الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

كلية الآداب و اللغات

قسم اللغة و الأدب العربي

مذكرة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه علوم

التخصص: نقد أدبي

إعداد الطالبة: غزالة شاقور

عنوان الأطروحة

الآخر الذاتي وإشكالية الهوية
قراءة في الخطاب النقدي العربي المعاصر
الخطاب النقدي الأدونيسي أنموذجا

إعداد الطالبة: غزالة شاقور

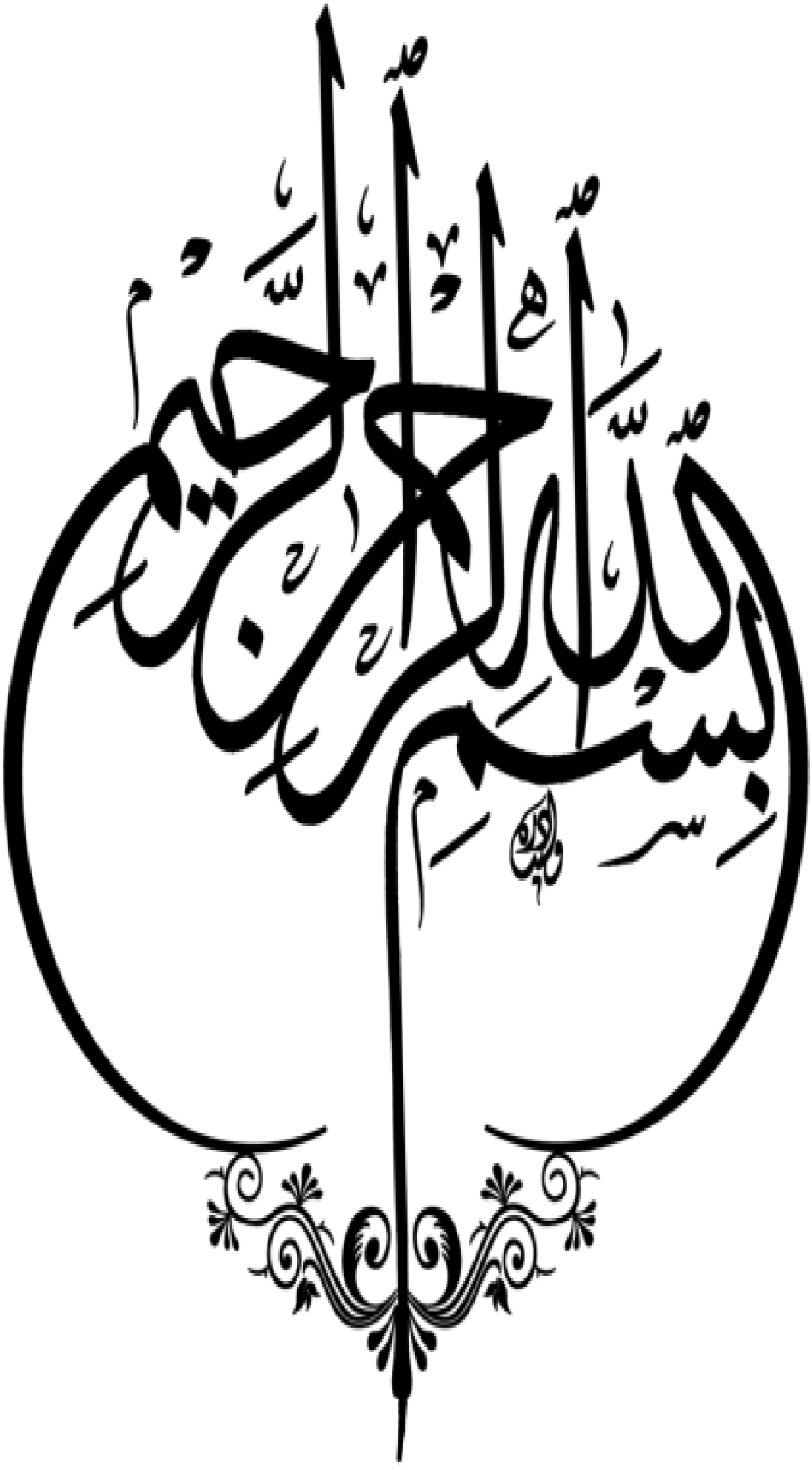
اشراف: أ.د. سفيان زدادقة

الجامعة: محمد لمين دباغين سطيف2

أعضاء لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم و اللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
1	أ.د بودربالة الطيب	أستاذ	جامعة باتنة1	رئيسا
2	أ.د. سفيان زدادقة	أستاذ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	مشرفا ومقرر
3	د. اليامين بن تومي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	ممتحنا
4	د. محمد عبد البشير مسالتي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	ممتحنا
5	د. علي حميداتو	أستاذ محاضر "أ"	جامعة البليدة 1	ممتحنا

2018 -2017


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

أهدي هذا العمل إلى روح والدي الطاهرة: **الطاهر شاقور**

وإلى **أمي** الرائعة

أنتما من انتظرا هذا العمل

واستثقلا تأخره

وإلى زوجي **أحمد سلام**

وإلى كل أفراد عائلتي

شكر وعرفان

أتقدم بأسمى عبارات الشكر إلى أستاذي الفاضل

الدكتور سفيان زدادقة

وله أرفع خالص الامتنان على توجيهه وصبره على البحث و صاحبته.

أَعَلِمْتَ أشرف أو أجل من الذي يبني و ينشئ أنفسا وعقولا

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى

الأستاذات الزميلات الفاضلات اللواتي لم يبخلن علي بالمساعدة

الدكتورة: ريمة برقراق، الدكتورة: سليمة خليل ، الدكتورة: وهيبة جراح ،

الدكتورة: زهيرة بوزيدي

مع شكرا خاص وخالص للدكتورة : سعاد الوالي

مـــــقدمـــــة:

تحدد الهوية بجملة السمات النوعية التي تحقق فرادة الشيء وتميزه عن غيره، وهي مركب نفسُ- اجتماعي أساسه الإحساس بالانتماء ووحدة المشاعر الداخلية وانسجامها بين الأفراد المشكلين لجماعة أو شعب ما، يصنع الالتقاء بينهم خصائص ثقافية وحضارية ويتقاسمون التطلعات والأهداف الفكرية نفسها. والهوية مركب تراكمي الصفة تتدخل العوامل التاريخية والمادية لتعزيزه والتأثير فيه وترسيخه، وتوطده أكثر المصلحة المادية المباشرة التي يفرضها الواقع.

وبروز خطاب الهوية في الفترة المعاصرة ليس بالأمر الاعتباطي، فالتحديات الراهنة بمختلف ضروبها الفكرية والاجتماعية والتكنولوجية، فرضت تحولات في الجسد الأولي لثقافة الشعوب والجماعات، وعدلت عمقيا في الإحساسات الأصلية بالانتماء إليها، بسبب ما تتعرض له السمات والخصائص النفسية والمادية والاجتماعية من ضغط وتغيير من قبل العولمة ومشاريعها المهيمنة.

ما انتهي إلى اندلاع مواجهات وصراعات بين الأعراق والطوائف والمذاهب كل طرف يدعي لنفسه الصحة والنقاء والمشروعية وينفيها عن الآخر، مما حول قضية الهوية من رؤيا فلسفية تعبر عن وعي وحدوي تبديه ذوات تتشارك في ملامح فكرية واجتماعية واحدة. إلى خطاب متعصب ومتمركز ومنغلق يرفض الآخر ويحقر وجوده، الأمر الذي حول عملية الانفتاح الإنساني بين الجماعات إلى حالة صراع ومواجهة. وزاد من الحقد والكراهية في العالم، وجدد الأساطير القديمة حول نقاء العرق والدم الطاهر وشعب الله المختار، ونشط خطوط المواجهة بين الثقافات والهويات، رغم الادعاء العالمي بالسير المشترك نحو سلم عالمي يتقاسم عائداته جميع البشر.

ولكن الإشكال الذي يطرح بحدة أكبر، هو تحول المواجهة من الخارج إلى الداخل خاصة في المجتمعات والدول القائمة على التنوع الثقافي والحضاري، فالجماعات الثقافية التي كانت متعايشة مع بعضها منذ قرون، تحولت بسرعة إلى جماعات متصارعة ومتناحرة بطريقة أصبح معها من السهل تنصيب كل مختلف: دينيا أو مذهبا أو لغويا أو عرقيا، آخر

ذا وجود مواز يهدد وجود الذات ويشكل خطرا عليها. فينظر إليه على أنه غريب رغم كونه جزءا من الذات، ويعتبر أحقر وأخطر من أن يقبل شريكا في الفعالية الثقافية و صنع القرار ويمارس عليه الإقصاء والإبعاد لكونه مختلفا أو مخالفا أو ثائرا. ويوسم بكل معاني الغرابة والغموض والدونية.

فالآخر الذاتي هو الجزء المهمش والمبعد من الذات بما يمثله من فكر وسلوك منسي أو مسكوت عنه المقابل للجزء المسيطر والمهيمن، وهو قطب الرفض والمعارضة، أداته القلق والإقلاق والخرق القصّدي للمعايير والأعراف، مؤسس على التهديد والخدش وتمجيد العصيان والتمرد، مجاله اللامتوقع من القول والفعل عبر الغموض والاستثنائية المستفزة وفعله انقلابي الصفة يعادي المألوف وينعطف إلى الغريب و المجهول.

والبحث في حقيقة الآخر الذاتي هو بحث في العلاقة القائمة بين الذات المهيمنة والذات المهيمن عليها داخل الهوية الجمعية الواحدة، ما يجعل الحديث عن حقيقة كوننا أمام هويات متعددة لذات واحدة أو ذوات متعددة بهوية واحدة أمرا واقعا، وإن كان مربكا من الناحية النظرية. فالبحث لا ينصب على المفاهيم بقدر ما يركز على البنى والعلاقات وما يشوبها من استبداد ورضوخ، إنه بحث في المواقع ودورها والمراتب وتوتراتها. غايته التخفيف من غلواء الذات ونرجسيتها، وفتح المجال لإسماع صوت الآخر الذاتي المكتوم وتحقيق إمكانية إفلاته من سطوة الذات المتمركزة.

والناظر إلى الهوية العربية اليوم يجد البرهنة متاحة ببساطة على بداية غياب مشاعر الوحدة وتلاشيها، وتعويضها بمشاعر نفور وعدائية. رغم التاريخ والمصير المشتركين فالعرب اليوم وعلى جميع الأصعدة ليسوا أكثر من كائنات حدودية تحكمها الانتماءات الإثنية و الدينية، وهو وضع ترك ندوبه على الهوية والانتماء.

فالفرد في المجتمعات العربية يعيش حالة من الازدواجية نتيجة حالة الاستلاب التي تعيشها ذاته بين عالمين، عالم ما يريد بانتماء يستشعره. وعالم ما يراد له بانتماء مفروض عليه، فتمسكه بما يريد يبقيه داخل دائرة الاضطهاد والإبعاد، واستسلامه لما يراد له يخرجه من هويته الحقيقية ويدخله دائرة الاغتراب عن ذاته.

فالذات المتمركزة في الثقافة العربية تكرس فكرة النقاء الثقافي بين أطراف تسعى للجمع بينهم وتوحيدهم رغم اختلافهم، في الوقت الذي تفرقهم وتشيّد أسوار عالية بينهم عبر دسترتها لعوامل الاختلاف الثقافي، وتحويلها إلى عوامل خلاف وتمايز سياسي

فالإصرار الدوغمائي على وحدة الذات العربية ووحدة جسدها المتماسك كالبنيان المرصوص، قد حال دون تداعي الكل للوقوف على معاناة الأجزاء الواقعة تحت ضغط هذا الادعاء، تصارع ليس من أجل المزاحمة ولكن فقط من أجل البقاء؛ أجزاء ترفض الانصهار والتضحية بخصوصيتها الثقافية من أجل دعم رؤيا تضمر الاستهانة بقوة التنوع، وتفكر بمنطق يرى التنوع عرضا لا جوهرا، ولا تحسب حسابا لخطورة إلغائه على ذات هو حقيقتها ومع ذلك تتجاهله بدلا من استيعابه. وتغفل عن حقيقة كون كل جماعة إنسانية إذا شعرت بالخطر يهدد وجودها، ستميل إلى إنتاج قتلة يدافعون عنها بكل الوسائل من منطلق أداء واجب مقدس.

وهذا الوضع كانت له آثاره على التفكير، فقد وصلت الثقافة العربية إلى مرحلة العزوف والإعراض عن التفكير، واستبدلته بنزعة استكانية اتباعية قائمة على الوثوقية والطاعة العمياء، ما حول الثقافة ككل إلى سجن دوغمائي الفرد فيه مكبل بمقولة المع أو الضد والأمة ضائعة بين حدي النجاة والهلاك.

لكن هذا لم يمنع من تقديم مشاريع فكرية ونقدية تفكك الكائن وتنقب في التراكم المعرفي الذاتي والغيري، متمردة على جل أشكال التوجيه والتسلط، غايتها إنهاء هذه التبعية عبر إنهاء اليقينية في الخطابات والأطروحات الشمولية.

من أبرزها الخطاب النقدي الأدونيسي، الذي جعل من الشك منهجا ومن السؤال أداة لتشريح الوضع الفكري والنقدي العربي، فقد ارتبط اسمه بالاتجاه الحفري الذي عمل على خلخلة الأصول الفكرية للثقافة العربية باحثا عن ميكانيزمات فعالة يكون بمقدورها تجاوز حالة الركود، ومقدما في الوقت ذاته رؤيا بديلة تشمل الإنسان والعالم، وتحمل إيمانا بأن المستقبل صنيعة الذات والآخر الذاتي معا، وبهما تتشكل هوية التميّز بديلا عن هوية التقوقع.

وإن كان الخوض في موضوع الآخر الذاتي في الثقافة العربية، يعني التورط في الحديث عن هواجس هذه الذات وأكبر مخاوفها، فالباحث مطالب بأن يتعرى من كل ذلك النفاق والادعاء والغطرسة ويقر بأن أكبر ما تواجهه الذات العربية، هو ذلك الخطر النابع من الداخل والتشرذم المقنع بشعارات الوحدة الجوفاء، إنه حديث عن الاضطهاد الخفي والتباين المؤدلج والمقنع، وعن هوية أسست على حقيقة التشتت ومع ذلك تدعي نقيضها.

فالوضع العربي المفتت اليوم والثورات التي اندلعت في الوطن العربي بداية الألفية الثالثة، والتشظي الذي يعيشه. أخرج إلى النور عصبيات زج بها في الظل طويلا، وفتح المسارب أمام تسلل أصوات المكبوت والمسكوت عنه، وأعلى أصوات الهوامش التي لطالما أبدعت الذات في قهرها ونكرانها لعقود، تحت تبريرات أطروحات إيديولوجية قومية وأصولية متدثرة بمقولة الهوية الواحدية. وصولا إلى نشاط خطوط النار بينها في بعض الدول العربية وهو الواقع الذي كان السبب الدافع إلى اختيار هذا الموضوع، في محاولة لفهم حقيقته والذي تم اختيار عنوان «**الآخر الذاتي وإشكالية الهوية قراءة في الخطاب النقدي العربي المعاصر الخطاب النقدي الأدونيسي أنموذجا**» منفذا لولوجه وكشف خباياه.

فحقيقة العلاقة القائمة بين الذات المتمركزة والآخر الذاتي في الثقافة العربية وتداعيات هذه العلاقة على الهوية يدفعنا للتساؤل: أين يتموضع الآخر الذاتي من الذات ومن الهوية وهو مختلف ومؤتلف في آن؟ من الذي يجعل منه جزء من الذات إذا كان في الحقيقة مختلف عنها؟ وما الذي جعل من الذات مركزا وجعل منه هامشا داخل هوية واحدة؟ ما الذي يجعلنا نعده حينا جزءا هاما من هوية قائمة على التنوع وبذلك نحتويه؟ وفي حين آخر مختلفا عن الذات ومغايرا لها وبذلك نهمشه ونقصيه؟ وما هي السبل لكسر هذا الإلحاق المشوب بالتحقير، والسبل الممكنة لترشيد العلاقة بين الذات المتمركزة والآخر الذاتي، وهذا من خلال مقاربة خطاب متميز هو الخطاب النقدي الأدونيسي.

وإن كان البحث لا يدعي لنفسه السبق في تناول هذه القضية، فهناك عديد الدراسات التي فتحت النقاش في قضية التعدد الثقافي في الثقافة العربية من بينها ما قدمه **كاظم شبيب** في كتابه: **المسألة الطائفية – تعدد الهويات في الدولة الواحدة.** وإن كان تركيزه على العلاقات السياسية وإدارة الحكم طاغيا عليها، إلى جانب ما قدمه **نادر كاظم** في كتابه **تمثيلات الآخر – صورة السود في المتخيل العربي الوسيط**– و الدراسة القيمة التي قدمها **مصطفى حجازي** من خلال كتابه **الإنسان المهدور** والتي تطرق من خلالها إلى الاستراتيجيات التي تعتمدها السلطة في ممارسة سطوتها على الأفراد، وتركيزه على مخلفات هذا الفعل على الفرد من الناحية النفسية وغيرها من الدراسات. وإن كان النصيب الأكبر من الاهتمام انصب على دراسة العلاقة بين الذات والآخر الغيري.

ومن أجل تحقيق تفاعل إيجابي مع هذا الخطاب يساعد على تشكيل تصور موضوعي حول معالجة أدونيس لهذه الإشكالية، انتهج البحث خطة حاول من خلالها طرق أهم القضايا المرتبطة بهذه المسألة، توزعت على مدخل وثلاثة فصول سبقت بمقدمة وذيلت بخاتمة:

أما المدخل والحامل لعنوان: "**مهاد مفاهيمي**" فقد جاء مدخلا نظريا، حاول البحث من خلاله الوقوف عند المفاهيم التي شكلت قاعدة هذا البحث وكلماته المفتاحية وهي: مفهوم الهوية، مفهوم الآخر وصولا إلى مفهوم الآخر الذاتي. متطرقين إلى الطرح الخاص الذي قدمه أدونيس لها من خلال خطابه النقدي.

ثم يأتي **الفصل الأول** بعنوان: "**وهم الهوية الواحدية**" والذي انطلق من حقيقة أن الآخر مهما كان، لا تتحدد ملامحه وأبعاده إلا من خلال مرآة الذات، لهذا تم اختيار الوقوف عند أهم السمات المميزة للذات المتمركزة في الثقافة العربية من خلال الطرح الأدونيسي: ومحاولة تحديد ملامح الآخر الذاتي من خلال ملامح الذات وسماتها، وقد حدد أدونيس للذات في الثقافة العربية ثلاث سمات هي: اللاهوتانية والنصوصية والتي تحولت إلى نسق مضمر يوجه الإنسان فكرا وفنا، والتمركز والذي كان حقيقة الذات العربية منذ العصر الجاهلي وإلى غاية اليوم وإن كان قد تحول من الالتفاف حول مفهوم القبلية إلى الالتفاف حول مفهوم العروبة، وسمة المطابقة التي قامت على ركائز التأصيل وتحولت في العصر الحديث إلى ردة أصولية مقدسة.

أما **الفصل الثاني** الحامل لعنوان: " **العنف و تشظي الهوية**" فقد تم التطرق فيه لحيثيات العلاقة الجامعة بين الذات والآخر الذاتي، والتي اختصرها أدونيس من خلال خطابه في العنف بأشكاله المختلفة؛ العنف المادي ممثلا في التهميش والإلغاء، والعنف الرمزي من خلال التمثيل الثقافي التبخيسي الذي يختزل الآخر الذاتي إلى مكون محقر وملحق.

في حين **الفصل الثالث** المعنون بـ: "**الآخر الذاتي ومعابر المزاحمة**" تم من خلاله تناول الاستراتيجيات التي اقترحها الخطاب الأدونيسي حلولا لتعديل العلاقة بين مكونات الذات العربية من طوائف وجماعات ثقافية وفكرية، ولتحقيق انفلات الآخر الذاتي من سطوة الذات المتمركزة، وأهم هذه الاستراتيجيات: إحلال نزعة الأنسنة بديلا عن النزعة اللاهوتانية

وتكريس ثقافة الاختلاف، إلى جانب توفير الظروف لتحقيق مثاقفة بينية تقر بحتمية التعايش بين هذه الأطياف.

لينتهي البحث إلى خاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

أما عن المنهج المتبع في الدراسة، فالبحث لا يدعي توظيفه لمنهج واحد بكل صرامة نقدية، ولكنه في مقاربته للخطاب النقدي الأدونيسي، وبحثه في أغواره لتحديد موقف صاحبه من الآخر الذاتي وإشكالية الهوية. استند على مقولات النقد الثقافي من مثل التمركز والمطابقة والتمثيل الثقافي وغيرها من المقولات التي حاول البحث مدها جسورا للوصول إلى حقيقة العلاقة بين الذات المتمركزة والآخر الذاتي من وجهة نظر أدونيس.

وقد اعتمد البحث جملة مصادر ومراجع أتت في مقدمتها المدونة النقدية لأدونيس بالإضافة إلى مجموعة من المراجع التي تعود إلى جملة من الباحثين الذين اهتموا بهذه الإشكالية ويأتي في مقدمتهم الناقد **عبد الله إبراهيم**، بما قدمه من دراسات بخاصة كتاب **المطابقة والاختلاف**، وكتاب **أمارتيا صن: الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي**– وكتاب **بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية–المفاهيم الرئيسية**– إلى جانب ما قدمه **عبد الله الغذامي** خاصة كتابه: **النقد الثقافي** وكتاب **عبد الواسع الحميري** المعنون بـ: **خطاب الضد**، وكتاب : **صورة الآخر _ العربي ناظرا ومنظورا إليه، لطاهر لبيب مع جملة من الباحثين**، كما استعان البحث بجملة من المعاجم والموسوعات المتخصصة أبرزها: **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور لإيكه هولترانس**.

وفي الأخير لا يسعني إلا التقدم بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور الفاضل " سفيان زدادقة" لدعمه توجيها ونصيحة، وصبره على البحث وصاحبته، لإتمام هذا العمل الذي لا أدعي له الكمال بقدر ما أقر بفقره وتواضعه أمام هذه القضية. فله مني جزيل الشكر، كما

أقدم شكرا مسبقا للأساتذة الأفاضل أعضاء اللجنة المناقشة، والتي ستكون ملاحظاتهم إضافة نوعية لهذا العمل.

مـدخـل:

- مـهاد نظـري-

1- مفهوم الهوية.

2- مفهوم الآخر

3- مفهوم الآخر الذاتي.

نظر إلى قضية الهوية في لحظة من اللحظات على أنها قضية منتهية قتلت بحثا وذهب البعض إلى اعتبار أن الحديث المتزايد عنها في الفترة المعاصرة راجع لكونها مفهوما آيلا للزوال، والعمل به ينزاح أكثر نحو الانتهاء بحكم التوجه الحضاري نحو العولمة، كبديل لتجاوز حالات التشتت والتمزق التي خلفها التحنط حول الهويات أو القوميات الصغيرة والتعصب لها، إلا أن الواقع العالمي يثبت أن « موضوع الهوية في الأدبيات السوسيولوجية والفلسفية كما في الخطاب السياسي، قد صار رائج التداول. و هذا الحدث لا ينبغي أن نعتبره كما لو كان مجرد علامة على بدعة فكرية لأنه يستجيب لتغيير فعلي للممارسات والأهداف السياسية»[1].

ولعل هذا الوضع يجعل من التساؤل حول ما يجعل الهوية إشكالا حقيقيا في عالم اليوم تساؤلا مشروعا. فمن طبع الإنسان التمسك بما يميزه وما يصنع اختلافه عن باقي الذوات والجماعات « فالهوية معطى نقتصر على أن نثبته ما دمنا نستطيع أن نحدد أنفسنا بانتماء أساسي لا إشكال فيه» [2]. مع أن هناك مؤثرات موجهة للبحث في موضوع الهوية. فهناك فرق نوعي بين البحث في الهوية والبحث عن الهوية « فالبحث في الهوية بحث معرفي أما البحث عن الهوية فبحث إيديولوجي غالبا. البحث في الهوية بحث صنع لهذه الهوية ومتابعة لصنعها باستمرار، أما البحث عنها، فيعني أن الهوية منجزة ولكنها ضائعة يجب البحث عنها لاستردادها»[3].

1- عزيز العظمة وآخرون: مفاهيم عالمية – الهوية- من أجل حوار بين الحضارات، تر: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب. لبنان، 2005، ط1، ص 143.

2- المرجع نفسه، ص145

3- محمد راتب الحلاق: نحن والآخر- دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 1997، ط1، ص 53.

وإن كان هذا لا ينفي حقيقة كون الهوية لا تزول نهائيا أو تموت، ولكنها تتراجع في اللحظات التاريخية التي تضمحل فيها فاعلية عناصرها، وتكون قابلة للانبعاث والتجدد عندما تغذى بالجديد المرتبط بتطلعات يفرضها الواقع. فزوال الهويات أو انتشارها وشموليتها.لا يعود لميزة محددة فيها وإنما عائد لقدرة بعض السمات الثقافية و القومية على الانتشار والذيوع.

وما نلاحظه عموما هو تحول قضية الهوية من رؤيا فلسفية تعبر عن نمو حضاري ورغبة إنسانية للذات في تحديد ملامح شخصيتها الفكرية والاجتماعية عبر تحويل محدداتها إلى موضوع للوعي قصد استكناهه ومعرفته، إلى خطاب شوفيني[1] متعال ومتمركز ومنغلق الأمر الذي حول عملية الانفتاح الإنساني بين الجماعات إلى حالة صراع. ألغيت فيه التعددية لصالح الأحادية و النسبية لصالح الاطلاقية.

وهو الأمر الذي ينطبق على الذات العربية المتسمة بالتركيب والتنوع و التي تعيش اليوم حالة من التصدع والانقلاب الجذري في القيم، إذ أصبحت الهوية أكثر المفاهيم التباسا لديها، فما تشهده من صراعات تتجاذب أطرافها وتهدد ما بقي من عوامل التماسك بين بنياتها، ينبئ بمستقبل غامض في ظل تزايد الالتفاف حول الانتماءات الضيقة عرقية ومذهبية وإيديولوجية، ويحقق التفتت السريع لسلطة الدولة المدنية، والتآكل الفوري لمفهوم المواطنة قبل ترسخه.

ونتيجة لهذا الوضع المأزوم قد لا نبالغ إذا اعتبرنا أن الذات العربية معرضة للدخول في أزمة هوية أعنف مما هو حاصل اليوم، ستنعكس بصورة مباشرة على وعي الجماعة بحقيقة وحدتها ومصير هذه الوحدة. فالواقع اليوم شاهد على دخول التشكيلات الثقافية

1- الشوفينية Chauvinism هي المغالاة في التعصب للذات والرأي الخاص، مصحوبا بتحقير الآخر والتعالي عليه تنسب للجندي الفرنسي نيكولا شوفان المجند في جيش نابليون، والمتعصب لوطنه فرنسا والغيور عليها، استخدم المصطلح في البداية للتدليل على الوطنية المفرطة، ثم اتسع بعد ذلك للتدليل على التعصب اللاعقلاني والمرضي للذات واحتقار وكراهية الآخر.

والمذهبية والطائفية للذات العربية مجال المواجهة، ونشاط خطوط النار بينها بسبب «عادات التفكير والتعبير الراسخة فينا جميعا، وبسبب هذا المفهوم الضيق و الحصري والمتزمت والتبسيطي الذي يختزل الهوية كاملة إلى انتماء واحد ينادى به بغضب»[1] حيث يجد كل طرف نفسه مدفوعا لتحصن بخصوصيته الثقافية متجاهلا المشترك بينه وبين الطرف الآخر ما يقف حائلا دون التلاحم المثمر داخل الهوية الكلية لهذه الأمة.

فارتباط الهوية بالآخر الذاتي في الثقافة العربية، تحول إلى إشكال حقيقي في الفترة المعاصرة، يلزمنا بالنظر في حيثياته و آليات تسيير هذه العلاقة. لكن قبل ذلك ، لا بد أن نقف أولا عند مفاهيم الهوية و الآخر والآخر الذاتي، لاتخاذها قاعدة نلج من خلالها للبحث في أسس ومرجعيات هذه العلاقة.

1- أمين معلوف: الهويات القاتلة، قراءات في الانتماء والعولمة- تر: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 1999، ط1، ص 10.

1- مفهوم الهوية:

يعود الأصل اللغوي لمصطلح الهوية إلى الضمير"هو"، وتركب من تكراره « فالهو هو ما يبقى ثابتا بالرغم مما يطأ عليه من تغيرات، فالجوهر هو هو وإن تغيرت أعراضه»[1]

والهوية في الفلسفة القديمة وبالتحديد عند أرسطوAristote ذات صبغة صورية ثابتة لا يشوبها التغير أو التحول، وهي مبدأ من المبادئ الثلاثة للمنطق إلى جانب مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، ويعرفها بأنها تطابق الشيء مع ذاته[2]. فهي « تعبر عن تساوي وتماثل موضوع أو ظاهرة ما مع ذاتها، أو تساوي موضوعات عديدة مع بعضها فالموضوعان " أ " و " ب" يكونان متطابقين من حيث الهوية. إذ كانت كل الصفات والعلاقات التي تميز " أ" مميزة أيضا للموضوع " ب" والعكس بالعكس»[3].

فالهوية هي ما يجعل من الشيء ذاته هو، ويفرقه عن ذوات الآخرين، فقد عرفها الفارابي(260هـ/ 339هـ) بقوله: «هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد. وقولنا إنه هو: إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك»[4] أي هي جملة السمات النوعية التي تحقق فرادة الشيء وتميزه عن غيره تميزا كليا.

وقد عرفها الشريف الجرجاني (740هـ/816هـ) بقوله: هي" الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق»[5] وهذا التعريف جعل من الهوية مفهوما مجردا يحدد به الشيء وتعرف به حقيقته قبل أن يوجد في العيان.

1- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، 1983، د.ط، ص207.

2- ينظر: وهبة مراد: إشكالية الهوية الثقافية، مجلة الهلال، مجلد 111، عدد 7، مصر، ص57.

3- م. روزينتال و ب. بودين: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطباعة، لبنان، 1981، ط4، ص 564.

4- محمد عابد الجابري: الموسوعة العربية الفلسفية، مركز الإنماء العربي، لبنان، 1986، ط1، ص31.

5- الجرجاني (علي بن محمد): كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، 1995، د.ط. ص257.

وإن كان هذا التعريف يكشف التقارب إن لم نقل التداخل كبير بين مفهوم الهوية ومفهوم الماهية إذ ينحدران من جذر لغوي واحد هو الضمير" هو" و يتقاربان معا من ناحية المعنى مع مفهوم الجوهر للتدليل على أصل الشيء، وإن كان أبو البقاء الكفوي (ت1683م) يفرق بين الهوية والماهية فيقول: « ما به الشيء هو هو ماهية إذا كان كليا كماهية الإنسان، وهوية إذا كان جزئيا»[1]

وهو الأمر الذي يجعل من الهوية حاملة لمعاني التماثل والتساوي والمطابقة. فهوية الشيء «عينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له»[2]

ويرجع الدارسون الاستخدامات الأولى لمصطلح الهوية إلى كتابات المفكر الاجتماعي الألماني فلهلم دلتايWilhelm Dilthey (1833– 1911) . كما نال هذا المصطلح حظوة خاصة لدى المفكر الاجتماعي ماكس فيبرMax Weber (1864م/1920م) وإن كان قد قسمه إلى مستويين:

- مستوى المعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي، التي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات شافية حول مغزى الكون والوجود.
- مستوى يرتبط بالسياق التصوري: الواعي والإرادي الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية وحتى من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والثقافية أيضا[3].

1– علي عقلة: ثقافتنا والتحدي – خطابنا وخطاب العصر– منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا 2001، ص62. نقلا عن موقع http://orsan-ali.com/thakafa-arabia/khtab

2– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، د.ط ، ج2، ص 529.

3 – ينظر: رضوان السيد: مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة ضمن الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، لبنان، 2004 ، ط1، ص 125.

فالمستوى الأول هو أقرب إلى الموقف النظري، أما الثاني فهو الموقف الفكري والتأسيسي للفعل في العالم وأطر التفاعل و التواصل مع الجماعات و الحضارات الأخرى.

والهوية في حقيقة الأمر هويات تتفرع وتتعدد بتعدد زوايا النظر والبحث، فهي كما مثلها أمين معلوف كالصديق المزيف« فجميعنا نعتقد معرفة ما تعنيه هذه الكلمة ونستمر بالثقة بها ، حتى عندما تبدأ هي بقول العكس بمكر»[1].

فهناك الهوية النفسية[2] التي تتسع لتشمل كل ما هو باطني مكبوت داخل لاوعي الفرد من طاقات غريزية وحاجات تسعى للإشباع. وما هو خارجي تمثله جملة الأنساق المجتمعية من دين وعادات وأعراف وقوانين وتشريعات، تطلب من الفرد والجماعة النزول عندها. وإن كانت هذه الأخيرة تقف أحيانا عائقا أمام إشباع متطلبات الأول ورغباته. وهذا ما يجعل توازن الهوية واستقرارها مرهون بمدى التوافق بين الجانبين.

وتبرز الهوية كإشكال على مستوى الحياة النفسية للفرد بمرحلة المراهقة وما تشهده من تغيرات فيزيولوجية تلقي بضغوطها على شخصية المراهق. الذي يجد نفسه محاصرا بين مكتسبات سابقة تجعله جزءًا من كيان أوسع وأشمل هو الأسرة والمجتمع، وبين رغبات ذاتية تسعى الذات من خلالها إلى إثبات استقلاليتها، وبالتالي تميزها عن باقي الذوات. مما يجعل

1- أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص 13.

2- من الباحثين الأوائل المهتمين بمسألة الهوية في حقل الدراسات النفسية إيريك أركسون وهذا عند تناوله لما أسماه " أزمة هوية الأنا "وما يخالج الفرد خلالها من تساؤلات من مثل: من أنا؟ وما هدفي من الحياة، وما مصيري؟ وغيرها من التساؤلات التي يغلب عليها الطابع الوجودي. وهي أزمة تنجم عن تداخل الجوانب السيكولوجية و السوسيولوجية في نفسية الفرد.

- ينظر: جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، تر: محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، 2001 ط1 ص 128.

من فعله ذا طابع تهديمي هدفه إنهاء « تأرجح الذات بين الإحساس المؤلم بتبعيتها لما هو سائد والاعتراف به كواقع، وبين الإنصات إلى رغبات الذات السالبة»[1].

فالمراهق بعد أن كان تابعا في قراراته للكبار، أصبح مستقلا متشبثا بمواقفه غير مستعد للتنازل عنها، وهو في هذه المرحلة ثائر على طفولته وعلى محيطه معا، ولعل أول من تشملهما هذه الثورة الوالدان. إذ يقل الشعور العاطفي نحوهما ويحول إلى الذات. وإن كانت السخرية تطال الكبار عموما باعتبارهم رمزا للوصاية والسلطة.

وإن كان تشكل الهوية يتداخل مع عناصر أخرى كنظرة الفرد إلى ذاته ودرجات التوافق النفسي من خلال مظاهر الاعتماد على النفس والإحساس بالانتماء والابتعاد عن العزلة والانفراد. والتوافق الاجتماعي من خلال الميل إلى المشاركة بالنشاطات الجماعية. وإظهار احترام التقاليد والقوانين.

وإلى جانب الهوية النفسية نجد هناك ما يعرف بالهوية البيولوجية التي تستند إلى تصور يوتوبي[2] حول نقاء العرق. والسعي للحفاظ على نقاء السمات النوعية للجماعة من الاختلاط بسمات جماعات أخرى. ينظر إليها غالبا على أنها أدنى وأحقر.

1- محمد نور الدين أفاية: الهوية والاختلاف (في المرأة و الكتابة و الهامش)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د.ت د. ط ص 19.

2- **اليوتوبيا:** تنحدر من اللفظ اليوناني أوتوبوس ويعني اللامكان، وهي حالة ذهنية تتعارض مع حالة الأمر الواقع، الذي تحدث فيه، متعالية ومتسامية عليه، وتحمل في الغالب نوازع العصر غير المحققة، وتميل في الوقت ذاته إلى تحطيم حدود النظام القائم لأنها تحمل هذه الأهداف غير المحققة، و تسعى لتحقيقها –

– ينظر: كارل مانهايم: الايدولوجيا واليوتوبيا، تر: محمد رجاء الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، 1980 ، ط1 ص247.

مع أن إدراك الانتماء العرقي[1] لا يكون دفعة واحدة، بل يتم من خلال التطور والنمو المرحلي للفرد، إذ تتدخل الجماعة في تكريس معطيات هذا الانتماء لديه منذ المراحل المبكرة.

هذا وترى الدراسات الانثروبولوجية التي تعد العرقيات مبحثا من مباحثها؛ أن البحث في الأعراق مرتبط بشكل أو بآخر بتصنيف الشعوب وبتحليل كيفية تشكيل الجماعة لعلاقاتها إذ« يشير مصطلح عرقية إلى العلاقات بين الجماعات ممن يعتبر أعضاؤها أنفسهم مميزين وهذه الجماعات غالبا ما تصنف تراتبيا ضمن المجتمع»[2]

وللعرقية بدورها ارتباط متشعب بمفهوم العنصرية التي« تقوم على افتراض أن الشخصية ترتبط بطريقة ما بالخصائص الوراثية التي تتباين بصورة منظمة بين العناصر»[3] فالفرق بين العرقية والعنصرية يعود إلى توجه الذات في الأولى إلى النحن في نوع من الشحن الايجابي،بينما يكون اتجاهها في الثانية إلى الآخر بنوع من الاستنزاف السلبي والتحقير[4]. مع أن هناك من يرى بأن عمليات التهجين والتداخل الحاصلة بين الشعوب يجعل من الحديث عن نقاء الأعراق حديثا لا معنى له.

إلى جانب هذا نجد مصطلح الهوية الاجتماعية و التي يتدخل المجتمع بصورة مباشرة في تحديدها، والمقصود بها شعور الشخص بالانتماء إلى جماعة أو إطار إنساني أكبر

1- "**العرقية**: " يعزى أول استخدام له إلى عالم الاجتماع الأمريكي ديفيد رايزمان David Raizman العام 1953. وكلمة "عرقي" أقدم بكثير، إنها مشتقة من الكلمة الإغريقية إثنو (والمشتقة بدورها من كلمة إثنيكوز) والتي معناها في الأصل " وثني" استخدمت بهذا المعنى بالإنجليزية منذ أواسط القرن الرابع عشر، حتى أواسط القرن التاسع عشر. عندما بدأت تشير تدريجيا إلى خصائص عنصرية"

- ينظر: توماس هايلاند إريكسن: العرقية والقومية – وجهات نظر أنثروبولوجية- تر: لاهاي عبد الحسين، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012، ص12.

2- توماس هايلاند إريكسن: العرقية والقومية، ص 19.

3- المرجع نفسه، ص 14.

4- المرجع نفسه، ص14.

يشاركه في منظومة من القيم والمشاعر والاتجاهات. والهوية بهذا المعنى هي « ما نوجد عليه على نحو فردي، وما نريد أن نكون عليه على معنى ما يميز خصوصيتنا والكيفية التي تتمثل بها هذه الخصوصية معا، وبعبارة أخرى الكيفية التي يتعين بها كل فرد على حدة والتي بها يتطابق في ذات الوقت مع معايير عامة ، وينتسب بها إلى جماعات محددة »[1]

فالنظرة التي تكونها الجماعة عن الأفراد وفقا لسماتهم وسلوكاتهم وميولهم وقدراتهم هي ما يحدد درجة الشعور بالانتماء والولاء لهذه الجماعة أو المجتمع، وهو ما يجعل الفرد ليس بحاجة إلى الجماعة ماديا وحسب بل ومعنويا كذلك، لما تمنحه إياه من إحساس بالقبول والرضا وتقدير الذات. ولهذا نجد الفرد أحيانا يسعى لاكتساب المؤهلات الممكنة التي تحقق رضا الجماعة عنه كالتفوق الدراسي والالتزام الديني والأخلاقي والقانوني.

ولعل هذا ما يؤسس لتمفصل واضح بين مفهوم الهوية و مفهومي "الانتماء" و"الولاء" فالانتماء المتمثل في نوع من الانتساب إلى فكرة أو عقيدة أو مذهب أو جماعة عن وعي أو دونه، والسماح للذات بالذوبان في إحداها من باب الاقتناع أو الانتساب القدري الملزم. هو« شعور بقدر ما هو فكر، وهو شعور يتغير بتغير الخبرات التي [نمر] بها في الحياة، كما أن عنصر الفكر [فيه] يتغير أيضا بتغير مصادر الفكر التي [نتصل بها أو نتفاعل معها]»[2] وإن كان للانتماء الواعي غالبا جذور لصيقة باللاوعي الفردي أو الجماعي، وهذا ما يجعله معطى فكريا تتراوح فيه عناصر الثبات بعناصر التحول، فالانتماء قد يكون طبيعيا حدده رباط بيولوجي عائلي، ولم تحدده رغبة أو قرار شخصي.

1- عزيز العظمة وآخرون: مفاهيم عالمية – الهوية- من أجل حوار بين الحضارات، ص143.

2- أبو المعطي أبو النجا: العدالة الممكنة، مجلة سطور، العدد39، فبراير2000.

أما الولاء فهو انتماء اختياري يتم عادة بقرار شخصي. فعنصر الإرادة هو ما يصنع الفرق بين الولاء والانتماء. وإن كانت خطابات الهوية تتعمد أحيانا الخلط القسري بين الولاء والانتماء. لتقديم قراءة إيديولوجية تترجم الانتماء العرقي أو الديني أو الطائفي. آليا إلى ولاء سياسي.

وهذه النقطة المنفذ الذي تتسلل منه خطابات المركز التي ترى الهوية حقيقة ثابتة مطلقة وقيمة تتجاوز معطيات الزمان والمكان. وتوظف هذه القضية لاستنفار الواقع الثقافي لمواجهة عدو قد يكون حقيقيا وقد يكون وهميا. ومن هذا المنطلق تعريف الهوية بأنها« البطانة الشعورية – العقائدية وهي تشكيل متنوع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات [التي] تؤلف جوهر الرأسمال الرمزي للمجتمعات المتشاركة بها» [1]

ولهذا ينظر إلى الهوية على أنها مركب نفسي اجتماعي أساسه الإحساس بالانتماء إلى جماعة أو شعب ما، يصنع الالتقاء بين أفراده جملة خصائص وصفات ومشاعر ويتقاسمون التطلعات نفسها والأهداف الفكرية والحضارية الكبرى. و هذا المركب هو واحد من السمات الإنسانية التي تقف وراء شكل الجماعة، وتوطده أكثر المصلحة المادية المباشرة التي يفرضها الواقع، وهو مركب تراكمي الصفة، يتدخل التاريخ بمختلف أحداثه للتأثير فيه وترسيخه.

وتأخذ الهوية الاجتماعية معطيات الهوية القومية. التي ظهرت كمصطلح معبر عن إيديولوجيا حديثة برزت أواخر القرن الثامن عشر، وهو مصطلح تابع لمفهوم الأمة[2] واستخدم لأول مرة على لسان الزعيم الايطالي جويسيبي ماتيزيني Giuseppe

1– وحيد بن بوعزيز: حوار مع الدكتور عبد الله إبراهيم، مجلة الاختلاف، العدد2، سبتمبر2003، الجزائر، ص 62.

2– **الأمة:** Nation مجموعة الأفراد الذين يشكلون دولة Etat باعتبارهم جسما اجتماعيا ، وفي مقابل الحكومة: يكمن مبدأ كل سيادة ، جوهريا في الأمة فما من جسم ولا من فرد يمكنه أن يمارس سلطانا غير مستمد منها صراحة – ينظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، لبنان– فرنسا، 2001، ط2، ص853.

Mazzini(1872/1805) الملقب بروح ايطاليا وكذا رسول القومية الايطالية، وقصد به انتماء جماعة ما لوطن واحد تجمعهم عليه لغة واحدة وتاريخ واحد.

وإن كانت هناك نظريات عدة تفسر مفهوم القومية، أبرزها ثلاث:

- القومية على أساس اللغة وتنسب إلى الألمان باعتبارهم أول من دعا إليها.
- القومية على أساس الإرادة وتنسب إلى ارنست رينان Ernest Renan من خلال محاضرته التي ألقاها في السربون عام 1882 بعنوان ما هي الأمة" وتقوم على أساس الانسجام والتآلف بين مجموعة من الشعوب تقوم بينها فوارق ثقافية ولكنها متفقة على العيش المشترك بحكم التاريخ المشترك.
- وهناك القومية على أساس المصلحة الاقتصادية وجاءت هذه النظرية مع المد الماركسي وتقوم على أساس أن المصلحة الاقتصادية المباشرة للجماعة تأسس لأقوى روابط تماسك الأمة.

وإذا كان مفهوم الهوية القومية مرتبط بمفهوم الأمة، فإن مفهوم الهوية الوطنية مرتبط بمفهوم الدولة[1]

والفرد نستطيع أن نقول بأنه مسلوب ومستقطب من قبل الجماعة التي ينتمي إليها لهذا نجده يشاركها الاحترام الذي تبديه لجماعات أخرى، تماما كما يقاسمها الكراهية ذاتها التي تحملها لجماعات مغايرة، لهذا نجد أنه « بالتحريض المناسب يمكن أن يتحول وعي متعمق منذ النشأة بهوية مشتركة مع جماعة من الناس، إلى سلاح قوي يوجه بوحشية ضد جماعة

1- **الدولة:** Etat مجتمع منظم، ذو حكومة مستقلة ويضطلع بدور شخص معنوي اعتباري مميز تجاه المجتمعات المماثلة الأخرى التي يقيم معها علاقات، والوظائف الأساسية للدولة في التنظيم الراهن للمجتمعات، ترتبط ارتباطا وثيقا بالسلطة التنفيذية.

-ينظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 368.369.

أخرى»[1]. وإن كان الصراع من أجل الهوية أو بين الهويات يتخذ في الغالب طابع الدفاع عن حقيقة ما. دينية أو أخلاقية أو قانونية.

والهوية ليست ثابتة، بل متغيرة بتغير الزمن، وإن كان تغيرها بطيئا. ولهذا لا بد من أن يكون تعاملنا معها تعاملا واعيا بعيدا عن الاختزال والتثبيت؛ لأنه الوضع الذي من شأنه تسريع الانحراف باتجاه الانغلاق التقديسي والتعالي الأسطوري. والتأسيس لهوية متمركزة لا تقبل الآخر لأنها لا تشعر بحاجتها إليه فتمعن في استبعاده وتحقيره.

مفهوم الهوية عند أدونيس:

تعد قضية الهوية في الثقافة العربية قضية إشكالية لأنها مرتبطة ارتباط جذري بممارستين؛ ممارسة استبدادية مقرونة بالقهر والعنف من جهة، وممارسة تحررية مقرونة بالتمرد ورفض القبول بالتذويب والصهر من جهة ثانية، « فالهوية تعبير عن الحرية الحرية الذاتية، الهوية إمكانية قد توجد وقد لا توجد، إن وجدت فالوجود الذاتي، وإن غابت فالاغتراب»[2]

وقد تأسست الثقافة العربية الإسلامية –حسب أدونيس– على فكرة الغزو والفتوحات ما أبقاها سجينة فكرة الإمبراطورية العربية الإسلامية، وهي الفكرة التي بنت من البداية علاقة أحادية موجهة مسبقا مع الآخر، سواء أكان عربيا أو مسلما، أو من أهل الذمة أو أهل العهد، أو حتى من دار الحرب، و أوجد حالة من التراتبية تأخذ فيها الذات موضعا متعاليا وفوقيا ويكون الآخر كيانا من الدرجة الثانية، ليس من حقه التساوي مع الذات التي قدست وضعها لدرجة أصبح فيها سعي الآخر للمساواة معها نوع من الكفر والعدوان والتطاول وبالتالي لها كل الحق في إنهائه.

1– أمارتيا صن: الهوية و العنف – وهم المصير الحتمي– تر: سحر توفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب عالم المعرفة، عدد 352، الكويت، 2008، ص 11.

2- حسن حنفي: الهوية ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر، 2012، ط1، ص 11.

وهو الأمر الذي انعكس على الهوية و أوجد صورة ثابتة لها وحصر ثوابتها في أبعاد تحيل على الذات المسيطرة، وتخصها بالاهتمام، وألزم الكل بالقبول بهذا الوضع، بالرغم من أن هذه الذات لا تمثل إلا جزءا يسيرا من المكون الثقافي للأمة العربية الإسلامية، الذي نبذت بقية أجزائه واضطهدت وألغيت لصالح هوية واحدية .

هذا الوضع جعل من السؤال عن سبل استحداث قبول وحوار فعال بين المكونات والأطياف الثقافية للأمة، وآليات استبدال منطق الإقصاء والإنهاء بينهما إلى منطق تثاقف أمرا ضروريا لإخراج الحوار من خانة الاستجداء و الاستعطاف إلى ضرورة فكرية ووجودية لكلا الطرفين.

ويعد أدونيس واحدا من المفكرين الذين حاولوا تقديم تفسير وحتى حلول للاحتقان الكبير الذي يشهده الوضع العربي المتأزم ، باعتباره واحد من النقاد الذي قدموا نقدا عميقا للثقافة العربية خاصة من خلال أطروحته "الثابت والمتحول– بحث في الإبداع والإتباع عند العرب"

وإن كان الغالب على تناول أدونيس لقضية الهوية في الثقافة العربية هو الخوض في قضايا أخرى، تعد قضية الهوية المحضن الموجد والمولد لها، ومن أبرز هذه القضايا: قضية الصراع بين الثابت والمتحول، إذ ينظر أدونيس إلى الثّقافة العربيّة عبر مخطط عام محوراه الثّابت والمتحول. ونراه من خلال قراءته لها في بعديها التّراثي والحداثي، يقف مطولا عند الصراع الدائر بين رؤى الإتباع القائمة على الثّبات، ورؤى الإبداع القائمة على التّحول شارحا أفكارها، ومحللا أبعادها الفكريّة، معتمدا في ذلك طرقا تنوعت بين وصف واستقراء النصوص والمواقف، للوصول إلى تحديد أبعادها الحقيقيّة.

وقد انتهى إلى الحكم بأنّ العلاقة بين الثّبات والمتحول في الثّقافة العربية، علاقة تناقضيّة، تنزاح غالبا إلى العنف والدموية، ولم ترتق يوما إلى مستوى الحوار الخصب البنّاء.

والمؤسف –حسبه– أن الصّراع الدائر بينهما كان يحسم دائما لصالح الثّابت الإتباعي، الّذي تدعمه النظم والأنساق السيّاسية والثّقافية على عكس المنحنى التّحولي الّذي كان مطالبا دوما بالخضوع.

وتعد قضية الصراع بين العقل والنقل، من أهم القضايا التي ركز عليها أدونيس والتي كانت مجالا أيضا للخوض في قضية الهوية لأنها كشفت التحول الخطير الذي وقع في مسار الثقافة العربية، خاصة الصراع بين المعتزلة و الأشاعرة و تحول الفكر العربي من شك وارتياب وبحث عن اليقين إلى نوع من الطمأنينة الجامدة الّتي ترى الأشياء ماهيّات وجواهر. وهو ما انعكس على ماهية الحقيقة أيضا، فبعد أن كانت سؤالا دائما غايته الكشف المعرفي، أصبحت جوابا جاهزا: مؤسس على اقتباسات حرفية، وهو الأمر المشاع إلى غاية اليوم من خلال العمل على تكريس طرق التعليم التلقيني القائمة على الحفظ والتكرار.

هذا إلى جانب قضايا أخرى مثل قضية الإمامة أو الخلافة، وقضية عمود الشعر، إلى جانب قضية الحداثة العربية وثنائية الأصالة والمعاصرة في العصر الحديث، وصولا إلى الأصولية الجديدة في الفترة المعاصرة والتي يراها إفراز مباشر للممارسات الاضطهادية التي أبدعت فيها الذات في العصور السابقة.

وإن كان هذا لا ينفي تناول أدونيس وبحثه في المفهوم النظري للهوية من خلال جملة تساؤلات أثارها في مواقع مختلفة من خطابه النقدي، عبّر من خلالها عن مركزية هذا المفهوم والحاجة الملحة للاتفاق النسبي حوله فنجده مرة يتساءل « كيف نحدد هوية الذات؟ بقولها ؟ بفعلها؟ أم بهما معا؟ لأن العمل زمني عابر والقول يتغير ويتجدد، فماذا يحدث لهذه الهوية ماذا يموت منها كيف ولماذا؟ وماذا يبقى منها كيف ولماذا؟»[1]. «هل الهوية جوهر منفصل قائم بذاته أم هي على العكس علاقة وكيف نحددها»[2]

1– أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، لبنان، 2002، ط1، ص 18

2– المصدر نفسه، ص18.

ومع ذلك نجد أدونيس لا يتواني في تقديم إجابات قاطعة عن هذه الأسئلة تعبر عن موقف ثابت وراسخ من مفهوم الهوية في خطابه، ويكشف عن اختلافه عن مفهومها الشائع في الثقافة العربية، وإن كان البحث في مفهومها انتهى عنده إلى كونها قائمة على جملة أبعاد أساسية وهي: بعد التغير والتحول، وبعد اتحاد الداخل بالخارج، وبعد تواصل الذات مع الآخر، و ارتباطها بالمعرفة.

ويبقى أبرز ما يميز موقف أدونيس من مفهوم الهوية رفضه لمبدأ الثبات المطلق فيها، فالإيمان بأن الهوية قائمة على جواهر نقية وثابتة تمثل بأصول مطلقة الصحة والتحقق، هو أكثر ما يرفضه لكونه المنفذ الذي تتسلل عبره خطابات المركز والإقصاء وإلغاء الآخر.

ولهذا فهي مؤسسة عنده على الحركة لا على السكون، « ليست معطى جاهزا وإنما هي عمل يجب إكماله»[1] لكونها كامنة في المتغير المؤسِسْ وليس الموروث المكرر والمُقَلَد، فالهوية حسبه « قائمة لا في التطابق و التماهي بل في التباين والاختلاف، لا في المكون بل في ما لم يتكون بعد، لا في المنتهي بل فيما لم ينته بعد»[2]

ورفض أدونيس لارتباط الهوية بالثبات راجع لرفضه لفكرة الأصول التي تأخذ دلالة الكليات والجواهر التي لا تقبل الشك والتحول، والتي ترتبط غالبا بالماضي وتستمر عبر الزمن من منطلق كونها مطلقة الكمال، وتوهم بالوحدة والتجانس والانسجام. مما يجعلها مفهوما مؤسسا على الماضوية، والوعي بها يرتبط بالتسليم المطلق بصحة وكمال هذا الأصل من خلال العودة إلى الوراء ترديدا وتكرارا، وهو الأمر الذي يثور عليه أدونيس علنا مصرحا بأن الهوية « تتجلى في الاتجاه نحو لا في العودة إلى، إنها في التفتح لا في التقوقع في التفاعل لا في العزلة في الإبداع لا في الاجترار» [3]

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 08.

2- المصدر نفسه، ص 26.

3- أدونيس: المحيط الأسود، دار الآداب، لبنان، 2002، ط1، ص17.

ولهذا نراه يصر على أن حقيقة الهوية الإنسانية لا تكمن « في مجرد النشأة والانتماء وإنما تكمن على العكس في العمل والصيرورة. فالإنسان لا يرث هويته بقدر ما يخلقها أو لا يشكل الجانب الوراثي فيها إلا مستواها الحيواني الطبيعي فالهوية الإنسانية إبداع مستمر يخلق الإنسان هويته فيما يخلق عمله وفكره» [1]

ولهذا نجد أدونيس يرفض ويثور على المفهوم السائد للهوية في الثقافة العربية والقائم على التماثل و التجانس و التماهي مع نموذج معد سلفا أو فكرة كرست مسبقا، حيث تظهر الهوية اليوم بالنسبة للعربي هي نفسها هوية الأمس بحكم أنها مطلقة ثابتة، فالعروبة بوصفها هوية « ليست في مجرد خصوصية " قومية أو دينية أو إيديولوجية وليست بالتالي ماهية أو جوهرا ثابتا »[2]، إنها قائمة حسبه على ذلك التوحد بين البعد العرقي واللغوي (الطبيعي) وبين البعد المكتسب التاريخي الناتج عن التجربة الحية للعرب في تفاعلهم مع الشعوب والثقافات الأخرى. وثورة أدونيس على هذا المفهوم راجعة إلى إيمانه المطلق بكون «الجوهر العميق للهوية لا يقلد»[3]

ولعل ما يميز مفهوم الهوية عند أدونيس أيضا، التلاحم القوي بين الداخل والخارج إذ يرى أن الهوية التي تقوم على فكرة التأصيل تنهي الداخل وتقصيه لصالح الخارج، مما يجعل الإنسان غالبا في حالة اغتراب واستلاب منتهي لصالح أنساق ونظم ترى استمراريتها مرهونة بتبعيته لها. في حين الواقع يثبت أن الشعور بالانتماء والولاء لأيّ هوية لا يكون حقيقيا إلاّ إذا كان نابعا من الداخل. وإن لم يكن كذلك، فهو لا يعدو كونه شكلا من أشكال النفاق الاجتماعي والثقافي المتولد عن تبعية إلزامية فرضتها ظروف تاريخية أو ثقافية.

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص278.

2- أدونيس: النظام و الكلام، دار الآداب، لبنان،1993، ط1، ص14.

3- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 17.

فالإنسان من يشعر بالانتماء و الاغتراب، بالتحقير و التعالي، بالتكامل و الانشطار فالشعور بالانتماء إلى هوية ما، هو قرين الشعور بالحرية، حرية الداخل في الاختيار. ولهذا نجد أدونيس يحتفي كثيرا بمقولة الفارابي « كل موجود في آلة فذاته لغيره وكل موجود في ذاته فذاته له»، فالنظم الثقافية العربية بجميع أنساقها الظاهرة والمضمرة ليست أكثر من آلة امتهنت الإنسان واستعبدته. « هكذا يظل الداخل في معزل عن حالات الانخطاف والنشوة وما يماثلهما، يظل حالة كبت باللغة النفسية الفرويدية، وحالة سر باللغة الصوفية، وقد يحدث [للإنسان] المتبع أن يحيا في تناقض متواصل مع داخله لاندراجه المتواصل مع آلة الخارج ، كأنه يعيش منفيا أبدا خارج أعماقه وخارج هويته الحميمة» [1]

كما يتميز مفهوم الهوية عند أدونيس بذلك الربط النوعي بين الذات والآخر فالأصل في مفهوم الهوية تعبيره عن جملة السمات والخصائص النوعية التي تميز الذات وتصنع اختلافها عن باقي الذوات، إلا أن أدونيس يتجاوز هذا المفهوم ويعتبره ضيقا، بل خطيرا لأنه يمهد للتمركز ومنه للمواجهة والصراع، فالآخرية بعد عضوي مكون ومكمل للبعد الذاتي والهوية متداخلة بالغيرية، فلا هوية مطلقة النقاء وخالصة التأصل .

لهذا نجده _أدونيس_ رسم بعدين للهوية: بعد عمودي وآخر أفقي، العمودي مؤسس على ما يميز الذات والتركيز عليه يكون في اللحظات التاريخية المتسمة بالصراع و الهيمنة وذلك بهدف التحرر من هذه الهيمنة وتجاوزها، وبعد أفقي مؤسس على ما يصنع التفاعل والتقارب مع الآخر عبر التواصل معه، وهو ما يجعل من الهوية أفقا مفتوحا على اللانهاية. وليست « كابحا للانفتاح والتواصل، إنما على العكس شرط لهما، فمن لا ذاتية له لا آخرية

1- أدونيس: المحيط الأسود، ص65.

له وبقدر ما نحافظ على الهوية والذاتية يتسع مجال الانفتاح والتواصل ويترسخ التعدد، دون ذلك يصبح الانفتاح استسلاما والتبادل تبعية والتفاعل انسحاقا»[1]

والعلاقة بين البعدين علاقة تكامل وإثراء، وأي تركيز على أحد الطرفين دون الثاني له آثاره الخطيرة على الذات، فالتركيز على العمودي يخنق هوية الذات وينهي فاعليتها والتركيز على الأفقي يميّع هوية الذات ويهدد خصوصيتها بالزوال.

ولهذا نجد أدونيس يرفض المفهوم الذي تقدمه الثقافة العربية للهوية، ويثور عليه لأنه مؤسس على الفصل بين الذات والآخر بل إلغاء الآخر وإنهاء دوره، فالذات العربية تصور الآخر على أنه عدو يتآمر عليها ويدبر لها المكائد، ويسعى لإنهائها من خلال إلحاقها به.

وهو ما جعل مفهوم الهوية مفهوما مفخخا، فالعربي « تخلى عن الآخر بوصفه بعدا من أبعاد الذات وبهذا المعنى تخلى عن ذاته نفسها، تاركا الهيمنة لفكر منغلق ببعد واحد مؤسس على سياسة (الواحدة) للبنية (الواحدة) والسائس (الواحد) وأصبح الآخر حتى ضمن الداخل _ خارجيا أي عدوا»[2] بينما الهوية الحقيقية من وجهة نظر أدونيس هي الهوية الحضارية المنبعثة من قلب هذا الصراع بين الذات والآخر، بين الماضي والحاضر، لكي يتشكل المستقبل بين ما كان وما هو كائن لتحقيق الممكن.

وبحكم انفتاح مفهوم الهوية عند أدونيس على التغير والتفاعل، نجده تجاوز ذلك الربط بين الهوية والأعراق والأديان والمذاهب واللغات، وعوضه بمشاركة الجماعات والثقافات النوعية على خارطة المعرفة والإبداع. فحرب الهويات الدائرة اليوم درجة القوة فيها تتحدد بمدى مشاركة هذه الهويات في صناعة المعرفة في العالم الحديث والتمظهر في خارطة المعرفة الإنسانية وإثارة تساؤلاتها. وبما أن العرب غائبون عن ساحة صناعة المعرفة « أفلا

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص401.

2- المصدر نفسه ، ص 334.

يكون الإنسان العربي هو نفسه غائبا بمعنى ما ؟ ألن تكون هويته ذاتها غائبة في نوع من النفي أو التهميش الذي يمارسه حضور الآخر المعرفي»[1]

وبالتالي الصراع القائم اليوم على الساحة العربية، والمواجهة الدامية بين أطيافها من منطلق البحث في الهوية والبحث عنها ليس إلا تهشيما كليا لما هو مفتت أصلا فغياب المعرفة بالذات، والغياب المعرفي والعلمي على المستوى العالمي وغياب التواصل والفاعلية يجعل من الهوية العربية غائبة على جميع الأصعدة .

وإن كان أهم ما نخلص إليه عن الهوية عند أدونيس هي أنها قضية مرتبطة ارتباط مباشر بالحرية، فأزمة الهوية في الثقافة العربية هي أزمة حرية، فالذات ترفض الاعتراف بالآخر وترفض الإقرار باختلافه عنها وتسعى إلى تذويبه فيها، أو قهره وإنهائه في حالة استحالة فرصة صهره.

وحل هذه الأزمة التي يكشف الواقع اليوم خطورتها هو تكريس مبدأ الحرية وإقرار حق المساواة بين أفراد المجتمع الواحد. فالتسامح بحد ذاته لم يعد مطلبا لأنه مشوب بالتراتبية حيث تتعامل الذات مع الآخر من منطلق كونها تمّن عليه و تتواضع وتقبل به وهو ما يجعل وجوده مقرون بما يبديه من اعتراف بالجميل. وهو الوضع مؤسس على الاستلاب ويجب أن ينتهي إذا أريد للأمة أن تخرج من حالة التشرذم التي تعيشها.

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 06.

2- مفهوم الآخر:

يحتل مفهوم الآخر موقعا إشكاليا إذ يتموضع بين المغايرة والتناقض، يتجلى في أبسط صوره في استغراب المختلف، والتوجس من التواصل معه ويتجسد في أعنف صوره بالمواجهات الاستئصالية المشبعة بروح النبذ والإنهاء، وقد ذاع باعتباره مصطلحا مع ظهور النقد الاستعماري وما بعد الاستعماري والدراسات الاستشراقية والكتابات النسوية وهي خطابات تعمل على استحضار الآخر واستثمار مقولات الاختلاف والغيرية. التي ازدهرت مع«الفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة عند جان بول سارتر وميشيل فوكو و جاك لاكان وإيمانويل ليفيناس وغيرهم»[1]

وإن كان قد تحول إلى إشكال ملح، بسبب تزايد مظاهر الحقد والكراهية التي يشهدها العالم وتدل عليها حروب إقليمية وأهلية لا تكاد تخمد، برغم الادعاء العالمي بالسير المشترك نحو عولمة تجمع المختلف وتؤسس لسلم عالمي يتقاسم عائداته جميع البشر، فالواقع العالمي يثبت يوميا توالد الأساطير القديمة حول نقاء العرق والدم الطاهر(النازيين الجدد) وشعب الله المختار(الصهيونية العالمية)، ونشهد استمراريتها بتسميات جديدة تصنعها حركات التطرف المختلفة عبر العالم.

وينحدر الجذر اللغوي لكلمة الآخر في اللغة العربية من أَخَرَ ومنها التأخُر أي المجيء بعد وربما هذا يتقاطع مع المفهوم الاصطلاحي حيث يكون الآخر دائما ملحق بذات تحاول استيعابه في لحظة وعي، فيكون بذلك متأخر عن إدراك الذات لذاتها ونقاط تمايزها عنه. وهو بهذا يأخذ دلالة الغير.

ويذهب تزفيتان تودوروفTzvetan Todorov (2017/1939) إلى اعتبار أن الآخر هو المحضن الوجودي للذات فكما أن الجسد يبدأ في لحظة تخلقه الأولى مستوعبا

1- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب . لبنان، 2002، ط3، ص21.

داخل جسد الآخر(رحم الأم) فكذلك الوعي بوحدة الذات لا يتم إلا من خلال الآخرين، فكل ما يتصل بذاتي ينفذ إلى وعيي عن طريق الآخرين ابتداء باسمي وديني ولغتي وطبقتي وبالتالي فإن وعيي بذاتي لا يتشكل إلا بمعونة الآخر« فالصورة التي أراها في المرآة هي بالضرورة غير مكتملة، ومع ذلك، وبمعنى من المعاني، فإنها توفر لنا نمطا بدئيا من إدراك الذات؛ ولكن شخصا واحدا يحدق فيّ يمنحني الشعور بأنني أشكل وحدة كلية»[1].

ومعرفة الذات تبدأ من الجسد في أوليته، باعتباره العامل المشترك بين الجميع، ولا يحتاج للوعي في إدراكه وإن كانت تكتمل به، والغير هو الذي يحدد وجود الذات في أوليتها وفي كمالها، يقول جون بول سارتر(1980/1905):« إنني مملوك للغير، ونظرة الغير تحدد جسمي في عرائه وتولده وتنحته وتنتجه كما هو، وتراه كما لن أراه أنا أبدا ويحتفظ الغير بسر: سر حقيقتي أنا إنه يجعلني أوجد وبهذا يتملكني»[2]

ولا تتحدد حقيقة الذات إلا في ضوء آخر مغاير لها « ودال عليها في الآن نفسه ويصعب بالتالي الاستدلال على الذات من دون معرفة حقيقية وشاملة بالآخر»[3]، وهو ما يجعل حاجتها إليه حاجة وجودية، فمقوماتها لا تتحدد إلا بوجوده، و به تتحدد درجات قوتها واستقلاليتها. فهو مرآة تتجلى من خلالها أمام نفسها، وبه فقط واعيا أم غير واع تتحرك وتتفاعل برغبة الهيمنة أو الصد والمقاومة، فهو شرطها الوجودي في حالتي القوة والضعف والعلاقة بينهما مبنية على التكامل[4]

1- تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان 1996، ط2، ص176.

2- جون بول سارتر: الوجود والعدم – بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، لبنان 1966، ط1، ص21.

3- حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية- من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين- دار الساقي لبنان،2010 ط1 ص 19.

4- ينظر: سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، المغرب. لبنان، 2008، ط1 ص36.

ويذهب كل من جيل دولوزDeleuze Gilles(1995/1925) وفليكس غاتاريFelix Guattari(1992/1930) إلى تحديد الآخر من خلال تناول مفهوم الغير المتمثل في«عالم ممكن، كما يوجد في وجه يعبر عنه وكما يتحقق في لغة تمنحه واقعا، إنه بهذا المعنى مفهوم ذو ثلاثة مكونات غير منفصلة: عالم ممكن، وجه موجود، لغة واقعية أو كلام»[1]

ولا يتدخل الآخر في التحديد الوجودي للذات وحسب، بل يتدخل بصورة مباشرة في تحديدها للقيم والتزامها بها، أي أنه هو من يلزم الذات بالنزول عند القيم والتحلي بها فمشاعر الحب والكراهية والصدق والكذب والصداقة والعداوة، لا تأخذ معانيها الحقيقية إلا بوجود الآخر. ويضرب لنا سارتر مثلا بالخجل « فعندما أقوم بسلوك غير لائق (بشع) وأكون وحيدا فإنني لا أصدر حكما عليه، ولا ألوم نفسي عليه كذلك إنني أحياه ببساطة وأحققه باعتباره شيئا من أجل ذاتي، ولكن ما أن أرفع رأسي وكان هناك شخص فرآني حينئذ أدرك مدى بشاعة سلوكي فأخجل»[2]

والعفو أو الصفح مثلا لا يكون إلا بوجود آخر وبالتحديد « الآخر الذي أساء إلينا ليس فقط بالإساءة إلى حرمة الجسد التي تخصنا، بل إلى تصور معين لهويتنا أو لأنفسنا فآلام الجسد البشري جزء من هويته، وكل ما يدخل في قصة أنفسنا هو جزء منها»[3]

والذات في موضع السلطة تحتاج إلى الآخر وبالتحديد إلى ضعفه لأجل إبراز هيمنتها وسطوتها« فإذا كان وجود الآخر الأقل تحضرا [مثلا] يتوقف على الذات المتطورة في شكلها

1-جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، تر: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، المغرب. لبنان، 1997، ط1 ص39.

2- محمد بهاوي: في فلسفة الغير، إفريقيا الشرق، المغرب، 2012، ط1، ص 66,67

3- فتحي المسكيني: في مفهوم العفو: مساءلة فلسفية، الاثنين18 مارس2013 ت 20:22 www.Salehalali.com

المادي والملموس، فإن هذه الذات تتوقف على الآخر في شكله الرمزي والخيالي أي بوجود علاقة افتراضية من الذات المهيمنة ومن الآخر موضوع التأثير والهيمنة»[1]

وإن كان من الواجب التنبيه لكون قضية الآخر في علاقته بالذات ليست قضية تاريخية محكومة بوقائع مضت أو لا تزال ولكنها بالأساس « ممارسة فكرية نقدية متجددة تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز والتفوق والأفضلية، عبر نقدها من أصولها وفك الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، تشكلت في ظروف أخرى وفي ظل مواجهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة»[2]

ويعد الوعي[3] شرط قيام الآخر باعتبار قيامه مرهون بوجود أنا متميزة ومستقلة عنه فهو الشرط الأول لإدراك الفروق المميزة. وبه يُصنع الاختلاف ويُعمق وتُبث الحركية فيه. فالأنا محتاج إلى الوعي ليتموضع كذات. ولهذا فاستقلالية الآخر تبدأ في اللحظة التي يبدأ فيها وعي الآخر بذاته بعيدا عن الصورة التي حددتها له الذات. فبالوعي ندرك الذات والآخر ونستوعبهما وجوديا ومعرفيا. يقول هيجل « الوعي بالذات، هو أولا وجود لذاته بسيط. مساو لنفسه ينفي من الذات ما هو آخر. فماهيته وموضوعه المطلق هما بالنسبة إليه الأنا»[4]

والحديث عن الوعي يرتبط بالحديث عن التفكير، باعتبار هذا الأخير حالة وعي بالدرجة الأولى، لذلك يعد شرطا للإبداع، فالذات الواعية العارفة هي الذات المبدعة ودون

1- محمد شوقي الزين: الذات والآخر – تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع- منشورات الاختلاف، الجزائر 2012، ط1، ص 56.

2- عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية – صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى- المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 2001، ط1، ص86.

3- **الوعي**: جملة العمليات العقلية التي تشترك في فهم الإنسان لنفسه وللعالم والشرط اللازم لمعرفة الوجود، فالوعي فهم تاريخي آني وليس ثابت... يتشكل من خلال تجارب الحياة الحية التي يواجهها الإنسان

– ينظر: - عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل – قراءة في شعر أدونيس – إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، 1998 د.ط ، ص59.

4- ج. هيبو سلقرمان: نصيات بين الهيرمونيطيقا والتفكيكية، تر: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي المغرب. لبنان، 2002، ط1، ص156.

ذلك ستكون مجرد ناقلة أو محاكية لذوات أخرى، والتفكير « حركة دائمة من إعادة النظر في اليقينيات كلها، وبمختلف أنواعها ومستوياتها»[1] ضمن مستويين أولهما نقدي يقيم ويقوم شدّة المنجز، والثاني خلقي (إبداعي) يقدم تخطيطا استشرافيا للمستقبل، عبر تجاوز الوثوقية الفكرية القائمة على « ثقافة الأفكار المسبقة، الموجودة بوصفها " ماهيات" أو "جواهر"، أي بوصفها معرفية يقينية مطلقة، قائمة باستقلال عن الإنسان اليوم»[2]

ومن شروط قيام الآخر أيضا الاختلاف الذي يعد معطى أساسيا في تحديد الهوية فهو « انفصال إجرائي عن الآخر، بما يمكن من رؤيته بوضوح كاف، وانفصال رمزي عن الذات بما يجعل مراقبة أفعالها ممكنة»[3] وغياب الوعي العميق بالتمايز الكامن بينهما هو البذرة الأولى لنشوء الخلاف المقنع بهذا الاختلاف، والذي قد يتطور إلى نزعة تمركزية تمجد الذات وتحقر الآخر لا لشيء إلاّ لأنه مختلف.

وهذا لا يعني القطيعة؛ فالعمل على المحافظة على نقاط التمايز والاختلاف بين الذات والآخر، لا يعني على الإطلاق التأسيس لقطيعة معرفية بينهما « ذلك أن القطيعة لن تحقق إلا العزلة والانغلاق والاعتصام بالذات ومطابقتها على نحو نرجسي مرضي، لا يمكنها أبدا من أن تتشكل على نحو سليم ومتفاعل ومتطور»[4].

ويذهب إيمانوال كانط Immanuel Kant(1804/1724) إلى الملاحظة السابقة ذاتها بالنسبة لكتابة الأعلام المنحى ذاته في كتابه نقد العقل العملي من خلال دعوته إلى أن

1- أدونيس: النظام والكلام، ص 157.

2-المصدر نفسه ص 187.

3- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف- بحث في نقد المركزيات الثقافية- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان 2004، ط1، ص 10.

4- المرجع نفسه، ص 08.

نؤسس لتقارب بيننا وبين الآخر أساسه الاحترام، الذي يمثل القاعدة الأخلاقية لهذه العلاقة و« ألا يتخذ المرء من الآخر وسيلة، بل يجب أن ينظر إليه على أنه غاية في ذاته»[1]

ولكن العلاقة الرابطة حقيقة بين الذات والآخر تتمظهر في شكلها الممارساتي كنوع من الصراع الاختزالي طرفاه غالب ومغلوب، يحاول فيه كل قطب استقطاب الآخر وإنهاء وجوده، تحركه في ذلك نظرة إقصائية، ترى أن استمرار الآخر هو تهديد مباشر للذات ولوجودها، يقول سارتر:« بينما أحاول التحرر من سلطان الغير يحاول الغير بدوره أن يتحرر من سلطاني، وبينما أسعى لاستعباده يسعى الغير هو الآخر لاستعبادي، ولا يتعلق الأمر هنا بعلاقات من جانب واحد مع موضوع في ذاته، بل بعلاقات تبادلية ومتحركة ... التنازع هو المعنى الأصلي للوجود – الغير »[2]

وتتدخل عناصر أخرى في توجيه العلاقة بين هذين الطرفين لعل أبرزها عامل القوة فالطرف الأقوى يلجأ إلى الاستقطاب في حين يتموضع الأضعف في موقع المدافع أو المقاوم للتخلص والتحرر من الهيمنة والبقاء خارج دائرة الانصياع. وهذا ما جعل من مفهوم الأخر يحيل على « تصنيف استبعادي يقتضي اقصاء كل ما لا ينتمي إلى النظام فرد أو جماعة أو مؤسسة سواء كان النظام قيما اجتماعية أو أخلاقية أو سياسية أو ثقافية»[3] عارفا أو جاهلا، وفي الغالب الذات تحاول دائما الاستحواذ على كل سمة إيجابية وإلحاق كل ما هو سلبي بالآخر وهذا لأمرين:

أولا: الاعتراف بإيجابية الآخر يعني الاعتراف بنديته للذات أو بسلبية الذات أمامه وهذا ما ترفض الذات الاعتراف به بحكم طبعها النرجسي من ناحية، وخوفها من ناحية ثانية فالاعتراف بندية أو تفوق الآخر يدخل الذات في جو من الاضطراب والهشاشة الداخلية

1- فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، د.ط، ص12.

2- جون بول سارتر: الوجود والعدم ، ص 587.

3- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص21.

تقودها للشك في مقوماتها ويدفعها للخروج من حالة اليقين إلى حالة الشك والسؤال، أي من الثبات والاستقرار إلى الاضطراب والتحول.

ثانيا: الاعتراف بإيجابية الآخر يلزم الذات بالتبعية له وتقليده وهو ما يجعلها في موضع المتأخر و المتخلف عنه.

ولعل الأمر الذي يساعد على المواجهة بين الذات والآخر هو طغيان الشعور بأن «الحركة الجدلية بين القوي والضعيف بين المركز و المحيط انتهت إلى هيمنة قطبية واحدة على المحيط الذي فقد جميع مقومات ووجوده»[1]

وإن كانت الذات لا تكتفي في لحظات القوة والسيطرة بمنطق القوة لوحده. بل تبحث عن الشرعية اللازمة لتحقيق الاستمرار، ولتصبح سيطرتها عن منطق جدارة واستحقاق وأفضلية نجدها في غالب الأحيان تسعى لتطوير خطاب منته مؤطر لصورتها ولصورة الآخر، حيث تتموضع هي في صورة المتفوق، وتُمَوضِع الآخر في صورة تبخيسية تحقيرية تبقيه تابعا لها. وتظهرهما كطرفين متراضين« يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجبا عليه إلا لأنه صادر عن حقه له فيه، و يعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه، وحق الطرف الأول في إصدار الأمر إليه»[2]

و تزداد هيمنة الذات على الآخر في اللحظة التي يتحول فيها فعله إلى مجرد ردة فعل اتجاه فعل الذات المهيمنة، وغياب القدرة على التملص من علاقات الخضوع والامتثال التي تسم علاقته بها، وكذا غياب التأسيس لأرضية اختلاف معرفي معها، تقوم على الحوار المكافئ. وهذه العلاقة هي بالأساس علاقة قوة باحثة عن المشروعية اللازمة للبقاء في موقعها التفوقي، وتستمر باستمرار مشاعر الرضا والتقبل الامتثالي لدى الطرف الأضعف. وهو ما يساعد على صناعة المركزيات التي تتغذي من ضعف الأطراف

1- عفيفي البهنسي: الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، 2009، د.ط ، ص4.

2- ناصف نصار: منطق السلطة – مدخل إلى فلسفة الأمر- دار أمواج، بيروت، لبنان، 1995، ط1، ص07.

- مفهوم الآخر عند أدونيس:

لا يخرج أدونيس عن الرؤيا التي ترى الآخر مكملا وجوديا للذات، وهي مسكونة به مهما ادعت التفرد والانفصال، فالآخر هو« الجزء المترحل في الذات، كأنه داخل الذات ذات ثانية»[1] بالرغم من أنه يجري النظر إليه غالبا على أنه كيان منفصل عنها متصارع معها لكن الحقيقة –حسب أدونيس– هي أن الآخر متصل بالذات منصهر فيها، مقيم بعمقها نظرا وممارسة. وعلينا أن نعيه« بوصفه الوجه الآخر لذواتنا مختبئا أو غائبا أو متهربا أو ساطع الحضور وذلك وفقا للوضع والحالة»[2]، فعلاقته بالذات تشبه العلاقة الجامعة بين وجه الورقة وظهرها.

ويشترط أدونيس أن تؤسس العلاقة بين الذات والآخر على المعرفة، فالذات بوصفها معرفة لا يحاط بها إلاّ بدء من الإحاطة بالغير الآخر بوصفه معرفة، فهو« وجها آخر للذات، كأنه جزؤها الإمكاني الذي لم يتحقق، كأنه شكل آخر من كينونتها»[3]. ولهذا نجده يحتفي كثيرا بالعبارة القرآنية "" لتعارفوا""»[4] التي يراها أكثر عبارة حداثية تلخص الأصل في العلاقة الرابطة بين الذات والآخر، إذ تلغي في جوهرها الأهواء لتستحضر المعرفة.

والاضطراب الذي نشهده اليوم على مستوى الوعي بذاتنا يعكس اضطرابنا في تأسيس معرفة صحيحة بالآخر، فالمفارقة كامنة في كون « الآخر الغربي اليوم أكثر معرفة بنا منا

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 226.

2- المصدر نفسه، ص 240.

3- المصدر نفسه، ص 05.

4 – يقول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّه أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّه عَلِيم خَبِير﴾ سورة الحجرات ، الآية 13.

والسبب في ذلك هو أنه يعرف ذاته معرفة عميقة، وهذا يمكنه من معرفتنا بوصفنا آخر معرفة عميقة»[1].

وإن كانت هذه المعرفة لا تتحقق إلا عبر آليتين مختلفين: الانفصال عن الذات عبر خلق مسافة فاصلة تسمح بإدراكها واستيعاب حقائقها وأهوائها، وهو ما يتيح فرصة النظر الموضوعي لهذه الذات بعيدا عن أي تعصب، والاتصال بالآخر لإدراك كنهه الثقافي والمعرفي عبر تجاوز المسافات والأحكام المسبقة التي تفصلنا عنه. « ولا يمكن أن تكون معرفة الآخر مفيدة إلا إذا تم التفكير فيها نقديا، والاشتغال بها بعيدا عن سيطرة مفاهيم الإذعان و الولاء و التبعية، وبعيدا أيضا عن أحاسيس الطهرانية الذاتية وتقديس الأنا»[2]

لكن للأسف الذات العربية تعاني خللا في تأسيس علاقة معرفة صحيحة مع الذات والآخر معا، وهو ما انعكس سلبا على هويتها وأدخلها حيز الاضطراب « فالبعض استعاد الأصول ظنا منه أنه يستعيد بها الذات، أعاد إنتاج المقول بحيث ألغى التاريخ [والبعض الآخر] أسقط الآخرية على الذات؛ أي أنه كان تبنيا لذات أخرى – مكسوة باللغة العربية»[3] وفي الحالتين لم تتحقق المعرفة الصحيحة التي تأسس لعلاقة صحيحة وفاعلة بينهما بالرغم من مركزية هذه العلاقة ودورها في عملية التطور، فالدافع وراء إحداث التغير في حياة الإنسان، والسبب وراء خروجه من أوليته الحيوانية إلى قمة التطور. لم تكن إلا علاقات التفاعل مع الآخر.

فقد حفظ لنا التاريخ عديد القرائن التي تثبت أن الاحتكاكات الثقافية وحتى الصدامات الحضارية لا تمر دون أن تترك آثارها. إذ تنتج أفكارا وحركات ورؤى تدل عليها، انطلاقا من

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 06.
2- عبد الله إبراهيم: المطابقة و الاختلاف، ص 11.
3- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 07.

حركات التواصل الثقافي التي تحركها رغبة المعرفة. وصولا إلى حركات التطرف القومي والعنصري والديني التي يتم فيها تغييب المعرفة واستحضار الهيمنة بديلا عنها، ويشكك بدعوات الانفتاح على الآخر و يجري النظر إليها على أنها مقولات مفخخة مغلفة برغبة التذويب والصهر.

والمتتبع لحديث أدونيس عن الذات والآخر يجد الحديث عن العلاقة الجامعة بين الشرق العربي الإسلامي والغرب الأوربي الأمريكي يشكل الجزء الأكبر منه، خاصة في الفترة المعاصرة التي سيطرت عليها سنن العولمة التي لا تؤمن بالاختلاف وإن تقنعت به.

فإذا نظرنا إلى الآخر الغربي– مع أن مصطلح الغرب يحمل بعض الشمولية – نجد بأنه وبسبب التمركز الذي يميزه قد أحدث حالة من البلبلة والاضطراب في حياة الشعوب الأخرى، وصنع حالة من القطيعة: «مع الماضي أي مع الثقافة المحلية وقيمها ومنه نشأت مشكلة الهوية والذاتية. وقطيعة ثانية: مع الحاضر أي مع الحضارة؛ تتجسد القطيعة الأولى في محو الشخصية المحلية وزرع البلبلة والتناقض في رؤية الجماعة لنفسها واستمرارية وجودها؛ و تتجسد الثانية في تهميش الجماعة بالنسبة للعصر وتحويلها إلى مناطق ثانوية لا قدرة لها على التحكم بمصيرها المادي أو السياسي أو الإنساني»[1].

وهو ما أوجد حالة المواجهة التي تميز الواقع العالمي اليوم، إذ ظهرت حركات تمرد على العولمة وعلى مختلف النظم الشمولية، تدعو للحفاظ على الثقافات المحلية بوجه المد الغربي. وتعمل على دعم سبل مقاومتها ومواجهتها، عاملة على صياغة مشاريع ثقافية تستند إلى مرجعيات ذاتية، تعبيرا عن رفضها «لعملية الدمج التي تنزع عن المجتمعات خصوصياتها الثقافية»[2]. وإن كانت تتجاهل حقيقة كون انكفاء الجماعات المحلية والهويات

1– برهان غليون: اغتيال العقل – محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، لبنان . المغرب 2009، ط5، ص129.

2– عزيز العظمة وآخرون: مفاهيم عالمية – الهوية– من أجل حوار بين الحضارات، ص63.

الضيقة العرقية والإثنية على ذاتها، يساعد العولمة بمختلف نظمها على إزالة هذه التنظيمات بسهولة ويسرع التذويب الآلي لهذه الجماعات والتنظيمات فيها دون وعي غالبا.

والدليل على ذلك أن الهوية بعد أن كانت تعني مطابقة الشيء لذاته، قد أصبحت في زمن العولمة مطابقته لغيره، المتمثل في الغرب في صورتيه الأوربية والأمريكية والهوية التي كانت تقوم على فكرة إبقاء الذات على نقاط تمايزها واختلافها مع الآخر للحفاظ على خصوصيتها الحضارية، قد أصبحت ساعية للتطابق مع الآخر وإلاّ اتهمت بالتخلف والرجعية. و« حتى وقت غير بعيد كان يبدو لنا من المشروع التساؤل عما يميزنا ويحددنا كما نحاول تحديد ذواتنا فرديا وقوميا داخل عالم محدد المعالم، أما اليوم فإننا نتساءل عن الحدود في عالم بلا حدود، ونبحث عن مرجعية في فضاء بلا مرجعيات»[1].

1- عبد السلام بن عبد العالي: ضد الراهن، دار توبقال للنشر ، المغرب، 2005، ط1، ص13.

3- مفهوم الآخر الذاتي:

لطالما نصبنا كل مختلف عنا دينيا و لغويا و عرقيا و حضاريا، آخرا مغايرا لنا مواز لوجودنا، صديقا نتعرف إليه ونسعى للتواصل معه، أو ربما عدوا يتقى أو يحارب. لكن الذي يستحق أن نقف عنده بالدراسة والتحليل هو ذلك الجزء من الذات الحضارية والهوية المركبة في مجتمعات التنوع خاصة، التي تجمع بين ديانات مختلفة أو لغات متباينة أو أعراق منفصلة. حيث يتم استبعاد جزء من الذات أو إقصائه أو محاولة اختزاله عبر شكل من أشكال الرفض.

وقبل التطرق إلى أسباب ذلك لا بد من الوقوف عند مفهوم الآخر الذاتي والذي قادنا البحث إلى حقيقة تقاطعه مع مفاهيم ومصطلحات أخرى قريبة منه، كمصطلحات:الآخر الجواني[1] والآخر المحلي وآخر النحن وغيرها لكن البحث اختار الآخر الذاتي بحكم شمولية مفهوم الذات أمام بقية المفاهيم والمصطلحات التي تأخذ دلالات ظرفية وجزئية. وهذا الوقوف عند مفهوم الذات جاء لإضاءة هذا الاختيار.

يعد مفهوم الذات مفهوما زئبقيا بحكم تداخله مع مجموعة من المفاهيم الأخرى كالأنا والشخص والنفس. وهو مفهوم وجودي واسع الاستعمال داخل الحقل الثقافي عامة نظرا للتشعبات العدة التي يتمتع بها، أثاره الفلاسفة عبر تاريخ الفكر الإنساني، وفقا لرؤى مختلفة فهناك « الذات المقابلة للموضوع، أي الذات العارفة التي تجعل من الوجود موضوعا للتمثيل و الإدراك»[2] إلى جانب الذات كجوهر موجود ومستقل وواع.

1- **الآخر الجواني:** الجوّانيّ لغة عكس البرّانيّ ينسب إلى الاسم جوّ على غير قياس والمقصود به باطن الشيء وداخله روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال: لكل شيء جوّاني و برّاني، فمن أصلح الله جوّانيه أصلح الله برّانيه ، ومن يفسد جوّانيه يفسد الله برانيه"

- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، لبنان، د.ت، د.ط، مادة أخر.

2- علي حرب: العين والغير، مجلة العرب والفكر العالمي: العددان السابع عشر والثامن عشر، 1992، لبنان ص213.

وتأسس الذات على مبادئ الفاعلية والمعرفة، من سماتها الأساسية: الوعي والإرادة والاختلاف، ويعرفها التهانوي بقوله « يقال الذاتي لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه، وقيل ذات الشيء نفسه وعينه وهو لا يشتمل العرض والفرق بين الذات والشخص أن الذات أعم من الشخص لأن الذات يطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق إلا على الجسم»[1]

والذات باعتبارها ماهية «هي ما يقوم بنفسه ويقابلها العرض بمعنى ما لا يقوم بنفسه والذات تطلق على باطن الشيء وحقيقته، في حين أن العرض لا يطلق إلا على التبدلات الظاهرة على سطح الشيء»[2]

فالذات لها وجوه «حقيقة من حيث ثبوتها في الخارج وهي ماهية من حيث أننا نجيب عن السؤال ما هي، وهي ذات من حيث أننا نحمل عليها لوازمها، وهي مدلول من حيث إنها معنى للفظ دال، وهي جوهر من حيث أنها محل لتعاقب الحوادث والأعراض وهي هوية من حيث إنها مميزة عن الأغيار»[3]

كما يمثل الآخر الذاتي بالجزء المهمش والمبعد من الذات، وما يمثله من فكر وسلوك منسي أو مسكوت عنه. المقابل للجزء المسيطر، يظهر في لحظات الاستطراد الداخلي في كينونة الذات عبر الزمن، عندما ينظر إلى جزء منها على أنه أحقر أو أخطر من أن يقبل شريك في الفعالية الثقافية أو صنع القرار، بحكم كونه مغايرا أو مخالفا أو ثائرا فيمارس عليه الإقصاء والإبعاد انطلاقا من سمات قد تكون عرقية أو دينية أو طبقية أو فكرية. ويوسم بعد ذلك بكل معاني الغرابة والغموض والدونية والخطر.

1- محمد علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحدوح، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1996، ط1، ج2 ص521.

2- م. روزينتال، ي. يودين، الموسوعة الفلسفية ، ج1 ، ص216.

3- الهوية والعولمة: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1997، ص 75.

ونتيجة لهذا نجد الآخر الذاتي مفهوما مؤسسا على فكرة التهديد والخدش، الخرق المفاجئ للمعايير والأعراف، مجاله اللامتوقع من القول والفعل أداته الغموض والاستثنائية المستفزة، وبذلك فهو قطب الرفض والمعارضة والاختلاف أداته القلق والإقلاق، وسط مجتمع يقدس الطاعة ويمجد الولاء والوفاء. ففعل الآخر انقلابي الصفة، «تحوّل وخروج عن السائد والمألوف انعطاف وانحراف في اتجاه لم يكن قد طرق ... انكسار في المسار وانقلاب يؤسس لمستحدث إبداعي»[1]

وانطلاقا من هذا الوضع تبدع الذات في ابتكار وسائل الاستحواذ والاستيلاء، فمرة تستخدم وسائل الحوار والمجادلة وما فيهما من محاولات الإقناع، ومرة تعتمد لغة التمييع والتطويع عبر التلاعب بأفكار هذا الآخر ومعطياته، وفي أخرى الإخضاع والردع المقرون باستخدام العنف المادي، وإن كان العنف محققا في الطرق الأخرى ضمنيا.

والضّعف الّذي تشهده الهويات اليوم نتيجة منطقيّة للعنف الممارس على الآخر الذاتي، فالفكر الّذي«لا يوفر للإنسان حق البحث والسّؤال، وحق الرّأي والرّأي المخالف،[إنه] في ذلك يخنق الحريّة والعقل، وأنه نتيجة لهذا كلّه يختنق هو نفسه»[2].

فالاستكانة والتّكرار هما الوضع الطبيعي، أمّا المحاولة والفعل فخطيئة ووضع مشبوه.« وفي اللّحظة الّتي نكفّر المختلف أو نخوّنه لا تعود هناك حاجة لأن نعرض رأيه أو نعرفه على الأقل، ذلك أنّنا من جهة الحقيقة المطلقة وهو في جهة الشرّ المطلق»[3]. والفرد المجبر على التماهي مع الكل متّهم سلفا، ولا تنزاح عنه التّهمة إلاّ إذا أعلن الولاء واختار الخضوع.

1- سامي سويدان : جسور الحداثة المعلقة، دار الآداب، لبنان، 1997، ط1، ص10.

2- أدونيس: النظام والكلام، ص19 .

3- المصدر نفسه، ص275.

فالذات المتمركزة لا تخالف منطقها الخاص في تعاملها مع الآخر الذاتي لأنها تموضعه مسبقا في خانة الإزعاج والتهديد، ليس لمصالحها وحسب، بل تصوره كمهدد لكيان الأمة لأنه نشاز يهدد التآلف والتناغم والانسجام الذي تتميز به هوية هذه الأمة ومن ثمة التشريع لاضطهاده وإقصائه. وقد لا تتوانى في سبيل ذلك بالاستعانة بالآخر الغيري. وهذه السياسة هي ما يزيد من هشاشة الهوية واضطرابها وتنامي الشعور بالاغتراب وعدم الانتماء.

وإن كان ارتباط الذات بالحضور والسلطة والهيمنة، فإن الآخر الذاتي قد حكم عليه بالغياب والدونية والهامشية باعتباره المكمل والتابع والملحق، ينظر إلى كل فعل يقدم عليه على أنه محاولة انفلات وانقلاب على الهوية الواحدية للذات الجمعية. وهذا الترتيب التفاضلي هو المبرر لكل عمليات الاستقطاب والاختراق التي تمارسها الذات على الآخر. ملغية حقيقة كونه « الباب الذي تدخل منه الذات إلى الكون، أو هو بالأحرى موجود في الذات في صورة اندفاع أو تساؤل أو مخيلة، ويرمز فيها إلى حركيتها قلقا وتطلعا، وإلى تجاوز واقعها في اتجاه ممكناتها»[1]

ولعل هذا ما يدفع البعض إلى اعتبار أن الهوية ليست أزمة ذات تواجه الآخر وحسب بل ذات تواجه ذاتها المنقسمة أيضا. ففي اللحظة التي تختار فيها الذات إقصاء جزء منها تحت أي مبرر، فهي قد اختارت مواجهة ذاتها وتفتيتها، وهذا ما جعل بعض الباحثين يرى أن بروز خطاب الهوية ما هو « إلا دليل على القطيعة المستمرة في التاريخ الذاتي»[2] فتكون هي ما لم يكنه أو ما لن يكونه الآخر.

وإن كان من المهم جدا نقد فكرة تمركز الذات ولجوئها إلى إقصاء الآخر الذاتي، فإنه من الأهم البحث في الأسباب الكامنة وراء تلك الاستجابة التي يبديها الآخر الذاتي والتي

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 278.

2- برهان غليون: اغتيال العقل، ص 154.

تعبر عن حالة من الهشاشة والضمور الداخلي وموت روح المقاومة والمواجهة لديه مقابل تنامي حالة الولاء والامتثال السلبية التي تكرس اغترابه عن واقعه وتاريخه معا.

ولإحداث نوع من التوازن داخل الهوية لا بد من إعادة النظر في العلاقة التي تربط الذات بالآخر الذاتي، وقلب علاقات الانفعال إلى فعل، والسجال إلى حوار والانفصال إلى اتصال، ولا يكون ذلك إلا بإعادة النظر في صورة الذات أمام ذاتها، والعمل على تغيير صورتها الجاهزة لدى الآخر.

- **مفهوم الآخر الذاتي عند أدونيس:**

يعد الآخر الذاتي لبنة من اللبنات المكونة للخطاب الأدونيسي بحكم اشتغاله على نقد الذات العربية المتمركزة وعلاقاتها مع الأفراد والفئات المكونة للذات الجمعية، ومرجعيات هذه العلاقات وآليات إدارتها. وإن كان البروز الأوضح للآخر الذاتي في الخطاب الأدونيسي كان مع أطروحته "" الثابت والمتحول"" التي تطرق من خلالها إلى علاقات الهيمنة والصراع بين منحى الثبات الذي تمثله السلطة بكل صورها الدينية والسياسية والشعرية، ومنحى التحول الذي نشأ على هامش الأوّل، وعمل على زعزعة استقراره بما ضخه من شك واعتراض على أطروحاته التي تكرست بفعل التكرار والترديد.

واهتمام أدونيس بالآخر الذاتي جاء بعد تتبع ودراسة لعديد الرؤى التي ظهرت في الثقافة العربية، والتي حملت –حسب رأيه– وعيا تغييريا غايته تجاوز العادة إلى الحرية والسطح إلى العمق، والظاهر إلى الباطن، والواضح إلى الغامض، والجماعي إلى المفرد والجواب إلى السؤال، لبناء فكر أصيل، وهو ما استشعرت الذات المتمركزة خطورته فنصبته العداء فكان بذلك التهميش مصيرا لها لجملة أسباب:

- قيام هذه الرؤى على التحول والتغير و«التّحول في أصله تغير في الكينونة»[1]. وانقلاب في كيفية النّظر إلى العالم والأشياء، مما يكشف عن أبعاد جديدة للمعرفة تقوم على التواصل

1– أدونيس موسيقى الحوت الأزرق، ص377.

عبر التجاوز وليس بالتملك والتكرار، وهو الأمر الذي ترفضه السلطة بحكم استنادها إلى الثبات وسعيها لتكريسه.

- مساس هذه الرؤى بأكثر الأمور قداسة عند الذات السلطة وهي الأصول التي تمثل مرجعياتها ومصادر مشروعيتها، إذ أوّلت « الأصول بشكل مغاير وأعادت النظر في القيم الموروثة انطلاقا من هذا التأويل، فتجاوزت بعضها وفهمت بعضها فهما مختلفا»[1] وهو ما ترفضه الذات السلطة جملة وتفصيلا وبسببه تمارس النبذ والإبعاد على كلّ خطاب جديد، ملغيّة حقه بالوجود والتّعبير، فأي مخالف« لديه شيء خاص متميز، ويتمتع بجرأة الإبداع بحيث يقيم بينه و[بينها] مسافة يتحرك فيها بحريّة واستقلاليّة»[2]، يكون من خارج فئة المرضي عنهم، وخروجه هذا يبيح عمليّة استهدافه بحجج مشروعة أو غير ذلك.

ويندرج خطاب الآخر الذاتي في الثقافة العربية ضمن ما يسمى بخطاب الضد «وهو خطاب موجه – بصورة مباشرة أو ضمنية– ضد خطاب آخر من جنسه أو من غير جنسه بهدف نقضه وتقويضه كليا أو جزئيا، وإقامة خطاب بديل عنه ينهض من أنقاضه ويحقق مسعى تجاوزه»[3]. ينشأ في جو مشبع بقناعة التجاوز والخرق، فهو نوع من كتابة الغائب واستحضار المغيب، بحث عن المجهول ومحاولة تحقيقه، تتحدد قيمته بما يحدثه من ثقوب في النسيج العام للثقافة السائدة التي ينتمي إليها، وجرأته على قول ما لم يقل، أو لا يسمح

1– أدونيس: الثابت والمتحول–بحث في الإبداع والإتباع عند العرب ج1– الأصول– دار الساقي، لبنان، ط7، ص22.

2– أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، لبنان، 1978، ط2، ص248.

3– عبد الواسع الحميري: خطاب الضد– مفهومه، نشأته، آلياته، مجالات عمله– دار الزمان، للطباعة والنشر والتوزيع سوريا، 2008، ط1، ص13.

بقوله، عبر بثّ الشك في اليقين القائم، مما يجعله «حركة بحث لا ينضب اهتمامه بالخفي الباطن، مقابل الظاهر الواضح وبالاحتمالي والتخيّلي مقابل اليقيني العقلاني»[1].

فخطاب الآخر الذاتي في الثقافة العربية خطاب انشقاقي عن الذات المتمركزة التي استحوذت على الكل الثقافي (فكرا/ فنا/ دينا/ سياسة) وأسست لشروط القبول والرفض وحولت الآخر إلى « مكون هامشي لا ينطوي على قيمة بذاته، إلا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصورات الذات المتمركزة حول نفسها»[2]، فهو خطاب نقيض «يعمل بشكل فاعل على زعزعت بنيات القوة »[3]

وهو ما أبقى الآخر الذاتي في الثقافة والحياة العربية مكون من الدرجة الثانية والذات السلطة تمارس هيمنتها عليه من منطلق القوة والمعرفة معا، إذ يعد بنظرها في طور الوصاية ولا تَحْكُمها به إلا علاقة (إفعل، لا تفعل) فهي المالكة للحقيقة، وبذلك فهي مالكة لهذا الآخر الذاتي، ومن هذا المنطلق يتم تزييف التاريخ الذاتي لكل من الذات والآخر الذاتي لما يخدم المصلحة الإيديولوجية للذات السلطة، واستمرار الآخر باعتباره موضوعا وكيانا للحكم لا غير، فمقولة كارل ماركس: « إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ينبغي أن يمثلوا»[4] مقولة تبنتها الذات العربية وطبقتها بامتياز.

وإن كانت الذات تحتاج إلى الآخر الذاتي وهو في ضعفه وخوائه واضطرابه، ليكون تابعا لها ولتكون المتبوعة. تحتاجه مقهورا لتكون القاهرة. وهي علاقة أساسها الاستتباع

1- أدونيس: النص القرآني، وآفاق الكتابة، دار الآداب، لبنان، 1993، ط1، ص68.

2- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص22.

3- هلين جيلبرت وجوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية، تر: سامح فكري، مركز اللغات والترجمة، مصر 2000 د.ط، ص39.

4- إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، دار رؤيا للنشر والتوزيع، مصر، 2006 ط1 ص35.

فالآخر الذاتي بالنسبة إليها ذو انتماء مشروط والقبول به متوقف على درجة خضوعه لإكراهات الذات، وهو ما يجعل انتماءه مؤقت وقف على موقعه من هذه الموانع « فالذات المهيمنة تعمل ما في وسعها للحفاظ على هذا الميزان الإيديولوجي الذي يرجح كفتها و[يبقي الآخر الذاتي] في الهامش مشلول الإرادة والعزيمة، لا يشارك في صناعة الحاضر وتبديل المشهد»[1]

فهو مستنزف منهوب ينظر إليه باعتباره إضافة تستدعى ظرفيا كعلامة من علامات الثراء الثقافي والتنوع الحضاري، لكن إذا طالب بحقه في التمثيل وممارسة خصوصياته في الحياة والتفكير ضيق عليه الخناق، واعتبر حالة تشويش وضبابية تهدد التناسق والانسجام العام لهوية الذات.

وقد أدى هذا الارتباط النفعي إلى حالة من التوتر والغليان الداخلي، نتيجة لهذا الوضع الاستنزافي الذي أدى إلى اختزال ونفي واجتثاث للآخر الذاتي وتحويله إلى مستهلك إيديولوجي للذات المتمركزة توظفه داخليا وخارجيا، يقرب مرة ويستبعد أخرى.

وبتزايد عملية الاستنزاف يستمر التخريب البطيء لهوية التنوع والاختلاف لصالح هوية الانسجام المتوهمة والتفتيت العميق للعلاقات المشكلة لكيان الأمة، والتمهيد لعلاقات عداء ضمنية تدفع بهذا الآخر إلى المجهول وبالهوية ككل نحو الاضطراب و التشظي الداخلي فالحديث عن القمع يشرع للحديث عن الثورة مثلما يقول ميشال فوكو[2]. فقد يقدم هذا الآخر الذاتي على إعلان تمرده وثورته بمجرد أن تتوفر له فرصة التفوق على هذه الإكراهات، وقد يطور وعيا انفصاليا عن الذات، وعن هوية التنوع التي ينتمي إليها سابقا ليؤسس لهوية مبنية على جامع عرقي أو اثني أو طائفي.

1- محمد شوقي الزين: الذات و الآخر، ص 58.

2- ينظر: عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو-المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان 1994، ط1، ص 23.

وهو ما يؤكد بأن النزاعات الداخلية وليدة ذات لا تعي حقيقة ذاتها أو لا تتعامل بوعي مع واقعها المتأزم، بسبب حالة التنافر الداخلي بين أجزائها والنفور النفسي والإقصاء الوجودي الذي يمارسه كل طرف على الآخر، مضافا إليه الضغط الخارجي وإرادة الهيمنة من قبل الآخر الغيري، مع أن هذه الهيمنة ليست حتمية مستحيلة التغيير إنما وضع تاريخي تحققت أسبابه فظهر وطغى.

ولهذا يرى أدونيس أن فتح الأفق أمام علاقة توافقية بين الذات والآخر الذاتي تكون بممارسة نقد ذاتي منطقه المراجعة وإعادة النظر بحقيقة الذات وعلاقاتها الداخلية والخارجية للحد من الوثوقية العمياء وإنهاء النظرة المانوية[1] للأفكار والأفراد، بتفكيك المسبقات وإخضاعها إلى المساءلة، وإنهاء الصراع الموجه مسبقا وفقا لإيديولوجيات الأطراف المتنازعة، والتأسيس لقاعدة فكرية تقوم على التعددية، فالعقم الذي يعانيه الفكر العربي راجع للإقصائية التي تتسم بها علاقة الذات بالآخر الذاتي في المقام الأوّل.

إلى جانب التأسيس لحوار متكافئ لا يقصي أي طرف من منطلق اختلافه « ففي واقعنا اليوم ما يتيح لنا أن نؤكد حاجاتنا إلى أن يصغي بعضنا إلى بعض بحيث لا يقول أحدنا للآخر كما تعودنا الحق معي وأنت مخطئ»[2] ، إلى جانب الوقوف بوجه عمليات إعادة التدوير التي تؤسس لتمركز جديد، على أنقاض تمركز قديم، يشرع لهيمنة بديلة لهيمنة بائدة.

ولتحقيق ذلك لا بد من التسلح بالوعي و استغلال حيز الحريات إلى الحد الأقصى مع تجنب المواجهة العنفية التي تعطي للذات السلطة في الثقافة العربية مبرر الاستخدام المشروع للعنف بحجة حماية الكيان المادي للدولة وهيبتها المعنوية.

1- **المانوية:** تنسب إلى ماني(274/216م) وهو سليل أسرة ملكية من بلاد فارس، قال في دعواه أنه جاء لإكمال ما جاء به زرادشت وبوذا و المسيح، وتشكل الثنائية قلب تعاليم المانوية، فالله أب العظمة يعارضه أمير الظلام ، والاثنان عنصران أوليان و العالم مادة ونور، فما سجن داخل المادة فهي ومضات من نور، أو شذرات من الإنسان الأول الذي سحبته الشياطين إلى الأسفل، وتسعى الروح في هذا العالم إلى الإنعتاق من المادة عبر الزهد

- ينظر: جيفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 173، الكويت، 1993، ص100.

2 - أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص07.

الفصل الأول:

- وهم الهوية الواحدية-

أولا- سطوة النسق: اللاهوتانية وهيمنة النصوصية.

ثانيا- التمركز: من حمى القبليّة إلى تخوم العروبة.

ثالثا- المطابق: من التأصيل إلى ردة مقدسة.

تمهيد:

تعد الهوية أكثر المفاهيم التباسا لدى الذات العربية اليوم، فما نشهده من صراعات تتجاذب أطرافها، وتهدد ما بقي من عوامل التماسك بين بنياتها، يُنبئ بمستقبل غامض في ظل تزايد الالتفاف حول الانتماءات الضيقة؛ عرقية ومذهبية وإيديولوجية، ويحقق التفتت السريع لسلطة الدولة المدنية، والتآكل الفوري لمفهوم المواطنة[1] قبل ترسخه.

ونتيجة لهذا الوضع المأزوم قد لا نبالغ إذا اعتبرنا أن الذات العربية معرضة للدخول في أزمة هوية أعنف مما هو حاصل اليوم، ستنعكس بصورة مباشرة على وعي الجماعة بحقيقة وحدتها ومصير هذه الوحدة. فالواقع اليوم شاهد على دخول أطراف الذات العربية مجال المواجهة، ونشاط خطوط النار بينها بسبب «عادات التفكير والتعبير الراسخة فينا جميعا، وبسبب المفهوم الضيق والحصري والمتزمت والتبسيطي الذي يختزل الهوية كاملة إلى انتماء واحد ينادى به بغضب»[2].

فانطلاق الثقافة العربية من مفهوم ثابت للهوية وإيمانها بثبات أصول هذا المفهوم من ناحية، والمواجهات الدموية داخل كيان هذه الذات من ناحية ثانية، يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في مفهوم الهوية بحد ذاته، ووضع مسألة الانسجام والتجانس والوحدة موضع السؤال والبحث. فالوضع المضطرب لأية ذات، يسهم في كشف التناقضات العميقة التي تشوب جوهرها والتناقضات الحاصلة في رؤاها الفكرية والثقافية. فالاستقرار يغطي ويحجب، بينما الاضطراب يكشف المخبوء و المنحجب.

1- **المواطنة:** هي مبدأ الدولة الحديثة ومرتكزها في النشأة و الاستمرارية و البقاء، حيث لا وجود لمواطنة حقيقية ضمن النظام الشمولي الاستبدادي- الأوتوقراطي _ مهما حاول أن يصبغ نفسه بصبغة ديمقراطية . فمفهوم المواطنة تبلور جنبا إلى جنب مع مفهوم الدولة الدستورية ملكية كانت أم ديمقراطية، ولهذا عرفتها موسوعة كولير الأمريكية بقولها:"أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالا"

- ينظر: حسين جمعة: الوطن والمواطنة: مجلة الفكر السياسي، العدد 25، سوريا 2006، ص 54.

2- أمين معلوف: الهويات القاتلة ، ص 10.

فإذا كانت الهوية قبل كل شيء مركب شعوري نفسي يقوم على وحدة المشاعر الداخلية التي تعززها العناصر التاريخية والمادية. فكيف يمكننا وصف الهوية العربية في ظل وضع تتم فيه البرهنة يوميا على بداية غياب هذه المشاعر وتلاشيها وتعويضها بمشاعر نفور وعدائية. بالرغم من التاريخ المشترك؛ فالمجتمعات العربية اليوم وعلى جميع الأصعدة ليسوا أكثر من« كائنات تحمل في داخلها انتماءات تتواجه بعنف، كائنات حدودية بشكل ما تخترقها الصدوع الإثنية أو الدينية أو غيرها»[1]

هذا ما يجعل من البحث في حقيقة الذات العربية والأسس الثقافية التي انبنت عليها والتي تشكل المرجعية لكل سلوك أو ممارسة ثقافية داخلها، أمرا في غاية الأهمية وضرورة ملحة لفهم العلاقة الجامعة بين الذات وآخرها، وحقيقة الهوية العربية في ضوء هذه العلاقة. وذلك من خلال استقراء الخطاب النقدي الأدونيسي الذي اشتهر ببحثه العميق وحفره في أصول ومرجعيات الثقافة العربية بمستوياتها المختلفة الدينية والسياسية والإبداعية.

فأدونيس واحد من المفكرين العرب الذين يعتقدون بأن تفتيت البنية القمعية للذات العربية في صورتها السلطوية مرهون بمعرفة الأسس التي انبنت عليها هذه البنية والعمل على استيعاب كنهها قبل البحث في طرائق تفكيكها. وهو الأمر الذي يحاول هذا الفصل الخوض فيه من خلال البحث في السمات النوعية للذات العربية في صورتها السلطوية وتأثير هذه السمات على الهوية الجمعية للأمة. ومن خلال هذا التحديد لسمات الذات المتمركزة نستطيع تحديد سمات الآخر الذاتي بحكم أن الآخر لا تظهر أبعاده إلا في مرآة الذات

1- أمين معلوف: الهويات القاتلة- ص 10.

أولا_ سطوة النسق: اللاهوتانية وهيمنة النصوصية

قد لا نغالي إذا قلنا بأنه لا تخلو ثقافة من أنساق تشكلت نتيجة الترديد والتكرار وتحولت إلى كيانات ضمنية موجهة ومهيمنة. تحدد رؤى الأفراد وسلوكهم، وترسم الخط العام الذي تنتهجه هذه الثقافة في التعبير عن ذاتها، إلا أن ما يصنع الاختلاف هي درجات وعي الذات بهذا النسق في تعاملها معه، ففي بعض الثقافات هناك حفر دائم في هذه الأنساق للحد من سطوتها على الإنسان وبالتالي تحقيق انطلاقته النوعية، في حين بقيت ثقافات أخرى مكبلة ومقيدة بأنساق أنتجتها ثم استسلمت لها.

والسبب وراء تشكل النسق الثقافي هو تحول بعض الممارسات الثقافية والأفكار: من منطق الصيرورة التاريخية إلى منطق الثبات والأزلية نتيجة التقليد والترديد، ما يجعل من عمل النسق وتجليه شيئا مستقلا ومتعاليا عن إرادة الذات الفردية، ويقترن بعنف رمزي مؤسس على الاستتباع من خلال توجيهه للفكر والسلوك.

وهذه القدرة راجعة للسمات الذاتية التي يتمتع بها النسق الثقافي، وتأتي في طليعتها الاستقلالية الذاتية، فهو« نظام ينطوي على استقلال ذاتي يشكل كلا موحدا وتقرن كليته بآنية علاقاته التي لا قيمة للأجزاء خارجها»[1]، والسبب راجع لكونها «علاقات تستمر وتتحول بمعزل عن الأشياء التي تربط بينها»[2] وهو ما يجعل من النسق كيانا مسيطرا ومهيمنا والذات فيه مهمشة ومبعدة.

هذا إلى جانب كون النسق الثقافي نظاما متخفيا ومضمرا يتقنع ويتوسل بخطابات مختلفة ليحقق استمراريته، فهو« مجموعة من القيم المتوارية خلف النصوص والخطابات

1- إديث كروزوال: عصر البنيوية – من ليفي شتراوس إلى فوكو- تر: جابر عصفور، آفاق عربية، العراق، 1985 ط1، ص291.

2- سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1985، ط1، ص211.

والممارسات»[1] والتي تقوم بفعلها وتمرر مضامينها مستغلة حالة العماء الثقافي، خارقة وعينا ولا وعينا ونحن في غفلة تامة. فالنسق الثقافي« لا يتحدد من خلال وجوده المجرد بل يتحدد من خلال وظيفته»[2]، وكلما كان استمرارية هذه الوظيفة محققة كانت استمرارية النسق وفاعليته. هذا إلى جانب ما يتمتع به من مرونة داخلية؛ فهو لا يفقد أساسه الجوهري ولكنه يمتلك مرونة التحول ويستجيب لمقتضى التغيرات، فيتكيف معها من دون أن يتلاشى جوهره[3].

وتمثل اللاهوتانية في الثقافة العربية – حسب أدونيس– النسق المهيمن على هذه الثقافة والموجه لحركة كل جزء فيها، والمقصود بها تلك المسحة الغيبية التي تطغى على نظرة الثقافة للتاريخ والواقع، « فكل لاهوت ما هو إلا قراءة مقصودة وتأويلية ومختزلة ومحكومة بهدف معين للنص الديني»[4]، لها آثارها العميقة عليه، خاصة عندما تصبح اللاهوتانية الوسيط الإجباري الواجب المرور به لفهم النص الديني « فاللاهوت يدفع دائما باتجاه إعادة إنتاج مشروطة بظروف معينة للنصوص الدينية، من أجل تسويغ أهداف وتحقيق غايات»[5]

ويتشكل النص الديني _حسب أدونيس_ من بعدين بعد لغوي، وبعد عقائدي تجسد من خلال ممارسات المتدينين به داخل الإطار التاريخي، يجيب عن تساؤلات الإنسان الوجودية من بعث ومصير وجزاء بلغة جمالية هي سمة وخصيصة من خصائص إعجازه، ولهذا يعد نصا جامعا يلتقي فيه الواقع بالغيب والفكر بالاعتقاد والأخلاق. فهو نص« مطلق

1– نادر كاظم: الهوية والسرد – دراسات في النظرية والنقد الثقافي– المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان،2000، ط1 ص09.

2– عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص541.

3– ينظر: أحمد يوسف: القراءة النسقية– سلطة البنية ووهم المحايثة– منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ط1 ص122.

4– عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 287

5– المرجع نفسه، ص 288.

لا يُدرك معناه ولا يبدأ ولا ينتهي وهو بوصفه مطلقا، يتجلى في زمان ومكان متحرك الدلالة مفتوح بلا نهاية، إنه الأبدية المتزامنة، إنه ما وراء التاريخ الذي نستشفه، ونقرأه عبر التاريخ»[1]

وبما أن النص في ضوء هذه النزعة المرجع الوحيد. فالتخلف و الانحطاط راجع إلى انحراف الإنسان عنه وتخليه عن التشريع الإلهي، والحل بحسبها يكون بالعودة إلى النص اهتداء واقتداء من خلال الترسيخ لإيمان قبلي تسليمي، لا يتخلله شك أو سؤال.

ويرى أدونيس النزعة اللاهوتانية في الثقافة العربية، هي السبب في فساد كل شيء؛ بسب التداخل بين اللاهوت والناسوت والتي ترى بعض الأطراف أن إمكانية التطابق بينهما واردة، بل السعي مطلوب لتحقيقها، ويذهب أدونيس إلى أبعد من ذلك من خلال اعتبار هذا التداخل سببا مباشرا في فساد اللاهوت ذاته؛ بحكم ما يتميز به من تعال يحول دون تلاقيه وذوبانه في الناسوت « فالمسافة بين النص والعمل تظل قائمة قيام المسافة بين الأرض وما وراءها، يستحيل بتعبير آخر أن يتكامل التطابق بين النص والعمل لسبب أساسي كامن في طبيعة النص ذاته بوصفه نصا متعاليا، والإصرار على هذا التطابق يؤدي إلى تجريد النص من تعاليه»[2] وإن كان لا بد من استثناء ، فإن الفترة الممتدة بين بداية الوحي ووفاة الرسول ﷺ هي الفترة الوحيدة التي تقبل هذا التوصيف بحكم جمعه ﷺ بين البعدين

وقد حققت السلطة بقراءتها للنص الوحي التداخل بين الإلهي والبشري، وسحبت سمة القدسية الأصيلة فيه لتشمل قراءتها البشرية، وأصبح كل مخالف لها هو مخالف مباشر للنص الوحي، باعتبارها القراءة الوحيدة الصحيحة له، وتحول الفكر إلى نشاط سجالي«غايته

1- أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، ص 30.

2- أدونيس: المحيط الأسود، ص12.

رد الظواهر بأجمعها إلى علة ميتافيزيقية، ثم ربط كل تجلياتها بالمجال المقدس الذي تمارس فيه تلك العلة أفعالها»[1]

وفي مثل هذه القراءات لا يكون النص غاية في حد ذاته، بل مجرد وسيلة لتحقيق أهداف المؤول وغاياته، كما أنها تكشف عن تواطؤ خفي « تصبح المعرفة سلطة والسلطة معرفة وتتماهى الحقيقة والقوة »[2]، بين سلطة متحكمة وأقطاب ساعية للحكم والتحكم ما يجعل من النص مسرحا تتصارع فيه قراءات وتأويلات « متعارضة تتراوح بين التنزيه والتجسيد أو بين الإيمان والجحود، وتحت خانتها الدلالية تندرج فرق وديانات كفرت بعضها البعض، من منطلق الادعاء بامتلاك مفاتيح الحقيقة وحراسة العقيدة، وحاربت الواحدة الأخرى في صراعها من أجل تمثيل السلطة الإلهية، واحتكار المشروعية الدينية »[3] وكل واحدة ترى نفسها الأقرب إلى الحقيقة، والبقية هرطقات وبدع، استنادا إلى حجج سجالية تنفي أكثر مما تثبت. وتشرّع للعنف باعتباره أداة حماية للحقيقة التي يدعيها كل طرف.

وهذا الطرح نُصِبَ به أصحاب القراءة السلطة الواحدية أوصياء شرعيين ومباشرين على النص وعلى المؤمنين به. وتشكلت على إثر هذا الفعل سلطة غير مرئية غير محدودة القوة، أخذت على عاتقها مهمة حماية هذا المعنى الأصل وقهر كل من يخالفه « مؤسسة غير مرئية لكنها كلية القدرة والفعالية، ذلك أن هذا اللامرئي هو الذي يهيمن على المرئي وهو الذي يخلق لكل عقل عقاله، ولكل حركة نفسية أو جسدية الحدود التي لا تقدر أو لا تجرؤ أن تتخطاها»[4]

وشرع هؤلاء الأوصياء للعنف واعتبروه ممارسة مبررة غايتها حماية النص المقدس وهو ما فتح المجال « لممارسة ديماغوجية وعضيه إنشائية، تؤلب العوام وتدفع بهم طرفا في

1- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص315.

2- أدونيس: المحيط الأسود، ص 15.

3- علي حرب: الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 1997، ط1، ص09.

4- أدونيس: الثابت و المتحول- ج3- صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني- ص220.

الخصومة، وعلاوة على تأليب العامة...(يستطيعون) بدعوى الدفاع عن الدين والعقيدة تأليب كثير من المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والتربوية فضلا عن المؤسسات الدينية دفاعا عن أسس الكيان الاجتماعية ودعائمه المهددة بتلك الأفكار الإلحادية أو الشيوعية، أو العلمانية...إلخ من تلك الأوصاف»[1]. ولنا فيما تعرض له المفكر يحي عبد الرازق وطه حسين ونجيب محفوظ والمفكر نصر حامد أبو زيد والروائي السوري حيدر حيدر من ممارسات تكفيرية ومتابعات قضائية وتجييش شعبي ضدهم أمثلة عن ذلك.

يشكل البعد الغيبي في النزعة اللاهوتانية المحرك الفعلي للإنسان والمجتمع، بينما الأبعاد المادية والثقافية الأخرى مجرد ملاحق تابعة، ولهذا نجدها « تغالي في الفصل بين الإنسان والله، وتجعل من التصور الديني لله الأصل والمحور والغاية»[2]، فغدا الوحي نصا يعمل على بث روح النفور من الدنيا باعتبارها دار الفناء، والإقبال على الآخرة باعتبارها دار البقاء، « فالأنظمة اللاهوتانية تستمر في إهمال المقولات الأنثروبولوجية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت قد رسخت فيها الحقائق الإلهية المعصومة والمقدسة»[3] وإن كانت التحولات التي شهدها الواقع والتغيرات التي فرضها التطور، وجدت تفسيرها داخل هذا الإطار الغيبي.

فالله سبحانه وتعالى أنزل الوحي وأعطى للفرد حق تلقيه والتّعبد به مباشرة دون وسيط وحمله مسؤوليّة الإيمان والعمل به وحده لا يشاركه ولا يقاسمه هذه المسؤوليّة أحد. وجعل من النص « كلاّ ويخاطب كلاّ بمفرده دون حصر فهمه بجماعة دون أخرى أو بعصر دون آخر أو بفرد دون آخر، فلا نصّ بمرجعيّة أخيرة غير نصّ الوحي ذاته»[4]. إلاّ أنّ السّلطة في شكليها الديني والسياسي تملّكا هذا النّص، واحتكرا حق فهمه وتأويله. فهما وتأويلا مطلقا.

1- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 2008، ط3، ص 20.

2- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1- الأصول- ص

3- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان 2005، ط2، ص 26.

4- ينظر: أدونيس :النظام والكلام ، ص34.

وهو ما جعل « النص الديني في الحياة العربية –الإسلامية هو بمثابة قاعدة الهرم وذروته معا... والممارسة تؤكد أنه النص المهيمن، وأنه الأكثر فاعلية في تحريك الحياة العربية الإسلامية وتوجيهها»[1]

وهو ما شّرع من الناحية الثقافية للمحرم الثقافي على غرار المحرم الشرعي «فالمحرمات والمكبوتات لا تزال تشكل القسم الأكبر من المجال الثقافي الذي يضغط علينا لكننا لا نجرؤ على الخوض فيه»[2] الأمر الذي أدى إلى انحصار مجال الإبداع العربي مقارنة بما كان عليه في الماضي، واتساع حيز التحريم وما انجر عنه من تكفير. ما أدخل الثقافة العربية آليا في مرحلة الركود الحالية. وهي – حسب أدونيس– مرحلة « انهيار الأفكار والقيم السائدة أي انهيار الأجوبة السائدة»[3]

انطلاقا من هذا النزعة أعتبر كل خطاب مخالف يرفض أطروحتها ويناقض مقولاتها خطابا هداما، وزج به ضمن خانة التهديد والخطر ووجب اجتثاثه، وعد آخرا معاديا رغم قيامه غالبا على القاعدة الاعتقادية ذاتها، ونجد أدونيس يركز على اتجاهين أساسيين: الاتجاه التجريبي، والاتجاه الباطني. ويمثل للاتجاه الأول بابن المقفع الذي يراه من أول الذين وقفوا من الدين موقفا عقليا «فانتقده بعامة وخص الإسلام.... (وانتهى) في باب مرزوية في كليلة ودمنة... إلى أن أصحاب الأديان جميعا يتكلمون بالهوى لا بالعدل، وهذا ما يأباه العقل»[4] وإن كان اهتمام بن المقفع بالأخلاق أشمل. ويرى أدونيس أن الراوندي والرازي وابن حيان أكثر تعبيرا وتدليلا على الاتجاه التجريبي المبطل للنبوة في الثقافة العربية فالروانـدي يرى العقل يغني عن النبوة، فلا حجة لها عليه، وقد أنكر النبوة الرسول ﷺ باعتبارها قائمة على التناقض، وهذا ما لا يتماشى مع مبادئ العقل، كما يرى أن العقل

1– أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص346.

2– أدونيس: الثابت و المتحول– ج3– صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني–ص 214.

3– المصدر نفسه، ص212.

4– المصدر نفسه، ج2، تأصيل الأصول، ص75.

يقودنا إلى الإقرار بوجود خالق لهذا الكون، فهو « أعظم نعم الله وهو الذي يعرف به الرب ونعمه»[1]. وبالتالي فلا حاجة لرسل مبعثين يرشدوننا إليه في وجوده.

وإلى جانب الراوندي نجد جابر بن حيان، فبعد أن يشير أدونيس على الجدل التاريخي حول وجود هذه الشخصية أصلا يبني على موقف وجودها ويرى أن أكثر ما شغلها مسألتان: الأولى تحول المعادن والثانية التكوين الصناعي. وهذه الأخيرة كانت أكثر ما شغل تفكيره ومفادها « إذا كان في وسع الكيمياء أن تستنبط مواد جديدة بتركيب الأجسام بعضها من بعض، فلم لا تقوم أيضا بإنتاج النبات والحيوان، بل الإنسان الصناعي، فالإنسان كائن حي هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية»[2]. وفي هذا القول تجاوز لفكرة الخلق.

ويكمل أدونيس الاستشهاد للتيار التجريبي بفكر الرازي وبالتحديد نقده للنبوة، إذ يرى أنها لا تضيف شيئا إلى معرفة الإنسان التي تحصل بالعقل، فهو مرشدنا إلى الله وإلى الأخلاق والمنافع، والوصول إلى الحقيقة بالعقل يتساوى فيه الجميع ويبقى التفاوت بينهم راجع لدرجة الإقبال أو الامتناع عن العلم. وليس لقصور فطري في بعضهم. كما أن الحدث التاريخي يثبت تناقض الديانات رغم اتفاقها في المصدر الإلهي.

وانتهى الرازي بنفيه للنبوة إلى مناهضة « فكرة الدين بذاتها ويراها مخالفة للعقل بما تتضمنه، بخاصة من المحال والتناقض»[3]، وفسر انتشار الأديان بالعادة والعنف الممارس في تعميمها وفرضها إلى جانب التلبيس والتدليس الممارس من رجالها « فلولا ما انعقد بين الناس من أسباب الديانات لسقطت المجاذبات والمحاربات والبلايا»[4].

ومن خطابات الآخر الذاتي التي خالفت اللاهوتانية واعتبرتها خطابا واقفا على الرسوم يمثل أدونيس بالخطاب الصوفي، القائم على مبدأ تجاوز الظاهر إلى الحقيقة الخفية للوجود

1- عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1945.
2- المرجع نفسه، ص149.
3- أدونيس: الثابت والمتحول، ج2، تأصيل الأصول، ص89.
4- عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 226.

التي لا يتم الوصول إليها إلا عبر علم باطني لدني، يتجاوز العقل والنقل معا، والفرق بينه وبين علم الظاهر « كالفرق بين الماء المتموج على سطح البحر، وحركة الماء المتفجر في أغواره أو كالفرق بين الظل والأصل. الفرع والجذر فالظاهر ليس إلا صورة من صور الباطن، وبما أن الباطن لا نهاية له فلا يمكن أن تحده صورة واحدة بل لا يمكن أن تحده الصور »[1].

والسّبب يعود إلى الرّؤيا المتميزة الّتي يحملها المتصوفة اتجاه الله والوجود، والطريقة التعبديّة الخاصّة الّتي انتهجوها، فالتّصوف نزعة تأمليّة ذاتيّة تقوم على الإرادة الفرديّة غايته الوصول إلى رحاب الذّات الإلهيّة، عبر وسائل المجاهدة والتّأمل، وتجاوز مفهوم الجزاء إلى مفاهيم المحبّة والمعرفة « قال سفيان الثوري لرابعة العدويّة: ما حقيقة إيمانك؟ فقالت: ما عبدته خوفا من ناره، ولا حبّا لجنّته فأكون كالأجير السّوء، عبدته شوقا إليه»[2].

ويحتفي أدونيس كثيرا بالتجربة الصوفية في تعاملها مع النص الديني، ويراها قد أغنته وفتحت آفاقا جديدة في قراءته، فهو عندها« دال لغوي بمدلول هو الوجود، الأول رمز والثاني مرموز إليه، فالكتاب هو كلمات الله التي توازي الوجود، وترمز إلى حقائقه وتوازي الإنسان وترمز إليه، إنه البرزخ بين الله والإنسان بين المطلق والنسبي»[3]، ولهذا فهو نص بحقيقتين حقيقة ظاهرة تعكسها اللغة في حالتها التقريرية، وحقيقة باطنة تتجاوز المستوى الأول إلى مستوى أعمق قائم على المجاز « فالتجربة الصوفية هي الظاهر، والتغير هو المظهر، فلا تظهر التجربة إلا في مظهرها متحققة في كلمات، وهذا التطابق بين التجربة

1- أدونيس: الثابت والمتحول، ج2- تأصيل الأصول، ص 98.

2- أبو الطالب المكي(محمد بن علي): قوت القلوب، المطبعة المصرية، مصر،1932 ، د.ط ، ج3 ، ص84.

3 - أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، ص 30.

واللغة لا يتحقق إلا عند بلوغ التجربة مرحلة الاكتمال فيتحول نشاطها إلى الخارج للتعبير عن نفسها »[1].

فالتّجاوز والخرق الّذي أحدثه الخطاب الصّوفيّ، ناتج عن الفهم الخاص للنّص الديني والمغاير للفهم الشّرعيّ، فالله في الطّرح الشرعي أو أهل الظاهر، ذو وجود مطلق « منفصل جوهريّا عن العالم، وليس بينه وبين الكون والإنسان إلاّ علاقة الخلق والهيمنة، بينما يرفض أهل الباطن مثل هذا الانفصال، فيرون المطلق الله في العالم وأشيائه»[2].

فالتّصوف والرّأي لأدونيس« أزال الحاجز بين الله والوجود، وأقر بإمكانية الاتّحاد بينهما « وبهذا المعنى قتله (أي الله) وأعطى الإنسان طاقاته»[3]، وما فكرة الإنسان الكامل الّتي نسبت إلى الصوفيّة إلاّ دليل على ذلك، فبها خرقوا التّنزيه المطلق، ليس معرفيّا وحسب بل وجوديّا أيضا، من خلال قضيّة الحلول ووحدة الوجود الّتي قال بها بعض المتصوّفة.

وقد عمق هذا الخطاب ثورته داخل الثّقافة العربيّة من خلال لغة التّعبير، التي شكلت العقبة الأولى لدى غالبيّة المتصوّفة، بسبب ما قوبل به كلامهم من شك العامّة وتحامل معاصريهم الفقهاء والمتكلّمة، فاللّغة العاديّة عجزت على استيعاب هذه المعارف لكونها منظومة رموز جماعيّة، تمّ التّعارف عليها، وتوظيفها للتّعبير عن تجارب مشتركة، وهي بذلك لا تقبل التّحور للتّعبير عن تجارب الفرد الخاصّة، لا سيما إذا كانت ذاتيّة الطابع باطنيّة الإدراك، لا يصل المرء إلى معرفتها بيسر، ففي اللّغة الصوفيّة « كلّ شيء يبدو رمزا، كلّ شيء فيها هو ذاته وشيء آخر، الحبيبة مثلا: هي نفسها، وهي الوردة أو الخمرة أو الماء أو الله إنّها صورة الكون وتجلّياته...فالأشياء في الرّؤية الصوفيّة متماهيّة متباينة مؤتلفة مختلفة»[4]، مضافا إلى هذا نظرتهم الخاصّة إليها وجوديّا، فهي عندهم كيان وجودي

1- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي-الحكمة في حدود الكلمة-دندرة للطباعة والنشر ، لبنان، 1981، ط1، ص 16.
2- أدونيس: الصوفية والسريالية ، ص64.
3- المصدر نفسه، ص64.
4- المصدر نفسه، ص23.

قائم بذاته، يقول ابن عربي:« إنّ الحروف عندنا، وعند أهل الكشف والإيمان، أمم من جملة الأمم لصورها أرواح مدبّرة حيّة ناطقة تسبّح لله بحمده طائعة ربّها»[1].

وهي بهذا تخالف اللّغة الشّرعيّة الفقهيّة، فإذا كانت هذه الأخيرة « تقول الأشياء كما هي بشكل كامل ونهائي [فإن] اللّغة الصوفيّة لا تقول إلاّ صورا منها، ذلك أنّها تجلّيات المطلق تجلّيات لما لم يقال، ولما لا يوصف، ولما تتعذر الإحاطة به، فما لا ينتهي لا يُعبر عنه إلاّ بما لا ينتهي»[2]، مضافا إلى هذا أن اللّغة الصوفيّة جزء من التّجربة التّعبديّة بينما اللّغة الشّرعيّة الفقهيّة هي تجربة وصف وشرح للرّؤية الدينيّة المحافظة والمنتهيّة.

في ضوء هذا الواقع الخاص والتّفكير المفارق، كان الخطاب الآخر الذاتي المخالف للنزعة اللاهوتانية هو المنبوذ و المبعد داخل الثّقافة العربيّة، و المهدد للمنظومة التّعبديّة بما يحمله من رؤى مناوئه للفكر الديني السّائد، لا لشيئ إلاّ لكونه تجربة حريّة ومشروع تحرّر من القيود الّتي تقف حائلا دون تحققه «عبر الخلاص من المقدس والمحرم وإباحة كلّ شيء للحريّة»[3]، وإلغاء علاقة الهيمنة بحكم أنّ« العلاقة الحقيقيّة بين الأنا والأنت هي الحبّ لا التّشريع»[4]

1- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية ،ج4 ، ص90 ، نقلا عن: نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل ، ص311.
2- أدونيس: الصوفية و السريالية ، ص23.
3- أدونيس: مقدمة للشعر العربي ، ص131.
4- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1- الأصول - ص137.

1- الهوية في ظل النزعة اللاهوتانية:

جعلت النزعة اللاهوتانية الهوية العربية ذات بعد ميتافيزيقي؛ مركبا روحيا دينيا غيبيا تسليميا مجردا ومستقلا استقلالا كليا عن الواقع ومتغيراته؛ قائم على« التطابق بين العقيدة والجماعة، أي بين ثبات العقيدة وثبات الإيمان بها»[1] والتمسك بالهوية والحفاظ عليها بالنسبة لأصحاب هذه النزعة لا يكون إلا بالعودة إلى الماضي. « فالهوية اللاهوتية وهي بهذا المعنى ضمان الماضي ووعاؤه: هي الجذر والأصل، ومن الطبيعي في منظور هذا الفهم، أن تكون الهوية ثابتة لا تتغير وأن يكون الماضي جوهرها بوصفه الأصل أو موطن الأصل»[2]

والنزعة اللاهوتانية لها إسقاطاتها على الحياة الدنيوية بأبعادها المختلفة، سياسيا واجتماعيا ومن أهم هذه الإسقاطات مفهوم الأمة والجماعة، الذي تحول بدوره إلى مفهوم غيبي مجرد منفصل عن التاريخ والتغير. فحسب أدونيس حدث نوع من التشيئ لفكرة الله ذات البعد الديني في فكرة الأمة؛ التي تحولت إلى بعد ديني دنيوي أو ما يعرف بالجماعة[3]، ما جعل العربي كيانا مفردا مستقطبا بين كيانين غيبي(الله) وكيان موجود(الأمة)، وأنهى وجوده في ذاته. حيث أصبح المبعد والمهمش الوحيد هو الإنسان الذي يبقى« غريبا عن ذاته بدئيا لأنه موجود في البدء دينيا في الله ودنيويا في الدين الأمة والدولة و الأسرة ، فكأنه لا ينتمي إلى الإنسان بما هو إنسان ، بقدر ما ينتمي إلى الدين أو الأمة أو الدولة »[4].

فالإنسان العربي في ظل الاستقطاب الممارس عليه من قبل اللاهوتانية مرتبك بين ما يريد وما يفعل، حالة من الازدواجية الفجة، فهو واقع تحت استقطاب نظام يعمل خارج دائرة

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص345

2- المصدر نفسه، ص345.

3- ينظر: أدونيس: الثابت والمتحول، ج1- الأصول- ص58.

4- المصدر نفسه، ص 58.

الرقيب مقنع ببدائل تحظى بالموافقة والتقديس. وفي هذا السّياق نجد أدونيس يحتفي كثيرا بمقولة الفارابي" كل موجود في ذاته فذاته له، وكل موجود في آلة فذاته لغيره".

ومن هذا المنطلق يرفض أدونيس الاعتقاد بأن الإسلام دين ودولة ويراها عبارة مبالغ فيها؛ بحكم تاريخية هذا الترابط، فعنده« الدين يوجه ولا يحكم، يشير ولا يحدد، يلهم ولا يؤسر، يوسع ولا يضيق، إنه الرحمة التي ترفرف على وجه الأرض ضد كل طغيان إنه الحرية»[1]، والوصف التبجيلي الذي يلحق بالدول والأنظمة والأحزاب والأفراد بكونها إسلامية ليس إلا استغلالا للدين في حشد التأييد وربح الأصوات ونوع من القراءة الإسقاطية على الفترة النبوية التي انقضت والتي يُحاوَل إحياؤها من خلال تبني الأفراد والأنظمة للدور النبوي، ففعالية الفرد داخل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، وبالضبط في التّأويل السّلفي والممارسة الدينيّة الاتباعيّة محسومة لصالح الجماعة ، الّتي حوّلته إلى آلة مغتربة عن ذاتها.

وهذه الإسقاطات الغيبية هي ما ضيق الخناق على المعارضة وألبس السلطة ثوبا مقدسا لدرجة أصبحت تبدو « المعارضة في المجتمع العربي، حتى في أبسط درجاتها كأنها معارضة للسلطة في أعلى مستوياتها »[2]، فوفقا لهذه الرؤيا التاريخ بثوراته وانقلاباته واضطراباته التي تهز عمق المجتمع، لا أثر ولا حضور ولا قيمة لها، فالمعنى ثابت لا يتغير وجميع الإشكالات المطروحة محلولة، وحلها قابع في المعنى والرؤيا التي تقدمها السلطة.

لكن الذي لا يعترف به أدونيس هو انتقال هذه السمة من الذات إلى الآخر الذاتي الذي أصبح خطابه مسكونا بهذه النزعة. فالذات السلطة بالتفافها على النص الديني وتوجيهها لفعل قراءته وتأويله أنشأت لدى الآخر الذاتي قراءة مضادة مناوئة لآلياتها، لكن التحليل العميق لهذه القراءات المضادة يجدها قائمة على الآليات ذاتها، فالتوظيف النفعي للنص الديني الذي مارسته الذات السلطة لم يبق حكرا عليها، بل أصبح سمة من السمات الفكرية والإيديولوجية في خطاب الآخر الذاتي الذي انزلق إلى الممارسة التلفيقية ذاتها.

1- أدونيس: المحيط الأسود، ص 12.

2- أدونيس: الثابت و المتحول- ج3- صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني- ص213.

وهو ما انعكس سلبا على الممارسة الفكرية عامة وانتهى بفعل التفكير في الثقافة العربية إلى صراع سجالي « قائم على إعادة توظيف المفاهيم، والقيم والرموز والدلالات العلمية وغير العلمية، وتنظيمها بما يفيد في تحسين موقع المتكلم السياسي والاجتماعي أو الفكري والدفاع عنه»[1]. كل طرف فيه يسعى لإثبات وجهة نظره الخاصة، خصوصا مع الحركات الدينية الجديدة المؤمنة «بفكرة الهوية المتميزة – بحيث تبدو خصوصية الأمة وثقافتها ، خصوصية وتيرية وعنعنة (نقل) نافية أبعاد التساؤل وإعادة النظر ونافية في ذلك حركية الإبداع وتفجراتها»[2]

1- برهان غليون: إغتيال العقل، ص 44.

2- أدونيس: المحيط الأسود، ص54.

2- الإبداع في ظل اللاهوتانية:

تركت اللاهوتانية أثرها على مستوى الإبداع الأدبي، إذ انتهى الأمر إلى ترسيخ نمط من السّلفيّة النّقديّة والفكريّة قياسا على السّلفيّة الدينيّة، فالإبداع في المجتمع العربي« يتحرك ضمن وضع من الأمر والنّهي: أكتب هذا، لا تكتب ذلك كمعادل تعبيري للصيغة التّشريعيّة: أفعل هذا لا تفعل ذلك»[1].

والثبات على المستوى الفني والأدبي قائم على مفهوم الكسب، وهو مجرد قياس أو مقابل لمفهوم الكسب على المستوى الفقهي الديني، فكما أن الإنسان عاجز على الفعل إلا بمعناه الكسبي، فالأمر ذاته مع الشاعر المتأخر الذي مهما حاول التميز، يبقى دون الشاعر الأول.

وبما أن حصر الفعل في الله وحده على المستوى الديني قد أدى إلى نفي القدرة والإرادة عن الإنسان، فإن حصر الخلق الفني والإبداعي في الشاعر الأوّل، قد أدى إلى حصر دور الشاعر في « التقليد باعتباره كسبا لما تم فعله»[2] وحوّل إبداعه إلى إعادة صياغة تعتمد الصناعة اللّغوية باعتبار الشاعر المتأخر عاجزاً على تجاوز سلفه « فعلاقة الشعر بالأصول الشعرية بحسب الاتباعية الثقافية تشبه علاقة الفقيه بالأصول الدينية»[3]. وقد أدت هذه المقايسة إلى تحول الشاعر المتأخر إلى تلميذ في مدرسة الشاعر الأوّل حتى وإن فاقه شاعرية وإبداعا.

ولوعدنا إلى الموروث النّقدي العربي نجد أنّ النّظر إلى الإبداع الشّعري كصناعة توجهها القواعد والقوانين، كان قد تكرّس مبكرا. فأبو سلام الجمحي، الّذي يعدّ كتابه طبقات فحول الشّعراء أوّل كتاب نقد عربي« يشبه الشّعر بصناعة من الصنائع وبممارسة تنصب

1- أدونيس: زمن الشعر ، ص307.

2- ينظر: أدونيس الثابت والمتحول، ج1- الأصول- ص 80.

3- المصدر نفسه، ص 84.

على مادة من المواد، هذه الممارسة تشكل موضوعا لعلم الشّعر... فهو يذكر بتتابع كلّ من الدّر والياقوت والدينار، بل ويذكر الجواري لتفسير كيف أنّه لا يمكن معرفة جودة هذه الأشياء دون أن نعمد إلى معاينتها، وهذه المعاينة تشغل معرفة واستعمال معايير موضوعيّة تسمح بإصدار حكم دون الوقوع في الخطأ»[1]، وهذه المعايير جملة قواعد نظريّة استنبطت استقراء من الشّعر الجاهلي.

وعلى المسار ذاته سار ابن قتيبة حين حدّد مواطن الجودة من خلال « تمييزه بين الشّعر الجيد والرّديء انطلاقا من التّمييز الأساسي بين الدال أو اللّفظ أي الكلمة، وبين المدلول أو المعنى»[2]. وإلى جانبه الجاحظ الّذي يقول:« إنّما الشّعر صنعة وصياغة... فهو ضرب من النّسج وجنس من التّصوير»[3]. وأيضا قدامى ابن جعفر الّذي يرى أن الشّاعر عليه« أن يتكلم فيما أحب وآثره من غير أن يحضر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشّعر فيه كالصورة. فيها كما يوجد في كلّ صناعة من أنّه لابد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة منها مثل الخشب للنّجارة، والفضة للصياغة... وإذا كان الغرض من كلّ صناعة إجراء ما يصنع ويعمل على غاية التّجويد والكمال... وكان الشّعر جاريّا على سبيل سائر الصناعات مقصودا فيه، وفيما يحال ويؤلف، كان العاجز عن هذه الغاية إنّما هي ضعف صناعته»[4].

هذه الرؤيا انتهت إلى جعل الإبداع مرفوضا مسبقا داخل الثّقافة العربيّة، والنّص موضوعا « مسبقا تحت مجهر يقينيّات وقناعات مسبقة، فإذا كان النّص لا يسير في اتجاهها، كان موضعا للهجاء والذّم»[5]. ولهذا فهو لا يقيّم جماليّا ولا فنيّا وإنّما يقيم بمدى

1- جمال الدين بن الشيخ: الشّعريّة العربيّة، ص12.
2- المرجع نفسه، ص14.
3- الجاحظ: الحيوان، ج3، ص131.
4- قدامة بن جعفر: نقد الشعر ، ص14.
5- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق ، ص167.

مطابقته أو مخالفته لما أعدّ له سلفا. ونص لا يراعي المضامين الفكريّة والإيديولوجيّة للسّلطة لا يرتقي لمستوى اعتباره إبداعا.

وقد ظهرت العديد من الخطابات التي حاولت تجاوز وكسر هذا الاستتباع اختار أدونيس التمثيل لها بتجربتين: سمى الأولى التجربة الذاتية، وسمى الثانية السياسية الإيديولوجية، فالأولى اهتمت بعالم الداخل وهي امتداد لشعر الذات الجاهلي كشعر امرئ القيس. ويرى أدونيس، بأنهم شعراء التمرد على القيم السائدة فقد ركز هذا التيار على التمرد أخلاقيا ودلاليا، ومثل لذلك بشعر أبي محجن الثقفي القائم على انتهاك المحرم ممثلا في الخمر، وكذا الخطيئة حيث كان مثالا في الخروج عن أخلاق الإسلام، إلى جانب النجاشي والأحوص، والأقشير الأسدي الذين اتخذوا من اللذة مبدأ لحياتهم.

ويرى أدونيس أن هذا المنحى «وصل إلى أوجه الجمالي في شعر ذي الرمة، وإلى أوجه الإباحي في شعر عمر بن أبي ربيعة، وإلى أوجه النفسي في شعر جميل بثينة»[1]

فالأول استطاع أن يفتح لمن جاء بعده عالم اللغة الشعرية أو عالم المجاز، متجاوزا لغة التصوير والتقرير السائدة، فكانت بذلك تجربته « بداية التوكيد على أن الشعر أكثر من مجرد تعبير عن الحياة، والنظر إليه كطاقة تكمل الحياة وتضيف إليها ما لا تقدر عليه الطبيعة بذاتها»[2]. أما الثاني –عمر بن أبي ربيعة– فقد كرس قيما جديدة تحكم علاقة الرجل بالمرأة ميزتها أنها نقيض ما اتفقت عليه الجماعة، فأصبح بذلك شعره «يستمد أهميته الخاصة من كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم، دينيا أو اجتماعيا»[3]. أما الثالث جميل بثينة فقد كرس كسابقه قيما جديدة فيما يخص علاقة المرأة بالرجل ولكنها قيم مغايرة تماما. لا تعود الحبيبة فيها «كائنا فرديا مشخصا وإنما تتحول إلى فكرة وتصبح رمزا للمطلق.. فتحب لذاتها كما يحب الله لا رغبة ولا رهبة... حبا لا يعود يستمتع بالحاضر بل

1– أدونيس الثابت والمتحول،ج1–الأصول–ص268.

2– المصدر نفسه، ص268.

3– المصدر نفسه، ص 269.

بالمستقبل.... فيلفت من سيطرة المحب»[1]، فهؤلاء الشعراء حسب أدونيس استطاعوا تجاوز التجارب والرؤى والأحكام السائدة، فأعطوا للعالم والوجود معنا جديدا سواء على مستوى الماهية أو على مستوى الفنية، وإن كانوا يصدرون في تجاربهم على نظرة وعي خاص تجاه الحياة.

أما التجربة الثانية فيسميها أدونيس بالتجربة السياسية الإيديولوجية، التي وحدت بين الشعر والسياسة وحولت الشعر إلى وسيلة لخدمة المبدأ السياسي والدعوة إليه، ويرى أدونيس أن هذا التيار هو« امتداد لموقف الإسلام من الشعر وللمنحى الذي يمثل في شعر عروة بن الورد وحياته»[2] التي كانت رحلة تمرد على القبيلة بحثا عن الإنسان كجوهر، فلم يجد ذلك إلى في الفروسية والتفرد.

ويعد شعر الخوارج أبرز مثال على شعر هذه التجربة إذا اجتمع فيه « المفهوم الإسلامي للشعر ووحدة الفكر والممارسة، كما تتجلى في تجربة عروة بن الورد»[3]. فكان بذلك أداة لتحقيق قيمة الإنسانية المنتهكة من قبل الدولة والقبيلة والعرف، فكان بذلك « شعر التزام لمبدأ ديني سياسي، يعكسه مضمون إيديولوجي غايته الجهاد في سبيل الحكم الصالح ومحاربة الطغيان والكفر، وتوثيق التعاون وتعميق الوحدة في ما بين الأفراد الذين يدينون بأفكار الخوارج»[4].

فهذه التجارب حسب أدونيس وبسبب موقفها الرافض للخضوع و التكرار بقيت تجارب هامشية، والثقافة التي تكرس التكرار ويغيب فيها الفعل النقدي متراجعا أمام اليقين، وتعم فيها الممارسة التجميعية التبريرية على حساب الإبداع. بل تبرر ذلك بالوفاء لعهد السلف. هي ثقافة حكمت على نفسها بالانتهاء.

1- المصدر نفسه، ص 282.

2- أدونيس الثابت والمتحول،ج1- الأصول- ص 306.

3- المصدر نفسه، ص 308.

4- المصدر نفسه، ص 311.

ولهذا يصر أدونيس على حكمه المطلق بأن «الحقيقة خارج النص، وخارج السلطة وكل كتابة أيا كانت فكرا أو شعرا لا تنطلق من هذه البداية لا يمكن أن تكون حديثة ولا يمكن أن تؤسس للتقدم ولن تكون إلا عودة ما أو غيبية ما أو تلفيقا ما أو تقليدية ما، لن تكون بعبارة ثانية إلا شكلا آخر من الانحطاط والتخلف»[1]، وما لم يتشكل وعي جماعي بحتمية الإبداع، وضرورة تحويله إلى قيمة اجتماعية فإن التغيير و التطور لن يتحقق.

1- أدونيس: الثابت والمتحول، ج3 – صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني- ص211.

ثانيا– التمركز: من حمى القبليّة إلى تخوم العروبة

تمهيد:

التمركز سمة الوجود والخليقة، وإن كان السمة الأكثر دفعا وتشريعا للمواجهة؛ فالمواجهة الأولى حصلت عندما رفض إبليس الرضوخ للأمر الإلهي والسجود لآدم من منطلق أفضليته عليه ﴿**قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۖ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ**﴾[1] وتغلغل فكرة التمركز في العقل الإنساني جعله يسلم ولعقود من الزمن بمركزية الأرض موطنه داخل الكون، إلى غاية إثبات العلم لعكس ذلك.

والتمركز سمة ثقافية لها حضورها وتأثيرها على الفكر والفعل فهو« نسق ثقافي محمل بمعان ثقافية(دينية، فكرية، عرقية) تكونت تحت شروط تاريخية معينة، إلا أن ذلك النسق سرعان ما تعالى على بعده التاريخي، فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي»[2]

وهو حالة من الالتفاف المرضي حول الذات يقف حائلا دون التواصل مع الآخر فالحضور المكثف والمكتنز للذات في الوعي واللاوعي يعيق عملية إدراك الآخر ومنجزاته ويحول دون بناء تعايش ومثاقفة معه « فالذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر»[3]. ليس هذا فقط بل قد يكون هذا الحضور السبب الأول في غياب إدراك حقيقي بالواقع ومعطياته، والذي قد يكون مغايرا أو حتى مناقضا لصورته في وعي الذات، الأمر الذي يؤسس لوعي زائف بحقيقة الذات والواقع معا.

ويتجاوز التمركز حدود الانحياز الواعي لكل ما هو متعلق بالذات أو الإحساس بأن الذات بمختلف مقوماتها لها الأفضلية والتفوق على باقي الذوات، إنه مركب نفسي اجتماعي

1– سورة الأعراف، الآية:12

2– عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص12.

3– عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص10.

ثقافي ذو مرجعية أنطولوجية، فالذات لا تستوعب الآخر والوجود ككل، إلا داخل أطر شكلتها بنفسها واحتلت فيها المركز.

ويكرس التمركز لنوع من التفكير المتعال ولممارسة تفاضلية توسم فيها الذات بكل القيم السامية ويجرد فيها الآخر من كل هذه القيم. فتكون هي الفاعلة، ويظهر هو منفعلا يدور في فلكها. وهذا الترتيب التفاضلي هو المبرر لكل عمليات الاستقطاب والاختراق التي تمارسها الذات على الآخر. ملغية حقيقة كونه« الباب الذي تدخل منه الذات إلى الكون أو هو بالأحرى موجود في الذات في صورة اندفاع أو تساؤل أو مخيلة، ويرمز فيها إلى حركيتها قلقا وتطلعا وإلى تجاوز واقعها في اتجاه ممكناتها»[1]

والتمركز ليس سمة النظم والأنساق والرؤى فقط، بل قد يكون سمة فردية بامتياز تبدأ في شكل نزعة أنوية تنتصر لكل ما هو متعلق بالذات الفردية. بتوجيه قدرات الذات ومقدراتها لتعزيز صورتها عبر الانشغال المكثف بكل ما يتعلق بها ومحاولة جعلها النموذج في كل أمر، وهو ما ينتهي إلى الانكباب على عالم الداخل وتعظيمه، وإهمال وتحقير كل ما هو متعلق بالخارج. وتجاهل حقيقة أن الذات « مهما انفتحت على الآخر تفاعلا وتبادلا تظل لها خصوصيتها التي تميزها عنه، بعبارة ثانية مهما ائتلفت الذات لا بد من أن تظل مختلفة وإلا تبطل أن تكون هي هي»[2]

وقد كان الغالب على الاعتقاد أن نزعة التمركز تزدهر في المجتمعات والجماعات الأولية المنغلقة على ذاتها(القبائل/العشائر)، والتي تشبه حالتها إلى حد كبير حالة الأطفال الذين يتمركزون حول ذواتهم ويعتقدون أن المختلف مخطئ أو غير موجود أصلا. والتي تتجلى من خلال « الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل، تجعله يركز العالم في أناه، لأن وجدانه لا يتفتح على الآخرين، إلا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 278.

2- المصدر نفسه، ص34.

أفقه الذاتي»[1] ، لكن ما نلاحظه ونعيشه اليوم يثبت بأن التمركز هو أيضا السمة الرئيسية للحضارات الكبرى بل هو الأصل الذي يمدها بنسغ الحياة ويدفعها للاستمرار.

ولقد حفظ لنا التاريخ عديد القرائن التي تؤكد إقصاء الآخر المختلف، فجل الحضارات الكبرى القديمة عرفت حالة من التمركز قابلتها حالة من تحقير الآخر وإبعاده من حيز المعرفة والوجود، أو ما عبر عنه جيرار لوكلارك Gérard Leclerc بالاثنية المركزية التقليدية في الحضارات الكبرى « فبالرجوع إلى تاريخ الحضارات المقارن نجد أن مختلف الحضارات الإنسانية كان لديها الادعاء في الاعتقاد أنها مركز العالم بناء على تصورات محض ميتافيزيقية[2] ، لكن درجات هذا الادعاء كانت مختلفة»[3].

والممارسة نفسها نجدها لدى الجماعات الاثنية والطوائف المذهبية التي تتعامل من منطلق التفوق المستند إلى امتلاكها الحقيقة، وتقسم البشر إلى مؤمنين هم من يعتقدون بعقيدتها ومذهبها، وكفرة وهم من لا يأخذون بهذه الرؤية العقدية والمذهبية « فالتمركز كامن في صلب الحضارات القديمة والوسيطة، ولم تتمكن الحضارات الحديثة من التخلص منه

1- محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، مصر، 1990، ط1، ص204.

2- فالإغريق قديما ميزوا بينهم وبين الأغيار الذين لقبوهم بالبرابرة ، ثم جاء الفكر الديني ليؤسس لتمركزه الخاص فالفكر اليهودي متمركز حول مقولة شعب الله المختار والتي تجعل الأغيار جوييم(و جوييم: كلمة عبرية تطلق على غير اليهود أو الأغيار، الذين تراهم نجاسة، ويعد التلمود مصدر النظرة الاحتقارية التي يحملها اليهود للأغيار)، والفكر المسيحي أسس لتمركز «لاهوتي نهض على ميتافيزيقا يمتزج فيها فعل الانسان بفعل الله إلى حد أصبح فيه الله إنسانا منذ اللحظة التي حل فيها الله جسد يسوع المسيح، ليقسم البشر إلى مؤمنين وكفار، والأمر ذاته مع الإسلام الذي أسس لمفاهيم دار الإسلام ودار الحرب القائمة بدورها على مقولة خير أمة أخرجت للناس" والأمر ذاته مع المركزيات اللغوية التي ترى لغتها الخاصة هي الأقدم وهي لغة الإله ولغة الفكر والفن، عكس اللغات الأخرى التي لا تزيد عن كونها لغوا ولغطا عقيما يقف عند حدود التواصل الأولي.

- ينظر: عمر كوش: أقلمة المفاهيم - تحولات المفهوم في ارتحاله- المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2002 ط1 ص124

3- المرجع نفسه، ص123.

بصورة تامة، إذ مازال فاعلا في توجيه المواقف والأحكام وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها»[1]

ويبقى من أكثر نماذج التمركز قوة وحضورا في عالم اليوم: التمركز الأوروبي الغربي الحديث والذي برز بقوة بعد فترة الحداثة الأوربية؛ فترة تألُه الانسان باعتباره الخالق الجديد والمالك الوحيد للمعرفة والقادر الأول على الفعل[2]، الأمر الذي يظهر الغربي رمزا للتقدم وغيره رمزا للتخلف والرجعية.

مع أن السيطرة التي مارستها المركزية الغربية لقرون من الزمن على المجتمعات والجماعات الأخرى ليست قوة بالمسيطر وحسب، وإنما تقبلا وخضوعا بالمسيطِر عليه يقول الأنثروبولوجي الفرنسي جيرار لوكلرك: « علينا في أبسط الأشياء أن نعيد التفكير في الإشكالية التاريخية السوسيولوجية للشعور بالمركزية، إن ما أطلق عليه بالاثنية المركزية (العرقية)Ethnocentrisme لم يكن صنيع الأوربيين المحتلين وحدهم، بل كان صنيع العرب والصينيين والهندوس، بل صنيع أهل الاسكيمو وهنود الأمازون»[3]

ومنطق التفوق الحضاري هذا صادر عن مركزيات إقصائية ترى نفسها نموذجا لابد من أن يحتذى. بعد أن أسست للتمفصل العميق بين التفوق الثقافي والتفوق العرقي وجعلت من التفوق الثقافي منطلقا للقول بالتفوق العرقي، بالرغم من خضوع التفوق الثقافي لمبدأ النسبية الثقافية. « فتكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة

1- عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية، ص 15.

2-هذه الفكرة ظهرت مع بداية تبلور الذات الأوربية. وبها فرض نموذج الرجل الأبيض بمختلف الوسائل حد الإبادة الجماعية(الهنود الحمر/سكان أستراليا الأصليين) وهي الفكرة ذاتها التي أسست للاستعمار الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين عبر مختلف الأشكال (الانتداب/ الوصاية/ الاستيطان) وتكرس اليوم للهيمنة الناعمة التي تحققها العولمة.

3- جيرار لكلارك: العولمة الثقافية الحضارات على المحك، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، 2004، ط1 ص57.

متجانسة من التصورات المتصلبة، التي تنتج الذات ومعطياتها الثقافية على أنها الأفضل استناد إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات والديمومة و التطابق»[1]

1- حقيقة التمركز في الثقافة العربية:

يقوم التمركز على مبدأ البرمجة المسبقة المشتغلة على بعد التزكية والترسيخ لما هو سائد بحكم يقينه بكماله، وفي المقابل العداء المعلن لكل جديد باعتباره ابتداعا وتهديدا، فهو « نمط من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين ينحبس فيه، ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته، ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة تلك المقولات»[2].

ويرى أدونيس أن مركزية الذات العربية الإسلامية بدأت بنزول القرآن و« ظهور الإسلام الذي دفع ثقافة العرب إلى الواجهة وأتاح لها إمكانية التوسع و الامتداد في بقاع العالم الوسيط»[3] ، ولهذا يبقى تمركزها – حسبه– ذو مرجعية دينية، فالثقافة العربية تتحرك في فلك الرؤيا الدينية، ولا يمكن فهمها وإدراك آليات اشتغالها بمعزل عن البعد الديني، فهي من صنف ثقافات وحضارات « مركزية تنسج علومها حول مركز واحد سواء كان دوائر (أصول الدين وعلوم الحكمة) أم محاور(أصول الفقه وعلوم التصوف) والأنا تتمثل هذا المركز وتبدع من خلاله»[4]

ويتجلى التمركز في الثقافة العربية حسب الخطاب النقدي الأدونيسي، من خلال ذلك التمحور حول الذات المحددة بقيمتي القرشية والعروبة، وما أبدته هذه الذات من تعال في تعاملها مع الآخر الذاتي، والمقصود بالآخر الذاتي هنا القبائل العربية المختلفة الموزعة على

1- عبد الله إبراهيم: المطابقة و الاختلاف، ص12.

2- المرجع نفسه، ص15.

3- نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السود- صورة السود في المتخيل العربي الوسيط- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2004، ط1، ص16

4- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، لبنان، 2000، ص81.

كافة مناطق شبه الجزيرة العربية والتي اعتنقت الإسلام، مضافا إليها المناطق والقبائل العربية التي حافظت على معتقداتها السابقة للإسلام. إلى جانب الشعوب المختلفة التي اعتنقت الإسلام من الأعراق غير العربية.

أ- العصبية القرشية:

فأدونيس يرى أن القرشية هي مدار الدولة الإسلامية والثقافة العربية في العصور الإسلامية الأولى« فكما أن العقيدة تجسدت في قريش، فإن السيادة تجسدت فيها، وقد عنى هذا الرابط بوصفه طريقة في فهم الحياة والتعبير عنها، والنظام بوصفه طريقة في قيادتها وتوجيهها، وحدة جنسية –دينية –ثقافية، قوام هذه الوحدة العرب ولكن بإمامة قريش ورسالتها الإسلام لكن كما أخذته وحفظته ومارسته قريش، وأداتها اللغة العربية، ولكن كما نطقت بها قريش، وكان القرآن نموذجها الأكمل، وهكذا أصبح للقديم السماوي قرين آخر القديم الأرضي، وصار هذا القديم الأرضي معيارا للفكر و السلوك في آن»[1]

والحديث هنا يدور حول القرشية باعتبارها قبلية أو قبائلية، وليس قريش باعتبارها قبيلة، فالقبيلة تمثل عنصرا ثقافيا واقعيا اجتماعيا، لكن القبائلية قيمة نسقية استحواذية واقصائية في الوقت ذاته،« والقبيلة قيمة ثقافية واجتماعية مثلها مثل العائلة والمذهب والشعب، ولكن ما هو نسقي وعنصري هو القبائلية مثلها مثل الشعوبية»[2]

ولأنّ القبيلة في النّظام والنسق الاجتماعي العربي، قامت على مبدأ النّقاء، وعلى جملة مبادئ أخلاقيّة متفق عليها من قبل الكل الاجتماعي، فإن الشّذاذ عن هذه المبادئ والنّظم كانوا مبعدين مرفوضين، وكذلك كان الهجناء والاغربة الّذين ينظر إليهم على أنّهم دون مستوى العرب الأقحاح.

1- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1- الأصول- 166

2- عبد الله محمد الغذامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب،2009 ط 2، ص10

وبداية الصراع القبلي في تاريخ الدولة الإسلامية الفتية –حسب أدونيس– كان في اجتماع سقيفة بني ساعدة الذي انعقد يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وقبل الإفراغ من تجهيزه للدفن، وذلك بمبادرة من الأنصار الذي اختاروا سعد بن عبادة ليكون خليفة للمسلمين، حجتهم في ذلك سبقهم في مآزرة الرسول، واحتضانهم للدعوة، ورد المهاجرين عليهم الذي جاء على لسان أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب.

وقد أورد أدونيس عدد كبيرا من النصوص و المرويات التي استقاها من كتب التاريخ وكتب السيرة ليوضح حجم الارتداد إلى المنطق القبلي الذي سجل خلال هذا الاجتماع، بعد أن عمل الرسول ﷺ على إماتة العصبية القبلية لسنوات، وقد ركز أدونيس كثير على عمر بن الخطاب رضي الله عنه وما صدر عنه من أقوال خلال اجتماع الأنصار بسقيفة بني ساعدة ومن هذه الأقوال: « من ذا ينازعنا سلطان محمد وأمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل، أو متجانف لاثم، ومتورطة في هلكة»[1] وقد فسر موقف الأنصار بقوله: «يريدون أن يختزلونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر»[2] ، والموقف ذاته يظهر من الأنصار ومعروف أن الأنصار هم الأوس والخزرج، وانقسام صفهم راجع إلى مخلفات العداء القديم بينهما من أيام الجاهلية« فهذا أحد نقباء الأوس يخاطب قومه قائلا:« والله لئن ولّيتها الخزرج عليكم مرة لازالت لهم عليكم بذلك الفضيلة ولا جعلوا لكم فيها نصيبا أبدا، فقوموا فبايعوا أبا بكر»[3]

وكان هذا الارتداد وراء ميلاد الخلافة الإسلامية في محضن ديني سياسي قبلي، فقد أصبحت الخلافة مع الزمن وانطلاقا من هذا الاجتماع حقا قرشيا لا يطالب به من غيرها إلا ظالم أو مرتد عن الإسلام، وشرع للعنف في سبيل ترسيخ هذا المبدأ، مثال ذلك ما أسماه أدونيس: عنف عمر بن الخطاب الذي فرض وجهة نظره على الكل عشية وفاة النبي ﷺ

1– أدونيس: الثابت و المتحول– الأصول– ص 162.

2– المصدر نفسه، ص 162.

3– المصدر نفسه، ص 162.

وتهديده باستخدام السيف وقتل المعارضين في حال ما لم تتم البيعة لأبي بكر الصديق، إذ أمعن أدونيس في الاستشهاد بالمرويات التي هدد فيها عمر الخاصة من رجال النبي وأهله أولهم علي وطلحة والزبير[1]

ويتبنى أدونيس مذهب ابن خلدون في القول بأن الفتنة بين علي ومعاوية كانت بمقتضى العصبية القبلية، ولو عدنا إلى تاريخ الحكم في الثقافة الإسلامية وجدناه لم يخرج عن صراع أحياء قريش وتحالفاتها في الجاهلية، أما الدين فلم يكن إلا قناعا. فقبل أن تكون مواجهة سياسية بين أطراف متصارعة على السيادة، كان عداء قديما بين عائلات وأحياء داخل قريش(الهاشميون/بني أمية)

وهذا الترسيخ للقبلية القرشية أسس لعلاقة تفاضلية وتراتبية بين جموع العرب «فالعرب من غير قريش دون قريش، وتزداد هذه الدونية تبعا لازدياد العداء لقريش، أو معاندتها»[2] ليأتي بعد العرب، العجم من الفرس والروم والهنود والأحباش والزنوج وغيرهم من الأقوام غير العربية.

وقد أقرت القرشية أكثر بعد تأصيل الأصول الدينية واللغوية والأدبية، فالإمام الشافعي مؤصل الأصول يرى أن« كل قرشي غلب على الخلاف بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة، هذا من الناحية النظرية، أما على صعيد العمل فكان يرى الخلاف بين علي ومعاوية أن عليا كان محقا وأن معاوية كان باغيا»[3]

1- ركز أدونيس على النصوص والمرويات التي توضح حسبه الدور الكبير الذي لعبه عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تكريس مبدأ القرشية وتهديده باستخدام العنف في سبيل ذلك ، إلى جانب تشريعه لمبدأ الجماعة و التي تعني حسب أدونيس الأكثرية العددية من خلال صيغة الشورى التي خطط لها بحنكة من يعرف دخيلة قريش ووضع بني هاشم فيها منذ الجاهلية .

ينظر: أدونيس: الثابت و المتحول، ج1-الأصول- ص 168.

2- المصدر نفسه، ص228.

3- المصدر نفسه، ج2- تأصيل الأصول- ص23.

وقد تحولت القرشية من مبدأ أفضلية اجتماعية إلى حق بالهيمنة الاقتصادية، إذ امتدت هذه النزعة إلى مجالات الحياة الأخرى من منطلق الحق في السيادة السياسية والاجتماعية، حيث كان يتم اقتطاع الأراضي وتوزيع الفيء باسم السلطة القرشية، ويورد أدونيس العديد من المرويات والنصوص التي تأكد اتساع دائرة الهيمنة، فهذا معاوية بن أبي سفيان يقول:« إن الله ارتضى له أصحابا فكان خيارهم قريشا، ثم بنى هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة فيهم، ولا يصلح ذلك إلا عليهم، فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، أفتراه لا يحوطهم وهم على دينه»[1]

ويرى أدونيس أن علي كرم الله وجهه ومن وقف معه من الصحابة هم الفريق الوحيد الذي عارض مبدأ القرشية ووقف ضده، كما وقف أيضا ضد مبدأ الجماعة كأساس مطلق في الحكم، فهذا الفريق حسب أدونيس يرى أن الأحقية « لا تتبع من مجرد إتباع السنة أو من مجرد القرشية، وإنما تتبع من تفهم حاجات الناس والحكم بالعدل»[2] ، وقد انتهى أدونيس إلى الحكم بأن هذا الفريق« ينفي أحقية الأصل والنسب والحسب، وما يساوي بين الناس بحيث تكون الأحقية في الجدير، أيا كان سواء كان قرشيا أو غير قرشي»[3]

وإن كان رأي أدونيس هذا لا يخلو من تناقض فعندما يتعرض لموقف فرقة الشيعة من الإمامة لا نراه يتحدث عن ما حصل من ترسيخ لمبدأ جديد هو مبدأ العلوية، أي النسب العلوي في الإمام، وهو مبدأ يختزل القرشية ضمنيا، لكون علي في الأصل من قريش، أي حصل نوع من التخصيص داخل القرشية.

1- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1- الأصول- ص 227.

2- المصدر نفسه، ص 229

3- المصدر نفسه، ص 229

فبالنسبة لأدونيس الأصل ليس تنفيذ الأحكام الشرعية بل في تحقيق روح الأحكام الشرعية « فالشرع ساكن، أما الانسان فمتحرك، و الشرع محدود والإنسان منفتح إلى ما لا نهاية، وعلى ذلك ليس الشرع هو الغاية وإنما الانسان»[1]

ومن دلائل ترسخ مبدأ القرشية في المجتمع الإسلامي، لجوء كل مطالب بالسلطة في مشرق الدولة أو مغربها إلى تحري النسب القرشي والعلوي خاصة، من باب كسب شرعية المطالبة بهذه السلطة، وهو ما دفع بالبعض إلى انتحال هذا النسب. فقد ذكر أدونيس صاحب ثورة الزنج وهو« رجل زعم أنه علي بن محمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وجمع إليه الزنج الذين كانوا يكسحون الأسباخ»[2] . وإن كان الرجل لم يتوقف عند حد ادعاء النسب القرشي فقط بل تجاوزه إلى إدعاء النبوة، فقد أورد أدونيس قوله «عرضت علي النبوة فأبيتها... لأن لها أعباء خفت ألا أطيق حملها»[3]

وقد انتهى أدونيس في تحليله للخلافة الإسلامية المؤسسة على القبلية القرشية إلى القول بأن« الأفضلية القبلية في مسألة الخلافة، اتخذت شكل القرشية وإن العصبية القبلية اتخذت شكل التدين، وإن التغلب القبلي اتخذ شكل الإجماع، وبدءا من ذلك يقول الخليفة ويفعل في الأرض بمقتضى ما تريده السماء، وكما أن العصبية عنف باسم القبيلة فقد أصبح الإجماع عنفا باسم الجماعة، وأصبحت السلطة عنفا باسم الدين»[4]

1- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1- الأصول ، ص 227.

2- المصدر نفسه، ص65.

3- المصدر نفسه، ج2- تأصيل الأصول- ص 264.

4- المصدر نفسه،ج1- الأصول- ص166.

ب – العصبية العربية:

وإن كان التمركز في فجر الإسلام قبليا، متمحورا حول قريش، فقد تحول مع اتساع رقعت الدولة الإسلامية إلى تمركز عرقي متمحور حول العنصر العربي، واقترن ميلاد الدولة الإسلامية بظاهرة التأصيل العرقي، فقد كان لعروبة النبي ﷺ ، ثم نزول القرآن باللسان العربي وتأكيد القرآن لذلك في أكثر من موقع[1] دور كبير في ترسيخ العلاقة بين الإسلام والعروبة.

مضاف إلي ذلك مركزية اللغة العربية في فهم وتأويل النص القرآني من جهة، والتعبد بها من جهة أخرى، وبما أن اللغة مرتبطة بجماعة متكلمة بها، فقد عد الناطقون بها المعنيون الأوائل بتأويل وتفسير النص القرآني من غيرهم، وانطلاقا من هذه الأفضلية المعرفية جاءت الأفضلية الاجتماعية، فهذا الإمام الشافعي يقول:« أولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي، ولا يجوز والله أعلم، أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كل لسان تبع للسانه وكل أهل دين قبله، فعليهم إتباع دينه»[2].

والهوية العربية باعتبارها لغة وثقافة موجودة منذ زمن طويل، ممثلة في شعوب شبه الجزيرة العربية، لكنها برزت إلى الواجهة مع نزول القرآن وانتشار الدعوة الإسلامية علي يد العرب الأوائل، فحصل لها الانتشار والتوسع خارج حدودها الجغرافية الأولية.

1– قال تعالى: قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (سورة الزمر،الآية28)وقوله: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ(سورة يوسف، الآية02) وقوله: وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ (سورة الرعد، الآية37) وقوله: كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (سورة فصلت، الآية 03) وقوله: كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ(سورة الشورى، الآية07) وقوله: وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ(سورة النحل، الآية103).

2– أدونيس: الثابت و المتحول، ج2– تأصيل الأصول– ص21.

لكن العرقية العربية التي تبلورت فيما بعد لعبت دورا مهما في صياغة الدولة الإسلامية الفتية من خلال صبغها من البداية بصبغة عربية، إلى أن تم الربط التام بين الإسلام والعروبة، لدرجة أصبح يقدم فيها الإسلام على أنه عربيا مرتبطا بهذه الجماعة والواقع هو أن هذا « الاستشفاف المتبادل يعد أحد القوانين الضمنية الفاعلة في أي تمركز سواء أكان عرقيا أم دينيا أم ثقافيا»[1].

وهذا الالتفاف حول العنصر العربي والانتصار له أسس لتراتبية عرقية تفاضلية جعلت كل العناصر الأخرى تأتي دونه، ما شرع لممارسة إقصائية ضد باقي العناصر، بل أضفى على العنصرية العربية قداسة الإسلام، وحول المنجز الإسلامي إلى منجز عربي بالرغم من أن الإسلام لم يقر أي ترابط بين العقيدة والعرق، بل نفى ذلك من خلال نفي التفاضلية العرقية بين المسلمين، إلا أن العصبية العرقية العربية أوجدت هذا الترابط فيما بعد وأسست له وأعطته صبغة دينية مقدسة.

وهذه النزعة كان لها انعكاسها فيما بعد على جميع مجالات الحياة، فكانت الأولية في السياسة للعنصر العربي على بقية العناصر الأخرى، وترسيخ شرط العروبة في الخليفة حولها إلى سمة دينية وأمرا إلهيا ملزما. فلفظة خليفة تعني« الشخص الذي ينوب عن الله تعالى في إجراء أحكامه وتنفيذ إرادته في عمارة الكون وسياسته، فالخليفة لا يخلف الرسول وحسب وإنما يخلف الله أيضا»[2]. وهو ما أسس لتفوق العنصر العربي على خلفية دينية بحتة.

وبما أن المنظور العرقي هو مقياس التفاضل الأول عند العرب، فقد جعلوا أنفسهم في طليعة الأمم المتحضرة والمتمثلة في العرب والفرس والروم والهنود، أما باقي الشعوب فهمج فهذا الجاحظ يقول:« الأمم المذكورون من جميع الناس أربع: العرب، الفرس والهند والروم

1- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص237.

2- أدونيس: الثابت والمتحول، ج1- الأصول- ص166,

والباقون همج وأشباه الهمج، وأما العوام من أهل ملتنا ودعوتنا ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا، فالطبقة التي عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم، ولم يبلغوا منزلة الخاصة منا»[1]

لهذا يذهب أدونيس إلى اعتبار أن تسمية العالم العربي تختزل فئات كبيرة من أبناء هذه المنطقة، المتوطنين بها منذ فجر التاريخ و يعودون إلى أصول غير عربية، والذين وإن قبل الكثير منهم الإسلام، إلا أنهم احتفظوا بهويتهم العرقية واللغوية كالأكراد والأمازيغ و الزنوج . لكن المركزية العربية دفعت بهذه الفئات إلى الهامش ومارست عليها اضطهاد كبيرا ، وإن كان في كل مركزية عرقية يتم« اختزال العلاقات الاجتماعية المتفاعلة ضمن سياق تاريخي بكل مؤثراته إلى طبع أو جملة طباع ثابتة وأبدية ومتعالية ... وهذا يعني خفض أهمية السلوك الاجتماعي الذي يدمج عناصر متنوعة بهدف إنتاج نسق ثقافي معين»[2]

والأمر ذاته حاصل بإطلاق تسمية العالم الإسلامي على الرقعة الجغرافية التي وصل إليها الإسلام،« فالعالم الإسلامي هو ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعززت بفهم المسلمين للرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها»[3].

أما تسمية العالم الإسلامي المستندة إلى البعد الجغرافي فتعبر عن هيمنة مقنعة بقناع ديني، وتمارس إقصاء صريحا على الفئات غير المسلمة التي تقطن هذه الأرض والتي تشكل نسبة كبيرة من أبنائها وإن كانت تختزلهم في تسمية ""أهل الذمة"". فمصطلح العالم الإسلامي « يشوبه نوع من عدم الدقة من جهة، والتعميم من جهة أخرى، إذ لا يأخذ بعين

1- الجاحظ: البيان والتبيين، ج1- ص152

2- عبد الله إبراهيم: المطابقة و الاختلاف، ص237.

3- المرجع نفسه، ص 323.

الاعتبار ما تمور به هذه المنطقة الشاسعة التي استوطنها المسلمون كأغلبية أو شكلوا في بعضها أقليات ضخمة لها خصوصيات عرقية ولغوية وتاريخية»[1]

وكما كان للتمركز حول العروبة امتداده داخل المجال السياسي والاجتماعي، كان له امتداده البارز في المجال الثقافي والإبداعي، إذ ربط الإبداع والتميز بالعنصر العربي والصنعة الركاكة المتكلفة بغيرهم، وتحول اعتزاز العرب بالشعر و أوليته عندهم إلى سمة خاصة بهم لدرجة أنها « لم تعد أولية شعرية وحسب، وإنما أصبحت كذلك أولية عربية بالمعنى الشامل ومن هنا أخذت الأولية طابعا عنصريا»[2]

فهذا الجاحظ يرى الشّعر «فضيلة مقصورة على العرب وعلى من تكلم بلسان العرب»[3] خصهم الله بها دون سائر الشّعوب والأمم، والتفاوت الحاصل بين الشّعراء والقبائل، يفسر على أنه حظوظ وأرزاق كتبها الله وخص بها من شاء منهم، ففضل بعضهم على بعض، وإن كان العرق العربي هو عرق الشّعر دون سائر الأعراق.

ولهذا نراه ينكر إمكانية ترجمة الشّعر الذي يسميه حكمة العرب ويرى أن ذلك سيأتي على تناسق نظمه، وحسن بيانه، « فقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان، وحوّلت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسنا وبعضها انتقص شيئا، ولو حوّلت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الّذي هو الوزن»[4]. الذي يعد عند الجاحظ موطن الجمال في الشّعر العربي، وهو خاصية دون أشعار الشعوب الأخرى.

وكما نفى إمكانية نقل الشّعر وترجمته، فقد نفى إمكانية تفوق المولّد على العربي في قول الشّعر مهما كانت منزلته أو عرقه، والسبب أنّ المولّد، يقول تكلفا وتصنعا بعد تفكير وتخيّر، بينما ينطلق العربي على السجيّة والفطرة فيبدع ارتجالا وهذا ما يؤكده قوله:

1- عبد الله إبراهيم: المطابقة و الاختلاف، ص 321

2- أدونيس: الثابت و المتحول، ج2- تأصيل الأصول- ص 46.

3- الجاحظ: الحيوان، ج1، ص74.

4- المرجع نفسه،ج1، ص85.

«والقضيّة الّتي لا أحتشم منها، ولا أهاب الخصومة فيها أنّ عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب، أشهر من عامة شعراء الأمصار والقرى والمولدة والناتئة»[1].

والبيان عنده أيضا بديهة وارتجال وغريزة، ولهذا فقد دعا إلى ضرورة ملازمة الشّعر العربي القديم وتقليده، بوصفه رمزا للفطرة العربيّة، «أضف إلى ذلك أن في التّقليد سهولة مما ينسجم مع طبيعة البداهة»[2]. وإن كان تفوق العربي ليس في عرقه وحده، بل في أداته أيضا، فاللّغة العربيّة هي أفصح اللّغات « والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم أي لغة، وأربت على كل لسان»[3]

ويرى أدونيس أنّ تمييز الجاحظ بين اللّفظ والمعنى ما جاء إلا لتأكيد فرادة اللغة العربيّة وتميزها، وكأنه أراد أن يقول إنّ الإنسان لا يتميز بالمعاني الّتي يعبر عنها، بل يتميز باللّغة الّتي يعبر بها، فالمعاني عامة مشتركة، أما اللّفظ فمقصور خاص، والقيمة الأخيرة لثقافة شعب ما، تنبع مما هو خاص به مقصور عليه، لا مما هو عام مشترك»[4]

ونتيجة لهذا التمركز عد كل خطاب خارج عن هذه القناعات السلطوية خطاب معاديا للذات بل مهددا لها ولخصوصيتها الثقافية في ظلّ هذا الواقع ظهرت عدة خطابات مخالفة ومعارضة لهذا المنطق المتعالي والاقصائي، ولنا أن نقف هنا عند أهم خطاب واجه التمركز العربي وتفوق عليه، وهو شعر المولدين، الذي غير ملامح الشعرية العربية وقلب أسسها من العمق.

حيث استقروا بالمدن وأخذوا في تدارس اللغة العربية، وتوظيفها بصورة تعكس خصوصية أصولهم ونفسيتهم والثقافات التي انحدروا منها، تجربة شعريّة مخالفة، حاولت كسر التّكلس عبر تجاوز معايير الشّعريّة القديمة، والأخذ برؤى الخرق والثّورة، والتّمسك أكثر

1- الجاحظ: الحيوان، ج1، ص130.
2- أدنيس الثابت والمتحول، ج2، تأصيل الأصول- ص57.
3- الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص347.
4- أدونيس: الثابت والمتحول، ج2، تأصيل الأصول- ص51.

بروح العصر، واستطاعت أن تشكل لنفسها هويّة جديدة، وتحدث فرقا داخل الكمّ الثّقافي المنسجم والمتآلف، تحركها الرّغبة في إثبات ذاتها وجوديّا وإبداعيّا، في ظلّ واقع محكوم بالانسجام المفروض ظاهريّا والتّناقض المحقق عمقيّا بين طبقاته.

فقد صنّف العصر العباسي بأنّه العصر الذهبي في تاريخ الأمة العربيّة، بسبب ما عرفه من تطور. حققت الدولة خلاله أكبر امتداد جغرافي لها نتيجة الفتوحات، فازدهرت اجتماعيّا وثقافيّا من خلال التّمازج بين العرب والمسلمين في البلاد المفتوحة، الأمر الّذي أدى إلى انتعاش اقتصادي وثقافي عاد على الكلّ بالرّخاء، فقد نشطت التجارة وفتحت معها الأبواب للأفكار والثّقافات لكي تتنقل بين ربوع الدولة فظهرت التّرجمة وتلاقحت الأفكار وظهرت المذاهب والتيارات، منها ما هو أصيل دعم بما عدّ دخيلا، ومنها ما هو دخيل تمّ توطينه تعبيرا عن قبول به وبالآخر الّذي أنتجه.

وما إن جاء النّصف الثّاني من هذا العصر حتى شهدت الدولة أشدّ مظاهر التّرف والبذخ والّذي ولد مظاهر اجتماعيّة أخرى أبرزها ظهور نوادي الغناء ومجالس الأنس وشيوع الخمر والمجاهرة في شربها. كلّ هذه الظروف كان لها انعكاس على الصّعيد الأدبي، إذ ظهرت تغييرات عميقة مسّت منظومة القيم الفنيّة للشّعريّة العربيّة، «فعلى الصّعيد الإبداعي الشّعور الطّاغي عند الشّاعر بالحاجة إلى الاستحداث والتّجديد ... وعلى الصّعيد الاجتماعي الشّعور بأنّ هناك هوّة بين الشّاعر والآخر، بأنّه وحيد والآخر جدار في وجهه»[1]، كلّ هذا في وضع يتضاعف فيه هدم صلات الداخل الحميميّة لصالح تقويّة علاقات الخارج الماديّة.

ولهذا ظهرت هذه الحركات وغايتها إيقاف هذا الاستنزاف من خلال التّركيز على الفردي والرّوحي، فالمنفعيّة والفائدة الّتي تحكم الشّعر وتحقق تفوق الخارج سياسة وأخلاقا

1- أدونيس: مقدمة للشعر العربي ، ص38.

وعادات عامة، أخذت تستبعد من الشّعر الجديد، الّذي« يقوم على حضور الأنا وغياب الآخر،أي على الطّرافة والجدة والغرابة»[1].

وبما أنّ الشّعور بالغربة كان طاغيا، فقد كان لجوء الشّعراء إلى الهامش لرفض المركز وتفجير المكبوت لخلخلة الشّرعي، هو السّبيل لتحقيق الذّات وإبرازها « فأضفوا صفات القداسة على اللّهو، [وهذا] المقدس الجديد هو في آن ما يناقض المقدس الموروث، وما يلبي حاجة الرّوح في اللّحظة الراهنة»[2].

ولهذا كان طموح الشّاعر هو البقاء في مستوى ثورته وكأنّها هوسه، محوّلا كتابته إلى قبس به ينير« ما تحت الواقع العربي والجسد العربي...استبصار في هذا العالم المقنع بالمكبوت المقموع، واستقصاء له، من أجل رجّه وزلزلته»[3]، مترفعا عن فعل المدح والهجاء الّذي لا يلغي الذّات وحسب، بل يملّكها للآخر.

ولهذا جاء شعر هؤلاء، حركة تأسيس لعالم يقوم على الثّورة والتّجاوز وبحثا عن طاقة التّغيير الّتي تمثل منبع الاستمرار والخلود، فالشّعر عندهم روح الإنسان الّتي لا ترتبط بزمن دون آخر، شأنه عندهم كشأن النّبوة تنهي عالما لتعرف بعالم آخر غيره « والشّعر الحق هو هذه المحاولة في تعرية الدّخيلاء البشريّة الغريبة، الكثيفة الجامحة»[4].

فالقصيدة عند هؤلاء لم تعد لحظة انفعاليّة، إنّها كيان ووجود وطريقتها « حدسيّة، إشراقيّة، رؤياويّة، وهي تبحث عن الحلول في فيض الحياة وغناها، في تفجر ممكناتها

1- أدونيس: مقدمة للشعر العربي، ص38.

2- المصدر نفسه، ص39.

3- أدونيس: سياسة الشعر، ص182.

4- المصدر نفسه، ص 111.

وتنوعها. وهي تتبنى الإنسان بجحيمه وجنته. بشياطينه وملائكته، بضعفه وقوته، تتبنى الإنسان لا النظريّة، والحياة لا مقولات الحياة»[1].

في شعر هؤلاء بقدر ما نجد تلاحما بين الشّاعر وعصره، نجد هناك هوّة فاصلة بينهما، ولعلّ السبب يعود إلى أنّ بناء العالم الممكن لا يكون إلاّ باحتواء العالم الكائن« فكلّ واقع نتجاوزه يوصلنا إلى واقع آخر أغنى وأسمى. هذا البحث عن الواقع الآخر،عن الممكنات، هو ما يعطي للكشوف الشّعريّة فرادتها»[2].

ومن أبرزهم بشار بن برد الذي اعتبر « أستاذ المحدثين من بحره اغترفوا، وأثره اقتفوا»[3] لقدرته على تجاوز السائد واستحداث الجديد في اللغة، وكذا لموقفه الساخر من العقائد والسلطة،

ويبقى – حسب أدونيس– شعر أبي تمام وأبي نواس الشعر الأكثر تعبيرا عن الحساسية المدينية، فهو النموذج الشعري الجديد الذي استطاع تجاوز النسق القائم من ناحية والواقع المعاش بتناقضه من ناحية ثانية، وذلك خلال تبني آليات مناهضة ومقاومة أساسها الحرص على استبعاد الماضي، من خلال العمل على خلق مسافة بين شعرهم وشعر القدماء وتجاوز المعايير الفنية القديمة التي ترى الإبداع نوع من الإسقاط والمحاكاة، والتي تجعل من المبدع مجرد تلميذ في مدرسة السلف، إلى جانب الحرص على تجاوز الواقع السائد لأنه لا يرضي ولا يقنع.

هذا التجاوز الذي يؤمن به كل من أبي نواس وأبي تمام، جعل من الخارج مجرد خزان لغوي يستندان إليه في جلب مادة أولية يعيدان صياغتها وشحنها بمدلولات جديدة، تتجاوز المعجمية المتداولة وتؤسس لعلاقات جديدة تستبدل السكون بالحركة، وتدخل القلق على

1– أدونيس: مقدمة للشعر العربي ، ص118.

2– المصدر نفسه، ص120.

3– أدونيس: الثابت والمتحول، ج2– الاصول– ص 114.

المطمئن، وترسم صورا جديدة ذات بعد أيقوني، يكون إدراكها مشروطا بتجاوز المرئي إلى اللامرئيّ . وهما بهذا لا يكملان بل يؤسسان عالما جديدا وتعاملهما مع اللغة بنظرة جديدة، جعلهما لم يكررا ما قيل، بل أسسا لقول جديد.

ولنا أن نتوقف هنا عند التّجربة الشّعريّة لأبي نواس فقد أدرك حقيقة الزّمن وتأثيره على الوجود ككل، ولهذا رفض أن يختزل في لحظة واحدة حكم لها بالقدسيّة والمثاليّة، واختار بدلا عنها لحظة الحاضر الّتي تعيشها الذّات، ليختار ويحكم بنفسه عن تجربة وقناعة، لا أن يقنع بحكم الآخرين، وتوصّل في الأخير إلى أنّ « الحاضر هو وحده الغنيّ المليء اليقينيّ، فيه يمتلك الإنسان نفسه ويسيطر، لأنّه يريد ويختار، وما يريده ويختاره يعوّض عن السّقوط في المستقبل، لذلك لا يخاف العقاب بل يفعل ما يؤدي فعله إلى العقاب"[1].

وما ثورته على عمود الشّعر العربي و هجومه على القصيدة العربية القديمة وسخريته من المقدمة الطللية إلاّ دليل على ذلك، يقول في إحدى قصائده[2]:

قُلْ لِمَنْ يَبْكِي عَلَى رَسْمٍ دَرَسْ وَاقِفاً ماَ ضَرَ لَــو كَانَ جَلَسْ

أُتْرُكْ الرَبْعَ وَ سَلْمَى جَــانِبًا واصْطَبِحْ كَرَخِيَةً مِثْلَ القَبَــسْ

بِنْتُ دَهْرٍ ، هجرَتْ فِي دَنّــهَا وَرَمَتْ كــلَّ قَذَاةٍ وَدَنَــسْ

فإذا كان الطّلل تجسيدا للصّراع الأبدي في نفس الإنسان بين حبّ الحياة وغريزة الموت[3] فإن الخمرة تحمل بعدا آخر مخالف « إنّها الرّواء والحياة والاستجابة، وشاربها يرى في

1- أدونيس : مقدمة للشعر العربي، ص48.

2- أبو نواس(الحسن بن هانئ): الديوان، تح :أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، لبنان، د.ت ، د.ط ، ص134.

3- ينظر:عز الدين إسماعيل: روح العصر ، دار الرائد العربي ، لبنان ، 1972، ط1 ، ص22.

اللّحظة الحاضرة تجسيدا للزّمن المطلق، لأنّ اللّحظة الحاضرة، هي لحظة النّشوة والغبطة الأبديّة، والنّشوة تختصر الزّمن كلّه في ذاتها»[1].

ومن هذا الموقف أتّخذ أبو نواس من اللّذة مذهبا له، وعليها أسس نصّه الشّعري الرافض لقيم« الحياة العربيّة البدويّة... والتّعليميّة الدينيّة، وبخاصّة في شكلها الأخلاقي ويدعو إلى الحياة المدينيّة وقيمها، وإلى تجاوز هذه التّعليميّة وممارسة المحرم أو الحرام»[2]. لدرجة تحوّلت فيها الخطيئة عنده إلى ضرورة تمجيديّة فلم« يعد يرضى بالخطيئات العاديّة وإنّما يطلب الخطيئات الرائعة الّتي يستطيع أن يتباهى بها»[3]، فهي عنده رمز للحريّة والانعتاق من سجن الأخلاق والشّرائع، وبها يتم« الكشف عن طاقات الإنسان، وعن رغباته المكبوتة، وفي تفجيرها، بحيث تزول الهوّة الّتي تفصل بين انفعاله وفعله، بين رغبته وقدرته»[4].

فالخمرة بالنّسبة إلى أبي نوّاس منبع كلّ جمال ومعرفة ومتعة، فمنها يستمد الشّاعر طاقة السّيطرة على الكون والزّمن. والفرح والغبطة في النّص النّواسي لا يتحققان إلاّ في جو المعصيّة والخطيئة، بل هي« في إطار الحياة الّتي يحياها ضرورة كيانيّة، لأنّها رمز الحريّة، رمز التّمرد والخلاص»[5] من سجن العادة والتّشريع، كما أنّها رمز العودة إلى الذّات والانتصار.

1- كمال أبو ديب: جدلية الخفاء والتجلي – دراسة بنيوية في الشعر- ص174.
2- أدونيس: الشعرية العربية ، ص62.
3- أدونيس:مقدمة للشعر العربي ، ص52.
4- أدونيس: الشعرية العربية ، ص62.
5- أدونيس: مقدمة للشعر العربي ، ص52.

فبرأي أدونيس« الانسان النّواسي هو الإنسان العائش مع ذاته، المتّخذ من العالم كلّه مجالا لتوكيد ذاته، ساخرا من القيم العامة النّهائيّة ومن القائلين بها والقيمين عليها، إنّه الإنسان الّذي لا يواجه الله بدين الجماعة، وإنّما يواجهه بدينه هو وخطيئته هو»[1].

فشعر المولدين وخاصة شعر أبي نواس هو المدرسة الأبرز للتحول في الثقافة العربية على الصعيد الشعري، نظرا للانقلاب الكبير الذي أحدثه بالعقلية الشعرية والنقدية العربية ممارسة وتعبيرا.

1- أدونيس: مقدمة للشعر العربي ، ص53.

2- تمركز الذات و انفجار العصبيات في العصر الحديث:

نبعت القومية العربية[1] في العصر الحديث من الإيمان بوحدة الشعوب العربية القاطنة للمنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي ومن أرض العراق إلى أرض السودان، وهذا الإيمان قديم يعود إلى انتشار الإسلام والعربية بهذه المناطق. لكن الذات العربية اليوم تعاني التشظي والتفتت الداخلي الذي عم بحكم انفلات المكبوت والمسكوت عنه، والحضور الواضح لما كان مغيب قصرا وقهرا وما خلفه هذا الانفجار الداخلي من هشاشة تهدد بتسريع حالة الذوبان« فالأنا ليست وحدة إلا ظاهريا إنها عمقيا تمزق وانشقاق»[2].

ولعل ما يعمق المشكل الذي تواجهه الهوية العربية اليوم تبني السلطة السياسية لمنطق متناقض للحفاظ على مواقعها، فهي مرة تقهر الأطياف الثقافية غير العربية وتحاصرها وتشدد على ضرورة النزول عند كل ما هو عربي من ممارسات ثقافية وحضارية لتحافظ على وحدة الأمة حسب زعمها، ومن جهة أخرى نراها تفتت الهوية الوطنية من خلال دسترة الانقسامات الاثنية والطائفية والمذهبية وتتبنى نظرية المحاصصة السياسية وهو ما يعمل على فرز وتفتيت هذه الأطياف وتشييد الأسوار بينها. والعمل وفق معايير لا تأخذ المشترك بعين الاعتبار، وتكرس الفصل التام بين التشكيلات الثقافية العرقية واللغوية وتمثلها بخطوط مستقيمة متوازية يستحيل تقاطعها، وهو ما يصعب الأمر ويهدد الهوية الكلية للأمة

1- يعيد الدارسون بداية تبلور روح القومية العربية إلى الفترة الممتدة بين 1847- 1868حيث نشطت الجمعيات الأدبية والعلمية والثقافية المبنية على مبدأ العروبة، وعملت على الحد من عملية التتريك التي كانت تمارسها الدولة العثمانية، إلى جانب العمل على تأسيس دولة عربية وحدوية في وجه الاستعمار الأوربي الحديث، ومن رواد هذه الحركة: قسطنطين زريق، ساطع الحصري، وزكي الأرسوزي، وعبد الرحمن عزام، ومحمد عزة دروزة.

- ينظر: أنطونيوس جورج: يقظة العرب- تاريخ حركة العرب القومية- تر: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، لبنان، ط8، ص15.

2- أدونيس: المحيط الأسود، ص 17.

فالضعف المستفحل في الهوية العربية اليوم، ناتج عن ضعف تسيير الاختلاف في هذه الثقافة.

ووفقا لهذا المنطق أصبحت الذات مالكة للحقيقة وبالتالي مالكة للآخر الذاتي، وتم تزييف التاريخ الذاتي لكل من الذات والآخر الذاتي لما يخدم المصلحة الإيديولوجية للذات السلطة. فهي تستشعر الخطر والتهديد من وراء خطابه، إذ تراه مزاحما لها ولهذا لا تتوانى في قهره وإنهائه. والمقصود هنا بالتحديد الخطاب الواعي الحامل لطموح تغييري و المتسلح بمعرفة عميقة بالحاضر والماضي.

فالذات العربية لكونها محكومة بهاجس التجانس الداخلي، تستقطب الآخر الذاتي ولا تستوعب خصوصياته بل تلغيها لصالح إرضاء هذا الهاجس، فهي مصرة على محاصرة فعله وتطويقه، خاصة وأن فعل الآخر الذاتي يصنف ضمن المغامرة التي« تهدف إلى فتح دروب الحرية كفعل للاختيار والولوج في المجهول، الذي قد يمكن من خلق تجريب إبداعي يكشف المنحجب ويعري بؤرة التوتر الحي الخالق دوما للأسئلة اللامتناهية»[1]. في حين الممارسة الفكرية في هذه الثقافة قد أصبحت ضاخة لأصناف من التحقير والإلغاء والإنهاء وحاضنة لرؤى فوقية استعلائية ذات ميول صريحة بالهيمنة على الآخر الذاتي.

هذا التعامل يؤدي إلى حالة من التوتر والغليان الداخلي، نتيجة لهذا الوضع الاستنزافي الذي يختزل الآخر الذاتي ويحوله إلى مستهلك إيديولوجي وحجة دعائية للذات السلطة ويجعله موضوعا وكيانا للحكم لا غير. توظفه داخليا وخارجيا يقرب مرة ويستبعد أخرى. ويزداد الأمر تعقيدا في ظل غياب التعارف الداخلي والتواصل الايجابي بين هذه الجماعات « فالسؤال عمن هو الآخر في هذه الثقافة سؤال لا تتاح الإجابة عنه بيسر إلا بطريقة سلبية»[2] فهو كل ما ليس الذات في هويتها الضيقة.

1-عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل- القراءة في شعر أدونيس- ص08.

2- نادر كاظم: تمثيلات الآخر- صورة السود في المتخيل العربي الوسيط- ص16

والهيمنة التي تمارسها الذات السلطة هيمنة مركبة تستخدم فيها أساليب وأسلحة متعددة من استقطاب وتطويع وحضر وعنف بغية الإتباع والإلحاق الإلزامي للآخر الذاتي الذي يتحول إلى ملحق يدور في فلكها ليغذي هذه المركزية ويكتب لها الاستمرارية، وفي سبيل ذلك نجدها تسعى دائما لتجديد استراتيجياتها الاستحواذية، ليس هذا فقط بل لكي تعطي للصورة التي شكلتها عن نفسها والآخر الاستمرارية، لا تتوانى في مجارات هواها الإيديولوجي والإقدام على تزييف التاريخ وتمييع منظومة القيم لتحقيق ذلك بصورة مشروعة.

ولعل ما نراه اليوم من ارتداد صارخ وعودة مرضية نحو الهويات الصغيرة والانتماءات الضيقة، دليلا قويا على هذا التفتت و التشظي بل « لتبدو أشد حدة مما كانت عليه حتى قبل مرحلة كمونها المؤقتة في فترات مضت، وهي تكشف عن خروج للمكنون إلى العلن سياسيا وثقافيا و معتقديا وسلوكيا، و يقابل ذلك تراجع للمعاني الكبرى في المثاليات والحرية والوحدة»[1]

ويزداد هذا التوتر باستمرار عملية التقزيم، ما يحقق التخريب السريع للهوية والتفتيت العميق للعلاقات المشكلة لكيان الأمة و التأسيس لعلاقات عداء ضمنية قد تدفع إلى تطوير وعي انفصالي. « فالحديث عن القمع يشرع للحديث عن الثورة مثلما يقول ميشال فوكو»[2].

ولهذا نجد أدونيس من منطلق بحثه وتحليله للذات العربية، فقد جعل من كل خطاب يخالف منطلقها في التمركز حول القرشية أو العروبة ضمن خانة الآخر الذاتي، فالحركات السياسية خاصة التي عارضة مبدأ القرشية والعروبة، نظرة للإنسان كقيمة بعيدا عن جنسه أو عرقه أو دينه .

ونقد تمركز الذات في الثقافة العربية ونزعتها الاستحواذية ليس دعوة لانكفاء الآخر الذاتي أكثر على ذاته للوقوف بوجه الاستقطاب والإلحاق المفروض عليه، ولا دعوة لتطوير

1- عبد الله محمد الغذامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص 07.

2- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو-المعرفة و السلطة، ص 23.

تمركز معكوس ولا تبرير للانفصال عن هذه الهوية المركبة. لأن« الهوية الحية البصيرة (أو غير العمياء) هي في هذا التوتر العلائقي الخصب الملتبس بين الأنا والآخر، دون ذلك تكون الهوية هوية الحجر و الشيء لا هوية الانسان و الوعي»[1]، بل هي دعوة للنظر في هذا التمركز و الوعي بخطره على هوية مجتمع قائم وجوديا على التنوع. فتفكيك التمركز السلطوي حول العروبة بالصورة القائمة ماضيا وحاضرا أمرا في غاية الأهمية إلا أن البديل الوحيد الذي يكشف عنه الواقع هو مراكز مجهرية طائفية وإثنية ودينية.

1- أدونيس : المحيط الأسود، ص 17.

ثالثا-المطابقة: من التأصيل إلى ردة مقدسة

- تمهيد:

تتخلق بذرة المطابقة[1] في لحظة الفاعلية الحضارية عندما تكون الذات متفوقة ومنتجة ثقافيا، إذ تعمد إلى تطوير نماذجها الخاصة التي تعكس تمكنها وتفوقها الحضاري ولتكون دلائل قوة تأصل لهويتها وتصبغ عليها هالة من الكمال والقدسية تأهلها لتحتذى باعتبارها النماذج الأصلح.

ففي فعل المطابقة تكون النماذج هي المرجع في كل شيء، وإدراك الذات لذاتها أو للوجود مقرون بعملية المقارنة والتقارب مع هذه النماذج، سواء أكانت ذاتية أم غيرية، إذ توجه في لحظة التفوق الحضاري غالبا لمن يصنفون أغيار من خارج الذات، ويظهر فعل المطابقة متماهيا مع إرادة القوة، وتكون الذات هي المرجع والمقياس، والآخر مطالب بالعودة إليها مقايسة ومماثلة. ممارسة عليه بذلك نوعا من الاحتواء الممنهج، أما في لحظة الانتكاس الحضاري، فيتجلى فعل المطابقة متماهيا مع إرادة البقاء ويتحول دوره إلى داخل الذات فتصبح هي العاملة على ترديد هذه النماذج وتكرارها باعتبارها الميراث المباشر للحظة الفاعلية الحضارية.

ويزداد الهوس بالمطابقة عندما تظهر نماذج غيرية تحاول فرض نفسها على ذات فقدت مسارها وغايتها، فتكون هذه الآلية خيار اللحظة بما توفره من توازن لذات متشظية بين ماض مجيد وحاضر بائس. وتؤسس لنوع من التحصن بالوفاء لهوية مهددة. « حيث

1- زرعت فكرة المطابقة في الفكر الإنساني وتجذرت مع الفلسفة اليونانية عندما أسس أفلاطون رؤيته الفلسفية على ضرورة مطابقة عالم المثل والعمل على محاكاته في كل شيء، وأن قيمة الأشياء والأفكار تتحدد بدرجة مطابقتها له واستمرت هذه الفكرة إلى اليوم.

تتحصن الذات حول مركزها. سر وجودها وجوهر استمرارها تؤكده ويؤكدها تحميه وتحتمي به، وكثيرا ما تلجأ إلى تضخيم مزاياها، ولو على حساب تبخيس الآخر»[1]

والمطابقة تأسيس لعلاقة تراتب وإتباع، فالذات سواء في مطابقتها لذاتها (الماضوية) أو مطابقتها لذات غيرية، تبقى غائبة الفاعلية محدودة الحضور في حالة تبعية دائمة، ما يعني « تفوق طرف على آخر، وهي تنظم العلاقات بناء على هيراركية[2] خطيرة تحجب معرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها»[3] "فسلبية الذات هنا ناتجة عن غياب فعل المعرفة والوعي وسيطرة فعل الاستهلاك والتكرار.

وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن فعل المطابقة ملازم للذات في كل مراحل تطورها الحضارية ولكن يختلف بين مرحلة وأخرى. فهو انتصار وتكريس للهوية الذاتية، حتى في حالات مطابقة نماذج الغير، فغاية الذات تكون إيجاد سبل جديدة تضمن استمرارية هويتها حتى لا توسم بالانتهاء، وقد تبرر الأخذ عن الآخر بأنه اقتراض واستعارة فرضتها الظروف أو لكون المعرفة تراكمية الطابع إنسانية الانتساب عالمية الانتماء.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك حالة من التضافر بين التمركز والمطابقة، فالتمركز هو ما يكرس لفعل المطابقة مع مرجعياته لمواصلة ضخ قيم التمسك بها وبالتالي التأسيس لشرعية استمراريته، وفي الوقت ذاته يعمل على تكريس المطابقة مع نماذجه نظرا وممارسة.

فالتمركز يؤصل للمطابقة مع الذات والآخر. وفي الوقت ذاته لا ينشأ التمركز إلا على خلفية بعض الرؤى التي تضافرت الظروف التاريخية والمصالح الإستراتيجية على دعمها

1- الطاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر _ العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص 377.

2- هراركية: الهيكلية الهرمية القائمة على تعدد المستويات وتدرجها وفقا بمعطيات محددة، مثل السلم الإداري في المؤسسات الإدارية، و التراتب الطبقي في البنية الاجتماعية لبعض المجتمعات استنادا إلى معطيات عرقية أو ثقافية أو اقتصادية

3- عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص19.

وطرحها بديلا وحيدا ومطلقا، بعد أن غلفتها بحجج دوغمائية أنزلتها منزلة لا يرقى إليها الشك.

تترسخ القواعد أكثر في فعل المطابقة وتشيع روح التّقعيد والتّقنين النابعة من إيمان الذات بوجود شكل تنظيمي كامل ونهائي، بإمكانه استيعاب كلّ الأفكار والرّؤى، وتتحول مع الوقت إلى حدود وضوابط وظيفتها التّخفيف من حدّة وجموح كل تجربة جديدة في التفكير والإبداع، والعمل على إبقائها عند حدود النشاط التكراري المطمئن والمكتفي القائم على القياس على ما نعرفه ونأتلف معه.

إذ يعد التّقعيد والتّقنين من أهم الآليات الّتي تعتمدها الذات المتمركزة في عمليّة إحكامها السيطرة على أي خطاب مخالف، فالتقعيد وإن كان ظاهريّا قائم على حقيقة تنظيم الظواهر، وتحديد المفاهيم، إلاّ أنّه يشكل في الواقع حاجزا يحدّ من حرية التفكير، عبر كبح عنصر الخروج والمغايرة، وهذا في اللّحظات الّتي يخرج فيها القانون أو القاعدة عن حدود النسبيّة ويطلب المطابقة معه.

فالتّقنين حجب أكثر مما هو كشف. وقوانين المجتمع مثلا تنهض ظاهريّا على حراسة المجتمع والأمة عبر الهداية والتّوجيه إلى المباح والممنوع للحماية من الفتنة ولجم الأهواء الفرديّة، وتسييجها، فلا جميل ولا قيّم إلاّ ما هو نافع، والنّافع هو ما تحدده السّلطة، وكل ما خرج عن حيز المنفعة فقد دخل حيز الفتنة.

1- إشكالية التأصيل في الثقافة العربية:

والحديث عن المطابقة في الثقافة العربية يدفعنا للحديث عن الأصول، لأن المطابقة مبنية على التأصيل والمقصود به « البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية [الفكرية والفنية] والأصول التي تتفرع عنها»[1]، فالعقل العربي كما يقول الجابري« لا يفكر إلا انطلاقا من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف، إما في لفظه أو في معناه»[2].

وإن كان أدونيس يرفض ثنائية الأصيل والدخيل ويراها ثنائية يسيرها منطق مانوي فهي عنده « ثنائية زائفة ومضللة، إنها لغة السياسة السياسية – الأيديولوجية وليست لغة الإبداع و المعرفة»[3] والسبب أن الفصل القائم بينهما مصطنع، فكل أصيل حي مسكون بدخيل.

وإذا كان بالإمكان تحديدهما من الناحية اللغوية – بالرغم من كون كلمة دخيل في حد ذاتها « أدخلت في كلام العرب وليست منه كما يقول لسان العرب»[4] – فإن المعنى الاصطلاحي لهاتين الكلمتين هو ما يطرح الإشكال والتساؤل. « فكيف نحدد معنييهما الإنسانيين أو الفكريين أو الفنيين، أو العلميين؟ وما المعيار في التحديد؟ ومن الذي يتولاه؟ وبأي حق أو بأية سلطة؟ وما الحد الفاصل بينهما؟ وهل الأصيل في الشيء أم هو في العقل؟ وهل يتطور الأصيل أو يتفاعل؟ وكيف نرسم له حدود التطور أو حدود التفاعل؟ وهل يتطور ويتفاعل في ذاته ولذاته مع ذاته أم أنه محتاج إلى الغير الدخيل؟ وكيف نحدد هوية هذا الدخيل لنعرف هل يقدر أن يلبي تلك الحاجة ؟ وكيف؟»[5].

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل_ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي_ ص07

2- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 1986، ص582.

3- أدونيس: المحيط الأسود، ص 40.

4- المصدر نفسه، ص40.

5- المصدر نفسه ، ص41.

طرح أدونيس لكل هذه الأسئلة وغيرها انتهى إلى نتيجة واحدة مفادها أن هاتين الكلمتين لم تتجاوزا حدود كونهما مفهومين إيديولوجيين وظفتهما السلطة ماضيا وحاضرا لتحافظ على تمركزها أمام الآخر الذاتي والغيري على السواء – فحسبه– « ليست لهما أية قيمة معرفية أو علمية، إنهما سلاحان يحرسان نص السلطة الذي تكتبه سلطة النص»[1]

والسبب وراء إصرار الذات السلطة في الثقافة العربية على التمسك بثنائية الأصيل والدخيل، راجع لتلك العلاقة الوطيدة بين التأصيل والثبات كقيمة تراهن عليها هذه الذات في ترسيخ بقائها. فمن الناحية اللغوية «الأصل هو الحسب والحسب ثابت من حيث أنه يبقى هو نفسه لا يتغير، ولهذا كان الثبات من معاني الأصل، وكان الأصيل ما له أصول أي ما هو ثابت»[2]

والأصول تحتذى ولا تخالف ثابتة لا تتغير، يقينية لا يحوم حولها شك ولا ينالها سؤال. متجاوزة للبعد التاريخي متمتعة بالديمومة، لا يخترقها تحول أو تبدل و السبب صحتها وكمالها، ولذلك الانسان مطالب بالأخذ بها، وأي تغيير يحدث لا بد أن يمسه هو وليس هي فعلاقته بها كوبرنيكية هي ثابتة وهو دائر في فلكها.

ويصرح أدونيس أن الثقافة العربية نهضت «على يقينين: يقين المعنى الإسلامي ويقين الشكل الجاهلي»[3]، وهم أصول هذه الثقافة التي لا يمكن الخروج عنها. فحسب أدونيس نظرة بسيطة على تراثنا العربي تؤكد أن مسألة الأصول فيها قد اقترنت بالبداية فلكلّ بداية أصل؛ فمن الناحية الدينية يعد النص القرآني أصلا مضافا إليه نص الحديث باعتباره النص الشارح والمفسر، وكل ما كان قبله ملغى فالإسلام يجب ما قبله. والشعر الجاهلي أصل لما

1– أدونيس: المحيط الأسود ، ص 41.

2– المصدر نفسه، ص 40.

3– أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 22.

كتب بعده و« الممارسة الشعرية هي في أن يجهد الشاعر لكي يحقق أقصى ما يمكن من التآلف والتطابق مع الأصول التي قام عليها شعر الأسلاف»[1]

ويصر أدونيس على أن منطلقات المطابقة في الثقافة العربية كانت دينية، ثم انزاحت لتشمل كل مجالات الحياة والمعرفة. ففي الدين بدأت خلال حياة الرسول ﷺ فالمعلوم أن الأولوية في الإسلام للقرآن الكريم، والرسول ﷺ هو أقرب الخلق لروح القرآن، فقد كان خلقه القرآن[2]، والأقرب إلى النبي أكثرهم اقتداء به لقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [3] لذلك كانت بداية المطابقة دينية وأخلاقية من خلال التأسي بالرسول ﷺ. وبعد وفاته ﷺ كان الأقرب إليه وإلى القرآن صحابته، فكان التأسي بالصحابة، ثم بعد عصر الصحابة جاء عصر التابعين ثم تابعي التابعين.

وكما نلاحظ فالاقتداء والإتباع شكل من أشكال المطابقة، وإذا كان يشير من ناحية معناه اللغوي إلى معنى سلبي كالخضوع والتبعية، فإنه على العكس من ذلك عد لقبا تشريفيا. ويكون أعظم كلما كان القرب مباشرا من الماضي الأصل (زمن الرسول) موطن الإيمان الحقيقي.

هذا من ناحية الممارسة أما من ناحية النظر فقد تم التقنين للمطابقة الدينية من خلال تأصيل الأصول مع الإمام الشافعي، فبالنسبة إليه للدين أصلان لا ثالث لهما، كتاب الله وسنة رسوله، فهو القائل:«ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حلّ أو حرم، إلا من جهة العلم وجهة العلم الخبر في الكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس»[4]

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 22.

2- سئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: كان خلقه القرآن، رواه البخاري ومسلم والترمذي

3- سورة : الأحزاب، الآية: 21.

4- الشافعي(محمد بن إدريس): الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1940، د.ط ص39.

أما المطابقة في السياسة فيؤكد أدونيس أن بدايتها كانت بعد وفاة النبي ﷺ وبالرغم من كونها أمرا دنيويا إلا أن نشأتها في الثقافة العربية كانت في مهد سياسي ديني قبلي، من خلال إقرار الخلافة حقا قرشيا لا ينازعها فيه إلا ظالم . وبداية ذلك ما حصل بسقيفة بني ساعدة؛ حيث انتهى النزاع بين المهاجرين والأنصار باعتراف الأنصار للمهاجرين بأحقيتهم بالخلافة دون غيرهم، وبقيت فيهم حتى مع نظم الخلافة الملكية التي نشأت بعد الفترة الراشدة، وعد كل من يطلب الخلافة من خارج الانتماء القرشي معتد لا شرعية له.

كما يمثل أدونيس للمطابقة في السياسة بما جاء في صيغة إسناد الخلافة لعثمان بن عفان الذي سئل إن كان سيعمل« بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين دون تغيير أو تبديل وبهذا أكد مبدأ الاقتداء والإتباع لمن يخلف الرسول ويخلف خليفة الرسول»[1] وهو ما يؤكد رسوخ مبدأ المطابقة في الثقافة العربية الإسلامية منذ البداية.

أما المطابقة في الشعر– و الرأي لأدونيس– فقد تأسست في اللحظة التي تحول فيها دور الشعر لخدمة الدين وحددت وظيفته في الثقافة العربية أداة من أدوات الدعوة «فالشعر وسيلة لغاية أشرف منه وأعلى، يشرف ويعلو بقدر ما يستلهم هذه الغاية ويرتبط بها»[2]

و تكرست هذه الرؤيا أكثر من خلال الممارسة النقدية التي أصلت للوظيفية في الشعر من خلال البحث في درجة مطابقته للأصول، للقرآن الكريم من ناحية المعنى و للشعر الجاهلي من ناحية الشكل، فالناقد مطالب بمعرفة ما يرمي إليه الشاعر ثم مطابقته مع القيم الأخلاقية والثقافية السائدة « فالدين هو الاعتقاد بالحق والشعر هو التعبير عن الحق والنقد الصحيح هو الذي يعرف أن يقيس مدى المطابقة فيما بينهما»[3]. وهذا ما يجعل الماضي

1– أدونيس: الثابت و المتحول، ج1– الأصول– ص168.

2– المصدر نفسه، ص 198.

3– المصدر نفسه، ص 204.

هو المركز؛ ليس فقط دينيا ولكن فكريا وثقافيا كذلك« فالقديم هو مركز الجاذبية والثقل... والحاضر والمستقبل ليسا إلا نوعا من شرح القديم أو التعليق عليه»[1]

مثل ما يروى عن الصحابة من تمكن في نقد الشّعر، لمعرفتهم بالدين والأحكام والشعر الجاهلي، ولنا أن نورد هنا ما يروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من تذوق الشعر وتمكن من نقده كحكمه على شعر زهير بن أبي سلمى، فقد قدمه على غيره من الشّعراء لكونه لا يتبع حوشيّ الكلام، ولا يعاظم في النطق، ولا يقول إلا ما يعرف، ولا يمدح الرّجل إلا بما يكون فيه»[2] . والمقصود بهذا الحكم ضرورة مراعاة شروط البلاغة والفصاحة من تجنب الغريب والحوشيّ، وعيوب القوافي ومخالفة المثال أو النّموذج الّذي أقره الشّعر الجاهلي إلى جانب ضرورة مراعاة أعراف الجماعة وحقائق الطبيعة.

وقد جاءت العقود المواليّة لتأصيل هذه الأصول أكثر «فبقدر ما كانت الحياة تتحوّل وتبرز نزعة الاستحداث، كانت تبرز بالمقابل نزعة الرّجوع إلى الأصول والتّمسك بثباتها، وكان علماء اللغة يتشددون بالتالي في نقد الشّعر المحدث، انطلاقا من المقاييس الّتي استخلصوها من الشّعر القديم واستنادا إليها»[3].

ويرى أدونيس أن التأصيل الأبرز في الشعر العربي كان على يد كل من الأصمعي والجاحظ، فالأصمعي حاول من خلال عمليّة استقراءه للشعر الجاهلي رسم ملامح الفحولة في الشّعر، الّتي هي رمز للفطرة، والفطرة قوّة وسبق وبالتالي فهي كمال في حد ذاتها، وأولوية تعبير إلى جانب كونها أولويّة زمن، فللفحل مزيّة على غيره إما سبقا أو تأثيرا. وإن كانت هناك شروط أخرى وجب توفرها في الشاعر ليرتقي إلى مستوى الفحل، منها القوّة ويقصد بها الطبع والفطرة والبداوة الّتي لم تتدخل قوّة ما في توجيهها أو ترويضها. إضافة إلى غلبة صفة الشاعريّة، ووجودها كهاجس واهتمام أول لدى الشاعر بحيث لا تنافسه عليها

1- أدونيس: كلام البدايات، ص146 ،147.

2-الاصفهاني(علي بن الحسين أبو الفرج): الأغاني، دار الكتب، مصر، 1927، د ط، ج10، ص290.

3-أدونيس: الثابت والمتحول، ج2-تأصيل الأصول- ص33.

صفة أخرى، إلى جانب النتاج الشّعري المتميز وبالكم المناسب، فقد تكون قصيدة واحدة كافية لهذا، وقد يمتد العدد حتى العشرين قصيدة جيدة ليكون الشاعر فحلا [1] إضافة إلى إلمامه بأخبار الشّعراء والأنساب وغريب اللغة والإيقاع، يقول الأصمعي:«لا يصير الشّاعر في قريض الشّعر فحلا، حتى يروى أشعار العرب ويسمع الأخبار، ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ، وأول ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزانا على قوله، والنحو النّحو ليصلح به لسانه وليقيم إعرابه، والنسب وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بالمدح أو الذم»[2].

والمطابقة حسب الطرح الأدونيسي نفي للهوية، باعتبارها مماثلة فاقدة للروح لاستحالة وجود تطابق تام بين ذات وأخرى، فالمطابقة « مطاردة لهوية تفلت باستمرار، أو بحث ضائع عن هوية ضائعة»[3]. لقيامها على مبدأ التقليد المشبع « بالرغبة في التماهي مع ما يستحيل التماهي معه، أو هو إرادة المقلد أن يكون ما لا يقدر أن يكونه»[4].

مما يجعل منها حالة نفسية أكثر من كونها ممارسة فكرية أو فنية. فالهوية في ثقافة المطابقة مفهوم « وحداني بالمعنى اللاهوتي، ومثالي بالمعنى الفلسفي وطابعها الأساسي السلب أو الرفض إنها هوية الفصل»[5].

وقد استنفذ مفهوم المطابقة في الثقافة العربية الهوية وحولها إلى مماثلة جوفاء تحاكي نموذجا معدا سلفا أو فكرة سُنت سابقا، فالهوية اليوم هي نفسها هوية الأمس بالرغم من أن

1-ينظر: أدونيس: الثابت والمتحول، ج2، تأصيل الأصول، ص38-39.

2-ابن رشيق: العمدة، ج1 ص132.

3- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص17.

4- المصدر نفسه، ص 16.

5 - أدونيس: المحيط الأسود، ص16.

« الجوهر العميق للهوية لا يقلد»[1]، لكن في أفق المطابقة هي ثابتة وقارة بثبات واستقرار أصولها ونماذجها، كما أنها مطلقة ونقية بحكم إطلاقية وكمال هذه الأصول.

والآخر الذاتي في ثقافة المطابقة إن كان فردا فهو مطالب بأن يكون نسخة طبق الأصل لا يخالف ولا يختلف، ملغاة قبل الإسلام لصالح القبيلة وبعد الإسلام لصالح الجماعة، بانتماءاتها الأهليّة والمذهبيّة والحزبيّة الّتي تسهم في عملية الإتباع؛ فالوسط الاجتماعي والثقافي العربي القائم على هذه التبعية، هو من يعطل القدرات الفردية للأفراد ويكبت تطلعاتهم للتغيير والإبداع. والفرد العربي المسلم بإمكانه الاعتراف قائلا:« ليس في ذاتي شيء مني. كلّ ما فيَّ يجيء من خارج»[2]. وفي حالة ما إذا رفض هذا الوضع فإنه مهدد بالإنهاء باعتباره خطرا يهدد وحدة واستمرارية الجماعة.

أما إن كان هذا الآخر الذاتي جماعة أو حركة فهو مطالب بالتماهي مع روح الجماعة وإلا أتهم بالفتنة والردة وشق عصا الطاعة وضرب وحدة الجماعة، وقد قامت حركات عديدة مضادة في تاريخ الثقافة العربية، جماعات مختلفة طرحت رؤاها الخاصة الداعية للخروج عن النماذج التي كرستها الذات المتمركزة في علاقتها بالآخر الذاتي، فمن الناحية الدينية مثل الاتجاه الصوفي ومن الناحية الفكرية علم الكلام، ومن الناحية السياسية ثورات وحركات التمرد من مثل ثورة الزنج والقرامطة وقبلها الخوارج أما من الناحية الشعرية فظهور حركة شعر الموالي وما زامنها من تغيرات في مبنى ومعنى القصيدة العربية. هذا قديما وحركات العلمانية و والمعارضين السياسيين و حركة الشعر الحر وقصيدة النثر في العصر الحديث.

ولكن هذه الحركات لم تتمتع بالقوة التي تأهلها لإزاحة النماذج المسيطرة والتي تشكل قوة الاتباعية في الثقافة العربية، إذ بقى هذا المنحى مسيطرا حتى بعد انتهاء هذه الفترة «فبقدر

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 17.

2- أدونيس: النظام والكلام ، ص32.

ما كانت الحياة تتحول وتبرز نزعة الاستحداث، كانت تبرز بالمقابل نزعة الرجوع إلى الأصول والتمسك بثباتها»[1]

وشيوع مبدأ المطابقة في الثقافة العربية، أثر في طرائق التفكير، إذ تحول الفكر إلى إيديولوجيا، و ما إن أصبح كذلك حتى أصبح «وسيلة امتلاك وأداة سيطرة [إذ] ثمة طريقة مستقيمة واحدة لا يجوز الخروج عنها ومهمة الفكر... أن يدل الناس على هذا الطريق ويدفعهم إلى متابعتها والدفاع عنها»[2] إلى جانب سيطرة القناعة والتسليم وغياب السؤال والخشية منه، لأن السؤال يقوم على النظر وإعادة النظر، وفي هذا تهديد للقناعات الراسخة التي لم تعد مجدية في عالم شديد التغير.

أما اللغة في عرف المطابقة فتنحو أكثر نحو الوضوح والمباشرة، ولا تتجاوز المستوى التّقريري، إذ لا تقول إلاّ ما تعرف ولا تعبر إلاّ عن المألوف، بحيث تضمن تطاول وامتداد الماضي داخل الحاضر، عبر تجربة وصف خارجي سطحي، الأمر الّذي يجعلها معيقة للإبداع والمبدع « فاللّغة الّتي يكتب بها ليست في مستوى الإنسان الخلاّق وإنّما هي في مستوى الإنسان المستهلك»[3]. وهو ما ينهي فعل المبدع و الإبداع معا «فاللغة هي أعظم وأغلى ما يملكه المبدع، فإذا سلبت منه القدرة على ممارسة حقه في هذا الملك بحرية كاملة، فكأنما سلب وجوده وسلبت اللغة حقها في الوجود الثقافي الخلاق وهذا الحق هو الذي يعطي للأمة هويتها وشخصيتها اللتين تتميز بهما[4] .

ويصر أدونيس أن أعمق أثر تركته المطابقة على جسد الكتابة، حيث أفرغتها من روح الكشف وحولتها إلى قناة إيصال لا أكثر، و« انحصرت فنية التشكيل في هذه الكتابة الناقلة

1- أدونيس: الثابت و المتحول، ج2- تأصيل الأصول- ص 33.

2- المصدر نفسه،ج3 – صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني- ص 19.

3- أدونيس: سياسة الشعر، ص132.

4- أدونيس: النظام و الكلام، ص162.

في نوع من التنغيم والتزيين أو في نوع من الصناعة البيانية»[1]، ولم تنتج إلا كتابة أفقية مؤسسة على تراكم الاقتباسات « كتابة هي صناعة في التعبير عن معنى مبذول وليس رؤية جديدة للوجود، كتابة لا تعرف مغامرة التشكيل لأنها بعيدة أصلا عن مغامرة المعنى»[2]

وهو ما يجعلها حسب الطرح الأدونيسي ممارسة تستهدف انفعال المتلقي قبل وعيه وتسعى للتأثير فيه قبل تنويره وتثويره، وهو ما أدى إلى « فيض كتابي لا هوية له أو إلى تضخم في كتابة بلا شكل»[3]، ما أنزلها إلى مستوى السلعة التي لا تنتج إلا لتغطية حاجة محددة، وفقا لنموذج محدد ومعيار محدد ولوظيفة محددة. فلا تكون بذلك إلا شكلا من أشكال العنف الممارس على الثقافة والإنسان معا « وجوهر القمع هنا لا يكمن في الحيلولة دون الكلام وإنما في فرض طريقة معينة من الكلام»[4]

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص22.

2- المصدر نفسه ، ص23.

3- المصدر نفسه، ص23.

4- أدونيس: النظام و الكلام، ص 191.

2- الأصولية و التشظي في العصر الحديث:

أما في العصر الحديث فتعكس المطابقة كرؤيا وممارسة في الثقافة العربية حالة من الضياع تعيشها الذات، حالة من فقدان الطريق والتباس الهدف وغياب المبادرة، في شرط تاريخي وجدت نفسها مجبرة على الاختيار بين نماذج التبعية، في ظل انسداد منافذ الإبداع وخواء مشاريع التغيير.

إذ تتحرك الذات العربية وفقا لعلاقات ملتبسة يشوبها الانبهار المؤسس على إغرائية الذات الماضوية والآخر الغربي المعاصر، فهي مستقطبة من تراثها الذاتي تسعى لاستحضاره في أي ظرف، ومولعة بمنجزات الآخر الغربي لدرجة الهوس، الأمر الذي انتهى بها إلى حالة من التشظي بين بعدي الماضي والحاضر، طفت فيها التناقضات في الأفكار والممارسات إلى السطح ، وأدخلتها في حالة من الضياع حددت مسبقا ردّات فعلها وحصرت اختياراتها « تارة تراجعا إلى أسطورية الأصول ظنا بأنها تحل بأعجوبة كل التعاسات الأخلاقية والتفاوتات الاجتماعية التي تشكو منها هذه المجتمعات، وتارة هربا إلى الأمام نحو مغامرات متزايدة المخاطر»[1].

وهذا ما جعلها تعيش على فتات وعائدات تراث ذاتين مسيطرتين على الذاكرة الجماعية للأمة، ذات ماضوية انقضى زمنها وزالت معطياته، وذات معاصرة متحكمة بزمام الواقع الحضاري اليوم علما وفنا وفكرا.

فالذات العربية حتى في فترة ما عرف بالنهضة قد طورت طرائق قامت في جوهرها على روح المطابقة والاستعادة والإحياء للنماذج والأصول، في محاولة لقراءتها وفق معطيات الواقع والزمن. وبما أن «جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت إيديولوجيا عن

1- داريوش شايغان: النفس المبتورة _ هاجس الغرب في مجتمعاتنا- دار الساقي، بيروت، 1991، ط1، ص11.

بداية انطلاقها، بالدعوة إلى الانتظام في تراث وبالضبط إلى الدعوة إلى الأصول»[1]. فإن الأمر يبدو مقبولا، لكن ما حصل في الواقع هو أن الثقافة العربية توقفت عند حدود الإحياء والبعث، ولم تتجاوزهما إلى عملية مساءلة لهذه الأصول وإعادة قراءتها وفقا لشرطها التاريخي، بالعكس تم إجهاض مبادرة إعادة القراءة واغتيلت مشاريع النقد في المهد تكفيرا وإقصاء، ما جعل التفكير والإبداع رهين المطابقة، وحوله إلى نشاط تكراري مؤسس على يقين المعنى و الشكل.

ولعل ما يزيد الوضع سوءا عودة معضلة التأصيل إلى الظهور اليوم بظهور ما يسمى بالحركات الأصولية[2] وهي حركات بالأساس سياسية تحمل رؤيا إيديولوجية تقوم على توظيف النص الديني عبر تطبيق الأحكام الشرعية كما وردت بنصها الظاهر مستعينين بقراءات تراثية يعاد إحياؤها بحذافيرها.

فالمتتبع للخطاب الأصولي اليوم يقف على مشارف ردة كلية نحو الماضي بكليته وكأنه كتلة واحدة متجانسة، فمثلا « الخطاب الأصولي الراهن ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصله الشافعي وأوصى به ابن تيمية وأفتى به الغزالي وأجمع عليه مراجع التقليد وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة، وبخاصة في هذه المرحلة الخاضعة لعوامل العولمة»[3].

1- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2005، ط5 ص21.

2- لا بد من التفريق بين ما يعرف اليوم بالحركات الأصولية وبين المذاهب الأصولية القديمة، التي كانت تعتمد على المناقشات والمناظرات من أجل التأصيل الذي كان يمثل روح العملية الاجتهادية، بينما الحركات الأصولية اليوم يقوم عملها على تبنى بعض مواقف العلماء القدماء وآرائهم الاجتهادية، لأنها تتماشى رؤاهم الأيديولوجية والعمل على إشاعتها عبر التعليم الإعلام وما نلاحظه اليوم هو لجوئها غالبا إلى العنف المادي.

ينظر: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 08.

3- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص12.

فهذه الحركات الأصولية – حسب أدونيس– تسعى إلى التدين الكامل للدنيا من خلال خلق عالم فردوسي على الأرض يكون انعكاسا لكمال عالم السماء ونقائه، بإشاعة إمكانية تحقيق تطابق تام بين النص والممارسة، وكأن الممارسين ملائكة معصومون، مع تبرير كل الوسائل المؤدية لذلك وعلى رأسها الإجبار والإخضاع، باستخدام العنف المادي المصنف على أنه عنف مقدس يعكس الإرادة الإلهية.

وهو توجه يعكس« الحنين الشامل إلى وحدة أصلية: وحدة دين، وحدة أمة، وحدة وطن وحدة سلطة، لكن الواقع الذي تتم فيه هذه القراءة واقع متفكك متعدد فهو أوطان وشعوب والوطن" الجزء" هو بدوره دول متعددة، والشعب" الجزء" هو كذلك طوائف»[1] وهو ما يجعل هذه الرؤيا هوسا نفسيا انفعاليا لا أكثر، ومسعى تجريديا بعيد كل البعد عن حقيقة التركيبة الفكرية والنفسية للفرد والجماعة.

فالعمل الإنساني الدنيوي مهما بلغت مثاليته لن يصل أبدا إلى درجة تحقيق التطابق التام مع روح وأحكام الدين. والأمة المبنية تركيبيا على الاختلاف، لا يمكن على الإطلاق أن تقبل الخضوع لقانون واحد مستند إلى رؤيا تتعارض مع خصوصيتها الثقافية. وإنكار هذا الأمر يزيد من انغلاقية هذا الخطاب وتهافته. ويزيد الواقع المرتبط به مرارة خاصة في هذه اللحظة التاريخية التي اعتمدت فيها الخطابات الأصولية خيار السجال[2] بديلا عن الحوار وخيار القوة والعنف سبيلا لإحلال أفكارها محل التطبيق « فالحركات الدينية التي تسمى بالأصولية لا تعنى بالأصل من حيث هو حياة – سواء أكان شخصا أو فكرة– بل من حيث هو قانون لا يخطئ ولا يجوز أن يخترق أو يعطى أو يجهل»[3]

1– أدونيس: المحيط الأسود، ص13.

2– **الخطاب السجالي:** هو خطاب توجهه الرغبة في إبطال رأي الخصوم أكثر من أي شيء آخر، إنه خطاب الردود والردود على الردود وبالتالي فهو لا يبني معرفة ولا يبرهن على حقيقة

– ينظر: محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان، 1996، ط1 ص07.

3– أدونيس: النظام و الكلام، ص 47.

ولهذا نجد أدونيس يحذر من خطورة الإبقاء على قضية التأصيل فاعلة في الثقافة العربية؛ لأننا إذا أخذنا بالتأصيل إلى أقصاه وتعصبنا له كمبدأ، لن يكون لنا « غير اللغة العربية والشعر، ولكانت العلوم كلها في مختلف أنواعها دخيلة علينا، الدين العربي نفسه ليس صاعدا من العرب وإنما هو هابط عليهم»[1]

أما عن المطابقة مع الذات الغربية فقد نشأت كما تنشأ أي مطابقة مع ذات غيرية في لحظة الانتكاس والتخلف الحضاري عندما تكتشف الذات انعدام قدرتها على مقاومة نموذج غيري فرض وجوده عليها وغزاها من الداخل، وفي الوقت ذاته غياب القدرة على تطوير نموذج ذاتي يتمتع بفاعلية النموذج الغريب. فالثقافة العربية الحديثة « رهنت ذاتها بعلاقات امتثالية للثقافة الغربية ولم تفلح في بلورة أطر عامة فاعلة تمكنها من الحوار المتفاعل»[2]، وبقاء ثقافتها إلى اليوم رغم الاكتساح التكنولوجي والعلمي المعاصر محكومة بالتراث ومنجزات السلف، ما زجّ بها في حالة من القلق و التشظي الداخلي تقابلها حالة من الضياع بين رفض الحداثة وقبول منجزاتها العلمية والعقلية.

فالثقافة العربية وبحكم قيامها وخضوعها لمبدأ المطابقة –كما يرى أدونيس– فقدت قدرتها على الاستمرارية نتيجة غياب القدرة على استحداث أسئلتها الخاصة التي تمنحها الدافع للبحث والتساؤل، ما أدخلنا في دوامة جديدة؛ دوامة استعارة أسئلة الغير وتبنيها إشكالية لثقافة لم تعرف ظروف طرحها. ليس هذا وحسب بل واستعارة أجوبتها أيضا. وهو ما أدخلنا حسب أدونيس في عدمية مزدوجة من جهة الذات ومن جهة الآخر جوهرها انهيار الأفكار والقيم معا. أو كما يرى يوسف الخال بأنّنا نحن العرب نعيش تناقضا حادا «بين

1– أدونيس: المحيط الأسود، ص40

2– عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص 07.

كوننا شكلا في العالم الحديث، وكوننا جوهرا من خارجه، تناقضا يضطرنا إلى معاناة قضايا مجتمع قديم في عالم حديث، ومعاناة قضايا عالم حديث في مجتمع قديم»[1].

وهو ما وسم مسألة الهوية بسمة الاضطراب والتوتر التي تتجلى في الانقسام بين الماضي الزاهر الذي كانت فيه الذات هي المركز الفاعل ولكن للأسف هذا الماضي لا يستجيب لمتطلبات الحاضر ولا يستطيع مجاراة تحولاته السريعة، وبين الحاضر الذي تعيش فيه الذات حالة من التبعية والهامشية تسعى لمقاومتها ومقاومة الذوبان الذي فرض عليها في عالم انحصر فيه حضورها. و أضحى فيه « الانتماء إلى العصر الحديث جزءا من الانتماء إلى الغرب و ثقافته، على خلفية أن إثبات الحضور في التاريخ يمر عبر بوابة اللحاق بحركة الأوربة، بغض النظر عن الإقليم المعرفي والتاريخ الجغرافي»[2]

ولهذا فالحل يكمن برأي أدونيس في التأسيس لفكر استقرائي أداته السؤال وغايته الحفر في أعماق اليقينيات الثقافية عامة، « فشتان ما بين المشروع الاستقرائي الاستكشافي الحفري التقديري الانصافي المستنطق للمسكوت عنه، والمزيل لأنواع التلبيس والحجاب الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الأيديولوجية الأصولوية والعلمانوية والشعوبوية والقوموية والخصوصوية والإيمانوية والتاريخوية وغيرها من البنيات الطاغية على المجتمعات المعاصرة »[3]

هذا إلى جانب ضرورة مراجعة نظرتنا للأصول وطرائق تعاملنا معها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بأشكلة[4] الأصول كما يصطلح محمد أركون، فأطروحة التأصيل إذا لم يتم تجاوزها

1- يوسف الخال: الحداثة في الشعر، لبنان، 1978، د.ط ، ص6.

2- عمر كوش: أقلمة المفاهيم، ص 147.

3- محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص16.

4- مصطلح الأشكلة(problematisation): ورد بخطاب محمد أركون للتدليل على عملية نزع البداهة عن الظاهرة الموضوع ووضعها على محك التساؤل والنقد، وهي العملية العقلية الواجب ممارستها على كل نسق فكري أو ديني يرتبط بالإنسان، وينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة تطول أو تقصر، ولكنه ينتج أيضا آثار المعنى: أي الآثار السلبية والأيديولوجية المرافقة حتما لكل معنى . وإن كان ليس من السهل التفريق بين المعنى و آثار المعنى.

معرفيا فإن أمر تجاوزها يبقى مستحيلا، وأمر بقائها بمواقع السلطة والتحكم محتوم. والحل يكمن في إشاعة نقد جذري تغييري هدفه الأساس العمل على « تكوين وعي عربي جديد بالذات والطبيعة، وعلى تحرير الانسان العربي جسدا وفكرا من المسبقات وعلى تعميق الوعي بالتغيير والصيرورة »[1].

هذا إلى جانب العمل على تجاوز الخرافة القديمة القائلة بأن السلف قد توصلّ إلى أقصى ما يمكن التوصل إليه فكرا وفنا، ومن الخرافة الحديثة القائلة باستحالة اللحاق بالركب الحضاري المعاصر، ولا يكون ذلك إلا بالتحرر من الأساليب والأنساق التي استقرت بفعل التكرار والترديد. ونشر ثقافة قبول الآخر والمختلف.

– ينظر: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص22.

1– أدونيس: الثابت و المتحول– ج3– صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني– ص215.

الفصل الثاني:

– العنف وتشظي الهوية–

أولا – الهامشية وإلغاء الآخر الذاتي.

ثانيا– الهوية وإشكالية التمثيل الثقافي.

تمهيد:

حضي خطاب الذات السلطة في النصف الأول من القرن العشرين، باهتمام كبير بدعوته إلى وحدة عربية على أساس قومي، مستندا إلى خطاب ثوري انطلق من مطلب تثوير الشعوب ضد الاستعمار ثم تثوير الشعوب ضد التخلف، لكن بريقه تلاشى فيما بعد بحكم انقلابه وتحوله عن منطق الثورة إلى منطق السلطة، واستحالة الثورة غطاءً إيديولوجيا يسن للسلطة قوانينها ويمنحها الشرعية.

فالذات التي حملت هذا الفكر انتهى بها الأمر إلى صياغة استراتيجيات للاستحواذ على السلطة والبقاء فيها، والتشريع لديكتاتوريات طوّرت آلياتها الخاصة للبقاء بمواقع الحكم من خلال العنف وقهر المخالفين، وتحول الآخر الذاتي في الثقافة العربية إلى كيان مهمش ومنسي، بالرغم من كونه جزءا لا يتجزأ منها، يشكل هويتها العميقة والحقيقية ومع ذلك ترفضه وتتوجس منه، يستشعر الانتماء إليها بينما تحقره وتبخس ممارساته، الأمر الذي جعله اليوم الجزء الأبعد عن الذات من أي آخر غيري.

فرفض الذات السلطة للآخر الذاتي ناتج غالبا عن تخوفها من قوته وقدرته على كشف تناقضاتها بحكم انعدام الشرعية في ممارساتها، فبما أنها غير ملتزمة بالقوانين والتشريعات فإنها لا تملك بديلا عن منعه من كشف هذه التناقضات، ولا يكون ذلك إلا عبر قهره وتغييبه. فصوت الآخر الذاتي هو في الغالب صوت الفئات الاجتماعية الغائبة عن التمثيل أو المغيبة عمدا.

فهوس الذات السلطة بحفظ استمراريتها دون أن تتنازل لإضفاء نوع من التواصل الايجابي مع الآخر الذاتي، وتمسكها بسياسة إدارة الاختلاف عبر جهاز رقابي عنفي قائم على التخويف والكبت. جعل الهوية مفهوما مفخخا « يزج بالأفراد إلى وضع يجبرون فيه

على اتخاذ موقف متحيز ومذهبي ومتعصب ومتسلط، وأحيانا انتحاري ويحولهم في أغلب الأحيان إلى قتلة أو أنصار للقتلة»[1]

فالتوجه إلى التطرف لا يأتي صدفة، بل يبدأ من اللحظة التي يتم فيها استشعار خطر يتهدد وجه من أوجه انتماء الفرد وخصوصيته، عبر استثارة مشاعر النصرة والالتفاف حول هذه الخصوصية وإبداء مظاهر التمسك بها، ليتطور أمر الذود عنها إلى استباحة كل الوسائل والطرق، وقد يصل الأمر حد ارتكاب أكثر الأفعال شناعة بأعصاب باردة وضمير مرتاح باعتبارها حسبهم ضرورة ودفاعا عن الوجود.

وهذا ما كشف عنه الوضع العربي المفتت اليوم، الذي أخرج إلى النور عصبيات زُجَّ بها في الظل بالأمس قهرا وتهميشا، فالثورات التي اندلعت في الوطن العربي بداية الألفية الثالثة، جاءت كانفجار لذلك الكبت الذي عاشه الآخر الذاتي لعقود طويلة، تحت تبريرات أطروحات إيديولوجية قومية وأصولية متدثرة بمقولة الهوية الواحدية والتي ترى في أي تغيير تهديدًا لهذه الهوية.

لهذا يعد البحث في الآليات التي تعتمدها السلطة لإخضاع الآخر الذاتي أمرًا في غاية الأهمية، لأنه يفتح المجال أمام تفكيك هذه الآليات وتعطيل فاعليتها، وبالتالي كشف امكانية تحرر الآخر الذاتي من القيود التي تكبله، وفتح المجال أمام رؤى التغيير.

والبحث في الخطاب الادونيسي يكشف أن الذات السلطة في الثقافة العربية قد اعتمدت العنف آلية أساسية في مواجهة الآخر الذاتي الذي تستشعر الخطر منه، وهذا العنف يمارس بأشكال مختلف منها؛ العنف المادي المباشر، ومن أبرز صوره الهامشية والإلغاء، وهناك العنف الرمزي ومن أبرز صوره التمثيل الثقافي للآخر الذاتي

1- أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص31.

أولا – الهامشية وإلغاء الآخر الذاتي:

الهامشية ظاهرة لصيقة بكل مجتمع، فداخل كل تنظيم بشري هناك أفراد وفئات تعاني الإبعاد والنبذ، والسبب أن أعراف ومرجعيات كل جماعة أو مجتمع هي منتجة لآلياتها الخاصة في عملية التهميش والإقصاء، فآليات التهميش تسن بالتوازي مع آليات التمركز وتتزامن معها[1]

إذ ينظر إلى بعض الفئات على أنها أحقر من أن تشارك في النشاطات النوعية للمجتمع ومراكز اتخاذ القرار فيه، وينظر إلى أخرى على أنها خطر يتهدد النظام والمجتمع ككل بما تحمله من أفكار. وبذلك تتعدد الأسباب والنتيجة واحدة؛ إبعاد ونبذ واضطهاد لفئات محسوبة جزءا من المجتمع، وفي الوقت ذاته محرومة من حقوقها فيه.

والهامشية ترتبط بالموقعية أو الموضعية، إذ لا يمكن إلحاق هذه الصفة إلا بالمتموضعين أو المتموقعين على حافة أو طرف النظام بصورته الشمولية، مهما كانت هذه العناصر متقاربة أو متباينة من حيث السمات والخصائص: كالمعارضين السياسيين والمهاجرين والملحدين والكتاب الثوريين؛ فعلى الرغم من التباين الموجود بين هذه الفئات، إلا أنها تلتقي في كونها واقعة على طرف النظام والنسق القائم، ومبعدة من قبله[2].

والحديث عن الهامش مرتبط بالحديث عن المركز، فلا هامش دون مركز له القدرة والآليات المساعدة على تحقيق فعل التهميش، فالهامشية مرتبطة بالوعي بالمسافة الفاصلة بين الذات والآخر، و درجات القرب أو البعد عن المركز المسيطر.

1- في الفكر اليوناني مثلا نجد أفلاطون وفي لحظة وضعه لأسس جمهوريته قد أسس لمعايير صارمة وقطعية وظيفتها الإبعاد والإقصاء والتهميش ضد الشعراء والمرأة والعامة من غير الرياضيين و الفلاسفة.

2 – ينظر : La marginalité sociale un réservoir de contestation ; 1971 (un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Claude Ryan ; pp 41-47 ; Montrèal ; les Editions Hurtubise ; 1971 ;311 pp Guy Rocher .) www. Classiques des sciences sociales.com

والإحساس بالهامشية مرتبط غالبا بوجود نظام مركزي ووجود إدراك موقعي بالنسبة لهذا النظام، الذي قد يكون أبويا عائليا أو إثنيا أو حضاريا إذ « تعمل بنى القوة التي يتم وصفها بما يتعلق بالمركز والهامش في الواقع بطريقة معقدة ومنتشرة ومتعددة الجوانب وبالتالي فالهامشي يشير إلى وضعيةPositionqlity ، تعرف كأفضل ما يكون من حيث تقييد إمكانية وصول الذات إلى السلطة»[1]

ويستخدم مصطلح الهامش للدلالة على الفئات الأدنى درجة « وقد تبناه أنطونيو غرامشيAntonio Gramchi ليشير إلى الجماعات التي تقع تحت هيمنة الطبقات الحاكمة داخل المجتمع، وقد تشمل الطبقات المهمشة المزارعين والعاملين وغيرهم من الجماعات التي تُحْرَمُ من الوصول إلى السلطة المهيمنة»[2]

كما أستخدم مصطلح الهامش للتدليل على جماعات المعارضين والمتمردين على السلطة المركزية في الغرب، خاصة تلك التي ظهرت بأمريكا ما بين 1920 و1930 وكانت موضوعا لدراسات السوسيولوجيين؛ كمدرسة شيكاغو التي لمع حضورها بعد الحرب العالمية الثانية من خلال بحثها في موضوع التحضر والهجرة، وتركيزها على الفرد باعتباره الفاعل الاجتماعي الذي تُفَسِّرُ التغيرات الاجتماعية والحضارية من خلال سلوكه الفردي.

وانطلاقا من مفهوم الهامش ظهر مفهوم الثقافة الهامشية وإن كان قد لفه الكثير من الغموض، فعندما وضعه فريدريش راتزل Friedrich Ratzel [3] عام 1891 لم يكن له من

1- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية – المفاهيم الرئيسية- ص 220.

2- المرجع نفسه، ص 319.

3 – راتزل فريدريش Friedrich Ratzel : (1844/ 1904) جغرافي ألماني أسس علم الجغرافيا البشرية ونشر كتاب بعنوان الجغرافيا البشرية عام1892

– ينظر: إيكه هولترانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور، تر: محمد الجوهرى وحسن الشامي، دار الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، د.ت، ط2، ص396.

دلالة سوى دلالة جغرافية بحتة[1]، وهي الدلالة التي تبناها بعض الأنثروبولوجيين كهيرسكوفيتس ميلفيل Herskovits Melville[2] الذي يقول:« إن الثقافة الهامشية هي الثقافة التي توجد فيها عناصر ثقافة من منطقة مجاورة، ويضيف أنه بينما تشبه هذه الثقافات ثقافات الشعوب التي يعد أسلوب حياتها طرازيا أو مركزيا، فإنها تختلف عنها بدرجات متفاوتة تبعا لبعد بيئتها الطبيعية عن البيئة الطبيعية للقبائل المركزية»[3] لكن الدلالة انحرفت مع التفسيرات التي قدمتها المدرسة التطورية لتشير إلى مفهوم الثقافة المتخلفة، التي لا تزال داخل دائرة بدائيتها، والفقيرة للأساليب المتطورة في الحياة والفاقدة للثقافة العامة.

وتاريخ الفئات المهمشة أكثر تعقيدا لغياب الأسس التي يدون وفقها هذا التاريخ، كما أنه خاضع بصورة غير مباشرة إلى التاريخ الرسمي للمجتمع والذي يمثل تاريخ الطبقات المركزية إذ يرى أنطونيو جرامشي أن تاريخ الجماعات المهمشة هو تاريخ متشظ وغير مترابط على نحو محكم، والسبب أنه غير متاح لهم الوصول إلى الوسائل التي من خلالها يمكنهم تمثيل أنفسهم[4]

وإن كان قد قدم خطة لدراسة تاريخ الطبقات المهمشة تضمنت جملة نقاط أبرزها: «ا- التشكيل الموضوعي لهذه الطبقات.2- تنسبها الايجابي أو السلبي للكيانات السياسية المهيمنة.3- ميلاد أحزاب وجماعات مهيمنة جديدة.4- التشكيلات التي تنتجها الجماعات

1- ينظر: إيكه هولترانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا و الفلكلور: ص167.

2- فهيرسكوفيتس ميلفيل Herskovits Melville: (1963/1895) عالم أنثروبولوجيا أمريكي اشتهر بدراسته لمجتمعات الزنوج في إفريقيا و العالم الجديد و الاقتصاد البدائي.

- ينظر: إيكه هولترانس: قاموس مصطلحات الاثنولوجيا و الفلكلور، ص390.

3- المرجع نفسه، 167.

4- ينظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية – المفاهيم الرئيسية- ص 319.

المهمشة للمناداة بمطالبها.5- تشكيلات جديدة داخل الإطار القديم تؤكد استقلالية الطبقات المهمشة»[1]

وتتحدد الهامشية وفقا لشكلين أساسيين:

الهامشية الإجبارية: وهي الهامشية الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية العاكسة لواقع الطبقات الاجتماعية المقصية من الاستفادة من خيرات الوطن والمبعدة من المشاركة الفعالة في أنشطة المجتمع، والتي ولدتها بنى الإنتاج والاقتصاد. وتكون هذه الهامشية لا إرادة ولا طوعية فيها.

فالمناطق المركزية تحظى بالاهتمام والثروة والخدمات، ومساعدة التنظيمات القانونية والجمعوية والنقابية. في حين يعيش سكان المناطق النائية والمعزولة كالأحياء الفقيرة والعشوائية والمناطق الحدودية على هامش النظام. وتترك لتواجه مصيرها أمام انتشار ممارسات مدمرة؛ كعنف العصابات الخطيرة والتنظيمات الدينية المتطرفة والشذوذ والمتاجرة بالبشر. فتنعزل مع الوقت وتصبح خاضعة لقوانين خاصة ولدها الوضع الهامشي الذي زجت فيه قصرا وقهرا. والذي أبقاها خارج التنظيم الهيكلي والمؤسساتي للمجتمع.

الهامشية الاختيارية: وهي الهامشية الفكرية والثقافية وتظهر من خلال الرفض الإرادي للاندماج في المجتمع[2]. فبعض الفئات تلجأ إلى الهامش من منطلق فكري كإستراتيجية معارضة ورفض للنظم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعمل على كسر تماسكها وتعبيرا عن رفض قوانينها وأسسها باختيار الابتعاد والانعزال طوعا. مثل بعض المثقفين والفنانين

1- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية – المفاهيم الرئيسية، ص 329.

2 -ينظر- : La marginalité sociale un réservoir de contestation ; 1971 (un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Claude Ryan ; pp 41-47 ; Montrèal ; les Editions Hurtubise ; 1971 ;311 pp Guy Rocher .) www. Classiques des sciences sociales.com

الثوريين والهيبيين[1] وبعض الحركات اليسارية المتطرفة. فليس كل هامشية محكومة بالنفور والتناقض، وحاملة لدلالة سلبية استلابية وتحقيرية، ففي بعض الأوساط الاجتماعية، تمثل قيمة ايجابية منطقها البحث عن التغيير ومخالفة ما هو سائد.

كما نجد بعض الفئات كالمجموعات القائمة على أسس عرقية أو دينية والقبائل المغلقة[2]، ترى في الهامشية آلية للحفاظ على هويتها الذاتية من الذوبان في الكل الاجتماعي المُسْتَقْطِبْ والحفاظ على خصوصيتها الثقافية، فالهامشية عندها اختيار ذاتي وطوعي بعيد عن كل إكراه، وهو ما ينتج أفكارا وسلوكيات خاصة تميزها وتحركها انطلاقا من هذا الموقع الخاص والهامشي.

وقد كان لتفتت الإيديولوجيات وتحطم النماذج والثورة على المراكز الدور في بروز الاهتمامات المتزايدة بالهامش والفئات الهامشية، ففلسفة ما بعد الحداثة في الفكر الأوربي اشتغلت على كسر مركزيته وتعاليه العنصري، ابتداء من إرهاصاتها الأولى على يد فريدريك نيتشهNietzsch Friedrich، ومارتن هايدجرMartin Heidegge وماكس هوركهايمر Max Horkheimer وتيودور أدورنوTheodor Adorno وصولا إلى ميشال فوكوMichel Foucault وجاك دريداJacques Derrida .

فالرؤى الفلسفية لهؤلاء كانت وراء الدفع بالهامش إلى ساحة الاهتمام والدراسة وكسر نرجسية المراكز واستحضار الغائب وكشف آليات الإقصاء والتهميش. وتحطيم الطابو بالثقافة الغربية من خلال الثورة على كل ما يدلل على سلطة المؤسسة: الأسرة المدرسة والجامعة والكنيسة وصولا إلى السلطة السياسية، ما بعث في العالم روح التمرد والعصيان

*1- – الهيبيين: في نهاية الخمسينيات الذين اتخذوا من الخروج عن المجتمع وكسر أعرافه ونظمه شعارا لهم، بإشاعة ثقافة الانسحاب من المجتمع والاحتجاج الصامت ضده ، وهو ما يمثل حالة متطرفة من رفض الاندماج وازدراء أعراف المجتمع، بتبني ثقافة الحرية والمشاركة المطلقتين

2- مثل كالآميش و الهنود الحمر في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا.

والدعوة الصريحة إلى انتهاك المحظور بمختلف صوره، فظهرت العديد من حركات التمرد الاجتماعي كالحركة الهيبية التي غزت العالم انطلاقا من أمريكا، إلى جانب الحركات اليسارية المتطرفة، وصولا إلى حركات التمرد الاجتماعي كالمثليين والشواذ والمنادين بالحرية الجنسية المطلقة.

وقد كانت تفكيكية جاك دريدا المعبر الرسمي للاحتفاء بالمختلف والهامشي والمنسي والمسكوت عنه، بما قدمه من أطروحات تكشف تمركز الفكر الأوربي، مركزا على جملة من القضايا أبرزها؛ الكتابة التي شكلت محورا مركزيا في نقده للفكر الغربي، والتي اعتبرت في الخطاب الفلسفي الغربي القديم نشاطا سطحيا وماديا يفتقد إلى الأهمية « فما كتب بدأ من أفلاطون مؤداه أن الفلسفة يجب أن تشجب الكتابة، ويجب أن تعرف نفسها ضد الكتابة(...) وبأن المنطق والعقل والحقيقة تشيّد عبارات الخطاب الفلسفي، ولا تشيّدها بلاغة اللغة التي يعبرون بها»[1]

وهو ما يجعل من حضور الأنا مركزيا ويتلاشى دور الكلام بمجرد وصول الرسالة وهو الأمر الذي ثار عليه دريدا معتبرا أن الفلسفة الغربية تخشى الكتابة، وتراها« تؤثر في الفكر وتلوثه بشكلها المادي الوسيط والمتطفل، وبذلك تقع الفكرة الفلسفية في أحبولة الاحتمالات التي تنطوي عليها الفكرة والتعبير »[2]

وإن كانت ثورة جاك دريدا جاءت ضد جميع المفاهيم التي تنطوي أو تعكس فكرة الحضور« ففي تعارضات من قبيل: معنى/شكل وروح/جسد و حدس/تعبير وحرفي/مجازي و طبيعة/ثقافة و عقلي/حسي و إيجابي/سلبي و متعالي/تجريبي وجاد/غير جاد – يعزى الطرف الأعلى إلى اللوغوس ويحتل وضع حضور أعلى، في حين يؤشر الطرف الأدنى

1- مجموعة من الكتاب: البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، تر: حسام نايل، أزمنة للنشر و التوزيع، الأردن، 2007، ط1 ص152.

2- المرجع نفسه، ص153.

على سقوط ما، ومن ثم تفترض نزعة مركزية اللوغوس أسبقية الطرف الأول، ولا تفهم الطرف الثاني إلا بالرجوع إلى الأول، على اعتبار أنه حالة ثانوية أو نفي أو مظهر أو تمزق للطرف الأول»[1]

هذا إلى جانب أطروحة ميشال فوكو التي قامت تقريبا على البحث في علاقة الخطاب بالسلطة والمعرفة، وقد كانت لجينيالوجياته القدرة بقوتها التحليلية على تقويض مرتكزات الثقافة الغربية وفتح المجال للبحث في المهمش والمنبوذ والمبعد، « من خلال طرحه مفهوم شفرات الثقافة، بوصفها قوى تهيمن على الفرد ضمن ثقافته وتجعله معبرا عن تلك الثقافة مدافعا عن مصالحها العليا سواء تم ذلك بوعي أم من دون وعي»[2].

وتعد كتبه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" ثم كتاب "ولادة العيادة" وكتاب "المراقبة والعقاب" "ولادة السجن" و"تاريخ الجنسانية" من أبرز الكتابات التي وضحت آليات التي تعتمدها السلطة للسيطرة على الأجساد ثم العقول. وإحكام سيطرتها على الفرد وتحقيق استمراريتها. فهي كتب فتحت المجال للتعريف بالهامشي، ووضحت الأساليب التي اعتمدتها السلطة في عملية الإقصاء.

وقد اتحدت جملة من الرؤى والدراسات لترسيخ دراسة الهامش والدفع بها إلى الضوء كالأبحاث التي عرفت بدراسات التابع Subaltern Studie [3] والتي انبثقت في الهند بقيادة كل من رناجيت جوها Ranajit Guha و غاياتري سبيفاك Gayatri Spivak والتي كان لها الدور البارز في توجيه الأنظار إلى التاريخ المنسي للفئات المهمشة من الأقليات الدينية

1- مجموعة من الكتاب: البنيوية والتفكيك مداخل نقدية ، ص155.

2- إدريس الخضراوي: الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، جذور للنشر، المغرب، 2007، ط1، ص37.

3- **دراسات التابع:** مجموعة علمية أسسها رانا جيت جوها ضمت باحثين هنود وتألفت في بداية الأمر من شهيد أمين وديفيد أرنولد وبارثا تشاترجي وديفيد هارديمان وجيان باندي، أنتجت خمسة مجلدات حول دراسات المهمشين: مقالات تتعلق بتاريخ وسياسة واقتصاد وعلم اجتماع التهميشية، علاوة عن التوجهات والإيديولوجيات ومنظومات المعتقدات واختصار الثقافة التي تشكل هذه الحالة.

- ينظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية – المفاهيم الرئيسية- ص 320.

والعرقية والمرأة، والطبقات المعدمة، التي تجاوزها التاريخ الرسمي وحجبها الخطاب المؤسساتي.« وقد كان الغاية من مشروع دراسات المهمشين إصلاح اختلال التوازن الذي حدث في العمل الأكاديمي بفعل الجنوح نحو التركيز على طبقة النخبة وثقافة النخبة في التأريخ لجنوب آسيا، من منطلق إدراكها أن التبعية لا يمكن فهمها سوى في علاقتها الثنائية مع الهيمنة»[1]

كما شكلت أفكار فرنس فانونFrantz Fanon وإصراره المستمر على ضرورة العمل والاشتغال الجاد للتخلص من مخلفات الاستعمار« من حيث هو نفي منظم للآخر...»[2]. ودعوته من خلال كتاباته إلى مواصلة الكفاح، لان « نهاية الاستعمار لا تعني نهاية الكولونيالية، فالعلاقة الموجودة بين المستعمِر والمستعمَر، لا تختزل في الأبعاد المادية والفضائية، لأنها تنبني على حالة نفسانية تقتضي أدوات تحليلية مختلفة ... خروج الاستعمار من الأرض فقط دون خروجه من الذات بمثابة إعادة إنتاج لصيرورة كولونيالية يكتنفها الاستلاب»[3]، فالمستعمر يعمل بكل قوة لإبقاء المستعمَر داخل الصورة التبخيسية التي اختارها له ليضمن بقائه تابعا.

كما شكلت أطروحة إدوارد سعيدEdward Said في نقده للاستشراق والإمبريالية رافدا غذى دراسات الهامش وأعطاها حضورها القوي على الساحة الفكرية والنقدية بكشفه تلاعبات الخطاب الاستشراقي؛ الذي قزم الشرقي واختصره بعد أن أسس معرفة عميقة به وحصره في صورة تبخيسية، طمست هويته وقزّمت وجوده.

1- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية – المفاهيم الرئيسية ، ص 320.

2- فرانس فانون: معذبو الأرض، تر: أحمد منور، موفم للنشر، الجزائر، 2006، د.ط، ص25.

3- وحيد بن بوعزيز: الفانونية في الدراسات ما بعد الكولونيالية- السياق والإزاحة و التحريف- مجلة اللغة والأدب جامعة الجزائر2، العدد 21، ماي 2014، ص 398.

إذ أصر إدوارد سعيد على الخلفية الاستعمارية للخطاب الاستشراقي، ونفى« براءة الأدب والثقافة من السياسة بل ومن التاريخ»[1] وقد انتهى في كتابه الاستشراق إلى حقيقة أن الاستشراق ليس مجرد حقل معرفي أسسته الذات العارفة الغربية موضوعه الشرق، بل هو«أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق وما يسمى في معظم الأحيان الغرب»[2]، وهو الأسلوب الذي انتهى إلى تزييف التاريخ، عاملا على خلق هوية موازية مؤسسة على روح الاستتباع، فالمركز يعمل على خلق هوية الهامش لكن وفقا للمعايير التي حددها هو.

إلى جانب أبحاث الحركات ما بعد النسوية التي جعلت من موضوع الجنوسة محور نضالها، رافضة النظرة التي ترى المرأة جنسا ثانٍ متدن بالنسبة للرجل تابع له وملحق به، إذ انطلقت هذه الحركة من« فكرة أن الممارسات الذكورية في حق النساء لا تختلف من حيث آلياتها عن الممارسات الاستعمارية في حق المستعمَرين، فقد انتبهت إلى الصلات البارزة بين الاستعمار والبطريركية (أي النظام الأبوي)»[3] فتصاعد جهود ممثلات هذا التوجه وخاصة النسوية الفرنسية، فاتحة المجال لإسماع صوت المرأة «وتمكينها من أداة اللغة وتأهيلها لتكون قادرة على توظيف الكتابة في سبيل الدفاع عن حقوقها، بل ولأجل فضح كل أساليب الإقصاء والحجز والنفي التي عانت منها لقرون»[4].

وقد لا تتجلى سمة الهامشية إشكالاً فكرياً واجتماعياً في لحظات قوة المركز والنظام بسبب فرضه لنموذجه وإشاعته للانسجام، باستخدام العنف المادي أو الرمزي، لكنها تبرز وتظهر في لحظات ضعف المركز أو اضطرابه. فتبدأ الفئات المهمشة بمزاحمة المركز

1- إدوارد سعيد: الاستشراق، ص79.

2- المرجع نفسه، ص45.

3- لونيس بن علي: إدوارد سعيد – من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية- كيف نؤسس للوعي النقدي دار ميم للنشر، الجزائر، 2018، ط1، ص 63.

4- المرجع نفسه، ص65.

مطالبة بحقوقها في التمثيل والمشاركة، وتبرز نقاط التباين والاختلاف المتوارية سابقا لتتحول إلى نقاط خلاف واضحة وضاغطة. ولنا في الثقافة العربية مثال على ذلك.

1- الهامشية في الثقافة العربية:

لم تخل الثقافة العربية من التهميش كممارسة تمييزية قائمة على الفرز التفاضلي الذي « يستبعد الآخر ويبخس اختلافه وينفي عنه أية قيمة لأنه غير متماثل مع المركز »[1]، بل يعتبر التهميش والإقصاء الظاهرة الأكثر بروزا وتحققا اليوم في المجتمعات العربية بحكم التسلط والقهر السياسي.

على الرغم من أن الهامشية مرتبطة في بعض الحالات بالإرادة، وتكون اختيارا طوعيا. إلا أن الغالب على المجتمعات العربية شيوع الهامشية الإجبارية، فالسلطة لا تتوانى في استخدام العنف والقهر المادي ضد كل مخالف للحد من حريته، وتعديل إرادته لما يخدم مصلحتها إرغاما وقهرا، مع أن التهديد باستخدام العنف فقط قد أصبح كفيلا بتحقيق أهدافها بسبب حالة الخضوع والتسليم التي وصل إليها الفرد العربي الواقع تحت السيطرة والاستبداد منذ عقود.

فهدف كل نظام هو الاستمرار وإذا استشعر أي خطر يهدد هذه الاستمرارية فإنه لا يتوانى في استخدام العنف المادي والمعنوي في سبيل ذلك، ولأنه لا يستبعد لجوء الآخر الذاتي إلى المقاومة والمواجهة، فإنه لا يتوانى في المبادرة بممارسة العنف. ويعد التهميش من بين الآليات الفعالة التي تعتمدها الذات المتمركزة في الثقافة العربية لقهر الآخر الذاتي والسيطرة عليه.

1- هويدا صالح: الهامش الاجتماعي في الأدب- قراءة سوسيوثقافية- رؤية للنشر و التوزيع، مصر، 2015، ط1 ص48.

فالهامشية من المواضيع المسكوت عنها في الثقافة العربية، برغم التغيرات الطارئة عليها عبر المراحل التاريخية. واختلاف درجات الإبعاد والاضطهاد باختلاف حيز الحريات من فترة لأخرى. فالسلطة في الثقافة العربية تعتبر إثارة موضوع الهامشية والتهميش استفزازا واتهاما مباشرا لها بممارسة الاضطهاد والإقصاء الذي تنفيه عن ذاتها.

ويعتبر تتبع تاريخ المهمشين في الثقافة العربية الإسلامية أمرا صعبا لتعدد وتشعب الفئات المهمشة و صعوبة تتبع أفكارها وسلوكاتها، ومن أسباب ذلك:

- غياب التأريخ والتدوين لارتباطهما بالمركز؛ فلطالما كان التاريخ الرسمي هو تاريخ الأقوياء والمسيطرين، يسطره مؤرخون عضويون يدوّنون ما ترضى عنه السلطة وما يحفظ نقاء صورتها تاريخيا ولو على حساب الحقيقة.
- ما كتب عن الفئات والموضوعات الهامشية كان مرفقا غالبا برأي السلطة وممزوجا بنبرة تحقيرية تبخيسية تحاول إظهار هذه الفئات على أنها تهديد للفكر والدين وإزعاج لأمن الجماعة ووحدتها، وخلاعة ومفسدة أخلاقية.
- شيوع النزعة الشمولية في الدراسات التاريخية والتي تتبع الظواهر الأكثر بروزا وتتحدث عن الفئات الأقوى حضورا، ثم تعمم الحكم والنتيجة على العصر كله. ملغية الفئات والمواضيع التي لم يتحقق لها هذا البروز والحضور. وهو ما أفضى إلى تصنيف تفاضلي اهتم بفئات وأهمل أخرى.
- صعوبة الاحتكام إلى معيار محدد وواضح في عملية التمييز بين ما هو هامشي وما هو مركزي بحكم الصراع القائم على المواقع بينهما، فما هو هامشي في فترة ما قد يتحول إلى مركزي في فترة أخرى والعكس صحيح.

فكل هذه الأسباب تقف دون تأسيس معرفة حقيقية بظاهرة الهامشية في الثقافة العربية الإسلامية.

ورغم حداثة دراسات الهامش من الناحية الزمنية إلا أن الباحث في عمق المدونات التراثية العربية يجد الكثير من الإشارات التي عبرت عن الفئات الهامشية والمهمشة بمختلف ضروبها الدينية والسياسية والاجتماعية، وعن أوضاعها وممارساتها، إلى جانب خوضها في المواضيع المصنفة ضمن خانة المحرمات والمحظورات. وإن كانت هذه الإشارات مبثوثة غالبا في ثنايا كتابات المركز أو عنه.

ولنا أن نمثل لذلك بمدونة الجاحظ، فعلى الرغم من كونه من كُتاب البلاط والمركز، إلا أن كتاباته هي الأكثر استحضارا للهامشي والمنسي والمسكوت عنه، فكتبه من أبرز المصنفات العاكسة لصراع المركز والهامش، أو مزاحمة الهامش للمركز وفي أحيان كثير يتفوق عليه، فقد اختار الكتابة عن فئات ينظر إليها على أنها من أراذل المجتمع ومنبوذيه.

ففي العصر الذي عاشه(159هـ/255هـ) والذي يعد عصر البرجوازية العربية بامتياز بسبب اتساع الفارق الطبقي بين العوام من سكان المدن والبوادي والأعاجم، وبين الخاصة الحاكمة من الخلفاء وحاشيتهم والولاة والقادة والملاك والتجار الذين استطاعوا بثروتهم نشر ثقافة جديدة قائمة على الاستهلاك والاستمتاع، لدرجة أصبحت التفرقة بين حلال المتع وحرامها غير متاح. نجد الجاحظ منشغلا بالكتابة عن المكيدين واللصوص والقيان والجواري.

ولنا في رسائله "مفاخرة الجواري والغلمان" و" رسالة القيان"" والتي اتخذ منهما بابًا للولوج إلى موضوع يعد من المحرمات في الإسلام وهو الشذوذ الجنسي، الذي تفشى في عصره حتى دخل دائرة التقبل والاعتياد، فقد عُرض الموضوع من باب الأخذ من كل فن بنصيب، والخروج من شكل إلى شكل بحكم أن النفس إذا لزمت موضوعا واحدا يكربها ويغمها[1]

1- ينظر: عمرو بن بحر الجاحظ: الرسائل للجاحظ – مفاخرة الجواري والغلمان– تح: عبد السلام محمد هارون مكتبة الخانجي مصر، 1964، د. ط، النسخة الالكترونية المكتبة الشاملة، http://shamela.ws

والأمر ذاته مع رسالة " البرصان والعرجان والعميان والحولان"، التي ركز فيها على أصحاب العاهات والأمراض، وكيف ينظر إليهم المجتمع وكيف يقاومون نظرة الاستهزاء والاحتقار التي تطالهم[1]. وإن كان هذا لا ينفي كتاباته عن الفئة المخملية واهتمامه بتدوين خصالها وآدابها مثل ما نجد في رسائله عن الكُتَّاب والحُجَّاب والقُوَّاد[2]

ومع انتشار النزعة الشعوبية والمواجهة بين العرب والأعاجم مع نهاية النصف الأول من العصر العباسي، وبالرغم من عنصرية الجاحظ وحميته العربية. إلا أنه لم يخفي اهتمامه ببعض الأقوام، فبحث في أصولهم وسماتهم وعاداتهم، وبهذا نجده فتح الباب أمام الآخر (الأجناس غير العربية) التي استبعدها غيره وأقصاها، ولنا في رسالته "في مناقب الترك" مثال على ذلك إذ اعتمد فيها أسلوب المحاججة والخصومة لإبراز الاختلافات بين الترك وغيرهم من الأجناس[3].

والأمر ذاته مع " رسالة فخر السودان على البيضان" التي عدد فيها الحميد من خصال السودان، وهم المحقرون في الواقع والمبعدون اجتماعيا وثقافيا، مركزا في مستهلها عن أبرز السودان في الثقافة العربية شرفا وقدرا كلقمان الحكيم وبلال بن رباح وسعيد بن جبير وغيرهم[4]

وفي غمرة شيوع ثقافة المنح والأعطيات والهبات التي كرسها المركز ابتداء من قمة الهرم الاجتماعي (الخليفة) إلى قاعدته، وتحولها إلى مظهر من مظاهر التفاخر والتباهي وإبراز المنزلة الاجتماعية والسياسية، نجد الجاحظ قد اختار الكتابة عن البخلاء والأشحاء

1-ينظر :المرجع نفسه- البرصان والعرجان والعميان والحولان، النسخة الالكترونية المكتبة الشاملة،http://shamela.ws

2- ينظر: المرجع نفسه-كتاب صناعة القواد وكتاب الحجاب، النسخة الالكترونية المكتبة الشاملة http://shamela.ws

3- ينظر: المرجع نفسه - كتاب مناقب الترك- النسخة الالكترونية المكتبة الشاملة، http://shamela.ws

4- الجاحظ: الرسائل للجاحظ،- فخر السودان على البيضان النسخة الالكترونية المكتبة الشاملة، http://shamela.ws

من خلال كتابه البخلاء، محققا حضور هذه الفئة في مقابل المركز السائد مبرزا وشارحا فلسفتها في الاقتصاد والتدبر.

كما أنه ومع تزايد حدة النزاع العقلاني بين المعتزلة – الجاحظ واحد منهم– مع خصومهم من الفقهاء والمتصوفة وسعيهم الحثيث للانتصار للإنسان من خلال الانتصار للعقل. نجد الجاحظ منصبا على الكتابة عن الحيوان من خلال تصنيفه "لكتاب الحيوان".

بل حتى تلك المصنفات التي اعتبرت ذات منحى تنظيري مركزي نجد الهامش يخترقها بصمت مزاحما المركز ومحققا حضوره أمامه، ففي كتابه "البيان والتبيين" نشهد «الصراع المكبوت بين المتن والهامش بين الثقافة المؤسساتية المهيمنة والثقافة الشعبية المقموعة، ولأمر مهم ساد في كتاب البيان والتبيين أسلوب الاستطراد والذي هو خروج (على) المتن وليس مجرد خروج(عن) المتن»[1]، فبالرغم من كثرة الدراسات التي اعتبرت الاستطراد ظاهرة أسلوبية تميزت بها كتابات الجاحظ وانتشرت بعده بين كتّاب عصره، إلا أنه مثل الآلية المنفذ الذي حقق من خلالها الهامش غزوه الناعم للمركز وتسلل عبره إلى قلب المتن معليا صوته داخله.

فالجاحظ بثقافته الموسوعية وإقراره بأن الاستطراد عنده لرفع الملل والرتابة عن القارئ وفر الغطاء الشرعي لكل مبعد سيتم استحضاره داخل المتن، وهذه مهارة الجاحظ في «المخاتلة والمراوغة من أجل التحايل على الخطاب الرسمي والتظاهر أمامه بأن الأمر لا يعدو أن يكون لعبة أسلوبية هدفها الإمتاع والتسلية»[2]

1– عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص145.

2– المرجع نفسه، ص 225.

وإن كان عبد الله الغذامي قد جعل من الجاحظ «حالة ثقافية فريدة ومتطورة في إتقانها للعبة المعارضة حيث يتخذ من المضمر النصي وسيلة للإفصاح عن المكبوت وعن معارضتها للنسق المهيمن»[1].

وإن كان الباحث في التراث العربي يجد الكثير من الكتاب والفلاسفة قد نحوا منحى الجاحظ في الكتابة عن الفئات الهامشية والخوض في المواضيع المحظورة، و تحققت على أيديهم مزاحمة النص الهامش للنص المتن، فرغم مركزية الأول إلا أن النص الهامش هو من أبرز هويته، وهو ما رفع اللبس والغموض عنه« فهو نوع من الانزياح المنفلت من قبضة الكتابة المركزية المؤسسية، إنها نوع من التمويه تمارسه الكتابة في هامشها بعيدا عن سلطة المتن والمركز، ولذا قد تكون معبرة بشكل قوي عن المسكوت عنه، أو ما لا يحتمله المتن في جوفه»[2] وكتابات "جلال الدين السيوطي" في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري مثال على ذلك.

وقد حاول أدونيس من خلال خطابه النقدي وخاصة بحثه في الثابت والمتحول في الثقافة العربية أن يسمع أصواتا يراها قد أُخْرِصّت وهُمِشَّت في تاريخ هذه الثقافة في المستويات الثلاث الدين، السياسة، والإبداع محاولا أن يعيد الاعتبار لها من خلال إبراز ما أبدعته وما خالفت فيه النظام. وسنحاول في هذا المقام التمثيل ببعض هذه الحركات التي مورس عليها النبذ و التهميش.

فمن الناحية السياسية حفظ لنا التاريخ أخبار الكثير من الثورات والحركات التي قام بها المنبوذون والمهمشون عبر كل المراحل التاريخية للثقافة العربية. ففي الفترة الراشدة التي اتسمت بطابعها الروحي والأخلاقي ظهرت العديد من حركات التمرد والثورة كحركة الردة

1- عبد الله الغذامي: النقد الثقافي ، ص226.

2- أحمد شراك: الهامش والهامشي والأدب، مجلة الآفاق، إتحاد كتاب المغرب، المغرب، 2010، ص55.

التي اندلعت عشية وفاة النبي ﷺ، ولكن هذه الحركة لم تحض بالاهتمام والدراسة والبحث، بل العكس تم طمسها وتحقيرها، وتهوين الأسباب التي دفعت بأصحابها إلى الخروج عن الإسلام، مع أنهم عايشوا الرسول ﷺ وسمعوا منه.

والأمر ذاته مع حركة العوام من الثائرين ضد خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه والتي تولدت عنها الفتنة الكبرى التي قسمت صفوف المسلمين وفرقتهم إلى فرق وطوائف. سنة وشيعة وخوارج. والتي أدت إلى « تفكك المجتمع الإسلامي بسبب الفروقات التي بدأت تبرز بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة، وهي فروقات كانت في أساس الثورة على عثمان وقتله، وفي أساس تسمية الثائرين بأنهم غوغاء وعبيد»[1]

فهذه الثورة بالنسبة إلى أدونيس تمثل لب المقاومة والمعارضة السياسية في الثقافة العربية؛ لأنها كشفت عن وعي بدور السلطة الحاكمة في المجتمع الإسلامي، وبضرورة مراقبتها ومواجهتها إذا انحرفت عن الدور الموكولة به.

والأمر ذاته بالنسبة إلى فرقة الخوارج التي تعرضت هي الأخرى للطمس تاريخيا ويرى أدونيس أن هذه الحركة ما تعرضت للتهميش إلا لمناداتها بكسر قواعد الإمامة في الثقافة العربية، فحين « نشأت فرقة الخوارج، كانت قد استقرت فيما يتصل بالإمامة ثلاثة مبادئ: مبدأ نصب الإمامة أو الخليفة، ومبدأ قرشية الخلافة، ومبدأ وجوب طاعة الإمام وقد شكك الخوارج في هذه المبادئ بل رفضوها»[2]، لهذا كانت هذه الحركة منذ ظهورها داعية إلى الثورة على هذه المبادئ التي تراها خارجة عن روح الإسلام، وكل آخذ بها هو طالب ملك

1- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1-الأصول- ص223

2- المصدر نفسه، ص234.

ف« الخوارج وضعوا نظرية خلع الإمام الجائر واستعاضوا عن مبدأ القرشية في الإمامة بمبدأ الجدارة»[1]

وتبقى العصور التالية من تاريخ الثقافة العربية الإسلامية الفترة التي شهدت أكثر حركات التمرد والثورة ضد السلطة السياسية، بسبب ما عرفته من صراع بين الأطراف المتناحرة على السلطة، وما شهدته من ثورات كانت غاية أصحابها رد ظلم الحكام والولاة والدفاع عن حقهم في حياة كريمة، وأهمها ثورة الزنج الأولى وثورة الخشبية في العراق وثورة الحدادين في الأندلس وثورة الزنج الثانية ودولة القرامطة في العراق والبحرين وثورة عمر بن حفصون في الأندلس وثورة حميم المفتري في المغرب الأقصى، وثورة العيارين في العراق وحركات الحرافيش في مصر وحركات الفتاك في أسيا الوسطى وحركات الصقورة في المغرب وحركات الصقورة في الأندلس، وإن كان الغالب عليها العفوية والمرحلية والمسحة الدينية، والقلة منها فقط حركتها رؤيا واضحة وأهداف مرسومة([2])

وتعد التراتبية والتفاضلية بين فئات المجتمع وأطيافه، بداية كل ممارسة إقصائية داخله، وفي المجتمع العربي ظهرت هذه الممارسة عشية تحول الخلافة إلى ملك مع معاوية بن أبي سفيان والتي جعلت من القبلية معيارها في التمييز والتصنيف، وتعمقت أكثر مع الحكم العباسي الذي استمد أسسه في الحكم من تقاليد الحكم الفارسية، والتي كانت تقيم حدود صارمة بين طبقات المجتمع ولا تسمح بتداخل أدوارها، وتعتبر ذلك تهديدا لأسس الدولة وإهدارا لهيبة الملك، وهو ما انتقل إلى البيئة العربية « فقد كانت الدولة سلطوية مطلقة، ولم تكن تنظر إلى الفرد من حيث هو إنسان بالمعنى العميق للكلمة، بل كانت تعده مكلفا أو عبدا، أي موجود كشيء يعاقب أو يكفأ بحسب سلوكه إزاءها»[3]

1- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1-الأصول- ، ص234

2- ينظر: محمود إسماعيل: المهمشون في التاريخ الإسلامي، دار رؤية للنشر والتوزيع مصر، 2004، ط1، ص53

3- أدونيس: الثابت و المتحول، ج2 - تأصيل الأصول- ص 73.

والحركات التي ثارت ضد هذه الممارسات تشكل حسب رأي أدونيس أولى المحاولات في تاريخ الثقافة العربية لتجاوز منطق التعالي والتفاضل، لتحوله إلى ممارسة فعلية، وتحول الاستلاب القبلي والطبقي إلى حرية اجتماعية مبنية على المساواة بين الأفراد، فقد قام البعض منها على مبدأ المساواة الاجتماعية في زمن الملكيات الإقطاعية والتفاوت الطبقي فبدؤوا بتطبيق هذا المبدأ على أفراد الجماعة، وانتهوا إلى تطبيقه على الأرض التي سيطروا عليها فيما بعد.

وما لوحظ على هذه الحركات أنها نالت تأييد الفئات المعدمة من فقراء المدن والبوادي من ناحية والفئات المضطهدة والمبعدة من الأقليات العرقية غير العربية من ناحية ثانية فمثلا شكلت الفئات المبعدة والمهمشة من العبيد وغالبيتهم زنوج مستجلبون قاعدة حركة الزنج .في حين كان النبط قاعدة الحركة القرمطية و« كانوا يعيشون في بؤس وفاقة شديدين ودخلت في هذه الحركة قبائل بادية الشام وجنوبي العراق، وهي قبائل كانت مضرب المثل في الفقر، وانضم إليها عامة الشعب في المدن وأهل الحرف، وكانوا أيضا فقراء، بل كانوا كما يصفهم أبو الفضل الدمشقي أكثر الأحرار فقرا»[1]

1- أدونيس: الثابت و المتحول، ج2 – تأصيل الأصول- ص 68.

2- التعدد و أزمة الهوية العربية في العصر الحديث

أما في العصر الحديث فتعد الهامشية من أكثر وأعمق الأزمات التي يواجهها المجتمع العربي اليوم، فالتنوع العرقي والديني والطائفي والإيديولوجي من ناحية، وقهر النظم السياسية الاستبدادية من ناحية ثانية، جعل استقرار المجتمع في خطر، وأعاق فعل التغيير والإبداع فيه. الأمر الذي دفع بالآخر الذاتي« إلى النكوص إلى ميكانيزم دفاعي لحفظ الذاتية الاجتماعية في وجه دولة متغولة، وأصبح اللجوء إلى البنى والعلاقات التقليدية الموروثة شكلاً من كف أذى السلطان السياسي للدولة»[1].

فإذا كانت السياسة « جوهرا وسيلة للخلاص من ماض أو حاضر يرفضه الإنسان من أجل مستقبل يطمح إليه، إنها التغيير وقيادة التغيير»[2]، فإنها في الثقافة العربية وسيلة للحفاظ على الماضي وتثبيت للحاضر خوفا من المستقبل، إنها الثابت وترسيخ الثبات.

فالمجتمع العربي كما يرى أدونيس مؤسس عمقيا على العنف، والعنف فيه خاصية بنيوية خفية كامنة في مختلف مجالاته، يتجلى من خلال الاضطهاد والقهر الممارس من قبل النظام ضد الأفراد والجماعات، ومن قبل الأفراد والجماعات ضد بعضهم، فغياب التماسك الداخلي بين أطياف المجتمع الواحد نتيجة التهميش، وهضم الحقوق المدنية والسياسية، زاد من تفشي العنف السلوكي للأفراد والجماعات.

هذا إلى جانب تراجع المعايير الإنسانية والقانونية في التعامل مع الآخر الذاتي، إذ « لم تعد قيمة الانسان راجعة إلى كونه إنسانا، بل إلى كونه عدوا أو صديقا مسلما أو غير

1- عبد الإله بلقزيز: فكرة الدولة في المخيال العربي... محاولة تحليل ثقافي، الحياة اللندنية، 2007/09/24. نقلا عن http://infobelkzizabdelillah.over-blog.com/article-29557739.html

2- أدونيس: فاتحة لنهايات القرن، ص40

مسلم عربي أو غير عربي، وكل حق جزئي أو نسبي هو بالضرورة حرية جزئية أو نسبية»[1]

وطغيان الهامشية داخل المجتمع العربي اليوم يعود بالأساس إلى طغيان العنف السياسي، وما ولده من عنف مضاد يمارسه المخالفون للنظام بحجج مختلفة أبرزها حق الرد والدفاع عن النفس، وحق البحث عن التغيير« فالعنف الذي يمارسه العرب والمسلمون بعضهم ضد بعض سياسة وأخلاقا وثقافة، عنف التهميش والنبذ والتخوين والسجن لأبسط اختلاف، لأبسط موقف، لأبسط رأي»[2] يكشف حقيقة أن العربي اليوم لا يعرف كيف يعيش، لأنه لا يعرف كيف يتعايش مع مخالفيه. فانتشار العنف المادي المباشر والوصول إلى درجة اعتباره حقا قانونيا بل ضرورة مقدسة، ما هو إلا نتيجة مباشرة لقتل إنسانية الانسان وتحويله إلى هدف يصفى بمجرد مخالفته للسائد.

وفي هذا الوضع يصبح الانتماء إلى الوطن مهزوزا، لأن الذات السلطة تعتبر المواطنة منة تغدق بها على من حسن ولاؤه وصدق إتباعه « وبتحولها إلى منة أو هبة يمكن أن تسحب في أي وقت، وبالتالي يسحب من الإنسان الحق في أن يكون ويصير»[3] فيصادر حقه ويصادر معه الوطن، وتنتهي إرادة التغيير بحكم انتهاء الانسان والوطن معا. فالمواطنة التي تريدها الأنظمة العربية شعارها «إذا لم تكن مع نظامك، فأنت ضد وطنك»[4]

ولهذا يشيع فعل الرقابة في البلاد العربية ويعتبر فعلا مركزيا في الثقافة المؤسساتية فالسلطة لا تراقب ما يفعله الآخر الذاتي وما يقوله فقط، بل تراقب أيضا من يقبل على ما يقال أو يقرأه ما يكتب ضدها، وهو ما يجعل من « منع قصيدة أو أغنية أو مقالة أو

1- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1- الأصول- ص 168.
2- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 241.
3- مصطفى حجازي: الانسان المهدور، ص 32.
4- أدونيس: المحيط الأسود، ص381.

كتاب...إلخ لا ينحصر في حدود القتل الثقافي – قتل الكلام واللغة، وإنما يتخطاه إلى القتل الآخر، قتل فعل التفكير وفعل الإبداع وفعل المسؤولية – وتبعا لذلك قتل الانسان نفسه»[1]

فالنظام المتمركز والسلطوي من خلال فعل الرقابة يعلن بأن البلاد« مملكته الخاصة وأن المفكرين والعاملين بالكلام في هذه البلاد، ليسوا مواطنين يقولون آراءهم وأفكارهم... وإنما هم ضيوف في هذه البلاد أو في أحسن تقدير، تلاميذ في مدرستها الإصلاحية وقاصرون، ولصاحب هذه المدرسة الحق في أن يمنعهم من الكلام أو من الحركة»[2] ويعلن نفسه سيدا على الحياة سياسة وفكرا وثقافة.

وزاد الوضع سوءً بسعي هذا النظام إلى خلق هوية مستنسخة للهامش، مؤسسة بالتوازي مع المعايير التي حددها لذاته. ما انتهي إلى تشييد أسوار فاصلة بين فئات المجتمع وأطيافه، وأعاق عملية الاندماج والتعايش وقبول الآخر، كما أنه ضرب في العمق مفاهيم المساواة والعدل الاجتماعيين.

ولهذا يعد الغضب الدفين والاحتجاج الصامت أكثر ما يميز الفئات الهامشية، في ظل اللامبالاة والقهر والعنف الممارس عليها، وهو ما برر للعنف المضاد وجعله الوسيلة الأولى المعتمدة من قبل هذه الفئات في مواجهتها مع الذات المركزية.

فالتهميش ينمي روح التمرد والجموح والغضب، لدى هذه الفئات التي لا وجود لمن يحاول استرضاءها، فتصبح المجابهة والمواجهة عندها أمرا حتميا؛ لأنها لا تملك شيئا يستحق الجزع عليه، هي التي فقدت ذاتها أصلا. فتستجيب لهدر وطنيتها بأن تختار التمرد والثورة « وصولا إلى التنكر للوطن ذاته في نوع من الهدر المضاد، إلا أن أشد درجات

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص191.

2- المصدر نفسه، ص 192.

الهدر المضاد قد تتخذ من طابع هدم الهيكل عليها وعلى أعدائها فيما بدأ يشيع من سلوكات تطرف جذري»[1] وسيلة الحل الأخير في صراعها مع السلطة.

فبممارسة الذات السلطة للتهميش وتضييقها لمنافذ الحرية أمام الآخر الذاتي، تبدأ الأفعال المضادة لأفعال الذات السلطة تأخذ مشروعيتها وتجد مبرراتها، بل قد ينتج لها منطقها الخاص فحين « تنغلق أبواب الحرية تصبح الخطيئة مقدسة»[2] وتكتسب لذتها الخاصة من محضن التحريم الذي نبعت منه. بل قد تنزاح عنده لتدخل مجال الفعل المبهر والمرغوب «فالخطيئة بالنسبة إليه في إطار الحياة التي يحياها ضرورة كيانية لأنها رمز الحرية، رمز التمرد والخلاص»[3] نتيجة العيش داخل كيان شمولي يلزم بالبقاء تحت لوائه وفي الوقت ذاته يعتبر المختلف عنه أو المعارض له جزءًا ثانويا مضافا، أو كيانا مدانا إلى أن يثبت ولاءه.

فانطلاق الثقافة العربية من مفهوم ثابت للهوية وإيمانها بثبات أصول هذا المفهوم من ناحية، وواقع الصراع الذي تحول إلى مواجهات دموية داخل كيان هذه الذات من ناحية ثانية، يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في مفهوم الهوية بحد ذاته، ووضع مسألة الانسجام والتجانس والوحدة موضع السؤال والبحث.

وهذا الوضع يدفعنا للاعتقاد بأن المستقبل سيكون أكثر قتامة من الحاضر، فالتغير العنيف الذي يشهده الواقع العربي والتشظي الذي تعيشه الذات العربية، والرج المستمر الذي تتعرض له الهوية. يفتح المسارب أمام تسلل أصوات المكبوت والمسكوت عنه وإعلاء أصوات الهوامش التي لطالما أبدعت الذات في قهرها ونكرانها، بفرض صوتها المنفرد إثباتا للهوية الواحدية المزعومة..

1- مصطفى حجازي : الانسان المهدور، ص 32.

2- أدونيس: مقدمة للشعر العربي، ص52.

3- المصدر نفسه، ص52.

وهذا ما يعكسه الواقع ويكشف حقيقته، فالعراقي الذي نشأ على فكرة القومية العربية وجد نفسه في صراع مع ذاته، بدايات التسعينيات عندما طفت قضية الأكراد الرافضين للتذويب في هوية عرقية ولغوية لا تعبر عنهم وتلغيهم، وهم يعيشون اليوم واقعا شبه انفصالي، والأمر ذاته مع العراقي المسلم الذي أيد قرار السلطة السياسية بطرد العراقيين اليهود من العراق إلى إسرائيل[1]، يجد نفسه اليوم في انقسام داخلي والتهديد محدق به وهو مجبر على إثبات انتمائه الطائفي سنة أو شيعة داخل الوطن ذاته.

والأمر ذاته بالنسبة للشيعة العرب في اليمن والبحرين والسعودية والعراق يرون مستقبلهم مهددا من العرب السنة، وينتظرون المعونة والتأييد من الفرس رغم اختلافهم الحضاري واللغوي عنهم، ولكن انتماءهم المذهبي الواحد أسس لروابط تجاوزت قوتها روابط العرق واللغة والدين في صورته الشاملة.

وكذلك الحال مع الأمازيغ في شمال إفريقيا الرافضين لاختزالهم في هوية عربية لا تعكس حقيقتهم الثقافية والتاريخية. وإصرار السلطة على تجاهل حراكهم الثقافي والسياسي يهدد التماسك الاجتماعي للمنطقة. والحال ذاته مع المسيحيين في السودان والأقباط والزنوج من سكان النوبة بمصر وغيرهم من الأطياف الثقافية التي تصارع لنيل حقها في الوجود وفي ممارسة خصوصيتها الثقافية. وهذا ما يجعلنا نعتقد مع أمين معلوف بأننا «نميل في أغلب الأحيان لأن نتعرف على أنفسنا في انتماءاتنا الأكثر عرضة للخطر»[2]

1- بعد احتلال فلسطين وقيام الكيان الإسرائيلي في 1948 ضيقت الحكومة العراقية الخناق على اليهود العراقي وأتهم بعضهم بالتجسس والعمالة لإسرائيل، وفي المقابل وقعت عمليات اعتداء على الأماكن المقدسة الخاصة باليهود داخل العراق، ما زاد من حدة التوتر بين الطرفين، وانتهى بإصدار الحكومة العراقية لقانون إسقاط الجنسية العراقية عن كل يهود العراق بتاريخ 3 آذار 1950 وتهجيرهم قصرا عن العراق، حيث تم ترحيل 32 ألف يهودي عراقي عام 1950 و89 ألف عام 1951، لتتم بتاريخ 26 حزيران 1951 اكتشاف خلية يقودها ضباط من الموساد الإسرائيلي هي المسؤولة عن عمليات تفجير الكنائس اليهودية بالعراق وهي السبب وراء اندلاع أعمال العنف لإرغام اليهود على ترك العراق باتجاه فلسطين.

2- أمين معلوف: الهويات القاتلة، ص 27.

لكن للأسف البديل الذي لجأ إليه الفرد العربي هروبا من تغول الدولة وقهرها أوقعه في قهر جديد تمارسه التنظيمات الثقافية التي احتمى بها، فالعصبيات في الثقافة العربية بجميع صورها: القبلية والعشائرية والمذهبية والطائفية والدينية والعرقية والجهوية التي انتظمت في شكل أحزاب سياسية وجمعيات وتنظيمات مدنية... كلها تمارس سلطتها على الإنسان وسطوتها على الفكر بعلاقة مؤسسة ضمنا على الابتزاز؛ الطاعة والولاء مقابل الرعاية والحماية.

وفي الواقع العربي المشحون بنزعة الانتماء، قدرة الفرد محدودة بقدرة طائفته وقبيلته وعرقه ومذهبه وكل إبداع أو فاعلية لا تنطلق مسبقا من هذه المرجعيات هي محقرة ومحكوم عليها بالإهمال، ففعل الانسان محكوم بمدى ما يضخه من نسغ في عروق هذه الهياكل المؤسساتية الاجتماعية والسياسية والدينية لصنع استمراريتها.

إذ تركز هذه «المنظومات المذهبية نظرا وعملا على ما يحفظ المؤسسة ويضمن وحدتها (ضد الخروج والانشقاق والكفر) واستمرارها، وهو تركيز يكبت العالم الداخلي عند الأفراد أو يعالجه بحيث يظل متطابقا مع عالم المؤسسة؛ التي هي مجرد خارج في لباس شرعي أو قانوني»[1]

ورغم التطورات التي يشهدها العالم، وسعي الانسان أكثر للانفتاح على الآخر، بفتح سبل الديمقراطية إلا أننا نجد القانون في الثقافة العربية هو المشرع لهذه التنظيمات والساهر على استمرارية نفوذها، بالرغم مما تخلفه من انغلاق وتبعية وتكبيل للفرد وإرادته، بل يعتبر النظام وجودها حقا ويصنف فعلها ضمن المشاركة العادلة في الوطن وكأن الوطن كعكة للكل فيها نصيب.

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص385.

ومع تحول هذه التنظيمات إلى مؤسسات رسمية داخل الدولة بحماية القانون، تحول الولاء إلى مبدأ عام يحكم علاقات الأفراد والجماعات « فالأولوية في مختلف مؤسسات القطاع العام العربية للولاء وليس للأداء، أنت جيد ما دام ولاؤك مضمونا، عندها تنال نصيبك من الغنيمة والحماية، ولا يهم بالطبع أداؤك مهما كان رديئا، والويل كل الويل لمن يخرج عن الولاء مهما كان أداؤه متميزا »[1]، ولهذا يعتبر أدونيس الدول في الثقافة العربية ليست أكثر من قبائل نائية متدثرة بثوب معاصر أنيق.

وقد قدم أدونيس الحالة اللبنانية مثالا على التفتت والانقسام نتيجة التهميش وغياب التعايش بين الأطياف الثقافية المختلفة، فلبنان بالنسبة إلى أدونيس دولة طائفية؛ لأنها تصنف الأفراد دستوريا حسب انتمائهم الطائفي، وهي بذلك تقتل مفهوم المواطنة وتقتل الوطن بعد أن قتلت الانسان، لتحيي على أنقاضهم تشكيلات قبلية « فالكائن الإنساني بما هو كائن إنساني في ذاته غير معترف به في لبنان، فإذا كنت مسيحية فلن تنالي قط وظيفة خاصة بامرأة مسلمة، لأن مزايا المواطن يجري تحديدها في لبنان من خلال طائفته لا ثقافته»[2]

ويتوزع السكان في لبنان توزعا طائفيا فالشيعة في الجنوب وبعلبك والسنة في غرب بيروت وطرابلس وصيدا، والمسيحيون في شرق بيروت والدروز في جبل لبنان وقضاء حاصبيا. فالوطن قسم على الطوائف التي أصبحت متجاورة بحذر تترقب المواجهة والحرب وفي لحظات التوتر تتحول الألفة إلى غرابة ويتحول التقارب والانسجام إلى نفور وعداء ويتم الإثبات بأن التاريخ والأرض وقرون من التعايش المشترك لم تنتج أي اتحاد بين هذه التشكيلات.

1- مصطفى حجازي: الإنسان المهدور، ص25.

2- أدونيس: الهوية غير المكتملة، ص17

وفي مدينة كبيروت يتوزع السكان طائفيا، و« أهل الطوائف لا يقيمون في بيروت بوصفها مدينة، إنهم يتحركون على أرضها، غير أنهم يتحركون عمقيا في الكنيسة وفي الجامع، وفي مكان آخر هو الدكان السياسي– الاقتصادي. لهذا يبدو الزمن في بيروت كأنه حصرا زمن هذه الأمكنة الثلاث لا زمن ثقافة مدينية»[1]، وبيروت مثال عن المدن العربية الأخرى.

وهو ما انعكس سلبا على الحياة الثقافية والفكرية وعطل حركية الثقافة العربية وجعل «العمل الثقافي العربي يتم محفوفا أو مسكونا بالمنع والاتهام والتجريم، ولا ينظر إلى هذا العمل بوصفه إبداعا حرا وإنما بوصفه نشاطا سياسيا»[2] فالعقلية الرقابية جعلت الغالبية العظمى من أفراد المجتمع قوة عاطلة ومستهلكة، وحصرت هويته في سمات سطحية جوفاء.

ولهذا نجد هذه الجبهات والتنظيمات لا تقدم فكرا بقدر ما تقدم خطبا « باعتبارها فنا قوليا ونشاطا يقوم على سياسة القول المقترنة بالحشد والتعبئة، ولا يمكن أن يخلو كل ذلك من النزعة الإيديولوجية»[3] فهذه الخطابات بحكم المنافسة القائمة بينها على مواقع السلطة تنهض على أساس « التعبئة الشعارية التي تجمع حولها الملأ والأتباع»[4] مع أن التحليل المضموني لخطابات وشعارات كل طرف، يكشف قيامه على وعي زائف غايته جلب التأييد.

فالكثير من الأطياف العربية اليوم رغم وضعها الهامشي بالنسبة للنظام، ورغم ما تعانيه من اضطهاد وقهر، إلا أن التغيير بالنسبة لها كامن في تغيير مواقع السيادة لتحتلها

1– أدونيس: المحيط الأسود، ص 296.

2– أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص368.

3– محمد بن عياد: النص السلطوي ورهانات التأويل، كتاب: الكتابة و السلطة ، بحوث علمية محكمة، جامعة مولاي إسماعيل، المغرب، مارس، 2014، ط1، ص16.

4– المرجع نفسه، ص 16.

هي بدلا من الذين يحتلونها، متجاوزين حقيقة أن الواقع لا يتغير إلا بتغيير بنيته الداخلية العميقة[1]

وبما أن علاقة الذات السّلطة بالآخر الذاتي على المستوى الفكري والثقافي غياب القبول وشيوع قناعة الطّمس والتّغطيّة، فإنها علاقة موجهة من قبل قطب واحد، يكون اللآخر مجرد منفعل. وفي حالة تمرده « فإن الكفر والإلحاد أبسط درجة في هاوية العذاب (المنتظر)»[2].

الأمر الذي أوصل الثقافة في الوطن العربي إلى ثقافة الكف عن التفكير باحتقارها للعقل وخطابه خاصة في الأمور الحساسة كالدين والسياسة، بل أحيانا نراها تغذي كراهية له من خلال وسمه بالردة والابتداع. وتعتبر العودة نحو التدين الأصولي بصورته الماضوية حالة من الصحوة. حاجبة حقيقة تعصبه المرضي وإيمانه الضمني بإمكانية الخلاص من التخلف بالعودة إلى زمن السلف فكرا وممارسة.

1- ينظر: أدونيس: المحيط الأسود، ص 387.

2- أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، ص 186.

ثانيا: الهوية وإشكالية التمثيل الثقافي:

تشكل كل ثقافة تمثيلا لذاتها والآخر، وفي كثير من الأحيان نجد أن ما نحمله من صور مخيالية عن الآخر أكبر بكثير مما نعرفه عنه من حقائق.« فالتمثيل هو الذي يعطي للجماعة صورة ما عن نفسها وعن الآخر، وهو الذي يصنع لهذه الجماعة معادلا لما يسميه بول ريكور الهوية السردية للجماعة»[1] والتي تُعْكَس عبر أحكام ذاتية نصدرها في حق ذواتنا والغير، وتعبر في الوقت ذاته عن« طريقتنا في النظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين وطريقتنا في عرض ذواتنا وتقديم الآخرين أو عرضهم أو استحضارهم»[2]

والتمثيل الثقافي صياغة لتصورات شبه ثابتة تتعلق بالذات والآخر معا، « فهو ضرب من العمليات التي تدور حول طريقتنا في النظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين وطريقتنا في عرض أنفسنا وتقديم الآخرين أو عرضهم أو استحضارهم»[3]، وإن كانت تميل فيه المركزيات إلى وسم ذاتها بصفات الكمال والنقاء والفاعلية، وترسم لنفسها صورا مثالية شمولية، تجعل الآخر في حالة إقصاء واستبعاد دائمة، وهي عموما « صور رغبوية تتأتى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية، الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر»[4]

مستندة إلى المخيال، الذي لا تخلو منه ثقافة أو جماعة لحاجتها إليه في تأسيس «وجودها، ولكي تعطي لهذا الوجود قيمة ومعنى»[5] مدعوما بالعوامل التاريخية والدينية والسياسية بصورة مباشرة، مضافا إلى ذلك عامل الزمن الذي يحقق الرسوخ والاستمرار. فهو« مكون ثقافي يتشكل عبر التجارب والعلاقات المتنوعة ويصدر أحكامه عن الآخر

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص16.
2- المرجع نفسه، ص 20.
3- المرجع نفسه، ص19.
4- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص323.
5- نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 33.

ضمن شبكة محكمة ومتلازمة من تلك التصورات الخاصة به»[1]. فالتمثيل يتم استنادا إلى معايير ثابتة وينتهي إلى أحكام نمطية. ما يمنح الصور الناتجة عنه قوة وفاعلية، وتأدي الوظيفة الاختزالية ذاتها مع أنها وتستدعى في ظروف ومواقف تاريخية متباينة.

والصور الناتجة عنه لها دور فاعل في دعم الذات وتكريس سياستها تجاه الآخر والسبب، أن الصورة بناء ذهني والإنسان يعي العالم المحيط به من خلالها، ورسوخها مرتبط برمزيتها الدلالية «فالصورة لا صادقة ولا كاذبة ولا متناقضة ولا مستحيلة...غير قابلة للتنفيذ أو الإنكار، والسنن التي تحركها أولا هي سنن القراءة و التأويل»[2]

ويستند مفهوم الآخرية أو الغيرية إلى هذه التمثيلات والصور باعتباره مفهوما عاكسا للحظة وعي ذاتي بمواطن الاختلاف والتمايز بين الذات والآخر« فإذا حددنا هوية الأنا كان الآخر فردا أو جماعة، يحكم علاقته بالأنا عامل التمايز، وهو تمايز إطاره الهوية أحيانا والإجراء في أحيان أخرى»[3]، وبالتالي تعد التمثيلات والصور في ضوء مفهوم الغيرية نشاطا ذاتيا داخليا، محطته الآخر الذي لا يُستَوعب إلا من خلال عملية تقابلية ضدية مع الذات ومحدداتها، فاستقلالية الآخر تبدأ في اللحظة التي يبدأ فيها وعيه بذاته بعيدا عن الصورة التي حددتها له الذات. فنحن« ندرك الآخرين عبر تشكلات صورية تخضع لإجراءات التحول والانتقال والمفارقة للوقائع الموضوعية»[4]

فمن الناحية النظرية لا تقيم الذات صورتها مع الآخر إلا على مبدأ التقابل والتضاد فهو كيان قائم على التمايز الوجودي والمعرفي معها، وتحديد هويتها هو الإطار المرجعي

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر ، ص 321.

2- رجيس دوبري: حياة الصورة وموتها، تر: فريد الزاهي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ط1، ص46.

3- مصلح النجار وآخرون: الدراسات الثقافية و الدراسات ما بعد الكولونيالية، الأهلية للنشر و التوزيع، الأردن،2008 ط1، ص 51.

4- شرف الدين ماجدولين: الفتنة و الآخر- أنساق الغيرية في السرد العربي- منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1 2012، ص24.

الذي تصاغ من خلاله هويته، وهو ما يجعل الآخر مجرد صناعة للذات، و اختراعا تنجزه ثم تنصبه مختلفا عنها، دون أن يكون له دخل من قريب أو من بعيد في هذه الصناعة التي تمسه بشكل مباشر، « فالصورة بناء في المخيال فيها تمثل واختراع، ولأنها كذلك فهي تحيل إلى واقع بانيها أكثر مما تحيل إلى واقع الآخر»[1]

وإن كان التمثيل يتشعب ويتفرع حسب الوظيفة التي يؤديها إلى:« تمثيل يقوم بمهمة صيانة القيم الخاصة بالذات والذود عنها وإبعادها عن حكم القيمة، وتمثيل يقوم بتخريب قيم الآخر، استنادا إلى تضخيم مقصود لبعض نواقصه وسلبياته. وهذه الإستراتيجية القائمة على آلية الاستحواذات والإستبعادات هي أخطر وجوه التمثيل الذي تقوم به مدونات خطابية كبرى تعتبر هي المغذية للمخيال الجماعي عند الأمم»[2]

ويبقى تحول التمثيل (الصورة) إلى بديل عن الحقيقة في النظر إلى الآخر وتحديد هويته أكبر ما يهدد هذا الآخر، لأن الأمر يلغي وجوده وهويته الحقيقية، لصالح وجود يشبهه وليس هو« فغالبا ما يكون المقصود بالآخر صورته والصورة بناء في المخيال»[3]، وهو ما يجعل المتلقي لا يجهد نفسه في طلب حقيقة الآخر، بل يكتفي ويسلم بما تقدمه له الصورة التي أحاطت بحيثيات حياته.

ويتضاعف الخطر عندما تتدخل التنشئة الاجتماعية في تأصيل و تجذير هذه الصورة من منطلق كونها « عملية تراكمية تفاعلية مستمرة من التأثير والتأثر، ويكون المجتمع في هذه العملية الدينامية المتطورة إطارها وبناءها المحدد، وتكون الثقافة مادتها ومحتواها كما تكون الشخصية أداتها وهدفها في آن معا»[4]

1- الطاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر – العربي ناظرا ومنظورا إليه- ص19-20

2- عبد الله إبراهيم: المطابقة و الاختلاف، ص450.

3- الطاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر – العربي ناظرا ومنظورا إليه- ص19.

4- المرجع نفسه، ص 376.

وقد أسست المركزيات الشمولية صورا تمثيلية للآخر، توجهها قيم الذات المتمركزة فتكون هي ما لم يكنه أو ما لن يكونه. وتستمد مشروعية تمركزها من خلفية دينية أو فلسفية أو تاريخية.«فالمركزيات بؤر فكرية وعرقية ودينية محتقنة ومشحونة بالتوتر تتكون بفعل نمط من السرود عن الذات والآخر تتعقد حول حبكة معينة»[1].

فلو وقفنا مثلا عند الذات الغربية زمن الثورة الصناعية والكشوفات الجغرافية نجدها قد صاغت صورا نمطية مشوهة للآخر. وهذا لغايات إستراتيجية استعمارية، فقد وسم بالتخلف والهمجية والبدائية لتبرير عملية التوجه إليه بمبررات نشر العلم والحضارة ووفرت هذه المبررات الشرعية اللازمة لإقناع الرأي العام الأوربي بتوجيه الأنظار وتحريك الإمكانيات الاقتصادية لتحقيق هذه الغاية النبيلة، وزاد التعالق بين الديني والسياسي من قدسية هذه الغاية وشرعيتها. وكلما استمر دعم هذه الصورة وتغذيتها كلما استمرت شرعية التواجد بهذه الدول، واستمر الاستنزاف تحت غطاء الحضارة و المعرفة والدين.

وتشكل المرويات والسرود المختلفة في كل ثقافة مخزونا ثريا، يمكن العودة إليه لاستجلاء الصور المخيالية التي تصنع الآخر والذات معا، وتكشف عن ذلك التواطؤ بين الثقافي والإيديولوجي« إذ أنتجت المركزيات الثقافية مرويات كثيرة تضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراف والثقافات والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثل معيارا يتدخل في رفع قيمة ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة »[2].

ودراسة المرويات الممثلة لبعض أشكال التمركز توضح بجلاء حالة التبخيس والتحقير التي تلحق بالآخر الموسوم بصورة مشوشة ومشوهة لا تعبر عن حقيقته التي بالإمكان الوصول إليها عبر النظر العقلي الموضوعي، كما أنها تعكس ذلك التحيز الفاضح

1- عبد الله إبراهيم: المطابقة و الاختلاف، ص07.

2- المرجع نفسه، ص14.

الذي تمارسه الذات لخدمة مصالحها، ودعم صورتها عن نفسها والحط من قيمة الآخر والصور غالبا ما تحمل معاني مكثفة تستهدف ترسيخ حكم قيمة ذو طابع اختزالي وتبخيسي.

والبحث الدقيق في الجذور الثقافية لكل أمة والخطابات الممنوعة والمحرمة و المنشقة فيها، والتي يغلب عليها طابع التمرد والخروج ، من أنسب السبل لكشف الالتفاف الواقع على أحقية الآخر وحقيقته من قبل الخطاب التوفيقي العام الذي تطرحه الذات.

1- التمثيلات الثقافية للآخر الذاتي في الثقافة العربية:

يجد الباحث في خطاب أدونيس النقدي صورة للذات العربية مؤسسة على مبدأ كونها ذاتا سلطوية بامتياز، والعنف المادي المباشر هو الوسيلة الأكثر حضورا في تعاملها مع الآخر الذاتي، ويتجلى هذا العنف بصوره الأكثر تطرفا وخطورة مع معارضيها، الذين تراهم أقطابا منافسة، وتهديدا محدقا بما تملكه ولا نية لها بالتخلي عنه، وهو« ما يفتح سجل هدر الآخر باعتباره ليس قرينا أو شريكا أو آخر مكافئ، بل بما أصبح يمثله من عبء أو عقبة أو تهديد للوجود»[1]

إلا أن العنف الرمزي التي تمارسه هذه الذات له أكبر الأثر وأعمقه، فالعنف المادي مرتبط بلحظته أما العنف المعنوي الرمزي فمستمر ودائم التخريب. لأن السلطة تجند له كل مؤسساتها لترسيخه وتثبيت أحكامه، كالمؤسسات التعليمية والمناهج التربوية والخطابات الدينية والإعلامية.

ويعد التمثيل الثقافي واحد من آليات العنف الرمزي الذي توظفه السلطة باعتباره إستراتيجية هيمنة غايتها الاستحواذ على مقدرات الآخر وقدراته، وامتلاكه عبر التنميط والتشكيل والتشييء. ففي التمثيل الثقافي تميل المركزيات الكبرى إلى وسم ذاتها بصفات الكمال والنقاء والفاعلية وترسم لنفسها صورا مثالية شمولية، وتدخل مع الآخر في علاقة

1- مصطفى حجازي: الانسان المهدور، ص36.

إقصاء واستبعاد حدودها السمات المرسومة مسبقا. إذ تسمه بالدونية والهجنة والخمول وغياب الفاعلية.

والبحث في صورة الآخر الذاتي في الثقافة العربية، يجبرنا على الولوج للمناطق المغلقة والمظلمة من هذه الثقافة، فهو بحث في صور الفئات المتروكة والمغيبة اجتماعيا... والأقليات الدينية والعرقية واللغوية وحكايات المجانين واللصوص وتنقيب عن الخطابات والنصوص المسكوت عنها من نصوص العباد والزهاد والمتصوفة والمعارضين السياسيين والتي كان المؤرخ العضوي في الثقافة العربية يحتقرها مرة ويستشعر خطورتها على النظام أخرى، باعتبار التاريخ الرسمي هو بالمقام الأول تاريخ النصوص المرضي عنها، التي تؤسس للتوافقية والتجانس والتلاؤم.

فقد جعلت السلطة في الثقافة العربية من التمثيل الثقافي آلية للهيمنة و الاستلاب سيطرت من خلالها على الآخر الذاتي وأخضعته لرآها الأيديولوجية، بعد أن أخضعته واستنزفته عبر العنف المادي، فالذات السلطة لا تستشعر وجودها إلا بإلغاء وجود الذوات الأخرى أو تذويبها.

والكثير من المرويات العربية الأدبية أو الدينية أو الفلسفية تحمل دلالات فعل التهميش والإقصاء السلطوي المادي والرمزي، ومعالجتها العميقة تتيح فرصة الوقوف عند حدود المتاح والممنوع، خاصة أن الجامع بين هذه النصوص والمرويات انشقاقها وخروجها الصريح أو المبطن عن النصوص والمرويات السلطانية ومعارضتها لقيمها. «فكل مركزية تقوم على مبدأ الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية ويوافق رغبات قائمة»[1]

1- عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية، ص 08.

وقد قدم أدونيس في أكثر من موقع أمثلة عن التمثيل التبخيسي الذي مارسته الذات العربية وتمارسه ماضيا وحاضرا على الآخر الذاتي. والذي لا تزال أحكامه سارية إلى اليوم بفعل الترديد والتكرار، وبسبب تسلل هذه الأحكام إلى اللاوعي الجمعي لهذه الجماعة

نحاول في هذا العرض التطرق إلى بعض التمثيلات والممارسات التبخيسية التي اعتمدتها الذات المتمركزة في الثقافة العربية ضد الآخر الذاتي ومن هذه التمثيلات الصعلكة.

فقد ربطت القبيلة في النظام السياسي والاجتماعي العربي الفرد وكبلته من خلال إتباعه لها، وقرنت واجبها بحمايته بواجبه في احترام « رأيها الجماعي فلا يخرج عليه ولا يتصرف تصرفا بدون رضاها، ولا يكون سببا في تمزيق وحدتها أو الإساءة إلى سمعتها بين القبائل أو تحميلها مالا تطيق»[1].

فالقبيلة باعتبارها كيانا سياسيا واجتماعيّا واقتصاديّا، –حسب التّفسير الأدونيسي– سلطة « تعطي الفرد قانونها قبل أن تعطيه حبّها أي أنّها تحرم قبل أن تبيح، وهي تبعا لذلك قانون يقف حائلا دون تفتح الفرد ونموّه »[2]. هذه العلاقة انتهت إلى رابطة استلابية استنزفت الفرد انتماء ونصرة « فسواء كانت مخطئة أو مصيبة ظالمة أو مظلومة، فالحق هو دائما حق القبيلة، والخير دائما خير القبيلة»[3].

هذه العلاقة أوجدت أفراد خرقوا قواعدها وتجاوزوا حدودها وكفروا « بالعصبيّة القبليّة مؤمنين بعصبيّة مذهبيّة معتمدين على قوتهم في سبيل العيش»[4]. فكانوا الفئة الأكبر الّتي طالها فعل الخلع والإبعاد، لأسباب عدة أبرزها القتل والسلوكات المخلّة بالأخلاق والأعراف والّتي يؤدي حدوثها إلى إلحاق العار بمجد القبيلة وشرفها، ويحطّ من قدرها.

1– يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، مكتبة غريب، مصر ، د.ت ، د.ط ، ص96.

2– أدونيس: كلام البدايات، ص88.

3– المصدر نفسه، ص60.

4– يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص334

فقد كان « العرب يتعاهدون ويتعاقدون على النّصرة والإعانة، وأن يؤخذ كلّ منهم بالآخر، فإذا أرادوا أن يتبرءوا من إنسان قد حالفوه، أظهروا ذلك إلى النّاس وسموا ذلك الفعل خلعا، والمتبرأ منه خليعا أو مخلوعا، فلا يؤخذون بجنايته ولا يؤخذ بجنايتهم فكأنّهم قد خلعوا اليمين الّتي كانوا قد لبسوها معه»[1].

إلا أن القبيلة لم تكتفي بفعل الطرد بل أضافت إلى المطرود وصم التصعلك والمقصود به اللصوصية و الهتك و العصيان، وهو وصم اجتماعي يدخل ضمن خانة العنف الرمزي الأكثر تأثيرا وأذى من فعل الطرد بحد ذاته، بالرغم من أن العودة إلى معاجم اللغة تكشف لنا ذلك الانحراف المسجل بمعنى كلمة صعلكة. فالصعلوك لغة الفقير الذي لا مال له ولا اعتماد، كما أنه الفقير الجواد الذي يعطي كل ما يملك، وصَعاليكُ العرب ذُؤبانُها وكان عُرْوة بن الوَرْد يسمى عروة الصعاليك، لأنه كان يجمع الفقراء في حظيرة فيَرْزُقُهم مما يَغْنَمُه[2]. لكن المعنى قلب تقريبا إلى العكس ليدل على اللص المتمرد المهدد للقبيلة ولحرمتها.

والقبيلة كونها سلطة فهي مطالبة بالضرب بيد من حديد على كل من يتجاوز أعرافها وقوانينها. ولهذا من منطق الهيمنة لم تكتفي بالطرد بل عززته بالتمثيل التحقيري لتضمن من خلاله الإنهاء الكلي لهذه الفئة التي تجرأت على تجاوز النظام وتهديد استقراره.

فظاهرة الصعلكة – حسب أدونيس– إفراز مباشر للنّظام القبلي السّلطوي وهي الظاهرة الأكثر تعبيرا عن جدل الذّات والآخر الذاتي، فالصّعلوك هو ذلك الجزء من الذّات

1– يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص97.

2– ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة صعلك.

المنفصل عنها إجبارا وأحيانا اختيارا، ميزته أنّه يستشرف عالما آخر يغاير عالم الذّات وإن كان لا يرفضه «وإنّما يرفض صورته السّائدة، إنّه يتمسك بالعالم، لكنّه يقدم له صورة أخرى بقانون آخر»[1].

فرفض الصعلوك للقبيلة ليس رفضا وجوديا، بل رفض لها كقوّة ضاغطة قامعة غايتها التّذويب، الّذي يمثل «وسيلة لتسويغ السّلطة من جهة ولقتل ذاتيّة الفرد من جهة ثانيّة، إذ الفرد بحسب نظرة المحو أو التّذويب، لا يكون إلاّ حامل وظيفة، أو موظفا في بنية أو هو لحظة عابرة، وغير أساسيّة في البنى التاريخيّة»[2]. و لهذا لم يبقى أمام هذا الفرد من وسيلة لإثبات ذاته، إلا تقويض نظام القبيلة و التّمرد عليه.

الأمر تعزز أكثر بعد الإسلام عندما أصبح التمثيل الثقافي يؤسس على أرضية دينية ويجد مبرراته من داخل الخطاب الديني، بل تحول مع التكرار إلى وسم راسخ، نابع من أحكام مسبقة أصدرها المركز على الهامش. وهو ما أبقى الموسوم تابعا وخاضعا مهما حاول التملص. فبالعودة إلى المرويات التاريخية والأدبية والثقافية العربية الإسلامية عموما نجد بأن الصورة التي شكلتها الذات عن الآخر الذاتي مشوهة ومنمطة ومؤسسة على التبخيس والتحقير والتقزيم.

فإذا كان الآخر خارج حدود الدولة الإسلامية موسوما غالبا بالكفر والوثنية والنجاسة فإن الآخر الذاتي داخلها موسوم بالردة والزندقة والابتداع وإثارة الفتن. وهذه الأحكام الصادرة بحقه، سُطرت لتجعل منه كيانا نقيضا يقوم على التعارض التام مع الذات وبالتالي تبرير فعل الهيمنة عليه وإخضاعه واستباحته و محاربته.

1- أدونيس: كلام البدايات، ص92.

2- المصدر نفسه ، ص94.

فأكثر ما يميز صور الآخر الذاتي في الثقافة العربية، كونها مصاغة وفقا لآليات مستندة إلى أرضية دينية، بحكم الطبيعة اللاهوتانية للذات العربية المتمركزة، وبسبب ترسيخ منطق المفاضلة بين الذات والآخر الذاتي، مع التستر وراء غطاء ديني كثيف، ما يجعل من مقاومتها والحد من تأثيرها أمرا في غاية الصعوبة، فكما أن عملية التمثيل ليست سهلة ولا هينة مشروطة بالقوة والغلبة من جميع النواحي، فإن التخلص من هذه التمثيلات والصور ليس سهلا.

فلو عدنا إلى المدونة التراثية وجدنا أن السلطة السياسية الحاكمة أغدقت على ذاتها بهالة تقديسية، ووسمت العامة بالعديد من الألقاب التحقيرية، والسبب يرجع لكون الإنسان في الأفق العربي الإسلامي يحضا بقيمة بمقدار ما يبديه من ولاء وإيمان تسليمي بالجماعة لذلك فصورة المعارض والمتمرد والمشكك كانت موضع تشويه وتحقير، والأحكام الصادرة بحقهم تصلبت بفعل التكرار وأصبحت مرسخة في المخيلة الجمعية، بسبب تلك المقارنات المبنية على مبدأ تفاضلي بين الملتزم بالجماعة والخارج عليها والمسلم بالنص والمشكك فيه والمؤيد للسلطة والمتمرد عليها.

فالسلطة لمواجهة هذه الفئات والحد من خطرها عليها مثلتها بصور تبخيسية ووصمتها بألقاب جد تحقيرية كالدهماء والرعاع والغوغاء والسفهاء والسوقة والهمج وهذه الألقاب تعبر عن أشد درجات الإقصاء والتمييز ضد هذه الفئات.

فحين نعود إلى معاني هذه الكلمات نجدها حاملة لمعاني مختلف تماما فالدهماء[1] الخضرة المتناهية إلى السواد جراء الارتواء والنمو، فالعرب تقول لكل أخضر أسود، وقد كان يطلق على قرى العراق لخصوبة أراضيها وارتوائها، ثم تحولت للدلالة إلى السواد الحالك فيقال ليلة دهماء أي يغيب فيها الضوء، ثم شحنة بدلالة سياسية للتعبير عن المعارضة

1- ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة دَهَمَ.

المستندة إلى الكثرة العددية في إحلال مطالبها محل التنفيذ، وربما استخدمت هذه الكلمة بالتحديد لكون أرض العراق كانت مركز المعارضة والتمرد على السلطة السياسية في العصور القديمة.

والأمر ذاته بالنسبة إلى الرُعَاعْ من رَعَعَ[1] أي تَحَرَكَ، يقال تَرَعْرَعَتْ سِنُهُ أي تَحَرَكَتْ والرَعْرَعَةُ اضطراب الماء الصافي على وجه الأرض، والرَعْرَعَةُ حسن شباب الغلام وتحركه ورَعْرَاعٌ مراهق حسن الاعتدال وقيل محتلم. لكن هذه الكلمة شحنت بدلالة سلبية وأصبحت تدل على سِفْلة الناس وغوغائيهم، وترسخت أكثر في الاستخدام السلطوي للتدليل على كل فئة تتحرك ضد السلطة السياسية أو تخرج عن رأي الجماعة، وهو ما يعكس فكرة رفض الثقافة العربية للتحول والتغير، وجنوحها الدائم نحو الثبات والاستقرار.

والشيء عينه تقريبا بالنسبة للسفهاء[2] إذ المعنى الأصل لهذه الكلمة هو الخفة والحركة، وناقة سفيهة أي خفيفة السير وتَسَفَهَتِ الرياح الشيء إذا استَخَفَتْهُ فحركته، ثم تحول المعني للدلالة على خفة العقل نفسه، ثم تحولت الدلالة كليا لتحمل معاني الجهل وترسخ هذا المعنى بنزول القرآن لقوله تعالى: ﴿**إذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون**﴾[3] وقوله تعالى:﴿**ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا** ﴾[4]

أما كلمة الهَمَجُ والتي تعني ذباب صغير كالبعوض يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينها، كما تدل على كل دود ينفقئ عن ذباب، فقد أصبحت تدل على الهزال والجوع، ثم تطورت لتدل على الحمق، فالهَمَجُ الرَعَاعُ من الناس، وقيل هم الأخلاط وقيل هم الهَمَلُ

1- ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة رَعَعَ.

2- المرجع نفسه، مادة سَفَهَ.

3- سورة البقرة: الآية 13.

4- سورة النساء: الآية 05

الذين لا نظام لهم ويقال للرعاع من الناس: إنما هم هَمَجٌ هَامِجٌ [1]، وربما يعود سبب استخدام هذا الكلمة ذات الدلالة التحقيرية لكون الغالبية من الثائرين والمتمردين على السلطة في الثقافة العربية كانوا من الفقراء والجائعين، أو لكون غالبيتهم كانوا من سكان البوادي الذين يعيشون على تربية الحيوانات. فالربط بين الدلالات هنا لا يمكن اعتباره اعتباطيا أو عشوائيا.

هذا إضافة إلى ألقاب أخرى اختزالية كالأحداث والمبتدعة، والمنحرفين وهي كل فئة تخرج عن منطق السلطة أو تعارضه[2]، فقد سميت الثورة على عثمان بن عفان رضي الله عنه ثورة « الإحداث وهو لقب تحقيري فالإحداث من المُحْدِث والمُحْدِثُ مُبْتَدِع والمُبْتَدِعُ ضال مصداقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم ﴿ **أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبدا حبشيا، فإن من يعيش بعدي يرى بعدي اختلافا كبيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجد و إياكم ومحدثات الأمور فإن كل مُحْدَثَة بدعة وإن كل بدعة ظلالة**﴾ رواه ابن داود وابن ماجة.

وهذه الألقاب التحقيرية وإن كانت تعكس عمق القمع الممارس على هذه الفئات والتبخيس الملحق بها، إلا أنه يعكس بالمقابل الخوف الذي تستشعره هذه السلطة من هذه الفئات التي لا يمكن التنبؤ بردود أفعالها [3]

ويمثل أدونيس لهذه الممارسة بعدة أمثلة اخترنا منها ما قاله في هامش كتاب الثابت والمتحول في جزئه الثاني- تأصيل الأصول- عند حديثه عن ثورة الزنج « أن قائدها علي

1- ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة هَمَجَ.

2- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1- الأصول- ص 228.

3- هالة أحمد فؤاد: المثقف بين السلطة و العامة، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، ص425.

بن محمد، قد لقبه الطبري بنعوت مختلفة منها الخبيث و الخائن و الفاسق و الفاجر وصاحب الزنج»[1]

والأمر ذاته مع حركة القرامطة إذ أطلق عليهم هذا اللقب من قبل السلطة « تحقيرا وتعبيرا عن كراهيتهم لهم وسخطهم عليهم وهو مأخوذ من كلمة قرمنوطا النبطية وتعني الخبيث أو المحتال أو" كرامته" وتعني الفلاح أو القروي»[2] في « لغة العراقيين القدماء الذين يتكلمون الآرمية وقد استمروا بعد إسلامهم متمسكين بتقاليدهم السابقة للإسلام»[3]

وهذه الأحكام الصادرة بحق المعارضين للذات السلطة، والمصبوغة بمسحة دينية ما تزال فاعلة إلى اليوم، ولا تزال تكرر بالصورة ذاتها، مع العلم أن هذه الأحكام ما كانت لتكرر بهذه الطريقة لو لم تكن السلطة على قناعة راسخة بأن البنية العميقة للمجتمع العربي لا تزال واحدة لم تتغير وهي بنية دينية، وهو ما يجعل هذه الأحكام لا تزال تحضا بالقبول والاستجابة في الأوساط الاجتماعية.

ومن مظاهر التمثيل التبخيسي للآخر الذاتي حسب أدونيس ما يتعرض له الآخر الذاتي من أصول غير عربية: الموالي و المولدون والجماعات العرقية من أصول غير عربية من رفض وتحقير من قبل الذات العربية المتمركزة، حتى ولو كان عنصرا فاعلا، فهي تعتبره دخيلا « والدخيل يعني المفتعل و المصطنع، وأنه يعني الآخر أو الغير في مقابل الذات، وأن الدَخْلَ هو العيب أو الغش أو الفساد الداخل على الحسب، وأن الدخيل هو المنتسب إلى جماعة ليس أصله منها وانه يعني كذلك الضيف والنزيل»[4].

1- أدونيس: الثابت و المتحول،ج2 – تأصيل الأصول، ص264.
2- أدونيس: الثابت و المتحول،ج2 – تأصيل الأصول، ص68.
3- المصدر نفسه، ص265.
4- أدونيس: المحيط الأسود، ص40.

وهذا الرفض يأتي من باب إعلائها وتقديسها للأصيل الذي يعتبر ركيزة أساسية للذات العربية المتمركزة حول نفسها، ولهذا نجدها قد وضعت الدخيل في علاقة ضدية مع الأصيل. وجعلت من ذلك قاعدة مطلقة « ففساد الاعتقاد أي من يأتي في الإسلام بأفكار وأعمال تخالف أفكار الجماعة، أو أعمالها لا يفعل ذلك باجتهاد منه، وإنما يفعله بإيحاء من الخارج، وتبني ما يجيء من خارج إنما هو خروج على الإسلام، وهذا الخروج كفر يؤدي إلى هدر دم صاحبه أو عده على الأقل خارج حظيرة الإسلام»[1]

ويستشهد أدونيس هنا بما جاء في كتاب عثمان بن عفان إلى العامة عند توليه الخلافة، إذ ربط الابتداع بالعجمة قارنا الإيمان بالعرب والكفر بالأعاجم[2] يقول عثمان بن عفان رضي الله عنه: « إن أمر هذه الأمة صائر إلى الابتداع بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامل النعم وبلوغ أولادكم من السبايا وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الكفر في العجمة، فإذا استعجم عليهم الأمر تكلفوا وابتدعوا »[3]

والأمر ذاته بالنسبة للأعراب فبعد أن كانت لهم المركزية بحكم النقاء العرقي من ناحية، وبحكم المنظومة الأخلاقية البدوية خلال العصر الجاهلي والقائمة أساسا على الكرم والنجدة والفروسية، وما ارتبط بها من مقدرة لغوية وشاعرية فذة، لمعرفتهم العميقة باللغة العربية غريبها وحوشيها، ولبعدهم عن الاختلاط والامتزاج بالأجانب. إلا أنه ومع الزمن تحولت كلمة أعرابي إلى كلمة مرادفة للساذج والأحمق، إذ تعرضت لنوع من الإفراغ ملئت بعده بدلالة تحقيرية وتبخيسية أساسها البداوة والسذاجة والسبب نزعة التحضر والتمدن التي شاعت مع بداية استتباب الأمر للنظام الملكي مع بني أمية. كما أن الأعراب كانوا يشكلون غالبا وقود الثورات التي اندلعت ضد الحكم الملكي في العهدين الأموي والعباسي.

1- أدونيس: الثابت و المتحول، ج1- الأصول- ط7، ص 231.

2- المصدر نفسه، ص169.

3- الطبري : تاريخ الأمم والملوك، دار المعارف، مصر، 1967، د.ط ، ج4، ص245.

لذلك جرى النظر إلى الأعرابي على أنه ذلك الرجل المتمرد الذي لا يستبعد غدره وخيانته بحكم استقلاليته عن السلطة المركزية[1]، فكانت الإزاحة والإبعاد مصير هذه الفئة وجرى« إخراجهم ثقافيا وعرقيا حيث صاروا مادة خارج الجد والمتن، وصاروا في الهامش بوصفهم مادة للتظرف والتندر »[2]. فتحول الأعراب مع الوقت إلى أبطال رئيسيين للحكايات الطريفة والملح والنوادر، مثلما نلاحظ ذلك في كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة باب المزاح والفكاهة التي عمد فيه إلى وصف حياة الأعراب ونوادرهم.

فالتمثيل الثقافي التبخيسي – حسب أدونيس– شوه علاقة الذات بالآخر الذاتي في الثقافة العربية، ما انعكس سلبا على الهوية العربية وحولها إلى مجرد ثوابت تطاع وتهاب، فبالنسبة إليه « الهوية ليست مسألة صراع بين ذات من جهة وموضوع هو الآخر من جهة ثانية، لذلك ليست محوا للآخر في الذات أو محوا للذات في الآخر، فالذات لا تكون نفسها حقا، إلا إذا كانت في الوقت نفسه الآخر، فأنا حين أنفي الآخر أنفي نفسي كذلك»[3]

والصور والأحكام التبخيسية شيدت أسوارا بين الذات والآخر الذاتي، وعمقت الهوة بين الأطياف والتشكيلات الثقافية داخل الذات الجمعية، وكرست للانتخاب الثقافي الذي انتهى إلى وسم بعض العناصر الثقافية بالرقي والتميز مما مكنها من الاستعلاء والتفوق ووسم أخرى بالدونية ما أرغمها على التنحي والانزواء. ساعد على ذلك غياب النقد والنظر العقلي العميق.

1– جذور هذه الدلالة تعود إلى النص القرآني الذي وردت به كلمة الأعرابي دوما في مواقع الذم ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة: 97

2– عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص224 .

3– أدونيس: المحيط الأسود، ص 34.

والذات في الثقافة العربية نتيجة لما تمارسه من عنف اتجاه الآخر الذاتي، تفقده ليس القدرة على الحرية، بل تفقده القدرة على استخدام عقله والخوف من استخدامه وهو ما يزج به في دائرة استجداء الحياة. فالفرد في ثقافتنا مجبر على التّماهي مع السّلطة، وأخذ هويته من هذا التّماهي، فهو متّهم سلفا ولا تنزاح عنه هذه التّهمة إلاّ إذا أعلن الولاء واختار الخضوع.

فالذات السلطة تمعن في إظهار الآخر الذاتي على أنه ضال ومبتدع ينبغي أن يعود إلى رشده، ويعلن توبته النصوح وإن كانت هذه الحرب معلنة بينهما أحيانا. فإن منطقها المضمر هو إخضاع الكل إلى إرادة الذات والتسليم لسطوتها، لأن الاعتراف بالآخر الذاتي يفتح الباب أمام الاعتراف بحق الوجود لسلطة موازية تزاحم الذات على موقعها وتشاركها فيه، لهذا فمبدأ القوة المهيمنة هو المبدأ الحاكم للعلاقة الرابطة بينهما.

وإن كان خطر التمثيل الثقافي ليس على الآخر الذاتي فقط، بل على الذات أيضا فبسببه أمحت إنتاجيتها، وتحولت إلى جهاز قمعي غايته إلزام الكل على تنوعه واختلافه برؤيا الذات الأحادية. وهذه الجبهة التي فتحتها الذات مع الآخر الذاتي جعلتها تبدع في إنتاج الخصوم والأعداء وهي« طبيعة كل نظام مغلق وغير ديمقراطي، أي يخلق باستمرار خصوما له»[1]

فأزمة الهوية في الوطن العربي أفرزت أزمة وعي بالذات وانتمائها، والمعروف أن كل خلخلة في وعي الذات بهويتها هو تهديد مباشر لهذه الذات، وشعور الإنسان بالتهديد يجعله يدق ناقوس الخطر من أجل الدفاع عن مقومات هويته. و يزيد من حدة مواجهته لمصادر هذا التهديد، كلما شعر بأن أساليب المُهدد تترك أثرها على كيانه.

وقد يلجأ الآخر الذاتي نتيجة للشعور بالتهديد إلى توظيف استراتيجيات الذات المتمركزة ضدها في محاولة منه لمواجهة عنفها وتعديل وتغيير وضع فرض عليه بالقوة مثال

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص370.

ذلك لجوئه إلى أساليب المقاومة الأعنف، إذا شعر بأنه عاجز عن المقاومة بالأساليب السلمية، خاصة إذا ازدادت احتمالات فقدانه لسماته النوعية.

وهذا ما نلحظه اليوم في الثقافة العربية، فالآخر الذاتي اليوم لا يطمح إلى تحقيق العدل الاجتماعي أو نيل الحق بممارسة خصوصيته الثقافية فقط ، بل إننا نشهد تبلور وعي انفصالي عن الذات نتيجة عقود القهر والتهميش والإذلال التي كان التمثيل الثقافي الاختزالي أحد أساليبها الفاعلة. متناسيا أن هذا الفعل، أكبر من أن تحققه مجرد الرغبة وخطورته على الذات كبيرة، لأنه قائم على تحصين جزء من الذات، مقابل هدم جزء آخر منها لا يقل أهمية عن الأول، ولهذا لا بد من استبعاد المقاطعة باعتبارها رد فعل سلبي ضد سطوة الذات واستبدالها« بالقطيعة [التي] على العكس إيجاب ... عمق ومساءلة واستبصار إنها الاختلاف الذي يتضمن الرؤية المختلفة والفكر المختلف والثقافة المختلفة»[1]

ولهذا فمهمة الباحث هو تحليل الألقاب التي ألحقتها وتلحقها الذات بالآخر الذاتي وإفراغها من تلك الشحنة الدلالية التحقيرية والاختزالية وإعادة تعديلها وصياغتها وفقا لشروطها الموضوعية والتاريخية، عبر نقد معمق يزيل التشابك والتماس الحاصل بينها وبين الدين خاصة.

ولا يكون ذلك إلا عبر التأسيس لتمثيل مضاد يظهر في شكل ممارسة ثقافية مقاومة ورمزية رافضة للصور الاختزالية التي قزمت وجود الآخر الذاتي. تأخذ شكل الفعل الثقافي الهادف إلى رسم صورة للآخر الذاتي مستندة إلى مرجعياته الثقافية الخاصة هدفها البحث

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص344.

وإعادة اكتشاف ما كان قد تم قمعه في ماضي الآخر واستعادة صوته المصادر من قبل المركزيات الشمولية[1].

فالمعروف أن استسلام الآخر وصمته يزيد من حجم الهيمنة الممارسة عليه ويوسع دائرة استلابه، لذلك يحتاج إلى مقاومة هذا الاستلاب بتمثيل مضاد« فحيثما توجد سلطة توجد مقاومة تتناسب مع قوة السلطة تناسبا طرديا، فكلما اشتدت قوة السلطة اشتدت قوة المقاومة»[2]. ويكون الهدف الأول لهذا التمثيل المضاد؛ تفكيك مرجعيات السلطة والقوى الفاعلة في تعزيز مركزيتها، إلى جانب إعادة صياغة صورة الآخر الذاتي، استنادا إلى حقيقته التاريخية ووفقا لشروطه الاجتماعية.

وتبقى الكتابة الأداة الأكثر فاعلية لتنفيس الآخر الذاتي عما يعانيه من كبت واحتقان وما يتعرض له من ضغط وانتهاك، إذ يرى أدونيس أن الكتابة هي الأداة الأكثر قدرة على فضح الذات المتمركزة، فمن خلالها يتسرب الصوت المقموع و الرأي المضطهد. ولهذا يرى أنّ في الفنّ والإبداع « محاولة يقوم بها الإنسان ليتجاوز وضعه كمخلوق ويتحول إلى خالق إنه إذن أداة ومجال للتحرر»[3].

وتحرير الإنسان إبداعيّا يعني منحه حريّة التّعبير عما يؤمن به، لدرجة يصبح فيها تفجير مكنوناته وما يختلج في دخيلائه حقا عاما وهدفا أساسيا للفنّ والإبداع، فهو القائل: «تحرير الإنسان يقتضي هنا تحرير كلامه ...لا يعود مجرد التّعبير كافيا. يصبح الكشف الهدف الأساسي للشعر وللفنّ بعامة. وفعاليّة الفنان الأولى هي هنا الخلق: إبداع عالم يتطابق مع التطلعات الكامنة في اللاّشعور»[4].

1- ينظر: لونيس بن علي: إدوارد سعيد ، الجزائر، 2017، ط1، ص321.
2- نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص501.
3- أدونيس: سياسة الشعر ، ص119.
4- المصدر نفسه، ص121.

فالتّغيير في نمط الكتابة العربيّة مرهون. بكشف الحجب عن المقموع والمسكوت عنه لكونه جزءا من ثقافتنا، سمته الأساسيّة هو أنّه لم يكن مرضيّا عنه في فترة من الفترات فعد خطرا أو شذوذا، فاستعادة الأشكال المحجوبة يساعد على تشكيل صورة آخر الذات الّذي يمثل الجزء الناقص من الذّات.

ولهذا فالوظيفة الحقيقيّة للإبداع –حسب أدونيس– هي التّغيير من ناحيّة والتّعبير عن الرّؤى التّغييريّة من ناحيّة ثانيّة، « فقد يظهر أنّه ليس للقصيدة، للمسرحيّة، للوحة فعل مباشر يشارك في تغير التّاريخ مشاركة مباشرة، لكن لهذه جميعا قدرة التّغيير بشكل أو بآخر: تقدم صورة جديدة أفضل للعالم أي أنّها تعيد خلقه، وإذ تعيد خلقه تغيره»[1].

فالكتابة عنده ذات خصوصيّة فريدة، إنّها أقرب ما يكون إلى الوساطة الرّوحيّة بين الإنسان والعالم، والسّبب أنّها المنبه الفعال للذّات والوعي والدافع إلى الاستمرار، فهو القائل عن الشعر« إن قيمة الشّعر تقاس في نظري بقدرته على التّغيير حياتيّا وفنيّا»[2] ومن هنا فإن تتغير حقيقة المجتمع وطبيعته لن تتم إلاّ على يد مبدعين يدركون واقعهم الاجتماعي والثّقافي ولديهم القدرة على استشراف صورة المستقبل ابتداء من ذلك، وليس كتاب يلتصقون بواقعهم، وتغيب عندهم الفوارق بين الأشياء والمفاهيم، فإعادة تشكيل وظيفة الإبداع داخل الثّقافة العربيّة لا يكون إلاّ بعد تشكيل «وعي عميق بمعنى التّاريخ ومعنى التقدم ومعنى الإنسان ومعنى التّغير»[3].

وإن كان الأمر مشروط بفهم عميق لجوهر الجدل الدائر بين المركز والهامش، ومقدرة متميزة على كشف آليات الأول في السيطرة وآليات الثاني في المواجهة والمزاحمة، وتجاوز الفهم التقليدي القائم على تتبع العلامات الكبرى و البنى السطحية.

1– أدونيس: فاتحة لنهايات القرن ، ص105.

2– أدونيس: النص القرآني و آفاق الكتابة ، ص154.

3– أدونيس: زمن الشعر ، ص66.

والخطاب الأدونيسي يقدم اقتراحات وبدائل لتعديل وتعزيز علاقات الأطياف الثقافية المكونة للأمة العربية مع حفظ خصوصية كل طرف وتجاوز حالة الانغلاق والاستلاب التي خلفتها الممارسات السياسية للأنظمة الاستبدادية، التي راهنة بثوابت الأمة من أجل الاستمرار في مواقع السلطة، وهذه الاقتراحات هي موضوع الفصل الثالث من هذا البحث

الفصل الثالث:

– الآخر الذاتي ومعابر المزاحمة–

أولا – تكريس نزعة الأنسنة.

ثانيا – تكريس ثقافة الاختلاف.

ثالثا – المثاقفة البينية وحتمية التعايش.

تمهيد:

تعد الديناميكية السمة المشتركة بين كل المجتمعات، على اختلاف في الشدة والتوتر فالمجتمع قد يمر بفترة تاريخية يسمها التغير والتغيير في المفاهيم والقيم، وقد تحل به فترات أخرى سمتها الركود والثبات نتيجة ترديد وتكرار أفكار ومبادئ تحولت إلى مسلمات مع الزمن.

وإذا نظرنا إلى الفترات المتسمة بالتحول والتغيير في أي ثقافة نجد بأنها تتسم غالبا بظهور فئات مؤمنة بأن السائد من الأفكار والقيم، غير كاف أو غير صالح، وبأن الزمن قد حان لضخ أفكار وقيم جديدة مختلفة، أما فترات الركود فنجدها غالبا تتسم بظهور فئات مؤمنة بأن السائد من القيم والأفكار هو الذي يجب أن يحتذى ويحافظ عليه باعتباره النموذج المثالي الذي يمثل أقصى ما قد يصل إله التفكير الإنساني.

والثقافة العربية من الثقافات التي جربت الحالتين معا، فهناك فترات ازدهار أبدعت فيها الذات في جميع المجالات وأثبتت فيها حضورها وقد عدت عصورا ذهبية، وهناك فترات أخرى غابت فيها فاعلية هذه الثقافة، وانحصر فيها نشاطها وركنت فيها الذات إلى منجزاتها السابقة تكررها وترددها، حتى وصلت إلى مرحلة مرضية أصبحت تنظر فيها إلى التغيير والإبداع على أنه خطر وتهديد.

بل قد وصل الأمر بالذات إلى محاربة كل صوت يطالب بالتغيير ويسعى إلى تبنى نظم فكرية وثقافية مغايرة للذي تؤمن به، وتعمل على تشويه صورته باتهامه بالخيانة والعمالة والفتنة والبدعة، وقد يصل الأمر بها إلى تصفيته وإنهائه، فالذات المتمركزة حول ذاتها تخشى التغيير لهذا ترفضه.

وإن كان التغيير لا يُنتظرُ من داخل النظام المتمركز على ذاته؛ بسبب طابعه الشمولي والاستحواذي. ينبثق التحول والتغيير من هامش النظام؛ فهو ذو منشئ فردي حامل لقصدية كسر النماذج الجاهزة التي يقوم عليها النظام وتحرسها مؤسساته المختلفة.

وتسبب العنف الذي تمارسه الذات المتمركزة في الثقافة العربية على الآخر الذاتي إلى رفض الآخر المختلف وتنصيبه عدوا، وتكريس حالة من معاداة التفكير باعتباره حالة خطرة على المستوى الفردي ورسم الحدود بين التشكيلات الثقافية داخل الهوية الواحدة على مستوى الجماعات، ما دفع بالإنسان إلى الكف عن التفكير، والاحتماء بالتنظيمات والتشكيلات الطائفية والمذهبية والسياسية، للنجاة من قهر ذات متسلطة حد التغول. والذي أوصل في الأخير إلى حالة المواجهة التي تشهدها الثقافة والواقع العربيين اليوم.

ورغم الجو القاتم الذي يرسمه أدونيس لواقع الثقافة العربية وبؤس الإنسان العربي بسبب غياب الجرأة في التفكير والتعبير والكتابة، وهو ما يبقى الثقافة العربية قائمة على الإتباع ومعاداة الإبداع، إلا أنه لا يفقد الأمل أبدا من تثوير هذا الإنسان ضد واقعه، ودفعه للبحث عن سبل التغيير والتحرر من قيود الأنساق الثقافية المسيطرة عليه والمكبلة لإرادته.

وقد قدم الخطاب الأدونيسي جملة من الحلول لتجاوز حالة الركود والانسداد الحضاري الذي تعيشه الثقافة العربية، واعتبر أن إحداث التغيير على مستوى الخارج لا يكون إلا بتغيير الداخل، وهذا الأمر يستوجب إعادة صياغة العلاقات التي تقوم عليها هذه الثقافة.

فالهوية الثقافية في الوطن العربي حسب أدونيس، تحتاج إلى أن تستقل من احتلال التوظيف الإيديولوجي والسياسي لها«فاستقلال الهوية الثقافية وتميزها في بلاد معينة هما اللذان يتيحان لها أن تبني نفسها، ويتيحان لها أن تتآلف مع غيرها وأن تدخل في النسيج الكوني نسيج التعدد والتنوع»[1]، وخطاب الآخر الذاتي مطالب بنزع الألفة والعادة عن

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص401

الأفكار التي اعتادت الذات السلطة ضخها وكأنها مسلمات، وتعويضها بأفكار بديلة تصنع التقارب.

وقد قدم الخطاب الأدونيسي أفكارا بديلة ويراهن عليها لإحداث التقارب وتجاوز حالة التوتر الاضطراب التي تعيشها الثقافة العربية: نتناول منها فكرة تكريس نزعة الأنسنة وفكرة تكريس ثقافة الاختلاف وأخيرا المثاقفة البينية وحتمية التعايش.

أولا – تكريس نزعة الأنسنة:

يعتبر الإنسان مركز الوجود ومقياس كل موجود فيه حسب نزعة الأنسنة Humanisme[1] ، فهو قيمة جوهرية بحد ذاته، والثقة بقدرته غير المحدودة على الإبداع والتغيير. شعارها " الإنسان هو معيار الأشياء"[2]، وهدفها تحقيق أقصى درجات الكمال الإنساني فكرا وفنا.

وقد عرفها أندري لالاند في موسوعته الفلسفية بأنها« مركزية إنسانية متروية تنطلق من معرفة الإنسان، موضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته سواء بإخضاعه لقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيا دون الطبيعة البشرية»[3]

والأنسنة أو النزعة الإنسانية مصطلح وافد من الثقافة الغربية، وإن كان لا بد من «التفريق بين الصفة والاسم فيما يخص هذا المصطلح الشهير في تاريخ الفكر فصفة الإنساني أو الإنسي Humaniste اشتقت في اللغات الأوربية منذ القرن السادس عشر وبالتحديد عام1593، أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر Humanisme فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر»[4]، على الرغم من أن مفهوم هذا المصطلح كان موجودا قبل هذا التاريخ، إذ يرجعه بعض الدارسين إلى ما عرف عند اليونان القدماء بالتعليم

1- ويصطلح عليها أيضا بالنزعة الإنسانية، لكن تجدر الإشارة إلى ضرورة التفريق بين النزعة الإنسانية باعتبارها شعورا وتعاطفا ينشأ بين الأفراد، قائم على ما هو مشترك أو جامع بينهم من مشاعر الفرح والحزن والألم والشفقة والامتنان وغيرها. وبين النزعة الإنسانية باعتبارها توجها فكريا واع يتخذ من الإنسان هدفا وغاية في كل تفكير وممارسة.

2- مقولة تنسب لبروتاجوراس وهو واحد من السفسطائيين الذين ثاروا على الغلو والإغراق في الفلسفة الميتافيزيقية والمبالغة في دراسة المفاهيم والجواهر والكليات، كانوا ينشدون ثقافة تركز على الإنسان وما يدركه من معارف يتوصل إليها عن طريق الحواس والمنطق.

3- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، 1996، ط1، مج2 ص569.

4- هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، 2005، ط1، ص75.

المتوازن Paedia Enkiklia القائم على تحصيل العلوم السبعة الحرة وأبرزها: قواعد اللغة والبلاغة والمنطق والفلك، والتي ترى أن طبيعة الإنسان يمكن التأثير بها تطويرا وتعديلا عن طريق التعليم. ونُقل هذا المفهوم إلى الرومان حيث استخدم الخطيب شيشرون(Cicero) الكلمة Humanities للتدليل على فكرة التعليم المتوازن[1].

وأصبحت في عصر النهضة تدلل على ما يدرس من آداب وعلوم كلاسيكية يونانية ورومانية[2]، كما تشير إلى العلماء المتبحرين في علوم القدماء من يونان ورومان[3]. أما الاستخدام الأول لمصطلح الأنسنة Humanisme في المعاجم والموسوعات الغربية فجاء على يد المفكر

الألماني نيثامر Neithammer عند تناوله وإيضاحه لمكانة الدراسات الكلاسيكية في مناهج التعليم الثانوي[4].

وتعد فترة عصر النهضة الأوربية وما تلاها من إصلاح ديني خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين الفترة الذهبية لتبلور نزعة الأنسنة، وانطلاقتها الخلاقة في إخراج الثقافة الغربية من قيود العصور الوسطى، وسطوة الكنيسة دينيا وفكريا وسيطرة الإقطاع اقتصاديا إذ شكلت الأنسنة « قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتانية قروسطية صادرت كيان الإنسان وتمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة، لرؤيا جديدة تحل الإنسان محل المركز من الوجود، بعد أن كان من الوجود على هامشه»[5]

1- ينظر: هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، ص75.

2- ينظر: عاطف أحمد: النزعة الإنسانية- دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، مصر، 1999، ط2، ص17.

3- ينظر : هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي ، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، 2005، ط1، ص75.

4- ينظر: عاطف أحمد: النزعة الإنسانية، ص18.

5- عبد الإله بلقزيز: العربي و الحداثة - دراسة في مقالات الحداثيين - مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان 2007، ط1، ص62.

ولقد اتسمت نزعة الأنسنة في عصر النهضة الأوربية بمسحتها التفاؤلية، فقد كان روادها ينظرون إلى العالم وكأنه يُرى لأول مرة، مدركين حقيقة التغير والانتقال النوعي إلى عصر جديد مختلف عما كان سائدا خلال القرون الوسطى، ومؤسسا لعصر قادم – عصر التنوير الذي جاء بعده بمائتي سنة– فهذا زعيم حركة الأنسنة الأوربية إيراسموس Desiderius Erasmus يقول« ينبغي أن نتمنى حظا سعيدا لهذا القرن لأنه سيكون العصر الذهبي... يا الله ما هذا القرن العظيم الذي ينفتح أمامنا، كم أتمنى لو أني أعود إلى الشباب»[1].

ولقد شهدت هذه المرحلة انقلابا في القيم أفضى إلى التحرر من «التصور الأوغيسطيني للإنسان المغموسة مادته في الخطيئة الأصلية بوصفه مذنبا أمام الله بادئ ذي بدء، عاجزا عن فعل أي شيء دون الهداية الإلهية»[2]. فقد آمن أصحاب هذه النزعة أن للإنسان قوة جبارة وإرادة فذة تمكنه من إحداث التغيير وصنع مستقبله بعيدا عن سيطرة أي نسق أو نظام يستلب منه حقه في حرية التفكير والفعل. وقد أدت هذه الحركة التنويرية إلى تحقيق استقلالية الذات الغربية وتحقيق فاعليتها.

وقد اجتمع في هذه الفترة مجموعة من المفكرين آمنوا بضرورة الوقوف بوجه الطغيان الكنسي وإعادة الاعتبار للإنسان، من خلال إبراز احترام أكبر لعقله ومن هؤلاء جان هوسJEAN HUS (1369/ 1415)، و لورينزو فالا LORENZO VALLA (1457/1407) إلى جانب ديديه ايراسيم DIDIER ERASME (1469/ 1536) وجون كالفن JEAN CALVIN(1564/1509) ، ويبقى المصلح الديني مارتن لوثر(Martin Luther) الأعمق تأثيرا في الفكر الغربي من خلال رفضه فكرة الوساطة بين الله والإنسان واحتكار الكنيسة لتأويل الكتاب المقدس والثورة على تجارة الغفرانات وسلطة البابا السياسية، معطيا بذلك الحرية المطلقة للإنسان في التواصل مع الله وفهم النص المقدس.

1– ينظر: هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، ص75.

2– عاطف أحمد: النزعة الإنسانية، ص 21.

وإن كانت بعض الدارسات ترى أن اعتبار نزعة الأنسنة سمة خاصة بالحضارة الأوربية خداع إيديولوجي وقصر بالنظر والفهم التاريخيين، فالأنسنة سمة شعورية عرفتها كل«الحضارات التامة النمو على تعددها، وما الاختلاف إلا في الألوان المحلية والمعادلات الشخصية الضئيلة، أما الخصائص الإجمالية العامة فواحدة بين جميع الحضارات»[1]

كما أن نزعة الأنسنة ليست واحدة وبصورة ثابتة، بل بصور متعددة، وإن كان الغالب عليها الظهور بنهاية ربيع كل حضارة ومستهل صيفها، ففي الحضارة اليونانية تجلت مع المدرسة السفسطائية التي توّجت العقل الإنساني إلها واحدا عوضا عن آلهة الأولمب مجتمعة، وحاولت رد الاعتبار للإنسان بعد أن سلبت منه قيمته لصالح الآلهة أو الطبيعة «فالعقل الذي ضاع في الطبيعة الخارجية وفي عالم الألوهية، قد حاولوا إنقاذه برده إلى ينبوعه الأصيل»[2]. بينما مستهلها في الحضارة الأوربية الحديثة فكان في القرن الثالث عشر وتبلورت بصورتها الأبرز ما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر ولا تزال صورها تتعدد وتتنوع إلى اليوم[3].

فكانت بذلك الأنسنة انتصارا للإنسان باعتبارها مشروعا موسعا ومفتوحا، غايتها تحريره وتحقيق كرامته والدفاع عن وجوده وحفظ حقه في التفكير المختلف؛ ما يضمن استمراريته النوعية عبر التاريخ. وهو ما يجعل منها « أولا ضرورية الوجود في كل حضارة عالية تبلغ نضوجها، وثانيا أن الفاعل في إيجادها هو الأصول الروحية التي نشأت هذه الحضارة في أحضانها»[4]

1- عبد الرحمن بدوي: الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت لبنان، 1982، ص14.

2- المرجع نفسه، ص19

3- ينظر: المرجع نفسه، ص28.

4- المرجع نفسه ص67.

ولهذا لا تفهم نزعة الأنسنة باعتبارها رؤيا فلسفية إلا في تقابلها المباشر مع النزعات الشمولية. فما يميزها إيمانها العميق بمركزية الإنسان واستقلاليته قيمة عن كل نظام، ولذا وجب احترام هذه القيمة في ذاتها ولذاتها وليس استلابها واستتباعها، فإذا كانت النظرة اللاهوتانية تخضعه لعلاقة عبودية مع الذات الإلهية، والنظرة العلمية البحتة تخضعه لعلاقات إتباع للطبيعة، فإنها– نزعة الأنسنة– تراه المركز، والوجود ككل يأخذ قيمته منه.

وهناك جملة من السمات والخصائص التي تميز نزعة الأنسنة وتشكل أسسها المركزية لخصها عبد الرحمن بدوي في العناصر الآتية:[1]:

- الإنسان هو المعيار الذي تتحدد من خلاله قيمة كل موجود في العالم.
- مركزية العقل باعتباره أداة المعرفة، فالعالم مؤسس على الاستقلالية المطلقة للعقل. باعتباره السمة النوعية التي تميز الإنسان وتصنع فرادته، و به فقط يتحقق التطور.
- الإنسان هو صانع التغيير ومحدث التقدم ولا فضل في ذلك لسواه، فالتقدم يتم بالإنسان وقواه الخاصة لا بقوة خارجية أو عالية على الكون.
- أهمية وقيمة الطبيعة باعتبارها المجال الذي يبدع فيه الإنسان ويحقق ذاته بإمكانياته الذاتية. فهي تموضع الذات وتحقيقها لإمكانياتها في العالم.
- النزعة الحسية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهامها لإدراك الوجود فالنزعة الإنسانية رغم عقلانيتها وحسيتها إلا أنها لا تعادي العاطفة.

1– ينظر: عبد الرحمن بدوي: الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي ، ص19. 25

نزعة الأنسنة في الثقافة العربية:

والباحث في نزعة الأنسنة في الثقافة العربية الإسلامية يجد دارسيها قد انقسموا بين مثبت ومنكر لوجودها، فقد ذهبت آراء غالبية المستشرقين إلى نكران وجود نزعة الأنسنة بالثقافة العربية الإسلامية والشرق عموما، ومنهم المستشرق كارل هينرش بيكر **Carl Henrich Becker** الذي نفي وجود نزعة الأنسنة بالشرق في حين اعتبرها التجربة الحية الكبرى التي عاشها الغرب[1]

أما فيما يخص المثبتين لوجودها فقد مسّهم انشقاق وانقسام آخر يتمثل في تحديد عصر ظهورها ومنبع انتشارها بالحضارة العربية الإسلامية. فعبد الرحمن بدوي يرى أن نزعة الأنسنة في الحضارة العربية[2] بدأت من عهد كسرى أنو شروان، وأبرز من مثلها بعهدهم برزويه بما تميز به من شك بحقيقة الأديان وثقة بالعقل الإنساني، وإلى جانبه بولس الفارسي صاحب كتاب المنطق السرياني[3]، وتمثل هذه الفترة المرحلة الأولية لنزعة الأنسنة في الحضارة العربية، والتي نشأت تحت تأثير الفكر اليوناني في الفكر الفارسي في المنطقة الشمالية، أما في المنطقة الجنوبية الغربية من الحضارة العربية فقد انتشر الفكر الغنوصي بتأثير من الأفلاطونية المحدثة، والمتمحور حول فكرة الإنسان الكامل.

أما من الناحية التاريخية فترجع البداية الفعلية والفاعلة، أو ما يعرف بالعصر الذهبي لنزعة الأنسنة في الفكر العربي إلى بداية القرن الرابع الهجري بعد أن مهد لها ابن الراوندي

1- عبد الرحمن بدوي: الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، ص18.

2- يرى عبد الرحمن بدوي أن الحضارة العربية هي الحضارة التي نشأت في تربة المنطقة الممتدة بين مدينة الرها شمالا وسوريا وفلسطين ومصر جنوبا، ونهر سيحون (إيران اليوم) شرقا، والبحر المتوسط غربا، طفولة هذه الحضارة تمتد من 700ق م إلى 300ق م، وكان ربيعها خمسة قرون الأولى من ظهور المسيحية، وقد كان الإسلام والعرب صيف هذه الحضارة وأتموها حتى نهايتها، وهو بهذا يعتبر المدنية الإسلامية طورا من أطوار الحضارة العربية والوحدة الجامعة فيه هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما، فالفكر العربي بالنسبة إليه مؤسس على المعنى اللغوي الخالص.

- ينظر: عبد الرحمن بدوي: الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، ص 26/25.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص29.

بأفكاره وما أثارته من جدل واستمر تجذرها بالفكر العربي إلى أن تأصلت مع التصوف الإشراقي في القرن السادس الهجري، مجسدة في أسمى صورها مع السهروردي، وتفرعت وذاعت مع ابن عربي و ابن سبعين، وتكمن القيمة الحقيقية للرؤى الصوفية والغنوصية في ما أعطته من قيمة للإنسان وما منحته إياه من قدرة فريدة على استيعاب أسرار الكون والخليقة، وسعيه اللامحدود لإدراك ومعرفة هذه الأسرار، وإرادته الفذة في تحمل المشاق والمهالك في سبيلها. وإن كانت قد بدأت تفقد ملامحها وسماتها الخاصة ابتداء من نهاية القرن السابع الهجري، وهو ما يجعل مجالها الزمني محددا ببداية القرن الرابع ونهاية القرن السابع الهجريين.

ويذهب عبد الرحمن بدوي في دفاعه عن نزعة الأنسنة في الفكر العربي إلى درجة القول بأنها لم تكن أفكارا نخبوية مثلتها أسماء محدودة ومنعزلة عن المجتمع، بل أفكار هذه النخبة تغلغلت في الأوساط العامة وكان لها تأثيرها العميق، فأفكار ابن عربي تمثل اليوم قاعدة التصوف الإسلامي، وأفكار ابن الراوندي كان لها رواجها الكبير بما أثارته من موجات استحسان واستهجان في الأوساط الفكرية والدينية، ولعل الشخصية الوحيدة التي كان تأثيرها محدودا هي شخصية الرازي والسبب أن الرجل كان سابقا لعصره بقرون وأفكاره ما كانت لتترك أثرها ببيئة متأخرة بالنسبة إليه[1].

أما محمد أركون فيعرف الأنسنة بأنها« نشاط شامل مبدع يعتني بإعادة النظر في جميع ما يتعلق بوجود الإنسان، وطرق الفهم والتأويل والتجسيد التاريخي لها»[2] .ويذهب

1- ينظر: عبد الرحمن بدوي: عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص65. 66

2- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، دار الساقي، لبنان، 2001، ط1، ص19.

إلى أن نزعة الأنسنة في الوسط الإسلامي[1] ظهرت بذورها الأولى مع جيل الجاحظ ومسكويه وأبو حيان التوحيدي. الذي يعتبره أبرز ممثل لنزعة الأنسنة، فهو شخصية فكرية فريدة انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان. إذ استهدف في كتابه "الإشارات الإلهية" جوهر العلاقة بين الله والإنسان، عبر منطق فكري متماسك وصارم[2]. وتبلورت هذه النزعة أكثر مع ابن سينا، حيث أصبحت أكثر بروزا وانفتاحا من خلال ارتكازها على أسس واضحة المعالم تلخص في ثلاثة[3]:

- النضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية.
- الرمزانية الدينية بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى.
- حق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان.

بينما يعيد أركون تجسدها وتطبيقها الفعلي إلى عهد البويهيين وما رافقه من رخاء اقتصادي وتعايش سلمي بين الأعراق المختلفة، فلامركزية السلطة من ناحية والتعدد العرقي والمذهبي من ناحية ثانية والمثاقفة بين الرؤى والفلسفات المختلفة المشارب خاصة منها الفارسية واليونانية. كلها كانت أسباب وراء تجسد نزعة الأنسنة والخطاب العقلاني والفلسفي الداعم لها، وبالتحديد في الأوساط الحضرية النخبوية المثقفة شرقا في العراق وإيران وغربا إسبانيا والمغرب بين القرنين الثالث والسابع الهجريين.[4]

1- يصر أركون على استخدام مصطلح الوسط الإسلامي لتبيان التعددية العرقية والاجتماعية والثقافية للفضاء الواسع الممتد من إندونيسيا إلى المغرب الأقصى ومن أسيا الوسطى إلى جنوب إفريقيا، يشتمل على أقوام ولغات وعادات وتقاليد شديدة التنوع والاختلاف، ونعته بالإسلام أو الإسلامي مفردا مغالطة كبيرة، باعتباره نعتا معرضا للتلاعبات الإيديولوجية التي يقوم بها الأصوليون، ويتبعهم في ذلك المستشرقون الجدد حسب رأيه

2- ينظر :محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص19.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص20.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص15.

وإن كان يرجع بداية تلاشي البذور الأولى لنزعة الأنسنة في الوسط الإسلامي إلى القرن الخامس الهجري الحادي عشر ميلادي بتلاشي الاتجاه العقلي والكلامي في الثقافة العربية الإسلامية بسبب تضافر قوى اجتماعية ومذهبية ضده[1]. فانتشار الأنسنة مشروط بانتشار الفكر العقلي، وانتهاؤها مرهون بانتهائه. لهذا تعتبر الأرثوذكسية من أكبر معيقات الأنسنة في الثقافة العربية وتليها الدغمائية التي هي نتاج مباشر للأولى إلى جانب اتساع مساحة المحضور و اللامفكر فيه، و التواطؤ النفعي بين السلطتين الدينية والسياسية.

كما أن نزعة الأنسنة مرتبطة بالحياة الحضرية المؤسسة على التنوع والاختلاط خاصة في الحواضر المركزية: دمشق، بغداد، القاهرة، قرطبة، وتراجع هذه النزعة تزامن مع ما شهدته هذه الحواضر من تهديد داخلي و خارجي؛ داخلي مصدره المد البدوي الشعبوي الذي ارتكزت عليه الحركات المتمردة ضد السلطة والتي استبدلت الخطاب العقلاني والحجاجي بخطاب دعوي تعبوي تجييشي، وخارجي سببه مواجهة الدولة للتهديد المغولي والصليبي ما دفع بها إلى هذا الخطاب الدوغمائي الدعوي، والذي تكرس بفعل الترديد والتكرار إلى أن وصل إلى حالة من الانغلاقية و التطرف .

فانطفاء شعلة الأنسنة في الوسط الإسلامي أسبابه كثيرة أهمها سيطرة الفكر الدوغمائي الذي تراكم تاريخيا وغلق منافذ التفكير والتدبر، وحوّل النص الذي احتكر تأويله من نص منفتح إلى نص منغلق، وأنهى التفكير ممارسة وعطل العقل باعتباره أداة لها. من خلال تفشي الأرثوذوكسية المؤسسة على قناعة امتلاك الحقيقة واحتكارها والإيمان المطلق بصحة رؤى الذات والبطلان الكلي لرؤى الآخر.

1- كما ويذهب البعض من الدارسين ومن بينهم محمد أركون إلى اعتبار زوال البرجوازية التجارية سببا من الأسباب التي وقفت وراء تراجع الخطاب الفلسفي بالوسط الإسلامي، إلى جانب أسباب أخرى كتدخل الفقهاء بإيعاز وتواطؤ مع الساسة لإصدار الأحكام بالإيمان والردة على الفلاسفة والتي دفعت بالجماهير العامة للانصراف عن الفلسفة، فالتدهور في المستوى الاجتماعي كان له تأثيره المباشر على المستوى العقلي. والقدرة التي اكتسبتها النظم السياسية على التدخل المباشر للحكم والفصل في قضايا فكرية، كان لها تأثيرها في توجيه عجلة النقاش إلى ما يخدم استمراريتها.

- ينظر: هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، ص72.

ويتبنى أدونيس الرؤيا القائلة بأن الثقافة العربية عرفت نزعة الأنسنة، ومثلتها عديد من الخطابات والتوجهات الإبداعية، التي حاولت مواجهة مد الاتباعية وكسر سطوة خطابها الذي كان ولا يزال مسيطرا. فالأنسنة لم تكن يوما جزء من رؤيا تبنتها النظم السلطوية المتمركزة دينيا أو سياسيا أو فنيا.

في حين قامت خطابات الآخر الذاتي على مبدأ الأنسنة: استندت بعضها على مبدأ أن الأنسنة لا تتحقق إلا بخرق نظام الدين ورآه اللاهوتانية النصوصية كالتوجه العقلي والفلسفي مع المعتزلة والفلاسفة كالرازي و الكندي وجابر بن حيان. وبعضها من خلفية أنها لا تتحقق إلا بخرق نظم السياسة والحكم القمعية والعنصرية، كما هو الأمر مع حركتي الزنج والقرامطة، وبعضها الآخر من منطلق أنها لا تتحقق إلا بخرق النظام الفني ومرجعياته النقدية المتوارثة كشعر الموالي وقصيدة النثر.

فالأنسنة عند أدونيس محكومة بالسعي لتكريس قناعة كون الإنسان قيمة كلية. وضرورة السعي لجعله المركز من الوجود، والتمركز لصالحه ضد أي وجود آخر مهما كانت طبيعته ومهما كانت علاقة الإنسان به، والعمل على مواجهة كل فكرة تستهدف الحط من قيمته أو استتباعه. ولهذا فهي مشروطة عنده بالعقل وقائمة عليه، وكل إعاقة له أو لفعله ضرب في جوهر الإنسانية ذاتها.

ولهذا يتبنى أدونيس على غرار جملة من المفكرين العرب قناعة كون الفكر العربي الإسلامي اليوم مطالب أكثر من أي وقت مضى بالبحث في نزعة الأنسنة[1] وتبنيها والنظر إليها على أنها الحل الأساس والجوهري لمشكلة سيطرة الرؤى السلفية والفكر الدوغمائي، في

1- عند الحديث عن هدر طاقات الإنسان العربي فإن الأمر لا يعني حديثا عاما، بل هو حقيقة أقرتها المواثيق الرسمية للمؤسسات العربية والدولية الدارسة والمتابعة للوضع العربي ففي المجتمعات العربية« 90% من السكان دون حد الرفاهية بمعنى احترام إنسانية الإنسان وحرياته الأساسية، ولنا أن نتصور أين وصل الأمر بعد الأحداث المزامنة واللاحقة لثورات الربيع العربي و التفتت الذي تشهده الدول اليوم.

- تقرير التنمية الإنسانية العربية ، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ، المكتب الإقليمي للدول العربية، القاهرة، 2002 ص108

ظل التراجع الخطير الذي تعيشه الذات العربية على مستوى القيم وانهزاماتها المتتالية على مستوى الاقتصاد والسياسة.

فالأنسنة حسب أدونيس هي ما يُحيي الذات ويحفظ حياتها وجوديا وعقليا ويحيي الآخر، بينما ما يقوم على اغتيال الذات واغتيال الآخر لا يصنف ضمن حدود الإنسانية ولا حدود الثقافة. وكل تنظيم مهما كانت طبيعته أو مرجعيته، يرجئ حرية الإنسان وسبل تعبيره عن ذاته لأي سبب وبأية حجة، لن يكون إلا تنظيما مناوئ للحياة ، « فالإنسان أوسع وأعمق وأكبر من أن يحدد بشرع مذهبي أو تقني، خصوصا أن التقدم الحقيقي لا يتمثل في ما يكتشفه الإنسان خارج نفسه، بقدر ما يتمثل في ما يكتشفه داخل نفسه»[1]

فحسب أدونيس القيم كلّها تتحقق بقدر ما تؤنسن، باعتبار الإنسان هو محدد معنى الوجود. والمحور الذي تدور حوله كل القضايا، والوحدة التي تقاس بها كل القيم. ولهذا فالشرط المسبق « لبناء الاقتدار الإنساني الذي يشكل نواة أي إنجاز أو إنتاج أو تقدم أو تنمية: الإنسان أولا وفي الأساس»[2] ، ولهذا يجب أن لا يسمح لأي مذهب أو فكرة أو نظريّة أن تلغي قيمة الفرد، « فكل قضيّة تستدعي أو تستلزم تشويه الإنسان، أو قتله أو التضحيّة به من أجلها ليست إلاّ نفيا له. ليست إلاّ هاوية»[3]. ويجب التصدي لها بوعي.

فالأفراد في الثقافة العربية يعيشون حالة استلاب من قبل نظم جمعية، سياستها قائمة على صهر وتذويب هوية وفرادة الإنسان، وبحسب هذه النظرة لا يكون الإنسان «إلاّ حامل

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق،ص386.

2- مصطفى حجازي : الانسان المهدور- دراسة تحليلية نفسية- المركز الثقافي العربي، المغرب لبنان، 2006، ط2 ص23.

3- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص369.

وظيفة، أو موظفا في بنية أو هو لحظة عابرة، وغير أساسيّة في البنى التاريخيّة»[1]. وكل محاولة لخلق فاصل بين الذاتي والجماعي هو فتنة وارتداد، مع أن «الأمة ليست إلا الأفراد الذين تتكون منهم، وهي إذن ليست قوية وخلاقة بسر خفي فيها أو متعال، وإنما تكون قوية وخلاقة بقدر ما يكون كل فرد فيها قويا وخلاقا»[2]

ولهذا يرفض أدونيس النزعة اللاهوتانية التي أَتْبَعَت الإنسان للنص، وربطت الإنسان به بعلاقة إيمان تسليمي، لا علاقة كشف وسؤال، وبسجنها للنص وإلزامها للإنسان بقبول قراءة واحدة له تسهر عليها. حكمت عليهما معا بالانتهاء، وجعلت الإنسان «أقل قيمة من أي شيء يطرد وينفى ويسجن ويهان ويقتل ويتهم ويجرم بسهولة كاملة»[3]

لهذا حددت فاعلية الإنسان في الثقافة العربية بمقدار ما يبدو عليه من إيمان أو كفر أو ما يبديه من ولاء أو معارضة، و بقي « كأنه نقطة أو حرف أو كلمة في كتاب هو الأمة، أو كأنه يولد في آلة بحيث يبدو وكأنه كائن يؤمن بما أعطي له، مجرد اسم، مجرد شكل، مجرد نمط خارجي من الوجود، وإذا كان له عقل فلكي يخدم حصرا هذا النظام»[4] وهو ما يخنق الحرية والهوية، و يقتل الإنسان ويقطع الطريق أمام المعرفة .

لهذا يعتبر أدونيس إنهاء سيطرة النظم المتمركزة على الإنسان، المسألة الأكثر إلحاحا اليوم، ولا يكون ذلك إلا عبر نشر الوعي بحقيقة الاستلاب الذي يعيشه، وكشف الآليات التي تعتمدها هذه النظم لإبقائه داخل دائرة الاستكانة والرضوخ، وتشجيعه على الإقدام بجرأة على ممارسة قناعاته في الحياة والتفكير والإبداع، للظفر بحقوقه وتحقيق وجوده الايجابي والفعال

1- أدونيس: كلام البدايات، ص94.
2- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص106.
3- المصدر نفسه، ص371
4- أدونيس: المحيط الأسود، ص64.

فالتّاريخ يؤكد لنا أنّ النظم المتمركزة مهما كان طابعها، لا تتنازل عن أي شيء ما لم ينتزع منها انتزاعا.

وفي حالة فشله في تحقيق ذلك، يكون قد أثبت مقولة الذات المتمركزة؛ بكونه غير مؤهل لتحمل مسؤوليّة نفسه، ويصبح فعل الوصايّة الممارس عليه مبررا، وإذا فتح المجال للحديث عن الخيانة، فإن الخيانة الأولى هي خيانته لذاته. « فأعظم الأفكار حين يتبناها عقل لم يتحرر هو ذاته من بنيته وأصوله المغلقة المطلقة الواحديّة، لن يكون إلاّ انغلاقا وظلاما، والأفكار الأكثر تقدما تصبح، حين يمارسها عقل متخلف، الأفكار الأكثر تخلفا»[1].

ويعتبر أدونيس الإبداع أبرز سبل المقاومة والتحرر، لهذا يحتفي به كثيرا ويعتبره ممارسة « يقوم بها الإنسان ليتجاوز وضعه كمخلوق ويتحول إلى خالق، إنه إذن أداة ومجال للتحرر»[2]. وتحرير الإنسان إبداعيّا يعني منحه حريّة التّعبير عما يؤمن به لدرجة يصبح فيها تفجير مكنوناته، وما يختلج في دخيلائه حقا عاما وهدفا أساسيا للفنّ والإبداع فهو القائل:« تحرير الإنسان يقتضي هنا تحرير كلامه...لا يعود مجرد التّعبير كافيا. يصبح الكشف الهدف الأساسي للشعر وللفنّ بعامة. وفعاليّة الفنان الأولى هي هنا الخلق: إبداع عالم يتطابق مع التطلعات الكامنة في اللاّشعور»[3].

فالإبداع عند أدونيس ممارسة قصدية واعية، وبحث فيما لم يقل أو فيما لا يمكن ولا يسمح بقوله، من مكبوت ومقموع ومجهول ومحاولة كتابته، فهو نوع من كتابة الغائب ينصبّ «اهتمامه بالخفي الباطن، مقابل الظاهر الواضح، وبالاحتمالي والتخيّلي مقابل

1- أدونيس: المحيط الأسود، ص391.

2- أدونيس: سياسة الشعر، ص119.

3- المصدر نفسه، ص121.

اليقيني العقلاني»[1]. يراد به ومن خلالها كشف عجز أو خطأ أشكال التفكير السابقة أو السائدة، وترسيخ قناعة بقدرة الانسان على تقديم تصورات جديدة فعالة وبديلة.

وهو صورة مجسدة لرؤيا فردية لها خصوصياتها المنبثقة من فرضياتها وتساؤلاتها الخاصة اتجاه الإنسان والعالم؛ والرؤيا« قفزة خارج المفهومات السائدة، وتغيير في نظام الأشياء، وفى نظام النظر إليها»[2]، عبر طرح الأسئلة المنبثقة من الواقع المعيش، وليس باستعادة أسئلة الماضي، أو تكرار الأسئلة السائد، ولهذا فهي « تأسيس للإنسان في أفق البحث والتساؤل»[3]

وأهمية الكتابة الإبداعية المنبثقة عن هذه الرؤيا تحدد قيمتها بما تحدثه من ثقوب في النسيج العام للثقافة السائدة التي تنتمي إليها. فالإبداع باب للتحرر من الأنساق التي تكبلنا وتجاوز للرقيب المقيم بداخلنا. ولهذا يصر أدونيس على تغيير نمط الكتابة العربيّة لأنها المفتاح لتغيير صورة الإنسان العربي. وكشف الحجب عن المقموع والمسكوت عنه الذي يشكل جزءا جوهريا من ثقافتنا، فتغيير أنماط الكتابة وتحديثها يساعد على تشكيل صورة جديدة عن الآخر الذاتي ورسم الملامح الحقيقية للهوية العربية.

ورغم الجو القاتم الذي يرسمه أدونيس لواقع الثقافة العربية وبؤس الإنسان العربي إلا أنه لا يفقد الأمل أبدا من تثوير هذا الإنسان ضد واقعه ودفعه للبحث عن سبل التغيير والتحرر من قيود الأنساق الثقافية المسيطرة عليه والمكبلة لإرادته.

فحسب الرؤيا الأدونيسية. من الإنسان « تستمد سائر الأشياء قيمتها ومعناها، وليس معيار القيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية إلا مدى قدرتها على التعبير عن هواجسه وقلقه

1- أدونيس: النص الثراثي، وآفاق الكتابة، ص68.

2- أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، لبنان، 1978، ط2، ص9.

3- أدونيس: الثابت والمتحول- بحث في الإبداع والإتباع عند العرب- دار الساقي، لبنان، 2002، ط8، ج4، صدمة الحادثة وسلطة الموروث الشعري- ص07.

ومدى تمكنها من الإسهام في بلورة تطلعاته وتحقيق ذاته»[1]. ولا يكون ذلك إلا بالإبداع باعتباره نشاطا نوعيا قائما على الحضور النوعي لوعي الفرد وحريته وإرادته. فالإبداع «خير ما يفصح عن هوية الانسان وثقافته، إنه يمثل الطريق الوحيد لفهم الشعوب سوَاء أكان هذا الفهم وسيلة لمزيد من التقارب أو وسيلة لمزيد من الهيمنة عليها أو لرد عدوانها»[2]

وهذه الرؤيا تعطي مفهوما جديدا للهوية بعيدا عن ذلك المفهوم المؤطر الذي أقرته النظم الثقافية المتمركزة، فهي « ليست الوعي وحده، وإنما هي كذلك اللاوعي وليست المعلن وحده، وإنما هي أيضا المسكوت عنه، وليست المتحقق وحده، وإنما هي كذلك المشروع الآخذ في التحقق، وليست المتواصل وحده بل المتقطع أيضا، وليست الواضح وحده، بل الغامض أيضا»[3]، فليس هناك إنسان أفضل من إنسان هناك إنسان واحد حكمت له الظروف بأن يكون أكثر حضورا وفعالية، أو حكمت عليه بأن يكون أقل حضورا وفعالية.

1- زهيدة درويش جبور: التاريخ والتجربة في الكتاب -1- لأدونيس، دار النهار للنشر، لبنان، 2001، ط1، ص266.

2- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص366.

3- أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، لبنان، ط1، ص 70.

تكريس ثقافة الاختلاف:

يعتبر الاختلاف ظاهرة أنطولوجية وسمة ثقافية أساسية مميزة للذات ومتجاوزة لها «فالاختلاف وراء كل شيء، لكن لا يوجد أي شيء وراء الاختلاف»[1]، فهو حقيقة في كل تجمع إنساني بسيط أو مركب، لاستحالة التجانس التام والوحدة المطلقة، فالوجود الإنساني مسكون ومخترق به، وهو مبتدأه ومنتهاه.

ويقوم الاختلاف على الغموض والسرية، ومعرفته مفتوحة على المغامرة ومحفوفة بالمخاطرة، لهذا نحن مطالبون بأن لا نطمع بتحديد ماهيته والوقوف على حدودها، فهو المجهول بامتياز لهذا غاية ما يمكننا بلوغه، تمثل مجهوليته عبر« منح الآخر المختلف غير الموجود هوية ما، تمكن من تأمله دونما أي فعل ومن أي نوع يمكن أن يعقب هذا التأمل»[2]

وقد ذهب بعض الدارسين إلى اعتبار مقالة مارتن هايدجر " الهوية والاختلاف" البيان التأسيسي لفلسفة الاختلاف. حيث تم النظر إلى فلسفة الهوية على أنها فلسفة إقصائية قننت للتهميش والنبذ من العصر اليوناني إلى اليوم،« فالفلسفة من أفلاطون إلى هيجل هي فلسفة الحضور، ونعني بذلك أن الوعي لا يعترف إلا بما يحضر في الوعي لديه، فيتخذ شكل الدلالة والمعنى والقانون والهوية فيتطابق هكذا مع مقولاته»[3].

فهايدجر من خلال نقده لفلسفة هيجل في الوجود والعدم، حاول الإجابة عن السؤال: لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم؟ بعد أن لاحظ اهتمام هيجل بالوجود من خلال تحديد

1- جيل دولوز: الاختلاف و التكرار، تر: وفاء شعبان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2009، ط1، ص80.

2- عادل عبد الله: التفكيكية: إرادة اختلاف وسلطة عقل، ص16.

3- المرجع نفسه، ص 13.

أبعاده من صيرورة ونمو وديمومة، وإهماله للعدم[1]، فكانت هذه الأسئلة تتويجا لتوجه جديد ثائر على الفلسفة الكلاسيكية المثالية ربط الاختلاف بالذاتية

فحسب هايدجر« ليست الذاتية le même هي التطابق l'identique، في التطابق يمحي كل اختلاف، أما في الذاتية الاختلافات تتجلي وتظهر»[2] وهذا لا يعني إنهاء الهوية لصالح الاختلاف، وإنما إنهاء ذلك التفرد للهوية وللأنا، والكشف عن كمال الذات وغناها في حضور الآخر.

فكانت بداية بحث هايدجر في العدم والتي أكملها جاك دريدا وتوجها بفلسفة الاختلاف. وراء الربط بين الاختلاف والغياب والآخر، فدريدا لم ينصّب الاختلاف نقيضا أو بديلا عن الهوية فهما واحد بالنسبة إليه «لأنهما معا من نتاج العقل، ويحملان النوع العقلي ذاته»[3] والاختلاف لا يكون إلا بين ذوات بهويات متمايزة عن بعضها.

وإن كان مفهوم الاختلاف قد حضي قبل ذلك باهتمام خاص لدى مدرسة فرانكفورت[4] التي اعتبرته من أكثر المفاهيم تملصا وأكثرها انفلاتا وتمردا وعداء للتحديد والضبط، وقيامه مشروط بهذا الخروج والانفلات. فهو« يتقدم ويظهر ولا يمكن إخضاعه لمنطق البرهان والتمثيل»[5]. ومع ذلك رأت فيه سلاحا فعالا في وجه التشابه أو التماثل بين

1- ينظر: عادل عبد الله: التفكيكية: إرادة اختلاف وسلطة عقل، ص13

2- ينظر:عبد السلام بن عبد العالي: هايدجر ضد هيجل، ص83.

3- عادل عبد الله: التفكيكية: إرادة اختلاف وسلطة عقل، ص18.

4- مدرسة فرانكفورت: عبارة تطلق على مجموعة من المفكرين، وعلى نظرية اجتماعية بعينها وكان المفكرون المعنيون مرتبطين بمعهد البحث الاجتماعي الذي تم إنشاؤه في مدينة فرانكفورت عام 1923، غير أنه لم يتم إرساء أساس ما سوف يصبح معروفا باسم مدرسة فرانكفورت إلا مع تعيين ماكس هوركهايمر مديرا للمعهد عام1930 بعد أن جمع حوله فريقا ضم شخصيات أصبحت الآن شهيرة مثل: هربرت ماركيوز، وتيودور أدورنو، وإريك فروم، وإن كانت فترة الأربعينيات الفترة التي أخذت فيها المدرسة شكلها المحدد وأنتجت أعمالها الأكثر أصالة فيما يتعلق بمسألة وضع نظرية نقدية للمجتمع.
ينظر: فيل سليتر: مدرسة فرانكفورت- نشأتها ومغزاها وجهة نظر ماركسية- تر: خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة مصر 2004، ط2، ص15

5- محمد نور الدين أفاية : الهوية و الاختلاف، ص 26.

أهل المجتمع المتجانس دينيا وثقافيا وعرقيا، غير أن البعض أرجع اهتمام مدرسة فرانكفورت بالاختلاف إلى الانتماء الهامشي لأعضائها الساعين لإثبات حضورهم داخل محيط يضطهدهم بسبب أصولهم اليهودية، فجعلوا من قضية الاختلاف شكلا من أشكال المقاومة للنظم الرافضة لهم[1].

ويتجلى رفض الآخر المختلف بأقصى صوره تطرفا فيما عرفته البشرية من حركات اتسمت بهوس النقاء، إذ تدفع بالأفراد والجماعات إلى التطوع « لحمل يقين مطلق، يجب على الآخرين مشاركتها فيه، وإن لم يفعلوا فجزاؤهم التهميش أو الطرد أو حتى التصفية الجسدية»[2] كالنازية والفاشية والصهيونية، والتي تتغذى من منطق لا متسامح مع الآخر.

ويذهب البعض من الدارسين إلى أن رفض المختلف والخوف منه منطلقه التنشئة الاجتماعية للإنسان الذي غالبا ما يتربى على فكرة أن المختلف إن لم يكن عدوا فهو تهديد عدائي، وهذه الفكرة مرسخة في وعينا ولا وعينا اتجاه كل مختلف أو مجهول، فعلى سبيل المثال «في مقابل كل فيلم من أفلام الخيال العلمي يدور حول الالتقاء مع مخلوقات فضائية طيبة، نجد عشرة أفلام تتحدث عن مخلوقات غريبة، لها في الغالب نفس ملامحنا تهدف بالخداع إلى القضاء علينا أو استعبادنا »[3].

وما يؤكد تجذر فكرة الخوف من المختلف ورفضه، ذلك المنطق الاستعلائي الذي تبديه الذات تجاهه حتى في أكثر اللحظات توافقا، ففي اللحظات التي نتظاهر فيها بقبول المختلف وفتح مجال للحوار معه، نكون موجهين دون وعي بفكر تمركزي فوقي، ففكرة قبول المختلف في حد ذاتها تعكس نوعا من العنف الكامن ضده، فهي توحي بأن هناك كيان فردي أو جماعي ما غير مقبول بالنسبة لنا لاختلافه عنا، غير أننا ولكي نظهر بمظهر إنساني

1_ ينظر: سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 2008، ط1ص 25.

2- مايكل أنجلو ياكوبوتشي: أعداء الحوار- أسباب اللاتسامح ومظاهره- تر: عبد الفتاح حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، 2010، ط1، ص 36.

3- المرجع نفسه، ص26.

متحضر أو لكي نتقي شره نلجأ للقبول به، وبالتالي فوجوده وقف على قبولنا بإبداء هذا التنازل.

فنحن نقبل بهذا الآخر المختلف « ليس لأننا نعتبر بحق أن الآخر جدير بالتقدير. ولكن لأننا نعتبر أنفسنا على قدر كبير من الشجاعة والكرم والعدل، يسمح لنا بالتعايش مع أي شخص آخر... بكلمات أخرى فإن تسامحنا مشروط بأن يكون الشخص المتسامح معه مستعدا للتكامل أي يَنْظَمَ إلى مناخ عام من القيم نكون فيه نحن المتسامحين الطرف الذي يضع الحدود»[1] .

وهذا ما يجعل ما نبديه من قبول بالمختلف مشوبا بالكثير من النفاق، فالمختلف مقبول إذا أبدى استعداده للخضوع لعمليات التدجين والصهر دون مقاومة، وأظهر نوايا صادقة بتعديل مجموعة من سلوكياته التي نراها مصدر إزعاج أو تهديد من أجل إرضائنا. متجاهلين حقيقة أن هذه الممارسة تستلزم غالبا إلغاء أو إقصاء بعض العناصر الثقافية لتحقيق هذا التقارب، وهي ممارسات معبرة عن رفض الآخر.

وبالرغم من أن الانسان راهن على الحرية لتكريس ثقافة الاختلاف وقبول الآخر من منطلق كون المجتمع الذي يتأسس على الحرية يكون أكثر تقبلا للآخر المختلف، إلا أننا نشهد اليوم حقيقة كون هذا المبدأ ليس صحيحا دوما، والدليل ما نشهده من تنام للتعصب والعنصرية ضد المهاجرين والأقليات الدينية والعرقية في المجتمعات الديمقراطية المعروفة باتساع مجال الحرية بها، والتي أصبحت ترى فيهم خطرا مهددا لهويتها وثقافتها.

هذا إلى جانب رهان الانسان كذلك على التوجه العالمي الجديد نحو التكامل المعلوماتي لفتح آفاق جديدة، لتكريس ثقافة الاختلاف وقبول الآخر وتحقيق التواصل بين الشعوب، في ظل قرية كونية تحتضن الكل وتساوي بين الجميع، دون تفرقة عرقية أو دينية أو لغوية، إلا أن الواقع يكشف بقاء هذا التوجه رهين النوايا الحسنة والعالم الافتراضي، بل على العكس نجد كلما زادت مساحة التواصل السبراني تقلصت مساحة التواصل الحقيقي

1- مايكل أنجلو ياكوبوتشي: أعداء الحوار، ص 31.

وزاد النزوع نحو الانغلاق على الذات والارتداد إلى الهويات الصغيرة والانتماءات الضيقة. والأكثر من هذا نجد انزياح صراعات الواقع إلى العالم الافتراضي وتحولها إلى حروب افتراضية.

وثقافة الاختلاف هي « الثقافة المتراكمة نتيجة الوعي بالاختلاف والصدور عن ذلك الوعي ودراسته وتحليله، الأمر الذي يوجد تراكما معرفيا وخبرة إدراكية أو مجموعة من المعارف والخبرات التي تتألف منها ثقافة نابعة من الاختلاف»[1] ، وهي تقوم على استحضار فكرة التعدد المبعدة وإبعاد فكرة الوحدة الطاغية والتخفيف من وطأة الأنا المتضخمة، لفتح المجال أمام اكتشاف غنى الآخر وغنى الذات في حضور الآخر، كما أنها تنبني على فكرة القبول بنديته باعتباره ذات مساوية، تتمتع بحقوقها الوجودية لكنها مختلفة ثقافيا.

1- سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص09.

1- الاختلاف في الثقافة العربية:

إن تكريس ثقافة الاختلاف في الثقافة العربية قضية أكبر من أن تكون قابلة للإجابات الحاسمة والنهائية إنها قضية إشكالية على درجة كبيرة من التعقيد والعمق. والبحث في تاريخ الذات العربية يؤكد الإهمال المتعمد للتنوع والاختلاف، رغم كونه حقيقة تاريخية وواقعا ملموسا، يتوجب البحث فيه، للوصول إلى أنجع السبل لترشيد هذا الاختلاف وصنع التقارب بين أطيافه، فالاختلاف الديني والمذهبي والعرقي والقبلي والعشائري والإيديولوجي والإبداعي لم يكن يوما موضوعا مركزيا في النقاش الفكري العربي.

ولهذا طرح أدونيس فكرة تكريس الاختلاف على أنها واحدة من المبادئ الأساسية والضرورية لإحداث تغيير ببنية الثقافة العربية الواحدية، والتأسيس لأرضية ثقافية جديدة يشعر الكل بانتمائه إليها. ما يستدعي إعادة صياغة مفهوم الهوية الذي تقدمه الذات السلطة وتعمل على تثبيته. وتعويضه بمفهوم جديد يأخذ في الاعتبار الآخر المختلف بأبعاده المغايرة والمتغيرة، فهوية الانسان كامنة « في حركية اختلافه داخل ذاته بين ما هو وما يكون، الهوية في الحالة الأولى انفصال وانكفاء وفي الحالة الثانية اتصال وتوثب»[1]

ولهذا فترسيخ ثقافة الاختلاف فلسفة وأخلاقا هو المفتاح الأول للوقوف بوجه المواجهات المتدثرة بغطاء ديني واللغوي والعرقي، والتأسيس لشراكة إنسانية رأس مالها التنوع والتعدد في عصر أصبحت فيه «الهوية الثقافية هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولة ما وعداواتها»[2]، فإذا كان في السابق الاختلاف الإيديولوجي هو ما يصنع الخلاف، ففي الفترة المعاصرة نقاط الاختلاف الحضاري هي المرشحة الأولى للتحول إلى جبهات صراع وخطوط مواجهة.

1- أدونيس: المحيط الأسود، ص34.

2- صامويل هنتغتون: صراع الحضارات، ص 203.

وتحقيق هذا الأمر حسب أدونيس مرهون بإعادة قراءة التاريخ، وإعادة النظر بالمعايير المتبعة في عملية التأريخ والتدوين التي فرضتها الذات السلطة، قراءة تأخذ في الاعتبار معطيات الحراك الداخلي للبنى العميقة المكونة للمجتمع، ومدى ما أبدته وتبديه من رفض للممارسات والأفكار التي تضخها الذات المتمركزة. فإعادة قراءة التاريخ يفتح المجال أمام استحضار كل من غيب واستبعد نتيجة اختلافه.

ويشير أدونيس إلى استبعاد فكرة إقدام الذات السلطة في الثقافة العربية على تكريس وتعزيز ثقافة الاختلاف، لان هذا يتعارض جوهريا مع الأسس التي تقوم عليها. فالثقافة العربية مبنية داخليا على التنوع لكن الذات السلطة ترفض الاعتراف به على مستوى الأفكار والحريات، لأنها مسكونة بقناعة الوحدة الداخلية، وتحركها إرادة الهيمنة، وبالتالي يمثل الاعتراف بالتنوع عدوانا وتهديدا لهذه الوحدة.

إذ لا تؤمن الذات المتمركزة بالمختلف بوصفه وجودا، وتصر على إزالته وتطويعه وتقزيمه إلى مكون ملحق، وترى فكره متغربا ومنسلخا وداع إلى التحرر المطلق، الذي يفتح المجال أمام ممارسات منافية للأخلاق والقيم، ومشجع للفئات الشاذة باسم الحق في الاختلاف بينما هي الرافضة للاختلاف تظهر بصورة الحامية للأمة وهويتها والحريصة على مصلحة الفرد فيها.

ويعتبر أدونيس هذا الوضع حالة مرضية وصلت إليها الذات السلطة، من مظاهرها الخوف المعلن من المختلف، والسعي المحموم لإنهائه بأي شكل، لكي تنهي خوفها منه وتصنع استمراريتها دونه، ومن أبرز الطرائق التي تعتمدها: إشاعة روح المطابقة والتشابه في الممارسة الفكرية خاصة، وفرض سياسة المماثلة التي تراها قانونا ومعيارا فالمختلف مطالب بأن يتماها مع الذات إذا أراد أن ينجو من سخطها، و« عندما أصر على أن أجعلك شبيها بي، فأنا في الواقع أصر على أن ألغيك»[1]

1- أدونيس: المحيط الأسود، ص295.

ولهذا فثقافة الاختلاف برأي أدونيس مشروطة بقبول الآخر كما هو وقبول هويته على حقيقتها، ما لم تكن ممارساته الثقافية واعتقاداته مهددة لأطراف أخرى أو محقرة لها. وتكريس هذه الثقافة لا يمر إلا عبر الإقرار بالاختلاف كحقيقة جوهرية بين الأفراد والجماعات وإلغاء ثقافة الصهر والتذويب «بإبراز وتعميق مفهوم الاختلاف الداخلي، من حيث هو تعددية فكرية وثقافية»[1].

ويبدأ ذلك بالانزياح عن الصور والأساليب المعيارية التي كرستها الذات المتمركزة وحولتها إلى معايير يتحدد وفقها الجيد والرديء والرفيع والمبتذل، خاصة في ظل واقع يثبت أن ما يصنع التنافر والتباين بين مكونات هذه الثقافة، أصبح أكثر عمقا مما يصنع الانسجام، لدرجة أننا أصبحنا نجد التبريرات اللازمة « لتفسير عدائنا ليس فقط لمن يصلي بطريقة تختلف عن طريقتنا ولكن أيضا لمن يتكلم لغة لا نفهمها ولمن له لون بشرة مختلف عنا، ومن يتبع قواعد ودرجات كهنوتية لا نقبلها ومن له طريقة مختلفة في الزي ومن يأكل بطريقة غريبة»[2]

ويراهن أدونيس على التنشئة الاجتماعية في إنجاح عملية تكريس ثقافة الاختلاف في الثقافة العربية، فإذا كانت هي من تقف وراء الخوف من المختلف ومعاداته، فعبرها أيضا نستطيع تعديل فكرة رفض الآخر المختلف، مهما كان عمق الفكرة وقدم وجودها بحياتنا وتفكيرنا. فالتعديل والتغيير ممكن، إذا عزز بفكرة أن الآخر يشبهني في أمور ويختلف عني في أخرى. واختلافه عني لا يعني عداوته لي.

والقول بأن القبول بالمختلف أو رفضه راجع للتنشئة الاجتماعية يؤكد أن الاختلاف القائم بين الجماعات والأمم هو في حقيقة الأمر اختلاف ثقافي بالمقام الأول، وليس اختلاف عرقي أو إثني، وبالتالي فهو مكتسب وليس فطري، فالطفل مثلا« يتفاعل بشيء من الضيق

1- سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص19.

2- مايكل أنجلو ياكوبوتشي: أعداء الحوار، ص358

مع كل ما هو غير مألوف وكل ما هو مختلف(وبسبب ذلك على الأخص نجد أن الحواديث تلاطف نزعاته وتوضح له الشر في شكل شيء مخالف: ذئب أو غول أو ساحرة شريرة). ولكن الطفل نفسه يمكنه أن ينمي، رويدا سلوكا يتسم باستلطاف هذا الاختلاف والبرهان على ذلك انجذابه (الذي تنميه وسائل الإعلام) للعديد من الغيلان الظريفة – مختلفة عنه ولكنها طيبة ومحبوبة»[1]

كما يشترط أدونيس أيضا لإحلال ثقافة الاختلاف محل التطبيق؛ تمسك الآخر الذاتي بخصوصيته الثقافية وبحقه في الاختلاف والتميز، لأن «وعي الذات بهويتها بكينونتها الخاصة المتميزة، وباختلافها، شرط أولي لائتلافها أي لتفاعلها الخلاق مع الآخر عطاء وأخذا»[2] فممارسته لطقوسه الثقافية وقناعاته الفكرية بإصرار، يعطي الانطباع بتمسكه بها ودفاعها عنها ورفضه المساومة عليها.

لهذا فتكريس الاختلاف في الثقافة العربية مرهون بالخروج من حالة الصمت والسكوت القسري المفروض على الآخر الذاتي، وفتح المجال أمام خرق قواعد الهيمنة والإتباع والعمل على فرض وضع جديد تكون فيه الذات السلطة مجبرة على الاستماع والإصغاء لأصوات الأطراف المبعدة « فالإنعتاق من عقلية السكوت من أهم المقدمات والمداخل نحو الخروج من الدائرة المفرغة للحيرة في كيفية التعامل مع التغيرات القادمة أو في كيفية استقبال موجات التغيير »[3]

ويذهب أدونيس إلى أن إشاعة ثقافة الاختلاف والتمسك بها، سيربك خطاب الذات المتمركزة، ويجبرها على إعادة النظر بآلياتها في التعامل مع الآخر الذاتي، لأنه يكشف

1– مايكل أنجلو ياكوبوتشي: أعداء الحوار ، ص17.

2– أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص 309.

3– كاظم شبيب: المسألة الطائفية – تعدد الهويات في الدولة الواحدة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ص24.

تلاعباتها ويرفع المشروعية عنها، ويزرع الخوف من فعله وردات فعله. فغالبا المواجهة بين الذات والآخر الذاتي في الثقافة العربية مدارها إثبات الشرعية لأنها شرط أساس للسلطة.

حتى وإن كانت هذه الممارسات والقناعات موضع ريبة وقلق ورفض. فوعي الآخر الذاتي بوصفه ذاتا مختلفة هو ما يسهل عليه إدراك كينونته وتثبيت وجوده كحقيقة اجتماعية وثقافية ولهذا يقسم أدونيس الاختلاف إلى حالتين: الاختلاف عن الآخر واختلاف الذات ويشترط الثاني للأول فهو القائل:«لا نقدر أن نكون مختلفين عن غيرنا، إذا لم نختلف عما كنا وعما نحن عليه أو فيه»[1] وفي كلتا الحالتين تحقيق الاختلاف الحقيقي أساس تحقيق الوجود الحقيقي. وسر الإنسان كامن في الاختلاف لا في التطابق فما«يعطي الإنسان ماهيته، هو هذه الفسحة داخل الإنسان حيث يتحرك دائما لكي يتخطى ما هو ويغير ما هو ليغير العالم»[2]

والتذويب الذي تمارسه الذات السلطة على كل مخالف أو معارض بحجة حماية الهوية أو رد الفتنة، ما هو إلا إستراتيجية سلطة في الحفاظ على مواقع نفوذها، فالهوية حسب أدونيس« ليست تماهيا مع جوهر اسمه الأمة أو الوطن، وليست تطابقا معه سلوكا وتفكيرا ، ليست دائرة ندور فيها، ليست مطلقا نتوحد به وننصهر فيه»[3] الهوية الحقيقية حسبه لا تنبني إلا على الاختلاف والنظر إلى المختلف والمعارض والمغاير على أنه عنصر مكمل.

أما من الناحية الإبداعية فيرى أدونيس في الاختلاف عنصرا جوهريا « فهو الذي يعطي لحركية الإبداع تألقها وتنوعها وغناها، وهو الذي يجعل من الخصوصية الثقافية

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص354.

2- أدونيس: المحيط الأسود، ص53.

3- المصدر نفسه، ص 34.

إبداعا متواصلا»[1] بل إن قيمة الأفكار والرؤى تتحدد بمدى مخالفتها للسائد، وفي قدرتها على طرح بديل ما، فالإبداع ممارسة تجتهد لتحقيق أقصى درجات المغايرة والتميز عن الأسس المستقرة التي يحتكم إليها الفكر والفنّ « عبر تغيير علاقة الإنسان بالعالم على مستوى اللسان وعلى مستوى الكيان»[2] في حركة انقلاب معرفي قصدي، ضد صورة الوحدة والانسجام المعممة.

فالإبداع والفاعلية والاختلاف مفاهيم مقترنة ببعض عند أدونيس، والإنسان «المبدع هو وحده المختلف»[3]، فبالنسبة إليه « السمة المباشرة في الأعمال الإبداعية الكبرى، هو شكلها المختلف، ولا يختلف الشكل إلا إذا كان ينقل معنى مختلف »[4]

ولنا في تجربة الشعر الحر وقصيدة النثر مثال عن طريقة مناورة السلطة ومعاييرها والخروج كليا عليها، فهي التجربة التي تمردت على السلطة الفنية في الثقافة العربية وحدت من غلوائها إلى أن حققت لها وجودا مختلفا ومستقلا، واستطاعت فك الأغلال التي كبلت الكتابة الشعرية.

فقد ظهرت قصيدة النثر في زمن تحولات عميقة شهدها المجتمع العربي، مع ما لفتها في البداية من ضبابية كثيفة بسبب خصوصيتها الشكلية الخارجة عن الشعرية العربية والمتمردة جهارا عن رؤاها. واستنادها إلى مرجعية ثورية غايتها تغيير الذهنية الاتباعية منطقها التجريب الشعري« والمحاولة الدائمة للخروج من طرائق التعبير المستقرة أو التي أصبحت قوالب وأنماط وابتكار طرق جديدة. وتعني هذه المحاولة إعطاء الواقع طابعا إبداعيا

1- أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، لبنان،1989، ط1، ص342.

2 أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص25.

3- المصدر نفسه، ص 344.

4- المصدر نفسه، ص25.

حركيا»[1]. ولهذا مثلت علامة من علامات التجديد النوعي، وواحدة من مغامرات التجريب في الشعر.

وتعد الكتابة من أبرز الآليات التي يقترحها الخطاب الأدونيسي لترسيخ ثقافة الاختلاف فاعتمادها من قبل الآخر الذاتي كفيل بتحقيق حضوره، وكسر حالة الهيمنة والتغييب الإجباري التي فرضت عليه من قبل السلطة التي احتكرت فعل الكتابة عموما وكتابة التاريخ خاصة وحولتها إلى منبع تستمد منه مشروعيتها، عبر الاستدعاء النفعي لنصوصه.

فالرد بالكتابة إستراتيجية هامة ومضادة، لأنها حالة وعي نوعي من خلالها يتم التعبير عن قدرة الآخر الذاتي على التعريف بذاته، كاسرا بذلك طوق الوصاية السلطوية، فمن خلال الكتابة تكشف آليات المنع و الإكراه، و عبرها يتم إنشاء سرديات بديلة تعكس حقيقة الآخر الذاتي وتمثل خصوصيته. فعلى الآخر الذاتي أن يعي أهمية امتلاك الكلمة ليعي أهمية الوعي بالذات، بعيد عن عنف السلطة، ولكن في الوقت ذاته بعيدا عن كل تمركز مضاد حول الذات، أو تحقير عكسي للعناصر الثقافية الأخرى.

1- أدونيس: زمن الشعر، دار العودة ، لبنان، 1978، ط2، ص 287.

ثالثا- المثاقفة البينية وحتمية التعايش:

يدل مصطلح المثاقفة على ظاهرة تأثير وتأثر الثقافات بعضها ببعض بفعل الاتصال الواقع بينها، والعمليات والآليات التي بفعلها تتأثر ثقافة ما وتتكيف جزئيا أو كليا مع مكونات ثقافة أخرى[1]، إلى جانب التطورات والتفاعلات الثقافية الناتجة عن هذا التواصل، والمولدة لتغيرات تمس السمات النوعية لهذه الثقافات.

ويعد الأنثروبولوجي الأمريكي جون باول Powell أول من استخدم مصطلح Acculturation عام 1880 للإشارة إلى الاستعارة الثقافية، وتبعه في استخدام هذا المصطلح زميلاه هولمز Holmes و ماك جي Mc Gee، ثم قدم الأنثروبولوجي الألماني إيرنزايش Ehrenreich المصطلح إلى الأوساط العلمية الأوربية عام 1905 من خلال كتاباته[2] وإن كان الفضل في انتشار مصطلح المثاقفة يرجع إلى المدرسة الانتشارية[3] التي ظهرت في أمريكا في عشرينيات القرن الماضي.

ويعد التعريف الذي قدمه كل من ردفيلدRedfield ولينتونLinton وهيرسكوفيتسHerskovits عام 1935 أول تعريف منهجي للمثاقفة، ولقد جاء فيه أن المثاقفة تتضمن« الظواهر التي تنشأ عندما يحدث اتصال مباشر مستمر بين جماعات من

1- ينظر: عبد الرزاق الداوي: في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية، مجلة أيس، العدد 2 السداسي الأول، 2007 الجزائر، ص 13.

2- ينظر: قاموس الإثنولوجيا و الفلكلور، ص73 و74

3- **المدرسة الانتشارية:** ظهرت كردة فعل ضد المدرسة التطورية ، سيطرت على الفكر الاثنولوجي بين 1910 و1925 ترى أن المجتمعات تتطور من خلال التواصل بينها وغالبية العناصر الثقافية للمجتمع مقترضة ومجلوبة من ثقافات أخرى أكثر فاعلية، وإن كانت مراكز الجلب والانتشار هذه محدودة العدد بسبب المحدودية النسبية للإبداع ويحدث هذا الانتشار غالبا نتيجة الهجرات و الحروب و التجارة، ومن أبرز أعلامها فرانس بوازFranz Boas، ألفريد لويس كرويبر Alfred Louis Kroeber.

- ينظر: إيكه هولترانس: قاموس الإثنولوجيا و الفلكلور، ص 47.

الأفراد، التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة، ويكون من نتيجة ذلك حدوث تغير في الأنماط الثقافية الأصلية عند إحدى الثقافتين أو كلتيهما»[1]

وإن كان هؤلاء الأنثروبولوجيين[2] يشيرون إلى ضرورة التمييز بين المثاقفة والتغير الثقافي الذي يعد مظهرا من مظاهرها، والتمثل الذي يعد مرحلة من مراحلها.

ويرجع الدارسون الأسباب الكامنة وراء ظهور دراسات المثاقفة إلى الغلو الكبير الذي اتسم به المذهب التطور[3] والذي قنن حسبهم لأساليب الهيمنة الغربية، فجاء المثاقفة ردة فعل ضد هذا الغلو.

ويطرح اليوم مصطلح المثاقفة للتدليل على الرغبة في الانفتاح على الآخر والتأسيس لعلاقة قائمة على التبادل والشراكة معه، وكذا للتقليل من غلواء المركزيات الامبريالية الكبرى، مع الترويج لفكرة التوازن والتكافئ من خلال الدعوة إلى تجاوز منطق الاقتدار والمغالبة الحضارية وسياسة القطبية وإشاعة فكرة التواصل المؤسس على احترام خصوصية الآخر والقبول به كما هو، إلى جانب التركيز على التفاعل والتبادل المشترك، والنظر إلى الانفتاح على الآخر على أنه ضرورة ملحة.

فالجماعات المنغلقة على ذاتها والرافضة للآخر غالبا ما تكون عملية تطورها ضعيفة ونموها بطيء، تترك حولها صورا ناقصة أو جزئية أو مشوّهة، في حين يحصل العكس عند

1- إيكه هولترانس: قاموس الإثنولوجيا و الفلكلور، ص74

2- تراجع هؤلاء الأنثروبولوجيين عن هذا التعريف فيما بعد واعتبروه ناقصا؛ فلينتون تراجع عن فكرة تحديد حدود الاتصال وقصرها على الاتصال المباشر المستمر، وهيرسكوفيتش تراجع عن فكرة الجماعة من الأفراد ويرى أن الأفراد منفردين يمكن أن يكونوا حاملين لقوى المثاقفة

- ينظر: إيكه هولترانس: قاموس الإثنولوجيا و الفلكلور، ص75

3- المذهب التطوري: يقوم على نظرية ترى أن التغير الثقافي ينمو من خلال ازدياد تمايز وتعقد الظواهر الثقافية والتي يدلل عليها من خلال الملاحظة الأمبريقية، فالثقافة تتطور في مرحلة ما استنادا إلى معطيات المرحلة السابقة وهو ما يفترض ظهور القوى التي كانت كامنة، ظهرت التطورية في القرن التاسع عشر وسيطرة على الدرس الاثنولوجي إلى غاية أربعينيات القرن الماضي، تراجعت مع ظهور المذهب الانتشاري وضعفت نتيجة النقد الكبير الذي وجه لها لكنها عادت إلى الظهور من جديد مع المدرسة التطورية الجديدة.

- ينظر: إيكه هولترانس: قاموس الإثنولوجيا والفلكلور، ص 102.

الانفتاح على الجماعات الأخرى، فما نشهده اليوم من هبّة تقنية ومعلوماتية على مستوى العالم يعد الانفتاح بين الشعوب والثقافات النتيجة الأبرز له. فالتواص شرط أساس لعملية التعارف والتقارب والمثاقفة بين الذات والآخر، وعلامة دالة على وجودهما معا.

وإن كان مصطلح Acculturation في الفرنسية و Acculturation في الانجليزية قد ترجم إلى العربية بمصطلحات كثيرة منها المثاقفة والتثاقف والتثقف من الخارج(استخدمه المترجمان محمد الجوهري وحسن الشامي في ترجمتهما لقاموس الإثنولوجيا والفلكلور لأيكه هولتكرانس)، وترجم بالتحضير (استخدمه أحمد أبو زيد بمعنى نشر الحضارة في ترجمته لكتاب الأنثروبولوجيا الاجتماعية لإيفانس بريتشارد)، وإن كان قد استبدله لاحقا بـ""اكتساب وتمثل ثقافات الآخر"" وترجم بالتكيف الحضاري(استخدمه محي الدين صابر في كتابه التغير الحضاري)

والموقف من المثاقفة مشوب بكثير من التناقض، وآراء المفكرين منقسمة حوله إلى فريقين:

فريق يرى المثاقفة وجه من أوجه التلاقح الثقافي وهي ظاهرة لصيقة بالمجتمعات الإنسانية، فلا وجود لثقافة أفضل من ثقافة، ولكن هناك فعالية وانتشار لبعض العناصر الثقافية أكثر من أخرى، وقد تحولت إلى ضرورة ملحة في عصرنا، خاصة في ظل العولمة وحاجة الذات إلى الآخر بسبب ما تعانيه من تخلف علمي وتقني، وبحكم التوجه العالمي نحو الانفتاح المعلوماتي والثقافي، فبالنسبة إلى هذا الفريق رفض المثاقفة هو بمثابة إعلان عن القطيعة مع العالم، وهو ما سيجر الذات إلى عزلة تعمق غيابها الحضاري والمعرفي فأصحاب هذا الرأي يأخذون بمقولة عالمية المعرفة والهجرة الشرعية للعلوم ومنجزاتها.

ويفسر أعضاء هذا الفريق موقف أصحاب الرأي الرافض للمثاقفة بكونهم ينظرون إليها من زاوية المزج البيولوجي، ما يجعلها مرادفة للهجنة، فتهدد بذلك الصفات النقية السائدة للثقافة المحلية، وهو ما يجعلها حالة مرضية. وهنا يكمن دور المثقف الناقد في نشر الوعي

والتذكير بضرورة الانتباه إلى امكانية تحول المقارنة بين الثقافات والشعوب التي تقوم عليها المثاقفة إلى مفاضلة بينهم.

ومن أبرز أعلام هذا الفريق عربيا المفكر علي حرب فبالنسبة إليه النتاج الثقافي المتميز والنوعي يفرض نفسه على الكل ويصنع مكانته، فهو مالك لآليات المقاومة وإمكانيات الحضور الفعال و النفاذ والانتشار سواء أكان منتجه منتمي إلى الفئة الغالبة أو الفئة المغلوبة، ولنا في إبداعات المفكرين المنتمين إلى المجتمعات المتخلفة مثال على ذلك.

أما الفريق الثاني فيحذر من المثاقفة ويراها مجرد قناع براق، بل يرى البعض من الدارسين أن المثاقفة هي المصطلح البديل الملمع للعولمة، وهي مرادفة للغزو الثقافي والتبعية والتغريب، في ظل ضمور المشاركة النوعية للذات في صنع الحضارة، وافتقارها لشروط المشاركة المتكافئة.

وهو ما يفتح الباب على مصراعيه أمام انسلاخ ثقافي وانمحاء كلي للهوية الثقافية. فالذات في ظل هذا الوضع السلبي ستكون في موقع الآخذ والمنفعل والمنبهر، في حين يكون الآخر في موقع المعطي الفاعل، انطلاقا من قاعدة المغلوب مولع بتقليد الغالب والتابع مسكون برؤيا المتبوع.

فبالنسبة لهذا الفريق غياب الوعي الذي تعانيه المجتمعات المتخلفة سيجعل من المثاقفة حالة انصهار وذوبان كلي في الذات الغربية، فالمثاقفة لن تزيد الذات إلا استهلاكا وتلقفا أعمى لنتاج الآخر وهو ما سيلغي حقيقتها الحضارية، فالأنثروبولوجي هوبل Hoebel يرى المثاقفة «عملية التفاعل بين مجتمعين والتي عن طريقها تعدل ثقافة المجتمع الأدنى منزلة تعديلا شديدا لتمتثل لثقافة المجتمع المسيطر»[1]

ومن أبرز أعضاء هذا الفريق عربيا الجابري وإدوارد سعيد، فبالنسبة إليهما؛ تتداخل المثاقفة وتتماها مع الهيمنة عندما يأخذ التفاعل بين الذات والآخر مسارا واحدا موجها مسبقا، وهنا يصبح المنطق السلطوي هو الفاعل مثال ذلك الخطاب الاستشراقي، فقد وضح إدوارد سعيد

1- إيكه هولترانس: قاموس الإثنولوجيا و الفلكلور، ص75.

من خلال كتابه الاستشراق حجم التماهي الحاصل بين المثاقفة والهيمنة، والهادف إلى تقزيم العناصر الثقافية المحلية لصالح العناصر الثقافية للذات الاستعمارية، أين يتم الربط الضمني بين التطور والتميز على الصعيد السياسي والاقتصادي والجانب الثقافي، وحتى العرقي للتمهيد لحالة إتباع للثقافة المحلية للثقافة الأوربية.

في حين اختار البعض الآخر موقفا وسطيا واعتبر مفهوم المثاقفة من المفاهيم التوفيقية بسبب توسطها بين الانفتاح المطلق حد الانسلاخ الثقافي، وبين الانغلاق المطلق حد العزلة الثقافية، فتكون بذلك المثاقفة الجسر الرابط بين الأمم والشعوب بما تتيحه من تبادل واستثمار للمعارف و القيم الإنسانية بشكل يغيب فيه الإضرار بهوية أي مجتمع.

وإن كان هذا التضارب في المواقف يعكس تضارب المواقف أيضا من مسألة الهوية ومن مسألة الثقة بقدرة وفعالية الذات على المشاركة من جهة والمقاومة من جهة أخرى في ضوء التحول السريع الذي يعيشه العالم

وانطلاقا من هذا الانقسام ميز المؤرخون بين نوعين من المثاقفة: المثاقفة التلقائية الناتجة غالبا عن لقاءات حضارية مرتبطة بأهداف غير ثقافية، كالحروب والتجارة والهجرة. والمثاقفة المفروضة والتي تحركها أهداف مسبقة مقنعة بغطاء ثقافي غايتها إحداث تعديلات وتغييرات ثقافية للهيمنة على الآخر واستتباعه.

وتتحقق المثاقفة وفق جملة من الأنماط تتراوح بين الدمج والتمثل باعتبارهما حدا العملية الأول يأخذ شكل الاقتباس مع التمسك بالعناصر المحلية، أما الثاني فحالة من التشرب للعناصر الأجنبية وترسيخ لها بالوعي واللاوعي، وهو ما يمهد لمزاحمتها للعناصر المحلية وتفوقها عليها، مثال ذلك العولمة التي تروج للنموذج الغربي خاصة في صورته الأمريكية وفي الغالب تكون الذات المستقبلة في موقع المنفعل .

وتكمن أهمية المثاقفة في كونها تكشف عمّا نحمله من رؤى وقناعات عن الآخر وتحدد طرائق تسيير علاقتنا به، إلى جانب فضحها للصورة التي يشكلها كل طرف عن نظيره،

لأنها انعكاس مباشر لتفاعلنا معه، فهي التي تحدد درجة الاستيعاب والقبول بينهما فأفلاطون مثلا يذهب إلى أن العلاقة بين الذات والآخر، مؤسسة على مبدأ العدالة القائمة على عدم الإضرار، فليس من خصال العادلين أن يضروا أحدا، والناس كلما أضروا صاروا أحط إنسانيا[1]

1 – ينظر: أفلاطون:الجمهورية، تر: حنا خباز، دار العلم للطباعة و النشر، لبنان، د.ت، د, ط، ص17.

1- المثاقفة البينية والهجنة الثقافية:

والمقصود بالمثاقفة البينية علاقات التأثير والتأثر التي تنشأ بين التشكيلات والأطياف الثقافية والتنظيمات الأهلية داخل المجتمع الواحد والمنتمين إلى أمة واحدة من الناحية السياسية أو الحضارية، والاستراتيجيات والمناهج المتبعة لتحقيق ذلك.

وتتأسس المثاقفة البينية على فكرة إنشاء شراكة بين الذات والآخر الذاتي تكون غايتها الأسمى حفظ قيمة الانسان وكرامته والارتقاء بسبل حياته، قوامها الندية والاحترام المتبادل والقبول بخصوصية الآخر الذاتي واختلافه وحقه في ممارسة جميع شعائره وممارساته الثقافية دون إكراه أو ضغط، ما لم تهدد وجود طرف آخر أو تهين كرامته.

شراكة تعكس الثقة بالذات وانتهاء الخوف من الآخر الذاتي، و تلغي التراتبية والتفاضلية عبر التعارف والإثراء المعرفي لإنهاء حالة التقوقع والتعسكر التي تميز وضع هذه التشكيلات غالبا، والتي تعكس تمركز وتعالي جماعة ثقافية معينة على حساب البقية.

الأمر الذي يسمح بتفاعل الجماعات والأطياف الثقافية وانفتاحها على بعضها معرفيا وتواصلها اجتماعيا وثقافيا، وشعورها بأمنها الوجودي والحضاري، والحفاظ في الوقت ذاته على تماسك الهوية المركبة لهذه الأمة، وحمايتها من التفتت والتفكك. في زمن المفارقات أين« أصبح الانتصار للطائفة من القيم التي يتم الترويج لها»[1]

ويرى أدونيس أن المثاقفة تفتح آفاقا بين الذات والآخر الذاتي، إذا كانت نوعا من المعرفة والتعارف،« حركة من الانفصال والاتصال في آن؛ رؤية الذات خارج الأهواء وبخاصة الإيديولوجية؛ ومعايشة الآخر داخل حركته العقلية ذاتها في لغته وإبداعه. فالذات بوصفها معرفة لا يحاط بها إلا بدءا من الإحاطة بالغير الآخر بوصفه معرفة، والآخر هنا

1 – كاظم شبيب: المسألة الطائفية – تعدد الهويات في الدولة الواحدة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ص27

ليس إلا وجها آخر للذات، كأنه جزؤها الامكاني، الذي لم يتحقق بعد، كأنه شيء آخر من كينونتها»[1]

فمعرفة الذات يستدعي نوعا من الانفصال عنها لإنهاء تأثيرها على الذات العارفة أما معرفة الآخر فيستدعي نوعا من الاتصال به والتعرف عليه.« فالذات تسعى وتطمح إلى معرفة الآخر من خلال الدخول إليه وتلمس بنيته وتركيبه ومواصفاته وماهيته، لأن ذلك من المقدمات التي لا بد منها، والحاجات التي لا يستغنى عنها، لمعرفة الذات ذاتها ووعيها بها»[2]

فالتحرر من الاستقطاب والاستتباع الذي تعانيه بعض الأطياف الثقافية في الثقافة العربية الإسلامية، لا يكون إلا بخلق المسافات معرفيا. لأن الاتصال والمعرفة من السبل القليلة المتاحة لإذابة الجليد وإزالة المخاوف التي تغذيها الأوهام و التمثيلات المسبقة المشوهة، التي لا تظهر الآخر الذاتي إلا هامشا يسبح في فلك الذات التي حددت مسبقا إطاره.« فمن الصعب اكتشاف الذات على حقيقتها قبل الانخراط في تفاعل خصب مع الآخر، والاعتصام بالذات يحول دون كشفها، وهو يماثل خطورة التماهي الأعمى بالآخر ونسيان الذات»[3]

ولهذا تصبح المعرفة ضرورة وجودية « فكلما عم الجهل بالآخر غابت التفاصيل الدقيقة، وتحول الحديث إلى سلسلة من الأحكام المستندة إلى نسيج من المرويات العجائبية»[4] لكن الصورة تزداد وضوحا كلما كان هناك تجاوز للأحكام والغوص في تفاصيل العقائد والمذاهب والتقاليد وغيرها معرفة وتعارفا.

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق ، ص05

2- حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية ، ص 20.

3- عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية، ص 125.

4- المرجع نفسه، ص443.

ولهذا يرى أدونيس أن تأسيس تثاقف وتواصل حقيقي بالمجتمعات العربية، لا يتحقق إلا عبر تغيير علاقات القوة التي تربط الذات بالآخر الذاتي، وهذا لا يكون إلا بالاستيعاب المعرفي لثقافته ومرجعيات التفكير لديه، وإنهاء حالة الاستلاب التي يعيشها، بخلق فرص التعبير عن الذات وتوسيع فضاءات الحرية.

هذا الأمر –حسب أدونيس– لن يتحقق إلا عبر«ثقافة الامتزاج والاختلاط، ثقافة التهجين»[1]. والهجنة التي يقصدها هنا لا تحمل المفهوم السلبي الذي يعني اختلاط الصفات الأصلية واختفائها التدريجي نتيجة امتزاجها بصفات غريبة عنها، مما يولد نوعا جديدا أدنى منزلة وأقل أصالة. بل يقصد الهجنة التي ترى من زاوية كونها التركيب الحامل للكل، والمختزن للتنوع في عمقه، ويعكس بهويته التعدد

فالهجنة هنا ليست فقرا وانتقاصا بل غنى ورفعة. فبالمثاقفة تنشأ ثقافة ما بعد الحدود، «ثقافة تجد هويتها في التعددية بوصفها أساسا وقاعدة وأفقا»[2]، مستعينين على ذلك بالحقيقة التاريخية المتمثلة في كون هذه الكيانات الثقافية قد وقعت تحت تأثير بعضها البعض، فلا وجود لكيانات نقية مطلقا. خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الامتداد الزمني لتواجد هذه الجماعات مع بعضها البعض.

ولهذا نرى أدونيس يعتبر ترحل الثقافات أو بعض العناصر الثقافية، أمرا صحيا ودليل حياة وغنى فبالنسبة إليه « تكون الهوية الثقافية مترحلة، فيما وراء الحدود كلها، أو لا تكون إلا بدائية مغلقة»[3]، والسبب راجع لكون عمق الانسان مسكونا بنزوع غريب « للقاء مع

1– أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص407

2– المصدر نفسه، ص407.

3– المصدر نفسه، ص403

الآخر والارتباط به في هوية واحدة هي هوية الهويات [ويعني] هوية الحضور الإنساني فيما يتجاوز الانتماءات المحدودة الجغرافية و القومية و الثقافية»[1]

فالإبداع شكل من أشكال الثقافة تتجلى قيمته الحقيقية بمقدار ما يتجاوز من حدود لأن لا انتماء له إلا للإنسان فهو « أفق لا مكان فيه للحدود كي ترسم أو لكي ترتسم. أفق مفتوح بلا نهاية على اللانهاية»[2]. فالأصل في الإبداع الارتحال والهجرة في حركة دائمة من الغربة و التوطن« وهو في جانبه المهاجر على نحو خاص يعزز فكرة الخروج من فنون تأسرها الحدود القومية السياسية إلى فنون كونية دون أن تقتلع نفسها من جذورها اللغوية والحضارية والإنسانية»[3]، وكثير ما كان هناك متموقعون في الهامش داخل حدودهم القومية « لكنهم ثقافيا في قلب لغتهم وفي قلب لغات أخرى، سياسيا مهمشون غير أنهم ثقافيا يتحركون في المتن الكوني الخلاق»[4]

فثقافة التهجين التي يقدمها أدونيس حلا، تتجاوز الحل الذي تقدمه الذات السلطة في الثقافة العربية، والمتمثل في حل الوحدة عبر الصهر والتذويب، والذي لن يتحقق إلا عبر إلغاء ذوات وهويات وخصوصيات ثقافية عديدة لصالح هوية واحدة. وهو لن يؤدي حسب أدونيس إلا إلى تصحر الهوية المركبة لهذا المجتمع. فهذه النزعة تخيف الآخر الذاتي خاصة أنها نزعة واحدية ولم تكن يوما نزعة وحدوية، إنها نزعة إنهاء وتهديد بالإنهاء. حيث الكل ينفر من الكل ويستشعر التهديد منه.

فلا وجود لمن يرضى باضطهاده وإنهائه القسري بالتخلي عن خصوصياته الثقافية لصالح أي طرف آخر، أو بأن يعامل على أنه عنصر من الدرجة الثانية محكوم بالإتباع

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص356.

2- المصدر نفسه، ص407

3- المصدر نفسه، ص406

4- المصدر نفسه، ص406

والتهميش، ففرض هوية ما أو الحفاظ عليها استنادا إلى القوة قهرا وقمعا. أمرا محكوم عليه بالفشل، فالقبول بهوية ما والتمسك بها نابع من الداخل ولا يفرض من الخارج.

وما نشهده من تعسكر وتقوقع في الحياة العربية، لا يزيد عن كونه نزوع نحو المصلحة أكثر من كونه نزوعا نحو قيم عليا، فما يعرفه كل فرد عن الإسلام أو المسيحية أو اليهودية لا يزيد عما تقدمه كل ديانة عن الأخرى، وما يعرفه كل فرد عن أهل السنة أو الشيعة أو الدروز أو الإباضية لا يزيد عن ما يُدِينُ به كل مذهب المذهب الآخر، وما يعرفه كل من العرب والأكراد والأقباط والأمازيغ والنوبة عن بعضهم لا يخرج عن إطار الصورة التي رسمها كل عرق عن الآخر. وهو ما يجعل من جميع الخطابات المنتجة من قبل جميع التشكيلات الثقافية، خطابات سلطة أو خطابات سعي لأجل السلطة. وهو ما ينهي الهوية ويحجب التنوع، ويعيق المواطنة التي لن تتكون« والوطن رهينة تصارع العصبيات على المغانم والنفوذ، على غرار تصارع القبائل في البادية على الكلأ والماء»[1]

وإن كان السعي لتحقيق مثاقفة داخلية فاعلة ومثمرة يثير سؤال: هل بالإمكان الحديث عن مثاقفة مع الحديث عن الاختلاف فهناك اختلاف بين كل الأطراف الذين يستهدفهم مشروع المثاقفة الداخلية؟ والإجابة هي أنه لا بديل عن استحداث تواصل مع قبول الاختلاف واستيعابه باعتباره حقيقة وإن كان كل فرد غير مقتنع بما يؤمن به الآخر أو لا ينتمي إلى عرقه ولا يتحدث لغته ولا يحمل فكره، لأن رفض المثاقفة والاختلاف هو فتح لكل المسارب أمام العنف ليكون البديل الوحيد، فالحضارة لا تكون إلا بالتنوع وزوالها محكوم باللحظة التي يتحقق فيها المسح الكلي للاختلاف وقطع التواصل.

فالحضارات لا تنشأ إلا بأرض التنوع والاختلاف الذي يؤسس للحوار والتعايش والمنافسة فلا مجال للتطور أمام ثقافة منعزلة منغلقة على ذاتها؛ فالمطابقة والتنميط يكرسان العادة و الركود والانتهاء، والحضارة انطفأت بأرض التنوع العربية الإسلامية بعد أن ازدهرت

1- مصطفى حجازي : الإنسان المهدور-ص 32.

لعصور كثيرة، لأن الجماعات والأطياف الثقافية المختلفة والمتنوعة استبدلت الاتصال بالانفصال والحوار بالسجال والتعايش بالصراع مما جفف جذور هذه الحضارة و قتلها.

ولعبت الذات السلطة في الثقافة العربية الدور الأبرز في خلق هذا الجفاء، فهي لم تقف عند حدود قتل ما كان من انسجام وتعايش في الثقافة العربية ماضيا وإعاقة عودة هذا التعايش والانسجام مرة أخرى، بل نجدها تحاول إشاعة ثقافة تعمل على إعادة صياغة السمات الثقافية لهذه الكيانات، وإدخال تعديلات مدروسة ومستهدفة الغايات عليها بما يخدم مصالحها، باعتماد طرائق استقطاب وتطويع وقد تتجاوز ذلك إلى طرائق إخضاع تعتمد العنف أداة للتغيير: كالتهجير الإجباري والتكفير والإلحاق الثقافي وإعادة التوزيع الديموغرافي أو سحب الجنسية.

وبرغم ما يشهده عالم اليوم من تواصل وتقارب حققته التكنولوجيا الحديثة وأشاعته مشاريع العولمة، إلا أن الذات السلطة في الثقافة العربية لا تزال تعتمد سياسة الفصل والتقسيم وتعيش على قناعة القدرة على السيطرة على الكل بما في ذلك الهوية الثقافية، بل إنها لا تزال تشيع نظرية المآمرة في علاقتها بالآخر الذاتي وتعيش عليها. والمجتمعات العربية القائمة على التنوع تقيم الحدود بين أبناء ومناطق الوطن الواحد مدججة بأسلاك شائكة ومتاريس، وإن كانت غير مرئية إلا أنها الأكثر فاعلية، إذ تمتد لتنغرس في النفوس والعقول.

ولهذا فالمثاقفة في الثقافة العربية اليوم مطلب داخلي قبل أن يكون مطلبا خارجيا فالذات العربية اليوم مطالبة بإشاعة روح التثاقف داخليا بين أطيافها وطوائفها لإذابة أسوار الجليد التي شيدت بينها رغم التاريخ الطويل، ورغم عوامل التأثير والتأثر البارزة التي تتجاهلها، بل تغطيها أحيانا قصدا؛ للإبقاء على حالات الانفصال، من أجل الحفاظ على مواقع السلطة والتحكم.

والسبب يرجع لكون المثاقفة مؤسسة على إشاعة ثقافة القيمة، الممثلة للتعدد والتغير وليس ثقافة الكم التي تنزاح نحو الكثرة العددية. ثقافة الأكثرية الغالبة والأقلية المغلوبة فالثقافة العربية بعد حالة الخواء القيمي التي وصلت إليها، بسبب التعسكر والنصرة على أساس عشائري وقبلي وطائفي ... محتاجة لإشاعة ثقافة القيمة من جديد.

والعلاقات المتوترة والمفتوحة على المواجهة بين أطراف هذه الذات، تلزم الكل بالبحث في طبيعة العلاقات الجامعة بينها، والسبل الممكن إتباعها لإحداث تقارب نراه يتوارى وراء حروب ونزاعات تتفجر يوميا لأسباب أغلبها مجهولة أو مموهة، فالبحث في استراتيجيات التقارب أصبح مطلبا ملحا، إذا أريد لاستنزافات الداخل أن تتوقف.

وإن كان أدونيس يرى أن المثاقفة المثمرة و الايجابية في شكلها النموذجي لم يتسن لها التحقق في التاريخ الإنساني إلا نادرا ولعل من أبرز هذه التحققات: فترة التواجد العربي الإسلامي في الأندلس، فهذه الفترة تعد نموذجا على قدرة الإنسان على صنع التقارب وتجاوز الاختلافات لتحقيق تواصل نوعي مع الآخر دون أن تكون الهوية الثقافية لكل من الذات والآخر الذاتي مهددة أو مهمشة، بل على العكس هوية الذات تتجلى بمقدار تفتحها على الآخر تعارفا ومعرفة.

ولهذا يرى أدونيس الأندلس نصا مفتوحا على كل القراءات، تجاوز مبدعه لأن مبدعه هو الكل المتعدد، ولهذا فهي من الناحية الثقافية و الفكرية و الاجتماعية، أقرب ما تكون إلى ""الموشح"" الجنس الفني الذي أنتجته البيئة الأندلسية وعرفت به. الأندلس عند أدونيس« مزيج من عناصر مختلفة مؤتلفة عديدة واحدة، إنها نوع من تهجين العالم صورة ومعنى ففي كل ما أنتجته فلسفة وعلما وفنا، تتلاقى آفاق ثلاث: يهودية ومسيحية إضافة إلى الأفق المؤسس الأفق العربي الإسلامي، وهي إذا تجاوز لكل ما تحده اللغة أو ما يحده انتماء ثقافي أو قومي إنها بتعبير آخر وطن الذات – الآخر»[1]

1- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص405

فالأندلس في الخطاب النقدي الأدونيسي هي النموذج الذي يجب أن يدرس ويدرَّس ويحاكى في بناء المستقبل ويعاد استحضاره لاستحداث تقارب ثقافي ومثاقفة منتجة وإيجابية « فالوضع الراهن الذي نعيش فيه غربا وشرقا على المستوى الكوني يستلزم حضور النموذج الأندلسي، حضور التهجين الثقافي، سواء في الرؤيا أو طرائق التعبير يستلزم أن نوشح الإنسان والفن والفكر »[1] والعرب اليوم رغم غيابهم الحضاري، إلا أن الأندلس تمنحهم الحضور الذي يمتد مع الزمن«فالصنيع الجمالي يبدع في التاريخ من أبدعه في الواقع، كأن العرب الآن موجودون بفضل الأندلس كأنهم بتعبير آخر، موجودون في أبهى أشكال وجودهم، بعد الأندلس لا قبلها »[2]

وهو ما يوصلنا إلى حقيقة أن الذات كلما زاد تعنتها في تغييب الآخر الذاتي، كلما دفع ذلك به للوقوف بوجه هذا التعنت للإفلات من سطوته. في حين كلما كان الاستيعاب والقبول كان السلم والتعايش والائتلاف المحصلة التي تعود على الكل بالرخاء، والثقافة العربية لا تزال بعيدة كل البعد «عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية تستبدل بالمساجلات الحوار »[3]

ويرى أدونيس أن إعادة النظر في الواقع العربي اليوم وإيقاف حالات التصدع بالبناء الداخلي للمجتمع، لا يتحقق إلا من خلال العمل على إشاعة روح التعارف والتقارب والمثاقفة. بالرغم من أن الثقافة العربية تتميز بالتنوع والذي يمثل قاعدة ضرورية لثقافة التعارف والتثاقف «فالتهجين الثقافي ضرورة لازمة لأنه يحرر الثقافات من حبستها ومركزيتها ويغذيها بعناصر جديدة»[4] ولكن الذي نراه حاصل في الثقافة العربية هو وجود

1- المصدر نفسه، ص412.

2- المصدر نفسه، ص396.

3- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 322.

4- المرجع نفسه، ص 08.

أسوار عالية تفصل بين البنيات المشكلة لهذا التنوع فهناك انفصال وغربة وتباعد من الناحية الحياتية والممارساتية وذلك الجهل من الناحية المعرفية، فهي تظهر وكأنها كيانات غريبة متراصة ولكن غير متماسكة ولا متحدة وهذا بالرغم من عامل التاريخ المشترك، فهذه الجماعات متعايشة مع بعضها داخل إطار جغرافي واحد منذ فجر التاريخ، ومع ذلك فهي لم تستطع تطوير حالة من التعايش والقبول الايجابي بينها بل هناك دائما هوة سحيقة تفصل بينها.

خاتمـــــــــــة:

لقد انتهت رحلة البحث مع موضوع الآخر الذاتي وإشكالية الهوية في الخطاب النقدي العربي المعاصر الخطاب النقدي الأدونيسي أنموذجا إلى جملة من النتائج نذكر أهمها فيما يلي:

- يرجع بروز قضية الهوية اليوم على ساحة النقاش الفكري والفلسفي، بعد أن أُعتُقِد للحظة بأنها آيلة للزوال، إلى تنامي منطق المواجهة والصراع واستيقاظ العداءات القديمة، التي أصبحت الحدود الحضارية هي خطوط المواجهة فيها. و الهوية هي البطانة الشعورية المؤلفة من تجارب الماضي والتاريخ والاعتقاد واللغة والتفكير، والتي تكون بانصهارها مع بعض جوهر الرأسمال الرمزي للمجتمعات المتشاركة بها. تنقسم وتتفرع إلى هويات بتفرع زوايا النظر والبحث، فهناك الهوية النفسية والهوية البيولوجية والهوية الاجتماعية وغيرها.
- يرفض أدونيس المفهوم الذي تقدمه الذات السلطة للهوية والقائم على فكرة الرسوخ والثبات والنقاء، ويطرح مفهوما مخالفا له مؤسس على التغير والتحول والتباين والاختلاف متجاوز الكائن إلى ما هو ممكن. فمفهوم الهوية عنده مؤسس على ثلاثة أبعاد هي: بعد التغير والتحول، وبعد اتحاد الداخل بالخارج، وبعد تواصل الذات مع الآخر. وانطلاقا من هذا المفهوم تجاوز الربط بين الهوية والأعراق والأديان والمذاهب واللغات، وعوضه بمشاركة الجماعات والثقافات النوعية على خارطة المعرفة والإبداع.
- يعتبر الآخر المحضن الوجودي للذات، فوعي الذات بذاتها لا يتم إلا من خلال الآخر ومقوماتها لا تتحدد إلا بوجوده، فهو مرآة تتجلى من خلاله أمام نفسها، وبه فقط واعيا أم غير واع تتحرك وتتفاعل برغبة الهيمنة أو المقاومة، والعلاقة بينهما مبنية على التكامل. ويعد عامل القوة الموجه المباشر لعلاقة الذات والآخر، فالطرف الأقوى يلجأ إلى الاستقطاب في حين يتموضع الأضعف في موقع المدافع أو المقاوم للتخلص والتحرر من الهيمنة والبقاء خارج دائرة الانصياع. ويتحدد وجود الآخر في اللحظة التي يبدأ فيها وعي الآخر باختلاف

ذاته وبعدها عن الصورة التي حددتها له الذات. فبالوعي ندركهما ونستوعبهما وجوديا ومعرفيا.

- يؤمن أدونيس بالرؤيا التي ترى الآخر مكملا وجوديا للذات، وهي مسكونة به، وإن انفصلت عنه، ويشترط لعلاقتهما المعرفة، فالذات بوصفها معرفة لا يحاط بها إلاّ بدءا من الإحاطة بالآخر بوصفه معرفة، وإن كانت معرفة الذات يستدعي الانفصال عنها أما معرفة الآخر فيستدعي الاتصال به لإدراك كنهه الثقافي والمعرفي.
- الآخر الذاتي هو الجزء المختلف داخل الهوية الجمعية للأمة ويضم المعارض و المتمرد والمغيب والمنسي من الذات، يظهر عندما تنظر الذات إلى جزء منها على أنه أحقر أو أخطر من أن يقبل شريك نديا في الفعالية الثقافية، فيقصى نتيجة اختلافه أو تمرده ، ويوسم بعد ذلك بكل معاني الغرابة والغموض والدونية والخطر. لهذا تموضعه داخل خانة الإزعاج والتهديد، وتعتبره نشازا يهدد التآلف والتناغم والانسجام الذي تتميز به هويتها. وتحكم عليه بالعصيان والدونية والهامشية، وتنظر إلى كل فعل يقدم عليه على أنه محاولة انقلاب على الهوية الواحدية للأمة.
- يرى أدونيس أن الآخر الذاتي كان دائما صاحب وعي تغييري وخطاب انشقاقي غايته تجاوز العادة إلى الحرية، والسطح إلى العمق، والظاهر إلى الباطن. لشكه بأكثر القيم قداسة عند الذات.
- يحدد أدونيس للذات المتمركزة في الثقافة العربية بثلاث سمات أساسية وهي اللاهوتانية والتمركز و المطابقة ، وبما أن الآخر لا يتحدد إلا في مرآة الذات فإن كل من لم تتوفر به هذه السمات عده مباشرة آخر ذاتيا .
- تمثل اللاهوتانية في الثقافة العربية – حسب أدونيس– النسق المهيمن والموجه لحركة كل جزء فيها، والمقصود بها تلك المسحة الغيبية التي تطغى على نظرة الثقافة للتاريخ والواقع. الإنسان والمجتمع. وقد طغت هذه النزعة في الثقافة العربية واحتكرت قراءة النص الديني واختصرت أبعاده الرّوحيّة في البعد الفقهي، ما جعل المسلم كائنا دينيّا سلفيّا يعيش دينه

بوصفه أوامر ونواهي يسهر على حراستها الشّرع والشّرطي، وعينت نفسها وصيا شرعيا مباشرا عليه وعلى المؤمنين به. وبررت به للعنف واعتبرته ممارسة شرعية غايتها حماية النص المقدس.

- جعلت النزعة اللاهوتانية الهوية العربية ذات بعد ميتافيزيقي، ثابتة لا تتغير والماضي جوهرها، أي مركبا روحيا دينيا غيبيا قائما على التسليم، ومستقل عن الواقع ومتغيراته. وخلفت أثارها على مستوى الإبداع، إذ انتهت به إلى نمط من السّلفيّة النّقديّة والفكريّة قياسا على السّلفيّة الدينيّة، يتحرك ضمن وضع من الأمر والنّهي.
- يتجلى التمركز في الثقافة العربية حسب الخطاب النقدي الأدونيسي، من خلال التمحور حول الذات المحددة بقيمتي القرشية باعتبارها قبلية أو قبائلية أي قيمة نسقية استحواذية واقصائية، والتي تحولت حسب أدونيس من مبدأ أفضلية اجتماعية إلى حق بالهيمنة الاقتصادية، من منطلق الحق في السيادة السياسية والاجتماعية.إلى جانب العروبة كعصبية عرقية. و التي أضفت على العنصرية العربية قداسة الإسلام، وحول المنجز الإسلامي إلى منجز عربي بالرغم من أن الإسلام لم يقر أي ترابط بين العقيدة والعرق.
- يعتبر أدونيس المطابقة في الثقافة العربية ذات منطلقات دينية، ثم انزاحت لتشمل كل مجالات الحياة والمعرفة. وهي عنده حالة نفسية أكثر من كونها ممارسة فكرية أو فنية. والمطابقة حسب الطرح الأدونيسي نفي للهوية، باعتبارها مماثلة فاقدة للروح لاستحالة وجود تطابق تام بين ذات وأخرى، فهي مطاردة لهوية تفلت باستمرار لقيامها على مبدأ التقليد المشبع بالرغبة في التماهي مع ما يستحيل التماهي معه. وأعمق أثر تركته المطابقة كان على جسد الكتابة، حيث أفرغتها من روح الكشف وحولتها إلى قناة إيصال لا أكثر.
- يتحدد الآخر الذاتي في الثقافة العربية حسب أدونيس بكونه كل مخالف لمبدأ أو متمرد على مبدأ من هذه المبادئ الثلاث أو واحد منها.
- اعتمدت السلطة في الثقافة العربية العنف آلية أساسية في مواجهة الآخر الذاتي الذي تستشعر الخطر منه، وهذا العنف يمارس بأشكال مختلف منها العنف المادي المباشر ومن

أبرز صوره الهامشية والإلغاء، وهناك العنف الرمزي ومن أبرز صوره التمثيل الثقافي للآخر الذاتي.

- لا تتوانى الذات المتمركزة في استخدام العنف والقهر المادي ضد كل مخالف للحد من حريته، وتعديل إرادته لما يخدم مصالحها إرغاما وقهرا، وتعد التراتبية والتفاضلية بين فئات المجتمع وأطيافه، بداية كل ممارسة إقصائية داخله. تجعل من الغضب الدفين والاحتجاج الصامت أكثر ما يميز الآخر الذاتي، في ظل اللامبالاة والعنف الممارس عليه، وهو ما برر للعنف المضاد ويجعله الوسيلة الأولى المعتمدة من قبل هذه الفئات في مواجهتها مع الذات المتمركزة.
- يمثل التمثيل الثقافي شكلا من أشكال العنف الممارس على الآخر الذاتي في الثقافة العربية، حيث تميل الذات إلى وسم ذاتها بصفات الكمال والنقاء والفاعلية. وتمعن في إظهار الآخر الذاتي على أنه ضال ومبتدع ينبغي أن يعود إلى رشده، ويعلن توبته النصوح.
- لا يكمن خطر التمثيل الثقافي على الآخر الذاتي فقط، بل على الذات أيضا فبسببه أمحت إنتاجيتها، وتحولت إلى جهاز قمعي غايته إلزام الكل على تنوعه واختلافه برؤها الأحادية واستسلام الآخر الذاتي وصمته يزيد من حجم الهيمنة الممارسة عليه ويوسع دائرة استلابه، لذلك يحتاج إلى مقاومة هذا الاستلاب. ويبقى الرد بالكتابة الأداة الأكثر فاعلية في تحقيق فاعليته وحضوره، فللكتابة القدرة على فضح الذات المتمركزة، وتسريب الصوت المقموع والرأي المضطهد.
- يقدم الخطاب الأدونيسي اقتراحات لتجاوز حالة الانغلاق والاستلاب التي خلفتها ممارسات الذات الاستبدادية، التي راهنة بثوابت الكل الثقافي من أجل الاستمرار في مواقع السلطة وهي: الأنسنة وتكريس الاختلاف و المثاقفة البينية.
- يرى أدونيس الأنسنة الحل الأساسي والجوهري لمشكلة سيطرة الرؤى السلفية والفكر الدوغمائي، في ظل التراجع الخطير الذي تعيشه الذات العربية على الصعيد الحضاري. فهي من تحيي الذات وتحفظ حياتها وجوديا وعقليا وتحيي الآخر في الوقت ذاته لأنها تعتبره

شريكا نديا. و سائر الأشياء تستمد قيمتها ومعناها من الإنسان، وخير ما يفصح عن هوية الإنسان الإبداع باعتباره نشاطا نوعيا قائما على وعي الفرد وحريته وإرادته. فالإبداع أبرز سبل المقاومة والتحرر، وتحرير الإنسان إبداعيّا يعني منحه حريّة التّعبير عما يؤمن به.

- طرح أدونيس فكرة تكريس الاختلاف كواحد من المبادئ الأساسية والضرورية لإحداث تغيير ببنية الثقافة العربية الواحدية، والتأسيس لأرضية ثقافية جديدة يشعر الكل بانتمائه إليها. ما يستدعي إعادة صياغة مفهوم الهوية الذي تقدمه الذات السلطة وتعمل على تثبيته. وتعويضه بمفهوم جديد يأخذ في الاعتبار الآخر المختلف بأبعاده المغايرة والمتغيرة، وهذا الأمر مشروط بقبول الآخر كما هو وقبول هويته على حقيقتها،
- يرى أدونيس في الاختلاف من الناحية الإبداعية عنصرا جوهريا، فهو الذي يعطي لحركية الإبداع غناها، وهو الذي يجعل من الخصوصية الثقافية إبداعا متواصلا، فقيمة الأفكار والرؤى تتحدد بمدى مخالفتها للسائد، وفي قدرتها على طرح بديل ما.
- تأسيس مثاقفة بينية على فكرة إنشاء شراكة بين الذات والآخر الذاتي، والمقصود بها علاقات التأثير والتأثر التي تنشأ بين التشكيلات والأطياف الثقافية والتنظيمات الأهلية داخل المجتمع الواحد والمنتمين إلى أمة واحدة من الناحية السياسية أو الحضارية، والاستراتيجيات والمناهج المتبعة لتحقيق ذلك. عبر نشر ثقافة المعرفة والتعارف المؤسسة على ثقافة القيمة المعبرة عن التعدد والتنوع وليس ثقافة الكم التي تنزاح نحو الكثرة العددية. هذه المثاقفة ستنتهي – حسب أدونيس– إلى الثقة بالذات وتنهي الخوف من الآخر الذاتي، وتلغي التراتبية والتفاضلية عبر التعارف والإثراء المعرفي. وتزيل التقوقع والتعسكر التي يميز وضع هذه التشكيلات ويحقق شعورها بأمنها الوجودي والحضاري.
- يقدم أدونيس مصطلح الهجنة الثقافية، بديلا عن الوحدة عبر التذويب الذي تتبناه الذات المتمركزة والذي لن يتحقق إلا عبر إلغاء ذوات وهويات وخصوصيات ثقافية عديدة لصالح هوية واحدة. و الهجنة هنا ليست فقرا وانتقاصا بل غنى ورفعة. والهجنة التي يقصدها هنا لا

تحمل المفهوم السلبي. بل يقصد الهجنة التي ترى من زاوية كونها التركيب الحامل للكل، والمختزن للتنوع في عمقه، ويعكس بهويته التعدد.

ويبقى النقد العميق لأطروحات الذات والآخر الذاتي معا بكل وعي هي السبيل الوحيد لتحقيق الحرية و إحداث التغيير. وتعزيز نقاط التقارب بين هذه الجماعات المتوطنة بهذه المنطقة وموغلة في القدم حضارة وتاريخا، و ابراز نقاط الاختلاف كنقاط ثراء لا نقاط خلاف، ورج الركود الذي يكبل الثقافة العربية. فالنقد الواعي العميق هو القادر على كشف التناقضات العميقة للخطابات المتمركزة بعيد عن منطق المفاضلة وإصدار الأحكام وادعاء بلوغ الحقيقة المطلقة.

قائمة المصادر و المراجع:

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم رواية ورش عن نافع.

***- المصادر:**

1- أدونيس: الثابت والمتحول- بحث في الإبداع والإتباع عند العرب- ج1- الأصول- دار الساقي، لبنان، ط7.

2- أدونيس: الثابت والمتحول- بحث في الإبداع والإتباع عند العرب- ج2- تأصيل الأصول- دار الساقي، لبنان، ط7.

3- أدونيس: الثابت والمتحول- بحث في الإبداع والإتباع عند العرب- ج3- صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني- دار الساقي، لبنان، ط7.

4- أدونيس: الثابت والمتحول- بحث في الإبداع والإتباع عند العرب- ج4- صدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري - دار الساقي، لبنان، ط7.

5- أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، لبنان، 1978، ط2.

6- أدونيس: سياسة الشعر، دار الآداب، لبنان، 1985. ط1.

7- أدونيس: فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، لبنان، 1981، ط1.

8- أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، لبنان، 1989، ط1.

9- أدونيس: المحيط الأسود، دار الساقي، لبنان، 2005، ط.1

10- أدونيس: مقدمة للشعر العربي، دار العودة، لبنان، 1971، ط1.

11- أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، لبنان، 2002، ط1

12- أدونيس: النص القرآني، وآفاق الكتابة، دار الآداب، لبنان، 1993، ط1.

13- أدونيس: النظام والكلام، دار الآداب، لبنان، 1992، ط1.

14- أدونيس: الهوية غير المكتملة – الإبداع ، الدين، السياسة، الجنس – بالتعاون مع: شانتال شواف، تعريب: حسن عودة، بدايات للطباعة والنشر، سورية، 2005 ط1.

المراجع باللغة العربية:

1- أحمد دلباني: السمفونية التي لم تكتمل – في أركيولوجيا الانتكاس وانفجار الأصوليات_ دار أرتيستيك، الجزائر، 2007، ط1.

2- أحمد يوسف: القراءة النسقية- سلطة البنية ووهم المحايثة- منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ط1.

3- إدريس الخضراوي: الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، جذور للنشر، المغرب 2007، ط1.

4- برهان غليون: اغتيال العقل – محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، لبنان ، المغرب، 2009، ط5.

5- التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان، د.ت، د.ط.

6- الجاحظ(عمرو بن بحر): الحيوان، تح: عبد السلام هارون، مكتبة البابي الحلبي، مصر ، 1938، د.ط

7- الجاحظ: الرسائل للجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي مصر 1964، د. ط.

8- الجاحظ: البيان و التبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي مصر 1998، ط.

9- الجرجاني(علي بن محمد): كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان 1995، د.ط.

10- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2000، ط1.

11- حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية- من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين- دار الساقي، لبنان، 2010، ط1

12- رضوان السيد: مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة ضمن الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، لبنان، 2004، ط1.

13- زهيدة درويش جبور: التاريخ والتجربة في الكتاب -1- لأدونيس، دار النهار للنشر، لبنان، 2001، ط1.

14- سامي سويدان: جسور الحداثة المعلقة، دار الآداب، لبنان، 1997، ط1.

15- سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي المغرب، لبنان، 2008، ط1

16- الشافعي(محمد بن ادريس): الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1940، د.ط.

17- شرف الدين ماجدولين: فتنة الآخر- أنساق الغيرية في السرد العربي- منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ط1.

18- الطاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر _ العربي ناظرا ومنظورا إليه_ مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1999، ط1.

19- الطبري(محمد بن جرير): تاريخ الأمم و الملوك، دار المعارف، مصر 1967، د.ط

20- طه جابر العلواني: التوحيد والتزكية والعمران، دار الهادي، لبنان، 2003 ط1.

21- عادل عبد الله: التفكيكية: إرادة اختلاف وسلطة عقل، دار الحصاد للتوزيع والنشر، سورية، 2000، ط1.

22- عاطف أحمد: النزعة الإنسانية- دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، مصر، 1999، ط2.

23- عبد الإله بلقزيز: العربي والحداثة – دراسة في مقالات الحداثيين – مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2007، ط1.

24- عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات دار القلم، الكويت، لبنان، 1982،ط1.

25- عبد السلام بن عبد العالي : ضد الراهن، دار توبقال للنشر، المغرب 2005، ط1.

26- عبد السلام بن عبد العالي: هايدجر ضد هيجل- التراث و الاختلاف- دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان،2006، ط2

27- عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل –قراءة في شعر أدونيس- إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، 1998، د.ط.

28- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو-المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان 1994، ط1.

29- عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية – صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى- المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب 2001، ط1.

30- عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية – اشكالية التكوين و التمركز حول الذات- المركز الثقافي العربي، المغرب . لبنان، 1997، ط1.

31- عبد الله ابراهيم: المطابقة والاختلاف- بحث في نقد المركزيات الثقافية- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2004، ط1.

32- عبد الله محمد الغذامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 2009،ط1.

33- عبد الله الغذامي: النقد الثقافي – مقدمة نظرية و قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، لبنان المغرب، 2000، ط1.

34- عبد الواسع الحميري: خطاب الضد- مفهومه، نشأته، آلياته، مجالات عمله- دار الزمان، للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2008، ط1.

35- عفيفي البهنسي: الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، 2009، د.ط.

36- علي حرب: الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب 1997، ط1.

37- عمر كوش: أقلمة المفاهيم - تحولات المفهوم في ارتحاله- المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2002، ط1.

38- فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، د.ت، د.ط.

39- كاظم شبيب: المسألة الطائفية - تعدد الهويات في الدولة الواحدة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان،2011، ط1.

40- لونيس بن علي: إدوارد سعيد -من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية- كيف مؤسس للوعي النقدي- دار ميم للنشر، الجزائر، 2018 ط1.

41- محمد بهاوي: في فلسفة الغير، إفريقيا الشرق، المغرب، 2012، ط1.

42- محمد راتب الحلاق: نحن و الآخر- دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا 1997 ط1.

43- محمد شوقي الزين: الذات و الآخر - تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع- منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ط1.

44- محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، مصر، 1990، ط1.

45- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان، 2005، ط5.

46- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 1986.ط1.

47- محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان، 1996، ط1.

48- محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل- صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي- المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 2000، ط1.

49- محمد نور الدين أفاية: الهوية والاختلاف (في المرأة والكتابة والهامش) إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د.ت، د.ط.

50- محمود إسماعيل: المهمشون في التاريخ الإسلامي، دار رؤية للنشر والتوزيع مصر، 2004، ط1.

51- مصطفى حجازي: الانسان المهدور- دراسة تحليلية نفسية- المركز الثقافي العربي، المغرب لبنان، 2006، ط2.

52- مصلح النجار وآخرون: الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن،2008 ، ط1.

53- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي المغرب، لبنان، 2002، ط3.

54- ميلاد حنا: قبول الآخر- فكر واقتناع وممارسة- دار الشروق، مصر 1998، ط1.

55- نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السود- صورة السود في المتخيل العربي الوسيط- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2004، ط1.

56- نادر كاظم: الهوية والسرد – دراسات في النظرية و النقد الثقافي- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان،2000، ط1.

57- ناصف نصار: منطق السلطة – مدخل إلى فلسفة الأمر- دار أمواج، لبنان 1995، ط1.

58- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان المغرب، 2008، ط3.

59- هالة أحمد فؤاد: المثقف بين السلطة والعامة، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د.ت، ط1.

60- هويدا صالح: الهامش الاجتماعي في الأدب- قراءة سوسيوثقافية- رؤية للنشر والتوزيع، مصر، 2015، ط1.

61- يوسف الخال: الحداثة في الشعر، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان 1978، د.ط

62- يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، مكتبة غريب مصر د.ت ، د.ط .

المراجع المترجمة:

1- إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، دار رؤيا للنشر والتوزيع، مصر، 2006 ط1.

2- إديث كروزوال: عصر البنيوية – من ليفي شتراوس إلى فوكو- تر: جابر عصفور، آفاق عربية، العراق، 1985، ط1.

3- أفلاطون: الجمهورية، تر: حنا خباز، دار العلم للطباعة والنشر، لبنان، د,ت د.ط.

4- أمارتيا صن: الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي- تر: سحر توفيق المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد 352، الكويت 2008.

5- أمين معلوف: الهويات القاتلة- قراءات في الانتماء والعولمة- تر: نبيل محسن ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 1999، ط1.

6- أنطونيوس جورج: يقظة العرب- تاريخ حركة العرب القومية- تر: ناصر الدين الأسد، أحسان عباس، دار العلم للملايين، لبنان، 1987، ط8.

7- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية – المفاهيم الرئيسية، تر: أحمد الروبي، أيمن حلبي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، مصر، 2010، ط1

8- توماس هايلاند إريكسن: العرقية والقومية – وجهات نظر أنثروبولوجية- تر: لاهاي عبد الحسين، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 2012، ط1.

9- تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، تر: فخري صالح المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان،1996 ، ط2.

10- ج. هيبو سلقرمان: نصيات بين الهيرمونيطيقا والتفكيكية، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار؟؟؟؟؟ ، ؟؟؟؟؟ ، 2002، ط1

11- جون بول سارتر: الوجود و العدم – بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، لبنان، 1966، ط1.

12- جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، تر: وفاء شعبان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2009، ط1.

13- جيل دولوز، فليكس غتاري: ماهي الفلسفة، تر: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، المغرب . لبنان، ط1، 1997.

14- جيرار لكلارك: العولمة الثقافية -الحضارات على المحك، تر: جورج كتورة دار الكتاب الجديد، لبنان، 2004، ط1.

15- جيفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 173 الكويت، 1993. ط1.

16- داريوش شايغان: النفس المبتورة _ هاجس الغرب في مجتمعاتنا- دار الساقي لبنان، 1991، ط1.

17- رجيس دوبري: حياة الصورة وموتها، تر: فريد الزاهي، دار إفريقيا الشرق المغرب، 2002، ط1.

18- صامويل هنتغتون: صراع الحضارات – إعادة صناعة النظام العالمي- تر: طلعت الشايب ، 1999، ط2.

19- عزيز العظمة وآخرون: مفاهيم عالمية – الهوية- من أجل حوار بين الحضارات، تر: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب. لبنان 2005، ط1.

20- فرانس فانون: معذبو الأرض، تر: أحمد منور، موفم للنشر، الجزائر، 2006 د.ط.

21- فيل سليتر: مدرسة فرانكفورت- نشأتها ومغزاها وجهة نظر ماركسية- تر: خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2004، ط2.

22- كارل مانهايم: الايديولوجيا و اليوتوبيا، تر: محمد رجاء الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، 1980 ط1.

23- مايكل أنجلو ياكوبوتشي: أعداء الحوار- أسباب اللاتسامح ومظاهره- تر: عبد الفتاح حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، 2010، ط1.

24- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، 1999، ط1.

25-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني تر:هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 2001، ط1.

26- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، دار الساقي لبنان، 2001، ط1.

27- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر: هشام صالح، دار الساقي لبنان، 1997، ط1.

28- هاشم صالح: الانسداد التاريخي – لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي- دار الساقي، لبنان، ؟؟؟؟، ط1.

29- هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان 2005، ط1.

30- هلين جيلبرت وجوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية، تر: سامح فكري مركز اللغات والترجمة، مصر، 2000، د.ط.

31- البنيوية والتفكيك مداخل نقدية مجموعة من الكتاب، تر: حسام نايل، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، 2007، ط1.

المعاجم و القواميس و الموسوعات العربية:

1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، لبنان، د.ت، د.ط.

2- التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون،مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، د.ت، د.ط

3- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، د.ط.

4- سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني لبنان، 1985، ط1.

5- محمد عابد الجابري: الموسوعة العربية الفلسفية، مركز الإنماء العربي، لبنان 1986، ط1.

6- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية مصر، 1983، د.ط

المعاجم و القواميس و الموسوعات المترجمة:

1- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، لبنان-فرنسا 2001 ط2.

2- إيكه هولترانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، تر: محمد الجوهرى وحسن الشامي، دار الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، د.ت، ط2

3- جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، تر: محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة،

4- م. روزينتال و ب. بودين: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطباعة لبنان، 1981، ط4

المجلات و الدوريات:

1- بحوث علمية محكمة، جامعة مولاي إسماعيل ، مارس، 2014، المغرب.

2- تقرير التنمية الإنسانية العربية، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، القاهرة، 2002.

3- مجلة الاختلاف، العدد3، ماي 2003، الجزائر.

4- مجلة الاختلاف، العدد2، سبتمبر 2003، الجزائر

5- مجلة أيس، العدد 2 السداسي الأول، 2007 الجزائر

6- مجلة الآفاق، إتحاد كتاب المغرب، العدد7 ، 2010. المغرب

7- مجلة عالم المعرفة، العدد 352، ، 2008. الكويت

8- مجلة العدالة الممكنة، مجلة سطور، العدد39، 2000.

9- مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 17،18، 1992.

10- مجلة الفكر السياسي، العدد 25، 2006، سوريا.

11- مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر2، العدد 21، 2014، الجزائر

12- مجلة الهلال، مجلد 111، العدد 7. مصر،

13-منشورات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1997. المغرب.

المواقع الالكترونية

http://orsan-ali.com/thakafa-arabia/khtab

www.Salehalali.com

www.mominoun.com

www. Classiques des sciences sociales.com

http://shamela.ws

فهرست الموضوعات:

البسملة:.....

إهداء:.....

شكر وعرفان:.....

مقدمة:..... .....(أ– د)

مدخل: مهاد نظري.....**11**

1– مفهوم الهوية..... 14

– مفهوم الهوية عند أدونيس.....22

2– مفهوم الآخر.....28

– مفهوم الآخر عند أدونيس.....35

3– مفهوم الآخر الذاتي.....39

– الآخر الذاتي عند أدونيس.....43

الفصل الأول: وهم الهوية الواحدية.....49

–تمهيد:.....50

أولا: سطوة النسق: اللاهوتانية وهيمنة النصوصية.....52

1– الهوية في ظل النزعة اللاهوتانية.....58

2– الإبداع في ظل النزعة اللاهوتانية.....61

ثانيا: من حمى القبلية إلى تخوم العروبة.....65

– تمهيد.....65

1- حقيقة التمركز في الثقافة العربية.....69
أ- العصبية القرشية.....70
ب- العصبية العربية.....74
2- تمركز الذات وانفجار العصبيات في العصر الحديث.....78
ثالثا : المطابقة من التأصيل إلى ردة مقدسة.....82
1- إشكالية التأصيل في الثقافة العربية.....85
2- الأصولية والتشظي في العصر الحديث.....92
الفصل الثاني: العنف وتشظي الهوية..... 95
- تمهيد:.....96
أولا: الهامشية وإلغاء الآخر الذاتي.....98
1- الهامشية في الثقافة العربية.....108
2- التعدد وأزمة الهوية العربية في العصر الحديث.....117
ثانيا : الهوية وإشكالية التمثيل الثقافي.....126
1- التمثيلات الثقافية للآخر الذاتي في الثقافة العربية.....130
الفصل الثالث: الآخر الذاتي ومعابر المزاحمة..... 143
- تمهيد.....144
أولا: تكريس نزعة الأنسنة.....147
1- نزعة الأنسنة في الثقافة العربية.....152

ثانيا: تكريس ثقافة الاختلاف.....162

1- الاختلاف في الثقافة العربية.....167

ثالثا: المثاقفة البينية وحتمية التعايش.....174

1- المثاقفة البينية والهجنة الثقافية.....180

خاتمة.....189

قائمة المصادر والمراجع.....196

فهرس الموضوعات.....211

ملخص البحث:

تشهد فترة بداية الألفية الثالثة حالة من الانقلاب الحضاري، من علاماته عودة خطاب الهويات والعصبيات للظهور، وبروز المواجهات على أساس الفوارق الثقافية والعرقية. ويعد الوطن العربي المنطقة الأكثر تدليلا على هذا التغير، بسبب ما نشهده من مواجهات بين الذات والآخر الذاتي، ممثلا في الأفراد أو الجماعات الثقافية والعرقية.

فالهوية العربية اليوم تعيش أشد فترات توترها، بسبب الشرخ و التشظي الذي خلفته المواجهة بين الذات والآخر الذاتي على جميع الأصعدة.

ويعد الخطاب النقدي الأدونيسي من أبرز الخطابات التي تنبأت بهذه الحالة، فإلى أي مدى يمكننا الحديث عن فعالية و مردودية القراءة الأدونيسية في تحليل هذا الوضع؟ وما الحل الذي قدمته لكسر هذا الجفاء والعداء؟ والتأسيس لتقارب مثمر بينهما، يعود بالإيجاب على الهوية العربية.

الكلمات المفتاحية: الهوية ، الذات، الآخر، الآخر الذاتي، أدونيس

Résumé de la recherche:

La période du début du troisième millénaire est témoin d'un état de civilisation, l'un des signes du retour du discours de l'identité et du fanatisme à l'émergence et à l'émergence d'affrontements basés sur des différences culturelles et ethniques. Le monde arabe est la région la plus visible de ce changement, à cause des affrontements entre soi et soi, représentés par des individus ou des groupes culturels et ethniques.

Le discours critique monotone est l'un des discours les plus marquants qui prédisaient cette situation: dans quelle mesure pouvons-nous parler de l'efficacité et de la rentabilité de la lecture de l'adonation? Quelle solution avez-vous proposé pour briser cette injustice et cette hostilité?

L'identité arabe connaît aujourd'hui les périodes les plus tendues, bien que les autres Ghiri en aient parlé dans le passé, la tension aujourd'hui est due à la fragmentation et à la fragmentation causées par la confrontation entre soi et soi à tous les niveaux.

Mots-clés: Identité, Soi, Autre, Soi-même, Adonis