عندما يكون الهامش أوسع دلالة

الوعي بالكينونة السياسية ينطوي على وعي بالكينونة التاريخية

الكتاب: المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية
الكاتب: أ. القبيسي
عرض: د. علي وتوت

في تمارينه على الكتابة (الناسوتية) كما يدعوها في العنوان الثانوي للكتاب، مخالفة بذلك للمعالجات اللاهوتية، يضعنا الأستاذ قبيسي وجهاً لوجه إزاء تساؤلات مهمة في قضايا سوسيو ثقافية عديدة. فالإشكاليات التي أثارها المؤلف في الدين والتاريخ واللغة والثقافة، وحاول تفكيكها، وإعادة تشكيلها لإخراجها من صيغة المسلمات أو البديهيات المسلّم بها - والتي جرت التفسيرات والمعالجات اللاهوتية والميتافيزيقية على وضعها فيها قسرا - ومن ثم وضعها ضمن إطارها الاجتماعي التاريخي، هذه الإشكاليات ليس هناك أدنى شك في أهميتها على مستوى التخصص في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، أو على مستوى الثقافة عموماً.

إن القضايا المعقدة العديدة التي أثارها المؤلف في كتابه تجعل من الصعب اختزال قضايا الكتاب في هذا العرض البسيط، لكن الحقيقة أن هذه العجالة هي فعل إشادة بالجهد الرائع للمؤلف، وفي إطار الإشادة لابد من التنويه إلى أن الأستاذ القبيسي، وهو مختص بالانثروبولوجيا Anthropology (أو علم الأناسة كما يسميها هو) يتعامل مع الإشكاليات المعروضة بحسّ الباحث الموسوعي المتمكن من المقتربات Approaches العملية المناظرة بعيدها وقريبها، هذا أولاً، وثانياً فان عملية اختيار هذه القضايا وأسلوب طرحها وطريقة التعامل معها والمنهج المستخدم، كل ذلك يؤكد أننا أمام باحث مقمش من الدرجة الأولى، وبالتالي فإننا أمام جهد عملي له فرادته في الثقافة العربية الحديثة،وبخاصة عندما يثير الباحث إشكالية الهوية والأسئلة الحرجة المطروحة . ثالثا، فان الكتاب ورغم انه –وكما أكد المؤلف– مجموعة مقالات سبق له أن نشر معظمها، مع ملحق احتوى ترجمات لثلاث دراسات (مقالات) لباحثين أجانب، كان المؤلف قد ترجم واحدة وقام بتصحيح وضبط الترجمتين الباقيتين، لكن القاري سوف يدهش لهذا الترابط الذي يشد تلك المقالات التي أصبحت فصولا للكتاب. فثمة إبداع ملغز سوف يتملك القارىء مع تقدم القراءة وسوف تتسع الحيرة ويتضاءل الأمل بالقدرة على التغيير. وإذا كانت الناسوتية هي النهج الذي اختطه المؤلف في مناقشة القضايا المهمة التي أثارها في كتابه،فانه ركز بؤرة اهتمامه على تكون الثقافة المفارقة (المميزة) للجماعة الإسلامية الأولى، مثل قضايا الانبناء الثقافي لهذه الجماعة وتباينها واختلافها عن ثقافات الجماعات الأخرى، مثلما ركز على قضايا أخرى كالتعامل العلمي مع التاريخ سواء كان مكتوباً أو مروياً، فالمكتوب يحتاج إلى إعادة قراءة مثلما أن المروي منه يحتاج إلى التدوين، لكن قضايا أخرى أخذت حيزاً مهما من فصول الكتاب، إن لم تكن في حجمها ففي ثقلها النوعي كقضايا الذات والهوية والأصالة والتقليد، مثلما أثار في الفصل الأخير مشكلة الترجمة في الثقافة العربية.

والأستاذ قبيسي يتصدى لموضوعاته مستفيداً من كل الخلفيات النظرية والواقعية، إلا أنه يركز على التفسيرات التي يطغى عليها الحس البنيوي الوظيفي، فهو يبدأ المقالة الأولى الموسومة بتساؤل : "في الاستماتة ... كيف نقرأ مقالاً لمرسيل موس؟" بإيراد أمثلة من كتب تراثية عدة***، حول مسالة موت المحبين ضحية للعشق والحب والوجد أو كمداً وحسرة على من يحبونهم، وهو يعزز تلك الإشارات والأمثلة بحديث نبوي شريف يؤكد المرء يمكن أن يموت فَرَقا (أي خوفاً)، ليدخل إلى فكرة الموت عند العرب الأوائل الذين عدّوا انه يقع على أنواع بحسب أنواع الحياة كما يقول ابن منظور، ومن هذه الأنواع الموت حزناً وكمداً وفرقاً وخوفاً مكدراً للحياة أو موتاً بالسحر. وفي معرض تعليقه على حديث نبوي شريف يقول فيه النبي r "أن أول من مات إبليس لأنه أول من عصى"، يذكر المؤلف بان لا سبيل لفهم هذا الحديث إلا باعتبار الموت يرتبط ارتباطا وثيقا بالمعصية. ألم يذكر ابن منظور أن المعصية من الأحوال الشاقة التي قد يستعار الموت لها. وهي إذا كانت تعتبر في الدين المسيحي "مميتة"بمعنى أنها قد تؤدي بصاحبها إلى الهلاك في الآخرة شأن الكبائر في الدين الإسلامي، فهي قد تكون "مميتة" فعلاً، وفي هذه الدنيا لدى العديد من الأقوام التي تسمى بدائية. بل قد يصح الافتراض بان المعنى الأخروي الذي أضفي على الخطيئة المميتة في الدين المسيحي ما هو إلا تطوير لمعنى اصلي مأخوذ من الأولين. ولا يكتفي المؤلف بالأحاديث النبوية وقصص الأولين. رغم انه يركز عليها، بل انه يستشهد من آية قرآنية، مؤكداً انه يصعب فهم بعض الآيات القرآنية من دون هذا الافتراض الذي يجعل الموت نتيجة للمعصية، من ذلك قول موسى لقومه (يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم) البقرة (55)، أو (فتمنوا الموت إن كنتم صادقين) البقرة (94)، مع إنّ "قتل النفس"و"تمني الموت" أمران محظوران مبدئيا والأحاديث النبوية الشريفة تترى كما يقال نهياً عن تمني الموت، ناهيك بقتل النفس.

إن هذه الأخبار التي يستطيع المرء أن يكثر منها إلى ما لانهاية نظرا لكثافة حضورها في الكتب التراثية، لا ينبغي أن تدرج بالضرورة إلى خانة الترهات والأباطيل خاصة وأنها تلقى تأكيداً، في قسم منها من جانب النصوص الدينية الأساسية، بل إن الأولى أن تعتبر بمثابة "الوقائع المجتمعية" الخوف، بالمعنى الذي يقصده موس. فإذا صح أن المرء يموت، في مجتمع معين، بسحر ساحر أو من شدة الخوف، فان افتراض الباحث انه حيال واقعة مجتمعية يكون افتراضاً على نصيب مرتفع من الصحة.هذا الافتراض يصح اعتباره فرضية عمل تستمد جدواها من مدى صحتها للمساعدة على فهم أفضل لهذا السيل من الأخبار المتماثلة التي يحفل بها التراث. فإذا كان "موس"وجها بارزا بين الباحثين في الاجتماعيات فالأرجح أن ذلك يعود إلى أعماله حول السحر والأضحية والهبة وجملة من السلوكيات المجتمعية التي تحكمها تصورات غيبية لا اثر لها للعقلانية فيها، بل إن البحث هو الذي يكشف عن نمط المخصوص.

إن الاهتمام بهذه الأخبار - الوقائع على ضوء مقالتي موس وكانون، ينتمي إلى مهمة إضفاء المعنى، بل المعنى العميق أحياناً على جوانب ثقافية تبدو للعقل التعليلي خالية من أي معنى وذلك باتجاه رصد الوظيفة المجتمعية لما يبدو في ظاهره نافلاً أو عبثياً أو ضرباً من ضروب الهبل وقلة العقل. ثم إن الاهتمام بهذه الوقائع الأخبار ليس اهتماماً بها بذاتها فقط، بل مدخلاً للتوقف عند غيرها من الوقائع المجانسة لها. فالوقائع المذكورة التي تشهد على حالات موت ناشيء عن عوامل نفسية ومجتمعية إنما تبلور حالة أخرى. لكن الموت بحد ذاته قد لا يكون موضوع الاهتمام الأساسي لهذه المقالة الضرورة. فإذا كانت الأحوال النفسية والمعتقدات الجماعية تصل في تأثيرها على الجسد إلى حد الموت، فهي بالأحرى قادرة على إحداث تأثيرات جسدية أدنى من حيث الدرجة، وان تكون مجانسة للأولى من حيث (...).

فمن خلال تلك الوقائع الأخبار يخلص المؤلف إلى فرضيته الأساسية في هذه المقالة/البحث وهي:(إذا كانت الأحوال النفسية والمعتقدات الجماعية تصل في تأثيرها على الجسد إلى حد تعطيل وظائفه الحياتية تعطيلا كاملاً، فإنها قادرة بشكل أولى، على إحداث استجابات وتحديد ضوابط جسدية بحيث ينتج عن ذلك قولبة معينة للسلوك مجتمعياً وفردياً. ولنسأل: ماذا يعني المؤلف بهذه الفرضية،والى ماذا يريد أن يصل ؟

إن الأستاذ قبيسي يحاول أن يفسر كيف أن تصنيف الأفعال إلى مسموحات ومحظورات، أي إلى مجموعة من الأوامر والنواهي التي تحفل بها ثقافة جماعة من الجماعات تحدد سلوكها والتزاماتها وتميزها عن غيرها من الجماعات. وهو يريد أن يصل إلى بيان كيف جرى تثبيت قواعد السلوك (الجسدي) لدى المسلمون الأوائل، ما هو دور الأحوال النفسية والمعتقدات الجماعية في تثبيت القواعد التي ميزت الجماعة الإسلامية الأولى عن غيرها من الجماعات المحيطة بها من يهود ونصارى ومشركين؟

والمؤلف يميل إلى الاعتماد على السنة النبوية في تفسير ذلك التميز مؤكداً هذا بقوله "أن ثمة ميل كبير إلى اعتبار القرآن، بما هو كلام إلهي، المصدر الأول لتكون الجماعة الإسلامية الأولى، ولكن ربما كان على الباحث المقمش أن لا يلتفت كثيرا إلى هذا الميل، وأن يخص السنة لا القرآن، باهتمام أكبر. إذ أن السُنّة، بما هي أحكام لتحديد السلوك حتى بدقائقه الجسدية أحياناً، هي التي تفسر بالدرجة الأولى تكون الجماعة الإسلامية الأولى، بما هي جماعة متميزة عملياً عما كان حولها من الجماعات. ثم يضيف غير أن هذا التميز بالذات حصل بناءً على تثبيت طائفة متكاملة من قواعد السلوك، وخاصة الجسدي منها، والتي لعبت في ترسيخها القوى الغيبية والخفية، بما هي جزء من المعتقدات الجماعية الموروثة دوراً أساسياً.

وبناءً على هذه الاستنتاجات يقوم بتحليل العديد من السلوكيات المُميزة للمسلمين.

أما مقالته الثانية (مَنْ قضى ومَنْ ينتظر) فهو يبتدئها بعرضه (متهكماً) كتابات صدرت في عام 1987 تشي بتشاؤم كبير بأوضاع مجتمعاتنا، ناهيك بمستقبلها، ويبدو أكثر ما تشكك فيه هذه الكتابات هُو (حداثة) هذه المجتمعات.

من هذه المقدمة عن جمود المجتمعات العربية وعدم تغيرها (من وجهة نظر كتاب ومفكرين عرب لهم ثقلهم)، يقودنا الأستاذ قبيسي إلى رؤيته للتغير عبر مناقشته لمقالة الأنثروبولوجي (الفريد مترو)، (المترجمة من قبله في ملاحق الكتاب) والموسومة (ثورة الفأس)، والتي يشير فيها إلى ما أحدثه دخول "الفأس الحديدي" على حياة بعض القبائل التي لم تكن تعرف الحديد من قبل، ناهيك بالفأس الحديدي. إذ كان دخول هذه الفأس مدعاة لتخريب نظام مجتمعي بكامله، ونسف نمط حياة كان ما يزال صامداً في وجه أسباب التغير منذ قرون. فقد تغيرت وتيرة الحياة وطبيعة القيم والتبادلات والعلاقات المجتمعية والإقتصادية، بل ونصوص أساطير متوارثة منذ آلاف السنين. مما أدى إلى حالة تسيّب كامل، ما لبثت أن أدت إلى انهيار فعلي تفككت على أثره القبائل وتاه أفرادها في الفيافي، وما لبثوا أن إنقرضوا، شأنهم ربما شأن جديس وطسم وأهل الرس.

وإذا كان تبني الفأس الفولاذية رغم كونها تقنية أشد فعالية من الفأس الحجرية، قد أدى إلى انهيار التنظيم المجتمعي وإلى تفسخ الجماعة، فلا شكّ أن تبنّي منظومات ثقافية أو مجتمعية جديدة سوف يؤدي إلى ذلك وأكثر في مجتمعاتنا. فالجماعات البشرية لا تبنى كل يوم نظاماً (أو سستاماً system كما يسميّه) مجتمعياً متكاملاً، فهي إذ تُفلحُ بعدَ لأي في بناء مثل هذا السستام وتلمُسُ بالتجريب عبر العقود، بل والقرونَ، أنه بات "يفعل فعله ويقوم بدوره في تنظيم حياة الجماعة وتأمين حدّ معقول من الطمأنينة لأهلها حتى تتمسك به وتحافظ عليه، وتحرص على حمايته من غِيَر الزمان ومتقاباته، ومن هنا هي ("محافظة). من هنا نفهم كل تلك الأمثلة التي تردُ دراسات الأناسيين، والتي يتبين منها (عنَاد) بعض الشعوب وتمسكها بتقنياتها المُخصوصة، مثلاً ، على الرغم من اقتناعها في كثير من الأحيان بأن تقنيات جيرانها ربما كانت أجدى وأفعل.

لا يكفي إذن أن تتوفر تقنية أفضل من تلك المرعية الإجراء في تنظيم مجتمعي ما، حتى تتهافت على استقبالها الجماعات الأخرى. فالجماعات البشرية مهما كان شأنها، تدرج بالأصل على تنظيماتها ومعتقداتها، بل وأشخاصها أفضل ما يمكن أن ينوجد في الوجود. ويروي الأناس (نيمو ونداجو)، الذي تبنتّه إحدى القبائل بعد أن تزوج إحدى نسائها، كيف أن أهل القبيلة كانوا ينتحبون شفقةً عليه كلما ذهب ليزور بلاده الأصلية، نظراً لتلك الأهوال التي لابدّ أن يعانيها بعيداً عن المكان الوحيد - قريتهم - الذي يستحق عناء العيش فيه.

ومن خلال هذه الإلتقاطات وغيرها، يعمل المؤلف جهده ليصور لنا كيف أن مجتمعاتنا لم تبقَ جامدةً أبداً ، بل تغير الكثير من تقنياتها، لكنها لم تتخل عن تقنياتها بالهيّن، ولاهي أغرمت من النظرة الأولى بالحداثة التي لم يترنم بذكرها الآن الكثير من المترنمين، لقد ظلّت شعوب هذه المنطقة تتحلى برجاحة الموقف وأناته طيلة قرون. ولعل تلك الرجاحةَ والأناة يعودان إلى نوع من الاطمئنان إلى تنظيم مجتمعي كان فاعلاً أو ما زال فاعلاً منذ زمن. وهو يسوق لنا العديد من الأمثلة ليؤكد مقولته تلك.

وعلى الرغم من أننا لا نتفق مع المؤلف في تقسيمه لتاريخ البشر إلى ثورتين حاسمتين (هما الثورة الحجرية والثورة الصناعية)، إذ أن التاريخ البشري ضمّ ثورات لها نفس تأثير الثورة الأولى - على الأقل - إن لم تكن أعمق تأثيرا.إلا أننا نؤيده فيما ذهب إليه من أن عاماً واحداً من إنجازات الثورة الصناعية وفعلها في العالم الحديث يعادل عقوداً كثيرة مما تعدّه أحداث الامبراطورية الرومانية أو الخلافة العباسية على صعيد التغيرات الفعلية في نمط حياة الشعوب وأنماط معيشتها.

والمؤلف يدهشنا في رؤيته لتنبؤات (ماركس) حول الامبريالية والاستعمار، إذ يؤكد أن الرجل لا يطرح البتهُ على ما يبدو (حقّ) الانكليز في استعمار الهند، ولا (حقّ) الهند في أن تكون بلاداً قادرةً على التصرف بحياتها واقتصادها ومعتقداتها على نحو ما يحلو لأهلها، بل إن ماركس يطرح المشكلة على أشد ما يكون الطرح الأوربي المحوري من نزق، ففي رأيه أم المسألة ليست في معرفة ما إذا كان يحق للإنكليز أن يستولوا على الهند أم لا. بل في معرفة ما إذا كنا نفضل هنداً مستولىً عليها من قبل الأتراك أو الفرس أو الروس، أم هنداً مستولىً عليها من قبل البريطانيين.

ثم إن المؤلف يعود في المقالين الثالث والرابع الموسومين (في أصول مخالفة اليهود. دراسة ناسوتية) و(قراءة ناسوتية في أحكام السنة النبوية) إلى موضوعة الأثير الذي بحثه في المقال الأول ليشبعه بحثا ويزيده عمقا واتساعا في هذين المقالين، فهو يعرض المثل تلو الآخر عن كيفية الانبناء الثقافي للجماعة الإسلامية الأولى في السني الأولى للهجرة النبوية إلى المدينة المنورة.

أما في المقالين الخامس والسادس فانه يتناول قضية العلاقة بين التاريخ والثقافة والمجتمع مستشهدا بتنظيرات مؤرخين ومختصين في علم التاريخ لهم شئنهم محاولا قراءة ماهية التاريخ في مجتمعاتنا العربية في ضوء مقالات هؤلاء المختصين. ففي المقال الخامس الموسوم (التاريخ والعقل التقليدي) يؤكد المؤلف صحة ملاحظات المؤرخ الهندي (ساتيش شاندرا إقبال) عن هذا الاهتمام المبالغ به بالتاريخ من قبل مفكري العلم الثالث، في الوقت الذي بدأ فيه مفكرو البلدان الغربية يهونون من أمر هذا الفرع المعرفي بل ويشككون في قيمته، فهذا الاهتمام بالتاريخ كما يشير إقبال يلعب دورا واضحا في ترسيخ مفهوم القومية ويساعدهم على النظر في شؤون وحدة بلدانهم المجزأة ويعزز لديهم التطلع نحو الحداثة ونحو التطور المجتمعي.

والنتيجة المترتبة على هذه الملاحظة– كما يشير إليها الأستاذ القبيسي– هي أن الغاية من التشديد على التاريخ عندنا غاية تنتمي إلى الدعاوى السياسية بالدرجة الأولى، وذلك بصرف النظر عن قيمة التاريخ (كعلم) أو كمعرفة؛ وهو يفترض خطا هذه الغاية الواضح ثم انه من جهة أخرى يعود ليميز بين الفكر التاريخي والفكر التقليدي (الذي تتسم به مجتمعاتنا). وذلك في ضوء تمييز المؤرخ الفرنسي الكبير (فرانسوا شاتليه)، ويضرب المثل على كيفية تعامل العقل أو الفكر التقليدي مع الحادثات التاريخية أو اليومية. ويستمر الأستاذ قبيسي في المقال السادس الموسوم (الفكر التاريخ والأسطورة) بمناقشة افتراض شاتليه في كتابه (ولادة التاريخ) والذي يؤكد فيه أن الوعي بالكينونة السياسية ينطوي على وعي بالكينونة التاريخية.. كما إن الوعي بانحلال الكينونة السياسية ينطوي على انحلال الوعي بالكينونة التاريخية، محاولا الإجابة فيه عن تساؤل ليس عن شروط نشأة الوعي التاريخي فقط، بل التساؤل عن طبيعة الشأن السياسي المخصوص في مجتمع لا يقيم اعتبار في غياب شروطه؟ ولنا أن نتصور كيف أن المؤلف حاول قراءة تلك الافتراضات عن(ولادة التاريخ) العربي.

وتنطلق ملاحظات المقال السابع الموسوم (المنهج العلمي والنظرية المأزومة) من تصور يعتمد آراء (كارل بوبر) عن المنهج العلمي مفاده أن المعرفة العلمية ليست يقينية. وان العلم بالشيء سواء كان طبيعياً أو مجتمعاً ليس سستاماً System من المقولات الأكيدة أو المتقنة الصياغة، ولا هو يتقدم باضطراد وانتظام نحو غاية معلومة أو نهائية. وان العالم لا يبحث عن الحقيقة ولا يستطيع الوصول إليها ولا هو يدعي ذلك. فالجهد المبذول في هذا السبيل، إنما يبذل من اجل الوصول إلى معرفة ما نسبيه ومؤقتة دائما. فهو يؤكد أن الباحث أو العالم الذي يستحق بالفعل هذه التسمية هو الذي لا تسلبه نظريته أو فرضيته العلمية، بحيث يعتبر أن علميته تقتضي الدفاع عنها دفاعا إيمانياً أو عقائدياً، بل يسعى خلافا لذلك إلى محاولة تهديمها وتقويضها. فهو في سياق بحثه العلمي يستعمل كل ما لديه من حيل منطقية أو رياضية أو تقنية ليبرهن– إذا كان الأمر يقبل برهانا– على أن فرضياته وتخميناته كانت خاطئة أو ناقصة بغية استبدالها بفرضيات جديدة. قد تفتقد لأي تبرير عقلي أو غيره، بل إنها قد تكون أحيانا كناية عن أحكام مسبقة أو استباقات متهورة ومبتسرة للأمور.

والمؤلف لا يكتفي بعرض ومناقشة آراء (بوبر) فقط، بل انه يستعرض آراء العديد من المفكرين والباحثين الذين شكلت القضية جزءاً من اهتماماتهم أو شغلتهم حيناً، من أمثال هيوم وكنط ودوركهايم وبرتراند رسل مثلما يعرض بشكل جديد لآراء أبو حامد الغزالي.

أما في المقال الثامن الموسوم (نظرة ثانية إلى ابن خلدون) فان الأستاذ قبيسي يبتدأ أسطر مقالته بتعجب ساخر عن عدم مقارنة صاحب (المقدمة) و(داروين) صاحب نظرية التطور الشهيرة!! فيشير إلى أن جميع من كتب عن ابن خلدون تقريبا، ورغم اختلافهم حوله، فهو عند كاتب ليس بصاحب نظرية علمية أصلاً، وإنما هو مجرد واصف طوبوغرافي لأحداث المغرب في عصره، وهو عند دارس آخر رائد للمادية الجدلية والمادية التاريخية، وهو عند دارس ثالث مجرد امتداد للمدرسة المشائية والأفلاطونية في الفكر العربي الإسلامي، وهو عند رابع مناقض لهاتين المدرستين وامتداد للفكر الأشعري أو الغزالي خاصة، وهو عند دارس خامس انقطاع كامل عن المنطق الصوري الارسططالي، وهو عند دارس سادس زنديق يتخذ من الدين تقية أو أن الدين عنده على الأقل ليست له الصدارة في تفسير نظرياته، بل لعله يتركه عند عتبة نظريته العقلانية. وهو عند دارس سابع متدين عميق التدين، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلا امتداد وتجسيدا لرؤيته الدينية، وهكذا....وهكذا..

إلا أنهم جميعا– أو يكادون– يؤكدون انه مفكر عقلاني، والأستاذ قبيسي يناقش هذه (العقلانية) بشيء من التفصيل مستندا في ذلك ليس على آراء نقاد ابن خلدون والباحثين الذين كتبوا عنه فقط، بل وعلى مقدمته الذائعة أيضا، ولا يكتفي المؤلف بنقد عقلانية ابن خلدون المفترضة، لكنه وعبر مناقشة مستفيضة لمدى إيمان ابن خلدون بالسحر يبين عدم دقة استخدام المصطلحات العلمية الوصفية الحديثة (مثل العلمية والعقلانية والجدلية والمادية) على طروحات المقدمة. ورغم انه يؤكد أن ابن خلدون وبمقارنته بالعديد من الأثنوغرافيين ابتداءً من أفلاطون في شرائعه مروراً بـ (فرجيليوس) و(المجريطي) و(أبو حيان التوحيدي) وسحرة القرون الوسطى، وانتهاء بـ (مارسيل موس) في نظريته العامة حول السحر والمحاولات العديدة والمتفرقة التي نجدها في الدراسات الأناسية الحديثة حاول إيجاد نظرية في السحر أو تاريخاً له. والأستاذ قبيسي يستعرض محاولة ابن خلدون تلك ويناقش فيها مطولا.

أما في قراءته لكتاب (ادوارد هال) البعد المستتر يعود المؤلف وفي المقال التاسع إلى موضوعة البنية الحضرية ممثلة في بيئة المدينة. وعلى الرغم من أن الكتاب كان قد صدر في ستينيات القرن الماضي، إلا أن قبيسي يؤكد أهميه. وذلك لأن مؤلفه يعتمد منظورين جديدين لدراسة المدينة، إذ إن هال يعكف على دراسة المدينة ومشكلاتها من خلال عالمين قد يبدوان غريبين عنها: عالم الرموز والإشارات وما تتخذه موضوعا لها، وعالم الحيوان وما اجري عليه من تجارب لسبر أغوار البعد الحيواني في الإنسان.

فضمن العالم الأول كانت الأبحاث اللغوية جسراً يمر عليه الباحثون وخاصة في علم الأناسة من أمثال بواس وبرتشارد إلى أبحاث أخرى ما لبثت أن استقلت من حيث موضوعها ومنهجيتها وكونت ما سمي بعد ذلك بعلمي الدلالة والسيمياء. وهكذا يعتبر هال أن (فرانس بواس) كان قد سبقه منذ خمسين عاماً، للبحث في هذا الموضوع الذي يقوم على اعتبار التواصل بين البشر بمختلف أشكاله أساساً للثقافة بل أساسا للحياة نفسها. وبعد أن كانت اللغة تعتبر الشكل الرئيس بلا منازع من أشكال التواصل هذه. اخذ الباحثون يهتمون بأشكال أخرى تشكل موضوعا لعلم قائم بذاته: السيميولوجيا ومن بين هذه العناصر السيميائية ثمة عنصر لم يحظ باهتمام الباحثين إلا منذ فترة وجيزة، انه ذلك العنصر المسمىّ بلغة الغرب، والذي يصطلح الأستاذ قبيسي على ترجمته بـ"المجال"، وصار النوع المعرفي الذي يتخذ المجال موضوعا للدراسة، بوصفه عنصرا من عناصر التواصل بين البشر، مكرسا تحت اسم المجاليةProxemique هي جزء من والسيمياء تدرس كيفية استخدام المجال من قبل الكائنات الحية وخاصة منها الإنسان).

إن كتاب هال لا يقتصر على البعد الثقافي وحده. فهو إذ يؤكد أن السساتيم الثقافية تؤثر في بنية السلوك تأثيراً كبيراً، فإن الذي لا يقل صحة هو أنها متجذّرة في الكيان البايولوجي والفيزيولوجي للإنسان، فقد أوجد الإنسان لنفسه (امتدادات) مكنّته من تحسين وتخصيص عدد من الوظائف، فالحاسبة الالكترونية كجزء من الدماغ، والهاتف امتداد للصوت، والعجلات امتداد للساقين، واللغة امتداد للتجربة عبر الزمان والمكان، لكن الإنسان أوصل امتداداته هذه إلى مستوى من التبلور بحيث كدنا ننسى أن إنسانيته متجذرة في طبيعة الحيوانية، حتى أن الإنسان أصبح قادرا على أن يبني مجمل المحيط الذي يعيش فيه من ألفه إلى يائه، وان دور البعد الطبيعي أخذ بالتضاؤل إلى حد التلاشي. لكن الإنسان إذ يبني محيطه على هذا النحو يحدد في الوقت نفسه معالم الكائن العضوي كما سيكون عليه في المستقبل. وهذا ما يعتبره هال منظوراً معلقا وأفقاً قائماً في ضوء معرفته بالوضع اليائس الذي يطغي على المدينة).

وإذا كان هال - كما يقول الأستاذ قبيسي - يشكو من مدن تحاصرها بيوت التنك والصفيح، وتحفل بمستشفيات للمعالجة العقلية، وبسجون وسيارات تضيق الخناق على البشر وتنذر بولادة إنسان مختلف غير معروف المعالم، فماذا نقول عن مدننا.

في المقالين العاشر والحادي عشر يعمد المؤلف إلى مناقشة إشكالية هوية المثقف العربي، وذلك خلال الأسئلة الحرجة المطروحة على هذه الهوية. ففي المقال العاشر الموسوم(هوية بمنزلة الصفر) والمقصود بالهوية هنا هو الانتماء فرديا كان أو جماعياً. إذ يؤكد الأستاذ قبيسي سلفاً أن البحث في ذلك هو مجلبة للهَم وانشغال البال.. وربما تكون هذه المجلبة للهَم هي التي دفعته إلى أن يحاول أن يجيب عن سؤال "ماهية هويته" والذي يبدو أن من سأله كان يرجو منه محاورة النفس قبل كل شيء، لعل الأسئلة تعود عليه بما يشفي الغليل أو يسد الرمق، وبهذا المعنى كثيراً ما يكون المسؤول مرآة السائل.

تناثر المرآة واللعب بالقصيدة

قراءة في ديوان (فوق كف امرأة)
لفاطمة ناعوت

عرض: محمد سمير عبد السلام

في ديوان (فوق كف امرأة)، لفاطمة ناعوت – هيئة الكتاب –2004 تنقل الذات الشعرية نفسها في فراغ بديل عن حضورها الأول، يتجسد في المرآة في صفائها المجرد من انعكاس الذات، في الوقت الذي تحضر فيه المرآة كبديل عن الذات في تعاليها الخاص، المرآة تخشى من ظهورها الكامن في كينونتها المولدة للآخر دوما، فتستسلم للفراغ كطاقة للوجود تستبدل الذات والمرآة معا، في تكرار الشروخ والانكسارات .

فاطمة ناعوت لا ترى أنوثة القصيدة ككيان أنثوي جذري، وإنما ينخرط هذا الكيان في فضاء لا متناه من طاقات أنثوية متناثرة، تدمر فاعلية الفاعل الواحد في النص، ومن ثم كان اللعب بعلامات القصيدة جزءا من وجود متناثر مرح في مجازاته الانشطارية، فقد صارت القصيدة مجموعة من الفجوات الأنثوية اللاعبة بالحد القصدي لبناء القصيدة، من هنا كان الاندفاع المبتور عن الجذر النسوي الواحد والاختفاء بديلين عن تجسد المرايا والذات الشاعرة، ولكن التكرار العنيد للمرايا يقاوم سيادة التناثر في اتجاه تداخل كوني مفتوح يستعصي على الغياب الكلي، كأنما تعاين انفجارا كونيا للمرة الأولى دون جمال أوحدود للكينونة، إنه تكرار يناهض الحقد اللا واعي الملازم للتجسد الأنثوي المتعالي في اتجاه لا شيء، هل هي قوة نيتشوية تناهض الحد الإنساني من التجربة؟ أم أنه إغواء الخروج من قصيدة القصيدة أوصورتها الأولية في الوعي كموضوع زائف للاكتمال ؟

البراءة الكونية للطيف قاتلة للتجسد، وتستدعي تاريخا مملوءا بالدماء والشروخ والكسور المضادة للموضوع المحدد حينما يشرع في البدء ببلورة صوته الخاص في اتجاه نشيد مقطوع يبدل وجوده باندفاعات طيفية جذابة .

– الذات أثر المرآة حين تخرج الأخيرة من التجسيد إلى التجسد خارج منطق الجسد من خلاله، فيبقى الإطار في الفراغ الذي صار بديلا لصفاء المادة الأولى الغائبة.

– المرآة أنوثة متناقضة كامنة منذ البداية في الذات، فتحل الأساطير محل موقعها الواقعي الظاهر .

في نص (قهوة في الصباح)، يصير الوجود معلقا في الأثر الخارج عن علته، من خلال اللعب بالفاعل المسبب للحدث والسخرية من العلة وعلاماتها المتناقضة في تناثر مضاد للحظة البدء، شرب قهوة في الصباح :

"لم أعد خائفة / ليس لأن اللصوص ماتوا بالأمس / ولا لأن البشر سيصمتون / حين تتسع الرؤية / لكن لأن الكف ستظل في مكانها.../ لست أعرف لماذا أكتب الشعر / ولم البشر كثيرون / لماذا لا تأتينا المعرفة / كبسولة في المخ حين نولد ../ وكفافيس لم يزر مكتبة الإسكندرية برغم أن العجوز مازالت تنتظر كل يوم على المقهى"

القهوة معلقة في الفراغ، تشارك الذات فرحها بخروج العلامات من الوعي في فضاء التناثر الذي يستخدم عناصر العلة لماذا ولأن بكثرة ضمن السخرية من العلة نفسها، فقد صار الفضاء حاملا لانقطاع متحرر من القصيدة من داخل روابط السبب الباهتة، إن بقاء الكف علة زائفة لانعدام الخوف، فجملة لم أعد خائفة، تتجسد فيها الذات المتكلمة، بينما تبدو العلة إغواء للكل في يد شبحية تعبث بالقصيدة وتتمتع بتفكيك الطاقة التي يبدوأنها تحافظ عليها، العلة سرد الآخر المستبدل للذات، أما تساؤلها عن سبب كتابة الشعر، يوحي بوجود شيء غائب يتطلع إليه الوعي بينما توحي الممارسة الجزئية المدمرة للذات بالسخرية من التساؤل السابق، أما الرابط بين كفافيس وعجوز تنتظر عند المقهى يوحي بظاهرية الوجود وتعليق عمل الوعي العارف في اتجاه وصف يختلط برغبة حاقدة في الربط، الذي يبدوأنه لا يمكن تدميره إلا من خلاله .

وبصدد تناقضات العلة يرى مارتن هيدجر فجملة لا شيء بدون علة تبدوكحكم أومبدأ يبقى هونفسه بدون علة، وما يكون متناقضا بذاته لا يمكن أن يوجد، بل إنه يوجد ويحتجب في أن، ويضرب على ذلك مثالا من الشاعر أنجليلوس سيليسيوس في قوله " الوردة بدون لماذا، تتفتح لأنها تتفتح "فقد حجب الشاعر العلة بتعليق لماذا وأثبتها بحضور لأن (راجع / هيدجر / مبدأ العلة / ترجمة د نظير جاهل / المؤسسة الجامعية ببيروت / ط1/ 1991 ص 21 و42) .

إن السخرية من هيمنة السببية على الفكر التصوري من داخلها يفجر جماليات التناقض والصيرورة الاستبدالية للدال من داخل لغة الميتافيزيقا عند دريدا في ممارساته التفكيكية، دون نفي كامل لتاريخها، وقد قرأت عددا كبيرا من قصائد محمد سليمان يستخدم فيها السبب ليسخر منه، ولكن فاطمة ناعوت تمارس من خلال عناصر النص لعبا بالبدء والانتهاء وتعليقا لطلب الوجود الكلي في اللا وعي وحماسة التصور الزائفة في رجوعها لطاقة التناثر كبديل عن الوجود في احتجابه :

" ثم إن كفافيس مات من زمان / لذلك / لن يكون بوسع البنت الطيبة / أن تعد قهوة الصباح "

لقد جاء الموت كعلة حاقدة على طاقة اللعب، فاحتجبت الذات الكلية لتعلن سخرية كونية جزئية من الموت الذي انتقل إليه مركز العلة ليستبدله محتلا الصوت / المتكلم ليفسح للأثر دورة حياة أخرى . وفي نص (هكذا غنى زرادشت) يفجر السرد روابط المدلول بالدال المرح، الخوف من المطابقة يحول المجرد إلى خبرة مناهضة لقدرة الوعي على الإدراك، إنه يؤول – يدمر بالمغاير ليكتمل التطهير الأسطوري بنار زرادشت المنعزلة في قوتها المناهضة للإنسان من داخل قداستها في وعيه. المفهوم يدمر إنسانيته بالسخرية من الوعي المنتج من داخل عزلته :

"الإدراك = أن تحصي المناديل الورقية في جيبك كل يوم / فتجدها لا تتغير / بينما الملح في جسدك يزداد كثافة / بسبب تبخر الماء "

أن يكون الجسد موجودا في ذاته، ذلك حلم المدرك بالأشياء الصغيرة بينما تناهض الصيرورة السردية وجوده كفاعل مدرك مثلما تناهض السبب المعلن كقاتل للإدراك والمنطق المؤسس له .

القوة الزردشتية تأتي كممارسة تتجاوز التدمير من خلاله، ففي هكذا تحدث زرادشت لفريدريك نيتشه يأتي الارتفاع كقرين للتدمير والسقوط الدائري الملازم للفوقية الخيرة الإنسانية إذ يرد الشاب على زرادشت : بمعاينة دماره لحظة ارتفاع. ففي الارتفاع تكمن جاذبية التدمير الخاص، من هنا كان الإدراك عند فاطمة ناعوت ذوبانا في الخبرات الصغرى المدمرة لتعاليه الناري الزائف، والمدمر بواسطة النار الزرادشتية نفسها.

وفي نص للمرة العشرين يؤسس النص لحضور طيف الرجل الغائب من خلال تجدد طاقته في بدائله، إذ صار فراغا للانتشار المختلط بذكرى إيروسية قديمة وبكارة انتشار جديدة تكشف عبث الصوت الشعري المولد من حضور يختلط دوما بأطياف الغياب، فالغياب يحضر في سرد الكائن الآخر المستبدل، بينما يغيب الغياب في لعبة الصوت:

" أطفالك أيضا / استبدلوا بك آخرين /.. حتى الله لن تختل دفاتره../ الأهل لن يفتقدوك / لأنهم أراحوا واستراحوا "

لقد وصل الغياب إلى نفي للارتفاع بهذا الغائب و