

عبد الله الغدّامي

السردية الحرجة

العقلانية أم الشعبوية

عبد الله الغدّامي

السردية الحرجة

العقلانية أم الشعبوية



المركز الثقافي العربي

الكتاب

السردية الحرجة
العقلانية أم الشعبوية

تأليف

عبد الله الغدّامي

الطبعة

الأولى، 2020

عدد الصفحات: ***

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-***-*

جميع الحقوق محفوظة

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 - 0522 307651

فاكس: +212 522 305726

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت - لبنان

ص.ب: 5158 - 113 الحمراء

شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: 01 750507 - 01 352826

فاكس: +961 1 343701

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

لوحة الغلاف
للفنانة ديما الغدّامي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدِّمة

تجلَّت مهارات العقل البشري باختراعه الفلسفة ثم باختراعه الأخير للذكاء الاصطناعي، على أن مشروع العقلانية لم يسلم قط من النسقية، ولم يفلح في كسر سُلطة النسق الثقافي، هذه خلاصة محزنة عن قديم الثقافة. واليوم نشهد صعود الشعبوية لتضع الثقافة البشرية في مأزق الاستقطاب الصانع للأضداد، وكأن البشر عاجزون عن صناعة معاش يقوم على تعددية مشتركة تحكمها التفاوضية الثقافية بأركانها الأربعة (العدالة، الحرية، المساواة، التعددية الثقافية)⁽¹⁾، والمحزن أكثر أن هذا العجز يظهر في الدول الديمقراطية، والأمر ليس جديداً بل إن ميلاد الفلسفة قد شهد ميلاد النسقية أيضاً وفي توقيت واحد، فجمهورية أفلاطون اعتمدت على نسقية مدمرة

(1) عن التفاوضية الثقافية انظر كتابي الليبرالية الجديدة، الفصل الخامس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2013.

للعقلانية حيث اصطنع حاكمية العقل ليتوصّل إلى نتيجة عكسية بأن جعلَ العدالة للأقوى والحرية للأقوى، وهي مانوية تضع الثنائيات المتضادة (السيد/ العبد، الرجل/ المرأة، القوي/ الضعيف)، وتكرّر هذه النسقية اليوم بمانوية جديدة، كما وصفها جوناثان هايت، وهي الشعبوية.

والمعركة الثقافية ستكون بين الذكاء الاصطناعي بوصفه العقلانية الجديدة والشعبوية بوصفها المانوية الجديدة، فهل سيصمد الذكاء الاصطناعي مسنوداً بالذكاء البشري في مواجهة الشعبوية ليتحقّق للتفاوضية الثقافية إنقاذ الواقع البشري؟! هذا هو سؤال الكتاب وسؤال السردية الحرجة.

كلمة شكر

أسجّلُ شكراً خاصاً للصديق الدكتور عبد الرحمن السماعيل الذي تكرم بمتابعة بروفة الكتاب النهائية واستدرك ما فات على العين واليد، ولم يبخل بوقته ولا جهده، وهي أريحية عهدتها عنه وعرفتها فيه.

الفصل الأول

العقلانية الجديدة والذكاء الاصطناعي

أولاً: مفهوم العقل (وهم العقلانية)

1- ما العقلانية؟

يقول جان-بول سارتر: أظنني أعرف فإذا سألت نفسي وجدتني لا أعرف، وهذا ما دفعه إلى طرح كتاب يسعى فيه لمساءلة ما الأدب؟ ليضع نفسه أمام لعبة تحويل العادي إلى إشكالي⁽¹⁾، ومثله سيكون السؤال عن العقلانية، وهل هي نسبة إلى العقل؟ ومثلها المعقول والعقلنة، وهل اللاعقلاني جنوني إذا افترضنا أن العقلاني عقلي، على أن الناس تمجد العقل وتمنحه المقام الأعلى في الصفات وفي الأحكام، ويبلغ درجة الكمال الأعلى، وكل ما يتفق مع توجهات أجدنا وميوله وتفضيلاته سيكون عقلاً، وما خالفه سيكون جنوناً أو في الأقل لا عقلاني، بحيث ستري الأمر عقلانياً ولا عقلانياً في آن

(1) جان-بول سارتر، ما الأدب؟، ترجمة محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.

واحد، حسب ميول الواصف وموقفه من مسألة ما، ولكن الجانب المصطلحي سيقع في إشكالات عديدة لتحديد المفاهيم، وسنعرض لها هنا لنخلص في النهاية إلى مناقشة مقام الذكاء الاصطناعي أو العقلانية الجديدة في سلم المفاهيم الجديدة.

على أن أولى معضلات التعرّف إلى العقل بوصفه مفهوماً هي أن العقل تصوّر مجرد لا يقابله أي متصوّر محسوس، فهو ليس عضلة، وهو مجرد عن المادة كما وصفه الجرجاني، ولكنه مطابق لها في فعله، وهذا لغز علمي أكثر ممّا هو حلّ للمعضل، وسنرى كيف تخلّص الجرجاني من هذا المأزق فيما يلي من قول. وسنشرع بمفهوم العقل في الثقافة الإسلامية ونتلوه بوقفة مع حال العقلنة في الفلسفة أو «وهم العقلانية» كما سماها هايت⁽¹⁾، ممّا يجعلنا أمام سردية ثقافية تتحول إلى سردية حرجة حين طرح السؤال كما قال سارتر، خاصة في التباسات المفهوم وفي سيرة توظيفه، بما أن العقل كما يصفه هايت مصمّم ليمهر في معالجة القصص أكثر من مهارة التحليل المنطقي⁽²⁾، وكل فرد بشري ينطوي مضمرة على سرديات تخصّ تفضيلاته وتؤثر على ترجمة حياته حسب مجازياتها، وهنا تشتبك السردية النظرية مع السردية الحرجة، وهي

Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, Vintage, New York, 2012, (1) pp. 34-36, 79.

(2) المرجع نفسه، ص 328.

أطروحة الفصل الرابع، ولكنني أشير لها هنا لتوظيفها في إشكالية تشريح المفهوم.

2- مفهوم العقل في الثقافة الإسلامية

أول ما تجب ملاحظته أن القرآن الكريم لم ترد فيه مفردة العقل بصيغة الاسم، ولكن وردت صيغة يعقلون، ومثلها يفقهون ويبصرون، ونشير إلى آيتين ننتقل منهما لما يتلو ذلك من معطيات لمفهوم العقلنة، الآية الأولى قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (سورة الحج، الآية 46)، والآية الأخرى المتصلة بهذا تقول: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (سورة الأعراف، الآية 179).

وفي الآيتين أسندت الوظائف للقلب، فهو يعقل وهو يتفقه، كما أن الأذن تسمع والعين تبصر، ولكن بصر القلب أعلى من بصر العين بما أن القلب هو الذي يتحكم بالمبصر والمسموع فيحوّله إلى معقول ومفقوه أو يتقاصر دون التعقل والتفقه والتبصّر، وهذه ثلاث وظائف للقلب، وستبعتها وظيفة رابعة هي وظيفة التأويل، كما ورد في الحديث حيث دعى رسول الله عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عباس بقوله: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل⁽¹⁾، وهذه هي الوظيفة

(1) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم 2589، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت.

الرابعة مرتبطة بالقلب بما أن القلب يتفقه ولذا يكون التأويل مع التفقه، وهما معاً مع التعقل والتبصر .

بما أن الوظائف الأربع اتّحدت في تجاورها الدلالي والاستنباطي بما أنها تفكر في الكون وتدبر لعلاماته وتعقل فيها مع تفقه في المعاني والدلالات وتبصر بتأويلها، وهي علم رباني طلبه الرسول من الله لابن عباس، وكذا هو علم مكتسب لأن الآيات نعت على أصحاب الأذان وأصحاب العيون تقصيرهم في التبصر والتسمع، لأن قلوبهم لا تريد أن تبصر، ولو أبصرت القلوب لتفقهت وتعقلت وتعلّمت التأويل اكتساباً .

ومن أجل اكتساب مهارة التأويل لجأت الثقافة الإسلامية إلى استنباط علمين من علوم التأويل ومناهج الاستنتاج وقراءة النصوص والتبصر بمداليلها، وهما علم أصول التفسير، وعلم أصول الفقه، بوصفهما مناهجين في صناعة التأويل ومن ثم التفقه وعقلنة المسموع والمبصر في النصوص وفي الكون وفي الذات .

3- التأويل وصناعة ملكة

يقوم التأويل بمقام رفيع في صدارة مفاهيم علمي أصول التفسير وأصول الفقه، وينبني على تدرّج الدلالات لتصل إلى أدق مستوى في سبر إمكانات النصّ، وأشير إلى كتاب الشيخ

عبد الرحمن السعدي في أصول التفسير وقواعده⁽¹⁾، ومن هذه القواعد قاعدة (مراعاة دلالة التضمن والمطابقة والالتزام) ويوضحها بقوله: «والطريق إلى سلوك هذا الأصل النافع: أن تفهم ما دلّ عليه اللفظ من المعاني، فإذا فهمتها فهماً جيداً، ففكر في الأمور التي تتوقف عليها، ولا تحصل من دونها، وما يشترط لها وكذلك فكر فيما يترتب عليها وما يتفرّع عنها وينبني عليها. وأكثر من هذا التفكير وداوم عليه، حتى يصير لك ملكة جديدة في الغوص على المعاني الدقيقة، فإن القرآن حقّ، ولازم الحقّ حقّ، وما يتوقف على الحقّ حقّ، وما يتفرّع عن الحقّ حقّ، ذلك كله حق ولا بدّ».

ولن نغفل عن مصطلحه عن «الملكة الجديدة» ووظيفتها «الغوص على المعاني الدقيقة» عبر الدربة والتدرّب على مقتضى الدلالة التي تقوم على ثلاثة أركان هي التضمّن والمطابقة والالتزام، وهي درجات في الدلالة يتشابك اللفظ بها لتشكيل منظومة المعاني المتوالدة والمتضامنة لتبني عليها الدلالات، وعبرها يتحرّك التأويل والتفسير، وعبر ممارسة هذه المنهجية والمداومة عليها تنشأ ما سمّاها بالملكة الجديدة، بوصفها مهارة في التأويل واستنباط المعاني، حيث هي وظيفة التفقّه وعقلنة المعاني، ولن نغفل عن وصفه الملكة

(1) ابن سعدي، القواعد الحسان في تفسير القرآن (مجموعة مؤلفات الشيخ)، 33 / 8، مركز صالح بن صالح الثقافي، عنبزة، 1988.

بأنها ملكة جديدة تكتسب بالدربة وفعل العقلنة والتفقه، وكل جديد يقتضي قديماً له، ولا يصح إطلاق صفة الجديد إلا لوجود القديم، وهذا يحيل إلى وجود الموهبة أولاً، ثم تتلوها الدربة، وفي تعاضد الموهبة مع الدربة تتشكّل هذه الملكة بما هي مهارة مكتسبة بشروطها في مراعاة دلالة التضمنين والمطابقة والالتزام، لأن الحق يفترض ما يلزم الحق، ولازم الحق يقود لما يتوقف على الحق فيكون حقاً كذلك، ويتبعه ما يتفرّع عن الحق فيكون حقاً أيضاً. وبهذا تتحقق نظرية التأويل كوظيفة للتفقه والعقلنة.

هذا هو المفهوم الإسلامي لنظرية العقلنة المنسوبة إلى التبصر القلبي وتعقل القلب، فماذا إذن عن تعريف العقل في الثقافة الإسلامية؟

4- تعريف العقل في الثقافة الإسلامية

يورد الجرجاني بضعة تعريفات للعقل، معظمها لا تخرج عن التعريفات التجريدية التي تزيد المفهوم تجريداً، وتبعده عن التصور العملي، ولكن واحداً منها جاء دقيقاً ومحكماً وملهماً لمزيد من الفهم وتدقيق المفهوم، وهذا نصّه: «العقل جوهر مجرد عن المادة، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا»⁽¹⁾.

(1) الجرجاني، التعريفات، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986،

وهذا تعريف يورده الجرجاني عقب تعريفات أُخِر سردها متتابعة دون أن يقف على أي منها في نقد أو مراجعة، ولعلّه تركها لقراءه على مدى الأجيال ليتفكروا فيها .

وقد نكتشف حيرة الجرجاني الصامتة حول تشابكات التعريفات وغلوّها في التجريد، ويتبدّى ذلك في التناقض الظاهري بين وصفه للعقل بأنه «جوهر مجرد عن المادة» ثم قوله: «مقارن لها في الفعل»، فكيف يتأتّى لشيء موصوف بأنه جوهر، وأنه مجرد عن المادة، ومع هذا يمتلك قوة الفعل كما تفعل المادة؟!!

ونحن في تأملنا سنقع دوماً في إشكال عميق مع أي محاولة لتعريف العقل، حيث سنقع في التجريد، ونعجز عن توجيه الدلالة باتجاه الفعل . وهذا هو الحرج العلمي الذي وقع فيه التعريف الوارد عند الجرجاني، ولعلّ هذا ما يتبدى في تحوّل التعريف إلى مستوى آخر بقوله المفاجئ: «وهي النفس الناطقة»، وكأنها جملة انفجارية، انفجرت فيها المادة لثبت فعلها، حيث تحوّل المجرد عن المادة إلى متصوّر يسهل تصوره، فنحن نعرف «النفس الناطقة» ونعيشها، وهي الواصل بيننا وبين الجرجاني نفسه بوصفه ناقلاً للتعريف وبوصفنا مستقبلين لنقله، وهذه الناطقة هي ما توافقت عليه تعاريف الكائن البشري بأنه «حيوان ناطق»، وهذه النفس الناطقة هي «التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا» .

هنا دخلنا في تعريف له فعل، وله أثر يمكننا تصوره .

وما دام العقل هو النفس الناطقة التي يقول عنها كل واحد منا «أنا»، فلا بدّ إذًا من وضع هذه الأنا في خلية بنوية لتتصوّر بنية الأنا التي هي العقل.

وبنية الأنا كخلية بنوية ستقوم بالضرورة على أربعة عناصر، هي:

الأنا/ الزمان/ المكان/ اللغة.

ولن تقوم الأنا إلا عبر الزمان والمكان واللغة، وهذه شروطها لتفعل فعل المادة، وسنعرض لهذه البنية بعناصرها الأربعة.

5- الأنا/ الزمان/ المكان

تبعاً لما مرّ سننظر في العناصر والعلاقات القائمة فيما بين المكونات التي بها تتشكل وظيفية البنية.

وأولها علاقة الأنا بالزمان، ولكلّ ذات زمانها وطبع الزمان الذاتي التحول عبر مراحل ومحطات كبرى داخل الذات، فعمر الطفولة يحمل أنظمة ذهنية يتمتع فيها الذهن الطفولي بمنظومة تصورات تحدّد عنده المعقول وغير المعقول، وكثير منها يأتيه عبر مناهج التربية منزلية كانت أو مجتمعية أو مدرسية، وبإزائها للطفل مشاعره ورغباته الخاصة التي تدير تصوّراتها الصغيرة، حسب عمره، وهذا الطفل حين يكبر لسنّ المراهقة ستتغيّر عنده منظومة المعقولات، وتظلّ هذه المنظومة تتغيّر مع كل مرحلة عمرية يتحوّل إليها الإنسان، ولذا

فالمعقولات تتغيّر تبعاً لتغيّرات الزمان المرتبطة به الذات، وكما يتولّى الزمان تغيير وتعديل المعقولات فإن المكان أيضاً يفعل الفعل نفسه، وكلما انتقلت الذات من مكان إلى مكان تغيّرت معه متصورات الأنا، أي أن العقل يتغيّر مع تغيّر الزمان وتغيّر المكان، بما أن العقل هو الأنا، حسب ما أورد الجرجاني، وهو ما أراه منطقياً لتصور مفهوم العقل. وفي تغيّر الأنا بما أنها العقل، فإن تجربة معظم أجيال هذا الزمان أنهم قد مرّوا بتجربة التحول من الريف إلى المدينة، ومرّوا تبعاً لتغيّر المكان بتغيّرات ضخمة في منظومة المعقولات وغير المعقولات، تماماً كتلك التي تحدث مع تحوّل السنّ من طفولة إلى ما يتلوها من مراحل تغيير المعقولات فيها مع كل مرحلة.

6- الأنا/ اللغة

على أن أخطر التحولات في أنظمة المعقولات تأتي في علاقة الأنا مع اللغة، وهذه تشير إلى التعريف الوارد عند الجرجاني حينما أشار إلى العقل بوصفه «النفس الناطقة»، التي يشير إليها كل واحد بأنها: أنا.

وبما أن العقل هو الأنا التي هي النفس الناطقة، فإن أثر اللغة على المعقولات هو أعمق الآثار، ولذا فالعقل المجرّد هو مفهوم لغوي يقوم على جذر «ع ق ل»، وهذا لفظ يستجلب معانيه ممّا نسبته إلى هذه اللفظة من دلالات وما نسب إليها من أفعال حتى ليكون مجرداً عن المادة ومقارناً لها في فعله،

دون أن ينقض هذا ذاك، والسبب أننا كبشر قرّرنا أن نتخذ معنى متعالياً جرّدناه من شروط المادة ولو ظاهرياً لكي نرتاح معه من وعثاء الحياة فنمنحه كل ما هو مفقود عملياً، وكلّما توافق أمر مع ما تتمناه تصوراتنا جعلناه معقولاً، نسبة إلى ذلك المخترع اللغوي الجبّار، وإذا لم يتوافق مع مراد تطلعاتنا قلنا إنه غير معقول.

وتظلُّ اللغة هي مصدر المدّ والتغذية، وإذا قال الجاحظ إن القراءة هي «عقل غيرك تضيفه إلى عقلك»، وكل إضافة لغوية هي مزيد من رصيد الذهن من المعاني والتصورات وبالتالي فإن المعقولات ستتغيّر وتعدّل وتبدّل تبعاً لكل إضافة لغوية تدخل للذهن وتتوغّل فيه.

وكما في شهادة الإنسان على نفسه حين يلحظ تغيّرات معقولاته تبعاً لتحوّله من الريف إلى المدينة وتحولاته بين مراحل العمر، فإن دخول المرء أو المرأة في تجربة جديدة مع اللغة تتغيّر معها معقولاته، وفي تعلّم الإنسان للغة أخرى فهو يستضيف عقولاً أخرى وأزمنة أخرى وأمكنة أخرى إلى عقله وزمنه ومكانه، وستتغيّر معقولاته تبعاً لهذا التحول اللغوي الضخم، حتى ليبدأ ينظر في لغته الأم ويرى فيها ما لم يره فيها من قبل.

ولعلنا نستحضر هنا تجربة الابتعاث التي مرّت بها أجيال سعودية منذ خمسينيات القرن الماضي إلى أوروبا وأميركا، وكلّهم مبتعثون ومبتعثات خرجوا من بيئات محافظة وتعرّضوا

لتغيير مكاني وزماني ولغوي، ودخلوا في تجارب بعضها خطير وقوي كصدمة حضارية وثقافية، وكانت سنينهم الأولى صعبة جداً لدرجة أن عاد بعضهم وتخلّى عن بعثته، والغالبية أكملوا وصاروا أيضاً مادة عون لمن يأتي بعدهم، وفي هذه البعثات حدثت تغييرات ضخمة في منظومات المعقول واللامعقول، لأن علاقات الأنا تحولت مع تحولات الزمان والمكان واللغة، وكان لا بدّ لهذا الذي نسمّيه بالعقل أن يتغير.

وفي تجارب الابتعاث تحدث ظاهرة اختلاط اللغة على اللسان، ويبدو على العائد من بعثته أنه يستعرض مهاراته على أهله عبر تلقّظه بمفردات إنجليزية أمام من لا يعرف هذه اللغة، ويحصل تدمّر كبير من هذا التصرف يبلغ حدّ ازدراء فاعليه، ولكن المسألة هي مسألة تعود لسلطان اللغة على المتحدث الذي يكون لما يزل في سكرة اللغة المكتسبة وتسيطر على الواجهة الذهنية عنده، وحسب التجارب فإن المبتعث يحتاج إلى بعض الوقت لكي يستعيد توازنه مع أي لغة يريد استخدامها، ومع الزمن ينشأ ميزان دقيق يفرّق بين مناسبات الكلام، وتتعاقد عند الشخص قدرات متساوية بين اللغتين في التمييز بين مقتضيات التواصل.

وإن سهل علينا تصور هذا المثال، إلّا أن عمل اللغة وسُلطتها على الذهن البشري لن تتكشف إلّا عبر مفهوم العجز كما وصفه الغزالي فيما يلي، بما أن اللغة هي عقل الإنسان ومعقوله معاً، أي هي الأنا بما أنها النفس الناطقة.

7- العقل العاجز

نخلص إلى أن العقل هو النفس الناطقة التي يسميها كل واحد: أنا، وهذه الأنا مرتبطة عضوياً وذهنياً بالمكان والزمان واللغة، وهذه أربعة عناصر بنيوية لا تفتقر بحال قط، وبما أن المكان متغيّر والزمان متغيّر واللغة تظل تتغيّر حسب مكتسبات المرء والمرأة منها، فإن التغيّرات تمسّ المعقولات وتظل تتغير مع تغيرات الأنا (العقل) كلما تغيّر زمان أو مكان أو لغة، وهنا فإن العقل متغيّر وناقص معاً، وهو ناقص لأنه يظل يكتشف ما هو أحسن أو أفود أو أكبر ممّا كان يظن، وكل أنظمة معقولاتنا متغيّرة بشهادة مباشرة من تجاربنا، ممّا يعني أن العقل متغيّر وناقص.

وكون العقل متغيّراً وناقصاً بسبب مكوناته البنيوية الأربعة (الأنا/ الزمان/ المكان/ اللغة) فإن كلمة أبي حامد الغزالي تحضر هنا لتكشف هذه الحقيقة بقوله: «ميزة العقل في قدرته على كشف عجزه»⁽¹⁾.

قدرة العقل على كشف عجزه هي سرّ التقدم البشري معرفياً وتكنولوجياً، وكل نظرية جديدة إنما تشير إلى كشف عجز ما سعت الجديدة لرتقه، وكذلك كل مخترع جديد هو نتيجة لشغور عجز ما، فاكتشاف العجز هو المزية الكبرى

(1) الغزالي، المنقذ من الظلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص 153.

للعقل، والغزالي ينصّ على العقل المتميّز، وهو العقل الكاشف لعجزه، وهي الذات المخترعة حيث تتعرّف إلى عجزها وتسعى إلى سدّ نقصها.

8- هل للعقل الخالص أن يتحوّل إلى عقل عملي؟!!

لم يكن العقل الخالص والعقل العملي مجرد مصطلحين يحدّدان المعنى ويقرّران الدلالة، بل إن إيمانويل كانط اخترق حصانة العقل وعليايته لجعله منقوداً من جهة، ويجعله مفهوماً يمسه ما يمسّ المفاهيم من ثقة مفرطة في الذات تبلغ حدّ البذخ المعرفي وتوقّع في المخاتلة المحتملة على أي انضباطية، ولذا اشترط كانط الانضباطية والعملائية لتحقيق جدلية مع التجارب، تجارب الذات وتجارب الآخرين، لتعالج التجربة عجز العقل وبذخه، والعقل يعالج نقص التجربة وقصورها عن تأويل مدلولاتها، وتبعاً لهذا فإن الفلسفة تعرّضت لتحديات كبرى واجهت فيها عجزها فتخلّت عن بعض مهامها لعلوم أخرى غيرها، وهنا ندرك عظمة كانط حين فتح القلعة الحصينة وجعل العقل منقوداً وكشف عجزه لكي تتقدّم علوم أخرى بإسهاماتها المنهجية والعملية في تنافسية متّصلة حولت الفلسفة من أم العلوم لتكون أخت العلوم، وسنعرض لهذا تبعاً.

ونبدأ مع مفهومَي العقل والعقلنة بما أن التمييز بينهما مهمّ لتحرير المصطلحات، فالعقل اسم مجرد، بينما العقلنة فعل يعتمدُ القياس المنطقي أو لنقل الاستدلال العقلي، ولكي

نعالج الإشكال نبدأ بوقفة مع حال مصطلحات العقل معجمياً، وفي الثقافة الغربية ثلاثة مصطلحات تحكم البحث في مفهوم العقل هي: Mind/ Reason/ Reasoning، وإن كانت كلمة Mind اسماً جامداً وتحمل ما قاله الجرجاني عن المجرد من المادة كما شرحنا قبل، فإن المفردتين الأخريين تحملان دلالات تفاعلية تحيل إلى معاني السببية والبرهنة والتبصّر.

والمعاني المعجمية في الثقافة الغربية تكشف عن تداخلات متشابكة بين الدلالات وستقع المفاهيم كذلك بتداخلات مماثلة كما سنرى. فمعجم كامبريدج مثلاً يعرف Mind بأنه: «جزء في الشخص يجعله/ها قادرين على أن يفكّرا، يحسّا بالمشاعر، ويفهما الأشياء».

وهذا تعريف مبهم يفترض وجود «جزء» وهمي في الجسم ليس له أي تخصيص، فكيف بغير المخصّص يصبح تعريفاً لمفردة تحتاج أصلاً إلى ما يعين على تعريفها، ثم إن هذا الجزء يفكّر ويحسّ بالمشاعر، وهنا جمع بين العاطفة والعقل في تعريف لا يعرف أيّاً منهما، ويظلُّ هذا الجزء في أجسادنا غير قابل للتحديد، والخلاصة أن تعريف كامبريدج يدفع إلى التصوّر أن العقل مفكّر وعاطفي معاً، وهذا خلط يتعارض مع النظرية التي تغلب العقل على العاطفة، بل تجعل العاطفة غير عقلانية، وهو تصوّر عام في الثقافات كلها شرقاً وغرباً، بمثل ما هو نظرية جذرية عند أفلاطون (سناقش نظرية أفلاطون في الفصل الرابع). ويأتي معجم أوكسفورد بتعريف مشابه

ل كامبريدج حيث هو أيضاً «جزء في الجسم يمنحنا قدرة على التفكير والإحساس بالمشاعر وفهم الأشياء».

وهذه متاهة دلالية سيجري التخلُّص منها مع تعريفات لمصطلح Reason بوصفه: «فرضية جدلية تسعى لمساندة قناعة ما/ معجم أوكسفورد»، وهذا تعريف يصبُّ في علم المنطق والجدلية الإقناعية حيث تكون الفرضية الجدلية معينة على تقوية القناعة، وهذا يقرب المعنى كثيراً وسيكون أقرب مع مصطلح Reasoning وتعريفه في معجم أوكسفورد: «التفكير، خيط من التفكير، سلسلة أفكار، فكرة، أفكار، منطق، استنتاج، عقلانية، تحليل، تأويل، شرح، استدلال، عقلنة، جدلية». وهذه منظومة معانٍ تجتمع فيها كل الدلالات الافتراضية للأعمال المنسوبة إلى العقل، وإن ظلَّ العقل نفسه لغزاً، لكن وظائفه هي حقيقته، ممَّا يجعلنا نقول إنه منظومة وظائف عرفها الإنسان واستخدمها لتحقيق مصالحه، ومن مصالح الإنسان أن يصنع المعاني، وهذه صناعة عظيمة خدمت الإنسان ولهذا جعل لها اسماً ينسب له عظام الأمور.

ولا بدَّ أن أعرض هنا نماذج للترجمات المعجمية العربية لهذه المصطلحات الثلاثة، وأولها Mind، وهو في معجم المورد يعني: «العقل/ والمقدرة العقلية» إضافة إلى معانٍ آخر لا تتصل ببحثنا، وهذا ما فعله منير البعلبكي، الذي يظهر مصطلح Reason عنده ليعني: عقل/ يفكر/ يجادل، ومصطلح Reasoning: التفكير/ الاستنتاج، أي أنه في النهاية جعل

الثلاثة نوعاً من الترادف، وهذا يشيع في الثقافة العربية بعامة حيث يجري الخلط بين العقل والعقلنة والاستدلال العقلي، ومعجم المورد يترجم لنا هذا الخلط، ويأتي مراد وهبة⁽¹⁾ في المعجم الفلسفي ليكتفي بمصطلح Reason ويجمع فيه معاني العقل والاستنتاج دون ذكر للمصطلحين الآخرين، وبذلك تقع المصطلحات في تداخل غير محسوم، في حين تبقى المعاجم الإنجليزية على درجة تقترب من التمييز بين المصطلحات الثلاثة، ولكنه يظلُّ فرزاً معجمياً وسيقع في الاختلال عند تحويله لمفهوم يتشابه بين مصطلح وآخر، وهذا ما كشفه برتراند راسل، كما سنرى.

وسيحضر الإشكال مع جدلية المخاتلة المفاهيمية، حيث كشف راسل عن حال المصطلح عند جون لوك، الذي كتب فصلاً كاملاً عن Reason، ولكن هذا الفصل لا يكشف عن مفهوم Reasoning، وهذا ملحوظ يميّز به راسل بين العقل والعقلنة، ومن هذا التمييز يرى أن العقلنة (Reasoning) موجودة عند جون لوك غير أنها لن تتضح من قراءة فصله عن العقل (Reason)، وبسبب هذا الغياب المفاهيمي لزم راسل أن يخوض عبر أعمال جون لوك مقلِّباً صفحاتها لكي يستجمع مفهوم «العقلنة» التي ستكون مبعثرة في عدة مواقع لا موقع واحد، وما قاله لوك في ذلك الفصل ينحصر في محاولة القول

(1) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979.

إن العقل لا يتضمن معنى القياس المنطقي، وهو حسب استخدام لوك له يشير إلى معنيين أولهما البحث عن الأشياء التي نعرفها يقيناً، والثاني البحث عن تصورات من الحكمة يمكننا تطبيقها، على أن هذه المعاني تقوم على الإمكان وليس اليقينية، كما يؤكّد لوك، لأنها تقوم على خلاصة تجاربنا الخاصة أو شهادات الآخرين عن تجاربهم، وهنا يميّز راسل بين المصطلحين بمعيار القياس المنطقي ممّا يجعل العقلنة تختصّ لنفسها شرطية القياس المنطقي، وهذا مفقود في مصطلح العقل، وهنا يتحرّر الفرق بين العقل والعقلنة، وهذا ما وصل إليه راسل بعد تمحيص الالتباس لمصلحة العقلنة⁽¹⁾.

ما وصل إليه راسل سوف يخلّص المفردات من الالتباس وسيعرّض مفاهيم الاستدلال العقلي والعقلنة والعليّة من جهة، ومن جهة أخرى سيساعد على تحرير المفاهيم من سلطة مصطلح Mind الذي يستحوذ على مصطلح العقل ويجعله غير عقلائي بسبب انحرافه عن شرط القياس المنطقي ومن ثم وقوعه في الوهم العقلاني⁽²⁾.

وقياساً على هذا المستخلص من راسل سنقول إن «العلة والعليّة» حالهما حال مصطلحي Reasoning/ Reason لأن مفردة العلة قابلة لأن تكون منطقية وقياسية، وكذلك هي قابلة

(1) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Allen & Unwin, London, 1975, p. 537.

(2) الوهم العقلاني، انظر الفصل الرابع.

أن تكون معجمية بمعانٍ محصورة ومحدّدة، ممّا يجعلها عرضة للوقوع في مخاتلة دلالية، وهذا ملمح يفتح باباً لتشريح مصطلحات تسود في البحوث الفقهية ويتخلّلها أثر المخاتلة الدلالية ممّا يحرف اتجاه النظر، والحال في البحث الفقهي هو ميل مصطلح العلة ليكون محصوراً في سبب الحكم وحكمته، بينما العلية تتّجه لبحث المقاصد، ولذا ستكون العلية مماثلة للعقلنة فلسفياً لاعتمادهما معاً على شرطية القياس المنطقي.

وعوداً لبحثنا قد يكون التمييز بين المفاهيم وضوحاً يغيرنا بالاطمئنان غير أن حال الخطاب الفلسفي لن تسلّم لنا بهذا الاطمئنان، فتوظيف كلمة Reason يعيد الجدلية جذعة، وكما أن راسل احتاج إلى جهد خاص لاستخلاص التمييز بين المصطلحات عند جون لوك فإن إيمانويل كانط يصدر كتبه بكلمة Reason وترجم عربياً بكلمة عقل، وهنا تقع المخاتلات الدلالية، خاصة مع وصف كانط للعقل بأنه الخالص والعملي في كتابين يتضمّن كل واحد منهما إحدى الصفتين، فإذا استدعينا المعضل الدلالي الذي ابتدأ من جون لوك من خلوّ العقل من العقلنة فإن ترجمة كتابي كانط بمفردة العقل سيلبسه مخاتلات المعنى، وسيغيب مفهوم العقلنة وسيبدو العقل الخالص متعالياً ومتجاوزاً للعقلنة، غير أن كانط تحرّر من مأزق الالتباسات حين أدخل المصطلح في مشرحة النقد بدءاً من العنوان وتحقيقاً في فصول الكتابين معاً، نقد العقل الخالص/ نقد العقل العملي، جاعلاً كلمة نقد تتصدر

وكأنها تقرير مُسبق عن ثغرات المصطلح وعيبيته، وفي الكتابين معاً يصل إلى كشف نقص العقل وعجزه عن تحقيق أجوبة مبرهنة عن الأسئلة الكبرى مثل السؤال عن الله الخالق، وهو سؤال لن نصل إلى جوابه عبر العقل كما يؤكّد كانط⁽¹⁾.

والعقل لن ينجز شيئاً حين يكون خالصاً حسب كانط، وذلك لأنه يحتاج إلى انضباط منهجي يساعده على امتحان الافتراضات الباذخة، ومن ثم حماية التصورات العقلية من المخاتلة الناتجة عن بذخ الافتراض، وهو انضباط سيمنح العقل الثقة ويرقيه لدرجة الاطمئنان والثوق الذاتي ويجعله قادراً على التبصّر دون حاجة إلى رقابة خارجية إن هو تمكّن من هذه الانضباطية⁽²⁾، على أن تصوّرات العقل تظلّ مجرد أفكار كما يحدّد كانط، وليس للأفكار ترابط ذاتي إذا ما كانت خارج التجريب، ولكنها حتماً ليست مجرد تخيُّلات، بل هي أفكار إشكالية تسعى لتقديم تأويل يساعد على فهم التجارب ويظلّ النقص يلازمها عبر كونها ذات طابع إشكالي، والعقل هنا حسب كانط عاجز بنفسه قادر بغيره.

وهنا يفقد العقل الخالص خلاصيته ويصبح احتمالياً

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Marcus (1) Weigelt, Penguin Classics, London, 2007, pp. 41-500.

(2) المرجع نفسه، ص 629.

وقياساً منطقياً يصدر عن تجاربنا أو شهادات تجارب غيرنا، حسب عبارة جون لوك عن معطيات العقل، ولذا لا بدّ أن يكون منقوداً كما فعل كانط، أو يتحوّل لمصطلح العقلنة كما اجترح راسل في تحريره لمصطلحات جون لوك.

وحديثاً جاء جوناثان هايت لي طرح عنواناً انحيازياً هو **العقل المستقيم** (*The Righteous Mind*)، وهو عنوان مخاتل بسبب استخدام مفردة Mind مصحوبة بوصف طهوري تنزيهي (المستقيم)، غير أنه فعلٌ داخل الكتاب ما فعله كانط وراسل من نقد صريح للعقل ووهم العقلانية⁽¹⁾.

وعلى الرغم أن النقد الفلسفي الذاتي نشط منذ زمن كتاب كانط في نقد العقل الخالص، وظلّ النقد ينشط ويتواصل، إلا أن مفردة العقل بذاتها ظلّت تمارس مخاتلاتها لكلّ العقول خاصها وعامها فتلبّس لبوس الكمال والتعالّي بل التطبيقية والتحيّزات⁽²⁾، مع رسم جداول عن المعقول وغير المعقول، وبين ما تراه الذات ويراه الآخر، وكأنها لعنة المفاهيم إذ تدّعي التعالي رغم عجزها البيّن.

وظلّت الفلسفة التقليدية غير قادرة على تحرير المفاهيم إلا بالمفاهيم مع عجز متصل عن الاستقلال الموضوعي ضدّ

Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, Vintage, New York, 2012, (1) pp. 34-36, 79.

(2) عن عصبوية الفلسفة وطبقتها انظر الفصل الرابع.

استعمار الذهن بالمخاتلات التي ظلّت متلازمة مع حالات المفهوم بكلّ تقلباته .

وهي مخاتلات أدخلت البشرية في سردية متّصلة من الالتباسات المفاهيمية، ولم تفعل الفلسفة أكثر من شحن مزيد من الالتباسات المفاهيمية، وكل محاولات تفكيك الالتباسات ظلّت محبوسة عبر طرح مفهوم مقابل مفهوم، وكلها تضرر المخاتلة الدلالية، وهذا ما مكّن جاك ديريدا من طرح مصطلح التمرکز المنطقي ليفكّك المنطق الفلسفي وينسفه بدعوى نقضه لمنطقه الداخلي وجريان اللغة على نقيض مراد عقلانية الأطروحة، وهذه مهمة لن تحقّق انتصاراً كبيراً على التباسات المفاهيم ومخاتلاتها لأن مصطلحات ديريدا أشدّ مخاتلة وأشدّ التباساً، فهو ينسف المعنى ليضع مكانه الأثر حيث تنزلق الدلالات في حركة زئبقية تجعل اللامعنى هو حالة الخطاب لدرجة انقلاب اللغة على معانيها⁽¹⁾، وهذا ما جعلني أتجنّب تفكيكية ديريدا وأميل مع تفكيكية رولان بارت واخترت ترجمتها بالتشريحية⁽²⁾ لأن بارت يقول بالتفكيك من أجل إعادة البناء، ولذلك اخترت تمييز مصطلحه عن مصطلح ديريدا لحماية المصطلحين من الالتباس بما إنهما مختلفان إجراءً وغاية . وتشريحية بارت في تطويره لمصطلح ديريدا تشبه صنيع

(1) عن ديريدا والتمرکز المنطقي انظر كتابي الخطيئة والتكفير، من النبوية

إلى التشريحية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985، ص 50-63.

(2) عن ذلك انظر المرجع نفسه، ص 58.

راسل مع مصطلحات جون لوك، ولذا فإن راسل أمهر من ديريدا حين نبش في بطون لغة جون لوك ليخلص منها بتميز بين مفهوم ومفهوم وليس لتقويض مفهوم لمصلحة الآخر.

ولكن سمة المخاتلة المفاهيمية ستظلّ تصحب كل بحث فلسفي، وما بين العقل الخالص والعقل العملي تتكشّف المخاتلة الاصطلاحية بما أن العقل الخالص عاجز، والعقلنة تعتمد على منهجية الانضباط والتجربة، في حين أن الانضباط والتجربة معاً يظان خارج العقل الخالص، ومددهما يأتي إمّا بوقود معرفي يغذيّ الذهن وإمّا بتجارب للذات ومن الآخرين، كما ذكر جون لوك، وهنا تتكشّف المخاتلة المصطلحية بين العقل والعقلنة من جهة، والتفكيكية والتشريحية من جهة أخرى.

على أن العقلانية نفسها ستظلّ معرّضة للوقوع في الوهم العقلاني رغم كونها قياساً منطقيّاً وذلك بسبب انجرافها للبدخ المفاهيمي حسب عبارة كانط السالفة، ولذا فإن ظهور الذكاء الاصطناعي كدريف للذكاء البشري (وليس ملغياً له) سيكون تحوّلاً نوعياً في مسار الفكر البشري لتحقيق مستوى مفاهيمي قد يحقّق درجات من التحرّر من الالتباسات، وسيكون الذكاء الاصطناعي رديفاً للذكاء العقلاني، وكأنما هو تحقيق لمطمح كانط في شرط الانضباط ليتسنى للعقل الجمع بين التجربة والفكر.

ولن يكون هذا التحول تجاه العقلانية الجديدة بدعة

مستحدثة على الفلسفة، فقد كان الفيلسوف الأول (أرسطو مثلاً) يتعامل مع العلوم كلها بما فيها الطبّ والفيزياء وما بعدها، ونقد الشعر والدراما وعلم الحيوان إضافة إلى المنطق والفلسفة، ثم تنازلت الفلسفة مع الزمن عن معظم هذه الوظائف لمستجدّات علمية أمهر منها كعلم الطبّ وعلم الفيزياء وعلم النظرية النقدية وعلم اللغة، وهي الأمهر في تحقيق هذه الوظائف، ما يعني أن المعرفة تتحول تلقائياً وتطوّرياً للأمهر في تحقيق مراد العلم المخصّص، وعلوم مثل الطبّ والفيزياء تعلّمت كيف تتصافر مع الأجهزة لتحقيق درجات من الإتقان دون أن يلغي أحدها الآخر، البشري والآلي معاً، ونحن الآن على مشارف تغيير جذري في علاقة الإنسان مع وجوده، مع انبثاق الذكاء الاصطناعي، فهل سيتصافر العقل البشري مع العقل الاصطناعي (الذكاء مع الذكاء) من أجل إنتاج مفاهيم تجعل العقل عملياً وتطبيقياً كما حلم به كانط وكما تحقّق في حال الطبّ والفيزياء، وهو أمر مرشّح للتحقّق مرة أخرى وأخرى، ما يجعلنا أمام مفاهيم جديدة تحدث تغييراً ثورياً في الفكر البشري، هذا هو سؤال مقولة «العقلانية الجديدة» بوصفها افتراضاً له ما يؤيّده واقعياً وتجريبياً.

لا معقولية العقل

لما يزل العقل مشكلة ثقافية تكتنز بدلالات غير عقلانية، أولاً لأنه لغز كما يتّضح من تعريف معجم كامبريدج، وقد

وقفنا عليه، وثانياً أن هذا الجزء غير المحدد يُنسب إليه الكمال والتعالى، وثالثاً أنه يستخدم سلاحاً ضدّ الغير المخالف أو المختلف عن الذات، وكل ذات بشرية تصف أقوالها وأفعالها بصفات العقل والمعقولة، بينما المختلف لا هو عاقل ولا هو يملك معقولة، لا في فعله ولا في فكره ولا في عقيدته كذلك، والكل هنا عاقل وغير عاقل حسب موقعه في الخطاب حول الذات أو عن الآخر.

وفلسفياً بدأ العقل كاملاً ومتعالياً وطبقياً كما هي نظرية أفلاطون، ثم دخلت النظرية الفلسفية لمستوى رفيع في نقديتها لمفهوم العقل (لوك وكانط)، غير أن الثقافة لما تزل تمنح العقل كل ما تريده الذات لنفسها، وقد لجأت النفس البشرية للخيال ابتداءً لتعويض نقص الذات ثم أردفت ذلك بمخترع ثقافي جبار نسبت إليه كل ما ينقصها وصدقت دعواها فيه فسمّته العقل، واستثمرت كونه لغزاً غير معيّن، وهذه حصانة عمومية ضدّ النقد، وإن حدث نقد فلسفي واسع وعميق، لكن العقل ظلّ محصّناً في الثقافة العامة ليكون أخطر أسلحتها في الانتصار للذات ومنحها درجات من التعالي فوق حقيقتها الواقعية.

هنا سيصبح الذكاء الاصطناعي عقلاية جديدة تستطيع كسر مثالية الفلسفة لتجعل الفضاء الثقافي كله يرى ويسمع ويدرك أن العقل ناقص وعاجز ومن ثم يحتاج إلى الانضباط كما يؤكّد كانط، وأن الفلسفة لم تعد أم العلوم، ولكنها أخت

العلوم، وقد تظل الأخت الكبرى لكنها مجبرة على الدخول في علاقات معرفية تتجدد ليتشارك الإنسان مع الجهاز في صناعة مفاهيم متجددة تجعل البحث تطبيقياً، ويتحقق معها حلم كانط عن العقل العملي، وسيكون هذا في الذكاء الاصطناعي متضافراً مع العقل البشري.

وكما قال كانط في أن التجربة تعلّمنا أن الذي عايناه هو كذا وكذا، لكنها لا تعلمنا احتمالات غير المعايين⁽¹⁾، في حين تملك المعرفة البحثية مهارات في الولوج إلى فضاءات خارج فضاء التجربة بسبب قدرة التصورات على عبور الحدود خارج شرط التجريب، وهنا نحتاج العقل حين تعجز التجربة عن توجيهنا أو تصحيح مسارنا، ولكن العقل لن يبلغ درجة الترقّي للأعلى، ولن يرتفع بنا لفهم الوجود الأعلى لله أو الانعتاق الروحي أو الخلود، وتلك أمور ليست للعقل ولا للتجربة، كما يقطع كانط⁽²⁾.

هنا تتكشف حالات العجز التي تعتري العقل والتجربة معاً، وهذا عجز يعتريهما معاً في أمور صغرى أيضاً تمرّ على علاقات الإنسان مع ظرفه ومحدودية مجاله، وهذه الأمور المتّصلة بالمعاش البشري، والتي ستكون نوعاً من العقل العملي، هي التي من الممكن أن تتأسس في فضاءات الذكاء

Kant, op. cit., p. 38.

(1)

(2) المرجع نفسه، ص 38، 40-41.

الاصطناعي، حيث تتضافر التجربة بوصفها بُرهاناً عملياً مبرمجاً مع العقل الخالص حين يتحرّر من خالصيته و بذخه، ويتنازل عمّا هو عاجز عنه كما تنازل عن الفيزياء وعلم الطبّ وسلّم للنظرية النقدية أن تتولى ما تتقنه بأمهر من أمها التي اسمها الفلسفة.

وهنا يمكننا تصور هذا التجاور بين العلوم، وهو الوعد القادم بأن تخلّي الفلسفة تحكمها بالتجربة وتركها لتحليلات الكمبيوتر، ويأتي دور العقل في تفسير النتائج شريطة التحلّي بالعقلنة بوصفها القياس المنطقي المشروط بأعلى درجة ممكنة من الانضباط، وهنا سيتقابل جون لوك وكانط مع الكمبيوتر لصناعة عقلانية جديدة.

وهذا لا يعني أن الذكاء الاصطناعي سيحلّ الأسئلة الكبرى التي عجز عنها العقل، وإنما يعني ويؤكد أن أدوات البشر يخترعها البشر أنفسهم فيخترعون الفلسفة ابتداءً، ويمنحونها إدارة تفكيرهم تحت مظنة أنها هي العقل، ويخترعون الفيزياء ويقدمونها على الفلسفة في التعامل مع الأسئلة الوجودية وبداية تخلّق الكون، وكذلك هو الذكاء الاصطناعي الذي سيتعامل بإتقان مع الأسئلة ما دون الكبرى، ولكنه سيظل يحمل عجزه الخاص بمثل ما يحمل عيوبه الخاصة، وسيكون أمهر في تحقيق الانضباطية، وسيكون أقرب إلى العقل العملي.

وكما كان العقل غير كامل وغير إنساني بالمطلق فالذكاء

الاصطناعي كذلك لا هو كامل ولا هو إنساني بالمطلق، فهو منتوج بشري ويحمل بصمات البشر بخيرها وشرها معاً، فيحدث فيه لعب خطيرة كالاختراق مثلاً، ويعتريه علة الخداع والتحايل وصناعة العنف والسرقة والابتزاز، ولكنه مثلاً يعمل عمليات جراحية ماهرة، ويقابلها عمليات جراحية من نوع موحش وإجرامي، وقد عرض جون كاريرو ما سمّاه بالدم الفاسد، حيث كشف قصصاً عن ممارسات غير إنسانية عرّضت عدداً من العاملين في شركة بوادي سيليكون لمشاكل عنيفة بسبب تأنيب الضمير وإحساسهم بسوء تصرف الشركة، وقد حدثت حوادث انتحار وحوادث استقالات وعزل ومحاولات إسكات كما تعرّض المؤلف نفسه لضغوط كي يصمت هو والجريدة التي نشرت بداية كشوفاته عن أسرار وأكاذيب وادي سيليكون⁽¹⁾، ولن يغيب عنا حوادث الاختراقات الكبرى مثل حادثة التدخّل في الانتخابات الأميركية، وهذا كلّه جرى ويجري عبر قدرات الإنسان على توظيف عقله وعلمه والتكنولوجيا لعمل الخير والشرّ معاً، تماماً كما كانت الفيزياء سبباً لتدمير هيروشيما⁽²⁾.

وبالتالي، فإن الفلسفة والفيزياء والذكاء الاصطناعي كلها

John Carreyrou, *Bad Blood: Secrets and Lies in a Silicon Valley Startup*, Knopf, New York, 2018.

Stephen Walker, *Shockwave: The Countdown to Hiroshima*, John Murray, London, 2009.

مخترعات بشرية قصد منها الإنسان تعويض نقصه وعجزه، وبما أنها مخترعات بشرية فإنها أيضاً تقع فيما يقع فيه البشر من نقص وعجز، وتظلُّ الثقافة البشرية تنتج قفزات نوعية في تحسين أدواتها كلما اتّضح لها عجز أداة ما، وهذه ميزة العقل في كشفه لعجزه -حسب الغزالي- وهي كذلك ميزة كل علم وكل عالم في كشف عجزه ليتجاوز العجز بحيل معرفية تحتال على العجز بمثل ما يحتال العجز عليها في مغالبة أزلية لن تنتهي ما لم ينته الإنسان نفسه، وتنتهي مهمته في الوجود تبعاً.

ثانياً: العقلانية الجديدة

1- الذكاء الجديد

ربما نكون اليوم على مشارف مصطلح جديد هو العقلانية الجديدة، وهي العقلانية الاصطناعية متمثلة بالذكاء الاصطناعي، وقد توسّلت بمسمى الذكاء من حيث هو الأداة الافتراضية ثقافياً لتوصيف المهارة البشرية، وكل حال يمهر فيها الإنسان تسمى الذكاء، وإذا نقصت مهارته في أمر ما سميت بالغباء، ومختصرها أنها علامة على حسن إدارة المواقف، ويقسم هاورد غارنر الذكاء إلى ثمانية أنواع من ذكاء لغوي ورياضي منطقي وبصري ووجودي وغيرها⁽¹⁾، وكلها تصف

Howard Gardner, *Frames of Minds*, Basic Books, New York, (1) 2004.

صيغ التدبّر والتدبير للمواقف، ولكن لا بدّ من ملاحظة أن هذا يرتبط بالحالات، أي أن الإنسان يكون ذكياً في حال وغيباً في حال أخرى، ولن تجد شخصاً ذكياً بالمطلق، فالأكاديميون مثلاً يتمتّعون بصور نمطية اجتماعية تصمّمهم بالغباء في اليوميات العامة كالتسوق واختيار الملابس، وهكذا مع أحوال البشر كلها، إذ يسهل خداع أحدنا في أمور بسيطة جداً، وإن كنا حاذقين مع أمور معقّدة. هذا يعني أن الذكاء وصف لأي حال يمهر فيها شخص ما، وعدم المهارة في أي أمر آخر ستجد له وصفاً سالباً، وبالتالي فكل شخص هو ذكي وغبي في آن.

وفي مرحلة العقلانية الجديدة ظهر ذكاء جديد لا يخضع للتقلّبات، وفيه مصطلحان بارزان: الهاتف الذكي والذكاء الاصطناعي. على أن الأخير هو القضية الخطرة والفارقة، فالأول يصحب الإنسان لخدمته اليومية والمتنقلة، ولذا فهو متحرّك وجوال، وخدماته مريحة وعملية. أما الذكاء الاصطناعي فهو جبار ويهدّد كل الأنظمة الذهنية التي يعهدها الإنسان، وسنعرض لأمره فيما يلي.

2- خصائص الذكاء الاصطناعي

أ- مع الذكاء الاصطناعي يتنازل المرء والمرأة عن رأسيهما من أجل كسب رأس خارجي، ميزته أنه أقوى وأسرع وأدق، ولا يكلُّ ولا يملُّ.

ب- سَعَت البشرية على مدى تاريخها من أجل تطوير نظام تربوي يؤسّس للذكاء ليكون سلوكاً منتظماً. وجاء الذكاء الاصطناعي ليجعل ذلك ممكناً وقابلاً للتطور السريع.

ج- عاش الخيال البشري في تاريخه يحلم بوسائل تصنع له ما يعجز عنه جسده، عجز عن الطيران فحلم ببساط الريح، إلى أن نجح بأن اخترع الطائرة، من بعد قرون من الخيال الطائر.

د- والذكاء الاصطناعي اليوم هو المخترع الأهم لتحويل عمليات الذكاء البشري إلى عمليات واقعية ومنتجة، وبصيغة أقوى وأسرع وأدق.

هـ- والعقلانية الجديدة لن تلغي العقلانية القديمة، بل ستكونان معاً مثل ما ورد آنفاً عن الشيخ السعدي حول «الملكة الجديدة»، التي تعني وجود ملكة قديمة تصقلها ملكة جديدة، وبهما تتمّ عمليات التأويل، والعقلانية الجديدة هي ابنة العقلانية القديمة بما أن الجديدة صناعة بشرية، صنعها الإنسان لتحقيق ما عجز عنه بطاقته الخاصة، وكذلك فهي تخضع لتطوير الإنسان لها وإصلاح خللها، فهي إذاً مكّمة لنقصه.

و- ستظل العقلانية الجديدة تحمل السمات نفسها مثل القديمة، أي أنها «متغيرة وليست كاملة»، وميزتها في كشف عجزها، وكل عجز يتكشّف يقود إلى كشف جديد.

3- هل يستسلم الإنسان للذكاء الاصطناعي؟

الخطر المائل الذي يثير مخاوف الإنسان من الذكاء الاصطناعي هو فقدان الوظائف، ولا شك أن الوظائف بمفهومها التقليدي ستختفي ومعها ستنشأ تحديات كبرى لكل من يظل يفكر بالصيغة القديمة لكسب الوظيفة، وهي صيغة كانت تقوم على تدرج شبه روتيني بأن يدخل الطفل في سن السادسة للمدرسة، ثم يتدرج مرحلة مرحلة ليتخرج من جامعة وينتهي بوظيفة تؤهله لها درجته الجامعية، وبعد أربعين سنة يتقاعد براتب يضمن له بقية عمره في معاش ثابت.

تلك هي السردية الذهنية التي استقرت عليها عقود القرن العشرين، ولكن الواحد والعشرين جاء بتحديات تهز تلك الحبكة السردية. وجاء الذكاء الاصطناعي بتصوير مختلف لمفهوم الوظيفة، وليس للإنسان إلا أن يتغير مع المفهوم الجديد، والإنسان هو مخترع الوظيفة في الأساس، وهو مخترع الذكاء الاصطناعي، وإن أدمن على مخترعه الأول لوظيفة مستقرة تنتهي بتقاعد مستقر فإن هذا الاستقرار قد تحول لهزة تشبه الزلزال.

ولا شك أن الإنسان قد مرّ تاريخياً بتغيرات ضخمة عدلت تصوراته للمهنة، ومثالها مهنة الفلاحة، وهي مهنة اكتشفها الإنسان في عصور بعيدة، حيث اكتشف أن الثمرة التي يقطفها من شجرات الغابة من الممكن أن يزرعها

ويتحكّم بمحصولها ومستواها وأن يحسّن فيها، وكذلك سيمتلك الأرض المزروعة وسيبيع الثمر، وهنا كسب الزراعة والتجارة معاً، وتخلقت مع هذا مهن جانبية تخدم مهنتي الزراعة والتجارة ونمو الكسب.

ولكن الفلاحة ومهنة الفلاح تعرّضت لتغيّر نوعي حاسم حين تمّ اختراع الآلة التي غيرت نظام الفلاحة والتجارة معاً، فجاءت الحراثة ومكائن البذور والحصادات، لتأخذ وظيفة الحراثة والزراعة والحصاد من الإنسان وتؤدّيها بمهارة أكبر وأدقّ وأسرع، وكذا جاءت الشركات العملاقة لتقوم بالتسويق الزراعي وتنقل الثمر إلى أرجاء المعمورة وتغيّرت التجارة الزراعية ليتراجع الفرد ويخلي دوره للآلة. ولكن هذا الفرد تحول من فلاح في الأرض إلى موظف في الشركات الزراعية، وهنا تحقّق مفهوم جديد للفلاحة، وصارت مهنة كبرى برؤوس أموال ضخمة ومصالح دولية وبنكية واقتصادية كبرى تؤثر على علاقات الدول ونمو المجتمعات. والمعنى هو أن الإنسان ارتضى أن يكون موظفاً عند الآلة التي اخترعها زميل له (زمالة إنسانية وعقلانية)، وهذا سيتكرّر مع الذكاء الاصطناعي كذلك بما أنه حدث في تجربة ثقافية كبرى، وتتكّرر اليوم بصيغة أقوى وأكبر.

وهذا التحول الضخم بمثال الفلاحة سيكون تغيّراً آخر مع الذكاء الاصطناعي كمثال آخر في تحول ضخم آخر، وهذا ما

أشار إليه رئيس غوغل ساندر بيتشاي بأن الذكاء الاصطناعي أعظم شيء حصل للبشرية وأنه أهم من اكتشاف النار والكهرباء⁽¹⁾.

وإذا ناب الذكاء عن الإنسان في أداء المهن فإن هذا تمّ برغبة من الإنسان نفسه وبفائدة تعود على الإنسان واقتصاديات الأمم والبلدان، تماماً مثلما حدث لحال الفلاحة، ولذا فإن التغيّر نفسه سيتكرّر مع مفهوم الوظيفة، وستكون الوظيفة مرتبطة مع الذكاء الاصطناعي، وكما اختفت وظيفة الفلاح المباشرة حراثة وحصدًا وتسويقاً بمستويات مباشرة فإن اختفاء الوظيفة المكتبية التقليدية حتمي، وكما تحول الفلاح بنفسه أو بأولاده وأحفاده إلى موظفين في شركة فلاحية صناعية وصار ذلك تلقائياً، فإن شباب العمل كذلك سيتحولون تلقائياً إلى الثورة الوظيفية الحديثة، وسيظل الذكاء ان معاً، ذكاء الإنسان وذكاء الجهاز، يعملان في تناسق حتمي، يكمل أحدهما الآخر. وقد جرى استطلاع كبير شمل ثمانين دولة حول فكرة حلول الروبوتات محل العامل البشري وجاءت النسبة بـ 84% تقول إن الروبوت لن يغني عن العامل البشري بما إنه هو المشغّل والمراقب والمهندس والمُصلّح للروبوت⁽²⁾، وهذا هو ما يؤكد على أن الذكاء البشري يتكامل مع الذكاء الاصطناعي

(1) قالها في كلمته إلى مؤتمر دافوس، يناير 2019.

(2) قناة العربية 2019/1/19.

في تحقيق بنيوية عقلانية تحقق شروط تحسين حياة البشر
وشروط تفكيرهم .

على أن المتغيّر المفاهيمي الملحوظ اليوم هو أن الحاجة
لم تعد أم الاختراع، ولكن الاختراع هو أبو الحاجة⁽¹⁾، ولذا
صارت الأمور والتغيرات تحدث ليس لإحساس الإنسان
باحتياجه إليها، ولكنها تحدث كاختراع مبتكر وخيالي فيصبح
واقعيًا وعمليًا وضروريًا، فيما لم يكن يخطر على البال من قبل
حدوث مخترع فرض نفسه بسبب قدرته على تقديم خدمة
«أقوى وأدقّ وأسرع»، وهذه صفات الذكاء الاصطناعي .

(1) طرحت الفكرة من قبل في كتابي الثقافة التلفزيونية، المركز الثقافي
العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2004.

الفصل الثاني

الهوية والمدينة

أولاً: مفهوم الهوية / الهويات

1- من يتحكم بالمصطلح؟

مع انتشار الوسائل الاجتماعية برزت حقائق جديدة فيما يخص مفهوم الهوية، حيث تكشفت معاني التعددية الثقافية عياناً وفي خطاب مفتوح يفرض تعدديته، ولم تعد النخب الثقافية هي من يتحكم بالمصطلحات، بما أن المصطلح صار يستمد صدقيته من واقعيته العملية كما تبدى في الخطاب البارز على الشاشة الصغيرة التي أصبحت هي برهان، أي مصطلح بمعنى واقعية أي مصطلح، على أن الهوية تتجلى بوصفها هويات، ومن ذلك تكشف حال استطلاعات الرأي التي تبين أن الجمهور العام ينطوي على «آراء عامة» وليس رأياً عاماً واحداً قابلاً للسبر وتحديد الاتجاهات كما هو المظنون سابقاً. وسنتبع هنا مصطلحي المدينة والهوية، من حيث هما معنى تعددي متصل التحول والتموج، مما يجعلها سرديّة ثقافية عمومية تتشكل عبر خطابات طبيعتها أنها لا نهائية وأنها غير

نخبوية، ولنقل إنها العقلانية الجديدة - كما هو المصطلح المستخدم في الفصل الأول من هذا الكتاب -.

2- معنى الهوية

تتجلى الهوية بوصفها علامة، والعلامة حسب وصف الجرجاني تعني الشيء ونقيضه⁽¹⁾ ولو نظرنا في تعريفات الهوية في المعاجم لوجدنا هذه اللفظة الدلالية، حيث يعرف معجم أوكسفورد الهوية بأنها: حقيقة الفرد أو الخصائص التي تجعل فرداً ما أو جماعة ما على تمايز يفرقه أو يفرقهم عن الآخرين.

وفي تعريف مُصاحب في المعجم نفسه يقول: الهوية هي السمعة والخصائص التي يعرفها بها الآخرون⁽²⁾.

والتعريف الثاني يحيل إلى هوية الشركة أو المنظمة اللتين تتأثران عادة بالسمعة، وتكون السمعة بمثابة رأسمال معنوي لهما يفضي ويحقق رأسمال مادي، بما أن الربحية ترتبط بالسمعة وصورة المنتج في أذهان المستهلكين. والتعريفات في المعاجم العربية لا تختلف عمّا ورد في معجم أوكسفورد، غير أن التعريفات هنا تجنح إلى تقديم خصائص للفرد وتحيل إلى خصائص تحيل إلى الجماعة، وهنا يأتي المدخل عليها، لأن الفرد واحد من جماعة وكل ما يفرقه عن فرد آخر من

(1) الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق ه. ريتز، مطبعة وزارة المعارف، استانبول، 1954، ص 376.

(2) Oxford Dictionary: Identify.

(2)

الجماعة ذاتها سيميّزه مفرداً ومجتمعاً في آن، أي أنه سيجعل سمات تفرّقه وسمات أخرى تجمععه مع جماعته، وهنا يحدث تفرّد وتماثل متجاوران، ولكن أيهما الهوية؟!

سنجد هذا التشابه والاختلاف مقروّنين في بطاقة الهوية الوطنية، حيث تحمل الهوية بصمتك التي تجعلك مختلفاً عن أي مخلوق آخر، وفي الوقت ذاته تحمل رقماً يمنحك حقوقاً ويفرض عليك واجبات مثل أي رجل وامرأة في وطنك، وأنت في البطاقة متشابه مع كل مواطنيك ومختلف عن كل مواطنيك في آن واحد. وهذا معنى كون الهوية علامة تعني الشيء ونقيضه.

كما أن الفرد نفسه ينطوي على هويات صغرى من داخله، فهو ينتمي إلى عدة مجاميع، مجاميع المهنة ومجاميع المتعة ومجاميع الاهتمام ومجاميع القربى ومثلها مجاميع الصداقات، وهي مجاميع متحوّلة ومتعدّدة وتشكّل كل واحدة منها هوية فرعية لشخص واحد تتعدد بمقدار حيويته الاجتماعية والثقافية والعملية. وسيجد الفرد نفسه متشابهاً مع غيره ومتعدّداً في نفسه، ولن يختلف في أي منها اختلافاً حدّ التميّز إلا بأمور قليلة جداً وغالباً هي من النوادر، إذ إن المتميّز بين البشر قليل كواحد من معاني الإبداع والتفوق ودرجات الإنجاز الصانع لما يسميه المعجم بالصيت. وفي واقع حال البشر فإن الفرد منا يملك حسّين متجاورين هما حسّ التفرد وحسّ التماثل، وكل فرد منا يريد أن يتميز عن غيره كما يريد أن يكون مثل

غيره، ويتبادل الشعوران الدور بينهما بين حال وحال، هذا معنى فطري في البشر كلما اختلف عن غيره جاءته رغبات في أن يندمج مع غيره، ولن تكتمل مشاعره البشرية إلا حين يحقق درجات من الاندماج وأخرى من الاختلاف. وهذا حسّ وظفته ثقافة صناعة الدعايات حيث تركّز على عرض المنتج تحت إغراء التميّز وتهيب بك بأن تتفرد وتتميز عبر اقتناء المنتج المعين وفي الوقت ذاته تسرّب لك إغراء مصاحباً بدعوى أن الجميع يفضّل هذا المنتج وتباهى كل شركة بأرقام وانتشار منتجها، وكأن صناعة الدعاية تقول لك تفرد وكُن مثل غيرك، وهذه صيغة توظيفية لتنشيط حسّ التميز والتماثل المتجاورين في النفس البشرية.

3- نظريات مساعدة/ المشاكلة الاختلاف

في التعريفات المعجمية للهوية تركيز على خصائص الاختلاف، وهذا تركيز حالم وشاعري أكثر منه واقعياً، حيث في الواقع يتجاوز حسّ التفرد مع حسّ الاندماج، وهذه مسألة لا تحلها المعاجم ولكننا سنجد مقولات تساعد على تحرير المفاهيم، ومنها مفاهيم المشاكلة والاختلاف، وهو مفهوم طرحته من قبل لتأسيس نظرية الإبداع في النقد العربي القديم⁽¹⁾، وهي نظرية توازن بين درجات التماثل في النصّ

(1) كتابي المشاكلة والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1994.

الأدبي ودرجات الاختلاف، بما أن كل مبدع يدخل في تقاطع متّصل مع كل مبدع آخر في الحقل نفسه، ويبدأ المبدع الفرد محاكياً لسابقه ثم منافساً لمنتوجهم وأخيراً قد يصل لمرحلة يتجاوز فيها سابقه ومعاصريه، حسب درجات التلقي الست كما وصفها بلوم في نظرية «لوحة التلقي»⁽¹⁾، وقليل جداً من يبلغ درجة التجاوز المتقدمة جداً، وستظل الغالبية تدور في فلك المبدعين الكبار، وحتى المتجاوز سيظل لديه أقساط من التماثل مع غيره، ولكن أي نسبة من الإبداع المتجاوز هي ما سيحفظ له مكاناً في القمّة، وقد حسم ابن قتيبة معضلة المشاكلة وهي كثيرة وغالبة على الاختلاف المنطوي على تجاوز بيّن، فأكد أن الإبداع يقوم على الحكم على الشاعر بجيّدته وإن قلّ. وهذا سيكون أيضاً تصوراً نظرياً لسؤال الهوية، ودرجات الاشتراك والتشارك الجمعي فيها مقارنة بدرجة الاختلاف الفردي، الذي يتفرّد فيه أفراد يتميّزون عن غيرهم بمنجز إبداعي أو علمي أو عملي، ويكون منجزهم علامة عليهم ومنزلة يحتلونها في ذاكرة الثقافة.

4- الاختلاف / الائتلاف

يطرح الجرجاني نظرية «الاختلاف الائتلاف»⁽²⁾ ليحدّد

(1) الخطيئة والتكفير، لوحة التلقي، سبق ذكره، ص 293، 304.

(2) الجرجاني، أسرار البلاغة، سبق ذكره، ص 140.

فيها وظيفة الاختلاف لكي لا تكون فردانية منعزلة وغير فاعلة ثقافياً وإبداعياً، وركّز على أن النصّ يتكوّن من عناصر لم تكن متألّفة خارج النصّ، ولكن المبدع يجمع بين المختلفات لينشأ من ذلك نصّ متماسك من عناصر كانت متفارقة، وهي مقولة سيأتي شاعر إنجليزي⁽¹⁾ ليقول بمثل لها حيث قال: ويل لذلك الشاعر الذي يعجز عن الجمع بين كلمتين لم تجتمعا من قبل.

وهذه المعادلة الإبداعية ستعين على تصور علاقة الفرد بالوطن وبالجماعة، فهو مختلف في ذاته، وهذا شرط لتميّزه ولتحقيق هويته الذاتية، ومؤتلف مع وطنه ومواطنيه في الوقت ذاته، والحدّ بين المختلف والمؤتلف هنا سيكون امتداداً للمعنى الاجتماعي والثقافي الجامع لفئة بشرية محدّدة زمانياً ومكانياً في رابطة الحقوق والواجبات، وهذا هو معنى الائتلاف الذي سيكون بمثابة العقد الاجتماعي، وبإزائه الاختلاف بوصفه قيمة تشبع رغبات التفرد والابتكار.

ولعلّ من أوضح الأمثلة القريبة جداً للمشاهدة المباشرة على ممارسة نظرية (الاختلاف/ الائتلاف) هي توحد موقف الناس بعامة مع منتخبهم الوطني في كرة القدم، حيث تشترك كل الأمم المعاصرة في حماس متّحد مع منتخباتهم الوطنية حين المنافسات، ويتناسون كل اختلافاتهم، وما أن تنتهي أحداث الملاعب الخضراء حتى يعود الناس لاختلافاتهم،

(1) الخطيئة والتكفير، سبق ذكره، ص 286.

وكأنهم أخذوا إجازة جماعية لينتظموا على قلب واحد جامع، دون أن يتخلّوا عن مألوفهم المعتاد في التخالف، ولكنه تخالف يتنازل عن حقوقه من أجل حقّ عام مشترك، لا فرقة فيه .

ويقاس على ذلك كل وقائع الحياة العامة حين تتحد المشاعر حول معنى واحد مشترك، في الضراء والسراء معاً كما هو تاريخ البشر .

5- واقع المصطلح

مع كل ما تسعفنا به النظريات من توجيه لمعاني المصطلح وفضاءات توظيفه، لكن مصطلح الهوية يظل زئبقياً، وكلما وصلنا معه لحدود المثالية تحوّل إلى معانٍ مراوغة، كما سنرى في الوقفات التالية :

أ- نحن من هنا

بما أن مصطلح «الهوية» اختراع فلسفي وثقافي وفي علم الاجتماع، فإنه يظل حبيساً للنخبة المثقفة تخترعه ثم تدور حوله بصيغ لا تترك شيئاً من ممارسات البشر مادية هي أو معنوية إلا وجعلتها تحت معنى ما من معاني الهوية، وكأن المفردة هي الكلمة السحرية الناظمة لكل صفات وخصائص المسلك البشري، خاصة المسالك الخيارية التي ستكون عند الباحثين هي علامات الهوية ومؤشراتنا .

ولكن الواقع المعاش للبشر الذين لم تمتصهم ماكينة الثقافة سيظهر مختلفاً وغير مندمج مع مصطلح جاء من فوق، من النخب المثقفة، وقد روى بومان قصة عن مجموعة إحصائية بولندية راحوا يستكشفون طبقات المجتمع وتنوعاتهم وجذورهم في بولندا، وتفاجؤوا بمجموعة ريفية صعب عليهم فهم سؤال عن الهوية، وظلّوا يجيبون بأنهم من هنا كلما كرّروا عليهم سؤال الهوية، رغم تنوع صيغة السؤال: من أي عرق، من أين أنتم، ما هو وطنكم، ويأتيهم الجواب كل مرة: نحن من هنا، نحن من هنا⁽¹⁾.

هنا يتضح الفارق الهائل بين من يعتسف النظريات لأغراض بحثية وفلسفية ومن يعيش حياته مع الأرض والفلاحة ويهمّه قوت يومه وسلامة أفراد عائلته، وهو من الأرض، من هنا ولا يحتاج إلى أن يعرف غير هذه الهُنا، فهي وجوده وهي حقيقته.

ب- الأقليات داخل الهوية

مهما خصّصنا هوية اجتماعية عامة فسوف يتشكل من تحتها أقليات ترى نفسها غير ممثلة في الهوية المحددة، من مثل الأفارقة والنساء، وسيكون المجتمع الأميركي أبرز مثال بما أنه مجتمع من المهاجرين تكوّنوا عبر الهجرة هروباً من

Zygmunt Bauman, *Identity*, Polity Press, Cambridge, 2004, (1) pp. 18, 34.

حياتهم السابقة طلباً لحياة جديدة ولكنهم وقعوا في سؤال حادّ عن الهوية، غير أنها هوية عامة تتكشف دوماً أنها هوية للرجل الأبيض، والرجل الأبيض هو صانع الهوية وصانع معانيها وهو من يسيّر توجُّهاتها ويفرض صيغ وخصائص هذه الهوية. وهذا مثال ينطبق على كل الهويات الكبرى التي تتصدّر معنى أي كيان بشري، حيث تتمتع فئة محددة بقوى مادية ومعنوية تجعلها هي من يحدّد معاني الانتماء والتكوين العام، والأفارقة مثلاً أقلية في أميركا حيث تسود نظرية الرجل الأبيض وكل من عداه يجب عليه الانضواء تحت خيمة تختلف عن لون بشرته أو نوع جنسه (جنسها). ولكن الأفريقي نفسه سيكون أكثرية في موطنه الأصلي في أفريقيا حيث الكل مثله لوناً وثقافة، أي أن مجرد تغيير المكان تتغير معه الهوية أيضاً، وهذا تمثيل واقعي لمقولة: نحن من هنا، كما سلف.

ولكن المرأة لن تتمكن من تحقيق هويتها الخاصة بمجرد تغيير المكان، ولن تكون جملة «نحن من هنا» كافية لصناعة هوية أنثوية، وستحتاج المرأة إلى جهد خاص جداً وكبير جداً لكي تصنع لها هوية تخصّ صفاتها وحقيقة خصائصها، وقد تعرضتُ لهذا بتفصيل في كتابي المرأة واللغة.

ج- الهوية بوصفها مخترعاً ثقافياً

يرى بومان أن مصطلح الهوية تحوّل إلى إجبار مصطلحي، فهو في أساسه متخيّل ذهني تحول إلى حقيقة

معطاة، وأصبح أسطورية جديدة تجعل المرء والمرأة يشعران أن كلمة الهوية تشرح دلالات حياتهما⁽¹⁾.

وسنجد مصداقاً مصطلحياً يثبت أسطورية كلمة هوية وأنها فحسب وسيلة لفرض معاني الهيمنة بأن تمنح القوي سلطة على رسم المعاني وقسر الآخرين على الانضواء تحتها.

ونبدأ من مصطلح «البوتقة الصاهرة» وهو المصطلح الذي جرى فرضه ثقافياً من أجل إعادة دمج المهاجرين الأميركيين، والمجتمع الأميركي كله موجات من المهاجرين، وهي هجرات قامت ابتداء على نفي السكان الأصليين وإبعادهم عن الواجهة الثقافية والعملية والاجتماعية، ثم أن الهجرات نفسها لم تكن كلها طوعية، فالأفارقة جُلبوا قسراً من ديارهم ليتحوّلوا إلى عبيد مسخّرين. ومع هذا السوء فإن البقية المهاجرة طوعاً ورغبة تنوّعت لدرجة حضرت معها الطبقية الثقافية والاجتماعية وتمكّن جنس واحد من حسم الفضاء الثقافي له وحده، ذلك هو جنس «الرجل الأبيض» بإقصاء لجنس النساء وأجناس الملونين بألوان غير اللون الأبيض، وهذا يعني أن البوتقة الصاهرة هي أن يكون الكل رجلاً أبيض يفكرون مثله ويتصرّفون مثله، بل وصلت للهيمنة على الخيارات الذاتية مثل مذاق الطعام واللباس والموسيقى وأخطرها اللغة التي أصبحت

Bauman, *Identity*, op. cit., pp. 18, 34.

(1)

رسمياً اللغة الإنجليزية، وهي لغة تمثّل للكثيرين لغة المستعمر التقليدي في بلدانهم الأصلية.

وبما أن مصطلح «البوتقة الصاهرة» لم يكن سوى مصطلح قهري، فإن عيوبه تكشّفت مع تعسّر تطبيقه، ولذا طرحوا مصطلح «جوزة الهند»، وهو مصطلح يعترف بألوان الجسد الخارجي بما أن جوزة الهند سمراء اللون خارجياً ولكنها بيضاء اللون داخلياً، والمصطلح هذا يقصد البشر من غير البيض ليظلّ لونهم مختلفاً لكن يجب أن يكون داخلهم أبيض، والبوتقة الصاهرة حينها ستكون داخلية تمسخ الإنسان من داخله ليكون عقله مغايراً لجلده فتسود عقلية الرجل الأبيض، والمرأة في هذه المعادلة ملغاة لأنها مطلوب منها أن تفكر كرجل وتمثّل على نفسها عبر إلغاء خصائصها كي تحقّق اندماجاً هو اندماج أسطوري قسري لأن المعنى العميق لهذا الاندماج ظلّ يحيل للرجل الأبيض صاحب الهيمنة السياسية والاقتصادية والفلسفية.

تعالّت ردود الفعل ضدّ نظرية جوزة الهند بمثل ردّ الفعل على البوتقة الصاهرة بوصفهما معاً هويتين قسريتين تتضمنان الإلغاء وتقومان على مساواة كاذبة لأن الضعيف لن يتساوى مع القوي إلا عبر تنازل الضعيف وتبنيّه لخصائص المهيمن، ومن ثمّ إدامة هيمنة القوي في إجبار مصطلحي مستبدّ.

هنا جاء مصطلح «صحن السلطة»، والذي يقوم على التنوع في الألوان والمذاقات والخصائص، ولا يتعدّى عنصر

على غيره من العناصر، وكل عنصر في هذا الصحن يملك تمامه البنيوي في كل مكوناته الخاصة، والمجتمع إذاً هو صحن سلطة تتجاوز فيه العناصر، وكل عنصر يختلف عن الأخرى وله وظيفة تتماثل مع كل عنصر آخر وتسهم في تشكيل مذاق منوع ومتآلف في الوقت ذاته، دون أن يطغى واحد على غيره⁽¹⁾.

وهذه نظرية عالية الإنسانية، وأيضاً هي عالية المثالية، ومهما عظمت كمقولة لكن النسق سيتدخل لإفساد مثاليته، بما أن النسقية الثقافية هي في جوهرها إقصائية، وكلما جاءها مصطلح يقلص من سلطان هيمنتها احتالت عليه بطرق تحفظ لها الإبقاء على هيمنتها. كما سنرى فيما يلي.

6- اللحن الثقافي

الفارق بين «النظرية» و«النسقية» أن النظرية تعتمد المنطق والعقلانية لتعزز صديقتها، بينما النسق لا عقلائي ولا منطقي، ولذا فالنسق جائر وظالم بينما النظرية عادلة، والنسق يعتمد على العمى الثقافي، فيما النظرية تعتمد البصيرة، ولهذا

(1) عن هذه المصطلحات ومزيد من الحديث عنها، انظر كتابي القبيلة والقبائلية، الفصل الأول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2007.

وانظر:

T. H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, London, 2002, pp. 9-20.

فالنظرية تكتشف عيوبها وتسعى لتصحيحها، بينما الجور النسقي غاشم وغير محايد، وسنتبّع الصيغ النسقية التي تفسد مقولة «صحن السلطة» وهي مقولة في التعددية الثقافية التي هي إغراء يثري التوق البشري للعدالة والإنصاف، لكن الأمر لن يكون سهلاً حين ندخل إلى الواقع البشري. ويتجلى ذلك عبر ما نسميه باللحن الثقافي.

واللحن الثقافي هو حالة اختراق تحتال على القوانين الحقوقية وعلى المنطق الثقافي والإنساني، فإن جاءت مصطلحات التعددية ومصطلح المساواة فصارت فكراً ونظرية ثم أصبحت قوانين تحكم نظام العلاقة بين المختلفين والمهيمن وتمنع التعدي والافتراء، لكن للنسق حيله التي يتوسل بها ليلتفّ على المعاني الإنسانية وعلى القوانين العقابية.

ومن الحيل اللغوية المعتادة في تعزيز الفروقات:

- التسمُّم اللغوي

يتجلّى التسمُّم اللغوي بصيغ مثل: النكتة، والمجاز، وصراعات الرأي، وهي حيل ثقافية تتسرّب عبرها العنصريات بكل أنواعها، فالنكتة تشيع الصور النمطية والتحقييرية عن النساء وعن المختلفين لوناً أو ثقافة أو عقيدة، وتتوسل بالمؤلف المجهول، وعبر إخفاء اسم المؤلف صانع النكتة تشيع النكتة دون رادع ولا محاسبة، ولا تجد النكتة حرجاً أن تدرج على الألسنة دون وجل، وبهذا تتسرب النسقيات لدرجة

أن تتسلى المرأة بترداد نكت ضدّ النساء تشوّه صورهنّ وتشيع النمطية الذهنية عنهنّ بحجّة أنها للتسلية وأنها مجرد نكتة، ولكن معانيها النسقية تنغرس في ضمير اللغة، وكلما أضحكت النكتة فهذا علامة على بلوغها أعمق مداليل المضمير النسقي .

والمجاز اللغوي يلعب لعبة مماثلة، فالشعر والمسرح والحكايات تعزّز النسقيات تحت غطاء المجاز وأن الشعراء ملوك الكلام ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم⁽¹⁾، وعبر المجاز والتمثيل تسير الصيغ النمطية عن البشر وعن المختلف والمغاير، وهي مادة ثرية لتحفيز النصوص وبلوغ درجات عليا من التأثير، وكلما غالت وبالغت بلغت أعلى درجات الاستقبال والاستهلاك الذي يعزّز الصور الذهنية ويجددها كلما سكنت ونامت .

وفي وسائل التواصل الاجتماعي ظهرت النسقيات بقوة عبر صراعات الرأي، والرأي عادة يبدأ محايداً، ولكنه يزداد نسقية كلما ازدادت درجات الاحتكاك بين الرأي ومخالفه وجهة النظر المطروحة، حيث تتفجّر المخزونات الثقافية، وتبدأ موجات من الحمم البركانية ممّا كان ساكناً فتحرّك، وتظهر العنصريات بين الفئات وبين الشعوب، ويتحوّل النقاش إلى معارك لفظية تنقلب معها اللغة إلى سلاح فتاك، وكما قال

(1) عن النسقيات والشعرنة انظر كتابي النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2000، ص 94، 79، 118.

الشاعر: وإن الحرب أولها كلام. ومن المشاهد اليومية ما تبثه شاشات الفضائيات من توحش لغوي في برامج يفترض أنها حوارية ولكن صدمات الرأي والرأي الآخر تكشف من مخزونات ثقافية سالبة تتحفز حين اشتداد الخلاف لتخرج أسوأ معاجم اللغة في الفرقة والتنازب والتحيزات المتوترة، ومراراً ظهرت مشادات بالأيدي وسفك الماء على الوجوه وتبادل الشتائم وبلغت أحياناً حدّ إشهار السلاح والتهديد. ومثل ذلك يجري في صدمات تويتر ممّا سبق أن عرضت له في كتابي ثقافة تويتر، حيث تتغذى نماذج اللحن الثقافي وتحول كل إيجاب إعلامي إلى سلبيات ثقافية ويصبح التواصل تقاطعاً ونفوراً واستقطاباً عنصرياً.

ومثال آخر لتوحش النقاشات وقع في منتصف ديسمبر 2018، حيث وقف جيرمي كوربين زعيم حزب العمّال البريطاني على دكة البرلمان ليعلن معارضته لرئيسة الوزراء تيريزا ماي ومشروعها في البريكست، وقد أعماه الحماس ووتره لدرجة أنه تفوه بالقول: هذه المرأة الغبية، قاصداً رئيسة الوزراء ممّا فجر ردّات فعل عنيفة في الإعلام، بما أن الجملة توحى بتحقير الجنس النسوي وليس مجرد شخص الرئيسة.

ولسوف نعي خطورة هذه الجملة لأنها تضرب في تاريخ مديد من الثقافة العنصرية ضدّ المرأة، وتجرّ مخزونات الصفات النمطية ضدّ النساء، وسيكون الفرق نوعياً فيما لو

أطلق الجملة نفسها على رجل ووصفه بالرجل الغيبي، ذاك لأن وصف رجل ما بالغباء سيقف عند الشخص المحدّد حصرياً ولن يتصور أحد أن المعنى سيعمّ على جنس الرجال لأن السياقات الثقافية تمنح الرجال صفات القوة والذكاء والدهاء، وتحرم المرأة من هذه الصفات، لدرجة أن المدونات القديمة تفاضل بين الرجل والمرأة بأن الرجل كلما كبر زاد حكمة، وإذا كبرت المرأة زادت حماقة.

وكانت هذه الجمل تمرّ دون اعتراضات، ولكن كسر المرأة لسجنها اللغوي وتعلّمها القراءة والكتابة منحها سلاحاً معنوياً كانت محرومة منه لقرون، ولذا تصاعدت جهود النساء في الدفاع عن حقهنّ المعنوي، لدرجة أن جملة كوربين لو قيلت قبل عقود لمرتّ بسلام، أما مع زمن ثقافة المرأة فإن الوعي ضدّ التحيزات بلغ درجات صار الحساب الثقافي فيه عسيراً ومحرّجاً لأي رجل يتفوّه بجمل أو عبارات تمسّ المقام العقلي للمرأة. وهناك في بريطانيا مساع لاستصدار قانون يجرمّ التقليل من مقام المرأة، وكل تحقير للنساء سيصبح جنحة تشبه جنح العنصرية، فيما لو تحقق اعتماد قانون تحقير المرأة.

ثانياً: المدينة والهوية

علاقة المدينة مع الهوية هي علاقة عكسية ولكي تصبح المدينة مدينة فإنها تتخلّى عن هويتها الأصلية، ولن تكون مدينة

ما لم تنفتح على كل الهويات، وتسمح لكل شيء بأن يطرأ عليها، تماماً كأن تقررّ القلعة دكّ أسوارها لتصبح حارة مثل الحارات تخترقها الشوارع ويتغشاها من كان خارجها دون أن تتحصّن ضدّه. وسنعرض لحال المدينة مع الهويات، وتحولات الهوية مع المدينة فيما يلي.

1- الهوية المنغلقة

وهو نموذج فريد مرّ في زمن قديم متمثلاً بأثينا الإغريقية، وكان عدد سكان أثينا خمسمئة ألف، مئة ألف منهم سادة، والبقية عبيد⁽¹⁾، ومفردة عبيد تعني كل من ليس أثيني الأصل، وقد بنيت فكرة المدينة على معنى فلسفي عنصري نظّر له أفلاطون في جمهوريته حيث قسم الناس قسمة طبقية طرد منها النساء والعبيد والشعراء، ولذا فالهوية في هذا النموذج التاريخي هوية منغلقة لا تعترف بأي مختلف عنها، والشأن كله للسادة، ولا قيمة لمن عداهم.

وقد رسم أفلاطون الطبقة الثقافية حين صنع السيد القوي المتعالي على غيره، ونسب العقل إلى السيد القوي، ويقابله العاطفة المنبوذة ويمثلها الشعر والنساء، فالشعر معلول والمرأة رجل ناقص، ومعهما العبيد الذين يتساوون مع المرأة في أنهما

(1) فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكاتب العربي، القاهرة،

معاً ملك للرجل⁽¹⁾ وسأزيد ذلك تفصيلاً في الفصل الثالث، ولكنني هنا أشير فحسب إلى صناعة هوية المدينة الفاضلة الأفلاطونية على معنى منغلق يمنع التعددية والمساواة العقلية، ويجعل العقل (الرجل) ملكاً، والبقية خدماً.

2- الهوية المتعدّدة

الهوية المتعدّدة ونموذجها يتمثل في المدينة المنورة حين غير اسمها الرسول عليه الصلاة والسلام من يثرب إلى المدينة وآلف بين مكوناتها البشرية وعمل معاهدة صحيفة المدينة⁽²⁾ التي تنظّم علاقات الاعتراف بالاختلاف وحقوق المختلفين، وضمت تكوينات من الأنصار والمهاجرين والأعراب (من حولها) واليهود، في توافق رسمته صحيفة المدينة.

ثم تكرّرت فكرة التعددية مع تأسيس مدينة بغداد بتخطيط منظم من أبي جعفر المنصور، وجعل المدينة مدوّرة على محيط دائري يضم كل مكونات المجتمع العباسي، ويكون مركز المدينة للخليفة ورؤوس الدولة، وتفرّع التكوينات، لكل مربع ناسه وطبقته.

(1) عن أفلاطون مع النساء والعبيد والشعراء انظر: جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، 1980، ص 94، 148؛ وكذلك فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 90، 101.

(2) عن معاهدة المدينة سيرة ابن هشام، 1/ 501، شركة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1956.

ومع تعدد بغداد وحملها اسم دار السلام وتخصيص أحياء لكل المكونات، لكنها لم تسلم من الطبقة حيث تشير المدونات الأدبية إلى الخليط البشري في بغداد ما بين سادة وسيّدتا ويقابلهم عبيد وجوارٍ وغلّمان وموالمٍ، وهذا ما يتكشّف بوضوح طبقي حادّ نرى أثره في مسميات كتب الجاحظ التي تحمل كلمات الجوّاري والغلّمان والسودان في عناوين خاصة ومواد عنهم تخصيصاً بوصف كل فئة أهل ثقافة مختلفة ومعاش مختلف، وكذلك ستجد هذه الطبقة الثقافية في مرويات الأغاني للأصفهاني، وهنا ستكون بغداد مدينة السلام متعددة الهويات نظرياً، لكنها تضم طبقة صارمة المعالم عبر المصطلحات وعبر السلوكيات.

وإن كانت الطبقة في بغداد العباسية ليست فلسفة مقنّنة بوضوح كما لدى أفلاطون، لكنها بكلّ تأكيد تمثّل ممارسةً واقعية، فهي مزيج من التعدّد والطبقية، وهذه سمة سنراها تتكرّر في نظام المدن الحديثة، حتى مع أكثرها ديمقراطية وثقافة.

3- المدينة الحديثة (تعددية/ طبقية)

لئن كانت أئينا منغلقة الهوية بحكم القانون والنظرية الفلسفية معاً، فإن بغداد خلطت عملاً صالحاً بآخر سيّء، فهي مبنية على التعددية لكن الطبقة تتسلّل في كل تفاصيل اليومية والسلوكي فيها، وتطلق التسميات بلا تحرّج: جارية، غلام، مولى.

تمكّنت الثقافة البشرية من تجاوز طبقية أثينا بفلسفتها وطبقيتها الحتمية، ولم تعد مدن العالم تعتمد فلسفياً ذلك التقسيم الطبقي كما يحدّده أفلاطون (سادة، عبيد، نساء، شعراء)، ولكن التقسيم عاد تحت نظام النسقية الثقافية التي تعتمد التمييز بين البشر، حتى إن ادّعت المساواة وحقوق الاختلاف، ومهما ابتكرت من قوانين تمنع التفرقة ومهما أنتجت من نظريات مثل نظرية التعددية الثقافية (صحن السلطة) إلا أنها تمارس الطبقيّة وتحتال لها بطرق ثقافية مخادعة وماكرة، وهذه هي السرديات الكبرى حين تقع في سردية حرجة، حيث يظل الرجل هو سيد الممارسات ومالك التمييز، ويوظّف اللون والجنس والعرق والدين واللغة ليصنع عبرها الفروق، وإن وقف القانون في وجهه فلن يعجزه أن يختار حِيلاً تحقّق له رغباته المكبوتة، وقد أشرنا إلى مصطلح «اللحن الثقافي» الذي تتسلّل النسقية عبره موظّفة خطاب النكتة والمجاز وصراعات الرأي حيث تتكشف الأمراض الثقافية بكلّ عنصريتها وطبقيتها، ممّا يجعل نموذج أثينا يعاود الظهور عبر الرغبات النسقية.

4- نماذج المدينة الحديثة

كان تقسيم أفلاطون يحدّد ثلاث فئات مبعّدة من جمهوريته، هم النساء والعبيد والشعراء، وهذه مصطلحات ظلّت تعيد نفسها وإن بتنوع في الصيغ، فالمدينة الحديثة ظلت

تقمع النساء والأفارقة والأقليات، على أن الأقلية لا تخصّ قلة العدد، كما هو ظاهر التعبير، بل تتجاوز ذلك لتشمل كل من ليس من الطبقة المهيمنة، وكل مختلف فهو أقلّي ومن ثم سيدخل بثلاثية أفلاطون قسراً، وإن اختلفت العبارة. والمدن الأميركية التي هي حديثة البناء وحديثة التكوين وحديثة الثقافة ظلّت تضم ثلاثية أفلاطون وتمترسها، وقد مرّ زمن كانت الطبقة عنيقة ضدّ الأفارقة بشكل صارم وضدّ الملونين والنساء. والمهاجرون الضحايا الذين فرّوا من اضطهاد أوروبا تحوّلوا إلى سادة يسودون مهاجرين مثلهم كانوا ضحايا أيضاً وفرّوا طلباً لما يسمّى «الحلم الأميركي» حيث المساواة والحقوق والتعددية والديمقراطية، ولكن الأفارقة تحوّلوا إلى عبيد مملوكين وغيرهم من سائر الملونين صاروا عبيداً غير مملوكين. غير أن الفارق بين أفلاطون وأميركا هو أن الفئات المستعبدة والمستعبدة تعلّمت وتثقّفت فملكّت سلاحاً معنوياً يقوّي موقفها ويمنحها مقدرة على المقاومة ولذا أخذ السود حقوقهم والنساء حقّقن مكاسب نوعية لجنسهنّ، والأقليات الأخرى استفادت من نجاحات نضال الأفارقة ونضال النساء. وتبعاً لهذه النضالية جاءت قوانين ونظريات تعزّز التنوع وحقوق الاختلاف، مع وجود اللحن الثقافي المتربّص دوماً لإفساد أي مكتسب ثقافي وقانوني، ممّا هو صراع نسقي يظل يمكر ويحتال، ويحوّل التعددية إلى انغلاق، وفي مقابل ذلك تظلّ ثقافة المقاومة قوية في وجه كل لحن ثقافي.

5- لوحة برلين

في عام 1994 ظهر ملصق إعلاني كبير في شوارع برلين يخاطب الجمهور الألماني بهذه العبارات: «مسيحك يهودي، وسيارتك يابانية، والبيتزا التي تأكلها إيطالية، وديمقراطيتك يونانية، وقهوتك برازيلية، وفسحتك تركية، وأرقامك عربية، وحروفك لاتينية، وجارك وحده هو الأجنبي»⁽¹⁾.

في هذه اللوحة يتكشف أن المدينة متعدّدة في كل أمر من أمورها، وكل أجنبي فيها لم يعد أجنبياً، وكل غريب للغريب نسيب، باستثناء كائن واحد هو الإنسان نفسه، وكلمة جارك تشير إلى كل بشر يشارك المكان، وسيظل هذا البشر غريباً وأجنبياً، وستتكشف أن كل بشر «ليس» نسبياً لأي بشر آخر، فيما تكون الأشياء غير البشرية مقبولة وليست موضع سؤال ولا هي غريبة.

تلك هي صفة كل مدينة حديثة، حيث تتجمع الغرائب كلها وتختفي الإنسانيات، ويسود الشكّ بين الإنسان والإنسان، وتصبح الهوية هويات، والرابط بين الكل هو الماديات بما فيها المكان نفسه حيث يشترك الكل بالمكان مثل اشتراكهم بالبيتزا والقهوة، ولكن لن تشترك المشاعر بين الذوات العاقلة وستظل أجنبية عن بعضها البعض، ممّا يجعل الهوية في دائرة نظام ذهني افتراضي وربما قسري، كما قال بومان.

Bauman, *Identity*, op. cit., p. 27.

(1)

6- ما الهوية إذًا؟!

لدى الإنجليز نكتة يردّدونها سخرية من الأميركيين وأنهم بلا هوية، وذلك أن حفلاً اجتماعياً عقد في جامعة أوكسفورد في السبعينيات، وطلبوا من الطلبة أن يحضروا بملابسهم الفولكلورية، ولبس كل طالب وطالبة ملابس بلدهم التقليدية، سوى الطلبة الأميركيين جاؤوا بألبسة عادية، لكن بنتاً واحدة جاءت متمنقة بالعلم الأميركي بخطوطه ونجومه الخمسين وزيادة، ولفتت نظر الجميع لتخلّصها الذكي، وتظل النكتة تنعي على أميركا خلوها من معنى الهوية.

ولكن قراءة الحادثة ستشير رمزياً إلى معنى واقعي للهوية، وهو معنى «الإنجاز»، فأميركا كلها مستعارة، شعوبها مستعارة من قارات مختلفة، ولغتها الرسمية هي لغة المستعمر الإنجليزي، وعقولها كلها مستوردة، لكنها تجمّعت تحت اثنتين وخمسين نجمة، وصنعت من النجوم هوية ترمز للإنجاز، وصارت أميركا تنتمي إلى منجزها، وتأسّس على المنجز نفسه، بمثل ما تنتمي إلى المستقبل، ولا تتكئ على الماضي أو منجز غيرها، وهذا نموذج عصري فريد يجعل الهوية هي المنجز.

منجزك هويتك، وهذا قانون يصدق على الأفراد كما يصدق على الأمم، فالفتوحات مثلاً تاريخ عظيم صنع المنجز الكبير في تاريخنا القديم، وكل دولة تمكنت من عمارة أكبر قدر من الكون صارت عظيمة بمقدار ما عمرت من الأرض،

تماماً كما أن الجاحظ وشكسبير مثلاً ترقياً من الخمول إلى الواجهة بمنتجهما. وكانت المرأة خارج التاريخ ولكن مدام كوري فازت بنوبل مرتين لأنها أنجزت ما لم ينجزه الرجال. وهذا يحسم سؤال الهوية ويحررها من كونها مجرد مصطلح استقطابي وربما افتراضي حالم، ليكون معنى عملياً وبرهانياً.

7- العقد الاجتماعي

ونخلص إلى ما يمكن أن نخرج به من مبحث الهوية والمدنية إلى أن المصطلح الجوهري للمعاش البشري يقوم على سمات محدّدة، هي:

أ- مقولة الجرجاني عن «الاختلاف المفضي إلى الائتلاف»، فالبشر مختلفون بالضرورة، وهذه حقيقة جوهرية، وعدم التوافق على كوننا مختلفين سيلغي كل شرط للتعايش، وكذلك فإن الاختلاف وحده لا يصنع مجتمعاً قابلاً لأن يكون معطاءً ومنجزاً، ولذا يلزم الاعتراف بالاختلاف أولاً ومن ثم المضي باتجاه الائتلاف.

ب- لن يكون الائتلاف إيجابياً إلا إذا تحقق عبر حقيقة «الإنجاز»، فشعار النجوم في العلم الأميركي مثلاً يشهد على إنجاز لجماعة تجمعت من المهاجر واتخذت من النجوم علامة وهوية لها، ويشهد لها كل إنجاز يتحقق تحت شعار النجوم.

ج- قيمة الاختلاف توازي قيمة الائتلاف، وكلاهما شرط

وجودي، ولا يستقيم أحدهما دون الآخر، فالاختلاف حقّ وجودي للفرد، بمثل ما إن الائتلاف حقّ وجودي للوطن. لن يقوم وطن دون ائتلاف، ولن يتميّز فرد دون اختلاف، وهنا تتكامل نظرية الجرجاني التي هي في أصلها نظرية للإبداع لكنها تتحول معنا لتكون نظرية لمعنى الهوية: اختلاف يفضي إلى ائتلاف.

الفصل الثالث

صناعة الخوف

1- ذاكرة الخوف

ربما يكون الخوف أول درس تعلّمه الإنسان مذ مطلع حياته التي نشهد عليها في المدوّنات، ولازمه ذلك في مناحي حياته الخاصة والثقافية، فقد كان الإنسان -وما زال- يتوجّس من كل ما هو خارج حواسه الخمس، وكل أمر لا تشهد عليه الحواس الخمس أو تتمكّن من احتوائه في حدودها الواضحة يظلّ مادة باعثة للخوف.

يدلّ على ذلك أن أهمّ مكتشفات الإنسان هي تلك التي تتعامل مع الخوف. وفي مطلع حياة البشرية تمّ اكتشاف الأسطورة بوصفها سلاحاً لمواجهة المجهول، وهذا أخطر منجزات الإنسان الأول، حيث صنع آلهة لكلّ أمر يتفوّق على قدرات الإنسان الحسية والمعنوية، إله الموت وإله النار وإله البراكين، وكل إله له قصة تشرح سبب غضبه، وله فدية تحاول إرضاء غضبه، مثل فدية غضب النيل التي تعلّمها الإنسان لمنع فيضان النهر الجبّار الذي يبلى البشر من حوله، على أمل أن

رشوة النهر بفتاة حسناء قد ترضي جوعه وغضبه وكفّ مائه عن الناس الذين وهبوه أغلى هدية تملكها قدراتهم.

وتراجعت الأسطورة مع نشوء الدين ومع ظهور العلم، وكل واحد منهما أعطى إجابات تغني عن الأسطورة، ولكن الخوف يظل قائماً بوصفه خاصية فردانية وبوصفه نسقاً ثقافياً، ويظل الإنسان كائناً متخوّفاً بالشرط النسقي لمعنى الخوف، وتظل اللغات البشرية تنتج الخوف وتغذّيه، فالشعر انطوى على خوف عميق ومتّصل حتى ليخاف الشاعر من الشاعر المنافس بمثل ما يخاف من العاذل، ويخاف من هجر الحبيب، لدرجة أن موت الحبيب أهون عليه من هجرانه، كما إن الحب نفسه يقتل ويمرض ويحرم من السعادة والنوم والراحة، وكل هذا ترجمة مجازية لموروث البشر من مخاوفهم العميقة والمتصلة.

ولو انتقلنا للعلم لوجدنا الخوف يلاحق كل أمر علمي، بل يتحول إلى موت محقّق بإرادة الإنسان نفسه، ممّا جعله يخترع الحرب لتكون أخطر أدوات مواجهة الخوف، وكذلك هي أخطر صيغ صناعة التخويف لالتقاء شرور الآخرين، بما أن الكلّ يخاف من الكلّ، وهذه كلها صيغ معدية بمعنى أنها سريعة الانتشار والاستنساخ، وبإزائها صيغ مجازية أكثر تعقيداً سنعرضها تباعاً.

2- معازات التوجُّس

تعلّم الإنسان مع الزمن أن يترجم مخاوفه إلى صيغ ثقافية، وهي حيلة للتغطية على العجز وعلى تملك الخوف لقلبه، وعلى مستوى الأفراد تأتي صيغ مثل العين والحسد والسحر كأفئنة لتسبب عثرات الظروف وإحالة العثرات لأسباب خارجية، وهي تمثّل الأسطورة الذاتية التي تنسب الحوادث لقوى خارقة تحتاج إلى حيل خارقة لمواجهتها.

ويقابل ذلك صيغ ثقافية أكبر تتمثلها الثقافات بما أن الثقافة نفسها لا تختلف عن الأفراد حيث تصاب بالخوف كما في زمن الأساطير، واستمرت الثقافات ترثُ جينات الخوف من المجهول غير المدرك بالحواس الخمس، ولنا أن نستعين بمثال قريب عن مشروع البريكست البريطاني للخروج من الاتحاد الأوروبي، وجرى حوله استفتاء سنة 2017 وجاءت النتيجة لمصلحة الخروج، وهذا أحدث ردود فعل متفاوتة بين البريطانيين وزاد الأخذ والردّ في الموضوع حتى نشأ خطاب إعلامي مشتبك ومحير تلعب به النظريات من كل صوب وحذب، وكل فريق يسعى لكسب الجماهير لصفّه، ممّا أحدث حالات ارتباك ذهنية بسبب ما يتلقّاه الجمهور العام من تناقضات وحسابات متضاربة. ومع مداومة الخطاب وضخّه عبر وسائل الإعلام بشكلٍ لحظوي وعلى كلّ الشاشات، تولّدت أجواء غير سوية من المشاعر المضطربة فيما بين فوائد البقاء مع أوروبا وفوائد الخروج عن أوروبا، وبالتالي جاءت

المخاوف لتجعل القرار بمثابة مغامرة قومية تؤدّي إلى كارثة اقتصادية لو خرجوا وكارثة اقتصادية لو لم يخرجوا، كما هي دعاوى كل فريق مهموم بتعزيز موقفه عبر التخويف من مغبّات الموقف النقيض، وتحوّلت كلمة أوروبا وكأنها التينين الأسطوري الذي سيبتلع المدينة في حال الخروج من أوروبا وفي حال البقاء في أوروبا، ممّا ضاعف من أسطورية الحدث بما أن كل علاج هو نفسه داء آخر في حبكة تراجمية ليس لها من شبه إلا التشابه الأسطوري الثاوي في أعماق المتصورات البشرية، وزادته الشاشة أسطرة وعمّقت فكرة اللاحلّ، تبعاً لتضارب التحليلات بين الدعوى ونقيضها.

وبما أن الخوف الأسطوري تحرك، فلا بدّ من مواجهته مواجهة عبر الوسيلة نفسها، أي مقاومته عبر الشاشة، من حيث إن الشاشة أصبحت أسطورة هذا الزمن، وجرى تسيير حافلة من حافلات لندن الحمراء ذات الدورين وبحجمها الكبير، ومكتوب عليها بخطّ عريض يحمل رقماً ضخماً بالمليارات وتحت الرقم جملة كبيرة تغطي جناح الحافلة كله ونصّها: هذا ما سنخسره لو خرجنا عن أوروبا.

وسارت الحافلة في شوارع لندن بقصد صناعة الخوف من الخروج، ولكن الذي حدث أن الفريق المؤيّد للخروج سيّر حافلة أخرى وفي اليوم نفسه وتحمل الرقم المليارديري نفسه ولكنها تقول: هذا ما سنوقره لو انفصلنا عن أوروبا. وكأن الأخيرة رقية ضدّ سحر التخويف.

تلك حكاية مجازية ثقافية وسيلتها الشاشة أو الصورة المتحركة، وتكشف عن نموذج الخوف الثقافي الأسطوري القديم المتجدد، وعن وسائل التعامل معه سحرياً بصيغة إن من البيان لسحراً، ولكن البيان صارَ بسحرين، وبما إنهما سحران وليسا سحراً واحداً فقد تحوّلت الحافلتان إلى مزيد من الوجد وكانت النية أن تكون علاجاً، وتعزّزت أسطورة الخوف الثقافي هنا ولم يعد المهرب منها يسيراً لأن الشاشة الثقافية اليوم تحتكم إلى التعددية وتتعدّد معها الآراء حتى ليصبح الرأي مرضاً أكثر منه علاجاً.

هنا تتسع الصيغة الأسطورية للخوف الثقافي تبعاً لاتساع الوسيلة، ممّا جعل العيون تستقبل صوراً ينسخ بعضها بعضاً ولا يتسنى لصورة واحدة أن تحتلّ الفضاء وتهيمن عليه، كما كان التسليم القديم للجواب الأسطوري، وهذا يؤزّم حالات الاستقبال اليومي في عموم المشهد العالمي للأحداث التي قد تبلغ مستويات تراجيدية على مستوى الأفراد، كما سنرى.

وجرى استطلاع قلب واقع النسب فكشف أن من غيروا رأيهم لصالح الخروج أكثر ممن غيرَه لصالح البقاء (ديلي ميل 20/8/2018)، وهذا يشير إلى اضطراب المواقف وتأثر الرأي بسحرية الشاشة وما تضحّه من أفكار متضاربة تجعل المرء يقرّر ثم يغيّر قراره، وقد يعود لقراره الأول أو يمتنع عن التصويت كلياً، كما هو حادث في كثير من حالات مقاطعة صناديق الاقتراع بسبب فيضانات الآراء التي يعجز معها

المشاهد عن اتخاذ أي قرار بسبب ما يترسب في ذهنه من مخاوف متضاربة .

3- أسطورية الشاشة

في عام 1991 حدثت قصة توضح مدى أسطورية الشاشة، وذلك باكتشاف غريب عن رجل لجأ إلى كهف في منطقة من نواحي لوس أنجلوس في كاليفورنيا، وقد لجأ الرجل مع عائلته إلى الكهف هرباً من صدام حسين، وقصة الرجل أنه صدق ما تبثه شاشات التلفزة عن مخاطر أسلحة صدام الكيماوية وأنها تشكّل تهديداً للولايات المتحدة بما أنها أسلحة دمار شامل وأن بقاء صدام يعني تدمير أميركا، ومن شدة سحرية الشاشة وأسطوريتها فقد تبدت الأخبار وكأنها تخلو من أي معنى جغرافي، حتى لكأن صدام على مشارف حدود لوس أنجلوس، وأن الضربة ستأتي في أي لحظة، ومع الزخ الإعلامي المتواصل وهياج الساسة والمحللين الإعلاميين وخبراء الحرب الذين يتعاقبون في الحديث عن أنواع ودرجات الأسلحة وما تحمله الأسلحة من مواد تدميرية تقتل وتحرق وتشوّه وتقطع الأنفاس وتصنع الأوبئة والتلوثات في الأرض والبحر والنبات، مع كل هذا التحشيد الإعلامي الذي تضخه الشاشة صباحاً ومساءً وتكرّره بلا انقطاع، تشكّلت الحبكة الأسطورية أمام جون ديفيس، وهذا ما جعله يصل إلى درجة من الخوف على ذريته من هذا التهديد القريب منه وعلى مسافة

خبر تلفازي يطير في لحظات، وسرعة الخبر مثّلت عنده سرعة الحدث، ممّا جعل الهلع يبلغ عنده مبلغه فأخذ نفسه وأفراد عائلته إلى كهف في جنوب كاليفورنيا واختبأ هو وزوجته وأطفاله وأحاط الكهف بسياج من الشجر يخفي فتحة الكهف بعيداً عن جغرافية الشاشة المباشرة، وظلّ في كهفه متحصّناً ضدّ الشاشة الأسطورية معتقداً أنه يتحصّن ضدّ أسلحة صدام، وظلّ هناك عشر سنوات حتى تمّ اكتشافه إعلامياً وتحولت الشاشة لتنشغل بقصته⁽¹⁾. وتلعب الشاشة الدور الأسطوري القديم، وتنوب عن تقديم الفدية إلى نوع جديد من الرقية التي تعالج المسحور عبر الداء نفسه، وداوواها بالتي كانت هي الداء، وتمّ تخليص جون ديفس وعائلته حينما شاهد عبر الشاشة أن صدام انتهى ولم يعد لخطره من أثر.

هنا لعبت الشاشة دور الأسطورة بصناعة الخوف من جهة والرقية من الخوف من جهة ثانية.

وإن كانت هذه قصة لفرد آمن بسحرية الشاشة، لكنه في الحقيقة ليس مجرد فرد، بل هو مثال حي يكشف سحرية الشاشة وأسطوريتها. والخوف الثقافي المتولّد عن الشاشة لما يزل قوة جبارة تأخذ بالعقول والنفسيات. وما تضخّه الشاشة من أحداث لحظوية تكرّر مفعولية المعنى الأسطوري القديم، وكل حدث شاشاتي يتحول لدى المستقبل ليكون معنى مستقلاً عن

(1) انظر كتابي الثقافة التلفزيونية، سبق ذكره، ص 34.

الجغرافيا وعن التاريخ، أي أنه يقرب موقع الحدث وكأنه تحت قدميك، بمثل ما يضيّق زمن الحدث وكأنه الزمن كله، وتنسى أحداثاً مضت وأحداثاً جاورت، ويتفرّغ الحدث لك وكأنك وحدك من يرى ويسمع، وكأن الحدث مباشر لك ومعاين لك ومتربّص بك، ويبدأ أثره يعمل على تحفيزك وتوتيرك بما أنك وحيد أمامه، وعلى باب بيتك، بمثل ما كان صدام على باب جون. وهذه مجازية تحاكي حال الحدث الشاشاتي وأسطوريته مع كل حالة مشاهدته، وأولها أن لحظة المشاهدة الآنية تنسخ كل المشاهدات السابقة، وتنسخ ذاكرة التاريخ أيضاً، وخبر عن إطلاق نار في مدرسة في فلوريدا، أو انفجار إرهابي في مدينة ما لن يكون في فلوريدا أو في مدينة قاصية، ولن تعمل جغرافية المكان أي فعل إيجابي بوصفها بعيدة وأن المشاهد محصّن عنها لبُعدها، ولكن الذي سيحدث مع أسطورية الشاشة أن الذهن سيتشابك مع الحدث وليس مع الجغرافيا ولا مع التاريخ ولا مع الذاكرة، وبذا سيتحرّك الخوف لدى المشاهد على حياته الخاصة وعلى وجوده، وسيحضر الخوف العميق المغروس في النفوس من موروثات الزمن السحيق أسطورياً، وسيلجأ إلى الحيل الأسطورية غير العقلانية، ويهب أصحاب رؤوس الأموال للبحث عن ملاجئ آمنة لتأمين أموالهم تماماً كما فعل صاحب الكهف في لوس أنجلوس، ويهبُ خبراء الشاشة باستعراض مهاراتهم التخويفية التي ستلعب دور الكهنة الأسطوريين في توزيع بركاتهم ووصفاتهم السحرية التي

يتسابقون فيها على جلب الرقبة التي تتفوق على غيرها من الرقبي، وبذا يجري ضحّ المخاوف وتوظيفها تجارياً واحتكارياً حتى لتصبح سوقاً رأسمالية مصاحبة للسوق المالي اليومي، وستصعد أسهم وتنهار أسهم بمثل ما تنهار نفوس، وكما يقال إن رأس المال جبان مع أنه من أعقل المهارات البشرية حيث تفتنّ البشر منذ زمنهم الأول في صناعة المال وسُبل تحصيله، فإن البشر ورثوا أيضاً صناعة الخوف ومهروا في تسويقها مدفوعين بخوفهم الذاتي من جهة ومدفوعين برغباتهم الجشعة التي ورثوها من حبّ المال والشهرة، حتى أصبحت صناعة الخوف سبباً للمال وعذراً للحرب، ومحفزاً للمنافسة الإعلامية، وكلما مهتت شاشة في صناعة الخوف تفوّقت على منافساتها وجلبت المشاهدات ومعها يأتي المعلنون، وستكسب من هذه الصناعة بمثل ما يكسب صنّاع الأسلحة من أموال لأن الخائفين من البشر ليس لهم من رقية عصرية تخفّف مخاوفهم إلا عبر تملك السلاح، بذا تكون مهارة العقل البشري الذي صنع التراجيديا المسرحية هي نفسها المهارة التي صنعت الشاشة وجعلت منها أسطورة الزمن الحديث.

4- أن لا ترى فأنت آمن (نظرية السراج)

روى الشاعر اليمني عبد الله البردوني أنه كان ضمن مجموعة من صحبه مسّهم جوع وليس بين أيديهم سوى مال يسير لا يكفي إلا لشراء تمر قديم متيبّس وشرعوا بأكله، ولكن

صاحبه كلما فتح أحدهم ثمرة وجدها تموج بالسوس فيطرحها ليقع بأخرى متسوسة كسالفتها وظلوا كلهم على هذه الحال بينما هو كان يلتهم التمرة بعد التمرة دون وجل ولا تردّد، وأخذت الحيرة مأخذها منهم فقرّروا إطفاء السراج والدخول في الظلام لكي يتساووا مع صديقهم الأعمى ويصبحوا عمياناً مثله كي يتمكنوا من أكل تمرات تسدّ رمقهم، وقد رواها البردوني متندراً عن فوائده التي جناها من عماء.

هذه نادرة تكشف السرّ وراء معظم جوانب الأمان البشري، ذاك الأمان الذي لمّح له المتنبي بقوله: ذو العقل يشقى في النعيم بعقله... وهذا ديدن ثقافي مطرد، فالمرء يزداد تخوّفاً كلما تبصّر أو أبصر، وكلما عرف أو كشف، وكثيراً ما يكون الجهل أماناً وراحة.

ومع الشاشة تحوّلت صيغ الاطلاع وأنظمتها لتصبح سريعة وعامة ويتساوى فيها العارف والجاهل، ولم يعد إطفاء السراج حلاً لاختفاء السوس، فالسوس مع الشاشة ينفذ حتى من تحت البصر وعبر الظلام، وسأروي قصة واقعية لي مع الرعب حيث سافرت لأول مرة إلى أميركا عام 1983 بعد زمن من الدراسة في بريطانيا، عرفت بها بريطانيا وأوروبا معرفة إيجابية، وفي الوقت ذاته كنت متخوّفاً من أميركا بسبب مخزوني الذهني عن أفلام هوليوود، ومناظر الرعب فيها ممّا يحوّل المدن والشوارع والمواقع إلى صور في القتل والخطف ومستتبعاتها العنيفة، وحين ذهبت إلى أميركا حاملاً ذاكرة الخوف منها

وجدت في الجوار المحيط بسان فرانسيسكو قرية صغيرة بأن عليها الهدوء مع جمال الطبيعة ومحدودية السكان، مع جوارها لجامعة بيركلي العريقة، فظننت في نفسي الهدوء مع الإفادة العلمية، ووضعت بناتي في مدرستين متجاورتين من البيت، ولكن عيبي أنني لم أطفئ السراج، فقد أدمنت على متابعة الأخبار المحلية، وهي نشرة مسائية تعقب النشرات الرئيسية حيث تنفصل كل محطة محلية عن البث العام وتبث أخبار حيزها الضيق، وهنا تتابعت الشاشة تضحّ خبراً من بعد خبر عن وقائع قتل وخطف، وبعضها في ميدان الجامعة، وتوالت القصص حتى رأيت حادثة سرقة بالسلاح وقعت بالشارع المجاور لبيتي، وبعدها بأيام جاء خبر أربع كل أهل القرية عن اختطاف طفل حال خروجه من المدرسة، وهنا بلغ الرعب مني مبلغه فقطعت مقامي ورحلت بعائلتي إلى بلومنجتون في إنديانا، وهي أحسن حالاً من كاليفورنيا والشاشات فيها أقل أخباراً، ولكنها لم تسلم من عنف يوحش فضاء الاستقبال، غير أنني عجبت للطلبة الدارسين في بلومنجتون حيث يستمتعون بالمكان ولا يصدّقون أحاديثي عن الحال غير الآمنة، والسرّ أنهم قد أطفؤوا السراج بما أنهم لا يشاهدون النشرات المحلية ولا يقرؤون مواد الجرائم في الصحيفة المحلية.

هذا يشرح لنا الحسّ البشري الذي يعمُّ اليوم عن تحول الحياة المعاصرة إلى حالة رعب كما تبثّه الشاشات، ونتوهم أنه رعب من منتج هذا العصر وأن العصور الماضية كانت

أحسن وأمن. وهذا ليس سوى تكرار لنظرية السراج، حيث الشاشة هي السراج المتّقد، ولو انطفأ لصارت حياة اليوم كحياة الماضي، شرط أن يتنازل المرء عن سراجة كما فعل صحب البردوني.

أما فكرة أمان الماضي واضطراب الحاضر فهي إيهام ذاتي سببه نظرية السراج نفسها، فنحن لم نعد نرى الماضي، وليس الماضي حاضراً واقعياً أمام شاشاتنا اليومية وليس مباشراً معنا ويمسّ ذواتنا، والماضي كله مدوّنات ستبدو وكأنها سرديات على رفوف المكتبات، بينما الحاضر حدث حيّ ومباشر ويتم قياس حالنا عليه وكلّما قرب الخبر منا زادت فجائعه علينا. والإحصاءات تؤكّد أن زمن الشاشة أكثر أماناً من الأزمنة الماضية، وفي إحصاء نشره موقع وكالة التحقيقات الفدرالية الأميركي يشير إلى انخفاض نسبة القتل بالسلاح إلى 39% عمّا كانت بينما انخفضت إلى 69% في عدد الحوادث ما دون الموت، كما انخفضت معدلات الموت إلى واحد مقابل اثني عشر فيما بين الوقت الحالي والقرن التاسع عشر، وفي الثورات الكبرى في القرن العشرين بلغ الضحايا 133 مليون قتيل، على أن إحصاء الـ إف بي آي يغطي الفترة ما بين 1993 و2018، أي الفترة التي تقوى فيها مفعول الشاشة وتأثيرها البصري والذهني وازدادت فيها الأحاسيس عن الحال الأمنية، وتعزّز فيها الظن أن العالم أصبح خطراً وأن الخطر يفوق كل ما مضى من عقود ومن أزمنة.

ولسوف تتكشف المقارنة عن مزيد تأكيد حينما نستحضر أرقام ضحايا الحربين العالميتين والحروب المحلية كذلك وإحصاءات الأمراض والمجاعات مع نسبها الموحشة، ولكن هذا كله يظلُّ تاريخاً وسراجاً مطفأً، بينما الشاشة العصرية سراج مشتعل مع عقارب كل ساعة، ولم يعد بمقدور أحد اليوم إطفاء السراج، فالسراج يتبعك حتى إلى سرير منامك ومع تنقلاتك، وهنا يجري تصنيع الخوف والتخويف بتغذية لحظوية، ولا يسعك أن تجهل ما يحدث لأن الخيار لم يعد متاحاً بما أنك تعيش أسطورية الشاشة.

5- التواطؤ اللغوي بوصفه سردية حرجة

اللغة أخطر النعم، وهي كلمة قالها هيلدرن، وما يحدث في عصر ثقافة الشاشة هو أن درجات استخدام اللغة اتسعت لتكون مظهراً كونياً يشترك فيه الكل مع الكل، ولم يعد محددًا في بيئة تواصلية مؤطرة، وهذا الانفتاح جعل اللغة والشاشة معاً فضاءاً للتشابك الذهني الذي لا يهدأ نهاراً ولا ليلاً وعبر كل الحدود والفروق، وهذا حوّل الذهن والعين والأذن إلى حال استنفار دائمة تتسلّل عبرها الكلمات والصور فتصنع درجات من التفاعل تبلغ مستويات قصوى من الانفعال، وفي ثقافتنا السعودية جرى طرح قضية قيادة المرأة للسيارة عبر الشاشة منذ بدايات ظهور الشاشة، واستخدمت اللغة بكل طاقتها في مبارزات لغوية اشترك فيها الكل مع الكل، وجرى

الضحّ اللغوي على مدى ثلاثة عقود، ولم يبقَ أحد لم يشارك في هذه المعمعة، وهنا سنلحظ مهارات اللغة في برمجة التصورات الذهنية وتأزرها مع قوة تأثير الشاشة وتسهيلها لتغلغل اللغة في الأبصار والأسماع والأذهان، وتعمّق التصورات حتى لتحول العادي والطبيعي إلى غير عادي ولا طبيعي، وكلما أغرقنا في التداول اللغوي عن قضية المرأة وعلى مدى ثلاثة عقود تحولت المسألة إلى نوع من الفوبيا الثقافية، وتعمّق هذه الفوبيا كلما زاد القول والتقوال فيها، بمثل ما تجرّ كل أطراف المجتمع لدخول المعمعة، وفعلاً تحوّل العادي إلى شرعي وعقدي، وصار كأنما هو المصير الحتمي للأمة والمجتمع ديناً وأمناً وهوية، ومع هذا الضحّ المتصل فقدت اللغة قدراتها الإقناعية، بل إن كل محاولة للإقناع ترتدّ إلى نقيضها فتعزّز من حالة الفوبيا وتنتشر العدوى السيكولوجية لتشمل كل أمر يخصّ المرأة التي ستكون أخطر النعم بمثل ما أن اللغة أخطر النعم، وستصبح مجرد قيادة المرأة لسيارتها في شارع عام بمثابة كارثة اجتماعية ودينية وثقافية، وهذا يفسّر لنا عجز كل العقول عن الوصول إلى جواب واقعي مشترك حول تلك القضية، والسبب هو أن الإقناع لا يتم إلا عبر اللغة، ولكن اللغة أمعت في لعبتها التحفيزية المتوترة حتى فقدت مهارة الإقناع وانهمكت في مهارات التحفيز، ولا يملك أي طرف زمام الإقناع لوجهة نظره، وكل محاولة تأتي بنقيضها، ومرتّ ثلاثة عقود دون

الوصول إلى نتيجة، ووقعت الحوافر على الحوافر حتى لا يدري أي طرف أين موقع قدمه، حتى النساء أنفسهن صرن ينتقسن على أنفسهن ويتشربن الفوبيا وكأن الواحدة تشكُّ بنفسها وبقدرتها على تصور الموضوع عادياً وطبيعياً.

وهذه صيغة من صيغ السردية الحرجة حين يصبح العادي خوارقياً، واحتاجَ حسم الأمر إلى قرار غير إقناعي، وهنا نفهم كيف أن القرار الحكومي عمّا صرنا نسميه العشرة عشرة، وهي إشارة لليوم العاشر من الشهر العاشر (عام 2018/1439)، وهو يوم انطلاق قيادة المرأة للسيارة في السعودية بقرار حكومي، حسمَ التواطؤ اللغوي وحوّل السردية الحرجة إلى أمر واقعي مسلّم به بتسليم تام من كل الأطراف نساء ورجالاً، معارضين ومدافعين بعيدين وقريبين، وذلك لأن الكلّ أدرك بعد ثلاثة عقود أن الإقناع محال لا بحرمة القيادة، لا بجوازها، ولم تكُ اللغة ولا الأذهان قادرة على حسم معركة سرديات اللغة والشاشة، بينما القرار الحكومي هو قرار غير لغوي أي أنه واقعي ورسمي وغير جدلي، وبهذه الصفات الثلاث أعاد غير العادي ليصبح عادياً وغير الطبيعي ليصبح طبيعياً، وعلامة ذلك أن المعارضين والمحرمين خرجوا في تغريدات يسألون بعد عشرة عشرة: أين النساء من الشوارع؟ وتردّد التأكيد من الكثيرين أنهم لم يروا نساء في الشوارع مع سياراتهنّ، وكان القصد الإيهام برفض النساء للقرار ولكنه ضمناً يعني تسليمهم بعادية الأمر الذي كان عندهم محرّماً

وفتنتة وفساداً اجتماعياً وبيوم واحد تحوّل أمام الجميع إلى حدث عادي، وانسحبت اللغة والشاشة معاً من بعد ذلك اليوم، وكل الفوبيا التي كانت تلاشت لأن الذي صنعها هو الجدل حولها، وهو تحويلها إلى فضاء الشاشة ممّا جعلها مشهداً مسرحياً اشترك فيه الكل حتى فقد عقلانيته وتحوّل إلى نسقية ذهنية استحكمت ثلاثين سنة رغم كل الحجاج والعقول والمنطقيات من الطرفين معاً، وعجز الكل عن إقناع الكل، وهذا مشهد على استسلام البشر لسلطة اللغة، بما أنها أخطر النّعم.

6- الخوف / رأسمالية الأمان

هل هناك علاقة بين الفردانية وظهور ثقافة الخوف في المجتمعات المتقدمة كما يفترض بومان⁽¹⁾؟
لعلّ من الجلي ثبات هذه العلاقة بين ثقافة اللأمان وشيوع الفردانية من حيث إن الفردانية إحدى ركائز مفاهيم الرأسمالية (والليبرالية الجديدة)⁽²⁾، وفيها تعزّزت الرغبات الفردانية لدى الأفراد، وهي ملاحظة يعزّزها انتشار ممارسات رأسمالية متوحّشة من مثل ثقافة التأمين على كل شيء، على الحياة وعلى المهنة وعلى جمال الوجه والعينين وأعضاء

(1) Zygmunt Bauman, *Liquid Times*, Polity Press, 2007, pp. 3-4.

(2) انظر كتابي الليبرالية الجديدة، الفصل الخامس، سبق ذكره.

الجسد الأخرى للرياضيين والفنانين ونجوم المجتمع، وبلغ الهوس التأميني لدرجة التأمين على التأمين، ودخول التأمين نفسه للمزايدة الرأس مالية في الأسواق، وكأنما هو منتج صناعي يحتاج إلى حماية مع أنه في الأصل مشروع حماية، ومثل التأمين تأتي إغراءات زيادة الأذخار عبر تسويق مغريات في الكسب السريع، ويندفع الأفراد بصفتهم الفردية بصور متسارعة وغير عقلانية لطلب الكسب السريع بوصف الربحية حصانة من العوز وزيادة الربحية تعني تأمين المتعة والاستراحة منها، ويرافق ذلك تطُّع إلى التأمين السريع أيضاً، حتى ليسلم الفرد نفسه لقيادة بورصات السوق الحرّة، وذلك نتيجة لفقدان الفرد للأمان التقليدي المتمثّل تقليدياً بالعائلة، تلك العصبة الاجتماعية المثالية التي كانت تمتصّ المشاعر وتخزنها رصيماً معنوياً يشكّل دروعاً رمزية تحمي الفرد من الغير ومن الظرف ومن نفسه بأي هفوة تقع منه أو يقع فيها، وكانت العائلة تمثّل حزام الأمان.

هنا ينشأ زمن ثقافي كسرديّة حرجة طابعها الخوف من كل شيء، وبما أن الأشياء صارت معلومة في معظمها وفي تفاصيلها فإن الإنسان الحديث صار يخاف من المعلوم، في حين كان جده القديم يخاف فقط من المجهول، والخوف من المعلوم صار مادة استثمارية يدفع الناس بطواعيتهم لصرف أموالهم لشراء الأمان، كما يدفعون أموالهم لشراء مزيد مال عبر ما صار اسمه «الربح السريع» التي هي أن تدفع ما بيدك

لتحصل على ما بيد غيرك، وتدمج هذا بذاك، أو تخسر هذا وذاك، فقط ليزيد قلقك وخوفك في الحالين معاً، ولن تجد من يسند ظهرك لأن الكل مكشوف الظهر مثلك .

هذه ثقافة حديثة لها ثمنها الباهظ في الصّحة النفسية والاجتماعية، وتظل تسود الواقعة الإنسانية لدرجة تغلغلها إلى المجتمعات التقليدية الفقيرة أصلاً لتقع في شرك الجنون الثقافي ويتبدى الجنون وكأنه هو العقلانية الحديثة بكلّ مظاهر الجشع والفردانية والتسليم بمعاني الربحية السريعة⁽¹⁾، وهي توهم بالسعادة غير أنها تسلب كل معنى للسعادة عبر غرسها لحال من الخوف المتزايد ممّا هو ملحوظ في ثقافة الكتب الأكثر انتشاراً ومبيعاً، وهي كتب تطوير الذات وعلاج الذات، وهي ظاهرة ثقافية تنتمي إلى ثقافة الخوف الذي يحتاج إلى تأمين تُفتح له الأبواب، وكل باب للخوف يفتح باباً للتأمين، والعكس صحيح أيضاً، وفي النهاية يحتل الخوف مقاماً يتّسع كل يوم مع كل خبر على شاشة كبيرة أو صغيرة، وبذا يتحول معنى الأمان إلى التأمين ويتراجع حسّ الأمان من معنى وجودي ووجداني ونفسي إلى معنى رأسمالي تحت مصطلح التأمين، وسردية الأمان تدخل بالحال الحرجة بما أنها تأمين يزيد الخوف في حين يزعم مكافحته .

(1) عن تحول معاني الأنانية والجشع لتكوّن مزايا رأسمالية تدفع لتحريك السوق الحرة، انظر الليبرالية الجديدة، الفصل الرابع والخامس، سبق ذكره .

7- المدينة الخائفة

في التجربة البشرية المبكرة مع الاستيطان كانت المجتمعات السكنية تعتمد لتسوير المكان لتعزل الغرباء خارج السور، ومن هم داخل السور يصبحون وحدة اجتماعية متجانسة من حيث نظرية الأمان المجتمعي، وهذه صفة المدينة القديمة التي تصنع أمانها بالتحصن بالأسوار، ثم جاءت المدينة الحديثة لتحقق درجات من ثقافة الأمان والانسجام بين شرائح المجتمع، مع كل تمايزاتها، وصنعت القوانين والبوليس والمحاكم لتنظم العلاقات وتحمي الحقوق، وتظل قاعدة الأمان داخل المدينة وبين سكانها مهما تنوعوا هي الأصل مع معالجة الشذوذات بالقانون ومستتبعاته، لكن هذا أخذ بالتشطي، واختلقت معاني الأمان ليعود نظام من التسوير داخل المدينة⁽¹⁾ ونشأت مجمعات محصنة بأسوار بعضها إلكتروني مع كاميرات ترقب كل غريب، جسداً أو حركة، ولم يعد كل غريب للغريب نسبياً، كما كان من قبل، ولكن حلت ثنائية الصديق العدو⁽²⁾ بما أن مصدر الأمان هو الحراسة والمراقبة وليس الاطمئنان الرمزي للقانون الحاكم لنظام العلاقات.

وهنا تصبح المدينة في حال من الغربة الدائمة بين ثقافة تصنع الخوف وتتصدر به واجهة الاستقبال العام والاستهلاك اليومي للمادة الإعلامية، ورأسمالية تستثمر بالخوف لتقدم

Bauman, *Liquid Times*, op. cit., pp. 71, 76. (1)

Bauman, *Liquid Times*, op. cit., p. 72. (2)

صناعة الأمان كمنتوج ربحي يدفع الكل لتحسين أنفسهم، ويجري تسويق نظرية التأمين بوصفها شرطاً لحياة مستقرّة، والفكرة تتوحّش أكثر حين يستسلم الناس لفكرة سُكنى المدن الكبرى رغم سعرها الباهظ، ومشقات الحركة فيها وتلوّث هوائها، على نقيض القرية والريف حيث المكان أكثر أمناً وأقل كلفة وأنظف هواء وماء وغذاء، وكأنّ الناس يشترّون شقاءهم ويزهدون براحتهم في سرديّة معاشية تنطوي على النقيض والمضاد في كل مظاهرها .

الفصل الرابع

السردية الحرجة: العقلانية أم الشعبوية

أولاً: الشعبوية (ثورة المحظوظين)

إن زخرَ التاريخ بثورات الجياع، فإننا نشهد اليوم ثورة المحظوظين، هؤلاء الذين كسبوا كل شيء ويريدون منع غيرهم من مشاركتهم أي شيء، لدرجة أن يقسموا الشارع إلى رصيف لهم ورصيف للمهاجرين، وبينون جدراناً لحماية مكتسباتهم، وجدراناً أخرى معنوية لتحصين معانيهم، فيسمّون ما يخصهم حقيقياً وما عند غيرهم زائفاً، وهم الشعب «الحقيقي» مع نفي صفة الشعب عن غيرهم، وفيما يلي مباحث ستتناول هذه الحالة الثقافية الاستقطابية التي تحوّل العقلانية والديمقراطية إلى مسلك سياسي متصدّر لا هو عقلاني ولا هو ديمقراطي، ويسعى إلى تحقيق مراده تحت عنوان العقلانية والديمقراطية عبر تحوير المعاني وبناء الجدران العازلة والصيغ التمييزية. والشعبوية كتلة صلبة كلمتها جامعة مانعة، ولا يهزّها أي ردّ فعل ساخر منها، وتتلاشى أمامها سلطة الإعلام الذي كان يسمّى بالسلطة الرابعة وبلغَ قوة تجعله السلطة ما قبل الأولى وكان

يرفع ويخفض أي شخصية سياسية أو اعتبارية، غير أن الشعبوية بكتلتها الصلبة تجعل وسائل الإعلام مجرد تمثيل مسرحي يقف دوره عند منصّة العرض، في حين تظهر القوى الاجتماعية عاجزة عن المواجهة، التي هي مواجهة بين التعددية ذات التنوع والاختلاف، مقابل الصلب غير المتعدّد والمختلف، ومع القلة العددية للشعبوية إلا أن صلابتها تمكّنها من الفوز بالانتخابات ومن الانفلات من النقد، وتمرُّ العيوب حتى الكبرى منها دون أي خجل، وقد كان العيب الأخلاقي خاصة من المدّمرات الماحقة في أزمنة مرّت وتبدو الآن غير ما كانت.

ولقد ظلت السرديات الكبرى في النظرية السياسية تسعى لدمج العالم في نظام واحد، فالماركسية قامت على شعار «يا عمال العالم اتحدوا»، وسعت إلى تعميم نموذجها الشيوعي وحاربت من أجل ذلك، ثم خلفتها العولمة لتسعى لتحقيق نظام تجاري عالمي واحد ولسوق حرّة كونية لا حدود بينها، وجعل العالم كوناً واحداً، ولكنهما معاً وقعا في أخطاء فادحة أورثت ردّ فعل غاضب ليكسر السردية الكبرى ويدخلها في سردية حرجة تعيد الحال البشرية إلى ظرفية أكثر تعقيداً من الظرفيات السابقة، وسنعرض لهذه التحولات تباعاً هنا.

1- الشعب الحقيقي

ما الشعب ومن الشعب؟!

لم يك لأحد أن يتصوّر سؤالاً كهذا يتصدّر الدراسات في

مطلع القرن الحادي والعشرين، وكأن البشرية عاشت عشرين قرناً دون أن تحسم سؤالاً عن تعريف الشعب، ولكن الذي يجري مع تيار (الشعبوية) هو بالضبط ما لم يك في الحسبان جريانه ثقافياً وسياسياً ومجتمعياً.

في عام 1989 سقط جدار برلين وتبدى الأمر وكأن العالم قد وصل إلى ذروة التاريخ (نهاية التاريخ، فوكوياما)، وكأن الحروب قد شارفت نهايتها وانتهى الاستقطاب الكوني بين معسكرات متحاربة، وستعبر الحرية والديمقراطية باتجاه الشرق وستعم السوق الحرة بمثل ما سيظهر الإنسان الحر، ولكن!! حضرت العولمة لتمسك بزمام الفضاء البشري وتحولت الليبرالية الجديدة لتنشر نظرية الرأسمالية الفردانية ونظرية الربحية على حساب الإنسانية⁽¹⁾، وكان من الواضح منذ البداية أن النظام الجديد سيخلق طبقات جديدة تحظى فيها بعض فئات بكل شيء وتحرم فئات أخرى من كل شيء. والحرية المأمولة لم تكن لتحرير الإنسان ولكنها صارت لتحرير رأس المال فحسب، وهذه هي نظرية «السوق الحرة» التي صارت شرطاً لأي علاقة سياسية أو تجارية بين الدول المتنفذة والدول الأقل تنفذاً، وطغى المال والربحية على الحقوق وعلى الإنسان نفسه.

(1) انظر كتابي الليبرالية الجديدة، فصل «ما بعد العولمة» وفصل «التعددية الثقافية»، سبق ذكره.

كان سهلاً أن تتصوّر ردّ فعل الطبقات المسحوقة، ولكن لم يتصور أحد ردّ فعل سالب للفئات المتنفّذة، خاصة في قلب العواصم الكبرى صاحبة الديمقراطيات الكبرى.

لقد وقعت الديمقراطية في مأزق ثقافي اجتماعي تولدت عنه أسوأ النماذج التي لم تكُ تخطر على البال، وجاءت مقولة «الشعب الحقيقي» لتكون الصدمة الثقافية غير المتوقّعة، وهي المقولة التي تدّعيها الشعبوية وتحتكر فيها سمّة الحقيقي وصفاً لنفسها وإقصاء لغيرها.

2- اليسار واليمين كلاهما شعبي

مقولة الشعب الحقيقي انطلقت عبر السنة قادة الشعبوية لتحصر معنى الشعب في فئة لم تكن محرومة، ولكنها، فحسب، لا تريد من يقاسمها الخير، هي مقولة ضدّ المهاجرين الجدد، خاصة من مهاجري الشرق وضحايا الحروب، وهي ضدّ المكونات السكانية المختلفة ديناً أو لوناً أو عرقاً، وتفرض طبقة بيضاء ميزتها العنصرية العرقية، وتريد لهيمنتها أن تكون وحيدة متفرّدة لا يزحمها منافس، وهنا ستقضي على أهم قوانين السوق الحرة من حيث إن التنافسية هي لبّ الرأسمالية، ولكن الشعبوية تصرّ على جعل فئتها الخاصة وحدها مالكة الماء والهواء.

هذا عن الشعبوية اليمينية، وسينشأ مثلها شعبية يسارية،

تطلقُ شعارات مماثلة في دعوى «الشعب الحقيقي»⁽¹⁾، والتياران معاً يقولان إنهما ليسا فحسب الـ99% بل هم الـ100%، وسيحتكرون الفضاء وحدهم، وكل فريق سيدعي دعواه نافياً الصفة عن الآخر، وكأنما يبني جداراً داخل المدينة يفصل بين وبين، وسيكون لكلٍ دعواه أنه الحق والآخر هو الشرّ. وهنا سنرى الشعبوية من اليسار ومن اليمين (لوبان في فرنسا والحزب البديل في ألمانيا، وأردوغان وترامب، مقابل جيريمي كوربين في بريطانيا وساندرز في أميركا)⁽²⁾.

يشير مولير إلى كلمة أردوغان في مجادلاته مع معارضيه حيث يصف نفسه وفريقه بعبارة نحن الشعب، مع أنه يخاطب أتراكاً مثله، غير أنه يحتكر صفة الشعب لفريقه دون الآخرين⁽³⁾.

هنا يصبح الشعب شعبين ويقوم الجدار الوهمي بين فئات هي في أصلها شعب واحد، وكما فعل أردوغان فإن ترامب فعل الشيء نفسه، وأمعن في استخدام صفة «الحقيقي» ليصف بها صنعه وأخباره وأتباعه، وما عداهم فهو مزيف كما اشتهرت عنه عبارة «Fake news» في وصف كلّ خبر لا يتفق مع مبتغاه.

Jan-Werner Muller, *What Is Populism?*, Penguin Books, (1) London, 2017, p. 103.

(2) المرجع نفسه، ص 3-4.

(3) المرجع نفسه، ص 3.

تأتي صفة الشعب الحقيقي لتعزّز نظريات الفرز والعزل والإقصاء تحت غطاء المعنى الديمقراطي ممّا جعل كريستوفر لاش يقول إن الشعبوية هي الصوت الأصلي للديمقراطية⁽¹⁾. وهنا تكمن الخطورة على المستقبل السياسي للديمقراطية كما تخوّف مولير وتساءل: ماذا لو تمكنت الشعبوية من مقاليد الأمور وترجمت تصوراتها إلى واقع سياسي تطبيقاً وحكماً⁽²⁾؟

3- المانوية الجديدة (ثقافة الجدران العازلة)

حين طرح ترامب فكرة بناء جدار يعزل المكسيك عن الولايات المتحدة كانت فكرته مبنية على قراءة انتهازية لرغبات فئة يستهدفها لتعزيز حشده الانتخابي، وهي فئة ستكتسب صفة «الشعب الحقيقي» في خطاب ترامب نفسه ليس كمخترع منه ولكنها تمثل خطاب فئته المستهدفة التي ستعامله بالمثل وستعتبره الرئيس الحقيقي، والجدار سيكون رمزاً لأهل الخير إذ يحصّنون أنفسهم من أهل الشرّ الذين وصفهم ترامب باللصوص والمغتصبين وناقلي الإيدز وعصابات الإجرام، ولن يسائل أحد هذه الدعوى، أصحححة هي أم لا، بل سننطلق الأكفّ بالتصفيق الذي يعني أن الجدار ضروري لأمن المجتمع وتحصين البيئة من التلوث الأخلاقي، ممّا يجعل غير

Muller, op. cit., p. 2.

(1)

(2) المرجع نفسه، ص 40.

الأخلاقي أخلاقياً، وغير العقلاني عقلانياً، ويجعل المهاجر الأبيض يطرد غير الأبيض.

وجدار ترامب ليس جديداً في ثقافات البشر، وللبشر تاريخ في بناء الجدران، منذ جدران أسوار المدن التي تجعل ما هو داخل الجدار أخلاقياً وما هو خارجه إجرامي بالضرورة⁽¹⁾، وحين تحطمت جدران المدن بسبب ثقافة المدينة الحديثة وانفتاحها لجأ الإنسان إلى بناء جدرانه الخاصة حول بيته وعززها بالكاميرات التي سترصد كل حركة من حول المنزل، وكل من هو خارج المنزل فهو غريب، وكل غريب مريب⁽²⁾. ومثلها جدار برلين لردّ شرور الرأسمالية وحماية شرق برلين من شياطين غربها، وكذلك هي جدران إسرائيل العازلة للقرى الفلسطينية ومحاصرتها في سجون كبيرة بقصد حماية إسرائيل من جيران هم أصلاً أهل الأرض وسكانها.

ولن يختلف الجدار المعنوي عن الجدار الحسي، ففي فرنسا تمّ طرح مقولة «صون العلمانية» ومعها سؤال «ما الفرنسي؟»⁽³⁾، وهي ناتج لحالة الإسلاموفوبيا التي اجتاحت أوروبا وظلّت تفرز فكرة العزل والإقصاء، ولهذه الجدران كلها وبصيغتيها مؤيّدون كثر، وفي كل الحالات لم تكُ اختراعاً من القادة السياسيين ولكنها مطلب لكسب أصوات تساعد عند

Bauman, *Liquid Times*, op. cit., p. 72. (1)

Bauman, *Identity*, op. cit., p. 27. (2)

(3) للتفصيل انظر كتابي الليبرالية الجديدة، فصل «التعددية»، سبق ذكره.

الانتخاب، ممّا يعني أن ذلك نسق عميق عبّر عن نفسه عبر صناديق الاقتراع، ولذا جاء نتنها هو ليصبح نجماً سياسياً رغم عنصريته وتطرّفه، بمثل تمكّن اليمين المتطرف في هولندا وألمانيا من الحصول على أصوات مكّنتهم من مقاعد برلمانية لم يكونوا يحلمون بها، وثقافياً صارت العنصرية مقولة سياسية ولم تعد عيباً ثقافياً يستدعي الخجل والمعرة. بل إن دولاً اشتهرت بليبراليتها تحوّلت إلى دول لا تتحرّج من عنصريتها مثل الدنمارك ورصيفيها، حسب تعبير جريدة بريطانية⁽¹⁾، رصيف للمهاجرين ورصيف للدنماركيين.

وهذا ما جعل جوناثان هايت يصف هذه الثقافة بالمانوية الجديدة⁽²⁾. والمانوية في أصلها ديانة تضع حدّاً فاصلاً بين النور والظلام، ولا وسط بينهما، وكل حلّ وسط هو خطيئة تخرّج معتنق المانوية من دينه⁽³⁾. ولن يقتصر هذا على ديانة قديمة كما يؤكّد هايت، لأنّ المكوّن السياسي الأميركي صار مانوياً أيضاً بدءاً من واشنطن العاصمة إلى حكّام الولايات، ممّا جعل دروب السياسة مختنقة وحادة المزاج مع ضيق الحيز بين الأطراف، واختفت الوسطية وتقلّصت المشتركات العامة، وكل موقف هو نقيض تام للموقف المخالف⁽⁴⁾، والحزبان

Daily Mail 17/7/2018 and 8/9/2018 (1)

Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., pp. 361-62. (2)

المرجع نفسه. (3)

المرجع نفسه، ص 362. (4)

الرئيسان صارا مانوية ثنائية بين الشرّ والخير، وكل فريق لا يرى نفسه بديلاً سياسياً عن الآخر، ولكنه نقيض عقائدي للآخر، مع حدّة في اللغة والرأي والموقف. وحين دخل كل حزب في حالة نقاء أيديولوجي صارت المانوية حتمية ثقافية لا مفرّ منها⁽¹⁾. وكما يجزم هايت فإن الأمر لا يقتصر على الساسة بل أسهمت التكنولوجيا وأنظمة السكن الحديث على تعزيز العزلة والانطواء على الذات، والنظر إلى كل آخر على أنه غريب وأجنبي (لوحة برلين كما نقلها بومان: كل سلعة مستوردة مقبولة، ولكن جارك وحده أجنبي)⁽²⁾، وهكذا أصبحت مناحي الحياة الاجتماعية استقطابية، وغير انسجامية لا في دينها ولا ميولها ولا طرق تعابيرها عن ذاتها، وعلامة ذلك تتجلى في صناديق الاقتراع التي أصبحت مانوية كذلك⁽³⁾. والسردية الكبرى أصبحت سردية حزبية، فكل من انضمّ إلى حزب صار لا يفكر ولا يتعاطف ولا يثق إلا عبر حزبيته⁽⁴⁾.

ذاك مصير قاتم لديمقراطية صنعها مهاجرون فرّوا من أجل ما سمّوه بالحلم الأميركي في معاش حرّ وفكر حرّ وبيئة عادلة، ممّا يعني تحول السرديات الكبرى إلى سردية حرجة

Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., p. 362. (1)

Bauman, *Identity*, op. cit., p. 27. (2)

Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., p. 363. (3)

(4) المرجع نفسه، ص 364.

وعمياء وعنصرية متوترة ضدّ المختلف. وكل مختلف هو شيطان يجب عزله من وراء سور معنوي وحسيّ.

ثانياً: هل الفلسفة عنصرية؟

1- العدالة للأقوى

هناك علة عميقة تلازم الفلسفة منذ ميلادها المبكر، ففي جمهورية أفلاطون يلتقي سقراط وأفلاطون معاً في رسم خطاب يعقلن العنصرية ويحددها بفئة عديدة وعقلية مؤطرة عددياً، فالفئة المميّزة هي أقلية اصطفّت لنفسها كل المزايا وجعلت نفسها «الشعب الحقيقي» تماماً كدعوى الشعبوية اليوم، والشعب الحقيقي في جمهورية أفلاطون هم الرجال الأثينيون، وعددهم لا يزيد عن مئة ألف⁽¹⁾ يقابلهم أربعمئة ألف من المهمّشين (عبيد ونساء)، وهذه القلة هي حاکمة العقل، بما أن «العقل يحكم» حسب مقولة أفلاطون⁽²⁾، والعدالة حقّ للقوي⁽³⁾، والعقل رجل وسيّد، بينما المرأة والعبد لهما الظنون⁽⁴⁾، والعاطفة ستكون عند أفلاطون قاصرة وتفسد التفكير⁽⁵⁾ ومقصورة على الضعيف، على أن مفهوم

(1) فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 86.

(2) Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., p. 37.

(3) جمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 8.

(4) فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 88.

(5) Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., p. 85.

العبد لا يقف عند المملوك بل يشمل كل من ليس من أهل أثينا الذين هم وحدهم السادة، سادة العقل وسادة المال والأرض وسادة المعاني والقوانين. في حين أن المرأة ليست سوى رجل ناقص، ولا تكتمل إلا إذا تعلّمت كيف تكون رجلاً في الفكر والسلوك، ويجب تعليمها وتدريبها لكي تكون رجلاً في جسد مؤنث⁽¹⁾، هذا ما نطق به سقراط ودوّنه أفلاطون، ولم تنفع المرأة أثينيتها بل هي مثل العبد مشاعة في الجمهورية كما العبد مشاع⁽²⁾. وكما أن العدالة للأقوى فإن الرقّ عدالة⁽³⁾ لأن العبد ناقص في عقله وفي بنيويته.

ومع أن ديفيد هيوم قد اعترض على أفلاطون ونظريته في حاكمية العقل وازدراء العاطفة، فطرح مقولته الناقضة وقال إن «العاطفة تحكم»⁽⁴⁾ وليس العقل، إلا أن مقولة «العدالة للأقوى» ظلّت هي الفاعلة فلسفياً، وجون ستيوارت مل طرح نظريات تديم هذا المفهوم حين أكّد على مقولة إجبار الناس ليكونوا أحراراً، وهو عنده معنى الحرية التي يسمّيها الحرية المستتيرة⁽⁵⁾، بمثل ما أن شعار الثورة الفرنسية ألا حرية لمن

(1) فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 100-101.

(2) المرجع نفسه، ص 148.

(3) المرجع نفسه، ص 90.

(4) Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., p. 37.

(5) عن نظريات الحرية السلبية والمنحازة، انظر كتابي الليبرالية الجديدة،

سبق ذكره، ص 121 وما بعدها.

لا يستحق الحرية، وستظل المرأة في موقع دوني لعقود مديدة وستتحول المساواة لتكون بمثابة الإلغاء، وكأن مصطلح المساواة ترجمة عصرية لنظرية سقراط/ أفلاطون عن وجوب تدريب المرأة على أعمال الرجال لكي تبلغ كمال الرجال، وليس كمال الذات المؤنثة⁽¹⁾.

ورثت أميركا هذه القسمة الضيزى عن أفلاطون، وكأن مجتمع الهجرة الأميركي مجرد ترجمة فلسفية للعدالة الأفلاطونية: العدالة للأقوى، وهذا هو المتحقق عملياً في أميركا حيث تمكّن المهاجرون البيض من بسط سيطرتهم وصياغة عقل حاكم يدير المكان والعقول معاً، وصارت مصطلحات الرجل الأبيض هي المعنى العقلاني، وما عداها غير عقلاني، ولكي تكتمل أي ذات مهاجرة لأميركا لا بدّ أن تنصهر في البوتقة الصاهرة، وهي عبارة تترجم نظرية العقل الحاكم الأفلاطونية بكلّ مستتبعاتها.

ومع ذلك فإن الاندماج في البوتقة الصاهرة لم ينجح في كسر الطبقة العنصرية فجاءت الشعبية لتلغي الاندماج وتغلق البوتقة على السادة، وإن كانوا أقلية استخلصت نفسها خارج الجموع وحصرت معنى الشعب الحقيقي فيها تحديداً، جاعلة العدالة لها وحدها، وللبقية الجحيم.

(1) لتفصيل ذلك انظر الليبرالية الجديدة، فصل «المساواة»، سبق ذكره.

2- الحرية للأقوى (الحرية الفائضة)

طرح برتراند راسل مقولة الحرية السالبة بمعنى «الحرية الفائضة»⁽¹⁾، ناقداً بها سلوك مفهوم الحرية في الثقافة الأوروبية، ويكشف أن اجتماع الحرية مع القوة يفضي إلى عدوانية غاشمة ومثل له بأوروبا الاستعمارية حيث كانت أوروبا كلها تشيد بقيمة الحرية وتتبني معاني الحرية نظرياً وسلوكياً، غير أن القوة المادية الزائدة عن حاجة المجتمعات جعلتهم يبحثون عن منفذ يمارسون فيه حريتهم غير القانونية فلجئوا إلى استعمار المناطق النائية عنهم، تلك المناطق التي لا يحكمها القانون المعتمد في أوروبا، ولذا فكلّ سلوك استعماري لن يكون تحت طائلة القانون، واحتملوا لذلك بمقولات نشر الحرية (إجبار الناس ليكونوا أحراراً) حسب جون ستيوارت مل، وهو ما تؤكده قصيدة كبلينغ «مهمة الرجل الأبيض»⁽²⁾، وهي نصّ عنصري بأشد معاني العنصرية قسوة حيث تجعل العنف حقاً للرجل الأبيض، والحرية للأقوى، وليس للضعيف قانون يحميه ولا حقوق إنسانية تحفظ استقلاله وكرامته، وسيكون حقاً مشاعاً مثل شيوعية العبيد والنساء في جمهورية أفلاطون، ومن العدل قتل الضعفاء⁽³⁾. ولكي يكون

Bertrand Russell, *Why Men Fight*, Routledge Classics, London, (1) 2010, pp. 148-150.

The White Man's Burden. (2)

(3) فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 113.

الرجل الأوروبي حرّاً فإنه سيكون مستعمراً بالحق الطبيعي له بما إنه مالك العقل، والعقل يحكم لأن سيّد العقل هو سيّد الحكم وسيّد المعنى، والآخر لا يعرفون مصلحتهم وسيقرّرها لهم رجل يحتل أرضهم ويتصرّف حسب حرّيته الزائدة عن حدّها الجغرافي لتمارس الفرض والإجبار دون حساب.

هنا تعاد صياغة المعنى الأول فلسفياً في أن «الرق عدل»⁽¹⁾، وهو ما تكرر مع حالة الحرية الفائضة مقرونة بمقولة «العقل يحكم»، وكون الرق عدلاً هي مقولة تكرّرت عند فلاسفة التنوير⁽²⁾ كما كانت عند سقراط وأفلاطون وأرسطو.

هنا تكتمل النظرية الفلسفية لتعزّز من النسقية الفلسفية بعنصريتها العميقة، وهذا ما يشفع لانبعاث نظرية «الشعب الحقيقي» بوصفها حجّة للشعبوية تجعل شرّها خيراً، وخير غيرها شرّاً، وتبتكر جدرانها العازلة ومعانيها الإقصائية.

3- الثغرة الفلسفية (الوهم العقلاني)

طرح هايت مصطلح «الوهم العقلاني»⁽³⁾ مشيراً إلى عبادة الفلسفة الغربية للعقل عبادة تقديسية تصل إلى حدّ العمى، وذلك مذ طرّح أفلاطون مقولة أن العقل هو الحاكم وأن

(1) فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 80، 88.

(2) المرجع نفسه، ص 80-89.

(3) Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., pp. 34-36, 79.

العاطفة مجرد خادم للعقل، وزاد أفلاطون وجعل الفلاسفة هم الأعلى عقلاً ولذا هم الأولى بالحكم، طارداً العبيد والشعراء بما أن العبيد لا يملكون سوى الظنون، والشعراء عاطفيون⁽¹⁾، ولكن جاء من يقلب المعادلة وهو ديفيد هيوم ليقول إن العقل يخدم العاطفة⁽²⁾، ناقضاً نظرية أفلاطون، غير أن مقام العقل ظلّ هو الأعلى في الفلسفة الغربية، أي أن نموذج أفلاطون هو الحاكم المفاهيمي.

وعبر حاكمية العقل الأفلاطوني حدثت ثغرة عميقة في جدار الفلسفة سمحت للجراثومة النسقية أن تتسلّل لمتن الخطاب الفلسفي، وبه صارت الفلسفة سندا للعنصرية والطبقية وأخيراً للشعبوية، ذاك أن مقولات مثل العدالة للأقوى، والحرية للأقوى، والرق حقّ، ومهمة الرجل الأبيض، وإجبار الناس ليكونوا أحراراً، ومثلها البوتقة الصاهرة وخديعة المساواة، مقرونة بمقولة صون العلمانية، وبناء الجدران، وفي النهاية مقولة الشعب الحقيقي، كل ذلك يأتي عبر خطاب فلسفي متوارث مذ جمهورية أفلاطون إلى البيت الأبيض في واشنطن، وهو بيت أبيض لوناً وعقلية.

هذه الثغرة تكشف سيرة النسق الثقافي بوصفه فيروساً يتغلغل عبر الجمالي ليسرّب القبحي، والفلسفة بوصفها أعلى

(1) زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 88.

(2) Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., p. 37.

منجزات الفكر البشري وأرقى خطابات البشر في صناعة المدينة الفاضلة إلا أنها بيت الداء من حيث هي بيت الدواء، لأنها تحمل الشيء ونقيضه، وتضمّر نسقيتها القاتلة التي لم تستطع الخلاص منها على مرّ القرون، وكلما تقدمت النظريات الإنسانية حدثت ردّة فعل تعيد الأمر إلى أسوأ ممّا كان عليه، وإلا كيف نتصوّر أن أقوى وأهم ديمقراطية عرفتها البشرية المعاصرة تتحول إلى وحش شعبي مستعيدة ذاكرة سحق الهنود الحمر، وذاكرة القبلة النووية على هيروشيما، وتدمير العراق، والتربُّص بالأمم الشرقية والغربية معاً، والهيمنة على القرار الأممي في مجلس الأمن بمثل هيمنتها على الإرادة البشرية سياسياً واقتصادياً، حتى لتخترع المصطلحات الناسخة لكلّ القوانين مثل نظريتها عن غوانتانامو حيث صنعت سجناً في بقعة جغرافية خارج فضاءات كل قوانين الدول واخترعت مصطلح «العدو المحارب» وهو مصطلح ليس له وجود في أي قانون محلي أو دولي ولا في معاهدة جنيف عن أسرى الحرب، وبهذا تتجلّى معاني «الحرية الفائضة» باجتماع الحرية والقوة لتصنع مصطلحاتها الخاصة وتنقذ مرادها دون رقيب، ويظل ذلك عملاً أخلاقياً عند الحاكم في واشنطن، وهو أمر لا يفعل أبداً لولا السند الفلسفي الأفلاطوني في مقولة «العدالة للأقوى» ومقولة «الحرية للأقوى» والموت والعبودية للضعفاء.

هنا تكون عنصرية الفلسفة نسقاً ثقافياً، أي فيروس ينهش جسد المعاني الإنسانية ويحولها إلى توحش لا حيلة لأحد

معها، كما كانت حال أثينا اليونانية، وهي الأم الطبيعة أو الأم المرضعة للنسقيات بكل ضديتها لكل ما هو إنساني. وفي الفصل الأول من كتابنا هذا وقفنا عن مفاهيمية العقل ومفهوم العلة والعلية بين الثقافة العربية والثقافة الغربية تحسن العودة إليه لإثراء هذا المبحث.

4- أفلاطون الواقعي جداً

حين تقرأ الجمهورية لأفلاطون سوف تُدهش للواقعية المخيفة التي يرسم فيها حقيقة النفس البشرية من حيث صيغتها النسقية، ولتأخذ مثلاً عن الصيغة التي قدّمها للمساواة حيث طرح نظرية مساواة المرأة بالرجل⁽¹⁾، وهذا ظاهر مثالي متقدّم جداً، ولكنه يضمّر رجعية مرعبة جداً ذلك أن «جميع الأوصاف التي أراد أفلاطون أن تكتسبها المرأة بعد تحرُّرها هي أوصاف رجولية (...). ويريد أن يلغي وجود المرأة بوصفها امرأة (...). ولا يودّ أن تكون العلاقة بين الرجل والمرأة مبنية على المشاعر الفردية (...). فالعلاقة بين الرجل والمرأة عنده أشبه ما تكون بعلاقة الحيوانات التي يريد مربّي الماشية تحسين نسلها (...).»⁽²⁾. ويزدري كرامة المرأة لدرجة جعلها مجرد مكافأة للرجال الشجعان يأخذون أي عدد يروق لهم من النساء

(1) جمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 232.

(2) زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 101-102.

كفاء شجاعته⁽¹⁾، والمرأة في أحسن حالاتها ليست سوى رجل ناقص وتترقى لدرجات من الكمال حسب ما تكتسبه من صفات الرجال⁽²⁾، في حين تراه يشبّهها بكلاب الصيد⁽³⁾ في مجاراتها للرجال في الطرد ويقول بشيوعية النساء كما العبيد⁽⁴⁾، وهي الوضعية نفسها لنظرية المساواة العصرية حيث تتضمن المساواة إلغاء خصائص الطرف الأضعف وقسر الضعيف على تقيّد خصائص القوي⁽⁵⁾، وكأن أفلاطون لا يصف أثينا فحسب بل يصف أهم ديمقراطية عصرية، أي يصف جمهورية أثينا وجمهورية أميركا معاً، بين طبقتي السادة والعبيد، بين عقل الرجل وعاطفة المرأة، وستبدو المساواة وقد أضمرت التمييز المنطوي على الإلغاء، ولكي يكون العبد حراً عليه أن يكون مثل جوزة الهند، ظاهره أسمر وباطنه أبيض، ولتكون المرأة متساوية مع الرجل عليها أن تكون رجلاً، وهنا ستكون المعاني هي معاني السيّد وعلى الكل أن يكونوا تحت مظلة معانيه، ولن يتم هذا إلا بإلغاء خصائص الكل لكي يتقمّصوا خصائص السيّد، وسيظلّ «الشعب

(1) زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 101-102.

(2) جمهورية أفلاطون، سبق ذكره، ص 148.

(3) المرجع نفسه، ص 166.

(4) المرجع نفسه.

(5) عن حال نظرية المساواة انظر كتابي الليبرالية الجديدة، الفصل الثاني،

سبق ذكره.

الحقيقي» هم المئة ألف أثيني، ومن عداهم سيكونون عبيداً كما كانت حال أربعمئة ألف كائن بشري في أثينا لم تشملهم صفة السيادة، وهو ما نراه اليوم من سيادة أميركا على العالم الذي لن يكون عصرياً إلا إن تأمرك أولاً، ورضي بسيادة أميركا عليه، وكذا لن يسلم المواطن الأميركي نفسه من الخضوع لثنائية السيد/ العبد دون أن يستسلم لطبقة تصف نفسها بأنها الشعب الحقيقي.

وكل قراءة لـ جمهورية أفلاطون ستشعر أنها تصف لك جمهورية الولايات المتحدة الأميركية، نسقاً بنسق وعنصرية بعنصرية، ومساواة خادعة تضميراً عميقاً لم ينقطع قط.

5- العصبوية

لم تقم العصبية الأثينية على عصبية الدين ولكنها قامت على عصبية «الشعب الحقيقي»، عصبية الـ100% وليس الـ99%، فسادة أثينا هم وحدهم الشعب الحقيقي، كما هي أيضاً الصيغة الشعبوية. والشعبوية ليست ديناً ولكنها عقيدة سياسية تعتمد على أحقية التمييز وتملك الحقيقة المطلقة، ولا تحتاج إلى برهان منطقي ولا إلى حجة عملية، بل يكفيها أنها تملك القوة لرفع مقولتها دون رادع ولا تأنيب ضمير، وحين تقول إنها الشعب الحقيقي فهي لا تعترف بحقيقي غيرها، والغير زائف ولا يدخل في سياق التنافس ولا في سياق الحقوق، بل يكفيها التسليم بالأمر فحسب، ومقولة الشعب الحقيقي بصفتها

الجديدة سوف تتصرّف حتى باستخدام العنف لفرض أجندتها، والعنف العصبوي مشهود في الخطاب السياسي وفي الشوارع الأميركية وفي الإعلام وعلى منصات واجهات الحملات الانتخابية من «الغالبية الأخلاقية»⁽¹⁾، زمن ريغان إلى حزب الشاي زمن بوش الابن إلى شعبية ترامب، وهي كتلة صلبة وقادرة على اكتساح المشهد السياسي والمجتمعي ووصلت إلى البيت الأبيض وحرّكت التوجّهات العصبوية في أوروبا مخترقة جسد الديمقراطية وفارضة صوت الأوحّد لتقرّم التعدّدية وتضيق عليها فضاء الأحداث. وهي تقوم على الاستقطاب بوصفه آليتها المفضّلة لحشد المتابعين للانضواء تحت شعارها، كما سنوضح في المبحث التالي عن الاستقطاب.

ثالثاً: الاستقطاب

1- بنية الاستقطاب

يتأسّس الاستقطاب على اجترّاح ضدّين متعاكسين، فمقولة «الشعب الحقيقي» تعني بناء جدار تعسّفي يفرد فئة بالمزايا ويسلبها عن فئات أخرى، وقد تتنوع الفئات المنفية خارج المعنى وقد تكون هي الأكبر والأكثر إنتاجية وعلمية وخدمة للوطن، ولكن لن تشفع لها مزاياها وستظل محرومة من صفة الحقيقي، وكما هو معنى كلمة الاستقطاب فيزيائياً

Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., p. 12.

(1)

بوجود كتلتين متضادتين كما في المغناطيس فهو في المجتمعات انقسام حادّ بين السكّان أو الجماعات⁽¹⁾. وهذه الحديّة في الانقسام حديّة مقصودة ومتعمّدة لتحدث انشطاراً حادّاً يفضي إلى مزيد من الانشطار كما هو الواضح من حديّة الخطاب والشعار.

ولا شكّ أن لعبة تحويل المفاهيم والعبث بها قديمة، فكلمة الشعب المحايدة تمّ تحويلها إلى الشعبوية في العصر العباسي لتجترح انشطاراً بين المكوّنات الوطنية ذلك الحين، وهي الآن تتخذ مفردة الشعبوية (Popularism) لتحوّل مفردة الشعب من معنى محايد وجامع إلى معنى استقطابي بين ضدّين متناقضين، وللشعبوية خصائص بنيوية تعتمد على التالي:

أ- توظيف الظرف الاقتصادي والسياسي للدّعاء بأن سوء الأوضاع ناتج عن فئات توصف بالأجنبية والمهاجرة وتنسب إليها الجرائم والآثام الاجتماعية وأنها مصدر الإرهاب وصانعه.

ب- تحريك الهويات النائمة لكي تتيقّظ الفتن بين الجماعات.

ج- تتصف بسمات شعورية متوتّرة، فهي تدّعي صوابيتها المطلقة وتعتنق المانوية الجديدة، حسب وصف هايت⁽²⁾، بناء

(1) Oxford Dictionary: Polarization.

(2) Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., p. 361.

على قانون نحن/ هم، والنحن هي الحقيقي، بينما الآخرون هم المزيّفون والغرباء، مع شيوع حالة الغضب المفرط مردوفاً بالتصديق المفرط، فهم غاضبون من الآخرين ومصدّقون لرموزهم دون تحرر من أي نوع.

هـ- يتّسم الاستقطاب الشعبوي بقدرة خارقة على نشر العدوى، فالشعبوي الأميركي ينجح في بلده فيحفّز الشعبوي الأوروبي في فرنسا وبريطانيا وألمانيا وهولندا، وكلها شهدت بروز الأحزاب القومية وتصدّرها للمشهد بعد أن كانت في العتمة قبل تطور الوضع في أميركا، وبلغ الأثر للبلدان الأكثر ليبرالية كالدول الاسكندنافية، وهذا ناتج عن التغذية الإعلامية اليومية التي تشحن النفوس ضدّ الآخرين فتنتج حالة الاستقطاب الحادّة بين ضدّ وضدّ، وتتحفّز مع أحداث الهجرة والإرهاب التي استغلّها حزب البديل الألماني وسماها بالهدايا الكونية لأنها منحتة فرصة لتهييج الرأي العام الوطني ضدّ الأجانب، وتمكّن الحزب من دخول البرلمان بنسبة عالية بعد أن كان منبوذاً، فظهر وكأنه يمثل «الشعب الحقيقي» كما هي الدعوى الشعبوية.

2- الفردانية أو الجماعة!

اعتمدت الليبرالية الجديدة على تعزيز الفردانية بوصفها عاملاً مهماً في تعزيز الوازع الرأسمالي من حيث إن الطمع البشري والجشع والأنانية ليست عيوباً ولكنها حوافز تدفع

الفرد لطلب الربحية وزيادة مكاسبه المالية فيؤدّي هذا إلى تعزيز قوة حركة السوق وإشعال التنافسية الفطرية لتكون تنافساً في الربحية⁽¹⁾، ولكن الشعبوية سارت عاكسة تيار الفردانية وتيار المصلحة. والدراسات تشير لاتجاه الانتخابات وكون الناخبين يتجهون للتفكير بمصلحة الجماعة والعصبة أكثر من مصالح الأفراد الاقتصادية أو المهنية⁽²⁾، وهذا يكشف عن عصبوية شعبية تحتلُّ صدارة المعنى الديمقراطي لتكون استقطاباً مناقضاً للديمقراطية وللبرالية معاً.

وللعقل البشري قدرات خارقة على تحويل الباطل وجعله حقاً، وهذه خدعة عقلانية تستحق صفة «الوهم العقلاني» كما طرح هايت⁽³⁾، والعقل سيّد كما وصفه أفلاطون ولكنها سيادة ليست أخلاقية باستمرار حيث تلعب المخادعة دوراً مخيفاً في تمليح الشرّ وقلب المعاني، وهذا ما وقع فيه أفلاطون نفسه: العدالة للأقوى والحرية للأقوى والموت للضعفاء الذين لا تحتاجهم الحياة، وهي مبادئ جمهوريته، كما عرضنا فيما سلف من قول. ولذا فالاستقطاب بنية معقّدة تقوم على توظيف الضديّة وتلغي التنوّعية وسيكون الكذب العلني أمراً غير مذموم كلما صار مفيداً لتعزيز الكتلة وتشويه الآخر، وتبعاً لذلك

(1) عن ذاك انظر كتابي الليبرالية الجديدة، الفصل الخامس، سبق ذكره.

(2) Haidt, *The Righteous Mind*, op. cit., pp. 89, 322.

(3) المرجع نفسه، ص 34-36، 79.

سوف يضحّي الفرد بمصلحته الخاصة من أجل حقوق العصابة وتقوية عصبويتها، كما توضّح تحولات أنماط التصويت الانتخابي التي ترجّح العصبية على أي خيار آخر.

3- والصدّ يظهر قبحة الصدّ

في الأصل الطبيعي أن «الصدّ يظهر حسنه الصدّ» ولكن ثقافة الاستقطاب ثقافة مانوية، والشواهد تكشف ضديّات موغلة في التوحّش، ففي استفتاء بريطانيا للخروج عن أوروبا أو البقاء (البريكست) عام 2017، قُتلت نائبة برلمانية أثناء حملتها لمصلحة البقاء، والقاتل شاب بريطاني متحمّس لاستقلال بريطانيا عن الاتحاد الأوروبي، والحادثة تكشف عن درجات الاحتقان بين الضدّين اللذين كانا مجرد خيار سياسي نازعه اقتصادي وأتت نتيجته عبر الصناديق بنسبة 52% للخروج، مقابل 48% للبقاء، وهذه ليست نتيجة محايدة كما قد يتبدّى، فدرجات الاستقطاب حادة جداً بين المعسكرين وتسبّبت بانشطارات داخل البرلمان بل داخل كل حزب، واختلطت الأفكار لا لتكون فكراً وتفكّراً، ولكن لتكون حرباً كلامية واحتشاداً عصبوياً.

ومثل ذلك في فرنسا في ديسمبر 2018 مع حركة السترات الصفرة حيث برزت حركة مضادّة بشعار السترات الحمراء، وأصبح التشنّج عنوان الحركات، والتي كانت مطالبة عمّالية حقوقية لرفع الضيم عن العمّال وصغار الموظفين، ولكنّ فريقاً

آخر لم يرضَ بهذا التحرُّك العمَّالي فواجهه بشعار ملوّن يضع اللون ضدّ اللون في صراعٍ شطَرَ شوارع باريس إلى قطَّين .

ولا يختلف ذلك عن وسوم (هاشتاغ) تويتر حيث ستري في أيّ وسم صراعات استقطابية لدرجة أن التغريدات داخل الوسم تتحوّل إلى تضادٍ قطعي وتحرّف عنوان الوسم إلى نقيضه .

هذه شواهد حية تملأ الفضاء الثقافي بحسّ الضديّة، وينشط كل فريق لتشويه الطرف الآخر، وكل فريق يرى نفسه «الشعب الحقيقي» ويصمّ نقيضه بأنه لا يمثّل الشعب ولا يتكلم باسمه .

4- ما بعد العولمة (الهويات الجذرية)

كانت العولمة نظرية لصناعة هوية كونية واحدة، ولكنها في المقابل أيقظت الهويات الجذرية التي كانت نائمة أو تمّ تنويمها مع النظريات الشمولية، سواء الدكتاتوري منها كالماركسية أو العقلاني كالحداثوية والتنوير .

قبل ظهور العولمة كانت الهويات تتقبّل الاندماج المفاهيمي مع هذه النظريات، وتتنازل عن نزعاتها الذاتية تطلُّعاً منها لعالمية كونية تساوي بين البشر .

غير أن العولمة وبسبب جنونها الرأسمالي أيقظت الوجد العميق فتحركت الهويات لتحمي نفسها من الاكتساح الغاشم

والملغي للحقوق الإنسانية في ظلّ الإفقار والحرمان وفقدان الوظائف والتأمين المعاشي .

وفي مقابل تيقُّظ الهويات المهمّشة، فإن هوية المحظوظين تيقّظت أيضاً للاحتفاظ بمواقعهم المكتسبة، وهنا أعلنت الشعبوية عن نفسها وتمكّنت من خلق زعامات تقول بقولها وتؤمن بالتفوّق الفئوي، وظهرَ اليمين واليسار في حال من التطرف الفكري والسياسي وكل يدّعي أنه الشعب الحقيقي، ودخلت السياسة في استقطاب ضدّي يعزّز التناقضات ويُلغي الوسطية .

رابعاً: الشعبوية العربية

1- توظيف الحقّ للباطل

ما الذي يحدث حين نخلط الدين بالسياسة؟ كأن نخلط الإيمان بالمصلحة العصبوية وتحويله من التصديق إلى المخاتلة المفاهيمية، وهذا ما يسمّى اليوم بتسييس الدين، والفرق بين الدين والسياسة أن الدين تصديق بالوحي، وهذا أساس الدين وجوهره، بينما السياسة لعبة بشرية، وهذا أقل ما يقال عنها .

وكذلك فإن التصديق قلبي ينعكس على المسلك المشهود، ويصادق المشهود على القلب، في حين أن المعنى السياسي يعتمد على علاقة بين طرفين أو أكثر تتجه لمنفعة من

نوع ما، مع شيء من الخسارة أو التنازل عن أشياء لكسب أشياء، في معادلة تتحرك بحسابات تعود إلى حال كل طرف مع الصفقة.

وهنا سنسأل عن موقع الدين في هذه المعادلة، وهل للدين أن يدخل في لعبة المصالح وظرفياتها، بما أن السياسة لعبة مصالح بالدرجة الأولى والجوهرية، ومشهوها لا يصادق على مضمورها، وإلا لفشلت كل الصيغ السياسية لتعرضها للانكشاف أمام الطرف المقابل، وانتفت الحنكة والدهاء بينما هما أهم سبيل نجاعة السياسة بمثل ما أن الحرب خدعة.

وهناك مثال تاريخي كاشف حين أطلق الخوارج مقولتهم «لا حكم إلا لله»، وهذا حق تام ومطلق، حسب المعنى الإيماني، لكن علي بن أبي طالب لم تخدعه المقولة، وكشف أنها سياسية وليست دينية، ولذا ردّ عليهم بقوله: كلمة حق أريد بها باطل.

هنا تتكشف اللعبة السياسية بما أنها صفقة مصلحة لا يصادق المشهود فيها على المضمرة القلبي، فتحوّلت من حقّ أكيد إلى باطل أكيد، لأنها تقوم على معادلة تختلف عن معادلة الإيمان. ومع صوابية جملة «لا حكم إلا لله»، لكنها جملة سيقّت في خطاب سياسي وليس خطاباً دينياً، وهنا جرّها سياق الخطاب إلى منطقة الباطل.

وعبر هذا المثال سنرى عياناً كل حالة جرى فيها مزج

الدين بالسياسة ليتحوّل الحق إلى باطل بسبب مزيج يغيّر مكونات الممزوج، ولذا فإن الصراع المفاهيمي يظلّ محتدماً كلما استخدمت فئة الدين للتوظيف السياسي، ممّا يعيد مقولة علي، كرم الله وجهه، إلى واجهة التعبير، ونرى عياناً كيف يتحول الحق إلى باطل، كما يحدث في كل حال لا تكون شواهدا مصداقاً لباطنها، وليست السياسة إلا باطناً يتوسّل بظاهر براغماتي يتحوّل حسب متطلّبات المصلحة المتوخاة منه، وليس الدين كذلك بما أنه تنزيل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا خلفه، أما الباطل فيتلبس بالحق، وقد ينخدع به الكثيرون، لكنّ رجلاً مثل علي بن أبي طالب لم ينخدع.

2- الاستقطاب الحزبي

ظلت ثقافة الاستقطاب تتجدّد في الثقافة العربية، وظلّت السياسة والحزبية معاً وسيلتين لتوظيف القومية حيناً أو الدين حيناً آخر، ولتأسيس ثنائية استقطابية تصنع الأضداد (مع/ ضدّ، نحن/ هم)، وفي العصر الحديث بلغ الاستقطاب القومي مبلغه في الستينيات بعد وصوله للحكم وتمكّن الحزبية القومية من استقطاب الجماهير لصفّها، وتجلّى الاستقطاب بوصم غير المنضوي للشعار الحزبي بأنه رجعي وتغريبي وبالتالي خائن للوطن، حسب المعجم السياسي لتلك المرحلة، ثم ظهر الاستقطاب الإسلامي حسب المصطلح

الذي سكّه الجابري لمن يوظّف الدين سياسياً⁽¹⁾، واشتدّت درجة الاستقطاب مع تولّي الإخوان المسلمين الحكم في مصر عام 2012 حيث أصبحوا حزباً رسمياً وتحولوا من تكوين مُعارض يعمل سرّاً أو جهراً ويحفّز تعاطف الناس معه بسبب ظهوره بمظهر الضحية منذ صدامهم مع الناصرية عام 1954 وتعرّضهم للسجن والتشرد، لكنهم تحوّلوا بعد تولّيهم الحكم إلى حال استقطابية ودخلوا في شعار الضدّ مقابل الضدّ في ثقافة سياسية سلبية وصفات تجري بين المتضادّين، يتحول فيها الخلاف السياسي ليكون خلافاً عقدياً صراعه معاني الإيمان مقابل النفاق، أو الوطنية مقابل الخيانة. وسادَ بينهم وصف غيرهم بالعلمانية، وهي مفردة كانت تسود في أدبياتهم منذ بداية ظهورهم ثم تحوّلت مع الوقت والترداد إلى صفة موشومة ترادف الوصف بالكفر، ولعلّ شيوع مفردة العلمانية في وصف الحكومات والأفراد مقرونة بحمولتها الدلالية المتلبّسة بالتكفير هو ما دفع جماعات متطرّفة للتصريح بالتكفير (كما تفعل داعش والقاعدة).

تلك أمثلة من أبرز أمثلة الاستقطاب في الثقافة العربية قديماً وحديثاً، ونشير إلى مثال آخر مصدره تحول الطائفة إلى طائفية في المبحث التالي.

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1982، ص 14.

3- العصبوية الملتبسة/ الطائفية

لا شك أن الطائفية قديمة في ثقافتنا الإسلامية، وهي وليدة لحادثة الخوارج زمن علي بن أبي طالب حيث تولد عن الاستقطاب الخوارجي استقطاب مضاد يتشيع للإمام علي، ولكنه يدخل في الخطاب الاستقطابي حيث يجري التكفير المتبادل بين الأطراف، وكان ذلك في الأصل حرباً واقعية وضروساً، لكنه مع الزمن سكن الكتب وظل ساكناً هناك، تثيره بعض الضغائن أحياناً وإن ظل محدوداً مكاناً وفضاءً وفتوياً، غير أن سقوط بغداد عام 2003 تبعته أحداث نبشت الطائفية من بطون الكتب وأنزلتها للشارع العام ونشرت شررها وشروورها عابرة حدود المشرق والمغرب من العالم العربي والعالم الإسلامي، ولعل أفضل معالجة للحال الاستقطابية الطائفية هي معالجة العلامة محمد مهدي شمس الدين وسأعرضها في المبحث التالي.

4- الفخّ النسقي

يترشح الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين وصيته للشريعة قائلاً: «وصيتي لهم ألا يقعوا في هذا الفخّ أبداً، وأن يرفضوا أية دعوة لاعتبار أنفسهم أقلية تحت أي إغراء من الإغراءات أو سمة من السمات؛ لأنهم لن ينتفعوا إطلاقاً بهذه الدعوة، بل سيكونون سبباً لإضعاف البنية الوطنية لكل مجتمع

يجتمعون إليه وفي إضعاف وحدة الأمة»⁽¹⁾.

يخشى الإمام من أي عمل يزيد من درجة الهواجس والمخاوف عند المسلمين الآخرين⁽²⁾ حينما يأخذ الشيعة بنظرية الأقلية وما يستتبعها من وصف للمظالم الواقعة عليهم بأنها بسبب كونهم شيعة، وهذا كما يراه الشيخ الإمام يعني فصل الذات عن المحيط، وظهورها بمظهر من لا يرى حقوق الآخرين ممن يتعرضون لمظالم مماثلة، وهنا سترتبط فكرة الحق والعدالة ارتباطاً فتوياً وليس حقوقياً وإنسانياً، فأنت مظلوم لأنك بالصفة المحددة تلك وليس لأن النظام نفسه معيب، وعيبه شامل وإصلاحه يجب أن يكون كلياً وليس تخصيصياً، ويرى الإمام أن مقولة الأقلية وحقوق الأقلية ارتبطت إعلامياً بأميركا وخطابها المعلن في تسويق الفكرة ممّا يشمها بوشم إمبريالي يلتصق بكل ما هو أميركي وما يخبيئ خلفه من نوايا تثير حساسية ثقافية عند الشعوب، وهذا سينعكس سلباً على الشيعة حينما يأخذون بمصطلح هو مصطلح موشوم منذ البدء⁽³⁾.

وقبل ذلك فالإمام يرى أن فكرة الأقلية لا تصف الشيعة، وهو يقسم المجتمع العربي والمسلم على فئات أكثرية ولا

(1) محمد مهدي شمس الدين، كتاب الوصايا، دار النهار، بيروت، 2007، ص 85.

(2) المرجع نفسه، ص 86.

(3) المرجع نفسه، ص 83.

توجد في عرفه «أقليات مسلمة ولا توجد أقليات مسيحية، بل توجد أكثريتان كبيرتان: إحداهما أكثرية كبيرة هي الأكثرية العربية التي تضمُّ مسلمين وغير مسلمين، والأخرى هي الأكثرية الأكبر وهي الأكثرية المسلمة التي تضمُّ عرباً وغير عرب، والشيعة مندمجون في هاتين الأكثريتين، وهم تارة جزء من الأكثرية العربية وهم تارة جزء من الأكثرية الإسلامية»⁽¹⁾.

تلك فكرته في التقسيم الاجتماعي الذي يحتلُّ فيه الشيعة موقعاً طبيعياً لهم في خارطة التصور المعاشي، وأي تصور خلاف ذلك سيتحول في رأي الإمام إلى «مشروع فتنة، وفتح لاستخدام الشيعة في مصالح غربية أجنبية مخالفة لمصالحهم هم كشيعة، ومخالفة لمصالحهم عرباً ومسلمين»⁽²⁾.

تبدى الشيخ مهموماً بأمرين يتضافران معاً لبناء مقولته، وأولهما هو همّه في تحصين الشيعة وتأمين وجود آمن لهم، والثانية هو تخوفه على صورة الشيعي في منظور مواطنيه الآخرين، ومن هنا جاء تخوفه من المصطلحات الحديثة ومستتبعاتها الخداعة التي صارت في مرآه فخاً ظلَّ يحذر ثقافتنا منه حتى آخر لحظة من لحظات حياته رحمه الله، وقد انتقل إلى ربّه وهو يسجّلُ هذه الوصايا على جهاز تسجيل صغير حبسه في جيبه ليودعه آخر كلماته⁽³⁾، وكان مهموماً بقضية

(1) محمد مهدي شمس الدين، كتاب الوصايا، سبق ذكره، ص 90.

(2) المرجع نفسه، ص 91.

(3) المرجع نفسه، ص 15.

الوحدة الوطنية وقضية الشيعة بما أنهما معاً مسؤوليتان أخلاقيتان لا تفصلان.

عبر هذا التصوّر كان الشيخ يبني مفهومه على معمار وطني سمّاه «المنارة اللبنانية»⁽¹⁾، وهو مفهوم لا يتحقّق إلا عبر الاندماج الوطني بين الطوائف كلها شرط ألا تجنح إحدى الطوائف إلى أن تتسمّى بالأقلية وتصفّ قضاياها تحت هذا الوصف فتخرج عن الاندماج الاجتماعي وتنهار المنارة وينفجر المختبر حيث تحرقه تجربته التي كانت تنبّخ فيه.

ولهذا يصرّ الشيخ على نظرية الاندماج وشرطية ذلك للشيعة في كل بيئة يعيشون فيها لكي يتسنّى لهم الدخول في عملية العمل الوطني كعناصر تتحرك بحسّ جمعي: «أوصي الشيعة في كل مجتمع من مجتمعاتهم وفي كل قوم من أقوامهم وفي كل دولة من دولهم ألا يفكّروا بالحسّ السياسي المذهبي أبداً، وألا يبنوا علاقاتهم مع أقوامهم ومع مجتمعاتهم على أساس التمايز الطائفي وعلى أساس الحقوق السياسية والمذهبية»⁽²⁾، «أوصيهم بأن يندمجوا...»⁽³⁾.

يقول بشرطية الاندماج ويرى ألا غير ذلك كأساس لوجود طبيعي وكأساس للوصل بين الذات والبيئة، والاندماج لا يعني التسليم بالواقع ولكنه يعني نوعاً عالياً من تحويل المطالب إلى

(1) محمد مهدي شمس الدين، كتاب الوصايا، سبق ذكره، ص 54.

(2) المرجع نفسه، ص 55.

(3) المرجع نفسه، ص 56.

مشروع وطني عام وكل مظلّمة تقع على مواطن ما فهي مظلّمة على الكلّ ورفع الصوت ضدّها هو مشروع أخلاقي وطني وليس مشروعاً فتوياً وخصوصياً، وكلّ تخصيص ذاتي للذات إمّا بالصفات وإمّا بتفسير الأحداث سيكون وجهاً آخر من وجوه الإقصاء والإقصاء المضاد، أي الاستقطاب، وكثيراً ما تتقمّص الضحية نموذج الجلاد وتعيد صفاته عبر ردّة فعلها.

ولقد أشار الشيخ إلى تجربة شيوعية لبنانية في الستينيات خرج الشيعة من عزلتهم ودخلوا في تجربة اندماجية، وهو اندماج لم يكن على قاعدة التشيّع وإنما على قاعدة الحداثة⁽¹⁾، وخرج من ذلك قيادات ثقافية وسياسية رائدة في لبنان حينها. وهذا نموذج نجد له أمثلة في كثير من بيئاتنا العربية. وفي السعودية كانت تجربة أرامكو رائدة في عدد من معانيها، ليس في العقل التصنيعي والإداري فحسب، بل أيضاً في الوعي الوطني الكلي والنضالي والحقوقى، واشتركت فيه كل القوى وكل الوجدانات، وهي أمثلة ما زال الناس يحيلون إليها في أحاديثهم وكأنها ذكريات الأحلام الجميلة.

5- العرق أم الثقافة؟

طُرح سؤال العرق أم الثقافة في دول المغرب العربي، بين أن تكون أمازيغياً أو عربياً، والأمازيغية عرق والكلّ يدرك

(1) محمد مهدي شمس الدين، كتاب الوصايا، سبق ذكره، ص 35.

ذلك، ولكن ما الموقف مع صفة العربية؟
 إن قيل إن العربية عرق فكيف سيكون الأمازيغي عربياً،
 وهذا سؤال جاءت عليه أجوبة واضحة من قيادات معنوية بارزة
 مثل الشيخ عبد الحميد بن باديس وبيته المشهور:

شعب الجزائر مسلمٌ وإلى العُروبة ينتسب

والشيخ ابن باديس أمازيغي عرقاً وعربي ثقافة، ومثله
 محمد عابد الجابري الذي يشير إلى عرقه الأمازيغي وثقافته
 العربية⁽¹⁾، ومثلهما الباحث الجزائري عصام بن الشيخ، ويقول
 في حوار له عن هذه القضية⁽²⁾:

«أنا أمازيغي عربني الإسلام (...). هذا ملخص
 فلسفتي»، ثم يزيد بالتأكيد بقوله: «الأمازيغ قاوموا الفتوحات
 الإسلامية، لكنهم شاهدوا العرب يمرّون إلى الأندلس برسالة
 سماوية عالمية ففهموا أن الإسلام عربي (...). فأنا أمازيغي
 عربني الإسلام، كما قال الشيخ بن باديس: شعب الجزائر
 مسلمٌ وإلى العُروبة ينتسب».

وحين يقول بمقولة «الإسلام عربي» لم يك ذلك إحالة إلى
 العرق ولكنها إحالة ثقافية كالتّي أكّدها الجابري عن الثقافة
 العربية التي لا تلغي الأمازيغية ولا تتناقض معها. وهذه معادلة

(1) ذكرها في عدة لقاءات صحفية وتلفزيونية.

(2) حوار له على حسابه في تويتر.

ثقافية مفاهيمية عصرية يعزّزها المدلول الأصلي لكون العربية معنى أكبر من العرق وتنطوي على تعددية ثقافية وواقعية وتاريخية أيضاً، وقد ذكر ابن خلدون أن العرب أربعة أقسام هي⁽¹⁾:

أولاً- العرب العاربة

ثانياً- العرب المستعربة

ثالثاً- العرب التابعة للعرب

رابعاً- العرب المستعجمة.

وهو تقسيم يبطل فكرة العرق الواحد، ويعزّز نظرية المنايب المتعدّدة والمآلات المتنوّعة.

وقبل ذلك هناك حديث نبوي يقول: «يا أيها الناس إن الرب واحد وإن الدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أبٍ أو أمٍّ، فإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي»⁽²⁾. ومع إن المحدّثين يقولون إن الحديث موضوع إلا أنهم يؤكّدون صحّة معناه، وتصحيح المعنى والمضمون مجمع عليه لدى كل من شكّك في سند الحديث.

يتأكّد المعنى المفاهيمي للعربية بكونها لساناً وبكونها لغة

(1) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (العبر)، مؤسسة جمال للنشر، بيروت، د. ت، مصورة عن طبعة بولاق، ج 2، ص 14-17.

(2) الألباني، سلسلة الأحاديث الموضوعية، مكتبة المعارف، الرياض، د. ت، ص 962.

مما يجعلها محتوى بشرياً لا يتناقض مع المكونات الأخرى ولا يحاصر عرقية أية فئة تنضوي في ثقافة اللسان العربي . فالإسلام يصبح معنى شاملاً واللغة معنى شاملاً ، ومن انضوى تحتها أو تحت أحدهما فقد تعربن ، وهذا يصنع الهويات المتعددة والمتفاعلة إيجاباً .

الفصل الخامس

علامات الزمن

1- العلامات

للزمن علاماته الثقافية، وهي علامات تمنح كل فترة زمانية سمتها الثقافية، ومصدر التصوّر يأتي من حال الاستقبال الجماهيري، وكلما تغيّرت صيغ الاستقبال فهذا مؤشّر على تغيّر العلامة، وأي تغيّر ثقافي لا يصحبه تغيّر في الاستقبال فهذا يعني أن التغيّر ليس جذرياً ولن يشكّل علامة للمرحلة.

وفي زمن الشفاهية كانت الخطابة هي علامة الزمن ذاك، والاستقبال كان سماعياً كما الإرسال صوتياً (اللسان/ الأذن)، وكلّما حزب الناس أمرٌ تصدّروهم الخطيب ليتعامل مع الحدث، وكل من سمع الخطبة استوعبها وتجاوب معها. ثم جاء عصر التدوين وحضر معه الكتاب، وهنا حدث تغيّر نوعي صارخ بما إن الكتاب حكر على من يقرأ، وهنا خرجت جماهير عريضة من دائرة الاستقبال، وحلّت النخبة الثقافية لتقود وحدها المشهد الثقافي، وتمّ تهميش الكل ممن لا يقرأ ولا يكتب.

ولقد مرّت قرون كانت فيها الغالبية العظمى من البشر خارج الحدث النخبوي المحصور بالكتاب، وكتبت النخبة التاريخ بمعناها وانحيازاتها التي لا تجد من يتحدّاهَا.

ثم جاء زمن الجريدة (آية ذلك العصر، كما سمّاها أحمد شوقي)، ولقد وسّعت الجريدة دوائر الاستقبال، ولكنها ظلت في حدود شرط القراءة وبعيدة عن من لا يعرف القراءة.

ثم حدث التغيّر الضخم حين جاء دور النصّ المسموع والبصري، في الراديو أولاً ثم في السينما وبعده التلفاز، حيث تولّت الأذن سمعاً والعين رؤية وصارت الرسالة عمومية تستعيد عمومية زمن الشفاهية والخطابة. ولكن هذه الوسائل مع عموميتها ظلّت غير تفاعلية، ترسل ولا تستقبل.

وأخيراً جاء زمن الشاشة التفاعلية وحدثت معه ثورة في علامات الزمن تفاعل فيها الكل مع الكل دون قيود ولا رقابة ولا أذن، وهذه أعلى درجات العلاماتية الثقافية.

2- ثقافة العصا

العصا علامة ثقافية جوهرية، وكان الجاحظ قد عقد لها كتاباً كاملاً ضمن كتابه *البيان والتبيين*⁽¹⁾. وهي ذات مدلول جوهرى للإنسان العربى بها تقوم معانيه وعلاماته التواصلية،

(1) الجاحظ، *البيان والتبيين*، كتاب العصا، 1/ 5، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، د.ت.

على أن علامة الإنسان تبدأ من اللغة وفي اللغة، وظلَّ الإنسان في تاريخه كله يسعى لتطوير علاقته مع اللغة، ويجدُّ فيها وينوِّع في صيغها وأساليبها، وتبرز علامات الإبداع أول ما تبرز عبر ما يظهر على اللغة من تغيير، وكلما اشتدَّ التغيير اشتدَّ أثره وتغيَّرت مسارات الإنسان تبعاً لهذا التغيير.

وقد التقط أحمد شوقي هذا المعنى المركزي لعلاقة الإنسان مع اللغة في بيته الدال:

لكل زمان مضي آية

وآية هذا الزمان الصحف

يقول ذلك وهو الشاعر الذي كان يملك بزمام راية الشعر، وكانت الناس لما تزل تنظر إلى الشعر على أنه ديوان العرب وعنوان مجدها لدرجة أنهم نصَّبوا شوقي أميراً للشعراء في مبايعة ثقافية مشهودة. ولكن هذا الممسك بأخطر علامات الثقافة العربية لم يغفل عن تغيُّرات الزمن المصيرية فاحتفل بظهور «الجريدة» التي معها تغيَّرت علامة الزمن لتكون الجريدة هي علامة تلك المرحلة التي نطق فيها شوقي بحكمه مستجيباً لشرط التحول الثقافي فاحتفل بظهور الجريدة التي حولت المعنى الثقافي ومنحته علامة جديدة.

وهذا يستدعي منا بحثياً أن نتساءل عن علامات الأزمنة المتعاقبة منذ زمن الشعر المبكر، وما تلاه من علامات حتى وصلنا لزمن الشاشة. وسنقف عند علامات مهمة رسمت علاقة

الإنسان مع الإنسان وبالتالي صنعت أنظمة التفكير مثلما رسمت أنظمة العلاقات، وهي: الخطابة/ الكتاب/ الجريدة/ الشاشة الثابتة/ الشاشة المتحركة. وسنقف عليها واحدة، واحدة.

أولاً: الخطابة

1- خطاب الإقناع

هناك ترابط زمني وثقافي بين الخطابة والشعر، وتجاورا في البدء ليشتركا في رسم نُظْم العلاقات وبناء العلامات، وافتراقا في الوظيفة، فالشعر كان لسان القبيلة، بمعنى أنه سلاح معنوي يجاري السلاح المادي، فقوة القبيلة بفوارسها وحديدها وكذلك بلسان شاعرها، فالشاعر يحارب بالهجاء لصدّ الخصوم ويحارب بقصائد الحماسة لتقوية الصف كما يفاخر بأمجاد القبيلة لكي يصنع ذاكرة تاريخية مسجلة لقبيلته، ولذا صار لسانه أداة لتقوية الذات وكسر الخصم عبر صناعة الأثر.

وهنا تكون وظيفة الشعر تأثيرية، بينما وظيفة الخطابة إقناعية كما هو التمييز المتفق عليه مصطلحياً، وقد تلتقي الخطابة والشعر في تشابه وظيفي سمّاه القرطاجني بالتمثيل الخطابي⁽¹⁾، وذلك في شعر الحكمة حيث يكون الإقناع هو

(1) القرطاجني، منهاج البلغاء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966، ص 12.

وظيفة القول، على أن الخطابة والشعر معاً يشتركان في التوسُّل بالمجاز اللغوي والبلاغة الأسلوبية لتحقيق وظائفهما، بصناعة للتأثير من أحدهما والإقناع من الآخر.

وسوف أتجنّب الحديث عن الشُّعر هنا لأنني قد وقفت مطوّلاً عليه في كتابي النقد الثقافي وعلاقة الشعر بالأنساق المضمرّة، ممّا أسّس لنسق الشعرنة، كما خلصت هناك، وكذلك أستبعد الشُّعر لأن الشُّعر ليس علامة متغيّرة، بل هو علامة مستديمة ولذا نرى الشعرنة النسقية معمرة وموغلة في التأثير السلبي على الذهنية الثقافية، كما هي دعوى كتابي ذلك. أما الخطابة فهي علامة زمنية مرحلية بما إنها تغيّرت مع الزمن وتراجع دورها العلاماتي بسبب ظهور صيغ أزاقتها وحلّت محلّها لتكون علامة على زمن تغيّر وتغيّرت معه العلامة.

2- علامات الخطيب واللحن الثقافي

تقوم الخطابة على الشخص نفسه، شخص وشخصية الخطيب وعلاماته البنيوية، وهي أربعة عناصر كالتالي:

العصا

العمامة

المنبر

اللحن.

هذه عناصر بنيوية لا تتم الخطابة إلا بها، وقد ذكر الجاحظ شرطي العصا والعمامة، ووصف وظيفة العمامة بأنها تزيد القامة⁽¹⁾، وكذلك فإن المنبر يرفع القامة، وتأتي العصا لتكون امتداداً لليد وقوة في صناعة الإشارة ولغة الجسد في تعاقب مع قوة التلّفُظ وبلاغة اللسان، وللعصا مكان كبير في ثقافة الخطابة والبلاغة ممّا جعل الجاحظ يعقد باباً كاملاً في كتابه **البيان والتبيين** سمّاه «كتاب العصا»، تمجيداً للعصا وتأكيذاً على مكانة العصا عند العربي وشرطها للخطيب، حتى ذكروا عن سحبان وائل عجزه عن إلقاء خطبة له حتى أحضروا له عصاه من بيته فاكتملت بها أدواته وانطلق لسانه في الخطبة.

ويتفوّق من بين هذه العناصر الأربعة عنصر اللحن، وكل لحن يقع فيه الخطيب هو رصاصة قاتلة تقتل معنى الخطابة ومعاني الفحولة وتضيع مع اللحن كل عناصر الخطابة التي هي أصلاً زيادة في القامة وتعلية للمقام. ولكن اللحن ينسخها كلها.

واللحن ليس الخطأ اللغوي فحسب، ولكنه أيضاً ما يمكن أن نسميه باللحن الثقافي، ومنه القصة المتواترة في كتب التراث عن والٍ وقف على المنبر في مطلع ولايته متجهّزاً بكل شروط الخطابة لكنه عجز عن النطق وعقد على لسانه، ويستخدمون لها عبارة: **أُرْتِجَ عليه**، برتاج يعقد على لسانه،

(1) الجاحظ، **البيان والتبيين**، 3/ 12، سبق ذكره.

ومفردة أرتج بضمّ الهمزة تعني الانسداد كما تعني أن الخطيب التبس عليه القول واختلط، وهذا عيب يمسُّ مقام الخطيب ويسقط هيبة العصا والعمامة، وبدلاً من زيادة العمامة للقامة يكون اللحن الثقافي تنقيصاً وتنزيلاً وتلك كانت لحظة امتحان خطير لوالٍ أهم أدات مهنته أن يكون خطيباً والخطابة هي عصاه الرمزية وعصا السلطة التي يمثّلها، وحدث هذا في أول مواجهة له مع منصبه الخطير، ولكنه تخلّص من المأزق حين قال: أنتم إلى أمير فعّال أحوج منكم إلى أمير قوَال⁽¹⁾. وبهذا تخلّص من الحرج البلاغي بمخرج بلاغي، جاء مختصراً وقريحة وقويماً، وفيه معنى خطابي بليغ من حيث قوّته المنطقية بما أن العمل أهم من القول وأبلغ.

وكثيراً ما تروي كُتب التراث عن تخوّف الخطباء من اللحن بصيغتيه، وتشيع عبارة (أرتج عليه) بمعنى أغلق عليه كما ينغلق رتاج الباب وتسدّ فتحة الفم أمام الكلام.

ومن هنا فقد كانت الخطابة علامة زمانية لمرحلة ثقافية مهمّة في تاريخ العرب، ولكن الخطابة أسلمت دورها لغيرها بعد أن نشأ الكتاب مع مطالع العصر العباسي، وحلّ الكتاب محلّ الخطابة ليكون هو العلامة الدالة على زمن ثقافي مختلف، وسنقف على ذلك في المبحث التالي.

(1) انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3 / 62، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001.

ثانياً: الكتاب وصناعة النخبة

1- نشوء النخبة

كانت الخطابة تمثل خطاباً عاماً يشترك فيه كل الناس من حيث شروط الاستقبال، فالكل يسمع الخطيب ويفهم ويتأثر ويعمل التأثير فيه عمله لإقناعه بالموضوع عبر توظيف المجاز والبلاغة توظيفاً سهّلت التوصيل السريع وصناعة القناعة بالمطروح.

وتغيّر أمر الاستقبال مع ظهور الكتاب في العصر العباسي، فقد انسحبت الخطابة من الفضاء الثقافي ولم تعد أداة عامة فيما يخصّ التواصل الثقافي، وصارت الخطابة إمّا دينية كخطبة الجمعة، وإمّا سياسية كخطب الولاية، ومعها الشّعْر بوصفه أداة ثقافية شفاهية مفتوحة على كل أنواع التواصل مع كل فئات المتلقين.

ومع الكتاب جرى فرز اجتماعي بين من يقرؤون ومن لا يقرؤون، والغالبية العظمى لا تقرأ، ومن هنا أصبح الكتاب بمثابة فرز طبقي ونوعي، ونشأت النخبة منذ تلك اللحظة، لحظة استيلاء الكتاب على الخطاب الثقافي وانسحاب فنّ الخطابة، وصارت القلة فقط هي من تعيش اللحظة الثقافية.

وتصاحب هذا مع نشوء المدينة (العاصمة) وأصبحت المدينة مركزاً يقابله هامش كبير وعميق، وكأن الخلافة صارت بضع مدن كبرى والباقي ريف وبادية وقرى، كلها هامش وقع

خارج الزمان بما أنه خارج المكان، وكُتِب التاريخ كلها تحدّثنا عن الساسة والمدن، وليس منها أي أثر عن غير المدن المحدّدة، وكل ذكر لغير المدن سيكون تحت مفردة الأعراب، تلك الكلمة التي ترد في المدوّنات تتكلم عن نوادر في التعبير والسلوك، دون أن تحمل أسماء ولا صفات ولا تواريخ ولا مرجعيات، ومثل ذلك موقع النساء في المدوّنات حيث الغياب التام بوصف المرأة مادة للقول وليست قائلة ولا فاعلة⁽¹⁾، وهنا يعزّز الكتاب معنى الطبقيّة والنخبة، ويضع الباقي في نسيان تام.

2- الكتاب حضور يكشف الغياب

ثقافة الكتاب كشفت درجة الغياب الكوني لكلّ ما هو خارج المدينة، ولسوف نرى ذلك جلياً في أهم ثلاثة كُتِب نصفها بالكُتِب الثقافية هي البيان والتبيين والأغاني وألف ليلة وليلة، ولن ترى في هذه الكُتِب غير الحواضر الكبرى، بغداد والبصرة والكوفة ولحقت بها بعض حواضر في الأندلس تحديداً، والقاهرة نوعاً ما، ودمشق في الشّعْر أكثر، مع شيء عن مكّة والمدينة.

وفي هذه الكُتِب لن تجد لباقي الإمبراطورية الإسلامية وجوداً لا معنوياً ولا تاريخياً ولا تنموياً ولا ثقافياً، ولن ترى

(1) توسّعت في هذا في كتابي المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1996.

في الآثار معالم من مساجد ومدارس إلا في مدن مراكز الخلافة، بل إن الهوامش تظل خارج الاهتمام الإداري كلياً إلا حين تقوم حرب من نوع ما لتأديب عرب ما من خارج الحواضر، «وسوى الروم خلف ظهره روم» كما قال المتنبي مشيراً إلى بدو الشام من الشعب المهتمش بوصفهم أعداء. وكذا لن تجد أثراً لكُتِبَ ومؤلفين، بل إن الشاعر لا يبرز ولا يدرك جاهاً أو مالاً إلا حين يفد إلى إحدى الحواضر وتنجح له قسيده بهزّ كرسي الممدوح لتغدق عليه العطايا، كما في قصة جرير حين وفد على عبد الملك من بعد وفادته على الحجاج وقصة ذي الرمة وطرائف وفادته، ولو لم يفد أحد منهما لمرّ دون أن نعرف عنه شيئاً كما مرّت الملايين من البشر، ولم يتركوا أثراً لأنهم خارج شرطية الكتاب وثقافة الكتاب النخبوية والطبقية. وهذا يوضّح خطورة اللغة بوصفها علامة، ومن خرج عن العلامة أصبح خارج الإرسال والاستقبال. وبما أن الأمة أمية في معظمها فإن معظمها بلا حسابان، وهذا يشمل نساء الحواضر لأنهنّ أميات، ونجد ذكراً للجواري فحسب لأنهنّ الفئة التي تختلط بأهل الكتاب فيظهر لهنّ ذكر عبر هذا الاحتكاك ولكن بوصفهنّ سلعة ولسن قيمة إنسانية.

والكتاب علامة ثقافية مهمة حلّت محلّ الخطابة كعلامة زمنية، ومن قوة هذا التحوّل وخطورته أنه غير نُظِم الاستقبال واحتكرها على شرط معرفة القراءة ولذا تخلقت النخبوية الثقافية وسادت النخبة زمناً طويلاً جداً امتدّ لقرون، وظلّت

النخبة متفرّدة بمعنى الوجود الفاعل، وكل من يقرأ ويكتب فهو موجود، وإذا فهو إنسان متّصل وموصول، وغيره منقطع ومقطوع. ولكن تغيّرات ضخمة جاءت ليتغيّر معها الزمن وتغيّر العلامات، وهي ظهور الوسيلة السمعية والبصرية ممّا فتح لغير النخبة أن تدخل للزمن من بعد عزل طويل.

ثالثاً: التحوّل الكبير

التحول الثقافي الكبير حدث في صيغ الاستقبال، وتوسّعت هذه الصيغ توسّعاً كسرّ النخبوية الثقافية التي كانت وحدها من يصنع ويستقبل المنتج الثقافي، عبر انحسار المنتج في (الكتاب)، ونعرض لهذه المتغيّرات تباعاً.

1- ميلاد الجريدة

في القرنين التاسع عشر والعشرين ظهرت الجريدة، وهو الحدث الذي وصفه شوقي بأنه آية الزمن لكل زمان مضى آية وآية هذا الزمان الصحف

وهو هنا يشير إلى حدث ثقافي لافت حدث في مصر بظهور الجرائد، وأول جريدة في مصر كانت الوقائع المصرية عام 1828 ثم ظهرت جريدة الأهرام عام 1875، وهذا حدثٌ غيرَ حالِ القراءة من قراءة الكتاب مخطوطاً كما هو عهده لقرون أو مطبوعاً بعد ذلك، وهي قراءة تغلب عليها العلمية

وتتحدّد بمادة حسب تخصُّص الكتاب، والهدف منها علمي وتعليمي، كما أن الكتاب ثابت لا يضرّه مرور الوقت بل يزيده الزمن قيمة، وكلما قدمت طبعة الكتاب زاد ثمنه وصار في صف النوادر، ولكن الجريدة وقتية وكلّما مرَّ عليها الوقت دخلت في الإهمال، كما إن مادة الجريدة يومية، وجاءت خاصية هذه الوقتية لتؤثّر على صيغة الخطاب حيث أصبح خفيفاً وسلساً وتلقائياً، وظهر فنّ المقالات بوصفه نوعاً أدبياً بصيغة تقريبية، وتنازلت اللغة من علياء الفخامة العلمية إلى يوميات القراءة العامة، وظهرت صيغ تعبيرية وأسلوبية تخفّفت في لغة الخطاب ليكون قريباً من كل مستويات الفهم، واتّسعت بهذا دوائر الاستقبال وارتبطت باليومي والمباشر، وتصاحبت الجريدة مع المقهى، وبذا صارت القراءة من وظائف المقاهي مثلها مثل أحاديث الجلسات والصحاب، وصار الناس يتشاركون الجريدة كما يتشاركون الأحاديث. ولكن ظلت الجريدة حكراً على من يجيد القراءة، وهذا قيد حصر دوائر الاستقبال.

2- ثقافة الأذن

جرى اختراع الراديو، وهذا أكبر حدث أعاد للشفاهية قيمتها وصارت الأذن تتثقف عبر سماع هذا الجهاز الذي سيحتلّ ركناً مبدجلاً في البيت، وسيعيد تنظيم حال البيت بحيث يتربّع جهاز المذياع في أهم ركن في المنزل، وسيرتدي الجهاز

قماشاً مطرّزاً يزيّنه ويحميه من الغبار، وسيكون الجهاز سيّد الجلسة فإذا نطق أنصت الكل، وستحلّقون عليه، وسيكون آخر من يتكلم في البيت فإذا حان وقت إغلاقه منتصف الليل نام البيت كله معه.

فتح المذياع بيت الحكمة وجعله مشاعاً وظهرت أسماء المذيعين بوصفهم مشاهير جدداً تدعو للإعجاب والدهشة، وصار الطلبة في المدارس يقلّدون أصوات المذيعين، وتبع ذلك جوٌّ من الشعور المتعالي لكل من يملك مذياعاً بأن أصبح حديث الجيران ومصدراً يمدّهم بأخبار الساسة والملوك والأحداث والحروب والفواجع والأفراح كذلك، وتغيّرت ثقافة الحي الذي في أحد بيوته مذياع حيث صار الحي كله مثقّفاً دون حاجة إلى القراءة، وتولّت الأذن دور المصدر المعرفي، مستعيدة دورها القديم حين كانت الأذن تكفي لسدّ حاجات التثقف. ومرّ زمن على المذياع متسيّداً صدارة المجالس وصدارة المرجعيات. ممّا جعل الثقافة معنى مشاعاً لا قيود فيه سوى أن تسمع لتفهم وتعلم وتدرك العالم كله عبر صندوق صغير يصلك بالمعمورة بكل أحوالها.

وجاء التلفاز بعد ذلك، وهو المذياع نفسه بصيغة متطوّرة حيث صرت ترى المذيع بمثل ما تسمعه، وترى التمثيلية معروضة بصورها وحركاتها، وهنا توسّعت دوائر الاستقبال سمعاً وبصراً، وحظي جهاز التلفاز بإكرام منزلي فاق مقام المذياع، خاصة أن جهاز التلفاز أكبر حجماً وأحكم صناعة

مع شكل فني بخشب مرصع وواجهة زجاجية لامعة، واحتاج هذا حيّزاً يليق بتكريم هذا الضيف الغالي على كل بيت. وغير التلفاز من ثقافة كل بيت عبر تقليد ملابس النجوم وحركاتهم ولهجاتهم ومعجمهم اللغوي وطرق تفكيرهم، وصار مذيعو ومذيعات التلفاز نماذج ذهنية تؤثر على الذوق والسلوك.

ومع المذيعات والتلفاز كانت السينما تؤدّي وظيفة أكثر تأثيراً بسبب دراميتها العالية، وتوسّع مجال التأثير وصناعة الاستقبال المحرّك للخيال وللبصيرة. وتتفق مع المذيعات والتلفاز في اتساع الاستقبال دون شروط القراءة، ولذا اتسعت الدوائر الاستقبالية ولم تعد النخبة وحدها هي من يحتكر الإرسال والاستقبال معاً.

ولكن ظلّت حال الاستقبال سالبة بمعنى أن هذه الأجهزة كلها قامت على الإرسال والمستقبل يتلقّى فقط، ولا يرسل، ولهذا ظلت الثقافة بعمومها نخبوية، وإن اتّسعت دوائر الاستقبال لكن الغالبية ظلت صامته ولا تملك أداة للتعبير عن ذاتها، ولم يحدث تحول إلا مع وسائل التواصل الاجتماعي، وهو الزمن الثقافي الأخطر من بين كل الأزمنة الثقافية بكل وسائلها وآثارها.

رابعاً: انقراض الكتاب / انقراض الجريدة؟!

1- ما الذي يميّز وسائل التواصل الاجتماعي؟

لكي نتصوّر الجواب يلزمنا استدعاء نظرية الاتصال، وهي نظرية تركّز على ستة عناصر. كما عرضها ياكوبسون هي: المرسل، المرسل إليه، الرسالة، السياق، الشفرة، أداة الاتصال وتختلف وظائف اللغة تبعاً للتركيز على أي عنصر من العناصر الستة، وفي الخطابات التقليدية تنحصر الوظيفة على عنصر واحد، كأن تركز على الأنا (المرسل) أو أنت (المستقبل)، والوظيفة في الأولى تعبيرية وفي الثانية إخبارية، وتكون وظيفة مرجعية حين تركّز على السياق، ومعجمية مع الشفرة، وتنبهية مع أداة الاتصال، أو شاعرية حين التركيز على الرسالة⁽¹⁾.

وفي وسائل التواصل الاجتماعي حدث تغيير نوعي حاسم حيث اشتركت العناصر الستة كلها في التفاعل وفي آن واحد، ممّا جعل الوظائف اللغوية كلها تجتمع في تفاعلية واحدة ومباشرة، فيحضر المرسل والمستقبل ويحضر السياق ومعه الشفرة عبر أداة اتصال ماثلة ومشاركة بين الكلّ وتكون الرسالة مشتركة التكوين والتأليف.

كل هذا يحدث في تغريدة واحدة، حيث تفلت التغريدة

(1) للتفصيل انظر كتابي الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985.

من بين أصابع المغرّد والمغرّدة لتقع في تشابك متشعب لا حدّ ولا حصر له .

بينما الأمر في الكتاب والجريدة مثلاً مختلف حيث هو مقيّد بشروط عناصر الاتصال ومن ثم وظائف اللغة، فكلّ خطاب مكتوب سيكون متمركزاً حول حال الخطاب بأن يكون عن المتحدّث نفسه أو موجّهاً للمستقبل . . . وكذا مع بقية العناصر الستة بما أن كل خطاب يركّز وظيفياً على واحد من هذه العناصر⁽¹⁾.

هذا التغيّر الهائل في شبك اللحظة اللغوية في حال تشارك كامل مع العناصر الستة مجتمعة وغير قابلة للانفصال والتمييز، فالتغريدة الواحدة تنطلق بين الحسابات لتغري كل مغرّد ومغرّدة للتشابك معها، ويصبح الكل مؤلّفين مع التغريدة حتى ليصبح التغريد مشتركاً تماماً كتغريد العصافير على شجرة بحيث تسمع الأصوات كلها ولن تميّز بين وبين .

وبسبب هذه المزية تتصدّر الوسائل واجهة الحدث اللغوي البشري فتضيع سلطة المرسل على نصّه .

ومن ناحية أخرى سيتراجع دور الأدوات التواصلية التقليدية مثل الجريدة والكتاب، لأنها غير مؤهّلة للمنافسة في هذه التفاعلية .

(1) للتفصيل انظر كتابي الخطيئة والتكفير، سبق ذكره .

وحده التلفاز حاول تحسين موقعه مع الوسائل فلجأ للبتّ على مدار الساعة، وابتكر الشريط الإخباري أسفل الشاشة، ووضعوا حسابات في تويتر تسابق الزمن مع كل مستجد، وبعضهم فتح شريطاً أسفل الشاشة يبتّ تعليقات المشاهدين، ولكن يظلّ التلفاز ناقص التفاعلية، ولما يزل يرسل بأكبر ممّا يستقبل، ولو استقبل فهو استقبال مراقب ومنقّى. وسباق التلفزيون في تشغيل العناصر الستة مجتمعة لما يزل يلهث من خلف شاشات التواصل الاجتماعي.

2- جبروت السياق

ظلّ السياق هو سيّد مآلات النصّ، وهو أخطر عناصر الاتصال وله مقام جوهري في تشكيل دلالات أي نص، وبما إن النصّ يبدأ من تجاوز مفردات تشكّل جملة، والجملة تتصل مع جملة وأخرى، وتنتهي بنصّ يرى منتج النصّ أن نصّه قد بلغ درجة النضج لكي ينطلق بمفرده، وهنا سيكون السياق أهم براهين النصّ ليكون ذا دلالات يستطيع كل مستقبل للنصّ أن يتعامل معه، والناس يقرؤون النصوص حسب سياق النصّ المقروء، كأن يكون شعراً أو نكتة أو حكاية أو خبراً، أو معنى ساخراً... إلخ، ولو عجز النصّ عن كسب غطاء سياقي له فسيقع في مصائر التيه الدلالي، ولن يحظى بموقع ذهني لدى مستقبله. تلك هي صفة النصوص في ثقافة الاستقبال. وقد تشكّلت سياقات الخطابات مع الزمن لدرجة شبه مأمونة

ومضمونة، واستقرت السياقات الكبرى حتى لم يعد هناك خطر على حركة النصوص في دوائر الاستقبال.

ولكن الجلي اليوم أن النصوص التي تدخل على شاشات التواصل الاجتماعي تقع في حقول الغمام، حسب قوة التغريدة مثلاً، وكل تغريدة تبلغ الآلاف في ردود الفعل عليها سيتضح للباحث أنها دخلت في مجرّات من الرؤوس البشرية، كل يجرّها لسياق يتشكّل عنده لحظة النظر في التغريدة، وستجد من السياقات أعداداً توازي أعداد المتداخلين معها، آلاف بآلاف، وهذه تجربة ثقافية حية ويومية تشير إلى الطاقة الهائلة للمخازن الذهنية البشرية ومهاراتها في صناعة وتوليد السياقات. وهذا حدث ثقافي لم تعهده الثقافات المعهودة، وهنا تأتي الخاصية الأسلوبية التي تتفرد بها أسلوبيات الشاشة، وبهذا يأتي السؤال: ما مصير الكتاب والجريدة مع هذا التحول النوعي؟

3- مصير الكتاب

هل سيحلّ الكتاب الإلكتروني محلّ الكتاب الورقي؟! في تجربة شخصية لي وضعت كتبي كلها على موقع مخصّص باسمي، وجعلت التحميل فيه مجانياً وقانونياً كذلك، باتفاق مع ناشري، ومرّ على الموقع سنوات منذ تأسيسه عام 2007، وأرقام الدخول إليه عالية جداً، ومع هذا فإن مبيعات كتبي ظلت في ازدياد، حسب كشوف معارض الكتب بإفادات دورية من الناشر.

وكذلك فإن طلبات تأتيني في حسابي في تويتر تسأل عن مظانّ بيع كتبي، وكلما نصحتهم بالعودة للموقع لتحميلها بترخيص رسمي ومجاني، إلا أنني أتلقى جواباً سريعاً بأنهم يريدونها ورقية.

ويضاف إلى ذلك إحصاءات بعض معارض الكتب التي تربطني بها علاقة مثل معرض الكتاب في الرياض، وفي هذا المعرض تشير أرقام المبيعات إلى نسب عالية تغري الناشرين. يبدو من هذا أن للكتاب تاريخاً ذهنياً يرتبط بصيغته الورقية، بمثل ما إن الكتاب أصلاً مرتبط بالنخبة، وحين ظهر الكتاب ابتداءً ظهرت معه النخبة المحددة بمن يقرأ، ومن لا يقرأ ظلّ بعيداً عن الكتاب وبعيداً عن الحال الثقافية، وبهذا تشكلت النخبة وتحدت مع الكتاب، كما أشرنا في مطلع هذا الفصل.

وبما أن الكتاب نخبوي في صيغته وهو الأداة الصانعة للنخبة أصلاً فإنه سيظلّ في إطاره النخبوي، ولن يتأثر بما يحدث جماهيرياً، ومؤشّرات المبيعات تساعد على هذا التصرّو.

على أن الكتاب احتال لنفسه ليظلّ حياً في السوق، ومن ذلك ما ابتكره الناشرون في جائزة «بوكر» حيث اختاروا موضوع الرواية بما أن السرديات مادة مغرية تسويقياً وسهلة التلقّي، ولذا وضعوا نظاماً للجائزة غرضه تنشيط المبيعات، وصمّموها بطريقة تحتاج إلى وقت طويل وتصاعدي لجلب

النظر إلى الكتب المرشحة، فيبدأ العدّ التصاعدي من يوم إعلان تلقي الترشيحات وبعد أشهر يعلنون عن القائمة الطويلة بعدد 36 كتاباً، ويتركون هذا لأسابيع لكي تأخذ هذه الروايات دورها في سوق البيع، ثم يعلنون عن القائمة القصيرة من ستة كتب، وهذا يكثف مبيعات هذه الكتب بما إنها صارت في الواجهة الإعلامية، ثم يأتي عنوان الكتاب الفائز من بعد شهر من التشويق والتحفيز فيتصدر الفائز قوائم المبيعات في حبكة تسويقية تشترك فيها الصحافة والتلفزة والنقاد، وكل صيغ الترويج.

هذه حيلة ترويجية حققت نجاحاً مشهوداً، ومثلها موضة «الأكثر مبيعاً» التي ظهرت في أميركا ثم غطت المعمورة كلها، وهي عن كتاب يضرب في الآفاق ويحقق الملايين في المبيعات ليتراجع بعد شهر ويخلي مكانه لكتاب آخر، بحيث يدخل السابق في النسيان من بعد أن ضرب كل الأرقام، مما يعني أن الكتاب الضارب ليس جوهرياً لكي يبقى في الوجود، ولكنّ حيلةً تسويقية وإعلامية أفلحت في وضعه في وجه الربحية، ثم يرحل بعد أن صنع ربحيته، وهي الهدف، وتحلّ محله بضاعة ربحية أخرى بعنوان يدخل في السردية نفسها، وينتهي في النهاية نفسها (للمزيد عن هذا انظر كتابي اليد واللسان).

هذه حيل استثمارت المعنى الإعلامي لتحويل الكتاب لمادة ترويجية، ولكن الكتاب الجادّ يظل في دائرته النخبوية،

التي هي مجاله أصلاً وهي تاريخيته، وهي نخبوية قديمة وأصلية في الكتاب، ولو فحصنا أرقام الكتب المتداولة في أزمنة العصور العربية المبكرة لاكتشفنا أنها أرقام قليلة جداً، وقد تناولتُ هذا في كتابي اليد واللسان بما يغني عن تكراره هنا.

والخلاصة أن أرقام التداول للكتب محدودة منذ نشأة الكتاب، وأن الكتاب نخبوي بأصله وطبيعته، وأن عشاق الكتاب يريدونه ورقياً، بل يدفعون مبالغ خيالية لما يسمّى بالكتب النادرة، وتعني الطبقات القديمة، والكتاب على أي حال لم يكن بضاعة جماهيرية في أي زمن من أزمته، والجزم بالقول إنه سيتحوّل إلى إلكتروني ليس قولاً بذني برهان، وعندي تجربة شخصية تبرهن لي زعمي هذا.

4- انهيار السلطة الرابعة

هل ما زالت الصحافة سلطة رابعة؟

مرّت الجريدة منذ ظهورها عالمياً وعربياً على عدة مراحل حيث كانت مجرد تحرير للوقائع، وفي مصر كانت جريدة الوقائع المصرية عام 1828 ثم ظهرت جريدة الأهرام عام 1875، وفي الأهرام ظهر المقال بصيغته الأدبية وبصيغته مقال رأي، وغلبت مقالات الرأي والمقال الأدبي على الجرائد العربية لدرجة أن ترى في واجهة الصفحة الأولى من جريدة صوت الحجاز السعودية مقالات لحمزة شحاته عام 1940

معنونة بـ«بين النقد والجمال»⁽¹⁾، وهي سلسلة مقالات امتدّت لأسابيع، في حين كانت الأخبار في الصفحة الأخيرة من الجريدة، ولم يكن الخبر ذا بال في الجريدة لأن المذيع يقوم به بنشرات يومية أولاً بأول بينما يتأخّر الخبر بالجريدة ولذا ظلّ مكانه في الآخر، ولا يحمل إغراء من أي نوع بما أنه مستهلك ومعروف سلفاً.

ولكن الجريدة مع الزمن عزّزت موقعها الإعلامي والاقتصادي، وأصبحت السلطة الرابعة، وهي الصفة التي اكتسبتها الجرائد عالمياً، وذلك مذ تبنت مقال الرأي، وهو الرأي السياسي ثم الاقتصادي والاجتماعي، وبهذا صارت تصنع الرأي العام، وصارت الحكومات والشركات تهتم بكل أمر صحافي لما له من أثر بالغ في تشكيل الرأي وتوجيهه.

وهذا كثّف من قوتها الاجتماعية وزاد أعداد القراء حسب مهارة كل جريدة في تقديم مقالات رأي قوية، وهنا تراجع المقال الأدبي ودخل للصفحات الداخلية، وأصبح من المُحال أن ترى مقالاً عن الفن والجمال في الصفحة الأولى، بل إن الصفحة الأولى صارت الأعلى سعراً من بين كل الصفحات لتسابق المعلنين لنشر إعلاناتهم فيها ليتصدّروا فضاء الاستقبال. وهنا أصبحت الجريدة قوة اقتصادية بسبب أرباحها

(1) للتفصيل انظر كتابي الخطيئة والتكفير، سبق ذكره، ص 86.

الكبرى من الإعلان، مع قوتها في صناعة الرأي، واستحقت صفة السلطة الرابعة.

غير أن ذلك أخذ بالتغيّر مع ظهور وسائل التواصل ذات السرعة الفائقة وظهور الفرد نفسه بوصفه جهازاً إعلامياً ضارباً يطلق الأخبار ويطلق الآراء في تغريدة تنتشر بلحظات، وهذا ما جعل محطة CNN تصف عصفور تويتر بالطائر الثري⁽¹⁾، واعترفت القناة الإخبارية الكبرى عالمياً بتفوق المغردين على كل مندوبي الصحف والفضائيات في كشف الأحداث قبل الكل.

هنا تأثرت حال الصحف أولاً بانسحاب الإعلان عنهم لأن وسائل التواصل أقدر وأسرع وأشد تأثيراً في نشر الإعلانات، وكذلك هي أرخص.

وتراجع مقام صناعة الرأي في الصحف لأن وسائل التواصل كشفت عن فضاء عريض للرأي أدّى إلى ظهور نوع مختلف لنظرية الرأي العام، وتبين أن الرأي لم يعد رأياً عاماً واحداً، وإنما هناك آراء عامة متعدّدة، أثبتت تويتر حين كشفت عن تعدديات في الرأي والاتجاهات، ولذا انكسرت نخبوية «السلطة الرابعة» وانكسرت سلطويتها في صناعة الرأي وتسويقه على الحكومات.

(1) كتابي ثقافة تويتر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2016، ص 13.

وتبعاً لانكسار نظرية الرأي العام الواحد وظهور نظرية «الآراء العامة»، فإن الجريدة فقدت ريادتها الثقافية والاجتماعية، وظهرت استرسالاً لهذا مراكز صناعة الأفكار (Think tank)، وهي مراكز تتاجر بالرأي وتبيعه للحكومات، وتبني قراءاتها لتوجهات الجمهور عبر تتبع منابت الرأي في الوسائل العامة، وهي أهم من بحوث استطلاعات الرأي التقليدية التي منيت بنكسات كبرى في توقعاتها الخاطئة في انتخابات بريطانيا والبريكست، وفي توقعات انتخابات أميركا وغيرها، وهنا تتغلب وسائل التواصل ومراكز صناعة الأفكار لكسب الدور المؤثر في كشف توجهات الرأي.

والخاسر الأكبر هنا هي الجرائد، كما يؤكد ألان روسبردجر، حيث أشار إلى رسوب جريدة الغارديان (وقد كان رئيس تحريرها وصانع مجدها الحديث لعقود) ورسوب الصحافة بعامة في امتحانات العلاقة مع القراء، ويرى أن الصحف خيبت تطلعات القراء وقت الأزمات مثل أزمة البريكست (خروج بريطانيا عن الاتحاد الأوروبي) حيث عجزت عن شرح حقائق العلاقة مع أوروبا، كما حدثت خيبات مع أزمات البيئة والاقتصاد والبطالة، وهي قضايا مصيرية يمرُّ بها الناس، ولم تفلح الصحافة في جعل هذه القضايا قريبة للناس ولا مفهومة ومستوعبة. وهذا فشل ستدفع الصحف ثمنه غالباً بانصراف الناس عنها لشعورهم بعجز الصحافة عن لعب دورها القديم بوصفها سلطة رابعة. وكأنما

تخلّت الصحافة عن مسؤوليتها الأخلاقية أمام قرائها من باب العجز، ممّا جعلها تظهر بصورة من لا حيلة له⁽¹⁾.

وإن كان التلفاز قد تدارك دوره كما أشرنا أعلاه من حيث تقمّمه لبعض خصائص وسائل التواصل بالبتّ المباشر أربعاً وعشرين ساعة، مع شريط إخباري متجدّد، ونشر رسائل المشاهدين، واستعانتة بجيوش من المعلّقين في أي حدث يحدث مباشرة، ومع ما يتبدّى عليهم من سداجة وتسرع إلا أنهم يشبعون عطش اللحظة وتتبع ذبول الحدث، وهذه تساعد التلفاز ليظل على شيء من الوجود التواصلي، وإن لم يبلغ مبلغ تأثير وسرعة وسائل التواصل، الطير الثري، كما هو وصف الـ CNN لتويتر.

وإن تمكّنت الصحف من تحقيق مستوى في صناعة الرأي، وأقامت نفسها مقام صنّاع الرأي، وأعدت صياغة نفسها (حسب تعبير روسبردجر)، فسوف تستعيد بعض مقامها الاجتماعي والثقافي، فإن لم... فليس أمامها إلا مواجهة لن تنجح فيها تنافسياً.

Alan Rusbridger, *Breaking News. The Remaking of Journalism*, (1) Canongate, Edinburgh, 2018.

الفهرس

- المقدّمة 5
- كلمة شكر 7
- الفصل الأول: العقلانية الجديدة والذكاء الاصطناعي 9
- أولاً: مفهوم العقل (وهم العقلانية) 9
- 1- ما العقلانية؟ 9
- 2- مفهوم العقل في الثقافة الإسلامية 11
- 3- التأويل وصناعة ملكة 12
- 4- تعريف العقل في الثقافة الإسلامية 14
- 5- الأنا/ الزمان/ المكان 16
- 6- الأنا/ اللغة 17
- 7- العقل العاجز 20
- 8- هل للعقل الخالص أن يتحوّل إلى عقل عملي؟! ... 21
- ثانياً: العقلانية الجديدة 36
- 1- الذكاء الجديد 36
- 2- خصائص الذكاء الاصطناعي 37
- 3- هل يستسلم الإنسان للذكاء الاصطناعي؟ 39

- 43 الفصل الثاني : الهوية والمدينة
- 43 أولاً: مفهوم الهوية/ الهويات
- 43 1- من يتحكم بالمصطلح؟
- 44 2- معنى الهوية
- 46 3- نظريات مساعدة/ المشاكلة الاختلاف
- 47 4- الاختلاف/ الائتلاف
- 49 5- واقع المصطلح
- 54 6- اللحن الثقافي
- 58 ثانياً: المدينة والهوية
- 59 1- الهوية المنغلقة
- 60 2- الهوية المتعددة
- 61 3- المدينة الحديثة (تعددية/ طبقية)
- 62 4- نماذج المدينة الحديثة
- 64 5- لوحة برلين
- 65 6- ما الهوية إذأ؟!
- 66 7- العقد الاجتماعي
- 69 الفصل الثالث: صناعة الخوف
- 69 1- ذاكرة الخوف
- 71 2- مجازات التوجُّس
- 74 3- أسطورية الشاشة
- 77 4- أن لا ترى فأنت آمن (نظرية السراج)
- 81 5- التواطؤ اللغوي بوصفه سردية حرجة

- 6- الخوف/ رأسمالية الأمان 84
- 7- المدينة الخائفة 87
- الفصل الرابع: السردية الحرجة: العقلانية أم الشعبوية 89
- أولاً: الشعبوية (ثورة المحظوظين) 89
- 1- الشعب الحقيقي 90
- 2- اليسار واليمين كلاهما شعبي 92
- 3- المانوية الجديدة (ثقافة الجدران العازلة) 94
- ثانياً: هل الفلسفة عنصرية؟ 98
- 1- العدالة للأقوى 98
- 2- الحرية للأقوى (الحرية الفائضة) 101
- 3- الثغرة الفلسفية (الوهم العقلاني) 102
- 4- أفلاطون الواقعي جداً 105
- 5- العصبوية 107
- ثالثاً: الاستقطاب 108
- 1- بنية الاستقطاب 108
- 2- الفردانية أو الجماعة! 110
- 3- والصدّ يظهر قبحة الضدّ 112
- 4- ما بعد العولمة (الهويات الجذرية) 113
- رابعاً: الشعبوية العربية 114
- 1- توظيف الحقّ للباطل 114
- 2- الاستقطاب الحزبي 116
- 3- العصبوية الملتبسة/ الطائفية 118

- 118 4- الفخّ النسقي
- 122 5- العرق أم الثقافة؟
- 127 الفصل الخامس: علامات الزمن
- 127 1- العلامات
- 128 2- ثقافة العصا
- 130 أولاً: الخطابة
- 130 1- خطاب الإقناع
- 131 2- علامات الخطيب واللحن الثقافي
- 134 ثانياً: الكتاب وصناعة النخبة
- 134 1- نشوء النخبة
- 135 2- الكتاب حضور يكشف الغياب
- 137 ثالثاً: التحوُّل الكبير
- 137 1- ميلاد الجريدة
- 138 2- ثقافة الأذن
- 141 رابعاً: انقراض الكتاب/ انقراض الجريدة؟!
- 141 1- ما الذي يميّز وسائل التواصل الاجتماعي؟
- 143 2- جبروت السياق
- 144 3- مصير الكتاب
- 147 4- انهيار السلطة الرابعة

كتب أخرى للمؤلف

- 1 - الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985، (الرياض، 1989، طبعة ثانية) و(دار سعاد الصباح، الكويت/ القاهرة، 1993، طبعة ثالثة) و(الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، طبعة رابعة) و(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006، طبعة خامسة).
- 2 - تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1987، و(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006، طبعة ثانية).
- 3 - الصوت القديم الجديد، بحث في الجذور العربية لموسيقى الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987، و(دار الأرض، الرياض، 1991، طبعة ثانية) و(مؤسسة الإمامة الصحفية، كتاب الرياض، الرياض، 1999، طبعة ثالثة).
- 4 - الموقف من الحداثة، دار البلاد، جدة، 1987 (الرياض، 1992، طبعة ثانية).
- 5 - الكتابة ضد الكتابة، دار الآداب، بيروت، 1991.
- 6 - ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1992، و(دار سعاد الصباح، الكويت/ القاهرة، 1993، طبعة ثانية).

- 7 - القصيدة والنص المضاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1994.
- 8 - رحلة إلى جمهورية النظرية، مقاربات لقراءة وجه أمريكا الثقافي، الشركة السعودية للأبحاث، جدة، 1994، و(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2017، طبعة ثالثة، تحت عنوان السيدة أمريكا، قراءة في وجه أمريكا الثقافي).
- 9 - المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1994.
- 10 - المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1996.
- 11 - ثقافة الوهم، مقاربات عن المرأة واللغة والجسد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1998.
- 12 - حكاية سحارة، حكايات وأكاذيب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1999.
- 13 - تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1999.
- 14 - النقد الثقافي، مقدمة نظرية وقراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000.
- 15 - حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004.
- 16 - نقد ثقافي أم نقد أدبي (بالاشتراك مع عبد النبي اصطيف)، دار الفكر، دمشق (حوارات لقرن جديد)، 2004.

- 17 - من الخيمة إلى الوطن، دار علي العمير، جدة، 2004.
- 18 - الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004.
- 19 - القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2009.
- 20 - الفقيه الفضائي، تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2011.
- 21 - الجهنية، في لغة النساء وحكاياتهن، نادي مكة الأدبي، دار الانتشار، بيروت، 2012.
- 22 - «اليد واللسان، القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة»، المجلة العربية، الرياض، 2011 و(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2012).
- 23 - الليبرالية الجديدة، أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2013.
- 24 - ما بعد الصحوة، تحولات الخطاب من التفرد إلى التعدد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2015.
- 25 - ثقافة تويتر، حرية التعبير أو مسؤولية التعبير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2016.
- 26 - الجنوسة النسقية، أسئلة في الثقافة والنظرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2017.
- 27 - وهذا باب في التوريق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2019.

