حروف حرّة

مجلّة فصلية تصدر عن جمعية تونس الفتاة

العدد 37، شتاء 2025

لبنان: أزمة نظام أم أزمة هوية؟

رحلة بين الماضي والحاضر

الاستشراق النسائي المضاد

النشاط الإرهابي للعصابات الصهيونية

المواعيد (شعر)

التفكير انطلاقا من الهامش

طرق الفلسفة اليونانيّة لعلم الكلام الإسلاميّ

رجل على حافة البحر (شعر)

قراءة في رواية "كليبتوقراط التونسي ينثر رماده"

إيتيقا الحب

جمعية تونس الفتاة

تقرؤون في هذا العدد:

لبنان: أزمة نظام أم أزمة هوية؟ ص. 4-5

مريم بن عيسى

التفكير انطلاقا من الهامش: الجنوب في مواجهة المركزية الغربية ص. 6-7

مريم مقعدي

الاستشراق النسائي المضاد: استعادة الجسد الأنثوي المسلوب عبر مفارقات الصورة الفوتوغرافية المعاصرة. للا السعيدي نموذجا (الجزء الأوّل) ص. 8-11

سلوى مباركة علوي

النشاط الإرهابي للعصابات الصهيونية في فلسطين قبل 1948 (الجزء الثاني) ص. 12-15

فهمي رمضاني

طَرْقُ الفلسفة اليونانيّة لعلم الكلام الإسلاميّ ص. 16-19

محمد الغريسي

إيتيقا الحب: بين أفلاطون وباديو وفوكو ص. 20-23

حياة حمدي

قراءة في رواية "كليبتوقراط التونسي ينثر رماده" ص. 24

عبد الكريم مبارك

المواعيد (شعر) ص. 25

معز الحامدي

رجل على حافة البحر (شعر) ص. 26

حمزة عمر

رحلة بين الماضي والحاضر: قبل ان نقول وداعا ص. 27

خولة القاسمي

حروف حرّة

مجلّة فصلية تصدر عن
جمعية تونس الفتاة

تأسسّت في مارس 2021

رئيس التحرير
حمزة عمر

فريق التحرير
فهمي رمضاني
مريم مقعدي

التصميم
حمزة عمر

صورة الغلاف
Anselm Feuerbach (1869)

للتواصل معنا

redaction@tounesaf.org

لبنان: أزمة نظام أم أزمة هوية؟

بقلم: **مريم بن عيسى**
صحفية ومختصة في الاتصال
ومدربة في المجال الإعلامي

في قلب منطقة الشرق الأوسط المضطربة، يقف لبنان على حافة الهاوية، محاطًا بأزمات متشابكة تهدد كيانه، فرغم أنه بلد صغير من حيث المساحة الجغرافية لكنه يواجه تحديات تعادل تلك التي تواجه دولًا كبرى. من انهيار اقتصادي مدمر إلى انسداد سياسي عميق، يعيش لبنان منذ القديم مراحل عصيبة حيث تتداخل الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فما الذي يجعل هذه الأزمة معقدة إلى هذا الحد؟ وهل يمكن الخروج منها؟ لبنان يشهد منعطفًا حاسمًا في تاريخه المعاصر، فبين انهيار الأوضاع المعيشية واحتدام الصراع السياسي، تبرز قضية المسؤولية عن الأزمة والرؤية لمستقبل هذا البلد المنقسم كأولوية. منذ توقيع اتفاق الطائف عام 1989 الذي على أساسه تم وقف الحرب الأهلية، لم تتوقف الأزمات عن تهديد استقرار لبنان، الاتفاق الذي كان يهدف إلى تعزيز التوافق الوطني تحول مع مرور الوقت إلى تكريس المحاصصة الطائفية ما جعل الإصلاحات الجذرية بعيدة المنال.

> **"**
>
> ***اليوم يواجه لبنان واحدة من أسوأ الأزمات الاقتصادية في تاريخه الحديث***
>
> **"**

الأزمة اللبنانية: نظرة تاريخية

لبنان، البلد الصغير، الذي يتميز بتنوعه الطائفي والثقافي، وهذا التنوع الذي كان يمكن أن يكون مصدر قوة أصبح في الوقت ذاته مصدراً للصراعات، ولفهم الأزمة الحالية، من الضروري العودة إلى جذور النظام السياسي والاجتماعي اللبناني، الذي تأسس على المحاصصة الطائفية منذ الاستقلال عام 1943. استقلال لبنان أتى بثمن باهظ، نظام سياسي طائفي يقسم المناصب العليا بين الطوائف المختلفة، في محاولة للحفاظ على التوازن فرئاسة الجمهورية للمسيحيين الموارنة ورئاسة الحكومة للسنة ورئاسة البرلمان للشيعة، ورغم أن هذا النظام أسهم في الاستقرار على المدى القصير، إلا أنه أدى إلى تدهور المؤسسات العامة وفتح الباب أمام الفساد والمحسوبية.

الحرب الأهلية اللبنانية (1975-1990) كانت لحظة فارقة في تاريخ البلد، حيث انفجرت التوترات الطائفية وأسفرت عن سقوط آلاف الضحايا ودمار البنية التحتية، هذه الحرب التي تداخلت فيها مصالح إقليمية ودولية تركت جروحاً عميقة في النسيج الاجتماعي للبنان مما جعل إعادة بناء الدولة تحدياً كبيراً، ثم جاء الطائف كحل سياسي لإنهاء الحرب لكنه حمل في طياته بذور أزمة مستمرة بسبب تكريسه للمحاصصة الطائفية بدلًا من إرساء قواعد دولة مدنية تقوم على الكفاءة والمواطنة.

أزمات متعددة تتداخل

في أكتوبر 2019 وإلى حدود 2021 (ما يعرف بانتفاضة 17 تشرين)، شهد لبنان انتفاضة شعبية غير مسبوقة رفعت شعارات تُطالب بإسقاط النظام الطائفي ومحاسبة الفاسدين، توسعت هذه الحركة لتشمل فئات واسعة من المجتمع، لكنها فقدت زخمها تدريجيًا بسبب غياب قيادة موحدة وانقسامات داخلية، ورغم ذلك فإنها أثبتت أن هناك رغبة حقيقية لدى العديد من اللبنانيين في التغيير .الاحتجاجات أظهرت أيضاً تنامي الوعي الشعبي بأهمية بناء دولة مدنية تعكس تطلعات الجميع، إلا أن التحديات المتمثلة في السيطرة الطائفية والمحسوبيات السياسية عرقلت تحويل هذه الرغبة إلى واقع ملموس وعاد لبنان الى المربع السيء.

فاليوم يواجه لبنان واحدة من أسوأ الأزمات الاقتصادية في تاريخه الحديث، فقد فقدت الليرة اللبنانية أكثر من 95% من قيمتها منذ عام 2019، والمصارف أغلقت أبوابها أمام المودعين، مما ترك المواطنين في مواجهة أزمة سيولة خانقة مع معدلات تضخم مرتفعة وباتت السلع الأساسية مثل الخبز والوقود بعيدة عن متناول الكثيرين. الفساد المستشري في المؤسسات الحكومية زاد الوضع سوءا. قطاع الكهرباء، على سبيل المثال، يكلف الدولة مليارات الدولارات سنويًا دون تقديم خدمة مستدامة، إلى جانب ذلك، تعاني البلاد من نزيف الكفاءات البشرية حيث غادر مئات الآلاف من اللبنانيين البلاد بحثًا عن فرص أفضل وعن ملجأ آمن بعيدا عن الحروب، ما أدى إلى تدهور عدة قطاعات حيوية وحدوث شغور فيها.

جوزيف عون يؤدي اليمين الدستورية رئيسا للبنان/ almowaten.net

التأثير الإقليمي والدولي

لا يمكن فهم الأزمة اللبنانية بمعزل عن السياق الإقليمي والدولي، فقد تأثر لبنان بشكل مباشر بالصراعات الإقليمية خاصة للدول المحاذية له التي زادت من الضغط عليه. كما أن التدخلات الخارجية سواء من قبل إيران أو دول الخليج أو القوى الغربية أسهمت في تعميق الانقسامات الداخلية وتعقيد عملية اتخاذ القرار. وفي ظل غياب توافق داخلي حقيقي، أصبحت السياسة اللبنانية رهينة للأجندات الخارجية مما أضعف قدرة الدولة على تنفيذ الإصلاحات المطلوبة.

أزمة نظام أم أزمة هوية؟

لبنان يعاني من أزمة مزدوجة: أزمة نظام سياسي قائم على المحاصصة الطائفية وأزمة هوية وطنية وغياب رؤية موحدة للدولة مما أدى إلى تعميق الانقسامات، والحل قد يكمن في بناء دولة مدنية تقوم على أساس المواطنة والكفاءة بدلًا من الانتماءات الطائفية، وهو أمر يتطلب توافقًا شعبيًا وإرادة سياسية حقيقية. من جهة أخرى، ترتبط أزمة الهوية بعدم وجود توافق على ماهية لبنان ودوره في المنطقة، فهناك من يرى لبنان كدولة ذات طابع غربي وانفتاح اقتصادي، فيما يرى آخرون أنه جزء لا يتجزأ من العالم العربي ومقاومته للتدخلات الخارجية. لا يمكن للبنان أن يتجاوز أزمته دون إصلاح جذري للنظام السياسي والانتقال إلى نظام مدني وتحقيق الشفافية ومكافحة الفساد وإنشاء قضاء مستقل وهي جميعها خطوات ضرورية، كذلك دعم منظمات المجتمع المدني وتعزيز الوعي الشعبي يمكن أن يلعب دورًا حاسمًا، لكن هذه الإصلاحات تتطلب أيضًا توافقًا داخليًا ودعمًا خارجيًا فالمؤسسات الدولية قد تكون شريكًا أساسيًا في تقديم المساعدة التقنية والمالية، بشرط تنفيذ إصلاحات حقيقية تعيد بناء الثقة.

الانتخابات الرئاسية: فرصة أم تهديد؟

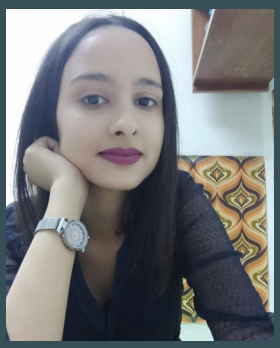
وسط هذه الأزمات، تقف الانتخابات الرئاسية الحالية في لبنان كنقطة تحول مهمة، هذه الانتخابات تمثل فرصة لتغيير المشهد السياسي إذا تمكنت القوى الإصلاحية من توحيد صفوفها وتقديم مرشحين يعبرون عن تطلعات الشعب، لكن في ظل هيمنة القوى التقليدية، قد تكون هذه الانتخابات مجرد إعادة إنتاج للأزمة إذا استمر النظام الطائفي في فرض شروطه، كما إن الرهان على الانتخابات كوسيلة للتغيير يتطلب أيضًا وعيًا شعبيًا أكبر وقدرة على مراقبة العملية الانتخابية لضمان نزاهتها فإصلاح النظام يبدأ من صندوق الاقتراع لكنه لا ينتهي هناك.

لبنان يقف اليوم على مفترق طرق، والأزمات التي يواجهها ليست مستحيلة الحل، لكنها تتطلب قيادة جريئة وشجاعة لمواجهة التحديات. السؤال الكبير هو: هل يمكن للبنانيين تجاوز انتماءاتهم الطائفية وبناء دولة حديثة تُلبي تطلعات الجميع؟

> "
>
> *لا يمكن للبنان أن يتجاوز أزمته دون إصلاح جذري للنظام السياسي*
>
> "

التفكير انطلاقا من الهامش:

الجنوب في مواجهة المركزية الغربية



بقلم: **مريم مقعدي**

طالبة ماجستير في اختصاص الفلسفة

الكاتبة العامة لجمعية تونس الفتاة

mogadimariem@gmail.com

لما كنا-نحن سكان"جنوب الحداثة"- نعيش في عالم تخترقه سياسات" الشمال" من كل جانب. إذ ليس"الشمال" هنا سوى استعارة مفزعة للآلام والمعاناة التي خلفتها الرأسمالية، وسياسات الاستعمار العالمي في بلدان الجنوب، بعدما نصبت المركزية الاوروغربية نفسها كنموذج وحيد وأسلم في المعرفة (في أبعادها المتعددة)، فإن ما يدعونا اليوم إلى استعادة هذا "الجرح الكولونيالي"، هو الرغبة في اتخاذ مسافة نقدية من الحداثة الاوروغربية، وذلك لغاية مساءلة إمكانية التفكير انطلاقا من الهامش، الذي صادروا "ذاكرته ومخيلاته وأحلامه، وحقه في الوجود في باحة الإنسانية الحالية".

تجاه هذا المأزق، الذي تطرحه علينا الوضعية الابستيمولوجية الحالية للإنسانية الراهنة، علينا أن نسال:

هل يمكننا فعلا التفكير، انطلاقا من الهامش؟

وإن استطعنا تحقيق هذا الرهان، الذي يعد بمثابة شعار أساسي لمفكري فلسفة التحرر في أمريكا اللاتينية، فكيف يمكن أن نعيد قراءة التاريخ الغربي، قراءة نقدية تحررية؟

وفيم تتمثل البدائل التحررية، التي يقترحها علينا اغلب مفكري فلسفة التحرر، ولا سيما البدائل التي يقترحها علينا المفكر انريكي دوسيل؟

وإن طرحنا إمكانية التفكير في بدائل جديد، فهل هذا يعني مواصلة التفكير في مشاكلنا، انطلاقا من مقدمات غربية أم نه على العكس من ذلك، تقتضي هذه البدائل منا "خلق" معايير وحلول وتأويلات وفهما جديدا لبلداننا، أي لبلدان الجنوب ؟

و إلى أي مدى استطاعت فلسفة التحرر-باعتبارها بديلا مضادا لابستيمولوجيا الشمال-، إرباك المقاربات الغربية؟ بمعنى آخر، إلى أي مدى استطاعت فلسفة التحرر تغيير الخريطة الجيو سياسية للعالم؟

يبدو أن انتمائنا للعالم، في صيغة "سكان الجنوب"، من شانه أن ينبهنا إلى أن هذا الموضع ليس مجرد بداهة جغرافية، وإنما هو موضع قلق ومستفز، يسائل إمكانية التفكير من موضع خارج الحداثة، أي من منطلق الهامش. فهل يمكن أن يكون الهامش موضوعا للتفكير؟ بل أكثر من ذلك، هل يمكن أن يكون هذا الهامش قاعدة وأرضية للتفكير، مضادة للأرضية الابستيمولوجية الغربية؟

إن مفهوم "الهامش"، هو دلالة على"بلدان الجنوب"، التي تتموضع خارج التيار الامبريالي للعولمة. وكذلك، هو "استعارة حية" للآلام والمعاناة والسخط الذي خلفته الرأسمالية في هذه البلدان. ولقد كان انريكي دوسيل في فلسفته مهتما جدا بهذا المصطلح-الجنوب-، ليس باعتباره فقط مجرد حيز جغرافي، على الرغم من أن الغالبية العظمى من سكانه يعيشون في بلدان نصف الكرة الجنوبية، وإنما باعتباره تجسيدا وتعبيرا حيا عن "التابع" المضطهد (opprimé)(سبيفاك)، الذي صادروا حقه في الكلام وفي الوجود.

حيث كان هذا المفكر الأرجنتيني، دوسيل قد جال عدّة بلدان فيها سمات الجنوب، وكان في كل مرة يسال نفسه "من أنا؟"، ليجيب:" **عرفت عندئذ أنني لست أوروبيا**". إن انريكي دوسيل، من خلال اهتمامه بالمباحث الأوروبية، لاحظ مدى جهله بأمريكا اللاتينية.و في هذا الإطار يقول صراحة:"**لأني كنت غارقا في اهتمامي بأوروبا، وددت الرحيل إلى أوروبا، لكني أدركت-عندئذ- أني لا اعرف شيئا عن أصولي.**"

كيف يمكن أن نفهم إقرار دوسيل هذا، في ضوء إمكانية التفكير انطلاقا من الهامش؟

يبدو أن الأمر هنا، لا يتعلق بامتحان هذه الفرضية في "بلدان الجنوب"، بقدر ما يتعلق باتخاذ مسافة نقدية من الحداثة ذاتها. ففي إحدى المحاورات التي قام بها انريكي دوسيل، طرح عليه السؤال التالي: "**هل يمكن التفكير انطلاقا من الهامش؟** ". خلافا للمفكر والمسرحي البيروي سالازار بوندي، الذي رأى أن الفلسفة مستحيلة في عالم استعماري، اعتبر دوسيل في المقابل، أن الفلسفة ممكنة في عالم استعماري، أي أنها ممكنة في بلدان الهامش، لان الأمر عنده يتعلق بنوع من "الثقافة المقاتلة"، التي لا تكتفي فقط بوصف الحدث والتجربة في ثقافتها-على الرغم من انه أمر مهم-، وإنما تتجاوز ذلك نحو إمكانية تغيير الواقع، أين تصبح فلسفة التحرر نموذجا للحياة. إنها تتجاوز السعي إلى الفهم والتفسير، نحو تغيير العالم: ذلك أن النظر العقلي التأملي والنقدي لا ينفك عن النزوع المستمر نحو تغيير الواقع التاريخي، رفعا لشتى مظاهر الظلم والاضطهاد والاستغلال والتمركز على الذات والاستلاب...

لا شك إذن، أن انريكي دوسيل كان على وعي بأن الحداثة الأوروبية، قد قدمت نفسها كنموذج وحيد للمعرفة، وأغلقت كل إمكانات الوجود والتفكير خارجها. ففي كتابه الذي يحمل عنوان **إلغاء الآخر**، يقدم لنا دوسيل نقدا للسردية الفلسفية للحداثة الأوروبية، كما تتجلى في فلسفة هيغل، الذي قدم صياغة شمولية تاليفية للفكر الإنساني تلغي كل الثقافات والمجتمعات غير الأوروبية وتحرمها من عالم المعنى والحقيقة. ذلك انه عندما تحدث في كتابه"العقل في التاريخ"، عن نهاية التاريخ وعن أوروبا كنهاية لهذا التاريخ، هو في الحقيقة يعلن ضمنيا عن عدم وجود أي تاريخ آخر كتب بأيادي غير بيضاء. فعندما قال بأنه رأى نابليون على حصان، أي أنه رأى العقل على حصان متجها نحو الشرق. معنى ذلك، أن الشرق

> تقتضي هذه البدائل منا "خلق" معايير وحلول وتأويلات وفهما جديدا لبلداننا، أي لبلدان الجنوب

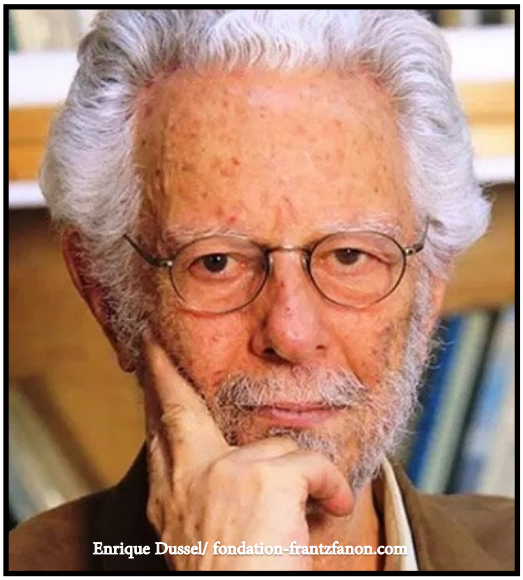
هو مثال للتخلف وللهمجية. ولذلك عليه أن ينتظر العقل الأبيض- باعتباره عقلا كونيا- كي يجلب له التنوير والحضارة.

إن هيغل بهذا المعنى، خدم الغرب ونابليون، أكثر من كونه "خادما كونيا"(أي أسطورة الفيلسوف باعتباره مشروعا كونيا). وفي هذا الإطار، يشير والتر منيولو في مقاله الذي يحمل عنوان **العصيان المعرفي**، إلى انه عندما يأتي مفكر من الغرب، فانه يجدر معاملته على انه شخص يحمل ميولا نظرية، كونية صالحة للجميع. أما، عندما ينبغ مفكر من بلدان الجنوب، فانه يصبح فقط "**رمزا معبرا عن ثقافته**"، ومفكرا كبيرا فقط في حدود انتمائه.

في كتابه الذي يحمل عنوان **فلسفة الأشياء الصغيرة**، يشير فتحي المسكيني بطرافة، إلى أن "الكبر" أو "الصغر" لا ينقصان أو يزيدان من ماهية الإنسان شيئا؛ فالكل كبير أو صغير فقط داخل قصته الخاصة.

يبدو أننا إذن إزاء طرح جديد وثوري، يتعلق بالمراهنة على "حداثة بديلة"، تبدأ التفكير من الهامش وليس من المركز، من أمريكا اللاتينية ومن الأطراف وليس من باريس أو ألمانيا... إننا إزاء"حداثة بديلة"، تتخذ مسافة نقدية من التصورات الغربية ذات الطابع الكولونيالي، إننا أمام نمط تفكير جديد يبدأ من"هنا" وليس من "هناك". من هنا نلاحظ إذن قدرة انريكي دوسيل على التفكير ديكولونياليا، اي قدرته على الانخراط في معركة تصفية استعمار العقل، بعدما خلف المستعمر جروحا في الذاكرة. وفي هذا الإطار، يقترح علينا دوسيل صحبة مجموعة من مفكري"بلدان الجنوب"، جملة من البدائل التحررية. يمكن أن نلخص هذه البدائل في مقدمتين:

تتمثل المقدمة الأولى، في أننا إن أردنا البحث عن مسارات للتحرير، فانه علينا أن نبحث عليها في مقدماتنا. في كتابه **ابستيمولوجيا الجنوب**، يدعونا بوافنتورا


Enrique Dussel/ fondation-frantzfanon.com

دي سوسا سانتوس إلى اختراع مقدمات تخص مشاكلنا. فإذا كان لدينا مشاكل خاصة بنا، فيجب أن نبحث عن أجوبة خاصة بنا. وهكذا نستطيع أن ننتمي إلى أنفسنا بشكل ما. لكن الأمر الأدهى من ذلك، أن الغرب يبحث عن حلول لمشاكلنا، انه يبحث عن حلول لمشاكل لا تخصه ولا تنتمي إليه.

إن قراءة فوكو للثورة الإيرانية، تمثل مثالا جيدا على تنصيب الغرب نفسه كوصي علينا، لذلك نجده يصف الثورة، متحدثا:"**إن الثورة كما نعرفها نحن...**". من هذه "النحن" إذن؟ لا شك أنها الذات الغربية، التي تقحم نفسها في البحث عن حلول لا تخصها.

أما المقدمة الثانية، فتتمثل في أن اختراع المشكلات واقتراح الحلول، إنما يقتضي في كل مرة فهما جديدا، وتأويلا جديدا. وهو ما يقترحه علينا أيضا دي سوسا سانتوس، من ضرورة اختراع نمط جديد يتعلق أولا بـ"الترجمة البينثقافية"، أي الترجمة التي يمكن أن تقول التجربة والحدث في لغتنا. ثم يتعلق ثانيا ب"ايكولوجية المعرفة".

يبدو أن عملية التفكير المضادة هذه، أي التفكير انطلاقا من الهامش، من شأنها أن يعطي الكلمة مجددا "للتابع" الذي آن له أن يتكلم. إن السؤال الذي يستفزنا في هذا الموضع هو التالي:

ما مدى مساهمة هذه المقاربة في إرباك المقاربة الغربية؟ بمعنى آخر، هل غيرت هذه "الثقافة المقاتلة" تمثل الغرب للآخر؟

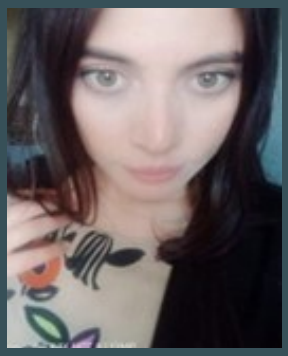
يمكن أن نمتحن إمكانية الإجابة عن هذا الإشكال من خلال استعادة أحداث وتجارب راهنة، يمكن ترجمتها اولا، من خلال حركات التحرر الوطني في أمريكا اللاتينية، وفي سعيهم إلى خلق ابستيمولوجيا بديلة، تتمثل في "ابستيمولوجيا الجنوب".

كما يمكن ترجمتها ثانيا، في صورة ذلك الطفل-الرجل- الفلسطيني الذي رأيناه يمسك بحجارة صغيرة أمام دبابة... كل هذه الأحداث إذن، قد نجحت إلى حد ما في إرباك المقاربة الغربية، وبثت لدينا رسائل أمل مليئة بالرموز. إن العقل الأبيض الذي مارس كل اللعبة الكولونيالية التي كانت بحوزته، يجد نفسه اليوم في إحراج حقيقي، فأصبح يبحث عن إمكانيات أخرى يستطيع أن يواصل بها الطريق. ذلك أن الأيادي السوداء انخرطت في التفكير جديا من وجهة نظر موقعها الجغرافي ومن وجهة نظر أجسادها ذات الملامح السوداء، فعرفت أنها تستحق فعلا الخيار الديكولونيالي، وآمنت بإمكانية أن يكون المرء مشروع نفسه.

على الرغم من أهمية هذه "الثقافة المقاتلة"، إلا انه علينا ألا نتحمس كثيرا لفكرة فك الارتباط مع الغرب: ذلك أن الأمر يتعلق باختراع مقاربة شاملة، تتعلق بما هو سياسي، تربوي، ثقافي... كذلك، علينا أن نحترس من السقوط في مأزق الأصولية أو الوقوع في شتم وكراهية الغرب بشكل مستمر، باعتبار أن "الكراهية هي العدو اللدود للفلسفة وللفكر في آن واحد."

> "من هذه "النحن" إذن؟ لا شك أنها الذات الغربية، التي تقحم نفسها في البحث عن حلول لا تخصها."

الاستشراق النسائي المضاد: استعادة الجسد الأنثوي المسلوب عبر مفارقات الصورة الفوتوغرافية المعاصرة للا السعيدي نموذجا (الجزء الأوّل)



بقلم: **سلوى مباركة علوي**

دكتورة في جماليات الفنون وممارساتها
مدرسة متعاقدة بالمعهد العالي للفنون والحرف بسيدي بوزيد

> تنوع الاستشراق النسائي المضاد وتفاعل مع ما قدمته النماذج التكنولوجية والتقنية من رؤى جديدة للتناول التشكيلي

يعود بنا الجدل الفكري بين الشرق والغرب حول حضور المرأة في المجتمعات العربية وحقوق المرأة في الإسلام إلى القرن التاسع عشر، أين عانت المرأة العربية من التهميش والإقصاء والنفي من الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، وسلبت كل حقوقها ومنعت من ممارسة أبسط حرياتها في ظل هيمنة السلطة الذكورية والخطاب الأبوي المتزمت.

وحينها لم يكن الاستشراق بريئا عند دراسته للجسد الأنثوي، فيكشف تاريخه أنه كان الذارع الفكرية للاستعمار، إذ قام المستشرقون ببناء سد منيع من المعرفة المغلوطة في الذهن الغربي، أعاقت فهم الجسد الأنثوي وجعلت بعض الغربيين يعرف الجسد الأنثوي تعريفا مغلوطا.

لم تتواصل النزعة الاستشراقية في الفن المعاصر، حيث بلور العديد من الفنانين العرب رؤى شخصية للجسد الأنثوي من خلال صياغته في سياقات اجتماعية مغايرة للنظرة الاستشراقية الاستعمارية، وتبعا لممكنات الفن المعاصر وانفتاحاته وتعدديته الدلالية وبعده الاجتماعي والسياسي المكشوف أو الضمني، سوف يمنح للفنانة العربية المعاصرة الفرصة الملائمة لاستعادة الجسد الأنثوي المسلوب عبر مفارقات الصورة الفوتوغرافية، وجعله وسيطا تشكيليا ومسرحا فنيا لصراع الرؤى والمنظومات. وكأن تحرير الجسد الأنثوي يمر أولا، عبر تحرير تاريخه وإعادة بلورته انطلاقا من ضرورات الحاضر. وذلك ما قامت به الفنانة المغربية للا السعيدي فكريا وفنيا من خلال صور فوتوغرافية معاصرة عبر رؤى متقاربة وبلمسات متباينة.

تنوع الاستشراق النسائي المضاد وتفاعل مع ما قدمته النماذج التكنولوجية والتقنية من رؤى جديدة للتناول التشكيلي. وفتحت الأبواب أمام الإشكاليات والتساؤلات حول التأمل والقبول والرفض والتأويل والتمثيل والتقديم، وأصبح التمرد والنقد من السمات التي تأسّس عليها التفاعل مع التجارب الفنية، وسنرصد ذلك مبيّنين تداعيات الممارسة الفوتوغرافية المعاصرة.

ونزعت الصورة الفوتوغرافية المعاصرة إلى تصوير مختلف التحولات الأنطولوجية وتوثيقها، التي ألمّت بالإجحاف والاضطهاد الذي تعاني منه المرأة/الجسد، وهي مجموعة تغيرات اجتماعية وثقافية وفنية هامة لم يكن بإمكان الفوتوغرافيا أن تظل بمنأى عنها، بحيث غدت تهتم بهواجسها على حساب قضايا أخرى.

وفي هذا الصدد سنتبيّن في هذا البحث المقومات الفكرية والقيم التعبيرية والجمالية، لنموذج من الاستشراق المغربي النسائي المضاد، وسنركز على تجربة فوتوغرافية معاصرة ومبتكرة من المغرب (للفنانة للا السعيدي)، وظفت الخط المغربي لاستعادة الجسد الأنثوي المسلوب.

1- الاستشراق النسائي المضاد في استعادة الجسد الأنثوي المسلوب

يعد الاستشراق المضاد دراسة نقدية للاستشراق، للتحرر من أحكامه ونتائجه، والتحرر من مناهجه وطرق بحثه، وتمثل هذه الدراسة النقدية التحول من هجوم الاستشراق ونقده والتمرد على أحكامه، وقد قامت بذلك فنانات عربيات دفاعا عن الإسلام وعن الثقافة والهوية العربية، ومنهن الفنانة المغربية للا السعيدي، والتي تعتبر من رائدات الاستشراق النسائي المضاد.

يمثل الاستشراق النسائي المضاد دفاعا عن الأصالة ضد التبعية، وعن الإبداع ضد النقل، وعن الوحي ضد التاريخ، وعن التسامح ضد التعصب، وعن الإسلام ضد الحرب، وعن العقلانية ضد الخرافة، وعن الواقع ضد الأسطورة، وعن الأُممية ضد المذهبية والطائفية والعرقية... لكن حدث انتقال من الاستشراق التقليدي الغربي إلى الاستشراق النسائي المضاد الجديد القائم على التجربة والمعايشة وتغيير الاهتمامات من التاريخ القديم إلى الحاضر الراهن.

سعت الفنانة المغربية للا السعيدي إلى التأليف بين مختلف المكونات التشكيلية، الخط، اللون، الشكل، الحجم، والمادة والوسيط الفني الذي يمثل حاملا في فضاء تشكيلي. يمزج بين الحديث والمعاصر في الصورة الفوتوغرافية التي أثثت المشهد التشكيلي النسائي الجديد.

وفي إحدى لوحات للا السعيدي المنجزة

صورة رقم 01: جون أوجيست دومينيك، الأوداليسكا الكبرى، 88,9*162,56، 1814، باريس.

Jean Auguste Dominique : La grande odalisque, 88,9*162,56, 1814 ,Paris.

صورة رقم 02: للا السعيدي، نساء المغرب، الأوداليسكا الكبرى، #2، 127*152,4 صم، 2008، نيويورك.

Les femmes du Maroc: la grande odalisque, #2, 127*152,4cm, Edwynn Houk Gallery, New York, 2008.

سنة 2008 والمعنونة "نساء المغرب: الأوداليسكا الكبرى #2"(Les femmes du Maroc: la grande odalisque #2). تعبّر الفنانة المغربية عن الصراع الفني القائم بين الشرق والغرب بطريقة مبنية على جملة من المفارقات الحضارية. وتستجيب للتصور الغربي للمرأة المسلمة من خلال عدسة الاستشراق في القرن التاسع عشر. حيث تعامل الفنانون الأوروبيون مع ثقافات الشرق الأدنى على أنها غنية بالألوان وغريبة. ويتم تقديم النساء المسلمات كأعضاء سلبيات جنسيا في الحريم. كما جاء في صورة "الأوداليسكا لسنة 1814" للفرنسي جون أوجيست دومينيك.

والتي أخذت منها للا السعيدي صورة توّلد أوداليسكا محظية، مغطاة برؤية بصرية تشكيلية. وليدة إبداع استشراقي نسائي مضاد ومغربي معاصر يسمو بالفن العربي في مفارقة جدلية بين التقنية الغربية المضيقة، والأسلوب الفني المغربي المفتوح على واقع المرأة المغربية المسلمة. وهذا ما سنستشفه في أوداليسكا للا السعيدي. كما تبينه الصورة (رقم 02).

عملت للا السعيدي على أوداليسكا مغطاة بنسيج أبيض، بدلا من عارية متكئة على الأريكة في فضاء بزخرفة هندسية مغربية تعود إلى الفن الإسلامي، ونظرتها مشبوهة أكثر من كونها جذابة، وكل سطح بما في ذلك جلدها مكتوب بالحناء بخط عربي. باعتبار الحناء رمز الفرحة والجمال في المجتمعات العربية.

إن استخدام الفنانة لفن الخط، وهو شكل من أشكال الفن الإسلامي المشحون دينيا والمخصص للرجال، يخلق إيقاعا وبيانا تشكيليا قويا، لأن المرأة الصامتة ترتدي الكلمات والأفكار التي لا يسمح لها مجتمعها بالتعبير عنها. وتثبيتا لعملها تقول: "في فني أود أن أقدم نفسي من خلال عدسات متعددة كفنانة، كمغربية... تقليدية، ليبرالية، كمسلمة، باختصار أدعو المشاهد لمقاومة الصورة النمطية [1]".

يرّكز عملها الفوتوغرافي على تمثيل الجسد الأنثوي، وعلى وجه الخصوص تعقيد الرؤية الغربية لهوية المرأة في الدول العربية بنظرتها إلى امرأة بالغة متحررة. تعتمد على ذكرياتها الخاصة، عن فتاة مغربية صغيرة إنها تتساءل عن حاضرها من خلال ماضيها. يأخذ عملها "نساء المغرب"، شكل سلسلة تصوير فوتوغرافي. حيث تعمل بنفسها الخط المغربي بالحناء على العديد من الدعامات من أقمشة، وأجسام، وجدران، إنها تصور النساء اللواتي يشبهنها مغربيات مغتربات، يتميزن بتجاربهن في بلدهن الأصلي. ولكن أيضا من قبل أولئك الذين عاشوا في البلد الذي استقبلهم. في هذا الإنتاج التشكيلي تستخدم للا السعيدي مواد مرتبطة بالفن الإسلامي من خلال تضمينها في صور قريبة إلى حد ما من الفن الغربي.

حيث تستمد إلهامها التشكيلي بشكل خاص من الصور الاستشراقية الغربية في القرن التاسع عشر. فإذا كانت للا السعيدي تجرؤ على مثل هذه الاختلافات الأسلوبية التقنية، فهي دعوة المشاهدين إلى إعادة التفكير في الأساطير

> المرأة الصامتة ترتدي الكلمات والأفكار التي لا يسمح لها مجتمعها بالتعبير عنها

الاستشراقية من خلال مقاومة الصورة النمطية.

يمكن التعرف على الأسلوب التقني المعاصر للا السعيدي بشكل خاص، من خلال الاستخدام المنهجي المبرر بصورة مرئية ذات بعد جمالي للخط المغربي. على الرغم من استخدامها شكلا من أشكال الكتابة، لا تسمح الفنانة بالضرورة للمشاهد بقراءتها. حتى المتكلمون بالعربية سيجدون صعوبة في فك رموز الكلمات، لأن الكلمات متراكبة ومتشابكة على بعضها وعلى الدعامات. وقبل أن نتعمق أكثر في الإنتاج التشكيلي للا السعيدي. نعود إلى تاريخ الكتابة العربية مع المؤرخ الفرنسي أوليغ غرابار في كتابه "التفكير في الفن الإسلامي، جماليات الزخرفة"، حيث يقّر:

"مع التوسع المذهل للعالم العربي في القرن الثامن فقدت الكتابة اتجاهها إلى حد ما، ويمكن بعد ذلك قراءة القرءان وتفسيره بطرق مختلفة أصبح التواصل بين المقاطعات البعيدة مستحيلا، وللتغلب على هاتين المشكلتين انطلق إصلاح في القرن العاشر يهدف إلى توحيد الكتابة: خط المنسوب ثم ثبت النسب بين الحروف والكلمات. على مدى القرون التالية، استمرت الكتابة العربية في التطور قبل أن يتم تدوينها مرة أخرى من خلال إصلاح جديد في القرن الثالث عشر منذ تلك اللحظة، تم الاعتراف رسميا بسبعة أنماط وفقا لأوليغ غرابار، كان الغرض من هذه التفسيرات المختلفة للكتابة هو"تزيين النص وإضفاء صفة جمالية عليه[2].

وهكذا سعى "الناسخون إلى إحداث توازن من خلال تغيير الحروف على سبيل المثال، نحو الأشكال النباتية ("الكوفي الزهري") تصبح الكتابة حينئذ شكل من أشكال الفن[3]".

ومن هذه اللحظة يمكننا الحديث عن الخط، خاصة لاستخدامه على الرق والورق، ولكن المثير للاهتمام استخدام للا السعيدي الكتابة على وسائط أخرى غير الرق والورق. في الواقع، منذ بدايات الفن الإسلامي تم لصق الكتابة على الجدران والأقمشة والسيراميك والأشياء البرنزية. تصعب القراءة أحيانا، وهذا ما يكشف عن وظيفة جديدة للكتابة في الفن الإسلامي. وفقا لأوليغ غرابار: "لم نعد نقرأ، بل ننظر[4]"، تصبح الكتابة غاية في حد ذاتها، أي تكون الكتابة بالخط المغربي بمثابة الوسيط بين الإنتاج التشكيلي والمشاهد. لم تعد الكتابة للقراءة بل أصبحت لغاية جمالية بصرية في الفن الإسلامي، تزويقية، ينظر إليها على أنها زخرفة إسلامية لا غير.

وهكذا باختيارها الخط المغربي، تدرج للا السعيدي عملها التشكيلي كفنانة معاصرة، في الفن الإسلامي والثقافة الإسلامية على نطاق أوسع. لم يكن اختيار النصوص بشكل عشوائي، إنما هي مقتطفات من يوميات الفنانة التي تسترجع ذكرياتها كطفلة وكامرأة مغربية. وهذا الاختيار سيمكنها من إدراج قصتها الشخصية في تاريخ المجتمعات العربية. وتقربها من قصة النساء اللاتي تصورهن، لم تكن للفنانة أي دراية أو تدريب على فن الخط، بما أن هذا التخصص ظهر مؤخرا في مناهج مدارس الفن في المغرب. فقد طوّرت للا السعيدي أسلوبها التقني، وأشكالها الخاصة برؤية بصرية ذات بعد جمالي معاصر تطغى عليه اللمسة، والروح الفنية النسائية المغربية الموروثة من الفن الإسلامي والثقافة العربية. هي دعوة منها المشاهد للنظر لواقع الصورة الفوتوغرافية، المضاد والمفارق لكل الأشكال الفنية الاستشراقية. وهي بذلك إعادة نظر معرفية وتأويلية في النظرة الاستشراقية للجسد الأنثوي تجعل، من جهة، الفن الاستشراقي الفوتوغرافي يتقابل تاريخيا وبصريا مع الفوتوغرافيا الفنية المعاصرة. من جهة أخرى، من نظرة إبداعية، تفكّك للا السعيدي الرؤى الاستشراقية للجسد الأنثوي المغربي والشرقي عامة، باعتمادها الوسيط التشكيلي والفوتوغرافيا الإنشائية والمشهدية. بَيْدَ أن البعد الأعمق في لوحتها الفنية يتمثل بالأساس في بناء نظرة نسوية ناقدة، ومفجرة لما بناه الغرب من رؤى فنية متزمتة غريبة متدنية لصورة المرأة الشرقية من خلال الجغرافيا الخيالية، وصورها في إضفاء الصفات الشرقية على الشرق. أين تحول الفضاء الفوتوغرافي إلى مسرح للعري، واستعراض مفاتن الجسد الأنثوي الشرقي. وهذا ما يؤكده المفكر والناقد الأدبي الأمريكي (من أصل عربي ولد في القدس في فلسطين 1935 وتوفي في أمريكا2003):

"كإطلاق صفة "الشرقي" على كل ما يرى فيه أبناء الغرب اختلافا عن الحضارة الغربية، والتذرع بهذه الصفة، أو التسمية، للقول بما يجافي الحقيقة والواقع من نسبة خصائص جوهرية أو عناصر إنسانية تمثل "جوهر" الشرق بإعتباها نقيضا للغرب"، وهو ما يسمى بالنظرة "الجوهرية"، أو المذهب "الجوهري " (Essentialisme)، وإدوارد سعيد يأتي بالأدلة القاطعة على أن هذه النظرة تقوم على أسس علمية، لأنها لا تعمل حسابا للتاريخ والتطور وغيرهما من العوامل التي تتحكم في حياة الإنسان، كما يثبت أن من ورائها - إلى جانب الطمع الاستعماري والنظرة العنصرية

> " باختيارها الخط المغربي، تدرج للا السعيدي عملها التشكيلي كفنانة معاصرة، في الفن الإسلامي والثقافة الإسلامية على نطاق أوسع "

وطلب السلطان - خوفا دفينا مما يطلق "الغرب" عليه صفة الشرقي أو يسميه "الشرق" وحسب، وهو خوف مركب- وفكرة "التركيب" أساسية في منهج إدوارد سعيد- إذ يضم بقايا إحساس أبناء أوروبا بالجهل، وكل مجهود ذو خشية ورهبة، ويضم بقايا خوف أوروبا من تهديد "الشرق" الذي كان يتمثل يوما ما في الدولة العثمانية، والغرب يحاول القضاء على هذا الخوف الدفين (أي غير المعلن) أساسا بتزييف ما يعتبره مناقضا له، على نحو ما فعله حين اعتبر الإسلام ممثلا للشرق، وما فعله حين اعتبر العرب ممثلين للشرق لأنهم يعيشون في الشرق الأدنى، ويعتبر الارتكان إلى التقسيم الجغرافي وحده، دون أي اعتبارات إنسانية صادقة، جزءا من هذا التزييف [5]".

وكل هذا يُقر بالتزييف الاستشراقي لكل موروث فني في الحضارة الإسلامية، رغبة منهم إلى طمس كل مظاهر التقدم والتطور العربي. وهو ما دفع للا السعيدي إلى التشكيك في مختلف هذه التصورات والممارسات التشكيلية المزيفة. وإخراجها في شكل فني جديد معاصر، يدحض الصورة الاستشراقية، ويقدم صورة حقيقية لواقع الفن الإسلامي.

تُحول الفنانة الأجساد الأنثوية المحاكية للأوداليسكا، إلى وسيط فني للوشم والكتابة. وهكذا يحتفي الجسد الأنثوي بالطابع الروحي والجانب الأمثل والأفضل والأرقى. ويغدو جسدا متعاليا عن الرغبة والشهوة التي صورها المستشرقون. فالكتابة تغدو لباسا ثانيا، وكأن بللا السعيدي تريد إعادة هبة وستر ما قام بتعريته المستشرق الغربي، والحناء وشما لإضفاء طابع جمالي على الصورة الفوتوغرافية المعاصرة.

تسعى الفنانة التشكيلية للا السعيدي إلى أن تسلّب من الإرث الإستشراقي قيمته البصرية. المتمثلة في النظرة والموضوع في آن واحد، من خلال تغليف الجسد بالحناء والكتابة في مراوحة بين المرئي واللامرئي، الحجب والكشف. حيث يتخذ جسد العارضة وضعية الأوداليسكا، بيد أنها تبعد كل البعد عن شبقية أوداليسكا المستشرقين مع أهمية شكل الجسد الوسيط، الذي يغدو ذا طابع فني جمالي بحت. وتصبح العلامات والكتابات المخطوطة بالحناء، هي غلاف الجسد الأنثوي في طابعه المرئي المعاصر، الجسد مكتوبا لا شهوانيا. وبذلك ينعتق الجسد من بشرته اللحمية ليغدو وسيطا متخيلا حاملا هوية نصية مغربية خالصة يمنح الفضاء التشكيلي الفوتوغرافي متعة بصرية لا متعة شبقية.

كما تميزت الأوداليسكا المغربية بالزخرفة الكتابية وغير الخطية، أي المزج بين الخط والكتابة مع اندماج الجسد الأنثوي في الفضاء التشكيلي الذي يحيط به اندماجا شكليا وصوريا وجماليا. في تعبير منها عن فضاءها الطفولي الذي استعادته في شكل صورة فوتوغرافية معاصرة، بنظرة نسائية تحاكي تاريخها الشخصي، باعتبارها ضحية الفضاء المغلق المنعزل عن العالم الخارجي بأكمله، لا دراسة ولا عمل ولا محادثة مع الآخر. وهو ما أقرته فاطمة المرنيسي في كتابها ما وراء الحجاب بقولها: "إن المجتمع المغربي لم يعرف تطورا في مجال العلاقة بين الجنسين، يوازي التغير الحادث في التوزيع التقليدي للنفوذ والسلطة مما أدى إلى الفوضى في هذه العلاقة[6]". ولسلطة الفضاء الأنثوي المفارق للفضاء الذكوري، نحن إزاء صورة أوداليسكا المستشرق الغربي في فضاء مخترق فكريا ودينيا. وبهذه النظرة الفنية المعاصرة تقطع للا السعيدي مع خطاب استشراقي يعتبر هذا الانغلاق قدرا محتوما للمرأة العربية.

الهوامش

1. مقتطفات من تأملات حول الحرية الشخصية والهوية والذاكرة من مجلات للا السعيدي الخاصة، (en) « Bio » [archive], sur Lalla Essaydi (consulté le 17 février 2015)
2. Grabar Oleg, Penser l'art islamique: une esthétique de l'ornement, Paris, Albin Michel, 1996, p. 181.
3. Hattstein Markus et Delius Peter (dir.); L'Islam: Arts et Civilisations, Potsdam, ULLMANN, 2013.
4. Grabar Oleg, Op. Cit., p. 181.
5. سعيد، إدوارد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة: د. محمد عناني، رضا عوض، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004، ص 19 و20.
6. المرنيسي، فاطمة، **ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية**، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، نشر الفنك، الدار البيضاء ، ص 168.

"

وهكذا يحتفي الجسد الأنثوي بالطابع الروحي والجانب الأمثل والأفضل والأرقى

"

النشاط الإرهابي للعصابات الصهيونية في فلسطين قبل 1948 (الجزء الثاني)

بقلم: **فهمي رمضاني**
أستاذ مبرّز في التاريخ
نائب رئيس جمعية تونس الفتاة
fahmi@tounesaf.org

> *بلغ إجرام العصابات الصهيونية حد التخطيط في مطلع 1948 لتسميم مصادر المياه في العاصمة البريطانية بجراثيم الكوليرا*

الإرهاب الصهيوني خلال الحرب العالمية الثانية: إرهاب موجه نحو سلطات الانتداب.

كان هدف المنظمات الصهيونية خلال الحرب العالمية الثانية هو فرض الدولة الصهيونية بالقوة إلا أن صدور الكتاب الأبيض في ماي من سنة 1939 والذي حدد الهجرة اليهودية إلى فلسطين ورفض فكرة التقسيم ومنع اليهود من شراء الأراضي العربية، كان إعلانا عن بداية التوتر في العلاقة بين سلطات الانتداب والمنظمات الإرهابية، حيث شنت العصابات الصهيونية أعمال عنف وإرهاب ضد سلطات الانتداب البريطاني ومع اندلاع الحرب العالمية الثانية دخلت العصابات الصهيونية في جدل حول السياسة التي يتعين اتباعها إزاء السلطات البريطانية. وقد أعلنت كل من الهاغانا وإتسل دعمها للسلطات البريطانية في حربها ضد النازية في حين رفضت شتيرن هذه الفكرة واستمرت في هجماتها ضد البريطانيين طيلة سنوات الحرب بل إنها سعت للتحالف مع النازية لكنها فشلت في ذلك. وتواصلت شتيرن مع الإيطاليين لعقد تحالف واشترط عليهم الاعتراف بالإيطاليين كقوة سيادية في معظم المنطقة مقابل اعترافهم بشتيرن كقوة مماثلة وحيدة في فلسطين وتلزم تلك الاتفاقية باستخدام قواتهم العسكرية الفاشية لحل مشكلة ما أشير إليه بالشتات اليهودي وهذا يعني إجبار اليهود على الذهاب على فلسطين وقد صيغ هذا التفاهم مع الفاشين الايطاليين في اتفاقية القدس للعام 1940. ولن يعلن مقتل أفراهام شتيرن في تل أبيب سنة 1942 عن نهاية هذه المنظمة الإرهابية فالأشخاص الثلاثة الذين خلفوه في القيادة وهم إسحاق شامير وإسرائيل إلداد وناتا نيالين كانوا أكثر تطرفا منه وقد حددت شتيرن هدفها سنة 1944 والمتمثل في تحقيق حلم إنشاء دولة إسرائيل بالتخلص من جميع المحتلين البريطانيين والعرب، لذلك كانت شتيرن تعتبر نفسها تخوض حرب تحرير وطنية.

إلا أنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى كون النشاط الإرهابي الذي وجهته المنظمات الصهيونية وخاصة شتيرن ضد البريطانيين كان محدودا ويختلف تماما عن الاعتداءات التي استهدفت الفلسطينيين، فقد تم انتقاء الضحايا البريطانيين وتوجهت الأعمال الإرهابية بالأساس نحو البنية التحتية من سكك وطرقات ومحطات قطار في حين كانت الأعمال الإرهابية ضد الفلسطينيين تهدف بالأساس إلى قتل وإصابة أكبر عدد ممكن ويتضح ذلك في اختيار الأماكن المزدحمة كالمقاهي والأسواق والمساجد كما اتبعوا أكثر الأساليب ضمانا لسقوط عدد أكبر من الضحايا كالقنابل اليدوية وتفجير السيارات.

الإرهاب والتطهير العرقي من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى تأسيس الكيان الصهيوني.

بلغ النشاط الإرهابي الصهيوني ذروته بعد نهاية الحرب العالمية الثانية فقد أعلنت جل المنظمات الإرهابية "حركة المقاومة العبرية " وهي حركة مقاومة ضد المحتلين العرب والبريطانيين بدت كحرب استقلال وطنية. فقد اتفقت أغلب المنظمات الإرهابية على توجيه ضربات للبريطانيين والدخول في عمليات التطهير العرقي ضد الفلسطينيين. ومن بين الأعمال الإرهابية التي استهدفت البريطانيين نذكر نسف فندق الملك داود في 22 جويلية 1946 والذي كان يضم مكاتب إدارة الانتداب البريطاني والتي افتخر مناحيم بيجين بتنفيذها باتفاق مسبق مع الهاغانا وشتيرن. كما قتلت شتيرن الوزير البريطاني اللورد موين في القاهرة في 6 نوفمبر 1944 وقد بلغ إجرام العصابات الصهيونية حد التخطيط في مطلع 1948 لتسميم مصادر المياه في العاصمة البريطانية بجراثيم الكوليرا. ويسجل بيان منظمة شتيرن لسنة 1946 31 عملية ضد البريطانيين راح ضحيتها ضباط في الجيش وإداريون في مكاتب الانتداب. نفذت شتيرن كذلك أعمالا إرهابية خارج فلسطين حيث نجحت في تفجير السفارة البريطانية في روما سنة 1946. ومن أشهر عمليات الاغتيال التي أشرفت عليها شتيرن عقب انتهاء الانتداب البريطاني على فلسطين هي اغتيال وسيط الأمم المتحدة الدبلوماسي السويدي الكونت فولك برنادوت الذي اقترح إنشاء دولتين والسماح للاجئين الفلسطينيين بالعودة وبقاء القدس

بأكملها تحت السيادة العربية فاعتبرته شتيرن أكبر عدو للصهيونية وتم اغتياله في القدس في 17 سبتمبر 1948.

في هذه الظروف وأمام تزايد خطر المنظمات الصهيونية الإرهابية أصدرت الأمم المتحدة قرارها الشهير رقم 181 والمتعلق بتقسيم فلسطين إلى دولة يهودية ودولة عربية وجزء صغير يكون تحت إشراف دولي وقد جاء إعطاء الدولة الجديدة جزءا أكبر من الأرض مما يحق لها أخذه نتيجة الخوف من العنف الصهيوني، لذلك اعتبرت الجماعات الإرهابية هذا القرار خطوة نحو دولة يهودية أوسع بحدودها التوراتية التاريخية، فقد أكدت الهاغانا في تصريح لأحد قادتها "لن نكاد نحصل على الدولة حتى نبدأ بدفع الحدود خارجها كما نشتهي " أما من الناحية العملية فقد اتفقت كل من الإرغون وشتيرن مع براغماتية بن غوريون على أن : "التقسيم معناه الدولة والدولة هي السلاح الذي سيستولي على البقية".

لذلك أعتبر التقسيم حسب المنظمات الإرهابية مجرد إجراء مؤقت سيعلن عن بداية الاستيلاء على الأرض بالقوة وانطلاق عمليات التطهير العرقي. ويعتبر دافيد بن غوريون مهندس عمليات التطهير العرقي حيث وضع الخطة "د" أو "دالت" التي تقضي بضرورة قتل الفلسطينيين وطردهم من وطنهم بشكل منهجي وكلي.

اتسمت الجرائم الإرهابية التي سترتكبها المنظمات الصهيونية منذ إعلان قرار التقسيم بطابعها الإبادي وقد بين إيلان بابيه في كتابه " التطهير العرقي في فلسطين " أن الإرهاب الصهيوني كان خاضعا لاستراتيجيا معينة وعمل ممنهج ومنظم هدفه إبادة السكان الأصليين. وكانت الهاغانا من أولى المنظمات الصهيونية التي بادرت بارتكاب جرائم تطهير عرقي في حق الفلسطينيين منذ مطلع سنة 1948 وحتى قبل الإعلان عن ولادة الكيان الصهيوني، فقد ارتكبت هذه الأخيرة مذبحة في قرية بلد الشيخ راح ضحيتها ستون فلسطينيا أغليهم من النساء والأطفال، وهاجمت وادي رشمية قرب حيفا وطردوا كل من لم يكن يهوديا ونسفوا بيوتهم. واستهدفت كذلك يافا والقدس في اليوم الأول من سنة 1948. وصف يراخميل كهانوج وهو جندي من وحدة البالماخ مهمات التطهير العرقي التي كانت تنفذ في أوائل سنة 1948 قبل دخول الجيوش العربية إلى فلسطين: "طهرنا قرية فلسطينية إثر أخرى ...وطردناهم فهربوا إلى بحيرة طبرية ...ويتحول المكان إلى بهو فارغ بأجساد ملتصقة بالجدران... وكان الفلسطينيون يُقتلون للتسلية لأن مشاهدتهم وهم يجبرون على المشي كانت مملة... كانت هناك بقرة تركض وكان هناك شخص يلاحقها فأطلقت الرصاص عليهما معا". وكانت عمليات الاغتصاب من أهم الجرائم التي ارتكبتها إسرائيل في عمليات التطهير العرقي سنة 1948 في فلسطين، وقد وثق المؤرخ الإسرائيلي بيني موريس 12 حالة اغتصاب لفتيات فلسطينيات قام بها الجيش الإسرائيلي لكنه نبه على أن هذا "غيض من فيض".

تعتبر مجزرة قرية دير ياسين من أفظع جرائم التطهير العرقي التي ارتكبتها المنظمات الصهيونية وعملا وحشيا يشهد على حقيقة الاحتلال والإجرام الصهيوني. وكانت الهاغانا التي وقعت اتفاقية عدم اعتداء مع القرية هي من

> تعتبر مجزرة قرية دير ياسين من أفظع جرائم التطهير العرقي التي ارتكبتها المنظمات الصهيونية وعملا وحشيا يشهد على حقيقة الاحتلال والإجرام الصهيوني

قررت تنفيذ هذه المجزرة، فأرسلت إليها قوات الإرغون وشتيرن كي تعفي نفسها من أي مسؤولية رسمية على حد تعبير المؤرخ إيلان بابيه. ويعتبر كل من إسحاق شامير ومناحيم بيغين المسؤولون عن ذلك. ففي 09 أفريل 1938 اقتحم الجنود اليهود القرية ورشقوا البيوت بنيران المدافع الرشاشة، فقتل أغلب سكان القرية. جمعوا فيما بعد البقية في مكان واحد وقتلوهم وانتهكوا حرمة أجسادهم فقد أشار إيلان بابيه إلى تعرض عدد كبير من نساء القرية للاغتصاب. وقد روى فهيم زيدان الذي كان عمره آنذاك اثني عشر عاما كيف رأى بأم عينه عائلته تقتل " أخرجونا واحدا تلو الآخر ...قتلوا رجلا عجوزا بالرصاص وعندما بكت إحدى بناته قتلوها هي أيضا. ثم استدعوا شقيقي محمد وقتلوه أمامنا. وعندما صرخت أمي باكية وهي منحنية فوقه - وبين ذراعيها أختي الرضيعة زهرة - قتلوها هي أيضا ". وقد أذاعت القيادة اليهودية فيما بعد رقما مرتفعا للضحايا كي تجعل من دير ياسين نذيرا بالنكبة تحذيرا للفلسطينيين كافة من أن من أن مصيرا مماثلا ينتظرهم إذا رفضوا أن يتركوا بيوتهم ويهربوا.

كان من بين الشهود الأوائل الذين عاينوا فظائع مجزرة قرية دير ياسين رئيس الوفد الدولي للصليب الأحمر وهو جاك دي رنيير الذي وصف جنود الإرغون عندما وصل إلى القرية على النحو التالي " كانوا شبابا بل كان بعضهم في مرحلة المراهقة... ذكورا وإناثا مدججين بالسلاح... مسدسات ورشاشات وقنابل يدوية وسيوف في أيديهم وكان معظمهم لا يزال ملطخا بالدماء... وكانت ثمة فتاة جميلة بعينين إجراميتين أطلعتني على بقعة الدم على جسدها... عرضتها كأنها غنيمة حرب... كانت عملية التنظيف قد أجريت بواسطة الرشاشات والقنابل اليدوية وأستكملت بالسكاكين... نظرت في كل اتجاه وقلبت الأجساد فوجدت في آخر المطاف قدما صغيرة كانت لا تزال دافئة الملمس... كانت قدم بنت في العاشرة مزقتها قنبلة يدوية".

تجسد مذبحة دير ياسين الإرهاب الصهيوني في أقوى تجلياته، حيث يصبح العنف بأشكاله المختلفة ليس أداة لتفريغ فلسطين من سكانها وإحلال المستوطنين الصهاينة محلهم فقط وإنما لتثبيت دعائم الدولة الصهيونية وفرض واقع جديد في فلسطين يستبعد العناصر الأخرى غير اليهودية المكونة لهويتها وتاريخها. وقد عبرت الدولة الصهيونية عن فخرها بمذبحة دير ياسين بعد 32 عاما من وقوعها حيث قررت إطلاق أسماء المنظمات الصهيونية الإرجون وشتيرن والبالماخ والهاغانا على شوارع المستوطنة التي أقيمت على أطلال القرية الفلسطينية.

وعموما فقد ارتكبت شتيرن مع غيرها من العصابات الصهيونية مجازر مروعة تم من خلالها احتلال 400 قرية فلسطينية سنة 1948 وارتكاب أكثر من 80 مجزرة ومذبحة بحق الفلسطينيين تصنف في إطار جرائم الحرب والإبادة الجماعية، وساهمت هذه المجازر في تهجير أهالي المناطق المجاورة والتمهيد لاحتلال القدس. وهناك من يرى أن شتيرن شاركت في السيطرة على 774 قرية وطردوا سكانها وطمست معالمها الحضارية والتاريخية، لذلك يؤكد توماس سواريز في كتابه "دولة الإرهاب: كيف قامت إسرائيل الحديثة على الإرهاب" أنّ نجاح الرواية الصهيونية تطلّب محو مئات القرى الفلسطينية فأزالوها من الخرائط بالمعنيين المجازي والحرفي وزرعت إسرائيل فوق رمادها أشجارا أو بنت قرى جديدة أعطتها أسماء توراتية". وبعد مجزرة دير ياسين، هاجمت الهاغانا القرى المجاورة مثل قالونيا، ساريس، بيت سوريك وبدّو. بعد ذلك توجهت العصابات الصهيونية نحو المدن فهاجمت حيفا وصفد والقدس وعكا وبيسان وفي ماي 1948 ارتكبت هذه العصابات مجازر وحشية أهمها مجزرة طنطورة.

نشرت إسرائيل فيما بعد سرديات مضللة لتخفي بها جرائم التطهير العرقي، ومن أهم هذه السرديات الكاذبة هو أنه "في يوم 15 ماي 1948 أرسل العالم العربي جيوشه إلى فلسطين لتدمير الدولة اليهودية وطلبوا من الفلسطينيين المغادرة فأصبحوا لاجئين لأن العالم العربي طلب منهم ذلك". في حين يكشف إيلان بابيه في كتاباته أن القوات الصهيونية طردت مئات الآلاف من الفلسطينيين قبل أن يدخل جندي عربي واحد واستخدمت الحرب من أجل التطهير العرقي، لذلك دخلت القوات العربية في محاولة منها لوقف عمليات التطهير العرقي. ومع الإعلان عن قيام دولة إسرائيل أستخدم تعبير النكبة لوصف عمليات التهجير القسري التي قامت بها العصابات الصهيونية لطرد أكثر من 570 ألف فلسطيني من أصل مليون ونصف

> **"يكشف إيلان بابيه في كتاباته أن القوات الصهيونية طردت مئات الآلاف من الفلسطينيين قبل أن يدخل جندي عربي واحد واستخدمت الحرب من أجل التطهير العرقي"**

من بيوتهم.

يؤكد هذا الإرهاب الصهيوني أن العصابات الصهيونية نقلت بشكل منهجي الهوية النازية من النازيين الذين يؤلهون الجنس الآري إلى الإسرائيليين الذين يعتبرون أنفسهم "شعب الله المختار"، فأصبحوا بذلك مقاتلين من أجل الحرية والوطن وفق منطق الصهيونية. ورغم امتلاك معظم أفراد شتيرن سجلا دمويا زاخرا فإنهم اندمجوا فيما يعرف الآن باسم جيش الدفاع الإسرائيلي وشكلوا إلى جانب العصابات الصهيونية الأخرى الجزء الأكبر من جيش الاحتلال وحصلوا على رواتب التعاقد المستحقة لهم ومنحت حكومة الاحتلال بعضهم وسام محاربي الدولة. فقد تدرج إسحاق شامير أحد قادة شتيرن في المناصب العليا من العمل في الموساد ودخول الكنيست، مرورا بتولية وزارة الشؤون الخارجية حتى أنتخب رئيسا للوزراء مرتين لفترتين منفصلتين خلال الثمانينات وبداية التسعينات، وسبقه زعيم الارغون مناحيم بيغن الذي أصبح رئيسا لوزراء إسرائيل عند إعلان دولة إسرائيل. كما تم إصدار طابع بريدي يحمل صورة مؤسس منظمة شتيرن أفراهام شتيرن الذي لا تزال أفكاره حاضرة بقوة اليوم في الأوساط اليهودية ويشكل إرهابها إلهاما للمستوطنين المتطرفين ضد الفلسطينيين. لقد خلفت السنة التي تأسس فيها الكيان الصهيوني مآس عديدة إذ نجد ما يقارب من مليون فلسطيني مبعد عن بلده و900 ألف كانوا قد تعرضوا للتطهير العرقي هذا بالإضافة إلى عرب 1948 الذين خضعوا للحكم العسكري الصهيوني المباشر وفلسطينيي الضفة الذين تعرضوا للتجويع الممنهج.

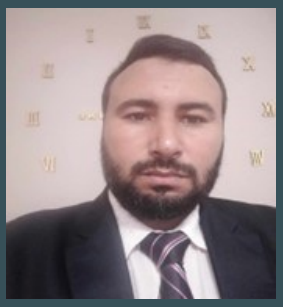
هكذا يمكننا أن نفهم أن النشاط الإرهابي الصهيوني لم يكن عملا على هامش الحركة الصهيونية بل كان حركة كامنة بالوجود الصهيوني وبطبيعة الاستيطان الإحلالية، حيث يمكننا أن نعتبره الوسيلة الوحيدة التي تمكن الصهاينة بواسطتها من إخضاع شعب راسخ الجذور وتجريده من إنسانيته وإخراجه من أرضه. وقد تحول هذا الإرهاب الصهيوني اليوم إلى مجرد عمليات عسكرية يقوم بها الجيش الإسرائيلي في قطاع غزة أو في الضفة، لإخضاع التمرد الفلسطيني في حين تحولت حركات المقاومة الفلسطينية إلى عمل إرهابي تتم إدانته دوليا ولعل ذلك في تناسب مع ما درجت عليه الحركة الصهيونية من تضليل ومخاتلة وكذب. ولكن يبقى التساؤل الأهم الذي ما انفك يطرح، كلما فتحنا ملف الإرهاب الصهيوني وجرائم العصابات الصهيونية هو أنه كيف لجماعات أن تمارس هذا القدر الكبير من العنف الوحشي واللاإنساني وهي التي تعرّض عدد كبير من أفرادها للاضطهاد والتعذيب والمحرقة؟ كيف لها أن تكرر نفس الأفعال التي كانت قد تعرضت لها وذاقت الأمرين بسببها؟ ربما الإجابة عن هذا المشكل نجدها بكل بساطة عند أستاذ الجغرافيا في جامعة حيفا أرنون سوفير "وهكذا إذا أردنا أن نبقى أحياء علينا أن نقتل ونقتل ونقتل طوال اليوم وفي كل يوم... إذا لم نقتل سينتهي وجودنا".

أهم المراجع

- توماس سواريز، **دولة الإرهاب: كيف قامت إسرائيل الحديثة على الإرهاب**، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ماي 2018.
- إيلان بابيه، **التطهير العرقي في فلسطين**، ترجمة أحمد خليفة، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والعنف: من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

تحول هذا الإرهاب الصهيوني اليوم إلى مجرد عمليات عسكرية يقوم بها الجيش الإسرائيلي في قطاع غزة أو في الضفة، لإخضاع التمرد الفلسطيني

طَرْقُ الفلسفة اليونانيّة لعلم الكلام الإسلاميّ



بقلم: **محمد الغريسي**
دكتور وباحث بمدرسة الدكتوراه - جامعة الزيتونة تونس

> ذهب مؤرّخو الفرق والمقالات من المسلمين منذ الزّمن الأوّل إلى إرجاع بعض المواضيع والأفكار التي خاض فيها العلماء والمفكّرون المسلمون إلى أصول فلسفيّة يونانيّة

يشهد العالم في عصرنا الحديث تزايدا ملحوظا في التّواصل والتّفاعل بين الحضارات المختلفة وتعيش مجتمعاتنا في بيئة متعدّدة الثّقافات، وأمام الصّدام الحضاريّ الحاصل تتعالى الأصوات التي تتّهم الثّقافات هنا وهناك؛ وفي هذا السّياق يتنزّل الصّراع الحضاريّ الإسلاميّ وغير الإسلاميّ ومن بين المواضيع التي شغلت الباحثين والدّارسين موضوع طرق الفلسفة اليونانيّة لعلم الكلام الإسلاميّ، وفي هذه الورقة سنعمل على توضيح حدود هذه المقالة.

يروج أن المسلمين لم يعرفوا الفلسفة اليونانيّة إلاّ حين بدأت التّرجمة في العصر العباسي مع المنصور ثم المأمون وحين استحضرت كتب الفلسفة اليونانيّة من خارج الرّقعة الإسلاميّة وكان الغرض من ذلك هو الإلمام بالتراث العلمي للأمم القديمة، وبذلك يتبيّن قدرة اللغة العربيّة على استيعاب تلك العلوم، وحركة الترجمة منذ خلافة أبي جعفر وحتى وفاة هارون الرشيد(136هـ/193) كانت تقتصر على ترجمة الكتب التي تعنى بالطبيعيات والمنطق والهندسة ولكن منذ عصر المأمون وقعت ترجمة إلهيات اليونان وعقائد الفرس والأفكار الهنديّة.

وكانت حركة الترجمة قد لعبت دور الوسيط بين حضارات الماضي والمستقبل، وأثرت في تشكيل الحضارة العالمية بشكل عام فكانت من أهم العوامل التي ساهمت في ازدهار الحضارة العربية والإسلامية خلال العصر الذهبي من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر الميلادي تقريبًا حيث لعبت هذه الحركة دورًا جوهريًا في نقل العلوم والمعارف من مختلف الثقافات والحضارات إلى العالم العربي والإسلامي، ممّا أدى إلى تطور الفكر العلمي والفلسفي والأدبي.

يمكن أن نسمي ما تقدّم أسبابا مباشرة لوصول الفكر اليوناني وغيره للمسلمين، لكن هناك أسباب أخرى غير مباشرة من المرجّح أن يكون لها أثرها البالغ في دخول الفلسفة اليونانيّة والتحامها مع الفكر الإسلاميّ، وأوّل هذه الأسباب هي المناقشات الشفويّة بين المسلمين الفاتحين والبلدان المفتوحة حيث يجدر بنا التّذكير بوجود مدارس علميّة وفلسفيّة في أنطاكيّة[1] والأسكندرية[2] وغيرها لم يمسّها المسلمون.

ونلاحظ في كتابات المتكلمين الأوائل من أمثال أبي الهذيل العلاف (ت135هـ/753م) وهشام بن الحكم (ت190هـ/805م) وغيرهما معرفة واسعة بالفلسفة اليونانيّة وتناولا لمصطلحات فلسفيّة ممّا يدلّ على أنّ حركة الاتّصال قد تمّت من قبل، بل إنّنا نرى لهشام بن الحكم، هذا المتكلّم الشيعي الأوّل في زمن مبكّر كتابا في نقد أرسطاليس، كما أنّنا نرى لأبي الهذيل العلاف نقدا متعدّدا في ثنايا فلسفته لأرسطو، وهذا دليل قاطع على أنّ الفلسفة اليونانيّة قد عرفت معرفة طيّبة قبل حركة الترجمة الرسميّة التي بحثها المؤرّخون من مختلف نواحيها [3].

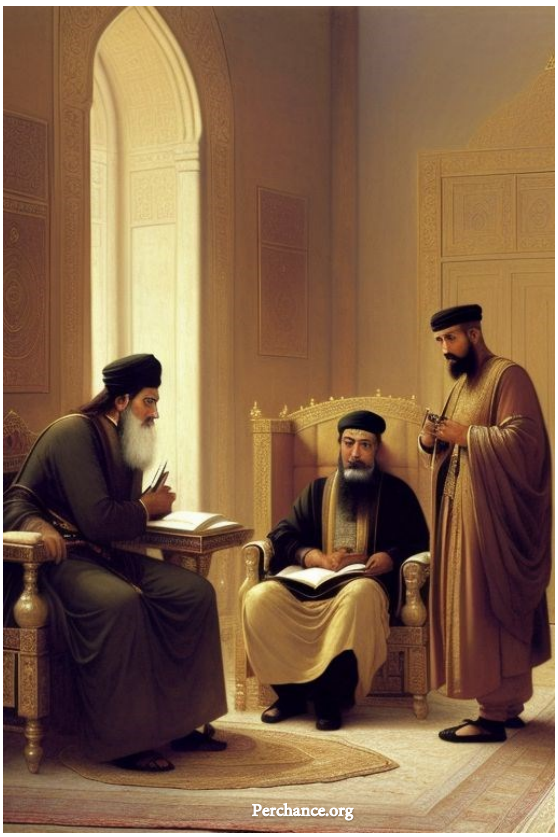
ولئن أثبت المؤرّخون المسلمون القدامى للفرق والمقالات تأثّر علم الكلام بالفلسفة لتحذير النّاس منها، فإنّ المستشرقين أرادوا بذلك أن يحطّوا من قدر العقل العربيّ الإسلاميّ وأن يظهروا عجزه عن التّفكير والإبداع وإنتاج فلسفة خاصّة به. والفلسفة الإسلاميّة إن وجدت عندهم ليست إلاّ تكرارا للفلسفة اليونانيّة واجترار لمواضيعها وفي أقصى حالاتها حلقة وصل ضروريّة بين فلسفة اليونان وفلسفة الغرب.

والحديث عن علاقة علم الكلام بالفلسفة ليس جديدا، فقد ذهب مؤرّخو الفرق والمقالات من المسلمين منذ الزّمن الأوّل إلى إرجاع بعض المواضيع والأفكار التي خاض فيها العلماء والمفكّرون المسلمون إلى أصول فلسفيّة يونانيّة وعندما نتصفّح كتبهم نجد أحيانا مجرّد إشارات إلى هذه العلاقة ونجد أحيانا أخرى تصريحات واضحة مثل "وهذه مقالة الفلاسفة" أو "وهذا ما قاله الفلاسفة" أو "وقد وافق فلان الفلاسفة في ذلك"، وهكذا...

وهذا المنهج سار عليه الشهرستاني الذي ألزم نفسه في الملل والنّحل بالمقارنة بين الفكرين الإسلاميّ والأجنبيّ وخاصّة منه اليوناني، وهو غالبا ما يربط الفكرة بمصدرها الفلسفيّ دون أن يعيّن هذا

المصدر أو يسمّي صاحبه ويكتفي بالقول "إنه من الإلهيين أو الطبيعيين"، أمّا الأشعريّ في كتابه مقالات الإسلاميّين فإنّه لا يفعل ذلك ولكنّه كلّما وجد شبها بين مقالة إسلاميّة ومقالة فلسفيّة أشار مباشرة بعد إيراد المقالة الإسلاميّة إلى القول الفلسفيّ الشّبيه بها بقوله: "وذهب بعض المتفلسفة إلى كذا" أو "حكى عن أرسطاطليس كذا" أو"قال أصحاب الطبائع كذا" أو "وهذا قول أصحاب أرسطوطاليس" وغير ذلك... ويبدو الأشعري أكثر حيادا من الشّهرستاني الذي كان أكثر جرأة في ربط الأفكار بالفلسفة اليونانيّة.

وقد أشار ابن خلدون إلى العلاقة القائمة بين فكر المسلمين وفكر أهل اليونان مع أنّ منهج ابن خلدون كان تاريخيّا أكثر منه نقديّا فيقول بعد أن تحدّث عن الكلدان والسّريان والفرس والرّوم وأهل اليونان في استعراضه لتاريخ العلوم الفلسفيّة: "ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهله الظّهور الذي لا كفاء له وابتزّوا الرّوم ملكهم فيما ابتزّوه، وابتدأ أمرهم بالسّذاجة والغفلة عن الصّناعة حتى إذا تبحبح من السّلطان والدّولة أخذ الحضارة بالحظّ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفنّنوا في الصّنائع والعلوم وتشوّقوا إلى الاطّلاع على هذه العلوم الحكميّة بما سمعوا من الأساقفة والأقسّة المعاهدين بعض ذكر منها وبما تسموا إليه أفكار الإنسان فيها، فبعث أبو جعفر المنصور



إلى ملك الرّوم أن يبعث إليه بكتب التّعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب إقليدس وبعض كتب الطبيعيّات فقرأها المسلمون واطّلعوا على ما فيها وازدادوا حرصا على الظّفر بما بقي منها.

وجاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة بمكان فانبعث لهذه العلوم حرصا وأوفد الرّسل على ملوك الرّوم في استخراج علوم اليونانيّين وانتساخها بالخطّ العربيّ وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب وعكف عليها النظّار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأوّل واختصوه بالردّ والقبول لوقوف الشهرة عنده ودونوا في ذلك الدواوين وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم" [4].

هكذا يقرّ ابن خلدون أخذ المسلمين عن أهل اليونان ويرى أنّهم لم يكتفوا بالأخذ وإنّما خالفوا أرسطو وردّوا عليه وبلغوا الشّهرة في هذا الفنّ وتفوّقوا على من سبقهم. وابن خلدون لا يرى اختصاص ملّة من الملل بهذه العلوم مثل رينان الذي يقول: "إذا ما دار الأمر حول اختيار حجّة فلسفيّة لنا في الماضي كان لليونانيّة وحدها حقّ إلقاء دروس علينا"[5]. وفي المقابل يقول ابن خلدون: "وأمّا العلوم العقليّة التي هي طبيعيّة للإنسان من حيث أنّه ذو فكر فهي غير مختصّة بملّة، بل يوجّه النّظر فيها إلى أهل الملل كلّهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النّوع الإنسانيّ منذ كان عمران الخليقة وتسمّى العلوم علوم الفلسفة والحكمة".[6]

فالفلسفة تبعا لذلك نشاط موقوف على الإنسان لما له من ملكة عقليّة، ولمّا كان العقل قاسما مشتركا بين جميع النّاس وجميع الأمم فإنّ كلّ النّاس قادرون على التفلسف والخوض في العلوم العقليّة ولا فضل في ذلك لأمّة على أمّة إلاّ في السّبق الزّمني أو إنجاب بعض العباقرة الذين يمكن أن تنجب الأمم الأخرى مثلهم في ميادين أخرى كالأدب والفنّ وغيره. وإذا تهيأ لامّة اليونان أن تبدع في الفلسفة فقد سبقها في ذلك كلّ من الكلدان والمصريين والفرس وغيرهم بل يقال أنّ هذه العلوم قد وصلت إلى أهل اليونان

> لمّا كان العقل قاسما مشتركا بين جميع النّاس وجميع الأمم فإنّ كلّ النّاس قادرون على التفلسف والخوض في العلوم العقليّة

عن طريق الفرس حين قتل الإسكندر وغلب على مملكة الكينية فاستولى على كتبهم وعلومهم ممّا لا يأخذه الحصر.

وقد وجد المسلمون في فلسفة اليونان أداة ناجعة للدّفاع عن دينهم وردّ هجمات الملحدين والزّنادقة وغيرهم، لكنّ ابن خلدون يفسّر إقبالهم على الفلسفة بدافع الشّوق إلى الاطّلاع وهو تفسير غير كاف لأنّ المعتزلة وهم أوّل من أقبل على الفلسفة وتمثّلوها في أذهانهم أحسن تمثّل أقبلوا عليها بدافع الحاجة؛ فقد اصطدموا بمخالفين لهم في الدّين رتّبوا عقائدهم الدينيّة على أصول فلسفيّة وأتقنوا فنّ الجدل والمناظرة فأقبلوا على درس الفلسفة حتى يتسنّى لهم محاربة الخصوم بنفس سلاحهم ويخاطبوهم باللّغة التي اعتادوا أن يفهموها والأساليب التي درجوا عليها وألفوها إلاّ أنّهم أحبّوا الفلسفة بعد ذلك لذاتها وكادت بحوثهم تقتصر على المباحث الفلسفيّة كالحركة والسّكون والجوهر والعرض وغيرها.

أمّا علم الكلام فقد نشأ مع المعتزلة ونَمَا معهم وقد نبّه مؤرّخو العقائد الإسلاميّة أكثر من مرّة إلى اتّصاله بالفلسفة اليونانيّة وإلى موافقات المتكلّمين للفلاسفة وهناك من الباحثين والمستشرقين من ذهب إلى أنّ مذاهب المتكلّمين هي الفلسفة العربيّة الحقيقيّة ونقرأ في دائرة المعارف الإسلاميّة أنّ مذاهب المتكلّمين ومنهم المعتزلة هي الفلسفة العربيّة ولا فلسفة سواها

> **"وجد المسلمون في فلسفة اليونان أداة ناجعة للدّفاع عن دينهم وردّ هجمات الملحدين والزّنادقة وغيرهم"**

فالمعتزلة ليس لهم فضل فقط على علم الكلام إذ ابتكروه ولكن لولاهم ما كانت الفلسفة الإسلاميّة قد وجدت ولا العلوم الإسلامية قد ازدهرت فيما بعد.

وأيّا ما يكون من أمر فقد عرف المسلمون الفلسفة اليونانيّة في مراحل مختلفة وتبيّنوا وجود فلسفة قديمة وفلاسفة قدامى ألقوا عليهم اسم الطبيعيين أو الدّهريين، وكانت مسألة وجود هذا العالم من حيث هو قديم أو حادث من أهمّ المسائل التي عرض لها مفكّرو الإسلام، حيث اعتبروا أنّ إثبات حدوث هذا العالم يعدّ مدخلا ضروريّا لإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وما يتصل بذاته وصفاته. ولمّا كان الإيمان بوجود الله ووحدانيته يمثّل جوهر العقيدة كان لزاما على مفكّري الإسلام أن يثبتوا دعائم دينهم ويدعموا عقائده بفكر يمكّنهم من الردّ على مخالفيهم ممّن يعتقدون بوجود آلهة متعدّدة كآلهة الحبّ والجمال والحكمة والحرب والتي لا تتورّع عن الشرّ والحسد والغيرة أو ممّن لا يعتقد بوجود آلهة بالكليّة.

ومن هنا كان الجهاد بالكلمة لازما في مواجهة مقرّرات الفلسفة اليونانيّة خاصّة مذهب أرسطو القائل بقدم العالم والذي شاع في الأوساط الإسلاميّة حتى اعتنقه بعض فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابي (ت 350هـ/ 961م) وابن سينا (ت428هـ/1037م)، وأنّ هؤلاء قد ذهبوا إلى أنّ "العالم موجود عن الباري تعالى أو -واجب الوجود بذاته -على سبيل الوجوب واللّزوم لا بمعنى أنّه لم يكن ثمّ كان، بل بمعنى وجب وجوده بوجود ذات الباري، فلم تتقدّمه ذات الباري بالزّمان وإنّما تقدّمت عليه بالذّات تقدّم العلّة على المعلول".[7]

وردّ بعض المتكلمين هذا الأصل على أساس أنّ " العالم متغيّر متكثّر وكلّ متغيّر متكثّر فهو ممكن بذاته، فالعالم إذن ممكن الوجود باعتبار ذاته. وكلّ ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بإيجاد غيره، فالعالم إذن موجود بإيجاد غيره الذي هو واجب الوجود بذاته ومن ثمّ فقد وجد بإيجاد الباري بعد أن لم يكن موجودا، وكونه وجد على هذا النّحو يبطل القول بأنّه وجد وجوبا على وجود الواجب بذاته".[8]

كما نورد من آثار الفكر اليوناني في مفكري الإسلام أنّه قد وجد بين فلاسفة الإسلام أبو بكر بن زكرياء الرازي (ت313هـ/925م) الذي رغم كونه منتسبا للإسلام وأهله وفلاسفته فقد فارق هؤلاء وخالفهم في نواحي كثيرة من بينها تطرّفه في التعلّق بالآراء المزدكيّة. قال صاعد الأندلسي (ت462هـ/1070م): "و قد صنّف جماعة من المتأخرين كتبا على مذهب فيثاغورس وأشياعه وانتصروا للفلسفة الطبيعيّة القديمة. وممّن صنّف في ذلك أبو بكر محمّد بن زكرياء الرازي، وكان شديد الانحراف عن أرسطو طاليس وغيره من متقدّمي الفلاسفة في كثير من آرائهم. وكان يزعم أنّه أفسد الفلسفة... وكتابه في الطبّ الروحاني وغير ذلك من تبه الدّالة على استحسانه لمذهب لمذهب الثنويّة في الإشراك ولآراء البراهمة في إبطال النبوّة ولاعتقاد عوام الصابئة في التناسخ".[9] وممّا يلفت النّظر أن هذه الأفكار تتطابق مع أفكار البراهمة في إنكارهم للنبوّات والقول بانعدام الحاجة إلى الشرائع التي يأتون بها لاحتوائها على ما تستقبحه

العقول وتوجب رفضها وإنكارها كإباحتها ذبح الحيوان وقتله بغير ذنب ارتكبه.

لقد بدا واضحا إعجاب بعض فلاسفة الإسلام بالفكر الإغريقيّ والفكر الشرقيّ حيث تأثّروا بموضوعاته وكان ذلك جليّا في دخول الكثير من المصطلحات إلى المعجم اللّغوي العربيّ ومن أمثلتها: الواجب والممكن والجوهر والعرض... ولكنّ ذلك الإعجاب لا يعني التّسليم بل بدّلوا فيه وعارضوه مثلما عارض ابن سينا رأي أفلاطون في النّفس. ومن جانب آخر فإنّ المسلمين قد خالفوا الفلسفة اليونانيّة في أمور كثيرة؛ ففرّق الفارابي بين النبيّ والفيلسوف وحين رسم مدينته الفاضلة جعل من الإسلام منطلقا لها.

لم يقف الفكر الإسلامي عند طور الاستمداد من الفكر اليونانيّ، بل بلغ دور الاستيعاب والابتكار، خصوصا وأنّ المفكرين الأوائل، لا سيما متكلمي المعتزلة، قد تنبهوا إلى ما في هذا الموروث اليوناني الهجين والمرّكب من عناصر فلسفيّة لا تتلاءم مع أصول ومقرّرات الدّين الإسلامي، فبذلوا جهودا لا تخفى على باحث في إماطة اللّثام عن وجوه الخلاف ثمّ الردّ عليها.

هذا دون أن ننسى الجهود التوفيقيّة لفلاسفة العرب من أمثال الكندي (ت260هـ/873م) والفارابي، وابن سينا الذين حاولوا الجمع بين ما ذهبت إليه كبرى المذاهب الفلسفيّة اليونانيّة وبين مقرّرات الوحي والنبوّة كونهم كانوا مدفوعين من منطلق إحساسهم بالرّابطة الوثيقة بين الفلسفة والدّين في محاولة منهم لكشف حقائق الوجود وفهم الحقائق الكونيّة بقدر ما تسمح به الطّاقة البشريّة والكشف عن الحقيقة الإلهيّة ثمّ الاتّصال به وتحقيق معرفته ومعرفة أفعاله ومخلوقاته ومعرفة الإنسان لذاته وتقوية عقيدته وإزالة لما يحوم حولها من شبهات وإحلال الإيمان والأمن والطّمأنينة وإيقاظ الوعي الإنسانيّ في النّفوس وتحقيق الإخاء الإنسانيّ والتّمهيد لنهضة كونيّة تستمدّ عالميتها من عالميّة الدّين وحريّة الفكر.

الخاتمة

نخلص إلى أنّه لا يمكن أن ننفي بصفة قطعيّة تأثّر المتكلّمين بالفلسفة اليونانيّة لأنّ الوقائع تكذّب هذا النّفي ولكن لا يمكننا أيضا أن نلحق علم الكلام الإسلاميّ بالفلسفة اليونانيّة لأنّ هذا العلم نشأ تدريجيّا من رحم الواقع الإسلاميّ الذي ولّد اختلافا بين المسلمين ظهرت بسببه الفرق الكلاميّة والمذاهب وتعامل المسلمون مع النصّ والواقع بأشكال أثارت الجدل وأنشأت علما يدافع عن العقائد بالحجّة العقليّة فكان المتكلّمون يدافعون عن هذه العقائد بكلّ ما وصل إليهم من فلسفة ومنطق وبما أوتوا من علم وبيان وبما لديهم من حديث وقرآن ولذلك نجد مزجا عند المتكلمين بين الفلسفة والكلام.

الهوامش

1) أسسها الاسقف يوسطاثيوس على منوال مدرسة الإسكندرية الكبرى، فاستقطبت النّاس وعظم شأنها بعد أن نقلت مدرسة الإسكندرية ومكتبتها إليها... ولم تزل أنطاكيّة قصبة العواصم من الثغور الشاميّة وهي من أعيان البلاد وأمهاتها. الحموي، ياقوت، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، 1977، 1/266.

2) مدرسة أسّسها الاسكندر الأكبر سنة 323ق.م وقد كان محبّا للفلسفة وتلميذا لأرسطو. دي لاسي أوليري، **علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب**، ترجمة وهيب كامل، مكتبة النهضة، القاهرة، 1962، ص25.

3) النشّار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، د.ت، 1/108.

4) ابن خلدون، **المقدّمة**، دار القلم، بيروت، ط4، 1981، ص ص480-481.

5) رينان، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص15.

6) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص478.

7) ابن سينا: **الشفاء**، ،تح:الأب قنواتي وسعيد زايد، مرا: ابراهيم مدور، مكتبة آية الله العظمى للمرعشي النجفي، قم- إيران، ط/2، 2016، ج: الإلهيات، مقالة 4، فصل 1، 1/165-167.

8) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تح: ألفرد جيوم، مطبعة المثنى، بغداد، د.ت، ص15.

9) الأندلسي، صاعد، **طبقات الأمم**، المكتبة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيين، بيروت- لبنان،د.ط، 1912، ص33.

» لقد بدا واضحا إعجاب بعض فلاسفة الإسلام بالفكر الإغريقيّ والفكر الشرقيّ حيث تأثّروا بموضوعاته وكان ذلك جليّا في دخول الكثير من المصطلحات إلى المعجم اللّغوي العربيّ «

إيتيقا الحب

بين أفلاطون وباديو وفوكو

بقلم: **حياة حمدي**

استاذة الفلسفة في الجامعة التونسية

المعهد التحضيري للدراسات الادبية والعلوم الانسانية

> ما الحب عندها إلا ذلك التحول من الفقر إلى الغنى ومن الجهل إلى المعرفة ومن الحب الجسدي إلى حب ما ينقصنا على وجه الحقيقة أي الحكمة

" ومما يمض النفس، أنه بينما أجهد الناس أنفسهم في مدح تلك الأشياء جليلها وحقيرها لم يجد أحدهم الشجاعة على مدح الحب بما هو أهل له."

أفلاطون، **المأدبة**، 177 ج

"وسئل حماد الراوية عن الحب ما هو؟ فقال: الحب شجرة أصلها الفكر"

أحمد تيمور، **الحب عند العرب**

ثمة ما يدعونا إلى الجزم بأن ما دفع إحدى شخصيات محاورة المأدبة لأفلاطون إلى أن يستغرب من عدم الإقدام على تقريظ الحب بما هو أهل له من قبل علماء عصره هو في الحقيقة ضرب من الاستنكار الذي لم يفقد راهنيته رغم عدد القرون التي تفصلنا عنه. إننا اليوم إذا ما نحن نظرنا فيما تقوله الفلسفة في الحب لا بد أن ندرك شحة هذا القول وهي التي اقترن اسمها باسمه * فيلو صوفيا * ومن هذا الاسم اشتق معناها العابر للعصور والأزمان والألسنة على اختلافها. إنها حب للحكمة حبا لا يدعي امتلاكها وله ما يكفي من الشجاعة للإقرار بفقره إليها وشوقه للتشبه بها. ولعلنا اليوم ونحن نشهد الصيغة الحديثة لفقرنا بفعل نسياننا لما هو الحب ندرك أننا نشبه معاصري أفلاطون ممن مدحوا الملح ومآدب الطعام وكل ما يتعلق بالحاجة وتغاضوا عن جليل الأشياء إلى حد صار" ما نسميه اليوم حبا في الثقافة السائدة ليس إلا الشكل الفاسد له"[1].

إنه إذن لأمر جدير بالبحث فيما قادنا إلى أن ندير عالمنا الحديث إلى إسقاط الحب في النسيان بينما رأى فيه محب الحكمة القديم ما نتعرف فيه إلى أنفسنا وعلامة وجودنا الراغب في العالم.

ولكي نفهم مدى ابتعادنا عن هذا الضرب من الوجود بل وعن أنفسنا، لا بد أن نذكر بما حدثنا به أريكسماخوس في محاورة المأدبة نقلا عن فايدروس الذي لم يفتأ يقول له " أي أريكسماحوس إذا كان للآلهة أغان وأهازيج ينشدها إياهم الشعراء أليس من العار أن شاعرا فردا ـ وهم كثر ـ لم يفكر في إنشاء مديحة لأعظم وأقدم إله وهو إله الحب؟ ودونك مربونا المحترفون فإنهم قد مجدوا هرقل وغير هرقل نثرا. وأضرب المثل ببروديكوس العظيم، ولعل هذا لا يدهشك كثيرا. ولكن ما قولك في عالم جليل يؤلف كتابا موضوعه تمجيد الملح ومدح منافعه ومزاياه وغير هذا كثير وكثير جدا.. ومما يمض النفس، أنه بينما أجهد الناس أنفسهم في مدح تلك الأشياء جليلها وحقيرها لم يجد أحدهم الشجاعة على مدح الحب بما هو أهل له".[2]

ونحن نورد هذا القول لا بد من التنبيه إلى أن غرضنا هنا ليس استئناف النقاش حول عظمة أو ألوهية إيروس ذلك أن سقراط قد فصل في الأمر منذ ذلك اليوم الذي انتعل فيه حذاء واستحم على غير عادته وعيا منه بأن الحديث حول إيروس هو من الشؤون الإنسانية بالغة الأهمية وهو لذلك يحتاج إلى استعداد خاص من قبل الفيلسوف وهو مقبل على مواجهة منافسين له في حب الجميل ينتجون حوله خطابات بارعة ومغرية ينالون بفضلها جوائز ويحظون بالتكريم من أولي الأمر ويضفي عليهم الجمهور أمجادا وألقابا تعلي من شأنهم وتحط من شأن الفلسفة الراعية للسماء كما يظهر ذلك من مسرحية السحاب للشاعر الكوميدي أريسطوفان.

أما سقراط فقد تنكر في ثوب جميل ومظهر جذاب يخفي قبحه الجسدي كي يدرك من حوله من ذوي الألسنة من الخطباء والشعراء الذين يؤلهون إيروس ويجملونه قولا ومظهرا أن إيروس ليس إلها مثلما ادعى خطباء المأدبة وإنما هو رغبة في شيء لا نملكه وبالتالي فهو ليس جميلا في حد ذاته إذ أن جماله يقاس بالغاية التي يوجه إليها أي مثل أو قيمة الخير. هنا يجتمع الفقر مع الغنى وما الحب عندها إلا ذلك التحول من الفقر إلى الغنى ومن الجهل إلى المعرفة ومن الحب الجسدي إلى حب ما ينقصنا على وجه الحقيقة أي الحكمة. هذا التحول الذي جاء على لسان ديوتيما يقتضي منا عدم الوقوف عند الاسم كما لو كان هو عين الشيء. ذلك أن الاسم كما علمتنا محاورة كراطيلوس لا يدل على حقيقة الشيء فأن نسمي إيروس إلها فإن ذلك لا يعني أننا أدركنا حقيقته الكامنة في الرغبة البشرية كما أن مهمة وضع الأسماء تعود إلى الجدلي أي إلى الفيلسوف لأنه يدرك العلاقة القائمة بين الاسم والشيء ومن هنا نفهم دعوة سقراط إلى العودة إلى الشيء نفسه لإدراك كنهه.

لقد كان وعي سقراط حادا بخطورة المسألة إذ أنه مقبل على فعل بالغ الخطورة فذهابه إلى منزل الشاعر التراجيدي أغاثون بمناسبة احتفاله بجائزة عن آخر مسرحياته يعني قبوله بوضع الحب بين يدي " مشرع سكران " كما هو حال من يضع الأسماء في محاورة كراتيليوس[3] وكما هو حال ندماء المأدبة ممن نهاهم سقراط عن الإفراط في السكر. ومن هنا نفهم دلالة دعوته إلى الاعتدال في احتساء الشراب [4] وإخلاء المجلس من عازفة القيثار حتى لا يذهب اللحن بعقول المتحاورين في شأن هذا الأمر المهيب أي الحب

ألا يكون إيروس هو الدال على الحب كما يراه سقراط فإن ذلك ما يدعو إلى إعادة النظر في علاقة الاسم ـ إيروس ـ بالشيء أي بالحب. نقرأ في محاورة كراتيلوس هذا الحديث المتبادل بين سقراط وهرموجينس الذي يرى أن العلاقة بين الأسماء والأشياء قائمة على مواضعة واتفاق بينما ذهب كراتيل إلى التأكيد على العلاقة الطبيعية بينهما:

سقراط: وعمل المشرع أن يطلق الأسماء. ويجب أن يكون العالم بفن الجدل مرشده إذا كان ينبغي للأسماء أن تطلق بصورة صحيحة.

هرموجينس: هذا صحيح

سقراط: أظن إذن يا هموجينس أن إطلاق الأسماء هذا لا يكون مسألة تافهة كما تتخيل ، ولا عمل أشخاص قليلي الشأن أو أناس كيفما اتفق. وكراتيلوس على حق في قوله بأن للأشياء أسماء بالطبيعة، وأنه ليس كل إنسان خبيرا في إطلاق الأسماء، لكن الخبير هو ذلك الذي يهتم بالإسم الذي يملكه كل شيء بالطبيعة، وهو الذي يستطيع أن يعبر عن الصور الحقيقية للأشياء بحروف ومقاطع.

ندرك من هنا اختلاف حديث الفيلسوف في الحب عن حديث الشعراء الذين يتحدثون عنه وهم يجهلون ماهيته بينما يسعى الفيلسوف إلى البحث في حقيقة الحب فبمثل هذا البحث يمكننا معرفة الفرق بين إيروس وفيليا وبين الحب الجسدي وحب الحكمة وبين الإيروسي والفلسفي.

إن كلمة إيروس كما جاءت في لغة اليونان القديمة، حسب قول سقراط، إنما سمي كذلك لأنه يجري للداخل من الخارج، وهذا الجريان ليس متأصلا فيمن يكون لديه ، لكنه يبدأ من العيون، ولهذا السبب كان يسمى في الأزمنة القديمة إيسروس ـ تدفق واشتهاء واندفاع وبما هو كذلك فهو "جريان او حركة تتعلق بانضمامك إلى شخص آخر أو إلى شيء آخر [5]. ومن هنا ندرك أن حقيقته وإن كانت في البدء "جريانا" إلا أنه جريان يشتاق إلى غاية خارجه فلا ينالها إلا بالعودة إلى الداخل أي إلى النفس.

وإذ أتى هذا التعريف بمناسبة البحث في النفس والجسد فإن الحب هو إذن شأن إنساني خالص ولا معنى لتسميته إلها مثلما دأب الشعراء على ذلك إذ ظنوا أن اسمه دليل على عظمته "ولكن الاسم، يقول سقراط ، قد أصبح صورة زائفة لدرجة أنك لا تستطيع أن تعرف المعنى "[6] .

إن هذا المعنى هو ما تنبئنا به محاورة المأدبة حينما تكشف ديوتيما عن حقيقة إيروس بما هو وسيط أو هو نقطة التحول من الاسم إلى الشيء ومن الجهل إلى المعرفة ومن القبح إلى الجمال فما بين بداية المحاورة ونهايتها " يقع ضرب من التحول في معنى إيروس. يتعلق الأمر في البداية بالحب الجسدي. ثم بعد ذلك لا يتم رفض هذا الحب أو الانتقاص منه، وإنما يستمرّ، ويعمل التحول الذي يقع على إنعاشه وإضاءته"[7]. من هنا ندرك الفجوة التي أحدثها خطباء المأدبة بينهم وبين المعنى الحقيقي للحب.

هذه الفجوة التي وضعها خطباء المأدبة بينهم وبين الحب إذ لم يدركوا إلا مظهرا منه يبدو أنها هي عين الفجوة التي وضعتها الحداثة الفلسفية بينها وبين الحب. فلكم يشبه وضعنا اليوم وضع من قصدهم سقراط من حديثه ذاك حين اشتبه عليهم الاسم والشيء فلم يدركوا المسافة بينهما.

إن هذا الاسم قد أصبح في زماننا هذا أيضا صورة لما يسميه غولدشميدت " قيمة زائفة"[8] لدرجة أننا لم يعد بمقدورنا الإنصات إلى معناها الحقيقي كقيمة إيجابية في عصر تكاثرت فيه منصات الدردشة وتطبيقات التعارف افتراضا وواقعا. لقد حدث ذلك كما تنبه ماركس بسبب أن مجتمعاتنا الرأسمالية الحديثة قد سلعنت كل شيء بما في ذلك القيم وعلى رأسها قيمة الحب. لكن ذلك يبدو أنه حدث أيضا بسبب صمت الفلسفة عن أن تقول قولا في الحب. حدث ذلك منذ أن عرفت نفسها باعتبارها لا حبا للحكمة كما يدل أصل العبارة وإنما باعتبارها تبحث عن المعرفة الحقة وعن اليقين وهو تعريف يلغي الحب ويلقي به في النسيان، من هنا يمكننا القول مع جان لوك ماريون بأن" تاريخ الفلسفة هو تاريخ نسيان لأصلها أي للحب [9]. ومن ثم – يضيف ماريون " يجب كشف مكون الحب " [10]حتى نتمكن من فهم هذا النسيان لعل ذلك يسمح لنا بتجاوز صمت الفلسفة عن قول الحب وأن نجعل الحب من جديد قضية فلسفية وبالتالي استعادة قدرتها على أن تقوله من داخلها لا من خارجها.

إننا لا ننفي هنا قدرة الشعر والأدب عموما على الغوص في أعماق النفس الإنسانية وخاصة إذا ما تعلق الأمر بالحب. وإننا لننبه هنا إلى أن غرضنا ليس إنكار ما يقال في الحب في الخطابات الأخرى وإما هو استئناف الدعوة التي جاءت على لسان باديو أي دعوته إلى إعادة اختراع الحب من داخل الفلسفة نفسها رغم إقرار بعض فلاسفة عصرنا بأن الفلسفة ليس لها ما تقوله في الحب. ولكي يصبح ذلك ممكنا، فإن أولى شروط إمكانه هو فهم ما جعلها تسكت عن قوله.

> „
> هذه الفجوة التي وضعها خطباء المأدبة بينهم وبين الحب إذ لم يدركوا إلا مظهرا منه يبدو أنها هي عين الفجوة التي وضعتها الحداثة الفلسفية بينها وبين الحب
> "

صمت الفلسفة

لئن تواصل البحث في ظاهرة الحب وفي الظاهرة الإيروطيقية عموما مع الفلاسفة الهيلينيين وحتى الوسيطيين كما هو الأمر مع القديس أوغسطين مثلا، فإن الفلسفة الحديثة في " لحظتها الديكارتية" [11]على حد عبارة فوكو يبدو أنها قد أحالت القول في الحب إلى الصمت. بل إن فوكو يذهب إلى حد التصريح بأن تبخيس الحب ونزع القيمة عنه ابتدأ من تلك اللحظة التي تعيّن على أنها لحظة الفكر الغربي في " العصر الحديث". إن ذلك هو ما يمكن الاستدلال عليه من الكوجيتو الديكارتي الذي يرد الأنا إلى الفكر وحده كمحدد لماهيته حيث أنه نزع عنه كل انتماء إلى الرغبة وإلى الجسد إلى حد أصبح فيه نقد ~الكوجيتو الحسابيّ الذي استحال اليوم إلى ما يشبه الكوجيتو "التجاري" النشيط في أعياد الحب مدخلا لنقد الحداثة ومراجعة المبادئ والقيم التي تأسست عليها.

غير بعيد عن فوكو يقف آلان باديو اليوم مدافعا عن الحب، كاشفا وضعه في حاضرنا هذا. فقد اجتمعت عليه أقول علماء يشبهون ندماء سقراط في محاورة المأدبة، حيث نجد الطبيب والكاهن والإعلامي يدعون في الحب معرفة وهم لا يفعلون غير المتاجرة به. إن "الحب اليوم مهدد " [12] يصرخ باديو وأننا نعيش في عالم استحال فيه الحب الى اتصال لا الى التقاء. وإن حصل لقاء فلقد تكفلت أدوات الاتصال ببرمجته نازعة عنه كل لون وكل طعم. في إحدى فصول كتابه الذي وضع له عنوان " الأسود " يحدثنا باديو عن " الجنسانية المبكرة " سنوات مراهقته فيشبهها بالقارة السوداء حينما كان أبناء جيله لا يعرفون عن الحب إلا ما قدم لهم في صور المجلات المشبوهة الي كانوا يتصفحونها بعيدا عن أعين الرقيب. أما اليوم، يضيف فيلسوف الحب، فإن الأمر لا يتطلب سوى نقرة صغيرة على لوحة مفاتيح الكومبيوتر حتى تظهر للأطفال، بالألوان والحركة، كمية هائلة من العراة وشبه العراة، يموجون تبعا لتسميات تجارية على قدر من الصرامة مماثل لتلك الموجودة في محال السوبر ماركت... كل هذا لا يترك شيئا في الظل، لا شيء على الإطلاق، باستثناء الحب، ربما،

> إن التظنن على الحب وإخراجه من دائرة الفكر يتجلى في أوضح صورة مع فلاسفة أعلنوا صراحة كراهيتهم للحب

العصي على الاختزال إلى حالة منتج استهلاكي في متناول اليد على طاولة الكمبيوتر"[13].

هكذا يكون المجتمع الرأسمالي المسلعن للجنس كما أدرك ذلك ماركس ومن بعده باديو، قد نزع عن الجنسانية كل ما يمكن أن يكون ضربا من التجربة الاصيلة والعميقة للغيرية.

غير أن أكثر ما يسترعي انتباهنا هنا هو الفصل الذي يقيمه باديو بين الجنس والحب لكأنه بذلك يستأنف التمييز السقراطي القديم بين إيروس والحب كما صوره سقراط في محاورتي المأدبة وفايدروس وهذا لعمري ما يجعل من العودة إلى سؤال ما الحب مهمة عاجلة علنا بذلك نستعيد معناه الحقيقي دون السقوط فيما يسميه باديو منطقة السواد.

وإن من طرق مغادرة منطقة " السواد" تلك تقويض خطاب المحدثين عن الحب حيث آل الأمر إما إلى نسيانه كما سبق وأن بينا وإما إلى الوقوف منه على طرفي نقيض بكراهيته تارة وبإيلائه مقاما تنعدم فيه فعاليته تارة أخرى.

كراهية الحب

إن التظنن على الحب وإخراجه من دائرة الفكر يتجلى في أوضح صورة مع فلاسفة أعلنوا صراحة كراهيتهم للحب أو هكذا وصفهم باديو في كتابه "تقريظ الحب". [14] ومن بين هؤلاء نجد شوبنهاور الذي ذهب في كتابه ميتافيزيقا الحب إلى حد اعتباره شعورا مثيرا للشفقة،فما نخاله حبا، يقول شوبنهاور، لا يعدو أن يكون انجذابا فيزيقيا خالصا ليس له من هدف سوى التناسل وهو أمر لا يحتاج إلا إلى اتصال بين جسدين يكون هدفه استمرار النوع البشري، إن الحب ضمن هذا التصور الميتافيزيقي له ليس إلا " غريزة مقنعة" [15]تجمع بين شخصين بغاية إشباع حاجة فيزيقية خالصة.

وعلى الطرف الآخر مما يمكن أن يظهر لنا أنه مناقض لتصور شوبنهاور، نجد من بين فلاسفة الحداثة من ذهب إلى تناول الحب ضمن مقاربة وجودية مغلفة بالإيمان. ذلك ما نستشفه من تصور سورين كيركغارد الذي ربط تجربة الحب بالقلق واليأس والموت وغيرها من " الأهواء الحزينة" كما يسميها سبينوزا.

وفي ربطه بين الحب والإيمان يذهب كيركغارد إلى وضع سلم جدلي يرتقي عبره الحب من المرحلة الجمالية الحسية حيث يكون الإنسان منغمسا في شهواته وملذاته الحسية فيكون عندها كائنا لا يعبأ بالأخلاق ولا ينضبط لقواعد السلوك السامية ولا يكترث بقانون حتى يصل إلى حالة من فقدان الأمن الشخصي فيصيبه يأس شديد وقلق مرعب[16] ، أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الأخلاقية وفيها يرتقي الإنسان إلى مدارج السمو ما يمكنه من بلوغ المرحلة الإيمانية بالتخلص من الخطيئة بوضع في حضرة الله وحده لا غير، ولئن وجد هيدغر في أطروحة كيركغارد ما يمكننا تعلمه في علاقة " بتجربة القلق" [17]فقد وجد فيها باديو ضربا من الإغراق في الذاتية المنغرسة في الشعور الديني[18].

إزاء هذه التصورات الميتافيزيقية والدينية للحب التي تتراوح بين التنذيل والتقديس، نرى من الوجيه استئناف دعوة باديو إلى "إعادة اختراع الحب" اختراعا نأمل أن يقودنا إلى فلسفة جديدة يكون فيها الحب مقاما للاختلاف واقتدارا على خوض تجربة حية في العالم.

إعادة اختراع الحب

يتراءى لنا بناء على ما سبق أن السبيل إلى اختراع معنى فلسفي جديد في الحب يكون حتما بمساءلة الفلسفة ذاتها عن قولها فيه، هذا القول الذي وجدناه متراوحا بين طرفي نقيض أي بين التنذيل والتقديس، بين الحيونة التي ترادف بين الحب والنزوع الطبيعي إلى الإشباع والتملك من جهة والتأليه، الذي يرفع الحب إلى مقام إلهي متوسلا الأخلاق الدينية من جهة أخرى ذلك إذن هو الوضع الذي استخلصه باديو [19]من تاريخ العلاقة المتوترة بين الفلاسفة والحب عدا بعض الاستثناءات القليلة، وهو يدعونا إلى أن ننظر إلى الحب من جديد كحدث ولادة ، ولادة عالم يخرج فيه الحب من دائرة الواحد الذي يغلق الذات في ما يشبه الدور والعود الأبدي إلى الذات عينها منفتحا على فضاء الالتقاء بالعالم نفسه وبالآخر شريطة أن يكون هذا اللقاء في غير معناه الليفيناسي وترديداته الثيولوجية.

أن نعيد اختراع الحب فإن ذلك يعني في نظر باديو بناء علاقة يكون فيها الواحد مع الواحد مساو لاثنين لا لواحد كما علمتنا ميتافيزيقيات الحب. هذا الكلي

الجديد الذي ينشئه باديو يجد في الحب إمكان العبور من الفرادة الخالصة للمصادفة إلى ما هو كلي في الحب أي إلى إمكانية خوض تجربة العالم من داخل أفق الاختلاف لا ضمن دائرة الهوية [20]، بهذا المعنى وحده يمكننا الحديث عن بناء ايتيقي للحب أي بناء للعلاقة الغرامية المدركة لقيمة الاختلاف بين الشخصين المتحابين من جهة وعنصر المحايثة الذي يكمن في حدث الالتقاء بينهما من جهة أخرى. إن هذا البناء الايتيقي للحب هو الذي يضمن ديمومته لا بقاءه وذلك ضمن مسار غني يستبدل الأهداف بالغايات ويحّول العوائق إلى ممكنات خلاقة ومنفتحة على ضرب جديد من الزمانية. ربّ وضع يستدعي دخول الجسد إلى ركح الحب. فبعد أن فصل باديو بين الحب والجنس ها هو يمايز بين الحب والصداقة، لكأن باديو يقول هنا إن الحب علاقة غرامية بين شخصين يتبادلان الحب بينما تكون الصداقة علاقة مدنية في معناها الأرسطي أي معناها السياسي.

هذا البناء الايتيقي للحب يقتضي- فيما نراه توفر جملة من الشروط التي تتغير بموجبها نظرتنا للحب ضمن إطار الاختلاف من جهة وأفق الديمومة من جهة أخرى. وأول هذه الشروط هو تغيير المنظور الذي تم النظر من خلاله إلى الحب أي ذلك الحب منظورا إليه ومنظرا له من جهة الانفعالية أي من جهة كونه انفعالا سلبيا دال على مرض النفس ومعاناتها وآلامها وأحزانها مما يدفعها إلى البحث عن طرق الخلاص. إن الحب إذا ما نظرنا إليه مثلما نظر إليه أفلاطون ومن بعده باديو يصير فعلا لا انفعالا. لكن دخول الحب إلى دائرة الفعل يقتضي أولا فضيلة الشجاعة إذ هي الشرط الايتيقي الذي يسمح للذات بأن تنضم إلى الآخر دون أن تسعى إلى أن تكون سلطة تهدف إلى الهيمنة عليه باستخدام أدوات الإكراه والعنف. ذلك هو ما نقصده من عبارة شجاعة الحب شرط أن ننظر إلى الشجاعة هنا كفرونيزيس و كباريزيا إيجابية بالمعنى الذي صاغه فوكو في كتابه "شجاعة الحقيقة"[21] لا كالتقاء الوجه بالوجه على المعنى الذي ذهب إليه لفيناس.

شجاعة الحب

في محاورة لاخيس وهي المحاورة التي خصصها أفلاطون لموضوع الشجاعة يقترح علينا محاورو سقراط أي لاخيس ونيسياس جملة تعريفات للشجاعة ينتهي الأمر بسقراط إلى تفنيدها. ولئن أجمع الشراح على أن هذه المحاورة السقراطية لا تنتهي إلى تعريف واضح ونهائي للشجاعة إلا أننا نجد فيها إشارة دالة عليها ضمن حديث سقراط. إنه حين يفند تعريف الشجاعة بكونها إقبالا على خوض المعارك دون خوف أو بكونها شهوة الانتصار في ساحة الحرب فهو بذلك يضع الشجاعة لا في دائرة الإقبال المتهور وإنما في دائرة الفرونيزيس. وفي دائرة الفرونيزيس هذه ينبهنا سقراط إلى فضيلة الإدبار حين يكون مآل الإقبال الهزيمة أو الموت. نعم لقد مات سقراط من أجل الحب لكن موته لم يكن عن إرادة منه بقدر ما كان نتيجة إكراه هو في الحقيقة كره لما يمثله أي للفلسفة.

وقياسا على ذلك يمكن أن نقول إن شجاعة الحب تكمن في هذه الحركة المزدوجة بين إقبال وإدبار، ولنا في محاورة المأدبة ما يمكن أن يكون مدخلا لهذه الحركة المزدوجة، فالحب مأخوذ هنا على جهة الإقبال إذا ما تعلق الأمر بالفلسفة أي بحب الحكمة والرغبة الشجاعة التي يفتقدها أمثال ألقيبيادس الإيروسي حين ظن أن حب الحكمة يكمن في حب شخص سقراط وفي التقرب منه والجلوس إلى جانبه. إن الدرس السقراطي هنا يفيدنا بأن الحب يتجاوز اللذة العابرة للذة ويستقر كديمومة في صلب الكينونة أي كحب مشروط بالوفاء لموضوعه الأسمى أي الخير. هذا الخير الذي، بتوسط الجمال، يصيرا فكرا. إن الحب بهذا المعنى فعل لا انفعال وهو تفكير لا مجرد شوق شغوف[22] ، ولأنه فعل فهو يقتضي ضربا من التعقل الحكيم ومن جودة الروية تسمح للمحب بالفصل بين الخير وضديده وبين الظلم والعدالة وهو أمر يقتضي شجاعة شبيهة بشجاعة سقراط أي باعتداله لا بتهوره

شجاعة الحب وشجاعة الحقيقة ؟

لقد أظهر سقراط لحظة دخوله منزل الشاعر أغاثون المحتفل بحصوله على جائزة أفضل شاعر أي لحظة بقائه في فناء المنزل مستغرقا في التأمل قبل مواجهة المنافسين له في معرفة الحب، لقد أدرك سقراط أن الحديث في الحب يقتضي ضربا من الشجاعة التي لا تتوفر في من يتحكم في سياسات المدينة أي الخطباء والعلماء والسفسطائيين ورجال السياسة الذين كانوا مجتمعين ليلتها في منزل الشاعر أغاثون، غافلين عن الفرق بين إيروس والحب. فالأول، أي إيروس، يعود تدبيره إلى المشرع أي واضع القوانين ومن هنا نفهم بعده السياسي[23] الذي كشفه لنا ليو شتراوس في قراءته لمحاورة المأدبة. أما الحب فهو شأن خاص بالفيلسوف، هو ممارسة فلسفية وهو فضيلة لا يقدر عليها أمثال ألقيبيادس. إن شجاعة الحب تكمن في إدراك الفيلسوف ممانعة المدينة أي البوليس للحب وبالتالي للفلسفة مقابل تمجيدها لإيروس بغاية الهيمنة عليه واستخدامه كأداة لتلك الهيمنة وهي التي تدعي تأليهه. وهذا ما تكشفه لنا "المأدبة كمؤسسة سياسية" مثلما تأولها ليو شتراوس إذ كان على سقراط أن يتوخى الحذر من ألاعيبها البلاغية وإغراءاتها وإرادة التغلب على الفلسفة في مجال اشتغالها أي مجال الإيروس الذي يرمز إليه في المحاورة منزل الشاعر أغاثون الحائز على جائزة الدولة في التراجيديا... ومن هنا نفهم لماذا كان عليه أن يلبس قناعا ليبدو جميلا في نظر نبلاء ومستنيري أثينا في ذلك الزمان، هنا بالذات نلتقط لحظة الإدبار بما هي لحظة مكونة للشجاعة. شجاعة الحب كأساس لشجاعة الحقيقة الفلسفية التي لا تقال كلها وإنما هي تضطر أحيانا إلى ضرب من التقية والمداورة كي تضمن بقاءها في المدينة.[24]

إن شجاعة الحب تقتضي- إذن عدم الخلط بين الإيروطيقا الفلسفية والإيروطيقا السياسية كي لا يقع الخلط بين الفيلسوف والسياسي من جهة وحتى لا يذهب في ظننا أن المدينة متسامحة مع الفلسفة حتى تترك لها مجالا لقول الحقيقة مثلما نبهنا إلى ذلك ليو شتراوس في قراءته لمحاورة المأدبة [25]ولحقيقة العلاقة بين الفلسفة والسياسة ذلك أن إيروس الفيلسوف ليس هو عينه إيروس السياسي سواء أخذناه في صورته القديمة مع ألقيبيادس أو في صورته الحديثة مع الأمير الميكيافللي الذي يفضل البقاء على الديمومة. بهذا المعنى يكون الحب الفلسفي شجاعا، خلافا لأفق مقاومة السائد ومقارعة ذوي الألسنة حول حقيقته وفاعليته واقتداره على الخلق إذ أن همته متعلقة بغاية أخرى غير الحفاظ على البقاء والرغبة في التملك والإشباع والهيمنة.

الهوامش

1.Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth,* traduit de l.anglais par Elsa Boyer, Stock, Paris, 2012, p/ 496

2.أفلاطون، **المأدبة**، 177 أ

3.نفس المرجع

4.نفس المرجع

5.أفلاطون، **محاورة كراطيلوس**، ، 39- ده

6.نفس المرجع

7.جان هيرش **الدهشة الفلسفية**، ترجمة محمد آيت حنا، منشورات الجمل، بيروت/ بغداد، 2019 ، ص. 51

8.Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, p. 91

9.جان لوك ماريون، **ظاهرة الحب: ستة تأملات**، ترجمة يوسف تيبس، المؤسسة العربية للترجمة، 2015.

10.نفس المرجع

11.إن معنى العقل في قاموس الحداثة هو الحساب

12.Alain Badiou, avec Nicolas Truong, *Eloge de l'amour*, Champs essais, Flammarion, Paris, p.14

13.ألان باديو، **الأسود**، ترجمة جلال بدلة، دار الساقي، 202،4 ص 31

14.نفس المرجع، ص 40

15.شوبنهاور، **ميتافيزيقا الحب**، ص. 21-22

16.عبد الجبار الرفاعي، **الحب والإيمان عند سورين كيركغارد**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 2016، ص 23

17.نفس المرجع.

18.Badiou, op. cit., p. 15

19.باديو ، ن.م.، صفحة 23

20.باديو ، ن.م.، ص 26

21.فوكو، **شجاعة الحقيقة: حكم الذات وحكم الآخرين**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2022.

22.ليو شتراوس، **حول مأدبة أفلاطون**، ندوة في الفلسفة السياسية، نقلها وقدم لها صالح مصباح، معهد تونس للترجمة، تونس 2023، التصدير

23.نفس المرجع، ص. 34.

24. يتجلى ذلك في جملة المداورات التي يجريها سقراط كلما تعذر عليه قول الحقيقة. انظر أيضا معنى الباريزيا السقراطية كما شرحها فوكو في شجاعة الحقيقة ضمن دروسه في الكوليج دي فرانس لسنتي 1982 و1994 حول حكومة الذات والآخرين حيث يكتب فوكو " فوكو: "أعتقد أن الارتباك والالتباس في العلاقة بين الفلسفة والسياسة راجع إلى رغبة الآراء الفلسفية في اعتبار نفسها (...) عقيدة فلسفية [...] ويجب أن تظل الفلسفة والسياسة في علاقة دون أن يحدث تداخل بينهما؛ يجب ألا يتزامنا معاً. وهذه هي الفكرة العامة التي يمكن أن نستخلصها من نص أفلاطون."

25.للتعمق في طبيعة العلاقة بين الحب والهيمنة وبين الفلسفة والسياسة، انظر شرح ليو شتراوس لمحاورة المأدبة، ندوة في الفلسفة السياسية، نقلها إلى العربية صالح مصباح والصادرة عن معهد تونس للترجمة، تونس، 2022

قراءة في رواية "كليبتوقراط التونسي" ينثر رماده

بقلم: عبد الكريم مبارك
أمين المكتبة العمومية محمد العروسي المطوي - المطوية -

"

لعلّ أطرف ما في الرواية هو فسح المجال لمصطفى بن اسماعيل للدفاع عن نفسه في علاقة بالتهم المنسوبة إليه

"

انتهيت من قراءة رواية " كليبتوقراط التونسي ينثر رماده " الممتعة للمبدع عثمان لطرش في جرعة واحدة دون انقطاع.

عثمان الأطرش هو أستاذ في اللغة العربية وآدابها وهو روائي تونسي أصيل مدينة مطماطة صدرت له : " مطماطة "، " دمع أسود "، "قروح الحب"، " كليبتوقراط التونسي ينثر رماده " ثم " الجنرال ".

صدرت هذه الرواية سنة 2021 عن دار عليسة للنشر في 160 صفحة .

تصدير الرواية كان لمقولتين مختارتين بعناية رسمتا حدود الرواية الأولى لكارل ماركس : "التاريخ يعيد نفسه مرتين في المرة الاولى كمأساة وفي المرة الثانية كمهزلة " والثانية لخالد حسيني" هناك إثم واحد فقط هو السرقة وكل اثم آخر هو نوع من السرقة".

مناخ الرواية هو محنة الفساد التي ابتليت بها هذه البلاد؛ فساد انقلب إلى جينات يتوارثها التونسي في سلوكه.

انطلقت الرواية بلقاء بين البطل وهو روائي مع صديق الطفولة والشباب الذي عاد من فرنسا محملا بشهادات علمية عالية في اختصاص دقيق وبثراء فاحش. عاد كما عاد الكثيرون بعد الثورة في لبوس " التكنوقراط " المهوسين فجأة بحب الوطن.

الجزء الاول حافل بتفاصيل قابس المدينة، بحرها، أحيائها، مقاهيها، يهود باب بحر وعلاقات الناس وتمازجهم مع بعضهم البعض بعفوية قبل أكثر من خمسة عقود.

الجزء الكبير والمهم من الرواية كان استحضارا مبهرا وممتعا لمناخات أواسط القرن التاسع عشر وصراع حركات الإصلاح مع حالة الفساد التي طبعت البلاد برمتها من ملوكها الى رعيتها، مع التركيز بالأساس على الشخصية الي مثلت أقصى تجليات الفساد : مصطفى بن اسماعيل.

أتقن عثمان لطرش لعبة توظيف فترة مفصلية من تاريخ البلاد، ومن المؤكد أنّه قام بمجهود بحثي كيلا تصبح الرواية ضربا من التأريخ الممل.

اختار الكاتب الاهتمام بحواشي التاريخ والتفاصيل التي تبدو غير مهمة وأبدع في شدنا الى الشخصيات والأحداث التي هيأت لاحتلال البلاد ومع تقدم الأحداث نعود لنكتشف ان تاريخنا فعلا يعيد نفسه في كل مرّة وبنفس التفاصيل.

إن الجهد الذي بذله عثمان لطرش تجاوز التاريخي إلى اللغوي وخاصة من خلال اختيار معجم المصطلحات والألفاظ والحوار بين الشخصيات والذي عاد بنا الى أجواء تلك الفترة وهو مجهود طريف ومبحث قلّ استعماله على ما اعتقد.

ولعلّ أطرف ما في الرواية هو فسح المجال لمصطفى بن اسماعيل للدفاع عن نفسه في علاقة بالتهم المنسوبة إليه. سياسيا، أبدع مصطفى بن اسماعيل في مرافعته بجر القارئ الى خلخلة بعض القناعات والأحكام المسبقة حول الاصلاح وزعمائه، وقداكتشفنا مع فتح دفاتر الأرشيف أن الإصلاح ورواده لم يكونوا بدورهم على تلك الدرجة المنحوتة في المخيال العام، إذ أن لهم نتفا من الفساد.

بعد أجواء القرن التاسع عشر التي أسست وربما "مأسست" للفساد في تونس بداية من الراعي نهاية الى الرعية، يعود الكاتب الى واقع اليوم وكيف انخرط صديقه التكنوقراط الوزير الجديد في إحدى الحكومات المتعاقبة وفي منظومة الفساد بعد الثورة، والأدهى والأمر كيف حاولت هذه المنظومة غواية البطل المثقف وضمير البلاد وجذبه إليها من خلال اللعب على عنصر الحاجة وكيف استطاعت تأديبه ليس لأنه رفض الانخراط، بل لأنه اطلع على التفاصيل التي تدار بها اللعبة. أمّا النهاية التي اختارها عثمان لطرش، فهي تترك بدورها الأبواب مشرعة على مغامرة إبداعية جديدة.

المواعيد

بقلم: **معز الحامدي**
شاعر تونسي
رئيس جمعية تونس الفتاة

(ا)
المواعيد ..
جرس الانتظار
و غضب المسافة
من طولها .

(ل)
المواعيد ..
سفر الحرف
قبل ارتفاع اللحن
من جمر الرئتين
إلى قلق الحنجرة .

(م)
المواعيد ..
فصل من فصول المجاز
و ترتيب الواقعي
على فصول الذاكرة .

(و)
المواعيد ..
بلا ورود ...
كي نقترب أكثر
من الدرامي
في عيد الجلاء .

(ا)
المواعيد ..
خجل البلاغة
من فعلة أفعالها
و خوف المضارع
من نسيان أحلامه .

(ع)
المواعيد ..
أكثر من سبعين مضافا
إلى صوت الخرافة
بدم الخيال .

(ي)
المواعيد ..
أنهكها التكرار
كسقوط قطعة ثلج
من بياض حليب الغمام .

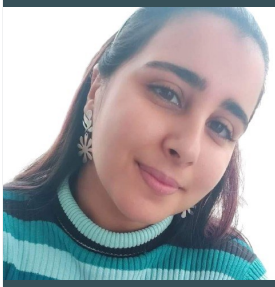
(د)
المواعيد ..
مثل حديث عابر
في فكرة الشوق
عند ارتطام الموجة البكر
في وجه أغنية المكان .

رجل على حافة البحر

بقلم: **حمزة عمر**
رئيس تحرير مجلّة "حروف حرّة"
hamza@tounesaf.org

يستيقظ الرجل الغريب مطالعا أيّامه
في شارع يخلو من الأضواء يمشي
"علّ هذا اليوم يومي"، تمتمت أنفاسه
أقدامه تقفو خيالا غير مرئيّ
أحسّ وجوده في كلّ يوم عاشه
كم خاف من كلماته
(همسٌ بلا شفاه)
يبلغان الحدّ بين الرمل واللا حدّ
ينظر في اتّجاه الشمس
يرمي بالحجرْ
تغشاه صورة وجهه في الماء
يصرخ هادرا: أنا خالق الموجات
ثمّ تعانقا، هو وانعكاس خياله
كانا معا والماء
لا معنى هناك لبرده وحرّه
هو غيمة خلف البصرْ
تتعدّد الخطوات
والإيقاع يصبح ضائعا
تتنهّد الشمس الخجولة حمرة
والموج يرجع في تباطئه تجاه الأفْق
إنّ البحر أكبر منه
فهو سليل آلهة تعوّدت القرابين الوثيقة
ليس يرضيها الذي يخشى الخطرْ
يتنفّس الرجل الغريب هواء يوم غير محسوب
يعود إلى الوقوف على ضفاف البحر
والعمر الجديد يفيق مرتعشا
صدى متردّد في جوفه: "عَبَثٌ..."
يغادر نحو درب ليس يعرفها
وها هو يرشق الحجر الأخير
لعلّني أصل الغداة إلى مكان ما، يغمغم ساهما
أو ربّما ستكون لي في البحر أيّام أخر...

رحلة بين الماضي والحاضر: قبل ان نقول وداعا



بقلم: **خولة القاسمي**
مجرّد إنسانة تؤمن باللُّطف وتقدّس الكلمات
khaoula@tounesaf.org

إن كانت لديك الفرصة للعودة بالزمن فقط لتقول كلمة أخيرة لشخص ما، من سيكون ذلك الشخص؟

هذا السؤال الدي سينتابك عند قراءة الجزء الرابع من السلسلة اليابانية "قبل أن تبرد القهوة" .

تتحدث السلسلة عن مقهى قديم في زقاق صغير في طوكيو يسمح لرواده بالسفر عبر الزمن، يزوره الكثيرون بدافع الفضول ويغادرون بسبب القواعد المزعجة، ولكن هناك دائما قلائل يختارون خوض التجربة رغم كل تلك الشروط.

ولعل أهم قاعدة في هذا المقهى هي أن عودتك للماضي لن تغير الحاضر مهما حاولت، ورغم ذلك يختار البعض ألا يتراجعوا. قد تتساءل مافائدة العودة بالزمن إن لم تتمكن من تغيير أي شيء، ولكن يبدو أن الكاتب وشخصياته يملكون رأيا مختلفا.

في هذا الجزء، يستعرض الكاتب أربع شخصيات، كل منها يريد العودة إلى نقطة ما في الماضي من أجل استعادة لحظة أخيرة مع أحبائهم قبل الوداع النهائي.

من طبعنا البشري أن نتعود على

تواجد الأشخاص والأشياء في حياتنا لدرجة نسيان قيمتها لدينا ولا نشعر بها مجددا إلا بعد خسارتها. ولعل ذلك من أسوأ الطبائع في الإنسان.

نحن ننسى، ننسى أن كل لحظة تمر لا تتكرر، وننسى- أن كل لحظة نقضيها مع من نحب تجعل وقتنا معهم أقصر، وننسى أن الحياة لا ضمانات لها وأننا نستطيع أن نخسر في أي لحظة أقرب الأشخاص وأعز الأشياء لدينا، وبقدر نسياننا تنعدم قدرتنا على التجاوز لاحقا.

في هذا الكتاب، يبدو أن الشخصيات الأربع عالقة في الماضي، حيث يحركهم شعور طاغ بالندم يجعلهم يبحثون عن أي فرصة لتغيير اللحظة الأخيرة بغاية التحرر من هذا الشعور. ولذلك فالقصص في هذا الجزء لا تركز على تفادي الشعور بالألم والحزن بل تركز على أهمية قول ما يجب أن يقال مادمنا نملك الفرصة، وعلى أهمية معرفة وجهة النظر الأخرى بدل بناء الافتراضات والدوبان في ضجيج ما نراه ونشعر به فقط.

أعتقد أن الفكرة التي يحاول الكاتب إيصالها في هذا الكتاب أكثر من غيره هي أننا يمكن أن ننشغل بالتصور الذي بنيناه لحدث ما لدرجة فشلنا في أخذ تجربة الآخر بعين الاعتبار. إذ يبدو أن الشخصيات الأربع كانت عالقة في دوامة لا داعي لها من الذنب فقط لأنها لم تعرف مشاعر الطرف الآخر.

وفي النهاية، هذه قصص خيالية، فنحن في الواقع لن نستطيع العودة بالزمن مهما حاولنا، ولا حتى للتحرر من ذنب نشعر به، لذلك علينا أن نسامح أنفسنا ونسامح من غادرونا وندرك أن هناك جانبا للقصة لم نعرفه، وعلينا أن لا ننسى تقدير أحبائنا في حياتنا وتقدير قيمة ما نملك مادمنا نملك الفرصة وأن نقول كل ما يجب أن يقال لأن الحاضر لن يتكرر.

> ”
> *نحن ننسى، ننسى أن كل لحظة تمر لا تتكرر، وننسى أن كل لحظة نقضيها مع من نحب تجعل وقتنا معهم أقصر*
> “

جمعية تونس الفتاة

الهاتف: 52223213

البريد الالكتروني: contact@tounesaf.org

الموقع: www.tounesaf.org

فايسبوك: facebook.com/tounesalfatet

تويتر: twitter.com/tounesalfatet

انستغرام: @tounesaf