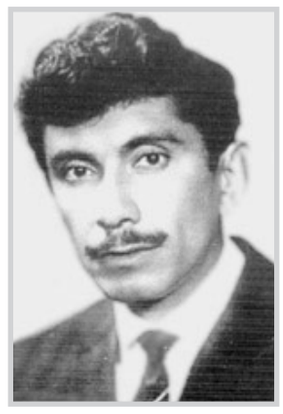
نص مجهول..

للمفكر الفلسفي العراقي الراحل عبد الرزاق مسلم الماجد

"نظرية المعرفة عند ابن خلدون"



الدكتور عبد الرزاق مسلم الماجد مفكر فلسفي يساري عراقي.
ولد في عام ١٩٢٩ في مدينة الناصرية. وتخرج من معهد المعلمين العالية -١٩٤٧- ١٩٥١ ليعمل أولاً أستاذاً للغة العربية في ثانويات الناصرية والخالص وفي دار المعلمين ببعقوبة ثم مدرسا ومفتشا في تربية الرصافة ببغداد بعد ١٩٥٨، قبل ان ينتقل الى دراسة الفلسفة في جامعة موسكو -١٩٦٠ - ١٩٦٦ ليعود أستاذاً للفلسفة في جامعة البصرة في ١٩٦٧. توفي اغتيالا في البصرة غدرا في يوم الخميس المصادف ١٩٦٨/٣/٢١ بسبب افكاره اليسارية ونضاله السياسي.
وتمثل مؤلفاته الفلسفية العديدة اول محاولة في العالم العربي لدراسة نظرية ابن خلدون في علم التاريخ على منهج النظرية المادية التاريخية، معمقا ومواصلا فيها تيارا فلسفيا عالميا في هذا المجال تؤكده مؤلفات تكشف عن موهبة علمية واثقة وطموحة لديه في مجال الفكر الفلسفي لاسيما عند ابن خلدون الذي خصه الى جانب أطروحته باللغة الروسية، بعدة دراسات بالعربية من بينها كتاباه المنشوران بعد وفاته وهما "مذاهب ومفاهيم في الفلسفة وعلم الاجتماع" (بغداد – ١٩٧٥) و"دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية" (بغداد – ١٩٧٦) الذين نعمل على إعادة إصدارهما ثانية قريبا.
في هذه المقالة التي ظهرت لأول مرة في مجلة (المورد) البصرية عقب وفاته بقليل، وأعادت نشرها في ١٩٩٤ مجلة "أصوات" الصادرة في لندن، يلقي المفكر الراحل الضوء على جوانب عميقة من فكر ابن خلدون لم تكن معروفة لدى المتخصصين في العالم العربي حينئذ. بيد ان هذه الدراسة تعبر بشكل واف أيضاً عن منظورات عبد الرزاق مسلم في مجال الفلسفة. وهي منظورات كانت ستأخذ ربما منحى اكثر خصبا وتوسعا وتأثيرا في اثراء ذلك المنهج الذي أراد ان يثبت علاقة قوية بين ابن خلدون والفلسفة، وان يجد في "المقدمة" أفكارا تدعم التفسير الماركسي للتاريخ وتكون جذرا لنظرية ماركس حول تطور قوى الإنتاج، وهو تفسير كان قد أسسه في أوروبا قبلئذ عدد من ابرز المهتمين بدراسة ابن خلدون لاسيما ايف لاكوست في كتابه (ابن خلدون – مؤسس علم التاريخ" (باريس – ١٩٥٤)، وفرانز روزنتال في ترجمته لمقدمة ابن خلدون الى الانكليزية (نيويورك ١٩٥٨)، وكتابات سفتيلانا باتسييفا في "العمران البشري في مقدمة ابن خلدون" و"نظرية فلسفة التاريخ عند ابن خلدون" "الأسس الاجتماعية لنظرية ابن خلدون في فسفة التاريخ" و"البحث التاريخي الفلسفي لابن خلدون"، و"مقتطفات مختارة من ابن خلدون" الصادرة بين ١٩٥٨ و١٩٦٥.

د. حسين الهنداوي

من المسائل الكبرى التي اشتد حولها الخلاف طوال تأريخ الفلسفة ولا تزال مسألة الفكر وموضوعه، العلاقة بين تصورات ومفاهيم الإنسان وبين العالم الخارجي، هل ان هذه المفاهيم انعكاس موثوق للواقع الموضوعي ام انها نتاج خاص لفكر الإنسان يستخلصه بالتأمل البحت ويمليه على الطبيعة، او بعبارة أخرى ما هو موضوع المعرفة وما هي طرق تحققها؟
ومهما بدت هذه المسألة نظرية فان حلها يحدد بشكل منطقي النشاط العملي للإنسان بقدر ما يعزز من قدرته على التحكم بالطبيعة وينتقص منها، ويستحثه على إعادة بناء المجتمع او يقعده عنها. كما تتوقف الإجابة عن هذه المسألة حل أهم معضلات العلم والفن والأخلاق..الخ، فالفيلسوف الذي (يشك) مثلا في إمكانية التوصل الى معرفة موثوقة عن العالم يبخس دور العلم ويجعل مهمته قاصرة على وصف الظواهر فحسب، في حين يميل من يعتقد بأن الإنسان يولد وهو مزود (بأفكار فطرية) الى البحث عن مصدر للخير والشر في الطبيعة الإنسانية محولا النظر عن أسبابهما الاجتماعية.
أما (اللا أرادية) في المعرفة فغالباً ما كانت الأساس الفلسفي للنظريات (الإرادية والفردية) في علم الاجتماع، اذ بقدر ما يكون وجود الفرد كمفكر – من وجهة النظر هذه – الوجود الحقيقي الموثوق به، فان أي حديث عن قوانين موضوعية تسير المجتمع لا يمكن ان يجري مطلقا وان الفرد يصبح متحررا من الحتمية تماما.
وعلى العكس من هذه التصورات كانت نتائج أبحاث المفكرين الطليعيين في مختلف العصور الذين نظروا الى هذه المسألة نظرة علمية موضوعية كل حسبما كانت تسمح به ظروف عصره الاجتماعية واعتماداً على المستوى الذي بلغه تطور العلم فيه، وابن خلدون واحد من هذه الشخصيات الفذة في تاريخ الفكر الفلسفي١.
ظهر ابن خلدون في عصر كانت السيادة فيه في الحقل الفكري للنظر الميتافيزيقي، اذ منذ الضربة التي وجهت للفلسفة في شخص ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، لم يعد للبحث في ظواهر الطبيعة والمجتمع على أساس علمي أي محل في دراسات مفكري العصر، وقد ساعد على تعميق هذا الاتجاه انتشار المدارس الصوفية في بلاد المغرب انتشاراً واسعا. جاء ابن خلدون وكان هدفه الرئيسي –كما يحدده هو في مستهل كتاب المقدمة- البحث عن قوانين التطور التاريخي في طبيعة المجتمع ذاته، وهو أمر يقتضي أولا وقبل كل شيء سلوك اتجاه مغاير تمام المغايرة للاتجاه السائد في البحث آنذاك، والاستناد الى أساس فلسفي محدد في المعرفة، ولما كان ابن خلدون على اطلاع تام بآراء المفكر الكبير ابن رشد وشروحه لمؤلفات ارسطو٢، فقد وجد في النظرية التي أسسها الأخير والمعروفة باسم نظرية (الحقيقتين)٣ المنطلق الوحيد لاستخلاص معرفة علمية عن الكون. ولهذا فقد بدأ ابن خلدون من التمييز بين مسائل العلم ومسائل العقيدة وحدد مصدر كل منهما كما نفى أية إمكانية للتداخل بينهما. فالمعرفة العلمية عنده ممكنة فقط بالنسبة للعالم الواقعي –الطبيعة والمجتمع- لأن هذا العالم –على حد تعبيره- (وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية)٤، أما الروحانيات وغيرها من مسائل العقيدة فليست مما يدخل في إطار المعرفة العلمية لانها ليست مما يقع تحت طائلة الحس والتجربة ولا مما يخضع للعقل، ومصدرها وبرهان صحتها الشرع فقط: (وما يزعمه الحكماء والالهيون في تفصيل ذواتها (يقصد الروحانيات) وترتيبها المسماة عندهم بالعقول فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه كما هو مقرر في كلامهم في المنطق. لأن من شرطه ان تكون قضاياه أولية ذاتية، وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم الا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الايمان ويحكمها)٥.
ومما تقدم يتضح ان ابن خلدون ينطلق في نظرية المعرفة من مواقع (حسية مادية)٦، تعتبر الإحساس نقطة البدء في المعرفة العلمية وتعتمد التجربة الخارجية أساساً لنشوء هذا الإحساس فلم ير ابن خلدون كما رأى بعض الفلاسفة الحسيين –كهيوم مثلا- في الإحساسات معطيات ذاتية لا شيء وراءها، بل انه اوضح بجلاء ان أعضاء الحس لا يمكنها ان تولد الإحساسات من تلقاء نفسها، بل ينبغي توفر المؤثر الخارجي الذي يفعل فيها فيستثيرها. وما تعدد الإحساسات وتنوعها الا نتيجة لتعدد صور الوجود وتنوع صفاتها. واستنادا الى هذه القاعدة سفه ابن خلدون رأى المثاليين الذاتيين الآخذين بمذهب (الانا وحدى)، كتب في الفصل الخاص بالتصوف يقول: (وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك العقلي، فاذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك العقلي، فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود بل هو بسيط واحد، فالحر والبرد والصلابة واللين بل والأرض والماء والنار والسماء والكواكب انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها ولما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الموجود وانما هو في المدرك فقط، فاذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل، انما هو إدراك واحد أنا لا غير... هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهقان، وهو في غاية السقوط، لأنا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه واليه يقينا مع غيبته عن أعيننا وبوجود السماء المظللة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا والإنسان قاطع بذلك ولا يكابر أحد نفسه في اليقين)٧.
وهكذا يؤكد ابن خلدون بشكل لا لبس فيه ولا ابهام بأسبقية موضوع المعرفة على المعرفة ذاتها وبتحويل المسألة من دائرة المعرفة (ابستمولوجيا) الى دائرة الوجود (انتولوجيا) يكون ابن خلدون قد حل المسألة الأولى في الفلسفة – أي علاقة الفكر بالطبيعة – حلا في صالح المادية، وهذا أمر يؤكده أيضا اعتبار ابن خلدون الإنسان ووعيه أعلى نتاج للطبيعة٨، وإقراره لموضوعية الحركة والسببية والضرورة وغيرها من صفات الواقع الجوهرية قبل ان يكتشفها الفكر الإنساني.
ان المنطلق الحسي المادي في المعرفة كان الاساس الذي اعتمد عليه صاحب المقدمة في صياغة مذهبه في الاجتماع والأخلاق٩.
يقسم ابن خلدون تبعاً لارسطو وابن رشد من بعده الإحساسات الى خمسة أنواع: اللمس، الذوق، الشم، والبصر، ويعتبر اللمس أول أنواع الحس التي ظهرت لدى الحيوانات وأكثرها انتشاراً بدليل ان هذه القوة تمتلكها حتى القواقع والحلزون.
وبرأي ابن خلدون ان جميع هذه الانواع من الإحساسات انما تعكس من الوجود الجزئيات فقط، ومعلوماتها على العموم صحيحة. ولكن لئن كان ابن خلدون قد وثق بمعطيات الحس فانه لم يسقط من الحساب ان الحواس قد تقدم معلومات خاطئة، لا لكونها مضللة بحد ذاتها بل ان كونها جسمانية يعني انها قد تصاب بالتعب فتشوه ما تعكسه١٠.
بيد انه مهما قيل عن تثمين ابن خلدون لدور التجربة الحسية في عملية المعرفة، فلا يعني ذلك ان الفيلسوف كان حسيا سطحيا يرد كل محتوى وعي الإنسان الى الإحساسات المبعثرة كما هي الحال عند بعض فلاسفة القرن الثامن عشر، بل ان التجربة الحسية –في رأيه- ليست الا المرحلة الاولى في المعرفة، وفيها يشترك الإنسان والحيوان مع بعض الاختلاف أما المرحلة الثانية وهي مرحلة التفكير المجرد فخاصة بالإنسان وحده، وفيها يجرى ربط المدركات الجزئية وصياغة المفاهيم والتعرف على جوهر الاشياء، وهذا هو هدف المعرفة العلمية: (وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، اذ الحيوانات انما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خالية من الربط لانه لا يكون الا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة انما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها، فكانت مسخرة للبشر، واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره.. الخ١١.
وبين الإحساسات والتفكير المجرد تقع مراتب متوسطة، أولها الحس المشترك، وهو قوة من قوى النفس الباطنية تتسلم ما تقدمه أعضاء الحس كلاً على انفراد وتجمعه في كل موحد. وتلي هذه المرتبة مرتبة الخيال. ولا يعنى ابن خلدون بالخيال ما يعنيه به الان علم النفس الحديث بل هو على شرحه قوة من قوى النفس يقرب مفهومها من مفهوم التصور.
وتحتل الحافظة مكانا مهما بين قوى النفس لما تقوم به من خزن لما سبق للإنسان ان أدركه الى وقت الضرورة أما المرحلة العليا وهي مرحلة التفكير فقد ميزها ابن خلدون بالقابلية على التجريد والتعميم لا بصورة اعتباطية بل على أساس ما تجمع في المرحلة الأولى، ان ما يجرده الفكر في هذه المرحلة يستثني من الأشياء الصفات العرضية التي يتميز بها الواحد عن الاخر ويتركز بما هو عام مشترك بينها.. ان هذا العام المشترك هو ما يشكل دائرة البحث العلمي١٢.
وهنا تقوم أمام ابن خلدون واحدة من كبريات المسائل التي شغلت فلاسفة القرون الوسطى، وكانت الستار الذي أخفى وراءه الصراع بين المادية والمثالية – وأقصد بذلك مسألة العلاقة بين الكليات (المفاهيم العامة) وبين الأشياء الجزئية. لقد وقف ابن خلدون من هذه القضية موقفاً تصوريا. فكما لم يكن عنده للأفكار العامة من وجود واقعي مستقل عن الاشياء التي تعبر عنها، كما ظن الفلاسفة الواقعيون في حينه، كذلك لم ينكر قابلية الكليات على عكس السمات الواقعية المشتركة بين الاشياء وبذلك خالف غلاة الاسميين الذين حسبوا المفاهيم العامة مجرد أسماء فقط. واذن فابن خلدون لم يبرح موقفه المادي الذي التزامه منذ البداية، مؤكداً أسبقية الأشياء على الأفكار العامة، ومن هذه الزاوية بالذات نفى ابن خلدون ان تكون نفس الإنسان مزودة بأفكار فطرية، واعتبر جميع المعارف العلمية مكتسبة: (وهذا الفكر انما يحصل له بعد إكمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز، فهو – أي الإنسان – قبل التمييز خلو من العلم بالجملة معدود من الحيوانات لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والافئدة التي هي الفكر)١٣.
وما من شك في ان نظرات ابن خلدون التجريبية والتصورية كانت رداً بليغا على اراء بعض الفلاسفة المسلمين الذين انتهوا تحت تأثير المذاهب التالية اليونانية الى التزام مواقف الشك واللاارادية.
على ان ابن خلدون وهو ابن عصره لم يستطع ان يتخلص تماما من تأثير الأفكار الافلاطونية والصوفية وان يتمسك بموقفه المادي في المعرفة حتى النهاية، فهو بعد ان قرر ان المعارف كلها تنشأ عن طريق التجربة والتفكير النظري، عاد فاعترف للروح بالقابلية على الادراك المباشر بدون واسطة، أي بطريق الحدس، وليس الحدس – كما يفهم من كلام ابن خلدون – قابلية عقلية على معرفة الطبيعة تتم دون مشاركة الحواس – كما هي الحال عند المادي سبينوزا مثلا –وانما هو حالة تشبه الالهام تستثنى مشاركة العقل والحواس معا١٤.
غير ان مما يسترعي الانتباه أن ابن خلدون لم يدرج في قائمة المعارف المتيسرة للروح بطريق الحدس المعارف عن الواقع الموضوعي، بل قصر نطاقها على مسائل الميتافيزيقا، واتخذ من قابلية الروح على الحدس وسيلة لإعطاء أساس نظري للسحر والفأل والأحلام.. وغير ذلك١٥.
ومهما يكن من أمر الاضطراب الذي يشوب نظرات ابن خلدون أحياناً فانه لن ينتقص من القيمة التاريخية لنظريته في المعرفة التي يبرز جانبها العلمي التقدمي بوضوح أشد في الدور الذي يعطيه الفيلسوف للعقل الإنساني وبالثقة الكبرى التي يمحضها له في التوصل الى الحقائق عن الكون.
ان هذا الإيمان بقوة العقل الإنساني انما يصدر من الاعتراف بوجود قوانين موضوعية للطبيعة وبإمكانية انعكاسها في دماغ الإنسان: (وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه اذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها، انما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها وانما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي ظاهرة طبيعية ويقع في مداركها على نظام وترتيب لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها١٦.
(العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها)١٧.
ونحن ان أردنا أن نتوصل الى تعريف للعقل في مقدمة ابن خلدون فلن نستطيع ان ننتهي الى تحديد دقيق، ذلك لأن ابن خلدون استخدم مفهوم (عقل) في معان متعددة، فهو يطابق مرة بين العقل وبين التفكير الذي هو في رأيه أعلى وظيفة من وظائف الدماغ١٨، وتارة يعده جوهراً خاصاً مغايراً للجوهر المادي يطلق عليه اسم الروح العاقلة، في حين يجزئه في أحد الفصول المذكورة في الطبعة الباريسية الى ثلاث مراتب: العقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري، ويبدو ان ابن خلدون لم يقصد بهذه التجزئة وجود ثلاثة جواهر خاصة وانما اراد ذكر المراحل التي تمر بها المعرفة الإنسانية.
فالعقل التمييزي هو المرحلة الحسية من المعرفة، والعقل النظري هو مرحلة التجريد، أما العقل التجريبي فانه يكتسب مفهوماً أخلاقياً ويعني المقدرة على تمييز قواعد السلوك في المجتمع الإنساني١٩.
وفي هذا الجزء من نظرية ابن خلدون تلتقي آراؤه مع آراء ابن سينا. ولئن اعترف ابن سينا والفارابي قبله من الفلاسفة المسلمين بوجود عقل فعّال يستمد العقل الانساني معارفه عن طريق الارتباط به، فان ابن خلدون نفى وجود مثل هذا العقل وأكد على دور التجربة والتفكير المجرد فقط في عملية الحصول على المعارف، وهذا أمر ذو قيمة علمية كبيرة، خصوصاً اذا كان صادراً من فيلسوف عاش في القرون الوسطى٢٠.

الهوامش

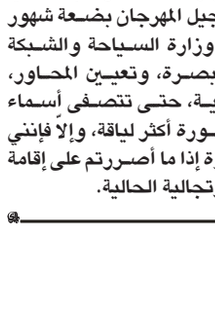
١- أهمل كثير من الذين بحثوا ابن خلدون التطرق الى دراسة أفكاره الفلسفية، كما عده البعض رجعيا في هذا الميدان. وقد اعتمد هؤلاء على فصل في المقدمة كتبه ابن خلدون تحت عنوان (أبطال الفلسفة) الذي لم يكن في جوهره الا انتصاراً للفلسفة وإبطالاً للأفكار الميتافيزيقية والتأملية الشائعة في ذلك العصر – انظر المقدمة ص٥١٤، ولا ادل على تثمين ابن خلدون للفلسفة اعتباره العلم الذي ابدعه (علم الاجتماع – او علم العمران كما يسميه هو) فرعا من فروع الفلسفة. أما لماذا اختار ابن خلدون تلك التسمية للفصل المشار اليه فليس من الصعب تبيانه اذا أخذنا بعين الاعتبار الحالة السياسية والفكرية التي كانت تسود المغرب في القرن الرابع عشر الميلادي.
٢- يذكر ابن الخطيب ان ابن خلدون كتب عدة تعليقات على مؤلفات ابن رشد الفلسفية، كما ألف بعض الكتب في المنطق. أنظر المقرى – نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب – الجزء الرابع طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢هـ الصفحة السادسة.
٣- نظرية مفادها ان لكل من الدين والفلسفة حقائقه الخاصة به وانهما وان اختلفا في المسائل الجزئية فلابد ان يؤديا بالنهاية الى حقيقة واحدة.
٤- ابن خلدون – المقدمة – طبعة كاترمين باريس ١٨٥٨ الجزء الثاني ص٣٧٦.
٥- نفس المصدر.
٦- المقدمة – طبعة دار الكشاف، بيروت سنة ١٩٦١ ص٤٨٩.
٧- نفس المصدر ص٤٧٢.
٨- انظر المقدمة – طبعة بيروت ص٩٥، وطبعة باريس الجزء الثاني ص٣٦٣.
٩- ان أولى موضوعات مذهب ابن خلدون الاجتماعي تشير الى ان التطور التأريخي يخضع لاحكام قوانين الضرورة، وان مهمة العلم تقوم في اكتشاف هذه القوانين على أساس استقراء الحوادث، أي على أساس تجريبي. أما الأخلاق فقد عدها ابن خلدون اجتماعية المنشأ، فليست هنالك غريزة يميز بها الإنسان الحسن من القبيح تعمل قبل التجربة، وانما تقام القواعد الأخلاقية على المصلحة وتتعلق بالظروف التي تعيش فيها الجماعة (... وربما تفضى المعاملة عند اتحاد الأعراض الى المنازعة والمشاجرة فتنشأ المنافرة والمؤلفة والصداقة والعداوة ويؤول الى الحرب او السلم بين الأمم والقبائل، وليس ذلك على أي وجه اتفق كما بين الهمل من الحيوانات بل للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الافعال وترتيبها بالفكر كما تقدم جعل منتظما فيهم ويسرهم لايقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية ينكبون فيها عن المفاسد الى المصالح وعن الحسن الى القبيح بعد أن يميزوا القبائح المفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم فيفارقون الهمل من الحيوان وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الافعال وبعدها عن المفاسد. هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبتعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر بل كلها تدرك بالتجربة وبها يستفاد لانها معان جزئية تتعلق بالمحسوبات وصدقها وكذبها يظهر قريبا له منها مقتنصا له بالتجربة بين الواقع في معاملة ابناء جنسه حتى يتعين له ما ينجب وينبغي فعلاً وتركاً ...). انظر المقدمة طبعة باريس، الجزء الثاني الصفحة ٣٦٣.
١٠- المقدمة – طبعة دار الكشاف ص١٠٤.
١١- المقدمة، الطبعة الباريسية ج٢ ص٣٧١.
١٢- المقدمة، طبعة بيروت ص٥١٤.
١٣- المقدمة، طبعة باريس، ج٢ ص٣٧٢.
١٤- انظر المقدمة، طبعة بيروت ص١٠٥-١٠٦.
١٥- انظر المقدمة، طبعة دار الكشاف ص١٠٤-١٠٧.
١٦- نفس المصدر ص٤٥٩.
١٧- نفس المصدر ص٤٥٨.
١٨- نفس المصدر ص٤٢٩.
١٩- انظر المقدمة – الطبعة الباريسية ج٢ ص٣٧٦.
٢٠- انظر المقدمة ص٥١٤.

قناديل

لوكليزيو، تعدد الهويات ومدرسة الحلم

لطفية الدليمي

لوكليزيو كاتبي الفرنسي المفضل الذي شغفت بأعماله، قرأت له نصوصا وروايات تقطر نشوة وافتتانا بالطبيعة والحياة وأعمالا تعلي من شأن الإنسان والانشغالات الروحية التي دمرتها حضارة الغرب المادية الجائحة، جائزة نوبل التي تأخرت طويلا لتصل اليه -أنصفته أخيرا- وهو الكاتب الساحر الذي لفت الانتباه الى نضارة ثقافات القبائل والجماعات البدائية وخصوصيتها عبر الكشف عن تفاصيل الحياة اليومية وطقوسها المثيرة معتبرا الوجود اليومي للبشر وسط الطبيعة حقيقة وحيدة لهم.
ازدهت باريس في عيد ثقافي مع لوكليزيو الحالم فقرب السوربون ومنطقة المكتبات في السان ميشيل ومناطق الساحات الكبرى احتلت صورته صباح الجمعة ١٠ اكتوبر ٢٠٠٨ومساءه أغلفة الصحف وأكشاك الإعلانات ومداخل المحطات واجتاحت شاشات التلفزة، وظهر هو في شوارع باريس بشخصيته التي يمتزج فيها الغموض والسحر بالنظرة الحالمة والأناقة الباريسية، وعقد مؤتمرا صحافيا في دار (غاليمار) عبّر فيه بامتنان خجول وحساسية عالية عن فوزه بجائزة نوبل وقال: (اني اهتم بكتابة الروايات فحسب، الأدب هو شغفي الكبير والكتابة أهم وسيلة لمخاطبة العالم، وليس علينا ان نكثر من الكلام أمام الاعلام لأن المرء قد يقول أشياء غير دقيقة ويقول مالا يود قوله..).
جان ماري غوستاف لوكليزيو المتعدد الهويات المتشابك الجذور ما بين الأب البريطاني الذي عمل طبيبا عسكريا في إفريقيا، والأم الفرنسية من جزر موريس، ظل يبحث طويلا في هذا الالتباس الذي وجد نفسه فيه، التباس الانتماء والهوية، وإحساسه بأنه غريب أينما وجد نفسه.
يقول لوكليزيو في حوار مشترك مع أمين معلوف المهموم بالهويات نشرته صحيفة الاكسبريس:
(لدي الجنسية الفرنسية التي اكتسبتها من أمي، والجنسية الإنجليزية التي أخذتها من والدي، كنت أشعر أنني مزدوج. وغالباً ما كان الجميع يذكرني بذلك لاسيما بعد عودتي وأنا مراهق من أفريقيا، واكتشافي ان عاداتي تختلف عن عادات سكان جنوب فرنسا. كل هذا منحني شعوراً بالغربة، وكنت دوماً أرغب بالتخلص من هذا الشعور، كنت بحاجة الى هوية محددة بشكل حاسم، ربما هذا ما جعلني أنتبه الى جذوري، إنما كنت في المقابل، هانئا ومتمكنا من اللغة الفرنسية، لم أمتلك يوماً لغتين بالقوة نفسها).
أليس البحث عن هوية هو شاغل المنفيين والمهجرين في عالمنا القاسي الذي يصر على إحاطة البشر بأطر محددة تسمى الهويات؟؟ يخيل إلي ان لوكليزيو توصل في الأخير الى أن الإنسان هو جماع ما آل إليه من مكتسبات ثقافية وإرث عائلي ومتغيرات فكرية تجارب عيش في بلدان وأوضاع متغيرة وخيارات شخصية وكشوفات وأحلام متحققة او متهاوية.
في منزله على ضفاف نهر ريو غراندي على الحدود الأميركية المكسيكية يقول: أنا من عائلة رحّالين، ولا استقر في منزل ثابت وسأغادر هذا المكان يوما ما.
هذا الرحالة الفاتن المعاصر، حامل إرث إنساني غني، هو مزيج من ثقافات عدة متشابكة، كان لا بد له ان يؤمن بالتعددية، وكان لا بد لمثله أن ينسحر بالطقوس والعادات التي تمارسها الجماعات المهملة في أنحاء مهجورة من العالم المتحضر ويكتب عنها ويتعلم الكثير عن الأصوات الخفية التي أهملتها الحضارة الراهنة، ويمتاز إبداع لوكليزيو بعمق إنساني ورؤى شعرية وتجريب ممتع جعل من اعماله الأدبية وتحقيقاته في مجاهل الكوكب الأرضي تحفا فنية في صياغاتها وتفردها الأسلوبي، متجاوزا الرواية الجديدة الفرنسية الى الرواية المفتوحة على الشعر والوثيقة والبحث الاثنولوجي والتجديد اللغوي.
احتفاء بمرحلة المراهقة التي تشكل وجدان المرء عبر الأخطاء والتجارب والمآزق والأحلام، جعل لوكليزيو من المراهقات و الفتيات الغريبات المهاجرات بطلات للعديد من قصصه ورواياته الساحرة، ففي مجموعة قصص(الربيع وفصول أخرى) وفي (صحراء) نجد ان معظم شخصياته من المراهقين والمراهقات الغرباء والمنبوذين او المستغلين طبقيا وإنسانياً، وفي روايته (أورانيا) يقوم المراهقون في (كامبوس) بإرشاد الكبار وتذكيرهم بما نسوه من نظرة الطفل الصافية للعالم، وفي هذه القرية يتعلم الجميع من الحلم والقصص والطبيعة والتنصت الى الأصوات الخفية واستعادة مسرات الطفولة التي قمعها الراشدون بالتعليم المقنن، فليس في هذا العالم الصافي مدارس تلقن العلوم والمفاهيم الموحدة ليصير البشر نسخا متماثلة، ويقوم الحلم والبراكين والطبيعة اللانهائية بدور المعلم فيقترب البشر من فهم عالمهم ويصبح الحلم في متناول الجميع في اليوتوبيا الوهمية.



رسالة مفتوحة إلى أولياء المربد ووزارة الثقافة

صلاح نيازي
لندن

حمل بريدنا الالكتروني الخاص، دعوةً غريبةً لحضور مهرجان المربد من اليوم الثالث والعشرين إلى اليوم السادس والعشرين من الشهر الثالث. الدعوة موجهة إلى لا أحد. أوّلاً لأننا أنا وزوجتي سميرة المانع نشترك في هذا البريد. لا ندري مَن المقصود بالدعوة، فكلانا معنيّ بالشؤون الثقافية ولاسيّما العراقية. تبدأ رسالة اللجنة العليا صاحبة الدعوة، بالديباجة التالية:

الأستاذ/ة.. المحترم/ة
أين الاحترام ولم تذكروا اسم المدعو؟ المفروض ان دعوات مهمة كهذه لا توجّه إلاّ لأناس معروفين بمساهماتهم الأدبية والثقافية، وإلا لماذا يُدعون؟ إضافة؛ لا توجّه الدعوة، إلاّ بعد استكمال الشروط كافة وأخذ كل حيطة، وإلاّ بعد دراسة مفردات المهرجان والإمكانيات المتوفرة لإنجاحه.
من المؤلم ان الدعوة موجهة إلى الأستاذ/ة، أي إلى شخص مجهول، فهل إلى هذا الحدّ لا يُعرف المدعو هل هو ذكر أم أنثى؟
أكثر من ذلك؛ ينصّ السطر الأوّل من ديباجة الدعوة على ما يلي:
"يرجى بيان موافقتكم في حالة دعوتكم" ...
في حالة دعوتكم؟ هل الدعوة لم تتقرر بعد، أم أنها صيغة لعدم التزام بالدعوة في حالة اكتمال العدد المطلوب؟
الجهة الداعية تسمّي نفسها: "اللجنة العليا لمهرجان المربد". فهل هناك لجنة دنيا ولجنة وسطى غير اللجنة العليا؟ لمَ هذه المعميات" لماذا لم يوقع على الدعوة شخصَ بالنيابة عن اللجنة حتى تتعيّن المسؤولية في حالة وقوع خطأ، كما حدث قبل سنوات مع لجنة ترأسها شخص عراقي قَدِم من إحدى الدول العربية، إلى لندن بعقلية شَفاهية دونها عقلية الغزاة الفاتحين، لتأسيس برلمان أدبي وإصدار مجلة بكل اللغات الأوروبية، (حتى الاتحاد السوفياتي وأمريكا أيام حروبهما الباردة والحارة سابقا، لم يحلما بذلك!) وحين فشل البرلمان الأدبي (كان هذا اسم التجمع العقيم الطموح) تفرقوا أيدي سبأ بالشتائم، وكلهم نافض يديه من كل مسؤولية. هذه هي العقلية الشفاهية بأسوأ مظاهرها.
والآن مَنْ هم أفراد اللجنة العليا لمهرجان المربد هذا؟ هل تشكلت من اتحاد أدباء البصرة فقط؟ أم بالاشتراك مع اتحاد الأدباء العراقيين؟ وما دور وزارة الثقافة؟ (في مهرجان سابق للمربد أنكرت وزارة الثقافة أنّ لها يداً في اختيار المدعوين، في حين ذكر رئيس اتحاد الأدباء أن وزارة الثقافة هي المسؤولة عن اختيار الأسماء، "يا ليت شعري ما الصحيح"؟).
هل اللجنة العليا الحالية هي اللجنة السابقة نفسها التي تمتعت بسمعة لا تُحسد عليها. فقد ذكر مراسلو صحف عراقية عديدة وقعت في يدي حينها، الملاسنات والمخاشنات التي تراشقها بعض الحاضرين لدرجة الضرب والسباب. لا أدري ما الذي تفعل" بالشباك اللي تجئ منه الريح، غير أنْ تغلقه وتستريح". شكك بعض المراسلين بأحقية بعض الأسماء المدعوّة، واعتبروا قسماً منها مجرد مجاملات وصداقات وترفيهات وحكّ ظهور متبادل، وليذهب العراق، ولتذهب الثقافة إلى سقر.
لكن لماذا نقيم مهرجاناً مربدياً، إذا كنا قد فشلنا لدرجة التشاؤم في المهرجانات السابقة؟. هل تداركت اللجنة العليا الأخطاء السابقة؟. يبدو من صيغة الدعوة، أن العقلية الشفاهية ما تزال ضاربة أطنابها بارتياح، للأسف.
لأقل مرةً ثانية، لماذا نصرّ على إقامة مهرجان فاشل كل سنة؟ لماذا نبذر أموال الناس ولا نصرفها على "صبخة العرب" قرب المعقل التي لا يشرّف وضعها المأساوي المحرج أيّ مسؤول؟ ما الحصيلة الأدبية التي جنيناها من المرابد منذ تأسيسها الأوّل؟
إذا كان لا بدّ مما ليس منه بدّ، وركبنا رؤوسنا، سادرين، فخير لنا أن "نصنع الأفضل من شئ سيئ" كما يقول المثل الإنكليزي.
لنأخذ الدعوة على علاتها، ونحسن الظنّ. أين تفاصيل الدعوة، وكيف الوصول إلى البصرة، وهل هناك جهة تستقبل المدعوين، وأين السكن، ومن يدفع المصاريف؟ ثمّ، وهو الأهم، ما المحور أو المحاور التي يدور عليها المهرجان، وما الأماكن التاريخية التي سيتاح للضيوف زيارتها؟ (هل بينها "صبخة العرب"؟ ما الفرَق الموسيقية المشاركة ؟ وهل أجرت التمارين اللازمة؟
هذا المهرجان، وبوضع العراق الحالي، لا بدّ أن يُستغل استغلالا ثقافياً نظيفاً بدقة علمية ودراية دعائية، لإظهار وجه آخَرَ للعراق شُوّهَهُ الإعلام المعادي تشويهاً كالحَرُوق لا هوادة فيه.
يجب أن تتسلّم هذا المهرجان عقول جادّة، تشترك فيه بالإضافة إلى وزارة الثقافة، وزارة السياحة وشبكة الإعلام العراقية. أين الجدّ ولم يتعيّن بعد محور أو محاور المهرجان، وكيف سوّغت وزارة الثقافة لنفسها تسديد نفقات المهرجان أو بعض نفقاته وهي لا تدري ما مردود المال الذي تدفعه.
بالمناسبة في المهرجان الشعري العالمي الذي يُعقد كل سنتين مرة، بلييج– بلجيكا، يُعطى المشاركون، الموضوع الذي سيناقشونه قبل سنتين. وقبل حوالي ستة أشهر من انعقاد المؤتمر التالي، نقدّم مساهماتنا. يختارون منها الأجود وسرعان ما تدرج في البرناج.. نزوّد في هذا المهرجان،بكل فقرات البرنامج الثقافية، والأماكن التي نزورها مع قائمة بأسماء المدعوين الذين يربو عددهم على المائتين من شتى أنحاء العالم، مع عناوينهم البريدية وأرقام هواتفهم وبريدهم الالكتروني.
أعتذر عن الاستطراد، ولكن قد يعود بالفائدة.
تسلمت في اليوم الثالث من شهر ديسمبر الماضي، دعوة لحضور مؤتمر عن: "الترجمات وتحديات العصر"، أنقلها أدناه للمقارنة أوّلاً وكنموذج رصين للدعوات المتحضرة.

الأستاذ الدكتور صلاح نيازي
تحية الاحترام
يسعدني دعوة سيادت