



الثقافة الجديدة

مقالات

محمد الربيعي
زهير الجزائري
رشيد الخيون
حسن المودون
عادل كنيش مطلوب
كاظم المقدادي

نصوص قديمة

مقابلة
مع الدكتورة نزيهة الدليمي

نصوص مترجمة

يان سبورك

حوارات

(الثقافة الجديدة) تحاور
د. علاء حميد ادريس

أدب وفن

حسب الله يحيى
جاسم الخالدي
اسماعيل إبراهيم عبد
جان دانكل
جاكلين سلام
حمد علي حسين
ناطق خلوصي
داود سلمان الشويلي
ثامر الحاج أمين
ريما آل كلزلي
سعد جاسم
محمد العزوزي
عبد جعفر
خنساء العيداني



الثقافة الجديدة



فكر علمي - ثقافة تقديمية

تأسست عام 1953

رئيس التحرير : صالح ياسر

مجلس التحرير

ابراهيم اسماعيل جواد الزبيدي
رضا الظاهر علي إبراهيم
كاوة محمود مظهر محمد صالح
هادي عزيز علي

هيئة التحرير

زهير الجزائري
هاشم نعمة
سوران قحطان
حسب الله يحيى
محرر "أدب وفن"

العدد 446

تموز 2024

المواد المنشورة تعبر عن آراء أصحابها

السعر داخل العراق: 2000 دينار للنسخة الواحدة
الاشتراك السنوي خارج العراق: للأفراد (50) دولاراً أو ما يعادلها، وللمؤسسات (100) دولار، أو ما يعادلها.
بحول المبلغ نقداً على الحساب الآتي:

بالدينار :
مجلة الثقافة الجديدة
مصرف المنصور للاستثمار – بغداد
رقم الحساب: 11153
سويقت كود: MBIVIQBA

بالدولار :
Althakafa Aljadida Magazine
Mansour Bank for Investment- Baghdad
Account No:30721
SWIFT CODE: MBIVIQBA

ايميل رئيس هيئة التحرير : thakafajadida@hotmail.com
ايميل سكرتارية هيئة التحرير : thakafajadida4u@gmail.com
يرجى ارسال مواد أدب وفن على العنوان الآتي : hassab1944@yahoo.com
عنوان الموقع على شبكة الانترنت : althakafaaljadedda.net

عنوان المجلة: بغداد - ساحة الاندلس.
والرجاء إرسال المطبوعات الجديدة على هذا العنوان.
رقم الايداع: 781
رقم الاعتماد: 1288

شروط النشر

- ترجو هيئة التحرير من المساهمين في الكتابة الى المجلة مراعاة ما يأتي فيما يرسلون للنشر:
- أن تكون المقالة أو الدراسة أو الشعر... الخ مستوفية شروط النشر من حيث وضوح التعبير وسلامة اللغة.
 - أن لا يتجاوز حجم المادة 4000 كلمة، وبالنسبة لباب قراءة في كتاب، ألا يزيد عدد كلمات المادة عن 2500 - 3000 كلمة.
 - أن لا يزيد عدد كلمات باب ترجمات عن 4000 كلمة ويمكن لهيئة التحرير أن تنشر أكثر من ذلك إذا رأت ان هناك ضرورة.
 - باب نصوص قديمة، تعتمد كلماته على النص المختار.
 - وبالنسبة لباب أدب وفن، لا يزيد عدد كلمات المادة عن 2500 كلمة.
 - أن تكون المادة معدة أصلاً للمجلة، لذا نعتذر عن نشر أية مادة تكون قد نشرت قبل ذلك في أماكن أخرى أو على صفحات المواقع الالكترونية.
 - أن تكون المادة مطبوعة على الكمبيوتر ومرسلة عبر البريد الالكتروني أو على قرص مدمج. وارتباطاً بالتغيرات التي اعتمدتها هيئة التحرير فيما يتعلق بالتصميم الداخلي، نرجو ان ترسل مع المقال أو الدراسة نبذة مختصرة عن حياة الكاتب أو الكاتبة بحدود سطر ونصف الى سطرين إضافة الى صورة شخصية لنشرها مع المقال أو الدراسة.
 - لا تعاد المادة غير المرشحة للنشر، وتتولى المجلة اعلام صاحبها بذلك.
 - بالنسبة للمادة المرسلة عبر البريد الالكتروني، تلتزم المجلة بإعلام كاتبها عن صلاحيتها للنشر وذلك خلال شهر واحد من تاريخ وصولها.
 - للمجلة حق إعداد أو اختصار التعقيبات التي تردّها.
 - يجوز للباحث/الباحثة إعادة نشر بحثه/بحثها المنشور في المجلة شريطة ان يشير/تشير الى المصدر عند إعادة النشر.
 - بالنسبة لتوثيق المصادر خصوصاً في المقالات يفترض أن يكون موحداً وهو يتوافق مع شخصية وأسلوب المجلة، وهنا يكون في الهامش وليس في داخل المتن بدون قوس، وهناك عدة طرق للتوثيق ولكن الأكثر استخداماً ما يأتي، راجين من الباحثين والكاتب اعتماد ذلك:
 - بالنسبة للكتب: اسم المؤلف أو المترجم أو المحرر، رقم الطبعة، مكان النشر، الناشر، تاريخ النشر، رقم الصفحة.
 - (لا تذكر الشهادات العلمية في توثيق المصادر، مثلاً دكتور...)
 - بالنسبة للدوريات أو المجلات: اسم الكاتب، «عنوان الدراسة أو المقالة»، اسم المجلة، المجلد و/أو رقم العدد، سنة النشر، رقم الصفحة.
 - (لا تذكر الشهادات العلمية في توثيق المصادر، مثلاً دكتور...)

محتويات العدد

5 - كلمة العدد

مقالات

- 8 - التطور الاحيائي: رحلة الحياة عبر الزمن محمد الربيعي
24 - المثقفون ويدايات العلمانية زهير الجزائري
39 - تراث النقد الفكري العربي الإسلامي.. القبول والمواجهة رشيد الخيون
48 - ماذا عن الإيديولوجيا من منظور التحليل النفسي؟ حسن المودن
59 - حوكمة الذكاء الاصطناعي عادل كنيش مطلوب
69 - التلوث الإشعاعي في العراق... هل ستم إزالته حقاً؟ كاظم المقدادي

نصوص قديمة

- 81 - الدكتوراة نزيهة الدليمي:
المهم هو أن يكون هناك استراتيجية ما بعد التغيير أجرى اللقاء مجيد القيسي

نصوص مترجمة

- 89 - مفهوم ماركس للعمل.. يان سبورك ترجمة: نجاة تميم

حوارات

- 105 - (الثقافة الجديدة) تحاور د. علاء حميد ادريس حاوره سوران قحطان

أدب وفن

- 119 - ظواهر (ثقافية) سلبية.....حسب الله يحيى
- 120 - المقاومة بوصفها موضوعًا...يا عدو الشمس.. لن اساووم.....جاسم الخالدي
- 126 - «سبايا سنجار» الايزيديون.. أسطورة مقلوبة.....اسماعيل ابراهيم عبد
- 131 - تحليل (التحول) و (الحُكم).. جان دانكل.....ترجمة : بهاء محمود علوان
- 140 - الحرية رومانسية وطوباوية في الشرق!.....جاكولين سلام
- 143 - قراءة في مجموعة « خيط من ضوء» لناطق خلوصي.....حمد علي حسين
- 148 - ساعات و عقارب.....ناطق خلوصي
- 150 - العشية الاسطورية بعيدة المنال.....داود سلمان الشويلي
- 155 - قراءة في كتاب(المعتقدات الشعبية في التراث العربي).....ثامر الحاج أمين
- 163 - النزوح ومعاناة الغربة في قصص (النزوح نحو الممكن).....ريما آل كلزلي
- 169 - ثالث اوكسيد الخراب.....سعد جاسم
- 170 - شعراء لا يعمرّون كثيرا في الحقيقة.....محمد العزوزي
- 172 - ليلة بلا أحلام.....عبد جعفر
- 176 - مقابلة مع باهرة محمد عبد اللطيف.....كريمة الربيعي
- 182 - الخزافة كاثي باترلي: تستخرج الدم من الحجر.....ترجمة: خنساء العيداني

لوحتا غلافي العدد: للفنان ثامر الخفاجي

التدقيق اللغوي: مصطفى عباده

التصميم والخراج الفني: علي العتابي

كلمة العدد

ثورة 14 تموز 1958

لحظة مضيئة في تاريخ العراق لا يجوز تجاهلها

في هذا العام، 2024، تحل الذكرى السادسة والستون لاندلاع ثورة الرابع عشر من تموز 1958 والجدل الذي ثار، خصوصاً في العقود الأخيرة، هنا وهناك، في اللقاءات العامة، كما في المجالس والأحاديث الخاصة ما زالت نيرانه مشتعلة ولم ولن تنطفئ. يتمحور هذا الجدل، أساساً، حول موضوعات عديدة من بينها موضوعا العنف والثورة، التحالفات والقوى المحركة للثورة والقوى المضادة لها، طبيعة تركيبة القيادة العسكرية للثورة ودور الزعيم عبد الكريم قاسم في اندلاع الثورة وفي انتكاسها، التأثيرات الإقليمية والدولية والصراعات بين "الأقطاب الكبار"، وأخيراً وليس آخراً ما إذا كان الذي حدث في 14 تموز 1958 انقلاباً أم ثورة بل حتى وصل الامر الى التشكيك في اعتبار يوم اندلاعها يمثل العيد الوطني للعراق، بل تجرأ المتنفذون الى حذف يوم 14 تموز من قانون العطل الوطنية في محاولة لشطب ثورة الرابع عشر من تموز من الذاكرة الجمعية للعراقيين والعراقيات، فيما أضيفت أعياد جديدة، متناسين ان هذا اليوم المجيد كان بمثابة القتل الذي أطلق النهوض الثوري لملايين العراقيين والعراقيات، الذين كانوا متحفزين ينتظرون التغيير السياسي والتحول الاجتماعي العميق.

قانون العطلات الرسمية مثير للانقسام

ويمكن القول دون تردد إن مشروع قانون العطلات الرسمية لسنة 2023 الذي أحالته الحكومة أخيراً إلى مجلس النواب لمناقشته وإقراره مثير للانقسام اجتماعياً وسياسياً، ويتجاهل واحداً من أهم الأحداث في تاريخ الدولة العراقية الحديثة: يوم انبثاق وميلاد العراق الجمهوري في أعقاب ثورة 14 تموز عام 1958. ومما يثير الاستغراب أن يصدر مشروع العطلات الرسمية بهذه الصيغة من حكومة تؤكد أنها تسعى إلى إعلاء شأن الهوية الوطنية وتكريم رموزها والاحتفاء بالمناسبات الوطنية. فالإهمال المتعمد ليوم 14 تموز يعكس في واقع الأمر مساعي لطمس معالم الثورة ومحو ذكراها الراسخة في وجدان بنات وأبناء شعبنا، إذ ما زالت ملامح إنجازاتها الكبيرة شاخصة تشهد على أصالتها المعبرة عن إرادة ملايين العراقيين والعراقيات الذين استقبلوها بفرح غامر.

ثورة 14 تموز ليست حدثاً، بل ضرورة موضوعية

فلم تكن ثورة 14 تموز حدثاً عابراً، أو رد فعل انتقامي أو إرادي، بل جاءت كضرورة موضوعية، وحاجة أملت لها الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهيمنة أقلية حاكمة مستبدة ربطت العراق بالأحلاف العسكرية وانتهجت سياسة معادية ليس لشعبنا فقط، بل ولمصالح وشعوب المنطقة.

إن ما يثير الاستغراب أن لا تحتفي الحكومة الحالية بهذه الثورة الكبرى التي حررت البلاد من القيود الاستعمارية وأخرجت العراق من حلف بغداد، وصفت القواعد العسكرية الأجنبية في الحباينة والشعبية وحررت بلادنا من قيود الإسترليني، واستعادت السيادة والاستقلال الوطنيين. وهذه الثورة لا غيرها هي ما سن قانون رقم 80 لسنة 1961، محررة بذلك 99,5 في المائة من الأراضي العراقية التي كانت خاضعة للشركات الأجنبية النفطية الاحتكارية.

جوهر النزاع بين المحكمة الاتحادية ومحكمة التمييز

وبالمقابل، قبل فترة قصيرة فاجأت محكمة التمييز الاتحادية العراقية الأوساط الإعلامية والقانونية والسياسية والرأي العام عموماً في بلادنا بقرار أبطلت فيه قراراً للمحكمة الاتحادية العليا واعتبرته أنه غير نافذ ولا يرتب أثراً قانونياً.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن النزاع بين المحكمة الاتحادية ومحكمة التمييز ليس نزاعاً تقنياً صرفاً بل هو في جوهره نزاع سياسي ويتعلق بسعي قوى المحاصصة لاستخدام القضاء، للإطاحة بخصومها السياسيين أو إخضاعهم. ولهذا يرى كثيرون أن هناك محاولات كثيرة من هذه القوى لتحويل القضاء في العراق إلى جزء من الصراعات والصفقات السياسية.

ويبدو من التجربة المتراكمة أن الأزمة الحالية بين المحكمتين لن تقود إلى وضع الأمور في نصابها التشريعي السليم. والسبب في ذلك أن الأزمات في عراق ما بعد 2003 لا تقع المتنازعين بتبني الإصلاح المؤسساتي المطلوب، وإنما البحث عن تسوية ما تنزع فتيل الأزمة الحالية فيما تترك أسبابها البنوية دون علاج، لتظهر لاحقاً في أزمة مستقبلية يُنزع فتيلها في حينه بالأسلوب ذاته. وهكذا تتناسل الأزمات عبر سياسات الهروب إلى الامام وتأييد الواقع.

رغم كل محاولات طمسها، تبقى ثورة 14 تموز لحظة مضيئة في تاريخ العراق المعاصر.

إن حقيقة هذه الثورة لا سبيل إلى تحديدها إلا عبر حركتها التاريخية العامة البالغة التعقيد بما حملته من تناقضات عاصفة وتضارب مصالح محلية وإقليمية ودولية وأفاق وآمال ومحاولات إفشال وتشويه مضمونها الاجتماعي - الطبقي. ولعل هذا هو مصدر السهولة، في محاولة تزييف حقيقتها ومهاجمتها من قبل خصوم هذا الحدث الكبير في تاريخ العراق المعاصر.

لقد كان الإيقاع السريع والعنيف للصراعات السياسية والطبقية المحتدمة خلال السنوات الأولى من عمر ثورة 14 تموز والأسئلة الجديدة التي طرحتها قد ألقت بثقلها على كل القوى السياسية محدثة صراعات فكرية وسياسية وجدلاً صاخباً داخلها وفي ما بينها، حول أفق الثورة الوطنية الديمقراطية وإمكانات الانتقال بها إلى حدود جديدة تتجاوز الحل البرجوازي التقليدي.

وبالمقابل، كما هو الأمر بالنسبة لقانون الثورات الاجتماعية لم تواصل ثورة 14 تموز صعودها، بل انتكست في لحظة حاسمة من لحظات تطورها لجملة أسباب، وذلك في الثامن من شباط المشؤوم عام 1963 الذي حدّد مساراً جديداً للصراع اتخذ طابعاً دموياً وحروباً داخلية وخارجية لا تنتهي توجت بإنهيار النظام الدكتاتوري واحتلال العراق من قبل الولايات المتحدة وحلفائها.

ختاماً، لا بد من القول إن دروس ثورة 14 تموز 1958 غزيرة سواء في اندلاعها وتطورها وأيضاً في انتكاسها. ومن بين كل دروس الثورة ثمة درس مهم هو أن هذه الثورة انتصرت لأنها اعتمدت على وحدة القوى الوطنية والديمقراطية التي ناهضت الحكم الملكي وناصرت الثورة وساهمت في نهوضها.. في حين كان من بين عوامل انتكاستها هو الصراعات التي نشبت بين هذه القوى حيث عجز العديد منها عن فهم طبيعة المرحلة التي دشنتها الثورة، وترتيب تناقضاتها ترتيباً خاطئاً بتغليب الثانوي منها على الرئيسي، علماً أن النزاعات الدكتاتورية لبعض قادة الثورة وعدم رهانهم على الجماهير الشعبية وتردداتهم كان من بين العوامل التي أدت إلى انتكاسة الثورة وتتويج ذلك بالردة الفاشية في الثامن من شباط 1963، التي افتتحت عهداً جديداً للحروب العديدة، محلياً وإقليمياً.

ورغم كل ذلك، تبقى ثورة 14 تموز 1958 لحظة مضيئة في تاريخ العراق المعاصر لا يمكن تجاهلها، برغم محاولات طمسها من قبل خصومها القدامى و"المعاصرين" فالتاريخ لن يكون شاهداً زوراً أبداً.



التطور الإحيائي: رحلة الحياة عبر الزمن

د. محمد الربيعي
بروفيسور متمرس، كلية دبلن الجامعية



في قلب الطبيعة، تكمن قصة مذهلة تروي كيف تشكلت الحياة وتطورت على مر العصور. هذه القصة ليست خيالية بل هي حقيقة علمية، تُعرف بالتطور الإحيائي. التطور ليس مجرد نظرية بل هو حقيقة واقعية مقبولة على نطاق واسع في مجال علوم الحياة تدعمها الأدلة الجيولوجية والأنثروبولوجية والكيمائية والبيولوجية. إنه العملية التي من خلالها تتغير الأنواع الحية بمرور الزمن من خلال التغيرات الجينية والانتقاء الطبيعي. وكما قال داروين، "ليست الأنواع الأقوى التي تبقى، ولا الأكثر ذكاءً، بل الأكثر استجابة للتغيير"، فهي فكرة بسيطة لمن يطلع على جوهرها ولكنها عميقة في تأثيرها على فهمنا للحياة نفسها.

رحلة قصيرة من داروين إلى العصر الحديث كتاب "أصل الأنواع" الذي كتبه تشارلز داروين (1809 - 1882) ونشر في عام 1859⁽¹⁾، كان نقطة تحول في فهمنا للحياة. خلال رحلته البحرية التي استمرت خمس سنوات، قام داروين بدراسة الحياة في مناطق مختلفة من العالم مثل أفريقيا وأمريكا اللاتينية وأستراليا وجزر عديدة، ووصل إلى اثنتين من الفرضيات الرئيسية:

1. التطور: اقترح داروين أن جميع الكائنات الحية، بما في ذلك الإنسان، تطورت من

أسلاف قديمة من خلال تغيرات تراكمية عبر الزمن. وهذه الفكرة حصلت على اعتراف واسع النطاق بفضل الأدلة الوافرة من علم الحفريات، والمورفولوجيا وعلم الأجنة والجيولوجيا، مع اعتماد الكثيرين عليها قبل اكتشاف علم الجينات.

2. الانتخاب الطبيعي: أشار داروين إلى أن الانتخاب الطبيعي هو العملية الرئيسية التي تسبب التغيرات التطورية. ورغم ذلك، لم تحظ هذه الفرضية بنفس مستوى الدعم القوي الذي حصلت عليه الفرضية الأولى في زمانه. بعد داروين، مر علم التطور بثلاث مراحل رئيسية. أولاً اللاماركية الجديدة

New-Lamarckism⁽²⁾ التي اقترحت

ينتقد التطور، من المهم التأكد من أن الناقد متخصص في علم البيولوجيا التطورية، لأنه إذا لم يكن كذلك، فقد يكون تفكيره متأخراً بحوالي 150 سنة عن العلم الحديث. لقد انتهى الجدل حول التطور، فالتطور، وفقاً لكاميرون سميث عالم الانثروبولوجيا، يصف آثار مترتبة غير مقصودة ناتجة عن ثلاث حقائق مستقلة عن العالم الطبيعي، وهي: أن أشكال الحياة تنتج الذرية (التضاعف)، وأن الذرية غير متطابقة مع الأبوين (التمايز)، وأن الذرية لا تتمكن جميعها من البقاء على قيد الحياة (الانتقاء). هذه العملية البسيطة، التي تحدث على ملايين السنين، تخلق تنوعاً لا يُصدق في الحياة التي نراها اليوم⁽⁵⁾.

التطور يعلمنا أن الحياة ليست ثابتة بل في حالة تغير مستمر، وأن كل كائن حي هو نتيجة لتاريخ طويل من التغيرات الصغيرة، التي تراكمت بمرور الزمن. هذه الرؤية تعطينا فهماً أعمق لمكاننا في شجرة الحياة وتظهر كيف أن البساطة يمكن أن تؤدي إلى تعقيدات مذهلة.

أهداف علم التطور الاحيائي

يهدف التطور أساساً إلى إيجاد الحقيقة الخالصة حول نشوء الأنواع، بغض النظر عن النتائج الفلسفية لمثل هذه الطريقة من البحث العلمي، فهو في الأساس لا يهدف إلى محاربة أي دين، أو الحكم مسبقاً على أي فكرة على حساب فكرة أخرى، وهو ما قد يعتقده البعض في تصورهم لنشوء الكون والخالق ولفهمهم من سعي العلماء الدؤوب لمحاولاتهم لأثبت الفرضيات، على الرغم من أن هذا يمكن اعتباره إحدى النتائج الفلسفية للعلم والبحث العلمي في هذا الصدد، لكن العلم

أن الكائنات الحية يمكن أن تورث الصفات التي اكتسبتها خلال حياتها للأجيال القادمة، لكن هذه النظرية لم تصمد أمام الاختبارات. بعدها ظهرت نظرية التطور الموجه

Orthogenesis⁽³⁾ التي فسرت التطور كمسار خطي محدد مسبقاً، لكنها لم تقدم تفسيراً واضحاً للآلية وفشلت في الاختبارات.

ثم ظهرت نظرية المطفرين

Mutationists⁽⁴⁾ الذين رأوا أن الطفرات الجينية هي السبب الوحيد للتطور، لكن هذه النظرية أيضاً لم تنجح في الاختبارات. ولا زال البحث مستمراً لتاريخ التطور يشهد على استمرار البحث والتجارب لفهم كيفية تطور الكائنات الحية والعوامل التي تحدد اتجاهها.

في الثلاثينيات من القرن العشرين، ظهرت الداروينية الجديدة التي دمجت فرضية داروين حول الانتخاب الطبيعي مع علم الجينات الذي طوره كريكور مندل (1822-1884)، ما أدى إلى تقبل واسع لنظرية التطور بعد أن تمت إعادة اكتشاف نتائجه في سنة 1900.

عبر أسلوب جديد من التحليل التطوري تمت معالجة النقص في فرضية داروين الثانية بفضل فهم أفضل لعلم الجينات، ومنذ ذلك الحين، نجحت نظرية التطور في اجتياز اختبارات عديدة في مجالات مختلفة مثل البيولوجيا والجيولوجيا والكيمياء. واليوم، نعلم أن التطور من أسلاف مشتركة هو حقيقة علمية مؤكدة، وقد تمت ملاحظتها وتوثيقها قبل داروين بألاف السنين. أما الخلافات حول التطور فتركز على آلية الانتخاب الطبيعي وليس على حقيقة التطور نفسه. فمنذ الثلاثينيات، لم يعد هناك خلاف علمي جوهري حول نظرية التطور، والنقاشات المتبقية تجري خارج النطاق العلمي. عندما

لا علاقة له بإثبات أو إنكار أي دين، فالعلم يناقش فقط الفرضيات العلمية. أما الدين فيترك لعلماء الدين ورجال الدين ومن المهم جداً أن نتمكن من احترام العلم والعلماء والنتائج التي توصلوا إليها عن طريق البحث العلمي الجاد والرصين .

البدايات الأولى

يشكل أصل الحياة وتطورها الأولي لغزاً محيراً يعود إلى نحو 3.8 مليار سنة، حيث شهدت المحيطات الأولى على الأرض ظهور الكائنات الحية الأولى. هذه الكائنات، رغم بساطتها، كانت تحتوي على الشفرة الجينية الأولية التي وضعت الأساس لتنوع الحياة الذي نشهده اليوم. قبل تشكل هذه الخلايا الأولية، كانت هناك جزيئات عضوية أساسية ساهمت في تحفيز عملية الحياة.

وفقاً لإحدى النظريات الرائدة، فإن الحامض النووي الريبي (رنا RNA) كان البطل الأول في هذه القصة، حيث يعتقد أنه كان المادة الوراثية الأولى التي لم تحمل المعلومات الجينية فحسب، بل كانت أيضاً قادرة على تحفيز التفاعلات الكيميائية⁽⁶⁾. يُقترح أن جزيئات رنا قد تكون تشكلت بشكل طبيعي في بيئات معينة، مثل البرك الطينية أو الفتحات الحرارية البحرية، ومن هناك تطورت إلى أشكال أكثر تعقيداً واستقراراً.

مع مرور الوقت، من المحتمل أن تكون الأحماض النووية (دنا DNA) والبروتينات قد ظهرت كأنظمة وراثية ووظيفية أكثر تطوراً وكفاءة من رنا. ومع ذلك، تظل هذه النظريات محل نقاش وتكهن، حيث لا يزال العلماء يبحثون عن أدلة ملموسة تدعم أو تنفي هذه الافتراضات.

العلماء يستخدمون التجارب المختبرية والمحاكاة الحاسوبية والملاحظات الفلكية لاختبار هذه النظريات وتطوير فهم أعمق لكيفية نشوء الحياة. كما يسعون لاكتشاف دلائل على وجود حياة خارج كوكب الأرض، مثل المريخ، حيث يمكن أن توفر الظروف المختلفة أو المشابهة للأرض رؤى جديدة حول هذا اللغز العظيم. من خلال استكشاف أصول الحياة على الأرض، نتعلم المزيد عن تاريخنا البيولوجي ومكانتنا في الكون الواسع.

تطور الخلايا البسيطة

في رحلة التطور البيولوجي الطويلة، تعد اللحظة التي التهمت فيها خلية كبيرة خلية أصغر حدثاً محورياً. هذا الحدث الذي يعرف بالعلاقة التكافلية الاندماجية Symbiosis، أدى إلى تشكيل الميتوكوندريا، وهي عضيات تُعتبر محطات الطاقة داخل الخلايا. تمكنت الميتوكوندريا من تزويد الخلية الأم بالطاقة اللازمة للنمو والتكاثر، مما أسهم في تعزيز قدراتها الحيوية وتطورها. على مدى ملايين السنين، شهدت الخلية تحولات جذرية، حيث تطورت من كائنات بدائية بسيطة إلى خلايا حقيقية النواة، معقدة ومتخصصة. هذه الخلايا حقيقية النواة تمتلك نواة محاطة بغشاء وتحتوي على الحمض النووي، مما يمكنها من التحكم بدقة في العمليات الحيوية والوراثية. هذا التطور الخلوي لا يزال يعتبر واحداً من أعظم الإنجازات في تاريخ الحياة على الأرض.

ومع تطور الخلايا حقيقية النواة، بدأت تظهر أنظمة بيولوجية أكثر تعقيداً. هذه الخلايا المتطورة كانت قادرة على تشكيل تعاونيات خلوية، مما أدى إلى ظهور الأنسجة والأعضاء والكائنات متعددة الخلايا. كل خطوة في هذا

البحار أو تحلق عالياً في السماء، كل كائن حي له دوره الفريد في شبكة الحياة. التطور ليس مجرد تغيير في الأشكال الخارجية، بل هو عملية ديناميكية تشمل التغيرات الجينية التي تحدث على مستوى الجزيئات. هذه التغيرات تنتقل عبر الأجيال، مما يؤدي إلى ظهور سمات جديدة وتحسين القدرة على البقاء والتكاثر. وهكذا، يستمر التنوع البيولوجي في النمو والتوسع، مما يجعل الحياة على الأرض غنية ومتجددة باستمرار.

يمكننا اعتبار وجود التنوع البيولوجي الهائل على الأرض كشهادة حية على القدرة الاستثنائية للطبيعة على التكيف والابتكار حيث يعد كل نوع من الكائنات الحية جزءاً لا يتجزأ من شبكة معقدة تعمل معاً للحفاظ على التوازن البيئي. من الكائنات الدقيقة التي تعيش في قطرة ماء إلى الحيتان العملاقة التي تسبح في المحيطات، كل كائن له دوره الذي يساهم في ديمومة الحياة.

التنوع البيولوجي لا يقتصر على الأنواع المختلفة فحسب، بل يشمل أيضاً التنوع الجيني داخل الأنواع، والتنوع البيئي الذي يشمل الأنظمة البيئية المتنوعة. هذا التنوع يمنح النظم البيئية المرونة لمواجهة التغيرات والتحديات، مثل التغيرات المناخية والكوارث الطبيعية.

ومع استمرار البحث العلمي والاستكشاف، نكتشف أنواعاً جديدة ونظماً بيئية لم نكن نعرف عنها من قبل، مما يعزز فهمنا للتعقيد والجمال الذي يكمن في الطبيعة. ومن خلال حماية التنوع البيولوجي، نضمن لأجيال المستقبل فرصة لاستكشاف وتقدير هذا الكنز الطبيعي الثمين.

المسار التطوري كانت تمثل قفزة هائلة نحو التنوع البيولوجي الذي نشهده اليوم. من الخلايا البدائية الأولى إلى الكائنات المعقدة، تطورت الحياة عبر سلسلة من التحولات الرئيسية. الانتقال من الخلايا الفردية إلى الكائنات متعددة الخلايا فتح الباب أمام تطور النباتات والحيوانات والفطريات والطحالب. كل فئة من هذه الكائنات تطورت لتلائم بيئاتها، مما أدى إلى تنوع لا يصدق في الأشكال والوظائف.

خلال هذه الرحلة الطويلة لم يكن التطور مساراً مباشراً أو محدداً، بل كان عملية معقدة مليئة بالتجارب والأخطاء والانقرضات والابتكارات. كل تغيير جيني، كل طفرة، كل انتقاء طبيعي كان له دور في تشكيل الشجرة الحياتية التي نراها اليوم. ومع استمرار البحث العلمي، نكتشف المزيد عن هذه العملية المدهشة التي أدت إلى تنوع الحياة على كوكبنا.

التنوع البيولوجي

عبر العصور، شهدت الحياة على الأرض تحولات مذهلة. بدأت الرحلة بكائنات بسيطة تعيش في أعماق البحار، ومن ثم تطورت إلى دинаصورات ضخمة تهيمن على اليابسة. وبمرور الزمن، ظهرت الثدييات بتنوعها الواسع، بما في ذلك الإنسان. يظهر هذا التنوع البيولوجي الغني قدرة الحياة على التكيف والازدهار في مختلف البيئات.

التنوع البيولوجي الذي نشهده اليوم هو نتيجة لملايين السنين من التطور، حيث تكيفت كل فئة من الكائنات الحية مع بيئتها بطرق مختلفة. من النباتات التي تستخدم الضوء لصنع غذائها إلى الحيوانات التي تطورت لتعيش في أعماق

آليات التطور

في رحلة الحياة العجيبة على كوكب الأرض، تلعب قوى التطور دور النحات الذي يشكل التنوع البيولوجي بمهارة فائقة. فمن خلال سلسلة من العمليات الدقيقة والمعقدة، تظهر صفات جديدة تضيف على الكائنات الحية القدرة على التكيف والازدهار في بيئاتها. وتعتبر عملية التطور بمثابة المحرك الذي يعمل على إنتاج وتنويع هذه الصفات البيولوجية الجديدة في مختلف الأنواع. هذه العملية ليست عشوائية بل تتبع آليات محددة تساهم في تشكيل الخصائص الجديدة والمعقدة التي تظهر في الكائنات الحية عبر الأجيال. من بين هذه الآليات، هناك بعضها الذي يحظى بأهمية خاصة نظراً لدورها البارز في دفع عجلة التطور.

أكثر هذه الآليات شيوعاً هي الانتقاء الطبيعي والطفرات وتضاعف الجينات⁽⁵⁾:

1 - الانتقاء الطبيعي

الانتقاء الطبيعي هو العملية التطورية التي تعمل على تحسين قدرة الكائنات الحية على البقاء والتكاثر في بيئتها. هذه العملية، التي اكتشفها تشارلز داروين، تعتبر القوة الدافعة وراء التطور البيولوجي وتنوع الحياة على الأرض.

يعتمد الانتقاء الطبيعي على ثلاثة مبادئ رئيسية: التباين والتكاثر والتكيف.

- التباين:

تختلف الكائنات الحية في صفاتها وخصائصها بسبب الطفرات والتزاوج والوراثة. هذا يعني أن كل فرد له مزايا وعيوب مختلفة عن غيره من أفراد نفس النوع. ويعتبر التباين الجيني بين الأفراد شرطاً أساسياً لعملية الانتقاء يوفر المادة الخام التي يعمل عليها الانتقاء الطبيعي.

في كل جيل، تحدث طفرات عشوائية وتباينات جينية تؤدي إلى اختلاف الذرية عن الآباء وأخوتهم، مما يخلق تنوعاً في السمات الفيزيائية والسلوكية. هذا التنوع يسمح للانتقاء الطبيعي بالعمل، حيث يمكن للبيئة "تفضيل" الأفراد الذين يحملون سمات معينة تزيد من فرص بقائهم وتكاثرهم. بمرور الوقت، تصبح هذه السمات أكثر شيوعاً في السكان، مما يؤدي إلى تطور الأنواع. لذلك يمكن القول إن التباين هو المادة الرئيسية للانتقاء الطبيعي، وهو يلعب دوراً حاسماً في التطور البيولوجي للكائنات الحية⁽⁷⁾.

ينشأ التباين الجيني من خلال عدة آليات، منها الطفرات العشوائية وإعادة الجينية خلال الانقسام الاختزالي، والهجرة بين السكان. هذه العمليات تؤدي إلى تنوع في الجينات داخل المجتمع الحيواني، مما يوفر "المادة الخام" للانتقاء الطبيعي للعمل عليها.

الطفرات العشوائية: الطفرات هي تغيرات في تسلسل الحمض النووي (DNA) يمكن أن تحدث بشكل عشوائي. معظم الطفرات لا تؤثر على الكائن الحي أو قد تكون ضارة، ولكن بعضها يمكن أن يكون مفيداً. على سبيل المثال، طفرة في جين معين قد تؤدي إلى إنتاج إنزيم أكثر فعالية يساعد الكائن الحي على استغلال مصدر غذاء جديد.

الإعادة الجينية: خلال الانقسام الاختزالي، تحدث الإعادة الجينية، حيث تتبادل الكروموسومات أجزاء من الحمض النووي مع بعضها البعض. هذا يخلق تنوعاً جينياً جديداً ويمكن أن يؤدي إلى توليفات جينية مفيدة. على سبيل المثال، توليفة جديدة من الجينات قد تزيد من مقاومة الكائن الحي لمرض معين.

الهجرة: الهجرة تؤدي إلى تدفق الجينات بين الأحياء، مما يمكن أن يؤدي إلى زيادة التنوع الجيني. على سبيل المثال، إذا هاجرت مجموعة من الحيوانات إلى سكن جديد، فإن الجينات التي تحملها قد تدخل في الجينات المحلية وتزيد من التنوع الجيني. أمثلة على التباين الجيني:

1. الفراشات : بعض الفراشات تطورت لتظهر ألواناً وأنماطاً تشبه البيئة المحيطة بها، مما يزيد من فرصها في تجنب الطيور أو الحيوانات المفترسة.

2. البكتيريا : البكتيريا يمكن أن تطور مقاومة للمضادات الحيوية بسرعة بسبب معدل الطفرات العالي والقدرة على تبادل المادة الجينية.

3. الطيور : بعض الطيور تطورت لتكون لها مناقير مختلفة الأشكال والأحجام لتناسب أنواع مختلفة من الغذاء.

خلاصة الموضوع، يعتبر التباين الجيني أساس الانتقاء الطبيعي لأنه يوفر الاختلافات التي يمكن أن تكون مفيدة في بيئات معينة. بدون هذا التنوع، لا يمكن للانتقاء الطبيعي أن يعمل، ولن يحدث التطور. التباين الجيني يضمن أن السكان يمكن أن يتكيفوا مع التغيرات في البيئة ويستمرروا في البقاء على قيد الحياة. - التكاثر:

التكاثر هو أحد المبادئ الأساسية للتطور، وهو يشير إلى العملية التي تنتج بها الكائنات الحية نسلًا جديدًا. هذه العملية مهمة للغاية لأنها تضمن استمرار الأنواع عبر الأجيال. الكائنات الحية تسعى جاهدة لإنتاج عدد كبير من النسل لزيادة فرص بقائها على قيد الحياة. ومع ذلك، ليس كل النسل يمكنه البقاء على قيد

الحياة بسبب عوامل مثل الموارد المحدودة، المنافسة الشديدة بين الأفراد، ووجود المفترسات.

في بيئة محدودة الموارد، لا يمكن لجميع الكائنات الحية أن تجد ما يكفي من الغذاء أو المأوى للبقاء على قيد الحياة. هذا يؤدي إلى الانتقاء الطبيعي، حيث يتم اختيار الأفراد الأقوى والأكثر قدرة على التكيف للبقاء والتكاثر. هؤلاء الأفراد يمتلكون صفات تجعلهم أكثر قدرة على البقاء في بيئتهم، وبالتالي، يمكنهم نقل هذه الصفات إلى نسلهم. التكاثر يمكن أن يكون جنسياً أو لاجنسياً. التكاثر الجنسي يتطلب وجود شريكين، حيث يتم دمج المادة الوراثية من كلا الوالدين لإنتاج نسل جديد. هذا النوع من التكاثر يؤدي إلى تنوع وراثي، مما يزيد من فرص النسل في التكيف مع التغيرات في البيئة. من ناحية أخرى، التكاثر اللاجنسي يتم عن طريق كائن حي واحد وينتج نسلًا مطابقاً وراثياً للوالد. هذا النوع من التكاثر سريع وفعال، لكنه يقلل من التنوع الوراثي.

التكاثر ليس فقط عملية بيولوجية، بل هو أيضاً عملية اجتماعية وسلوكية. الكائنات الحية تطورت لتتبع استراتيجيات معقدة لجذب الشركاء وحماية نسلها. على سبيل المثال، بعض الطيور تبني أعشاشاً معقدة، بينما تقوم بعض الأسماك بحراسة بيضها بعناية فائقة. هذه السلوكيات تزيد من فرص بقاء النسل وتنميته.

التكاثر لا يقتصر فقط على الإنتاج الفيزيائي للنسل، بل يشمل أيضاً نقل الصفات الوراثية والسلوكيات التي تساعد على بقاء الأنواع. الكائنات الحية تستخدم استراتيجيات متنوعة لضمان نجاح نسلها. على سبيل المثال، بعض

الحيوانات تختار شركاءها بناءً على صفات معينة تعزز فرص بقاء النسل، مثل القوة أو السرعة أو الذكاء.

التطور لا يعتمد فقط على البقاء الفردي، بل يعتمد أيضاً على النجاح التكاثري. لذلك فالأفراد الذين يمكنهم نقل جيناتهم إلى الجيل التالي هم الذين يعتبرون ناجحين تطورياً. هذا يعني أن السلوكيات التي تزيد من فرص التكاثر تصبح أكثر شيوعاً في الأنواع. على سبيل المثال، الطيور التي تغني أغاني معقدة أو تقوم برقصات تزاوج مثيرة للإعجاب قد تجذب المزيد من الشركاء وبالتالي تنقل جيناتها بنجاح أكبر.

من المهم أيضاً الإشارة إلى أن التكاثر يمكن أن يكون مكلفاً من ناحية الطاقة والموارد اللازمة. الكائنات الحية تحتاج إلى استثمار الكثير من الطاقة في إنتاج النسل ورعايته. هذا يعني أنها قد تحتاج إلى التوازن بين البحث عن الغذاء والحماية من المفترسات والتكاثر. الاستراتيجيات التكاثرية تختلف بشكل كبير بين الأنواع، وكل استراتيجية لها مزايا وعيوبها.

خلاصة الموضوع، يعتبر التكاثر عنصر أساسي في الحياة والتطور. إنه يسمح للكائنات الحية بنقل جيناتها وسلوكياتها إلى الأجيال القادمة، مما يساهم في التنوع البيولوجي والتكيف مع البيئات المتغيرة. التكاثر يضمن أيضاً أن الأنواع يمكنها الاستمرار في الوجود على الرغم من التحديات التي تواجهها، وهو يعتبر بذلك أحد الأعمدة الرئيسية للحياة على الأرض.

- التكيف:

التكيف هو مفهوم أساسي في نظرية الانتقاء الطبيعي، وهو يشير إلى العملية التي تطور

بها الكائنات الحية صفات تمكنها من البقاء والتأقلم مع البيئة المحيطة. التكيفات يمكن أن تكون جسدية، مثل تغير لون الجلد أو شكل الأطراف، أو سلوكية، مثل تطوير استراتيجيات جديدة للصيد أو التزاوج. هذه التغيرات تزيد من فرص بقاء الأفراد وتمكنهم من التأقلم مع ظروف جديدة.

التكيفات تحدث نتيجة للتغيرات الجينية التي تنتقل من جيل إلى جيل. الطفرات العشوائية في الحمض النووي يمكن أن تؤدي إلى صفات جديدة. إذا كانت هذه الصفات تزيد من فرص بقاء الكائن الحي وتكاثره، فإنها تصبح أكثر شيوعاً في الأجيال اللاحقة من خلال الانتقاء الطبيعي. على سبيل المثال، الحيوانات التي تعيش في المناطق الباردة قد تطور فراءً أكثر كثافة للحفاظ على الحرارة، بينما قد تطور الحيوانات في المناطق الحارة والجافة طرقاً للحفاظ على الماء.

التكيف ليس عملية فورية، بل هو عملية تدريجية تحدث على مدى أجيال عديدة. الكائنات الحية التي تعيش في بيئات متغيرة باستمرار هي الأكثر عرضة لتطوير تكيفات جديدة. هذا لأن الضغوط البيئية، مثل التغيرات في المناخ أو المنافسة على الموارد، تفرض تحديات جديدة تتطلب استجابات مبتكرة للبقاء. التكيفات يمكن أن تكون مفيدة في بيئة معينة، لكنها قد لا تكون مفيدة في بيئة أخرى. هذا يعني أن الكائنات الحية يجب أن تكون قادرة على التكيف مع التغيرات السريعة في البيئة لضمان بقائها. على سبيل المثال، الأسماك التي تعيش في المياه العذبة وتجد نفسها فجأة في بيئة مالحة قد تحتاج إلى تطوير آليات جديدة لتنظيم ملوحة جسمها.

التكيفات لا تقتصر على الصفات الجسدية

فقط، بل تشمل أيضاً السلوكيات. الحيوانات قد تطور سلوكيات جديدة للتعامل مع التحديات البيئية، مثل تغيير أوقات الصيد أو تطوير أساليب جديدة للتواصل مع بعضها البعض. هذه السلوكيات يمكن أن تكون حاسمة في بقاء الأنواع، خاصة عندما تكون التغيرات البيئية سريعة.

أخيراً، التكيف هو عملية مستمرة تلعب دوراً حيوياً في بقاء الكائنات الحية وقدرتها على التأقلم مع البيئات المتغيرة. التكيفات تسمح للأنواع بالتطور والازدهار في مواجهة التحديات الجديدة، وهي تعتبر دليلاً على المرونة والقدرة على الابتكار التي تميز الحياة على الأرض. إذاً، يمكن تلخيص الانتقاء الطبيعي بأنه عملية تختار فيها الطبيعة الأفراد ذوي التكيفات الملائمة للبقاء والتكاثر، بينما تستبعد الأفراد ذوي التكيفات غير الملائمة. هذا يؤدي إلى تغير صفات الأنواع عبر الأجيال، وقد يؤدي إلى ظهور أنواع جديدة مختلفة.

والانتقاء الطبيعي على أنواع، من أمثله:

الانتقاء الإيجابي: يحدث الانتقاء الإيجابي عندما تزيد صفة معينة من فرص بقاء الكائن وتكاثره، مما يؤدي إلى زيادة تواتر هذه الصفة في السكان. على سبيل المثال، قد يفضل الانتقاء الطبيعي الحيوانات ذات الفراء الكثيف في المناطق الباردة لأنها تحافظ على الدفء بشكل أفضل.

الانتقاء السلبي: الانتقاء السلبي يعمل على إزالة الصفات الضارة من السكان. على سبيل المثال، الطفرات التي تؤدي إلى ضعف البصر في الحيوانات التي تعتمد على الرؤية

للصيد قد تقلل من فرص بقائها. الانتقاء المتوازن: الانتقاء المتوازن يحافظ على التنوع الجيني في السكان. هذا يمكن أن يحدث عندما تكون هناك ميزة لحمل نسختين مختلفتين من جين معين، كما هو الحال مع جين فقر الدم المنجلي.

الانتقاء الجنسي: الانتقاء الجنسي يتعلق بالصفات التي تزيد من جاذبية الفرد للجنس الآخر. على سبيل المثال، الذكور ذوي الريش الملون في بعض الطيور قد يكونون أكثر جاذبية للإناث، مما يزيد من فرص تكاثرهم. وبصورة عامة يعتبر الانتقاء الطبيعي عملية معقدة ومتعددة الأوجه تؤثر على كل جانب من جوانب الحياة على الأرض. ومن خلال فهم الانتقاء الطبيعي وأشكاله المختلفة، نكتسب رؤية أعمق لكيفية تطور الكائنات الحية وتكيفها مع البيئات المتغيرة.

الانتقاء الطبيعي ليس عملية عشوائية؟

الانتقاء الطبيعي ليس عملية عشوائية. قد يحدث التباين الجيني الذي يعمل عليه الانتقاء الطبيعي بشكل عشوائي، لكن الانتقاء الطبيعي في حد ذاته ليس عشوائياً على الإطلاق. يرتبط بقاء الفرد ونجاحه الإنجابي ارتباطاً مباشراً بالطرق التي تعمل بها صفاته الموروثة في سياق بيئته المحلية. إن بقاء الفرد على قيد الحياة والتكاثر يعتمد على ما إذا كان لديه جينات تنتج صفات تتكيف بشكل جيد مع بيئته.

2 - الطفرات

الطفرات هي تغيرات عشوائية في الحامض النووي (DNA) تحدث بشكل طبيعي وتلعب دوراً حاسماً في التطور البيولوجي⁽⁸⁾. هذه التغيرات يمكن أن تكون بسيطة مثل تغيير

آليات حدوث الطفرات

بسبب طبيعة الطفرات التي تحدث بشكل عشوائي يمكن أن تكون نتيجة لعدة عوامل داخلية وخارجية. هذه العمليات تشمل الاخطاء التي تحصل اثناء النسخ الذاتي للدنا او نتيجة التعرض للمواد المسرطنة والضغوط البيئية او الاصابة بالفيروسات او نتيجة حصول الاخطاء اثناء عملية الانقسام الخلوي. هذه الآليات تساهم في التنوع الجيني الذي يعتبر أساسياً للتطور. فالطفرات توفر المادة الأولية التي يمكن للانتقاء الطبيعي أن يعمل عليها، مما يؤدي إلى تكيف الأنواع مع بيئاتها المتغيرة، وفهم هذه العمليات يساعد العلماء على استكشاف كيفية تطور الحياة على الأرض ويمكن أن يؤدي إلى تطورات في مجالات مثل الطب والزراعة.

دور الطفرات في التطور

كما بينا اعلاه تعتبر الطفرات المحرك الأساسي للتنوع الجيني في الكائنات الحية. هذا التنوع يمكن أن يظهر في صور مختلفة، من الاختلافات الطفيفة في الصفات إلى تغييرات كبيرة في الوظائف البيولوجية. التنوع الجيني يسمح للأنواع بالتكيف مع البيئات المتغيرة ويزيد من فرص بقائها على المدى الطويل. ونتيجة للتنوع الجيني توفر الطفرات الأساس للتغيرات التطورية التي يمكن أن تؤدي إلى ظهور أنواع جديدة. هناك ثلاثة أنواع من الطفرات، المفيدة والضارة والمحايدة. الطفرات المفيدة تعزز فرص بقاء الكائن الحي أو تكاثره. على سبيل المثال، طفرة قد تؤدي إلى تحسين قدرة الكائن على استخدام مصدر غذائي جديد أو تحمل ظروف بيئية قاسية. اما الطفرات الضارة

في نوكلويد (وحدة بناء دنا) واحد، أو معقدة مثل إعادة ترتيب شاملة للجينوم. الطفرات هي المصدر الأساسي للتنوع الجيني الذي يعتمد عليه الانتقاء الطبيعي، وبالتالي، فهي تشكل الأساس للتكيف والتطور البيولوجي. كما انها يمكن أن تكون مفيدة، ضارة، أو محايدة من حيث تأثيرها على الكائن الحي.

يمكن تقسيم الطفرات إلى عدة أنواع بناءً على طبيعتها وتأثيرها ومنها الطفرات النقطية (Point Mutations) وهي تغيير في نوكلويد واحد في تسلسل الدنا، والإدخالات والحذف (Insertions and Deletions) وفيها تضاف أو تحذف نوكلويدات من تسلسل الدنا، مما قد يؤدي إلى تغيير إطار القراءة (Frameshift) وتأثير كبير على البروتين المنتج.

ومن الطفرات ما تسمى بالانقلابات

(Inversions) وفيها تنقلب قطعة من الدنا في اتجاهها داخل الكروموسوم، مما قد يؤثر على التعبير الجيني. اما التكرارات (Duplications) ففيها يتكرر جزء من الدنا مما يؤدي إلى وجود نسخ متعددة من الجين أو الجينات. وهناك تغييرات كبيرة تؤثر على الكروموسومات بأكملها، وتسمى بالطفرات الكروموسومية مثل الانتقالات

(Translocations) والفقان (Deletions). كل نوع من هذه الطفرات له تأثيرات مختلفة على الكائن الحي ويمكن أن يسهم بطرق متنوعة في التطور البيولوجي. الطفرات النقطية قد تؤدي إلى تغييرات دقيقة في البروتينات، بينما الطفرات الكبيرة مثل الانقلابات والتكرارات قد تؤدي إلى تغييرات جذرية في الخصائص الفيزيائية أو الوظيفية للكائنات الحية.

فقلل من فرص بقاء الكائن الحي أو تكاثره. هذه الطفرات قد تؤدي إلى ضعف في الوظائف الحيوية أو زيادة العرصة للأمراض. بينما لا تؤثر الطفرات المحايدة بشكل مباشر على الكائن الحي في بيئته الحالية. هذه الطفرات قد تصبح مفيدة أو ضارة إذا تغيرت البيئة ولذلك تلعب دوراً مهماً في التطور لأنها توفر مخزوناً من التنوع الجيني الذي يمكن أن يكون مفيداً في المستقبل. الطفرات المفيدة قد تنتشر في السكان من خلال الانتقاء الطبيعي، بينما الطفرات الضارة قد تُقمع أو تُزال من الجينوم. ومع ذلك، حتى الطفرات الضارة يمكن أن تظل في السكان إذا كانت مرتبطة بصفات مفيدة (ظاهرة الارتباط الجيني) أو إذا كانت الضغوط الانتقائية ضعيفة.

يمكن القول ان الطفرات تساهم في التطور عن طريق توفير المواد الأولية للتكيف والتغيير. من خلال فهم الطفرات وتأثيرها، يمكن للعلماء استكشاف كيفية تطور الحياة وتكيفها مع البيئات المتغيرة على مر الزمن. كيف يمكن للانتقاء الطبيعي أن يعزز أو يقمع الطفرات: الانتقاء الطبيعي هو عملية تحدد أي الصفات الجينية تنتقل إلى الأجيال القادمة بناءً على فعاليتها في بيئة معينة فالطفرات التي تعزز البقاء والتكاثر تميل إلى الانتشار في السكان، بينما تلك التي تقلل من اللياقة البيولوجية تميل إلى الاختفاء. على سبيل المثال، طفرة تزيد من مقاومة الكائن الحي لمرض معين قد تعزز وتنتشر، بينما طفرة تقلل من هذه المقاومة قد تُقمع. وهناك أمثلة عديدة لحالات تطورية لعبت الطفرات فيها دوراً رئيسياً، منها:

1. الفراشات السوداء في بريطانيا (The Peppered Moth): خلال الثورة

الصناعية، الفراشات ذات اللون الفاتح كانت تتعرض للاقتراض من قبل الطيور بسهولة بسبب التلوث الذي جعل الأشجار داكنة. طفرة أدت إلى ظهور فراشات بلون أغمق سمحت لها بالتمويه والبقاء، وبالتالي انتشرت هذه الصفة⁽⁹⁾.

2. مقاومة الملاريا في البشر: بعض الأشخاص في مناطق تنتشر فيها الملاريا لديهم طفرة في جيناتهم تجعلهم مقاومين للمرض. هذه الطفرة تُعزز في السكان بسبب الانتقاء الطبيعي.

هذه الأمثلة تظهر كيف يمكن للطفرات أن تؤثر على اللياقة البيولوجية

Biological fitness وكيف يمكن للانتقاء الطبيعي أن يغير تواتر هذه الطفرات في السكان. الطفرات توفر التنوع الجيني اللازم للتكيف مع البيئات المتغيرة، والانتقاء الطبيعي يعمل كآلية تحدد أي من هذه التغيرات ستستمر وتنتشر.

كيف تساهم الطفرات في تكيف الأنواع مع بيئاتها: عندما تحدث طفرة تعطي ميزة تكيفية في بيئة معينة، يمكن للانتقاء الطبيعي أن يعمل على تعزيز هذه الصفة في السكان. على سبيل المثال، طفرة تؤدي إلى إنتاج إنزيم يمكنه تحليل مصدر غذائي جديد يمكن أن تكون مفيدة إذا تغيرت البيئة ليصبح هذا المصدر هو الغذاء الرئيسي. وهناك أمثلة عديدة للتكيفات الناتجة عن الطفرات، منها:

• السحالي التي تعيش في الكهوف (Cavefish): بعض الأسماك التي تعيش في الكهوف فقدت بصرها عبر الزمن بسبب طفرات جينية. في بيئة الكهوف حيث الضوء نادر أو غير موجود، فلم يعد البصر مفيداً، والطاقة التي تُستهلك في تطوير العيون يمكن

توجيهها لوظائف أخرى.

• البكتيريا المقاومة للمضادات الحيوية: البكتيريا يمكن أن تطور مقاومة للمضادات الحيوية من خلال طفرات تغير بنية البروتينات المستهدفة أو تزيد من إنتاج مضخات الإفراز التي تطرد المضاد الحيوي من الخلية⁽¹⁰⁾. هذه الأمثلة تظهر كيف يمكن للطفرات أن تؤدي إلى تكيفات تساعد الأنواع على البقاء في بيئاتها المتغيرة. وباختصار، الطفرات تعمل كأداة للتطور، مما يسمح للكائنات الحية بالتكيف مع التحديات الجديدة والاستفادة من الفرص الجديدة.

دور الطفرات في التطور على المستوى الجزيئي: تلعب الطفرات دوراً حاسماً في التطور الجزيئي، حيث تؤدي إلى تغييرات في البروتينات التي تشكل اللبنة الأساسية للحياة. على المستوى الجزيئي، حتى تغيير صغير في تسلسل الدنا يمكن أن يؤدي إلى تغييرات كبيرة في بنية البروتين ووظيفته. هذه التغييرات يمكن أن تؤثر على كيفية تفاعل البروتينات مع بعضها البعض، مع الجزيئات الصغيرة، أو كيفية تنظيمها للعمليات الحيوية داخل الخلية. ومن الأمثلة على تأثير الطفرات على البروتينات ووظائفها، المثالين التاليين:

• الهيموغلوبين وفقر الدم المنجلي (Sickle Cell Anemia): طفرة نقطية في جين الهيموغلوبين تؤدي إلى تغيير حامض أميني واحد، مما يؤدي إلى تغيير شكل خلايا الدم الحمراء. هذا التغيير يؤثر على قدرة الدم على حمل الأكسجين ويسبب الأعراض المرتبطة بفقر الدم المنجلي⁽¹⁰⁾.

• مقاومة البكتيريا للمضادات الحيوية: طفرات في الجينات التي تكوّن لبروتينات معينة يمكن أن تؤدي إلى تغييرات تجعل هذه البروتينات

أقل حساسية للمضادات الحيوية، مما يؤدي إلى مقاومة البكتيريا لهذه الأدوية.

يواجه فهم الطفرات ودورها في التطور تحديات كبيرة بسبب تعقيد الأنظمة البيولوجية والتفاعلات الجينية. من التحديات الرئيسية:

• التنوع الجيني الهائل: الجينومات معقدة ومتنوعة بشكل كبير، مما يجعل من الصعب تحديد الطفرات الفردية وتأثيرها.

• التفاعلات الجينية: الطفرات قد تؤثر على الجينات الأخرى بطرق غير متوقعة، مما يجعل من الصعب فهم تأثيرها الكامل.

• البيئة مقابل الوراثة: تحديد مدى تأثير البيئة مقارنة بالجينات على الصفات البيولوجية يظل موضوعاً معقداً.

وتعد الأبحاث الجارية حالياً بتقدم كبير في فهمنا للحياة وتطورها، فهي توفر أدوات جديدة لمواجهة التحديات الصحية والبيئية. الطفرات والتطور ليست فقط مواضيع للبحث الأكاديمي، بل هي أيضاً مفاتيح لتطوير تقنيات يمكن أن تحسن حياة البشر والكائنات الأخرى على كوكبنا. خلاصة هذا الجزء هو أن الطفرات تمثل عنصراً أساسياً في الحياة البيولوجية وتطورها فهي توفر المادة الأولية للتنوع الجيني الذي يمكن أن يؤدي إلى تكيفات جديدة ومعقدة. فهم الطفرات وتأثيرها على التطور يمكن أن يفتح آفاقاً جديدة للعلم ويساهم في تحسين حياة الإنسان.

3 - تضاعف الجينات

تضاعف الجينات هو ظاهرة بيولوجية تلعب دوراً حاسماً في التطور والتنوع الجيني. يحدث هذا العمل عندما يتم نسخ جزء من الحمض النووي (دنا) بطريق الخطأ، مما يؤدي إلى وجود نسخ متعددة من الجين نفسه داخل الجينوم. هذه النسخ المكررة يمكن أن

كانت النسخ المكررة تشمل جينات مرتبطة بالأمراض.

على سبيل المثال، تم الإشارة إلى حالات حيث أدى تضاعف الجينات إلى تغييرات جينية قد تنتقل عبر الأجيال، مما قد يؤثر على الصفات الوراثية والتطور البشري. كما أن الدراسات الحديثة تشير إلى أن التغيرات الجينية، بما في ذلك تضاعف الجينات، يمكن أن تؤثر على سلوك الإنسان وصفاته الشخصية. بالإضافة إلى ذلك، تشير الأبحاث إلى أن بعض الجينات التي تتضاعف قد تكون مسؤولة عن سمات معينة أو حتى سلوكيات معينة، مما يعزز الفهم بأن الجينات والبيئة تلعبان دوراً مشتركاً في تشكيل هوية الإنسان⁽¹¹⁾. لذلك، يمكن القول إن تضاعف الجينات له تأثيرات متعددة على البشر، سواء من حيث الصحة الجسدية أو الصفات النفسية والسلوكية، ويستمر العلماء في استكشاف هذه التأثيرات لفهم أعمق للتطور البشري والتنوع الجيني.

هناك عدة أمثلة على تضاعف الجينات في التاريخ البشري الذي أثر في تطورنا وصحتنا، منها:

1. جين CCR5 : هذا الجين معروف بدوره في منح المقاومة ضد فيروس نقص المناعة البشرية (الإيدز)⁽¹²⁾. في حالة مثيرة للجدل، قام عالم صيني بتعديل جينات توأمين ليحملا نسخة معدلة من جين CCR5، وهذه التغييرات ستنتقل إلى أحفادهم.

2. التطورات المرتبطة بالهضم: تضاعف الجينات له دور في تطور قدرة البشر على هضم اللاكتوز، وهو السكر الموجود في الحليب. هذا التطور سمح لبعض البشر بالاستمرار في استهلاك الحليب بعد مرحلة الطفولة.

تتطور بشكل مستقل عن بعضها البعض، مما يسمح بظهور وظائف جينية جديدة ويساهم في التنوع البيولوجي. ويمكن لتضاعف الجينات أن تحدث بعدة طرق، بما في ذلك الانقسام غير المتساوي أثناء الانقسام الخلوي، أو نتيجة للطفرات الجينية. في بعض الأحيان، يمكن أن تحدث هذه النسخ المكررة بسبب الأخطاء في عملية إصلاح الحمض النووي أو كنتيجة للتبادل الجيني بين الكروموسومات. تضاعف الجينات يمكن أن يكون له تأثيرات إيجابية على الكائن الحي. فهو يوفر "مادة خام" للتطور، حيث يمكن للنسخ المكررة أن تتحور وتكتسب وظائف جديدة، مما يساعد الكائنات الحية على التكيف مع البيئات المتغيرة. كما يمكن أن يؤدي إلى زيادة التعقيد الجيني والوظيفي، مما يعزز القدرة على البقاء والتكاثر.

مع ذلك، ليست كل نتائج تضاعف الجينات إيجابية. في بعض الحالات، يمكن أن تؤدي النسخ المكررة إلى عدم الاستقرار الجيني وتسبب مشاكل في التنظيم الجيني. كما يمكن أن تؤدي إلى تطور الأمراض، خاصة إذا كانت النسخ المكررة تشمل جينات مرتبطة بالأمراض.

ولقد أظهرت الدراسات الحديثة أن تضاعف الجينات كان له دور كبير في تطور الأنواع النباتية والحيوانية. فهو يساهم في تطور الصفات الجديدة ويساعد في تكيف الكائنات الحية مع الظروف البيئية المختلفة. كما أن له دور مهم في التطور البشري والتنوع الجيني من حيث أنه يؤدي إلى تطور وظائف جديدة ويساهم في التكيف مع البيئات المتغيرة. ومع ذلك، يمكن أن يكون له أيضاً تأثيرات سلبية، مثل زيادة خطر الإصابة بأمراض معينة إذا

3. التطورات المرتبطة بمقاومة الأمراض: تضاعف الجينات يمكن أن يؤدي إلى تطور مقاومة لبعض الأمراض . على سبيل المثال، تضاعف جينات معينة قد يعزز الحماية ضد الملاريا.

هذه الأمثلة تظهر كيف يمكن لتضاعف الجينات أن يكون له تأثيرات مباشرة وملموسة على الصحة والتطور البشري. ومع ذلك، يجب التعامل مع هذه التقنيات بحذر شديد لتجنب العواقب غير المقصودة والأخلاقية. بالإضافة إلى الآليات الثلاثة الرئيسية التي أوضحناها أعلاه: الانتقاء الطبيعي والطفرات وتضاعف الجينات، هناك آليات أخرى أقل شيوعاً تساهم في عملية التطور، مثل:

1. الانحراف الوراثي

يحدث الانحراف الوراثي عندما لا يتم توزيع الأليلات الجينية على النسل بالتساوي من جيل إلى آخر، ويمكن أن يحدث هذا بسبب العوامل العشوائية مثل الانقسام الاختزالي أو الهجرة. يؤدي الانحراف الوراثي إلى تغييرات سريعة في تواتر الأليلات في مجموعة سكانية، حتى لو لم تكن هناك طفرات جديدة.

2. التهجين

يحدث التهجين عندما تتكاثر كائنات حية من نوعين مختلفين وتنتج ذرية هجينة، ويمكن أن تؤدي عملية التهجين إلى إدخال أليلات جديدة إلى مجموعة سكانية، مما قد يؤدي إلى تنوع وراثي جديد.

3. التدفق الجيني

يحدث التدفق الجيني عندما تنتقل الكائنات الحية أو جيناتهم من مجموعة سكانية إلى أخرى، ويمكن أن يحدث هذا بسبب الهجرة أو التلقيح المتبادل. يؤدي التدفق الجيني إلى إدخال أليلات جديدة إلى مجموعة سكانية، أو

قد يؤدي إلى إزالة الأليلات الموجودة.

4. الانقراض

الانقراض هو اختفاء نوع من الكائنات الحية من على وجه الأرض، ويمكن أن يحدث بسبب مجموعة متنوعة من العوامل، مثل تغير المناخ أو الأحداث الكارثية أو التنافس مع الأنواع الأخرى. يؤدي الانقراض إلى إزالة الأليلات من مجموعة سكانية بشكل دائم.

5. التطور الثقافي

التطور الثقافي هو نوع من التطور يؤدي إلى تغييرات في سلوكيات الكائنات الحية وعاداتها وتقاليدها، ويحدث من خلال عملية الانتقاء الثقافي، حيث يتم نقل السلوكيات والعادات المفيدة من جيل إلى آخر.

التطور الاحيائي للبشر

هناك اعتقاد خاطئ وهو أن البشر تطوروا من القردة، هذا خطأ فاحش فالبشر لم يتطوروا من القردة. يرتبط البشر بالقردة الحديثة

modern apes بشكل أوثق من ارتباطهم بالقردة monkeys ، لكننا لم نتطور من القردة. يشترك البشر في سلف مشترك مع القردة الأفريقية الحديثة، مثل الغوريلا والشمبانزي، وهذا السلف المشترك كان موجوداً منذ 5 إلى 8 ملايين سنة. وبعد ذلك بوقت قصير، انقسمت الأنواع إلى سلالتين منفصلتين. تطورت إحدى هذه السلالات في النهاية إلى غوريلا وشمبانزي، وتطورت الأخرى إلى أسلاف بشريين مبكرين يُطلق عليهم اسم الإنسان Homo.

منذ أن افترق أقدم أنواع البشر عن السلف الذي نتقاسمه مع القردة الأفريقية الحديثة، كان هناك ما لا يقل عن اثني عشر نوعاً مختلفاً من هذه المخلوقات الشبيهة بالبشر. العديد

من هذه الأنواع من البشر هم أقارب، ولكن ليس أسلاف الإنسان. لقد افترضت معظمها دون أن تؤدي إلى ظهور أنواع أخرى. ومع ذلك، فإن بعض الكائنات البشرية المنقرضة المعروفة اليوم قد تكون أسلاف مباشرة للإنسان العاقل بشكل شبه مؤكد. وفي حين أن العدد الإجمالي للأنواع التي كانت موجودة والعلاقات فيما بينها لا يزال مجهولاً، إلا أن الصورة تصبح أكثر وضوحاً مع العثور على حفريات جديدة. لقد تطور البشر من خلال نفس العمليات البيولوجية التي تحكم تطور جميع أشكال الحياة على الأرض.

أين نشأ الإنسان الحديث (الإنسان العاقل) Homo sapiens؟^(14, 13)

قبل حوالي 300,000 سنة، في قلب أفريقيا، حيث السهول الشاسعة والغابات الكثيفة، بدأت قصة مذهلة. هناك، في هذه البيئة الغنية والمتنوعة، ظهر الإنسان العاقل، أو كما نعرفه، الإنسان الحديث. لم تكن رحلتنا الطويلة في هذا العالم مجرد خط مستقيم، بل كانت مليئة بالتقلبات والمنعطفات. فقد سافر أسلافنا عبر القارات، وفي كل مكان التقوا بأقاربهم البعيدين، مثل النياندرتال والدينيسوفان، ومن خلالهم تشابكت خيوط قصتنا الجينية.

وكاننا نحل شفرة سرية، تكشف لنا الأدلة الجينية عن خريطة معقدة لأصولنا. فمن خلال دراسة الحامض النووي الميتوكوندري والكروموسوم Y، اكتشف العلماء أن جميع البشر اليوم يشتركون في أجداد عاشوا في أفريقيا منذ آلاف السنين.

في الثمانينيات، قامت عالمة آلان ويلسون وفريقها بتحليل الحامض النووي الميتوكوندري، وبدأوا برسم شجرة عائلية ضخمة تعود جذورها إلى أفريقيا. وبالمثل،

أظهرت دراسات الكروموسوم Y أن جميع الرجال يعودون إلى أباء مشتركين من نفس القارة العريقة. هناك دليل جديد يضيف إلى فهمنا لنشأة الإنسان. في إثيوبيا، اكتشف الباحثون جمجمة تعود إلى الأسلاف الأوائل للقردة الشبيهة بالإنسان تقدر بنحو 3.8 مليون سنة. هذا الاكتشاف يتحدى النظريات السائدة حول كيفية تطور الإنسان الأول من أسلاف القردة وتشير إلى أن أسلافنا الأوائل قد عاشوا بالتزامن مع أنواع أخرى من القردة الشبيهة بالإنسان. هذه الجمجمة التي تمثل أحد أهم الاكتشافات في علم الأحياء التطوري ساعدت في إعادة رسم شجرة العائلة البشرية بطريقة بدأت بتغيير الكثير من الافتراضات السابقة حول كيفية ومكان تطور الإنسان العاقل.

لكن يبدو أن تاريخ البشرية لازال لغزاً كبيراً، ولدينا قصة جديدة تغير كل شيء! دراسة حديثة في مجلة Nature تقول لنا إن قصتنا ليست بسيطة كما كنا نظن. لم يأت الإنسان العاقل من مكان واحد فحسب، بل من عدة أماكن في إفريقيا، وذلك بعد مليون سنة من العيش المنفصل والتفاعلات المتقاطعة.

العلماء كانوا يتجادلون بصوت عالٍ حول من كان آخر سلف لنا، ولكن الأدلة الجديدة تظهر أن أجدادنا كانوا يتجولون في أماكن متعددة - من جبال المغرب إلى سهول إثيوبيا وحتى جنوب إفريقيا. والأمر لا يتوقف عند هذا الحد، فقد كانت هناك موجات مختلفة من الهجرة خارج إفريقيا، وليس فقط الرحلة الكبيرة التي نعرفها. والأكثر إثارة للدهشة؟ وجدوا جمجمة في اليونان تعود إلى 210,000 سنة مضت - وهذا يعني أن الإنسان العاقل كان يسافر حول العالم قبل الوقت الذي كنا نعتقد فيه!

وبينما كنا نتجول، كان هناك أنواع أخرى من

البشر مثل النياندرتال، الذين كانوا يتحملون البرد في أوروبا، والدينيسوفان الغامضون في سيبيريا والتبت. يبدو أن قصتنا مليئة بالمغامرات والأسرار أكثر مما كنا نتخيل! يبدو أن الإنسان العاقل كان لديه مجموعات أكبر وتنوع جيني أكبر، مما ساعده على البقاء. كانت لدينا شبكات اجتماعية أوسع، مما سمح بتبادل الأفكار والابتكارات.

تشير الدراسات إلى أن الإنسان العاقل ربما تفوق على النياندرتال، مما أدى إلى انقراضهم. وقد يكون لدينا مزايا صغيرة، مثل أدوات أفضل ومعدلات بقاء أعلى للأطفال، ساعدتنا على البقاء. كشف البروفيسور أكسل تيرمان عن لعبة البقاء القديمة بين الإنسان العاقل والنياندرتال. باستخدام نموذج رقمي، اقترح أن الإنسان العاقل لم يكتف بالتزاوج مع النياندرتال أو النجاة من كوارث مناخية، بل تفوق عليهم في الصراع من أجل الغذاء والمأوى. لقاء الإنسان العاقل بالنياندرتال لم يكن مواجهة سريعة، بل صراع استمر لأكثر من 100 ألف عام. النياندرتال، بمعرفتهم العميقة بالتضاريس والبيئة، وبنيتهم العضلية القوية، قاوموا بشراسة، مستخدمين مهاراتهم في الرؤية الليلية لنصب الكمائن. الإنسان العاقل، رغم تطوره التكنولوجي وتقنيات الصيد المتقدمة، استغرق وقتاً طويلاً للتغلب على النياندرتال. الانتصار جاء تدريجياً، ليس بالقوة الخام، بل بالتكتيكات والابتكارات مثل الأسلحة طويلة المدى والتفوق العددي، مما أدى إلى انقراض النياندرتال وبقاء الإنسان العاقل كالنوع البشري الوحيد المتبقي.

البشر مثل النياندرتال، الذين كانوا يتحملون البرد في أوروبا، والدينيسوفان الغامضون في سيبيريا والتبت. يبدو أن قصتنا مليئة بالمغامرات والأسرار أكثر مما كنا نتخيل! يبدو أن الإنسان العاقل كان لديه مجموعات أكبر وتنوع جيني أكبر، مما ساعده على البقاء. كانت لدينا شبكات اجتماعية أوسع، مما سمح بتبادل الأفكار والابتكارات.

تشير الدراسات إلى أن الإنسان العاقل ربما تفوق على النياندرتال، مما أدى إلى انقراضهم. وقد يكون لدينا مزايا صغيرة، مثل أدوات أفضل ومعدلات بقاء أعلى للأطفال، ساعدتنا على البقاء. كشف البروفيسور أكسل تيرمان عن لعبة البقاء القديمة بين الإنسان العاقل والنياندرتال. باستخدام نموذج رقمي، اقترح أن الإنسان العاقل لم يكتف بالتزاوج مع النياندرتال أو النجاة من كوارث مناخية، بل تفوق عليهم في الصراع من أجل الغذاء والمأوى. لقاء الإنسان العاقل بالنياندرتال لم يكن مواجهة سريعة، بل صراع استمر لأكثر من 100 ألف عام. النياندرتال، بمعرفتهم العميقة بالتضاريس والبيئة، وبنيتهم العضلية القوية، قاوموا بشراسة، مستخدمين مهاراتهم في الرؤية الليلية لنصب الكمائن. الإنسان العاقل، رغم تطوره التكنولوجي وتقنيات الصيد المتقدمة، استغرق وقتاً طويلاً للتغلب على النياندرتال. الانتصار جاء تدريجياً، ليس بالقوة الخام، بل بالتكتيكات والابتكارات مثل الأسلحة طويلة المدى والتفوق العددي، مما أدى إلى انقراض النياندرتال وبقاء الإنسان العاقل كالنوع البشري الوحيد المتبقي.

النياندرتال كانوا ماهرين، لكن الإنسان العاقل كان لديه حيل أكثر. الابتكارات البسيطة مثل إبر النسيج والخياطة، التي ظهرت منذ

الختام: رحلة التطور المستمرة

في رحلة الحياة المتشابكة على كوكب الأرض، يعد التطور البيولوجي الراوي الأعظم لقصص البقاء والتغير. من الأحياء الدقيقة إلى الكائنات العملاقة، كل فصل من فصول التطور يكشف عن إبداع لا مثيل له في الطبيعة. ومع كل تحول جيني وكل انتقاء طبيعي، نجد أنفسنا ننأمل في مرآة الماضي، متسائلين عن مستقبلنا. هل سنكون شهوداً على فصل جديد يكتب في كتاب الحياة، أم سنكون الكتاب أنفسنا؟ الإجابة تكمن في الحمض النووي الذي يجري في عروقنا، وفي كل خيط من خيوط الحياة التي تتسج شبكة الوجود الباهرة. فلنتطلع إلى الأمام بحماس، مستعدين لاكتشاف الأسرار التي لم تكشف بعد، ولنكون جزءاً من ملحمة التطور العظيمة التي لا تنتهي.

- 1- Darwin, C. (2019). On the origin of species by means of natural selection: Or the preservation of the favoured races in the struggle for life.. . <https://doi.org/10.1037/14088-000>
- 2- Weiss, A. (2015). Lamarckian Illusions.. Trends in ecology & evolution, 30 10, 566-568
<https://doi.org/10.1016/j.tree.2015.08.003>
- 3- Grehan, J., & Ainsworth, R. (1985). Orthogenesis and Evolution. Systematic Biology, 34, 174-192.
<https://doi.org/10.2307/SYSBIO/34.2.174>
- 4- Stoltzfus, A. (2006). Mutationism and the dual causation of evolutionary change
Evolution & Development, 8. <https://doi.org/10.1111/j.1525-142X.2006.00101.x>
- 5- Smith, M. C. (2011) The Fact of Evolution. <https://www.goodreads.com/book/show/11509642-the-fact-of-evolution>
- 6- Engelhart, A., & Hud, N. (2010). Primitive genetic polymers.. Cold Spring Harbor perspectives in biology, 2 12, a002196 . <https://doi.org/10.1101/cshperspect.a002196>
- 7- [اصطفاء_طبيعي/https://ar.wikipedia.org/wiki](https://ar.wikipedia.org/wiki/اصطفاء_طبيعي)
- 8- <https://www.nature.com/scitable/knowledge/library/mutations-are-the-raw-materials-of-evolution-17395346>
- 9- <https://butterfly-conservation.org/moths/why-moths-matter/amazing-moths/peppered-moth-and-natural-selection>
- 10- <https://www.bbc.co.uk/bitesize/guides/zpp74qt/revision/5>
- 11- Varki, A., Geschwind, D., & Eichler, E. (2008). Human uniqueness: genome interactions with environment, behaviour and culture. Nature Reviews Genetics, 9, 749-763
<https://doi.org/10.1038/nrg2428>
- 12- <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3185609>
- 13- <https://www.theguardian.com/science/2023/nov/18/where-did-other-human-species-go-vanished-ancestors-homo-sapiens-neanderthals-denisovans>
- 14- <https://www.smithsonianmag.com/science-nature/essential-timeline-understanding-evolution/homo-sapiens-180976807>

المثقفون وبدايات العلمانية

زهير الجزائري



الفلاح بمواعيد الحرث والبذار والحصاد). تقسيم العمل الى يدوي وفكري كرّس المثقفين كفئة ذات اعتبار خاص بحسب ما تقوم به من وظائف ذات اعتبار علمي أو فكري يجد له تجسيدا في كل الحقول الاجتماعية بسبب رأس المال الرمزي الذي يملكونه وهو المعرفة.

المثقف المجهول

في الدراسات وفي كتب التاريخ لم يتحدد المثقفون العراقيون كطبقة منتجة للمفاهيم. عامة الناس لا يثقون بهؤلاء (الأفندية) ويتخللونهم جباة ضرائب أو موظفين جائرين. في كتابات (الوردي) اختلاط بينهم وبين طبقة الأفندية الذين يقرأون الجرائد. في أدبيات المحتالين البريطانيين اختلطوا بطبقة (الدواوينية) العثمانية، وفي مذكرات (روفانيل بطي) هم موظفو العهد الوطني الذين بنيت

حين سألت السمكري الذي يصلح حنفية بيتي في بغداد: كيف يبدو في نظرك المثقف؟ وصفه لي بالشكل الاتي تقريبا:

- رجل نحيل، يرتدي نظارة طبية ويحمل بيده كتاباً. يبدو مهموماً أكثر من الآخرين. يجيد الكلام حين يتحدث، لكنه لا يجيد دق مسمار في حائط.. هكذا يبدو المثقف في المخيال الشعبي.. رجل مشغول بالأفكار، منفصل عن العمل اليدوي. لكن على مستوى التحليل فإن كثيراً من الالتباس يصاحب تحديد شخصية "المثقف".

كلمة (ثقافة) ومُنْتجها (المثقف) تعددت تعاريفها حد التيه. إثنان من علماء الاجتماع هما الفريد كروبر وكلايد كوكهون (Alfred Kroeber and Clyed Kluckhohn) عددا 164 تعريفاً للمثقف.

بل إن الناقد الإنكليزي

(ريموند وليامز Raymond Williams) اعتبر كلمة (ثقافة) إحدى أكثر الكلمات تعقيداً وتغيّراً باللغة الإنكليزية. إنها ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والتقاليد وكل ما يفعله الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع إنساني⁽¹⁾. نحن محاطون بالثقافة حيثما ذهبنا: صحف ومجلات موسيقى مسرحيات، كما تشمل الثقافة القيم العليا للفرد أو الجماعة وتشمل الأعمال اليومية وسلوك الأفراد وتصل حد (ثقافة

على اكتافهم الدولة الوطنية، وأحياناً يشخصون بدراساتهم العليا كخريجين. لم يُحددوا كطبقة منتجة للمفاهيم ولا كقوة داخل الطبقة. غياب التشخيص بسبب الندرة في مجتمع يسوده الجهل وضعف التأثير مقابل طبقة (الملائية) المهيمنة على الوعي الجماعي. الغموض يعود أيضاً لتنظيم واستمرارية نتائجهم الثقافي. أحد أوائل الروائيين العراقيين (محمود أحمد السيد) يقرر أن المثقفين العراقيين انتجوا حتى العشرينات 22 كتاباً فقط! وفي رسالة مؤرخة 11 كانون الأول / ديسمبر 1932 يشكو (السيد)، وهو مزعم على أن يترك التأليف، من أن "الأديب في بغداد مسكين، لا احترام له، والمؤلف فقير لا رواج لكتبه، ولا قراء لمقالاته... فمائة نسخة من كتاب أو مائتان أو خمسمائة لا تغني الأديب المؤلف" (2). لا أدري إن كانت هذه الأرقام افتراضية أو معتمدة على خبرة المؤلف، لكنها تكشف عن غربة المثقف وانفصاله عن مجتمع شبه أمي. كتابه (حزب شيوعي لا اشتراكية ديمقراطية يحيلهم (فهد) إلى (البيتي بذات الطبيعة يسوده الجهل وضعف التأثير)

المدينة والتعليم الحديث

لم يكن هذا المثقف الجديد نبتة نغلة ظهرت من العدم، ولا هو نبتة مستوردة زرعت في أرض غريبة، إنما كان نتاجاً لجملة تطورات قبيل القرن العشرين:

-فقد ترافق ظهوره مع ظهور العديد من المدن التي كانت البيئة المساعدة لنشوء طبقة من المثقفين المدنيين الذين يقدمون الثقافة المكتوبة والمقروءة، ومن هذه المدن العمارة عام 1861، الناصرية 1870، الرمادي 1870، الشطرة 1873 إضافة للمدن الكبيرة مثل

بغداد والبصرة والنجف التي زاد عدد سكانها الى ما يقارب الضعف خلال 10 سنوات. مع توسع المدن توسعت طبقة الموظفين الاعتياديين (الأفندية) الذين حلوا محل القدامى من الباشوات الجائرين (3).

-فتح (قناة السويس) عام 1869 التي ربطت (البحر الأبيض المتوسط) مع (البحر الأحمر) فقربت العراق اقتصادياً وفكرياً من أوروبا. وقد سهل ذلك سفر العديد من المثقفين العراقيين الى إسطنبول ومصر إضافة الى سوريا ولبنان. كما سهل زيارات العديد من المثقفين الأجانب والعرب الى العراق، بعد أن كان الطريق يمر عبر الصحراء ومخاطرها....

- مجيء (مدحت باشا) 1869 الذي افرد له (فهيمى المدرس) فصلاً خاصاً من المديح بمنجزاته. فرغم قصر فترة حكمه 3 سنوات و21 يوماً، لكن هذه الفترة عادلته، حسب فهيمى المدرس 10 سنوات من (الحكم الوطني)، فقد أدخل الكثير من أدوات التطور الحديث مثل البواخر والمكائن والبريد (4).

- ترافق ظهوره مع التطور البطيء للتعليم الحديث. فقبل مجيء مدحت باشا، كانت نسبة الذين تعلموا في مدارس حديثة في المدن نصف بالمائة عام 1850. ولم تجد مطالبة عدد من المثقفين المتنورين بالدعوة للتعليم اي جدوى من السلطات العثمانية التي ترصد مبالغ كبيرة للجندرية والأمن العام. ومن الطريف المؤلم ان الحكومة كانت تدفع للبواب مبلغ 500 قرش، في حين تدفع للمعلم 200 قرش (5).

السلطات العثمانية اعتبرت التعليم مسألة منوطة بالمجتمعات المحلية، ولذلك لعبت الأديان دوراً أساسياً. المسلمون تعلموا في الجوامع، والمسيحيون في كنائسهم أو مدارس

تديرها الإرساليات واليهود في معابدهم، واحتلت الدراسات الدينية المرتبة الأولى والأساسية.

المدرسة أو الجامع؟

الانتقال من (الملة) إلى المدارس العلمانية كان محاطاً بالشكوك من قبل الآباء، فالفكرة السائدة هي أن مدارس الدولة تعلم الكفر، على عكس المدارس الدينية التي تعلم الأولاد علوم دينهم، ولذلك يُقطع الأبناء عن الدراسة بعد أقل من 6 سنوات، ولا يكملون دراستهم. الصيغة العلمانية التي قامت عليها المدارس الحكومية خلال حكم (جمعية الاتحاد والترقي) خلقت نفوراً اجتماعياً يعتبر هذه المدارس كافرة، وتعلم الكفر وبقي هذا النفور سائداً بعد الاحتلال الانكليزي كما يبين (الكابتن فاوول) وكيل ناظر المعارف في تقريره المقدم للملك (فيصل الأول)، لكن هذا النفور بدأ "يتلاشى تدريجياً لأننا درسنا العلوم الدينية في المدارس على أحسن وجه وشجعنا الطلبة على إقامة فريضة الصلاة..."⁽⁶⁾.

بالنسبة للأبناء كان الانتقال من الجوامع إلى المدارس العلمانية أكثر سلاسة ومتعة، وهو قبل كل ذلك وعد بالوظائف الحكومية. ففي كتابه (بغداد كما رأيته) يصف (أمين المميز) هذه النقطة "جاءنا (نبيه المميز) وقال: وأنتو لويش كاعدين عند الملة؟ أنا رحنت الى مدرسة مال الحكومة، ينطونا كتب ودفاتر وأقلام وأبرو وهوم كشافه. تعالوا معي أسجلكم فيها! ذهبنا أنا وأخي نبيه وتسجلنا في (المدرسة الحيدرية) دون علم والدنا، ووسطنا المرحومة والدتي فرفض أولاً، وعندما أخبرته بأن الطلاب في المدرسة الحكومية يصلون الظهر والعصر في المدرسة وافق

على التحاقنا بها"⁽⁷⁾.

وحتى بداية الحرب العالمية الأولى اقتصر تواجد المدارس المتوسطة الرسمية في المراكز الحضرية الرئيسية (بغداد، كركوك، الموصل والبصرة). لا يزيد عدد طلابها على 350 طالباً. المدرستان العاليتان الوحيدتان هما الحقوق ودار المعلمين.. مهمة الأولى اعداد موظفين مطلعين على القوانين للخدمة في جهاز الدولة. ومهمة الثانية اعداد معلمين يدرسون الطلاب باللغة التركية. (لونغريك) يقدر نسبة تصاعد المتعلمين في المدن من 5 - 10 بالمائة عام 1900⁽⁸⁾.

مع اتساع التعليم الحديث حدث انشقاق بين المفاهيم القديمة وبين ما تعلمه المدارس الحديثة. هذه الازدواجية شملت الفرد والمجتمع عموماً. ففي رواية (نو النون أيوب) عن (دكتور إبراهيم) يصف هذه الازدواجية في تفسير ظواهر الطبيعة "جدتي تقول إن المطر هو من بول الملائكة وأبي يقول إن المطر من بحر القدرة"، بينما المعلم يقول لنا أن المطر يتكون "من تكاثف البخار"⁽⁹⁾ ويصف نو النون الجدل الحامي بين المعلم وتلاميذه، وفي ما بين التلاميذ بعد الدرس، وكيف يتبادل الطلاب الاتهامات بالكفر أو الجهل. وكيف انتقل الجدل إلى حيرة في داخله.

- مع التعليم أدخل مدحت باشا المطابع والصحف. في عهده تأسست أول جريدة عراقية (الزوراء) التي حملت صوت المثقف الجديد. الصحافة باللغة العربية زاد عددها من صحيفة واحدة الى واحدة وستين في السنوات من 1904 إلى 1914. بعض هذه الصحف استمرت لفترة قصيرة قبل أن تغلقها السلطات العثمانية.. هذا الانتشار يكشف عن تنامي وسائل تعبير المثقفين بين السكان العرب⁽¹⁰⁾.

مع انتشار الصحف ظهر قراء الجرائد في المقاهي كمناقسين للملائية وأخذ المقهى بعضاً من دور الجامع، حيث يلتقي الأفندية بمواطنين لا يعرفون القراءة ولا بخفايا ما يجري في العالم، ومع ذلك يمس حياتهم وبلدهم. خرجوا من محلاتهم المغلقة الى عالم يتحكم بحياتهم. قراء الجرائد اكتسبوا موقعا متصاعداً بين جمهورهم بمعرفتهم، حتى ولو البسيطة، بما يجري في العالم من أحداث كبرى ودخلت بدايات الأيديولوجيات، ومنها القومية التي أخذت من حصّة الدين.

- مع تطور الطباعة والنشر صارت الصحف المصرية متاحة في البلدان العربية ومنها العراق وحقت تواصلًا بين الطبقة الصاعدة من المثقفين الشباب العرب في الامبراطورية العثمانية. (المقتطف، الهلال، السياسة، المقطم) أصبحت جزءاً من الغذاء المعرفي للطبقة المتعلمة. يصف (ألبرت حوراني) تأثير المجلات المصرية، وبالتحديد المقتطف "عندما وصلت الأعداد الأولى إلى بغداد عام 1876 لم يرحب بالمجلة إلا بعض الشباب، بينما قاومها المحافظون من مختلف المذاهب السنية والشيعية والمسيحية واليهودية لأنها في نظرهم تنشر عقائد جديدة وخطرة" 10. وكان من أوائل من أولعوا بالمطبوعات المصرية وتأثروا بها اثنان، أحدهما مثقف علماني من بغداد هو (جميل صدقي الزهاوي) والثاني رجل دين من النجف هو (هبة الدين الشهرستاني).

انشقاقان

برز دور المثقف الجديد نتيجة لانشقاقين: -انشقاق المثقفين الدينين عام 1906 الى انصار (المستبدة) الداعين للثقافة الدينية والتمسك بالاصول يقابلهم انصار (المشروطة) الداعين لتحديث الدين والمجتمع بادخال الدستور والبرلمان. المثال الثوري في بلاد فارس أثر

المعجم والأفندي
 هيئة المثقف الحديث بدأت تتشكل مع التغيرات الكبيرة التي شملت الجهاز الإداري العثماني في زمن (السلطان محمد الثاني) عام 1808.

المساواة مع مخدوميهم وعمالهم، ولعامة الناس يكمن الكفر في مساواة المسلمين مع المشركين ومساواة الرجال بالنساء. رجال الدين المحافظون اعتبروا المساواة خرقاً لشريعة الله التي وزعت الأرزاق والخيرات. ولذلك رفع رجال الدين في مواجهة (حزب الاتحاد والترقي) شعار (الشريعة لا الدستور)!

لقاء الولايات

الولايات العراقية الثلاث صارت تلتقي مع بعضها ومع المركز عبر وسائل الإتصال الحديثة والصحافة وصارت طبقات وشرائح من رجال دين، إقطاعيين وشيوخ عشائر، تجار وملاك، ضباط ومتعلمين في الولايات الثلاث، صاروا يلتقون عند قواسم ومواقف مشتركة مع أو ضد الإصلاحات التي شملت مركز وولايات الإمبراطورية. أفكار (تركيا الفتاة) دخلت الى أبناء الولايات الذين حصلوا على المزيد من فرص التعليم كموظفين أو عسكريين. أول من استقبلها طلاب وخريجو (مدرسة الحقوق) ببغداد والمتخرجون من كلية الحقوق بإسطنبول. كما استبشر بها المثقفون من قراء الجرائد والمطلعين على ما يجري في العالم الخارجي. الانشقاقان خلقا حركة فكرية وصفها (عباس العزاوي) "نبهت الأفكار فعلما الشيء الكثير والتفتنا إلى ما لم نكن نحلم به أو نهتم له، وكان لهذا الاحتكاك في الآراء أثره فخيرنا ما في العالم من أحداث... وذاعت مطالب قد تكون أوسع مما مرّ في عصور، فكأن التاريخ تجمعت عصوره في هذه السنين"⁽¹³⁾.

ناصر المثقفون العراقيون شعارات الحرية بمزيد من المشاركة في سياسة الدولة العثمانية، ولكن لمزيد من التحرر منها باتجاه

على رجال الدين في (النجف) و(كربلاء) وعلى سكان المدن الشيعية. في مذكراته يصف الشاعر (محمد مهدي الجواهري) الجدل الذي اجتاحت النجف بالتحديد "كنت صغيراً أدرج مع والدي في دروب المدينة وفي أزقتها وأسمع من نوافذ البيوت تباعاً، الأصوات الموشوشة المتجادلة المتصايحة للمداخلات العلمية وحلقات الحديث التي تعقد في دواوين كثير من البيوت والمدارس العلمية التي بدأ انفتاح العهد الجديد يدب إليها، والتقط بين هذه الوشوشات لقطات عابرة، تبدو لي وكأنها متناقضة في حديث عن الدستور وعما يطلقون عليه اسم الحرية أو المشروطة"⁽¹²⁾.

- ولكن الانشقاق الأكبر هو الذي شمل الدولة العثمانية التي حكمت العراق أكثر من 400 عام من الركود والجهل. تموز كان ساخناً كعادته عام 1908 ففي العاشر منه أعلن الدستور الإدارة المشروطية. حقاً لقد جاء التغيير متأخراً جداً، لكنه حرّك الحياة وأفكار الناس. ومع الانقلاب الدستوري انشقت الطبقة الدواوينية العثمانية الى حزبي (الاتحاد والترقي) مقابل (الحرية والائتلاف). وبدأت الموجة الثانية من الإصلاحات التي دعت للعودة الى الإصلاحات القانونية الاولى التي أكدت على الحياة الدستورية والعلمانية. لم يكن العامة يعلمون شيئاً عن هذا لانقلاب بعد عدة قرون من أوتوقراطية الولاة العثمانيين، و لم يفهموا دلالات الحدث، بل إن عبارة المساواة التي وردت في الشعار الثلاثي لتركيا الفتاة (حرية، عدالت، مساوات) فسرّت حسب مصالح الطبقات. ففي الأرياف عنت المساواة المستحيلة بين الشيوخ وعبيدهم الفلاحين، وعند طبقة (السادة) عنت كفر مساواتهم مع العوام، وللأغنياء من (الباشوات والجلية)

قومية عربية أو وطنية عراقية. رغم استئثار المثقفين بالدستور والبرلمان، لكن لا احد منهم صعد (لمجلس المبعوثان) في أول انتخابات عام 1908. صعد الشيوخ والوجهاء وكبار الموظفين وشيوخ العشائر بتعيين من الدولة. تطلب الأمر أربع سنوات أخرى ليصعد ثلاثة مثقفين من مجموع 15 نائباً في ثاني انتخابات عام 1912 هم (نوري بيك البغدادى) رئيس تحرير القسم الكردي في جريدة (الزهور) البغدادية، والشاعران (جميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي).

أفندي أو معمم؟

مع الثورة الدستورية تغيرت أزياء الموظفين العثمانيين. من العمامة الى القاوق ثم الى الطربوش، ومن الجبة الى البنطلون ومن اللحية المرسلّة الى اللحية القصيرة المحددة. ولم تظهر البدلة ذات التصميم الأوربي والطربوش إلا منتصف القرن التاسع عشر، وتحول هذا الزي إلى علامة سياسية تقابل العقل والعمامة، بل تحول الطربوش إلى مفهوم وظيفي بيروقراطي لأن الموظفين هم الذين كانوا يرتونه، ثم تحول إلى علامة سياسية بارزة، ولا سيما بعد الصراع الضاري بين العلمانيين ورجال الدين إثر الانقلاب العثماني. الرحالة (ماكس فون أوبنهايم) زار العراق في نهاية الحكم العثماني، وعُدّد أزياء العراقيين في تلك الفترة حسب مراتبهم الاجتماعية وتوجهاتهم الدينية ثم يصل "شينا فشينّا ينتشر الزي الأوروبي وخاصة بين المسيحيين... مع المحافظة على الطربوش كغطاء للرأس" (14).

مع التغير في المركز العثماني تغيرت أزياء المثقفين العراقيين. فقد كان الرصافي

والزهاوي يرتديان العمامة والجبة خلال وجودهم في الآستانة، لكن انقلاب الأزياء الذي عمّ مركز الدولة العثمانية شمل أوائل المثقفين العرب. ويصف الرصافي في مذكراته المروية هذا الانقلاب "كنت أرتمي لباسي المألوف، وهو العمامة والجبة والزبون... فلما دخلت المقهى لم أجد أحداً فيه. وبرز لي من غرفة الوجاغ صاحب المقهى السوري، فلما شاهدني بالعمامة ارتعب ومرّ بقربي وهو يقول: إخلع العمامة يارجل لا تبليني!" ثم يروي مصاعبه مع الجند الترك الذين اعتقلوه لمجرد كونه يرتدي العمامة ثم يدخل الى مغارة فينزح داخلها زيه الديني ليلبس في نفس الدكان السترة والبنطلون والطربوش "وخرجت منذ ذلك التاريخ ولم أعد الى لبس العمامة أبداً" (15).

لم يغيّر المثقفون الشيعة لباسهم كما حدث للرصافي والزهاوي، لكنهم عاشوا التعارض بين الشكل والجوهر والعقيدة والمظهر في فترة لاحقة بعد انتقالهم من النجف الى بغداد. فقد حمل (الشرقي والشبيبي والجواهري) عمامتهم معهم الى بغداد رغم مخالفتهم لفتاوى مراجعهم الذين حرموا العمل في الدولة. وعاش الجواهري، وهو يرتدي عمامته النجفية صباحاً في البلاط، وفي المساء يرتدي الزي الإفرنجي ويذهب الى ملاهي بغداد لينشر بعد يومين قصائده الفاضحة (عريانة، ليلة من ليالي الشباب، وهزي لهم ردفا).

الأب والابن

الصراع بين العلمانية والدين بدأ مع اقتراب العراق من العلمانية الغربية. التأثير كان متأخراً وبطيئاً قياساً بلبنان ودمشق. فالطابع الاجتماعي السائد في بغداد هو التقسيم الإثني

والطائفي والديني. المجموعات الأساسية التي تشكل السكان هي السنة والشيعة والمسيحيون واليهود. لم تكن العلمنة تحرراً من الدين، إنما هي صراع على مكان الدين في الحياة السياسية وعلي القوانين التي تحدد مكانه. وقد بدأت العلمنة داخل الدين نفسه في حركات الإصلاح التي جسدتها الثورتان في إيران وتركيا وانقسام رجال الدين وانحياز بعضهم للثورات العلمانية التي طالبت بالدستور والبرلمان بدلاً من الشريعة. بدأت داخل الدين ومن قبل رجال دين وجدوا في الثورة الدستورية في إيران وتركيا قوانين لا تخالف مبادئ الدين. وقد أوجدوا نصوصاً من القرآن والأحاديث النبوية لإسناد القوانين الجديدة والهياكل الجديدة في البرلمان والحكومة.

وكانت معركتهم مع رجال دين آخرين حرموا هذه القوانين والدساتير الجديدة التي اعتبروها كافرة⁽¹⁶⁾. فرداً أو أو بصفته واحداً من جماعة ثقافية، إذا أردنا أن نحدد هوية المثقف خارج علاقته بالكتاب والكتابة سنبدأ بانتسابه العائلي في مجتمع أبوي بامتياز. فالمثقف العلماني كان فعلياً ومجازياً الابن الشرعي للمثقف الديني. والد واحد من أوائل الماركسيين العراقيين (محمود أحمد السيد) كان مدرساً في (جامع الحيدر خانة) وإماماً لجامع (الشيخ عبد القادر الكيلاني). والد سليمان فيضي، وهو من أوائل الروائيين العراقيين، كان إماماً لجامع في الموصل. والد أحد رواد الفكر الاجتماعي (عبد الفتاح إبراهيم) كان واعظاً لمنطقة غربي الفرات، والد (محمد مهدي الجواهري) رجل دين، والد أحد رواد القصة العراقية (جعفر الخليلي) صاحب مدرسة دينية... وقبل اعتماد المدارس العلمانية درس أغلب

المتقنين في المدارس الدينية، فقد تعلم المثقفون السنة (الرصافي، الزهاوي، فهمي المدرس) في (جامع الحيدر خانة) على يد (السيد محمود شكري الألوسي)، ودرس الجواهري وتعلم القراءة والكتابة عند الملة في واحدة من غرف الصحن العلوي. لم يكن رجال الدين آباء شخصيين، إنما آباء مجتمع. العلم بالشريعة وأصول الدين كانت "أكثر المؤهلات مغزى في المجتمع"، كما يشير حنا بطاطو، "كعلماء ومرشدين للطرق الباطنية، كانت لهم حصة في احتكار السلطة على التعليم أو التوجيه الأيديولوجي الذي تمتلكه هذه العناصر الدينية، وكانت لهم بالتالي كلمة مسموعة في تكوين نظرة العراقيين للعالم"⁽¹⁷⁾.

لم يكن دورهم دينياً وحسب، فـ(العلماء) في المحافظات الشيعية، و(الشيوخ) النقشبندية والقادرين في المناطق الكردية، و(المطارنة) المسيحيين و(الراباي) اليهود كانت أوارهم متعددة. مع سلطاتهم الدينية كانوا بمثابة حراس للهويات وممثلين ثقافيين لمجتمعاتهم ويشكلون الباروميتر للوعي الجماعي الذي يؤثر في طريقة تعاملهم مع الحكومات. وهم أيضاً يشكلون الوعي الجماعي الذي يواجه الحكومة ومحاولاتها لتحديث المجتمعات. وتزداد أهميتهم في مجتمعات تسود فيها الأمية و ينحسر فيها توزيع المعرفة عند قلة من الناس مثل مثل الفقهاء أو من يسميهم علي الوردي (وعاظ السلاطين). يستثمرون معارفهم لخدمة السلطان أو لتحريض المجتمع ضده. احتكار المعرفة بالنصوص المقدسة يجعلهم وسطاء بين المؤمنين والنص الديني.

قبل أن يظهر المثقف المدني الحديث كان الجامع هو مركز التوجيه العقائدي وكان

المثقف الديني (الملائي) هو سيد الموقف بلا منازع، فهو العارف بعلوم الله وهي العلوم الوحيدة التي يسميها العامة. العلاقة بين المتحدث والمستمع هي علاقة هرمية، حيث يجلس المقرئ على منبر أعلى بخمس درجات من المستمعين، وهذا العلو تعبير عن تميزه بسبب ما يملكه من راسمال رمزي هو معرفته بقصص الأنبياء والأئمة وما يتعلق بحياة الناس وما حرمها أو حلها الشرع والفقه. هذا التميز في الموقع يعطيه مقاما عاليا بين أكثرية الناس الأميين الذين لا يستطيعون قراءة القرآن وتفسيره التي تقرر الحلال والحرام. وتعتبر درجات المنبر عن الفارق المقدس بين العامة وهذا الرجل المختلف عنهم بالزي الذي يلعب دور الوسيط بينهم وبين الله. يرتفع موقع المتحدث بسبب أدواته المؤثرة في توصيل فكرته، وهي صوته الجمهوري مستخدما قصص التاريخ ومنها قصص الانبياء والأئمة مستشهدا بالكتب المقدسة بنصوص حفظها عن ظهر قلب ومستخدما الشعر والغناء للتأثير على جمهوره. المستمعون هم مستمعون فقط لا يحق لهم مقاطعة المتحدث إلا بكلمات التكبير والتسبيح. العلاقة هنا هرمية وعمودية حيث تنزل المعلومة من رجل ضليع بعلوم الله إلى متلقين منفعلين ومهيئين للانفعال.

الانقسام

سيطلب الأمر عقوداً قبل أن يتميز المثقف العلماني بمكان دراسته في مدارس الدولة العلمانية مثل (كلية الحقوق) و(دار المعلمين) ويفصل عن الدراسة الدينية.

تميز الآباء عن الأبناء:

-اختلف المثقف العلماني عن الديني فالأول (العلماني) يعتبر نفسه مصلحاً اجتماعياً في

مجتمع غارق في التخلف. فيما المثقف الديني يعتبر نفسه داعية للفضيلة والإيمان في مجتمع جاهلي فاسد.

-تعلم المثقف الديني في المدارس الدينية مواضيع الدين والتراث معتمداً آليات الحفظ والاستظهار، بينما تعلم المثقف العلماني في المدارس الحديثة العلم والتكنولوجيا معتمداً آليات النقد والتحليل والتجديد.

-المثقف الديني يعتبر نفسه داعية الاصاله لمواجهة التغريب، بينما يتهمة المثقف العلماني بالانكفاء على الماضي امام تغيرات العصر.

-المثقف الديني يتجه لجمهوره عبر الجامع والمنبر، والمثقف العلماني يخاطب جمهوره عبر الصحيفة والكتاب، واذا خاطبه مباشرة فمن المقهى او النادي او البرلمان.

-المثقف الديني يخاطب روح جمهور ضعيف ومستلب داعياً للإيمان بخالقه والاستعانة به، وخطابه إسلامي بحث حول الامامة والتفكير والايمان والجبر والاختيار والعلم القرآني، مقابل ذلك يخاطب المثقف العلماني عقل الجمهور طالباً اعتماد ارادته الخاصة.

لكن الانقسام في كل الحالات لم يكن قاطعاً. هناك أرض مشتركة بين الاثنين تكمن في الانتماء لمهنة عقلية وموقع مؤسساتي يعطيهم كمحترفين للكلام والكتابة سلطة عقلية على الجمهور، وهناك عالم فردي يتطلب الانسحاب من الجمهور إلى عالم الكتب والأفكار حيث الموراثيات بالنسبة لرجل الدين أو الفلاسفات والفنون والآداب العظيمة بالنسبة للمثقف العلماني.

هناك طبعاً اهتزاز دائم بين العالمين: الحاجة لأن يكون هنا في هذا العالم مؤثراً فيه، والحاجة لأن أكون هناك وحدي في عالم الأفكار والتأملات. وهناك التزام فردي بالدين

كمراجع أو بالإصلاح كهدف. كلاهما منقسم بين عالمين؛ بين وجوده في الحياة الاجتماعية وحاجته إلى مستمعين وقراء يتحتم عليه أن يأخذ بالاعتبار قيمهم لي طرح نفسه مدافعا عنها. فقد تجنب أكثر علماء النجف انتقاد الطقوس الحسينية وخاصة التسوُّط والتطبير التي اعتبرها بعض رجال الدين (أذى النفس الذي حرّمه الله). مقابل ذلك تحاشى المثقف العلماني المساس بالدين كجوهر، وسلط نقده على ما هو أَرْضِي، أي المؤسسة الدينية وتطبيقاتها.

بين الأب والابن تداخل وتأثيرات واستعارات متبادلة، فكان رجل الدين الشهرستاني يدرس تلاميذه في الجامع العلوم والمفاهيم الحديثة التي تنشرها المجلات المصرية، مقابل ذلك تأثرت المدرسة العلمانية بأسلوب الاستظهار الديني في تعليم العلوم الحديثة، وتأثرت الأحزاب العلمانية بالإيمان الديني، بدل الجدل كوسيلة لضمان تماسك الأعضاء. استثمرت المؤسسات الدينية أساليب التأثير العلمانية كالكتاب والصحيفة والمدرسة واستعار المثقف العلماني من الملائكي أسلوب الخطابة المنبرية في القاء القصائد الحماسية. يدرى الشاعران الزهاوي والرصافي إن تأثير الصحافة محدود في مجتمع معظمه أمي. ولذلك يحاول كل منهما أن يأخذ مكان رجل الدين على المنبر ليستحوذ، كما الساحر، على وعي الجمهور من خلال الصوت الجهوري وإيقاع القصيدة وقافيتها، ومن خلال الكلمات التي تطرب الجمهور وتمس أمانيه. ففي كتابه (قلب العراق) يروي (أمين الريحاني) خلال زيارته للعراق عام ١٩٢٢ تأثير الشعر، وبالتحديد شعر الزهاوي على العامة "... وأما أهل العراق فهم لا يباليون بما يقوله الوزراء

والسفراء، وإن أنصتوا فلا ينصتون لمن يضعون المعاهدات، إنصاتهم لمن يصوغون القوافي. كلا، فإن قصيدة حماسية تهزهم وتستفزهم أكثر من معاهدة سياسية جلية في عدلها ومنافعها".

أما العراق فحاله دون التقدم حائل حق له استقلاله فزريده ونحاول الكلمات للزهاوي والصوت صوته، تعالى في تلك الحفلة الافتتاحية في المعرض، فهدر وصلصل، فضج المكان بالهتاف والتصفيق. والشاعر الزهاوي المسن المقعد، إنما هو روح متوهجة تستطيع أن تقذف بنارها في صدور الناس فتبهيج وتبهر وتعمي⁽¹⁸⁾.

لم تكن علمانية المثقف منجزة أو مفهومة. الإله الذي كان يقود العالم ونظامه القيمي ويفصل الخير عن الشر ويمنح معنى لكل شيء تنحى قليلاً ليتيح للإنسان أن يستخدم عقله ويحكم. وغدا العالم في غياب حاكم أعلى غامضاً على نحو مرعب. الحقيقة الوحيدة تشظت إلى مئات الحقائق النسبية التي يقسمها البشر. هكذا نشأ عالم الأزمنة الحديثة. لكن الفارق بين الآباء المتدينين وأبنائهم العلمانيين بقي كما هو؛ فالآباء كانوا على يقين بأن هناك عالمين، عالماً أرضياً زائلاً هم فيه الآن، وعالماً غير مرئي آخر هو (الأخرة). يعمل المثقف الديني ويعلم الناس أن يعملوا من أجل العالم الآخر، حيث يحكم الله العالمين ويحكم أفعال البشر ويقول كلمته: إلى الجنة أو إلى جهنم.

المثقف العلماني الذي قدم نفسه بديلاً عن رجل الدين احتفظ بنفس ما يملكه الثاني، يقدم نفسه كمالك للحقيقة عارفاً بها وحافظاً للقيم المقدسة للمجتمع، لكن هذه القيم تغيرت على يديه. هناك انقطاع، فإرث الآباء هو في الغالب إرث الحقائق المطلقة. لم تعد نصوص القرآن

وتفسيرها، ولم تعد مفاتيح الجنة، إنما صارت قيماً أرضية هي الوطن والاستقلال والتقدم. بين الأب والابن سباق على التحكم بوعي الناس، لكن هناك تداخلاً في الأداة.

التردد

عانى المثقف العلماني الحديث من تعارضات عديدة في طريقة تفكيره وفي نتاجه وأسلوب حياته:

تعارض بين ثقافته وأصوله الدينية وبين الثقافة العلمانية. تعارض بين مشاعره العربية وبين ولائه للدولة العثمانية. تعارض بين محليته المنغلقة وبين رغبته في الانفتاح على عالم أوسع. بين صراعه مع الغرب الاستعماري وبين إعجابه بثقافته وتقدمها، لإيمان بالجماهير كموضوع وهدف للإصلاح، وبين اليأس من ركود المجتمع وقدريته واستسلامه.

بين الانحياز لفقراء، وخاصة الفلاحين، وتعاطفه معهم، وبين رغبته في التمايز عن عامة الناس مكاناً وأسلوب حياة. بين الإيمان بقدرة الكلمة على التحول إلى فعل وممارسة اجتماعية "إصلاح"، وبين اليأس من أمية الناس والميل إلى الكسل والركون للوظيفة.

لم يكن تبدل أفكار المتقنين، من الدين إلى العلمانية هيناً وفجائياً مثل استبدل العمامة بالطربوش والحبّة بالبنطلون. بالنسبة لمثقف مسيحي يدرس في مدرسة تبشيرية مسيحية (روفائيل بطي) كان الأمر محسوماً منذ البداية، فقد كتب في مذكراته "من الغريب أن أرى الحياة العقلية في طفولتي في مدرسة الآباء الدومنيكيين في الموصل وأن يسمو نظري العقلي إلى الشك والإلحاد من طفولتي مع إن مذهب هؤلاء الرهبان، الذي رسمه لهم (القديس دومنيك) الراهب الإسباني، هو

محاربة الإلحاد وإقناع الملحدين بالعودة إلى الدين" (19).

لكن المثقف العلماني المسلم عاش صراعاً حاداً بين أصول ثقافته الدينية والثقافة العلمانية الحديثة. في روايته المبكرة (جلال خالد) يكشف الحوار الحاد بين بطل الرواية والفيلسوف الهندي التعارض بين الثقافة العلمانية والعودة إلى ثقافته الإسلامية "التي تمنعه من شرب النبيذ ومن مشاهدة راقصة في فندق... ثم أخذ يزرع نزعاً شبه إنسانية، لكنها نزعاً غير مستقرة، يغالبها كبرياؤه واعتداده بنفسه وترفعه عن الناس وانزواؤه والانهماك في ارتداء الثياب الغالية الثمن، وحلول الفنادق الكبيرة وقضاء الوقت في أبهائها وغرفها، كما يغالبها مذهب الوطني (القومي) الذي جعله كارها كل قوم عدا العرب. والفتى بعد متدين متعصب يكره أن يرى في الفندق رقصاً فنياً، لا لسبب أخلاقي، بل لأنه يستحرمه" (20).

هناك شعور بالغربة يعذب هذا المثقف، غربة بينه وبين محيط اجتماعي يعيش على يقينيات ثابتة لا تقبل الجدل. يشعر أنه الوحيد الذي يطرح على نفسه أسئلة عسيرة الحل عن اليقينيات. لم يستطع الزهاوي رغم تربيته الدينية أن يكتفي بالإيمان الذي يركن له المثقف الديني، ويعتبر كل خروج عنه هرطقة محرمة، أراد مثل عدد من مجاليه الخروج إلى ما بعد الإيمان، إلى العلوم التي كان من دعائها رجل الدين المتنور هبة الدين الشهرستاني. كلاهما تولع بالعلوم الحديثة، غير إنهما اختلفا في الأولويات: الزهاوي يريد إلحاق الدين بالعلوم، بينما أراد الشهرستاني سحب العلوم إلى الدين مبرهناتاً لطلابه في (جامع الطوسي) أن هذه الحقائق العلمية وردت أصلاً في كتب الدين (21).

ظلمة القبر التي تستغرق خيال الشعارين الزهاوي والرصافي، تريد ان ترينا أن ليس هناك عالم آخر في نهاية هذه الحياة، لكن الشاعر نفسه غير واثق من هذه الحقيقة، إنما يبقى يعاني من الشك بين الثقافة التي يؤمن بها المجموع وبين فرادته كإنسان ذي ثقافة أعلى من الكل. مغامرة قد يكون هو صانع جزء منها والباقي من ثورة التنوير التي خرجت من أوروبا ومست الإمبراطوريتين العثمانية والفارسية ومعهما العالم العربي، بدءا بلبنان وسوريا وصولاً للعراق. لكن الشاعر يصنع من مخيلته عالماً افتراضياً هو عالم ما بعد الموت، ويضع نفسه فيه ليبدأ حواراً افتراضياً مع سدنة العالم الآخر، وفي حقيقة الأمر مع نفسه. من هنا يبدأ عذابه. حالة اغتراب عن الذات حين يصير أسير فكرته فيضيع حين يطرح على نفسه أسئلة لا يستطيع الإجابة عليها. وتظهر قصيدة الزهاوي هذا الخوف المستتب الذي زرعه عقود من الثقافة الدينية. وترينا قصيدة الزهاوي (ثورة في الجحيم 1931) هذا التردد بين الالحاد والإيمان. متأثراً بـ(رسالة الغفران) لأبي العلاء المعري وبما سمعه عن (الكوميديا الإلهية) لدانتي، وكلاهما مذكور في القصيدة. يتخيل الزهاوي نفسه في القبر وقد جاءه (منكر ونكير) ليحققا معه ويسألاً عن إيمانه فيجيب:

ثم امنت ثم الحدث حتى

قيل هذا مذنب ممرور

ثم اني في الوقت هذا لخوفي

لست ادري ماذا اعتقادي الأخير⁽²²⁾

الحداثة التي تطلع إليها المثقفون العلمانيون تتطلب استئناف معتقداتهم الدينية المترسخة، بينما بقيت الثقافة الدينية التي تربي عليها تشكل مثله وخياله. لم يحسم موقفه من الدين.

يرتدي سترة وبنطلونا ومعطفا الى تحت الركبة ويلبس عمامة في رأسه. هكذا وصف الرصافي الزهاوي في مذكراته المروية ويلبس في رأسه، إذا أراد أن يرتكب المعاصي يرفع العمامة، أي القماش الأبيض من فوق الطربوش ويضعها في جيب المعطف، فيصبح أفندي دون أن يفتن أحد الى أمره. ومع الزي سار المحتوى، فقد شكلت هذه الحيرة بين الإثنين قلقاً يلاحق الزهاوي حتى القبر:

فألَمْتُ بِي الرِّزِيَّةُ حَتَّى ضَجَرْتُ مِنْ ضَجِيجِ قَبْرِ الْقُبُورِ

كلاهما (الزهاوي والرصافي) كانا مترددين أمام السؤال: ماذا لو كانت هناك فعلاً حياة بعد الموت؟ لم يكن الموت بالنسبة للإثنين نهاية الحياة كما يظهر في أعمالهما، إنما نقطة عبور لحياة أخرى تبدأ بعد القبر. الصورة يقينية ومؤكدة تمتد لتفاوتهما الدينية. الشك يمتزج بالخوف من احتمالات عذاب الآخرة، وهذا العذاب الحسي مصدر قلق الزهاوي. يأخذ الملكان (منكر ونكير) الزهاوي في رحلة إلى السماء، هناك الجنة. يدخلها وهو موثق اليدين، يرى خيرات النعيم وهو محروم من التلمس والتذوق ويعرف مسبقاً أن هذا ليس مكانه بسبب الشك وكثرة المعاصي. المشاهدة والحرمان جزء من رحلة العذاب وتهينة لعذاب الجحيم الذي سيلي. وقد رسم هذا العذاب، وهو عذاب القبر أو عذاب الجحيم، بتفاصيل غاية في القسوة. هناك انقطاع الضوء والهواء كما في الكابوس. وفي الظلمة المطبقة تتلوى الأفاعي وتحرق العيون وهي تنفث النار.. كل الآلام مسلطة على جسد المشكك وهو وحيد بلا عون. الشك نفسه مصدر عذاب المشكك وترينا قصيدة الزهاوي (ثورة في الجحيم

1931) هذا التردد بين الالحاد والإيمان. لا يدخل الزهاوي إلى العالم الآخر سائحاً كما في قصيدة دانتي (الكوميديا الإلهية)، ولا مستشهداً كما المعري (ابن القارح) في (رسالة الغفران). الزهاوي المتشكك الخائف من شكوكه يدخل بنفسه شاهداً وضحية في الوقت نفسه.

الجحيم وعذاب القبر

بين تصور (دانتي) و(أبو العلاء المعري) كان الزهاوي أقرب للثاني في رسمه لهندسة المكان، وهو الجحيم. عند دانتي يتشكل العالم الآخر من سلسلة معقدة من جبال ووديان مقسمة حسب خطايا الإنسان في الأرض (البخل، التكابر، الكذب، الفساد... وصولاً للتجديف وإنكار الذات الإلهية). برفقة فرجيل يذهب دانتي في سياحة عقلية خلالها يتطهر من ذنوبه حتى يصل الجنة. عند الزهاوي تتغير هندسة الجحيم إلى حفر دائرية متراكبة تتدفق منها النار. الطبقات موزعة حسب ذنوب الإنسان، لكن الزهاوي يستخدم لشخصه طابقاً واحداً هو الأدنى والأشدّ عذاباً. ينكر الذنوب ويقدم فضيلة واحدة تجمع كل شخصياته، هي خدمة الفكر والإنسانية التي تتجاوز الهويات والأديان:

وكان الجحيم حفرة بر

كان عظيم لها فم مغفور

تدلّع النار منه حمراء

تُلقي حمماً راح كالشواظ يطير

ثم أني لها سمعتُ حديثاً

فاقشعرتُ منه برأسي الشعور

خالطته استغاثة القوم فيها

كهدير إذا استمرّ الهدير

إنها في أعماقها طبقات

بعضها تحت بعضها محفور
وأشدّ العذاب ما كان في الهاو
ية السفلى حيث يطغى السعير
حيث لا ينصرُ الهضم أخوه
حيث لا ينجذُ العشير العشير
في هذا الجحيم يلتقي أهم شعراء وفلاسفة
عصره (الفرزدق وأبي العلاء المعري
والمتنبي وسقراط وافلاطون وشكسبير)..
كل هذه الشخصيات رسمت ببعد واحد، هو
انجازها وتضحياتها من أجل البشرية. لكنهم
في الجحيم أفراد لا علاقة أو أحاديث بينهم،
أفراد في مواجهة الألم. في رسالة الغفران
يبدأ (أبي العلاء المعري) من الجنة ويدهش
إذ يرى أحبّ الشعراء إليه فيها، مستغرباً كون
بعضهم كان في الجاهلية وبعضهم عرف
بتهنكه وشربه للخمر المحرمة. وهناك يتعرف
على المغفرة.

الآية التي تجعل الجنة ضيقة حتى يدخل
الجمال في سم الخياط... تنفتح في قوله
الرحمن الرحيم. هنا يحدث انفصال بين
الإيمان والأفعال فيجري التساهل في الثانية
في نوع من الليبرالية الدينية ما دام الإيمان
موجوداً. لا يثور المعذبون في الجحيم رغم
إحساسهم العميق بالغبن إنما يطلبون المغفرة.
يفند المعري الترهيب والرعب الذي يهدد به
رجال الدين فتبدو المغفرة سهلة. "فأشخاص
الغفران، ومعظمهم شعراء، ينالون المغفرة
بفضل بيت من الشعر، أو بضعة أبيات
ينشدونها تعظيماً للدين أو حثاً على عمل
الخير"⁽²³⁾.

عرف عن (أعشى قيس) حب المجون
والخمرة، لكن شفع له مدحه لرسول الله
وشهادته لمحمد كنبى مرسل، فأدخل الجنة
على أن لا يشرب الخمر فيها. بل إن (التهامي)

غفر له ربه لقوله في مرتبة ولده الصغير:
جاورت أعدائي وجاور ربه شتان بين جواره
وجواري⁽²⁴⁾

رغم تأثره بملحمة أبي العلاء لم يطلب
الزهاوي المغفرة، إنما حرص على الثورة،
ثورة لم يقتل فيها أحد من حراس الجحيم، إنما
بسبب إحساس عميق بالظلم. هناك منافقون
يتمتعون بخيرات الجنة لا يستحقون هذا النعيم،
وقد حصلوا عليه لمجرد أنهم أدوا الفرائض،
وفي لجة الجحيم (ضالين) يريدون نصيراً
فعرّ النصير. العلاقات بين أهل الجحيم على
اختلاف الأزمنة والأمكنة تبدأ مع الثورة حيث
(سقراط) يلقي خطبته التحريضية (وإلى جنبه
على النار أفلاطون يصغي كأنه مسرور).
تثمر الثورة في الجحيم بالاستيلاء على الجنة
التي يفترض الزهاوي أنها استحقاقهم. ويضع
نفسه في لجة الثورة معذباً وشاهداً وشريكاً:

ثم إنني سمعتُ سقراط يُلقى
خطبة في الجحيم وهي تفورُ
وإلى جنبه على النار
أفلاطون يصغي كأنه مسرورُ

وأرسطاليس الكبيرُ وقد

أغرقَ منه المشاعرَ التفكيرُ

ثم كوبرنيك الذي كان قد أفهمنا

أن الأرض جرمٌ يدورُ

تتبع الشمس أين هي سارت

وعليها مثل الفراش تطورُ

ثم داروين .. وهو من قال إننا

نسلُ قِرْدٍ قد طوّرتُه الدهورُ

والحكيم الكندي ثم ابن سينا

وابن رشد وهو الحفيّ الجسورُ

ثم هذا أبو دلالة منهم

بعده الراوندي ثم نصيرُ

الرصافي نفسه يعكس هذه الحيرة بين الإيمان

والشك في قصيدته (ما وراء القبر)⁽²⁵⁾ في
صورة شاطئين على جانبي بحر وهو بينهما.
لا يدخل في مخاوف الزهاوي، إنما يشكك
أصلاً في وجود حياة أخرى بهد القبر:

”هما ساحلا بحرٍ من العيش مائجٍ

ففي أيّ أمر نحن بينهما نجري

ومن أين جئنا أم إلي أين قصدنا؟

وفي أي ليلٍ من تشككنا نسري؟

كأنّا أتينا والمعيشة لجة

لنعبرُ والأعمار جسر إلى القبر

وماذا وراء القبر مما نريده؟

وهل من مدى بعد العبور على الجسر؟

تسألني نفسي وللموت صولة

ألا هل لكسر الموتٍ ويحك من جبر؟

لعل حياة المرء ليل ستجلي

غياهبه من سكرة الموت بالفجر

فإن كان ذا حقا فإن حياتنا كما قيل:

سِتْرٌ والرّدى كاشف الستر

وقد قيل: إن الروح تبقى فهل

لها عروج إلى الأعلى، إلى الأنجم الزهر؟

المفسر؟

هناك تنافس وصراع بين الفكرة التي تثبتت
في القرن التاسع الميلادي والتي تحصر
موضوعة الاجتهاد في الدين، تأويلا وتفسيرا
برجال الدين الكبار (المراجع). وهي الفكرة
التي تقلص الفعالية الفكرية القائمة على البحث
والاجتهاد في الحيز الديني وحصرها في
”الشرح والتطبيق وفي أحسن الأحوال التأويل
للعقيدة كما كانت قد حددت في الماضي مرة
واحدة وإلى الأبد“، وهذا ما يسميه محمد
أركون (التقليد المضاد للاجتهاد)⁽²⁶⁾.

بين المثقف العلماني ووالده الملائي تعارض
واضح، فالدين الذي يعتمد الملائي قائم
على الإيمان والتصديق، بينما يعول المثقف

العلماني على المنطق. مبادئ الدين ثابتة لا تقبل النقاش، بينما وضع المثقف العلماني نفسه أمام تساؤلات لا حد لها. الدين يتطلب الإيمان والامتثال، بينما يدخل المثقف في دهاليز من التقصي. والحدائق التي تطلع إليها المثقفون العلمانيون تتطلب خروجهم على المعتقدات المترسنة أو استئنائها. الثقافة الدينية التي تربي عليها المثقف العلماني بقيت تشكل مثله وخياله. لكنه يؤمن بالصراع الحر الجريء بين معارفه العقلية وبين التعاليم الموحى بها من الله. ومهما حاول أن يقتدي بمصلحين عالميين وتبني قيم إنسانية كونية لا يستطيع المثقف الحديث لكي يؤثر في مجتمعه أن يفصل عن القيم السائدة فيه ويذهب بعيداً عن الدين. هذه القيم بما فيها من حدود رمزية تشكل مؤسسات وسلطة رمزية. يحاول المثقف أن يظهر نفسه ممثلاً عنها في مواجهة تمثيل رجل الدين، وحتى لو أراد الانفصال عنها باعتبارها إرث الماضي فإنه سيجد في ذلك الإرث ما يسند فكرته الحديثة. ومن هذا الموقف رشح نفسه كرائد للإصلاح وندلرجل الدين، يهتمه بالتخلف والتحجر، ويقدم نفسه كمفسر مجدد للنص الديني ولجوهر الدين

نفسه. مقابل ذلك يتجنب رجل الدين الحجة والجدل ويلجأ في صراعه إلى سلاح أكثر قوة وتأثيراً، هو التكفير الذي طبق على الرصافي والزهاوي. يعفي الرصافي الدين في جوهره من الخلل بصفته جاء تيسيراً وتبصرة. الخلل كما يراه في المؤسسة الدينية التي كفرته مراراً:

تالله ما كان في الإسلام من حرج
على الأنام ولا في نهجه غم
بل كله جاء تيسيراً وتبصرة
للعاملين وأحكاماً بها حكّم
لكنما القوم ظلوا جامدين على
ما منه قدّ وهموه، بنس ما وهما!
إذا سلكت إلى الإصلاح مسلكه
فأنت في رأيهم بالكفر متهم
وإن تصادمت بالعادات تُنكرها
فأنت في زعمهم بالدين تصطدم
وإن أتييت ببرهان فأعجزهم
لم يحسنوا الردّ، بل من عجزهم شتموا
وإن تقلّ لهم قولاً لتقنعهم
شدوا عليك وردوا قبلما فهموا
خلائق كظلام الليل من يرها يقل
بأمثال هذي تُمسّخ الأمم⁽²⁷⁾

الهوامش

- 1 - عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة .. المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2016، ط 1، ص 26.
- 2 - محمود احمد السيد، الأعمال الكاملة، إعداد وتقديم عبد الاله احمد وعلي جواد الطاهر، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، 1978، ص 568.
- 3 - علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، بغداد، 1972، ج 3، ص 6.
- 4 - فهمي المدرس، مقالات سياسية تاريخية اجتماعية، مطبعة الشعب، بغداد، 1931، ص 87.
- 5 - عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في عهد الانتداب البريطاني 1921-1932، دار الرافدين، بغداد، 2017، ص 57.
- 6 - يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص 13.
- 7 - أمين المميز، بغداد كما عرفتها، دار آفاق عربية، بغداد، 1985، ص 184.
- 8 - ستيفن هيمسلي لونغريك، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط، ط 1، مطبعة التقيص الأهلية، بغداد، 1941، ص 343.
- 9 - ذو النون أيوب، الآثار الكاملة، المجلد الثالث، وزارة الثقافة والفنون، بغداد، 1978، ص 61.
- 10- Tareq Y. Ismael, The Rise and Fall of Communist Party of Iraq, University of Calgary, First published 2007, p 4
- 11 - لونغريك، ص 303.
- 12 - محمد مهدي الجواهري، ذكرياتي، دار الرافدين، دمشق، 1988، ج 1، ص 73.
- 13 - عباس العزاوي، العراق بين احتلالين، شركة التجارة والطباعة المحدودة، بغداد 1956، ط 1، ص 163.
- 14 - ماكس فون أوبنهايم، من البحر المتوسط إلى الخليج، ترجمة محمود كبيبو، دار الوراق، لندن، 2009، ط 1، ج 2، ص 307.
- 15 - يوسف عز الدين، الرصافي يروي سيرة حياته، دار المدى، بغداد، 2004، ص 100.
- 16- Liora Lucite, Iraq the Search for National Identity, Frank case London pp67-70
- 17 - حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية، ترجمة غيف الرزاز، الكتاب الأول، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1995، ط 2، ص 197.
- 18 - أمين الريحاني، قلب العراق، دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت، 1957، ص 209.
- 19 - رفائيل بطي، ذاكرة عراقية، إعداد وتحقيق فائق بطي، دار المدى، دمشق، 2000، ج 1، ص 58.
- 20 - السيد، ص 281.
- 21 - الوردي، ص 10.
- 22 - جميل صدقي الزهاوي، ديوان الزهاوي، دار العودة، بيروت، 1972، ص 719.
- 23 - عبد الفتاح كيليطو، أبو العلاء المعري أو متاهات القول، دار توبقال، الدار البيضاء، 2000، ص 24.
- 24 - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، 1977، ط 9، ص 181.
- 25 - معروف الرصافي، ديوان معروف الرصافي، راجعه مصطفى الغلاني، طبعة مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص 271.
- 26 - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي .. جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2006، ط 2، ص 299.
- 27 - الرصافي، ص 645.

تراث النقد الفكري العربي الإسلامي القبول والمواجهة

د. رشيد الخيَّون



إخراس الخصم والقضاء عليه، وبالتالي ليس أكثر من "صرعى العقائد"، وهذا ما بحثناه في كتاب صدر مؤخراً بالعنوان نفسه "صرعى العقائد.. المقتولون بسبب ديني إسلامي قديماً وحديثاً" (دار المدى ومركز المسبار 2024). هذا هو جوهر المرحلة التي نعيشها، وقد رخصت الأرواح فيها، وما عادت المواجهة بين الفكر القومي والماركسي هي الجوهر، مثلاً كانت في العقود الماضية، فالخلاف يكاد يكون ضمن الماضي، بل يقف التياران اليوم تحت راية واحدة، مقابل راية القوى الدينية، والتي جمعت بالإسلام السياسي، الذي أقام أنظمتها في أكثر من مكان، وتنظمت جماعات، وسلحت جيوش، شغلت العالم في حراكها السياسي؛ وهذا يتضح من الجدل

مدخل

طُرحت في ندوة مؤسسة "تكوين"، التي عُقدت بالقاهرة (4-5/أيار 2024) قضية النقد الفكري في التراث العربي الإسلامي، هل هي قبول أم مواجهة، عُقدت الندوة في قاعة المتحف المصري، المجاور للأهرام، وقد ثارت ضجة ضد "تكوين" وندواتها، التي عُقدت على مدى يومين، وكانت هذه الورقة، التي طرحت ملخصها، بينت ما في التراث العربي الإسلامي، من قبول ومواجهة، والتي أخص "الثقافة الجديدة" بنشرها حصراً.

يمثل الفكر النقدي عنواناً عريضاً ومتشعباً؛ فهل المقصود الخلاف الديني، أم المذهبي، أم العقائدي أم الإيديولوجي، أم الخلاف الفقهي، داخل المذهب الواحد، أم الفكر السياسي، أم الأدبي، ولا أظن يهمنا اليوم، في الأجواء التي نعيشها، أكثر من الخلاف في نقد الفكر الديني، وما يجري بين المذاهب، من تراشق ليس بالإنشاء إنما بالإنماء.

نجد الشواهد على قبول الرأي والرأي الآخر إلى حد الرحمة، بينما نجد شواهد المواجهة إلى حد الصدمة والإقصاء والقتل أيضاً، على وجه الخصوص في مجال العقائد الدينية، أو اعتبار الأفكار المخالفة لمساس في الدين، وإن كانت في معزل على الدين، وذلك لشرعنة

الدَّائِر في النَّوَات والفضائيات، وأشدّه في مواقع التّواصل الاجتماعي.

إذا تحدّثنا على القبول والمواجهة في النّقد الفكريّ، فلا بدّ من تكريس ثقافة الاختلاف؛ فلا معنى للنّقد من دون اختلاف، فهل لدينا، من النّاحية الدينية، أو الوصايا الإلهية ما يُبيح الاختلاف، أو يشرعنه كسبيل في الحياة؟ نعم، نجد في القرآن الكريم ثلاثة نصوص واضحة جاهرات، لا تقبل التفسير ولا التأويل، في قبول الاختلاف، غير محددة بزمان ومكان، وهي:

(لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) (المائدة، آية: 48).

(وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِي مَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) (يونس، آية: 19).

(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ) (هود، آية: 118).

وردد في المأثور من القول، وتبناه إخوان الصفا وخلان الوفا (القرن العاشر الميلادي) في رسائلهم: "اختلاف العلماء رحمة"⁽¹⁾. جاءت العبارة عنوان كتاب "رحمة الأمة في اختلاف الأئمة" لمحمد بن عبد الرحمن العُثماني (ت: 780هـ / 1378م)⁽²⁾؛ وظهرت رسالة

لمحمد بن سالم بن أحمد الحفنيّ (ت: 1181هـ / 1767م) بعنوان: "رسالة في قول النّبّي اختلاف أمتي رحمة"⁽³⁾. كما جاء "اختلاف أمتي رحمة"⁽⁴⁾ حديث نبوي تبناه جلال الدّين عبد الرحمن بن بكر السيوطي، عن آخرين سبقوه (ت: 911هـ / 1505م). ستقولون هذا الاختلاف، وفق المأثور، الذي

تبناه فقهاء، ومنهم من اعتبروه حديثاً نبوياً، وآخرون اعتبروه منسوباً أم موضوعاً، يخص اختلاف الفقهاء، وفق هذا الاختلاف ينتقد بعضهم بعضاً، فما شأن ذلك، بما نقصده في النّقد الفكريّ؟! هذا صحيح، لكن الاعتراف بوجود اختلاف، بغض النّظر عما يختلفون به، هو بحد ذاته باباً لقبول الاختلاف، بما هو أبعد من ذلك، وعلى هذا اختلف الناس بما هو أبعد من اختلاف الفقه، الذي ألف فيه محمّد بن جرير الطبري (ت: 310هـ / 922هـ) كتابه "اختلاف الفقهاء"⁽⁵⁾، وثارت ضده بسببه. المواجهة العنيفة، فاضطر إلى ملازمة داره ببغداد، ولما مات دفن تحت جناح الظلام ليلاً، لاتهامه بالتشيع والإلحاد من قبل الحنابلة⁽⁶⁾، ثم جاءت بعده كتب عديدة، وتحت عنوان الاختلاف، في أكثر من مجال.

من المفروض أن يكون القبول بالاختلاف، في الرأى، بريئاً من التعصب أو التزمّت؛ ذلك إذا أخذ بقول الفقيه سفيان الثوريّ

(ت: 161هـ / 777م) على محمل الجد: "إنما العلم عندنا الرّخصة من ثقة، فأما التّشدد فيُحسّنه كل أحد"⁽⁷⁾. نعرف أنّ العلم المقصود بقول الثوريّ هو الفقه، أو علوم الدّين، لكن ما المانع من توسيع مقاصد هذه العبارة، إلى الفكر عامة، ما زالت هناك قاعدة في معاملة اختلاف الآراء.

من تراث القبول

نجد في تاريخ الشّعر العربيّ بيتاً، لو حضر شاعره نوتنا هذه، لكان عنوانها، قيل قبل الإسلام بنحو ثلاثة قرون، فهو بهذا من مخلفات "الجاهلية"، المصطلح الذي فرض لغرض ديني، ثم شاع على ما كان قبل الإسلام كافة:

نحن بما عندنا وأنت بما

عندك راضٍ والرأي مختلف⁽⁸⁾

بغض النظر عن المناسبة، التي قيل فيها، يُخبر عن القبول في الرأي المختلف مبكراً، في تاريخ الثقافة العربيّة، قاله أحد ملوك الحيرة بالعراق، عمرو بن أمّ القيس اللّخميّ، عاش في القرن الرابع الميلاديّ، وهناك من يُحدد وفاته بالتقريب (380 ميلاديّة)⁽⁹⁾، وقيل لغيره.

نجد في التراث، وفي عزّ التّعصب في العقيدة الدّينيّة أو المذهبيّة، قبول الآخر، وتحقيق مقولة "اختلاف الرأي لا يفسد للود قضية"، منه ما يرويه شيخ البيان العربيّ عمرو بن بحر الجاحظ (ت: 255هـ)، وهو يتحدث عن أحوال الخطباء والشّعراء. في كتابه "البيان والتبيين"، أنه "لم يرَ النَّاسَ أعجب حالاً من الكُميت والطّرماح⁽¹⁰⁾، وكان الكُميت عدنانياً عصبياً، وكان الطّرماح قحطانياً عصبياً، وكان الكُميت شيعياً من الغالية، وكان الطّرماح خارجياً من الصّفريّة، وكان الكُميت يتعصب لأهل الكوفة، وكان الطّرماح يتعصب لأهل الشّام، وبينهما، مع ذلك من الخاصة والمخالطة، ما لم يكن بين نفسيّين قط. ثم لم يجر بينهما صرّ، ولا جفوة، ولا إعراض، ولا شيء مما تدعو هذه الخصال إليه"⁽¹¹⁾.

كما ذكر الجاحظ، في السّلوک نفسه، اختلاف وقبول، غير المذكورين، ومنهم، من غلبة سعة عقله على ضيق رأيه، فنبذ التّعصب وقبل بالخلاف، وهو "الحال بين خالد بن صفوان، وشبيب بن شيبّة"⁽¹²⁾، الحال التي تدعو إلى المفارقة بعد المنافسة والمحاسدة، للذي اجتمع فيهما من إتفاق الصّناعة والقراية والمجاورة، فكان يقال: لولا أنهما أحكم تميم

لتبائنا تبائين الأسد والنّمر"⁽¹³⁾.

تُذكر قصة طريفة، لها شأن في قبول الاختلاف في العقائد، والتّعايش تحت سقف واحد، وردت في ترجمة الحر بن قيس الفزاريّ (صدر الإسلام) قيل: "كان للحر ابن شيعي، وابنة حرورية (خارجيّة)، وامرأة معتزليّة، وأخت مرجئة، فقال لهم الحر: أنا وأنتم كما قال الله تعالى: وَأَنَا مِنَ الصّٰلِحِينَ وَمِنَّا ذُوْنَ ذٰلِكَ كُنَّا طَرٰئِقَ قَدًّا (سورة الجن: 11)"⁽¹⁴⁾.

حدث في قبول النّقد، ما لم يكن بالحسبان، في العصر الحديث، قصة ليست شائعة، لولا أنّ صحيفة ألنقطتها، ومؤلف وثقتها، تخص القبول بمناقشة أفكار تشارلس داروين (ت: 1882)، التي كشف عنها العام (1859)، عندما صرح بنظريته في أصل الأحياء، وصدر كتاب بعنوان "أصل الأنواع"، أدخل التّنويريّ اللبنانيّ شبلي شميل (ت: 1917)، وكان معجباً ويعتقد بداروين ونظريته، فاصدر "فلسفة النّشوء والارتقاء" بالعربيّة. كان الكتاب بالأساس، حسب ديباجة المؤلّف شميل، مجموعة «مقالات في مذهب دارون في أصل الأنواع، وتحولها، طبعت باللغة العربيّة أولاً سنة 1884 تحت اسم: شرح بخر على مذهب داروين"⁽¹⁵⁾، ثم طبعته "المقتطف" 1910، تحت عنوان "فلسفة النّشوء والارتقاء".

بعد الانقلاب الاتحادي باستانبول (1908)، عاصمة الدولة العثمانيّة، تغير الوضع، وصار الميل إلى الفكر الحديث أو الأوروبي، وبعد صدور كتاب شميل عن نظرية داروين (1910)، خاطبت السلطات العثمانية المرجعية الدّينية بالنّجف، تطلب الموافقة على إدخال الكتاب المذكور إلى العراق، فعقد مراجع الدّين النجفيون اجتماعاً وأفتوا بجواز إدخال الكتاب إلى العراق، مع شرط السّماح

لهم بالرد عليه⁽¹⁶⁾. غير أنه من المعروف أن حججهم ستكون دينية بحتة، بينما داروين تحدث بالعلم والبحث الميداني والمختبري، فليس لهم مضامياته أو رد نظريته، لكنه تصرف لنا أخذه بنظر الاعتبار، بدل الفتاوى بحرق الكتاب مثلاً.

كان أول من ردَّ عليه للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت: 1954)، في كتابه "الدين والإسلام" أو "الدعوة الإسلامية" (1911)⁽¹⁷⁾، ثم الشيخ محمد رضا الأصبهاني (ت: 1943)، في كتابه "نقد فلسفة داروين" (1912)⁽¹⁸⁾. ثم، بعد سنوات ردَّ عليه الشيخ محمد جواد البلاغي (ت: 1933)، في كتابه "الرحلة المدرسية والمدرسة السيارة" (1928)⁽¹⁹⁾، ومثلما تقدم بطبيعة ثقافة أصحاب الردود كانت الحجج الوارد في الكتب المذكورة دينية بحتة.

قد يسأل سائل لماذا السلطات العثمانية ناشدت المرجعية الشيعية بالعراق؛ في أخذ الإذن بإدخال كتاب يخص نظرية داروين، ولم تُناشد المؤسسة السنية ببغداد؟ الجواب، لأنَّ الأخيرة كانت رسمية، يرأسها مفتي بغداد، وهو ضمن موظفي الدولة التابعين لمشيخة شيخ الإسلام بإستانبول، كون العراق كان تحت الحكم العثماني، فلا تحتاج الدولة إلى الاستئذان منه، أما المؤسسة الشيعية فمستقلة عن الدولة، وتخص الطائفة الشيعية.

على أي حال، قُبِل كتاب "فلسفة النشوء والارتقاء"، ليحتفظ به في مكتبات مدينة النجف، وقُبِلت معارضته أو نقضه، من الوجهة الدينية، ومن تلك الردود ظل الجدل مستعراً داخل العراق عن داروين ونظريته، وانتشرت النظرية نفسها. بمعنى لم تكن آنذاك مواجهات حادة، إنما بحدود القلم والكاغد. غير أنه من طريف ما اطلعت عليه في كتاب

شبلي شميل "فلسفة النشوء والارتقاء"، المحفوظ بالنجف في مكتبة آل كاشف الغطاء، الطبعة الأولى (مصر: مطبعة المقتطف 1910)، كُتِب على غلافه عبارة مختومة تقول: "طالع هذا الكتاب بكلِّ تمعن، ولا تطالعه إلا بعد أن تطلق نفسك من أسر الأغراض، لنلا نغمَّ عليك وأنت واقف، تطل على العالم من شرفة عقلك، تتلمس الحقيقة من وراء ستارها"⁽²⁰⁾.

وفي المقابل كُتِب تحت هذه العبارة بخط اليد، على نسخة المكتبة نفسها، ولعلها بخط الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء نفسه: "إن تعرف أن كاتبه إنما يريد أن يختلس منك دينك، ويهدم يقينك، ويغالطك في وجدانك، فاحذر منه أشد الحذر واتج، وما أظنك بناج"⁽²¹⁾. وعبارة أخرى تقول: "هذا الكتاب بيد الجاهل كالسُم القاتل، أما العالم فيستخرج مناقصه ويُجنب مهالكه"⁽²²⁾.

لكن هذا القبول من قبل المؤسسة الدينية النجفية، في مناقشة نظرية لا تقرها القوى الدينية كافة، سنرى لها موقف حاد ضد الدعوة إلى فتح مدرسة رسمية خاصة بتعليم البنات بمدينة النجف، تحت عذر أنها بلدة دينية لها تقاليدها، وهي حاضنة ضريح علي بن أبي طالب، وجوب المحافظة على قدسيته، مثلما سنرى في الفقرة القادمة من هذا المقال.

ما تقدم كان عينات، أو لندرتها، نسيمها شذرات، عن قبول الرأي الآخر، ومثلما تقدم، قد يقولها قائل: هذا في الفقه والعقائد، ونحن اليوم أمام آراء ونظريات، في السياسة والثقافة والاقتصاد والإدارة. أقول: هذا من ذاك، فما عندنا اليوم عبارة عن تشابك الأزمنة، وتداخل العقائد، وتمازج الفقه بالرأي، لأننا كنا وما زلنا وما سنكون عليه، محكومين بالماضي،

وبالفكر الديني، حتى أمست أدمغتنا مُتأخفَ، بينما الآخرون فصلوا بين أدمغتهم والمتأخف، هم يزورونها للدراسة والعبرة والمتعة لا أكثر، بينما نحن نحملها في داخل رؤوسنا، ننام ونصحى على هدير اختلافاتها، وصليل سيوف معاركها.

من تراث المواجهة

إذا كنا قادرين على عدّ وإحصاء مواقع القبول، ومواقف الاعتراف بالرأي الآخر، من دون قمع وإقصاء لفلانها، فيصعب علينا جمع مواقع ومواقف المواجهة، في تاريخنا بل وحاضرنا، والاضطهاد بسبب اختلاف الرأي، وما أسفر عن مقتل لا تُعد ولا تُحصى بسبب الأفكار، ففي العقائد أول ما يواجهنا "الفرقة الناجية"، وكل فرقة في الأصول اعتبرت نفسها هي الناجية، وسواها الهالكة في النار، وذلك عندما يجري الحديث عن افتراق الأمة⁽²³⁾، ويقصد النجاة من عذاب النار، صحيح ظاهر العنوان يقصد "الحياة الآخرة"، لكن جوهره يعني الحياة الدنيا، لذا ظهر تشريع حد الردة⁽²⁴⁾، وترسيخه، مع أن القرآن لا يجيزه؛ ولتكريس المواجهة في الأفكار، ظهر علم "الناسخ والمنسوخ"، ووفق ذلك نسخت (124 آية)⁽²⁵⁾، من آيات القبول بالآخر، بآية واحدة هي آية السيف (الخامسة من سورة التوبة)، دون النظر لأسباب نزولها، والظرف الذي نزلت فيه، ودون الأخذ بالاعتبار أن المواجهة بالسيوف ليست دائمة، لها أسبابها وظروفها، فلو كانت دائمة خالدة لفنيت البشرية، وما عاش الناس متجاورين، إنما الدائم والخالد، ولا يتقيد بزمان ومكان، هو السلام، والقبول بالآخر، مع اختلاف الأفكار والعقائد، وهذا ما جاء واضحا في ما ذكرنا من الآيات أنفاً.

يلغي أحد أبرز الفقهاء، في زمانه، وهو ابن عساكر (ت: 571هـ/1175م) بمقولة صادمة، قالها دفاعاً عن الإمام أبو الحسن الأشعري (ت: 324هـ/936م)، وضد معترضين عليه داخل أهل السنة والجماعة، لا من خارجهم، عندما قال: "إنَّ لُحومَ العلماء- رَحمةَ الله عَلَئِهِمْ- مَسْمُومَةٌ"⁽²⁶⁾.

نحمل القول على حسن النية، أنه ورد في كتاب دفاعي عن الأشعري، وجاء في فصل عن "الغيبة"، لما تعرض له إمام الأشعرية، أبو الحسن إسماعيل، من قبل خصومه، معترلة وحنابله وغيرهم، لكن للعبارة وقعاً آخر، أن هؤلاء العلماء كافة لا يقبلون الرأي الذي يعارضهم، أو يختلف معهم، وخصوصاً بما يتعلق في صلب العقيدة. حتى إن لأهمية كتاب ابن عساكر، الحاوي لهذه العبارة، صار اقتناؤه ومطالعه الفاصل في الانتماء لأهل السنة والجماعة؛ فقال فيه أحد أبرز الأشاعرة، في زمانه، تاج الدين السبكي (ت: 771هـ/1369م)، بعد حين، في ترجمته للإمام الأشعري: "كل سني لا يكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر، فليس من أمر نفسه على بصيرة"⁽²⁷⁾، ومعلوم عكس البصيرة الضلال. ناهيك عن رفض قبول الجدل في كتب المختلفين، فصنفت كتب في اعتبار الجدل والكلام، بل والاطلاع محرماً.

كانت قضية أبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي (ت: 513هـ/1119م)، وراء تصنيف كتب في تحريم القبول بنقاش آراء المختلفين⁽²⁸⁾، يوم كُبس وهو يُطالع كتب المعتزلة والصوفية، فافتي بقتله، وفر من مصيره، حتى عاد وأعلن توبته (465هـ/1072م)، وهذا من نص توبته، ومن مصدر حنبلي، أي من مذهبه: "إني ابرأ إلى الله تعالى من مذاهب المبتدعة، والاعتزال

وغيره، ومن صحبة أربابه، وتعظيم أصحابه، والتَّرحم على أسلافهم، والتكثر بأخلافهم، وما كنت علقتَه ووجد خطى به من مذاهبهم وضلالاتهم؛ فأنا نائب إلى الله تعالى من كتابته، وأنه لا تحل كتابته، ولا قراءته، ولا اعتقاده...“(29).

ذكرنا قبول مؤسسة النَجف الشَّيعيَّة، بدخول كتاب ”فلسفة النِّشوء والارتقاء“ الخاص بنظرية داروين(1910)، بشرط مناقشته أو الرَّد عليه، وتم لهم ذلك، وحسبنا من تراث وقيم القبول بالنقد، لكن بعد نحو عشرين عاماً، تعصبت هذه المؤسسة ضد تعليم البنات، ورفضت دعوة المتنورين ومطالبتهن الحكومة العراقية (1929) لفتح مدرسة بنات بالنَّجف، والعدر الحفاظ على قدسية المدينة، وعدم خدش تقاليدها بالدعوة إلى تعليم البنات، وبالتالي خروج المرأة وتحريرها. فلما استجابت الدولة العراقية، ممثلة بشخص الملك فيصل الأول (ت:1933)، وقررت فتح مدرسة لتعليم البنات، ثارت ثائرة رجال الدِّين، فأقاموا الدِّنيا ولم يقعدوها، ضد القرار، والسلاح هو تهيج النَّاس بدافع ديني انفسهم، فأجلت الحكومة التنفيذ، ويومها تصدَّى ضدَّهم شعراء المدينة المتنورون، وهم من أسر دينية معروفة أبناء وأحفاد مراجع في المذهب الشَّيعي، فنُشرت القصائد النَّاقدة لهذا التَّزمت.

قال محمَّد مهدي الجواهري (ت: 1997):

علموها، فقد كفاكم شناراً

وكفاها أن تحسب العلم عارا

وكفانا من التفهق... أنا

لم نعالج جثى الأمور الصَّغاراً(30).

كذلك للجواهري قصيدة ”الرجعيون (1929) جاء فيها(31):

غداً يمنع الفتيان أن يتعلموا

كما اليوم ظلماً تُمنع الفتيات
جاء فيها نقد حاد لرجال الدين الكبار، وحرصهم على الترف في بيوتهم، لكنهم كانوا يتظاهرون بالزَّهد، عندما قال:
بيوتٌ على أبوابها البؤس طافحٌ
وفي داخلهنَّ الأنس الشَّواتُ

كما ألقى الشَّاعر النَّجفي صالح الجعفري(ت: 1979)، وهو من أسرة آل كاشف الغطاء الدينية المعروفة، أكثر من قصيدة، ومما قال ناقداً التَّزمت والتعصب:

حناناً يا أماتلنا.. حناناً

حناناً أيها المتزمتونا

تبعناكم على خطأ سنيماً

فأسفرت الحقيقة فاتبعونا“(32).

لا أظن المقال يسع لذكر أكثر من ذلك، من كتب المواجهة وعدم القبول بالنقد، أو الاختلاف، على مستويات: العقائد والفلسفات والآراء بشكل عام، فإذا اطلقنا العنان لذكرها ما انتهينا بكتاب أو أكثر، من الوقائع والمواقف، ومثلما تقدم كنا جمعنا من تلك الوقائع في كتاب ”صرعى العقائد“، أي ما أدري الخلاف وعدم القبول إلى القتل.

القبول والمواجهة اليوم

أقول: من الصَّعب، إذا لم يكن المستحيل، أن يقبل معتنق عقيدة دينية أو مذهبية برأي آخر؛ تجده في عداوة مع الآخر، إما أن يكسبه لعقيدته، وإما يرفضه رفضاً كاملاً، والرفض يعني القتل، في الغالب من الأحوال، وهذا ما أشار إليه محمَّد بن جرير الطبري في تفسيره: ”الْعَدَاوَةُ عَلَى الدِّينِ، الْعَدَاوَةُ الَّتِي لَا زَوَالَ لَهَا، إِلَّا بِانْتِقَالِ أَحَدِ الْمُتَعَادِيَيْنِ إِلَى مِلَّةِ الْآخَرِ مِنْهُمَا“(33). هذا هو منطق المواجهة بين أهل العقائد، وما طبع منها في أذهان

الأجيال، فتسرب عدم القبول من العقيدة الدينيّة إلى العقائد الدنيويّة، وحتى ما يخص الثقافة والأدب، وبالتالي نشب التعصب للفكرة من التّربية الأولى.

تتحول الفكرة، وإن كانت ليست دينية إلا أنها صارت مقدسة، فمن المعروف تتحول العقائد إلى سرمديات خارج الزّمن، شأنها شأن الفكرة الدّينيّة، لا يجوز خلافها أو القبول بنقدها، وخصوصاً يبرز هذا في العقائد الدّينيّة السياسيّة، وهي في الواجهة اليوم، لذا من السّهولة يستحيل حوار الخلاف إلى حوار الدّم، حتّى إذا كان النص الديني، أو العقائدي بشكل عام، يحتمل قبول النّقد فتفسيره أو شرحه أو تأويله يُلغي هذا الاحتمال.

لهذا نحن بين فسطاطين، الرأي والعقل البشريّ، وفسطاط الرأي الدينيّ الإلهي، قد لا تكون مواجهة كلية، إنما القبول في جزئية لا تؤثر في قدسية العقيدة، بحدود العبادات والشّعائر، يمكن تفهم ذلك، لكن عندما يكون الأمر خلافاً على النّهج السياسي والاجتماعي، وإدارة الدّولة، أو ما يخص المعاملات، فلا مناص من المواجهة في النّقد، مع أنّ فقهاء قد اعترفوا بأنّ "الأحكام تتغير بتغير الأزمان"، وهذا مبدأ لدى أحد المذاهب المشهورة، "لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"⁽³⁴⁾، أو المبدأ القائِل: "ما جاز لعذر بطل بزواله"⁽³⁵⁾.

على أي حال، قد يستطيع دعاة القبول بالنّقد في الفكر العربيّ، وبالتالي هؤلاء هم طالبو التّقدم، الأخذ بقول أحد أبرز دعاة التّنوير، عندما أطبقت عليه المواجهة، حتّى أفرد "إفراد البعير المعبد"، وكان الزّمن زمن المواجهة الحادة، في النصف الثاني من القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين، مع محدودية وسائل المواجهة آنذاك، وهو المفكر

شبلي شميل (ت: 1917)، وما بلغه من جهد في إشاعة الأفكار الجديدة في علم الأحياء، يوم قدم أفكار تشالس داروين إلى الثقافة العربيّة، وكانت الثقافة الدينية مهيمنة بلا منازع. له نصيحة، قالها من تجربة: "كن شديد التّسامح من يخالفك في رأيك؛ فإن لم يكن رأيك كل الصّواب، فلا تكن أنت كل الخطأ بتشبّثك، وأقل ما في إطلاق حرية الفكر والقول تربية الطّبع على الشّجاعة والصّدق؛ وبئس الناس إذا قسروا على الجبن والكذب"⁽³⁶⁾.

يرى الكثيرون، تحت هيمنة خطاب المواجهة على الفضائيات، ومواقع التّواصل الاجتماعيّ، كأن القبول لا وجود له، وأنّ أهل التّنوير صاروا في خبر كان، توقف دورهم وانتهت جهودهم، فالانتصار واضح لمن كثر أتباعه، فاعلقوا السبل عليه، ما أسهل إطلاق فتوى القتل وتنفيذها، لكن لنفترض أنها الأغلبية الغالبة فعلاً، هل معنى هذا يتم الانسحاب من السّاحة، والخضوع والاستلام، كون النقد في الفكر العربي صار مواجهة بحثة، ولا خطاب يقف أمام هذا المد الهائل؟

هنا، نُكمل مع شبلي شميل، وقالها أيضاً من خبرة وتجربة، وأن لم يعيش ليشهد إلى أي مدى وصل التّنوير، ثم تراجع أمام الصّحوة الدّينيّة التي عمت الأرض، في الثمانينيات والتسعينيات، من القرن الماضي، وما زالت قائمة، وإن كان بأقل قوة. قال: "الإصابة ليست دائماً في جانب الاجتماع؛ فالكثرة ليست ججّة قاطعة، أو هي وحدها برهان القوة، والوحشية والحقيقة ما كانت أدنى من الواقع"⁽³⁷⁾.

وافق هذا القول، بمعنى من المعاني، أحد رجال الدّين، الذين أشاعوا القبول بالنّقد في الفكر العربيّ، وواجه عدم القبول لكتابه "أين الخطأ" (1978)، لأنه طرح التّجديد الديني

عنوان الحقيقة؛ وأيضاً لا يحول بيني وبين رأي أنه قليل الأنصار؛ لأنَّ الحقَّ لم يعد ينال بالتصويت الغبي، فالانتخاب من عمل الطبيعة، وهي لا تغالط نفسها، كما لا تعتمد إلى التزوير“⁽³⁹⁾.

يردِّف الشيخ العلايلي قائلاً في التعصب: ”الصِّراع الفكري يفقد روعته في عصبية الرأي، والنزعات الشخصية“⁽⁴⁰⁾. هذا بعينه، ما نبه إليه الفقيه سفيان الثوري، قبل قرون طويلة، وإن كان بحدود الفقه، مثلما تقدم، ونعيده، فليل بالإعادة إفادة: ”إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشدد فيُحسنه كلُّ أحد“⁽⁴¹⁾.

من وجهة مغايرة للسائد، حتَّى اعتبره زميله مفتي جبل لبنان الشيخ محمد علي الجوزو ”سقطه شنيعة وعثرة“⁽³⁸⁾، ألا وهو الشيخ اللبناني عبد الله العلايلي (1996)، الذي كان له صداقة مع أحد أعلام التنوير، صاحب سفر ”النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية“ العلامة حسين مروءة (اغتيال: 1987)، وكانا مختلفين لكنهما متفقين، قال العلايلي العام (1954): ”واتخذتُ شعاراً لدرسي كله، هذه الكلمة: ليس محافظة التقليد مع الخطأ، وليس خروجاً التصحيح الذي يُحقق المعرفة، فلا تمنعني غرابة رأي- أظنه أنه صحيح- من إبدائه، لأنَّ الشهرة لم تعد أبداً

الهوامش

- (1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، الرسالة الأولى في الآراء والديانات 4 (الهند- بومباي: مطبعة نخبة الأخيار 1306هـ/ 1888م، ص 64.
- (2) (بيروت: دار الكتب العلمية 1987).
- (3) مخطوط في خزانة تطوان - المغرب، رقم: 87532.
- (4) الشُّبُوطي، جامع الأحاديث 1، رقم الحديث: 706 (جمع وتوثيق عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 21 مجلدًا)، ص 124.
- (5) بيروت: دار الكتب العلمية 1999.
- (6) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد (ت: 421هـ)، تجارب الأمم 5 (تحقيق: أبو القاسم إمامي، طهران: دار سروش للطباعة والنشر 1998، ص 142.
- (7) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت: 463هـ)، مختصر جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، (اختصره: أحمد بن عمر المحمصاني، تحقيق: حسن مروءة ومحمود الأرناؤوط، بيروت: الخیر 1992)، ص 205.
- (8) علي جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 3 (بيروت: دار الملايين 1978)، ص 172. البغدادي، خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 10 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1997)، ص 295.
- (9) علي جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 3 (بيروت: دار الملايين 1978)، ص 172. البغدادي، خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 10 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1997)، ص 295.
- (10) أبو المستهل الكُميت بن يزيد الأسدي (ت: 126هـ/ 744م)، الطُّرماح بن حكيم (ت: نحو 125هـ/ 743م).
- (11) البيان والتبيين، 1 (تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي 1998)، ص 46.
- (12) خالد بن صفوان بن عبد الله بن الأهمم التميمي المنقري (ت: 133هـ/ 750م)، أبو معمر شبيب بن شيبه بن عبد الله بن الأهمم التميمي المنقري (ت: 170هـ/ 786م).
- (13) الجاحظ، البيان والتبيين، 1، ص 47.
- (14) ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين (ت: 630هـ) أسد الغابة في معرفة الصحابة، 1 (بيروت: دار الفكر 1989)، ص 472. وردت في مكان آخر الحارث بن قيس الفزاري، وكان رجلاً أعمى (انظر: البيهقي، إبراهيم (ت: نحو 320هـ)، المحاسن والمساوئ، بيروت: دار صادر 1970)، ص 599.
- (15) انظر: شميل، شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، (القاهرة، مطبعة المقتطف 1910)، ص 1.

- (16) شمس الدين، محمد رضا، حديث الجامعة النجفية تاريخ وتحليل (النجف: المطبعة العلمية 1953)، ص 73.
- (17) الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية (صيدا: مطبعة العرفان 1330هـ).
- (18) نقد فلسفة داورن (بغداد: مطبعة الولاية العامرة 1331).
- (19) الرحلة المدرسية والمدرسة السيارة (النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية 1347هـ).
- (20) شميلي، فلسفة النشوء والارتقاء، الغلاف الخارجي الأول.
- (21) المصدر نفسه.
- (22) المصدر نفسه.
- (23) من أمثلة ذلك (عن السنة): البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت: 429هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، وما بعدها (بيروت: دار الجيل ودار الأفاق الجديدة 1987)، ص 299. (عن الشيعة): الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، الفروع من الكافي، 8 (بيروت: دار التعارف 1401هـ)، ص 224. (عن المعتزلة): ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت: 840هـ)، المنية والأمل في شرح الملال والنحل (تحقيق: محمد جواد مشكور، بيروت: دار الندى 1990)، ص 128.
- (24) كنا أتينا بالتفصيل على قضية الردة، والقتل لا وجود له في القرآن كعقوبة إلا القصاص، ومع ذلك فيه إعفاء ومرأسة (العقاب والغلو في الفقه والتراث الإسلامي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي: 2018 وطبعة 2024).
- (25) البغدادي، هبة الله بن سلامة (ت: 410)، الناسخ والمنسوخ، (تحقيق: موسى بناي العليبي، بيروت: الدار العربية للموسوعات 1989)، ص 128.
- (26) ابن عساكر، علي بن أحمد (ت: 571هـ)، تبیین كذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، (دمشق: مطبعة التوفيق 1347هـ)، ص 29.
- (27) الشبكي، تاج الدين عبد الوهاب (ت: 771هـ)، الطبقات الشافعية الكبرى، 3 (محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر 1413هـ)، ص 351.
- (28) مثل: ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت: 620هـ)، تحريم النظر في كتب الكلام (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد دمشقية 1990).
- (29) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت: 597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، 16 (تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية 1992)، ص 143.
- (30) الغبان، محمد جواد (ت: 2012)، المعارك الأدبية حول تحرير المرأة في الشعر العراقي المعاصر (بغداد: وزارة الثقافة - دائرة الشؤون الثقافية العامة 2006)، ص 47.
- (31) المصدر نفسه، ص 49.
- (32) المصدر نفسه، ص 53.
- (33) جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 5، تفسير سورة آل عمران، الآية 118 (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والإعلان 2001)، ص 713.
- (34) مجلة الأحكام الشرعية العثمانية، كراتشي: كارخانه، ص 28.
- (35) المصدر نفسه، ص 27.
- (36) شميلي، شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، ديباجة مقدمة الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة المقتطف 1910)، ص أ.
- (37) المصدر نفسه، ديباجة الطبعة الثانية، ص 1.
- (38) مجلة الأمان، العدد 69، وقد ردّ عليه في أكثر من مقال نشرت في المجلة المذكور: الأعداد: 65 - 66 - 67. وظلت المواجهة معه مستمرة، فضمن بسطامي محمد سعيد خير كتابه "مفهوم تجديد الدين" فصلاً تحت عنوان "سقطه كتاب أين الخطأ"، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث 2012)، ص 169.
- (39) العلايلي، الشيخ عبد الله (ت: 1996)، المعجم موسوعة لغوية علمية فنية، 1 (بيروت: دار المعجم العربي 1954)، ص 3.
- (40) محاضرة لبنان ونظرية المحيط، نشر الندوة اللبنانية، العدد 9 السنة 1950، ص 126 - 127.
- (41) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت: 463هـ)، مختصر جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، (اختصره: أحمد بن عمر المحمصاني، تحقيق: حسن مروة ومحمود الأرنؤوط، بيروت: الخیر 1992)، ص 205.

ماذا عن الإيديولوجيا من منظور التحليل النفسي؟

أ.د. حسن المودن
باحث مغربي



المُلاحظ أن العلاقة الإشكالية بين الإيديولوجيا والتحليل النفسي لم تتل ما تستحق من الاهتمام في الدرس الفلسفي أو النقدي العربي. ويمكن أن أتساءل: أيعود ذلك إلى أن التحليل النفسي نفسه لا يحتل إلى الآن مكانته بين العلوم الإنسانية الحاضرة في المشهد الفكري العربي أم أن هناك قناعة داخلية مضمرة بأن لا شيء يمكن أن يقوله التحليل النفسي للإيديولوجيا كما لا شيء يمكن أن تقوله الإيديولوجيا للتحليل النفسي؟

وماذا عن إيديولوجية التحليل النفسي ذاته؟ ما الموقف الإيديولوجي للتحليل النفسي؟ وهل شهدت محتويات هذا الموقف الإيديولوجي للتحليل النفسي تحولات وتغيّرات؟

1 - سيجموند فرويد والإيديولوجيا

ماذا عن فرويد والإيديولوجيا؟ يمكن أن أفترض أن فرويد لم يكتب أي شيء يكون خاصاً بمفهوم الإيديولوجيا⁽¹⁾. لكن لا بدّ من توضيحاتٍ قد تكشف أن التفكير في الإيديولوجيا لم يكن غائباً كل الغياب في أعمال مؤسس التحليل النفسي ودراساته: سيظهر المصطلح في مؤلفه: محاضرات جديدة في التحليل النفسي (1932)، وخاصة في المحاضرة الرابعة حيث يُقدّم مختلف

ماذا لو افترضنا عكس تلك القناعة: أن هناك علاقة وثيقة بين الإيديولوجي والنفسي، وأنه لا تمكن الإحاطة بما تعنيه "الإيديولوجيا" إلا إذا كانت الاستعانة واسعة ومعمّقة بالتحليل النفسي؟ لكن ماذا عن العلاقة بين الإيديولوجيا والتحليل النفسي؟ أكان مفهوم الإيديولوجيا حاضراً أم غائباً عند فرويد؟ هل تناول مؤسس التحليل النفسي هذا المفهوم بالدرس والتحليل؟ وما بعد فرويد، أقارب المُحلّلون النفسيون الإيديولوجيا بتصورات نظرية وأدوات منهجية ومفاهيم إجرائية جديدة؟ هل هناك من دراسات نفسية معاصرة طوّرت تحليل الإيديولوجيا من منظور التحليل النفسي؟ هل هناك من تحليل نفسي لإيديولوجية من الإيديولوجيات الكبرى في مجتمعاتنا وعصرنا؟

سجلات الشخصية النفسية، مُعرِّفًا الأنا الأعلى بأنّها: تُمثّل الإكراهات الأخلاقية كلّها والطموح إلى الكمال؛ وبأنّها ترتبط بالتأثير الذي يمارسه الآباء والمربّون؛ وبأنّها تتشكّل لا انطلاقاً من صورتهم بل انطلاقاً من صورة أناهم الأعلى. فهذه الأخيرة تمتلئ بالمحتوى نفسه، وتُصبح ممثّلةً للتقاليد ولكل أحكام القيمة التي تنتقل بين الأجيال⁽²⁾.

وفي محاضراته، يستدعي فرويد دراسته الصادرة سنة 1921: سيكولوجية الحشود وتحليل الأنا

Psychologie des masses et)
(analyse du Moi

حيث يميّز بين الأنا والأنا الأعلى، ويكشف الدور الذي يؤديه التماهي بوصفه أساساً لبيدياً للرباط الاجتماعي: حشدٌ (من الناس) سيكولوجي هو جمعٌ من أفرادٍ مختلفين جعلوا شخصاً واحداً يستقرّ داخل أناهم الأعلى؛ وبفضل هذه النقطة المشتركة، فإنهم يمارسون التماهي مع بعضهم البعض داخل أناهم⁽³⁾.

انطلاقاً من هذه الدراسات الفرويدية، قد يكون التفكير في الإيديولوجيا عند فرويد من خلال ثلاثة محاور كبرى:

تتميّز الإيديولوجيا بأنّها من وظائف المثالي؛ فهي تشكّل للوهم في ولائه للأنا الأعلى ولمثالي الأنا. وبعد فرويد، اهتم عددٌ من المحلّلين النفسيين بهذا المعنى للإيديولوجيا:

ج. شاسكي-سميرجيل

(J.Chasseguet-Smirgel)

اعتبرت الإيديولوجيا من "أمراض المثالية" (1973)؛ وهناك من عدّ الإيديولوجيا تكويناً للأنا في علاقةٍ بالسجلات المثالية (الأنا المثالية؛ مثالي الأنا؛ الأنا الأعلى). ولكن تحليل أندري غرين (André Green)

كان الأكثر إحصاءً بخصوص العلاقة بين الإيديولوجيا ووظيفة المثالي: في دراسةٍ نشرها سنة 1969، تناول فيها العلاقة بين الجنسية (sexualité) والإيديولوجيا عند ماركس وفرويد، موضّحاً أن هذا الأخير يميّز بين نوعين من الأنشطة: أنشطة تستهدف التحكم في العالم الخارجي من أجل إشباع الحاجات، وأخرى تستهدف إشباعاً تعويضياً للاندفاعات العاطفية التي لم تلقَ جواباً. وبهذا يتشكّل حقلان: حقل الأشياء الواقعية وحقل الأشياء المثالية⁽⁴⁾. وبهذا الحقل الثاني، ترتبط الثقافة والحضارات ومؤسسات الثقافة من دين وفن وفلسفة..؛ والإيديولوجيا، مثل الدين، تتحدّد بواسطة علاقتها بالمثلثة

(L' idéalisat ion): في نظر غرين، لا بد من تصور للإيديولوجيا لا يعدها لا إيجابية ولا سلبية، لا حسنة ولا سيئة، بل يعرفها على أنها نسقٌ من التحويلات التي تعمل على تجميع تأثيرات تلك المثلثة الأولية

(L' idéalisat ion primaire).

فالإيديولوجيا هي "بنية للمثلثة"، بمعنى أنها تحقّق للرغبة النرجسية عن طريق الاستيهام. وعددٌ من الماركسيين اهتموا بهذا المعنى الذي يقارب الإيديولوجيا بوصفها معرفة وتمثلاً مريضين، أي أنها فكرٌ مزيفٌ. الإيديولوجيا هي بتعبير فرويد

(Weltanschauung): أي رؤية للعالم ذات طابع كلياني، وبناءً عقلائيّ نسقيّ ومزيّف؛ إنها انحرافٌ في التفكير.

الإيديولوجيا وظيفة اجتماعية ضرورية للوجود الجماعي، وهي راسخة في الحياة النفسية. تشغل بوصفها بناءً للثقافة وبوصفها تكويناً نفسياً.

2- الإيديولوجيا والتحليل النفسي

والماركسية

سؤال مهم لا بدّ من طرحه: ما هي التطورات التي شهدتها التحليل النفسي في احتكاكه بالماركسية؟ ماذا عن الوظيفة الاجتماعية للإيديولوجيا؟ ألا ينبغي لنا هنا أن نستحضر بعض الأسماء: يونج أدلر، فيلهيلم رايش؟ ألا ينبغي لنا هنا أن نستدعي السؤال الأساس عند فرويد: كيف سيكون التفكير من منظور التحليل النفسي في التشكلات التي تؤدي دور الوساطة بين البنيات النفسية والبنيات الجمعية، الاجتماعية والثقافية؟

وفي هذا الإطار، يستحق تفكير فيلهيلم رايش الاهتمام: وفي هذا الكتاب يطوّر نظريته بخصوص الإيديولوجيا: سيكولوجيا الحشود عند الفاشية

La psychologie de masse du
fascisme 1933

لكنه كان قد قدّم بعض المنطلقات منذ كتابه:
المادية الجدلية والمادية التاريخية والتحليل
النفسي

,Matérialisme dialectique
matérialisme historique et
psychanalyse 1929

لا شك في أنّ هناك ما يُميّز رايش عن فرويد، لكنّ الأول طوّر فكرة الثاني: لا بدّ من مراجعة فكرة الماركسية التي تفصل بين الكائن الاقتصادي والكائن الاجتماعي، والتي تعدّ الإيديولوجيا ووعي الناس محدّدين بشكل مباشر وحصريّ بواسطة الكائن الاقتصادي، وأضعةً بذلك تعارضاً ميكانيكياً بين الإيديولوجيا والاقتصاد، بشكل يمنع الماركسية من أن تفهم أنّ الإيديولوجيا تؤثر في الاقتصاد أيضاً: فالإيديولوجيا لا تعكس

السيرورات الاقتصادية فحسب، بل إنّ لها القدرة على ترسيخها في البنيات النفسية لأفراد المجتمع.

وفوق ذلك، فالماركسية لا تعترف بالسيكولوجيا؛ وفيلهيلم رايش كان يؤسّس تحليلاً نفسياً يهتمّ بدور الذات في التاريخ، وبدور البنية الإيديولوجية التي يشكلها الأفراد في مجتمع معين وعصر محدد. وفي نظر رايش، الإيديولوجيا قوة مادية قادرة على قلب التاريخ وتغييره، ولكنها تستمدّ هذه القدرة من سيكولوجية الأفراد في مجتمع معين وعصر محدد.

بعد ماركس وإنجلز، يقبل رايش بوجود تباعد بين التطور الاجتماعي والرغبات الأصلية للكائن الإنساني؛ ومثل فرويد، يقبل أنّ هناك رغبات وحاجيات ثانوية موضوعاتها هي بدائل سوسيوثقافية (تعويض سوسيوثقافي) للموضوعات الحقيقية. والإيديولوجيا- في نظر رايش- هي انعكاسٌ لذلك النقص ولذلك التعويض.

ولكن بالنظر إلى ما قدّمه رايش، يمكن أن أتساءل: هل استطاع رايش أن ينجح حيث فشل التحليل النفسي: التفكير في التشكلات النفسية- الاجتماعية؟ هل استطاع رايش- والتحليل النفسي- النفاذ إلى هذه المنطقة البينية المعقدة: الداخل والخارج؛ النفسي والإيديولوجي؛ النفسي والسوسيوثقافي؟

3- الإيديولوجيا والتحليل النفسي:

دراسات نفسية معاصرة ومفاهيم جديدة

1 - أصدر المحلّل النفسي الفرنسي المعاصر رونييه كايس (René Kaës) كتاباً بعنوان: الإيديولوجيا: المثاليّ والفكرة والمثل الأعلى

(L' idéologie : l'idéal, l'idée, l'idole) وذلك سنة 1980؛ وفي سنة 2016، ظهرت طبعة جديدة، مزيّدة ومنقّحة. وفي هذه الأخيرة، يحتفظ الكتابُ بأغلب الافتراضات التي وضعها المؤلّف خلال الثمانينيات من القرن المنصرم من أجل النظر إلى مسألة الإيديولوجيا من منظور نفسيّ. لكن السنوات الفاصلة بين الطبعتين قادت المحلّ النفسيّ رونيّه كاييس إلى تصوراتٍ ومفاهيمٍ فرضت عليه مراجعةُ المعطياتِ الكلينيكية والتشبيدات النظرية التي كان ينطلق منها في السابق. ومن جهة ثانية، فالسياق الثقافي والحيو-سياسي قد غيّر من الأشكال المعاصرة لما سماه كاييس قلق - الوجود malêtre داخل الحضارة (وذلك عنوان كتاب أصدره سنة 2012). ولا مبالغة في القول إن لهذا السياق تأثيراتٍ تظهر من خلال التشكلات الأيديولوجية الجديدة، بل هي ظاهرةٌ على فضاء الواقع النفسي، بأشكاله ومحتوياته وسيروراتهِ، عند الأفراد والمجموعات كما عند الجماعات والمؤسسات.

لقد جاء المؤلّف في سنة 1980 وليدَ حاجةٍ ضروريةٍ إلى إيجاد أجوبةٍ لأسئلةٍ مصدرها طبيّ كلينيكيّ (حالات مرَضية) وعمليّ نظريّ (التحليل النفسي للجماعة). وما كان يسند هذا العمل هو تلك التغيرات العميقة التي جاءت مع أحداث 1968.

لقد كان المحلّ النفسي رونيّه كاييس يلاحظ، وقتئذ، كيف يتأسّس الموقف الإيديولوجي، عند الذات الفردية، على أسسٍ هي من تلك التي تقوم عليها نفسية الطفل، وعلى "نظرياتٍ" هي من تلك التي تطوّرها تلك النفسية من أجل معالجة مجموعة من الأسئلة - الألغاز: الأصل؛ الميلاد؛ الإغراء؛ الاختلاف بين

الجنسين..؛ وعلى أساس هذه الأجوبة، وبالقدر الذي تهيمن به تلك القوة الجبّارة للفكرة على تشكيلها، وتلك المقترضات النرجسية القديمة المتعلقة بما هو مثاليّ، وتلك السيطرة المرتبطة بالصنم أو بالمثل الأعلى، تكون تلك الأسس قد ترسّخت انطلاقاً ممّا يسمّيه فرويد بـ: Weltanschauung : أي انطلاقاً من رؤيةٍ للعالم، متماسكة ومهيكلّة بما فيه الكفاية، توفر، بطريقةٍ غير ملموسة، كل الأجوبة لكل الألغاز التي تواجه الذات.

وكانت فكرة كاييس - وهو يدافع عنها إلى اليوم - هي أن الأفراد والجماعات والمؤسسات ينتظمون حول ثلاثة مواقف ذهنية رئيسة تتطابق مع رؤى للعالم (Weltanschauungen):

الموقف الإيديولوجي (idéologique)؛ الموقف الطوباوي (utopique)؛ الموقف الأسطورشعري (mythopoétique). ولا يتعلق الأمر هنا بنظام تطوريّ، فهي مواقف تتشكّل وتسنقرّ في أوقاتٍ معيّنة من التنظيم الذهني للأفراد والجماعات والمؤسسات. وكل واحدٍ من هذه المواقف يتألف في صورة نسقٍ أكثر أو أقلّ انفتاحاً من أجل تفسير العالم. وعند الذوات، تكون تلك النظريات الجنسية المرتبطة بالطفولة هي الرّحم الذي منه تتولد هذه الأنساق التفسيرية. وخلال الثمانينيات، كان كاييس يُعرّف الموقف الإيديولوجي من خلال ما يتشكّل من استيهاماتٍ وتماهياتٍ وآلياتٍ للدفاع تعمل على إنتاج تكوينٍ نفسيّ يميّز بالقوة الجبّارة للفكرة، وبسيطرةٍ وظائفٍ المثاليّ، وبالصورة المستحوذة للمثل الأعلى (الصنم). وبذلك، يتأسّس الموقف الإيديولوجي على ضرورة بناء تفسيرٍ كونيّ على أساس مبدأ السبب الواحد.

ويميّز رونييه كايبس بين الموقف الإيديولوجي الذي يتأسس على مثاليّ الأنا والإيديولوجيا التي تتأسس تحت تأثير الأنا المثالية:

الموقف الإيديولوجي الأول يتبلور داخل الأنا بوصفه شكلاً عليه أن يتحقق بواسطة التماهي مع أشخاص محبوبين؛ ودوره الحاسم في تشكيل التكتلات والجماعات والمؤسسات سجّله فرويد سنة 1921 في دراسته: سيكولوجية الحشود وتحليل الأنا

Psychologie des masses et)

(analyse du Moi)

وهو موقف مفتوح على التحول وعلى التوافق مع مبدأ الواقع. ويُعدُّ أندري غرين (André Green) من المحلّلين النفسيين القلة الذين تخلّوا عن ذلك التصور السلبيّ في كليّته من الإيديولوجيا، فهو يركّز في تحليله على الرغبة التي تسبّد الإيديولوجيا أكثر من التركيز على طابعها الضارّ والسلبيّ والتخريبيّ.

الموقف الإيديولوجي الثاني هو موقف جذريّ راديكاليّ يخضع لنداءات ملحاحة صادرة من تلك القوة الجبّارة التي تأسست على النرجسية الطفولية. وهو موقف إيديولوجي يفرض نفسه ضدّ اللابقيين وضدّ المجهول، وذلك بوصفه فكرة ضدّ فعل التفكير، أو بوصفه عجزاً حقيقياً عن التفكير. ومن أهمّ خصائصه أنه موقف يأمر بفعلٍ وبيزّره، ذو طبيعةٍ أمريةٍ، تشكيكيةٍ، لا يقبل بأيّ اختلافٍ ولا بأيّ غيريّةٍ، ويعلن أشياء ممنوع التفكير فيها. وبعبارة واحدة، فالموقف الإيديولوجي الراديكاليّ هو تنظيم نرجسيّ قائم على رفض جماعيّ لأيّ إدراكٍ للواقع لصالح القوة الجبّارة للفكرة، ولصالح تمجيدٍ للمثاليّ، ولصالح تثبيتٍ للمثل الأعلى أو الصنم.

ويسجل رونييه كايبس أن هناك في التحليل النفسي غياباً لهذا التمثيل بين حقلّي الواقع النفسي للذات والواقع النفسي للجماعة، مع أنه في هذا التمثيل تتشكّل وتتبلور تمثّلات العالم؛ ويوضّح أن المتن النظريّ الخاصّ بالتحليل النفسي للفرد لم يُستثمر بعد في مقارنة الإيديولوجيا نفسانيّاً، وأنّ ليس هناك من تمييز كافٍ بين الإيديولوجيا بوصفها خطاباً نوعياً حول واقع العالم خاصّ بمجموعة اجتماعية وبين الموقف الإيديولوجي الذي أسّسته ذات فردية ومجموعة معينة.

وفي الطبعة الجديدة للكتاب (2016)، يؤكد رونييه كايبس على فكرة استمرارية الإيديولوجيا بوصفها موقفاً ذهنياً؛ وبوسائل جديدة، يحاول استكشاف ما فيها من أبعادٍ جديدة، مركّزاً على السؤال الآتي: كيف يستمرّ الوهم بأن الأوهام قد ماتت؟

ومنذ الثمانينيات، كان رونييه كايبس من الباحثين القلائل الذين يدافعون عن فكرة أنه إذا انهارت الأنساق الإيديولوجية الكبرى التي سادت لقرنين من الزمن، فإن ذلك لا يعني إلا موتاً سطحيّاً للإيديولوجية. ويفترض المحلّل النفسي أن الموقف الإيديولوجي هو استعداد دائم من الفكر الإنسانيّ، وأن إظهار ذلك الموقف يكون تبعاً لثوابت نفسية في علاقتها بسياقات اجتماعية محددة. والفكرة هنا هي أن الموقف الإيديولوجي يبقى موجوداً حتى عندما تتغيّر محتوياته، وهو يظهر في شكل ذراتٍ وشذراتٍ متفرقة من دون تنظيم نسقيّ قبل أن يجتمع في أنساقٍ إيديولوجية جديدة.

والحجة على أن الإيديولوجيات تموت لتعود من جديد هو ما وقع من الأحداث بعد ذلك (11 سبتمبر 2001 بنينيوورك؛ 11 مارس 2004 بمديرد؛ باريس 2015..) ما سمح

بتشكّل إيديولوجياتٍ يبدو أن الأصوليات الدينية هي أهمّها. هناك مخاوفٌ قديمة استدعت دفاعاتٍ صارمةً وعنيفةً وقاسية: الخوف من الإخصاء، القلق من التأنيت (féminisation)، الهجرة الخارجية المرفوضة، واكتساح الإسلام المرفوض، هشاشة الهوية، تمجيد العنف. والأحداث الإرهابية التي شهدتها الألفية الجديدة هي من مظهرات الإيديولوجيات التي تسندها وتدعمها؛ ولا بد أن نفهم كيف ترتبط هذه الأحداث الدموية بتلك الإيديولوجيات الراديكالية، وأن نستوعب محدوداتها وسيروراتها النفسية، وأن نتساءل: ما سببُ هذا الرعب كلّ؟ ولماذا يبقى هذا الشرُّ الراديكالي الممزمُ للإنسانية داخل كلّ كائن إنساني من أجل تلك الفكرة ذات القوة الجبّارة، من أجل ذلك الشيء المثاليّ العنيف، من أجل ذلك المثل الأعلى الديني؟ وأن نحاول أن نتمثل كيف يكون اللاوعي أمام هذا الرعب الذي يثيره الإرهاب: كيف يكون ردّ فعل اللاوعي، كيف يكون فعله، وما هي الدفاعات التي يستثيرها داخل الذات وداخل الجماعة؟

ومع ذلك كله، يبقى الافتراض الأساس عند رونييه كاييس في الطبعة الجديدة من كتابه: الموقف الإيديولوجي، سواء كان شذرياً أو نسقياً، لا بد له من ثلاثة مكونات: القوة الجبّارة للفكرة؛ شيءٌ مثاليّ نموذجيٌّ؛ مثل أعلى مهيم (صنم).

منذ أبحاثه خلال الثمانينيات، بدأ تحليل رونييه كاييس يفتني بمفاهيم عديدة: يحتلّ فيها مفهوم الترابطات اللاواعية

(alliance inconsciente)

اقترح رونييه كاييس هذا المفهوم من أجل النظر في علاقات العنصر بالمجموعة، ومن أجل النظر في الطريقة التي يتكوّن بها اللاوعي داخل تشكلات الروابط التذاتية (ما بين الذات) وسيروراتها، أخذاً بعين الاعتبار تأثيرات اللاوعي في تلك التشكلات والسيرورات. وهكذا، فكل واحدٍ منّا في حاجة إلى الآخر من أجل تحقيق رغباته اللاواعية التي لا يمكنها التحقق من دون الآخر، وبشكل متبادل. والغاية من هذه التحالفات هو العمل

بتشكّل إيديولوجياتٍ يبدو أن الأصوليات الدينية هي أهمّها. هناك مخاوفٌ قديمة استدعت دفاعاتٍ صارمةً وعنيفةً وقاسية: الخوف من الإخصاء، القلق من التأنيت (féminisation)، الهجرة الخارجية المرفوضة، واكتساح الإسلام المرفوض، هشاشة الهوية، تمجيد العنف. والأحداث الإرهابية التي شهدتها الألفية الجديدة هي من مظهرات الإيديولوجيات التي تسندها وتدعمها؛ ولا بد أن نفهم كيف ترتبط هذه الأحداث الدموية بتلك الإيديولوجيات الراديكالية، وأن نستوعب محدوداتها وسيروراتها النفسية، وأن نتساءل: ما سببُ هذا الرعب كلّ؟ ولماذا يبقى هذا الشرُّ الراديكالي الممزمُ للإنسانية داخل كلّ كائن إنساني من أجل تلك الفكرة ذات القوة الجبّارة، من أجل ذلك الشيء المثاليّ العنيف، من أجل ذلك المثل الأعلى الديني؟ وأن نحاول أن نتمثل كيف يكون اللاوعي أمام هذا الرعب الذي يثيره الإرهاب: كيف يكون ردّ فعل اللاوعي، كيف يكون فعله، وما هي الدفاعات التي يستثيرها داخل الذات وداخل الجماعة؟

ومع ذلك كله، يبقى الافتراض الأساس عند رونييه كاييس في الطبعة الجديدة من كتابه: الموقف الإيديولوجي، سواء كان شذرياً أو نسقياً، لا بد له من ثلاثة مكونات: القوة الجبّارة للفكرة؛ شيءٌ مثاليّ نموذجيٌّ؛ مثل أعلى مهيم (صنم).

منذ أبحاثه خلال الثمانينيات، بدأ تحليل رونييه كاييس يفتني بمفاهيم عديدة: يحتلّ فيها مفهوم الترابطات اللاواعية

على كبت أو رفض أو محو أو إنكار كل ما يجعل تلك الروابط في موضع خطر. وينتج عن ذلك اتفاق لاواع هو المؤسس للاوعي كل واحد؛ وبهذا المعنى، فإن التحالفات اللاواعية تعمل على هيكل الحياة النفسية لكل ذات، بوصفها ذاتاً للاوعي وذاتاً لتلك التحالفات.

انطلقت أبحاث كايبس في موضوع التحالفات اللاواعية منذ 1971، مسجلاً أنه ليس من الممكن أن تكون إيديولوجيا (idéologue) أو مؤمناً (croyant) بإيديولوجيا لوحده، بل لابد من أن يدعمك الآخر ضدّ الشك واللايقين. فأن نعتقد جماعة، وننضمّ إلى تلك الفكرة القادرة على كل شيء، إلى ذلك الشيء المثالي، إلى ذلك المثل الأعلى الذي يحميننا من الموت، ذلك كله هو الذي يحفظ للمتنّ الإيديولوجي وحدته، ويجعل كل واحد مرتبطاً بالآخر داخل المجموعة الاجتماعية. وهذا كله جعل كايبس يكتشف في ما بعد أن التحالفات اللاواعية هي التي تؤسس الموقف الإيديولوجي، وهي التي تتجلى وظيفتها في تأكيد قدرتنا على أن لا نفكر وأن نحافظ على التماسك المتخيّل بين أنا تلك الذوات والمجموع الذي تشكّله. لكن كايبس يعود ليسجل أن الإيديولوجيا ليست تنظيمًا دفاعيًا فحسب، بل هي بناءً لليقينيات الأساس الموضوعية لكل فعل أو تفكير جماعي. وفي الواقع، من أجل أن نفكر ونتصرّف جماعة، لابد أن يتأسس اتفاق لاواع كي لا نفكر في بعض موضوعات التفكير: كي نقوم بكتبها ورفضها ووضعها في الخارج، في مكان نفسي آخر، في "خارج الذات" الذي يبقى مع ذلك جزءاً من الذات.

وقد ميّز كايبس بين أنواع من التحالفات اللاواعية، وقام بتحليل الميثاق النرجسي، وتحالفات الإخوة، والتحالف الرمزي مع

الأب.. إلخ. وهذان نوعان مهمّان من هذه التحالفات - التحالفات المهيكلية:

الميثاق النرجسي: مكوّن أساس في الجهاز النفسي - الجماعي؛ وهو ميثاق يُعيّن لكل واحد مكاناً معيناً حدّدته له الجماعة، ودلالة ذلك المكان يمنحها مجموع الأصوات التي تتمسك بخطاب معين مطابق للأسطورة المؤسّسة للجماعة. ويكون مفهوم الميثاق النرجسي مناسباً عندما يعمل على وصف ذلك المكوّن الذي يهيكل استثمار الجماعة للذات نرجسياً.

ميثاق الإنكار: وضع كايبس هذا المفهوم من أجل وصف كلّ ما يكون مآله - داخل مجموعة من الذوات المتفاعلة - هو الكبت والإنكار والرفض. ووظيفة الميثاق تتجلى في أن الروابط تنتظم وتتقوى في تكامل المصالح. وبذلك يبدو ميثاق الإنكار كأنه الوجه الآخر المكمل للميثاق النرجسي. ولميثاق الإنكار قطبان: قطب تنظيمي وقطب دفاعي: فكل مجموعة من الذوات إلا وبينها استثمارات متبادلة واستيهامات متبادلة، ومجموعة مشتركة من المعتقدات والمثل العليا؛ لكن داخل هذه المجموعة تنتظم أشياء أخرى أيضاً: التضحية؛ الكبت؛ المحو؛ الرفض؛ بقايا؛ دُع ذلك جانباً.. إلخ. وبهذا، فهو ميثاق يخلق داخل المجموعة أشياء غير قابل للدلالة وغير قابلة للتحويل، ومناطق للصمت، وجيوب التسمّم، هي التي تجعل الذات غريباً عن حكايته الخاصة.

ب- الإيديولوجيا هي لا-مفكر الجسد، هي لا-كلام الجسد:

من الواضح أن الكلام يكون صادراً عن الجسد، والجسد هو مكان الرغبة، وإن فكل كلام هو رغبة؛ لكن الكلام يحاول أن يمارس التبادل وأن ينسج ثوباً مخادعاً يتوهم من

خلاله أنه مستقلّ عن الجسد؛ ولهذا، فهو باللغة وداخل اللغة يعمل على خنق كل ما هو مقلق داخل الجسد. وفي النهاية، فإن كل كلام منظم، مفكّر فيه، ممأسس، هو كلام يشتغل من أجل أن ينكر (وجود) الجسد.

في علاقةً بالجسد، يمكن أن أتساءل: كيف تتأسس الإيديولوجيا؟ بول شيلدر

(P. Schilder) من المحللين النفسيين الرواد المعاصرين لفرويد، نشر سنة 1936 مقالا بعنوان:

تحليل الأيديولوجيات كوسيلة للعلاج النفسي، وخاصة في العلاج الجماعي،

The analysis of ideologies as a psychotherapeutic method especially in group treatment

وهو يُسجّل في هذا المقال أن الإيديولوجيات تأتي من الوضعية الليبيدية للطفولة الأولى، وهي على علاقة وثيقة بموقف الطفل الانفعالي والشعوري تجاه آبائه وباقي أعضاء محيطه، وهي تتأسس بالتقمص (التماهي) أو بالتقليد (المحاكاة). لكن رونييه كاييس يسجّل (ص 90) أن الفكرة الأصلية عند شيلدر لا تتعلق بما سجلناه أعلاه، بل بالعلاقة التي يقيمها بين الإيديولوجيا وصورة الجسد. ويسجل شيلدر أن انشغالك بالجمال وبنية جسدك يؤدي دورًا مهمًا عندك كما عند كل كائن إنساني، وهو الذي يشكل جزءًا من نظام أفكارك. وفي الواقع، فتقييمك لجسدك الخاص هو في الوقت نفسه تقييم يهّم القوة والصحة، النشاط والسلبية، الذكورة والأنوثة، الموت. إنه حول هذه التقييمات تتأسس الإيديولوجيات. ويدرس شيلدر عددًا من المرضى: أحدهم كان مكرهاً على كتابة كلمات فاحشة حول الله الذي يتصوره رجلاً طويلاً وقوياً، فايديولوجيته

تعطي القيمة للطول والقوة اللذين يعنيان الشيء الكثير للطفل الصغير الضعيف. وهناك مريض آخر يتميز بالمثلثية، وهو يشكو من صعوبة التفاهم مع الآخرين الذين يسعون إلى الهيمنة عليه ومراقبته وإغرائه واختزاله في وضعية سلبية... وهو يخاف من مواجهة الأب بسبب قدراته الفيزيائية، ولكنه لا ينتبه إلى قدراته الفيزيائية الخاصة به، ويبدى عدوانية عنيفة تجاه أبيه أو بديله: وراء الأب، ترسم صورة الأم العدوانية.. يسجل شيلدر أن أغلب المرضى لا يحكمون على أنفسهم بالضعف والعجز الفيزيقي فقط، بل ينقص الشجاعة في علاقاتهم الاجتماعية وعجزهم عن التأثير في الآخرين: وحياتهم الاجتماعي له علاقة وثيقة بعدوانية قوية. وبخصوص الذكوري والنسوي، يسجل شيلدر أن الخوف من أن تكون مؤنثاً بزيادة يتأسس مع الخوف من أن تكون سلبياً وخاضعاً لأحد آخر أكثر قوة. وهنا لا يتعلق الأمر بالخوف من الأب وقضيه فحسب، بل بالخوف من أم تملك عضواً جنسياً مدمراً. ويظن شيلدر أن تحليل الإيديولوجيات ممكن ومستحب: إنه جزء من تحليل الأنا

(Moi). وفي البداية، يهتم التحليل بالمحتوى الواعي للإيديولوجية والمنطق الذي ينتظمه، والسؤال النهم في نظره هو: لماذا تبنى هذا الفرد/ أو الجماعة هذه الإيديولوجية بالذات؟ لكن السؤال الأكثر أهمية هنا هو: ماذا عن الإيديولوجيا، بوصفها لا مفكر الجسد، عندما يكون الجسد ذكراً أو أنثى؟ هل يتذوق الولد التجريدات النظرية لأنه في حاجة ضرورية وسريعة إلى تفسير نهائي ووحيد أمام العضو الجنسي للبنات وما يشكّله من تهديد لولوج ذكره؟ وإذا كانت الوظيفة الإشكالية الأبويتان مختلفتان بالنسبة إلى الولد والبنات،

فإن الاستيهامات الهذيانية (البارنويدية) الذكورية أو الأنثوية التي تقوم عليها كل إيديولوجية تمنح الامتياز للقبضة الأمومية التي لا يمكن الانفلات منها إلا بصناعة آخر (Autre) بالقرب من هذا الكائن- المرأة - الأول- الذي ينتمي إلى عالم ما قبل اختلاف الجنسين (ص95). ”موسم الهجرة إلى الشمال، لعبة النسيان تقترحان استيهامات تقوم عليه إيديولوجيا الشخصية المحورية: إن هذه الشخصية هي نتاج الأم من دون تدخل الأب، هي ليست من صنع الأب، بل من صنع الأم وحدها، إنها من نسل لا- أبي“.(6)

ولننظر الآن في الإيديولوجيا والنظريات الجنسية الطفلية: سؤال يطرحه الطفل الصغير: من أين يأتي الأطفال؟ ولا يحصل الطفل إلا على جواب متملص أو توبيخ أو حكاية. والطفل المخدوع قد لا يصدق الحكاية، فيشك في أن الكبار يخفون معرفة سرية ممنوعة ومرغوبة. صمت الآباء وجنسه يدفعان الطفل إلى ابتكار نظريات خاطئة وزائفة: النظرية الأولى أن الكائنات الإنسانية تملك كلها قضيبا. هو يلاحظ أن البنت لا تملك قضيبا، لكن القيمة الإيروسية التي تمنحها ذاته للقضيب تمنعه من أن يتصور شبيها له من دون هذا العضو الضروري، ولأن هذا الاعتقاد يسمح له أيضا بأن يتمثل الخصاء. والنظرية الثانية يحكمها الجهل بالفرج، بالعضو الجنسي النسائي. وتتضمن هذه النظرية استيهامات بأن الرجل يمكن أن يكون حاملا مثل المرأة.؛ والخلاصة أن هناك“ ثلاثة عناصر: توفير تفسير؛ بناء منطق قادر على جعل التجربة عقلانية؛ اقتراح فكرة سهلة الاستعمال؛ هذه هي الأسس المشتركة بين النظرية الجنسية الطفلية والإيديولوجيا: فهذه أو تلك تعزز يقينا

ضعيفا. فالنظرية الجنسية الطفلية تفكر ضد الرغبة في معرفة الرغبة: إنها ” معرفة - ضدية

(R.Gori, 1978, p.138) “contre-savoir تجعلك تتجنب المعرفة بالنقصان“.(7).

والآن لنفكر قليلا في الجسد والشفاهية في علاقتهما بالإيديولوجيا: ”تستمد الإيديولوجيا، من علاقتها بالشفاهية، واحدة من وظائفها الكبرى: إنها تنشأ ضد الانفصال، وضد الانقطاع. تتكلم الإيديولوجيا من دون أن تنفصل شفتها عن الثدي. ولذلك، فهي عندما تتكلم، فإنها بالكاد تتواصل، إنها تتجنب الخصاء الشفوي، والأفضل أنها تنكره، بما أن الثدي يجري التحقق منه هنا، بدلا عن الكلام الذي يشهد على ضياعه. فالإيديولوجيا تجد نفسها في وظيفتها الصوتية (جدار صوتي: R.Gori, 1975)، في مهماتها وغمغماتها، المتكررة والدائرية: تسد الثغرات، وتعزز، وتكرر“.(8).

والآن ما هي العلاقة بين الإيديولوجيا والجسد والشرجية وصورة الأم الشرجية: يبدو أن التكافؤ المزدوج للوظائف (التخلص، الاحتفاظ؛ التدمير- التحكم) موجود في قلب النظام الإيديولوجي.(9). والمحتوى الجسدي هو الشكل الأكثر بدائية للملكية؛ وفي تلك المرحلة، كان الشعور بالأشخاص والأشياء كأنهم ممتلكات يمكن الاحتفاظ بها أو التخلص منها (10). إن إبعاد شيء ما أو ضياعه يمكن أن يعده اللاوعي سلوكا تدميريا ساديا كما يمكنه عده إخراجا شرجيا(11). إن بناء نظام من الأفكار والمثل يبدأ في الاشتغال من أجل ضمان الدفاع ضد مخاطر ضياع شيء ما: أشياء داخلية؛ أشياء جماعية ومشتركة؛ الشيء- الجماعي المشترك. وإن استثمار

الأفكار المزودة بالقوة- الكلية من أجل الاحتفاظ- الهيمنة أو التخلص- التدمير يحصل على طاقته من هذا التنظيم الغريزي للسادية أو الإيروسية الشرجية. وتتهيك الإيديولوجيا انطلاقاً من هذه الأزواج المتعارضة، المانوية، الدوغمائية، المكرسة للقضاء على الشك والتناقض الوجداني⁽¹²⁾ "إن الإيديولوجيا، بوصفها نسقاً، هي التي تُمَثِّل صورة " الأم الشرجية"؛ فاليها تعود القدرة على المراقبة والإبعاد والمقاومة والمطالبة تماماً كما يُسند إلى "الأم الشرجية"، احتراً، التحكم المطلق في الفضلات والمحتويات الداخلية للأعضاء والمثانة"⁽¹³⁾ في لعبة النسيان: الهادي في اجتماع حزبي حاسم- بعد حملة القمع من النظام الحاكم- يدعو أعضاء الحزب إلى الحديث عن الأم؟؟

هناك اقتناع عند الطفل بأن التحكم الذي تمارسه "الأم" يعكس اهتمامها بالحصول ومراقبة المحتويات الداخلية للجسد، محتويات تصبح في ملكية الأم بعد أن كانت في ملكية الطفل، إنها تملك القدرة على " التحكم في الأشياء" كما سجل M. Torok (م. توروك) سنة 1964.

المنفذ الوحيد الذي يجده الطفل أمامه، من أجل التحرر من سلطة مراقبة كلية، وحرمان " الأم" من تلك السلطة، ومقاومة الرغبة التي يشعر بها تجاهها، هو أن ينقل الاستثمار الليبي المتعلق بالمحتويات المعوية، نحو الأنشطة الذهنية، وذلك بمعالجة الإنتاجات الذهنية، أي الأفكار، بوصفها أشياء شرجية⁽¹⁴⁾.

الإيديولوجيا معالجة للمخاوف الاعتدائية الداخلية (دفاع ضد الغرائز العدوانية السادية- الشرجية) وللمخاوف الإباحية (دفاع ضد ضياع ذلك الشيء الما⁽¹⁵⁾ قبل تناسلي

(objet pré-génital).

وأخيراً بماذا يمكن أن أختتم تقرّبي المتواضع من موضوع إشكاليّ معقد: الإيديولوجيا والتحليل النفسي؟

هل يكفي أن أسجل الملاحظات الآتية: أن الإيديولوجيا تركز في بنيتها كما في العلاقات التي تقيمها ذاتها (الفاعلون/ الذات الفاعلة ses sujets) معها على النرجسية. وكما أن النرجسي لا يتجاوب مع أي شيء آخر غير صورته، فإن الإيديولوجيا تحيل باستمرار على الشبيه، تتضاعف من خلال عناصرها، وتستعيد تدوير موضوعها داخل دائرة تبقى الذات سجينتها. (ص107). الإيديولوجيا قريبة مما يسميه أندري غرين (1971) بالشئ الغير- نرجسي

(objet transnarcissique): فهي تضمن، بواسطة لعبة التقمصات والتماهيات، الوساطة بين البعد النرجسي الأولي والبعد الاجتماعي للتبادل. والمصطلح الذي اقترحه أندري غرين ينطبق على الفن، وليس من دون سبب: ينتمي الفن إلى نظام "المفتوح" (" l'ouvert ») في حين تنتمي الإيديولوجيا إلى نظام الإغلاق (نظام خياطة الجرح ordre de la suture).

أن مصير النرجسية في مسار التطور الذي يعرفه الموقف الأيديولوجي يستدعي الحديث عن ثلاث لحظات: في البداية، هناك شهر عسل: الإيديولوجيا تدعم الأنا الضعيفة القلقة الخاضعة للتمزق والمهددة بالاندماج؛ في اللحظة الثانية تتحول الإيديولوجيا إلى موضوع حب؛ أما اللحظة الثالثة، فتتميز بضياح حدود الأنا ويتبدد الشخصية: تختفي الحدود، وتُعاش الأفكار على أنها واقعية، والسيرورات الذهنية التي لم تعد محتواة في حدود الأنا تُدرك من طرف الأنا الجسدية على

أنها قادمة من الخارج. تصبح الكلمات أشياء، والفكرة هي التي تحكم وتسود.

أن من الضروري الحديث عن الإيديولوجيا وفكر الجسد: مفهوم "فكر الجسد

"esprit du corps" ظهر عند فرويد في نهاية الفصل التاسع من كتابه: سايكولوجيا الحشود وتحليل الأنا: في المجتمع، هناك فكر مشترك، فكر الجسد: لا ينبغي لأحد أن يتقدم إلى الأمام، ينبغي لكل واحد أن يكون مثل الآخرين وأن يحصل على الشيء نفسه: فكر الجسد ليس إلا نتاج تماهٍ متبادل يُعدّ حلاً للمأزق الذي تقود إليه

الغيرة. يتشكل فكر الجسد داخل التماهي المتبادل بين أعضاء الجماعة بفضل الوهم أن كل عضو هو محبوب حبا متساويا من موضوع الحب: القائد، صورة الأخ الأكبر، وهذا بديل عن الأب.

وتضمن الإيديولوجيا مناعة الجماعة من خلال الصورة المثالية للجسد الموحد والملتحم والبعيد عن التفرقة والانقسام. ولا ينبغي أن تكون هناك رؤوس كثيرة، بل رأس الجماعة فحسب. والجسد الجماعي هو موضوع نرجسي يتجسد في جسد القائد.

الهوامش

1 - رونيه كاييس، الأيديولوجيا: المثالي والفكرة والمثل الأعلى، 2016، ص 3.

2 - نفس المصدر ص3

3 - نفس المصدر ص4

4 - نفس المصدر ص10

5 - نفس المصدر ص10

6 - نفس المصدر ص95

7 - نفس المصدر ص99

8 - نفس المصدر ص99

9 - نفس المصدر ص100

10 - نفس المصدر ص100

11 - نفس المصدر ص100

12 - نفس المصدر ص101

13 - نفس المصدر ص102

14 - نفس المصدر ص102

15 - نفس المصدر ص104

حوكمة الذكاء الاصطناعي

د. عادل كنيش مطلوب



ومؤسسات الدولة كافة ذات الاختصاص. تعد حوكمة الذكاء الاصطناعي جانباً حاسماً في تطويره واستخدامه. وتهدف إلى إنشاء إطار للاستخدام المسؤول والأخلاقي، وحماية حقوق الأفراد وحررياتهم. لكن ما هي حوكمة الذكاء الاصطناعي بالضبط، ولماذا هي ضرورية؟

حوكمة الذكاء الاصطناعي، لماذا هي مهمة؟

حوكمة الذكاء الاصطناعي هي مجموعة من المبادئ واللوائح والأطر التي توجه تطوير تقنيات الذكاء الاصطناعي ونشرها ووصيانتها. ويأخذ في الاعتبار جوانب مختلفة مثل الأخلاق والتحيز والعدالة والشفافية والمساءلة وإدارة المخاطر.

الهدف الأساسي من هذه الحوكمة هو ضمان الاستخدام الأخلاقي والمسؤول للذكاء

مع اكتساب قدرات الذكاء الاصطناعي المتقدمة اهتماماً واسع النطاق منذ أواخر عام 2022، زاد الاهتمام بإدارة وتنظيم هذه الأنظمة. لقد أصبحت مناقشة المخاطر الكارثية المحتملة الناجمة عن الذكاء الاصطناعي المنحرف أو الذي لا يمكن السيطرة عليه أكثر بروزاً، مما قد يفتح الفرص أمام السياسات التي يمكن أن تخفف من التهديدات.

لا يزال هناك الكثير من عدم اليقين بشأن استراتيجيات حوكمة الذكاء الاصطناعي الأفضل. لكن بعض الأفكار المتعلقة بالسياسات والاستراتيجيات التي من شأنها الحد من المخاطر تبدو واعدة، على سبيل المثال، قائمة بالأفكار السياسية المحتملة⁽¹⁾ واستطلاع رأي الخبراء حول أفضل الممارسات في مجال سلامة الذكاء الاصطناعي وإدارته⁽²⁾.

ربما لم نتمكن من العثور على أفضل الأفكار حتى الآن في هذا المجال، ولا يزال هناك الكثير من العمل لمعرفة كيفية عمل السياسات والاستراتيجيات الواعدة في الممارسة العملية. لقد تم طرح موضوع الحوكمة في بلدنا العراق في المؤتمر العلمي الأول للحكومة الإلكترونية الذي عقد تحت شعار "نحو خدمات الكترونية أفضل في العراق"، في الفترة 20 - 21 من كانون الأول/ديسمبر 2009، الذي أقامته وزارة العلوم والتكنولوجيا المنحلة، ثم في ورش العمل التي أقيمت بالتنسيق مع البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة وبقية وزارات الدولة

الاصطناعي. وتكمن أهميتها في القدرة على التخفيف من المخاطر المرتبطة بتطبيقاته، بما في ذلك التحيز وانتهاكات الخصوصية والنتائج غير القابلة للتفسير. تعمل حوكمة الذكاء الاصطناعي المناسبة على بناء الثقة بين المستخدمين وأصحاب المصلحة. إنها تضمن استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي لأغراض مفيدة وتتوافق مع التوقعات القانونية والمجتمعية.

المبادئ الأساسية لحوكمة الذكاء الاصطناعي في جوهر حوكمة الذكاء الاصطناعي، هناك بعض المبادئ الأساسية التي توجه تطويره وتنفيذه. وتشمل هذه:

• المبادئ الأخلاقية

لزاماً أن تتبع حوكمة الذكاء الاصطناعي المبادئ الأخلاقية، مما يضمن احترام تطبيقاته لحقوق الإنسان والحريات الأساسية.

• الشفافية

على منظومات الذكاء الاصطناعي أن تتمتع بالشفافية أمام المستخدمين وأصحاب المصلحة، مما يعزز الثقة في تطوير التكنولوجيا ونشرها واستخدامها.

• المسؤولية

يجب أن يكون الأشخاص الذين يطورون أو ينشرون تقنيات الذكاء الاصطناعي مسؤولين عن أي ضرر تسببه.

• العدالة

تعمل حوكمة الذكاء الاصطناعي على تعزيز العدالة ومنع التمييز والتحيز في تطوير تطبيقات الذكاء الاصطناعي واستخدامها.

• إدارة المخاطر

نحن بحاجة إلى تقييم المخاطر وإدارتها بشكل مناسب لتحديد وتخفيف المخاطر المحتملة المرتبطة بتقنيات الذكاء الاصطناعي.

• إمكانية التدقيق
يجب أن تكون أنظمة الذكاء الاصطناعي قابلة للتدقيق. وينبغي تتبع العمليات والقرارات التي تتخذها وشرحها بسهولة.

• الرقابة البشرية

من الواجب أن يتمتع البشر بمستوى من التحكم واتخاذ القرارات في عمل أنظمة الذكاء الاصطناعي لضمان الاستخدام الأخلاقي. هذه المبادئ هي الأساس لحوكمة الذكاء الاصطناعي المسؤولة⁽³⁾. ومن الضروري أخذها في الاعتبار في أي إطار أو لائحة تتعلق بالذكاء الاصطناعي. لفهم سبب استثمار المؤسسات، الشركات والحكومات في حوكمة الذكاء الاصطناعي، نحتاج إلى نظرة فاحصة على تطوره التاريخي.

السياق التاريخي وتطور حوكمة

الذكاء الاصطناعي

إن مفهوم حوكمة الذكاء الاصطناعي ليس بالمفهوم الجديد. لقد ظهرت وتطورت بالتزامن مع تقدم وانتشار تقنيات الذكاء الاصطناعي. في الأيام الأولى، كانت حوكمة الذكاء الاصطناعي مجالاً تم تجاهله نسبياً، نظراً للطبيعة التجريبية للذكاء الاصطناعي. ولكن مع تزايد وضوح العواقب والآثار المحتملة له، أصبحت الحاجة إلى حوكمة منظمة أمراً بالغ الأهمية.

في السنوات الأخيرة، أدت الحوادث البارزة التي تتعلق بالذكاء الاصطناعي إلى تسليط الضوء على الحاجة إلى الحوكمة. على سبيل المثال، في حادثة مثيرة للقلق، شهدت هولندا فضيحة كبيرة ناجمة عن سوء استخدام الذكاء الاصطناعي، حيث عانت الكثير من العوائل الهولندية من عواقب وخيمة عندما استخدمت

هيئة الضرائب خوارزمية لتحديد الاحتيال المشتبه به في الفوائد التي تتلقاها هذه العوائل. عُرِفَت هذه القضية باسم

”toeslagenaffaire“، أو فضيحة مزايا رعاية الأطفال (4). استخدمت سلطات الضرائب الهولندية خوارزمية التعلم الذاتي لاكتشاف مخاطر الاحتيال. لكن، كان هناك خلل في عمل النظام بسبب مؤشرات المخاطر المستخدمة فيه؛ التي أدت إلى معاقبة العديد من الأسر بسبب الاشتباه في احتيالهم.

أدى ذلك إلى إفقار عشرات الآلاف من الأسر، حتى أن بعض الضحايا لجأوا إلى الانتحار. تسلط هذه الكارثة الضوء على الدمار المحتمل الذي يمكن أن يحدث من الأنظمة الآلية دون وجود الضمانات اللازمة.

كما واجهت أمازون تحديات مماثلة مع منظومة التوظيف المعتمدة على الذكاء الاصطناعي والتي تبين أنها تظهر تحيزاً ضد النساء. استخدمت المنظومة، التي تم تطويرها في عام 2014، التعلم الآلي لمراجعة السير الذاتية وتقييم المتقدمين للوظائف. قامت أمازون باستخدام هذه المنظومة لتبسيط عملية اكتساب المواهب، وتخصيص درجات للمرشحين مثل تقييم المتسوقين في أمازون للمنتجات. لكن، بحلول عام 2015، اكتشفت الشركة أن النظام لم يكن يصنف المرشحين للمناصب الفنية بطريقة محايدة لنوع جنس المرشح؛ وكان هذا بسبب بيانات التدريب المنحرفة، حيث أن معظم السير الذاتية جاءت من الرجال، مما عكس هيمنة الذكور في صناعة التكنولوجيا. وهكذا تعلمت الخوارزمية أن المرشحين الذكور هم الأفضل، حتى أن الخوارزمية أهملت السير الذاتية التي تضمنت كلمة ”سيدة“. أدى هذا في النهاية إلى قيام

أمازون بإلغاء المشروع (5).

مثال آخر هو التسوية الأخيرة مع لجنة تكافؤ فرص العمل (EEOC) والتي تتضمن تحيزاً مزعوماً للذكاء الاصطناعي في التوظيف. تناولت قضية EEOC ضد iTutorGroup الادعاء بأن أداة توظيف الذكاء الاصطناعي الخاصة بـ iTutorGroup أظهرت تحيزاً على أساس السن والجنس (6). وأدى ذلك إلى رفض المتقدمين الذكور الذين تزيد أعمارهم عن 60 عاماً والإناث الذين تزيد أعمارهم عن 55 عاماً.

نفى المتهمون هذه الادعاءات. لكن، تسلط التسوية الضوء على أن أدوات الذكاء الاصطناعي التي تسبب نتائج تمييزية غير مقصودة يمكن أن تؤدي إلى عواقب قانونية وخيمة.

أدت مثل هذه الحوادث إلى تزايد الطلب على الأطر واللوائح التنظيمية لإدارة تطوير الذكاء الاصطناعي وتطبيقه. على مر السنين، تم اقتراح أطر ونماذج مختلفة لحوكمة الذكاء الاصطناعي من قبل العديد من أصحاب المصلحة، بما في ذلك صناع السياسات والقادة الصناعيين والباحثين الأكاديميين، حيث ساهم كل منهم في إنضاج حوكمة الذكاء الاصطناعي. لقد أدى هذا في النهاية إلى إدخال لائحة الاتحاد الأوروبي بشأن الذكاء الاصطناعي وغيرها من القوانين ذات الصلة مؤخراً. وللغور في هذه اللوائح، دعونا أولاً نفهم لماذا يجب على المؤسسات بشكل عام الاستثمار في حوكمة الذكاء الاصطناعي.

لماذا تحتاج المؤسسات إلى حوكمة الذكاء الاصطناعي؟

بدون تقنيات الحوكمة المناسبة، تواجه

لكن كل منهما يقدم وجهة نظر وطريقة تطبيق مميزة.

إطار إدارة مخاطر الذكاء الاصطناعي

يعمل إطار إدارة مخاطر الذكاء الاصطناعي كأداة اختيارية محايدة للصناعة، مصممة لمساعدة مطوري الذكاء الاصطناعي في تقليل المخاطر واغتنام الفرص وتعزيز موثوقية أنظمة الذكاء الاصطناعي الخاصة بهم طوال عملية التطوير بأكملها. تم تصميمه لاستيعاب مختلف القطاعات، وهدفه الأساسي هو تقليل المخاطر المرتبطة بالذكاء الاصطناعي وتشجيع إنشاء أنظمة الذكاء الاصطناعي وتنفيذها بشكل مسؤول. يتألف هذا الإطار من عنصرين رئيسيين:

- التخطيط/ الفهم والتوجيه القابل للتنفيذ. في هذا القسم، يساعد الإطار المؤسسات في تحليل مخاطر وفوائد أنظمة الذكاء الاصطناعي الخاصة بها، ويقترح طرقاً لتحديد أنظمة الذكاء الاصطناعي الجديرة بالثقة، ويصف العديد من خصائص النظام الموثوق.

- بينما يستلزم الجزء الثاني من الإطار توجيهات قابلة للتنفيذ، تتمحور حول أربعة عناصر رئيسية: الإشراف، التخطيط، القياس والإدارة. يوجه الإشراف هنا إلى تبني ثقافة إدارة المخاطر، بينما يتضمن التخطيط الاعتراف بالسياقات وتحديد المخاطر، أما القياس فيستلزم تقييم هذه المخاطر وتحليلها وتتبعها. تعد الإدارة جزءاً لا يتجزأ من التخطيط والقياس، مما يسلط الضوء على ضرورة تحديد الأولويات ومعالجة المخاطر بناءً على تأثيرها المحتمل.

المؤسسات مخاطر كبيرة تتمثل في الضرر القانوني والمالي والضرر الذي يلحق بالسمعة بسبب سوء الاستخدام والنتائج المتحيزة من مخزونها الخوارزمي. وبالتالي، فإن حوكمة الذكاء الاصطناعي ليست مجرد مطلب إلزامي، ولكنها ضرورة استراتيجية للتخفيف من هذه التهديدات - وعلى نطاق أوسع - تعزيز الثقة في تقنيات الذكاء الاصطناعي.

إن المؤسسات التي تستخدم الذكاء الاصطناعي في منتجاتها ملزمة بتنفيذ هياكل الحوكمة المسؤولة ولديها حافز استراتيجي للقيام بذلك. إن الإشراف والفهم الشامل لمخزون الذكاء الاصطناعي المستخدم سوف يخفف من التهديدات التي تشكلها الإدارة غير السليمة ويجعل مراقبة وتحديث الممارسات التشغيلية تتماشى مع المخاطر واللوائح المتطورة.

بالإضافة إلى ذلك، مع إقرار قانون الاتحاد الأوروبي للذكاء الاصطناعي واللوائح المماثلة⁽⁷⁾، فإن الشركات التي تطبق بشكل استباقي ممارسات حوكمة الذكاء الاصطناعي المسؤولة ستتمتع بميزة تنافسية عن تلك التي لا تفعل ذلك. أصبح إظهار المساءلة والشفافية في استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي ذا أهمية متزايدة.

أطر وقوانين حوكمة الذكاء الاصطناعي

هناك إطاران أساسيان لحوكمة الذكاء الاصطناعي معترف بهما على نطاق واسع:

1 - إطار إدارة مخاطر الذكاء الاصطناعي⁽⁸⁾

NIST

2 - إطار عمل منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية لتصنيف أنظمة الذكاء الاصطناعي⁽⁹⁾.

يتقاطع كلا الإطارين في بعض المجالات،

إطار منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية لتصنيف أنظمة الذكاء الاصطناعي

يوفر إطار منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية لتصنيف أنظمة الذكاء الاصطناعي إرشادات حول توصيف أدوات الذكاء الاصطناعي، بهدف إنشاء فهم مشترك لأنظمة الذكاء الاصطناعي. يقوم هذا الإطار بتقييم أنظمة الذكاء الاصطناعي من خمس زوايا مختلفة:

1. الناس وكوكب الأرض: يدرس تأثير أنظمة الذكاء الاصطناعي على البيئة والمجتمع والأفراد.

2. السياقات الاقتصادية: يقيم تأثير الذكاء الاصطناعي على سوق العمل وإنتاجية الموظفين والمنافسة في السوق.
3. البيانات والمدخلات: تقييم نوع البيانات التي يتم إدخالها في أنظمة الذكاء الاصطناعي وعملية إدارة تلك البيانات.
4. نموذج الذكاء الاصطناعي: يفحص ما إذا كان الإعداد الفني لنظام الذكاء الاصطناعي يسمح بقابلية التفسير والمتانة والشفافية.
5. المهام والوظائف: تأخذ في الاعتبار وظائف نظام الذكاء الاصطناعي.

كما يهدف هذا الإطار إلى تسهيل المناقشات المتعلقة باللوائح والسياسات، وتوجيه مطوري الذكاء الاصطناعي في بناء أدوات مسؤولة، وتقييم المخاطر المحتملة.

في حين أن كلا الإطارين فعالان في التفكير في المخاطر في سياق الذكاء الاصطناعي، إلا أنهما يتم تطبيقهما بشكل أكثر فعالية على الذكاء الاصطناعي التنبئي مقابل الذكاء الاصطناعي التوليدي. ومع استمرار الذكاء الاصطناعي في التطور بسرعة، فمن المرجح أن تخضع هذه الأطر للمراجعات في المستقبل القريب.

مع هذا، فإنها تشكل خطوة أولية حاسمة في فهم مخاطر الذكاء الاصطناعي وتصنيف أنواع مختلفة من أنظمة الذكاء الاصطناعي. بالإضافة إلى ذلك، تم اقتراح أو سن قوانين معينة لتنظيم استخدام الذكاء الاصطناعي وإدارته. بصرف النظر عن قانون الاتحاد الأوروبي بشأن الذكاء الاصطناعي، هناك بعض اللوائح البارزة الأخرى، التي تشمل ما يلي:

قانون مبادرة الذكاء الاصطناعي الوطنية لعام 2020 (NAIIA)⁽¹⁰⁾

يعد قانون مبادرة الذكاء الاصطناعي الوطنية لعام 2020 بمثابة لائحة مهمة تقترح تعزيز وتنسيق الجهود في مجال البحث والتطوير في مجال الذكاء الاصطناعي. ويهدف القانون إلى ضمان ريادته العالمية ويتناول المجالات الحاسمة لإدارة الذكاء الاصطناعي، بما في ذلك الوصول إلى البيانات، والخصوصية، والتحيز، والمساءلة.

قانون العدالة الخوارزمية والشفافية عبر الإنترنت⁽¹¹⁾

يعد قانون العدالة الخوارزمية والشفافية عبر الإنترنت قانوناً محورياً آخر يسعى إلى تعزيز الشفافية والمساءلة في استخدام الذكاء الاصطناعي والخوارزميات. ويطلب المؤسسات بالكشف عن استخدام أنظمة اتخاذ القرار الآلية، بما في ذلك الذكاء الاصطناعي، وتقديم معلومات مفيدة حول منطق هذه الأنظمة وأهميتها وعواقبها.

الأمر التنفيذي بشأن الذكاء الاصطناعي الآمن والجدير بالثقة⁽¹²⁾

في 30 أكتوبر| تشرين الأول 2023، أصدرت الولايات المتحدة، أمراً تنفيذياً يضع

للمعايير التي طورتها وزارة التجارة. يتطلب هذا القانون أيضًا بتقديم تقارير الشفافية إلى التجارة في قطاعات الإسكان والتوظيف والائتمان، والتعليم، والرعاية الصحية، والتأمين.

مخطط لوثيقة حقوق الذكاء الاصطناعي

يعد "مخطط ميثاق حقوق الذكاء الاصطناعي"،⁽¹⁴⁾ وثيقة أساسية تعالج التحديات الكبيرة التي تواجه الديمقراطية من خلال استخدام التكنولوجيا والبيانات والأنظمة الآلية بطرق يمكن أن تؤدي إلى تقويض حقوق الجمهور. ويناقش كيف يمكن لهذه الأدوات أن تحد من الفرص وتمنع الوصول إلى الموارد أو الخدمات الحيوية مع تسليط الضوء على الحالات الموثقة جيدًا حيث أثبتت الأنظمة المخصصة لرعاية المرضى والتوظيف وقرارات الائتمان أنها غير آمنة أو غير فعالة أو متحيزة.

لتحقيق هذه الغاية، حددت سياسة العلوم والتكنولوجيا خمسة مبادئ توجيهية لتصميم واستخدام ونشر الأنظمة الآلية في عصر الذكاء الاصطناعي هذا:

1. أنظمة آمنة وفعالة
 2. الحماية من التمييز الخوارزمي
 3. إشعارات وتفسيرات
 4. البدائل البشرية، واعتباراتها، والاحتياط
 5. خصوصية البيانات
- تهدف هذه المبادئ إلى توفير الحماية عندما يكون للأنظمة الآلية تأثير كبير على حقوق الجمهور أو الفرص أو الوصول إلى الاحتياجات الحيوية. ويرافق كل مبدأ كتيب بعنوان "من المبادئ إلى الممارسة"، والذي

معايير جديدة للسلامة والأمن في مجال الذكاء الاصطناعي. يتضمن هذا الأمر التنفيذي عدة توجيهات، مثل تطوير معايير جديدة لسلامة وأمن الذكاء الاصطناعي وإنشاء برنامج متقدم للأمن السيبراني.

كما يتناول حماية الخصوصية من المخاطر المحتملة التي يشكلها الذكاء الاصطناعي ويدافع عن تنفيذ الإنصاف والحقوق المدنية في استخدام الذكاء الاصطناعي. علاوة على ذلك، فهو يدافع عن المستهلكين والمرضى والطلاب من خلال ضمان الاستخدام المسؤول للذكاء الاصطناعي في مجالات مثل الرعاية الصحية والتعليم، وتشجع الابتكار والمنافسة من خلال دعم أبحاث الذكاء الاصطناعي وتطويره في جميع أنحاء البلاد.

قانون أبحاث الذكاء الاصطناعي والابتكار والمساءلة لعام 2023 (AIRIA)⁽¹³⁾

الهدف من هذا القانون هو البناء على الجهود الحالية التي تبذل لإنشاء بيئة آمنة وصديقة للابتكار لتطوير واستخدام الذكاء الاصطناعي، في أعقاب الأمر التنفيذي الأخير بشأن الذكاء الاصطناعي الأمن والجدير بالثقة، ومخطط ميثاق حقوق الذكاء الاصطناعي الذي أصدره البيت الأبيض.

يتمتع هذا قانون بأهمية خاصة لأنه يقدم متطلبات جديدة للشفافية والاعتماد لناشري نظام الذكاء الاصطناعي استنادًا إلى فئتين من أنظمة الذكاء الاصطناعي: "عالية التأثير" و"ذات التأثير الحرج". فهو ينشئ نظامًا جديدًا لإصدار شهادات الذكاء الاصطناعي، ويتطلب من أنظمة الذكاء الاصطناعي ذات التأثير الحرج التصديق الذاتي على الامتثال

يقدم خطوات مفصلة نحو تحقيق هذه المبادئ في عملية التصميم التكنولوجي.

القوانين واللوائح الأخرى

بصرف النظر عن هذه القوانين الرئيسية، هناك العديد من اللوائح الأخرى المقترحة أو التي تم سنّها عالمياً للتحكم في استخدام الذكاء الاصطناعي. على سبيل المثال، تشمل القوانين المعمول بها في الولايات المتحدة قانون تدريب الذكاء الاصطناعي⁽¹⁵⁾، وقانون مبادرة الذكاء الاصطناعي الوطنية⁽¹⁶⁾، وقانون الذكاء الاصطناعي في الحكومة⁽¹⁷⁾، إلى جانب مشاريع قوانين مثل قانون مساواة الخوارزميات⁽¹⁸⁾، وقانون لجنة الذكاء الاصطناعي الوطنية⁽¹⁹⁾، وقانون لجنة المنصات الرقمية⁽²⁰⁾، وقانون قيادة التكنولوجيا العالمية⁽²¹⁾.

في كندا، يهدف قانون الذكاء الاصطناعي والبيانات⁽²²⁾ المتوقع، وهو جزء من مشروع القانون C-27، إلى حماية الكنديين من الأنظمة عالية المخاطر، وضمان تطوير الذكاء الاصطناعي المسؤول، ووضع الشركات والقيم الكندية في مكانة يمكن اعتمادها في تطوير الذكاء الاصطناعي العالمي.

أصدر الاتحاد الأوروبي، بالإضافة إلى قانون الاتحاد الأوروبي للذكاء الاصطناعي⁽²³⁾، لوائح أخرى مثل اللائحة العامة لحماية البيانات⁽²⁴⁾ (GDPR)، وقانون الخدمات الرقمية⁽²⁵⁾، وقانون الأسواق الرقمية⁽²⁶⁾، بهدف حماية خصوصية المستخدمين ومنع عمالقة التكنولوجيا من استخدام هيمنتهم على السوق في مكافحة الممارسات التنافسية.

في حين أن المملكة المتحدة ليس لديها بعد، تنظيم شامل للذكاء الاصطناعي، فقد اقترحت

الحكومة نهجاً مناسباً قائماً على السياق في التنظيم. مع وضع هذا المنظور في الاعتبار، سيتم استخدام القوانين القطاعية القائمة لفرض حواجز الحماية اللازمة على أنظمة الذكاء الاصطناعي.

أحد هذه الموارد هو وثيقة "النهج المؤيد للابتكار في تنظيم الذكاء الاصطناعي"⁽²⁷⁾، والتي تؤكد التزام الحكومة بتعزيز الابتكار في مجال الذكاء الاصطناعي. ومن الموارد المهمة الأخرى "المركز القياسي لتسجيل الشفافية الخوارزمية"، وهي مبادرة تهدف إلى تعزيز الشفافية في تطبيقات الذكاء الاصطناعي.

بالإضافة إلى ذلك، في قمة بلتشلي بارك للذكاء الاصطناعي (Bletchley Park AI) الأخيرة، شاركت مجموعة من القادة العالميين وشخصيات صناعة التكنولوجيا وأعربوا عن مخاوفهم البالغة بشأن الذكاء الاصطناعي. وكانت القمة⁽²⁸⁾ بمثابة منصة مهمة للمناقشات المفتوحة حول المخاطر والمكافآت المحتملة للذكاء الاصطناعي، مع التركيز على الحاجة إلى حوكمة مسؤولة للذكاء الاصطناعي واستراتيجيات فعالة لإدارة المخاطر.

كما أصدرت دول مثل سنغافورة والصين والإمارات العربية المتحدة والبرازيل وأستراليا استراتيجيات وطنية للذكاء الاصطناعي⁽²⁹⁾، مما يضع الأساس لحوكمة الذكاء الاصطناعي المسؤولة والأخلاقية في جميع أنحاء العالم.

معايير ISO وIEEE لحوكمة الذكاء الاصطناعي.

بصرف النظر عن اللوائح الحكومية، قامت منظمات المعايير الدولية مثل ISO

حوكمة مسؤولية للذكاء الاصطناعي تتوافق مع قانون الاتحاد الأوروبي للذكاء الاصطناعي واللوائح الأخرى ذات الصلة.

قائمة مرجعية لحوكمة الذكاء الاصطناعي لرؤساء المؤسسات والمديرين التنفيذيين⁽³²⁾

يحتاج رؤساء المؤسسات والمدراء التنفيذيين إلى فهم آثار حوكمة الذكاء الاصطناعي على مؤسساتهم واتخاذ تدابير استباقية لضمان ممارسات مسؤولية وأخلاقية. يمكن أن تكون القائمة المرجعية التالية المكونة من 12 نقطة بمثابة نقطة انطلاق للمؤسسات التي تتطلع إلى تطوير إطار حوكمة الذكاء الاصطناعي الخاص بها:

- فهم استراتيجية الذكاء الاصطناعي للمؤسسة ومواءمتها مع استراتيجية العمل الأوسع.
- التأكد من أن المسؤولين عن مخاطر الذكاء الاصطناعي والأدوار والمسؤوليات ذات الصلة محددة بوضوح وأن هؤلاء الأفراد لديهم مجموعة المهارات والموارد المناسبة للقيام بهذه الأدوار بشكل صحيح.
- فهم ملف تعريف مخاطر الذكاء الاصطناعي للمؤسسة وتحديد أو الموافقة على التسامح مع مخاطر الذكاء الاصطناعي.
- التأكد من أن الذكاء الاصطناعي هو بند دوري في جدول أعمال مجلس إدارة المؤسسة، سواء كان في اجتماعات مجلس الإدارة بكامل هيئته أو اجتماعات لجنة المخاطر، وأن مجلس الإدارة لديه إمكانية الوصول الكافي إلى خبرات الذكاء الاصطناعي.
- فهم شرعية استخدام ونشر الذكاء الاصطناعي، بما في ذلك جمع واستخدام بيانات التدريب، عبر الأعمال.

(المنظمة الدولية للتوحيد القياسي) وIEEE (معهد مهندسي الكهرباء والإلكترونيات) أيضًا بتطوير معايير تتعلق بحوكمة الذكاء الاصطناعي.

في 6 فبراير 2023، أصدرت المنظمة الدولية للمعايير دليل ISO/IEC 23894⁽³⁰⁾ 2023، وهو عبارة عن وثيقة مهمة تهدف

إلى إدارة مخاطر الذكاء الاصطناعي. يوفر هذا التوجيه رؤى أساسية للمؤسسات المشاركة في تطوير أنظمة الذكاء الاصطناعي أو نشرها أو استخدامها، مما يساعدها على التغلب على المخاطر الفريدة المرتبطة بهذه التقنيات.

إنه بمثابة خريطة طريق لدمج إدارة المخاطر في العمليات المتعلقة بالذكاء الاصطناعي بشكل فعال. ولتوفير نهج منظم، تم تقسيم الإرشادات إلى ثلاثة أقسام أساسية. الأول، البند 4، يحدد المبادئ الأساسية لإدارة المخاطر. أما البند الثاني، البند 5، فهو مخصص لتوضيح إطار إدارة المخاطر، في حين أن الثالث، البند 6، يشرح عمليات إدارة المخاطر.

بالإضافة إلى ذلك، أنشأت المنظمة الدولية للتوحيد القياسي أيضًا مجموعة من المعايير⁽³¹⁾ لتوجيه الحوكمة المسؤولة للذكاء الاصطناعي، بما في ذلك

IEEE P2863 - TM الممارسة الموصى بها للحوكمة التنظيمية للذكاء الاصطناعي.

تحدد وثيقة التوجيه الشاملة هذه معايير حاسمة لحوكمة الذكاء الاصطناعي، مثل السلامة والشفافية والمساءلة والمسؤولية وتقليل التحيز. ويوضح كذلك خطوات التنفيذ الفعال، وتدقيق الأداء، والتدريب، والامتثال التنظيمي. توفر هذه المعايير الدولية مرجعًا قيمًا للمؤسسات التي تتطلع إلى إنشاء ممارسات

- فهم كيف تضمن المؤسسة تحديد ومعالجة القضايا الأخلاقية المرتبطة باستخدام الذكاء الاصطناعي، وخاصة التحيز والتمييز.
- فهم كيفية تصنيف مخاطر أنظمة الذكاء الاصطناعي وحالات الاستخدام (أي معايير التصنيف وعملية التقييم)، والتي تم حظرها، ولماذا؟
- فهم أنظمة الذكاء الاصطناعي الحرجة وعالية المخاطر المستخدمة والمنشرة في جميع أنحاء الأعمال وطبيعة ومصدر وموثوقية البيانات المستخدمة لتدريب الأنظمة عالية المخاطر.
- فهم المفاضلات في قرارات الذكاء الاصطناعي (على سبيل المثال، الدقة مقابل العدالة، وقابلية التفسير مقابل الخصوصية،
- والدقة مقابل الخصوصية، والدقة مقابل القدرة على التكيف).
- التأكد من وجود عمليات للإدارة لتصعيد وإحاطة مجلس الإدارة بأي حوادث تتعلق بالذكاء الاصطناعي، بما في ذلك استجابة أنظمة الذكاء الاصطناعي، وأي تأثيرات عليها، وحالة أي تحقيقات حولها، والتعلم الذي تم تحديده كجزء من مراجعة ما بعد الحوادث.
- التأكد من مراجعة الامتثال لبرنامج إدارة مخاطر الذكاء الاصطناعي عبر وظائف التدقيق.
- التأكد من أن مسؤول مخاطر الذكاء الاصطناعي يقوم بانتظام بمراجعة فعالية برنامج وسياسات إدارة مخاطر الذكاء الاصطناعي.

المراجع

- 1- Tentative Ideas for US AI Policy | Open Philanthropy 12
- 2- Towards Best Practices in AGI Safety and Governance | GovAI
- 3- AI Governance Best Practices | Snowflake
- 4- This Algorithm Could Ruin Your Life | WIRED
- 5- Insight - Amazon scraps secret AI recruiting tool that showed bias against women | Reuters
- 6- (ANALYSIS: First AI Bias Settlement With EEOC Spotlights Pitfalls (bloomberglaw.com
- 7- (AI Regulation Is Coming (hbr.org
- 8- AI Risk Management Framework | NIST
- 9- OECD Framework for the Classification of AI systems | en | OECD
- 10- (National Artificial Intelligence Initiative (NAII (uspto.gov
- 11- S. 2325 (IS) - Algorithmic Justice and Online Platform Transparency Act - Content Details (- (govinfo.gov
- 12- FACT SHEET: President Biden Issues Executive Order on Safe, Secure, and Trustworthy Artificial Intelligence | The White House
- 13- https://datainnovation.org/2023/11/the-airia-bill-would-force-the-commerce-department-to-bite-off-more-than-it-can-chew
- 14- Blueprint for an AI Bill of Rights | OSTP | The White House
- 15- (AI Training Act - Content Details - (govinfo.gov
- 16- National-Artificial-Intelligence-Research-and-Development-Strategic-Plan-2023-Update. (pdf (whitehouse.gov
- 17- Proposed Memorandum for the Heads of Executive Departments and Agencies (white-house.gov
- 18- https://www.congress.gov/bill/118th-congress/senate-bill/2892/all-info

- 19- <https://www.congress.gov/bill/118th-congress/house-bill/4223>
- 20- <https://www.congress.gov/bill/118th-congress/senate-bill/1671>
- 21- <https://www.congress.gov/bill/118th-congress/senate-bill/1873?s=1&r=87>
- 22- C-27 (44-1) - LEGISinfo - Parliament of Canada
- 23- EU AI Act: first regulation on artificial intelligence | Topics | European Parliament (europa.eu)
- 24- (General Data Protection Regulation (GDPR) – Legal Text (gdpr-info.eu)
- 25- (The EU's Digital Services Act (europa.eu)
- 26- The Digital Markets Act: ensuring fair and open digital markets - European Commission ((europa.eu)
- 27- <https://www.gov.uk/government/publications/ai-regulation-a-pro-innovation-approach/white-paper>
- 28- Five takeaways from UK's AI safety summit at Bletchley Park | Artificial intelligence (AI) | The Guardian
- 29- Lessons From the World's Two Experiments in AI Governance - Carnegie Endowment for International Peace
- 30- ISO/IEC 23894 – A new standard for risk management of AI - AI Standards Hub
- 31- IEEE SA - AIS Standards
- 32- <https://www.modulos.ai/wp-content/uploads/2023/12/AI-Governance-Checklist-for-Directors-and-Executives.pdf>

التلوث الإشعاعي في العراق هل ستتم إزالته حقاً؟

د. كاظم المقدادي
أكاديمي عراقي متقاعد، متخصص
بالصحة والبيئة وبالآضرار البيولوجية
لاستخدام أسلحة اليورانيوم المشع



تمهيد

التلوث الإشعاعي في العراق واقع قائم منذ 43 عاماً، وناجم بالأساس عن قصف (مفاعل تموز) في التويثة، في عام 1981 من قبل إسرائيل، وقصف أرجاء العراق خلال حربين مدمرتين، في 1991 و2003، بأسلحة جديدة، في وقتها، مصنعة من نفايات نووية خطيرة، استخدمتها القوات الأمريكية وحليفاتها، لأول مرة ضد العراق، جعلت شعبنا يعيش، ومن بعده شعوب صربيا وكوسوفو والبوسنة وأفغانستان وسوريا وليبيا، وغيرها من الدول التي استخدمت ضدها ذخائر اليورانيوم، محنة الحرب وتداعيات استخدام تلك الأسلحة الفتاكة.

وقد كشف العلماء المستقلون الكثير من طبيعة أسلحة اليورانيوم وسميتها الكيميائية والإشعاعية وتأثيراتها البيولوجية الخطيرة. وسلطت العشرات من الدراسات والبحوث والمئات من المقالات والتقارير العلمية، الضوء على الكارثة البيئية والصحية والاجتماعية الناجمة عن استخدام أسلحة اليورانيوم المشعة. بيد أن الحكومات العراقية المتعاقبة وأجهزتها المعنية لم تهتم جدياً بهذه

المشكلة الخطيرة، حتى تفاقمت كثيراً. يشهد التاريخ أن حماية البيئة العراقية، وبينهم علماء وأكاديميون وخبراء وباحثون، هم أول من طالب الحكومات العراقية المتعاقبة بالتحرك الفوري لإزالة التلوث الإشعاعي والتخلص منه نهائياً بطرق آمنة ومضمونة. ونشروا الكثير من المعلومات ذات العلاقة، وأطلقوا مبادرات جدية لدعم مطلبهم. ولذا، فهم، من دون شك، سيفرحون كثيراً، ويسعدهم جداً، أن تُتجز هذه المهمة الوطنية الكبرى يوماً ما، فعلاً، لا بالكلام والوعود، والتصريحات البعيدة عن الواقع. وسيدعمون، بكل تأكيد، كل جهد وطني ومسعى جاد

ومخلص وهادف، إذا كان مدروساً جيداً، ومبنياً على واقع وإمكانات واقعية، وواضح المعالم، ولا ليس فيه من حيث التخطيط والتنفيذ، وآلياته، ومدة إنجازه، وبالتالي ان يُثمر إنجازات حقيقية، غير مبالغ فيها، في مهمة التخلص من الإشعاع.

بشأن الخطة الوطنية الراهنة

شهدت الأعوام الثلاثة الأخيرة تصريحات عديدة لمدير عام مركز الوقاية من الإشعاع التابع لوزارة البيئة د. صباح الحسيني، عن ” خطة وطنية لإزالة التلوث الإشعاعي“ وعن ”برنامج إعلان خلو العراق من التلوث الإشعاعي“، و” تحقيق الخطة نسباً متقدمة“، وتم بموجبها إعلان خلو البصرة وميسان والمثنى، من التلوث الإشعاعي، وستلحق بها قريباً محافظتا ذي قار والأنبار⁽¹⁾⁽²⁾.

لم تكشف الجهات المعنية عن تفاصيل وافية عن الخطة الوطنية المطروحة. بينما أوجت تصريحات المسؤولين بإستباق للإحداث، ليست واضحة دوافعه.

وارتباطاً بذلك، ثمة تساؤلات عديدة تستوجب التوضيح، ومنها:

- هل يصح إعلان خلو العراق من التلوث الإشعاعي قريباً، والتلوث الإشعاعي ما يزال موجود وبدرجات عالية في مناطق عديدة في عموم العراق !!؟

- الموقف يوحي وكأن المناطق الملوثة الباقية، والتي تنتظر المعالجة، ليست محسوبة كمناطق عراقية !!

- ألم ينوه د. الحسيني بأن ” أكثر المواقع تلوثاً في البلاد والتي تحتاج إلى جهد كبير لإزالة التلوث، هما موقعا (عداية) و(الجزيرة) في نينوى، وهما عبارة عن مطمر دفنت فيه

مواد مشعة، وقد نقت فيه وبعثرت محتوياته عصابات داعش الإرهابية عند سيطرتها على المدينة⁽³⁾؟.

- وألم يكرر بان ” العمل جار على معالجة المواقع المتبقية في محافظات نينوى والأنبار وبغداد وصلاح الدين ”⁽⁴⁾ !!؟

- فلماذا، ولمصلحة من إستباق الأحداث !!؟
- أليس الأولى والأهم إنجاز المهمة تامة، ومن ثم التباهي بالإنجاز ودعوة الضيوف ليشهدوا عليه؟

ما العدد الحقيقي للمواقع الملوثة بالإشعاع؟

لقد لمسنا في تصريحات المسؤولين عدم دقة بشأن المواقع الملوثة بالإشعاع المتبقية وتنتظر المعالجة. وبصراحة، لسنا مقتنعين بأنها 10 فقط - كما أعلن د. الحسيني. ومبررات عدم القناعة ان الحسيني لم يأت في تصريحاته على ذكر التويثة، المسماة: ”تشرنوبيل العراق“، وهي تضم 18 منشأة نووية مضروبة. فلماذا لم يذكرها !!؟

وعدا ”عداية“ و”الجزيرة“ في محافظة نينوى، توجد الكثير من المناطق الملوثة منتشرة في البلاد، مثل: ” مقبرة طريق الموت“ (صفوان- البصرة) التي توجد فيها أكثر من 1500 آلية للجيش العراقي مضروبة بنخائر اليورانيوم، وهي مطوقة، لكنها مكشوفة، وإشعاعاتها تتطاير وتنتقل بالريح الى المناطق المحيطة بها، وحتى الى عشرات الكيلومترات.

وتؤكد وسائل إعلام عراقية وأجنبية وجود مواقع أخرى ملوثة بالإشعاع، في الخميسية بذي قار، وحوارن غربي الأنبار، والدولاب ببابل، والوركاء بالمثنى، ومنطقة تجمع

2023 عن "خطة وطنية لمكافحة التلوث الإشعاعي في البلاد"، ولا هو المرة الأولى، وإنما سبقه إعلانات أخرى عديدة:

في عام 2005، أعلنت وزارة البيئة عن خطة وطنية مماثلة، وأكدت "أن الخطة تتضمن اجراء المسوحات الإشعاعية للمناطق المقصوفة عامة والمناطق الملوثة باليورانيوم المنضب خاصة، وأخذ عينات من التربة والماء والحشائش لفحصها، فضلاً عن إزالة آثار التلوث من المناطق الملوثة"⁽⁶⁾. ولم يُعلن ما الذي أنجز منها وأين صارت.

وفي عام 2006 قرر مجلس الوزراء، كحل، تجميع الحديد السكراب المضروب في الحرب، من كافة المناطق العراقية، ونقله الى (مصنع الحديد والصلب) في البصرة. إنتقدنا القرار في وقته، في مقال لنا في مجلة "البيئة والحياة" التي تصدرها وزارة البيئة، وحذرنّا من خطورة هذه العملية على العاملين في تجميع السكراب، وفي إعادة تصنيعه، ولاحقاً على مستخدميّه. ونبهنا بأن العلم أكد بان إشعاع اليورانيوم المنضب لن يزول حتى بعد صهر الحديد الملوّث به⁽⁷⁾. لم تأخذ الحكومة بتحذيرنا، كالعادة، وحصل ما حذرنا منه، حيث أكدت تقارير طبية وتحقيقات صحفية استقصائية إصابة المئات من العمال والموظفين بالسرطان، ومات العشرات منهم.. وبعد فوات الأوان تم إيقاف العمل في المصنع. وبعد 10 سنوات على غلقه، أعلن مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع: "تم تنظيف المصنع من الإشعاع"⁽⁸⁾. ولم يوضح كيف تم تنظيفه، وبأي طريقة، ولماذا طالت العملية 10 سنوات!!

وفي عام 2009، ذكر رئيس الباحثين في دائرة المواد الخطرة في وزارة العلوم

السكراب بعويريج، بالإضافة الى مواقع في صلاح الدين، وكركوك، ودهوك، والسليمانية، وكميت وبيجي، والنهروان، والطارمية، والزعفرانية، والتاجي، وموقع سكراب المنطقة الصناعية، وغيرها.

وحيداً لو يوضح المسؤولون المفارقة التالية: مع "قرب إعلان ذي قار خالية من الإشعاع" انطلقت قبل أيام حملة شعبية رافضة لطمر المخلفات المشعة في صحراء الناصرية. وتدور معركة ضمن الجدل الدائر بين الاوساط الشعبية والنخب الثقافية والاكاديمية من جهة، وحكومة ذي قار، من جهة اخرى، وسط تزايد مخاطر الاصابة بالأمراض السرطانية التي تعد المواد والملوثات المشعة المستهدفة بذخائر اليورانيوم "المنضب"، احد ابرز اسباب الاصابة بها كما يؤكد الأطباء. ويخشى المعارضون لطمر المخلفات المشعة من ان تتحول محافظة ذي قار الى مكب لمخلفات المحافظات الاخرى، وهو ما يفاقم الاضرار الصحية والاقتصادية الناجمة عن ذلك. حيال هذا، اضطرت الحكومة المحلية ومديرية بيئة ذي قار، تقديم توضيحات، أكدت فيها "ان محجر طمر المواد المشعة نظامي، وخاص بالملوثات العائدة للمحافظة فقط، ولا يشكل خطراً على حياة المواطنين"⁽⁵⁾.

وقد أخبرنا زملاء يعملون في الناصرية بان عوائل محافظة ذي قار لا تصدق التوضيحات المذكورة، ولا تنق بإعلان محافظتهم خالية من الإشعاع قريباً، ولا حتى بعد سنوات. فكيف سنُكسب ثقتها ودعمها؟

خط و إجراءات رسمية عديدة منسية

ليس جديداً إعلان الجهات المسؤولة في عام

!. بينما أعلنت وزارة العلوم والتكنولوجيا، بعد قرابة الثلاثة أشهر: “ان عدد المواقع الملوثة في العراق يبلغ 40 موقعا، اغلبها في محافظة البصرة، وان طمر النفايات المشعة سيكون في مواقع مؤقتة لمدة تصل الى 15 عاما، وان تلك المواقع ستكون حصينة، مع ضرورة استمرار مراقبتها⁽¹⁴⁾. فأين صار ”الإنجاز“ المذكور !!؟

مجلس النواب يدخل على الخط

في عام 2018، استندت دراسة لمجلس النواب الى إفادات مدير عام دائرة البيئة ومعاونيه، اللذين تحدثا ”بآلم وحزن عميقين عن حجم المأساة التي تمر بها البيئة العراقية نتيجة عدم التدوير الصحيح للمخلفات ومعالجة النفايات، وخصوصاً في مدينة بغداد وضواحيها”. وأكدا بان ”الآليات الموجودة لطمر وحرق المخلفات والنفايات لازالت متأخرة وكلاسيكية الى حد كبير“. وحذرا من وقوع كارثة بيئية كبيرة على سكان مدينة بغداد ما لم يتم ايجاد حلول ومعالجة سريعة للمناطق والبنائات التي ضربت من قبل القوات الامريكية، التي لازالت مليئة بمخلفات اليورانيوم المنضب. وأشارا الى ان الحديد المضروب تم نقله الى كردستان، ومن ثم اعادته (حديد تسليح) للبناء، وتم بيعه الى بغداد وبقيّة المحافظات، وهو ملوث باليورانيوم. وقالوا: ”ان هذه كارثة بعينها سببت آلاف الامراض السرطانية والتشوهات الخلقية والإسقاطات والإجهاض وقلة الإنجاب والعقم”.

لمعالجة المشاكل القائمة دعت دراسة مجلس النواب الى عقد مؤتمر وطني يرعاه مجلس النواب العراقي للوقوف على كل المشاكل العالقة. وتشكيل لجنة تسمى (اللجنة العليا

والتكنولوجيا عدنان حسن ان هناك مقترحات لتقليل التلوث الإشعاعي، منها تشكيل مديرية متخصصة لمعالجة وتصفية المخلفات المشعة، وفريق من الباحثين المختصين لتقديم مشروع استثماري بهذا المجال، وتقديم خطة مستقبلية خاصة بالمفاعلات المشعة⁽⁹⁾. لاحظ عزيزي القارئ أنه لحد ذلك التاريخ لم توجد مديرية متخصصة بمعالجة وتصفية المخلفات المشعة. ولم يكن هناك فريق متخصص لتقديم خطة مستقبلية خاصة بالمفاعلات المشعة، بينما كان المسؤولون يتحدثون عن خطط وبرامج وجدول زمنية.

وفي عام 2011، ذكر مدير علاقات البيئة الدولية في وزارة البيئة لؤي صادق المختار أن الوزارة حددت 4 مواقع جغرافية لدراساتها ومعرفة إمكانية استخدامها لطمر النفايات الخطرة، واختيار موقع واحد من بينها، لتجهيزه بالشكل الذي يتناسب مع طبيعة هذه المواد⁽¹⁰⁾. وقد مرّت 12 سنة ولا يوجد موقع رسمي محدد لهذا الغرض. أكد ذلك قبل أيام الوكيل الفني لوزارة البيئة د. جاسم الفلاح، في مقابلة تلفزيونية معه، مُعلناً ان جميع مطامر النفايات في العراق لم تستحصل الموافقة الأصولية الرسمية⁽¹¹⁾. فماذا يعني ذلك غير فشل الإدارة البيئية لهذه المشكلة!!

وفي شباط 2015 أعلنت وزارة البيئة انتهائها من إعداد الخرائط الخاصة بالمواقع الملوثة بالإشعاع في مناطق جنوب العراق. وأنه ”انجاز يعتبر المرحلة قبل النهائية لغلق ملف المواقع الملوثة بالإشعاع بشكل نهائي وحسب الجدول الزمني“⁽¹²⁾. ولعل الأغرب هو ان الوزارة كانت قد أعلنت في 21/1/2015 بأن ”العام 2015 سيشهد الانتهاء من ملف المواقع الملوثة بالإشعاع“⁽¹³⁾. ولم يحصل ذلك طبعا

أخرى على الفضائيين الخ. وليس من المعقول تنفيذ أنشطة ومشاريع برنامج إزالة الإشعاع بالمبلغ المذكور.

ويتواصل إعداد آليات التنفيذ

بعد كل ما أعدته الجهات المسؤولة من خطط وإجراءات، واصلت وزارة البيئة لغاية تموز 2022، حديثها عن إعدادها لآليات تنفيذ الخطة الوطنية لإزالة التلوث الإشعاعي في العراق.

فخلال اجتماع عقده لجنة الامر الديواني 26 لسنة 2021، برئاسة المستشار حامد الباهلي عضو هيئة المستشارين في رئاسة مجلس الوزراء، وتمت خلاله مناقشة اخر المستجدات بشأن ازالة التلوث الإشعاعي في العراق، وإعداد البات تنفيذ خطة لإزالته. كما ناقش المجتمعون آليات توفير التخصيصات المالية اللازمة لتنفيذ كامل البرنامج والتي وافقت الامانة العامة لمجلس الوزراء على ادراجها ضمن موازنة عام 2022⁽¹⁷⁾.

وبعد أكثر من 4 أشهر، أعلن مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع بأن مركزه "سيقدم الخطة الى الأمانة العامة لمجلس الوزراء لإقرار موازنة الفريق المكلف بتخليص العراق من آثار التلوث الإشعاعي وبموازنة لا تتعدى الـ 4 ملايين دولار". وأشار إلى أن الشركات الأجنبية "يمكن أن تكلف العراق 500 مليون دولار في حال رغبتها بمسح إشعاعي لمحافظة واحدة⁽¹⁸⁾.

وفي نفس الشهر، أعلن د. عبد الكريم الفيصل رئيس هيئة المستشارين في رئاسة مجلس الوزراء عن تشكيل فريق وطني لإزالة الملوثات الإشعاعية من جميع مناطق العراق، وذلك بأمر من رئيس الحكومة مصطفى

لمعالجة آثار التلوث الإشعاعي) ضمن تشكيلات وزارة العلوم والتكنولوجيا، تضم ممثلين من الوزارات المعنية (العلوم والتكنولوجيا، البيئة، الصحة ، البلديات والاشغال العامة ، والامانة العامة لمجلس الوزراء) تتولى عملية حصر تأثير اليورانيوم "المنضب"، واقتراح المعالجات اللازمة لتقليل أثره. وان تتالف ادارة هذه اللجنة من ذوي الاختصاص والخبرة، وتكون بعيدة عن المحاصصة والتدخلات السياسية⁽¹⁵⁾. ولم يتحقق ما أوصت به، ولم يتابعه أحد.

ميزانية بأئسة

بعد جهود مضنية، دامت عامين، خصص مجلس الوزراء مبلغاً بأئساً لتنفيذ البرنامج الوطني لإزالة التلوث الإشعاعي في عموم البلاد، وقال مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع في 1/3/2023 إن وزارة البيئة نجحت باستحصال موافقة مجلس الوزراء على تخصيص أربعة مليارات و 929 مليون دينار لإنجاز البرنامج المذكور. وأكد بأن هذه الموازنة ستسهم بتنفيذ جميع الأنشطة والمشاريع المحددة ضمن البرنامج الوطني لإزالة التلوث الإشعاعي⁽¹⁶⁾.

هكذا اذن بجهود مضنية تستحصل وزارة البيئة على قرابة 4 ملايين دولار لتنظيف العراق من التلوث الإشعاعي، ولتخليص الشعب العراقي من سيف الإشعاع المسلط على رقابه والمدمر لصحة وحياة أجياله، بينما هُدرت، ونُهبت مليارات الدولارات من خزينة الدولة وأموال الشعب، من قبل المافيات واللجان الاقتصادية للأحزاب المتنفذة ومليشياتها المسلحة، وتُنفق شهرياً ملايين الدولارات على حمايات المسؤولين والنواب، وملايين

أعلن عن تنظيفها من التلوث الإشعاعي قبل الزيارة!!

لا تفاصيل وافية ولا ضمانات مكفولة

بالعودة لـ"الخطة الوطنية لإزالة التلوث الإشعاعي في العراق"، التي أقرها مجلس الوزراء، وحدد فيها ادوار الجهات الوطنية المسؤولة عن الخطة، وتوفير مستلزمات إنجاحها لتحقيق الهدف منها- اعلان العراق خاليا من اثار التلوث الاشعاعي باليورانيوم المنضب، وإزالة اثاره عن البيئة والانسان، في سعي حكومي جاد لمعالجة هذه الاثار"⁽²²⁾. لم نجد لها تفاصيل وافية متاحة للامة. وهذه سلوكية ممنهجة تمارس طيلة العقدين المنصرمين من قبل غالبية أجهزة الدولة لتحريم الوسط العلمي العراقي من المشاركة بالإطلاع والمناقشة والإغناء.

وكل ما عرفناه عن الخطة هو ما أعلنه مركز الوقاية من الإشعاع من أنه تم تبنيها في كانون الثاني 2024، وان مديره العام اجتمع مع ممثلي هيئة المستشارين في مجلس الوزراء، وهيئة الطاقة الذرية / مدير مديرية ادارة النفايات، والهيئة العراقية للسيطرة عن المصادر المشعة، وبحضور مدراء الاقسام للمركز، لـ "مناقشة تحديث الخطة في عموم المحافظات العراقية المحددة ضمن البرنامج"⁽²³⁾ ولم يوضح أوجه التحديث.

وفي 2024/3/20، اجتمع مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع مع خبراء الوكالة الدولية للطاقة الذرية، بحضور ممثلي عن الهيئات الرقابية والتنفيذية الوطنية المعنية بإدارة هذا الملف وتم خلال الاجتماع الاتفاق على تعزيز ودعم القدرات الوطنية في مجال

الكاظمي مؤلف من قبل 4 جهات حكومية هي وزارة التعليم العالي والبحث العلمي والعلوم والتكنولوجية ووزارة البيئة ممثلة بمركز الوقاية من الإشعاع وهيئة المستشارين. وان الخطة تنطلق من محافظة البصرة التي تضم أكثر من 28 موقعاً ملوثاً بالإشعاع. جاء ذلك في برنامج تلفزيوني، شارك فيه د. حامد الباهلي عضو لجنة المستشارين التابعة لمجلس الوزراء ود. عقيل مريوش المشرف على تشكيلات النشاط النووي في العلوم والتكنولوجيا والمنسق مع الوكالة الدولية للطاقة الذرية ود. صباح الحسيني مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع التابع لوزارة البيئة، وناقشوا (الخطة الوطنية الحكومية لإزالة التلوث الإشعاعي في العراق)⁽¹⁹⁾.

وفي تموز 2022، أعلنت وزارة البيئة، مرة أخرى، إعدادها آليات تنفيذ الخطة الوطنية لإزالة التلوث الاشعاعي⁽²⁰⁾. وليس واضحاً فيما إذا إنتهت تماماً مهمة الإعداد.

وما يزال البحث جارياً عن الوسائل

طيلة عقدين ولغاية تشرين الثاني 2023 والجهات المعنية تبحث عن وسائل أمنة للتخلص من النفايات المشعة. ومن ضمن البحث الزيارة التي قام بها فريق فني من مركز الوقاية من الإشعاع الى المنشآت الفرنسية للتخلص النهائي من النفايات المشعة. ضم الفريق مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع، والمنسق الوطني لمشروع التعاون التقني مع الاتحاد الأوروبي، وفريق فني متخصص من ملاكات مركز الوقاية من الإشعاع، يشارك في الزيارات العلمية الى مواقع ومنشآت التخلص النهائي من النفايات المشعة الفرنسية⁽²¹⁾.

والسؤال: إذاً، كيف تم تنظيف المواقع التي

تطوير قدرات ادارة ومعالجة النفايات المشعة والتخلص منها وفق أحدث التقنيات العالمية، وتصفية المنشآت النووية العراقية، وذلك من خلال برامج التعاون التقني مع الوكالة الدولية للطاقة الذرية.

واكد مسؤول برامج التعاون التقني لجمهورية العراق في الوكالة الدولية للطاقة الذرية مسعود مالك والخبراء في الوكالة الدولي: ريبكا أن وفيدان لوبيونوف وتيموثي ميلنر، على تسخير الإمكانيات الدولية من اجل دعم العراق في هذا المجال⁽²⁴⁾. لم يتضح ما هو الجديد في هذا الموضوع الذي يجري تناوله طيلة 16 عاماً.

وفي مطلع نيسان 2024، أعلن بان ”العراق يؤشر خلو 59 موقعاً من التلوث الإشعاعي“، و”خلو الهواء من اي ملوثات إشعاعية - وفق البيانات المسجلة“. وأعلن المدير العام لمركز الوقاية من الإشعاع: ”لا توجد مساحات واسعة ملوثة بالإشعاع في العراق، وإنما بقيت 10 مواقع فقط تتراوح مساحتها بين

(20 - 25) دونماً في عموم البلاد“⁽²⁵⁾.

إذاً، لماذا الاستعجال بإعلان العراق خالياً من الإشعاع؟ وأين هي الضمانات الأكيدة لإنجاز المهمة قريباً؟

إعلان خلو البصرة من الإشعاع أكثر من مرة في عام 2021 تم إعلان ”خلو البصرة من التلوث الإشعاعي“. ولم يكن المرة الأولى. فقد سبقته إعلانات عديدة، أولها عندما نفى مركز الوقاية من الإشعاع في تقريره لشهر حزيران 2010 وجود أي تلوث إشعاعي في عموم العراق. أي ان كافة المحافظات العراقية، وبضمنها البصرة هي ”نظيفة“ من الإشعاع. وفي أيلول 2021، أعلنت الحكومة العراقية خلال مؤتمر في البصرة عن خلو محافظة

البصرة من التلوث الإشعاعي باليورانيوم المنضب، في ضوء إنجاز مشروع معالجة ونقل كميات كبيرة من المواد الملوثة إشعاعياً، وتخزينها داخل حاويات في مكان يقع في منطقة صحراوية تبعد أكثر من 100 كيلومتر عن أقرب منطقة سكنية⁽²⁶⁾.

وفي 2021/11/13 أعلنت وزارة العلوم والتكنولوجيا: ”إزالة ومعالجة التلوث الإشعاعي في البصرة“⁽²⁷⁾. والمفارقة انه بعد عدة أيام أعلن رئيس هيئة المستشارين في رئاسة مجلس الوزراء، عن: ”تشكيل فريق وطني لإزالة الملوثات الإشعاعية من جميع مناطق العراق، وأن الخطة تنطلق من محافظة البصرة“⁽²⁸⁾. وفي نفس اليوم أعلن مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع ”خلو البصرة تماماً من الإشعاع“⁽²⁹⁾.

وفي آذار 2022 نفت وزارة البيئة نفيّاً قطعاً وجود تلوث إشعاعي في العراق⁽³⁰⁾، أي ان جميع المحافظات العراقية ”نظيفة“ من الإشعاع !! وهي المرة الثانية، بعد عام 2010. وفي 2024/4/23، أعلن مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع، للمرة الثالثة: ”خلو محافظة البصرة من الإشعاع بعد أن كانت أكثر المحافظات تلوثاً به“⁽³¹⁾.

وهنا تطرح نفسها التساؤلات التالية:

- مَنْ يُصدق من البيانات المذكورة؟!؟
- مَنْ مِنَ التواريخ التالية: أيلول 2021، تشرين الثاني 2021، نيسان 2024، هو تأريخ إعلان البصرة ”نظيفة تماماً من الإشعاع“؟
- وكيف، أي بأي آلية نُظفت المحافظة كلياً؟
- وكم هو العدد الحقيقي للمواقع التي تم تنظيفها في البصرة؟. إذ يقول مركز الوقاية من الإشعاع هي 23 موقعاً، وتقول ”الحرّة

عراق“ 28، بينما أكد أحد الخبراء البصريين ان مجموع المواقع الملوثة بالإشعاع في البصرة هي أكثر من 105 موقع. وذات الشيء ينطبق على الأعداد الحالية للمناطق الملوثة بالإشعاع في عموم البلاد. فمرة يقولون 46 ومرة 36 ومرة 40، الخ. بينما أشر مركز الوقاية من الإشعاع مؤخراً ”خلو 59 موقعاً ملوثاً بالإشعاع في البلاد“⁽³²⁾. فماذا يعني هذا التخطيط في الأرقام؟

استنتاجات سابقة لأوانها وأخرى ليست علمية

في البرنامج التلفزيوني ”بالعراقي“ أقر مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع بـ”انتشار حجم التلوث الإشعاعي الناجم عن استخدام أسلحة اليورانيوم المنضب، وتزايد عدد ضحاياه المصابين بالسرطان“. لكنه أضاف: ”الآن نستطيع القول ان الآثار المستقبلية للإشعاع توقفت تماماً، وما حدث حدث..“. وقال أيضاً: ”إن تأثيرات إشعاع اليورانيوم المنضب هي شائعات مقصودة اقتصادياً ضد البصرة“، لأن اليورانيوم لا ينتقل بالهواء ولا بالغذاء. لا نعلم ما هو اختصاص السيد المدير العام، الذي كان ”يستجد“ بالدكتور الباهلي ليؤكد صحة استنتاجاته، بشأن اليورانيوم المنضب وأضراره، والتي كانت متناقضة وليست علمية. ولعل أخطرها ”توقف“ الآثار المستقبلية للإشعاع تماماً، بينما التأثيرات البيولوجية لسمية اليورانيوم المنضب مستمرة، وستستمر 4.5 مليار سنة، وضحاياها في العراق يتضاعفون. وهو نفسه أقر بـ”تزايد عدد ضحاياه المصابين بالسرطان“⁽³³⁾. وأكد أمين عام مجلس السرطان في العراق تحسين الربيعي تسجيل إصابة 39 ألف مواطن في

عموم العراق بمرض السرطان، في العام 2022^[34]. فكيف ”توقف تأثيره“؟ ومركزه نفسه يرد عليه بإعلانه بان هدف الخطة الوطنية المطروحة هو ”اعلان العراق خاليا من اثار التلوث الاشعاعي باليورانيوم المنضب وازالة آثاره عن البيئة والانسان“⁽³⁵⁾.

نعتقد ان مثل هذه الطروحات تدلل على عدم دراية أو قلة معرفة بالمستجدات العلمية ذات العلاقة بطبيعة اليورانيوم ”المنضب“، وبسميته الكيميائية والإشعاعية وأضرارها. نقترح ان تطلعوا على ثلاث مقالات منشورة في مجلة ”الثقافة الجديدة“ الغراء، مكرسة لهذه الموضوعات وغنية بالمصادر العلمية الرصينة⁽³⁶⁾.

واستطراداً، فان المزاعم السالفة تنطوي على مخاطر إهمال متابعة التلوث الإشعاعي وضحاياه، لاسيما وثمة تخطيط جلي في جملة من بيانات مركز الوقاية من الإشعاع:

فبعد نحو ثلاثة أشهر من الإعلان عن تشكيل الفريق الوطني لإزالة الملوثات الإشعاعية، نفتت وزارة البيئة نفيّاً قاطعاً وجود تلوث إشعاعي في العراق⁽³⁷⁾. وهو النفي الثاني، الأول حصل عندما أعلن مركز الوقاية من الإشعاع في تقريره لشهر حزيران 2010 ”خلو العراق من أي تلوث إشعاعي“. والفضيحة المججلة آنذاك هي أنه قبيل نشر تقريره هذا، بنحو ثلاثة أشهر، نشرت في لندن دراسة عراقية رسمية شارك فيها المركز المذكور مع وزارتي العلوم والتكنولوجيا والصحة العراقيتين، وأكدت وجود أكثر من 40 موقعاً في العراق ملوثاً بمستويات عالية من الإشعاع والسموم. وحسب الدراسة فإن مناطق داخل أو بالقرب من المدن والبلدات

الكبيرة، بضمنها النجف، البصرة، والفلوجة، يوجد فيها نحو 25 بالمائة من المواقع الملوثة، التي ظهرت فيها نسب متزايدة للإصابات السرطان، والعيوب الولادية. ووجدت أنّ ساحات معادن الخردة/ حديد السكراب في بغداد والبصرة وحولهما، تحتوي على مستويات عالية من الإشعاعات الخطرة، من مخلفات اليورانيوم "المنضب" الذي استعمل في الذخائر الحربية خلال حربي 1991 و 2003⁽³⁸⁾.

المفارقة الجديدة، أنه بعد النفي الثاني بأربعة أشهر، أعلنت الوزارة، مرة أخرى، إعدادها آليات تنفيذ الخطة الوطنية لازالة التلوث الاشعاعي في عموم العراق⁽³⁹⁾. وبعد شهر واحد (في آب 2022)، أعلنت عن (خطة وطنية لازالة التلوث الإشعاعي).

والمفارقة الأخرى، أنه في نفس اليوم أعلن مدير عام مركز الوقاية من الإشعاع أن "ملف اليورانيوم اختتم في محافظة البصرة، فضلا عن ملف التلوث الإشعاعي". وأضاف: "أن الخطة بدأت من محافظة البصرة وميسان، ومن المؤمل خلال اسبوع الانتقال إلى محافظة المثنى، وبعدها إلى ذي قار والأنبار"⁽⁴⁰⁾.

ما يريده حماة البيئة

التلوث الإشعاعي في العراق قائم ويتواصل منذ أكثر من أربعة عقود. وقد شهدنا عدم الإثتمام المطلوب من الحكومات العراقية المتعاقبة، وتجاهلته كمشكلة ساخنة وخطيرة. وللتغطية على تقصيرها وفشلها أطلقت أعذار وتبريرات واهية. وأعلنت عن "مشاريع" و"برامج"، وأطلقت وعود كثيرة، لم تنفذها، وحتى لم تتابعها وتراجعها، وكانت تنتفرج على تفاقم محنة ضحايا الإشعاع من أبناء

وبنات شعبنا.

بالمقابل، يشهد التاريخ لحماة البيئة العراقيين، وبينهم علماء وأكاديميين وباحثين، كونهم أول من طالب الحكومات العراقية المتعاقبة بعد 2003 مراراً وتكراراً، طيلة عقدين، بالتحرك الفوري لازالة مصادر التلوث الإشعاعي وبقية الملوثات الخطيرة من البيئة العراقية.

وفي نيسان 2009، أطلقوا حملة وطنية، عنوانها: "من أجل تنظيف البيئة العراقية من المخلفات المشعة وإنقاذ من بقى حياً من الضحايا"، وقد تحولت الى حملة عالمية، بانضمام إليها المئات من العلماء والأكاديميين والخبراء والباحثين في الإشعاع والطب الذري، وفي تأثيرات التلوث الإشعاعي وتداعياته الصحية، من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وكندا وهولندا ونيوزلندا وألمانيا ايطاليا وفرنسا واليونان، وغيرها، إضافة الى دول عربية. وقد طالبت الحملة المجتمع الدولي والأمم المتحدة ووكالاتها الدولية المتخصصة، ذات العلاقة بمشكلاتنا، بتقديم الدعم العاجل والمساعدة اللازمة للحكومة العراقية لإنجاز هذه المهمة الكبيرة.

وبجهود أكاديميين عراقيين نظمت الجامعة التكنولوجية في لوليو (Luleå) بالسويد، في عام 2011، ورشة عمل علمية عالمية، كُرسَتْ لتخليص العراق من ركام الحرب الملوّث باليورانيوم بطرق آمنة وبأقل التكاليف. وأرسلت اللجنة المنظمة وثائق الورشة الى كافة الجهات العراقية المسؤولة المعنية.

المُعيب والمُرِيب ان تُجابه كافة الجهود التي بذلت والمبادرات الحريصة التي قدمت، من

داخل العراق وخارجة، بالأهمال الفج من قبل الجهات المعنية ولم تكلف نفسها ولو بالإطلاع على مضامينها.

وفوق هذا، إتخذت إدارة مركز الوقاية من الإشعاع ، بقيادة بشري علي أحمد، موقفاً لامهناً ولا وطنياً ولا إنسانياً، عندما وقفت في صف البنتاغون ومأجوريه وأبواقه في سعيهم المحموم ” لتبرنته“ من تداعيات جريمة استخدام أسلحة اليورانيوم الفتاكة، في حربين مدمرتين على العراق، مجسدة موقفها بالإنكار والتعقيم والتستر وتشويه الحقائق المتعلقة بحجم التلوث باليورانيوم المنضب وتداعياته الخطيرة، وتوجته بفضيحة مججلة.

وأشرنا الى العديد من ”الخطط الوطنية“ و ”المشاريع“ ذات العلاقة بالتلوث الإشعاعي، التي أعلنتها وزارة البيئة ومركزها المذكور، دون نشر تفاصيل وافية عنها، وعن ”إنجازها“، بينما واصلت محنة المواطنين ضحايا الإشعاع تفاقمها.

إرتباطاً بكل هذا، وغيره، يحق لحماة البيئة العراقية إبداء عدم القناعة، وحتى عدم الثقة، بتنفيذ ” الخطة الوطنية لإزالة التلوث الإشعاعي“ الراهنة، كلياً، ولا ”بقرب إعلان خلو العراق من الإشعاع تماماً“. ومن حقهم ان لا يشاركوا المدير العام لمركز الوقاية من الإشعاع حماسه وتفاؤله وهو يتحدث عن ” النسب المتقدمة التي حققتها“، والتي لا تخلو من مبالغة، وليست واقعية، وتوحي بإستباق للأحداث، ولا يتفقون مع الطروحات غير العلمية، والتي تتعارض والمستجدات العلمية لليورانيوم المنضب وأضراره بوصفه نفايات

نووية خطيرة . لا شك ان المهمة المطروحة للخطة الوطنية مهمة كبيرة، طال إنتظارها، وشابها الكثير. من غير المعقول إنجازها بهذه السرعة. فتجربة العقدين المنصرمين لم تشجع على التفاؤل، الأمر الذي يتطلب الأخذ بالنقد الموضوعي البناء كوسيلة للتقويم والتطوير، لا إعتباره ”إستهانة“، أو لـ”تثبيط العزائم المخالصة والحريصة.

مرد التشاؤم الراهن هو التجارب المريرة، والحقائق الصادمة التي عشناها طيلة عقدين كاملين في ظل منظومة المحاصصة وتقاسم المغنم والمناصب، وما أنتجته من هيمنة الفاشلين على مقدرات البلد، وتجلت، في المشكلة المطروحة هنا، بسوء الإدارة البيئية، والتخبط، ولا دراية بالمشاكل القائمة، وبتحدياتها، وسبل معالجتها. ففشل الإداريون غير الأكفاء بواجباتهم، وبالغواب ”إنجازاتهم“ بالكذب الصلف.

كل ما يتمناه حماة البيئة العراقيين هو خلاص شعبنا الجريح من التلوث الإشعاعي القاتل ووضع حد لتداعياته الصحية الخطيرة، عاجلاً. وإقتراحاً بذلك لا يستكون على الفشل والتدليس بذات الوقت، هم من أشد الداعمين للجهود الخيرة المثمرة.

من هنا، فهم لا يتمنون للإدارة الحالية لمركز الوقاية من الإشعاع وكوادره، الفشل، لكنهم ينبهون: الفشل حليف كل من يواصل السير على نهج الإدارة السابقة وممارساتها اللامهنية واللاوطنية، والتي فشلت بمعالجة الإشعاع المنتشر، وفاقت من محنة ضحاياه ، وفي مقدمتهم أطفالنا عماد الحاضر والمستقبل.

الهوامش

- 1 - الصباح، 2023/3/1
- 2 - "الصباح"، 4/4/2024
- 3 - راجع المصدر الأول.
- 4 - "الصباح"، 23/4/2024
- 5 - "المدى"، 12/5/2024
- 6 - "الصباح"، 26/8/2005
- 7 - كاظم المقدادي، حذار من الحديد السكراب من مخلفات الحرب، "البيئة والحياة"، العدد الثامن، أيلول 2006
- 8 - "Independent عربية"، 27/8/2022
- 9 - "وكالة أنباء الإعلام العراقي"، 16/2/2009
- 10 - "وكالة أنباء المستقبل"، 25/5/2011
- 11 - أزمة التلوث البيئي في العراق، "الشرقية نيوز"، برنامج: "حوار مع زينب ربيع"، 13/5/2024
- 12 - "السومرية نيوز"، 9/2/2015
- 13 - "وكالة الأنباء العراقية المستقلة"، 22/1/2015
- 14 - "طريق الشعب"، 28/5/2015
- 15 - دراسة ومسودة لمقترح قانون إدارة المخلفات، مجلس النواب، جمهورية العراق، 13/10/2018
- 16 - "الصباح"، 2023/3/1
- 17 - "الوكالة الوطنية العراقية للأنباء"، 6/7/2021
- 18 - "الصباح"، 27/11/2021
- 19 - إزالة التلوث الإشعاعي، قناة "الحرّة عراق"، برنامج "بالعراقي"، تقديم: علي الزبيدي، 24/11/2021.
- 20 - "الوكالة الوطنية العراقية للأنباء"، 6/7/2022
- 21 - مركز الوقاية من الإشعاع، 20/11/2023
- 22 - "وكالة الأنباء العراقية"، 21/1/2024
- 23 - المصدر نفسه
- 24 - مركز الوقاية من الإشعاع، 21/3/2024
- 25 - "الصباح"، 4/4/2024
- 26-Independent Arabia 27/9/2021
- 27 - "الفتار للإعلام"، 13/11/2021
- 28 - قناة "الحرّة عراق".
- 30 - "المدى"، 9/3/2022
- 31 - "الصباح"، 23/4/2024
- 32 - "الصباح"، 4/4/2024
- 33 - قناة "الحرّة عراق".
- 34 - "الصباح"، 2024/3/2
- 35 - "وكالة الأنباء العراقية"، 21/1/2024
- 36 - أدناه المقالات:
- "نخائر اليورانيوم المنضب.. مستجدات علمية"، الثقافة الجديدة، العدد المزدوج 353-354، تشرين الثاني 2012، ص 45
- "ضوء على السمية الإشعاعية والكيميائية لليورانيوم المنضب"، الثقافة الجديدة، العدد 380، كانون الثاني 2016، ص 53
- "تجاهل أثر أسلحة الحرب ودورها في الكارثة البيئية والصحية في العراق.. خيانة علمية ووطنية"، الثقافة الجديدة، العدد 382، أيار 2016، ص 45
- 37 - "المدى"، 9/3/2022
- 38-Iraq littered with high levels of nuclear and dioxin contamination, study finds, By Martin Chulov in Baghdad, The Guardian, UK, 22 January 2010
- 39 - "الوكالة الوطنية العراقية للأنباء"، 6/7/2022
- 40 - "الصباح"، 16/8/2022
- ستوكهولم، 20/5/2024

نصوص قديمة

اثنان وأربعون عاماً في ذكرى قيام الجمهورية العراقية *

الدكتورة نزيهة الدليمي:

المهم هو أن يكون هناك استراتيجية ما بعد التغيير

أجرى اللقاء: مجيد القيسي

في شهر مايس 2000، التقيت بالسيدة الدكتورة نزيهة الدليمي عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي واول زيرة عراقية بعد ثورة 14 تموز 1958، فحاورتها حول احداث الثورة والمنعطفات الصعبة التي مرت بها . وباعتزاز اقول: انها اجابت على اسألتي بكل حرص واهتمام

رفض هذه الفكرة، إذ كان يخطط إلى تغيير جذري للتخلص من النظام الذي كان يقيم الشعب ويضحي بثرواته ويكبله بالقيود الاستعمارية. ومثل هذه المهمة لا يمكن أن تتم في تلك الظروف إلا من خلال القوات المسلحة حيث كانت في تلك الفترة مجاميع من الضباط الأحرار مهتمة بهذا الموضوع وكل مجموعة لها تصوراتها وخططها.

القوات المسلحة كان لها ولاءات متنوعة لأحزاب متباينة. كيف كان رصيدكم في الجيش؟

• نعم. كان لدينا قطاع واسع من الشيوعيين العاملين في الجيش. وعن طريق الراحل وصفي طاهر (من ضباط الثورة البارزين) ترتبت لنا علاقة مع عبد الكريم قاسم ومجموعته منذ عام 1954. لقد أدرك الضباط الوطنيون الذين اشتركوا في حرب

دكتورة نزيهة، كما هو معروف أن ثورة تموز تعد من الأحداث البارزة والمهمة في العراق بشكل خاص وفي الشرق الأوسط والعالم عموماً. كيف حصلت هذه الثورة؟ هل كان استخدام العنف هو الوسيلة الوحيدة للتغيير في العراق حينذاك؟ أو بتعبير آخر هل استنفدت كل المحاولات السلمية؟

• إن الجماهير العراقية كانت على الدوام سلمية في مطالبها، وعندما لا تجد أذناً صاغية لمطالبها كانت تلوذ بالمظاهرات السلمية، أما السلطة فقد لجأت إلى العنف وصولاً إلى استخدام السلاح لقمع المظاهرات ليتساقط القتلى والجرحى وليتعرضوا إلى التوقيف والتعذيب والسجن. وفيما أدركت الجماهير بأن السلطة تتجاهل مطالبها، لم يبق أمامها سوى التفكير بوسائل أخرى لإزالتها. وهنا طرحت فكرة الاغتيالات من قبل البعض على أن حزبنا

العراقي خاصة وأن أعداء الحزب كانوا يحرضونه ضده.

عند اندلاع الثورة اتخذت العائلة المالكة قراراً بالتسليم والتنازل عن العرش ومغادرة العراق. فإذا كان هذا قد حصل فعلاً، فلماذا تمت تصفيتهم؟ هل كان هناك قرار ثوري باستخدام القوة ضدهم؟

• لم يكن هناك قرار بتصفية العائلة المالكة إطلاقاً، بل أن الرأي الذي كان سائداً هو إلقاء القبض على مقترفي الجرائم من أعضاء السلطة وتقديمهم إلى المحاكم، وإذا حصلت مقاومة لا بد من الرد عليها. لقد سلمت العائلة المالكة نفسها، ولكن تصفيتهم لم يكن مخطط لها. فبعد تسليمهم لأنفسهم في حديقة قصر الرحاب أطلق أحد الطباقين الذي كان لا يزال داخل القصر رصاصة أصابت أحد الضباط الأحرار في الحديقة، فتم الرد بالرمي بكثافة من قبل القوة التي كانت تصاحبه مما أدى إلى قتل الوصي وجرح الملك حيث نقل إلى المستشفى وتوفي هناك وهو شيء مؤسف جداً. لقد كان هدف الضباط الأحرار وجبهة الاتحاد الوطني هو تحرير البلاد وإقامة دولة مستقلة وديمقراطية دستورية ذات سيادة حقيقية على أرضها وثرواتها، ولكن بعض الممارسات الخاطئة التي حصلت كانت بفعل الهيجان الشعبي الذي يصعب التحكم به دائماً.

ما هي الإشكالية التي ظهرت بعد اندلاع الثورة بين الحزب الشيوعي العراقي والضباط الأحرار وبشكل خاص عبد الكريم قاسم الذي أبعد الحزب من أول وزارة في العهد الجمهوري؟

1948 لتحرير فلسطين خيانة الوصي عبد الإله والطغمة الحاكمة في العراق فصموا على إزاحتها. وبعد ثورة 23 تموز 1952 في مصر ضد الملكية ونجاحها، أسس رفعت الحاج سري حركة الضباط الأحرار بهدف القيام بثورة على غرارها في العراق. ولعب رفيقنا وصفي طاهر دوراً بارزاً وعمل على ترتيب اجتماع بين عبد الكريم قاسم ورفعت الحاج سري، وواصل عمله في توحيد مجموعات الضباط وضباط الصف والجنود في حركة الضباط الأحرار، حيث انبثقت اللجنة العليا للضباط الأحرار نهاية عام 1956 بعيد انتفاضة الشعب العراقي في خريف 1956 تضامناً مع مصر ضد العدوان الثلاثي عليها. وكانت وحدة حركة الضباط الأحرار عاملاً أساسياً في نجاح ثورة 14 تموز 1958 وعندما وضع عبد الكريم قاسم خطته للتحرك العسكري للاستيلاء على السلطة وحدد توقيتها ولم يبلغ بذلك حزب البعث ولا حزب الاستقلال بل اكتفى بتبليغ الحزب الوطني الديمقراطي والحزب الشيوعي العراقي.

وكان لحزبنا ولضباطنا الشباب في الجيش دور حاسم في إنجاح الثورة نظراً لبسالتهم وحزمهم في تنفيذ المهام التي أوكلت إليهم للاستيلاء على المواقع الحساسة في الجيش وأسر قائد الفرقة الثالثة، ومن ثم وزير الدفاع ورئيس أركان الجيش والسيطرة على وزارة الدفاع ومعسكر الرشيد والوشاش ومن ثم أسر قائد الفرقة الأولى. إن الهبة الجماهيرية التي أيدت الثورة منذ الصباح الباكر ليوم 14 تموز وقدرات الحزب المدنية والعسكرية قد جعلت قاسم يشعر بعدم الاطمئنان لنشاط الحزب الشيوعي

• عندما طرح عبد الكريم قاسم نفسه أنه صاحب هذه الثورة وأبعد الحزب الشيوعي العراقي عن الوزارة الأولى دون غيره من أحزاب جبهة الاتحاد الوطني، كنا ندرك أن هناك تناقضاً بين تركيب السلطة وبين القوى التي قامت بإنجاح ثورة 14 تموز. ولكننا كنا نتصور أن هذا الإشكال سوف يُحل بالطرق السلمية وبالحوار، ومن ثم من خلال الانتخابات الحرة لمجلس تأسيسي يضع الدستور الدائم للبلاد وينهي فترة الانتقال ويقرر قانوناً للانتخابات النيابية وبذلك يتم إرساء الحكم على أسس ديمقراطية. لقد اعتمد عبد الكريم قاسم قبل الثورة على عبد السلام عارف ووثق به وهو الذي فرضه على اللجنة العليا للضباط الأحرار كما جاء في الكثير من مذكرات أعضائها. ولكن عبد السلام عارف بعد الثورة، أخذ ينهج نهجاً فردياً ووصولياً من أجل أن يمسك بزمام السلطة. إن مقابله مع الرئيس جمال عبد الناصر في دمشق عندما ذهب إليها كرئيس للوفد العراقي، قد بينت هذا السلوك بقوة وبشهادة العديد من المذكرات لقادة عسكريين وسياسيين، عندما وعد عبد الناصر بتبني شعار «الوحدة الفورية»، بل نصاً على إقامة أفضل العلاقات مع البلاد العربية وصولاً إلى تحقيق الوحدة. وبعد لقاء دمشق هذا تبني ميشيل عفلق الأمين العام للقيادة القومية لحزب البعث حينئذ شعار الوحدة الفورية وجاء إلى العراق ليفرض هذا الشعار على القيادة القطرية لحزب البعث وأمينها العام فؤاد الركابي رغم معارضة الأخير لهذا الطرح باعتباره يتنافى وقرارات جبهة الاتحاد الوطني. أما عبد السلام عارف فقد التف

حوله القوميون الناصريون والاستقاليون من القادة العسكريين في اللجنة العليا للضباط الأحرار ومن القادة السياسيين لهذه الأحزاب القومية، وبهذا انشقت حركة الضباط وانشقت جبهة الاتحاد الوطني إلى نصفين متناحرين.

بالتأكيد إن عبد الكريم قاسم كان يراقب الأحداث عن كثب وكان على علم بما يجري حوله ولاسيما أنه وسط تلك الصراعات، كذلك إن رائحة الانقسام طافت في كل مكان. فكيف كانت ردود فعله وإلى أي النصفين المتناحرين كان يميل؟

• أعتقد أن عبد الكريم قاسم كما أوضحت كان يعتبر نفسه صاحب هذه الثورة أو بتعبير آخر أن الثورة ملك له. فالانقسام بين القوى الوطنية وضمن حركة الضباط الأحرار عزز اعتقاده وفتح أمامه طريقاً جديداً. لقد اتجه نحو «الفردية» في الحكم وتلك جاءت بنتائج سلبية نعرفها جميعاً.

يبدو لي أن حزبكم حينذاك وجد نفسه في وضع لا يحسد عليه. فهو بالتأكيد ليس سعيداً بالانقسام وليس مرتاحاً للنهج الجديد الذي اختاره عبد الكريم قاسم. كيف تعاملتم مع هذا الواقع؟ هل كان موقف الحزب مؤيداً أم معارضاً للسياسة الجديدة؟

• لقد كانت الثورة آنئذ مهددة من القوى الاستعمارية وحلف بغداد وشركات النفط الاحتكارية ومن الرجعية المحلية والإقطاع. فكان لا بد من توجيه ضربة لتلك الأخطار. وكان الحزب الشيوعي العراقي مركزاً

اهتمامه على مسألة «صيانة الجمهورية» والتأكيد على الوسائل السياسية لتصحيح مسار الثورة والتنبيه إلى الأخطار المحدقة بها. وفي مايس 1959 سارت المظاهرة الشعبية المليونية تحمل مطالب القطاعات المختلفة للمجتمع، وقد طرحت الجماهير في هذه المظاهرة شعار مشاركة الحزب الشيوعي في الحكم مما استفز عبد الكريم قاسم وتصور أن الشيوعيين يهددون سلطته وازدادت مخاوفه وشكوكه، لاسيما بعد بروز القوى التي اختلفت معنا حول موضوع الوحدة أو الاتحاد الفيدرالي والتي أضافت نفسها إلى القوى الرجعية التي كانت تحرضه ضدنا.

إن الحزب الشيوعي العراقي والحزب الوطني الديمقراطي حزبان معروفان بمواقفهما المتقاربة في أكثر القضايا الملحة ولاسيما «جبهة الاتحاد الوطني» ومسألة الديمقراطية وغيرها، إلا أن داء الانقسام أو الاختلاف انتقل إليهما. فما هي أسباب اختلاف الحزبين اللذين كانا يمثلان القاعدة الجماهيرية والديمقراطية لثورة تموز؟

• إن نقطة الخلاف الأولى بيننا وبين الحزب الوطني الديمقراطي كانت حول آلية الوصول إلى إرساء الحكم على أسس ديمقراطية. فقد كانوا يعتقدون بأن الحكومة ستقوم بذلك دون ضغوط وكنا نعتقد بأهمية المطالبة بالحقوق السياسية والاقتصادية لأبناء الشعب حتى بالقيام بمظاهرات سلمية من أجل الضغط على الحكومة من قبل الجماهير.

نقطة الخلاف الثانية كانت حول قانون الإصلاح الزراعي. فقد كان الوطني الديمقراطي يحذ سقفاً أعلى للملكية لملاكي الأرض الكبار، أما الحزب الشيوعي العراقي فكان يطالب بإصلاح زراعي جذري يحدد سقف الملكية إلى مستوى يبقى على مساحات أكبر من الأرض لتوزيعها على معدمي وفقراء الفلاحين. لقد اعتبر الوطني الديمقراطي مطالبتنا بالإصلاح الزراعي الجذري يعني تطبيق هدف اشتراكي، فأجابهم الشهيد محمد حسين أبو العيس عضو المكتب السياسي لحزبنا في كراسه «الإصلاح الزراعي» قائلاً: إننا نريد بشعارنا إيقاف استغلال الإقطاع للأرض وليس إيقاف تطور العلاقات الرأسمالية في الريف لأن الإصلاح الزراعي الجذري لا ينفي تطور العلاقات الرأسمالية في الريف. المسألة الأخرى لاختلافنا مع الوطني الديمقراطي هي مسألة «الديمقراطية». إن المطالب التي حصلنا عليها حرية الصحافة، حرية الأحزاب، حرية المنظمات الجماهيرية، ليست هبة إنما هي حصيلة مطالبنا الكثيرة التي كنا نقوم بها، بينما يصر الحزب الوطني على رأيه بأن الحكومة هي التي تقوم بذلك ولا حاجة لاستفزازها والضغط عليها. فهم بذلك يتحاشون كل مواجهة مع عبد الكريم قاسم.

ألا تعتقد أن التقاطع مع حزب البعث وحزب الاستقلال ثم الاختلاف فيما بعد مع الحزب الوطني الديمقراطي وأخيراً تحشيد الجماهير للتظاهر من أجل تنفيذ مطالبها السياسية والاقتصادية أغضبت هذه القوى كما أغضبت عبد الكريم قاسم أيضاً

ووضعت القوى الاستعمارية والرجعية في حالة تأهب للدفاع عن مصالحها في المنطقة. هل أدرك الحزب مدى المخاطر الجسيمة التي كانت تحيط به؟

• نعم، كان الحزب الشيوعي العراقي قد حسب المخاطر الجسيمة التي كانت تحيط به. فلقد كانت الخطة الإنكليزية كما عرضها مكميلان في مؤتمر على مستوى القمة مع أيزنهاور في نهاية آذار 1959: إنني أشك في أن تؤدي حملة ناصر ضد قاسم إلى الإطاحة به.. وقد ظهر أن قدرات ناصر لا تزال محدودة وأن جهوده في داخل العراق للإطاحة بقاسم قد دفعت الأخير إلى مزيد من الاعتماد على الشيوعيين⁽¹⁾.

لهذا تركزت جهود الخطة التي توصل إليها الرئيسان مكميلان وأيزنهاور إلى تحريك القوى الرجعية في داخل العراق للتودد إلى قاسم بهدف عزله عن الشيوعيين.

وعلى ذلك أن الملاكين الكبار الذين تضرروا بقانون الإصلاح الزراعي لعام 1958 والذين وردت أسماؤهم في العديد من المؤتمرات ضد قاسم أخذوا يتوددون له خاصة بعد أحداث الموصل وكركوك عام 1959 وتأييد إجراءاته ضد الشيوعيين، في الوقت الذي شنت فيه الصحف الرجعية حملات إعلامية، وتشويهات ضد الحزب الشيوعي خاصة موقفه من الدين ومن المرأة بشكل اتهامات لا أساس لها من الصحة.

هل هذه الحملة الإعلامية أو الاقتراب من قاسم لها شأن في إبعاد الحزب الشيوعي العراقي من الوزارة أم هناك أسباب أخرى؟

في الواقع كان هناك شبه اتفاق بين قاسم والوطني الديمقراطي بهذا الشأن وقد فوجئ حزبنا بذلك.

لقد تولدت لدى قاسم قناعة بأن الدول الإمبريالية لن تهاجم العراق عسكرياً وثانياً أن القوى القومية لن تقوم بعمل يهدد سلطته. وهذان التخمينان قاداه إلى الخوف من الشيوعيين وقوتهم حتى لحظات حياته الأخيرة قبل قتله من قبل انقلابي شباط عام 1963.

لقد اتصل به الرفيق سلام عادل⁽²⁾ صباح اليوم الأول من الانقلاب طالباً السلاح للجماهير التي تقاوم الانقلاب، إلا أنه تعذر بأن الانقلابيين قلة لا شأن لهم وسيتم القضاء عليهم! كان الغرب يدرك أن القوتين الصاعدين آنذ في البلاد العربية هما الحركة الشيوعية والحركة القومية، فسلك الغرب طريق الاعتماد على القوى القومية بضرب الحركة الشيوعية (جاء ذلك في تقرير أيرلاند، أحد الدبلوماسيين الأمريكيين إلى وزارة الخارجية الأمريكية أوائل الخمسينات) فالشيوعيون كانوا مستهدفين. وكان حزبنا يعتمد على الجماهير مصدر قوته، بينما كان نشاط القوميين في حينه وتأمروهم قد ساعد ليس في حرف الثورة بل في إسقاطها.

إن الثورة كما يقال تآكل أبنائها. لقد كان هناك ضباط لهم دور مهم في ثورة 14 تموز 1958 بل إن بعضهم كان يعمل قبل الثورة بفترة في حركة الضباط الأحرار. فلماذا تم إبعادهم؟

• هذا صحيح. إن الشواف مثلاً كان في الخمسينات يستلم جريدة الحزب الشيوعي العراقي - والطبقلي كذلك لم يكن معادياً

نضاله؟ ألا تعتقد أن الحزب ارتكب أيضاً أخطاء سياسية وعسكرية؟ أين يكمن الخلل في عدم تسلمه السلطة؟

• لا شك في أن أي عمل سياسي لا يخلو من الأخطاء ومثل ذلك قد حصل في عدم استلام السلطة. لقد كان هناك تيار في المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي وكانوا الأكثرية (عدهم 4 من 7) يقولون بضرورة دعم عبد الكريم قاسم وإجراءاته وعدم استفرازه وهؤلاء انتقدوا سلام عادل سكرتير الحزب على سياسته في الضغط الجماهيري على قاسم لتحقيق المطالب الديمقراطية، وعندما تأزمت العلاقة مع قاسم أواسط 1959، تقدم بعض الرفاق بمشروع للتغيير تم التعبير عنه حينذاك (نتغذى به قبل أن يتعشى بنا).

وقد جاءت لحظة «الغداء» هذه عندما حصل الاعتداء على حياة عبد الكريم قاسم من قبل متآمرين، كان صدام حسين والغريبي من بينهم، فأطلقوا الرصاص عليه في شارع الرشيد ببغداد.

فنقل عبد الكريم قاسم جريحاً إلى مستشفى السلام وهنا وفي تلك اللحظة كانت الإمكانية كبيرة جداً لاستلام السلطة وذلك بإرسال الزعيم عبد الكريم قاسم إلى العلاج في الخارج ثم تعيينه سفيراً فيما بعد، أو إبقائه هناك. إلا أن جماعة الكتلة في المكتب السياسي عارضوا ذلك بشدة ووقفوا ضد فكرة «الإبعاد».

كما كانت هناك إمكانية أخرى تقدم بها قائد القوة الجوية جلال الأوقاتي للتغيير بشكل سلمي قبلت أيضاً برفض المكتب السياسي بحجة أن النظام سوف يتحول تدريجياً إلى

لنا. لكن الخلافات بين الضباط الأحرار كانت مختلفة، بعضها سياسية أشرنا إليها وبعضها شخصية.

فالشواف مثلاً كان يعتقد أن يكون له دور مهم في الثورة إلا أن عبد السلام عارف حال دون ذلك. كذلك ناظم الطبقجلي كان يفترض أن يكون حاكماً عسكرياً، إلا أنه نتيجة رفض عبد السلام عارف عين أمر حامية.

لماذا وقف عبد السلام عارف من الشواف موقفاً سلبياً؟ مع أن الشواف، كما ذكرت ضابط وطني لا غبار عليه. هل هناك خلفية لهذا الموقف؟

• هذا موضوع له جذوره الشخصية فيما اعتقد، لأن عبد الوهاب الشواف أراد أن يقوم بحركة قبل ثورة تموز في مايس 1958، ولكنه لم يضع عبد السلام عارف في قائمة مجلس قيادة الثورة حينذاك، ما أثار حفيظته ضد الشواف.

فالمسألة في رأيي كانت مسألة ثار وليست مسألة سياسية. إن انحراف الثورة عن مسارها والاتجاه الفردي في قيادتها والتآمر المستمر لوأدها كلفنا الكثير من الخسائر التي نتذكرها اليوم ونعيشها بمرارة.

لقد ذكرت في بداية حديثنا أن للحزب إمكانيات واسعة في صفوف الجيش وبين الجماهير كما أشرت إلى قدراته الكبيرة في العمل والتنسيق بين الأحزاب من خلال تحالفاته المختلفة. فإذا كانت إمكانياته فعلاً بهذا الحجم، فلماذا لم يتمكن من تحقيق أهدافه السياسية طيلة فترة طويلة من

نظام ديمقراطي. وهكذا ضيعنا الفرصة تلو الأخرى ونحن نتحمل إلى اليوم نتائج أخطائنا.

ما هي الدروس التي يمكن تعلمها من ثورة تموز وانتكاستها؟

يكون هناك وضوح في استراتيجية ما بعد التغيير. إذا لم تكن هناك عوامل أخرى تؤثر في تحقيق الديمقراطية من خلال الناس، إذا كانت الجماهير غير قادرة على استيعاب قضية الديمقراطية، فلا يمكن تحقيق ما نصبو إليه. كذلك يجب دراسة الوقت والظروف بدقة هل هي مواتية أم لا؟ هناك قاعدة تقول: إن الذين يعيشون الأحداث عليهم أن يدرسوا التاريخ كي لا يقعوا بنفس الأخطاء. — شكراً لك دكتورة نزيهة على استجابتك لهذا الحوار وأمنياتي لك ولكل مكتوب تلك الأحداث بقيام نظام ديمقراطي يعيد الطمأنينة والأمن والسلام لشعب يعيش بين جورين، جور السلطة الديكتاتورية وجور الحصار الظالم.

برلين / بوتسدام / ألمانيا

* (الثقافة الجديدة)، العدد 306 / حزيران 2002

• أود أن أشير هنا إلى أن الحزب تعرض إلى نكسة أخرى وهي الانشقاق عام 1967 وبذلك عرقل عزيز الحاج الذي تزعم هذا الانشقاق إمكانية استلام السلطة التي كان التخطيط لها جارياً. إن الدروس التي يجب أن نتعلمها كثيرة. يجب أن نؤكد قبل كل شيء على مسألة الديمقراطية ونعيرها اهتماماً كبيراً قبل البدء بأي تغيير. إن المطالبة بالديمقراطية ليس فقط بالظاهر، إنما جوهرياً ومن خلال تقوية النشاط الاجتماعي ومن خلال المجتمع المدني. إن التغيير وحده ليس كافياً، إنما المهم هو أن

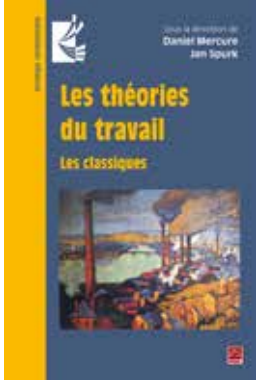
الهوامش:

- (1) جاء كذلك في مذكرة عن محادثات أيزنهاور - مكميلان في الوثائق السرية لوزارة الخارجية الأمريكية، واشنطن 23-19 آذار 1959 نشرها هيك (الصحفي المصري محمد حسين هيكل/ المحرر) في كتابه (سنوات الغليان) الجزء الأول، ص 498.
- (2) سلام عادل سكرتير الحزب الشيوعي العراقي، اعتقل من قبل انقلابي شباط 1963. استشهد تحت التعذيب.

نصوص مترجمة

مفهوم ماركس للعمل

يان سبورك*
ترجمة وإعداد: نجاة تميم



مقدمة

لا تزال أعمال كارل ماركس بشكل عام ونظريته بشأن العمل بشكل خاص تشكل إخراجاً لأكاديمي العلوم الاجتماعية، وأيضاً لأولئك الذين ينحازون بسهولة إلى التيارات الفكرية الرائجة. هكذا، خلال سبعينيات القرن العشرين، على سبيل المثال، كان من المؤلف الاستشهاد بماركس، في كثير من الأحيان دون إبداء أي اهتمام حقيقي باحترام أصالة أعماله، والتي بلغت ذروتها في نقده للاقتصاد السياسي. ومع ذلك، ليس في نيتي انتقاد انتقادات ماركس، ولا الماركسيات التي لا تعد ولا تحصى⁽¹⁾. بدلاً من ذلك، سأحاول، على أساس نصوص ماركس، إعادة بناء مفهومه للعمل ضمن نظريته التي ليست نظرية اقتصادية، ولا نظرية اجتماعية - منطقية، ولا نظرية فلسفية.

هل ينبغي لنا، وفقاً لأمر تقييدي من ميشيل فوكو، أن نتخلص من ماركس؟ بدلاً من الإجابة مباشرة على هذا السؤال المستفز، سأحاول تحديد جوهر مفهوم ماركس للعمل في أعمال ماركس، ولا سيما من خلال إعادة بناء حججه والإشارة إلى فجوات وتناقضات هذا المفهوم. سنرى بعد ذلك أن العديد من حجج ماركس غير معروفة إلى حد كبير، وهي أكثر أهمية بكثير من ادعاءات الخطاب التقليدي.

1 - الماركسيات

خلال عدة عقود من الجهد الفكري والمفاهيمي، صاغ ماركس في إطار نقده للاقتصاد السياسي نظرية تدعي أنها النظرية العامة للرأسمالية. فهذه النظرية التي هدفها الرأسمالية، ليست كاملة ولا ثابتة. وهي بالضرورة في حالة حركة وغير مكتملة. ولفهم حجج ماركس وانتقاداتها، يجب على المرء أن يحترم هذه الديناميات النظرية. من ناحية أخرى، فإن ما يذهل القارئ اليقظ لماركس هو الفجوة بين المواقف التي تم تطويرها في نصوصه وتأويل هذه المواقف. بالإشارة إلى ماركس وكتابات، كان للماركسيات، على مدى المائة عام الماضية، تأثير هائل على الحركات الاجتماعية في جميع أنحاء العالم. ويتجلى ذلك في الحركة العمالية في أوروبا، وحركات التحرر

الوطني، وبعض تيارات حرب العصابات في أمريكا اللاتينية. لقد شقت الماركسيات طريقها إلى الأوساط الفكرية والأكاديمية. بالمقابل، فإن حجج ماركس الأكثر ابتكارا وذات صلة غالبا ما تُركت على جانب الطريق.

ترتبط الماركسيات بخيبة أمل تاريخي كبير فيما يخص التغلب على الرأسمالية من خلال الحركة العمالية أو الحركات الاجتماعية الأخرى. لكن هذه الحركات فشلت، وكذلك التيارات الفكرية النقدية والراдикаلية القريبة من هذه الحركات. بالطبع، يجب ألا ننسى أن الأنظمة الستالينية التي، من خلال تحويل الماركسية إلى أيديولوجية لإضافة شرعية على ديكتاتوريتها البيروقراطية تحت اسم "الماركسية - اللينينية"، قد ساهمت في تحريف وتشويه مصداقية الطموح التحرري الذي يميز أعمال ماركس⁽²⁾.

علاوة على ذلك، فإن الماركسيات ما بعد الماركسية هي عموما تحليلات شبه اقتصادية يجتمع فيها العمل والعمال والطبقة العاملة والرأسمالية لتشكيل مجتمع منظم من قبل العمل الذي يُستغل، ويضطهد ويُهمَّش. هكذا أُعتبرت أعمال ماركس مُكتملة، وغالبا ما أُعتبرت مثلا معياريا يُحتذى به، ما أدى إلى العديد من النزاعات حول التأويل "الصحيح" للماركسية، بعيدا عن مواقف ماركس. وقد نتج عن ذلك دوغمانية هائلة لأعمال ماركس وهراء لا يحصى.

2 - ماركس في النصوص

العودة إلى نصوص ماركس تُظهر وجود مشروع فكري، يتغير على مر السنين، دون حدوث انقطاع أساسي حقيقي. فماركس يتبع

نفس الخط: تحليل المجتمع من أجل فهمه والعمل عليه. لقد ظهر هذا المجتمع إلى حيز الوجود وما زال في طور التكوين. بعبارة أخرى، لقد تم تشكيله في وضع تاريخي محدد من خلال التغلب على المجتمع القديم، وتقويض أسسه والإطاحة به. فيعد تشكيله على أنقاض المجتمع القديم، فإن المجتمع الرأسمالي يُعيد إنتاج نفسه بتغيير نفسه وفقا لمنطق معين وبأفعال النساء والرجال الذين يعيشون فيه. فالتغلب على التناقضات التي يحملها هذا المجتمع بداخله هي التي تحدد مستقبله وليس بالضرورة نهاية هذا المجتمع. إن ماركس لا يغفل عن إمكانيات التغلب على المجتمع الرأسمالي.

على الرغم من أن مفهوم العمل يحتل مكانة مهمة في هذه النظرية، إلا أن هذه الأخيرة لم تُبن حول مثل هذا المفهوم. من المؤكد أن مفهوم العمل يجد مكانته في مجموع نقد الاقتصاد السياسي، الذي يطمح إلى جعل تعقيد الرأسمالية مفهوما. ومع ذلك، لا يمكن اختزال هذه النظرية في مفهوم رئيسي.

إن العودة إلى نصوص ماركس من أجل تحديد مفهوم العمل تطرح أيضا مشكلة مادية بسيطة، وإن كانت جدية: توفر النصوص. إن الطبقات الفرنسية والفرنكوفونية مجزأة، وغالبا ما تتكون من "نصوص مختارة" أو اختصارات. كما تم إيقاف طبعة "ماركس إنجلز فيرْك" الشهيرة (MEW) باللغة الألمانية، والمعروفة باسم "المجلدات الزرقاء". أما مشروع ماركس - إنجلز "الأعمال الكاملة" (MEGA)، وهو مشروع طموح لنشر كتابات ومسودات وأرشيفات ماركس وإنجلز، فإنه يتقدم ببطء وصعوبة. حتى بعد عقود من التحرير، لا

يمثل مشروع "الأعمال الكاملة" سوى جزء من هذه الأعمال. ولا ينبغي لنا أن ننسى مشكلة الترجمة التي، كما نعلم، ليست مشكلة خاصة فقط بنصوص ماركس. فليس من السهل دائما تحديد الخط الفاصل بين الترجمة التحريرية والترجمة التأويلية (بين الترجمة والتأويل). ففي الترجمات المختلفة، غالبا ما تفقد المفاهيم ذات المغزى الكثير من قوتها الجدلية، وذلك من خلال القراءة الحرفية أو تشابكها مع نقد مواقف أخرى.

جميع النصوص، التي تهمنا هنا، مثل جميع نصوص ماركس تقريبا، مكتوبة باللغة الألمانية. في هذا الفصل، سأشير إلى MEW، الطبعة الأكثر اكتمالا من كتابات ماركس⁽³⁾. ومع هذا، فإن بعض النصوص المتناولة تثير مشكلة الأصالة: المجلدان الثاني والثالث من "رأس المال" هما أشهر وأهم مثال في بحثنا هذا. وهذان المجلدان غير موجودين تحت قلم ماركس. لقد تم العثور في أرشيفه على عدد كبير من الملاحظات والمسودات والأجزاء التي نشرها إنجلز وغيره من المقربين من ماركس باسمه ومع احترام نسبي لأفكار المؤلف.

مع كل الحذر الواجب، سأقدم أولاً وجهة نظر تاريخية لمفهوم ماركس للعمل. بعد ذلك، سأتناول بإسهاب أكبر، من منظور متزامن، عناصر نظرية التي تسمح بفهم هذا المفهوم في أعمال ماركس. سنرى بعد ذلك أن النقد المتداول، الذي يقول بأن ماركس يقدم بطريقته الخاصة تحليلا اقتصاديا وتكنوقراطيا للعمل والمجتمع، لا أساس له من الصحة. علما أن الصراع الاقتصادي البعيد عن السياسة يؤدي إلى التكنوقراطية l'économisme، أي التعاون الطبقي، بحسب لويس ألتوسر.

أنا أزعم أن ماركس لا يختزل تعقيد الواقع الاجتماعي في إعادة استنساخ الحياة، ولا يختزل العمل في الفعل الحاسم للمجتمع. في الواقع، إنها نظرية أصلية احتفظت بأهميتها وتدعونا إلى ربطها، وبشكل نقدي، مع نقده للاقتصاد السياسي الذي تجد فيه نظرية ماركس للعمل مكانتها. إن آنية وقوة جدلية مفهوم ماركس للعمل يتم الكشف عنهما من خلال قراءة منهجية لنصوص ماركس، دون الإشارة إلى "الماركسيات" المتعددة.

3 - المنظور غير المتزامن

إذا نظرنا إلى كتابات ماركس، نرى أن العمل يحتل، في وقت مبكر جدا، مكانة مهمة في مشروعه النظري. على الرغم من أن معنى هذا المفهوم يتغير، إلا أنه لم يتم التخلي عنه أبدا ويحتفظ بمكانته المركزية في "رأس المال".

يعود افتتاح هذا المشروع النظري إلى إنجلز. ففي كتابه الموسوم "الخطوط العريضة لنقد الاقتصاد الوطني" Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie⁽⁴⁾،

وهو نص متأثر إلى حد كبير بهيجل ولودفيج فيورباخ، نتذكر بشكل خاص الدفاع عن الديالكتيك. بحسب إنجلز، فإن إسقاط الإنسان نحو الإلهي ينزع عنه سلاحه اجتماعيا، بما في ذلك في عمله الإنتاجي. إن إنجلز يدافع عن الروح البشرية، التي يجب أن تتناسب فكريا مع الواقع، أي مع جميع أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية، وذلك من أجل التغلب على هذا الواقع. هذا النقد الأول للاقتصاد الوطني فتح منظورا نجده في فكر ماركس لاحقا: يجب أن لا تقتصر على نقد النظريات فقط، بل يجب علينا أيضا

تطوير نظرية نقدية للأفعال الاقتصادية والاجتماعية.

إننا بحاجة إلى التفكير في الرأسمالية وفهمها وجعلها مفهومة من أجل تجاوزها. ولهذا السبب يُحوّل إنجلز انتباهه إلى نظرية الاقتصاد السياسي في عصره، والتي يعتبرها، كما ماركس، النظرية الأكثر تقدما للرأسمالية. يقدم هذا الاقتصاد السياسي نفسه كمدافع عن الحرية والتجارة والتبادل، لكنه بالكاد يدافع عن الحرية. وبدفاعه عن الملكية الخاصة يجعل عزلة الأفراد ومصالحهم شبه بديهية، ما يمنعهم من التجمع معا لإنشاء مجتمع موحد من المواطنين من أجل تحقيق الصالح العام، وهذا ما يسميه هيجل

Sittlichkeit (الحياة الأخلاقية). بالمقابل، يدرك إنجلز قيمة نظريات "ريكاردو" و"جان - بابتيست ساي" التي ينتقدها أيضا. في المقام الأول، كما رأينا للتو، يقوم هؤلاء المؤلفون بجعل كل ما هو اجتماعي طبيعيا؛ ثم إنهم لا يبنون مفاهيمهم اجتماعيا. يصر إنجلز، تحت التأثير الواضح لريكاردو، على أهمية القيمة، والعمل الخلاق للقيمة، و"الإنسان كسلعة" وذلك لفهم الرأسمالية. وتُفسّر المنافسة على أنها حركة مُدمّرة وخلق على حد سواء: فهي تبرز البنية الاجتماعية التي توحد الكادحين، كما أنها تخلق أيضا البطالة والانحراف. وبروح أقل فلسفية-اقتصادية، طور إنجلز في عام 1843، في كتابه بعنوان "وضعية الطبقة العاملة في إنجلترا"

Die Lage der arbeitenden Klasse،⁽⁵⁾

ليس فقط تحليلا لبؤس الطبقة العاملة في إنجلترا، على غرار استطلاعات العمال في ذلك الوقت، ولكن أيضا وقبل كل شيء تحليل

لـ "نظام المصانع"، الذي نجده أيضا في كتاب ماركس "رأس المال"، وكذلك عملية العمل والإنتاج⁽⁶⁾. فباستخدام التقنيات وتطبيقها على عملية الإنتاج، يكون تحت تصرف رأس المال سلاح هائل للسيطرة وإخضاع الطبقة العاملة؛ طبقة اجتماعية مُستغلة ماديا واجتماعيا، ولكنها أيضا مُتحطمة نفسيا.

في مطلع عام 1844، هاجم ماركس بقوة الاقتصاد السياسي في "مخطوطات 1844"⁽⁷⁾. وما نحتفظ من هذا النقد، في المقام الأول، أن العمال، من خلال العمل والإنتاج، تهيم عليهم تجريدات ساهموا بأنفسهم في خلقها. وهذا ما قاد ماركس إلى مفهوم Re-alabstraktion (التجريد الحقيقي) الذي ساعدوا إليه لاحقا. يجب على نقد الاقتصاد السياسي أن يحل هذه المفارقة. ينتقد ماركس التجريد من الإنسانية الناتج عن المنافسة وإغتراب العمال. وأخيرا، يُحلّل العمل، وكذلك الاستهلاك، من أجل إيجاد أشكال قابلة للتعميم تشبه نماذج أو أنماط مستخدمة في العلوم الاجتماعية، والتي تمكنه من فهم الوعي الذاتي للجهات الفاعلة بشكل أفضل. فيما يخص العمل والعمال، يلاحظ ماركس أن العامل يحس بالاغتراب وبالتشويش في نتائج عمله. فيصبح، بذلك، ملحقا بالأشياء التي ينتجها هو وأقرانه. هذه الأشياء نفسها تُهيمن على وعي وكلاء الإنتاج، والعمال والرأسماليين على حد سواء. ومع ذلك، من خلال العمل، فإننا نحقق ذواتنا أيضا، لأن العمل الإنتاجي يسمح للعمال بتأكيد أنفسهم تجاه الآخرين وتجاه العالم الذي يوجدون فيه. علاوة على ذلك، لا ينبغي أن ننسى، بالطبع، أنهم بهذه الطريقة يكسبون لقمة العيش أيضا. بمعنى آخر، إنه العمل الذي

هذا فتح الطريق أمام نقد الاقتصاد السياسي الماركسي، والذي يمكن العثور عليه، بشكل أساسي، في كتاب "رأس المال": نقد الاقتصاد السياسي كتيار نظري الذي ينبغي أن يكون، وفقا لماركس، النظرية الأكثر صلة بالرأسمالية، وفي الوقت نفسه نقد للعلاقات الاجتماعية وكذلك للتعبير عن هذه العلاقات، سواء في وجهات نظر الجهات الفاعلة أو في النظريات. ومنذ ذلك الحين، لم يعد بإمكان ماركس اعتبار العمل ظاهرة تسمح بالتأويل العالمي للتاريخ. يجب شرح العمل في إطار خصائص مجتمع معين.

في الكتاب الموسوم "بؤس الفلسفة"،

(9) Das Elend der Philosophie

ينقد ماركس وبحدة مفهوم بيبير-جوزيف برودون Proudhon للعمل، واصفا إياه بأنه حنين إلى العمل الحرفي. بعد ذلك، لم يعد هناك أي شك في أن العمل في المجتمع الرأسمالي، وفقا لمفهومه، يتجاوز المستوى الفردي، الذي يمكن تلخيصه بأنه حلقة الوصل بين المُنتج الفرد، أدوات العمل، موضوع العمل والمُنتج. فمن خلال تثنيتين العمل، يتم إضفاء الطابع الاجتماعي عليه. إن المجتمع الرأسمالي يتميز بدمج العلاقات الاجتماعية والتجسيدات. أما ثنائيات برودون البسيطة (العزيزة على العديد من الماركسيين)، مثل ملكية وسائل الإنتاج وعدم ملكيتها، السيطرة على عملية العمل وعدم السيطرة عليها، إلخ، لا ترقى إلى مستوى التعقيد الاجتماعي للعمل الذي تم بناؤه من خلال تجسيد اجتماعي وتنشئة اجتماعية للمادة. فالعمل في حد ذاته، إذا وُجد شيء من هذا القبيل، لا يهم ماركس؛ فالعمل المأجور هو محور اهتمامه، أي العمل في الحقبة

يسمح لهم بامتلاك الأشياء. في كتابه الموسوم "الأيدولوجية الألمانية"⁽⁸⁾، يدافع ماركس عن فكرة العمل التي كانت شائعة جدا بين المفكرين اليساريين في عصره. وكانت أهمية هذا النص تكمن في محاولة ماركس القطيعة بشكل نهائي مع هيغل وفيورباخ، دون نجاحه حقا في ذلك. يلاحظ ماركس أن عملية التثيؤ تساهم في اغتراب العمال: فمن خلال إنتاج الأشياء والتثيؤات، يفقد العمال السيطرة على عملية العمل. وهذا الأخير محكوم بإجراءات من خارجه وتهيمن عليه الأشياء التي ينتجها العمال. ومع ذلك، فهذه ليست سوى حالة مؤقتة تسمح بإعادة تشكيل مختلف العلاقات بين الأشخاص في العمل، وبين هؤلاء وأدواتهم ومنتجات عملهم. على أساس هذه الفرضية القائلة بأن الإنسان يحقق ذاته من خلال العمل، يمكن لماركس أن يتصور إمكانية عمل آخر يمكن للعامل أن يسيطر فيه على عملية العمل وإنتاجه. في هذه الكوكبة، يحقق العامل ذاته من خلال عمله. فالعمل الذي يتصوره ماركس قريب من الفكرة المثالية إلى حد ما من العمل الحرفي وعمل العالم المهندس: عمل متكامل، يحقق العامل فيه ذاته دون الإحساس بالاغتراب. يجب أن نتذكر أيضا أن العمل في "الأيدولوجية الألمانية" يكتسب صفة أساسية: العمل هو إظهار الذات، دون ارتباط تأسيسي بحقبة تاريخية أو مجتمع ملموس.

سرعان ما تخطى ماركس عن هذا المفهوم الجوهرى للعمل. إن المواجهة مع الاقتصاد السياسي في عصره، خاصة مع أعمال ريكاردو بشكل عام ونظريته للقيمة بشكل خاص، سمحت له بفهم العمل وتحديدده بشكل أفضل. إن نقد الاقتصاد السياسي

الرأسمالية. وبهذه الطريقة، ظل ماركس قريبا من ريكاردو بطريقة معينة، وفي الوقت نفسه، فصل نفسه نهائيا عن سميث، لأنه حكم على مفهوم سميث للعمل، المبني على التمييز بين "العمل بتكليف" و"العمل المُدمج"، بأنه مرتبط جدا بالأفراد وبالتالي ذاتي للغاية. من ناحية أخرى، يقدم ريكاردو حجة أكثر صحة لماركس: إن القيمة التي يخلقها العمل هي التي تفسر إمكانية تداول منتجات العمل في السوق. فتصبح هذه المنتجات سلعا لأنها تمتلك قيمة تبادلية؛ قيمة مجردة، وغير مرتبطة باستعمال المنتج، كما أنها تجعل المنتجات المختلفة متوافقة.

أما في الكتاب الموسوم "خطط المبنى" Grundrisse،⁽¹⁰⁾ فنجد مخططا حقيقيا للتحليل الجدلي للرأسمالية التي يحتل فيها العمل مكانة مركزية. لقد تم تعميق هذا التحليل وتعديله قليلا في "رأس المال"⁽¹¹⁾. بالنسبة لماركس، فإن الرأسمالية هي "عالم مقلوب": العلاقات الاجتماعية هي علاقات بين أشياء، وهذه الأشياء هي سلع. فالبشر يخلق علاقاتهم الاجتماعية المتشعبة ويقعون تحت هيمنة نفس الأشياء، أي السلع. باختصار، كما قال ماركس، "الموتى يمسكون بالأحياء". العمل هو علاقة اجتماعية مُنتجة يخضع لقيود تقنية ومادية للإنتاج.

في كل من "غروندريس" و"رأس المال"، لم يعد العمل معطى أنثروبولوجيا. فإن كتابات ماركس المبكرة، كما رأينا، تحتوي على حجج على هذا المنوال. العمل الذي يتناوله ماركس، من الآن فصاعدا، هو العمل المأجور كعلاقة اجتماعية تنظم أنشطة بشرية رأسمالية على وجه التحديد. وهذا العمل تحكمه ضوابط، ويتم تنفيذ ذلك

بواسطة أشياء (الآلات، التنظيم، إلخ). هذه الأشياء، بدورها، هي نتاج العمل البشري. وهذا العمل له نتائج ملموسة وتجريبية: المنتجات الملموسة أو غير الملموسة التي يتم تداولها في السوق، أي التي أصبحت بدورها سلعا. وبما أن الأمر يتعلق بإنتاج السلع، فإن العمل الملموس الذي يتم تنفيذه في عملية الإنتاج يعتبر دعما للعمل المجرد الذي يمكن، بصفته خالق القيمة، من إعادة إنتاج رأس المال. لكن لا وجود للعمل المجرد بدون العمل الملموس، وبدون إنتاج المنتجات وقيمة الاستعمال. إن العمل المجرد هو الذي يهتم رأس المال، لأنه يخلق القيمة، وبالتالي فانض القيمة اللازم لتراكم رأس المال. وهذا يُفسّر، في المجتمع الرأسمالي، سبب هيمنة إنتاج القيمة التبادلية على العمل بدل هيمنة الإنتاج الموجّه نحو قيمة الاستعمال، المتعة والاستهلاك.

يمكن تفسير أهمية التفكير في الاقتصاد لفهم العمل من خلال "تكنوقراطية"، معينة للرأسمالية وليس بعنصرية الاقتصاديين ونظرياتهم، ولا من خلال عمى ماركس الاقتصادي، على الرغم من أن هذا الأخير أظهر في كتاباته بعض الميول في هذا الاتجاه والتي سأناقشها لاحقا. إن حركة رأس المال تصادر سيطرة العمال على عملية العمل، ويصبح الرأسماليون أنفسهم وكلاء وظيفيين لرأس المال، "أقنعة الشخصية" لرأس المال، كما كتب ماركس في المجلد الأول من "رأس المال". وبالتالي فإن العلاقة الاجتماعية للعمل ليست علاقة "طبقة ضد طبقة"، كما يدعي العديد من الماركسيين، بل هي علاقة بين أجزاء مختلفة من رأس المال (رأس المال الثابت ورأس المال المتغير).

كما تشير انتقاداته لديفيد ريكاردو، يرفض ماركس بشدة فكرة أن العمل هو معطى طبيعي. فالعمل يتم تشكيله "وتكييفه وإضفاء الطابع الاجتماعي عليه ليصبح الجزء المتغير من رأس المال. إن عملية التحول إلى رأس مال مُتغيّر هي عملية عنيفة للغاية، على الصعيد الرمزي، كما على الصعيد المادي والنفسي. الفقرات المكرسة لعملية العمل في "غروندريس" و"رأس المال" توضح ذلك، وكذلك "الفصل غير المنشور" من "رأس المال" بعنوان

Resultate des unmittelbaren Arbeitsprozesses

"النتائج الفورية لعملية العمل"⁽¹²⁾. بالنسبة لرأس المال، تتواجد قوة العمل في البداية بشكل فردي، ويتم دمجها من قبل العمال الأفراد الموجودين في سوق العمل. كان ظهور رأس المال، من بين أمور أخرى، العملية التاريخية لتدمير الروابط الاجتماعية والتضامن التي كانت تسمح بالعيش داخل الجماعة ومن خلالها، دون أن تتحول إلى تجسيد "قوة العمل" كسلعة. يعتبر ماركس (التراكم البدائي)

ursprüngliche Akkumulation

الانفصال العنيف بين الفاعلين في هذه الجماعات. في مثل هذه الديناميكية، تتم فردانية الجهات الفاعلة ووضعها إما في سوق العمل، وبالتالي تحت تصرف رأس المال، وإما على هامش المجتمع، مثل المتسولين، حيث يعيشون منكوبين أو معتمدين على الأعمال الخيرية العامة، وغالبا ما يعيشون الحالتين معا. هذه العملية تصف أيضا فصل عمال المستقبل عن وسائل عملهم وإنتاجهم وكذلك عن روابطهم

الاجتماعية. فبمجرد عملية فصل العمال، فإن رأس المال يجمعهم تحت نظامه (المفروض من الخارج) داخل شركات وفي عملية الإنتاج كقوة عمل (توحيدية). وعلى الرغم من أنه لا يمكن فصل قوة العمل ماديا عن الإنسان الذي يجسدها، أي العامل، فإنها أصبحت الآن سلعة يتم تداولها في السوق. الرأسمالي يشتري قوة العمل ويستحوذ عليها. وهكذا يمكنه أن يستغل العمال بشكل قانوني وشرعي تماما، لأمر بسيط يتعلق بالاستيلاء بالتراضي على الطاقات الإنتاجية للفرد، وتجسيد قوة العمل. وبعبارة أخرى، يمكن لرأس المال أن يستحوذ على قوة العمل الفردية من خلال استغلال العمال لأنه قد صادر بالفعل روابطهم الاجتماعية السابقة قبل جمعهم معا تحت نظامه داخل الشركات. إن تحليل ماركس للاستغلال في عملية العمل والإنتاج معروف جيدا: هناك عمل غير مدفوع الأجر يستحوذ عليه رأس المال. إن توضيحه هذا مقنع لكنه ليس أصليا للغاية. ما هو أكثر ابتكارا في نظرية رأس المال هو التحليل الذي بموجبه يسمح الاستيلاء على القيمة التي يخلقها العمل غير المأجور ويتم تنفيذها في السوق والتي بدورها تساهم في تراكم رأس المال واستقلالته مقارنة بقطاعات المجتمع الأخرى، وذلك من أجل فرض منطقته، في نهاية المطاف، على المجتمع بأسره. وبما أن العمل يخضع من الآن فصاعدا لرأس المال ويُدمج فيه، فإن وقت العمل ويومية العمل يصبحان من البلاستيك⁽¹³⁾. علاوة على ذلك، يصبح العمال أيضا من البلاستيك بمعنى أنهم يتكيفون مع متطلبات تراكم رأس المال التي خلقوها والتي تُهيمن عليهم. وها نحن أمام

بأن هذا الأخير، "العمل" لا يكتسب قيمته التحليلية إلا في إطار نظريته الجدلية، التي يسميها ماركس نقد الاقتصاد السياسي. ولفهم مفهوم العمل بشكل أفضل في نقده للاقتصاد السياسي، سأبحث الآن بطريقة متزامنة في الحجج والمفاهيم التي تسمح لنا بفهم خاصية مفهوم ماركس للعمل وقوته الإرشادية.

4 - المنظور المتزامن

غالبا ما يساء فهم الطريقة الماركسية على أنها نوع من الغائية الموجهة نحو النهاية الحتمية للرأسمالية، لكن الطريقة الماركسية هي طريقة جدلية أي نمط فكري يهدف إلى تطوير النقد. كما رأينا، اتخذ هذا النقد، على مر السنين، شكل نقد الاقتصاد السياسي. ولأن هذه الطريقة جدلية، فإنها تتصور الوحدة المتناقضة بين الملموس والمجرد. هذه الوحدة مهمة بشكل خاص لتطوير مفهومها لمفهوم العمل، لأن العمل المجرد هو خالق قيمة والتقييم القائم على العمل المجرد هو نمط وجود رأس المال وإعادة إنتاجه. أما العمل الملموس فهو الإنفاق الفكري والمادي للبشر في العمل من أجل خلق منتجات ستصبح سلعا. فهذه المنتجات ستصبح سلعا لا لأنها مفيدة فقط لتلبية احتياجات أو نقص أو طلبات معينة (قيمة الاستعمال)، بل لأن لها أيضا قيمة تبادلية. إن جميع المنتجات تمتلك، كسلع، جودة مجردة تجعلها متوافقة، دون أن تكون قيمة استعمالها، أي صفاتها الملموسة، متوافقة. الفئانجان ليس قهوة، ولكن يمكن تداول كيلو القهوة بنفس سعر الفئانجان. لفهم تعقيد ظواهر الرأسمالية، فإن ماركس يتناول العمل الملموس كنقطة انطلاق له. هذا النهج يضعه بالفعل في موقف

"تقديس" رأس المال، ما دام العمال هم الذين خلقوا تلك الأشياء التي تهيمن عليهم⁽¹⁴⁾. وعندما تأسست علاقة اغتراب بين العمال وإبداعاتهم، فإنك لا تجد تمثلاتهم ورؤاهم للعالم فيما يبدعون من أشياء. بدلا من ذلك، فإن هذه الأشياء هي التي تقرر مصيرهم. فهم يعيشون في عتامة كثيفة، تحت الإكراه وغالبا في قلق. باختصار، كما يشير ماركس: "تبدو الظروف الموضوعية للعمل المعيشي كقيمة منفصلة ومستقلة في ما يتعلق بالقدرة على العمل ككائن ذاتي؛ لهذا السبب، يبدو هذا الكائن [للعمال] فقط كنوع آخر من القيمة (كقيمة استعمال ليست قيمتهم)."

يَدْمَج العمال، مثل غيرهم من الفاعلين في رأس المال، وجهات نظر العالم في أفكارهم وأشكالهم الاقتصادية التي يعبر فيها رأس المال عن نفسه، وهو ما يسميه ماركس "التجريدات الحقيقية"

(Realabstraktionen)

أو "الأشكال الموضوعية للأفكار"

(objektive Gedankenformen).

فمن الصعب على العمال معرفة حقيقة أن رأس المال والعمل ووضعية العامل هي هياكل اجتماعية حقيقية - أي مجموعة من العلاقات الاجتماعية التي يصنعها الأشخاص والتي يمكن لهم أيضا التراجع عنها، إذا رغبوا في ذلك -، فيجدون أنفسهم داخل أو هام اجتماعية حقيقية يتم فيها اختزال عملية العمل والإنتاج فقط إلى علاقات عمل آلية وتقنية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن "التجريدات الحقيقية" تتجاوز بسرعة وبشكل كبير عملية العمل والإنتاج لتنتفيش في المجتمع بأسره. تُظهر هذه النظرة الموجزة المتزامنة لحجج ماركس حول "العمل"

الممكنة [...]“. أما الموضوع الحقيقي فيستمر في استقلاليته خارج العقل⁽¹⁷⁾. ومع ذلك، فإن الموضوع والمجتمع هما اللذان يشكلان متطلبات التمثلات والأفكار. ليس هناك تجريدات بسيطة موجودة بشكل كوني في جميع المجتمعات.

بهذا المعنى، يتحدث ماركس عن العمل الذي قد يوجد دون أن يكون راسخا في مجتمع ملموس ومتوقعا في التاريخ.

من خلال استحضار التجريدات البسيطة، لا نكتب القوانين الكونية للتاريخ البشري، لكننا نعيد، من خلال الاستنتاج، بناء عمل اليوم، والذي تم تشكيله بمرور الوقت. حتى لو كانت الظواهر متشابهة وصُفيا، مثل أشكال العمل أو أدوات العمل أو نتاجه، فإن الظروف الاجتماعية الخاصة بعصر ما هي التي تجعل العمل في شركة ليس هو نفسه عمل العامل الماهر الذي يصنع رفا لاستعماله الخاص، حتى لو كان هذا الرف يشبه تماما الرف المُنتج في المصنع.

أخيرا، دعونا نتذكر أن في نمط الإنتاج الرأسمالي لا وجود لأشكال ثابتة موضوعة إلى الأبد. الرأس المال نفسه يشكك باستمرار في الأسس التقنية لأشكال الإنتاج. "وذلك لأن الإنتاج التقني ثوري في أساسه"⁽¹⁸⁾. والأهم من ذلك هو أن "الاضطراب الدائم للإنتاج، والاهتزازات المستمرة لجميع الحالات الاجتماعية، وعدم اليقين الأبدي والحركة، كل ذلك، يميز الحقبة البرجوازية عن العصور السابقة"⁽¹⁹⁾.

إن الرأسمالية بشكل عام والإنتاج الرأسمالي بشكل خاص يعتبران من صانعي عدم الاستقرار وعدم اليقين بشأن المستقبل. وفي النهاية، فهما يخلقان مخاوف وجودة.

حرج أمام الاقتصاديين، ولكن أيضا أمام الفلاسفة الذين ينطلقون من المجرّد. بالنسبة لماركس، "الملموس هو ملموس، لأنه يلخص العديد من التحديدات، وبالتالي فهو وحدة "الجماهير"⁽¹⁵⁾. في التحليل والتفكير، فإن الملموس هو الشكل التجريبي لنتيجة و"ملخص" الأفعال.

على سبيل المثال، شكل معاصر لتنظيم العمل في ورشة العمل A للشركة X يثبت، للتبسيط إلى حد الكاريكاتير، بأنه جاء كنتيجة للإجراءات الإدارية القائمة على المصالح والدوافع التي يتم دمجها مع أعمال ومصالح ودوافع الموظفين المعنيين مباشرة بعملية العمل المعنية.

والنتيجة، ليكن "ملخص" هذه التفاعلات المعقدة، هو عملية العمل الموجودة الآن في ورشة العمل الملموسة هذه للشركة X. فتحليل عملية العمل، في حالتنا هاته، يجب أن تبدأ بما هي عليه عملية العمل اليوم. على الرغم من أن ظواهر مثل ظاهرة العمل قد تشكلت في الوقت والتاريخ، إلا أنه ليس من الضروري إعادة بناء هذا التاريخ ظاهريا من أجل فهم الظاهرة المعنية. إنها تحمل في داخلها ماضيها، الذي يكشف عن نفسه للتحليل، على الأقل إذا حاول المحلل تفكيك الظاهرة من أجل جعلها مفهومة⁽¹⁶⁾.

علاوة على ذلك، فإن الملموس هو نقطة البداية للتحليل والفكر وكذلك لتمثيلات ورؤى العالم. كما يمكننا إعادة بناء الملموس في الفكر من خلال تطوير التجريدات، وليس من خلال الوصف التجريبي.

وفقا لماركس: "الشمولية، كما تتجلى في العقل كوحدة من الأفكار، هي نتاج عقل مفكر الذي يستحوذ على العالم بالطريقة الوحيدة

5 - إنتاج رأسمالي، عمل وعمال

يتعامل ماركس دائماً مع الإنتاج على أنه إنتاج على مستوى معين من التطور التاريخي. علاوة على ذلك، هناك إنتاج في حد ذاته، أي إنتاج الأفراد الاجتماعيين، حيث يكون الفرد، في الوقت نفسه، الفاعل والنتيجة، باعتبار أنه اجتماعي وخاضع لرأس المال. كما يشير ماركس: "بهذه الطريقة، لا ينتج الإنتاج شيئاً لموضوعه فحسب، بل ينتج أيضاً موضوعاً لشيئته"⁽²⁰⁾. الإنتاج بشكل عام هو تجريد لا يمكن أن يفسر الإنتاج الملموس، الموجود في مجتمع ملموس في لحظة تاريخية معينة. لا يمكن لهذا التجريد أن يتجاوز الملاحظة، التي هي في الأساس بسيطة وذات أهمية قليلة، بأن الموضوع (الإنسانية) والكائن (الطبيعة) يظلان كما هما. بينما الفروق والاختلافات بين أنماط الإنتاج المختلفة وأشكال الإنتاج المختلفة تعتبر أكثر أهمية من هذه الملاحظة⁽²¹⁾. يكون الإنتاج دائماً في موقع اجتماعي، فهو دوماً جسم اجتماعي معين داخل موضوع اجتماعي"⁽²²⁾.

وبالتالي، فهو جزء من التاريخ، لأن "الاستيلاء في الماضي على عمل الآخرين" يظهر الآن كأساس بسيط للاستيلاء الجديد على عمل الآخرين⁽²³⁾. إن النتيجة الأهم لعملية الإنتاج هذه هي إعادة إنتاج الجديد للعلاقة بين رأس المال والعمل، وبين الرأسماليين والعمال. فهذه العلاقة الاجتماعية يسميها ماركس "علاقة الإنتاج". فهي "في الواقع أكثر أهمية كنتيجة لعملية (العمل) من النتائج المادية"⁽²⁴⁾.

إن ظروف ظهور رأس المال وتطوره، على مر السنين، تختفي في نفس الوقت الذي يخلق فيه رأس المال واقعه الخاص الذي يكون

أساساً لتطوره. في ما يتعلق بالعمل والعمال، يتميز إنتاج الرأسمالية المتطورة بـ "تغيير العمل، وسهولة الوظيفة، والمرونة العالمية للعمال"⁽²⁵⁾. إذاً يوجد هناك تناقض عميق بين استدامة رأس المال واستقراره وصلابته من جهة، وهشاشة العمال وعدم يقينهم، من جهة أخرى. إن أسس وجود العمال غير مستقرة كما وظائفهم الجزئية داخل عملية العمل. وبذلك يمكن أن يصبح العمال عديمي الفائدة وزائدين عن الحاجة، دون أن يكونوا قادرين على التأثير على هذه العملية.

إن الإنتاج بشكل خاص ورأس المال بشكل عام لا يمكن لهما إلغاء تناقضاتهما، وذلك لأنهما يجدان دائماً أشكالاً جديدة لوجود التناقضات. وكما قال ماركس: "على أي حال، هذه هي طريقة لحل التناقضات الحقيقية"⁽²⁶⁾.

من السهل أن نفهم أن ماركس لم يتنبأ بالنهاية الحتمية للرأسمالية، لأن نظام الإنتاج هذا يمكن أن يجد دائماً أشكالاً جديدة لتنظيم التناقضات الموجودة بالضرورة داخله. أما بالنسبة لرأس المال، فهي "مسألة حياة أو موت"⁽²⁷⁾ أي فرض تواجد العامل بشكل كامل لتلبية متطلبات العمل المتغيرة باستمرار. في الوقت نفسه، ينخفض تعقيد العمل، وكذلك المؤهلات اللازمة لأدائه. هكذا تقع بعض اللامبالاة بالنسبة للعمل الملموس؛ "اللامبالاة تجاه عمل معين يتوافق مع شكل من أشكال المجتمع، الذي ينتقل فيه الأفراد بسهولة من وظيفة إلى أخرى ويعتمد عملهم المحدد فيه على الصدفة؛ وهذا سبب آخر يجعلهم غير مبالين بهذا العمل"⁽²⁸⁾.

إن فردانية العمال تتطور عندما يصبحون قابليين للتبديل.

6 - العمل وتقسيم العمل داخل المصنع

يخبرنا ماركس أن العمال، في التصنيع اليدوي، هم أعضاء في "آلية حية". بينما في المصنع، الذي هو أول شكل لشركة رأسمالية بالفعل، "توجد آلية مينة مستقلة (عن العمال)؛ يتم دمجهم فيها كملحقات حية"⁽²⁹⁾. إن المبدأ الذاتي لتقسيم العمل والذي يميز التصنيع اليدوي تم استبداله في المصنع بهيمنة الآلات. كما أن عملية العمل تخضع باستمرار للتحليل وتغييرات آلية من أجل تحسين استمرارية العملية. أما تقسيم وتنظيم العمل المذكورين أعلاه فهما جزء من عدم اليقين الذي يميز الإنتاج وعملية العمل الرأسمالية. من الآن فصاعداً، تمتص الآلة أيضاً براعة العمال. فهذه الآلات ليست أدوات "محايدة"، إنها جزء من العلاقة الاجتماعية بين رأس المال والعمل. إنها تمثل "جزءاً من الدماغ البشري، تم إنشاؤه بواسطة اليد البشرية، العلم المتشبي"،⁽³⁰⁾. لم تعد الآلة تعتمد على العمال؛ على العكس من ذلك، أصبح العمال هم الذين يعتمدون عليها. "الآلة لا تحرر العامل من عمله، ولكنها تفرغ عمل العامل من محتواه"⁽³¹⁾. "فالعمل الفكري، الذي يستحوذ عليه رأس المال، يتحول إلى سلطة رأس المال على العمال. وما تبقى هو مجرد أعمال تنفيذية. هذا هو التقسيم بين العمل اليدوي والعمل الفكري. إذا النظرية التابلية (نسبة إلى فردريك تايلور) لم تَخترع ذلك. بحسبها، فهي "طريقة التنظيم العلمي للتنمية الصناعية والاستفادة القصوى من المعدات وقمع الإيماءات غير المجدية". يلخص ماركس هذه العملية بشكل دراماتيكي في مقطع طويل معروف في كتابه الموسوم

"رأس المال"⁽³²⁾. إن الأساليب المصممة لزيادة إنتاجية العمل تنقلب دائماً ضد مصلحة العمال. لذلك، فإن القوى المنتجة، مثل الآلات، ليست "محايدة" اجتماعياً. إن أدنى تقدم في الإنتاج هو خطوة أخرى نحو تفتيت الإنسان، ونحو مزيد من الهيمنة والاستغلال. كما أن العمال معنيون أيضاً أخلاقياً بتطور القوى المنتجة. فهذه الأخيرة تسيء إليهم وتحولهم إلى مجرد ملحقات للآلة. على الرغم من أنه يمكن تقليل المعاناة في العمل أو حتى القضاء عليها، يجب ألا ننسى أن الخضوع للآلات يتسبب أيضاً في فقدان العمال السيطرة على عملهم، والذي بدوره يُفقد محتواه. وكما رأينا، يجد العمال أنفسهم منزوعين من إمكاناتهم الفكرية، التي أصبحت، بعدئذ، ملكاً لرأس المال. وهذا الأخير يعيد إدخال العمل الفكري المصادَر في عملية العمل عن طريق الآلات التي تتحكم في العمال، وهذا نتيجة "العلم المتشبي"، بحسب ماركس. فبدلاً من زيادة حرية واستقلالية العمال في كل من عملية العمل وفي المؤسسة، يقوم رأس المال بتثبيت ما يسميه ماركس "الاستبداد التافه والشرير". أخيراً، يشغل العمل المزيد والمزيد من الوقت في حياة العامل، ويميل إلى تحويل حياته كلها إلى وقت للعمل.

7 - عمل وعملية تامين

يتحكم رأس المال في عملية العمل ونتائجها، لأن كليهما ينتميان إليه. وبعبارة أخرى، يستغل الرأسمالي عماله بشكل صحيح، وبشكل شرعي وقانوني. ومن الخصائص الأكثر أهمية لعملية العمل والإنتاج ومن أجل إنتاج السلع، يجب أن تكون عملية الإنتاج هي وحدة عملية العمل (أي إنشاء منتجات

ذات قيمة استعمالية) وخلق قيمة تبادلية. هكذا يصبح لعملية العمل معنى كوحدة عمل وخلق قيمة. بالمقابل، فيما يتعلق بعملية العمل، فإن إنتاج السلع يمحو خصائص مختلف الأعمال وخصائص مختلف العمال المشاركين في هذه العملية، ما دام رأس المال لا يهتم لا محتوى ولا خاصية العمل. لكن ما يهم رأس المال هو العمل المجرد، وذلك لكونه يمثل مصدر القيمة، ولأن كمية العمل المجرد هي التي تحدد حجم القيمة. في ما يخص العمال والعمل الملموس، فإن "جودتهم المفيدة كانت مجرد شرط لا غنى عنه، لأنه يجب إنفاق العمل لخلق القيمة. ومع ذلك، فالحاسم في الأمر هو كون القيمة المستعملة المحددة لهذه السلعة هي مصدر القيمة وفائض القيمة أكثر مما لديها هي نفسها. نفس عملية العمل تطرح نفسها في عملية تكوين القيمة فقط في جانبها الكمي" (33).

من وجهة النظر التاريخية، فإن عملية العمل ليست خاصة بالرأسمالية. في هذا التجريد (الزائف)، تربط عملية العمل الإنسان والطبيعة، "تمثيل غذائي" وفقا لتعبير ماركس؛ تمثيل غذائي يتوسطه الإنسان، ينظمه ويتحكم فيه. من ناحية أخرى، فإن عملية العمل الرأسمالية، التي تم تحليلها في وقتها، غير متجانسة ومفيدة: العمل هو استخدام قوة العمل لإنتاج السلع. والنشاط البشري في عملية العمل هو تغيير متعمد لموضوع العمل. "ففي نهاية عملية العمل، توجد نتيجة كانت موجودة بالفعل، بشكل مثالي، في مخيلة العامل في بداية هذه العملية" (34)، حتى ولو كانت هذه النتيجة مجرد جزء من سلعة. من أجل فهم حجة ماركس، يجب ألا يغيب

عن بالنا أبدا حقيقة أن الغرض من الإنتاج هو إنتاج سلعة تمتلك قيمة استعمالية وقيمة تبادلية. فالبضاعة هي سلعة معدة للبيع في السوق. وبما أن قيمة هذه السلعة تفوق مجموع القيمة الضرورية لإنتاجها، ينتج عن ذلك فائض القيمة الذي يعود إلى مالك وسائل الإنتاج المستثمرة في إنتاج السلعة. إن هذه ملاحظة تافهة نسبيا، لكنها تظهر أنه لا أحد يتعرض للسرقة في هذه العملية. لا يمكن إدانة رأس المال و عملية العمل وفقا للنهج الأناركي؛ anarchie (وهو مفهوم استعمله برودون في كتابه الموسوم "ما هي الملكية؟" عام 1840، يدعو إلى مجتمع تعاوني غير خاضع لأي سلطة). وعلى الرغم من وجود استغلال، لكن لا توجد سرقة في عملية العمل. وكما يلاحظ ماركس بتأني، فإن "عملية العمل هي عملية تقع بين أشياء اشتراها الرأسمالي، بين أشياء تخصه" (35).

يُميز ماركس بين فائض القيمة المطلق وفائض القيمة النسبي. يتم إنشاء فائض القيمة المطلق عن طريق تمديد يوم العمل، على الرغم من أن وقت العمل الضروري للإنتاج لم يتغير. فهذه الطريقة لإنتاج فائض القيمة سرعان ما وصلت إلى حدودها: لأسباب مادية ولكن أيضا لأسباب أخلاقية واجتماعية، وذلك لأنه لا يمكن تمديد يوم العمل وفترات العمل إلى ما لا نهاية، كما أوضحت المناقشات الكبيرة حول عمل الأطفال (برودون والتدريب المهني للأطفال) وتخفيض ساعات العمل، في القرن التاسع عشر، وكذلك ردود الفعل الاجتماعية القوية حول هذا الموضوع. من خلال إنتاج فائض القيمة النسبي، يتجاوز رأس المال الحدود التي وصل إليها إنتاج فائض القيمة المطلق. إن فائض القيمة النسبي

للعمل الفعلي لرأس المال بجميع الأشكال التي تتوافق مع فائض القيمة النسبي“ (37). بهذه الطريقة، يمكن أن يتطور تقديس السلعة بشكل كامل. العمال يخلقون السلعة، ورأس المال وما إلى ذلك. باختصار، إنهم يخلقون كل ما هو موجود اجتماعياً، لكن هذه الإبداعات، التي هي منتجهم، تبدو لهم إبداعات طبيعية يخضعون لها. إن التقديس لا يقتصر على الإنتاج والعمل، إنه يتخلل المجتمع بأسره. لكن في التقليد الماركسي، التحليلات الفيتيشية (تحليلات التقديس) نادرة جداً؛ أما في الماركسية الفرנקوفونية، فهي متغيبية تقريباً.

إن (إعادة) قراءة ماركس تبرز مفهوماً للعمل بعيداً جداً عما نجده في الماركسيات المختلفة لأواخر القرنين التاسع عشر والعشرين. بالطبع، إن نظرية ماركس ليست معصومة من الخطأ، على الرغم من أن حججه حول العمل قوية بشكل خاص. سنؤكد، دون الأخذ في الاعتبار مجمل عمله، على تقديم بعض نقاط الضعف التي تتعلق مباشرة بمفهومه للعمل. بادئ ذي بدء، لم يستعمل ماركس كل حججه القوية بالكامل. أما القطيعة مع مفهوم العمل - القيمة لريكاردو ليست واضحة في نصوص ماركس ونادراً ما نجد توضيحات عامة للتأويلات الخاطئة لحججه. بالطبع، فالكتاب الموسوم “نقد برامج غوتا وإرفورت“ (38) هو استثناء من هذه الملاحظة. كما أن نبوءة ماركس كانت غالباً مبالغاً فيها، لكن هذا النقد لا أساس له من الصحة. خلال السنوات التي كان يطور فيها الجزء الأكبر من نقده للاقتصاد، لم يعبر ماركس عن قناعته بأن مصير الرأسمالية قد تم إغلاقه، بل اقترح تحويل نقد الاقتصاد

ينتج عن خفض وقت العمل الضروري لإنتاج السلع، بالرغم من أن طول يوم العمل يظل ثابتاً أو لا يتناقص بنفس معدل وقت العمل الضروري. ولتحقيق هذا الهدف، يستخدم رأس المال جميع الوسائل التقنية المتاحة له: إدخال هائل للألات، وإعادة تنظيم العمل، إلخ. علاوة على ذلك، كلما انخفض وقت العمل الضروري، انخفضت، أيضاً، قيمة قوة العمل، وبالتالي، تنخفض قيمة السلع اللازمة لإعادة إنتاجها. ونتيجة لذلك، تنخفض قيمة قوة العمل الضرورية لإنتاج كمية ثابتة من السلع.

إن التقسيم الذاتي للعمل في التصنيع اليدوي والتقسيم الموضوعي للعمل في المصنع، أي في المشروع الرأسمالي بالمعنى الدقيق، لا يتوافقان فقط مع شكلين من فائض القيمة، كما رأينا، ولكن أيضاً مع شكلين من أشكال إخضاع العمل لرأس المال: الخضوع الشكلي والخضوع الفعلي. الأول مستقل عن تقسيم العمل، لأن رأس المال يوظف مُنتجين مستقلين لا يجتمعون في كثير من الأحيان في نفس المكان. فرأس المال لا يتحكم في نمط الإنتاج وعليه أن يتكيف مع نمط الإنتاج التقليدي أو نمط إنتاج يديره مُنتجون ذاتياً. يعمل هؤلاء المنتجون لنفس رأس المال ولكن “... توحيدهم هو ... شكلي فقط، يعني فقط نتاج العمل، وليس له علاقة بالعمل نفسه“ (36). أما الخضوع الفعلي فيتم من خلال تجمع العمال في نفس مكان العمل، بإدخال منهجي للتكنولوجيا، وتسلسل هرمي ثابت، وانضباط كبير جداً وسيطرة صارمة. هكذا يبدو رأس المال، من الآن فصاعداً، القوة الموحدة، المركز الفعلي للعمال، كقوتهم الاجتماعية وكخالق لقوتهم الاجتماعية، أي “خضوع

المعاصرة بشكل عام وصفية تجريبية، باهتة، دون قوة الجدل والتجريد والتعميم. إنها جزء من "التجريدات الحقيقية" التي أثارها ماركس. يمكننا، بالأحرى، كسب الكثير من خلال تبني هذه الحجج الماركسية، التي لم تجد صدًى يذكر في تاريخ الفكر النقدي.

أخيراً، منذ وفاة ماركس، من الواضح أن مجتمعاتنا قد تغيرت كثيراً. لقد سلكوا طريقاً، غير متوقع بالتأكيد بالنسبة للماركسيين، والذي يعزز ويعمم السمات المميزة للعمل والخضوع وكذلك للتقديس. إن نظرية ماركس للعمل تشكل تحدياً حقيقياً للعلوم الاجتماعية اليوم: انتقاد مواقف ماركس من أجل تجاوزها وتحديد العلاقات الحالية بين العمل والتقديس والخضوع و"التجريدات الحقيقية" بشكل أفضل. وبشكل عام، فلا اعتراف الأبدى بموت النظرية الماركسية يبدو قمعاً.

*عالم اجتماع وفيلسوف ألماني
أستاذ في جامعة ديكرت في باريس

السياسي إلى "علم إيجابي" من أجل أن يتوافق مع نهاية هدفه، أي التغلب المحتمل، إن لم يكن الحتمي، على الرأسمالية⁽³⁹⁾. من الواضح أن هذا الموقف يتناقض بشكل صارخ مع حجته حول إعادة إنتاج رأس المال المعروضة في هذه الصفحات.

والأهم من ذلك هو عدم وجود تفصيل للذاتية. بالطبع، كما رأينا، يتحدث ماركس عن العمال وفرديتهم، لكن هذه الثيمة هي في بدايتها أكثر من كونها متطورة. وبالمثل، نلاحظ في المجلد الأول من "رأس المال" أن تطور تقديس السلعة و"أقنعة الشخصية" تتوقف في منتصف الطريق. ويجب قول الشيء نفسه عن "التجريدات الحقيقية". وقائمة أوجه القصور لا تزال طويلة.

ومع ذلك، في ضوء الحجج ذات الصلة التي تجعل من الممكن تحليل العمل كعمل ملموس ومجرد، وخلق قيمة الاستخدام والتبادل في عملية العمل، وفائض القيمة المطلق والنسبي، والخضوع الشكلي والفعلي، وما إلى ذلك، تظهر أعمال العلوم الاجتماعية

الهوامش

- 1- Au sujet des différents marxismes, voir J.-M. Vincent, L'autre Marx. Après les marxismes, Lausanne, éd. Page deux, 2001
- 2- Voir à ce sujet O. Negt, Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie, dans Nikolai Bucharin et Abram Deborin, Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969, pp. 7-50
- 3- K. Marx et F. Engels, Marx-Engels Werke, Berlin, Dietz, 1960-... Tous les extraits de l'ouvrage susmentionné cités dans ce chapitre sont tirés de cette édition. La traduction est de l'auteur
- 4- F. Engels, Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie (1842), dans MEW, Berlin, Dietz, 1964, vol. 1, pp. 499-524. - F. Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England, dans MEW, op. cit., vol. 2
- 5- F. Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England, dans MEW, op. cit., vol. 2 -
- 6- Voir à ce sujet J. Spurk, Une critique de la sociologie de l'entreprise. L'hétéronomie productive de l'entreprise, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 48-73
- 7- K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), dans MEW, op. cit., vol. 1, pp. 463-588

- 8- K. Marx, Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, .dans MEW, op. cit., vol. 3, pp. 9-331
- 9- K. Marx. Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Geldes, dans MEW, op. cit., vol.4, pp.63-182
- 10- .K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin, Dietz, 1974
- 11- .K. Marx, Le Capital. Critique de l'économie politique, Paris, PUF, 1993
- 12- .K. Marx, Resultate des unmittelbaren Arbeitsprozesses (RES), Francfort, Neue Kritik, 1969
- 13- Voir K. Marx, Theorien über den Mehrwert, Dritter Teil. Neunzehntes bis vierund- dzwanzigstes Kapitel .und Beilagen, dans MEW, op. cit., vol. 26.3
- 14- À ce sujet, voir K. Marx, Le Capital. Critique de l'économie politique, op. cit., vol. 1
- 15- .Ibid., p. 21
- 16- .Ibid., pp. 364-365
- 17- .Ibid., p. 21
- 18- K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Buch I : Der Produktionsprozess des Kapital, dans MEW, op. cit., vol. 23, p. 511
- 19- .K. Marx et F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, dans MEW, op. cit., vol. 4, p. 465
- 20- .K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, op. cit., p. 14
- 21- .Ibid., pp. 6-7
- 22- .Ibid., p. 8
- 23- .Ibid., p. 361
- 24- .Ibid., p. 362
- 25- K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Buch I : Der Produktionsprozess des .Kapitals, dans MEW, op. cit., vol. 23, p. 511
- 26- .Ibid., p. 118
- 27- .Ibid., p. 512
- 28- .K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, op. cit., p. 25
- 29- .K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, dans MEW, op. cit., vol. 23, p. 445
- 30- .K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, op. cit., p. 594
- 31- .K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, op. cit., p. 446
- 32- .Ibid., p. 674
- 33- .Ibid., pp. 208-209
- 34- .Ibid., p. 193
- 35- .Ibid., p. 200
- 36- .K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, op. cit., p. 480
- 37- .K. Marx, Resultate des unmittelbaren Arbeitsprozesses (RES), Francfort, Neue Kritik, 1969, p. 46
- 38- .Marx et F. Engels, Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt, Paris, éd. Sociales, 1972
- 39- .Voir K. Marx, Lettre de Marx à Engels du 10/10/1868, dans MEW, op. cit., vol. 32, 1868

الترجمة عن:

Jan Spurk, "La notion de travail chez Marx", in Les théories du travail, les classiques: Collection de sociologie contemporaine, sous la direction de Daniel Mercure et Jan Spurk, pp. 125-146, Les Presse .de l'université de Laval, Québec, 2019

حوارات

حوار مع د. علاء حميد إدريس: العلوم الاجتماعية وأزمة تحليل المجتمع العراقي

حاوره: سوران قحطان



الدكتور علاء حميد ادريس، تولى الديوانية العراق، عام 1972. دكتوراه الآداب جامعة الإسكندرية - مصر 2018. ماجستير في الانثروبولوجيا، كلية الآداب جامعة بغداد 2011. عضو مجلس إدارة مركز "رواق بغداد للسياسات العامة"، ورئيس تحرير مجلته "الرواق". من أبرز انتاجاته الفكرية كتاب "الايقونة الشيعية - 2011"، بالإضافة الى العديد من الأوراق البحثية.

د.علاء: تأسست العلوم الاجتماعية في العراق بعد ظهور الدولة الوطنية، وهذا يقودنا نحو التساؤل عن دواعي هذا التأسيس، وهل جاء ضمن سياق الحاجة أو لبناء تخصصات تقوم بوظيفة البحث والتحليل لكي توفر رؤية ودراية لمن هو في السلطة.

الثقافة الجديدة: تمر العلوم الاجتماعية والإنسانية في العراق بأزمة منهجية ومعرفية عميقة. فهل الباحث العراقي في هذه المجالات قادر على الإنتاج المعرفي في ظل شح المعطيات الحالية؟ أين تكمن المشكلة بالضبط؟

ثم أن العلوم الاجتماعية لم تخرج من تأثير السلطة وتوجهاتها في أحيان كثيرة، بل كانت توظف لكي تدعم هذه التوجهات. ومن جانب آخر بقيت هذه العلوم واختصاصاتها مرتبطة بنشاط أفراد معينين والمثال البارز حينما نذكر علم الاجتماع سوف يتبادر الى أذهاننا الدكتور علي الوردي، وكذا الحال ينطبق على بقية الاختصاصات. وهذا الامر يؤشر خلا في عمل ووظيفة هذه الاختصاصات، فالاكثفاء بالأشخاص على حساب الاختصاص يكشف عن انفصال ما بين المعرفة والبحث في العلوم الاجتماعية والمجتمع. فحين يغيب الشخص المعبر عن مجال معين في العلوم الاجتماعية هذا يتوقف حضور هذا المجال. الباحث العراقي بالعلوم الاجتماعية أنه يعمل بشكل ذاتي وشخصي وبعيد جدا عن أي جانب مؤسسي، هو من يعمل على بناء موضوعه البحثي وتوفير مصادره والتكفل بمتطلبات البحث المادية والمعنوية، وفي الوقت نفسه يكشف عن قابليات الباحثين وإمكانياتهم المعنوية والمادية.

الشحة والانقطاع

كذلك تقع العلوم الاجتماعية في أدنى سلم الاهتمام الحكومي والاجتماعي. وهناك أعداد غير قليلة من الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية، ولكن على المستوى النوعي نواجه شحة وقلة. فضلا عن ذلك هناك في حالة شبه انقطاع عن التطورات المعرفية والمنهجية في العلوم الاجتماعية في العالم. لعلني لا أبالغ اذا قلت ان نمط المعرفة الاجتماعية في العراق يكاد يتوقف عند مرحلة

الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. لذلك أخذت هذه العلوم وتدريسها في حالة اشبه بالانفصال عن السياق الاجتماعي العام. فحين نبحث عن تأثير ما يكتب من بحوث ودراسات عن فهم وتحليل المجتمع العراقي قد لا نجد الكثير، بل هناك قلة وتكاد تنحصر بعدد معين من الباحثين الذين عملوا على بناء قدراتهم البحثية والمنهجية بشكل ذاتي؛ فمثلا حين نرصد صلة نتائج هذه العلوم بقضايا المجتمع العراقي ماذا نجد؟ لقد دخلنا في مسار كمي مع القليل النوعي، وهذا يظهر أننا حولنا العلوم الاجتماعية الى عمل وظيفي، الغاية من دراستها هي الحصول على عمل حكومي أو أهلي إن وجد.

وحين نفحص سياقات البحث الاجتماعي في العراق لاسيما بعد 2003 نكتشف أننا أمام غياب شبه تام لهذه السياقات العلمية؛ فعندما نسأل: كيف يقوم الباحث ببحثه؟ ولمن يعده؟ وهل هناك مؤسسات أكاديمية ترعى البحوث الاجتماعية؟ كل ما تقدمه الأكاديمية الحكومية هو ثلاثة أنواع من البحوث: بحث التخرج، رسالة الماجستير، أطروحة الدكتوراه. وهنا نصطدم بكمية ما ينتج من بحوث اجتماعية وبمستوى ارتباطها بما يجري في المجتمع العراقي من قضايا وظواهر اجتماعية. من جانب آخر نجد ان اغلب منجزات العلوم الاجتماعية في العراق هي في مرحلة الستينيات والسبعينيات. اغلب ما كتب وألف في هاتين المرحلتين وما بعدهما تركز للتأليف في المجال الأكاديمي التعليمي. علماً أن العلوم الاجتماعية منذ بداية تأسيسها كانت واقعة تحت تأثير التوجه البريطاني ثم التوجه المصري الذي هو في الأساس اخذ من البريطاني المنهجية واختيار الموضوعات،

ولهذا نلاحظ طغيان التوجه البنائي الوظيفي، وهذا التوجه حدد اختيار الموضوعات مسبقاً. حتى الآن نجد ان العلوم الاجتماعية في العراق لم تحدد هويتها العلمية والمعرفية. في مرحلة التسعينيات اخذت هذه العلوم تغادر نوعاً ما التوجه البريطاني والمصري وتتجه صوب التوجه الأميركي في اختيار الموضوعات والمنهجية، ولهذا أخذت تظهر موضوعات الإثنية والجماعات الثقافية والاجتماعية وليس كما كان سابقاً من تركيز على القرى والتقاليد الاجتماعية. تعزز بعد 2003 هذا التوجه، وبات يشبه في تأثير التوجه البريطاني وكأن هناك إعادة معكوسة لما كان يجري في الثمانينيات من القرن العشرين. كما تعاني العلوم الاجتماعية في العراق من غياب التخصصات الدقيقة في مجالاتها بمعنى ليس هناك متخصص في النظرية الاجتماعية أو في علم المنهجيات أو الحركات الاجتماعية.. تاريخ العلوم الاجتماعية في العراق يبدأ من الجامعة وينتهي الى السلطة السياسية والعكس صحيح لا سيما في مرحلة استيلاء البعث على الحكم. ولهذا أصبحت الأيديولوجيا البعثية هي الموجه النظري والمعرفي لما يكتب في هذا العلوم الاجتماعية او بمعنى آخر هي إطار معرفي حاصر وضغط على البحث الاجتماعي. وإذا عمل الباحث على تجنب (الأيديولوجيا) البعثية يتحتم عليه ان لا يصل إلى نتائج تخالف مقولاتها. نحن أمام ميراث لم يراجع وينتقد في مبادئه وتأثيراته. هناك تفسير لأي تراكم حصلت عليه العلوم الاجتماعية منذ تأسيسها وحتى الآن وهذا يضعنا مرة أخرى أمام السؤال عن دور ووظيفة هذا العلوم في فهم وتحليل

أزمة ما بعد 2003

الثقافة الجديدة: كيف لنا اليوم أن نحدد ما تغير في العلوم الاجتماعية قبل وبعد 2003؟

د. علاء: المتغير الأساسي ضмор الأيديولوجيا وتحولها الى نموذج آخر يقترب من نموذج سياسات الهوية. منذ سبعينيات القرن الماضي باتت العلوم الاجتماعية (في العالم) تسير نحو التكامل وتساند في المعرفة والفهم والتحليل، فالباحث في هذه العلوم عليه ان يطلع على ما يطرح في بقية التخصصات المجاورة لاختصاصه، فما تتم صياغته في الفلسفة سوف يؤثر على الاجتماع والأنثروبولوجيا وبقية التخصصات، لان العلوم تحتاج الى نموذج معرفي (براديم) تكوّن من خلاله منهجها ومقاربتها العلمية، لو أخذنا هذا الكلام وفحصنا به العلوم الاجتماعية في العراق هل نجد نمودجا معرفيا واضحا يوطر توجهاتها البحثية؟ المفارقة ان هذه العلوم ظلت رهينة في بناء منهجيتها وتوجيهها المعرفي إلى ثلاثة عوامل هي: السلطة، البنية الأكاديمية من أساتذة ومواد، ووعي الباحث الدارس لهذه العلوم.

ولهذا نلاحظ طغيان التوجه البنائي الوظيفي، وهذا التوجه حدد اختيار الموضوعات مسبقاً. حتى الآن نجد ان العلوم الاجتماعية في العراق لم تحدد هويتها العلمية والمعرفية. في مرحلة التسعينيات اخذت هذه العلوم تغادر نوعاً ما التوجه البريطاني والمصري وتتجه صوب التوجه الأميركي في اختيار الموضوعات والمنهجية، ولهذا أخذت تظهر موضوعات الإثنية والجماعات الثقافية والاجتماعية وليس كما كان سابقاً من تركيز على القرى والتقاليد الاجتماعية. تعزز بعد 2003 هذا التوجه، وبات يشبه في تأثير التوجه البريطاني وكأن هناك إعادة معكوسة لما كان يجري في الثمانينيات من القرن العشرين. كما تعاني العلوم الاجتماعية في العراق من غياب التخصصات الدقيقة في مجالاتها بمعنى ليس هناك متخصص في النظرية الاجتماعية أو في علم المنهجيات أو الحركات الاجتماعية.. تاريخ العلوم الاجتماعية في العراق يبدأ من الجامعة وينتهي الى السلطة السياسية والعكس صحيح لا سيما في مرحلة استيلاء البعث على الحكم. ولهذا أصبحت الأيديولوجيا البعثية هي الموجه النظري والمعرفي لما يكتب في هذا العلوم الاجتماعية او بمعنى آخر هي إطار معرفي حاصر وضغط على البحث الاجتماعي. وإذا عمل الباحث على تجنب (الأيديولوجيا) البعثية يتحتم عليه ان لا يصل إلى نتائج تخالف مقولاتها. نحن أمام ميراث لم يراجع وينتقد في مبادئه وتأثيراته. هناك تفسير لأي تراكم حصلت عليه العلوم الاجتماعية منذ تأسيسها وحتى الآن وهذا يضعنا مرة أخرى أمام السؤال عن دور ووظيفة هذا العلوم في فهم وتحليل

المدخل الأنثروبولوجي

الثقافة الجديدة: يرى بعض المهتمين، ان واقعا معقدا ومتشابكا، كما هو حال المجتمع العراقي حاليا، بحاجة الى مقاربات منهجية مركبة ومتكاملة، تعمل معا على وصفه، وتحدد سماته ومعالمه الرئيسية. هل يمكن للمدخل الأنثروبولوجي وحده ان يكون قادراً على المساهمة في هذه المنهجية المركبة؟

د. علاء: ربما نقارب هذا السؤال من زاوية أخرى، هي اننا في بحث مستمر عن توصيف المجتمع العراقي اجتماعيا وثقافيا، عندما نتملك هذا التوصيف نستطيع حينها تعيين المنهجية المناسبة. منذ سبعينيات القرن الماضي اخذ البحث عن انثروبولوجيا تناسب المجتمعات التي لم تصل الى مرحلة التضامن الميكانيكي، الذي يكون فيه الفرد أساسا في العمل والتفاعل. ولهذا اخذت تزدهر أنثروبولوجيا التنمية التي تبحث عن فهم أسباب عدم تطور تلك المجتمعات. في العراق لم يكن التطور والتنمية هاجسا اجتماعيا وعلميا، انما ارتبط بطبيعة السلطة ونظرتها للمجتمع العراقي. ربما نحن بحاجة أولا لفهم طبيعة العلوم الاجتماعية في العراق ثم بعد ذلك نعمل على توفير المنهجية التي تناسب دراسة الواقع العراقي. هناك تأثير بمنهجيات سائدة عالمياً في فترات معينة. وهذا يجعلنا نتساءل هل كانت تلك التوجهات تناسب طبيعة المجتمع العراقي، وما ظهر فيه من قضايا اجتماعية بحثت وكتب عنها. في الانثروبولوجيا طرح مفهوم (الوحدة النفسية) الذي يشير الى ان البشر متشابهون في سلوكياتهم وردود فعلهم تجاه ما يواجهون من مشاكل وتغيرات. لقد قدمت

الأنثروبولوجيا هذا المفهوم لكي تعالج الاختلافات الاجتماعية التي تتطلب منهجيات تناسب هذا الاختلاف. صحيح ان البشر متشابهون ولكنهم يختلفون في معنى ودلالة القيم التي يحملون ويمارسون حيث نكتشف ان السياق الذي يجري فيه تمثل وممارسة هذه القيم يختلف عن السياق عند مجتمعات أخرى. على سبيل المثال ان القيم والتقاليد الاجتماعية في المجتمعات الغربية في أغلبها تصنعها وتشكلها الدولة في حين تتعدد المؤثرات في المجتمعات العربية والإسلامية: الأسرة، العشيرة، الطائفة، الجماعة الاثنية، الميراث الاجتماعي... ويكون للدولة دور ضئيل في هذا الجانب. ان هذا يعقد توفير المنهجية المناسبة لدراسة المجتمع العراقي. ما تقدمه الأنثروبولوجيا في معالجة هذا العائق يحتم على الباحث حينما يدرس قضية اجتماعية ان يدرسها ضمن ميدان اجتماعي محدد. بمعنى آخر مكان معين يقيم فيه الباحث لمدة زمنية معينة، لا تقل عن عام كامل لكي يواكب الفعاليات التي تحدث مرة واحدة في السنة، وهذا الاشتراط العلمي يدفع الباحث الى الاحتكاك والتعرف إلى المجتمع المبحوث. ان العلاقة بين صياغة توصيف اجتماعي علمي للمجتمع العراقي واختيار المنهجية العلمية الملائمة لدراسة هذا المجتمع يعود الى الصلة العلمية الحيوية في العلوم الاجتماعية بين نوع الموضوع المدروس والمنهج المختار. الموضوع هو من يحدد اختيار المنهج. ولو نقلنا هذا الامر الى المجتمع العراقي كموضوع للدراسة، هل لدينا توصيف اجتماعي علمي للمجتمع العراقي، هل هو مجتمع قبلي عشائري او مذهبي طائفي او قومي إثني. حين نراجع

الفلسفة مفهوم (الوصف المكثف) والذي بات مقاربة أساسية في دراساته الحقلية ثم أصبح هذا المفهوم حاضرا في اغلب الدراسات الأنثروبولوجية.

التشكل والتفتت

في العراق هناك معضلة نواجهها منذ ثلاثينيات القرن الماضي وهي أننا نمر بعملية تشكل ثم ندخل بعد مدة بعملية تفتت. ولدينا شبه بناءات مستمرة لغاية اليوم (العشيرة – الطائفة – القومية). وفي داخل هذه البناءات هناك تغيرات وعدم استقرار عند شكل اجتماعي محدد، ماذا يعني هذا وجود شكل اجتماعي واضح، ولكن بمضمون اجتماعي متغير. وهذا يشير الى اننا نصل الى مرحلة التناقض بين الشكل الاجتماعي الواضح والمضمون الاجتماعي المتغير. ولدينا مثال على ذلك: في سبعينيات القرن الماضي عملت الدولة على تحجيم العشيرة والتضييق على دورها الاجتماعي داخل المجتمع العراقي من خلال ابدالها بالحزب كشكل اجتماعي واضح وبمضمون ثابت، ثم جاءت الدولة في تسعينيات القرن الماضي لتعيد إحياء العشيرة ودورها الاجتماعي. ان التشكل والتفتت جعلانا نقع في دوامة البحث عن توصيف اجتماعي محدد للمجتمع العراقي. قد تفسر هذه الإشكالية هيمنة توصيفات الوردي الثلاث (ازدواجية الشخصية، التناثر الاجتماعي، صراع البدواة والحضارة) لأنها تحسم لنا جدل البحث عن توصيف اجتماعي للعراق ومجتمعه، وفي الوقت نفسه تكشف عن عدم مبادرة الباحثين في العلوم الاجتماعية الى مراجعة هذه التوصيفات الثلاث ومدى

أهم دراستين كتبنا عن المجتمع العراقي (لمحات اجتماعية لعلي الوردي، ودراسة حنا بطاطو) نجد في الأولى انها اعتمدت على المادة التاريخية والوصف الاجتماعي. وفي الثانية عمل بطاطو بجهد علمي غير مسبوق على صياغة توصيف أولي للمجتمع العراقي من خلال خلق تصنيفات اجتماعية مقاربة للواقع العراقي. في هاتين الدراستين نلاحظ أن مشكلة وصف المجتمع العراقي ما زالت حاضرة وتمثل تحديا علميا. في قضية المنهج الذي افهمه أننا بحاجة الى الانتقال من قضية المنهج الى المقاربة، والتي تعنى ان الباحث بعد اطلاعه الميداني والمعرفي على القضية الاجتماعية التي يريد بحثها، يعمل على بناء مقاربة علمية من خلال فكرة او مفهوم يقوم بتكوينه، وهنا قد يرد سؤال: والمنهج كيف نتعامل معه؟ حينما نعطي الأولوية للمقاربة التي لا تكون ضمن شكل علمي ثابت، وانما هي متحركة مع فهم ووعي الباحث بالموضوع الذي يدرسه يصبح المنهج نتاج هذه المقاربة. عندما نطبق نفس المنهج على دراستين مختلفتين أظن اننا سوف نصل الى نتائج متشابهة على ضوء ثبات المنهج وتغير الموضوع، ولكن حينما نعتمد على المقاربة لا نصل الى نفس النتائج لأنها – المقاربة – مرتبطة بقدرة الباحث وفهمه وإمكاناته العلمية. ونلاحظ ان تطبيق المنهج في الدراسات الاجتماعية يصبح ممارسة ميكانيكية وتحصيل حاصل، على العكس من المقاربة التي هي في تغير وتبلور مستمر حسب مدى استيعاب الباحث لموضوعه وقدراته الذهنية والعلمية. وهنا اشير الى ما قام به الأنثروبولوجي الأميركي المعروف كيلفورد غيرترز حينما اخذ من

في البحث والدراسة وهي (الاجتماعي، التاريخي، السياسي). هذا الثلاثي يمثل المساحة البحثية المطلوب التصدي لها علمياً وبحثياً. فالأمر يتطلب تعدد المداخل العلمية والمعرفية. منذ سبعينيات القرن الماضي بدأ تداخل العلوم الاجتماعية والذي يعني أن هناك نقطة اشتراك معرفية ومنهجية بين هذه العلوم حيث تجعل منها رافداً لدراسة أي قضية اجتماعية، فحين يريد الانثروبولوجي دراسة السلطة عند جماعة معينة فإنه سيحتاج العودة الى الجانب النفسي والاقتصادي والتاريخي وحتى الجغرافي لكي يحل قضية السلطة وتمثلاتها. وهذا يمكن من صياغة منظور واسع يمنح البحث القدرة على جمع معطيات تكوّن السمات العلمية لهذه القضية. على الرغم من بروز بعض التخصصات الاجتماعية في العراق، الا أنها ما زالت تعمل في جزر منفصلة. فالذي تتم دراسته في الفلسفة او علم النفس لا يعلم به المتخصص بالأنثروبولوجيا والاجتماع والعكس صحيح. وإذا حصل هذا العلم سيكون عن طريق فردي عبر الصلات القائمة بين الباحثين في هذه المجالات. هذا يؤكد مرة أخرى أن سمات البحث الاجتماعي في العراق فردية ذاتية، يقوم بها الباحثون على عاتقهم دون أي سياق مؤسسي او أكاديمي.

المشكلة الاثنية

بعد 2003 ظهر المجتمع العراقي عند لحظة تغير مختلفة تحمل الكثير من المشاكل الاجتماعية التي لم تكن مدروسة سابقاً. أبرزها المشاكل الاثنية والمذهبية التي تتطلب دراستها عبر المدخل الانثروبولوجي.

انطباقها على الواقع الاجتماعي العراقي. ان قضية المنهجية في دراسة المجتمع العراقي تبقى معلقة وغير محسومة لأسباب عدة منها واقع العلوم الاجتماعية وفعاليتها في صياغة التصورات والفهم عما يجري في العراق، نظرة السلطة لهذه العلوم، وعي المتخصصين بالعلوم الاجتماعية بما يحصل فيها من تطورات وتحولات علمية ومنهجية، البنية الاكاديمية العراقية وما توفره من إمكانيات للباحثين. تعمق هذا الاشكال بعد 2003 وأعني تعيين المنهجية المناسبة لدراسة المجتمع العراقي؛ اذ دخلت هذه العلوم في عملية ركود غير ملحوظة وبات عدد قليل من الباحثين الناشطين يعبرون عن حضور هذه العلوم، حيث اخذوا على عاتقهم بناء قدراتهم العلمية والبحثية. ان العلوم الاجتماعية في العراق مرت بقطعية معرفية منذ ثمانينيات القرن الماضي مع ما تشهد العلوم الاجتماعية في العالم من تطور وتغير معرفي، فضلاً عن ذلك قلة الوسائل العلمية المعرفية (مجلات متخصصة، مؤتمرات، ترجمات) التي تفرض على الباحث المتابعة والتطور. وكما ذكرت أعلاه ان القضية باتت مرهونة بجهد بعض الباحثين الذين عملوا على تنمية قدرات البحثية ومتابعة تطورات العلوم الاجتماعية في خارج العراق.

الأنثروبولوجيا كعلم يمتلك العديد من السمات العملية التي تمنحه قدرة عالية وليست مطلقة على فهم وتحليل القضايا الاجتماعية. أولى هذه السمات البحث الميداني. اما الاعتماد على المدخل الانثروبولوجي منفرداً في تحقيق اختراق شامل لقضايا المجتمع العراقي، فهذا امر فيه الكثير من التأمل وإعادة النظر. في العراق هناك ثلاث قضايا لها الأولوية

لا سيما ان المدخل الانثروبولوجي يولي أهمية لدراسة الجانب الثقافي وكيف يؤثر على السلوك الاجتماعي. هذا لم يكن مدروسا في العراق. اذ كانت الدراسات التاريخية والسياسية تحتل الصدارة. منذ دراسة شاكر مصطفى سليم لمنطقة الجبايش التي تمثل منطلق الدراسات الأنثروبولوجية المحلية، اذ سبقتها دراسات أنثروبولوجية غربية، والانثروبولوجيا في العراق تسعى لتكون مدخلا علميا ومعرفيا فاعلا في تحليل المجتمع العراقي. الانثروبولوجيا تقدم تخصصات واسعة تعمل على انتاج منظور متكامل. ولهذا تتعامل مع الانقسام الاجتماعي كموضوع تهتم به عبر رصد الصراع الاثني والعرقي. اما قضية التمايز الطبقي وكيفية دراسته فهناك الانثروبولوجيا الماركسية التي اعتمدت على مقاربات الماركسية الجديدة التي تسعى لفهم المادية التاريخية عبر منظور ثقافي واجتماعي. لقد استطاعت الأنثروبولوجيا كمجال واسع يستوعب التداخل بين العلوم الاجتماعية ان تقدم مقاربات تفسر وتحلل هذه القضايا التي وضعها كتحديد علمي. اما قضية السلطة وكيفية دراستها فان الانثروبولوجيا السياسية استطاعت ان ترصد نشوء السلطة داخل أي جماعة اجتماعية من الأسفل وصولا الى تمظهرها على شكل دولة ونظام ومؤسسات. دراسة المجتمع عن طريق المدخل الانثروبولوجي تتناسب بشكل كبير مع بنية هذا المجتمع. التساؤل الذي ما زال حاضرا: كيف ندرس المجتمع العراقي بعد كل هذه المتغيرات التي مر بها؟ كما ذكرت سابقا كان للدراسات التاريخية الحضور الأبرز في هذا الجانب ثم تأتي بعدها الدراسات السياسية،

ولكن هذا الامر لم يحقق الوصول الى فهم علمي وعملي يجعلنا نصل الى تصور واضح عما أصاب المجتمع العراقي من أزمات وتحولات اعاقت انجاز نظام سياسي مستقر ومجتمع يمتلك سمات اجتماعية مشتركة تضعه في دائرة واحدة من التعاضد والتساند. يبقى المدخل الانثروبولوجي الأقرب لمعرفة اتجاهات التغير الاجتماعي والقيمي والسياسي. لو عدنا الى مراجعة ما طرحته حول فهم آليات الانقسام المجتمعي أفقياً، أولا ما المقصود بهذا المفهوم هل هو الانقسام على مستوى المجتمع كله او الانقسام على مستوى الجماعات والقوى الاجتماعية؟ نحتاج الى تحليل علاقة الفرد بالمجتمع او الفرد بالجماعة التي ينتمي إليها ونحن هنا امام وحدتين اجتماعيتين ”الجماعة، المجتمع“ في العراق لا يزال الجدل العلمي حول مدى تحقق مفهوم المجتمع مستمرا حتى الان. لكن معنى الجماعة واضح ومتحقق وبذلك تصبح الانثروبولوجيا هي المدخل الأنسب لدراسة هذا الوجود الاجتماعي، لأنها تهتم بالجماعات والثقافات. حينما نعين متطلبات الدراسة الأنثروبولوجية نجد انها تعتمد على ثلاثة أسس ”موضوع، ميدان، تساؤلات“ وهذا يعني ان الباحث الانثروبولوجي لا يذهب الى ميدان دراسته وهو يحمل نموذجا او إطارا علميا ومعرفيا ثابتا في ذهنه، وانما هناك تساؤلات يضعها الباحث الانثروبولوجي ويذهب بها الى الميدان. وفي الميدان قد يغير هذه التساؤلات. منذ اندلاع الصراع الأهلي في العراق 2006 - 2008 ولغاية اليوم ونحن نعاني غياب التفسير العلمي الذي يبين أسباب قيام هذا الصراع، الحاضر في تفسيره العامل التاريخي والسياسي، ويغيب

اللذان يحددان نمط الموضوع المبحوث. وهنا نحتاج لأن نعين هل المجتمع العراقي قائم على البناء الاجتماعي او على التنظيم الاجتماعي؟

السلطة والمجتمع

الثقافة الجديدة: خلال دراستك الواقع العراقي، وأنتم ذلك المختص في مجال الاثنيات والقوميات، كانت لكم أكثر من مساهمة، تشرح فيها العلاقة بين السلطة و"اللاستقرار" السياسي وتفكك النسيج الاجتماعي والثقافي العراقيين. ماهي رؤيتكم لطبيعة المجتمع العراقي الحالية ارتباطا بواقع السلطة السياسية التي نشأت بعد 2003؟

د. علاء: يمثل التعريف بطبيعة المجتمع العراقي بعد 2003 تحديا علميا، وفي الوقت نفسه غاية معرفية وبحثية من أجل فهم التحولات التي يمر بها هذا المجتمع، لا سيما السياسية والاجتماعية. هناك انتقال وتحول كبير يمر به المجتمع العراقي وعلى مستويات واسعة من قيم وسلوك وقناعات، ولهذا اخذنا نشهد دخول المجتمع في تناقض وصراع اجتماعي مختلف عن السابق. تاريخيا للسلطة دور حيوي في تشكيل المجتمع وصياغة ملامحه، اذ منذ 1921 والمجتمع بدأت تتشكل سماته الاجتماعية اما عبر تدخل السلطة وادواتها السياسية او من خلال التقاطع والصراع مع السلطة. يشير هذا التوصيف الى ان تحليل السلطة في العراق يسهم بشكل فاعل في معرفة وفهم المجتمع والعكس صحيح. بعد تأسيس النظام السياسي عام 1921 رافقه جدل علمي ذو ابعاد اجتماعية وسياسية حول مدى تحقق

الكثير من العوامل التي يستطيع المدخل الانثروبولوجي اكتشافها، لان في اعتماد العاملين التاريخي والسياسي سوف نكون نظرة من فوق ولا ننسب الى عوامل أخرى من قبيل "نمط الشخصية الاجتماعية، تأثير الجماعة على سلوك الفرد، البيئة الاجتماعية الخ". حينما نعود مرة أخرى لمعانيمة متطلبات دراسة المجتمع العراقي وما فيه من قضايا ومشاكل اجتماعية نرى ان اغلبها بحاجة الى استخدام المدخل الانثروبولوجي لكي نتمكن من بحثها وتحليلها، فضلا عن ذلك، تتطلب بعض الموضوعات الاجتماعية توظيف المدخل الانثروبولوجي مثل دراسة اللهجات المحلية التي تمارسها الجماعات الاثنية والقومية، اذ بدراستها عبر هذا المدخل نكتشف التمايز الطبقي والمناطقية والاجتماعية؛ فمن خلال فهم اللهجة المحلية المستخدمة نحلل التصورات الاجتماعية التي تحملها الجماعة عن المجتمع والسلطة والعلاقات الاجتماعية. لقد اهتمت الدراسات الانثروبولوجية التي قام بها باحثون غربيون باللهجات المحلية لأنها كاشفة عن الكثير من السمات الاجتماعية والثقافية التي تحدد نمط الشخصية الاجتماعية. مع كل هذا الذي قدمته عن المدخل الانثروبولوجي وامكانياته العلمية والمنهجية تظل دراسة المجتمع تستلزم أكثر من مدخل علمي، لان لكل مدخل حدوده المعرفية. ذكرت سابقا اننا نواجه تحديا علميا يدور حول تعريف المجتمع العراقي وما فيه من تشكيلات اجتماعية تحدد السمات الاجتماعية له. واطن أن الانثروبولوجيا كتخصص علمي لديها الامكانية لتقديم هذا التعريف؛ اذ تقوم على توجيهين علميين هما "البناء الاجتماعي، التنظيم الاجتماعي"،

معنى ومفهوم المجتمع في العراق. بمعنى آخر هل نحن امام مجتمع يحمل سمات اجتماعية مشتركة، او إن ما يوجد لدينا في العراق جماعات اجتماعية تعيش على رقعة جغرافية واحدة. ظل هذا الجدل يرتفع ويضمحل حسب المرحلة السياسية التي يمر بها العراق، والمرحلة الأبرز في ارتفاع هذا الجدل كانت في تسعينيات القرن الماضي بعد قيام عدة أحداث مفصلية في الوضع العراقي آنذاك (غزو الكويت، انتفاضة 1991، الحصار الاقتصادي) المنتبج لتاريخ العراق الاجتماعي والسياسي يلمس ان هذا الجدل كامن في اغلب التصورات التي تنص على لفهم العراق مجتمعا ودولة. بعد 2003 تغيرت الكثير من العوامل التي اتاحت قراءة المجتمع ووفرت وسائل تحليله، حيث خرج عامل السلطة من دائرة النفوذ والتأثير على المجتمع، ودخلت عوامل جديدة غير معهودة سابقا. كان الصراع الاجتماعي يدور بين التكوينات الاجتماعية والسلطة، ولكن بعد تغير النظام السياسي 2003 أصبح الصراع بين هذه التكوينات الاجتماعية، والسلطة طرفاً في هذا الصراع. لو افترضنا اننا نوظف مفهوم الانعكاس الاجتماعي في معرفة العلاقة بين المجتمع والسلطة، ونتساءل هل المجتمع العراقي انعكاس للسلطة او السلطة هي انعكاس للمجتمع؟ في العراق أجد ان السلطة انعكاس للمجتمع وما فيه من اشكال اجتماعية، ولذلك نلاحظ ان طبيعة المجتمع العراقي بعد 2003 عادت الى بداية خط الشروع في تكوين المجتمع الذي بدأ مع قيام الدولة 1921 وهذه العودة جاءت على أساس تفسير التراكم الذي مر به المجتمع طوال المرحلة التي بدأت

منذ قيام الدولة ولغاية اليوم. مرّ المجتمع العراقي بتحويلات عديدة كان أبرزها مرحلة الحرب الإيرانية – العراقية وما تركته من آثار اجتماعية ونفسية على المجتمع، ثم جاءت مرحلة الحصار الاقتصادي 1990-2003 لتعيد تشكيل المجتمع وتدفعه الى تبني قيم وسلوك لم تكن معهودة عند المجتمع، ومرحلة تغيير النظام السياسي العام 2003 لتضع المجتمع تحت طائل التغير الاجتماعي الواسع ونقله من مجتمع مغلق الى مجتمع مفتوح على كل شيء. ان طبيعة المجتمع العراقي منذ 2005 ما زلت في عملية تشكل مستمر، والتي اكتملت فيها متطلبات تكوين النظام السياسي الجديد من (دستور، انتخابات، الشروع بتكوين مؤسسات) لذلك نحن بحاجة الى تحديد الثابت والمتغير في المجتمع، لكي نبين طبيعته بعد 2003، حينما تشكلت السلطة السياسية بعد التغير كنا نظن انها سوف تستقر عند شكل ومضمون معين لا يتقاطع مع المجتمع العراقي. لكن السلطة السياسية مرت بتحولين هما 2010 و2018 جعل منها تنتقل من مضمون سياسي الى آخر. وضعها – السلطة – في حالة انفصال تدريجي عن المجتمع، ودعنا هنا نبحث عن شكل العلاقة القائمة بين المجتمع والسلطة بعد 2010 ولغاية الآن. نلاحظ ان علاقة المجتمع بالسلطة قائمة على التناقض، فالمجتمع يبحث عن سلطة توفر له متطلبات الاستقرار، ومن جهة أخرى لا يتقبل هذه السلطة وبعيدا عن عوامل الفساد والمحسوبية، ان المجتمع العراقي يريد السلطة، ولكن في الوقت نفسه لا يريد لها. وهنا يظهر نمط العلاقة على القبول والرفض. كما اشرت سابقا ان طبيعة المجتمع العراقي بعد 2003 بشكل اولي

تقوم على التناقض الاجتماعي، وهذا ما نجد انعكاسه على بنية السلطة السياسية الجديدة فهي تمارس الشيء ونقيضه.

المقبول والمرفوض

الثقافة الجديدة: بوجود هذا التناقض، كيف يمكن تحديد المقبول والمرفوض اجتماعياً؟

د. علاء: حينما يصبح التناقض الاجتماعي حاضراً في سلوك وقيم المجتمع نواجه صعوبة في تحديدهما. فالجهات الاجتماعية التي كانت تنتج وتغذي القيم والتقاليد الاجتماعية أمست تفقد دورها وقدرتها على أداء هذه الوظيفة الاجتماعية. في المجتمع المفتوح تصبح القيم والتقاليد سائلة وغير متشكلة في نموذج اجتماعي معين سواء كان هذا النموذج يصنف على أنه محافظ أو معاصر. المجتمع لم يشهد صراعاً على نموذج اجتماعي معين وهذا يعود إلى فاعلية الأيديولوجيا قبل 2003 والتي احتكرت الموقف السياسي والذي طغى على أي تصور اجتماعي. بعد 2003 أخذت التهيئة المذهبية والقومية تقدم القيم والمواقف الاجتماعية. بعد 2010 باتت وسائل التواصل الاجتماعي هي ما تخلق التصور والموقف. قد يكون هذا التغير توجهها عالمياً والمجتمع العراقي غير منفصل عنه، ولكن يظل السؤال المهم: ما هو الثابت والمتغير في المجتمع العراقي؟ تشخيص الثابت والمتغير يعطينا نوع المتغيرات التي شهدها المجتمع، كما أننا نلمس طغيان التفسير السياسي لأغلب الأحداث والتحولات التي عاشها المجتمع على حساب التفسير الاجتماعي. لقد وصل بنا الحال إلى أن كل الذي يحدث في العراق

يفسر سياسياً. ولهذا ترسخ في ذهنية المجتمع أن مدار الخلل يقع في السياسة والسلطة. وهذا غير صحيح لأنه يغفل بقية العوامل التي لها دور وتأثير على طبيعة المجتمع. عندما عملت على دراسة مفهوم الاستقرار في العراق منذ 2019 لاحظت أن النظام السياسي لم يتمكن من الوصول إلى حالة الاستقرار الطبيعي، وهذا يعني أن النظام لا يستطيع إنتاج تقاليد وأعراف سياسية مستقرة تمكنه من الحفاظ على الشكل السياسي العام "الدولة، المؤسسات". أن استقرار النظام جعل من المجتمع العراقي ينظر إلى السلطة كأنها شبه محصورة بين خيارين إما النزوع نحو المركزية التي قد تصل إلى الاستبداد، أو الفوضى التي تكاد تصبح شبه النظام. علينا البحث عن نظرة المجتمع إلى الديمقراطية بعد 2003 التي باتت شكلاً سياسياً حاضراً في بنية النظام السياسي الجديد. يطرح فوكوياما في كتابه "الثقة" أن العلاقة بين المجتمع والدولة تستند إلى مفهوم الثقة والذي يقابل معنى الرضا والشرعية اللذين يمثلان معياراً لفهم استقرار العلاقة بين الطرفين "دولة - مجتمع". في العراق منذ نشوء الدولة كان الرضا والشرعية محصلان من خارج السياق الاجتماعي العراقي. بمعنى أنه ربما يأتي من شرعية تاريخية أو ثورية ثم بعد ذلك يتم الحصول على الشرعية الاجتماعية عبر الفرض أو هيمنة جماعة سياسية، وهذا يظهر أن العلاقة بين السلطة والمجتمع متشكلة ومبنية على أساس عوامل خارج المجتمع. في العام 1921 جيء بالملك من خارج العراق ليعتمد على شرعية تاريخية عصبوية، في العام 1958 احتل العسكر السلطة على أساس شرعية ثورية وهم

قدموا من مرجعية عسكرية أساسها الثكنة، في العام 1963-1968 انقلبوا على السلطة من مرجعية أيديولوجية وجاءوا من اوكار الحزب. الى ماذا تشير هذه الاحداث؟ ان النظام وسلطته لم يأتيا من سياقها الاجتماعي الطبيعي وقد يؤشر هذا عجز المجتمع عن انتاج نظامه السياسي عبر فعله الاجتماعي الداخلي.

الرموز

الثقافة الجديدة: تعد دراسة الرموز والطقوس والشعائر أحد اهم تخصصات الأنثروبولوجيا عبر تاريخها الطويل. وقد كانت لكم، في هذا المجال، مساهمة مهمة. نود هنا الإشارة الى إشكالية، ولا نعرف هل هي إشكالية تخص الواقع العراقي فقط ام هي إشكالية عامة؟ فمن جهة يسعى ممثلو الجماعة او الهوية الأكبر في العراق، جاهدين وعبر وسائل الهيمنة المختلفة، الى ان تكون الرموز والطقوس الخاصة بتأكيد هويتهم الخاصة، أيديولوجيا عامة لكل ابناء البلد او اغلبهم على الأقل. أيديولوجيا عابرة للهويات والجماعات، مع بقائها في ذات الوقت تؤدي دورها الجوهري الأول، بوصفها ممارسات متكررة او مستعادة دوريا، تعمل على شد لحمة الجماعة والهوية الواحدة، فارزة إياها عن الهويات والجماعات الأخرى.

ومن جهة ثانية، نجد ان ذات الرموز، بل وحتى الطقوس في بعض الأحيان، تلعب في سياق اخر وظروف أخرى، دورا نقبضا! ففي مجرى تطور الصراع الاجتماعي والسياسي في البلد - وهو صراع بين الكم الأكبر من الذين تمثلهم تلك الرموز هوياتيا،

وبين مدعي تمثيل الهوية او الجماعة او "المكون"- والذي اتضح لاحقا انه صراع مع سلطة شاملة تهيمن على البلد والمجتمع ككل؛ في مجرى هذا الصراع، وفي لحظة منه، تتحول هذه الرموز الى نقبضها. أي الى رموز وطقوس تسعى حاملوها هؤلاء، في اوج ذلك الصراع "الانتفاضة الحركية الاحتجاجية.. الخ"، الى ان تكون هي ذاتها رموزا وطنية عابرة، بل ومُمتلة، لأعضاء الهويات والمكونات الأخرى، التي كانت تتنافس معها لفترة طويلة.

د.علاء، بوصفكم باحثا في هذا المجال، ألا تعتقد ان أحد اهم أسباب التناقض أعلاه "الاستخدام المتعدد والمتناقض لذات الرموز" هو ان القوى الاجتماعية، خصوصا تلك القوى ذات المصلحة بالتغيير والساعية من اجله، بحكم طبيعتها الافقية وبين الهوياتية، لم تستطيع ان تبدع او تنفق على رموز وطنية جامعة يلتف حولها أبناء الوطن على اختلاف هوياتهم الفرعية؟

د.علاء: في البداية دعنا نتوقف قليلا عند مفهوم الرمز والذي يعبر عن معنى الثقافة بشكل واسع. فهو يتيح لكل الجماعات او المجتمع بأن هذا الرمز يمثل سماتهم الاجتماعية وتاريخهم، وهم من يمتلكون تأويله وتعيين معناه. في إشارتك الى "الاستخدام المتعدد والمتناقض لذات الرموز"، او بمعنى آخر حينما تنتقل الرموز من تعبيرها الديني والاجتماعي الى التوظيف السياسي هنا ينشأ ما تشير إليه. طوال تاريخ العراق السياسي لم نشهد صياغة رموز جامعة او معبرة عن المجتمع العراقي. هنالك عقدة ما زالت حاضرة في قضية استخدام الرموز في المجال العام سواء الاجتماعي

لها مرجعيات مذهبية مختلفة، في مرحلة التسعينيات 1995 - 1999 اخذت تعود الرموز الإسلامية بمضمونها الإسلامي الشيعي عن طريق الظاهرة الصدرية التي قادها السيد محمد صادق الصدر (1943-1999).

قبل الظاهرة الصدرية كانت هناك "الحملة الايمانية" 1993-2003 التي دفعت بالرموز الإسلامية التي تحمل بعداً سنياً الى الحياة العامة وجعلها علامات توجه السلوك العام. يكشف لنا هذا الجانب التاريخي بأن استخدام الرموز تحول الى وسيلة واداة للصراع السياسي. عندما نتأمل مكانة ووظيفة الرموز في هذا الصراع نلاحظ أنها تقوم على مستويين: الأول المعنى الذي تحمله وتقدمه للمجتمع والثاني انها تستند في ظهورها على واقعة تاريخية. في المستويين هناك ترابط بين معنى الرمز والواقعة التاريخية. حينما نطلع على الوقائع التاريخية الإسلامية التي تستند عليها الرموز نجد ان هناك في أغلبها نقطة خلاف بين طرفين حول دلالة هذه الواقعة التاريخية الإسلامية. وهذا ما يشير مرة أخرى الى ان الرموز أصبحت أداة في الصراع السياسي. بعد 2003 عادت الرموز وبشكل فعال في المجال العام وأصبح اشهرها واضحاً، اذ هي موجودة في المؤسسات الحكومية والخاصة والأماكن العامة. بعد تغيير النظام السياسي نلاحظ ان وظيفة الرموز اخذت معنى جديداً بأنها معبرة عن هوية المكان والذين يسكنون فيه. ان عدم صياغة رموز موحدة راجع الى طبيعة الصراع الاجتماعي الجاري في المجتمع، فهذا الصراع ما زال يدار ويمارس بأدوات تاريخية وليست اجتماعية وسياسية.

او السياسي. وهذه العقدة هي ان الصراع بين الجماعات والقوى السياسية على السلطة أعاق انتاج رمز جامع، لأن توظيف أي رمز كان يحال الى انه يعبر عن توجه سياسي او ديني او أيديولوجي. وهنا نصطدم بعقبة صلبة لم نتمكن من تخطيها حتى الان، وهي أننا لا نملك سردية تاريخية واجتماعية جامعة تعبر عن نشوء الدولة. في المقابل هناك تنازع وصراع على جعل رموز كل جماعة او جهة سياسية تعبر عن علاقة الدولة بالمجتمع. منذ 1958 ونحن نعيش صراعاً مستمراً حول الرموز المعبرة عن هذا الكيان الاجتماعي والسياسي، ولكن حين نتأمل مسار هذا الصراع نرى ان الجماعات الثلاث "الشيعية، السنة، الكرد" يشتبكون مع هذه القضية من خلال صراعهم مع السلطة، لا سيما الشيعة والكرد والسنة بعد 2003. وهذا يجعلنا نقف عند تساؤل اخذ يطرح بشكل مباشر او غير مباشر منذ ثمانينات القرن الماضي وهو أي تاريخ "الإسلامي، البابلي او السومري" في العراق نعتمه في تفسير نشأة وظهور المجتمع والدولة. عمل البعث حينما حكم السلطة والمجتمع 1968 - 2003 على تخطي هذه العقدة عبر مشروع "إعادة كتابة التاريخ" اذ سعى الى فرض سرديته التي يفسر بها العراق مجتمعاً ودولة، وباتت الرموز التي اختارها البعث هي من تعبر عن هذه السردية، على الرغم من ان البعث استخدم رموزاً ذات بعد إسلامي وتاريخي في مرحلة الحرب العراقية - الإيرانية لكي يواجه الرموز التي وظفها الجانب الإيراني في الحرب وهي أيضاً كانت تحمل معنى إسلامياً. وهذه المرحلة 1980 - 1988 شحنت الصراع بين الرموز الإسلامية التي

دخلت الرموز التي نقلت من وظيفتها الدينية والاجتماعية الى السياسية، في تحديد صورة المخالف والمنأوى وكأننا امام فرز معنوي وسياسي. من جانب آخر هناك حق لكل جماعة ان تعبر عن هويتها وثقافتها من خلال الرموز التي تمثلها، لأن قضية قصر وتعيين شكل محدد من الرموز يضعنا في مشكلة من له الاولوية في تقديم رموزه، ربما كانت معالجة ” الاستخدام المتعدد والمتناقض لذات الرموز“ يأتي من خلال الدولة وقدرتها على إدارة التنوع والاختلاف في المجتمع. المفارقة ان الدولة كما قبل 2003 هي طرف في الصراع ومتأثرة به دون ان تستطيع ان تتحول الى طرف يدير الصراع. كما ان تغير السياق الاجتماعي منذ 2017 ووضوح شكل وبيئة النظام السياسي على ضوء ما ترتب جراء محاربة داعش دفع نحو ظهور قوى اخذت تمتلك الهيمنة في السلطة وأخرى مشاركة فيها. لهذا أمست رموز هذه القوى المهيمنة تنتشر ويزداد حضورها. منذ انتهاء احتجاجات تشرين كان هناك تغيرا بطيئا وصامتا في مساحة الرموز وتلقيها ونقلها الى معاني مختلفة، وهذا يؤكد تنامي خطوات التغير الاجتماعي في المجتمع العراقي لا سيما عند فئة الشباب. لعلنا نفهم قضية الرموز التي تصبح مادة للتعبئة السياسية في العراق، عندما نراجع تاريخ العراق السياسي والاجتماعي؛ اذ نلاحظ فيه شدة التحولات التي تتقاطع فيها العوامل الخارجية ” الإقليمية والدولية ” المؤثرة على المجتمع والنظام والعوامل الداخلية المتلقية لهذا التأثير.

في حركة تشرين كانت هذه الرموز حاضرة بسبب ان المشاركين في اغلبهم يمثلون هوية واحدة. حينما نفكر لماذا حتى الآن لم نتمكن من صياغة رموز وطنية، ربما كما ذكرت سابقا قضية الصراع الاجتماعي تمثل عائقا، ولكن يبقى غياب الحس المشترك الذي يجمع العراقيين حول نقاط مشتركة تدفع نحو التفكير بالمتشابه على حساب المخالف.

منذ 2003 ونحن نعيش حالة استنفار كل الجماعات من اجل ضمان وجودها في السلطة، وهنا علينا أن نحلل أسلوب وعمل كل جماعة، كيف وظفت تاريخ تعامل السلطة السابقة. لقد بنيت السلطة الجديدة من خلال هذه المقولة ”ما جرى قبل 2003“ يؤسس لما بعدها في إدارة النظام والمجتمع. ولكن التغير الاجتماعي الحاصل قد يزيح مضمون هذه المقولة. بالعودة الى قضية ”الاستخدام المتعدد والمتناقض للرموز“ يقودنا الى التركيز أكثر على نمط الصراع واسبابه. فالتشكيلات الاجتماعية التي صارعت النظام السابق عبر أدوات ورموز تحمل سمات قومية ودينية ومذهبية، ولكن في العمق كان الصراع سياسيا، ولهذا تكرست التعبئة السياسية لهذه الجماعات على ضوء الخزين الرمزي والتاريخي الذي تشكل تاريخيا واجتماعيا. وهنا ربما نفهم انها لم تستطع بعد 2003 بناء رموز موحدة وغير مختلفة؛ اذ لا يمكن الانفصال عن هذا الميراث الرمزي والتاريخي. منذ 2014 حينما اجتاحت داعش ثلاث مدن عراقية، عادت مرة أخرى تقابل الرموز في الصراع. منذ 2005 والشروع في عملية تكوين النظام السياسي الجديد

أدب وفن

ظواهر (ثقافية) سلبية

حسب الله يحيى

ولا يعد الكثرة من هؤلاء الحرفيين يمتلك قيمة معرفية وإبداعية ونقدية يعتد بها، ذلك ان هذا الجمع من الكتبة، لم يعد يهيمه وبشغله سوى خلق جيل من الهامشيين والأميين والتافهين ليتبوا كل واحد منهم موقعاً مسؤولاً بوصفه يمتلك (منجزاً) يباهي به نفسه وخالنه ومسؤوليه، في حين لا يمتلك القدرة على كتابة جملة مفيدة من دون خطأ.

إن المال قد أفسد القيم الاجتماعية، وأصبح كل من يمتلك المال له القدرة على ان يصبح مفكراً ومبدعاً، فضلاً عن كونه مثقفاً (شكلاً لا مضموناً).

لقد فسد الملح الذي كنا نظهر به جراحاتنا، ولم نعد نأتمن جيلاً كاملاً من دعاة المعرفة والثقافة والابداع، على انهم يمتلكون الحصانة على أنفسهم، فكيف يكون الأمر وهم جيل من الأدعياء الذين تزين لهم أنفسهم الظهور بمظهر (الملائكة) الذين يفترض بهم ان يمتلكوا النقاء والإخلاص والوعي المسؤول في مخاطبة الناس والعمل على إنارة دروبهم؟!

ان الأمر يتطلب فضح هذه العناصر الفاسدة التي تتخر في وجدان المجتمع وتعتمد الى تزيف الحقائق والظهور بمظهر الملائكة الأطهار وما هم إلا صفحات جديدة للفساد الإداري والمالي الذي ينخر ويدمر البلاد والعباد.. من دون ان نجد من يعمل على إيقاف هذا المد الزائف.

لم يعد الفساد الإداري والمالي، ظاهرة نوعية بارزة، في هذين المجالين حسب، وإنما يتخطاهما ليشمل الحياة الثقافية برمتها وبكل تنوعاتها وميادينها وأفاقها..!

فإلى جانب الشهادات والأطاريح الجامعية المسروقة من مواقع التواصل الاجتماعي، ووجود مكاتب تعلن عن نفسها علناً لإنجاز أي بحث مطلوب لقاء ثمن.. ووجود من يدفع المبالغ الباهظة لإنجاز رسالة الماجستير أو أطروحة دكتوراه عنه، من دون ان يكون له أي حضور وأي امتياز ومن دون مراجعة علمية أكاديمية نزيهة، ولا لجنة مناقشات ولا مشرف مخلص لمهنته وموضوعيته وعلميته. الى جانب ذلك كله، بنتنا نقراً يومياً الإعلان عن عشرات المؤلفات (الفكرية) والنقدية والروائية والقصصية والشعرية التي تصدر من دور نشر عراقية وعربية وحتى دولية.. وتجراً أصحابها (الترويج) لبضاعتهن عن طريق إقامة الندوات لتوقيع كتبهم وحديث (النقاد) عنهم والكتابة عن كتبهم في الصحف والمجلات فضلاً عن (الفيسبوك) الذي يقدم قيمة لمن لا قيمة تذكر لأعمالهم!

وبات في علمنا ان (الوسط الثقافي) اخذ ينتج روائيين وقصاصين وشعراء ونقاداً وكل ذلك يتم لقاء اتفاق مالي، يدفع كما لو انه غسيل أموال، فيما هو غسيل عقول ومواهب وذمم مهدورة ومواقف سيئة السمعة.

المقاومة بوصفها موضوعاً يا عدو الشمس.. لن أساوم

د. جاسم الخالدي



الحديث عن شعر المقاومة في الأدب العربي، ليس حديثاً جديداً، بل هو حديث قديم قدم الاحتلال والغزو إذ لا تنتهي غزوة أو احتلال، حتّى يولد احتلال جديد، وما إن تخبو جذوة المقاومة، حتى تولد على أعقابها مقاومة جديدة.

ولكننا حين نتحدث عن الشعر المقاوم، فإنّ من الإنصاف ألاّ نتعدى المقاومة الفلسطينية، التي رفعت شعار الاحتجاج والرفض والمقاومة، منذ أن أعلن الصهاينة نياتهم في احتلال الأرض العربية في فلسطين.

بدأ تاريخ المقاومة الفلسطينية في الأدب العربي في النصف الأول من القرن العشرين، عندما بدأت الحركة الصهيونية في التوسّع وتأسيس المستوطنات اليهودية في فلسطين، وتزايدت معاناة الفلسطينيين مع تقدم الصهاينة، وتطورت ردود الفعل الأدبية بوصفها وسيلة للتعبير عن المقاومة والصمود الفلسطيني.

وقد تباينت مواقف الشعراء الفلسطينيين في ذلك، إلى الحد الذي عدّه د. خالد على مصطفى خروجاً على ما كان سائداً من شعر؛ إذ "كان الشعرُ مقصوراً على الاخوانيات والمديح المفتعل والمناسبات الاجتماعية الخاصة، تتكرر فيه المعاني الشائعة المتوارثة، والتشبيهات والاستعارات المستهلكة، وتنعدم فيه الهموم الإنسانية"⁽¹⁾. لقد نحا عدد من

الشعراء باتجاه الشعر المقاوم الذي يتخذ من القصيدة "وسيلة كفاحية مباشرة"⁽²⁾. وقد كانت ضريبة هذا الإحساس، أن تخلّى الشاعرُ عن حبيّه النقديّ، وصارت قصيدته عبارةً عن شعاراتٍ ترددها الجماهيرُ في كلّ مناسبة.

ومن هذا التشخيص النقدي المهم، أحاول الوقوف على عدد من شعراء المقاومة الفلسطينية الذين ذاع صيتهم، ووقف عند شعرهم النقد كثيرًا، على الرغم من طابع البساطة الذي غلب على قصائدهم. أول هذه القصائد، قصيدة سميح القاسم (خطاب في سوق البطالة)⁽³⁾.

يفتح قصيدته بـ:

ربما أفقدُ – ما شئتُ – معاشي

تكرر للدكتور خالد على مصطفى، يفهم منه موقف نقدي مناوئ، مفاده: ” كان الشعر الفلسطيني واضح القصد، واضح العبارة: لا يموه ولا يعاضل مهما كانت وجهته التعبيرية؛ إذ يكاد هذا الشعر يخلو خلواً تاماً من التأملات الذهنية، والغموض النفسي المحير، وشطحات الخيال البعيد، والتساؤل المحض في معنى الحياة والموت، كما يخلو من غرابة التركيب اللغوي، أو التعقيد في بناء القصيدة“⁽⁴⁾.

إن مطالبة الشاعر، باشتراطات كتابة القصيدة الحديثة، مثلما فهمها وعرفها د. خالد على مصطفى نفسه، بوصفه شاعراً ستينياً، قبل أن يكون باحثاً وناقداً، يبدو نوعاً من إقامة حُجُبٍ عالية ومتعددة بين القصيدة ومنتقياها، وإذا اعترض أحد على ذلك، بحجة أنه قصد الشعر الفلسطيني كله، لا شعر المقاومة، أقول: إن الشعر الفلسطيني الحديث كله، انشغل بالمقاومة، حتى صارت موضوعاً قاراً فيه، وامتزجت حتى في المضامين الشعرية الأخرى.

ومن هذا ينبغي التعامل مع قصيدة سميح القاسم (خطاب في سوق البطالة)، وشعره بشكل عام بعيداً عن المحددات الشعرية التي يبحث النقد عنها، بل يحاول فرضها قسراً على المبدع. ومن جهة أخرى، إن الشاعر - هنا - قد لا يخضع للوعي الشعري الذي يدفعه للبحث عن مناطق تجريب جديدة، بل حضور الحدث الشعري، وتتابع الأحداث، هو الذي يفرض سلطته على الشاعر، فلا يمكنه التخلص منه، إلا بحدث آخر، أكثر وطأة من سابقة، وهو في هذا يظل تحت ”التأثير النفسي الذي يبعثه حدث ما“⁽⁵⁾.

ويتكرر هذا التعبير الشعري ذو الهيمنة الموضوعاتية، كلما ازداد فعل المساومة،

ربما اعرض للبيع ثيابي وفراشي
ربما أعمل حجاراً... وعتالاً... وكناس شوارع
ربما أبحث، في روث المواشي، عن حبوب
ربما أحمّد.. عرياناً.. وجائع..
يا عدو الشمس.. لكن.. لن أسلوم
وإلى آخر نبض في عروقي.. سأقاوم
لا يتوقع متلقي هذا النص، أو لا يرد في خاطره، أنه يتلقى شعراً بمعناه الكلاسيكي، أو الرومانتيكي، أو يبحث عن تأملات ذهنية، وغموض نفسي، يغور في بواطن الأشياء، ولا تستقره الصورة الشعرية العميقة التي تحلق في الخيال البعيد.

ما يستقر المتلقي، هنا، الجانب التعبيري الموضوعي، فالشاعر والمتلقي معاً، بإزاء حالة واحدة من القلق من كل شيء، وعلى كل شيء، ولذلك فهو منشغل بالموضوع وتداعياته، وبفعل المساومة التي فرضت نفسها على كل شيء. فالمساومة فعل ثقافي، لا يمكن للغة الشعر العالية أن تعبر عنه، لذلك، كرّر الشاعر (ربما)، وصارت لازمة شعرية، تكرر في كل سطور القصيدة إلا أقلها.

بمعنى أن موضوع المقاومة والصمود، ورفض الاستسلام والمساومة على حقوق الشعب الفلسطيني هو الرسالة التي يريد الشاعر إيصالها إلى العالم، ومن ثم المتلقي الفلسطيني أو العربي، فهو لا ينتظر منه إلا هذا الخطاب؛ لأنه خلاصة الموقف الثابت والقوي للشعب الفلسطيني القاضي بمواصلة نضاله ومقاومته.

ومن هنا، على النقد عموماً، ألا يحاكم الشاعر، على التدفق الانفعالي الفطري والآني، ومحمودية الموضوع، بمقاييس كتابة القصيدة الحديثة، كما جاءت عند الشعراء المجريين والحداثيين، وهو ما استخلصته من رأي

وارتفع منسوب المقاومة، وتقلص الوجود، أمام هيمنة الاحتلال، وتزايد نفوذه، ويغدو حينئذ الإعلان ضرورياً، إزاء فعل هيمني صارخ.

يقول سميح قاسم في قصيدة أخرى، يدلُّ عنوانها على منتها (أعلنها):

ما دامت لي من أرضي أشبار!

ما دامت لي زيتونه..

ليمونه..!

بئر.. وشجيرة صبار..

ما دامت لي ذكرى

مكتبة صغرى

صورة جد وجدار

ما دامت في بلدي كلمات عربييه..

وأغان شعبيّه! (6)

واضح هنا، أنَّ بؤرة النص تدور حول وجود الشاعر في الحياة، ولذلك ليس أمامه سوى الذهاب إلى التفاصيل اليومية التي تشكل هذه الحياة: مثل الزيتون الليمون والبئر والصبار، مثلما يشير إلى اللبنة التي تشكل إرث العائلة الشخصي، كالمكتبة وصورة الجد والجدار، وهي بالتأكيد إشارة إلى هويته وانتمائه.

كما أنَّ سميح القاسم، أو درويش وغيره من شعراء الأرض المحتلة، فقد كان من أهداف قصائدهم، هو خلق مقاومة ثقافية، لها فعلٌ مقاومٌ، لا يقلُّ قوةً عن فعلِ البندقية: يقول سميح القاسم:

لجودنا العربيّ. يصهل في معاركه الطويلة

ويقول: يا نارَ الأعاجم

أفنى ولا يرتد عرقي

أفنى.. ولكن لستُ أغيرُ فارسي وأخون سيفي

أنا لم أزل في وجهك المجذور يا نارَ الأعاجم

شعباً يدافع عن حشاشته، وتاريخاً يقاوم (7)

الملاحظ، أنَّ هذا المقطع من القصيدة لا

يخلو من الرموز والإشارات، لكنّها رموز بسيطة، استلها الشاعر من واقعه الثقافي والاجتماعي، ك(الجواد العربي). الذي يرمز للقوة والشجاعة، و(نار الأعاجم)، وهي تعبير يشير إلى الغرب والقوى الأجنبية التي تسعى للاستيلاء على الثقافة العربية وتقويضها، و(المجدور)، هو الوجه العربي المجاور للغرب. فيؤكد أنه ليس خائناً لثقافته العربية ولا يخون سيفه، أي لا يتنازل عن قيمه ومبادئه، مدافعاً عن "حشاشته"، وهو تعبير يشير إلى الثقافة والتراث العربي الأصيل.

يعبر الشاعر أيضاً عن التاريخ العربي ومقاومته للقوى الأجنبية والتحديات التي تواجهه. وفي القصيدة إحساس عميق يعكس روح الصمود والنضال التي تميز أعمال سميح القاسم. وتعبّر عن رغبته في البقاء قوياً وثابتاً في وجه الاستعمار الثقافي والتحيز للأعداء، وتؤكد أهمية الحفاظ على الهوية والتراث العربيين.

الذي أريد أن انتهي إليه، أن فكرة المقاومة هي التي سيطرت على الشاعر مضمونياً، وظلّت ترافقه حتى في قصائده التي تحرر منها شيئاً ما..

إنَّ مفهوم الشعر لدى الشعراء الفلسطينيين، لم يكن المفهوم نفسه لدى شعراء الحداثة، فقد أصبحت القصيدة لديهم بديلاً ناجحاً، لأساليب الاحتجاج، فلم تعد الطرق التقليدية في الاحتجاج، "ناجعة للتعبير عن التمرد والممانعة... كما أنها ليست مجدبة دائماً بالنظر إلى مدى قوة الجهة الظالمة وإنكارها لأبسط حقوق الإنسان.."

وبسبب هذا كان من مهام الشاعر الفلسطيني، المجاهرة بقضيته، وتوثيق الأحداث، والتأثير على الجماهير، ودفعهم إلى المقاومة مهما

بلغت درجة المساومة، وفي هذا، يصدق عليهم قول مطاع صفدي ” والشعراء المقاومون جميعاً هم كالمقدمة الموسيقية تمشي في طلبية الجيش المقاوم، والهئات الفنية مغفورة في أرض التسارع والتلاهي“⁽⁸⁾.

فقد تعامل مطاع صفدي بواقعية مع قصيدة المقاومة، بعيداً عن هوس التجريب الذي سيطر على شاعر وناقد مثل الدكتور خالد على مصطفى، فكما يتوخى الموسيقي البساطة في مقدمته لتصل إلى متلقيه، فإن الشاعر المقاوم، يستهدف في قصيدته المقاومين أنفسهم، وهو ما يفسر خلو هذه القصائد من الرموز والصياغات العالية، لأن هذا الشعر المقاوم لا يحتاج إلى رموز شمولية، فإن فرسانه يحتاجون إلى المباشرة، أنهم مضطرون غالباً إلى تسمية الأشياء بأسمائها، وإن عمدوا إلى الرموز فليس لضرورة فنية دائماً، بل قد تكون ضرورة احترازية“⁽⁹⁾.

وهذا عين ما شعر به سميح القاسم الذي أراد أن يخرج من دوامة (شعر الصرخة) ليضمّن قصيدته نوعاً من الرموز والأساطير، وكأنّه سئم من التعبئة التي سمت شعره، والشعراء من أمثاله، فقد عنون إحدى مجموعاته بـ (إرم). وهي قصيدة تحكي قصة مدينة أرم التاريخية، وكيف سلب الله عليها عذابه، ولكن المدينة التي يريدّها ”إرم فاضلة.. تحلم بها الإنسانية جمعاء، وتتاضل من أجلها“⁽¹⁰⁾.

أما كيف تعامل الشاعر مع هذه الأسطورة؟ وهل أجاد في توظيفها؟ فنشيد الافتتاح فيه يفصح عن أنّه بقي يدور في فلك المباشرة التي تتطلبها قصيدة المقاومة:

البشرية: إرم.. تريد القافلة!

الشاعر: إرم.. على أرض جديده

إرم.. سعيدة

إرم.. ولكن فاضله

البشرية: ماذا لديك؟!

الشاعر: لدي عن إرم قصيدة

البشرية: فلتسكتوا..

فلتسكتوا!

وليلق شاعرنا نشيده⁽¹¹⁾

فكرة النشيد هي التي تلاحق الشاعر، على الرغم من رغبته في اجتياز حاجز المباشرة، ومن هنا جاءت تسمية مقدمة القصيدة بـ (نشيد الأنشيد)، وهو عبارة عن عدد من القصائد وُسِم كل واحدة منها باسم معين: نشيد الدهور، واستهلاله لا يختلف عن أي قصيدة مقاومة سابقة، والمباشرة التي تسيطر عليه.

عَبثاً تحاول أن تنام!

قدر عليك السهد والفرع المدمر والظلام
فاهجر فراشك.. أَلْفُ صَلٍّ في فراشك مستنار

ووسادك المحموم أشواك ونار!

سرب من الغربان في أعماقك الشوواء حام

والليل حولك والعواصف والثلوج فلن تنام

عَبثاً تحاول أن تنام

قَدَّرْ عليك البؤس والألم المبرح والسقام⁽¹²⁾.

يعكس هذا النص حالة من الاضطراب والاكتئاب والعجز. يصف الشاعر حالة عدم القدرة على النوم والاسترخاء؛ إذ يتعذب بالسهد والفرع والظلام، يشجع الشاعر نفسه على ترك الفراش والصلاة والتأمل في فراشه المحموم المليء بالألم والأشواك والنار. ومع هذا الوضوح فإن الشاعر قد يتحرر من ذلك الميسم، ليضمن قصيدته صوراً قوية لوصف الحالة الداخلية المضطربة، فيصف سرباً من الغربان قد اجتاحت عوالمه، رامت إلى المحتل الصهيوني. يتجلى في النص الشعور بالعجز والإحباط والشدة النفسية التي تعترى الشاعر. لم يكن في حسابان سميح القاسم، أن يدخل

وتحت ثراها أذوب وأفنى
وأبعث عشباً على أرضها
وأبعث زهرة
تعيث بها كف طفلٍ نمته بلادي
كفاني أظل بحضن بلادي
ترايا
وعشباً
وزهرة⁽¹⁶⁾

كانت فدوى طوقان رومانسيّة في بداياتها الشعرية حتى ديوانها (الليل والفرسان)، الذي جاء محملاً بلغة الغضب والرفض للاحتلال، بما يمكن تسميته بأدب الصرخة. إنّ الفكرة المركزية التي تنطلق منها الشاعرة، هي البقاء والتحدي، وأنّه بغض النظر عما يمكن أن يحدث لوطنها، فسيظل دائماً لها، ولن يتمكن أحد من انتزاعه منها.

ومن هنا، يمكن تفسير شهرة قصائد فدوى طوقان، ذات الموضوعات الوطنية التي لبست ثوب المقاومة، والقصائد ذات المحمولات العاطفية؛ فالأولى توخت فيها الشاعرة المباشرة والتقريرية؛ لتصل إلى متلقيها دون عوائق لغوية ودلالية، أمّا الأولى فقد غلب عليها الطابع الانفعالي، فضلاً عن البساطة والسهولة في بناء القصيدة على حدث واحد، لا يتطور ولا ينمو باتجاه موضوعات أكثر حيوية.

لم يكن الشاعر بعيداً عن الناس، بل نجد شاعرًا مثل، توفيق زياد لم يخف اهتمامه بالأدب الشعبي؛ إذ أصدر كتابين في الأدب الشعبي هما: عن الأدب الشعبي الفلسطيني/ دراسة نقدية، وصور من الأدب الشعبي الفلسطيني، وهو ما جعل شعره " قريباً من البساطة التعبيرية، انسباقاً وراء وظيفة الشعر الاجتماعي "،⁽¹⁷⁾ وهذا يفسر بقاء شعر توفيق

عالم الأسطورة، مثلما تعامل معه رواد الشعر الحديث، فقد بقي في حدود المباشرة في إدخال الأسطورة في شعره، ولعل النص الآتي يفصح عن هذا الميسم في التعامل مع الأسطورة:
لا نصب.. لا زهرة.. لا تذكر
لا بيت شعر.. لا ستار
لا خرقة مخضوبة بالدم من قميص
كان على أخوتنا الأبرار
لا حجرٍ خطت به أسماؤهم.. أشباحهم ما
برحت تدور

تنبش في أنقاض كفر قاسم القبور⁽¹³⁾
إن جملة " أشباحهم ما برحت تدور " تتحدث عن القتل الذي لا يؤخذ بثأره، فيخرج من قبره طير يحوم فوقه صائحاً: " اسقوني.. اسقوني، دلالة على طلبه أن يأخذ أهل القتل الثأر من القاتل "،⁽¹⁴⁾

ويحسن بنا ان نختم حديثنا عن سميح القاسم بمقولة خالد علي مصطفى الذي يقول: إنّ تشخيص البعد الفكري في هذا الشعر لا يحتاج كبير عناء؛ لأنّه واضح فيه، من أبسط القصائد حتى أعقدها. في حين يحتاج تشخيص الأزمة الشخصية منا إلى وقفة متأنية للوصول إلى مرامي الشاعر،⁽¹⁵⁾

هذا التقييم النقدي للشعر الفلسطيني كله، ومنه شعر سميح القاسم، يستبطن نقداً موجهاً لهذا الشعر، ومحاولة تحميله أكثر مما ينبغي، متناسين أنّ هذا الشعر، هو نتاج ظروف سياسية وأمنية واجتماعية وثقافية متنوعة، فرضها الاحتلال وتدابيراته. ومن النصوص الأخرى التي أخذت شهرتها بين الناس، قصيدة فدوى طوقان

كفاني
كفاني أموت على أرضها
وأدفن فيها

زياد على مستوى واحد من التعبير، لأنه أبعد عن نفسه أي هم فني أو جمالي⁽¹⁸⁾.

فضلاً عن أمر آخر، يتعلّق بمقدرة الشاعر نفسه، فإذا بمقدور شاعر مثل محمود درويش أن يرتقي بقصيدته إلى مصاف القصائد الكبيرة، موضوعياً وفنياً، فإن توفيق زياد وإلى حدٍّ ما سميح القاسم، بقي شعرهما يدور في فلك الحماسة والخطابية.

لعل قصيدة توفيق زياد (أناديكم .. أشدُّ على أياديكم):

أناديكم

أشدُّ على أياديكم

أبوس الأرض تحت نعالكم

وأقول أفديكم

وأهديكم ضيا عيني

ودفء القلب أعطيكم

لا يحتاج القارئ إلى كد ذهني كبير، حتى يصل إلى مدلولات هذا النص، فوضوح المفردات، واقتراب التراكيب من اللهجة الشعبية الدراجة، أهم ما يميز لغة هذا النص، وهي سمة بارزة في عموم تجربة توفيق زياد الشعرية.

وأخيراً يمكن القول: إن هذه النماذج التي وقفت عندها، تمثل شيئاً قليلاً مما تزرع به القصيدة الفلسطينية التي تمحورت حول موضوع واحد هو موضوع المقاومة؛ ولذلك توخى الشعراء البساطة في لغتها وصورها وإيقاعاتها؛ إذ توخوا أن تكون ميداناً مفتوحاً بينهم وبين المقاومين أنفسهم، فهي قصيدة الناس، وليست قصيدة النخبة، وهو ما جعلها تبتكر خصائصها وسماتها الموضوعية والفنية والأسلوبية.

الهوامش

- (1) خالد علي مصطفى، الشعر الفلسطيني الحديث (1948-1970)، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، سلسلة دراسات، دار الحرية للطباعة، 1978، ص24.
- (2) المصدر السابق، ص25.
- (3) ديوان (سميح القاسم)، دار العودة - بيروت، 1987، ص447.
- (4) خالد علي مصطفى، مصدر سابق، ص43.
- (5) المصدر السابق، ص45.
- (6) ديوان (سميح القاسم)، ص478 - 479.
- (7) ديوان (سميح القاسم)، قصيدة: أيها الحراس أراه حيا واقتلوني، ص259.
- (8) مطاع الصفدي، مقدمة ديوان (سميح القاسم)، ص19.
- (9) المصدر السابق، ص19-20.
- (10) ديوان (سميح القاسم)، ص302.
- (11) المصدر السابق، ص303-304.
- (12) المصدر السابق، ص305.
- (13) المصدر السابق ص88.
- (14) خالد علي مصطفى، مصدر سابق، ص261.
- (15) المصدر السابق، ص250.
- (16) الأعمال الشعرية الكاملة (فدوى طوقان)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1993، ص426.
- (17) خالد علي مصطفى، مصدر سابق، ص287.
- (18) خالد علي مصطفى، مصدر سابق، ص287.

”سبايا سنجار“

الايزيديون.. أسطورة مقلوبة

اسماعيل ابراهيم عبد



بسنجار. يلحق بهم ستة شخوص ثانويون. يعتمد الأساس الفكري للرواية على ثقافة وتاريخ الايزيديين في (مصحف رش، وعدي بن مسافر، وطاوس ملك). لنتابع.

أولاً: عموم

بعموم عملنا في مرحلة البدء؛ سنفترض ان المتابعة لهذه الرواية تتضمن خطوطاً عامة واسعة تنسحب على عموم الاتساق والتناسق بين رؤى الكاتب ورؤيتنا؛ من زوايا فوقية لا تدخل في المحور العميق لفن وأغراض رواية سبايا سنجار. بمغنى لن نخوض الآن في نصيات الرواية، انما سنتماشى مع شكلها وطبيعتها الأفقية؛ واضحة المعالم، التي لا

عالمنا الحضاري للشعوب اليوم، تهيأ بوجودان إنساني محلي وعالمي ليكون منصفا - الى حد ما - مع قضية سبي وإبادة منتسبي قومية و(طائفة) الإيزيديين في العراق وأطراف سوريا، من قبل داعش التي سيطرت على الموصل العراقية بالكامل عام 2014. ومن نتائج الوعي بهذه القضية دخولها ثيمة وقيمة وفكراً موجبا للأدب كالرواية. تجيء بموازاة هذا الوعي رواية ”سبايا سنجار“ للكاتب السوري سليم بركات الصادرة 2016*. أي صارت كأنها فعل محاذ ومحتج على ذلك الجرم اللانساني. وقد يتساءل القارئ؛ كيف ولماذا حدث سبي وبيع وقتل أبناء وبنات أقدم قومية (طائفة) استوطنت العراق؟ وجواب ذلك هو ”مؤامرة دولية - محلية“ لجعل البلدان فارغة من الأصول وغير منتمية لهوية مستقلة. ما يهمننا - هنا - ان العمل الروائي ”سبايا سنجار“ لسليم بركات هو واحد من الأعمال المهمة التي نقل الكاتب عبرها قضية سبايا الايزيديين الى أوروبا؛ السويد تحديداً. وملخص ثوابت الرواية هو؛ ان الكاتب خلق (14) شخصية رئيسة، تتحرك ضمن أماكن عديدة؛ أهمها جبل سنجار في العراق ووادي لالش في العراق - كردستان، وبحيرة أودن في السويد، وخانه صور قرية الصبيات السبايا

تتحمل كشوفات احتمالية او تأويلية بعيدة. سنكتفي بتشخيص بعض مظاهر الرواية على وفق الآتي:

أ- بعض التفاصيل

1- محاور الأحداث: هي ثلاثة محاور؛ المحور الأول منها يعتمد محاولة رسام كردي مهاجر من سوريا الى السويد لرسم لوحة عالمية تجسد مأساة السبایا الشہيدات. والمحور الثاني يعتمد على أحياء أرواح خمس فتيات من ضحايا سنجار ليقمن مع الرسام بتنفيذ اللوحة. أما المحور الثالث فيعتمد على إعادة إنتاج مجرمي داعش الذين قتلوا في معارك الإرهاب للدولة الإسلامية، قتلوا بأيدي جماعتهم بتهم شتى.

2- محاور التقنيات: وفيه يحاول الكاتب استثمار طاقة الفكر الایزیدی، وتقنيات الألوان، ومشاركة عناصر البيئة، فضلاً عن انه يؤسّر الحدث الایزیدی بجعل الأرواح مجسّدت، ثم يؤسّر (البطل الراوي) لحد ان يمشي على الماء. اما تقنية سبك الجملة فهي تتماشى بأداء (سردي - فلسفي - شعري) دون تعقيد في القواعد او البلاغة او الصرف.

ب- تنويع قوى السرد

في هذا الوجه من الفعل الروائي يستثمر الكاتب قوة الحدث في سنجار وقوة أثر المكان في السويد، وقوة الإعلام المتعاطف مع القضية، خاصة وان حضارة وفكر ما بعد الحداثة تنصف الأقليات العرقية والدينية واللغوية الصغيرة كونها تمثل مستقبل الإرث الإنساني، فهي الأقرب للفطرة الحرة التي ستوسم حضارة المستقبل، مثلما يتوقع جمهور الفلسفة الجديدة في العالم الآن، فمنطق استحضار أرواح الشہيدات ومقابلتها بأرواح المنبوذين من الدواعش، بتركيبة عجائبية

ولغة متحررة من المنطق، ودمج ذلك كله بسلسلة من الأحداث الصغيرة غير المعقولة مادياً، المحفزة المقنعة فنياً. مثل هذا بنوع السرد فيجعل الماضي حاضراً مثلاً، ويتحول جبل سنجار الحزين في نينوى الى بحيرة أودن المبهجة في السويد. وتستعيض الأجساد بالأرواح، ويتم انتقال السرد بين الأسطوري الخرافي والفكر البدائي، وفكر ما بعد حداثي.. كل هذا يجعل لقوى السرد حيوية متنوعة بين (اللون في الرسم، والروي بالجملة القصصية، والشعر الفلسفي للكلام والحوار). هذا التوجه في الرواية تتضمنه صفحات الرواية كلها. أي على مدى 443 صفحة.

ثانياً: سنجار الحزين

ان فكرة الحزن - بفلسفة الكاتب - هي فكرة فقدان الذي لا يعوض، مثلما يتم فقدان القلب وأعضاء الجسد.. هذا الحزن ان تغلب على الموجودات ستكون بهشاشة الهواء ولكون الحزن متقارباً بين سنجار ومواطنيه، وبين مواطنيه وأكراد سوريا صار حزن سنجار قيمة فقدان المشترك بين سوريا - قلب الراوي الرسام، وسنجار - رمز الأسى الایزیدی. لقد جعل الروائي سليم بركات المحنتين محنة واحدة، وصار على بطل الرواية ان يرسم قلبه وحزنه وحزن جبله سنجار بلوحة واحدة.. ها هو يقلب الفكرة على النحو الانشائي الروائي في المقطعين الآتيين:

1- (لقد أنمتُ، كل يوم من أيام العُصّ بالصور المحنة على كيانِي، ان أعضائي بلا حصر... كقلوبي التي ظننتها بلا حصر... انتهت أعضائي أيضاً كقلوبي تجرّد منها عنقودها اللا موصوف. لا أعضاء لي؛ بل لي أعضاء هواء) - الرواية ص15

2 - (منذ نكبة الازيديين في جبل سنجار، جمعت خيالي على تسديد ضرورة عنيفة الى رسم ذلك الجبل)

يمكننا ان نلاحظ الآتي:

- ان المقطعين لم يصرحا بهول الأسى بين سوريا وسنجار.

- ان المقطعين دخلا القولَ الروائي من الباب الفلسفي الشعري.

- كلا المقطعين يرشحان بالحزن الكارثي.

- وان نهاية فكرة المقطع الأول تستجلب حلاً في المقطع الثاني.

- كلاهما لم يحسمها طبيعة قوى الصراع، التي لن يحلها رسمُ جبل حزين، إنما حلها يستقى من قوة جبل عنيف ؛ حتى لو كان رسماً.

ثالثاً: مركزية الندرة

مركزية الندرة هذه تأتي من ندرة التحول من مركز الأرض بسنجار الى مركز بحيرة أودن في السويد.. يقررهما حوار بين السبية الشهيذة هاشيكا والرسام المهاجر سارات من سوريا، لنتبصر بخلاصة الحوار الذي يبقيه بمسارات مفتوحة على التأويل: (سكبت - هاشيكا - امامي وجود بحيرة أودن... تحت الطبقة الغمام من اسم وادي لالش هناك في منبع العمران الأقدم لسلالات التاريخ..

”حلت لوحة أحد الرسامين على جلدي. نسخت نفسها من رسم على قمائش الى رسم على جلد. كل شيء يتناسخ وتحل الأرواح، والأمكنة والغيوم؛ بعضها في بعض ”قلت تعقياً مزاحاً على زعمها الفكه؛ أن بحيرة اودن مسخت فغدت، في كيانها الجديد، وادياً هو وادي لالش المستقر مركزاً للأرض، يسند السماء بالقباب المخروطية لمرائد الأولياء الازيديين من وحي الولوج بالأشكال المسنونة في الجسوم.

قباب نصال هي بلوغاً الى الخرق. كل شيء قدسي هو خرق. كل معجزة خرق).

ومن يتتبع الأفكار الأساسية المنتخبة من الفكر الموجهة للرواية سيتوصل - بحسب توقعنا - الى:

1- ان شيفرة المركزية تدور حول موضوعين فقط؛ هما: التناسخ والخرق.

2 - ان النوارد تتعدد بكثرة متزايدة كلما توغلنا بُعيد نسيج الرواية أفقياً وعمودياً. وبهذا المقطع يمكن التيقن بوجود النوارد تلك:

- ندرة تغير او منع حدوث فعلي التناسخ والخرق، كونهما سيحدثان لاحقاً بصفة مستحيلة هي استعادة تجسيد الأرواح للشهيدات ومغتصبيهن او قاتليهن. ويحدثان مرة اخرى في تحول الرسام الراوي الى أسطورة في الصفحتين الأخيرتين من الرواية. سنوضح ذلك بدقة لاحقاً.

- ندرة استحداث لالش جديد، ومن المستحيل ان يصير لالش المنبع الأزلي الوحيد لعمران أقدم سلالات التاريخ على الأرض.

- ندرة شبه مستحيلة؛ ان تنسخ اللوحة نفسها بالانقلاب من الخشب الى الجلد.

- الخرق والمعجزة يحدثان ولكنهما نادران جداً، عدا الأحداث الكارثية للطبيعة وللصدف الحضارية التي ترفع قوماً وتغمر آخرين.

رابعاً: شعرية المثالية الازيدية

نرى ان هذه الشعرية تحقق إزاحتها عبر عقائد مثالية لصيغ غياب الواقع وتوسع الرمز على حساب الحدث. لنتابع على النحو الآتي:

1- شعرية مثالية دينية: وقد أتمت شعريتها بفكرة مثالية لنموذج عقائدي يقول: (لقد قاد طاووس ملك، بعد انبثاق الوجود من الدرة البيضاء المتفجرة، آدم وحواء الى مسكنهما

هو عند الايزيدي رمزا للخير والعتاء، الذي يعتدى عليه كل يوم بالقطف والقطع وتشويه قيمة وجوده. لنقرأ :

(لا أعرف كيف أضع جسدي، الذي يفكر كشجرة تفاح)

2 - جسده فصول ايزيدية: يصنع الراوي؛ متخيلا صورته النفسية والروحية جسداً بيئياً يحس ويفكر ببداية الخلق الأولى التي تتساوى فيها الخلائق من جنبه الفهم وحدود الانتماء وتخمين ما حصل وما سيحصل، بأن يركن كل حدث إلى فاعل قدير، ولا حاجة لجهد التفكير لوضع الإشكاليات ثم حلها. يمكننا الركون الى المقطع القصير الآتي، للتيقن من جدوى هذا التجسيد الفني والقيمي. لنقرأ:

(لقد باتت الفصول على قرب كبير من فكرة الايزيديين عن أقطابهم.. علماء... النشوء الأول.. يسمونهم "أئمة الفصول")

3- جسده حياء ايزيدي ساخر: في الفترة الأخيرة التي تزامنت مع سبي الأيزيديين من قبل داعش تقوت العلاقات بين اوربا وايران وانتشرت افكار الحجاب، وضرورة الابتعاد عن كل ما يחדش الحياء الى حد التضحية بمباهج الحياة كلها؛ لذا رسم الروائي سليم بركات هذا التراجع الحضاري بأن جعل نفسه جسداً ايزيدياً شاكياً ظلم هذه النظرة، كونها فتحت باباً للسبي الايزيدي باتفاق بين الشرق المتزمت والغرب المنفلت. لنقرأ:

(”حقوق الحياء“ محفوظة في كل خطوة من سيرة الشرق: الحياء من الحرية. الحياء من اللذة. الحياء من نظر أنثى الى ذكر، وذكر الى أنثى. الحياء من الثياب. الحياء من الكلمات. الحياء من الرسم والموسيقى. الحياء من الذات. الحياء من الحياة)

- الرواية ص310، ص311

في الجنة، بكلمات كردية ترحيباً)
2- شعرية انتماء: وقد خصصت للأصل المتخيل الرمزي في مثاليات التفكير الايزيدي بحسب فهم بطل الراوي سارات الرسام السوري المهاجر للسويد: (ملة شاهيكا هي نسل ولدي ادم من رحم جرنه الفخار، لا من رحم حواء)

3- شعرية بدنيات الوجود الايزيدي: هي مثالية أسبغها عليها العمل الروائي، اذ تخيل الكاتب العقل البدني للاحتجاج على المضطهدين للايزيديين، على النحو الآتي: (ربما يحب الايزيديون الجلوس تحت الرذاذ مبتلين، ذلك سيبدد قليلاً من ذاكرة المحنة في أيام من تاريخهم ؛ جفاف الغبار الحارق، وسحل الأحصنة للأجساد تحت شمس صحارى العراق)

4- نبوءة الزمن: وقد تقيدت بالمزج الوجداني الشعري بين المعتقد والوجود المادي المتخيل لسرمدية لالش. استقامت تلك عند الكاتب على هيئة نبوءة هي: (لشاهيكا الايزيدية مهديها، الذي سيسير بملتها، بعد نصبه ميزان النور العادل، الى أرض لالش الأخرى غير الارضية)

خامسا: تجسيد الأسى

يمتزج جسد وروح الكاتب بمتخيله عن جسد وروح الايزيدي ؛ فيضع نفسه تجسيدا خليط الماهية بين الفني والفكري . يناوب بخلق هذا بين الهيئات الآتية بحسب ما نرى:

1- جسده تفاح للأسى: في هذا النمط أولية لثيمة تقول؛ جميع المجودات تفهم وتتكلم. وكون أصل الوجود هو الايزيديين - بحسب رواية سبايا سنجار، فإن الراوي الرسام قد اختار لنفسه جسد وروح وتفكير التفاح الذي

4- تغريب الجسد نكاية بالانتهاك: من غرائب ما صنع الروائي جسداً من كائن لكلب له رأس ووجه سمكة، وتبرير وجود هذا المخلوق برأينا. لأجل ان يقول بأن التطرف يشوه خلق الطبيعة لتكون غير صالحة للانسجام، ومبرر هذا فنياً هو التماهي مع التجسيد الفطري للمثالية الأسطورية عند الايزيديين. لنقرأ: ("كلب سمكة" تمتت - يادا ذات الكدمات حول عينيها - بنبر فيه سخرية)

سادسا: أسطرة مقلوبة

ان الأسطرة اشتغال روائي استثنائي في تقنيات بُنى "المروية". يبنى على أساس أعمام الحدث وتضخيمه وإعطائه صبغة جماعية. يمثل هذا الحال سنتعرف على مفهوم الاسطرة بكونه "أسطرة واقع". وسليم بركات قلب الفهم والمفهوم، اذ قام بثلاث خطوات مستحيلة ماديا، ومقبولة تقنيا وثيميا، فهو/ - قد استحضر أرواح المغذورات السيات الايزيديات في سنجار ووضعهن قرب بحيرة أودن في السويد. - قام بتجسيد الشهاديات وأعطاهن طبيعة أجساد إنسانية لها قدرات خارقة.

أ - سطر الراوي نفسه بحيث صارت له خوارق بضمنها انشطاره الى عدد كثير من الرسامين، مع انه لم يفلح برسم أي لوحة للسبايا. للمقاطع المنتخبة من الصفحة 440 للرواية ما يوضح هذا المنعرج الفني الذي أسميناه اسطرة مقلوبة. لنقرأ:

(وضعت قدمي اليمنى في الماء مثل الفتيات الأربع. لم تغص قدمي فيه. ظننت أني وطئت حجرا ربما. نقلت قدمي اليسرى أماما فاستقرت على الماء لا تغوص فيه... مدّ من

الخيام. سيل من الخيام. "ما هذا يا شاهيكا" تساءلت بصوت مستنزف ذهولاً.

"لأجنون"، ردت شاهيكا...

كان أمام كل خيمة شخص جالس على كرسي، وأمامه لوحة مثبتة على قاعدة، معلق فوقها مصباح لم أعرف من أين يتدلى. كل شخص..

كان منكباً على رسم الخيمة وقاطنيها)

هذه الرواية جربت تقنيات دقيقة؛ عمادها اللغة الصادمة واللغة المحفزة للمتابعة

والتشويق، واللغة هذه محتفظة بقيمتها البلاغية بشرطيتها الروائي واللغوي، فضلاً عن ان للتفكير الثقافي أخذ حصة واسعة من نسجها.

وفي الرواية تراكيب لشخوص جليلين على مستوى؛ الظالمين والمظلومات. وبذات

الإتمام يحذر الكاتب عن أسوأ ما سيواجه الحضارة في المستقبل القريب. اي يحذر

من التجهيل العمدي للشرق، وتوجه الشرق (العمدي) لتدجين الغرب وختان مجتمعاتهم

لتفريغهم من سعادة ورقي الإنسان عبر الفن والرفاهية المادية. يضع أسلوبين لتخطي

مشاكل العالم؛ هما:

- تغليب الفن على نمطية الحياة وبيئتها المادية

النفعية.

- والعودة الى الفطرة الطيبة لبدييات ما جيل عليه الإنسان، في تفسير الظواهر والقيم

والمعتقدات؛ وبنظره؛ ان المجتمع الايزيدي يصلح أنموذجاً لمستقبل المجتمعات الإنسانية

كلها.

• سليم بركات، رواية سبايا سنجار، اصدار دار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2016.

تحليل (التحول) و (الحكم)

جان دانكل

ترجمة: أ.م. بهاء محمود علوان*



القصصية⁽¹⁾، لقد أصبح هذا الكاتب مادةً للبحث والدراسة، وتم تداوله بشكل مكثف من قبل الباحثين والدارسين والنقاد، هذا المؤلف (الذي تتلأأ كل جملة من الجمل المستخدمة في كتاباته مثلما يتلأأ باطن اليراع)⁽²⁾ بدا مناسباً للمحررين والكتاب والمهتمين في الشأن الثقافي الخوض في أعماله. وفي هذا المقال الجديد الذي نُشر في مجلة (الأداب الثقافية) المرموقة واسعة الانتشار، الذي يتناول الخوض في عملين مهمين لكافكا، وتحليل سيرتين لأبطال تلك الأعمال، وقد تم تناول تلك الأعمال من وجهات نظر مختلفة. ولا تزال رواية (تحول البائع المتجول إلى حشرة)، التي كتبها كافكا في تشرين الثاني 1912، والتي تعد لحظة تحول عظيمة في

نبذة عن حياة فرانتس كافكا: ولد كافكا في 3 تموز 1883 قرب ساحة المدينة القديمة في براغ، التي كانت آنذاك جزءاً من الإمبراطورية النمساوية المجرية، ولد لعائلة ألمانية من الطبقة الوسطى والتي تتحدر من أصول أشكنازية. والده هرمان كافكا هو الابن الرابع لياكوب كافكا، الذي كان يعمل في أوسك، وهي قرية تشيكية سكنها عدد كبير من اليهود تقع بالقرب من سترakonيسه في جنوب بوهيميا. نشأ والده في الريف في ظروف فقر مدقع؛ وبنشاط دائم ارتقى حتى بات تاجراً ثرياً ومالكاً لمحل بيع بالجملة في براغ بعد أن انتقل بأسرة كافكا إلى تلك المدينة، كانت بنيته الجسدية والنفسية وطريقة حياته العملية مبعثاً للإعجاب من قبل ابنه مرهف الحس. كما كان في الوقت نفسه منبعاً لنفور كبير وشعور بالغربة مؤلم. والده كافكا (يولي) نشأت في براغ في أسرة عريقة ووجيهة للغاية وذات مستوى ثقافي رفيع، وهي ابنة جاكوب لوي وهو تاجر ناجح في بودبرادي، وتلفت يولي لوفي تعليمًا أفضل بكثير من زوجها، وكانت التناقضات بين والد كافكا ووالدته فوق كل تصور.

في دراسة نُشرت في العدد الثاني من مجلة الأداب الألمانية (Litraturen) بعنوان (فرانتس كافكا أيقونة الحداثة السردية

تاريخ الأدب المعاصر، حيث إنها وبعد مرور ما يقرب من 100 عام على نشرها، بقي الأدباء الكبار والنقاد والباحثين وكذلك الذين يرومون الخوض في تلك الأعمال المهمة ولا يزالون يقدمون دروساً وتحليلات معمقة لتلك الأعمال، ويعملون بلا كلل في دراسة حياة وأعمال كافكا.

كافكا.. هو أسلوبه البسيط.. له سماته الفردية التي تميز أعماله.. الاتساق الفضفاض والأسلوب المندفع الحدوثي الصارم للسرد، هذا السرد القصصي الذي لا يمكن لأي قارئ أن يتجاهله. وفي رواية (التحول) نجد بأن القارئ ينجذب على الفور إلى وجهة نظر بطل الرواية والشخصية المحورية فيها (كريكور سامسا)، تلك الشخصية التي تبقى منذ بداية الرواية مروراً بكل أحداثها هي التي ترسم لنا نظرته إلى العالم الخارجي، وتجعل القارئ يرى ذلك العالم من خلال عيونه هو. ومن أجل الكشف عن ذلك العالم العاطفي لبطل الرواية، يستخدم كافكا بذكاء الأدوات الأسلوبية الأدبية، التي جاءت مع قدوم الحداثة ونشأتها. لقد كان كافكا مثله مثل الكاتب شنيترلر، يسمح لبطله بأن يظهر الصراعات والمُعانة الداخلية وكيف يحاكي ذلك البطل نفسه؛ وهكذا يكشف عن عالم الأفكار والمشاعر الإنسانية مع المشاعر التي يحملها (الحيوان)، ويربط بذكاء عالم كريكور الداخلي بالعالم الخارجي عن طريق تصوير الأفعال والسلوكيات اليومية، التي تبدو متناقضة وعند التدقيق في الخطاب الذي يتبناه كريكور. ومن خلال هذا السرد الماهر ينجح كافكا في زج القارئ في شكوك حول مصداقية ووعي تصرفات كريكور، على سبيل المثال وعندما يتأمل كريكور واقعهُ المهني يظهر للقارئ على الفور وفي

تحليل الخطاب الذي يتبناه كريكور واقع تلك الشخصية، وكيف يدينُ بطل الرواية نفسه وأدأنته لسلوكياته اليومية⁽³⁾. وقد قال في نفسه: (هذا الاستيقاظ المبكر يجعلك تشعر بالغباء. يجب على الناس أن يناموا. ويعيش الآخرون مثل الحرير)⁽⁴⁾.

على الرغم من أن القارئ لا يمكنه على ما يبدو رؤية عالم الرواية ومكوناتها إلا عبر عيون كريكور (بطل الرواية)، إلا أنه قد يضع القارئ وبشكل دائم في موضع ينمو لديه الشك حول مصداقية ما يطرحه بطل الرواية هذه. لذلك نرى في الرواية بأكملها، أن كريكور مجبر على تحديد الواقع الذي يجب أن يفعله أو الذي كان يفضلهُ؛ وهذا كان ظاهراً في أفكار كريكور أو أفعاله. وكما أن المنظور السردى للحوار الداخلي لا يتوافق مع منظور الحوارات التي سادت الرواية، إلا أننا نجد أفكار وممارسات بطل الرواية غير متكافئة أيضاً؛ فعندما تحاول الحشرات الضخمة إيقاف بطل الرواية بشكل متعمد. وفي جانب آخر نجدُها تحمل كراهية بطل الرواية لوظيفته. كان كريكور يحاول إقناع نفسه بجملة العوائق التي كانت تواجهه. وهكذا فإن شكل الحوار السردى لهذه الرواية يبدو وكأنها هو معدُّ سلفاً ويتناقض مع شكل الحوار الداخلي للبطل، وهنا سوف يجبر القارئ على قبول حقيقة ذاتية مفادها، بأن شخصية كريكور الحقيقية لا تعد موجودة شكلاً، كما أنه لا يمكن إنكارها من جانب آخر.

ومما يجعل الأمور أكثر تعقيداً هو أن كافكا يتخلّى في هذه الرواية بشكل شبه كامل وعلى مسافة وتقنيته السرد المتمثلة بحداثة السرد، ويستخدمها فقط من حين لآخر – من دون أن يتمكن أحد من ملاحظتها، وقد حاول

بهذا الأسلوب (أن يترك القارئ في حالة من الشكوك حول ما يتم تصويره لأحداث الرواية). ويلخص الناقد الألماني فريدريش بيسنر ذلك بقوله:

(قد لا يترك كافكا أي مساحة سردية بجوار الشخصيات أو حولها، بمعنى أنه قد يملأ الفراغ الذي يتسلل منه القارئ عن طريق تلك الشخصيات المستخدمة في الرواية، كما أنه لا يترك مسافة محددة بين الحكمة والسرد. وأنه لا يوجد انعكاس من المحيط الخارجي على شخصيات الرواية أو أفعالهم وأفكارهم. وإذا فهمنا الأمر بشكل صحيح، فإن كافكا لا يحول نفسه في روايته تلك حسب.. إذا اعتبرنا بأن بطل الرواية يعكس مفهوم وشخصية كافكا، بل القارئ أيضاً لا يمكنه الولوج الى تحول الشخصية الرئيسية)⁽⁵⁾.

بمثل هذا الطرح، لا ينصف الناقد الألماني بيسنر الراوي كافكا. ومن الملاحظ أيضاً إن المثال السردى والأسلوب الذي انتهجه المؤلف كان ماثلاً وموجوداً في جميع أعماله، ومثالنا في هذه الرواية هو، انه عندما يقوم كريكور بمحاولته الأولى للهروب، تكتشفه والدته، وتميل رأسها لرؤيته بشكل فاضح وظاهر للعيان، ولكن بعد ذلك (يبدو أن كريكور يناقض ذلك)⁽⁶⁾. ويتراجع عما هو عليه دون الوصول إلى أي هدف. هذه التداخلات المتناقضة في الاساليب التأليفية المستهدفة تجعل القارئ يحاول أن يصحح وجهة نظره، وأن يحاول فهم السلوك الفردي لتلك الشخصيات، وهذا ما يهدف إليه كافكا في رواية (التحول) من أن يثير لدى القارئ شكوكه الأولية حول صحة التصورات والصراعات النفسية الداخلية لبطل الرواية كريكور؛ حينها سيضطر القارئ إلى الشك في صحة وجهة نظر كريكور. وأنه

سيكون من الأفضل أن تُعكس تلك السلوكيات لدى كريكور بشكل دراماتيكي. حينها يمكن أيضاً النظر إلى التغييرات في منظور أفراد الأسرة، وينظر أيضاً بعدها إلى سلوكيات كريكور بشكل نقدي، على سبيل المثال، عندما يتم إظهار رعاية كريكور لأخته.

لقد رغب كافكا منذ البدء بأن يجعل من الاندفاع الحاد للأبن في روايته الاثنتين (التحول) و(الحكم) نحو عائلتهما في كلتا الروايتين، وأن تنتشر سلوكيات الأبن في الروايتين بعنوان واحد يحمل اسم (الأبن) وتنتشر في عمل واحد. وفي رسالة كافكا المؤرخة في 11 نيسان 1913 إلى الناشر الألماني كيرت وولف، كتب فيها: (أن هناك علاقة واضحة وظاهرة للعيان قبالة علاقة غامضة في هذين الروايتين⁽⁷⁾). إن أوجه التشابه بين هذين النصين من حيث الزخارف اللفظية والبنية السردية للنص دفعتني إلى أن أعدها نصوصي الأساسية). قد يبدو للباحث أن نصوص كافكا تبحث عن الأمل في أغلب رواياته، وتصف كذلك شعرية كافكا، وهي مزيج تلقائي من (عالم الحياة اليومية والوحشية). إلى جانب ذلك، وضعت أيضاً الوعاء، الذي ربما كان مخصصاً لكريكور في رواية (التحول)، والذي سوف يصب به الماء مرة واحدة وإلى الأبد. وفي رواية (التحول) نجد بأن أخت كريكور ومن باب الرقة والشفقة عليه، وحين عرفت أن كريكور لن يأكل أمامها، ابتعدت بسرعة وأدارت المفتاح حتى يتمكن كريكور من ملاحظة ذلك، ويمكنه أن يشعر بالراحة حينها كما يريد. وبصيح التفاوت بين تصرفات أخته - التي تنمي لديه القلق واللامبالاة بالأشياء الضرورية التي تحيط به، وبين ما يتمناه كريكور. أن أفكار كريكور،

والذي كان يحاول أن يشرح لها حذره وتخوفه بأسلوب سلس وعاطفي واضح للغاية. في مثل هذه النقاط، يواجه القارئ تحدياً خاصاً؛ حيث يتعين عليه مقارنة التركيبية الفردية لشخص الرواية بالأسلوب الذي يفصله بناءً على الموقف السردي الظرفي، من أجل فك رموز ما يحدث. ومع ذلك، تظل مثل هذه التغييرات في المنظور الظاهر هي الاستثناء، ويتطلب أسلوب السرد الذاتي أحادي التفكير مستوى عالٍ من الفهم القرائي، حيث تنشأ روابط من الانقطاعات في السرد الروائي، وهي انقطاعات لا يمكن تجاهلها في خضم التغييرات الحاصلة في سير الرواية.

ويلعب السرد الظرفي دوراً مركزياً في العديد من أعمال كافكا، لأنه، مثل غيره، ينجح في إدخال حبل مزدوج⁽⁸⁾ في سرده يصعب الكشف عنه. ولكي يتمكن من سرد القصة بشكل ظرفي، فإنه يسبق المشهد بجملة مختصرة تشرح الموقف مقدماً وتؤدي إلى خاتمة من حيث المضمون. ويمكن توضيح هذه التقنية في هذا الحوار السردى: (وبمجرد دخولك إلى غرفته، أغلق الباب سريعاً، وأغلقه بإحكام)⁽⁹⁾.

هذه الجملة الموجزة التي تنبئ عن الوضع وتصف المشهد بشكل دقيق وبائن، حيث تم إغلاق الباب الذي ينم عن غلق الحوار، وإنهاء تداولية السرد.

وعبارة (الأخت التي كانت في عجلة من أمرها)⁽¹⁰⁾ يمكن أن نعدّها جملة موجزة أخرى، ذات صلة منظورية بـ (كريتا)، لتقديم أسلوب السرد الظرفي بشكل مباشر:

(لقد وقفت هناك بالفعل منتصبّة وانتظرت، ثم قفرت إلى الأمام بخفة، ولم يسمعها كريكور وهي قادمة، وصرخت (أخيراً!) في وجه

والديها بينما كانت تدير المفتاح في القفل). وفي الخلاصة، يصف كافكا بعد ذلك المراحل الفردية التي يتم عن طريقها تحقيق النتيجة. وبالنسبة لهذه الفقرة فإن النتيجة معروفة مسبقاً في عبارة (الباب مغلق)؛ تلك المشاهد السردية الجلية والمقتضبة المتمثلة بعبارة (الباب مغلق)، وكذلك في تكرار جملة من الأفعال يكرر النتيجة التي كان يرجوها كافكا في هذه التقنية، ويصف كافكا الدراما في هذه الرواية بأسلوب سردي مقتضب. وفي الوقت نفسه، يمكن استخدام هذا المثال لدراسة كيفية ارتباط الطبيعة المزدوجة للحبكة بين (كريكور والأخت) بالأحداث. وهما أشخاص منظورين سردياً، حتى لو لم تتح الفرصة للقارئ بالقيام بذلك لمراقبة الرواية⁽¹¹⁾.

لقد تم تضمين العناصر المشهدية في بنية صارمة مكونة من ثلاثة أجزاء متساوية الطول تقريباً، بحيث يرى الناقد الألماني فينجر هوت أن بنية الرواية لدى كافكا مشابهة لبنية (دراما المحطة)⁽¹²⁾. أن الجزء الأول من رواية التحول ينضوي على العرض، ويتم توسيع دور بطل الرواية والصراع المركزي فيها حيث يبدأ (التحول إلى حشرة وحشية) وتقديمهما للقارئ بهذا الشكل. لم يعد كريكور، الذي كان معيل عائلة سامسا حتى ذلك الصباح، قادراً على القيام بدوره الاجتماعي، مما أدى إلى اختلال التوازن في بنية الأسرة القائمة. وعلى الرغم من شكله الحيواني الذي لا ينكره، أو يشكك فيه أحد من أفراد الأسرة باستثناء والدته، إلا أنه يحمل مشاعر إنسانية ويستعرض الوضع المعيشي للأسرة بعين عقله. وهو على ثقة من أنه بفضل دعم عائلته، سيتم إعادة دمجها في النظام الاجتماعي والإنساني والتواصل من جديد.

زمن السرد لا يتوافق مع زمن الرواية؛ لذا، نجد في الجزء الأول من الرواية، بأنه يتم وصف صباح واحد فقط، صباح التحول. حيث يتلقى القارئ فيه جميع المعلومات الأخرى حول عصور ما قبل التاريخ من وجهة نظر كريكور فقط. مع المحاولة الأولى للهروب، والتي تهدف إلى تغيير رأي الممثل الوحيد للأسرة، وهنا يفشل في التماسك في الحكبة، حيث يُنظر إلى كريكور بالشخص الوفي. وفي الجزء الثاني، يطور كافكا الصراع إلى مداه الكامل خلال فترة روائية مدتها شهرين تقريباً. إن القطيعة⁽¹³⁾ بين العائلة والحشرات تصبح أكبر بشكل متزايد ولا يمكن التغلب عليها. ونرى في المشاهد المتتابعة كيف تُسرق أثاث البائع المتجول السابق، ويُطعم من وعاء ويُعزل في غرفته. باختصار: لقد حولته عائلته إلى حيوان؛ لأنه في هذا يتم إلغاء وإنكار الوجود البشري كله لكريكور.

استسلم كريكور تدريجياً لغرائزه الحيوانية، ومن أجل تشتيت انتباهه، اعتاد على الزحف على الجدران والسقوف. وعلى النقيض من ذلك، فإن أفكاره تنعكس بسذاجة وعاطفية على الأوقات التي كان لا يزال فيها معيلاً للأسرة، (لقد شعر بفخر كبير لأنه كان لديه مثل هذه الشقة الجميلة ويقدمها طوعاً لوالديه وأخته⁽¹⁴⁾).

لقد كان المشهد الأخير يدلُّ على الدوافع الإنسانية عبر محاولته اليائسة لإنقاذ صورة سيدة الفراء المتمثل بالخروج من الغرفة. وينتهي الأمر بالفشل الذريع، ويبلغ ذروته بمحاولة كريكور المزعومة للهروب. وفي العبارة التالية دليل واضح على فشل ذلك الهروب:

(أجابت وهي تجري وبصوت باهت، لقد

هرب كريكور)⁽¹⁵⁾.

أن الأب، الذي استعاد قوته، هو الرجل نفسه الذي كان يرقد متعباً في السرير عندما كان كريكور قد ذهب سابقاً في رحلة عمل. يستخدم كريكور محاولة الهروب، وعجز الأم، كشكل من أشكال الضغط الأسري. وحين يرمي الأب التفاحة ينتهي به الأمر إلى موت أبنه، لأنه يريد التخلص من أبنه (الحشرة)؛ (مع أنه لم يكن يعرف هو نفسه ما كان ينوي فعله)⁽¹⁶⁾، إلا أنه يلجأ إلى العنف ضد أبنه.

الأم وحدها هي القادرة على ثني الأب عن العواقب النهائية للجريمة. إن تأجيل القدر المحتوم عند هذه النقطة هو بمثابة لحظة إعاقة، تستخدم في بنية الدراما وبأسلوب سردي مغلق، وكافكا يعرف مرة أخرى كيف يظهر أنه أتقن الأدوات الأسلوبية الأدبية ويجمعها بشكل هزلي في سرده النثري. هنا ينظر إلى كريكور بشكل طبيعي على أنه حيوان ويتم إعادته إلى غرفته؛ لم يعد يدعي كونه إنساناً. في الجزء الثالث من الرواية، تنتهي الأحداث المتوقعة بوفاة كريكور، الذي ربما كان رأيه بضرورة الاختفاء من العائلة أكثر حسماً من رأي أخته. في هذه المرحلة من رواية (التحول)، وهو ذلك التحول من حالة الإنسان إلى الحيوان، هو تقليل شأنه بحيث يتحول من إنسان إلى لا شيء. هكذا تحكم أخته، التي كانت معيلة لكريكور وإنه أحد أفراد الأسرة الأقرب إليها، قائلة: (علينا أن نحاول التخلص منه)⁽¹⁷⁾، أن تحول بطل الرواية إلى حيوان يترتب عليه الإعباء المالية الإضافية الناشئة عن تجهيز الغرفة التي يعيش فيها. وهذا يتناقض مع رغبة كريكور في الانعزال، حيث يظهر ذلك مع بداية الجزء الثالث، حين قام باختطاف أخته، مثل التنين

واقتيادها إلى غرفته والعيش معها هناك، وقد تبرز للقارئ ويبرز كيف تحول كريكور إلى وحش وسفاح لذوي القربى وذلك بتصوره للمشهد.

وبينما يرى كريكور نفسه بوضوح كإنسان، نجد أخته تعرفه بوضوح أيضاً على أنه وحش، كما جاء على لسان فينكرهوت.

يؤمن كريكور بحب عائلته حتى حين أنهى به الأمر كخنفساء، بينما يحاول باقي أفراد الأسرة التخلص منه. وتنتهي الرواية بتغيير المشهد، وكانت عملية تغيير ذلك المنظور القائم على تحول كريكور إلى حشرة يجب أن تنتهي، بينما كان كريكور يحاول دس رأسه بقوة حيث خرجت أنفاسه الأخيرة من أنفه بضعفٍ وبطشٍ شديد⁽¹⁸⁾.

هنا يضطر الراوي إلى تغيير وجهة نظره لأن وجهة نظر كريكور التي كان ينقل لنا أفكاره تكون قد اختفت. يقدم لنا كافكا خاتمة تشبه الرواية هنا من حيث الأسلوب التقني السردى. حين قرر أفراد عائلة سامسا الناجون الذهاب في رحلة إلى الريف والتخلي عن العمل لمدة يوم، كان ذلك القرار ناتجاً الاحتفال بموت الحشرات.

هنا نجد الراوي يتبنى وجهة نظر تأليفية. وبينما يموت كريور في نهاية الرواية جافاً متيبساً، تزدهر الأخت لتصبح (فتاة جميلة وشهوانية)⁽¹⁹⁾. تناقض بين الموت والحياة، والذي يمكن تفسيره أو حله بشكل مثير للسخرية إذا أدرك المرء التناقض الذي خلقه كافكا هنا.

إن رواية (التحول) لكافكا قد أثارت سيلاً من المراجعات، والتي في النهاية لا يمكنها إلا أن تحاول إعطاء القارئ خيارات لتفسير تلك الرواية. ويتراوح النطاق هنا بين التفسيرات الدينية والنفسية والسيرة الذاتية، على سبيل

المثال لا الحصر. لكن ما يجمعهم جميعاً هو استقلالية الاستعارة والتغريب في البنية السردية للرواية، أي أن تحول البائع المتجول إلى حشرة ينتزع الوجود الإنساني.

أن كل أفراد الأسرة ومديرة المنزل كذلك وكل شخصيات الرواية يرون في كريكور على أنه (خنفساء) في الإطار العام والتخيلي للرواية، وكذلك في الأسلوب السردى المتغير والمتطور الذي أنتجه الراوي.

أن براعة كافكا تكمن في ترك القارئ غير متأكد مما إذا كان كريكور قد تحول بالفعل إلى حشرة أم أن رهابه الاجتماعي ومخاوفه قد زادت إلى حد أنه يشعر وكأنه خنفساء. ومع ذلك، يجب افتراض الأول، لأن الأسرة ومديرة المنزل والممثل والنجارين لا ينظرون إلى كريكور إلا على أنه حشرة؛ وينكرون عليه وجوده الإنساني. فكيف يمكن للقارئ الهروب من هذا الواقع؟ عن طريق التعامل مع شخصيات الرواية وتفسير سلوكياتهم تجاه كريكور.

فهل يشير أو يرمز عنوان الرواية (التحول) أو المسخ إلى تحول كريكور أم إلى تغيير سلوك الأخت تجاه أخيه؟ يتطور.

هذا التصور بدأ من أحد أفراد الأسرة، ذلك الفرد المهم الذي كان، قبل ذلك الصباح، هو الشخص الوحيد الذي كانت لديه علاقات شخصية صادقة وقوية مع كريكور، يتحول بعد ذلك الصباح إلى خصمه الأكثر إصراراً، أو كما يقول بوليتزر:

أن عنوان الرواية هو قريب جداً بالنسبة للأخت وهو أكثر من قريبه إلى شخصية كريكور نفسه. حيث يشكل تحول كريت البنية الأساسية للحبكة الملحمية، في حين أن تحول كريكور في التحول الديناميكي كان مفترضاً

سلفاً في أسلوب السرد الروائي، في حين نجد تحول كريت يظهر أكثر فاكثراً في أحداث الرواية؛ ثم يظهر الاستنتاج المنطقي بأن تحولها قد وصل إلى مدياته البعيدة. فهل قام كافكا بتسمية بطل الرواية (سامسا) لأن هناك نصاً مشفراً لكافكا خلفه وبالتالي فهو يعكس موقف حياته في هذه الرواية. يمكنه بسهولة رسم أوجه تشابه بطل الرواية كريكور مع كافكا المؤلف. إذا كان كريكور يعتني بأسرته ويؤمن وجودها المالي ويكون مسؤولاً عن ديون والده. كافكا مسؤول أيضاً عن والده. كان انغماس كافكا في العمل ومساعدته للأسرة، وكذلك نفوره من الروتين المجهد جراء ذلك العمل ظاهراً بشكل لا يقبل اللبس في سلوكيات بطل الرواية كريكور. كتب كافكا في مذكراته بتاريخ 3 نيسان 1912:

(لقد انتهى مثل هذا اليوم، العمل في الصباح، والمصنع بعد الظهر، وفي المساء الاهتمام بشؤون المنزل، ولم أتمكن من عمل شيء ما لنفسي منذ مدة طويلة. -ولم أتمكن من فعل أي شيء به لمدة طويلة⁽²⁰⁾).

مرض والده، وعانى من تصلب الشرايين، وما يرتبط بذلك من احتمال الاضطرار إلى أخذ مكان والده في العمل. أنه من الواضح أن فكرة الوقوع في فخ عالم الأعمال المكروه بالنسبة لكافكا، تنعكس سردياً في شخصية كريكور سامسا، الذي كان يشغل مثل هذا المنصب قبل التحول. إنه كان يعتني بالعائلة وبالتالي يتولى تصريف كل شؤونهم.

إن التطور الكلاسيكي النمطي في شخصية كريكور تعكس إلى حد ما شخصية كافكا، ولو أخذنا مشهد علاقة كريكور سامسا مع أمينة الصندوق في متجر بيع القبعات، وربطه

بعلاقة كافكا بالسيدة (فيليس باور) والتي تعمل في متجر للقبعات في وقت كتابة الرواية أيضاً، حيث كان كافكا ينتظر منها الرسائل بفارغ الصبر، عندئذ كانت قد ربطته علاقة حب كبيرة. إن الأمر الأكثر إثارة للاهتمام بالنسبة للقارئ هو السؤال عن سبب حدوث التحول. في البداية يبدو واضحاً أن رواية (التحول) هذه خيالية، مثل رواية (الأمير الضفدع) أو رواية (الحساء والوحش)، لكن في نهاية القصة يصبح من الواضح أن كافكا ليس لديه خطط لحل تلك اللعنة التي حولت الإنسان إلى حشرة أو العودة إلى الحياة الطبيعية لديه. كذلك فإنه لا يمكن اعتبار علاقته بعائلته ولا حب أخته كريت له أن يعكس ذلك، التحول وكذلك بالنسبة لكريكور فإن موت الحشرات أمر لا مفر منه. إن المفهوم الذي بُنيت عليه الرواية هو مناهض للخرافة. ويرى بعض النقاد أن سبب التحول يكمن في هذه الرواية في إفلاس الأب، وشعور كريكور بالذنب تجاه رئيسه ورغبته في الهروب من الحياة اليومية والتحرر منها، كلها عوامل تدل على فكرة التحول.

يُظهر السرد الروائي لدى كافكا بوضوح أن كريكور يرى أن حقيقة وقوعه في فخ جسد خنفساء أقل تهديداً من حقيقة أن قطاره المبكر كان قد فات. حتى حين تحول إلى خنفساء كان يحاول أن يلبي رغبات عائلته، ولا يزال يحاول تحقيق رغبات الأسرة يقول كافكا:

(بالمناسبة، ما زلت أأغار في قطار الساعة الثامنة، على الرغم من أن تعبئة حقيبتك بأرجلك الصغيرة المرتجفة أصبح أمراً صعباً). هنا يتضح أن كريكور يتخلى عن كل أفكار الحرية لصالح الأسرة، ويقع في دوامة من التمرد والعقاب، التمرد على الحياة التي

يكرهها والعقاب من قبل والده، الذي يجب عليه تلبية مطالبه، والذي يتعين على كريكور المثل أمامه والوقوف أمام عينيه. وعلى الرغم من أن كريكور هو معيل لأسامسا، ما كان يفعل لنفسه شيئاً ملحوظاً أو أمراً صغيراً من أجل تحقيق ما يصبو به، بل كان يسعى للحفاظ على هيكل تتمحور حوله الأبوية والعلاقة الأسرية.

(ظهرت إرادة كريكور العدوانية، التي هاجت جسده المتحول بشكل رهيب)⁽²¹⁾، حيث كتب سوكل في عام 1956 عن هذا التحول مستنتجاً، (أن التحول يمثل الطرف الوسيط بين الرغبة في التمرد والاندفاع الفوري لمعاقبة ذلك التمرد ورفضه).

لقد أصبح من الصعب بشكل متزايدولوج إلى مكونات كافكا وإلى المديات التي كان يرغب الوصول إليها ومعرفة القراءات ومناهج التفسير والمراجعات والمداخلات في ذلك. لن تتمكن أضواء البحث أبداً من إلقاء الضوء على النص بطريقة شمولية، حيث سيتم دائماً الفصل بين الأجزاء والرموز ومحاولة فك شفرتها. ومع ذلك، فإن مجموع الأجزاء لا يساوي الكل، لذلك يبدو الأمر كما لو كان شيئاً غامضاً لا يمكنولوج إلى مدياته العميقة؛ (إنها من طبيعة فن كافكا الغامض بشكل لا يسبر غوره أنه لا توجد دراسة واحدة قادرة على فهم أعماله المعقدة بشكل كامل)⁽²²⁾.

نفهم عنوان الافتتاحية (أيقونة الحادثة) في مجلة الآداب (LITERATUREN)، لا بد أن يظل واعياً لحقيقة أن نسبة ما كتب عن كافكا يفوق بكثير ما كتبه كافكا. فهل يمكن أن تفي أعمال كافكا بكل ما كتبت عنها، أم أن مؤلفاً ناطقاً بالألمانية من الأقليات اليهودية في براغ يتم تحويله إلى شخص يمثل الحادثة في

الأسلوب الروائي السردى؟

إن المساحات الفارغة التي يجب على القارئ أن يملأها تمر عبر هذه الأعمال للمؤلف (راند الكتابة الكابوسية. والذي يُعدّ أحد أفضل أدباء الألمان في فن الرواية والقصة القصيرة تُصنّف أعماله بكونها واقعية عجائبية) وتمتاز برموز وإشارات متكررة.

تظل رواياته مثل (القلعة) أو (الوقاد) مجزأة؛ أما رواية (المسخ) وحدها هي واحدة من القصص القليلة التي عدها كافكا قابلة للنشر.

أن رواية مثل رواية (التحول) وأن كانت لم تُكتب حسب متطلبات النص الروائي الكلاسيكي، وحتى وأن لم توفر تلك المتطلبات، إلا أنها تظهر للقارئ بأسلوب يثير الاندهاش تحول موظف من الطبقة المتوسطة الدنيا، (مصاب بالفصام الذهني)⁽²³⁾ إلى حشرة. إن التحول يجمع كل عناصر الرواية معاً، وكل ما يحدث من أحداث داخل الرواية يتمشى مع ذلك التحول، ويبين لنا كافكا ذلك التحول كيف ينشأ وكيف يمكن أن ينشأ ذلك الصراع وإمكاناته التمييزية في الأحداث السابقة في التاريخ. ويتم الكشف عن نقطة التحول عندما يتم التخلص من غرفة كريكور، حيث تقرر والدته وأخته في الوقت نفسه التخلص منها من تلك الغرفة. والوسيلة التي يستخدمها كافكا هي الأدوات الأدبية الحديثة؛ المونولوج الداخلي والتغريب والاستعارات والمشاهد الخلابية التي تبدو مباشرة مثل فيلم صامت. وبقدر ما يستخدم كافكا هذه الأجهزة بحرية وسلاسة، كان من الصعب على الباحثين والنقاد العثور على شكل من أشكال السرد القصصي الروائي في التحول لفترة طويلة، لأن كافكا يوسع شكل الرواية عن طريق اختزالها إلى نقطة بدايتها. وهذا ما كتبه في مذكراته بتاريخ

ما يدور حولها في العالم. ومع ذلك، قد ينسى المرء أو يتجاهل أن الرواية يجب أن تحتوي على هيكلها السردى النهائي، حتى حين لم تُكتمل بعد).

• أستاذ الأدب الحديث/ كلية اللغات/ جامعة بغداد/ مترجم خبير

19 كانون الأول 1914: (إن بداية كل رواية تبدو للوهلة الأولى وكأنها بداية ساذجة، ويبدو كذلك بأن عوامل النجاح فيها ميوؤس منه، وأنها (الرواية) التي يتوجب أن تستشعر محيطها وتتفاعل مع ما يدور من أحداث، حتى التي لم تكتمل بعد، ينبغي أن تكون قادرة على الحفاظ على نسقها في الشكل النهائي مستوعبة

الهوامش

- 1- Literaturen II, 2003, S.10
- 2- Ebda II, S.39
- 3- Franz Kafka, Die Verwandlung, Frankfurt am Main, 1986, S.10 (im Folgenden wird der Titel als Kafka, Verwandlung zitiert)
- 4- Kafka, Verwandlung, S.10
- 5- Reißner, Friedrich: Der Erzähler Kafka und andere Vorträge, Frankfurt am Main, 1983, S.42 (im Folgenden wird der Titel, als Reißner, Erzähler zitiert)
- 6- Kafka, Verwandlung, S. 23. - Vgl. Meisel Gerhard. Türen. Zu Texten von Franz Kafka. In: Manfred Voigts Hrsg
- 7- Franz Kafka "Vor dem Gesetz". Aufsätze und Materialien. Königshaus & Neumann Würzburg 1994. S. 46
- 8- Binder, Hartmut, Motiv und Gestaltung bei Kafka, Bonn, 1966, S.266 (im Folgenden wird der Titel mit Binder, Motiv zitiert)
- 9- Kafka, Verwandlung, S.55
- 10- Ebda , 55 - 10
- 11- Binder, Motiv, S.268,f
- 12- Fingerhut, Karl-Heinz, Die Verwandlung, Stuttgart, 1994, S.47 (im Folgenden wird der Titel mit Fingerhut, Verwandlung zitiert)
- 13- Fingerhut, Verwandlung, S.49
- 14- Kafka, Verwandlung, S.26
- 15- Ebda , S. 40
- 16- Ebda, S. 41
- 17- Kafka, Verwandlung, S.53
- 18- Ebda, S. 55
- 19- Ebdam S. 59
- 20- Franz Kafka, Tagebücher, Hrsg.: Koch / Müller / Pasley,, S. 318 (Im Folgenden mit Kafka, Tagebücher zitiert)
- 21- Sokel, Walter, Kafkas >Verwandlung<: Auflehnung und Bestrafung, 1956, S.277 (im Folgenden wird der Titel mit Sokel, Auflehnung zitiert)
- 22- Sokel, Auflehnung, S. 270
- 23- Michel, Gabriele: „Die Verwandlung“ von Franz Kafka – psychopathologisch gelesen, S.69

الحرية رومانسية وطوباوية في الشرق!

جاكلين سلام/كندا*



وعندما نريد أن نكتب بحرية، ونحاول أن نتقّب صمت الجدار القائم بين الأول والآخر بقلم وكلمات فينتفض حماة جدران الجهل للبقاء على روح التخلف والعداء والعنصرية. الجدران منتصبة في بعض الأفواه والرؤوس.

راقب الحجارة التي في رأسك قبل أن تحاسب الآخرين على أفكارهم. تأمل قليلاً في أفق الحرية الذي يتسع للجميع، لأنه جميل وأكرم مني ومنك.

شعلة، وعينك منارة ترى إلى عيني نداً لندي، وتسير قربي كتفاً إلى كتف يسند حين العثرات ويمضي في الطريق إلى الغد. ولي رأس تسرح فيه الأفكار تتبلور وأنخف منها بين محطة وأخرى بكتابتها وإشهارها.

النور دين ودين من قبل التنوير الروحي ليكون كائناً أسمى بغض النظر عن طائفة القوميات والعشائر والأديان، وفي ذلك يكون الفرد قد مضى خطوة في طريق السلام مع روحه ومحيطه.

العالم الجديد خليط ولم يعد هناك عرق أنبل من باقي الأعراق. لقد سافرت الشعوب عبر المحيطات والقارات، واختلط الدم بالدم، واللغة باللغات الأخرى. فلا تبصق في

أستطيع أن أعايش معك حين تتخفف من وصاياك المقدسة وأجدية الثواب والعقاب في خاتمة النقاش وأوله. ونستطيع أن نتفاهم حين تتخفف من إملاءات قوميتك الباهرة التي قد تصير مفاهيم دينية منغلقة لا تخدمك ولا تخدم من تعيش وسطهم.

أستطيع أن أقبّل أفكارك حين تتخفف من إملاءات طائفتك وقسدية منهجك الموروث وتقاليد أسرتك التي تريدك خادماً في عشيرة عصرية. أما الذي يريد (نعاجا) ومريدين في القرن 21، سيدور حول نفسه وسينتهي به المطاف لأن يكون (نعجة) أو ذنباً في حظيرة سلطان ما من هذا الفضاء.

سأزهو بحبك حين يصبح فكرك نوراً وقلبك

صحن من استضافك على علاتك وفتح لك باباً ومحراباً وبيتاً. فكر لنفسك وستعرف مواطن عبتك المتلونة وضعفك المستور بأقنعة ملوثة.

هل تعرف مكونات العبودية التي تعيشها أو تمارسها بنفسك على من هم أصغر منك سلطة؟
وأتصور أن لا أحد ينجو من خرائبه الخاصة والعامة، بصورة أو بأخرى إذا كان لديه الوقت والصدق للتعرف على الى أشكال العبودية التراتبية البطيريركية، الهامشية والعظمى التي يمارسها خلف الأقنعة في مجتمع التبعية الشمولية والسيادة الأحادية.

توحش الإنسان في بعض الحارات ولم تفقد الوردية شريعتها التي هي الجمال والعطر. ولم نفقد حاجتنا إلى ما يكفيننا من الخبز والورد، نتقاسم الخير معاً في ضوء شعلة هي مرسال النور والرؤية.
ألا تسأل، ما الذي جناه التاريخ من كل الحروب؟

لا شيء أكثر من الخسائر. ولكن هل يمكنهم العيش دون قتال؟

قالت: لا أدري، ماذا تقول أنت؟
قال: أنا جائع. ما العشاء، لا أدري لماذا تتدخل المرأة في قراءة التاريخ؟!

قالت: حين تقرأ لغيرك كتاباً أدبياً أو فكرياً حاول أن تبعد قاموسك عن وجه النص. ابعّد كتابك المقدس عن النص. وابعّد قاموسك السياسي والأخلاقي الشخصي عن النص الإبداعى وعن الفكرة. العالم يستجذبك وبهم كي ينجو من المجازر المكررة والحروب اليومية المضمرة، بينك وبينهم.

القاموسي كائن بلا مخيلة. القاموس كتاب بلا أحلام.
مفردات القاموس نصنع منها لغة للتفاهم. نصنع منها أدباً وفكراً يتجاوز إطار الكلمة بحد ذاتها.

ولكن، كيف وصل المجتمع إلى هذا الحد من القسمة العدائية العدوانية، الشللية المشلولة التي لا تأخذ بنا في دوامة الحلم الملثوي كأفعى لا تعرف طعم التفاح ولكنها تشم رائحة الأجساد العاشقة عن قرب وعن بعد، عن زهد. عن جمود عقائدي. عن فقر وترهيب، وعن خداع ووعد بالنهايات الطوباوية السماوية.

عن خوف من ذلك النص الذي كلما سترناه بالورد والأوراق، يشف، ويعبر الأفق بكيمياء لها خلطة خاصة، رائحة مؤلمة، عطر مسكر، خطينة لم ترتكب بكل حذافيرها، لا تقبل القسمة على نصفين.

كعين تغمض روحها كي تسقط في بئر الروح الأخرى. كي تنام في رفاهية اللغة التي ليست نصف رغبة. نصف رجل. نصف امرأة ونصف حب.

الأنصاف ليست من الإنصاف.

الاكتمال دائرة الدرويش الذي يسقط من الإعياء وليس في ثوبه سوى التيه والتلاشي.

حزن الحكايات يبكيها ويشقينا ما انكسر من دمعها على كتابنا

نفي الحكايات عن حسها يقتل الصدق فيها وفينا.

نفي الإنسان عن حرية القول، قتل للغة والبيان ومنبع المعرفة.

لا تقتل إنساناً يقرأ الأرض والسماء والوجع

في عيون الفقراء قبل الحرب وبعد.

بنسبة ملحوظة.

المؤسف والخطير، أن هذه السلطات المؤطرة والخائفة للتفكير الحر في الشرق تحاول أن تمتد بأدواتها القمعية إلى خارج الساحة العربية عن طريق توابعها ومؤسساتها في الغرب، وتفرض تقنين الحريات بحجة المحافظة على الهوية الدينية والأعراف والتقاليد وتحت غطاء التعددية الثقافية، ذلك السلاح ذو الحدين في شمال أمريكا.

لا تقرأ الآخر كي تحاربه وتفسره في إطار ثوابتك الجامدة التي لا تقبل المراجعة. اقرأ كي تقتل الأعمى الذي يحارب حريتك ويريدك شريكاً لمواصلة العيش في العصور الدامسة على الرغم من التقدم التكنولوجي والهجرات وتلاقح الثقافات واللغات في كل مكان.

• شاعرة وكاتبة سورية كندية

الحصار الفكري والقيود على حرية المفكر والكاتب في العالم العربي، سيأخذ المنطقة إلى سبات عقيم واستهلاك للمقولات والأفكار المعلبة والبائدة لسنوات قادمة. بتصورتي، لن يصبح العالم العربي نقطة مؤثرة في العالم لأنه لم يسمح بمساحة لائقة من الحريات للباحث والمفكر والأديب. إنه يضع الجميع في قوالب وإطارات تخضع لأحكام السلطة الدينية والمدنية. ولو سمح للمعرفة والفكر العربي أن يستثمر كما هو مسموح استثمار أبار النفط والبتروول لصار للثروة الفكرية العربية قيمة عليا وكرامة على أرض كل القارات.

المفكر الغربي ليس لديه جينات أذكى من الكاتب العربي، لكن خلطة الحرية والقول والتجربة مسموحة بدرجات كبيرة، ولن نقول انها حرية مطلقة بل تتراجع في العقد الأخير

في المشهد هذا العدد.. ناقد يقرأ آخر مجموعة قصصية لأحد رواد القصة العراقية (ناطق خلوصي) ومن هذه الريادة الحافلة بالعطاء.. نقرأ أحدث قصة كتبها وتُنشر لأول مرة.

محرر ادب وفن

الرؤية الإنسانية وأبعادها

قراءة في مجموعة "خيطة من ضوء" لناطق خلوصي

حمد علي حسين

بعارض للأحداث فحسب ومتفاعل مع الناس والتعبير عن قضاياهم الاجتماعية على اختلاف أنواعها و تفهم مشكلاتهم، كالفشل العاطفي وكمعاناة المرأة كذات انثوية مضطهدة والتعبير عنها بصدق، وإن تكون ثقافته جزءاً حيويًا من الحياة، عن طريق منجزه الثقافي والأدبي ذي السياق الجمالي والإنساني، المنجز الذي يعد عطاء يتدفق حيوية بموضوعاته و شخصياته الحية، شخصيات قريبة من الناس، أي أنه ذا ثقافة تنبض بالحياة وليست ثقافة ميتة. لذا نجد أن مسؤوليته ليست بالمسؤولية العادية وينبغي أن يكون صوته عميقاً مؤثراً وملترماً بقضايا الإنسان، والاستجابة لهُمومه في منجزه، الأدبي والفكري.

تعد هذه المجموعة الرائعة باقية ورد زاهية الألوان وذات شذى عبق للحياة. إن القاص والروائي المعطاء ناطق خلوصي موهبة كبيرة وغنية ومتميزة توفرت له منذ زمن طويل وعبر تجارب عديدة، فضلاً عن

من المسلمات عند نقاد المنجز الأدبي، أن المجموعة القصصية أية مجموعة ليس عالماً واحداً بل عوالم مختلفة ولكل عالم منها متلازمات الثقافية والفكرية والنفسية وقيمه الجمالية الخاصة وهذه العوالم هي وجهات نظر القاص نفسه إزاء أمور وقضايا وروى يؤمن بها.

تعد القصة القصيرة، بخلاف الرواية، مساحة نصية محددة الأبعاد وهي كما يصفها الناقد الكبير محمد مندور " امتلاك اللحظة الخاطفة"، أن القصة القصيرة، مرت بعدة مراحل إبان تطورها نتيجة لجهود كبيرة لكتاب مبدعين في مختلف أنحاء العالم أمثال تشيخوف، الذي يُعد بحق سيد القصة القصيرة، مما أهلها أن تحتل مكانة مهمة كجنس أدبي متميز بين المنجزات الأدبية الأخرى.

أن للقاص في الحياة دور كبير لأنه صاحب روى متميزة تجانب الثقافة الهابطة، كما أنه قارئ حصيف لمفردات الحياة وليس

تفيض بتدفق حيوية وشاعرية، تلامس شغاف الوجدان ورومانسية اخاذة برقة كبيرة. ليس من السهولة إصدار منجز أدبي إبداعي في زمن هيمنة ثقافة (الفيس بوك) واليوتوب ووسائل الاتصالات السمعية والبصرية الأخرى، ذلك ان هيمنة التكنولوجيا وانشغال القارئ بها، يعد تحدياً كبيراً يستحق التقدير العالي.

لقد أصبح ظاهرياً أن القراء الجدد غير معنيين بقراءة الكتاب (الورقي) و اقتنائه لأسباب مختلفة منها: صعوبة الحصول على الكتاب جهة و سهولة الحصول على المعلومة او الوصول لها، عن طريق وسائل الاتصالات التي تمتاز بالسرعة وتنوع المعلومات. اننا لنجد الآن، أن في إصدار المطبوع الورقي نوع من التحدي والتأكيد على أهمية دور المطبوع في مواصلة إغناء الثقافة و المنجزات الأدبية.

ليس ثمة قاسم مشترك في هذه القصص، فلكل قصة عالمها الخاص مما يجعلها متفردة. ان اللغة بمفرداتها النابضة بالحياة وشاعرية كبيرة تلامس مشاعر القارئ ووجدانه وعواطفه وتسبر أعماقه كما انها رومانسية متميزة. وهي حاضنة رئيسة لرؤى القاص وافكاره التي يؤمن بها، كإنسان صانع أمل كبير.

لا بد ان نذكر هنا تفرد اللغة بالمفردات وحيويتها بما لها من طاقة كبيرة في الوصف من حيث دقة تعابير مترعة بجمالية وبسحر يلامس الوجدان وبلحساس تبعثه سطور النص كوحدة عضوية، وهذا ما يجعل القارئ مأخوذاً بطراوة الجمل وجزالتها ورومانسيتها الفواحة بعطر متميز.

المرأة التي تشكل بقضاياها في هذه القصص،

ما يتمتع به من ذائقة جمالية أهلتها ليحتل مكانة متميزة في المنجز الأدبي والثقافي في العراق، و قراءة اية مجموعة قصصية رحلة في تضاريس حياة المجتمع، تأريخه و شخصياته و احداثه و تقاليده و افكاره على اختلاف مشاربها الثقافية و متلازماتها. من هنا تعد المجموعة القصصية ليست عالماً واحداً وانما عوالم عدة ولكل عالم ميزاته وتفرده، وقد يكون عالم الملائكة وعالم الشياطين على حد سواء، لأنه عالم الوجود الإنساني.

هنا لا بد من التصدي بشكل سريع لتناول القاص الأساليب الفنية الموظفة في إداء كل واحدة من قصصه.

القاص غني عن التعريف في هذا المجال حيث سبق وان عُرف بتميزه ودرايته في منجزات إبداعية كبيرة أخرى، في الرواية والقصة والمقال.

خلوصي خبرة ثرية وموهبة كبيرة في كتابة المنجز الأدبي. لقد استخدم كثيراً وفي أكثر من قصة أسلوب الاسترجاع لإغناء القارئ بمعرفة اوسع بالشخصية والكشف عن ما يعتمر في دواخلها، كما أنه يلجأ الى اسلوب تعدد الأصوات المتسيدة في القصة الواحدة مما يجعل القصة أكثر حيوية كما نجده يلجأ إلى استخدام الضمائر المختلفة، المتكلم للكشف عن مكونات الشخصية ما يجعل القارئ أكثر إحاطة بها ثم هناك استخدام ضمير الغائب لتسليط الضوء على الشخصية وبجعل القارئ متعاشياً معها وأكثر فهماً لمعاناتها ومشكلاتها. ان استخدام تبادل هذه الضمائر هو تعبير عن الخبرة المتراكمة للقاص. كما نجده يلجأ إلى اسلوب النهاية المفتوحة واستخدام اللغة بمفرداتها التي

سمة اجدها ذات اهمية كبيرة. ففي قصة "رحمة"، نجد اهتمام القاص بقضايا المرأة التقليدية وتاريخها الأنثوي، تلك القضايا التي أصبحت موروثاً بعبء ثقيل على المرأة كإنسان، أما وزوجة وابنة، إنسان يطمح ويكره.

ان المجتمع لا ينظر إلى البنت كنظرته إلى الولد، الذكر، أي ليس الذكر كالأنثى، حيث انه لا يزال ينظر إليها نظرة دونية ينزلها منزلة اقل من الذكر. و نجد ان القاص قد انتصر لها في مواقف عدة رافضة لتجاهل المجتمع لها و لدورها في الحياة الذي جعل وظيفتها وظيفة احادية الجانب ،امتاع الرجل جنسياً وخدمته متناسياً دورها الآخر في المجتمع ، فيذكر في قصة"رحمة:" ان المرأة ارض بكر و زوجها فلاحها الذي بنيت بذوره فيها ثم ينتظر ليقطف ثمار ما انبت و نجد ردة فعل الرجل ، الزوج ، حينما يُبلغ بولادة زوجته بنتاً و تعبيراً عن موقفه الرافض للبنت يصفه القاص "غامت عيناه و شعر كأن الارض تميد به"، وهذا موقف موغل بالقدم فقد ورد في القرآن الكريم موقف بعض الرجال من البنت "إذا بُشِّر أحدُهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً و هو كظيم" (سورة النحل). ويعيد هذا الموقف للأذهان قضية وأد البنات سابقاً، كما أننا نجد الموقف ذاته من الأنثى في الكثير من آداب العالم ، فعلى سبيل المثال ، موقف الكاتب المسرحي النرويجي (هنريك أبسن) في دفاعه عن المرأة في المجتمع الذي يعدها جزءاً من اثاث المنزل و أنها (جنس ثانوي كما في مسرحية (بيت الدمية) ، بيد اننا في قصة (رحمة) نجد الزوج و قد تغير تماماً و سلم بالنهاية و قبل البنت وعامل يلفظ زوجته التي كانت متوجسة "انحنى و قبلها

من جبينها) و كما ان هناك اشارة القاص إلى موضوعة الجنس كنشاط إنساني مؤثر و حاجة طبيعية بشرية و ليس رذيلة ، و إن كان قصير الوقت بخلاف الحب العذري. في قصة (نوبة شبق) يناقش القاص الحرمان العاطفي و الجسدي و تأثيره الكبير على المرأة ، ذلك الحرمان الذي يعد احد النوازع التي تهيم على سلوكها .. غير اننا نراه ينثى عن اقتراف الفاحشة و تستعيد وعيها (القت رأسها على صدره و أجهشت في البكاء (في قصة (سيناريو مشهد عابر) وهناك شخصية أخرى تحاول الاستجابة لنداء الجسد محترقة بحمى الشبق وهي تتضو عنها ثوبها (و كذلك في القصة نفسها ثمة إشارة واضحة لاستخدام موضوعة الجنس المشرعن و الرغبة في ممارسته ولوفي الظلام و العراء حين اراد تسلق النخلة و كيف شعر بمتعة تلك الممارسة " ضحك في سره ما زالت على شفتيه حلاوة الرطب الذي تذوقه قبل قليل). و نجد ان في ممارسة الجنس وسط أهوال الحرب تعبير عن مواصلة الحياة التي لا ينبغي ان تتوقف وهذه رمزية تشير إليها النجمة التي تخترق الظلام. في إشارة إلى المستقبل في (اول خيط من ضوء الفجر." وفي قصة) زفة العروس) نجد العريس المتقدم م بالعمر يهرب مع حرسه الخاص بعد مشادة مع حرس الفندق تاركاً عروسه ليلة الدخلة مذعورة مما توجب إعادتها إلى أهلها. ولهذه الإعادة بعدين: اجتماعي تمثل بموقف أهلها الذين يخشون الفضيحة (سيقول الجيران ان العريس و قد وجد عيباً فيها و اعادها مثلاً تعاد بضاعة فاسدة وبعُدُ نفسي الذي تمثل بما حصل للعروس في تلك الليلة حيث وجدوها (منكمشة مذعورة قرب السرير

سمة اجدها ذات اهمية كبيرة. ففي قصة "رحمة"، نجد اهتمام القاص بقضايا المرأة التقليدية وتاريخها الأنثوي، تلك القضايا التي أصبحت موروثاً بعبء ثقيل على المرأة كإنسان، أما وزوجة وابنة، إنسان يطمح ويكره.

ان المجتمع لا ينظر إلى البنت كنظرته إلى الولد، الذكر، أي ليس الذكر كالأنثى، حيث انه لا يزال ينظر إليها نظرة دونية ينزلها منزلة اقل من الذكر. و نجد ان القاص قد انتصر لها في مواقف عدة رافضة لتجاهل المجتمع لها و لدورها في الحياة الذي جعل وظيفتها وظيفة احادية الجانب ،امتاع الرجل جنسياً وخدمته متناسياً دورها الآخر في المجتمع ، فيذكر في قصة"رحمة:" ان المرأة ارض بكر و زوجها فلاحها الذي بنيت بذوره فيها ثم ينتظر ليقطف ثمار ما انبت و نجد ردة فعل الرجل ، الزوج ، حينما يُبلغ بولادة زوجته بنتاً و تعبيراً عن موقفه الرافض للبنت يصفه القاص "غامت عيناه و شعر كأن الارض تميد به"، وهذا موقف موغل بالقدم فقد ورد في القرآن الكريم موقف بعض الرجال من البنت "إذا بُشِّر أحدُهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً و هو كظيم" (سورة النحل). ويعيد هذا الموقف للأذهان قضية وأد البنات سابقاً، كما أننا نجد الموقف ذاته من الأنثى في الكثير من آداب العالم ، فعلى سبيل المثال ، موقف الكاتب المسرحي النرويجي (هنريك أبسن) في دفاعه عن المرأة في المجتمع الذي يعدها جزءاً من اثاث المنزل و أنها (جنس ثانوي كما في مسرحية (بيت الدمية) ، بيد اننا في قصة (رحمة) نجد الزوج و قد تغير تماماً و سلم بالنهاية و قبل البنت وعامل يلفظ زوجته التي كانت متوجسة "انحنى و قبلها

و هي بقميصها الداخلي يرين على وجهها شحوب الموت وقد تكومت بدلة الزفاف على الأرض.

ان القاص.. ليس واعظاً اجتماعياً بل هو فنان يتحسس أوجاع الأنثى ويحاول الانتصار لها عن طريق جملة مواقف في قصصه كرمزية الطيور البيضاء. ولا بد لنا من وقفة عند هذه الرمزية في القصة. التي مثل الموروث الإنساني، أي عند الكثير من شعوب الأرض و تطلع الإنسان نحو عالم السلام والأمان والحياة الهادئة بعد ان عاش احوال الحروب العديدة ومعاناته و خساراته الكبيرة و تضحياته الجسيمة و الخراب الشامل لمنجزاته الإبداعية في مجالات الحياة كلها حيث راح يأمل ان يرقل في فردوس لا تعكر صفوه الحروب. تبدأ القصة بصوت انفجارات و دوي الطائرات المقاتلة و هدير المقاومات الأرضية و عويل صافرات سيارات الإسعاف و بأسلوب الاسترجاع، نجد البطلة تستعيد ذكرياتها لأيام السلم و التي تُفسر على انها وسيلة للخلاص من الحرب. كما يعد وجود الطيور البيضاء وسط هذا الجو تأكيداً لكل ذلك وعندما تهيأت سماع تنقير الطيور على زجاج النافذة رأّت سرباً من طيور بيضاء يحوم في سماء المنزل.

أن هذا التداخل ما بين اصوات الانفجارات وصوت تنقير الطيور البيضاء دلالة بالغة كبيرة على تطلع الإنسان نحو السلم و الأمان والعيش باطمئنان وسط احوال الحرب و ويلاتها: رؤية الطيور البيضاء و هي تحط على اطار النافذة و هي تنقر على زجاجها مع اقتحام سرب آخر كما يعد تداخل صورة ابنها مع صورة تلك الطيور و كذلك تسلق الحفيد للسلم رمزية كبيرة ايضاً، انها تشير

إلى طموح الإنسان وتطلعه نحو مستقبل الحفيد، الذي يمثل بالنسبة لها، كل ما بقي لها من ذكريات ولدها (لا تأخذوا الصغير، فلا تأخذوا الصغير، دعوه لي) علينا تأمل رمزية موقف البطلة عندما أفاقت من ذهولها على صوت كركرة حفيدها).

التفتت فرأت الصغير يركض صوب السلم وحين بدأ بتسلقه ركضت إليه وصارت تتسلق السلم هي الأخرى ولكن وراءه. ان الحلم بالسلم رغبة قوية دائماً عند البشر كلهم وقد عبر عن ذلك المبدعون الملتزمون بقضايا الإنسان في جميع انحاء العالم. وهناك اشارات عديدة للحرب وتأثيراتها الخطيرة على مجمل الحياة وشخصيات قصص المجموعة ذاتها والتي هي بالحقيقة روى القاص للحرب كإنسان واع ومدرك لدوره ملتزم بقضايا شعبه.

في قصة "تحن إزاء عالمين مختلفين تماماً، عالم المنجم وعالم الزائر اللذين يشكلان طرفي المعادلة الفنية في القصة. يتصف عالم المنجم بترف باذخ يصرح به المكان، التراث وتنوعه. ثم الجدران المزينة بالمرايا والفسيفساء والمزخرفة برسوم مبالغ بهما والسقف بما يتدلى منه من تحف وعناقيد الضوء وكذلك الأرض والمفروشات عليها، بساط كرنفالي الألوان وهناك الأثاث الباذخ (أما عالم الزائر، فهو عالم مغاير، عالم خال من الرعب والأشباح، عالم المشاهد التي الفها، اكواخ الطين وبيوت الصفيح وزرائب الماشية). يخبر الزائر المنجم أنه جاء طالباً ايجاد الجزء المفقود من جسده فقد عُرف عنه أنه ذو قدرة على تبصر في المجهول وانه مكشوف عنه الحجاب ومروّج عنه انه يستحضر الأرواح والتحدث مع الموتى

ويذكر الزائر انه الآن بحاجة الى واسترداد الجزء المفقود من جسده لأنه يريد ان يدفن جسده كاملاً حين الموت. انه وجد نفسه تحت الأنقاض فاقدا للوعي وان جزءاً من جسده مفقودا ولا يدري كيف وجدوه هناك وفي النهاية نجد ان القاص، كشخص واع بدوره في الحياة، أسقط عالم المنجم، عالم الشعوذة والدجل وخداع الناس وخاصة الفقراء البسطاء منهم، وقام بكشف زيفه حين عجز في تحقيق ما يطلب منه الزائر، استرداد الجزء المفقود من جسده، فتبدأ اركان عالمه تتهاوى وتتساقط عليه وعلى من معه من مساعدين له كما نجد القاص ينتصر لعالم الزائر فيجعله يغادر المكان سالماً منتصراً، على عجل مدركا انه خلف وراءه غابة مكتظة بالوحوش).

ان الشخصيات الرئيسية في المجموعة، نوعان :أبطال إيجابيون وأبطال سلبيون حسب مواقف تلك الشخصيات من الحياة نفسها، وتعني الإيجابية النظرة الى مفردات الحياة بتناول ورؤية الجانب المشرق منها

كما تعني بشكلها البسيط الإيمان الراسخ و المطلق بالإنسان والدفاع عن قضاياه المصيرية العادلة ، اجتماعيا وفكرياً و اقتصاديا. كما ان الشخص الإيجابي ينبغي ان يكون عاشقاً للحياة و ذا إرادة قوية لا تنال منه خطوبها والانكسارات مهما يكون نوعها كما في قصة (كسرة خزف) و قصة (الغابة) فشخصية الزوج في قصة (رحمة) نجده وقد سلم بولادة البنت بعد ان كان من الراضين للأنثى وفي قصة (نوبة شبق) حين يتغلب البطل على الزوجة التي تريده ان يقع في براثن الفاحشة على سبيل المثال. أما البطل السلبي، بخلاف البطل الإيجابي ، فقد خبت عنده نزعة حب الخير ولإيمان بالإنسان وقضاياه وقدراته الفكرية وقد يكون مسكونا بالقلق وبالعجز الوهمي والتردد والإيمان بالخرافة والشعوذة والدجل (شخصية المنجم) في قصة (الغابة).

صدرت عن اتحاد الادباء والكتاب في العراق/ 2024

ساعات وعقارب

ناطق خلوصي



يعملان معاً لسنوات طويلة إلى أن استبدت بهما الشيخوخة. كان زميله هذا يتردد على بيته في زيارات منها ما هو قصير ومنها ما هو طويل خارج عن حدود المعقول. يتبادلان الحديث في أمور مختلفة وانتبه أكثر من مرة إلى أن صاحبه يختلس النظر إلى ما يتوزع في الغرفة من قطع أثاث، وهي قديمة، وما يلبث أن تدهمه حالة وجوم مصطحبة بحالة تأفف بين حين وآخر. لم يذهب به الظن إلى أن صاحبه هذا يذهب به الخيال إلى الحد الذي يتمنى أن يكون البيت الذي يضم غرفة الضيوف هذه من ممتلكاته بأي شكل من الأشكال وكانت هذه هي الحقيقة. في صبيحة اليوم الأول لأحد الأعياد فوجئ بصاحبه بيوكر في زيارته فظن أنه جاء ليقدم له التهنئة بمناسبة العيد. لكنه فوجئ به يلقي عليه ما يشبه الشتيمة: ” ألا تتبع بيتك؟ ” ظن أن صاحبه يمزح معه لكنه استفاق على الحقيقة حين سمعه يعاود

لا تخلو واحدة من غرف المنزل من ساعة تتدلى على أحد الجدران. فالرغبة في التعرف على الزمن كانت تستبد بصاحب المنزل وقد بدأت منذ أن ألقى عصا ترحاله في هذا المكان قبل خمسين سنة حين تهيأت له فرصة بنائه بعد سنوات من التنقل بين بيوت صغيرة مستأجرة. كان قد اعتاد طوال هذه السنوات على أن يراقب ديبب عقارب هذه الساعات ويطمئن إلى أنها تدب على نحو سليم مثلما كان يحرص على أن يملأ الساعات بما يمنع توقف عقاربها عن الديبب أو يسارع إلى استبدال البطاريات التي يستبد بها الوهن لكي تواصل ساعاته عملها على ما يرام. هكذا كان حاله مع ساعاته مخافة أن يهرب الزمن منه كما كان يتخيل. فإحساسه بجذوى حياته يرتبط بحركة الزمن، شاعراً بلا جذوى إحساسه بقيمة هذه الحياة بمعزل عن هذه الحركة.

ظل يواصل علاقته مع الزمن على هذا النحو لسنوات لكنه صار يشعر بتخلخل هذه العلاقة منذ أن استبدت به الشيخوخة، فلم يعد يهتم أن تتوقف هذه الساعة أو تلك باستثناء واحدة على وجه التحديد. لم يشعر بالقلق حين توقفت الساعة في غرفة الضيوف ولم يجد ما يدعوه للبحث عن موقع الخلل وهو الذي يحتفظ بالكثير من أسباب الخبرة التي تجمعت لديه بفعل طول الممارسة. كان في يقينه أن ما أصاب تلك الساعة كان بفعل فاعل ولكن ليس على نحو مباشر، وهذا الفاعل هو من قدامى زملائه في العمل فقد ظلا

سؤاله نفسه فلاذ بالصمت، حزينا، ملتماً على نفسه، وظلت ساعة غرفة الضيوف غائبة منذ ذاك.

إلى جوار غرفة الضيوف تستلقي غرفة المكتبة التي كانت المفضلة لديه وكان يشعر بألفة خاصة مع كتبها التي تتزاحم على رفوفها يوماً بعد يوم. فوجئ ذات يوم أن الساعة التي تتدلى على أحد جدرانها تلوذ بالصمت. ما هذا الذي يحدث يا فلان؟ ألم تجدد بطايرتها قبل يومين؟ ” تأمل الكتب التي بدت له راقدة باستسلام. تذكر أن تاريخ أول كتاب فيها يعود إلى ستين سنة . وطوال السنوات الستين ظلت رفوفها تستقبل ضيوفاً جدداً باستمرار فتزداد ألفته برفقتها. عليه أن يبحث عن السر فبدأ على الفور. سأل الذين معه في البيت فكان الرد: ”ما أدرانا وغرفة المكتبة مفتوحة أمام زائريك؟“ ولم يصعب عليه أن يتبين أن بين زائريه من يرى في المكتبة ملكاً مشاعاً يستوفي حقه منه دون سائل أو رقيب. بحث عن هذا الكتاب وذاك فلم يجد لهما أثراً، ويوماً بعد آخر بدأت عقارب هذه الساعة تتناقل وتبطن إلى أن توقفت تماماً. فلم يجد ما يحفره على معالجة الخلل.

في المطبخ ساعة صغيرة كان يراقبها باستمرار فلم يجدها تعرضت للتباطؤ في يوم من الأيام. فالذي له علاقة بالطبخ لا علاقة له بالزمن أو هكذا يظن.

وليس بعيداً عن المطبخ ترقد غرفة صغيرة يلوذ بها في كل وقت وقد يظل برفقتها حتى الفجر بصحبة زميله العزيز: الفيسبوك. يرى أن عقربي ساعة هذه الغرفة تدّبان بانتظام.

الساعة الوحيدة التي لا تفلت من رقيبته الدائمة هي تلك التي تتدلى على جدار مجاور لسريره في غرفة نومه التي يرقد فيها لوحده بعد غياب زوجته، الساعة التي يسميها ”ساعة الوقت الهارب“، يقع بصره على دبيب عقربي هذه الساعة مرتين في اليوم وهو ملزم بأن يفعل ذلك: مرة قبل أن يغلق عينيه المتعبتين مستسلماً للنوم فيخطف نظرة عجلي من صورته مع زوجته الراحلة بعيداً دون وعد بالرجوع، وهي تتدلى فوق رأسه، ومرة حين يفتحهما ليستقبل اشراق ضوء الفجر.

هذه الساعة هي الوحيد التي يحرص على سلامة دبيب عقربيهما، دون أن تغادره خشيته من أن تخيّب أمله حين تصمت إلى الأبد.

العشبة الأسطورية بعيدة المنال

داود سلمان الشويلي



تزخر أدبياتنا العراقية، التراثية، من الأساطير، والخرافات، والقصص الشعبي، والملاحم، وغير ذلك، أشياء لها قوة سحرية عند استخدامها، حيث تحوي قوة تعجيزية خارقة للطبيعة عند استخدامها لا يضاهيها شيء في الوجود، ومن هذه الأشياء- وهي من الكائنات النباتية - الآتي:

1 - عشبة الخلود - ملحمة جلجامش⁽¹⁾.

2 - عشبة الحبل - اسطورة ايتانا.

3 - عشبة السير على الماء - حكاية بلوقيا⁽²⁾.

جلجامش الذي يحصل بينه، وبين الإلهة عشتار خلافا تقرر من بعده تأديبه فترسل له مقاتلا يعد ندا له ومجبول من دمها، ومن تراب، اسمه (انكيديو). يتصارع انكيديو، وجلجامش، فلا يتفوق أي منهما على الآخر، ويقرران في النهاية أن يصبحا صديقين حد الأخوة، ويصبح جلجامش ملكا عادلا إلى الأبد.

تحكي الملحمة رحلة هذين المقاتلين إلى جبل لبنان لقتل مخلوق أو وحش اسطوري يدعى "خومبابا"، ورؤيتهما لأشجار الأرز، والشخصية التي يطلق عليها اسم "اتراحيسيس" أو "أوتو نابشتيم"، ويعني اسمه "دائم الخضرة" أو الذي لا يموت، ويطلق عليه هذا الاسم لأنه تمكن من الوصول إلى ثمرة الخلود، ليعيش للأبد.

لا يهرب جلجامش من غضب عشتار بسهولة

هذه العشبة، وكما جاءت في الملاحم، والأساطير، والحكايات، لها القدرة على احداث ما سميت باسمه، كالخلود، والحبل، والسير على الماء. فالخلود يتم عن طريق أكل هذه العشبة، أو شرب ماءها بعد سلقها، خلود الانسان الذي تناولها، كما جاءت في ملحمة جلجامش وكذلك يحدث في عشبة ايتانا.

أما العشبة الثالثة فهي عشبة سمينها (عشبة السير على الماء) فبعد تناولها، أو شرب الماء الذي سلق في فيه، أو دهن الساقين بزيتها، فإن الشخص المتناول لها سيسير على الماء، ويصل بسرعة البرق الى مبعثه، كما في حكاية بلوقيا.

1 - ملحمة جلجامش وعشبة الخلود:

1 - 1: ملخص الملحمة:

تحكي ملحمة جلجامش قصة الملك الطاغية

حيث تطلق عليه ثور السماء بهدف قتله إلا أن الصديقين الجبارين انكيديو وجلجامش، تمكنا من التغلب على هذا المخلوق الأسطوري، وقتلاه بقوتهم الخارقة. يذكر أن ثور السماء بعد قتله يتشكل في السماء على هيئة ثور، وهي ما يطلق عليه في أيامنا هذه مجموعة برج الثور. تغضب الآلهة على جلجامش وتقرر معاقبته لقتل ثور السماء. بعد مدة قصيرة من هذه الحادثة يرى انكيديو حلما بشعا للغاية ثم تبدأ صحته بالتدهور، ويأخذ بالذبول شيئا فشيئا إلى أن يموت. يقاسي جلجامش حزنا، وألما، شديدين إذ فقد الشخص الوحيد الذي كان يعدّه ندا له، وصديقا. فضلا عن ذلك يشعر جلجامش بدنو أجله، وأنه مهما طال الوقت سيدركه الموت ويندثر ذكره. بعد ذلك يتذكر جلجامش اتراحسيس، وثمره الخلود الخاصة به ويقرر خوض المغامرة والصعاب ليحصل على هذه الثمرة. وعندما يحصل جلجامش على هذه الثمرة بعد عناء ومشقة تقوم الأفعى بسرقتها، وتترك جلجامش مفجوعا بخسارته⁽³⁾.

1 - 2: بين الحياة والموت:

عند موت أنكيديو يجد جلجامش نفسه أمام حقيقة الموت عندما يرى صديقه متعفن البدن، وينخر الدود جسمه. فيبدأ جلجامش رحلة البحث عن الخلود، ويصف له جده عشب الحياة الأبدية، وبعد رحلة بحث مضنية يجدها في قاع البحر، وعندما يستخرجها، وينام على الشاطئ ليرتاح تسرقها الحية بأمر من الآلهة التي لا تسمح بالبقاء سوى لذاتها. وان خلي، وأخي الاصغر الذي طارد حمار الوحش في البرية واصطاد النمر في البوادي

انه انكيديو ، خلي وأخي الاصغر الذي تغلب على جميع الصعاب وارتقى اعالي الجبال الذي مسك ثور السماء وقتله صديقي وخلي الذي احببته حبا جما والذي صاحبي في كل الصعاب قد ادركه مصير البشرية فبكيته ستة أيام وسبع ليال حتى سقط الدود على وجهه لقد افز عني الموت حتى همت على وجهي في القفار والبراري فالنازلة التي حلت بصديقي قد أو هنتني واقضت مضجعي فهمت على وجهي في البراري اذ كيف اهدأ ويقر لي قرار وصديقي الذي احببت قد صار ترابا وأنا افلا اكون مثله فاضطجع ضجعة لا اقوم من بعدها أبد الدهر؟ (الملحمة) يأخذ بنصيحة حكماء أوروك التي تؤكد على ان الطريق الوحيد للخلود هو في العمل والعدل والبناء.

1 - 3: العشب:

في الملخص تذكر على انها ثمرة، وفي ترجمة طه باقر للملحمة يترجمها الى (النبات)، هذا النبات هو عشب الخلود. فادركه أوتونبشتم، وخاطبه قائلا لقد جئت يا جلجامش الى هنا وقد عانيت التعب والعناء فماذا عساني أن أمنحك حتى تعود الى بلادك؟ سأفتح لك يا جلجامش سرا خفيا اجل سأبوح لك بسر من أسرار الآلهة يوجد نبات مثل الشوك ينبت في المياه انه كالورد شوكه يخز يديك كما يفعل الورد

فاذا ما حصلت يدك على هذا النبات وجدت الحياة الجديدة،

وما ان سمع جلجامش هذا القول حتى فتح المجرى الذي أوصله الى المياه العميقة وربط برجليه احجارا ثقيلة ونزل الى أعماق المياه حيث ابصر النبات فاخذ النبات الذي وخز يديه وقطع الاحجار الثقيلة من رجليه فخرج من الاعماق الى الشاطئ قال جلجامش لـ «أور - شنابي» الملاح : يا «أور - شنابي» ان هذا النبات نبات عجيب يستطيع المرء ان يطيل به حياته لأخذنه معي الى أوروك ، ، الحمى والسور واشرك معي (الناس) ليقطعوه ويأكلوه وسيكون اسمه « يعود الشيخ إلى صباه كالشباب» ،

وانا سأكله في آخر ايامي حتى يعود شبابي (ثم بعد هذا) سارا وبعد ان قطعنا عشرين ساعة مضاعفة تبلغا بلقمة من الزاد وبعد ثلاثين ساعة مضاعفة توقفا ليمضيا الليل (وبعد ذلك) ابصر جلجامش بركة ماء ماؤها بارد (الملحمة).

1 - 4 - موت البشر:

أرى ان أحد أسباب وضع هذا الملحمة هو تجسيد فكرة موت البشر من دون الالهة التي احتفظت بالخلود.

* ((فنزل فيها ليغتسل في مائها فشمت حية (صل) عرف النبات وخرجت (من الماء) واختطففت النبات وفي عودتها نزعت عنها جلدها. فجلس جلجامش عند ذاك وأخذ يبكي حتى جرت دموعه على وجنتيه)). (الملحمة). لأن الالهة احتفظت لنفسها بالخلود، وتركت

البشر يواجهون الموت.

2 - اسطورة ايتانا وعشبة الحبل:

2 - 1: ملخص الاسطورة:

تقول الأسطورة ان (ايتانا الراعي) لم يرزق ولدا يرثه بعد موته فتضرع ذات يوم الى اله الشمس (أوتو) قائلا: "أيها الاله لتخرج الكلمة من فمك امنحني عشبة الولادة أزل عني اثقالي، وامنحني من سبحمل اسمي" فيحن الاله أوتو ويرشده الى طريقة للصعود الى السماء حيث توجد عشبة الولادة، وكان نسر قد فرخ في أعلى شجرة، وحية فرخت في اسفلها، واذا ما ذهب أحدهما لأحضار الطعام لفراخه حرس الآخر فراخ صاحبه هكذا عقدا عهدا ما بينهما مقسمين باسم الاله "شمش" ألا يعتدي أحدهما على فراخ الآخر، ومرة غدر النسر بالحية، وأكل فراخها في غيابها، وحنث بقسمه ، فلما لم تجد الحية صغارها في جحرها صارت تنبش في الارض عثا وتملكها الحزن والأسى، وأدركت ان النسر قد غدر بها ، فقصدت الحية الاله "أوتو" وهو "شمش" ذاته فأشار لها الاله ان تذهب الى جبل تجد فيه ثورا وحشيا قد ربطه الاله هناك ، وعليها ان تبقر بطنه وتختبئ في داخل الثور ، فإذا جاء النسر ليأكل من لحمه عليها ان تمسك به، وتنتف ريشه، وتكسر جناحيه، وترميه في حفرة حتى يموت جوعا ، فذهبت الحية، وكمنت له في الجيفة (الثور الميت)، ولما جاء النسر مع صغاره ليأكل من لحم الثور، نصحه فراخه ألا يأكل من الثور خشية ان يكون الثعبان قد اختبأ في بطنه ، لكن النسر لم يأبه لتحذير صغاره، ولما بدأ ينهش من لحم الثور، وبلغ جوفه أمسكت به الحية من جناحيه ، وعبثا حاول ان يستعطفها لتصفح

عنه، ولكنها اصرت على انزال العقاب به، والتفت حوله فكسرت جناحه، والقتة في الحفرة، والآن، وقد شفي كسر جناحه لكنه لا يزال في الحفرة، وهنا اخذ النسر يستعطف الاله أوتو أن ينقذه، ولكن الاله لم يشأ أن يساعد مساعده صريحة نظرا لفداحة فعلته بالحنث باليمين والغدر بصاحبه فنصح الاله ايتانا الملك أن يعبر الجبل، ويخرج النسر من الحفرة ، ولقاء المعروف الذي سيسديه للنسر، سيحملة النسر الى السماء، وحينها سيحصل على نبتة الإنجاب، وعمل ايتانا بالنصيحة، وانقذ النسر من الحفرة، وحلق في الفضاء، وأخذ حجم الأرض بالتقلص، وأخذ البحر ”يصغر“ الى ان بلغ حجم سلة الخبز، واستمر بالصعود حتى بلغا مدخل سماء ”انو“ (وهي السماء السابعة).“ ولكن للأسف ينخرم النص المسماري هنا في هذا الموضع فلا يعلم هل حصل ”ايتانا“ على النبات الذي يساعد على الانجاب أم لا ، لكن على الأرجح انه حصل على مبتغاه كما تشير الى ذلك لائحة الملوك السومرية حيث تذكر انه عاش (1560) عاما وان ابنا له باسم (بليخ) قد ورث عرشه(4).

2 - 2: عشبة الحبل:

يسمي المترجم لهذه الأسطورة هذه العشبة مرة بعشبة الولادة، وأخرى نبتة الانجاب، وهي لا عشبة الولادة، ولا نبتة الإنجاب، بل هي عشبة الحبل لأن الحبل يسبق الولادة، أو الانجاب. وإذا كان النص لا يذكر النتيجة لانخرامه فان ذكر العشبة يكفي للإيمان بوجودها في الأساطير.

3 - أسطورة بلوقيا وعشبة السير على الماء(5):

3 - 1 : ملخص الحكاية(6):

ان حكاية (بلوقيا) هي حكاية خرافية شفاهية، حالها حال حكايات الليالي نفسها. كان بمدينة مصر، ملك من ملوك بني اسرائيل، وكان له ولد اسمه بلوقيا، بعد موت الملك ، ينصب بلوقيا ملكاً ، وفي يوم ما يفتح بلوقيا خزائن والده ، فيجد فيها كتابا يذكر صفات النبي محمد وانه سيعث في آخر الزمان ، عندها (تعلق قلبه بحبه) فيترك مملكته ويرتحل باحثاً عنه علّه يلتقي به وفي طريقه يلتقي في احدى الجزر بملكة الحيات، ومن ثم يصل الى بيت المقدس ، ليلتقي بـ

(عنان) الذي هو الآخر قد قرأ في كتب الأولين ان من يلبس خاتم النبي سليمان تنقاد له الانس والجان وجميع المخلوقات، وان قبر سليمان موجود في تابوت في جبل على مسافة سبعة بحور ، ولا يمكن الوصول اليه الا بالسير على الأقدام فوق مياه البحور، وان السير على الماء يتطلب الحصول على (عشبة) معينة موجودة في الأرض التي تسكنها ملكة الحيات، يذهب الاثنان الى أرض ملكة الحيات، وبحيلة ماء، تدلهم على العشبة المطلوبة .. وعندما تعرف سبب طلبهم للعشبة تخبرهم بأستحالة الحصول على الخاتم، أولاً، وثانياً، كان عليهم ان يأخذوا عشبة الخلود. تبدأ رحلتهم عبر البحور سيراً على الاقدام، بعد ان يعصرا العشبة، ويستخرجا زيتها، ويدهنا به اقدمهما يصلان الى قبر سليمان، وعند محاولة (عنان) أخذ الخاتم تحرقه الحية الحارسة، وفي الوقت نفسه (أمر الرب جل جلاله جبريل ان يهبط الى الأرض قبل ان تنفخ الحية على بلوقيا، ويخلصه جبريل، وينصحه بالعودة الى أهله).

هذه الأنواع الأدبية الثلاثة من ملحمة، وأسطورة، وحكاية، قدمت لنا ثلاث عشبات

هذه الأعشاب. فكتب ملحمة جلجامش عندما وجد، كما تصور، وآمن، واعتقد، ان الالهة خالدة لا تموت أراد هو أن يبقى خالداً مثل هذه الالهة لا يموت فاخترع عشبة الخلود. وواضع اسطورة عشبة الحبل قد تصور ان هناك عشبة تجعل المرأة تحبل من خلال اختراعه لعشبة تقوم بذلك، والحكايات الشعبية، وتحت تأثير مثل هذه الأساطير، اخترعت أنواع من الثمار تقوم بذلك مثل حكاية "فحيص" التي تؤكد على ان حبة الرمان تقوم بذلك. أما في الحكايات الشعبية، وكثيراً ما تتناص مع الملاحم، والأساطير، والحكايات الشعبية الأخرى، وتتأثر بها، ولحاجته ليكون كما السيد المسيح الذي تذكر عنه الأساطير انه مشى على سطح الماء، فاخترع عشبة لذلك، فمن يطلي اقدمه بزيتها يستطيع السير على الماء.

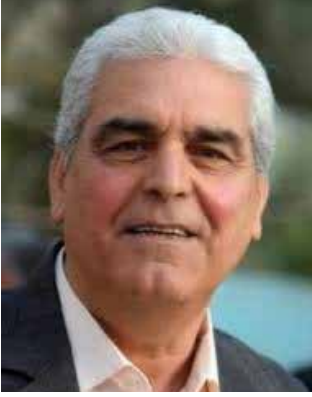
ذات فعل أسطوري خارق للطبيعة. فعشبة الخلود غير موجودة واقعا لأن عمر الكائن الحي منتهي بأجله، وللأسباب الموضوعية، والذاتية. فالأسباب الموضوعية، هي: القتل، أو الغرق، أو الحرق، أو التسمم، أو الخنق. والأسباب ذاتية هي: مرض جزء من جسم الانسان، وتعطله عن العمل. وعشبة الحبل كذلك هي عشبة أسطورية خارقة للطبيعة على الرغم من اكتشاف بعض الأدوية التي تساعد على الحبل، وهي مركبات عشبية، أو كيميائية، وليست عشبة واحدة. والنوع الثالث من هذه الأعشاب هي عشبة السير على الماء، وهذه كذلك عشبة أسطورية خارقة للطبيعة، ولا يمكن حدوث ذلك. إذن الخيال الانساني النشط أوجد هذه الأنواع من الأعشاب لحاجته لها في حياته لأنها غير موجودة في الواقع فيتخيل في ما يقوله عن

الهوامش:

- (1) ملحمة جلجامش- طه باقر - دار الحرية للطباعة - 1975.
- (2) ألف ليلة وليلة- حكاية (حاسب كريم الدين).
- (3) كما جاء في تلخيص موقع الويكيبيديا.
- (4) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة - طه باقر - دار الشؤون الثقافية العامة - 1986..
- (5) هذا ما يذكرنا بمعجزة السيد المسيح بسيره على الماء، وكذلك معجزة موسى وجنده عند عبورهم البحر الأحمر، انه تناص مع المعجزتين.
- (6) أ- ان حكاية (بلوقيا) قد ذكرت قبل ألف ليلة وليلة في (قصص الأنبياء أو العرائس) للثعالبي المتوفي سنة 1036 م مروية على لسان عبد الله بن سلام اليهودي.
- ب- تذكر د. سهير القلموي، ان قصة (بلوقيا) هي ذات اصل بابلي قديم (حفظت في بغداد التي تقع جغرافياً مكان بابل ودخلت العربية عن طريق قصص الإسكندر والقصص اليهودي منذ زمن اقدم من وجود ألف ليلة وليلة بكثير).
- ج- يقول (ويستروب) : (انه يمكننا ان نبعد في ارجاع عصر هذه القصة الى عصر اقدم من عصر الثعالبي ايضاً ، فالطبري يذكر انه لم ير سيدنا احد اغان وبلوقيا، وهذا النص يشير ولا شك الى ما نجده في قصة بلوقيا ، فهي اذن قد عرفت على نحو ما في ايام الطبري أي سنة 923 م).
- د- (وكان كتاب ألف ليلة وليلة معروفاً أيام المسعودي « منتصف القرن الرابع الهجري » وقد ذكره في مروج الذهب ج/4ص89 - 80 - طبع مينا ر) .
- هـ- لا نعرف مدى صحة ما ذكره الاستاذ محمود طرشونه ، في ان الباحث العراقي هلال ناجي قد ذكر : (انه عثر على نسخة ألف ليلة وليلة يعود تاريخها الى القرن الثاني الهجري وما ذكرته الباحثة الأمريكية اللبنانية الأصل نبيهة عبود من انها اكتشفت مخطوطاً يعود الى القرن الثالث الهجري) .
- ان هذه التأكيدات تثبت ان حكاية (بلوقيا) كانت معروفة لدى العرب اما قبل الإسلام او في اقل تقدير في القرن الثاني الهجري ، وكذلك انها من المرويات اليهودية التي أخذها رواة الليالي ، وجعلوها من مروياتهم الإسلامية كنص شفاهي.

قراءة في كتاب (المعتقدات الشعبية في التراث العربي)

ثامر الحاج أمين



الطبيعة المخيفة والمسيطرّة او المتحكمّة في تسيير الحياة الكونية⁽¹⁾، ويزيدان من تقريب المصطلح فيصان قوته وتأثيره في تحول التصور الى فعل جماعي او فردي فهو يؤثر في العلاقات الاجتماعية حيث ان الايمان به يدفع البعض اللجوء الى التمايم والحجب في حل مشاكلهم الاجتماعية في حالات الخصومة بين الازواج او في شفاء المريض ولا غرابة في ذلك طالما الانسان المعاصر كتلة من الموروثات والتصورات التي غذت وكونت كيانه الفردي والاجتماعي جيلا بعد جيل، أما بالنسبة للبيئة وأثرها في نشأة وتطور المعتقد الشعبي فالدراسة تكشف عن علاقة بين نوع البيئة (اجتماعية- جغرافية) ونوع المعتقد، فالبيئة الجغرافية من جبل وسهل وصحراء لها ما يميزها عن غيرها

المعتقدات الشعبية هي مجموعة العادات والتقاليد التي تتوارثها الأجيال، وبعد انتقالها من جيل لجيل تُصبح جزء لا ينفصل من موروثهم وعقيدتهم الفكرية، وتأتي أهمية دراسة المعتقدات للوقوف على هوية الشعوب وعمقها التاريخي والحضاري ومستوى الوعي الذي يتحلى به افرادها ومدى تأثير هذه الشعوب في الوجود البشري، ولهذه الأسباب حظيت دراسة المعتقدات والبحث في جذورها باهتمام الدارسين ونتج عن ذلك كم كبير من الكتب والدراسات التي تبحث في هذا الحقل الانساني ومنها كتاب (المعتقدات الشعبية في التراث العربي) لمؤلفه (محمد توفيق السهلي وحسن باشا) الصادر عن دار الجليل والذي تضمن ثمانية فصول تناولت كل ما يتعلق بالمعتقدات من انسان وحيوان واشجار وارقام ونجوم وخوارق اسطورية وطبيعية وغيرها.

جعل المؤلفان الفصل الأول من الكتاب مدخلا الى دراسة في المعتقد الشعبي وعلاقته بعلم الاجتماع والفولكلور وتساءلا هل مصطلح المعتقد الشعبي يدخل ضمن علم الاجتماع ام انه يدخل ضمن علم الفولكلور وخلصا الى ان "المعتقد الشعبي هو ظاهرة اجتماعية تنتج عن تفاعل الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية وتصوراتهم حول الحياة والوجود وقوى

بدوية فمثلا في القرية المتخلفة علميا وثقافيا يسود الاعتقاد بان الحجب والتمايم تغفل فعلها في رد الحسد او تفريق الزوجين او تقاربهما اذا كانا على خلاف ما وكذلك المعتقدات المتعلقة بالحيوانات الليلية المتوحشة كالضبع والذئب في حين يقل في المدينة انتشار هذا الاعتقاد كونها اكثر اقترابا الى المدنية والثقافة او يكاد يفقد وجوده فيها ، وأيضا هناك المعتقدات ذات الأبعاد الدينية والمذهبية هي الاخرى تختلف من دين الى دين ومن مذهب الى مذهب، وعن أهمية دراسة المعتقد على المستوى الحضاري يبحث الكتاب في هيمنة المعتقد كغيره من المتوارثات يفصح عن التاريخ الحضاري لكل شعب من الشعوب ويتخذ من الموت وسيلة للمقارنة بين معتقدات الشعوب ومستوى رؤيتها له فيقول ان اللون الأسود يتناسب وحالة الحزن عند بعض الشعوب وعند بعض الديانات نرى عند موت أي عزيز يؤدي الى ارتداء ملابس ذات لون اسود لاسيما عند النساء حيث فيه امور اعتقادية ونفسية فقول المرء (قلبي معتم) هو تعبير عن حالة الشؤم والحزن فالميت سوف يدخل قبرا معتما ولباس السواد يتناسب وهذه الحالة ، بينما نجد بعض الشعوب ترتدي الألبسة البيض عند فقدان أي عزيز ذلك اعتقادا بان اللون الابيض يجلب الخير للميت فالابيض فال خير وسيربح روح الميت لأنه وحسب اعتقادهم سيدخل دار النعيم والفرح والنور ولا يتناسب مع هذا الإيمان الا اللون الابيض ، بينما نجد في بعض الديانات خصوصا المسيحية ترى ان الميت سيواجه ربه والملائكة فعليهم ان يلبسوه اجمل ما عنده من ثياب وحلي ، وكل هذه المعتقدات صنعها تفكير الانسان وتفاعله



من حيث طبيعة ومضمون المعتقد، حيث تكثر في البيئة الجبلية المعتقدات المتعلقة بالوحوش والكائنات الخرافية في حين نجد في البيئة البحرية المعتقدات والعجائب المتعلقة بالمد والجزر وحورية البحر وفي البيئة الصحراوية معتقدات الجن والشعابين السوداء وكل هذه المعتقدات ناتجة عن تفاعل الانسان مع بيئته وينتج عنه استجاباته وردّات أفعاله ومعتقداته فكل بيئة تخلق نوع المعتقد ومضمونه ويحدث احيانا التداخل المعتقد بين البيئات فهي تتأثر ببعضها وتتداخل وتتشرك في صناعة معتقدات واحدة كما هناك فرق بين معتقدات بيئة باردة وأخرى حارة هذه بالنسبة للبيئة الجغرافية اما البيئة الاجتماعية فينحصر المعتقد والتصورات حول الحياة والوجود فالعلاقة بين الانسان وبيئته علاقة أخذ وعطاء فهو يستجيب لمتطلباتها ويعطيها ، ويقسم الكتاب البيئة الاجتماعية الى بيئة مدنية وقروية وثالثة

مع الحياة على مدى احيال وسنين طويلة ولهذا نراها مازال تؤثر الى الان في تفكير الشعوب ومسلكية افراده ، كما ان الكتاب يشير الى مسألة غاية في الأهمية وهي ان المعتقد في بعض الأحيان يكون سلاحا قمعيا جماعيا ضد بعض الافراد ويصف ذلك بقوله ”كثيرا ما نجد مجتمعا متخلفا يؤمن بمعتقد ما، لا يفسح المجال لأي مثقف كي يعارض اعتقادهم ، وهذا ما يجعل الأفراد القليلين والرافضين للمعتقدات الخرافية عرضة للقسر والقمع النفسي والاجتماعي مما يضطرهم في اغلب الأحيان الى السكون خوفا من السلطة العليا التي هي سلطة المجتمع“⁽²⁾. وبالتالي لا بديل من التراث الثقافي في صياغة التقبل والرفض للمعتقدات، ثم يتطرق الى ان وحدة المعتقد العربي هو وحدة التراث والحضارة ويجزم على ذلك من خلال وحدة التاريخ، وحدة الأرض، الوحدة النفسية والعقلية.

يتناول الفصل الثاني من الكتاب المعتقدات المتعلقة بالخلق مبينا انها ترتبط بالجذور الدينية قديمها وحديثها وتمتد الى الجذور الكنعانية والسامية في المنطقة العربية كما ان هناك تداخل بين المعتقد الشعبي والمعتقد الديني كان حصيلته بروز معتقد شعبي متوارث على الرغم من ان الديانات التوحيدية نفت مسألة الاسطورة والخرافة ”الا ان العربي ما يزال يعتقد الى الآن بمعتقدات أسطورية خرافية“⁽³⁾ وتتبدى معتقدات الخلق في التصور حول خلق الله، والكون، النجوم، الارض، خلق آدم وحواء وما يدور حولهما من معتقدات أسطورية ودينية ، وتأتي الشمس في المقام الاول بين المعتقدات فكسوفها يفسرونه بأن حوتا كبيرا يريد ابتلاعها ومن يقوم بقلع احد اسنانه يتوجه

صوب الشمس ويلقي به ناحيتها بل وصل الأمر ان هناك أقواما قديمة عبدت الشمس فقد عبدها الآشوريون والبابليون تحت اسم (شمش) كما عبدها المصريون تحت اسم (رع) وتشير بعض كتب التاريخ القديم الى صورة حمورابي وهو يستلم دستوره من الاله شمس، اما ظاهرة خسوف القمر فهي الاخرى شغلت الإنسان العربي وحرار في تفسيرها فمن وجهة المعتقد الشعبي ”وان الاجرام السماوية تطاردها بعض الوحوش الضارية التي توشك ان تتلفها ومن واجب الانسان ان يفرغ هذه الوحوش ويطردها بان يحدث ضجة جهنمية“⁽⁴⁾ ومن بين الوسائل اطلاق أصوات عالية واطلاق النار في اتجاه القمر وكذلك ضرب الصفيح بالعصا، وكما للشمس من عبّاد كذلك القمر ف ”العرب من أقدم عبدة القمر فقد كان القمر عند العرب الجنوبيين القدامي هو الاله الذكر الأب“⁽⁵⁾.

كما ان السومريين قد اعتبروا القمر في البدء أعظم الآلهة. أما الأرض فهي الاخرى قامت حولها اعتقادات شعبية كثيرة في الحس الاسطوري الخرافي تقول المعتقدات ”ان الارض محملة على قرني ثوري سماوي فاذا اراد ان يرتاح يبذل مكان الارض من قرن الى اخر، وبذلك تحدث الزلازل“⁽⁶⁾. ويستمر الكتاب في تناول باقي الظواهر الكونية وما أحيط بها من معتقدات مثل بنات نعش ، الليل ، الرياح، الزلازل، البرق والرعد، الغيوم ، قوس قزح ، المطر ، النار ، الماء وكذلك موضوع خلق الإنسان فيشير إلى المعتقد الفلسطيني الذي يرى انه ”بينما خلق الله الملائكة من حجر كريم وخلق الجن من النار فانه خلق الإنسان من الطين“⁽⁷⁾. كما يشير الى الأسطورة المصرية فيقول ان (رع)

مع الحياة على مدى احيال وسنين طويلة ولهذا نراها مازال تؤثر الى الان في تفكير الشعوب ومسلكية افراده ، كما ان الكتاب يشير الى مسألة غاية في الأهمية وهي ان المعتقد في بعض الأحيان يكون سلاحا قمعيا جماعيا ضد بعض الافراد ويصف ذلك بقوله ”كثيرا ما نجد مجتمعا متخلفا يؤمن بمعتقد ما، لا يفسح المجال لأي مثقف كي يعارض اعتقادهم ، وهذا ما يجعل الأفراد القليلين والرافضين للمعتقدات الخرافية عرضة للقسر والقمع النفسي والاجتماعي مما يضطرهم في اغلب الأحيان الى السكون خوفا من السلطة العليا التي هي سلطة المجتمع“⁽²⁾. وبالتالي لا بديل من التراث الثقافي في صياغة التقبل والرفض للمعتقدات، ثم يتطرق الى ان وحدة المعتقد العربي هو وحدة التراث والحضارة ويجزم على ذلك من خلال وحدة التاريخ، وحدة الأرض، الوحدة النفسية والعقلية.

يتناول الفصل الثاني من الكتاب المعتقدات المتعلقة بالخلق مبينا انها ترتبط بالجذور الدينية قديمها وحديثها وتمتد الى الجذور الكنعانية والسامية في المنطقة العربية كما ان هناك تداخل بين المعتقد الشعبي والمعتقد الديني كان حصيلته بروز معتقد شعبي متوارث على الرغم من ان الديانات التوحيدية نفت مسألة الاسطورة والخرافة ”الا ان العربي ما يزال يعتقد الى الآن بمعتقدات أسطورية خرافية“⁽³⁾ وتتبدى معتقدات الخلق في التصور حول خلق الله، والكون، النجوم، الارض، خلق آدم وحواء وما يدور حولهما من معتقدات أسطورية ودينية ، وتأتي الشمس في المقام الاول بين المعتقدات فكسوفها يفسرونه بأن حوتا كبيرا يريد ابتلاعها ومن يقوم بقلع احد اسنانه يتوجه

خلق الإنسان من دمع عيونه ثم وضعه على الأرض ويسرد كذلك الأساطير اليونانية والإفريقية وما جاء في الكتاب المقدس والقرآن الكريم بهذا الخصوص ، ولا تغيب عن الكتاب قصة آدم في الجنة وهبوطه الى الارض وموته وكذلك خلق حواء مشيرا الى الاعتقاد الشائع في معظم الأوساط الشعبية انها قد ”خلقت من ضلع آدم“ وعن قصة قابيل وهابيل يورد الكتاب عددا من القصص عن جريمة القتل التاريخية كما يفرد صفحات عن الاعتقاد بشكل وجمال وجنس الملائكة وعلاقتهم بالبشر يقابل الملائكة الجان الذي وصفهم ”كائنات غير منظورة ، موجودة في المعتقدات السابقة للأديان تتشكل وتنزيا حسب الظروف“⁽⁸⁾. ووفق المعتقدات يقسم الجان الى ثلاثة انواع ”نوع على الارض وآخر في البحر والثالث في السماء“ ويذكر صورة الجان في المعتقدات الشعبية لدى البابليين والاشوريين فيقول ان أشهر الصور التي تتشكل فيها هي صور الثيران والفهود والحيات والعقارب وبعض انواع الطيور وهي قادرة - حسب اعتقادهم - على اذاء البشر الى درجة المسخ اما مساكن الجان فهي ”تحت الارض وفوق شجر الخروب وفي الأماكن المهجورة“⁽⁹⁾. ومن منفرات الجن الشائعة في اغلب المجتمعات هي حرق البخور يوم الخميس ليلة الجمعة لطرد الجن والشياطين.

يتناول الفصل الثالث المعتقدات المتعلقة بالإنسان منذ ما قبل ولادته وحتى ما بعد موته مروراً بمراحل نشاطه الانساني مثل الزواج والحمل والانجاب وما يرافقه من معتقدات شعبية متوارثة ويأخذ الزواج في فلسطين نمودجا فيقول انه اقترن بالعديد

من الممارسات والطقوس الاعتقادية التي يمارسها كل من العروسين ومن بينها ان العروس في يوم زفافها تحرص على ارتداء ثوباً أزرق لاعتقادها ان هذا اللون يرد عن العروس شر العين الحاسدة ويحميها من أي ضرر او عمل سحري ضدها، اما العريس فقد يقوم بعض اعدائه بعقد (ربط) خيط اثناء عقد القران كي يتم بذلك ربط قواه الجنسية لكي يكون فاشلا في زواجه، ومعتقد آخر يرى انه عند دخول العريس والعروس الى مخدع الزوجية فعلى العريس الاسراع بوضع قدمه فوق قدم العروس اعتقادا انها بذلك ستكون مطيعة، وبأنه قد اخضعها، ولهذا الاعتقاد ممارسات مشابهة في دول اخرى مع اختلاف الأدوات والسلوك. اما المعتقدات المتعلقة بالحمل والولادة فهي كثيرة جدا وتعود الى فترات زمنية بعيدة، فالكنعانيون مثلاً يعتقدون ان انجاب الأولاد يعيد الى البلاد ازدهارها ولجوء الرجل الى الطب والسحر والشعوذة كي يداوي زوجته اذا كانت عاقرا او اذا كانت تسقط جنينها قبل تمام الحمل. وعن نوعية الجنين فقد تضع المرأة الحامل ”عدة نقاط من حليبها على خيط من الحرير ثم ترميه على باب بيت نمل، فاذا جر النمل الخيط الى داخل البيت يكون الجنين ذكرا، وإذا لم يقترب منه النمل فالجنين انثى“⁽¹⁰⁾. أما بالنسبة للحبل السري الذي كما هو معروف عنه انه قطعة لحمية تصل ما بين الجنين عن طريق سرته وجسد امه اثناء الحمل ويسقط الحبل السري بعد الولادة ببضعة ايام ويعتقد الناس في الوسط الشعبي ان الحبل السري وبعد انفصاله عن جسد الطفل ينبغي ان يُلف بخرقه طاهرة وان يلقى في باحة مدرسة كي يصبح الطفل ذكيا

ومتعلما أو يلقي في مسجد كي يصبح متدينا تقيا ورعا أو يلقي في نهر جار لكي تصبح امور الطفل ميسرة وسائرة دون توقف كما هي مياه النهر ويسرد الكتاب معتقدات كثيرة متعلقة بالطفل وكيف تتعامل العائلة معه من اجل حمايته من الحسد وطرده الشياطين عنه عن طريق اختيار اسمه من الاسماء المقدسة لاعتقادهم ان للاسم قوة سحرية في الحماية ، وعن الموت الذي يأخذ في التراث العربي الاسلامي والمسيحي قدرا كبيرا من الأهمية فان المعتقدات المتعلقة به تتنوع في مضمونها فترى منها ما يدخل في باب التشاؤم ومنها ما يدخل ضمن دائرة الاحاسيس الإنسانية وبعضها يدخل ضمن دائرة التصورات الغيبية والاعتقاد الشائع ان زيارة قبر الميت صباح العيد من شأنها ان تسلي الميت وتونس وحدته ، كما يُعتقد ان الشخص اذا مات فانه يمنح عمره كله للأحياء من بعده ويعبرون عن ذلك بقولهم عند الاخبار عن وفاة شخص ما (أعطاكم عمره) وكذلك في توزيع الأطعمة على الفقراء بعد وفاة شخص ما اعتقادا ان الطعام الذي يصل الى الفقراء يصل الى أرواح الموتى.

يتناول الكتاب في فصله الرابع المعتقدات المتعلقة بالخوارق الأسطورية والطبيعية والدينية فيكتب عن موضوع السحر والشعوذة والتعاويذ والحسد والظواهر الطبيعية والقرايين والأضاحي والأيام والأرقام والنوم والأحلام والألوان حيث يرى ان المعتقدات ذات المدلول الأسطوري والديني الخارق تختلط فيها الجذور الدينية بالخيال البشري وتصوراته وفي بعض الحالات تعود مسألة الخارق الى نتائج تظهر في حياة البشر وتلمس على نطاق أو اكثر ونتيجة لمس

نتائجها من قبل الناس اصبحت من المعتقدات الهامة فتقول بعض المعتقدات ان الانسان اذا تعرض الى حالة من الرعب فما على الآخرين الا إعطاؤه ماء في وعاء يسمى (طاسة الرعب) وهذا الوعاء من النحاس أو الفضة يجلب من بيت الله الحرام ومكتوب عليه بعض الآيات القرآنية والطلاسم الدينية ويعتقد ان لهذا الوعاء قوة سحرية في شفاء المريض او المصاب بحالة الخوف او الرعب والتي تسيطر على العقلية الشعبية ، وفي العراق تتعدد استخدامات هذا الوعاء ليس لطرده الخوف فحسب بل يتعداه الى استحمام المرأة العاقر بماء الوعاء لتخليصها من حالة العقم لذا تسمى (طاسة الخلاص)، ومن المعتقدات ايضا ان من يريد ان يحفر قبر ولي او يهدمه او يزيله فان يده ستصاب بالشلل الا اذا تدارك نفسه وقدم قربانا لله تعالى وهذا القربان يكون في ذبح شاة ومن ثم توزيعها على الفقراء ، اما المعتقدات المتعلقة بقوة السحر فلها تأثيرها عند النساء بشكل خاص لا سيما القرويات والبدويات وبعض نساء المدن ، والسحر قديم ”قدم الحضارة الإنسانية ذاتها، وقد اعتبر سابقا لديانات وميثولوجيا الامم والشعوب المتمدنة“⁽¹¹⁾.

ويقوم السحر الشعبي أساسا على المعتقد المحفوظ في صدور الناس وعلى الخبرات المكتسبة ويرتبط بالأرواح باعتبارها القوى ذاتها التي تفعل ما يعجز البشر عن فعله في الطبيعة والانسان والحيوان وفي بعض البلدان يرى المرء في السحر ظاهرة مخيفة تستحق كل احترام وتقدير فكثير من الناس قديما يعزون سبب كثير من الأمراض الى تأثير السحر ، ثم يذهب الكتاب الى عرض انواع السحر فيقسمه الى سحر اتصالي وسحر

ومتعلما أو يلقي في مسجد كي يصبح متدينا تقيا ورعا أو يلقي في نهر جار لكي تصبح امور الطفل ميسرة وسائرة دون توقف كما هي مياه النهر ويسرد الكتاب معتقدات كثيرة متعلقة بالطفل وكيف تتعامل العائلة معه من اجل حمايته من الحسد وطرده الشياطين عنه عن طريق اختيار اسمه من الاسماء المقدسة لاعتقادهم ان للاسم قوة سحرية في الحماية ، وعن الموت الذي يأخذ في التراث العربي الاسلامي والمسيحي قدرا كبيرا من الأهمية فان المعتقدات المتعلقة به تتنوع في مضمونها فترى منها ما يدخل في باب التشاؤم ومنها ما يدخل ضمن دائرة الاحاسيس الإنسانية وبعضها يدخل ضمن دائرة التصورات الغيبية والاعتقاد الشائع ان زيارة قبر الميت صباح العيد من شأنها ان تسلي الميت وتونس وحدته ، كما يُعتقد ان الشخص اذا مات فانه يمنح عمره كله للأحياء من بعده ويعبرون عن ذلك بقولهم عند الاخبار عن وفاة شخص ما (أعطاكم عمره) وكذلك في توزيع الأطعمة على الفقراء بعد وفاة شخص ما اعتقادا ان الطعام الذي يصل الى الفقراء يصل الى أرواح الموتى.

يتناول الكتاب في فصله الرابع المعتقدات المتعلقة بالخوارق الأسطورية والطبيعية والدينية فيكتب عن موضوع السحر والشعوذة والتعاويذ والحسد والظواهر الطبيعية والقرايين والأضاحي والأيام والأرقام والنوم والأحلام والألوان حيث يرى ان المعتقدات ذات المدلول الأسطوري والديني الخارق تختلط فيها الجذور الدينية بالخيال البشري وتصوراته وفي بعض الحالات تعود مسألة الخارق الى نتائج تظهر في حياة البشر وتلمس على نطاق أو اكثر ونتيجة لمس

تمثيلي كما يذكر ابرز الكتب التي خاضت في موضوع السحر ويتناول مظاهره في التمانم والرقى والتعاويذ التي ابتدعها الذهن الشعبي إرضاء لدوافع فنية محددة ومن بينها ظاهرة تعليق (ام سبع عيون) على واجهة الدار المبني حديثا درأ للعين الحاسدة او وضع خرزة زرقاء على جبين الطفل اعتقادا انها تمتص اثر عين الحاسد وتبعد الشر عنه ، وعن المعتقدات المتعلقة بالنجوم يتخذ الكتاب من (بنات نعش) وهن سبع نجومات يظهرن معا في مجموعة واحدة من السماء مثالا فيقول في تسميتهن بهذا الاسم لأن منظر تجمعهن يشبه النعش الذي يحمل عليه الميت ويقال انهن يبكين الفقيد على الأرض أما (درب التبانة) فيعتقدها الوسط الشعبي عبارة عن أضواء تبعثها السماء للناس الذاهبين الى أعمالهم قبل الصباح الباكر كما ربط الناس بين عد النجوم واحصائها من جهة وبين ظهور النائليل من جهة اخرى واطلق اسم المنجمون على الناس الذين يزعمون بانهم يعرفون الغيب ويكشفون المستقبل بواسطة مراقبة النجوم ورصد حركاتها ، كما يبحث الكتاب في ظاهرة تقديم القرابين والأضاحي من قبل الناس اعتقادا ان تقديمها فداء أي دفعا للمصائب التي قد تصيب احد افراد أسرتها، واعتاد الناس ان يتشاءموا من بعض الايام ويعتبرونها نحسا وقد كانت لدى المصريين القدماء أيام شؤم ونحس وفي الوسط الشعبي الفلسطيني كانوا يتفاءلون بأشهر معينة مثلما كانوا يصنفون الأرقام فيتفاءلون في بعضها ويتشاءمون من البعض الاخر وكذلك هو الحال في التعامل والاعتقاد بالألوان حيث تمثل لديهم رموزا ودلالات متنوعة ذات صبغة تعاقدية .

أما الفصل الخامس فهو يتعلق بجسم الإنسان ويخص الشعر - العين - الأنف - الأسنان - اليد - الرجل - الاصابع - الأظافر - الدم حيث لعبت هذه الأجزاء دورا هاما في حياة الناس وانعكس هذا الدور على تصرفاتهم وسلوكهم وطقوسهم وما يزال هذا الدور قائما الى حد ما في الأوساط الشعبية لدى مختلف المجتمعات فالشعر يرمز الى الحزن والحداد على الميت ويعتبرونه رمزا للوفاء فعندما يتوفى عزيز ما تقوم المرأة بقص شعرها والرجل يتوقف عن حلاقة لحيته وفاء واحتراما لشخصية الميت وكذلك اذا أصيب الإنسان برعب مفاجئ او أصابته مصيبة فان الشيب سيغزو شعر رأسه اما بالنسبة للعين فيذهب البعض الى الاعتقاد ان هناك من العيون ما تطرد النعمة قيل فيها "عين الحسود فيها عود" و "عين الحسود تبلى بالعمى" وهناك من يتشاءمون من رؤية الأعور وهذا التشاؤم مرتبط بذكر "الأعور الدجال" الذي يقال ان الذي سيقتله ذات يوم هو المسيح عليه السلام ، اما عن رف جفن العين اليمنى فقد فسروا ذلك بأنه سيجلب السوء لصاحبها ، أما رف العين اليسرى فهو خير للإنسان ، وللأنف أيضا دلالات كثيرة ويعتبر رمزا للكبرياء والشموخ فالشخص المتكبر يقولون فيه " رافع مناخيره للسما " و " خشمه يابس " وللتعبير عن ردع المسيء ووضع حد لتصرفاته المشينة يقال " اكسر خشمه " وفي الوسط الشعبي اذا عطس شخص ما بعيد اتمام أحدهم حديثه عن فكرة معينة فانهم يعتبرون هذه "العطسة" بمثابة البرهان القاطع ويقولون في هذه الحالة " هاي بشهادة " أما الاسنان فالممارسة الشائعة عند أغلب المجتمعات هي ان الاطفال في

فترة تبديل أسنان الحليب بالأسنان الدائمة فان الطفل يقوم برمي سنه نحو الشمس ويقول ” يا عويّنة الشمس خذي لك سن ها لحمار، واعطيني سن غزال من اسنان ولادك الصغار ” ولليد حكاياتها ايضا فاذا احس المرء بحكة في راحة يده اليمنى فانه يفسر ذلك بأنه سيسلم على شخص ما ، واذا كان في اليسرى فأنه سيقبض مالا اما بالنسبة لحكة القدم اليمنى فانه يفسر ذلك بأنه مقبل على سفر وفيما يخص الأصابع فيحذر من تشبيكها في عقد القران ، حتى لا تشتبك أمور الزواج وتنتهي الى الفشل كما يحذرون من قص الأظافر ليلا لا اعتقادهم ان من يفعل ذلك سيرى منامات وحشة وفي بعض المجتمعات تفسر فقدان احد أفراد العائلة.

لم يترك الكتاب شيئا يتعلق بالمعتقدات إلا وأشار اليه في تفصيل مسهب فها هو في فصله السادس يتناول الحيوانات وعلاقتها بالمعتقدات ومن بينها نهيق الحمار الذي يفسر ان الشيطان يهمس في أذنه بكلام جارح وهنا ينهق الحمار حزينا وان الشرب من حليب الحمار يجنب الإصابة بالحصبة كما ان السبب في عدم تناسل البغال هو عقوبة لأنها تطوحت لجلب الوقود للنار التي ألقى النمرود فيها إبراهيم الخليل وبالنسبة للقرود فالاعتقاد ان اصله طفل وقد قام بالتبرز عليه ولعدم وجود خرقة قماش قرب امه فقد نظفت له برغيف الخبز وكقصاص لعدم احترام هذه المنحة السماوية فقد مسخه الله الى قرد. وفيما يخص الجمل فقد كان العرب يتشاءمون منه لأنه الوسيلة التي تنقل الناس الى مهاجر بعيدة عن ارض الوطن ، وعن أصل العداوة التاريخية بين القط والفأر يعتقدون انه ” عندما حصل الطوفان حمل

نوح الخنزير معه ، فعطس هذا ليولد الفأر ، واخذ الفأر يعبث فسادا في السفينة لدرجة انه حاول ان يثقب الخشب ، وهكذا عطس السبع ليظهر القط ويطارد الفأر“⁽¹²⁾. وعن العنقاء ذلك الطائر الخرافي المخيف فقد ورد في معتقدات وأساطير المصريين القدماء ، حيث كانوا يتصورونه قادرا ان يعمر خمسة قرون وبعد ان يحرق نفسه يستطيع ان ينبعث من الرماد المتخلف من حرقه هذا ، والاعتقاد أيضا ان الغراب كان لونه ابيض ولكن نوحا قد دعا عليه لأنه فرّ هاربا ولم يعد اليه عندما أرسله للتفتيش عن اليابسة ووجدها ولكنه لم يعد ، فكان دعاء نوح عليه سببا في سواد لونه وسببا في تشاؤم الناس منه ، أما أصل تحريم صيد السنونو فهم يعتقدون أنها كانت تبني عشها عند الرسول محمد (ص) وهو في غار حراء حتى ان البعض وتقديسا لها يصفها ب (العلوية) أي من نسل الرسول الكريم ويسرد عن باقي الحيوانات معتقدات لا تشترك في تبنيها شعوب كثيرة إنما هي محصورة وخاصة بترات شعوب محددة .

الفصل السابع يتعلق بالشجر باعتبار الشجرة تشكل عنصرا هاما من عناصر الحياة لدى كافة الشعوب، فمنذ ان دبّت الحياة البشرية فوق الأرض كانت بين الناس والشجرة علاقة حميمة ومن هذه العلاقة تولدت لدى الانسان نظرة تحمل الكثير من الاحترام والتقدير للأشجار ومن بينها شجرة الزيتون فالناس يعتقدون ان أول ما حملته الحمامة الى نوح بعد الطوفان كان ورقة من شجرة الزيتون لذلك صار غصنها شعار السلام وعلامته، وكذلك شجرة النخيل فهي الاخرى تحظى باحترام وتقدير الناس ليس لعطائها الثمر فحسب بل لتوصية الرسول بها في قوله

(اكرموا عمتكم النخلة) ويقال انه وصفها بالعمة لأنها خلقت من فضلة طينة آدم ”ع“ ، وكذلك شجرة السدر (النبق) فهي حسب المعتقد الإسلامي ”سدره المنتهى التي هي على يمين عرش الله“⁽¹³⁾. لذا تنهيب الناس من اقتلاع شجرة السدر قبل تقديم قربان لها وهو ذبح طير دجاج.

وقد خصص الكتاب في فصله الأخير لعدد من المعتقدات الشعبية المتفرقة ومنها ان الناس في فلسطين كانوا يكسرون الخبز ولا يقطعونه بالسكين، لاعتقادهم انه اذا قطع بالسكين فانه سيفقد بركته وكذلك استخدام الملح لمنع الحسد ولرد العين الصائبة (الحاسدة) ويكون ذلك ”بذره على النار أما مع الطحين او الشعير“⁽¹⁴⁾. ونثره على رؤوس الحاضرين أثناء زفة العريس ، وعن المنازل هناك اعتقاد مؤداه ان كل بيت تسكنه مخلوقات خارقة للعادة وعلى الأخص في البيوت الخالية والخربة والحديثة غير المأهولة ، لذا يفترض في كل ساكن جديد

ان يسترضي تلك المخلوقات عن طريق ذبح ذبيحة كتقدمة للأرواح ساكنة المكان ، كما يتجنبون كنس البيوت بعد العصر ويتشائمون من ذلك ويعتقدون ان الكنس في هذا الوقت ربما أدى الى إيذاء أهل البيت أو كنس (موت) بعضهم ، كما لا يجوز ترك الحذاء مقلوبا لأنه حسب اعتقادهم يغم السماء ، وعن شدة الضحك اعتبرت الأوساط ذلك نذير شؤم وفي تلك الحالة يقولون ”ربنا اجعلها ضحكة خير“.

كتاب (المعتقدات الشعبية في التراث العربي) زاخرٌ بالمعتقدات واصولها والشروات المستفيضة عن ظروف نشأتها وقد حاولنا في قراءتنا تسليط الضوء على المعتقدات التي تشترك بها اكبر عدد من الدول العربية وتجاهلنا المعتقدات الخاصة بمجتمع عربي معين وهذا لا يقلل من اهمية الجهد والبحث الذي كان عليه هذا الكتاب الممتع والمرجع المهم للباحثين عن المعتقدات الشعبية وأصول نشأتها.

الهوامش :

(1) محمد توفيق السهلي وحسن باشا، المعتقدات الشعبية في التراث العربي، دار الجليل، بيروت، ص6

(2) المصدر السابق، ص 17

(3) المصدر السابق، ص 24

(4) المصدر السابق ص 29

(5) المصدر السابق ص 30

(6) المصدر السابق ص 32

(7) المصدر السابق ص 43

(8) المصدر السابق ص 59

(9) المصدر السابق ص 73

(10) المصدر السابق ص 128

(11) المصدر السابق ص 164

(12) المصدر السابق ص 256

(13) المصدر السابق ص 342

(14) المصدر السابق ص 36

النزوح ومعاناة الغربة في قصص (النزوح نحو الممكن)

قراءة/ ريماء آل كلزلي/ جدة



بدافع الضرورة للبحث عن حياة أفضل، بينما النزوح في السياق السيميولوجي يمكن أن يرمز لرحلة روحية أو فكرية للشخصيات، فحينما تحضر هنا الشخصية الأبين في فضاء زمني واضح المعالم يكتمل المعنى المنشود عبر حوارات بمساحات كشفت عن فكر وثقافة كل شخصية من شخصيات المجموعة القصصية التي بدأت بفلسفة خاصة عن الحياة. الممكن الذي يرنو إليه الكاتب ليس لغزاً ولا من الواضح بالدرجة التي تكشف عن نفسها، لي طرح أسئلة وجودية كبيرة، بدءاً من الفرص والإمكانات التي قد تكون غير محققة أو خارج نطاق واقعها الحالي، فماذا لو كانت تفسيراتنا عن العالم عالمًا قائمًا بذاته، وكل معنى يختلف عن الآخر اختلافاً مهولاً، إمعاناً في إحداث فرق يستحق النزوح من أجله،

الأجمل من السرد هو الكلام عن السرد.. إذا كان الأدب هوية الحضارات، فإنّ القَصّ وقبل أي شيء، حسب روبرت شولز: «هو سلوك محاكاتي أو تمثيلي توصل عن طريقه الكائنات البشرية ضرورياً معينة من الرسائل». من أهم وظائف السرد أنّه يستطيع أن يعبر عن تجربة الشخصيات التي يصورها الكاتب في نسيج الأحداث المروية في حبكة خاصة بها. كلمة قصّ بمعناها الواسع وتتضمن المسرحيات والقصص، وهنا ينبغي الإشارة إلى أسلوب ميثم الخزرجي القصصي المتخفي بأسلوب المسرح كتقنية فنية أضافت حضور الوصف بمشهدية عالية، والتي عبّرت عن رشد الكاتب إذ يرتقي بالسياقات القصصية في مجموعته من الطاقة الخاملة إلى مشهد حاضر مشرق يسكنه الإبهار اللغوي، والدهشة في صناعة الاختلاف والتميز في المعنى.

إنّ السرد يحمي حقائق العالم من الضياع، وقد اتخذ عنوان مجموعته (النزوح نحو الممكن) للتعبير عن النازحين فيها بأنهم ليسوا المهاجرين الطبيعيين الذين يعبرون عن النزوح الاعتيادي بانتقال مجموعة من السكان مكانياً بحثاً عن الخلاص بالمعنى المعروف، إنما بالطريقة المعنوية للنزوح الفكري، فما علاقة النزوح بالممكن الذي حملته العنوان؟ النزوح يشير إلى الحركة من مكان إلى آخر

كالأمل، الطموح، أو حتى المجهول الذي يُسعى إليه.

القصة الأولى والتي استهلها بعنوان "جمال مضمر" مشبعة بالدلالة الرمزية، حيث ربطت الوطن الذي صوره الكاتب بغرفة في بيت المعلمين الذي يرمز للأمان، وهي قصة معلم انتقل إلى القرية التي تمثل الطبيعة بأفاقها وجمالها وثوراتها وشخصها وهم يحاكونها بجمال أرواحهم وعفويتهم وبساطتهم، رسم من خلالها صورة بهيئة للتعايش والألفة التي حملت التراث الفكري عبر كتب قيمة على رفوف الغرفة تأصيلًا للحضارة والثقافة العميقة كوطنه الأصيل العراق، وهو يشير إلى الحياة بمفهومها الأعم عن طريق اسم المدرسة، مدرسة المعرفة، فكان التأويل في القصة يعبر عن حماسة المدرسين (الحكماء) الذي يمثل علاقة الدين (الحكمة) بالحياة، وتهافت الصبغة دلالة أخرى على شغف الشباب نحو العلم والمعرفة، بينما الغاية العظيمة في اكتشافها الحكمة والمعرفة يكون عبر رمزية الطرق المتعرجة في سبل الحياة المختلفة، بإشارة إلى الطبيعة وما تحمله من معانٍ محتلمة للحرية المتعثرة، والتي تعزز فكرة انتصاراتهم المعرفية، وتحفر في عمق النفس بقبين الحقيقة.

كانت صدمة الأستاذ كبيرة حين دخل مبنى مدرسة المعرفة فانتابه حزن عميق حينما وجدها بسيطة متهاكة الحجرات وفي هذا رمزية للواقع المعاش، مع ذلك أضيئت بنور المعرفة والأمل، خاصة عندما بدأ بمكاشفات مع الصبغة عن أحلامهم التي كانت غاية الحكيم المتصوف وهي الكشف عن الجمال المضمر وراء الحقيقة، وشكلت لحظات مفصلية يمكن تحليلها بأنها الحقيقة التي تختلج في دواخلهم

والتي تعني نزوحهم نحو الأمل، كما صوره عبر التلميذ مشعل حينما قدم له لوحة عنوانها ب " حلم وطن" وفي دلالة الاسم لمشعل النور والأمل. انتهت القصة بجمالها الذي حمل الأمل بين طيات الأمل، ولم تنتهِ حينما أتبعها بتجليات تلميذ أو تداعيات وطن.

حيث استطاع شاب الهروب من قاعدة عسكرية بمساعدة سائق لديه من الحكمة ما لديه، في قصة " غصة كونية" التي تحتل دلالات عديدة:

بدأت القصة بعنوان له دلالة عاطفية ونفسية: كون كلمة غصة تستخدم عادة لوصف شعور بالألم، أو الحزن العميق الذي يصعب تجاوزه، وغالباً هي الحالة التي ترتبط بالبكاء أو الأسى. وصف جري الشاب عند الهروب بالغرابة، وهو مما يلفت إليه الفجري إما يكون بالركض السريع أو التسلل المتخفي، وهنا جمع الكاتب بين الاثنين معا/ فقال: "بجريه الغريب استطاع أن يتسرب من الجحيم".

دلالة فلسفية وجودية: لأن إضافة كلمة كونية توسع الدلالة لتتعدى الألم الشخصي إلى الشعور العالمي الشمولي، فيتمثل الأسئلة الوجودية والقلق الإنساني بشكل عام.

دلالة اجتماعية وسياسية: يشير فيها العنوان إلى الأحداث السلبية الكبرى التي تؤثر على الإنسانية جمعاء، كالحروب، وأزمات اللاجئين...

دلالة أدبية وشعرية: العنوان يمتلك جاذبية شعرية للتعبير عن الأحاسيس العميقة والمعقدة بطريقة موجزة ومكثفة.

دلالة علمية وكونية: من منظور علمي يرمز العنوان إلى الدهشة والإعجاب بالكون مع التطرق إلى الشعور بالضالة عند التفكير في اتساع هذا الكون وصغر المكان الذي يشغله

الرَّهبة التي لم تزايل بطل القصة تمثلت في إعدام المسلحين لأفراد قاعدة عسكرية، ولكن الشاب أعانه رجل شريف على عبور منطقة المجاميع المسلَّحة ليصل بأعجوبة إلى أهله في ميسان.

في النهاية يرى ألوأحا سماوية كشاهدة وطن بعد أن تذكر جدته وهي تضع ألواحها ويفوح في المكان عبير البخور الذي لم يعرف مصدره، إشارة إلى دماء الشهداء الزكيَّة، واستمرار الخير المتمثل بالعطر.

في قصة ” إعلان سر “، بدأت بتعبير يحمل نوعاً من التناقض حيث أن الإعلان يجعل الشيء مكتشوفاً، بينما السر شيء يُحتفظ به، فيثير الفضول ويوحى بأنَّ هناك شيئاً مهماً وحساساً سيتم الكشف عنه، في هذا السياق يكون العنوان محوريّاً في تطور الأحداث التي بدأت بتحقيق مع رجل حول علاقته بزوجته، ثم عن علاقة زوجته بوالدته، ثم هل بدا على الزوجة خلال فترة زواجها التي تجاوزت السنوات ما يدعو للريبة؟.

اهتمَّ الكاتب بتشكيل الشخصيات، وكان من ضمنها الزوج المهندس المنشغل، والأم فاطمة بقوامها المترهل وخطواتها المترنِّة، للسؤال عن سلوك الزوجة في الفترة الأخيرة قبل عودتها الأخيرة من السوق وهي ندية الملابس، حينما سألتها الحاجة فاطمة عن الولدين أين تركتهما، فأجابت ” وهي في طريقها إلى غرفة نومها، تؤكد بكل برود: نعم يا ماما، لقد تركتهم في وسط النهر، وقد ماتوا“.

لم تكن هذه الصدمة هي النهاية، بل تصعيداً بالحبكة التي تناولت أقصى درجات التوتر كمحرك للأحداث الرئيسية في السرد، والتي تناولت فقدان الأسرة لولديها، ثم استخراج

الإنسان. في المجلد العنوان يثير التفكير ويدعو المتلقي للتأمل في الألم الإنساني، بأبعاده الواسعة والشاملة كالكون، فيكون خيطاً يجذب القارئ لاستكشاف محتويات النص.

جرَّب الكاتب في هذه القصة اعمام شعور الظلم الذي اجتاح بلده ليجعل العالم أجمع يشاركه ألم هذا الشعور، فليس كلَّ قصّ يثمر سرداً، وليس كل سرد يصنع قصة، لكن قصة غصّة كونيّة هي السرد الذي يتحول إلى فعل يقصد بلوغ درجة معينة من الأدب كونه يضم ذلك الاكتمال كجانب إنساني من مبدأ القصديّة التي تتحكم ببناء قصّته، فكان من الممكن أن يكون عنوانها ” ناج إلى الحياة “، حينما بدأت بجملة ” استطاع أن يتسرّب من الجحيم “، لكن التطرف لا دين له، فيطرح الكاتب أسئلة وجودية في جو من الغموض يتخلله الدهول، فنسأله معه، هل ما كان

يحصل هو كابوس يستحيل إلى حقيقة أم هو صمت كوني؟ كما أوصاه السائق بقوله: ” كن على قيد صمتك لتعيش “.

مع ذلك تستمر عجلة الحياة بالدوران وكأن شيئاً لم يحصل حين تبين بعد هذا الظلم والتخلخل بأنَّ المعاني التي كانت تعد مهمة في السابق فقدت وزنها، وما نعتقده بأن الكون منظم ومتناسك قد يكون مجرد مظاهر عابرة لنظام أكبر غير مفهوم يتوضّح هذا المعنى في جملة: ” إن الكون انصاع إلى العبث “، فحملت هذه الجملة دلالات فلسفية عميقة تستكشف معنى الوجود، والتجربة الإنسانية في الكون.

وجُمِل من نوع/ بالريبة والانتظار/هناك موت وهناك موت مؤجل/ الحياة لا اتجاه لها/ تمشي ببطء لا مثيل له/ رهبة الموت لا تعرف التخطيط/ وأسئلة من نوع: إلى أين ولماذا علينا أن نكون هكذا؟

الدعم والتفاعل الإنساني، فيسيطر الفراغ الروحي أو الأخلاقي في المجتمع، ما يدعو إلى الاغتراب الذي يشبه الحالة الإنسانية التي تحول إليها الإنسان في عصرنا الحالي، عبر التحولات الكبيرة التي تعصف بالمجتمعات وتخلق نوعاً من الفوضى وعدم الاستقرار، لكنه تدارك ذلك الحال بعد سماعه للجملة التي دعت إلى التراجع والتفكير أكثر بالتكيف مع الواقع عندما لا يستطيع المرء تغييره.

وفي قصة "الضوء" أبعاد فلسفية حين ارتعدت حواس الطفل الذي يفتش عن ضالته عبر محاولته فهم مشهد الضوء وهي قصة تمنح الإدراك صوتاً للوعي في حين لم يستطع الوالد إيصال فكرته لطفله.

هي قصة تعبر عن تجربة طفل في محاولة لاستيعاب محيطه، وكيف يمكن للعالم الطبيعي أن يثير الفضول والإبداع لدى الأطفال. "ليبتكر عبد الله ... التجأت مخيلته إلى زمام اللحظة التي قطفت بها عيناه ضوء القمر، آمال بعوده على ملاءة السرير لبضعة من الوقت، انسحبت أنظاره إلى التلفاز، يا لله موعد المسلسلة اليومية إذن سيأتي والذي عن قريب، ثم تحضر لسرد أغرب الأحداث التي رآها لوالده، إيدانا منه عن معرفة الغرائبية التي خطفت انتباه ابنه الصغير"

الشخصيات:

الطفل: عبدالله الذي يرمز إلى البراءة والفضول الطبيعي للأطفال.
الوالد: الذي يمثل مصدر الحكمة والمعرفة، ولكنه يواجه صعوبة في شرح مفاهيم معقدة لطفله.

الحبكة: القصة تبدأ في المساء، حيث يتأمل الطفل الضياء الصادر من القمر. يتم إثارة

جثامين الطفلين من النهر، وهو المشهد الذي جعل الزوجة المثالية ليلي تستوعب الحدث، مما استوجب إحالتها إلى الطب النفسي، ولكن السر الذي بدأ يتكشف بعد الحادثة هو أمر قديم مضى عليه أكثر من ربع قرن، وهي حادثة تعرضت لها الزوجة في طفولتها. ليتم بعدها الإعلان عن السر الذي أخفاه والد الزوجة طيلة هذه السنين ولكن الحقيقة كالضياء لا بد تظهر مشعة.

في حين جاءت "مفازة اجتماعية" بقصة مواساة لزوج مُهادن للحياة وهو معلم متقاعد اضطره الجلوس في البيت إلى الاستماع إلى زوجته "سعاد الشكاية" ومهاراتها الدائمة نحو اللاشيء، بينما هو متفرغ إلى تأمل الحياة عبر عمليين يجمعان بين العناية بالنباتات والقراءة، لكن ضغط مهاتراتها دفعه للخروج إلى الحياة بما فيها الشارع، والسوق فيركن بنظره إلى الرجل المسنّ بائع الزبيب وهمته العالية في الحياة، وكرجية بائعة الخضار وإقبالها على الحياة، ويتنمر من نكران زوجته لجمال الحياة، ثم واسته الحياة بمشهد ضمن رجل يقول لولده (التزم مكانك يا ولد لا تذهب إلى البيت ما لم تزل مكائد اللغو عن والدتك) فكانت المواساة تجعله يبتسم كثيراً إيماناً بحتمية القدر وأنه لا مفر منه أبداً.

حملت هذه القصة بعنوانها دلالات يمكن تأويلها من عدة زوايا بداية من المفازة وهي المكان القاحل أو الصحراء الواسعة والخالية حيث تكون ظروف العيش فيها قاسية وصعبة ، أما وقد تم إضافتها إلى كلمة اجتماعية في هذا السياق فقد اشتملت على معانٍ مجازية تعكس شعور العزلة أو الانفصال عن المجتمع، حيث يشعر الأفراد بأنهم في مكان قاحل من الناحية الاجتماعية، بعيدين عن

فضول هذا الطفل بالنور، ليسال عن طبيعته. يحاول الوالد أن يجيب، لكن الشرح يفتح أبواباً جديدة للسؤال، عبر ظهور سحابة تغطي نور القمر وتحجبه.

الرمزية: الضوء والظلام يمكن عدّهما رمزا للمعرفة والجهل.

السحابة: تعني الغموض والعقبات التي تحجب الفهم.

الطبيعة: هي تعزيز الإحساس لدى الطفل لكل ما يدركه حوله ويشعر به.

الأسلوب: استخدم الكاتب أسلوباً تميّز بالعمق والبساطة معاً، يتناسب مع فهم الطفل.

الخاتمة: تنتهي القصة بمشهد الطفل وهو يواجه التغيير الطبيعي في السماء، وهي سحابة تغطي القمر، مما يثير فيه المزيد من الأسئلة والدهشة، الدهشة التي تفتح آفاق الفكر الفلسفي.

الرسالة في القصة هي أهميّة الحوار في مسيرة التعلّم.

أما القصة تعكس أحداثاً درامية ومأساوية فتدور في قرية تعاني من ظلم وفساد صاحب مصنع بلاستيك، تشير الحكاية إلى قصة انتقام وعدالة ذاتية متأصلة في النفوس المظلومة.

وهي تعبير عن معاناة الطبقة العاملة والفقيرة التي تتعرض لشتى أنواع الظلم على يد القوي الفاسد، والعناصر الدرامية تتضمن الحب، الكراهية، الانتقام، العدالة الشعبية.

القصة تطرح أسئلة أخلاقية عميقة من جملة كيف يمكن للظلم أن يولّد دوامة من العنف والموت؟ وكيف يمكن أن تتحول الضحايا إلى جُناة عبر سعيهم للحصول على العدالة؟

النهاية تكشف العدالة حينما يلقي الظالم جزاءه على يد ابن ضحيته، لكن في الوقت نفسه تظهر التراجيديا التي لا تنتهي بموت الظالم

والمظلوم معاً. تمّ تقديم القصة بأسلوب يعتمد على الوصف العاطفي والتفاصيل الدرامية التي تسلط الضوء على الصراع الإنساني والاجتماعي في القرية، ليظهر لنا الكاتب أن الأسئلة الأخلاقية المتعلقة بالعدالة والانتقام هي الأكثر جدلاً وتعقيداً في الفلسفة الأخلاقية، والقانون.

من ناحية أخرى يُنظر إلى الانتقام على أنّه استجابة طبيعية للظلم، وسيلة لتحقيق العدالة عندما تفشل الأنظمة القانونية، أو تغيب.

النص يوحى للقارئ بأن الانتقام دائماً دورة مدمرة تؤدي إلى المزيد من العنف، وبالتالي لا توفر حلاً مستداماً، أو نهائياً.

فهو يصعد العنف، كما يمثّل المعاناة الإضافية بتأثيره السلبي على النفس، ويزاد الأمر سوءاً بفقدان القيم الأخلاقية، وتقويض النظام.

وفي " أنثى مدمرة " يسلط الضوء على الآثار المدمرة للحرب عن طريق حوار مليء بالمشاعر بين وشاب وشيخ عايش الألم ومآسي النزاعات، فبدأ الشيخ بشخصية عانت الكثير من الخسارات، حيث تحدّث عن كيفية تدمير الحرب لكل شيء سواء كان حيّاً أم ميتاً، كيف أنّها لا تترك شيئاً من دون أن تمسه بالضرر.

وعنما يسأل الشاب الشيخ عن سبب عدم هروبه من برائن الحرب يرد الشيخ بتهكم يكشف عن مدى العجز واليأس الذي يمكن أن يشعر به الأشخاص الذين تحاصرهم الحروب ككيان مدمر يستهلك كل شيء.

الخاتمة تلمح إلى أن الشاب أصبح مدرّكاً لعبء الحرب، وتأثيرها المدمر، الأمر الذي يدفعه على الصمت والتكتم، ربما كنوع من الاحترام للألم الذي شهده الشيخ، أو كوسيلة لحماية نفسه من الألم النفسي الذي يمكن أن

يأتي من اكتشاف حقيقة الحرب القاسية. في العمق يمكن أن نرى القصة كرمزية لكيفية تأثير الحرب على البشر، والمجتمعات، وكيف تترك الأفراد محطمين ومشوهين، سواء بدنياً أو نفسياً، حاملين الندوب التي لا تندمل. فمثل الشيخ رمز الحكمة والتجربة والألم كرمزية للماضي الذي لا يمكن الهروب منه، ومثل الشاب رمز الأمل والبراءة وربما الجهل بتبعات الحرب، أما المكان فهو المقهى بفضائه المفتوح الذي يسمح بالحوار والتفكير والتأمل وسط الحياة اليومية.

أما سؤال الشاب للشيخ عن إمكانية الفرار، فيشير السؤال للبحث عن مخرج واستكشاف إمكانية الاختيار في مواجهة القدر، والإجابة بالسخرية تعني أن الشيخ قد وصل إلى مرحلة من الاستسلام لم يُدِ يرى جدوى من المقاومة أو الهروب.

اللغة معبرة وتحمل معانٍ معبرة مثل:

”أوزار الحرب“ عندما أصبح الحرب مجازاً للعبء الثقيل الذي يحمله الشخص، وهي رمز للدمار الذي يتعدى النطاق الجسدي ليشمل الروحي والنفسي.

”أكلت الأخضر واليابس“: تعبير مجازي عن التدمير الشامل للحرب التي لا تفرق بين شيء وآخر، إنها علامة على الفتك اللافرقي بين مختلف جوانب الحياة.

”الصمت والكتمان“ الذي يختاره الشاب في النهاية، يمكن تفسيره كرمز للقبول بثقل المعرفة والتجربة. هذا الصمت يحمل دلالات معقدة تتعلق بالتأمل والتحمل، وأن التأثير النفسي للحرب يتجاوز الزمان والمكان.

ومع كل هذا الكم من المأسى التي تضمنت الحروب والفقر والعوز والموت وتداعياته على الشخصيات، وأثرها، كانت المتعة

الأدبية حاضرة والمتعة كما هو معروف تقدم لنا مقتربا آخر للقضية الكاملة في ماهية الأدب. إن جاز لنا بوصفها مواد القدرة الاتصالية، فهي تقدم لنا فرص استعمال كامل نطاق القدرات التأويلية وساردية القارئ، ويذكرنا الفرويديون الجدد، لا سيما ”لاكان“ وحلقته أن المجازين الرئيسيين عند جاكسون وهما الاستعارة والكناية قريبان في المعنى من التكثيف والاستبدال عند فرويد، فاللاشعور يتحدث في قصة أنثى مدمرة.

وفي القصة الأخيرة ”تنقيب“ كان عابرا أسيجة الموت، كالأرض لا تبج سرك لأي كان فالأرض ما عادت تحفظ خطانا، فكيف بنانستأمنها علينا؟

جمعت القصة ثنائيات بين الحياة والموت عن طريق رجل يحكي عن أخرس، في مشاعر جمعت التنقيب، والسؤال للاهتمام، وعمل كبت المشاعر فيها على مفكرة شخصية تحمل السواد، والحرمان، متلفعة بالكلم الأسود الذي يتأبط زمام الجنوى.

في هذه القصص الفريدة “النزوح نحو الممكن”، نجد أن كل قصة فيها أسهمت في تشكيل لوحة متنوعة، تعكس النزاعات الداخلية والخارجية التي يواجهها الأشخاص في سعيهم نحو تحقيق ذواتهم، في عالم مليء بالتحديات، نجد فيها أننا عبرنا مع الشخصيات مساراتها المتشابكة، متنقلين بين أمواج الأمل وشيطان اليأس، لنكتشف أن النزوح الذي خضناه لم يكن مجرد تحوّل في الزمان والمكان، بل كان رحلة إنسانية عميقة نحو استكشاف إمكانات الذات، لنظل لاهثين بالتنقيب عنا على الرغم من منظومة الموت والحياة لنعلن الانتصار على الزمن والمستحيل بالممكن.

ثالث أوكسيد الخراب

سعد جاسم*



وصيحةً صيحةً
حدّ طلوع الأرواح
وصعود الأنفاس الأخيرة
كلُّ هذا قد حدثَ
ذاتَ كابوسٍ نهاريٍّ أسود
حيثُ أنَّ الهواءَ تَسَمَّمْ
وماءَ الله تلوّثَ
بمستنقعاتِ الكراهية السوداء
وسخامِ الضغائنِ والحروبِ
وثالثِ أوكسيدِ الخراب

*شاعر عراقي يقيم في كندا

الحقولُ والينابيع
السواقي والبساتين
والنعناعُ والبنفسج
الأنهارُ والسنابلُ
العنبرُ والعيون
ونخلُ بلادِ البياضِ
والسوادِ والرافدينِ
الأمّهاتُ والأطفالُ
الجذاتُ الحنوناتُ
الشيوخُ البسطاءُ
والفتيانُ الفقراءُ
الصبايا العاشقاتُ
والعشاقُ الصابرونَ
على الظلمِ والظلامِ
والفاقةِ والضميمِ
كوابيسُ لياليِ الحصارِ
والأوبئةِ والفجائعِ
وخسائرِ الأزمنةِ السودِ
كلُّها يا إلهي كلُّها
أصيبَتْ بالذبولِ
والإختناقِ المرِّ
شهقةً شهقةً

شعراء لا يعمرون كثيرا في الحقيقة

محمد العزوزي / المغرب



لأن الشعراء لا يعمرون كثيرا في الحقيقة
سأكتفي بصباح مشمس
لأحاور الخريف بشكل جدي
سأرمي له بفكرة غير جدية
لأمتحن فيه صلابة النسيان
لأكون بأكثر من ذاكرة
إذا ما داهمني النسيان
وأنا أرتب

تلك الفوضى الجميلة التي يقال لها الحياة
لأن الشعراء لا يعمرون كثيرا في الحقيقة
سأكون في الموعد
مع قهوتي السوداء
لأحرك بتكاسل يومي الذهاب نحو المعتاد
وأطل بكل الفرحة على مجازات
ترتيبك بكل طفولية
ولا تستطع النهوض
إلا للفرح
لأن لاشيء جدي
في الحياة
أكثر من لحظات فرح عابر
يحمل أكثر المجازات ثقلا
ولا يجد قصيدة
تليق بأن يضع أحماله عندها

لأن الشعراء لا يعمر
كثيرا في الحقيقة
سأحاول أن أكون بمزاج شعري جيد
لأليق بموعد مع الحب
لأحمل أكثر العبارات شاعرية
لأقطف وردة
بكامل اللطف
دون أن أعير الإهتمام
لأفكار تحاصرني كقبائل
لأعترف بذنب أفكر في اقترافه
في حضرة قصيدة
متمنعة
ولا أجد القرف الكافي من العالم
لأشرع في اقترافه
لأن الشعراء لا يعمر
كثيرا في الحقيقة
سأفكر بجديّة
في كأس
أفرغها في جوف الحزن
وأهرب إلى نفسي
دون أن ألتفت
هل كانت تلك الكأس
نصف فارغة
أم نصف ممتلئة
لأنه ليس من عادة الشعراء
أن يراودوا النهايات
بأنصاف الرغبات

ليلة بلا أحلام

عبد جعفر/ لندن



قاطع تذاكر السفر يتجاهلني، ويرفض أن يدلني الى وجهتي، أتوسل إليه، وهو يصصر على إهمالي، وفي كل ليلة يتكرر حلمي، بل قولوا كابوسي. الرجل غريب الأطوار كلما أقترب منه، يؤشر لي بالانصراف، كأنه ينش ذبابة أمام وجهه. حتى الطابور الطويل العريض من المسافرين هو الآخر يميل وجهه عني ولا يجيب على طلبي، كأنني أتكلم لغة غير مفهومة.

اليوم حين استيقظت، قررت أن ألبس ملابس رياضية، وأهرول في الشوارع للبحث عنه، فلا بد أنه يعيش بالقرب من سكني، وإلا لماذا لا يوجد غيره ينكد علي نومي ويناصبني العدا؟ أنعشتني برودة الفجر، ونسماته العليقة، وكانت خيوط الضياء تغسل بهدوء بنايات المدينة واشجارها، وتضفي سحرا على شوارعها وهي تفرك عيونها من النعاس.

نزلت، رصيف الشارع كعادته ظل ينظر إلى بسخريه، وأنا أزعه بلهائي المتصاعد، وعرفي المتصعب من وجهي.

أنظر حولي، لعلني أجد هذا اللعين كي أبعده عن أحلامي، وإزعاجه لي كل ليلة. أمسكت ركبتني وانحنيت، وأنا ألهث، طوقني ظل، وأياد تلامس ظهري. استقمت، فوجدت بشرطيين يحيطاني.

قال لي أحدهما ويبدو أنه يتنفس من منخار واحد:

-عليك أن تعود إلى البيت، لا يصح بقاؤك

في الخارج، ألا تخاف من الإصابة بعدوى الكورونا وأنت رجل طاعن في السن.

- خرجت كي أطارد هذا الذي ينكد علي نومي وأحلامي.

- أتعرفه؟!

-لا...

ابتسم الشرطيان، كأنني أقدم لهما شايًا ساخنًا في هذا الصباح، ونظرا إلي باستغراب.

وقال الثاني وهو يداري ضحكته:

-أتعرف أين تسكن؟

- نعم ... وهل تعتقد...؟

قاطعني الثاني بحدة ولكن هذه المرة تنفس بمنخاريه الاثنين:

-ألديك أوراق رسمية تثبت شخصيتك؟

- نحن في بلد ديمقراطي....

-لا مجرد اشتباه ..

- أوراقي في البيت...

قبل أن أكمل جملتي وجدت نفسي مقيدا الى

الخلف، والشرطيان يجرانني .. كان الرصيف يضحك بشماتة، والمتشردون أيضا يضحكون وينظرون إلي كمهرج خرج للتو الى المكان الخطأ، بعض النساء المسرعات نظرن إلي بتعاطف قل نظيره، وكادت إحداهن أن تقبلني لولا التباعد الاجتماعي بسبب الوباء.

قلت للشرطي هذا بيتي، ومفتاحي في جيب السروال .. تناول المفتاح وفتح الباب ودفعني بقوة.

أصبحت شقتي في حضرتهن عبارة عن حفرة ماء آسن، رائحتها لا تطاق، ربما بسبب هذين الخنزيرين، أو أن الهواء لم يتجدد فيها، طلبت منهما فتح النوافذ قبل أن أتقيا، وأن يحررا يدي من قيدهما كي أخرج وثائقي.

فتحت أحشاء حقيبتني الوحيدة ونثرتها: أوراق، نقود أقلام، واق للجنس، رسائل من البلدية، فواتير الغاز والكهرباء والتلفون، قصاصات من الورق وبعض الصحف، صور قديمة، مداليات، براغي، ساعات قديمة، ومساح. في هذا التل الرهيب مددت يدي، واستطعت أخيرا كأني فزت في الماراثون أن أجد وثائقي الرسمية: جواز، بطاقة النقل، بطاقات البنك، بطاقات لعضويات مننديات مختلفة. وضعتها في يدي الشرطي المبتسم، افترسني بنظرته.. تفحص الجواز ونظر إلي مرة، مرتين..

-مستر .. حسن .. أسفين.. ولكن لدي سؤال هل تتناول مخدرات؟

-لا

- هل لي أن أعرف الأدوية التي تتناولها؟ جلبت لهم كيسا ضخما ودلقته على المنضدة .. هذا بخاخ للتنفس.. هذه حبوب الضغط.. هذا مضاد للكآبة.. هذه .. هذا ...

تكدست الأدوية وطال الشرح والأسئلة عن الكابوس وقاطع التذاكر اللفظ الذي أراه

بالحلم، ارتفعت درجة حرارة الغرفة، تعرقت الجدران والسقف، مما أضطر الشرطي أن ينزعا ملابسهما الرسمية وبقيتا بملابسهما الداخلية.

ثم قالوا لي وهما يخرجان:

- مستر حسن لن نستطيع مساعدتك!

حملا أثقالهما ومضيا، رائحة الغرفة بدأت تتحسن وحرارتها تنخفض قلت: أفضل شيء أفعله، هو أن أرجع لأنام فما زال الوقت مبكرا، ولن أذهب الى هذا الحقيق.. الحقيق جدا، إنه لا يستحق أن أذل نفسي أمامه.. ثم ماذا يحدث أن تهت بالدروب، هل سأسلم نفسي الى أقرب مخفر شرطة.. ثم، وهذا هو مرتبط الفرس، سأكتب اسمي وعنواني على ورقة وأعلقها على رقبتي، وسأدونها بكل لغات العالم.. ثم.. بدأت حبة النوم تأخذ مفعولها أكثر مما تأخذه في الليل. سقطت من الشرفة وقبل أن أصل إلى الرصيف، دفعتني رياح قوية ورفعتني، وبدأت أطير، ثم وضعتني بهدوء في مكان كل بيوته بيضاء بلا أبواب، وسيارات شوارعه تسير إلى الخلف، والناس فيه تمشي على ساق واحدة، بينما تظل الساق الأخرى معلقة بالهواء، سرت إليهم وأنا أحاول أن أقلد عبثا مشيتهم، وقلت لهم:

- ما اسم هذا المكان.. أنعرفون هذا العنوان؟ نزعنا الورقة المعلقة برقبتي وعرضتها أمامهم. لم يجبنني أحد، دققت النظر في وجوههم لم أجد فيها فما أو أنفا.. كيف لي أن أتفاهم معهم وأستدل على بيتي، يا إلهي، برز قاطع التذاكر في هذه اللحظة كشيطان رحيم، نظر إلي، أشرت إليه، ابتعد عني، قلت له:

- أريد فقط أن تدلني على بيتي وهذا هو العنوان؟

نظر إلي باستعلاء، وقال لي:

- لن ولن أساعدك أيها المنافق؟

دقت ساعة المنبه الساعة العاشرة، نهضت، وأنا أحمد الله على خروجي من هذا الكابوس، ولكن هذه المرة قررت أن أقتص من هذا الحيوان، لا بد أن يكون موجودا قريبا من سكني. خرجت بملابسي الرياضية، ولكي أتجنب الانتقادات، وضعت الكمام على وجهي ولبست القفازات، ركضت طويلا، بدأت ألهث وساقاي قد تيبستا، إنحنيت وكدت أسقط، ويسخر الرصيف مني. يدان قويتان تمسكاني. - هذا أنت ..

- أنتما...

إنه الحلم نفسه، زارني بعد أن خرجت، نكد علي الحقير نومتي حتى في النهار، سأتعرف عليه، صورته محفورة بدماعي وأستطيع أن أرسمها لكما.

طوقاني بأذرعهما الممتدة مثل أخطبوط، ولكنهما لم يضعوا القيود بمعصمي، وقاداني إلى البيت.

وقال الشرطي الذي يتنفس بمنخار واحد:

-التيه في الحلم أفضل من الموت بالكورونا! كندا هذا آخر إنذار لك.. تمام .. تحلم ... تطحنك الكوابيس لن نريد أن نرى وجهك ثانية في الشارع!

رمانى بالغرفة وأغلقا علي الباب، كركرت الشقة كالطفل من وضعي، واهتزت النوافذ مقهقهة، أخذت أرتجف، وأشعر بالبرد، غطيت نفسي بكل الأغطية التي أملكها، وبدأت عيناى تثقلان، ولكنى قررت أن لا أنام، ورميت كل المهدئات وحبوب النوم في سلة المهملات، جاء إلي، وقف قرب ساقي بعد أن رفع الأغطية عن وجهي وقال:

- لن آتي لك بعد اليوم، أنت مزعج حقا، تنبيه وتحملني مسؤولية إرشادك، أنت لا تأتي

ألا حين أكون في أشد الحاجة للذهاب الى دورة المياه، ثم من يقول أنت غير مصاب بالكورونا!

نهضت ثانية، الساعة تقارب الخامسة مساء، العتمة تغزو الغرفة وأثاث البيت تثير الكآبة وتمنع ستائر الغرفة علي الهواء، فتحت الضوء، أزحت الستائر، تنفست بعمق، حركت الأثاث وغيّرت ديكور الغرفة والشراشف، أحسست براحة لا تصدق.

لم افكر بهذا الحقير، وقررت هذه المرة أن أركض ولكن بالاتجاه المعاكس، شجعني الرصيف وقال لي:

- يا مرحبا..

ومنت علي السماء بهواء بارد كتحية منها، حتى جسمي لم يتعب أو يتعرق، ولكن الوساس الخناس قال لي: لا تتخدع بهذه الظاهرة. توقفت وأخذت: تأمل المحلات المغلقة لعلها تفتح يوميا بعد الجائحة لأشتري منها.. ولكن ماذا تشتري يا حسن؟

-يوصلة!

قال لها الشرطي وهو يضحك

- هل خرجت تبحث عنه، ألم نحذرك..

وقبل أن يكمل الآخر جملته أسرني الثاني ودفعني الى السيارة الواقفة، ثم تكلم بالموبايل.

-نعم سيدي قبضنا عليه مثلثسا!

عصبا عيني ووضعنا شريطا لاصقا على فمي، وتكلمة لدورهما صفعني أحدهم بقوة، وقال هذا من باب التحذير من أي عنف تبديه. في غرفة التحقيق، وضعاني على كرسي ورفعوا القيد واللاصق، وجدت نفسي أمام محقق طويل، طويل الوجه، طويل اللحية، طويل الأنف، طويل الأصابع، حتى ربطة عنقه طويلة ممتدة الى الأرض. قال لي بعد أن ضغط على زر آلة التسجيل.

دخلت، رحبت بي الزنزانة، وجردتني
كامرأة مجربة من ملابس وحريتي،
وأغلقت علي الباب، فتساقطت الجدران
بالعنة وطرحتني على الفراش. وقبلتني
وقالت:

- تصبح على خير!
ثم ضحكت وقالت:
- لا أستطيع ان أقول لك أحلاما سعيدة فمن
ينام معي لا يحلم مطلقا بأي شيء!
تناولت حبة وضعت قرب كأس ماء،
قرب السرير، وسقطت في بئر عميق، في
الصباح استيقظت يحيطاني رجل وامرأة
بملابس بيضاء قدما لي أنفسهما دكتور
روبرت والدكتورة ماغي. قاسا ضغطتي،
وفحصا عيني، ودقا على ركبتي، وبطني..
وأخبراني إنني سليم وجيد، ولا تنقصني
سوى الراحة.. وأعطاني حقنة قالوا أنها
مضادة للأحلام والالتهابات.

ذهب الطبيب وظلت ماغي تغمرني
بالحنان، وانحنيت علي لتقبلني بحرارة
وهمست في أذني قائلة:
- بالأمس أراد أن يدخل فمנعته، وقلت له لن
يحلم بعد، ولن يضيع أو يتوسل بك!
- لكنني لم أطلب..

قاطعتني بقيلة أخرى، ووعدت أن تزورني
غدا أو الأسبوع القادم أو ربما العام القادم
...وستجلب الزهور وماء الورد والبخور
ورفشا ستزيل منه النباتات الزائدة التي قد
تشوه منظر قبوري.

- نريد وببساطة أن تعترف يا مستر هسن!
- أنا .. أتعرف على ماذا؟
- كيف قتلته وبأي أداة؟
- من؟
- الرجل الذي يزورك بالأحلام؟
- أتاني في نومة الظهيرة وقال لي أنت مزعج
وأنه لن يأتي بعد اليوم!
- هذا يعني أنك قتلته!
- لم أقتل أحدا!
- صحيح لم تقتل أحدا.. ولكن أن تمحو
أحدهم من حلمك يعني أنك قتلته!
- ومن أخبركم بحلمي!
- هو الذي أخبرنا!
- عجيب كيف حكى لكم إذا انا قتلته!
- حسنا بدأت تعترف لماذا قتلته؟
أصبح جو الغرفة خانقا، ولكني كنت أرتجف
بردا، وأسنانني تصطك.
- يا صاحب المقام الطويل أقصد الرفيع، إنه
حلم..
لملم أوراقه وقام قبل أن أكمل جملتي، أرتفع
سقف الغرفة كي لا يلامس رأسه، وقال ستبقي
معنا والى الأبد هنا.
خرج وتركني وحيدا أراقب غيابه، وحضوره
المخيف، ثم انفتح الباب، جاء شرطي يشبه
المحقق ولكنه قصير جدا، قادني الى زنزانة
أنيقة بسرير واحد ونافذة واحدة، ويتوسط
جدرانها لوحة طفل يبتسم، وقال هنا كل شيء
متوفر لك، من الملابس والطعام وحتى فرشاة
الأسنان والأنترنيت.

باهرة محمد عبد اللطيف رفض للظلم بكل أشكاله جعلني انحاز الى النساء المضطهدات

اجرت المقابلة / كريمة الربيعي



باهرة محمد عبد اللطيف

بمدرّيد، على إشارات الكثير من الكتاب الإسبان المتخصصين في قضايا المرأة. خلال أكثر من عشرين عاماً من إقامتها في مدريد، قدمت العشرات من المحاضرات عن الأدب العربي والإسباني وعن وضع المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية، كما شاركت كأكاديمية وتدرّسية ومتفقة في نشر الثقافة العراقية والعربية والإسلامية وساهمت بشكل فعال في ترسيخ ثقافة التعريف بالتراث العربي والإسلامي في الغرب عن طريق تواصلها مع المثقفين الإسبان عبر مئات الندوات والدورات والكورسات والمهرجانات.

ولدت باهرة محمد عبد اللطيف عام 1957 في بغداد، وحصلت على البكالوريوس في اللغة والأدب الإسباني في كلية الآداب/ جامعة بغداد عام 1979 بتقدير امتياز، كما حصلت على دبلوم عالي في الترجمة الفورية ودبلوم عالي في الترجمة التحريرية وبمدرّيد امتياز من جامعة أوتونوما بمدريد عام 1982. تحمل شهادة ماجستير في أدب أمريكا اللاتينية من جامعة أوتونوما بمدريد ودبلوم في دراسات الهجرة والتفاعل الثقافي. عملت أستاذة للغة والأدب الإسباني في جامعات عديدة من بينها كلية اللغات/جامعة بغداد، وجامعة أوتونوما وجامعة كمبلوتنسي بمدريد، وحاضرت في العديد من الجامعات والمعاهد الأخرى. تكتب باللغتين العربية والإسبانية، ولها العديد من الكتب المطبوعة بكلا اللغتين.

تعد من أفضل المترجمات المتخصصة في اللغة الإسبانية على مستوى العراق والوطن العربي وإسبانيا. وقد حازت ترجمتها لكتاب «الغابة الضائعة» وهي مذكرات الشاعر الإسباني رافائيل ألبرتي، على جائزة أفضل كتاب مترجم في العراق عام 1993. كما حازت دراستها المعنونة «رجم» والصادرة

لم تصدر سوى مجموعة قصصية واحدة هي "تأملات بوزية على رصيف الموت" وتسعى لإصدار المزيد مستقبلاً لأنني أحب الفن القصصي.

• متى بدأت نشاطها النسوي، وماهي القضايا التي حفزتها لتخوض في هذا المجال؟

- رفضي للظلم بكل أشكاله، جعلني منذ الطفولة انحاز إلى النساء المضطهدات اللواتي يتعرضن للعنف الأسري أو الظلم الاجتماعي. لقد نشأت في بيئة مفتوحة اجتماعياً وحظيت بطفولة سعيدة حتى بدأ وعيي يشاغب علي مع مرحلة الصبا والشباب. وكان جَل اهتمامي على مدى عقود من حياتي هو وضع النساء في مجتمعاتنا العربية وطغيان العقلية الذكورية المسيطرة على علاقة الرجل (أباً وأخاً وزوجاً) بالمرأة (ابنة وشقيقة وزوجة). مجتمعاتنا أبوية ذكورية بامتياز تمنح الولد حقوقاً أعلى من شقيقته منذ مراحل الطفولة الأولى، وتسهم فيها الأسرة بالدرجة الأولى، بحكم هيمنة العادات الاجتماعية المتخلفة وبعض الأفكار الرجعية السائدة التي لا علاقة لها بقيم الدين، لكنها سوغت وشرعت في أحيان كثيرة تحت هذا المسمى. ثقافة "العيب" و"الحرام" تحكم علاقاتنا كمجتمع عراقي أو عربي، بدلاً من أن تكون المنظومة الأخلاقية للإنسان هي الرادع عن الخطأ في السلوك الفردي وفي علاقته بالمجتمع والدولة. وكل هذا يحدث بسبب غياب المواطنة الحقيقية التي تضمن المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون وفي الحقوق والواجبات في ظل قيم ديمقراطية حقيقية وسلطة قانونية مستقلة وعدالة اجتماعية تحمي الأفراد شانئصرت لنساء كثيرات في حياتي،

حميت صديقات من شتى المخاطر ودافعت عن حريتهن قبل أن أنخرط في العمل المجتمعي المدني في إسبانيا وأكرس الكثير من كتاباتي عن النساء العربيات والمسلمات في الغرب. عملت مع منظمات نسوية وتعلمت الكثير من نساء مناضلات قدامن الكثير لمجتمعهن ولقضية حقوق الإنسان وحقوق النساء.

أكثر ما يحزنني في الآونة الأخيرة هو الهجوم المنظم على كفاح النساء ودور الحركات النسوية عن طريق سياسة خلط الحابل بالنابل، أعني خلط السياسة بالدين لتبرير الهجوم على التنظيمات المدنية وحركات التحرر النسوية. أضرب مثلاً على هذا ما يجري من تشويه متعمد لهذه الحركات التي ناضلت في عالمنا العربي منذ مطلع القرن العشرين من أجل تحرير المرأة من حالة العنف الاجتماعي والتهميش والعنف الممارس ضدها في المنزل والشارع، في الريف والمدينة. لقد كانت جداتنا أكثر وعياً من الجيل الحالي من الفتيات اللواتي يجدن أنفسهن بين نموذج رأسمالي يعمل على تشييء المرأة في مختلف منصات التواصل ووسائل الإعلام، وانموذج اسلامي محكوم بخطاب رجعي ترعاه نظم ومؤسسات عربية يعرفها الجميع. من المؤسف جداً ألا نرى ولا نسمع أصوات النساء الواعيات لذواتهن وقدراتهن ودورهن في المجتمعات العربية خارج هيمنة السياسة الرجعية أو المنابر المتأسلمة. في أعوام شبابي كانت قضايا النساء وتحريرهن والدفاع عن استقلاليتهن الاقتصادية واضحة ومطروحة للنقاش المجتمعي وثمة منابر وهيئات للتعبير عنها، لذا كان طبيعياً أن تتخرط كثير من الفتيات والنساء في هذا التيار. أما اليوم فالفوضى ضاربة، سياسياً واجتماعياً، والخناق متداخلة،

والعدوبات صديقا مع حملات التطبيع. كما أن هناك غياب واضح لأفكار الاستنارة التقدمية في ظل موجة عالمية للأفكار اليمينية حتى أن بعض حقوق النساء في الغرب باتت مهددة، فما بالنا بمجتمعاتنا التي تزرع في فوضى "لاخلاقية" أصبح فيها الرجال والنساء معا أرقاما غير مؤثرة في مجتمعاتهم إلا في استثناءات تثبت القاعدة ولا تنفيها.

• ما هو تأثير الغربة على ما تكتبينه، وهل وجدت البيئة التي تجعلك تكتبين؟

- الغربة لها أثر كبير في كل تفاصيل حياتي على المستوى الشخصي وعلى المستوى الكتابي. وقبل ذلك لا بد لي من القول إنها حالة التحدي الأكبر الذي واجهته في حياتي. كنت مترفة رقيقة أحياء في جو اجتماعي مرفه، وحتى تمردي وثورتي على الكثير من الظواهر الاجتماعية التي كنت أرفضها كانت نوعا من الترف الفكري لأنني كنت أعيش في سياق اجتماعي يوفر لي الأمان النفسي والاقتصادي. لقد "اخترت" الغربة اضطرارا لأنني كنت مختنقة بسبب الجو العام السياسي والاقتصادي والاجتماعي في أعوام الحصار (عام 1995)، عندما غادرت الأمان الأسري وعلمي في دار المأمون للترجمة والنشر في وزارة الإعلام والتدريس في كلية اللغات / قسم اللغة الإسبانية، وعدت إلى إسبانيا التي درست فيها من قبل. آنذاك بدأ الشعور الحقيقي بالانفلاق والخوف والوحشة وانعدام الأمان النفسي والحياتي وكل الأفكار التي تنال من عزيمة المرء. لذا كانت تلك الخطوة نقطة تحول كبرى في حياتي لأنني ذهبت بلا أي دعم مادي أو نفسي من أي

جهة. كنت أحمل حقيبة واحدة هي كل ما سمح لي بحمله ومائة دولار، ومبلغ استلفته من الأهل على أمل استلامه في عمان. كانت تجربة أنهكت صحتي لكنها غيرتني تماما، إذ لم أعد تلك الرومانسية الثائرة الحاملة بل أصبحت أكثر قوة وجلدا واحتمالا، وحكمة أيضا. فالضربات المتكررة خير معلم لأنها تزودنا بمهارات البقاء على قيد الحياة، والكرامة أيضا.

في الغربة يكتشف المرء نفسه وإمكاناته ويختبر أفكاره وكل خزينه القيمي والمعرفي أيضا. كما أنها تستدعي كل قدراتك الكامنة للدفاع عن ذاتك وهويتك المقتلعة والمعرضة للمحو في كل موقف، خاصة وأني خرجت بغصة كبيرة في القلب إزاء الوطن وشجونه، غصة تحول أحيانا دون الحكم بموضوعية على قضايا يعتقد الكثير منا إنها مسلمات. أعني أن الحوار مع الآخر يغزو صعبا جدا في هذه الحالة، عليك اختبار كل ما حملته معك من تاريخ وقيم إنسانية واجتماعية وحمولة الدين والأفكار الموروثة، وكل مكونات الهوية الوطنية، لتغربيها أولا ثم لتحافظي عليها بلا تعصب أو شوفينية. كيف ستقبل الآخر الذي تعمل وتعيش معه وتحاوره، بكل موروثاته وحمولاته المختلفة عما لديك، والمسببة أحيانا أو الحافلة بالأفكار المسبقة والصور النمطية، كيف لك أن تكسب احترام عقل الغربي، قبل محبته، وتعاطفه مع قضاياك الوطنية والعربية؟

أول الأمر كنت أركض في شتى الاتجاهات على نحو غير واع أبحث عن طريقة للعيش بكرامة، وأتعامل مع قوى اليسار الإسباني في القضايا كافة والتي تهمني كعراقية عربية، وأشارك وأدعى إلى الندوات والمؤتمرات

الشعري في نثره كان عالياً، ناهيك عن الشعر الذي أورده في كتابه. لكنني خرجت منها متعافية ممثلةً بشكل هائل من المفردات الثمينة والاستخدامات اللغوية والاستعارات والصور الشعرية. وكذلك الحال مع شعراء أمريكا اللاتينية الذين ترجمت لهم وعرفت أساليبهم المميزة النابضة بالحياة والتوافقة للحرية.

إن تجربتي في قراءة أعمال بورخيس كاملة فضلاً عن قراءة عشرات الكتب عنه وعن شعره جعلتني أتعلم الكثير منه ومن حكمته في الأدب والفكر والكتابة. لذا أقول بتواضع أنني أكتب بأسلوب مختلف تماماً عما يكتبه الآخرون. ليس أفضل، لكنه مختلف. تعلمت من بورخيس الإيجاز في الشعر، وفي الكتابة الأدبية وفي الحديث أيضاً. فأنا لست مستعدة للإطالة كي أقنع القارئ بما أقوله بل أسعى لإيصال رسائلتي إليه في أقل وقت، وبما يبقيه متحفزاً للمزيد. أنا أخشى ملل القارئ، ولكم شعرنا بالملل من كتّاب كثيرين، بضمنهم كتّاب معروفين، وكم تمنينا في أعماقنا لو أن هذا الكاتب لم يسهب هنا، ولم يستطرد هناك ليبقى القارئ متحفزاً متفاعلاً لا تنتابه حالة من الشرود أو الملل! كما تعلمت من بورخيس عدم الانسياق خلف رغبة اللغة وإغراءاتها. وهذا خطر ماحق يتهدد الشعر العربي منذ مطالعه: الحشو اللغوي، نظراً لأن اللغة العربية ثرية جداً بمفرداتها، حيث يسقط الشاعر تحت تأثير غواية اللغة واستطاداتها. وجميعنا قرأ قصائد يمكن اختزالها إلى النصف أو أكثر، احتراماً لوقت القارئ وجهده، وذائقته أيضاً. وهذه الجملة الأخيرة هي شعاري في كل ما أكتب: احترام القارئ وإشعاره بهذا الاحترام.

والمحافل حتى بت معروفة إلى حد كبير في وسائل الإعلام الإسبانية وبتاتوا يتصلون بي في كل ما يخص العراق أو النساء العربيات. في الأعوام الأخيرة هدأت وخفت من إيقاعي مرغمة بعد تعرضي لـ“منخفض“ صحي ألم بي. إن كتاباتي كلها متأثرة بهذا الحوار الدائم بين السياق الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي أعيش فيه وبين ما أحمله في داخلي من مكونات هويتي الأولى، وهذا الحوار يصبح سجلاً أحياناً أو يصطدم بتشدد الآخر لكنني تعلمت أن أتجاوز بهدوء واحترام وندية مع الآخر، كأننا من يكون.

• هل ساهمت الترجمة في تطوير الملكة الشعرية لديك؟

- بالتأكيد، فالترجمة في الوقت الذي تفتح فيه مغاليق الكتب المعجمة الخفية للقراء، تضيف إلى خزين المترجم تفاصيل دقيقة حميمة عن أسلوب هذا الكاتب أو ذاك الشاعر الذي يترجم عنه. فالمترجم، خاصة إذا كان شاعراً، يستمتع ويتعلم من هذه التفاصيل التي قد تغيب عن القارئ العربي لاحقاً لأنها تخفت أو تتلاشى في الترجمة ومهما بلغ المترجم من براعة، واختلاف لغوي ودلالي ونفسي وإحالاته على الذاكرة الثقافية للنص الأجنبي. فأن هذا ما كنت أحسه مع أي ترجمة شعرية قمت بها عن شعراء أسبان أو من أمريكا اللاتينية.

أن الترجمة علمتني الكثير حول أساليب الشعراء والكتاب، وكما قيل فالأسلوب هو الإنسان (لا كما ترجم قديماً: الأسلوب هو الرجل!).

وترجمتني لمذكرات ألبرتي. كانت أول تجربة لي وتحد في أن واحد لأن أسلوب ألبرتي

• من هم قراؤك.. هل هم المستشرقون.. أم الشباب أم النساء؟

- القراء عادة يبقون مجهولون بالنسبة للكاتب، ما لم يجد القارئ تعليقا أو رأيا له. بهذا المعنى أنا ممتنة لقرائي ولتعليقاتهم وآرائهم ورسائلهم التي تصلني كلما نشرت شعرا أو نثرا أو دراسة أو ترجمة. هذا على الرغم من قلة نشري، إذ ليس كل ما يكتبه الكاتب بالضرورة ينبغي نشره أو أنه جدير بالنشر. ولا بد من ترك المادة المكتوبة لبضعة أيام أو أسابيع، وأحيانا لسنوات، قبل أن ينشرها الكاتب. وأني لأعجب حقا من أولئك الكُتَّاب الذين باتت عاداتهم في الكتابة الفيسبوكية ديدنا مميزا لهم في النشر اليومي.

وبالعودة إلى سؤالك حول من هم قرائي. قرائي هم من الشباب والنساء وكبار السن، ممن يحملون ذائقة حديثة فأنا أزعم أنني أكتب بلغة حديثة مفهومة شعرا ونثرا وإحساسا. كما إن كتاباتي عن النساء تصل إليهن على غير توقع. وثمة قراء من مجالي يدهشونني أحيانا بمتابعتهم في لمسة كرم حقيقي تسعدني. أما المستشرقون -ويدعون هنا في إسبانيا بالمستعربين لأن هذه التسمية تاريخية تعود إلى حقبة الأندلس ويشار إلى المسيحيين الإسبان الذين اتقنوا اللغة والثقافة العربية.

• هل واجهت صعوبات في هذا المجال ، ماهي وكيف تم تجاوزها؟

- الصعوبات هي التي تصقل شخصية الإنسان حيثما كان. فالحياة التي تخلو من التعقيد والمشقة والانعطافات تصبح أفقية مملة تخلو من التحديات التي تستنفر الطاقات الكامنة في الإنسان. ولو لم أغادر العراق لكنت قد

وقّرت الكثير من الصعاب حتما، إلا أنني كنت سأفتقد الخبرة التي اكتنزتها في أعوام الغربة هذه. من هنا فأنا مدينة للصعوبات الكثيرة التي اعترضتني في صقل شخصيتي وتوسيع مداركي، والأهم هو في اختبار قدرتي على المطاولة والتحمل، بعصامية مطلقة. تعلمت من العيش مع الإسبان الكثير وأعدت اكتشاف هويتي الوطنية والعربية والإنسانية. فالغربة مختبر هائل لخوض شتى التجارب الذاتية والنفسية والفكرية وحتى عندما تخبئ النتائج توقعاتك فإنها تغني زائدك الإنساني والمعرفي.

• كيف ينظر إليك المجتمع الإسباني كعربية تتكلم الإسبانية؟

- الإنجاز الكتابي المتنوع كان باستمرار يسير بالتوازي مع عملي الأكاديمي في الجامعات الإسبانية الحكومية والتزاماتها الكثيرة، ومع الترجمة الفورية التي كنت أعمل فيها عن طريق مئات المؤتمرات الأوروبية والدولية، وكلها تسير جنبا إلى جنب مع أنشطة أخرى تشمل المحاضرات والندوات وتنظيم الدورات والفعاليات الثقافية. ولعل الأسبوع الثقافي العراقي الوحيد الذي نظم عن العراق في السنوات العشرين الأخيرة كان من تنظيمي بالتعاون مع عدد قليل من الكتاب والفنانين الأصدقاء العراقيين المقيمين في إسبانيا وكان بجهود فردية تماما. كل ما ذكرته كان تعبيراً عن هوية وطنية وإنسانية حرصت عليها وعلى تقديمها في أبهى صورة. هاجسي كان وما زال هو أن أكون همزة وصل بين ثقافتنا العراقية والعربية وبين الثقافة الإسبانية المسيحية في جوهرها العلمانية في نظامها السياسي، وبتفاعلي المستمر وحواري المتصل مع من حولي من الإسبان والعرب.

لي أصدقاء وصديقات من اليسار الإسباني من كتاب وفنانين وساسة، وأيضا لدَيّ صديقات وأصدقاء من رجال الكنيسة ممن يؤمنون بالحوار مع الآخر المختلف ويرحبون بالتفاعل معه. وقد اغتنيت بالحوار مع الجميع وتعلمت احترام الآخر المختلف.

أناراضية عن مسيرتي على مدى ثلاثين عاما من الإقامة في إسبانيا ومن التفاعل مع الثقافة الإسبانية باحترام وندية، ولعلي محظوظة حقا بهذا الكم الهائل من الاحترام والتقدير الذي يعاملني به الإسبان والعرب على حد سواء.

• هل من رسالة أخيرة.. لمن؟

- كلمتي الأخيرة ستكون للقارئ أو القارئة التي ستقرأ هذا الحوار بصبر وبشيء من متعة أرجوها.

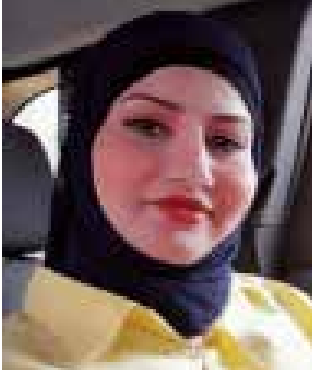
أدعوه للاستزادة من المعرفة بالقراءة وممارسة العقلانية في الحياة، فنحن غالبا ما نبلغها متأخرين لأن تربيئتنا الاجتماعية والتعليمية لا تحثنا على التفكير والتحليل المنطقي والفهم العميق لجوانب الحياة. كما أن تعليمنا تلقيني في الأغلب، وثقافة الحوار

غائبة عن علاقاتنا. ولا أحد ينكر أن علاقاتنا بالمعرفة نفعية، والامتحانات نخوضها للنجاح لا للتعلم كهدف قائم بذاته.

كما أن غياب درس الفلسفة عن مدارسنا فاضح وفادح. تكبر وتكبر معنا ثغرات عميقة في أسلوب تفكيرنا، في جهلنا أسس التخاطب والنقاش بعيدا عن الخوف في علاقة بعضنا ببعض الآخر. ردود أفعالنا انفعالية في أغلب الأحيان، نتعجل في إطلاق أحكامنا النمطية، لا ندرك كسلنا الحياتي، ولا نتأمل ترددنا إزاء أبسط التجارب. كما أن انعدام الثقة بالآخرين هو نتيجة حتمية لنقص الثقة بأنفسنا لأن الأسرة والبيئة الاجتماعية لا تنمي ثقة المرء بنفسه. أتأمل الكثير من الأقوال والأمثال الشعبية التي تستخدم خارج سياقاتها المنطقية، من قبيل: الخوف حلو، الحذر يقيك الضرر، وإن هناك وعشرات الأقوال والحكم الشعبية التي تسكن دواخلنا وتحكم سلوكياتنا... إنها دعوة للتأمل في ثقافتنا الاجتماعية لتجاوز القيود التي تحجم قدرات الجميع وتعيقهم عن النهوض ببلداننا أسوة بالمجتمعات الأخرى.

الخزافة كاثي باترلي: تستخرج الدم من الحجر

ترجمة: خنساء العيداني/ لندن



تجسد المنحوتات الخزفية لكاثي باترلي سخرية غير مبالية تتسم بالذكاء وال جذب؛ وهذا يجعلها تبدو رائعة، وهي كذلك بالفعل، فلقد وصفها الناقد الفني في نيويورك بيتر شيلدال بأنها "سيدة الطين الأكثر حيوية اليوم"، وقد اكتسبت باترلي، البالغة من العمر 55 عامًا، المزيد من الاهتمام في السنوات الأخيرة؛ فقد حقق معرضها الأخير نجاحًا كبيرًا.

يبلغ ارتفاع أعمال باترلي بضعة بوصات فقط، على الرغم من أنها أصبحت أكبر حجمًا مؤخرًا، وهي تصنعها بالطين والزجاج والحرارة الشديدة، فتبدو بعض الأجزاء المتزعزعة فيها، والكرات الصغيرة اللامعة التي تحتوي على نسيج المرجان الإسفنجي، وأكاليل من الخرز الصغير، مهروسة، ومعصورة، ومجعدة، ومقروصة، لكن، على الرغم من الصعاب الكبيرة، فهي متماسكة، وألوانها، مجتمعة بشكل مشاغب، ولا علاقة لها بـ "الذوق الرفيع" مع انها تمكنت من تحقيق مستويات من الروعة نادرًا ما نواجهها في أي وسيط. تعيش باترلي وتعمل في شقة بنيويورك، وتتقاسمها مع زوجها الرسام توم بوركهات. كان المبنى الخاص بهم مملوكا للرسام لاري ريفرز، الذي كان صديقًا لوالدي بوركهات، والمصور والمخرج الأمريكي

السويسري رودي بوركهات والرسامة إيفون جاكيت. تفرز مسام المبنى انبعثًا متعرقًا للمشهد الفني والشعري في وسط مدينة نيويورك. كان من بين المقيمين في الماضي والحاضر الفنانين يايوي كوساما وأون كاوارا وكلايس أولدنبرغ وفريد ويلسون والمخرج ويس أندرسون. لا يزال استوديو باترلي به ثقب في الجدار أنشأه جوردون ماتا كلارك، الفنان المفاهيمي المعروف بـ "تقطيعات البناء". يفتح المصعد مباشرة على مساحة معيشة باترلي وبوركهات. قبل أن أخرج، يندفع كلب صغير إلى الداخل. لدى الزوجين طفلان، عمرهما الآن 18 و20 عامًا. للوصول إلى استوديو باترلي، عليك المشي عبر مساحة معيشة جميلة تصطف

عملها. بعض منحوتات بترلي التي تصنعها بالطين والزجاج والحرارة الشديدة تقول عنها "لقد وصلت إلى مرحلة حيث أصبحت الأمور مألوفة بشكل غير مريح وبدأت في أن أصبح مخرباً لأعمالي - وهذا أمر جيد! إنه وقت مهم وأنا أثق به. لقد كنت هنا عدة مرات. إنه تحدي وهو المكان الذي يحدث فيه التغيير.. ومن الجيد حقاً أن يحدث الكثير في وقت واحد. لكني أعمل ببطء شديد لأن العمل يتطلب الكثير من الجهد. أبدأ بإشعال الفرن في الساعة الخامسة مساءً، وفي صباح اليوم التالي بعد عودتي من اليوغا، أفتح الفرن وأبدأ العمل مرة أخرى. إنه بهذه السرعة لأن السيراميك رقيق." " أحياناً أصل إلى مرحلة تبدو فيها القطعة رائعة جداً، وأفكر: "أوه، كان من الممكن أن أنهي الأمر". ولكن بعد ذلك أدركت أنني لم أعاني بما فيه الكفاية. [يضحك.] أو أن القطعة لم تعاني بما فيه الكفاية. في كل مرة أضعها في الفرن، متوسط درجة الحرارة يزيد قليلاً عن 1800 درجة. لذلك يتم تعذيب هذه الأشياء! قد تبدأ القطعة لامعة للغاية، وإذا وصلت إطلاق هذا التزجيج، فسوف تتعب وتتأذى مثل الطريقة التي نتقدم بها البشرية. أنا أحب ذلك، إنه إنسان حقاً. لكن من ناحية أخرى، إذا أردت أن أستعيده لأمراً مرة أخرى، فسأقوم فقط، في عملية الحرق الأخيرة، بوضع طلاء زجاجي شفاف ولامع وأعطيه عملية تجميل. لذلك فأنا أنتقل ذهائاً وإيائاً بين العديد من الأشياء المختلفة طوال اليوم". فما الذي تحاول تحقيقه من خلال هذا العمل الجديد؟

تجيب أشعر أن التحدي الذي يواجهني هو استخراج الدم من الحجر - أن يتخذ شكلاً لا معنى له بالحياة، وأن أجعله يتمتع بالحياة ويشعر بالمشاعر.



على جانبيها الأعمال الفنية ثم عبر استوديو بوركهارت. تقول بواقعية: "إنها حالة العيش/ العمل". تتطلب كل قطعة من قطع باترلي عملاً مكثفاً، وهي تعمل على عدة قطع في وقت واحد. تحب الاستيقاظ مبكراً والذهاب إلى اليوغا ثلاث أو أربع مرات في الأسبوع. بعد انتهاء المهمات الصباحية، عادة ما تستحم، ثم تذهب إلى العمل. "هذا كل ما أفعله. تقول باترلي ضاحكة: "هذه هي حياتي". ومع ذلك، فهي أيضاً شخصية اجتماعية - تتمتع بروح الدعاية، وتهتم بالآخرين، ومتحدثة بطلاقة ومتحمسة. الاستوديو هو المكان الذي تقضي فيه باترلي معظم وقتها. تحتوي الخزانة الزجاجية الموجودة على اليسار على مئات من الزجاجات الملونة التي لم يعد العديد منها متاحاً تجارياً، وهي في جرار صغيرة مكدسة. على اليمين، خمسة أرفف غائرة تحتوي على عشرين منحوتة خزفية. كل واحدة منها تختلف تماماً عن تلك المحيطة بها لدرجة أن الرفوف تولد جاذبيتها الخاصة، كما هو الحال عندما تصطف مجموعة من الممثلين العظماء على حافة المسرح للانحناء. بعد إلقاء نظرة حولنا، جلسنا للحديث عن عملية

مطبوعات وصلتنا :

- فاضل ثامر، معالم جديدة في ادبنا المعاصر، بغداد، دائرة الشؤون الثقافية العامة، 2024.
- جاسم محمد حافظ، العراق أجمل محطات غربتي، بغداد، دار فضاءات الفن، 2024.
- طه حامد الشبيب، سفرة سياحية: رواية، دمشق، دار العرب، ودار الصحيفة العربية، بغداد، 2024.
- إسماعيل إبراهيم عبد، غناء ملائكة السماء: رؤى في حداثّة الشعر، دمشق، دار العرب، ودار الصحيفة العربية، بغداد، 2024.
- عدنان اللبان، خرج ولم يعد، بغداد، دار كلكاش، 2024.
- خضر عبد الرحيم، حرائق الذاكرة بين الزنزانة وقاعة المحكمة، بغداد، دار السرد، 2024.
- ناجح المعموري، سركون بولص يجوب المدن وهو ميت، بابل، دار ابجد، 2024.
- عادل الياسري، الوردة ماء النار، دمشق، دار تموز، 2024.
- ريسان الخزعلي، مباحج التوقيعات والحزن ابقى، بغداد، الاتحاد العام للأدباء والكتاب، 2024.

