منظمة الأمم المتحدة
للتربية والعلم والثقافة

برنامج الملك عبد الله بن عبد العزيز
لثقافة السلام والحوار

دليل الفلسفة منظور بلدان الجنوب

منظمة الأمم المتحدة
للتربية والعلم والثقافة

برنامج الملك عبد الله بن عبد العزيز
لثقافة السلام والحوار

دليل الفلسفة

منظور بلدان الجنوب

نُشِر بإشراف من

فِينِيثْ شانْدَلانْغسي وجون كْراوْلي

تنسيق

رايْنِير إيبَانا (الفليبين)

علي بنمخلوف (المغرب)

وإنريكي دوسِل (المكسيك)

ونْكُولو فُوِي (الكاميرون)

اللجنة العلمية

أيوب أبوديه (الأردن)

راينيير إيبانا (الفليبين)

سليمان بشير اديانيي (السنغال)

أبوباكر باقادر (السعودية)

علي بن مخلوف (المغرب)

إنريكه دوسل (المكسيك)

سوانا ساثا-أناند (التايلاند)

راوول فورنيت-بيتانكور (كولومبيا)

بتول كوتكسوتن (تركيا)

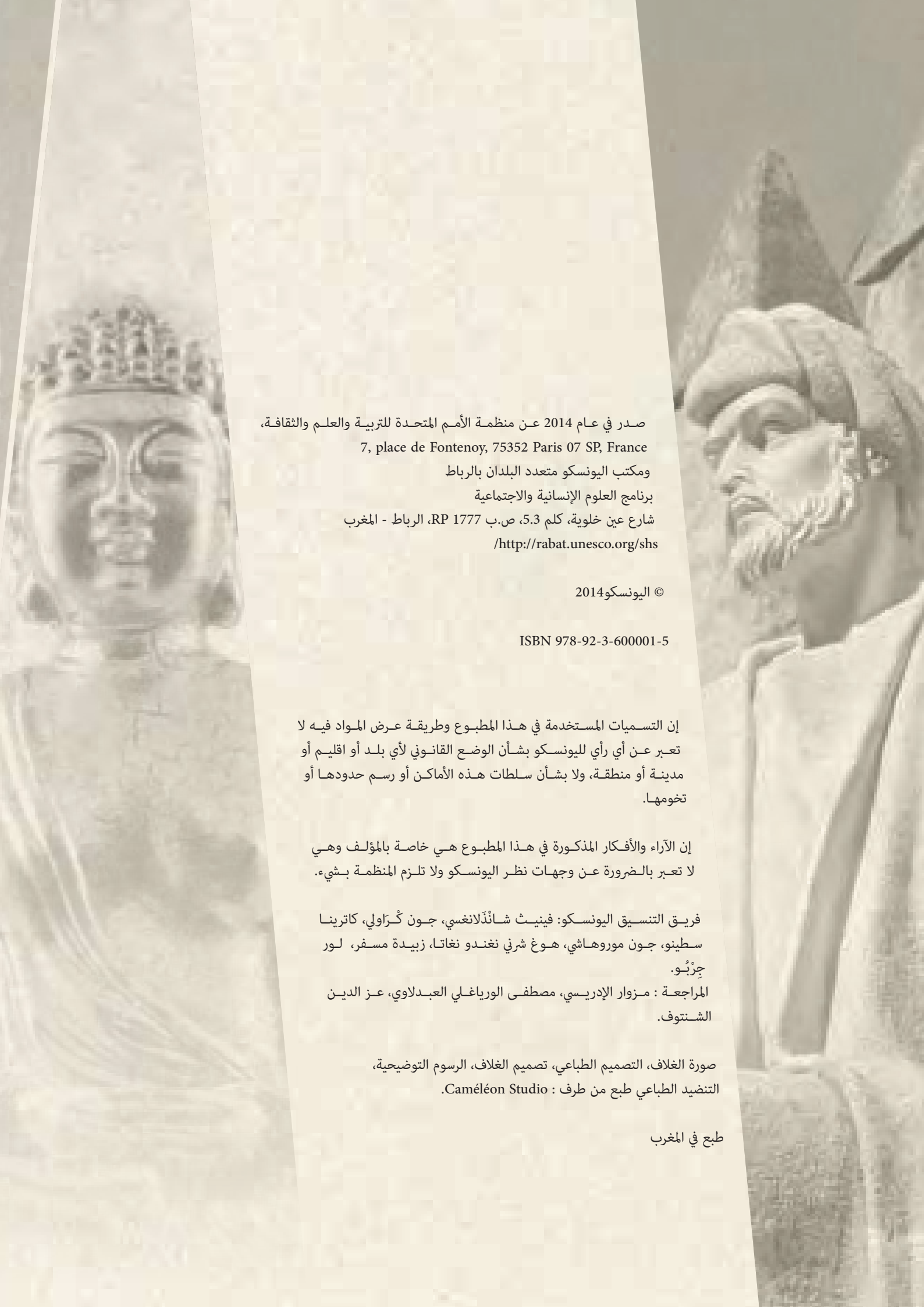
روزينا مارط (جنوب إفريقيا)

ماغالي مينديس دي منثييس (البرازيل)

جينلي هي (الصين)

بدعم من المملكة العربية السعودية

برنامج الملك عبد الله بن عبد العزيز لثقافة السلام والحوار



صـدر في عـام 2014 عـن منظمـة الأمـم المتحـدة للتربيـة والعلـم والثقافـة،
7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP, France
ومكتب اليونسكو متعدد البلدان بالرباط
برنامج العلوم الإنسانية والاجتماعية
شارع عين خلوية، كلم 5.3، ص.ب RP 1777، الرباط - المغرب
/http://rabat.unesco.org/shs

© اليونسكو2014

ISBN 978-92-3-600001-5

إن التسـميات المسـتخدمة في هـذا المطبـوع وطريقـة عـرض المـواد فيـه لا تعـبر عـن أي رأي لليونسـكو بشـأن الوضـع القانـوني لأي بلـد أو اقليـم أو مدينـة أو منطقـة، ولا بشـأن سـلطات هـذه الأماكـن أو رسـم حدودهـا أو تخومهـا.

إن الآراء والأفـكار المذكـورة في هـذا المطبـوع هـي خاصـة بالمؤلـف وهـي لا تعـبر بالـضرورة عـن وجهـات نظـر اليونسـكو ولا تلـزم المنظمـة بـشيء.

فريـق التنسـيق اليونسـكو: فينيـث شـانْذَلانغسي، جـون كْـرَاولي، كاترينـا سـطينو، جـون موروهـاشي، هـوغ شرني نغنـدو نغاتـا، زبيـدة مسـفر، لـور جِرْبُـو.
المراجعـة : مـزوار الإدريـسي، مصطفـى الورياغـلي العبـدلاوي، عـز الديـن الشـنتوف.

صورة الغلاف، التصميم الطباعي، تصميم الغلاف، الرسوم التوضيحية،
التنضيد الطباعي طبع من طرف : Caméléon Studio.

طبع في المغرب

شكـــر

نـود الإعـراب عـن عميـق شـكرنا لأعضـاء اللجنـة العلميـة الدوليـة المعنيـة بالمـشروع، ولا سـيما المنسِّـقين الإقليميـين: عـلي بـن مخلـوف، وإنريـكي دوسِّـل، ونْكولـو فُـوي، ورايـنِر إيبانـا، وروزينـا مـآرت، وكذلـك لجميـع المشـاركين الذيـن جلبـوا بإسـهامهم ومواظبتهـم الغنـى والتنـوع لهـذا المصنَّـف.

وداخـل أمانـة اليونسـكو، جـرى تنسـيق المـشروع عـلى يـد قطـاع العلـوم الاجتماعيـة والإنسـانية (في كل مـن المقـرّ ومكتـب الربـاط)، وعـلى يـد الهيـأة المشـتركة بـين القطاعـات المعنيـة بثقافـة السـلام واللاعنـف، وبالتعـاون مـع قطـاع التربيـة. ولـذا نسـتأذن أن نعـبِّر عـن حـارّ الشـكر للعاملـين في مكتـب الربـاط: مايـكل ميلـوارد، وفيليـب كِنـو (الـذي شـغل منصـب ممثـل حتـى شـباط/فبراير 2013)، وفينيـث شـانذلانغسي، وزُبيـدة مسِـفِّر، ولـور جِربـو، ومحمـد ولـد خطّـار، وألفـة بوكيـه، وهنـاء علامـي حـرّاق، وعـوالي مواغنـي؛ وللعاملـين في المقـرّ: هانـس دورفيـل، وكاترينـا سـتينو، وجـون كـراولي، ومفيـدة غوشـة، وجـون موروهـاشي، وباتريسـيا صـافي، وهـوغ انْغاندو-انْغاتّـا، وكلوديـا ماريسـيا، وميمونـة عبـد الرحمـن.

أخـيرا، مـا كان لهـذا الدليـل ولا لحلقـات الحـوار الفلسـفي في بلـدان الجنـوب أن تـرى النـور، لـولا الدعـم المـالي السـخيّ الـذي قدّمتـه المملكـة العربيـة السـعودية في إطـار برنامـج الملـك عبـد اللـه بـن عبـد العزيـز الـدولي مـن أجـل ثقافـة السـلام والحـوار.

توطئة

تتمسك المملكة العربية السعودية تمسكا شديداً بتعزيز روح التسامح والتعايش والحوار التي تقع في صميم المبادئ الإسلامية. ولذا، فقد كانت سعيدة كل السعادة بدعم عشرة مشروعات تنفذها اليونسكو، في إطار برنامج الملك عبدالله بن عبد العزيز الدولي لثقافة السلام والحوار. أما مشروع "الفلسفة في العالم العربي الإسلامي: النهج الجامع من خلال الحوار فيما بين بلدان الجنوب"، فهو مكرس بوجه خاص لإتاحة إدراك كامل لثراء الفكر الفلسفي الوارد من المنطقة العربية، وكذلك من أفريقيا، أو آسيا، والمحيط الهادي، أو أمريكا اللاتينية والكاريبي.

ويتسم الحوار بين الثقافات بأهمية عليا في عالم خاضع للعولمة ومترابط الأجزاء، يمثل فيه التفاهم عنصراً أساسياً لضمان إحلال السلام. وبما أن الفلسفة ميدان تُطرح فيه التساؤلات الذاتية، فإنها تمثل أرضاً خصبة لتنمية ثقافة التسامح.

ومن دواعي سرور المملكة العربية السعودية أنها واكبت جميع المراحل التي مرت بها المساعي الرامية إلى إقامة حوار في ما بين بلدان الجنوب. وانطلاقاً من الحوارات الفلسفية في ما بين المناطق، أدى تنفيذ المشروع، في حد ذاته، إلى مبادلات بناءة وإخصاب متبادل بين الفلاسفة المنتمين إلى أربع قارات مختلفة. وإننا نأمل أن تكون هذه المبادرة بذوراً لتجديد التعاون في ما بين المفكرين في شتى أنحاء العالم، من أجل تسليط المزيد من الضوء على التراث الفكري النابع من بلدان الجنوب، والاعتماد عليه في بناء صروح الفكر.

ويقترح هذا الدليل الفلسفي منظوراً جديداً في تعزيز الفكر الفلسفي، من خلال الحوار بين الثقافات. ونأمل أن يكون أداة قيّمة لتعليم الشباب التنوع الفلسفي في العديد من البلدان، وأن يساعد على المضي قدماً في بناء ثقافة السلام والحوار، وأن يشجع على تنفيذ مشروعات أخرى ابتكارية وجامعة من هذا النوع.

وفد المملكة العربية السعودية الدائم لدى اليونسكو

تصديـر

إن مشروع اليونيسكو الأساس هو العمل على إقامة حصون السلام في عقول البشر، وهي مهمة لا تنتهي، وتتجدد باستمرار، وفقا لمتطلبات كل عصر. فهذه المهمة العظيمة هي التي نَقترِح تجديدها اليوم بإصدار هذا المصنَّف الحامل لمنظور بلدان الجنوب، والموجَّه إلى شبيبة العالم قاطبة.

فنردّ على الذين يذهبون إلى أن الحريّة قد صارتْ مكتَسَبةً في زمن الحداثة الفائقة والتكنولوجيات الجديدة وانفتاح تدفق المعلومات الآنية، أنَّ الحريّة لم تكن أبدا معطاة، وأنها تُبنى كل يوم بطرائق ومعارف مستنيرة، يصوغ عبارتها ويتملّكها كل إنسان.

ومن بين هذه الطرائق، يأتي التفكير الفلسفي في المقام الأول، من أجل التحرر الشخصي والجماعي، إذ يرمي إلى بناء العقل النقدي، من أجل تحرير الفكر من عبوديات الجهل. إن التفكير الفلسفي يبقى رهن إرادتنا، ولا يمكن لأحد أن ينتزعه منّا. يُرهِف حرية فكرنا ويقويها، قائما بمثابة ترياقٍ يقينا من جميع أشكال الاستبداد.

وهناك طريقة أخرى مهمة، عميقة الارتباط بالأولى، هي الحوار. أَوَليس الحوار، كما يفيدنا اشتقاق اللفظ dia-logue هو «الإبحار في الأفكار»، الذي يتيح صياغة الآراء، ومقارنة المنظورات، والتطلع إلى نقاط التلاقي، وإقامة التفاهم؟ فالفلسفة ليست ممارسة منعزلة، بل هي حوار مع الآخرين، ومع الثقافات الأخرى. وفي عالمٍ مُعَوْلَم، يجب أن يقام هذا الحوار في مستوى العالم، وأن يكتنف بالفعل ألوان الحكمة على اختلافها، حِكَم تركت آثارها في الشعوب على مدى التاريخ، ولم يتسنَّ دائما نشرها وتوثيقها بما فيه الكفاية في المصنّفات الكلاسّيكية. إن هذه التعددية الفكرية والفلسفية الحقيقية، المنفتحة على العالم حق الانفتاح، هي التي ستمكّننا من استخلاص منظورات أفضل لأجل المستقبل. فالميثاق التأسيسي لليونسكو يذكِّرنا بأن «جهل الشعوب بعضها لبعض [كان دوما] مصدرَ الريبة والشك بين الأمم على مرّ التاريخ، وسببَ تحول خلافاتها الى حروب في كثير من الأحيان». ولا تزال هذه المسلَّمة سديدة في القرن الحادي والعشرين أكثر منها في أي وقت، تُرشِد عمل اليونسكو في مستهَلّ العقد الدولي للتقارب بين الثقافات (2013-2022).

ويندرج مشروعُ الحوار الفلسفي داخل بلدان الجنوب، الذي قاد صياغة دليل الفلسفة هذا، ضمن ذلك الامتداد الذي يؤالف بين طريقتي التفكير الفلسفي والحوار بين الثقافات. ومن ثَمّ فهو يقترح على الشباب وعلى معلميهم مادة لمساءلة العالم، كي ينشأوا مواطنين مسؤولين، منفتحين وملتزمين.

وهذا المشروع الذي اضطلع به فريق متحمِّس داخل مكتب اليونسكو في الرباط، إنما جعل تحقيقه ممكنا الدعمُ الذي قدمته المملكة العربية السعودية، في إطار برنامج الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي من أجل ثقافة السلام والحوار. وهكذا يكمّل هذا المشروع التعاون المبرَم من جهة أخرى مع مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي للحوار بين الأديان والثقافات. وإني لأحرص على الإعراب عن شكراني للملكة العربية السعودية على مساندتها السخيّة.

وأتمنّى أن تستفيد الشبيبة بأكبر عدد ممكن من موارد هذا الدليل الذي يسرُّ اليونسكو وشركاءها أن يضعوه تحت تصرّفهم. فعساهم يتحققون أنه يجدر بهم أن يسائلوا اليقينيات، ثم يثبّتوها أو يضعوها موضع الشك، في ختام عملية تفحّص عقلاني، تعود دائما بعظيم الفائدة على من يقوم بها منطلقا إلى لقاء الآخرين، وإلى اكتشاف ذاته. إن سيرورة التفكير والحوار هذه هي دينامية السلام عينها. ويحدوني الأمل، في مستهَلّ هذا المصنَّف، أن يأتي المستقبل بمطبوعات أخرى مماثلة، ترفد هذا المشروع الواعد بمزيد من الغنى.

إيرينا بوكوفا
المديرة العامة لليونسكو

تقديم

نُهدي اليوم إلى العالم هذا الكتاب بعنوانه المتواضع: دليل الفلسفة: منظور بلدان الجنوب.

يجب ألا يحجُبَ تواضُعُ عنوانِ هذا المُصنَّفِ أهمِّيتَه الحقيقيَّةَ، فيتوهَّمُ القارئُ أنَّ هذا العمَلَ لا يعدو أن يكون مجرّد دليل فلسفيٍّ إضافيٍّ، على الرغم من كونه صادرا عن «بلدان الجنوب» ومكرّسا لفلسفة «مجلوبة». ولئن بدأت هذا التقديم الوجيز بالتحذير من خطر استخلاص مثل هذه النتيجة المتسرّعة، فالسبب هو أن هذا الدليل – من حيث بنيتُه التنظيمية والمنهجية ومن حيث محتوياته معا – مصنّف يوجِّه إلينا تحدّيا، بمناداتنا إلى الانخراط في العمل باتجاه نقطة تحوّل ابتكارية، ليس فقط من حيث إدراكُ غرض الفلسفة النظري ودورها الاجتماعي، بل أيضا من حيث مهمةُ تعليم الفلسفة في مجتمعاتنا المعاصرة.

وسيعاين القرّاء أنفسُهم أن محتوى هذا الدليل يَخُصُّ، من جهة، رسالة اليونسكو الأساس وهي أن تُشيع مبادئ السلام في العالم، وتخُصُّ من جهة أخرى الدورَ الذي يجب أن تضطلع به الفلسفة في هذا المجال باعتبارها معرفة نقدية وحكمة. ولذا يمكن تقديم هذا العمل باعتباره «أداة سلام»، تُناسب بفكرته وتَحَقُّقُه، بشكل أساسٍ، النية الصريحة لتبيين أن التقاليد الفلسفية «لبلدان الجنوب» تمثّل تراثا حيّا وجوهريا، يخدم بشرية تسعى وراء السلام باعتباره شكلا من أشكال التعايش، وتعبيرا عن المصالحة مع الذات.

ومع ذلك، فلا بد من التشديد على أنه لن يشهد العالم قيام سلام حقيقي، إذا لم نبثّ فيه الاعتقاد بأن «الرغبة في التسلّط» يجب أن تقاومها بحزم «الرغبة في تغليب الحقيقة» والرغبة «في إقامة العدْل». فالسلام الحقيقي ليس مجرّد نتيجة للمفاوضات السياسية أو الاتفاقات الاستراتيجية بين الشعوب والدول، وإنما هو إقبال الكائنات البشرية على نشدان الحقيقة، وصُنع الخير، عَنْ وَلَع وبالمجاهدة. ومن ثَمّ، فإن السلام الحقيقي له أساس أنثروبولوجي، ألا وهو أنسَنَة الكائن البشري بحيث يكون ملتزما بنشدان الحقيقة وصنع الخير، إذ هما ملك مشترك لجميع بني البشر. وهنا بالضبط تكمن الأهمية الأساسية للفلسفة في إشاعة السلام في عالم اليوم، باعتبارها تمثل شكل المعرفة، الذي بجوهره يعلّم الكائنات البشرية أن الرغبة في تغليب الحقيقة، والرغبةَ في صنع الخير، تلتقيان معا في رغبة التعايش بسلام مع الذات، ومع الطبيعة، ومع الآخرين.

فبذلك يدعونا هذا الدليل، إلى إعادة التفكير في غرض الفلسفة النظري، ووظيفتها الاجتماعية، في ضوء الحاجة إلى تعزيز السلام في عالمنا المضطرب. ولكن يتوجّب علينا التشديد على فكرة سبق ذكرها، وهي أن هذا الدليل يدعو القارئ إلى الاضطلاع بهذه المهمة من وجهة نظر محددةٍ، ألا وهي وجهة نظر «بلدان الجنوب»، ما يعني وجهة نظر ترغب في إظهار سُبلِ نشدان الحقيقة وصنع الخير، سبل هَمّشتها الإبِستِمولوجياتُ والسياسات المهَيْمِنة. ومن ثَمّ فإن تركيز الاهتمام هنا ليس على نشاط نقدي سلبي أو هدام للفكر الفلسفي المهَيْمِن، بل على إبراز ما حصل تهميشه من تنوع أوجه التفكير وصنع الخير عند البشرية.

الأكيدُ أن تعبير «بلدان الجنوب» تعبير إشكالي، يُذكر بين مزدوجتَي اقتباس في أغلب الأحيان، وقلّما يخلو ذكره من احتراس إبستِيمي، لأن هذا المفهوم لا يُخْتَزَلُ لا في مدلول جغرافي، ولا في تصوُّر جيوسياسي. وفهمه دارج بدون إعطائه تعريفا صارما، يُشْبه في ذلك كثيرا استعمالَ مفهوم «المجال الثقافي» ، الذي تُدْرَكُ آثارُه، على الرغم من حدوده الضبابيَّة. إن «بلدان الجنوب» هذا هو منظور – منظور المجتمعات المهمّشة – ينطوي على تقليد معيّن، لا بمعنى مجموعة عادات ومعتقدات عصيّة على مرّ الزمن، بل بمعنى تقليدٍ حيّ للموروثات، متنوِّعِ الأشكال: ففي أفريقيا حيث مفهوم النص بعيد عن توافق الآراء، يوجد تقليد شفهي قوي؛ وفي آسيا والمنطقة العربية يوجد تقليد نصوص أساسية متين البنيان؛ وفي أمريكا اللاتينية، حيث التمييز واضح بين «ما قبل» و «ما بعد» الاستعمار الكولومبي، يوجد انقطاع قوي وانفصال قوي، كما يوجد أيضا نضال مستمرّ، حتى اليوم، للشعوب الهندية في الدفاع عن ثقافتها وتاريخها وتمثيلاتها للعالم.

فالكتاب هو، بهذا المعنى، شبه خريطة تبيّن المرتفعات والمنخفضات والممرات، يُرشد القارئ إلى السبيل عبر مساحات الفلسفة معقَّدة التضاريس واللغات والأفكار، من أفريقيا إلى المنطقة العربية فآسيا والمحيط الهادي، وصولا إلى منطقة أمريكا اللاتينية والكاريبي. ثم إن هذا الكتاب يأتي بمساعدة إضافية من أجل تدبير أفضل للتجارب الفلسفية المحصَّلة طيلة هذه الرحلة الفلسفية، إذ يقدّم للقارئ بنية منتظمة تمكّنه من دراسة ثراء «بلدان الجنوب» في مجالات مختلفة، مثل: الكوسمولوجيا، وعلم المعرفة العلمية (إبستِمولوجيا)، وأشكال التعايش السياسي، والمساواة بين الجنسين، فالبيئة والطبيعة، ثم أخيرا علم الجمال.

لقد بذلت اللجنة العلمية المعنية بالمشروع جهودا، طيلةَ جلسات حوار فلسفي مثمرة جدا، في سبيل تحقيق الانسجام بين المقاربات، متحاشيةً أن تدمجها في كتلة لا تمايز فيها. وأثناء تلك الجلسات، أثيرت بوضوح مسألة إقامة توازن بين المختارات من النصوص القديمة والمختارات من النصوص المعاصرة، وإقامة توازن أيضا بين النصوص المكتوبة والمأثورات الشفهية. واختارتِ آسيا والمنطقة العربية التركيزَ على النصوص القديمة، لا بقصد إعلاءِ شأن التراث الثقافي بحد ذاته، بل لأن هذا التراث يشهد بصورة مستمرة تحديا من جانب الفلسفة المعاصرة. وفي هذا الصدد، يجدر التذكير بقول الفيلسوف أ.ن.ويتْهيد A.N. Whitehead : «إن التقليد الفلسفي الأوربي يتمثّل في سلسلة من التعليقات الهامشية على فلسفة أفلاطون»، بالنظر إلى «ثراء الأفكار العامة المنثورة فيها»[1] . فالتعليقات الهامشية إذنْ تنأى عن أن تكون شيئا ثانويا أو كمالِيًّا؛ ما يعني أن الشرح هو شكل من أشكال الفلسفة. فمثلا، حين كان الفلاسفة العرب يشرحون كتب أفلاطون وأرسطو، بتلاخيصهم وشروحهم الوسطى والكبرى، ما كانوا مقلِّدين باهتين، بل أبدعوا فلسفة أصيلة اتخذت شكل تطويع لكلام القدماء.

وفي السياق الأفريقي، لا يمكن إغفال قضية النقل الشفهي، لكونها تُلقي ضوءا جديدا على ما نسمّيه «النص». وبما أنَّ الشَّفهيَّةَ تتشكَّلُ أساسا في الإلقاء، فإنَّ النص انطلاقا من هذه الخصيصة يُصبح نصًّا ذا تنويعات متعدِّدة، ويصبح أداؤه مكوِّنا من مكوِّناته الأساس.

أخيرا، فيما يخص منطقة أمريكا اللاتينية والكاريبي، من الواضح أن هناك انقطاعا إبستيميا بين ما قبل اكتشاف كولومبُس والحقبة الاستعمارية وحقبة ما بعد الاستعمار. فالموروث من معارف هنود أمريكا مبايِنٌ جدا للإنتاج الفلسفي الحديث المتّسم بمسألة تحرر الفكر من الموروث الاستعماري.

وأود، بالعودة إلى موضوع هذه الملاحظات التقديمية، وهو العلاقة بين السلام والفلسفة، أن أختتم كلامي بالتأكيد على فكرة أن السلام يتطلّب توازنا في التنوع مشتركا بين الثقافات، لكن هذا التوازنَ المشترَكَ بين الثقافات في التنوع يستلزم، كشرط لتحقيق قدراته الكامنة، تعرُّفَ التنوّع وما ينتج عنه من اعتراف متبادل. ولذا، فمن الأمور الأساس لإقامة السلام أن يُشاع التواصل، وأن يعزَّز الحوار الثقافي بين مختلف التقاليد الفكرية لدى البشر. وهذه هي، آخر الأمر، الرسالة المنشود إيصالها من خلال هذا الدليل، والتي نجمت عن حلقات الحوار الفلسفي التي ابتدأت اليونسكو تنظيمها في عام 2004. ولا يقوم مثل هذا الحوار بين التقاليد الفلسفية على محو خصوصياتها، بل على تقييم هذه الخصوصيات. فلفظ «الحوار»، بمدلوله التقليدي، ينطوي على «رحلة عبر الفكر». إنها رحلة العقل والمقارنة التي تُسهم في إقامتها المواضيعُ الستة المختارة لهذا الدليل. ولكن لا ننسَيَنَّ أن أي مقاربة أنثروبولوجية لا تستطيع أن تبادر إلى «مقارنة ما لا يقارَن»، كما يقول مارسيل دِتْيِين Marcel Détienne . فإذ ينطلق الدليل من نظريات نشأة الكون إلى قضايا التعايش، مكتنفا التجارب السياسية والجمالية والبيئية، يرسم لنا خارطة برنامج دراسي لجمهور طلبة التعليم الثانوي، تقارَن فيها بالضرورة فلسفات متعددة.

ثم إن التعدد الفلسفي ينطوي على التعدد اللغوي، ويراد لهذا الدليل أن يكون مركبة لحوار يبدأ باللغة ثم يتجاوزها بعيدا. وفي هذا مفارقة مسلَّم بها، لكن هذه المفارقة لا مفرَّ منها، وهي مثمرة حين تَدفَع بالشباب إلى التعارف مع انتمائهم إلى مناطق من العالم مختلفة، والاطّلاع على موروثات فلسفية من آفاق أخرى. وفي سبيل هذه الغاية، أنجزت اليونسكو توازنا معقَّدا بين ترجمات مثيرة وغير مسبوقة، من أجل جعل هذا الدليل متيسِّرا اليوم بالإنجليزية والعربية والفرنسية. بيد أن هذا العمل لا يدعي الاستئثار بالكمال الأكاديمي والعلمي، إذ من البديهي أن الترجمات المقترحة منفتحة على جهود التحسين مستقبلا؛ لكنّ الفضل المباشر لهذا العمل هو أنه يمكّن من إيصال الثقافات، وإقامة حوار فيما بينها يتجاوز الحدود الجغرافية والفكرية.

فهو لذلك مطبوع مرحَّب به جدا، ويستدعي توجيه شكرنا لجميع الذين جعلوه ممكنا، ولا سيّما اليونسكو والمملكة العربية السعودية على إسهامهما الأساس.

من قِبَل اللجنة العلمية
وتحت إشراف البروفسّور راوول، فورنيت-بيتانكور

[1] انظر: A.N.Whitehead, Process and Reality, The Free Press, London, 19291, 19572, 19783, p. 40. Trad.franç., Gallimard, 1995, p. 98

فهـرس المحتـويـات

شكـر 3

توطئـة 4

تصديـر 5

تقديـم 6

إفريقيـا 14

المقدمة 16

■ **الكوسمولوجيـا والإنسـان 20**

1. مبدأ كوني عقلاني وذاتيّ المولد 22

نص: نشأة العالَم كما وصفتها وثيقة ممفيس الفلسفية 22

نص: «كتاب معرفة أحوال وجود رع والقضاء على الثعبان أبوفيس» 24

2. بدء العالَم حسب القياس الميكانيكي

نص: نشأة العالم حسب المايات

■ **الإبستيمولوجيا ونماذج المعرفة 28**

1. الرياضيات المصرية وفلسفة التعلُّم 30

نص: الرياضيات الفرعونية المصرية والنظرية الحديثة للعلوم، إمانويل مالولو ديساكيه 30

2. البنية المنطقية والبنية اللغوية 31

نص: «البنية اللغوية والبنية الرياضية للألفاظ المنطوقة في عملية العد الشفهي»،

عبدو لاي إليمان كان 31

3. الصلة العقلانية بالعالَم 33

نص:«الرياضيات البدائية والعقلانية»، عبدو لاي إليمان كان 33

■ **الأشكال السياسية للعيش المشترك 36**

1. الحكومة والفضاء العمومي 38

نص: «التعليمات الموجَّهة إلى الوزير رخميرع» 38

2. العيش المشترك والحقوق 39

نص: ميثاق ماندن: إعلان ماندينغو لحقوق الإنسان 39

3. العيش المشترك وإعمال الفكر 41

نص: رسالة في الإشكالية الفلسفية في أفريقيا الحالية، مارسيان تووا 41

Not available in electronic version due to copyright restrictions

■ **المساواة بين الجنسين** 44

1. الأنثوي والهوية الإنسانية 46

نص:«كيف تُصحَّحُ التقاليد الفلسفية الخاصة بالطبيعة الإنسانية من خلال مسألة المرأة؟»،

آريان دجوسو-سيغلا 46

2. اللقب الأمومي ومكانة المرأة في أفريقيا السوداء

نص: الحرية أوَّلاً. الزنوجة والنزعة الإنسانية، ليوبولد سنغور

Not available in electronic version due to copyright restrictions

■ **البيئة والطبيعة** 50

1. البيئة والمُعتقَدات الدينية الزراعية بأفريقيا

نص: الحرية I. الزنزجة والنزعة الإنسانية، ليوبولد سيدار سنغور

Not available in electronic version due to copyright restrictions

2. الطبيعة والأخلاقيات البيئية 52

نص: «رد الاعتبار إلى الأخلاقيات البيئية التقليدية في أفريقيا»، وركينه كيلبيسا 52

3. الطبيعة والجماليات 54

نص: العُشاق ونباتات المنتزَه العام 54

4. قسوة الطبيعة وشِدَّة الحياة الاجتماعية 55

نص: سُكان الجبال، كولن تورْنبول 55

■ **الفنون والإبداع** 58

1. التصور والمثالية

نص: الحرية I. الزنوجة والنزعة الإنسانية، ليوبولد سيدار سنغور

Not available in electronic version due to copyright restrictions

2. مسألة الجميل في ذاته 61

نص: «الوعي الجمالي عند الزنوج-الأفارقة» الحسن نداو 61

3. الفنان، المؤلِّف وإبداعه 62

نص: «تأملات حول الجماليات عند شعوب فانغ. من المبادئ التقنية إلى المفاهيم الفلسفية»،

لويس بيروا 62

4. الفن والشعور الوطني 64

نص: معذّبو الأرض، فرانتز فانون 64

المقدمة 70

■ **الكوسمولوجيا والإنسان** 76

1. الكوسمولوجيا في ضوء علم الدلالة وفْقا لابن رشد 76

نص: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد 78

■ **الإبستيمولوجيا ونموذج المعرفة** 80

1. البحث عن الحقيقة 80

نص: في الفلسفة الأولى، الكندي 82

2. معرفة الذات، ومعرفة الأشياء 84

نص: في النفس، ابن سينا 86

3. المعرفة العملية 88

نص: صفقة بين فلاح من الجن وفلاح من الإنس 89

■ **الأشكال السياسية للعيش المشترك** 90

1. الحضارة والتاريخ 90

نص: من كتاب العِبَر، ابن خلدون 92

2. قوة تهجين الثقافات: الهند وفارس والعالَم العربي 94

نص: مرآة الملوك: التعلُّم بالأمثال عند ابن المقفَّع 96

نص: مثال حكاية عند ابن المقفع: الرَّجل والتنين والحيَّات والجرذان 97

3. الحق والقانون 99

نص: الشارع والفقيه والقاضي عند الفارابي 100

4. قواعد التحرر وتعدُّد اللغات 102

نص: الإسلام وأصول الحُكم، علي عبد الرازق 104

■ **المساواة بين الجنسيْن** 106

1. تحرير النساء 106

نص: أحوال المرأة في الإسلام، منصور فهمي 108

2. المساواة بين الجنسين عند الطهطاوي 110

نص: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، رفاعة الطهطاوي 111

■ **البيئة والطبيعة** 114

1. المحلّي والعالميّ 114

نص: تدبير المتوحِّد، ابن باجة 116
2. الطبيعة والبيئة والعناية **118**
نص: حي بن يقظان، ابن طفيل 120
■ **الفنون والإبداع** **122**
1. المنطق والجمالية
نص: المنطقيَّات، الفارابي
2. الفن والغواية: الجمالية والسياسة **125**
نص: كتاب الأغاني، الأصفهاني 126

Not available in electronic version due to copyright restrictions

آسيا والمحيط الهادي 130

المقدمة **130**
■ **الكوسمولوجيا والشخص البشري** **134**
1. سر الوجود **135**
نص: ريغ فيدا 129، X 136
2. الكيان واللاكيان، والانعدام المطلَق والوجود الكامل **138**
نص: طاوطِجِنْغ، الفصل الأول 139
■ **الإبستيمولوجيا ونماذج السعي إلى المعرفة** **140**
1. ما معنى التفلسف؟ **140**
نص: «تدريس الفلسفة»، روك ج. فريولز 140
2. تفكيك الرغبة **142**
نص: آيات الراهبات المُسنّات 143
■ **الأشكال السياسية للعيش المشترك** **146**
1. الأخلاقيات الفردية: خصائص وخفة الجسد والروح **146**
نص: دير سوان موخ في سنواته العشر الأولى، بوذاداسا بهيخو 146
2. أخلاقيات الرّن الكونفوشيوسية: الشعور بالعلاقة الشخصية والأسرية **149**
نص: مختارات، كونفوشيوس 149
3. الحُكم الطاوي والتواضع والقوة اللينة **152**
نص: كتاب طاوطجنغ، الفصل 66 153
4. قوة الرُّوح والسيطرة الذاتية والمقاومة السلبية في السياسة **155**
نص: هند سواراج، مُهانداس غاندي 156

■ **المساواة بين الجنسين** 158
1. منظور الجنسيْن وديناميات يين يانغ 158
نص: الكلاسيكية الداخلية للإمبراطور الأصفر 159
2. المساواة بين الجنسين والعلاقة التبادلية بين الذات والذات 162
نص: قصيدة حب، جلال الدين الرومي 162
■ **البيئة والطبيعة** 164
1. الإيثار والرّفق بالكائنات غير البشريّة وفقا للملك أشوكا 164
نص: مراسيم الملك أشوكا المنقوشة على الصخور والعواميد 165
2. الوعي الكامل والأزمة البيئية وفقا لـ"ثيتش نهات هانه" 167
نص: ما وراء البيئة: الوقوع مجدَّدا في حب الأرض الأم، لـ ثيتش نهات هانه 168
■ **الفنون والإبداع** 170
1. صفاء الذهن وتجربة علم الجمال 170
نص: جوانغزي وصيام الذِّهن 171
2. طاقة الجمال السلميّة حسب ياناجي سوتسو 173
نص: الحِرَفي المجهول، ياناجي سوتسو 174

أمريكا اللاتينية والكاريبي 178

المقدمة 180
■ **الكوسمولوجيا وشخصية الإنسان** 182
1. فلسفة نَهْوَاطْل *Náhuatl* 182
نص: أغان مكسيكية 184
2. الفلسفة الأنْدِينيَّة 186
نص: قصيدة طِشِّ وِيراكوشا 187
3. فلسفة المايا-كيشي 191
نص: بُبُولْ فُوهْ *Popol Vuh* 192
■ **الإبستيمولوجيا ونماذج البحث المعرفي** 194
1. أسباب الزَّيف الفلسفي حسب أَوْغُوسْطُو ثَلَثار بُونْدي 194
نص: بين إثِّيلا *Escila* وكاريبْديس *Caribdis*، وأَوغوسطو ثَلَثار بونْدي 195
2. أصالة الفلسفة اللاتينية الأمريكية حسب لِيُوبُولْدو ثِيَا 197
نص: أمريكا باعتبارها وعْيا، ليوبولدو ثِيَا 198

■ **الأشكال السياسية للعيش المشترك** **200**

1. أصل الخطاب حول طبيعة الهنود **201**

نص: دفاع، بَرْطُلومي دي لاسْ كاسَسْ 202

نص: عن السلطة الأبويَّة، برطلومي دي لاس كاسس 202

2. أوَّل هِرمينوطيقا لااستعمارية **204**

نص: أولى الوقائع الجديدة والإدراة الرَّشيدة، غُومَانْ بُومَا دي أَيَّالا 205

نص: «يسير المؤلِّف» مُقتَطف من أولى الوقائع الجديدة والإدارة الرشيدة، غومان بوما دي أيَّالا 206

3. قُرى البَعثات الْغُوَارانِيَّةِ في البراغْواي (1610-1768) **208**

نص: أفلاطون والغورَّانيّون، جوسِب مانْويل بِرَماسْ 209

4. القيمة الثقافية للأهالي حسب فْرَانْثِيسْكُو خابْيِيرْ كْلابيخِرُو **211**

نص: التاريخ القديم للمكسيك، فْرَانْثِيسْكُو خابْيِيرْ كْلابيخِرُو 212

5. فكر الاستقلال: خْوانْ بابْلو بِيسْكارْدو إِي غُوثْمانْ **214**

نص: رسالةٌ مُوجَّهةٌ إلى الإسبان الأمريكيين، خْوانْ بابْلو بِيسْكارْدو إِي غُوثْمانْ 215

6. «أمْريكانا»، خُوصِي مارْتِي **217**

نص: تمهيد لكتاب قصيدة نْياجارا لِخْوان أنطونيو بِيرِيثْ بونالْدي، خوصي مارتي 218

7. التوعية التحرُّريَّة، باوْلو فْرِيْري **220**

نص: بيداغوجية المقهور، باوْلو فريري 221

■ **المساواة بين الجنسين** **224**

1. شعريات المقاومة حسب غْلوريْا أَنْثَلْدُوَّا **224**

نص: حدود: الهجنة الجديدة، غْلوريْا أَنْثَلْدُوَّا 225

2. نحو وعي سياسي نسائيّ حسب أُورَانْيا أُونْغُو **228**

نص: من أجل تغيير الحياة: سياسة الحركة النسائية وفكرُها في أمريكا اللاتينية،أورانْيا أُونْغُو 228

■ **البيئة والطبيعة** **230**

إيكو-فلسفة التحرر حسب لِيُونَارْدُو بُوفْ **230**

نص: الإيكولوجيا والتحرير: نموذج جديد، ليوناردو بوف 231

■ **الفنون والإبداع** **234**

سِرُّ اللون. لعبة الإبداع والتفكير حسب خُوصِي باسْكونْثِيلُوسْ **234**

نص: فلسفة جمالية، خُوصِي باسْكونْثِيلُوسْ 235

بيوغرافيا المشاركين في التأليف **238**

منظور بلدان الجنوب

إفـريقيـا

تنسيق

نكولو فُوِي وروزينا ماط

المقدمة

وقع الاختيار على عدد من النصوص التي تتعلق بروح الفلسفة الأفريقية، وسنقوم بدراستها في سياق هذه المجموعة. وانطوى هذا الاختيار على تحدٍ رئيسي تعيّن مواجهته، ألا وهو أن نضمن، قدر المستطاع، عرض جميع الفترات والاتجاهات الكبرى التي مر بها تاريخ هذه الفلسفة. أما الصعاب التي تكتنف القيام بمثل هذا المشروع فهي ليست غائبة، ولكن جهودنا انصبت على كل قسم من أقسام هذه المختارات التي تشتمل على نصوص، ارتأينا أنها تتسم بأهمية حاسمة فيما يتعلق بالكوسمولوجيا، وفلسفة العلوم، والأمور السياسية، وقضايا الجنسين، والمسائل البيئية، فضلاً عن الجماليات.

يرد علم نشأة الكون في هذا المؤلف بمثابة إطار مرجعي مشترك بين مواضيع شتى. والواقع أن هذا العلم يتيح إلقاء الضوء على جميع الجوانب الأخرى المتعلقة بالمجتمع والثقافة تقريباً، وذلك لأنه يبلور التصورات الخاصة بالوجود ومكانة الإنسان في العالم، فضلاً عن وظيفة العقل. ويحتل العقل مكانة محورية في النصوص الأفريقية الكبرى، حيث يتجلى إما على نحو مباشر في المفاهيم الأساسية مثل بتاح وأتوم ومعات وتحوت[2]، أو على نحو غير مباشر، وذلك باندماجه في المؤسسات الاجتماعية والسياسية البارزة (القسمان II وIII)، وفي المعتقدات الدينية (القسم IV)، وفن الأدب التعليمي (القسم VI). ومن خلال تفحص القارئ لهذه المجموعة، فإنه سيضطر إلى مواصلة التنقل بين الأقسام المختلفة الواردة فيها، وذلك لأن المواضيع التي تحفل بها هذه الأقسام يشير بعضها إلى البعض الآخر ويوضح بعضها البعض الآخر.

[2] بتاح هو إله مدينة ممفيس، عاصمة مصر إبان الدولة القديمة (حوالي 2200-2700 قبل الميلاد). وبوصفه إله النحاتين والحدادين فقد وحّد الإغريق بينه وبين هيفايتوس، إله الحرفيين في الألمب. ويُعتبر بتاح بمثابة تجسيد للأرض الأصلية التي انبثقت عن النون (أي المحيط الكوني مصدر المياه الأزلي)، فسُمّي تا-تنن، أي الأرض المرفوعة. وفي تاريخ الفلسفة، غالباً ما يُقارن بتاح بالإله الذي افترض اكسانوفان أنه موجود كله فكر وأنه يحرك الكون بقوة الفهم. أما أتون فبوصفه رمزاً لغروب الشمس، فإنه يشكل جزءًا مع خِبري (شروق الشمس عند الفجر) ورع (بلوغ الشمس أوجها) من ثالوث مدينة أونو يونو التي أطلق عليها الإغريق اسم هليوبوليس (مدينة الشمس) والمعروفة في أيامنا هذه باسم عين شمس. وفيما يخص معات فإنها تجسد القانون الكوني؛ فهي ربة الحق والعدل والتوازن الكوني والسلام. أما تحوت، الذي أدمجه الإغريق مع إلههم هرمس حامي مدينة هرموبوليس، فهو إله حساب الزمن والكتابة والحكمة. وجدير بالذكر أن هذه المدينة اشتهرت بكُتابها الذين كانوا يتميزون بالعلم والحكمة.

أما الاقتصاد الزراعي فإنه يتيح توضيح السمة المميزة للنصوص الفلسفية الأفريقية. فهذا الاقتصاد لم يضع الأسس الاقتصادية والاجتماعية ويشكل التجارب الأنثروبولوجية لأوائل البشر فحسب، .وإنما أطلقت الزراعة أيضاً الدينامية الروحية التي أتاحت ازدهاراً غير مسبوق لحركة التمدّن. ويبيّن كل من ل. فروبينيوس، وب. تمبلز ول. س. سنغور التماثل البنيوي بين شكل الحياة النباتية، وشكل الحضارة الأفريقية. ويذهب هؤلاء إلى أن شكل هذه الحضارة إنما ينتمي إلى حياة النباتات التي تنطوي على فكرة الإنبات، والنمو، والازدهار، والنضوج. وما يتبين من النصوص الواردة في هذه المجموعة هو أنه من الممكن أن تقتضي الحضارة الزراعية، بلا شك، نمواً للقُدرات العقلية الخاصة بالتصوف أو بالحدس؛ بيد أن البيئة الثقافية الزراعية يمكن أن تؤدي، أيضا، إلى دينامية مختلفة ترمي إلى إدراك أوجه التناسق والقوانين التي تشكل الأشياء. وتلك هي، على سبيل المثال، السمة المميزة لنظريات نشأة الكون المعروضة هنا.

وتوفر نظرية نشأة الكون الأفريقية مبدءًا من شأنه تفسير كل الأشياء، بما فيها الأنشطة العقلية للإنسان. مثال ذلك أن «رسالة ممفيس في الإلهيات» تمجد قدرة الإبداع التي يتسم بها الفكر، والعقل، والإرادة. وتشير هذه الرسالة، من خلال تحليل عملية اكتساب المعرفة، إلى مكانة الإحساسات، والفهم، واللغة. ويُعرِّف بِتَاح، أيضًا، بوصفه جوهراً عقلياً، فكرة صناعة التعدين. ففي النظم التي تمت دراستها، يرمز الحدّاد إلى الضمير العقلي والتقني للعالم. وعلاوة على ذلك، فإن مناهج التدريس في مدرسة ندومو تعتبر الحدّاد بمثابة مخترع مبدأ المعرفة ذاته، وعلة تفتح الذهن، ورائد النشاط العقلي، ومحرك قدرات الإنسان الروحية. وثمة جانب مهم آخر في نظريات نشأة الكون الأفريقية يتعلق بمرجعية الأعداد. فهذه المرجعية تشيع فكرة أن الطبيعة تتسم بوسم اللوغوس، لأن نسيج الواقع إنما هو تكوين عددي، و«لكي ندرك ماهية الأشياء، يجب أن نستعين بالأعداد»[3]. أما كون مسألة البنية العددية للعالم مسألة مطروحة، فذلك يشكل في حد ذاته حدثاً ذا أهمية فلسفية وثقافية كبرى. وتنزع بعض جوانب الفكر المعروضة في هذه المجموعة إلى المنطقية الشاملة. ومع ذلك، فإن إنصاف هذا الفكر إنما يعني التذكير بأن المنطقية الشاملة في حد ذاتها تُعبر، أحيانًا، عن قنوط عالم تتهدده قوى خفية لا تُقاوَم. بيد أن كل ما بذله حكماء أفريقيا من جهود إنما كانت ترمي إلى السيطرة على هذه القوى، وذلك من خلال إنارة الكون بضوء شديد التوهج. وذلك هو ما يفسر أن العقل يؤثر على جميع الأمور، بل وعلى مضامين الحكايات مثل حكايات السلحفاة، التي تمتدح الذكاء والدهاء[4]. تلك هي الأهمية التي يتسم بها القسم الثالث من هذه المجموعة الذي يتيح لنا الإلمام بمفهوم من المفاهيم الرئيسية للفلسفة الأفريقية، ألا وهو المفهوم المتعلق بالربة مَعَات (الحق - العدل). وتستعيد هذه الربة المسماة مَعَات، قبل إلهة العدل في أساطير الإغريق (دِيكِي *Dikè*)، هداية الضمير، والواجبات الأخلاقية، والقوانين السياسية، فضلاً عن الواجبات الطقسية. وتُجسد معات، في الوقت عينه، مثال الكمال الأعلى للدولة، وتصوراً خاصاً بالدولة والإدارة والعدالة[5]. ومن هنا يجب على كل موظف في الدولة أن ينظم سلوكه وفقاً للنموذج العقلي الذي تقترحه الآلهة أنفسها. فكل موظف من هؤلاء ينبغي أن يكون على صورة الوزير منتوحب (1919-1964 قبل الميلاد)، الذي كانت بحوزته كتابات تُحُوت على «لسانه [...] وتجاوز من حيث الدقة إبرة الميزان»[6].

وينبغي أن نشير إلى التواصل القائم بين هذه الرؤية الخاصة بالعالم وبين مفهوم «الجماعة التي تأسست من الضمائر»، وهو المفهوم الذي وضعه م. تووا. وهذا المفهوم يقارب مفهومي الضمير المستتير والضمير الأخلاقي العالمي، اللذين يدخلان في ذات التعريف الخاص بطبيعة الإنسانية النازعة إلى تحقيق الوفاق المتبادل.

---

[3] Abdoulaye Elimane Kane, « Systèmes de numération et fonction symbolique du langage », in *Critique. Revue générales des publications françaises et étrangères*, août-septembre 2011, Tome LXVII – N° 771-772, p. 710.

[4] *Cf.* Pour une étude philosophique des contes africains, voir Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Editions CLE, 1979, pp. 31-38.

[5] *Cf. Jean Yoyotte, « Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne », in Le Jugement des morts, Paris, Seuil, 1961, p. 21.*

[6] *Cité par A. Erman et H. Ranke, La Civilisation égyptienne, trad. Charles Mathien, Paris, Payot, 1986, p. 114.*

إن العناية بالبشرية إنما تشكل الطابع الأساسي لـ ميثاق مانْدِي، الذي يعود تاريخه إلى القرن الثالث عشر. ويستبق مضمون هذا الميثاق ما جاء به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بقرون عديدة. كما أن اكتشاف هذا الميثاق في القرن العشرين، إنما يمثل حدثاً علمياً وفلسفياً ذا أهمية كبرى من حيث ملاءمة أهدافه للحق في الحياة، وحماية السلامة الجسدية للإنسان، والحق في الغذاء، وحرية الانضمام إلى الجمعيات، وحرية التعبير والعمل، فضلاً عن إلغاء الرق وتعليم الأطفال. ومن ثم فليس من المستغرب أن تُعبّر الفلسفة التي تنطوي عليها النصوص الكلاسيكية الأفريقية عن طابع أخلاقي قوي يقترن باهتمام كبير بقيم الإنصاف والمساواة. وفي ما يتعلق بالمساواة، فإنها تخص جميع الفئات الاجتماعية، بما فيها النساء.

وتُسلم أفريقيا بالفوارق بين الجنسين، وتنبذ إغفال الهوية الجنسية. ذلك هو ما ذهبت إليه دجوسو-سيغلا، التي تستعيد ما حمله التراث الفلسفي القديم من معتقدات مرتبطة بتكافؤ الجنسين والتحامه بعالم هو نفسه خُنثي. أما فكرة وجود جنس مكبوت أو محايد غير واضح المعالم فهي فكرة لا منطقية. ومن ثم فإن مفهومي الجنسانية واضطراب الجنسانية[7] هما مفهومان يثيران أصعب الإشكاليات من وجهة النظر الأفريقية. ومع ذلك، فإن الفصل بين الجنسين، والتوتر الجدلي الذي يفرضه يفضيان إلى إعادة النظر في المسألة الأساسية التي تخص الهوية البشرية الجنسية. وتعني هذه الهوية إدماج الإناث بصورة تامة في التعريف الفلسفي للجنس البشري، وبجميع ما يقترن به من صفات. فالمسألة المطروحة هي بلا شك مسألة أونطولوجية؛ غير أنها تتسم أيضاً بطابع اقتصادي وسياسي (القسم IV، النص 1). أما النظم الاقتصادية والاجتماعية ذات الطابع الزراعي فهي وحدها التي رسّخت وضع المرأة واعتبرتها بمثابة «حارسة الدار»، «وحافظة الماضي وضامنة المستقبل العشائري».

وتشدد الحضارة الزراعية على التوازن العام للأشياء. وهكذا تُجسد معات هذا الواقع الذي يُلزم الإنسان، والمجتمع، والكون. ولذلك تدعونا النصوص الواردة في القسم V إلى التحلي بفهم جديد لمجالي «الأخلاقيات البيئية الأصلية» والمعتقدات الدينية الزراعية. ويؤكد هذان المجالان على الوحدة الأساسية التي تربط بين الإنسان والطبيعة. وتعني هذه الوحدة أن الإنسان والطبيعة لا ينفصل أحدهما عن الآخر. فأخلاقيات البيئة والمعتقدات الدينية الزراعية ترفض عزل الإنسان عن الطبيعة؛ غير أن هذين المجالين يحدّان من حرية الإنسان في صلته بالطبيعة. أما استخدام موارد الطبيعة فلا يستلزم البتة الحق في تدجين الشجرة أو الحيوان. وتمنع الطوطمية مثل هذا الإدعاء. ومن ثم، فهي تفترض أن هناك بعض الأنواع النادرة، أو المحمية يحظر الاتصال بها. فالمحظور هو كائن، أو شيء، أو فعل يُعتبر من المقدسات. ووفقا لهذه الفكرة، فإن بعض الأشجار وبعض الحيوانات لها صلة خاصة بما هو فوق الطبيعة. ومن ثم فقد مُنع القضاء عليها. فالطوطمية، إذن، لا تنطوي إطلاقاً على ما هو غير معقول، بل تدعو، على العكس من ذلك، إلى تقديس الطبيعة، وتحول دون قطع الصلة بها. وبمعنى آخر تقود المحظورات الطوطمية البشرية نحو العقل[8] . ومن ثم فإن القطيعة النهائية لهذه الصلة الحيوية مع الطبيعة هي التي تفسر تداعي النظام الإيكولوجي، والانهيار العنيف للنظام الأونطولوجي، والأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي، وهو ما ينجم عنه غياب الشعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الغير، والإحساس بالانتماء، ونهاية الأخلاق والقانون، ونبذ البشرية، وتحويل العالم إلى فراغ جليدي، حيث لا يستطيع الإنسان أن يهتم بنفسه رغم أنه يبقى حيّاً، وإضفاء قيمة مطلقة على الفرد[9]، وغير ذلك من الأمور.

أما الميتافيزيقا الزراعية التي تضفي طابعها على الفن والجماليات الأفريقية، فإنها تعبّر عن التوازن القائم بين الإنسان ومحيطه، وبين الثقافة والطبيعة. وفي ما يتعلق بمفهوم الإيقاع، الذي يعني على وجه التحديد تآلف الحركات، والخطوط، والألوان، والقيم، فإنه يشير إلى هذا التوازن. والحق أن أوجه الإيقاع، والتناغم، والتآلف، تتيح تجديد الروابط مع الجوانب الأخرى الأساسية التي تنطوي عليها الميتافيزيقا الأفريقية الواردة في هذه المجموعة، حيث يشير التوازن إلى النظام العقلاني للأشياء، وإلى الحق، والعدل، والمساواة، والخير، والكمال. وهو ما يعني أن أساليب الفن والجماليات ليست من الأمور المختلفة عن العقل، أي نقيضها. وذلك هو ما يبرر الصلة التي تربط بين الجماليات وبين مجال الأونطولوجيا والأخلاق. وتقوم هذه

[7] انظر في ما يخص هذا المفهوم Judith Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la* subversion, traduit de l'anglais par Cynthia Kraus, Paris, Editions La Découverte, 2005.

[8] Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd´hui*, Paris, PUF, 1985, pp. 108-135.

[9] Colin Turnbull, *The Mountain People*, Simon and Schuster, New York, 1972.

الصلة بالضرورة متى صارت أساليب الفن (مثل الشعر، والقصص، والملاحم...) مواد تعليمية ويقع على كاهلها تزويد الإنسان بنماذج عقلانية ومثالية للسلوك. بيد أنه من غير المستبعد أن تتجه مثل هذه النماذج إلى مجاورة النزعة المحافظة. وهكذا فإن اتجاهاً آخر للجماليات الأفريقية يمثله، هنا، فْرانْس فَانُون تَمَثَّل في السعي إلى إدراك الفن، والجماليات، والعقل، في لحظات تداعيها، وانقطاعها، وتحريكها. أما فترة النضال الوطني من أجل التحرير، فقد وفرت في واقع الأمر فرصة لإعادة تعريف المعايير الجمالية ورسالة الفن نفسها. إنه، إذن، عقل في حركة وفي صراع مع تاريخ لم يكن خاضعاً آنذاك للسيطرة، وحاول بذلك أن يتثبت من خلال التحولات، التي جرت في فنون القصص، والملاحم، والنحت، وفن المسرح، والكوميديا. وعلى هذا النحو فقط يشارك الفن، من خلال رسالته الخلاقة، في إرساء عالم جديد، ويصبح بمثابة اليوتوبيا.

1 الكوسمولوجيا والإنسان

مقدمة

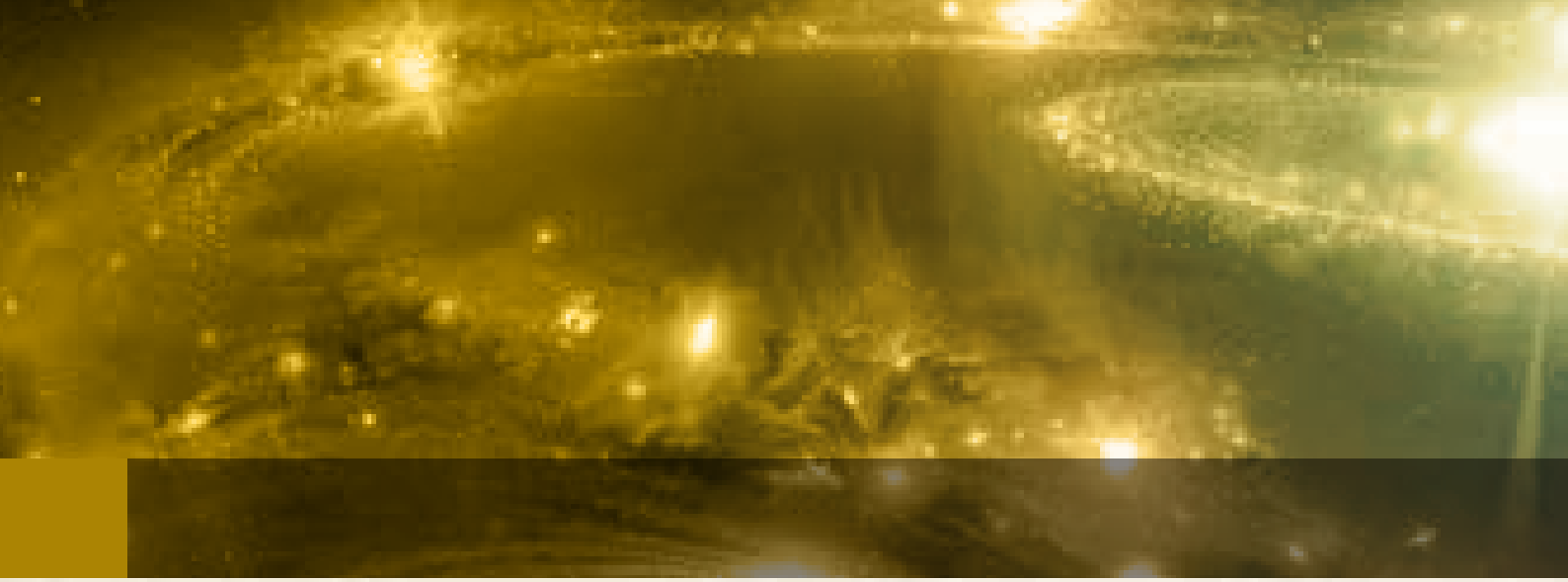
تلخص الرسائل الثلاث المعروضة، هنا، الروح العامة لنظرية نشأة الكون الأفريقية، بشكل واضح. وهذه الروح، التي تتميز بها جميع الفترات الكبرى في التاريخ (العصر القديم والعصر الوسيط والعصر الحديث والمعاصر)، تتمثل من خلال مواضيع مشتركة رئيسية تخص المياه باعتبارها العنصر الأصلي للكون، والهيولى، التي انبثقت منها الموجودات، والكون الذاتي المولد المتميز بالعقلانية، والبيضة الكونية وتكوين الأشياء باعتباره النمط المفضل لحدوثها ودخولها في الوجود، وهو ما يُسمى الصيرورة. وإضافة إلى هذه المواضيع الكلاسيكية، تنبغي الإشارة إلى التصور الآلي لتكوين العالم، وهو موضوع غير مألوف ولكنه يتسم بطابع فلسفي بالكامل.

أما أولى الرسائل في هذه المجموعة فهي رسالة قديمة منقوشة على الحجر نحو عام 710 قبل الميلاد، إبان عصر الملك شَبَاكا، الفرعون ذي الأصل السوداني. ويعود تحرير النسخة الأصلية لهذه النظرية الكونية إلى حوالي عام 2500 قبل الميلاد (الأسرة الخامسة). وهذه الرسالة هي واحدة من أولى الرسائل الفلسفية المكتوبة في تاريخ العالم على الإطلاق. وتتميز هذه الوثيقة المسماة وثيقة مِمْفِيس في الفلسفة، التي صُممت بشأن كائن ذاتي المولد، هو بتاح، بكونها ذات قيمة فريدة من نوعها. أما بتاح، الروح الجهنمية، فهو يُجسد الأرض الأصلية، التي انبثقت عن المحيط الكوني الأزلي. ومن ثم سُمي تَا ـ تِنِنْ، أي الأرض المرفوعة. ويتميز بتاح بجميع الصفات التي تُنسب إلى مبدأ عقلاني: فهو « القلب » (مركز العقل والفكر)؛ كما أن لديه خبرة بالمعارف (الحسية والعقلية)، مثله مثل الإله الذي ارتأى اِكْسانوفان أنه موجود. وبوصفه إله النحاتين والحدادين فقد وحّد الإغريق بينه وبين هيفايتوس، إله الحرفيين في الأولمب.

وتتقاسم رسالة ممفيس هذه السمات الرئيسية مع نظريتي نشأة الكون الأخريَيْن الواردتين في هذه المجموعة. وتوجد أولى هاتين النظريتين في وثيقة عين شمس المعنونة « كتاب معرفة أساليب وجود رَعْ والقضاء على (هكذا) الأفعى أبوفيس» . ويرد هذا النص في بردية بريمر ريند، ويعود تاريخها إلى القرن الرابع قبل الميلاد. وهذه الرسالة، التي كانت تمثل أنشودة سحرية في الأصل، تمجد القدرة اللانهائية التي يتسم بها الصانع الكوني، رَعْ، إله الشمس. وإن لم يكن رَعْ كائناً جهنميا، بحصر المعنى، فقد خرج هو أيضاً من أغوار الكون، شأنه في ذلك شأن بتاح. وهو يبدو دائماً، وعلى غرار بتاح، باعتباره مبدأً عقليا ذاتي المولد. ولا يمكن التفريق بين هاتين الصفتين، لأن رَعْ يحرك ذاته ويحرك الكون من خلال وعيه بذاته. كما أن رَعْ ليس سوى جانب من ذات الكائن الذي ينتمي إليه أيضاً خِبْرِي (شروق الشمس) ـ أي تجسيد مبدأ الصيرورة ـ وأَتُومْ الذي يجسد الوجود واللاوجود، إذ إنّ اسمه يعني مجموع ما هو موجود وما هو غير موجود. فالأهمية الفلسفية التي تتسم بها هذه الرسالة هي، إذن، أهمية حاسمة تتميز بها أيضاً نظرية نشأة الكون الخاصة بمجموعة المايات.

أما مجموعة المايات فهي تمثل الفنون الأدبية والفلسفية الرئيسية لشعوب الْفَانْغْ الكائنة في الكاميرون، والكونغو برازافيل، والغابون، وغينيا الاستوائية. وتقدم نظرية نشأة الكون بالضرورة كل ملحمة من ملاحم مجموعة المايات التي يقوم بإنشادها شعراء منشدون ، راقصون. أما إتقان قصة التكوين فإنه يكشف عن مستوى التبحر في العلوم الذي يميز المبو مايات (شاعر المايات) ويجمع في آنٍ بين مواهب الشاعر والعالم في مجال نظريات نشأة العالم. وعلى العكس من الشاعر الهاوي، «الخجول» ، و «المتردد المشوش» ، فإن الشاعر واسع العلم، يجب أن « يقول بجرأة ما يرغب أن يقوله» وأن يشرح عن علم « تكوين السحب والجبال» [10]. ويعود هذا التكوين إلى المحيط الكوني الأزلي الذي

[10] Extrait d´un récit de Mvet publié par Eno Belinga, *Littérature et musique populaire en Afrique noire*, Paris, Editions Cujas, 1965, p. 144.



انبثقت منه بيضة النحاسية انفجرت لتخرج منها العناصر الأساسية التي كوّنت العالم، الذي نعيش فيه. وتكمن أصالة رسالة المايات في أنها تلجأ بشكل قوي إلى القياس الميكانيكي. وهذا القياس لا يستند إلى «صلة التشابه بين طرفين» ـ فالكون لا يشبه الجهاز التقني الخاص بمسبك الحديد ـ ولكنه يقوم على «تشابه الصلة بين كل من الطرفين »[11]. مثال ذلك أن الهواء المتواجد بين السماء والأرض هو على نفس النسبة القائمة بين المنفاخ ومسبك الحديد. ويتمثل الطابع العقلاني للعوامل الميكانيكية في أنه لا يتضمن سوى العلل التي يمكن للفهم الإنساني إدراكها، وذلك لأن الإنسان هو نفسه الذي ينتجها ويحركها. وهكذا تتيح نظريات نشأة الكون، التي تخص المايات، نهجاً جديداً للنظم الأفريقية، التي من شأنها أن تساعد على توضيح بعض الجوانب الأساسية للمذاهب الفلسفية التي ظهرت قبل سقراط، مثل مذهبي انكسيمندريس وهرقليطس، حيث يحتل أيضا التصور الآلي لتكوين العالم مكانة محورية.

[11] *Cf.* Paul Grenet, *Les Origines de l´analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Rouen, Editions contemporaines et Cie, 1948, p. 10.

I الكوسمولوجيا والإنسان

1 مبدأ كوني عقلاني وذاتي المولد

نص 1: نشأة العالم كما وصفتها وثيقة ممفيس الفلسفية

ابْتاح، [...] نـِفِـر تِـم، الماثل بين يدي رَع كل يوم ([...]*nb r srt R*ᶜ *r*ᶜ).

يأتي إلى الوجود بواسطة القلب.

يـأتي إلى الوجـود بواسـطة اللسـان (فكـرة)، باعتبـاره صـورةً لـ أتـــوم. فابْتـاح العظيـم القديـر هـو في الحقيقـة الـذي أشـاع (قوّتـه) إلى جميـع (الآلهـة) ومـا يتبعهـم مـن الجـان (*ka* جمـع *kaou*)، عـن طريـق هـذا القلـب وهـذا اللسـان الـذي بواسـطته أتى حـورس إلى الوجـود، كـما أتى بواسـطته أيضـا اتْحـوت بمثابـة ابْتـاح.

وحصـل أن كان للقلـب واللسـان سـلطةُ التعليـم في (جميـع) الأعضـاء (*hpr.n shm ib ns m* ᶜ*wt [nbwt] hr sb3*): فابْتـاح يوجَـدُ (قلبـا) في كل جسـد (*wnt.f.m-hnt ht nb[t]*) و(لسـانا) في كل فـم (*m-hnt r nb*)، عنـد جميـع الآلهـة (*n ntrw, bw*) وجميـع البـشر (*rmtt nb[t]*) وجميـع الحيوانـات (*wt nbt* ؛ ᶜ*wt*، «المـواشي الصغيـرة») وجميـع الدُويـدات (*hf3t nb[t]* ؛ *hf3t*، «دويـدة الأمعـاء») وكل مـا هـو حـيّ (ᶜ*nht ; ankhet*)؛ وذلـك لـكي يفكّـر (*hr k33t*) (مـن حيـث هـو قلـب) ويأمـر (*hr wd-mdw*) (مـن حيـث هـو لسـان) كل شيء (*ht nbt*) يريـده (*mrrt.f*).

تسـاعيّة[12] ابْتـاح موجـودة أمامَـه (*Psdt.f m-b3h.f*) أسـنانا (*m ibhw*) وشـفتَيْن (*m spty*): إنهـا بـذار (*mtwt*) أتـوم (*Itm*) ويـداه (*drty*). وأتـت تسـاعية أتـوم إلى الوجـود بواسـطة بـذاره وأصابـع يديـه (*m mtwt.f m db*ᶜ*w.f Psdt*). إن تسـاعية ابْتـاح هـي بـلا شـك (*hm pw*) الأسـنان والشـفتان في هـذا الفـم الـذي يُعلـن أسـماء جميـع الأشـياء (*ibhw spty m r pn m3t rn n ht nbt* ؛ *m3t rn*، «أعلـن الاسـم») ومنـه خـرج شـو و تِفنـوت (*pri. N Sw Tfnwt*) كلاهـما.

التسـاعية أوجـدت (*msi.n Psdt*، «التسـاعية أنجبـت») إبصـار العينـين (*m33 irty*) وسـماع الأذنـين (*sdm msdrwy*) وشـمّ الأنـف (*ssn fnd*) لـكي تقـوم هـذه بإيصـال المعلومـات (*s*ᶜ*r.n*) إلى القلـب (*hr ib*). لأن القلـب هـو الـذي يسـمح بخـروج كل مـا تـم لـه تصـوّره (*nft ddi pri* ᶜ*rkyt nbt*) واللسـان هـو الـذي يـردد مـا عقلـه القلـب (*in ns whm k33t h3ty*).

هكـذا خُلِقـت (أُنجبـت) الآلهـة جميعهـا، أتـوم وتسـاعيته (*sw msi ntrw nbw Itm Psdt.f*). فـكل كلمـة إلهيـة إنمـا حصلـت بمـا عقلـه القلـب ومـا نظمـه (حَكَمـه) اللسـان (*sk hpr.n is mdw nb k33t wdt ns*).

هكـذا أوجِـد الجـان، *kaou*، وحُـدِّدت الجنّيـات حِمِسـوت التـي تنتـج كل الأغذيـة وكل الأطعمـة (*htpt*، «قرابـين») بواسـطة هـذه الكلمـة (*sw ir k3w mtnw hmswt irr df3w nb(w) htpt nb(t) m mdt tn*). (هكـذا يكافـأ) واحـد يُحـبّ (*irr mrr.t[i]*) و(يعاقَـب) واحـد يُبغـض (*msdi.t[i]*).

[12] التسـاعية مجموعـة مـن تسـعة آلهـة، هـي خلاصـة جميـع القـوى الفاعلـة المعتمِلـة في الطبيعـة والثقافـة. وهـذه الآلهـة هـي: أتـوم-رَع: الشـمس؛ شـو وتِفنـوت: الهـواء السـاخن والهـواء البـارد؛ جِـب: الأرض؛ نـوت: السـماء؛ أوزيريـس: إلـه الخصـب والنبـات، يمثّـل معًـا قـوى الإخصـاب في الطبيعـة والمثـال الأخلاقـي الأعـلى الموجـد للمدنيـة؛ إيزيـس: تشـخيص للعـرش ولقوانـين الحكـم، فهـي أم الفرَاعنـة وحاميتهـم؛ سـيث: يُشـبَّه بـشخصية تيفـون في الأسـاطير الإغريقيـة، فهـو يجسّـد القـوى الطبيعيـة العاتيـة، كالأعاصـير الهائجـة، وريـح الصحـراء الجافـة، وغـير ذلـك؛ نِفثيـس: الإلهـة التـي تحمـي المـوتى.

وهكـذا تُعطـى الحيـاة (*di.[n] ʿnh*) لِـــ (*n*) صانـع السـلام (hry htp) ويُعطـى المـوت (m[w]t) لصانـع الإجـرام (hry hbnt).

هكـذا (sw) تُخلَـق كل الأعـمال ([ir k3t nb[t]) وكل الفنـون ([hmt nb[t])، نشـاطُ اليديـن (ir.t cwy)، ومـشي السـاقين (sm.[t] rdwy)، واشـتغالُ جميـع الأعضـاء ([ct nb[t]) وفقـا (hft) للأمـر (wdt-mdw tn) الـذي عقلـه القلـب (k33t ib) وخـرج بواسـطة اللسـان (pri.t ns)، وجعـل لـكل شيء دلالـة (irrt im3 ht nb[t] ; im3h [....]):«وفقـا للترتيـب الـذي عقلـه القلـب، وعـبّر عنـه اللسـان، وصـار مرئيّـا في كل شيء. »).

حصـل أن قيـل (hpr.n dd): «أنجـب ابْتـاحُ أتـومَ، وأتى بجميـع الآلهـة إلى الوجـود» (ir Itm shpr ntrw r Pth). إنـه هـو تو-تِينـن، الـذي أنجـب الآلهـة (T3-tnn is pw msi ntrw)؛ ومنـه خرجـت (أيضـا) كل الأشـياء أغذيـةً وأطعمـةً (pri.n ht nb[t] im.f m htp df[3]w) وقرابـينَ للآلهـة (m htpt ntrw)، خرجـت كلهـا صالحـةً وجميلـة (m ht nbt nfrt). وهكـذا اكتُشـف واعـتُرف (بفضـل الحكمـة) أن قدرتـه أعظـم مـن قـدرات سـائر الآلهـة (sw gm s33 c3 phty.f r ntrw). وهكـذا صـار ابْتـاح راضيـا (sw htp Pth)، بعدمـا أوجـد كل الأشـياء وكل الكلـمات الإلهيـة حقّـا (m-ht irt.f ht nbt mdw ntr [i]sk).

هو (ابْتاحُ) الذي أنجب الآلهة (*msi.n.f ntrw*)،

وشيّد المدن (*ir.n.f. niwwt*)،

وأسس التقسيمات الإدارية (*grg.n.f sp3wt*)،

ونصّب الآلهة في معابدهم (*di.n.f. ntrw hr hm[w].sn*)،

وثبّت قرابينهم (*srwd.n.f p3wt.sn*)،

وأقام معابدهم (*grg.n.f hmw.sn*)،

وصاغ أجسادهم وفقا لرغباتهم (*stwt.n.f dt.sn r htp-ib.sn*)،

فدخل الآلهة هكذا أجسادهم (*sw ʿk ntrw dt sn*)،

[...]«من كل ضروب الخشب»، والحجر (*m ʿ3t nb[t]*)، والصلصال (*m im nb*)،

ومن كل ضروب الأشياء الأخرى التي تنمو تحت سلطته (*ht nb[t] rd hr-htw.f ; pour hr-htf*)،

التي اتخذوا منها أشكالا لهم (*hpr.n.sn im*).

وهكـذا اجتمعـت فيـه (*iʿb*، «وُجِـد منضـمّا») كل الآلهـة وجانُهـم، راضـين منضمّـين إلى سـيد البـلاد المزدوجـة[13] (*sw iʿb n.f ntrw nbw k3w. sn is htpy hnmy m nb T3wy*).

Théophile Obenga, *La Philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, Editions L'Harmattan, 1990, pp. 68-70. الترجمة إلى العربية لليونيسكو

[13] «القطر المزدوج» مرادف لتعبير «القطرَيْن» و «الأرضين» يعني مصر العليا ومصر الدنيا، على اعتبارهما قطرين متميِّزَين ولكن مرتبطين وثيق الارتباط.

نص 2: « كتاب معرفة أحوال وجود رع والقضاء على الثُعبان أبوفيس»

هكذا تكلم سيد العالم (*dd mdw Nb-r dr*):

حين تجلَّيْتُ للوجود، وُجِد الوجود (*hpr.i hpr hpr*). لقد أتيت إلى الوجود بصورة الموجود الذي ظهر في الوجود لأول مرة (*hprw.kwi m hprw n (w) hpri hpr ms sp tpy*). وإذْ جئت إلى الوجود في حال وجود الموجود، فقد وُجِدتُ إذًا (*hpr.kwi m hprw n hpri hpr*.). وهكذا أتى الوجود إلى الوجود (*hpr hprw*)، لأني كنت سابقا للآلهة السابقين الذين صنعتهم (*pw n p3. N.i iw ntr p3wtyw*)، إذ كان لي القِدَم على هؤلاء الآلهة الأقدمين (*p3.n.i. m ntrw*)، لأن اسمي وُجِد قبل أسمائهم (*p3 rn.i*)، لكوني صَنعتُ الزمانَ القديم، وكذلك الآلهةَ الأقدمين (*isw iri.i.sp p3wt ntrw p3wtyw*). صنعتُ كلَّ ما شئتُ في هذا العالم (*irry.i sp mrwty nbt m t3 pn*) وتمدّدْتُ فيه (*wsh. N.i. im.f*). عَقَدْتُ يدِي أنا (*ts.n. drt*) لوحدي (*wʿi.kwi*)، قبلما وُلِدوا (*nn.msi.sn*)، قبل أن أبصق شُوْ وأتنخَّع تِفْنوت (*nn iss.n.i*). استعملت فمي (*ini.n.ir.i ds.i*) فكان السحر اسمي (*rn.i pw Hk3w*). أنا الذي جئت إلى الوجود بحال (*m Sw nn df.n.i m Tfnwt*) وجودي (*ink hpr.n.i m hprw*)، حين جئت إلى الوجود في حال وجود الموجود (*hpr.kwi m, hprw nw Hpri*). جئت (إذًا) إلى الوجود في الزمان القديم (*hpr.n.i m p3wt t3*) ومنذ (ذلك) البدء جاء إلى الوجود مقدار كبير من أحوال الوجود (*hpr ʿš3 hpw m tp-ʿ*)، (لأنه، قبلَ ذلك،) لم يأتِ إلى الوجود في هذا العالم أي حال من أحوال الوجود (*nn hpr hprw nbt m t3 pn*). فصنعت كلَّ ما صنعته (*irʾi.n.ʾi*) وأنا لوحدي (*wʿi.kwi*)، قبل أن يظهر في الوجود أي واحد (غيري) (*nn hpr ky*) ويعمل برفقتي في تلك الأماكن (*irryy nbt irʾiw.n.f.ʿ*). فصنعتُ فيها أحوال الوجود انطلاقا من هذه القوّة (التي فيّ) (*ir ʾi.i hprw im m b3 pwyʿ*). خَلَقتُ (خلْقي) في النون (*hnʿ.ʾi m bw pwy*)، وأنا (لا أزال) شبه غافٍ (*ts.n.ʾi im Nnw*) ولم ألقَ بعدُ أي مكان أنتصب فيه (*m nnʾi*). (ثم) تبيّن قلبي فعّالًا (*nn gmi.n.i bw ʿhʿ.n.i im*)، فانبسطت أمامي خطّة الخلق (*3ht n.i ib.i*)، وصنعت كل ما شئت، وأنا لوحدي (*sntt n.i m hr.i*) ولم يكن (*irʾi.n.ʾi ʾirry nbtʿ*). صمّمت مشاريعَ في قلبي (*wʿʾi.kwʾi*)، وخَلقتُ حالَ وجودٍ آخر (*sntt n.i m ʾibʾi*)، فجاءت كثرةٌ من أحوال الوجود المشتقّة عن الموجود (*km3.nʾi ky jprw*) (*ʿš hprw nw Hpri*).

Théophile Obenga, *La Philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, Paris, Editions l'Harmattan, 1990, pp. 56-57.
الترجمة إلى العربية لليونيسكو

تعليـق

يُعـدُّ موضـوعُ المـاء مـن بين المواضيع الرئيسـة التي تـبرز من النصوص الواردة هنا، وهو موضوع تشـارك فيه جميع نظريات نشـأة الكون الأفريقية الكبرى (الخاصـة بشـعوب هيليوبوليـس، وهرموبوليـس، وطيبة، وكوزيميه، وفـالي، وميات، ودوغون، وغيرهـا). ويبدو الماء في هذه النظريات، باعتبـاره الرحم الذي يضـم جميـع الموجـودات، بمـا فيهـا الآلهـة: بتاح، المسـمى تا-تنـن، أي الأرض المرفوعـة، عند خروجها مـن المحيط الكـوني الأزلي. أمـا أتـوم وروح رع (الذي يشـخص الشـمس) فقـد ولـدا في النون، بينـما لم يكن يوجد شيء بعد. وعلى اعتبار أن الماء هو الذي يُشـكل وحده القِـوام الأونطولوجي للعالم الأصلي، فإنه يمثـل الكائـن المطلـق لأصـول الأشـياء، أي اللبنة الأصليـة للعالم. وجاء في النصـوص أن هذا الكائن إنما هو الوالد، أي سـيّد كل ما يُشـكل الكون.

وفي مـا يتعلـق بالهيـولى، فهـي لا تشـير إلى العـدم؛ كـما أن الأشـياء التي تملأ هذا العالم لم تخرج مـن هذا العدم تبعاً لعمل قام به إله يُفـترض أنه غير مخلوق أو أبـدي. فالهيـولى لا تعنـي سـوى العـالم الأصـلي الذي لم تكن له صورة بعد، وثمة عدة قصص أفريقية تعتـبر أن «العالم لم يُخلق البتة»، لأنه موجود منـذ الأزل[23].

وثمـة موضـوع مشـترك أيضـاً، ومفـاده أن التكويـن الـذاتي للموجـود الكـوني إنمـا يشـير إلى عالم يخضـع للصـيرورة الدائمة. وهكـذا فإن بتاح هو الجسـد الـذي شـكل جسـده وأتى إلى الوجـود من تلقاء نفسـه.

أمـا المفهـوم الثـلاثي «خِـبري - رع – أتـوم »، فهـو يعـبر بوضـوح عن فكرة التكوين الذاتي هذه، التي تتسـم بأهمية فلسـفية كبرى. والحق أن أتوم يشـير إلى الفكـرة الأسـاس التـي تخـص مجمـوع مـا هـو موجـود ومـا هـو غـير موجود. ومـن ثم فهو يجسـد، بطريقـة جدليـة، الوجـود واللاوجود، ويسـتبق مذهـب هيرقليطـس الـذي أدخـل العـدم والحركة في صميم الوجود نفسـه، كي ينفي أن الواقع يتسـم بالاسـتقرار والسـكون. أما مفهـوم خيبر فهو يتيح تحديـد مـا ترمـي إليـه هـذه الفكـرة، لأنه يعني «التولـد» و «الإتيان إلى الوجـود » و «الصـيرورة» و «التحـول إلى» و«التجلي» (في صـورة أو في أخرى).

وجـاء في «كتـاب معرفـة أسـاليب وجـود رع» أن الكـون يتحرك عندما يعي ذاته، بدون تدخل أي قوة، سـواء أكانت خارجيـة أم فائقة: فالكون لا يُخلق من لا شيء. وليـس مـن الممكـن فهـم توسـط الجوهـر الحـيّ هنا إلا إذا تم التسـليم بأنه يوجـد في داخل الوجـود توتر يفترض نشـاط ذاتٍ حرة. وهـذه الذات الفعالـة هـي التـي تتمـدد في العـالم، وتخلق أسـاليب أخرى للوجـود ابتداءً من القـوة التي تطلقها. ومن ثم، فإن مسـألة الواحد والكثـير تجد حلاً لها.

وثمـة موضـوع آخـر مهـم؛ يتعلـق بالعقـل باعتباره مبـدءً فعالاً للكون. ففـي مذهب ممفيس، على سـبيل المثال، يبدو بتـاح باعتباره القلـب، أي العقل والسـبب [24]. وفي تاريـخ الفلسـفة، يـرد بتـاح بوصفـه الإله العقـلاني بامتياز، الذي يسـتبق اللوغـوس في المذاهب الفلسـفية الإغريقية. ويشـارك بتاح في هـذه الصفـة مـع خِـبري ـ رع ـ آتـوم، الـذي يحـرك هـو الآخر العالم، مـن خلال وعيه بذاتـه، وفعاليته مـن جهة الفكر. ويُفـضي الأمر بهـذا الإله، الذي يتصـور المشـاريع في قلبـه، (أي في عقلـه) حتـى يتـم لـه إكـمال عملية خلـق الكون، إلى فـرض العقل بوصفـه مبدأ فعـالاً جوهرياً، وقـوةً محركة أصلية، هـي علـة ديناميـة العـالم. ويفـضي هـذا الموضوع إلى موضـوع آخر، هو المعقولية الجوهرية التي يتسـم بها العـالم الذي نعيش فيه. أمـا ويكفي حضور العقـل بتـاح في صميـم الكـون، لـشرح السـبب الـذي مـن أجلـه يتميـز عالمنا بأنـه عقـلاني ومعقول، والسـبب الذي مـن أجله يمكـن أن نفهـم القوانين السـائدة فيـه. وفيـما يتعلـق بالنصـوص الأفريقية الكبرى، فإن العقـل يطبع بطابعه كل شيء: النباتات، والحيوانات، وأعضاء الجسـد، فضلاً عن الإنسـان وإنجازاتـه التمدنيـة. ومثـال ذلـك أن بتـاح شـيّد المدن، وهيّأ المعابـد، وخلق جميع الصناعـات والفنون، ولاسـيما صناعة التعدين.

أمـا صلـة بتـاح بصناعـة التعديـن، فإنها تحدد معنى الرسـالة الفكرية والعقليـة لكيان ممفيس. وهذه الصلـة هي التي توحد بـين وثيقة ممفيس وبين نظريـات نشـأة الكـون الأفريقية الكبرى، ولاسـيما نظرية نشـأة الكون التـي تخص المايات الواردة هنـا، حيث تقوم صناعة التعديـن ـ إضافة إلى التصور الآلي لتكويـن العـالم ـ بـدور حاسـم. ففـي النظـم الأفريقية، بوجه عام، يسـود الاعتقاد أن الحداد هـو الذي اخترع مبدأ المعرفـة، إذ إن فنه يتيح في واقع الأمـر معرفـة الأسرار الكامنـة في الطبيعـة وتنميـة القـدرات الروحية للإنسـان. وفي مذاهب المايات، يتصـف الفلك النحاسي الكوني بصفـة مهمة للغاية، مـن حيـث إنـه يمثل الرحـم الذي يضم العلـم ـ الحكمة (نانـا إبانغ فيخ).

وعـلى الرغـم مـن أن التصـور الآلي لتكويـن العـالم (technomorphie) يمثـل جانبـاً أساسـياً في دراسـة نظريـات نشـأة الكـون، فإن مؤرخي الفلسـفة لم يهتمـوا بـه إلا قليـلاً جـدا[25]. ولا يُثـير هـذا الجانـب الاسـتغراب إلا إذا كان مـن غير المعلـوم أن منفاخ مسـبك الحديد في الفلسـفة اليونانية، على سـبيل

---

[23] B. Holas, *Les dieux d'Afrique*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner S. A., 1968, p. 76.

[24] في المذاهب الفلسفية الأفريقية الكبرى، يُمثل القلب محل المعرفة والفكر. ولذلك فهو يُدمج مع العقل والسبب والفهم.

[25] إن ي. روزانسكيج هو أحد مؤرخي الفلسفة القلّة الذين كرسوا دراسات خاصة حول هذه المسألة الأساسية. انظر مقالته المعنونة « Le cosmos et l´homme dans la philosophie présocratique », in *La Philosophie grecque et sa portée culturelle et historique* (Collectif), traduit du russe par A. Garcia et S. Mouraviev, Moscou, Editions du Progrès, 1985, pp. 39-59.

المثال، أتاح لأنكسيمندريس وصف المكان المملوء بالهواء الذي يقع بين السماء والأرض[26]. وباستخدام الصورة المجازية الخاصة بالتصور الآلي لتكوين العالم، يصير الواقع حقيقة معقولة. والحق أن عملية خلق الأشياء، ابتداءً من الصهر حتى قولبة المعادن، توحي إلى المتخصصين في نظريات نشأة الكون بنموذج عقليٍّ إضافي لوصف ظواهر خُلقت، فيما يبدو، في بداية الأزمنة وتستعصي، أصلاً، على الفهم. أما قوة القياس الميكانيكي فإنها تكمن في قدرته على إثبات «تشابه الصلة بين كل من الطرفين»، وتتمثل، كما أشار إلى ذلك بول غرينيه، في ألا يخضع شيء ما للفكر إلا على نحو غير مباشر، أي «من خلال استبدال فكرة تجريبية بشيء يتجاوز حدود التجربة ولا يمكن إدراكه في حد ذاته»[27].

أسئلة

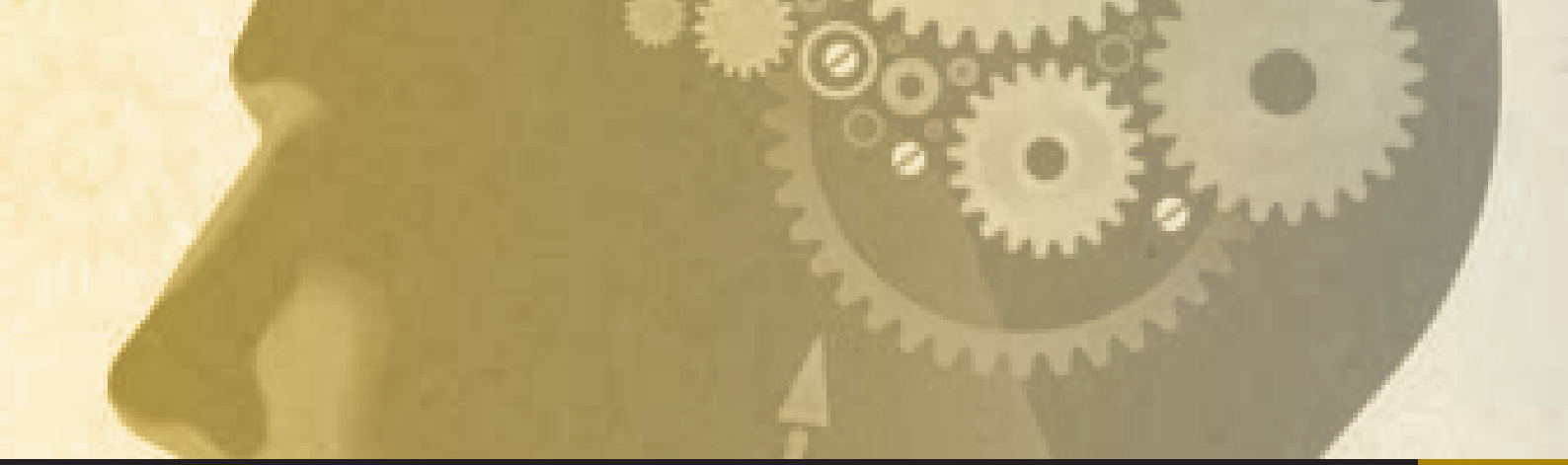
1. **بيِّنْ ما يجعلُ فكرةَ الهيولى قضيَّةً فلسفية راهنَةً، بعد أن تُذكِّرَ بالصيغةِ التي تَمَّ التعبير بها عنها في النصوص المُقترَحة؟**
2. **أُذكر المصطلحات المستخدمة في المقاطع المأخوذة من النصوص الواردة هنا للتعبير عن المسألة الأساسية التي تخص الوجود واللاوجود.**
3. **حدِّد في النصوص الواردة هنا المفاهيم الرئيسة التي تعبر عن فكرة الصيرورة.**
4. **تمثل مسألة الواحد والكثير جانباً أساسياً من النصوص المدروسة هنا. اشرح ما الذي يبرر ذلك، بالرجوع إلى أمثلة محددة.**
5. **حدِّد في النصوص المدروسة هنا المبدأ الفعال الذي يحرك الكون. وما الذي يبرر صحة التقريب بين هذا المبدأ الفعال واللوغوس؟**
6. **كيف تتمثل، في وثيقة ممفيس في الفلسفة، مسألة الوحدة بين اللغة وبين الفكر؟**

أنشطة بيداغوجية

1. **بعد إجراء بحوث وثائقية مناسبة، ادرس أوجه الشبه والاختلاف بين نظريات نشأة الكون الأفريقية المدروسة هنا وبين سائر نظريات نشأة الكون الكبرى المعروفة، ولاسيما النظريات اليونانية والتوراتية. وينبغي التشديد على الاختلاف بين نظريات نشأة الكون القائلة بفكرة الخلق وتلك التي تقول بفكرة التولد الذاتي.**
2. **بعد قراءة دقيقة للشذرات المتبقية من نصوص أنكسيمندريس وهرقليطس (ومن المذاهب المنسوبة إليهما)، حدِّد الجوانب التي تنطوي عليها نظرياتيهما في نشأة الكون، التي يُعبر عنها بمصطلحات تنتمي إلى صناعة التعدين، ثم قم بمقارنتها بنظرية نشأة الكون التي تخص المايات والمدروسة هنا.**
3. **يؤكد عدد كبير من مؤرخي الفلسفة أن فكرة وجود مبدأ عقلاني في بداية العالم إنما تشبه إلى حد بعيد مذهب اللوغوس، الذي كان سائداً عند الإغريق. قم بدراسة تقارن بين بتاح وبين الإله العقلاني الذي افترض وجوده أكسانوفان.**

[26] *Cf.* les extraits de la doxographie d´Anaximandre in J. Voilquin, *Les Penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Flammarion, 1964. Voir spécialement Aétius, II, 13, 7 (DOX. 343) ; Aétius, II, 25, I (DOX. 355), p. 52. Cf. aussi I. Rožanskij, *Op. cit.*, pp. 41-42.

[27] Grenet , *Op. Cit.*, p. 49.



II الإبستمولوجيا ونماذج المعرفة

مقدمة

وقع الاختيار في هذا القسم الرئيس على ثلاثة نصوص كبرى. يتيح النص الأول، الذي حرره فيلسوف العلوم الكاميروني إيمانويل مالولو ديساكيه، اكتشافَ الكون الممتلئ بالسحر وتعليم الرياضيات المصرية. ويعود الفضل في الاطلاع على هذا الفرع من العلوم إلى عدة برديات تاريخية، منها على وجه الخصوص بردية برمنر رينـد (1650 قبل الميلاد)، وبردية برلين (حوالي 1800 قبل الميلاد)، وبردية موسكو (حوالي 1800 قبل الميلاد)، التي توفر لنا معلومات عن المستوى الذي بلغته الرياضيات إبان هذا العصر. وتضم هذه البرديات وثائق قيمة عن عمليات الضرب والقسمة (المسألة رقم 8 في بردية رينـد)، وتحليل الكسور (لفيفة جلدية، المتحف البريطاني)، وجدول ضرب الكسور (المسألة رقم 61 في بردية رينـد) وغيرها. وفي مصر، استطاع علماء الرياضيات، في ممارساتهم، إدخال تساؤلات ذات أهمية معرفية تتصل بوضع العلوم التي كانوا يتناولونها. وهكذا، قام أحمس بوضع تعريف للرياضيات باعتبارها وسيلة مفضلة لمعرفة الواقع. ووفقاً لعالم الرياضيات المصري الشهير هذا فإن «الحساب الصحيح» ينطوي على «التوصل إلى معرفة جميع الأشياء الموجودة وجميع الأسرار المكنونة»[28]. وعلى هذا النحو تمهد الرياضيات السبيل للوصول إلى علم الفيزياء. وتتسم الفقرة من النص الذي أورده مالولو ديساكيه بأهمية مزدوجة: فلسفية وتعليمية. فهي تبين كيف أن علماء الرياضيات المصريين جمعوا بين المنهج المفضي إلى معرفة المبادئ التربوية التي من شأنها تيسير عملية تعليم الشباب وبين المنهج العلمي. أما سبْقُهم في تعليم الرياضيات من خلال تناول حالة معيَّنة، أو باستخدام التمارين، فهو دليل على جرأة فكريّة فائقة.

أما الرياضيات المصرية، في شكلها الكتابي، فإنها توفر للباحث المنخرط في التفكير المعرفي أدوات للتحليل أكثر بساطة. ولكن الرياضيات في شكلها الشفهي تقتضي بذل المزيد من الجهد، وتعدد المناهج، وقوة التخيل. وذلك هو ما نلاحظه فيما يتعلق بالبنية الشفهية للأعداد التي درسها فيلسوف العلوم السنغالي عبدولاي إليمان كان. وتلزم هذه البنية في أفريقيا ملايين من الأفراد الذي يحتاجون، في ممارساتهم اليومية، إلى إجراء عمليات العدّ والحساب. ومن ثم فإن الحاجة إلى الحساب تبدأ من العمليات الأكثر بساطة حتى العمليات الأكثر تعقيداً. أما الأعداد المنحصرة بين قوسين فإنها تبدو هنا بمثابة مفاهيم عملية، لأنها تتيح ترجمة متوالية غير منتظمة لعمليات الجمع، والضرب، وحتى الطرح في التعبير عن عدد ما. ولما كان الوضوح يمثل ضرورة مطلقة في التعبير الشفهي عن العناصر المكونة لعدد ما، فإن إدخال علامات من شأنها تمييز عناصر المنطوق إنما يشكل ضرورة لا غنى عنها. أما في مجال الرياضيات المكتوبة، فإن الأمر يقتضي بصورة عامة اللجوء إلى ما يوجد بين الأقواس، بينما يتم التعبير عن العلامات، في المجال الشفهي، سواء من خلال اللواحق النحوية أم بإدخال خواص مميزة على مستوى تركيب المنطوق. ذلك هو ما تقصد إليه عملية التنسيق المزدوجة اللغوية والرياضية التي تكمن في صميم أفكار فيلسوف العلوم إليمان كان التي أُخذت ابتداءً من أمثلة ملموسة تستند إلى تقاليد الْوُلُوف والبولار (السنغال).

[28] Cité par André Pichot, *La naissance de la science. 1.Mésopotamie, Egypte*, Paris, Gallimard, 1991, p. 228.

أما النص الآخر الذي ذكره هذا الفيلسوف نفسه فهو نص مثير للاهتمام حقاً، وذلك لأن دراسة «الرياضيات البدائية» إنما تكشف عن وجود لوغوس ضمني في أحد نظم العدّ الأكثر قِدماً وفطرية وعالمية: فعملية العدّ التي تستلهم بالأعضاء الرياضية لجسد الإنسان، ألا وهي:الأصابع الخمسة لليد، أي أصل القاعدة الخماسية، والأصابع العشرة لليدين، أي أصل القاعدة العشرية، والأصابع العشرة لليدين بالإضافة إلى أصابع القدمين العشرة التي تشرح الأساس العشريني. وإذْ تدخل أجزاء الجسد هذه في تكوين الأسس في نظم العدّ، فإنها تبتعد عن وظيفتها كأعضاء جسدية لتتحول إلى أدوات معرفية أصيلة، وذلك هو ما ذهب إليه فيلسوفنا.

II الإبستمولوجيا ونماذج المعرفة

1 الرياضيات المصرية وفلسفة التعلم

نص 1: الرياضيات الفرعونية المصرية والنظرية الحديثة للعلوم، إيمانويل مالولو ديساكيه

ثمة شيء يسترعي الانتباه في النصوص المصرية، ويتمثل في الدقة الشديدة في تدرج خطوات العرض. وإذا كان من الممكن رفض تقطيع عملية ترتيب المسائل [...]، فإن التنظيم عموماً، ينطبق، فيما يبدو، على الجميع تقريباً. وكل شيء يجري كما لو أن الكاتب، الذي يتصرف على مراحل، ينبغي له أن يقود المتدرب، خطوة بعد خطوة، إلى نتيجة تم تحديدها سلفاً، وذلك عند انتهاء الدورة التدريبية. وهنا تنكشف فلسفة معينة لعملية التعلم، يتمثل هدفها الأهم، فيما يبدو، في أن التعليم يتشكل ابتداءً مما هو أكثر بساطة، والترقي إلى ما هو أكثر تعقيداً، مع اكتشاف، خلال هذا المسار، القواعد والأسرار التي تنطوي عليها المناهج (قد تكون مكتوبة أحياناً أو ضمنية أحياناً أخرى) التي تنظم عمليات حل الصعوبات التي تبرز، وذلك دون إغفال ما ترمي إليه عملية التدريب التي تتمثل أولاً في إنجاز عدد من الواجبات الاجتماعية. ولو كان الطلب على ما هو ملموس لا بدّ منه، فإن التعليم لا يُختزل فيه البتة، إذْ إن هذا الطلب لا يمثل سوى الحد الأدنى من متطلبات التعليم. تلك هي فلسفة التعلم التي سنحاول فهم ما تنطوي عليه.

وكثيراً ما يقال إن أوراق البردي المصرية هي مجموعات من "المشكلات" التي تتم معالجتها. والحق أن هذه الطريقة المستخدمة لوصف الرياضيات المصرية هي طريقة تتسم بالفعل بتحيّز بالغ، وهذا التحيّز هو ما تنطوي عليه كلمة "مشكلة" نفسها بصورة كاملة تقريباً. ففكرة "المشكلة" هي الفكرة التي تعني أن شيئاً ما يثير صعوبات أمام الجميع، وأنه يجب دراسته، على نحو فردي أو جماعي، حتى يتبين، بعد ذلك فقط، السبيل الواجب إتباعه من أجل تناول هذه المشكلة بنجاح، وتوضيح الحدود التي تُعبر عنها، ولكي يمكن إيجاد حل مناسب لها. وحاصل القول أن "المشكلة" تنطوي، في الأساس، على شيء ما ذي طبيعة غير محددة، ويتعذر فهمه في ما يتعلق بإيجاد حل لها، أو حتى إمكانية الحل؛ ومن ثم فإن "المشكلة" تثير مشكلة.

وبناءً على ما تقدم، فمن الواضح تمام الوضوح أن كتيّب أحمس لا صلة له البتة بكيان من هذا النمط. فالواقع أن أحمس يدرك تماما طبيعة العرض الذي قدمه، وما الذي يشير إليه، وكيفية التصرف من أجل إيجاد الحل، وما هو هذا الحل. ومن ثم، فبدلاً من عرض مشكلات، حري بنا أن نتناول حالات أو تمارين. وما يُسمى مشكلة هو في الواقع حالة تتضح بالفعل في نفس الوقت الذي يتم فيه العرض. فنحن بصدد تمرين، أي مناسبة تتيح لمن هو أصغر سناً الممارسة والتدرب، حتى يتعود على الصعاب من خلال الإلمام بما هو أساسي، بغية مواجهة ما قد يكون أكثر صعوبة رغم أن مبدأه وطبيعته لن يختلفا اختلافا جوهريا عما شهده من قبل؛ وفيما يخص المعلم ـ الكاتب، فهو يقوم بنشر معارفه وممارسة رسالته التعليمية من خلال تنويع عمليات الحل، والكشف عن الجوانب الكثيرة، التي ينبغي أن توحي لدى المتدرب بما يخفيه التمرين المقترح. بيد أن ما يتم اكتشافه لا يمثل البتة أمراً ذا أهمية كبرى، ولذلك فإن هذا النمط من الرياضيات هو، فيما يبدو، نمط عادي بسيط ومحدود النطاق. ومع ذلك، فإن في هذا الطابع العادي يكمن، بما لا يدع مجالاً للشك، ما هو أساسي، وذلك هو ما يثير التحير. أما المسألة التي يقدّمها تاريخ العلوم في هذا السياق فهي: ما هو هذا التعليم الذي يتناول حالة من الحالات، أو يتم من خلال التمارين؟ وما هي مبررات ذلك على وجه الخصوص؟ وما هي المكانة التي يحتلها البرهان في هذا الشأن؟».

Emmanuel Malolo Dissakè, *Mathématique pharaonique égyptienne et théorie moderne des sciences*, Paris, Editions Dianoïa, 2005, pp. 60-62. الترجمة العربية لليونيسكو.

2 البنية المنطقية والبنية اللغوية

نص 2: «البنيـة اللغويـة والبنيـة الرياضيـة للألفـاظ المنطوقـة في عمليـة العـدّ الشـفهي»، عبـدولاي إليـمان كان

تقدِّم إن دراسة أساليب التعبير في نظم العدّ الشفهي يوفر إمكانات عديدة للمقارنة بين البنية اللغوية والبنية الرياضية الخاصة بأساليب التعبير هذه. و[ينبغي الإشارة إلى] الأهمية الحاسمة التي ينسبها علماء اللغة والرياضيات، المهتمون بالرسالة التعليمية لتخصصاتهم باللغات الأفريقية إلى هذا الشكل الخاص بالتعبير عن الأعداد الذي يمكن أن يُسمى البنية المحصورة بين قوسين.

وفي ما يتعلق بعملية العدّ الشفهي، فإن ما يمكن أن يثير الدهشة هو أن يُستخدم مفهوم يظهر فيه تصور ما محصورا بين قوسين، رغم أن هذا التصور هو، بامتياز، وسيلة التعبير من خلال الكتابة، فضلاً عن كونه عاملاً يتسم تاريخه واستخداماته في العمليات الرياضية بتقنية عالية المستوى. أما في الحالة القصوى، فيجوز أن يقال إن اللجوء إلى مثل هذا التصور، في ما يتعلق بعملية العدّ الشفهي، هو أمر غير مناسب. ومع ذلك، فإن تحليل أساليب التعبير هذه تتيح فهم وتبرير هذه التسمية. كما يوفر التحليل وسائل التحقق من الإمكانات وحدود عملية العدّ الشفهي، فضلاً عن اتجاهات التفكير الرامية إلى تحسينها.

وجدير بالذكر أن عملية العدّ الشفهي إنما تتعلق، في جزء كبير منها، بخصائص اللغة التي تقوم من خلالها بتسمية الأعداد وتكوينها. وهنا يرتبط التركيب والنظام ارتباطاً وثيقاً بالضرورة، ويصبحان في الوقت نفسه، تصورين منطقيين. فالتعبير عن عدد ما، من خلال منطوق الأسس المتتابعة للأساس الذي يشكله، ابتداءً من الأساسِ الأكبر وحتى الأساس الأصغر، إنما يعتبر بمثابة عملية ترتيب. وهذه العملية هي ذات طابع منطقي ورياضي. ومثال ذلك: ثلاثة وعشرون ألف وسبعمائة وعشرة.

أما من خلال التعبير عن نفس العدد ونفس الأسس، فإن الإشارة إلى المضروب قبل المضروب فيه إنما يتعلق بوقائع لغوية تخص كل ثقافة من الثقافات، فضلاً عن التركيب الذي تتميز به. ومن وجهة نظر معينة، يُعتبر هذا التركيب أيضاً بمثابة عملية ترتيب. فلا شك، إذن، في أن البنية اللغوية والتركيب الرياضي يتجاوران في منطوق شفهي واحد.

[...] أما البنية المحصورة بين قوسين [...] فهي تشير، على نحو دقيق للغاية، إلى مُتوالية غير منتظمة من من عمليات الجمع والضرب، فضلاً عن عمليات الطرح في بعض الأحيان، وذلك في التعبير عن عدد ما. والتماساً للوضوح فيما يتعلق بمنطوق شفهي لمكوِّنات عدد ما، فإن هذه المُتوالية المتنافرة هي التي تفرض إدخال علامات من شأنها أن تتجسد، في مجال الكتابة، من خلال أعداد محصورة بين قوسين، يتم التعبير عنها شفهيًّا من خلال لواحق تخص قواعد اللغة و/ أو من خلال خصائص نحوية.

أما استخدام البنية المحصورة بين قوسين للتعبير عن عدد ما، فإنه يجوز عندما لا تعين اللغة عدداً بالاستعانة بجذر وحيد ومميز، أو على نحو أكثر عموماً، عند التعبير عن الأعداد العظمى متعددة المكوِّنات.

[وفي ما يخص] الأعداد الصغرى، [يمكن القول إنه] في حين أن العدد 10 يتم التعبير عنه باستخدام جذر وحيد ومميز في اللغات الفرنسية، والبولار، والولوف (عشرة، سابو، فوك)، فإن الأعداد من قبيل 35 و42 و66 و77 تتوافر لها، بطبيعة الحال، بنية لغوية ورياضية هي بالفعل أكثر تعقيداً، وذلك بدرجات متفاوتة عند الانتقال من لغة إلى أخرى.

ففي ما يتعلق بالعدد 35:

الفرنسية: خمسة وثلاثون
البولار: كابانت تاتي إ جوي (حرفياً: "عشرات ثلاث مرات زائد خمسة"
الولوف: نِت (i) فوك أك جوروم (حرفياً: "ثلاث مرات عشرة زائد خمسة"

ومن الجدير بالملاحظة أن الفرنسية لا تذكر عملية الجمع، لا في البنية اللغوية، ولا في البنية الرياضية. وعلاوة على ذلك، يُشار إلى العدد ثلاثين باستخدام جذر وحيد. أما في التعبير عن العدد نفسه في اللغتين البولار والولوف، فتظهر بالفعل البنية المحصورة بين قوسين، أي عملية الضرب للتعبير الخاص بمركّب «ثلاثين» وعملية الجمع للمركّب الآخر. وإضافة إلى ذلك، فإن الولوف والبولار لا تتوافر لهما قاعدة موحدة لترتيب مكوّنات عملية الضرب (وقوع المضروب قبل أو بعد المضروب فيه).

[وفي ما يخص] الأعداد العظمى [ينبغي تمثيلها باستخدام] التعبير عن عدد 12728.

الفرنسية: اثنا عشر سبعمائة ثمانية وعشرون.
البولار: أوجوناجي إ ديدي إ تيم جي إ نوجاس إ جيتاتي
الترجمة بالأرقام: 1000 10+ 2+ 100 5+ 20+2+ 3+5.

ومن أجل قراءة أكثر وضوحاً لهذه الترجمة المكتوبة بالأرقام، فمن الضروري إدخال الأعداد المحصورة بين قوسين في الأماكن المناسبة. ومن ثم يمكن القراءة على النحو التالي:

1000 (10+2) + 100 (2+ 5) + 20 (5+ 3).

[...] وكما يلاحظ مما سبق، فثمة تناقض مفاده أن شرح عمليات شفهية، باستخدام علامات تخص نظاماً كتابياً موضعيا، يتعلق في واقع الأمر بمنطق آخر. ولكن منطوق هذا العدد الكبير يتعلق بوضوح، هو ومكوّناته العديدة، بهذا النظام الذي يستخدم الأعداد المحصورة بين قوسين. ويلاحظ، بالفعل، في هذا النظام وجود متوالية غير منتظمة لعمليات الجمع والضرب، وما يقترن بها من خصائص لغوية تؤثر في أسلوب ترتيب مكوّنات عملية الضرب: أما البولار والولوف فإنهما يتصرفان بطريقة مختلفة».

Abdoulaye Elimane Kane, « *Structure* linguistique et structure mathématique des énoncés en numération orale », in *Revue sénégalaise d´histoire sociologie, philosophie des sciences et techniques*, n° 3, mai 1992, Episteme, pp. 89-97. الترجمة العربية لليونيسكو

II الإبستمولوجيا ونماذج المعرفة

3 الصلة العقلانية بالعالم

نص 3: «الرياضيات البدائية والعقلانية»، عبدولاي إليمان كان

« [...] تتشكل المعرفة، بصفة عامة، في إطار من الممارسات الإنسانية ينطلق منها الإنسان، من خلال الملاحظة وتكرار الصلات الثابتة، إلى وضع طقوس وقواعد وقوانين من أجل التصرف وتوقع المستقبل.

ومن ثم ينبغي إعادة النظر في مسألة صلة عمليات العدّ الشفهي بالعقلانية من خلال شرح الفرض التالي: إن الظاهرة العددية (أي الظاهرة التي تم تسميتها وتنظيمها) هي ظاهرة مختلفة، وتنطوي على ما يفوق الظاهرة الطبيعية الملاحظة والمُعاشة.

وسأبدأ من مثال "اليد" الذي يُذكر في أغلب الأحيان لتبيين أهمية رقم الأساس 5 في ما يتعلق بفكرة أن عمليات العدّ ذات الصلة ليست سوى إنتاج لما هو أكثر صلةً وألفة بالنسبة للإنسان، أي الجسد.

ولقد أشرنا، بحق، إلى أن اليد والجسد ينطويان على فكرة الأساس، وذلك بسبب الوحدة التي يؤلفانها على التوالي، مع أنهما يتشكلان من وحدات. ولكن لم يتم التشديد بقدر كاف على أنه، منذ اللحظة التي يقوم فيها أحد هذين العاملين بدور الأساس الرقمي (نظام العدّ الخماسي بالنسبة لليد، ونظام العدّ العشريني بالنسبة للجسد، من خلال الأصابع العشرة لليدين مضافاً إليها الأصابع العشرة للقدمين)، فإن الأمر لم يعد يتعلق بأعضاء بل بأدوات. والحق أن أساس عملية العدّ إنما يُعتبر بمثابة حيلة، وبهذا المعنى فهو يدخلنا في مجال الثقافة، ويُفضي بالتالي إلى ابتداع حيلة لقياس ما يبدو، أول الأمر، أنه لا عدّ له وأنه كثير ومشوَّش. ويكفي، من أجل فهم هذا المعنى، أن نضع في الاعتبار أنه متى تحقق رقم الأساس فإنه يُولِّد أسسه المتعاقبة التي لا تتوافر لكل منها سوى صلة غامضة بأصلها "الطبيعي" البعيد، أي العضو الذي صدرت عنه. أما الأسس المتعاقبة لرقم الأساس فيتم تسميتها وتكليفها، كما أُشير إلى ذلك أعلاه، بمهمة جديدة تتمثل في المناوبة والوحدة. ويبدو ذلك الأمر جلياً في تاريخ بعض الجماعات مثل شعوب ماندي، التي استطاعت أن تكتسب، بالتعاقب أو بالتراكم، أرقام الأساس المساعدة من قبيل 5، 20، 60، 80، وأخيراً 100، مع الحفاظ على نفس الاسم للإشارة إليها، أي كيمي. وهذه الوسيلة إنما تتجاوز، بلا نزاع، العضو. وهي تحمل على نحو أساسي علامة اللوغوس. أما عملية العدّ الشفهي، ورغم محدوديتها مقارنة بعملية العدّ المكتوب، فإنها تخلق في الامتداد غير المحدود لما هو مختلف ولما هو غير عقلاني (طبيعي) كوناً لما يمكن التعبير عنه، وهو ما يعني تماماً أن ما يمكن تسميته يستطيع في الوقت عينه وضع نسبة، وهي، على وجه التحديد هنا، نسبة بين عددين، ثم بين كثرة من الأعداد. وفضلاً عن ذلك، فمن الجدير بالذكر أن كلمة لوغوس، في اللغة اليونانية الكلاسيكية، تدل بالضبط على "عدد"، وعلى "متوالية أو مجموعة من الأشياء". وذلك هو ما كان ينبغي إثباته. »

Abdoulaye Elimane Kane, « Mathématiques sauvages et rationalité », in Paulin J. Hountondji (dir.), *La Rationalité, une ou plurielle ?*, CODESRIA-UNESCO, 2007, pp. 218-219. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليــق

تقتضي دراسة الرياضيات الأفريقية تناول مسائل معرفية أساسية، وهي المسائل التي تنطوي عليها هذه الرياضيات. وابتداءً من مصر القديمة، فإن المقولة المختصرة لعالم الرياضيات والمربي أحمس، الواردة في مقدمة بردية رينـد، تلخص تلخيصاً وافياً المكانة التي كان يحتلها علم الأعداد في التسلسل الهرمي للمعارف. أما الفكرة القائلة بأن الرياضيات توفر قواعد لدراسة الواقع وفهمه، فهي فكرة تتسم بالأهمية. كما أن التقدم الذي أحرزته الحضارة بوتيرة سريعة هو الذي جعل من الرياضيات العلم الرئيسي الرامي إلى قياس الكميات، والأحجام، وفترات العالم الحسي. كما توفر الرياضيات الأساليب الكفيلة بإدراك كنه الألغاز الأكثر غموضاً في الكون، إذ إن العلة القصوى التي تحدد مسار هذا العلم، إنما تتمثل في توفير الأدوات المناسبة لمعرفة طبيعة الأشياء بصورة دقيقة. ومن خلال السبل الرامية إلى معرفة الواقع، فإن هذا العلم يوفر المثال الأكثر كمالاً ودقة.

وهذه الدقة في تدرج عرض مواضيع الرياضيات هي التي تثير فينا قدراً كبيراً من الدهشة في الكتابات الرياضية. وما هو جديد، هنا، إنما يتمثل في الطريقة التي يستخدمها علماء الرياضيات للجمع بين قواعد المنهج الخاص بالوصول إلى المعرفة، وبين المبادئ التربوية الخاصة بتعليم الشبان تعليماً علمياً. وهكذا تتميز التمارين التي وضعها أحمس بأهمية مزدوجة: علمية وتعليمية. ويقتضي التدريب العلمي الفعال أولاً أن يكون المعلم ـ الكاتب هو نفسه ملماً إلماماً تاماً بمواضيع التدريس. ويذهب مالولو ديساكيه إلى أن المعلم يقوم بذلك من خلال تنويع عمليات حل المسائل وعرض الجوانب الكفيلة بإثارة فضول الطالب الشاب. أما هذا المنهج المتعلق بالتدريب العلمي، الذي يعتبر منهجاً إبداعياً بالنسبة للعصر الذي نعيش فيه، فهو يكشف لنا سلسلة من المسائل التي تثير الاهتمام بالفعل من وجهة النظر المعرفية. ومن بين هذه المسائل، تبرز بصفة خاصة مسألة أساسية، ولكنها تثير الكثير من الجدل ـ ألا وهي مسألة البرهان في ما يتعلق بالعلوم المصرية. بيد أن هناك نوعاً من المسائل المعرفية والمنهجية ليس في مقدور الرياضيات وحدها إيجاد حل لها. ومن أمثلة ذلك المسألة الحاسمة الخاصة بمصدر معارفنا، وهي المسألة التي تجد حلاً لها، يتسم بطابع عصري للغاية، في رسالة ممفيس في الفلسفة (انظر القسم الأول). وتذهب هذه الرسالة، في الواقع، إلى أن المعرفة الآتية أولاً من الحواس، تتشكل بعد ذلك من خلال الفهم قبل أن تتجسد في الكلمة التي تصوغها. فالكلمة هي الشرط الذي لا غنى عنه لكي تصير المعرفة بمثابة فكرة.

أما المسألة الأساسية الأخرى التي تطرحها هذه الرسالة، فهي تلك التي تخص معقولية العالم الذي نعيش فيه. فإدماج بتاح، أو إدخال العقل في صميم الكون، كاف لتفسير سبب عقلانية عالمنا ومعقوليته، وسبب إدراك عقولنا لقوانينه. وهنا تكمن الأهمية الأونطولوجية والمعرفية للنزعة المنطقية الشاملة، التي تعني أن جميع جوانب تنمية الطبيعة، والتاريخ، والمجتمع، إنما هي نتاج للعمل المنطقي الذي يقوم به العقل. وكما ذهب إليه عبدولاي إليمان كان (النص 3)، فحتى أكثر الظواهر بساطةً، مثل عملية العدّ ابتداءً من أرقام الأساس 5 أو 10 أو 20، التي تُناسب أعضاء الجسد (أصابع اليدين والقدمين)، فهي تمثل جزءً من قدرة طبيعية على التجريد، تتيح للناس صياغة تصورات أكثر عموماً. أما القدرة على العدّ، التي لا ترتبط بصلة مباشرة بالجسد فقط، فإنها تدل، حتى في الثقافات الشفهية، على أن الناس مدفوعون بنشاط عقلي يتيح لهم ترتيب وتنظيم «الامتداد غير المحدود لما هو مختلف»، من أجل أن يكون معقولا. وبعبارة أخرى، فإن صلة الناس، بما في ذلك صلتهم بالأشياء والمعطيات الأكثر مباشرةً، هي صلة عقلانية على الدوام.

إنه اللوغوس نفسه الذي ينشط في الصيغ المحصورة بين قوسين التي درسها هذا المؤلف. ويصدر اللوغوس هنا من فكرة تبدو بسيطة، ولكنها، إذا ما أُختبرت، تكشف عن طابع معقد كل التعقيد. وتتمثل هذه الفكرة في أن عملية العدّ الشفهي هي، إلى حد بعيد، رهن بخصائص اللغة التي تستخدمها لتسمية الأعداد وتكوينها. وهنا يتحد التركيب مع الترتيب بروابط لا تنفصم، ويظهران، في الوقت عينه، باعتبارهما تصوريْن منطقييْن.

أما البراعة التي تتمثل في اللجوء إلى اللواحق النحوية والخصائص التركيبية، من أجل إدخال علامات التمييز في عناصر المنطوق، بينما تستخدم عملية العدّ المكتوب الأقواس، فإنها تعبر بلا نزاع عن أصالة الموضوع المدروس هنا.

أسـئلــة

1. بـأي معـنى يمكـن التأكيـد عـلى أن المصريـين، شـأنهم شـأن جاليليـو، يقولـون «إن الرياضيـات تصـف الطبيعـة» أو إن «الطبيعـة هـي نـوع مـن كتـاب كبـير كُتـب بلغـة رياضيـة »؟

2. ابتـداءً مـن أي لحظـة تتوقـف أصابـع اليديـن والقدمـين عـن أداء وظائفهاباعتبارهـا مجـرد أعضـاء للجسـد، لـكي تصبـح وسـائل حقيقيـة لتحصيـل المعـارف؟

3. ابتداءً من المقطع المأخوذ من النص 3، بيّن ما هي مقومات الروح العلمية.

4. اسـتناداً إلى المقطـع المأخـوذ مـن النـص 2، بـيّن كيـف يتـم التعبـير عـن الرابطـة بـين البنيـة الرياضيـة وبـين البنيـة اللغويـة في نظـام العـدّ الشـفهي.

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

مقدمة

يشمل هذا القسم ثلاثة نصوص رئيسة. أما النص الأول من هذه النصوص المعنون «التعليمات الموجهة إلى الوزير رخميرع»، فإنه يرجع إلى الأسرة الثامنة عشرة المصرية (1550ـ 1292 قبل الميلاد). ويتمثل هذا النص في وثيقة جنائزية تتصل بسيرة ذاتية، ويحكي احتفالاً بتولي الوزير رخميرع مهام منصبه إبان حكم الملك تحتمس الثالث. وشهدت الأسرة الثامنة عشرة أوج الحضارة المصرية. ويدل النضج المدني الذي كان سائداً آنذاك على المحاولات المبكرة التي رمت إلى إقامة حيّز عام تحكمه مبادئ العقل. كما أن تعريف القواعد القانونية، والقوانين الأخلاقية الموافقة لمبادئ معات (الحق-العدل) حظي باهتمام خاص. وهنا يكمن التجديد الكبير الذي يتميز به الطابع الفلسفي والثقافي لهذا النص. وذلك لأنه لو لم يوجد حيّز عام حقيقي، إبان هذا العصر، ينظمه مبدأ الحق-العدل، لصارت الفكرة الأصلية التي تقضي بأن كل قاض يجب أن يمارس مهنته، وهو مكشوف الوجه، فكرةً غامضة كل الغموض. وفي هذا النص، تجري الأمور كما لو كانت الدولة والقضاء يخضعان باستمرار لا لرقابة المتقاضين فحسب، وإنما يخضعان أيضاً لرقابة الرأي العام برمته. أما مفهوم معات الفلسفي، فهو وحده الذي يبرر ضرورة نقد سلطة الدولة، ويطرح المسألة الأساسية المتعلقة بهداية الضمير، والالتزامات الأخلاقية، والقوانين السياسية، فضلاً عن الواجبات في ما يتعلق بالإنسان. كما يشدد النص على وجوب إحاطة المتقاضين بالرعاية، والتحلي بالحزم، دون أن ينطوي ذلك بالضرورة على إثارة الذعر، بل ينبغي معاملتهم بالرفق.

إن العناية بالإنسان إنما تشكل الطابع الأساسي الذي يتميز به النص المعنون «ميثاق ماندن: إعلان ماندينغو لحقوق الإنسان». وهذه الوثيقة، المعروفة أيضاً باسم «ميثاق كوروكان فوغا»، تمثل جزءًا من برنامج الدراسات القانونية في جامعات غرب أفريقيا. وقد صدر هذا الميثاق في عام 1236 على الأرجح، وذلك بعد انتصار سوندياتا كيتا على سوماورو كانته، عند نشأة إمبراطورية مالي. وقد «اُكتشف» ميثاق كوروكان فوغا إبان ورشة عمل قام بتنظيمها مركز الدراسات اللغوية والتاريخية للتراث الشفهي (CELHTO) في الفترة من 3 إلى 12 آذار/ مارس 1998 في غينيا. وقد قام السيد سيريمان كوياته، وهو شاعر مطرب ويعمل مستشارا في محكمة استئناف كانكان في غينيا كوناكري، بتنظيم هذا الميثاق في شكل دستوري، الذي ينشده بالتناوب تسعة من الشعراء المطربين[29].

ويُذكّر ميثاق مانْدن، في نقاط كثيرة منه، بروح نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ويُعتبر اكتشاف الدوائر العلمية الأفريقية لهذا الميثاق في القرن العشرين حدثاً فلسفياً وثقافياً غاية في الأهمية، وذلك بالنظر إلى الأهداف التي يرمي إليها في ما يخص احترام الحق في الحياة وفي الغذاء. ويشدد هذا النص، أيضا، على حماية الحق في حرية التعبير، والحق في حرية الاشتراك في الجمعيات، والحق في حرية العمل. وتدعم هذه الحقوق سائر الحريات الأخرى، ولاسيما حرية الفكر وحق كل إنسان في التحكم في حياته. أما النص الخاص بإلغاء الرق فهو نص حاسم الأهمية، إذ إن الميثاق يؤكد على أن ممارسة الرق تحط من شأن الإنسان وتجرده من كرامته. وثمة نص مهم آخر ذو بُعد فلسفي وسياسي لا يمكن إنكاره، وهو النص الذي يتعلق بتعليم الأطفال، ويرمي إلى إعدادهم وحثهم على التعاون والتبادل الاجتماعي، وهما العاملان الكفيلان وحدهما بتعزيز تشاطر القيم المشتركة فيما بعد.

[29] في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، الشاعر المطرب هو شاعر- موسيقي- متجول، ويُنسب إليه بصفة عامة قدرات خارقة. ولهذا السبب، فهو يتمتع بقدر كبير من حرية التعبير.

وهـذه القيـم هـي التـي تـبرر، في النـص الـذي اقترحـه الفيلسـوف الكاميروني مارسـيان تـووا، مفهـومَ «الجماعـة التـي تأسسـت مـن الضمائـر»، باعتبـاره مفهومـا قطعيـا، مُسْـتوحًى مـن الفيلسـوف الألمـاني هيجـل. أمـا المؤلـف المعنـون رسـالة في الإشـكالية الفلسـفية في أفريقيـا الحاليـة، والـذي أُخـذ منـه النـص المذكـور هنـا، فقـد تـم تحريـره في سـياق اتسـم بـضراوة الـصراع الإيديولوجـي الـذي اسـتهدف نزعـة الزنوجـة، التـي جسـدها ليوبولـد سـيدار سـنغور[30] مـن ناحيـة، والفلسـفة القائمـة عـلى وجهـة النظـر الإثنولوجيـة (الفلسـفة الإثنولوجيـة) المسـتوحاة مـن بلاسـيدفي كتابـه تمبلـز فلسـفة الباتـو[31] مـن ناحيـة أخـرى. أمـا الزنوجـة والفلسـفة الإثنولوجيـة فقـد جددتـا في الفلسـفة الأفريقيـة عـدة مقـولات مسـتوحاة مـن الحركـة الرومانسـية التـي سـادت في نهايـة القـرن التاسـع عـشر، كـما أنهـما ولدتـا شـكوكاً إزاء العقـل والثقافـة الفلسـفية. ويُعتـبر النـص المذكـور، هنـا، بمثابـة ردّ عـلى هـذا النهـج الخـاص بفلسـفة تطمـح إلى إبعـاد وجهـات النظـر، والآراء، والعقائـد عـن دائـرة النقـاش. ومـا يؤكـده هـذا النـص أساسـاً هـو أن رفـض النقـاش النقـدي إنمـا يقـوض دعائـم المجتمـع الإنسـاني، إذ إن مثـل هـذا الرفـض يعنـي اسـتحالة تحقيـق تآلـف عقـلاني بـين النـاس، والمجتمعـات، والثقافـات. وإن حـدة المقـولات المسـتوحاة مـن حركـة مـا بعـد الحداثـة التـي تخـص «اختـلاف الآراء » و «تبايـن الأفـكار »، ونبـذ توافـق الآراء هـي التـي تجعـل نـص مارسـيان تـوا حـاضراً بقـوة في السـاحة الفلسـفية.

[30] *Cf.* Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, Yaoundé, Editions CLE, 1980 ; *Poésie de la Négritude*, Sherbrook, Editions Naaman, 1983.

[31] Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence africaine, 1949.

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

1 الحكومة والفضاء العمومي

نص 1: «التعليمات الموجهة إلى الوزير رخميرع»

اِعْلَمْ أن تقلد منصب وزير ليس بالأمر الهين أو الممتع، بل هو في بعض الأحيان أمر مُرّ كالعلقم [...] فسيأتي أصحاب الدعوى القضائية من الجنوب، ومن الشمال، ومن جميع أنحاء البلاد... أما أنت فعليك أن تحرص على أن تتم كل الأمور وفقاً لماهية القانون، وكذلك وفقاً لحقوق هؤلاء، مع ضمان أن تحكم بالعدل لكل واحد من الناس. أما القاضي فيجب (أن يعيش) مكشوف الوجه، لأن الماء والرياح تنقل كل ما يفعله، كما لا يجهل أحد ما يقوم به من أفعال. وإذا ما أخطأ قاض آخر أثناء أداء عمله، ولم يعلن المحقق عن هذا الخطأ، فإن الشخص الذي يُحاكَم هو الذي سيكشف عنه؛ فهذا الشخص، الذي يظل واقفاً بجانب المحقق، سيقول: " ليس في ذلك ما يدعو إلى [الحكم لي بالعدل]. واعْلَمْ أن ما يُجنّب القاضي التعرض للنقد هو أن يعمل وفقاً لما يمليه القانون، وعندما يستجيب لما يطلبه صاحب الدعوى؛ وهكذا فإن الشخص الذي يُحاكَم لن يكون في وسعه أن يقول: "لم يُحكَم لي بالعدل". وعليك أن تنظر بعين الاعتبار إلى هذه الحكمة الواردة في كتاب ممفيس، والتي تقول: "إن لكل ملك موضع الاحترام وزيرا يحترم القوانين.."، (وتذكّر أيضا) ما كان يفعله الوزير خيتي، الذي كان يغبن حقوق أقاربه لصالح حقوق الآخرين]... [ولكن الرب يمقت المحاباة كل المقت.

ذلك هو ما يجب عليك الالتزام به. وعليك أن تعامل من تعرفه بمثل ما تعامل من لا تعرفه، أي من يرتبط بك بأواصر القرابة ومن هو غريب عنك. فالقاضي الذي يتصرف على هذا النحو سيكتب له النجاح في مهمته. ولا تصرف أي صاحب شكوى دون أن تعير انتباهك لأقواله. وإذا ما قدم إليك أحد أصحاب الدعوى شكوى، فلا ترفض ما يقوله] ...[؛ ولك أن تصرفه، ولكن بعد أن تشرح لماذا رفضت طلبه. لعلك تعرف أنه عادةً ما يقال:إن صاحب الشكوى يفضل أن يحظى ما يقوله بحسن الالتفات على أن يُستجاب لشكواه.

ولا تغضب على شخص بلا حق؛ بل يكفي أن تُظهر سخطك ضد من يستحقه. وابعث الهيبة من حولك، حتى يهابك الناس؛ إن القاضي (الحقيقي) هو الذي يثير الهيبة. ولكن عليك أن تعلم أن كرامة القاضي إنما تتمثل في إحقاق العدل؛ أما إذا أثار شخص الخوف [بشكل مفرط]، فإن الرأي العام سيقرر أنه يضمر سوء، ولن يُقال عنه إنه إنسان. [وإن كان هناك قاض] ينطق كذباً، [فلن ينال سوى ما يستحقه] .

واعلم أنك ستنجح في أداء مهمتك، ما دمت تقيم العدل، وذلك لأن ما يريده الناس على وجه الخصوص إنما يتمثل في ضمان أن تتسم ممارسات الوزير بالإنصاف؛ فالوزير هو الذي يحرص، بدقة، على مراعاة القوانين [...]. وليكن في علمك أن رئيس كتبة الوزير يُسمى "كاتب الحق ـ العدل "] ...[أما فيما يتعلق بالقاعة التي تعقد فيها جلساتك، فهي تضم "حجرة كبيرة" يُطلق عليها اسم حجرة المعاتيْن، حيث تتخذ فيها قرارتك.»

Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 182-184.الترجمة العربية لليونيسكو

2 العيش المشترك والحقوق

نص 2: ميثاق ماندن: إعلان ماندينغو لحقوق الإنسان

يقول أطفال سانين وكونترون: إن كل حياة إنسانية هي حياة.
والحق أن حياة تأتي إلى الوجود قبل حياة أخرى،
غير أن حياة أي إنسان ليست أَقْدَمَ، وأجدَر بالاحترام من حياة أخرى،
وبالمثل، فإن حياة أي إنسان لا تتفوق على حياة أخرى.

ويقول أطفال سانين وكونترون: بما أن كل حياة إنسانية هي حياة، فإن كل ضرر يصيب حياة ينبغي التعويض عنه.
ومن، ثم فلا أحد يهاجم جاره بلا مبرر؛ ولا أحد يسيء إلى قريب من أقربائه،
ولا أحد يعذّب شبيهه عذاباً أليماً.

ويقول أطفال سانين وكونترون:
على كل واحد أن يراعي قريبه؛
وعلى كل واحد أن يحترم والديه؛
وعلى كل واحد أن يُعلّم أبناءه؛
وعلى كل واحد أن يفي باحتياجات أفراد أسرته.

ويقول أطفال سانين
على كل واحد أن يحرص على وطن آبائه.
أما كلمة الوطن، أو البلد، أو أرض الآباء، فإنها تعني أيضا، وعلى وجه الخصوص، الناس:
وذلك لأن كل بلد، وكل أرض، يهجرها الناس
فمآلها الخراب والزوال.

ويقول أطفال سانين وكونترون:
إن الجوع ليس بالأمر الجيد،
وكذلك الرق، فإنه ليس أمراً جيداً؛
وما من نكبة أسوأ من هذين الأمرين،
في هذه الدنيا.
وما دمنا نمتلك جعْبة وقوساً،
فإن الجوع لن يقتل أحداً في ماندن،

إذا ما طرأت المجاعة؛
ولن تدمر حرب قرية بتاتا
كي تأخذ منها عبيداً؛
وهو ما يعني أن لا أحد سيضع منذ الآن شكيمة في فم شبيهه،
لكي يبيعه؛
كما لن يُضرب أحد بالسياط في ماندن،
أو بالأحرى يُقتل، لأنه ابن عبدٍ.

ويقول أطفال ساتين وكونترون:
إن ماهية الرق لم يعد لها وجود اليوم.
"ومن جدار إلى جدار"، ومن جانب إلى جانب من حدود ماندن؛
فإن ماندن صارت بمنأى عن الغزوات ابتداءً من اليوم،
وستختفي الاضطرابات الناجمة عن هذه الفظائع في ماندن، ابتداءً من هذا اليوم.
ما أقسى المجاعة ! إن الجائع يتخلى عن كل حياء وكل اعتدال.
وما أشدّ معاناة العبد والجائع،
وخاصة عندما لا يجدان أية وسيلة؛
والعبد مسلوب الكرامة أينما كان في العالم.
ويقول المسنّون:
إن الإنسان بما هو فرد مخلوق من عظم ولحم،
ومخ وأعصاب، وبشرة مغطاة بالوبر والشعر، يتغذى بالأطعمة والمشروبات؛
ولكن "نفسه"، أي روحه تتعلق بثلاثة أمور:

- فهي ترى ما تريد رؤيته
- وتقول ما تريد قوله
- وتفعل ما تريد أن تفعله.

أما إذا افتقرت النفس إلى أمر من هذه الأمور،
فإنها ستعاني أشد المعاناة،
وسيكون مآلها الأكيد الضعف والذُبول.

ومن ثم يقول أطفال ساتين وكونترون:
كل شخص له الحق في التحكم في حياته،
وكل شخص هو حُرّ في أفعاله، ولكن عليه أن يلتزم باحترام "المحظورات" والقوانين السائدة في موطنه.
ذلك هو قَسَم ماندن،
الموجّه إلى آذان العالم أجمع».

La Charte du Mandé et autres traditions du Mali, traduction française de Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Duvauroux, Paris, Éditions Albin Michel, 2003. الترجمة العربية لليونيسكو

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

3 العيش المشترَك وإعمال الفكر

نص 3: رسالة في الإشكالية الفلسفية في أفريقيا الحالية، مارسيان توا

لا يُستخلص من مقولة أن العقل لا يمكن أن يصل إلى إدراك الحقيقة النظرية في مجال الميتافيزيقا، ضرورة التمسك بأكبر قدر من الدقة المنهجية، ولكن يُستخلص منها وجوب البت في المسائل الميتافيزيقية وفقاً للمشاعر والآراء الذاتية، واستبدال البراهين بسمات الحياة الباطنية وحدها التي تخص الضمير، لاسيما أنه يُعتبر أكثر صفاءً لأنه أقل ميلاً للانتقاد. ويلوح أن الفلسفة الشعبية تستند إلى اعتقاد راسخ، وإلى فهم شخصي، وتنبذ السيطرة والتعسف. ولكن التصورات المباشرة، والمشاعر الباطنة تُقبل دونما اختبار، ما فتئتْ تُشكِّل، منذ ظهورها، نوعاً من أنواع السيطرة، وهي السيطرة الباطنة التي ينطوي عليها الضمير والقلب] ... [وفي جميع هذه التيارات الفكرية فإن كل شيء يستند إلى الغريزة الأخلاقية والإحساس بضرورة القانون أو الواجب، وغير ذلك. وتشكل الأخلاق والمعتقدات الدينية مضمون هذا الأسلوب الفكري. وإذا كان هذا المضمون يستند إلى المشاعر وحدها، فإنه سيكتسي عند البعض صورة ما، وعند البعض الآخر صورة أخرى، وذلك لن يتقرر سوى من خلال تعسف غير موضوعي. والفلسفة الشعبية لا تسعى إلى بلوغ إدراك فكري، بقدر ما تطمح إلى الإصلاح من خلال التحمّس لما هو جميل، أو مقدس، أو معتقد ديني. وتذهب هذه الفلسفة إلى أن هذه الحميّة المتأججة هي بمثابة طريق مختصر، يفضي إلى الحق، ويجنبها الولوج في طريق طويل من الثقافة الفلسفية، وهو الذي يتمثل في حركة تتميز بالإثراء والتعمق، يمكن للعقل وحده أن يتوصل من خلالها إلى اكتساب المعارف. أما النتيجة المخيبة للأمل الناجمة عن ذلك، فهي تتمثل حقاً في افتراض أفكار مستهلكة، يرى الناس أنه لا جدوى من تناولها بالنقاش، دون الامتناع، مع ذلك، عن استخدامها من أجل فحص أو إدانة أفكار أخرى معارضة لها. أما اللجوء إلى الحس المشترك، أو إلى صفاء الضمير، أو إلى براءة القلوب كأساس أخير تستند إليه "الحقائق"، التي تعلن عنها الفلسفة الشعبية، فإن ذلك هو ما يقوّض، في واقع الأمر، أي إمكانية للحوار والاتفاق بين الناس[...] ومن ثم فإن الفلسفة الشعبية، من خلال استعانتها بالقلب، أو بالشعور الباطن، أو بالحدس كقاضٍ أعلى يقرر ما هو حق وما هو باطل، إنما تقتلع بذلك جذور الإنسانية، لأن "طبيعة الإنسانية" تنزع إلى تحقيق التراضي؛ فوجودها لا يتحقق إلا في إطار الجماعة التي تأسست من الضمائر.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions Clé (1971) 2006, pp. 64-65.
الترجمة العربية لليونيسكو

تعليــق

يُقـدِّم الفكـر الإفريقـي، منـذ العصـور القديمـة، ومن خلال تعريف المجتمع الإنسـاني كمجتمـع مُتَّحِدٍ بروابط عقلانية وثيقة، المسـألةَ الأسـاسَ المتعلقة بالأشـكال السياسـية للعيـش المشـترك. وعليـه، فـإن النصـوص الـواردة في هـذه المجموعـة تتنـاول موضوعامشـتركا هـو: العقـل بمـا هـو مبـدأ موِّحـد للجماعـات البشريـة العليـا. وثمـة طرائـق متنوعـة للتعبير عن العقل في هذا الصـدد؛ والعقل هنا قد يعنـي الحق-العدل (معات)، والاعتـدال في العمل، والإنصاف، والمسـاواة، واحترام الإنسـان، والجماعة التي تأسسـت من الضمائر، واحترام القوانين، والامتثال للقانون، والمسـاواة بين الجميع أمام العدالة، ونزاهـة وموضوعيـة القـاضي، والاتـزان، فضـلاً عـن الاعتـدال في سـلوك النـاس. ومـن ثم فإن القضيـة الأسـاس، في النصوص المدروسـة هنا، تتمثـل في أن مراعـاة مبـادئ العقـل، وممارسـة الحـق والعـدل، هما وحدهما اللتـان تتيحان بنـاء المجتمع والدولـة، والحفاظ عليهـما، والعمل على اسـتقرارهما.

والنـص المـصري، الـوارد هنـا، ذو أهميـة قصوى، لأنه يُدخلنا مباشرة في خضم المناقشـات الفلسـفية الراهنة، والمرتبطة بتعريف فضـاء عمومي، باعتباره فضـاءً للممارسـات العقلانيـة والتشـاور، مفتوحـا لـكل عقـل مسـتنير. أمـا الفكـرة القويـة في هذا الشـأن، فتتمثل في إنشـاء مجتمـع للأفراد يسـتند إلى علاقـات التبـادل العقلانيـة. ومـن أجـل الإلمـام بهـذه المسـألة عـلى نحو أفضـل، ينبغي الرجـوع إلى تعريـف فكرة الفضـاء العمومـي المنسـوبِ إلى حَنَّا آرِنْـدِت ويُورْغِـن هابْرْمـاس. والحـق أن هـذه الفكـرة تشـير إلى أنَّ الأفـراد الذيـن يُعمِلون فكرَهـم في إطار جماعي، يسـتثمرون الفضـاء العمومي الذي تسـيطر عليـه الدولـة ويُحولونـه إلى مـكان يمكـن فيـه توجيه أشـد الانتقادات قسـوة ضـد كل ما تمثلـه الدولة. وفي غيـاب فضاء عمومـي حقيقي، فلن يكـون في مقدورنـا فهـم بعـض من الأفكار الأسـاس في هذا النص، ومنها، علي سـبيل المثال، تلك الفكرة القائلة بأن «القاضي يجب (أن يعيش) مكشـوف الوجـه» في ممارسـة مهـام منصبـه، «لأن المـاء والريـاح تنقـل كل مـا يفعله، كما لا يجهـل أحد ما يقوم به من أفعال». وينسـحب ذلـك، أيضا، على فكرة أخـرى تـوصي بالالتـزام بالنزاهـة في إصـدار الأحـكام، حيث إنه مـن المعروف أن المتقاضـين الذين لحقهم ظلم دائما ما يسـارعون علانيةً بشـجب الظلم الـذي وقعـوا ضحيتـه. وفي هـذا العـالم الـذي يسـود فيـه القانـون، فـإن حُكم الـرأي العام يهـم أكثر مـن أي شيء آخـر، كما أن القضـاة إذا مـا تحيزوا في أحكامهـم فإنهـم سـيتعرضون لا محالـة لقسـوة مـا سـيقوله عنهـم الرأي العـام الذي يعاقـب، بلا هوادة، مـا يرتكبه الموظفـون العموميون مـن خطايا. ويتعـين عـلى هـؤلاء الموظفـين أن يتحلـوا ببعـض الفضائل الرئيسـية الأخرى ـ من قبيل السـعي إلى تحقيق التـوازن بين ما ينبغي إظهاره مـن حزم (لأن القـاضي ينبغـي أن يكـون مَهيـبَ الجانـب) ومعاملـة الناس بالحسـنى، وذلك لأن كل شـخصيَّة عامّة إنما يداخلـه، بالضرورة، شيء من الانحـراف الذي لا يثـير سـوى الرعـب لـدى مـن يتعاملـون معـه.؛ كما ينبغـي أن يتحلى هـؤلاء بالنزاهة والإنصـاف تجاه أقربائهـم وتجاه مـن يجهلونهم على السـواء. أما النصـوص الإداريـة، والسياسـية، والقانونيـة، والقضائيـة المصريـة، فإنها ممتلئة بصور تشـير إلى إبرة الميـزان، وإلى المطمار، والثِّقْل، أي الفضائل الرئيسـية التـي فرضهـا عـلى النـاس تحوت، الكفيـل بالدولـة البيروقراطية العقلانيـة، ومعات التي تجسـد المثال الأعلى للحـق والعدل.

وتـبرز مـن النصـوص الـواردة في هـذا القسـم رؤيـة تفاؤليـة عن الحيـاة والطبيعة الإنسـانية. وبـدون هذه الرؤيـة التفاؤلية، فـإن السـمة الخاصة التي يتميـز بهـا ميثـاق مانـدن ونـص مارسـيان تظـل مبهمـة. والعـالم المثـالي الـذي يمكـن أن نستشـفه من بين سـطور هـذه النصـوص لا يتسـم بالعدوانية ولا بالهمجيـة، كـما الإنسـان لا يمكـن اعتبـاره ذئبـاً لأخيـه الإنسـان. ففي هذا العـالم تُقام دعائـم بناء السـلام، والتسـامح، والوفاق والمـودة التي تضمن وحدهـا الحفـاظ عـلى المجتمـع وعـلى الدولـة، وذلـك مـن خـلال تعليم يناسـب الـروح. ويشـيد تـووا بالتعليم الفلسـفي، أو مـا يطلق عليـه «الطريق الطويـل للثقافـة الفلسـفية »، الـذي يتوصـل العقـل من خلالـه إلى المعرفة الحقيقيـة. وفي مقابـل التعليم الفلسـفي،والإدراك الفكري، فإنـه يذهب إلى أن «الفلسـفة الشـعبية لا تسـعى إلى بلـوغ إدراك فكـري، بقـدر مـا تطمح إلى هـدًى أخلاقي، وهي ملتهبـة الحماس لما هو جميـل أو مقدس أو معتقد دينـي»، حيـث إن هـذا المسـعى يمثـل طريقـاً مختـصراً لا تبرير له يفـضى إلى إدراك ما هو حق. كما يـرى أن مثل هذا الطريق المختـصر لا يهيئ العقول بالقـدر الـكافي، كي تنخـرط في عمليـات التبـادل العقـلاني، إذ إن التجديد الذي لا نهاية له لا يخص سـوى الآراء الجاهزة، والأحكام المسـبقة التي لم تدخل حيـز النقـاش، ومـدركات الحـدس غـير المتداولـة ـ وهـي كلهـا مـن العوامـل التي تبذر بـذور الشـقاق، والعنـف، والتفرقة. ومن ثـم يرى مارسـيان تووا أن مـا يـرسي دعائـم الإنسـانية، حقـا، ليـس هـو العنف أو الشـقاق، بل هو التوافـق أو التراضي الذي يتسـم به عـالم خاضع لمعايير وقوانـين متفق عليها بصـورة مشـتركة، وتـم قبولهـا طواعيـة. وهكـذا فإن التعـاون الحقيقي، المرادف للجماعة التي تأسسـت من الضمائـر، يبدأ بانتقاد وجهـات نظر خاصة. وهـذا النقـد هـو ما يشـكل نقطـة البداية التـي لا غنى عنها للتبـادل العقلاني للحجـج، ولوجهات النظـر والآراء.

ومـن خـلال المعايـير والقوانـين، فـإن العـالم المشـترك لا يجمـع في مـا بيننـا وحسـب، وإنمـا أيضاً يَحـول بيننا وبـين التشـاجر والاقتتال بـلا نهاية. أمـا الفكرة الجديـدة المتعلقـة بالجماعـة التـي تأسسـت مـن الضمائر، فإنها تشـير إلى عالم مـن العقول في تفاعل مسـتمر، تتوافر لـه، بالتالي، القدرة عـلى الجمع حول قيم مشـتركة. أما ما يجعل من جمع الضمائر كياناً حقيقيا، فإنه لا يتمثل في العدد الكبير من الأفراد (الجمهور) الذين يشـكلون الجماعة، بقدر ما يتمثل في قـدرة هـؤلاء عـلى إعـمال عقولهـم للتشـاور وللتفاوض حـول أوجه التآلف فيـما بينهم، وإقامـة الروابط التضامنية بالاسـتناد إلى توافق مسـتنير ومدعّم بالحجج. ومن ثم فإن الفرد المسـتهدف في نقد الفلسـفة الشـعبية هو، على وجه الحقيقة، الشـخص نفسـه الذي يسـتعين بالحدس، ولا تتوافر له القدرة على الانخراط في تبادل مدعّم بالحجج، ولا على التعاون. ومن بين النقائص الأساسـية التي تشـوب الفلسـفة الشـعبية، حسـب ما ذهب إليه مارسـيان تووا، إمكانيـة البـت في المسـائل الجوهرية اسـتناداً إلى العواطف والآراء غـير الموضوعية، ورفض اللجوء إلى البرهنـة والإثبات والتدليل.

أما الاستدلال، ابتداءً من مبادئ عامة وموضوعية، فهو ما يميز أيضاً ميثاق ماندن الذي تتسم المسائل الواردة فيه بطابع حديث واضح كل الوضوح. وتتعلق هذه المبادئ بالنواحي الأساسية للحياة الخيّرة: وهي الحق الدائم في الحياة، بما أن كل حياة هي حياة؛ وضمان وضع متساوٍ في ما يخص التمتع بالحياة. وتعني المساواة أنه لا توجد حياة تتفوق على حياة أخرى، وكذلك لا توجد حياة تستحق الاحترام أكثر مما تستحقه حياة أخرى؛ كما تعني حق كل فرد في التمتع بسلامته البدنية والأخلاقية. ويعني هذا النص أن لا أحد يحق له الاعتداء على قريب من أقربائه، ولا أن يذيقه مرارة العذاب؛ كما يعني الدعوة إلى النزعة الوطنية التي تفرض واجبات تجاه الأمة؛ والحق في الحصول على تغذية وافرة وجيدة من أجل تحقيق توازن سيكولوجي وأخلاقي لدى الأفراد، فقد قيل «إن الجائع يتخلى عن كل حياء وكل اعتدال». وجاء في هذا النص، أيضا، أن الواجب الملقى على عاتق المجتمع المدني برمته يتمثل في تعليم الأطفال، وذلك لإعدادهم بشكل أفضل في مجالي التبادل الاجتماعي والتعاون؛ كما أن ممارسات الرق خارجة على القانون، لأن هذه الممارسات تجرّد الإنسان ـ في ما يتعلق بوضعه العالمي ـ من كرامته؛ ويضاف إلى ذلك الحق في تزويد النفس البشرية ما تفضّله من مقوّمات هي: حرية الانضمام إلى الجمعيات (لكل فرد الحق في أن يرى من يشاء من الأشخاص)، وحرية التعبير (لكل فرد الحق في أن يقول ما يشاء أن يقوله)، وحرية الفعل (لكل فرد الحق في فعل ما يشاء أن يفعله). وهذه الحريات، بوصفها المقومات الأساسية للنفس، تستند إليها سائر المقومات، ومنها على وجه الخصوص حق كل إنسان في التفكير، وحقه في التحكم في حياته، فضلاً عن المسؤولية الفردية.

أسئلة

1. حدّدْ، في المقطع المأخوذ من النص 1، الفقرات التي تسمح بتأكيد الفكرة التي تنبئ بوجود فضاء عمومي أفريقي. كيف تتبين معالم هذا الفضاء العمومي؟

2. تذهب التعليمات الموجهة إلى الوزير رخميرع إلى أنه «إذا ما أثار شخص الخوف [بشكل مفرط]، فإن الرأي العام سيقرر أنه يضمر سوءً.» ناقش هذه المقولة.

3. في معرض تأكيد القانون المصري على أنه ينبغي للقاضي أن يتذكر دوماً أن «الماء والرياح تنقل كل ما يفعله »، فإنه ينسب، فيما يبدو، مكانة حاسمة الأهمية إلى الرأي العام. كيف يمكن، إذن، التوفيق بين هذه الضرورة، وبين متطلبات عدالة غير منحازة؟ ألا تتعرض العدالة للخضوع نهائيا للقيود التي يفرضها الرأي العام والجماهير؟

4. حدّد، في المقطع المأخوذ من النص 2، الفقراتِ التي تشير بوضوح إلى نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ثم بيّن ما الذي يجعله يكتسي أهمية فلسفية وسياسية حتى اليوم.

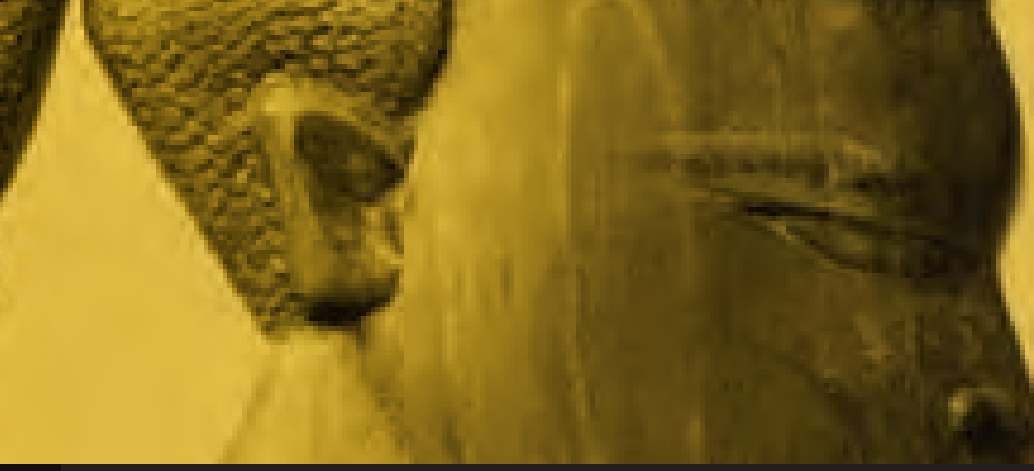
5. بيّن في التقاليد السائدة في مجتمعك النظم الفكرية، التي قد تماثل ما يطلق عليه مارسيان توما «الفلسفة الشعبية ».

أنشطة بيداغوجية

1. أنجِزْ بحثا وثائقيا عن الصلات المحتملة بين مفهوم معات (مصر) وبين مفهوم إلهة العدل في أساطير الإغريق (*Dikè*).

2. بيِّنْ، بعد قراءة فاحصة لكتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية، المقاطع التي يُبرهِن فيها أرسطو على الاختلاف بين العدالة الكونية والعدالة الفردية، ثم قم بدراسة مقارنة بين تعريفيْ معات المستخْلَصيْن من المقطع المأخوذ من النص 2.

3. يذهب مارسيان توما إلى أن: «الطبيعة الإنسانية تنزع إلى تحقيق التراضي». هل تتفق مع هذا الرأي؟ قم بتنظيم نقاش حول هذه الفكرة الواردة في النص 3.



IV الـمساواة بين الجنسين

مقـدمة

وقع الاختيار على نصّين دالّين لدراسة قضايا الجنسين في أفريقيا.

ويتمثـل التحـدي، كـما أشـارت الفيلسـوفة البينينيـة آريـان دجوسو-سـيجلا (النـص1)، في إعـادة تعريـف الطبيعـة الإنسـانية ذاتهـا بشـكل كامـل. ومـن هـذا المنظـور، فـإن فكـرة إدمـاج المـرأة في تعريـف الهويـة الإنسـانية هـي أبعـد مـن أن تعنـي أن الجنسـين (ولاسـيما الإنـاث) سـيتعادلان في إطـار وحـدة أوليـة ظاهـرة، بـل تقتـضي، عـلى العكـس مـن ذلـك، عمليـة تُبقـي عـلى التوتـر الجـدلي بـين الجنسـين. وذلـك لأن هـذا التوتـر مـن شـأنه أن يتيـح فهـماً وإدراكاً عـلى نحـو أفضـل للتجربـة المعيشـية للنسـاء، لا كأجـزاء زائـدة للرجـل، بـل باعتبارهـن كائنـات لهـن رغباتهـن وإرادتهـن وحريتهـن.

أما المقطع الثاني من النص، وهو لليوبولد سنغور، فإنه يتعلق بمسائل مهمة تنطوي على تحديات تاريخية وفلسفية متعددة. وتخص إحدى هذه المسائل وضع المرأة باعتبارها «حارسة الدار»، و«حافظة الماضي وضامنة المستقبل العشائري». ويقتضي الأمر، هنا، إجراء مقارنة فلسفية بشأن مكانة الأويكوس (المنزل) باليونانية (انظر التعليق على النص). وتخص المسألة الفلسفية الأساس الأخرى في هذا النص، الحق في اكتساب اللقب الأمومي. ويتعلق الأمر، هنا، بأحد المكتسبات الحاسمة في نظام الحقوق الأمومية (نظام الأمومة)، وهو النظام الذي يضرب بجذوره في المجتمعات الأفريقية. فالتحديات التي ينطوي عليها اللقب الأمومي إنما هي تحديات فلسفية، وسياسية، واجتماعية. والحق في حمل ونقل الاسم، إنما يُبين الوضع الأونطولوجي للشخص الذي يحمله. وتتضح هذه المسألة، استناداً إلى آراء أرسطو بشأن تشاطر الفضائل المرتبطة بالجنس، وذلك لأن موقف هذا الفيلسوف الأسطاغيري يتمثل في أن الإنسان، بطبيعته، هو أكثر جدارة من المرأة في ما يتعلق بالإدارة. أما على الصعيد السياسي، فإن الحق في الحصول على اللقب الأمومي، يقتضي أن تتمتع المرأة بحقوق إضافية بشكل كامل، ومنها، على سبيل المثال، الحق في ضم طفلها إلى العشيرة الأمومية، والحق في نقل شرف النسب والإرث، فضلاً عن حق الأم في الاحتفاظ بآلهة عشيرتها الأصلية في منزلها. أما أن فكرة أن الزواج في أفريقيا لا يدفع المرأة حتماً إلى أن تقع ضحية نظام الاستغلال المنزلي، فهي فكرة حاسمة الأهمية. فمثل هذا التغيير في وضع المرأة، لم يكن ممكناً إلا إذا كان الغرض من الزواج تكوين أسرة جديدة، وإدماج المرأة في عشيرة زوجها. ومن ثم، فإن سنغور كان محقاً عندما ذهب إلى أن الزواج لا يعدو كونه مصاهرة بين عشيرتين تتعاونان (في إطار خاص من الرابطة الزوجية)، مع احتفاظ كل عشيرة منهما بشخصيتها وحريتها وحقوقها.

IV الـمساواة بين الجنسين

1 الأنثوي والهوية الإنسانية

نص 1: «كيـف تُصَحَّـحُ التقاليـد الفلسـفية الخاصـة بالطبيعـة الإنسـانية مـن خـلال مسـألة المـرأة؟»، آريـان دجوسو-سـيغلا

يمكـن للمـرأة أن تندمـج في الطبيعـة الإنسـانية، لا عـلى أنهـا إضافـة لمـا كان غائبـاً، أي الطابـع الأنثـوي، ولا عـلى أنهـا انسـحاباً مـما كان حـاضراً حضـوراً كامـلاً، أي الطابـع الذكـريّ، وإنمـا باعتبارهـا، بالأحـرى، هويـة إنسـانية حقيقيـة يمكـن إدراكهـا بـدون إغفـال الطبيعـة الجنسـية.

ويعنـي ذلـك أن الطبيعـة الإنسـانية، إنمـا تكتسـب معناهـا مـن المفهـوم الـذي يميـز الإنسـان مـن الحيـوان، غـير أنـه، عـلى الصعيـد الاجتماعـي، قـد يتحـدد هـذا الكائـن سـواء مـن خـلال المـرأة أم مـن خـلال الرجـل، لأنـه، مهـما بلغـت مثاليـة تحديـد هويـة المجتمـع المـدني، أو المجتمـع السـياسي، في إطـار نظريـة اجتماعيـة سياسـية، فـإن هـذا التحديـد لا يمكـن أن يسـتغني عـن الرجـوع إلى حقيقـة ملموسـة أيّـاً كانـت، يُشـار إليهـا مـن خـلال أمثلـة. والغـرض مـن هـذه الأمثلـة هـو تأكيـد صحـة عمليـة تحديـد المفاهيـم أو عـدم صحتهـا.

ونحـن نـرى أنـه ينبغـي الإبقـاء عـلى المضمـون البيولوجـي المحـض للمقـولات القديمـة الخاصـة بالجنـس، دون نبـذ الآثـار السـيكولوجية الطارئـة، وذلـك مـن أجـل أن ترتقـي هـذه المقـولات إلى مرتبـة البواعـث، والأسـس المرجعيـة الصحيحـة. أمـا تمييـز الحيـوان عـن الإنسـان فإنـه يظـل أمـراً مهـماً إذا مـا اسـتقر الحـال في هـذا المسـتوى العـام. وإذا مـا كان الغـرض هـو تحديـد الخصائـص الإنسـانية، فلـن يكـون الرجـل هـو المرجـع الوحيـد، بـل إن المـرأة، أيضـاً، سـيكون لهـا دورهـا في هـذا الصـدد. وفي هـذا المسـتوى، يجـري تصحيـح التقاليـد الفلسـفية الخاصـة بالطبيعـة الإنسـانية.

كـما نـرى أنـه يجـب أخـذ مسـألة الجنـس بعـين الاعتبـار في النظريـات الاجتماعيـة السياسـية. ويتـماشى هـذا الـرأي، تمامـاً، مـع مـا تـوصي بـه المنهجيـة الأنثويـة في مـا يتعلـق بالقطيعـة مـع الاتجاهـات الراميـة إلى إغفـال الاتجاهـات الجنسـية أو تحييدهـا] ...[فالواقـع أن أخـذ مسـألة الجنـس في الحسـبان، إنمـا يتيـح تكويـن معرفـة إنسـانية حقيقيـة، تنبثـق عنهـا جميـع الأنشـطة السياسـية. وهـو مـا يعنـي أنـه إذا مـا أُخـذت مسـألة الجنـس بعـين الاعتبـار مـن أجـل بنـاء معرفـة إنسـانية حقيقيـة، فـإن ذلـك سـيعود بالنفـع لا محالـة في مـا يتعلـق بإعـادة بنـاء الطبيعـة الإنسـانية. أمـا إدمـاج المـرأة في الطبيعـة الإنسـانية، فإنـه يفـضي إلى فهـم التجربـة المعيشـية للنسـاء، مـن حيـث إنهـن كائنـات بشريـة، وإلى بنـاء مجتمعـات تنخـرط فيهـا النسـاء بشـكل كامـل، ويشـاركن فيهـا كأعضـاء دون أن تُنـزع أي قـدرة مـن قدراتهـن، وهـو مـا يعنـي أن يشـاركن بكامـل شـخصيتهن.»

Ariane Djossou-Ségla, « Comment corriger la tradition philosophique de la nature humaine par la question de la femme ? », in Paulin J. Hountondji (dir.), *La Rationalité, une ou plurielle ?*, Dakar, CODESRIA - UNESCO, 2007, pp. 94-95. الترجمة العربية لليونيسكو

من المفيد، في السعي لفهم النظريات الجنسانية الأفريقية، أن يؤتى على ذكر بعض نظريات هذه المنطقة في نشوء العالم، نظريات تؤكّد فكرة أن عالم البدء ذكر وأنثى، وأن أي عنصر من هذا المقرون الثنائي ليس له حق صدارة على الآخر. وعلى سبيل المثال، تجتمع في ابْتاح (القسم الأول) بالتساوي صفات المرأة وصفات الرجل. وهذه الصورة العميقة جذورها في رؤية العالم الإفريقية، توجد حتى في تصوّرات للخلق أحدث عهدا، كما يشهد عليه نظرية نشوء العالم الجديدة عند قوم الإكس (Iks) (أوغندا) (القسم الخامس، النص 4). إذ إن هذا النص يذكر إلها خُنثى، تذكّرنا صفاته بصفات ابْتاح ، مبتدئا بقول: «في البدء كان الإله مزدوجا، نصفه ذكري ونصفه أنثوي».

وتأخذ أريان دجوسّو-سيغلا بهذا المنظور: فالكائن عندها هو بالضرورة ذكر أو أنثى. لكن هذه الثنائية ليست بمعنى الانصهار، بل بمعنى التوتّر فقط، أي الانفصال الجدلي الذي يمهِّد لوحدة عليا يجعلها ممكنةَ الوجود تضافرُ المجتمع والثقافة، باعتبارهما فسحة التعبير عن التناقضات التي تنشأ في التاريخ، وفسحة حلّها أيضا. فالمنظور الأفريقي، كما هو معبَّر عنه في النصوص القديمة (نصوص المصريين، والدوغون، وغيرهم) والحديثة (نصوص دجوسّو- سيغلا) يقتضي إعادةَ تعريف الهوية البشرية الجنسانية، وإدراجَ الجنس الأنثوي في التعريف الجديد. وهذا يضاد جذريا الأسطورة الإغريقية التي يعرضها أفلاطون في محاورة الوليمة. إذ إن التوق إلى الأصل هو الذي تتّسم به أساسا الأسطورةُ الأفلاطونية، وهو توق إلى استعادة الوحدة التي كانت في عالم البدء الذي سبق قسمة الجنسانية البشرية إلى ذكور وإناث. ففي منظور هذه الأسطورة كل شيء يجري كما لو أن التناقضات التي تعتمل في عالمنا لا يمكن أن تُحَلّ إلا بالعودة إلى الطبيعة، أي إلى الوحدة التي كانت في البدء. غير أن المكان المثالي لهذه الوحدة البدئية، بحسب الفكر اليوناني، هو بامتياز حيث العنصر الذكوري يُلحِق بنفسه العنصر الأنوثي ويتمثّله، باعتباره شبه زائدة له. فترفض أريان دجوسّو- سيغلا بالضبط مثل هذا المنظور، لأنه يتيح تجنّب معالجة المسألة الأساسية، مسألة مراعاة الوجود الحياتي للنساء، بذريعة كبت الجنسين أو أيضا بذريعة تحييدهما عن كلا الواقعين.

ويستلفت النص الثاني المقترح الانتباهَ إلى أنه أمكن، في وقت ما من التاريخ الأفريقي، ملاحظةُ شبه اختلال في التوازن السياسي لصالح حق الأم في السلطة، لصالح إقامة نظام لا يزال يُدعى نظام الأمومة. ونرى مع سِنغور (النص المقتطف 1) أن ما يفسّر هيمنة هذا الحق هو «الطابع الزراعي لعالم السود». وتوارثُ كُنية الأم هو من الآثار الأقوى دلالة على نظام الأمومة هذا الذي وجد له في أفريقيا أرضا ممتازة. إذ إن مسألة الاسم هامة من الناحيتين الفلسفية والقانونية، لكونها تفيد عن الفرد الذي يحمل الاسم من حيث وضعَيْه الأنطولوجي والقانوني معا.

ويتعرّف سِنغور المكان الممتاز للمرأة الأفريقية انطلاقا من وضعها المنزلي، حيث تضطلع بدور «المناوِبة عن الأسرة» و «مصدر الحياة الأسمى» و «حارسة البيت» أيضا. ثم إنها، بصفتها هذه، هي «المؤتمَنةُ على وديعة ماضي العشيرة، والضامنةُ لمستقبلها». فالنظام القائم على سلطة الأم هو النظام السياسي المطابق لهذه الرسالة التي تؤديها المرأة. وقد يشعر الآخذ بوجهة النظر السائدة في العالم الإغريقي الروماني بضيقٍ، إزاء هذا التأويل للفضاء المنزلي والفضاء السياسي. لأن هذا التأويل يذهب بالأمور مذهبا يُرينا البيت كأنه غرفة انتظار، تمهّد لدخول الساحة العامة. فالبيت حيث للمرأة السيادة يعطينا انطباعا أنه يضع بين يديها أمانة مفاتيح المدينة. ومن ثَمّ فلا شيء غير مناسب في أن تكون المرأة الأفريقية، على غرار إيزيس نفسها، هي المؤسِّسةُ لِـ«الحِيَل التي تنجح، بما فيها قوانين الحُكم»[32].

إن رؤية العالم هذه، وإن كررنا القول، مفارِقة لرؤية العالم عند الإغريق والرومان مثلا، حيث يسيطر الرجل على الفضاء الخاص والعام معا. وبعبارة أدقّ، إن سيطرة الرجل على الفضاء السياسي تبدأ بفرض سيادته داخل البيت، داخل الأسرة، كما كان يريد ماركوس بورسيوس كاتون.[33] وذلك لأن نظام الأسرة في روما – حيث *familia* معناها مجموع الخدم والعبيد، و *famulus* معناها خادم أو عبد – كان يعطي الحرية والتمتع بحقوقه كمواطن لكائن واحد هو ربّ الأسرة، *pater familias* ، الذي يملك «سلطان الحياة والموت» على جماعة الخدم المنزلية، التي تتألف من الزوجة والأولاد والعبيد. وكان يقال في القانون الروماني إن أعضاء الأسرة «تحت يده».

---

[32] انظر : Paul Masson-Oursel, *La Pensée en Orient*, Paris : Armand Colin, 1949, p. 39

[33] - في عام 195 ق.م.، توجّهت مجموعة من مثيرات الشغب إلى البرلمان بطلب إلغاء قوانين أوبيا التي تحظر على النساء التزيّن بالحلي المذهّبة والثياب الزاهية الألوان، باسم التقشّف أثناء الحرب الأولى على قرطاجة. وإذْ كان كاتون مبغضا للنساء ومعاديا لمثل هذا الطلب، فقد أدلى في البرلمان بهذا التصريح: «لو أن كلا منّا، أيها السادة، صان حقوق الزوج داخل البيت، لما وصلنا إلى هنا. فانظروا الآن أين وصلت بنا الأمور: بعدما قضى طغيان النساء على حريتنا في التصرُّف داخل الأسرة، ها هو يدمّرنا في الساحة العامة». هذا من الشواهد التي ساقها Indro Montanelli في مصنَّفه *Histoire de Rome*, Paris : Éditions Mondiales, 1959, p. 168

أما النص المختار هنا من كتابات سنغور فيناقض كليا الادعاءات الناشئة عن مبدأ الـ *pater familias* نفسه. إذ إن المرأة في أفريقيا، مثلا، هي سيدة البيت: إنه مجالها ومحجوز لها. وهذه السيادة تمكّنها من أن تنسج مع الرجل نمطا من العلاقة معيّنا، تشكّل فيه الامتيازات والحقوق المكتسبة في البيت شبه شهادة للمرأة، تعطيها منفذا إلى حكم المدينة نفسه. ثم إن النصوص الأفريقية العظيمة – ابتداء بما قُدّم في المجموعة الراهنة – تبيّن أيضا ما هو غير لائق في سائر الادعاءات الكبرى المرتبطة بخصائص رب الأسرة الروماني (*Pater familias*): مثل «سلطان القتل»، والحق أن يكون له امرأة «تحت يده». ويبيّن سنغور كامل البيان أن الزواج في أفريقيا لا يُسقِط حقوق المرأة، إذ إنها منخرطة في مصاهرة تحتفظ فيها، بوصفها ممثِّلة لعشيرتها، ليس فقط بكُنيتها – التي يحق لها توريثها لأخلافها – بل أيضا بشخصيتها وحقوقها وحريتها وأجدادها وآلهتها. ويرى أن مثل هذا التطور ما كان ممكنا له قط أن يحصل، لولا تصوّرٌ فلسفي منفتح على دمج الجنسين في تعريف الهوية البشرية الجنسانية.

أسئلة

1. **استناداً إلى المقطع المأخوذ من النص 2، بيّن، من وجهة نظر فلسفية، كيف يتيح الاسم تعريف هوية فرد ووضعه في التسلسل الهرمي للكائنات؟**
2. **ابتداءً من المقطع المأخوذ من النص 2، بيّن وظيفة المنزل من حيث هو المجال الرئيس الذي يتيح تعريف الوضع الاجتماعي والسياسي للشخص (الرجل أو المرأة) الذي يتحكم فيه.**
3. **استناداً إلى المقطع المأخوذ من النص 1، اشرح كيف أن قبول ثنائية الجنس يتيح تصحيح التقاليد الفلسفية فيما يتعلق بتعريف الطبيعة الإنسانية؟**

أنشطة بيداغوجية

- **من شأن المنزل في أفريقيا أن يحرر المرأة؛ أما في اليونان، فإن المنزل (sokiO) يُخضع المرأة للعبودية. بعد أن تقرأ كتاب أكسانوفون المعنون الاقتصاد (أو تدبير المنزل)، قارن بين الأطروحات الرئيسية التي حظيت بتأييد في هذا الكتاب وبين المفهوم الأفريقي الخاص بالمنزل الذي ورد في المقطع المأخوذ من النص 2 لليوبولد سيدار سنغور.**

٧ البيئة والطبيعة

مقدمة

ثمة نصوص أربعة تُوضح المفهوم الأفريقي للطبيعة، والبيئة، والإيكولوجيا. وعلى الرغم من أن هذه النصوص تنتمي إلى مناطق جغرافية، وفترات تاريخية مختلفة كل الاختلاف، فهي كلها تتسم بوحدة الموضوع، وتحث على إلقاء نظرة جديدة على الأخلاقيات الإيكولوجية لأفريقيا القديمة، والكلاسيكية، والحديثة.

توفِّر هذه النصوص، التي ترتبط على نحو وثيق بالمعتقدات الدينية الزراعية، معلوماتٍ عن مجموعة من أنواع الجنّ ذوي الأشكال الحيوانية والنباتية التي تملأ البانتيون الأفريقي. وتتعايش هذه الأنواع من الجنّ مع القوى الكونية التي تُخصب الطبيعة، ألا وهي السماء، والأرض، والنجوم، والشمس، والقمر، والأمطار، وغير ذلك. ويُعبّر البانتيون الأفريقي عن مشاغل طبقة الفلاحين. كما أن الطقوس الزراعية من شأنها تحديد وتيرة مواسم البَذْر والحصاد. وثمة طقوس مماثلة تُنظم مواسم القنص والصيد. أما مراسيم الحظر، التي تحدد على نحو دقيق نطاق مناطق القنص والصيد، فهي تُعيّن اختتام هذه الطقوس، وتوضح مراسيم الحظر، هذه جوانب واسعة النطاق، تخص عبادة الحيوانات وعبادة الشجر. وتلك هي الأهمية الفلسفية التي تتسم بها نصوص ل. س. سنغور والفيلسوف الإثيوبي وركينه كيلبيسا.

أما مسألة الطوطمية، فإنها مسألة تتسم بالأهمية. فالطوطمية تذهب إلى أن الحيوانات والنباتات تظهر بمثابة أعضاء بارزين في أسرة تشمل، فيما تشمل، حتى العناصر الأكثر جوهرية في الكون. وهنا تثور المسألة الفلسفية المتعلقة بالوحدة بين الإنسان وبين الطبيعة: فلا يجب عزل الإنسان عن الطبيعة. وفي الوقت عينه، فإن حرية الإنسان، إنما تتمثل أساساً في حرية أن يتعايش مع النباتات والحيوانات. أما الإيكومين (المسكن المأهول écoumène)، بوصفه «منزل (oikos) الإنسان»[34] فهو يبين الأهمية الفلسفية الحالية التي تتسم بها هذه المسألة الأساسية. فهو يعني «ملاءمة المكان لكائن معين»، أو التكيف الأونطولوجي للكائن مع الوسط الذي يعيش فيه. وهنا تكمن أهمية النص 3 الذي يشير إلى العالم الرومانسي للمنتزه العام، حيث يندمج الإنسان مع الطبيعة. وينتمي هذا النص إلى الأشكال الشعرية التي كانت لها شعبية في مصر ابتداءً من سنة 1500 قبل الميلاد. وأثناء هذه الفترة التي تميزت بالازدهار والتفاؤل، كان الإنسان يتواصل عاطفياً مع النباتات. وكانت تلك الأخيرة تستقبل مشاعر الحب، سواء في بدايتها أو عند ازدهارها، وتثبت هي ذاتها أنها بمثابة «كائنات» تملؤها الأحاسيس والعواطف. وهذه النباتات هي بمثابة «كائنات» تملأ المرأة بالطاقة التي تستمدها بكثرة من الطبيعة.

وهنا يتبين أن الاختلاف مع نظرية نشأة الكون، التي تتبناها قبيلة الأيكس (النص 4)، هو اختلاف يثير الانتباه. فالفراغ الرمزي الذي يُلاحظ في هذا النص، يختلف عن العالم المليء بالأشعار، والإشارات المقدسة التي تميّز النصوص 1 و2 و3. فنظرية نشأة الكون، الخاصة بقبيلة الأيكس، التي أعاد تشكيلها في السنوات 1960 ـ 1970 عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كولين ماكميلان تيرنبيل، تحكي شعور الإنسان بأنه منبوذ في بيئة من الجماد بلا حياة. وتقول الأسطورة ذات الصلة إن المهد الأصلي لهذه البقية من شعوب شمال ـ شرق أوغندا

[34] Augustin Berque, *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987, p. 17.

كان في وادي النيل، الذي طُردت منه عقب انهيار الإمبراطورية المصرية. أما إعداد المنتزه الوطني كيديبو، في منتصف القرن العشرين، فقد زعزع، إلى حد بعيد، موطن القبيلة الذي شكّل، منذ آلاف السنين، مقومات وروح هذه القبيلة المؤلفة من صيادين وقطافين وجامعين. ولقد ضاقت بهؤلاء الأمور حتى تعرضوا للمجاعة، بعد أن قامت السلطات السياسية بنزع أسلحتهم، وإجبارهم على التحول إلى الزراعة في مناطق قاحلة. وهذا هو ما يفسر متلازمة التنتالوم التي تضفي على نظريتهم في نشأة الكون مسحة خاصة. وبدا أن المجاعة القاسية التي تعرضت لها قبيلة الأيكس، إنما كانت الثمن الذي تعيّن دفعه للتكفير عن الأخطاء التي أُرتكبت بحق الآلهة. وكان أن تعرض هذا الشعب لمحنة قاسية جدا، بحيث فرضت المجاعة نفسها ككيان ميتافيريقي، وكمقولة أخلاقية كاملة، قمينة، في حد ذاتها، بالتفوق على مقولات الخير، والشر، والعدل، والحق. وذلك لأن الخير يعني، بالنسبة إلى قبيلة الأيكس، أن يأكل الإنسان حتى الشبع، بينما يعني الشر أن يتضوّر جوعاً.

دورات الطبيعة، وبدء فصول الأمطار، وحركات النجوم، والدورات الشمسية، وحركة الطيور وزقزقتها، وطبيعة أحشاء الحيوان، وسلوك الحيوانات الداجنة والبرية، وحالة الأشجار، بغرض مكافحة المشكلات العملية التي تخص الحياة اليومية، وتلك التي تخص المستقبل. واستناداً إلى خبرتهم العملية، فهم يستخلصون المعارف المتعلقة بخصائص نمو كل زراعة وشجرة، والبيئات الملائمة، وعدد شهور الأمطار اللازمة، ومواسم الزرْع والحصاد، وما ينبغي توفيره من العناية الخاصة بالزراعات والأشغال المطلوبة [...]

ليست الصلات بين البيئة وبين القرويين صلات مادية حسب، بل هي، أيضا، صلاتٌ روحانية وأخلاقية. فالمبادئ المعيارية تكمن وراء أفكار وأعمال شعوب أورومو. ويذهب هؤلاء إلى أن الأرض المزروعة لا تمثل مورداً لاستجلاب منافع بشرية فحسب، وإنما تنطوي، أيضا، على قيمة ذاتية وهبَها لها واقا (الرب). وترى شعوب أورومو أن الإله واقا هو حارس جميع الأشياء، وأن لا أحد يملك حرية تدمير الأشياء في الطبيعة بحجة إرضاء احتياجاته. كما يعتقد شعوب أورومو أن قانون المجتمع يستند إلى قوانين الإله واقا، كما هي سائدة في الطبيعة. وعلى النمط ذاته، يعتقد الأفارقة أن الأرض المزروعة ليست مِلكاً من ممتلكاتهم. فنحن لا نمتلك هذه الأرض، ولكن الرب هو الذي يمتلكها. أما البشر، فهم ليسوا أسياد الكون. وبالمقابل، فإنهم أصدقاء، ومستفيدون، ومستخدمون، حتى ولو وُجدوا في مركز الكون [...] ويسود الاعتقاد بأن بعض الأشجار لها علاقة خاصة بالرب، ومن ثم، لا ينبغي أن يلمسها فأس. والأفراد الذين ينتهكون هذا المبدأ هم منحرفون أخلاقياً. وهذا هو ما يُبين الصلات التقليدية بين المعتقدات الدينية والأخلاقيات [...] واستناداً إلى الحجج التي يؤمن بها الفلاحون والمزارعون ومربّو الحيوانات في قبائل أورومو، فإن بعض الأنشطة تنطوي على قواعد أخلاقية تخصها، مثل حراثة الأرض، وتربية الحيوانات، وزرع الأشجار، والصيد، وهي أنشطة ليستْ لها صلة مباشرة بالمعتقدات الدينية. فالهدف الأساس لهذه الشعوب إنما يتمثل في مواصلة هذه الأنشطة من أجل إرضاء حاجاتها الأساسية. وبعبارة أخرى، ليس ثمة إشارات مباشرة في هذه الحالات إلى عقوبات من أي نوع كانت. والواقع ...إذا ما أُستغل المرء الأرض وموارده دونما حاجة إلى ذلك، أو إذا ما أهمل المرء أبناءه، فسوف يتعارض ذلك مع قوانين الرب وكذلك مع القوانين الأخلاقية المدنية. بيد أن جميع القوانين هي قوانين طبيعية وثابتة. فقادة قبائل أورومو يسنّون مجموعة متنوعة من القوانين، من بينها قواعد أخلاقية، وذلك أثناء انعقاد جمعيتهم الوطنية. ويقومون بتغيير القوانين التي تخالف مقتضيات العصر، ويضعون قوانين جديدة. [...] وفي جميع الحالات، وكما هو الشأن فيما يتعلق بالأخلاقيات البيئية الحديثة غير المستندة إلى مركزية الإنسان، فإن رؤية العالم التي يتبناها شعوب أورومو تحد من حرية البشر في معايشتهم مع الطبيعة. وهكذا، فإن هذه الرؤية قد أثارت اتجاهاً يتسم بالمسؤولية تجاه الطبيعة والزراعات والحيوانات. وتكمن ماهية هذه الرؤية في حياة تقوم على الشراكة مع البيئة الطبيعية».

Workineh Kelbessa, « La réhabilitation de l'éthique environnementale traditionnelle en Afrique », *Diogène*, 2004/3 n° 207, pp. 20-42. الترجمة العربية لليونيسكو

Oromo village, Ethiopia

٧ البيئة والطبيعة

3 الطبيعة والجماليات

نص 3: العشاق ونباتات المنتزه العام

تقول شجرة الرمّان: إن حبّاتي تشبه أسنانها، وثماري هي كثدييها. إنني أجمل شجرة في المنتزه، كما أنني حاضرة في كل المواسم. إن المحبوبة تتنزه مع أخيها تحت فروعي، وقد أسكرهما النبيذ والمشروبات الروحية، وتشربا بعطور طيبة الرائحة. وتفنى جميع نباتات المنتزه، ولا يبقى إلا سواي. كما أني باقية هنا طيلة شهور السنة الإثني عشر. فإذا ما سقطت زهرة من زهراتي، تفتحت فيّ زهرة أخري. إني، إذن، أولى ما في المنتزه، ولكن المحبوبة وأخاها يعتبرانني الثانية. وإذا ما تكرر ذلك، فلن أسكت عنهما. ولن أكتم هذا الخطأ، وسيعلم الناس ما ارتكبتْه من خطأ. ومن ثم سيُكتشف أمر هذه المحبوبة] ...[إن كشك البوص كان مكاناً أُحصِنت حراسته. "- واعلم أن شجرة الرمّان كانت على حق في ما قالته. فعلينا أن نمتدحها. وعليها أن تتصرف طوال اليوم على هواها، لأنها هي التي تخفينا". ثم تفتح شجرة التين فاها فتقول أوراقها:"إن من المستحسن إطاعة أوامر سيدتي. أتوجد إمرأة مثلها؟ وإذا لم يكن لديها (في فترة ما) خادمة، فإني سأكون خادمتها. ولقد أُخِذت من أرض سوريا، كالأسير من أجل المحبوبة. وفي بستانها زرعتني المحبوبة... ولم تملأ جسدي بماء من قِربة. ويأتي الناس عندي للترويح عن أنفسهم...إني أؤكد على حقيقة ما أقوله بمثل ما أنا متأكدة من حقيقة وجودي، أيتها المحبوبة، عسى أن يؤْتى بك إلى جواري !".

أما شجرة الجميز الصغيرة، التي زرعتها بيدها، فإنها تفتح فاها الآن لكي تتكلم. ويُذكّر حفيف فروعها بمشروب من العسل. إن هذه الشجرة جميلة، وتميل غصونها الرقيقة إلى الاخضرار. كما أنها ممتلئة بثمار يانعة، وأكثر احمراراً من اليشْب؛ وثمارها تشبه الفيروز، وقشرتها تشبه الخزف...وهي تدعو من لم يأت (بعد) تحت ظلها، هذا الظل الذي يوفر الطراوة. وتدسّ هذه الشجرة رسالة في يد فتاة صغيرة هي ابنة البستاني، وتحثها على الإسراع نحو المحبوبة:"تعالي لتقضي بعض الوقت مع رفقاء شبان، فالمنتزه يعج بالبهجة، كما يوجد تحتي كشك ينتظر حضورك أنت. إن أسيادي تغمرهم الفرحة، كالأطفال، عندما يرونك. وينبغي أن يأتي خُدّامك أولاً، ومعهم كل ما هو ضروري. إن الجري نحوك يبعث النشوة في النفوس (حتى) بدون ارتشاف قطرة من الخمر. لقد وصل الخدم ومعهم الأطعمة والمشروبات، وكل صنف من أصناف الجعة، فضلاً عن أقراص الحلوى المتنوعة. كما ستجدين زهوراً كثيرة قطفت بالأمس واليوم، وفواكه من كل نوع، تنتعشين بها. تعالي، إذن، واقضي يوماً سعيداً، وابقَيْ هنا غداً، بل وبعد غد، أيضا، لكي تستجمي طوال ثلاثة أيام تحت ظلي. إن صديقها (يجلس) على يمينها؛ إنها تسلب لبّه، وتتصرف وفق كل ما تقول. أما المكان الذي يحتسيان فيه الجعة، فهو يعج بالنشوة، ولكنها تبقى على انفراد مع محبوبها. وتحت ظلي تتنزه المحبوبة؛ أما أنا فسأظل صامتة، ولن أبوح بأي كلام (يفشي سرّ) ما أراه.

Claire Lalouette, *Textes sacrés et Textes profanes de l'ancienne Égypte. Mythes, contes et fables,* Paris, Gallimard, 1987, Tome 2, pp. 262-264. الترجمة العربية لليونيسكو

4 قسوة الطبيعة وشدة الحياة الاجتماعية

نص 4: سُكان الجبال، كولن تورْنبول

كان الـرب في الأصـل مـزدوج الطبيعـة، نصفـه ذكـر والنصـف الآخـر أنثى. وقد خلـق الناس الذيـن أصبحوا شـعوباً وجماعـات، من بينها التـوركان، والـدودو، والتوبـو، والأيكـس. أمـا الجـد الأعـلى لجماعة الأيكس، فقد انقسـم إلى أربعة أجزاء. فأقـام جزء منه في لواتانيه، واسـتقر جزء في كاليبيتـو، وبقـى جـزء في نياغـوم، وحـلّ الجزء الأخير عـلى جبل لوميل. وهكذا، تكونت العشـائر، وبُعث الأسـلاف في أبنائهم. أما اليوم، فإن الأسـلاف يماثلـون نجـوم السـماء: فعندمـا يمـوت شـخص، فإن جسـده وحده هـو الذي يموت؛ أمـا روحه (غـور)، فإنها تفترق عن الجسـد وتلحق [بالأسـلاف] (أبانـغ) المقيمـين بـين النجـوم. وفيـما يتعلق بالإله ديديغـواري [الإله السـماوي]، فإنه لم ينزل قط في العالم الأرضي، غير أن جميع الأسـلاف عاشـوا في هـذه الدنيـا. ومـن ثـم، فـلا يمكـن الإسـاءة إلا إلى هؤلاء، كما لا يمكن طلب المسـاعدة إلا منهم، وذلك بوسـاطة مـن كاهن الطقـوس. وإذا ما غضب الأسـلاف، فيمكـن لهـم إنـزال العقـاب بحق من أغضبهـم، وتجويعه، وقتله.وعنـد خلق الكون، أعطـى الرب ماشـية إلى جماعتي الدودو والتـوركان، حتـى يتوافـر لأفرادهـما دائمـاً ما يلزمهـم من الغذاء؛ ولكنـه أعطاهم، أيضا، الحربـة اللازمة للقتل. أمـا جماعة الأيكس، فقـد منحهـا الـرب الناقـوت (العصـا)، وأمرهـا بعـدم القتـل؛ ولكنـه جعـل أفرادهـا يعانـون مـن معضلة الجـوع (نيـغ). ولهذا السـبب... فـإن مـن واجـب الجميـع إعطاء جماعـة الأيكس ما يلزمها مـن البقر، والماعـز، والسـكر، والتبغ، والنقـود. وهذا هو مـا تفعلـه جماعتـا الـتركان والـدودو... وعندما التقـى هؤلاء جميعـاً، للمـرة الأولى، كان أفـراد جماعة الأيكس أقويـاء، وبصحة جيـدة، ولكـن سـاحرة عجـوز، مـن جماعـة الـدودو، سَـحَرَتْهم، مـما أصابهم بالمـرض والضُّعـف. أما الجـوع الذي جعلـه الرب يعانـون منـه، فلـم يكـن لـه مـا كان للسّـحر مـن تأثـير؛ ولكنه دفعهـم إلى التنقـل، كل يوم فقـط، بحثاً عـن الغـذاء. حقا، لقد كانـت هـذه السـاحرة مـن الـدودو امـرأة شريرة. وقد أشـبعها أفـراد جماعة الأيكـس ضربـاً وركلاً، ولكنهم امتنعوا عن سـفك دمهـا. وأخـيراً، ارتضـت السـاحرة العجـوز أن ترفـع اللعنـة عنهـم، ولذلـك فإنهـا سـكبت ماءً عـلى أوراق، ورشّـت أفـراد هذه الجماعـة، ولكنـه كان حريّـاً بهـا أن تكتفـي ببـلّ الأوراق في الماء، بدلاً مـن تبديدها.

وفي الوقـت الحـاضر، يتسـم أفـراد جماعـة الأيكـس بصغـر قامتهـم، ويتضـورون جوعاً وعطشـا، وهو الأمـر الـذي لم يحدث لهم البتـة، قَبْـل أن يلتقـوا جماعـة الـدودو، ورجـالَ الشرطـة، وأناسًـا مـن الجنـس الأبيـض. وحتـى الجـوع لم يكـن، مِـنْ قبْلُ، أمرا سـيئا [...] أمـا ديديغـواري، إلـه جماعـة الأيكـس، فقـد قـرر أن يوطـن أول مخلـوق مـن الأيكـس على جبل لوميج، أسـفل جبـل مورونغوليـه. وهناك وضـع الإلـه هـذا المخلـوق بجانـب عارشـة طويلـة، ولما رأى أن هـذا المكان مناسـبٌ، فقد جلـب إليه عـدداً كبيراً مـن الأيكس. وتميز هـؤلاء بطول قامتهـم، وقوتهـم، وصحتهـم الجيـدة. وأعطاهـم ديديغـواري عصًـا، وأمرهم بألا يقتلـوا غيرهم من الناس، بـل عليهم العمل بالصيـد، والتعيش من الصيـد، وجنـي الثـمار. ولكـن هـؤلاء رفضـوا اقتسـام مـا كانـوا يجنونه من الصيـد مع النسـاء، وهو ما أغضـب ديديغـواري، فقطع العارشـة، لكي لا يتمكـن أحـد، البتـة، مـن الوصـول إليهـا، ثـم انعـزل في مـكان بعيـد كل البعـد في السـماء. ومنذ ذلـك الحـين، يواصل أفـراد جماعة الأيكـس الصيد بالقـرب من جبـل لوميج.»

Colin Turnbull, *The Mountain People*,
New York, Simon & Schuster, 1972, pp. 185-187. الترجمة العربية لليونيسكو

تمثل نظريات نشأة الكون، والمعتقدات الدينية الزراعية، معيناً لا ينضب من المعلومات اللازمة لإجراء دراسة فلسفية للتصور الأفريقي الخاص بالإيكولوجيا. والواقع أن الماء يحتل مكانا مركزيًّا، في التسلسل الهرمي للأشياء، في نظريات نشأة الكون الأفريقية الرئيسة، السائدة في هذه القارة. وهنا، لا يتماثل المحيط الكوني الأزلي مع الوسط السديمي، المليءِ بقوى لا تخضع للسيطرة فحَسْبُ، وإنما يشكل هذا المحيط، أيضا، وبشكل خاص، الرحِم الذي يضم الكائنات الحادثة، والمعزل الطبيعي للقوى الحيوية. وفي ما يتعلق بالمعتقدات الدينية الزراعية، فإنها تنص على ضرورة التعايش مع النباتات والحيوانات. أما تقديس هذه النباتات والحيوانات، فإنه ينجم عن هذه الضرورة التي تبرر الطوطمية، وعبادة الشجرة، والحيوان. ولا تكفي مشاعر التطيّر وحدها لتفسير السبب الذي من أجله لا تقوى مجتمعات بأكملها، في جميع أرجاء القارة، ومنذ العصر القديم حتى يومنا هذا، على التخلي عن فكرة أنَّ بعض أصناف الحيوانات، وبعض أنواع النباتات، تُجَسِّد أرواح الأسلاف، أو السبب الذي من أجله كان للآلهة المصرية جميعها، على التقريب، حيوانٌ مقدس، ومازالت العشائر الطوطمية (مثل عشائر القط، والأسد، والفهد، والصقر، والقرد، والعنزة- كما هو الحال في عشيرة مفوغ إباندا) - موجودةً في بعض المناطق في أفريقيا، بالرغم من تحديث المجتمعات.

ومن ثم، فإن النصين 1 و2 يستحقان الاهتمام، لأن ل. س. سنغور ووركينه كيلباسا يساعدان على اكتشاف النواة العقلانية، التي تفسر بقاء مثل هذه التقاليد الضاربة في القِدم عَبْر الزمن. وينبغي البحث عن هذه النواة، من خلال الاهتمام بحماية الأنواع النفيسة والنادرة. ويكمن الطابع العقلاني للطوطمية النباتية والحيوانية في رفض عزل الإنسان عن بيئته، أو في جعل تدجين الشجرة، والحيوان، غايةً في حد ذاتها. وتكشف النصوص الواردة، هنا، عن أن المعتقدات الدينية الزراعية تمت بصلة ما إلى «شِعْر المزارعين»[35]. ويدعو هذا الشعرُ، أيضا، إلى احترام الطبيعة باعتبارها المسكن والأم المرضِع بالنسبة إلى الإنسان. ويقتضي هذا، أن يقوم الإنسان برعايتها، واستغلالها باعتدال. وتتسم فكرة المسكن بالأهمية، لأنها تعود بنا إلى منابع الإيكولوجية ذاتها، التي تصدر عن الأويكوس، أي المنزل أو المسكن الطبيعي للإنسان. وهذا يفرض إقامة صلات فلسفية بين الجغرافيا، والبيئة، والأونطولوجيا، كما ذهب إلى ذلك أوغستين بيرك[36]. ومن شأن انفتاح الإيكولوجيا على الأونطولوجيا، توفيرُ أدوات جديدة لإتاحة فهم كامل للظواهر الخاصة بقبائل الأيكس، التي كانت تثير اهتمام كولن توغنبول، وهي ظواهر نزع السمة الاجتماعية، والسمة الحضارية، بشكل مكثف، وتناقص الحساسية، وجمود النفس الإنسانية، وتفكك الخلية العائلية والنسيج الاجتماعي، ونهاية الأخلاق، والمعتقدات الدينية والفن.

ويمكن، بنفس الطريقة، إعادة النظر في فكرة التقدم ذاتها، الكامنة في صميم بعض اتجاهات الفلسفة الأفريقية. وذلك لأنه، باسم التقدم، تمثل هدف السلطة السياسية التي أنشأت المنتزه الوطني كيديبو في تحويل الصيادين-القاطفين- الجامعين إلى مزارعين. وكما ذهب إلى ذلك إمانويل واليرستين، فإن أهمية هذه المسألة، بوجه عام، تدعو إلى البحث عما إذا كانت النظم التاريخية، التي كثيرا ما تُفرض على السكان الأصليين، تمثل حقاً تقدماً مقارَنةً بالنظم السابقة، التي تم تدميرها وتحويلها، وذلك بالنَّظر إلى الكم الهائل من المعارف المفقودة جرَّاء انتشار إيديولوجية العولمة[37]. وهكذا، فإن إنشاء المنتزه الوطني، في هذه المنطقة الواقعة شمال شرق أوغندا، جرى بجهل تام لواقع ذي أهمية بالغة، ألا وهو «أن الصيادين- الجامعين هم، بلا نزاع، من بين أقدر الناس على صون الطبيعة»؛ واعتُبِرَ الإفراط في عمليات الصيد الذي مارسته جماعات الأيكس، قبل التغير الشديد الذي طرأ على بيئتهم، جريمةً من أبشعِ الجرائم: وذلك لأنه اعتُبِرَ خطيئة، أُرتُكِبتْ ضد النظام الذي أقامتْه الآلهة ذاتُها[38].

[35] Jean-Paul Sartre, « L'Orphée noire », préface à la *Nouvelle poésie nègre et malgache* de Léopold Sédar Senghor, Quadrige, Paris, PUF, 2005.

[36] Berque, op. cit.

[37] Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique*, traduit de l'anglais par P. Steiner et C. Tutin, Paris, Éditions La Découverte, 1990, p. 96.

[38] *Cf.* Turnbull, op.cit., p. 314.

أسـئلـــة

1. في ترتيـب الموجـودات، تـنزع المعتقـدات الدينيـة الزراعيـة إلى أن تضفـي عـلى الحيوانـات، والنباتـات، القيمـة ذاتهـا الـتي تضفيهـا عـلى النـاس. اشرح مـبررات ذلـك.

2. يُقال إن الطبيعة إنما هي مسكن للإنسان. أقم الدليل على وجهة النظر هذه استناداً إلى النصوص الواردة هنا.

3. يذهـب ل. س. سـنغور إلى أن «مـا يُعتـبر أمـراً غـير إنسـاني فهـو عـزل الإنسـان عـن المحيـط الـذي يعيـش في كنفـه»؛ كمـا يـرى وركينـه كيلبيسـا أن «لا أحـد يملـك حريـة تدمـير الأشـياء في الطبيعـة بحجـة إرضـاء احتياجاتـه».

أ) - ادرس هذين الرأيين وقارنهما بالمشروع الديكارتي الذي يعتبر الإنسان بمثابة سيد الطبيعة ومالكها؛

ب) - كيـف يمكـن التوفيـق بـين مثـل هـذه الأخلاقيـات البيئيـة وبـين مقتضيـات التنميـة، ولاسـيما مقتضيـات تصنيـع القـارة الإفريقيـة؟

أنشطة بيداغوجية

1. يـرد في ميثـاق ماندن (المقطـع المأخـوذ مـن النـص 2)، أن « الجـوع ليـس بالأمـر الجيـد [لأن] الجائـع يتخـلى عـن كل حيـاء وكل اعتـدال». قـم باختيـار أمثلـة محـددة مـن كتـاب كولـن توغنبـول (Les Iks. Survivre par la cruauté. Nord Ouganda) لتوضيـح هـذا الـرأي والبرهنـة عليـه.

2. يذهـب أوغسـتين بـيرك إلى أن «الأونطولوجيـا تفتقـر إلى جغرافيـا، وأن الجغرافيـا تفتقـر إلى أونطولوجيـا» (Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains, Paris, Belin, p. 9). قـم بتنظيـم مناقشـة حـول التحديـات الفلسـفية المطروحـة في مجـالي الجغرافيـا والإيكولوجيـا.

VI الفنون والإبداع

مقدمة

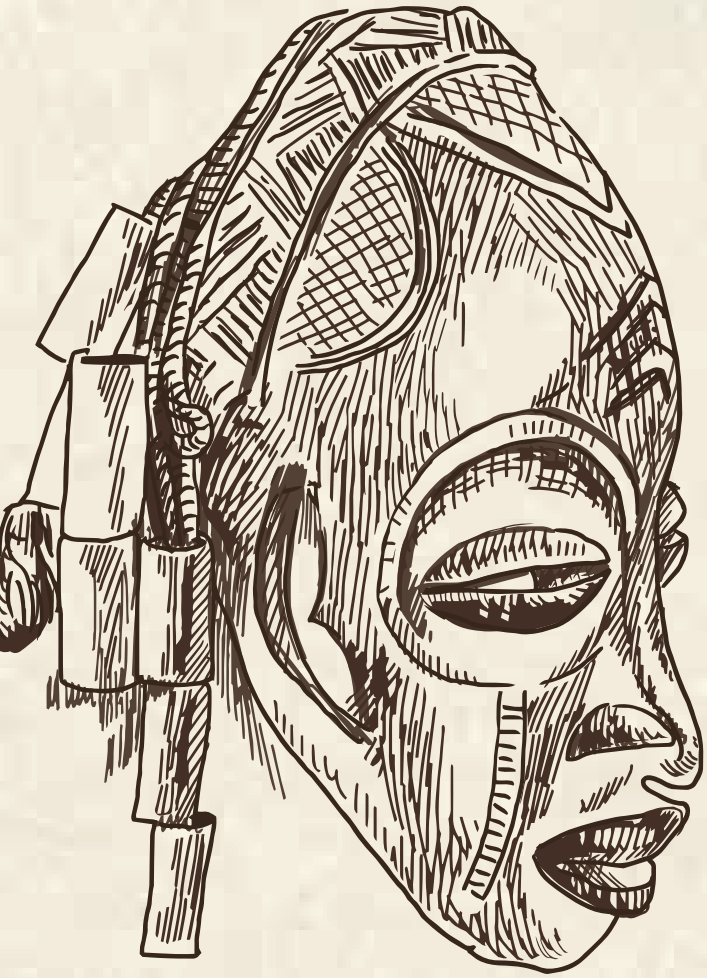
يشمل هذا القسم أربعة نصوص رئيسة. وتُعبِّر المقاطع المأخوذة من النصوص 1 و2 و3، على أتم وجه، عن الاتجاه الأدبي والفلسفي - السائد في أفريقيا - الذي يُفضل الأشكال الجمالية، التي انبثقت من ماضٍ بعيد، وتشكَّلتْ تقاليدَ وتراثًا. وكان الشاعر والفيلسوف ورجل الدولة ل. س. سنغور يطمح في مجالات الفن والجماليات الأفريقية، إبان الثلاثينيَّات من القرن الماضي، إلى إرساء أساس فلسفي، تستند إليه نظرية الزنوجة، التي كانت في مرحلة التكوين، آنذاك. وارتأى سنغور أن الفنون والجماليات هي بمثابة المجال المميز، الذي تتجلى فيه «الروح السوداء» بأكبر قدر من الكمال والوضوح. كما أن سنغور حذا حذو عالم الإثنولوجيا والفيلسوف الألماني ليو فروبينيوس عندما شرع في تفسير «ماهية الحياة». وعليه، فقد وجد أن هذه الماهية إنما تصدر عن العاطفة والانفعال. ويؤكد سنغور، متأثراً في ذلك بما ذهب إليه فروبينيوس، أننا «بسبرنا غور أساليب الحياة، نقترب أيضًا من إدراك ماهية الأساليب». بيد أن المشكلة الفلسفية الأساس، التي أراد سنغور أن يجد حلاً لها، إنما تتمثل في مكانة العقل في التسلسل الهرمي للقدرات. وقد وفر له الفن الأفريقي الحل الملائم، الذي كان يبحث عنه. فقد ذهب إلى أن مجالات «الانفعال» و«العقل الحدسي» و«الفن» و«الشعر» و«الصورة» و«الأسطورة» إنما هي أمور مترادفة[39]. بيد أن تبني وجهات نظر الرومانسية الألمانية بإفراط- على أثر فروبينيوس- لم يمنع سنغور من العثور على نفائس في كمية المواد الهائلة التي تعيّن عليه تناولها. وهنا تكمن عبقرية هذا الفيلسوف بالكامل. وهذه العبقرية هي التي تتجلى في النص المعروض، الذي يكشف عن معرفة دقيقة بالمشكلات المرتبطة بالفن الأفريقي. و يحدد سنغور، على وجه الخصوص، تحديداً واضحاً ما يبرر الاتجاه العام لهذا الفن، ألا وهو وجود ميتافيزيقا زراعية ورعوية.

وفيما يتعلق بالفن، فإن على الفلسفة أن تجد حلاً لمسألة الجمال، وهي المسألة الأكثر تعقيداً بلا نزاع، في جميع جوانب الجماليات الأفريقية. والنص (نص 2)، الذي يقترحه الفيلسوف السينغالي الحسن نداو، يتناول هذه المسألة ذات الأهمية الحاسمة. وفيما وراء أيّ معنى نفعي، فما الذي يجعل من قطعة فنية عملاً جميلاً بالذات؟ وهل يتوافر للإنسان الأفريقي وعي واضح بهذا الجمال، بغض الطرف، مثلاً، عن المعاني الدينية والأطر الإيديولوجية التي تحاصره من كل اتجاه؟ وإذا ما افترضنا أن هذا الجمال موجود، فِمَّ يتشكل؟ تتمثل وجهة نظر نداو في أن التقاليد الأفريقية نادراً ما اهتمت بتحديد معايير الجمال المحض، أي الجميل بالذات. ومع ذلك، فإن ذلك لم يمنع الفنان الأفريقي- ولا من يستهلك منتجاته- من صياغة عِلم دقيق كل الدقة يختص بمعايير المعرفة والحقيقة، ويتيح استكشاف ما هو جميل ويستحق المشاهدة. ويتيح تعريفُ علم المعايير هذا حلَّ المسألة الأساسِ الخاصة بالفوارق بين الأساليب.

ولكن النقاش الدائر حول هذه المسائل الأساس لا يمكن أن يتقدم دون التدخل، على نحو فعال، في مجال الورشة الملموس، أي حيث يبرز ويتشكل، ابتداءً من المواد الخام، الجمال كفكرة، والأسلوب كطريقة خاصة للتعبير عن الجمال. وهنا تكمن أهمية النص الذي يقترحه لويس بيروا (نص 3)- الاختصاصي الفرنسي بالفن الأفريقي- وهو النص المتعلق بفن نحت التماثيل في قبائل الفانغ. ويقوم بيروا أولاً بطرح تساؤلات بشأن مفهوم المُبدِع، وهو المفهوم الذي يثير الكثير من الجدل عندما يتعلق الأمر بمجال الإبداع في أفريقيا ـ سواء

[39] « Préface » de Léopold Sédar Senghor, in Leo Frobenius, *Une Anthologie*, Eike Haberland (ed.), Wiesbaden, Frantz Steiner Verlag GMBH, 1973, pp. IX-X.

من الناحية الفكرية أو الفنية. ثم يستعرض المقولات التي تتيح إدراك مفهوم الجمال. ويكتسي فحص هذه المقولات أهمية أساسية بقدر ما يتيح معرفة كيف يتم تعريف الفن بالنسبة إلى- وغالباً بالتناقض مع- التقنياتِ المشابهة له. وثمة مسائل مهمة أخرى ترتبط بتلك التي أثيرت أعلاه، يجري أيضاً تناولها، ومن بينها بصفة خاصة مسألة استقلال المُبدِع بالنسبة إلى الجماعة وإلى ما هو مقدس.



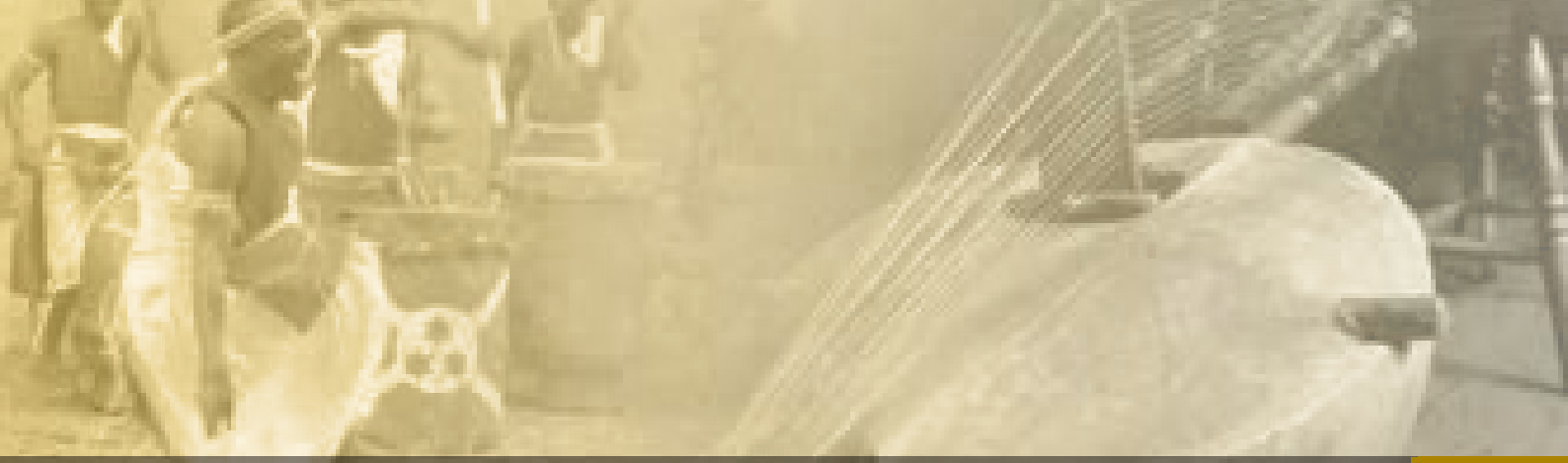
وفيما يتعلق بالمقاطع المأخوذة من النصوص المذكورة أعلاه، فإن المقطع، المأخوذ من نص فرانتز فانون (نص 4)- طبيب الأمراض العقلية والفيلسوف الأفريقي المارتينيكي- الوارد في هذه المجموعة، ينتمي إلى اتجاه آخر من اتجاهات الجماليات الأفريقية. فهو يستهدف بلوغ غرض مختلف كل الاختلاف. ونقطة البداية فيه ليست، كما هو الشأن عند فروبينيوس أو سنغور أو الحسن نداو، إدراكَ أشكال جمالية تنتمي إلى الماضي، والتي متى تبلورت، فإنها تدوم بحيث تصل إلى الأجيال اللاحقة باعتبارها تقاليد. فالواقع أن فانون يفتتح اتجاهاً غير مسبوق، يتسم بالأصالة، وينزع إلى إدراك التغيرات الطارئة في مجالات الفن والجماليات، ولاسيما بفضل الكفاح من أجل الحصول على الاستقلال الوطني ابتداءً من خمسينيات القرن الماضي. أما فترات عدم الاستقرار، التي استدل عليها في الثقافة الجزائرية، فإنها تتماثل مع تلك التي سادت في العديد من بلدان القارة الأفريقية، ولاسيما البلدان التي مارست الكفاح الوطني. وتوفر الفنون الأدبية، التي تخص المايات في أفريقيا الوسطى، من وجهة النظر هذه، مجالاً خصباً للغاية، للتحقق من القوانين التي أبرزها فانون استناداً إلى الحالة الرمزية للجزائر.

2 مسألة الجميل في ذاته

نص 2: «الوعي الجمالي عند الزنوج - الأفارقة»، الحسن نداو

إن شرح الوعي الجمالي عند الزنوج الأفارقة يقتضي تحديد خصوصية العمل الجمالي، والبحث، في ما وراء المعاني النفعية، أو الاجتماعية، أو الدينية، عما يجعل من قطعة فنية عملاً جميلاً في ذاته، وعما يبرر توافر وعي بهذا الجمال في الذات لدى الإنسان الزنجي الأفريقي، بغض الطرف عن الاعتبارات الإيديولوجية أو النظريات الإثنية. ومن ثم يتعين تحديد سمات هذا الجمال بصرف النظر عن الاعتبارات الإيديولوجية أوالنظريات الإثنية. كما يتعين تحديد معالم هذا الجمال. هل من الممكن تعريفه؟ إن التقاليد الأفريقية لم تهتم بتحديد معايير الجمال المحض، أو الجمال المثالي، أو الجمال في ذاته [...] ومع ذلك، صاغت هذه التقاليد عِلماً دقيقاً كل الدقة يختص بمعايير المعرفة والحقيقة، ويتيح استكشاف طريقة الصُنع والإنجاز وكل ما يجعل من العمل الفني أمراً يسر النظر، و "يصلح للمشاهدة "، حتى ولو كان المبدعون لا يرمون إلى إنتاج عمل فني بقدر ما يستهدفون الإيحاء بوجود قوى غير مرئية تحاصر الإنسان والكون على السواء. كما أن علم معايير المعرفة والحقيقة يتيح اكتشاف الأساليب، التي من شأنها أن تسود في ما بين هذه الإثنية أو تلك؛ ولكنه إحقاقاً للحق، ومهما كانت المعايير المستخدمة، فإن العمل الفني، متى كان عملاً ناجحاً بالفعل، فهو يُعتبر، على الفور، بمثابة عمل فني في حد ذاته. كما يُعتبر، دفعة واحدة، عملاً يتسم بالكمال، ويصل مباشرة إلى المثل الأعلى المطلق. فالعمل الفني، في حد ذاته، يتسم بطابعه المميز، وينطوي على معياره الخاص.

Alassane Ndaw, « La conscience esthétique négro-africaine », in *Art nègre et civilisation de l'universel*, Dakar/Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1975, pp. 105-106. الترجمة العربية لليونيسكو



VI الفنون والإبداع

3 الفنان، المُؤلِّف وإبداعُه

نص 3: «تأملات حول الجماليات عند شعوب فانغ. من المبادئ التقنية إلى المفاهيم الفلسفية»، لويس بيروا

كما في كل أرجاء أفريقيا، لا يُعتبر نحات التماثيل في شعوب الفانغ "مجرد مُنفذ متواضع وغير معروف". ويبين جان لود، استناداً إلى آراء وليام بولا فاغ وميشيل ليريس وغيرهما، أن مجال فن النحت الأفريقي، خلافاً لما كان شائعاً، لا يخلو من المبدعين. ففي ما يتعلق بشعوب الفانغ، كما هو الشأن في مناطق أخرى، فإن النحات يعرفه الناس، ويقدرونه، ويسعون إليه في بعض الأحيان؛ فهو على كل حال يُعتبر فناناً موهوباً.

ويُطلق على النحات اسم مْبَا[40]، كما يُسمى نحت التمثال بَا. أما التمثال نفسه فيُعبّر عنه بكلمة إِيِما، بينما يُسمى الرسم إيفيغل أو مفيغل. وجدير بالذكر أن كلمة بَا مشتقة من نفس الأصل الذي اشتقت منه الصفة مْبَان، التي تعني جميل (بالنسبة إلى القِوام، مثال ذلك: امرأة جميلة القَوام = مْبَانْ مُونْغَا) ومبامبا (جميل الشكل، مثال ذلك: طائر جميل = مبامبا أونون). فالنحات هو الذي يبتدع أشياءَ جميلة. ويرتبط مفهوم الجمال، في ما يلوح، بأي عمل من أعمال النحت، غير أن كلمتي حسَن وجميل هما، في الغالب، لفظتان مترادفتان. أما كلمة مُوي فهي تعني، أيضا، حسَن وجميل على السواء (أو جميل أخلاقيا، مثال ذلك: عَمَلٌ خَيِّر). ومن هنا نشأت الفكرة القائلة بأن النحات هو صانع يسعى إلى ابتداع أشياءَ تتسم بجمال الإنجاز، وأنه يتحلى بوعي مهني يُسهم، إلى حد بعيد، في إعلاء شهرته.

كما يمكن أن يكون النحات مبا حدّاداً، دون أن ينطوي ذلك على أيّ طابع ديني، أو سحري، خاصٍّ كما هو الحال في غرب أفريقيا. فهو حرفي شأنه في ذلك شأن سائر الحرفيين (أو فنان، حيث إننا سنرى أن مهارته التقنية تضفي عليه شهرة خاصة، يفتقر إليها سائر صانعي السِّلال، والفخار، والحدّادين). أما الفرق الطفيفُ، الذي يمكن ملاحظته في هذا الشأن، فهو أن عمل النحات يتسم بطابع صعب وخاص، لأنه عمل لا ينجح في إنجازه إلا الأفراد الموهوبون. فجميع صانعي السلال، بصفة عامة، هم عمال ماهرون، وكذلك صانعو الفخار، ولكن العمل إذا ما اقتضى بذل عناية واهتمام بإنجازه، لا يُعتبر عملاً من الأعمال الإبداعية. وكما يتبين بوضوح من فحص مجموعة القطع، فما من تمثال يماثل تمثالاً آخر. أما في ما يتعلق بالسلال، أو بشبكات صيد الأسماك، فالأمر على خلاف ذلك؛ لأن جميع الأشياء المصنعة تتماثل تمام التماثل. ولكن فن النحت يستلزم أيضاً موهبة لا تتوافر لدى جميع الناس.

ويتقاضى الفنان أجراً عن العمل الذي يقوم به [...]. وغالباً ما ينتمي [الفنان] إلى القرية أو العشيرة التي ينتمي إليها الزبون. ومن ثم، فإن هذا الأخير، ليس في حاجة إلى أن يشرح ما يريده، لأن الفنان يعرف كيف ينبغي له أن ينحت التمثال أو الرأس. غير أن الطابع الإبداعي للعمل الفني (خصائص طريقة الصنع في إطار الأساليب الفرعية) هو من صلاحية النحات وحده. فالزبون يريد الحصول على شيء يتسم بالجودة، وله أسلوب معين. أما الفنان فهو الذي يسعى إلى تحقيق عمل فني يمثل تقاليد العشيرة، ويكون فريداً من

[40] تشير كلمة «مبا» إلى فكرة التصنيع والنحت.

حيث التصميم. وعندما يُسأل ذوو الدراية عن مبررات تفاصيل عمل فني، فغالباً ما تكون الإجابة على هذا النحو "إن الأمر يعود إلى قلب النحات، فهو الذي يقرر ما ينبغي عمله". وما على الزبون إلا أن يبدي رأيه في النتيجة، ولكنه يعرف أنه سيحصل، لا على نسخة من تمثال يمثل سلالة نسيبة أخرى، (وهو للأسف ما يحدث في الوقت الحالي)، وإنما على نموذج أوحد نحته الفنان له خصيصاً.

وقصارى الأمر، فإن النحات ينبغي أن يكون فناناً ممتازاً (ينجز عمله بنزاهة - في حين أن السلال ومصنوعات الفخار والقطع المعدنية عادة ما تكون غير متقنة -) لا يسمح لنفسه بأن يهمل أو يتساهل فيما يخص الجودة الجمالية لمنتجاته.

[...] ما من ميزة دينية أو سحرية تتعلق بمهمة النحات. ويمكن لهذا الأخير ألا يكون ملماً بطقوس مِيلان ولا منتمياً إلى سلالة من طلب منه إنجاز عمل فني له. وهذا يبين مدى وضوح الفرق بين الصورة والواقع. ويقتصر عمل الفنان على نحت قطعة من الخشب لم يكن لها أي قيمة مقدسة البتة قبل وضعها على النْسيخْ بْيِري (nsèkh byéri). وحتى في هذا الوقت، لم تكن الصورة المادية، سوى الرمز الذي يعبر عن وجود العشيرة، وصورة للسلف يتمثل دورها في خلق حضور من خلال التأثير القوي لعدة أشكال جيدة التنسيق، وهو ما يشبه، إلى حد ما، صورة يمكن بفضل سحر بعض السمات التي تميزها، أن تستدعي ذكرى إنسان عزيز، أو أن تعيد خلق صلة اختفت، حقيقةً، منذ زمن بعيد.»

Louis Perrois, *La Statuaire fan, Gabon*, Mémoire Orstom n° 59,
Paris, ORSTOM/IRD, 1972, pp. 141-142. الترجمة العربية لليونيسكو

VI الفنون والإبداع

4 الفن والشعور الوطني

نص 4: معذبو الأرض، فرانتز فانون

فيما كان المثقف المستعمَر، في البداية، يوجه إلى مضطهده، دون سواه، مقولات إثنية أو ذاتانية، وذلك من أجل استهوائه أو شجبه، فإنه تعود بالتدريج على مخاطبة شعبه. ولا يمكن الحديث عن أدب وطني إلا ابتداءً من هذه الفترة. فعلى مستوى الإبداع الأدبي، تم استعادة وخلق مواضيع تتميز بطابع وطني نموذجي. ويتمثل ذلك في نمط من أدب الكفاح بكل ما في هذا التعبير من معنى، إذ إنه يحث شعباً بأسره على النضال من أجل الحفاظ على وجوده الوطني] ...[وعلى مستوى آخر، فإن فنون الأدب الشفهي، والحكايات، والملاحم، والقصائد الشعبية، التي كانت مجمعة وثابتة، بدأت تتغير. فالقصاصون الذين كانوا يروون أحداثاً خالية من الإثارة يسعون إلى إبرازها على نحو مثير، ويدخلون عليها تعديلات أساسية متزايدة. فثمة محاولات ترمي إلى تحيين النزاعات، وتحديث أشكال الكفاح المذكورة، وأسماء الأبطال، فضلاً عن أنواع الأسلحة. كما يتكرر المنهج التلميحي على نحو متزايد. وبدلاً من الصيغة القائلة: "في سالف العصر والزمان "، تُستخدم صيغة أخرى أكثر غموضاً، ألا وهي: "إن ما سوف نحكيه قد حدث في مكان ما، ولكنه قمين بأن يحدث في هذا المكان، سواء اليوم أو غداً ". والمثال الخاص بالجزائر هو مثال يتسم بالأهمية في هذا الشأن. فابتداءً من 1952-1953، قام القصاصون ذوو الأفكار النمطية الذين يثيرون الضجر، بتغيير كليّ لأساليب تعبيرهم ومضامين رواياتهم] ...[أما الملحمة، بما يقترن بها من مقولات التصنيف، فإنها تظهر من جديد. ويتمثل ذلك في عرض حقيقي يتسم بقيمة ثقافية. ولم يخطئ الاستعمار في ذلك، فقد شرع، ابتداءً من عام 1955، في إلقاء القبض، بشكل منهجي، على هؤلاء القصاصين. أما اطلاع الشعب على مجموعة القصائد الملحمية الجديدة فيثير إيقاعاً تنفسياً جديداً، وتوترات عضلية كانت منسية، فضلاً عن أنه ينمي الخيال. ومتى عرض القصاص، أمام جمهوره، حدثاً جديداً، تعالت مشاعر التضرع الحقيقية. ويكتشف الجمهور وجود نوع إنساني جديد. فالحاضر ليس منغلقاً على ذاته، وإنما يتسم بالتقطع. ويطلق القصاص العنان لخياله، ويمضي في التجديد والإبداع] ...[وفي بلد خاضع للاستعمار ينبغي أن نتتبع بالتدريج ظهور الخيال والإبداع في الأغاني، والحكايات الملحمية الشعبية. ويستجيب القصاص، من خلال مقاربات متتابعة، لرغبة الناس، ويسعى، وحيداً فيما يظهر، ولكنه يحظى في الواقع بدعم الجمهور، إلى العثور على نماذج جديدة وأمثلة وطنية. أما الكوميديا والتمثيلية المضحكة فإنهما يختفيان أو يفقدان ما

دليل الفلسفة : منظور بلدان الجنوب

كان لهما من جاذبية. وفيما يتعلق بالفن المسرحي فإنه لم يعد يقع على مستوى الضمير المتأزم للمثقف. فمع غياب خصائص اليأس والتمرد التي يتسم بها، فقد بات نصيب الناس المشترك، كما أنه صار جزءًا لا يتجزأ من نشاط قيد الإعداد أو جارٍ بالفعل. وعلى المستوى الحِرَفي، تتوتر بالتدريج الصور المترسبة التي كانت تبدو وكأنها ثابتة. وعلى سبيل المثال، تتباين الأعمال الخشبية التي كانت تنتج آلافاً من وجوه أو أوضاع معينة. أما القناع الذي يخلو من التعبير والنشاط فإنه يكتسب حيوية؛ كما تنزع الأذرع إلى ترك الجسد والشروع في الحدث. وتظهر مجموعة مؤلفة من شخصيتين أو ثلاث أو خمس شخصيات... ومن خلال تنشيط الوجوه والأجساد، والاستعانة بمجموعة مثبتة على قاعدة واحدة كموضوع إبداعي، فإن الفنان يدعو إلى إطلاق حركة منظمة.

Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*,
Paris, Éditions La Découverte, 2002, pp. 228-230. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليق

تشكلت الجماليات الفلسفية الأفريقية استناداً إلى تصور نمطي يجعل من مفهوم الجمال مسألةً إشكالية. ويعكس نص الحسن نداو، الوارد هنا، جميع المناقشات التي دارت حول السؤال المتعلق بما إذا كان في أفريقيا رأي يتعلق بالجماليات بصورة خاصة، ويكون مستقلاً عن جميع المعاني النفعية أو الاجتماعية أو الدينية. أما نص لويس بيروا فهو نص يثير الاهتمام إلى حد بعيد، لأنه يجيب مباشرة عن هذا السؤال. فلويس بيروا يمضي بدعوتنا إلى الدخول في المجال الخلاق للورشة، حيث تُصاغ وتتشكل فكرة الجميل في صفائها الجوهري واستقلالها التام. وتوفر المصطلحات التي يستخدمها بيروا رؤية شاملة عن هذا المجال الإبداعي الذي يتبلور استجابة لرغبة يبديها الزبون الذي يطلب اقتناء قطعة فنية؛ ويريد هذا الزبون «الحصول على شيء يتسم بالجودة، وله أسلوب معين ». غير أن الرغبة، بطبيعة الحال، تتسم بالغموض وتفتقر إلى الوضوح والدقة. ومن ثم فإن مهمة الفنان تتمثل في تحديد دقيق لرغبة الزبون. وهنا تتجلى للفنان وحده فكرة العمل الفني المطلوب إنجازه. وثمة مَعْلمان يميزان عبقرية الفنان، وذلك لأن الفن لا يولد أبداً من لا شيء. فمن ناحية، هناك البيئة الاجتماعية والثقافية: وهو ما يعني أن العمل الفني ينبغي أن يُعبر بقدر كاف عن التقاليد والأذواق الخاصة بالجماعة التي ينتمي إليها الفنان والزبون. ومن ناحية أخرى، فإن شخصية وحساسية الفنان ذاته من شأنهما إطلاق العنان لهوى الفنان ومخيلته. ومعنى ذلك أنه يتعين، فيما يتعلق بتقدير عمل فني، التمييز بين ما تفرضه القيود الخارجية- سواء أكانت ناجمة عن التقاليد أم العادات- وبين جوانب الإبداع والحرية والتخيل التي تعود إلى الفنان. أما في البحث الذي أجراه لويس بيروا في هذا الشأن، فمن الواضح تماماً أن العبقرية وحدها ، أو الموهبة الخلاقة ، هي التي تحدد المصير النهائي للعمل الفني: وهو ما يعني أن هذا العمل لا ينبغي أن يكون نسخة لنموذج موجود، بل يجب أن يُشكل شيئاً فريداً، من نوع خاص، يتسم بالجمال. فطبيعة الفن، على وجه التحديد، إنما تتمثل في إبداع أشياء تتميز بالابتكار والجمال على السواء. وعلى هذا النحو، وفي السياق الذي يصفه بيروا، ثمة تمييز بين الفن وبين التقنية، وذلك رغم أن هذين المجالين ينحتان القطع ويخلقان أشكالاً ابتداءً من مواد خام. أما الطابع الخصوصي الأساس للتقنية فهو أنها تُنتج القطع بالجملة، وهذه القطع المصنوعة يماثل بعضها بعضاً. بيد أن مجالات الفن والجماليات تقتضي ألا يماثل تمثالٌ تمثالاً آخر البتة، إذ إن الأعمال الفنية ينبغي أن يكون لكل منها طابعه الخاص الذي يميزها من غيرها. أما السمة الأخرى

التي تميز الفن من التقنية فهي أن الفن يقتضي بذل مزيد من العناية ومزيد من الاهتمام، فضلاً عن الموهبة. ويبدي بيروا ملاحظة أساساً عندما يؤكد أن العمل التقني- صناعة السلال، والفخار، والقطع المعدنية المخصصة لأغراض نفعية- هو، بصفة عامة، عمل رديء النوعية، إذ إنه لم يُنجَز بإتقان. ولما كان الفنان متعلقاً بالجودة الجمالية لمنتجاته، فهو أكثر اهتماماً من التقني باللمسات الأخيرة؛ وفي ذلك ما يكفي، في إطار الجماليات الأفريقية، لضمان مفهوم الجمال وإدراكه بصفائه واستقلاله.

وفيما يتعلق بالمكتسبات المتراكمة منذ البحوث التي أجراها ليو فروبينيوس، يمكن القول بأن الشكوك التي حامت حول الفن الأفريقي، فيما يخص مفهوم الجمال، قد تسببت في إضاعة وقت ثمين على الجماليات الأفريقية. وذلك لأن فروبينيوس نفسه لم يتوان عن طرح مسألة الجمال على نحو حاسم، وذلك عندما تناول موضوع «الأسلوب الأفريقي ». فقد ميز في هذا الأسلوب عدة قطع منها «أقمشة رائعة الجمال من القطيفة الموبّرة صُنعت باستخدام أوراق في غاية الرقة من بعض أنواع شجر الموز؛ وأنسجة رقيقة، ولينة، وزاهية الألوان، وناعمة الملمس صُنعت من ألياف نخيل الرافية؛ ورماح فاخرة صلبة زُينت شفراتها بترصيعات نحاسية رقيقة؛ وأقواس في غاية الجمال مزينة بزركشات في غاية الروعة بحيث تستحق أن تُعرض في أي صالة من صالات معارض الأسلحة؛ وأوانٍ مزينة بذوق غاية في الرقي؛ وأشكال منحوتة على العاج وعلى الخشب تدل على طريقة صنع جادة وأسلوب جميل »[41].

وكان ليو فربينيوس يظن أنه يحق له أن يتحدث عن «الأسلوب الأفريقي ». فقد ذهب إلى أن هذا الأسلوب «يتجلى في الاتجاهات الفنية لجميع الشعوب الزنجية»: أي في الفنون التشكيلية، والرقص، والقصص، والحكايات، والخرافات والأساطير؛ كما أنه أشار إلى أن «الأسلوب الجاف، الصارم، العملي والرصين »، الذي كان السمة المشتركة في أفريقيا السوداء ومصر إبان عصر ما قبل الإسلام، يعكس «كمال المجال الأخلاقي لدى شعوبها »[42]. إن هذا الوضع هو الذي أدخل الجماليات الفلسفية الأفريقية في البحث عن «النواة الصلبة» التي تتركز فيه جميع العناصر الأساس الكفيلة بالتعبير عما تتميز به الثقافة الأفريقية من طابع خاص. وثمة سبيلان يفضيان بنا إلى إدراك هذه النواة. أما السبيل الأول فهو أن دراسة موضوعات الفن الأفريقي توحي بوجود «ميتافيزيقا» زراعية ورعوية. فالواقع أن كثرة التصورات المستوحاة من الحيوانات والنباتات إنما تشكل طابعاً مشتركاً للفن الأفريقي وشِعر الزنوجة. وهذا هو الذي جعل ج. ب. سارتر يتحدث عن «شاعرية المزارعين». ويتعلق السبيل الثاني بمسألة الإيقاع، وهي المسألة التي تندرج في صميم آراء سنغور. وذلك لأن «أونطولوجيا الإيقاعات»- على حد تعبير سليمان بشير ديانيه[43]- تُسلم بأن وراء الكلمات والأقنعة والأنغام «يوجد ما ينتمي إلى ماهية الوجود». وهذا هو الذي أتاح لسنغور أن يربط الجماليات الأفريقية بمجال الأونطولوجيا الوجودية والأخلاق.

والحق أن هذا هو ما يحدث متى يصير الفن موضوعاً للتعليم، وأن تتمثل رسالته في اقتراح نماذج مثالية للسلوك تُرجعها القصة، مثلاً، إلى ماضٍ سحيق، كما تدل على ذلك هاتان الصيغتان : «كان يا ما كان» و «في سالف العصر والزمان». (النص 1). وهكذا فإن الفن، حسب رسالته التعليمية، يفرض الالتزام بمصادر أخلاقية ترمي إلى إلهام سلوكيات الأفراد وتنظيمها. ولكن الاهتمامات الأونطولوجية أو الأخلاقية من هذا النوع كانت بمثابة صدمة عنيفة للحس الثوري لفرانز فانون الذي يدعو، خلافاً لذلك، إلى إدراك ما في الفن والجماليات من لحظات حاسمة تتسم بعدم الاستقرار والزعزعة والقطيعة والتحريك. وهذه اللحظات تتعلق بالفترة الكبرى للنزعات الوطنية والكفاح من أجل الحصول على الاستقلال الوطني. ففي خلال هذه الفترة الحاسمة في التاريخ الأفريقي برزت محاولات جريئة بالفعل ترمي إلى إعادة تعريف رسالة الفن والمعايير الجمالية. ومن هنا يُعتبر الفن بمثابة أداة للكفاح لصالح «الوجود الوطني». ففن الكفاح، الذي يبيح قلب المعايير الجمالية رأساً على عقب، إنما هو فن يتسم بالتوتر وبالحراك. فمثل هذه الأنماط من الفن والجماليات هي التي أتاحت دون سواها لفانون أن يستبدل الصيغ التي يتسم بها نص سنغور بمقتضيات من نمط جديد وبلغة خيالية تقول: «إن ما سوف نحكيه قد حدث في مكان ما، ولكنه قمين بأن يحدث في هذا المكان سواء اليوم أو غداً». وهذا إنما هو ضرب من الخيال، لأن فانون يحلم بعالم آخر يتحرر من قبضة الاستعمار. إنه الدويّ، أو هو بالأحرى إعلان هذا العالم الجديد الذي يلاحظه فانون في التغييرات التي تطرأ على جميع مجالات الفن: الحكايات، والملاحم، والأناشيد الشعبية، والنحت، وفنون المسرح والكوميديا. وما زالت ملاحم المايات في أفريقيا الوسطى توفر حتى اليوم مجالاً خصباً للتحقق من القواعد التي استخلصها فانون من السياق الجزائري.

---

[41] Frobenius, *Une Anthologie*, op. cit., p. 67.

[42] Frobenius, op. cit., p. 69.

[43] Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor. L'art comme philosophie*, Paris, Editions Riveneuse, 2007, p. 56.

أسـئلــة

1. استناداً إلى المقاطع المأخوذة من النصين 1 و3، بيّن، بالاستعانة بأمثلة محددة، كيف تتضح فكرة الجميل في الفن والجماليات الأفريقية.
2. يشير المقطع المأخوذ من النص 3 إلى الفرق بين الفن والتقنية. كيف يتبين هذا الفرق؟
3. بيّن كيف تتوازن الرسالة الجمالية والغائية الأخلاقية للفن في المقطع المأخوذ من النص 1.
4. هل يتعارض البحث عن الجمال مع الالتزام في مجال الفن؟

نشاط بيداغوجي

استناداً إلى لوحة «آنسات أفينيون»، لبابلو بيكاسو، على سبيل التمثيل، بيّن كيف ألهم الفن الأفريقي الفنون والجماليات الحديثة.

منظور بلدان الجنوب

المنطقة العربية

تنسيق
علي بن مخلوف

المقدمة

يهدف عرض الفلسفة العربية هذا في إطار حوار فلسفي بين بلدان الجنوب تحت رعاية اليونسكو إلى إضاءة جميع الأمور دون أنْ يدَّعي الشمولية. وهنا المفارقة: فكيف يمكن تقديم عرض عام للقارئ دون معالجة جميع الأمور؟ لقد نوقش خلال الاجتماعات التحضيرية عدد من الموضوعات التي يمكن اعتبارها موضوعات ذات حضور في سياقات ثقافية مختلفة. وعلى هذا الأساس اخْتيرتِ النصوص المقترحة هنا. وثمة خيط يربط بين مجمل هذه النصوص ويتمثل في إجراء تفكيري وتصوّري يسود فيه الجانب العقلاني للإنسان في مواجهة تقلبات الحياة. وتتوافق آراء الفلاسفة الذين نتناول أعمالهم على أن المُصادفات تضرب بشدَّة كلما كان البشر أقل استعدادا لمواجهتها بالعقل. ولذا، لا بد من تطوير هذا الأخير من أجل خلاص الإنسان، في شكله القائم على درجة عليا من التفكُّر والتأمُّل، وفي شكله العملي، والجمالي والبراغماتي.

وتتيح هذه المختارات الاطلاع على أفكار أول فيلسوف من الفلاسفة العرب، ألا وهو الْكِنْدِيُّ (القرن الثامن). لقد دافع عن فكرة الاستمرار في البحث عن الحقيقة. ويرى الْكِنْدِيُّ أن المعرفة الفلسفية هي امتداد مباشر للمعرفة النبوية. إذ تعتمد الأولى لغة الحجج، فيما تعتمد الأخرى لغة الوحي، بيد أن صلة الوصل بين كلام الوحي وكلام الحجج تقوم على الاستمرارية أكثر مما تقوم على الفصل؛ كما أن الاختلاف على صعيد الأسلوب لا يُعد اختلافًا في جوهر الحقيقة، بل إنه اختلاف في أشكال نقل الحقيقة. أما الحقيقة فتظل واحدة وهي نفسها على الدوام. هذا ويضيف ابْنُ رُشْدٍ (القرن الثاني عشر) بعد بضعة قرون أن كل حقيقة تشهد لنفسها وللحقائق الأخرى. فلا وجود لنصف الحقيقة ولا لحقيقة مزدوجة: ترتبط إحداهما بالإيمان والأخرى بالعقل. ويرى الكندي أن هذه الاستمرارية بين الخطابين، النبوي والفلسفي، تنضوي تحت مظلة «العلم». وقد استُخدمت كلمة «العلم» هذه باستمرار في الحضارة الإسلامية الناشئة، وهي تستند إلى الحياة الفكرية بالقدر الذي تستند فيه إلى الحياة الدينية، وترتبط بالحياة اليومية كما بالحياة السياسية. ولا يتعيّن أن يعترضها أي شيء. وتُعد فكرة عدم الفصل بين الدين والثقافة أساسية ولا تزال تنطبق نسبيًّا على الواقع الحاليّ. وتقوم هذه الفكرة أيضاً على تجنب «الجهل المقدس» الذي يجعلنا نعتمد العقائد بمعزل عن تاريخيَّتها وعن سيرورة تشكُّلها الطويلة. ويشتمل الدين على ثلاثة أوجه وهي: المؤسسة والعقائد والشعور، ولهذه الأوجه الثلاثة بعدها التاريخي، أما الوجه الأكثر تعرضاً للنقد من بين تلك الأوجه الثلاثة فهو وجه المؤسسات الدينية.

وتقوم الاستمرارية بين الأنبياء والفلاسفة على الاستجابة لاستراتيجية قوامها الدفاع عن التفكير الفلسفي وتبريره. وما يجب فعله لا يقتصر على تبيان أن لا ازدواجية بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة ليست بالتالي بلا جدوى، وإنما يجب أيضًا دحض أقوال الذين يرون فيها تناقضًا مع الدين. ولا بُدَّ في هذا الصدد من تعبئة جميع موارد العقل: فيجب تقديم التبريرات التي تبيّن أن بالإمكان دراسة أرسطو والتعليق على أعماله - وهو الذي يرى أن العالم سرمدي - دون التعرض للاتهام بالكفر. كما أن الإله الذي يؤمن به الفلاسفة لا يبدو لأول وهلة أنه نفس الإله الذي يرد ذكره في القرآن الكريم، ولكن صفاته أو جوهره بوصفه عالمًا بكل شيء وقادرًا على كل شيء وفائق الحكمة وثابت الإرادة، هي مُمثَّل كلُّها صفات يعترف الفلاسفة بضرورة توافرها في الذات الإلهية. أما ما يدور بين علماء الدين من جدل لمعرفة ما إذا كانت هذه الصفات كامنة في الذات الإلهية أم متأصلة فيها، فلا يُعتبر، من وجهة النظر الفلسفية، إضعافًا للجوهر الإلهي.

ويشدد الكندي على صحة المعرفة التي تفترض إمكانية إخضاع الحجج لاختبار العقل عن طريق الظن والدحض. ويضيف ابن رشد أنه لا جدوى من التساؤل الملح عن أصل المعارف: فلا يهم كثيرًا مَصدَرُ المعرفة، فالأساسُ يتمحور حول صحة تلك المعرفة. ويستحضر ابن رشد صورة معبرة، إذ يقول إن الاستعانة بآلة ما لا يستدعي التساؤل عما إذا كانت تلك الآلة تنتمي إلى الدين أم لا تنتمي إليه. وحين تتم التذكية بالخراف خلال عيد الأضحى، لا يتعيّن التساؤل عما إذا كان السكين يخصّ مشاركًا في الملة أم غير مشارك فيها، بل عما إذا كان السكين جيدًا في القطع أم لا: « فبيِّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك. وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية لا يُعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا

في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة»[44]. وعندما يقدم لنا ابن رشد الأطروحة ذات الطابع الجدلي للغاية التي تقوم على المواجهة بين من يعتقد بأزلية العالم ومن يعتقد بحدوثه في الزمان، يحلو له الإشارة إلى عدم وجود تعارض منطقي في ذلك، أي تعارض مبني على قضيَّتين متناقضتين بحيث حينما تكون إحداهما صحيحة تكون الثانية باطلة بالضرورة. وتتضمن هاتان القضيَّتان الجدليتان كثيرا من أوجه التشابه في إطار التعارض النسبي الذي تقومان عليه: وترجح الكفة في هذه الجهة أو تلك وفقًا لتشديدها على التقارب بين العالم والكائنات الخاضعة لظاهرتي التَّولُّد والتَّلف، أو على التقارب بين ديمومة العالم وأزلية صانع الكون. بيد أن ذلك لا يندرج سوى في إطار الخلافات حول انتقاء الكلمات، أي الخلافات على دلالات الألفاظ. وهنا تكمن أهمية الحرص على الدقة في اختيار الكلمات لتجنب المشاجرات التي تدفع الناس عمليًّا إلى أن يتهم بعضهم بعضًا بالكفر.

وفي الإطار العملي المتعلق بإحقاق الحق، يقوم النهج العقلاني على الانتقال من الفرضية إلى الاستنتاج. ويتمثل ذلك في عرض الأسباب وفقًا لنشأة الأمور من حيث فعاليتها وليس من حيث وقائعيّتها. وهكذا يتصور الفارابي في أحد النصوص المقدمة هنا «رئيسًا أوَّلَ» على نحو ما فعل جان جاك روسو لاحقًا في كتابه المعنون خطاب بشأن أصل اللامساواة بين البشر. ويُعد هذا الرئيس الأول شبيهاً بذاك الذي كان «أول من أقام سياجاً حول قطعة من الأرض» على حد تعبير روسو الذي قام بتوضيح طريقة الأنساب. وهي طريقة «تبدأ باستبعاد كل الوقائع» بغية جعلها قابلة للإدراك بالعقل. ولا يستند مفهوم «الأوائل» إلى الأصل، وإنما إلى النمط الافتراضي الاستنتاجي الخاص بنهج الأنساب الرامي إلى عرض نشأة السلطة السياسية المُواكبة لنشأة الأشكال الإنسانية للتجمعات البشرية.

ويوجد هنا حرص براغماتي على الانفصال عن أسطورة عظمة الأصول التي حافظ عليها علماء الدين بشدة. ويختار الفلاسفة التركيز على النتائج عِوَضَ التركيز على أصول الأشياء، تاركين التدبير لله، ومعرفة النتائج وممارستَها للإنسان. ويُعد التقليد الخاص بمرآة الأمراء في العالم الإسلامي خير دليل على هذا الحرص البراغماتي الذي يحكم على مفهوم ما من خلال النتائج التي يؤول إليها، وعلى الأمور من خلال الآثار التي تنتج عنها. ولا يزال هذا التقليد حتى اليوم غير مُستكشف بما فيه الكفاية[45]. وهو لا يختلط لا مع التقاليد القانونية الممثلة تمثيلًا قويًا من خلال مدارس تمت دراستها على نحو جيّد، ولا مع التقاليد الفلسفية الكلاسيكية المتعلقة بالمواضيع السياسية الخاصة بالمدينة الجيدة أو بالبحث عن السعادة أو بالكمال.

ويتعلقَّ الأمر هنا بتقليد واقعي ذي نزعة براغماتية لا يحرص على شرعنة السلطة، بل على وضع بعض القواعد المفيدة لفهم مسير الأمور، وهو ما يحدث في التاريخ عَرَضًا: مثلا، كيف تقومُ السلطة وتترسَّخُ؟

ومنذ القرن الثامن وتَوَلِّي العباسيِّين الحكم، صُنِّفت مرآة الأمراء باعتبارها فن التفكير في فن الحكم وما يرافقه من إشارات قائمة على حسابات عقلانية.

وثمة رسائل وحكايات خرافية مثل كليلة ودمنة لابن المقفع (التي يُعتقد أنها كانت مصدرا من مصادر حكايات لافونتين الخرافية)، وكذلك أعمال لها شكل كُرّاسات سياسية: أي مجموعة وافرة من النصوص المكتوبة باعتبارها مختصرات موضوعة تحت تصرف الأمراء. وثمة أساليب مختلفة لتناول الفعالية السياسية دون اللجوء إلى أي عصر من العصور الذهبية. ولا تُعد فنون الحكم مبدأً من المبادئ المؤسسة للسياسة، بل نوعا نجد فيه معاهدات وحكايات ومواعظ وحوارات ورسائل وقصائد. وتمثِّل الحكاية الخرافية الشكل المفضَّل لأنها تُقدِّم، في مختلف مستويات الدلالية، شأنها شأنُ نبع الماء المتدفق، موضوعاتٍ من شأنها إطلاع العامة والأمراء على حد سواء على ضرورة التخفيف من حدة أشكال السلطة حفاظا على هذه الأشكال ذاتها على مَرِّ الزمان.

---

[44] أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف، 1983، ص 26.

[45] انظر العمل الذي صدر مؤخراً لمكرم عباس بعنوان: *Islam et politique à l'âge classique*, coll. Philosophies, Paris, Puf, 2009.

ويلفت الفارابي انتباهنا، مُعلِّقا على نواميس أفلاطون، إلى حصافة الأمير المحاط بالمستشارين، إذ يقول: «يجب أن يعنى عناية تامة بأمر الوزراء وأهل التجارب وأصحاب الرأي والتدبير لوقت المشاورة، سواء كانوا في حرب أو سلم، فإنه لا غنى بأصحاب النواميس ولا بأهل المدن من أمثال هؤلاء. فترتيبهم واجب ضرورة في صلاح المدن»[46]. فالأمير، إذن، يحكم بمساعدة بعض المستشارين لأن هؤلاء، على غرار مرآة الزجاج أو الصلب أو الورق، يتيحون للأمير الحكم على الأمور بمزيد من السرعة، وتفادي الوقوع في الخطأ. وهم يمثلون الحث على العمل باستقامة، ويكملون العمل الذي بدأه الفيلسوف.

ولا نعدم أمثلة من منظور تاريخي. فهذا ابن خلدون (1406-1332)، في القرن الرابع عشر، يوضح كيف أن الأمويين والعباسيين (وهم يمثلون أول أسرتين حاكمتين في الإسلام) أنشأوا الخلافة على قاعدة القبيلة. وقد اتُّخِذت الخيارات السياسية الحاسمة انطلاقًا من الحرص البراغماتي على الحفاظ على السلطة أكثر من الحرص على تطابق تلك السلطة أو عدم تطابقها مع الأصول النبوية. وما يقصده ابن خلدون هو أن يشرح سلاليًا وعقلانيًا كيف سادت فكرة القبيلة: «ولا يعاب عليهم إيثار أبنائهم وإخوانهم وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك، فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء. فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك، وكان الوازع دينياً، فعند كل أحد وازع من نفسه، فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط، وآثروه على غيره، ووكلوا كل من يسمو إلى ذلك إلى وازعه.»[47] ولكن هذه السلطة الدينية قد «ضعفت» مع مرور الوقت، بحكم ابتعادها عن الأزمنة النبوية الأولى، «واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباني. فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية لردت ذلك العهد، وانتقض أمره سريعاً، وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف»[48].

وغالبًا ما كان وضع الكتاب الذين دوّنوا المشورة للأمراء وضعَ الفاعلين السياسيين: فقد كانوا إما رؤساء مستشارين مثل ابن المقفع، وإما ممثلين للفقهاء مثل الماوردي. وقد صنفوا المسائل المتعلقة بالموافقات والمداولات السياسية في مواضيع، وشددوا على الثقة اللازمة لتوطيد الروابط الاجتماعية. أما المكر والخداع فهما صفتان من الصفات المدرجة كذلك في عقلانية تلاعبية وحسابية، بيد أن الخداع ليس دوما كذبا: ومثال ذلك حكاية الزاهد التي ذكرها الفارابي. فقد ارتدى زاهد ملابس عربيد، وتظاهر بالسكر، وقام إذن بالتنكر وقال، عندما اقترب من باب المدينة التي كان يعتزم مغادرتها، إنه هو نفسه الزاهد الذي يبحث عنه السلطان ليقتله. ولكن الحراس تركوه يغادر المدينة ظنًّا منهم أنه ساخر: «يحكى عن بعض الزهاد المتقشفين أنه كان ممّن عرف بالصلاح والسدد والزهد والعبادة، وشهر عند الناس بذلك فلحقه خوفٌ من جهة السلطان الجائر، وأراد المهرب من مدينته تلك. فخرج أمر ذلك السلطان بطلبه وأخذه حيثما وجد، ولم يمكنه الخروج من باب من أبواب المدينة. وخشي على نفسه الوقوع في يد أصحاب السلطان فعمد إلى لباس من لباس أهل البطالة فلبسه، وأخذ بيده طنبوراً وتساكر في أول الليل وجاء إلى باب المدينة مغنياً على طنبوره ذلك. فقال له البوّاب: «من أنت؟» فقال له مستهزئا: «أنا فلان الزاهد». فظنّ البواب أنّه سخر منه، فلم يتعرّض له. فنجا، ولم يكذب في قوله»[49].

ويُعدُّ اللجوء إلى هذه الحكاية رهانًا منطقيا وسياسيا خاصا بفلاسفة العصر الوسيط حيث تجمع آثار الإقناع الخطابي بين ظرافة الحكاية وحقيقة الأمور. وقد أشار الفارابي شأنَ ابن سينا إلى مجال تطبيق الخطابة، على سبيل المثال. وبما أن الخطابة تهدف إلى الإقناع للوهلة الأولى، ومن النظرة الأولى (بادئ الرأي المشترك)، فإنها تتوافق مع العيش في المدينة، ومع العدد الكبير من الذين يجدون صعوبة في فهم المسائل الجدلية والخلافات، ومع صعوبة أكبر في بلوغ القضايا ذات الطابع البرهاني. وتسود الخطابة دون منازع لدى «الجمهور»، أي لدى الجموع التي ليست هي الشعب بالمعنى الحديث للكلمة. وتهيمن الخطابة دون منازع على عقول الجماهير، لأنها تقوم على طمس الاحتمالات غير تلك التي تمليها السلطة السياسية وأشكال الدعاية التي تستخدمها تلك السلطة. ولذا فإن هذه السلطة تصون طمس للاحتمالات هذا كي تضمن بقاءها.

---

[46] الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، تحقيق عبد الرحمن بدوي ضمن أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية 1980، ص 68.

[47] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب، الطبعة الأولى، 2004، الجزء الأول، ص 392.

[48] المرجع نفسه، ص 392.

[49] الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، تحقيق عبد الرحمن بدوي ضمن أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية 1980، ص 35.

ويَحْضُر موضوع العيش المشترك بوضوح لدى فلاسفة العصر الوسيط، بيد أن قوة الخطابة كانت تهيمن عليه. ويسعى ابن خلدون بطريقة ما إلى تفعيل هذا العيش المشترك، محاولًا تبيان تكوينه، وليس جوهره، أي ليس الجوهر الذي يسد جهلُ الجمهور منافذَه أو يمنع ظهورَه بل مصدر السلطة السياسية والأصول التي تنحدر منها تلك السلطة، وذلك من أجل استيعاب قدراتها. ويُعد تغيير الأساليب اللغوية مع مجيء الفلاسفة الأرسطوطاليسيين أمرًا بارزا: فإن مفهومَي الجوهر والعَرَض يُخفِّفان من قوَّتهما الميتافيزيقية. ولكنهما لا يزالان قيد التداول في حقل تطبيقي جديد: ألا وهو الحقل التاريخي. والمقصود هذه المرة هو الأخذ بالعوارض التاريخية واستكشاف قابلية إدراكها بالعقل.

ويرى ابن خلدون أن ثمة جانبا خلاقا حقيقيا في التاريخ: فكأن كل فترة زمنية تبعث إنسانا جديدا. وبدلا من الاعتقاد، على غرار علماء الدين، بأن الله يخلق الكون في كل لحظة، يكفي أن يقول المرء لنفسه إن الاضطرابات التاريخية الكبرى هي بمثابة إعادة خلق الإنسان من جديد. فيمكن للخلق إذن أن يكون تاريخيا. ويتمثل الرهانُ هنا في أن ابن خلدون ينسب في عبارة واحدة قيمة إبستيمية وقيمة منهجية إلى العقلانية التاريخية التي يضعها موضع التطبيق، إذ يقول: «وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلقٌ جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث»[50].

ولا يُستمد تاريخ المجتمعات إذن من عقيدة انتظار المخلّص أو من ملكوت الغايات، بل من تبدُّل أنماط العلاقة بين البشر (تبديل الأحوال). وليس التاريخ تلاحق أحداثِ مصيرٍ محدد سلَفًا، وليس سردا لمعنى متحقِّق أو في طور التَّحقُّق. إنه يأخذ في الاعتبار نشوء السلطة السياسية، واكتساب الثروات، وازدهار الفنون والعلوم، وهو ينطوي على فكرة أننا إذا كنا مهتمين بالماضي، فذلك لأن الماضي لا يمضي حقًّا، بل يقدم معلومات إلى الحاضر الذي يشبهه.

وانطلاقاً من معرفة عميقة بنصوص التراث الإسلامي، يستشهد علي عبد الرازق، وهو أقرب كثيرا إلى عصرنا الحالي، بالعديد من الآيات القرآنية في كتابه الإسلام وأصول الحكم *(1925)*، وذلك لإظهار قيمتها العقلانية والفلسفية. ويستشهد مَرَّات عديدة بابن خلدون ليُظهر كيف أن بنىً تاريخية بحتة سعت إلى الظهور وكأنها ذات بعد ديني. ومع ذلك، ليس هناك أي تعارض بين بنى التاريخ والشعور الديني أو المعتقد الديني. بل على العكس من ذلك، فإن التفكير التاريخي والمعتقد الديني يغذيان بعضهما بعضا: لا تُقدِّم الآيات القرآنية مادة للفيلسوف والمؤرخ فقط، ولكن التفكير التاريخي والفلسفي يكرّس بدوره الآيات القرآنية مبيّنًا الفلسفةَ التي تحملها تلك الآيات: إنها رسالة ابن رشد التي حيَّنها عبد الرازق. وتُعد الآيات المتعلقة بالكوسمولوجيا دعوة إلى دراسة الفيزياء والميتافيزيقا الأرسطوطاليسية وَفْقًا للفيلسوف القرطبي. ومن الخطإ الاعتقاد من ناحية أخرى أن الغزالي، في نهاية القرن الحادي عشر، قد كَبَح الفلسفة في كتابه المعنون تهافت الفلاسفة، فقد عبّر بالأحرى عن شكل آخر من أشكال الفلسفة في إطار تقاليد الشك الراسخة التي ترى في ميتافيزيقا أرسطو، التي أعاد تقديمها الفيلسوفان ابن سينا والفارابي، طموحا يتخطى طاقة البشر. وقد وجَّه ابنُ تيمية في القرن الرابع عشر والسيوطي في القرن السادس عشر في زمانهما الانتقاداتِ ذاتَها. إن تحقيق التعددية الفلسفية رهين بهذا الأمر: فهناك فسحة في دائرة التفكير تتسع لدعاة الشك مثل الغزالي (1058-1111) وللميتافيزيقيين مثل ابن رشد على حد سواء. ولا يجوز القول في أي حال من الأحوال إن الأول معارض للفلسفة والآخر مؤيد لها، كما تميل إحدى القراءات الأيديولوجية إلى القيام بذلك في يومنا هذا.

وقد تعزَّزتْ هذه القراءة الإيديولوجية نتيجة للجدل الذي أجّجه إرنست رينان، في القرن التاسع عشر بشأن العيوب الفلسفية المفترضة للإسلام. يرى رينان أنَّ عالم الإسلام قد وقع، منذ مجيء ابن رشد، في تحصيل الحاصل: «الله هو الله». وهكذا فهو ينفي عن العالم الإسلامي أي حركة تاريخية، ويجمّده في صيغة تمثل مصيره التعيس. وردّ عليه جمال الدين الأفغاني، الذي كان معاصراً له، في مقاله الشهير الذي نشره عامَ 1883 مركِّزًا على علمنة العقل التي تأخذ مكانها في التاريخ والتي تعمل دون تمييز في جميع الثقافات. ولكل شعب من الشعوب حصته المشروعة في العلوم الدنيوية، هذا إذا بذل الجهد الأدنى المطلوب منه بدعم من نخبته. إذ لا وجود لشعب محكوم عليه بالبقاء مغلقًا على نفسه في إطار جوهر مفترض يوفره له دينه.

[50] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب، الطبعة الأولى، 2004، الجزء الأول، ص 121.

ولنعد إلى عالم العصر الوسيط، لأن قراءة القدامى هي أداة تفيد في إدراك الحاضر. فقد كان ابن باجة، في القرن الحادي عشر، مهْتَمًّا، على طريقته، بالجدل بين البعد المحلي والبعد العالمي الذي يسترعي اليوم اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية. ومن خلال تطور دلالة كلمة مثل «السلوك»، يتتبع ابن باجة المعاني المختلفة التي تجعلنا نسعى إلى غاية ما بُغيةَ تجنب الفوضى التي تنذر بالخطر على نحو دائم. ويحدثنا ابن باجة عن سلوك العالَم، وسلوك المدينة، وسلوك البيت. ولا يمثّل ذلك بالطبع وقائع قابلة للمقارنة. ولكن في كل مستوى من مستويات الواقع هذه يجري إعمال «سلوك» عقلاني لإحداث الأثر الأفضل باستخدام الحد الأدنى من الوسائل. ويُعد السلوك في النظام الإنساني سلوكا يعمل في ظل العلاقة. فالمرء يسلك سلوكا من أجل شيء ما في إطار علاقة مع أناس آخرين. وبذلك فهو يرى أن للقاء أنواعًا مختلفة. فبالإمكان لقاء شخص ما مصادفة، دون نية أو طلب لقائه. ولكن قد يكون هناك أيضا نية في اللقاء وتوجُّه نحو شخص ما – ونجد هنا مجددا رِهانَ السلوك في التوجّه نحو غاية ما -؛ ويمكن أن يستهدف ذلك إما بلوغ متعة ما نتشارك فيها مع الحيوانات، وإما تحقيق مصلحة أحد الشخصين؛ وفي هذه الحالة، يتحقق المراد في ذلك اللقاء. وثمة أيضًا لقاء بقصد التعاضد، وهو بالتالي لقاء مدني يتطلب «سلوكًا» ذا طابع معيّن. ثم تأخذ بعض اللقاءات الأخرى مكانها تدريجيا في سلّم يحتل فيه اللقاء الفكري مرتبة القمة: وهذا هو «سلوك المتوحّد». ولا يُعد المتوحّد وحيدا. فالمتوحّد لا ينعزل إلا ليهيئ لنفسه اتصالاً أفضل. وإذا توحّد للتعلم، فإنه يفعل ذلك لكي يفهم على نحو أفضل سير الأمور من خلال إبقاء مسافة بينه وبينها. ويتخذ اللقاء الفكري نفسه أشكالاً متعددة، ويُعد اللقاء الإلهي بمثابة لقاء يرمي إلى تلقي العلم أو منحه، وهو أنبل اللقاءات. وإذ يتذكّر ابن باجة المقطع الوارد في كتاب تيماوس لأفلاطون حيث يجري الحديث عن الروح بوصفها فانية وخالدة[51]، يشير إلى أن الإنسان يشغل موقع الوسط بين الكائنات الفانية والكائنات غير القابلة للفناء. وهو يضع الإنسان في بيئة لا يمكنه أن يفقد فيها حرصه على جانبه الفاني، ولا أن ينسى توجّهه نحو ما يخصّه بالذات: ألا وهو الفكر غير القابل للفناء. أما الصيغة الأخرى للتوحّد الذي يعيشه الحكيم فيتمثل بالطبع في التقليد الصوفية، وهو على درجة عالية من التطور في البلدان العربية، ويصب ذلك في صالح الدين الإسلامي. لقد ذهب ابن عربي، معاصر ابن رشد، بعيدا في التجربة الصوفية إلى حد أنه اعتمد لغة مُقَنَّعة، تتألف من صور مجازية يستحيل ضبطها في مفاهيم ذات حدود ثابتة. فصوره متحركة وناطقة: وهي تهدف إلى تبيان الطابع العالمي للتجربة الإنسانية وتسعى إلى توسيع نطاق الوعي البشري لكي يتمكن من إضفاء الطابع النسبي على عمليات الاحتجاز التي يمكن أن تسببها الأديان حين تؤدي عقائدها إلى تفرقة الناس وبث الشقاق بينهم. فلنقرأ قصيدته التي تعد أنشودة للحب:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ ... فمرعًى لغزلانٍ، وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ، ومصحفُ قرآنِ
أدينُ بدين الحبِّ أنّى توجهتْ ... ركائبُهُ، فالحبُّ ديني وإيماني[52]

ولا شيء كالحكاية يمكن أن يعبر عن هذا الحرص على الذات بوصفه حرصا على الآخرين وعلى العالم. فهذا ابن طفيل، القرن الثاني عشر، الذي يدين بالكثير لابن باجة، يتخيّل موقعا معزولا في جزيرة ليعرض من خلاله موضوع الإنسان وبيئته. فالعزلة في جزيرة واليوطوبيا متلازمتان. والمقصود هنا هو تخيّل مكان خارج تماما عن المجتمع يمكن أن يُعتبر مقياسا للمجتمعات البشرية. وغالباً ما يخطئ المرء في تفسير اللجوء إلى اليوطوبيا: فليس المقصود عرض مثل أعلى يُحتذى به، وإنما تقديم هذه الحالة المثالية مقياسا يتيح فهم الأمور. وتعتبر الجزيرة هنا بمثابة موقع خارج عن المكان، موقع لا هوية له. ويشير ابن طفيل إلى أن الجزيرة المقصودة هي جزيرة معتدلة، وقد وُجد فيها بالمصادفة أحد الأفراد الذين ينتمون إلى الجنس البشري، فقامت غزالة بتربيته: وهذا ينمّ عن أول شكل من أشكال التكافل اللازم بين الإنسان والحيوان. وهذا الرجل الذي يسمى «حي بن يقظان»، واسمه يعبر خير تعبير عن حالته، يسعى إلى تنمية قدرات المراقبة والتحليل لديه ليستغل يقظته في فهم نفسه انطلاقاً من فهم بيئته. وتتمثل قوة ابن طفيل، وهو الطبيب والفيلسوف، في ربط موضوعَيِ الفهم والعناية معا: فإن فهم المرء للأمور يتحسن بقدر ما يهتم بها من أجل الاعتناء بها وبنفسه.

---

[51] Platon, *Timée*, 72d.

[52] محي الدين بن علي ابن العربي، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، 2005، ص 62.

وهكذا، كلما كان يراقب حي بن يقظان حيوانات الجزيرة، كانت تتطور لديه فكرة أوجه الشبه والاختلاف. وتوصل بذلك إلى مفهوم النوع، باستثناء النوع البشري، لأنه ليس هناك أي كائن شبيه به. وتُعد هذه الفكرة أساسية، وتقع في صميم نظرية ابن طفيل: أولوية الكون على الأنثروبولوجيا. فمعرفة الكون أَوْلى من معرفة الإنسان. فنحن منبثقون من العالم، ولسنا في مواجهة معه ولا مع أمثالنا. وثمة انزياح أنثروبولوجي للإنسان عن المركز، إلا أن الإنسان يعتقد، لسوء حظه، أنه مركز العالم. وانطلاقا من الجانب الخيالي لهذا التعليم يحدث هذا الاعتراف بأولوية معرفة الكون على معرفة الإنسان. وتدور أحداث أربعة أخماس الكتاب دون وجود أفراد من البشر غير حي بن يقظان، ويُظهر الخمس الأخير صعوبة العيش المشترك، إذ إن هيمنة الإقناع الخطابي – هو الإقناع الخطابي مرة أخرى – تبلغ حدا يتعذر معه على الإنسان أن يستغل ذكاءه الإبداعي استغلالاً كاملاً. وتُعد سلطة الأعراف، إلى جانب الإخضاع السياسي، عقبة أمام التفتح البشري. ويمثل مجمل النصوص المقدمة هنا عناصر لوحة مفككة يمثّل تجميعها الفكرة الواردة هنا.

I الكوسمولوجيا والإنسان

1 الكوسمولوجيا في ضوء علم الدلالة وفقاً لابن رشد

مقدمة

ابن رشد (1126-1198) فيلسوف أندلسي من مواليد قرطبة. وهو طبيب وقاض وفيلسوف في آن معًا. وهو معلّق على أعمال أرسطو، ولا سيما الأعمال المنطقية لذاك الفيلسوف اليوناني. ويُعد هذا النص المقتطف من كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال عملاً ذا صلة بمجالَي الحقوق والفلسفة على حد سواء. ويُبيّن فيه ابن رشد كيف أن ممارسة الفلسفة يمكن تبريرها من خلال الشريعة الإسلامية. ومن بين المسائل المطروحة فيه تلك التي تتعلق بخلْقِ العالَم أو قِدَمه. وتمثل هذه المسألة أحد الموضوعات الكبرى في علوم الدين والميتافيزيقا. وسيُعيد ابن رشد صياغة هذه المسألة بِتحويل قضايا علوم الدين إلى قضايا دلالية. أما أطروحة بداية الزمان – التي تناولها أفلاطون كما تناولها علماء الدين الأشْعرِيُّون – وأطروحة سرمدية الكون – المنسوبة إلى أرسطو – فلا تمثلان أطروحتين متقابلتين، كما يبدو ذلك للوهلة الأولى في إطار مناقشة جدلية بشأن هذه المسألة. وكما يُبيّن النص الذي نتناوله، «فَالْمَذاهِبُ فِي الْعالَم لَيْسَتْ تَتَباعَدُ كُلَّ التَّباعُدِ، حَتّى يُكَفِّرُ بَعْضُها وَلا يُكَفِّرُ. فَإِنَّ الآراءَ الَّتي شَأْنُها هَذا يَجِبُ أَنْ تَكونَ فِي الْغايَةِ مِنَ التَّباعُدِ، أَعْني أَنْ تَكونَ مُتَقابِلَةً، كَما ظَنَّ الْمتَكَلِّمونَ في هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ – أَعْنى أَنَّ اسْمَ «الْقِدَم» وَ«الحُدوثِ» في الْعالَم بِأَسْرِهِ هُوَ مِنَ الْمُتَقابِلَةِ؛ وَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ قَوْلِنا أَنَّ الأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ»[53]. فكيف يَتقلَّص التقابل بين هاتين الأطروحتين؟ يتم ذلك من خلال اللجوء إلى الأدوات الفلسفية الكبرى التي يتحدَّث عنها الفارابي (القرن العاشر) في كتابه المُعَنوَن الجمع بين رأي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطو: ستُضْحِي الفلسفة كلمة جوفاء إذا ما اختفت منها عبارتَا «باعتبار أن» و«وفْقًا لعلاقة معينة». فلنطبق عبارة «باعتبار أن» على الموضوع الذي نتناوله. باعتبار أن العالم يرتبط بالكائنات التي لها بداية ونهاية في الزمان، فإنه يُعَدُّ مُحْدَثًا، وباعتباره يرجع إلى سبب أول خارج عن الزمان، فإنه يُعَدُّ قديما.

ويولي ابن رشد اهتماما كبيرا للتركيب النحوي: فإن الممارسة المعرفية تقضي باستخلاص ما في الآيات القرآنية التي تتناول السماوات والأرض والحيوانات من إشارات تفيد في تبرير ضرورة الأخذ بمعرفة مادية وميتافيزيقية، وفقا لما وضعه أرسطو. وبذلك فإن موقف ابن رشد يفضي به في هذا الصدد إلى معارضة علماء الدين الخَلقيِّين، لا لإثبات أزلية المادة (أزلية المادة وليس أزلية العالم) بل لإثبات الإمكانية الجدلية لهذه الأزلية. وهكذا، يشير ابن رشد، منتقدا علماء الدين الذين يؤمنون بالخلق من العدم، إلى أن لا وجود في القرآن الكريم لأي إشارة تدل على أن الله كان موجودا مع العدم وأنه خلق الكون من لا شيء، إذ يقول: «فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً»[54]. وفي المقابل، تشير آيات عديدة إلى أن ثمة شيئا ما كان موجودا بالفعل قبل تكوين العالم: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»(القرآن الكريم، 11، 7). ويؤكد هذا المقطع الذي جاء بصيغة الماضي أنه «يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود»[55].

[53] ابن رشد، مصدر مذكور، ص 42.

[54] المرجع نفسُه، ص 43.

[55] المرجع نفسه، ص 43.

ويـرى ابـن رشـد أيضًـا أن هنـاك ثلاثـة أنـواع مـن المناهـج التـي تقـوم عليهـا المعرفـة، وهـي: المنهـج البرهـاني، والمنهـج الجـدلي، والمنهـج الخطـابي. بـل يبـدو لـه أنَّ هنـاك إيعـازا مـن القـرآن بالاعـتراف بهـذه الأنـواع الثلاثـة مـن المناهـج. فالآيـة التـي تـم الاستشـهاد بهـا لتبيـان تطابـق أنمـاط الحجـج الأرسطوطاليسـية الثلاثـة (البرهـان والجـدل والخطابـة)، مـع المناهـج المنبثقـة عـن النـص المقـدّس هـي التاليـة: «ادْعُ إِلِى سَـبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَـةِ الْحَسَـنَةِ وَجَادِلْهُـم بِالَّتِـي هِـيَ أَحْسَـنُ»[56]. فـإن «الحكمـة» المُشـار إليهـا هنـا تُحيـل إلى البرهـان، و«جادلهـم» إلى الجـدل، و«بالتـي هـي أحسـن» إلى الخطابـة. ومـن بـين الفنـون القياسـية المنطقيـة الثلاثـة المتمثلـة في البرهـان والجـدل والخطابـة، تُعـد الخطابـة، بحكـم الصفـة الاختزاليـة التـي تتسـم بهـا، ملائمـة عـلى النحـو الأمثـل لعـدد كبـير مـن النـاس، وغالبـا مـا يُقـرأ القـرآن الكريـم بوصفـه نهجـا في التفكـير يتسـم بصفـة الاختـزال. فهـو يخلـو مـن سلاسـل التفكـير الطويلـة، ويشـيع فيـه الاختـزال.

وتتخـذ كلمـة «الحكمـة» عنـد ابـن رشـد بعـدا اسـتراتيجيًا. وتـرد في عنـوان العمـل الـذي يُقَـدّم هنـا مقتطـف منـه وهـو: فصـل المقـال فيـما بـين الشريعـة والحكمـة مـن الاتصـال. وكلمـة «الحكمـة» هـذه تنطبـق عـلى عمـل اللـه وأعـمال البـشر عـلى حـد سـواء. فالكلمـة إذن توافقيـة. وبالنسـبة إلى ابـن رشـد، لا يتعلـق الأمـر، كـما يُزعـم غالبـا، بالتوفيـق بـين «الوحـي» و«الفلسـفة». فهـذا الموضـوع يمثـل بالأحـرى المنحـى الـذي اعتمـده في وقـت لاحـق قـراؤه اللاتينيـون الذيـن اتهمـوه، نتيجـة لفهـم معكـوس للمعنـى المقصـود، بأنـه دعـا إلى نظريـة الحقيقـة المزدوجـة: حقيقـة الإيمـان وحقيقـة العقـل. وليـس هنـاك مـا هـو أبعـد مـن هـذا عـن فكـر ابـن رشـد الـذي طـوّر فكـرة النفـس الواحـدة المكوّنـة مـن فكـر واحـد يشـارك فيـه كل فـرد بقـدر الجهـد الـذي يبذلـه.

[56] القرآن الكريم، 16، 124.

نص: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد

وَأَمَّا مَسْأَلَةُ قِدَمِ الْعالَمِ أَوْ حُدوثِهِ، فَإِنَّ الاِخْتِلافَ فيها عِنْدي بَيْنَ الْمُتَكَلِّمينَ مِنَ الأَشْعَرِيَّةِ والْحُكَماء الْمُتَقَدِّمينَ يكادُ يكونُ راجِعا لِلاِخْتِلافِ في التَّسْمِيَةِ، وَبخاصَّةٍ عِنْدَ بَعْض الْقُدَماء. وَذَلِكَ أَنَّهُمْ اتَّفَقوا عَلى أَنَّ هَهُنا ثَلاثَةَ أَصْنافٍ مِنَ الْمَوْجوداتِ: طَرَفان وَواسِطَةٌ بَيْنَ الطَّرَفَيْن. فَاتَّفَقوا في تَسْمِيَةِ الطَّرَفَيْن، وَاخْتَلَفوا في الواسِطَةِ. فَأَمّا الطَّرَفُ الْواحِدُ، فَهُوَ مَوْجودٌ وُجِدَ مِنْ شَيْء غَيْرِهِ، وَعَنْ شَيْء، أَعْني عَنْ سَبَبٍ فاعِل، وَمِنْ مادَّةٍ، وَالزّمانُ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ، أَعْني عَلى وُجودِهِ.

وَهَذِهِ هِيَ حالُ الأَجْسام الَّتي يُدرَكُ تَكَوُّنُها بالحِسِّ، مِثْلَ تَكَوُّن الْماء وَالْهَواء وَالأَرْض وَالْحَيَوان وَالنَّباتِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَهَذا الصِّنْفُ مِنَ الْمَوْجوداتِ، اتَّفَقَ الْجَميعُ مِنَ الْقُدَماء وَالأَشْعريّينَ عَلى تَسْمِيَتِها مُحْدَثَةً. وَأَمّا الطَّرَفُ الْمُقابِلُ لِهَذا، فَهُوَ مَوْجودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْء، وَلا عَنْ شَيْء، ولا تَقَدَّمَهُ زَمانٌ. وَهَذا أيضا، اتَّفَقَ الْجَميعُ مِنَ الْفِرْقَتَيْن عَلى تَسْمِيَتِهِ قَديما. وَهَذا الْمَوْجودُ مَدْرَكٌ بالْبُرْهان، وَهُوَ اللهُ -تَبارَكَ وتعالى. هُوَ فاعِلُ الْكُلِّ وَمُوجِدُهُ وَالْحافِظُ لَهُ -سُبْحانَهُ وَتَعالى قَدْرُهُ.

وَأَمّا الصِّنْفُ مِنَ الْمَوْجودِ الَّذي بَيْنَ هَذَيْن الطَّرَفَيْن، فَهُوَ مَوْجودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْء، وَلا تَقَدَّمَهُ زَمانٌ، وَلَكِنَّهُ مَوْجودٌ عَنْ شَيْء، أَعْني عَنْ فاعِل، وَهَذا هُوَ الْعالَمُ بِأَسْرِهِ.

والْكُلُّ مِنْهُمْ مُتَّفِقٌ عَلى وُجودِ هَذِهِ الصِّفاتِ الثَّلاثِ لِلْعالَم. فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمينَ يُسَلِّمونَ أَنَّ الزَّمانَ غَيْرُ مُتَقَدِّم عَلَيْهِ - أَوْ ما يَلْزَمُهُم ذَلِكَ -، إِذِ الزَّمانُ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ مُقارَنٌ لِلْحَرَكاتِ وَالأَجْسام. وَهُمْ أيضا مُتَّفِقونَ مَعَ الْقُدَماء عَلى أَنَّ الزَّمان الْمُسْتَقْبَلَ غَيْرُ مُتَناهٍ، وَكَذَلِكَ الْوُجودُ الْمُسْتَقْبَلُ. وَإِنَّما يَخْتَلِفون في الزَّمان الْماضي وَالْوُجودِ الْماضي، فَالْمُتَكَلِّمون يَرَوْنَ أَنَّهُ مُتَناهٍ -وَهَذا هُوَ مَذْهَبُ أَفْلاطون وَشيعَتِهِ-، وَأَرسْطو وَفِرْقَتُهُ يَرَوْنَ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَناهٍ، كَالْحال في الْمُسْتَقْبَل. فَهَذا الْوُجودُ الآخَرُ، الأَمْرُ فيهِ بَيِّنٌ أَنَّهُ قَدْ أَخَذَ شَبَها مِنَ الْوُجودِ الْكائِن الْحَقيقِيِّ وَمِنَ الْوُجودِ الْقَديم. فَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ ما فيهِ مِنْ شَبَهِ الْقَديم عَلى ما فيهِ مِنْ شَبَهِ الْمُحْدَثِ، سَمّاهُ قَديما. وَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ ما فيهِ مِنْ شَبَهِ الْمُحْدَثِ، سَمّاهُ مُحْدَثاً. وَهُوَ في الْحَقيقَةِ لَيْسَ مُحْدَثاً حَقيقيّاً، وَلا قديماً حَقيقيّاً، فَإِنَّ الْمُحْدَثَ الْحَقيقِيَّ فاسِدٌ ضَرُورَةً، وَالْقَديمُ الْحَقيقِيُّ لَيْسَ لَهُ عِلَّةٌ. وَمِنْهُمْ مَنْ سَمّاهُ مُحْدَثاً أَزَلِيّا، وَهُوَ أَفْلاطونُ وَشيعَتُهُ، لِكَوْنِ الزَّمان مُتَناهِياً عِنْدَهُمْ مِنَ الْماضي. فَالْمَذاهِبُ في الْعالَم لَيْسَتْ تَتَباعَدُ كُلَّ التَّباعُدِ، حَتّى يُكَفِّرُ بَعْضُها وَلا يُكَفِّرُ. فَإِنَّ الآراءَ الَّتي شَأْنُها هَذا يَجِبُ أَنْ تَكونَ في الْغايَةِ مِنَ التَّباعُدِ، أَعْني أَنْ تَكونَ مُتَقابِلَةً، كَما ظَنَّ الْمُتَكَلِّمونَ في هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ - أَعْني أَنَّ اسْمَ «الْقِدَم» وَ«الْحُدوثِ» في الْعالَم بِأَسْرِهِ هُوَ مِنَ الْمُتَقابِلَةِ؛ وَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ قَوْلِنا أَنَّ الأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ.

أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،
تحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف، 1983، ص 134-130.

تعليـق

يُجري ابن رشد في هذا النص تخفيفا على مستوى الدلالة فيما يخص مسألة يعتزم علماء الدين جعلها محور جدال يفضي إلى تصنيف الناس في فئة المؤمنين أو في فئة الكافرين. وذلك وفقًا للمبدأ الذي اعتمده ابن رشد والتزم به على الصعيد المنهجي. ويرى ابن رشد أن هناك نوعين من الجدلية: تلك التي تتمثل في الإعداد للعلوم والتي تقوم على شحذ الفكر في جميع أنواع المسائل التي من شأنها أن تؤدي إلى مقترحات متقابلة، وتلك التي لا تقوم إلا على إثارة الجدل.

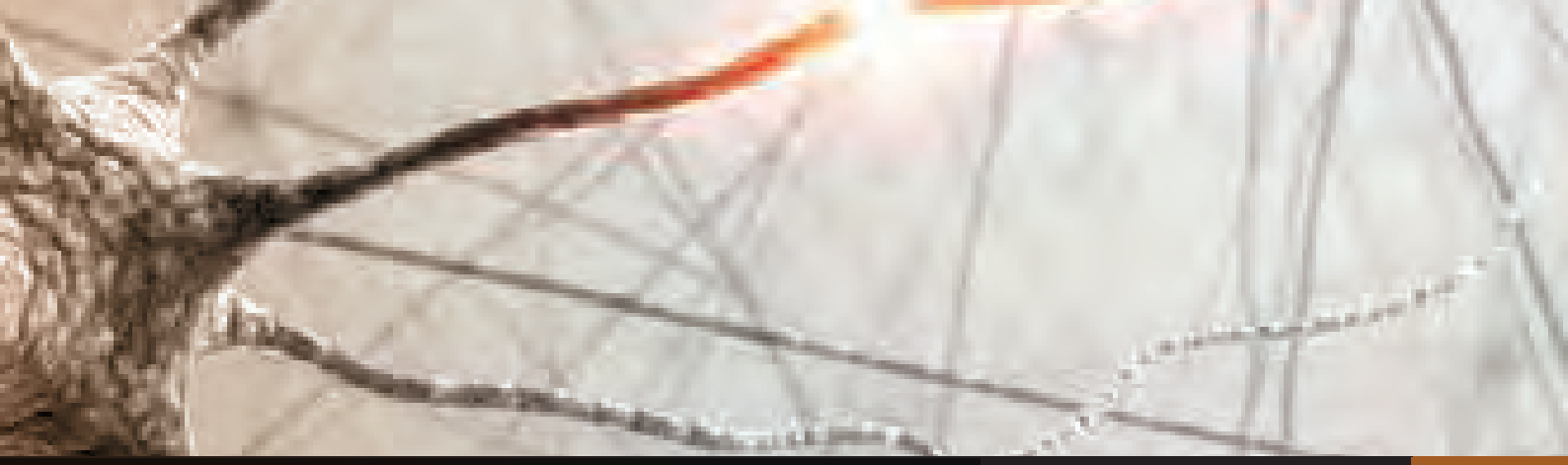
ويرى ابن رشد أنه إذا كان يتعيّن أن تقاس المعرفة بالقياس المنطقي للبرهان الذي يتسم بالكمال، فلا بد أيضا لطرق التفكير البدائية والخطابية والشعرية، التي يستخدمها عامة الناس أن تؤخذ في الاعتبار لأن المعنى يتكوّن أساسا في البراعة. «ومتى صُرِّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية، لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكفر».[57] ويُعد الكفر نتيجة لعدم التطابق بين المنهج المتاح والجمهور المعني بذلك. ولذا من الصعب إفهام عامة المؤمنين أن يفهموا أن الله لا جسد له أو أن الصفات التي يتسم بها هي إما متأصلة في جوهره وإما كامنة في جوهره. والتحدث عن معنى واضح ومعنى خفي لا يعني البتة، في جوهر الأمر، أن هناك ما هو واضح وهناك ما هو خفي. وهذا التمييز لا يكتسب قيمته إلا في البراعة: فالمعنى الواضح هو ذاك الذي يفك رموزه الجميع، أيًّا كان مستوى المرء على صعيد المعرفة، أما المعنى الخفي فهو ذاك الذي يفك رموزه «رجالات العلم العميق». وليس هناك بالتالي طريق واحد فقط لفهم النص المقدّس، وذلك بسبب تنوع الجمهور الذي يَتوجه إليه النصُّ. أما أولئك الذين يسعون إلى إثارة الجدل دون أن تكون لديهم فكرة عن التمييز في المناهج، فإنهم يؤججون الانقسامات المجتمعية: «لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع، التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحد، فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا»[58].

أسئلـة

1. **كيف يَتميَّز «الحكيم» عن «الفيلسوف»، في ضوء ما تعرفه عن ابن رشد؟**
2. **من الممكن تجنّب النزاعات بين مؤيدي فكرة خلق العالم ومؤيدي فكرة قدمه انطلاقا من طريقة تسمية الأمور. استدلَّ على ذلك استنادا إلى نص ابن رشد.**
3. **تخيَّلَ الفلاسفة في بعض الثقافات تصوّراتٍ أخرى للكون. قارن بينها وبيِّن اختلافاتها.**
4. **هل ينطوي النص القرآني على رؤية محددة للعالم أم أنه يترك الأمور حرة من حيث قابليتها للتأويل؟**

[57] المرجع نفسُه، ص 58.

[58] المرجع نفسه، ص 64.



II الإبستيمولوجيا ونموذج المعرفة

1 البحث عن الحقيقة

مقدمة

في القرن التاسع الميلادي، أي في القرن الثاني الهجري، بدأت شخصية الكندي تفرض نفسها في مجال الفلسفة بوصفها شخصية تُدشِّن صيغة تفكيرٍ جديدة. وقد ولد الكندي نحو عام 800، وحظي بحماية ثلاثة خلفاء عباسيين هم: المأمون والمعتصم والواثق. فقد أسند إليه المأمون، مُؤسّس بيت الحكمة (الذي أُسِّس عام 832)، إدارة فرق الترجمة التي كانت تعمل في هذا البيت أما المعتصم، الذي أهداه رسالة الفلسفة الأولى، فقد جعله مُعلّما لابنه. ولم يصلنا من رسائلها التي بلغ عددها 242 رسالةً إلا أقلُّ من الثُّلث.

فقد عاصر الكندي، إذن، حركةَ الترجمةِ الاستثنائيَّةَ التي شهدتها بغداد في القرن التاسع. وقد كانت الثقافة الفارسية، منذ عهد الإسكندر، على اتصال بالثقافة اليونانية «إما بطريقة مُبهمة في مستوى الفكر العام، وإما بطريقة أدقَّ في مستوى العلم والتعليم»[59]، «فقد جرى في ذلك الوقت تجميع تدريجي ومتصاعد للمعارف غير العربية التي كانت في الوقت نفسه معارف دنيوية»[60].

ويرتبط اسم الكندي ببدايات الفلسفة، أي بطريقة التفكير الفلسفي الموروثة عن الفكر اليوناني. وسرعان ما أدرك هذا الفيلسوف أهمية ترجمة المؤلفات اليونانية إلى اللغة العربية وإدراج شكل جديد للمعرفة والجدل رفدا للتخصصات التي طوّرها العرب فعلا كالنحو والفقه وعلوم الدين. وكان «بيت الحكمة» بالنسبة إليه مختبَرا ملائما لهذا المسعى الهام.

ويدافع الكندي في هذا النص عن فكرة استمرارية البحث عن الحقيقة. ويمرّ هذا البحث عبر معرفة ما قاله القدماء، ولا سيّما اليونان، لا لتكرار ما قالوه وإنما لعرضه ثم استكماله عند الضرورة «على مجرى عادة اللّسان وسُنّة الزمان»، أي من خلال وضع المعرفة المكتسبة في السياق اللازم. ويقصد الكندي إدراج الفكر العربي الإسلامي ضِمن ما يمكن تسميته تقليدَ البشرية بالمعنى الأصلي لكلمة «تقليد»، أي بمعنى النقل. وهو يعتبر الفلسفة «أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة»[61] لأنها تتوجّه نحو «علم الأشياء بحقائقها».

أما الذين يعترضون على إدراج العلوم اليونانية في العالم العربي الإسلامي فليسوا منسجمين مع ذاتهم، لأن «تقديم الحجة والدليل» من أجل التصدي لفكرة الإدراج هذه إنما هو جزء من «اكتساب علم الأشياء بحقائقها». ويُعد هذا الخطاب تجديديا في عدد من جوانبه ويدشّن النهجَ الفلسفي مع تبريره.

---

[59] Jean Jolivet, « Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne », in *L'islam, la philosophie et les sciences*, Quatre conférences publiques organisées par l'Unesco, Les Presses de l'Unesco, 1981, p. 37.

[60] المرجع نفسُه.

[61] الفلسفة الأولى، ص 1، نسخة الكتاب المنشورة في موقع الوراق على العنوان التالي
http://www.alwaraq.net/Core/AlwaraqSrv/bookpage?book=408&session=ABBBVFAGFGFHAAWER&fkey=2&page=1&option=1

ونشـهد في تلـك الفـترة نشـوء النهـج الجـدلي القـاضي بتحقيـق التـوازن في الحجـج وتقديـر وزنهـا وإعـادة هـذا التقديـر إلى أن يتسـنى اسـتخلاص المبـادئ التـي يمكـن أن تتولّـد منهـا المعرفـة. ويُمثّـل هـذا النهـج الجـدلي أسـاس علـم المبـادئ كـما يُمثّـل عرضـا إيضاحيـا لحجـة معمـول بهـا وتسـتند إلى مبـدإ الثالـث المرفـوع ومبـدإ التناقـض. ولكـن لا يمكـن إرسـاء هـذه الطريقـة عـلى نحـو مُجـرّد: فهنـاك سـياق يشرحهـا وهـذا السـياق يثير الجـدل. فـيرى بعضهـم أن المسـلمين يملكـون بالوحـي كل ما يحتاجـون إليـه، أي أنهـم يمتلكـون فكـرا يتنـاول المجتمـع، ويمتلكـون لغـة ونصـا مؤسِّسـا. أمـا الحجـة التـي يُقدّمونهـا لنقـض الفلسـفة، باعتبارهـا علـما دُنيويًّـا، فهـي الحجّـة القائمـة عـلى فكـرة أن جميـع العلـوم التـي يحتـاج إليهـا المسـلمون قـد تطـوّرت في الفـترة الممتـدة مـن القـرن السـابع إلى القـرن التاسـع: فهنـاك النحـو الـلازم لفهـم القـرآن الكريـم، وهنـاك أصـول الديـن لفهـم التوجّهـات الدينيـة، وهنـاك أصـول الفقـه لفهـم التوجّهـات القانونيـة ومراعاتهـا. فلِـمَ الاهتـمام بالفكـر الأجنبـي الـوارد مـن اليونـان؟ «فـأي مـكان سـيبقى للفلسـفة؟ وكيـف سـتجد لهـا مكانـاً في نقطـة الانطـلاق هـذه أمـام ذلـك الكيـان المعـرفي الراسـخ بقـوة والـذي يحظـى بالتقديـر والإجـلال لأنـه يسـتند إلى أسـس الديـن؟»[62].

ويَـرُدّ الكنـدي عـلى ذلـك مشـيرا إلى أن العلـوم لا تتميّـز عـن طريقـة عـرض العلـوم. فالعلـوم ليسـت عقائـد تُفـرض علينـا، بـل إنهـا ترتبـط بطريقـة عرضهـا ارتباطـا متأصـلا. وإن تقديـم حجـة لا يعـد تنفيـذا لطريقـة منفصلـة عـن المضمـون، وإنمـا هـو نـوع مـن الإسـهام في اكتسـاب المعرفـة. ولا تُبنـى هـذه المعرفـة بطريقـة فوضويـة، وإنمـا تخضـع لطريقـة ولنظـام عقـلاني.

[62] Jolivet, op. cit., p. 39.

نص: في الفلسفة الأولى، الكندي

فإنه لا شيء أَوْلى بطالبِ الحقّ من الحقّ، وليس يَخُسُّ الحَقُّ ولا يصغُر بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد يَخُسُّ بالحقِّ، بل كلٌّ يشرّفه الحقُّ فحسَنٌ بنا - إذْ كنا حِراصا على تتميم نوعنا، إذِ الحقُّ في ذلك - أن نَلزمَ في كتابنا هذا عاداتِنا في جميع موضوعاتنا: من إحضارِ ما قال القدماءُ في ذلك قولاً تاما، على أقصَدِ سُبلهِ وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاما، على مجرى عادة اللسان وسُنّة الزمان، وبقدْرِ طاقتِنا، مع العلة العارضةِ لنا في ذلك، من الانْحصارِ عن الاتّساع في القول المحلِّل لِعُقَدِ العويصِ الملتبسةِ تَوقّياً سُوءَ تأويل كثيرٍ من المُتَّسِمين بالنظر في دَهرنا من أهل الغُربةِ عن الحقّ، وإن يَتَتوَّجوا بتيجانِ الحقِّ من غير استحقاقٍ، لضيقِ فِطْنتِهم عن أساليب الحقّ، وقلّةِ معرفتِهم بما يستحِقُّ ذَوُو الجلالةِ في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكُلَّ، الشاملة لهم، ولدَرانةِ الحسد المتمكنِ من أنفسِهم البُهيميّةِ، والحاجبِ بسُدَفِ سُجوفِه أبصارَ فِكرهم عن نور الحق، ووضْعهم ذوي الفضائلِ الإنسانية التي قَصَّروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريئةِ الواترةِ، ذَبًّا عن كراسيّهم المزوَّرة التي نصبوها عن غير استحقاقٍ، بل للترؤُّس والتجارةِ بالدين، وهم عُدَمَاءُ الدين، لأنّ مَن تَجَرَ بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمَن تَجَرَ بالدين لم يكن له دينٌ، ويَحِقّ أن يتعرّى من الدين مَن عاندَ قُنْيةَ علْمِ الأشياء، بحقائقها وسمّاها كفرا، لأن في علم الأشياء بحقائقها علْمَ الربوبية، وعلمَ الوحدانية، وعلمَ الفضيلة، وجملةَ علمِ كلِّ نافعٍ، والسبيلَ إليه، والبعدَ عن كل ضارٍّ، والاحتراسَ منه، واقتناءُ هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسلُ الصادقةُ عن الله جلَّ ثناؤُه . فإنّ الرسلَ الصادقة - صلواتُ الله عليها - إنما أتَتْ بالإقرار بربوبية الله وحدَه، وبلزومِ الفضائل المرتَضاةِ عنده، وتركِ الرذائل المضادةِ للفضائل في ذَواتها، وإيثارِهَا.

فواجبٌ إذن التمسكُ بهذه القُنية النفيسةِ عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جُهدنا لما قدّمنا، ولِما نحن قَائلون الآن، وذلك أنه باضطرارٍ يجب على ألْسنة المضادّين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخْلُونَ من أن يقولوا: إنّ اقتناءها يجبُ، أو لا يجِب. فإن قالوا إنه يجب، وجَب طلبُها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجَب عليهم أن يُحضروا علة ذلك، وأن يُعَوْا على ذلك برهانا. وإعطاءُ العلةِ والبرهان من قُنيةِ علمِ الأشياء بحقائقها. فواجبٌ إذن طلبُ هذه القُنية بألسنتهم، والتمسكُ بها اضطرارٌ علَيهم.»

الكندي، «في الفلسفة الأولى»، في الميتافيزيقا وعلم الكون، المجلد 2، من قِبل رشدي راشد وجان جوليفي، ليدن، كوننكليدجك بريل، 1998، ص 15-13، الجزء العربي.

Al Kindî, « Sur la philosophie première », in *Métaphysique et cosmologie*, volume 2, par Roshdi Rashed et Jean Jolivet, Leiden, Koninklijke BRILL NV, 1998, pp. 13-15 partie arabe

تعليـق

تقـوم الفكـرة الأسـاس في هـذا النـص عـلى التمييـز بـين خطـاب الفلاسـفة القائـم عـلى الحجـج وخطـاب الأنبيـاء القائـم عـلى الوحـي. ويُمثّـل خطـاب أصحـاب الـرُؤى أو الأنبيـاء ظهـورا لفكـر جديـد في العـالم وانقطاعـا عـن الفكـر السـابق كـما يشـهد عـلى ذلـك ظهـور ديـن جديـد، أمـا الفيلسـوف فـلا يَتّبـع في نهجـه هـذا المنحـى، إنـه يطـوّر عـبر الزمـان ووفقـا للأسـباب الفكـرة التـي تتجـلّى دفعـة واحـدة لصاحـب الرؤيـة وللنبـي عـلى وجـه الخصـوص.

ولذلـك فـإن الفيلسـوف يسـعى بحْثـا عـن الحـق. إنـه مسـتعدّ لاكتسـابه، ولكنـه لا يمتلكـه دفعـة واحـدة. ويتعـيّن عليـه أن يسـتعيض عـن ترتيباتـه العابـرة بمتلـكات دائمـة مـن أجـل تحقيـق الاسـتقرار في المعرفـة والفضيلـة، اللتـين أطلـق عليهـما أرسـطو فعـلاً صفـة «الممتلـكات». فالفلسـفة فـن نبيـل لأنـه فـن يهتـم بالأسـباب، ولا سـيّما أسـباب الأشـياء الدائمـة، وهـذا الكيـان المسـتقر هـو الحـق. ومـن هنـا جـاء توجّـه الفلسـفة نحـو البحـث عـن العلّـة الأولى الـذي يتبـيّن أنهـا ذات اسـتقرار خـاص: أزليـة الحـق الأول الأوحـد.

ويجـب معرفـة مـا يُـراد دحضـه، ولـذا يجـب دراسـته بحـزم. ومـن ثـم مـن المهـم إتاحـة تطـوّر حركـة الترجمـة مـن اليونانيـة إلى العربيـة، لا للموافقـة عـلى مـا هـو مُترجـم وإنمـا لنقـل عـدد مـن مضامـين الفكـر التـي تُخضَـع للتحليـل والنقـد والاسـتكمال والجـدل.

ويصبـح اكتسـاب الحـق أيًّـا كان مصـدره مهمـة رئيسـة، ولكـن ثمـة مـا يُعقّـد هـذه المهمـة وهـو أشـكال السـلطة والنفـوذ التـي تسـتحوذ عـلى الحـق في شـكل وحيـد لا بديـل لـه. وثمـة أشـخاص «تتوّجـوا بتيجـان الحـق» عـلى الرغـم مـن أنهـم «مـن أهـل الغُربـة عـن الحـق». فهـم يعتمـدون عـلى «كراسـيّهم المـزوّرة». ويقصـد الكنـدي هنـا علـماء الديـن الذيـن يُنكـرون عـلى علـم مـا وراء الطبيعـة الحـقَّ في الاسـتحواذ عـلى الخطـاب الدينـي. وإن الحديـث عـن الإلـه الأحـد وعـن الملـك الأوحـد يـدور في أوسـاط الفلاسـفة وفي أوسـاط «الرُسـل الصادقـة» عـلى حـد سـواء: «فـإن الرُسـل الصادقـة صلـوات اللـه عليهـا إنمـا أتـت بالإقـرار بربوبيـة اللـه وحـده وبلـزوم الفضائـل المرتضـاة عنـده»[63]. وتُعتـبر الفلسـفة «علـم الأشـياء بحقائقهـا».

أسـئلــة

1. **كيف يرسم الكندي طريقا للمعرفة بين علوم الدين والفلسفة؟**
2. **كيف يُقيّم الكندي تراث الرسل وتراث الفلسفة اليونانية؟**
3. **مـا المكانـة الـتي يحتلهـا في هـذا النـص البحـث عـن الحقيقـة؟ وكيـف يربـط الكنـدي بـين قضايـا المعرفـة وقضايـا الحقيقـة ؟**
4. **كيف يُقرأ هذا النص في سياق القضايا المعاصرة؟**

[63] الكندي، المرجع نفسه، ص 2.

II الإبستمولوجيا ونموذج المعرفة

2 معرفة الذات، ومعرفة الأشياء

مقدمة

ابـن سـينا (980-1037) فيلسـوف فـارسي وُلـد في أَفْشَـانَا، وكتـب جميـع مؤلفاتـه الفلسـفية تقريباباللغـة العربيـة، باسـتثناء كتـاب العلـم (دانشـنامه). وترعـرع في بُخـارى حيـث امتلـك ناصيـة علـوم عـصره منـذ سـن الثامنـة عـشرة. وهـو مـن فلاسـفة العـصر الوسـيط النادريـن الذيـن وصلتنـا عنـاصر مـن سـيرتهم الذاتيـة، فقـد وصلنـا مـن ابـن سـينا جـزء مـن سـيرته الذاتيـة التـي أملاهـا عـلى أحـد تلامذتـه. وسرعـان مـا وصـل إلى بـلاط سـلطان بُخـارى بفضـل معارفـه الطبيـة، وشـفى السـلطان مـن مـرض، واطّلـع عـلى مكتبتـه وقرأهـا بأكملهـا. وأصبـح طبيبـا ووزيـرا وفيلسـوفاً، وشـهدت حياتـه تقلبـات كثـيرة تعكـس كالمـرآة عـدم الاسـتقرار السـياسي الـذي كان سـائداً في مـدن آسـيا الوسـطى التـي كان يحـاول الأتـراك اقتحامَهـا بصـورة منتظمـة لزعزعـة عـروش السـلاطين المحليـين التابعـين للسـلطة العباسـية، التـي أصابهـا الوهـن في بغـداد. وكتـب ابـن سـينا كتـاب الشـفاء، وهـو كتـاب يضـمّ علـوم مـا وراء الطبيعـة والمنطـق والفيزيـاء وعلـوم الحيـاة. ثـم كتـب عـلى المـدى الطويـل كتـاب القانـون في الطـب، وهـو كتـاب ضخـم يضـمّ العلـوم الطبيـة، وقـد أصبـح مرجعـاً في الغـرب حتـى القـرن السـادس عـشر. وإذ قـرأ ابـن سـينا عـلى نحـو متكـرر مـا كتبـه أرسـطو عـن علـم مـا وراء الطبيعـة، اكتشـف تمييـزاً رئيسـاً رَفَـد كل الفلسـفة الأوروبيـة في وقـت لاحـق: وهـو التمييـز بـين الجوهـر والوجـود، أي بـين ماهيّـة الـشيء وكونـه موجـوداً. وثمـة اسـتثناء بـارز في هـذا الشـأن: وهـو اللـه الـذي يسـتوعب جوهـره الوجـود، لأنـه كـما يَـرِد في وصفـه في القـرآن الكريـم، «الصَّمَـد»، أي أنـه لا يمكـن أن يُضـاف أي شيء إلى جوهـره. أمـا جميـع الجواهـر الأخـرى، فيمكـن أن يُضـاف إليهـا الوجـود عَرَضـاً في بعـض الحـالات الطارئـة. ويُنسـب إلى ابن سـينا أيضـاً التمييـز بـين «الـشيء» و«الموجـود». فالـشيء هـو كل مـا يمكـن أن يُقـال عنـه قـول. فبذلـك يمكـن أن يتعلّـق بمـا هـو غـير موجـود كالأوهـام. فـكل مـا نفكّـر فيـه أو نتحـدّث عنـه هـو «شيء»، ولكـن مـن المؤكّـد أنـه ليـس أمـراً موجـوداً خارجنـا. وتـم تنـاول عمليـات التمييـز في مسـائل مـا وراء الطبيعـة هـذه ومناقشـتها في فلسـفة العـصر الوسـيط التـي كانـت تَسـتخدم اللغـة اللاتينيـة وفي الفلسـفات الناشـئة عـن عـصر النهضـة.

وابـن سـينا هـو فيلسـوف المفهـوم والمعرفـة، وقـد أعطـى مفهـوم التعميـم كل مـا يسـتحقّه مـن مَكانـة مرموقـة، فميَّـز التعميـم المُتمثّـل في اسـتخدام كلمـة «إنسـان» عـلى سـبيل المثـال، التـي تشـمل عـدة أشـخاص عـن التعميـم الـذي لا يتعلـق بأشـياء موجـودة، ولكنـه يرقـى إلى مسـتوى المفهـوم مثـل المفاهيـم الفارغـة (الدائـرة المربّعـة عـلى سـبيل المثـال)؛ وهنـاك أخـيراً التعميـم الـذي يصـادف عَرَضـاً أنـه لا يتعلـق إلا بكائـن واحـد في العـالم، مثـل «الشـمس» أو «الأرض»، وهـذا مـا نسـميه في الرياضيـات في عصرنـا الحـالي «مجموعـة تضـمّ عنـصراً واحـداً».

وإن أي قـارئ لديـكارت يـرى فـوراً أن نـص ابـن سـينا الـذي نقدمـه هنـا مألـوف لديـه، لأنـه يعـرف أن التفكـير يمـر عـبر الشـك أولاً. ويتصـوّر ابـن سـينا في كتابـه النفـس الإنسـانية تجربـة فكريـة هـي تجربـة الإنسـان الـذي يطـير. فيقـول مـا معنـاه: فلنتخيّـل أن إنسـاناً خُلـق فجـأة في هيئـة رجـل راشـد، ولكـن عينيـه محجوبتـان بحيـث لا يتمكـن مـن رؤيـة العـالم الخارجـي. ولنتخيّـل أنـه خُلـق وهـو قـادر عـلى التنقـل في الجـو أو بالأحـرى في الفـراغ (...) ولنفـترض الآن أن هـذا الإنسـان يتسـاءل عـمّا إذا كان يسـتطيع تأكيـد وجـود جوهـره الفـردي: فـلا شـك في أنـه

سيؤكد أنه موجود، ولكنه لا يستطيع أن يؤكد أن أجزاءً من جسده موجودة. وبذلك يكون ابن سينا قد أسس في القرن الحادي عشر مبدأ قدرة النفس على الاستقلال في الفكر.

فهناك قوة فكرية غير القوة العقلانية للنفس التي تحدثنا عنها آنفاً. ويسميها ابن سينا القوة التخيّلية، كما هي القوة النبوية. فهذه القوة تفترض خيالاً إبداعياً وخيالاً مستقلاً عن الحواس يتلقى مباشرة التجليات الإلهية. وهذه القوة قادرة على اكتساب المعرفة فوراً وعلى تحقيق المعجزات.

ولكن يمكننا أن نتساءل لماذا يحتاج الجنس البشري إلى الأنبياء؟ وفكرة ابن سينا هي أن الإنسان كائن مدني، ولكن بما أن أفراد البشر متنوّعون، فإن تكوين المجتمع يصبح صعباً. ولذا فإن وجود الجنس البشري مرهون بوجود أفراد من البشر يمتلكون القدرة على القيادة. أما العناية الإلهية التي تهتم بهذه المشكلة فترسل نبياً إلى البشر لكي يتولى خلاصهم في الدنيا والآخرة. والنبي إنسان تلقى الوحي وأصبح بذلك قادراً على أن ينقل إلى البشر الرسالة التي تُفضي بهم إلى خلاص العالم «الذي يُدرَك بالعلم وخلاص العالم المحسوس بالإدارة السياسية».

وبقي علينا أن نوضّح ذلك الاستعداد الخاص الذي يتيح لبعض الأشخاص امتلاك القدرة النبوية. ففي نظر ابن سينا، يحتل النبي أرفع مكانة في القوى البشرية، فإنه لا يمتلك فقط هذه القدرة الفكرية التي لا شك فيها والتي يصفها ابن سينا لكل البشر من خلال قصة الإنسان الطائر الخيالية، بل إنه يمتلك أيضاً القدرة على تلقي الوحي من خلال خيال لا يخضع للحواس ولا يميل إليها، بل يتطلّع إلى الفكر وفقاً لممارسة مكثّفة، ويتوصل إلى إدراك الأشياء الخفية أو إلى تصويرها باستخدام الرموز. ويمكن للنبي أيضاً أن يرى شبحاً أو أن يتخيّل أن هذا الشبح يتحدث بكلام مسموع يُحفظ ويُتلى. ويصعب على سائر البشر التوصل إلى هذه الحالة من القداسة، ولكنهم يستطيعون تكوين فكرة غامضة عنها بالقياس، إذ يَحدُث لهم في حالة النوم ما يَحدُث للأنبياء في حالة اليقظة. ويصابون بإغماء ويصبحون غائبين عن الأشياء المحسوسة، «كما يَحدُث للنائم أن يَتصوَّر رمز ما يحلم به». وبذلك يرى ابن سينا أن الحلم قدرة على الرؤية، وأن الأنبياء هم كالحالمين في حالة اليقظة، وأنهم يدركون بالوحي العالم الذي يُدرَك بالحواس والعقل.

نص: في النفس، ابن سينا

لنفـرض أن الإنسـان الآن في بـدء خلقـه، وأن عينيـه معصوبتـان بحيـث لا يسـتطيع أن يـرى شـيئا مـما حولـه، ولا يكـون قـد مـضى عليـه زمـان حتـى يتذكـر شـيئًا مـن المـاضي، كـما أنـه لا يـرى أعضـاء بدنـه ولا يصطـدم بعضهـا ببعـض ليحـس بهـا عـن طريـق اللمـس، ويكـون في جـو أو خـلا (مطلـق) بحيـث لا يشـعر بـبرد ولا حـر ولا غـير ذلـك، ويكـون معلقـاً أي أن يكـون في وضـع لا يـدرك فيـه أي شيء مـن الخـارج ولا مـن جسـمه، و يكـون غافـلاً عـن كل شيء. في مثـل هـذه الظـروف، وبـشرط أن يكـون سـليم العقـل والهيئـة، ولا يكـون معلومـاً لديـه سـوى شيء واحـد، و هـو وجـوده. هـو بذاتـه، بحيـث إنـه حتـى إذا اسـتطاع أن يتخيـل فجـأة عضـواً مـن أعضـاء جسـمه، كبـده مثـلا فإنـه يعتبرهـا خـارج ذاتـه، ولا يراهـا جـزءً مـن جسـمه ولا لازمـة مـن لوازمـه، فـإذا أراد أن يشـير إلى هـذا العضـو أو جميـع أعضـاء جسـمه الأخـرى، فإنـه يشـير إليـه بلفـظ «هـو»، مـع أنـه إذا أشـار إلى نفسـه قـال «أنـا» وبذلـك فإنـه يتحـدث عـن ذلـك العضـو بصيغـة «الغائـب » لا بصيغـة المتكلـم .

ابن سينا، «في النفس»، الدفتر الثالث، الفصول 1- 3.

تعليـق

تَكمُـن القـوة الفكريـة لهـذا النـص في تجربـة الفكـر التـي يقترحهـا علينـا. وطريقـة ابـن سـينا علميـة، إذ إنـه يقصـد بنـاء نمـوذج أو محـاكاة لفهـم ظاهـرة لا ندركهـا إدراكاً تامـاً: وهـي الوجـود المسـتقل للفكـر بالنسـبة إلى الجسـد. فهنـاك، إذن، نفـس ذات نـوع محـدّد يقـضي دورهـا بالتفكـير والتأمـل في نفسـها، وتكـون مسـتقلة عـن الجسـد اسـتقلالاً تامـاً. ولا يمكـن تناولهـا إلا بتجربـة فكريـة، أي أننـا في الحيـاة العاديـة لا نسـتطيع تجاهـل الاتحـاد بـين النفـس والجسـد، وهـذا الاتحـاد محسـوس، ولكنـه لا يبلـغ في الواقـع مـا يبلغـه الفكـر بوصفـه وجـوداً مسـتقلاً.

ويـرى ديـكارت في التأمـلات الميتافيزيقيـة أن هـذه الحقيقـة المتمثّلـة في الفكـر المسـتقل هـي المبـدأ الثابـت والدائـم، الـذي تُبنَـى عليـه معرِفـةُ العلـومِ الصحيحـةُ كلُّهـا. أمـا الذيـن يظنّـون أن ابـن سـينا قـد أهمـل الجسـد في هـذا النـص، فيجـب أن نـردّ عليهـم بأنـه كان طبيبـا، وأنـه يعـرف أن الجسـد هـو محـور كل اهتماماتنـا المبـاشرة، لأن يتسـم، ضمـن اتحـاد النفـس والجسـد، بأقـصى درجـات الضعـف والهشاشـة. أمـا النفـس فهـي خالـدة لأنهـا غـير ماديـة. وإن اسـتخلاص ابـن سـينا لخلـود النفـس مـن انعـدام ماديّتهـا يُمثّـل طريقـة لإثبـات خلـود النفـس عقلانيـا، وليـس اسـتنادا إلى الإيمـان فحسـب.

أسـئلــة

1. **يلجأ ابن سينا إلى تجربة فكرية. فما الذي يقدّمه هذا المنهج من إسهام فلسفي؟**
2. **يضمّ هذا النص شيئاً من الحداثة. فكيف يمكن التعبير عن هذه الحداثة؟**
3. **يُنظر في هذا النص إلى الصلات بين النفس والجسد من زاوية محددة. صف هذه الصلات.**
4. **قارن هذا النص بما يُقال في التقاليد الفلسفية الأخرى عن وجود الذات والفكر.**

II الإبستمولوجيا ونموذج المعرفة

3 المعرفة العملية

مقدمة

أبرزت الحضارة العربية الإسلامية أهمية الحكايات إبرازاً واضحا. فكلنا نَذكر ألف ليلة وليلة. فهذا الكتاب المجهول المؤلف يضمّ قصصاً خرافية أتت من بلاد الفرس في شكل أجزاء متفرّقة، وضمّت حكايات مجهولة المؤلف لا تتحدث فيها الحيوانات، كما هي الحال في كتاب كليلة ودمنة لابن المقفع، وإنما شخصيات تتبوّأ مناصب الأمراء أو الملوك. وإليكم ما يقول النديم عن نشأة هذه الحكايات والقصص التي كانت تُروَى في المسامرات: «أول من صنف الخرافات، وجعل لها كتباً وأودعها الخزائن، وجعل بعض ذلك على ألسنة الحيوان، الفرس الأول. ثم أغرق في ذلك ملوك الأشغانية، وهم الطبقة الثالثة من ملوك الفرس. ثم زاد ذلك واتسع في أيام ملوك الساسانية، ونقلته العرب إلى اللغة العربية، وتناوله الفصحاء والبلغاء، فهذبوه ونمقوه وصنفوا في معناه ما يشبهه»[64].

وقد قيل كل شيء عن رحلة هذا النص، وهي رحلة مليئة بالإغراء والتحوّلات والتحسينات. وهذه هي السّمة المميّزة لكل نص يجري تناقله. والمفارقة الغريبة في كلتا الحالتين، أي في حالة كليلة ودمنة وفي حالة ألف ليلة وليلة، هي أن هذين النصّين أصبحا شعار الثقافة العربية، لأنهما اكتسبا عبر الزمان خصوصية تفترض وجود الأصول المجهولة المؤلف للصيغ الأولى التي تجلى فيها هذان النصان.

وتندرج حكايات الجزيرة العربية في نطاق هذه التقاليد. ويبيّن النص المعروض هنا شكلاً من أشكال المعرفة العملية: كيف يمكن للمرء أن يحوّل الأمور لصالحه بموافقة الآخرين؟ لا بد لذلك من الحيلة والمراوغة. وتُبيِّن الحكاية كيف أن الاتفاق يمكن أن ينطوي على خدعة. ويأتي الجانب الخيالي من الجمع بين عالم الإنس وعالم الجن، والجن كائنات من باطن الأرض يخاف منها الإنسان ويتشاءم بها تشاؤماً كبيراً. ويتيح هذا الجانب العجائبيّ بعداً كافياً للتحدث عن الخداع القائم على الاتفاق وعن أشكال التحايل التي تَحدُث بين البشر.

[64] محمد بن اسحق النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1971، الجزء الأول، ص 363.

نص: صفقة بين فلاح من الجن وفلاح من الإنس

يقال إن أحد الفلاحين من آل صقيه عمل شراكة هو وأحد الجن، وزرعوا حنطة، وجَدُّوا واجتهدوا في سقيها وإصلاحها والمحافظة عليها.

فلما استوى الزرع قال الإنسي للجني: كيف تريد أن نقسم الزرع؟ فقال الجني: الأمر إليك. فقال الإنسي: أنا رأيي أن يكون ما في داخل الأرض من الزرع لكم معشر الجن، ويكون ما في خارجها من الزرع لنا معشر الإنس. فقال الجني: إننا موافقون. وأخذ الفلاح الإنسي القصب والحب، وهذه هي الثمرة، وبقيت الجذوع التي لا يستفاد منها للجن.

وعرف الجني أنه خدع، ولكنها قسمة تراضوا عليها، وليس من اللائق أن يتراجع أحد الطرفين عما اتفقا عليه.

ومضى زرع الشتاء دون أن يستفيد منه الجني أي فائدة، فأخذها في نفسه، وصمم على الانتقام من شريكه الذي خدعه. ولكنه يريد أن يكون الانتقام من نوع الخديعة التي خدعه بها صاحبه.

وأقبل القيظ، واتفق الإنسي والجني أن يتشاركوا في زراعته كما تشاركوا في زراعة الشتاء. وزرعوا بصلا، وجدُّوا واجتهدوا في سقيه وصيانته حتى شبّ ونما، فصار مرآه يعجب الناظرين. وقرب أوان قسمته، فقال الجني للإنسي: لقد تركتُ لك الخيار في زراعة الشتاء، ومن حقي عليك أن تترك لي حق الخيار في زراعة الصيف. فقال الإنسي: حباً وكرامة. فقال الجني: إنني أريد من البصل ما في الهواء، وأنت لك من البصل ما كان داخل الأرض. فقال الإنسي: وهو في غاية الفرح والسرور المكبوت: لقد منحتك حق الاختيار الآن، كما منحتني حق الاختيار سابقا، ولا مجال لأي اعتراض على ما اخترته. فقال الجني: اذن، فأنت موافق على اختياري. فقال الإنسي، وهو يتظاهر بأنه مغبون في هذا الاختيار: إنه لا مجال لي في الاعتراض. فقال الجني: إذن اتفقنا.

وأخذ الجني الورق، وأخذ الفلاح الإنسي الفصوص. وعندما اقتسموا وحاز كل منهما نصيبه، عرف الجني أنه مغبون في هذه الصفقة كما غبن في الصفقة الأولى، وعرف أن الذي استطاع أن يخدعه مرتين في استطاعته أن يخدعه في الثالثة والرابعة.

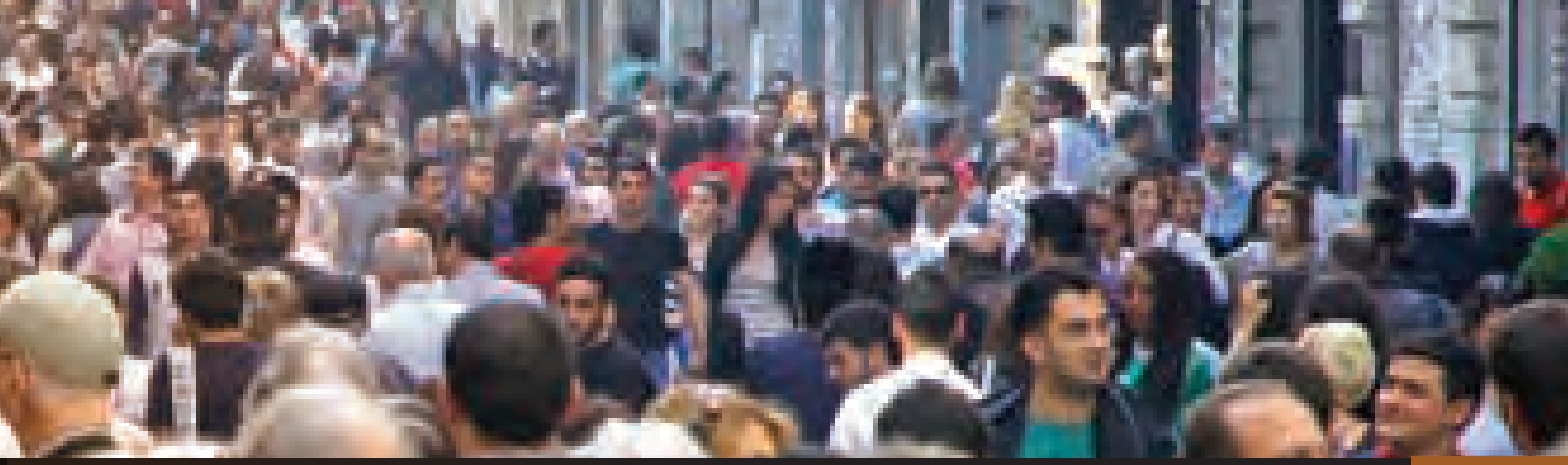
عبد العزيز الجهيمان، أساطير شعبية من قلب جزيرة العرب،
دار الثقافة، بيروت – لبنان، 1980.

تعليق

هذه الحكاية غنية بالعبر، فهي تُبيّن أولاً دور التجربة في التعلّم. والتجربة التي لا يرافقها تفكير لا تُقدّم العِبَر. فمن المحتمل أن تتكرر التجربة على حساب الذين لا يستخلصون منها ما يلزم من عِبَر. وصحيح أن للتجربة أشكالاً مختلفة، ولكنها تقوم على بنية واحدة لا يمكن كشفها إلا بالتفكير. فمن الأساسي إذن في كل تجربة عملية التمييز بين المثال (الفريد دائماً) والتجربة التي يمكن أن تتكرر. وتضع المعرفة العملية الإنسان أمام تحدي الربط بين الظروف الخاصة والمبادئ العامة. وتستلزم هذه المعرفة أيضاً حرية الاتفاق: فإلى أي حد يكون الاتفاق حراً ومستنيراً؟

أسئلة

1. كيف يُعبِّر ما هو خارق في الخرافة عمَّا هو عاديٌّ في الأوضاع البشرية؟
2. المعرفة العملية معرفة مرتبطة بالفعل. فكيف يؤثّر هذا الفعل في حريتنا؟
3. ما الدور الذي تؤديه التجربة في المعرفة؟
4. ما هي الحدود التي تقيّد قدرة الحكاية على بناء معرفة صالحة؟



III الأشكال السياسية للعيش المشترك

1 الحضارة والتاريخ

مقدمة

يُعترَف عادة بوجود قطيعة معرفية قوية بين فلسفة القرون الوسطى العربية والدراسات التي قام بها ابن خلدون (1332-1406). ولكنْ، لا يُنكَر أن هذا المؤرخ الكبير مَدين للفلاسفة العرب، ولا سيّما الفلاسفة الأندلسيين أمثال ابن باجّة (القرن الحادي عشر)، وأبي بكر بن طفيل (القرن الثاني عشر)، وابن رشد (القرن الثاني عشر)؛ فابن خلدون قارئ لبيب لشروح منطق أرسطو، التي كتبها فلاسفة من أمثال الفارابي وابن رشد. فقد وسّع هؤلاء الفلاسفة منطق أرسطو حتى استوعَبَ علمَيْ الخطابة والشعر بشكل كلّيّ: واعتبروا من صلب المنطق فن الإقناع من جهة، وفن صنع الصور من جهة أخرى. وكان ابن خلدون مطّلعاً أيضاً على الشروح التي تناولت جمهورية أفلاطون، ولم يعرف كتاب السياسة لأرسطو، لأن هذا الكتاب لم يصل إلى العرب.

نأخذ مثالين لإعطاء فكرة عن هذا العلم الذي أتى به ابن خلدون إلى الوجود.

يقوم المثال الأول على الفهم التاريخي لهجرة النبي إلى المدينة: يرى ابن خلدون في هذه الهجرة واجباً على أهل مكة وحدهم دون سائر الأعراب، لأنه كان لزاماً عليهم مساعدة النبي؛ ثم إن هذه الهجرة كانت مقيّدة بحدود زمنية، يقول: «وأما بعد الفتح، وحين كثر المسلمون واعتزّوا (...) فإن الهجرة ساقطة حينئذٍ»[65]. هذا المثال يأخذ في الحسبان شكلًا ما لتطور التاريخ في العصور الأولى للإسلام، دون ما نسج أسطوري ولا إنشاء السِيَر المناقبيّ: أصبحتْ ملحمة الهجرة هي نفسها مادة للتاريخ. فمن مكوِّنات التاريخ، في نظره، طوارئ التاريخ ومع هذه الطوارئ علاقات القوة؛ يقول: «فن التاريخ (...) يتساوى في فهمه العلماء والجهّال»[66]. وفي حين يتكلم الدين على خَلاص الجهلة، يتكلم ابن خلدون عن التاريخ وكأنه محكمة جديدة يفقد أمامها سلطان النخبة صفة الإطلاق ليتّصف بالنسبية.

ويبيّن المثال الثاني كيف نشأت في تاريخ الإسلام السلالاتُ الحاكمة الأولى: تعاقب الخلفاء الأربعة الأوائل على الحكم دون أن يكون بينهم أخوّة ولا بنوّة، وكان القول الفصل في تولّي الخلافة لسلطة الدين، ثم أسس معاوية السلالة الأموية، فكانت البداية لملك العشائر، بسبب تناقص سلطة الدين وبالتناسب مع هذا التناقص.

يبيّن لنا هذان المثالان، هجرة النبيّ إلى المدينة وقيام أول سلالة حاكمة، كيف يدمج ابن خلدون، في فهمه لظاهرة محددة في الزمان والمكان، نظراتٍ في تاريخ المجتمعات.

ويدور حول هذين المثالين ظواهرُ أخرى من خواص العلم الجديد، فنستفيد منها معرفة التشابك بين الخطابة والسياسة. قُلنا إن ابن خلدون فطن إلى تداول الإشارات، وهو يضع قواعد لهذا التداول، لكي يفيدنا عن طريقة الناس في التعامل مع السلطة السياسية. ويتناول ما يُعزى عادة إلى شكل من التعالي اللاتاريخي، فينقله بفضل ذلك إلى حيِّز التاريخ. فيجوز القول هنا بنظام الخطاب (ordre

[65] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب، الطبعة الأولى، 2004، الجزء الأول، ص 249.
[66] المرجع نفسه، الجزء الأول، ص 81.

du discours) حسب مقصود ميشيل فوكو. وعلى سبيل المثال: كيف صارت عبارة «أمير المؤمنين» من الأشياء المألوفة؟ لا داعي لِنشدان تبرير ديني لهذه التسمية، فالتبرير براغماتي محض: يقول ابن خلدون بادئ ذي بدء إن أول خليفة بعد النبي، أبو بكر، سُمّي «خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم»[67]. ثم دُعي الخليفة الثاني، عمر، «خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم»[68]. «وكأنهم استثقلوا هذا اللقب بكثرته وطول إضافته، وأنه يتزايد فيما بعد دائماً إلى أن ينتهي إلى الهُجنة، ويذهب منه التمييز بتعدد الإضافات وكثرتها فلا يعرف، فكانوا يعدلون عن هذا اللقب إلى ما سواه مما يناسبه»[69].

وبما أن من يقود الجيوش كان يدعى أميراً، وهذه كانت مهمة عمر، «اتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضي الله عنه "يا أمير المؤمنين"، فاستحسنه الناس واستصوبوه فدعوه بذلك، وذهب لقباً له في الناس، وتوارثه الخلفاء من بعده سمةً لا يشاركهم فيها أحد سواهم»[70]. فنرى هكذا كيف أن السلطة السياسية تُدخِل حتمًا في التاريخ البعد العلماني: انتقلنا من التعالي المقترن بوصف رسول الله إلى مجرّد واقع عسكريّ هو أساس السلطة السياسية. وهذا المثال يضع الأساس لاعتراف المحكومين بحاكمهم، ويبيّن كيف تنتقل روابط السلطة فيما بعد عن طريق التسمية.

وكذلك يعالج ابن خلدون يمين البيعة، وهو أساس الشرعية، في سياق تداول الإشارات الذي يكرّس علمنة هذه الشرعية: فكلمة الولاء تدل أصلاً على الالتزام التعاقدي بين الناس ووليّ أمرهم، ويقوم تأكيد الولاء على «وضع أيديهم في يده»، على غرار ما يجري عند إبرام صفقة بيع وشراء: كلا المشتري والبائع يشد على يد الآخر إعلاناً للاتفاق على البيعة. ولا يفوت ابن خلدون أن يذكِّر بهذا المعنى التجاري الذي تتضمّنه البيعة والمبايعة المشتقّة من باع. ثم صار التعهد يميناً يُقسَم، وأصبح يقال بأيمان البيعة: «كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها»[71]. وكان بعض الخلفاء يحصل على الولاء بالإكراه، خلافاً لرأي الفقهاء من أمثال الإمام مالك، الذي عانى من استياء الخليفة المنصور *(762)* ما عاناه. ويمضي ابن خلدون في كتابة قواعد يمين البيعة، فيذكر كيف توارى شد الأيدي، الذي ينطوي على إفراط في المساواة، تاركاً المقام، وفقاً للعادة الملكية المأخوذة عن الفرس، لِـ«تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل»[72]. ثم اكتسب هذا التعهّد قوة قانون عرفي؛ فمن التعاقد بين تاجرين إلى يمين البيعة للحاكم، تُدوّن قواعد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، التي تقابل تسمية الخليفة «أمير المؤمنين».

---

[67] المرجع نفسه ، الجزء الأول، ص 409.

[68] المرجع نفسه.

[69] المرجع نفسه.

[70] المرجع نفسه.

[71] المرجع نفسه، ص 390.

[72] المرجع نفسه.

نص: من كتاب العِبَر، ابن خلدون

وكأن هذا علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً.

واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدَث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوْص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد الكتب المنطقية. فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدِّهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليُحمَلَ الجمهورُ على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه.

فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه. وكأنه علم مستنبَط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم، أو لعلَّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط من قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة، وهم يونان خاصة، لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم.

وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يُبحَثَ عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علمٌ من العلوم يَخُصُّه. لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته، كما رأيت، في الأخبار فقط. وإن كانت مسائله في ذاتها وباختصاصاتها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة. فلهذا هجروه. والله تعالى أعلم. وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً.

ابن خلدون، كتاب الْعِبَر،
خزانة ابن خلدون، 2005، ص 57-56.

تعليـق

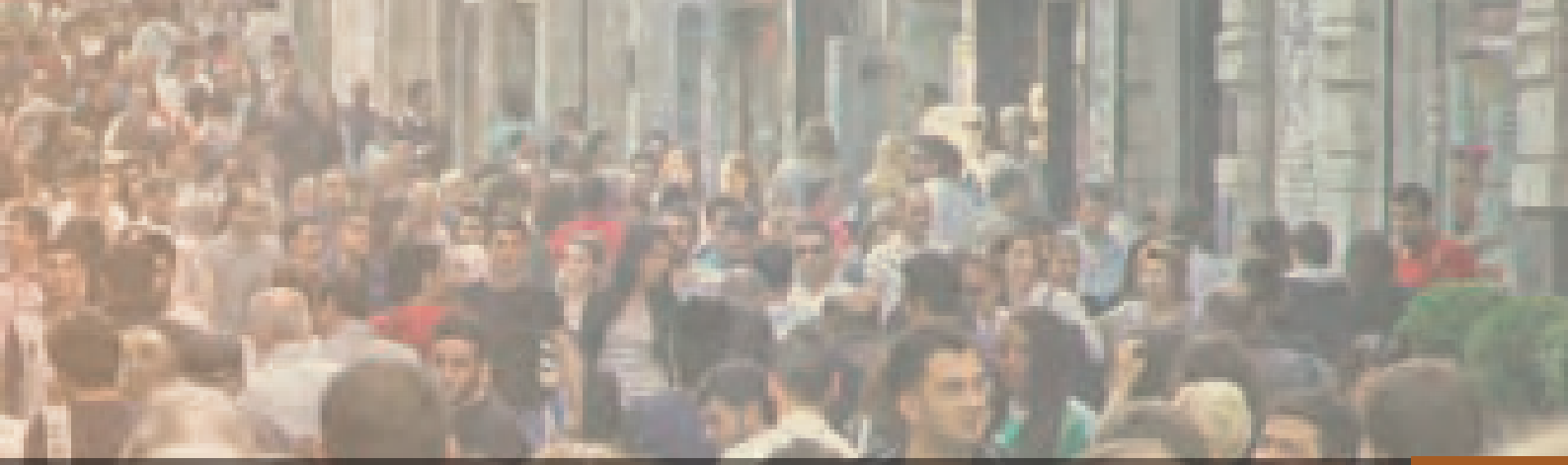
تقـوم ميـزة ابـن خلـدون الابتكاريـة عـلى الجمـع بـين مفهومَـي السياسـة والخطابـة، والانطـلاق منهـما في دراسـة جديـدة عنوانهـا العُمْـران أو، بتعبـير آخـر، التمـدّن. جمـع في تفكيره بـين فـن الإقنـاع (الخطابـة) وفـن حشـد الأفعـال الإراديـة (السياسـة). ولمْ يخـفَ عـلى المنطقيـين المتقـدم ذكرهـم أن يقرنـوا فنّـيْن مسـتقلّين، أحدهـما عـلى صلـة بالمنطـق، والآخـر عـلى صلـة بالسياسـة، لكنّهـم لم يخطـر لهـم أن ينظمـوا العلاقـات بينهـما، بحيـث يكتشـفون ميدانـاً جديـداً للدراسـة، موضـوع التمـدّن والعمـران، وتَحرُّكهـما في التاريـخ تحـركاً يسـمّى «حضـارة».

وإذ أراد ابـن خلـدون تحديـد نطـاق العلـم الجديـد، وضـع الخطابـة والسياسـة وجهـاً لوجـه. فعِلـم الحضـارة يشـاطر الخطابـة الحـرص عـلى تـداول الإشـارات التـي تؤثـر في سـلوك النـاس. والفـن الآخـر الـذي يقـترب منـه علـم الحضـارة، دون أن يختلـط بـه، هـو فـن السياسـة. وللسياسـة، باعتبارهـا فـن تنظيـم الحيـاة في الحـاضرة، شراكـة قويـة في العلـم الجديـد الـذي يتطلّـع إليـه ابـن خلـدون بـكل حـماس. لكـنّ فـن السياسـة ظـل زمنـاً طويـلاً مقصـوراً عـلى تاريـخ السـلالات الحاكمـة، ولا يُعنـى بتاريـخ جميـع أشـكال العيـش المشـترك، فهـو مـن ثَـمّ لـن يكـون كافيـاً لتحصيـل علـم يأخـذ في حسـبانه تطـور المجتمعـات. ولـذا رأى ابـن خلـدون أنـه يلـزم ترويـج موضـوع جديـد للدراسـة هـو «الحضـارة». وجـاء بطريقـة تاريخيـة واضحـة المعـالم، حلّـت محـلّ علـم الـكلام النافـذ في ذلـك العـصر؛ وهنـا، لم يعـد الهـم هـو ربـط الظواهـر البشريـة بنفحـة إلهيـة، بـل تتبُّـع نشـوء هـذه الظواهـر في التاريـخ، وتطورهـا، ثـم أفولهـا. وتنـاول ابـن خلـدون مصطلحَـيْ الكـون والفسـاد اللذيـن كانـا مكرَّسَـيْن للـكلام عـن الظواهـر التـي نسـمّيها اليـوم «طبيعيـة»، فنقلهـما مـن هـذا الميـدان العلمـي إلى ميـدان التاريـخ.

ثـم إن ابـن خلـدون لا ينحـصر في مشروعـه العلمـي، لا في الدراسـة الميدانيـة، ولا في التنظـير، متجنّبـاً مـن ثَـمّ النظريـات العقيمـة والتواريـخ القوميـة. فـما يحـدوه هـو فكـر الوصـل، أي إقامـة العلاقـات، بتطبيـق المبـدأ القائـل بـأن الفـن أيـاً كان ليـس مقصـوراً عـلى نفسـه، بـل لـه صلـة بغـيره: وهكـذا وضَـع الشـعر والتاريـخ وعلـم الـكلام والفلسـفة والجغرافيـة في شراكـة أنتجـت فكـراً سُـمّي بفكـر «الحضـارة».

أسـئلــة

1. **أية استراتيجية اعتمد ابن خلدون لإقامة طريقته في علم التاريخ؟**
2. **ما هي الروابط بين السياسة والمدنية؟ بين السياسة والحضارة؟**
3. **ما هي أهمية وضع إحالة قرآنية في نهاية النص؟**
4. **كيف تسمح الطريقة التي وضعها ابن خلدون بِتَمثُّل أفضلَ للعيش المشترك؟**



III الأشكال السياسية للعيش المشترك

2 قوَّة تهجين الثقافات: الهند وفارس والعالم العربي

مقدمة

منَ المألوف في الثقافة العربية والإسلامية تقييم إرثها من فلسفة اليونان. ولكن قلّما يُجرى هذا التقييم في صدد المبادلات الفكرية بين الهند وفارس القديمة من جهة، والعالم العربي من جهة أخرى. وإذا بابن المقفّع، من القرن الثامن (تُوُفِّيَ في عام 756)، في إمبراطورية بني العباس الناشئة، يتيح لنا فرصة للاعتراف بهذه المبادلات وتقييم موروثها. إن ابن المقفَّع متأدّب ثاقب النظر، لم يتوقّف مجهوده عند استعادة وتأدية الحكايات التي ابتُدعت في أوساط البراهمة خلال القرن الثالث الميلادي، بل أتى بإضافات إليها. وقد لقي نصّ كتابه كليلة ودمنة مصيرا متنوّع الظروف، إذ إن أقدم مخطوطاته المتيسِّرة لا ترقى إلى أبعد من القرن الثالث عشر. فانتقاله من الهند، حيث قام طبيب فارسيّ اسمه برْزَويْه بنسخه في القرن السادس، في نطاق مهمة كلّفه كسرى ملك الفرس أن يضطلع بها في أوساط البراهمة، إلى إمبراطورية القرن الثامن العباسية، حيث أعاد ابن المقفّع تأليفه، كل ذلك يحملنا على الاعتقاد أن هذا النص حظي ليس فقط بما أتى به الطبيب والمتأدّب المذكوران، بل أيضاً بما أدخله عليه عدد من الكتّاب المجهولين الذين ضاع أثرهم، بعدما أسهموا في إيصال هذا النص من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر، فأقدم المخطوطات التي بين أيدينا لا ترقى إلا إلى هذا الزمن المتأخِّر.

وما هو هذا المصنَّف؟ إنه مجموعة حكايات موضوعة على ألسن أبطالها من الحيوانات، جُعلت وقائعها أمثلة يَعتبِر بها الملوك. فحكم الذات وحكم الآخرين مقترنان اقتراناً لا ينفكّ، في إطار ما سُمّي «مرآة الملوك».

ومنطَلَق السياسة هو معرفة طبائع البشر، من أجل القيام بإصلاح النفس البشرية الناقصة. ولذا فإن الكتابات المختلفة، المتصلة بمرآة الملوك، تنطلق من دراسة الطبيعة البشرية، وعلى وجه أخصّ، دراسة الأهواء البشرية من منافسة وارتياب ومفاخرة: أهواء يتناولها ابن المقفّع في كتاب كليلة ودمنة تحت قناع الحيوانات. ففي مجموعة الأمثال هذه، يشدد ابن المقفع على حيوانية الإنسان، على نزوته العدوانية، وطلبه ما ينفع، وهربه مما يضرّ. وتُبرز أمثال كثيرة الدور الإيجابي أيضاً الذي تؤديه الأهواء في العمل السياسي، بشرط أن يعرف الملك على الأقل كيف يستفيد منها. وكذلك القول في التوازن بين الأمل والخوف: يتعيّن على الملك أن يُحرّك هاتين النزعتين، ولكن عليه خصوصاً أن يوازن بينهما، كي لا تتسرّب الخرافة عن طريق الخوف المفرط وتستقر، ولا البطالة عن طريق الأمل المفرط. وهكذا أمكن للسياسة أن تكسب استقلالها الذاتي، وللفن الإنشائي لمرآة الملوك أن يتوطّد، بفضل الانتقال بجدلية دينية، في موضوع الرجاء بالله والخوف منه، من الصعيد اللاهوتي إلى الصعيد الأنثروبولوجي.

ويتوجّب على الملك أن يجعل نفسه قدوة، أي قادراً على حكم ذاته لكي يستطيع حكم الناس، وأن «يُلزِم نفسه ما يُلزمه غيره»[73]، وأن يكون على قدر من البسالة كاف لكي « يمكنه ملاقاة الحرب بنفسه»[74]. ولذا فإن لفنون الحكم عدة غايات أو توجّهات، فهي أوجه مختلفة في الحكم، تتنوع من سياسة النفوس إلى سياسة الإقليم، مروراً بتدبير المنزل والأسرة. وإن هذه الأوجه المختلفة كامنة كلها

[73] الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، تحقيق عبد الرحمن بدوي ضمن أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية 1980، ص 42.
[74] المرجع نفسه، نفس الموضع.

في حكم المدينة: فهناك تدرّج متصل من حكم الذات، الذي يجوز تسميته بالحكم «الأخلاقي»، إلى حكم المجتمع (السياسة)، مروراً بتدبير المنزل والأسرة.

نعم، تم نقل أمثال «كليلة ودمنة»، تلبية لطلب الملك الساساني كسرى أنوشروان، وكان على الطبيب المبعوث إلى الهند أن يكسب ثقة أوساط البراهمة من أجل الوصول إلى هذا الكتاب. وهنا نقف على موضوع الحكمة الباطنية التي لا تُفتَح إلا على من يبذلون الجهد اللازم في سبيلها، ونقف أيضاً على أهمية كتاب معَدّ لأن يكون مرشِداً للملك، كتابٍ صغير يتمرأى فيه، ويستعمله مفكِّرة، ودليلاً يهديه مسالك الحكم.

ويُفتتح كل من الأمثال الأربعة عشر بطلب يطلبه الملك من الفيلسوف. وليس المقصود هنا كما في التقليد الأفلاطوني تحويل الفيلسوف إلى ملك، بل جعل الاثنين يتحاوران، أي إعطاء الفيلسوف دور المرشد، لكنه إرشاد يتجه صوبَ تنظيم الشؤون اليومية، بل نحو إيضاح المبادئ العامة التي تحضّ على الحكم الصالح.

إن موضوع هيمنة السلطة السياسية حاضر في كل مكان من هذا الكتاب؛ والحكمة المستمدَّة من مرآة الملوك تتمثل كلها في الاحتراس من الإفراط في استعمال هذه السلطة. فكيف يمكن إقناع الملك بفائدة الاعتدال في ممارسة سلطته؟ في هذا الصدد، لا يلقى القول الصريح قبولاً حسناً؛ ولذا كان من الأجدى تمريرُ الكلام على ألسنة الحيوانات. فالسلطان يُعزى أولاً إلى نزعة الإنسان إلى إثبات تفوّقه. وفكرة أن الطبيعة البشرية ناقصة تنتزع موافقة مؤلّفين عديدين (منهم ابن المقفّع، والجاحظ، والماوردي، والغزالي). ويسترعي الفارابي الانتباه إلى أن «التغلّب (...) قد يُحتاج إليه إذا لم يكن أهل المدينة أخياراً جيّدي الطباع»، ولا يكون مذموماً إلا «إذا كان صاحب الرئاسة متغلِّباً بطبعه، لا لحاجة منه إلى ذلك لأجل أهل المدينة»[75].

[75] الفارابي، المرجع نفسه، ص 58.

نص 1: مرآة الملوك: التعلّم بالأمثال عند ابن المقفّع

وَرَتَبَ فِيهِ أَرْبَعَةَ عَشَرَ بَاباً؛ كُلُّ بَابٍ مِنْهَا قَائِمٌ بِنَفْسِهِ. وَفِي كُلِّ بَابٍ مَسْأَلَةٌ والجَوَابُ عَنْهَا؛ لِيَكُونَ لِمَنْ نَظَرَ فِيهِ حَظٌّ مِنَ الهِدَايَةِ. وضَمَّنَ تِلْكَ الأَبْوَابَ كتَاباً وَاحِداً؛ وَسَمَّاهُ كِتَابَ كَلِيلَةَ وَدِمْنَةَ. ثُمَّ جَعَلَ كَلَامَهُ عَلَى أَلْسُنِ البَهَائِمِ والسِّبَاعِ والطَّيْرِ: لِيَكُونَ ظَاهِرُهُ لَهْواً لِلْخَوَاصِّ وَالعَوَامِّ، وَبَاطِنُهُ رِيَاضَةً لِعُقُولِ الخَاصَّةِ. وَضَمَّنَهُ أيضاً مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الإِنْسَانُ مِنْ سِيَاسَةِ نَفْسِهِ وَأَهْلِهِ وَخَاصَّتِهِ، وَجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِ وَدُنْيَاهُ، وَآخِرَتِهِ وَأُولَاهُ؛ وَيَحُضُّهُ عَلَى حُسْنِ طَاعَتِهِ لِلْمُلُوكِ وَيُجَنِّبُهُ مَا تَكُونُ مُجَانَبَتُهُ خَيْراً لَهُ. ثُمَّ جَعَلَهُ بَاطِناً وَظَاهِراً كَرَسْمِ سَائِرِ الكُتُبِ الَّتِي بِرَسْمِ الحِكْمَةِ: فَصَارَ الحَيَوَانُ لَهْواً، وَمَا يَنْطِقُ بِهِ حِكْمَةً وَأَدَباً. فَلَمَّا ابْتَدَأَ بَيْدَبَا بِذَلِكَ جَعَلَ أَوَّلَ الكِتَابِ وَصْفَ الصَّدِيقِ، وَكَيْفَ يَكُونُ الصَّدِيقَانِ، وَكَيْفَ تُقْطَعُ المَوَدَّةُ الثَّابِتَةُ بَيْنَهُمَا بِحِيلَةِ ذِي النَّمِيمَةِ. وَأَمَرَ تِلْمِيذَهُ أَنْ يَكْتُبَ عَلَى لِسَانِ بَيْدَبَا مِثْلَ مَا كَانَ المَلِكُ شَرَطَهُ فِي أَنْ جَعَلَهُ لَهْواً وَحِكْمَةً.

فَذَكَرَ بَيْدَبَا أَنَّ الحِكْمَةَ مَتَى دَخَلَهَا كَلَامُ النَّقَلَةِ أَفْسَدَهَا وَجُهِلَتْ حِكْمَتُهَا. فَلَمْ يَزَلْ هُوَ وَتِلْمِيذُهُ يُعْمِلَانِ الفِكْرَ فِيمَا سَأَلَهُ المَلِكُ، حَتَّى فَتَقَ لَهُمَا العَقْلُ أَنْ يَكُونَ كَلَامُهُمَا عَلَى لِسَانِ بَهِيمَتَيْنِ. فَوَقَعَ لَهُمَا مَوْضِعُ اللَّهْوِ والهَزْلِ بِكَلَامِ البَهَائِمِ. وَكَانَتِ الحِكْمَةُ مَا نَطَقَا بِهِ. فَأَصْغَتِ الحُكَمَاءُ إِلَى حِكَمِهِ وَتَرَكُوا البَهَائِمَ واللَّهْوَ، وَعَلِمُوا أَنَّهَا السَّبَبُ فِي الَّذِي وُضِعَ لَهُمْ. ومَالَتْ إِلَيْهِ الجُهَّالُ عَجَباً مِنْ مُحَاوَرَةِ بَهِيمَتَيْنِ، وَلَمْ يَشُكُّوا فِي ذَلِكَ؛ واتَّخَذُوهُ لَهْواً، وَتَرَكُوا مَعْنَى الكَلَامِ أَنْ يَفْهَمُوهُ، وَلَمْ يَعْلَمُوا الغَرَضَ الَّذِي وُضِعَ لَهُ؛ لِأَنَّ الفَيْلَسُوفَ إِنَّمَا كَانَ غَرَضُهُ فِي البَابِ الأَوَّلِ أَنْ يُخْبِرَ عَنْ تَوَاصُلِ الإِخْوَانِ كَيْفَ تَتَأَكَّدُ المَوَدَّةُ بَيْنَهُمْ عَلَى التَّحَفُّظِ مِنْ أَهْلِ السِّعَايَةِ والتَّحَرُّزِ مِمَّنْ يُوقِعُ العَدَاوَةَ بَيْنَ المُتَحَابَّيْنِ: لِيَجُرَّ بِذَلِكَ نَفْعاً إِلَى نَفْسِهِ.

ابن المقفع، كليلة ودمنة،
مكتبة لبنان، 1987، ص 43-41.

نص 2: مثال حكاية عند ابن المقفّع: الرجل والتنّين والحيّات والجُرَذان

فَالتَمَسْتُ لِلْإِنْسَانِ مَثَلاً، فَإِذَا مَثَلُهُ مَثَلُ رَجُلٍ نَجَا مِنْ خَوْفٍ فِيلٍ هَائِجٍ إِلَى بِئْرٍ، فَتَدَلَّى فِيهَا، وَتَعَلَّقَ بِغُصْنَيْنِ كَانَا عَلَى سَمَائِهَا، فَوَقَعَتْ رِجْلَاهُ عَلَى شَيْءٍ فِي طَيِّ البِئْرِ. فَإِذَا حَيَّاتٌ أَرْبَعٌ قَدْ أَخْرَجْنَ رُؤُوسَهُنَّ مِنْ أَحْجَارِهِنَّ، ثُمَّ نَظَرَ فَإِذَا فِي قَاعِ البِئْرِ تِنِّينٌ فَاتِحٌ فَاهُ مُنْتَظِرٌ لَهُ لِيَقَعَ فَيَأْخُذَهُ؛ فَرَفَعَ بَصَرَهُ إِلَى الغُصْنَيْنِ فَإِذَا فِي أَصْلِهِمَا جُرَذَانِ أَسْوَدُ وَأَبْيَضُ، وَهُمَا يَقْرِضَانِ الغُصْنَيْنِ دَائِبَيْنِ لَا يَفْتُرَانِ، فَبَيْنَمَا هُوَ فِي النَّظَرِ لأَمرِهِ والاهْتِمَامِ لِنَفْسِهِ، إِذْ أَبْصَرَ قَرِيباً مِنْهُ كِوَارَةً فِيهَا عَسَلُ نَحْلٍ؛ فَذَاقَ العَسَلَ، فَشَغَلَتْهُ حَلَاوَتُهُ وَأَلْهَتْهُ لَذَّتُهُ عَنِ الفِكْرَةِ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ، وَأَن يَلْتَمِسَ الخَلَاصَ لِنَفْسِهِ؛ وَلَمْ يَذْكُرْ أَنَّ رِجْلَيْهِ عَلَى حَيَّاتٍ أَرْبَعٍ لَا يَدْرِي مَتَى يَقَعُ عَلَيْهِنَّ؛ وَلَمْ يَذْكُرْ أَنَّ الجُرَذَيْنِ دَائِبَانِ فِي قَطْعِ الغُصْنَيْنِ؛ وَمَتَى انْقَطَعَا وَقَعَ عَلَى التِّنِّينِ. فَلَمْ يَزَلْ لَاهِياً غَافِلاً مَشْغُولاً بِتِلْكَ الحَلَاوَةِ حَتَى سَقَطَ فِي فَمِ التِّنِّينِ فَهَلَكَ. فَشَبَّهْتُ بِالبِئْرِ الدُّنْيَا المَمْلُوءَةَ آفَاتٍ وَشُرُوراً، وَمَخَافَاتٍ وَعَاهَاتٍ؛ وَشَبَّهْتُ بِالحَيَّاتِ الأَرْبَعِ الأَخْلَاطَ الأَرْبَعَةَ الَّتِي فِي البَدَنِ: فَإِنَّهَا مَتَى هَاجَتْ أَوْ أَحَدُهَا كَانَتْ كَحُمَةِ الأَفَاعِي وَالسُّمِّ المُمِيتِ؛ وَشَبَّهْتُ بِالغُصْنَيْنِ الأَجَلَ الَّذِي لَابُدَّ مِن انْقِطَاعِهِ؛ وَشَبَّهْتُ بِالجُرَذَيْنِ الأَسْوَدِ وَالأَبْيَضِ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ اللَّذَيْنِ هُمَا دَائِبَانِ فِي إِفْنَاءِ الأَجَلِ؛ وَشَبَّهْتُ بِالتِّنِّينِ المَصِيرَ الَّذِي لَا بُدَّ مِنْهُ؛ وَشَبَّهْتُ بِالعَسَلِ هَذِهِ الحَلَاوَةَ القَلِيلَةَ الَّتِي يَنَالُ مِنْهَا الإِنْسَانُ فَيَطْعَمُ وَيَسْمَعُ وَيَشَمُّ وَيَلْمِسُ، وَيَتَشَاغَلُ عَنْ نَفْسِهِ، وَيَلْهُو عَنْ شَأْنِهِ، وَيَصُدُّ عَنْ سَبِيلِ قَصْدِهِ. فَحِينَئِذٍ صَارَ أَمْرِي إِلَى الرِّضَا بِحَالِي وَإِصْلَاحِ مَا اسْتَطَعْتُ إِصْلَاحَهُ مِنْ عَمَلِي: لَعَلِّي أُصَادِفُ بَاقِيَ أَيَّامِيَ زَمَاناً أُصِيبُ فِيهِ دَلِيلاً عَلَى هُدَايَ، وَسُلْطَاناً عَلَى نَفْسِي، وَقِوَاماً لأَمْرِي، فَأَقَمْتُ عَلَى هَذِهِ الحَالِ وانْتَسَخْتُ كُتُباً كَثِيرَةً؛ وانْصَرَفْتُ مِنْ بِلَادِ الهِنْدِ، وَقَدْ نَسَخْتُ هَذَا الكِتَابَ.

ابن المقفع، كليلة ودمنة،
مكتبة لبنان، 1987، ص 95-93.

تعليق

ما حققته مواضيعية السلطان من كسب عبر هذه الأمثال يتمثّل في استثمار المجال الأنثروبولوجي لشرح سلطان الملوك. لا يتعلّق الأمر بالاحتماء خلف سراب عصر ذهبي، ولا بالخلود إلى السكينة في مسيحيةٍ ما. إن من يصف من الكتّاب كابن المقفّع كيف يكون قيام السلطان وانهياره، إنما يبيّن الشروط والظروف لممارسة السلطان. فوجهة النظر هذه أقرب إلى البراغماتية منها إلى المنحى النظري الذي يَنشُد المبادئ أو الأسس التي تُبنى عليها شرعية السلطان. ويُلمَس هذا بوجه خاص في مقدمة كليلة ودمنة التي كتبها عليّ بن الشاه الفارسيّ. فهذا الأخير يضيف إلى نص ابن المقفّع تأملاً في السلطان الذي مارسه الإسكندر الكبير على قسم من الهند، وفي الطريقة التي أنقذ بها هذا اليوناني شعب الهند من العبودية، ثم كيف استأنف الملك الجديد دَبشَليم مسلسل الجور. وحين صار الفيلسوف بَيدَبا مستشاراً للملك، حضّه على تغيير سلوكه السياسي: واتّخذ هذا النصحُ شكل سرد حكايات كليلة ودمنة، والعِبَر المستخلصة من هذه الأمثال.

فالسلطان ليس بالواقع غاية في ذاته، لأن السؤال المتكرر عند هؤلاء الكتّاب هو: ماذا تفعل السلطة السياسة بسلطانها؟ وعلى هذا السؤال تتمحور دائرة حكم الذات (أي «رعاية النفوس») ودائرة حكم الآخرين. فالساسة بحاجة إلى معرفة جغرافيةِ النفس، أي تَوزُّع ملكاتها وتضافرها، إلى العلاقة بين القوى العقلية وغير العقلية في النفس البشرية، مثلما هم بحاجة أيضاً إلى معرفة ذواتهم: على الملك أن يعكس أفعاله كما في مرآة فكرية. ومن التحديات التي يتوجّب على الملك مجابهتها أن يعاكس سيطرة الحاشية المتزلّفة، لأنها تخفي عليه عيوبه وعيوب المجتمع الذي يحكمه: إذ لا يجوز أن يقوم شيء حجاباً بين الملك ورعيّته. فيُفترَض في مستشاريه أن يكونوا قنوات تُنفِذُ عمله، لا عقبات تمنع إنفاذه. والحاضر الدائم في هذه النصوص هو المثال الطبي: فهناك أولاً الطبيب برْزَويْه الذي بعثه الملك في طلب الكتاب الثمين، ثم مواضيعية الورم الخفي الذي متى ظهر يصبح قبيحاً لا دواء له. فالأمر هنا يتعلق بفحص المريض وإقناعه بتغيير نمط حياته. وهذا العمل يتوجب القيام به فرادياً، وتكبر فيه أهمية الفطنة، وهذه فضيلة دون ممارستها شروط، لأن ما يصلح لهذ الشخص لا يصلح للجميع، «وهذه القوة ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة واستيفائها كلها، لكن بطول التجربة في الأشخاص»[76]. ولا ينفك يَرِد في هذه النصوص تأكيد المراهنة على الصديق الصّدوق، المرآة التي يُرى فيها السلوك الحسن الجدير بأن يُحتذى، وعلى غراره تُصقل الطباع.

أسئلة

1. **الأمثال كتابة فلسفية نوعية؛ بيّن خصائصها.**
2. **كيف تتلاءم الأمثال عند ابن المقفّع مع تهجين الثقافات؟**
3. **بيّن كيف يتلاقى حكم الذات وحكم الآخرين عند ابن المقفّع.**
4. **التعويل على الأمثال وارد في فلسفات أخرى؛ قارن بين الأساليب.**

[76] أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1991، ص 59.

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

3 الحق والقانون

مقدمة

في النص التالي، يدل الأسلوب الفرضي الاستنتاجي الذي يعتمده الفارابي على مسعى فيلسوفنا، الذي لا يقصد التكلّم عن ثقافة بعينها أو عن تاريخ معيّن، بل عن ترابط وتسلسل التصوّرات أي المعاني المجرّدة؛ فيقول ما مؤدّاه: على افتراض أن الحاكم الأول لم يتمكّن من تدبير كل شيء، بسبب عوارض الحياة وهي كثيرة، ماذا يحصل للحق وإنشائه واستمراره؟ من إمكان حصول هذا الموقف، يستنتج الفارابي معقولية حدث حقيقي: أي فهم واقع الحق انطلاقاً من مقتضيات تصوره، وبعبارة أدق، انطلاقاً من سلسلة نسب الحق. وهكذا فإن « الرئيس الأوّل» الذي يتناوله نصّنا لا يمكن أن يكون الأول، بالنظر إلى الوقائع، بل هو الأول في تجربة فكرية، تجربة متّسمة بفكرة أن الأول هو الذي يغرس نمط الحياة الفاضلة في نفوس المواطنين. فالحاكم الأول عند الفارابي أول بالعمل، وليس من حيث الزمن، إذ إنه، في موضع قريب لاحق من كتاب الملّة، يقول: «والمهنة الملكية الفاضلة الأُولى تلتئم بمعرفة جميع الأفعال التي بها يتأتّى تمكين السِيَر والملكات الفاضلة في المدن والأمم»[77].

وعلى هذا النحو يبني الفارابي نموذجاً للمدينة، ليس مثالياً بمعنى شيء منشود، بل بمعنى محاكاة نظرية، ذات وظيفة مثيلة لوظيفة المقياس بالنسبة إلى المدينة الفعلية: إنه «المدينة الأخرى» على قول ليو استروس: تقع «المدينة الأخرى» في منتصف الطريق بين «هذا العالم» و«العالم الآخر»، على اعتبار أنها لا تزال مدينة أرضية، ولكنها مدينة غير موجودة بالفعل، بل في «النظر» فقط»[78]. فالمقياس يتميّز بأنه لا يتطلّب ما يتطلّبه المثال الأعلى، أي أن يكون الواقع مشاكلاً له قَسْرا. إنه يكتفي بإعطاء قياس دون ما إكراه. والفارابي، في كتاب الملّة، أقرب إلى أفلاطون النواميس (739c) متحدثاً عن «المدينة الأُولى» منه إلى أفلاطون الجمهورية متحدثاً عن «المدينة الجميلة». فمدينة النواميس تُنسب إلى سببها الفاعل، عظيم الآلهة زاوش، مثلما تُنسَب إلى امتيازها بكونها مدينةً إلهيةَ المسبِّب: «سأل سائل عن السبب في وضع النواميس، ومعنى «السبب» هاهنا هو الفاعل، وفاعلها هو واضعها. فأجاب المجيب أن الواضع لها كان زاوش، وزاوش عند اليونانيين أبو البشر، الذي ينتهي إليه النسب»[79]. يبني الفارابي نموذجه انطلاقاً من دمج عدة محاورات لأفلاطون كما يلي: فمحاورة الجمهورية توفّر لنا مدينة كاملة في النظر؛ ومحاورة تيماوس تعطينا «الموجودات الإلهية والطبيعية معقولةً معلومةً ذلك العلم»، علم المدينة؛ وكتاب النواميس يعطينا «السيَر الفاضلة التي يؤخذ بها أهل هذه المدينة»[80]. وإن كتاب المِلّة يجمع بين هذه المواضيعيات الثلاث. ويرى الفارابي، وهو الوفي لتقليد الفلسفة اليونانية، أن لفظ «الإلهي» معناه «الممتاز». ومن ثَمّ فالحكم الإلهي ليس متعالياً إلا بمقدار ما يفترض الامتيازُ شكلاً من التعالي، ولكن ليس مقترناً بهذا التعالي أيُّ بعد عمودي.

---

[77] المرجع نفسه، ص 65.

[78] انظر Léo Strauss, « Le Platon d'Al Fârâbî », in *Philosophie* (67), Paris, Minuit, 2000, p.81.

[79] الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، تحقيق عبد الرحمن بدوي ضمن أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية 1980، ص 37.

[80] الفارابي، فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 24.

نص: الشارع والفقيه والقاضي عند الفارابي

والرئيس الأوّل قد يلحقه ويعرض له أن لا يقدّر الأفعال كلّها ويستوفيها فيقدّر أكثرها، و<قد> يلحقه في بعض ما يقدّره أن لا يستوفي شرائطها كلها بل يمكن أن تبقى أفعال كثيرة **ممّا** سبيلها أن تقدّر فلا يقدّرها لأسباب تعرض: إمّا لأنّ المنيّة تخترمه وتعاجله قبل أن يأتي على جميعها، وإمّا لأشغال <ضرورية> تعوقه من حروب وغيرها، وإمّا لأنّه لا يقدّر الأفعال إلاّ عند حادث حادث وعارض عارض ممّا يشاهده <هو> أو <ممّا> يسأل عنه، فيقدّر حينئذ ويشرّع ويسنّ ما ينبغي أن يُعْمَل في ذاك النوع من الحوادث، فلا تعرض كل العوارض في زمانه ولا في البلد الذي هو فيه، فتبقى أشياء كثيرة ممّا يجوز أن يعرض في غير زمانه أو في غير بلده يُحتاج فيها إلى فعل محدود مقدَّر في ذلك الشيء العارض فلا يكون <هو> شرّع فيها شيئاً، أو يعمد إلى ما يظن أو يعلم أنّها من الأفعال أصول تمكّن غيره أن يستخرج عنها الباقية فيشرّع فيها كيف وما ينبغي أن تُعْمَل ويترك الباقية عَلَماً منه أنّه يمكن أن يستخرجها غيره إذا <قصد قصده و> احتذى حذوه، أو يرى أن يبتدئ في أن يشرّع و يقدّر الأفعال التي هي أعظم قوّة وأكثر نفعاً وأشدّ غنى وجدوى في أن تلتئم بها المدينة وترتبط وينتظم أمرها، فيشرّع في تلك وحدها ويترك الباقية إمّا لوقت فراغه <لها> أو لأنّ غيره <يمكنه أن> يستخرجها، إمّا في زمانه وإمّا بعده، إذا احتذى حذوه.

فإذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال كان الذي يخلفه هو الذي يقدّر ما لم يقدّره الأوّل، وليس هذا فقط، بل <و> له <أيضاً> أن يغير كثيرا مما شرعه الأوّل، فيقدّره غير ذلك التقدير إذا علم أنّ ذلك هو الأصلح في زمانه، لا لأنّ الأوّل أخطأ، لكن الأوّل قدّره بما هو الأصلح في زمانه، وقدّر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأوّل، ويكون ذلك مما لو شاهده الأوّل لغيره أيضاً. وكذلك إذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع أحواله، والثالث رابع، فإنّ للتالي أن يقدر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدراً، و له أن يغير ما قدره من قبله، لأنّ الذي قبله لو بقي لغير أيضاً ذلك الذي <غيره الذي> بعده.

(٩) وأمّا إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمّة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة ولم يخلفه مَن هو مثله في جميع الأحوال احتيج في كل ما يعمل في المدن التي تحت رئاسة من تقدّم إلى أن يحتذى في التقدير حذو من تقدّم ولا يخالف ولا يغيّر بل يُبقي كل ما قدّره المتقدّم على حاله، وينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقدير ممّا لم يصرّح به مَن تقدّم فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرّح الأوّل بتقديرها، فيضطرّ حينئذ إلى صناعة الفقه، وهي التي يقتدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحّة تقدير شيء ممّا لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرح <فيها> بالتقدير، وتصحيح ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملة <بأسرها> <التي شرّعها> في الأمّة التي لهم شُرّعت. وليس يمكن هذا التصحيح أو يكون صحيح الاعتقاد لآراء تلك الملة فاضلاً بالفضائل التي هي في تلك الملة فضائل.فمن كان هكذا فهو فقيه.»

الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى،
حققها وقدّم لها وعلّق عليها محسن مهدي، بيروت، دار المشرق العربي، 1991، ص 50-48.

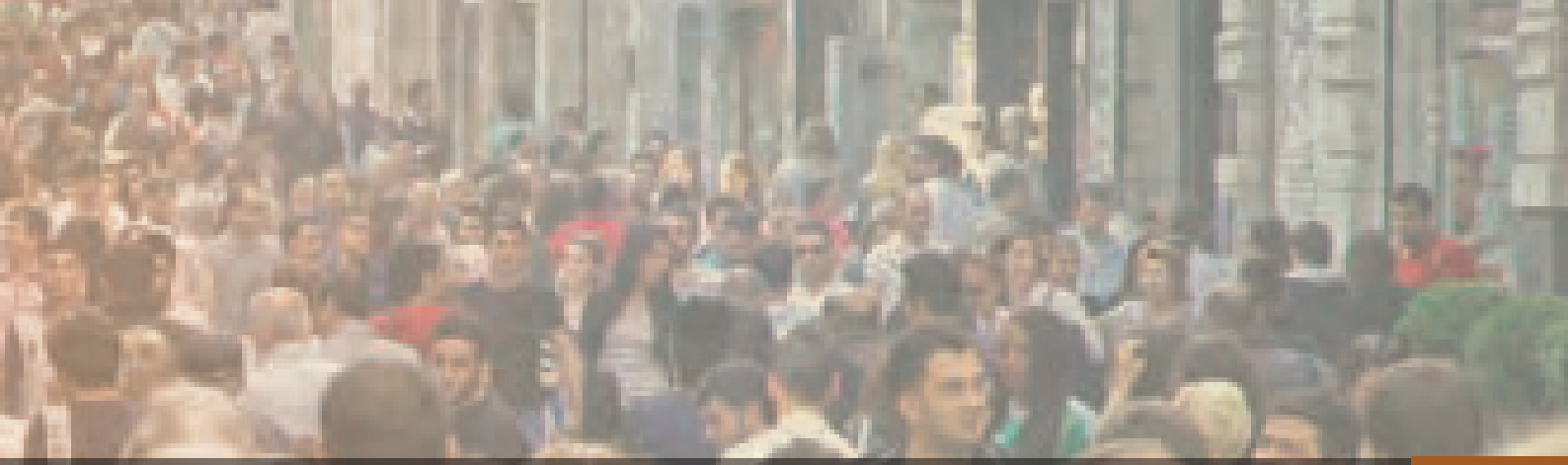
تعليـق

في هـذا النـص، يُعقَـل الحـق مـن زاويـة الاسـتمرار. مـاذا يحصـل عنـد وفـاة الشـارع؟ يقتـدي خَلَفـه بـه، لا مـن قبيـل مبـدأ الحجّيّـة، بـل مـن قبيـل مبـدأ الصلاحيـة: فيتـصرّف مثلـما يتـصرّف «الرئيـس الأول» لـو كان في مثـل هـذا الظـرف. فهـو يعـرف مِـن واجبـه أن يسـنّ القوانـين انطلاقـاً مـن سـياقه الخـاص. فالحـق يفـترض إذنْ اتصالاً مـع القوانـين الأولى، لكنّـه يفـترض أيضـاً تكييفهـا مـع متطلبـات الزمـان والمـكان حيـث يكـون سـاريا. إلا أن الابتـكار في التشريـع يظـل حالـة اسـتثنائية، عـلى اعتبـار أن الحـكام الذيـن يتعاقبـون يتوجّـب عليهـم إقامـة نظـام قانـوني مثلـما اسـتطاع الأول إقامتـه. وإذا نقصتهـم هـذه المقـدرة، يجـدر بهـم ألا يبتعـدوا عـما سـبق تأسيسـه، وأن يتجهـوا نحـو العمـل الفقهـي الـذي يُسـهم فيـه، بحسـب التقليـد الإسـلامي، القـاضي والفقيـه بـلا فـرق: فالحـق يُعلَـن بعـد دراسـة النصـوص والحـالات؛ والقـاضي الـذي يقـرر طبقـاً للقانـون لا يقتـصر اجتهـاده عـلى استشـارة المفتـي المتبحـر في معرفـة التعاليـم والمجـادلات، بـل هـو نفسـه يتبـع القانـون أي الشريعـة التـي وضعهـا الشـارع ونظمهـا. ويعتـبر الفـارابي، بتأثـير نفحـة أفلاطونيـة، أن فـن الفقـه فـنّ قَـسْريّ، مثـل فـن الطـب. وكان أفلاطـون قـد نبّـه في الجمهوريـة إلى أن هذيـن الفنَّيْن لا يزدهـران إلا حـين تتفـشى في المدينـة أمـراض. لكـنّ العـلاج الـضروري يفـترض فنّـاً مُتقنـاً في تأويـل التشريـع، فنّـاً يسـتلزم عنـد الفـارابي «أن يكـون [الفقيه/القـاضي] عارفـاً بالشرائـع التـي إنمـا شرعهـا الأول بحسـب وقـت مـا، ثـم أبـدل مكانهـا غيرهـا، واسـتدامها ليحتـذي في زمانـه حـذو الأخيرة لا الأولى. ويكـون أيضـاً عارفـاً باللغـة التـي بهـا كانـت مخاطبـة الرئيـس الأول، وعـادات أهـل زمانـه في اسـتعمالهم لغتهـم»[81]. ويسـتلزم، بالإضافـة إلى هـذه التوصيـات معرفـة تامـة بالمنطـق، وبمحمـول الألفـاظ، واسـتعمال المجـاز، ومعرفـة أنثروبولوجيـة تامـة بأعـراف وعـادات الشـعوب التـي تنطبـق عليهـا القوانـين التـي يؤوِّلهـا. وعليـه فالقـاضي هـو إنسـان متضلّـع في مـا نسـمّيه اليـوم «العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة». وبنـاءً عـلى ذلـك، فالحـق لا يرتبـط حـصراً بتفسـير القـرآن بـل أيضـاً بتاريـخ البـشر في مـكان معـيّن وزمـان معـيّن.

أسـئلـــة

1. **صف عمل «الرئيس الأول». لماذا يعوِّل الفارابي على تجربة فكرية وليس على تجربة تاريخية؟**
2. **الفقه رافد للتشريع؛ اشرح كيف؟**
3. **ما هي القضايا الهامة التي تنطوي عليها استمرارية الحق؟ هل يمكن للحق أن يستقل ذاتياً عن السياسة؟**
4. **ما مدى انطباق هذا النص على الأوضاع الراهنة؟**

[81] أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1991، ص 51.



III الأشكال السياسية للعيش المشترك

4 قواعد التحرر، وتعدد اللغات

مقدمة

أثار مصنّف علي عبد الرازق (1966-1888)، أصول الحكم في الإسلام، منذ صدوره في عام 1925، حرباً كلامية واسعة النطاق. وُلِد هذا المفكِّر في عام 1888، وتلقّى تعليماً تقليدياً، نال به لقب شيخ الأزهر، أي أحد أساتذة المسجد الأزهر الكبير في القاهرة. وكان أبوه أحد مؤسسي حركة النهضة، تلك الحركة التي نقدت المجتمع المصري عميق النقد، من أجل بث روح التحرر فيه ودفعه إلى المطالبة بحقوقه. ويكاد الكتاب يكون مطابقاً في الزمن لإلغاء الخلافة (1924)، تلك المؤسسة المحتَضِرة، المسؤولة عن سبات الشعوب العربية وخنوعها قروناً طويلة: فقد شهد صدور المصنّف تمزق الإمبراطورية العثمانية، واقتراب المستعمرين من الأبواب أو دخولهم.

فيما يتعلق بالسياسة، يحاول علي عبد الرازق في كتابه أصول الحكم في الإسلام أن يبيّن كيف يتعذّر على الشرعية السياسية أن تستند إلى تشريع ديني. فقد اخترع الإنسان دوما، وعليه أن يخترع، وسائل بقائه السياسي. حاول علي عبد الرازق في عام 1925 أن يبيِّن كيف يجدر التمييز بين الذِّكْر والاستعمال، مثلا: أن يذكر القرآن السلطة السياسية لا يعني أنه يبررها، ولا أنه يستعملها؛ وكذلك القول في الرقّ: الكلام على العبيد في القرآن، أي ذكرهم، ليس تبريراً لممارسة الاتِّجار بالبشر، واستعمال الرق. ويمكن التعبير عن قضية عبد الرازق الرئيسة كما يلي: باستثناء النبيّ، «لم يعطِ الله معرفة الدلالة النهائية أو الحقيقة أيًّا من البشر، مهما كان مقامه، ولا أيًّا من المؤسسات مهما كانت سلطتها»، على حد قول مصطفى صفوان في مصنَّفه بعنوان *Pourquoi les Arabes ne sont pas libres*[82] (لماذا ليس العرب أحراراً). فبهذا المعنى، لا يمكن أن يكون للنبي «وارث» أي خليفة. وسبق لابن خلدون أن أشار في زمانه إلى ذلك (انظر أعلاه تقديمنا لهذا المفكّر). إن السلطة السياسية تجعل الله على صورتها وفقاً لـ«تكلُّم بطني متسامٍ يوهم الناس بأن شيئاً أتى من السماء وهو قيل على الأرض»، على حد قول ليشتنبرغ، أحد فلاسفة القرن الثامن عشر الألمان. فالدولة لا تحتكر

[82] Moustapha Safouan, *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre. Politique de l'écriture et terrorisme religieux*, Paris, Denoël, 2008.

استعمال العنف وتجعله استعمالاً شرعياً فقط ، بل تستعمل أيضاً الديانة لتوطيد شرعيتها. والنص التالي بليغ في هذا الصدد. ويقبل الشعب هذه المصادرة المزدوجة ويتَّبعها، مصادرة العنف والدين معا. فالناس يقبلون أن يسحرهم فرد يُتقن إحكام قبضته عليهم، جامعاً بحذق بين قدر من الإفساد وقدر من القمع. وحين تحوّل الإسلام إلى دين فتوحات، كان أداة لتوطيد سلطان الدولة على جميع جوانب الحياة. ففي مدارس العالم العربي، لا تُدرّس اللغة الأم: «يُظَنّ ويقال كثيراً أن العربية لغة واحدة لا تختلف، ولكن المسافة بين العربية الكلاسّيكية والعربية المصرية، بين عربية دول الخليج وعربية شماليّ أفريقيا، هي نفس المسافة الفاصلة بين اللاتينية واللغات الرومنسية المشتقة منها – كالإيطالية والإسبانية والفرنسية.»[83]

وأقدم السيد صفوان دون تردد على ترجمة مسرحية *Othello* لشكسبير إلى اللغة المصرية الدارجة، لكي يمكِّن الشعب من «قراءة الكتّاب الكبار باللغة التي يتعلّمها في المهد».[84] أنّ اللغة عنده ليست موضع استمثال أياً كان، وإنما هي قبل كل شيء ممارسة تتغيّر تبعاً لصروف الزمن؛ ولذا يجب في الترجمة ألا تتوخّى الانصياع لمثال لغوي ما، بل يجب فيها أن تتوخى قبل كل شيء التواصل والتبليغ. نعم، في كل لغة فكر ضمني، ولكن لا يجوز أن يكون هذا الفكر موضع عبادة: «كلّما عظُم إجلال لغة ما، عظُمت سيطرة التصوّرات المسبقة على العقل، واستعصت صعوبة طرحها للمناقشة».[85] ويقيم السيد صفوان صلة بين اللغة والحق. وهاتان الممارستان هما مرآتان للمجتمع. ويتوقّف كثيراً عند المثال الأمريكي ليشدد على أن السلطة في الولايات المتحدة ناشئة، قبل كل شيء، عن التجربة الديمقراطية المترسِّبة في نصوص الدستور المحرَّرة بلغة يفهمها الجميع. ويرى أن التحليل المقارن على هذا المنوال بين المؤسسات ومستوى اللغات، يمكّن من قياس الثغرات التي تواجَه حتى الآن في البلدان العربية.

---

[83] Ibid, p. 27. الترجمة العربية لليونيسكو

[84] Ibid, p. 79.

[85] Ibid, p. 100.

نص: الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق

تبين لك من هذا أن ذلك اللقب "خليفة رسول الله" مع ما أحاط به من الاعتبارات التي **أشرنا** إلى بعضها ولم نشر إلى باقيها، كان سبباً من أسباب الخطأ الذي **تسرب** إلى عامة المسلمين، فخيل لهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين فقد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وكذلك فشا بين المسلمين منذ الصدر الأول، الزعم بأن الخلافة مقام ديني، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام.

كان من مصلحة السلاطين أن يروِّجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم، ومازالوا يعملون على ذلك، من طرق شتى ـ وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون ـ حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله، ثم ما كان الخلفاء ليكتفوا بذلك، ولا ليرضوا بما رضي أبو بكر، ولا ليغضبوا مما غضب منه، بل جعلوا السلطان خليفة الله في أرضه، وظلّه الممدود على عباده، سبحان الله وتعالى عما يشركون.

ثم إذا الخلافة قد أصبحت تلصق بالمباحث الدينية، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد، يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام، ويُلَقَّنه كما يُلَقَّن شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله.

تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، أضلوهم عن الهدى وعموا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين، وباسم الدين أيضاً استبدوا بهم، وأذلوهم، وحرموا عليهم النظر في علوم السياسة، وباسم الدين خدعوهم وضيقوا على عقولهم، فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً، حتى في مسائل الإدارة الصرفة، والسياسة الخالصة.

ذلك وقد ضيقوا عليهم أيضاً في فهم الدين، وحجروا عليهم في دوائر عَيَّنوها لهم، ثم حرموا عليهم كل أبواب العلم التي تمس حظائر الخلافة. كل ذلك انتهى بموت قوى البحث، ونشاط الفكر بين المسلمين، فأصيبوا بشلل في التفكير السياسي، والنظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء.

والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى إحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة.

كما أن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور، ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين.

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.»

علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم،
©وزارة الثقافة والفنون والتراث – دولة قطر، 2011، ص 105-103.

تعليـق

في هـذا النـص، يشـير عـلي عبـد الـرازق بإصبـع الاتهـام إلى التبريـر الدينـي للسـلطة السياسـية، لأنـه لا يوجـد نـص في مصـادر الإسـلام يسـمح بهـذا التبريـر، لا في القـرآن ولا في الأحاديـث النبويـة. ويهـدف هـذا الاختصـام مـع التبريـر الدينـي، إلى تحريـر الشـعوب المخضَعـة لسـلطة تلبّـس السـلطة الاسـتبدادية لبـوس الديـن، ديكتاتوريـة اسـتغلت عـلى مـدى قـرون أميـة الشـعوب، وزرع الفرقـة بـين النخبـة والجماهـير، لتوطيـد سـلطانها الـذي لا يعـود بالنفـع إلا عـلى عائلـة الخليفـة وبلاطـه.

وتتمثّـل قـوة هـذا النـص، الـذي أثـار كثـيراً مـن الاعـتراض والتفنيـد، مـن جانـب ذوي المصلحـة في الحفـاظ عـلى السـلطة الدينية سـلطةً سياسـية، في أنـه يسـتعمل العلـم التقليـدي المحـض – المكـوّن مـن آيـات قرآنيـة وأحاديـث نبويـة (السـنّة) – ليشـنّ حربـاً عـلى إخضـاع الشـعوب. يبرهـن هـذا النـص إذاً عـلى أن النضـال مـن أجـل الحريـة لا يحتـاج خوضـه إلى مرجعيـة خـارج الإسـلام. وكأنـه يقـول أيضـاً إن كل شـعب، أيـاً كان تراثـه الدينـي، لا يسـتطيع التخـلّي عـما يدخـل في تعريـف كيانـه: ألا وهـو التـوق إلى الحريـة. ويقـوم المؤلـف باسـتقصاء تاريخـي، يبـيّن فيـه كيـف كانـت السـلطة السياسـية تصـادر كل مـرة حريـة الشـعوب، بـدون أن تضمـن لهـم التحـرر بمقابـل ذلـك. فيقـول أنْ «ليـس القـرآن وحـده هـو الـذي أهمـل تلـك الخلافـة ولم يتصـدّ لهـا، بـل السـنة كالقـرآن أيضـاً قـد تركتهـا ولم تتعـرض لهـا. يدلـك عـلى هـذا أن العلـماء لم يسـتطيعوا أن يسـتدلوا في هـذا البـاب بـشيء مـن الحديـث»[86]. ومـن المآخـذ التـي تضمنهـا الاتهـام الموجّـه إلى المؤلِّـف مـا يـلي: الاعتقـاد بـأن الشريعـة ليسـت إلا تشريعـاً روحيـاً، وأن الخلفـاء الأوائـل كانـوا علمانيـين، وأن غـزو النبـي للسـلطة السياسـية ينـدرج في زمـن ملتبِـس، كـما هـي الحـال في كل عمـل سـياسي أيـاً كان.

أسـئلــة

1. **أي نمط من الإصلاح السياسي يرمي إليه علي عبد الرازق؟**
2. **هل الخلافة سلطة روحية أم سلطة سياسية؟**
3. **كيف نظّر سلطان الخلافة عبودية الشعوب، في نظر علي عبد الرازق؟**
4. **هل الإسلام دين سياسي؟**

[86] علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، 1925، ص 16.

IV المساواة بين الجنسين

1 تحرير النساء

مقدمة

ناقش منصور فهمي أطروحة في باريس عن أحوال المرأة في الإسلام، وقال في عمله: «ولدت مسلماً، ونشأت في وسط مسلم، وبعدها جئت إلى باريس لإتمام دراستي. وفي باريس، وتحت إشراف الأستاذ القدير ليفي برول Mr. Levy Bruhl، اكتسبت المناهج الضرورية للبحث الدقيق. وبحثُنا هذا يتوخى الحقيقة ولا شيء آخر»[87]. ولكن عند عودته إلى مصر في عام 1913، تعرَّض لحملة تشهير عنيفة، لأنه أعد أطروحة مع البروفسّور ليفي برول في باريس، وصُرف من منصبه في الجامعة، ولم يُعَد إليه إلا في عام 1919، بفضل ظروف الثورة. وإذ تطوّع منصور فهمي بكامل قواه لقضايا المرأة، اندرج في التيار الكبير الذي نشأ في مصر أواخر القرن التاسع عشر وعُرِف باسم النهضة. إذ إنه، على أثر وصول نابوليون إلى مصر في عام 1798، كثرت الأسفار: قدوم المستكشفين من جهة، ووفادة الطلبة إلى أوربا، ولا سيّما فرنسا، من جهة أخرى. واجتازت فكرة التقدم، القوية جداً خلال القرن التاسع عشر، حدود البلدان، واتّخذت في البلدان العربية شكل الإصلاح، يعني نِشدان التحسين، وحالة أفضل. ويتّصف دعاة النهضة العربية بإرادة الالتحاق بركب الحداثة وجعلها تراثاً مشتركاً للبشرية، لا شكلاً مميِّزاً للمجتمع الأوربي: فهم لا يكافحون الدين، بل أشكاله الخرافية التي لا تزال حيّة. وفي هذا الإطار يأخذ تحرير النساء معناه، ويمرّ حتماً بالتعليم وإلحاق البنات بالمدارس.

سبق أن كتب قاسم أمين (1865-1908) بالعربية مصنّفاً في تحرير النساء. أما منصور فهمي، وقد اعتمد طريقة سوسيولوجية، فلا يتردد في أن يعتبر نبي الإسلام رجلاً كامل الأوصاف، ويتّخذ القرارات السياسية.

[87] منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، منشورات الجمل، سلسلة «دراسات إسلامية» -1- بإشراف منى نجار، ترجمه عن الفرنسية هاشم صالح، 1990، ص 6.

يظـل منصـور فهمـي قـوي الصلـة جـداً بالأجـواء الحاليـة، لأنـه نـأى بنفسـه عـن التحليـلات المسـتندة إلى اللازمنيـة والقـول بـأن الإسـلام يظـل دائمـاً هـو هـو، في حـين أن المجتمعـات المعنيـة بهـذه الديانـة التاريخيـة موجـودة في التاريـخ وتتغـيّر باسـتمرار. حتـى إن البعـض، مثـل برنـارد لويـس، يـأتي بدراسـة اشـتقاقية في موضـوع الإسـلام، لـكي يفضـح الشـعوب التـي اعتنقتـه: فهـو يقـول في كتابـه *Langages politiques de l'Islam*[88] (لغـات الإسـلام السياسـية)، بـأن الإسـلام ليـس عنـده في لغتـه الخاصـة، العربيـة التـي بهـا يُعـبِّر عـن نفسـه، لفـظ يـدل عـلى «الحريـة». ومناهضـةً منهـم لهـذه الحتميـة اللغويـة المشـؤومة، حـاول إصلاحيـو النهضـة أن يُدخلـوا في حيـاة الشـعوب مـا لا بـد منـه مـن حريـة.

[88] Bernard Lewis, *Le langage politique de l'Islam,* traduction par Odette Guitard, Bibliothèque des Sciences humaines, Paris, Gallimard, 1998.

نص: أحوال المرأة في الإسلام، منصور فهمي

وإذا ما تم ذلك النقد نستطيع أن نجد كلمة منبعثة من فكر سليم وحقيقة تفرضها الطبيعة الإنسانية وقانوناً تفرضه الضرورات الاجتماعية وحماساً للنظام والجمال والعدالة. فمن هنا نقول إنه بإمكاننا أن نتوصل إلى سماع ذلك الصوت الواضح لعبقري عربي ألا وهو محمد. وهنا أيضاً سيكون الملاذ الأخير للذين يريدون التمسك بالعقائد التي ببقائها راسخة وسط المتغيرات التي يجلبها التطور حتماً، يستطيعون المحافظة على فكرة الثبات الإلهي وهى فكرة غالية جداً عل قلوب المؤمنين.

سوف يأتي اليوم الذي ينشق فيه التراث الإسلامي إلى قسمين: قسم قليل سوف يبقى عل أمد الدهر. وهو يمثل العقائد التي تشبع الطبيعة الميتافيزيقية ورغبات النفوس الورعة والتقية. وقسم كبير يمثل العادات و التقاليد القديمة، وسوف ينقرض كلياً عندما يدخل التقدم والمؤسسات الجديدة إلى البلدان الإسلامية ويحلان محلها.

وعندما تنقرض هذه المؤسسات البالية، فإن علماء الاجتماع والفنانين سيجدون في جردها مادة ممتعة للبحث التاريخي.

وحينئذ تصبح مؤسسات الزمن القديم التي مارست في البلاد الإسلامية شريعة الذحل (قانون عقوبة المثل) في حكم المهمل والمنسيّ. أما المؤسسات الأخرى التي هيمنت على الوعي طيلة قرون وقرون فستصبح حينئذ خاضعة للفكر ولتحليل الإنسان.

فهكذا نرى قضية المرأة تطرح من جديد وبعيون جديدة بعد أن عانت، من الانصراف عنها بسبب آثار التقاليد القديمة والبالية التي ظلت عالقة بها. في مصر والقوقاز وفي الهند وتركيا وبلاد شمال أفريقيا المتقدمة، كل امرئ يشعر الآن بأهمية الموضوع ويناقشه مشاركاً في معركة تحرير المرأة. وأما الدين فيتراجع أمام هذه التيارات التحديثية لكي يعتكف في ميدان الشعر والميتافيزيقا.

فالدين في بداية عهده يشبه الشجرة التي تمدّ ظلالها أكثر فأكثر كلما ازدادت قوة ونمواً. لقد أظلّ دين محمد بظلاله الكثير من المعتقدات المختلفة والظواهر الاجتماعية المتعددة. وقد تدخل إله محمد حتى بتفاصيل حياة البشر! وقد كان الهدف من بحثنا هذا أن نكشف عن تاريخية الظواهر، وأن نربطها بالعوامل الاجتماعية، وأن نزيل عنها غبار الزمن المتطاول والتقديس الذي لا مبرر له. فالفتوحات، ونظام الرقّ، والطبقات الاجتماعية، وتعدد الزوجات، والحكم الاستبدادي، كلها أشياء ساهمت في الانحطاط وتدهور وضع المرأة.»

منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام،
منشورات الجمل، ط. 1، كولونيا-ألمانيا ، 1997، ص. 140-139.

تعليــق

يعطي هذا النصُ التاريخَ صوتاً بأشكال متعددة؛ فهو يدل على أن التاريخ لا ينطق بصوت واحد: بل بصوت لاهوتي أو تعليمي أو ديني، أو غير ذلك. ويضع مسألة تحرير المرأة في سياق تحرير إجمالي يتناول الجنس البشري بأكمله. يبُثّ منصور فهمي الحس النقدي والحس السليم من أجل التنديد بالعبوديات المتراكمة على مدى التاريخ، التي أسفرت عن حبس النساء على هامش المجتمع، وعن النموذج القديم جداً للسيطرة على المرأة. ويميز صاحب هذا النص بين صور مختلفة للنبيّ: فهو رسول تغيير، لكن آثار ثورته الأخلاقية تجسّدت في استعباد النساء، بسبب سيطرة الذكورية التي يكرّسها النموذج الاجتماعي الذي اتخذته الجماعة الإسلامية الأولى. وتَلْفت أخصّائية الأنثروبولوجية، فرنسواز هِريتر، الانتباه إلى أن التمييز الذي تعانيه النساء عالمي. وليس التمييز الممارس بحقهنّ من خصائص الإسلام، لكنه يتّخذ في المجتمعات الإسلامية أشكالاً يصفها منصور فهمي، على وجه الخصوص، من خلال ممارسات تعدد الزوجات وأحكام الميراث.

ويتضمّن هذا النص تشديداً على وجود صلة وثيقة بين التحرر والعلمنة؛ وهذه لا تعني تقهقر الديانة، بل اندراجَها في التاريخ. ومن عناصر هذه العلمنة مشاركة النساء في الفضاء العمومي، مشاركة تمثّل في آن واحد علامةً على تطور المجتمعات، ودليلاً على كسب للنساء في مجال الاستقلال الذاتي.

أسئلــة

1. **في سبيل النهوض بتحرير المرأة، يعوّل منصور فهمي على طريقة تاريخية نوعية؛ صِف هذه الطريقة.**
2. **كيف يرى منصور فهمي دور نبيّ الإسلام من حيث أحوال المرأة؟**
3. **النهضة حركة إصلاحية نمت في مصر أواخر القرن التاسع عشر؛ فهل يمكن إقامة تشبيه بينها وبين اليقظة الديمقراطية التي تشهدها البلدان العربية منذ عام 2011؟**
4. **انطلاقاً من معرفتك بموروثات فلسفية أخرى، بيّن الجسور بين هذا النص وتلك الموروثات.**

IV المساواة بين الجنسين

2 المساواة بين الجنسين عند الطهطاوي

مقدمة

تمثلت النهضة العربية الحديثة بعد عصور الانحطاط الحضاري، التي أعقبت بلوغ الحضارة العربية الإسلامية أوجها، في بعثة أرسلها والي مصر محمد علي باشا سنة 1826 إلى فرنسا، حيث اقترح عليه الشيخ حسن العطار، آنذاك، أن يقوم تلميذه رفاعة الطهطاوى بالإشراف على هذه الرحلة وإمامتها، ولكنَّ الطهطاوي لم يكتف بدور الواعظ لولعه بالعلوم والفنون، الأمر الذي جعله يهتم هو وأعضاء بعثته بترجمة الكتب المختلفة من الفرنسية الى العربية، تخطت الألفي كتاب، وتتحدث عن مصنفات مختلفة في العلوم والفنون المتنوعة. وعندما سافر، طلب منه أستاذه الشيخ حسن العطار أن يدون ما يلاحظه أثناء بعثته الى باريس من معالم حضارية، وثقافية، وعلمية...إلخ. وقد قام بسردها في كتاب تخليص الإبريز، في تلخيص باريز[89].

ويتحدث الطهطاوي في الباب الثالث من المقدمة عن وضع البلاد الإفرنجية ونسبتها إلى غيرها من البلاد، وخصوصيّة ومميِّزات الفرنسيين، الأمر الذي حفز محمد علي على إرسال المبعوثين إليها دون غيرها..ويتحدث بإسهاب عن جغرافية أوروبا والعالم، وينتهي إلى سبب اختيار فرنسا مقصداً لأربعين مُتعَلِّما، وذلك لصحّة هوائِها، وبشاشة أهلها، وقلّة الغلاء التام مقارنة بلوندرة (لندن)، ثم لتسامح أهلها الديني و إباحتهم العبادة لسائر الأديان، فالديانات كلها عندهم تأمر بالمعروف وتنهى عن المُنكر، كما قال الطهطاوي.

[89] رفاعة الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، ط1، القاهرة:كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012.

نص: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، رفاعة الطهطاوي

"ومن طباعهم الغالبة: وفاء الوعد، وعدم الغدر، وقلة الخيانة[...] ومن طباعهم الغالبة الصدق، ويعتنون كثيراً بالمروءة الإنسانية، قال بعضهم في مدحها: المروءة اسم جامع للمحاسن كلها.

ومن الصفات التي يقبح وصف الإنسان بها عندهم: كفر النعم، مثل غيرهم. فيرون أن شكر المنعم واجب، وأظن أن جميع الأمم ترى ذلك[90] [...] ومن خصالهم أيضا: صرف الأموال في حظوظ النفس، والشهوات الشيطانية، واللهو واللعب، فإنهم مسرفون غاية السرف.[91]

ثم إن الرجال عندهم عبيد النساء، وتحت أمرهن؛ سواء كن جميلات أم لا. قال بعضهم: إن النساء عند الهمل معدات للذبح، وعند بلاد الشرق كأمتعة البيوت، وعند الإفرنج كالصغار المدلعين [...] ولا يظن الإفرنج بنسائهم ظناً سيئاً أصلاً، مع أن هفواتهن كثيرة معهم، فإنَّ الإنسان[...] قد يثبت له فجور زوجته، فيهجرها بالكلية، وينفصل عنها مدة العمر.[92]

[...] ومن خصالهم الردئية: قلة عفاف كثير من نسائهم كما تقدم. وعدم غيرة رجالهم، فيما يكون عند الإسلام من الغيرة [...] ومما قاله بعض أهل المجون الفرنساوية: لا تغترَّ بإباء امرأة إذا سألتَها قضاءَ الوطر، ولا تستدِلَّ على عفافها، ولكن على كثرة تجربتها. انتهى.[...] فكأن نساءهن مصداق قول بعض الحكماء: لا تغتر بامرأة، ولا تثق بمال وإن كثر، وقال آخر: النساء حبائل الشيطان[93][...]

ونساء الفرنساوية بارعات الجمال واللطافة، حسان المسايرة والملاطفة، يتبرجن دائماً بالزينة، ويختلطن مع الرجال في منتزهات. وربما حدث التعارف بينهن وبين بعض الرجال في تلك المحال، سواء الأحرار وغيرهن، خصوصاً يوم الأحد الذي هو عيد النصارى، ويوم بطالتهم، وليلة الاثنين في (البالات) والمراقص[94] [...]

وأما الرجال فإنهم بين هؤلاء وهؤلاء، عبيد النساء فإن الإنسان يحرم نفسه وينزه عشيقته، وأما الخيل فإنها تجر العربات ليلاً ونهاراً على أحجار أرض«باريس» خصوصاً إذا كانت المستأجرة للعربة امرأة جميلة، فإن (العربجي) يجهد خيله ليوصلها إلى مقصدها عاجلاً؛ فالخيل دائماً معذبة بهذه المدينة.[95]

ومن خصال النساء أن يشبكن بالحزام قضيباً من صفيح من البطن إلى آخر الصدر؛ حتى يكون قوامهن دائماً معتدلاً لا اعجواج به، ولهن كثير من الحيل.

ومن خصالهن التي لا يمكن للإنسان أن لا يستحسنها منهن عدم إرخائهن الشعور؛ كعادة نساء العرب، فإن الفرنسيس يجمعن الشعور في وسط رءوسهن، ويضعن فيه دائماً مشطاً ونحوه، ومن عوائدهن في أيام الحر كشف الأشياء الظاهرية من البدن؛ فيكشفن من الرأس إلى ما فوق الثدي، حتى إنه يمكن أن يظهر ذلك من الأمور المخلة عند أهل هذه البلاد، ولكن لا يمكن لهن أبداً كشف شيء من الرجلين، بل هن دائماً لا بسات للشرابات، الساترة للساقين، خصوصاً في الخروج على الطرق،[96][...]

والغالب أن الجلوس للنساء ولا يجلس أحد من الرجال إلا إذا اكتفت النساء، واذا دخلت امرأة على أهل المجلس، ولم يكن ثمة كرسي خالٍ قام لها رجل وأجلسها، ولا تقوم لها امرأة لتجلسها، فالأنثى دائماً في المجالس معظمة أكثر من الرجل، ثم إن الإنسان إذا دخل بيت صاحبه، فإنه يجب عليه أن يحيي صاحبة البيت قبل صاحبه، ولو كبر مقامه ما أمكن، فدرجته بعد زوجته أو نساء البيت.[97]"

رفاعة الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، ط1، القاهرة:كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012.

---

[90] المرجع نفسه، ص 85.
[91] المرجع نفسه، ص 86.
[92] المرجع نفسه، ص 87.
[93] المرجع نفسه، ص 88.
[94] المرجع نفسه، ص 90.
[95] المرجع نفسه، ص 91.
[96] المرجع نفسه، ص 130.
[97] المرجع نفسه، ص 136.

من الواضح أن لقاء الشرق بالغرب في مطلع القرن التاسع عشر لم يكن صدمة قوية وعنيفة، إذ يتضح من النص أنه كان لقاءً ودياً قام على قاعدة تفهم عادات الآخر وتقاليده ، والبحث عن مواضع التشابه، والسعي نحو تفسير مواضع الاختلاف؛ وهذا شأن روح الحضارة العربية الإسلامية، التي قبلت بالتنوع والاختلاف حيث تربعت على عرش الحضارة لفترة طويلة من الزمن امتدت من القرن الثامن الميلادي لغاية انهيار الحضارة العربية في الأندلس في نهايات القرن الخامس عشر.

فالخصال والفضائل الإنسانية واحدة عند الأمم كلها، ولكنهم يختلفون أحيانا من حيث نظرتهم إلى النساء مثلا، ففي فرنسا تتمتع النساء باحترام كبير وحرية أعظم مقارنة بالنساء الشرقيات. ولكن ذلك لم يمنع أن تتقدم أحوال المرأة في العالم العربي والإسلامي حيث أعلن قاسم أمين (1863- 1908) الذي نشر كتابه (تحرير المرأة) عام 1899، وكتاب (المرأة الجديدة) عام 1900، الذي أكد فيه آراءه السابقة عن المرأة ودعّمها بالفكر العلماني والأمثلة الغربية، وخاصة نتيجة الردود القاسية التي جاءَت رداً على كتابه الأول.

وقد سبقتْ قاسمَ أمين، في هذا المجال، زينَبُ فواز (1846-1914)، من لبنان، التي طالبتْ بحقوق المرأة ضمن التقاليد والشرائع الإسلامية. لقد كانت فواز واعية بانتمائها العربي، ولكنها كانت في صراع مع هويتها الإسلامية على الخصوص. ولم تخالف في آرائها المنشورة النظام السياسي في مصر أو الإمبراطورية العثمانية عامةً. لقد جاءَت دعوتها استمراراً لنداءَات الطهطاوي بتعليم البنات والبنين، حينما كان عضواً في لجنة تخطيط التعليم عام 1836 . ولكن لم تنشأ مدرسة لتعليم البنات في مصر إلا عام 1873.

وظهرت بعدها إنجي أفلاطون (1924-1989) المصرية حيث أصدرت في عام 1948 كتابها الأول «ثمانون مليون امرأة معنا»، الذي وضع مقدّمته طه حسين[98] عندما كان رئيس جامعة القاهرة آنذاك، وطرحت فيه أفكارها حول الإمبريالية العالمية وآثارها السلبية التدميرية على العالم، وبخاصة العالم العربي. ثم نشرت كتابها الثاني«نحن النساء المصريات»، في عام 1949، بحثت فيه وضع المرأة المصرية الاجتماعي والسياسي المتردّي في ضوء تردّي الأوضاع السياسية المصرية بعامة. فقد ربطت بين الانتكاسات العامة في السياسة المصرية والممارسة الديمقراطية المتعثرة وحال المرأة المصرية بوصفها جزءاً مهمّاً من مكوّنات المجتمع بأسره.

أما في العصر الحديث فقد ظهرت حركة نسوية معاصرة في العالم العربي، ففي أحد أحياء فاس بالمغرب ولدت فاطمة المرنيسي عام 1940، وانتقلت فاطمة المرنيسي من البحث العلمي إلى الرواية والأدب، واصطبغت رواياتها بالأفكار التي أسستها في مرحلة البحث العلمي الأولى، فجاءَت أعمالها إضافة مهمة للعلوم الاجتماعية والتاريخيّة والأنثروبولوجية، ودعماً شجاعاً لحقوق المرأة.

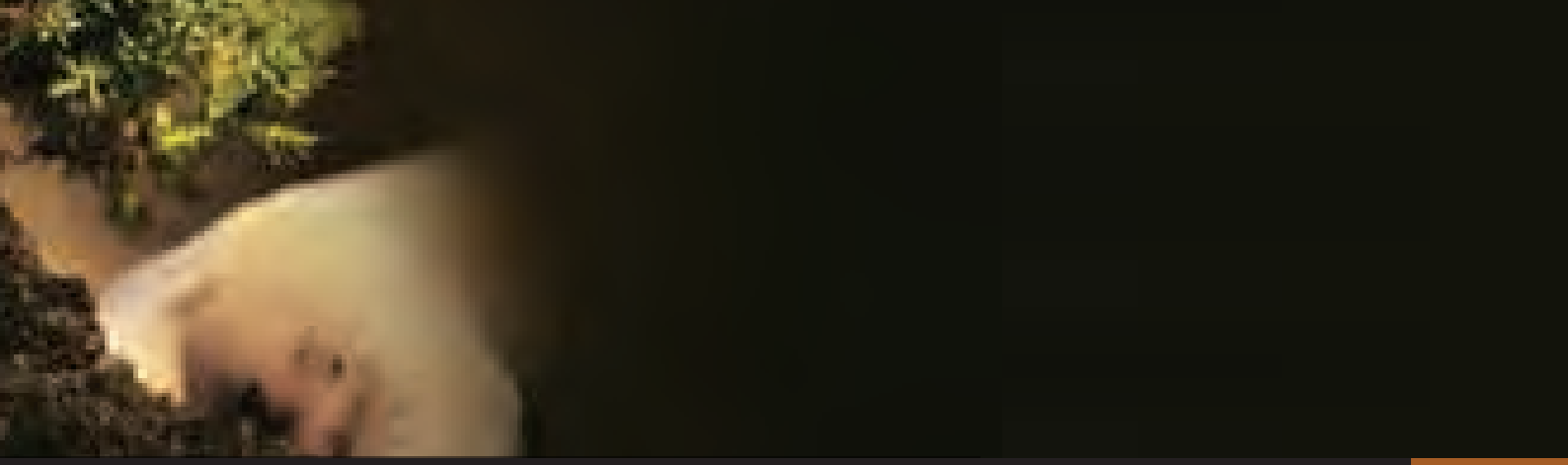
98 كان طه حسين عميدا لكلية الآداب، بجامعة القاهرة، ورئيسا لجامعة الأسكندرية. (ملاحظة المترجم)

وفتحاً لآفاق التفاهم بين الشرق والغرب. ربما تكون فاطمة المرنيسي قد تعلّمت من ابن رشد، الذي كان قد توصّل في عصره إلى أن السبب المعيق للتقدّم يتمثل في أن أكثر من نصف المجتمع الإسلامي آنذاك كان من النساء اللائي لم يعملن، وكن أسيرات خلف الحجاب، فجعلت هذا الهاجس محركاً لأعمالها الفكرية والأدبية.

واتسمت أفكار نوال السعداوي، التي ولدت في مصر عام1931، بالقدرة على نقد المسلّمات الموروثة سياسياً ودينياً، مما عرّضها لأنواع متعددة من القهر. وتعرَّضت عام 2001 لمحاولة التفريق بالقوة بينها وبين زوجها، وأصدر الأزهر عام 2004 قراراً بمصادرة روايتها «سقوط الإمام»، بيد أن ذلك لم يمنعها من مواصلة مشروعها الفكري، ولم تتردد في إقدامها على نقد الفكر السياسي والديني والاجتماعي الموروث منذ النظام العبودي القديم.

أسئلة

1. **هل يمكن أن نستنتج من النص أن الأخلاق عند الأمم مسألة نسبية؟**
2. **ما هي الخصال التي يرى الطهطاوي أنها مشتركة بين سائر الأمم؟**
3. **ما هو تقييمك لتقبل الطهطاوي الثقافة الفرنسية عام 1928؟**
4. **هل تعتقد أن الاقتباس من الحضارة الغربية مفيد للشرق، ولماذا؟**



٧ البيئة والطبيعة

1 المحلّي والعالمي

مقدمة

أبو بكر بن باجّة (1077-1138) فيلسوف أندلسيّ، كان له شأن كبير في تكوين ابن طفيل (أبو بكر) وابن رشد. وفي نظره، غاية الإنسان الجوهرية هي الحياة العقلية. وعند بلوغ غايته يصير نورانيا، يلتحق بالأنبياء والقديسين والشهداء والطوباويين. ويشدد ابن باجّة في النص التالي على المعاني المختلفة للفظ تدبير الذي يُترجم بكلمة conduite (تسيير) في الفرنسية. من دلالات هذا اللفظ: تنظيم الأفعال من أجل الوصول إلى غاية منشودة. وتُرجم في القرن التاسع عشر أولاً على يد سالومون مونك بكلمة régime (نظام) وفي ترجمة حديثة (2010) اختير لفظconduite . وهذه الترجمة أقوى دلالة. فالتدبير هو الذي يمكّن من فهم القول إن الله ينظِّم أمور العالم، وأنه مدبِّر العالم[99]، وكذلك القول بتنظيم المدن، تدبير المدن، كما قال به أفلاطون، أو حتى القول بتدبير المنزل بمعنى ترتيب/تنظيم. فالمعنى الأولي والاشتقاقي «اقتصادي»: أي العناية بالمنزل كممتلَك.

ليس من شك في أننا لا نستطيع القول بتدبير الإنسان وتدبير الله إلا بمعنى مشترِك؛ لكنّ معنى التنظيم ابتغاء غاية هو الذي يفرض نفسه بصدد هذا التنظيم: فالتوازي بين تدبير الله للعالم من جهة، وتدبير الإنسان للمدينة من جهة أخرى، يمكّننا من التشديد على ضرورة تهيئة إطار للعيش المشترك. فقد أوجد الله الأشياء ضمن نظام معيّن، ويعود للإنسان أن يفعل كذلك بخصوص مدينته، ضمن حدود قدراته، طبعا.

وابن باجّة قارئ لأفلاطون، حفظ من قراءته درساً كبيراً، وهو أن المدينة الفاضلة تتميز بخلوّها من الطب والفقه. فالقانون إنما يحكم أفعال البشر متى هجرتها الفضيلة نوعاً ما، ولأنها هجرتها.

[99] ابن باجّة، تدبير المتوحِّد.

بنى ابن باجّة، بفضل الاتساع الذي أضفاه على لفظة «تدبير»، نموذجاً يتمادى من الصعيد المحلي (المنزل) إلى العالمي (العالم). طبعا، لا يقال التدبير دائماً بنفس المحمل، ولكن في كل مرّة يتعلق الأمر بإعطاء صورة للأشياء، من أجل الوصول إلى غاية. فالله يصنع ذلك على طريقته بخصوص العالم، وأما الإنسان فليس له أن يدبِّر العالم، ولكن له أن يدبِّر شؤونه الإنسانية: فيستطيع أن يفعل بواسطة المهن، كما يذكر النص، من أجل غاية، وأن يُعمل ملكاته في سبيل الحصول على منشوده.

ثم إن اتساع معنى كلمة تدبير مدعاة إلى العمل على الربط بين مختلف مجالات العمل البشري، مع مراعاة أوجه الاختلاف، وعلى عدم نسيان القوة الموحِّدة للبنية المعطاة للأشياء. فبها يمكن للعدالة أن تبسط سلطانها، لأن العدالة تقتضي وضع المادة في صورة، وتستبعد العماء؛ وعلى الإنسان أن يقوم بمثل هذا «التدبير». فإنْ فاق تدبيرُ العالمِ قدرتَه، يعود له أن يُعنى بالمعلولات التي يستطيع التصرّف بها. وهذا الحرص «الإيكولوجي» قبل ظهور هذه اللفظة، هو تبيّنٌ ما لواقع: إن كل تنظيم بشري يفترض تواضعا كونيا، يعترف به الإنسان أنه ليس إمبراطورية داخل إمبراطورية، ولا سيّداً ومالكاً للمخلوقات.

نص: تدبير المتوحِّد، ابن باجّة

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله وسلم لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معانٍ كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم وأشهر دلالتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة فلذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمى ذلك الترتيب تدبيراً ولذلك يطلقون على الإله أنه مدبر العالم وهذا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر وبين أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة فإنما يكون ذلك بالفكرة فإن هذا مختص بالفكر ولا يمكن أن يوجد إلا فيه ولذلك لا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط وما يقال عليه المدبر فإنما هو بالتشبيه به بالتدبير مقول بتقدم وتأخير وقد يقال التدبير على إيجاد هذا الترتيب من جهة ما هو متكون وهو في أفعال / الإنسان أكثر وأظهر وفي أفعال الحيوان غير الناطق أقل من ذلك وإذا قيل/التدبير على هذا النحو فقد يقال بعموم وخصوص وإذا قيل بعموم قيل في كل أفعال الإنسان كيف كانت فلذلك يقال في المِهَن ويقال في القوى إلا أنه في القوى أكثر وأشهر ولذلك يقال في ترتيب الأمور الحربية تدبير ولا يكاد يقال في صناعة السكافة والحياكة وإذا قيل على هذا الوجه فقد يقال أيضاً بعموم آخر وخصوص وإذا قيل بعموم قيل في كل الأفعال التي تشتمل عليها الصنائع التي تسمى بالقوى وقد لخصت في العلم المدني وإذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن وما يقال عليه التدبير يتقدم بعضه بعضاً بالشرف والكمال وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل وقلّ ما يطلَق عليه التدبير حتى يقال تدبير المنزل بردف وتقييد وأما تدبير الحرب وسائر ذلك فهي أحرى بهذين النحوين وأما تدبير الإله للعالم فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد الشبه عن أقرب المعاني تشبهاً به وهذا هو التدبير المطلق وهو أشرفها لأنه إنما قيل له تدبير للشبه المظنون بينه وبين إيجاد الإله تعالى للعالم.

ابن باجة، تدبير المتوحد،
©سراس للنشر، تونس 1994، ص 6-5.

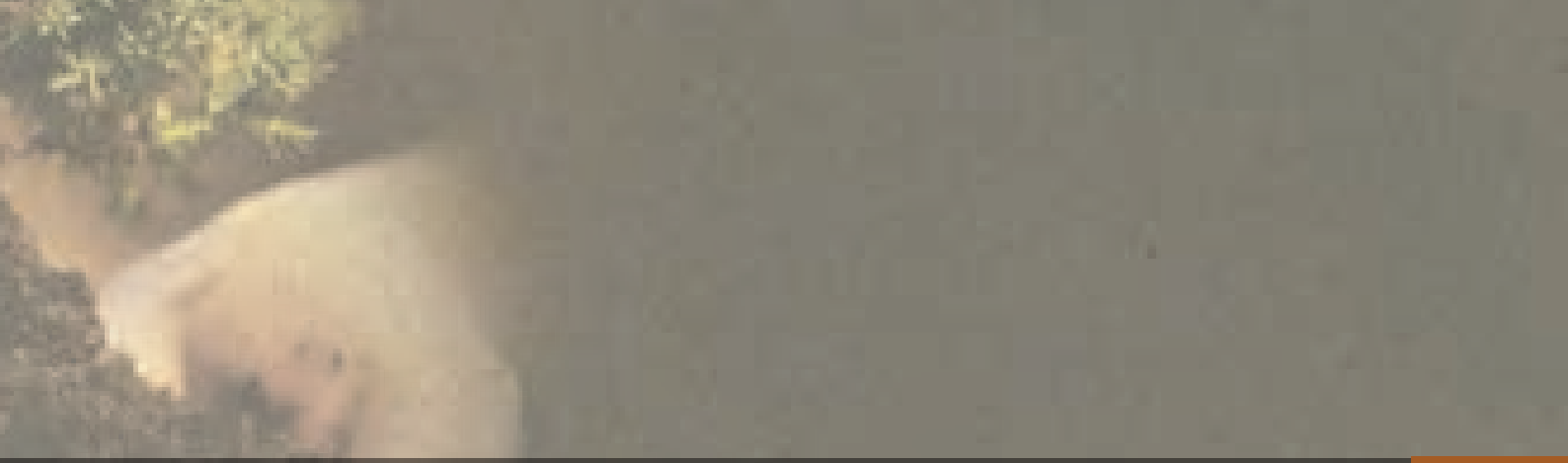
تعليق

من الصفات المميِّزة لذوي الإرادة من الكائنات العملُ في سبيل غاية. فهناك الإرادة الإلهية التي تسيّر العالم وفقاً لعنايتها التي نجهلها تماماً، وهناك تسيير في مستوى قامة البشر يتناول ميادين الاقتصاد والسياسة والعمل التقني. والتسيير الذي في مستوى البشر هو المجال الذي فيه تنبسط حريته، وهذا هو المعنى العام لكلمة «تدبير». وهكذا يمكن في نظر ابن باجّة تعريف الحرية بأنها استطاعة التأثير على الأشياء، وطريقةٌ ما لإعطاء الإنسان في العالم الخارجي صورة عن إرادته بواسطة عمله. ويستبعد هذا النص كل أشكال المذهب السيكولوجي: فالإنسان على تطابق مع عمله، ومن خلال عمله يحقق طبيعته. وتذكّرنا الأمثلة المأخوذة من التقنية، مثل مهنة الحياكة، بأهمية الحرف اليدوية في المجتمعات القديمة والوسيطة: فبها يطوّع الإنسان المادة بتدبيره، ويشحذ هكذا ملكاته النفسية. فمعرفة المرء ذاته هي معرفة إمكانات عمله، وقوة تأثيره على مادة يحوّلها من أجل تنظيم حياته، وتدبير أموره.

أسئلة

1. **كيف يبني ابن باجّة نموذجاً تحليلياً بخصوص المدينة والعالم، انطلاقاً من معنى «التدبير»؟**
2. **كيف يمكن التوفيق بين عزلة المفكّر والتزامه بتدبير المدينة؟**
3. **الإنسان صانع؛ هل يمكن القول على الله أيضاً إنه صانع؟ وبما أنه خالق، فهل يمكن أن يكون أيضاً صانعاً؟**
4. **كيف يبيّن مفهوم «التدبير» القضايا المحلية والقضايا العالمية على حد سواء؟ وكيف يمكن تطويع هذا النص لخدمة القضايا المعاصرة المتعلقة بحماية البيئة؟**

تدبير المنوحد



٧ البيئة والطبيعة

2 الطبيعة والبيئة والعناية

مقدمة

يقترن اسم ابن طفيل بكتاب واحد، تدارسته أجيال عديدة من التلامذة والطلبة، كتاب حيّ بن يقظان. فعلامَ يدور هذا الكتاب؟ إنه حكاية فلسفية، يبني فيها ابن طفيل رواية خيالية، بطلها طفل، وُجد في جزيرة، وربّته ظبية. فوصف مراحل نموّه يتِمّ وفق الطبيعة وحْدَها.

وهذه الحكاية هي أحد مصادر دانييل ديفو (1719) لقصّته روبنسون كروزو؛ حيث إنه قرأ ترجمة أوكلي (1708) حي بن يقظان إلى الإنجليزية.

تُرجمت هذه الحكاية أيضاً إلى العبرية، وشرحها في القرن الرابع عشر موسى دي ناربون، وترجمه أيضاً إدوارد بوكوك (أوكسفورد) في عام 1671 إلى اللاتينية بعنوان *philosophus autodidactus* (فيلسوف معلّم نفسه). ثم كانت الترجمات الإنجليزية والهولندية والفرنسية والروسية.

في تلك الجزيرة تكفّلت بالطفل ظبية، استجابت لاستغاثته، ظناً منها أنه طلاها الذي اختفى توّا. فصار لها حيٌّ طلًا بديلا. وتوقف التخيّل عند صراخ الاستغاثة، لحظة ما يكون الطفل بحاجة إلى غوث وتربية.

في المرحلة الأولى من حياة هذا الطفل، يصف ابن طفيل عيش التكافل بينه وبين غيره من الحيوانات. ولكن سرعان ما استرعى ملاحظة الطفل شيء: وهو أنه، خلافاً لسائر الحيوانات، ليس مزوّداً بأسلحة طبيعية للدفاع عن نفسه: كالقرون، والأنياب والحوافر وغير ذلك. «ثم يرجع إلى نفسه، فيرى ما به من العري وعدم السلاح، وضعف العدْو، وقلة البطش»[100]. وكان تعرّفه ما عنده من نقص غريزي يغُمُّه. وهكذا بدأ التعلم عنده سلباً، أي بإدراك ما ليس عنده.

وتضاعف هذا التعرّف بإدراكه عجزاً آخر: هو استحالة إعادة الظبية إلى الحياة: عند موتها بذل قصارى جهده لإسعافها، فناداها بالصراخ الذي كانت تستجيب له، ولكن دون جدوى. وعاين غياب الحركة، ثم غياب الحرارة شيئاً فشيئاً. ودفعته رغبته في فهم هذه الحالة إلى فحص الجثة، يعني في هذا المقام تشريحها، ولا سيما تشريح القلب، فما لبث أن فهم أنه العضو الرئيس: المسؤول عن توقف الحركة. ويجدر الانتباه إلى أنه لم يُقدِم على التشريح إلا نشدانا للعناية والعلاج. ويتكلم الطبيب ابن طفيل عن التشريح مراعياً مبدأ المعالجة الرئيس: ألا وهو عدم الإيذاء: «ثم خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولا»[101]. فحاول أن يتذكّر ما إذا كان عاد إلى الحياة حيوان من الحيوانات التي سبق له أن لاحظها في هذه الحالة. ودفعه الجواب السلبي عن تساؤله إلى إجراء التشريح: لأن فيه احتمال إعادتها إلى الحياة.

[100] ابن طفيل، رسالة حي بن يقظان، منشورات المتوسط، 1981، ص 39.

[101] المرجع نفسه، ص 44.

وهكذا، إنما بدأ التعلّم انطلاقاً من فقدان ونقص: فقدانه الظبية/القائمة مقام أمه، ونقص عنده في الغريزة العظيم أداؤها جداً عند سائر الحيوانات.

ويستمر التعلم سلباً بفحص الجسد المعطَّل: «فصار عنده الجسد كله خسيسا، لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك»[102]. وحصل انتقال العاطفة من الجسد الهامد إلى «الشيء المرتحِل» الذي ما كان يعرفه ولم يتبدَّ له من الجسد. وتحقق أن الجسد بالقياس إلى الشيء المرتحِل أداة له. وهنا يقرن ابن طفيل مفهومين قبْليين متميِّزين: الجسد العضوي والأداة الطبيعية أو التقنية. وعلِم «أن هذا الجسد بجملته إنما هو كالآلة لذلك، وبمنزلة العصا التي اتّخذها هو لقتال الوحوش»[103]. ونجد الطب في صميم هذا الاقتران: إذ إن الطب يعتني بجسدنا العضوي، مستعملاً أدوات مستمَدّة من الطبيعة أو من صنع البشر. وبينما هو يستحِدّ أدواته الطبيعية من خشب أو حديد من أجل التشريح، خطر له أنه، لئن نقصه دفاع حيواني مثل الغريزة، فهو يتمتع بقدرة صنع أسلحة طبيعية: بفضل اليد. فاليد هي ما يخفّف من عجز الغريزة: ولا تخفف فقط من هذا العجز، بل تجعله أقدر من حيوانات كثيرة. فاليد شكل طبيعي يعطي الأدوات الطبيعية صيغة بشرية: إنها ولادة التقنية. وهذا الاكتشاف أمر هام: إذ كلّما طُوِّرت الأدوات الطبيعية، سهُل تطوير أخرى أقوى أداء، من حيث الكم والكيف معا. وهنا التماثل مع الأفكار مباشر: يكفي الانطلاق من فكرة أُولى معطاة؛ فكلّما أُعمل فيها التأمل، تلطُف وتدق وتمكّن من استنباط فِكَر أخرى، كحال أداة طبيعية خشنة رديئة، قبل أن تُخضع للشغل والصقل.

[102] المرجع نفسه، ص 47.
[103] المرجع نفسه.

نص: حي بن يقظان، ابن طفيل

فنظر أوّلاً في أجناس ما به يتغذّى، فرآها ثلاثة أضرب: إمّا نبات لم يكملْ بعدُ نضجه، ولم ينتهِ إلى غاية تمامه، وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها؛ وإمّا ثمرات النبات الذي قد تمّ وتناهى، وأخرج بزره ليتكوّن منه آخر من نوعه حفظاً له، وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها؛ وإمّا حيوان من الحيوانات التي يغتذي بها إمّا البرّيّة وإمّا البحريّة.

وكان قد صحّ عنده أنّ هذه الأجناس كلّها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود، الذي تبيّن له أنّ سعادته في القرب منه وطلب التشبّه به. ولا محالة أنّ الاغتذاء بها ممّا يقطعها عن كمالها، ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها، فكأنّ ذلك اعتراضٌ على فعل الفاعل؛ وهذا الاعتراض مُضادٌّ لما يطلبه من القرب منه والتشبّه به. فرأى أنّ الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملةً واحدة. لكنّه لمّا لم يمكنه ذلك، ورأى أنّه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشدّ من الأوّل، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأُخَر التي يكون فسادها سبباً لبقائه، فاستسهل أيسر الضررين وتسامح في أخفّ الاعتراضين، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيّها تيسّر له بالقدر الذي يتبيّن له بعد هذا.

فأمّا إن كانت كلّها موجودةً فينبغي له حينئذٍ أن يتثبّت ويتخيّر منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل، وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب، وصلح ما فيها من البذر لتوليد المثل، على شرط التحفّظ بذلك البذر بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضعٍ لا يصلح للنبات مثل الصفاة والسبخة ونحوهما. فإن تعذّر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذي كالتّفاح والكمّثرى والإجّاص ونحوها كان له عند ذلك أن يأخذ إمّا من الثمرات التي لا يغذو منها إلّا نفس البذر كالجوز والقسطل وإمّا من البقول التي لم تصل بعد حدّ كمالها. والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً، وأن لا يستأصل أصولها ولا يفني بذرها. فإن عدم هذه فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه. والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ولا يستأصل منه نوعاً بأسره.

هذا ما رآه في جنس ما يغتذي به. وأمّا المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسدّ خلّة الجوع ولا يزيد عليها. وأمّا الزمان الذي بين كلّ عودتين فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرّض لسواه حتى يلحقه ضعفٌ يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبّه الثاني، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا.

فأمّا ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيوانيّ ممّا يقيه من خارج، فكان الخطب فيه عليه يسيراً إذ كان مكتسياً بالجلود. وقد كان له مسكنٌ يقيه ممّا يرد عليه من خارجٍ فاكتفى بذلك، ولم ير الاشتغال به. والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه، وهي التي تقدّم شرحها.»

ابن طفيل، رسالة حي بن يقظان،
منشورات المتوسط، 1981، ص. 54-52.

تعليـق

تستتبع معرفةُ الأجرام السماوية والموجود الواجب الوجود مجموعةً من ألوان السلوك البشري، نصفها اليوم بالسلوك الإيكولوجي: فهل عليه أن يتشبّه بأفعال الحيوانات كما في صباه أم يقلِّد حركة الأجسام السماوية أم يتأمل في الموجود الواجب الوجود؟ الإجابة هي أن النوع الثالث من العمل (التأمل في الموجود الواجب الوجود) يعطيه فرحاً مستديماً، وأن النوع الأول من التشبّه يعوقه عن الثالث، وأن التشبّه الثاني لا يزال فيه أثر أنا لم يغب بعد عن ذاته، ولم يُستغرَق في مطلوبه الأسمى: أي الذات المعقولة حيث لا يبقى في الاتحاد بها شأن لشخصه مباين. وكبيرة هي الرهانات المترتبة عن هذا السلوك الحدسي: فبما أن التشبّه الأول يرمي فقط إلى استدامة الجسم الحيواني، يجب تقليله إلى الضروري وحسب. فكيف يكون التصرف تجاه النباتات والحيوانات؟ لِنَعُدْ إلى النص: «أن يتثبّت ويتخيّر منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل، وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب، وصلح ما فيها من البذر لتوليد المثل، على شرط التحفّظ بذلك البذر بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضعٍ لا يصلح للنبات»[104]. وفعل الفاعل هو أن يمضي كل شيء إلى كماله: أن ينمو وينضج. ويقوم السلوك المثالي على الاستغناء عن الاغتذاء، ولكن الجسم لا يَطوق هذا الامتناع.

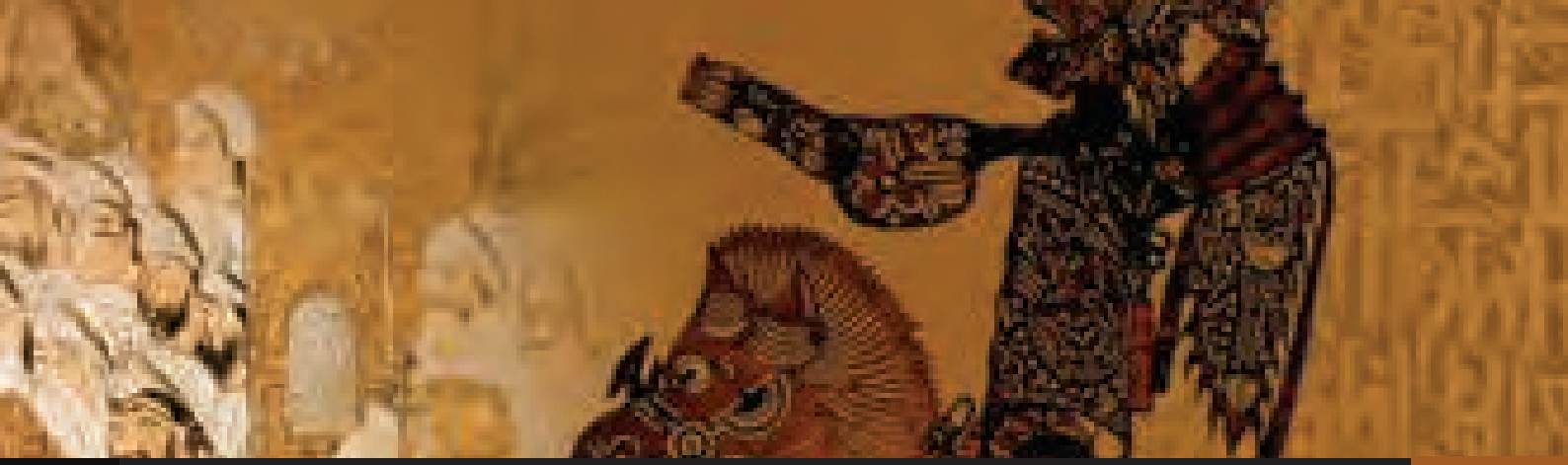
وفي الحالة الثانية، تقليد الأجسام السماوية، كان يتحرك بالاستدارة على نفسه، «فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال»[105].

وأما التشبه الثالث ففيه معرفةُ الإلهي معرفةً إلهية، بحكم تماهي الصورة بين العارف والمعروف. وتتمثل الصعوبة في الحصول على حدس لا يشوبه شيء من ذات الحادس. يقول ابن طفيل: «وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتّى له ذلك»[106]. وهكذا يبلغ حالة المرآة الصقيلِ التي لا صدأ يشوبها.

أسئلـة

1. **كيف يرى ابن طفيل التكافل بين الإنسان وبيئته؟**
2. **كيف تتناسق حرية الإنسان واستقلاله الذاتي لحماية البيئة؟**
3. **كيف يتصور ابن طفيل الصلات بين الضروري والزائد عن الحاجة في إدارة أسباب عيش الإنسان؟**
4. **بالاستناد إلى مشكلات بيئية معاصرة، كيف يمكن إبراز انطباق نص ابن طفيل على الأوضاع الراهنة؟**

[104] المرجع نفسه، ص 101.
[105] المرجع 105.
[106] المرجع 108.



VI الفنون والإبداع

1 المنطق والجماليّة

مقدمة

عُرف الفارابي بلقب المعلم الثاني بعد أرسطو؛ وقد عُني كثيراً بالمنطق، وبشرح كتب أرسطو المنطقية، وتميز بطرح قويّ هو قوله بمنطق موسَّع، يشمل عمليات الخطابة والشعر. فالمنطق عنده لا يقتصر على علوم الاستدلال والحد والبرهان، بل يظل يتجلّى في عمليات الإقناع الخطابي وابتكار الصور (كما في الشعر والرسم والنحت). وفي حين يقتضي الاستدلال البرهاني التصديق، يكون «الاستدلال» الشعري موجَّهاً قبل كل شيء نحو العمل: إذن المقصود «بالأقاويل المخيِّلة» كما يقول النص، هو دفع السامع إلى طلب شيء مخيَّل «تخييلا» أو الهرب منه.

والمنطوق الشعري، حسب تعليم أرسطو، هو منطوق محاكاة. ولكنْ، محاكاة ماذا؟ ليس المقصود بـ«المحاكاة» أن تطابق النسخة الواقع: إذ إن المحاكاة كلما ابتعدت عن الواقع «المحاكَى» تكون أنجح. ولذا يعرض الفارابي فكرة محاكاة المحاكاة، فيضرب مثال المرآة التي تنعكس فيها محاكاة الواقع، ليدلّنا به على أن فن الشعر يفترض إحالات لا حصر لها، تجعل المرجع متعذّراً تقصّيه. فالفنّان، وهو من العصور القديمة إلى العصر الوسيط غير متميِّز عن الصانع الحرفي، ينجح في عمله بمقدار ما يوحي للناظر أو السامع بأن فنه فن، وليس نسخة عن واقع ما. فالكفاءة الفنية هي التي تنتزع شهادة توقيع الاعتناء بالتأليف أو بالإنتاج. ثم إن الصانع الحرفي غير مجانس للمادة التي يشتغلها. لكنّ هذا اللاتجانس بينهما لا يقل شأنا عن اللاتجانس بين المادة وما تمثّله.

وبين الاستدلال والتأليف، ينبسط منطوق المحاكاة في أفق قوامه المعرفة والمتعة: وتزداد المتعة التي توفّرها توليفة فنية كلما كانت مؤلَّفة عن أشياء «تحاكي الأشياء التي تحاكي الأمر نفسه»، يعني تأليفاً بالمعنى القوي للفظ، وكلما دفعتنا إلى التأمل، إلى متابعة الاستدلال عبرها: فالفن لا يستعيد وإنما ينمِّط، يُبرز إلى العيان تأليفات تتصف بالفرادة والأصالة، بقدر ما تنتفي عنها صورة شيء ما فردي.

VI الفنون والإبداع

2 الفن والغواية: الجمالية والسياسة

مقدمة

ولد أبو الفرج الأصفهاني نهاية القرن التاسع، وكتب مقداراً كبيراً من النصوص جُمعت تحت عنوان «كتاب الأغاني». إنها موسوعة تفيدنا عن كل المعارف التي ترسّبت، ليس فقط منذ مجيء الإسلام، بل أيضاً منذ عصر ما قبل الإسلام، عصرٍ جلُّ معارفه شعرية. يطبّق الأصفهاني على هذين النمطين من المعارف طريقة تسلسل النقل التي تقوم على الارتقاء بالمنقول إلى المصدر الأصلي، إلى العناصر شبه الحسية لبثّه. يتعلق الأمر باستعادة سلسلة النقل، بتكريم السفر والترحال. يأخذ الأصفهاني بطريقة تسلسل النقل هذه، التي طُبِّقت في جمع الأقوال النبوية. إنها «مبنية على إيصال رسالة نطقية»[107]. يعطينا الأصفهاني في كتابه الضخم، كتاب الأغاني، إرث الثقافة الكلاسيكية في القرن العاشر، طبقاً لهذه الطريقة التي تجعل من سلسلة النقل الفعل المؤسس للمعنى. فوفقاً لهذه الطريقة، رمّم الأصفهاني وسلّمنا عالماً متعدد الأشكال، بحيث نستطيع، على حد قول جاك بيرك: «الإحاطة، في منظر شامل، بعالم بطليمس المستَملَك بفضل الفتح والاستكشاف والتحوّلات؛ واستذكار تطور العالم منذ جنة عدن حتى بناء مسجد سامرّاء الكبير، مروراً بالملك سليمان، وأرسطو، وتنزيل القرآن، وملحمة عُقبة بن نافع، ومذهب الفارابي، وكل ذلك حقيقٌ بأن يمهر بفسيح الآفاق كلَّ عقل ميّالٍ إلى الحكمة، مزدانٍ ب"ثقافة عامة" اسمها الأدب، نازعٍ إلى الموسوعية والمشاركة، أو بكل بساطة مولعٍ بالعقل»[108].

وذلك، لأن الشعر عند العرب هو شكل من أشكال الحياة، يقول فيه ابن خلدون: «اعلم أن الشعر كان ديواناً للعرب، فيه علومهم وأخبارهم وحِكَمهم»[109]. وفي النص الذي نقدمه أدناه، يتجلى الطابع الإغوائي للفن في مشاركة الخليفة في الغشية. أثناء فترة الغشية لا يبقى سلطان سائد، ولا جوار، ولا شاعر بلاط. ففي حمّى الشعر المغنّى مع الموسيقى، تصير الغشية هي السلطان الحقيقي.

يقول ابن خلدون في مقدمته عن الأصفهاني: «وقد ألف القاضي أبو الفرج الأصبهاني كتابه في الأغاني، جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولهم. وجعل مبناه على الغناء في المائة صوت التي اختارها المغنون للرشيد»[110]. في كلمة ابن خلدون هذه تعبيرٌ ما عن أن الفن يمكن أن يُستعمَل لتوثيق تاريخ شعب، بوسيلة تدعم الذاكرة هي الأغنية.

---

[107] Jacques Berque, *Musiques sur le fleuve, Les plus belles pages du Kitâb al-Aghânî*, Paris, Albin Michel, 1995, p.33.

[108] المرجع نفسه، ص 15.

[109] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب، الطبعة الأولى، 2004، الجزء الثاني، ص 413.

[110] المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 377.

نص: كتاب الأغاني، الأصفهاني

قال يزيد بن عبد الملك يوماً لمعبد: يا أبا عبّاد،إنّي أُريد أن أُخبرك عن نفسي وعنك، فإن قلتُ فيه خلاف ما تعلم فلا تتحاشَ أن تردَّه عليّ، فقد أذِنت لك. قال: يا أمير المؤمنين، لقد وضعك ربُّك بموضع لا يعصيك إلا ضالٌّ، ولا يردُّ عليك إلا مخطئ. قال: إنّ الذي أجده في غنائك لا أجده في غناء ابن سريج: أجد في غنائك متانةً، وفي غنائه انحناثاً ولِيناً. قال معبد: والذي أكرم أمير المؤمنين بخلافته، وارتضاه لعباده، وجعله أميناً على أُمّة نبيّه صلى الله عليه وسلم، ما عدا صفتي وصفة ابن سريج، وكذا يقول ابن سريج وأقول؛ ولكن إن رأى أمير المؤمنين أن يعلمني هل وضعني ذاك عنده فعل. قال: لا والله، ولكنّي أُؤثر الطرب على كلّ شيء. قال: يا سيدي فإذا كان ابن سريج يذهب إلى الخفيف من الغناء وأذهب أنا إلى الكامل التامّ، فأُغرِّب أنا ويُشرّق هو، فمتى نلتقي؟ قال: أفتقدر أن تحكي رقيق بن سريج؟ قال نعم؛ فصنع من وقته لحناً من الخفيف في:

ألا لله قوم ولدَتْ أُختُ بني سَهْمِ

الأربعة الأبيات. وغنّاه، فصاح يزيد: أحسنتَ والله يا مولاي! أعِد فداك أبي وأمّي، فأعاد، فردّ عليه مثل قوله الأوّل، فأعاد. ثم قال: أعد فداك أبي وأمّي، فأعاد، فاستخفّه الطرب حتى وثبَ وقال لجواريه: افعلن كما أفعل، وجعل يدور في الدار ويدرن معه وهو يقول:

يا دارُ دَوِّريني يا قَرقَرُ امسكيني

آلَيْتِ مُنْذُ حينِ حقّاً لَتَصْرِمِينـي

ولا تُواصِلِينـي بالله فَارْحَمِينـي

لَمْ تَذْكُري يَمِيني !

قال: فلم يزل يدور كما يدور الصبيان ويَدُرن معه، حتى خَرَّ مغشيّاً عليه ووقعن فوقه ما يعقل ولا يعقلن، فابتدره الخدمُ [فأقاموه] وأقاموا مَن كان على ظهره من جواريه، وحملوه وقد جاءت نفسه أو كادت.

أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني،**
دار صادر، بيروت، 2002، ص. 66-65.

تعليـق

صيغة المحادثة التي تجمع بين المتعة الجمالية والمؤانسة هي التي أراد المؤلِّف أن يقدم بها القدرة الإيحائية والإغوائية التي يتصف بها الشعر المغنّى مع الموسيقى. يُرينا هذا النص كيف تترك رصانة السلطان المكان للخفة الفنية. فالطرب لون من الموسيقى يولّد الفرح والحزن. حتى إنه في هذا النص يساوي، في فترة الغشية، بين مقام الخليفة ومقام الجواري. فالانخطاف الذي تسببه الغشية هو تفجير على نحو ما للسدود التي أقامها السلطان. وجاك بيرك، المترجم المعجَب بصاحب كتاب الأغاني، يسترعي انتباهنا إلى أن «الغشية هي ما يعكّر المفيد، المنتظم، المتصل، الإلزامي... غداةَ فيضانٍ، عند المساء، على ضفة نهر دجلة، يجلس ملكٌ ويطلب عزفاً على العود. فتختلط تموجات صوت المغنّي ونبراته الرخيمة، بزقزقةٍ وشدوٍ من عصافير فوّتت وقت المبيت، وذلك على خلفية هديرٍ خافت للنهر المندفع نذيراً بالموت، بشيراً بالخصب»[111]

أسـئلــة

1. كيف يمكن للفن، بناءً على هذا النص، أن يكون إغوائيا؟
2. سلطان السياسة وسلطان الفن: كيف يكون التفريق بينهما؟
3. هل يصلح الفن وسيلةً لمعرفة تاريخ شعب؟
4. قارن بين اقتدار الفن الموصوف في هذا النص بما تحكيه عنه تقاليد فلسفية أخرى.

[111] Berque, op. cit., introduction, p. 46.

منظور بلدان الجنوب

آسيا والمحيط الهادي

تنسيق

راينيير إيبانا

المقدمة

إن هذه المجموعة من النصوص الفلسفية، المنتمية إلى بعض التقاليد الحية في منطقة آسيا والمحيط الهادي، تهدف إلى تناول الموضوعات التي حددتها اليونسكو في سياق الحوار الفلسفي فيما بين بلدان الجنوب. وتتسم طرق التفكير التي انبثقت عن هذه النصوص بالتقبُّل، والوعي، وعدم القابلية للنفاد التي يمكن أن تشبَّه بالأوعية الفارغة التي ذكرت مرتين في هذه المجموعة: فقد ذكر في المرة الأولى وعاء الصدقات التابع لبوتاداسا بهيكو الذي يرمز إلى الإحساس بالخفة والرضا الذي يشعر به راهب بوذي في تايلاند. أما الثاني فهو كالفن الشعبي الكوري والياباني الذي يُحتفل فيه بما يقدمه هذان الشعبان من خدمة مشتركة للبشرية على الرغم من اختلافاتهما في وسائل التعبير عن الجمال.

التقبُّل

يُبين عمق الأوعية الرؤى الكونية الواسعة التي تُمثل ثلاثة تقاليد آسيوية على الأقل: طاو المكتنف بالأسرار بوصفه مركز «الأشياء الأخرى التي لا تحصى» في العالم، وظلام ريغ فيدا الأولي الذي ينشأ فيه الحب لتوليد الأشياء الأخرى، وتجربة الفراغ التحررية لدى البوذيين.

وعلى الرغم من وجود اختلافات طفيفة في تفسيرات الفراغ لدى مختلف التقاليد الفلسفية الآسيوية، ينبغي ألا يُفهم هذا الفراغ خطأً على أنه عدمية، بل ينبغي أن يُفهم على أنه استعدادات إيجابية لتقبل ما يرد من العالم. وإن الوصف الطاوي للفضاء، والتأملات الهندوسية اللاشيئية، وأوجه الوصف البوذية للفراغ، تشترك كلها في نزعة إلى إبراز اتساع الكون والمكان المتواضع الذي يحتله فيه الكائن البشري. ولكن التصرفات البشرية التي تنبع من هذه المواقف التأملية هي فعلية، وواقعية بسبب وضوح التصورات التي ترافقها، وعمليات التصدي المحسوبة لمحن الحياة التي تتأرجح مع قوى الطبيعة بدلاً من التنازع معها مباشرة.[112] وثمة مثال على ذلك في وصف طاوديجِنغ (للقوة اللينة) التي تتجلى لدى القادة الحكماء عندما يقولون ما يلي:

«ليس هناك ألين وأضعف من الماء،
ومع ذلك ليس هناك أفضل من الماء لمهاجمة الأشياء الصلبة والقوية [...]
ومن يأخذ على عاتقه مصائب البلد
يصبح ملك الإمبراطورية» (78.1 و78.3).[113]

ومع أن ما يسميه المهاتما غاندي «قوة الروح» يمثل فكرة مستوحاة من التقاليد الفلسفية للقارة الهندية، انضمت إلى الأفكار الأخرى لتشكل أعمال المقاومة القائمة على اللاعنف، والموجهة ضد الحكومات القوية، فإن هذه الفكرة تتماشى مع التراث الأخلاقي الذي جلبه هذا الشكل من الحكم القائم على محو الذات.

وتجري تنمية هذا الاستعداد من خلال تدريبات روحية تحقق الانسجام بين العقل وعظمة العالم، وتشحذ الأفكار المتعلقة بأشكال الحياة والكائنات التي تسكن فيه. ويوضح شوانغزي هذه الفكرة في قصة نحات الخشب الذي أخلى ذهنه من التفاهات استعداداً لنحت حاملة للجرس اعتقد الناس أنها من صنع كائنات روحية:

---

[112] Maria Popova, "Be Like Water: The Philosophy and Origin of Bruce Lee's Famous Metaphor for Resilience." Cited from http://www.brainpickings.org/index.php/2013/05/29/like-water-bruce-lee-artist-of-life/ (تمت زيارة الموقع في 14 كانون الأول/ديسمبر 2013)

[113] http://leocharre.com/wp-content/uploads/tao_te_ching_translated_by_wing_tsit_chan.html#4 (تمت زيارة الموقع في 4 كانون الأول/ديسمبر 2013)

«بعد خمسة أيام (من الصيام الذهني) نسيت كل مديح وانتقاد.
وبعد سبعة أيام نسيت جسدي وأعضائي [...]
ثم ذهبت إلى الغابة لرؤية الأشجار في حالتها الطبيعية.
وعندما ظهرت الشجرة الملائمة أمام عيني، ظهرت حاملة الجرس أيضاً في هذه الشجرة،
بوضوح وبلا أي شك. وكل ما كان علي أن أفعله هو أن أُشمر عن ساعديّ وأن أبدأ بالعمل [...]
فما الذي حدث؟ لقد تقابل فكري الذي جمّعته مع الطاقة الكامنة في الخشب؛
ومن هذا اللقاء الحي نشأ العمل الذي نسبتموه إلى الأرواح.»[114]

فإن الصيام الذهني، بما يرافقه من تركيز للانتباه، يحرر الشخص من التشتت الذهني غير الضروري، ويركز الإرادة على المهمة المقصودة. وليست هذه التدريبات التأملية مجرد ممارسات فكرية، بل إنها ترمي أيضاً إلى تحسين نوعية العلاقات بين البشر.

الوعي

تدعو جميع نصوص هذه المجموعة، تقريباً، القراء إلى نقل اهتمامهم من ضيق الأفق الذي تتسم به الرغبات الجامحة، أي من «البذرة الأولى للعقل»، إلى آفاق الحياة الأوسع نطاقاً مثل «السماء العليا» أو «عالم الأشياء التي تحدث في الواقع». ولا يتولد التحرر من قيود الرغبات عبر الابتعاد عن هذه الرغبات، ولا عبر التحكم بالأهواء وإنما عبر التحول إلى حالة الوعي بسياقاتها الواسعة. وبذلك يجري في ديوان ثيريغاثا، أي آيات الراهبات المسنات، ردع الفاسق المهووس بالعينين الجميلتين لامرأة راهبة من خلال توعيته بواقع الأجساد الفانية، وتنبيهه إلى التحرر الروحي للراهبة التي وصل بها الأمر إلى اقتلاع ما يثير رغباته، أي عينيها الفاتنتين، لتقدمهما قرباناً لتنوير عقله.

ويسلَّط الضوء على هذه القصص المروعة لتوضيح الشؤون الدنيوية للحياة اليومية. ويجري على سبيل المثال تجاهل «قصائد الحب» ذات المرجعية الذاتية، لصالح التجربة الواقعية المتمثلة في الوجود مع الحبيب، ويتوقف الأخذ بالمفاهيم الخاطئة عن الأشخاص الآخرين من أجل مقابلتهم حقاً على أرض الواقع. ويخبرنا روك فريولز، الفيلسوف الفليبني بأن مهمة مدرسي الفلسفة تكمن على وجه التحديد في قيادة الطلاب نحو الدخول إلى «عالم البصيرة». فهو يدرب عقول طلابه من خلال تزويدهم بالنصائح، بغية تحويل اهتمامهم من عالم المفاهيم إلى التجارب التي يعيشونها: أي من الفكرة التي يكوّنونها عن الأصدقاء إلى أصدقائهم الأحياء، ومن الأفكار التي يكوّنونها عن الوالدين إلى حياتهم مع والديهم.

أما غوتاما بوذا، المدرس المتميز الذي تضمنت تعاليمه أن العقائد الدينية يجب أن تُقبل أو أن تُرفض على أساس معارف كل فرد من تلاميذه،[115] فقد ذكّر طلابه حتى نهاية حياته بأنه يجب عليهم أن يمضوا أوقاتهم في تصفية أذهانهم.[116] وأما ثيتش نهات هان، وهو من الدعاة المعاصرين لمبدأ الوعي، فيوضح قائلاً: «عندما أكون في حالة وعي، إنني أتمتع بالشاي الذي أشربه تمتعاً أكبر [...] فأنا حاضر حضوراً تاماً في المكان وفي اللحظة، ولا يبعدني عنهما لا خوفي ولا مشاريعي ولا الماضي ولا المستقبل. فأنا هنا مستعد للحياة.»

---

[114] http://www.watershedonline.ca/community/personal/cwwoodcarvr.html (تمت زيارة الموقع في 5 كانون الأول/ديسمبر 2013)

[115] Kalama Sutta, http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/soma/wheel008.html
(تمت زيارة الموقع في 6 كانون الأول/ديسمبر 2013)

[116] Jonathan Ladaw, *The Story of the Buddha*, New Delhi, Hemkunt Press, 1978, p. 115.

عدم القابلية للنفاد

وفي كتاب طاوديجِنغ، يوفق لاوتسي بين التطبيقات الوظيفية للممارسات التأملية، وعدم قابليتها للنفاد عندما يشرح قائلاً: «الطاو فارغ (مثل الوعاء)، ويمكن استخدامه ولكن سعته لا تصل إلى حد النفاد أبداً» (4.1).[117] وتتجلى هذه الفكرة في جميع النصوص التي تم إدراجها في هذه المجموعة. وعلى الرغم من أن «أُنشودة الخلق» للريغ فيدا والفصل الأول من كتاب طاوديجِنغ يندرجان في موضوع اليونسكو الشامل للكوسمولوجيا، فإن لهما أبعاداً معرفية وأخلاقية وجمالية أيضاً. ولنص فريولز المتعلق بتعليم الفلسفة صبغة ميتافيزيقية وآثار أخلاقية، أما آيات الراهبات المسنات فلها تطبيقات واضحة على العلاقات بين الجنسين، وعلى الأخلاقيات والجماليات، وإن لم تكن مصنفة في هذه المجموعة تحت عنوان «الإبستيمولوجيا». إن النصوص المتعلقة بـ«الملكيات المادية وخفّة الجسد والروح» وبـ«أخلاقيات الرن لدى كونفوشيوس» لها افتراضات أولية إبستيمولوجية، إلى جانب الدروس الأخلاقية التي تتضمنها. أما كتاب طاوطجِنغ الذي يتناول «أسلوب الحكم الطاوي والتواضع والقوة اللينة»، وكتاب هند سواراج لغاندي، فلا يتناولان مشكلات الحكم فقط، بل يتناولان أيضاً التحديات الميتافيزيقية التي توضع في سياقات الكوسمولوجيا. ويعد «منظور الجنسين وديناميات يين يانغ» ذا أهمية بالنسبة إلى قضايا الجنسين، وفضلاً عن ذلك، يمكن أن تقدر هذه الديناميات تقديراً أكبر من خلال أبعادها المعرفية والكونية، كما أن تفسير قصائد الحب الرومنسية لجلال الدين الرومي لن يكتمل إلا إذا أُخذت تطلعاته الميتافيزيقية والدينية في الاعتبار. وحتى المقابلة مع ثيتش نهات هان بشأن المسائل البيئية والتفسير الجمالي لمبدأ «الصيام الذهني» لشوانغ زي يرتكزان على افتراضات أولية كونية ومعرفية. أما «مراسيم الإمبراطور آشوكا المنقوشة على الصخور والعواميد» فقد تم إصدارها بناء على أسس دينية وسياسية تجعل مجالها يتسع، بحيث يصل إلى ما يتجاوز حدود المواضيع البشرية. وأخيراً فإن جماليات سوتسو للفنون الشعبية تتجاوز الحدود الإقليمية التي تم تحديدها في «الحوارات الفلسفية فيما بين بلدان الجنوب»، إذ إنها تبين كيف يمكن للأعمال الفنية أن تُفهم، وتُقدر، وأن تخدم البشرية بغض النظر عن اختلافاتها وخصائصها. كما أنها تشير إلى أن عبارة «الجنوب العالمي» تدل على هوية قائمة على هيكل اجتماعي، لا يمكن أن تنحصر في حدود الأماكن الجغرافية. وحتى ولو كان المرء قادماً من الشمال أو الغرب أو الشرق، فإن بإمكانه أن يعتمد وجهة نظر جنوبية.

Porcelaine de Swatow (Chine), Université Ateneo de Manila, Philippines.

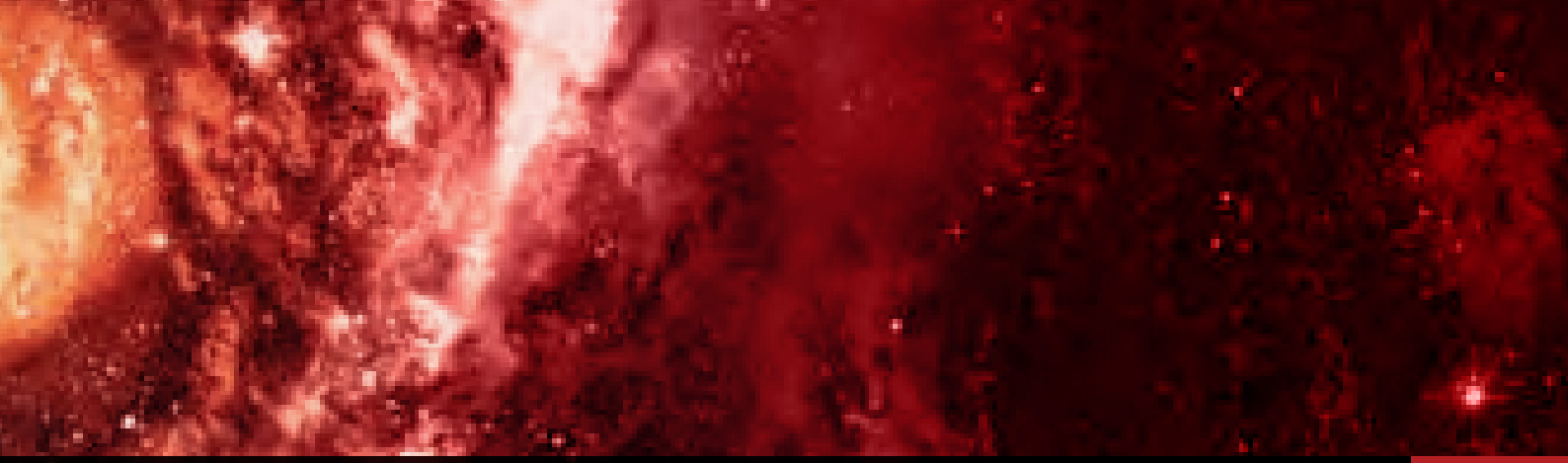
[117] http://leocharre.com/wp-content/uploads/tao_te_ching_translated_by_wing_tsit_chan.html#4 (تمت زيارة هذا الموقع في 6 كانون الأول/ديسمبر 2013)

ومن المفروض أن يوحي تعقيد هذه النصوص للقراء بالتفكير أيضاً في عمق تجاربهم الخاصة من خلال الأبعاد المتعددة للتقاليد الفلسفية الآسيوية.

تذييل

المقصود من هذه النصوص هو دعوة الطلاب إلى تعلم المزيد عن الطرق الحكيمة لوجود المرء في العالم والأشكال التوثيقية للعيش مع أفراد البشر الآخرين. وتقدم هذه النصوص تدريبات فكرية وأخلاقية توسع آفاق الاهتمامات البشرية، وتنير وتكشف أعماق الحياة الروحية، وتسترعي الانتباه إلى تعقيد العلاقات البشرية. وهي تهيئ الطلاب لممارسة الفلسفة فعلياً بطريقة خاصة ولا تكتفي بتزويدهم بالمعلومات عن اختصاص الفلسفة في منطقة آسيا والمحيط الهادي، إذ إن هذه المعلومات في عصر الإنترنت الراهن يمكن تنزيلها بسهولة، وقراءته،ا ونقلها إلى أشكال رقمية أخرى.

ويقوم اختيار النصوص في هذه المجموعة على حرص أولي يتمثل في مساعدة القراء على خوض تجربة الفلسفة. وثمة نصوص أخرى لم يتسنَّ للأسف إدراجها بسبب القيود المتعلقة بالمواضيع، وبما هو متاح من مكان ووقت. ولقد اضطر أعضاء اللجنة إلى قراءة بعض المقدمات والتعليقات من أجل توسيع التمثيل الجغرافي للنصوص الأولية، ولا سيما عندما لم يتمكن الأخصائيون من الرد بسرعة على نداء تقديم المساهمات، أو عندما كانت النصوص المقدمة ذات أهمية محدودة جداً ومحصورة في بعض الدوائر الثقافية المحددة. وفضلاً عن هذه الاعتبارات العملية، تم اختيار هذه النصوص في المقام الأول من خلال الاسترشاد بالعبارة التالية الواردة في ديباجة الميثاق التأسيسي للمنظمة والتي يُستشهد بها كثيراً: «لما كانت الحروب تتولد في عقول البشر، ففي عقولهم يجب أن تُبنى حصون السلام. »



I الكوسمولوجيا والشخص البشري

1 سر الوجود

مقدمة

ثمة تساؤل فكري كان يُطرح دائماً بشأن أصل العالم: كيف وجدت الأشياء؟ وكانت تصاغ هذه المحاولات في الأساطير والقصص وكانت تسمى أيضاً «أناشيد الكون» أو «أساطير الخلق». وتبين لنا هذه الأساطير كيف وجد الكون أو جزء منه أو كيف بدأ كل شيء. وهناك أنواع عديدة من الأساطير نذكر منها ما يلي على سبيل المثال: (1) الخلق من العدم؛ (2) الخلق من الفوضى (أو من المادة الخام). وتوصف هذه الحالة الفوضوية على أنها الماء أو وحش أو ثعبان أو شيطان؛ (3) الخلق من البيضة الكونية؛ (4) الخلق من الوالدين الكونيين؛ (5) الخلق بالانبثاق.

ويقدم التاريخ الديني الهندي أنواعاً غنية من الأساطير والأناشيد المتعلقة بالخلق. وهناك فعلاً مطبوع عن هذا الموضوع كتبه مارتن بفايفر بعنوان 300 أسطورة هندية عن الخلق. وقد اهتم مؤلفو نصوص «الفيدا» على وجه الخصوص بهذه المسألة المتعلقة بأصل الكون وتنظيمه. وثمة أناشيد عدة في نصوص الفيدا تتضمن تفكيراً في مسألة خلق العالم. وتقدم أنشودة ريغ فيدا X,129 (*Rigveda* X.129) تأملاً من هذا النوع في مسألة أصل العالم.

ولا تمثل هذه الأنشودة في الواقع أنشودة خلق حقيقية، وإنما تبين فقط تعجب المؤلف من الوضع القائم، ومن العلاقة بين العالم الموجود ولاوجود العالم. فالوجود (sat) يأتي من اللاوجود (asat). وثمة آراء مختلفة بشأن مسألة أصل العالم هذه. فإن آروني، وهو أقدم معلم في نصوص الأوبانيشاد، يتبنى رأياً مضاداً، وهو أن الوجود كان في البداية. (*Chandogya Upa-nishad* 6,2,1-2). أما اللاحقون من مدرسة فيدانتا فيقولون في تعاليمهم إن كل شيء هو منتج، ولا ينبثق عن الواحد الأحد إلا براهمان، ولكن وجوده ليس واقعياً. وأما معلم مدرسة ثامخيا فيقول إن الكائن يأتي من الكائن. ويقترح شاعر هذه الأنشودة طريقاً متوسطاً بين الاثنين.

ووفقاً لهذا الشاعر الذي نظم أنشودة ريغ فيدا، لم يكن في البداية لا وجود ولا انعدام للوجود، ولا موت ولا حياة. فقد وُجد أمر واحد فقط، وهو طاقة الحياة، التي نفخت روحاً في بذرة العالم، فوُلد العالم من قوة «حرارة» الزهد (تاباس). ومن طاقة الحياة هذه جاءت الرغبة (كاما)، أي الدافع الخلاق، وأول بذرة «للروح»، أي الوعي، وهو بذرة العالم.

بيد أن الإجابة النهائية عن مسألة أصل العالم تبقى في الظلمة، أما مسألة السبب الأساسي للخلق، أي معرفة ما إذا كان للذات الإلهية يد في خلق العالم أم لا، فتبقى مفتوحة. ويقول الشاعر أكثر من ذلك: لا يمكن للآلهة أن تكون سبباً لوجود العالم، لأنهم يمثلون هم أنفسهم جزءاً من الخلق. ولكن العناصر الهامة في هذه القصة هي التالية: (1) وجود البذرة الروحية للعالم؛ (2) الإخصاب الذاتي أو التكاثر غير الجنسي؛ (3) الحرارة (تاباس) والحب (كاما) تمثلان القوتين اللتين توجهان الخلق.

وتمثل هذه الأنشودة تأملاً عميقاً في سر الوجود، ولا تمثل نتيجة للتفكير المنطقي. وبذلك فإن هذه التجربة الصوفية لا يمكن أن تصاغ في إطار نظام أو في بعض الفئات المعروفة، وإنما من خلال مجموعة متنوعة من الرموز. ويأتي رمز الماء في المقام الأول: فهو يغطي كل شيء، ويدعم كل شيء، وهو مرئي وغير مرئي، وهو شرط الحياة وبيئة الإخصاب. وتمثل الظلمة والفراغ رمزين أيضاً من رموز اللحظة الأولى. ويقال إن الرغبة، والحب، والحماسة تمثل القوى التي جعلت الواقع ينشأ من أحد الأشياء.

وتتألف الأنشودة من ثلاثة أجزاء. ويصف الجزء الأول (الآيتان الأولى والثانية)، انطلاقاً من أقوال سلبية فقط، الفترة الأولى للعدم المطلق، الذي يستمر حتى اللحظة التي ينشأ فيها الكائن الأول. أما الجزء الثاني (الآيتان الثالثة والرابعة) فيسرد قصة تطور الكائن الأول. ولا بد أن هذا الكائن قد نشأ من بذرة تظهر في شكل يشبه نواة بيضة. ولكي يتسنى لبذرة البيضة أن تطور نفسها، وتتحول إلى كائن حقيقي يتنفس، فإنها تحتاج إلى حرارة حاضنة. ومن المفروض أن تأتي هذه الحرارة الحاضنة من الرغبة، وأن تأتي الرغبة من التفكير. والتفكير شيء موجود ينبثق عن اللاوجود. أما ترتيب تطوره فهو التالي: اللاوجود ثم الوجود، ثم التفكير، ثم الرغبة، ثم الحماسة، ثم البذرة، ثم الكائن المُتنفِّس. ويتناول الجزء الثالث (الآيات الخامسة والسادسة والسابعة) التساؤل الرامي إلى معرفة كيفية نشوء هذا الأصل، وليس هناك من هو قادر على الإجابة، وقد يتعذر ذلك حتى على الذات الإلهية العليا. وهذا الوضع الجديد الذي لا يقدم معلومات أكيدة عن طرائق نشوء الأصل يتجلى في تسميات هذه الطرائق: الولادة، أو الإنبات، أو التطور، أو الانبثاق. والأمر المهم الذي ينبغي ملاحظته هو أن أصل الكائن الحي الملموس الأول مستمد من المبادئ المجردة كالتفكير والشوق والحماس، من دون تدخل الذات الإلهية.

अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यत आबभूव
का वेद यत आबभूव

I

في البداية لم يكن لا وجود ولا انعدام للوجود.

ولم يكن هناك لا هواء ولا سماء في ما وراءه.

فما الذي كان يحيط بذلك؟ وأين؟ وفي حماية ماذا؟

وهل كان هناك ماء عميق لا تُسبر أغواره؟ (1)

ولم يكن هناك موت آنذاك ولا حتى خلود؛

ولم تكن هناك أي إشارة تدل على الليل أو النهار.

وكان الواحد الأحد يتنفس بلا نفس بدافع من نفسه.

وغير ذلك لم يكن هناك أي شيء على الإطلاق. (2)

II

كانت هناك ظلمة، وكان كل شيء محاطاً بالظلمة،

وكان كل شيء ماء لا يميز فيه أي شيء. ثم

انبثق ذلك الواحد الأحد الذي كان مختفياً في الفراغ،

مندفعاً بقوة الحماس وظهر للوجود. (3)

وفي البداية نشأ الحب،

الذي كان الخلية الأولى للعقل.

وبحث العرافون في قلوبهم بحكمة، فاكتشفوا الرابط بين الوجود واللاوجود. (4)

III

أدت نقطة التقاطع إلى انبثاق الوجود عن اللاوجود

فما الذي وُصف فوقه، وما الذي يوجد تحته؟

وكان هناك حاملو البذور والقوى العظيمة،

فاندفعت من الأسفل ومن الأمام إلى الأعلى.(5)

فمن يدري حقيقة الأمور؟ ومن يستطيع افتراض قول ذلك؟

ومن أين وُلد ذلك؟ ومن أين استمد خلقه؟

وحتى الآلهة جاؤوا بعد انبثاقه.

إذاً من يستطيع أن يقول من أين جاء إلى الوجود؟ (6)

إن الذي انبثق عنه الوجود،

سواء أكان يمسك بزمام الأمور بقوة أم لا،

هو الذي يشرف على ذلك في أعالي السماء،

هو الذي يعرف الأمور بالتأكيد، أو ربما لا يعرف!

Raimon Panikar, *Vedic Experience Mantamanjari: An Anthology of the Vedas for Modern and Contemporary Celebrations*. Delhi, Montilal Banarsidass, 1994, p. 58

الترجمة العربية لليونيسكو

تعليق

تتصادم في هذه الأنشودة فكرتان هامتان يتعين تسليط الضوء عليهما. الأولى هي الحدس الذي ينشأ لدى العرّاف الفيدي بأن العملية قد انطلقت بفعل قوة الحب (كاما). إنها ليست مجرد شوق موجه إلى الآخر أو إلى الذات. إنه فعل يؤدي إلى نشوء الوجود. ووفقاً لصياغة بانيكار، فإنه «لولا الحب لما وجد أي كائن، ولكن الحب لا يحدث بلا حماس (تاباس). فالحماس هو الذي يتيح وجود الكائن؛ فالاثنان لا ينفصلان. »[118]

ويقال إن هذا المبدأ الأول للقوة الإبداعية والإنجابية (كاما) هو الذي يقود الكائن الأسمى إلى خارج دائرة الوجود المغلقة. ويرد في أنشودة أخرى (أثرفافيدا-atharvaveda XIX,52,1) أن الرغبة هي الدينامية الكامنة في الخليقة كلها، وبدون كاما لا يمكن إنجاز أي شيء على الإطلاق. «في البدء كانت الرغبة، بذرة العقل الأولى ».

أما الفكرة الثانية فهي الطريقة التي تفضي بها الأنشودة إلى لغز وإلى حيرة. ويشرح بانيكار بمزيد من التفصيل هذا اللغز على النحو التالي:« أن نقول إننا لا نعرف لا يعني أننا نعتمد مبدأ الجهل بالأمور. ولكن المشكلة تتجاوز حدود موضوع وغرض المعرفة في حد ذاتها. فإن الذي يتجاوز كل شيء ويفوق كل شيء هو الوحيد الذي يعرف – أو قد لا يعرف – كيف يمكن أن يكون هناك أي ضمان بشأن ذلك.»[119] وهذا الانفتاح الكوني الذي يتسم به هذا التساؤل هو الذي يتيح للعالم الظهور والوجود. ويظل سر الوجود يحفظ دوماً في الخفاء ما لا يمكن وصفه بالكلمات ولا يمكن للعقل البشري إدراكه. وهذا هو السر الحيوي الذي يكمن خلف الكون.

تمثل هذه الأنشودة إحدى أقدم المحاولات المندرجة في التأملات الفلسفية الهندية القديمة بشأن أصل الكون، التي بلغت ذروتها في الأوبانيشاد. ولكن في الكوسمولوجيا الإلهي الفيدي، يوجد قبل كل شيء الإله براجاباتي، وهو رب التكاثر، الذي رغب في الإنجاب، فأصبح بذلك «حاراً » لأن في حرارة الحب وخارج هذه الحرارة جاء الماء أولاً أو وضع بيضة وحضنها وأنجب بها. ومن الناحية التاريخية، يجب اعتبار هذا النظام الوارد في هذه الأنشودة التي نتناولها أول مفهوم لطريقة التفكير المجردة غير الشخصية.

أسئلة

1. **يرد في النص أن الحب هو أول مبدأ لأي شيء في الوجود. فهل يثير ذلك أي صدىً في الثقافات انطلاقاً من التقاليد الفلسفية الأخرى دون إنكار تفرد كل تقليد من تلك التقاليد؟**

2. **هناك دائماً رغبة بشرية ماسة في معرفة المزيد، وفي الاقتراب من الآخر أكثر فأكثر (أي في الابتعاد عن الشعور بالوحدة). كيف نفسر هذه الرغبة أو هذا الشوق؟ وإن لم نجد أي إجابة عن هذا السؤال، فهل يؤدي ذلك إلى اليأس؟ وهل يمكننا أن نفهم كل شيء قبل أن نحب أحداً؟**

3. **هل تساءلنا يوماً عن الأسرار التي تدور في أذهان كل منا؟ وهل يمكننا أن نمعن النظر في بعض الأسرار التي أثيرت في هذا النص؟**

[118] Raimon Panikar, *Vedic Experience Mantamanjari: An Anthology of the Vedas for Modern and Contemporary Celebrations*. Delhi, Montilal Banarsidass, 1994, p. 57.

[119] المرجع نفسه

1 الكوسمولوجيا والشخص البشري

2 الكيان واللاكيان، والانعدام المطلق والوجود الكامل

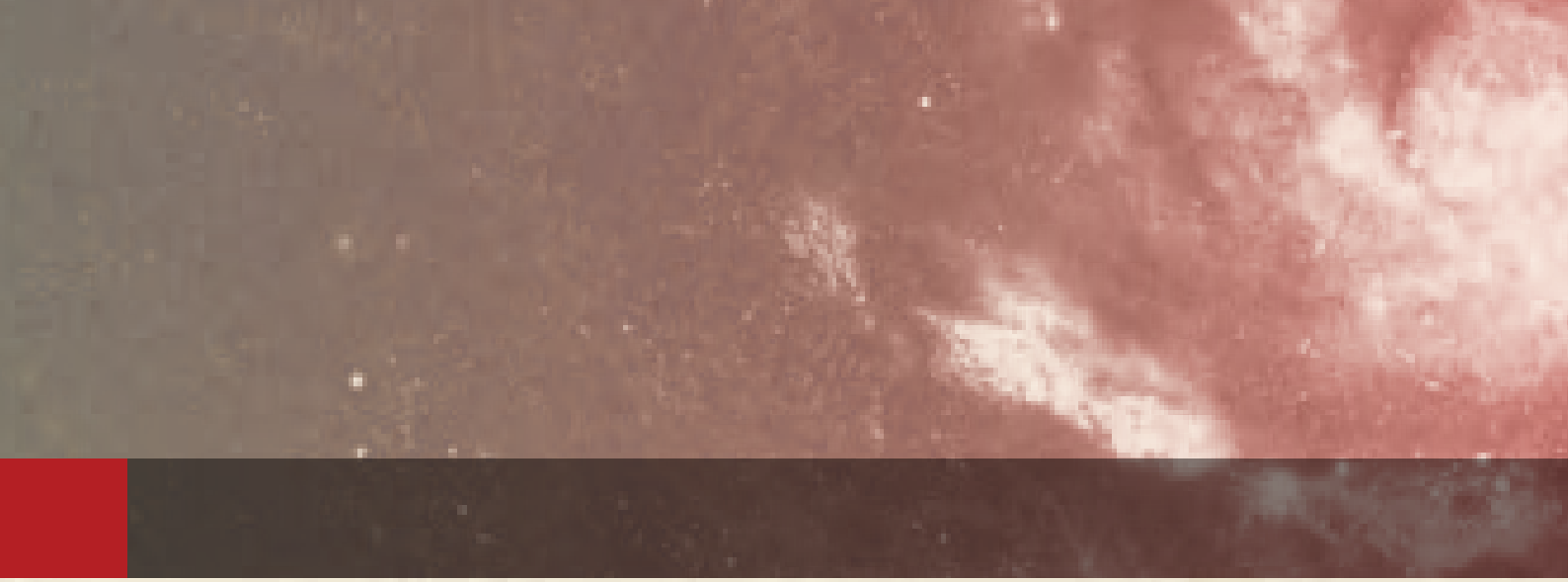
مقدمة

ثمة اعتقاد تقليدي بأن لاوزي (حرفياً «المعلم المسن ») هو معاصر مسنّ لكونفوشيوس ألّف نص طاوطجِنغ، الذي يعني «نص «طاو» و«طي» التقليدي ». ولكن معظم الباحثين المعاصرين ينظرون إلى النص التقليدي على أنه عمل مركب ويرون أن للمؤلف طابعاً أسطورياً. ولم يكن النص في الأصل مقسماً، بل كان مؤلفاً من واحد وثمانين فصلاً في كتاب واحد، ولكنه قُسم لاحقاً إلى كتابين. وضم الكتاب الأول الفصول الممتدة من الأول إلى السابع والثلاثين، وهو كتاب «طاو» بينما ضم الكتاب الثاني الفصول من الثامن والثلاثين إلى الحادي والثمانين، وهو كتاب «طي». ولعل هذا الشكل الحالي قد وضع خلال القرن الثالث أو الثاني قبل الميلاد. ومع اكتشاف نسخة أخرى من النص، وهي نسخة «ماوانغدوي » (وقد سميت كذلك بحسب مكان اكتشافها)، وتم تأريخها بمزيد من التأكيد في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد. وعلى الرغم من أن المضمون مشابه، فإن ترتيب الكتابين معكوس، «طيطاوجِنغ ». وهذا لا يعني أن الجزء الثاني من النص يتناول كتاب «طي » فحسب، بل يعني فقط أن الفصل الثامن والثلاثين يشير حالياً إلى «طي ». وقد ركز الفيلسوف جونغزي لاحقاً على مفهوم «طي ».

ويمثل «طاو » و «طي » مفهومين هامين في الفكر «الطاوي ». ويمثل «طاو » القوة التي تتيح وجود الكائنات، أما «طي » فهو القوة التي تجعل الكائنات على ما هي عليه. ولا يمكن الفصل بين الاثنين لأن الوجود، أي فعل الوجود، والجوهر، أي ما يجعل الكائن على ما هو عليه، لا يمكن الفصل بينهما.

وفي الفكر الطاوي، يتخذ مفهوم «طاو»، الذي يعني حرفياً الطريق، معنىً ميتافيزيقياً يختلف عن النهج الأخلاقي لفلسفة كونفوشيوس. فالطريق هو طريق كل الكائنات، وليس فقط الطريق الذي ينبغي أن يتّبعه البشر، على الرغم من أن الطريق الطاوي يشتمل على هذا المنحى ويأمر به.

وفي الفصل الأول، نجد وصفاً كونياً ووجودياً لمفهوم « «طاو ». ويُعد «طاو » الأزلي بلا اسم لأنه تحديداً أصل كل الكائنات. فما يمكن تسميته هو كائن معرّف ومحدد ويمكنه أن يكون في أحسن الأحوال السبب المادي والفعال لوجود كائن آخر ولكنه لا يمكن أن يكون أصل كل الكائنات. أما أصل كل الكائنات وسببها فلا يمكن إلا أن يكون خارجاً عن فئة الكائنات، وهو «طاو »، الذي يُعد كياناً غير محدد وعدماً فارغاً. ولذا فإن وظيفته هي إتاحة وجود كل الكائنات، وبالتالي فهو «أم » كل الكائنات. ويمثل جوهر «طاو » عدماً فارغاً ولكن وظيفته هي إتاحة وجود كل الكائنات. ومع ذلك فإن الجوهر والوظيفة، واللاكيان والكيان، هما شيء واحد؛ فهما ينتميان إلى «الطاو » ذاته. وبما أن جوهره هو الفراغ، فإنه يتيح وجود كل الكائنات. والعدم في الفكر الطاوي لا يعني انعدام الوجود بل يعني الوجود الكامل، وهذا الوجود الكامل عميق وراسخ، ولا يمكن حصره ولا تعريفه، ولذا فإنه يبقى غامضاً وخافياً. والطريقة التي يتيح بها «طاو » وجود كل الكائنات تبلغ حداً من الخفاء والفطرة بحيث لا يمكننا رؤيتها وإنما يمكننا فقط إدراك نتيجتها. وبعد ذلك فقط يمكننا أن ننسب الأسماء إلى النتائج.



نص: طاوطِجِنغ، الفصل الأول

الطاو (أي الطريق) الذي يمكن التحدث عنه ليس الطاو الخالد،
والاسم الذي يمكن أن نطلقه ليس الاسم الخالد،
اللا اسم هو أصل السماء والأرض؛
والمُسمى هو أم كل الأشياء،
ولذا إذا افترضنا أن هناك دائماً لا كيان، يصبح بإمكاننا رؤية خفايا الأمور،
وإذا افترضنا أن هناك دائماً كيان، فيصبح بإمكاننا أن نرى نتائج الأمور.
والأمران يمثلان الشيء نفسه
ولكن بعد أن يتم إنتاجهما يصبح لهما اسمان مختلفان.
ويمكن أن تطلق على كليهما صفة العمق والرسوخ.
وما هو أعمق وأرسخ يمثل باب كل الخفايا!

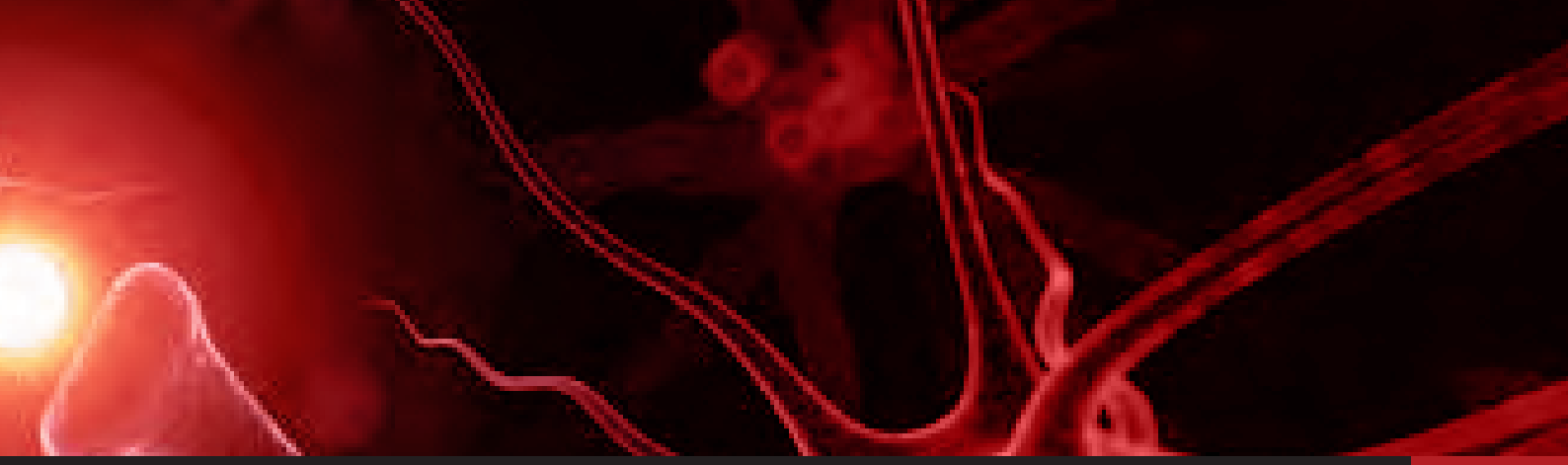
Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*.
Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963, p. 139 الترجمة إلى العربية لليونيسكو

تعليق

لدينا في الفصل الأول من كتاب "طاوطجِنغ" الاندماج بين الجوانب الكونية والوجودية والأخلاقية.
الجانب الكوني: يُبين لنا الكتاب كيف يتاح وجود الكائنات انطلاقاً من فراغ الطاو الذي لا اسم له.
الجانب الوجودي: إن كانت هناك كائنات، فإنها تتسم بصفة مشتركة، وهي فعل الوجود، ولا يمكن أن يقوم بهذا الفعل إلا الكيان الأوحد، الذي لا يمكن أن يكون كائناً، بل إنه الفراغ الكلي والكمال الكلي للكيان.
الجانب الأخلاقي: إذا كنا نحن البشر كياناً واحداً مع الطاو، فيجب علينا أن نتبع الطاو وأن نتصرف على نحو طبيعي وفقاً لطبيعتنا وأن نكون كياناً واحداً مع الكل. وفي ترجمات أخرى للفصل الأول من كتاب طاوطجِنغ نجد ما يلي: «أزل دائماً الرغبة لكي ترصد أسرارها الخفية؛ ولتكن لديك الرغبات دائماً لكي ترصد تجلياتها ».

أسئلة

1. **لماذا من المهم أن نعرف منشأ كل شيء؟**
2. **قارن بين النظام العددي الذي يبدأ بصفر والنظام العددي الذي يبدأ بواحد.**
3. **ناقش العلاقة الممكنة بين نهج الطبيعة ونهج الإنسان.**



II الإبستيمولوجيا ونماذج السعي إلى المعرفة

1 ما معنى التفلسف؟

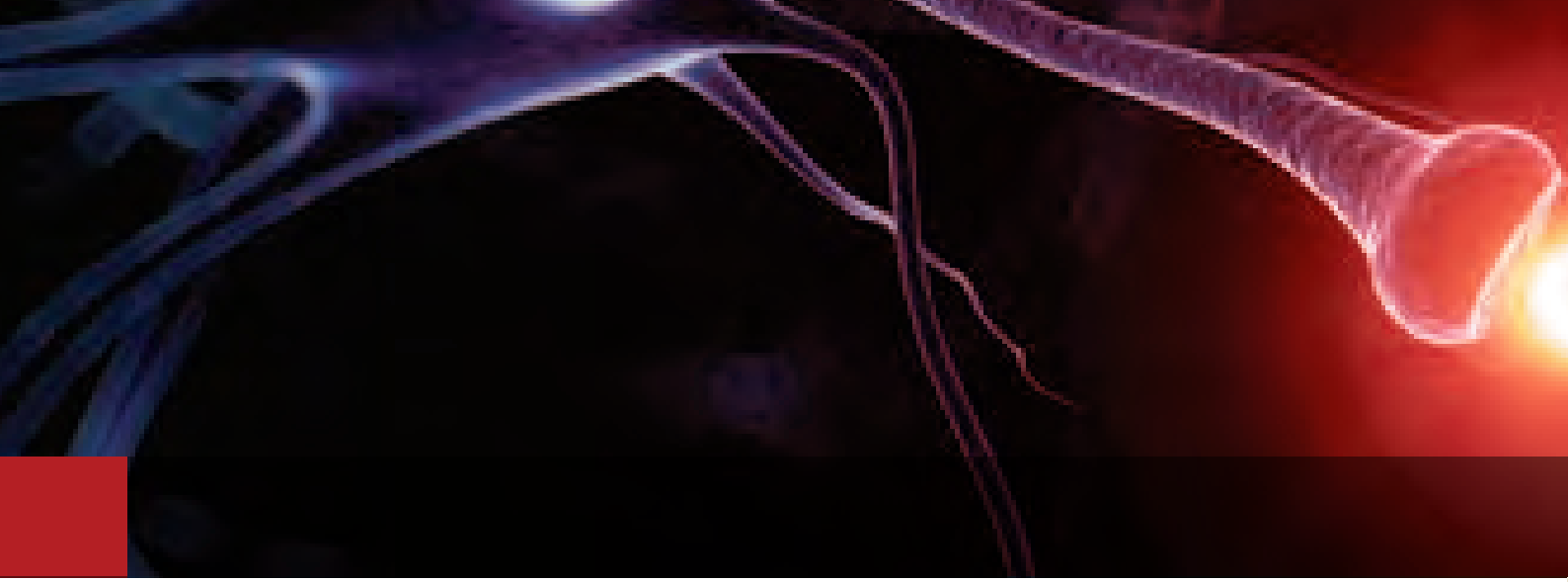
مقدمة

وُلد روك ج.فريولز، س.ج. في مانيلا في 16 آب 1924 والتحق بجمعية يسوع في عام 1941، وقد درس اللاهوت والفلسفة في الولايات المتحدة حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة فورد هام، وتناول في أطروحته موضوع «الكيان النفسي» في كتاب الحياة الإلهية لأوريو بيندو». وكان رائد تدريس الفلسفة باللغة الفيليبينة وألّف كتباً تعليمية في فلسفة الشخص البشري، وفي الفلسفة اليونانية القديمة وفي فلسفة الدين. وفيما يلي مقتطف الكلمة الرئيسية التي ألقاها في «المؤتمر الدولي لتدريس الفلسفة في السياقات الآسيوية» الذي عقد برعاية معهد ميسيو آخن وجامعة أتينيو في مانيلا في شهر شباط/فبراير 2004.

نص: «تدريس الفلسفة»، روك ج. فريولز

كيف يمكن تدريس الفلسفة؟ التدريس يعني إنشاء محيط، وإنشاء بيئة، وإنشاء مناخ حيث يكون التفكير ممكناً. وإذا كان المدرس قادراً على إنشاء محيط، أي بيئة ما، يصبح الطلاب الذين يدخلون إليها قادرين على رؤية الأمور التي لم يكونوا قادرين على رؤيتها من قبل، فهذا الإنسان هو مدرّس. ولذا فإن مهنة التدريس تتطلب قدراً معيناً من الشجاعة لأن من واجب المدرس أن يمسك بزمام حياة طلابه وأن يقول لهم: «إذا فعلتم ذلك، فادخلوا إلى هذا المحيط، إلى هذا المناخ، وبذلك تصبحون قادرين على رؤية الأمور». وقد يتمكن الطلاب من رؤية الأمور التي لم يتمكن هذا المدرس من رؤيتها بنفسه. إذن يجب على المدرس أن يتحلى بشجاعة التعلم من طلابه، وأن يثق بأن طلابه قادرون فعلاً على النظر في الأمور وعلى رؤيتها حقاً. لكن العديد من الطلاب يريدون أن يتلقوا تدريساً يتماشى مع التعريف الأول للتدريس: أي أن يُدرَّسوا ما يجب أن يفعلوه في كل خطوة على الطريق، وما يجب أن يفكروا فيه في كل خطوة على الطريق. ويتعين على المدرس أن يحطم هذا التوقع وأن يساعد الطالب على الدخول إلى عالم التفكير.

وكيف يقوم المرء بذلك؟ لدي تمرين صغير في هذا الشأن. أقول لهم: «تخيلوا أن أحدكم ينتقل إلى عالم المفاهيم، أي إلى عالم الأفكار البحتة». أقول له: فكّر في وحيد القرن أو فكّر في ضفدع يتكلم. وفكّر في صديق، ولكن لا تُفكر فيه بوصفه صديقاً، وإنما فكّر فيه بوصفه فكرة الصديق. فكّر في والدك ووالدتك، ولكن لا تُفكر في والدك ووالدتك كما هما في الواقع، ولكن فكّر فيهما بوصفهما أفكاراً. وبذلك يكون لديك عالم أفكار، عالم يكون لديك فيه فكرة عن ضفدع يتكلم، وفكرة عن وحيد القرن، وفكرة عن الصديق، وفكرة عن الأب والأم. وبعد ذلك تسأل: «هل هذا حدث فعلاً؟» «وهل هذا واقع؟» وعندئذ يتلاشى الضفدع المتكلم ووحيد القرن. فالذي يظهر والذي يبقى ليس هو فكرتك عن الصديق، وإنما هو صديقك الحي، وليس فكرة والدك ووالدتك، وإنما هو والدك الحي ووالدتك الحية.



كيف حدث ذلك؟ هل أنت أضفت فكرة بحيث تحوَّل ما اعتدت على اعتباره أفكاراً بحتة إلى وقائع حية؟ أنت لم تُضف فكرة. فما الذي فعلته؟ لعلك لا تعرف. وإذا سألتني ما فعلتَه أنت، فلعلي لا أستطيع أن أُقدِّم إجابة موحدة. فأنا لا أعرف إن كان حدث هذا الأمر أو ذاك. ولكنني أعرف أمراً واحداً، هو أنك قمت بحركة معينة في عقلك، وبحركة معينة في قلبك، وأنك انتقلت من عالم الأفكار البحتة إلى العالم الذي حدث فيه ما حدث واقعياً».

نص غير منشور حرره راينيير إيبانا انطلاقاً من سجلات مؤتمر «تدريس الفلسفة في السياقات الآسيوية»
(مدينة كويزون: جامعة أتينيو في مانيلا، 2004)

تعليق

إن التحدث عن التعامل مع الواقع أسهل من التعامل الفعلي مع هذا الواقع. فالتصورات المسبقة تؤثر حتماً في الطريقة التي يتصور بها البشر الآخرين وتحدد ملامح الطريقة التي يديرون بها حياتهم اليومية. وكان من الممكن تخفيف العديد من النزاعات الاجتماعية أو حتى تفاديها لو تحول المشاركون فقط من الاهتمام بأفكارهم المسبقة وتحيزاتهم إلى تعامل أكثر انفتاحاً مع القضايا الراهنة. كما أن التمسك بالمصالح الذاتية الضيقة يقف حجر عثرة في طريق التوصل إلى حلول أكثر واقعية للنزاعات التي تنشأ من الشكوك بأن الأطراف المتنافسة لا تهتم بتحسين تقاسم الأعباء والمسؤوليات على حساب الآخرين، بدلاً من الاهتمام بحل المشكلات المشتركة.

ولذا من المهم أن يُبيَّن للطلاب أن من الممكن القيام مؤقتاً بوقف الأحكام، لإتاحة الفرصة أمام الواقع لكي يظهر في نهاية المطاف، وذلك بمجرد نقل ما يسمى «نية الضمير»،[120] من عالم الأفكار إلى عالم التجربة. وكتب فريولز في بحثه الذي تناول أوروبينتو ما يلي: « تُستمد الصلاحية الكاملة للفلسفة من التجربة؛ وتعتمد استنتاجات الفلسفة على التجربة لإثبات صلاحيتها؛ فإن تجربة واحدة يمكن أن تُدمر تماماً نظاماً للمفاهيم تم بناؤه بجهود كبيرة. »[121] وهو يستشهد غالباً بقصة شوانغ زي المُعَنونة ديوك هوان وصانع العجلات والتي يرد فيها أن الحياة التي يعيشها الحكماء هي أهم من كتاباتهم وأن أهم الأشياء في الحياة لا يمكن أن تقال.[122] ووفقاً لما يرد في حكمة شعبية صينية، ينظر الأحمق إلى الإصبع بدلًا من النظر إلى القمر الذي يشير إليه أستاذه بإصبعه. ويتطلب الفهم الثاقب للواقع رؤية إجمالية وتواضعاً عميقاً أمام عظمة ما يجري حقاً في الواقع.

أسئلة

1. **صف صديقتك المثالية أو صديقك المثالي. ثم اطرح السؤال التالي: هل هي موجودة أو هل هو موجود؟ ما الذي حدث لأفكارك عندما طرحتَ السؤال الخاص بالوجود؟**

2. **اضرب مثالاً على «خرافة» وبيِّن كيف يمكن أن تكون ذات صلة بالتجربة أو ألا تكون متصلة بها.**

[120] مصطلح «نية الضمير» مقتبس من حركة علم الظواهر. وقد ألقى روك فريولز أيضاً دروساً عن ديتريخ فون هايلدبراند الذي كان أستاذه في جامعة فورد هام. وقد درس هالد براند على يد إدموند هوسرل، مؤسس علم الظواهر.

[121] S.J. Roque Ferriols, *The "Psychic Entity" in Aurobindo's The Life Divine,* Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1966, p. 19.

[122] http://www.mensetmanus.net/inspiration/fifteen_minutes_a_day/wheelwright.shtml

II الإبستيمولوجيا ونماذج السعي إلى المعرفة

2 تفكيك الرغبة

مقدمة

إن كتاب ثيريغاثا، الذي غالباً ما تُرجم بعنوان «آيات الراهبات المسنات» (بلغة بالي: «ثيري» تعني مُسنّة (بصيغة المؤنث) + «غاثا» وتعني آية)، يُعد من الكتابات البوذية، وهو مجموعة من القصائد القصيرة التي يُفترض أن أوائل أعضاء السانغا البوذية كانوا ينشدونها في الهند نحو عام 600 قبل الميلاد. وفي قانون بالي للبوذية السيرافادية، يُصنَّف كتاب السيريغاثا في مجموعة خوداكا نيكايا، وهي مجموعة من الكتب القصيرة في سوتا بيتاكا.

ويتألف كتاب سيريغاثا، وهو الكتاب التاسع في مجموعة خوداكا نيكايا، من 73 قصيدة – أي ما مجموعه 522 مقطعاً شعرياً – تروي فيها أوائل الراهبات (بهيخوني) صراعاتهن وإنجازاتهن على طول الطريق المؤدي إلى مقام أراهانتشيب[123]. وتروي الراهبات قصصهن بطريقة غالباً ما تتسم بالصدق والجمال اللذين يفطران القلوب، مما يكشف الجانب الإنساني العميق لهؤلاء النساء غير الاعتياديات، وتمثل هذه القصائد بذلك تذكيراً ملهماً بقدرتنا على اتباع خطواتهن.

وتمثل آيات السيريغاثا أيضاً أداة قوية لإصلاح أي مفهوم خاطئ يفيد بأن تعاليم بوذا قد لا تنطبق إلا على الرجال أو لا تكون فعالة إلا معهم. وإن بطولة هؤلاء النساء الرائدات ونبلهن قد كانا خلال أكثر من ألفي وخمسمائة عام إلهاماً لأولئك الذين سعوا إلى ممارسة تعاليم بوذا منذ ذلك الوقت، سواء كانوا من الرهبان أو الراهبات أو الرجال العاديين أو النساء العاديات. والأراهانتشيب (أي الاستحقاق) مفتوح لكل الذين يريدون – شأنهم شأن هؤلاء النساء المثاليات – بذل الجهد اللازم.[124]

ويُبين هذا اللقاء المأساوي مواجهة بين رؤيتين متنازعتين، وهما رؤية الجسد البشري ورؤية الحياة الجيدة في نهاية المطاف. وتمثل رؤية الجسد، لدى الفاسق، رؤية مألوفة تتمثل في النظر إلى «الجمال» في شكله البشري. وعلى الرغم من أنه يمكن أن يُنتقد على نهجه في التقرب من راهبة (بهيكوني) بطريقة غير لائقة، فإن رغبته فيها تمثل «تماما» رغبة شائعة في أي مجتمع بشري. ولو استخدم الكلمات ذاتها لإقناع ابنة رب أسرة، لرأى أن من الغريب أن يوجه إليه هذا الكم من الانتقادات. ولكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن سبب رفضها لاقتراحه الجنسي هو رفض معرفي. وبعبارة أخرى، لم يكن رد بهيكوني إدانة لعروضه الصريحة، وغير اللائقة، على أساس أخلاقي. فقد سألته قائلة: «ما هو الشيء الذي تراه؟» «وما هو الشيء الذي يمنحك المتعة؟» وكان الهدف من هذه الأسئلة هو حث الفاسق على التساؤل الذاتي. فهي كانت تحاول أن تُنبهه إلى حواسه الإرادية من خلال سؤاله عن «الشيء» الذي يرغب فيه إلى هذا الحد. وكانت تسأله عن «تصوره» (ساناخندها) لجسدها بوصفه «شكلاً» (روباخندها) مغرياً، مما يثير لديه بعض «المشاعر» (فيداناخندها) الممتعة. وكانت تعيد توجيه تصوره لها بوصفها جسداً مغرياً نحو «وعيه الذاتي» (فيناناخندها)، وبذلك يتسنى له إعادة توجيه «إرادته» («سامخاراخندها»). وكانت تحاول، بوصفها موضوعاً للوعي الذهني، أن توقظه، إذ إن رغبته كانت تحوّلها إلى «غرض لرغبته». فإذا نجحت في ذلك، فإنها تكون قد حوّلت تصوّره لها «كغرض للرغبة» إلى وعي ذهني ذاتي بأن جسدها هو مجرد تجمع مؤقت لعناصر مختلفة ومتغيرة باستمرار. وبذلك تكون نواياه الموجهة إليها قد تحولت.

---

123 Arahant: هذه اللفظة مشتقة من الفعل *arh* ومعناه في السنسكريتية «استحقَّ». فحالة أراهانت تمثل الدرجة النهائية من الحكمة حسب الممارسة البوذية.

124 http://www.vipassana.com/canon/khuddaka/therigatha/

وحاولت المضي قدماً في إقناعه من خلال إعطائه مثلاً عن نفسها التي تجاهلت الرغبة الجنسية. وقدمت له تشبيهاً لجسم الإنسان «بصورة» بُنيت من مكوّنات مختلفة. وعندما يجري تحليل المكوّنات بحيث تظهر طبيعتها «الحقيقية» وتوضع في «أكوام»، فإن «جمال» الجسد البشري و«الرغبة» التي يثيرها ينبغي أن يتفككا أيضاً. ومع ذلك، من الواضح أن الفاسق لم يفهم ما هو مقصود بأسئلتها. فإجابته بأن جمال عينيها هو الذي أثار لديه الرغبة الجامحة، تُبين أنه لم يفهم مغزى أسئلتها. فقد كان القصد من أسئلتها، هو بث الوعي الذهني المحتمل لدى الفاسق نفسه. واعتبر أن أسئلتها تدل فقط على عالم «الأشياء»، وتحديداً الأجزاء الجميلة من جسدها التي تثيره بوجه خاص. ولذا فقد كان جوابه هو «عيناك». وقد تحوّلت هذه المحادثة إلى عدم تطابق «إبستيمولوجي».

وثمة وصف قوي، ودرامي، وعنيف إلى أقصى الحدود، للمواجهة بين الجسد، بوصفه غرضاً للرغبة، وبوصفه موضوعاً ذهنياً، ويرد هذا الوصف في قصة بهيخوني سوبا - كومباوانيكا التي تَبيَّن أن جمالها الرائع كان موضوع إثارة شديدة لفاسق قابلته في بستان. وفي كتاب ثيريغاثا، الذي يعد مصدراً ثرياً لدراسة الجسد البشري، ترد القصة التالية عن مقابلتهما.

نص: آيات الراهبات المسنات

«كانت بهيخوني سوبا متجهة نحو بستان عندما أوقفها فاسق. فبدأت بالاحتجاج قائلة: «بمَ أخطأت تجاهك؟ ولماذا تقف في طريقي؟ ولا يجوز لرجل أن يلمس راهبة.» فأجاب الفاسق: «أنت لا تزالين شابة وجميلة. فما فائدة الرهبنة لك؟ عليك أن تخلعي ثوبك ودعينا نلهو في وسط هذه الغابة المليئة بالزهور.» [...] أنت أشبه بدمية ذهبية أبدعها فنان، وأنت مثل حورية في حدائق الجنة. وستكونين جميلة في ثوب رقيق من «غازي». وإذا عشنا معاً في هذه الغابة، فسأضع نفسي تحت سلطتك. آه! عيناك كعيني الحبيب. وحبي للحياة لا يضاهي حبي لك. وإذا أصغيتِ لكلماتي، فستحظين بالسعادة. تعالي، تعالي وتقاسمي منزلي معي. ستعيشين في قصر، وستكون الوصيفات في خدمتك دائماً. [...] فزهرة اللوتس الرائعة تنمو فوق الماء، وإن لم يستخدمها أحد فستصبح نفاية. وأنت عذراء لم يُستخدم عضوك الرائع قط، وسيصبح كتلك الزهرة نفاية حزينة.» فأجابت بهيخوني سوبا قائلة: «الجسد كله جثة سيجري التخلص منها في المقبرة. وسوف يضمحل، ولن يبقى منه أي جوهر. ما الشيء الذي تراه؟ وما الشيء الذي يمنحك المتعة؟ قل لي.» فقال الفاسق: «عيناك كعيني ظبية. إنهما أشبه بعيني الطائر السحري الهائم في الجبال. عندما رأيت عينيك، أخذت أتلظى حباً لك.» فأجابت بهيخوني سوبا قائلة: «أنت ترغب فيّ، وأنا ابنة الرب بوذا. فرغبتك خاطئة. وهي كالسعي إلى الإمساك بالقمر للّعب به، أو كالرغبة في القفز من قمة جبل سوميرو.» [...] فرغبتي الجنسية أُلقيت في حفرة مشتعلة، ووُضعت في سُمّ، وتلاشت بأكملها. ولم أعد أعرف الرغبة الجنسية على الإطلاق. ورغبتي رَسَّخت جذورها في الحكمة النبيلة[...] صورة مصنوعة من القش أو الخشب زَيَّنها فنان وثُبتت أجزاؤها بسلسلة

أو بالمسامير، بحيث أصبحت تبدو وكأنها ترقص، هذا ما رأيته. وعندما تُزال السلسلة والمسامير وتوضع في أكوام، تتفكك تلك الصورة إلى مكونات مختلفة، فهل لا تزال الصورة تستحق هذا الاسم؟ وبمَ يمكن أن تُفيد هذه الصورة الناس كي يولوها أهمية؟ والجسد هو أشبه بتلك الصورة. [...]» وفجأة، اقتلعت بهيخوني سوبا عينيها وقدمتهما إلى الفاسق قائلةً له: «خذهما، فأنا أعطيك إياهما.» وفجأة تلاشت الإثارة الجنسية من عيني الفاسق. وأخذ يعتذر إليها اعتذاراً شديداً، فباركته، وتعهد أنه لن يرتكب مجدداً هذا النوع من الأفعال المشينة. »

Robert Wilkinson (Editor), "The Buddhist Body: From Object of Desire to Subject of Mindfulness"
in New Essays in Comparative Aesthetics, New Castle UK, Cambridge Scholars Publishing, 2007, pp 63-66. الترجمة إلى العربية لليونيسكو

تعليق

إن تصور جسم الإنسان في البوذية، بوصفه مقراً للرغبة، يقوم على التباس معرفي. فإن هذا التصور يستند إلى فعل مُلحّ في الذهن، تؤججه الرغبة الجنسية، ويرمي إلى إقامة واقع «مبني» يقوم بدور أداة لإرضاء الرغبة. ويتعين تحليل هذا الواقع المبني أو تفكيكه إلى مكونات مختلفة. ونجد في الكتابات البوذية، إضافة إلى «الدمية» أو «الصورة»، العديد من الصور الأخرى التي يُستعان بها لتسليط الضوء على طبيعة الجسد البشري الذي هو دون المرغوب فيه. وفي كتاب «ثيريغاثا»، يوصف الجسد غالباً كشيء كريه الرائحة، وفاسد وقذر. ويشبّه بكيس من الجلد، مليء بجثة، وتتسرب من فتحاته مواد قذرة. وهو مقر للدود، وجيفة للطيور، وجثة من عظام يرتبط بعضها ببعض بالأوتار. وهي مليئة باللعاب، والدموع، والغائط، وما إلى ذلك.[125] ومن المهم الإشارة من ناحية إلى أن هذا النص البوذي يستخدم تشبيهاً بشيء لا يعدو كونه «بديلًا» للشكل البشري، وهو على وجه التحديد دمية وصورة. ولا يحمل أي من هذين البديلين أي حقيقة وجودية في حد ذاتها. ومن ناحية أخرى يُعدد النص المكونات «التشريحية» للجسد المادي، وهي العظام، والأوتار، واللعاب، والدموع، والغائط. وعلى مستوى آخر، يشير النص أيضاً إلى شكل من أشكال الممارسة الثقافية، المتمثلة في إلقاء الجسد في العراء، كي تأكله العقبان وغيرها من الطيور. وهذه الاستراتيجيات الثلاث لوصف الجسد البشري، التي تنكر أولاها أي حقيقة وجودية، وتُبين الثانية المكونات الجسدية، وتشير الثالثة إلى ممارسة الدفن المحبطة، تؤدي كلها دور أداة قوية للتذكير بهشاشة الجسد البشري وزواله وإثارته للاشمئزاز. وهذه الاستراتيجيات، جنباً إلى جنب مع التأمل في الجثة،[126] تبرز تماماً الموقف البوذي من الجسد، الذي يُمثل موقعاً معتاداً للرغبة، يحتاج إلى تفكيك لكي يتسنى تحقيق التنزّه الروحي. ويجري تسليط الضوء على هذه الأبعاد «غير المستحبة» للجسد البشري تسليطاً شديداً لتذكير الممارسين بالطبيعة «الحقيقية» للجسد البشري، الذي يُمثل في نهاية المطاف جزءاً لا يتجزأ من عملية التغيير المتواصلة.

وعلى الرغم من أن عمليات الوصف هذه، لا تتضمن، في حد ذاتها، تمييزاً بين الجنسين، فإن أعمال بعض الباحثات المدافعات عن قضايا المرأة، قد أشارت إلى بعض وجهات النظر الجنسانية في الطريقة التي وصف بها الجسد فيما يتعلق بتجربة التحرر. ومن خلال المقارنة بين الطريقة التي يناقش بها الرهبان والراهبات (بهيخو وبهيخوني) في كتاب ثيراغاثا وكتاب ثيريغاثا على التوالي، تشير كاثرين ر. دالكستون إلى أن الرهبان (بهيخو) يُصوّرون الجسد القذر والفاسد في هيئة جسد امرأة، بينما تحتفظ الراهبات (بهيخوني) داخلياً بصورة الجسد القذر والفاسد، بحيث يتمثل في أجسادهن.[127] ويقال إن الأفكار المتعلقة بعدم بقاء الجسد وعدم نقائه تنطبق على الرهبان والراهبات على حد سواء. ولئن كان هناك أي فرق حقيقي بين الجنسين في هذا الشأن، فهو أن الرهبان ينظرون غالباً، حسبما يقال، إلى جسد المرأة على أنه يثير الرغبات إثارة خطيرة؛ ويندرج هذا

[125] المرجع نفسه، ص19 و86 و87. (الآيات 33 و468 و469 و470 و472)

[126] إن التأمل في الجثة يركز التفكير على مختلف مراحل تفكك الجسد لتذكير الممارس بالطبيعة «الحقيقية» لجسده. وهذا أسلوب من الأساليب الجذرية لتنمية الانفصال النفسي الذي يمثل موضوعاً إدراكياً.

[127] يرجى الاطلاع على المقارنة المثيرة للاهتمام بين النصين المتعلقين بوصف الجسد البشري في الكتاب التالي:
Kathryn R.Blackstone, *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberation in the Therigatha.* Surrey, England: Curzon Press, 1998, Chapter III, pp., 59-81

الشعور في مجال كراهية النساء، التي تنتشر للأسف إلى حد ما في الكتابات البوذية. وعلى العكس من ذلك، لا يقال إنه يوجد لدى الراهبات، في الظاهر على الأقل، جاذبية مماثلة تشدهن إلى الرجال.[128] ومن المغري تقديم تفسير أبوي لهذا الأمر. فقد يقول أحدهم إن النضال في سبيل التحرر بالنسبة إلى المرأة يقع داخل نطاق شؤونها الجنسية الخاصة المتمثلة في جسدها. وفي كتاب ثيريغاثا، رَوَت راهبة (بهيخوني) ماضيها قائلة إنها كانت «سكرانة» بمظهرها الخارجي، وشكلها الجميل، والعاملات في خدمتها، وثروتها، وشبابها. وأقرت بأنها كانت تحتقر غيرها من النساء (التي تقل عنها من حيث الجمال أو المزايا). ووصفت نفسها بأنها فاتنة للرجال الحمقى، وبأنها تقف عند بوابة بيت الدعارة، مقارنة نفسها بصياد يترقب فريسته.[129] ثم وضعت جنباً إلى جنب صورة الشابة الجميلة والمغرية، وصورة الراهبة الحليقة الرأس التي ترتدي الثوب الأصفر، وتجلس تحت شجرة في وضع تأمل، وقد خلا ذهنها من القلق[130]. وتشير هاتان الصورتان المتباينتان للصيادة الجميلة التي تترقب فريستها، وللراهبة المحررة، إلى حدوث تحوّل في النظرة إلى الذات (كما تم بيان ذلك من خلال وصف امرأة واحدة في صورتين للجسد الأنثوي)، بحيث تم التحول من غرض للرغبة، إلى موضوع لصفاء الذهن الخالي من القلق.

أسئلة

1. **هل تلوم الفاسق على محاولاته الرامية إلى إغراء الراهبة في القصة؟ قدم مبرراتك.**
2. **هل تعتقد أن تفكيك "الجمال" يمثل نوعاً من الحكمة؟ ولماذا؟**

أنشطة بيداغوجية

1. **أَظهِر للطلاب صور ملكة جميلة، أو نجمة سينمائية في مقتبل عمرها، ثم ضع هذه الصور جنباً إلى جنب مع صور بعض المسنين. واطلب من الطلاب أن يناقشوا الطبيعة المتغيرة للجسد البشري.**
2. **إن كان الصف كبيراً، فقسم الطلاب إلى مجموعات صغيرة مؤلفة من أربعة أو خمسة طلاب، ثم اطلب من الطلاب أن يناقشوا ما إذا كانوا قد بدأوا بالتعاطف مع الراهبة و/أو مع الفاسق ومتى ولماذا. وبعد نصف ساعة، اطلب من ممثل عن كل مجموعة أن يتحدث لكل الصف عن المضامين والعواطف التي أثيرت لدى المجموعة. وفي النهاية، أَثِر نقاشاً بشأن الاستجابات الفكرية والعاطفية الصادرة عن الطلاب.**

[128] Steven Collins, Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 191. See footnote 10 for further reference and comment by Collins. توجد في الملاحظة 10 إحالات أخرى وتعليقات لكولان.

[129] *Therigatha,* op. cit., pp. 25-26. (Verse 73)

[130] المرجع نفسه، ص26 . (الآيتان 75 و76)

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

1 الأخلاقيات الفردية: خصائص وخفة الجسد والروح

مقدمة

وُلد بوذاداسا بهيخو (1906-1993) في أسرة صينية في محافظة سوراثاني، في جنوب تايلاند. وتم رسمه راهباً في سن العشرين، واتخذ اسماً يعني «الراهب الذي يخدم بوذا». وتقضي التقاليد بأن يصبح معظم الذكور التايلانديين رهباناً لفترة قصيرة على الأقل، في إطار أحد الطقوس العابرة. وأسس بوذاداسا في عام 1932 سوان موخ «حديقة التحرير»، وهو دير يقع في الغابة على بعد نحو 300 ميل عن بانكوك جنوباً. وخلال عدة عقود، أصبح سوان موخ مركزاً شعبياً للتأمل وللدراسات البوذية الموجهة إلى التايلانديين والأجانب. أما كتبه العديدة القائمة على مواعظه وكتاباته، فقد ترجمت إلى العديد من اللغات.

وكان بوذاداسا ناقداً للمعتقدات الخرافية، وللمادية، والنزعة العسكرية، وأعاد من هذا المنطلق إحياء البوذية التي يتبعها نحو 95٪ من السكان التايلانديين. وقدمت تعاليم بوذاداسا وإعادة تفسيره للبوذية إمكانيات عقلانية، وعالمية، ومشتركة بين الأديان إلى الثقافة البوذية التايلاندية المحافظة على التقاليد.

ويمثل هذا الكتاب الصغير المعنون «دير سوان موخ في سنواته العشر الأولى» سرداً من نوع السيرة الذاتية للسنوات العشر الأولى التي أمضاها بوذاداسا في مساعيه الرامية إلى إنشاء ديره الواقع في الغابة. وهو مكتوب في شكل نص نثري جميل جداً باللغة التايلاندية، وهو سهل القراءة وعميق في مدلولاته الروحية. والمقتطف المعروض هنا مستمد من الترجمة الإنجليزية.

نص: دير سوان موخ في سنواته العشر الأولى، بوذاداسا بهيخو

«تمثل الممتلكات أو الأملاك موضوعاً آخر للدراسة. فعندما جئت للمرة الأولى للإقامة في سوان موخ، لم يكن لدي من الممتلكات سوى وعاء لجمع الصدقات، له غطاء نحاسي يمكن أن يستخدم أيضاً كإناء للشرب، وسطل صغير لجلب الماء من الآبار، وما يلزم من الجلابيب، ومصباح يعمل بزيت جوز الهند ومصنوع من قدح للشرب، وكان يستخدم للإنارة اليومية أمام صورة بوذا. وكان بإمكاني أن أخرج إلى أي مكان في أي وقت دون إغلاق الباب أو قفله، ودون أن أخبر بذلك أحداً لأنني كنت وحدي. وكان بإمكاني أن أعود في أي وقت دون الحاجة إلى القلق بشأن أي شيء. لم يكن هناك أي شيء أُشرف عليه أو أرعاه، ولم أكن مسؤولاً عن أي شيء ولا عن أي أحد. وكنت أشعر بأنني صغير جداً وحر كالطائر. وكان تفكيري صافياً، حتى إنني كنت أستطيع ألا أفكر في شيء. ولم يكن هناك سوى خفة الذهن، التي كان يصعب وصفها ولكنها كانت مستحبة دائماً وغير مملة على الإطلاق، وكانت أشبه بشرب ماء بارد جداً. ومنذ اليوم الذي ولدت فيه، لم أشعر قط بهذه الدرجة من الخفة – وكأن جسمي لم يكن موجوداً على الإطلاق – إلا عندما جئت للدراسة بهذه الطريقة.

وبذلك كان الرضا الذي شعرت به في ذلك الوقت عظيماً إلى حد يلغي قلقي بشأن المستقبل. وكنت واثقاً بأنني أستطيع أن أجد السعادة أو الرضا عن نفسي من دون الاضطرار إلى التعامل مع أي شخص، أو طلب خدمة من أي أحد. وبلغ بي الأمر حتى أن اعتقدت أنني أستطيع العيش بمفردي في هذا العالم، أو أن أبقى لوحدي من دون الاتصال بأي أحد، شأني شأن ممارسي اليوغا الذين يعيشون في جبال الهملايا ...

ولا يحدث انعدام الارتباط لأنه لا يوجد أي شيء نرتبط به فحسب، بل يحدث أيضاً لأننا لا نرتبط بأي شيء نملكه. فهل كان من الممكن، إذن، أن أملك عدداً قليلاً من الأشياء، أي ما يكفي لفعل الخير للبشرية جمعاء، ولكن من دون إثقال كاهلي بالارتباط؟ وهذا هو السؤال الذي حاولت الإجابة عنه.

وعندما خطرت ببالي هذه الفكرة الصعبة، نشأت لدي تلقائياً شجاعة ومتعة تحمل مسؤولية شيء ملزم. وراودني شعور بألا أتخلى عن السعادة الجديدة التي حصلتُ عليها، ولكن راودني شعور آخر يحاول إفساد الشعور الأول بحيث لا أفقد أياً منهما. وأخيراً، تمكنت من الإبقاء على كلا الشعورين. وتسنى ذلك لأنني كنت قد عشت تجربة تذوق التجرد الكامل من الممتلكات، الذي منحني معرفة هامة، وعرفت كيف أتخلى عن تلك الممتلكات التي أضيفت حديثاً إلى القائمة القديمة. وكان ذلك مختلفاً عما عشته عندما لم أكن أعرف كيف التخلي عن الأشياء، وإنما كنت أعرف فقط كيف أتمسك بتلك الأشياء.

ولكن في الواقع ينبغي التسليم بأن البقاء لوحدي، من دون المشاركة في الإحسان للآخرين، يجلب المزيد من السعادة. ولكن من المرجح أن يكون في ذمتنا، نحن البشر، دَيْن متأصل بصورة طبيعية: فعلى سبيل المثال، لقد أصبحنا على ما نحن عليه في يومنا هذا بفضل تضحية نكران الذات التي قدمها أجدادنا. ولذا فمن الطبيعي أن يكون لدى بعضنا ما يكفي من الشجاعة للتضحية بمصلحتهم الخاصة من أجل إفادة الآخرين.

ولكن ثمة مشكلة يجب علينا حلها، وهي أن نعرف كيف يمكننا أن نكون سامريين طيبين من دون أن نتحمل قدراً كبيراً جداً من الخسائر. ويمكنني أن أقدم إجابة هنا مؤكداً لكم أنه لا يوجد سبيل آخر لذلك سوى الذهاب إلى الخارج للعيش وحيداً بلا أي ممتلكات لفترة من الزمن. وهذا الأمر سيساعدكم في نهاية المطاف في العثور على الحل وفي اكتساب القدرة الروحية التي تمكنكم من حل المشكلات الشديدة الصعوبة بنجاح [...].»

Buddhadasa Bhikkhu, *The First Ten Years of Suan Mokh (Garden of Liberation)*, translation by Mongkol Dejnakarintra,Bangkok, Dhammadana Foundation, 1990, pp.15-18.
الترجمة العربية لليونيسكو

تعليق

تحتل مسألة الملكية حيزاً كبيراً في الحياة المعاصرة. فنحن نساوي (تقريباً) ما نملك، كما يقول المثل. ويتعين علينا أن «نحصل على الأشياء» لتأمين بقائنا ونجاحنا. فأهم علامة تدل على النجاح هي الثروة، أي امتلاك أقصى ما يمكن من الممتلكات النوعية والكمية. وعلى عكس ذلك، يدعونا بوذاداسا هنا إلى رحلة في الاتجاه المعاكس. فهو يعيش تجربة «امتلاك» لا شيء (تقريباً) وتجربة الفرح الناجم عن «خفة القلب». وهو يتأمل حتى فكرة العيش وحيداً بلا امتلاك أي شيء خلال ما تبقى من حياته. أما إحساسه بالدَّيْن الذي يقع على عاتقنا، نتيجة للتضحية التي قدمها أجدادنا، وتعاطفه مع سائر البشر، يدفعانه إلى التفكير في ما يمكن أن يكون التوازن الملائم بين الرغبة في الحياة في عزلة تامة، والرغبة في مساعدة الآخرين. وإنه يجد في نهاية المطاف توازنه. والأمر المثير للاهتمام، هنا، هو أنه يقترح علينا جميعاً أن نعيش تجربة الامتلاك أقل فأقل، إلى أن نصل ربما، إلى حد عدم امتلاك أي شيء على الإطلاق، باعتبار ذلك شرطاً لمساعدتنا في العثور على التوازن الخاص بنا. والكلمة الجوهرية في هذا الصدد هي «فرحة الخفة» عندما لا نمتلك أي شيء. وهذه الفرحة هي شهادة تجريبية تسلط الضوء على تأملنا الذاتي في مسألة «الكم» الذي نحتاج إلى امتلاكه للحصول على حياة جيدة. وهل نحتاج جميعاً إلى أن نصبح من أصحاب المليارات للإحساس بالنجاح والأمان؟ يقدم هذا المقطع الصغير من كتاب بوذاداسا «معتكفاً» جيداً للتفكير في المسألة الكبيرة المتعلقة بالممتلكات والحياة الجيدة.

أسئلة

1. **في هذا العالم الذي تسوده الرأسمالية، هل تعتقد أن من المعقول على الإطلاق أن نحاول تقليل ما نملك عوضاً عن زيادة ممتلكاتنا؟ قَدّم الأسباب.**
2. **ما هي في رأيك أفضل وأسوء نتائج امتلاك أقل ما يمكن من الأشياء؟**

أنشطة بيداغوجية

ارسم مخططا يمثل مسار الحياة الذي يقترحُ Buddhadasa Bhikkhu سلوكه في سبيل بلوغ « التوازن الصحيح بين رغبة العيش في الخلوة التامة ورغبة الإقبال على مساعدة الغير» . ناقش ملاءمة وإمكان الانخراط في هذا المسار داخل مجتمعك.

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

2 أخلاقيات الرن الكونفوشيوسية: الشعور بالعلاقة الشخصية والأسرية

مقدمة

لقد أثرت الفلسفة الكونفوشيوسية تأثيراً كبيراً في تطوير طريقة التفكير والعيش لدى الصينيين. ويذهب بعض الباحثين حتى إلى الادعاء بأن الكونفوشيوسية تكمن وراء نمو الصين الاقتصادي المذهل في الفترة الأخيرة.

قام بعض تلامذة كونفوشيوس (479-551 قبل الميلاد)، مؤسس الكونفوشيوسية، بجمع تعاليمه في كتاب «المختارات» الذي يجري فيه التشديد على تنمية الذات وتحقيق الانسجام في المجتمع، بوصفهما عقيدتيه الرئيسيتين. ويتضمن الكتاب دفاعاً عن الفكرة القائلة بأن السبيل الوحيد المتاح أمام الكائنات البشرية لتحقيق «الرن» (أي الإنسانية) يتمثل في تنمية ذواتهم من خلال علاقاتهم مع الآخرين، ومن خلال الاضطلاع بمسؤولياتهم في الأسرة والمجتمع.

ويمثل مفهوم «الرن» 仁 المثل الأعلى الكونفوشيوسي للحياة البشرية. ويتألف رسم مفهوم «الرن» من رمزين صينيين هما: «الشخص 人» و«العدد اثنان 二» 𠂉 . ولذا فإن الشخص الكونفوشيوسي هو شخص علاقي لأن تحقيق «الرن» وترسيخه يمران عبر العلاقات البشرية. ووفقاً للعبارة المختصرة التي قالها الباحث الكونفوشيوسي هربرت فنغاريت الفيلسوف الأمريكي: «يرى كونفوشيوس أنه لا وجود للكائنات البشرية إلا بوجود كائنين بشريين على الأقل».[131]

وتمثل الطريقة الكونفوشيوسية (طاو) وسيلة ليصبح المرء في حالة «الرن» . وهي ليست فضيلة محددة (فهي تترجم تقليدياً بكلمة «الخير» أو «الطيبة»)، بل إنها سمة شخصية واسعة وشاملة تضم جميع الفضائل الشخصية. وهي تجسد إتمام تنمية الإنسان. ولذا، يمكن ترجمة مفهوم «الرن» بعبارات مثل «إنسانية» أو «طيبة القلب البشري» أو «الرجولة في أحسن أحوالها» أو «شخص أو سلوك مرجعي». وتشير الترجمة الأخيرة إلى طريقة التدريس الكونفوشيوسية، أي التدريس من خلال المثل الصالح. ففي المجتمع الكونفوشيوسي، يمثل الشخص البارع مرجعاً لأنه يكون بمثابة نموذج للأسرة أو الجماعة أو المجتمع. ويطلق عليه عادة اسم «جونزي» الذي يترجم عادة بعبارة «الرجل الراقي». ويمكن أن يترجم أيضاً بعبارة «الشخص المثالي». فعلى سبيل المثال، ينبغي أن يكون الأب «جونزياً»، أي شخصاً مثالياً لابنه، وينبغي أن يكون الحاكم شخصاً مثالياً لوزرائه ، وهلم جرا.

ويعتقد كونفوشيوس أن تنمية «الرن» (الإنسانية) متجذرة في العلاقات الأسرية. فالشعور الأسري – «شياو» 孝 يؤدي دوراً مركزياً في العقيدة الكونفوشيوسية المتمثلة في التوصل إلى حالة «الرن». ويتألف رمز «شياو» 孝 من عنصرين هما: «老 المسن» و«子 الشاب». وفي قاموس اللغة الصينية القديمة، يعني رمز «شياو» «الشخص الذي يخدم والديه خدمة جيدة».[132] وإذا قورن رمز «لاو» (المسن) برمز «شياو» ، يلاحظ أن «العكاز» الذي يرتكز عليه المسن قد استُعيض عنه برسم

[131] Fingarette, Herbert, "The Music of Humanity in the Conversations of Confucius," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 10 , 1983, p. 217.

[132] Xu Shen, Shuowei jiezi, Shanghai, Shanghai Guji chubanshe, 1981, p. 398.

طفل يرمز إلى جيل الشباب. وعلى الرغم من أن رمز «شياو» يترجم تقليدياً بمعنى «طاعة الوالدين»، فإن معانيه تشمل ما يلي : تبجيل الأسرة، والمسؤولية الأسرية، والشعور الأسري – أي كل ما يدل على مسؤولية الأبناء واحترامهم لوالديهم - والاهتمام الحقيقي، والتأهب للخدمة، والقلب المبتهج بخدمة الأسرة.

ويجري تدريس الكونفوشيوسية من خلال المثل الصالح والمحاكاة. ومن الجدير بالذكر أن الرمز الصيني للدلالة على «التعليم»教 يُلفظ «جياو»، وهو مؤلف من الجذر «شياو» والجذر 攴 الذي يعني «الغصن». ويعرَّف في نفس القاموس القديم بأنه «ما يتجاوز حالة البذار ولم يبلغ حالة المحاكاة الكاملة»[133]. ويمثل الرمز صورة المسن (الأب) وهو يمسك بغصن لتأديب الطفل (جيل الشباب) . أما رمز «جياو» (التعليم) فلا يشدد فقط على مركزية الأسرة في التعليم، بل يشدد أيضاً على دور المثل الصالح الذي يضطلع به الأب. أما الهيكل التعليمي فيمكن وصفه على النحو التالي: يحقق الفرد «الرن» من خلال محاكاة الشخص المسن، لأن المسن، أي الشخص المثالي، يعلّم «الرن» من خلال الشعور الأسري الحقيقي واحترام الأسرة. كما يرد في الفصل الأول من كتاب «شياو» الكلاسيكي: «يمثل رمز «شياو» جذر التميُّز/الفضيلة («طي») ومكان نشأة التعليم («جياو») ذاته. »[134]

نص: مختارات، كونفوشيوس

من النادر أن نجد عند شخص لديه حس «الشياو» 孝 (تبجيل الأسرة) و«طي» 弟 (الاحترام الأخوي) ميلاً إلى تحدي السلطة. ولم يُسمع عن أولئك الذين ليس لديهم ميل إلى تحدي السلطة أنهم حرصوا على الشروع في تمرد. فإن «الجونزي» 君子 (الأشخاص المثاليون) يركزون جهودهم على الجذر، لأن رسوخ الجذر في الأرض يتيح نمو «الطاو» 道 (الطريقة). وفيما يخص تبجيل الأسرة والاحترام الأخوي ، هذا الجذر هو، على ما أظن، جذر «الرن» 仁 (السلوك البارع).

Roger T. Ames and Henry Rosemont (trans.), *The Analects of Confucius: a Philosophical Translation*.
New York: Ballantine Books, 1998, p. 71 الترجمة العربية لليونيسكو

تعليق

تشتمل هذه الفقرة على كل المفاهيم الكونفوشيوسية الهامة التي تمت مناقشتها باختصار، وهي: «شياو» و«رن» و«جونزي» و«طاو». «من النادر أن نجد عند شخص لديه حس «الشياو» 孝 (تبجيل الأسرة) و«طي» 弟 (الاحترام الأخوي) ميلاً إلى تحدي السلطة. ولم يُسمع عن أولئك الذين ليس لديهم ميل إلى تحدي السلطة أنهم حرصوا على الشروع في تمرد. » تشير هاتان الجملتان إلى أهمية الأسرة ومغزاها بوصفها قيمة من قيم التقاليد الصينية/الكونفوشيوسية. وبمزيد من الدقة، تمثل قيمة الأسرة – «شياو» (تبجيل الأسرة) و«طي» (الاحترام الأخوي) الأساس الفعلي للأخلاقيات الكونفوشيوسية. وتعد تنمية «الشياو» أساسية لإقامة النظام الاجتماعي والسياسي الملائم. وتمثل الكونفوشيوسية التقليدية نظاماً أخلاقياً قائماً على الدور المركزي للأسرة. ويرى كونفوشيوس أن العلاقات داخل الأسرة – بين الأب وابنه وبين الأخ الأكبر والأخ الأصغر، وبين الزوج والزوجة – القائمة على الشعور الأسري الحقيقي تعد صورة مجازية يُنطلق منها لإقامة مجتمع منسجم صغير أو كبير. ويُعتقد أنه إذا بنينا شعوراً أسرياً ينطوي على مفهومَيْ «شياو» و«طي»، فيتسنى لنا بطبيعة الحال نقل الشعور ذاته إلى أسرتنا الكبيرة، أي إلى أمتنا، التي تسمى حرفياً أسرة وطنية («غووجيا» 國家).

ولذا يمكننا أن نرى في الطريقة الكونفوشيوسية («طاو»)، واستراتيجيتها الاجتماعية والسياسية، مبدأً يتمثل في «الحكم بواسطة الشعور الأسري». ويعبَّر عن هذا المبدأ في الجمل التالية: «يركز «الجونزي» 君子 (أي الأشخاص المثاليون) جهودهم على الجذر، لأن رسوخ الجذر في الأرض يتيح نمو «الطاو» 道 (الطريقة). وفيما يخص تبجيل الأسرة والاحترام الأخوي ، هذا الجذر هو، على ما أظن، جذر «الرن» 仁 (السلوك البارع). «والشخص الذي يمارس التنمية الذاتية من خلال طريقة (طاو) «الرن» المتجذرة في «الشياو» (تبجيل الأسرة) يصبح بمثابة «جونزي» (الشخص المثالي)، ويحقق

[133] Xu Shen, op. cit., p. 127.

[134] *Xiaojing*孝經, cited in *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of The Xiaojing*, Henry Rosemont Jr. and Roger Ames (trans.), Honolulu, University of Hawaii Press, 2009, p. 105.

بالتالي سلطته في تنظيم أسرته، ثم ينظم المجتمع المحلي الأكبر من الأسرة، ثم يحكم الدولة الكبيرة، ثم يقوم بإحلال السلام في العالم. وإضافة إلى ذلك، يؤدي «الحكم من خلال الشياو» إلى نشر طريقة «الشياو».

وينطوي ذلك على التعبير عن الولاء (تشونغ 忠)، ولكن الولاء ليس «الطاعة العمياء». فالشخص الذي استوعب الولاء استيعاباً كاملاً لا يخاف من الاحتجاج على أحد الوالدين، أو على الحاكم الذي ابتعد عن طريقة «طاو» الكونفوشيوسية. ويتجلى «الشياو» تجلياً صادقاً في طريقة ممارسي الكونفوشيوسية ورزانتهم، وفي تصميمهم على تصحيح انتهاك المعتقد الوارد أعلاه دون خوف. وهم الأساس البالغ الأهمية «للحكم من خلال الشياو». وإن المثلين الأعليين «رن» و«شياو» يتردد صداهما في الوقائع الاجتماعية والسياسية المعاصرة. ولا يمثل «الشياو» القاعدة الأساسية للأسرة فقط، بل للمجتمع المحلي الأوسع أيضاً. ويعد «الشياو»، في جميع جوانبه (الرعاية والولاء والتبجيل والاعتراض)، أمراً حيوياً للمجتمع البشري، بل يتخطى بطبيعة الحال حدود التزامات المرء تجاه أسرته المباشرة، بحيث يمتد إلى المجتمع ككل. فبما أن المرء لا يسمح بأن يجوع الوالدان أو الأطفال، فإنه يحمل هذا الشعور إلى الفقراء والجياع في وسطه. ويشمل وعد الحب والأمن جميع البشر.

أسئلة

1. **لماذا يترجم مفهوم «الرن» بعبارة «السلوك/الشخص المرجعي»؟**
2. **هل يمكن أن يؤدي التشديد على القيم العائلية إلى التقليل من الحرية الفردية؟**
3. **ما هي الافتراضات التي يستند إليها كونفوشيوس في تعزيز مبدأ «تبجيل الأسرة»؟ هل هذه الافتراضات صحيحة؟**
4. **كيف يمكننا توسيع نطاق «الشياو» بحيث يتخطى حدود الأسرة المباشرة؟**

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

3 الحكم الطاوي والتواضع والقوة اللينة

مقدمة

يشدد كتاب «الطاوطجنغ»، الذي ينسب إلى لاو زي (نحو 470-600)، على أصل للعالم مكتنف بالأسرار ومتواصل الإنتاج إلى ما لا نهاية، وهو «الطاو» الكوني الذي يعجز اللسان عن وصفه. ويُنتج «الطاو» المكتنف بالأسرار كل العالم، وهو يعمل كآلية متواصلة تنسجم فيها العناصر، وتتكافل وترابط فيما بينها. وخلافاً للفكر الكونفوشيوسي التقليدي الذي يركز على الكائن البشري العلاقي في سياقه الاجتماعي والسياسي، يقدم المفكرون «الطاويون» التقليديون وجهة نظر مختلفة لرؤية هذا الكائن البشري العلاقي في سياقيه الطبيعي والكوني. ولا يمثل العالم الطبيعي جهة متعاونة، ومشاركة في الخلق تبني كوناً منسجماً، بل يقدم، أيضاً، الحكمة إلى البشر لإقامة مجتمع منسجم ومتماسك عضوياً.

وتوزع الأخلاقيات «الطاوية» المراتب عموماً بين العالم البشري وبيئته، وتعترف في المقابل بأن الكون كلٌّ لا يمكن فصل عناصره بعضها عن بعض. ويمكن أن يُستخدم النظام الإيكولوجي الطبيعي التلقائي نموذجاً يفيد البشر في إعادة التفكير في العلاقة المنسجمة والحقيقية مع بيئتهم، وإعادة بناء هذه العلاقة. وتكمن قوة «الطاو» المكتنف بالأسرار في توليد كل الأشياء في الكون، وتغذيتها، ودفعها نحو الكمال وفقاً لطبيعتها بلا أي فعل قسري.

ويمثل مفهوم «العمل الذاتي» («زيران») عنصراً أساسياً لفهم الفلسفة «الطاوية»، ويتمثل هذا المفهوم في ترك الأشياء على طبيعتها التلقائية. ويعبر عن فكرة احترام كل نوع من الأشياء وطبيعة كل كائن، وتفرُّده، وإسهامه في تحقيق الانسجام في العالم. وتشير «الطاويّة» إلى أن كل شيء في العالم يتبع طريقه الطبيعي لاستكمال قوته. والحفاظ على الطبيعة يعني الحفاظ على تفرُّد كل كائن، وهو أمر أساسي لتحقيق تنمية مستدامة تتسم بالترابط العضوي والانسجام. وإن الميل الطبيعي للفرد نحو تنميته الذاتية يمثل أيضاً إسهامه الفريد في بيئتيه الاجتماعية والطبيعية. وانطلاقاً من هذه الفلسفة، تتمثل طريقة الحكم المثالية في احترام قدرات كل فرد، والامتناع عن التحكم بها على الإطلاق. ولذا فإن الحكيم «الطاوي»، أي الشخص الذي يتبع فضيلة «الطاو» المكتنف بالأسرار، يتلقى نفس قوة «الطاو» المكتنف بالأسرار، ويحكم العالم بطريقة طبيعية ومنسجمة. ومن ثَم فإن المفهوم المركزي للفكر السياسي الذي ينادى به في كتاب «طاوطجنغ» يسمى «وُواي» (الأعمال غير القسرية) ويقضي بأن يتبع الحكيم طبيعة الأشياء. ويجري التعبير عن الفضيلة المميزة تعبيراً جيداً من خلال صورة الماء المجازية الواردة في الفصل 66:

نص: كتاب طاوطجِنغ، الفصل 66

نهر اليانغ-تسي والمحيط: كيف يتسنى لهما أن يكونا ملكين على مئات التيارات المائية؟ يتسنى لهما ذلك لأنهما يتميزان بموقعهما المنخفض، وهذا ما يمكّنهما من أن يكونا ملكين على مئات التيارات المائية.

وهكذا، إذا كنت تود الارتقاء إلى مرتبة عالية فوق الشعب، فيجب أن تضع نفسك في القاع.

وإذا كنت تود أن تخرج أمام الناس، فيجب أن تضع نفسك في الموقع الأخير.

وهكذا فإن الحكيم يقف في الأعلى، ولكن الشعب لا يُدفع إلى الأسفل.

وهو يقف في الجبهة، ولكن لا يتعرض الشعب للأذى.

وهكذا يبتهج العالم في الثناء عليه، بلا كلل ولا ملل.

وبفضل عدم ميله إلى التنازع

لا أحد في العالم يستطيع أن ينازعه».

Michael Lafague, *The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary*, New York, State University of New York Press, 1992. الترجمة العربية لليونيسكو.

تعليق

إن الفهم التقليدي لدور الإنسان في هذا العالم هو أنه يهيمن على العالم، وكان هذا الاعتقاد سائداً لدى الأجيال المتعاقبة. بيد أن «الطاويين» يشددون على الدور المتواضع والحاضن الذي يضطلع به القائد، حاكم العالم، في علاقته مع الكائنات البشرية الأخرى، والجماعة، والمجتمع، والعالم الثقافي، جنباً إلى جنب مع البيئة الطبيعية ومواردها.

وإن السلوك الشبيه بالماء لا يتمثل في السعي إلى «بلوغ القمة أو المقدمة»، أو إلى السيطرة، أو إلى احتلال مرتبة أعلى من مرتبة الآخرين، بل إنه يضع المرء في موقع متواضع يرعى فيه ويحترم كل مظاهر التفرُّد لدى الآخرين، مع التحلي بصفة المحبة الحاضنة الشبيهة بمحبة الأم. وإذا استطاع البشر اعتماد وجهة النظر «الطاويّة»، فإن الموقف الطموح الذي يحث صاحبه على السعي إلى احتلال موقع سيد الكون، مع الإساءة حتى إلى العالم الطبيعي، سيعدَّل وفقاً لوجهة نظر سليمة ومنسجمة فيما يتعلق بموقع الإنسان الفعلي في الكون.

وفضلاً عن ذلك، يوحي كتاب «الطاوطجِنغ» بأن قوة الحاكم الحقيقية تكمن في «انخفاضه» التواضعي الشبيه بالماء، إذ إنه يضع نفسه خلف الحاكم، وفي مرتبة أدنى من مرتبته. وتتمثل قوة الماء اللينة في صفة التواضع والانخفاض التي تجعله قوياً إلى هذا الحد، وهذه هي قوة سيد العالم المتمثلة في رؤية كل شيء على أنه مساو الأشياء الأخرى وفريد وفقاً لطبيعته.

وتصاحب الليونة والضعف الحياة نحو الطاقة الكاملة. أما الصلابة والقوة الشديدة فيمثلان إشارة تدل على الموت. ويقدّر «الطاويّون» ويبرزون، من خلال قوة الماء اللينة، حاجة البشر إلى إعادة التفكير في علاقاتهم مع كل أنواع «الآخرين» الذين يشاركوننا كوكبنا، وإعادة بناء هذه العلاقات. وتشير وجهة النظر «الطاويّة» إلى طريقة متواضعة وعضوية للنظر إلى فن الحكم.

أما الرموز الصينية التصويرية التي تدل على الماء («شووي») فتبدو على الشكل التالي:

أسئلة

1. **ما الذي تعنيه صفة «الانخفاض» التي يتسم بها الماء بالنسبة إلى القائد المثالي في «الطاويّة»؟**
2. **كيف يمكننا أن ندرك مفهوم «وُواي» (الأعمال غير القسرية)؟**
3. **ماذا يفعل المرء عندما يجعل أحد الأشخاص نفسه شبيها بالماء؟**
4. **ما هي الأمثلة التي يمكن أن تقدمها من تجربتك الشخصية عن «القوة اللينة»؟**

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

4 قوة الروح والسيطرة الذاتية والمقاومة السلبية في السياسة

مقدمة

يعتبر الكتيّب الذي كتبه غاندي بعنوان هند سواراج، أي القاعدة المحلية الهندية، عمله النظري المنهجي الوحيد. ويضم هند سواراج أقل من 100 صفحة، ويتألف من عشرين فصلاً قصيراً، وقد صيغ على شكل حوار بين غاندي، الذي يسمى «المحرر»، ومحاوره الذي يُعرف باسم «القارئ». وقد كتبه غاندي في غضون عشرة أيام بين 13 و22 تشرين الثاني/نوفمبر 1909، خلال رحلته من لندن إلى دوربان، حيث كان يعيش في تلك الأيام. وثمة إقرار عام بأن السياق المباشر لكتابة هذا الكتيّب كان اللقاء بين غاندي والفوضويين الهنود في إنجلترا الذين كانوا يقدسون العنف. وكان غاندي يؤمن بأن العنف كان النتيجة الحتمية للقيم التي ترتكز عليها الحضارة الحديثة، لأن السعي وراء المصلحة الذاتية يوضع في مركز وجودنا. وهو يسعى إلى التصدي لذلك من خلال ترويج رؤية بديلة للعالم تشتمل على ثلاثة مبادئ ثابتة ودائمة، ألا وهي: (1) السواراج الحقيقي، أي القاعدة الذاتية أو السيطرة الذاتية؛ (2) طريقة اكتساب «ساتياغراها»، أي قوة الروح أو قوة الحب؛ (3) «سواديشي» (الاقتصاد المحلي) بأكمله. وبالنسبة إلى غاندي، تقع على عاتق كل منا «الدهارميك»، أي المسؤولية الكونية المتمثلة في السعي إلى الحقيقة («سات»)، وهي أَوْلى من منح الحظوة السياسية أو حجبها. وتتطلب «الدهارما» عملاً متفانياً يؤدى بلا سعي إلى الحصول على المكافآت («أناساكتيوغا»)، وتدل الشجاعة – الروحية والجسدية والنفسية – على نكران الذات.

أما كلمة «سات» فتدل في أصلها على شيء يتجاوز الحقيقة إلى حد بعيد، إذ إنها تُستخدم بمعنى الواقع، أو الخير، أو العمل الجدير بالثناء، أو التضحية، أو التكفير عن الذنب، أو الهدية. وسواء أكان المقصود تقدمةً أم هدية، فإن أي طقس يمارس بلا إيمان يسمى «أسات». وبما أن الحقيقة هي الشيء الوحيد الموجود والحقيقي، فيجب أن تكون هدفنا النهائي في الحياة. والطريق للوصول إلى الحقيقة هو «أهيمسا» (اللاعنف). وليس «أهيمسا» مجرد حالة سلبية تقوم على تفادي الضرر، وإنما هو حالة إيجابية من الحب ومن فعل الخير حتى مع فاعل الشر.

ويجب الاستناد إلى هذه الأسس الفلسفية لفهم آراء غاندي المتعلقة بمفهوم «ساتياغراها». فهو يستخدم في النص التالي «المقاومة السلبية» و«ساتياغراها» بوصفهما مترادفين. ويوضح في وقت لاحق أن عقيدة «ساتياغراها» تختلف عن المقاومة السلبية لأن هذه الأخيرة تتسامح مع استخدام العنف.

نص: هند سواراج[135]، مُهانْداس غاندي

تمثل المقاومة السلبية طريقة لضمان الحقوق من خلال المعاناة الشخصية؛ وهي على نقيض المقاومة بالسلاح. فعندما أرفض القيام بشيء يتنافى مع ما يمليه عليّ ضميري، أستخدم قوة الروح. فلنفترض، على سبيل المثال، أن الحكومة القائمة أصدرت قانوناً ينطبق عليّ، وأنا لا أحبذه، فإن استخدمت العنف، وأجبرت الحكومة على إبطال القانون، فإنني أكون قد استخدمت ما يمكن أن يسمى قوة الجسد. أما إذا رفضت الامتثال للقانون، وقبلت بتحمل العقوبة المترتبة على مخالفته، فإنني أكون قد استخدمت قوة الروح. وينطوي ذلك على التضحية بالذات. [...] لا أحد يمكنه الادعاء بأن ما يقوم به هو الحق المطلق، أو بأن هذا الأمر هو أمر خاطئ لأنه يعتقد ذلك، بل لأن الأمر خاطئ في نظره طالما استمر حكمه الإرادي عليه بأنه كذلك. ولذا فإنه يرى أنه يتعين عليه ألا يفعل ما يعرف أنه خاطئ، ويتحمل النتيجة أياً كانت. وهذا هو مفتاح استخدام قوة الروح. [...]

والمعنى الحقيقي للقول الذي يفيد بأننا أمة تتقيد بالقوانين هو أننا مقاومون سلبيون. فعندما لا نحبذ بعض القوانين، لا نحطم رؤوس واضعي القوانين، وإنما نتحمل الأمر ولا نخضع للقوانين [...]

وحتى الحكومة لا تتوقع منا أي شيء من هذا القبيل. فإن مسؤوليها لا يقولون لنا: «يجب عليكم أن تفعلوا كذا أو كذا.» وإنما يقولون لنا: «إن لم تفعلوا ذلك، فإننا سنعاقبكم.» ونحن نتواضع إلى حد يجعلنا نتخيل أن واجبنا وديننا يمليان علينا أن نفعل ما تنص عليه القوانين. وإذا أدرك المرء فقط أن من الجبن الخضوع للقوانين غير العادلة، فما من طغيان يستطيع أن يستعبده. وهذا هو مفتاح القاعدة الذاتية أو القاعدة المحلية.

ويمثل الاعتقاد بأن قانون الأغلبية يلزم الأقلية أمراً خرافياً وغير صالح، إذ يمكن تقديم العديد من الأمثلة التي يتبين فيها أن بعض قوانين الأغلبية خاطئة وأن قوانين الأقلية صائبة [...] فهل ما يقتضي شجاعةً هو تحويل الآخرين إلى أشلاء من خلف مدفع، أم الاقتراب من المدفع بوجه باسِمٍ والتحول إلى أشلاء؟ ومن هو المحارب الحقيقي: أهو الذي يعتبر الموت دائماً صديقاً حميماً أم الذي يتحكم بموت الآخرين؟ [...]

والمقاومة السلبية سيف ذو حدين يمكن استخدامه بأي طريقة؛ فهو يحفظ من يستخدمه ومن يُستخدم ضده. ويمكنه أن يحقق نتائج كبيرة بدون إسالة نقطة دم. وهو لا يصدأ أبداً ولا يمكن أن يُسرق. [...] وسيف المقاومة السلبية لا يحتاج إلى غمد. [...]

وبعد التجارب التي مرت بي، خلال فترة طويلة، يبدو لي أنه يتعين على الذين يريدون أن يصبحوا مقاومين سلبيين لخدمة البلد أن يتقيدوا بالعفة التامة، ويعتمدوا الفقر، ويتبعوا الحقيقة، وينموا الشجاعة.

ولقد وُصفَتْ المقاومة السلبية خلال مناقشتنا بأنها قوة الحقيقة. ولذا لا بد من اتّباع الحقيقة أياً كان الثمن. »

Mohandas K. Gandhi, *Indian Home Rule or Hind Swaraj*,
Ahmedabad, India, Navajivan Publishing House, 1938, pp.55-59. الترجمة العربية لليونيسكو

[135] يمكن ترجمة هند سواراج حرفياً بـ الحكم الذاتي الهندي

تعليق

يقلب غاندي خلال تحليله الجملة الهندوسية التقليدية «الرب هو الحقيقة»، فيقول: «الحقيقة هي الرب»، ويدعم بذلك فكرة اعتماد مفهوم نسبي وذاتي للحقيقة. ويقترب ذلك من فلسفة «جاينا» التي تنظر إلى طبيعة الواقع من منظور غير مطلق («أنيكنتفادا»). فإن مفهوم الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية محوري في فكر غاندي. فهو يشبّه الحقيقة المطلقة بجوهرة لا يمكن أن تُرى بأكملها، وإنما لها العديد من الأوجه المرئية (وهي بذلك حقيقة نسبية). ولهذا السبب، ليست الحقيقة مودعة لدى أي فرد ولا لدى أي جماعة، بل إننا نتوجه جميعاً نحو الحقيقة النهائية.

وإن الاختبار الحاسم الرامي إلى التحقق من جدوى أعمال وآراء إنسان عظيم يتمثل حتماً في تطبيقها ضمن ظروف الزمان والمكان السائدة. فهل «الساتياغراها» لا تزال مجدية في يومنا هذا؟ ليست هناك إجابة بسيطة بكلمة «نعم» أو «لا»» على هذا السؤال. وتمثل «الساتياغراها» سلاحاً كاملاً لحل النزاعات، لأنها توفر وسيلة للنقاش، والتفاوض، والتسوية. بيد أن الاحتجاج على قوة خارجية أو على نظام دكتاتوري يختلف تماماً عن الاحتجاج على حكومة انتخبها الشعب بطريقة قانونية. كما أنه بالنظر إلى نوع الفضائل الشخصية التي يتوقعها، وبخاصة فضيلتا العفة والتنزه عن الامتلاك، طُرحت تساؤلات بشأن جدوى أساليبه.

وهناك جانب مهم جداً من هذا النص يتمثل في المبدأ القائل بأن السياسة يجب أن تقوم على أساس أخلاقي.

أسئلة

1. **هل يمكن الفصل بين الغاية والوسيلة؟**
2. **هل الغاية تبرر الوسيلة؟**

أنشطة بيداغوجية

يمكن عرض فيلم يظهر احتجاجات غير عنيفة لإثارة أسئلة عن القوة والشجاعة التي أبداها الشعب في الماضي للاحتجاج على الظلم.

قسّم طلاب الصف إلى مجموعات واجعلهم يتفاعلون مع حالات يعتبرونها حالات عنف من الحياة اليومية. واستكشف أيضاً السبل الكفيلة بحل أسباب هذه النزاعات. ويمكن أن تُستخدم دراسات حالات متعلقة بمكان التدريس لمناقشة مسألة معرفة ما إذا كان اللاعنف والساتياغراها يتسمان بالجدوى.

IV المساواة بين الجنسين

1 منظور الجنسين وديناميات يين يانغ

مقدمة

يُعد هوانغدي نَيجِنغ 黃帝內徑، المعروف باسم «الكلاسيكية الداخلية للإمبراطور الأصفر»، من أقدم النصوص الطبية الكلاسيكية في الصين، وأعظمها خلال ألفَي عام، غير أن تاريخ تأليفه وهوية مؤلفه لا يزالان موضع جدل. وهو نتاج مجموعة متنوعة من المؤلفين مجهولي الهوية الذين كتبوا أجزاء منه نحو عام 200 م. ويتألف النص من قسمين؛ يضم كل قسم منهما واحداً وثمانين فصلاً. ويرسم النص الأول، سو وِن، المعروف باسم «الأسئلة الأساسية» إطاراً نظرياً للطب الصيني؛ أما النص الثاني، لِنغ شو، المعروف باسم «المحور الروحي»، فهو يتناول علم وظائف الأعضاء الطبي، وعلم التشريح، والوخز بالإبر. ولا يقتصر هوانغدي نَيجِنغ على وضع الأسس المفاهيمية التي يقوم عليها الطب الصيني، بل يُقدم أيضاً العرض المبكر والأكثر منهجية لمفهوم يين يانغ، بوصفه أسلوباً لفهم الطبيعة، واستراتيجيةً للعيش السليم على حد سواء. وباعتبار النص مقالاً يتناول مفهوم يين يانغ من جانبيه النظري والعملي، فإنه يُبين العلاقة التي تُميّز بين الفكر الفلسفي لفترة ما قبل تشين، وبين مختلف التقنيات العملية. ونحو القرن الثالث قبل الميلاد، شهدت الصين تحولاً خاصاً من رؤية للعالم ذات صبغة صوفية-دينية إلى تفسير الكون وفقاً لمعطيات الطبيعة وتحديد المكانة التي تشغلها الحياة البشرية في هذا الكون. وارتبط نشوء مفهوم يين يانغ وبروز المصطلحات الخاصة بهذا المفهوم في ذلك الوقت ارتباطاً وثيقاً بهذا التحول، إذ أصبح يين يانغ أداة مفاهيمية لتيسير هذا التحول. وينص هوانغدي نَيجِنغ، بكل بساطة، على أن «بإمكان أي ممارس جيد لهذا النهج التمييز بين يين ويانغ من خلال مراقبة المظهر العام وجسّ النبض.» وتختلف وجهة النظر هذه عن المعتقدات السابقة التي كانت تَعتبر المرض إما لعنة من الأجداد، أو نوعاً من أنواع العقاب. فمنذ ذلك الوقت، وعلى مر آلاف السنين، أصبح يين يانغ نهجاً فعالاً ومتعدد الجوانب لفهم جسم الإنسان بوصفه تعبيراً عن نشأة الكون وديناميته. وعلى غرار ما يجري في جميع الظواهر الطبيعية، وكل الأشياء التي توجد تحت السماء، والتي يمكن تصنيفها في فئة يانغ أو فئة يين، فإن الرجل/الذكر/القوة العضلية بوصفه يانغ، والمرأة/الأنثى/الأنوثة بوصفها يين يمكن تصنيفهما أيضاً في جدول يين يانغ الثنائي.

وعلى الرغم من أن النص الوارد هنا لا يحدد صراحةً المفهوم التقليدي للفروق بين الجنسين، فإنه يوفر قاعدة لفهم الفروق بين الرجل والمرأة في الأدوار الاجتماعية التي يضطلعون بها والتطلعات التي يصبو إليها كلا الجنسين.

نص: الكلاسيكية الداخلية للإمبراطور الأصفر

تتراكم طاقة يانغ النقية في الأعلى لتشكل السماء، بينما تتجمع طاقة ين العكرة في الأسفل لتشكل الأرض. وتمثل ين السكينة، أما يانغ فيمثل الحركة؛ ويقوم يانغ بتوليد العناصر في حين تدأب «ين» على تحويلها؛ ويحول يانغ الأشياء إلى بخار في حين أن ين ترمم الأشياء؛ ويقوم يانغ بتفعيل الطاقة في حين أن ين تحدد أشكال الأشياء. وهذه التفاعلات بين ين و يانغ هي المسببة للأمراض التي تصيب أولئك الذين يعارضونهما وكذلك الذين يتوافقون معهما.

ويمثل الماء ين، أما النار فتمثل يانغ؛ ويدل يانغ على الطاقة (تشي، 氣) في حين تدل ين على الأذواق.

ولهذا يُقال: تتجاوز السماء في ارتفاعها والأرض في انخفاضها ما لا يُعد ولا يُحصى من الأشياء؛ ويمثل ين ويانغ الدم والطاقة لدى الرجل والمرأة؛ أما اليسار واليمين فهما المساران اللذان يتخذهما ين ويانغ؛ والماء والنار هما صورتا ين ويانغ؛ ويمثل ين ويانغ المصدر الذي تنطلق منه أعداد لا تحصى من الأشياء. وبالتالي يُقال: تنشط ين في الداخل حيث يقوم يانغ بحراستها؛ وينشط يانغ في الخارج حيث توفده ين [...]

وأولئك الذين يمتلكون المهارة الفعالة في استخدام الإبرة في المداواة بالوخز بالإبر إنما يتّبعون ين من أجل استخراج يانغ، ثم يتّبعون يانغ من أجل استخراج ين ؛ ويستخدمون اليد اليمنى لمعالجة مرض الجانب الأيسر من الجسم، واليد اليسرى لمعالجة مرض الجانب الأيمن منه؛ وهم يسعون إلى معرفة أنفسهم من أجل معرفة الآخرين؛ كما أنهم يسعون إلى معرفة السطح من أجل معرفة الجذور[...]

وعلى غرار ين و يانغ، ثمة اسم لهذا الشيء ولكن ليس له شكل، فإذا قمتَ بتعداده، فقد يكون عدده عشرة؛ وإذا قمتَ بفصله، فقد يبلغ عدده مائة؛ وإذا قمتَ ببعثرته، فقد يبلغ عدده ألفاً؛ أما إذا قمتَ باستنباط ما أمكن منه، فيمكن أن يصبح عشرة آلاف.»

Yingan Zhang 張隱庵 (ed.), *Huangdi Neijing Commentaries*, 黃帝 經素問集注, Beijing, Xueyuan Press 學苑出版社, 2002. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليق

يكمن مفهوم يين-يانغ في صميم الفكر والثقافة الصينيين. وإن العلاقة بين هاتين القوتين المتعارضتين اللتين تعتمد كل منهما على الأخرى تتمثل في الرمز الأسود والأبيض المألوف الذي أصبح أيقونة شعبية معروفة في شتى أنحاء العالم. ومع ذلك، فإن المغزى الحقيقي لمفهوم يين-يانغ أعقد وأدق من ذلك. فالتمييز بين يين و يانغ قد يُبين التمايز بين المرأة والرجل، ولكن الفوارق الفيزيولوجية والبيولوجية بين الرجل والمرأة لا يمكن أن تعتبر نوعاً من الثنائية الجوهرية، وإنما تفاعلاً حيوياً بين قوتين كونيتين متكاملتين مثل الشمس/القمر، والماء/النار، واليسار/اليمين. وتُبين المقاطع الواردة أعلاه بعض النقاط الهامة. أولاً، يندرج مفهوم الأنثى والذكر، شأنهما شأن النموذج الكوني لمفهومي يين ويانغ، في إطار تكامل دينامي. وتعتمد صحة جسم الإنسان على سبيل المثال، شأنها شأن كل الأشكال الأخرى التي تصبو إلى الكمال، على الانسجام السليم بين يين و يانغ والتوازن بينهما. ويتعين على يين أو يانغ الاضطلاع بدوره المميز الذي يعد وجود الآخرين مرهوناً به، بل يعد وجود الكون بأكمله مرهوناً به. ورغم أن الكائنات البشرية مقسمة إلى ذكر وأنثى، فإن الذكور والإناث يمتلكون مزيجاً خاصاً من يانغ و يين، إذ إن يين لا تمثل حصراً الإناث، وإن يانغ لا يمثل حصراً الذكور. ففي أقوى اللحظات التي يتجسد فيها يانغ، يجد المرء دائرة صغيرة من يين، وفي أقوى لحظات يين، يجد المرء دائرة صغيرة من يانغ. وإذا تخيلنا خطاً مرسوماً ينطلق من مركز الدائرة باتجاه محيطها، لتمثيل شيء معين، أو حدث ما، أو لحظة في الزمان، تبيّن لنا أن كل شيء يتألف من يين ويانغ مجتمعَين، أي من الظلمة والنور.

ثانياً، نحن نعلم أن الذكر/الأنثى، أو الرجل/المرأة، أو الرجولة/الأنوثة، أو يين/يانغ لا يمثلان كيانين ثابتين أو جوهرين ثابتين، وإنما يمثلان عملية دينامية تتكشف عن علاقات متعددة الأبعاد تتغير باستمرار. وعلى غرار رمز يين-يانغ الذي يُوضح هذا التغيير، فإن كل شيء يُسهم في عملية مد وجزر على الصعيد العالمي، في إطار تحول الأمور إلى أضدادها، وعودتها مجدداً إلى ما كانت عليه. ويمكن لعنصر ما أن يكون يين/الأنثى في إطار علاقة

معينة بينما يكون هو نفسه يانغ/الذكر في إطار علاقة أخرى؛ ويمكن للمرء التحدث عن وجود ين/الأنثى داخل يانغ/الذكر، أو عن وجود يانغ/الذكر داخل ين/الأنثى. وثمة حركة تأرجح بين الذكر والأنثى وفقاً للتناوب الدوري بين ين ويانغ. ومثلما يبدو النهار والليل مترابطين ومتبادلين ومتداخلين، فإن رمز ين يانغ يمثل تنامي ين ويانغ وتضاؤلهما، مما يشير إلى حلقة تغيير تدريجي وكمي. ويظل ين ويانغ في حالة تأرجح دائم فيما بينهما، مما يبين التنوع الهائل في ظروف الحياة. وإذا ألقيت نظرة في أي لحظة من اللحظات إلى ين-الظلمة أو ينطلق يانغ-النور، فيلاحظ أنهما في حركة تغيُّر. وهذا التغير موجود ضمناً في أية حالة من حالات الوجود، فليست هناك نقاط ثابتة أو لحظات جامدة.

ثالثاً، ومع أنه يمكننا تصور رمز ين-يانغ على أنه مؤلف من جزأين على شكل دمعة، وهما ين-الظلمة ويانغ-النور، فإن الجمع بينهما يؤدي إلى تشكيل دائرة. وهكذا فإن الخصائص الناشئة عن دائرة ما تختلف عن أي عنصر من العنصرين اللذين تتكوّن منهما تلك الدائرة. ولو كانت الدائرة حلقة، لأمكن تدويرها أو دحرجتها، ولكن لا يمكن لهذا الجزء أو ذاك أن يقوم بذلك بمفرده. ويتسم انتظام الكل بقيمة تفوق قيمة مجموع أجزائه. ولا يؤكد الرمز على الطابع الشامل للكون فحسب، بل يُبين أيضاً «البعد الثالث» المندرج في فكر ين-يانغ. فإن التفاعل بين ين ويانغ، على غرار التفاعل بين الأنثى والذكر، يتجاوز كونه مجرد عملية تكامل ودعم متبادل. وإن ين ويانغ، شأنهما شأن الأنثى/المرأة والذكر/الرجل، يبلوران معاً صورة وجود جديد، ولا يشكلان مجرد دائرة نصفها مضيء ونصفها الآخر مظلم. ويقوم ين-يانغ في نهاية المطاف بتوليد أمور جديدة تنبثق وتأخذ مكانها في الوجود وتواصل حياتها.

أسئلة

1. **هل بإمكانك أن تعطي بعض الأمثلة تُبين فيها كيف يتجلى ين ويانغ في الطبيعة، وفي النظم الاجتماعية مثل الأُسرة والمؤسسات التجارية والمنظمات السياسية، وفي حياتك الخاصة؟**
2. **هل بإمكان ين ويانغ اكتساب أهمية ومغزى في العالم الحديث الذي تسوده تكنولوجيات المعلومات والاتصالات؟**
3. **وضّح بالأمثلة كيف أن تراجع قيمة ين (المؤنثة) يؤدي إلى إضعاف الكيان في مجمله وبالتالي إلى إضعاف يانغ (المذكر) نفسه، والعكس بالعكس.**

IV المساواة بين الجنسين

2 المساواة بين الجنسين والعلاقة التبادلية بين الذات والذات

مقدمة

ينتمي جلال الدين الرومي إلى التقاليد الصوفية للشعراء الفرس الصوفيين الذين تطلعوا إلى تحقيق الاتحاد مع الله من خلال الشعر والرقص والموسيقى. وقد وُلد الرومي في بلخ (أفغانستان) في السادس من ربيع الأول في عام 604 للهجرة (30 أيلول/سبتمبر 1207). وكانت القصة التالية المقتطعة من «مائة حكاية من حكايات الحكمة» نادرة من النوادر التي كانت تُسرد في المدارس الصوفية «للمساعدة في تطوير بعض الرؤى التي تتجاوز المفاهيم العادية. »[136]. أما المذاهب في القصة فتضع التجارب الحقيقية في المقام الأول بدلًا من المفاهيم والمعتقدات الإنسانية. وأدت تعاليم الرومي إلى تطوير رقصات دوران الدراويش التي أعلنتها اليونسكو تراثاً غير مادي للبشرية في عام 2005.

نص: قصيدة حب، جلال الدين الرومي

في زيارة قام بها أحد العشاق لمحبوبته، أخرج القصائد التي كان قد نظمها لها، وقرأها بأكملها. وتناولت الأبيات ما كان يرى في محبوبته وما كان يشعر إزاء جاذبيتها وجمالها.

فقالت له السيدة:

«ها أنت معي، وإنك قادر على تلمّس الصفات التي أمتلكها على نحو مباشر؛ ولكنك تصرّ على التعبير عن العواطف التي تجيش في نفسك وتمثلك أنت، ولا تمثلني.

«أنا لست لعبة بين يديك: بل أنت هو اللعبة التي تتقاذفها المشاعر التي تتملك بك. وأنت من يقف حاجزاً بين ذاتك وبيني. »

Aflaki, *The Hundred Tales of Wisdom (Manaqib)*,
translation by Idries Shah, London, Octagon press, 1992, p 156. الترجمة العربية لليونيسكو

[136] تحيل لـ جان فان جيدلير في Psycology today ومطبوعة على غلاف المؤلف من لدن إدريس شاه
The Hundred Tales of Wisdom, New Dehli : Rupa and Co., 2007.

تعليق

من المثير للسخرية أن يستمر الشاعر نفسه بالاختباء وراء قصائده التي تتغنى بمحبوبته، في حين أن السيدة موضوع القصيدة موجودة في الواقع. فتصبح مهاراته الشعرية فخاً يقع فيه من تلقاء نفسه. أما ادعاؤه بالحب الذي يكنّه لها فلا ينم سوى عن حبه لذاته. ولما كان غير قادر على الانفتاح على حضورها وفي حضورها، فكيف يمكن «للحب» أن يكون؟

أما ردود السيدة على الشاعر بأنها ليست «لعبة » بين يديه، وبأنه «هو » من يقف عائقاً بين «نفسه » و «بينها »، فيمكن أن تُفهم بأنها تأكيد قوي لذاتيتها. فهي ذاتٌ فاعلة لها آمالها وتطلعاتها في إطار «رقصة الاعتراف المتبادل » بين الذات والذات. فكان بإمكانه أن «يتحدث » إليها، بدلاً من أن «يقرأ » لها قصائده. وكان بإمكانه أن «ينظر » إليها ويقدر «جمالها »، بدلاً من «التباهي » بمهاراته الشعرية «فيما يتعلق » بجمالها. فهي تدعو إلى الاعتراف المتبادل فيما بين بني البشر.

قد لا يكون من المنصف للشاعر الفارسي الكبير جلال الدين الرومي أن نستخدم هذه القصيدة لتوضيح مسألة تتعلق بالمساواة بين الجنسين. وثمة مسألة تبدو غائبة عن معظم المناقشات التي تدور بشأن المساواة بين الجنسين، ألا وهي الأهمية الكبرى التي تتسم بها حقيقة «رؤية » امرأة على أنها مقر لذاتيتها. وتقوم اللغة، بكامل بنيتها المتمحورة حول الذكر، بنسج شبكة من المعاني التي تشير إلى «واقع » الوجود الإنساني، وبتطويق هذا الواقع وإيقاعه في شرك. والمرأة هي «الآخر » الذي يقوم خيال الذكور بوصفه أو بتحويله، في هذه الحالة، إلى موضوع شعري. وقد استحضر الابتداع اللغوي عالماً تتألق فيه المرأة «غرضاً » للتصور والرغبات والقمع. ويتطلب أي مفهوم للمساواة بين الجنسين الاستناد إلى التجارب الحقيقية للذَّكر الذي يتعين عليه أن «يسمو » على ابتداعاته المفاهيمية. أما حضور الأنثى، بما لديها من ذاتية خاصة، فيحتاج إلى التدخل، وإلى إثبات حضور حقيقي وحيوي في إطار تجارب الذكر الفعلية. ولربما تبدأ، حينذاك فقط، فكرةُ «المساواة بين الجنسين » الحقيقية باكتساب معنى معيّن. ومن هذا المنظور، تُعد قصيدة الرومي مدخلاً تنويرياً لمسألة المساواة بين الجنسين.

أسئلة

1. **هل تتفق مع التعليق القائل بأن فهم المساواة بين الجنسين يحتاج إلى قاعدة بالغة الأهمية يقوم عليها الاعتراف بذاتية المرأة؟ دعّم رأيك بالحجج.**
2. **لماذا تعتقد أننا حين نحب نميل إلى الحاجة إلى «غرض » بدلاً من حاجتنا إلى «ذات » أخرى؟**

أنشطة بيداغوجية

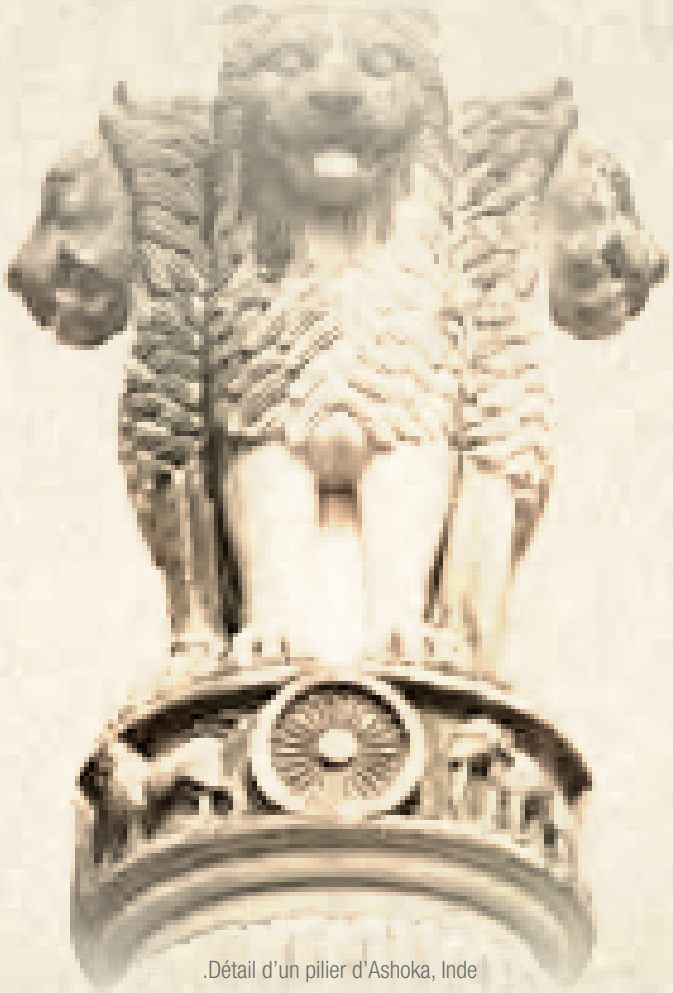
1. **اكتب آراءك في ما يتعلق بردود السيدة على الشاعر. ما هي ضمن آرائك الأجزاء الخاصة بك وما هي الأجزاء التي تتعلق بالنص نفسه؟**
2. **يُوزَّع الطلابُ في مجموعات صغيرة ويُطْلَب منهم أن يتبادلوا أفكارهم فيما يتعلق بالحب واللغة والمساواة بين الجنسين.**

٧ البيئة والطبيعة

1 الإيثار والرفق بالكائنات غير البشرية وفقاً للملك أشوكا

مقدمة

قام الملك أشوكا (نحو أعوام 273/272-236/235 قبل الميلاد)، وهو الحاكم الثالث من سلالة موريا التي حكمت الهند في الفترة الممتدة من عام 324 إلى عام 187 تقريباً قبل الميلاد، بنشر رسالة بوذا في مناطق مختلفة من آسيا. وقد أُدرجت تعاليم أشوكا في العديد من المراسيم «المنقوشة على الصخور والعواميد» الموجودة في مناطق مختلفة من شبه القارة الهندية. وسمى أشوكا نفسه في هذه المراسيم «ديفانام بياداسي» (حبيب الآلهة). ويشغل الحب والرفق بالكائنات الحية الأخرى مكاناً بارزاً في مراسيم أشوكا، إلى جانب أفكار نبيلة أخرى. وترد هذه الأفكار والمفاهيم في النص أدناه.



Détail d'un pilier d'Ashoka, Inde.

نص: مراسيم الملك أشوكا المنقوشة على الصخور والعواميد

مراسيم الصخور

المرسوم الصخري 1- الملك «بياداسي»، حبيب الآلهة، هو من أوحى بكتابة مرسوم «دهاما». هنا في مملكتي هذه، ما من كائن حي يُذبح أو يقدَّم تضحية.

المرسوم الصخري 2- في كل زاوية من زوايا مملكة الملك «بياداسي»، حبيب الآلهة، وفي صفوف الناس ما وراء الحدود، قام الملك «بياداسي» بتوفير نوعين من العلاج الطبي: العلاج الطبي المخصص للبشر، والعلاج الطبي المخصص للحيوانات. وحيثما لم تكن تتوافر الأعشاب الطبية الملائمة للبشر أو الحيوانات، أمرت باستيرادها وزراعتها. وحيثما لم تكن تتوافر الجذور أو الثمار الطبية، أمرت أيضاً باستيرادها وزراعتها. وعلى طول الطرق التي سلكتها، أمرت بحفر الآبار وزرع الأشجار لصالح البشر والحيوانات.

المرسوم الصخري 3- احترام المرء أمه وأباه أمر صالح، والكرم مع الأصدقاء والأصحاب والأقارب والبراهمانيين والنساك أمر صالح، والامتناع عن قتل الكائنات الحية أمر صالح، والاعتدال في الإنفاق وفي الادخار أمر صالح.

مراسيم العواميد

المرسوم 2 من مراسيم العواميد - يتكلم الملك «بياداسي»، حبيب الآلهة، قائلاً: يُعد «دهاما» ظاهرة جيدة، ولكن مِنْ ما يتألف «دهاما»؟ (إنه يتضمن) القليل من الشر، والكثير من الخير، واللطف، والكرم، والصدق، والنقاء. لقد مَنحت نعمة البصر بطرق مختلفة. ومَنحت الكائنات ذوات القدمين، وذوات القوائم الأربعة، والطيور، والحيوانات المائية أشياءَ مختلفة، منها نعمة الحياة.

المرسوم 5 من مراسيم العواميد - ويتكلم الملك «بياداسي»، حبيب الآلهة، قائلاً: بعد مضي ستة وعشرين عاماً على تتويجي ملكاً، أعلنت العديد من الحيوانات كائنات محمية – الببغاوات، و«ماينا»، وأرونا، والإوز الأحمر، والبط البري، و«ناندیموخاس»، و«جيلاتاس»، والخفافيش، وملكات النمل، وسلاحف المستنقعات، والأسماك الخالية من العظم، و«فيدارياكا»، و«غانغابوبوتاكا»، و«سانكيا»، والأسماك، والسلاحف، والشيهم، والسناجب، والثيران، و«أوكابيندا»، والحمير البرية، والحمام البري، والحمام المدجن، وجميع المخلوقات ذوات القوائم الأربعة التي ليست مفيدة وليست صالحة للأكل. أما الماعز والنعاج وإناث الخنازير التي ترافق صغارها أو ترضعها، وكذلك الصغار من الحيوانات التي لا تتجاوز أعمارها الستة أشهر، فكلها تحظى بالحماية. ولا يجوز إخصاء الديوك، كما لا يجوز حرق الغلاف الذي يحمي الكائنات الحية، ولا حرق الغابات، سواء أكان ذلك من دون سبب أم لغرض قتل المخلوقات الحية. ولا يجوز تقديم حيوان غذاءً لحيوان آخر. وفيما يتعلق بالأيام الثلاثة لـ «كاتورماسي»[137] و«تيسا»، وخلال يومي

[137] «كاتورماسي»: أيام اكتمال القمر في «فالغونا» (نحو شباط/فبراير وآذار/مارس)، و«آشادا» (نحو حزيران/يونيو وتموز/يوليو)، و«كارتيكا» (نحو تشرين الأول/أكتوبر وتشرين الثاني/نوفمبر)

الرابع عشر والخامس عشر من «أوبوساتا»[138]، تجري حماية الأسماك ويحظر بيعها، إذ إنه لا يجوز قتل الحيوانات خلال الأيام هذه سواء كانت في احتياطيات الفيلة أو في احتياطيات الأسماك. وفي اليوم الثامن من كل فترة خمسة عشر يوماً، وفي اليومين الرابع عشر والخامس عشر، وفي «تيسا»، و«بونارفاسو»[139]، وفي الأيام الثلاثة لـ «كاتورماسي»، وفي غيرها من الأيام الميمونة، لا يجوز خصي الثيران، كما أن تيوس الماعز والكباش والخنازير وغيرها من الحيوانات التي عادة ما تُخصى لا يجوز خصيها. وفي أيام «تيسا» و«بونارفاسو» و«كاتورماسي»، كما في الأيام الخمسة عشر لـ «كاتورماسي»، لا يجوز وسم الخيول ولا الثيران. »

S. Dhammika (trans.), *The Edicts of King Ashoka,*
Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليق

لم يكن أشوكا يؤمن فقط بمبدأ الإيثار والرفق بالكائنات غير البشرية، بل كان يحاول أيضاً أن يقنع رعاياه بفضيلة اللاعنف، ليس تجاه بني البشر فحسب، بل أيضاً تجاه غيرهم من المخلوقات. وهذا ما جعل مفهوم «دهاما» يتجاوز نطاق البشرية بحيث يشمل غيرها من المخلوقات التي تشاركنا كذلك المحيط الحيوي. وهذا ما أورده الملك في المرسوم 5 من مراسيم العواميد، إذ إنه أعلن أولاً قائمة الحيوانات المحمية من القتل، ثم أعلن عفواً عن العديد من السجناء خلال تلك الفترة، مما يشير إلى أن الحياة بالنسبة إليه كريمة في كل أشكالها، سواء كان ذلك يتعلق بحياة الإنسان أو بحياة الحيوان. وإضافة إلى ذلك، فقد أعلن أنه لا يجوز قتل أي مخلوق من المخلوقات ذات القوائم الأربعة، حتى ولو لم تكن ذات فائدة ولم تكن صالحة للأكل. وهذا يشير إلى أن الإيثار بالنسبة إلى «أشوكان» لم يكن دافعه مقتصراً على قيمة المخلوقات بوصفها كائنات موضوعة في خدمة الإنسان باعتباره مركزاً للكون، بل تجاوز ذلك من خلال اعتبار تلك المخلوقات ذات قيمة متأصلة فيها.

أسئلة

1. **ماذا الذي يحمله موقفنا تجاه الحيوانات من تعبير عن إنسانيتنا؟**
2. **هل يعد الرفق بالحيوان أمراً صالحاً لأن الملك قال ذلك أم أن الملك قال إنه يتعين علينا الرفق بالحيوان لأن القيام بذلك أمر صالح؟**
3. **هل سبب رفقنا بالحيوانات هو أنها مشابهة لنا أم السبب هو أنها تمتلك قيماً متأصلة فيها ومستقلة عن مسألة التشابه بينها وبيننا؟**

[138] «أوبوساتا»: يوم الاحتفال بتنقية الذات في البوذية. ويلاحظ وجود العديد من أيام الـ «أوبوساتا» في السنة

[139] أيام «تيسا» («تيسيا») و«بونارفاسو»: هي الأيام التي يكون فيها القمر خلال شهر ما في هذه المجموعات

7 البيئة والطبيعة

2 الوعي الكامل والأزمة البيئية وفقاً لـ "ثيتش نهات هانه"

مقدمة

يَعتبر ثيتش نهات هانه نفسه «بوذياً ملتزماً»، بمقتضى الالتزامات التي يضطلع بها بوصفه ناشطاً في مجاللسلام. وُلد «نهات هانه» في وسط فيتنام في 11 تشرين الأول/أكتوبر 1926، ورُسم راهباً بوذيا بعد ستة عشر عاماً، وأسس عدداً من المراكز البوذية. وقد درّس الدين المقارن في جامعة كولومبيا وجامعة برينستون في عام 1961، وعاد إلى فيتنام في عام 1963 للانضمام إلى مواطنيه في الحملة التي قاموا بها من أجل وقف الحرب في فيتنام. وهو يعيش في الوقت الراهن في دير قرية أشجار الخوخ (Village des Pruniers) الواقعة في منطقة الدوردونيه في جنوب فرنسا، ولكنه يسافر إلى مختلف دول العالم ليقيم المعتكفات ويتحدث عن «الوعي الكامل» في أماكن مختلفة من العالم. في مقابلة أجراها «جو كونفينو» لشبكة «غارديان» المهنية (guardian.co.uk)، في 20 شباط/فبراير 2012، تحدث عن كيفية إسهام «الوعي الكامل» في حل الأزمة البيئية التي يعيشها العالم في الوقت الراهن.

نص: ما وراء البيئة: الوقوع مجدداً في حب الأرض الأم، لـ ثيتش نهات هانه

« إن ممارسة الوعي يساعدنا في تلمّس الأرض الأم داخل أجسادنا، ويمكن لهذا النوع من الممارسة أن يساعد على شفاء الناس. وبالتالي فإنه يتعين أن يرتهن شفاء الناس بتعافي الأرض، ويتبين هنا نفاذ البصيرة، وباستطاعة أي شخص كان أن يضطلع بهذه الممارسة. »

«ويضيف ذاي وهو يسكب لنفسه فنجاناً من الشاي ويتذوق ببطء الرشفة الأولى: «حين أكون في حالة وعي كامل، أستمتع أكثر بشرب الشاي. فأنا حاضر بكامل كياني في المكان والزمان الحاليين، ولا يحملني حزني وخوفي ومشاريعي والماضي والمستقبل بعيداً. أنا هنا في حالة استعداد تام للحياة».»

Jo Confino, "Beyond environment: falling back in love with Mother Earth", Guardian News & Media Ltd, guardian.co.uk, 20 February 2012. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليق

تتفق آراء علماء المناخ على أن لتغير المناخ أسباباً يكمن وراءها البشر. فإن الوعي لما نضطلع به من أنشطة يومية ولعواقب هذه الأنشطة على البيئة يمكن أن يمضي بنا بعيداً في عكس اتجاه ظاهرة احترار الكرة الأرضية والتخفيف منها والتكيّف معها. أما فكرة ثيش نهات هانه التي تفيد بأن «شفاء البشر مرتهن بتعافي الأرض » فتؤكد أن أساس الأزمة البيئية الحالية يقوم على موقفنا تجاه أنفسنا وتجاه بيئتنا. وبالتالي، لا يمثل الوعي عملية تفكير في أنفسنا وفي محيطنا، بل يمثل إدراكنا الفعلي لعلاقاتنا مع أنفسنا ومع الآخرين، ومع محيطنا على وجه الخصوص. وليس من المستغرب أن يكون أحد المفاهيم الرئيسية التي تقوم عليها رؤيته للوعي متمثلاً في «الوجود المتداخل»، أي في الفكرة القائلة بأن حيواتنا متشابكة فيما بينها.

تقوم تجربة الوعي الكامل، أعمقُ التجارب الحميمة، على الغوص بوجودنا المتجسِّد في البيئة، وعلى مشاركتنا فيها معا. حتى إن ما يجعل بالإمكان مجرَّد تذوّق فنجان شاي مثلا هو قابليّتنا لكثير من العناصر الأخرى، أي التربة والماء وضوء الشمس التي غذّت أوراق الشاي، وكذلك الأشخاص الذين انتقوا بعناية هذه الأوراق وغلّفوها ووضعوها في تصرّفنا.

أسئلة

1. كيف ترتبط ممارسة التأمل بالوعي؟
2. كيف لي أن أدرك آثار حياتي اليومية على النظام البيئي؟
3. كيف يمكنني المساعدة في عزل ثاني أكسيد الكربون عن البيئة؟
4. كيف يمكنني تخفيض مستوى استهلاكي؟
5. كيف يمكنني ادّخار تكلفة استهلاكي للطاقة؟

أنشطة بيداغوجية

1. أُحسب الاستهلاك اليومي للطاقة في منزلي.
2. هل أُعَدّ مستهلكاً صريحاً لموارد الطبيعة أم منتجاً صريحاً لها؟
3. كيف يمكنني تحقيق التوازن بين مستويي الاستهلاك والإنتاج لصالح عالم الطبيعة؟

VI الفنون والإبداع

1 صفاء الذهن وتجربة علم الجمال

مقدمة

يُعد جوانغزي («تشوانغ تزو»، 286-369 قبل الميلاد) أحد الفلاسفة الطاويين المهمين. وقد استخدمت الأجيال اللاحقة أعماله باستمرار وعلى نطاق واسع لتفسير الأنشطة الفنية.

وقد قام عدد من الفنانين والمنظّرين في مجال الفن بمناقشة مصطلحين من المصطلحات الفنية بأساليب عديدة عبر التاريخ، ألا وهما تشي وشين. وتشدد الممارسة الصينية للتدريب الذاتي على «أن يدرب المرء ذاتياً تشي الشبيه بالطوفان لكي يكون مع تشي الكوني ». وتشي هو قوة الحياة وهو يشغل مكاناً محورياً في الكوسمولوجيا الصيني. ونتيجة لذلك، يصبح «تشي» المبدأ الأساسي للإبداع الفني في الصين. ومهما بلغ التشديد على أهمية تشي في أي شكل من أشكال الفن الصيني، فلن يكون ذلك التشديد إفراطاً. وقام شي هي في القرن السادس بوضع ستة مبادئ لرسم المناظر الطبيعية في إطار نظرية الرسم الخاصة به والمعروفة باسم غوهوا بينلو « السجل المبوّب للرسامين القدامى ». وقد صنف مبدأ «تشيون شينغدونغ» (« الحركة من خلال التناغم مع «تشي» ») في طليعة تلك المبادئ. أما جينغ هاو (القرن العاشر)، وهو أحد الفنانين الرواد في رسم المناظر الطبيعية في الصين، فقد واصل ممارسة هذه التقاليد وبيّن أن عملية رسم المناظر الطبيعية الناجحة تستند إلى ستة مبادئ أساسية هي: تشي 氣 (الروح، والطاقة، ونَفَس الحياة)، ويون (الصدى، والأناقة)، وسي 思 (الأفكار)، وجينغ 景 (المناظر الطبيعية [والمقصود هنا هو « الطبيعة »])، وبي 筆 (حركة الفرشاة)، ومو 墨 (غسل الحبر). ويتمثل هدف جينغ في جعل الطبيعة الداخلية (التنفس، والصدى، والأفكار) في انسجام مع الطبيعة الخارجية (المناظر الطبيعية، والفرشاة، والحبر، وهي أدوات الإبداع الفني). ويمكن وصف العملية على وجه التقريب على النحو التالي: من خلال تأمل الفنان للعالم الطبيعي، يجد «تشي» الخاضع للتدريب وسيلة للتجاوب كرجع الصدى مع تشي الكوني؛ ثم يقوم الفنان بعقلنة العملية وبالإعراب عن انسجامه مع بي (حركة الفرشاة) ومو (غسل الحبر). وهذه ليست حركة في اتجاه واحد: فإن تحقيق التجاوب الأشبه بالصدى مع تشي وتقدير هذا التجاوب يتطلبان انفتاحاً متبادلاً وحركة تبادلية وتشاركاً في الإبداع بين الفنان وعالم الطبيعة.

ويقتضي هذا التفاعل والتشارك في الإبداع مشاركة نشطة من شين (العقل أو العقل والقلب)، إذ إن شين يشير إلى حالة الفنان الداخلية في الإبداع الفني. ويتجلى الظرف المثالي لتدريب تشي في مفهوم شينجاي (صيام الذهن) الذي ابتدعه جوانغزي والذي يُستشهد به في معظم الأحيان. وفي أحد « الفصول الداخلية » لـ كتاب جوانغزي، يصف جوانغزي حالة شينجاي من خلال ابتداع حوار يدور بين كونفوشيوس وتلميذه المفضل ين هوي. وفي الواقع، يُعد جوانغزي فيلسوفاً يطفح بروح الفكاهة، إذ إنه يُصوّر في هذا المقطع كونفوشيوس، وهو المعلم الأول للفلسفة الكونفوشيوسية، وكأنه من معلمي المذهب الطاوي.

نص: جوانغزي وصيام الذهن

(يقدم كونفوشيوس النصح إلى تلميذه المفضل «ين هوي»)

قال كونفوشيوس: الصيام! أود أن أقول لك شيئاً: كيف يمكنك التصرف بسهولة في الأمور مع التحكم بعقلك؟ وإذا سهل عليه ذلك، فإنه لن يطابق إرادة السماء المضيئة.»

فأجاب ين هوي: إن أسرتي فقيرة، وأنا لم أتذوّق طعم الخمر ولا اللحم منذ عدة أشهر. فهل يمكن اعتبار ذلك صياماً؟

فأجابه كونفوشيوس: يُعد هذا النوع من الصيام صياماً يسبق التضحية، ولكنه ليس صيام الذهن.

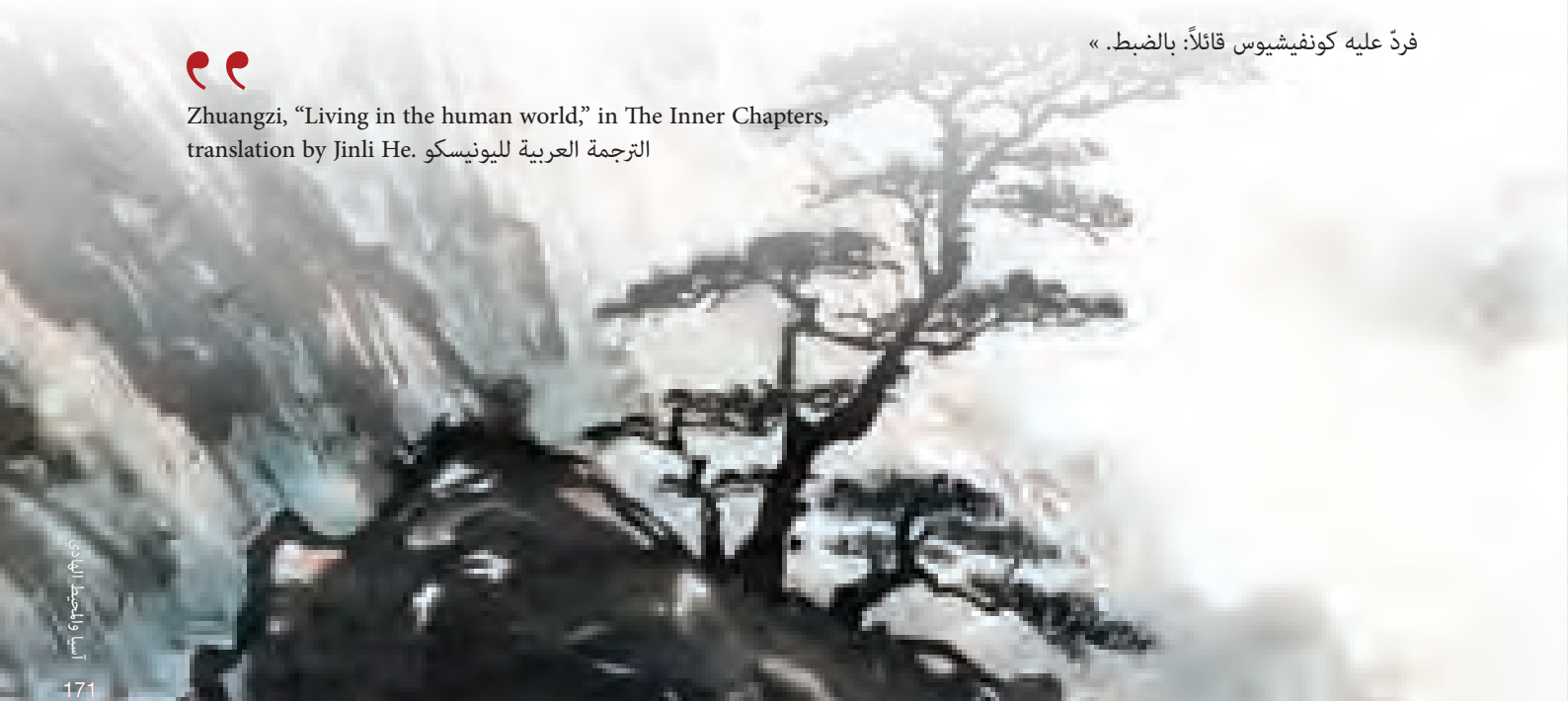
فسأله ين هوي: هل لي أن أعرف من فضلك ما هو صيام الذهن؟

فأجابه كونفوشيوس قائلاً: حافظ على وحدة إرادتك. ولا تصغِ بأذنيك، بل أصغِ بعقلك. لا، لا تصغِ بعقلك، بل أصغِ بطاقة تشي التي لديك! فوظيفة الأذنين هي السمع؛ ووظيفة العقل هي التماشي مع الأشياء. أما تشي، الطاقة الحيوية، فتنطوي على فراغ مستعد لتلقي كل شيء. وملتقى الطرق الوحيد هو الفراغ. والفراغ هو صيام الذهن.

وعقّب ين هوي على ذلك قائلاً: قبل أن أسمع تعاليمك (الخاصة بصيام الذهن)، كنت على يقين بأنني هوي. أما الآن وقد سمعت تلك التعاليم، فلم يعد هنالك شخص اسمه هوي. فهل يمكن تسمية ذلك فراغاً؟

فردّ عليه كونفيشيوس قائلاً: بالضبط. »

Zhuangzi, "Living in the human world," in The Inner Chapters, translation by Jinli He. الترجمة العربية لليونيسكو



تعليق

لقد جرى تأليف هذا المقطع نحو القرن الثالث قبل الميلاد. وثمة مصطلحان يقوم عليهما فهم ما تتضمنه هنا رسالة جوانغزي، وهما الفراغ وصيام الذهن. ويُبين النص الفراغ بوصفه «ملتقى الطرق »، ويتحقق الفراغ من خلال صيام الذهن.

وفي السياق الصيني، لا يمكن تفسير مفهوم الفراغ على نحو مناسب من دون تشي. والكلمة الصينية التي تعني الفراغ في هذا المقطع هي شو 虛؛ أما الكلمة الصينية المستخدمة على نحو أكثر شيوعاً فهي كونغ. ومع ذلك، فإن التعريف الذي نجده في قاموس إيريا، وهو أقدم قاموس صيني، لا يزال موجوداً في عصرنا الحالي (ويرجع إلى نحو القرن الثالث قبل الميلاد)، لكلمة شو هو كونغ. كما أن لمصطلحَي كونغ وشو معنى آخر، وهو السماء (تيان). وفي اللغة الصينية الكلاسيكية، يرتبط مفهوم «تيان» ارتباطاً دائماً بهذا العالم البشري بأشكال مختلفة. أما كونغ وشو فيمثلان الفراغ الذي تملؤه الحياة، أي تشي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض العلماء البوذيين الأولين قد استعاروا مصطلح كونغ، في وقت سابق، لترجمة مفهوم سونياتا البوذي. ومع ذلك، فإن الفرق كبير للغاية بين الفراغ وفقاً لنظرة الفكر الطاوي والفراغ وفقاً للنظرة البوذية. وفي سياق الفكر الطاوي، لا يتمثل الواقع النهائي في أمر نرمي إلى رؤيته من خلال ممارستنا الدينية، بل هو بالأحرى واقع يرحب بمشاركتنا في «التحول الكبير » (داهوا). وباختصار، يشدد نظير السونياتا الصيني في الواقع، وبقدر أكبر على «الأشياء والأحداث الواقعة بين أمرين ». وهذا ما يرد بالضبط في النص التالي الذي يقول فيه هان: «يحدث كل شيء بين السماء والأرض من خلال الحركة والسكون (سكون التفاعل بينهما) ». ومن ثَم، ففي السياق الثقافي الصيني، لا يمثل فراغ الكون مصدراً لقوة الحياة الكامنة والتي لا تنضب، بل يمثل أيضاً المكان الذي تجري فيه جميع أنشطة التشارك في عملية الخلق المتواصلة، وبذلك فهو ليس «الفراغ». ويتجلى هذا الفهم، على نحو جيد، في أحد الأشكال الفنية الرئيسية التي عرفها تاريخ الفن في الصين: رسم المناظر الطبيعية.

ويُطلق على رسم المناظر الطبيعية باللغة الصينية اسم شانشويهوا؛ والترجمة الحرفية هي «رسم الجبال والمياه ». ويُعد رسم المناظر الطبيعية وسيلة لتصوير الطبيعة والذات، فضلاً عن كونه وسيلة لتصوير تشي، أي حياة الذات في اتحادها مع الطبيعة. فإن آليات تصوّر الرسم الصيني للمناظر الطبيعية تنعكس في لغتهم الفنية البصرية، وفي البنى التي تقوم عليها تلك اللغة. وأصبح التشكيل الفضائي بالغ الأهمية في التعبير عن هذه الفكرة. ويدلّ على «الفضاء» باللغة الصينية مصطلح كونتسيان 空間، وهو يعني حرفياً «فيما بين الفراغ » أو «داخل الفراغ ». ويجري التعبير عن السماء والماء في كثير من الأحيان بعبارة «الفضاء الخاوي »، في إطار الرسم لإثارة فكرة تشي وكونغ، أي الفراغ الذي تملؤه الحياة.

ويقتضي تحقيق التأثير الجمالي المثالي وجود عنصر حاسم، وهو تناغم القلب والعقل لدى الفنان. ويُعد تدريب عقل المرء في مجال « الجبال والغابات» شرطاً أساسياً لممارسة الفن الصيني، والتدريب الذاتي. ويتطلب ذلك شينجاي (صيام الذهن).

وإن عبارتي صيام الذهن والفراغ هما عبارتان مألوفتان في أذني البوذيّين تشان. وفي الواقع، يُعد تشان التعبير الصيني عما يسمى في اللغة السنسكريتية ذيانا (التأمل). ولا يزال يتعين إجراء تمييز دقيق ههنا: ففي حين يؤكد الفكر الطاوي أن الفراغ هو صيام الذهن، يُصر البوذي على أن الفراغ هو غياب الذهن. ويتخذ الفكر الطاوي موقفاً إيجابياً من الالتقاء بالأحد الأعظم. ويهدف غياب الذهن في البوذية إلى الاستنارة، لكي تتسنى الرؤية عبر الواقع النهائي، وإلى تحرير الذات من التحوّل الكبير.

ويشير الجمال المنبثق عن صيام الذهن إلى حدوث تحول روحي، مِن شأنه أن يحرر الذات من الظروف التقليدية والمحدودة للاستمتاع بهذه الحياة، وبعالم مليء بالتجارب الزائلة وغير الاعتيادية، ولتقدير تلك الحياة وذاك العالم. وكان الفنانون يرون الأشياء من خلال صيام الذهن، وفي ضوء مبدأ الفراغ، بدلاً من رؤيتهم إياها عن طريق العيون، هذا لأن الذهن وحده هو الذي بإمكانه إدراك المبادئ الكامنة وراء الأشياء، أي الفراغ، الذي تملؤه قوة الحياة، ألا وهي تشي. أما كونغ-الفراغ، وهو السر النهائي، فلا يعبر عن الكوسمولوجيا الصيني فحسب، بل يعبر أيضاً عن جماليات التصوّر وآلياته. ويتطلب ذلك حالة من السكون الذهني لاحتضان مجمل التحوّلات والحركات في الفراغ.

أسئلة

1. **ما هي العلاقة بين صيام الذهن والفراغ؟**
2. **لماذا يتسم صيام الذهن بأهمية بالغة فيما يتعلق بالإبداع الفني؟**
3. **هل لـصيام الذهن لدى جوانغزي معان ذات أبعاد إبستيمولوجية وجمالية على حد سواء؟**

2 طاقة الجمال السلمية حَسَب ياناجي سوتسو

مقدمة

كان ياناجي سوتسو (أو ياناجي مونيوشي، 1889-1961) فيلسوفاً يابانياً ذا اهتمامات دينية، وقائداً لحركة المِنجاي فن الشعب. وكان والد ياناجي لواء في البحرية، ونشأ ياناجي وترعرع في أجواء المجتمع الأرستقراطي. وقد درس الفلسفة الغربية في جامعة طوكيو الإمبراطورية، وكان عضواً ناشطاً في شيراكابا (شجر البتولا الأبيض) وهي حركة فنية انتشرت في العقد الأول من القرن الماضي. وفي عام 1914، صادف ياناجي أمراً أثار إعجابه بشدة، إذ شاهد مصنوعات فخارية شعبية كورية يرجع تاريخها إلى سلالة يي، وهذا ما دفعه إلى اكتشاف قيمة الحِرف الشعبية في كوريا واليابان وأجزاء أخرى من العالم. وازداد اهتمامه في الوقت نفسه بفلسفة شرق آسيا، وانغمس في دراسة البوذية، وعلى وجه التحديد مدرسة زن اليابانية ومدرسة الأرض النقية. وفي عام 1926، وبالتعاون مع برنارد ليتش (1887-1979) وهامادا شوجي (1894-1978) وآخرين، أعلن ياناجي فكرة البدء بتكوين مجموعة وطنية للفنون الشعبية وأدرج مفهوم المِنجاي. وفي عام 1936، وبمساعدة من بعض مؤيديه على الصعيد الشخصي، افتتح ياناجي في طوكيو متحف الحرف الشعبية في اليابان، وضم المتحف مجموعات تشمل حرفاً مصدرها اليابان وكوريا والصين وانجلترا وغيرها من البلدان. وتشهد المجموعة على التنوع البالغ للحرف اليدوية في شتى أنحاء العالم، وعلى الجمال البسيط والكامن الذي يمثل صفة مشتركة بين جميع هذه الحرف. وألف ياناجي كتابات كثيرة في موضوعات تتعلق بالتقاطعات بين الفن وعلم الجمال والدين. وقد قام برنارد ليتش بإعداد النسخة الإنجليزية لكتابات ياناجي المختارة بعنوان الحرفي المجهول، (*Unknown Craftsman*)، التي تم نشرها في عام 1972. وفي المقتطف التالي، يضع ياناجي نزعة سلمية أصيلة قائمة على الاعتقاد بأن الشعور بالجمال هو أمر مشترك فيما بيننا جميعاً على اختلاف ثقافاتنا؛ ويستكشف إمكانية حل أوجه التعارض بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب، في عالم الجمال.

نص: الحرفي المجهول، ياناجي سوتسو

الشرق والغرب

ثمة مسألة أخرى يمكن أن تندرج في سياق الجمال. فمن البديهي القول إن معظم البشر يرغبون في السلام ويكرهون الحرب؛ بل ومن البديهي الإشارة أيضاً إلى أنه ليس من السهل إحلال السلام. وهل يكفينا القول إن الحرب تمثل عقاباً على الخطايا، وإن هذا العقاب يحصل فيه الفائز والخاسر على حصتين متساويتين؟ ولعل هناك ظاهرة أقرب إلى واقعنا الراهن، وهي أن الإنسان يحاول حل خلافاته بالوسائل السياسية، واضعاً في اعتباره دوماً الفوائد التي يمكن أن يجنيها بلده. وفي مثل هذه الظروف، ألا تصبح الحرب أمراً لا مفر منه؟

وإنني أعتقد، مع ذلك، أن بإمكان الإنسان اختراق الحواجز الطبيعية، كما أعتقد أن بإمكانه تحقيق ذلك في عالم الجمال على نحو أسهل مما يحققه في أي مجال آخر. وصحيح انه، حتى في عالم الفن، تنشأ خلافات بين النظريات والمبادئ المتعارضة؛ بيد أن أي قطعة من القطع الجميلة تُعد جميلة بلا أي شك وتمكّنها جاذبيتها التي تتجاوز الحدود من امتلاك القدرة – بصورة مؤقتة على أقل تقدير - على جعل الناس ينسون انتماءاتهم الوطنية المتقوقعة على ذاتها. ومن مزايا الجمال أنه يمتلك هذه القدرة المتمثلة في تحرير المرء من أنانيته بحيث يصبح قادراً على وضع حد للنزاعات.

ولحسن الحظ، تمتلك كل أمة في فنونها تعبيراً عن تصوّرها الخاص للجمال. ويمكن لدول العالم، على ما أعتقد، تحقيق الانسجام الروحي المتبادل من خلال تأمل الفن لدى جميع الشعوب ومن خلال محبتها لهذا الفن واحترامها له. ويتعين علينا في الواقع أن نكون ممتنين لوجود قطع جميلة قادرة على كسر الحواجز بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب. فإن السلام يتحطم عندما يكون هناك انقسام ثنائي وتعارض؛ ولكن كما نعلم، هناك عالم يتخطى هذا التعارض ويزول فيه التعارض الثنائي، ولا بد من وجود سبيل إلى التلاقي. أنا لا أقترح أن يكون الشرق والغرب مصبوغين بلون واحد؛ بل ينبغي أن يظلا متعددَي الألوان ولكن دون الوقوع في خصومات متعددة الألوان. وهذا الحيّز الذي يسوده الانسجام هو الموطن الصحيح الإنسان؛ ولكن لا يكفي أن يكون السعي إلى ذاك الموطن مقتصراً على الشرق أو الغرب، ومن يفعل ذلك يكون قد اتخذ قراراً مؤسفاً للغاية.

في يوم من الأيام، رأى رئيس دير من مدرسة «زن» تلميذاً على وشك أن يغادر المعبد.

رئيس الدير: «إلى أين أنت ذاهب؟»

التلميذ: «أنا ذاهب إلى بيتي في الغرب.»

رئيس الدير: «أود أن أدعوك إلى الدار الواقعة في الشرق. فهل ستلبي الدعوة؟»

التلميذ: «أظن أنني لا أستطيع ذلك»

رئيس الدير: «في هذه الحالة، لا يزال موطنك غير محدد المكان.»

يقول رئيس الدير إن رجل الغرب ربما أحسن صنعاً في اتخاذ الغرب موطناً له، ولكنه ما دام متعلقاً به، فلن يستطيع العثور على موطنه الحقيقي حتى في الغرب. فالغرب بصفته متعارضاً مع الشرق هو ليس سوى الغرب المنبثق من الثنائية، وليس الغرب الذي يمكن أن تقيم فيه الروح في سلام.

وثمة طرفة بوذية أخيرة أود أن أرويها هنا، وهي تخص هوي-نينغ (638-713)، الرئيس السادس لمدرسة «زن» الذي قابلناه في وقت سابق. فعندما كان الشاب يافعاً، قبل أن يُقبل في صفوف التلاميذ، جرى إخضاعه لاختبار أجراه معلم معلمي مدرسة «زن»، وهو هونغ-ين (601-674). وفيما يلي ما جرى من أسئلة وأجوبة:

هونغ-ين: «ما الهدف من مجيئك؟»

هوين-نينغ: «جئت لأتعلم البوذية.»

هونغ-ين: «ومن أين جئت؟»

هوين-نينغ: «جئت من الجنوب.»

هونغ-ين: «جميع رجال الجنوب هم كالقردة، وليسوا قادرين على فهم البوذية. عُد أدراجك على الفور.»

هوين-نينغ: «قد يكون هناك الشمال والجنوب على الأرض، ولكن لا يمكن أن يوجد في البوذية لا شمال ولا جنوب.»

وبذلك تم قبول الشاب على الفور. وكان يقول: الشمال والجنوب، والشرق والغرب، إنهما اثنان، ومع ذلك فهما ليسا اثنين. وأعتقد أنه إذا استطعنا قبول ذلك يوماً، فيمكننا أن نأمل بلوغ الغبطة الكبرى. ويرى تيار علم الجمال أن المعنى الرئيسي لوجوده يكمن في اعتماد هذه الحقيقة الأساسية.

Yanagi Sōetsu, The Unknown Craftsman, compiled by Leach, 57 . الترجمة العربية لليونيسكو – New York, Kodansha USA, 1972, pp. 156

تعليق

1 - فكرة الجمال في البوذية. يحاول ياناجي، في الجزء السابق من المقال، التعبير عن جاذبية الفن الشعبي من منظور الأفكار البوذية. ويفترض مسبقاً أن الهدف من ممارسة البوذية يتمثل في تحقيق الاستنارة التي تعد حالة من حالات التحرر من مختلف أشكال الثنائية. ومن شأن وعاء كوري يرجع إلى سلالة يي (1392-1910)، وهو من صنع فاخوري مجهول، أن يُجسّد مثال الجمال الحقيقي بأسلوب يتجاوز ثنائية الجمال والقبح (不二美). وكان هؤلاء الفاخوريون مجهولو الهوية غيرَ مبالين البتة بإبداع قطع «جميلة»؛ وكانوا على الأرجح من الفقراء ومن غير المتعلمين، وكانوا ينتجون الأوعية لتأمين احتياجاتهم اليومية من دون أي وعي ذاتي. وكانوا ينتمون إلى تقاليد الصناعة الحرفية، وقد وضعوا ثقتهم في تلك التقاليد التي من شأنها أن تأتي بمصنوعات جذابة وممتعة لأولئك الذين يستخدمونها. ويمثل الوعي الذاتي أيضاً ثنائية، إذ إنه يُحدث انقساماً بين الصانع والمصنوع، أي بين الذات والآخر. وكان الفاخوري يعيش في عالم ليس للهوية أو الوعي الذاتي مكاناً هاماً فيه، وتكمن جاذبية الحرف اليدوية في هذه البساطة. ويضرب ياناجي مثالاً عن «الفنانين» اليابانيين الذين حاولوا عن وعي تقليد صناعة الفخار الشعبية الكورية؛ ويشير إلى أن الفنانين قد فشلوا في نسخ نموذج هاكيم باستخدام الفرشاة على نحو «عَرَضي»، في حين أن «الحرفيين الكوريين قد نجحوا في ذلك، دون أن يسعوا عن عمد إلى إحداث تأثير معين».

2 - الفن يتخطى الحدود. إن جاذبية الفن الشعبي عالمية. ويتم عرض الفخار الحجري ذي الاستخدام اليومي، الذي يرجع مصدره إلى القرن الرابع عشر في إنجلترا، وإلى القرن السابع عشر في كوريا، وإلى القرن التاسع عشر في أوكيناوا، في مجموعة متنوعة من الأشكال والألوان والأنماط، ولكن تشترك مختلف القطع في أنها تؤدي وظيفة واحدة، وهي تلبية احتياجات الناس اليومية، ويكمن جمالها الحقيقي في تجاوز ثنائية الجمال والقبح. ولا يوجد في عالم البوذية أو في عالم المِنجاي لا شمال وجنوب ولا شرق وغرب. وتجدر الإشارة إلى أن مساهمة ياناجي تتمثل أيضاً في اعترافه بالتقاليد المهمشة: ففيما يتعلق بالحِرف اليابانية، كان رائداً في عملية إدراج الحرف اليدوية لجزر أوكيناوا وجماعة الأينو (السكان الأصليين لشمال اليابان) المهمشة في الثقافة السائدة لتصبح جزءاً لا يتجزأ منها.

3 - الوحدة في التنوع. لا يقوم رأي ياناجي فيما يتعلق بالبعد العالمي للفن الشعبي على استهداف الوحدة الأحادية، بل الوحدة في التنوع. ويكتب ما مفاده أنه «لا ينبغي أن يكون الشرق والغرب مصبوغين بلون واحد؛ بل ينبغي أن يظلا متعددَي الألوان ولكن دون الوقوع في خصومات متعددة الألوان. » ويقاوم مِنجاي التجانس التام ويمجد التنوع. فكل قطعة من الحرف المصنوعة يدوياً تحمل علامات من التقاليد ولمسة شخصية. وفيما يتعلق بالمصنوعات الحرفية المنتمية إلى جزر أوكيناوا، وجماعة الأينو، فإن إدراجها في سياق الثقافة السائدة لا يعني أن تُدرج في عداد الأغلبية وأن تفقد أصالتها، وإلا فسوف يتحوّل الإدماج إلى استعمار للتقاليد المحلية. وعلى غرار ذلك، حين يقول ياناجي إنه ليس هناك من شمال وجنوب، أو من شرق وغرب في المفهوم البوذي، فذلك لا يعني أنه يتعين على الجانبين أن يكونا منتظمين: « إنهما اثنان ومع ذلك فهما ليسا اثنين».

ولقد تعرضت نظرية ياناجي الأصلية لعلم الجمال البوذي إلى بعض الانتقادات. فأولاً، وكما يعترف هو بذلك، ليس هناك فرع للتعلم اسمه علم الجمال البوذي، ويمكن أن يُطعن في تفسيراته للمفاهيم البوذية. فقد جرى انتقاد فكرة مِنجاي لأنها قدمت، عن غير قصد، مفهوم «القومية الثقافية» أو حتى «الاستعمار الجمالي». ثانياً، قد تكون الصورة التي يعرضها ياناجي عن «الحرفي» مصطنعة. فهو وُلد في أسرة تتمتع بامتيازات، ولم يشهد أيام

العمل الشاقة التي كان يعيشها الحرفيون الحقيقيون. وعلى الرغم من أنه انتقد النزعة التجارية، فإنه جعل من ظروف الطبقة العاملة حالة مثالية ولم يفكر في واقع الاستغلال. ثالثاً، ساهمت حركة «مِنجاي» في تحويل الحرف التقليدية إلى مظهر حديث من مظاهر اجتذاب السياح، وأدى عرض مجموعته في المتحف إلى انتقال القطع الفنية إحيثما يتعذر على الناس العاديين الوصول إليها. ومع أن هذه الانتقادات كانت مبنية على حجج قوية، يجدر بنا أن نشير إلى أنها تتعلق بالصبغة القومية واختلال التوازن الاقتصادي، وبثنائيات الذات مقابل الآخر، والغني مقابل الفقير، والنزعة التجارية مقابل المثالية. وإن مظاهر الثنائية والتعارض هذه لا مفر منها في عملية التفكير المنطقي التي ننتهجها، وهذه هي على وجه التحديد الأمور التي حاول ياناجي تجاوزها من خلال علم الجمال في تقدير هادئ للجمال الحقيقي الذي يتسم به الفن الشعبي.

أسئلة

1. **قم بالتفكير في أمر ما (ليكن هذا الأمر شيئاً ما، أو مكاناً ما، أو شخصاً ما، أو قطعة موسيقية معينة، إلخ.) يمثل في نظرك صورة حقيقية للجمال. هل تعتقد أن هذا الجمال يمكن أن يحظى بتقدير أشخاص ينتمون إلى ثقافات أخرى؟**

2. **قم بالتفكير في الجمال الحقيقي الذي يتجاوز ثنائية الجمال والقبح؛ هل بإمكانك أن تضرب مثالاً لشيء ما قد لا يكون جميلاً بالمعنى التقليدي للكلمة، إلا أنه يتسم بالجمال؟**

3. **يتحدث ياناجي عن الجمال الحقيقي الكامن في أعمال الحرفيين المجهولي الهوية: أولئك الذين قدّموا أعمالاً متعددة انطلاقاً من تصميم واحد. بماذا تختلف مصنوعاتهم عن المنتجات الصناعية، أو عن أي قطعة معيّنة يبدعها فنان معروف؟**

شكر

شارك عدد من الزملاء في إثراء هذا المشروع من خلال إرسال مساهمات. ومع أن مساهماتهم لم تدرج كلها في نهاية المطاف في هذه المجموعة، فإن أفكارهم قد أسهمت في رسم ملامح الصيغة النهائية للنصوص والتعليقات المرافقة للنصوص. ولا بد من توجيه شكر خاص إلى الأشخاص التالية أسماؤهم الذين تكرموا بتقديم المساعدة: مارتا كوديلسكا، ورافال بانكا، وآشوك فوهرا، وشانرون با، وشانتيكومار هيتياراشي، وألفريدو كو، ونور ثريا مبهوبالا عبدول، ومايكل دوا، وجوليسبونغ شولاراتانا، ومانويل داي، وأناند أمالاداس، وإيرينو أوزيكي، وجيا راسيا، ومايكل أمالادوس، وفالي ميندونكا، وجون جوردانو، وبريثيوسا ديخويا، وبيتر مورفي، ولوكا سْكارانْتينو، وسيرين سنوسي، وغيرهم كثيرون. كما أن جينلي هي وسوانا ساثا-أناند قد قدمتا خدمات جليلة إلى مشروع اللجنة المعنية بالقسم المخصص لآسيا والمحيط الهادي.

منظور بلدان الجنوب

أمريكا اللاتينية والكاريبي

تنسيق

إِنْريكي دُوسِل

الـمقدمـة

توغِلُ الفلسفةُ الأمريكية اللاتينية، باعتبارها «محبَّةً في الحكمة»(*philo-sophía*)، قرونا عديدة في الزمان، ذلك أن الثقافات الحَضَريَّةَ الأمريكيّة الكبرى (وسَطَ أمريكا انطلاقا من شمال المكسيك إلى الإنْكا في البيرو) كان لها «حُكماءُ » (اجترحوا « الحكمة» أو *sophía*) التي كانت تُعتَبَرُ ضمن التنظيمات الاجتماعية حرفةً تختلف عن جميع الحِرَف الأخرى، فكان اطْلَامَاطِينِيم عند الأَتْطِيكِيِّين مثلا، والأَمَوْطَاس عند الإنْكيّينَ[140]. لقد كان في معارفهمُ الخاصَّةِ بالكوسمولوجيا وعلم الفَلَك-الفلسفيّ العديدُ من «السماوات» (مثلما في الفكر الصينيّ وفي الفكر الأرسطي ذاتِه)، وعوالم سفليّة معرَّفة بدقَّة وتَضُمُّ دلالةً أنطولوجيَّة ، وأخلاقية، وسياسيّة. وكان نظام الحكم يُقِيمُ الدولةَ على ألوهيّة فلكيَّة، التي هي على سبيل المثال عند مجتمع الطُّولْطِيك Toltecas(حقبتهم التاريخية في المكسيك من 300 إلى 700 في مدينة طِيُطِهُوَكان Teotihuacan، بساكنة تفوق 100 ألف ساكن)، الذين شرَّعوا القانون *canon* الذي أُبْقِي عليه من قِبَل الأَتْطيك والْمَايَا بين ممالك عديدة. ولدينا المثال في فيلسوفيْن سياسيَيْن: الأوّل هو طْلَكَيِلِلْ Tlacaélel (1398-1480) والثاني يُدعى نِتَهُوَلْكُيُوطْل Nezahualcóyotl (-1402 1472) اللذيْن كانا في الوقت ذاته صوفِيّيْن وحاكِمَيْن نموذجيَّيْن.

هذه المرحلة الفلسفية الأولى، مِثل مرحلة فلاسفة ما قبل السّقراطية في اليونان، جوبهتْ بعنف شديد من الغزو الإسباني، الذي دشَّن الحداثةَ بالنسبة إلى أوربا، باعتباره افتتاحا وتنظيما للنّظام-الدوليّ سنة 1492. لقد تُنوزِعَ طيلةَ قرنٍ حول القضايا الأخلاقية والسياسية الأولى للعالم الحديث (100 سنة قبل ديكارت)، وحول إنسانيةِ أولئك السكانِ الأمريكيّين الأولين(المَنْفيّة في الأفعال التي تُؤسس للاستعمار). وكان الموضوع الثاني هو شرعيَّة ذاك القمع الذي صُبّ على الشعوب الأخرى، والممالك، والثقافات، والحضارات. وفي عام 1550، ناقش خِينِسْ دي سِبُولْبِدَا Ginés de Sepúlveda وبَرْطُلُمي دي لاسْ كاسَسْ Bartolomé de las Casas برهانيا في بلد الوليد، أمام الإمبراطور كارلوس الخامس Carlos V، عدالةَ الغزو الاستعماري المذكور، وهي الخلاصة التي ستُقبَل فلسفيا من قِبَل أوربا كلِّها بصفة عَمليّة حتى الحاضر.

وطيلة ثلاثة قرون (من XVI م إلى XVIII م)، وفي عشرات الجامعات (من بينها ما في مكانة صلامنكة، أو كُوِمْبرا، أو أُكسفورد) وأخرى مثل مدارس جامعية، دُرِّست الفلسفة المدرسية الحديثة، التي لم تكن مجرَّد تقليد للأوربية، وإنما غالبا ما كانت تُناقَش قضايا تنتمي إلى علم الفلك، أو الفيزياء، أو الأخلاق، أو السياسة التي هي من اختصاص الحوار مع الثقافات الأصلية.

وبدأ مع عصر الأنوار (*Aufklaerung*) تجديد عميق، لم يكن هو أيضا مجرَّد تقليد للحركة الفلسفية الأوربية المذكورة آنفا. إن الفلسفة المذكورة التي كانت بين يدي أبناء الإسبان المولَّدين (*criollos*)، أو الخِلاسيّين، أو الهنود، أو الأفارقة الأمريكيّين، شكَّلتِ افلسفةَ السياسية التي ستبرِّر حرب الاستقلال على إسبانيا، والبرتغال، وكذلك فرنسا (دورة امتدَّت تقريبا من 1804 مع هايْتِي، حتى الاستقلال النهائي للمكسيك أو البرازيل في 1821). حينئذ، كانت الفلسفة السياسية السلاحَ النظريّ للوطنيّين في الحروب على الاستعمار، وكانتْ تستلهم أساسا الفلسفة الإسبانية (مِثل المدرسة السُّواريسِيَّة الديموقراطية التي كانت تُدعّم فكرة أنّ السلطة السياسية تكمن في الشعب، وأنها تكون ممنوحة عبر عَقْد ثانٍ فيما يتعلَّق بالملك).

وفي تاريخ لاحق على مرحلة التحرُّر، ستنقسم الفلسفة (التي كانت سياسية دائما) إلى مدرستيْن: المحافِظَة التي تنظر ناحيةَ الماضي وتسترِدّ المرحلة الاستعمارية، دون أنْ تتخلّى عن التأكيد على الحكم الذاتي الجمهوري والوطني إزاء القوى الجديدة (مثل إنجلترا، وفرنسا، والولايات المتحدة)؛ أو الليبرالية، المتأثّرة أكثرَ من جهة الفلسفة الفرنسية والأمريكيّة الشمالية، التي تميل صياغتُها الديموقراطية إلى رفض الماضي (الأهليِّ والاستعماريِّ الإسبانيّ) وتنظر ناحيةَ الشمال، في محاولة تقليد للحضارة التقنية الأنجلوسكسونية ولسياسة الثورة الفرنسية.

[140] للتعمق في هذا الموضوع والمواضيع الأخرى أُنْظُر: Enrique Dussel, Eduardo, Mendieta, Carmen Bohórquez, 2011, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, México, Siglo XXI, pp. 1.111; Carlos Beorlegui, 2004, *Hisstoria del pensamiento filosófico lationamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, p. 885; Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte, Otavio Bueno, *A Companion to Latin American Philosophy*, UK, Blackwell, 2010, p. 555. توجد في هذه الأعمال الثلاثة بيبليوغرافية واسعة ومحيِّنة.

وفي منتصف القرن XIX م، ظهر الفكر الوضعانيّ قويًّا، متأثّرا بفلسفة أوغست كونط Auguste Comte، الذي حاول أن يُبرّر إدراج الحضارة اللاتينية-الأمريكية داخل المنظومة الفكرية للأنوار والعصر الصناعي.

وعند بداية القرن XX م، عادت الفلسفة إلى الجامعات (التي كانت قد ابتعدتْ عنها منذ بدايات القرن XIX م)، وأسّسَت حركةٌ روحانيّة وحيويّةٌ (تستلهِمُ فلسفةَ الإسبانيّ أُرْطِغَا إغَسِطْ Ortega y Gasset ، ومنذ 1930 مع م. هَيْدِغِر M.Heidegger) الفلسفةَ الجامعية ضدّ-الوضعانية. فعرفت الحركاتُ العُمَّاليةُ الفوضويّة وتأثيرُ الاشتراكيّةِ الأوربيّةِ على حقل ملائم في أمريكا اللاتينية، وتشكَّلَ تقليدٌ ماركسيٌّ استهلَّهُ خوان.ب. خُوسْطُو J.N.Justo في الأرجنتين و خوصي.كارلوس.مارِيَّاطِغي J.C.Mariátegui في البيرو.

وبين الحربين المدعُوّتيْن بالعالَمِيَّتيْن (1919-1945)، سمح امتدادُ الحركة الوطنية باستِنباتِ فلسفة الوجود existencial وحتى الوجوديّة existencialista (ابتداء من م.هيدغر إلى ج.ب.سارتر J.P.Sartre) التي التحقت ببروز الحركات الشعبية.

وستجلب سنواتُ ما بعد الحرب، عكسَ ذلك، الانصرافَ إلى فكر ذي حدٍّ إبستيمولوجيّ، ولساني، وتحليلي، سيغدو معمولا به وخصوصا في لحظة الدكتاتوريات العسكرية (1964-1984).

وسترجع الفلسفاتُ الموصولة بالحركات الشعبية في مرحلة ما بعد الشعبويّة (الشعبويّة المهيمنة من أزمة 1940 حتى 1954، والتي انتهت بإسقاط خ.أَبْرِنْثْ في غْواطِمالا) إلى المشهد منذ بدايةِ عَقْد الثمانينيَّات، وسيتواصل العمل بها عشرَ سنواتٍ بعدُ (مُستلهِمةً نظريَّةَ الاستقلال).

وستنمو مدرسة تاريخ الفلسفة اللاتينية-الأمريكية (التي دُشِّنتْ منذ عَقْد 1940 من قِبَل ليوبولْدُو زِيَا L.Zea ، أو أَرْطُورو أَرْداوُ A.Ardao، أو فرانْثِيسْكو رومِرو F.Romero) انطلاقا من 1970، مُنجبَةً ما يُسمَّى فلسفة التحرير اللاتينية-الأمريكية، التي ستتصاهر مع الفلسفات السياسية لسنة 1990، وستتواصل مع الحركات السياسية الشبيهة مثل الثورة الكوبية (الحاضرة منذ 1959)، والاشتراكية الديموقراطية لسالْفادور أِيندي S.Allende في الشيلي (1970)، والحركة السَّانْدِينِيَّة في نيكاراغوا (1979)، والحركة الثّبَاطِيَّة في المكسيك (1994)، والثورة البوليفاريَّة في فِنِيزْوِيلَا (1999)، وأخيرا، حضور إِبُو مُورَالِسْ Evo Morales في بوليفيا (رئيس من السّكان الأصليين للجمهورية بعد 500 سنة من معاناة سيطرة استعمارية وثقافية عميقة). تُحْدِثُ كلُّ هذه الحركات في الحاضر إنتاجا فلسفيا غزيرا، ليس في الحقل السياسي حسبُ، وإنما أيضا في الحقول الأخلاقية، والجمالية، والإبستمولوجية عموما، وكذلك في الفلسفة الاقتصادية (المنبثقة عن ماركسيَّةٍ مجدَّدة)، والأنتروبولوجية-الاجتماعية أو الإيكولوجية.

يلزم أَنْ يُضافَ إلى كل هذا حركةٌ فلسفية إبداعية تُبلور مختلف أوضاعِ النّوع، وخصوصا النسائيَّة، ونقد التمييز العرقي، والاجتماعي، والعمر الثالث، والحركات الهامشية، والثقافات الأهلية الأصليّة، إلخ.

هكذا يُنتَجُ تجديد فلسفيٌّ لاتيني-أمريكيٌّ عميقٌ، ونقدٌ للمركزيَّة الأوربية، يُؤسّسُ تيّارا إبستمولوجيا للتّحرّر الاستعماري، يَنتقل بالعدوى إلى كل العلوم الاجتماعية في القارّة الثقافية.

I الكوسمولوجيا وشخصية الإنسان

تُقدَّم في هذا الجزء بعض الأمثلة للكوسمولوجيات الكبرى للشعوب الأصليّة بأمريكا اللاتينية. يتعلّق الأمر باستعراض حكمة المفكّرين التاريخيّين أو المدارس والجماعات الأكثر أهمّيّة. سنستعرض التصوُّرات الرئيسة لفلسفة نَهُوَاطْلْ náhuatl، والفلسفة الأنْدِيَّة وفلسفة مايا-كيشي. بهذه الطريقة، نضع البدايةَ الزمنيّة للفلسفة اللاتينية-الأمريكية ابتداءً من القرن XIV م (ابتداء من العام 1300)، انطلاقا من المعلّمين أماوْطَس *amautas* في مجتمع الْإِنْكَا، والعارفين طْلامَاطِنِيمْ في مجتمع الأَتْطِيك. تُشكّل هذه الفلسفات الأصلية الإرثَ الرَّمزيّ للمنطقة اللاتينية-الأمريكية، وتُمثِّلُ جذورها الثقافية الأعمق.

1 I فلسفة نَهُوَاطْلْ Náhuatl

مقدمة

عرفتِ الشعوب التي تُقيم في المنطقة الوسطى من المكسيك، التي لغتُها نَهُوَاطْلْ náhuatl تطوُّرا تاريخيًّا طويلا. ويتضمَّن هذا التاريخ فتراتِ ازدهار متنوّعة، من بينها فترة طِيُوطِهْوَاكَنُو teotihuacano (IV-VII م)، وطُلْطِكَ (VIII-XII م)، وأخيرا فترة الأَتْطِيك azteca أو المكسيكيَّة، التي امتدّتْ حتى أيام الغزو الإسباني. ويلزم التأكيد على أنه في الوقت الحاضر لا تزال آثارٌ ثقافيّة تستمرّ لدى الشعوب الأمريكية-الهندية المعاصرة.

وعلى امتداد ذاك التطوّر الثقافي، ابتكر شعبُ نَهُوا nahua مراكز حضَريّة كُبرى، وكانت في حيازة حسابات تقويم معقَّدة، أو كُتُب، أو مخطوطاتٍ مع «دُورٍ الكُتُب amoxcalli»، ومدارس، وكلٌّ تَبَعا لتنظيم اجتماعي، وسياسي، وديني، واقتصاديّ تَشهَدُ عليه العديدُ من الدلائل.

ويوجد من بين تلك الدلائل ما يُبيِّنُ ما كان عليه فكرُهم الدينيّ، ورؤيتُهم للعالَم، وأيضا طُروحاتهم التي يُمكنُ نعتُها بالفلسفية، التي تُعزى إلى حُكماء، طْلامَاطِنِيمْ، الذين نعرف بعضهم جيدا استنادا إلى سِيَرهم مثل نِتَهُوَلْكُويُوطْل Nezahualcóyotl، وطِكَيَهْوَطْيْن Tecayahuatzin، وطْلَطْكِطْيْنْ Tlatecatzin، وآخرين. إنّ الوصول إلى ذاك المتْن الوثَقِيّ المحفوظ ضمن مؤسَّسات حفظ الوثائق ومكتبات المكسيك، والولايات المتحدة، والعديد من البلدان الأوربية، قد سمح بالبحث والتعريف بما يُمكن اعتباره فلسفةً نَهُوَطَلْ náhuatal.

كتب الفيلسوف المكسيكي، ميغيل ليون بورْطِيًا في كتابه فلسفة نَهُوَطَلْ *náhuatal* مدروسةً في أصولها[141]:

«لم تطمح ثقافة وفلسفة الاستعارات [فلسفة نَهُوَطَلْ] إلى كشف اللُّغز تماما، لكنّها جعلت الإنسان يشعر أنّ الجميل ربما يكون الشيء الوحيدَ الحقيقيّ. وباعتبارها فكرا ونزوعا في الوقت ذاته، فقد سعتْ إلى أنْ تُقدّمَ وجْها حكيما للكائنات البشرية، مُثيرةً لديهم شهوةَ الإمساك بالأغاني والجَمال. وفي اندفاعه سعيًا وراء الجميل، لمَحَ الإنسان نَهُوَطَلْ *náhuatal* أنه ربما يُنال إحلالُ الحقيقة في صميم القلب وفي العالم، ولو مرَّةً عند تجميل الأشياءِ، التي تتحطَّم، وتتمزَّق، وتهْلَك.

[141] Miguel Léon Portilla, *Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 322-323.

هكذا كانتْ، فيما يبدو، روح الفكر الفلسفي نَهْوَطَلْ. تصوُّر صالح ربما هو في جوهره لعالَم متعذِّب مثل عالَمنا. "زهرة وغناء"، طريق الإنسان الذي، لوعيه بحدوده، لم يستكن إلى السكوت عمّا يمكن أن يمنح معنى لحياته.

وتبعا لهذا، نظر طْلاماطِنِيمْ إلى عالمهم، وبنوا ثقافتَهم. فإلى جانب تقنية جنينيَّة، عرَفتْ روحُهم، الارتقاء إلى أعالي التفكير الرِّياضي، الذي تأمَّلوا عَبرَه "طواف الكواكب عبر طُرق السماء" وإحدى أعلى قمم التفكير الفلسفي، الذي سمح لهم بأن يروا ويفهموا حياتَهم بأزهار وأغان. لكنَّ وضعيَهتَهم نفسَها باعتبارهم أسْرى، وعاشقين للكواكب والجميل، كانتِ السبب الرئيس في انهيارِهم زمانَ الغزو الإسباني. هكذا، كما لو أن العالَم المتغيّر -في ديالكتيك سِرِّيّ- كان قد دبَّر انتقاما. إن ثقافة الاستعارات والأرقام دُمِّرتْ بأسلحة من حديد ونار، وتلاشتْ مثل حُلُم: "فريشُها المُسْتلّ من طائر كِطْثال quetzal مُزِّق، وآثارُهم التي من يَشَب فُتّتت إربا إرْبا"، وبقيَتْ ذكراها فقط، ذِكرى عالَمٍ جميل، ومؤلَّمٍ وحقيقيّ، حتى اليوم، أُجْبِرَ فيه الجَمالُ على الفرار إلى مكانه الأصلي، إلى العالَم "الذي يتجاوَزُنا"، حينما قُتِل الحُكماءُ، وأُحْرِقت مكتباتُ المخطوطات، وتحوَّلت المنحوتات والقصور إلى ركام من الحجارة التي لا شكل لها.

لكنْ ، ينبغي التأكيد على أنه في خضم المصيبة التي حلَّتْ من الخارج، فإنَّ التشكيل الإنساني للنَهْواسْ *nahuas*، "ذوي الوجوه الحكيمة والقلوب الثابتة"، حافظ على عظمته حتى النهاية. ففي آخر تصرُّف لهم أمام كُورْطِس Cortés والرهبان الاثني عشر الأوائل، وبعد الإفصاحِ عن حُجَجِهم، لم يتردَّد حُكماءُ طْلاماطِنِيمْ، وهم في مواجهة صورة أنقاض ثقافتهم المحطَّمة في القول:"إذا كانت آلهتُنا قد ماتت، مثلما تؤكّدون، فالأفضل أن تتركونا نموت.."

هكذا أحبَّ طْلاماطِنِيمْ ثقافتَهم الخاصة، بالعيش في عالَمهم ومعرفةِ الموتِ فيه. إنه تعليم ختامي لِشَعْب اكتشف كيف يُفكِّر في طريق الزهور والغناء. »

نص: أغانٍ مكسيكيّة

يأتي هذا التأليف المجهول من المخطوط المسمَّى أغان مكسيكية، وفيه يُتساءَلُ عمّا يُمكن أن يُعطي معنى لعمل الإنسان في الأرض:

«ماذا كنتَ تُصادف في طريقك؟
أينَ كان يمضي قلبُكَ؟
لهذا، أنت تُسلِمُ قلبَكَ لكلِّ شيء،
على غير هدى تمضي به لتدمّرَهَ.
أفي وُسْعِكَ أنْ تسعى، فوق الأرض، بحثا عن شيءٍ ما؟ »

وفي أغان أخرى من المجموعة نفسِها، وبالتعمُّقِ أكثرَ في السؤال عن كيفية العثور على شيء فوق الأرض ثمينٍ حقيقةً، تُطرَحُ بصيغةٍ مفتوحةٍ جدا قضيّةُ غايةِ الفعل البشريِّ:

« إلى أين سنمضي؟
جئنا كي نُولَدَ حَسْبُ.
وهنالك بيتُنا:
حيث يُقيم الموتى.
أعاني: لا سعادتي أبلَغها ولا فرحتي أبدا.
أجئتُ إلى هنا لأعمَلَ سُدًى؟
ما بهذه الأرض تُصنَع العمل،
وأكيدٌ أنْ لا شيءَ يخضرُّ ها هنا:
فهنا تُزْهِرُ التعاسة.»

وإلى جانب الاقتناع بأنَّ مصير كل الأشياء أن تفنى حتْمًا، يُضاف الارتيابُ في ما يُمكن أنْ يحدث في الما وراء:

«أتُحمَلُ الزهورُ إلى منطقة الموت؟
أنكون هنالك أمواتا أم أحياء؟
أين يوجد النُّور؟ أيتوارى ما
يَهَبُ الحياة؟»

لا يرضى الذين يسألونَ بالأجوبة المُقدَّمة من قِبَل الاعتقاد المعمول به، لهذا فهم يشكُّون، ويَقْبلون بوجود مشكلة، فهم يرغبون في أن يروا بوضوح أكبر ما يكون مصير الحياة، وأيَّ أهميّة تكون جزاءَ بَذْلِ الجهد في العالَم. يبدو مصير الإنسان بعد الموت غيرَ مؤكَّد، بالرّغم من المذاهب الدينية. لقد تساءل حكيم من نَهَوا أمام مختلف أشكال سديم العالَم قائلا:

«أين سأمضي؟
أين سأمضي؟
الطريق طريقُ إله الثنائيَّة.
ألربَّما يكون بيتُكَ في إقامة الموتى؟
أو في عمق السماء؟
أم تكونُ إقامةُ الموتى
هنا في الأرض؟ »

ويُضاف إلى ملفوظاتٍ وأسئلة مثل هذه تساؤلاتٌ أخرى هي أيضا أكثر تجذُّرا:

«أحقا يوجد البشرُ؟

إذن فغناؤُنا بعيد عن الحقيقة.
ما الصامِدُ مصادَفةً؟
أهناكَ ما عُقباهُ حُسنُ ختام ؟»

Cantares Mexicanos II, tomo 1, edición de Miguel León Portilla,
Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Teixidor, 2011. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

تسمح دراسة المستندات، التي يُحتَفَظ بها بلغة نَهْواطْل náhuatl، بالإشارة إلى القضايا التي كانت بارزة في الفكر، الذي طوَّره طْلامَاطِنِيمْ أو حُكماء نَهُوَا. فمن جهةٍ، تندرج رؤيتهم للعالَم داخل تصوُّر دَورِيّ لعصور كونيَّة تبدو وتختفي، لكنها تبرز كلّ مرة، كأنها لولبيَّة، في أفضل أشكال التطوُّر. ومن جهة أخرى، ينصبّ فكرُهم الدينيُّ على الألوهيَّة، وما هو خير وما ليس كذلك، والحريَّة والما وراء.

وفيما يخص المخطوطات التي تندرج فيها نصوص تضم ذاك النوع من التساؤلات، تبرز تلك المُعَنْوَنَةُ أغان مكسيكية، وهي مجموعة نصوص، ينتمي العديد منها إلى التقليد القديم، ويُحتَفَظُ بها في المكتبة الوطنية للمكسيك، وكذلك مختلف مجموعات هُوِهُوطْلاهْطُيِّي: شهادات الكلمة القديمة Huehuetlahtolli، ذات المضمون الأخلاقي أساسا، وبالأسئلةِ التي تخصّ معنى الوجود الإنساني أيضا. كذلك، تَحضر في أشكال مختلفة، في العديد من المخطوطات أو الكُتُب التي بها رسوم ورموز غْليفيكيَّة glíficos، قضايا المصائر على الأرض، والاعتقاد في الألوهية، والأسرار التي يستلزمُها الموتُ.

وبعيدا عن تشكيل تعبير فكر عتيق، فإن الأفكار المذكورة آنفا تحافظ على فعَّاليتها في علاقتها مع الكائنات البشرية في كل الأزمنة. لهذا تكون دراسة شهادات هذه الأشكال من التفلسف حاليا مثيرةً لاهتمام دوائرِ دراساتٍ تتَّسع، يوما بعد يوما، وتمنح إمكانية الاقترابِ من صيغ التأمُّل لدى كائنات بشرية عاشت في عزلة طيلة آلاف السنين، وتسمح بمعرفة وتقويم التشابه والاختلاف لدى من سعوا، بشكل متواز مع ما حدث في أماكن أخرى من العالم، إلى التخلُّص من هواجسهم وقلقهم الوجوديّ، بحْثا عن «نور يبدو أنه يتخفَّى» مثلما يقول نصٌّ نَهُواطْليٌّ.

أسـئـلـة

1. **أيّ عناصرَ فلسفيَّة نتعرَّفُها في الكتابات الأنْطِيكِيَّة؟**
2. **ماذا يُمكن أن تُعلِّمك إياه حاليا فلسفاتُ شعوب العالَم الأصليَّة؟**

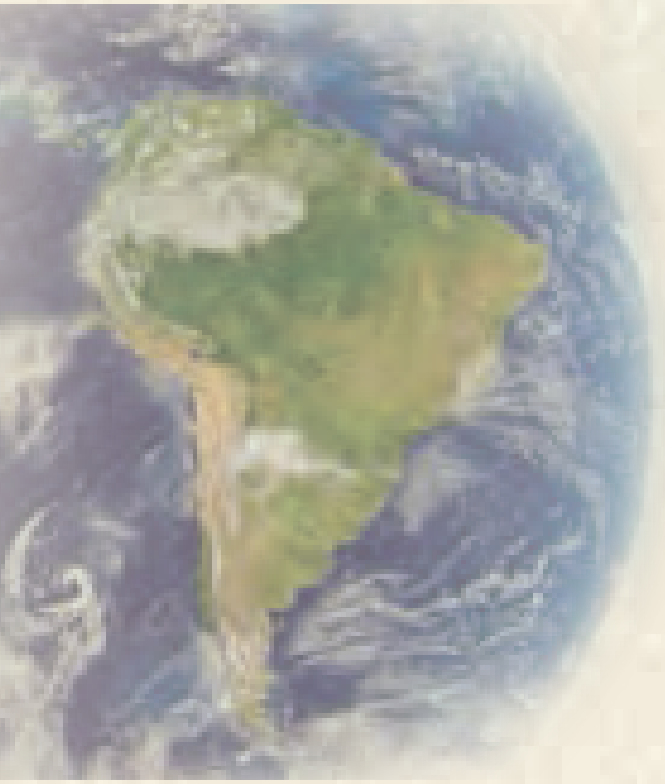
نشاط بيداغوجي

ابحث ضمن مجموعة من الزملاء في الإنترنيت، أو في مكتبتك عن مزيد من المعلومات، عن فلسفات المجتمعات الأصلية بمنطقتك، وناقشْ ما تكون رسائلُها الرئيسةُ تُجاهَ معنى الحياة، والسياسة، والأخلاق.

1 الكوسمولوجيا وشخصية الإنسان

2 الفلسفة الأنْدِينِيَّة

مقدمة



كان شعب طَهُوانْطِنْسُيُو *Thuantinsuyo* عند قدوم الإسبان يمتدُّ شمالا حتى نهر أنْكاشْمايو (كولومبيا الحالية والإكوادور)، وجنوبا حتى نهر مَاوُلِ (الشيلي)، وشرقا حتى طُكومان (الأرجنتين). ومن الممكن التساؤل، أمام الواقع الملموس لوجود جماعة بشرية طوَّرت شكلا حضاريا خاصا: "أكان هؤلاء الناس يُفكِّرون؟ أكان لهم تصوُّرٌ يُدمج الإله والعالَم والإنسان؟ كيف وأين يمكن أن نعثر على إجابة لهذه الأسئلة؟"

إنه التاريخ الإخباريّ، وهو نوع أدبي ذو طبيعة إعلامية يخص ما شُوهِد وما حدَث للشعوب المقهورة، التي خلَّدتْها قصةُ كِيبُوكَامَايُوسْ quipucamayos، والتي سمحتْ للروح الجماعية لهذا الشعب المغْزُوِّ أنْ تُثبِّتَ في اللغة والكتابة الإسبانيتيْن.

تُشكِّل التصوّرات حول الإله (وِيرَاكُوشَا)، والعالَم (باشَّا) والإنسان (رُونا) موضوع التركيب للفكر الأنْدِينِيِّ أو الإنْكِيِّ هذا. لقد استُخْلِصتِ المُعطياتُ من إخباريِّي القرن XVIم، ويُتَّبَعُ في شأن كلِّ تصوُّر ترتيبٌ ينطلق من الأسطورة، ويمرّ عبر الشِّعر، وينتهي بتثمينات ذات طبيعة تأمُّلية. يعني هذا أن الفكر الإنْكِيَّ ليس أسطوريا بِالحصر، وإنما بلغَ مبادئَ مجرَّدة ذاتَ طبيعة عقليّة.

نص: قصيدة طِشِّ وِيرَاكوشا

ستُفحَص الآن القصيدة الشهيرة لِطِشِّ ويراكوشا، التي كانت قد أُدْرِجتْ عبر لُغةِ كِشُوا quechua في أخبار خُوان سَانْطَاكْرُوثْ بَشَّاكوطي جَامْكِي. إنَّ المقاطع المستخْلَصة من القصيدة، والتي تُشير إلى وِيرَاكُوشَا هي الآتية:

"

يا ويراكوشا، أنتَ القوة في كلِّ مَوجود!	
في كل نور يولَد	*vilca ulcaapu*
أنتَ الصانعُ	*hinantima*
خالقُ العالَم،	*Pachacamac*
خالق الإنسان،	*Runavallpac*
وخالق العالم العُلويِّ،	*hananpachap*
والعالم السُّفليّ،	*hurinpachap*
والمحيط الممتدّ،	*cochamantarayacpa*
والإله القدير،	*apoticcicapac*
وخالق الكون،	*hinantima*
والصانع.	*lluttacticci*
أنتَ القُدرةُ على كلّ موجود،	*capac*

"

وكما يُمكن أن يُلاحظ في هذه المقاطع، فإنَّ عَملَه يُلخَّص في شكل محدَّد، باعتباره شيئا منجزا ومكتمِلا في الزمان والواقع الموضوعي. وفي تبايُن تُقدَّم أشعار أخرى تكشف اللامُحدَّد، واللامُمَوضع واستحالةَ الدُّنوّ الواقعي والْبَصريّ من وِيرَاكُوشَا، حين يُستقصى:

"

من أنتَ؟	*Pincanque*
أين أنتَ؟	*Maycanmicanque*
ألا يُمكن أن أراك؟	*mana*
ماذا ترى؟	*choricayquiman*
هيّا تكلَّمْ!"	*ymactan ñinqui*
	rimayñi

"

وفي القصيدة الموجَّهة إلى طِشِّ وِيرَاكُوشَا إشارةٌ إلى رؤية الكون الإنْكِيَّة في التساؤلات التالية:

أفي العالَم العُلويّ	*hananpichum*
أم في العالَم السُّفليّ	*hurimpichum*
أم في جهة من العالَم	*quinraynimpichum*
يوجد عرشُكَ القَدير؟»	*capacosnoyqui*"

وبعد ذلك، يُقدَّم التَّكرار التالي:

أيها الحقيقيُّ الأعلى،	*ananchiccha*
أيها الحقيقيُّ السُّفليّ،	*hurinchiccha*
ربَّاه،	*apo,*
يا صانعَ	*hinantima*
الكونِ	*«lutacticci*

Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú,* ídice analítico y glosario de Carlos Araníbar, Lima, Edición Fondo de Cultura Económica, 1995, p.429. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

1.ويراكوشا أو السلطة والسيادة على كل الأشياء. يُقدِّم ويراكوشا، وهو كينونةٌ حاضرةٌ دوما، في الميثولوجيا، أو القصيدة، أو في صيغتها المُمَسَّحة، خاصيَّةً مُميِّزَةً: إنها كينونةٌ تتقدَّمُ مؤقَّتا، بمعنى أنها تتطوَّر في الزمان، ليس كشيء منته، أو ثابت أو معروف أبدا، بل كشيء يَكْتَسب أكبرَ ثراء ومضمون في الدَّلالة عبر عملِها في الزمان. إنَّ المهم والأصليَّ في الصيغة الأسطورية يُقدَّم إبداعا مُضاعَفا. الأوَّل في الظُّلمة والثاني في الضِّياء، فيُقابل الأول الماء باعتباره عُنصرا أساسيًّا، ويقابل الثاني أو الخلق الكوكبي النار.

إن قصيدةَ طِشِّ ويراكوشا، المُدمجة في لغة كِشُوَا في الأخبار الإنْدِيَّة، التي أوردها خوان سانطاكروث باشاكوطي جامْكي، يُؤلِّف أثرُها في شكل محدَّد، باعتباره شيئا يُقدَّم منتهيا في الزمان وفي الواقع الموضوعي: «يا ويراكوشا، أنتَ القوة في كلِّ مَوجود! صانع كل نور وليد، وخالقُ العالَم، وخالق الإنسان، وخالق العالم العُلويِّ (hananpacha)، والعالم السُّفليّ (hurinpachap)، والمحيط الممتدّ، والإله القدير (apoticcicapac)، وخالق الكون (hinantima)، والصانع (lluttacticci). أنتَ القادر على كلّ موجود (capac).»

وفي المقابل، تكشف أبياتٌ أخرى اللامحدَّد، واللامُمَوْضع، واستحالة الدُّنوّ الواقعي والْبَصريّ من وِيرَاكُوشَا، حين يُستقصى: « من أنتَ؟ أين أنتَ؟ ألا يُمكن أن أراك؟ ماذا ترى؟ هيّا تكلَّمْ!

ويُفسِّرُ الغموضُ الجوهري للقصيدة، الذي يرسم تصور ويراكوشا ذاتَه باعتباره كينونة تُتَعرَّف عبر سلطتها، لكن لا يُمكن تحديدُها في شكل مُحدَّد ولا مُنْتَه، سبَبَ الاختلافات التي عُثِر عليْها عند الإخباريِّين حينما سعوا دائما في بحثهم بحصره في تعريف محدَّد وملموس، وَفْق المُستلزَمات المفهوماتية المدرسية. وعلى العكس، لا يَحْصِرُ احتراسُ التّفكير الأهليّ ويراكوشا في تعريف، إذ عند فحصه باعتباره مفهوما محدِّدا يبدو ذا طبيعة ثنائية القطبية، ووجها معروفا ومُميَّزا ومُعرَّفًا يُلخِّص كل المُبْدِعِ باعتباره موجودا حاليا (ماض-حاضر) وآخرَ مجهولا وغير قابل للفهم يُشير جهةَ كلّ سُلطاتِه وإمكاناتِ تحقُّقه (مستقبل). ويتقدَّم عمَلُه الماضي بإمكانات تخوِّلُه التَّحسُّن، وحين يَقدِر على تصحيح خَلْقِه وتحسينه يكتسب العلامةَ الجوهريَّةَ الأهمّ، التي هي «السلطة والتحكم في كل الموجود»، مُتشكِّلا في تفسير أنطولوجيّ.

2.باشا *Pacha*(عالَم). تُضيف النسخة الأسطورية تفاصيلَ عن ترتيب هذا العالَم المُنجَز من قِبَل باشا ياشَاشِي *Pacha Yachachi* أو طِكْسِي فِيراكوشا *Tesci viracocha* وولديْه طُكَبُّو فيراكوشا *Tocapo Viracocha*-الصانع الذي تُدرَجُ فيه الأشياءُ- وإمايْ ماما فيراكوشا *Ymai mama viracocha*- التي تحت سلطتها وتحكُّمها كانت كل الأشياء.

وعدا التساؤل عن المكان الذي قد يشغَلُه عرشُ ويراكوشا القدير، تُقدِّمُ فصول الأسطورة تنظيما عرفانيا متكاملا للطبيعةِ الحيوانية والنباتية، وللمجال الجغرافي حيث توجد الأخيرة أيضا.

وتقسِّمُ الرؤية الكونيَّةُ الإنْكيَّةُ الفضاءَ الكونيَّ إلى أربع أراض: الأرض التي فوقُ (*Hanan Pacha*)؛ والأرض المستوية التي تحتُ (*Hurin Pacha*)؛ والأرض السماوية (*Hinan pacha*) والأرض اللامرئيّة (*Ucu Pacha*)، التي في أحشاء الأرض (*Ticci muyup chaupi ucum,* المركز وسط الأرض).

للهورين باشا *Hurin Pacha* مركز أو سُرَّة يخترقها خطَّان؛ خطٌّ أفقيّ وآخر عمودي يُحدِّدان المناطق الأربعة الكبرى للأرض: يشير هذا التقسيم الرُّباعي لديهم –طَهْوَنْطِنْسُيو Tahuantinsuyo- إلى الانتشار في جهات العالَم الأربعة يكون انطلاقا من كُوثْكُو Cuzco.

أما نمط المعرفة، التي كانوا يثقون فيها، فقد كان التجريبيّ أو الإمبيريقي. ومن المناسب أن نُوضّح هنا أن كل شيء يُشير إلى أنه كان يوجد في طَهْوَنْطِنْسُيو Tahuantinsuyo مستوى أعلى من المعرفة كان يتجاوز إمكانيات النقل الشفهي. وبالفعل، فإنّ الأخبار مُتْخمةٌ بإحالات على هنود حكماء، ومعلّمين أماوْطَس *amautas*، كانوا يُقدّمون قصصهم للإسبان مستخدِمين المساعدةَ الْمُنمُوتقنية mnemotécnica، التي كانتْ نظاما حسابيًّا هو كِيبُوس quipus. هذه كانت تُشكِّل نظاما بالنسبة إلى تراكُمِ ونقلِ المعرفة والمعارف والتجارب المُكتسبَة، التي حلَّتْ محلَّها الكتابةُ بسبب تعقيدها. لقد دوَّن غوامان بوما دي أيَّالا Guamán Poma de Ayala، عبر نظامه كِيبُوس، أربعة أجيال: بكَرِيمُك رونا Pacarimoc Runa وهم ناس الفجر، والتجلّي، والولادة؛ ففاريرونا *Varirun* وهم الناس البدائيون الذين شرعوا يحرثون الأرض؛ وبُورُونْرُونا Purunruna وهم ناس البادية الرُّحّل؛ ثم أَوْكَرُونا *Aucaruna* وهم الناسُ المحاربون من هذه الأرض التي شرعتْ تُعمِّر الأجزاءَ العليا، ببناء القلاع في التلال والصخور المنيعة كي يُمكن الدفاع عنها. يقول إن هذه الفترات دامتْ زهاء ثلاثة مائة وخمسة آلاف عام، وتنتهي بغزو الإنْكا لتلك الأراضي.

3.رُونَا (إنسان). تُعْلِمُ الأفكار الأهم بصدد الإنسان –رونا- في الثقافة الإنْكَية بخَلْقِها المضاعَف، في الظلام أوّلا، وهو العمل الذي تعتبره «الألوهية» نفسُها ناقصا، فتحْذِفه برمّته وتقوده إلى ابتكار نمط آخر من الإنسان «في الضياء». إنَّ تصحيح هذا الخلق المنْجَزِ، وهو ما يتكفَّل به الكائنُ الأعلى، سيبصم ويُعطي دلالة للتصوُّر الجوهري عن الإنسان، «في ما يخص القدرة على الارتقاء بكل ما يقوم به». ويُعبّر هذا التصوُّر الجوهري بصدد الإنسان عن ذاته في طريق ارتقائيٍّ يَلْزم الإنسانَ أنْ يتأمَّلها، ذلك أنَّ بلوغ التواصل مع ويراكوشا يقتضي المرورَ عبر «القدرة على المشاهدة»، و «القدرة على المعرفة »، و «معرفة التشوير» و"معرفة التفكير"، والتي تُشير، مثلما هو جليٌّ، إلى أن أقصى إمكانية للتحقُّق لدى الإنسان تبرز في التفكير والعقلنة. لقد كانت للمعايير الخاصة بالسلوك أو التشريع الأخلاقي دلالاتٌ محدَّدةٌ في ما يتعلَّق بإدانةِ السُّكْر، والإجرام، والقتل، والسرقة، والبَطالة، والزِّنا، والعلاقات الجنسية الإكراهية والمخالفةُ للطبيعة، إلخ... ويُبرهن هذا بأنَّ تشريعا صارما إلى أقصى حد كان هو المسئول عن مراقبة تجلِّيات السلوك البشري هذا.

هذه الخُطاطة التي تخص الإنسان، وكذلك ما عُرِض بصَدد ويراكوشا، وما ذُكِر بصدد الرؤية الكونية للكون وللعالَم، هي دلائل كافية على وجود وجودَ بنية تفكير منسجمة لدى طَهْوَنْطِنْسُيو، حُصِّل عليها انطلاقا من التجربة، والمعرفة، والتأمُّل.

أسئلة

1. هل كانت لديك مشاكل في فهم النص المتعلّق بالفسلفة الأندينيَّة؟ ما الملامح التي كانت أقلَّ فَهْما؟

2. أتعتقد أن المعروض يؤلِّف شكلا أصليًّا من التفكير، متفرِّدا، وصحيحا، وحرِيًّا بأن تُواصَلَ مُدارستُه؟

نشاط بيداغوجي

ناقش في مجموعة ضِمْنَ أيّ نظام تَضَع هذا النص، وإنْ كانت رسالتُه بارزة بالنسبة إلى الحياة الحاضرة أم لا.

I الكوسمولوجيا وشخصية الإنسان

3 فلسفة المايا-كِيشِي

مدخل

يُعبَّر عن الفكر لدى المايا بلغة الأسطورة الرّمزيّة، وهو دينيّ، وفي أثنائه تُدمَج الكائناتُ الخارقة في تفسير العالَم والإنسان. ويُعثَر على أهمّ المفاهيم الخاصة بهذه الأسئلة في الأساطير الخاصة بنشأة الكون. لقد وصلتِ الأساطير الأكثر اكتمالا إلينا بفضل إعادة تدوينها في المرحلة الاستعمارية في إحدى لغات المايا، لكنْ باستعمال الحروف اللاتينية التي تُعُلِّمت من الرُّهبان الإسبان. وتناهز لغات المايا التي تُتَحَدّث حتى اليوم في منطقة المايا الشاسعة (جنوب المكسيك، وبِليِزي، وغواطِمالا، ومناطق من الهندوراس والسلفادور) 28 لغةً. وورد علينا من مُنتَصَف القرن XVIم كتابٌ للمايا استثنائيّ، كُتِب بلغة الْكِيشِي، واعْتُبِر الأثرَ الرائع في أدب الأهالي: بُبُولْ فوه *Popol Vuh*. حكاياتُ الكيشي القديمة. يتضمّن هذا الأثرُ أسطورة عن نشأة الكون مُحْكَم البناءِ بحيث إنه صار الأساسَ لفهم الروايات الأخرى بصدد الأصل، سواء في الكتُب التي أُلِّفتْ بلُغات المايا، أو في التقييدات الهيروغليفية. ونقدّم من ذلك النص هنا مقْطَعا يُعبّر عن فكرة الإنسان عند المايا:

نص: بُبُولْ فوه *Popol Vuh*[142]

ها هنا، إذن، بداية ما كان حين هُيِّئَ لخلق الإنسان، وحين فُكِّر فيما يجب أنْ يَدخُل في لحمه الإنسان. فقال الوالِدان والخالقان والمُشكِّلان، اللذان يُسَمَّيان طِبيُو Tepeu وكوكوماطْتْ Cucumatz: "جاء وقت الفجر، فليَكْتمِلِ الصُّنعُ ولِيَظْهَر الذين يجب أن يَدْعمونا ويُغذُّونا، الأبناءُ الشُّرفاء، وتابعو الإقطاعيّين المتحضّرون؛ ليظْهَر الإنسانُ والإنسانية على وجه الأرض." هكذا قيل [...] من باشِّيل Paxil وكَايالا Cayalá، المُسمَّيَيْن هكذا، جاءَت الذرة الصّفراء والذرة البيضاء[...] وهكذا عثرا على الأكل وذاك ما دخل في جسد الإنسان المَخلوق، والإنسانِ المصوغ؛ كان ذاك دمَه، ومن ذاك صُنِع دَمُ الإنسان [...] من الذرة الصفراء، ومن الذرة البيضاء صُنِع لحْمُه [...] وبما أنه كان لهما مظهر إنسان، فإنهما كانا إنسانيْن؛ تكلَّما، وتحاورا، ونظرا، وسمِعا، ومَشيا، وأمسكا بالأشياء؛ كانا إنسانيْن طيِّبيْن وساحريْن وكان وجهاهما وجهَيْ ذَكَر [...] كانا مُنعَّميْن بالذَّكاء؛ نظرا فامتدّ بَصرُهما، وأدْركا البَصَر، وأدركا معرفةَ كلِّ ما في العالَم [...] كانت معرفتُهما عظيمة؛ ووصل بصرُهما حتى الغابات، والصخور، والبحيرات، والبحار، والجبال، والوديان. في الحقيقة، كانا رجليْن رائعيْن. حينئذ سألَهُما الخالِق والمُشكِّل: "ماذا تُفكّران بشأن حالكما؟ ألا ترَيان؟ ألا تسمَعان؟ أليستْ لغتُكما وصيغة مَشْيِكما حسنَتيْن؟ أنظُرا، إذن! تأمَّلا العالَم! " قيل لهما.

ومُباشرةً انتهيا إلى رؤية كم من شيء كان في العالَم. ثم قدَّما الشكر للخالق وللمُشكِّل: "في الحقيقة نَشكركما مرَّتين وثلاث مرات! لقد خُلِقنا، ومُنِحنا فما ووجها، نحن نتكلّم ونسْمع، ونمشي؛ ونحسّ باكتمال ونعرف ما يكون بعيدا وما يكون قريبا. ونرى أيضا الكبير والصغير في السماء والأرض. إننا نشكركما لأنكما أبدعتُمانا، وأعطيتُمانا وجودا [...] أيها الخالق والمُشكِّل!" قالا شكرا [...] لكن الخالق والمُشكِّل لم يُصغِيا إلى هذا باستطابة... "ليس حسنا ما يقوله مخلوقانا وعمَلَانا؛ يعرفان كلَّ شيءٍ، الكبيرَ والصغير"، قالا. وهكذا عقد الوالِدان اجتماعا مجدَّدا: "ماذا سنفعل الآن بهما؟ ليُدرِكْ بصرُهما القريب فقط، ولْيَرَيا من وجه الأرض القليلَ حسبُ! ليس حسنا ما يقولانه. ألربَّما لم يكونا من حيث طبيعتهما كائنيْن بسيطيْن ومخلوقيْنا؟ أعليهما أنْ يكونا هما أيضا إلهيْن؟ وماذا إذا لم يُنجِبا ويتضاعفا عند الفجر، حينما تطلّ الشمس؟ وإذا لم يتكاثرا؟" هكذا قالا... "فلنكبحْ رغباتهما قليلا، فليس حسنا ما نراه؟ هل يكون عليهما مُصادفةً أن يتساويا معنا، نحن خالقيْهما، اللذيْن نقدر على أنْ نُطوِّق مسافات كبيرة، لأننا نعرف كلَّ شيء ونراه؟ [...]" هكذا تكلَّما وغيَّرا مُباشرةً طبيعةَ عملَيْهما، أي مخلوقيْهما.

حينئذ سحبَ قلبُ السماءِ غشاوةَ بُخار على عينيْهما، فتغلَّفتا مثلما يكون حين يُنفَخ على صفحة مرآة. لقد غُشِّيَتْ عيناهما، ولم يُمكنْهما أنْ يَرَيَا سوى ما كان قريبا، هذا ما كان جليًّا بالنسبة إليهما [...] هكذا حُطِّمتِ الحكمة وكلُّ معارف الرِّجال الأربعة [...] هكذا خُلِق وشُكِّل أجدادُنا الأربعةُ وآباؤُنا، مِنْ قِبل قلب السماء، وقلبِ الأرض. حينئذ وُجِدتْ كذلك زوجاتُهم وصُيِّرْنَ نساءً لهم [...]

Andrián Recinos, *Popol Vuh*: *Las antiguas historias del Quiché*,
Guatemala, Editorial Piedra Santa, 2007. الترجمة العربية لليونيسكو

[142] تعني كلمة بُبُول حرفيا «كتاب البساط».

تعليـق

يُبرز المَقْطع فكرةَ أنّ الإنسانَ كائنٌ يتحدّد بذكائه، وبوعيه (بذاته، وبالعالَم، وبالمقدَّس) وبقدرته على التحدُّث والاستماع: إن التواصل بين البشر متأصِّل في جذر الإنسان. ولأنهم شُكِّلوا من كُتلة الذرة، وبعد العديد من المحاولات الفاشلة للآلهة مُستَعمِلَة موادَّ أخرى، مِثل الطين، استجاب هؤلاء الناس لغايةِ الخلق: تبجيلُ الألوهية وتغذيتُها. وهو ما يُفسِّر أنه عند المايا لا تكون الرُّوح هي التي تبث الحياةَ في المادة (مثلما في التفكير اليهودي-المسيحي)، وإنما المادة هي التي تتحكَّم في شرطِ الروح. كان هؤلاء الناس البدائيُّون «يَرَوْنَ كُلَّ شيء»، بمعنى أنَّ النظرةَ ترمز هنا إلى المعرفة التي كانت تضمّ كلّ ما هو موجود. لكنْ بما أن المعرفة المطلقة، يلزم أن تملكها الآلهة وحْدَها، فقد وُضِعَتْ لها حدودٌ بالنسبة إلى البشر. هنا تتجلّى بوضوح فكرةُ الْكِيشِي بأن الإنسان «يَبْلُغ الشيءَ القريبَ فقط، ويرى قليلا من وجه الأرض »، لأنه مخلوقٌ من قِبل الكائنات الرَّبانية التي يتَّبِعها. إن طبيعة البشر أعلى من طبيعة باقي كائنات العالَم (طالما أنها تسمح لهم بالاعتراف بالآلهة وتبجيلها)، لكنها عارضةٌ ومحدودة، ذلك أن الإنسان لو امتلك المعرفة المطلقة، فلنْ تكون له أيُّ حاجة: لن ينجب، ولن يُبجّل الآلهة، وسيكون مستقلا بذاته.

لكنّ الناس يستطيعون، صدورا عن عمِلهم الذاتي، تطويرَ المعرفة: المعرفة لا تُعطى وإنما تُكتَسب؛ والإنسانُ يُكوِّن ذاتَه بذاته (مثلما سيُعبِّر عن ذلك لاحقا في بُبُول فُوه *Popol Vuh*). العالِم هو ذاك الذي يُحقِّق الشَّرط الإنسانيّ كلِّيًّا، الذي غايتُه القُصوى مراعاة الآلهة وتبجيلُها. ومن جهة أخرى، فإن الحال الأولى للكمال هي حال ما قبل جنسية، ذلك أنَّ الأصلَ هو أنَّ الكائنات البشرية ذُكوريّة (مثلما هو منطقي في شعبٍ أبيسيّ). لقد ولَّدت الحدود التي أعطتهم إيَّاها الآلهةُ الاختلافَ الجنسيَّ، باعتباره مكافأةً على احتمال الحدوث؛ لذلك تبدو المرأةُ تكملةً للرَّجُل من أجل التَّكاثر فقط. إن الفكرة التي تكمن هنا في الخلف هي أنّ الازدواج الجنسي يأتي من النسبية، والنقص، ومن الحاجة إلى الاستمرار. ويُفسَّر الاختلافُ الجنسي باعتباره الحاجة إلى الأنْتَ، والآخر، لكي أُوجَدَ وأواصل العيش. يرغَبُ الإنسان في أنْ يمتدّ في الأبناء، وأن يستند إلى كائناتٍ عُليا كي يُخفِّف مِن نَقصه، وليُدرِكَ اكتمال حياةٍ تامة. يقتضي هذا أنّ الآلهة ما كان لها أن توجد لو أن الإنسانَ كان مكتفيا بذاته. لكنَّ الآلهة، من جهتها، هي أيضا طارئةٌ: إنها تحتاج إلى الإنسان كي تستمرّ، فهي كائناتٌ يتوقَّف وجودُها على الغذاء الذي يوفِّرُه لها الإنسان، وعلى دَمه الخاص أساسا. وبهذا المعنى، فإنّ الأسطورة تُخبر أن العملَ البشريّ لدى المايا، يتوقَّفُ على وجود الكون كاملا.

سـؤال

يتحَدَّث كتاب بُبول فُوه *Popol Vuh* عن أصل العالَم وعن حياة الكائن البشريّ. هل يُمكنك أن تُقدِّم مؤلَّفا من منطقتك يحكي كيف وُلِدتِ الحياةُ والعالَم؟

نشاط بيداغوجي

حاولْ، بعد عثورك على بعض الكُتُب مثل بُبول فُوه *Popol Vuh*، أن تُقارنَ بينها، وانظرْ في المتشابِه والمختلف بينها.

II الإبستمولوجيا ونماذج البحث المعرفي

اتخذتِ المطارَحاتُ حول الطبيعة «الأصلية» للفلسفة اللاتينية-الأمريكية تعبيرَها الأساسَ في النقاش الذي دار في القرن XX بين اثنين من أهم فلاسفة المنطقة، البيروفيِّ أَوْغُوسْطُو سَلَثار بُونْدِي Augusto Slazar Bondy والمكسيكي لِيُوبُولْدُو زِيَا Leopoldo Zea. هذا الأخير كان المؤسس، والمُدافع، والمحفّز على حُبِّ الدراسات اللاتينية-الأمريكية، خالقا مجموعة بحث واسعة ومتينة. وتُتَرجَم القضيَّة الإبستيمولوجية الأهمّ في هذا الأفق الحواري في التساؤل عن إمكانية وجود فلسفة أصليَّة، قادرة على أنْ تعكس أعمق التطلُّعات والسَّيروراتِ الأكثر دلالةً في الواقع اللاتيني-الأمريكي. هل يُمكن أنْ توجد فلسفة لاتينية-أمريكية أصليَّة حقا؟ ما هي الشروط تقتضيها صياغةُ خطابٍ «فلسفيّ » أصيل في منطقة تابعة، وفي عالَم مستعْمَر؟ ماذا يقتضي أن تتفلسف انطلاقا من ضاحية العالَم الحديث؟ يُمثِّل التأمُّلُ الأساسُ في العمل الفلسفي في بلدان اللاتينية-الأمريكية أحدَ الانشغالات الإبستيمولوجية الأساس حوْلَ إمكانية خلق المعرفة انطلاقا من هذه الامتدادات التي يُمكن أن تُسهِمَ في الفكر الكوني.

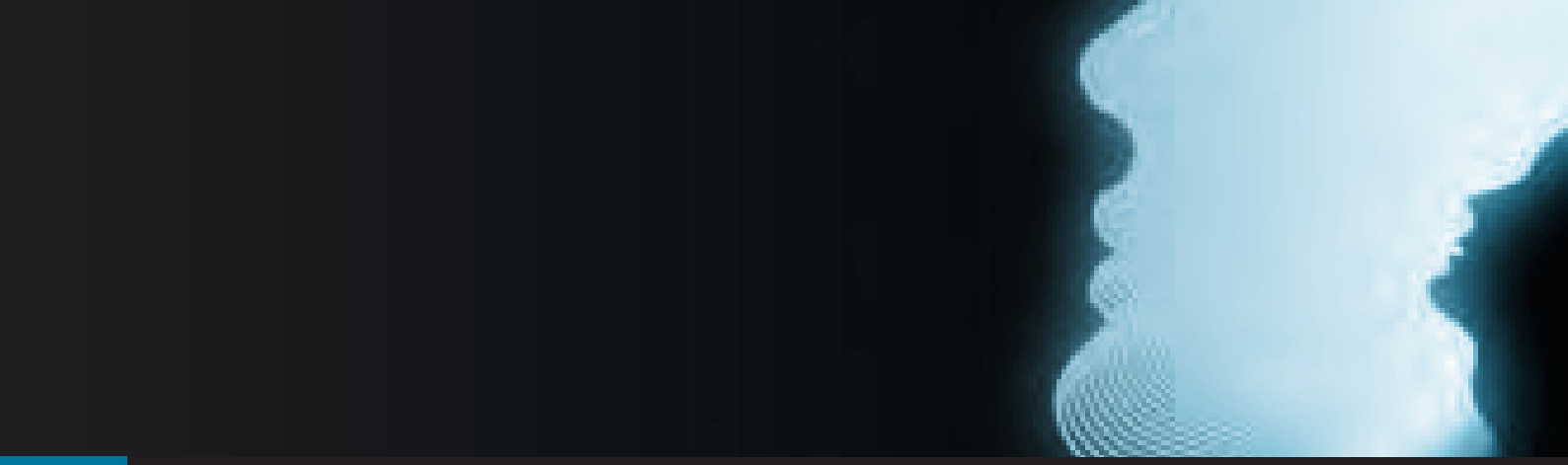
1 | أسباب الزّيف الفلسفيّ حسَب أَوْغُوسْطُو ثَلَثار بُونْدِي

مقدمة

أُوغُوسْطُو ثَلَثار بونْدِي (1925-1974) فيلسوف بيروفي، وُلِد في لِيمَا يوم 8 ديسمبر 1925، ودرس الفلسفة في كلية الآداب بالجامعة الوطنية العُليا لسَانْ مَارْكُوس. وحصل سنة 1950 على الباكالوريوس في العلوم الإنسانية بأطروحة حول «المعرفة والطبيعة والإله في فكر إِبُولِيطُو أُنَنُو *Hipólito Unanue*». ونال سنة 1953 شهادة الدكتوراه في الفلسفة بأطروحة «بحث في التمييز بين الكائن اللاواقعي والكائن الواقعي»، وهي الدراسة التي برهن فيها بوضوح عن مستواه الأكاديمي واهتمامه بالبحث في قضايا فلسفية عميقة. وبدأ بين 1954 و1955 مسيرَه باعتباره أستاذَ كرسيٍّ في سانْ مارْكوس. ونشر في 1968 كتابيْن هما: هل توجد فلسفة في بلادنا الأمريكية؟[143] وثقافة الهيمنة[144]، وهما نصان يبدو فيهما بجلاء فيلسوفا يضطلع بموقف نقدي تجاه الواقع الوطني واللاتيني-الأمريكي، الذي كان يعتمل فيه منذ شبابه الباكر. يوجد من بين المواضيع العديدة التي يبحثُها ثَلَثار بونْدي قضايا الهيمنة والاستلاب، وذاك سيسمح له بأنْ يُجريَ تشخيصا لأمريكا اللاتينية طيلة عَقد 60 وبداية 70، والمساهمة في كل حركة ثقافية تبحث عن التحرُّر السياسي، والاقتصادي والفلسفي للبلدان التي في طريق النمو. تُوفِّي في مدينة لِيمَا يوم 6 فبراير سنة 1974.

[143] Augusto Salazar Bondy, *Existe una filosofia* de *nuestra America* ?, Mexico, Siglo XXI, 1968.

[144] Augusto Salazar Bondy, *La cultura de la dominación*, Lima, Moncloa, 1968.



نص: بين إِثِّيلا *Escila* وكارِيبْديس*Caribdis*، وأوغوسطو ثلثار بُونْدِي

نرى وجودَ مجموعة من البيروفيّين الذين لا يستطيعون أو يشعرون أنهم لا يستطيعون العيش كُلِّيًّا إلا خارجَ وطنهم. إنها الظاهرة المعروفة جيدا بالمسافة التي تَفْصل عن الوطن فيزيائيًّا وروحيًّا المثقَّفين، والاحترافيّين البارزين، والرِّجال الذين يتوافرون على موارد اقتصادية مهمة، وهي الظاهرة التي لديْها دلالة أنثروبولوجية عميقة: استلاب قِطاع من المجتمع الوطني. لكنّ هذا العامل ليس، للأسف، المُسْتَلَب الوحيد. وبصيغ متنوعة، فإنّ الطبقات المتوسّطة، والمجموعات التي تُشكّل أغلبية الساكنة الحضريَّة، والبرجوازيّين الصِّغار، والعُمَّال المؤهَّلين يُعانون الاستلاب بسبب الخداع والزَّيف. إنهم، في الواقع، المستهلكون الكبار للأساطير، والمخدوعون الكبار بأوهام عن البلد وعن وجودهم الخاص؛ المدافعون البواسل عن "ما هو بيروفيٌّ حقيقيٌّ"، وعن "التقليد"، وعن "النزوع الكِرِيُولِيّ[145]"، أي كلّ أشكال حياةٍ مُفرَغة من الجوهر. إنهم يجهلون ما هم عليه وليس لديهم وعي بما بوُسعهم أنْ يصيروه؛ يُعانون استلابَ حقيقةِ إمكانيّتهم في أن يصيروا شعبًا مُبدِعا، وقويًّا وحرًّا. وفي المقام الثالث توجد كتلةُ البروليتارية الحضريّة السفلى، والقرويّين الخَدَم، وكل المجموعات المُمَيَّزة والمُنهَكة التي تعاني الاستلاب والحرمان من حرية التقرير في شأن فردانيّاتها الخاصة أو الوعي بقيمتها باعتبارها أشخاصا.

Augusto Salazar Bondy, *Entre Escila y Caribdis,*
Tercera edición, Lima, Instituto Nacional de Cultura del Perú, 1973. الترجمة العربية لليونيسكو

[145]- هم المولَّدون البيضُ في أمريكان الجنوبية، من أصول أوربية.

تعليـق

يتأطَّر موضوع الاستلاب ضمن الأنثروبولوجية الفلسفية، ولذلك لا يُمكن معالجة الاستلاب دون التأمل مُسبقا في طبيعة الإنسان. يُمكن أن نُعرّف الإنسان باعتباره كائنا حرًّا، موجودا في سياق تاريخي، ذي ظروف اجتماعية تؤثر في وجوده؛ وبالرغم من ذلك، فإنّ لديه هامشا كي يتَّخذ قرارات. وذلك يسمح لنا بتحديده أيضا باعتباره مشروع كائن يتواصل تشكُّلُه حتى موته.

وباعتبار الإنسان كائنا في العالَم، فإن هناك عوامل في هذا العالَم يُمكن أن تَشرُطَه، وتقتضي تقليص خسارات وجوده. تُصيِّرُه صِيغ الوجود هذه مُستلَبًا، يشعر بالاستلاب عن ذاته، ومغايرا لوجوده. إن الاستلاب مرادف للعجز عن البَتّ بحريَّة. ويستطيع هذا الأخيرُ الوُصول عبر العنف، مثلما كانت مفروضا في البيرو بوساطة الاجتياح الإسباني، أو عبر وسائل أدقّ، يُمكن أن تكون المراقبة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

ولدينا الزَّيْفُ من بين خصائص التحوّل إلى مستلَب، وهو يَحْدُث عندما يصير الفعل الذي يقوم به شخص غيرَ منسجم مع المبادئ التي كان قد قَبِلَها هو نفسُه، حين يكون هنالك طلاق بين أفكاره وممارسته، وبين ما يقوله وما يفعلُه. يظهر ذلك في الاستعمال اليومي للكذب، وفي إعطاء وعود كاذبة. إن هذه الصيغة من الوجود ليستْ مستلَبَة حسب، وإنما تولِّد أيضا تقنيعا للواقع. وتعميم ذلك في بلد يُصيِّرها وضعيةَ طلاق بين الواقع الخاص للبلد وما نُفكِّر فيه أو ما يُقال. وهنالك خاصية أخرى هي التَّقْليد، الذي يُفهَم باعتباره نقصا في أصالة التفكير، ومن ثمَّ، في الفعل، مثل الطلاق بين الثقافة التي هو مُدْرَجٌ فيها والأفعال التي تتحقَّق يوميًّا. وهكذا، فالقدرة على الغُدُوِّ جزء من مجتمع له ثقافة لها آلاف السنين، لا تسمح بتقويم تلك الثقافة والتطوُّرات التي تحقَّقت، وإنما تُمجِّدُ وتُقلِّدُ أشكالٌ ثقافية غيريَّة. وهناك عنصر آخر، إنه الخداع، وهو وضعية خاصة تَحْدُثُ حينما يقبل الأشخاصُ ويُرسِّمون وقائع أو أشخاصا أو أفكارا أو مؤسَّسات مغايِرة لدستورهم الخاص؛ مما يمنح صفةَ الثمينِ لشيء لا يمتلك الخاصية المذكورة.

كان أَوغوسطو ثلَثار بوندي يتفاءل بأنّ الإنسان يمكن أن يتخلَّص من الاستلاب، وأنْ يصير حرًّا كلِّيًّا، بما أن لمرونته القدرة على القيام بأفعال تسمح له بتجاوز وضعيتِه اللاأصلية. وبالرغم من أنّ وضعية التحرُّر هذه يمكن أن تتلاشى في لحظة، فإن الإنسان يمكن أن يستردَّها، مُبَيِّنًا جدليَّة تاريخِ البشرية، والصِّراع الموجود بين الهيمنة والتحرُّر.

أسـئـلـة

1. **أي مُميّزات تكون عند الشخص المُستَلَب حسب أَوغوسطو ثلَثار بوندي؟**
2. **كيف تتصوّر إمكانية تجاوزِ الأشخاص للاستلاب؟ وأي مميّزات يلزمُ أن يتوافر عليها الأشخاص الذين تجاوزوا الاستلاب؟**
3. **ما هي برامج التلفاز التي تُشكّل وعيا مستلَبا لدى الطَّلبة؟ وما هي برامج التلفاز التي تسعى إلى تشكيل وعي نقديّ لدى الطَّلبة؟ حدِّدْها وناقِشْها.**

II الإبستمولوجيا ونماذج البحث المعرفي

2 أصالة الفلسفة اللاتينية الأمريكية حسب ليوبولدو زِيَا

مدخل

لِيُوبُولْدُو زِيَا (1912-2004) هو أحد أهم الفلاسفة الأمريكيّين في القرن XX وفي زماننا؛ وتُعتَبَر مراجعة آثاره وتحليلُها فعلا واجبا لمعرفة التفكير الفلسفي في المكسيك وأمريكا اللاتينية. تُمثِّل فلسفةُ زِيَا وتُعبِّر عن طريقة في تحليل الواقع السُّسْيوتاريخي للكائن البشري في الزمان، هناك حيث تُقام علائق بين التفلسف، والفلسفة، والفيلسوف مع المجتمع، ومع السياق، ومع عالَم زمانه.

لقد سبق تأليفَ لِيوبولْدو زِيا كتابَه أمريكا باعتبارها وعْيًا (1953) سابقةٌ تتمثَّل في المقال المعنون: «بصدد فلسفة أمريكية»، (1942). إنه اقتراح يتأمَّل العلاقة بين التفلسف والفلسفة والتاريخ ومجتمع أمريكا اللاتينية، والعالَم. يتمثَّل زِيَا العلاقة بين الفلسفة والتاريخ والمجتمع هناك، حيث تُبيَّن صيغةٌ للتفلسف انطلاقا من أفق فلسفي هو خاص بنا، ذاك الذي ينبثق من ظرف ملموس، ومن الحافز الذي يسعى إلى أن يُقدّم له جوابا. يُقدِّم زِيَا تصوُّرا لما يَفْهَم أنّه فلسفة، وطريقة للصيغة التي تتطوَّر بها هذه الأخيرةُ في أمريكا اللاتينية، هذا هو الاقتراح في تطابقه مع عمل الفيلسوف في أمريكا، وللإضافة، في المكسيك.

أمريكا باعتبارها وعيا[146] هو نصٌّ مؤسِّس ورائد في التفلسف والفلسفة في أمريكا. ويشير مؤلِّفُه إلى أنه، في الأيام الأولى التي صاغَ فيها فلسفةً، كان يتساءل بين المجتمع المتفلسف باستمرار، عن إمكان فلسفة أصليَّة في أمريكا؛ بالإضافة إلى أنه كان يتساءل بصدد عواقب الادعاء المذكور، مثل: صياغة فلسفة أمريكية. إن دارسي وجهةِ النظر الفلسفية الكونيّة والمدافِعين عنها كانوا ينتقدون هذا الموقف التخصيصيَّ، لأنهم كانوا يحتجُّون بأن الفلسفة أمرٌ كونيٌّ وأبديٌّ، وصالحٌ لكل الناس، ولهذا السبب ذاته، لا يمكن حصرُها، وتقليصُها في تعبير عن مجموعة بشريَّة صغيرة باعتبارها تعبيرا عن كل الإنسانية. عكس ذلك، وانطلاقا من منظور تاريخانيٍّ سعى زِيَا إلى البحث عن فلسفة أمريكية (لاتينية-أمريكية) وتوليدها، أي عن تاريخ للأفكار وعن فلسفة للتاريخ.

عموما، كان زِيَا يعتبر أنّ المفكّرين اللاتينيّين الأمريكيين يسعون إلى صياغة فلسفة باتِّباعهم، في الغالب، تيَّاراتِ التفلسف الكونيّ الغربيةَ. ونتيجة لهذا، فإنّ كل محاولة لصياغة «فلسفة أمريكية» لمجرّد فعل ذلك، ستؤول إلى الفشل، لأن الفلسفة تُصنع بطموح إلى الكونية، مع مراعاة أنَّ الصبغة الأمريكية فيها هي الحدّ ونقطة الانطلاق لأجل بلوغ شيء أوسَع: الكونيّة. ومن المهم، في هذه الحال، اعتبار أنَّ ذاك يرتهن إلى المنهج وإلى نقطة الانطلاق التي تُستَعْمل.

يتساءل زِيَا إنْ كانت توجد في أمريكا فلسفةٌ أصليَّةٌ، فعلا، وإذا كان هذا كذلك، فإن ما يستتبعه هو توضيح ما تعنيه «فلسفةٌ أصليَّةٌ » و «التَّفلسُفُ الأصْلِيُّ ». الفلسفةُ عند زِيَا هي التفكير والملاحظة والعرض وحَلّ المشاكل التي يُطالبُه بها الظَّرفُ، ظرْفُهُ.

فالفيلسوف، المفكّر، أثناء تأمله لواقعه التاريخي والاجتماعي الظّرفيّ، يسعى إلى تفسيرِ وتحليل المشاكل التي يلاقيها في هذا الأخيرِ، ويسعى إلى البحث عن أجوبة لها، أو حلّها، أو اقتراح حلول ممكنة. يعتبر زِيَا أن «الفلاسفة الكبار، وذاك ما يُعلِّمنا إيَّاه تاريخُ الفلسفة، انصرفوا ببساطة إلى التفلسف، وكفى»؛ فالإغريق، والألمان، والفرنسيون، من بين آخرين، لم يَشْغَلهم أبدا إنْ كان ما يقومون به فلسفةً أم لا، وإنما حاولوا ببساطة أنْ يحلّوا مشاكلَ ظَرْفِهم، أي أنَّهم تفلسفوا.

[146] Leopoldo Zea, *América como conciencia*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953, p. 83-84.

نص: أمريكا باعتبارها وعْيًا، لِيُوبولْدُو ثِيَا

ستشرع أمريكا، مثل كل الشعوب، في الوعيِ بواقِعِها، بوساطة حركةٍ جدليَّة تتواجه فيها آراءُ أوربا حول الكائن وما تنتهي هي نفسُها إلى استخلاصه عند مواجَهةِ تلك الآراء مع ما هو عليه الواقع في ذاته. من جهة، هذا ما ترغب أوربا فيه أن يكون، ومن جهة أخرى ما هو قائمٌ في الواقع [...] عند الحديث عن الوعي، تُمنَحُ كلمة وعيٍ معنى مجرَّدا، على ما يبدو. ومع ذلك، لا وجود لشيء شبيه، فبهذه الكلمة يُحال على سلسلة من الوقائع الملموسة، وعلى واقع حيّ وكامل، مثلما هو حال الوجود الإنساني في معانيه الأكثر أصالة: التعايش الإنساني. أن توجد معناه أن تتعايش، هذا هو العيش مع الآخرين. إنَّ الوعيَ، باعتباره خاصا بالإنسان، يجعل التعايش ممكنا [...] أن يكون لديك وعي، وأن تعي، هو شيء دائمٌ عند الإنسان، ومهمة لا نهائيّة لأنها لا تُبْلَغُ في كمالها أبدا. ويسعى كلُّ واحد منا، بوساطة الوعي وباعتبارنا بشَرًا، إلى أنْ يغدوَ شريكا في الوجود [...] يتعلق الأمر بكفاح مُرٍّ، ومؤلم، يَجْرَحُ أثناءَه ويُجْرَح. كفاحٌ يُحصِّل خلالَه الإنسانُ على وعي بسبب الجراحِ، التي يتلقاها الإنسان والتي يُسبِّبُها، بخلاف الكينونات الأخرى التي لا يُمكنها أبدا، تِلْقاءَ ذاتِها، أنْ تعي وجودَها. إنّ وعي ما هو إنسانيّ يُقدَّم عبر سلسلة من التأكيدات والإنكارات التي سمَّاها هِيغِل مثلما تلميذُه كارْل مارْكس الدِّيَالكتيكَ.

Leopoldo Zea, *América como conciencia*,
México, Universidad Autónoma de México, 1953, pp. 83-84.
الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

لقد قام الأمريكيُّونَ اللاتينيون، حسب ثِيَا، بأكْثرَ من التفلسف وصياغة فلسفة، لقد انشغلوا بتحقيق توافق، أو تقليد للفكر والفلسفة الأوربيَّيْن؛ إذن، فَهُمْ أكثرُ من فلاسفةٍ، هم عارِضو قضايا وتيارات فلسفية أوربية ولفكر أوربيّ أيضا. هذه مشكلة، ذلك، أنهم لا ينشغلون بالتفلسف وصياغة فلسفة توجَد تاريخيًّا في الواقع.

وعليه، فبهذا، حسب ثِيَا، لا يمكن تسمية ما يقوم به الأمريكيون اللاتينيون «فلسفة»، لكنه لا يُلغي إمكانية وجود فلاسفة بيْنهم. ومع ذلك، فهو يشير إلى أنّ النقد الذي يُوجَّهُ إلى عَمَلِ المُفكِّرين والفلاسفة اللاتينيينا الأمريكيّين في محاولتهم لتقليد الفلسفة الأوربية، اختُصر في إنجاز «نسخة رديئة» للفلسفة الأوربية.

إنَّ الفلسفة، أيّ فلسفة، ليستْ ولا يمكن أن تكون «اسْتِرْسَاما» أو «نسخة» للفلسفات المستورَدة، لأنّ هذا ليس ممكنا، فكلّ فلسفة هي رَدٌّ على ظروف تاريخيَّة محدَّدة، لا أقلَّ ولا أكثر؛ وكلُّ تَمَثُّل و«توظيف أداتيّ» للتقليد الفلسفيّ الغربي، في تطابق ديالكتيكيّ مع الفلسفة ذاتها، عَبْرَ تكييفها مع ظروفها الخاصَّة، مما يجعل التفلسُفَ والفلسفة ممكنَيْن. أي أنّ التفلسف الأصيلَ للفلاسفة والمفكّرين الإسبان-الأمركيين أصيلٌ فيما يخص قضاياه وموضوعاته وتاريخِيَّته.

بهذه الطريقة، تكون القدرةُ على التكيُّف، وعلى التَّمثُّل الجذريّ للمواضيع والقضايا الفلسفية، السبيلَ لتشكيل وصياغة فلسفة وتفكير فلسفي إسباني-أمريكي بطريقة أصليَّة وصحيحة.

يُعلِن كتاب أمريكا باعتبارها وعيا عن خَطَّيْن فلسفيَّيْن في هذا الاتجاه، هما: مشكلة الاستقلال ومشكلة الإحساس بالدونية عند أمريكا. لكنَّ هذيْن الخطَّين هما تحديدا المشكلتان اللتان يَلزم تجاوزُهما، للتَّقدُّم نحو فلسفةٍ أصليَّة وخاصة. هذا هو الاعتراف بالصحيح وبالأَصْليِّ في هذه الفلسفة.

ويعني هذا، أنه عندما يوجد وعي بالشرط التَّبعيِّ، حينئذ ينبني الوعي في السيرورة الديالكتيكية للفكر الفلسفي الذي يتمثَّل ويحْفَظ ويتجاوز، كي يبني صيغة خاصة لتشكيل فلسفة. إنها، إذن، الحركة الديالكتيكية الهيغيليَّة للتَّمثُّل، التي هي في الوقت ذاته نَفيَ وتجاوز. الغايةُ هي أنْ تكونَ شيئا كاملا، كي تتفادى تَكرارَه، وأنْ تتمثَّل ما يوجد كيْ لا تعود إلى أن تَكُونَه، وهو ما لن يتحقَّقَ إلا بالفهم التاريخيّ فقط.

إنَّ الوعي الأمريكي لِثِيَا هو فهم شرطِ اعتبارِ أمريكا مستعمَرات سابقة، وسيُتيحُ تجاوزُ الفرد الإسبانيّ-أمريكيِّ للوعيِ التَّبعيِّ أنْ يُضيفَ إلى الثقافة الكونيَّة منظورا مختلِفًا للواقع الخاص، ولطريقة في التفلسف خاصة وأصليَّة، دون ادِّعاء التفوُّق، لكنْ بغير ادعاء الدُونِيَّةِ أيضا، وتكون الغايَةُ ببساطة هي التفلسف وصياغة « فلسفة دون زيادة».

يقترح ثِيَا على التفلسف تمرينا يُحلِّل المشاكل الخاصة بالظَّرْفِ، ويبحث عن صيغة لحلِّها. ويتطلَّبُ ذلك فلسفة تطبيقيَّة وعمليَّة، وهو ما يقتضي تفلسفا مرتبِطا بالواقع التاريخي-الاجتماعي المَعيش؛ وتأمُّلا يُجبر على إعطاء جواب عن الوضعيات الأكثر إلحاحا بطريقة عمليَّة. يتعلَّق الأمر بالوعي بالوضعية التاريخية، كي يُرتَقى بالقضايا إلى مستوى المفاهيم والمقولات الفلسفية، هذا هو ما يُسْتشفّ بصيغة ما من عبارة «فلسفة الممارسة.»

أسـئـلـة

1. **لماذا يكون على الفلسفة، كي تغدو أصليَّة، أنْ تنطلق من تأمُّل عميق في الظرف الخاص؟**
2. **ما الذي حالَ دون توافر أمريكا اللاتينية على فلسفة خاصة؟**
3. **ما معنى الوعي الأمريكي عند ثِيَا؟**

نشاط بيداغوجي

اعملوا، ضمنَ مجموعة، على التحاور لرؤية ما تكون الوضعيات الأكثر إلحاحا في ما يخصّ ظرفكم كشعب، أو أمّة، أو مجموعة إقليمية، لكي تتوصَّلوا إلى تشييد اقتراح فلسفي خاص. أنجزوا بحثا كتابيا (تُحرِّرْنه جميعكنّ وتحرِّرونه جميعُكم) بالإجابة على الأسئلة التالية: ما ستكون المواضيع الأساسية التي ستعالجونَها فلسفيًّا؟ كيف يُمكن أنْ توصلوا ذلك إلى العالَم وإلى مجتمعكم؟ وأيّ اختلافات ستكون مع المذاهب التقليدية للفلسفة الأوربية؟

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

كان للصدمة التي أحْدثها الاجتياح الأوربيّ، المسمى «الاكتشاف»، والغزو اللاحق لأمريكا والقارة الأمريكية-الهندية، تدميرٌ مُرعِب، وكانت له عواقبُ على وعي أوربا اللاتينية-الجرمانية ذاتِها، مُشكِّلةً بذلك الظاهرة المسماة حداثة. إننا نحيل بذلك على بداية الفلسفة الحديثة، التي تتموقع تقليديا مع ديكارت. بالرغم من ذلك، نود هنا الإشارةَ إلى معنى مختلف. تبتدئ الفلسفة الحديثة نهايةَ القرن *XV* بالتبرير الفلسفي للغزو الذي صدم القارة الأمريكية، لقد صدم في المقام الأول منطقة الكاريبي. إذن، يتعلَّق الأمر بانتقال في الزمان (من القرن XIII إلى XV) وفي الفضاء (من أمستردام وشمال أوربا إلى منطقة أمريكا اللاتينية المداريّة.) إن الفلسفة التي تمارس في الأرض الأمريكية، منذ غزو 1492، أصلُها فلسفة مختلفة، وحديثة، لكنَّها استعمارية. أمام ذاك الظَّرف المحيطيّ، ونتيجةً لحوار نقديّ بين مصادر أهليَّةٍ والأفكار الأوربية، ستنبثق أفكارٌ وتجارب ستحاول تحقيق حياةٍ حرَّةٍ حقيقةً ومستقلَّةٍ بالنسبة إلى كل المنطقة، ضمن مشروع تحرُّرٍ واقعيّ وتامّ.

لقد تميّز التفكير السياسي اللاتيني-الأمريكي بامتلاكه اقتراحات نظرية أصلية كانت قادرة على التفكير في الشرط التاريخي الذي يُنطلق منه، في حوار نقدي ومفتوح مع التقاليد الغربية المهيمنة. إن أحد المواضيع المركزية التي حدَّدتْ مظهرَه الفلسفيّ هو بناء نظرية مستقلَّة وذات سيادة بالنسبة إلى البلدان التي تُشكِّل شبهَ القارَّة. وعليه، فالاتحاد التضامني والأخوي بين مختلف الشعوب والأشخاص هو المطلوب الذي لا غنى عنه، لأجل تحقيق يوتوبيا أمريكا اللاتينية الحرة. إنّ الوعي العمليّ-السياسي لمهمة «الوحدة المحرِّرَة» هذه، الذي ينطلق من القطاعات والمجموعات الأقلّ حمايةً، هو التعبير ذاتُه عن هذا الأفق النظريّ-النقدي، ويفترض البدايةَ الصحيحةَ لمستقبل مختلف بالنسبة إلى أمريكا اللاتينية.

1 أصل الخطاب حول طبيعة الهنود

مقدمة

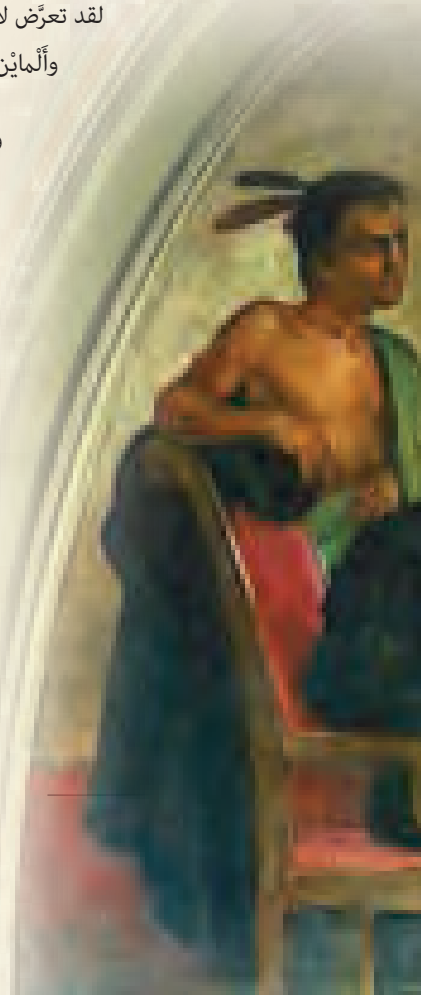
وُلِد بَرْطُلُومِي دِي لَاسْ كَاسَسْ في إشبيلية سنة 1484، وتوفي سنة 1566. تَتَّسم أعمالُ دِي لاسْ كَاسَسْ بالشُّسوع، ونعثر فيها على دفاع عنيد عن المساواة والحريَّة الإنسانيَّتيْن اللّتيْن يتميَّز بهما شخصُ الهنديِّ الأمريكيّ.

يمكن موضعةُ الاقتراح الفلسفي لِدي لاس كاسَسْ ضمنَ الفلسفة السياسية، ذلك أنه على امتداد كل نصوصه كان يبحث عن الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما هي حدود السلطة الملكية؟ ما هي حدود السلطة البابوية؟ ما المشترَك بين كلِّ الرَّعايا؟ ما القانون الذي يجب أنْ يحكُم؟ كانت أجوبتُه مؤسَّسة على تأملات أنثربولوجية (تاريخ دفاعيٌّ موجَز)[147]، وتاريخيَّة (تاريخُ أمريكا الهنديَّة)[148]، وقانونية (عن السلطة الأبوية)[149].

لقد تعرَّض لاسْ كاسَسْ لتأثيرات فلسفية من مدارس مختلفة: أرسطوطاليس، وشيشرون، وسان أغوستين، وطوماس الإكويني، ومايُور، وأَلمايْن.

وكانت أشهر لحظة في تفكير لاسْ كاسَسْ هي تلك التي عرفتْ خصامَه مع خينِسْ دي سِبولْفيدا سنة 1550 في بلد الوليد، حول شرعيّة الحرب على الهنود الأمريكيين.

ويُعَد لاس كاسس من روَّاد المدافعين عن حقوق الإنسان، لإلحاحه على كرامة الهنود-حقِّهم في الامتلاك الحرّ، والحرية، والمساواة في مقابل التعايش السياسي.



[147] Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 6, Madrid, Alianza, 2007.
[148] Bartolomé de Las Casas, *Obras completas,* vol. 5, Madrid, Alianza, 2007.
[149] Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 12, Madrid, Alianza, 1992.

نص 1: دفاع، برطلومي دي لاس كاسسْ

سأفنّد في الجزء الأوّل رأي سِبولْفِيدا، الذي يدّعي أنّ الحرب على الهنود عادلةٌ لأنهم برابرة، وخِشان، وعنيدون، وتَنقصُهم اللباقة في السياسة.

هكذا، إذن، يبدو من بين ما بيَّن وأعلنَ عنه بطريقة صريحة التمييز الذي يقوم به **الفيلسوف** [أرِسْطو] بين الطَّبقتيْن المذكورتيْن من البرابرة؛ أولئك الذين يُحيل عليهم في الكتاب الأول عن "السياسة"، والذين تحدَّثنا عنهم من قَبْلُ هم ببساطة "البرابرة بالمعنى الخاص والدقيق للمصطلح"، أي البُلهاء وناقصو العقلِ الكافي ليحكموا نفسَهم، الذين يعيشون دون قانون، ولا مَلِك، إلخ؛ وعليه، فإنهم بطبيعتهم غير خَليقين بأن يُحْكَموا بأنفُسِهم؛ وإذن، فأرسطوطاليس في الكتاب الثالث من الأثر نفسه يُحيل على طبقة أخرى من "البرابرة"، ويُسلّم ويؤكّد أن هؤلاء لديهم حُكْمٌ طبيعيّ شرعيٌّ وعادل، وإنْ كانوا يفتقدون إلى الفنّ أو ممارسة الآداب؛ وعليه، فإنهم لا تُعْوِزُهم الفطنةُ والمهارة كي يُسيِّروا أنفسَهم أو يَسُوسوها في العَلَن مثلما بمعزل عن الآخرين؛ لذلك لديهم ممالك، وجماعات ومدن يُسيِّرونها بحصافة بوساطة قوانين ومؤسَّسات عُرفيَّة. ويُسْتَنْتَج من كل ذلك أن ملوك البرابرة المذكورين متوافرون على عقل وأنَّ شعوبَهم وأتباعَهم لا ينْقُصُهم العدلُ والسلام؛ أي أنهم بصيغة أخرى، لا يُمكِنهم أنْ يتشكَّلوا ولا أن يستمرُّوا على "حالِهم السياسية"، ولا أنْ يَبْقوا عليه باستمرار، حسب ما يُستخْلص من تعاليم الفيلسوف أرِسْطو ومن سان أغوسْتين [...]

Découverte du nouveau monde par Christophe Colomb, illustration du magazine Magasin Pittoresque paru en 1844.

وعليه، فإنّ واقع أنْ يكون الهنود برابرة لا يُسْتَنْتج منه أنَّهم غيرُ قادرين على يُسيِّروا أنفسَهم بأنفسهم، وأنَّ عليهم أن يُحْكَموا من قِبَل آخرين، وإنما الأحرى أن يُستخْلَص أنَّه يجب تربيتهم على الإيمان الكاثوليكي، وأنْ يلَقَّنُوا أسرار الكهنوت المسيحي.

Bartolomé de Las Casas, *Obras Completas,* vol. 9,
Madrid, Alianza Editorial, 2007. الترجمة العربية لليونيسكو

نص 2: عن السلطة الأبوية، بَرْطُلومي دي لاسْ كاسَسْ

1.I منذ بدايات النوع البشريِّ كان كلُّ الناس أحرارا، وكانت كلّ الأراضي، وكل الأشياء حرَّةً ومَعْفِيّة من أداء أيِّ ضريبة، هذا هو، معفيَّةً ولا تخضع لأيّ خدمة بحكم القانون الطبيعي والبشريِّ.

وبالإحالة على الكائنات البشرية، يُبْرْهَن أنهم وُلِدوا أحرارا نتيجةً لطبيعتهم العقلانية. وبما أن لديهم جميعا الطبيعةَ نفسَها، فإنَّ الله لا يجعل من أحدِهم خادِما لآخر، وإنما يمنح الجميعَ الحريَّةَ نفسَها. ويكمن سبب ذلك، حسبَ سانْ طوماس، في أنَّ الطبيعةَ العقلانية، في حد ذاتها، ليست تابعة حسبَ لأخرى تكون هي غايتَها، مثلما أنّ الإنسانَ لا يكون تابعا لآخرَ أيضا، لأنَّ الحريَّةَ حق فطريّ في الإنسان بالضرورة، وهي في حد ذاتها نتيجة للطبيعة العقلانية، وعليه فهي حقٌّ طبيعي.

2.I. في المقابل، فإن العبودية شيءٌ عابر يحدث فجأة للبشر بفعل عمل المصادفة والحظ. بيد أن كلَّ الأشياء تتواءم مع نوعها حسب ما هي عليه في ذاتها وليس مصادفة، لأن ما يكون مصادفةً يكون خارج جوهر النوع، ويُسمَّى مصادفة ما يكون مغايرا لنزوع الطبيعة.

غير أنه، يلزم الحكم على الأشياء بالانتباه إلى ما هي عليه في حد ذاتها وليس بالمصادفة ، حسبَ طوماس. وعليه، فالعبودية ليس لها سببٌ طبيعي بانتظام، وإنما طارئ، أي أنها مفروضة وليستْ مُدرَكة. من هنا يُستَنْتَج بوضوح أنّ عبوديةً ما إذا لم يُوافَق عليها، فإنه يجب الحكم لصالح الحرية ووَفقا للحريَّة، وحَسَبَها.

Bartolomé de Las Casas, *Obras Completas,* vol. 12, Edición de Paulino Castañedo Delgado,
Madrid, Alianza Editorial, 1992. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

يضم نص دفاع الحججَ التي استعملها لاسْ كاسَسْ ضدّ خِينِسْ دي سِبُولْفِدا في مجادلة بلد الوليد. كان الإشبيليُّ يسعى إلى أن يُفنّد نظرية الحرب العادلة على الهنود الأمريكيين؛ ذلك أن خينِسَ الذي لم يَعْرِف أمريكا -كان يدعم وجود العرش الإسباني في العالم الجديد باعتباره أمرا ضروريًّا بما أن الهنود كانوا برابرة: قليلي التحضُّر وغيرَ مؤهَّلين كي يسيِّروا ذاتهم. وكان خِينِس يَفْهم البربريَّةَ بمعنى خاص: أناسٌ خَشِنون وغيْرُ قادرين على الحياةِ السياسية، وليستْ لهم قوانين.

من جهته، يَعترض لاسْ كاسَسْ على الاتهام، ويحتج قائلا بأن البربريَّة في معناها الخاص تَحْدُث في مناسبات قليلة جدا، وأنه بالنسبة إلى الهنود يُمكن الحديث- في كل الأحوال- عن بربرية عرَضيَّة، بالمعنى الواسع على أن تُفهَم باعتبارها حرمانا من: اللغة، ونوع من الثقافة، والعقيدة. وأن كل أشكال الحرمان هذه، بما أنها طارئة، فإنها لا تمسّ الطبيعة العقلانية.

هكذا، يعترفُ للهنود بالقدرة على أن يحكموا ذاتهم، ويَسنّوا القوانين، ويتحلَّوا بالفضائل. إنّ ممالكهم مشروعة، لأنها قائمة على قوانين تُقيم السلام. وتبدو الطبيعة، مرَّة أخرى، الحجَّةَ الحاسمة، باعتبارها النمط الوحيد للتغيير الذي يسمح بالانتقال التثاقفي.

ويُبرَّر حضور التاج، حينئذ، لأجل التبشير فقط، وليس من أجل السيطرة السياسية ولا الاقتصادية.

نعثر في عن السلطة الأبوية على التفكير الناضج لدى المؤلِّف، لأنه لا يقصر الاحتجاج على الحالِ الهنديّة-الأمريكية، وإنما تَبْلُغ طروحاتُه صِحَّتها كونيًّا. ويبيِّن النصُّ الحريّة الطبيعيّة للبشر الذين ليسوا مِلْكًا لأحد بحكم كرامتهم، ذلك أنهم يمتلكون حُرِّيتهم -ولا ثمن لهم، وأخيرا، فإنهم لا يُمكنُ أن يُشتروا أو أن يُباعوا-. بذاك المعنى، يَدْعَم لاسْ كاسَسْ فكرة أن كل العُقلاء، أي كل الناس هم أحرارٌ بطبيعتهم، وإذن، بحكم قانون الطبيعة. ويتصوَّر المؤلِّف أنّ شرطَ العقلانية يمنع أن يَخضعَ إنسانٌ لإنسانٍ آخر.

إنّ الحرية طبيعية في الإنسان، لهذا فالعقل لا يخضع لشيء آخر سوى ذاته. هذا الشرط يطمئن في طبيعته العقلانية التي تضعه فوق باقي كائنات العالَم.

ولذلك تُفْهَمُ العبودية بصفتها شرطا تاريخيًّا طارئا: وليستْ مشتقَّةً مباشرة من الطبيعة العقلانية للإنسان، وإنما من الحوادث التاريخية المحتَمَل وقوعُها كالمديونية والحروب. وعليه، يلزَمُنا أنْ نفترض الحرّية الجوهرية لكل الناس، إذا لم تكن هنالك ظروف تفسّر عبودية أحد الرعايا. هكذا، يمنح المؤلِّفُ الامتياز إلى المساواة بين الناس أمامَ التقلُّبات التاريخيّة.

يقترح علينا لاس كاسسْ أن نتصرَّف لصالح الحريّة وطِبقها. ذاك سيكون مبدأ التنظيم السياسي الذي على أساسه سيطوِّرُ اقتراحَه.

أسـئـلـة

1. **ما الأطروحة التي كان يُدافع عنها خينِسْ دي سِبولفِدا؟**
2. **ما الحُجَجُ التي أشهرَها برطُلومي دي لاس كاسسْ في وجه أطروحات سِبولْفِدا؟**

أنشطة بيداغوجية

حاول مع زميلاتك وزملائك تقديمَ إخراجٍ مشهَديّ لأطروحَتَيْ بَرْطُلُومِي دي لاسْ كاسَسْ وخِينِسْ دي سِبولْفِدا، وفي الأخِير أَنْجِزوا تأمّلا في ما تفترضه هذه الدينامية التاريخية التي أمكن تقديمُها، وناقِشُوا مع باقي زميلاتكم وزملائكم: هل «اكتشف» الأوربيون أمريكا؟

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

2 أول هرمينوطيقا لااستعمارية

مقدمة

خلَّف لنا غُوَمَانْ بُومَا دي أَيَّالا أوَّل بحث سياسي لااستعماري في تاريخ العالَم الحديث/الاستعماري، أي النظام العالمي الذي بدأ يَحْبل مع غزو أوربا (قشتاليون، وبرتغاليون، وفرنسيّون، وهولانديون، وإنجليزيُّون) في القارّة التي ستُسمَّى أمريكا، من قِبَل الأوربيِّين.

وُلِدَ غُوَمَانْ بُومَا دي أَيَّالا حوالي 1540، ثمانية أعوام بعد دخول فرانْثيسكو بيثارُّو أراضي طَوَانْطِسُيُو *Tawantinsuyu* (عالَم الإنْكا المقسوم إلى أربعة سُويوس: وحدة عائلية واقتصادية وتربوية شبيهة بالأُيْكوس *oykos* الإغريقي). وثمانية أعوام قبل أنْ يقع طَوَانْطِسُيُو تحت الرقابة الإسبانية، فيتحوَّل إلى نيابة مَلَكية للبيرو. وأنشأتِ المَلَكيّة القشتالية والكنيسة الرَّسولية الرومانية مؤسسات خاصة بكل حكم مدني وديني. لقد بدأوا هكذا في البيرو، ما كانوا قد فعلوه في المكسيك-طِنوشْطيطْلان وفي شبه جزيرة يُوكَطَّان، نوعًا من الاستعمار ذا طابعٍ جديد، في صلةٍ مع المستعمَرات الرومانية التي سبقتها تاريخيًّا في ما أصبح يُعرَف، انطلاقا من تلك اللحظة، ما نعرفه باسم «أوربا».

وقائع جديدة وإدارة رشيدة كتابٌ يتألَّف من جزءيْن: «وقائع جديدة» ضروريٌّ لإقامة «إدارة رشيدة». ذاك ما يقترحه غُوَمَانْ بُومَا على فيليبِّي الثالث، وهو كتاب أخبار وبحث سياسي بَصريٌّ مصحوبٌ برسوم، وتُعتَبَر الصُّوَر المختارة أساسية لفهم: أ) رؤية الفضاء القائمة على تجربة طَوَانْطِسُيُو وليس على الرسوم الخرائطيّة المعروفة حتى تلك اللحظة في أوربا. ب) تُستهَلّ الأخبارُ بأسقفيَّة العالَم حيث يُبَيَّن عالَمٌ مُقَسَّم إلى نصفيْن، في الأعلى توجد الأراضي الهندية للبيرو، وفي الأسفل قشتالة. وفي الورقة نفسها، يصف غُوَمَانْ بُومَا مُدُن البيرو. وتسبق هذه المجموعةَ المنتخَبة من الصُّوَر خارطةٌ للعالَم، وهي خارطة تبدو، للوهلة الأولى، خارطةً أوربية، لكنّها في الحقيقة البنية العميقة لطَوَانْطِسُيُو، ويظهر تُرسُ أسلحة الإنْكا والإسبان في المركز.

وتحدِّد ثلاثُ صُوَر موزَّعة في النص تحوُّلَ الدَّور الاجتماعي. تمثِّل الصورة الأولى "المنجِّم أو الْأَمَوْطَا، أي الرَّجل الحكيم، الذي يُرى ماشيا مثل قبضة كِيبُو (نظام في الكتابة والحساب عند الحضارات الأندينيَّة).

وهناك دور اجتماعي آخر أكثرُ براغماتيَّةً، كان يُمثِّله، قبل الغزو الإسباني كيبوكامايوك، وهو ضربٌ من الرُّواة والموثِّقين.

لقد تحوَّل كيبوكامايوك، خلال سيرورة الاستعمار، إلى كيلْكاياموك، أي إلى «كاتبِ مَجْمَع رُهبان». إن الكتابة الأبجديّة قلبتْ الدَّور الاجتماعي، ومنذ ذلك الحين تتعايش الكيبو والكتابة الأبجديَّة.

وبموازاة مع تحوُّل كيبوكامايوك إلى كيلْكاياموك هناك تَحوُّل الأَمَوْطا إلى مؤلِّف. يصف لنا غُوَمَانْ بُومَا ذلك الحكيمَ الأنديني قبل الغزو، والذي كثيرا ما يُتْرْجَمُ باعتباره « فيلسوفا ». ومع ذلك، فإنّ «الفيلسوف» هو دور اجتماعي تابعٌ «للحرْفِ»، بينما الأَمَوْطَا يُنظِّمُ الفكرَ بالْكِيبُوس.

وبالطريقة نفسِها، التي تحوَّل بها الكيبوكامايوك إلى الكيلْكامايوك، تحوَّل الأَمَوْطا إلى مؤلِّف. وعند نهاية الكتاب تقريبا، يَصِف غُوَمَانْ بُومَا دي أَيَّالا نفسَهُ باعتباره مؤلِّفا يمشي في اتجاه مضادّ للوجهة التي يمضي الأَمَوْطا ناحيتَها.

نص1: أولى الوقائع الجديدة والإدارة الرشيدة، غُوَمَانْ بُومَا دي أَيَّالا

إنَّ الوقائع المذكورة نافعة جدا ومفيدة، وهي جيدة لإصلاح معاش المسيحيّين والكافرين، ولاعتراف الهنود المذكورين بخطاياهم، ولإصلاحهم حياتَهم وعبادتَهم الأوثان خطأً، ولكي يعرف القساوسة كيف يجعلون الهنود المذكورين يعترفون بخطاياهم، ولإصلاح أمر نُظَّارِ الأهالي من الهنود ومأموري القضاء والآباء وقساوسة المذاهب المذكورة، وعُمّال المناجم والسُّكّان الكاسيكيّين الرئيسين المذكورين، وباقي الهنود المتحكّمين، ومن عامَّة الهنود، ومن إسبان وأشخاص آخرين.

وذاك حسنٌ لقُراهم المذكورة، وللزيارات العامّة للهنود دافعي الضرائب المذكورين، ولزيارة المؤسَّسة الكنسية المقدَّسة، ولمعرفة أشياءَ أخرى، ولكبح حماسِهم وذِمَمِهم. إن المسيحيّين المذكورين، كما يحذّرُنا الرَّبّ في كتابه المقدَّس، على لسان الأنبياء القِدِّيسن، مدعُوّون للتكفير عن ذنوبهم، وتغيير حياتِهم ليُصبحوا مسيحيّين، كما يقول الملك النبي داود في الزابور:» يا إلهَ خلاصي»، حيث يتوعَّدنا الرَّبُّ بالفزع والهجران، والعقاب الشديد الذي سيُصلينا إياه يوميا، مثل القديس يحيى المعمداني، الذي أتى بالوعيد والسياط وعقاب الرَّب، لكي نُكبَحَ ويُصلحَ حالُنا في هذا العالَم.»

Guamán Poma de Ayala, *Primer nueua corónica y buen gobierno*,
Mexico, Siglo XXI Editores, 1980. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

لقد انتقل غُوَمَانْ بُومَا نفسُه من السَّرد الشفهي واستعمال الكيبوس إلى العناصر الأساسية في تشكيل الكتاب التي أدخَلَها القشتاليون، إلى جانب اللغة. الأكيد أن غُوَمَانْ بُومَا تعلَّم بالتقليد، أي بقراءة كتُب كان القشتاليّون يجلبونها، ومُتَّبعا الشكل المأخوذ من الكُتُب. ذاك ما يُشير إليه التمهيد، بالإضافة إلى ذلك، فقد أخذ من المسيحيّين التفخيمَ في ما يخصّ السلوك الأخلاقي، وهذا تحديدا ما يُبرِزُه غُوَمَانْ بُومَا في الفقرة الأولى. وعند القيام بذلك، يستولي على المبادئ الأخلاقية المسيحية كي يُبرهِنَ على لاأخلاقية المسيحيّين والقشتاليين. هكذا، يقترح مبادئ أخلاقية لكل ساكنة «الهند البيروفيَّة»، وهو ما سيكون الأساسَ، الذي سيُقترَحُ عند نهاية الوقائع حيث سيقترح تنظيما سياسيا «لإدارة رشيدة» تتأسس على هذه المبادئ الأخلاقية.

وسنتحقق، في الفقرة الثانية، من استراتيجية تمَلُّك المبادئ المسيحية، التي على أساسها سيقترح رؤيةً غيرَ مسيحيَّةٍ للتاريخ وللتنظيم الاجتماعي. هذا هو تمرين مُبكِّر «لإبستمولوجية حدودية» لا تصدر عن مضاربة إسكولائكية، وإنما عن مجرَّد الحاجة إلى العدل ومواصلة العيش. وتقتضي «الإبستمولوجية الحدودية» التفكير انطلاقا من التجربة الأندينيَّة الكيشْوايْمارا، في مواجهتها وانفصالها عن التفوُّق الإمبراياليّ للمسيحيّين والقشتاليّين المفترض.

نص 2: «يسير المؤلِّف» مُقتطف من أولى الوقائع الجديدة والإدارة الرشيدة، غُوَمَانْ بُومَا دي أيَّالا

انتهى المؤلِّف السيد فيليبي غُوَمَانْ بُومَا دي أيَّالا من من تَجواب العالَم وعُمُره ثمانون عاما، وتراءى له أن يعود إلى قريته، حيث لديه بيوت ومزارع ومراع، وكان سيِّدا رئيسا، والرأس، والمدير، والحامي والقائد العام عُمدة إقليم هنود أَنْدامارْكاس، وصوراس، ولوكاناس، بإرادةٍ من جلالته وأمير هذه المملكة.

هكذا مضى إلى قرية سَانْ كْرِيسْطُوبال دي سُونْطُونْطُو وسانطِياغو دي شيباوُ المذكورة، حيث كان عثر على هندي يحكم عشرة هنود يُدعى كُورَاكَاالرئيس(القائد) [...] ولم يعثر فيها على كلّ الهنود والهنديات لأنهم كانوا قد غادروها، بسبب كثرة العمل. بالإضافة إلى هذا، عثر في بيته وبيتِ أجدادِه على بِيدْرو كُويًّا كيسبي، وإِسْطيبان أطًّا بييُّو، وعثر في مزرعته على شينْشايْ كُوشَا ومعهم هنود آخرون تحت إمرة هذا المدعو السّيد دِييغو سُويْكا، الهندي محصِّل الضرائب.

[...] لقد شرع المؤلِّف المذكور والآخرون في البكاء، وباقي الهنود والهنديات المساكين الذين وجدوا أنفسَهم يكدّون كثيرا مع سوء حظٍّ في قريته المذكورة وإقليمه. وأَثْقَلَتْ زيارةُ المؤلّف على السيد دييغو سُويْكا والسيد كريسطُوبال دي لِيُّون وعلى باقي الوُجهاء من الهنود، الذين كانوا يشتغلون مُحصِّلي ضرائب، والمأمور القضائي المذكور، وكاتب المحكمة والمُلازمين والإسبان، الذين ينهبون الهنود، والأمر نفسُه بالنسبة إلى قساوسة المذاهب المذكورة، الذين يستنزفون الفقراء.

كان المؤلِّف مُتْعَبًا جدا وفقيرا جدا، ولم يكن يملك حبة ذرة، ولا أي شيء، لأنه كان منصرفا أعواما كثيرة في هذا العالَم إلى خدمة الرَّبّ والملك والكنيسة ووُلاة الملك، والأسياد العظام، والدوقات والكونتات والمَرْكيزات ومجلس ملك قشتالة وهذه المملكة، لأجل خدمة التاج الملكي، ولما فيه خير ورفاهية هنود الملك الفقراء.

Guamán Poma de Ayala, *Primer nueua corónica y buen gobierno*,
Mexico, Siglo XXI Editores, 1980. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

إن أحد أنواع الحقبة الاستعمارية في الهند الغربية (أراض تحت سيطرة القشتاليين في العالَم الجديد) كان «شهادة الاستحقاق والخدمات». كان هذا النّوع يُمارس أساسا من قِبَل القشتاليين الذين كانوا يسردون خدماتهم على الملك واستحقاقاتهم، بأمل أن يعترف الملك بها، ويُعَوِّضهم عليها جميعا.

هنا، يلعب غُوَمان بُوما تلك الورقة. ويحكي لنا في أواخر حياته أنه قرّر العودة إلى أراضيه حيث كان يمتلك بيتا ومزرعة، وحيث كان أميرا. إنه في الحقيقة كان يتوجَّه بالكلام إلى الملك باعتباره «أميرا» له ممتلكاته، وليس باعتباره «هنديًّا». وسواء كان أميرا أم لم يكنه، فإنّ الاستراتيجية السياسية تستحق العناية، ذلك أنه في كلّ آثار غُوَمان بوما تُستعاد الرؤية التي كانت لدى القشتاليين عن «الهنود». يستعيدُها ليس للتأكيد على سُلالته حَسْبُ، وإنما ليكشف أيضا عن جهل القشتاليين بالحضارة الأندينيّة، وتاريخِها الطويل، وكرامة ساكنةِ طَوَانْطِسُيُو.

أخيرا، يُقدّمُ لنا النصُّ الذي يُصاحب المَقْطع «يسير المؤلِّف» ملامح سيريَّةً، ويَدين الاستغلال القشتاليَّ للهنود مثلما يَدين الهنودَ أنفسَهم الذين في خدمة القشتاليين والمشتغلين لمصلحتهم الخاصة، مُستغِلِّين كذلك إخوَتَهم الهنود. في الفقرة الأخيرة، يُفخِّم فقرَه وسنواتِ حياته التي صرفها في خدمة جلالة الملك.

أسـئـلـة

1. **ماذا يُقصَد بالعالَم الحديث/الاستعماري؟ ماذا تعني «الحداثة» وماذا تعني «النزعة الاستعمارية»؟ ما العلاقة الموجودة بين هذيْن المصطلحيْن؟**
2. **كيف يُفسَّر معنى أُسقُفيّةِ العالَم وخارطة العالَم عند غُوَمان بُوما في إطار مفهوم حديث/استعماري للعالَم؟**
3. **كيف يُفسّر معنى تحويل الكيبوكامايوك إلى الكيلْكامايوك في إطار تصوُّر حديث/استعماري للعالَم ؟**
4. **كيف يُفسّر معنى التحوّل من أَماوْطا إلى مؤلِّف في إطار تصوُّر حديث/استعماري للعالَم؟**
5. **ماذا يعني بالنسبة إليك اعتبارُ آثارِ غُوَمان بوما، انطلاقا من منظور للمعرفة لااستعماريٍّ، أوَّلَ بحثٍ سياسي لااستعماري في العالَم الحديث/الاستعماري؟**

نشاط بيداغوجي

1. **أنجزوا ضمن مجموعة رسْما يُمثّل نوعية الحياة التي يمكن أنْ تكون في عالَم استعماري، ومغْزُوٍّ ومُستَغَلّ. هل تعتقدون أن استغلالا مُماثلا ما يزال موجودا اليومَ؟ هاتوا أمثلةً وبراهين.**

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

3 قُرى البَعثات الغُوَارَانِيّة في البراغْواي (1610-1768)

مقدمة

في المنطقة المغمورة بالنهريْن العظيميْن بَرَنَا وبرَغْواي، التي سُمِّيتْ رِيُو دي لابْلاطا وأيضا براغْواي، لم يعثر مُستكشِفو القرن XVI لا على ذهب ولا على فضة. فانصرف اهتمامهم حينئذ إلى اليد العاملة الأهليَّة، لأجل استغلالها لمصلحتهم. ولكي يبتعد اليسوعيُّون كُلِّيًا عن نظام السَّبْي المنافق ذاك، أسسوا لعلاقة أخرى مع الغُوارانيّين. لقد مارسوا نظام البِعثة في «اقْرى البَعَثات». إن الكلمة تُثير اليومَ معنى معسكرات الاعتقال، لكن تلك الأماكن المُسمّاة Reducciones كانت قُرًى للهنود، الذين كانوا يعيشون من قَبْلُ مُشتَّتين ومعرَّضين للوقوع عبيدا لدى الغُزاة والمعمِّرين الإسبان والبرتغاليين، فكانوا يُحْشَدون أو «يُقَلَّصون» إلى قُرى كبيرة، وإلى حياة سياسية وإنسانية. كان النظام استعماريا بالتأكيد، لكنّه كان مُحفِّزا بفلسفة مُساواة وعدالة تجاه لغة الأهالي، التي حوفظ عليها وقُوِّيتْ، والنظامِ الاقتصادي الخاص للغُوَرانِيّين، الذي كان نظام تبادل وعَطَاء، وليس نظامَ سوق. استمرَّ، إذن، إلْيُبُوِيي *el yopói*، أي «نظام اليَديْن اللَّتيْن يُشرعهما الواحد لأجل الآخر.» حوفظ على هذا النظام طيلة الفترة (1610-1768)، وقد شرحه يسوعيٌّ آخر هو جوسِبْ مانْوِيل بِرَمَاس، سنة 1793، مُقارنا الاقتصاد المُقتَرَح من قبل أفلاطون مع ما كان يُمارَس في القُرى Reducciones.

[a] Licence Creative Commons Attribution-Share Alike 2.5 Generic : http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/legalcode.

نص: أفلاطون والغُورَّانيُّون، جُوسِبْ مانويل بِرَماس

كانتْ بين الغُوَرانِيِّين أشياء مُشتركة، وأشياء غير ذلك. كل واحد كانت تُخصَّص له مساحة معيَّنة من الحقول، تكون كبيرة بما فيه الكفاية، حيث كان كل ربٍّ عائلة يزرع لمصلحته ولأجل ذويه قمحَ الهند [الذرة]، (كان هذا الأخير بالنسبة إليهم غِلَّتهم الرئيسة، ذلك أن قمحَنا لا يُعيرونَه قيمة كبيرة) وعددا متنوعا من أصناف الخضروات، مثلما الجذور الصالحة للأكل، التي من بينها جذر يُسمُّونه مانْديُو *mandi'o* [جوكا *yuca*]، وآخر ماندوفي *manduvi* [ماني *maní* أو الفول السُّوداني]. توجد أيضا البطاطس الأرضية، وهذه فطريات ذات لُبٍّ مُغَذٍّ وطَعْمٍ لذيذ، يُسمّونه لديهم خِطِي *jety*. كذلك كانوا يزرعون القطن والفواكه المحلّيّة التي يرغب فيها كل واحد منهم. كل ذاك كان ملكا للمُعمِّرين، وكان يُسمَّى أفامْبَيِ *avamba'e*، أي شيء خاص بكل هندي. كانت الثيران مُشتَرَكة، وتُعارُ بالتناوب إلى رُؤساء العائلات كي يحرثوا حقولَهم الخاصة. ولم يكن الحقل الخاص هو نفسه دائما، ذلك أنه عند استنفاد الأول، بفقدانه طاقتَه، يُختارُ حقلٌ آخرُ، ويُخصَّص لكل فرد كَاسِيكٍ cacique [قبيلة هندية] ولذويه النصيبُ المُناسب.

وبالإضافة إلى المزارع الخاصة، كان يوجد على الأقل حقلان آخران مشترَكان: واحد حيث كانوا يزرعون الحبوب والخضراوات، وفي آخَر القطن: محصول تلك الحقول، الذي كان يُحْفَظُ في مخازن الغِلال، يُشكّل رصيدا عاما لتغذية وإلباس اليتامى القاصرين، والمرضى، والأولاد والبنات، مثلما الأرامل الذين كانت تُفْرَدُ للعناية بهم دارٌ خاصّة، أَوْسعُ من باقي الدُّور، وفي ما يخص المرضى؛ فإن لحما مطبوخا بفُتات البُقْسُماتِ وخبزا من قمح كان يُحمل إليهم، يوميًّا، من دار الخورانية.

وفي أيام محدَّدة من السنة، كان السُّكان يشتغلون لأجل الجماعة في الحقول الجماعية المشترَكة، ذلك أن الجميع، بما في ذلك العُمدة والسلطات، طِبْقا للعادة الرومانيّة القديمة، كانوا ينقطعون إلى أمور البادية، وهو ما كان بالتأكيد سيرتضيه كذلك ذلك الرَّجل ذائع الصيت طُوماس مُورُو، الذي كان يرغب في أنْ يكون كلُّ الذين يجتمعون في جمهوريته تلك الطوباوية مُزارِعين.

بهذه الشكل، كانت كل العائلات متساوية تقريبا، وكانت تمتلك الخيرات نفسَها، اللهم إلا ما كان من أمر من يزرع حقلَه بإصرار أكبر، فَيَسْتَخْرج منه نفعا أكبر. أكيد أن هذا كان يُدخِل عدم مساواة طفيفةً، لكنْ من جهة أخرى كان يَصْلُح محفِّزا كي يكون حقل الجار الأسْخَى محرِّضا للجار الآخر على عدم الاستسلام للبَطالة وللكسل. وفي ما يخص الباقي، فإنه لم يكن بين الغُوَرانِيّين شحَّاذون؛ لأن من لا يستطيع العمل كان يُطْعَم من قوت الجماعة؛ لكنّه إذا استطاع العمل، فإنه كان يُجبَر عليْهِ. ومن جهة أخرى، فإن هنودا آخرين، وخصوصا المُعيَّنين لأجل ذلك، كانوا يُعْنَون بقطعان البقر، الذي كان وفيرا في كل قرية من تلك القرى؛ وكان آخرون يتكفَّلون بالخيول المستعمَلة في الخدمة العامّة، وكان آخرون يرعون الأغنام، وآخرون كانوا ينصرفون إلى أعمال أخرى.

وبعد فصل المحاصيل المذكورة آنفا في مخازن الغلال، فإن الذي يَفْضُل منها من الخير العام كان يُوجَّه إلى المصلحة المشترَكة.

Josep Manuel Peramàs, *Platón y los guaraníes,*
Asunción, CEPAG, 2004, p. 57-62. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

إن تقاسُم الخيرات المشترَكة والحياة المشترَكة في هذه القرى في البارغواي لم يُستَلْهَم لا من جمهورية أفلاطون ولا من كتاب الطوباوية لِطُوماس مُورُو. لقد كان بالأحرى استمرارية لمجتمع غُوَرانيٍّ في سياق استعماري جيّدِ التسيير، والذي حُوِّلت إليه سلسلة من منافع التكنولوجيا الأوربية، وعلى الخصوص أدوات الحديد والماشية. «كان بعضهم يُعِين البعض في امتثال كبير؛ ولم يكن بينهم بيع ولا شراء، لأنهم كانوا بكَرَم ودون فوائد يتناجدون في تلبية حوائجهم، مستعملين الكرَم مع المسافرين، وبهذا كانت السَّرقة تَختفي؛ وكانوا يعيشون في سلام ودون نزاعات»، حسب ما كان يقول، في سنة 1639، اليسوعي أَنْطُونْيو رُوِيثْ دي مُونْطُويَا، مؤسِّس قُرى البعثات عديدة في منتصف القرن XVII.

لم يكن يُسعى في قُرى البَعثات إلى مراكمة الأرباح، ولم تكن هنالك محلات تجارية. كان فائض الإنتاج، الوفير بالمناسبة، يُباع للخارج، وكان منتوجُه يعود في شكل أرباح ذات صبغة تَرَفيّة للرَّفع من قيمة الحياة الجماعيّة. كانتْ أدواتٌ من فضَّة تُشترى لأجل الخدمة الاحتفالية للكنيسة، وآلاتٌ وأوراق موسيقية كان الغُورّانيون مولَعين بها، وأدواتٌ ومعدَّات للزراعة، وأخرى كانت تُيسِّر إنتاجَ أعمال فنّية، ومنحوتات، ورسوم، وبناء بيوت وكنائس. لقد أُعلِنتْ بقايا هذه القُرى تُراثا إنسانيا من قِبَل اليونيسكو.

وكانت هنالك فلسفة حياةٍ يتلاقى فيها صيغة الوجود الغُوَرّانية الوفيّة لتقاليدها الاجتماعية وللديانة المسيحية التي جَلَبها اليسوعيُّون مع مُثُل مُشترَكة من مُساواة وعدل وحريَّة. وأكثر منها تطبيقا لفلسفات جُلِبتْ من الخارج، يُمكن التفكير في بروز عيش رغيد، كان ممكنا حتّى في المستعمَرَة. وعلى هذه التجربة يُحيل فولتير لما قال إنَّها «انتصارٌ للبشرية.»

اقتـراحـات

1. **اعتُبِرتْ شعوبُ البرغواي هذه مثل يوتوبيا. بأي معنى يُعْتبَرون يوتوبيا؟ هل كانوا استثناء ضمن العالَم الاستعماري؟**

2. **ما هي مصادر الإلهام والشروط التي سمحت بإدخال ذلك الاقتصاد حيز التطبيق في زمن الاستعمار؟ هل هو نظامٌ للغورّانيين أنفسهم السابقين على الاتصال بالاستعمار؟ هل هو المجتمع المثالي للمسحيين الأوائل مثلما يظهر في أعمال الرُّسُل، الفصل. 2، 46-44؟ هل هي نظريَّة فلسفية مثل جمهورية أفلاطون، أو يوتوبيا طوماس مورو؟**

3. **هل تعرف في المنطقة أو البلد حيث تعيش فيه قريةً من الأهالي أو مجتمعا قرويًّا يُسيَّر بمثل هذا النمط من الاقتصاد، على الأقل فيما يتعلَّق بالقُدماء؟ هل يُمكن قيام اقتصاد يرتكز على الهبة والكرَم في تقاسُم الخيرات في العالَم الحالي؟**

نشاط بيداغوجي

إذا أمكن أن تزور جماعة حيث يُمارَس اقتصاد التبادل، وأن تُسائلَ أعضاءَها، الذي يُحافظون على تلك الذاكرة التي توجِّه أمورَهم وحتى مستقْبَلَهم.

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

4 القيمة الثقافية للأهالي حسب فْرانْثِيسْكُو خابْيِير كْلابِيخِرُو

مقدمة

فْرانْثِيسْكُو خابْيِير كْلابِيخِرُو مفتاح رئيس لفهم التنوير في أمريكا اللاتينية. وُلِد في بِراكْروثْ، إسبانيا الجديدة، سنة 1731، ونذَر نفسَه عُضوا في الرَّهبانية اليسوعية سنة 1749، حيث تعلَّم العلوم الإنسانية وزاول التعليم، فلقَّن دروسا حتى للشباب من الأهالي، مُستغِلًّا إتقانَه للغة نَهُوَطَل (المكسيكية). كان ضحيَّة طرد اليسوعيين من الأراضي التي سيطر عليها العرش الإسباني سنة 1767، وبعد ذلك عاش منفاه في بولونْيا Bolonia. هنالك تعرَّف على نظريَّات التنويريّين الأوربيّين، خصوصا الذين كانوا وقتذاك باحثين مشهورين جدا مثل كورْنِلْيُوس دي بَاوْ، وجورج لُوِيس لُوكْلِيرْك دو بُوفون ووِليام روبرْتْسُون. كان يُستدَلُّ في أعمال هؤلاء على البربريَّة المُفْتَرَضة في كلّ الثقافات الأهليَّة بأمريكا، وكان يُؤكِّد على أنّ الحتميّة المناخية الأمريكية تُولِّد نوعا من عدم النضج أو الانحطاط الدائم لدى كل ساكنتها، وتَبْعا لذلك، سطحيَّة ثقافتهم. تفاعل كْلابيخِرو فصاغ تأليفه الواسع التاريخ القديم للمكسيك[150]، الذي أكْمَله بكتابه أبحاث، حيث برهن على تعقُّد حضارة الشعوب الأصليَّة بالمكسيك، وتعقُّد تاريخها ولغاتها، موضِّحا العبَثَ الذي وقع فيه التنويريُّون الأوربيُّون الذين خاضوا في هذا الموضوع. لقد تُوفِّي في بولونْيا نفسِها سنة 1787.

Ancienne carte du monde, année 1711 environ.

[150] Francisco Xavier Clavijero, *Historia Antigua de México*, Mexico, Porrúa, 1991.

نص: التاريخ القديم للمكسيك، فْرانْثِيسْكُو خابْيِير كْلابِيخِرُو

ما سأقوله يتأسّس على دراسة جادة ومُطوَّلة لتاريخه، وعلى التعامل الحميم مع المكسيكيين لأعوام كثيرة. من جهة أخرى، لا أعرفُ فيَّ شيئا ما يُمكن أن يشغَلَني فأكون لصالحهم أو ضدَّهم. ولا دافعُ المواطنة يجعلني أتحيَّز لصالحهم، ولا حب وطني أو الغيرة على شرف مواطِنيَّ (الإسبان) يُحفّزني على إدانتهم؛ وهكذا سأذْكُر بإخلاص ما عرفتُه فيهم من حُسْنٍ وقُبْح، فأرواحهم توجد في الجِذريِّ منِّي مثلما باقي الناس، وهم يتوافرون على كل المؤهِّلات، ثم إن الأوربيِّين لم يحُطُّوا من شرفهم قطُّ مثلما لما شكُّوا في عقلانية الأمريكيين. إن جهاز الشرطة الذي رآه الإسبان في المكسيك هو أعلى كثيرا من الذي عثروا عليه لدى الفنيقيين والقرطاجيين في بلادنا إسبانيا [...] وذاك يكفي ليَلَّا يُثار نظيرُ ذلك الشكِّ في الذكاء الإنسانيّ، لو لم تكن قد أسهمتْ فيه بعضُ المصالح المهينة للإنسانية. » (ص. 46-45)

«كان الإغريق ينكبُّون أكثر على تنوير الذهن، وعكف المكسيكيون على تقويم القلب[...] فكانوا يُلقِّنون لأبنائهم إلى جانب الفنونِ الدينَ، والتواضعَ، والقناعة.» (ص. 555)

«كل هذه الطبقات (مِنَ المولودين في أمريكا) كانت تُعيَّرُ وتُحتَقَر من قِبل بَاوْ *Paw*، الذي يفترض أن مناخ العالَم الجديد خبيثٌ جدا إلى درجة أنه يسبِّبُ فسادا ليس لدى الْكرِيُول المُولَّدين وحدَهم، ولدى الأمريكيين أنفسِهم المولودين هناك، وإنما لدى الأوربيين المُقيمين في تلك البلدان أيضا [...] سنتحدَّث فقط عن الذين يكتبون مناهضين للأمريكيين أنفُسِهم (الهنود)، ذلك أن هؤلاء هم الأكثر تعرُّضا للشَّتم والأكثر امتهانا.» (ص.503)

«إذ حَسَب بَاوْ *Paw*، فمن البُحيرات والمستنقعات التي كانت في ذلك الغمر السحيق (زمانَ نوح)، تكون رطوبة الهواء المُسرِفة تلك، والرُّطوبة هي سبب تلوُّث البيئة [...] وعُقم النساء، ووفرة الحليب في أثداء الرِّجال، وغباء الأمريكيين، وآلاف الظواهر الأخرى الاستثنائية، التي لاحظَها انطلاقا من مكتبه في برلين، من موقعٍ أفضَلَ منا نحن الذين كنا سنواتٍ كثيرة في أمريكا. [...] إن هذه السخافات وغيرها الشبيهة بها هي أثَرٌ لتلك النزعة الوطنية العمياء والمُبالَغ فيها، التي جعلتهم يتصوَّرون بعضا من التفوُّق المتخيَّل لبلدهم على بلدان العالَم الأخرى جميعها.» (ص.455)

« [...] إن القارة العجوز [...] يجب أن تكون، حسبَ شَرْع بَاوْ، نموذجَ كلِّ العالَم. » (ص.508)

«أنا، على العكس، عاملتُ الأمركيين بحميميّة؛ وعشتُ بعض السنوات في مدرسة إكليركية موجَّهَة إلى تعليمهم [...] وكان لديّ بعد ذلك بعضُ الهنود ضِمْن تلامذتي [...] وبعد تجربة كبيرة جدا ودراسةٍ مُوسَّعة، أعتقد أنه يُمكنني أنْ أُقرِّرَ بأقلِّ خطإ ممكن، فأحتجّ على بَاوْ وعلى كلِّ أوربا، بأنّ أرواح المكسيكيين ليستْ بأقلَّ من الأوربيّين في أيّ شيء؛ وأنهم قادرون في كل العلوم، حتى في تلك العلوم الأكثر تجريدا، وأنهم إنْ يُعْنَوْن بجدّية بتربيتهم [...] فإنهم سيُرَوْنَ بين الأمريكيين الفلاسفة، والرياضيين، وعلماء الكلام، الذين يستطيعون المنافسة مع أشهر من في أوربا. لكن من الصعب، كي لا نقول مستحيلا، إنجاز تقدُّم في العلوم وسَطَ حياة بئيسة وذليلة وفي مضايقات مستمرّة.» (ص.518)

«إنّ عالَمنا- سيُجيب الأمريكي- الذي تسمُّونه أنتم جديدا، لأنه قبل ثلاثة قرون لم يكن معروفا عندكم، قديمٌ جدا مثل عالمكم، وإنّ حيواناتنا هي أيضا معاصرة لحيواناتكم. وليس لهذه الأخيرة ما يُجبرها على الامتثال لحيواناتكم، ولا نحن لنا ذنْب أن تكون أصنافُ نوعِنا قد أُغْفلتْ من قِبل عُلمائكم بالطبيعة، أو أنها قد اختلطتْ بسبب قلَّةِ أضوائها. وهكذا، إمّا أنَّ نِعامَكم شاذّة لأنها لا تمتثل لنِعامِنا، وإما على الأقل لا يجب أن يُقال إن نِعامَنا شاذَّةٌ لأنها لا تمتثل لنِعامكم [...] ويصلح هذا السبب كذلك لتبديد خطابات أخرى مشابهة، تكون ناجمةً عن نقص في الأفكار، أو عن تحيُّز منها لصالح العالَم القديم.» (ص.484)

Francisco Xavier Clavigero, *Historia Antigua de México*,
México, Porrúa, 1991. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

تكمن أصالة آثار كْلابيخِرو في الطابع النقدي الذي يؤسِّسُها. إنه ناقد من عصر التنوير، ومن المركزية الأوربية، ومن الوضعية الاستعمارية التي كان يُكابدها أهالي أمريكا، وعليه، فهو انتقاديٌّ للحداثة المهيمنة. ويكمن شرْطُ احتمال نظير ذلك النقد في أنَّه ينطلق من تقليد فكريّ بديل: فكر الإنسانية الأمريكية، الذي طُوِّر منذ القرن XVI بالضبط، باعتباره توازنا مع الطُّعون الصادرة عن النزعة الإنسانية الأوربية في حق أمريكا. يُنبِّه في أعماله على ادعاءات الموضوعية في أبحاثه، وفي الوقت نفسه، يعتمد من جهته على قاعدة تجريبية صادرة عن تجربته الخاصة مع الهنود المكسيكيّين، وعن تكلُّمه للغتهم والمعرفة بتاريخهم، وهي امتيازات غيرُ متوافرة في الدراسات الأوربية حول الموضوع الأمريكي. هذا جزء من المبادئ الإبستيمية التي أشادتْ بها حركةُ التنوير نفسُها، لكنها ستجعلُه يصل إلى خلاصات مختلفة جذريًّا. إن سبب الخلاف يُستَشفّ بوضوح: يمتلك التنويريُّون الأوربيُّون «نزوعا وطنيًّا مُفرِطا» يَسْعون إلى تغليبه نموذجا يتَّبعه العالَم، لكنّ حُججَهم بشأن الموضوع ليست عِلميَّةً، وإنما هي حاصلُ إيديولوجيةٍ هيمنةٍ.

كانت الخلاصة المذكورة ممكنةً بفضل أن كْلَابيخِرو عرف كيف يُموقِع بحثَه انطلاقا من واقع الهنود الأمريكيين، مستكشِفا إيَّاه هكذا باعتباره إبدالا قادرا على أنْ يُفصِح عن حقيقة مجهولة بالنسبة إلى العلم المُسيطر. هكذا يُبرْهَنُ على الحاجة إلى صياغة نوع من التحرُّر من الاستعمار الإبيستيميّ، حيث تُقترَحُ معرفةٌ جديدة لمْ يُنتبَهْ إليها، حتى ذلك الوقت، من قِبَل الدَّرسِ المُفترض للعقل. وبالموازاة مع ذلك، يُفكِّكُ الافتراضُ الأنثربولوجيُّ حالةً إنسانية عُلْيا في العالَم الأوربيّ، مُبرِزا أنه يوجد في أصلِ الوضْعِ الذي يُعانيه الهنود الأمريكيون اختلافاتٌ اجتماعية، هي في أساسها تربويةٌ وخاصَّةٌ بالوضعية الاستعمارية التي يَخْضعون لها، التي هي نفسُها توجَدُ ضِمْنيًّا موْضِعَ تساؤل. وبالصيغة نفسِها، قارنَ التاريخَ الهنديَّ-الأمْريكيَّ بالعالَمِ الكلاسيّ-الأروبيّ، الأمر الذي كان يَهْدِمُ به فلسفةَ التاريخ، التي كانت تذهب إلى أن الصحيحَ وحدَهُ هو ذاك الذي يعود إلى الماضي الإغريقيّ-الرومانيّ.

وبهذه الطريقة، فإنَّ النقد المُطَوَّرَ لديه يبرز مثلَ نوع من التَّنْويرِ-الْمُضَادّ، إنه تنويرٌ «مضادٌّ-للتَّنوير»، ويبحث في إعادة المُطالَبة بمبادئ اليقين العِلميّ، وبادعاء الكونيَّة، وفي قِيَمٍ مثل المساواة، لكنّها تُعرَض انطلاقا من إعلان *locus enuntiationis* موقع تَلفُّظ أمريكي، الذي بخلاف الأروبي، لا يسعى إلى أن يُؤثِّر باعتباره مركزا. هكذا إذن، يُحفِّزُ كْلابيخِرُو على نقدٍ للعقل الأروبي، يدين فيه الأحكامَ المسبقةَ للمركزية الأوربية الناجمة عن حركة التنوير، التي تبقى هكذا تنويرا أوربيًّا، ويلجأ إلى رؤية كونية تُعبِّر فيها أيضا الأصواتُ المقصيَّةُ من قبل ذاك الخطاب المُسيْطِر، هكذا يُبرِزُ ذاتَه باعتباره واحدا من رُوَّاد الفكر اللااستعماري اللاتيني-الأمريكيّ.

أسـئـلـة

1. **لماذا تعتقد أنّ التنويريّين الأوربِّيين تصوَّروا عدَمَ إمكانية توليد ثقافة معقَّدة في أمريكا؟ اسْتَعِدْ أفكارَهم الرئيسة وقدّمْ رأيْكَ في هذا الصدد.**
2. **ما الحجج التي اعتمدها كلابيخِرو لينتقد التنويريّين الأوربيين؟ اذكرْ أربعا منها على الأقل.**

نشاط بيداغوجي

اِسأل أفرادا من مجتمعك عن رأيهم في خصائص الثقافات الأصليّة في أمريكا، وكذلك عن إسهاماتهم في الثقافة الكونية. حلّلْ ما إنْ كان رأيُهم فيها يُشبه ما كان يعتقدُه التنوريُّون الأروبيون، أو ما أكَّدَهُ كلابيخِرو.

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

5 فكر الاستقلال: خْوَانْ بَابْلُو بِيسْكَارْدُو إِي غُوثْمَانْ

مقدمة

ولد خْوان بَابْلُو بِيسْكَارْدُو إي غُوثْمَان في 27 يونيو 1748، في بامبا كُولْك، بمحافظة أريكيبا في البيرو، وتوفي في 10 فبراير 1798 في لندن. نذكر من بين أبرز أعماله **رسالة مُوجَّهة إلى الإسبان الأمريكيين**، التي تعتبر وثيقة رائدة في أفكار تحرير أمريكا اللاتينية، والتي ضمنها الإحساس بالظلم خلال تلك الأزمنة.

في سنة 1767، قرّر الملك كارلوس الثالث طرد اليسوعيين من إسبانيا، وأيضا من المناطق التي احتلتها الإمبراطورية الإسبانية في أمريكا المكتشفة حديثا. كان النظام الإسباني يؤكد بذلك نواياه، ويتجه نحو تحكم أكبر في مستعمراته، إلا أن الأفكار التي ستحمل الاستقلال إلى أمريكا كانت قد بدأت تتشكل في العالم الجديد. ومن بين أبرز الرواد الذين اختلقوا فكرة الحرية والاستقلال نجد، كما ذكر سابقا، اليسوعي خوان بابلو بيسكاردو، الذي نُفِي من الأراضي التابعة للتاج الإسباني في البيرو، خلال السنوات التي طُرِد فيها اليسوعيون. لا شك في أنه كان مفكِّرَ التَّحرير في أمريكا اللاتينية، وقد وجد ضالته خلال تلك الفترة في كفاح الشعوب الأمريكية من أجل الاستقلال عن الإمبراطورية الإسبانية. يعكس فكره زمن الأزمة التي كان يعيشها العالم الأمريكي، الذي لم يعد يجد في القيود التي يفرضها عليه المستعمر الإسباني مغزى عقلانيا للوجود، ويلمح طريقا جديدا حيث استقلالُ الشعوب الجديدة وحرّيتُها سيُشيران إلى عالم أعْدَل يَعْتَرِفُ بوجوده. يقوم هذا الكاتب في أشهر مؤلفاته، رسالة موَجَّهة إلى الإسبان الأمريكيين، بتشخيص يوجزه في كلمات نكران الجميل، والظلم، والعبودية والأسى، والماضي القريب الذي عانت منه الشعوب الأمريكية من جهة؛ ومن جهة يرى أن إسبانيا الحاكمة والمستعمرة انتفعت من ممتلكات وثروات الأمريكيين الطبيعية التي كدوا من أجلها، دون أن يُعترف للسكان الجُدد بهذا المجهود وهذه المعاناة.

نص: رسالة موجَّهة إلى الإسبان الأمريكيين، خوان بابلو بيسكاردو إي غوثمان

[...] ما عسى أن تقول إسبانيا وحكومتها إذا ما ألححنا بجدية على تطبيق هذا النظام الجميل؟ ولماذا نشتم بعضنا البعض بقسوة عندما نتحدث عن وحدة وعن مساواة؟ أجل، مساواة ووحدة، كتلك الموجودة في حكاية الحيوانات؛ فإسبانيا احتفظت لنفسها بمكانة الأسد. لكن، ألم يُصبح من حقنا، بعد ثلاثة قرون، أن نملك العالم الجديد، وطننا، وأن يبدأ الحديث عن الأمل في أن نتساوى مع الإسبان الأوربيين؟ فكيف وبأي صفة فقدنا تلك المساواة؟ آه، يا لخضوعنا الأعمى والجبان لكل إهانات الحكومة، مما جعلنا نستحقُّ فكرةً عنَّا هي غاية في الإهانة والتحقير. إخواني ومواطنيَّ الأعزاء، إذا لم يكن بينكم من لا يعلم بإساءاتهم ويحس بها أكثر مني، فيمكن تفسيره بالحمية الموجودة في نفوسكم، والأمثلة العظيمة لأسلافكم، وشجاعتكم وإقدامكم، فهم يفرضون عليكم القرار الوحيد الذي يتلاءم والشرف الذي ورثتموه، والذي تعتزون به وتغترون. لقد بيَّنتْ لكم حكومة إسبانيا ذاتها هذا القرار، فهي اعتبرتكم دائما شعبا مختلفا عن الإسبان الأوربيين، وهذا التمييز يفرض عليكم العبودية المخزية. لنقبل من جانبنا أن ننشئ شعبا مختلفا: فلنتخلَّ عن نظام الوحدة والمساواة المثير للضحك بيننا وبين أسيادنا وطغاتنا؛ ولنتخل عن حكومة لا تستطيع بسبب المسافة الكبيرة بيننا أن توفر لنا، ولو جزءً بسيطا من المزايا التي ينتظرها كل فرد ينتمي إلى مجتمعه؛ لنتخل عن هذه الحكومة التي بدل من أن تفي بالتزاماتها بحماية حرية وأمن الأشخاص والممتلكات، أصَرَّت بشكل كبير على القضاء عليهما، وبدل من أن تجتهد لإسعادنا، فهي تجلب لنا كل أصناف المصائب. بيد أن الحقوق والواجبات متبادلة بين الحكومة ورعاياها، كانت إسبانيا هي البادئة بالإخلال بكل واجباتها تجاهنا: فهي التي قطعت الأواصر الضعيفة التي كان بإمكانها أن توحدنا وتجمعنا [...]

Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Carta dirigida a los españoles americanos*,
México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 89- 90. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

يُبَيِّن هذا المقتطف الوجيز، من فكر بيسكاردو، دعوتَه الشعوبَ الأمريكية لأجل التحرر، ليصبح هذا المفكر من رواد الكفاح، الذي سيبدأ لاحقا في القرن 19 من أجل تقرير مصير الشعوب الأمريكية.

يُبرز في رسالته أن إسبانيا لم تدعمْ، منذ البداية، أولائك الذين قرروا الانتقال إلى الأراضي الجديدة المكتشفة حديثا، بل إن الإمبراطورية الإسبانية طالبت بجزية خاصة منذ ذلك الحين، وفرضت قانونا قاسيا جدا، حَظَرَتْ بموجبه التنمية على الشعوب الأمريكية، إذ دفعتهم إلى بيع موادهم الأولية بأثمنة تافهة، وإلى شراء منتوجات مصنوعة في القارة العجوز بثمن باهظ. وشكل احتكار الإنتاج الذي طبقته إسبانيا أمام سكان أمريكا حاجزا لتطوير إنتاجهم الخاص، ولفائدة مصالحهم الذاتية؛ وبهذا الشكل، أُبْقِيَ على تبعية اقتصادية وسياسية، شكَّلتْ عقبة أمام التنمية والإدارة الجيدة للشؤون العامة.

وهكذا، يرى هذا المفكر أن ليس ظُلْمًا التمردُ على هذه الظروف، التي تُعامِل فيها إسبانيا الأمريكيين باعتبارهم أشخاصا من الدرجة الثانية، وأَجَانبَ لا ينتمون إلى الإمبراطورية الإسبانية. كما يجب ألا يُنظر البتة إلى الاحتجاج على الطريقة التي يتصرف بها التاج الإسباني على أنه خيانة، هذا التاج الذي بدل من أن يحمي رعاياه، فهو يستعبدهم بكيفية تتنافى وأغراضَ الطبيعة الإنسانية ذاتها.

يتميز المؤلف بموقفه الصريح المناهض لاستبداد الدولة، التي تشبه نوعا من الانحطاط السياسي والاجتماعي، الذي ينتهك المصالح الإنسانية الأساسية. حسب ما يلاحظه بيسكاردو، فإن من خاصية كل شعب الحفاظ على حريته وحماية مصالحه ليستمر في البقاء. سلوك إسبانيا يسير عكس العقل الإنساني ورفاهيته، ذلك أنها تشجع على الجهل وتستحوذ على خيرات الغير بوساطة القوة، لذلك ليس ظُلْما الكفاح من أجل الحرية واستقلال شعب تعرض للمضايقات ممن يزعم أنه يذود عنه، لكنه في الحقيقة يتقمص دور المستبد.

للغرض ذاته، يوجه نداء أيضا إلى الأمريكيين للتحرك والدفاع عن حريتهم واستقلالهم، وإلا فسَيَتَّسِم سلوكُهُمْ بالخزي والعار.

أسـئـلـة

1. **كيف كانت معاملة الإسبان لسكان العالم الجديد، حسب ما يراه خوان بابلو بيسكاردو؟**
2. **هل الحريَّةُ ممكنة الوجود في نظام غير عادل؟**

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

6 «أمْريكانا»، خوصي مارْتِي

مقدمة

يعتبر خوصي مارتي، المولود في هافانا في 28 يناير 1853، شخصيَّةً بارزة في تاريخ الأدب والفكر الأمريكي اللاتيني، وقد حازت أعماله على اعتراف عالمي في المجال الثقافي بصفة عامة. عاش فترة طويلة من حياته في المهجر، بسبب التزامه بقضية استقلال وطنه كوبا، مِمّا سمح له أولا بالتعمق في معرفة ما سماه ب «أمريكانا»، وثانيا أن يُذيع من خلال تلك المعايشة الفعلية لأمريكا (لنتذكر مثلا إقامته في غواتيمالا والمكسيك، التي سمحت له بالتعرف عن قرب على واقع السكان الأصليين) رؤيَةً طوباويةً تحررية كبيرةً؛ قائمةً على فكرة أمريكا متعددة الثقافات، التي تُسْهم في توازن الإنسانية والعالم. مارتي، الذي قتل في الحرب عندما كان يكافح من أجل استقلال كوبا في 19 ماي 1895، هو المفكر العظيم لأمريكا العادلة، حيث الشعوب التي تشكل تعددها الثقافي تعيش في تضامن، وتُساعِد بذلك في توازن العالم. وفي هذا السياق تعتبر فكرة «الوطن» حاسمة بالنسبة إلى فكر مارتي، فهي فكرةٌ لا علاقة لها بإقليمية عقيمة، بل هي «قطعة من الإنسانية»، التي يُعْتبر تطويرها ضروريا لأجل إنسانية متوازنة قائمة على احترام تعدديتها.

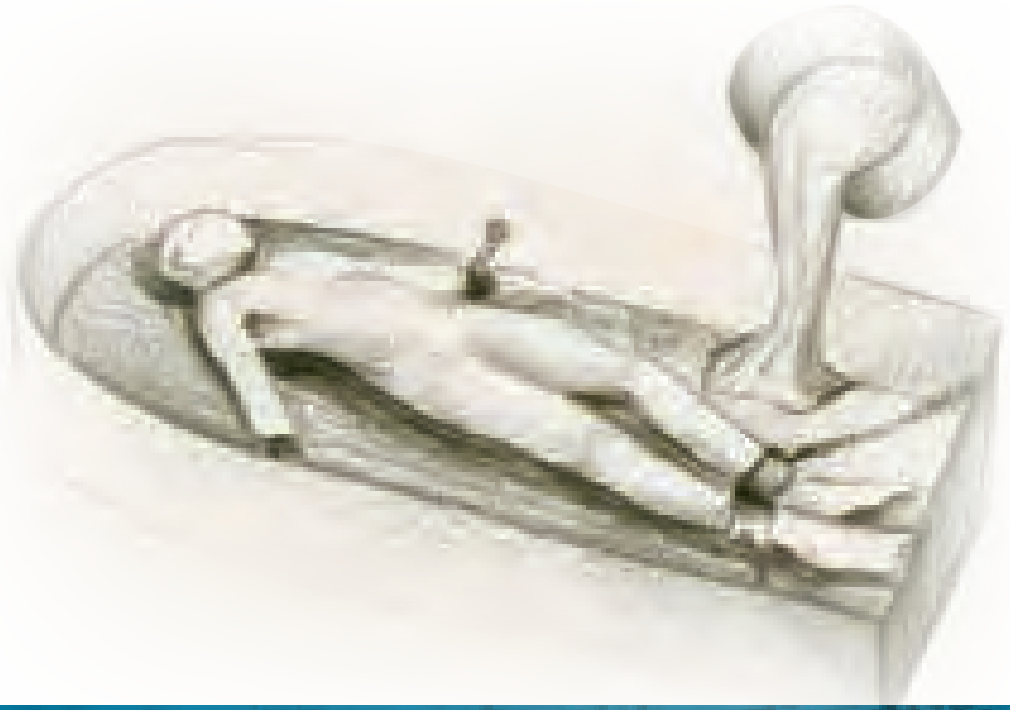
نص: تمهيد لكتاب قصيدة نياجارا لِخْوَان أنْطُونيُو بِيريث بونالدي، خوصي مارتي

أزمنة حقيرة هذه، التي لا يروق للناس فيها سوى مهارة ملء مخازن الحبوب جيدا، والجلوس على كرسي من ذهب والعيش في ذَهَب، دون إدراك أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تحيد عن طبيعتها، وأنه بإخراج الذهب إلى الخارج فإننا نبقى دون ذهب في الداخل. أزمنة حقيرة هذه، حيث الحب وممارسة الأعمال العظيمة جدارة مهجورة.

لكن، كم يتطلب من الجهد لكي يجد الإنسان نفسه! فالإنسان الذي بالكاد يتمتع بالعقل المُعتَّمِ عليْه منذ مهده، عليه أن يتخلَّص لِيَنْفُذَ حقيقةً إلى داخله. إنه مجهود هائل ضد العراقيل، التي تُقيمها في طريقه طبيعتُه ذاتها، والتي تُراكِمها الأفكار المتعارف عليها وتغذيها، في ساعة منقوصة وبنصيحة كافرة وكبرياء مذنب. ليست هناك مهمة أصعب من تلك المتمثلة في التمييز، خلال وجودنا، بين الحياة اللصيقة والمكتسبة لاحقا والحياة التلقائية وقَبْل طبيعية؛ ما يأتي مع الإنسان وما يُضيفه الناس إليه [...] إنهم بذريعة إتمام الإنسان يعطلونه، فما أن يولد حتى يقفون بجانب مهده، وفي أيديهم عصابات كبيرة وقوية، أي الفلسفات، والأديان، وأهواء الوالدين، والأنظمة السياسية. ويقيدونه [...] فيصبح الإنسان طوال حياته في هذه الأرض حصانا ملجما. هكذا هي الأرض الآنَ مَقَرٌّ شاسع للمُقَنَّعين. نأتي إلى الحياة كالشمع، فيسكبنا الحظ في قوالب معدة سلفا. الأعراف المستحْدَثة تُشوِّه الوجود الحقيقي، والحياة الحقيقية تغدو مثل تيَّار صامت، ينساب غير مرئي تحت الحياة الظاهرة وغيرِ المحسوسة، والذي يُنجز في الوقتِ نفسه عمله خلسةً [...] ضمانُ الاختيارِ للإنسان يكونُ في إبقاء النفوس على شكلها المغري، وعدم إفساد الطبائع العذراء بفرض أفكار مسبقةٍ لآخرين عليها؛ وجعلها قابلة لأخذ ما يصلح من جراء ذاتها، دون تعتيمها أو حملها على سلك طريق معلّمة. ها هنا الطريقة الوحيدة لتعمير أرض الجيل القوي والخلاق التي تنقصها. الفداء شيء نظري وشكلي: يجب أن يكون فعالا وأساسيا، فلا الأصالة الأدبية لها مكان، ولا الحرية السياسية تستمر بدون ضمان الحرية الروحية. إن أول عمل يجب أن يقوم به الإنسان هو أن يعيد غزو ذاته. أصبح ضروريا إعادة الرجال إلى ذاتهم، وإخراجهم من حكم المتعارف عليه، الذي يخنق مشاعرهم ويسممها، ويعجل بإيقاظ أحاسيسهم، ويُثقل ذاكرتَهم بوفرة مضرة وغريبة عنهم وفاترة ومزيفة. إنما المُثمرُ الأصيل، ولا قويَّ إلا الصّريحُ. إن ما يتركه لنا الآخرون مثل طعام بائت.

يجب على كل إنسان أن يعيد بناء الحياة، فما أن ينظر قليلا إلى داخله حتى يُعيد بناءها. يكون مجرما مترصدا وجاحدا وعدوا للإنسان مَنْ بحجة قيادة الأجيال الجديدة يُلَقِّنها ركاما معزولا ومطلقا من العقائد، ويهمس إليها واعظا بإنجيل الكراهية الهمجي عِوضا عن حديث الحب العذب. يكون مُتَّهَما بخيانة الطبيعة من يَحْظُرُ بطريقة أو بأخرى، أو بأي طريقة كانت، الاستعمالَ الإرادي، والتطبيقَ المباشر، والاستخدام التلقائي لقدرات الإنسان العظيمة.

José Martí, *Obras Completas*, vol. 7,
La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp.223-225. الترجمة العربية لليونيسكو



تعليـق

بالنسبة إلى خوصي مارتي، وكما يُظْهِرُ المقتطف المختار من مؤلفه، فإن التفكير، وتحديدا التفكير الذي يعتبر فلسفيا، يجب أن يتميز بكونه تفكيرا يساعد الإنسان على فهم ذاته ككائن حر، وذلك كقاعدة للشروع في تحوُّلٍ لإنسانيته وللعالم الذي يحيط به. وهكذا يكون للفلسفة مهمة مزدوجة، فهي مسؤولة أولا عن تشجيع الإصلاح الذاتي للإنسان بإيقاظ أفضل ما فيه، وعلى وجه الخصوص قوة الحب وقوة الرحمة والتضامن والتناغم مع الطبيعة. ومُهِمَّة الفلسفة الثانية هي إعداد الإنسان ليتدخل في العالم التاريخي لتغيير الواقع القائم، وهو ما يعني بالنسبة إلى مارتي رفع الواقع إلى مستوى الإنسانية، التي يجب أن يكون عليها، ليتجاوب مع نبل الكرامة الإنسانية. لذلك قال مارتي في أحَدِ نصوصه المشهورة إن «التفكير هو خدمة الغير»، هو خدمة إنسانية الإنسان وهو تبجيل الواقع. فلسفته هي فلسفة نزعة إنسانية تضامنية وتاريخية تَصْدُر عن الشروط السياقية للحياة، وتتطلع إلى تغييرها لكي تستطيع الإنسانية التعايش في عالم متوازن.

أمامَ الفلسفات التجريدية العاشقة لمفاهيمها والمنغلقة على نظمها، يَقْتَرِحُ خوصي مارتي فلسفةً تبحث عن الخيط الرابط عبر سؤالين أساسيَيْن مُوَجَّهين لأشخاص محددين، سؤالٍ عن الوجهة التي تمضي إليها الحياة، وسؤالٍ آخرَ عن كيف يمكن بل يجب التأثير في مجرى الحياة، وهو ما يفترض، كما يتبين من خلال المقتطف الذي نقلناه هنا، سلوكا يقوم على الإبداع والنقد، سلوكا يلغي تقليد ما هو أجنبي، ويلغي النزعة إلى التكرار وإلى استمرار العادات الاستعمارية، للبحث عن مواجهة مباشرة مع الواقع نفسه، وأنْ تَجْعَل من هذه الممارسة للذكاء السياقي قاعدةً لعملية تحرير نظريٍّ حقيقيٍّ.

يعتبر هذا التحول في الفكر الفلسفي باتجاه الواقع والتاريخ، بالنسبة إلى مارتي، الدليلَ على أن الفكر يجتهد لكسب الأصالة التي تجعله حقا خصبا. فبدون سياقية، وبدون رابط مع التاريخ ذاتِه، تتيه الفلسفة في مشاكلها الخاصة، وتتحول إلى واحدة من تلك الوسائل التي شجبها، والتي بدل من أن تحرر الإنسان، فإن ما تقوم به هو تقْيِيدُه، أو إبعادُه عن مهمة إعادة غزو ذاته، وأنْ يتصرَّفَ نقديا في عالمه التاريخي.

وبهذا المعنى، فقد ترك خوصي مارتي عملا فلسفيا يضَعُه بَيْن خيرة من أنتجوا الفكر التحرري التثاقفي في أمريكا اللاتينية، وهو عمَلٌ لم يفقد شيئا من آنيته أيضا.

أسـئـلـة

1. **ما دلالة عبارة «أمريكانا» بالنسبة إلى خوصي مارتي؟**
2. **ما هو تصور مارتي لمعنى «الحرية»؟**
3. **لماذا يتحدث مارتي عن أنه «يجب على الإنسان إعادة غزو نفسه.»**

نشاط بيداغوجي

أَعِدُّوا، ضِمْنَ عمَلٍ جماعي، سلسلةً من الصور تُبْرِزُ أعمالا أوشكالا تعبيريَّةً تشْهَدُ في مجتمعكم على حرية خلاقة وعلى الاختيار الحر.

III الأشكال السياسية للعيش المشترك

7 التوعية التحررية، باولو فْرِيْرِي

مقدمة

ترك لنا بَاوْلُو فْرِيْرِي (1921-1997) فلسفةً تربوية ومنهجيةَ بحثٍ تستندان إلى أنثروبولجيا ونظرية في المعرفة، وهو شيء أساسي لتكوين المربي المعاصر. أثبت أهمية التعليم في تكوين الشعب كفاعل، والشعب صاحب السيادة، بعد أن كان أحد أكبر واضعي نموذج التعليم الشعبي.

تستلهم حاليا العديد من تجارب التعليم الشعبي وتعليم الكبار من أفكاره البيداغوجية، فقد عبَرتْ فلسفتُه التعليمية حدود التخصصات والعلوم والفنون، وتجاوزت أمريكا اللاتينية لتتجذر في أراضٍ عدة.

يمكن أن نبرز، من بين مساهمات باولو فريري الأصلية في تاريخ الأفكار البيداغوجية، ما يلي:(1) التنظير حول الممارسة بغية إمكانية تحويلها. (2) الاعتراف بشرعية المعرفة الشعبية في زمن النخبوية المفرطة. (3) التعليم كممارسة للحرية هو شرط لحياة ديمقراطية. (4) علوم منفتحة على الحاجيات الشعبية. (5) التناغم بين ما هو نظامي وغير نظامي في الممارسة التعليمية. (6) الأوتوبيا باعتبارها الواقعية الحقيقية للمربي، وهو ما يتعارض مع كل الذي ينكر الحلم بعالم آخر ممكن. (7) الميزة السياسية المرتبطة بالعملية التعليمية. (8) الأخلاق كمرجعية مركزية للبحث لترسيخ الديمقراطية.

نص: بيداغوجية المقهور، باولو فريري.

عندما نُحاول التعمق في الحوار كظاهرة إنسانية تظهر لنا الكلمة، التي يمكن أن نقول عنها إنّها الحوار نفسه. وعندما نجد في تحليل الحوار الكلمة باعتبارها أكثر من وسيلة ليتحقق هذا الحوار يفرض علينا أن نبحث أيضا عن العناصر المكونة لها.

ويقودنا هذا البحث إلى العثور فيها(الكلمة) على بعدين-فعل وتَفَكُّر- متضامنين فيما بينهما، وعلى تفاعل غاية في التّجذُّر، بحيث إذا ضحينا ولو جزئيا بأحدهما يتأثر الآخر فورا. ليست هناك كلمة حقيقية ليست عبارة عن وحدة راسخة بين العمل والتَّفكُّر، وبالتالي لا تكون عملا تطبيقيا، ومن ثمة فإن القول بوجود كلمة حقيقية هو تغيير العالم.

من جهة أخرى، فالكلمة المزيفة التي لا يمكن بواسطتها تغيير الواقع هي نتاج الازدواجية، التي تنشأ بين العناصر المكونة لها، و بذلك ما إن تحرم الكلمة من بعدها العملي، حتى تتم التضحية أيضا وتلقائيا بالتفكر لتتحول إلى مجرد لغو، إلى مجرد ثرثرة. لذلك فهي تكون مستلَبة ومستلِبة، وتصبح كلمة فارغة لا يرجى منها شجب ما يحدث في العالم، ذلك لأنه ليس هناك شجب حقيقي دون الالتزام بالتغيير، ولا التزام بدون عمل.

وعلى العكس من ذلك، إذا ما شُدِّدَ على الفعل أو اقْتُصِر عليه، وضحينا بالتفكر تتحول الكلمة إلى نشاط. هذا الأخير، الذي هو فعل من أجل الفعل، هو ينكر أيضا التطبيق العملي الحقيقي ويمنع الحوار حين يقلل من التفكر.

عندما تتولد أيٌّ من هذه الازدواجيات في أشكال مزيفة، فهي تنتج أشكالا للتفكير، تُعزِّز القالب الذي تتشكل فيه.

لا يمكن للوجود، عندما يكون إنسانيا، أن يكون أخرس وصامتا، ولا أن يتغذى على كلمات مزيفة، بل على كلمات حقيقية يستطيع بوساطتها البشر تغيير العالم. الوجود عندما يكون إنسانيا فهو «تلفُّظ» العالم، هو تحويل له. يصبح العالم المتلفَّظ به بدوره إشكالية بالنسبة إلى الأفراد الناطقين، لأنه يطالبهم بنطق جديد.

لا يُصْنَع البشر في الصمت بل في الكلمة، في العمل، في الفعل، في التفكر، لكن إذا قلنا الكلمة الحقيقية، وهي العمل والتطبيق العملي وتحويل العالم، فقولها ليس امتيازا لبعض البشر، بل حقا لكل البشر. لذلك تحديدا، لا أحد يمكنه أن يتلفَّظ الكلمة الحقيقية لوحده، أو يقولها للآخرين في عملية يفرضها عليهم، وينزع بها من الآخرين الحق في قولها. قول الكلمة، التي تشير إلى العالم الذي عليه أن يتغير، يقتضي التقاء البشر من أجل هذا التحول.

الحوار هو لقاء البشر المتأثرين بالعالم، لتلفُّظِه دون أن يُسْتنفد، في العلاقة الصِّرف أنا-أنت.
هذا هو السبب الذي يجعل الحوار مستقبلا غير ممكن، بَيْن أولائك الذين يريدون تلفُّظ العالم وأولائك الذين لا يريدون ذلك، بين من يمنعون عن الآخرين تلفُّظ العالم ومن لا يريدون تلفُّظَه، وبين من يمنعون الآخرين من حقهم في قول الكلمة وأولئك الذين مُنِعوا هذا الحق. أولا، يجب على الذين يوجدون في هذه الوضعية، ممنوعين من حقهم الأساسي في قول الكلمة أن يستردوا هذا الحق، وألا يسمحوا باستمرار هذا الهجوم اللا إنساني.

إذا كان الناسُ يُغيِّرون العالمَ بقولِه والتعبير عنه، فإن الحوار يفرض نفسه سبيلا يكتسب الأشخاص بوسطاته معنى كونهم أشخاصا.

لذلك يعتبر الحوار ضرورة وجودية. وبما أن اللقاء يجعل تَفَكُّر وفِعْلَ من يقومون بهما متضامنين وموجهين إلى العالم، الذي يجب أن يتغير ويتأنسن، فيجب ألا يختزل في مجرد نقل أفكار شخص إلى شخص آخر، ولا أن يتحول إلى مجرد تبادل أفكار مبتذلة من الطرفين.

كما أنه ليس نقاشا حادا وجدليا بين أشخاص لا يطمحون إلى الالتزام بالتعبير عن العالم، ولا بالبحث عن الحقيقة، بل يهمهم فرض حقيقتهم فقط.

بما أن الحوار لقاء البشر الذين يُعبِّرون عن العالم، فلا يمكن أن يوجد تعبير ينتقل من البعض إلى البعض الآخر، إنه فعل إبداعي. ومن ثمة، فإن الوسيلة التي يستعملها شخص للهيمنة على شخص آخر لا يمكن اعتبارها ماكرة. إن الهيمنة المضمنة في الحوار هي الهيمنة على العالم، من قِبَل الأشخاص المتحاورين، وليس هيمنة أحدهم على الآخر. غزو العالم لتحرير الإنسان.

Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*,
Buenos Aires, Siglo XXI, 2008. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

أُختِيرت الصفحتان الأوليان من النص الثالث من كتاب بيداغوجية المقهورين، حيت يكتب فريري عن «الحوارية»، التي تعتبر «جوهر التربية كممارسة للحرية»، لأن هذا المقتطف يُعتبَر أساسيا ضمن المتن الفلسفي لباولو فريري. ويقدم هذا الكتاب منهجية للقواعد الأنتربولوجية لفلسفة التربية وإعادة تفسير للعلاقات بين الفلسفة والتربية والسياسة.

يتمثل الهدف الرئيس من التربية التحررية في أن يتعلم الرجال والنساء كيف «يقولون كلمتهم»، لا أن يكرروا كلمة الآخر فقط. فالكلمة أداةٌ يتحول بوساطتها الإنسان إلى فاعل لتاريخه الذاتي. يعطي باولو فريري، في هذا الكتاب المؤلف في الشيلي سنة 1968، اسْمًا لشيء أساسي في العملية التربوية، فهو يسمى الفعل التعليمي فعلا سياسيا. يُخْرِج إلى الوجودِ سياسويَّةَ التربية. إن الموقف الذي يتخذه، في إهداء الكتاب- «إلى محرومي العالم، إلى الذين يعانون معهم وخصوصا إلى الذين يكافحون معهم »- يعلمنا أن التربية تقتضي اتخاذ قرارات، كما أنها التزام ونضال.

وإذا كان الإنسان يكشف عن إنسانيته من خلال الكلمة، فإنه يلتقي مع الآخر من خلال الحوار. ذلك أن الفرد إنما يتحوَّل إلى مبدع وفاعل عبر التواصل الحقيقي، وعبر التبادل وتوافر الشروط ذاتها، التي يقرها الحوار. لذلك فالتربية ليست عملية محايدة، لأنها بقدر ما تستطيع أن تُكوِّن أفرادا تابعين تكوِّن أفرادا أحرارا. فكما يمكن أن تكون فعلا ثقافيا للهيمنة، تكون فعلا ثقافيا للتحرر.

إن مفهوم فريري للحوار يَظهر بوضوح في هذا الفصل من الكتاب، فهو يضع خمسة شروط ليتحقق الحوار: الحب، والتواضع، والإيمان، والأمل، والفكر النقدي. يوضح أن الحوار ممكن فقط بين أشخاص متساوين ومختلفين، لا بين أشخاص متعارضين، لأنه لكي يكون هناك حوار يجب أن تتساوى الشروطُ، ويكون هناك تبادل، وهو ما لا يمكن أن يوجد بين أشخاص متعارضين، لأن ما يوجد بين المتعارضين هو النزاع.

الحوار الذي يحدثنا عنه باولو فريري ليس حوارا رومانسيا بين المقهورين وقاهريهم، وإنما الحوار بين المقهورين ليتمكنوا من تجاوز صفة القهر التي هم عليها. يفرض هذا الحوار ذاتَه، ويكتمل في الوقت ذاته، في تنظيم الطبقات، والكفاح المشترك ضد القاهر، ومن ثم يكون النزاع.

بالنسبة إلى باولو فريري، فإن حوار المقهورين الذين يوجههم الضمير النقدي للواقع، يتطلع إلى تجاوز أولئك للنزاع مع قاهريهم، وإلى تحرير هؤلاء أيضا. الحوار بالنسبة إلى فرايري ليس مجرد لقاء بين شخصين يبحثان ببساطة عن معنى للأشياء، أي المعرفة، وإنما لقاء يتحقق في التطبيق العملي (فعل+تفكر)، في الالتزام، وفي الالتزام بالتحول الاجتماعي. الحوار لا يعني تبادل الأفكار، فالحوار الذي لا يقود إلى العملِ الذي يُحوِّل الأشياء هو محض لغو.

بالنسبة إلى باولو فريري، لا يمكن تغيير العالم دون تغيير الأشخاص، فتغيير العالم يعني تغيير الأشخاص، فالعمليتان متلازمتان.

أسـئـلـة

1. ما مفهوم الوجود الإنساني لدى باولو فريري؟ حاول أن تعبر بأسلوبك الخاص، وتربطه بوضعية في حياتك اليومية.
2. حسب النص، ما إسهامات باولو فريري الرئيسةُ في التربية؟
3. هل التربيةُ نظاميةٌ فقط؟ برهنْ على ذلك.
4. لماذا تعتبر «الكلمة» و «الحوار» مُهِمَّيْن بالنسبة للأشخاص؟ أجب عن ذلك بأسلوبك الخاص، وحاول أن تُفسّر لماذا يشكل الحوار والكلمة بعدا في غاية الأهمية لتغيير الواقع.

أنشطة بيداغوجية

1. اكتب نصا من 15 سطرا تُفسِّرُ فيه إنْ كانتْ أفكارُ باولو فريري قابلة للتطبيق في سياقك التربوي، وكيف يكون ذلك.
2. أنجزوا بحثا جماعيا عن مصطلح «مقهور» في القاموس، وفي محرك بحث الصور على الإنترنت. علقوا على معنى المصطلح، وعلى الصور التي ظهرت لكم. ابحثوا أيضا عن مثالين لشعوب أو أشخاص يعانون من القهر حاليا في العالم وفي مجتمعهم. حرروا بعد ذلك بيانا تشيرون فيه إلى المبادئ التي انتهَكَها هذا القهرُ، وما هي الوسائل قد تكون كفيلةً بإصلاح ذلك.

IV المساواة بين الجنسين

وضعت الحركة النسائية في أمريكا اللاتينية الأسس لمساءلة راديكالية لكل أشكال الخضوع، التي كانت تعاني منها المرأة في هذه القارة، مُظهِرةً الآليات الرئيسة للإقصاء والتهميش على مختلف مستويات الحياة اليومية- حتى في المجال الأكاديمي-، والتي تُبَرَّرُ من خلال مفهوم يرى في اختلاف المرأة عدم مساواة- تصل سوابقها الأكثر قدما إلى أرسطو-. حاولت طروحاتها النظرية أن تحلل بعمق البدائل الإبستمولوجية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية، التي قد تساهم في إقرار عالم عادل لكل النساء. بدايةً، بتوفير جو للمشاركة الفعلية، حيث تصنع النساء تاريخهن الخاص، وهو ما يَشْرَع، بدون شك، في الدفاع عن حقهن غير القابل للاستلاب في التمتع بجسدهنّ بكل حرية. في عالم ما يزال يغلب عليه النموذج الأبوي الحداثي- الرأسمالي للسيطرة والخضوع، أظهرتِ الحركةُ النسائية الهامشية المطالب الأساسية والأكثر إلحاحا، حتى تستطيع النساء التمتع بشكل كامل، في جو متناغم من احترام التعددية والتنوع، وبحياة كريمة.

1 | شعريات المقاومة حسب غْلوْريا أَنْثَلْدُوَّا

مقدمة

وُلدت غلوريا أَنْثَلْدُوَّا في 26 سبتمبر 1942 في ريموندفيل بتكساس، في منطقة مَزارع اسمها خيسوس ماريا، تبعد عن الحدود الأمريكية المكسيكية بمسافة تقلّ عن خمسة وعشرين ميلاً. وهي مؤلفة كتب عديدة، من بينها: *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*[151] و*Friends from the Otherside/Amigos del Otro Lado*[152]، *Interview/Entrevistas*[153] ولم تتلقَّ أنثلدوا تدريبا في مجال الفلسفة، ولم تتمكن من إتمام دراسات الدكتوراه، التي بدأتها في مجال الأدب المقارن، إلا أنه كان لأعمالها تأثير واسع النطاق في مجالات مختلفة منها ما يلي: نظرية الأدب، والدراسات الخاصة بالمكسيكيين الأمريكان، ونظرية ما بعد الاستعمار، ونظرية قضايا المرأة، والدراسات الخاصة بالمثليين والمثليات، والدراسات الخاصة بذوي الأصول الأمريكية اللاتينية، والثنائية اللغوية، والفلسفة. ولقيت أعمالها أيضاً ترحيباً عالمياً، ووُضعت في الإطار العالمي الذي تلتقي وتتصادم فيه ثقافتان أو أكثر، مما يؤدي إلى نشوء الوعي الهجين.

[151] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza,* San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

[152] Gloria Anzaldúa, *Friends from the Otherside/Amigos del Otro Lado,* Consuela Méndez (ill.), San Francisco, Children's Book Press, 1993.

[153] Gloria Anzaldúa, *Interview/Entrevistas*, New York: Routledge, 2000, recuellies par Analuise keating.

نص: حدود: الهجنةُ الجديدة، غلورْيا أنْثلْدُوَّا

الوعي الهجين: نحو وعي جديد

« من أجل نساء عِرْقي — *Por la mujer de mi raza*

تتكلم الروح[154] — *hablarà el espíritu*

لقد وضع خُوصِي فاسكونثِيلوس، وهو فيلسوف مكسيكي، تصوّراً لعِرق هجين، أي لمزيج من الأعراق المتماثلة، عرق تمتزج فيه الألوان، وأول عِرق جامع للعالم بأسره. وسمّى هذا العرق «العرق الكوني»، وهو عرق خامس يشمل أعراق العالم الرئيسة الأربعة.[155] وتتناقض هذه النظرية مع نظرية العرق الآري الصافي، ومع السياسات القائمة على النقاء العرقي التي تمارسها أمريكا، وتتمثّل نظريته في شمول الجميع. ويقع هذا التمازج العرقي عند نقطة التقاء تيارين أو أكثرَ من التيارات الوراثية التي «تتقاطع» فيها الصبغيات باستمرار، ولا يؤدي ذلك إلى نشوء كائنات ذات مرتبة أدنى، بل يؤدي إلى نشوء ذرية هجينة، وجنس قابل لتلقي الطفرات الوراثية، ومتّسم بمزيد من المرونة، ويمتلك حصيلة وراثية غنية. وانطلاقاً من هذا التلاقح العرقي والأيديولوجي والثقافي والبيولوجي، ينشأ حالياً وعي «غريب»، أي وعي جديد هجين، ووعي نسائي. إنه وعي المناطق الحدودية.

تَصَارُع على الْحُدود
لأنني هجينة
أواصل المشيَ متنقّلة من ثقافة
إلى أخرى،
ولأنني موجودة في كل الثقافات في الوقت نفسه
فإنني روح تهيم بين عالمين بل ثلاثة وأربعة،
وأناطح النقيض والنقيض.
وإنني ضائعة بين كل الأصوات التي تُحدِّثني
في الوقت ذاته

ويؤدي التناقض الناجم عن تصادم الأصوات إلى حالة من الحيرة الذهنية والعاطفية. فإن الصراع الداخلي يؤدي إلى إحساس بانعدام الأمن وانعدام الحسم. وتُصاب الشخصية الهجينة الثنائية أو المتعددة بالقلق النفسي.

[154] إشارة من المؤلِّف: هذه هي معارضتي الأدبية لوجهة نظر خو صي فا سكون ثيلوس. José Vasconcelos, La Raza *Cósmica: Misión de la Raza Ibero-Americana*, México, Aguilar S.A. de Ediciones, 1961.

[155] فاسكونسيلوس.

وإذ تبقى الهجينة في حالة حيرة ذهنية تُسمّى نيبانتيلزم، وهي كلمة من حضارة الأَتْزِيك، وتعني التمزّق بين طريقين، فإنها تُعد نتيجة لتحوّل القيم الثقافية والروحية من جماعة إلى جماعة أخرى. وبما أن الهجينة تكون ثلاثية الثقافات، وتنطق بلغة واحدة، أو لغتين، أو عدّة لغات، وتتكلّم بلهجة عامية، وتبقى في حالة تحوّل دائم، فإنها تواجه معضلة السلالة المختلطة: فإلى أي جماعة ستستمع ابنة الأم ذات الجلد الداكن اللون؟

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*,
fourth edition, 25 anniversary, San Francisco, Aunt Lute books, 2012, 99-100. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

يتحدى كتاب *La Frontera*(الحدود) لغلوريا أنثلدوا كلَّ أشكال التحديد والتنميط. والكتاب متعدد اللغات، إذ يجري التحدث فيه بلغات عديدة: الإنجليزية والإسبانية ولغة الأمريكان المكسيكيين (تشيكانو) ولغة نَهوطِل واللغة المازجة بين الإسبانية والإنجليزية (Spanglish)، والعامية التكساسية المكسيكية. ولا ينتمي الكتاب إلى أي نوع أدبي، إذ إنه يُعد، في الوقت نفسه، من نوع المقالات الفلسفية والسيرة والشعر، أي أنه سيرة ذاتية، ولكنه يروي، أيضا، قصةٍ شعب حقيقي وخيالي. كما أن الكتاب لا ينتمي إلى مجال تخصصي محدد، فإنه ذو تخصص غير محدد وغير قابل للتحديد. ويكمن مصدر الصدى الفكري الكبير الذي أحدثه على وجه التحديد في أنه نص بلا مكان. إن موقعه المعرفي هو نيبانتلا (nepantla)، وهي كلمة بلغة نَهوطل، وتعني تقاطع طرق، تلتقي فيه عدة طرق وتصبح في لحظة ما طريقا واحدا. وفضلاً عن ذلك، فإن الكتاب يمتد عبر أشكال مختلفة من المحفوظات والتقاليد الفكرية، كما يبدو ذلك بوضوح في المقتطف الذي تم اختياره هنا، والذي يؤدي وظيفة مفهوم "المونَاد" (الوحدة) لدى لايبنتز، أو مفهوم نقطة الالتقاء ("الألف" – aleph) لدى بُورْخِيس. وتتجلى في هذا النص كامل أعمال الكاتبة.

وفي نظر أنثَلْدُوا، تتمثل إحدى أهم وظائف الوعي الهجين في نقد كل أشكال العنصرية، وتحديدا السياسات القائمة على النقاء العرقي، التي وجّهت العديد من عمليات الإبادة الجماعية والقتل التي حدثت خلال نصف القرن الماضي. وفي الوقت نفسه، يتعلق نقد مبدأ النقاء العرقي بنقد الهيمنة اللغوية، أي ما تسميه في أعمال أخرى «الإرهاب اللغوي». وهذان النقدان متلازمان. فإن الاضطهاد العنصري والإبادة العرقية يواكبهما انتقاص وإلغاء لغويين. وإن الذين يعانون من التمييز والاضطهاد العنصريين يعدّون أيضا «منزوعي الألسن» (deslenguados)، أي من الذين يبقون مكمومي الأفواه تماما. ويترافق الإرهاب اللغوي بعمليات تتمثل في عدم الاعتراف بالمِلكية، أو في الإخفاء الصريح للمعالم، أو طمسها، أو محو المعارف التي ينتجها أولئك الذين يُعتبرون غير أنقياء، وغير مألوفين، وغير متحضّرين. وتحتل النساء في أعمال أنثلدوا مكانة فريدة ومميزة، تحديدا لأنهن يعانين، في ذواتهنّ، معاناة مباشرة من عواقب العنصرية، والاضطهاد اللغوي، وانعدام العدالة المعرفية. ولكن لا يُعد سكان الحدود (la frontera) من الضحايا السلبيين. فإنهم يقاومون ويكافحون من أجل البقاء. وتشهد حياتهم على شاعرية المقاومة. ومن ثمّ فإن الحدود تُعد مكانا حقيقيا، وكذلك مكانا خياليا، تجري فيه المقاومة المعرفية والتجديد المعرفي على حد سواء. وينبغي أن يُقرأ كتاب *La Frontera* (الحدود) بوصفه نصاً من النصوص الأولى لنظرية ما بعد الاستعمار، بل بوصفه أيضاً شكلاً جديداً من أشكال الفلسفة، التي ترمي إلى تقويم ما تسميه الفيلسوفة ميرندا فريكر انعدام العدالة المعرفية. كما أنه ينبغي أن يُقرأ بوصفه علم أنساب جديد لمرحلة ما بعد الاستعمار، يرمي إلى إنقاذ ما يسميه ميشيل فوكو «المعارف الدونية»، وإلى الاحتفال بهذه المعارف.

وتدعونا أنثلدوا، قبل كل شيء، إلى التفكير في ما وراء ثنائية الخير والشر المانوية، أو ثنائية الله والشيطان، التي يقوم عليها «التقدم الحضاري» المُدّعى به. وأعمالها مصبوغة بالاعتراف بالمعاناة النفسية والجسدية، ولكنها مصبوغة، أيضا، باحْترام قدرة الأفراد والجماعات والشعوب على المقاومة وعلى تجاوز الصعوبات، ومواصلة السعي إلى إتاحة نشوء طرق مختلفة للتعامل مع الاختلاف. ويقع الوعي الهجين عند نقطة التقاء الثقافات، حيث تولد ثقافات جديدة وحساسيات جديدة. وليس الوعي الهجين نقديا فحسب، بل إنه توليدي قبل كل شيء.

أسـئـلـة

1. هل ثمة علاقة بين البَشَرةِ والوعي الذاتي، حسب غلوريا أنثلدوا؟ برهن على ذلك.
2. هل هناك علاقة بين لون البَشَرة واللغة؟ قدِّم براهين على ذلك.
3. هل «الحدود» La Frontera مكان ماديٌّ أم ذهني؟ أين توجد La Frontera الحدود وفقا لأنثالدوا؟
4. هل يوجد «العرق الكوني» أم أنه مجرد تصور مثالي؟ طَوِّرْ هذا الموضوع

نشاط بيداغوجي

مزجت غلوريا أنثلدوا بين تأملات من سيرتها الذاتية وتأملات فلسفية وتاريخية وجغرافية ولسانية. حاول أن تتعرف في مجتمعك، أو ثقافتك، أو منطقتك، على كُتّاب وفنانين استعملوا تجاربهم الذاتية ليعكسوا الوضعية الإنسانيَّةَ، وإمكانيةَ التفكير النقدي في كل ما يَقْهر وينزع الإنسانية.

IV المساواة بين الجنسين

2 نحو وعي سياسي نسائي حسب أُورَانْيَا أُونْغُو

مقدمة

ولدت أورانيا أتِنِيَا أونغو مونتينغرو Urania Atenea Ungo Montenegro في بَنَمَا سنة 1955، وهي تُدَرِّس في قسم الفلسفة في جامعة بَنَمَا، وترى أنه «لتغيير الحياة» من الضروري اتخاذ مواقف أخلاقية في ما يخص ظروف حياة نساء الشعوب الأصلية، والسود، والهجين، والبيض، في أمريكا اللاتينية. إنَّ الحركة النسائية، بالنسبة إليها، منطقٌ يوضح السياسة، وليس مجرّد حركة لمشاركة النساء؛ لهذا، فهي تدرس مسار الوعي السياسي النسائي في أمريكا، بهدف تحليل الإرادة النسائية، لاستيعاب خيارات مختلفة للهوية التابعة، وخلق مشاريع بديلة لأشكال الهيمنة الحالية. إن مناهضتها للعنصرية ودراستها للسياسة تستهدفان النشاط السياسي النظري-التطبيقي.

يجب أن تكون التغييرات، حسب هذه الفلسفة التطبيقية، كاملةً، وأن تمس الثقافة التي يفهم منها أنها أساس المعرفة، والحرية، وعلاقات السلطة بين الأشخاص، وبين الجنسين، وبين الطبقات الاجتماعية.

نص: من أجل تغيير الحياة: سياسة الحركة النسائية وفكْرُها في أمريكا اللاتينية، أورانيا أونغو

يقتضي تسييس الحياة اليومية تغييرَ ما سَمَّته أغانيس هيلر Aganes Heller "قبو التغييرات التاريخية" بشكل راديكالي، لأن الشيء المميِّز للهيمنة الذكورية، كظاهرة اجتماعية وتاريخية، هو قدرتها التشكيلية لتتلاءم من جديد مع التغيرات، وأن تستمر في الوجود رغم كل شيء متناسلةً في ما سمته مارغاريطا بيسانو Margarita Pisano "الفضاء الرومانسي-الغرامي"، ومستمرة في أشكال حيث المكاسب، التي حققتها النساء، تستعمل ضدهن انطلاقا من تصورات العالم، التي يتغيَّرُ فيها شيءٌ ما، لكنَّ ما هو أساسي لا يزول.

قال أحدهم إن هناك علما واحدا فقط هو التاريخ، وهو يُعَلِّم من يستطيع أن يراه أن العملية التاريخية مليئة بخطوات ثقافية إلى الأمام وأخرى إلى الوراء؛ وتاريخ المرأة ليس مثل أي تاريخ، فهو يُظْهِر أن التحولات تكون مستمرة فقط عندما تتشكل لا في قوانين، وإنما في مؤسسات إيديولوجية مترسخة في وعي العامة. إن مهمة الحركة النسائيةِ المتجليةَ في تسييس الحياة اليومية وتغييرَها مهمةٌ ما زالت في بدايتها في هذا العصر الجديد، حتى لا تكون تلك التغييراتُ، التي تعتبر بالنسبة إلينا باهظة وجليةً وهشَّةً، مجرَّدَ تغيِيرٍ جديد في جلد الفهد.

إذا نظرنا إلى الأمر ببساطة، فهذا هو المفتاح الذي يسمح بأن نستشف أن الحركة النسائية، وفكرَها، وعملها، لن يَنتهي رغم كل شيء. وحدَها الحركة

النسائية لا تزال هي سياسة النساء غير التابعة، لأنها تفترض، سياسيا، إمكانيةَ تحويل العلاقات بين الجنسين، وتغييراتٍ جذريةً فيما هو خصوصي، وتفترض، تبعا لذلك، تغييراتٍ عميقةً في تصورات العالم التي تؤسِّس الوعيَ والحضارة. فضلا عن أننا، نحن الناشطات النسائيات، لا يمكننا أن نسمح لأنفسنا "بفترة صمت" جديدة، مثلما سَمَّتْ خولييتا كيركوود Julieta Kirkwood الفترةَ التي تلت اختفاء حركة حق النساء في التصويت، فبالكاد نحن بصدد بناء "الكون المضاد" الذي طالبت به سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir، وما زلنا نعيش في "المنعطف الحرج للتاريخ" الذي أرادته ذات مرة ألكسندرا كولوناتي Alexandra Kollonati، ولأنه لم تولد بعد أخت شكسبير Sheakespeare التي كانت تحلم بها فيرجينيا وولف Virginia Woolf.

Urania Ungo, *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina,* Panamá, Instituto de la Mujer, Universidad de Panamá, 2000. الترجمة العربية لليونيسكو

تعليـق

إن التغييرات، حسب هذه الفيلسوفة النسائية التطبيقية، تتم فقط عندما تنقشع ظلمة كراهية النساء في الثقافة المقروءة، وتكون جليَّة في الحياة اليومية. تُعْتَبَرُ أورانيا، التي كانت تلميذة آغنس هيلر Agnes Heller ، ناشطةً نسائية، تُدرج كل الفكر السياسي النسائي في تجسيد النشاط التطبيقي للتغيير، أي في أمريكا اللاتينية التي تخُصُّها بفكرها.

وحتى نلم بالموضوع كليا، نلاحظ أن التغييرات من أجل الحياة تَصْدُرُ دائما عن ممارسات النساءِ، في ما بينهن، ومن خلال قوتهن الجماعية لحظةَ المطالبة بمراجعة العلاقات بين البشر أمام القانون، بل وحتى أمام العنف الذي يتجسد في قتل النساء. لذلك ترى أورانيا أخلاقَ الحركة النسائية وتاريخَ فكر الحركة النسائية في أمريكا اللاتينية متلازميْن، وتَبْنِي تَفاهُمَ علاقتِهما على أسس ممارسات الحركة النسائية بالمكسيك وأمريكا الوسطى.

أسـئـلـة

1. **هل يمكن للأخلاق أن تصحبنا في الحياة؟ ما هو طرح أورانيا أونغو؟ هل سبق أن فكرت في ماهية الطرح النسائي؟**
2. **تتحدث أورانيا أونغو عن التغييرات في الحياة اليومية. هل اعتبرت حياتك اليومية فضاء حيث تحدث تغييرات لتعيش فرديا وجماعيا بصفة أكثر أخلاقية وأكثر حرية؟**
3. **الحركة النسائية هي ممارسة وَلَّدت نظريات عديدة، وكان انشغالها بأخلاق غير معيارية دائما. هل تعتقد أن أورانيا أونغو كانت لها إسهامات في الحياة الطيبة بين النساء وبين النساء والرجال؟**

نشاط بيداغوجي

ابحثوا في الشبكة العنكبوتية عن فيديو يشرح ما هي الحركة النسائية، وأين ظهرت وما هي مطالبها الرئيسة. هيئوا عرضا جماعيا عن كيف تُعَامَلُ المرأة في مجتمعكم، وما إن كن راضيات عن هذه المعاملة. كما يجب أن تبحثوا وتُعرِّفوا بـ: أوليمب دي غوخس Olympe de Gouges وبأهم مؤلَّف اشتهرت به.

٧ البيئة والطبيعة

إيكو-فلسفة التحرر حسب لِيُونَارْدُو بُوفْ

مقدمة

ليوناردو بوف، المولود في كونكورديا في جنوب البرازيل في 14 دجنبر 1938، لاهوتي التحرير، وفيلسوف برازيلي، وشخصية مركزية في تطوير الفكر البيئي في أمريكا اللاتينية، بسبب مفاهيمه الفرانسيسكانية الأصيلة، وعمله الدؤوب في التعريف بالمشاكل البيئية وتقديم المقترحات لتجاوزها. بدأ يصوغ أعماله انطلاقا من ثلاثة مصادر يتداخل تأثيرُها في فكره وفي مجرى حياته، والتي لها قيمة بيداغوجية لمجتمعنا المعاصر. أولا، تجاربه الحياتية في البرازيل كفرد ينتمي إلى أسرة مهاجرة إيطالية، عَلَّمه أبواه كيف يتعايش مع أفراد ينتمون إلى مجتمعات السكان الأصليين، والْهَجين، والسود الذين كان المهاجرون الأوربيون عادة ما يهمشونهم؛ يتذكر بوف بوضوح مزية تَقَبُّل الاختلاف والجلوس جنبا إلى جنب بالطاولة في المدرسة، والتعايش مع بعض. يبين لنا هذا المصدر عدم التمييز وتقبل الاختلاف والانفتاح على الآخر.

المصدر الثاني لبوف ظهر عندما دخل إلى المدرسة، وكان في الحادية عشَر من عمره، وغلب على تربيته طابعُ روح تآخي الرهبنة الفرنسيسكانية، وحبُّ الطبيعة، والإحساسُ بالفقراء، والبساطة. يعيدُ منظور بوف هذا ربْطَ التجربة الدينية، وبصفة أعم، تجربة الحياة اليومية بالطبيعة، والإحساسَ بالأشجار والطيور والمياه وجذور المكان الذي نعيش فيه، ويبين لنا طريقة تجاوز الثنائية بين البشر وبين الكائنات الأخرى، التي نتقاسم معها هذا الكوكب. المصدر الثالث يتمثل في تكوينه متعدد التخصصات، الذي يتكون من الفلسفة، واللاهوت، والعلوم، والنظرية، والتطبيق. خلال إعداده للدكتوراه في اللاهوت، في مدينة ميونخ بألمانيا، كان يحضر دروس فيرنر هايزنبرغ Werner Heisenberg، أحدِ مؤسسي فيزياء الكم؛ في الوقت ذاته كان أحدَ مؤسِّسي لاهوت التحرير، بِمعيَّة قساوسة من أمريكا اللاتينية وإسبانيا سنة 1968. هذا النوع من الاندماج هو صنف من التكوين، يُمَكِّن من ربط ما هو إنساني بالطبيعة وبما هو متعال، وربط الجمال بألم الجوع والبؤس، الذي نواجهه اليوم من خلال أزمة كونية، ليست بيئية فقط، وإنما هي بيوثقافية أيضا.

ويشكل كتاب كرامة الأرض: إيكولوجيا، وعولمة، وروحانية وبروز نموذج جديد[156] لِمُؤلِّفه ليوناردو بوف مرجِعًا أساسيا لمقاربة كُلَّانِيّة holista وإيكو-اجتماعية eco-social لأخلاقيات البيئة.

156 Leonardo Boff, *La Dignidad de la Tierra: Ecología, Mundialización, Espiritualidad y la Emergencia de un Nuevo Paradigma*, Madrid, Trotta, 2000.

نص: الإيكولوجيا والتحرير: نموذج جديد، ليوناردو بوف

تُبنى كل المجتمعات الحديثة في العالم أجمع حول محور الاقتصاد. ولكن الاقتصاد بمفهومه الحديث فَقَد دلالته الأصلية، وهي: إدارة الوسائل القليلة والمتواضعة اللازمة للحياة ولتحقيق الرفاهية. ويُمثّل الاستخدام العقلاني للدخل الضئيل النشاطَ المركزي لمعظم الأُسر في العالم الثالث. وهذا ما يُمثّل الاقتصاد بالمعنى الحقيقي للكلمة. ولكن هذا النوع من الاقتصاد لا يُمثّل الأشكال الاقتصادية التي يمارسها اقتصاديو المؤسسات، الذين يستخدمون مفهوما مختلفا جداً للاقتصاد... ففي نهاية كل عام، ينبغي للبلد أن يُظهِر أنه حقق نمواً مقارَنَةً بما حققه في العام الماضي. وأدى هذا الإلزام إلى نشوء مفهوم النمو اللامحدود، الذي أصبح كالكابوس، وهيمن على المجتمع بأسره لمدة خمسمائة عام تقريبا [...] وإننا نفتقر إلى نقد أساسي لنموذج المجتمع الذي يسعى إلى تحقيق نوع مستدام من التنمية الإيكولوجية». (ص 19)

«ومن الضروري، أيضا، التخطيطُ لاستحداث شكل مستدام إيكولوجي للتنمية، يتلاءم مع النظم الإيكولوجية الإقليمية (ومنها على سبيل المثال؛ سياسات تشيكو مندس الخاصة بالموارد الطبيعية، والتي كانت ملائمة للنظام الإيكولوجي الأمازوني). وإننا نجد في الواقع العبارة القانونية "التنمية المستدامة" في النصوص الرسمية. (وكانت لجنة برانتلاند التابعة للأمم المتحدة قد عرّفت التنمية المستدامة في عام 1987 بأنها "التنمية التي تراعي الاحتياجات الحالية دون أن تُعرِّض للخطر قدرة الأجيال المقبلة على تلبية احتياجاتها.") ولكن في نهاية المطاف، ما يهمّ دائما، هو التنمية ذاتها، حتى ولو كانت تكلفة ذلك حدوث اضطراب إيكولوجي: فعندما ينشأ نزاع بين التنمية والإيكولوجيا يُتخذ القرار عادة لصالح التنمية، وعلى حساب الإيكولوجيا. ويبدو أن الجشع الرأسمالي لا يتوافق مع صون الطبيعة[...] وإن مشاريع هنري فورد الضخمة لاستغلال المطاط في غابة الأمازون في عام 1927، وكذلك مشاريع دانيال لودفيك التي أُنشئت بعد خمسين عاماً لاستغلال السليلوز والخشب في حوض نهر جاري، وأخيرا، مشاريع فولكس فاكن في السبعينات من القرن الماضي، أدّت كلها إلى حالات إخفاق واسعة النطاق، لأنها لم تراعِ على الإطلاق المسائل الإيكولوجية. وحدث كل ذلك على حساب مليونَي هكتار من الغابات، في حالة مشروع جاري، و144 000 هكتار من الغابات المدمّرة في حالة مشاريع فولكس فاكن من أجل تغذية ستة وأربعين ألف رأس من الماشية (فقد خُصّصت لكل رأس من الماشية مساحة لا تُصدّق قدرها سبعين ألف متر مربّع). وتبيّن الضخامة الهائلة لهذه المشروعات لاعقلانية نموذج التنمية، الذي يجري اتباعه، وضرورة استبداله برؤية أكثر شمولاً، تَأْخذ في الحسبان أيضاً الجانبَ الإيكولوجي». (ص 22)

«هناك شاعر من العصور الغابرة، عاش تجربة ذاك التصوّف؛ القائم على فكرة وجود الروح في كل مكان، وقد أصاب هذا الشاعر تماماً عندما كتب ما مُفاده أن الروح تنام في الحجر، وتحلم في الأزهار، وتستيقظ في الحيوانات، وتَعرف أنها في حالة يقظة عند الرجال، وتشعر أنها في حالة يقظة عند النساء. وهذا حدس تعاطفي للروح الموجودة في كل مكان من الكون، كما يشهد بذلك العديد من الصوفيين المنتمين إلى ثقافات مختلفة، ومنهم هنود السُّيُو في أمريكا الشمالية، وهنود البوروروس في البرازيل، وعدد من أساتذة الزِّين الشرقيين. كما أن آباء الكنيسة اللاتينية واليونانية المنتمين إلى القرنين الرابع والخامس، ولا سيما غريغوريوس النزينزي وغريغوريوس النيصي، والقديس باسيليوس والقديس بطرس دميان قد عبّروا بطرق مختلفة عن (الروح المنتشرة في العالم بأسره). (ص 50)

Leonardo Boff , *Ecology and Liberation: A New Paradigm*,
New York, Orbis Books, 1995. الترجمة العربية لليونيسكو

كما تظهر هذه المقتطفات من كتاب «**كرامة الأرض**»، فإن فكْرَ ليوناردو بوف البيئيَّ يندرج في فلسفة التحرير البيئية، التي تُناطُ بها مهمة مزدوجة. أولاها، حركة تفكيكية de-construcción: التحرر من أسطورة التنمية اللامتناهية، إذ يجب أن يكون المجتمع مهيكلا حول النمو الاقتصادي. هذه الأسطورة تحمل في طياتها تعسفا تجاه غالبية البشر، وإبادةً معظم الكائنات التي نتقاسم معها هذا الكوكب. كما تقتضي أيضا نقصا في جودة الحياة، عند جعل الوجود الإنساني يقتصر على بعد أحادي اقتصادوي economicista. إن التحرر من هذه الأسطورة يُصبح حركة إعادة بناء re-construcción ممكنة، أي أننا نصبح أحرارا، لنستعيد تنوع الوجود الإنساني، والإيكولوجي، والمغزى الأصلي للاقتصاد. ويشدد بوف على أن الاقتصاد ليس هو مراكمة الثروة بشكل غير محدود، وإنما التدبير الحكيم للممتلكات القليلة. هذا المعنى يقترب من أصل العلوم الإيكولوجية الحديثةِ، التي سمّاها كارلوس لينيو Carlos Linneo في القرن السابع عشر مجازًا «اقتصاد الطبيعة»، بل أكثر من ذلك، فكلمتا eco-nomía اقتصاد وeco-logía إيكولوجيا تتقاسمان الكلمة الإغريقية oikos (أويكوس) التي تعني بيت. إحداهما تشير إلى القوانين (nomos) التي تنظم الإدارة، وتشير الأخرى إلى الدرس (logia) من oikos أو بيت. في القرن التاسع عشر، كان البيت المشترك هو هذا الكوكب؛ وبوف يربط بين الاقتصاد والإيكولوجيا بغية تدبير حكيم.

لا يقتصر بوف على فلسفات تجريدية، يربط من خلالها الاقتصاد والإيكولوجيا من منطلق مفاهيمي محض، بل يفعل ذلك خصوصا من منطلق تطبيق التضامن، والصمود، والدفاع عن الفقراء والمهمشين. يشير مثلا إلى فرانثيسكو ألفيس تشيكو مندس Francisco Alves, Chico Mendes الذي ابتكر وطبق مفهوم الاحتياطيات الاستخراجية طريقةً لحماية غابات الأمازون، وحقوقِ الاستخدام المستدام للمجتمعات التي تستخرج المطاط. وتحت قيادة تشيكو مندس نظم مستخرجو المطاط أنفسَهم، وشكَّلوا اتحاد العمال القرويين لشابوري Unión de Trabajadores Rurales de Xapuri المناهضَ لتدمير الغابات، الذي تسببه «المشاريع الفرعونية». وكانت النتيجة المشينة لهذه الحركة مقتل مندس Mendes سنة 1988. في2007، عندما تقلد ليوناردو بوف مهمة مستشار في حكومة لويز إيناسيو لولا دا سيلفا Lula Da Silva، واعترافا بقيمة حياة تشيكو مندس ونضاله أنشأت وزارة البيئة البرازيلية مؤسسة تشيكو مندس للمحافظة على التنوع البيولوجي، التي تسهر اليوم على المناطق التي تحميها الحكومة الفدرالية. ودعم بوف العديد من الحركات القاعدية، التي ارتبطت بشراكات مع الكنائس والجمعيات المهنية والمنظمات الدولية، وطالبت بتوزيع عادل لملكية الأراضي وممارسات مستدامة اقتصاديا وبيئيا، كما هو حال حركة العمال القرويين بدون أرض (MST) في جنوب البرازيل، أو باتاغونيا بدون سدود في جنوب الشيلي.

على الرغم من أن الأمثلة المختارة هي من أمريكا الجنوبية، إلا أنه قد تكون هناك حالات مشابهة في مناطق أخرى من العالم، لأن النموذج التنموي الذي يسببها أصبح معولما. في هذا السياق، أصبحت لفلسفة ليوناردو بوف الإيكولوجية للتحرير أهميةٌ بالنسبة إلى الفكر الفلسفي العالمي للقرن الحادي والعشرين، لسببين على الأقل؛ يتمثل السبب الأول في استرجاع وحدة الفلسفة للمعارف النظرية والتطبيقية، لمعالجة ما هو شمولي فلسفيا، انطلاقا من الواقع والتاريخ المحَلِّيَيْن، ووصولا إليهما. ويتمثل السبب الثاني في وضع الإشكالية البيئية في قلب التحديات المحتملة لهذا القرن، لكنه، في الوقت ذاته، يحافظ على مغزى مهم جدا للعالم الطبيعي، الذي يسبق الكائن البشري ويَخْلُفه. نحن البشر ننتمي إلى المحيط البيئي، في حين أن هذا الأخير ليس ملكا لنا، بل نتعايش مع كائنات أخرى نتقاسم معها روح الحياة، كما يعبر عن ذلك النص الثالث الذي اخترناه. إن هذه الروحانية التي يقترحها بوف متجذرةٌ في العالم البيوفيزيائي، الذي تَفْهَمُه وتُثَمِّنه العديد من المعارف الحالية، وتلك التي تنتمي إلى الأسلاف والهنود الأمريكيين،

وفلسفة زن zen البوذية، ومعارف أخرى كثيرة. يدعونا بوف إلى أخلاق ليست ذات مركزية بشرية، كتلك التي تسود في المجتمع المعولم المعاصر، وإنما تلك التي تأخذ في الاعتبار تعدد أشكال الحياة. يدعونا بوف، في الوقت نفسه، إلى أخلاق إيكولوجية ليست ذات مركزية أوربية، بل متعددة الثقافات وتثاقفية. تعتبر هذه الدعوة، بالنسبة إلى الأجيال الشابة في القرن الحادي والعشرين، فرصةً للعناية بعلم الأخلاق، الذي يهتم بالحياة في تنوعها البيولوجي والثقافي، ومسؤولية لبناء مجتمع أَعْدَلَ، يتجنب القهر ضد أغلب أشكال الحياة (البشرية وغير البشرية) ويُسْهِم في كوكب متنوع بيوثقافيا.

أسئلة

1. **ما المغزى من العلاقة بين الاقتصاد والإيكولوجيا الذي يطرحه ليوناردو بوف؟ أيُّ علاقات بين الاقتصاد والإيكولوجيا التي تعرفها في الثقافات القديمة لمنطقتك؟**
2. **هل تعتقد أن الطريقة التي تدرس بوساطتها البيئة، في منطقتك ومناطق أخرى من العالم، تتضمن بشكل مناسب تَنَوُّعَ الرؤى الكونية والقيم الإيكولوجية؟ علل جوابك بثلاثة أمثلة على الأقل.**
3. **وفقا لنصوص ليوناردو بوف التي أوردناها هنا، من هم برأيك المتسببون في الأزمة البيئية، ومن هم الضحايا الرئيسون؟ هل تعتقد أن التحليل الذي قدمه بوف عن حالات الأمازون (في المقتطفات التي اخترناها) ينطبق على منطقتك؟ علل جوابك بمثال يصف بالتفصيل العناصر والعمليات، التي تسبب مشكلة سوسيو-إيكولوجية تحدث في مكان أو منطقة ما من قارتك، ومَنْ هم الضحايا الرئيسون (من البشر ومن غير البشر) لهذه المشكلة.**
4. **ما معنى مفهوم الروح بالنسبة إلى ليوناردو بوف؟**

أنشطة بيداغوجية

1. **ضعوا تصميم بحث تطبيقي جماعي للرؤى الكونية الإيكولوجية لمجموعات سوسيو-ثقافية متعددة تنتمي إلى منطقتكم. نظِّموا معرضا، تبينون من خلاله هذه الرؤى الكونية القديمة والمعاصرة وآثارَ كل رؤية من هذه الرؤى على الأخلاق الإيكولوجية.**
2. **بمعية زميلاتك وزملائك أتموا البحث السابق بتنظيم معرض فوتوغرافي حول: (أ). العلاقات بين المَواطن (داخل وخارج المدن) وأنماط العيش المرتبطة بهذه المَواطن. (ب). والمشاكل السوسيو-إيكولوجية التي تواجهها اليوم هذه المجموعات، وحددوا الأسباب الرئيسة لهذه المشاكل وضحاياها الأساسيين. حللوا الآثار المترتبة عن (أ) العلاقات بين المَواطن وأنماط العيش من أجل أخلاق إيكولوجية، و(ب) حددوا مسببات المشاكل السوسيو-إيكولوجية وضحاياها من أجل عدالة اجتماعية وبيئية.**

VI الفنون والإبداع

سر اللون. لعبة الإبداع والتفكير حَسَبَ خوصي باسكونثيلوس

مقدمة

يعتبر خوصي باسكونثيلوس (1881-1959)، إلى جانب أنطونيو كاصو Antonio Caso، مؤسّسَ الفلسفة المكسيكية في القرن العشرين. كلاهما أسّس سنة 1908 المجموعة الفلسفية الأدبية (أثينايوم الشباب) "El Ateneo de la Juventud"، التي كانت تبحث في إعادة المعنى إلى الفلسفة والروحانية أمام الفلسفة الوضعية البئيسة، التي كانت سائدة خلال حكم بورفيريو دياث Porfirio Díaz الديكتاتوري. ويعتبر باسكونثيلوس، الذي شارك في المَسِير الثوري سنة 1910، الوجهَ المثقف البارز للثورة المكسيكية. كان أول رئيس للجامعة الوطنية المستقلة في المكسيك (UNAM)، ووزيرَ التعليم العمومي (1921-1924)، حيث شجع من موقعه ذاك تنميةً ثقافية لا نظير لها في تاريخ المكسيك. وكان غرضُ باسكونثيلوس الرئيسُ إعدادَ نظام فلسفي خاص به، خصص له مجموعة كبيرة من الأعمال (رسالة في الميتافيزيقا، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، والمنطق التنظيمي، إلخ.) (*Tratado de Metafísica, Ética, Estética, Lógica orgánica*, etc.) ، غير أن أعماله التي كان لها أثر كبير والأشهر هي تلك المتعلقة بالتفكير الثقافي، مثل (العرق الكوني)*La raza cósmica*[157] و(مذكرات)ـه *Memorias*[158] .

الفكرة النواة في فلسفة باسكونثيلوس هي وجود وحدة شاملة، أي «تناسق» متناغم (مثل السيمفونية) في التعدد الغني للكون. ليس هناك، إذن، تعارض بين الكائن المحسوس والكائن الروحي. ويَظْهَرُ علم الجمال كأنه الطريق الأمثل للصعود إلى العالم الروحي؛ الفن هو السبيل إلى «الخلاص» من العالم المادي والطبيعي، الذي لا يُستوعب على أنه كائن أدنى أو محتقَر. إن الجمالية والحسن، هي حسب باسكونثيلوس، طريقة للمعرفة، وللحياة، وللتصوف، ولقاء الله في نهاية الأمر. لم تكن هذه مسألة نظرية فقط، بل تطبيقا عمليا ثقافيا وبيداغوجيا لثورة روحية بعيدة عن أي ديانة وضعية، وعن كل ميتافيزيقية تجريدية صِرف، وعن كل تنظيم مجتمعي منفعي ووظيفي محض.

[157] José Vasconcelos, The Cosmic Race/ La raza cósmica, traduction anglaise de Didier T. Jaén, USA: Johns Hopkins University Press, 1997.

[158] José Vasconcelos, Memorias, Mexique: Fondo de Cultura Ecnómica, 2007.

نص: فلسفة جمالية، خوصي باسكونثيلوس

الخلق كله يستريح في حضن الله، مثل ألوان قوس قزح في اللون الأبيض الذي يضمها ويحويها؛ يبقيها مستترة ما لم تجد مفتاح تجليها في قطرات الندى أو موشور المختبر. ضوء محايد هو ظاهريا الشعاع الأبيض؛ هو في الواقع وعاء لقوة جينية أبدية. إمكانية دائمة لمعجزة التنوع المتمثلة في قوس قزح. أنوار حبلى، هي حقيقةً، الشعاع الأبيض وسلالة الألوان النقية. كائن خاص هو كل لون، وجوده مشروط بتنظيم محكم لموجات الطاقة المقيسة بإتقان والمعروفة. وحدَهم الجاهلون والعاطلون يبحثون في الألوان عن الجوهر، كحالهم عندما يشتقون "الاخضرارَ" من اللون الأخضر، إلخ. في ترهات بلهاء تعرقل تواصلنا المباشر مع الكائن. ظاهريا تتلاشى ألوان قوس قزح عندما تنقشع السحب، لكننا نستعيدها كلما أتاحت لها قطرةُ الماءِ، أو الموشورُ الفرصةَ للهروب من الشعاع الأبيض، الذي يعد بالنسبة إليها بيتا أو سجنا. أجل، ربما الموت كذلك، عندما يقتلع النفوس من جذورها يسلمها للروح حيث تجد الانبثاق السري للخلاص، مع الفارق في أن النفوس عندما تخرج من سجن الجسد تهرب من دورة الحياة والموت، لتنطلق إلى مصيرها الجديد، الهلاك أو الخلاص. الطبيعة لا تعمل لفائدة الموت فقط، بل أيضا لصالح الحياة، وإنْ مجموعة من الكائنات مثل الألوان، المضمنة في الضوء العادي، وجدتْ فيه ملجأ لها من التشتت النهائي وضمانا لانبعاثها المتكرر، كُلَّما دعاها الموشور إلى اللَّمعان. لماذا لا يكون شرعيا تخيل أن النفس تلوذ مؤقتا بالموت، لتخرج من هناك إلى العنصر الذي أتت منه، وهو الكلمة، التي أوجدتها لتستقر بعد ذلك في الأزل؟ بالنسبة إلى الألوان؛ فاللون الأبيض ليسَ الموتَ. بالرغم من أن اللون الأبيض يبتلعُها جميعا، فهي تبقى محصورة فيه تنتظر ظهورا جديدا يُغْني تنوع الكائن. مشكلة كيف سيكون اللباس الجديد للنفوس وهيئتها، هوائية ورائعة، أم غير محسوسة، ولو كانت على شكل جسد، تبقى مسألة ثانوية؛ ما يهم هو جمع التماثلات التي تعطينا الثقة في خلودها. وكما الألوان في الموشور، فليس النفوس وحدَها، بل الخَلْقُ كله معلق في اللعبة التي تبسط في يد الخالق موشورَها الأصلي. يُعيد الصانع تعالى خلقَ ذاتِه في خلقه، ولذلك يحافظ عليه عبر الأزمان، بنشر العوالم وبالحب الذي يشمل كل المخلوقات وينقذ التقليد الهزيل المتمثل في الإنسان.

لذلك، إذا كان التفكيرُ توجيهَ الانتباه إلى كل أشكال الكون، فيجب أن نَخْلُصَ إلى أن التفكير هو متابعة لعب عناصر الكون. الرب خلق العالم وهو يلعب: ففي كل خلق متعة. ليس صحيحا أن الخالق استراح في اليوم السابع؛ في اليوم الأخير تسلى بنتيجة عمله الذي أنجزه في الأيام السابقة. على محيا الإله ترتسم الابتسامة، ومن ثَمَّ وجب على فيلسوف الحقيقة أن يكون واضحا وبشوشا. صحيح أن الحقيقة تكون أحيانا قاسية: فهناك الغضب الإلهي كما الثناء والتبريكات، لكن سببه هي الذنوب التي هي عبارة عن اختلالات تُعْدِي بها الطبيعةَ ذاتها أحيانا. لكن الحقيقة واضحة وبسيطة، والمنهاج العلمي يؤكد ذلك: بين فرضيتين من قانون الطبيعة غالبا ما تكون أبسطهما هي الحقيقية، تكون هي المباشرة والسهلة.

José Vasconcelos, *Filosofía estética*,
México, Editorial Trillas, 2009. الترجمة العربية لليونيسكو

يعتبر علم الجمال، بالنسبة إلى كل من أنطونيو كاصو وصامويل راموس، وسيلةً؛ فهو وسيلة على الخصوص للحياة الأخلاقية، سواء لأخلاق الإحسان أو لأخلاق التمدن. على العكس من ذلك، بالنسبة إلى باسكونثيلوس، الحياة الجمالية هي هدف في حد ذاتها؛ هي شكل من أشكال الوجود أعلى من الوجود الأخلاقي، وبالتالي فهو المظهر الأسمى للوجود الإنساني. غاية الفن ليس بلوغَ الحياة الأخلاقية، بل الحياة الروحية الكاملة؛ بلوغ الحالة الصوفية أو الإلهية للوجود. عَكْس كاصو وراموس، الحياة الأخلاقية بالنسبة إلى باسكونثيلوس هي لحظة سابقة للحياة الجمالية؛ الأخلاق هي انضباط بالنسبة إلى الحياة فقط، والقدرة على توجيه الحياة إلى بعض المقاصد، التي دائما ما تحددها مصلحة الإنسان، وحتى الإيثار، وهو قضاء حاجة إنسان آخر. بالمقابل، لا يتصرف الفرد في الحياة الجمالية تبعا لأهداف إنسانية، وإنما لأغراض عليا فوق-بشرية، وكونية؛ الطاقة الحيوية، التي ما زالت مرتبطة بمستوى الحياة الأخلاقية، تنفك هنا وتتخلص نحو إمكانات روحية محضة. يقول باسكونثيلوس: «تتخلَّص الجمالية من الأسباب الجزئية لتُعْنى بالسبب الأسمى». بعيدا عن المشاكل التي يطرحها التعايش والبقاء الإنساني، يرى الفيلسوف في الثقافة الجمالية (وفي كل ثقافة) مهمة سامية، ليس وسيلة للتكوين الإنساني فقط، وإنما تحقيق الروحانية والتوق الإنساني إلى السمو، الذي هو شكل أسمى للحياة، ومَظْهر رفيع للمعرفة والفكر.

هكذا إذن، يشكل علم الجمال نواة نظام باسكونثيلوس الفلسفي، وله علاقة بالمشاكل الرئيسة المتعددة للفلسفة: بعلم الأخلاق، بالميتافيزيقا، بنظرية المعرفة، وبشكل ملحوظ، بفلسفة التاريخ والثقافة. في مقدمة كتابه علم الأخلاق *Ética*، يلح باسكونثيلوس على توضيح من خلال تعريف لمعنى أغراضه الفلسفية. يشير إلى أن هذه الأغراض الفلسفية لم تكن موجهة لبناء فلسفة خاصة، وطنية أو إقليمية – فلسفة مكسيكية أو إيبرية-أمريكية-، بل لانتقاد الكونية المعاصرة المزيفة والإقصائية، ولإعادة بناء كونية جديدة، كونية توليفية، في غاية السعة والسخاء، كهذا الكوكب بأكمله، وكالتاريخ الإنساني كله، من منظور جغرافي وتاريخي. وانطلاقا من هذا المنظور، يجب أن تُقَيَّم سواء انشغالاته الفلسفية-الميتافيزيقية كما تدخلاته في المجال السياسي والثقافي. إنَّ النزوعَ التأثُّريّ الجماليَّ والتصوفي لدى باسكونثيلوس لا يُطرح فقط كاختيار إضافي داخل النظام الغامض للمفاهيم الفلسفية، وليس أيضا بصفته مجرد بديل للمفاهيم العقلانية والثقافويَّة intelectualistas المسيطرة في الفكر الحديث. لديه، قبل كل شيء، غرض تاريخي-ثقافي، وهو النموذج الفكري الذي يسمح بسبب فساحته ومرونته باستعادة وإعادة تقييم تقاليد ثقافية غير مركزية، بل وحتى مهمشة جغرافيا وتاريخيا؛ هذه الثقافات، ولأجل تسمية أفضل، يُطلِق عليها باسكونثيلوس اسم الثقافات الاستوائية، ثقافات الجنوب: الفضاء الجغرافي الأصلي، وربما النهائي، للتقليد الثقافي-الروحي العظيم للإنسانية. وهكذا، فإن ميتافيزيقا باسكونثيلوس، الميتافيزيقا الجمالية، يمكن ألّا تُفهَم إذا لم تُرْبَط بشكل وثيق بفلسفته التاريخية الفريدة، التي هي فلسفة التاريخ الثقافية والهامشية والبديلة والجمالية-الروحية.

أسـئـلـة

1. يُتَحدَّثُ في المقدمة عن الشكل الموسيقي لـ «السيمفونية » كمثال لفكرة باسكونثيلوس عن «التنسيق المتناغم» بين أجزاء الكون. هل يمكنك شرح هذا التماثل؟
2. حاول أن تفسر بأسلوبك الخاص التماثل الذي يطرحه باسكونثيلوس بين الموشور المضيء وبين فكرة الله.
3. ما ذا يقول النص عن الحقيقة العلمية؟ ماهي، في رأيك، فكرة باسكونثيلوس عن العلم ؟
4. ما الغرض الثقافي الأخير لفلسفة باسكونثيلوس، حسب التعليق؟

نشاط بيداغوجي

أنجزوا بحثا جماعيا عن أشكال التعبير الجمالي لمجتمعكم. حاولوا أن تتأملوا في معنى وأصل هذه المقترحات الفنية، في علاقتها بوظيفتها في الواقع الذي تعيشون فيه. يمكنكم في هذا التمرين الاستعانة بهذا السؤال الأساس، وهو: ما الحاجة إلى الفن في مجتمعنا؟

المشاركون في التأليف

اللجنة العلمية

أيوب، أبوديه Ayoub Abu Dayyeh. رئيس جمعية E-Case، مهندس ودكتور في الفلسفة. له إسهامات في الفلسفة والأخلاقيات البيئية، وأستاذ الفلسفة ونظرية المعرفة في ثانوية كامبردج في عمّان بالأردن. ألف العديد من الكتب في الفلسفة، والبيئة، والمفكرين العرب المعاصرين.

أسهم في الدليل بالصفحات : 110-113.

سليمان بشير، اڈيانْيي Souleymane Bachir Diagne. هو أستاذ للفلسفة وللأدب الفرنسي في جامعة كولومبيا، نيويورك، الولايات المتحدة. تشمل مجالات تدريسه ما يلي: تاريخ الفلسفات الحديثة الأولى، الفلسفة والتصوّف في العالم الإسلامي، الفلسفة والأدب الأفريقيين، الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين. ويشمل مجال بحوثه ما يلي: تاريخ المنطق، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة والأدب الأفريقيين. صنّف عدة كتب منها: *Islam and the Open Society. Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal*[159] (الإسلام والمجتمع المفتوح. الأمانة والحركة في فلسفة محمد إقبال) و *African Art as Philosophy. Senghor, Bergson, and the Idea of Negritude*[160] (الفن الأفريقي فلسفةً: سنغور وبرغسون وفكرة الزنوجية). وتلقّى على كتابه الأخير *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*[161] (برغسون ما بعد الحقبة الاستعمارية: اندفاعة الحياة في فكر ليوبولد سيدار سنغور ومحمد إقبال، من الأكاديمية الفرنسية للعلوم الأخلاقية والسياسية، جائزة Dagnan-Bouveret لعام 2011.

راينيير، إيبانا Rainier Ibana. يُدرّس الفلسفة في جامعة أتينيو دي مانيلا في مدينة كويزون، في الفلبين. وشغل منصب رئيس قسم الفلسفة في جامعة أتينيو دي مانيلا من عام 1997 حتى عام 2007 حيث عُيِّن عضواً في قطاع العلوم الاجتماعية والإنسانية التابع للجنة الوطنية الفلبينية لليونسكو. وهو يرأس لجنة الأخلاقيات البيئية التابعة للجنة اليونسكو العالمية لأخلاقيات العلوم والتكنولوجيا، ويشغل منصب رئيس شبكة تعليم الفلسفة من أجل الديمقراطية في منطقة آسيا والمحيط الهادي. وتتركز اهتماماته البحثية في مجالات التربية والدماغ البشري، وفلسفة الثقافة، والتحول الاجتماعي.

أسهم في الدليل بالصفحات : 130-133؛ 140-141؛ 162-163.

أبوباكر، باقادر Abubaker A. Baqader. أستاذ علم الاجتماع، جامعة الملك عبد العزيز، جدة؛ وباحث في العلوم الاجتماعية. تناولت مطبوعاته الرئيسة الثقافة الإسلامية، والتقاليد، والآداب، والشباب السعودي في مواجهة العولمة. من أهمها (ما وراء الكثبان، مختارات من الأدب السعودي[162]، والشباب السعودي – الهوية، والتحولات، والتحديات، والرهانات، والآفاق في فجر القرن الحادي والعشرين[163].). ومن ناحية أخرى، كان السيد باقادر نائب وزير الثقافة في وزارة الثقافة والإعلام (2002-2005)، وممثل المملكة العربية السعودية في الاجتماع الأول للجنة الدولية الحكومية لحماية التعددية الثقافية وتعزيزها (اليونسكو، كندا، 2007).

علي، بن مخلوف Ali Benmakhlouf. أستاذ الفلسفة العربية وفلسفة المنطق. يقدم الدروس حاليا في جامعة باريس الشرق، كريتاي فال-دي-مارن، باريس. اختصاصي في المنطق وفي مؤلفات فريج، وراسل، ووايتهاد، ويقوم فضلا عن ذلك بتنظيم ندوات في المغرب في إطار الاتفاقية المبرمة بين الكلية الدولية للفلسفة ومؤسسة الملك عبد العزيز للعلوم الإنسانية والدراسات الإسلامية. وهو كذلك رئيس اللجنة الاستشارية لآداب

---

[159] Souleymane Bachir Diagne, *Islam and the Open Society. Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal*, Dakar : Codesria 2011, traduction anglaise de l'original : *Islam et société ouverte, la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.

[160] Souleymane Bachir Diagne, *African Art as Philosophy. Senghor, Bergson, and the Idea of Negritude*, Seagull Books, 2011, traduction anglaise de : *Léopold Sédar Senghor : l'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve Éditions, 2007.

161 Souleymane Bachir Diagne, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, Éditions du CNRS, 2011.

[162] Abubaker A. Baqader, *Par-delà les dunes, anthologie de la littérature saoudienne*, Paris, L'harmattan, 2009.

[163] Abubaker A. Baqader, *La jeunesse saoudienne - Identité, mutations, défis, enjeux et perspectives à l'aube du XXI^e siècle*, Paris, L'harmattan, 2010.

المهنة والأخلاقيات التابعة لمعهد أبحاث التنمية، وعضو في اللجنة الاستشارية الوطنية لمبادئ الأخلاق، والمجلس التوجيهي للمعهد الاجتماعي لـ"كوفيا" منذ شهر مارس/آذار 2009.

أسهم في الدليل بالصفحات : 70-109 و114-127.

إنريكه، دوسل Enrique Dussel. أستاذ الأخلاقيات، والفلسفة السياسية والدراسات الأمريكية اللاتينية، وكذلك أستاذ شرفي (2010) في جامعة ميتروبوليتانا المستقلة (جامعة إيستابالابا UAM-Iztapalapa منذ عام 1975). وقام أنريكه دوسل كذلك بالتدريس لمدة نصف سنة في كل من جامعة هارفرد، وجامعة فرانكفورت، وجامعة نوتردام، وجامعة ولاية كاليفورنيا (لوس أنجليس)، وفي الحلقة الدراسية بكلية الاتحاد اللاهوتية (نيويورك)، وجامعة لويولا (شيكاغو)، وجامعة فاندربيلت، وجامعة ديوك، وغيرها. مؤسس حركة فلسفة التحرير في أمريكا اللاتينية. وقد ألف 60 كتابا وأكثر من 450 مقالا.

أسهم في الدليل بالصفحات : 180-182؛ 194؛ 200 و224.

ماغالي مينديس، دي مِنِشييسْ Magali Mendes de Menezes. دكتورة في الفلسفة، وأستاذة فلسفة التعليم في جامعة ريو غراندیه دو سول الفدرالية. تتناول بحوثها الأخلاقيات، والفلسفة النسوية، والتداخل الثقافي، والاقتصاد التضامني.

سوانا، ساثا-أناند Suwanna Satha-Anand. تُدرس الفلسفة في جامعة تشولالونغكورن في بانكوك بتايلاند. وتشمل اهتماماتها التدريسية والبحثية مجالات الفلسفة البوذية والصينية، وفلسفة المرأة، والدين، والتغيير الاجتماعي. وتشمل أعمالها، التي نشرتها باللغتين الإنجليزية والتايلاندية، 10 كتب ونحو 30 من البحوث والفصول المدرجة في الكتب والتي تتناول الفلسفة البوذية والصينية، والمرأة والدين، والتراث الثقافي التايلاندي. وهي تشغل في الوقت الراهن منصب مديرة البحوث في منتدى البحوث الإنسانية، ضمن صندوق البحوث التايلاندي.

أسهمت في الدليل بالصفحات : 142-148.

راوول، فورنيت-بيتانكور Raúl Fornet Betancourt. من أصل كوبي يعيش في ألمانيا. مدير شعبة أمريكا اللاتينية لمعهد علم التبشير Misionología في مدينة آخن التي يشغل في جامعتها وفي جامعة بريمن منصب أستاذ شرفي. يشتغل على الفلسفة التثاقفية ونظرية الحوار بين المعارف. يدير كونكورديا، المجلة الدولية للفلسفة ومنسق برنامج الحوار الفلسفي شمال-جنوب، وأيضا للمؤتمرات الدولية للفلسفة التثاقفية. كما أنه أستاذ زائر دائم في عدة جامعات من أمريكا اللاتينية وعضو الجمعية الأوربية للثقافة. نشر عددا من الأعمال من بينها: التثاقفية على المحك[164]، ومهام ومقترحات الفلسفة التثاقفية[165].

أسهم في الدليل بالصفحات : 217-219.

نكولو، فُوِي Nkolo Foé. أستاذ باحث، جامعة ياونديه1. مؤلف: ما بعد الحداثة والفكر الرأسمالي الجديد: في فلسفة شاملة للإمبراطورية[166]. عضو هيئة التدريس في دار علوم الإنسان/ مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بباريس (2008)؛ ومعهد الدراسات المتقدمة في نانت (2009). أستاذ زائر في جامعة كوريتيبا الفدرالية، وجامعة باهيا الفدرالية (البرازيل) (2010).

أسهم في الدليل بالصفحات : 16-67.

بتول، كوتكسوتن Betül Çotuksöken. أستاذة في كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ومديرة قسم الفلسفة بجامعة مالتيبي (تركيا). حصّلت درجة الدكتوراه في جامعة اسطنبول، قسم الفلسفة (كلية الآداب)، عام 1972. تعالج أطروحتها موضوع النظرية الأخلاقية عند بيير أبيلارد. حصلت على درجة الأستاذية عام 1988، وصارت أستاذة ذات كرسيّ عام 1996. اشتغلت بصفة عضو هيئة التدريس في كلية الفلسفة بجامعة اسطنبول من 1982 حتى عام 2000. وهي أيضا نائبة رئيس الجمعية الفلسفية التركية، وعضو في اللجنة التوجيهية للاتحاد الدولي لجمعيات الفلسفة (FISP). مجالات اهتمامها هي: فلسفة القرون الوسطى، فلسفة اللغة، ما وراء الفلسفة، الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان، الأخلاق. ويوجد من تأليفها أحد عشر كتابا.

---

[164] Raúl Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba,* Aachen, Mainz, 2006.

[165] Raúl Fornet-Betancourt, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural,* Aachen, Mainz, 2009.

[166] Nkolo Foé, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme : sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, Codesria, 2008.

روزينا، مارط Rozena Maart. مديرة مركز البحث في الأصل والهويّة بجامعة كوا زولو ناطال بدوربان بجنوب إفريقيا. ولدت في مقاطعة سيكس دو كاب تاون بجنوب إفريقيا. حصلت على الدكتوراه في الفلسفة السياسية والتحليل النفسي من مركز الدراسات المعاصرةبجامعة بيرمنجهام بالمملكة المتحدة. في سنّ الرابعة والعشرين حازت لقب «سيدة السنة» مكافأة لها على عملها الخاص بالعنف ضد المرأة، ولأنها أنشأت بمعونة ست نساء أخريات أول منظمة نسوية سوداء في البلد: نساء ضد القمع. روزينا مارت كاتبة روايات حصلت عام 1992 على جائزة *Journey Prize* عن أفضل قصة قصيرة في كندا. ويتسع نطاق عملها بحيث يشمل «الضمير الأسود»، والفلسفة السياسية، ودريدا، والتفكيكية، ومفاهيم الحقوق، وبخاصة حقوق الإنسان.

جينلي، هِي Jinli He. تُعلم الثقافة والفلسفة الصينيتين في جامعة ترينيتي. وحصلت جينلي هي على درجة الدكتوراه من جامعة بيجين (عام 2004). وشغلت منصب أستاذ زائر في جامعة هاواي (عام 2005) وجامعة برنستون (عام 2006). وهي تعمل بمرتبة أستاذ مساعد في قسم اللغات الحديثة والآداب في جامعة ترينيتي في الولايات المتحدة الأمريكية منذ عام 2007. وتشمل مجالات اهتمامها البحثية الثقافة وعلم الجمال في الفكر الصيني.

أسهمت في الدليل بالصفحات : 149-154 و 170-172.

مشاركون آخرون في التأليف

أندريس روبرت، إسبيريتو أبيلا Andrés Robert EspÍritu Avila. فيلسوف بيروفي. يشغل حاليا منصب أستاذ الكرسي في جامعة العلوم والعلوم الإنسانية، يدرس مدخل إلى الفلسفة وفلسفة التربية، وينتمي إلى قسم الأبحاث بمعهد العلوم والعلوم الإنسانية. حصل على الإجازة في الفلسفة من جامعة سان ماركوس الوطنية بأطروحة تحت عنوان: «مفهوم الاستلاب حسب أوغوستو سالاثار بوندي Augusto Salazar Bondy».

أسهم في الدليل بالصفحات: 194-196.

أناند، أمالاداس Anand Amaladass. مدرّس متقاعد للسنسكريتية والفلسفة من تشيناي في الهند. وتشمل مجالات بحثه الفلسفة والدين الهنديين، وعلم الجمال، والحوار بين الأديان. وتشمل منشوراته كتاباً يتناول نظرية دهفاني التي تتعلق بعلم الجمال في الهند[167]، وأربعة كتب (سلسلة كتاب الجيب) باللغة الألمانية: يتناول أحدها تقاليد فيشنو، ويتناول اثنان منها إله الرقص شيفا، ويتناول الرابع ظاهرة الإلهة الأنثى مرفقاً بترجمة لأبهيرامي أنتاتي، ونحو 100 مقال (باللغة الإنجليزية) تم نشرها في كتب ومجلات مختلفة.

أسهم في الدليل بالصفحات: 134-137.

مانويل ب. داي، الابن Manuel B. Dy, Jr. درّس الفلسفة في جامعة أتينيو دي مانيلا في الأعوام الخمسة والأربعين الماضية. وعمل أيضاً في بعض مدارس الفنون والعلوم وشغل فيها مناصب إدارية بوصفه رئيساً لقسم الفلسفة، ومديراً لبرنامج الدراسات الهندية، ومساعد العميد لشؤون الطلاب، ومدير شؤون القبول الجامعي والمعونة. وبوصفه عضواً في عدة منظمات محلية ودولية معنية بالفلسفة، حاضر في عدد من الجامعات وكانت له مداخلات في عدد من المؤتمرات. وهو محرر ومؤلف مشارك في مجموعة من الأعمال، منها: "Mga Babasahin sa Pilosopiyang Moral[168] و "Philosophy of Man, Selected Readings[169]".

وهو الرئيس المؤسس لمؤسسة وزارة التعليم وعضو في اللجنة التقنية للفلسفة التابعة للجنة التعليم العالي. ويشغل في الوقت الراهن منصب مستشار وزارة التربية والتعليم المعني بمنهاج تعليم القيم في كل المراحل التعليمية الممتدة من التعليم الابتدائي إلى التعليم الثانوي.

أسهم في الدليل بالصفحات : 138-139.

مِرْثِدِسْ، دي لاغارثا Mercedes de la Garza. أستاذة ثقافة المايا والناهواتل بكلية الفلسفة والآداب في الجامعة الوطنية المستقلة بالمكسيك منذ عام 1973. أنجزت ماستر في «تاريخ المكسيك» (1971-1973). ودرست في الجامعات الآتية، وحصلت بها على دبلومات السلك الثالث:

[167] Anand Amaladass, *Philosophical implications of Dhavani: experience of symbol language in Indian aesthetics*, Vienna, Indologisches Institut der Universität Wien, 1984.

[168] Manuel B. Dy, *Mga Babasahin sa Pilosopiyang Moral*, Quezon City, Ateno de Manila University, 1998.

[169] Manuel B. Dy, *Philosophy of Man, Selected Readings*, Goodwill Trading Co, 2001.

في جامعة كومبلوتنسي بمدريد، وفي الإيسكوريال، وفي جامعة تولوز، وجامعة بنسيلفانيا، وجامعة الملك خوان كارلوس، والجامعة الوطنية المستقلة في المكسيك UNAM، حيث كانت تلميذة ميغيل ليون-بورتيا Miguel León-Portilla .

أسهمت في الدليل بالصفحات : 191-193.

كنّامّا، رامان Kannamma Raman. أستاذة حائزة على درجة الأستاذية في قسم التعليم المدني والسياسي بجامعة بومباي (الهند). وتنصبّ بحوثها وتعليمها على المواضيع التالية: حقوق الإنسان، النظرية السياسية، الجنسانية، التمثيل السياسي. وتشتغل حاليا في موضوع استعمال الأحزاب السياسية وسائط الاتصال الاجتماعية.

أسهمت في الدليل بالصفحات : 155-157.

ماريو تيودورو، راميريث كوبيان Mario Teodoro Ramírez Cobián. رئيس الجمعية الفلسفية المكسيكية ورئيس معهد الأبحاث الفلسفية بجامعة Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México)، أستاذ باحث في هذه الجامعة منذ 1980، وعضو النظام الوطني للباحثين منذ 1990. حاصل على الماستر والدكتوراه من الجامعة الوطنية المكسيكية المستقلة، والإجازة في الفلسفة من جامعة Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. شارك في العديد من المؤتمرات الدولية وعمل أستاذا زائرا في عدد من الجامعات المكسيكية، وفي جامعة سانتياغو دي كومبوسطيلا بإسبانيا سنة 2007. شارك كباحث في عدة مشاريع من 1995 إلى 1999. نشر أكثر من 100 مقالة نظرية و150 مقالة عامة. من بين أهم كتبه نذكر: La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty[170]، وHumanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro[171].

أسهم في الدليل بالصفحات : 234-237.

ريكاردو، روزي Ricardo Rozzi. يعمل أستاذا في جامعة نورت تكساس UNT بالولايات المتحدة الأمريكية وجامعة ماغايانيس Magallanes UMAG) في الشيلي). إيكولوجي وفيلسوف شيلي يدمج التخصصين في علم الأخلاق البيوثقافي وإطار منهجي سماه «الفلسفة البيئية الريفية». مؤسس ومدير برنامج المحافظة على بيوثقافة القارة القطبية الجنوبية Programa de Conservación Biocultural Subantártica، بتنسيق مع (UNT) و (UMAG) ومعهد الإيكولوجيا والتنوع البيئي في الشيلي. من بين مؤلفاته: «Integrating Ecological Sciences and Environmental Ethics into Biocultural Conservation in South American temperate Sub- Antarctic Ecosystems» (دمج العلوم الإيكولوجية وأخلاقيات البيئة في غايات الحفاظ البيو ثقافي على الأنظمة الإيكولوجية في القارة القطبية الجنوبية)[172]، و«: Biocultural Ethics from biocultural homogenization toward biocultural conservation» (الأخلاقيات البيوثقافية: من التجانس البيوثقافي نحو المحافظة على البيوثقافي)[173].

أسهم في الدليل بالصفحات : 230-233.

ماريا لويسا، ريبارا دي تويسطا María Luisa Rivara de Tuesta. أستاذة فخرية في جامعة سان ماركوس الوطنية بالبيرو. درست في هذه الجامعة، وحصلت على دبلوم في التاريخ والفلسفة (1963)، وعملت أستاذة التعليم الثانوي، تخصص الفلسفة والعلوم الاجتماعية (1964). قامت بتدريب في جامعة السوربون بباريس في التعليم العالي للفلسفة (باريس) (1966-1967).

أسهمت في الدليل بالصفحات : 186-190.

ماريو رويث، سوطيلو Mario Ruíz Sotelo. أستاذ باحث في كلية الفلسفة والآداب بالجامعة الوطنية المكسيكية المستقلة. أستاذ رسمي أيضا في كلية العلوم السياسية في الجامعة ذاتها. مجالات بحثه الأساسية هي دراسة الفلسفة السياسية الأمريكية اللاتينية والبحث في الفكر النقدي خلال الفترة الاستعمارية في أمريكا اللاتينية.

أسهم في الدليل بالصفحات : 211-213.

---

[170] Mario Teodoro Ramírez, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty,* Fondo de Cultura Economica USA, 2013.

[171] Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, Mexico, Siglo XXI, 2011.

[172] Ricardo Rozzi, Juan J. Armesto, et Robert Frodeman, "Integrating Ecological Sciences and Environmental Ethics into Biocultural Conservation in South American Temperate Sub-Antarctic Ecosystems" in *Environmental Ethics*, vol. 30, 2008.

[173] Ricardo Rozzi, "Biocultural Ethics : From Biocultural Homogenization toward Biocultural Conservation" in *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*, Dordrecht, Springer, 2014.

مُوَاسير، غادوتي Moacir Gadotti. أستاذ رسمي بجامعة ساو باولو بالبرازيل، ومدير عام لمعهد باولو فرايري. حائز على دبلوم في علوم التربية (1967)، وفي الفلسفة (1971). أصبح أستاذاً لفلسفة التربية بعد دراسات في الجامعة الأسقفية الكاثوليكية بساو باولو (1973). حاصل على دكتوراه في علوم التربية من جامعة جنيف (1977)، ودكتوراه شرفية من الجامعة الفيدرالية الريفية بريو دي خانيرو. له مؤلفات كثيرة جداً.
أسهم في الدليل بالصفحات : 220-223.

فرانثيسكا، غارْغايو ثيلنطاني Francesca Gargallo Celentani. كاتبة وناشطة نسائية مستقلة، حائزة على الدكتوراه في الدراسات الأمريكية اللاتينية، وأمينة عامة لجمعية الدراسات الثقافية أمريكانا (SECNA) بالمكسيك.
أسهمت في الدليل بالصفحات : 228-229.

أبهيك، غوبتا Abhik Gupta. أستاذ الأخلاقيات البيئية في جامعة أسام في دارغاكونا بالهند؛ وإلى جانب البحوث التي يجريها وينشرها الأستاذ أبهيك غوبتا بشأن التلوث البيئي وآثار المواد السامة على الكائنات الحية، فإنه يكتب أيضاً عن الإيثار البشري تجاه الكائنات الحية غير البشرية، والفلسفات والمثل العليا ذات البيئة المركزية في المجتمعات الأصلية، والأخلاقيات البيئية، وأخلاقيات العلم والتكنولوجيا، وعن تحليل الأخلاقيات البيئية فيما يتعلق بالسياسات الخاصة بالمياه والغابات.
أسهم في الدليل بالصفحات : 164-166.

باليريا، لوبيث بيلا Valeria López Vela. عضو في النظام الوطني للباحثين ومنسقة مركز أناواك المكسيك الجنوبي لحقوق الإنسان Centro Anáhuac México Sur en Derechos Humanos، الذي يعمل على تشجيع احترام حقوق الإنسان.
أسهمت في الدليل بالصفحات : 201-203.

ميغيل، ليون-بورتيا Miguel León-Portilla. عالم أنثروبولوجي ومؤرخ مكسيكي، وخبير بارز في مجال فكر وأدب حضارة الناواتل. باحث فخري في الجامعة الوطنية المكسيكية المستقلة UNAM منذ 1988. حصل على وسام بليصاريو دومينغيث Belisario Domínguez سنة 1995، وهو عضو في المدرسة الوطنية منذ 23 مارس 1971. أنجز أطروحة الدكتوراه «دراسة فلسفة الناواتل من مصادرها» تحت إشراف الأب آنخل ماريا غاريباي Ángel María Garibay الذي يتقن لغة الناواتل. كما حقَّق مكانة كبيرة بفضل ترجماته ونشره لمجموعات أعمال بلغة الناواتل.
أسهم في الدليل بالصفحات : 182-185.

ماريو ماغايون أنايا Mario Magallón Anaya. أستاذ التعليم الابتدائي، حاصل على الإجازة والماستر في الفلسفة وعلى الدكتوراه في الدراسات الأمريكية اللاتينية من الجامعة الوطنية المكسيكية المستقلة UNAM. متخصص في الفلسفة الأمريكية اللاتينية وفي تاريخ الأفكار في أمريكا اللاتينية . باحث رسمي درجة «ب» في مركز الأبحاث حول أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي.
أسهم في الدليل بالصفحات : 197-199.

والتر، مِغْنُولو Walter Mignolo. أستاذ كرسي ويليام وتّمكار للدراسات العالمية والآداب بجامعة دُووكْ بالولايات المتحدة الأمريكية، ومدير لمركز الدراسات العالمية والإنسانية. سيميولوجي ومن الوجوه البارزة لما بعد الاستعمار الأمريكي اللاتيني وعضو مؤسس لمجموعة حداثة/كولونيالية. من بين الأعمال التي نشرها. من بين مؤلفاته:*Local Histories/Global Designs: Coloniality. Subaltern Knowledges and Border Thinking* (تاريخ محلي/أقدار عالمية: الكولونيالية وفكر الحدود)[174]، و *The Idea for Latin America* (فكرة أمريكا اللاتينية)[175] .
أسهم في الدليل بالصفحات : 204-207.

بارطوميُو، ميليا Bartoméu Meliá. باحث بالجامعة الكاثوليكية بـ أسونسيو حيث عمل أستاذاً. يعيش في الباراغواي منذ سنة 1954، وقد نفي من هذا البلد في عهد الديكتامور ألفريدو ستروسنر Alfredo Stroessner من 1976 إلى 1989. أعاد نشر كتاب أنطونيو رويث دي مونطويا Antonio Ruiz de Montoya, *Arte, Vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní* (1639-1640)[176]. نشر أعمالا في الأنثروبولوجيا

[174] Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality. Subaltern Knowledges and Border Thinking,* Princeton, Princeton University Press, 2000.

[175] Walter Mignolo, *The Idea of Latin America*, London, Wiley-Blackwell, 2005.

[176] Antonio Ruiz de Montoya, *Arte, Vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní* (1639-1640), Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch» (CEPAG), 2011.

واللسانيات والتاريخ. يعمل حاليا في مشروع LANGAS في جامعة السوربون في باريس، يقوم بنشر المصادر الأصلية ونسخها وترجمة المخطوطات والكتب بلغة الغواراني guaraní من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر.
أسهم في الدليل بالصفحات : 208-210.

إدواردو، مينديبتا Eduardo Mendieta. أستاذ الأدب في جامعة ستوني بروك Stony Brook، التابعة للنظام الجامعي لولاية نيويورك. ميدان بحثه هو الكوسموبوليتية، وما بعد الاستعمار، والعولمة، مع التركيز على المدن وعملية التطور الحضري. كما أنه متخصص في الفلسفة الأمريكية اللاتينية وفلسفة التحرير بصفة خاصة.
أسهم في الدليل بالصفحات : 224-227.

كارلوس، هام خواريث Carlos Ham Juárez. منسِّق الدراسات بكوليج اللاتينية الأمركية بكلية الفلسفة والآداب بالجامعة الوطنية المستقلة بالمكسيك. حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة ذاتها UNAM. مجالات بحثه هي الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ والميتافيزيقا وتاريخ الأفكار.
أسهم في الدليل بالصفحات : 214-216.

ن. فرنسيس، هيوكي N. Frances Hioki. مكلَّفة بالبحوث في معهد نانزان للدراسات الدينية والثقافية في ناغويا باليابان. وحصلت ن. فرنسيس هيوكي على شهادة الدكتوراه في الفن والعلوم الدينية من اتحاد الدراسات العليا اللاهوتية في بيركلي عن أطروحتها التي قدمتها عن بدايات الفن الياباني الحديث المستوحى من الغرب. وتشغل في الوقت الراهن منصب باحث زائر في معهد نانزان للدراسات الدينية والثقافية. وتنصبّ اهتماماتها البحثية على المسائل المتعلقة بالجماليات فيما بين الأديان وعلى ظاهرة إدراج الأيقونات المسيحية في الفن الياباني.
أسهمت في الدليل بالصفحات : 173-176.

روبين ر، وانغ Robin R. Wang. أستاذة الفلسفة، (حائزة على جائزة «الداوم» Daum) في كلية بيلارمين للفنون الليبرالية، في جامعة لويولا ماريماونت في لوس أنجلس (كاليفورنيا)، حيث تعمل أيضاً مديرة دراسات آسيا والمحيط الهادي. وهي مؤلفة كتاب Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture (Cambridge University Press, 2012)[177]؛ كما أنها محررة كتاب Chinese Philosophy in an Era of Globalization.[178] وقد نشرت مقالات ودراسات، وهي تقدم عروضاً منتظمة في أمريكا الشمالية وأوروبا وآسيا.
أسهمت في الدليل بالصفحات : 158-161.

[177] Robin Wang, *Yinyang : The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture,* Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
[178] Robin Wang (ed.), *Chinese Philosophy in an Era of Globalization,* New York, Suny Press, 2012.

تـروم اليونسـكو، عـبر تيسـير قيـامِ الحـوار الفكـري والفلسـفي داخـل بلـدان الجنـوب، تشـجيعَ نشـوء رؤى تعدديـة، مـن خـلال إظهـار قيمـة التقاليـد الفلسـفية غـير المعروفـة بَعْـدُ كـما ينبغـي، والتعريـفَ بهـذه التقاليـد النابعـة مـن مجتمعـات تُدعـى مجـازا مجتمعات"بلـدان الجنـوب". وأيُّ وسـيلة أفضـل لتحقيـق هـذا الغـرض مـن تقديـم مـوارد تعليميـة متينـة، مـن أجـل تنشـئة الشـبيبة عـلى إدراك تنـوع الفكـر الفلسـفي؟

وقـد أريـدَ بهـذا الدليـل، الـذي أمكـن إنجـازه بفضـل دعـم المملكـة العربيـة السـعودية، أن يكـون أداة تجديـد وتجويـد، موجَّهـةً إلى شـبيبة التعليـم الثانـوي والتعليـم العـالي، وكذلـك إلى الدارسـين في إطـار التعليـم غـير النظامـي. وسيتسـنّى للقـارئ أن يكتشـف، في هـذا الدليـل، نصوصـا فلسـفية مختلفـة المصـادر، مـن أفريقيـا إلى المنطقـة العربيـة، فمنطقـة آسـيا والمحيـط الهـادي، ثـم أمريـكا اللاتينيـة والكاريبـي، وأن يَفهمَهـا تمـام الفهـم، بفضـل مـا زُوِّدت بـه مـن حـواشٍ للتدقيـق والإيضـاح، تمكّـن مـن تطويعهـا واسـتثمارها في التعليـم.

ولا يقتـصر غـرض هـذا الدليـل عـلى إكسـاب المعـارف، بـل يتجـاوز هـذا إلى اقـتراح قـراءة متقاطعـة للنصـوص، يكـون مـن شـأنها توسـيعُ مجـالات التفكـير وتنويعهـا، بشـأن المسـائل الكـبرى التـي تشـغل فلسـفة العـالم.

منظمة الأمم المتحدة
للتربية والعلم والثقافة

برنامج الملك عبد الله بن عبد العزيز
لثقافة السلام والحوار