العدد 11 – ربيع 2023

الثمن : 30 درهما

من مواد هذا العدد:

العرب والتحليل النفسي - الفرنكوفونية والحركة النسوية في المغرب - لم يصمت ألتوسير: هوامش حول سيرته الذاتية - المرأة والاعتقال السياسي في السينما المغربية - تَشكيلُ هُوية الأفارقةِ الأمريكيين - دلالة حضور الأمهات في ملاعب الكرة - التأويل الماركسي للإسلام

الحرية مجلة فكرية مغربية العدد 11 – ربيع 2023

مجلة فكرية مغربية فصلية

رقم الإيداع القانونى: 1995/162
رقم ملف الصحافة: 1995/44
العنـوان: شارع طارق بن زياد، تجزئة النصر/المستقبل، رقم 90، تمارة – المغرب
البريد الإلكترونى للمجلـــة: revuealhoria@gmail.com
البريد الإلكترونى لمدير المجلة: hilalmed@gmail.com

مطابع الرباط نت
Imprimerie RABAT NET
Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الشباب والثقافة والتواصل

هيئة التحرير:

❐ سلمى حمدان ❐ حورية العطاوى

❐ نرجس اليعقوبى ❐ يسرى بنجلون

❐ عزيز لزرق ❐ سعيد عبو

❐ مصطفى الحسناوى ❐ محمد الهلالى

الهيئة الاستشارية لمجلة الحرية:

❐ د. مصطفى أعراب ❐ د. محمد شكرى سلام

❐ د. محمدزرنين ❐ د. فريد بوجيدة

❐ د. وحيد حمزة ❐ د فوزى بوخريص

❐ د. عبد الوهاب الصافى ❐ د. حسن لوكيلى

❐ د. محمد العَلْوى

إدارة النشر والتحرير:

محمد الهلالى

فهرس

- تفاهة الشر

الدكتورة أسماء الهندريس 5

- العرب والتحليل النفسي

الدكتورة إشراق العود..... 15

- الفرنكوفونية والحركة النسوية في المغرب

فدوى العابدي..... 22

- دور اللعب البيداغوجي في التحصيل المعرفي

مريم والسات..... 31

- لم يصمت ألتوسير: هوامش حول سيرته الذاتية

مصطفى الحسناوي..... 50

- المرأة والاعتقال السياسي في السينما المغربية

الصديق كبوري..... 94

- تَشكيلُ هُوية الأفارقةِ الأمريكيين من النّزعة الانفعاليّة إلى الاندماج السياسيّ

د. كمال العساوي، ضحى العتيقي..... 124

- صدمة الفناء: حالة كورونا

عزيز لزرق..... 137

- قراءة (وترجمة) في كتاب جليل بناني: "طريق طويل جدا: مسار مهاجرين أجانب للمغرب"

أحمد العمراوي..... 143

- دلالة حضور الأمهات في ملاعب الكرة

د. محمد مزوز 160

- التأويل الماركسي للإسلام: نموذج بندلي جوزي، رونو سولِر

ترجمة: محمد الهلالي 168

يانوس كورزاك و إبداع حقوق الطفل، فيليب ميريو

ترجمة: محمد المعزوزي 195

الفيلسوف ألان والمفكرون التربويون، بابتيست جاكومينو

ترجمة: محمد المعزوزي 198

تفاهة الشر

ترجمة الدكتورة أسماء الهندريس

في سنة 1961، حضرت حنة أرندت محاكمة أدولف أيخمان بالقدس، باعتباره كان أحد أهم مسؤولي الهولوكوست/المحرقة. كان لهذا الحضور صدى كبير على مستوى ما ستطرحه أرندت من تحليلات لأطروحتها حول "الشر" التي كانت قد عرضتها في كتابها "أصول التوليتارية": "التوليتارية هي مصدر الشر الجذري".

والشر الجذري حسب أرندت، شر فظيع، مريع، إنه إنتاج التوليتارية، ومرتبط بإبداعها المميز: معسكرات الإبادة.

إنه يدمر الشرط الإنساني للضحايا في عالم من الموت حيث لا معنى لأي شيء. إنه شر لا يغتفر بالنسبة للباقين على قيد الحياة، وليس ثمة عقاب يمكن أن يناسبه.

العمل الذي أنجزته أرندت "أيخمان في القدس، تفاهة الشر" أثار ضجة كبيرة عند نشره، بحيث كان أساس شهرتها خارج دائرة المثقفين والجامعيين، وتعزى هذه الشهرة إلى كون أكثر ما استوقف أغلب القراء كان هو عبارة "تفاهة الشر".

في 11 ماي من سنة 1960، سيتم اختطاف أيخمان في "بوينس آيرس"، عاصمة الأرجنتين، من طرف الموساد ويُنقَل بعدها إلى تل أبيب.

كانت وظيفة أيخمان هي تنفيذ وتجسيد فكرة "الحل النهائي للمشكلة اليهودية" بمعنى القضاء النهائي على الشعب اليهودي في معسكرات الإبادة.

اقترحت أرندت على مجلة (The New Yorker) أن تحضر كصحفية وَقُبِل عرضها؛ وفي أبريل من سنة 1961 ستحضر أول يوم من المحاكمة بالقدس. وحضرت أرندت الجلسات وسط مئات الصحفيين القادمين من كل أنحاء العالم. لقد تابعت كل ما يتعلق بقضية أيخمان: حضور جلسات المحاكمة والمناقشة مع شخصيات إسرائيلية مختلفة.

عندما انتهى الجزء الأول من المحاكمة، سافرت إلى ألمانيا ثم إيطاليا، قبل أن تعود إلى نيويورك في شهر غشت من نفس السنة. ولم تحضر الجزء الثاني من المحاكمة التي ستنتهي بالحكم بالإعدام على أيخمان، لكنها ستتوصل بجبل من المعلومات، سَتُكَوِّن، إضافة إلى ملاحظتها الخاصة، أساس مؤلفها "أيخمان في القدس، تفاهة الشر."

غير أن حادثة سير ستسبب لها في كسر في تسعة أضلاع وإصابة في معصم يدها اليمنى، وهو ما سيفرض عليها فترة طويلة من الراحة، لتؤخر بداية تحرير نصها إلى غاية ربيع سنة 1962.

استقبلت المجلة عمل أرندت وبدأت في نشره بداية سنة 1963 في خَمْس مقالات تحت نفس العنوان الذي سيحمله كتابها لاحقا : "أيخمان في القدس"، الذي سيصدر في نفس السنة وقد أُلحِق بعنوان ثان: "تقرير حول تفاهة الشر".

وإذا كانت المقالات قد سببت حينها جدلا واسعا بين القراء، فإن الكتاب سيثير ردود فعل حادة، وجدالات واسعة ستستمر لسنوات؛ سيثار هذا الجدال مرة أخرى مع ظهور فيلم (Hannah Arendt) سنة 2012.

المنظم الفعال لجريمة لا حدود لها:

في الواقع، أن يبقى اسم أرندت مقرونا، في الثقافة العامة الراهنة، بعبارة "تفاهة الشر"، شيء عجيب نوعا ما؛ فكتابها" أيخمان في القدس، تقرير حول تفاهة الشر"، هو أقل الأعمال فلسفة لحنة أرندت: يمكن قراءة هذا الكتاب كحكاية مكثفة من الأحداث التي حوكم من أجلها أيخمان.

يعرض "الكتاب" كرونولوجيا المحرقة، ويخبر عن مختلف الأماكن التي حدثت فيها؛ يأخذ بعين الاعتبار السياق السياسي؛ يحيل على علاقات القوى داخل الحزب النازي؛ يقف عند المسؤولين المتورطين، ويعيد صياغة حياة المتهم قبل وأثناء وبعد أحداث المحرقة.

لقد كانت أرندت تحكي في هذا الكتاب عن تسلسل الوقائع كما جرت أثناء المحاكمة بإسرائيل؛ ولا يتضمن الكتاب مناقشة نظرية حول دلالة "تفاهة الشر"، كما أنه لا يقترح معالجة مفاهيمية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة.

كان "أدولف أيخمان" ينظم جهاز الإبادة: كان هو المسؤول عن كل شيء، كان ينبغي أن يعمل كجهاز كامل، مثالي: المسؤوليات المتعددة لأيخمان تبدأ من الإدارة السياسية التي تطلق وتنظم الإبادة المُمنهَجة، إلى التنفيذ النهائي في المعسكرات. كل هذا كان يتطلب تنظيما إداريا وتقنيا معقدا.

تركز أرندت في كتابها على الجانب الإنساني لأيخمان، المنظم الفعال لجريمة لا حدود لها. ولا يتعلق الأمر مع أرندت بتحليل سيكولوجي لشخصيته، للأسباب الممكنة أو الظروف التي جعلته يكون ما كان عليه، وإنما ببحث حول نموذج لإنسان كان يشغَل قلب آلة الموت، وحول الدوافع التي كانت تقوده.

يوجد في عرض حنة أرندت لملمح/ بروفايل أيخمان نفي ثلاثي :

- أولا: هذا الفرد (أيخمان) ليس بشيطان، وليس بمريض نفسي- مختل عقليا، وليس بإنسان سادي يمتعه حصول العنف.

ملمح أيخمان لا يشبه حراس معسكرات الإبادة الذين كانوا يَتَسَلَّون بالانتهاكات التي لا يمكن تخيلها حتى يجرّدوا ضحاياهم من إنسانيتهم. عكس هؤلاء المعذِّبين، كان "المنظم أيخمان" يبدو وكأنه تبنى تجنب الاحتكاك بالأعمال الوحشية، تجنب الرؤية المباشرة للألم.

- ثانيا: لم يكن أيخمان متعصبا مشحونا بكراهية إيديولوجية قد تجعل من "معاداة السامية (أي العنصرية الموجهة ضد اليهود وضد كل ما يعتبر يهودي) محور شخصيته. لم يكن يشبه العناصر الكبرى للقيادة النازية: "اللغة الوحيدة التي كنت أستعملها هي اللغة الإدارية"، أعلن أيخمان أثناء محاكمته. هذا بالضبط ما استوقف حنة أرندت: مدى السهولة الطبيعية التي كان الرجل يستعمل بها الصيغ المحايدة وغير المؤذية (وكأنها طُهرت من الأذى) الموجودة في الوثائق الرسمية، حينما كان يشير إلى الإبادة بواسطة عبارات مُلطِّفة مثل: المشكلة اليهودية - الحل النهائي - المسائل الصحية - إدارة المعسكرات... إلخ.

- ثالثا: انضمام وامتثال المتهم اللامشروط للنازية، لا يحيل أبدا إلى إنسان يقع فيما وراء الخير والشر؛ إلى إنسان جديد مدعو إلى إعادة صنع التاريخ عن طريق العنف: لقد كان أيخمان بعيدا عن الإيديولوجيا النازية.

وصلت أرندت لهذا النفي الثلاثي بعد سماعها لأيخمان، وتخلصت من الافتراضات المعتادة التي تجمع وتُطابق بين هول الشر وسوء المشارك فيه. وقد كان لهذا تأثير على مقاربتها بحيث ستتساءل كيف يمكن لرجل، له مثل هذا الملمح، أن يكون في نفس الوقت "عاملا مُحدِّدا" في سيرورة قتل الملايين من أفراد نوعه؟

تقول أرندت: "رغم كل مجهودات هيئة الاتهام، فالجميع كان بإمكانه أن يرى أن هذا الإنسان/الرجل لم يكن "وحشا"؛ ولكن كان من الصعب حقا أن لا نعتبره "مُهَرِّجاً." (Le monde , P : 77).

رغم أن مقاربة حنة أرندت مرتبطة بشخص وشخصية أيخمان، فإن مفهوما يمكن استخراجه مما كتبته في التقرير، يتجاوز القضية التي حوكم بسببها أيخمان: حالة أيخمان يمكن اعتبارها باراديغما/نموذجا لسلوك "عادي" في شروط توتاليتارية. تقول أرندت: "كل شيء بدأ عندما حضرت محاكمة أيخمان في القدس. في تقريري أتكلم عن "تفاهة الشر". هذه العبارة لا تشمل أية أطروحة أو مبدأ، حتى وإن كان يبدو على العكس أنها تستعيد التفكير القديم الأدبي، الثيولوجي والفلسفي حول مشكلة الشر (...). ما كان أمامي هو أمر لا يمكن إنكاره. ما أثارني في المتهم هو غياب واضح للعمق إلى درجة يستحيل معها العودة بالشر (الذي لا شك فيه)، والذي ينظم أفعاله ويسكنها، إلى المستوى الأعمق لجذوره أو أسبابه". (Arendt, La pensée: p. 18).

لقد كانت الأفعال وحشية، لكن ما لم يكن عاديا أن المسؤول - على الأقل المسؤول الفعال الذي كان يحاكم حينها - كان عاديا، مثل كل الناس؛ لا هو بشيطاني ولا هو بوحشي. لم يكن يحمل قناعات إيديولوجية، ولم تكن به أية حوافز خبيثة؛ الصفة الوحيدة البارزة التي بالإمكان الكشف عنها في سلوكه، كما كان في الماضي أو ذاك الظاهر خلال المحاكمة على مدى التحقيقات التي سبقت، كانت ذات طبيعية سلبية: "لم يكن الغباء وإنما انعدام التفكير". (Arendt, la pensée, p.p. 18-19).

تبدأ أطروحة "تفاهة الشر" بالإشارة إلى التفاوت المدهش بين فظاعة الجريمة والحالة الطبيعية، وتقريبا عامِّيَّةُ الفاعل الذي كان له دور فعال وحاسم في هذه الجريمة: بينما كان من المنتظر وجود توافق. ستجد أرندت نفسها أمام هوة لا قعر لها. هذا الاختلال المدهش والغريب، يقود إلى وضع نموذج إنساني "عادي وشائع"، مقابل "العالم التوتاليتاري"، عالم يخدمه هذا الإنسان بفعالية مطلقة، وحيث يعيش بشكل عادي. على أساس هذا التحديد الأولي "لتفاهة الشر"، ستسمح هذه العبارة بتوسيع منظور التحليل وتعميم الوعي.

فاعلو الشر أشخاص عاديون:

لم يكن أيخمان وحده، فلإنجاز مهمته على أكمل وجه، كان بحاجة إلى جيش من المسيرين، التقنيين، الإداريين، موظفي المكاتب والعمال؛ كلهم منظمون، ممتثلون؛ وبشكل عام، مجرَّدون من غريزة الهدم التي يفترض أنها ما يدفع إلى ملاحقة وقتل كائنات إنسانية أخرى.

لم تكن الغالبية العظمى من المشاركين في الجريمة، مجرمين أو مِمَّن اكتشفوا في أنفسهم استعدادهم للجريمة. كانوا فقط مهنيين يعملون بهمَّة، وأرباب عائلة جيدين. ومع ذلك، فإن هيمنة الاعتدال هاته، والتي نجدها في كل مجتمع إنساني تقريبا، لم تَحُلْ دون قيام ذوات عادية، في المجتمع التوتاليتاري، بالمشاركة في أعمال الإبادة التي قام بها النظام. إن هذا لم يمنع تفانيهم ولا أثَّر على فعاليتهم. إنهم، وبكل بساطة، تمثَّلوا واجبهم كرسالة فرضتها عليهم أوامر عليا، وأنجزوه بنفس الصرامة والاحترافية التي أظهروها في وظائف سابقة كانوا ينجزونها قبل انخراطهم في المحرقة. بإنجازهم لما طُلب منهم، كانوا يضطلعون بواجبهم تجاه بلدهم ومجتمعهم، دون أن يمنعهم ما يميز هذه المهمة، من متابعة حياتهم الشخصية والعائلية. في واقع حيث صار كل شيء ممكنا، وحيث الرعب كان هو القانون الأسمى، كان الآلاف من الأفراد العاديين يستجيبون لحوافز ترتبط بالشغل، بالوطن، بسيرتهم الذاتية الشخصية، وكأن نمط الحياة العادي كان ثابتا. [كان هناك ما يشبه هيمنة خفية لفكرة "كل شيء عادي"، معها، حتى] الأفراد الذين لم يشاركوا في الإبادة، كانوا يتعاونون كمواطنين عاديين في مجتمع عادي.

إن "تفاهة الشر" تكشف عن:

أ- أن غياب كل دافع أو محرك/سبب منطقي وعفوي من طرف الفاعل، يتوافق مع مشاركته المنظمة والمتواصلة، في الشر الذي يسبب فيه.

ب- وأن هؤلاء الذين من تلقاء أنفسهم، لم يكونوا ليشاركوا في فظاعة ما كان، لا من قريب ولا من بعيد، لم يعارضوا عندما طُلبت منهم المشاركة؛ ولم يكتفوا بالاستجابة للأوامر دون تساؤل، وإنما كانوا يضعون أنفسهم رهن كل طلب. المرعب في الأمر، هو أن هؤلاء الأشخاص العاديين استمروا في الشعور بأنهم عاديون حتى وإن كان عملهم قد ورَّطهم، فيما بعد، في تصفية أشخاص أبرياء. لم يكن لديهم أي استفهام حول هويتهم، ولم تكن لديهم أية أزمة. لم يكن لديهم صَدْعٌ باطني ولا رجَّة ضمير بالنظر إلى ما يقومون به، لم يكن لديهم أي توتر لا يُحتمل في علاقة مع ما كانوا ينجزونه إن يكن على أساس الرفض الأخلاقي أو الديني للشر.

بالنسبة لهم، لقد ظلوا كما كانوا من قبل المشاركة في الإبادة: لم يتحولوا إلى مجرمين أو إلى وحوش الشر؛ ظلوا كما كانوا، مواطنين صالحين، وعمالا ماهرين؛ يقومون بواجباتهم التي أملتها عليهم السلطة فحسبُ. بعد ساعات العمل في المكاتب، يعودون إلى بيوتهم حيث يهتمون بأُسرهم، يلاعبون أبناءهم ويتمتعون بأوقات فراغهم. عبارات جاهزة مثل "إنها أشياء ترتبط بالحرب"، "لقد كانت الأمور دائما بهذا الشكل"، "ينبغي أحيانا فعل أشياء لا يحب أحد فعلها"؛ مثل هذه العبارات الكثيرة الانتشار اجتماعيا، ساهمت في حماية أب الأسرة الصالح الذي كان يتبناها، يستعملها ويؤمن بها. وكما هو الشأن في حالة أيخمان، لا ينبغي أن نغفل مدى أهمية تحاشي كل مواجهة مع الضحايا: النتائج وآثار الضرر الملحق، كل هذا يتبخر في الأوراق الرسمية، يذوب ويتلاشى في ضبط الحسابات الرقمية والأدوات التقنية المحايدة.

"كل شيء ضروري"، "كل شيء ممكن"، هاذان المبدآن الخاصان بالتوتاليتارية، يجدان تكملة لهما، غير متوقعة ومحبِطة جدا في قضية أيخمان: إذا ما تبنينا منظور المنفذين والمتعاونين، والمشاركين في الشر الجذري، لا نعدم انبثاق صيغة "كل شيء عادي إلى حد ما، وقابل لأن يكون كذلك". لا تدعي هذه الجملة تضمنها موقفَ كل المنفِّذين، ذلك أن الأشخاص العاديين كانوا يتعايشون مع الجلادين ومع المتعصبين للحرية.

غير أن التشغيل المتواصل والجيد لمعامل الموت ولعالم معسكرات الاعتقال، كان يعتمد على شبكة مكونة من هذه الذوات التابعة، والتي لم تكن ترى ضلوعها في الأمر إلا كعمل إضافي. دون إبداء أية مقاومة، ولا إثارة أي سؤال، ولا حتى المعاناة من مشاكل على مستوى الضمير، تفاهة وعامِّيَّة الفاعلين هاتين، سمحتا بالتحقق الفعلي الفظيع للشر.

انعدام التفكير:

في هذا الإطار المتشابك من تفاهة الشر، تضيف حنة أرندت توضيحا مهما جدا، بالإشارة إلى سمة خاصة اكتشفتها في أيخمان: مثلما كتبت ذلك في عملها الأخير "حياة العقل/التفكير": الصفة الوحيدة التي يمكن كشفها في سلوكه كما كان في الماضي أو ذلك الظاهر أثناء المحاكمة وعلى مدى التحقيقات، كانت ذات طبيعة سلبية: "لم يكن الغباء، وإنما انعدام التفكير" (Ibid., P.19).

ينبثق الملمح بكل وضوحه ينبثق: هذا الإنسان لا يفكر! المنظم الذكي، الذي في رأسه كل حسابات الوسائل، الموارد، المُدَدِ والقواعد، لا يفكر! فاقد قدرة التفكير أو لا يسمح لنفسه بامتلاكه. ذلك لأن "التفكير أوّلا وقبل كل شيء، يتحدد في الوقوف عند تجربة معاشة والتساؤل حول معنى ما يحصل حول ما نفعل وحول ما نراه يُفعل" (le monde; p. 80)؛ وهذا لا يستدعي مفاهيم معقدة ولا مجردة، ولا قدرات استدلالية، ولا تكوينا متخصصا. الشيء الوحيد الذي يتطلبه الأمر، هو ترك الوقائع تظهر، خصوصا تلك التي عيشت، بوضع مسافة دنيا تسمح بالتمعن في معنى الأوضاع، أهميتها وضرورتها. عند مثل هذا التوقف عند التجربة، خلال مصاحبة التفكير هاته للحياة، يمكن أن تُولَدَ شكوك وأفكار. من هذا المنظور، ليس المهم هو قيمة أو عمق الأفكار التي تنبثق، وإنما كون الأنا الفردي لا يستطيع أن يتجرد من فاعلية التفكير: هو نفسه من يمارسه، وهو من يظهر في الحوار مع التجربة المعاشة، في مناقشة ما جرى، وما تمت مشاهدة حصوله، وما تَمَّ فعله.

إن التفكير معناه، استدعاء الوقائع ومساءلة الذات من داخل وجودها الخاص وحول هذا الوجود؛ وما يستحق الاهتمام والتفكير، هو الحياة مع الآخرين وسط العالم.

تقيم أرندت علاقة عميقة بين التفكير الذي يصاحب التجربة والانفتاح الأولي للتفكير على حضور ووجود الآخرين. الحوار المفكر الذي يمكنه أن يظهر أثناء هذا

الوجود، والذي يمكن أن يُفْهَم وكأنه أحد ما يكلم نفسه، يُوَلِّد بسرعة إمكانية إدراك وجهة نظر الآخر، بمعنى الاعتراف بوجود منظور مختلف حول الواقع، منظور غريب عن الذات، لكن يستحيل تجاهله، لأنه يتماهى ووجود شبيه لنا.

الشرطان يبدوان متلازمان، إما بكيفية إيجابية (الوجود صُحبَة التفكير وتقاسمه والاعتراف بالآخر) أو بكيفية سلبية (التَّلَبُّد دون قدرة الذات على تفكير وضع فاعلية تفكيرها ونفي الغيرية). وكما توضح ذلك أرندت في "أيخمان في القدس": "كلما استمعنا إليه أكثر، كلما انتهينا إلى أن عجزه عن الكلام كان مرتبطا بشدة بعجزة عن التفكير، التفكير من زاوية نظر أحد آخر. كان من المستحيل التواصل معه، ليس لأنه يكذب، وإنما لأنه كان يحيط نفسه بأكثر ميكانيزمات الدفاع فعالية ضد الكلمات، وبالتالي، ضد الواقع من حيث هو كذلك". (Le monde, p.80).

لكنها تشير كذلك، إلى أن قضية أيخمان، قابلة للتعميم في الوسط الذي كان يعمل فيه: لإقناع نفسه بأنه لم يكن يكذب لا على الآخرين ولا على نفسه، لم يكن على أيخمان إلا أن يستحضر الماضي، إذ في ما مضى، كان هناك تناغم تام بينه وبين العالم حيث كان يعيش. وذاك المجتمع الألماني، بملايين سكانه، دافع عن نفسه هو أيضا، ضد الواقع وضد الوقائع، بنفس الوسائل ونفس التضليل الذاتي، الأكاذيب والغباء التي كانت متجذرة في عقل أيخمان.

التوقف عن التفكير والشر يَحْصُل:

إن التفكير من حيث أنه انتباه للتجربة، وباعتباره مصاحَبه مفكرة، لا مكان له في العالم التوتاليتاري. والتحدي الذي يشكله العالم اليومي للعيش، له علاقة بكون انسحاب التفكير يمحو أيضا حضور الآخرين بمجرد ما يتعلق الأمر بمساءلة الوقائع، ويلغي منظور الغير عندما يتعلق الأمر بتحديد الواقع وعيشه. إن النموذج الجديد للمجرم والذي يُعتبر أيخمان مثالا له، لا يفكر. إن الإيديولوجيا التوليتارية من جهة، والعقلنة الأداتية، الإدارية والتقنية من جهة أخرى، يلتقيان مثل كماشة ويقودان إلى اندثار التفكير.

إن رؤية العالم من زاوية إيديولوجية، والخاصة بـ"كل شيء ضروري"، تعني الاستسلام أمام ما حدث من أهوال وفظائع، بمعنى لا وجود لشيء يمكن طرحه للتفكير

فيما يخص الإبلاغ عن...، الحبس الانفرادي، الملاحقة، وتصفيات مجموعات إنسانية أخرى.

ما يسند هذا الاستسلام هو القول بأن لا شيء يمكن قوله ولا حتى تفكيره، ذلك أن كل شيء قد قيل وفُكِّر فيه من قبل السلطات التي تعرف، وتفرض القوانين الضرورية. على هذا الأساس، المنتظَر هو فعالية أطر الحزب والمواطنين الصالحين. معنى وتبرير الوقائع ليس من اختصاص العالِم، المهندس، رجل العدالة أو التقني، المدعون للتعاون والمشاركة. المسألة لا تخصهم، ليست من شأنهم؛ ليس عليهم أن يفكروا ولا أن ينخرطوا شخصيا. في ظل هذه الشروط، يتوقف الأفراد عن التفكير . "لقد اندثر الوعي"، تقول أرندت "إن الأفراد لا يتوقفون فقط عن التفكير، بل يتوقفون عن التحسر على التفكير؛ مثل هؤلاء الأفراد يتحملون كون تورطهم المهني ينتمي إلى المجال المحايد للفعل المهني التراتبي"، وبالتالي، فإنهم لا يملكون ما يسائلون به أنفسهم، ولا ما يردُّون به فيما يخص الموضوع (الشر)، تماما مثلما ليس هناك ما يمكن سماعه من طرف الضحية. إنهم يحيون فعلهم الخاص وقد أداروا ظهورهم لكل النتائج التي لفعلهم على الغير.

إن عبارة "تفاهة الشر" عند أرندت، لا تحيل بشكل مباشر إلى طبيعة الشر الذي لحق بالآخرين، وإنما إلى بعض الفاعلين، المتعاونين المتواطئين الذين شاركوا في حدوثه، ومن ليسوا بالضرورة مصمِّميه. الشر الذي حدث ليس تافها، إنه مريع: أما منفذوه، فإن أغلبهم أفراد عاديون، كائنات بشرية لا نعثر فيهم على عدم توازن نفسي يدفعهم للمشاركة في جرائم منظِّمة. لكن شر الأنظمة التوليتارية "شر جذري"، إذ أنه في طريقه إلى السلطة الكلية، لا يتردد في تدمير الشرط الإنساني لضحاياه. لكن رغم هذا، فإن الشر الجذري حتى وإن كان مصاحَبًا بالتفاهة عديمة التفكير للمتعاونين، فإنه ليس شرا مطلقا؛ فهذا الأخير يعني بالتعريف، شرا شيطانيا، فوق إنساني، صادرا عن فاعل إنساني، عن أحد يفعل الشر، ويفعله عن قصد، دون أن يخفيه بتبريرات أو بإيديولوجية ما. بمعنى أنه يفعل الشر من أجل الشر. وهذا شر لا يمكن للشرط الإنساني تحمله. (Ibid. P. 81).

أما "تفاهة الشر"، فإنها استغلال لبعض مشاركي- موظفي الشر الجذري: أفراد عاديون يحرصون على إنجاز المهام الموكلة إليهم بكل عناية ودقة.

تتوافق تفاهة الشر والشر الجذري، بل إنها ضرورية لتحققه (حتى وإن لم تكن هي الملمح الإنساني الممكن)؛ إن "تفاهة الشر" ترتبط بغياب التفكير من حيث أنه رفض تام للتفكير حول الذات.

في كتابها "حياة العقل/ التفكير" ، تشير حنة أرندت إلى أن فاعلية التفكير لا ينبغي لها أن تفضي إلى تأملات مجردة للعالم تدير ظهرها للشر، وتجهل حاضر الفعل. حتى وإن كان التفكير لا يوقف أو يمنع الشر المنظَّم، فإنه رغم ذلك، يحارب تعميم قبول الشر. إنه يصاحب الحياة، ويحُول دون تحميل الغير أو النظام أو الأزمنة التي تمضي، المسؤولية الخاصة بنا تجاه أنفسنا، تجاه وجودنا الخاص، وتجاه فعلنا.

المرجع:

- Le monde hors-série, Grands philosophes, Hannah Arendt, la pensée politique en acte, Chantal Cabé, Collectif, 30-06-2018, pp. 67-86.

العرب و التحليل النفسي

الدكتورة إشراق العود

ردّدَت أصوات كثيرة منذ بضع سنوات فكرة عدم تمكن العرب من القطيعة الجاليلية، الديكارتية والفرويدية كسبب من أسباب تخلفهم عن الركب الحضاري أو تقاعسهم الفكري[1] بعد سقوط الأندلس.

أود أن أشارك القارئ بعض الأفكار فيما يخص علاقة العالم العربي الإسلامي بالقطيعة الفرويدية أي بالتحليل النفسي.

أعتمد في طرحي على نص المحللة النفسية التونسية رجاء بن سلامة[2] التي تُقرّ بناء على قراءتها لتاريخ التحليل النفسي بالعالم العربي، أن إشكاليات ترجمة المصطلحات الفرويدية تحيل إلى إشكالية نقل التحليل النفسي بالعالم العربي.

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن: لماذا وكيف والأمر يتعلق بثقافة أخذت الكثير عن مهد العلوم والطب والفلسفة، أي عن العالم الإغريقي، وأبدعت كذلك الكثير في هذه المجالات، هي ثقافة أنجبت ابن سينا وابن رشد إن أردنا أن نستشهد بمفكرَين ساهما في عصرنة فكر حقبتهما عن طريق اللغة العربية؟

---

[1]) إذاعة France Culture، برنامج Question d'Islam، L'Occidentalisme،
https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/questions-d-islam/l-occidentalisme-7892660
فقط على سبيل المثال للقارئ الغير متخصص.

[2]) رجاء بن سلامة:
« L'arbre qui révèle la forêt : traduction arabe de la terminologie freudienne », in Figures de la psychanalyse, N°20, pp 195-208, 2010
https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2010-2-page-195.htm

ربما المثالان يجيبان عن السؤال: علاقة العلم بالسياسة والدين إذا استحضرنا نهاية ابن رشد وحرق كتبه وكذا وظائف ابن سينا بالبلاط وسلطته العلمية إبان حياته والتي دامت بعدها إلى حدود القرن الثامن عشر بجامعة السوربون بباريس دون أن نستثني فرضية موته من جراء تسمم.

لست من عشاق ولا ممارسي السياسة ولا من الناكرين لمكانة الدين في التاريخ الإنساني. لكن لسوء حظي أن مجال دراستي وممارستي المهنية له سمعة عدم الود مع السياسة والدين. وبالرغم من هذا، لم أسمع طوال عشرين سنة قضيتها بفرنسا عن محلل نفسي حرَّض على كذا أو كذا، أو دعا إلى الإلحاد أو إلى التخلي عن أساطير نظمت المجتمعات. لكن من البديهي أن يكون للمحلل النفسي اختياراته السياسية والدينية كأي مواطن، وعليه في توجهه المهني أن يراعي الخصوصيات الثقافية للمجتمعات التي ينتمي لها المتحلل.

مجال التحليل النفسي مهمته اللقاء بحقيقة الذات (دائما ذاتية وغير كاملة) وإدراك جوهر الاختيارات الحياتية المطبوعة بتكرار ينطوي في ثناياه على بُعدٍ من المعاناة (يصاحب اللذة) يطلق عليها جاك لاكان اسم المتعة. آنذاك، ينصب مجهود المتحلِّل النفسي (حسب تكوين محلله وتوجهه في العلاج) على النقص من حدة هذه المتعة وفتح مجال أكبر للرغبة عن طريق ممارسة مهنة تتماشى مع رغبته الذاتية والتمَوقُع بطريقة أخرى داخل نسيج الرابط الاجتماعي.

كل هذا لا يفيد بأن من ينهجون هذا النهج هم ضد الدين والسياسة وثائرون على الوضع القائم. فأن يسعى المحلل النفسي مع مريضه لفك رموز عرَض هذا الأخير وشفرة متعته من أجل معرفة أكثر للذات وأن يكون لهذا الأمر أثر على تغيير العقليات يحمل في نظري معنى الانفتاح أكثر على قيمة الجمال وعلى نوع من الكفاءة، ليس فقط النظرية، في التمييز بين الأخلاق وبين الأخلاقيات/الإتيقا، على حيثيات الخضوع لقوانين الكون واختلافها بالنسبة للرجل والمرأة وعلى الحقيقة كقوة محركة في معناها التقريبي. نعم، لربما يجوز لنا في حقبة ما وراء العولمة الحديث عن حقيقة تقريبية في زمنٍ كلٌ ينادي فيه بحقيقته.

بالفعل، تنفرد الديانات، ربما الأحادية أكثر، بمركزها المتميز من حيث خطابها حول حقيقة مطلقة منتِجةٍ لقانون عام ومشترك هو القانون الديني. لكن بطابعها الثنائي كعبادات ومعاملات، نرى كيف أن الانشقاق يصيب خصائص هذه الحقيقة المطلقة جاعلا منها حقيقة تقريبية عندما نتفحص انعكاس الخطاب الديني في سلوك معتنقي هذه الديانات.

هذا الانشقاق قد يأخذ معناه في سلوك شخص مسلم أو مسيحي مثلا له في الخطاب الديني باع طويل وله من الإيمان ما يكفي للذهاب إلى مكة أو الفاتيكان على صهوة جواد لا على متن طائرة، ونرى حرصه على العبادات كحرصه على المأكل والمشرَب لكنه قد يشتكي من بعض معاملاته وأفكاره التي لا صِلةَ لها بدينه. والأمثلة كثيرة تعج بها عيادات المختصين في الإنصات، كما أضحت الآن البيدوفيليا والديانة المسيحية قصةً طويلة يسهل ضرب المثل بها. ناهيك عن الترابطات التي يضعها البعض بين تقنية التحليل النفسي الأرثودوكسي والاعتراف في الديانة الكاثوليكية[1].

يتحدث التحليل النفسي كذلك عن انشقاق الذات بفعل الكلام والرغبة، إذ قد يقول الشخص ما لا يرغب فيه وقد يرغب فيما لا يقول دون إمكانية التحكم في ذلك. انشقاق يعبر عنه (جاك لاكان) بانقسام بين القيل والكائن (division entre le dit et l'être) قائلا "أنا أفكر حيثما لا أوجد، إذن أنا موجود حيثما لا أفكر"[2].

بعجالة، أذكِّر أن فرويد مكتشف اللاوعي والتحليل النفسي نظريةً وتقنيةً، كان يهوديا ملحدا، و لم يكن المفكِّر الوحيد الذي صرَّح برأيٍ خاص حول الدين أو عن علاقته بالعصاب. كان لجاك لاكان رأي آخر أكَّد به على قوة الدين وهيمنته أمام الخطاب العلمي، كما أكد على ضرورة وجوده بالنسبة للذات البشرية.

اعتدنا، بعد السياسة والدين، أن نسمع عن موضوع الجنس كسبب آخر من أسباب رفض الذات العربية للتحليل النفسي. عن السببية الجنسية في الاضطرابات

---

[1]) "جاك آلان ميلير" يتطرق لهذا الموضوع في تسجيل زوم 15ماي 2021حول "الإنصات مع وبدون تأويل" الموجود بالرابط التالي:

https://youtu.be/F56PprU6Jmk

[2]) Jacques Lacan, Écrits, p. 517

النفسية، فهي تكمن في كون الطاقة التي تجعلنا نفكر، ونربط علاقات، ونمارس الجنس، ونتكاثر، ونرسم ونقوم بشطحات صوفية ونؤلّف كتباً إلخ، وخصوصا نتكلم، منبعها واحد، هي الدافعية التي تبقى مرتبطة بطلب ما يسميه لاكان الآخر الكبير، أي باللغة أو مخزون الدوال. هذه الطاقة، الليبيدو كما سماها فرويد في نظريته الأولى، لا تنضب، بل الجسد هو الذي يتغير ولا يُصبِح مع مرور السنين قادرا على الحصول على متعته عبر الأفعال التي ذكرناها كما كان يفعل منذ شبابه. وعليه، يردد المحللون النفسيون أن الرغبة لا سِن لها، مما يجعلنا نرى أشخاصا مسنين وأحيانا في أقصى مراحل أمراض فقدان الذاكرة، يغنُّون أو يرقصون بمجرد سماع موسيقى كان لها وقْع في تاريخ حياتهم.

وماذا عن موقف التحليل النفسي من العلاقة بين الرجل والمرأة، ومِن مسألة الجندر، العلمانية/اللائكية، والفردانية؟ كلها مواضيع تثير حفيظة غالبية الذوات العربية المسلمة. لكن هل تساءلنا إن كان العربي المسلم الذي يرفض التحليل النفسي مُدْركا لهذه المفاهيم وتموضعها داخل صيرورة العلاج؟ وهل هو مدرك لحضور غيرِ معترَفٍ به رسميا لهذه المعطيات في مجتمعه؟ أليس للدار البيضاء ودبي والإسكندرية معيش يومي يوحي بعلمانية متّفَق عليها ضِمنيّاً؟ سواء كان الجواب بالنفي أو الإيجاب، يبقى المهم هو إدراك أن هناك أنواعاً من المعاناة الإنسانية تجد في الكلام[1] سبيلا للتعبير والتخفيف من حدَّتها أو اختفائها، وهذا يبقى، أي اختفاء العرَض، مكسبا من مكاسب التحليل النفسي وليس هدفا. كما أن تجربة الصين واليابان وبعض الدول العربية تُظهِر كيف أن التحليل النفسي قد يقدِّم متنفَّسا للبعض أمام الاختلال الذي يصيب المرجعية التقليدية اتجاه الاكتساح الشامل للعولمة ومواجهة الشباب للفراغ النفسي رغم زخم مواقع التواصل الاجتماعي.

وماذا عن مدة العلاج وخصوصا ثمنه، التي يشار إليها كأهم العوائق ربما ليس فقط بالنسبة لمريض عربي؟ إنْ كان هذا المعطى قاراً وثابتاً منذ قرن من الزمان في التحليل النفسي، فلأنه من أسُس المسار التحليل نفسي وهو، كما التحويل، أداة عمل المحلل النفسي. هذا لم يمنع جمعيات التحليل النفسي، في فرنسا وإيطاليا، مثلا، من ابتكار

[1]) يجب اعتبار الكلام هنا بمعناه الفرويدي واللاكاني كأداة فاعلة من الذات وإلى الذات وليس كأداة لعلاجات التطهير/ التفريغ و إسداء النصائح.

مؤسسات ذات توجه تحليل نفسي تشتغل بعضها وفق عدد محدد من الحصص ولا يؤدي فيها المريض نقداً.

ولا يجب بهذا الصدد إهمال مدة تكوين وظهور العَرَض وبُعد المتعة التي يتضمنها، حيث يصعب معهما التقييم حسب معايير زمن الساعة و مقابله المادي.

وهكذا، إن أخذنا بعين الاعتبار التوصل إلى معرفة حقيقة الذات وطابعها الغير كامل، الراحة النفسية أو السِّلم الداخلي الذي قد يصاحب هذه المعرفة ومعها إدراك ماهية العالم والعلاقة بالآخر، يمكننا إدراك كيف أن هذا العمل لا يمكن النظر إليه من منظار طول السنين وغلاء الثمن ولكن بأهمية آثاره على شخصية الإنسان التي في أحسن الأحوال (حالة سِلم مع تاريخ الذات وتَموقُعٍ أفضل داخل العالم) تعني أن المتحلل يجد نفسه بالنهاية في حالة استعادة للاستثمار.

هذا لا يعني أن التحليل النفسي هو أنجع طريقة للوصول إلى نوع معيّن من المعرفة والتي يبقى أرقاها هو معرفة الذات (التي تُفْضي إلى معرفة الحق)، أو أنه الوحيد الذي يسمح بنوع من تبخيس اللذة والحصول على نوع من الراحة النفسية، لكنه أحد المسارات الذاتية، ربما الوحيد، الذي يبقى أثره دائم المدى بحكم اجتثاثه للتركيبة التخيلية للكائن وربطها بالواقعي، وللكلمة فيه تأثير إكلينيكي على نفسية (وبالتالي على حياة) الإنسان وحتى على جسده.

إذن، قد تبقى أفضل الطرق للحُكم على موضوع ذو واجهة نظرية وعملية هي التجربة. فالتحليل النفسي يتميَّز بكونه نظرية وفي نفس الوقت ممارسة عيادية ذاتية قبل أن تكون غيرية. كثيرون مَن هم من قارئي فرويد ولاكان لكنهم لم يَخبَروا أثر المفاهيم أو انبثاقها من ذواتهم خلال صيرورة تحليل نفسي ذاتي والتي تبقى شرطا أساسيًا للممارسة العيادية. وانطلاقا من هنا، فقد ينتقدون التحليل النفسي، أو يتحدثون عنه بطريقة غير إكلينيكية، وإن فعلوا فذلك انطلاقا من تمثلاتهم، والحال أنه في المسار التحليل نفسي ندرك كيف أن التمثلات، أداة التخيلي، هي ما يجب مساءلته وهدمه من أجل التوجه نحو الواقعي الذي يتسم بنوع من الموضوعية من حيث أنه يتملَّص من كل تأويل.

هناك عيِّنة أخرى ممن يسيؤون لسمعة التحليل النفسي، هم أشخاص قاموا بتحليل نفسي ذاتي، الذي يؤكد لاكان أن له بداية وله نهاية بحكم أنه يستجيب لصيرورة

منطقية، وربما لم يتوصلوا إلى أهم نقطة في النهاية بالنسبة لتاريخهم الذاتي، أو كان هناك عدم اتفاق بينهم وبين محللهم النفسي بخصوص توجه علاجهم، أو تحويل سلبي اتجاه المحلل لم يأخذ طريقه لتصور خِصب وبلورة مُنتِجة. المهم، و ببساطةِ تأويلٍ فرويدي، يمكِن أن نقول أنهم يقومون بإسقاط هذه المعطيات السلبية على مجال التحليل النفسي بصفة عامة، وخصوصا عدم نجاعته فيما يخص مسألة العلاج.

هناك نقطة أخرى لا يجب إنكار قوتها، وهي دور لوبيات الطب النفسي البيولوجي والعلوم العصبية ومجهوداتها من أجل جعل كل اضطراب يقابله دواء كيميائي يُغْني المريض عن تعبير كلامي ودلالي لمعاناته.

انطلاقا من هنا، تصبح كل تقنيات التدبير الذاتي في مجال الصحة النفسية التي تَعِدنا بالسعادة للجميع، خصوصا الكوتشينغ (coaching)، لها مكانتها وأهميتها. هي تقنيات تتماشى مع الطابع الاستهلاكي الآني الذي تهتف به الليبرالية الجديدة، حيث أنه يكفي أحيانا كما نرى على فيديوهات بعض المختصين في هذه العلاجات النفسية الجديدة، الاستشهاد بالتجربة الشخصية وكذا بأقوال فلاسفة وكتاب كبار حتى نقدِّم العبرة على سهولة الحياة من جرّاء التمكن من إدراك مفارقاتها و منح طابع إيجابي لكل سلبياتها وما تفرضه علينا من معاناة[1]. وهكذا يصبح كل واحد مستشارا ومعالجا نفسيا لذاته وأحيانا لمجموعة من نُظرائه بحكم أن له السبق في تجربة مرض ما أو معاناة نفسية معينة. لنا أبسط الأمثلة في مجموعات الكلام لمرضى السرطان أو الإدمان مثلا. لكن المعاناة الإنسانية في تشعباتها وتناقضاتها لا تقتصر على هذين المثالين رغم نجاعتهما بالنسبة لبعض الذوات، فهي تحتاج إلى تمكن متمرِّس من تقنية التحويل واستعمالها داخل صيرورة العلاج.

لا يمكن أن نستثني من هذه اللائحة الصراع القائم بين مدارس التحليل النفسي الفرنسية التي لا اتفاق للبعض منها على شروط نهاية التحليل النفسي والتأهيلي. إذ، كون المتحلل أنهى مساره الذاتي، لا يعني أنه أصبح محللا نفسيا و خصوصا مؤهَّلا لاستقبال

[1]) بالإضافة إلى عدد لا يحصى من الشباب والشابات من قارئي "قواعد العشق الأربعون" لأليف شفاق ومرجعيتها لجلال الدين الرومي الذين يظهَرون بصفة حكماء مختصين في شؤون الحياة بصفة عامة، أثار انتباهي مثال كاريكاتوري للتوجه الإيجابي في الحياة، نكتة إحدى مشاهير تيك توك عندما تقول مستهزئة أنه يجب أن نبقى دائما متفائلين، فمثلا إذا وقعتَ من السلالم يجب أن تنهض و تقول بفرح "واو نزلت السلالم بسرعة".

مرضى بهدف تحليل نفسي، و هذه نقطة جد مهمة لا يجب إهمالها للتَّبصُّر بحالة التحليل النفسي في العالم العربي الذي ربما لا زال يفتقد إلى نوع من النقد البناء والجدال الفكري المُثمِر بين المحللين النفسيين الذين يسرفون وقتا في محاولة الحفاظ على مكتسباتهم أمام الهيمنة الفرنسية في المجال.

النتيجة (ولربما السبب) هي اقتسام الجمعيات الفرنسية للتحليل النفسي للخارطة العربية، والحال أن المحللين النفسيين العرب الممارسين بالعيادات والمستشفيات غالبيتهم، إن لم نقل كلهم، إما فرنسيو أو إنجليزيو اللسان والتكوين أو التكوين. يترتَّب عن هذا إقصاء أو تهميش غير مقصود للمهتم العربي الذي لا يتقن اللغتين، في حين أن التحليل النفسي اللاكاني خصوصا، له لغته الفرنسية الخاصة، من حيث أنها لغة تتطلب مجهودا حتى من الفرنسيين أنفسهم. وهكذا، ظهرت ببعض الدول العربية مبادرات تكوين في التحليل النفسي باللغة العربية لم تحْضَ مبدئيا على موافقة كل المتخصصين في المجال من حيث عدم أصالة التكوين مقارنة مع تاريخيَّةِ سُبل نقل التحليل النفسي في العالم. يبقى أنها تجربة في بدايتها ولا يجب التسرع في الحكم عليها قبل ملاحظة دقيقة لنتائجها، خاصة الإكلينيكية.

لك إذن أيها القارئ العربي المسلم أن تخوض تجربة المُساءَلة لأن التاريخ يفرضها. بدونها، يبقى الباب مفتوحا لأحكام القيمة والمسبَقة الصادرة عن جهل بالموضوع، وكذا لأحاسيسِ الاضطهاد والحساسية المفرطة اتجاه التحليل النفسي التي تجد منبعا لها في التخيلي و مرتعه الأول: النرجسية. هذا الأخير، وفي غياب مساءلة تاريخية وذاتية، قد يكون، بدوره، حيلة دفاعية (لا واعية) ضد الفراغ.

هذا لا يعني أن الكل مطالَبٌ بخوض تجربة التحليل النفسي كما هو الحال تقريبا بالأرجنتين. فأنْ نرفُضَ أمراً عن علم ودون حُكم مسبق أو قيمي موقفٌ يُعتدُّ به، لكن هذا يختلف عن أن نرفض حتى اختراق خطاب التحليل النفسي للحياة اليومية كما اخترَقها في كل المجتمعات الحداثية في وقت تعرف فيه جل المجتمعات العربية، بفعل العولمة وتكنولوجياتها، موجة حداثية مهمة تعارض أحيانا تقاليدها وتسْبِق مسارها الأنثروبولوجي. ولا يجب أن يغيب عن إدراك المتسائل أن كل القراءات لا تُغْني عن تحليلٍ نفسي ذاتي لا ينفي في توجهه اللاكاني اعتناق ديانة أو التشبث بمعتقدات ثقافية لا عقلانية.

الفرنكوفونية والحركة النسوية في المغرب

فدوى العابدي

تمهيد:

إن المتأمل للمسار الذي قطعته المرأة في المغرب منذ ثلاثينات القرن العشرين، ليظن أن ما حققته من مكتسبات خاصة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي هو نتيجة الصدمة الاستعمارية ليس إلا. والحقيقة أن رؤية كهاته تعد قاصرة لأنها تنفي عن المرأة المغربية الدور الرّيادي الذي لعبته في مختلف الحقب الزمنية حتى تلك الموغلة في التاريخ.

صحيح أن المستعمر الفرنسي قد ساهم في تسرب العديد من الأفكار التقدّمية التي دافعت عنها المرأة الأوروبية إلى داخل المجتمع المغربي المحافظ آنذاك، لكن، ما كان لهذه الأفكار أن تترسخ لولا وجود أرضية مناسبة لها، تتمثل في الدين الإسلامي الذي منح المرأة المسلمة كافة الحقوق التي رفعتها من المكانة المتدنية التي كانت تعيش فيها.

غير أن السؤال المطروح في هذا الصدد هو: ما الفرق بين إعادة الاعتبار للمرأة من خلال تحسين أوضاعها الاجتماعية ومنحها كل الحقوق التي تغافل المجتمع عنها، وبين الحركة النسوية التي يعدّها البعض مظهرا من مظاهر الفرنكوفونية؟

1- النسوية والمنشأ الغربي:

1-1 تعريف النسوية:

غالبا ما يتم تعريف النّسوية على أنها الحركة التي تهدف إلى إعطاء المرأة حقوقا مساوية بالكامل لحقوق الرجل. وما يثير الانتباه في النّسوية هو تجاوزها لأكثر من التساوي بين الجنسين أمام القانون، إذ تسعى إلى إزالة كل الفوارق بين الجنسين على مستوى الأدوار الاجتماعية المبنيّة على التفاوت الجنسي، وهذا ما يميّزها عن غيرها من الحركات المشابهة.

2-1 النسوية: لمحة تاريخية:

يرجع البعض الظلم الذي وقع و يقع على المرأة إلى الخطيئة الأولى التي ارتكبها الإنسان، وكل محاولة لرفع هذا الظلم عبر التاريخ يندرج في ما يعرف ب "نهضة النساء". وقد ساهمت الثورة الصناعية التي شهدها الغرب في تحويل المرأة إلى قوة عاملة خارج إطار الأسرة، لكنها، في الآن نفسه، محرومة من أي نشاط سياسي؛ فحتى حقوق الإنسان التي دافعت عنها الثورة الفرنسية لا تمثل، في الواقع، إلا حقوق الرجل. وسيكبر توق المرأة للاستقلال عن الرجل في عصر الأنوار، وتحصيل فرص مساوية له في التعليم والاقتصاد والعمل والتعليم. ربما يكون "تشارلز فوريي (Charles Fourier1772-1837) هو أول من استخدم مصطلح النسوية Feminism."[1]

- النسوية الاشتراكية:

لقد رفض النّسويون الاشتراكيون تقسيم العمل على أساس الجنس، ودعوا، في المقابل، إلى تقاسم مراكز العمل مناصفة بين الرجال والنّساء.

وبالرغم من فقدان الاشتراكية لكثير من بريقها في الآونة الأخيرة، فإن الفكر الاشتراكي مازال له من يؤيّده ويدعو إليه في الجامعات حتى الأمريكية منها. ويلاحظ المتتبع للفكر اليساري ميلا منه نحو النّسوية، وتأييدا لها، كما يلاحظ وجود آثار ماركسية في معظم الكتابات النّسوية. وربما يكون الدرس الأكثر أهمية الذي استفاده النّسويون من الماركسية هو استخدام أسلوبها في الجدل، "وقد نفذت النّسوية إلى عقول الكثيرين، وتحوّلت إلى ما يشبه الإيديولوجيا... ومن ذلك أنهم يسوّغون أفكارهم بواسطة مفاهيم ماركسية كصراع الطبقات وغيرها من المفاهيم المشابهة."[2]

- الفلسفة النّسوية:

تعتبر سيمون دوبوفوار (1908-1986) أشهر فلاسفة النّسوية، حيث نشرت سنة 1946 كتاب " الجنس الثاني"، وحلّلت فيه العلاقة بين المرأة والرجل على أسس وجودية/ماركسية. وبما أن الوجودية تؤكد على قضية حرية اختيار الإنسان لماهيّته، فإن بوفوار ترى أن الإنسان يختار جنسه بإرادته أيضا، وتؤمن بأن علم الحياة يستخف

بالبشر؛ حيث إنّه حرّر الإنسان (الذكر) من قيود توليد المثل بينما لم يعط هذه الحريّة للمرأة؛ لذلك فإنها تعتقد بأن الأنوثة تمثّل سدّا في وجه التحوّل إلى إنسان حقيقي.

على الرغم من أن أفكار دوبوفوار كان لها كبير الأثر على الكتابات النّسوية بعدها مثل تمييزها بين الجنس والجنوسة (Sex-gender)، إلا أن العديد من النّسويين المتأخّرين انتقدوها لتحقيرها جسد المرأة، حيث رأوا أنها تريد تحويلها إلى رجل.

ومما استفاد منه النّسويون المتأخرون من أفكار لتحليل الموضوعات المرتبطة بالمرأة نجد جينيالوجية (Genelogy) ميشيل فوكو وتفكيكية (Deconstruction) جاك دريدا. ولم يقتصر عملهم على الاستفادة من العديد من الأفكار الفلسفية، بل قدّموا الكثير من القراءات النّسوية لها مثل: القراءة النّسوية لتاريخ الفلسفة، فلسفة العلم النّسوية، نظرية المعرفة النّسوية، الفلسفة السياسية النّسوية، الأخلاق النّسوية...

- النّظرية السّياسية للنّسوية:

ترتبط الحركة النّسوية، كما سلف الذكر، بالماركسية ولذلك فإن نظريتها السياسية تلتقي مع أسس له كل من ماركس وإنجلز حول النظام الطبقي الذي اعتبراه أصل كل المظالم الاجتماعية، وليس النظام العائلي سوى انعكاس له.

ويمكن تقسيم المراحل التي مرّت منها الحركة النّسوية، حسب بعض الباحثين، إلى ثلاث مراحل وهي:

- المرحلة الأولى: الحركات الاشتراكية وتحرير العبيد في أواخر القرن التاسع عشر، حيث كانت النسوية حركة سياسية اجتماعية.

- المرحلة الثانية: في العقدين السادس والسابع من القرن العشرين حيث نشطت النّسوية لكنها اتسمت بالتطرف حيث يرى أصحاب هذه المرحلة أن الحديث عن دور اجتماعي للرّجل وآخر للمرأة هو من مخلفات المجتمع الأبوي، ولذلك لابد من التخلّص منه ومن كل المفاهيم المشابهة له.

- المرحلة الثالثة: في العقدين الثامن والتاسع حيث يتحدث نسويّو هذه المرحلة عن أشكال مختلفة من التأنيث بحسب اختلاف الأعراق، وبالتالي فلابد من استبدال الشعار

الواحد حول تحرير المرأة بشعارات متعددة. لذلك توصف نسويّة هذه المرحلة بأنها نسويّة ما-بعد حداثية.

2- الحركة النسويّة في المغرب:

لقد انخرطت المرأة المغربية في صفوف الحركة الوطنية، وناضلت من أجل استقلال المغرب، وقد كانت مالكة الفاسي وهي توقع على وثيقة المطالبة بالاستقلال، ممثلة لكل النساء المغربيات الرغبات في وطن متحرّر من القهر والاستعمار.

غير أن بزوغ الحركة النّسوية في المغرب، كحال كل الحركات النّسوية في العالم، لا يتم إلا بجهود فردية لنسوة استطعن أن يكسرن حاجز الصمت الذي حصرن داخله تحت شعار التقاليد والمحافظة، وبفضل بعض المصلحين الذين ناضلوا لا من أجل إصلاح وضع المرأة وحدها، وإنما من أجل إصلاح حال المجتمع ككل. " وفي نفس الوقت، فإن الانبهار بالحرية، وبالسلطة المقيدة بالقانون في الدول الغربية دعا المصلحون في الحركة الوطنية إلى التمسك أكثر بالشريعة الإسلامية في صفائها وطهرها، باعتبارها محققة للعدل والمساواة والحرية. فكانت مواقفهم مرتكزة، أساسا، على وجوب التغلّب على مظاهر انحطاطهم بتغيير واقع مجتمعاتهم الذي يكرس الحجر على الفكر، والاستبداد بالسلطة، وترسيخ الجهل والمعتقدات الفاسدة،"[3] خاصة أن المستعمر قد عمد، لبسط سلطته ونفوذه في الدول التي ضعفت سلطتها السياسية، إلى تشجيع الإيمان بالشعوذة والخرافة، ونهج سياسة التجهيل في الأوساط الشعبية.

لقد عمل رواد الفكر الإصلاحي في الحركة الوطنية على النظر في أحوال المرأة المغربية، في واقعها وأسباب تخلّفها وقهرها، ورأي الإسلام في تعليمها وفي تحريرها والحفاظ على كرامتها. من هنا دعا هؤلاء إلى تعليم المرأة وفي هذا الصدد يقول الشاعر محمد القري:

علّـــــــم البنت ما يعلّـــمه الاب ... ن، ودين الإسلام أبدى اتحـــــادا

مالهـــا لا تعلّم العلـــــــــــم واها ... لـــهم، قد ألفتم الإلـــــحـــــادا

وبقاء الفتـــاة جاهـــــــــــلة عا ... ر، عليكم لا ينقضي الآبـــــــادا

أين دين أتـــى بحرمانها منـ ـــه ضللتم ألا تعرفون الرشادا

إنها إن تعـــــلّمت سـدتم بالـــ ـعلم فيها، وستزيد ســـــوادا [4]

في خضم هذا الحراك الاجتماعي والسياسي ستتشكل نواة الحركة النسوية المغربية، خاصة من داخل البنيات الحزبية كحزب الاستقلال وغيره من الأحزاب ذات التوجه اليساري. لكن النسوة المنخرطات في العمل السياسي سيلاحظن عملية دمج مطالبهن مع إيديولوجيات الأحزاب.

ومع بداية الثمانينات من القرن الماضي برز الوعي لدى الحركة النسائية بضرورة استقلالية نشاطاتها من أجل فرض حقوقها المدنية والسياسية على النشاط الحزبي لضمان إسماع صوتها في المجال العام وإقرار مساواتها، فبادرت إلى تأسيس الجمعيات النسائية بعيدا عن التصورات الحزبية، التي غالبا ما كانت تخضعها للتوافقات السياسية المرتبطة برهانات السلطة والنفاذ إلى مراكز القرار، أو تقدم تنازلات بشأنها. وقد شكلت الاستقلالية مطلبا نسائيا أولويا، على اعتبار أن الأحزاب لا تعطي أهمية للمطالب النسائية وتغلب الجانب السياسي. هكذا فشلت التنسيقيات بين القطاع النسائي لمجموعة من الأحزاب نظرا لاختلاف أيديولوجيتها، وبالتالي أصبح هناك تفكك وتباعد بين النساء بدل التعاون والائتلاف في النقاط المشتركة والمصير المشترك، وقد حاولت هذه النسوة أن يثرن الرأي العام من خلال التواصل المستمر مع وسائل الإعلام ومع فئة عريضة من المجتمع، عبر تأسيس نسيج جمعوي يعرف بقضيتهن وبمطالبهن المشروعة، وقد أصدرن مجموعة من الجرائد كجريدة "8 مارس" ، جريدة "نساء المغرب"، كما قمن باحتجاجات وجمع توقيعات وحشد الدعم لقضيتهن لإصلاح مجموعة من القوانين واقتراح قوانين جديدة وعدة مشاريع. وقد عملن، عن طريق خلق مجموعة من اللجان مثل لجنة التنسيق، على وضع مذكرة الإصلاح الدستوري سنة 1992، وتنسيقيات مراكز مناهضة العنف ضد النساء، و"ربيع المساواة" لمتابعة إصلاح مدونة الأحوال الشخصية إلى جانب العديد من الإجراءات.

وقد استطاعت الحركات النسوية أن تحقق مجموعة من المكتسبات المهمة من قبيل إصلاح مدونة الأحوال الشخصية، ومدونة الشغل، واعتراف المؤسسات الرسمية

بالعنف الممارس على النساء، وإصلاح مدونة الانتخابات، وإدماج المرأة في التنمية بالإضافة إلى تعديل الفصل 475 من القانون الجنائي الذي ينصّ على إعفاء مرتكب جريمة الاغتصاب من عقوبة السجن في حال زواجه بالضحية، ليعاقب القانون، في صيغته المعدلة، المغتصب بعقوبة تصل إلى خمس سنوات.

3- حركة نسوية أم مدّ فرنكفوني؟

إن الخلط بين النهضة النسوية المغربية باعتبارها حركة من أجل تحسين أوضاع المرأة، وبين المدّ الفرنكفوني أمر حاصل عند الكثيرين، ومردّ ذلك إلى الاحتكاك العسكري والثقافي بين المغرب وفرنسا في فترة الاستعمار الذي ساهم في دخول العديد من الأفكار التحررية. لكن هذا الخلط له ما يبرره على اعتبار أن مبادئ التقدّم والتحضر ستتجاوز الأخذ بالأفكار التنويرية إلى محاولة خلق نموذج مشابه للمرأة الأوروبية "المتحضرة".

صحيح أن المستعمر كان يرغب في تنميط المجتمع المغربي بجميع مكوناته، وهو الأمر الذي نجحت فيه العولمة الآن" فقد تحوّلت النّسوية، منذ مدّة طويلة، إلى أداة من أدوات الحرب الاستعمارية ضدّ الشعوب الأخرى؛ إذ كان يجري العمل على استخدام الشّعارات النّسوية لإضعاف الثقافات المحلّية وفتح أبواب البلاد في وجه الثقافات الوافدة".[5] إلاّ أن حقوق المرأة تعد مطلبا كونيا لا ترفضه أية أمة ترى أن تقدّمها لا يتأتى إلا بتوفير كل الشروط الضامنة لراحة نسائه باعتبارهن نصف المجتمع وفردا إلى جانب الرجل في المؤسسة الأولى التي تتخرّج منها النّاشئة. وهكذا فإن أي مظهر من مظاهر المطالبة بالحقوق تخرج عن الإطار الإنساني والكوني ولا تحترم خصوصية المجتمع، لا تقبل حتى في تلك الدول التي تدّعي الانفتاح والتحرر.

4- الحركة النّسوية الإسلامية:

إذا كانت المرحلة الما-بعد حداثية قد فتحت الباب لتعدد أشكال التأنيث حسب الأعراق والانتماءات المختلفة، فإنّها قد سمحت في الوقت عينه بظهور أشكال جديدة من الحركات النّسوية. ومن بين تلك الأشكال ظهور ما عرف بالنّسوية الإسلامية في العديد من الدول الإسلامية، لكنها كانت أكثر قوة في إيران خاصة بعد قيام الثورة الإسلامية التى عارضها كثير من المثقفين الذين أدركوا أن السبيل لمواجهة هذه الثورة ليس بسلك الطريق السياسي وإنما باللجوء إلى استراتيجية ثقافية.

وتمثلت مطالب هذه الحركة في المقالات والنّصوص الأدبية التي نشرت في مطلع القرن الماضي، "وهي ضرورة توفير فرص التعليم والصّحة للمرأة، ومن ثم توسعت دائرتها في مراحل لاحقة لتشمل المناداة بحقوق المرأة. وتنوعت الأقلام التي كتبت في هذا المجال بين كاتبات مسلمات وأخريات يحملن ميولا بهائية، جميعهنّ مدفوعات بنظرة تنويرية تجديدية تطرح مسألة ضرورة قراءة النصّ القرآني بأدوات عصرية، خصوصا في بعده المتعلّق بتعدد الزوجات."[6]

ويصرّ كثير من النّسويين الإسلاميين على إيجابية الحركة النّسوية بوصفها حركة اجتماعية تنادي بالمساواة، وليس بوصفها رؤية إيديولوجية، وبذلك يمكن الاستفادة منها والانخراط فيها مع الاحتفاظ بالهوية الإسلامية للدّفاع عن حقوق المرأة وحرّيتها.

لكن المتأمل في الأسس التي انطلقت منها الحركة النّسوية الغربية والتي ستستفيد منها كل الحركات النّسوية عبر العالم، يعرف تمام المعرفة أنّها أسس إيديولوجية وهو ما سلف ذكره في ثنايا هذا العرض.

5- فاطمة المرنيسي نموذج نسوية مغربية:

فاطمة المرنيسي من الجيل الذي عاين الاستقلال وعاين أحلام وانتظارات المغاربة كما عاين إحباطهم. إنها من جيل النساء اللواتي عشن في عالم فرض حدودا لرقابة صارمة للمرأة، غير أنّها كسرت كل تلك الحدود وطارت إلى جامعة السوربون لنيل الإجازة في علم الاجتماع، وقررت منذ البداية أن تنصب نفسها للدفاع عن حقوق المرأة وحرمتها وكرامتها، كما يحفظها لها الإسلام.

درست القرآن الكريم لتدافع عن بيّنة عن حقوق المرأة وهذا ما قادها إلى تأليف كتاب "الحريم السياسي: النبي والنساء " الذي نشر سنة 1987، وهو الكتاب الذي صادرته الرقابة آنذاك. ولم يكن هذا الكتاب هو الوحيد الذى طالته الرقابة، بل صادرت كذلك أطروحتها المعنونة بـ: "الجنس كهندسة اجتماعية"، وكذلك كتاب "الحجاب والنخبة الذكورية". ورغم ذلك استمرت فاطمة المرنيسي في التأليف من أجل المرأة ودفاعا عنها. وفي سنة 1991 صدر كتابها " المغرب عبر نسائه" وهو مؤلف ارتكز بالأساس على مقابلات حية أجرتها مع نساء قرويات وعاملات وخادمات بيوت ابتداء من عام 1983. وقد تمكنت من خلال كتابها هذا من إسماع صوت النسوة اللائي يتحدثن لكن لا أحد يسمعهنّ.

وفي سنة 1992 صدر كتابها " الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية ".

ولفاطمة المرنيسي مؤلفات أخرى، منها " شهرزاد ليست مغربية " و"سلطانات منسيات" و" هل أنتم محصنون ضد الحريم" و" الجنس والإيديولوجيا والإسلام" ويعتبر كتابها "نساء على أجنحة الحلم" الصادر سنة 1995 بمثابة سيرة ذاتية ومتابعة لتجربة شخصية منذ الطفولة والصبا، كشفت عبرها النسق الثقافي السائد في العالم النسوي منذ الأربعينات مع رصد التحولات بفعل المؤثرات الخارجية، إلا أن فاطمة نفسها أكدت أن هذا الكتاب ليس بسيرة ذاتية وإنما هو تجميع لأحداث متخيلة على شكل حكايات تروى لطفلة صغيرة السن. لقد أعادت فاطمة المرنيسي النظر في البنى الاجتماعية العربية، لكنها كحال كل النّسويات المغربيات سعت إلى تغيير الأوضاع التى كانت وما تزال المرأة المغربية تعيشها.

خاتمة:

صحيح أن الحركات النّسوية تبدو للبعض متشابهة لأن منطلقاتها واحدة، لكنها في الحقيقة مختلفة في التطبيق؛ فكل مجتمع تسعى نساؤه إلى تحسين أوضاعهن ستتعدد مظاهر وأشكال المطالبة بذلك بما ينسجم مع خصوصيته، وكلّ نزوع نحو تنميط المطالب بما يستجيب لبعض الأفكار التحررية المتطرفة فى الغرب يعدّ أثرا من آثار العولمة ،عامة، والمنظومة الفرنكوفونية ،خاصة، التي تعتبر شكلا من أشكال الاستعمار الثقافي الذي خلفه الاستعمار العسكري.

الهوامش:

1. محمد لغنهاوزن، مقال بعنوان" الإسلام في مواجهة النّسوية تقابل في الرؤية والأهداف"، المرأة وقضاياها، دراسات مقارنة بين النّزعة النّسوية والرؤية الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2008 ص69

2. نفسه ص70

3. نجاة المريني، علامات نسائية في نبوغ المرأة المغربية، مطبعة النّجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1 2006، ص 90

4. نفسه ص 93

5. المرأة وقضاياها، ص 88

6. رضا متمسك، مقال بعنوان :" الحركة النّسوية الإسلاميّة حقائق وتحدّيات" المرأة وقضاياها، م، س ، ص 99

المراجع:

1. مجموعة من المؤلفين، المرأة وقضاياها، دراسات مقارنة بين النّزعة النّسوية والرؤية الإسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2008

2. نجاة المريني، علامات نسائية في نبوغ المرأة المغربية، مطبعة النّجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1 2006

3. باسمة كيال، تطوّر المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنّشر، بيروت، 1981

4. الخطاب حول المرأة، تنسيق فوزية غساسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 65، 1997

5. جميلة المصلّي، الحركة النسائية بالمغرب المعاصر: اتجاهات وقضايا، المركز المغربي للدراسات والأبحاث، طوب بريس الرباط، ط 1، 2011

6. فاطمة المرنيسي، الحريم السيّاسي النبيّ والنّساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، لم تحدد الطبعة والسنة.

دور اللعب البيداغوجي في التحصيل المعرفي

مريم والسات

1

كيف تؤثر التنشئة الاجتماعية على علاقة المراهقين باللعب البيداغوجي وفي تعاملهم معه من جانب التحصيل المعرفي ؟ كيف يمكن للتنشئة الاجتماعية أن تؤثر على الاشتغال المعرفي لدى المراهقين خلال استعمال أو ممارسة الألعاب التربوية واللعب البيداغوجي؟ هل ينسجم تصور المراهقين المغاربة مع استعمال اللعب البيداغوجي للتحصيل المعرفي بالمقارنة مع تصور المراهقين الأجانب؟ ما هي الشروط التي ينبغي توفرها في تربية المراهقين المغاربة لكي يتقبلوا ويستفيدوا معرفيا من اللعب البيداغوجي والألعاب التربوية بشكل جيد؟ هل يمكن تطبيق بيداغوجية اللعب في المغرب بدون أية عوائق؟ ما هو تصور المراهقين المغاربة للعب؟ وهل ينسجم هذا التصور مع استعمال اللعب البيداغوجي للتحصيل المعرفي؟ ما هي الشروط التي ينبغي توفرها في تربية المراهقين لكي يتقبلوا ويستفيدوا من اللعب البيداغوجي؟ كيف تؤثر التنشئة الاجتماعية سلبيا على علاقات المراهقين باللعب الشيء الذي يؤثر سلبيا في تعاملهم مع اللعب البيداغوجي في الأقسام؟

إن المراهقين الذين لم يستفيدوا من اللعب بطريقة سليمة في صغرهم نظرا لطبيعة تنشئتهم الاجتماعية، سيجدون صعوبة في التعامل مع الأنشطة التربوية والألعاب البيداغوجية وبالتالي عدم تحقيق الأهداف المعرفية.

إن علاقة التوتر واللبس بين المراهقين ومنطق اللعب تؤثر على الاشتغال المعرفي لديهم أثناء ممارسة الانشطة التربوية. ولا ينسجم تمثل أغلب المراهقين المغاربة عن اللعب مع غاية استعماله في مجال التحصيل المعرفي كما هو الحال بالنسبة للمراهقين الأجانب، وذلك راجع إلى اختلاف التنشئة الاجتماعية.

ومن الواضح أنه من الضروري تنشئة وتربية المراهقين المغاربة على اكتساب ثقافة اللعب من أجل التعلم حتى يستفيدوا معرفيا من الأنشطة التربوية واللعب البيداغوجي.

لذلك ينبغي إبراز الأثر الفعال للأنشطة التربوية واللعب البيداغوجي على التحصيل المعرفي لدى المراهقين من خلال توضيح أثر وأهمية التنشئة الاجتماعية في الاستفادة معرفيا من الأنشطة التربوية لدى المراهقين، والتركيز على اهمية دراسة الأفكار والتمثلات التي يكونها المغاربة حول التنشيط واللعب وخصوصا المراهقين، ولفت الانتباه للدور المهم الذي تلعبه التنشئة الاجتماعية في خلق تمثلات سلبية أو ايجابية حول الأنشطة واللعب تؤثر سلبا أو إيجابا على الاستفادة منهما معرفيا، وتوجيه ادراك الفاعلين في المجال الى القدرة على التميز بين اللعب من أجل التسلية واللعب من أجل التعلم، وتشجيع ممارسة ونهج ثقافة التعلم والتربية عن طريق المتعة و التنشيط.

2

تتمحور فكرة هذا البحث الميداني (الذي أنجز إبان السنة الدراسية 2019-2020)، حول دور التنشئة الاجتماعية في المغرب في إنجاح أو إفشال اللعب البيداغوجي في مجال التحصيل المعرفي لدى المراهقين المغاربة. بناء على الفرضية التي تفضي الى أن المراهقين المغاربة لم يستفيدوا من اللعب بطريقة سليمة في صغرهم نظرا لطبيعة التنشئة الاجتماعية التي تنص بالإهمال والحرمان من اللعب وحرق مرحلة الطفولة وتمجيد "النضج المبكر"، وهو الأمر الذي تنتج عنه علاقة ملتبسة بين هؤلاء المراهقين وبين اللعب كوسيلة لتطور النمو المعرفي لديهم. وبتعبير آخر، إن المراهقين المغاربة لم يستفيدوا من اللعب بطريقة سليمة في صغرهم نظرا لطبيعة التنشئة الاجتماعية التي تتصف بالعنف والإهمال واحتقار اللعب وحرق مرحلة الطفولة وتمجيد "النضج المبكر"، وهو الأمر الذي تنتج عنه علاقة ملتبسة بين هؤلاء المراهقين وبين اللعب. لذلك من الصعب استعمال اللعب البيداغوجي في العملية التعليمية بسبب التمثلات الخاطئة للعب عند هؤلاء المراهقين.

للتحقق من هذه الفرضية والفرضيات الفرعية اعتمدنا في هذا البحث على المنهج المقارن، من خلال ملاحظة مجموعة من السلوكات المعرفية (شبكة الملاحظة) أثناء القيام بتدريس اللغة لكل من المتعلمين المغاربة والاجانب خلال الحصص باستعمال الالعاب،

بالإضافة الى استمارة موجهة لكل من المغاربة والأجانب ثم المقارنة بين هذه المعطيات. تخلص نتائج البحث الى ما يلي: 95°/° من الأجانب أجابوا بأنهم لم يحرموا من اللعب في حين 16°/° من المغاربة أجابوا بانه تم حرمانهم من اللعب في مرحلة طفولتهم. وهذا ما يفسر ضعف اشتغال 16 % من عينة المتعلمين المغاربة معرفيا مع اللعب، الملاحظ أثناء الحصص.

3

يعتبر مجال التربية والتعليم من أهم المجالات في حياة الانسان، فمن خلاله نضمن بناء مجتمع ناجح، منتج، متطور ومتقدم... لذلك من الضروري أن يعرف هذا المجال بدوره تطورا مستمرا يمكنه من مواكبة التطور التكنلوجي والعلمي.

من هنا تأتي أهمية البحث في بيداغوجية اللعب ومدى فاعلية تطبيقها في المجتمع المغربي، وذلك من خلال مقارنة نتائج ملاحظة وتتبع لبعض السلوكات المعرفية لدى مراهقين مغاربة وأجانب خلال الاشتغال معهم بنفس الالعاب والانشطة لتعليم اللغة وكيفية تعاملهم واستجابتهم مع هذه الالعاب والانشطة. بالإضافة الى مقارنة تمثلات المغاربة والاجانب عن اللعب بصفة عامة، عن طريق استخدام المنهج المقارن. وذلك بهدف توضيح أثر وأهمية التنشئة الاجتماعية في الاستفادة معرفيا من الأنشطة التربوية لدى المراهقين. والتركيز على اهمية تسليط الضوء على تدخل وتأثير التنشئة الاجتماعية والتمثلات العامة حول اللعب على فاعلية وتطبيق بيداغوجية اللعب. يتعلق الأمر إذن بدور التنشئة الاجتماعية في المغرب في إنجاح أو إفشال اللعب البيداغوجي في مجال التحصيل المعرفي لدى المراهقين.

من أهم مظاهر التجديد التربوي ظهور بعض المفاهيم الجديدة كالحياة المدرسية ومشروع المؤسسة وغيرها وذلك لتحقيق مجموعة من الأهداف أهمها تنمية المهارات والكفايات والقدرات لاكتساب المعارف وبناء المشاريع الشخصية، وكذا النمو المتوازن عقليا ونفسيا ووجدانيا. ولتفعيل كل هذه المفاهيم من أجل تحقيق هذه الأهداف يجب الدفع في اتجاه إخراج المؤسسة التربوية من الرتابة والانغلاق إلى الحركة والتجديد والانفتاح. باعتبار "الحياة المدرسية مناخا وظيفيا مندمجا في مكونات العمل المدرسي سيتوجب عناية خاصة ضمانا لتوفير مناخ سليم وايجابي يساعد المتعلمين على التعلم

واكتساب قيم وسلوكيات بناءة، وتتشكل هذه الحياة من مجموع العوامل الزمنية والمكانية، والتنظيمية، والعلائقية، التواصلية، الثقافية، التنشيطية المكونة للخدمات التكوينية والتعليمية التي تقدمها المؤسسة للتلاميذ.".

4

بالرغم من العديد من الدراسات والأبحاث والتطبيقات التي أنجزت حول بيداغوجية اللعب أو التعليم عن طريق اللعب وسيكولوجية اللعب، ونجاح هذه التجارب والتطبيقات في مختل مؤسسات التربية والتعليم في عدة بلدان، فإن هناك خصوصية في تطبيق هذه البيداغوجية من بلد إلى أخر مع اختلاف المقاربات السيكولوجية التربوية لبلوغ الأهداف التربوية والمعرفية. فمما يثير الانتباه مثلا الاختلاف الواضح بين تعامل بعض الطلاب المغاربة مع الأنشطة والألعاب التربوية والاستفادة منها، وتعامل الطلبة الأجانب معها واستفادتهم منها، فهي لا تحقق وظيفتها الرئيسية التي تتجلى في تحسين وتجويد تعلمات الطلاب وتطوير مهاراتهم ووظائفهم المعرفية، ولوحظ هذا الاختلاف بين بعض الطلبة المغاربة مع اختلاف محيطهم الذي يعيشون فيه بالإضافة إلى اختلاف وضعهم الاجتماعي والاختلافات الفردية بين أفراد نفس المجموعة في التعامل مع الألعاب والأنشطة التربوية.

5

برهنت العديد من النظريات في مجال علم النفس والبيداغوجيا على أهمية اللعب في التحصيل المعرفي. وأنجزت العديد من الأبحاث في الدول الغربية في هذا المجال. وإذا كانت هذه النظريات قد جدت مكانة معينة من الناحية النظرية عموما، ومن الناحية التطبيقية في الغرب، فإن نجاحها في بلد كالمغرب يحتاج إلى دراسات ميدانية. والسبب في ذلك يعود إلى اختلاف الثقافة التي تهيمن على التنشئة الاجتماعية من بلد لآخر. إن التفكير في طبيعة تأثير التنشئة الاجتماعية على الأنشطة التربوية في مجال التحصيل المعرفي لدى المراهقين هو التفكير في كيفية استقبال التعلم من خلال اللعب من طرف المتعلمين المراهقين المغاربة. والتساؤل عن التمثلات التي لديهم حول اللعب، وعن مدى كون علاقتهم مع اللعب علاقة سوية، وعن حرمانهم أو عدم حرمانهم من اللعب في طفولتهم، وعن قدرتهم على التمييز بين اللعب من أجل التسلية واللعب من أجل التعلم.

ولا يمكن التفكير في التنشئة الاجتماعية للمتعلمين في المغرب دون التفكير في طرق تربية الطفل والمراهق ومكانة اللعب في هذه التربية. فمن المرجح أن طفلا حرم من اللعب وساءت علاقته معه، ويبحث بكل الوسائل عن تعويض هذا الحرمان، سوف يجد صعوبة معينة في اعتبار اللعب وسيلة تعليمية.

يتم التمييز في مجال بيداغوجية اللعب بين الألعاب التربوية، التي هي منتجات جاهزة تعرض للبيع، وبين الألعاب البيداغوجية التي يبدعها مدرسون في أقسامهم وفق حاجياتهم والتي تهدف للتحفيز من جهة وللمماثلة والمحاكاة من جهة أخرى. فاللعب البيداغوجي يتطلب الصرامة من أجل تحصيل وتعلم الكفاءات لأنه ليس هدفا في ذاته، كما يتطلب الإبداع من أجل خلق اهتمام المتعلمين باللعب كوسيلة معرفية. فاللعب البيداغوجي هو نشاط موجه يهدف إلى تحقيق النجاح في عملية التعلم. فهو يتمحور حول واجب التعلم ويحث المتعلم على استعمال معارفه الشخصية. إن بيداغوجية اللعب هي منهج نشيط يعمل على تمكين المتعلمين من الاستقلال الذاتي واتخاذ المبادرة، كما يعمل على تحفيزهم من أجل الانخراط في عملية التعلم. فهي تستعمل اللعب كوظيفة تربوية وتعمل على جعل وضعيات التعلم تستفيد من اللعب. تسمح بيداغوجية اللعب بتطوير القدرة على التمييز بين مكونات الموضوع المفكر فيه، كما تيسر نقل المكتسبات، وتطور علاقات المعلم بالمتعلم وتعيد الاعتبار للتعلم المتمركز حول خصوصية المتعلم. ومن منطلق أهمية العلاقة بين التنشئة الاجتماعية والأنشطة التربوية عمومًا والألعاب التربوية على وجه الخصوص، بحيث ينبغي أن تؤدي هذه الأخيرة وظيفتها الرئيسية التي تتجلى في تحسين وتجويد تعلمات الطلاب وتطوير مهاراتهم ووظائفهم المعرفية.

6

عرف موضوع الأنشطة التربوية الموازية وبيداغوجية اللعب اهتماما كبيرا من طرف الباحثين والمتخصصين في مختلف المجالات بدون استثناء بما في ذلك مجال التربية والمجال النفسي- الاجتماعي، حيث أنجزت دراسات وأبحاث عديدة حول تأثير اللعب على التلاميذ في مختلف المستويات. وخلصت هذه الأبحاث إجمالا إلى أن هذه الأنشطة تؤثر إيجابيا على اكتساب التلميذ لمهارات وقدرات شخصية تساعده على تخطي مجموعة من التحديات التي يعيشها في حياته اليومية كمهارات حل المشكلات... بالإضافة إلى إكسابه

الثقة في ذاته وقدرته على وضع رؤية شاملة وواضحة لحياته المستقبلية وأهدافه... أيضا الجانب النفسي والاجتماعي حيث يكتسب التلميذ مجموعة من المهارات القيادية وقدرته على العمل داخل المجموعة بفاعلية أكبر والتعبير عن ذاته أمام الآخرين بشكل ايجابي، والأهم هو ابتعاده عن مشاكل الإدمان والتعاطي للمخدرات وغيرها من المشاكل التي قد يواجهها التلاميذ في فترة المراهقة... وغيرها من الجوانب الأخرى التي لها علاقة بما هو فني ثقافي وترفيهي. إضافة إلى ذلك فان أغلب هذه الدراسات اهتمت بالمقارنة بين التلاميذ الذين يشاركون في الأنشطة ويمارسون اللعب وأولئك الذين لا يشاركون فيها، فخلصت إلى انه علاوة عن الفرق الواضح الذي يميز إيجابا هؤلاء التلاميذ الذين يشاركون في الأنشطة، فإنهم أيضا يتفوقون دراسيا ويحصلون على درجات أعلى من غيرهم من التلاميذ الذين لا يشاركون في تلك الأنشطة، مما يؤثر بشكل كبير أيضا على تحصيلهم المعرفي. لكننا بإلقاء نظرة على واقع ممارسة الأنشطة التربوية واللعب البيداغوجي في المجتمع المغربي سنجد أن هناك مجموعة من الصعوبات التي تحول دون تحقيق أغلب الأهداف المعرفية المسطرة لتلك البرامج التربوية المبنية على مبدأ اللعب والأنشطة كما هو الحال في دول أخرى وذلك لأن الأفكار والتمثلات الخاصة بالنشاط أو اللعب لدى التلاميذ وخصوصا المراهقين لا تنسجم مع أهداف وأهمية اللعب، بحكم العلاقة المتوترة الناتجة عن تنشئتهم الاجتماعية كما تشير غالبية الدراسات العربية إلى أن الوضع غير المتوازن بين أهمية الأنشطة واللعب وواقعها وما يحيط بها من أفكار، مما يدعونا إلى إعادة النظر في هذا الواقع وكل ما يحمله من تمثلات وأفكار من حيث الأهداف والأهمية والوظائف ومعايير الحكم على النشاط التربوي واللعب البيداغوجي.

بالرغم من أن الآباء والأمهات والتربويين والمدرسين والتلاميذ يثنون على الأنشطة التربوية الموازية إلا أنهم ينظرون إليها كوسيلة للترفيه على التلميذ وإكسابه بعض المرح، بالإضافة إلى بعض المكتسبات التي قد تفيده في حياته اليومية فقط، لذلك وجب الاهتمام أكثر بالجانب المعرفي الذي تغنيه الأنشطة واللعب وتسليط الضوء على هذا التأثير، بالإضافة إلى الأخذ بعين الاعتبار أهمية كيفية تنشئة أطفالنا على مبدأ اللعب وماهية الأفكار والتمثلات التي نكسبه إياها حوله.

التنشئة الاجتماعية: هي عملية التفاعل التي يتم خلالها تكييف الفرد مع بيئته الاجتماعية وتشكيله لتمثيل معايير مجتمعه وتقوم هذه العملية أساسا على نقل التراث الثقافي الاجتماعي. وبذلك تعد التنشئة الاجتماعية عملية اجتماعية تحدث استجاباتها تغيرات مباشرة في البيئة المحيطة وتؤثر بشكل مباشر على سلوك الطفل عن طريق ما تتضمنه من أساليب تستعمل ايجابيا أو سلبيا في تدعيم أو تعديل سلوكه في المواق المختلفة. والتنشئة الاجتماعية هي العملية التي يتعلم فيها الطفل أن يسلك ما يتفق مع ما تتطلبه أدوار اجتماعية معينة ومع ما يتوقعه أعضاء الجماعة من سلوكيات وتصرفات ممن يقوم بهذه الأدوار التي تتراوح بين دور الابن أو الابنة والزوج أو الزوجة ودور الأم والأب. فالتنشئة الاجتماعية هي عملية تفاعل اجتماعي تتم بين الطفل والقائمين على رعايته من خلال مجموعة من الأساليب التي يتأثر بها، وتهدف تلك العملية إلى تربية هذا الطفل ومساعدته على ينمو طبيعيا في حدود أقصى ما تؤهله له قدراته في الناحية العقلية والجسمية والعاطفية والاجتماعية والروحية .التنشئة الاجتماعية هي العملية التي يتحول الفرد عن طريقها من مجرد كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي يصبح عضوا في المجتمع الذي يعيش فيه ويتعلم من خلالها القيم ويكتسبها ويضيفها إلى الإطار المرجعي للسلوك الخاص به.

الأنشطة التربوية: هي عمليات مخطط لها ومقصودة تنمي عددًا من المهارات والقدرات والاتجاهات التي تساعدهم معرفيا وكذلك في التكي مع المجتمع الذي يعيشون فيه والمشاركة في حل مشكلاته وقضاياه، وتتم أو تمارس خارج الفصل الدراسي تحت إشراف وتوجيه إدارة المدرسة والمنشطين التربويين كل حسب تخصصه. كالمسرح، الرسم، الأعمال اليدوية، الألعاب التربوية وألعاب الورق...

اللعب/الألعاب البيداغوجية: يُعرّف اللعب بأنه نشاط موجه يقوم به الأطفال لتنمية سلوكهم وقدراتهم العقلية والجسمية والوجدانية، ويحقق في نفس الوقت المتعة والتسلية اللعب البيداغوجي هو سيناريو بيداغوجي يستغل أنشطة اللعب في اكتساب المعرفة وتقريب مبادئ العلم للأطفال وتوسيع آفاقهم المعرفية والمهاراتية والوجدانية.

التحصيل المعرفي: مدى استيعاب الطلاب لما فعلوا من خبرات معينة من خلال مقررات دراسية، ويقاس بالدرجة التي يحصل عليها الطلاب في الاختبارات (الفروض أو الامتحانات) التحصيلية المعدة لهذا الغرض. وفي البحث هو: معلومات وصفية تبين مدى ما حصله الطلبة بطريقة مباشرة من دراسة المقرر الدراسي بوجود برنامج الأنشطة الموا ية أو من دونه.

الوظائف المعرفية: الوظائف المعرفية: الانتباه، الإدراك، الذاكرة، اللغة، الاستدلال، التخطيط واتحاد القرار... هي العمليات الذهنية التي تمكن من معالجة المعلومات (مقرها القشرة الدماغية).

8

اهتم العديد من الباحثين في مختلف المجالات بموضوع الأنشطة التربوية الموازية، حيث قدمت مجموعة من الأبحاث تتطرق لمختلف جوانب الموضوع بما في ذلك تأثير هذه الأنشطة على الجانب المعرفي للتلميذ وخصوصا علاقتها بالتفوق الدراسي، وهناك العديد من الدراسات والأبحاث التي تعتبر مرجعا علميا في هذا المجال:

- دراسة ستيفن وشابين، (2002) اللذان لاحظا أن هناك تباين في النتيجة التي تم الحصول عليها من طرف التلاميذ الذين يشاركون في الأنشطة التربوية الموازية المشتركة وأولئك الذين لا يشاركون فيها. كما كشف سيمون (2006) أنه بغض النظر عن خلفية التلميذ والإنجاز المسبق...، فإن الأنشطة الموازية تؤثر على درجة تحصيله.

- كشفت دراسة كرافت ستيفن (2012) عن العلاقة بين تحصيل الطلبة والمشاركة في الأنشطة الموازية، وركزت الدراسة على تأثير المشاركة في الأنشطة الموازية على معدل الدرجات، ومعدل الغياب، والنجاح في اختبار التخرج في مدرسة ثانوية جورجيا.

- تشير نتائج دراسة جيمس ماي (1994) إلى أن الطلاب المشاركين في الأنشطة الموازية لديهم معدل أعلى بكثير من الطلاب غير المشاركين في هذه الأنشطة. كان متوسط المعدل التراكمي للطلاب المشاركين مرتفعا جدا. استخدام اختبار (t-test) لتحديد ما إذا كان هناك اختلاف كبير بين الوسيلتين اللتين اعتمدتهما التجربة... تم إنشاء مستوى ثقة بنسبة 99°/°.

- يخلص بحث نيككي ويلسون ماي (2005) إلى أن الطلاب الذين يشاركون في الأنشطة الموازية يستفيدون من العديد من المميزات على مختل المستويات وأهمها حصولهم على درجات عليا. وكثيرا ما يتعلم المشاركون في الأنشطة خارج المدرسة مهارات مثل العمل الجماعي والقيادة مع تقليل احتمال تعاطي الكحول وتعاطي المخدرات والسلوكيات الغير سليمة. وغالبا ما يكون لدى المشاركين في الأنشطة الموا ية معدلات أعلى.

- يعتمد بحث ايزابيل غينغراس على إمكانية تأثير الأنشطة الموا ية بشكل سلبي على التلاميذ، وذلك قد يرجع لعدة عوامل منها الضغط المدرسي على التلميذ وعدم توفر الوقت الكافي لديه للمشاركة بشكل فعال في الأنشطة بسبب عدد الساعات المكثفة للفصول الدراسية، و كذا عدم الاهتمام الكافي بجودة الأنشطة المقترحة.

9

للتمثلات أهمية كبيرة في التأثير على المعارف والتعامل مع المحيط واتخاذ مختلف المواقف. ولقد أكد (Moscovici) على أن للتمثلات وظيفتين:

- تتيح للمتعلمين إمكانية تنظيم وترتيب إدراكاتهم حتى يتمكنوا من توجيه تصرفاتهم داخل المحيط الذي يعيشون فيه.

- تمكنهم من إقامة تواصل فيما بينهم من خلال وضع ضوابط لتواصل تواريخهم الشخصية والجماعة.

أما على المستوى المعرفي، فقد بين دينيس Denis سنة 1989 أن التمثلات تلعب على الأقل أربعة أدوار أساسية:

1- الحفاظ على المعلومات، بما في ذلك المعلومات المتعلقة بالبنيات والعلاقات.

2- أداة لتخطيط الأنشطة والأفعال.

3- دور تنظيم وتنسيق المعارف.

4- دور التواصل أي الاندماج في أنظمة معقدة كثيرا أو قليلا لتبادل المعلومات. أما جيوردان (Giordani) ودوفيشي (De Vecchi) - فقد أكدا على ثلاثة وظائف متميزة للتمثلات وهي:

1- وظيفة لحفظ أو الاحتفاظ بالمعارف التي لم يعد من الممكن الوصول إليها بشكل آني ومباشر. وأهمية هذه الوظيفة تتجلى في تمكن الفرد من الحفاظ على المعلومات الضرورية لمواجهة وضعيات جديدة.

2- وظيفة التنسيق والتنظيم وتسمح للفرد بإقامة العلاقات المناسبة لكي يسهل عليه تذكرها وإعادة إنتاجها.

3- تمكن التمثلات من تنظيم إدراك الواقع تمهيدا لنشاط معين أو لتوقع محدد. كل هذه الوظائف تتحرك وتنشط، في كل مرة، يجد فيها الفرد مشكلة أو وضعية معينة.

بالنسبة لجيوردان وفيشي فإن تكوّن التمثلات المعرفية يتم في سياق سيرورة التعلم لأن: "الواقع هو منبع ما يراه الفرد ، غير أن الواقع يقارب ويقطع ويشفر ويستثمر وفقا للأسئلة وللإطار المرجعي والعمليات الذهنية للمتعلم، الشيء الذي يسمح بتشكيل شبكة للقراءة قابلة للتطبيق على محيطه" (جون كوسترمان). إن التمثلات بهذا تكون عبارة عن مواقف توجه السلوك وتحدد عددا من الاستجابات التي يتعين أن يصدرها الفرد كرد مباشر أو غير مباشر اتجاه مثير داخلي أو خارجي. إن هذا ما يعطيها طابع المعنى والدلالة. وهي بنيات فكرية تحتية تفسر انطلاقا من تحليل المحتوى وهي أنظمة تفسيرية شخصية ونمط معرفي يختل عن المفهوم العلمي. إنها سابقة للتمدرس، تتميز بكونها مستديمة، ومتعددة الأصول والمصادر ومرتبطة بسياق معلوم.

لقد تم الاهتمام أكثر بالتمثلات مع موسكوفيسي في دراساته ،خصوصا الدراسة التي تناول فيها تمثلات الأفراد الفرنسيين حول التحليل النفسي حيث اعتبر "التمثل نسق من القيم والمفاهيم والسلوكيات المرتبطة بسمات ومواضيع يحدد معالمها الوسط الاجتماعي. لا تسمح فقط بتحقيق استقرار حياة الأفراد والجماعات، ولكنها تشكل فوق كل هذا وذاك أداة لتوجيه إدراك المواقف وصياغة الأجوبة على التساؤلات المطروحة "وهي أيضا "وسائط بين الشخص والوضعية المتواجد فيها بحيث تمكنه من إدراك واختبار

المعلومات التي تثير فضوله والعمل على تنظيمها وإعطائها معنى معينا يخول له تحديد اتجاه نشاطه.

اعتبار التمثلات بنية ضمنية : تتشكل هذه البنية من الأنشطة الفكرية التي يقوم بها عقل الفرد، والتي تتجسد في عملية جمع ومعالجة وتنظيم المعطيات التي تتوافر للمتعلم من خلال وضعية معينة لكي يستدل عليها. فجواب الفرد لا يهم بقدر ما تهم الطريقة التي اشتغل بها عقله.

اعتبار التمثلات نموذجا تفسيريا : النموذج هو بناء ذهني و تمثيل مبسط لجزء من الواقع، وتستعمل في ذلك عدة عمليات كالفهم و الاختزال و التبسيط و التمحيص والتطابق والتعميم... الخ. التمثلات صورة للبيئة الاجتماعية والثقافية، إذ يلعب الوسط الاجتماعي والثقافي دورا أساسيا في تحديد طبيعة تمثلات مجتمع ما. فالعادات و التقاليد والنظم والأعراف والقيم والاتجاهات... كلها عوامل تؤثر في تشكيل مرجعية يوظفها العقل في خطابه للواقع والتي تحدد الكيفية التي يفكر بها الفرد أو الجماعة في إطار علاقاته الاجتماعية.

- هناك عدة أنواع للتمثلات:

التمثل المفاهيمي: يختص هذا النوع في تمثّل المفاهيم، وهو تصور يسمح بالتعرف على خصائص المواضيع الممثلة للمفهوم، ومنه فالتصور المفاهيمي هو الفكرة الداخلية المكونة عن المفاهيم (بعنصريه: الفهم والامتداد) وهو تصور يسمح بتصنيف الأشياء أو المواقف الجديدة، ضمن مفهوم محدد. يرى رولن وآخرون أنّ التمثل المفاهيمي وحسب عدّة دراسات ينقسم إلى ثلاثة- – أنواع هي: التمثلات الدلالية، التمثلات الهيكلية والتمثلات المُعجمية (J.-R. Roulin et all, 1998, p94).

التمثل الدلالي: هي "تمثلات ظاهرة أو خفية لدى الفرد، عن بعض الميادين، وهي مبنية على تجربة مُعاشة؛ وتمثل معرفة ساذجة أو يومية، تختل عن المعرفة الخبيرة مثل المعارف العلمية." فنفس المفهوم يمكن تصور معناه بطرق مختلفة من فرد إلى آخر، لكن علميا نفس الموضوع يقبل معنى واحدا فقط صحيح، في تخصص معين؛ لذا يمكن القول أن التمثل الدلالي، يعني تكوين تصور عن معاني المواضيع المحددّة في مفاهيم ومكوّناتها،

وقد تكون هذه التصورات صحيحة، علمية، أو تتميز بطابع الفردية. (تماما كالتصور المختل للأفراد حول اللعب).

التمثل المُعجمي: يتعلق هذا التمثل باللغة، أي بالمفردات اللغوية والعلاقة بينها وكذا هيكلتها.

التمثل الهيكلي (البنيوي): لا يقوم العقل فقط بتمثل مكونات المفهوم وخصائص الشيء، بل ويتمثل العلاقة بينها، وبنيتها فالدرّاجة الهوائية بالتمثل الدلالي تعني وسيلة نقل أو تسلية، ذات عجلتين وبدون محرّك؛ وبالتمثل الهيكلي يمكن التعرف على أجزائها)مقود– دواستين عجلتين مسنن كبير ومسنن صغير سلسة معدنية مقعد كابح (وعلى بنيتها والعلاقة المكانية بينها)عجلة خلفية وأخرى أمامية المسنن الكبير على- الدواستين والمسنن الصغير في العجلة الخلفي ...الخ(. هناك علاقة وطيدة بين التمثل- الهيكلي والصور الذهنية، إذ يمكن تمثل أو تصور مسار طريق مألوف وكأننا نراه أمامنا، كما نكوّن صورة عن مواضع الأشياء بالنسبة لبعضها، في مكان ما.

التمثل المتعلق بالجمل المفاهيمية: الجمل المفاهيمية proposition، بمنظور كوسترمان Costermans، هي التقاء مفهومين أو أكثر تربطهم علاقات دلالية، ويلعب أحدها دور المُسند prédicat في حين تلعب باقي المفاهيم دور الحُججarguments ، فالأوّل مفهوم يحمل الصفات أو العلاقات الأساسية الرابطة بين باقي المفاهيم، أما الحجج فهي المفاهيم الممثلة لعناصر من العالم الفيزيائي أو المعرفي، وتربط بينها العلاقات المُشار إليها في المُسند (Jean Costermans, 2001, p144 - p156). وترتبط هذه الجمل المفاهيمية باللغة ارتباطا وثيقا، إذ أن هذه الأخيرة تحدد العلاقات التي تربط مفهومين مستقلين عن بعضهما.

والتصوّر المتعلق بالجمل المفاهيمية هو تصوّر مكوّ ن عن هذا التنظيم، وعن العلاقات الرابطة بين المفاهيم، والتي تسمح بالانتقال من مفهوم إلى آخر، من علاقة إلى أخرى، ولا يختل هذا التصور كثيرا، عن التصور المتعلق بالشبكة المفاهيمية، فالشبكة أيضا شكل من أشكال تنظيم المعلومات في الذاكرة، لكن الرابط مختل فالشبكات ربط بين مفهومين بصفة ما، أما الجمل المفاهيمية فتتدخل الصيغ اللغوية في تحديد العلاقة بينها بغض النظر عن صحّتها: فمثلا طائر السنونو يرتبط بصفة الريش، وهذه العلاقة عبارة عن شبكة، بينما إذا قلنا أن طائر السنونو(وهو العامل) لديه (وهي العلاقة) ريش

(وهو المُعالج) فهذا تصوّر عن الجملة المفاهيمية "طائر السنون لديه ريش" (Patrick Lemaire, Ibid, p163) والاختلاف بين التمثل المفاهيمي وبين التمثل المتعلق بالجمل المفاهيمية أو بالشبكات الدلالية، يتمثل في أن الأوّل يُعنى بالمفاهيم مستقلة عن بعضها، وفيها يتم تكوين تمثل عن المعلومات التي يحملها كلّ مفهوم، أما النوعين الآخرين فيمثلان تكوين تمثّل عن العلاقات التي تربط بين هذه المفاهيم.

نظرية بايفيو Paivio حول التمثلات: يعتبر بايفيو التمثل أو التصوير العقلي والعمليات اللغوية هي "أنظمة ترميز" أو "أنماط التصور أو التمثل الرمزي" وتطور هذا الأخير راجع إلى التجارب المتعلقة بمحيط الفرد بالدرجة الأولى، ثم إلى اللّغة، وفي مواق مختلفة قد يتم استدعاء الرمز اللغوي للشيء أو صورته العقلية، أو كلاهما في آن واحد، كما قد تُستدعى الصورة البصرية من الرمز اللغوي أو العكس، وقد تلعب الوظيفتان دور وسيط في مختل النشاطات النفسية. وكباقي النظريات المعرفية)نظرية بياجيه وإنهلدر، نظرية برونر Jérôme Bruner، يرى بايفيو أن نمو الوظيفة التصورية يقابل نمو الوظائ من المحسوس إلى المجرد؛ وهو يرى أن: الصور العقلية تسبق ظهور اللغة- التجارب الإدراكية الماضية هي المنبع الأساسي لتكوين معظم الصور العقلية؛ الصور العقلية هي البديل النفسي للأحداث المُدركة غير الحاضرة، وهنا يختل- مع بياجيه وإنهلدر اللذان يعتبران أن صور الأشياء تتكوّن حسب الصيغ العقلية المتوفرة لدى الفرد، ولا تحمل بالضرورة نفس معالم الموضوع المُدرك، إذا هي ناتجة عن التقليد وليس الإدراك.

أهمية التمثل والصور العقلية: يمكن تلخيص أهمية التمثل والصور العقلية في النقاط التالية:

- حفظ المعلومات، وخاصة اللغوية منها

- تكوين، التعرف وتخزين المفاهيم والعلاقات بينها

- تسهيل فهم خطاب الآخرين المسموع والمكتوب بتكوين صور عن العلاقات المعقدة فيها.

- تتدخل في التفكير وفي كل المهام التي تتطلب التعرف على صفات أو علاقات غير مألوفة

- توقع وضعيات جديدة للواقع (التخيل)

- حل المشكلات الجديدة

- الإبداع والتفكير الإبداعي

- تمثل الأشياء يسمح باستخلاص معلومات عنها حتى بغيابها

- يسمح التمثل أو التصور بأداء مهام عقلية مثل: الاستكشاف إحداث تغييرات القلب والتدوير المقارنة الترتيب إنشاء الخرائط... وهذه النشاطات هي التي يؤديها الفرد على الأشياء الحقيقية في بيئته.

10

العوامل المؤثرة في تكوين التمثلات العقلية:

العوامل الثقافية:

يرى بياجي أن التمثلات تتأثر كثيرا بالعنصر الاجتماعي من خلال التقاليد والمواقف الاجتماعية وذلك يحدث عاجلا أو آجلا، وينتج عن هذا التأثير ظهور ما يسمى بالمعنى القومي وهي تمثلات منتشرة على نطاق واسع، وتتميّز هذه التمثلات بترسّخها وصعوبة تصحيحها إن كانت خاطئة. من ناحية أخرى يمكن ملاحظة أنّ نفس الموضوع قد ينظر إليه بشكل مختل من منطقة جغرافية إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى، فهناك مواضيع ينظر إليها بشكل ايجابي لدى بعض الشعوب، بينما تعتبر سلبية وذات دلالات مختلفة في شعوب أخرى، ويمكن أخذ مثال عن المعاني المعطاة للألوان: ففي بعض الشعوب الأسيوية يمثل الأبيض لونا للحداد بينما يأخذ اللون الأسود نفس المعنى في بلدان أخرى.

التعلم: يدخل التعلم ضمن العوامل الاجتماعية، لكن ذو طبيعة مختلفة وأكثر تنظيما، فالطرق المختلفة التي تدرّس بها مختل المواضيع، يمكن أن تحدّد طبيعة التفكير لدى الأفراد، ويتم بذلك تناول المواضيع وفقا للنماذج المتناولة في المدرسة، كما أن المدرسة تلفت الانتباه إلى أفكار ومكوّنات لم يكونوا لينتبهوا إليها في حياتهم اليومية دون تمدرس، وعليه فالتمثلات تتأثر بالعملية التعليمية.

العوامل النفسية والانفعالية: للتكوين الانفعالي للفرد أيضا تأثير في التمثلات التي يكوّنها الفرد عن العالم الخارجي، ويختلف هذا التأثير تبعا لنوعية المواضيع أو المفاهيم المتناولة، وتنوع المواق، فنحن نكوّن تمثلا عن موضوع ما تبعا لتجاربنا السابقة وحياتنا الانفعالية، ولمرحلة الطفولة التأثير الأكبر على التكوين النفسي الانفعالي لدينا بذلك على التمثل.

العوامل النمائية:

للّعب دور هام كما أشار إليه بياجيه في تكوين التصورات، فبالتلاعب بالأشياء الحقيقية (تقليبها، تفكيكها وتركيبها، التلوين وحتى تكسيرها) يساهم في تكوين صور عن هذه الأشياء، وكلما ادت التغيرات المحدثة في "اللُّعبة" والتلاعب بها، أدت مرونة التلاعب بها عقليا من خلال صورها العقلية، كما يساعد ذلك في تحديد دقة وعدد التفاصيل التي تمثل صفات الشيء؛ لذا من المهم في السنوات المبكرة للنمو، أن نضع الطفل في محيط مليء بالمثيرات والتجارب من مختل الأنواع، لزيادة المادة الخام لبناء الصور الذهنية، وكلما سمح للطفل بالتلاعب بصفات الأشياء (كتفكيك الألعاب) كان التلاعب العقلي بصور هذه الأشياء وغيرها أسهل وأكثر مرونة.

11

أثبتت دراسات مثل تلك التي قام بها أغبورن (Ogborn) وماريانى (Mariani) أن علاقة الفرد بالشيء (أو الموضوع) تؤثر على تكوين التمثلات. (Samuel Johsna & Jean-Jacques Dupin, Ibid, p132).

إن تنوع السياقات التي تتكوّن فيها التمثلات أو التصوّرات، أو التي يتمّ استرجاعها وتطبيقها فيها، يؤدي إلى اختلاف أشكال التناول الممكنة لنفس الموضوع، سواء لدى الفرد نفسه، أو من شخص إلى آخر.

تلعب التمثلات التي يحملها التلميذ معه الى المدرسة دورا مهما في قبول المعارف المدرسية أو رفضها، لذلك ألح جان بياجي في نظريته البنائية على ضرورة التعامل الديداكتيكي مع هذه التمثلات لبناء المعرفة الصحيحة عند التلميذ، كما بينت أن اختلال التوازن شرط ضروري لكل نمو واكتساب؛ فعدم أخذ تمثلات التلاميذ بعين الاعتبار،

ينتج عنه تنضيد أو تراكب إطارين مرجعيين عند الطفل أحدهما يستعمل في وضعيات ديداكتيكية والأخر في وضعيات غير ديداكتيكية، كما بينت دراسات ميدانية في ديداكتيك العلوم، أنه من أجل تدريس مفهوم علمي، لا يكفي إمداد المتعلم بالمعلومات والبيانات المنظمة، لأن المتعلم لا يدمجها و يتبناها إلا إذا استطاعت أن تغير تصوراته السابقة ويفسر ذلك بوجود رصيد معرفي سابق لدى المتعلم ينطلق منه بالضرورة نحو كل تعلم جديد، ويستعمل كنموذج تفسيري فعال، حتى لو كان خاطئا علميا، لذا، فالتعلم الحقيقي هو الذي يأخذ بعين الاعتبار تمثلات المتعلم فهما واستثمارا وتصحيحا .

الطفولة و التمثلات:

تتمحور تربية الأطفال في العالم العربي الإسلامي بصفة عامة والمغرب بصفة خاصة حول ثلاثة كلمات مفتاحية: الحرام، "الحشومة" و"العيب"، بحيث يشكل الممنوع نواة لثلاث وظائف:

- وظيفة دينية ترتبط بكلمة حرام.

- وظيفة اجتماعية ترتبط بكلمة "حشومة".

- وظيفة أخلاقية ترتبط بكلمة "عيب".

وتشكل هذه المتغيرات الثلاثة، المراجع الأساسية للمجتمع. ومهما كان الوسط الاجتماعي والثقافي (محافظا أو متفتحا)، فإن لكل الأفعال علاقة مع التجارب الخاصّ ة للفرد.

من خلال هذه الوظائف تتشكل مجموعة من التمثلات لدى الفرد حول اللعب، اعتمادا على المرجعية الثقافية الدينية الإسلامية، تتمحور حول تناقض اللعب مع الجد، اقتران مفهوم اللهو المحرم ثقافيا ودينيا باللعب، وكذا اعتبار اللعب مضيعة للوقت ولا يجب أن يتعدى فترة معينة من الوقت فقط من اجل الترفيه والتنفيس...

التنشئة الاجتماعية و اللعب البيداغوجي:

يكتسي اللعب أهمية بالغة في حياة الطفل إذ يتعدى كونه ملهاة إلى ضرورة حتمية قد تكون أقوى من ضرورة الغذاء والنوم. هكذا إذن يحق لنا أن نتساءل لماذا يتجه البعض

إلى حرمان الطفل من اللعب؟ وبالعكس، لماذا لا يتم استثماره على نطاق أوسع و بالتحديد في المجال التربوي؟

لقد أثبتت الدراسات التربوية القيمة الكبيرة للعب في اكتساب المعرفة ومهارات الوصول إليها إذا ما أحسن استعماله وهذا منذ قديم الزمن، حيث انطلق سقراط من المسلمة القائلة بأن التدريس لا ينبغي أن يقترن بالحزن والأسى فلا شيء يمنع أن يتداخل الأمران (اللعب و الدراسة) مما سيضفي على التعلم تشويقا وحماسة أكثر. وبالنظر إلى علاقة الأطفال باللعب عامة، فإنهم يتعلمون أحسن وأفضل من جلوسهم وهم يستمعون للخطاب الجدي للمدرس. فسقراط قد تناول مفهوم بيداغوجيا اللعب كوسيلة للتعلم، فاللعب هنا ليس غاية في حد ذاته بل هو سيناريو بيداغوجي مبني على بحث و دراسة وتحليل.

وتقول الدكتورة سوزانا ميلر إخصائية علم نفس الطفل" لقد ظلت كلمة "لعب" تعبيرا يشبه سلة المهملات اللغوية التي نلقي فيها بكل سلوك اختياري، ولكن لا يبدو له أي استعمال واضح من الناحية البيولوجية أو الاجتماعية". (سوزانا ميلر، سيكولوجية اللعب، عالم المعرفة، عدد 120 ، دجنبر 1987)

وبالفعل فإن العديد من الآباء والأمهات بل حتى المربين يخفقون في فهم ماهية اللعب وضرورته الحيوية بالنسبة للطفل، إذ يعدونه سلوكا فارغا من أي محتوى وظيفي، وعائقا أمام التحصيل الدراسي، وقد غاب عنهم أنه أول بوابة يلجها الطفل لاكتشاف نفسه أولا، ثم استكشاف العالم.

12

يرجع تاريخ الألعاب التربوية إلى القرن السادس قبل الميلاد حين ابتكر سكان شبه القارة الهندية لعبة "الشطرنج"، ثم تطورت اللعبة فيما بعد لتستخدم في وضع وتطوير الخطط الحربية، حين استبدل القادة البروسيون قطع هذه اللعبة بالجنود والدبابات والضباط خلال الحرب العالمية الثانية، وأصبحت لوحة اللعب خريطة أو تصميما لمعركة بعد الحرب، ومع ظهور الحاسوب، بدأ رجال الإدارة والأعمال والاقتصاد يستعملون الألعاب لتوضيح العمليات التي تحدث في هذه المجالات للعاملين بغرض إنجاح العمل بسرعة ودقة متناهية. واتسع المجال بعد ذلك ليتم إدماج الألعاب التربوية في مساقات

العلوم السياسية لطلبة الدراسات العليا في نهاية الخمسينات من القرن الماضي، وفي مجال التدريب والتعليم المهني . أما في التعليم، فإن ظهور الألعاب التربوية ارتبط عضويا بظهور المدارس، حيث كان المدرسون يوظفون اللعب الإيهامي كتمثيل الأدوار المسرحية وتقمص الشخصيات من الواقع في حصصهم الدراسية، ولم يتم الاهتمام باللعب التربوي كأسلوب تعليمي إلا في الستينات من القرن الماضي، حيث أجريت بحوث عديدة حول أهمية هذا الأسلوب وأثره في تحقيق تعلم جيد.

المراجع:

- JEUX PÉDAGOGIQUES, Vers un nouvel enseignement de la science économique, Nicolas Eber
- Le rôle de l'apprentissage par le jeu sur le, développement cognitif, Doris Bergen, Ph.D., professeur émérite en psychologie éducative, Miami University, États-Unis
- Une lecture actuelle de Nietzsche et Dostoïevski : leur apport à l'éducation, THESE
- Apprentissage par le jeu, Mise à jour : Février 2018, Éditeur au développement du thème :, Angela Pyle, Ph.D., OISE, University of Toronto, Canada
- Se plonger dans un jeu pour mieux apprendre?, Théorie, conception et expérimentation autour, des jeux vidéo pédagogiques, Denise Sutter Widmer
- Les approches cliniques du processus, enseigner-apprendre, Entretien de Nicole Mosconi réalisé par Maria Pagoni, Nicole Mosconi.
- La pédagogie du jeu aux Pays-Bas. Une approche vygotskienne, Bert Van Oers
- Philosophie de l'éducation pour l'avenir, Thomas De Koninck
- L'enfant et le jeu Approches théoriques et applications pédagogiques, Publié en 1979 par l'organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
- Katarzyna Sobelga. Jeux en classe de langue dans le contexte universitaire en Pologne. Sciences de l'Homme et Société. 2016.
- Jean Costermans, (2001), « Les activités cognitives : raisonnement, décision et résolution de problèmes », 2éme édition, DeBoeck université, Bruxelles.
- Jean-François Richard, (1998), « les activités mentales : comprendre, raisonner, trouver des solutions», 3éme édition, éditions Armand Colin, Paris.
- J.-L. Roulin et all, (1998), « psychologie cognitive », éditions Bréal, Paris.
- Jean Piaget, (1976), « la formation du symbole chez l'enfant », 6éme édition, éditions Delachaux et Niéstlé, paris.
- Michel Denis, (1979), « Les images mentales », 1ér édition, PUF, Paris.
- Olivier Houdé & Denis Miéville, (1993), « pensé logico-mathématiques », 1ér, PUF, paris.
- Patrick Lemaire, (1999), « Psychologie cognitive », De Boeck Université, Bruxelles.

- Samuel Johsna & Jean-Jacques Dupin, (1999), « Introduction à la didactique des sciences et des mathématiques », 2éme édition, PUF, Paris.
- Evelyne Caralp & Alain Gallo, (1999), « Le Dico de la psychanalyse et de la psychologie », éditions MILAN, Toulouse.
- Henri Piéron, « vocabulaire de psychologie », (1987), Paris : PUF.
- Olivier Houdé et all, (1998), « Vocabulaire de sciences cognitives », 1ér édition, PUF, Paris.
- Robert Lafon, (1973), «Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant », 1ér édition, PUF, Paris.
- Piaget .j et Inhelder, B, la représentation de l'espace chez l'enfant, PUF, Paris, 1947, p 23.

لم يصمت ألتوسير:
هوامش حول سيرة ألتوسير الذاتية

مصطفى الحسناوي

بدأ ألتوسير سيرته الذاتية (المستقبل يدوم طويلا)[1] بالحديث عن خروجه من الشقة في شارع "أولم" حيث توجد (المدرسة العليا للأساتذة) الشهيرة التي مارس فيها التدريس وعاش داخلها كل حياته تقريبا، خرج من الشقة ليلا صارخا ، مسكونا بالهذيان الى ساحة المدرسة ينادي على طبيبها مرددا بأنه (قتل هيلين) زوجته. الكثير من مجايليه خصوصا من الأستاذة الجامعيين والمثقفين اليمينيين الذين كانوا يكنون له ولفكره العداء، هبوا صارخين: (ألم نقل لكم بأنها فلسفة قاتلة) وكانوا يقصدون طبعا الماركسية. حصل ذلك يوم 16 نوفمبر 1980، مع الانتصار التاريخي للحزب الاشتراكي في الانتخابات الرئاسية وصعود فرانسوا ميتران لسدة الرئاسة ليقضي فيها مدة استغرقت ولايتين. هكذا برزت على السطح هيلين ريتمان المناضلة الشيوعية رفيقة درب المفكر لويس ألتوسير وزوجته. ما يعرفه الكثيرون عنها هو أنها صارت ضحية زوجها الذي خنقها حين كان يقوم بعملية تدليك لعنقها فإذا به يخنق حنجرتها ويقتلها تبعا لذلك. مؤكدٌ أن هذا الحدث شكل نوعا من الخبر المأساوي الصاعق بالنسبة للكثيرين، وقد تم استغلاله بطريقة بشعة ومليئة بالنوايا السيئة من طرف التيار اليميني الرجعي المنتشر داخل أوساط المثقفين والسياسيين في فرنسا، ومورس نوع من النقد يوحي بأن جريمة القتل هذه ، تشكل في حد ذاتها، سببا لاقتياد كل الماركسيين إلى أسرة في غرف مقفلة الأبواب داخل مستشفيات للأمراض النفسية والعقلية، ونسيان كل ما يتعلق بهذه النظرية الغامضة أي الماركسية. هكذا تم اختزال هيلين ريتمان التي ظلت طيلة حياتها مناضلة شيوعية، الى نوع من الفزاعة الطالعة من مسرح درامي أبدعها مثقفون يمينيون.

تعتبر جريمة القتل في حد ذاتها حدثا مؤسسا منه انبثق سيل سرد السيرة الذاتية في الشكل الذي صدرت به بعد وفاة ألتوسير، حيث قضى عقد الثمانينات معزولا في

شقته الباريسية لا يزوره غير قلة قليلة من الأصدقاء والمريدين. أسس الحدث أيضا لنوع من المراجعة النقدية التي غيرت الكثير من التصورات والتحليلات الماركسية عند صاحب (قراءة الرأسمال) رأسا على عقب، لتفرز كتابات أذهلت القراء والمريدين ومحت ما قبلها. نشر إتيان باليبار في بداية الثمانينات، وهو أحد أهم تلامذة ألتوسير، مقالا بالألمانية أعاد نشره مترجما إلى الفرنسية في مجلة (الأزمنة الحديثة - Les Temps modernes) بعنوان: (Tais-toi encore Althusser)، موجها الخطاب لفيلسوف شارع "أولم"، بأن يستمر في الصمت ويلتزم به تماما لأن كلمة (encore) في العنوان تطرح مشاكل في الترجمة، إذ لا ندري هل يجب ترجمت العنوان ب (تابع صمتك يا ألتوسير) أو (اصمت يا ألتوسير نهائيا)...الخ. هذا المقال يعتبر في حد ذاته وثيقة هامة لرصد التطور الذي حدث في النظرية الماركسية الألتوسيرية بعد جريمة القتل، والوقوف عند الهزات والشروخ البركانية التي اخترقت المسار الحياتي والفكري للفيلسوف الزاهد المعتكف طيلة سنوات في شقته الصغيرة داخل (المدرسة العليا للأساتذة) بشارع "أولم" منذ نهاية الخمسينات. لكن تمساح (كيمن - caïman) المدرسة العليا لم يلزم الصمت. فجّرت جريمة القتل كيانه النفسي المهزوز والمليء بالشروخ، وكيانه الحياتي وتماسكه النظري. كانت السيرة الذاتية دليلا على رفض ألتوسير الصمت الذي نصحه به آخرون، ورأى صاحب (دفاعا عن ماركس/1966) أن من الواجب عليه أن يدلي بدلوه وأن يعبر عن رأيه، وأن يقول شهادته بعد ما تم دفنه وجوديا وقانونيا.

نجد في بداية السيرة الذاتية لألتوسير، إعلان النوايا المدهش التالي: "لست روسو للأسف. لكن ما دمت قد وضعت مشروعا للكتابة عن حياتي، وعن المأساة التي عشتها ومازالت، فلطالما فكرت في جرأته المذهلة، لا لأنني أدعي القول معه، كما في بداية (الاعترافات): (لقد قمت بعملية لا مثيل لها).لا .لكنني أفكر بشرف في إمكانية الانخراط في هذا الإعلان : (سأقول بصوت عال: هذا ما اقترفته، ما فكرت فيه، ما كنته)، وسأضيف ببساطة: ما فهمته أو ما اعتقدت فهمه ، ما لم أعد متحكما فيه ، لكن ما صرته"[2]. لو توقفنا كنقطة انطلاقا عند هذا الإعلان الذي يبدو مفرطا في المبالغة، فذلك للوقوف بشكل أحسن منذ البداية عند الإحساس بالقلق والحيرة الذي لا مرد له، والذي ينتاب كل من أراد الحديث عن هذا النص أو الكتابة عنه بلغة نظرية موضوعية. منذ صدور نص السيرة الذاتية سنة 1992 بعد وفاة ألتوسير، تحول إلى موضوع لكمّ

هائل من التعليقات، وانقسم الذين اطلعوا عليه بين مادحين للنص بطريقة شاعرية، ومنتقدين له في كتابات مليئة بالإدانة، هذه التعليقات كلها أغرقت نص السيرة الذاتية في ركام التأويل، وحجبت عن القراء الموضوعيين إمكانية قراءته دون أحكام مسبقة. لا يمكن سوى تجاهل هذه التعليقات. لا يبدو أن السيرة الذاتية (المستقبل يدوم طويلا) نص أدبي بامتياز، وقد يكون نصا محدود القيمة والأهمية بالمقارنة مع النصوص القوية التي كتبها ألتوسير. لكن، وهنا بالذات يمكن سوء النية، من غير المقبول نظريا محاولة خصوم أتوسير استخراج حجج وأدلة من مذكرات الجنون هذه، وذلك قصد محو ودحض الأعمال الفلسفية لألتوسير، كما أن الأمر يبدو حقيرا من وجهة نظر أخلاقية . حاول البعض أيضا، ومن وجهة نظر إيديولوجية، العثور في السيرة الذاتية على الحقيقة " العميقة" المزعومة لحياة ألتوسير ورهاناته السياسية لكنهم ضلوا الطريق.

اللافت للنظر هو أن صدور هذه السيرة الذاتية في صيغتها معا، استعمل كذريعة لطمس كتاباته النظرية واعتبارها مجرد أقنعة وأكاذيب أدى التركيز على ما يمكن لألتوسير كشخص الكشف عنه من جوانب خفية، في سياق بحثه عن التحقق في هوية ما، أدى ذلك إلى وضعية غريبة، كما لو أن عقدين كاملين من الاشتغال النظري الفلسفي غير المسبوق، وذو الأهمية القصوى بالنسبة لتاريخ الماركسية في القرن العشرين، قد تم اختزاله إلى مجرد بقايا آثار زمن غامض انتهت مدة صلاحيته. هكذا صار الاضطلاع بالحدث/ الاشتغال بالسيرة الذاتية في أغلب الأحيان، كطريقة مثلى وفعالة لنسيان وجود متن فلسفي انعلن دائما وبشكل إرادي كتدخل ثوري في حقل الممارسة الخطابية. تجلى الأثر السياسي الأول للسيرة الذاتية في محورة رهانات النص الألتوسيري الفلسفي داخل حقل الصراع الطبقي، غداة انهيار المتن الستاليني والممارسات التي أفرزها. قد يكون بإمكاننا النظر إلى ذلك كنية سيئة لمعارضة النص نفسه، كإرادة قراءة دنيئة تمعن بإلحاح في التلاعب بالكتابة التي تمارس عليها وتتخذها موضوعا لها، لكن بالرغم من وجود النية السيئة تلك في التعامل مع النص، ينبغي التعامل مع النص وحده، إذ داخله يمكن تحديد الآثار المختلفة التي ينتجها. ليس ضروريا مطلقا قراءة سبينوزا وفهمه لمعرفة أن (الكتابة يجب أن تفسر ذاتها عبر الكتابة وحدها)، كما كتب سبينوزا لألبير بورغ. أدت السيرة الذاتية الصادرة بعد وفاة ألتوسير، إلى بروز نص أدى بدوره إلى إعادة تقييم النصوص والأعمال النظرية السابقة. تزداد هذه الوضعية تناقضا إذا ما أضفنا

إليها امتناع ألتوسير نفسه لسنوات عديدة عن كتابة سيرة ذاتية وعدم السماح لآخرين بكتابة بيوغرافيا عنه. سلطة الفكر ظلت لدى ألتوسير أقوى. إن الحجج التي استند إليها في الامتناع عن كتابة السيرة الذاتية، أو عدم السماح لآخرين بكتابة بيوغرافيته حجج معروفة: هناك التواضع النفسي، والزهد الحياتي، ثم النقد ذو الطابع السياسي للتحقير الستاليني للمثقفين البورجوازيين، أو النقد المتأخر جدا الذي وجهته الماركسية اللينينية للاستقلال الذاتي النسبي للفنان والمفكر والمثقف تّجاه وضعيته الاجتماعية واتجاه الطبقة العامة...الخ، إلى النقد الذي يمكن وصفه بالميتافيزيقي: نقد مفهوم الشخصية، نقد النزعة الإنسانية النظرية، رغم كل أنواع النقد هذه فإن النتيجة ظلت هي نفسها دائما، فالسيرة الذاتية والسيرة ليستا مفهومين، ويسيئان للمفهوم في حد ذاته، ويحجبانه بظلهما، وقد ينتميان معا لفلسفة الذات لا لفلسفة المفهوم . هذا النوع من الاشتغال النظري الحجاجي يمكن أن تكون له تأثيرات راديكالية على حقل الذاتية.

ليس هناك كاتب، كما ليس هناك عمل أدبي. إن حياة الفرد ألتوسير قد لا تمثل في حد ذاتها أية أهمية، وبالرغم من إمكانية التيقن من أحداثها، فالحياة الحقيقية تظل غائبة ولا يمكن وصف محتواها ولا الوقوف عند جوانيتها، لأنها في الأوان ذاته غامضة بالنسبة للذات ولأن ثراءها يتحدى كل التأويلات النفسية البسيطة. لا يمكن أن تكون هناك حكاية فرد اسمه ألتوسير، إذ لا وجود للمؤلف الذي يعتبر بمثابة تكلمه، زائدة منذورة للانمحاء في بنية النص. لا وجود لشخص اسمه ألتوسير في العنوان الذي تطلبونه، إذ لا وجود لذلك النمط الموروث عن المعمار الرومانسي والبورجوازي للحقوق الأدبية. إذا ما توجب تحليل الأدب والفلسفة كإنتاج للنص، فإن الشكل - مؤلف سيكون محاطا بالكثير من الأسطرة تماما كما الأساطير التي أحاطت بالشكل - أجرة داخل نمط الإنتاج الرأسمالي: يتطور هذا النهج الإقناعي ويذهب خطوة إضافية حيز يفكك أو ينتقد بطريقة راديكالية مفهوم العمل النظري/الأدبي، الذي قد يربط الصلة بين مؤلف ما وعمل أو مجموعة من الأعمال المعينة. لا يمكن للعمل سواء كان نظريا أو أدبيا أن يكون المصدر الذي منه يمتاح مؤلف ماهية وجوده، و لا يمكن للعكس أن يحصل. يبدو هذا بسيطا ويقود بالتالي الى نفي كل مشروع يخص السيرة الذاتية أو السيرة، يتم تهميشه هذه المرة بشكل واضح. ليست هناك ذات تسمح بإنتاج مغاير غير الإنتاج السوسيولوجي.

نقف إذن عند العناصر التالية: هناك اشتغال نظري للأستاذ الجامعي الشيوعي ألتوسير وهو اشتغال جماعي، ناهض على تدخلات في عقدة تناقضات نظرية تكون محددة بدقة في كل مرة. هناك ألتوسير الذي أفرز نوعا من المدرسة واكتسب سمعة وهو ليس مؤلف ولا شخصية كل نقاش يجب أن يتحدد بآثار هذا اللا-عمل واللا-ذات، والبقاء ملتزما بصرامة غياب ما، بما ينفلت في الوقت الذي يظهر فيه. الخضوع لذات الكتابة/لسلطتها هو بالنسبة لألتوسير، نوع من العبودية، لكنه، على الطرف الآخر، يسمح بالحكم على اشتغاله الفلسفي من طرف هيئات فلسفية، وعلى الآثار السياسية المترتبة عن المواقف المتخذة داخل حقل الفلسفة من طرف الحزب الشيوعي الذي ينتمي إليه. إن ألتوسير سلطة أكاديمية وهنا تكمن السمة الكلاسيكية التي تطبعه وعبر كراهيته "للأنا" فإنه يؤكد بصرامة بأنه ضد-رومانسي. تطبق القطيعة على ألتوسير نفسه كما طبقها على ماركس، وبدل التقدم سنتحدث عن تراجع. الناس عموما لا يصطنعون التاريخ (الرد على جون لويس) وهو ما ينسج التصور النظري المضاد للنزعة الإنسانوية النظرية. ينجم عن هاتين الأطروحتين السابقتين، بأن كل عملية تاريخانية أو سيرة ذاتية/ بيوغرافيا لا طائل ورائها وتبدو زائفة ويجب دحضها. حين كتب ألتوسير سيرته الذاتية فإنه دمر نفسه داخل اشتغاله النظري كما لو أنه انتحر رمزيا.

قد يبدو الموقف الألتوسيري هذا، المضاد لكل كتابة بيوغرافية أو تتعلق بالسيرة الذاتية قويا ويبدو متعذرا مهاجمته، لكن الوقائع تكذب ذلك، الوقائع المتمثلة في العمل الفلسفي غير المكتمل، في سماح ألتوسير بكتابة بيوغرافيته، وفي عملية الخرق التي جسدتها السيرة الذاتية. صرامة المواقف ومنطقه لا يلغيان أبدا منطق الوقائع والأحداث التي تجسد نوعا من الدحض النموذجي له، والتي تهب عليه مثل زخة هواء، فينهار كقصر من ورق. .بيوغرافيا ألتوسير مليئة حد التخمة، بل مترعة بالوقائع والأحداث ناطقة بالكثير من الدروس والعبر لأنه بمثابة غرفة صدى حقيقية تحتفظ داخلها بترجيعات الهزات التي عرفها القرن العشرون. اضطلع ألتوسير مرتين بكتابة السيرة الذاتية (سنة 1976 وسنة 1985). لم تتحقق هذه العملية فقط بطريقة ما بعد الوفاة، وأثرت عميقا في التلقي الممكن لاشتغاله الفلسفي وبدل أن تسهم في طمسه وإخفائه أدت إلى إظهاره وانبجاسه مجددا. إذا كانت جريمة قتل هيلين ريتمان سنة 1980 تجسد انتصارا للجنون على العمل الفلسفي، حتى أنها كادت تجرف كل شيء: جسد

ألتوسير، عقله، حياته وكتاباته، فإن "المستقبل يدوم طويلا" انتصار هش (لكن لا يمكن دحضه أبدا) على الهذيان وهي من إخفاقها الظاهر (الوصول إلى تفسير جريمة قتل هيلين تماما كما في رواية بوليسية انطلاقا من نسيج دراما بورجوازية أو إرادة تحويلها إلى تراجيديا إغريقية) تشكل الموقف المضاد الفعلي للانتحار الفني أو الأدبي. لم يتمكن ألتوسير من إصدار سيرته الذاتية، لكنه عوض ذلك في الأربع سنوات الأخيرة من حياته، بالسماح لكاتب آخر بكتابة بيوغرافيته.

اتسمت علاقة ألتوسير بالكتابة وبنصوصه عموما بالتردد، وبرفض تبنيها أحيانا باعتبارها نصوصه، وكان أحيانا يعترف بأنه كاتبها كما حدث مع تلك التي نشرها تحت اسم مستعار هو جاك مارتن. اشتغلت هذه النصوص داخل المتن الألتوسيري مثل تلك الموجودة في مكتبة بورخيص، أي انطلاقا من مرجعية أسطورية، مادام النص نفسه غير ممكن قراءته. يمكن أن نأخذ كنموذج لذلك الكتاب الصغير [ما لا يمكن استمرار وجوده داخل الحزب الشيوعي/ مارس 1978) والذي هو عبارة عن مجموعة مقالات نشرها في جريدة (لوموند). ظل ألتوسير يفكر طويلا مدة خمسة عشر يوما في شأن نشر ذلك الكراس، وصحح النص بناء على نصائح صديقه جيورجيو فانتي. لكنه ظل مترددا واستعمل تردده كنوع من الخداع إلى أن صدر النص أخيرا. هكذا قدم سيرته الذاتية (الوقائع – Les faits) باعتباره الصيغة الزائفة للسيرة الذاتية الحقيقية، التي انهمك في كتابتها بطريقة سرية متقنة (سمح ألتوسير حينها لأندري طوزيل وللقلة من أصدقائه بقراءة المخطوط في ليلة واحدة، دون أخذ ملاحظات عنه ولا تصوير نسخ منه طبعا لا يمكن تسمية ذلك سوى اللعب النموذجي لمؤلف يلعب لعبة التخفي). لعل قضية المسودات الأكثر شهرة هي دون شك تلك المتعلقة بمداخلة ندوة مدينة تبيليسي في صيغتها المختلفتين جذريا الواحدة عن الأخرى. بعدما تعرض ألتوسير للكثير من النقد من طرف إليزابيت رودينيسكو وجاك ناصيف، تخلى عن تقديم الصيغة الأولى لنصه للندوة وأعاد كتابتها لتصير نصا ثانيا مغايرا، لكنه لم يتخل أبدا عن الصيغة الأولى بطريقة جذرية، أي عبر تدميره وعبر استعادته من ليون شيرتوك)، حتى ان هذا الأخير أقدم على نشره في صيغته الأولى بطريقة غير قانونية ومحرجة.

إن علاقة ألتوسير مع نصوصه لم تكن، في أي وقت من الأوقات، بسيطة. لكنه لا ينكتب أبدا في الوقت ذاته في موقف الرفض للوضع الاعتباري للمؤلف أو للفرد الممكن

كتابة بيوغرافيته (من طرف آخر ومن طرفه أيضا). هناك طبعا تقلبات وقفزات وقطائع عديدة لا تنفي نوعا من التطور الذي لا مرد له، وتعمل مع ذلك على بناء لا المرحلة السابقة الماقبل-تاريخية ولا اللاحقة (العلم، السياسة حيث الفردي، المتميز يستنفد نفسه كلية في الوضعية الطبقية أو الإسهام النظري)، ولكن أيضا الحاضر الذي يغير الماضي (المحاولة البيوغرافية كمحاولة للتحكم في جنون الذات والقرن أو على الأقل التآلف والتعايش معه). تطرح السيرة الذاتية مشكلات عديدة، فهي جنس أدبي يطغى عليه جوهريا طابع الأسطرة. لا نحكي أبدا حياتنا لنقول حقيقتها، بل لإعادة إقرار معناها، أو افتعال ذلك. إنه معنى استعادي طبعا. كل سيرة ذاتية تكتب في صيغة زمنية هي الحاضر المفتوح على المستقبل، ذلك ما يحكم التناقض الكائن في العنوان (المستقبل يدوم طويلا)، وذلك لأن المعنى الذي نروم بلورته بشكل فعال، ينتهي إلى أن يصير نوعا من التدمير الذاتي الصارم. إذا كانت جريمة القتل التي تدشن هذا النص، قد مرت، بشكل يبدو بالكاد استعاريا، فإن الصفحات التي تحكي الجريمة وتروم البحث في أسبابها، يبدو أنها تكمل هذه المهمة التراجيدية: لأن موضوعها ليس سوى التدمير والتفنية، أو على الأقل التبخيس الجوهري للتجربة ونزع كل قيمة عنها، أي مجموعة الأعمال الفكرية التي سبقت هذا الحدث النهائي. لم تكن جريمة القتل موضوعا لأي بحث حقيقي، ولقد قررت المحكمة في يناير 1981، نظرا للمرض العقلي، بأن مسؤولية ألتوسير كانت محدودة ولا يمتلك حينها القدرات العقلية لمحاكمته، حسب المادة 64 من القانون الجنائي الفرنسي. تم إخضاع ألتوسير لفحص نفسي والإعلان بانه مصاب بهلوسة هذيانية واكتئاب نفسي، منذ 1947، وأنه منذ ذلك التاريخ ظل يذهب لقضاء أيام في المستشفى ويغادره بعدها متبعا علاجا مكلفا وجلسات في التحليل النفسي. إن السيرة الذاتية لألتوسير ليست الجواب على المسألة القانونية المتمثلة في (عدم وجود وجه لإقامة الدعوى) نظرا لأسباب تتعلق بالخلل النفسي والعقلي والتي أرادت (السيرة الذاتية) أن تكونه: "ذلك لأنني أجبرت على الاستمرار قيد الحياة وتعلم العيش تحت الغطاء الإسمنتي لقبر عدم إقامة الدعوى والصمت والموت العامة. هذه بعض الآثار الضارة لعدم إقامة الدعوى ولذا قررت أن أشرح ما وقع أمام العموم وأتحدث عن المأساة التي عشتها. لا أرنو إلى أي شيء آخر عبر هذا سوى رفع غطاء القبر الذي وضعتني تحته مسطرة عدم إقامة الدعوى ما تبقى من حياتي لأعطي لكل واحد المعلومات التي أتوفر عليها"[3]. السيرة الذاتية ليست ردا ولكنها

السقف الذي بلغته هذه الوضعية القانونية الملتبسة. أن يكون المشروع قد نجح، يكفي لرصد ذلك والتيقن منه، الإشارة إلى الصمت الذي أحيطت به أعمال مؤلف تحولت مأساته الشخصية في السنوات الأخيرة إلى موضوع الاستهلاك الجماعي، الصمت الذي سيج الرهانات النظرية والسياسية لتلك الأعمال. لقد تم دفن ثقل تلك الأعمال أعني تماسكها النظري والسياسي، ولم يعد ألتوسير، بالنسبة للأفق الثقافي لعقد التسعينات من القرن الماضي غير الحالة ألتوسير بالمعنى التحليل-نفسي للكلمة. يجسد ذلك مثالا مدهشا لأنواع الأسطرة التي طالت تاريخ الفكر الماركسي في القرن العشرين.

نعلم بأنه لا وجود لسرد حقيقي للحياة الخاصة. يجب القول بأن الإجراءات والإعلانات التي تريد أن تكون متسمة بالموضوعية في بداية (المستقبل يدوم طويلا) تبدو كذريعة بدونها لن يتم إنجاز النص نفسه وقد يصير اكتماله غير قابل للتخيل. تلك الإعلانات والتصريحات ليست ذات مصداقية بالنسبة للقارئ الذي قد يكون، بشكل ما من الأشكال، قد قرأ نصوص فرويد. يمكن الإشارة إليها في قوتها المؤثرة بالتأكيد، لكن أيضا، في سذاجتها النظرية المتعذر احتمالها، إذ لا جدوى من إخفاء ذلك: (قمت بما لم يقم به أحد إما لأنه لا يريد أو لأنه لم يقم به لحد الآن، جمعت وقارنت، كما لو أن الأمر يتعلق بطرف ثالث، كل الوثائق المتاحة على ضوء ما عاشه، والعكس)[4].لكن المتبني لموقف الفلسفة المادية يعرف بأن كل ذاكرة للذات لن تكون ربما سوى أسطورية، وأنه إذا كان كلام الذات عن نفسها يتكلم دائما بضمير الغائب، فإنه يقوم بذلك فقط ليمحو بشكل أحسن طابعه المتخيل، أن نكتب سيرة ذاتية، هو أولا وقبل كل شيء، أن نبتكر آخر عنه نحكي الحكاية .ألم يقل ماركس في المقدمة السادسة للكتاب الأول من (الرأسمال) (de te fabula narratur)، أي (عنكم أحكي الحكاية). أن تقرأ نص سيرة ذاتية هو قبل كل شيء، أن نحاول الوقوف عند المنطق الجواني لأسطورة هذا الآخر الذي يحكي لنا عنه، التعامل معه داخل هذا الجنس السردي الذي إليه ينتمي والذي هو التخييل. هنا تأخذ المجهودات المبذولة من طرف ألتوسير لانتزاع نص من نسيج هذا الجنس الأدبي كل أبعادها، وهي المجهودات التي باءت كلها بالفشل. (أحذر: ما يلي ليس يوميات ولا مذكرات ولا سيرة ذاتية)[5]. تحديدا هذيانُ سيرة ذاتية. إن محاولة الوقوف عند منطق هذا الهذيان، وتمييزه عن المنطق الكائن في البيوغرافيا نفسها وخصوصا عن منطق الأعمال النظرية، قد يصير ربما الاشتغال الوحيد النزيه الذي يجب القيام به

حول وصـية مفكر كبير جدا بل وعظيم لا يبدو أبد رغم ذلك، بأن شـحنة الألم الهائل التي تسكن نصه الأخير هي ضمانة لحقيقته.

يتحدث ألتوسير في سيرته الذاتية عن وضعه الاعتباري كميت حي، أو بالأحرى لا ميت ولا حي، ولا يمكنه إبراز علامات تدل على أنه ما زال على قيد الحياة إلا للمقربين منه أو من ينشغلون بوضعيته، ومادام فضلا عن ذلك غير قادر على الحديث بشكل عمومي في الخارج، فإنه يرد، فعلا، ضمن حصيلة المختفين والتي ارتبطت بالحروب والكوارث عبر العالم. اختفى ألتوسير بعد 1980. قضى في البداية سنتين في مستشفى الأمراض العقلية (سانت آن) قبل إطلاق سراحه. (حتى وقد حررت بعد سنتين من العزل في مستشفى الأمراض النفسية، فأنا، بالنسبة لرأي عام يعرف اسمي، قد صرت مختفيا. لا ميتا ولا حيا، ولم أوارى التراب بعد لكن بدون عمل فكري، التعبير الرائع الذي ابتكره فوكو ليشير إلى الجنون: مختف)[6]. يكمن عصب الأطروحة حول رفض البيوغرافي والأتوبيوغرافي في محو ودحض لمسألتي العمل والمؤلف، لكن يحصل أيضا أنه بإظهاره للحجة الإقناعية الأكثر موضوعية، والأكثر نظرية، فإن ألتوسير يعترف في نفس الوقت، وفق الشكل الوحيد المنسجم مع العقل الفلسفي، بالمعتذر الاعتراف به في الفلسفة، أي بما يقصى منه حسب تعريفها وتحديدها: أي الجنون، اللاعقل بامتياز. إن غياب العمل الفكري هو تحديدا بالفعل التعريف الذي أعطاه ميشيل فوكو للجنون في العصر الحديث والتعريف الذي استعاده ألوسير. نوقش هذا التعريف عميقا ومطولا من طرف جاك ديريدا[7] وكتب بشكل مدهش[8]: (فوكو قال: "الجنون، هو غياب العمل الفكري")، إنها ملحوظة أساس كتابه. إنه تعبير موجز ومكثف دون شك، عن الطابع الأساس لهذا التعريف ولظهوره في الصفحات الأربعة الأخيرة من كتاب (تاريخ الجنون). قبل ذلك أعطى تأويلا مغايرا للجنون باعتباره الآخر الكبير المتعذر التعبير عنه:(قول الجنون دون إقصائه داخل الموضوعية، هو تركه يعبر عن نفسه بنفسه إلا الجنون، هو جوهريا ما لا يقال: إنه غياب العمل الفكري كما عبر فوكو عن ذلك بعمق).

ناقش ديريدا ذلك بصدد حديثه عن علاقة الكوجيطو بمسألة الجنون، بالخطأ أو المكر، حين احتج على التأويل الذي أعطاه فوكو للجنون في كتابه. إذا ما عدنا عن قرب إلى نص ميشيل فوكو نلاحظ بأن ذلك التعبير الشهير، صار منطلقا للاتجاه النظري المضاد للذاتية، لكن التعبير لا يرنو إلى تحديد الجنون بشكل عام، وفق نمط المنطق

الأرسطي، لكن وفق المنطق الرواقي للحالات، منطق متميز ومتجذر تاريخيا داخل وضعية وموقف معينين. يعارض فوكو فعلا العلاقات بين الجنون والعمل الفكري (النظري أو الأدبي) داخل التجربة الكلاسيكية للكتاب (جنون طاس، اكتئاب سويفت، هذيان روسو) وجنون الحديثين (فيلسوف مثل نيتشه، رسام مثل فان جوغ، كاتب مثل آرطو). يشير الجنون في الأولى باتجاه السديم الذي لا يقين فيه (اللايقين المركزي الذي منه العمل الفكري). أما في التجربة الحديثة فإن(اللعبة يكون رهانها الحياة أو الموت) وهما تلاحقان بعضهما البعض. يرى فوكو بأن جنون آرطو لا ينسل في فجوات العمل الأدبي، بل ينعلن تحديدا كغياب للعمل الفكري، الحضور يتكرر لهذا الغياب، فراغه المركزي المضطلع به والمقاس في كل أبعاده. ثم ترد غير بعيد عن ذلك تلك الجمل التي استحضرها ألتوسير بالتأكيد، استمدها من الذاكرة حين وصف التحديد الفوكوي "بالرائع"، نظرا لأن تجربته الخاصة بدت له التجسيد الحرفي لها. إن الجنون قطيعة مطلقة مع العمل الفكري: إنه يشكل اللحظة المؤسسة لمحو تظهر داخله حقيقة العمل الفكري، يرسم له ضفته الخارجية، خط انهياره، صورته التقريبية ضد الفراغ. يختبر عمل آرطو داخل الجنون غيابه الخاص، لكن هذا المحك، الشجاعة التي ما تني تستأنف مضطلعة بهذا المحك، كل تلك الكلمات المقذوفة ضد غياب أساس للغة، كل فضاء المعاناة الجسدية ذاك، والرعب المحيط بالفراغ، أو بالأحرى الذي ينسجم معه، هنا تحديدا يتمظهر العمل بالذات، الانحناء نت أعلى هاوية غياب العمل الفكري. إن الجنون المقصود هنا، هو جنون المؤلفين، المفكرين، الفلاسفة، الفنانين، الكتاب، لا جنون الطب النفسي عموما.

يأخذ ديريدا على فوكو في محاضرة سنة 1963، بأنه تبنى، رغما عن كل الآراء السابقة، تعريفا للجنون غير مسبوق ولم يقترحه من قبله أي مؤلف أو منظر:(كل شيء يحدث كما لو أن فوكو يعرف ما تعنيه لفظة جنون)[9]. لكن تعريف فوكو رواقي وسفسطائي، لأنه يرفض السؤال السقراطي (حسب أفلاطون) القديم: ما الوحدة التي تجمع بين أشكال الجنون التي يتم التركيز عليها في كل مرة. ليست هناك فكرة الجنون، لكن هناك وضعيات للجنون. يرمي التعريف الفوكوي من جانب آخر إلى تضييف وضعية/حد داخل صنافة، وضعية الحداثة، التي تقصي كل علاقة أصلية، أو مسقط رأس، أو موطن مشترك بين الجنون والإبداع. لم يعد هناك أي تعبير منظم بين الحياة

(المجنونة) واشتغال العمل الأدبي/النظري. إن محترف العمل الأدبي أو الفني يلفي نفسه مدمرا، يعاني من استحالة الإبداع/التفكير، ومن دمار العمل. لا يتعلق الأمر بالخوف من العقم، بل من انمحاء العمل نفسه واندثاره، وفي الإطار الذي يصير فيه موضوع العمل وذاته هو الفراغ، فإنه (: العمل الفكري) يصير المتعذر قوله وتسميته، يتحول إلى قلق بامتياز. إن تعريف الجنون إذن عند نهاية العصر الكلاسيكي، لم يعد إقصاء للعمل الفكري وللذات، لكن رصدا لوضعية الخضوع الكلي، القاتل للفرد المنزوع الإرادة والسيادة للغة العمل الفكري. وكما أن المشروبات الكحولية لا تخلق الرسام الكبير، فإن الجنون لا يخلق العمل الفكري، لكن المفكر أو الكاتب المجنون يكشف وضعية معينة، صفة من صفات العالم تزيل الصعوبة التي تحدث عنها ديريدا: أن يتكلم الجنون ذاته، من الداخل، انطلاقا من خصوصيته، من وضعيته حيث يصير قاصرا أو تحت الوصاية.

عرفت جملة غياب العمل الفكري في حالة ألتوسير تنويعات متعددة. هناك استحالة أن تكون هناك علاقة تعايش مع الكلمات والعمل الفكري (النظري)، واستحالة الاعتراف بالفكر الخاص بألتوسير باعتباره فكره، وأنه هو من أبدعه وهي التي تتساوق واستحالة تسمية الذات (كما وقع لألتوسير في إحدى اختبارات الإجازة في الفلسفة) كذات-مؤلف مضطلعة باشتغالها وبإنتاجها (تيمة الغفلية)، الغياب في أعماق دير رهبان في منطقة نائية واستحالة الاضطلاع بالوضع الاعتباري لأب (مع كل النساء اللائي عرفهن طيلة حياته ما عدا في المرحلة الأخيرة)، كل هذه العناصر تشير بطريقة غير مباشرة وموارِبة، الطريقة الأكثر خدعة من بين الكثير من أشكال المواربة، وتقول شيئا ما عن ثنية الوجود-هنا الفردي. شيء ما كامن في السرية، شيء حميمي لم يعد ممكنا قوله وفق نمط الجوانية الأوغسطينية (نسبة إلى القديس أوغسطين) أو الطريقة الكيركيغاردية أو حتى وفق التأويل الذي يطرحه الكوجيطو أو شخصية المعتوه النيتشية.

يحدث هذا تحديدا بسبب المنع الذي طال الحديث عن الذات، الرقابة التي مورست على تخلق الذات وتطورها، الرغبة المتميزة، في تلك اللحظة بالذات التي أحيطت فيها الذات بزخم تيماتيكي كثيف باعتبارها السيادة المطلقة لليبيدو المتعذر اقتسامها، وهي اللحظة نفسها الذي بدا فيه أن ألتوسير قد أعلن ولاءه للمذهب الفرويدي.

توجد في نص (المستقبل يدوم طويلا) تكرار آخر لتيمة الجنون "كغياب للعمل الفكري" تعبر عن إحساس ألتوسير بالقلق أمام قراءة نصف حاذقة لرفضه لكتابة مؤلفات وللسلطة والأبوة. في شذرة من المحتمل أن تكون مكتوبة سنة 1985، عنوانها (كلمتان) وكان يجب أن تستعمل كمقدمة أو كتنبيه لأوتوبيوغرافيته، التي فكر ألتوسير أولا في منحها عنوان مستوحى من سيلين (Céline) الروائي الفذ، (من ليلة إلى أخرى) يحدد هذا الوضع الاعتباري للعودة إلى الوراء للحديث عن حياته والتي تشكلها أتوبيوغرافيا (المستقبل يدوم طويلا): لا يكتب أتوبيوغرافيا قد تقف عند كل تفاصيل حياته (التي لا تهم أحدا)، ولا يزعم استعادة واقع والديه، لكن الأحداث التي (علقت به) تجمدت داخله مثل الثلج. يتعلق بما يمكن إدراكه/الإمساك به بعد كمصير، وبما يجمد الكائن من الرعب مثل نظرة ميدوزا (طرح كل من سوفوكليس في تراجيديته وفرويد ذلك وأراده ويتعلق الأمر بأوديب). لكن ألتوسير، صارع بعنف، رغم ذلك، ضد "المصير"، ضد الغائية المعدة سلفا، ولا يمكن الاعتراف بالحداثة الحقيقية، إلا في حيز التدمير أو التفكيك لهذا الموقع المشترك من العمل الأدبي. يتابع ألتوسير قائلا: (كتب فوكو في مؤلفه بأن الجنون هو غياب العمل الفكري بالتأكيد، لكنه ربما غياب المفاجأة. ما هي الحياة المسماة "عادية"، إن لم تكن، بالمعنى القوي للكلمة إمكانية المفاجأة ومفاجأة الذات خصوصا؟ ولا أريد كدليل على ذلك هذا التعبير اللغوي بل هذا (الواقع)، سخر ألتوسير من فوكو حين أشار إلى أن الجنون يحدد كغياب للعمل الفكري داخل عمل مكتوب بطريقة جيدة (يقصد: تاريخ الجنون). إن الجنون هو غياب المفاجأة، المعيش الكئيب للمصاب بالاكتئاب، شيء ما يعاش داخل يومانية عادية جدا، كأن الأمر يتعلق بمستشفى للأمراض النفسية، أي التجربة المضادة "للجنون الرومانسي" إخفاق المفاجأة وغياب العمل يؤشران على نفسهما في انزياح الكلمات التي تصير عاجزة عن الإمساك بشيء ما: أي الهذيان. اللافت للنظر هو أن الأتوبيوغرافي لم يتم دحضه ومحوه نهائيا بل احتل على العكس مركز بل وقمة الانشغالات الجمالية والفلسفية. صحيح أنه ليست هناك حكاية حياة تتضمن أحداثا مثيرة للدهشة، تستحق أن تسرد، بل فقط مجموعة من عوامل التعرية التي اشتغلت أجرف الهاوية المطلة على قعر بلا قرار، هاوية الجنون. حتى حدود 1980 ظلت هذه الانشغالات سفلية، سرية ومنذورة نوعا ما للنهاية السعيدة وبالكاد خمن البعض انبجاساتها المقنعة، حين قام ألتوسير بنشر تعليق حول مسرحية

el nost milan (حيث الزمنية المحررة هي نفسها زمنية جريمة القتل)، أو حديثه عن الأجساد المعدنية أو المعرضة للتعذيب بعد 1980 صارت كل الأشياء واضحة جدا، إذ وضع ألتوسير نفسه في وضعية، لم يعد أي ملفوظ نظري فيها مقبولا وذا مصداقية، إلا إذا ساهم، بطريقة غير مباشرة، في الصيغة المتميزة التي تتضمن لغز جريمة القتل.

يمكن الشك في هذا الموقف المضاد للحديث عن الذات أي الممارسة الأتوبيوغرافية واعتباره مجرد خدعة، معترف بها، ومؤولة عبر الموقف الآخر المتناقض الذي يقول فيه ألتوسير بأنه لم يقرأ شيئا، لم يقرأ الشيء الكثير عدا صفحات قليلة من ماركس، وأنه لا يعرف سوى كتابة كتب صغيرة شبيهة بكراسات وأنه يرى نفسه في صورة التلميذ المجتهد لكن العديم المستوى، الذي يغش ويدين بكل شيء للإنشاء الفلسفي الذي صححه له الفيلسوف جان غيتون وأعجب به. لكنها خدعة تروم إفقادنا البوصلة، الظهور هناك حيث لا ننتظرها، واختلال مواقف المنافس التي مازالت محافظة على دفئها. إن رفض العمل والمؤلف بالمعنى البسيط للكلمة، يمكن قراءته كرفض للحكاية، لاستمرارية المعنى، للغائية التاريخية، لكن يمكن أيضا قراءته كموقف ساخر من الأنماط البنيوية للإبداع الأدبي والفلسفي. ليس هناك عمل (أدبي/نظري) ككل مركب مبنين خاضع لمهيمنة ما. لكن ما يتم تبنيه وإعلانه هو الحق في انعدام الانسجام، في انعدام الاستمرارية بين الأطروحات النظرية والحياة العابرة اليومية، بين ألتوسير في مرحلة معينة وذاك الذي سيدافع عن أطروحات مناقضة كلية لما أعلنه وكتبه سابقا، بين (السيرورة بلا ذات ولا تاريخ) والذات ذات الكيان المتميز والمرعب المرتبط بالحدث المتمثل في جريمة القتل. ما الوضع الاعتباري الذي يجب منحة لملفوظ (الإنسان الذي لا أعمال فكرية له)؟. هناك تصوران متعارضان، الأول يعادي كل عملية أتوبيوغرافية، أما الثاني فيدمج المكون الأتوبيوغرافي في (العمل الفكري) أي الذات التي تتكلم داخل العمل الفعلي داخل منطقة الخرق المضطربة والمرحة التي تخدع يقظة الأنا الأعلى أو تخدع موقف رفض الأنا (إنه الشيء ذاته على أي حال) وتخدع الأعمال النظرية الرسمية.

يترجم التصور الأول استحالة الذات التي هي أطروحة ألتوسيرية ذات قيمة معيارية لا تخلو من بعض سمات نزعة نظرية مفرطة وصارمة، بحيث تمنع داخلها الذات بكل بساطة. هكذا تتفرع أطروحة (سيرورة بلا ذات) (أي النزعة المضادة للشخصانية والنزعة النظرية المضادة للإنسانية) في اتجاهين: نحو البنيوية الداعية

لموت الإنســان ولكن أيضــا، نحو الاتجاه الداعي لموت البروليتاريا أو الطبقة العمالية كفاعل، كذات عامل في حكاية التاريخ الكبرى، ليصير الصراع الطبقي مجرد أثر للبنية(قلب بسيط للبروميثيوسية الستالينية حيث كان الإنسان يشكل كل شيء داخل الكلمات ولا شيء داخل النظرية، ليتحول الإنسان إلى لا شيء، لأنه لم يعد قابلا للتسمية وليصير كل شيء على مستوى التطبيق). يقترب هذا التأويل كثيرا جدا من الفلسفة الوجودية السارترية ومن رفضها لماهية خاصة للإنسان. هكذا يصير (غياب العمل) أيضا ملفوظا بدئيا، إذ يمنع استعمال أنماط البداية، الأصل، المعنى، الكلية، المؤلف والذات. أما التصور الثاني فيتمثل في ألا نمنح لأطروحة الذات المستحيلة سوى قيمة ملفوظ وصفي، معبر عن الألم، عن شرطية الخضوع. إن الذات تكون دائما موضوعا للأجهزة الإيديولوجية للدولة، وذات الحق لا تنعلن لذلك سوى كتحديد تظافري تجاري للقانون. قد يكون كل الألتوسيريين حتى هذا الحد متفقين، كما يسود الاعتقاد. لكن فقدان الذات يعاش ويترجم وفق نمط المسلمات المطلقة. يعبر غياب العمل من جهة أخرى عن معاينة الاستحالة الفردية لإنجاز أعمال، وعن الاستحالة الجماعية، لإنجاز أفكار صحيحة تصير قوية جدا. ما تترجمه فكرة غياب العمل هو التوتر الشديد النزاع نحو الممارسة. إن العمل كغياب يحمل بعد اللا اكتمال أو بعد التوتر المحرر (بكسر الراء الأولى وتشديدها). ما لا يوجد هنا/ الآن يمارس تأثيره عبر غيابه هذا. ألقى ألتوسر في جوان 1977 محضرة حول مكيافيلي في (معهد الدراسات الثقافية) وعبر عن نفس الفكرة الواردة أعلاه، فالأمير ليس فاعلية لسبب غائب، بل هو مباشرة فاعلية غياب، أي غياب الوحدة الإيطالية. كلا التصورين يجتمعان في ألتوسير. إنه الأرضية التي توحدهما، ومن اللامعقول إنكار أي صرامة للأول الذي يمتاح سلطته من ألتوسير نفسه. لكن سيكون غير عادل أيضا ألا نرى الجهة الأخرى التي لا تكف عن السماح بقراءة مغايرة، عبر كل فلتات اللسان التي أنتجتها.

إن قسمة ألتوسير داخل اشتغاله بالذات، حتى نقول داخل أعماله النظرية، لا تختزل أبدا فيما قبل وما بعد، وتجترح طريقها أفقيا في لحمه بالذات. إن الأطروحة المعيارية عبر نتيجتها معا (موت الانسان في النزعة الإنسانوية النظرية، لكن أيضا موت الحكاية الكبرى للصراع الطبقي والبروليتاريا)، تهيمن بشكل عام عند ألتوسير من 1959 إلى 1976. قبل 1959(من 1946 إلى 1958) لم يكن ذلك ناجزا، لأن النزعة الإنسانوية

المسيحية الستالينية هما اللتان ظلتا مهيمنتين. قبل 1945، سادت النزعة المضادة للإنسانوية ذات المسحة الباسكالية (نسبة إلى باسكال) لتعود للظهور في الستينات، إلا أنه إبان سنوات النضج منذ 1966، أضعفت الثورة الثقافية الصينية، ثم ماي 1968 جديا أطروحة الذاتية من حيث هي أثر خدعة ناتجة عن البنية، وأدى انبجاس مسألة الذات تحت شكل الموقع الذي يحتله الصراع الطبقي داخل النظرية إلى تشييء الخطأ النظروي (كتأويل زائف للنظرية). موازاة مع ذلك، وعلى المستوى الشخصي بدا ألتوسير، بعد القطيعة السياسية العميقة التي خلقتها أو أفرزها ماي 1968، وسط تلاميذ ومريديه كعراب مدرسة لا أتباع له. مع عزلته النسبية، التي تم تعويضها بإشعاعه السياسي الدولي، وبالموجه الأخيرة من الشبان الشيوعيين الذين هرعوا إليه، تحلقوا حوله في الحلقة الفلسفية بالسوربون، لا في المدرسة العليا بشارع أولم، صرنا بصدد إعادة تقييم لدور الفرد تحت شكل ثيولوجيا سلبية للفرد الأعزل، انطلاقا من سنتي 1975-1976 تبنى ألتوسير تأويل الفكر كعمل نظري لا كمتتالية من الوثائق المتضمنة لشهادات، ومن المواقف الجماعية (كما هو الحال بالنسبة للكتاب الجماعي (دفاعا عن ماركس). بدا كما لو أنه مع مرافعة أميان[10] اكتملت الدورة بشكل لا مرد له.

انطلاقا من سنة 1978، مع القطيعة مع الحزب، ثم أزمة الجنون واقتراف المحظور متجسدا في جريمة قتل هيلين ريتمان سنة 1980، بدا كما لو أن الطابع الظاهر لأطروحة استحالة الذات هيمن بشكل حاسم على المواقف المعيارية والمنهجية للذات. ساهمت هذه الأطروحة كلية في هز أس برنامج الاشتغال الذي أعلن في مشاريع نظرية الممارسة النظرية لسنوات 1965-1967. قد يمكن القول بأنها أنهت تدمير الورش، ليترك ألتوسير خلفه مريدين يشتغلون عليه وهم فاقدون للثقة في الذات. لكن إذا كان هذا التفكيك الذي اعتبره إتيان باليبار بمثابة خدعة في كتابه (كتابات حول ألتوسير/1991)، مستعملا أيضا تعبير جهاز ذا توقيت عن بعد لوصف الطابع المرعب والمتعذر دحضه الأتوبيوغرافيا، والتي اعتبر نشرها ذا تأثير ضار جدا بالنسبة للأعمال النظرية المعترف بها لألتوسير، قد اشتغل (: أي التفكيك) بشكل مدمر لكل شيء، فذلك لأن المظاهر الذاتية الجريحة كانت موجودة هنا منذ مدة طويلة ودائما كبنية قارة، يجوس عبرها الجنون تحديدا، جنون يتقوى عبر تجاهله بالذات.

إذا كان الوضع الاعتباري لأطروحة استحالة الذات ذو أهمية فذلك لأنه، بالإضافة إلى تحليل خطوط الانكسار الجوانية في الأعمال النظرية، فإن نظرية الخضوع تمنحنا بشكل رائع صورة على الصعيد المفاهيمي لمرحلة مرعبة سماها ألتوسير الستالينية، والتي تتوافق مع تنفيذ الإعدام الحقيقي للذاتية الثورية في اللحظة نفسها التي تبرز فيها النزعة الإنسانوية الستالينية محاسنها داخل الدولة، البروليتاريا، والحزب بالطريقة الأكثر سخرية. إنه تدمير الذات الجماعية التي سماها غرامشي المثقف العضوي (من بين تدميرات أخرى طبعا).

العنصر البيوغرافي الآخر الذي شغل ألتوسير وجيله، هو أنه ينتمي لجيل الهزيمة بامتياز، للشبان الذين كانوا في سن العشرين سنة 1940، انهزم ألتوسير أولا كمسيحي أصولي من طرف الجنرال بيتان وحكومة فيشي، وثانيا كمسيحي ثوري، وثالثا كستاليني من خلال طرد هيلين ريتمان من صفوف الحزب ومرة رابعة انهزم بعودة دوغول سنة 1958. تسارعت الصفعات التي وجهت للواقع من طرف أحداث لقرن تضاعفت في عقد الستينات، إذ حينما تتحول عقدة التناقضات الدولية إلى الشرارة التي يمكن أن تحرق حقلا بأكمله، فإن مآلية الذاتية الثورية لجيل ترعرع في أحضان الستالينية تلفي نفسها مدمرة ومكسرة (بفتح السين وتشديدها). هكذا كان ألتوسير يجتحه التعب والإرهاق والإحساس باللاجدوى، كما دق الفعل بابه يكشف هذا طبعا عن سمة من سمات العصر والشغف الذي اخترق القرن واللحظة التاريخية. إن النظرية الألتوسيرية للذاتية التي لا يمكن استحضارها سوى باعتبارها موضعا مشطبا عليه، أبيض، فارغا، تصف بشكل جيد عقدة التناقضات الخاصة جدا، فالنزعة الإنسانوية الاشتراكية أو البرومثيوسية الستالينية فقدتا معا كل معنى أو قيمة، وما تبقى هو الممارسة السياسية، لكن هنا أيضا فإن الإخفاق العملي (داخل الحزب وخارجه، داخل التيار الأورثدوكسي وخارجه في التيار المنشق عنه لم يؤد سوى إلى حل الانشقاق الداخلي للحزب أي إلى نوع من الصورة البلاغية التي تتكون من الشيء ونقيضه.

تعمل النزعة الإنسانوية النظرية المضادة على تحديد سمات للذات وهي أسيرة مجموعة من العلاقات، لكن طابع هذه العلاقات هو أنها ثابتة، صلبة، جامدة، تتلبس شكل كتل، فالذات أثر خالص لعلاقات القوة، وهي حمالة لثقلها على العاتق، والصراع الطبقي هو تجسيد أمثل لهذا الانحسار أو البلوكاج. أما الصورة السلبية لهذا التمفصل

فهي البياض، العلة الغائبة. لكن هناك من خلال الفضاء المتروك التحديد التضافري، ذرة الرمل، عنصر عابر أو نوع من الأمل يتجلى هذا الامل في الفراغ، رغم ذلك، فإن الموضوع الفارغ للذاتية، والذي يترج مع الاكتئاب النفسي والإحساس الدائم بالتعب والإرهاق اللانهائي، يترك مكانه أحيانا لبروق والتماعات، ويعطي الانطباع بأنه أفق مؤقت أكثر مما هو تيمة تم تمحيصها فلسفيا بالدراسة والتفكير. يبدو ان الطابع التأسيسي والإيجابي لسيرورة التذويت ينقصها أو بالأحرى ما ينفلت داخل هذه السيرورة من الحزن.

ظلت صورة المثقف القوي جدا لمدة طويلة الوحيدة، لدى ألتوسير، التي تفلت من هذا الإطار الكئيب، المثقف القوي، الذي يبدع كفنان ينعلن هذا المثقف عبر وهم فعال وهم الامتلاك المطلق للعبة التناقضات المأساوية. إنه المثقف الذي قدم خدمته لسيدين اثنين لا لواحد. لم يعد مجنون ملك واحد، بل ملكين. فقد ظل ألتوسير متأرجحا باستمرار بين قطبين، الكنيسة الكاثوليكية والحزب الشيوعي، المدرسة العليا بشارع أولم ومستشفى الأمراض النفسية، مكان اللقاء مع المختلين عقليا، الحزب الشيوعي التابع للاتحاد السوفياتي واليساريين الماويين، المنطق والنزعة الصوفية، ودوما كانت هناك امرأتان في نفس الوقت (ما سماه "الحفاظ دائما على مكواتين على النار". إنها الثنائية القطبية المسكونة بهلوسة هذيانية. وحده التوتر الدائم سيدين/ملكين، يسمح للمجنون بالدوران، والتحرك، وبأن يتشكل كذات للرغبة. هكذا هي ماكنة الرغبة عند ألتوسير على المستوى الفلسفي وعلى مستوى سلوكه في الحياة وتوجهه داخلها. إنه إنسان اللعب المزدوج بين هذه الأقطاب التي يحاول محوها والقضاء عليها، دفع كل قطب منها ليمحو القطب الآخر. إنها المنزلة بين المنزلتين، التردد الدائم بين اثنين، والذي يتساوق وتيمة التحكم المطلق في اللعبة السياسية وفي الاستراتيجية. إن القدرة على التخلص من بين فكي كماشة الخضوع، كرغبة تمر، تتحرك، ترقص، تنزلق كما في رياضة السورف على سطح التناقضات دون أن تنبجس منها، وعن هذا بالذات تنجم العداوة الصامتة منذ الانطلاق (فرضتها الماركسية الأورثودوكسية) التي تأكدت بشكل متزايد انطلاقا من سنوات الستينيات، اتجاه بقايا الجدل وعن هذا أيضا ينجم انجذاب ألتوسير لتيمات فلسفية نيتشية ودولوزية (يعتبر دولوز، فوكو و ديريدا الفلاسفة الفرنسيين الذين عبر ألتوسير، في العقدين الأخيرين من حياته، مرات عديدة عن

الإعجاب بهم. بالنسبة لفوكو و ديريدا فإن الأمر يتعلق أيضا بعلاقة صداقة ولدت في المدرسة العليا للأساتذة، أما في ما يخص جيل دولوز فيتعلق الأمر بإعجاب معبر عنه لا اتجاه "تقني" الفلسفة الذي كانه، بل أيضا اتجاه "الوسيط" الذي قدم نيتشه في تأويل فلسفي جديد). بدا ألتوسير حينها منجذبا للمقاربة العرضانية، للعابر والطارئ منخطفا بنوع من الزمنية الممنوحة للخرق، للحرية، وللقدرة الرهيبة على تأكيد، تكريس توترات القرن التي عاشها داخل التنظيم الحزبي/داخل الحركة الماركسية العالمية/ داخل التاريخ ووقائعه، تقوية حدتها بدل التخفيف منها. ضمن هذا التأرجح النفسي لألتوسير يمكن الوقوف من جهة عند صورة الراهب المنعزل، الذي يعيش مختفيا تقريبا في شقته بسكن الأساتذة(التماسيح) في المدرسة العليا بشارع أولم والوقوف من جهة أخرى على ردود الفعل الحماسية والمباشرة كما فعل حين أوقف الخطاب الجامعي خريف 1968 إبان الحفل التكريمي المنظم إكراما لذاكرة جان هيبوليت في المدرسة العليا، أو حين هاجم لا كان ناعتا إياه بالمهرج البئيس، الهجوم على لاكان يجمع في حد ذاته بين المزحة، والمواجهة "اليسارية" للخصوم، بين الكمين، والهجوم الفاشل ويجسد في حد ذاته نوعا من رد الفعل الألتوسيري المثير للشفقة والأليم، ويتماهى ودور المخادع الذي يمتاح متعته من خدعه. يمكن أن نعتبر الجنون ديونيزوسيا، لكن خارج الزمنية المحررة بشكل مثير للدهشة، مليئا بالفجوات، وفق نوع من التحرر الشبيه بانخطاف لكن المرء سرعان ما يعاود السقوط في شراك الانهيارات العصبية التي تنصبها البنيات الصلبة، شراك الإخفاقات والهزائم. إنها إخفاقات مجنون. قد يبدو هذا النوع من التحليل صادما للبعض، خصوصا ضمن بقايا الماركسيين الثوريين الذين قرؤوا ألتوسير داخل النص في النصف الثاني من السبعينات ولم يسمعوا فقط به أو يطلعوا على عناوين كتبه وحدها وكاتب هذه السطور من بينهم. لكن التحليل وطرح الأسئلة ضروري، مهما كانت محرجة.

ما يمكن التساؤل عنه بإلحاح هو لماذا تم وسم الذات بالاستحالة، ولماذا التشبث بهذه الأخلاق الصارمة والعنيدة، في رفض ' الأنا'؟ هل يتعلق الأمر بخطأ خالص لألتوسير الكهل أم بخطيئة حملها معه منذ فترة الشباب والالتزام ضمن الشبيبة المسيحية؟. التساؤل ضروري خصوصا وأن هذه التيمة لم يتم التخلي عنها تماما، استمر ألتوسير في عدم التخلي عن (البيت القديم) (أورد ألتوسير داخل الأوتوبيوغرافيا تفسيرا لاسمه العائلي ذو النكهة الألمانية بحكم أن عائلته تنتمي لمنطقة الألزاس لورين حيث يتكون

اسـم Althusser من كلمة alt (قديم) وhausse (منزل)، (اسـمه، المدرسـة العليا، زوجته، محلله النفسـي، أدويته، حزبه)، لم يتخذ في أية لحظة قرارا حاسـما بالحداد على هذا البيت المتعدد الغرف الذي ظل يسـكنه طيلة حياته. لم يسـتطع الاضـطلاع بالحداد على الذات، من الدال هنا الإشـارة إلى ما قاله ألتوسـير: (أذهلني كثيرا زما زلت كذلك لحد الآن قول ماركس بأن الفيلسـوف يعبر داخل تصـره للفلسـفة) عن "علاقة نظرية مع ذاته" فضـلا عما قلته الآن، فما الذي بحثت إذن عن التعبير عنه مما هو أكثر شـخصـية في ممارسـتي وتصـوري للفلسـفة؟ بعض قرائي وأصـدقائي، برنارد إدلمان مثلا الذي قال لي ذلك بإلحاح أحيانا كثيرة، لاحظوا في العديد من محاولاتي النظرية، وخصـوصـا في كتابي الصـغير عن مونتيسـكيو وفي مقالي عن فرويد ولاكان، الحضـور الملح لتيمة محددة: مفادها أن الفلاسـفة الكبار ولدوا بلا أب وعاشـوا في عزلة معزلهم النظري والمجازفة العزلاء التي اضـطلعوا بها في مواجهة العالم. نعم، لم يكن لي أب، ولعبت باسـتمرار دو "أب الأب" حتى أخدع نفسـي بأن لي أب، وأن أمنح نفسـي بالذات دور أب إزاء نفسـي، ما دام كل الآباء الممكنين أو الـذين التقيتهم ليس بإمكانهم لعـد هـذا الـدور. وعملت على إذلالهم وتحقيرهم بوضـعهم تحت ذاتي، في تبعيته معلنة لي. توجب على إذن، فلسـفيا، أن أصـير أيضـا أبا لنفسـي. وهذا لم يكن إلا بإعطاء نفسـي وظيفة الأب بامتياز: الهيمنة والتحكم في كل وضعية ممكنة)[11].

يتسـاوق قلق الباحث وأرتال القلق التي يحملها المناضـل السـياسـي على العاتق. الحل النظري الـذي اتجـه ألتوسـير إليـه انطلاقـا من 1975-1976 هو التخلي عن المادة التاريخية، مع انبجاس أزمة الماركسـية: هكذا فقد الجهاز العلمي لقوانين التاريخ (أنماط الإنتاج، التتابع، الانتقال)، الذي يقضـي على القلق قيمته وتم اسـتثماره في اتجاه آخر لصـالح منطق يقف عند كل حالة محددة على حدة، من الممارسـة السـياسـية الخالصـة للقاءات العابرة، كما هو الشـأن بالنسـبة لاهتمام ألتوسـير المتأخر بمكيافيلي. يؤدي هذا إلى طرح سـؤال ملازم: هل رافق الظهور المتنامي عند ألتوسـير للفاعل التاريخي منذ 1968 وحتى 1973 من المحاضـرة حول "لينين والفلسـفة" أمام جمعية الفلسـفة حتى "الرد على جون لويس"، بناء موضـوعي لصـورة ذات فردية أو جماعية أو فاعل في التاريخ قد ينقص من حدة ثقل القلق ويتحكم في ردود فعله النفسـية؟. الجواب طبعا سـلبي. تضـمن (الرد على جون لويس) فكرة مفادها أن (الناس يصـنعون التاريخ)، ترفض إيجاد حل صـعوبة

تحديد (ذات التاريخ) داعية إلى المرور من نزعة إصلاحية فردانية بورجوازية إلى نزعة إنسانية جماعية شيوعية. عمل ألتوسير على تذويب (ذات التاريخ) عبر لعبة لغوية هي (الذات داخل التاريخ)، كما لو أن الأمر يتعلق باشتغال سردي لفولكنر يهتم بربط مصير/مصائر فردية بالحكاية الكبرى، بينما في ذلك الوقت، كان المنزل القديم ينهار في الاتحاد السوفياتي تماما كما داخل بيوت الأحزاب الشيوعية في أوربا الغربية.

إحدى التجليات التي تشير إلى القضاء على كل إمكانية لظهور وتطور هذه الذاتية، التي تم التشطيب رمزيا عليها، داخل التيمة التي برع ألتوسير في بلورتها وترديدها تيمة ابن لا أحد أي الابن اللاشرعي، لأنه أب الأب، ولأنه تم التشطيب عليه وديا وعلائقيا (لا أحد يرد على الرسالة التي تضمنتها "الزجاجة المرمية في البحر") وكما أن علاقة القرابة التي تربط المؤلف بأعماله النظرية يظل ممنوعا منها(تماما كما أن محلله النفسي يرفض استقباله بدعوى أنه قد لا يحتمل ثقل الحقيقة)، فإن نشر المحاولتين اللتين تتوخيان قول الذات (ذات ألتوسير عبر ذاته) ظلتا معا مستحيلتين. هل يمكن الاستنتاج بأن الطريق المجترح من طرف ألتوسير بشكل معلن ومفتوح انطلاقا من 1975-1976(موت الأب سنة 1975، الزواج مع هيلين ريتمان)، أو قبل ذلك بكثير، بشكل مقنع أو خاص وخصوصا في الرسائل المتبادلة مع عشيقتيه فرانكا وكلير، هذه الطريق لن يكون لها من معبر أو مخرج عدا الموت في النهاية؟.

إذا كانت الذات الألتوسيرية، حسب ألتوسير نفسه، أي تلك التي تكونت عبر سطور فقرات، وفصول (المستقبل يدوم طويلا) لا تتضمن حلا للغز، فإن الثنية لواقعية التي تضم الذات، تلك التي تتمثل رسالتها في ملاحقة الوقائع البيوغرافية الحقيقية، واستحالة الذات لا يمكن البحث عنها في وقائع "الجنون" التحليل-نفسية التي عاشها الفيلسوف والزوج لويس-هيلين، هذه كلها ليست سوى مواد، أي محتوى ظاهر، إنه يكتب "اعترافه"، يقرؤه صارخا كما لو أنه يقرؤه أمام جوقة مسرحية ولا يخاطب شخصا معينا، أو كأن الشخص الذي يخاطبه ممثل في مسرحية ولا يخاطب شخصا معينا، أو كأن الشخص الذي يخاطبه ممثل في مسرحية لا يوجد فوق الركح. قد نجد تفسير للغز داخل النصوص نفسها، كما هو الشأن بصدد تلك التي كتبها عن مكيافيلي كمحاولات للتفكير في مسألة السياسة وذات التاريخ. يفسر ألتوسير في (مكيافيلي ونحن) تميز خطاب مكيافيلي الذي يحدده في كون وجهة النظر حول الأمير هي

نفسـها وجهة نظر الشـعب، وذلك بخلاف بيان ماركس حيث العامل هو الأمير نفسـه. (هناك إذن ازدواجية غير قابلة للاختزال بين موقع وجهة النظر السـياسـية وموقع القوة والممارسة، بين "ذات" وجهة النظر السياسية، الشعب، و"ذات" الممارسة السياسية، أي الأمير).وبما أن الأمير هو فقط وظيفة(عبر الفراغ التاريخي الذي يجب ان يملأه هو (: أي الأمير). شـكل فارغ، ممكن مسـتحيل عابر وخالص). التاريخ، كما يرى ألتوسـير في تأويله لمكيافيلي يجب أن يصنعه الأمير انطلاقا من وجهة نظر الشعب، لكن الشعب ما زال غير قادر عن ان يكون ذات التاريخ. وصف ألتوسير كتاب (الأمير) الذي هو عبارة عن كراس لا يتجاوز بضع عشرات من الصفحات باعتباره بيانا ثوريا لكنه(طوباوي)، وهذا الوصف يمكن قراءته بطريقتين: أولا إما أن نركز على غياب من الموقع، أي الإيحاء السلبي للطوبى عند ألتوسـير من وجهة نظر سـياسـية، حيث(الذات فكرة رئيسـة للعقل) على النمط الكانطي، الذات أثر ضـروري، وهم لا يوجد سـوى بانعدام تحقق الثورة، وبمجرد ما تنبجس هذه الأخيرة فإن الوهم يندثر، وطابعه الوضـعاني يرتبط فقط بانزياح الرغبة التي تنطفئ بعد إشـباعها. ثانيا: وإما أن تكون الطوبى هي اللاثبات واللا اسـتقرار، أي أن نظل ثابتين في مكان ما، ليصـير التأسـيس نقطة يتعذر تحديدها، هناك دائما موقعان على الأقل لأن هناك علاقة قوة، زوج (مكون من أمير وشعب). هكذا يتم تبخيس الحاضر باسـم الماضـي، تماما كما سـيتم تبخيس الحاضـر باسـم المسـتقبل وحين يتم إفراغ الحاضر من سماته المحددة، يصير حبلانا بكل الصدف، وبضربات الحظ. تتمثل ذاتية مكيافيلي وألتوسـير في عدم الخضـوع لمسـألة البقاء في مكان واحد (مكان الأمراء الذين وجدوا، مكان الأمير الآتي والذي يمكن تحديد اسـم له، البابا، ملك فرنسـا، امبراطور الإمبراطورية المقدسة، عائلة ميدسيس، مكان الشعب من خلال الخطأ الكامن في نظرية الذات كانعكاس). بإمكان الذات إذن القيام باشـتغال فعال داخل الفراغ المتجسـد بين اثنين، في الهاوية المفتوحة للكوناتوس الفردي كجسـد يروم الحفاظ على نفسـه، الإبقاء على وجودها داخل هندسـة الذات. على الأمر أن يبقى بعيدا عن الانهمامات (الأهواء/العوارض) مثل الحب/الكراهية التي هي انهمامات الشـعب والتي تفرز الانشـقاقات وأشـكال الفوضى الكبيرة والمتعددة، بالرغم من أنه يجب أن ينحو منحى الشـعب لا منحى الكبار والنبلاء. هناك حريتان، تلك التي نطالب بها من أجل أن نحكم، وتلك التي نطالب نرغب فيها للعيش في اسـتقرار وأمان. إنه في الأوان ذاته رنو إلى الخطر

ورفض للبيبدو الهيمنة. هناك لدى الشعب (الرغبة فقط في ألا يعيش تحت السيطرة والهيمنة، وبالتالي لديه إرادة متزايدة في العيش بحرية) أما عند الطبقات العليا، الفئات والشرائح الموجودة عند قمة الهرم الاجتماعي فهناك (رغبة كبيرة وعارمة في الهيمنة). لا يتجاهل ألتوسير وهو يعيد قراءة مكيافيلي القراءة الغرامشية التي تضع الثورة مكان وحدة إيطاليا وتأسيس إمارة جديدة، وتضع الحزب مكان الأمير. من الهام ملاحظة أن الأمر محدد كوحش يجمع بين وحشية الطبقة العليا من النبلاء الذئاب، وقوة الأسد، والإنسانية السلبية الخالصة للشعب. الشعب إنساني فقط لأنه يهرب من كل هيمنة. الشعب يشبه مهرجا يرتدي لباسا بألوان متعددة ومكون من قطع ثوب مختلفة، لأن لديه حاجات غذائية، جنسية، ولأنه منذور للعبة المتعة، ورغبة الرغبة، للإحساس بالجوع من فرط الجوع الذي يعتصر بطنه. إنه يجسد مبدأ اللذة، البراءة بدون غريزة الموت. أما الأمير فهو مثل الأبطال وأنصاف الآلهة اليونانية، يجمع في كيانه بين طبيعتين، فهو وحشي مرعب ويتجاوز بسهولة حدود المسموح به في النظامين معا، نظام الطبقة العليا ونظام الشعب. إنه ينتمي للطرفين معا، مقدس لهذا السبب، لأنه اخترق حدود الخير والشر. إنه تجسيد للذات المطلقة، ذات السياسة الجديدة مطلقا، والمؤسس لإمارة جديدة مطلقا. لكن السمة المدهشة، تلك التي تسمح بالتفكير، أي بامتياح شيء ما كوني من الحالة الخاصة لإيطاليا الوسطى إبان عصر النهضة، هو كونه بلا هوية، لقد ترك من طرف مكيافيلي مصبوغا باللون الأبيض كما قال ألتوسير. بإمكانه أن يصنع من كل شيء مهما كان عاديا سلاحا، وأن يعثر على الاتجاه اللامتوقع ليسلكه، وأن يمر من اكثر الطرق قصرا (يجب ألا ننسى في هذا السياق تيمة التحديد التضافري التي سمحت للينين بأن يخلق ثورة بروليتارية هناك حيث كان الكل ينتظر ثورة بورجوازية، ولماو بخلق ثورة فلاحية هناك حيث كان الكل ينتظر ثورة عمالية).

يرى ألتوسير نفسه في الحكايات التي أوردها مكيافيلي في (الأمير) عن أسرة بورجيا، فالأب الذي اعتلى كرسي البابوية تحت اسم البابا ألكسندر السادس والذي عرف في تاريخ القرون الوسطى بصكوك الغفران، خرق مبدأ العزوبة الذي يجب أن يلزم به رجال الكنيسة. اغتصب الأب (بورجيا) القانون تماما كما في حكاية ألتوسير نفسه، أو ما شيده باعتباره حكايته، حيث اغتصب أبوه أمه تقريبا، أما سيزار بورجيا ابن البابا الملعون فهو ابن لا أحد، مثل ألتوسير، لأنه من أب لا يجب، حسب قانون الكنيسة أن يكون له أبناء

أو حياة جنسية ما دام الأب الروحي للكل. هكذا شيد ألتوسير الحكاية كديكور مسرحي وقف عبره عند محطات تكون الذات ألتوسير، لكنه، في واقع الأمر، يحكي لنفسه وللآخرين أيضا حكاية فولكنرية، على خلفية (درس تطبيقي في التحليل النفسي) تمت فبركته بالتدريج بدءا من الخمسينيات وصوغه ضمن بنية هلوسية/استحواذية، وخصوصا في سنتي 1964/1963 المرحلة الصعبة والحاسمة التي غير فيها لويس ألتوسير محلله النفسي. ظل ألتوسير لسنوات يردد حكايته/تاريخه الشخصي على الأطباء والمحللين النفسيين مثل جمل مسكوكة (أحب أختي) التي تحولت إلى (أمي تحب أخ أبي الذي يحمل اسمي الشخصي). بدا كما لو أن الحكاية الأتوبيوغرافية المحبوكة المنسوجة بخيط أبيض، تريد حشر نفسها عنوة في خانة (أوديب)، وكما لو أن حكاية (أوديب) صارت تمرينا مدرسيا، أما يجب الإجابة عنه بشكل صحيح أو تلقي العقاب، وكما لو أن لويس الصغير تمكن من أن يقول، تبعا لذلك بأنه يحب أمه، قالها بطريقة معكوسة حين قرر بأن أمه لا تحب أباه بل تحبه هو (أي أخ الأب)[12].(lui c'était louis) لربما كان ضروريا لفهم لغز جنون ألتوسير، التفكير في الاكتئاب النفسي الثنائي الذي عاشه كل من الأخ والأخت معا، والتفكير في الحلم الذي حلم به في غشت 1964 والذي حمل مسبقا إرهاصات الجريمة تقريبا، ولم ينتبه له ألتوسير ولا لاكان أو المحلل النفسي روني دياكتين ولا أقاربه ولا هيلين ريتمان نفسها. وفي الطرف الآخر فإن أسماء النساء الأخريات كانت شديدة الوضوح ولافتة للنظر: كلير، فرانكا وأخيرا ساندرا، العنوان الفرنسي لإحدى أفلام فيسكونتي، المخرج السينمائي الذي كانت هيلين معجبة بأفلامه.(حافظت أمي على ذكرى ثلاثية من الاحتفال بزوجها: كونها اغتصبت في جسدها من طرف العنف الجنسي لزوجها، كون كل مدخراتها المالية قبل الزواج تم تبذيرها من طرف الزوج، وكون أبي قرر بأن تتخلى أمي عن مهنتها كمعلمة حالا ، لأنها ستنجب أطفالا، ليحتفظ بها له وحده في البيت أم شهيدة ودامية مثل جرح، ستصير الأم التي تعاني، المنذورة للألم المعلن والمليئة بالمؤاخذات، المعذبة في بيتها من طرف زوجها، كل جراحها مفتوحة: مازوشية ولكنها سادية بشكل مرعب، إزاء أبي الذي احتل مكان لويس(أي صار جزءا من موته) واتجاهي أنا (لأنها لا يمكن ألا تريد موتي، مات لويس الذي أحبته). أمام هذا الرعب الأليم، كان يجب علي بلا انقطاع الإحساس بقلق هائل لا قرار له، والرنو إلى أن أنذر نفسي جسدا وروحا لها، وأن أساعدها لأخلصها من إحساس متخيل بالذنب، إنقاذها من عذابها ومن

زوجها، والاعتقاد الراسخ بأن هذه هي مهمتي العليا، السبب الأسمى لوجودي(...) حين ولدت أعطوني اسم لويس. أعرف ذلك جيدا. لويس: اسم شخصي شعرت إزاءه بالقرف مدة طويلة (...) إنه يقول أيضا دون شك كثيرا نعم مكاني، وكنت أتمرد ضد هذه النعم ، التي هي نعم لرغبة أمي، لا لرغبتي. كما أنه يقول خصوصا ضمير الغائب المفرد الذي ينزع مني كل شخصية خاصة بي، ويشير إلى الشخص الكائن وراء ظهري: lui, c'était louis، عمي، الذي أحبته أمي لا أنا)[13].

تظل كل أتوبيوغرافيا موسومة ببصمة النرجسية، وألتوسير لا يفلت من ذلك بحكم أن إلحاحه على سرد الوقائع الكبرى أو الصغرى من حياته، هي بمثابة مكون أساس من استراتيجية الكتابة. قد يكون من حقنا أحيانا الشعور بالحرج من هذا السرد الحافل بالكثير من التفاصيل. لكن من المستحيل أن نظل خارج الحكاية التي صاغها لنا ألتوسير. حاول البعض القيام بذلك، حين تحولوا إلى مؤولين لدوافع ألتوسير النفسية، ويبدو أنه من السهل عليه الانخراط في هذه اللعبة، إذ نعثر على اللاوعي حاضرا في كل سطر من الأتوبيوغرافيا، كما لو أن الخطاطة التحليل-نفسية هي القالب الذي صيغت داخله و هي التي توجهها، نعثر على ذلك في التأويلات الألتوسيرية التي يتم عرضها باستمرار لأحداث وجود ما(هو وجوده)، في الحضور الدائم والسري لفرويد وفي العلاقات مع المحللين النفسيين(من بينهم لاكان).يبدو كما لو أن أتوبيوغرافيا ألتوسير تدعونا بطريقة غير مباشرة للجلوس على طرف السرير، وتقمص دور المحلل النفسي الذي تقترحه رمزيا ملينا، وهو دور يصعب مقاومة غوائتية. كيف يمكن أيضا أن نمتنع عن صوغ "نظرية" لسلوك ألتوسير، بالنظر إلى الكم الهائل من المعلومات/الوقائع/التأويلات التي يقترحها/يسردها علينا؟ ومع ذلك يجب التخلي عن ردود الفعل التي تتوخى البساطة. إن قارئ (المستقبل يدوم طويلا) لا يتوفر على وسيلة للتحقق من صحة ما قيل له، أو وسيلة لتجاور مرحلة الانطباعات التي لا يمكن التحقق منها. ينقص هذا القارئ أثر المعرفة الذي لا يفرزه اشتغال المحلل النفسي. ما ينقصه إضافة إلى ذلك، هو الحياد الكافي حتى لا يحكي لنفسه حكايات بصدد الحكاية التي قرأها. بعض المعطيات تبدو بديهية: أهمية العلاقة مع أم منحت لابنها الاسم الشخصي لرجل ميت أحبته، الدور الرمزي "للحزب" حتى في سياق العلاقات بين هيلين ولويس...إلخ انطلاقا من ذلك بإمكان أي واحد صوغ أطروحات، سيكون مستحيلا دائما جمعها ضمن تفسير ما لألتوسير. لا

يمكن أن نردد ما كتبه إتيان بالبيار (ألزم الصمت يا ألتوسير) لأنه لم يلتزم به وكتب أتوبيوغرافيته، ولكن يمكن أن نتمنى أن يسود السلام لا وعيه.

هل يجب علينا التخلي عن الوثيقة الغنية بالوقائع التي تشكلها أتوبيوغرافيا (المستقبل يدوم طويلا)؟. هل يجب ألا نأخذ بعين الاعتبار سوى الأعمال الرسمية الصادرة والتي تعتبر نظرية؟، فالبعد الفلسفي للأتوبيوغرافيا واضح وجلي، ومن حيث هي صراع من أجل المسؤولية، فإنها تحاول إنجاز تمفصل صعب بين البلورة المفاهيمية والتناقضات الفردية، والذي هو دون شك واحد من المجهودات الأكثر دلالة التي يكون مدعوا إنجازها اليوم، كل فكر مبدع. لربط علاقة مع عمل كهذا (الأتوبيوغرافيا) يجب رفض البقاء في وضعية برانية مصطنعة، فحين يتحدث ألتوسير عن نفسه يتحدث أيضا عن قرائه (بدأ بعض الرفاق في الحركة الماركسية اللينينية في المغرب يقرؤون ألتوسير ويناقشونه في حلقاتهم بدءا من النصف الثاني من السبعينات، سواء في ظهر المهراز بفاس أو في الحرم الجامعي بالرباط كما أن بعض الأساتذة ذوي الميولات اليسارية قدموا محاضرات عنه للطلبة)، بدرجات متفاوتة أولئك الذي سكنتهم إرادة الثورة من جهة ونفس الرغبة في الصرامة النظرية من جهة أخرى. من المستحيل على القارئ قراءة الأتوبيوغرافيا دون التموقع داخل الحقل الذي تفتحه أمامه، ودون أن يترك ذاتيته تتدخل في العملية بشكل مفتوح. هذا هو الرهان الأوحد الذي من خلاله يمكن فك خيوط المسار المتشابك والمتقاطع الذي سلكه الفيلسوف، التمييز بين ما يرتبط بالتميز الشخصي والفرادة، وما يتعلق على الأقل بالعلاقة بين قبيلة القراء والسياسة، لا يمكن عند نهاية المطاف، بالرغم من المجهود المبذول، توضيح شرط ارتكاب جريمة قتل هيلين ريتمان، ولكن قد يمكن ربما فهم المجتمع كما هو ولو قليلا.

تنمنح الأتوبيوغرافيا للعديد من القراءات الممكنة وقد يمكن تلخيصها في اثنتين تسمحان بالوقوف بشكل أحسن عند البعد العام للكتاب، الأولى قراءة ذكورية تتعلق بحضور النساء اللائي يشكلن المعطى الأساس والجوهري في حياة ألتوسير، وهو نفسه يصرح بوضوح بذلك لوسيان الأم ثم هيلين لكن أيضا جورجيت الأخت اللائي كتب الكتاب باسمهن. هل هذا الحضور المهيمن مجرد قناع زائف؟. النساء اللائي ذكرهن ألتوسير واللائي يبدو حضورهن على درجة كبيرة من الأهمية، ليس لكل واحدة منهن وجود ذاتي مستقل في الحكاية الأتوبيوغرافية التي أنجزت تحضر هيلين حتى موتها

العنيفة أولا وقبل كل شيء كموضوع لتأمل ألتوسير في ذاته. إنها مرآة تعكس نرجسيته والمديح الذي يعبر عنه في حقها شبيه إلى حد كبير بالورود التي يتم وضعها بجوار جثة. كانت هيلين ريتمان نشيطة، واكتسبت تجربة كبيرة جدا في نضالها كشيوعية، وتوفرت على فكر خاص بها وشديد الوضوح، يعبر ألتوسير عن ذلك بأسلوب المديح دون أن يمنحنا مباشرة محتويات هذه الأفعال والأنشطة النضالية وتأمل هيلين الفكري فيها (يجب التذكير بأن هيلين ريتمان هي من ساعد ألتوسير على التخلص من انتمائه ونشاطه داخل "منظمة الشبيبة المسيحية" وحولته إلى شيوعي ودفعته للانضمام للحزب). لوسيان الأم والتي تنطرح باعتبارها ضحية، يتم الحديث عنه أولا انطلاقا من سلوكاتها كأم مخصية (بضم الميم وكسر الياء) والتي مارستها طويلا في حق ابنها. لا يمكن بأي حال من الحال الشك في أن هاتين المرأتين لعبتا دورا أساسا في شقاء لويس. لكن الدور اللتان لعبتاه لا يمكن عزله ولا وصفه من الخارج، ولا يمكن فهمه إلا من حيث هو لحظة من العلاقات التي تتشكل بين الرجال والنساء، تماما كما تتم داخل المجتمع وداخل الوجود المتميز لكل شخص على حدة. حين لا يتم الوقوف عند المسؤولية التي تكون لنا في هذه العلاقات، ونكتفي بالوصف الخارجي فإن الغيرية المقلقة للمرأة تفقد معالمها وتنمحي.

العلاقة مع المرأة هي علاقة اجتماعية وحين لا ندرك ذلك نظل بعيدين عن المقاربة الشاملة لحكايتنا مع النساء ولحكايتهن معنا. يبدو أن ألتوسير ظل بعيدا عن هذا الحد، وما يخبرنا به من حاجته إلى التوفر باستمرار على قبيلة من النساء دال جدا، إنه بمعنى ما نوع من "التراكم البدائي" للصديقات والعشيقات اللائي يمكن اللجوء إليهن، حين تسوء العلاقة مع الرفيقة الزوجة التي يحبها ألتوسير ويخشاها في آن. لا نضع كمخزون سوى الأشياء التي تكون صالحة للاستعمال، أو الساكنة ذات الثقافة المغايرة. لا يتعلق الأمر هنا بصدد "الحالة ألتوسير". معنى هذا التأكيد هو أنه لا يمكن، بأي حال من الأحوال، الحكم على ألتوسير، ولا التشكيك أبدا في نوعية العلاقات التي كانت له مع النساء. ما نستمده من الأتوبيوغرافيا، هو معرفة الصعوبات التي قام النص بعرضها بصراحة نادرة، وهي الصعوبات التي تسمح فقط برؤية إلى أي حد كان وجود ألتوسير عارضا (من الأعراض)، دالا على ما تكونه العلاقات الاجتماعية الجنسية. إذا ما تم الحديث عن قراءة ذكورية فذلك من وجهة نظر مزدوجة، لأن حكاية ألتوسير تكشف

أولا للرجال طبيعتهم، ولأنها كنتيجة لذلك، تحفز القراء والقارئات أيضـــا على التأمل عموما.

هنـاك قراءة أخرى للأتوبيوغرافيـا هي قراءة الجنون، أيـا كانـت التـأويلات التي اقترحت لوصفه فإن ألتوسير تعايش باستمرار مع الجنون، إلى أن اندغم فيه ذلك اليوم من ســـنة 1980 الـذي قتل فيـه هيلين خنقا، أوغل نهائيا في نفقه المعتم ولم يعد منه. الكثير من قراء ألتوسـير، وكاتب هذه السـطور من بينهم تفاجئوا لذلك، القراء البعيدين من غير مريديه وأصـــدقائه المحيطين به، إذ لم يكن ممكن بالنســـبة لنا، تخيل فداحة الكارثة التي جعلت صـــاحب (دفاعا عن ماركس) و(قراءة الرأســـمال) يعيش واقفا فوق جرف هار مشـــرف على هاوية الجنون باســـتمرار، متأرجحا بينها وبين صـــرامة المفاهيم والقطيعة الإبسـتيمولوجية. اللافت للنظر هو ان صحبة الجنون الطيلة لم تشـكل أبدا حـاجزا أمـام الإنتـاجـات النظريـة، التي يمكن لشـــراح المتن الألتوســـيري ومؤوليـه عـدم الاتفاق مع بعض أطروحاتها ونتائجها، لكن لا يمكنهم أبدا وضع صرامتها النظرية موضع شك وحتى بعد حدوث المأساة واصل ألتوسير الكتابة، حيث كتب الأتوبيوغرافيا الثانية بعد الأولى بعنوان (الوقائع) ســنة 1975 والتي ظلت قيد الكتمان ولم يعرف بوجودها غير أقرب المقربين إليه، وكتب سلسلة من الرسائل والنصوص المعدة للنشر في ما سيأتي من السـنوات(ترك ألتوسـير خلفه كما هائلا من النصـوص النظرية التي كتبها إبان ما يمكن تسميته الحجر القانوني الذي فرض عليه إبان عقد التسعينات من القرن الماضي والتي وضـعها مريدوه وأصـدقاؤه في حماية معهد ذاكرة النشـر المعاصـر (IMEC). لم تكن الحياة بالنسـبة لألتوسـير غير انخراط دائم في أنشـطة سـياسـية توقفها بين الفينة والأخرى، كفواصل فجائعية، حالات من الانهيار العصبي الصعبة جدا والتي تتطلب قضاء فترة في مســتشــفيات الأمراض النفســية. بإمكان هذه الوضــعية المهزوزة أن تحث القارئ على التفكير بأنه مختلف، لأنه ربما، لم يتجاوز بعد الحدود التي اخترقها ألتوســـير، وانطلاقا من هذا الموقف قد يتوصـل إلى إقرار قطيعة بين " الفكر" والشـخص المريض، ولن يبقى له غير تخيل معابر وجســور بينهما، تســمح بكل ذاتية معلنة، بالقيام بالفرز بين المقبول والمرفوض، فيما تلقيناه/ عرفناه عن الحياة المضطربة لألتوسير.

المســألة تبدو غير مقبولة، تتموقع في حيز آخر أي في الرفض الاعتباطي لصــياغة تصـور لوحدة الحياة عند ألتوسـير، فالبروفيسـور النموذجي، مؤلف الكتب الهامة التي

وسمت سياقها التاريخي، والمناضل المهووس بانسجام الممارسة السياسية، الباحث الذي أثر في مئات الأشخاص في مناطق كثيرة من العالم، لا يجب نفي كل هذه الحالات من طرف نزيل "مؤسسات الاستشفاء النفسية" ولا من طرف قاتل هيلين. إن الاضطراب الدائم الذي انوشم به وجوده، يكشف في تجلياته الإسرافية نفسها، أزمة الفردانية في المجتمعات الحديثة التي حققت فيها الليبرالية انتصارا باهرا، بادعائها تحقيق حياة الرفاهية الجامعة للكل عبر تطوير الجانب الاجتماعي والنفسي لكل فرد على حدة. ينطرح جنون ألتوسير باعتباره حالة خاصة قصوى، لكن إذا ما تأملناه بعمق فإنه يكشف جنون هذه الحياة العادية المستلبة، أي جنوننا جميعا. لكن ألتوسير ليس مواطنا عاديا، مجرد جامعي منعزل داخل عشق صوفي علمي، لقد اختار الانخراط منذ فترة المراهقة، داخل صفوف الكنيسة أولا، ثم داخل الحزب الشيوعي الفرنسي بعد ذلك. عاش تناقضات النضال كما كان يمارس داخل تلك التنظيمان والأجهزة الحزبية الكبرى بكل أعطابه ومطباته تحت الهيمنة التامة للرأسمالية. إن اختيار المساهمة في الصراع من أجل التغيير الاجتماعي الشامل، يتضمن بالضرورة رفض إيديولوجية الرهبان وخطاباتهم والقيم المهيمنة. لا يتم ذلك بدون مجابهة خطر فقدان التوازن، الذي هو جزء أساس من الانخراط في حزب، أيا كان. إن الاندماج في أي جماعة تمارس النضال يكون مصدرا لحالات جديدة، إذ إن علاقات السلطة التي تبنين مجتمعا ما، لا تغيب عن الجماعة التي تزعم القضاء عليها، ويجب أخذها بعين الاعتبار. ينجم عن ذلك نوع من التوتر الدائم بين الرغبة في العيش في أمان التي يضمنها الاندماج داخل جماعة من جهة والرنو من جهة أخرى إلى صياغة نظرية. حقيقة قادرة على عقلنة المعطيات المتشظية للواقع المعيش الشخصي وللممارسة النضالية، والبحث عن استقلال ذاتي. مسار ألتوسير كان شبيها بحلبة مليئة بالمطبات والحواجز والمعيقات. يجب فهم ذلك في دلالته الأولى التي يحملها كل انخراط لي وتحملها جريمة القتل سنة 1980 أيضا، قبيل انتصار الاشتراكيين الفرنسيين وفوز فرانسوا ميتران بالرئاسة، ضمن تحالف مع الحزب الشيوعي.

إن اقتراف الجريمة، والمرور إلى التطبيق يتعلق أولا بكائن ملموس هو ألتوسير، والقارئ النزيه لا يمكنه أن يملك تفسيرا يقترحه لهذه المأساة. لكنه يظل على العكس، معنيا بالمظهر العام للرغبة في الموت، الحاضرة بقوة في كل صفحات الأتوبيوغرافيا

تقريبا. تحضر رغبة كهذه حتى في أشكالها الأكثر عدوانية، داخل كل واحد على حدة، والحالة الألتوسيرية الخاصة تمنحنا معلومات وإفادات حولنا نحن. حياة ألتوسير، أو تجربته الوجودية كانت معركة دائمة وغير محسومة سلفا، بين الجنون والنظرية والسياسة. إن قراءة أتوبيوغرافيا ألتوسير، وإعادة قراءة إسهاماته النظرية السابقة ضمن هذا المنظور، هي محاولة التفكير في الفعل السياسي في علاقاته مع الفرد والنظرية في زمن يشهد بروز العديد من التساؤلات والتراجعات.

كان لويس ألتوسير مثقفا وشيوعيا في آن، منخرطا في تناقض ناهض على التعارض بين "العالم" (بكسر اللام) و"السياسي" بلغة ماكس فيبر. كان منطق مقاربة الحقيقة المنذغمة في كل بحث جاد منفصلة عن منطق التنظيم الحزبي الذي هو عضو فيه. لم تكن هذه الوضعية تخصه وحده، بل تلك التي عاشها كل المثقفين الذي جابهوا الستالينية و"علمها البروليتاري المزعوم" وبشاعاتها المختلفة. إنها عموما وضعية مشتركة يتقاسمها كل الأفراد الذي أدى بهم انخراطهم إلى الانتماء لحزب. الأمر هنا يتعلق بالوضع الاعتباري للتنظيمات السياسية من حيث هي وسائل للصراع ومواقع لاشتغال علاقات السلطة. تمنحنا أتوبيوغرافيا (المستقبل يدوم طويلا) معطيات عديدة، تكتسي بعدا عاما، انطلاقا بالذات من خصوصية ارتباطها بمسار فردي يخبرنا ألتوسير بأن الطفولة التي عاشها قادته طيلة حياته كلها، إلى البحث عن "ملاذات حامية" كفيلة بأن تحميه من مجابهة الصعوبات الوجودية. أهم هذه الملاذات الحامية هي الكنيسة الكاثوليكية، معسكر الاعتقال النازي، المدرسة العليا للأساتذة والحزب. كانت العلاقة مع الكنيسة على ما يبدو حاسمة، وتميزت بتأثير "معلمين" مثل جان غيتون، جوزيف هور، جان لاكروا الذي حافظ على علاقته بالرغم من الاختلافات اللاحقة. ساهم ألتوسير إلى جانب القس الأب مونتو كلار في حركة شبيبة الكنيسة التي شكلت عند منعطف الخمسينات من القرن الماضي، إرهاصات "لاهوت التحرير" في المستقبل. يخبرنا يان موليي بوتانغ في الجزء الأول من بيوغرافيته[14]، بأن علاقاته مع هذه المجموعة ظلت قائمة أربع سنوات على الأقل بعد انخراطه في الحزب الشيوعي الفرنسي (شارك سنة 1952 في رحلة إلى روما)، وكما تشير إلى ذلك البيوغرافيا فإن ألتوسير بعدما حاول تجديد الكنيسة من الداخل، خاض معركة لإصلاح الحزب الشيوعي الفرنسي، الذي لم يقطع علاقاته به أبدا. يتحدث في الأتوبيوغرافيا عن نفسه (كشيوعي بدون بطاقة الحزب).

يبدو ان هذا التوازي الرهيب لدى ألتوسير بين اختيارات صعبة منذورة سلفا للفشل من جهة، والاستثمار الشخصي لطاقته الإبداعية داخل هذه التنظيمات يطرح سؤالا أساسا، بالنظر إلى أن ألتوسير، على ما يبدو، مثله في ذلك مثل الكثيرين، يجد داخلها نوعا من السلطة المشرعنة (بفتح العين)، عبر إيمان ناهض على ضرورة الجماعة. إن الانشقاق هو شكل للعلاقة مع أولئك الكائنين في أعلى التراتبية الهرمية، والذين، حتى وهم يتخذون إجراءات قمعية ضد المنشقين يلفون أنفسهم ملزمين بالاعتراف، بمن يعارضهم. داخل هذا النقاش الذي لم يتم فتحه حقيقة يكن شكل خاص للحرية، حرية الرقابة الذاتية التي تجد تبريرها في أن الانتماء للجماعة هو ضامن العلاقة الخاصة مع الواقع. (يحول الايمان أعضاء مجموعة ما إلى أشخاص مختارين، كما أن الانفتاح على أولئك الذين يحددهم العلم كفاعلين في التغيير الاجتماعي (البروليتاريين) له نفس الأثر. كلاهما يسمحان للإكراهات التي يفرضها العالم بالانمراس تحت شكل انفتاح على الحقيقة). ذاك ما يعبر عنه ألتوسير في رسالة إلى جان لاكروا كتبها ما بين ديسمبر 1949 ويناير 1950. (تجربتي، بالرغم من قصرها، داخل الحزب دفعتني لاكتشاف الثراء المدهش الذي يسود هذا العالم. فضلا عن ذلك، فإننا إضافة إلى الغنى المدهش للتفكير والتأمل الذي ينمنح لنا، وخصوصيته الرائعة، يمكننا الإحساس بالسبب في ذلك وأن نكون على حق: هنا بسبب الحزب وبفضله، وشورط ممارسته نفسها، واستمراره وحفاظه على البقاء (لأن الحزب غير مضطر لممارسة الحيلة لا مع الناس و لا مع المشكلات والواقع وإلا فإنه سيختفي تماما). فإننا نظل في تواصل مع الواقع الأصيل للناس، مع الحياة الفعلية ومشكلاتها الواقعية ومخيالها المذهل الذي يطرح في كل آن مشكلات جديدة، ويبتكر وضعيات جديدة ذات معنى وتحمل في ذاتها عناصر حلها. الحزب منذور للحقيقة (لأن كل قوى الاستغلال واستعباد الطبقة العامة ضده، ولا يمكن أن يظل حيا إلا إذا عانق الواقع. الشيوعيون منذورون للحقيقة أو للموت)[15]. ينهض مديح الشيوعية والشيوعيين هذا على مرجعية الجدانوفية (نسبة إلى جدانوف) وأقواله حول الفلسفة من حيث هي علم، وعلى الطابع الإجرائي مطلقا للتعارض بين المادية والمثالية. يؤكد لوي ألتوسير نفسه هذا الانتماء للمرجعية الجدانوفية في رسالة إلى جان لاكروا[16] سنة 1970: (عثرت عند جدانوف، في تعبيرات أكثر قوة وصلابة على الجوهري في النتائج التي توصلت

إليها وأكثر. يا له من حضور مدهش لمشكلاتنا، حتى الأكثر "تقنية" والأكثر فلسفية من بينها).

ظل ولاء ألتوسر للحزب الشيوعي وإيمانه بالوضع الاعتباري الاستثنائي للحزب الشيوعي مطلقا. كتب ألتوسير أتوبيوغرافيته سنة 1985، بعدما أكد بأن الجماهير تكتسي الأولوية على التنظيمات الحزبية. يبرر صاحب (قراءة الرأسمال) ارتباطه بالحزب بالأهمية التي يوليها لاشتغال المعارضة الداخلية للحزب. (كان الانتماء للحزب حينها مدهشا، شريطة ألا يحتل المرء وظيفة إطار دائم مفصول كلية عن العالم الخارجي، وذلك ليجعل المناضلين يكتسبون للتجربة ويتوفرون على تكوين سياسي تتعذر مقارنته)[17]، وقوله أيضا (...يمكننا أيضا اكتساب معرفة ملموسة بالطابع المعقد للطبقة العاملة المنضوية صفوف الحزب الشيوعي ونقابة الكونفدرالية العامة للشغل)[18].

يستخلص ألتوسير وصفا لعجز الأفراد الذين يظلون معزولين ويفتقدون (للتواصل العضوي...مع الساكنة النشيطة المنظمة أو الموجودة خارج كل منظمة تمارس الصراع).

تبين هذه الجمل الألتوسيرية بوضوح ما كانه الحزب الشيوعي الفرنسي حتى نهاية الستينات، أي تنظيما يجمع عينة دالة ينتمي أفرادها لشرائح شعبية ويمارس هيمنة قوية على الحركة العمالية. لكن الجمل في نفس الآن تخفي كلية ما يمكن أن نعرفه أو نفعله داخل الحزب. كان الطلبة والمثقفون خصوصا مفصولين تماما عن العمال الذي يشكلون القاعدة، ويلتقون في اجتماعات الخلايا، بينما تظل الآراء المعبر عنها في النقاشات مشوبة بنوع من الاحترام المشترك للأفكار التي تصدر عن المركز. كان الاعتراف بطابع التعقيد الذي يميز الطبقة العمالية ضعيفا جدا، إذ يتمثل في استبطان واستيعاب خطاب الإدارة الحزبية حول البروليتاريا كما يجب أن تكون. أما بالنسبة للتمرن على السياسة الذي يمكن الاستفادة منه داخل الحزب، فيتلخص في اكتساب ثقافة تكتيكية، وحتى يعبر العضو في الحزب عن ربع فكرة على الأقل، يجب أن يسبقها أولا التعبير عن الانخراط التام في "التوجه العام" للحزب. كانت متاحة دائما إمكانية للانتقاد والتدخل على هوامش التوجه الأورثدوكسي، هناك حيث لا ترى الإدارة الحزبية ضرورة لفرض أوامرها. قرر ألتوسير خوض المعركة في حقل الفلسفة واحتل وضعية

غامضة، فقد تصدى من جهة للمشكلات الأساس، ومن جهة أخرى، تجنب التعبير عن معارضته للقادة الرسميين بشكل علني، القادة الحزبيين الذي احتج على احتكارهم لصياغة الخط السياسي.

مؤكد أن هناك الكثير من الأشياء التي يمكن تعلمها داخل تنظيم جماهيري كالحزب الشيوعي الفرنسي، شريطة أن نعي تماما طبيعة بنيته البيروقراطية والتي لا تنحصر في مجموعة المداومين الحزبيين، وإلا فإن السياسة التي يتم تعلمها داخل الحزب تبدو علاقتها أوهى من خيوط شبكة العنكبوت، بالسياسة الثورية التي تنهض أساسا على العلاقة النقدية مع المجتمع وكل مؤسساته. يمكن تبرير الإرادة التي عبر عنها ألتوسير في خوض المعركة داخل الحزب الشيوعي الفرنسي، لكن لا يمكن ذلك بالتأكيد اعتمادا على الحجج التي عبر عنها في أتوبيوغرافيته، والتي تتوخى منح الحزب طبيعة خاصة. شكل الحزب ملاذا حاميا توجب التآلف معه حتى لا يتمزق ذلك الغطاء الحامي، وهو بذلك يستجيب لحاجة ألتوسير، ولكل من هم، ما وراء الاختلافات الوجودية، الذين يختارون التماهي مع التنظيم الحزبي. الشيء السيء الوحيد في كل هذا، هو أن هذه الحاجة، ليس معبرا عنها بوضوح، وتعبر عن نفسها عبر التعبيرات والتشكيلات التوافقية، وتكون لها نتائج مباشرة على الممارسة النظرية.

مؤكد بأن العلاقة المعقدة مع الحزب، هي نتاج الشقاء الوجودي الذي منه تنسج الأتوبيوغرافيا خيوطها، وتمتاح نسغها. مؤكد أيضا أن المتغيرات النضالية أنهكت ألتوسير بشكل متزايد على مر السنوات، وهذا الأمر (الحزب كملاذ حام) يفسر الدور الذي لعبه الملاذ الحامي الآخر في حياة/ التماعات ألتوسير النظرية، والذي هو المدرسة العليا للأساتذة بشارع أولم والتي كانت بالنسبة له بمثابة رحم ضام. يتعذر الفصل بين لوي ألتوسير وشارع "أولم"، حيث قضى فيه ثلاثين سنة من حياته وفيه تبلورت وتطورت عطاءاته النظرية، وتجسدت علاقاته مع زملائه من المدرسين، وخصوصا مع تلامذته الذين صار الكثير منهم من أقرب المقربين إليه ومن معاونيه. اكتسبت المدرسة العليا بشارع أولم صيتا عالميا، وخصوصا في علاقتها الوطيدة بالانخراط السياسي لمن كان أحد أكثر الأساتذة النشيطين فيها، وأسهمت تبعا لذلك في نشر مواقف وأفكار وتدخلات ألتوسير. المنطق الذي نهض عليه اشتغال الدروس داخل المدرسة كان يتضمن، إضافة إلى ذلك، نوعا من التآلف الدائم التجدد مع فلاسفة الماضي كما مع الباحثين المعاصرين.

داخل ذلك الحرم الجامعي المتميز بشارع أولم، اجتمعت كل الشروط المطلوبة لإنجازات فكرية ونظرية يتعارض انتظامها الهادئ والواثق من نفسه، مع المعارك الصعبة التي توجب الاضطلاع بها في الحقل السياسي. بالرغم من أن الحصيلة كانت إيجابية فقد كانت هناك بعض السلبيات منها أن المدرسة العليا للأساتذة إبان تلك السنوات الألتوسيرية كانت بدءا جماعة ذكورية، تشكل لحمتها ذلك النوع الخاص من الزمن الاجتماعي المعلق الذي تمثله الدراسات العليا بالنسبة للطلبة: حيث يظل الطلبة الشبان واقفين لسنوات عند عتبة الحياة العملية، ملزمين بتحصيل معرفة ستترجم بالنسبة للبعض منهم إلى وضع اعتباري يحتلونه داخل التراتبية الاجتماعية. انطلاقا من هذا العمق المشترك تبلورت تيارات إيديولوجية، كانت صدى لتلك التي تخترق العالم الخارجي والمناخ العام داخل المدرسة قاد إلى تشكل جماعات على شكل حلقات إيديولوجية بين "الرفاق الصغار".

كونت المدرسة العليا للأساتذة (شارع أولم) رجالا ذوي كفاءة، كانت معرفتهم الثقافية على درجة كبيرة من الإتقان و لا مثيل لها. لكن لا أحد منهما ظل محايد، لا الكفاءة ولا المعرفة، لأن هؤلاء مثلوا النماذج لاستخدام المعرفة من طرف السلطة والتلاعب بها، وحتى بين أولئك الذين رفضوا مناصب عليا فقد ظلوا محافظين على سلوك من يملك المعرفة الحقة. وحدهم هؤلاء كانوا يعرفون ما يجب قراءته حتى يعبروا عما يجب قوله. هم مالكوا المعرفة وناشروها المعترف بهم، والذين يقيمون مع باقي العالم علاقة أبوية، تعيد إنتاج العلاقات التراتبية المهيمنة سلفا على المستوى الثقافي.

لكن الأزمة التي جسدها ماي 1968 مست بعمق شارع أولم، فتأثير الحزب الشيوعي الذي كان ملموسا سلفا إبان العقد الماضي، تقوى خصوصا وقد عثر على تعبير نظري عنه مع ألتوسير، كما أن اليسار المتطرف ذو الاتجاه الماوي اكتسب الحق في الانوجاد داخل المدرسة، في إحالة على ألتوسير أيضا هذا التطور شكل، إلى حد ما، نوعا من القطيعة، والكثير من خريجي المدرسة الواعين بالمشاكل التي تخترق اشتغال المجتمع، لم يعودوا يرون المستقبل في الحصول على منصب عال، على الأقل مؤقتا، ولا يرونه إلا داخل منظور ثوري. لم تغير هذه الوضعية كليه علاقات خريجي المدرسة مع السلطة والمعرفة، فما عثروا عليه لدى ماوتسي تونغ وجده الأكبر منهم سنا عند كونت أي تفسير للعالم يتحكمون في أركانه ومقوماته التي ينشرونها، يفككونها ويعمقونها. لكن لم يكن

مؤكدا أنهم يعتبرون، مع ذلك، تصـورهم للعالم كموضـوع يفتح امتلاكه أمامهم طريقا نحو الهيمنة. حوالي سـنة 1968، ألفى ألتوسـير نفسـه موزعا بين الرغبة السـياسـية في خوض معركة نظرية، والاحترام الواجب للقواعد الجدانوفية مازالت مهيمنة داخل الحزب الشـيوعي، والنمط من العلاقة مع المعرفة كما يتضـمنه المنطق الخاص لشـارع أولم. اكتسـت هذه الوضـعية المعقدة طابع الضـرورة نظرا لأسـباب شـخصـية يتعذر الاضـطلاع بها تمام ولا يمكن الإفلات من شـراكها إلا عبر الفانتازم. يعطينا ألتوسـير تبعا لذلك وصفا مدهشا للمثقفين الشيوعي(إنهم علماء حقيقيون، مسلحون بثقافة علمية ونظرية أصـيلة جدا، اسـتفادت من ميكانيزمات كل أشـكال الإيديولوجيا المهيمنة، والتي ظلوا يقظين ضـدها، وقادرين، في ممارسـتهم النظرية، على اجتراح طرق خصـبة فتحها ماركس، وأغلقتها كل الأحكام المسبقة السـائدة. عملية ذات طبيعة كهذه، وذات صـرامة يتعذر تفكيرها دون ثقة صـلبة وواضـحة في الطبقة العاملة ودون مسـاهمة مباشـرة في معركتها)[19]. يتصـور ألتوسـير الطبقـة العـاملـة في نقـائهـا المـأمول ويتخيـل المثقفين الشـيوعيين كفرسـان الزمن الحديث، وأن البروليتاريا مطلوب منها أن تلعب دورا جوهريا بالرغم من أنها اجتماعيا كائنة في الصـفوف الخلفية، وهو نوع من الإسـقاط الفكري، الذي لا يمكنه على المدى القريب، سوى الاصطدام بواقع البروليتاريا الذي لا يتوافق مع واقع حزبها وبعلم لا يمكنه أبدا الخضـوع لإكراهات التصـنيف الذي تفرضـه المعرفة الرسمية التي ينتجها الحزب.

إبان عقد السـتينات والسـنوات الأولى مع العقد الذي تلاه، بدا كما لو أن لعبة الانتماءات بدأت تعوق ألتوسـير في أبحاثه، وهي اللعبة التي ظل دائما في أمس الحاجة إليها. بدءا من سـنة 1976 وما تلاها عرف فكره نوعا من التحول، فقد بدأ ألتوسـير يقول ويكتب عكس ما قاله وكتبه وقرره سـابقا. انكسـرت القاعدة المفاهيمية لما بلوره نظريا في السـابق، كأن ألتوسير انقلب ضد أطروحاته وفكره. لم يعد ألتوسير يطرح الطابع العلمي للماركسـية كنقطة انطلاق للتأمل النظري، ففكر ماركس ظل، على العكس، حتى كتابة (الرأسـمال) مشـوبا بالنزعتين المثالية والتطورية. كما أن بعض "النصـوص الشـقية" لإنجلز التي استعادها لينين داخل العديد من أقواله المسكوكة والتي تعتبر الماركسية كما لو أنها "صـحيحة" أو "على حق" أضـافت نوعا من التحديد التضـافري إلى الاختناق الدوغماني الذي بلغ أوجه مع سـتالين.(تم حصـر الماركسـية التي ظلت في السـابق حية

حتى في تناقضاتها نفسها، وتحنيطها إبان سنوات الثلاثينات، وتم تجميدها في صيغ "نظرية"، وداخل خط وممارسات سياسية مفروضة على المنظمان العمالية من طرف القيادة التاريخية الستالينية).

هذا ما قاله ألتوسير في مداخلة في ندوة نظمتها "مانيفستو"، جريدة الحزب الشيوعي الإيطالي، في مدينة البندقية في نوفمبر سنة 1977 حول أزمة الماركسية، ومنحها صحبها العنوان التالي (وأخيرا حصلت أزمة الماركسية) حيث وظف لأول مرة اصطلاح "ستالينية" الذي اعتبره سابقا غير مقبول.

افتتح ألتوسير مداخلته في ندوة جريدة (مانيفستو) بالقول: (لقد انكسر شيء ما). كان ألتوسير حينها يفكر في مساوئ الستالينية وآثارها العديدة والمضرة، بدءا من ثلاثينات القرن الماضي على الحركة العمالية الأممية. كان الانحراف الستاليني واضحا، مأساويا وهائلا وسنة 1986 حدد ألتوسير الستالينية باعتبارها الشكل الذي "عثرت" عليه الإمبريالية لاستغلال الشعوب داخل العالم الاشتراكي. كان التوتر الذي قاده سنة 1986 إلى تصفية إرثه النظري حاضرا سلفا في مداخلة 1977. (لا أعرف إذا ما كانت الإنسانية ستعرف الشيوعية، هذا المنظور الأخروي لدى ماركس. ما أعرفه، على أي حال، هو أن الاشتراكية، ذلك الانتقال المفروض الذي تحدث عنه ماركس هو مجرد "خراء" كما أعلنت ذلك سنة 1978 في إيطاليا وإسبانيا أمام جمهور من السامعين الذين استاؤوا من عنف أقوالي. هنا أيضا كنت أحكي "حكاية". الاشتراكية نهر واسع، عبور خطير. سيتكون لدينا مركب هائل من الرمال: مركب التنظيمات السياسية والنقابية الذي سيمتطيه كل الشعب. لكن لعبور الخضم يجب أن يكون هناك "ربان"، سلطة الدولة ستصير بيد الثوريين، وفي السفينة الكبرى، يجب أن يكون هناك "ربان"، سلطة الدولة ستصير بيد الثوريين، وفي السفينة الكبرى، يجب أن تهيمن الطبقة البروليتارية على كل الذي يحركون المجاذيف (الأجرة ما زالت موجودة والمصلحة الخاصة أيضا) وإلا سيفشل كل شيء ! هيمنة البروليتاريا)[20].

تؤشر تلك الكتابات (المداخلة في ندوة جريدة (مانيفستو) في البندقية سنة 1977 حول أزمة الماركسية والمقال (الماركسية اليوم) المنشور في مجلة (M) والذي نشر منذ سنة 1978 في موسوعة غارغانتي بإيطاليا)، على الوعي النهائي بموت الحركة الشيوعية والتي

شـكلت باسـتمرار، ما وراء التباينات في وجهات النظر والمواقف الإيديولوجية والنظرية الظاهرة أو الكامنة، المرجعية الأسـاس للتدخل النظري الألتوسـيري. أما الحزب الذي يتقمص روح البروليتاريا والحقيقة تبعا لذلك، فقد صار يلعب دورا سيئا جدا يعود أصل الانحرافات النظرية والسـياسـية إلى أصـل اجتماعي. أعاد لينين إنتاج كاوتسـكي وحدد " للمثقفين البورجوازيين" مهمة تمرير " العلم" لصـفوف البروليتاريا من الخارج. يقول ألتوسـير في مقاله (الماركسـية اليوم) بالرغم من أنه في كتابات سـابقة له تبنى أطروحة لينين دون نقاش: (خلف هذا المنظور يظهر تصـور كامل لعلاقات الحزب مع حركة الجماهير وقادة الحزب ومع المناضـلين البسـطاء والتي تعيد إنتاج الشـكل البورجوازي للمعرفة عبر الفصـل بينهما). الكثير من أقوال ألتوسـير تقود إلى نفس النتيجة، وهي أن المرحلة الألتوسـيرية الأخيرة هي لحظة الانقلاب النظري حيث سـينتصـر المناضـل على الفيلسـوف ويمنحه نفسـا جديدا. تراجعت الأفكار الجدانوفية (نسـبة إلى جدانوف) المسكوكة لصالح تصورات تندغم ضمن تصور مغاير تماما لتصورات الأممية الثالثة، فتصـورات ماركس في الأممية الأولى بينت بأنه يمنح أهمية للحركة الفعلية للعمال أكثر مما يمنحها لبناء حزب مطلق، ونفس الشـيء نعثر عليه في تصـورات روزا لوكسـمبورغ، ولينين إبان الفترة التي انشـغل فيها بمجالس السـوفييت (السـوفييتات) بالنسـبة لكل أولئك الذين أشـاروا إلى الخطر البيروقراطي بنوع من السـعادة النظرية والنجاح العملي. النظرية التي يمكن صـياغتها انطلاقا من هذه التصـورات العملية لا تمت بصـلة للماركسية الأورثودوكسية.

حين نطرح السـؤال: كيف وصـل ألتوسـير إلى هذه الوضـعية؟ نعثر مجددا على الجنون في علاقاته بالنظرية والسـياسـية. لقد انفتحت بالفعل، عند نهاية سـنوات السبعينات الحقبة السوداء التي سيجد ألتوسير نفسه لاحقا، داخلها تماما. إذا ما عدنا إلى الأتوبيوغرافيا سـنجد بأن الأزمات النفسـية وحالات الاكتئاب تزايد خطرها، وتوترت علاقة ألتوسـير مع هيلين حد بلوغ العنف الذي جسـدته جريمة القتل، ثم أتت بعدها السـنوات العجاف والصـعبة التي كان همه خلالها الحفاظ على البقاء. إنها تحديدا الحقبة التي بدأ فيها ألتوسير يتماهى ومكيافيللي السياسي والفيلسوف والرجل الأعزل. إن واقع أزمة الماركسـية والذي يلغي حظوظ الثورة العالمية في التحقق في الواقع، لا يدحض بالضرورة الممارسة النظرية. تنطرح الأزمة باعتبارها الشرط الأساس لاشتغال

الفكر النقدي، حتى يصير مجددا محركا للحركة الثورية. لكن (شيئا ما انكسر) لا فقط في الواقع بل داخلنا أيضا، داخل الفلسفة، من حيث هي ممارسة تضطلع بها وننظمها، ما بين الممارسة والمفاهيم. لم يعد ممكنا، الاستمرار في الإنتاج النظري وفي صياغة مشروع للممارسة إلا داخل العزلة. انطلاقا من 1978 استعاد ألتوسير اشتغاله على مكيافيلي مكررا، ومبلورا العديد من التحليلات والمفاهيم، مكيافيلي السياسي، الفيلسوف والرجل الأعزل دائما. بدا مكيافيلي لألتوسير حينها كسياسي وكفيلسوف واكتشف مبدأ ناظما ومتناقضا يحكم علاقته بصاحب "الأمير"، وهو (التفكير في الجديد في غياب كل الشروط) تماما كما طرح في سياق آخر ضرورة التفكير تحت ضغط الظرفية، يتعلق الأمر في اختياره لمكيافيلي منذ 1978، بختيار سياسي لمعسكر معين، أي لمفكر متميز ولا زمني يروم الإسهام في حل المشكلات السياسية لبلاده دون أن يكون له حظ في الإسهام المباشر في الحياة السياسية التي تشتغلها. إنه فكر السلطة التي صارت لغزا.

يطرح إتيان باليبار السؤال على نفسه في مقاله (tais-toi encore Althusser)[21]:
[في أية لحظة وعيت بأن ألتوسير، مجبرا من طرف قوة قاهرة، "دمر"، أو "فكك" أو "محى" كل من أنجزه؟ هل حصل ذلك في أحد الأيام من غشت 1980، حين كان منهكا من فرط الأرق، وقد تناول كمية كبيرة من الأدوية على مسار أسابيع، قادته إلى حد الهلوسة، حين قال لي بوضوح تام؟ لن أنتحر، سأقوم بما هو أسوأ. سأدمر كل ما أنجزته، ما اشكله بالنسبة للآخرين ولي أنا....(لماذا لم أشك حينها بأن التدمير يمكن أيضا أن يصير تدميرا للشخص الآخر؟. هذا التدمير الذاتي الذي لا يمكن مداراته، وهو سبب كاف حتى لا يتمكن أي أحد من الحديث عن "أعمال ألتوسيرية النظرية" وبالتالي عن "نظرية ألتوسير، له بالتأكيد تفسيرات ممكنة عديدة تفسير نفسي: الاكتئاب النفسي والذهان. الفرد ألتوسير أراد إلغاء ما فكره ووقعه سابقا فرد يحمل نفس الاسم (هو نفسه "lui" أو اسم أبيه). لكن لنشر مع ذلك إلى الالتباس المتمثل في أن الإلغاء عبر الكلام والكتابة، في لحظة يسودها الاعتقاد بأن لا أحد أصبح "ينصت" لنا، إلغاء ما قيل وما كتب سلفا، أليس ذلك محاولة قصوى للتذكير به (بما قيل وكتب سابقا)، تفسير تاريخي -سياسي. بالرغم من أن ألتوسير الفيلسوف والشيوعي قادر على الحدس المسبق الأزمة الماركسية وقياس خطورتها، فإنه لم يكن قادرا مع ذلك، على إيجاد "حل"، إما لأن الشروط لم تكن

موجودة، أو لأنه ليس هنا حل بالفعل. إلا أن ألتوسير كتب دائما بأن شيئا ما بدأ، لدى ماركس وسوف لن تكون له نهاية تفسير فلسفي، فما لدى ألتوسير لقوله (عن الماركسية وأزمتها وعموما عن السياسة والفلسفة والإيديولوجيا، وبالتالي عن المتخيل والواقعي أي عن الذات)، لا يمكن أن يتم إلا وفق شكل النفي والدحض، أي ضمن خطاب يحمل نفيه. كان يتوجب عليه، عموما، التنفيذ العملي لما وصفه هيدغر وديريدا نظريا بالوحدة التناقضية، داخل الزمن الوحدة التناقضية للكلمات ولتشطيبها، لكنه تشطيب تظل الكلمات أسفله قابلة للإدراك، حتى "تقول" لا حقيقتها، التي هي، مع ذلك، المدخل الوحيد الذي نتوفر عليه للوصول إلى الحقيقة التي يمكن أن توصلها لنا). إحدى أطروحات فرويد التي لم يكف ألتوسير عن الاستشهاد بها هي: (اللاوعي يحمل التناقض)[22].

أن يراجع مفكر ما الرؤية النظرية التي شكلت القاعدة التي نهض عليها وجوده يفترض الكثير من الشجاعة. ليس من قبيل التنقيص من ألتوسير القول بأن جزءا هاما من تنظيراته السابقة هيأته لصياغة التصورات التي هيمنت على الحقبة الأخيرة من حياته. لقد أولى ألتوسير، بالفعل، وضعا اعتباريا خاصا للإيديولوجيا. يعتبر ألتوسير الإيديولوجيا معطى غير قابل للاختزال في الإيديولوجيات التي يمكن التأريخ لها. إنها نوعا ما بعد دائم الوجود داخل العلاقات بين الكائنات الإنسانية من جهة، وشروط وجودها من جهة أخرى. إن الإيديولوجيا مثل اللاوعي عند فرويد لا تاريخ لها وفق المقارنة الألتوسيرية. هناك قولة لنابليون لم يكف ألتوسير عن تكرارها: (نتقدم، ثم نرى)، وعند الحاجة نرى بأنه يجب قول العكس، أو بالأحرى وسم ما قيل بالنفي. (الفلسفة تكسر وجهها بطريقة خاصة مختلفة: من أجل الآخرين. أما بالنسبة لها فالفلسفة لا تخطئ. ليس هناك خطأ فلسفي) كتب ألتوسير في (الفلسفة والفلسفة التلقائية للعلماء).

يرى ألتوسير بأن النظرية السبينوزية، من خلالها نقدها الراديكالي للذات ذلك النمط المركزي في الوهم المتخيل، قد أصابت قلب الفلسفة البورجوازية، التي انبت منذ القرن الرابع عشر عن أساس الإيديولوجيا القانونية للذات. هكذا بين لنا سبينوزا بأن الثنائية ذات /غاية تشكل أسطرة أفرزها الجدل الهيجلي. تمثل هذه الثنائية التحالف السري الذي يؤطر الجدل الهيجلي. انطلاقا من هنا قد يمكن تأسيس نظرية مادية للإيديولوجيا، وهو أيضا الرهان المحدد لكتابة أتوبيوغرافية مثل تلك الكائنة في

(المستقبل لا يدوم طويلا) التي يتم استيعابها/ممارستها كتأسيس لخرافة سردية ناهضة على دعامتين يفترض فيها أنهما صلبتان: تماهي الذات الصلب ثم الخيط الأحمر المستمر لنسيج الغائيات. لنقل ذلك صراحة بأنه داخل (المستقبل لا يدوم طويلا) تأخذ سينوغرافيا الإيديولوجيا الدينية مظاهر وأبعادا كاريكاتورية تقريبا: الأم التي مستها المعجزة بفعل أب غائب غيابا مطلقا، أب بيروقراطي فاشل تماما، طريق آلام تكون نهايتها الزهد المطلق، حياة زهد شبيهة بعبور ليل كانت نهاية مآلية القضاء على الذات وعلى الأعمال الفكرية/النظرية وأيضا محو ذلك التخيل المسمى حياة.

إن ألتوسير، هو نفسه بالضبط من يدعونا عند نهاية الفصلين الأول والثاني لأتوبيوغرافيا (المستقبل يدوم طويلا)، للبحث عن المنطق الذي يساعدنا على فهم الفصول الباقية، أي الهذيان الأتوبيوغرافي كما يمكن تسميته بوضوح، البحث عنه في مقال سنة 1969 حول (الأجهزة الإيديولوجية للدولة): لقد فرض علي هذا المنهج نفسه طبيعيا، وكل واحد يمكنه الحكم عليه حسب آثاره. تماما كما قد يمكنه الحكم حسب آثاره على القوة التي اكتستها في حياتي بعض التشكيلات العنيفة، التي أطلقت عليها سابقا، اسم (الأجهزة الإيديولوجية للدولة)، والتي لم أستطع، وهنا يتجلى استغرابي، التخلي عنها لفهم ما حدث لي)[23]. يمكن استعادة هذه التحليلات المشهورة فيما يتعلق بابتكار الذات الدينية. سنعثر داخلها (: أي التحليلات) بالضبط، نقطة نقطة، على الخطاطة التي تحكمت في كتابة: (المستقبل لا يدوم طويلا): (إن نمط الذات مكون أساس في كل إيديولوجيا، لكن في الأوان ذاته ومباشرة نضيف بأن النمط ذات لا يكون مكونا أساس في كل إيديولوجيا، إلا من حيث أن كل إيديولوجيا تكون وظيفتها (التي تحددها) هي "تكوين" أفراد ملموسين وتحويلهم إلى ذوات)[24]. كيف (تكون الفرد الملموس لويس ألتوسير، كيف ابتكر (بضم التاء)، من خلال النص الذي يزعم قول حقيقته؟. هذا بالضبط هو الرهان الحاسم لكتاب (المستقبل يدوم طويلا). داخل لعبة التكوين المزدوج هذه، ينوجد اشتغال كل إيديولوجيا، بما أن الإيديولوجيات ليست سوى اشتغالها داخل الأشكال المادية لوجود هذا الاشتغال بالذات) [25]. إنه إعادة ابتكار الماضي باعتباره خرافة يجب التماهي معها.

تقول الإيديولوجيا الدينية بأنها تتوجه بالخطاب لفرد له اسم، لتقول له بأنه مدين لكائن متعال وأن هذا الأخير هو من يخاطبك عبر صوت الإيديولوجيا، لتحديد

هويتك وسـلوكك. تتوجه الإيديولوجيا الدينية بالخطاب للأفراد لتحولهم إلى ذوات، عبر اسـتدعاء الفرد لتحوله إلى ذات حرة في أن تخضـع للنداء / الاسـتدعاء أو لا تخضـع له (إحدى الأطروحات الأسـاس في المقال حول (الأجهزة الإيديولوجية للدولة) تقول بأن الإيديولوجيا تسـتدعي الأفراد كذوات)[26]. إذا ما اسـتدعت الإيديولوجيا الأفراد بالشـكل الذي تجيب فيه الذات قائلة: (نعم، أنا هو (أي الفرد) وإذا ما حصـلت على الاعتراف واحتلت فعلا المكان الذي حددته لها الإيديولوجيا باعتباره مكانها داخل العالم، أي مقر ثابت. انطلاقا من هذه البنية التأملية تمتاح الإيديولوجيا الدينية ثقتها الرباعية كما وصفها ألتوسير.

1. استدعاء الأفراد كذوات.

2. خضوعهم للذات المطلقة.

3. الاعتراف المتبادل بين الذوات والذات المطلقة، وبين الذوات أنفسـها وأخير اعتراف الذات بنفسها.

4. الضمانة المطلقة لكل ذلك تتم هكذا، وبشـرط أن تعترف الذوات بهويتها وتتبنى سـلوكا قويما.

كل شـيء يسـير داخل اشـتغال الإيديولوجيا الدينية من تلقاء ذاته، حين يلفي نفسـه أسـير هذا النظام الرباعي: اسـتدعاء الذوات، خضـوع الذات، والاعتراف الكوني والضمانة المطلقة. يستدعي الفرد كذات (حرة) حتى يخضع لأوامر الذات المطلقة بحرية، وبـالتـالي حتى ينجز لوحـده الحركات والأفعـال المرتبطـة بعبوديتـه. ثم هنـاك في الأتوبيوغرافيا الألتوسـيرية حضـور الإيديولوجيا القانونية المحددة لهوية الذات، أثر الاعتراف، والضـمانة لمنطق لا يمكن تجاهله يتعلق بما تم فعله/اقترافه. هكذا نجد بأن كل عناصر الحقل الديني مجتمعة في (المستقبل يدوم طويلا).

الأسـبقية الممنوحة لإيديولوجيا قانونية تسـتدعي ذاتا محددة بدقة: (من المحتمل أن يجد البعض هذا صادما، كوني لم ألتزم الصمت بعد الفعل الذي اقترفته وأيضا بعد الحكم بأنه "لا سبيل إلى إقامة دعوى" الذي صدر في حقه، والذي استفدت منه، حسب التعبير التلقائي الرائج. لكن إذا لم أسـتفد من ذلك، فقد كان على أن أقدم للمحاكمة،

ولو عرضت على المحكمة، فقد كان على أن أفسر وأجيب. هذا الكتاب هو تلك الإجابة التي وجدتني مكرها على قولها بطريقة أخرى)[27]. يحضر أيضا أثر التعرف على الذات عبر فعل حر هو كتابة الحقيقة عن نفسها: (أردت فقط أن أحافظ على وقع الأحاسيس العاطفية التي وسمت وجودي ومنحته شكله: تلك التي أتعرف فيها على نفسه، وأعتقد بأنه بالإمكان التعرف علي من خلالها)[28].

كيف يمكن تفكير هذا التراجع/الانطواء على النموذج الخطابي للإيديولوجيا الدينية من طرف مفكر، لم يكتف فقط بالتحليل النقدي الأكثر إقناعا لطابعه المؤسطر (أي النموذج الخطابي)، بل رفض دائما حتى في خضم الألم والمعاناة والمرض الذي عانى منه في السنوات الأخيرة، رفض باستمرار ترف المواساة الدينية، تلك الروح لعالم بلا روح؟. كيف يمكن تفكير هذا دون السقوط في الكليشيهات النفسية السطحية؟. من يزعم التوفر على إجابة مقنعة واهم سلفا. إلا أنه يلزم القول ، وإن بالقليل من الإقناع، بأنه داخل المعنى القرباني العميق لفرد، داخل عزلته وتمزقه وتيهانه الأقصى، خصص ما تبقى من مجهوداته وقواه الجسدية، قدراته الفكرية الأخيرة التي أنهكها المرض كثيرا، لتدمير أعماله وأطروحاته النظرية، التي شكلت على مدى سنوات، المهمة الأساس بالنسبة له، المهمة المركزية لحياته، داخل هذا المعنى القرباني (التضحوي) يوجد رهان زهدي رهيب، رهان الزهاد، والذي برز النزوع إليه/انعلنت غوايته حين نشر كتابي (دفاعا عن ماركس) ثم (قراءة الرأسمال)، إذا ما صدقنا ذلك المقطع من أتوبيوغرافيا (المستقبل يدوم طويلا) والذي قال فيه ألتوسير: حين نشر كتاباي في اكتوبر 1965)، انتابتني حالة من الفوضى الذهنية حتى أنني لم أتحدث حينها سوى عن تدميرهما (لكن كيف؟)، وأخيرا، وهو حل أخير لكن راديكالي، تدمير نفسي)[29]. تعبير (لكن كيف؟) الذي وضعه ألتوسير بين قوسين باعتباره نوعا من الاستحالة الميتافيزيقية، ما دامت الكتب قد نشرت، عثر عليه أخيرا في الاستراتيجية المختارة والمتبناة في آخر نص كتبه. يمكن القول بأن أتوبيوغرافيا (المستقبل يدوم طويلا) قد أغلقت الدائرة، قد وضعت نقطة النهاية لمشروع تدمير الأعمال النظرية والفلسفية، تماما كما جريمة القتل التي تم وصفها في الصفحات الأولى قد وضعت نقطة النهاية لمشروع تدمير الأعمال النظرية والفلسفية، تماما كما جريمة القتل التي تم وصفها في الصفحات الأولى قد وضعت نقطة النهاية (لتدمير الذات). إن الصفحات الطويلة والضافية التي خصصها

ألتوسير بإلحاح رهيب لوصف ما سماها جهله لنصوص ماركس أو فرويد[30]. لا تمنحنا بالتأكيد ولا تعلن فينا أي حقيقة تخص التحليلات الباذخة والهامة التي خص بها المفكرين، والذي لا يمكن ابدا الشك في معرفة ألتوسير الدقيقة بهما، لأنه قرأ نصوصهما بدقة وإمعان شديدين، ويكفي العودة لما كتبه عنهما للتأكد من ذلك. إن مفكرا مزيفا، جاهلا ومليئا بالادعاء لن يكتب تلك الصروح النظرية العظيمة والمسكونة بالمساءلة النقدية.

لكن الكتب والدراسات العميقة تخبرنا أيضا بوضوح، بحقيقة شديدة الاختلاط، حقيقة الرغبة في ألا يكون ألتوسير قد كتب شيئا أبدا، وألا يكون، في المقام الأخير، لويس ألتوسير، تلك الذات المنذورة للألم. لربما كانت تلك رغبة كونية جدا، حين ينرسم خط النهاية في الأفق. لقد كان تيوغونيس أول من عبروا عن ذلك قائلا: (الأحسن في حياة الإنسان، هو ألا يولد أبدا). لقد تاه ألتوسير في طريق اجترحها ضمن طرق موصدة تقود لا إلى مكان holzweg der holzweg، عبر تلك الطريق بإلحاح شديد وبدون برنامج معد، أو كما كان يردد (استقل القطار وهو سائر)، دون أن يكف عن دفعنا، كما حدث مع الأتوبيوغرافيا، إلى المغامرة في مناطق بالغة النأي، مناطق الوجود المجهول. يقول ألتوسير بأن الفيلسوف المادي يركب القطار وهو منطلق بسرعة ويذهب حيثما يقوده ذلك القطار تماما مثل أبطال الوسترن.

مؤكد أن أتوبيوغرافيا (المستقبل يدوم طويلا) ليست ملاذ الراحة ولن تمنحنا أبدا حين قراءتها سكينة الأجوبة. إن الأوتوبيوغرافيا بالتأكيد تنعلن كمحاولة لمنح جريمة اغتيال المرأة المعشوقة تفسيرا يلغي قسوة القتل، وهي في هذا بالذات تظل محاولة يائسة وفاشلة. وهل يمكن أن تكون غير ذلك؟ التأرجح بين الرغبة العارمة لدى ألتوسير في الفهم من جهة، ورغبته في أن يتم فهمه وإيجاد أعذار له، ثم الغوص في وحل التبريرات والحيل الماكرة التي تحيل كلها لديه على صعوبة أن يكون إنسانا، مناضلا ومنظرا داخل عالم يفرغ العلاقات الإنسانية من كل محتوى لا يحكمه قانون التبادل والبيع والشراء. لهذا بالذات يظل الكتاب أيضا ضروريا. لأنه مسكون بنداءات/صرخات الراهنية التي تتصادى داخل مسارها الألتوسيري وحدة الوجود واستمراريته، بالقطيعة التي حصلت عند نهاية السبعينات. لقد انعلنت القطيعة/الانفصال عن سنوات الأوج الألتوسيري للنظرية الماركسية في مقال/مداخلة (الماركسية اليوم....) كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

أعطى إتيان بالبيار لهذا تفسيرا نسبيا حين قال: "ما قاله ألتوسير عن الماركسية وأزمتها، وعموما عن السياسة والفلسفة والإيديولوجيا/ وإذن عن المتحيل والواقعي، وبالتالي عن الذات" لا يمكن سوى أن يتخذ شكل النفي والدحض، شكل خطاب مصحوب مباشرة بإلغائه. كان يتوجب عليه، إجمالا، التنفيذ العملي، لما وصفه هيدغر وديريدا نظريا: الوحدة التناقضية، داخل الزمن، للكلمات وعملية "التشطيب" عليها: لكنه التشطيب الذي تظل الكلمات أسفله قابلة للإدراك، لتقول لا حقيقتها التي هي، رغم ذلك، المدخل الوحيد الذي نتوفر عليه لبلوغ الحقيقة التي يمكن أن توصلها لنا).

لا شيء يمكن قوله مجددا عن الوحدة التناقضية لخطاب ألتوسير. لكن القارئ ذو التفكير البسيط لا يمكنه سوى التساؤل عما إذا كانت الأطروحات المتناقضة المصاغة من طرف ألتوسير، يمكن تفسيرها فقط من خلال لعبة لغوية. أسفل التشطيبات التي تمت سنة 1978، يمكن قراءة لا فقط الكلمات القديمة لكن أيضا الأقوال الجديدة لتي يجب الاحتفاء بمعانيها، فنقد الماركسية ومديح الحركات الجماهيرية ليس فقط أطروحات مضادة للكتابات السابقة، بل تمتلك محتوى خاصا بها. يبدو أن جنون ألتوسير (أو الجنون الألتوسيري بالأحرى) لا ينحصر فقط في المسار الفردي الذي قاده إلى جريمة القتل. إنه جنون كل من خلط بين الرغبة الثورية الضرورية والمصير الخاضع لتسنين قبلي يتمثل في الانتماء لمنظمات يمارس داخلها /عبرها الصراع السياسي، كما تمارس أيضا الصراعات من أجل السلطة الرمزية. تنطرح أتوبيوغرافيا (المستقبل يدوم طويلا) في هذا السياق كبحث دائم عن الحقيقة، يشهد، بين الفينة والأخرى، انقطاعات بسبب الأزمات التي تعرفها الحياة الشخصية. اكتشف ألتوسير متأخرا، أي في "المرحلة الأخيرة" التي اضطلع بها وجوديا ونظريا، بأن ما تناساه وطمسه بسبب علاقته الشخصية والسياسية مع التنظيم المؤسطر (بفتح الطاء) قد عاد وفرض عليه وعلى فكره نفسه، وهو المظهر المرتبط بالواقع. انطلاقا من هنا، انبجست ردود فعل نظرية جديدة، ظل الكثير منها غير مكتمل. غاب ألتوسير في عقد التسعينات لكنه غياب صخاب، حبلان بالأسئلة النقدية، غياب لا صمت فيه وانطرح (: أي الغياب) كنداء يستدعي طرقا وأشكالا ممكنة للتحرر.

هوامش:

1-Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, stock-Imec,1992.

2-Ibid, P, 25.

3- Ibid, P, 23-24.

4- Ibid, P, 24.

5- ibid. P, 25.

6- ibid. P, 19.

7-Derrida, l'écriture et la différence, Editions du seuil, 1967. P. 68.

8- Ibid, P, 83.

9- Ibid, P, 66.

10-Louis Althusser, Positions, Edictions sociales,1976.

11-L'avenir, Op cit. P. 162-163.

12- Ibid, P, 34.

13- Ibid., P, 33-34.

14-Yan Moulier Boutang, Louis Althusser, une biographie tome 1. Editions Grasset, 1992.

15- Ibid, P, 418-419.

16- Ibid, P, 419.

17-L'avenir, op. cit. P. 229.

18-Yan Moulier, op, cit. P. 230.

19-Louis Althusser, pour Marx, Editions François Maspero, 1966.P.14.

20-L'avenir, op.cit.P.217.

21-Les temps Modernes, Décembre1988.N°509.P.3.

22- Ibid, P, 8-9.

23-L'avenir, Op, cit.P.25.

24-Positions, Op, cit. P. 110.

25-Ibid.

26- Ibid, P, 122.

27-L'avenir, op, cit. P.9.

28- Ibid, P, 25.

29- Ibid. P, 141.

30- Ibid. P, 138, 141, 199, 205.

المرأة والاعتقال السياسي في السينما المغربية

الصديق كبوري

مقدمة:

تعد السينما من بين الوسائل الإبداعية الفعالة لتمثيل قضايا الإنسانية في جميع المجالات، نظرا لقوة تأثيرها على المتلقي عن طريق الصوت والصورة، وامتلاكها للبعد التوثيقي القادر على ترسيخ انشغالات الإنسانية بمجموعة من الهموم التي يعيش الإنسان حرقتها على المستوى الكوني[1]. ولهذا السبب ينشغل بعض المخرجين السينمائيين بإنتاج أفلام تصور الواقع المعيش بكل مشاكله وتناقضاته، كما ان هناك فئة منهم يقتفون في أعمالهم أثار المهمشين، سواء المهمشين بطريقة لا إرادية كالمنحرفين والمقصيين اجتماعيا والأشخاص في وضعية إعاقة، والمهمشين بإرادتهم وبمخض اختيارهم مثل المناضلين الذين يلتزمون بقضايا معينة سواء سياسية أو فكرية أو فنية[2].

بيد أنه رغم أهمية السينما في معانقة القضايا الإنسانية ونقل الواقع المعيش، فإن المتتبع لتاريخ الفن السابع بالمغرب سيلاحظ بأن هذا الفن ظل لسنوات عديدة ينأى بنفسه عن ملامسة المواضيع المرتبطة بالواقع، وهمش موضوع العنف السياسي لعدة أسباب منها: حساسية وخطورة الموضوع، وضعف الإمكانيات الإنتاجية، ولأسباب أيديولوجية أو تجارية، كالخوف من عدم اهتمام الجمهور بهذه المواضيع أو عدم جاذبيتها للداعمين الأجانب[3]. زد على ذلك أن الإنتاج السينمائي المغربي ضل طيلة سنوات الرصاص

---

[1]. سعيد شملال، "القضايا الوطنية في السينما المغربية أي حضور؟"، انظر الرابط:
https://belboul.yoo7.com/t450-topic

[2]. محمد شويكة، " تمظهرات الهامشي في السينما المغربية "، ضمن الكتاب الجماعي: صور المهمش في السينما الوظائف والخصوصيات، منشورات نادي إيموزار للسينما، الإصدار الثاني، مطبعة أنفو. برانت، فاس، الطبعة الأولى، 2008، ص 35.

[3]. محمد شويكة، "تمظهرات الهامشي في السينما المغربية"، ضمن كتاب: صورة المهمش في السينما الوظائف والخصوصيات، منشورات نادي إيموزار للسينما، الإصدار الثاني، مطبعة أنفو، فاس، الطبعة الأولى، 2008، ص 33.

يخضع لرقابة صارمة على الأفلام التي تتطرق إلى بعض المؤسسات الرسمية مثل الأمن والدفاع والقضاء[1]، وكان من المستحيل بالنسبة للمخرجين المغاربة إنجاز أفلام سينمائية تجسد الواقع السياسي والاجتماعي لاعتبارات أمنية محضة، وأي مغامرة في هذا الشأن ستكون عواقبها وخيمة. وأن الأفلام القليلة التي حاولت التمرد على هذه القاعدة كان مصيرها المنع، والوأد في المهد[2].

والأدهى من ذلك، فالسينما المغربية لم تتطرق لقضية العنف السياسي لأسباب موضوعية مرتبطة بسلطة الرقابة فحسب، بل مرد ذلك أيضا للرقابة الذاتية للمخرجين أنفسهم، فالنخبة السينمائية ساهمت في هذا الغياب بشكل أو بآخر، نظرا لعدم انخراط أغلب رموزها في مشروع الثقافة العضوية في العقود الماضية، وهناك من سعوا إلى عزل الممارسة الفنية عن بعدها السياسي في إطار فهم خاص لهذه الممارسة. غير أن هذا التعميم لا ينطبق على جميع المبدعين، فالسينما المغربية تضمنت دوما أعمالا حركتها خلفيات سياسية وأطرت خطابها الفكري، وحاولت انتاج أفلام بخلفيات ورؤى سياسة.[3]

وتجدر الإشارة إلى أنه في نهاية التسعينيات من القرن الماضي، ومطلع الالفية الثالثة وتزامنا مع ما يعرف في الأدبيات السياسية في المغرب بالعهد الجديد[4] حصلت طفرة نوعية على مستوى الإنتاج السينمائي، فخرجت من رحم الإبداع أعمال جسدت قصصا حكتها أقلام عدة كانت شاهدة على فترة ما يعرف بسنوات الرصاص[5]. وظهرت الحاجة الملحة إلى إعادة كتابة تاريخ الواقع والحياة من جديد بشكل سينمائي، إما بدافع الاهتمام

---

[1]. عمر بلخمار، " سنوات الرصاص بالمغرب ومصداقية الفيلم الوثائقي"، ضمن الكتاب الجماعي: أسئلة حقوق الإنسان في الفيلم الوثائقي (تجليات)، منشورات جمعية المهرجان الدولي للفيلم الوثائقي بخريبكة، المطبعة المتحدة، خريبكة، الطبعة الأولى، 2016، ص15.

[2]. لقد تعرضت مجموعة من الاعمال السنيمائية خلال سنوات السبعينيات من القرن الماضي للمنع، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: فيلم "حرب البترول لن تقع للمخرج" سهيل بنبركة، وفيلم "الشركي" لمومن السميحي، وفيلم "أحداث بلا دلالة" وفيلم "عنوان مؤقت" لمصطفى الدرقاوي، وفيلم " أليام أليام" للمعنوني، وفيلم " باب السماء مفتوح" لفريدة بليزيد...

[3]. حميد اتباتو، رهانات السينما المغربية الفاعلية الإبداعية وتأصيل المتخيل، الطبع Net Impression Ouarzazate، الطبعة الأولى، 2006، ص 56.

[4]. وهي الفترة التي يؤرخ لبدايتها بتولية محمد السادس للحكم.

[5]. سعيد ولفقير، هل لامست سينما المغرب خط السياسة المحرم، ويمكن الاطلاع على المقال على الرابط: raseef22.net/article/118657

والانشغال بالمواضيع المنسية والمهمشة، أو لمجرد الانسياق والانجرار مع "الموضة "، وفي هذا السياق سعت بعض الاسماء السينمائية الى الانفتاح على معطيات من التاريخ المغربي ومن المحنة السياسية وهذا ما عكسته الأفلام التي ركزت على حقبة الاستعمار ومعاناة الاعتقال السياسي[1].

أهمية الدراسة:

بفعل التحول السياسي والمجتمعي الذي شهده المغرب، أصبحت السينما تتناول موضوعات جديدة لم يكن مسموحا بها من قبل، فانخرطت إلى جانب أشكال التعبير الأخرى في التعريف بسنوات الرصاص، وعملت على تقريب المشاهد من سياقات الانتهاكات الجسيمة لحقوق الانسان التي وقعت في المغرب في مرحلة عصيبة من تاريخه المعاصر، وعرفت بنضال النساء في سبيل الديموقراطية والكرامة الانسانية، وصورت أنواع الضحايا المباشرات وغير المباشرات للعنف السياسي، وآثار الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان عليهن، وأبرزت دورهن الرائد في التصدي لهذه الانتهاكات الجسيمة. وهو ما يسمح بالقول إن هذه الأفلام تعد بمثابة وثائق تاريخية ستغني الأرشيف الوثائقي المغربي، وهو ما يستوجب على المؤرخ استنطاقها، بغية إعادة كتابة التاريخ المنسي للنساء.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تناول علاقة السينما المغربية بحقوق الانسان، من خلال الوقوف على الصورة التي تظهر بها النساء ضحايا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الانسان في الأفلام التي جعلت من سنوات الرصاص موضوعا لها، وبيان إلى أي حد استطاعت هذه السينما تجاوز الصورة النمطية الت حاولت السينما التقليدية تكريسها، والانخراط في النقاش المجتمعي حول سنوات الرصاص في المغرب، ومحاولة معرفة سياقاتها، ونتائجها على الضحايا والمجتمع، وسبل عدم التكرار.

[1]. حميد اتباتو، " رؤية المهمش في السينما من التجارب العالمية إلى النموذج المغرب"، ضمن الكتاب الجماعي: صورة المهمش في السينما الوظائف والخصوصيات، منشورات نادي ايموزار للسينما، مطبعة أنفو، فاس، الطبعة الأولى، 2008، ص 25.

الإشكالية:

إن السؤال الذي يثور بهذا الصدد هو: كيف تناولت السينما المغربية موضوع العنف السياسي ضد النساء؟ وما هو الدور الذي اضطلعت به للتعريف بمرحلة معينة من تاريخ المغرب والمساهمة في حفظ الذاكرة؟

المنهجية:

سنحاول فيما يلي الإجابة عن الإشكالية الأساسية للدراسة، وذلك باتباع منهج التحليل الاجتماعي، لكون هذا المنهج يتيح لنا ربط الأفلام بالواقع، خاصة وأن أغلب الأفلام التي تناولت سنوات الرصاص مستمدة من وقائع حقيقية. وعليه، فإن التعامل المنهجي مع الإشكالية الأساسية اقتضى منا تقسيم الدراسة الى المحورين الاتية:

. النبش في المسكوت عنه؛

. صورة المرأة المناضلة في السينما؛

. العنف السياسي ضد النساء في الأفلام الروائية؛

. الأفلام الوثائقية وكسر جدار الصمت.

أولا: النبش في المسكوت عنه

كانت "تيمة" الاعتقال السياسي من الموضوعات المحظورة في السينما المغربية خلال سنوات الرصاص[1]، لذلك غاب موضوع السجن كمؤسسة عقابية بشكل مطلق في كل الأعمال الدرامية لاعتبارات لها ارتباط بما هو سياسي أو أمني، إذ نتيجة للواقع السياسي المتوتر، والمتسم بالاحتقان نظرا للصراع حول السلطة بين النظام السياسي والمعارضة تم إبعاد الاعتقال السياسي من الاشتغال السينمائي، زيادة على أن مقص الرقابة آنذاك كان حاضرا بقوة، وهو العامل الذي ولد لدى المخرج المغربي من ناحية أخرى نوعا مما يسميه مجموعة من النقاد بالرقابة الذاتية[2].

[1]. سنوات الرصاص هي الفترة الممتدة من سنة 1956 إلى سنة 1999، إي فترة حكم الملك الحسن الثاني.

[2]. سعيد شملال، "القضايا الوطنية في السينما المغربية"، مرجع سابق.

وفي بداية ما يصطلح عليه بالعهد الجديد[1]، عرف المشهد السينمائي المغربي قفزة نوعية لها ارتباط بالتحولات لتي أفرزت بعض الإصلاحات السياسية. فبرز الاشتغال بموضوعات الذاكرة انطلاقا من موقع خاص تميز بحرقة الوعي الوطني والفكر العضوي، لهذا اشتغل بعض الرواد بقضايا الذاكرة الجماعية، خاصة ذاكرة الجرح والاضطهاد والقمع على اعتبار أن الموقف من وقائع الذاكرة لا يسمح بالحياد لأن ما أنتج هذه الوقائع هو علاقة الصراع بين أطراف التناقض الاجتماعي، على اعتبار أن السينما أو الابداع عامة شكلت دوما حقلا أيديولوجيا تظهر فيه تجليات الصراع السياسي[2].

إن التحول السياسي الذي شهده المغرب، والانتقال من عهد قديم إلى عهد جديد، دفع العديد من المخرجين السينمائيين الى معالجة الموضوعات التي كانت تندرج ضمن خانة "الطابوهات" في أفلامهم. لذلك فلا غرو أن يشهد الحقل السينمائي المغربي تطورا مهما، ويلامس العديد من القضايا ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة بحقوق الإنسان، ويساهم في كسر جدار الصمت عن بعض الطابوهات من خلال عرضها في أشرطة سينمائية قصيرة أو طويلة أو وثائقية، خاصة وأن توسيع هامش الحرية أمام الفكر والإبداع ساهم في فتح الأبواب على مصراعيها على كل طابوهات السياسة أو غير السياسة لكي تدخل رياح التغيير المنعشة[3].

وعقب تأسيس هيئة الإنصاف والمصالحة تعزز حصل تراكم كمي وكيفي في المشهد السينمائي المغربي، فقد أوصت الهيئة بضرورة التربية على حقوق الإنسان، والتحسيس على الحاجة المجتمعية إليها بكل الوسائط الممكنة، ولهذه الغاية قام المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان[4] بتوقيع اتفاقية شراكة مع المركز السينمائي المغربي، بهدف النهوض بثقافة حقوق الإنسان، وتشجيع الانتاجات السينمائية المتعلقة بحفظ الذاكرة، وقد نصت الاتفاقية المذكورة على اعتماد قيم ومبادئ حقوق الإنسان كأحد المعايير لانتقاء

---

[1]. بعد تقلد الملك محمد السادس للحكم.

[2] . حميد اتباتو، رهانات السينما المغربية الفاعلية الإبداعية وتأصيل المتخيل، الطبع Net Impression Ouarzazate، الطبعة الأولى، 2006، ص 54.

[3]. عبد الكريم وكريم، تجارب جديدة في السينما المغربية، طباعة ونشر سيلكي أخوين، طنجة، الطبعة الأولى، 2013، ص 56.

[4]. مؤسسة وطنية لحقوق الانسان تأسست سنة 1990 وقد تحول الاسم فيما بعد إلى المجلس الوطني لحقوق الإنسان.

الأفلام المرشحة للاستفادة من دعم صندوق الإنتاج السينمائي، ودعم الأفلام الوثائقية المهتمة بحقوق الإنسان، ودعم المهرجان المتوسطي، وتحسيس المبدعين للمساهمة في مجال حقوق الإنسان، ووضع الأرشيف السينمائي للمركز رهن إشارة الباحثين والمبدعين، وتمكينهم من الاطلاع عليه[1]. ونتيجة لذلك فقد حصلت غزارة نسبية في الإنتاج، فتنامى الأشغال على موضوع الاعتقال السياسي في السينما المغربية بعد السماح الرسمي بذلك، وهو ما لم يكن متاحا من قبل نظرا لعامل الرقابة بنوعيها الموضوعي والذاتي.

ومن البين أن النقاش العمومي حول ماضي الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان الذي أطلق عقب تأسيس هيئة الانصاف والمصالحة قد أرخى بضلاله على الفن السابع المغربي، فواكبت مجموعة من الأفلام السينمائية "تيمة" الاعتقال السياسي سواء فيما يتعلق بالأفلام التي استحضرت بشكل ثانوي او غير مباشر هذه "التيمة" او بالنسبة للأفلام التي جعلت من الاعتقال السياسي مادة سردية رئيسية. ومن حيث الاسبقية التاريخية، نلاحظ أن بعض التجارب السينمائية القليلة جدا سبقت تجربة الإنصاف والمصالحة وما يعرف بطي صفحة الرصاص، وقد اعتبرها بعض النقاد تتسم بنوع من السطحية والمباشرة مما جعلها لا تستحضر بشكل عميق وفاعل تيمة الاعتقال السياسي.

واجمالا، يمكن القول إن الأعمال السينمائية المغربية التي ساءلت من وجهة نظر فنية قضايا الاعتقال السياسي وانتهاكات حقوق الإنسان التي كان ضحاياها من النساء والرجال قد لعبت دورا كبيرا في تعريف الجمهور المتلقي. وهو جمهور واسع. عبر الصوت والصورة بحقبة مهمة من تاريخ المغرب المعاصر، أي بالحقبة التي بات يصطلح عليها بسنوات الرصاص، وساهمت أيضا في النقاش العمومي حول العدالة الانتقالية بالمغرب، وقد شكلت الذاكرة موضوعة مركزية في هذه الأفلام، وقد تجلت عبر أبعادها الفردية والجماعية الخاصة والعامة. غير أن بعض النقاد اعتبروا أن الاشتغال على الذاكرة من طرف السينمائيين الذين اشتغلوا على سنوات الرصاص يعد اشتغالا نخبويا تتوي خلفه نزوعات متهافتة تنساق وراء منطق الموضة[2]. وحسب بعضهم فإن الاشتغال على سنوات

[1]. يمكن الاطلاع على نص اتفاقية الشراكة على الرابط:
https://www.cndh.ma/ar/lshrk-l-lmstw-lwtny/tfqy-shrk-wtwn-byn-lmrkz.

[2]. حميد تباتو، رهانات السينما المغربية الفاعلية الإبداعية وتأصيل المتخيل، مرجع سابق، ص 54.

الرصاص لا يعد كافيا لإنتاج أفلام سينمائية ذات جودة، لان محاكاة الموضوع الجيد وحدها ليست كافية ولا تضمن دوما جودة العمل، لأن المطلوب هو ضرورة توفر المؤهلات اللازمة لدى المبدع لإنتاج فعله الإبداعي، وهذا ما لم يتوفر بالنسبة لأغلب الأفلام التي تناولت سنوات الرصاص والتي سقطت في الاجترار والتبسيطية الفجة.

ثانيا: صورة المرأة المناضلة في السينما

تعرضت النساء المغربيات خلال سنوات الرصاص لكل أنواع الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان من اعتقال واختطاف وتعذيب وسوء المعاملة واغتصاب وقتل. ورغم ذلك فإن الانتهاكات التي طالت النساء ظلت لردح من الزمن غائبة في السينما المغربية، ومرد ذلك إلى كون الإعلام السائد كان ينظر إلى المرأة نظرة سلبية، ويقلل من دورها داخل المجتمع، فالثقافة السائدة تنظر إلى دور المرأة من خلال الرؤية البطريركية التي ترى بأن الذكورية تتمثل في القوة والسطوة والسيطرة والسيادة، أما الانوثة فتتمثل في الضعف والخضوع والاستسلام لسيطرة الرجل[1].

إن الصورة التي كانت تقدم حول المرأة في السينما المغربية هي صورة نمطية لا علاقة لها بالواقع المعيش، وهي في الأساس تتأرجح بين متناقضين: فإما أن تكون موغلة في الإباحية والانحطاط الأخلاقي، او التأزم والمأساوية أو الخيالية أو انها غارقة في الرومانسية والمثالية والروائية المتخيلة[2]. وهو ما يجعلنا نجزم أن السينما المغربية لم تف المرأة حقها ولم تقدمها في صورتها المثلى بل إنها اختزلتها إلى مجرد كائن جسداني محض وفي الحقيقة فإن ما انتجته هذه السينما في الغالب كان استجابة لهيمنة امبريالية ثقافية غايتها تحييد المجتمعات العربية عن مشاكلها الأساسية والظهور في صورة المرشد المتحرر[3].

بيد أنه في إطار الدينامية التي عرفتها السينما المغربية والمرتبطة بالتحولات التي عرفها المجتمع ككل، ظهر انعطاف مهم في نظرة السينما المغربية للمرأة، وصرنا نشاهد في بعض الأفلام المرأة المناضلة، لا المرأة الجسد، والمرأة الفاعلة، لا المرأة المنفعلة. كما أصبح

---

[1]. سمير صالح، "سينما المعتقل"، مجلة عالم الفكر، المجلد 30، العدد1، يوليوز سبتمبر 2002، ص 193.

[2]. الاختزالية النسوية، مجلة الاستغراب، ص 250.

[3]. ثريا بن مسمية، صورة المرأة. الجسد في السينما العربية (تونس نموذجا)، مجلة الاستغراب، العدد 16، صيف 2019، ص 258.

سؤال المرأة يشكل مرتكزا أساسيا في الكتابة السينمائية المغربية وفي السجال الثقافي والسياسي بشكل عام [1]. لذلك فلا غرو أن تخرج للوجود في الآونة الأخيرة مجموعة من الأفلام حاولت ربط الإنتاج السينمائي المغربي بمشروع الثقافة الوطنية، من خلال إبراز قضية المرأة باعتبارها واجهة من واجهات الصراع المجتمعي، من منطلق أن السينما هي عمل فني يجب أن يرتبط بالصيرورة المجتمعية وتجاوز الانعزال عن المجتمع.

والملاحظ أن جل الأفلام التي تناولت موضوع الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان يمتزج فيها البعد السياسي بالبعد الاجتماعي على نحو واضح[2]. وتظهر فيها المرأة بشكل مختلف عن الأفلام التي تناولت المرأة قبل هذه المرحلة. فالمرأة في هذه الأفلام تظهر كفاعلة في الأحداث، وككائن يتميز بالصلابة وقوة العزيمة، وليست مجرد خاضعة وخانعة لسلطة الرجل وتكتفي بلطم خدها في غياب معيلها، إن هذه الأفلام تصور المرأة بشكل إيجابي، فهي شريكة للرجل في النضال في جميع المجالات، كما أنها تلعب دورا محوريا في كشف الحقيقة، وفضح آليات اشتغال السلطة[3].

ثالثا: العنف السياسي ضد النساء في الأفلام الروائية

تعرضت العديد من الأفلام المغربية لسنوات الرصاص، وقد حاول أصحاب هذه الأفلام استنطاق الذاكرة الجماعية، وإعادة تشكيل الوقائع والأحداث بلغة سينمائية. ومن خلال مشاهدتنا لبعض هذه الأفلام نلمس حضور المرأة سواء كضحيه مباشرة أو غير مباشرة للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. ناهيك على أن جل هذه الأفلام تعود بالمشاهد إلى فترة السبعينيات من القرن الماضي والتي كانت فترة ساخنة في التاريخ السياسي للمغرب، يضاف إلى ذلك أن بعض هذه الأفلام لها صلة بموضوع الانتهاكات الجسيمة لحقوق الانسان دون أن تكون لها أي علاقة مباشرة بالواقع، لأن قصصها من نسج الخيال مثل فيلم ذاكرة معتقلة و دوار الدوم وعلي ربيعة والآخرون، والبعض روائي مستوحى من الواقع مثل فيلم درب مولاي الشرف ومنى صابر ونصف السماء.

---

[1]. حميد تباتو، "السينما المغربية وقضية المرأة احتياجات الابداع واحتياجات الزمن المغربي" مجلة فكر ونقد، عدد 50.49، مايو.يونيو 2002، ص 26.

[2]. مصطفى المسناوي، " عن السينما العربية تاريخها ونقده (المغرب نموذجا)" ، مجلة عالم الفكر، العدد الأول، يوليوز.سبتمبر 1997، ص 59.

[3]. سمير صالح، "سينما المعتقل"، مرجع سابق، ص195.

فيما يلي، سأستعرض بشكل مختصر ملخصات لبعض الأفلام المغربية للوقوف على مدى ملامسها للانتهاكات الجسيمة لحقوق النساء خلال سنوات الرصاص، وحجم حضور المرأة كضحية مباشرة أو غير مباشرة فيها، مراعيا في ذلك الترتيب الكرونولوجي لظهور هذه الأفلام:

.فيلم "علي ربيعة والأخرون":

يعتبر فيلم " علي ربيعة وآخرون" أول فيلم روائي مطول للمخرج أحمد بولان، وقد أنتجه سنة (2000)، ومن خلال العنوان نستشف أن الفيلم يدور حول شخصيتين محوريتين ورئيسيتين وهما علي (جسد دوره الممثل يونس ميكري) وربيعة (جسدت دورها الممثلة الفلسطينية هيام عباس). وتدور أحداث الفيلم حول فترة السبعينيات من القرن الماضي التي شهدت بروز حركات شبابية رافضة شملت كل مناحي الحياة، لكن جوهرها وعصبها هو مبدأ الحرية. وقد انخرط فيها النساء والرجال (علي يرمز للرجال) و (ربيعة ترمز للنساء)، للدلالة على أن معركة الديموقراطية وحقوق الانسان بالمغرب هي معركة انخرط فيها الجميع نساء ورجالا، ورغم النجاح الكبير الذي حققه الفيلم، فقد منع وسحب من القاعات السينمائية المغربية بعد أسبوع واحد من العرض حسب ما صرح به مخرجه لوسائل الإعلام.

حاول الفيلم أن يلامس بطريقة فنية غير مباشرة، وبشكل ضمني الظروف السياسية الصعبة التي كانت سائدة آنذاك على مستوى الديموقراطية وحقوق الإنسان، ومرد معالجة هذا الموضوع الشائك بطرق ملتوية وبنوع من التستر والتردد هو الخوف من سلطة الرقيب، ويبدو لنا هذا التستر بجلاء في إخفاء الفيلم للأسباب الحقيقية الثاوية خلف سجن (علي) ولو أن المشاهد اللبيب يدرك بيسر أن الامر مرتبط بما هو سياسي[1]. أضف إلى ذلك أن الفيلم حاول التطرق لمجموعة من الظواهر الاجتماعية التي كانت سائدة في مرحلة السبعينيات في أوساط الشباب مثل ظاهرة "الهيبيزم" وتعاطي المخدرات والحرية الجنسية والاستماع للموسيقى الغربية الصاخبة.

[1]. إدريس القري، صورة المجتمع المغربي في وسائل الإعلام الوطنية، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2008، ص 82.

ينقل الفيلم مسارات مجموعة من الأصدقاء (أربعة شبان وشابة) تربط بينهم قواسم مشتركة بحكم أنهم عاشوا في فترة السبعينيات من القرن الماضي، وهي فترة اتسمت بالاضطراب السياسي، وبشيوع بعض الأفكار التي تنهل من الفكر اليساري الرافض للقيم السائدة، وهو ما ساهم في نضج الوعي السياسي لهؤلاء الشبان، ويبدو أن المخرج تعمد أن يتحاشى مواقفهم السياسية، وصورهم ككائنات مجتثة من محيطها الاجتماعي، تعيش على هامش الهامش، تفاديا للسقوط في النظرة المباشرة والشعارات السياسية[1]، وربما قد يكون للأمر علاقة بتوجس المخرج من سلطة الرقيب والتي كان لا حدود لها في تلك المرحلة، وتمنع أي عمل ثقافي لا يندرج ضمن الثقافة السائدة.

يحكي الفيلم عن تعرض علي للاعتقال لأسباب سياسية (لم يعلن عنها المخرج) وقد قضى في السجن عشرين عاما، ولم يجد من سند سوى ربيعة التي كانت تزوره بين الفينة والأخرى وتحمل له " القفة". وهو ما يبين دور النساء في مساندة المعتقلين، وبعد خروجه من السجن سيكتشف أن مياها كثيرة جرت تحت الجسر، فأصدقاؤه تفرقت بهم السبل، واختلفت مصائرهم: فربيعة أنجبت بنتا خارج مؤسسة الزواج (قامت بدور ابنتها الممثلة المغربية سامية أقريو)، وقد كانت بمثابة الحضن الدافئ الذي احتضنه وأواه في محنته بعد انتهاء مدة عقوبته، أما صديقه عبدالله (الذي قام بدوره حسن الفذ) فقد انتهى به المطاف متشردا، وقد وجد ميتا في مزبلة للنفايات، أما صديقه حميد (قام بدوره الممثل محمد المروازي) فقد تخلى عن أفكاره التحررية، وتحول إلى مؤذن بأحد المساجد، واختار الدين للتكفير عن ماضيه والانسلاخ عنه، أما إدريس (الذي جسد دوره الممثل عمر الشرايبي) فقد أصبح يعيش في بحبوحة من النعيم، ورغد في العيش، فهو الذي وشى بصديقه علي وكان سببا في اعتقاله، وقد كوفئ على خيانته[2].

[1]. لطيفة العروسي، الشريط المغربي لأحمد بولان " علي ربيعة والآخرون" شخصياته كائنات مجتثة من محيطها الاجتماعي، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

archive.aawsat.com/print.asp?did=77

[2]. لطيفة العروسي، نفس المرجع السابق.

ومن الجدير بالذكر أن المجلس الوطني لحقوق الإنسان قد أعاد نشر هذا الفيلم رفقة خمسة أفلام أخرى[1] تم انتاجها بين سنة 2000 و 2004 تفعيلا لتوصيات هيئة الانصاف والمصالحة في الشق المتعلق بالأرشفة والتاريخ وحفظ الذاكرة، ومن منطلق الدور الرائد الذي يمكن أن تلعبه السينما في التربية على حقوق الإنسان، وتكريما لبعض الرواد المبدعين على شجاعتهم وجرأتهم في زمن كانت الكلمة الحرة محاصرة، وكانت معارضة الرأي السائد تعتبر جريمة قد تكلف صاحبها ثمنا غاليا، ولما بذلوه من جهود لحفظ الذاكرة، ولمساهمتهم في المسار الشاق الذي عرفه المغرب نحو الديموقراطية وهو مسار شائك ومليء بالمنعرجات[2].

.فيلم "منى صابر":

يعد فيلم (منى صابر) للمخرج عبد الحي العراقي من بين الأفلام الرائدة التي لامست "تيمة" الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان بالمغرب، ثم اخراج هذا الفيلم سنة 2001 في فترة "حكومة التناوب التوافقي" برئاسة الأستاذ عبد الرحمن اليوسفي، وقبل تشكيل هيئة الإنصاف والمصالحة. يروي الفيلم حكاية فتاة شابة عمرها خمسة وعشرون سنة (الممثلة الفرنسية كارميلا راموس) اكتشفت أن شاهدة القبر الذي كانت تداوم على زيارته ليست شاهد قبر أبيها الحقيقي، وقد أخبرتها والدتها أن والدها الحقيقي ليس فرنسيا بل مغربيا اسمه (محمود صابر) كان يدرس في فرنسا، وقد حدث أن ذهب لزيارة المغرب أثناء إحدى العطل في فترة السبعينيات من القرن الماضي، فكان ذهابه بمتابه تذكرة بدون رجوع. حيث تعرض للاختطاف من لدن المخابرات المغربية ولم يعد لفرنسا ثانية وكانت حينها حامل بها. لقد دفع هذا الأمر (منى صابر) إلى خوض غمار البحث عن أبيها المجهول المصير، فزارت عدة مدن ومنها الدار البيضاء والرباط والصويرة وأزمور، لتكتشف عبر سؤال بعض أصدقائه أنه كان من الناشطين السياسيين المعارضين، وقد تعرض خلال

---

[1]. يتعلق الأمر بالأفلام الروائية التالية: فيلم " طيف نزار" للمخرج كمال كمّال، وفيلم " ذاكرة معتقلة " للمخرج الجيلالي فرحاتي، وفيلم " منى صابر " للمخرج عبد الحي العراقي، وفيلم جوهرة بنت الحبس للمخرج سعيد الشرايبي، وفيلم " درب مولاي الشريف " للمخرج حسن بنجلون.

[2]. انظر موقع المجلس الوطني لحقوق الإنسان عبر الرابط:

cndh.org.ma/ar/lmjls-lwtny-lhqwq-ln

سنوات الرصاص للاختفاء القسري، ولاقى نفس المصير الذي لاقاه المئات من المختطفين السياسيين، ومن المحتمل ان يكون قد تعرض للتعذيب أثناء الاحتجاز وفقد حياته.

وينتهي فيلم (منى صابر) للمخرج عبد الحي العراقي بتصوير وقفة احتجاجية حقيقية أمام بوابة أحد المعتقلات السرية الرهيبة (درب مولاي الشريف)، ويظهر المشهد مواطنات ومواطنين حاملين الشموع وصور ذويهم من المختطفين، الذين غيبوا قسرا وأصبح مصيرهم مجهولا. في مشهد واقعي مؤثر أعاد المخرج توظيفه في الشريط ضمن سياق تراجيدي[1]. وهي صورة تذكرنا بنضال الأمهات الارجنتينيات وتجمعهن في إحدى الساحات العمومية بالعاصمة الأرجنتينية للمطالبة بكشف مصير ذويهن المختطفين. وهذا في تقديري الشخصي إشارة ذات دلالة على انخراط البطلة الفعلي في البحث عن الحقيقة (الشموع) عبر المشاركة السلمية في كل الأشكال التي قد توصل إلى هذه الغاية[2]. فنهاية الفيلم تريد أن توصل رسالة للمتلقي مفادها أن النضال لازال مستمرا، ومطلب الحقيقة لازال مطلبا ملحا، وأن ملف الانتهاكات الجسيمة لازال قائما. وفي هذا الصدد قال مخرج الفيلم عقب الندوة التي عقدت بعد عرض فيلمه في مهرجان الإسكندرية سنة 2002 أن المعتقلين في تلك الحقبة يقدرون بالآلاف، وأن المشهد الختامي لم يكن ممكنا تصويره من قبل.. وأردف أن الفيلم ليس تاريخيا بل يخاطب عصرنا هذا، وهو يطرح الأسئلة دون الرغبة في الإجابات[3].

.فيلم "جوهرة بنت الحبس":

فيلم "جوهرة بنت الحبس" هو فيلم مغربي يؤرخ لسنوات الرصاص بالمغرب. وهو من إخراج سعد الشرايبي (2003). والفيلم يلامس موضوع الاعتقال السياسي الذي عرفه المغرب في فترة السبعينيات من القرن الماضي. وقد بنى المخرج سيناريو الفيلم من قصة جوهرة الى تنتقل بالمشاهد في رحلة مليئة بالألم والمعاناة، عبر السرد من الزمن الحاضر

---

[1]. لطيفة العرونسي، " منى صابر" لعبدالجي العراقي...صورة لمغرب الشمس وكؤوس الشاي والقفطان، ويمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

archive.aawsat.com/print.asp?did=68

[2]. الشموع لها دلالة رمزية، فهي تحيل على البحث عن الحقيقة، وقد كان الفيلسوف اليوناني ديوجين الايرسي يحمل القنديل نهارا للدلالة عن بحثه الدائم عن الحقيقة.

[3]. نشر بموقع البيان 42، يمكن الاطلاع على ورقة حول الفيلم على الرابط:

albayan.ae/five-senses/arts/2002-10

إلى الزمن الماضي[1]. فهو يتناول لحظة اعتقال صفية الناشطة الجمعوية وهي تؤدي عرضا مسرحيا على الخشبة بدار الشباب (جسدت الدور الممثلة المغربية منى فتو)، وما عاشته من تعذيب في مراكز الاعتقال، واغتصابها من طرف رجل أمن أثناء إحدى وصلات التعذيب، لتلد ابنتها جوهرة داخل السجن فيما بعد، وترافقها في رحلة عذابها المؤلمة والقاسية، وتتجرع ما تجرعته الأم من ويلات ومآسي.

مكثت جوهرة في السجن ست سنوات، كانت خلالها شاهدة على معاناة السجناء، وما كابدوه من فظاعات وقهر. وقد أعطيت للمرأة المعتقلة دور البطولة في هذا الفيلم. ذلك أن المخرج يسعى من خلال هذا الفيلم إلى الكشف عن أوجه أخرى لمحنة الاعتقال السياسي ومقاومة القهر والاعتراف بما قدمته المرأة في تاريخ مقاومة الظلم والاضطهاد في الواقع المغربي. فالمخرج سعد الشرايبي في هذا الفيلم يسعى لإعادة تركيب ذاكرة محنة سنوات الرصاص بالارتكاز على وقائع حقيقية، على محنة المعتقلة السياسية وكفاحها من أجل اثبات هويتها وانسانيتها. وهو بهذا العمل قد سعى للكشف عن أوجه أخرى لمحنة الاعتقال السياسي والاعتراف بما قدمته المرأة المغربية في تاريخ الظلم والقهر، وهو ما لم تنتبه له أغلب ابداعات السجن السينمائية، وما يؤكد ذلك هو استحضار حكايات بعض رموز الكفاح النسائي ومن بينها سعيدة المنبهي وإيفلين السرفاتي.[2]بل ويمكن من خلال هذا الفيلم أيضا أن نستحضر حكايات بعض النساء اللواتي ولدن داخل السجن مثل خديجة الحامض وبعض النساء اللواتي ضمهن السجن رفقة أطفالهن مثل زوليخا الاخضري زوجة المعتقل السياسي السابق الطبل سعيد التي اعتقل رفقتها طفلها لمدة عشرة أيام ولم ينته الكابوس إلا باطلاق سراحها، وعيدة بويبقا (زوجة المقاوم محمد أومدة) التي اعتقلت رفقة ابنتها فاطمة أومدة التي لم يكن يتجاوز عمرها إثنى عشر سنة.[3]

فضلا عن ذلك، فإن الفيلم يجمع بين الذاكرة والتاريخ في بوثقه عجيبة، ليس بالتركيز على من عاش ذلك الماضي وكان فاعلا رئيسيا في الأحداث أي المعتقلة السياسية

---

[1]. أحمد نجيم، "جوهرة بنت الحبس" فيلم سينمائي عن الاعتقال السياسي بصالات المغرب، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

elaph.com/Web/Archive/1079249410060.

[2] . حميد تباتو، هوية السينما المغربية فتنة اللامرئي وقلق المغلوبين، منشورات اتحاد كتاب المغرب، مطبعة البيضاوي، الطبعة الأولى، 2016، ص 72.

[3]. إنهن نساء كن ضحايا مباشرات للعنف السياسي خلال سنوات الرصاص بالمغرب.

(الأم صفية)، بل بالتركيز على من عاش نتائج تلك الأحداث واكتوى بها (الطفلة جوهرة). فشهادة الطفلة جوهرة على الماضي بجراحاته هي بمثابة مدخل لإنصاف الماضي بغية تقليص اغترابه وتجنب اغتراب المستقبل[1]. وهو ما يدعونا للقول بأن هذا الفيلم / الشهادة يندرج في إطار استيعاب الحقيقة عن ماض الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وهو يروم عبر بوابة الصورة والصوت وعبر فضاء الفن الرحب استشراف المستقبل والتأسيس لعدم تكرار ما وقع، وسيادة حقوق الإنسان.

.فيلم "ألف شهر":

يعد فيلم "ألف شهر" أول عمل سينمائي روائي للمخرج فوزي بنسعيد، وقد قام بإخراجه سنة 2003 في زحمة النقاش الدائر في تلك الفترة حول العدالة الانتقالية وتجربة المصالحة. لقد حاز الفيلم على جائزة الشباب بمهرجان كان السينمائي في نفس السنة. وهو يصنف حسب بعض النقاد ضمن انتاجات السينما العربية الجديدة[2] لما يحمله من "تيمات" مميزة تحاول ملامسة قضايا كانت تعد في فترة ما من تاريخ المغرب المعاصر من "الطابوهات"، ومن بينها تيمة الاعتقال السياسي التي تحضر بقوة في هذا الفيلم دون الإفصاح عن ذلك بشكل مباشر. إن الفيلم يندرج ضمن السينما الجديدة أو السينما الواقعية التي تحاول النبش في الموضوعات الحساسة في المجتمع مثل الحكرة والظلم والخضوع والمقاومة، فهو يوظف الصورة ليعري الواقع بتناقضاته ليظهر هذا الواقع للمتفرج كما هو بدون مساحيق أو تجميل. ذلك أن فوزي بنسعيدي تميز في الوسط الفني برؤيته السينمائية التي تسعى للنبش في المهمش سواء تعلق بالهامش المكان أو الهامش الانسان أو الهامش الزمان إلى غير ذلك من الهوامش السياسية والاجتماعية والثقافية إلى درجة أن اسم هذا المخرج أصبح يرتبط بالرؤية الانزياحية عن السائد والمتداول والمألوف[3]. وقد صرح في إحدى حواراته بأنه في أفلامه يصور الشخصيات المجروحة

---

[1]. حميد تباتو، نفس المرجع، ص 78.

[2]. ناجح حسن، ألف شهر لفوزي بنسعيدي: براءة الطفولة وقسوة الواقع، نشر بموقع الرأي، يمكن قراءة المقال على الرابط:

https://alrai.com/article/107026 /

[3]. الحبيب ناصري، فوزي بنسعيدي.. وسينما النبش في الهوامش، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:
فوزي بنسعيدي.. وسينما النبش في الهوامش(aljazeera.net)

والمليئة بالدموع والفاشلة نظرا لأن الشخصيات الخارجة عن العادة هي الشخصيات السينمائية[1].

يحكي الفيلم قصة مدرس اعتقل سنوات الرصاص وأصبح مصيره مجهولا. وقد اضطرت زوجته الشابة على حمل ابنهما الصغير والانتقال الى العيش في البادية للعيش مع والد زوجها (صهرها) الذي كان يعيش وحيدا في إحدى القرى النائية بالمغرب العميق التي تعاني من الفقر والتهميش. وقد ركز هذا الفيلم على بعض الجزيئات والتفاصيل الدقيقة من المعيش اليوم لأنها أقدر على نقل الإحساس بعمق المعاناة[2]. إن الفيلم يسلط الضوء على حياة امرأة شابة (آمنة) قررت أن تغادر منزلها بالمدينة لتستقر بمنزل والد زوجها (با أحمد)الذي يقع في قرية نائية بالمغرب العميق والمقصي بجبال الأطلس الشامخ بعد اعتقال زوجها المعلم (عبدالكريم) لأسباب سياسية حتى تستطيع في القرية تربية ولدها الوحيد (المهدي) والتغلب هناك على أعباء الحياة غير المكلفة. وأثناء اقامتها بالقرية كانت تزور بين الفينة والأخرى زوجها المعتقل وتخفي ذلك عن ولدها الذي كانت تخبره أن أباه مسافر إلى فرنسا وسيعود في يوم ما.

وتجدر الإشارة إلى أنه من خلال أسرة هذا المعتقل السياسي ومعاناتها (الزوجة والابن والأب)، حاول المخرج أن يسلط الكاميرا على حيوات أسر أخرى ضمن محيطها. وبالتالي فقد تفرعت عن الحكاية الاصلية حكايات أخرى لتكون" بانورما" الحياة السياسية والاجتماعية لمغرب الثمانينيات وما كان يحبل به من صدام، وهو مغرب مطبوع بالصراع والمعاناة من جراء الازمة الاقتصادية المزرية والصراع المحتدم حول السلطة بين الحكم والمعارضة[3].

---

[1]. حوار مع فوزي بنسعيدي، يمكن الاطلاع على الحوار على الرابط:
presshes.com/articles/45449

[2]. مصطفى المسناوي، السينما المغربية تنبش في " ملفات الإعتقال السياسي"، مرجع سابق.

[3]. عبدالمجيد البركاوي، الحساسية السينمائية الجديدة فوزي بنسعيدي نموذجا، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:
aljabriabed.net/n73_07barkawi.(2).h

.فيلم "درب مولاي الشريف":

فيلم "الغرفة السوداء" او درب مولاي الشريف هو فيلم مغربي أخرجه حسن بنجلون سنة 2004 وقام بدور البطولة فيه كل من الممثل محمد نظيف والممثلة حنان الإبراهيمي. ويعد الفيلم من الأعمال التي تناولت حقبة سنوات الرصاص في المغرب وما اقترن بها من ويلات ومآسي مثل الاعتقال والاختطاف والتعذيب.. وهو مستمد من رواية الغرفة السوداء وهي عبارة عن سيرة ذاتية للمعتقل السياسي السابق جواد مدديش.

تدور أحداث الفيلم حول مناضل يساري فك كل ارتباط تنظيمي له بمجال السياسة بعد التحاقه بالتوظيف بالخطوط الملكية الجوية. بيد أن وشاية أحد الرفاق به على إثر حملة الاعتقالات الواسعة التي مست مناضلات ومناضلي اليسار الجديد ستجعله عرضة للاعتقال، وبمركز الاحتجاز المعروف بدرب مولاي الشريف (مركز للاحتجاز بالحي المحمدي بالدار البيضاء) سيتعرض بطل الفيلم صحبة رفاقه لشتى أصناف التعذيب المعروفة ومنها "الطيارة" و"الشيفون"، وقضاء فترة الاحتجاز مغمض العينين ممددا على الأرض.

وتجدر الإشارة إلى أن فيلم "درب مولاي الشريف" استطاع أن يجسد معاناة عائلات المعتقلين السياسيين بالفعل خلال مرحلة اختطاف أقربائهن بدرب مولاي الشريف، فعائلة كمال. خاصة الأم. مرت بفترات صعبة رفقة نساء أخريات أثناء البحث اليومي عن ذويهن، وهو ما سيفرض عليهن التضامن بحكم ارتباط مصائرهن. كما أن نجاة حبيبة كمال وزميلته في العمل (جسدت الدور الممثلة حنان الإبراهيمي) ستلعب دورا مهما للكشف عن مصيره، ولم تستسلم رغم خضوعها للعديد من المضايقات سواء في العمل من طرف رئيسها الذين كان يحذرها من مغبة الاستمرار في البحث، أو في الأسرة من طرف أخيها وهو رجل أمن يعمل بدرب مولاي الشريف وقد كان على دراية بمكان اعتقال كمال.

وقد طبع المخرج حسن بنجلون نهاية فيلمه " درب مولاي الشريف" بلمسة من صميم الواقع، وهي عبارة عن شهادة للأم الحقيقية لجواد مدديش تتحدث فيها بحرقة عن محنة أسرتها، وتروي عن معاناتها الفظيعة أثناء اعتقال ابنها والبحث عنه. وبعد هذه الشهادة لأم حقيقية من أمهات سنوات الرصاص، ينقلنا الفيلم لمشهد حقيقي وهو عبارة عن حفل توقيع لرواية " الغرفة السوداء" من طرف صاحبها جواد مدديش، ودخول

الحبيبة المتخيلة من لدن المخرج (الممثلة حنان الابراهيمي) رفقة ابنها، وقد طلبت من كاتب الرواية جواد مدديش اهداءها نسخة من الرواية وتوقيعها.

إن نهاية فيلم " الغرفة السوداء" تؤكد على حقيقة ساطعة يحاول المخرج ابرازها ومفادها أن النساء أيضا ساهمن في معركة الديموقراطية، وقد قدمن التضحيات الجسام في سبيل ذلك، وهن أيضا تواقات ومتطلعات الى الغد الأفضل والمشرق، وعلى هذا الأساس عمل المخرج حسن بنجلون على اهداء هذا العمل السينمائي لكل الأمهات، لأنهن تكبدن المعاناة أكثر من المعتقلين، "لأن المعتقلين كانوا مقتنعين بنضالهم، أما الأمهات المسكينات فكن أكبر ضحية واكثر معاناة"[1].

فيلم "ذاكرة معتقلة":

يعد فيلم "ذاكرة معتقلة" للجيلالي فرحاتي (2004) من أهم الأعمال السينمائية التي حاولت مقاربة قضية الاعتقال السياسي. وهو يشكل نقلة نوعية في تناول السينما المغربية لبعض القضايا السياسية في طابعها الإنساني المفعم بالمأساة[2]. وتدور أحداثه حول سجين سياسي يدعى المختار العلوني (لعب دوره الجيلالي فرحاتي نفسه). الذي تعرض لضغوطات نفسية إبان اعتقاله أرغمته على الوحدة. ورغم انقضاء محكوميته منذ فترة إلا أن إدارة السجن عجزت عن الافراج عنه لأنها لا تعرف له عنوانا، كما لا يسأل عنه أي أحد. ولما يحين أوان إطلاق سراح الزبير وهو معتقل للحق العام محكوم في قضية نصب واحتيال، وهو الوحيد الي كانت تربطه علاقة صداقة مع المختار، فقد طلب مدير السجن من الزبير مرافقة المختار في رحلة البحث عن أهله.

تمركز بحث كل من المختار والزبير في مناطق مختلفة من شمال المغرب، عسى ان يتمكن المعتقلان المحرران من بصيص أمل يهدي إلى التوصل لبعض أقرباء المختار العلوني واسترجاع ذاكرته المفقودة، وربط ماضيه بحاضره. وبموازاة مع بحث السجينين السابقين تروي أحداث الفيلم قصة امرأة عادت من المنفى تدعى زهرة تبحث عن معلم

---

[1]. الاهداء جاء في نهاية الفيلم.

[2]. سيدي محمد، ذاكرة معتقلة.. عندما تكتب الكاميرا شعرا، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:
aljazeera.net/news/cultureandart/20

كانت تعرفه منذ ثلاثين سنة اسمه المختار. وبعد لقائها استعاد المختار ذاكرته بالتدريج فانهار باكيا مثله طفل، فالذاكرة مؤلمة لان الماضي مؤلم كذلك[1].

إن الفيلم يجسد كذلك بحث زوجات وأخوات وأمهات المعتقلين والمختطفين عن الحقيقة، ويتجلى ذلك في محاصرة مجموعة من النساء للمختار بأسئلة حارقة ومروعة:

."أنا ربيعة أخت بلهاشمي أين أخي؟"

."خويا غبروه بعدما اداو المختار"

كما يجسد كذلك نضال النساء، ويتجلى ذلك في الدور الذي لعبته زهرة (جسدت دورها فاطمة لوكيلي) التي نسجت علاقة حب مع المختار واشتركا سويا في الحلم. وبعد اعتقاله اضطرت للغربة / النفي، وقد عادت، ربما بعد انطلاق مسلسل المصالحة للبحث عنه، وهي تحمل بين ضلوعها هموم الوحشة والغربة والوحدة والبعد عن الوطن. وقد قالت عنها رحيمو: (باين عليها تمحنات) أي يظهر أنها قاست كثيرا. وفي اعتقادي الشخصي فإن زهرة في الفيلم ترمز الى كل النساء اللواتي حملن هموم ذويهن، وتجرعن مرارة البحث أحيانا بدون جدوى.

أخيرا، فرغم أن رحلة المختار والزبير وزهرة هي رحلة طويلة ومضنية، ومليئة باليأس والدموع، فإنها تحمل بين ثنايا طياتها مسارات تنبض بالحياة والحيوية، وتجسد فترة زمنية من تاريخ القمع السياسي بالمغرب لا يمكن القفز عليها البتة أو محوها من الذاكرة، فالفيلم يصور لنا نساء ورجالا ناضلوا من أجل نشر القيم التي يؤمنون بها، وحملوا سوية على أرواحهم تجربة الفداء من أجل المبادئ التي يدافعون عنها كطريق للوصول إلى تطبيق برنامج إصلاحي للنهوض بالمجتمع[2].

فيلم "نصف السماء":

هو فيلم طويل مقتبس من كتاب رحيق الصبر لجوسلين اللعبي زوجة الشاعر والمعتقل السياسي السابق عبد اللطيف اللعبي، وقد أخرجه للسينما عبد القادر لقطع

---

[1]. مصطفى المسناوي، السينما المغربية تنبش في " ملفات الاعتقال السياسي"، انظر المقال على الرابط:
archive.aawsat.com/details.asp?article=307533&issueno=9704

[2]. سيدي محمد، ذاكرة معتقلة..عندما تكتب الكاميرا شعرا مأساويا، مرجع سابق.

(2015). يتمحور الفيلم حول محنة النساء وأطفالهن خلال سنوات الرصاص. إذ تدور الأحداث حول مرحلة السبعينيات من القرن الماضي. تحديدا سنة 1972. والتي شهدت حملة واسعة من الاعتقالات والاختطافات مست المعارضين المنتمين لمختلف المشارب الأيديولوجية اليسارية. وهو يظهر المعاناة المزدوجة للزوجة: الأولى من قبل السلطات المغربية التي كانت تراقب بيتها باستمرار وتتربص اللحظة المواتية لانتشال زوجها من أبنائه وتعذيبه، والثانية من مصالح بلدها باعتبارها فرنسية عانت من عدم قدرة بلدها على التدخل فيما يحصل من تجاوزات[1].

إن فيلم "نصف السماء" يقلب المعادلة المتعارف عليها في مجال السينما، فليس بطل الفيلم هو السجين بل الزوجة، فرغم أن الفيلم يغطي مرحلة مهمة من حياة الشاعر اللعبي والتي تؤرخ من لحظة الاعتقال الأول سنة 1972 إلى غاية الافراج عنه سنة 1980 على إثر التضامن الدولي الواسع. إلا أنه يسلط الضوء على محنة الزوجة والأطفال ومعهما محنة كل العائلات. فهؤلاء رغم أن أغلبهن أميات ولم يكن لديهن أدنى اهتمام بما يمور في المجال السياسي إلا أنهن أصبحن يدركن بوعيهن. وبشكل تدريجي. خبايا الأمور السياسية بانخراطهن في النضال من أجل تحرير ذويهن ومساهمتهن في نضالات الحركة النسائية والحقوقية. ولذلك يمكن القول إن فيلم " نصف السماء" هو قراءة لماض الانتهاكات الجسيمة لحقوق النساء بعيون المرأة التي عاشت تجربة السجن من خارج السجن. فجوسلين اللعبي باعتبارها زوجة معتقل سياسي انخرطت في حركة جماعية إلى جانب عائلات المعتقلين السياسيين من أجل التعريف بأوضاع المعتقلين وتحسيس الراي العام بالمخاطر المحدقة بهم والمطالبة بتسريع محاكمتهم، وقد تعرضت تبعا لذلك لشتى أنواع المضايقات والتهديدات ورصد جميع التحركات من طرف الشرطة السرية، ووصل الأمر إلى درجة الاحتجاز والحرمان من الأبناء.

حاصل القول، فإن فيلم "تصف السماء" هو نوع من الاعتراف بنضال النساء في المغرب، ورد الاعتبار لهن. كما أنه عبارة عن نوع من الاحتفاء بحرية الرأي السياسي التي ضلت مقيدة والإعلان عن بزوغ عهد جديد، وطي لصفحة الماضي بعد قراءتها نسبيا،

[1]. محمد شويكة، فيلم نصف السماء صورة للنضال في عصر "سنوات الرصاص"، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:
https://eyeoncinema.net/فيلم-نصف-السماء-صورة-للنضال-في-عصر/

والتأكيد على العدالة الانتقالية كخيار أوحد لذلك، فهو عمل فني تبنى تجربة الاعتقال السياسي سينمائيا وسلط الضوء على دهاليز الماضي وسبر أغوار الحقيقة المؤلمة بشكل ابداعي تلاحمت فيه بشكل وثيق أبعاد التعبير والدراما والتوثيق والأرشفة[1].

.فيلم "دوار البوم":

يعتبر فيلم كيليكس أو "دوار البوم" لعز العرب العلوي لمحارزي من بين الأفلام التي تناولت سنوات الرصاص بالمغرب. وقد تم إخراج الفيلم سنة 2018، وهو لا يتطرق للمعتقلين وأوجه معاناتهم من التعذيب كما دأبت على ذلك أفلام الاعتقال السياسي والسجون التي مررنا بها سابقا، بل يتناول الاعتقال السياسي من زاوية أخرى، فهو يمثل وجهة نظر حراس المعتقلات السرية التي كانت تملأ بالسجناء السياسيين في فترة السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، والتي كان أغلبها منتشرا في المناطق المهمشة مثل تازمامارت وقلعة مكونة وإكدز وتاكونيت وغيرها.

إن الفيلم يدور حول حكاية قرية نائية وسط جبال الاطلس (تازمامارت). السجان والسجين فيها معتقلان لدى الدولة على وجه سواء. الأول معتقل الجسد، والثاني معتقل الروح. وحضور المرأة لافت في هذا العمل الفني (وفاء التي شخصت دورها أسماء سويري) وهي فتاة متعلمة عاشت زمنا في المدينة وعادت إلى "دوار البوم" تسعى لمحاربة الأمية في أوساط أطفال "دوارها" لكنها تواجه الجهل، والعقليات المتحجرة، وترفض الزواج من شاب لا يعي واقعه وهو أحد حراس السجن، وتفر في ظروف صعبة رفقة من أرادته شريكا لحياتها قبل ان يلقى حتفه هو الآخر وتنجح في تهريب ملف من ملفات المعتقل السري الذي عذب وقتل فيه شقيقها إلى خارج الأسوار[2].

تجسد الممثلة نعيمة المشرقي في الفيلم دور الأم التي تبحث عن الحقيقة، وتقول في أحد المشاهد:

---

[1]. عبد اللطيف اللعبي، " نصف سماء" فيلم عن سنوات الرصاص بعبون النساء، يمكن الاطلاع على الحوار على الرابط:
https://app.alyaoum24.com/174857.html

[2]. المذكرة السياحية، دوار البوم فيلم عن التعذيب في السجون في قالب درامي. يمكن الاطلاع على المقال على الرابط: https://www.agendatouristique.ma

.كلما وضعت رجلي في هذا الدوار أشم رائحة ابني .. هل هذه حقيقة أم وهم؟

.ابني الوحيد هو عيني؛

.ابني ربان طائرات.

فيجيبها سعيد الحارس بالمعتقل: بأنه لا يوجد في القلعة سوى الغرباء الذي لا يريدون الخير للبلاد. إن نعيمة المشرقي في هذا الفيلم تحيل إذن على جزء من النساء المغربيات اللواتي اكتوين بنار الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وهن نساء لا دنب لهن إلا أنهن ارتبطن بعلاقات مع أفراد كان لهم دور في الصراع السياسي الدائر أنداك.

اجمالا، ومن خلال الأفلام التي تطرقتا لها نخلص إلى أن السينما المغربية عرفت تراكما مهما في مجال الإنتاج في السنين الأخيرة، وقد أخدت تهتم بشكل كبير بالطابوهات والتعبير عن بعض القضايا الحرجة والمخجلة في بيئتنا الاجتماعية حيث تم كسر حاجز الخوف. لقد تطرقت الأفلام التي تعرضنا لها لمعاناة الضحايا من النساء وذويهن، وحاولت أن تقرب المشاهد من صور ظلت محجوبة عنه بفعل الضبط والتحكم الذي كان يطال كل المجالات. بيد أن من الانتقادات والملاحظات التي تثار بخصوص هذه الأفلام نذكر تضخم الخطاب الأيديولوجي، وضعف الجانب التقني، زيادة على الطابع المتسرع لأغلبها، فإذا استثنينا أفلاما قليلة جدا حسب أحد النقاد السينمائيين، فإن أغلب المخرجين ركبوا الموجة لأسباب تسويقية.[1]

رابعا: الأفلام الوثائقية وكسر جدار الصمت

إن الفيلم الوثائقي في أبسط تعاريفه هو شكل من أشكال التعبير التي تسعى إلى تقاسم الرؤى والآلام / الآمال بلغة الكتابة المولودة من رحم الصورة.[2] إنه فن ينحاز للواقع ويمتح من صدقه وحقيقته، وهو يتوفر على قدرة هائلة على التأثير في مختلف شرائح المجتمع. ويعتبر التركيز على الحقيقة أهم مكون من مكونات الفيلم الوثائقي، وأهم ركازه الأساسية إلى درجة أن البعض عد الفيلم الوثائقي بكونه "ضمير المجتمع"، لانه ينقل

[1]. حوار مع الناقد السينمائي فريد بوجيدة، مجلة الطريق، لاطلاع على الحوار يمكن الرجوع للرابط:
https://attarik.net/?p=1198

[2]، الحبيب الناصري، تقديم الكتاب الجماعي، أسئلة حقوق الانسان في الفيلم الوثائقي (تجليات)، المطبعة المتحدة، خريبكة، الطبعة الأولى، 2016، الطبعة الأولى، ص 3.

الواقع بدون زخرفة أو تنميق ليبدو كما هو. وفي هذا الصدد عرفه (ديزيغا فيرتوف) بأنه سلاح الدفاع عن حقوق الإنسان والحريات الأساسية[1]. وأن كل فيلم وثائقي هو في نهاية المطاف فيلم تاريخي و يساهم في تدوين التاريخ[2].

أولا: فيلم أماكننا الممنوعة

هو فيلم للمخرجة المغربية ليلى كيلاني (2008)، ويدور حول أربع عائلات مغربية عايشت فترة معينة من تاريخ المغرب تميزت بانتهاكات حقوق الإنسان، وكل عائلة تأثرت بطرق مختلفة عن الأخرى. وقد جرى انتاج الفيلم من طرف المعهد الوطني للتوثيق الفرنسي وبدعم من طرف المركز السينمائي المغربي. وفيه أعادت المخرجة إلى أذهان المغاربة سمات سنوات الرصاص التي عاشها المغرب والتي اتسمت بالاعتقال التعسفي والاختطاف والتعذيب. وقد اشتغلت ليلى كيلاني على عائلات غير معروفة، تعرض أفرادها للتنكيل والتعذيب والقمع، كما تعرضوا لكل أشكال التضييق وهدر الكرامة الإنسانية. والأدهى والأمر أن الأسر لم تناقش فيما بينها مصائبها، وما وقع لذويها بدافع الخوف.

تناولت المخرجة ليلى كيلاني في فيلمها الوثائقي مجموعة من الشخصيات أغلبها نساء توحدها الذاكرة نفسها. وتتمحور قضية الفيلم حول حقوق الإنسان التي بسببها حشر آلاف المواطنين في السجون وجرى تعذيبهم حتى القتل تم دفنهم في مقابر جماعية. فزينب الشابة (حفيدة الشيخ عبد السلام ايت الشيخ) ترمز للحاضر، وهي تصر على معرفة حقيقة جدها عبد السلام الذي اختطف يوم فاتح ماي 1972 ربما لارتباطه بقضية شيخ العرب. إن زينب في هذا الفيلم تحاول اعتمادا على ذاكرة جدتها المترددة والمتدبدبة قصد الإمساك بتلابيب الحقيقة.

إن موضوع الاختطاف كان مغيبا من النقاش العائلي داخل أسرة النقابي عبد السلام آيت الشيخ، فقد كان يتم التغاضي عن المختطفين وكأنهم لم يكونوا موجودين أصلا، وهو ما يعني أن العنف السياسي قد نجح في مهمته بشكل كبير بامتداده إلى داخل

---

[1]. اياد الدوود، " الوثائقي.. فن الدفاع عن الانسان"، ضمن الكتاب الجماعي: أسئلة حقوق الانسان في الفيلم الوثائقي، مرجع سابق، ص 13.

[2]. نورالدين الصايل، "حكي الزمن"، ضمن كتاب: التاريخ والسينما، أشغال الندوة المنظمة من 16 إلى 24 فبراير 1990، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدارالبيضاء، مطبعة دار النشر المغربية، الدارالبيضاء، 1993، ص 13.

الأسر التي ساد داخلها الصمت المطبق حول ما جرى. فالجد النقابي تم "كنسه" من ذاكرة الأسرة نفسها طيلة ثلاثة عقود اذ لم يعد له أي مكان أو وجود يذكر، لكن المخرجة ليلى كيلاني أعادت للجد صورته إلى مكانها العائلي خاصة وأن الحفيدة لا تعلم شيئا عما جرى. وقد جسدت الجيل الحالي بشكل جيد، حين ناقشت أمها وجدتها عن جدها وعن سبب إخفاء الحقيقة بخصوص جدها وحاسبتهما عن صمتهما[1].

كما يقدم لنا الفيلم شخصية (سعيد هدن) الذي لقب بابن الخائن، لا لشيء إلا لأن أباه كان ضيفا من ضيوف معتقل تازمامارت الرهيب الذي ضم المتهمين العسكريين بانقلابي الصخيرات (1971) والطائرة (1972). لقد كانت حياة (سعيد مهدن) صعبة كما يبدو من خلال ملامح وجهه من جهة، وصمته الرهيب من جهة أخرى. فقد ذاق رفقة والدته أصنافا من الاقصاء والتنمر، لكن هذا لم يثنه عن مواصلة البحث عن والده المختفي بشكل قسري، إلى أن توصل عبر زملاء أبيه الذين تقاسموا معه محنة الاختطاف والسجن أنه تعرض لأبشع أنواع التعذيب والإهمال وهو ما تسبب في وفاته فدفن كما تدفن "الجيفة" النافقة بساحة سجن تازمامارت، ليصر على ضرورة معرفة قبره، ودفنه وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

علاوة على ذاك، فقد تطرقت ليلى كيلاني في هذا الفيلم الوثائقي أيضا لمعاناة اسرة المعتقل السياسي السابق "حسن البو" الذي فقد عقله داخل السجن لكونه لم يستطع أن يستوعب الحكم القاسي الذي صدر في حقه على إثر محاكمة 1977 الشهيرة، وبعد قضائه لمدة ليست بالهينة في السجن أفرج عنه ليجد نفسه فيما بعد عرضة للإهمال والمعاناة، عاطلا عن العمل، وعالة على نفسه وعلى أسرته وعلى المجتمع ككل.

كما تناولت المخرجة أيضا قضية المختطف السابق محمد الرحوي، وهو الطالب الذي تعرض وهو في ريعان شبابه للاختطاف لمدة تسع سنوات بقلعة مكونة . في إطار مجموعة بنو هاشم .ورغم الافراج عنه فإنه لم يفلح في حكي ما جرى له لوالدته طيلة تلك السنوات بعد رجوعه إليها.

---

[1]. احمد بوغابة، حوار مع المخرجة ليلى الكيلاني حول الفيلم على الرابط:
https://doc.aljazeera.net/followup/أمكنة-ليلى-الكيلاني-الممنوعة

واجمالا، يمكن القول إن المخرجة ليلى الكيلاني ركزت في فيلمها الوثائقي على أناس عاديين من رحم المجتمع، ليسوا بممثلين محترفين ومعروفين، وفي ذلك انحياز واضح للإنسان العادي بعيدا عن الممثل كيفما كانت شهرته ونجوميته، وسعي علني للتواصل مع الإنسان بصورته الحقيقية بدون مستحضرات تزييف أو أقنعة أو إخفاء. ويعتبر مطلب البحث عن الحقيقة هو قطب الرحي الذي تتمركز حوله مشاهد الفيلم، فزينب حفيدة النقابي عبد السلام آيت الشيخ لم تكن تملك المعلومة عن جدها المختفي قسرا، وسعيد مهدن أبن العسكري السابق الذي دفن بساحة تازمامارت يجهل قبر أبيه، ويود معرفة مكانه حتى يترحم عليه، وبنات أخ حسن البو يجهلن أسباب اعتقال عمهن ويتحسرن إلى ما آل إليه وضعه ماديا ونفسيا وصحيا، وأم الرحوي قضت تسع سنوات وهي تجهل مصير ابنها المغيب قسرا في إحدى القلاع القديمة بمنطقة أكدز الصحراوية.

فيلم ريف 59.58:

استطاع الفيلم الوثائقي "ريف 59.58 " للمخرج طارق الادريسي[1] أن يكسر نوعا ما الصمت الذي جثم على نفوس أهل الريف والمغاربة قاطبة كما جاء في ملصقه حول الأحداث وذلك من خلال إتاحة الفرصة لبعض الشهود من النساء والرجال الذين طالهم العنف ولحقهم الظلم فانكسرت خواطرهم وضاقت أنفسهم إلى درجة لم يستطع معها رجال مسنون كبح دموعهم فانفجروا باكين بعد ان شاخت احزانهم معهم، وكاد النسيان ان يطويها، وكانت شهاداتهم بمتابة نوع من التفريغ النفسي.

تبنى فيلم ريف 59.58 على غرار فيلم أماكننا الممنوعة لليلى كيلاني أسلوب الشهادات الحية التي قدمها أناس بسطاء عاديون والتي اعتمدت على نقل الوقائع من لدن امرأتين ورجال عايشوا الاحداث، وأسندها من أجل دعمها بالأدلة والبراهين ببعض المقاربات التاريخية التي حملت وجهة نظر المؤرخين فضلا عن مداخلات بعض السياسيين والحقوقيين والجمعويين والصحفيين من مشارب مختلفة. فركائز الفيلم الأساسية هي الشهادات التاريخية المهمة التي صدرت من طرف أولئك الذين عايشوا الأحداث المتناولة أو كانوا طرفا فيها وهم أبناء وأحفاد الضحايا وقد كانت طريقة السرد المعتمدة للوقائع

[1]. طارق الادريسي، فيلم ريف 59.58 لنكسر جدار الصمت، يمكن مشاهدة الفيلم على الرابط:
RIF 58 59 BRISER LE SILENCE - YouTube

والأحداث حزينة ومعبرة وهو ما يخلق نوعا من التعاطف من طرف المشاهد مع أصحاب القضية ويولد لديه الإحساس بأن الأحداث قريبة من حيث الزمن وكأنها وقعت قبل سنة أو سنتين[1].

عبرت الشهادات التي كانت مؤثرة وصادمة عن المعاناة النفسية الدفينة لأهل الريف، فسحنات المتدخلين كانت كافية للتعبير عن صدق مروياتهم وجسامة ما تعرضوا له من قسوة ونهب (سرقة الدواجن والدواب والغلال واغتصاب وعنف). وقد استطاعت الكاميرا ان تقترب من النساء المستجوبات وتنفذ بعمق إلى نفسيتهن. فالمخرج اعتمد اجراء المقابلات باللغة الدارجة، وقد سأل النساء باللغة الأم، فكانت الإجابات مفهومة بالنسبة للجميع. كما حاول استعادة جزء من الأحداث بالاستناد على الرسوم المتحركة لنقل وقائع الصراع، وما رافقها من تجاوزات تمس بالكرامة الإنسانية. لقد كانت الاعترافات صادمة، لكنها تنقل الحقيقة كما وقعت بلسان شهود عيان. وهي تحمل رسائل تنم عن رغبة حقيقة في التصالح مع الماضي وتضميد جراح الضحايا المتضررين. فالنموذج الديموقراطي لا يمكن أن يكتمل إلا عبر التأسيس لمجمع المواطنة الذي ينبني على الديموقراطية الحقيقية التي تضمن العدالة الاجتماعية واحترام الكرامة الإنسانية ومراعاة الحقوق المدنية والسياسية.

تحدثت في الفيلم شاهدتين: فاضمة أمزيان وزوليخا أزرقان. فالشاهدة الأولى تحدثت عن مختلف مراحل انتفاضة الريف بدءا بالتعبئة على مستوى الأسواق، مرورا باحراق مقرات حزبية ببني عبد الله وبني حذيفة وميضار، ودعوة محمد الخامس للمتمردين بالعودة من الجبال واشراف الجنرال أوفقير على قمع المحتجين. كما تحدثت عن اعتقال 35 من النساء والأطفال لمدة تسعة أشهر في مكان يضم غرفتين ومرحاض واحد، وقاسين التعذيب والجوع، وهو ما دفعهن للاحتجاج ضد هذه الأوضاع. وقد ختمت السيدة فاضمة أمزيان شهادتها بالحديث عن اشكال تعذيب الرجال (إحداث جروح بشفرات الحلاقة وصب ماء "جافيل" عليها)، وعن الاحكام القاسية التي صدرت في بعض

[1]. عبد الكريم قادري، الفيلم الوثائقي المغربي " ريف 59/58" رماد الماضي وأوجاع اليوم، ويمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

https://aljasrah.net › aljasra14072

قيادات انتفاضة الريف والتي وصلت إلى 18 سنة في حق حسن أمزيان وعبد الباقي امزيان 15سنة، ولجوء محمد الحاج سلام والشيخ أمزيان إلى اسبانيا. أما السيدة زوليخا ازرقان فقد تحدثت بنوع من العفوية عن الحركة والتي اعتبرتها حركة سلمية، وقد انهت شهادتها بسؤال أعضاء الجهاز التقني المشرف على انجاز الفيلم: هل المخزن هو الذي أرسلكم؟ وعبرت عن خوفها من الجنود، وهو ما ينم عن الحاجة إلى زرع الثقة في أهل الريف كبوابة للمصالحة وتجاوز الماضي[1].

إن ما أورده فيلم ريف 58. 59 جاء في سياق ما أحدثه الإعلان عن هيئة الإنصاف والمصالحة من أجل البحث عن الحقيقة في ملفات انتهاكات حقوق الإنسان وانصاف الضحايا من خلال جبر الضرر ورد الاعتبار. وقد حاول الانطلاق من حالات فردية لينقلنا إلى الحالة الجماعية التي كابدها المتضررون، وقد وفق مخرجه إلى درجة كبيرة في التعريف بما وقع. وبذلك يعتبر بمثابة وثيقة متفردة في تاريخ السينما الوثائقية المغربية، فهي قد نهجت مسلك الاشتغال على قضايا الذاكرة الجماعية والانخراط فيها حتى تتسنى الاستعانة بدروسها لتفادي ما حصل خاصة وأن بعض المتحدثين في الفيلم يشيرون الى الحديث عما وقع يمكن ان يكون بوابة لتفاديه في المستقبل[2].

خاتمة:

إن التحول النوعي الذي طرأ على المشهد السينمائي المغربي دفع عدد من المخرجين إلى ملامسة قضايا ذات صلة مباشرة بحقوق الإنسان، وحفزهم على تكسير جدار الصمت، من خلال التطرق لحقبة سنوات الرصاص. إذ بمجرد انطلاق مسلسل المصالحة بالمغرب، أصبحت السينما تهتم بمجمل القضايا التي تعتمل داخل المجتمع المغربي، وتتناول الموضوعات التي كانت محرمة في السابق، وخصوصا الموضوعات التي

[1]. اعتمدت في ترجمة الشهادات على النسخة الفرنسية للفيلم الوثائقي، وبعض الأصدقاء من الريف الذين أتوجه لهم بالشكر الجزيل.

[2]. محمد شويكةٍ، الفيلم الوثائقي ريف 59.58 ينعش الذاكرة المغربية برؤى سينمائية، على الرابط: https://www.ariffino.net/hoceima/الفيلم-الوثائقي-ريف-59-58"-ينعش

نندرج في إطار "الطابوهات"، أو ما يسمى بصيغة أخرى بالثالوث المحرم، والذي يضم الدين والجنس والسياسة.

لقد برزت للوجود عدة أفلام تناولت "تيمة" الاعتقال السياسي، وجعلت من هذا الموضوع مادة سردية رئيسية، وحاولت المساهمة عبر الصورة في التعريف بالانتهاكات الجسيمة لحقوق الانسان، وصورت فضاءات السجن، ومشاهد التعذيب وسادية الجلادين، وصمود الضحايا، ونضال ومقاومة حركة العائلات. ناهيك عن ذلك، فقد تطرقت للانتهاكات الجسيمة التي تعرضت لها النساء، حيث حضرت المرأة في بعض الأفلام كمعتقلة تتبنى أفكارا حداثية، وتناضل من أجل تحرر المرأة وتحرر المجتمع، أو كأم و زوجة و أخت و قريبة لأحد المعتقلين السياسيين تناضل للمطالبة بإطلاق سراح قريبها او للكشف عن مصيره.

وحاصل القول، فالسينما المغربية . وفي إطار جدلية الفكر والواقع . تأثرت مثل جميع أشكال التعبير الأخرى بالمناخ الذي ساد في المغرب عقب انطلاق مسلسل العدالة الانتقالية، وانغمست في النقاش المجتمعي الذي أطلقه هذا التحول السياسي، فأصبحت واجهة من واجهات الصراع الثقافي، وعملت على إشاعة قيم الحداثة داخل المجتمع، وناصرت الحقوق الكونية للإنسان، وتصدت للنظرة النمطية التي تكرس دونية المرأة. كما عرفت بمرحلة مهمة من تاريخ المغرب المعاصر، وبالدور المهم الذي لعبته النساء من أجل الديموقراطية وحقوق الإنسان. ووثقت لجملة من التحولات التي عرفتها البلاد في شتى المجالات.

قائمة المراجع:

أولا: الكتب

. حميد اتباتو، رهانات السينما المغربية الفاعلية الإبداعية وتأصيل المتخيل، الطبع Net Impression Ouarzazate، الطبعة الأولى، 2006.

. حميد تباتو، هوية السينما المغربية فتنة اللامرئي وقلق المغلوبين، منشورات اتحاد كتاب المغرب، مطبعة البيضاوي، الطبعة الأولى، 2016.

. عبد الكريم وكريم، تجارب جديدة في السينما المغربية، طباعة ونشر سيلكي أخوين، طنجة، الطبعة الأولى، 2013، ص 56.

. إدريس القري، صورة المجتمع المغربي في وسائل الإعلام الوطنية، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2008.

ثانيا: المقالات

. عمر بلخمار، " سنوات الرصاص بالمغرب ومصداقية الفيلم الوثائقي"، ضمن الكتاب الجماعي: أسئلة حقوق الإنسان في الفيلم الوثائقي (تجليات)، منشورات جمعية المهرجان الدولي للفيلم الوثائقي بخريبكة، المطبعة المتحدة، خريبكة، الطبعة الأولى، 2016.

حميد اتباتو، " رؤية المهمش في السينما من التجارب العالمية إلى النموذج المغرب"، ضمن الكتاب الجماعي: صورة المهمش في السينما الوظائف والخصوصيات، منشورات نادي ايموزار للسينما، مطبعة أنفو، فاس، الطبعة الأولى، 2008.

. سمير صالح، "سينما المعتقل"، مجلة عالم الفكر، المجلد 30، العدد1، يوليوز.سبتنبر 2002.

. حميد تباتو، "السينما المغربية وقضية المرأة احتياجات الابداع واحتياجات الزمن المغربي" مجلة فكر ونقد، عدد 50.49، مايو.يونيو 2002.

. مصطفى المسناوي، " عن السينما العربية تاريخها ونقده (المغرب نموذجا)" ، مجلة عالم الفكر، العدد الأول، يوليوز.سبتمبر 1997.

. محمد شويكة، " تمظهرات الهامشي في السينما المغربية "، ضمن الكتاب الجماعي: صور المهمش في السينما الوظائف والخصوصيات، منشورات نادي إيموزار للسينما، الإصدار الثاني، مطبعة أنفو.برانت، فاس، الطبعة الأولى، 2008.

. الحبيب الناصري، تقديم الكتاب الجماعي، أسئلة حقوق الانسان في الفيلم الوثائقي (تجليات)، المطبعة المتحدة، خريبكة، الطبعة الأولى، 2016.

نورالدين الصايل، "حكي الزمن"، ضمن كتاب: التاريخ والسينما، أشغال الندوة المنظمة من 16 إلى 24 فبراير 1990، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدارالبضاء، مطبعة دار النشر المغربية، الدارالبيضاء، 1993.

[1]. ثريا بن مسمية، صورة المرأة. الجسد في السينما العربية (تونس نموذجا)، مجلة الاستغراب، العدد 16، صيف 2019.

ثالثا: الويبوغرافيا

. سعيد شملال، "القضايا الوطنية في السينما المغربية أي حضور؟"، انظر الرابط:

https://belboul.yoo7.com/t450-topic

سعيد ولفقير، هل لامست سينما المغرب خط السياسة المحرم، ويمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

raseef22.net/article/118657

. سعيد شملال، "القضايا الوطنية في السينما المغربية"، مرجع سابق.

يمكن الاطلاع على نص اتفاقية الشراكة على الرابط:

https://www.cndh.ma/ar/lshrk-l-lmstw-lwtny/tfqy-shrk-wtwn-byn-lmrkz.

. لطيفة العروسي، الشريط المغربي لأحمد بولان " علي ربيعة والآخرون" شخصياته كائنات مجتثة من محيطها الاجتماعي، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

archive.aawsat.com/print.asp?did=77

. انظر موقع المجلس الوطني لحقوق الإنسان عبر الرابط:

cndh.org.ma/ar/lmjls-lwtny-lhqwq-ln

. لطيفة العروسي، " منى صابر" لعبدالحي العراقي...صورة لمغرب الشمس وكؤوس الشاي والقفطان، ويمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

archive.aawsat.com/print.asp?did=68

. نشر بموقع البيان 42، يمكن الاطلاع على ورقة حول الفيلم على الرابط:

albayan.ae/five-senses/arts/2002-10

. أحمد نجيم، "جوهرة بنت الحبس" فيلم سينمائي عن الاعتقال السياسي بصالات المغرب، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

elaph.com/Web/Archive/1079249410060.

. ناجح حسن، ألف شهر لفوزي بنسعيدي: براءة الطفولة وقسوة الواقع، نشر بموقع الرأي، يمكن قراءة المقال على الرابط:

/https://alrai.com/article/107026

. الحبيب ناصري، فوزي بنسعيدي.. وسينما النبش في الهوامش، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

فوزي بنسعيدي.. وسينما النبش في الهوامش(aljazeera.net)

. حوار مع فوزي بنسعيدي، يمكن الاطلاع على الحوار على الرابط:

presshes.com/articles/45449

. عبدالمجيد البركاوي، الحساسية السينمائية الجديدة فوزي بنسعيدي نموذجا، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

aljabriabed.net/n73_07barkawi.(2).h

. سيدي محمد، ذاكرة معتقلة.. عندما تكتب الكاميرا شعرا، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

aljazeera.net/news/cultureandart/20

. مصطفى المسناوي، السينما المغربية تنبش في " ملفات الاعتقال السياسي"، انظر المقال على الرابط:

archive.aawsat.com/details.asp?article=307533&issueno=9704

. محمد شويكة، فيلم نصف السماء صورة للنضال في عصر "سنوات الرصاص"، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

https://eyeoncinema.net/فيلم-نصف-السماء-صورة-للنضال-في-عصر

. عبد اللطيف اللعبي، " نصف سماء" فيلم عن سنوات الرصاص بعيون النساء، يمكن الاطلاع على الحوار على الرابط:

https://app.alyaoum24.com/174857.html

. المذكرة السياحية، دوار البوم فيلم عن التعذيب في السجون في قالب درامي. يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

https://www.agendatouristique.ma

حوار مع الناقد السينمائي فريد بوجيدة، مجلة الطريق، لاطلاع على الحوار يمكن الرجوع للرابط:

https://attarik.net/?p=1198

. احمد بوغابة، حوار مع المخرجة ليلى الكيلاني حول الفيلم على الرابط:

https://doc.aljazeera.net/followup/أمكنة-ليلى-الكيلاني-الممنوعة

طارق الادريسي، فيلم ريف 58. 59 لنكسر جدار الصمت، يمكن مشاهدة الفيلم على الرابط:

RIF 58 59 BRISER LE SILENCE - YouTube

. عبدالكريم قادري، الفيلم الوثائقي المغربي " ريف 59/58" رماد الماضي وأوجاع اليوم، ويمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

https://aljasrah.net › aljasra14072

محمد شويكةٍ، الفيلم الوثائقي ريف 59.58 ينعش الذاكرة المغربية برؤى سينمائية، على الرابط:

الفيلم الوثائقي "ريف 59-58" ينعش الذاكرة المغربية برؤى سينمائية | أريفينو.نت(ariffino.net)

. مصطفى المسناوي، السينما المغربية تنبش في ملفات الاعتقال السياسي، يمكن الاطلاع على المقال على الرابط:

archive.aawsat.com/details.asp?article=307533&issueno=9704

(*)**الصديق كبوري**، باحث في سلك الدكتوراه بمختبر الدراسات والأبحاث في حقوق الإنسان والديموقراطية بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول بوجدة / المغرب.

البريد الإلكتروني: kabbourisaddik@yahoo.fr

تَشكيلُ هُوية الأفارقةِ الأمريكيين من النّزعة الانفعاليّة إلى الاندماج السياسيّ

(مُقاربةٌ من خلال الأعمال الفنيّة)

بقلم: د. كمال العساوي[1]، ضحى العتيقي[2]

تشكّلت هويةُ الأفارقةِ الأمريكيين عَبْرَ مراحلَ تاريخيّةٍ وسياسيّةٍ ذات ماهية خاصة، لكننا في هاتين المَقالتين، اخترنا البُعد النفسيَّ المعبَّر عَنه في أعمال الأفارقة الأمريكيين لننبشَ أهمَّ هذه المراحل من وجهة نظرٍ تعتمدُ مقاربةَ الأعمال الإبداعيّة للأفارقة السُّود أنفسهم. فمن خلال سيرة "مالكوم إكس"، نتعرّف تاريخًا يعتمد على الفصلَ البينيَّ بين البيض والسُّود في مرحلة عايشت حركات المطالبة بالحقوق المدنية. أمَّا سيرة الكاتب "نايثن مكول"، فقد أرَّخت لمرحلة أعقبت مخاض المطالبة بهذه الحقوق المدنية، فاتسمت بمحاولات تجاوز أزمة الهوية، لكنّها لم تتعد، بعدَها، المرحلة الانتقاليّة، وفي تحليلنا للهوية وإشكالاتها عند الأفارقة الأمريكيين، لابدّ من التطرّق لأزمة المرأة، والتي عبّرت عنها الكاتبات الأفريقيات الأمريكيات بالأزمة المزدوجة، إذ تأثرت بالنزعة العنصرية والأبوية في آن واحد. لكن، ومع بروز معالم ثقافيّة جديدة تُنْعَتُ بما بعد الحداثيّة، تشكل مفهوم الفضاء الثالث كمفهوم يحاول ترسيخ مبدأ المُصالحة وانتقاد البُعدِ البينيّ بين الثقافات، فكان فيلم "طريق العدو" لـ"رشيد بوشارب" أحد أهم الأعمال التي تُترجم هذه الرغبة في التخلص من أزمات الماضي.

مرّت الهُوية لدى الأفارقة الأمريكيين عَبْرَ مراحلَ شكّلت منعرجاتٍ مهمّة في التّاريخ الأمريكيّ المُعاصِر. فَمُنذ سنة 1555، تاريخ جلب العبيد من القارّة الإفريقيّة إلى المستعمرات الأوروبيّة أو ما يعرف حاليا بالولايات المتحدة الأمريكية، وعلاقة الأفارقة الأمريكيين بالبيض تعرف تطوراتٍ تميزت بالصّراع العنصريّ وقهر الإنسان الأبيض للأسود الجنوبيّ المُخْتَلِفَةِ سَحْنَتُه. يصف المفكّر النفسانيّ Fanon Frantz (1925-1961)

---

[1]) كمال العساوي، جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، شعبة اللغة الإنجليزية.

[2]) ضحى العتيقي، جامعة ابن طفيل، كلية اللغات والآداب والفنون بالقنيطرة، شعبة اللغة الإنجليزية.

كيف أنّ الإنسانَ الأبيضَ كان دائمًا يصف السُّود بأوصاف مستنقصِة، إذ لا يستطيعون الرقيَّ إلى مرتبةِ الإنسانيّةِ التي يمثّلها الإنسان الأبيض[1]. وبسبب هذا الاعتقاد العنصريّ مُورست كلّ أشكال العنف والجبروت على أطفالٍ ونساءٍ ورجالٍ لا ذنبَ لهم سوى أنهم خُلقوا ببشرةٍ سوداءَ. استمرت هذه العلاقة المتوتّرة بين الأفارقة الأمريكيين وبين البيض عقودا وقرونا.

لقد اختار السُّودُ التطرُّفَ وسيلة لمقاومة البيض، لكن، ومع مرور الزّمن، تنازل الطّرفان عن النّزعة العُنصريّة المتطرّفة، لتبدأ مرحلةٌ أخرى اتسمت بالتّدافع الإيديولوجيّ والسياسيّ والفكريّ، فاتّخذ السّود من الإنتاج الأدبيّ والفكريّ وسيلة لإثبات خصوصيتهم وقدرتهم على الإسهام في الحضارة الإنسانيّة، و كان هذا أحد أهمّ العوامل في كسر الحواجزِ النفسيّة والسياسيّة بين البيض والسّود، ومع تقلد "باراك أوباما" منصبَ الرئاسة كأول رئيسٍ أمريكيٍّ أسودَ، سجّل الأمريكيون خُطوة مُهمّة نحو فكر المُصالحة و قدّموا للرأي العام العالميّ نموذجًا في تجاوز المَيز العنصريّ ضمن عمل المُؤسسات السياسيّة الكُبرى للدّولة.

شكّلت سيرةُ "مالكوم إيكس" Malcolm X (Shabazz-El Malek Hajj-El) أحدَ أهمّ كتابات السّود في تاريخ الصّراع العنصريّ بالولايات المتّحدة الأمريكيّة، من خلال هذه السيرة يمكن للباحث أنْ يستخلص العديد من المحطّات التاريخيّة المتراكِمة داخل طبقات الهوية لدى الأمريكيين السود، والتي تشكّل موضوع بحثنا، يتعرفُ الباحثُ ضمن هذا العمل على أزمةَ الهوية لدى السُّود الذين وَجدوا أنفسهم يتأرجحون بين محل إقامتهم (أمريكا) وموطنهم العرقيّ الأصليّ (إفريقيا)، فالأمريكيون البيض يرفضونهم و يقصونهم من مجتمعهم، وعندما يُحاول بعض السُّود تلبية دعوة غارفي Garvey Marcus (1887. 1940) النّاشط في "الجمعية العالميّة لتنمية السود" بالرّجوع إلى الأرض الأصليّة (إفريقيا)، يجدون أنفسهم غير قادرين على الاندماج بسبب استلاب هويتهم الإفريقيّة ومَحوها على نحو تام[2] منذ القرن السّابع عشر ميلادي، تاريخ جلب حوالي أربعة عشر مليون إفريقيّ إلى العالم الجديد (القارة الأمريكيّة حاليا) للعمل كعبيد في مزارع البيض، وبَعد عقود من الزّمن، لم يُسمح لأبناء العبيدِ هؤلاء بالاندماج إيجابيا داخل المجتمع الأمريكيّ، حيث لم

1) Fanon, Frantz. Black Skin, White Masks. Trans. Charles Lam. London:Plutopress, 2008: p:18.

2) Malcolm X and Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, New York: Ballatine Books, 1964.

يكن يُسمح باستقبال السُّود في المؤسسات السياسيّة العُليا للدّولة وعلى رأسها البيت الأبيضُ.

لقد سَبق للنّاشط الأسود فريديريك دوغلاس Douglass Frederick (1818-1895) البارز في تاريخ الأفارقة الأمريكيين أنْ زار البيت الأبيض ثلاث مرات واضطر إلى قضاء الليل هناك مخافة ردود أفعال البيض على اقتحام أسود لحرمة البيت الابيض، وذلك دون أن يتلقى دعوة من لدن "أبراهام لينكولن"، دعت زوجة روزفلت سنة 1930 ناشطين سودًا إلى البيت الأبي، فَوُجِهت بانتقادات لاذعة من قبل البيض، كما أنّ كينيدي لم يجرؤ على دعوة مارتن لوثر كينغ، أحد أبرز زعماء حركة المطالبة بالحقوق المدنية مخافة رفض البيض لذلك.

تطوّرت المَواقف العُنصرية لتبلغ أوجَها مباشرة بعد الحرب الأهليّة الأمريكيّة، والتي صَادفت نشأة منظمة البيض المتطرفة المسماة عشيرة "*كوكلوكس كلان*" بولاية تينيسي، ومع بداية القرن العشرين حاول بعض السياسيين من الأفارقة الأمريكيين النّضال ضد هذه العنصرية العنيفة والمتطرّفة، لكنّ هؤلاء السياسيين تبنوا أسلوبا اتسم برد الفعل المشوب بالعنف، بل ذهب محمد إلايجا Muhammad Elijah (1897-1975) إلى اعتناق الإسلام، غير أنّ العديد وصفوا هذا الاعتناق بالانحراف، لأنّ "تنظيم أمّة الإسلام" كان قد ألَّف بين المسيحيّة والإسلام ومُعتقدات أُخْرى للخروج بدينٍ لم يَقبله المسلمون عَبْرَ العَالَم، إلا أنَّ هذا الاختيار لم يحل أزمةَ الهُوية لدى الأفارقة الأمريكيين؛ بل زَادها تعقيدًا لأنّ توجههم الدينيّ أَضْفَى على حركتهم طابعًا عنصريًّا مضادًا.

هذا التوجُّه يعبّر عن قناعة مفادها أنّه ينبغي التزوُّد بما يكفي من الإيمان لقبول ضَرورة العَيش وسط تهديداتٍ بالعُنف والإقصاء، ولعلّ ما زَادَ في ترسيخ هذا الإيمان هي الظروف المزرية التي كان يعيش في ظلِّها الأفارقة الأمريكيون، إذ تمّ حرمانهم من مقاعد الدراسة ليظلوا عُرضة للجهل والضياع والأفكار المتطرفة والعنيفة. وبالمحصلة، تفاقم استغلالهم السياسويّ من قبل البيض. لم يكن للأفارقة الأمريكيين، قبل مرحلة "حركة المطالبة بالحقوق المدنية"، حقُّ التصويتِ ولا في إنجاح مشاريعهم الاقتصاديّة، بالنّسبة لمالكولم إكس، كان الأمرُ مستعصيًا على السُّود الذين يودّون إتمام دراستهم وبلوغ وظائفَ تضمنُ لهم الكرامة الاجتماعيّة، فبعد أنْ عبّر عن رغبته في أنْ يُصبح محاميًا، أَحْبَطَهُ

أستاذُه الأبيض بمنطقٍ عنصريٍّ إقصائيّ، لينتهيَ به الأمرُ في الشّارع يُمارس شَتى أنواع الجَرائم كالسرقة والمُتاجرة في المخدرات والدّعارة؛ لم تكن هوية الإجرام هذه إلا رغبةَ الإنسان الأبيض في إظهار الأسود بصورةٍ سلبيّةٍ ومقزّزةٍ[1].

لكنْ سُرعان ما انتبه الأفارقةُ الأمريكيون، إلى أنَّ هذا التوجُّه لا يَخْدُم في العُمق إلا إيديولوجيا الإنسان الأبيضَ العنصريّ، الهادفة –أي الإيديولوجيا- إلى عزل وإقصاء الأفارقة الأمريكيين، فبرز "مالكولم إكس" كزعيم سياسيٍّ جديدٍ سيرفض حياة الانحراف كما سيعلن الانقلاب على التوجه الدينيّ العنصريّ لإلايجا محمد، بل سيسافر إلى بلدان مُسلمة بُغية تعرُّفِ الإسلام الأرثودوكسيّ المنفتح على قيم التسامح والتعايش، وبهذا بلورت كلُّ تلك المحطّات السّالفة الذّكر فكراً إفريقيًّا أمريكيًّا مناهضًا للمركزيّة الأوروبيّة، ذات التّوجُّه العنصريّ الإقصائيّ.

سيظهر بعدَ حقبة الستينيات توجهٌ جديدٌ يسعى إلى الاندماج وسط المجتمع الأمريكيّ دون البحث عن هوية تَجعله في صراع مع البنية الاجتماعيّة الأمريكيّة، ومرة أخرى سنعتمدُ سيرةً ثانية تؤرّخ لهذه المرحلة، وهي سيرة "يدفعني للصراخ" للكاتب "نايثن مكول" McCall Nathan والذي يسرد لنا تجربة مختلفة عن توجه مالكولم إكس ممّا يجعلنا نخلص إلى كيفية تطور مفهوم الهوية لدى الأفارقة الأمريكيين، من مرحلة الحِراك السياسيّ أثناء المُطالبة بالحقوق المدنية إلى مرحلة ما بعد الحداثة، حيث تمّ الاعتراف بالسّود و بالنساء المهمّشات وبكل الأفراد والجماعات المَقْصِيّة.

يُعَبِّر "مكول" عن هوية اغتنت من كلّ المَراحل السابقة والتي أثّرت في تجربة السّود. لم يكنْ "مكول"، استتباعاً، إقصائيًّا ولم يكن متبعًا دينًا مخصوصًا، لكنّه في الوقت نفسه كان يأخذ بكلّ ما هو إيجابيّ من شأنه بناء مجتمع منفتح يقبل بالآخر والمختلف[2]. يذهب "مكول" إلى أبعد من ذلك عندما يُجهد نَفسه ويقبلُ العملَ صِحافيًّا في جريدة تضمُّ بيضًا، ويستمر في جهاده، حينما يحاول الاندماج معهم غاضًا الطّرف عمّا من شأنه استفزازه من ردودِ فعلٍ عنصريّة، لكنّ هذا يؤشر على بدايةِ مرحلةٍ جديدةٍ مع سنوات السبعينيات

1) Ibid. 43.

2) McCall, Nathan, *Makes Me Wanna Holler, a Young Black American*, Vintage Books, New York, 1995. P:250.

والثمانينيات عُنوانها نسيان القطع مع ماضٍ مريرٍ عانى فيه الأفارقةُ الأمريكيون ويلاتِ العنصريّة والتشرّد والإقصاء.

أمّا في المرحلة الرّاهنة، فَعلى الرّغم من وجود بعض المُمارسات العنصريّة إلاّ أنّ الوضع الاجتماعيّ والسياسيّ يَسمح أكثر من أي وقت مضى بالاندماج في مجتمعٍ متنوعٍ آثرَ أنْ يكونَ الاختلافُ فيه مصدرَ قوةٍ لا مَنبع توتّر، بل كان لِنجاح "أوباما" ذِي البشرة السّوداء أثرٌ على هذا التوجُّه الجديد، وإنْ كان البعض ما زال يشكّك في جديّته.

يَبدو من خلال مُقاربَة كتابات السّود، قَبْلَ وبَعد حركة المطالبة بالحقوق المدنيّة، أنّ الأفارقةَ الأمريكيين قد اتجهوا إلى خيار المصالحة والاندماج، حالما اعترف الإنسان الأبيض بحقوقهم المدنيّة كحقّ التصويت والمساواة والحرية. اتسمت مرحلةُ ما قبل الحراك السياسيّ باتخاذ البُعد الدينيّ وسيلةً لإثباتِ الهوية والارتكاز عليها من أجل بناء مستقبل الفرد داخل مجتمع أسود يرفضه البيضَ، ولعلّ الذي أَنْجَحَ التجربة الدينيّة قبل الحِراك هو بُعْدُها المُناهض للعنصريّة، فكون بلال ذِي البَشرة السّوداء أوّل مُؤذنٍ في الإسلام، وكون هذا الدّين يُعلن صراحةً موقفه المُناهض للعبودية، دَفَعَا العَدِيدَ من الأفارقة الأمريكيين أمثال مالكولم إكس[1] إلى اعتناق هذا الدّين، واتخاذه وسيلةً لمُواجهة الإنسانِ البيضِ.

عَانى كلّ من "مالكولم إكس" و"نايثن مكول" الإهانةَ وشهةَ الإجرام والسّجن والعنصريّة من الطرفين، بل لم تكن هذه المسارات سوى محطاتٍ في تشكيل "وعي" من شأنه أنْ يُبلورَ بدوره مفهومًا متزنًا ورصينًا للهوية المبحوث عنها، لقد انتهى الرجلان إلى فكرةِ أنّ العنصريّة ونظام الفصل لم يكنَا يومًا من صنع البِيضِ أنفسِهم، بل هما نتيجة فكرٍ إقصائيٍّ ذي مرجعيّةٍ إيديولوجيّةٍ تُعادي السّلم والتعايش الإنساني، لقد وصل مالكولم إلى هذه القناعة بعد قراءته كتبًا عديدةً في الدّين والفلسفة والأدب، وبعدَ أنْ اكتشفَ أثناء رحلة حَجّه، إمكانَ التقاء كلّ الأجناس في مكانٍ واحدٍ دون عُقد أو حَساسيات، كما أن مكول قد اكتشف بدوره جَدوى مقاومة العنصريّة عبر الانخراط

1) Malcolm X and Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X,* New York: Ballatine Books, 1964. P: 391.

الإيجابي داخل المجتمع؛ لا بخيار العنف مقابل العنف، بل لم يستطع مكول إثبات ذاته إلا من خلال تبني هوية تُبَرِّئُ نَفْسَهَا منَ العنف والضّغينة والكراهية.

لقد لعبت السّيرتان دورًا مهمًا يدفع الباحثَ إلى تأمُّل وظيفةِ السيرة الذاتيّة وأهميتها في البحث الأكاديميّ المتعلّق بالثّقافة الإفريقيّة الأمريكيّة وأزمة الهوية المرتبطة بها، فجنس السّيرة الذاتيّة يتجسّد كنافذةٍ تنفتحُ على الأقليات وتبرز تفاعلاتها داخل المجتمع الأمريكيّ بهدف دراسة حيثياته وفهمه فهمًا مَلموسًا. تتكوّن كلمة السّيرة الذاتيّةُ، حسب المعجم الإنجليزيّ، من شقين هما: auto و biography. يوحي الشّق الأوّل إلى "الذات" بِبُعدها الفعّال، ويدلّ الشّق الثّاني على "الحياة" المرتبطة بالكتابة. هذا بالضّبط ما قصده الأفارقة الأمريكيون من وراءِ اختيارهم لهذا الجنس الأدبي، لأنّ الهدفَ كانَ هو تَوثيق تَجربة مُعاناتهم ومَسيرة البحث عن هويتهم المَفقودة، بل وإفساح المَجال أمام قرّاء من ثقافاتٍ مختلفةٍ للمشاركة ولو بالاطّلاع على هذه التجارب، وكنتيجة لهذا التفاعل بين الكاتب والمتلقي، أضحت سيرة مالكولم إكس واحدةً من أهمّ الكتابات الإفريقيّة الأمريكيّة التي لا يمكن تجاوزها بأية حال من الأحوال، إذْ يُعاد طَبعها مُنذ سنة، 1964 وما زالت تُترجم إلى لغاتٍ عديدةٍ عَبْرَ العالم، كما أنّ المخرج "سبايك لي" حَوَّلها، سنواتِ التسعينياتِ، إلى فيلمٍ سينمائيٍّ مطوّلٍ لَعِبَ فيه دور مالكولم اكس الممثّل الإفريقيّ الأمريكيّ دانزل واشنطن.

لَمْ تكُن السّيرة الذاتيّة الخيار الوحيد أمام الأفارقة الأمريكيين، بل اهتموا كذلك بجنس الرّواية التخيلية كوسيلة عبَّروا من خلالها عن معاناتهم وأزماتهم الهوياتية، كما أنّهم لم يناقشوا أزمة الهوية من خلال زاويةٍ واحدةٍ ضيقةٍ، بل أَثاروا مفهوم مقاربة النّوع المتعلّق بهذه الأزمة، كما فعلت الكاتبةُ الإفريقيّة الأمريكيّة الشّهيرة "أليس والكر" في روايتها واسعة الانتشار "اللون الأرجواني"[1]، والتي تَحكي قصّة النّساء الإفريقيات الأمريكيات جنوب الولايات المتحدة الأمريكية سنوات الثلاثينيات.

تُقدّم "والكر" شخصيةَ "سيلي" كشخصيّة مَقموعة تُعاني ظُلم المُجتمع الأبويّ، فهي مُراهقةٌ مُعدمة أرادت أنْ ترسل رسائل للربّ، لأنّها أُغتصبت من لدنِ أبيها الذي حملت منه طفلا (لأنّ والدَها اغْتَصَبَهَا فأضْحَت حَامِلاً بطفلٍ) كانَ مصيرهُ الاختطافَ

1) Walker, Alice, The Color Purple, Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

والإخفاءَ من طرف الأب القاسي نَفْسِه. تحمل "سيلي" مرّة أخرى من أَبيها، ويَخطف منها طفلتها، للمرّة الثانية، ويُخْفِيها. تتوالى الأحداث القَاسية والجَارحة، ليزوّجها والدها من خاطبِ أختها التي تصغرها سنًا، ويتلوّن مصير سيلي بلون القهر وهي تقوم بدور الخادم في بيت الزوجية. تأتي المفاجآت تِباعا ليتمخّض المزيد من زنا المحارم، والجهل، والقسوة، والطمع ، والشبقيّة، والموت، والتفكّك الأُسَريّ إلى أن تفقد سيلي إيمانها بالدِين و بالربّ.

أَرَادَت "والكر" من خِلال رِوايتها أنْ تُفْصِحَ عن حقيقةٍ مُرعبةٍ، تتعلّق بالنّساء اللواتي يُعانين مَرتين: مرةً من لَدُن المُجْتَمع الأبيضِ العنصريّ، و مرّة من قِبَلَ الرّجل الأسود ذَاته، والذي يُمارس أَبويته عليها من جهة، ويُفرغ شحنات غضبه وإقصائه من جهة أخرى. وبِهَذَا تَكُون أليس والكر إحدى أهمّ المساهمات في بروز الحَركة النسائيّة المَعروفة في الولايات المتحدة الأمريكية بالفيمينزم، فمثّلت بذلك الموجة الثانيّة من سيرورةِ هذِهِ الحركة التِي طالبت، من جهةٍ، بالمساواة بين السّود والبيض، ومن جهةٍ أُخرى، بالمساواة بين الرّجال والنّساء.

لقد ثَارت والكر على مفهوم الذُكوريّة والفحولة المُدَعِمَتين للنّزعة الأبوية، بل أسهمت روايتها في مُسَاءلة مقاربة النّوع في علاقتها مع هُوية الإنسان الأفريقيّ الأمريكيّ وإعادة تشكيلها لترقى إلى مستوى المساواة عَبْرَ دَعوة الرّجل الأسود إلى القيام بمهامه وواجباته الإنسانيّة والأسريّة والأخلاقيّة كاملةً تُجاه الإفريقيات الأمريكيات؛ إذْ بدونِ إعادة البناء هذه، يَصعب الانخراط في نضال التحرّر من هيمنة الإنسان الأبيض. ذهبت والكر أبعد من ذلك حينما طرحت مفهوم المِثليّة الجنسيّة كبديل للعلاقات مع الذّكور، وهنا أسهمت في إبراز النظريّة اللا نمطيّة التي سَتُصْبح أحد أهمّ ما يناقش إبّان الموجة الثالثة لما بعد الحداثة في حركة الفيمينزم، ربطت والكر نضالها النسائيّ والهوياتي بنضال كلّ المقهورين والمهمشين بالعالم، وأضافت صوتها إلى صوت الفلسطينيين والفلسطينيات معتبرةً إياهم فئة مقموعة من طرف نظام فصل شبيهٍ إلى أقصى الحدود بذاك الذي عانى منه الأفارقة الأمريكيون[1].

ومع انخراط المُجتمع الأمريكيّ في ما أصبح يُعرف بما بعد الحداثة، لم يعد للفصل البَينيّ أثرٌ في تشكيل الهوية، بل أصبح الكلّ يتحدثُ عن فضاءات ثالثة لا هي بالإمبريالية

1) نشرة اخبارية، أخبار ياهو، 20، يونيو، 2012

الصرفة ولا هي بالمقاومة المحضة، نستطيع مُلاحظة ذلك من خلال فيلم "طريق العدو"[1] لرشيد بوشارب، والذي يكسر فيه كل الحواجز بين مختلف الهويات من أفارقة أمريكيين وبيض وذوي الأصول اللاتينية. يعرض هذَا الفيلمُ كيف أَصْبَحت الهوية في عَصْر ما بعد الحداثة "نفعيّة" أكثر منها سياسية، فبطل الفيلم غارنست (لعب الدور الممثل فوريست وايتايكر) وبالرّغم من أنّه شديد التأثر بشخصية مالكولم إكس، إذ يلبس بذلة تذكر المُشاهد للوهلة الأولى بمالكوم اكس، إلا أنّه لا يستضمرُ نيةَ الانخراط في صفوف تنظيمٍ مناهضٍ للعنصريّة. إنّ الأمر في هذا السّياق أصبح "حرية شخصية" تريد أنْ تتجرّد وتنسلخ من كلّ ما هو إيديولوجيّ، بالطّبع كان لِزَامًا على المُخرج بوشارب أنْ يجد لهذا السّياق الدّلالي السّردي مبرراً وذلك بتصوير غارنيت السّجين السابق كشخص يرغب في الابتعاد عن كل ما من شأنه العودة به إلى السجن والإهانة. يشكّل هذا الاختيار رمزا للتحوّل في مفهوم الهوية لدى الأفارقة الأمريكيين، الذين يرغبون في قطع الصلة مع الماضي العنيف، فشخصيّة غارنيت تُترجم موقف العديد من الأفارقة الأمريكيين الذين أصبحوا يبحثون عن حياة مسالمة محاولين بذلك الاندماج الإيجابي داخل المجتمع الأمريكي، بالرّغم من الإكراهات اليومية التي ما زالت تحمل أثار الماضي، فمرّة تحاول عِصابة إجراميةٌ إعادة توظيف غارنيت في أعمال خارج القانون، ومرّة أخرى يتعرّض غارنيت هذا للإهانة من طرف بيض عنصريين ليعيش حالات نفسية عصيبة أراد من خلالها رشيد بوشارب أنِ يُوصل فكرة مفادها أنّ الاعتدال أمر ليس بالهين.

اختار رشيد بوشارب أنْ تكون نهاية الفيلم غامضة، إذ سيعمد غارنيت لقتل رئيس العصابة الذي يضايقه إلى حدّ الاعتداء على زوجته وإهانتها، فقبل القيام بذلك نزع غارنيت عقدة بذلته والخاتم الذي يرمز لتنظيم "أمّة الإسلام" التيار الحركي للأمريكيين السّود زَمَنَ مالكولم اكس، لكنْ بَعد قتل رئيس العصابة، تردّد غارنيت في ارتداءِ العُقدة ووضع الخاتم، وهَذَا الاختيار ينمّ عن مَدى تعقيد الفضاء الثالث وغُموضه، فهل هَذا يَعني تَخلي غارنيت عن بُعد الهوية بمفهومها الإقصائيّ؟ أم إنه مُجَرّد انسلاخ من مفهوم الوصاية الأبوية؟

1) Enemy Way. Rachid Bouchareb, Artists and Co Tessalit Productions, 2014. Film.

وبالجُملة، فرَشيد بوشارب يريدُ تقريب صورة هذه الهوية/الإشكاليّة التي على الرّغم من انسلاخها عن ردود الفعل التي تواجه العنف بالعنف، إلا أنّها ما زالت تعيش "أزمة مرجعيّة"، فَعَلَى المُستوى العمليّ هُناك قبول بالمساحة الثالثة حيثُ يلتقي الأسودُ بالأبيضِ، ويَعملان معًا جنبًا إلى جنبٍ، لكن على المستوى الفكريّ ما زالت هناك إشكالات وتوجسات تُجاه هوية البيض. إنّ هذا الوضع غير الثابت والمتأرجح بين قبول ورفض الآخر، هو ما يطبع فترة ما بعد الحداثة هذه بطابعِ الغموض الذي يزداد كلّما اتسعت رقعة الفضاء الثالث، ويتيح فرصة التّواصل بمختلف مناحيه بين السود والبيض.

ومع ذلك، فإنّ العديد من الأفارقة الأمريكيين أنفسهم ينظرون إلى الفَضاء الثالث على أنّه مكّن السّود من التطور الاقتصاديّ على الأقلّ، فهذه دراسة لغرايل بامبريك الإفريقيّة الأمريكيّة توضّح كيف أنّه سنة 1960 كانت تَبْلغ نسبة الأفارقة الأمريكيين متوسطي الدخل 13,4 بالمائة، فأصبحت سنة 2009 تبلغ 50 بالمائة[1]، وحاليا يتحدث خبراء الاقتصاد عن أغنياء سُود ينخرطون يومًا بعد يومٍ في النّشاط الاقتصاديّ الأمريكيّ. يمكن، إذاً، أنْ يُفهم مسار الهوية عند الأفارقة الأمريكيين اعتمادًا على التطور الفكريّ في سياقه العام و الذي تحوّل من بُعده الإقصائيّ إلى بُعد جديد يتخذ من الفضاء الثالث مجالا للتسامح والقبول بالآخر في هذه المرحلة على الأقلّ، و قد اتسم هذا البُعد بالغموض كما هو شأن العديد من نزعات ما بعد الحداثة.

مع سُطوع نجمِ العديد من الأفارقة الأمريكيين ومن ممثلين ومقدمي برامج ومغنيين وعازفين وكتاب أمثال ويل سميث Will Smith، أوبرا وينفري Oprah Winfrey، مايا أنجلو Maya Angelo، ستيف هارفي Steve Harvey، دينزل واشنطن Denzel Washington، طوني موريسون Toni Morison، أليس والكر Alice Walker وآخرين، واتساع قاعدتهم الجماهيريّة، بالإضافة إلى الترويج المستمرّ للولايات المتحدة كبلدٍ يحتفي بالاختلاف. يكاد من لا يتابع ما يجري في الولايات المتحدة الأمريكيّة عن كثب أنْ يؤمن بأنّ زمن التفرقة العنصرية قد ولى. أسهمت أحداث 11 شتنبر 2001، كذلك، في تغيير الموضوع الذي يَشْغل الأمريكيين والعالم برُمّته، إذْ أصبح النّقاش الرئيس يدور حول العرب، وخاصة المسلمين منهم، وكَثُرت التّساؤلات حول مدى الخطر الذي يشكلونه، كما أصبحوا هم الأكثر عُرضة

1) httpw//now.tufts.edu/articles/black-identity-and-america-s-lingering-racism.

للتمييز العنصريّ والمستهدفين الأوائل في المجازر التي يرتكبها أمريكيون ذوو بشرة بيضاء في حق أبرياء ذنبهم أنهم ينتمون إلى المجتمع الإسلاميّ في الولايات المتحدة الأمريكيّة.

أُعتبر انتخاب باراك أوباما سنة 2008 الرئيس الرابع والأربعين للولايات المتّحدة الامريكيّة منعطفًا تاريخيًّا في تاريخ الأفارقة الأمريكيين، إذ من كان ليعتقد أنّ واحدًا من أحفاد الأفارقة الذين عانوا الأمرين من اختطاف وتعذيب وعُبودية سيصبح رئيسًا لبلدٍ من أقوى بلدان العالم. إلا أنّ فترة رئاسة باراك أوباما لم تخلُ من 'الحوادث' والجرائم التي قضى ضحيتها مواطنون أمريكيون ذوو أصول إفريقيّة. كان مقتل تريفون مارتن ذي السبعة عشر ربيعًا سنة 2012 الحدث الذي أخرج المجتمع الأمريكيّ من وَهْمِ ما بعد العنصريّة.[1] لقي تريفون حتفه بطلق ناريّ على يد جورج زيمرمان، وهو حارسٌ ليليٌّ متطوعٌ كان يبلغ من العمر آنذاك 29 سنة، بينما كان تريفون عائدًا إلى بيته بعد أن اشترى كيس حلوى وشايا مثلجا. زَعم زيمرمان أنّ ما قام به كان دفاعًا عن النّفس وأُخلي سبيله في 13 يوليوز 2013، بعد أنْ بُرِّئَ من جميع التّهم لتعذّر إثبات أنّ مقتل تريفون كان جريمة كراهية. تمّ تجاهل مقتل تريفون بادئ الأمر من قبل الشّرطة الأمريكية التي قبلت أقوال زيمرمان دون التّحقيق في القضية، لكن خُروج عدد من الأمريكيين في مظاهرات للمُطالبة بالعدالة لروح تريفون حَظي باهتمام وسائل الإعلام وذكّر بمقتل إيميت تيل سنة 1955 في ولاية ميسيسبي. التزم أوباما في جميع تصريحاته منذ توليه الرّئاسة بالحياد في خطاباته رغم الأسئلة المتكرّرة التي تلقاها آنذاك حول السياسة التي سينهجها لحلّ مشاكل الأفارقة الأمريكيين، كما لم يدل بأي تصريح حول مقتل المراهق الأمريكي إلا بعد مرور شهرٍ على بداية المُظاهرات التي ندّدت بتلك الجريمة، و لم يتم اعتقال الجاني إلا بعد 45 يومًا من ارتكاب الجريمة.[2]

توالت جرائم قتل الأفارقة الأمريكيين بعد ذلك على يد الشّرطة على الخصوص، وبُرِّئَ أغلب عناصرِ الشّرطة من ذوي البشرة البيضاء من التّهم التي نسبت إليهم رغم

[1]) https://www.theguardian.com/us-news/2017/jan/13/barack-obama-legacy-racism-criminal-justice-system

[2]) https://www.theguardian.com/us-news/2017/jan/13/barack-obama-legacy-racism-criminal-justice-system

معارضة العديد من الجمعيات لهذا القرار، بل لم يعتقل بعضهم حتى.[1] تفاقم الوضع بعد وصول دونالد ترامب إلى السّلطة، وكان مقتل جورج فلويد في 25 ماي 2020 وتداول فيديو يوثّق النقطةَ التي أفاضت الكأس، إذ أن هذه الجريمة حدثت مدّة قليلة بعد مقتل آخرين كانوا جميعًا عُزَّل لكنّ الشرطة ارتأت أنهم يشكلون تهديدًا، كبريونا تايلور Breonna Taylor والتي قامت الشّرطة الأمريكيّة بإردائها قتيلةً بثمانية طلقات ناريّة بعدما شنت غارة على منزلها وهي نائمة، أورا روسر، التي قُتلت في بيتها كذلك Aura Rosser، ستيفون كلارك Stephon Clark الذي ارتكب جريمة الدراسة في الباحة الخلفية لمنزل جدّته، وأحمد أربري Arbery Ahmaud الذي قُتل بينما كان يمارس الرياضة. تشير الإحصائيات إلى أنّ عدد المواطنين الأمريكيين ذوي البشرة السوداء الذين قتلوا من طرف الشرطة الأمريكية يساوي ضعف الأمريكيين ذوي البشرة البيضاء الذين لاقوا المصير نفسه.[2]

أَشعل مقتل جورج فلويد، على الخصوص، غضبًا شعبيا ابتدأ بمظاهرات في مينيابوليس، ثم انتقلت بعد ذلك إلى ولايات أخرى واتسم بعضها بأعمال النهب والتخريب، ما جعل الرئيس الأمريكي يهدّد بجعل قوات الأمن تطلق النار على المتظاهرين. كانت ردة فعل باراك أوباما أن حثّ الأمريكيين على التصويت، بينما دعم العديد من المشاهير والمؤثرين قضية العنف ضد ذوي البشرة السّمراء بتشجيع مقاولات خلقها أفارقة أمريكيون والتذكير بالمخترعين السّود الذين أسهموا بشكل كبير في تقدّم الولايات المتّحدة الأمريكيّة، كما رَفعت عدد من كبريات الشركات شعار "حياة السود مهمة"، واتخذ العديد من الفنانين رسم الجداريات طريقة للتعبير عن موقفهم من العنصريّة التي يتعرّض لها ذوو البشرة السّمراء في أمريكا كل يومٍ[3] وحلمهم بمستقبل أفضل وبلدٍ يكون فيه الجميع فعلاً سواسية، في انتظار قوانين تحوّل حلمهم إلى واقع.

[1]) https://www.cbc.ca/news/world/list-police-related-deaths-usa-1.4438618

[2]) https://www.forbes.com/sites/niallmccarthy/2020/05/28/police-shootings-black-americans-disproportionately-affected-infographic/#7b761d7c59f7

[3]) https://www.theverge.com/2020/7/5/21304985/black-lives-matter-murals-round-up-artists

المراجع:

Bhabha, Homi. The Location of Culture. London: Routledge , 1994.

Blay, Zeba; Gray, Emma, "Why We Need to Talk About White Feminism". The Huffington Post.

Boyd, Herb; Daniels, Ron; Karenga, Maulana; Madhubuti, Haki R., eds. (2012). By Any Means Necessary: Malcolm X: Real, Not Reinvented. Chicago: Third World Press

Breitman, GeorgeThe Last Year of Malcolm X: The Evolution of a Revolutionary. New York: Pathfinder Press (1967).

Breitman, George; Porter, Herman; Smith, Baxter (1991) [1976]. The Assassination of Malcolm X. New York: Pathfinder Press

Fanon, Frantz. Black Skin, White Msks. Trans. Charles Lam. London: Plutopress, 2008

Dieke, Ikenna (ed.), Critical Essays on Alice Walker, Greenwood Press, 1979

Heglar, Charles J. "Named and Namelessness: Alice Walker's Pattern Of Surnames In The Color Purple." ANQ vol. 13, no. 1 (Winter 2000)

Hooks, BellBlack Women and Feminism. *Boston,* MA: South End Press.1981

Feminist Theory: From Margin to Center. *Cambridge, MA:* South End Press.*2000*

Jamal, Hakim A. From The Dead Level: Malcolm X and Me. New York: Random House.1972

Jamilah, Lemieux, "Black Feminism Goes Viral", 2015

Malcolm X and Alex Haley, The Autobiography of Malcolm X, New York: BallatineBooks, 1964.

McCall, Nathan, Makes Me Wanna Holler, a Young Black American, Vintage Books, New York, 1995. P:250.

Said, Edward. Orientalism. New York: Vintage Books , 1978.

Power, Politics and Culture, Interviews with Edward W. Said . Éd. Gauri Vswanathan. London: Bloomsbury, 2005.

Spivak, Gayatri Chakravorty. Subaltern Studies: Deconstracting Historiography . Guha, Ranajit et Gayatri Chakaravorty Spivak. Selected Subaltern Studies . Oxford : Oxford University Press , 1988.

Springer, Kimberly . Living for the Revolution: Black Feminist Organizations, 1968-1980. Duke University Press.2005

Walker, Alice, The Color Purple, Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

Wan Roselezam Wan, Yahya (2010). "Gender Representation In Alice Walker's Selected Novels". International Journal Of The Humanities: 231–243.

مختلفات:

- نشرة:

- نشرة اخبارية، أخبار ياهو، 20، يونيو، 2012

- فيلم:

- *Enemy Way*. Rachid Bouchareb, Artists and Co Tessalit Productions, 2014. Film.

- مواقع إلكترونية:

- httpw//now.tufts.edu/articles/black-identity-and-america-s-lingering-racism.
- https://www.theguardian.com/us-news/2017/jan/13/barack-obama-legacy-racism-criminal-justice-system
- https://www.cbc.ca/news/world/list-police-related-deaths-usa-1.4438618
- https://www.forbes.com/sites/niallmccarthy/2020/05/28/police-shootings-black-americans-disproportionately-affected-infographic/#7b761d7c59f7
- https://www.theverge.com/2020/7/5/21304985/black-lives-matter-murals-round-up-artists

صدمة الفناء: حالة كورونا[1]

عزيز لزرق

ما الذي يبرر كل هذا الهلع المستشري بسبب هذا الفيروس المستجد؟ هل هو فظاعة الفيروس، أم أنه سؤال الموت الفاتك؟ ليس هناك أفظع من الموت، إنه انحراف الوجود الذى ندركه ونتجاهله. لقد أعاد فيروس كورونا للموت وضعيته الوجودية النهائية، إذ جعل الناس يسترجعون سؤال الموت، ويستحضرونه داخل مشهد الحياة. إنه رعب مواجهة الموت، فلا أحد عاش أو يمكن أن يعيش تجربة الموت، نحن نعرف تجربة ألم الموت، حينما يفتك بالآخرين، لكننا لا نعرف شيئا عن موتنا، ولا نريد أن نعرف شيئا عنه. إننا نحتمي بوهم الخلود، لكي نؤجل باستمرار موتنا، ونتسربل بالنسيان لكي نتحرر من تجربة ألم موت الآخر...

إن الدرس العميق الذي قدمته كورونا فيروس، هو درس يعيد النظر في علاقة الحياة بالموت، فأن ينشر الفيروس الموت على طول الكوكب؛ بدرجات متفاوتة، وأن يطال جميع الفئات العمرية، مع تفاوت الأضرار حسب طبيعة صحة الأفراد، فالمهم أن الأمر يتعلق من جهة باعتلال مشترك comorbidité وبقاعدة كونية تتغذى الحياة على الموت والعكس صحيح. فالموت ليس ضد الحياة، بل هو شرطها اللازم، فلكي يوجد الحي ويستمر، يقوم بقتل الحي، هكذا فالفيروس يقتل الإنسان الذي يقوم بدوره بقتل الحيوانات. يخضع الفيروس لنظام العلة الحيوية المتحكمة في الآلة الحية، إنه جزء وعضو ضمن الكلية العضوية. ولأننا دابنا على تحاشي الموت "نخبئ المحتضرين، و نواري الجثث، نزين الأموات، نحولهم إلى رماد بسرعة عن طريق حرق الجثة من أجل طرد إبعاد واقع التعفن و نكلف أناسا يقطنون في السكن المتواضع، بالقيام بالمراسيم، بناء أقبية من الإسمنت، لكي لا يعود الجسد إلى سطح الأرض، و يغذي دورة الحياة، بل عليه أن

[1]) مقاطع من كتابنا القادم: "جروح الذات جروح العالم"، و هو عبارة عن قراءة لتجليات الجراح التي فضحها انتشار فيروس كرونا: جرح العالم، جرح المكان، جرح المجتمع، جرح التعليم.

يحيى خلوده في العدم داخل جحر المتوفين[1]". توهمنا أننا بهكذا تصرف طردنا الموت، وأنه عاد ليظهر ويسيطر على مشهد الحياة، بينما الأمر ليس كذلك، فليس الموت هو الذي عاد، بل إنها الدورة العادية لإعادة إنتاج الحياة...

لم تعد فكرة الموت مقبولة في عصرنا الحالي، بل أصبحت و كأنها مجرد حادثة، فكل حياتنا اليوم تقوم على إعادة إنتاج الحياة كقيمة فردية، و بالتالي فإلغاء فكرة الموت، هو تعبير عن استهامنا، الذي نعيشه بشكل جماعي، من خلال النزوع نحو الخلود، و نعيشه بشكل فردي من خلال الحفاظ على البقاء، و الحرص على الهناء. هكذا عملت كورونا على عودة تفعيل مهام الرمزي، من خلال إرجاع الحياة إلى الموت.

إننا نرى في وجودنا/حياتنا ما وراء تمتد فيه إنسانيتنا. فالتفكير في الموت هو دائما تفكير في موت الغير، حيث نشعر بأن جزء من عالمنا تهدم، وأن علينا أن نتعلم العيش بدونه، وعلى معاناتنا أن تروضنا على أن نهر الحياة يستمر بدونه، وأن معيشنا المشترك لا زال حيا لكن بدونه. إن موت الغير يشكل عنفا بالنسبة لي، لأنني أشعر بأن أحد ملاجئ الاحتماء من المعاناة، ألا وهو الغير، قد انفلت مني.

هكذا عملت كورونا على طرح معضلة الموت، في أبعادها المتعددة:

فهي من جهة تشكل تهديدا لحياة الفرد، و تسبب الإماتة، و بالتالي فهي تحول الموت من كونه حدثا طبيعيا يقترب منه الفرد، كلما تقدم في العمر، فمهما عمر ستدركه الموت، وستتوقف قدرته على المقاومة و الحفاظ على البقاء. لكي ننتقل إلى الموت كحدث غير طبيعي، يغتصب حياة الفرد، قبل أن يستنفذها العمر. وهنا يصح الحديث عن عنف الموت، باعتباره قتلا يحيل على الفتك و الاعتداء على الفرد، وما يولد ذلك من إحساس بالظلم و القهر والغصب. فإذا كان الفرد يؤجل باستمرار موته، ويبعده عن دائرة تفكيره و ينساه في قاموس حياته، فإن كرونا احتلت قاموس حياته، وقربته أكثر من احتمال موته، و جعلت التفكير في الموت وجبة يومية، يخشى أن يتجرع سمها، ويخضع لسلطانها. مع وباء كورونا، انكشف وجه آخر لعلاقة الموت بالحياة في حاضرنا، فنحن هنا نتحدث

[1]) Michel Onfray : la vengeance du pangolin ; penser le virus – Robert Laffont, 2020, P.9-13
انظر كذلك:
Jean Baudrillard : L'échange symbolique et la mort, Gallimard, 1976, P. 196 - 201 - 225

عن الإماتة، بما هي قلب وتحويل نسقي لماهية الموت، الذي أصبح عبارة عن قتل. هكذا أصبحت الشعوب مهيأة للقتل و مجهزة مخبريا لإحداث الإماتة، إذ "يكفي أن تنفلت جرثومة من معقلها في أحد المخابر حتى تتحول قطعة واسعة من هذه القارة أو تلك إلى مسرح للموت النسقي..."[1]، وهذا هو السياق الفعلي والقبلي لواقعة كورونا فيروس. إذ تحول عصر الصورة إلى عصر التصوير الفني لمشاهد القتل، لقد هيأتنا الشاشات والقنوات، من خلال ما تعرضه من أفلام، وما تبثه من أخبار وصور، للتطبيع مع القتل، الذي يصيب الآخرين. و مع كرونا غدا مشهد القتل مشهدنا جميعا، هكذا بدت الشاشات والقنوات ساحة القتل بامتياز، حينما تحولت إلى فضاء ميتافيزيقي، وإلى ضروب نسقية من القيامة، تقوم بالإعلام عن عدد القتلى.

ومن جهة ثانية، شكلت كورونا تهديدا للحياة الجماعية، وحولت الموت من موت طبيعي للفرد، أو إماتته والفتك به قبل الأوان، إلى موت غير طبيعي للجماعة. لم يعد الموت شأنا فرديا، بل يهم أيضا الفرد الآخر، لأسباب متوقعة أو غير متوقعة، بل أصبح قتلا يقلص احتمال نجاة الفرد، ويقلص إبعاد شبح الموت عن وسطه وأقربائه. أدت كرونا إلى تحويل الموت إلى مجرد فناء: إنه موت مجرد من خاصية المقدس، وما يستلزمه من طقوس، فلم نرافق الموتى إلى مثواهم الأخير، إنه مجرد من بعده الاجتماعي ومن الإحساس بالشفقة والتعاطف والتضامن، فلم يكن متاحا مرافقة المحتضرين لأن المجتمع محجور، أو ميت كذلك، إنه موت مجرد من إمكانية الاستشفاء أو على الأقل الفهم. بدا الطب متجاوزا، وبدا عصر الحداثة وما بعد الحداثة، شبيها بالعصر الوسيط المنهزم أمام جبروت الآفة. لكن وبشكل مفارق انقضت السلطة على هكذا وضع لكي تحقق توحيدا مجتمعيا فريدا من نوعه: توحيد الناس في الخوف من الإصابة ومن الموت. لقد أرسى الإعلام العالمي الرسمي والموازي، نوعا من التركيز "الشبه الهستيري"، على عدد ضحايا كوفيد 19. الشيء الذي عمق القلق المعمم، فماذا سيحدث لو كانت دائما وسائل الإعلام تعلن يوميا عن عدد الموتى في العالم، كان سيتبين لنا أن عدد الموتى بكوفيد 19 ضئيل جدا أمام الكم من الهائل من الموتى، لكن المؤكد، أن الناس سينشغلون بالخوف من الموت، أكثر من التفكير في الحياة. بهذا الصدد يقول كريسطوف باربيي، إن السلطة استعملت عصبة الموتى لكي تفرض نوعا من الأوتوقراطية، "يتعلق الأمر هنا بسلطة

[1]) فتحي المسكيني: الهجرة إلى الإنسانية، منشورات ضفاف\ كلمة\دار الأمان\الاختلاف، 2016، ص.149-150.

مستبد شاحب، يستعمله السياسي لكي يرغم الشعب على موافقته ونيل رضاه، اعتمادا على استطلاعات الرأي المتشابكة، لكي يفرض عليه قواعد جديدة و يقلم حرياته. إنها سلطة تجد نفسها مرغمة على المكر من أجل إقناعنا بأن ما تفعله يدخل في المصلحة العامة، فمن مصلحة الجميع أن تعقد علينا الحياة..."[1]

يتعلق الأمر بإبادة تهدد الفرد باعتباره كائنا اجتماعيا، حيث يصبح العيش المشترك هو الوجه الآخر للموت المشترك، وهذا ما يولد مشاعر الرعب و الخوف والانعزال. فالموت يخيم على المجتمع ككل، إنه موت جماعي، لكن يفرض على الجميع أن يعيشه كموت فردي، حينما يمنع على الجماعة حق توديع الفرد، و كأنه عقاب للفرد على انخراطه في موت جماعي، أو كأنها طريقة مقصودة لحجب الموت الجماعي، كما أشار إلى ذلك ألبير كامي: "كان مجتمع الأحياء يخشى طول النهار أن يكون ملزما عليه أن يستسلم لمجتمع الأموات...إن ما كان يطبع دفن الموتى هو السرعة في التنفيذ ! كان المرضى يموتون بعيدا عن أسرهم، وتم منع الطقوس الحدادية..."[2]

لقد حدث هذا في حالات الحروب التي شهدها تاريخ البشرية، حيث القتل والقتل المضاد، لكن مع وباء كرونا (كما هو الشأن مع أوبئة سابقة)، لا تواجه الجماعة، جماعة أخرى، فليس لها عدو تحاربه وترد عليه، ولا يمكنها أن ترد على القتل بالقتل، فلا سبيل لها سوى أن ترد على القتل والإبادة، بالنجاة والحياة، فهي لا تستطيع أن تهزم الوباء (التاجي رمز الانتصار والبقاء والسلطة، كما أشرنا سابقا)، أو تطرده، بل تستطيع أن تغير مسارات الحياة لضمان البقاء وتجنب الإبادة[3].

ومن جهة ثالثة، شكلت كورونا تهديدا للعالم ككل، وتحديدا للعالم الخالد، الذي قعدت له وبشرت به الرأسمالية، إذ نقلتنا من حتمية بقاء العالم الحالي (باعتباره محطة نهاية تاريخية، ليس بعده عالم آخر)، إلى احتمال زواله، وبالتالي فتعضيد خلود العالم الحالي أفقده معنى الحياة. لذا ستعمل كورونا على طرح إمكانية فناءه (فالموت يخص

---

[1]) Christophe Barbier : Les tyrannies de l'épidémie, nos libertés sacrifiés, fayard, 2021, 12-18-35
Voir aussi : Frédéric Lenoir: vivre! Dans un monde imprévisible, fayard, 2020, P.53

[2]) Albert Camus : La peste, folio, Gallimard, 1947, P. 201

[3]) عز العرب لحكيم بناني: ملاحظات فلسفية حول جائحة كورونا، من كتاب جماعي، دراسات في الدين و الفلسفة و الفكر، تنسيق حفيظ هروس، منشورات مركز تكامل للدراسات و الأبحاث، 2020، ص. 17-18.

الإنسان باعتباره كائنا حيا، اما الفناء فيطال الاشياء غير الحية، المعرضة للهلاك والاختفاء)، وكلما أبعدنا هذا الاحتمال، إلا وعمقنا أكثر شراسة الفناء. هذا هو الدرس الذي يمكن أن نستشفه من كورونا، على اعتبار أن الأمر لا يتعلق بقتل جماعي أو إبادة تخص جماعة بعينها، بل إنه فتك وقتل عابر للقارات، مثل التدفقات المالية، إنه انتقال من الموت المشترك (الجماعي)، إلى الموت المعمم (العالمي). و كلما تعنت العالم الحالي في رؤية هذه البشاعة المحتملة، سيعضد من احتمال فناء الإنسانية. فالعالم الحالي لا يبصر سوى الإمكانيات المتاحة لتقدم الإنسانية، ويغض الطرف عن إمكانية فناءها، وبين هذين الإمكانيتين يعم الغموض، ويصبح الأفق، كما يرى إدغار موران، مفتوحا أمام تجاوزات التقدم والتقهقر، وتصادم قوى الحياة وقوى الموت، وتجاذب قوى النباهة والبلادة، وصراع قوى التحرر والاستعباد. يعلن وباء كرونا فيروس على أن قوى الموت والبلادة والاستعباد تسير بسرعة أكثر، "وإذا استمررنا على هذا المنوال، فعندئذ نكون قد انطلقنا في سباق جهنمي نحو الموت، وسيصبح المستقبل فناءنا القريب..."[1]

إن ما يبرر كل هذا الرعب، هو كون الإنسان المعاصر، بسبب تشبثه بنرجسية ما فتئت تتجدد وتتطور، أصبح يرفض الموت ويحلم بالخلود، إنه يخاف الشيخوخة ويخاف الألم، وهي أشياء ليس لها معنى بالنسبة للفرد النرجسي المتمركز حول رغباته وإشباعاته واستهلاكه. لقد حاصر مجتمعنا المعاصر الموت، و أوهم الناس بإمكانية التخلص منها، أو مأسستها، بإيكال تدبر أمرها لمؤسسة المستشفيات، التي توهم الناس بإمكانية الخلاص منها، كما أصبح الطب يقدم خدمات لإطالة العمر – الحياة، ولمحاربة الشيخوخة واسترجاع الشباب (التشبيب)، ولمعالجة وهن الجسد والحفاظ على طراوته، والحيلولة دون بلوغه العتيا. هكذا صدق الناس هذه الأسطورة، كما لو أن الموت قد تقلصت دائرته، أو أنه على وشك أن يغادر عالمنا، وبالتالي كما لو أن الموت غدا مجرد حادث عرضي، محاصر في المستشفيات.

لقد عوضت كرونا نسيان الموت، بتوقيف عجلة الحياة، تحول فيها الموت من حالة نادرة إلى حالة محتملة تهدد المعيش اليومي، إنه الموت وقد انتشر في كل مكان، كما تجبرنا على تذكره واستحضاره عن طريق النشرات الإخبارية، الخاصة بكرونولوجيا زحف الموت.

[1]) إدغار موران: إلى أين يسير العالم، ص. 20-59 .

إن وباء كرونا بسبب هذا الموت المنتشر، تضع إمكانية التخلص من "اقتصاد الموت"، كما رأينا سابقا، وبالتالي وضع نظام للأشياء كما أرسته المجتمعات الحديثة، ونعني السعي نحو "موت النزعة الاقتصادية المهيمنة، موت هذا التغليب للبنية التحتية الاقتصادية، موت التصور الفرداني الخالص. من المؤكد ستستمر إنتاج التفاهات و مراعاة النزعة الفردانية المعاصرة، لكن سيتعمق حضور القلق من النهاية التي لم يعد ممكن إخفاء واقعها، و التي في المقابل تستدعي التماس المساعدة المتبادلة والمشاركة والتبادل والتطوع، و قيم أخرى على شاكلتها، كانت تدعي النزعة المادية أنها تجاوزتها"[1].

لذا نقول، لقد أعادت كرونا للموت حضوره الطبيعي، في قلب الحياة اليومية، و في رواية العالم، إنها دعوة للعودة إلى احترام نظام الحياة وقانونه المرتبط بحتمية الموت، ومن تقبل الضعف والوهن و الشيخوخة و المرض. كما أعادت تذكير العلم عموما، والطب تحديدا، بضرورة التحلي بالتواضع المعرفي، وتقبل العجز والأزمة. فقد عاينا اندهاش الأطباء واستغراب المؤسسة الصحية تجاه هذا الفيروس الصغير، بحيث اعتبرته فيروسا غير منتظر، ولا محل له من إعراب "التحكم"، كما عاينا ارتباكا في الفهم و التفسير، وتضاربا في التحليل والبحث عن الحلول، بحيث بدا لنا أن العالم الطبي يعتريه نقص ما في معايير "العلمية"، لأنه لم يعد يستدخل، ربما، معنى الدحض وقابلية التفنيد (بالمعنى الذي يحدده كارل بوبر)، الشيء الذي جعل الأطباء لا يبلغون معارف، بقدر ما يعبرون عن مخاوف، ينقلونها إلى الناس، أكثر مما يستقرئون الواقع العلمي[2].

عزيزلزرق: أستاذ الفلسفة، باحث ومترجم، متخصص في الكوتشينغ المدرسي، آخر كتاب صدر له: "الحب والضيافة، مرايا فلسفية"، منشورات دار التوحيدي، الرباط، 2022، 292 صفحة.

[1]) ميشيل مافيزولي: أزمة فيروس كورونا أو العودة الكبرى للتراجيديا: ترجمة محمد بعدي، ضمن كتاب: كورونا من منظور فلاسفة العصر: كتب كوة الرقمية 6ماي 2020 (www.coua.com). ص. 70.

[2]) Hervé Hamon : De quoi ont-ils peur (dans un livre collectif: Infiniment Médecins, dirigés par Eric Galan, Editions Autrement, 1996, P. 64

قراءة (وترجمة) في كتاب جليل بناني:
"طريق طويل جدا: مسار مهاجرين أجانب للمغرب"

أحمد العمراوي

> "المنفى لا يهتمّ بالمفاهيم الجغرافية، يهتَم بالأسئلة
> الّتي تخُصُّ الجانب النّفسي الداخلي. نتحدث عن
> "مُغادرة الوطن الأم" لقصد بلد المَنفى للبحث عن
> مكان آخر غير بلد المولد"
>
> جليل بناني، الجسد المُتّهم، (المشتبه فيه) دار مفترق الطرق، 2014، ص: 148

كلُّنا مهاجرون:

الهجرة واللّجوء. التّرحال والاستقرار. طلب الإقامة والإقامة. الغُربة والأنس. ثنائياتٌ قد لا تُحَدُّ بتأشيرات زمنية أو مكانية ما دام التّاريخ الإنساني ليس سوى تاريخ هجرات طوعية أو اضطرارية أو بالإكراه. فما الذي سيشكله لفظ "الأجنبي" و"الغريب" بالنّسبة لي ولك؟

لعل المتأمل في الوضع الإنساني عالميًا حالياً عربياً ودولياً سيُلاحظ هذا الانتقال المُتزايد للمهاجرين من وإلى بلدان أخرى، جنوباً نحو الشّمال، وشرقاً نحو الغرب. قد يكون العكس هو ما حصل في الأزمنة السابقة، ولكنّها الأيام، هكذا تدور. مسافاتٌ قد تحتاج إلى جهد بَدني ومالي لتحقيقها، وقبل ذلك ستحتاج إلى مغامرة نفسية وجسدية.

قبل أزيد من سنة من كتابتنا لهذا المقال، مات أزيد من خمسة آلاف مهاجر في البحر. عمّ كان يبحث هؤلاء؟. من الشرق نحو الغرب، زمن الجنوب نحو الشمال. هروبٌ من الحروب ولكن أيضاً من الديكتاتوريات في إفريقيا خاصّة، وهروبٌ من المجاعات وسوء المعيشة.

سيُخصَّصُ يومٌ للمُهاجر، ستُقامُ منافساتٌ خاصَّةٌ بالمهاجرين. ولكن عن أية هجرة نتحدث الآن؟ نحن في المغرب 2016. أينما وليْت وجهك ستلاقي هذه الأمواج المختلفة من الناس. هم مختلفو الشّكل واللغة. سُمْرٌ في أغلبيتهم، أي أفارقة. فكيف يستقبل المقيمُ المهاجرَ؟ وكيف ستتعامل الجهات الرّسمية وغير الرسمية مع هؤلاء المهاجرين؟ وكيف وصلوا للمغرب وعبر أيّ طريق؟ وما أقوالهم في الهجرة والحنين والغربة وغيرها؟

هذا ما يدور حوله كتاب جليل بناني: "طريق طويل جدا[1]، مسارُ مهاجرين أجانب نحو المغرب. ونحن لسنا أمام مؤلَّف عادي في حقيقة الأمر، بل أمام دراسة معمّقة تحليلية لحالات متشابكة ومتباينة رابطها البحث عن الذّات بتغيير المكان. حالاتٌ نفسية، اجتماعية، ثقافية، إنسانية باختصار.

طريقة التأليف تمثلت في: الإنصات العميق لكل حالة ثم تصنيفها والتعليق عليها. والهدف هو الإخراج. إخراج البوح والإفراج عنه. طريقة متميزة ومثيرة شكلاً وضموناً تصلح أن تتحول سيناريو لشريط سينمائي مميّز.

عبر 200 صفحة من القطع الكبير وبطبعة أنيقة جدا تأتي هذه الحوارات والتعليقات المكتوبة بطريقة فنية تمزج بين التحليل والتّأمل، بين المكتوب والصورة. هي ضرورةُ أن يدخل المكتوبُ لهذا العالم، فمنذ سنوات ونحن نشاهد عبر الشاشة صوراً لمآسي الهجرة ولا نفعل شيئاً. يقول الناشر محمد الرتناني عن الكتاب: "وقد أتى هذا المنتوج بعد كتاب آخر أصدرْناه قبله عقب أحداث شارل إبدو".

"حين يعجز الكلام تأتي الكتابة" هكذا عبّر جليل بناني عن فكرة الكتاب في لقاء من اللقاءات التي عقدت على هامش إصداره. كتابة مَنْ؟ وعَمّن؟ ولمن؟ وهل تنوب الكتابة عن الكلام؟

جليل بناني هو محلل نفساني يُحسن الإنصات، ولكن هؤلاء ليسوا مرضى، إنهم مهاجرون مختلفو اللغة والدين والهوية. وقد سبق له أن اشتغل على موضوع الهجرة في كتابات متعددة من أهمها: "الجسد المتهم أو المُشتبه فيه" الذي صدر سنة 1980 عن دار

[1] Jalil Bennani ; Un si long chemin ; La croisée des chemins ; Casablanca, 2016.

غاليلي بباريس[1]، وأعيد طبعه سنة 2014 عن دار مفترق الطرق بالبيضاء[2]. إلا أن الأمر سيختلف هنا، فالكتاب الجديد "طريق طويل جدا" هو رصد حيّ لحالات متعددة لمهاجرين أجانب أتوا إلى المغرب من بلدان مختلفة ولأسباب مختلفة أيضاً، بينما "الجسد المتهم" هو دراسة نفسية لحالات مهاجرين مغاربيين وعرب بهولندا.

بغلاف أسود مُؤثَّث بصور فوتوغرافية لأزيد من اثنتي عشر وجهاً لامرأة ورجل. هي صور لمهاجرين التقطت بعدسة المصور امحمد كليطو، وعن دار نشر هي مفترق الطرق، ستصدر الطبعة الأولى من هذا الكتاب" طريق طويل جدًّا، مسار مهاجرين أجانب للمغرب (Un si Long chemin Parcoures de réfugiés au Maroc). على ظهر الغلاف نقرأ ما يلي: "بالمئات والآلاف يتّخذ رجالٌ ونساءٌ طريقَ المنفى، هرباً من العنف والاضطهاد والعُنصرية والحروب. مخاطرةُ الموت ومواجهته ذلك هو تحدي المهاجرين".

إنّ الأقوال التي يتضمّنها هذا المؤلف هي شهادات صادمة ومؤثرة لـ 30 مهاجراً نحو المغرب، ينتمون لـ 16 بلداً. أشخاصٌ لم يُحالفهم الحظّ للعيش في بلدان مستقرّة، بلدانٌ تتّجه للمجهول. من هم هؤلاء الرّجال والنّساء؟ ما هو مسارهم؟

لقد قدِموا محمّلين بتاريخهم الشّخصي وماضيهم الخاص للبلد المستقبِل. هؤلاء الأشخاص يُسائلون انفتاحنا على العالم. ما هو حظُّنا من هذه الأرض؟ ما الذي سنقتسمه؟ ما الذي يقدمه لنا هؤلاء "الأجانب"؟

لقد قبِل هؤلاء اللّاجئون أن يكونوا شاهدين على المسار الّذي قطعوه. مسارٌ ممزوجٌ بالأشواك والمخاطر. نحو الإنسانية.

هندسة الكلام

على الجِسْرِ في بلدٍ آخَرَ، قالَ لي
يعرفُ الغُرباءُ من النَّظر المُتقطِّع في الماء
أو يُعرفون منَ الانْطواءِ وتَأْتَأَةِ المَشْي
فابْنُ البلاد يَسيرُ إلى هَدفٍ واضح

[1] Le corps suspect ; le corps du migrant face à l'institution médicale ; Galilée, Paris, 1980 .

[2] Le corps suspect ; le corps du migrant face à l'institution médicale ; La croisée des chemins ; Casablanca ;2014.

مستقيم الخُطى، والغريبُ يدور على نفسه حائرا
(محمود درويش ، لزهر اللوز أو أبعد، رياض الريس، ص: 135).

يتكون الكتاب من ثلاث مقدّمات لكلّ من: السّيد أنيس بيرو الوزير المكلف بمغاربة الخارج وشؤون الهجرة ، وإدريس اليزمي رئيس المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، وجان بول كافلييري (Paul Cavaliéri Jean) رئيس المفوضية السّامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين (UNHCR).

تقديمات أجمعت على أهمية الكتاب (البحث والدراسة)، "نحن نعوّل كثيراً على الإرادة الحقيقية للمَعنيين بهذه السّياسة أنفسهم، من أجل تحسين أوضاعهم وإدماجهم في المغرب" يقول أنيس بيرو في مقدمته (ص: 10)، والتي سماها" مسألة ثقة. تقديم إدريس اليزمي سيتجه نحو التّجربة الشخصية في مساءلته لواقع اللاجئ في بلاد المغرب "مغالق العالم" هكذا سمى مقدمته، "أفكر في هذا المُشرد المجهول" والّذي سيبقى هكذا إلى الأبد، (من كان؟ ما الذي حمله معه من أحلام وما المشاريع الّتي لازمته بشكل أبدي؟)، وأقول: في مكان ما من المغرب، من اللازم على أُمّ أن تنتظر أخباراً عن هذا الخيط الّذي ذهب وأخذ معه أحلامها هي أيضا" (ص: 14). ويُعَنْونُ كفالييري مقدمته ب :"إشراقةُ حياة" ومما جاء فيها: حوالي 6200 لاجئاً ومهاجراً سيُفقَدون في البحر الأبيض المتوسط منذ يناير 2015. وكم من المفقودين نجهلهم ضاعوا في الصّحراء أو في طريق الهجرة؟ هل المهاجرون هم مثلنا حقًّا؟ أكيد، ولكنّهم يتفوقون علينا في قوة التشبث بالحياة رغم الفقد[1].

لقد أضافت هذه المقدمات الثلاث (ثمان صفحات) بُعداً معرفياً للكتاب، باعتبارها صادرة عن خبراء في مجال الهجرة، بل وينتمون لزمرة من يتّخذ القرار. هي إضاءةٌ لفتح شهية القارئ للتقدم في هذا الطريق. طريق طويلٌ جدًّا

يقدم جليل بناني لمؤلَّفه بصفحتين مركزتين يشير فيهما إلى أنّ لكل شخص الحق في مغادرة بلده والعودة إليه كما تنص على ذلك المواثيق الدولية لحقوق الإنسان هنا، إلا أن المُهاجر هنا سيغادر من أجل ألا يعود. الذّهاب هو الأمل. هو إنقاذ ما يمكن إنقاذه. الذهاب هو محاولة العيش[2] . بتكليف من الهيئة العليا للاجئين بالأمم المتحدة لم أتردّد

[1] Ibid ; p : 17.

[2] المرجع نفسه ، ص: 20.

في قبول الدعوة لإنجاز هذا العمل، أنا الّذي شُغلت بقضايا الهجرة منذُ مدّة طويلة، يقول جليل بناني. في هذا السّرد، يتجلّى كلّ ما يتعلّق بالأحداث بشكل أشد حيوية: المنفى، الاستقبال بكل أشكاله، الإقصاء والتهميش، الاضطهاد بكل أنواعه، المُعتقد وكل ما يرتبط بما هو ديني..[1].

يتضمن هذا البوح الشاهد على العصر لثلاثين شخصاً: 20 رجلا، و10 نساء، والذي أنجز بين شهر شتنبر 2015 وشهر مارس 2016، شهادات حارقة لمهاجرين من أصول شديدة التنوع من: أفغانستان، بروندي، الكاميرون، جمهورية إفريقيا الوسطى، الصين (تركستان الشرقية) ، الكونغو، الكوت ديفوار، إيريتريا، العراق، غينيا كوناكري، مالي، فلسطين، السودان، سوريا، تشاد، واليمن. هي رحلة إنسانية وطريق طويل جدًّا للبحث عن الكرامة.

هندس جليل بناني عمله الهام هذا على الشكل التالي: ثلاثة تقديمات غيرية، وتقديم المؤلف، ثم أربعة فصول هي: - الذهاب نحو بيتي الآخر – ألم وحنين – الاعتقاد وخلق المستقبل – الإبداع والنجاح في المنفى. وخاتمة: تفكير في المنفى.

الفصل الأول: الذّهاب نحو بيْتي الآخر

العُمال الذين يُهاجرون من بُلدان فقيرة إلى بلدان غنيّة يُبدّلون في الواقع نموذجاً اجتماعياً بآخر، ونتيجة لذلك فإنّ إنتاجاتهم تنطلق إلى الأعلى،بول كولير، الهجرة: كيف تؤثِّر في عالمنا، (عالم المعرفة، غشت 2016، ص: 43)، مروان، ديان، سليمان، طارق، باسل، ريم، جميل هم مؤثثو فضاء الفصل الأول. بين مروان السّوري الّذي سيتحول إلى رجل أعمال يستقر بالدار البيضاء، وديان القادمة من الكوت ديفوار التي تشتغل بالصليب الأحمر ثم طبيبة اختصاصية في الأطفال، حكاية تفوُّق وانتصار على المَنفى. من جهة أخرى ما يَجمع سليمان الذي يطلق على نفسه لقب "المغربي القادم من السودان"، طالبٌ نال حقّ اللجوء للمغرب منذ مدة، وبين طارق السوري (53 سنة) والذي قدم للمغرب منذ 2007، وهو مختص في حفر الآبار العميقة، اختلافٌ في رؤية الآخر (المقيم الأصلي المغربي). السوري أكثر قبولاً نظراً لمشترك اللغة والدين خاصة.

[1] Ibid ; p : 21

من شخصيات الفصل الأول أيضاً نجد باسل السوري المقيم مع طارق زوج أمه: خجولٌ ومؤدب يقول عن علاقته بالمغرب: "الإسلام يجمعنا. والسوريون يتواجدون في كل بقاع العالم حالياً، وهنا (في المغرب) نشعر بالحرية والأمن"[1]. ثم اليمنية ريم (39 سنة) ، لقد قدمتْ للمغرب كطالبة رفقة زوجها، اشتغلت مدرّسة للرياضيات، إلا أنها ستواجه صعوبات لكونها تجهل اللغة الفرنسية المعتمَدة غالباً في المغرب بالنسبة للمواد العلمية. تقول: "إذا وجدتُ عملا قاراً في المغرب فسأقيم به"[2]. وعلاقتي جيدة مع المغاربة الذين يعتقدون في الغالب بأنني مغربية، تضيف ريم.

جميل يمني آخر هو زوج ريم قدم لدراسة العلوم السياسية بالمغرب، أتى عبر وجدة ثم سيقيم قريباً من الرباط. عن اختياره للمغرب يصرّح بأن ذلك تم بناء على نصائح من أصدقاء يمنيين قدموا قبله للمغرب، "هنا نجد الحرية والديموقراطية. المغرب بلد جميل " (ص: 56).

كعادته في كل فصل يختم جليل بناني هندسته للمؤلَّف بخاتمة: من صفحتين. في الخاتمة الأولى (ص: 58- 59)، يعلّق الكاتب على حواراته باستنتاج من أهم ما ورد فيه: - الرّوابط الاجتماعية ستتغير في المنفى – اللغة ، الدين العادات ستتأثر وستؤثر في وبالبلد المستقبِل - للعامل السياسي تأثير أكثر من غيره على المهاجر – يُعتبر المغرب دائماً كصلة وصل بين الشرق والغرب، بين الشمال والجنوب – حالة المهاجر ستشهد على التّحولات التي يعرفها المغرب على عدة مستويات.

الفصل الثاني: ألم وحنين

لمْ أعدْ أعرفُ كيف أمْشي
بهذا الحِذاء الحديدي المَحشو بالمسامير،
الحذاء الّذي تُشارك في صُنعه المَطاعمُ والمتاجرُ
لم أعد أعرفُ كيف أمشي
غاباتُ القتلى، تلك الّتي تختفي وراء الأبواب،
وأنتِ أخفيتِ، إذن، جراثيمك،
أيتها الأبدية القاتلة
(أدونيس تنبأ أيها الأعمى، دار الساقي، ص: 157)

[1] المرجع نفسه، ص: 48.
[2] نفسه: ص: 53.

الزهور الذابلة: هذا ما تطلق على نفسها هذه اليمنية التي قدمت للمغرب سنة 2014، وقد حصلت على صفة لاجئة سنة 2015، من أسرة تتكون من سبعة إخوة بنات وأخ ذكر مشتتون في بلدان عربية عدة. زارت المغرب عدة مرات قبل أن تستقر به هرباً من الحرب كما تقول. 99٪ من اليمنيين في المغرب هم طلبة " لم نشعر باختلاف في المغرب باعتبارنا يمنيين"[1] تقول الزهور. " العرب لا يفكرون إلا في الماديات... كما هو الشأن في العالم الثالث، وفي اليمن نولي اهتماماً بالغاً للتعليم الابتدائي لأنه هو أساس كل شيء" (ص: 92) تضيف معلقة على عدم تمكينها من أُجرة جيدة حين تبحث عن عمل كمدرّسة في مؤسسات ابتدائية، هي حاملة الدكتوراه في الأدب.

عبد القادر القادم من إريتريا (54 سنة)، قدم أول مرة للمغرب سنة 2012. كاتب ومؤلف باحث يهتم بالقضايا السياسية. قدم من سوريا هرباً من الحرب. "ثلاثون سنة من الحروب، بلا كفاءات علمية وبلا ثقافة ... الجهل هو عدو التقدم...الأصعب ليس هو نيل الاستقلال بل بناء الوطن" (ص: 88) يقول عبد القادر. فالمغرب بلد استقبال جيد إلا أنه خلافاً للدول الأوروبية لا يواكب حسن استقباله بالخدمات الضرورية كالصحة والتعليم والسكن. لقد أثرت مخلفات الحرب نفسياً على عبد القادر.

مونيكا (28 سنة من جمهورية إفريقيا الوسطى). حزينة ومبتسمة رغم ذلك، حاصلة على الإجازة في علم الاجتماع. بعد رحلة لعدة دول إفريقية ستستقر في المغرب ببطاقة لجوء حصلت عليها سنة 2015، فمنذ الانقلاب الذي حصل لم يعد هناك أمان للمسلين في جمهورية إفريقيا الوسطى، لقد دُمر منزلها ومات أغلب أفراد عائلتها. "قبل الأحداث، لم يكن هناك فرق بين المسلمين والمسحيين. إن السياسيين هم من خلقوا هذا" تقول بحسرة شديدة (ص:82). الحنين والحسرة هو الغالب على حديث مونيكا.

مانويلا (30 سنة من الكوت ديفوار). قدمتْ إلى المغرب سنة 2011 وحصلت على بطاقة اللجوء سنة 2012. حديثها مفعمٌ بالحنين، تتذكر بمرارة ما حصل لها حين غادرت الدراسة للعمل بعد الزواج" ليس كل شيء على ما يرام هناك... كل شخص يهتم بشؤونه الخاصة، وتبقى في مواجهة نفسك وبإمكانياتك الذّاتية فقط" (ص: 75) تقول مانويلا. وما

[1] Un si long chemin ; Ibid : p ; 92.

حدث لها في المغرب مع مشغّلتها أثّر عليها كثيراً " أرى المغرب وأرى الكوت ديفوار، لا شيء يروق" (ص: 78). لقد ضيعوا جواز سفري ولم أتمكن من العودة إلى بلدي، تضيف. لقد فقدتِ الثّقة في كلّ شيء وأُصيبت بإحباط. ولعلّ تعاون جهات مختصة من نفسانيين واجتماعين يساعدها في الخروج من حالتها هذه.

إبراهيم (35 سنة: الكوت ديفوار). متعبٌ ومريض وشبه يائس هو أيضاً. يكاد يكون بلا عمل. رحل من الكوت ديفوار سنة 2001، لينتقل إلى مالي ثم الجزائر فوجدة، ثم الرباط سنة 2004. وبعد المطاردات التي عرفها مهاجرو جنوب الصحراء سيرحل إلى الصحراء ثم سيعود إلى البيضاء سنة 2006. سيعود إلى الجزائر للبحث عن عمل بيم 2007 و2009. يعاني من أمراض متعددة منذ 2011. حين عاد إلى المغرب. وحيدٌ ولكنه يعترف بأن هناك تغييراً في المغرب " منذ سنتين وقع تغيير كبير، الحالة هادئة، وقبل هذا كنا نخاف دائماً... كنا نخرج جماعات لتجنب الانفراد. وحتى مع حصولك على شهادة الحق في اللجوء فإنه كان يُزج بنا في سيارات الشرطة ولا يطلق سراحنا إلا مساء"[1]. حزنه الكبير يتأتى من الفراق الكبير الذي يفصله عن زوجته وأبنائه منذ 11 سنة، ولا يتواصل معهم إلا عبر الأنترنيت أو الهاتف. حالته تلخص حالة الكثير من أمثاله.

أباكار (48 سنة : تشاد) . يستوطن المغرب منذ 1999. وقد حصل على حق اللجوء سنة 2001. " لا أحد يختار هجرته ومنفاه، الظروف التي يعيشها البلد هي ما يدفع للرحيل" (ص: 65) يقول أباكار. وفي تشاد ، يضيف، " في إفريقيا، إذا كان هناك شخص ينتمي لجهة معينة سياسياً، فإن جميع العائلة ستسانده بالانتماء للجهة نفسها. الكلّ يجتمع على نفس الأهداف" (ص: 63). قاوم كثيراً إلى أن حصل على مهمة متعاون في الاتصال بمؤسسة شرق-غرب لشؤون اللاجئين. يتخصص الآن في السهر على الجانب الطبّي والتعليمي للمهاجرين، ويقوم باستطلاعات في هذا المجال.

تعليق الباحث:

الصّدمات والماضي والإحباط هو ما يعمّق عزلةَ المهاجر ويُضاعف من معاناته -الذين عانوا ويلات الحروب وفقدوا آباءهم وهم صغاراً يتضاعف لديهم الاكتئاب والقلق- الحنين لا يُفارق المهاجر فهو يَسكنه باستمرار – قد يشعر بعض المهاجرين بالذّنب

[1] المرجع نفسه، ص: 71.

متأسّفين عن مغادرتهم لبلدانهم – العودة شبه مستحيلة والإقامة الجديدة محفوفةٌ بالأخطار دائماً.

"الحصول على بطاقة اللجوء شكل من أشكال الاعتراف بحق الآخر يجعل المنفي في أمن. وهنا يبتدئ العمل في الإدماج. وبدون اعتراف فإنّ الإقصاء هو ما يسود" (ص: 95)، بهذا يختم جليل بناني الفصل الثاني من رحلته.

الفصل الثالث: الإيمان الرّاسخ بالحياة وخلق المستقبل

وبعدَ سفَرِ عشرين ساعةً مُضاعفة تبلّغا بقليل من الزّاد
وبعد ثلاثين ساعةً مضاعفة، توقفا ليمضيا اللّيل،
ثمّ انطلقا سائرين خمسين ساعةً مضاعفة، في أثناء النّهار،
وقطعا مدى سَفر شهرٍ ونصف الشهر، في ثلاثة أيام
(ملحمة جلجامش، ترجمة طه باقر، كتاب الدوحة، شتنبر 1016، ص: 58.)

ستيفان (49 سنة، الكوت ديفوار). عراف يقول إنّه توارثَ ذلك عن أجداده. العيشُ بالمغرب هو تحدٍّ، يقول ستيفان. تعرّض لاعتداءات ولكنّه لا يخاف من ذلك بل يُدافع عن نفسه، وهو يرجع الأمر إلى طيش الشّباب، فالمغاربة ليسوا عنصريين حسب قوله. ولكن"على المغاربة أن يبدلوا مزيداً من الجهد للتعايش معنا" (ص: 101). " والمغربي لا يقبل أن تُهان امرأة حتّى ولو كانت من إفريقيا جنوب الصحراء، فالنّساء محترمات أكثر منا" (ص: 102).

كلوريا (47 سنة: الكونغو). مقيمة في المغرب منذ 2014. متزوجة وأم لطفلين. تشتغل بالمغرب حلاقة، وأيضاً مساعدة في أشغال البيت وحضانة الأطفال. تشعر بالوحدة غالباً، ولذلك لم تستطع حضور حفل زفاف دعيت له من طرف عائلة مغربية واعتذرت. هي تحبّ البقاء في المغرب لأنّه يوفر لها الحماية لبنتها، عكس ما يمكن أن تتعرضن له من اغتصاب أو تعنيف. المغرب بلد مِضياف ولكن يلزم المزيد من الجهد في مجال التعليم، وهو ما ينقص المهاجرين الأفارقة حسب قولها (ص: 107.)

نادية (51 سنة: بروندي). اشتغلت سكرتيرة ومحاسبة وحصلت على شواهد في ذلك. تَعتبر روندا جنة بهدوئها، ولكنّها قدمت للمغرب مع عائلة كان رب البيت فيها يشتغل تابعاً للأمم المتحدة. تشعر ببعض الأمان في المغرب إلا أنّها تتعرض كغيرها لبعض المضايقات.

ذات 51 سنة. اكتسبت صديقات مغربيات. ولم تعد لروندا بسبب سوء الأحوال. وهي تتعجب من المغاربة الذي ينعتون المهاجرين بالأفارقة رغم كونهم هم أيضا أفارقة (ص: 111).

ميتزي (18 سنة: غينيا-كوناكري). قدم للمغرب سنة 2012 عبر مالي. فقَدَ أبويه وهو في السنة الرابعة من عمره في حرب ليبيريا. يزور معالجاً نفسانياً باستمرار، ويحسُّ أن الآخرين لا يفهمون المهاجرَ بشكل جيد، فحين يضايقني أحدهم أفتح معه نقاشاً فيكُفُّ عن ذلك (ص: 114). هوايته الموسيقى وكتابة الشعر، ومما كتبه أغنية: اقترب مما يقول فيها: *اقترب يا صغيري / لا أفكّر إلا فيك يا صغيري / ثقْ بي يا صديقي / أنت كلّ ما لدي يا صغيري / أنا هنا من أجلك فاقترب يا صغيري / أنت لي صدقتي لا أريد تعذيبك فثق بي.* (ص: 114). اشتغل في الحلاقة قبل أن يحاول التّفرغ للموسيقى. أمنيته هي أن يساعد المغاربةُ الأفارقةَ على تحقيق أمنياتهم حين لا يملكون مالاً.

سارة (16 سنة: كونغو-كنشاسا). هي معاناةُ قاصر، أصغر المهاجرين والمهاجرات، خجولة وقليلة الابتسام. كانت في وضعية صعبة جرّاء فقدانها لأبويها في الحرب وفرارها. بعد وفاة عمها ستضطر للمغادرة لبرازفيل تم بينين ثم النّيجر فالجزائر. ستتكفل بها إحدى السيدات وتهيئ لها جواز سفر مالي مزور وترغمها على ممارسة الدّعارة." إذا لم تفعلي هذا فسأتركك في الطريق، فليس لنا مال لنستمر" كانت تقول لها"[1]. في المغرب ستفارقها سيّدتها، ستقضي أياما بالشارع قبل أن تتكفل بها سيدة أخرى. في البيضاء ستتصل بالمفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين (HCR) محاولةً الحصول على بطاقة اللجوء. ستقيم مع سبعة من القاصرات. "أريد أن أدرس، أريد تربية، أريد مستقبلاً... ليس لديّ أبٌ ولا أمّ ولا أخ...الحرب تدمر كل شيء"[2]. إذا تلقيت تربية وتعليما سأبقى في المغرب، تُضيف بحسرة.

أمينة (41 سنة: سوريا)، سورية من حلب دخلت المغرب سنة 2015، عمتها متزوجة من مغربي لذلك فهي تعرف المغرب الذي زارته عدة مرات. تشتغل في الخياطة. هاجرت بتأشيرة وبقي زوجها عالقاً بالحدود اللبنانية. هي متفائلة تتلقى مساعدات مالية من أسرتها في سوريا وتقول إن السّوريين الذين يتسوّلون ليسوا سوريين حقيقيين، فهذا غير

[1] Ibid ; p : 118.

[2] Ibid ; p : 119

موجود لدينا. (ص: 124). المغرب بلد جميل وسياحي ولكن المعيشة به مرتفعة، تضيف أمينة. وما تتمناه هو أن يلتحق بها زوجها.

أبوبكر (18 سنة: مالي)، قدم للمغرب سنة 2012، قُتل والدُه من طرف الجهاديين حين تحول إلى راهب مسيحي وتوفيت أمه أثناء الوضع سنة 2007. سيفر مع جماعة من مُعتقل، وسيتوجه نحو المغرب. "ليس لديّ مشكل مع أغلب المغاربة" يقول أبو بكر (ص: 129). يحب القراءة ويحمل معه الجريدة دائماً. هو متتبع للأخبار السياسية عبر الوسائط الاجتماعية. أمنيتُه أن يكون رئيساً لبلده. "نحنُ لم نستطع بعد الاندماج في المجتمع المغربي. في مالي توجد 63 إثنية مختلفة. عرب، توارك، بمبارة...التنوع يضيف الكثير للبلد، على مستوى المهارات وعلى مستوى فن العيش. من غير ذلك فالعلاقة هي علاقة نفاق (ص: 129). "المغرب يتقدم سريعاً، ويظهر ذلك من البنية التحتية، مالي بلد غني بفلاحته ولكن للمغرب استقلالية أكثر. (ص: 129).

سيرين (62 سنة: فلسطين). حصلت على بطاقة اللجوء وعلى بطاقة إقامة لمدة عشر سنوات. من أبوين مهاجرين بالعراق. ستعايش حربي 1987 مع إيران، و1991 مع الكويت. كانت تملك محلاً للحلاقة ببغداد، فقدت الكثير من أهلها في الحروب، "المغاربة يحملوننا فوق أعينهم رؤوسهم"(ص:134). أمنيتها الكبيرة هي الحصول على الجنسية المغربية. يقدم لها المغاربة أضحية العيد كل سنة. هي اختارت اسمها. وهي متفائلة تحب الأشجار والطبيعة. "نعم، تنام الأشجار، ولكنها تستيقظ، منتظرة أن تفعل بها ما نشاء". سيرين مثال للمقاومة الذاتية العالية لفلسطينية من القدس.

تعليق الكاتب:

اختلاف المعتقد لم يكن يشكل عائقاً للتواصل بين شعوب الشرق الأوسط وكذا بالنسبة لأفارقة جنوب الصحراء. حدثت الفرقة بعد نشوب الحروب داخل هذه الشعوب. المعتقدات التقليدية تسبق الديانات التوحيدية. والمهاجر الأكبر سنًّا يحمل معه هذه المعتقدات أينما اتجه. والمهاجرون يتواجدون في منفى جسد أكثر من تواجدهم في منفى داخلي. وبالنسبة للشباب فإنّ ضياع الهوية هو أكبر خسارة بالنسبة لهم. هم يعتقدون في

المستقبل ويتخلصون شيئا فشيئا من ماضيهم أو يحاولون ذلك على الأقل. الإيمان بالمستقبل هو علاج بالنسبة لهم من أجل فتح باب للمستحيل (ص: 137).

لعلنا نلاحظ بوضوح في تعليق جليل بناني هنا عودة المُحلِّل ولو بشكل عام، وهو أمر حاول التخلص منه باللجوء إلى منهج البحث والاستقصاء عوض التحليل النفسي.

الفصل الرابع: الإبداع هو النجاح في المنفى

منذ غاب عنَّا ذلكَ الغريب

أضحت خرائب قاتمة

تصفر فيه الرِّيح

تعصف فيها الغربان

(محمد الماغوط، الأعمال الكاملة، دار المدى، ص: 103).

نوفي (32 سنة: الكمرون): متفائل وحيوي، يقيم في المغرب منذ 2010. شاعر يعتز بقوة شخصية والدته، ويتحدث عنها بهذا المقطع الشعري: *"يحسن الاختباء في الغابة ليسكب دموعه حين تكون له الرغبة في ذلك"* (ص: 141). أبوه خياط بالكاد يُعيل عائلته. نوفي حاصل على الماستر في القانون. هو مؤلف لعدة كتب: دواوين شعرية، كتابات حول الزّنوجة مستوحاة من كتابات ليونيل سيدار سانغور وإيمي سيزار. الألم والحسرة والصدمة حاضرة في أشعاره. كتب أول أشعاره نتيجة وفاة عمته بسبب تعنيف زوجها لها. صعوبات وآلام يحملها معه منذ اغتيال جديه أمام أعين والديه" والحروب الّتي تمرّ هي امتداد للعهد الاستعماري حسب قوله (ص: 142). سيشتغل إسكافياً بالمغرب، ثم بنّاءً، ثم مدرّساً للغة الفرنسية بإحدى المؤسسات الخاصة. سينتقل بعدها لدروس خصوصية قبل أن يؤسس سنة 2014 مقاولة إعلامية. سينجح في عمله لكنه لا يستطيع مغادرة المغرب لعدم توفره على الوثائق اللازمة. بالنسبة للمغاربة فهم لا يستطيعون إدماج الغرباء" يقول نوفي (ص: 143). ثم يضيف "علينا التّحرّر من الماديات لمعانقة حياة أخرى (ص: 143). الأمل والقوة والتّفاؤل يبقى سيد الموقف بالنسبة لنوفي.

كريستيان (36 سنة: الكوت ديفوار): أب لثلاثة أطفال يعيش مع زوجته بحي اليوسفية بالرباط. دخل المغرب سنة 2011. كان تشيطاً في العمل الجمعوي والسيّاسي بالكوت ديفوار. سيُحرق منزله ويتابع من طرف السّلطات قبل أن يختبئ مع الأطفال

والنّساء في مخبئ. اختار المغرب بعيداً عن الدول المجاورة الّتي لا تسلم من صراعات وحروب. نحن نشعر بحرية التنقل في المغرب يقول كريستيان، فبإمكانك أخذ طاكسي دون أن تتهم بسواد بشرتك عكس ما يحصل في الجزائر (ص: 148). يحلم بأوروبا كغيره ولكن بشكل أقل. ولكنّه يشعر بالظلم أحياناً بما أنّ الكسالى الّذين لا يشتغلون ويكذبون يحصلون على مساعدات دولية وهو يكافح لوحده. يشتغل بالسيليغرافيا في بيته. حين يتعرف عليك المغاربة فالأمر جيد يقول، والعنصرية موجودة في كل مكان حتى في أوروبا وهي مُقنّعة في المغرب بحيث لا اضطهاد أو تعنيف علنيا في الشارع الآن (ص: 149). اعتنق الإسلام بالمغرب وأحسّ أنّه مرحّبٌ به في البلد أكثر خاصة حين يعلم الناس بأنّه يُصلّي. كريستيان طموحٌ ومقاوم ويتمتع بمعنويات عالية قد تؤهله للنجاح في بلد كالمغرب.

موسى (37 سنة: الكوت ديفوار): تاجر لمواد ومنتوجات إفريقية وحلاق. قُتل والداه في الحرب وهو متألم لكونه لو يستطع دفنهما. "كنا جماعات، كل جماعة تتكون من ثلاثين فرداً، هاجرنا أولاً نحو غينيا ثم مالي فالجزائر ثم المغرب (ص: 154). في طريق شاق على الأقدام ليلاً كانوا يسيرون، في المغرب لا نخرج جماعات لآن المغاربة لا يحبذون ذلك فيخبرون الشرطة أحياناً، يقول موسى. سيشتغل مصوراً للحفلات ثم سيفتح دكاناً لمواد التجميل. محبٌ للموسيقى وبواسطتها استطاع أن يقيم علاقات جيدة مع المغاربة. موسى مثال للمكافحة والاعتماد على الذّات، فلم يسبق له أن مد يده للاستجداء. بالصبر والمثابرة يمكن للمهاجر مرغماً أن يحقق ذاته في بلاد المهجر.

أحمد (29 سنة: أفغانستان): من عائلة غنية. يتابع دراسته بالمغرب بمساعدة من والديه ولكنه يعتبر لاجئا سياسياً. الأفغان قلة بالمغرب، وحلمه أن ينجح في دراسة الطب."لا أشعر بأي ميز من طرف المغاربة باعتباري مسلماً ولا حتّى الأفغان غير المسلمين يشعرون بذلك" (ص: 159). مشكلته الوحيدة هي ابتعاده عن أمه التي يحبها كثيراً لدرجة أنّه وضع اسمها في عنوان بريده الإلكتروني. يواجه صعوبة مع المرضى لعدم معرفته بالدارجة المغربية. أحمد طالب بدون تاريخ، هكذا يبدو، لكونه يرفض الحديث عن ماضيه. أحمد هو مثال لمن نجح في الهجرة. حلمه النجاح في دراسته وملاقاة والديه.

مصطفى (38 سنة: العراق): صحافي يقطن بالمغرب منذ عشر سنوات. كان يشتغل في قناة الجزيرة الرقمية للأطفال في العراق. تعرض لتعذيب إبان الحرب في العراق. ليس

هناك بلاد لا يوجد عراق منذ داعش والحرب السورية، يقول مصطفى (ص: 163). اختار المغرب بنصيحة من أصدقائه الذين سبقوه قائلين: "إذا حضرت للمغرب فلن تغادره أبداً " (ص: 163). اشتغل مراسلاً للجزيرة قبل أن يتم إيقافها في المغرب، ثم اشتغل حارساً عاماً بإحدى المؤسسات الخاصة، ثم أسس مع زميل له شركة لتربية الدواجن، لينتقل بعدها للمتاجرة في كراء السيارات. ما يزعجه هو التقدم كل سنة لتجديد طلب اللجوء السياسي بالمغرب. حائر وخائف على مستقبل أطفاله الذين يدرسون بالمغرب، ويعرفون الدارجة المغربية جيداً. مصطفى واحد ممن نجحوا أيضاً في المهجر بإصرار ومثابرة.

فتحي (41 سنة: سوريا): تلقى رصاصة في كتفه في مظاهرات طلابية في بلده. سجن لمدة ستة أشهر، ثم سيهاجر للأردن أولاً، ثم الجزائر، فالمغرب. سيستقر بالقنيطرة، لا يفضل دول الخليج فالسوريون غير مرحب بهم هناك، والمغرب بلد جميل به حرية كبيرة. فتحي يشتغل ويعتبر العمل عبادة. ويعتز بسوريته متأسفاً على ما آلت إليه الأوضاع في بلاده. يقول عن العرب بأنهم اتفقوا على ألّا يتفقوا، ويتمنى لو يتمكن من تجديد جواز سفره، مؤكداً على تعلقه بالمغرب والمغاربة.

نزار (30 سنة: سوريا): يشتغل مع ابن عمه فتحي في محل للألمينيوم بالقنيطرة. عن مغادرته للأردن يقول: " عدد سكان الأردن ثلاثة ملايين ونصف، وعدد المهاجرين السوريين ثلاثة ملايين، لقد أصبح الأمر جد صعب بالنسبة لنا جميعا" (ص: 172). يفضل البقاء في المغرب على الذهاب إلى أوروبا بسبب الدين وبسبب علاقاته الجيدة مع المغاربة. يتذكر ويفكر بحسرة كيف هاجر من سوريا بعد أن تمكن من إنشاء ثلاثة معامل للألمينيوم هناك. لكنه دليل آخر على النجاح والعمل رغم كل المصاعب. العمل هو فخره ومستقبله ووسيلة إدماجه في المغرب.

يلماز (44 سنة: تركستان الشرقية): قدم إلى المغرب سنة 1999، متزوج من مغربية وله منها أربعة أطفال يتقنون الدارجة. كان يشتغل جمركياً في بلده حين اتهم بمساعدة المتمردين على تسهيل مرور بضاعتهم. كان البلد مقسماً إلى جهتين الأولى تابعة لروسيا والثانية للصين. سيهاجر لباكستان أولاً، ثم سيؤدي متاجرين في أمور الهجرة طالبا الذهاب إلى كندا أو الولايات المتحدة الأمريكية، ليجد نفسه على شواطئ الناظور أو طنجة معتقدا أنه وصل كندا، سيسأل سائقا عن عاصمة البلد الذي هو فيه ليخبره إنها

الرباط. غير متأسف سيقاوم ويذهب لأحد الأسواق يشتري بضاعة ويعاود البيع على الطريق أولاً. سيتزوج بعد سنة، سينشئ بعدها مقاولة صغيرة في مواد البناء التي يستوردها من تركيا. يقول إن المغرب أجمل بلد في العالم " (ص: 177). لقد استطاع أن يشغل معه الكثير من العائلات المغربية. ولا ينقصه إلا الجنسية وجواز السفر. نموذج آخر للتحدي والنجاح ولو في الغربة.

معاوية (30 سنة: سوريا): مسلم سني من أب يشتغل مدرسا للرياضة البدنية. من لبنان إلى الجزائر ثم المغرب. سيموت أبوه في سوريا جراء عدم تمكنه من دواء خاص بالرئتين بسبب الحرب. في تمارة سيستقبله بعض الأشخاص بمساعدة على الإقامة ببيت مع بعض الأثاث، سيتمكن بعدها من الاشتغال كنادل في إحدى المطاعم السورية. يجدد أوراق الإقامة سنوياً دون اعتراض. يقول معاوية: "المغرب بلد نظيف، إذا كان لديك 10 دراهم يمكنك أن تأكل، الخضر والفواكه تباع على الطرقات وبأبخس الأثمان، أين يمكنك الحصول على مثل هذا في العالم"[1] . معاوية مُصرٌّ على الحياة رغم الحروب والدمار والقتلى. مع اللاانسانية توجد إنسانية. ولكن الطريق طويل لتحقيق ذلك. طريق جدّ طويل.

تعليق الباحث:

اللجوء حتمية بالنسبة للمهاجر، ولذلك فهو يحتاج لتجديد ذاته بالتلاؤم مع البلد المستقبِل. البحث عن وسيلة للتعايش بعمل مشرف كالتجارة والنجارة والحلاقة وأعمال البناء هو هاجس للتطلع نحو المستقبل. وتغيير المهنة والحرفة أمر تقتضيه ظروف المهاجر. وتبقى محاولة الاستقرار المادي والاجتماعي أهم محفز للنجاح، وعلينا مواكبتها بالتشجيع والمواكبة، يقول جليل بناني. ولعل قبول المهاجرين في الفضاءات العامة دون مضايقة خير وسيلة لمساعدتهم. " العيش المشترك يمكن تحقيقه في البلد"[2]

الخاتمة : تفكير المنفى

"تعدد الاعتبارات المشتركة، والثقة وردود الأفعال الرادعة ضد أولئك الذين يسيئون التصرف من الدعائم الأساسية لمجتمع تسود فيه العدالة

---

[1] Ibid ; p : 181.

[2] bid ; p : .185

والتعاون. كيف تون لهذا علاقة بالهجرة؟ المهاجرون لا يأتون فقط برأس المال البشري الذي تولد لديهم في مجتمعاتهم الخاصة، وإنما يأتون أيضا بقواعد أخلاقية من تلك المجتمعات."

(بول كولير، الهجرة كيف تؤثر في مجتمعنا، ص: 73)

في ختام رحلته الممتعة للهجرة داخل وخارج الذات بمختلف تلويناتها، يضع المحلل النفساني والاجتماعي هنا رأيه في الظاهرة متحلِّلاً شيئاً ما من قيود ضوابط الإنصات النفسي الفرويدي واللاكاني. ويلخص رحلته هذه رابطاً إياها بما كان قد اشتغل عليه سواء أثناء إقامته بفرنسا وبأوروبا عامة من خلال الاشتغال على وضعية المهاجر المغاربي مع تحديات الاختلاف، أو من خلال اهتماماته بمسألة الاختلافات بكل أبعادها الثقافية، ليخلص إلى أن ما استنتجه، يتلخص في خمس نقط أساسية: الصدمات، الهويات، الديانات، القطيعة، والضيافة أو الاستقبال.

يخصص خمس صفحات كاملة لتوضيح رأيه. رأي المحل النفساني ورأي الباحث الاجتماعي. فبسب الصراعات والحروب يلجأ المرء إما إلى الانحياز لجهة ضد أخرى، وإما إلى الخروج والهجرة من البلد. خروج سيكون متبوعاً بصدمات جسدية ونفسية خاصة.

الصدمة قد تكون قاسماً مشتركا بين هؤلاء اللاجئين. خاصة بالنسبة للذين عايشوا القتل والفقد لذويهم أمام أعينهم، أو للذين هُجّروا قسراً من بلدانهم كالسوريين مثلاً. ليس لكل الناس قدرة على التحمل، فالأطفال هم أول ضحايا الحروب والصراعات. ولكن هذا قد يدفع لقوةٍ مضادة لتحمّل الحياة، وقد يدفع أيضاً للتطرف من أجل البحث عن هوية ضائعة. ففي الشرق الأوسط كما في نيجيريا ومالي وباكستان وسوريا يظهر تأثير الصدمات بجلاء على اللاجئين.

بالنسبة **للهوية** فالمهاجر يخضع لثقافة أخرى مغايرة، وعادات مختلفة وتصرفات ترتبط بالبلد المستقبل. ثقافة اللاجئ ترتبط بجذوره، بأبويه، بل بأجداده خاصة. وهناك من يستطيع التأقلم مع الوضع الجديد وهناك من يجد صعوبة، وكل ذلك يرتبط بتركيبة الفرد النفسية وتاريخه الشخصي. وما قد يسهّل الأمر على هؤلاء هو ما يعرفه المغربي من تأثير ثقافي لما هو عربي وأمازيغي وصحراوي حساني وكذا أندلسي ومتوسطي وإفريقي وعبراني. فالعربي قد يجد هوية متقاربة وكذا الفركفوني. وتواجد العربية والفرنسية والأمازيغية تؤثر على لاوعي المغربي وتجعله أكثر انفتاحاً.

يمثل **الدين** بالنسبة للمهاجر سنداً للاندماج في بلد الاستقبال. فبالنسبة للاجئ المسلم للمغرب فالأمر سهل بما أن المشترك الديني يساهم في الاندماج بسهولة. وخلافاً للمتطرفين فإن اللاجئين لا يتخذون من الدين مطية لبلوغ أهدافهم، فهم في غالب الأحيان قد فروا من ويلات الصراعات الطائفية والدينية والسياسية المتطرفة.

يشعر اللاجئ **بقطيعة** بينه وبين أصوله التي نشأ فيها، لذلك فهو يعيش يومه مضطربا منتظراً، وهجرته هي رفض للحروب والإقصاء والتضييق. لذلك فهو يبدع ويجتهد للمحافظة على وضعه الجديد، والقطيعة تساهم في الإبداع. فبعد رحلة طويلة في الصحراء مع العزلة والوحدة يشعر المنفي بالمسؤولية. ثم هو يقطع مع الجماعات القديمة ليدخل في أخرى جديدة. الهجرة والمنفى عنوان كل لاجئ، والسفر منذ التاريخ القديم كان إضافة للشخص وللتاريخ سواء بالإقامة الدائمة أم المؤقتة، أليس هذا ما نكتشفه منذ هوميروس وأفلاطون وابن بطوطة؟

الضيافة أو حسن الاستقبال صفة تميز المغاربة منذ القديم، إلا أن الأمر سيختلف حسب نوع الضيف. فإذا كان المهاجر عربياً أو مسلماً فهو أخ مرحب به بدون شروط، ونظرة المغربي للأفارقة تختلف حسب الأشخاص. الاستقبال يرتبط بجذور عميقة في الناس والأشياء والقوانين، والناس تستجيب عادة لضمائرها قبل القوانين.

مع اللجوء والهجرة تتغير رؤيتنا للعالم. فهل سيقود ذلك إلى تغيير مجتمعي؟ (ص: 191). وقضية المهاجرين واللاجئين هي قضية كونية لا تخص المغرب وحده. هي تقتضي العيش داخل المجموع للتغلب على العنف والتطرف والإرهاب. وهذا أمر يخص المؤسسات السياسية كما الأفراد.

أحمد العمراوي: شاعر، ناقد وباحث في الإسلاموجيا، الكاتب العام لفرع اتحاد كتاب المغرب بالرباط، مختص في المحترفات الكتابية وصعوبات التعلم والكوتشينغ المدرسي.

دلالة حضور الأمهات في ملاعب الكرة

د. محمد مزوز

استهوتني هذه الأيام لعبة كرة القدم (رغم أنني لست من عشاقها!) وتتبعت أشواط المونديال بحماس المغاربة وانفعالاتهم، وكدت أن أقتحم الملعب وأدخل إلى المباراة -عدة مرات- كطرف فاعل، من باب الشاشة وليس من باب الملعب طبعا. هكذا وجدتني أنخرط في مناقشات لا حدود لها مع أفراد أسرتي وبعض الأقارب والزملاء، لمنازعة المدرب في خطته، أو الاحتجاج على هذا اللاعب أو ذاك. حتى زوجتي (التي لا تميز لون قميص الفريق الوطني عن قميص فريق الخصم سوى بالكاد) أصبحت تسدي النصح للاعب الممسك بالكرة وتقترح عليه تمريرها إلى أحد زملائه الذي يتواجد في وضعية تؤهله للتسديد من زاوية مناسبة! مع ما يرافق كل ذلك من ضرب على الطاولة، ووضع الرأس بين اليدين، وتوجيه لكمة من اليد اليمنى على راحة اليد اليسرى (أثناء حالات ضياع الكرة أو هدر فرص تسجيل الأهداف)؛ أو الصياح، والوقوف مع رفع اليدين وتجميع أصابعهما في اندفاع تجاه الشاشة (أثناء حالات التسديدات الموفقة، وتلك التي كادت أن تكون موفقة، أو المراوغات التي تقلب موازين اللعب).

تبلغ ذروة الانفعال أشدها عندما تصل الكرة إلى مشارف شباك الخصم، حيث نكون -جميعنا- قاب قوسين أو أدنى من التسديد ومن ثم التسجيل. في هذه اللحظات العصيبة تتشنج عضلاتنا، وتنفلت منا أفعال لاإرادية تتجاوز حدود التحكم في ردة الفعل. ألاحظ بطرفة العين كيف يمسك ابني الأكبر وجهه بكلتا يديه، في لحظة انخطاف مفاجئ متأهبا للقفز. وإذا ما فشلت المحاولة، يتلوها ما يشبه الانهيار من خلال ترك اليدين تقعان على الطاولة أو فوق الركبتين، مع ما يرافق ذلك من آهات اليأس والإحباط.

قد يكون المرور من هذه الحالات أمرا مألوفا لدى الغاوين (أي العشاق المُتيَّمين بكرة القدم)، وهي الحالات التي تتكرر لديهم مع كل مقابلة. بيد أن ما هو غير مألوف هو حدوث مثل هذه الحالات لدى عموم المغاربة، ولدى زمرة غير العاشقين للكرة مثلي. وما

ليس مألوفا أكثر هو ما شهدته الملاعب مؤخرا من حضور لأمهات اللاعبين المغاربة بين جمهور المشجعين، بل وتعدى هذا الحضور مجرد التشجيع. فما دلالة هذا الحضور؟ وما الذي جعله غير مألوف؟ وما الإضافة التي قدمها إلى حماسة التشجيع؟

حضور الأم لا يشبه حضور الأب، لأنه حضور لا يحمل نفس الشحنة العاطفية. كما أنه لا يشبه حضور الزوجة أو حضور العشيقة، لأن اللعب جِدّ وليس هزلا. وللتأكد من ذلك يكفي أن نلاحظ الطفل وهو يلعب، لكي نتبين مدى جِدّيته. فما يقوم به الطفل لا يعتبر لعبا سوى في نظر الكبار فقط، أما هو فلا يلعب بل يقوم بعمل هو جِدٌّ في جِدٍّ من أوله إلى آخره. لكي نتبين ذلك يكفي أن نلاحظ ردة فعل البكاء لديه، في حالة انكسار اللعبة التي يركبها أو أتى على تركيبها، أو في حالة اصطدام الموجة بالقصر الذي تعب في تشييده على رمال الشاطئ. فمن يبكي لا يلعب! لأن البكاء دليل على خسارة كبرى، أو فشل ذريع، أو إحباط ناتج عن صدمة قوية. حينما يفاجأ الطفل بوقوع مثل هذه الخيبات، فلن يجد لنفسه ملاذا سوى الارتماء في حضن الأم صارخا باكيا، يشكو حاله التعيس ويندب حظه العاثر. أما إذا حصل على هدية، أو استرداد حق ضاع منه، أو تم إنصافه من ظلم أخيه الأكبر؛ فملجؤه هو الحضن وعناق الأم لبرهة من الزمان إلى أن يتقين من ضمان الغنيمة وثبات المكسب، ثم ينصرف منتشيا بالنصر. في كلتا الحالتين نلاحظ لجوء الطفل لحضن الأم باكيا: إما بكاء الفرح (في حالة الانتصار)، وإما بكاء الحزن (في حالة الانهزام).

هل ما لاحظناه في الملاعب من حضور لأمهات اللاعبين يشبه، من بعيد أو من قريب، علاقات الأطفال بأمهاتهم؟ ما معنى أن يصطحب اللاعب أمه إلى الملعب لتكون شاهدة على أدائه؟ وما دلالة الهرع إلى عناق الأم والارتماء في حضنها في حالة بكاء بُعيْدَ كل انتصار؟

إحضار الأم إلى الملعب ليس لمجرد التشجيع فقط، ففي الجمهور كفاية وزيادة، بل إن هذا الإحضار يؤدي وظيفة رمزية لا تُرى بالعين المجردة كشأن التصفيقات والهتافات. الأم ليست مشجِّعة بل هي شاهدة: تشهد على أداء الابن لكي تمنحه شهادة. وهي شهادة غير مكتوبة (غير مرئية)، إنها شهادة الرضا (رضا الوالدين). بيد أن هذه الشهادة ليست بَعدية، أي أنها تُمنح بعد تحقيق الانتصار، بل هي قبلية: هي موجودة هنا والآن متمثلة في شخص الأم. أما مسألة الحصول عليها فهي مسألة وقت فقط، أي الوقت الذي تستغرقه المباراة، والمباراة هي امتحان بالتعريف.

لماذا يحتاج اللاعب إلى حضن الأم وإلى عناقها (وأحيانا الرقص معها)؟ ألا يكفيه حماس الجماهير الحاضرة بالمئات بل بالآلاف؟ عمّ يبحث هذا اللاعب؟ ألا تكفيه الرقصات التي يقوم بها بمعية زملائه أمام أمواج الجماهير الهادرة/الحاضرة؟ ألا يكفيه السجود على أرضية الملعب؟ كيف يختلط الرقص بالسجود على نفس الأرضية؟

ليس الجواب عن مثل هذه الأسئلة بالأمر الهين كما قد نعتقد لأول وهلة، بل هو في غاية العواصة. ومنشأ العواصة يعود إلى الطابع القدسي الذي تختزنه بعض السلوكيات، بل الطابع العقائدي الذي تتخذه بعض المظاهر. ولولا الطابع القدسي والعقائدي الذي يلف المشهد الكروي، لما كان للأم في هذا المشهد أي حضور يذكر.

من بين مظاهر الطابع العقائدي، نلاحظ التركيز على "الروح القتالية" مثلا، وهي العامل الحاسم في خوض المعركة، وهي تقابل "الروح الجهادية" في المعارك الدينية، و"العقيدة العسكرية" في الجيوش النظامية. إنه "الصراع حتى الموت"، لأن الأمر يتعلق برفع راية الوطن التي يجب ألا تسقط. فبداية المباراة تكون بترديد "النشيد الوطني"، والنهاية تكون – في حالة الانتصار- بحمل "العلم الوطني".

من بين مظاهر الطابع القدسي حضور "الأمّ" وما تمثله من رمزية لدى الابن، وكذا حضور "رئيس الدولة" وما يمثله من رمزية لدى "الأمة". تحدثنا كتب التاريخ أن الجيوش النظامية أو جماعات المجاهدين كانت تذهب إلى المعارك بقيادة الملوك أو شيوخ الزوايا والقبائل والإمارات، كما يتم اصطحاب النساء من أجل إذكاء الحماس في المقاتلين والرفع من منسوب الروح القتالية لديهم بالزغاريد أو الأهازيج، وهو ما يقابل اليوم الهتافات والشعارات التي تصدح بها حناجر المشجعين في المدرجات.

بيد أن حضور الأمّ يتجاوز كل هذه الوظائف الرمزية إلى ما هو ضارب بجذوره في أعماق النفس البشرية، إنه حضور بقدر ما يرفع الرمزية إلى حدود القدسي والعقائدي بقدر ما يعود القهقرى إلى مراحل الطفولة المبكرة بل إلى مرحلة ما قبل الولادة. فبماذا نفسر مثلا الارتماء في حضن الأم وعناقها الحار مع بكاء الفرح المرافق لذلك؟ ألا تذكرنا هذه الوضعية بوضعية الرضيع الذي يبكي في حضن أمه؟ لكنها وضعية الراشد الذي فصله الفطام عن ثدي الأم، لتصبح العلاقة بعد ذلك بريئة إلى حد القداسة. الفطام لم يضع فقط حدا للعلاقة الحميمية بين جسدين، بل شكل حاجزا نهائيا بين فم وثدي.

ولذلك احتفظ الراشد بعلاقة بُعدية أو فوقية عند اقترابه من أمه، مثل تقبيل اليدين أو تقبيل الرأس في انحناءة "تكفير عن الذنب". غير أن هذه العلاقة البعدية/الفوقية تنكسر فجأة في حمّى الانتصار، ونشوة الفرح العارم، عقب تحقيق الفوز في المباراة. هكذا يجهش اللاعب بالبكاء أو يذرف دموع الفرح في عناق حار، تزيده حرارة الحضن توقدا والتهابا.

لكن هذا المشهد يختفي تماما في حالة الهزيمة، فدموع الحزن هذه المرة يذرفها اللاعب إما وحيدا على أرضية الملعب أو مغادرا إلى مستودع الملابس، أو على شكل مواساة بين لاعبَين أو أكثر. بيد أن الغائب الأكبر في هذا المشهد التراجيدي هو الأم، فما سبب اختفائها؟

الاختفاء هنا من طبيعة رمزية أيضا، وإلا فالأم ما تزال حاضرة بين المشجعين أو تهمّ بالمغادرة أو متجهة نحو باب الخروج. وهذا يعني أن المختفي هو الابن/اللاعب، فهو الذي لم يسارع تجاه أمه لاحتضانها. بعبارة أخرى يمكن القول إن الابن لم يفلح في بلوغ مرحلة الرضاعة كي يظفر بحضن الأم، إنه عاد إلى مرحلة ما قبل الرضاعة أي إلى المرحلة الجنينية. ففي حالة الهزيمة غالبا ما ينهار اللاعب ويتكوّم على نفسه أو يسند وجهه على يديه، وهي الحالة التي تذكرنا بوضعية الجنين في بطن أمه. وكأني به يرغب في الاختفاء عن الأنظار، بغية إلغاء وجوده من هذا العالم. إنها الرغبة اللاشعورية في العودة إلى الرحم مرة ثانية، لكي يتم الإطباق عليه للحيلولة بينه وبين العالم. فهو يرغب في محو الهزيمة من خلال محو ذاته، وذلك بالعودة إلى الحالة الهلامية التي بوسعها أن تخفي آثار تلك الهزيمة.

تحدثنا كتب التاريخ أيضا عن المحاربين الذين يفضلون الموت على الهزيمة، ويرفضون مغادرة ساحات المعركة؛ وبذلك يضعون حيواتهم بين خيارين: إما النصر والعودة كأبطال وإما الموت حيث ينتهون جثثا أو أشلاء ممزقة في مقابر جماعية. وتتخذ الحروب المقدسة شكل اختيار بين نوعين من المصير: إما النصر وإما الشهادة.

تتجه "العقيدة الكروية" اليوم إلى أن تصبح نوعا من الحرب المقدسة: حرب لها أبطال (جنود النصر الذين يخصص لهم استقبال شعبي واحتفاء رسمي)، ولها ضحايا (شهداء الهزيمة الذين يموتون رمزيا ويُترك كل واحد لمصيره الفردي). كما تترك هذه الحرب مخلفات على الهامش وآثار على الطريق (فوضى الاصطدامات في الشوارع، حالات

الهستيريا الجماعية، الإصابة بأزمات قلبية، الدخول في نوبات اكتئاب... وغدًا قد نسمع بحالات انتحار جماعي!). لِمَ يحدث كل هذا؟ ما الأسباب وما العلل؟

بما أن اللعب ليس "لعبا" بالمعنى الذي يضفيه الكبار على أفعال الصغار، فكذلك الأمر بالنسبة للعبة كرة القدم. إذا كان البكاء عند الأطفال دليلا على خسارة كبرى لحقتهم جراء الإطاحة بمشاريعهم الهامة، فإن نفس الخسارة قد لحقت لاعبي فريق الكرة بأجمعهم. فما هذه الخسارة؟ وما طبيعتها؟

يمكن إجمال هذه الخسارة فيما يمكن أن ندعوه "ضياع المثَل الأعلى". والمثل الأعلى هو مجموع القيم والمبادئ العليا التي تعتبر بمثابة غايات قصوى للوجود البشري، والتي تأتي قيمة العدالة على رأسها كتتويج لطموحات الإنسان وآماله. فأين تتجلى هذه القيمة بوصفها مثلا أعلى؟

لعبة كرة القدم هي المجال الوحيد الذي يتم فيه القصاص من مرتكب الخطأ فورا، إذ يكفي سماع صافرة الحَكَم لكي يبدأ التنفيذ فورا. ولعل المجال الأقرب إلى المجال الكروي لهو المجال العسكري، بيد أنه مجال لا تظهر فيه العدالة بقدر ما يظهر فيه التنفيذ الفوري للأوامر دون التحقق من مدى كونها منصفة أم لا؛ ففي العقيدة العسكرية لا مجال للمناقشة والاحتجاج والمرافعة. أما في مجال العقيدة الدينية فمرتكب الخطأ (الإثم، المعصية، الكبيرة...)، لا يكون عقابه فوريا بل يتم إرجاؤه إلى اليوم الآخر، ليسلم أمره إلى العدالة الإلهية؛ ولا نعلم ما إذا كان القصاص سوف ينفذ بصرامة أم لا نظرا لدخول عوامل أخرى على الخط مثل العفو والشفاعة والرحمة...إلخ.

إن المبدأ العام الذي تقوم عليه "العدالة الكروية" هو التخلص من الكرة بأسرع وقت ممكن، ومن خالف القاعدة يصبح عرضة للهجوم من طرف الخصم. فالاحتفاظ بالكرة لمدة أطول أمر غير مقبول، ومن يخاطر بامتلاكها وحيازتها يتعرض للحصار والمعاكسة وتضييق المساحة قصد شلّ حركته. ونجوم اللعبة الكبار هم الذين يتخلصون من الكرة بسرعة فائقة، والهدّاف هو من يسدّد في اجاه المرمى ويصيب في أقل مدة زمنية أي بأسرع ما يمكن. والنجم الكروي هو من لا يمسك الكرة، بل يلامسها فقط حينما يتواجد أمام الحارس. وكل فريق يبذل قصارى جهده للوصول بالكرة إلى شباك الخصم: من أجل ماذا؟ من أجل التخلص منها! ومتى تم التخلص منها – سواء بقذفها داخل

الشباك أو خارج العارضة – فإن الهجوم يتوقف توّا، لأن الملكية تم إبطال مفعولها. فمن لا يملك الكرة لا يعرض نفسه للهجوم، لكن عدم الملكية لا يعني منحها للخصم أو إهمالها، وإنما يعني حرمان الغير منها بانتزاعها منه، وحرمان الذات منها أيضا بتسديدها في شباك الخصم. والهدف ما هو؟ هو إدخال الكرة في الشباك لتظل عالقة فيها بدون حراك، وذلك من أجل قتلها؛ ورمزيا يعني ذلك استئصال الملكية التي هي مدار النزاع.

يدور النزاع داخل مجال محدد بحدود إطار الملعب، أما خارج الإطار فلا قول هنالك. داخل هذا الإطار تجري فصول النزاع المحكومة بقوانين صارمة، قوانين الصراع بين اليد والرجل. اليد وسيلة للامتلاك بينما الرجل وسيلة للتخلص من الملكية، ولهذا السبب لا تُقبل لمسة الكرة باليد فهي تُعرِّض صاحبها للعقاب. عندما استوت قامات أجدادنا البدائيين ظهرت الأيادي، أي أن القوائم الأمامية تحولت إلى أيادي. وبواسطة اليد تمت عمليات السطو والنهب والجريمة... أي الحيازة؛ ومن ثم ظهور نزعة التملك. هكذا نفهم لماذا تعتبر لمسة اليد جريمة داخل "أسطورة الإطار" بتعبير كارل بوبر، وهي جريمة تستحق العقاب. فاليد التي تمتد للكرة داخل الإطار يجب قطعها، فلا عدالة حقيقية مع وجود اليد الغاصبة. والرِّجل التي تنتحل وظيفة اليد بإعطاب اللاعب-الخصم تعاقَب كذلك، فالتملك باليد أو بانتحال صفة اليد خطأ (جريمة).

أما السماح لليد بممارسة وظيفة التملك فهي تكون في إطار أسطوري آخر، إنه المربع الذي يتواجد فيه الحارس أمام الشباك. نلاحظ هنا أن الملكية مسموح بها، ولكن بشرط العودة من جديد إلى الإطار/الأسطورة لكي تصبح الكرة مشاعة للجميع: إنه الحق البدائي للعشيرة الأولى. فالعشيرة لا تملك بل تشتغل فقط على الصيد أو على الالتقاط، والاشغال يكون بروح جماعية (نحن عائلة واحدة بلغة المدرب الوطني). وفي كلتا الحالتين (الصيد أو الالتقاط) يتحدد مصير أفراد العشيرة باقتناص الفرص، ومصيرها مرهون بما تتيحه الفرص التي لا يلزم أن تضيع لأن تكراراها نادر الوقوع. وما هو مصير المباراة غير استغلال الفرص أو ضياعها؟!

أرادت الشيوعية أن تعود إلى تطبيق مبدأ المشاعية البدائية، وذلك باستئصال الملكية الفردية ومن ثم القضاء على المجتمع الطبقي. لأن العدالة الاجتماعية لا يمكن تحقيقها سوى على قاعدة اقتصادية تكون فيها وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج مشتركة

بين الناس. إذ لا يمكن الوصول إلى تحقيق المساواة بين الناس في ظل مجتمع تراتبي مكون من طبقات مالكة وأخرى غير مالكة لوسائل الإنتاج، والعدالة التي لا تنبني على مثل هذه المساواة ليست بعدالة حقيقية. وهذه العدالة القائمة على استئصال الملكية الفردية هي ما نلاحظه في ملاعب كرة القدم: العقيدة الكروية هي الوريثة الشرعية للعقيدة الشيوعية!

العقيدة الكروية هي حنين الإنسانية إلى ماضيها السحيق، كما أنها تعبير عن رغباتها الدفينة في بنيانها النفسي العميق. فداخل أسطورة الإطار يكون المجال عبارة عن غليان فوّار يعجّ بمناورات ومراوغات وتمويهات (الليبيدو).. الهدف منها هو الوصول إلى مربع الخصم. بيد أن الاقتراب من هذا المربع يصطدم بـ"ميكانيزمات الدفاع" التي تحمي الأنا (الأنا الجماعية المختزلة في الحارس) من التدمير في حالة اختراق الكرة للشباك. أما إذا تمكن الخصم من اجتياز خطوط الدفاع وحقق الهدف، فإن حالات الارتياح والرضا والرقص.. هي التي تعمّ لدى أفراد الفريق. حالات الرضا عن النفس دليل على إشباع الغريزة، الرقص دليل على نجاح فرص القنص والصيد، الرقص المقدس يخصص لتبجيل "الطوطم" شكرا واعترافا بالنعمة، أو وفاء لذكرى الأب المغدور. لذا فاللاعب لا يجد أمامه سوى الأم في رقصته المقدسة، مادام الأب قد مات منذ زمن غابر. فالأب ليس لديه رحم ولا ثدي، أي لا يتوفر على العلاقة الوجودية الأولى مع اللاعب الذي كان جنينا ثم رضيعا. لذا فإن استحضار مثل هذه العلاقة تكون بمعية الأم وليس بمعية الأب: حضن الأب بارد (مجرد خراب ويباب) ورقصته غير مقدسة (رقصة الأب مع الابن أقرب إلى الفحش). ماتزال الجماعات الدينية المصغرة، من طرقية ودروشة، تمارس الحضرة (الرقصة المقدسة) إلى اليوم، سواء في المحافل والمواسم، أو في الأعياد والمناسبات الدينية.

أما فشل "ميكانيزمات الدفاع" لدى فريق الخصم، فمعناه أن الآليات قد فشلت في "كبت" الرغبة العارمة بعد أن نجحت في الطفو على السطح، ولم يتمكن منها الرقيب (الحارس). إن تسجيل الهدف على الخصم يعني أن وجه الرغبة قد انكشف أخيرا، وانفلت من إسار الرقابة، ولم تفلح يد الحارس بالبطش بالكرة المسدَّدة بقوة. لم يفلح الرقيب ولم تفلح آليات الدفاع في كبح جماح رغبة الاختراق، اختراق الأسوار التي شيدت لتحصين الأنا الجماعية لدى فريق الإطار/الأسطورة. وبما أن الأمر يتعلق في آخر المطاف بهتك عِرض الشباك، فإن الشعور بالألم لا يخبره سوى من ينتمي إلى الفريق المهزوم في تلك اللحظة

(لاحظنا حدة الشعور بالألم الشديد في وجه رونالدو جرّاء هدف النصيري). هل هو الشعور بالذنب الناتج عن التهاون أمام طاقة الغريزة الجبارة؟

يمكن اختزال جدل الهزيمة والانتصار بوصفه "جدل العبد والسيد" بتعبير هيجل، وهو الجدل الذي يتميز بـ"الصراع حتى الموت". هذه التعابير الهيجلية هي من طبيعة رمزية خالصة، لا تحيل على العبودية والسيادة كما نعرفهما تاريخيا، ولا تحيل على الموت الفعلي بل على الموت الرمزي. إن جدل العبد والسيد يعكس الطبيعة البشرية التي تقوم على المغامرة والمخاطرة بالحياة من أجل الانتصار في المعركة التي يخوضها الأنا مع الغير، وذلك بغية انتزاع الاعتراف بقيمة التفوق. فمن يخوض المعركة بقتالية أكثر شراسة، ومن يُظهر فعالية في خلق الفرص أو اقتناصها، ومن يستغل كل إمكانياته للوصول إلى شباك الخصم ويفلح في اختراقها؛ سيكون هو السيد أما الآخر فسيتحول إلى عبد. العبد هو الخاضع، أي المهزوم الذي يعترف بانتصار الغريم. هكذا يحتفي المنتصر بسيادته أمام الجمهور بالرقصة المقدسة الفردية أو الجماعية. بيد أن أقدس الرقصات هي تلك التي شهدناها بمعية الأم، وقبلها وبعدها حرارة القبلة والحضن والعناق.

وماذا بعد؟

ماذا لو تطورت العقيدة الكروية لتصبح بصيغة أنثوية تقودها الأمّ؟ ماذا لو تطورت شهادة الأم وأصبحت هي التي تضفي الشرعية على المباريات؟ ما الذي سيحدث لو أدت مثل هذه الشهادة المقدسة إلى سقوط "شهداء"؟ ماذا لو تم تخصيص مقابر لهؤلاء الشهداء بجانب الملاعب وتحولت إلى مزارات؟

لو تحقق مثل هذا الحلم – في الزمن القريب أو البعيد – سوف نكون أمام عقيدة كونية ليس لها لون ولا جنس سوى لون الشهادة والاستشهاد، وسوف يكون ذلك بمثابة انتصار للنزعة الأمومية على النزعة الذكورية في مجال العقائد. وسوف تتحول الملاعب إلى أضرحة لأداء رقصات مقدسة، تبجيلا للأم التي أزاحها التاريخ الذكوري عن عرشها لزمن طويل نسيت خلاله أنها كانت في يوم ما سيدة الأكوان.

وأخيرا هل العقيدة الكروية هي رسالة الإنسانية إلى الأجيال الراهنة واللاحقة لتذكيرهم بطبيعتهم الأولى التي سقطت في هوة اللاشعور السحيقة؟

التأويل الماركسي للإسلام: نموذج بندلي جوزي

رونو سولر
ترجمة: محمد الهلالي

> "أما القول عن بندلي جوزي إنّه الرائد في حقل الدراسات التراثية العربية-الإسلامية، فذلك أصبح من مألوف القول عندنا، بل يكاد يكون من بديهياته".
>
> (حسين مروة، مقدمة الطبعة الثانية لكتاب بندلي جوزي "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، سلسلة إحياء التراث الثقافي الفلسطيني، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، جمعية الصداقة الفلسطينية-السوفييتية، الطبعة الثانية، 1981)

تضمّن كتاب إرنست رينان (1823-1892) عن "حياة المسيح" (نشر سنة 1864)، وكذا مقالاته عن الإسلام الأول نقط تشابه عديدة بين أفكار المسيح وأفكار الرسول محمد والإيديولوجية السياسية في تلك الحقبة الزمنية. قيل عن المسيح أنه "فوضوي" و"شيوعي"، وأنه كان وراء اندلاع "ثورة اجتماعية عارمة"[1]، وقيل عن الرسول محمد أنه كان العامل الأساسي في حدوث "ثورة عميقة"[2]، وأنه جاء "بدين طبيعي، ليبرالي، جدي"[3]. وظلت هذه الأوصاف مجرد تشابهات غير مبرهن على وجودها، وغير معبّر عنها بوضوح، وتم الاكتفاء بالتلميح لها.

شرع مستشرقون ألمان، ابتداء من سنة 1880، بتقديم تحليلات مفصلة ودقيقة حول الطبيعة السياسية للإسلام، مثل أوغست ميلر August Muller (1848-1892)، في كتابه

[1]) Renan, Vie de Jésus, 196.

[2]) Renan, "Mahomet et les origines de l'islamisme", 267.

[3]) Renan, "Mahomet et les origines de l'islamisme", 285.

عن "تاريخ الإسلام"[1] ، وهوبر غريم Hubert Grimme (1848-1892) في كتابه "عن سيرة الرسول"، حيث ينسب إليه أفكارا اشتراكية"[2]. ولقد تمت مناقشة هذه المزاعم والاعتراض عليها من طرف المستشرق الهولندي كريستيان سنوك هورغرونج Christiann Snouk Hugronje (1857-1936)[3] ، ولكنها تشهد مع ذلك على تطور مهم مقارنة بموقف إرنست رينان: فالتشابهات الملتبسة غير كافية، كما أن مفهوما مثل "شيوعية" يحظى بتعريف يتم الاعتماد عليه أثناء المقارنة. لم يعد الأمر يتعلق بالحديث عن "شيوعية" أو "اشتراكية" الرسول، بناء على بعض التوجهات المؤيدة للمساواة، ولكن يتم الحديث عن "شيوعية" أو "اشتراكية" الرسول، لأن المراجع -المستعملة حسب المناهج النقدية للاستشراق- توضح بعض الخصائص المميزة للمفهوم، مثل نظام ملكية الأرض، النظام الضريبي أو تنظيم السلطة السياسية.

وإذا لم يكن أمامنا إلا قبول التشابه أو رفضه، فإنه من الممكن، عكس ذلك، قبول أو رفض حجة أعدّت اعتمادا على المراجع المشتركة. فمنذ بداية القرن العشرين، أتمّ المستشرقون هذه المقاربة الثقافوية كليا من خلال دراسة القوى والمجموعات الاجتماعية التي تسببت في ظهور الإسلام وتجربة الرسول: وكمثال على ذلك الدراسات التي قام بها اليسوعي البلجيكي هنري لمنس Henri Lammens (1862-1937)، حول الجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام[4] ، أو حوليات الإسلام للأمير الإيطالي ليون كيتاني Leone Caetani (1869-1935)[5].

ابتداء من سنة 1950 و1960 تم تأسيس "علم اجتماع الإسلام" بالارتكاز على مقولات تحليلية للماركسية، كما نجد ذلك عند مونتغمري وات Montgomery Watt (1909-2006)[6]، أو مكسيم رودنسون Maxime Rodinson (1915-2004)، وصولا إلى التطرق للمشكل البارز في عصرنا والذي هو التحرر من الاستعمار وبزوغ العالم الثالث، أي التفكير في

[1]) Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland.

[2]) Grimme, Mohammed.

[3]) Snouck Hurgronje, "Une nouvelle biographie de Mohammed".

[4]) Lammens, Le Berceau de l'islam.

[5]) Caetani, Annali dell' Islām.

[6]) Watt, Muhammad at Mecca ; Watt, Muhammad at Medina.

العلاقة ما بين التحرر الوطني والثورة الاجتماعية من جهة، والتفكير في استراتيجيات التنمية التي ينبغي تطبيقها من جهة ثانية.

وفي المسار الذي قاد من التشابه البسيط، كما نجده عند إرنست رينان، إلى المقارنة السوسيولوجية للإسلام، تم اجتياز عتبة كبيرة من طرف مستشرقي بداية القرن الذين لم يكتفوا بأن ينسبوا للرسول محمد ولشخصيات إسلامية كبرى أخرى بعض الأفكار الاشتراكية، وإنما قاموا بتعريف القوى والمجموعات الاجتماعية التي عبرت عن تلك الأفكار. فالانتقال من المقارنة اللا-تاريخية للمفاهيم السياسية إلى التاريخ الاجتماعي، أو إلى المقاربة السوسيولوجية للإسلام تم الإعداد له طيلة فترة طويلة من طرف المستشرقين.

وابتداء من سنة 1920، شرع الماركسيون، في الاتحاد السوفييتي، الذين لم يكونوا مستشرقين، في طرح مشكل بنية طبقات الإسلام، انطلاقا من أعمال الباحثين البرجوازيين الذين سبقوهم في هذا المجال. تبنى هؤلاء الماركسيون مواقف مختلفة ودافعوا عنها لإبراز مكانة الإسلام في تاريخ التشكيلات الاقتصادية التي تتعاقب في تاريخ البشرية، سواء وِفق خطاطة الانتقال من المرحلة البدائية إلى الاشتراكية مرورا بالعبودية والاقطاعية والرأسمالية، أو حسب نمط الإنتاج الآسيوي الذي يتميز بخصوصيته. ولقد سمح الوصف الذي قام به ميكائيل كامبر Michael Kemps لهذه المواقف باستخلاص عنصرين أساسيين: كانت المقاربات تبحث عن الماهيات بصفة عامة، وتتناقض مع التصور الماركسي عن الدين كبنية فوقية، هذا التصور الذي عمل على أن يمنع اعتبار الإسلام "في ذاته" إيديولوجية لهذه الطبقة أو تلك، وعلاوة على ذلك، كانت هناك علاقة قوية ما بين رهانات السياسات الوطنية (وضعية الأقليات المسلمة السوفييتية) والدولية (علاقات الاتحاد السوفييتي بالشرق وعمل الأممية الثانية والكومنترن الذي تأسس سنة 1919) التي أدت إلى خنق النقاش كليا في بداية سنة 1930.

نودّ أن نضيف إلى قائمة الاصوات التي أحياها ميكائيل كوبر صوتا آخر. وهو صوت هامشي ومركزي في نفس الوقت بفضل ما يعلن عنه من أطروحات، صوت فلسطيني مسيحي أرثوذكسي تبنى الماركسية: إنه **بندلي صليبا جوزي**، أو **بانتليمون كريستوفتش جوزي**، الذي أقام في روسيا، ثم في أذربيجان، والذي كان يكتب باللغة العربية والروسية

عن مواضيع متنوعة مثل: الفلسفة الإسلامية، تاريخ المسيحيين في الشرق، تاريخ الإسلام في أذربيجان وتأليف المعاجم العربية والتركية.

وإذا كان قد انخرط كليا في النقاش السوفييتي في العشرينيات من القرن الماضي، فإن أعماله الأساسية التي كتبها بالعربية هي أعمال أصيلة: فقراءته للإسلام لا تمت للمقاربة الماهوية لهذا الموضوع بصلة. كما أن موضوعه الرئيسي هو: تاريخ الحركة الشيوعية في الإسلام منذ عهد الرسول في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولد اتضح أن تاريخ الحركة الشيوعية في الإسلام كما يراها بندلي جوزي هو تاريخ تواري الإسلام كدين، وهو ما يعني أنه يدافع عن أطروحة تواري الإسلام مستقبلا لصالح الاشتراكية.

نشر بندلي جوزي كتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام" في القدس سنة 1928. واعتبرت تامارا سون Tamara Sonn مترجمة الكتاب إلى الإنجليزية أن هذا الكتاب هو "أول تأويل ماركسي للإسلام"[1]، فهو يعتبر جزءا من النقاش السوفييتي في العشرينيات من القرن الماضي حول طبيعة الإسلام، فهو بهذا المعنى لم يكن معزولا.

يشرح بندلي جوزي الإسلام، حسب تامارا سون، "كإصلاح اجتماعي من أجل وضح حد للاضطهاد"، فالأمويون والعباسيون حرفوا وخربوا الرسالة الأصلية، لكن "روح المساواة في الإسلام ظلت حية من خلال العديد من الحركات الإصلاحية إبان التاريخ الإسلامي"[2]. كان هدفه الأسمى إذن هو "تمكين العالم الإسلامي من الانتباه للطبيعة الأساسية للإسلام ومعرفتها"[3]، وإقامة "العدالة الاجتماعية القائمة على المساواة الأساسية بين جميع الناس أمام الله"[4]. لقد تتبع بندلي جوزي "تقدم هذا الهدف منذ تكونه في قلب الرسول حتى الزمن الحالي"[5] للقيام "بإبراز القيم الإسلامية والاشتراكية"[6].

[1]) Sonn, Interpreting Islam, 39-52 ; Sonn, "Bandali al-Jawzi's Min Tarikh".

[2]) Sonn, Interpreting Islam, 39.

[3]) Sonn, "Bandali al-Jawzi's Min Tarikh", 89.

[4]) Sonn, "Bandali al-Jawzi's Min Tarikh", 90.

[5]) Sonn, "Bandali al-Jawzi's Min Tarikh", 90.

[6]) Sonn, "Bandali al-Jawzi's Min Tarikh", 104.

يحتاج هذا التأويل إلى إعادة النظر. يستعمل بندلي جوزي في كتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام" منهج المادية التاريخية لكتابة تاريخ الشيوعية في الإسلام. الشيوعية التي تم تصورها كتواري للدين الإسلامي على المستوى الاقتصادي (تطور ملكية الأرض، الأنشطة التجارية) والاجتماعي (مكانة المرأة) والسياسي (تنظيم السلطة) منذ عهد الرسول حتى زمن حركة القرامطة، التي استمر تاريخها إلى القرن الخامس عشر. والهدف الأساسي من ذلك هو البرهنة على أن مستقبل العالم العربي يمر عبر القومية العربية والاشتراكية: إذا كان العالم العربي قادرا على الخروج، مرة أخرى، من الدين لبناء تصور أولي للمجتمع الاشتراكي، من طرف القرامطة، فإنه سيكون قادرا على فعل ذلك مرة أخرى بعد تجربة الاتحاد السوفييتي. ينبغي أن نشير أيضا أن الكتاب أعيد طبعه بالخصوص في السبعينيات وفي بداية الثمانينيات، في أوج الحركات التقدمية في الشرق الأوسط، وقبل بداية توسع الامبراطورية النيوليبرالية التسلطية[1]. وينبغي أن نشير إلى ان النسخة التي نعتمد عليها خصها بمقدمة[2] المثقف الماركسي اللبناني الكبير حسين مروة (1910-1987)، وقد كتب هذه المقدمة بعد مرور ثلاث سنوات على نشر كتابه الأكثر شهرة الصادر سنة 1978 "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية". وقد وصف حسين مروة بندلي جوزي في مقدمته لكتابه "بالرائد" لأنه كان الأول في العالم العربي، الذي جمع بين منهج المادية التاريخية ودراسة التراث العربية الإسلامي[3]. كما سجل أيضا انحياز الكاتب للقرامطة كحركة ثقافية واجتماعية[4]، وهو انحياز لا يقلل في شيء من أهمية البحث لأنه يرتكز على برهنة رصينة ويُفهم اعتمادا على تاريخية العمل المنجز الذي كتب في مرحلة كان فيها تطبيق المادية التاريخية على تاريخ الإسلام في بداياته الأولى[5]. لم يكن هناك أدنى شك، بالنسبة لحسين مروة، وهو ما أكدته إعادة طبع الكتاب عدة مرات، أن بندلي جوزي طبق، ولو أن ذلك تم بكيفية ناقصة، المادية التاريخية على تاريخ الإسلام.

[1]) طبعة دمشق سنة 1972، طبقة القدس 1977، طبعة بيروت 1981، طبعة بيروت 1982

[2]) مروة، هكذا نقرأ بندلي جوزي

[3]) حسين مروة، مقدمة الكتاب، ص 1.

[4]) حسين مروة، مقدمة الكتاب، ص 2.

[5]) حسين مروة، مقدمة الكتاب، ص3-4.

لقد مكنت تلك المقدمة بندلي جوزي من التأكيد على وحدة النواميس الاجتماعية[1]. وإذا كان قد اعترف للمؤرخين الألمان الذين عاشوا في نهاية القرن الثامن عشر وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر (برتولد جورج نيبوهر، ليوبولد فون رانك، فريدريك كريستوف شلوسا) بالأولوية في وضع مبادئ "تاريخ علم التاريخ" (الاستوريوغرافيا) ومناهج النقد التاريخي الحديثة ، فإنه رأى أن هؤلاء المؤرخين أصدروا أحكاما خاطئة عن تاريخ الشرق الذي لم يكونوا يعرفونه جديا، أو لم يكونوا يعرفونه بالمرة، ولذلك عجزوا عن اكتشاف تطوره، أو اختزلوه في عامل واحد أو سبب وحيد[2]. ويمكن قول نفس الشيء عن إرنست رينان الذي أخطأ في ما كتبه عن الإسلام والساميين، كما تبرهن على ذلك بكل وضوح حيوية الحركات الفكرية في العالم العربي اليوم.

لقد استخلص بندلي جوزي عدة خلاصات من وجهة نظر برتولد الذي يرى أن نفس القوانين الاجتماعية المعتمدة في الغرب هي نفسها الملائمة للشرق. وأول تلك الخلاصات ضرورة استبعاد الدين كسبب في انحطاط العالم الشرقي[3]. فالهجرة وغزوات الشعوب المتوحشة مثل المغول والأتراك، والحروب الصليبية، وازدهار مراكز الحضارة الجديدة في أوروبا، واستبدال الطرق التجارية على إثر كل ذلك، هي الأسباب الحقيقية، أي الأسباب المادية، وليس الإيديولوجية، فضلا على أنه إذا كانت قوانين تطور المجتمعات هي نفسها في الغرب والشرق، فإن ذلك يعني أن المجتمعات الشرقية ستمرفي المستقبل بنفس المراحل والأطوار الاجتماعية التي مرت بها المجتمعات الغربية.

يقدم كتاب "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام" مرآة مزدوجة: فهو يوضح من جهة كيف أن العالم الإسلامي في الماضي تمكن من الخروج من الدين لتقديم نموذج أولي عن مجتمع اشتراكي، والذي خلدت بذوره في تنظيمات مهنية وزوايا صوفية، وتم نقله للغرب، ومن جهة ثانية أكد أن الشرق سيتبع (قريبا وعلى غرار الغرب ودون أن يمر بالضرورة بمرحلة الرأسمالية) الطريق الذي يقود لبناء الاشتراكية. ينبغي أن نسجل أن أفكارا مشابهة لهذه الأفكار، بالرغم من أنها كانت أقل وضوحا منها، تم التعبير عنها سنة 1923 من طرف شيوعيين تتاريين هما: ز. ناڤشرڤانوف، و د. ناڤشرڤانوف (Z. & D.

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 11-16
[2]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 12-13
[3]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 16

Navshirvanov)، في مقال لهما من خمس صفحات تحت عنوان: "التوجهات الشيوعية في تاريخ الحضارة الإسلامية"، والذي نشر في (Novyc Vostok)[1]. يعتقد الكاتبان بوجود شيوعية بدائية في عهد الرسول والتي تطورت عبر الصوفية ولدى الاسماعيليين وفي تجربة "الفتوة" (كتنظيم ديني اجتماعي واقتصادي) وفي التنظيمات المهنية. ويستشهد الكاتبان على وجه الخصوص بحركة تمرد بدر الدين سيماونلي ضد العثمانيين من سنة 1415 إلى سنة 1418. وسيستعمل بندل جوزي نفس المثال في خاتمة كتابه في مقطع مستوحى بكل تأكيد من سابقيه[2]. ليست مهمة المؤرخين، حسب المؤلفيْن التتاريْن، هي تحليل تاريخ الشرق اعتمادا على الإحالات على الإسلام المنتشر في مؤلفات ماركس وإنجلز، ولكن مهمتهم هي الانطلاق من مناهج ماركسية لإبراز أن الشرق يخضع لنفس القوانين التاريخية التي يخضع لها الغرب. إن الأفكار الأساسية الواردة في مقدمة بندلي جوزي معبر عنها في مقال الكاتبيْن التتاريْن مع تغيير طفيف: فبينما يرى الكاتبان التتاريان أن الشيوعية الإسلامية تم التعبير عنها بامتياز في الصوفية التركية-الفارسية، أوضح بندلي جوزي أن العرب هم الذين توصلوا لمرحلة الشيوعية في الإسلام، وفسر انطلاقا من مصادر تاريخية الكيفية التي توارى فيها الإسلام آنذاك.

إذن، يتعلق الأمر بمرآة مزدوجة، وبخطاب مزدوج: نجد توضيحا لذلك في إهداء الكتاب الذي حذف من الطبعة الثانية لسنة 1981: "إلى الشبيبة العربية الناهضة، إلى الذين حرروا عقولهم من تأثير الخرافات الاجتماعية والدينية والقومية، إلى أصحاب العقول السليمة والضمائر الحية"[3].

كتب بندلي جوزي نصا بالعربية من أجل الممارسة العملية موجها للعرب ومن وجهة نظر قومية وهو ما يبرر الحديث عن معتقدات قومية خاطئة. لكن بما أنه يقيم في نفس الوقت في الاتحاد السوفييتي، في نهاية العشرينيات، ويتأثر بحياة ثقافية غزيرة، وبمسرح غني بالنقاشات حول طبيعة الإسلام، فليس هناك أدنى شك أنه ينبغي أيضا فهم كتاب بندلي جوزي في هذا السياق. ومن هذا المنظور فإن كتاب "من تاريخ الحركات الفكرية في

[1]) Kemper, "The Soviet Discourse", 6-8.

[2]) كتب الشاعر الشيوعي ناظم حكمت قصيدة طويلة سنة 1936 خصصها لبدر الدين عنوانها: (Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı).

[3]) ذكره : ابو خليل، بندلي جوزي، ص 104.

الإسلام" هو أيضا دفاع عن الشيوعية القومية التي تشهد على القدرة الثورية للشرق الإسلامي، وعن رفض كل منظور ماهوي للإسلام، وعن ضرورة تنظيم مقاومة الامبريالية، بالنسبة للاتحاد السوفييتي، وذلك بتدعيم الأحزاب الشيوعية والحركات القومية. وبهذا المعنى فقد اقترب بندلي جوزي من تيار سلطان غالييف (Soltan Gäliev)، بالرغم من أن بندلي جوزي جعل الدور القيادي في أيدي العرب وليس في يد التتار.

يتطرق الفصل الأول في الكتاب (أسس الإسلام الاقتصادية)[1] لمرحلة الرسول وحياته. ويندرج ضمن النقاشات الاستشراقية المستخلصة من القرن التاسع عشر، والمتعلقة بمواضيع مثل صدق الرسول محمد (في كونه يقول أنه رسول) والوضع بمكة والمدينة قبيل ميلاد الإسلام من جهة، ونقاشات الماركسيين في العشرينيات من القرن العشرين (والذين لم يكونوا في معظمهم مستشرقين احترافيين) حول الطبيعة الاقتصادية للإسلام من جهة أخرى. إن الإسلام بالنسبة لبندلي جوزي، الذي يستشهد بمستشرقين (مثل Julius Wellhausen (1844-1918)، Leone Caetani (1869-1935)، Henri Lammens (1862-1937)، Noldeke، وBartol'd) هو أكبر من مجرد فكرة دينية، إنه ظاهرة اقتصادية واجتماعية، لذلك فتاريخ الإسلام يصبح أوضح اعتمادا على أسباب تاريخية واقتصادية وليس بالاعتماد على الحماس الديني أو عبر تعصب الأحزاب الدينية[2]. بدأ بندلي جوزي بإبراز فهم الرسول الحدسي للوضعية الاجتماعية والاقتصادية للحجاز وهو ما مكّنه من اقتراح إصلاحه الديني. لقد استوعب الرسول المصدر الديناميكي الاقتصادي والاجتماعي الذي كان سائدا في عصره بمكة عاصمة الحجاز، وعرف كيف يستفيد منه ويستعمله لأغراض دينية واجتماعية سامية[3].

ينسب بعض المستشرقين نجاح الإسلام لجفاف وفقر الوسط الطبيعي، وهما الأمران اللذان دفعا العرب، في نظرهم، إلى غزو العالم (ليون كايتاني)، أو يعترفون عموما بأن الإسلام كان حركة دينية نجحت لأسباب غير دينية (Michael Jan de Goeje). ومن ثمة، بالنسبة لبندلي جوزي، ضرورة المعرفة الجيدة بمحيط ومجتمع الحجاز قبيل الهجرة

[1] بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 17-53.
[2] بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 17.
[3] بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 18.

(معلومة مأخوذة من هنري لمينس[1]). لقد وُصفت مكة كمركز تجاري كبير، ولم تكن بها إلا أنشطة فلاحية وصناعية ودينية ضئيلة، بفضل الحج ووجود مكة، مع سيطرة نخبة غنية جدا بفضل أنشطة تجارية والتعاطي للربا. تعتبر الإشارة للربا مسألة مهمة: يستخلص بندلي جوزي من ذلك تأثير الإدانة القرآنية على أوسع نطاق (السورة 2، الآية 276 و286، والسورة 24، الآية 34). ويضع الربا في قلب إعادة تشكيل بنية الطبقات بمكة. ويتعمق في دراسة المصطلحات القرآنية والشعراء الجاهليين المتأثرين بالاختلالات الاجتماعية، مع دمج مفاهيم ماركسية معاصرة في عمله هذا[2]: نخبة قائدة مكونة من التجار وأصحاب البنوك وسدنة الكعبة (الملأ، الأعزاء)، تسيطر وتعيش من استغلال جماهير الفقراء والصعاليك[3] (البروليتاريون) والأرقاء والخارجين عن القانون (الأراذل). ولقد قارن بندل جوزي هذه البنية الاجتماعية بالبنية الاجتماعية ببيزنطة. وفيما يتعلق بموقف بندلي جوزي من النقاشات السوفييتية في العشرينيات، فقد تبنى اطروحات ريسنر (Reisner) الذي رأى أن الإسلام حركة قام بها تجار صغار متضررون، حركة معادية للأرستقراطية التجارية والمالية والدينية بمكة[4].

كانت مهمة الرسول محمد تقتضي القيام بإصلاح ذلك النظام الاجتماعي الظالم. وخلافا لما يكتبه الإصلاحيون الإسلاميون مثل رشيد رضا (1865-1935)، بل وما يكتبه الليبراليون مثل محمود حسين هيكل (1865-1935)، وهما معا كاتبان لسيرة الرسول، ليس الفساد الأخلاقي للمجتمع المكي هو الذي اقتضى وجود مصلح، ولكن الظروف الاجتماعية والاقتصادية هي التي اقتضت ذلك، فلقد "هيأت البنية الاجتماعية بمكة في نهاية القرن السادس الميلادي مكانا في المجتمع لشخص متمتع بالقوة والمميزات الضرورية"[5]، مثل سرعة التأثر ولطف الطبيعة وبعد النظر وطيب القلب وحسن السياسة والاستعداد التام للتضحية في سبيل المصلحة العامة ومعرفة الوسط المكي. يمكن تحليل حياة

---

[1]) Lammens, Le Berceau de l'islam.

[2]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 28.

[3]) حسب روديونوف (Rodionov, "Profiles under Pressure", 47-48)، كان بندلي جوزي هو الذي ترجم كلمة بروليتاري بكلمة صعلوك، لأن الصعاليك كانوا شعراء متمردين عن النظام القبلي، وكانوا يأخذون من الغني لصالح الفقير، واعتبروا منذ القرن التاسع عشر اشتراكيين أوائل، أو اشتراكيين قبل الأوان.

[4]) Kemper, "The Soviet Discourse", passim.

[5]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 30.

الرسول محمد بن عبد الله بناء على عاملين حاسمين هما: المنشأ والوسط. كان فقيرا ويتيما وقد ذكّره القرآن بأن الفقر هو مصدر قوته (السورة 44، الآية 2-5). وقد جعل بندلي جوزي من ذلك الشرط الأول للاستجابة للدين الجديد. فنشاطه التجاري لصالح الأرملة الغنية خديجة، والتي صارت زوجة له فيما بعد، شكل مدرسة تجارب حيث مكنه ذلك الوضع من اكتشاف الوضع الاجتماعي بمكة والتفكير فيه وتحليله والبحث عن حلول لآفاته[1].

فنّد بندلي جوزي أفكار المؤرخين الأوروبيين القائلة بأن الرسول كان رأسماليا يدافع عن مصالح الأغنياء، كما فنّد من جهة أخرى أولئك الذين جعلوا منه على غرار هوبير غريم اشتراكيا أو شيوعيا. واقترح موقفه على الشكل التالي: وقف الرسول محمد بن عبد الله في جانب الفقراء والصعاليك المظلومين بشجاعة كبيرة، ودافع علانية عن مصالحهم الحيوية معرضا نفسه للخطر، غير مبال بعواقب عمله، مدفوعا لفعل ذلك بعوامل أخلاقية ودينية، أكثر منه بعوامل اقتصادية ومالية[2].

كان الرسول محمد بن عبد الله مصلحا أصيلا، لكن قلما تظهر العوامل الاجتماعية في الشرق غير محتجبة بحجاب من الدين الكثيف[3]. إنه مكر التاريخ المتعلق بتكون الإسلام. وتجاوز لنقاش استشراقي حول مدى صدق الرسول. كما يرى بندلي جوزي في التعارض الواضح بين "الكفار" و"المؤمنين" تعارضا اقتصاديا حقيقيا بين الأغنياء والفقراء، فالدعوة المكية كان موضوعها الرئيسي هو من جهة: التصدي للأغنياء ومن بينهم بعض أفراد عائلة الرسول (مثل أبي لهب) وأغنياء قريش الذين كانوا يخشون من فقدان مصالحهم الاقتصادية والدينية، ومن جهة أخرى: نصرة الفقراء. لقد وُلد مشكل الكفر من اختلافٍ في وجهات النظر حول الإصلاحات الضرورية لإيجاد حلٍّ للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية بمكة.

لما اشتدت عداوة القرشيين للرسول وأتباعه اضطروا للهجرة، فتحول الرسول محمد بن عبد الله إلى قائد وزعيم سياسي[4]، يتمتع بسلطة إنجاز إصلاحات هامة: تفكيك

---

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 32.
[2]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 36.
[3]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 36.
[4]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 41.

روابط العصبية الجاهلية، تبني قيم المحبة والمساواة والأخوة، تحسين أوضاع الفقراء اعتمادا على الزكاة، إضافة إلى إجراءات أخرى لصالح النساء والعبيد وتحريم قتل الأطفال وإدانة الربا[1]. لكن كل ذلك لم يجعل من الرسول اشتراكيا. فالزكاة هي إجراء يهدف إلى تقليص الفوارق في الثروة وليس إلى إلغائها كما هو الشأن في الاشتراكية. لكن على وجه العموم، قام الرسول بإصلاحات تشبه إصلاحات تمت في روما وبيزنطة دون مواجهة أسباب أمراض المجتمع كما هو الأمر في الاشتراكية[2].

وانطلاقا من وجهة النظر هذه، فلا نظير لما قام به الرسول محمد بن عبد الله في تجارب الرسل الذين سبقوه، وخاصة رسل بني إسرائيل. لقد فضل استعمال وسائل أخلاقية (ما عدا في حالات نادرة) عوض اللجوء لنفس المناهج التي اعتمدها بعض المصلحين والسياسيين الأوروبيين مثل لينين زعيم الشيوعية الروسية، أو موسوليني، وآخرون[3].

يؤمن الرسول فعلا بأنه رسول يتصرف بأمر من الله لإقامة نظام على الأرض. ولا أحد يمكنه الاعتراض عليه بالقول بأنه لم يتوصل في القرن السابع الميلادي لنفس مستوى الوعي التاريخي الذي بلغه الاشتراكيون في القرن العشرين. يفنّد بندلي جوزي الأطروحة القائلة بأن الرسول محمد بن عبد الله كان يريد القضاء على الملكية الخاصة للأرض. فالنظام القبلي العربي كان كافيا وحده لمنع تشكيل إقطاعات كبرى وحيازتها من طرف شخص واحد، لذلك لم توجد بمكة طبقة فلاحين مستغلين من طرف ملاك عقاريين كبار، وهذا ما يفسر أن الرسول لم يستهدف القضاء على الملكية الخاصة للأرض[4]. ولما استقر بالمدينة، وجد هناك جمهورا من الفلاحين الفقراء بدون أرستقراطية تجارية ومالية لاضطهادهم، وهو ما يفسر تغيير لغة وسلوك الرسول، ولقد قادته الأحداث السياسية

---

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 42.

[2]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 42.

[3]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 44.

[4]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 46-48. حسب كروبر ("The Soviet Discourse", 25-28) دافع تومارا (Tomara)، الأستاذ بجامعة عمال الشرق، سنة 1930 عن الأطروحة القائلة بأن القاعدة الطبقية للإسلام تشكلت من الفقراء المدينيين، والفلاحين الفقراء الخاضعين للفلاحين الأغنياء الذين يستعملون الربا وينافسون البدو في امتلاك الاراضي. وفسر ظاهرة الردة بعد وفاة الرسول كمحاولة من طرف البدو لاسترجاع الأراضي التي وزعها الرسول على الفقراء.

إلى تبني مواقف توفيقية، وإلى عقد تسويات مع قريش. فوثيقة صلح الحديبية (السورة 9، الآية 6) دشنت الالتحاق المكثف للقرشيين بالإسلام، وذلك لأسباب سياسية وسوسيو-اقتصادية وليس لأسباب دينية[1]. فالإسلام كقوة سياسية وُلد إذن من توافق بين الرسول محمد بن عبد الله و"رئيس جمهورية مكة الخبير المحنك" أبو سفيان: لقد تم الاعتراف للرسول بالسيادة الروحية والزمنية-الدنيوية (الفرائض الدينية: الزكاة والصلاة وترك الأصنام)، وبالمقابل تظل مكة مركزا دينيا للسلطة السياسية الجديدة (مملكة/جمهورية روحية جديدة). وتم إدماج القرشيين في الإدارة وظلت التجارة حرة[2].

وسوف يستمر تاريخ الإسلام في الاتجاهين الذين تم سنهما في عهد الرسول:

- تمثل الاتجاه الأول في تطوير الرسالة الدينية الإصلاحية للرسول (التي تشكلت في مكة) من طرف عدة مجموعات حوّلت هذه الرسالة إلى عقيدة شيوعية حقيقية واعية محررة من كل بعد ديني.

- اما فيما يخص الاتجاه الثاني، فتمثل في سياسة الرسول في المدينة، تلك الرسالة التي اتبعتها دول الخلافة، وأدت إلى نسيان سريع للبعد الاجتماعي للإسلام، وإلى تدعيم وتعزيز الارستقراطية الثرية التجارية والمالية، والتي حوربت في العهد المكي بضراوة.

ومنذ عهد الغزوات/الفتوحات، صارت المسألة الاجتماعية ثانوية، كما أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية حددت، في نفس الوقت، ظهور حركات اشتراكية وشيوعية[3]. ففي عهد الخليفة عثمان (644-656)، ثُم في عهد الأمويين، تَمّ استغلال الجهاز الإداري والضريبي لخدمة اغتناء النخبة العربية التي استولت، علاوة على ذلك، على إقطاعات كبرى في مصر والعراق، واستغلتها من خلال استغلال فلاحين فقراء وعبيد سود: وهكذا تشكلت طبقة الفلاحين المستغِلة.

ومن جهة أخرى، أدى قرار الخليفة عمر (634-644) المتعلق بالحفاظ على الضريبة العقارية (الخراج) على أراضي المسلمين الجدد (في علاقة بالشعوبية الفارسية التي أثارها جولد تسيهر Ignaz Goldziher (1850-1921) إلى أول معارضة قومية لنظام الخلافة. ولقد

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 49.
[2]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 52.
[3]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 54-77.

طبق العباسيون نفس السياسة الاقتصادية والمالية التي طبقها الأمويون قبلهم، مع فارق أساسي وهو دمجهم للنخبة الفارسية في السلطة، لاغين بذلك إمكانية تمردها، لكنهم استمروا في قمع واضطهاد طبقة الفلاحين والملاكين القدماء ورجال الدين الزرادشتيين.

يمكن تفسير كل الانتفاضات الأولى ضد النظام السياسي اعتمادا على الأسباب الاقتصادية والاجتماعية رغم أنها حجبت بمبررات دينية واعية، فهذه "الصبغة لم تكن إلا حجابا شفافا يحجب ما وراءه من العوامل السياسية والاقتصادية التي هي السبب الحقيقي لهذه الثورات"[1]. أما بخصوص تغيرات السياسة العسكرية والاستعمارية، فلقد أدت إلى عسكرة السلطة وإلى إضفاء الطابع الاقطاعي على الامبراطورية في العصر العباسي.

لقد تم اعتبار الإسلام الأول نفسه، في النقاش السوفييتي الذي تم سنة 1931-1932 (في إطار وضع حد للنقاش حول نمط الإنتاج الآسيوي وفتور السلطة القمعية الستالينية) إقطاعيا في جوهره. كان الموقف الرسمي ينفي وجود تشكيلة اقتصادية خاصة بالشرق، فلقد اعتُبِر الشرقُ إقطاعيا أيضا، فصار الإسلام كنتيجة لذلك (بدون أية حجة مستخلصة من دراسة المصادر) إيديولوجية "الأسياد الإقطاعيين" بمكة[2].

كان بندلي جوزي بعيدا عن عملية إسقاط الوضعية الاقتصادية في العصر العباسي على الإسلام الأول، لكنه كان يرى مع ذلك أن ظهور الشيوعية في الإسلام تم بسبب إضفاء الطابع الإقطاعي على الامبراطورية العباسية، أي دون المرور بمرحلة الرأسمالية.

تصف فصول كتاب بندلي جوزي الثلاثة الموالية ثلاث حركات ثقافية في الإسلام، والتي تتميز بهيمنة العامل الديني فيها. هذا العامل الذي تم استعماله بوعي، وبعد ذلك تم تجاوزه. ويتعلق الأمر بتمرد بابك وتعاليمه "الاشتراكية"، وبالحركة الاسماعيلية، والحركة القرمطية.

---

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 74.

[2]) Kemper, "The Soviet Discourse", 34-40.

يوضح الفصل الذي يخصصه بندلي جوزي لبابك تعدد معاني خطابه. فحركة بابك ولدت في نهاية القرن الثامن الميلادي بأذربيجان العباسية، كنتيجة لسيادة النظام الاقطاعي الموروث عن الامبراطورية الساسانية وكنتيجة أيضا لعسكرة الامبراطورية. ينبغي أن نلاحظ هنا أن بندلي جوزي كان في نفس الفترة التي كان ينجز فيها هذه الدراسة، قد شرع في البحث الدقيق في مصادر تاريخ أذربيجان في مرحلة تمرد حركة بابك، وترجم دراساته للغة الروسية. كما كتب عن الضرائب العقارية في الإسلام (الخراج)[1]. وهذا يفسر في نظره المقارنات التي أجراها المؤرخون المسلمون بين حركة بابك (القرن الثامن الميلادي) وحركة مزدك في القرن السادس الميلادي: فالتمردان لم ينتجا فقط عن نفس الظروف الاقتصادية والاجتماعية، كما هو الشأن في العصور الوسطى الأوروبية وروسيا إلى حدود إلغاء الرق سنة 1861، بل يشهدان إضافة غلى ذلك على نقل أفكار مزدك الاشتراكية إلى طبقة الفلاحين المستغلة قبل وبعد الفتوحات الإسلامية ثم إلى جميع الحركات الثورية في الإسلام[2]. من المهم الإشارة إلى أن بندلي جوزي اعترف بالقدرة الثورية للبوادي، فحركة بابك لم تهاجم الإسلام ولا السيطرة العربية أو الانتماء لمجتمع المؤمنين، وإنما هاجمت النظام الاجتماعي الظالم الذي كان يضطهد الطبقات الدنيا داخل مجتمعات الامبراطورية. لقد أراد بابك إقامة مجتمع بدون طبقات وبدون اضطهاد وبدون فقراء ولا أغنياء تنظمه العدالة والأخوة والمساواة، ولهذا السبب يصفه بندلي جوزي بالاشتراكي.

إن الإجراءين الرئيسيين واللذين تم التعرف عليهما من المصادر المعادية المقربة من أوساط الخليفة والمذكورين في كتاب Geschichte der Chalifen لصاحبه Gustav Weil (1889-1908) هما: إعادة توزيع الأراضي دون القضاء على الملكية الخاصة، وتحرير النساء[3]. كان بندلي جوزي قد ترجم إلى العربية سنة 1903 كتاب (Le Matriarcat chez les Arabes) للمستشرق الهولندي Wilken، (الأمومة عند العرب، جورج ألكسندر ويلكن، ترجمة بندلي صليبا جوزي) منضما بذلك إلى العديد من المفكرين المسيحيين والمسلمين بالشرق الذين رأوا في الوضعية المفروضة على النساء أحد الأسباب الأساسية لتأخر الشرق. ولقد تم تفسير فشل الحركة بانقسامات بداخلها، وخصوصا بعجز هذه الحركة الإيرانية على الانفتاح

---

[1]) أبو خليل، بندلي جوزي، ص 126-42.

[2]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 95.

[3]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 90-91.

بوضوح على السكان الأتراك والعرب[1]. لقد مثل بابك المرحلة الأولى الإصلاحية والقومية في الطريق المؤدية للشيوعية، على قاعدة اجتماعية تشكلت من تحالف الفلاحين والملاكين الزرادشتيين المقصيين من السلطة. كما أن بندلي جوزي نشر ما بين سنة 1923 وسنة 1924 عدة مقالات تحت عنوان "حول الحركة الشيوعية في الإسلام في القرن التاسع الميلادي" والمخصصة لحركة بابك، لكن الكاتب الأذربيجاني كفار كباره Cəfər Cabbarh (1899-1934)، والمقرب من الحزب الوطني (Müsavāt)، والذي درس بالكلية الشرقية بجامعة باكو ما بين سنة 1924 وسنة 1927 مع بندلي جوزي، استحوذ على بابك ليجعل منه رمزا وطنيا في مسرحيته التراجيدية "عروسة النار، 1928"، والتي تمجد مقاومة الشعب الأذربيجاني الملحد للغزو الإسلامي، والتي تم تأويلها أيضا على أنها نقد للسيطرة السوفييتية[2]. سيكون من المفيد مقارنة مقالات بندلي جوزي الصادرة ما بين سنة 1923 وسنة 1924 بما جاء في الفصل الخاص بحركة بابك في كتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام". لقد تم وصف بابك في هذا الكتاب كزعيم لحركة فارسية دينية بالدرجة الأولى، وأنها مرحلة بسيطة ضمن مَسْرى تاريخي أكثر اتساعا يتعلق بتواري الدين. وكان بندلي جوزي قد اعتبر، فضلا عن ذلك، أن غزوات الأتراك والمغول هي أهم أسباب انحطاط الحضارة الإسلامية. ولما يوجه بندلي جوزي كتاباته لقراء أذربيجانيين يقدم بابك كحالة متفردة باعتباره ترسيخا للشيوعية القومية وللمقاومة القومية ضد البلشفية الروسية.

يرى بندلي جوزي أن الحركة الإسماعيلية تمكنت من تجاوز مرحلة إضافية في مسرى تواري الإسلام بفضل ابتكار تنظيم ملائم يحيل على الحزب اللينيني. كان للإسماعيليين برنامج سياسي واجتماعي حقيقي قدموه عن وعي على أنه برنامج ديني. ولا يمكن اكتشاف الطبيعة الحقيقية لهذا البرنامج إلا في المراتب العليا لهذا التنظيم. وهذا يعني أن الإسماعيليين قد اكتشفوا ولأول مرة صيغة الحزب الطليعي، واكتشفوا الإسلام كإيديولوجية تحريضية للجماهير. إن المبادئ الكبرى للحركة تتعارض مع أركان السلطة العباسية والإسلام السني والتضامن القبلي والقومية الشوفينية، وذلك بالدفاع على أن

---

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 116.

[2]) نشر المستشرق السوفييتي تامارا سنة 1936 بموسكو كتابا بالروسية عن بابك. وهناك أيضا شريط تاريخي باللغة الأذرية أخرجه المخرج (d'Eldar Quliyev) سنة 1979.

تتمتع جميع شعوب الإمبراطورية بنفس الحقوق، وعن دين عقلاني بدون وحي، ضمن الأفلاطونية الجديدة[1]. إن الأهداف السياسية الواعية لهذه الحركة هي أهداف مشابهة لأهداف الشيعة: وضع السلطة في يد العلويين. وسوف يطور بندلي جوزي تأملاته عن فكرة المهدي بعد سنوات[2]. وتتمثل تلك الأهداف السياسية لحركة الإسماعيليين في المساواة بين الجنسين والقضاء على الملكية الخاصة للأراضي وتوزيعها مجانا.

خاصيتان تميزان الحركة الاسماعيلية عن حركة بابك التي سبقتها وهما: الخاصية الأولى هي الأسس العلمية لمذهبهم. فالفرق بين الإسماعيليين ومن سبقوهم هو أن الإسماعيليين بنوا مطالبهم على مبادئ فلسفية علمية وليس على مبادئ أخلاقية خالصة[3].

أما الخاصية الثانية لمذهبهم فهي "الإخاء الحقيقي" (الأممية)، وهذا المبدأ يمكن مقارنته بكونية الإسلام أو الكاثوليكية. فالإخاء الإسماعيلي يرتكز على مطالب العقل السليم، ويشكل أول تجاوز حقيقي للقومية في الإسلام، في تعارض مع الشعوبية الإيرانية الشوفينية، أي العصبية القومية. يبدو واضحا أن بندلي جوزي، بإجماع الشيوعيين، يتبنى هنا موقفا ضد الاحتكار المتنامي للسلطة من طرف البلاشفة الروس، وضد تحويل الشرق إلى مجرد مسرح يستعمله الاتحاد السوفييتي لمحاربة أعدائه الرأسماليين، وهذا ما يؤكده مثلا ابتعاده منذ مدة (مقارنة بمرحلة الحرب الأهلية) عن مؤتمر باكو في يوليوز سنة 1920[4]، وعن الخط المتذبذب للكومنترن[5]، وهو خط يخدم مصالح موسكو.

إن استعمال كلمة "شوفينية" يحيل على أطروحات أبريل (1917) للينين، ولكنه يحيل أيضا على سلطان غالييف (Sultan Galiev) الذي سبق له أن انتقد "الشوفينية الكبرى لروسيا، التي لم تكن تعمل إلا على إعداد حلة جديدة لديكتاتورية البروليتاريا متمثلة في الشعبوية الروسية القديمة للقرن التاسع عشر. ويعارض هذا التصور بمفهوم الأمة

---

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 130-131.

[2]) لنسجل أنه نشر في يونيو-يوليوز سنة 1933 في مجلة "المقتطف"، مجلد 83، عدد 1-2، مقالين تحت عنوان "السوفياني" حول موضوع المهدي.

[3]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 144.

[4]) أنظر (Riddell, To See the Dawn)، وكذلك "مؤتمر الشعوب في الشرق، باكو، 1920".

[5]) Encausse et Schram, Le Marxisme et l'Asie (1853-1964).

البروليتارية ويطالب بدور قيادي للتتار في عملية تصدير الثورة في الشرق"[1]. أجرى بندلي جوزي تغييرا للاتجاه، حيث نقل اهتمامه من العالم الروسي-التتاري إلى العالم العربي[2]: فالعرب بالنسبة له هم الذين عليهم أن ينجزوا ثورتهم بأنفسهم. وقاده ذلك إلى جعل الرسول محمد بن عبد الله لحظة مدشنة لتاريخ الشيوعية في الإسلام، لحظة كان فيها الرسول إصلاحيا.

لقد ابتكرت الحركة الإسماعيلية إذن تنظيما ملائما يحمل مطالب شيوعية حقيقية ترتكز على مذهب عقلاني واستراتيجية أممية. وتمثلت قاعدتها الاجتماعية في القوميات المضطهدة من طرف العباسيين، تلك القوميات التي عبأتها الطليعية الإسماعيلية بفضل المذهب الشيعي. وسوف يستمر تأثيرها في الحياة الثقافية من خلال "إخوان الصفا"، وفي الفلسفة والتصوف، وكذلك من خلال الشاعر الشاك أبو العلاء المعري (توفي سنة 1057م). لكن الخلافة العباسية الأرثوذكسية تم إنقاذها من طرف الأتراك، ثم بسبب اندلاع الحروب الصليبية.

إن الحركة القرمطية في البحرين هي التي قامت بالدور الأساسي في مسرى تواري الإسلام وبروز الشيوعية منه. قاد هذه الحركة ابو سعيد الجنابي (توفي سنة 913م)، وقد دعا إلى ترك معظم مبادئ وقوانين الإسلام لتأسيس جمهورية شيوعية تقوم على الأخوة بين جميع الأعراق والديانات وتحقيق السعادة في الدنيا. انضم للحركة سكان المدن الذين لم يكونوا يستفيدون من النظام العباسي، وانضم إليها كذلك البدو الذين كانوا ينفرون من الإسلام. ارتبط القرامطة تاريخيا بالشيعة الإمامية ثم بالشيعة الإسماعيلية، لكنهم حققوا استقلالهم الداخلي تدريجيا وهو ما مكنهم من تأسيس نظام جمهوري/شوري حيث كان القادة يُختارون من بين الذين يحتلون المراتب الأولى بين أقرانهم، فيصبحون أعضاء في المجلس الإداري للحركة[3]. وفي هذه الحالة، لم تعد التشبيهات التاريخية تحيل على القرون الوسطى الغربية أو على روسيا ما قبل سنة 1861، وإنما صارت تحيل على

---

[1]) Bennigsen et Lemercier-Quelquejay, Sultan Galiev, 191-210 ; Renault, "L'idée du communisme musulman".

[2]) Freitag, Geschichtsschreibung in Syrien 1920-1990 ; et Havemann, Geschichte und Geschichtsschreibung.

[3]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 192.

الجمهوريات "الشعبوية" بأمريكا اللاتينية، كما صارت تحيل أيضا على الاتحاد السوفييتي. كانت حكومة البحرية القرمطية تشتغل "كسوفييت" (كمجلس عمالي)، يرأسها مؤسس الجمهورية، ثم يرأسها بعده خلفه ومساعدوه الأقربون. وقد بلغ القرامطة نفس المرحلة التي بلغتها روسيا إبان ثورة أكتوبر.

إن الإلحاح على الطبيعة الجمهورية والشورية للسلطة القرمطية في البحرين، ورفض الأوليغارشية (حكومة الأقلية المستبدة)، بالرغم من تشكل نخبة قائدة حول عائلة الجنابي، ليسا بأمرين غريبين عن نوائب ومصائب خلافة لينين المتوفى سنة 1924، واحتكار السلطة من طرف ستالين.

إن الإجراءات الاقتصادية هي إجراءات شيوعية بكل وضوح حتى وإن اعترف بندلي جوزي بأن المعلومات التاريخية الناقصة لا تسمح بالتأكد من أنه تم القضاء على الملكية الخاصة للأرض. لكن تتأكد طبيعة تلك الإجراءات بالخصوص من خلال احتكار الدولة للتجارة الخارجية، ومن خلال إلغاء الرسوم العقارية والضرائب التي كانت مفروضة على الفلاحين والمزارعين الفقراء، والتي تم تعويضها برسوم على التجارة وعلى الحج للأماكن المقدسة.

إن قيام "الجمهورية العربية الاشتراكية في البحرين (حركة القرامطة) كل هذه السنين الطوال وحفظ نظامها وتأثيرها أكثر من خمسة أجيال، ثم بلوغها ذلك النجاح الاقتصادي بالرغم مما كان يحيط بها من الصعوبات وتعدد الخصوم المتشوقين إلى هدمها والاستيلاء على ثروتها لأكبر دليل على أنها كانت قائمة ليس فقط على دعائم اقتصادية قوية بل على أسس أخلاقية قويمة وصحيحة كانت تتجلى في حياة المجموع والفرد على السواء"[1].

كان من الضروري تفنيد التهم التي وجهت للحركة القرمطية من طرف المؤرخين المسلمين (مثل الهرطقة والفجور)، وهي نفس التهم التي وجهها الرأسماليون الغربيون للحركات الاشتراكية. إن تجربة القرامطة في البحرين تحيل على تجربة الاتحاد السوفييتي في العشرينيات: يرى بندلي جوزي أن التقارب الذي تم بين أبي طاهر الجنابي (توفي سنة 944) والعباسيين، بعدما خلع بيعة الفاطميين من عنقه "لا يمكن اعتباره خيانة لأن ذلك

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 200-2001.

سيؤدي إلى القول إن الحكومة السوفييتية التي أبرمت اتفاقيات تجارية مع بعض الأمم الغربية (مع إنجلترا في مارس 1921، مع ألمانيا في أبريل 1922) هي حكومة خائنة للثورة وهو أمر غير معقول"[1].

بعد مرحلة صدق الرسول، ومرحلة استعمال الدين عن وعي كإيديولوجية من طرف الإسماعيليين، مَثل القرامطةُ، الذين وصفهم بندلي جوزي بالشيوعيين، مرحلة الخروج من الدين[2]. إن كتاب "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام" هو تاريخ لتواري الإسلام تدريجيا على يد الحركات الثورية الأصيلة.

طرح الشيوعيون الروس والقوميون هذا الإشكال والذي كان أشهر جواب عنه هو مقال سلطان غالييف المنشور سنة 1921: "مناهج الدعاية المعادية للدين في أوساط المسلمين"[3]. ولقد أكد البلشفي التتاري سلطان غالييف في هذا المقال على خصوصية الإسلام (فهو دين حديث العهد، يتضمن الكثير من العناصر الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والدينية بما في ذلك التشريع الذي يتضمن العديد من القوانين الإيجابية) وضرورة تحديد مناهج ملائمة للدعاية لإنجاح هذه المهمة. يتعلق الأمر بمقاربة المشكل بصفة عامة "بحذر وبروح عملية" للتميز عن مناهج المبشرين الأرثوذكسيين الذين قاموا بهذه المهمة قبل سنة 1917[4]، بل ينبغي أن تخصص لكل شعب مقاربة ملائمة لمستواه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وبناء على ذلك فالتتار هم الشعب الأكثر نضجا لتقبل دعاية مثمرة معادية للدين، بينما بالنسبة لعب تركستان المتخلف جدا "فلا يمكن القيام بحملة معادية للدين إلا اعتمادا على مناهج استعملت ما بين 1905 و1910 من طرف المسلمين الحداثيين المنتمين للمذهب الجديدي في منطقة القولغا"[5]. لذلك، فالشيوعيون مطالبون بالتعبير عن دعايتهم المعادية للدين إما بلغة واضحة، وإما بطريقة غير مباشرة،

---

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 203-205. يبدو ظاهريا أن بندلي جوزي لا ينتقد الاتحاد السوفييتي، لكن يمكن القول على العكس من ذلك أنه يقدم انتقادا ضمنيا لمسألة خلافة لينين. وكما كان عبيد الله إمام الزمان الذي بايعه القرامطة، فإن لينين كان قائد ثورة أكتوبر الكبرى بينما كان خلفه ستالين محتالا ومدعيا.

[2]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 207.

[3]) Bennigsen et Lermercier-Quelquejay, Les Mouvements nationaux chez les musulmans de Russie, 226-38.

[4]) Sultan Galiev, “Les méthodes de propagande anti-religieuse parmi les musulmans”, 229.

[5]) Sultan Galiev, “Les méthodes de propagande anti-religieuse parmi les musulmans”, 237.

أي من خلال لغة إصلاحية إسلامية. أوضح بندلي جوزي أن القرامطة استعملوا أحيانا مصطلحات دينية، بينما لم يكونوا يؤمنون في الواقع بأي دين وضعي. لقد كان مصدر أفكارهم هو الفكر السياسي والفلسفي والعقلاني وليس العقيدة[1].

كان القرامطة كعرب من جهة وكإسماعيلية من جهة أخرى بعيدين عن الدين وشعائره الخارجية بعد أكثر شيوعي هذا العصر، إذ أن دينهم الحقيقي هو مطلبهم الاجتماعي الذي كانوا يعبدونه ويؤمنون بوجوب تحقيقه إيمانا قويا يحيون لأجله ويموتون عليه[2].

لقد طبق بندلي جوزي نفسه هذه المناهج الدقيقة في مجال الدعاية، وهذا ما تؤكده مقالاته ما بين سنة 1923 وسنة 1924، الموجهة لقراء قطعوا بعض الأشواط في تقبلهم للشيوعية، تلك المقالات التي كان عنوانها هو "الحركات الشيوعية في الإسلام"، بينما نجده قد استعمل صيغة أخرى في كتابه "من الحركات الفكرية في الإسلام" والذي يحيل على الحركات الفكرية التي كان لها زخم في العالم العربي المعاصر. يمكن أن نتصور أن بندلي جوزي أمكنه اللجوء لصورة الرسول لاستعمالها في بلد "متخلف" لجذب المسلمين نحو الشيوعية، لكن لما يتعلق الأمر بكتابة التاريخ لا يتردد في أن يعيد له مكانته الحقيقية كمؤمن يتصرف كرسول لله، غير آخذ بعين الاعتبار استقلالية الغايات الاجتماعية التي يستهدفها. ويتضمن كتابه عدة تغييرات دقيقة منهما على سبيل المثال: لم تُسمّ الغزوات العربية فتوحات وإنما سميت احتلالا[3] . كما أن المصطلحات الصادمة مثل الإلحاد والمادية لم تستعمل وإنما تم التعبير عنها من خلال الكناية والإيضاح، وعلى سبيل المثال: يصف القرامطة بأنهم "عبدة العقل السليم" عوض ملحدين[4] ، والأسباب الحقيقية للأحداث لا يتم ذكرها مباشرة[5]. يتعلق الأمر بعملية تسمح بتصور الحركة الشيوعية في الإسلام: فمرحلة الرسول تتطابق مع دولة بيزنطة وروما (المرحلة العبودية)، والمرحلة العباسية تتطابق مع القرون الوسطى العربية وروسيا قبل سنة 1861 (المرحلة

---

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 207-209.

[2]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 207.

[3]) Abū Khalīl, Bandalī Jawzī, 223.

[4]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 208.

[5]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 36 و74.

الإقطاعية)، ومرحلة القرامطة في البحرين تتطابق مع الجمهوريات الشعبوية في أمريكا اللاتينية وخصوصا مع الاتحاد السوفييتي (المرحلة الشيوعية). ولقد اعتبر بندلي جوزي، على غرار سلطان غالييف، أن العالم الشرقي بإمكانه المرور مباشرة من الفيودالية إلى الشيوعية دون المرور بمرحلة الرأسمالية.

إن اهتمام بندلي جوزي بالقرامطة تعود بدون شك لتداخل البعد الاشتراكي والبعد العربي في هذه الحركة بشكل أصيل: فالاشتراكية التامة لدى القرامطة جسدت مسبقا ثورة 1917 الكبرى وأوضحت للشيوعيين أن العالم العربي سوف يعرف في المستقبل ثوة اشتراكية جديدة، وقد بينت عروبة تلك الثورة لشعوب الشرق الأوسط أن الاشتراكية كانت متجذرة بعمق في هويتهم العربية، وأنها كانت مفتاح النضال ضد الاستعمار والنضال من أجل التنمية الاقتصادية. يمكن قراءة كتاب "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام" كمرافعة من أجل اهتمام جيد بالعالم العربي من منظور التصور السوفييتي، وكمساهمة في الإشادة باشتراكية قومية عربية كانت ستتحول مستقبلا إلى اشتراكية ملحدة، لو أن التضامن بين الشعوب العربية الاشتراكية حلّ محل تضامن الأمة حيث أن المسيحيين (كما هو الشأن في حالته هو شخصيا) ظلوا متبنين لموقع تبعي غامض.

استمر نظام القرامطة في البحرين حتى القرن الخامس عشر، بالرغم من الصعوبات التي واجهها ابتداء من القرن العاشر. يرى بندلي جوزي أن العالم الإسلامي دخل عهد الانحطاط لما دشن الغرب نهضته لأسباب اقتصادية، عكس ما يراه العديد من المستشرقين ومثقفي منطقة الشرق الأوسط التابعين لهم، والذين يحددون بداية انحطاط العالم الإسلامي إما في القرن العاشر أو الثاني عشر أو الثالث عشر (المواجهة بين الغزالي وابن رشد تعتبر كهزيمة للعقل، سقوط بغداد على يد المغول سنة 1258). أما بالنسبة لبندلي جوزي فقد حاول توضيح أن الإسماعيليين والقرامطة فشلوا في تحقيق البرنامج الاشتراكي بسبب انقساماتهم الداخلية والسلطة التركية والمغولية والحروب الصليبية، لكن روح البرنامج الاشتراكي استمر في التنظيمات المهنية والزوايا الصوفية في المناطق التركية الفارسية على وجه الخصوص. ومن ناحية أخرى فقد انتشر هذا البرنامج

الاشتراكي في الغرب في أوساط الفرسان الرهبان والتنظيمات المهنية والبنائين الأحرار واليسوعيين[1].

وبصفة عامة، يرى بندلي جوزي أن الرسول محمد بن عبد الله التزم بالإسلام كدين، واستمر ذلك على يد حركات متمردة كحركة بابك، ثم تم تحويله عن وعي إلى إيديولوجية تحريضية على يد طليعة الاسماعيلية، ثم تم تجاوزُ ذلك بتأسيس تنظيم سياسي واقتصادي اشتراكي أصيل من طرف القرامطة، الشيء الذي أدى إلى بناء حكومة جمهورية وشورية استشارية (الملكية العامة للأرض، احتكار الحكومة للتجارة الخارجية، المساواة بين الجنسين). إن كتاب "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام" ليس مجرد كتاب عن الشيوعية في الإسلام، إنه كتاب يخوض الحرب على جبهتين: جبهة الشيوعية في الإسلام، وجبهة الإسلام كمرحلة من مراحل التاريخ الكوني الذي يقود إلى تواري الدين ونشر الشيوعية عالميا. أي جبهة موجهة نحو روسيا، وجبهة موجة نحو الشرق الأوسط المستغَل من طرف الامبريالية الغربية وهي المرحلة العليا في الرأسمالية حسب النظرية اللينينية، والهدف هو التحرير اعتمادا على الاشتراكية القومية العربية، التي كان عليها تحقيق الهيمنة الثقافية في مواجهتها للإسلام وليس البحث عن تسويات معه.

فأي دور يقوم به الرسول محمد بن عبد الله إذن في كتاب "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"؟

يعتبر الرسول بالنسبة لبندلي جوزي شخصية تاريخية قامت بدور أساسي في تأسيس الحركة الشيوعية في الإسلام. وعوض التساؤل عن مدى صدق كون الرسول رسولا كما فعل المستشرقون في القرن التاسع عشر، والبحث عما ينتمي للعمل الديني في رسالته وما ينتمي للطموحات السياسية، يتناول بندلي جوزي رسالة الرسول بعبارات مستوحاة من المادية التاريخية، وهو الأمر الذي ألغى وجهة نظر المستشرقين حول هذه المسألة. يعتقد بندلي جوزي أننا لن نفهم مهمة الرسول إذا اعتبرنا أنه كان صادقا في عمله الديني وغير صادق في إعادة بناء النظام الاجتماعي والسياسي، وخصوصا منذ مرحلة المدينة. لقد كان محمد بن عبد الله رسولا بالمعنى الدقيق للكلمة، كان شخصا مقتنعا بأنه يتصرف وفق التوجيهات التي يتلقاها من الله والتي تهمّ في نفس الوقت الإصلاح الديني وبناء

[1]) بندلي جوزي، "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ص 218-237.

مجتمع أكثر عدلا. إن التمييز بين الديني والسياسي هو تمييز منهجي محض لأن الرسول كان يستوعب الواقع من منظور الإسلام. لذلك يرى بندلي جوزي، بناء على وجهة نظره هذه، أن تصور الرسول أمر بديهي: فالرسول رسول، أي أنه يعتبر نفسه رسولا ويتصرف كرسول. وبالرغم من أن هذا الأمر بديهي فلا بد من التذكير به ضدا على المستشرقين الذين كانوا ينسبون للرسول -دون احترام التسلسل الزمني للأحداث- أفكارا سياسية واقتصادية تنتمي لعصر آخر غير عصره.

لقد أدمج بندلي جوزي الرسول في التصور الماركسي للتاريخ. فالرسول بالنسبة له مصلح عمَلَ على التقليص من مستويات التفاوت في الثروة والتخفيف من اضطهاد النساء، ومحاربة النظام القبلي، دون مواجهة الأسباب العميقة للاختلالات الاجتماعية. ولقد فندَ بندلي جوزي، على وجه الخصوص، الفكرة القائلة أن الرسول كان يهدف للقضاء على الملكية الخاصة، وذلك لأن الرسول عقد، من أجل نشر الإسلام، تسوية مع قريش (وهو ما يوضح فضلا عن ذلك أن تصوراته عن الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي كانت خاضعة لتصوراته الدينة).

إن أهم استنتاج يمكن القيام به هو أن الرسول محمد بن عبد الله ترك لمجتمعه إرثين:

- تمثل الإرث الأول في أنه ترك رسالة إصلاحية بمكة،

- وتمثل الإرث الثاني في أنه قام بتسوية سياسية مع قريش بالمدينة. وسوف يستمر تاريخ الإسلام بعد ذلك بناء على هذين الإرثين:

- فالحركات المهمشة التي وُصفت بالهرطقة من طرف المؤرخين الرسميين سوف تعمل على تعميق الإرث الإصلاحي وهو ما سوف يقود إلى تأسيس شيوعية ملحدة في الإسلام (الإرث الأول).

- أما الخلافة الأموية والعباسية فسوف تختاران التسوية السياسية وهو ما سيقود إلى التنكر للبعد الاجتماعي في الإسلام من أجل خدمة مصالح النخبة المسيطرة (الإرث الثاني).

وبالإضافة إلى التحليل الماركسي الذي قدمه بندلي جوزي عن حياة الرسول محمد بن عبد الله وعن إرثيْه في تاريخ الإسلام، تضمن كتابه التفكيرَ في الرسول كمثال يُقتدى به في النضال من أجل تحقيق الشيوعية.

المرجع:

- The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam, Renaud Soler, Pages: 211-243,

Doi: https://doi.org/10.1163/9789004466753_010

بيبليوغرافيا:

-Abū Khalīl, Sh. Bandalī Jawzī. ʿAṣruhu – Ḥayātuhu – Āthāruhu, Beirut/Damascus, Dār al-Fikr al-Muʿāṣir/Dār al-Fikr, 1993.

-Caetani, L. Annali dell' Islām, vol. 1, Milan, Ulrico Hoepli, 1905.

-Jawzī, B. Min tārīkh al-ḥarakāt al-fikriyya fī l-islām, Jerusalem, Maṭbaʿat Bayt al-Maqdis ; s. l., Jamʿiyyat al-Ṣadāqa al-Filisṭīniyya al-Sufyātiyya, 1981.

-Jawzī, B., et Q. Zurayq. Umarāʾ Ghassān, Beirut, Imprimerie Catholique, 1933.

-Le Premier congrès des peuples de l'Orient, Bakou 1920 : L'Internationale Communiste et la libération de l'Orient, Saint Petersburg, Éditions de l'Internationale communiste, 1921.

-Muruwwa, Ḥ. "Hākadhā naqraʾ Bandalī Jāwzī", preface to B. Jawzī, Min tārīkh al-ḥarakāt al-fikriyya fī l-islām, Jerusalem, Maṭbaʿat Bayt al-Maqdis ; s. l., Jamʿiyyat al-Ṣadāqa al-Filisṭīniyya al-Sufyātiyya, 1981, 1-10.

-Renan, E. "Mahomet et les origines de l'islamisme", in Études d'histoire religieuse, Paris, Michel Lévy, 1857, 217-299.

-Renan, E. Vie de Jésus, Paris, Gallimard, coll. Folio Classiques, 1974.

Secondary Literature

-Altstadt, A. The Azerbaijani Turks : Power and Identity under Russian Rule, Stanford, Hoover Institution Press, 1992.

-Azari, A. "Ṣuʿlūk", in P. Bearman et al., eds. The Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Leiden, Brill, 1960-2009, IX. Accessed 1 February 2021.

-Baberowski, J. Der Feind ist überall. Stalinismus im Kaukasus, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2003.

-Baldauf, I. "Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World", Die Welt des islams 41/1 (2001), 72-88.

-Bennigsen, A., et C. Lermercier-Quelquejay. Les Mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. Le "sultangalievisme" au Tatarstan, Paris, Mouton & Co, 1960.

-Bennigsen, A, et C. Lermercier-Quelquejay, L'Islam en Union soviétique, Paris, Payot, 1968.

-Bennigsen, A., et. C. Lermercier-Quelquejay. Sultan Galiev. Le père de la révolution tiers-mondiste, Paris, Fayard, coll. "Les inconnus de l'histoire", 1986.

-Bennigsen, A., et S. E. Wimbush. Muslim National Communism in the Soviet Union : A Revolutionary Strategy for the Colonial World, Chicago, The University of Chicago Press, 1979.

-Bobrovnikov, V. "The Contribution of Oriental Scholarship to the Soviet Anti-Islamic Discourse : From the Militant Godless to the Knowledge Society", in S. Conermann et. M. Kemper, eds, The Heritage of Soviet Oriental Studies, London/New York, Routledge, 2011, 66-85.

-Carrère d'Encausse, H., et. S. Schram. Le Marxisme et l'Asie (1853-1964), Paris, Armand Colin, -Conermann, S., et. M. Kemper, eds. The Heritage of Soviet Oriental Studies, London/New York, Routledge, 2011.

-Dudoignon, S. "Djadidisme, mirasisme, islamisme", in "Le réformisme musulman en Asie centrale", Cahiers du monde russe et musulman 37/1-2 (1996), 13-40.

-Freitag, U. Geschichtsschreibung in Syrien 1920-1990. Zwischen Wissenschaft und Ideologie, Hamburg, Deutsches Orient-Instituts, 1991.

-Georgeon, F. "Note sur le modernisme en Azerbaïdjan au tournant du siècle", in "Le réformisme musulman en Asie centrale", Cahiers du monde russe et musulman 37/1-2 (1996), 97-106.

-Grimme, H. Mohammed, 2 vols, Münster, Aschendorff, 1892-95.

-Havemann, A. Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts, Beirut, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 2002.

-Hopwood, D. The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914, Oxford, Clarendon Press, 1969.

-Kemper, M. "The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933", Die Welt des Islams 49/1 (2009), 1-48.

-Kemper, M. "Red Orientalism : Mikhail Pavlovich and Marxist Oriental Studies in Early Soviet Russia", Die Welt des Islams 50/3-4 (2010), 435-476.

-Kostrjukov M. A. Žuze Pantelejmon Krestovin (1870-1942 gg.) : naučno-pedagogičeskaja i obščestvennaja dejatel"nost", Kazan, Автореферат dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskih nauk, 2010.

-Kostrjukov, M. A., et M. Z. Habibullin. "Pantelejmon Krestovič Žuze : žiznennЫj put' i naučnoe nasledie vidnogo predstavitelja kazanskogo vostokovedenija", Izvestija Altajskogo Gosudarstvennogo Universiteta 4/2 (2009), 95-98.

-Lammens, H. Le Berceau de l'islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire, Rome, Sumptibus pontificii institute biblici, 1914.

-Laurens, H. La Question de Palestine. 1799-1922 : l'invention de la Terre Sainte, Paris, Fayard, 1999.

-Lazzerini, E. "Ğadidism at the Turn of the Twentieth Century : A View from Within", Cahiers du Monde russe et soviétique 16/2 (1975), 245-277.

-Müller, A. Der Islam im Morgen- und Abendland, 2 vols, Berlin, G. Grote, 1885-87.

-Nöldeke, T. Die ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's, Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1888.

-Notice "Juze Panteleymon", http://relstud-hist.spbu.ru/en/articles/en-zuze-pantelejmon-krestovic (site internet du projet The Study of Religion in Russia in the 18th–first half of the 20th century de l'Université d'État de Saint-Pétersbourg).

-Notice Wikipédia en azéri, "Panteleymon Juze", https://az.wikipedia.org/wiki/Panteleymon_Juze (10 janvier 2019).

-Öner, M. "Kâşgarlı Mahmud ve Panteleymon Krestoviç Juze (Al-Jawzi Bandali Saliba)" (conférence à l'Université centrale des minorités à Pékin en 2008).

-Renault, M. "L'idée du communisme musulman : à propos de Mirsaid Sultan Galiev (1892-1940)", Période (revue en ligne).

-Riddell, J. To See the Dawn : Baku, 1920 – First Congress of the Peoples of the East, London/Montreal/Sydney, Pathfinder Press, 1993.

-Rodinson, M. Islam et capitalisme, Paris, Seuil, 1966.

-Rodinson, M. Marxisme et monde musulman, Paris, Seuil, 1972.

-Rodionov, M. "Profiles under Pressure : Orientalists in Petrograd/Leningrad, 1918-1956", in S. Conermann et M. Kemper, eds, The Heritage of Soviet Oriental Studies, London/New York, Routledge, 2011, 29-46.

-Schimmelpennick van der Oye, D. "The Imperial Roots of Soviet Orientology", in S. Conermann et M. Kemper, eds, The Heritage of Soviet Oriental Studies, London/New York, Routledge, 2011, 29-46.

-Snouck Hurgronje, C. "Une nouvelle biographie de Mohammed", Revue de l'histoire des religions 30 (1894), 48-70.

-Sonn, T. "Bandali al-Jawzi's Min Tarikh al-Harakat al-Fikriyyat fi'l-Islam : The First Marxist Interpretation of Islam", International Journal of Middle East Studies 17/1 (1985), 89-107.

-Sonn, T. Interpreting Islam : Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History, New York/Oxford, Oxford University Press, 1996.

-Stavrou, T. Russian Interest in Palestine 1882-1914, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1963.

-Sultan Galiev, M. S. "Les méthodes de propagande anti-religieuse parmi les musulmans", in A. Bennigsen et C. Lemercier-Quelquejay, eds, Les Mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. Le "sultangalievisme" au Tatarstan, Paris, Mouton & Co, 1960, 226-238.

-Swietochowski, T. Russian Azerbaijan : The Shaping of National Identity in a Muslim Community, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

-Türkoğlu, İ. "1917 İhtilali'nden Sonra Azerbaycan'da Tarih Yazımının İnşası", in F. Sancaktar, A. Askeroğlu Arslan, F. Ferhatoğlu, et C. Bayram, eds, Ekim 1917 Soviet İhtilali'nin yüzüncü yılında türk dünyası'ndaki bağımsızlık fikri ve siyasi hareketler. Uluslararası sempozyumu 16-17 Ekim 2017, Istanbul, ŞenYıldız, 2017, 216-225.

-Usmanov, M. "The Struggle for the Reestablishment of Oriental Studies in Twentieth-Century Kazan", in S. Conermann et M. Kemper, eds, The Heritage of Soviet Oriental Studies, London/New York, Routledge, 2011, 169-202.

-Watt, M. Muhammad at Mecca, Oxford, Oxford University Press, 1953.

-Watt, M. Muhammad at Medina, Oxford, Oxford University Press, 1956.

-Werth, P. At the Margins of Orthodoxy : Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827-1905, Ithaca/London, Cornell University Press, 2002.

يانوس كورزاك
وابداع حقوق الطفل

فيليب ميريو

ترجمة: محمد المعزوزي

رأيتُ في الحي اليهودي بوارسو يوم 6 غشت 1942 "يانوس كورزاك (Korczak) يسير رفقة أطفاله (...) بينما كان طفل يتشبث بجيبه وهويحمل اثنين من الصغار بين ذراعيه، اندفع شخص نحوه، وورقة في يده، يشرح له أمرا ما ويصرخ بعصبية: "يمكنك الذهاب، لقد أشروا على ذلك". هز كورزاك رأسه دون أن ينبس بكلمة واحدة. كيف يمكن أن تدرك هذه الجماجم البطيئة ماذا يعني ترك الطفل لوحده ؟"[1] هكذا رافق كورزاك، وراء راية الطفولة الخضراء 192 طفلاً، الذين اهتم بهم، إلى العربات التي نقلتهم إلى تريبلينكا (Treblinka) حيث سيتعرض جميعهم للإبادة.

الطفل كلي وغيركامل

ولد يانوس كورزاك من أسرة يهودية سنة 1878 في وارسو. نشأ في مدرسة متواضعة وصارمة يُعنفُ فيها الأطفال لأتفه سبب، وستبقى هذه التنشئة مطبوعة في ذاكرته. سيشتغل في شبابه كقابض لإعالة عائلته، وسيهتم بالأطفال الذين يقطنون حيه كما سيعمل على تأسيس "مدرسة الأزقة". وسيتخلى عن دراسته الأدبية ويقرر أن يصبح طبيبا: "فالأدب ليس إلا كلمات أما الطب فهو الأفعال، إنه الوسيلة لمنح الجميع حياة أفضل". وبعد أن قام بالتجوال في أوربا من أجل دراسة تجارب "جماعات الأطفال"، سيفتح سنة 1912 أول ملجأ للأطفال المتخلى عنهم. ونتيجة لتحركاته خلال 1914 سيكتشف أن هؤلاء يعيشون وضعيات ميؤوس منها وسيؤلف كتابه "كيف نحب طفلا" (Comment aimer un enfant)، وبعد عودته من وارسو سيفتح دور أيتام أخرى، وينشر كتابه الموجه للأطفال "الملك ماتياس الأول" (Mathias 1 Le roi). وبعد ذلك سينشر "المجلة الصغيرة" (La petite Revue)، التي يحررها الأطفال والموجهة إليهم، وسيؤسس مدرسة تجريبية بلا تنقيط ولا جرس ولا استعمال زمن مفروض على الجميع، وحيث يختار التلاميذ أنشطتهم ويُقَيَّمون في آخر

[1]) Wladyslaw Sziengel (1914-1943), Ce que j'ai lu aux défunt, ghetto de Varsovie,6 aout 1945.

السنة من خلال منجزاتهم. في سنة 1934 سيبث على الراديو برنامج "احاديث الطبيب المسن" (Les Causeries du vieux docteur)، وسيكثف من التزاماته لمصلحة الطفل حتى سنة 1940 حين سيضطر للاستقرار في الحي اليهودي بعد غزو النازية لبولونيا.

وفور عودته من الحرب لم يتوقف كورزاك عن مساءلة السلطات حول مصير الأطفال المتخلى عنهم. وسيقترح فكرة تحديد حقوق الطفل. كان يرى أن الطفل كلي وغير مكتمل في نفس الوقت، كائن كلي وليس مجرد شخص بالغ مصغر أو قطعة شمع قابلة للتشكيل، فهو يمتلك قبليا عددا لا حصر له من الأحاسيس ويشارك فيما سماه مونتينيْ "الوضع البشري" يقول كورزاك: "مصائب الصغار ليست مصائب صغيرة"، ومن حق الطفل أن تكون له حياة خاصة وأسرار. أما اليافع فيجب عليه أن ينصت إلى الطفل ويتجاوب بجدية مع ردود أفعاله ولا يتخلى عن التواصل معه حتى بالنسبة للأسئلة الصعبة كالانعزال والحب أو الموت. إن إحسان الراشد يعتبر شرطا أساسيا للطفل ودعوة إلى الارتقاء به والنمو... وفيما يخص الكمال، فان الطفل ليس كائنا غير مكتمل: لذلك يجب أن يتمتع بحماية سلامته الجسدية والنفسية، وأن يحظى بالحماية ضد العنف والاستغلال، وأن يحاط بالبالغين الذين يوفرون له الموارد اللازمة لتنميتها. ومن ثم فان الطفل الكلي وغير المكتمل، يجب أن يستفيد من نوعين من الحقوق التي لا يمكن الفصل بينها: "الحق لـ.. والحق في..."، نوعان من الحقوق المرتبطة بالحق الأساسي: الحق في التعليم.

اختراع القيود الخصبة

لم يكن كورزاك مثاليا: كان يعرف أن التعامل مع الأطفال والمراهقين ليس أمرا سهلا، فهو يصف الأيتام بأنهم صاخبون وعنيفون ومتحمسون ووقحون. ويرى أن احترام الطفل لا علاقة له بالإدارة الساذجة لطفولة مثالية. إن احترام الطفل لا يعني رفض الإكراهات، بل يجب البحث عن العناصر الايجابية التي تسمح للطفل بالارتقاء وليس تلك التي تجعل المراهقين يعيشون في سلام .

لهذا يولي كورزاك أهمية أساسية للتغاضي. التغاضي عن استعمال العنف أولا، واعتماد التنقيط الذكي في تنظيم المعارك على سبيل المثال: "الآن يبدأ الأطفال في التفكير قبل الاقتتال" يلاحظ كورزاك. التراجع عن الطلب العاجل والمطالب الفورية والاندفاع: انه يقترح على الأطفال الذين يرغبون في الحصول على شيء ما منه الكتابة بدلا من

اضطهادهم له طوال اليوم بمطالبهم: "هكذا نعلم انتظار الرد بدلا من فرضه على الفور وإلزام شرحه والتفكير فيه".

سيعمل كورزاك أيضا على تحضير مجموعة من الآليات التي تسمح للأطفال بتعلم العيش معا: محكمة ترتكز على قوانين محددة، لوحات إعلانات محدثة تضفي الطابع الرسمي على الحقوق والواجبات، مشاركة الكل في المهام الجماعية. كل هذا يشكل مجموعة من الأدوات التعليمية التي تعبر بشكل جيد عما يجعل منجزه التربوي ثري: وعي الكبار بمسؤوليتهم التربوية مع احترامهم للطفل، وهو احترام لا يمنعه من التطور،بل يسمح له بالتفوق على نفسه.

الفيلسوف ألاَن والمفكرون التربويون

بابتيست جاكومينو
ترجمة: محمد المعزوزي

أصبحت ملاحظات الفيلسوف ألَان (Alain) حول التعليم المرجع الجمهوري الجديد، فهو كان يرى أن التعليم يجب أن يؤدي إلى السلام والسعادة، وكانت له أيضًا أفكار تقدمية للغاية.

في الأول من يوليو عام 1933، ألقى ألان درسه الأخير. كان يدرّس الفلسفة منذ تسعينيات القرن التاسع عشر، وأصبح أشهر مدرس في ثانوية هنري الرابع. لقد درب جيلًا كاملاً من الأكاديميين والكتاب والمفكرين الفرنسيين: جوليان جراك، سيمون فايل، أندريه موروا، جورج كانغليم. وقد حضر في حصته الأخيرة كل من الوزير ورئيس الجامعة بالإضافة إلى المدير وأمين الصندوق والناظر حيث أخذوا أماكنهم في الفصل وسط طلبة السنة الثانية للأقسام التحضيرية الأدبية. وهذا يدل على شهرة ألن.

ألان هو اسم مستعار. لكن اسمه الحقيقي هو إميل شارتييه (Emile Chartier) نشأ في البادية، وتحتفظ كتاباته بأثر المخيلة الريفية، من بساطة وغير ذلك، وغالبًا ما تكون نصوصه قصيرة ودقيقة، ولكن دون إساءة استخدام التقنية أو سعة الاطلاع. هذا ما يجعله فيلسوفًا تسهل قراءته.

عندما يكتب عن المدرسة، فإنه يفعل ذلك كممارس عملي ومفكر. ويقول كاتب سيرته الذاتية، تييري لتير(Thierry Leterre)، عن حق إنه "المثقف الأول"، لأنه شكل أول شخصية فلسفية عظيمة ملتزمة انخرطت في الجدل العمومي في القرن العشرين ، قبل جون بول سارتر أو رايمون آرون أو ميشال فوكو. كان معسكره السياسي هو الراديكالية. ولكونه ينتمي لتيار درايفوس لم يتوقف عن النضال ضد "حركة العمل الفرنسي" وبعدها واجه صعود الفاشية...، وكان من أشد دعاة السلام منذ التزامه الطوعي خلال الحرب العظمى الثانية.

فضائل الطريقة الحمقاء:

غالبًا ما يشيد ألن في نصوصه التعليمية بالتمارين المدرسية التي تتشكل من نسخ الجمل، وتصحيح الأخطاء، وتطبيق القواعد ودمجها، أو حتى القراءة والكتابة بجد... كان المربون الرسميون يدافعون عن فكرة تربية حيوية وجذابة ومرحة تتكيف مع كل طفل. لكن ألن عارض ذلك بشدة. وقد ساهمت قوة حجاجه في إضفاء نوع من السحر على كلامه عن التعليم.

يوضح ألان أن هذه الطريقة تسمح للتلميذ بالتحرر من قيود جسده وبالتالي تحريره من مزاجه وعواطفه. لا يتعلق الأمر بنفي ولكن بالتخفيف من حدة الضغوطات العفوية التي تحركنا: "اقرأ واكتب، استظهر، اكتب بشكل أفضل، التزم التأني، اكتب هوامش جميلة على دفتر ملاحظات جميل؛ انسخ صيغا كاملة ومتوازنة وجميلة، هذا هو العمل المريح الذي يصنع العش للفكرة" (Propos sur l'éducation). وهكذا نحرر أنفسنا من الدوافع العنيفة التي هي، في نظر ألان، السبب الحقيقي للحروب، ونصل إلى السعادة، لأننا لا نستطيع إلا أن نكون سعداء بالتغلب على هيجاننا وسوء مزاجنا وعواطفنا اللحظية."

إن المربين الرسميين، حسب ألان، يحرمون الطفل من فضائل الانضباط، وبدلاً من أن يضعوه في موقع يمكنه من التصرف بمفرده ودمج القواعد من خلال التكرار، يلقنوه محاضرات. ويريدون أن تكون هذه المحاضرات ممتعة وتثير اهتمام التلاميذ، لكن التلاميذ لا يبحثون عن ما هو ممتع، بل يتوقون لمواجهة الصعوبات والتغلب عليها.

حرر نفسك من الخرافات:

يرفض ألان أيضًا الفكرة التي تفيد بأنه من الضروري البدء من الملموس، وليس من المجرد، حتى يكون المتعلمون منتبهين ويفهمون بشكل أفضل. فنحن في نظره لا نفهم أي شيء في العالم الملموس الذي يحيط بنا دون انعطاف من خلال التجريد. يعتقد الطفل أن كل الكون يطيع الصرخات والأهواء، مثل والديه ومربيته. فقط الهندسة هي التي يمكن أن تحرره من هذا الوهم، من خلال الشروع في جعله يتمثل الضرورة بدلاً من رغباته. على هذا الأساس نحرر أنفسنا من الخرافات لفك تشفير بيئتنا بشكل أفضل. فـ"من ليس مساحا طبوغرافيا، لن يدرك أبدًا هذا العالم الذي يعيش فيه ويعتمد عليه بشكل صحيح. بل بالأحرى سيحلم وفقًا لشغف اللحظة". (Propos sur l'éducation).

يعبرُ تأمل ألان في التعليم عن أفكار تعتبر رجعية وأفكار أخرى تعتبر تقدمية، وينتقد اعتمادَ المحاضرة في التعليم ويثني على تعليم يؤدي إلى السلام والسعادة، يقترح تقنيات صارمة شبيهة بالعسكرية، يريد تعليمًا يرضي التطلعات العميقة للطفل، و يعارض التعليم المخيف والملموس: إن موقفه من التعليم يرتكز على مفارقات، وهو ما جعل هذا الموقف يسمح بالتغلب على التناقضات التبسيطية بين الخطط التقدمية والآراء الكاريكاتورية الرجعية التي عودنا عليها النقاش حول المدرسة.

المرجع (بالنسبة لمقال فيليب ميريو):

Philippe Meirieu, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines: n° 45. Les grands penseurs de l'éducation, décembre 2016, janvier-février 2017.

المرجع (بالنسبة لمقال بابتيست جاكومينو):

Baptiste Jacomino, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines: n° 45. Les grands penseurs de l'éducation, décembre 2016, janvier-février 2017.

الحرية

مجلة فكرية مغربية فصلية

العدد 11 - ربيع 2023 الثمن : 30 درهما

مواد هذا العدد:

- تفاهة الشر، الدكتورة أسماء الهندريس
- العرب والتحليل النفسي، الدكتورة إشراق العود
- الفرنكوفونية والحركة النسوية في المغرب، فدوى العابدي
- دور اللعب البيداغوجي في التحصيل المعرفي، مريم والسات
- لم يصمت ألتوسير: هوامش حول سيرته الذاتية، مصطفى الحسناوي
- المرأة والاعتقال السياسي في السينما المغربية، الصديق كبوري
- تَشكيلُ هُوية الأفارقة الأمريكيين من النَزعة الانفعاليّة إلى الاندماج السياسيّ، د. كمال العساوي، ضحى العتيقي
- صدمة الفناء: حالة كورونا، عزيز لزرق
- قراءة في كتاب جليل بناني: «طريق طويل جدا: مسار مهاجرين أجانب للمغرب» أحمد العمراوي
- دلالة حضور الأمهات في ملاعب الكرة، د. محمد مزوز
- التأويل الماركسي للإسلام: نموذج بندلي جوزي، رونو سولِر، ترجمة: محمد الهلالي

يانوس كورزاك وإبداع حقوق الطفل، فيليب ميريو، ترجمة: محمد المعزوزي

الفيلسوف ألن والمفكرون التربويون، بابتيست جاكومينو، ترجمة: محمد المعزوزي

CTP & Impression : Imprimerie Rabat Net Maroc