التـفـتح

ينعت العرب عادة بأنهم قوم منغلقون على أنفسهم، لا يهتمون بمعرفة الآخرين، بل يصل هذا الوصف لحد إبعادهم من دائرة التحضر في بعض الأطروحات الفكرية. ولعل ما يحصل اليوم من اتهام لهم بأنهم قوم متخلفون حيث تلصق بهم تهم مختلفة، ومع ذلك لم يتحرك العرب في رد التهم عن أنفسهم إلا من موقع ردود الفعل.

ولفك خيوط هذه المعادلة أجدني مشدودا لتراثنا الفكري، فمن بين الأفكار المهمة التي لم يتم الانتباه إليها بجدية لمعالجة تهمة الانغلاق والتخلف، فكرة التفتح. والتفتح لا يأخذ هنا معنى الانصهار بقدر ما يأخذ معنى معرفة الغير بمعقولية متبصرة دون سيطرة أو رفض، معرفة الآخر بوسائل تسمح لفضاء التجربة الفكرية الذاتية بقدر من الإنماء لضرورة يمليها العقل من حيث أنه ملكة إنسانية دون رفض أر رد فعل.

فالبعودة لتراثنا العربي الإسلامي نقف على كتاب مهم لمحمد بن أحمد البيروني- تحقيق ما للهند- حيث لم يتوان صاحبه في أن يدخل في حوار فكري مع الحضارة الهندية وأطروحاتها، لا لرفضها بل لاستعراض أفكار أصحابها ومناقشتهم ومقارنة ذلك بما جاء عند الفلاسفة اليونان والمسلمين دون ازدراء أو تنقيص، حيث يصرح منذ البداية بأنه لم يؤلف كتابه هذا لرفض أفكار

هؤلاء(...وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم...)

إن هذه الإستراتجية الخطابية تنبعث من روح مشبعة بضرورة معرفة الغير، معرفة تنم عن فكرة تأسيسية لمفهوم التواصل فلم يفرض العرب نمط تفكير ولا أسلوب حياة على غيرهم أو قوالب يتم تصوير الحقيقة من خلالها وستروتيبات جاهزة.

إنه فهم ومناقشة وحوار ينبعث من روح منفتحة على الغير حتى لو كنا نختلف. يقول البيروني (يجب أن نتصور أمام مقصودنا الأحوال التي لها يتعذر استشفاف أمور الهند، فإما أن يسهل بمعرفتها الأمر وإما أن يتمهد[هكذا] له العذر، وهو أن القطيعة تخفي ما تبديه الوصلة، ولها فيما بيننا أسباب).

مثل هذا الموقف المبني على فهم معقول لمعنى الاختلاف البشري واللساني ينطلق من إستراتجية في إبداء رغبة الحوار والتواصل، ويوقفنا على أفق للتفتح على الغير في عصر لم يكن لدى العرب_ المسلمين وسائل للتخاطب ولا طرق للتواصل سوى الكتابة عن الآخر، والكتابة كما يعتقد البيروني نفسه تكاد تكون(أشرف من غيره [يعني الخبر] فمن أين لنا العلم بأخبار الأمم لولا خوالد أثار القلم؟).

إن فكرة التفتح، التي نسعى للتأسيس لها، والتي تجد لدينا أصولها في الكتابة التراثية كانت عامل فهم لكبح مفعول رد

الفعل، كما كانت عامل تبصر تبعدنا عن التقليد المفرط، ولم تقف فكرة التفتح في هذا المستوى فقط من التأكيد على فكرة الحوار والتواصل بل تعدت ذلك إلى تفتح منهجي لم يكن للكتابة العربية عهد به.

فالكتابة عن الحضارات المجاورة ومناقشة أراء أصحابها بالحجة وتبيان أصول القضايا المعالجة كانت مؤشرا مهما لدينا عن الانفلات من قبضة الانغلاق المنهجي من حيث الموضوعات المعالجة و الآلية المنهجية المتداولة في البحث، وبذلك وقف العرب ومن خلال الإيمان بفكرة التفتح على ضرورة الإيمان بكونية العقل وأنسنة الاختلاف.

إن الشيء الذي لم ننتبه إليه في فكرنا العربي اليوم هو كيف لنا أن نتحدث عن إنماء فكري ونحن منذ قرنين على الأقل دخلنا في إستراتجية رد الفعل مع الآخر- الغرب- دون الانتباه إلى ما يحصل من حركات فكرية مهمة تتصدر العالم اليوم في أمريكا اللاتينية وأسيا وأفريقيا؟

كيف لنا أن نرفض إستراتجية مكنت فكرنا من أن يتموقع داخل فضاء التجربة الإنسانية؟

إننا لم ننتبه إلى تلك اللحظة الجريئة التي قادها شعراء المهجر منذ قرنين حينما دخلوا في حوار منفتح على الغير فخرجوا عن نمطية القصيدة الكلاسيكية دون أن تفقد اللغة ولا التقسيم العروضي ولا حتى البلاغة العربية رونقها الجميل.

إن التفتح هو الجرأة في أن نغادر برجنا العاجي وننصت بتبصر لما يجري حولنا، نستفيد من غيرنا دون رفضه. فكيف لنا أن نفكر ونحن منذ قرنين على الأقل لا نعرف سوى النزر القليل عن هذه القارات المجاورة، وما يحصل فيها من تطور هائل في طروحاتها الفكرية؟

إن الأمة التي تنصت لغيرها بتبصر وحكمة هي تلك الأمة التي تقبل بالتفتح وترفض رد الفعل غير المؤسس، وتلك هي الأمة القادرة على للاستمرار.

******

الحـاضـر

من المسائل العسيرة على الفهم فكرة الحاضر، بالرغم من أنها تبدو سهلة لأول وهلة لأن الحاضر لا يقبل الشك في وجوده أوعدم وجوده، إنه موجود ككينونة، وتبدو فكرة الحاضر صعبة لأنه حينما نفكر في ما هو الحاضر لا نجد أمامنا سوى أنات. والآن والراهن يزيح الحاضر من أمامنا ليصبح الحاضر ماض بل أن تصورنا من خلال الآن للحاضر يعني فيما يعني التفكير في المستقبل وهذه اللعبة داخل حلقة الزمن لا يمكن فهمها ببساطة إلا حينما نتأمل رزنامة نعلقها على جدار غرفتنا أو

مكتبنا أو ساعة نحملها في يدنا، فنحن بهذا الإمتلاك نريد أن نحتفظ بالزمن ولكنه ليس كل الزمان.

ما نحتفظ به هو الماضي الذي يصير حاضرا والحاضرأي الذي كان مستقبلا. فالماضي والمستقبل لا يكونان إلا بفعل الحاضر، الحاضر تشخيص للماضي ووصفة للمستقبل فهل يمكننا أن نكتب تاريخا للحاضر؟

هذا الأمر ليس لغوا أو هلوسة ولكن الشعوب الأكثر رقيا هي التي تنتبه لنهر الزمن مثلما يقول الأستاذ مالك بن نبي. فالحاضر التاريخي كما يسميه بول ريكور هو مجال المبادرة لأن به تتحد مسألتين أساسيتين: فضاء التجربة وأفق الانتظار.

وفضاء التجربة يحلينا على التجربة الحاضرة لأن الماضي فضاء الذاكرة والمستقبل فضاء الحلم والأماني وكلاهما مهمان في حياة الأمة.

ولكن الحاضر التاريخي يبقي الأهم لأن به وفيه تنصهر التجربة من خلال المعاش من خلال ما هو حي فهو ولذلك تغتني به التجربة المعاشة للأمة، من حيث هي أمة تصنع أحداثها. والأمة التي لا تصنع أحداثها إنطلاقا من حاضرها أمة ميتة أو بيوتها بيوت عنكبوت بينما الأمة التي تكتب تاريخها هي أمة تصنع أحداثها.

إن إمتلاك الحاضر والتفكير في الحاضر هو ما يجب أن تنصب عليه جهودنا اليوم من حيث أنه لحظة لفعل المبادرة ونقطة

للمصالحة مع الذات ذلك أن غبن الذاكرة رغم أهميتها فإنها تعمل على إحياء الماضي، وعملية الإحياء هذه لولا لم تقع في يد أمينة خيرة لا يمكن أن تكون سوى قنبلة بشرية موقتة.

إن خطورة الذاكرة تكمن في هذه النقطة ولذا كان النسيان نفي للذاكرة ودحض لتاريخ الذاكرة.

إن الحاضر هو لحظة إشراق في نفس الأمة لأنه يرتبط بالآن لا بما يأتي بل أن المايأتي يتحقق في الحاضر و بالحاضر نحن لا نجني كما هو شائع عندنا إلا ما زرعنا. إن الحاضر كما يقول إدوار سعيد أرض معركتنا. فإما أن نكون أو لا نكون قالها قديما سكشبير.

*****

الحوار

ما يدفعني للكتابة عن هذه الفكرة اليوم مسألتان، أما الأولى فهو ما يثيره بول ريكور في مقالته تحدي وسعادة الترجمة. والمسألة الثانية ما يدور من جدال بين المثقفيين هذه الأيام على صفحات بعض جرائدنا، والعلاقة بين المسألتين شديدة الصلة. فالترجمة من لغة إلى لغة ثانية تحيل على فهم جديد لمفهوم الغربة ولذا فالمضايفة اللغوية أو الرغبة في إستكانة لغة الآخر تحل محل

الرغبة في أن تستقبل عندك في حيزه المخصص للإستقبال كلمات الغريب كما يقول ريكور.

إن المضايفة من حيث أنها دافع للرغبة تجعل التحدي يقبل الآخر من حيث هو مختلف عنه وتنفي عنه فعل المقاومة والمواجهة وبالتالي لا يشعر الغريب من حيث هو كذلك بأنه غريب وذلك بفعل إستكانة الذات لماهو غريب عنها.

هذه الشروط أصبحت أساسية في أي حوار ينبني على إستراتجية الإعتراف بإختلافنا عن الآخر، كما أن الإختلاف لايعني البتة أنه دعوة للفوضي بل لدمقرطة الفعل من حيث هو فعل إرادي حر مختلف.

ولعل الفعل الثقافي لا يخرج عن هذا التصور الحر المختلف ولكن لكي لا يكون هذا الفعل عقيما في نتائجه لا يجب أن يحتفظ بتصوراته لأنه فعل قابل من حيث هو كذلك لأن يتطور مع متطالبات العصر.

إن للثقافة اليوم ثلاث مستويات الأول إنتثربولوجي، والثاني روحي والثالث سياسي. وما نريد معالجته الآن هو هذا المستوى الثالث (مجال جدال المثقفين عندنا) لأنه يريد أن يحتفظ بمعطيات الأول ووسائل الثاني لمأسسة الفكر والإبداع في هدف محدد سياسيا وهذه المسألة طبيعية جدا لأن هذا الإجراء هو ما خضع له الفعل الثقافي عالميا بداية من النصف الثاني من القرن العشرين من خلال نزع الجانب النقدي من الحركة الثقافية.

ولعل الحركة التي عرفتها باريس في **1968** نبهت لخطورة إرادة المؤسسة في نزع الجانب النقدي من الفعل الثقافي.

لذا فإن الثقافي كما يقول الأستاذ التريكي (من الجامعة التونسية) يمكن تعريفه كالسياسي لقد منح لكل النشاطات الإبداعية والثقافية نمط ومنحها مهمات تنمطية يمكن تسمية هذا النموذج متحف أو دار ثقافة أو مكتبة أو مسرح أو جمعية أو إتحاد أو...

إن الهدف واحد نعني به الاحتواء. وعملية الإحتواء طبيعية لذا فإن واحدا من بين الاختلافات بين الثقافي والثقافة النقدية يتلخص فيما يمكن تسميته بالعمل على دمقرطة المنتوج الثقافي، وهو ما تتصوره الثقافة الناقدة بأنه عمل يتم على حساب النوعية والإبداع علما أن لفعل الدمقرطة تصوره الدينمايكي لما هو ثقافي.

فهل يمكن الآن تفادي هذه المأسسة الثقافية كما يرى البعض منا؟

الواقع هو أنه يجب الإقرار بأن فعل المأسسة مهم جدا وفي جميع مراحل التاريخ ولكن ما يجب تفاديه هو أن نحتفظ بمفهوم واحد للثقافة عندنا. إن مدلول الثقافة ومنذ سنوات تحرك من دلالته الثقافية البحتة إلى دلالته الحضارية ولعل أول من حرك هذا المفهوم كتاب صدام الحضارات وللأسف لم ننتبه إليه رغم ما كتبنا و نظمنا من ندوات.

إن مثل هذا التحول ليس بالجديد علينا لأن دلالة الأدب في تاريخنا كذلك وبفعل الإحتكاك مع الحضارات المجاورة لها كما يقول أدنري ميكال تحركت ليشمل الأدب كل العلوم بما فيها العلوم البحتة والفلسفة.

فكانت الآداب دائرة حضارية ومعرفية للأمة العربية في تاريخها وكان الأديب مثقف عصره، وبفعل تطور المدينة العربية تمأسست الآداب لتنحصر أفاقها، فكان ذلك المشهد شبيها بما نراه اليوم من تحول للفعل الثقافي.

لكن هذه العملية لم تمنع الإبداع من أن يتواصل وإلا ما كان ليصلنا من آدابنا شعرا و أدبا و علوما سوى هذا التراث.

إن الانتقال من حالة الجدال العقيم إلى إستراتجية تأصيل الحوار هو ما يجب أن ينقلنا من حالة الصراع والمواجهة والمقاومة إلى فعل الخلق والإبداع.

لقد عاشت ثقافتنا في الجزائر وطيلة أكثر من ثلاثين سنة جدال المعرب والمفرنس لولا تلك الثلة من المثقفين الذين كسروا هذا الصنم العقيم مثل بوجدرة، وأمين الزاوي بفعل جرأتهم في قبول الحد الأدنى من ازدواجية اللغة كما يقول ريكور، فلا داعي الآن لثلاثين سنة أخرى لتحديد من له الحق أو ليس له الحق في أن يكون وصيا على الإبداع أو محاميا للمبدعين. هكذا كان الأدب وسيلة للحوار، و لذا يجب أن تكون الثقافة عندنا تأصيلا للحوار واعترافا بالأخر حتى لا نكون غرباء.

*****

العــودة

وأنا أتأمل لوحة الفنان دافيد -1787- حول محاكمة سقراط راودتني فكرة العودة. والتي قد تأخذ مناحي عديدة، فلقد شكلت مركز أغلب الديانات، من خلال مفهوم الخلاص وعودة المهدي.

كما أنها تحيلنا إلى الحنين أو النوستالجيا، فكم من شاعر إستوقفته الديار والشوق إلى الحبيب. وهذا لا يمنع من أن العودة كذلك قد تكون للمحاكمة ألا يعود القاضي في محاكمته للمتهم إلى بناء حيثيات القضية؟ .

إن العودة محكمة التاريخ، لا من حيث أنه ماضي، بل من حيث أنه نابع من زخم وقوة هذا الحاضر نفسه.

نعود لنستحضر معا من محكمة التاريخ شخصيتن مهمتين: سقراط في الثقافة اليونانية والإنسانية عموما، وعنترة بن شداد في الثقافة العربية ولما لا في الثقافة الإنسانية لقد كانت هاتان الشخصيتان رمزا لنشوء فكرتان أساسيتان، فكرة الإيمان بالعقل، وترسيخ مفهوم النقد.

دافع سقراط على أن يكون العقل مركز الكون، وأن النقد وسيلة للتحرر من قيود التقليد مما تسبب في محاكمته، ودافع عنترة على أن لا تكون القبيلة رمزا لانتسابه، وفضل عزة النفس وأن يحي كإنسان كامل الحقوق من أن يرضخ للقبيلة ويهان. لقد فضل كلاهما الموت على الإهانة.

إنتحر سقراط على الرغم من أن أحد تلاميذته دبر له حيلة للفرار، وتمسك عنتره بصدق مبداءه وقال بيته الشهير :

أبيت على الطوى وأظله -- لأنال به كريم المأكل

ماذا كان من الممكن أن يكون مستقبل الثقافة اليونانية لو قبل سقراط بفكرة الفرار وهو نفسه شهادة ميلادها؟. وماذا كان من الممكن أن يبقي من كرامة وإنسانية العربي لو قبل عنترة أن يهان وهو نفسه شهادة قرطيسها وكرامتها؟.

لقد واجه سقراط قضاته رغم علمه بأنهم ليسوا على حق، ودافع عن رأيه لأنه كان يعي بأنه يقدم العقل وصفة دواء، ودافع عنتره عن سلوكه بشعره و بشجاعته لأنه كان يعي بأن السلوك وحسن التدبر هما أعلى درجات المعقولية.

هذه الصورة تحضرنا ونحن نسأل أنفسنا بماذا يمكننا أن نقابل هؤلاء لو عادوا إلينا اليوم ؟ أليس في عدم العودة رحمة لنا من أن نهان ؟؟ أم أننا فضلنا خيارا ابيقوريا والذي لخصه في قوله لا ينبغي أن نفسد الحاضر بالرغبة في أشياء نفتقر إليها.

*****

الغريب

من الأمور التي فوجئنا بها في نهاية القرن الماضي أن فرضت علينا تأشيرة الدخول لبعض الدول الغربية، بل حتى العربية.

كانت المسألة بالنسبة إلينا غريبة، ولم نفهم بعمق هذا السلوك لأننا لم نكن نظن بأننا غرباء، ونحن الذين آمن منذ البدء البشرية بالقيم الكونية.

ولم نفهم تلك الفتوى الثورة في عالم الإستطباب حينما قام مفكرنا عبد المجيد مزيان رحمه الله بأن وافق، ومن منظور واقع الأمة، على أمر كان يبدو غريبا عنا، بل معضلة ونعني بذلك فتوى زرع القرنية، ولعل عملية زرع جسم دخيل عن جسمنا لا يخرج عن مفهوم الغربة والغريب.

ولم نفهم لحد اليوم السرعة التي تحرك بها قانون الجنسية بل الموافقة المسبقة لنواب الأمة عندنا في الجزائر على جدوى مثل هذا الإجراء وليس فيه من وجه يعكسه سوى أن نؤمن للبعض الآخر الحق في أن لا يبقوا غرباء.

هذه المحطات الثلاث تستوقفنا اليوم رغم اختلاف مستويات معالجتها إلا أنها تتقاسم محور الغربة. فمن هو الغريب؟

يقول أبو حيان التوحيدي معرفا الغريب (الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه الشريب، بل الغريب من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب.. الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله،وإذا رأواه لم يدوروا حوله.الغريب من إذا تنفس أحرقه الأسى والأسف)، هكذا تتعدد مستويات الغريب مع التوحيدي فتحمل تارة معني الدخيل، وتارة معني البعيد وكلها تجعلنا ننصت بعمق لنداء الإيمان بفكرة الحق في العيش معا بل واجب الإيمان بمبدأ الاعتراف بالآخر وتلك هي صور الحوار والتواصل البشري.

إن عملية زرع جسم دخيل تنفي عنا حجة إنكار الآخر فبمجرد إلحاق الجسم الدخيل بنا نحن المرضى، نحن الذين بحاجة ماسة لهذا العضو لكي نحيا، يصبح إيماننا بأن الآخر ضروري لحياتنا بل أننا بعملية الزرع هذه نصير اثنين، أنا المريض وذلك الميت الحي، ندفع عجلة الحياة معا ولا ندري أيانا سيشيخ قبل الآخر.

ألم يقل التوحيدي الغريب من هو في غربته غريب؟ ألم تكن فتوى الدخيل محاولة عميقة عمق صاحبها لمؤانسة البعيد ولاستضافة الغريب بل لإمتاع الجميع والعيش معا؟

*****

المبـــادرة

المبادرة هو ما نتفق جميعا على أننا نفهم فحواها بمجرد أن ننطق بها، ولكن ما لم ننتبه إليه هو أن منطلقها يستدعي ضرورة الإيمان بفعالية الآخر، وإلا ما كنا لنتكلم عن مبادرة، فالآخر شرط لازم لها.

من هنا يتعين على المبادرة أن تكون مصحوبة بالعدالة فلا مبادرة بدون عدالة. ولعل من أصعب الأمور التي نواجهها اليوم

في حياتنا بل سبب مشاكلنا اليومية هو هذا التصور الجديد لمفهوم المبادرة المقرون بالعدالة.

ولذا فلا غرابة من أن نجد اليوم فعل المبادرة غير مقبول عند بعضنا على الأقل لدي من يحتفظ في ذهنه بالمفهوم المعتاد للعدالة. لأن العدالة مازالت عندنا قائمة على مفهوم الحقوق مقابل الواجبات الخاضع لقاعدة العقد الاجتماعي، أي العقد المبني على فكرة الولاء.

ولذا نتعجب اليوم من أن عددا هائلا من شبابنا يهجر الوطن، لا بغرض الهجرة فقط كما عهدناه في السنوات الماضية(1950-1980) و إنما لغرض قطع كل صلة بالوطن لأنه افتقد روح المبادرة المبني على أ ساس الفعالية . فنحن نعتقد بأن هناك فرق بين ذهن يقوم على المبادرة من منظور العقد الاجتماعي وآخر يقوم بها من منظور الفعالية.

لم يعد أمامنا من خطاب نافع ذلك الذي لا تجسد نتائجه في الواقع، ولم يعد نافعا الكلام الذي لا يؤدى معني. هذا هو الفهم العملي(البراغماتي) لمفهوم المبادرة ولذا كانت كل خططنا في خلق فرص عمل لشبابنا فاشلة.

مازلت أتذكر ذات يوم كنت أجالس أحد السياسيين ببلدنا شغل أيام الراحل هواري بومدين منصبا مهما قال لي (من الجمل الرائعة لتي مازلت أحفظه لبول فاليري قوله إن الدولة قانون وثورة. فالناس يظنون أن بومدين حظه كان في ثمن البترول المرتفع ما رأيكلو قالت لنا أمريكا سأرفع ثمن البترول إلى

سبعين دولار[جري هذا الحديث في سنة1993]، و لكن لا أشتريه منكم. ماذا سيجرى لنا؟ هل سنخرج من أزمتنا؟ إن الناس ينسون بأن بومدين كان رجل قانون وثورة.) .

هذا الكلام كان في منتصف التسعينات من القرن الماضي وهاهو البترول قد بلغ من العلو ما لايمكن تصوره. فهل لنا أن نقف في وجه أمريكا مثلما وقف ذات يوم بومدين ؟

الفرق بيننا وبين ذلك الرجل أنه كان فعالا في مبادرته، بينما نحن مازلنا نخشى أن نغضب غيرنا، لذا فإن إن الآخر بدل من أن يكون عنصرا حيويا لمباردتنا أصبح عائقا لنا .

إن الإيمان بالشباب لا يمكن أن يخرج عن ضرورة الإيمان الجديد بمفهوم المبادرة الفعالة القائمة على الفهم الجديد للعدالة والذي بنتني على نفي عقيدة الإقصاء وإلا كان عزاؤنا قول الشاعر:بم التعلل لا أهل ولاوطن +++ و لانديم ولاكأس لاسكن.

*****

العــدالــة

حينما أستدعي تشرشل لقيادة الجيش البريطاني في الحرب العالمية الثانية، وقبل أن يعطي موافقته طلب الاطلاع على ثلاث ملفات كبرى: الصحة، والتربية، والعدالة. فماهي العلاقة بين قيادة جيش لخوض حرب وملف العدالة؟

للعدالة مستويات فهم عديدة منها ما يمكن أن يتبادر إلى أذهاننا حينما نتكلم في مستوى تطبيق العدالة أي النظام الذي تسير عليه العدالة، وبالتالي إذا كان النظام الذي يدير العدالة فاسدا فنحن مطالبون بإصلاحه بهذه الكيفية نقوم بإعادة تنظيم عملي لفعل العدالة، ولا نصلح العدالة فهو إصلاح للنظام الساهر على تطبيق العدالة لأن النظام المطبق للعدالة لا يعني بتاتا العدالة في جوهرها.

العدالة تحقق قائم على أن يكون مجال المبادرة لدي الشعب أوسع من مجال الإقصاء وبالتالي يشعر الشعب بأنه محكوم بعدالة. ولذا غالبا ما تنهض الشعوب وتنتفض وتطالب بتحقيق العدالة، ولعل المشهد السياسي العالمي هذه الأيام غني بالأمثلة جورجيا،أوكرينا، قريقيزيا بلاروسيا البيضاء وفي هذا المستوى نكون أمام فعل التأسيس لصورة من صور العدالة، والذي لا يعني أننا أمام فكرة العدالة.

إن الحديث عن فكرة العدالة يبدأ من ذلك التصور الذي نصوغه من منطلق روح الأمة عن مفهومنا لها، ولعل الهيئة المؤهلة في روحها القانونية لصياغة هذا التصور هي الهيئة التشريعية لما لها من قواعد إجتماعية في تأسيسها مما قد يجعلها صورة أكثر تحققا لفعل المبادرة وذلك بتفويض الشعب لنوابه لصياغة التشريعات المحددة لفكرة العدالة.

فعملية التفويض هذه تجعلنا نعود للتفكير في العدالة لأن التفويض في جوهره ينبني على فكرة القصور والتقنين لفعل الممارسة السياسية.

فالقصور يأتي من حيث انه بالرغم من أننا قادرين على أن نبلغ آراءنا لغيرنا ونناقش الغير في أرائهم إلا أن أصول التشريع تفرض علينا من زاوية فعالية الإبلاغ أن نجتمع ضمن قوة صوت واحد معبر عن هذه الآراء، وهو صوت الممثل أو النائب وبالتالي فان الحق وضرورة التفويض تنبني على فكرة مفادها أننا قاصرين حيث يكون النائب أبلغ منا.

وفعل التمثيل يعد في جوهره تقنين للممارسة السياسية للحق من حيث هو إسهام مؤسس للعدالة ويترتب عليه بأن يكون النائب أو الممثل من صفوة وخيرة الأمة ومن أحكمها وأعلامها، ولذا اختار أفلاطون قديما صورة الحكم الأرستقراطي على الديمقراطية الأثنية لأن الأرستقراطية بالمعني الذي أراده أفلاطون هي حكم العلماء والأخيار، بينما اختارت الديمقراطية الحديثة مفهوم الهيئة التشريعية لكي تكون قالبا يضع التشريعات نابعة من روح الأمة لأن الذي كان من الواجب أن يتحقق هذه الهيئة هو أن تعبر هذه المجالس في داخلها عن تكافل قانوني لصالح هؤلاء القاصرين ضمنيا، و لايجب أن تكون هذه الهيئة لمن يتكافلون إجتماعيا في قضاء مصالحهم الشخصية، غير مبالين بما يعانيه القاصرين سياسيين من غبن ومأساة يوميا .

إن النفور الذي نلاحظه يوميا من تشريعاتنا يعود إلى أن الممثل أو النائب هو أبعد من أن يكون قريبا من روح هذا الشعب لأن القناة المعبرة عن القاصرين غير قادرة على أن تعكس بصدق روح الأمة .

لقد كانت فكرة العدالة دوما صورة لمشرعيها من حيث هو صورة لروح شعبهم، وعليه إذا كان هناك إصلاح فعلي للعدالة يجب أن يكون إصلاح معبر عن روح هذه الأمة، بمختلف شرائحها وبما تحمله من أماني.

لذا، ولذا فقط نفهم لماذا طلب تشرشل قبل أن يخوض الحرب ملف العدالة. ليتعرف عن روح الأمة البريطانية، وحينما عرفها إستطاع أن يخرج ببريطانيا منتصرا على أكبر قوة عالمية، ويضعها في مصف الأمم التي يّصغ إليها الآن بتبصر.

******

الكتابـــة

إن السؤال لماذا نكتب لا نعني به لمن نكتب؟ سؤال الكتابة لم نطرحه على أنفسنا منذ القرن العاشر ميلادي (التدوين) ورغم ما لهذا السؤال من قيمة وجودية في حياة الأمة، لأنه يدور حول جوهر الكتابة أي فعل الكتابة في حد ذاته، كنا نعتبره من البديهيات.

لماذا لم نسأل أنفسنا هذا السؤال الوجودي رغم أننا كعرب غالبا ما نتهم من قبل الآخرين أو نتهم أنفسنا بأننا مجتمعات شفوية.

يفهم من هذا المستوى من الكتابة أننا لا نكتب بمعني التدوين (خلافا لمفهوم التدوين بمعني عملية بناء وإعادة بناء الشاملة للثقافة العربية الاسلامية أو ما اصطلح عليه بعصر التدوين، بمعني التسجيل و التقييد و التحرير) وكأن الكتابة في البدء كانت تدوينا. فهل يجب أن ندون لكي يقال علينا أننا أمة تكتب؟

هذا الحكم يبدو مشروعا في حدود هذا التصور الحصري، ولكن لوتأملنا شاهدا من شواهد الثقافة العالمية كما هو حال مع سقراط، وهو حكيم و شهادة ميلاد حضارة فإنه لم يكتب بمعني التدوين، ولكن مع ذلك بقي حيا بل أن أفكاره بقيت حية حياة أمته. فالحامل للفكرة إذن لا يكون دائما فعل الكتابة من حيث هي تدوين بقدر ما يكون الحامل للفكرة فعل الكلام.

إن النصوص الدينية الكبري لم تشهد كتابة بمعني تدوينا إلا بعد وفاة حامليها(الرسل) ولكن مع ذلك بقيت نصوص مؤثرة لأنها تعبرعن وجدان ووجود.

إن الكتابة كاشفا تتعرى من خلاله الفكرة عن طريق الحامل (اللغة) المعبر بها، فالكتابةمن حيث هي تدوين تترجم أفكارنا، وهي بذلك تترجم نضالنا من أجل البقاء، ولذا نفهم لماذا أن العرب تاريخيا ما كانوا يستطعون تحقيق وجودهم لولا بقاء أشعارهم كحامل لأفكارهم.

لكن ليست كل الكلمات بإستطاعتها أن تستوعب حمولة الفكرة، لذا فنحن نكتب أحيانا متكلمين مادمنا نرصف العبارات وفق نظام معين كما يقول كاظم جهاد, وفي كثير من الأحيان نكتب ونحن صامتين بفضل فعل الحكي (السرد). مكونات الصدر لأن اللغة تفرض الخضوع لنوع من الترتيب و النظام الجابري.

والبقاء الذي تحققه الكتابة من حيث هي نضال لا يفرض علينا فقط أن نقوم بفعل التدوين بل يمكننا أن نوجه إهتمامنا لفعل التكوين، ومن هنا كانت كلمات المربي مقدسة كما لو أنها كتابة بل أننا دائما نردد الحكمة القائلة *التعلم في الصغر كالنقش على الحجر*. وفعل النقش يحيل على دلالة أعمق من التدوين إنها دلالة الأثر.

إن الأثر لا يحتاج إلى كتابة بقدر ما يحتاج إلى احتباس للزمن أو تزمن أي أن نمسك باللحظة من حيث هي لحظة وجود(إنوجاد) وذلك من خلال الإندماج في الصيرورة المتدفقة للزمن لكي نعبر ونكشف عن وجودنا فتصبح الكتابة تحقق للوجود بل سر الوجود. أو كما يقول بول شاوول الكتابة تحدي. فما الذي يمكن أن يحصل لنا لولم تكن هناك كتابة ؟

لقد إسترعت إنتباه أحد الزملاء في موت الباب بول الثاني تسميتة بقداسية الحبر الأعظم، وحينما بداءنا نتناقش لاحظنا أن من الدلالات الممكنة لهذه التسمية هو ربط فعل الكتابة بالقداسة من خلال مدلول قداسة الحبرالمصوف بالأعظم.

ولا يمكننا أن نستوعب هذا المستوى من التصور إلا حينما نفهم قداسة المرجعية من حيث أن قرارتها و احكامها و افعالها نهائية، و لارجعيتها تأتي من وجودها ضمن مؤسسة و رجل واحد ، وبالتالي يمكننا أن نفهم لماذا إندلع ذلك الصراع المرير بين الكنيسة كمؤسسة دينية تتمسك بفعل الكتابة(بمعني المرجعية الدينية) والدولة كمؤسسة مدنية تريد أن توجد من خلال الكتابة(بمعني سلطة العقل)، ولم ينته هذا الصراع إلا بإحترم هامش الكتابة لكل واحدة منهما.

يفيدنا هذا الطرح بأن نفهم إحدي سلوكاتنا اليومية البسيطة حينما نرفض رمى أوراق مكتوبة في المزبلة خاصة إذا كانت مكتوبة بالعربية.

إن الكتابة بالحبر عندنا مقدسة من خلال سلوكاتنا الشخصية، لا من خلال المؤسسة الدينية ولا المدنية لأن الصراع بين الجهتين لم يقم إلا في لحظة التدوين و بالتالي إقترنت الكتابة عندنا وعيا بالتدوين و تغافلنا عن هذه المساحة الشاسعة لفعل الكتابة بل نسينا سؤال الكتابة.

فالتشرذم الذي يحكمنا من عصر التدوين يعود في أساسه إلى غياب وعي بالكتابة. إن الأمة التي لا تكتب لا بمعني التدوين فقط و ليس لها مرجعية واعية بالكتابة لا يمكنها أن تفهم روح مجتمعها ؟

إن الكتابة من حيث هي تدوين وأثر وبقاء ونضال هي كذلك أصل للوجود. وعليه لا يمكننا أن نفهم نفور مسؤولينا من فعل

الكتابة والكتاب وكل ما يمت بصلة لهذه الدائرة إلا من خلال هذا التصور الواسع لفكرة الكتابة.
إننا لا نحتاج من وراء الكتابة سوى أننا نريح ذواتنا من معاناة الوجود وننفتح على الآخرين.

******

الإمضـــاء

ترتسم تجربة الإندماج المدني بداية من أول إمضاء وبصمة نحصل بموجبها على بطاقة التعريف، مع ما يترتب علينا من واجبات وحقوق تجاه المجتمع. هذا الربط يتبعه إلتزام يفرض على التجربة الذاتية نفسها تقنين مشروط مما يجعل الإمضاء يبدو وكأنه تقليص لجوهر الفرد حيث يصبح مرجعا للانضباط والعقاب فيتحول إلى حسار (قلق) يلاحقنا.
وخوفا من عدم صدق الإمضاء أحيانا ألحقت به البصمة، بل وضع ما يسمي بالنموذج (سبيسمان) لمراقبة صدق الإمضاء.

ففي الوقت الذي يبدو لنا بأن الإمضاء هو اعتراف مدني بالممارسة الشرعية للسلطة المدنية فإنه يكرس من جهة أخرى شرعنة لفعل ممارسة السلطة الإدراية، حيث يحل الإمضاء نفسه محل هوية لممارسة السلطة التي تعمل على نفي الأنا مما يؤكد لنا أن الإمضاء هوية مضافة وأحيانا مضادة للأنا.

إن الإمضاء هو ما يبقي حينما يغيب الأنا لذلك كان الإمضاء هوية محايثة وسالبة، ولكننا لم هذا نسأل أنفسنا لما هذا الربط بين الإمضاء والبصمة عند أول اندمجنا المدني في المجتمع ؟

تتماثل تجربة الاندماج في المجتمع المدني في هذا المستوى، مستوى ربط الإمضاء بالبصمة، مع الثكنة والسجن حيث يشتركن في السعي للإمساك بالأثر لا كفعل يعكس درجة حريتنا (إندماج_ تكوين_إعادة تربية) بل هو سلب لحرية العيش معا.

إن للبصمة على خلاف الإمضاء قوة الأثر لذلك كانت بمثابة ذاكرة لشفرة التركيبة الفيزيولجية رغم أنها تطورت منذ أن فكر الإنسان في التصوير ، ولذا كان أرقي مستوى لمكنكة الذاكرة هو اختراعنا للصورة الفوتوغرافية، رغم أنها لا تمسك على كل الأثر نظرا للتطور المتدفق للذات الإنسانية تبعا لتطور السن.

ولذا لم تصبح اليوم مهمة بالقدر الكافي فعوضت بالبطاقة الجينية، حيث تشكل الجينات مصدرا للأثر من حيث هو بصمة.

فلا فصل بين الكائنات الحية، الإنسان والحيوان، حيث يتماهي النوع مع الجنس مما يعني أن تجربة الإندماج المدني المبنية منذ

البدء على قاعدة الإمضاء والبصمة لا تعبر اليوم بصدق على هويتنا.

إن الإمضاء أو البصمة هما في الحقيقة حدود مغلقة للحرية الإنسانية يجعلان منا غرباء عن قيمنا الإنسانية بفعل فائض الحيوانية الذي تزرعه فينا ويكشفان على حدود فضاءتنا المغلقة لممارسة حياتنا الطبيعية ومفهومنا للتواصل ويكبحان فينا رغبة الحب المتدفق والاعتراف الممكن بغيرنا.

وترتسم تجربة الاعتراف المتوتر التي تعكسها فكرة الإمضاء والبصمة أكثر وضوحا حينما نضع عنوانا لإبداعاتنا أو نعبر بإمضاءاتنا عن رغبتنا في الانتهاء من لحظة مميزة في عشقتنا الدائم والعفوي للتعبير عما يحاصرنا من أفكار نريد أن نشرك الآخرين فيها.إن فكرة الإضماء والبصمة هي بجسارة حصار للتمدد الممكن لحرية الإنسان.

*****

المصالحـة

ترتبط فكرة المصالحة بمفاهيم مهمة مجاورة لها حددها ثلاث مفكرين في نصوص متميزة لهم: جون كليفيتش، جاك دريدا، وبول ريكور. لايختلف هؤلاء في التأكد بأن فكرة المصالحة

محايثة لمفاهيم أخرى كـ: العفو، التسامح، الاعتذار، التأسف، الوئام،ألخ.

وهذه المفاهيم في حد ذاتها ليست غريبة على مسامعنا، ولكننا لم نعيرها سابقا أي اهتمام. ففي كل مناسبة دينية أو وطنية يصدر الرئيس عفوا، وفي حياتنا اليومية غالبا ما نقدم الاعتذارات أو نتأسف عن أفعال قمنا بها.

وهكذا يبدو أن هناك مستويات قانوينة وأخرى دينية وأخلاقية لهذه المفاهيم، مع العلم أن هذه المفاهيم كلها مرتبطة في أساسها بالذاكرة، لأن كل فعل للمصالحة ينطلق مما كان في الماضي، فنحن نعتذر نتأسف أو نعفو نتسامح أو نصالح الماضي.

والهدف من الاستحضار ليس الغرض منه إعادة الاستذكار كما هو في مجال التاريخ، وإنما الغرض منه النسيان أي العمل السلبي للذاكرة.

وارتباط هذه المفاهيم بالذاكرة يجعلها صعبة التناول، بمعنى أن الصعوبة تأتي من الكيفية التي تعودنا بها بناء الذاكرة.لأن الذاكرة المبنية على الأحداث القصيرة في الزمن يصعب عليها النسيان، يحدث هذا مثلا حينما يتوفى لدينا شخص فيصعب علينا نسيانه لأن النسيان لا يأتي إلا من خلال إمكانيات وسرعة تبدد وتلاشي الحدث المؤسس للذكرى، لذلك فإن عملية التبدد أو التلاشي غالبا ما تطعم بمجالات حيوية تزرع الأمل وتبني الرؤى الحالمة لكي يستطيع النسيان مقاومة الذاكرة (مجال التخزين والاستحضار).

هذا الصراع المتعلق بالمجال الحيوي للنسيان هو المعادلة الصعبة حينما نتحدث عن المصالحة وما جاورها من مفاهيم.

فالمشرع غالبا ما يلجأ لفرض قانوني للنسيان كما هو الحال مع العفو أو الوئام بينما تختلف العملية في مستوى المصالحة خاصة إذا ما كانت الأحداث نفسها في الزمن الحاضر زمن الأزمة تجرى في اتجاه معاكس لعملية النسيان، إذا كيف يمكن لفكرة المصالحة أن تنجح، ونحن نقوم بربطها بأفعال داخلية مريرة ونزيدها مرارة حينما نعيد إحياء بؤر التوتر المفتعل للذاكرة وشحنها بالاستذكار خاصة إذا كانت هذه الأفعال تشكل حجر الزاوية في التاريخ القصير للأمة؟.

لذلك فإن المصالحة مع الذات لا تحتاج لمهرجانات بل هي عملية تربوية تنطلق من الكيفية التي نريد أن نبني بها تاريخنا الحاضر، لأن الاعتقاد السائد هو أننا أمة تعيش في تراثها والأمة التراثية هي التي تجعل منه عامل مصالحة لا مجال مقاومة، ويشترط في رؤيتها لحاضرها التاريخي تغيرا من داخل تراثها لا من خارجه، أي البحث عن إمكانية العيش معا والحب والصداقة من داخل تراثها حتى لا تشعر يوما ما من أنه مهيمن عليها.

لذا كان أول عمل يجب أن نقوم به قبل الإقدام على أي خطوة من هذا النوع هو البحث عن إمكانيات المصالحة في تاريخنا الممتد امتداد هذا الوطن وحينها يمكننا فقط أن نرسم لهذا الجيل بوادر أمل ممكنة لمصالحة مشروعة حيث نذهب للقول أن التاريخ هو أحسن زهرة يمكننا أن نقدمها لأنفسنا ولغيرنا، عكس

فاليري الذي ذهب للقول بأن التاريخ هو أخطر قنبلة كيمائية أنتجها العقل البشري.

*****

الصداقــة

من قيم الأنسنة كما تصورها القدامى في تراثنا العربي(التوحيدي) والعالمي(ارسطو) والتي تفرض نفسها علينا اليوم بغية توفير إمكانيات العيش معا فكرة الصداقة.

هذه الفكرة تبدو اليوم غير واضحة في أذهاننا لما يكتنفها من لبس في مجاورتها لبعض المفاهيم مثل الحب، العطف، السعادة، الضيافة، الاحترام، التآنس، مما يستدعي منا إعادة التفكير فيها لخلخلة الالتباس الذي يكتنفها، وأساس هذا الالتباس أتى ربما من صعوبة تجاورها أو لعدم وضع سياق واضح لعصرنة فهمنا لها.

ففي نص متميز من كتاب الأخلاق (نيقوماخوس) يتحدث أرسطو عن الصداقة والصديق ويقوم بربط الصداقة بمجموعة من المفاهيم المؤسسة لمعنى السعادة مما يجعلها ضرورية لحياتنا الإنسانية حيث لا يمكن أن نستغني عنها فهي لذلك تعد في نظره (إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات) فالصديق ضروري ضرورة الحياة نفسها.

وعليه فإن الصداقة هي سلب للعزلة والعداوة فهي لذلك تعد فضاءا لنشر الحب والعطف والضيافة، وكل القيم الإنسانية الفاضلة. إنها قوة لكبح العداوة المبنية على الاستذكار السلبي المشوش على كل بناء فعال للذاكرة الحضورية، فهي لذلك تعد مجالا حيويا للأنسنة المبنية على ما هو جميل.

إن الصداقة في حد ذاتها جملية (لأن المحبة التي يوليها المرء اصدقاءه يظهر لنا أنها إحساس من أجمل الاحساسات التي يشعر بها قلبنا)، يقول أرسطو، وهذا الإحساس هو نفسه الذي قد يتحول حينما نرفقه بلذة أو منفعة إلى عكس ما كانت تهدف إليه الصداقة.

وإذاما ارتبطت الصداقة، كما يرى أرسطو، باللذة تحولت إلى حب حيث يختلط علينا الأمر في الفصل بين الاثنين وهي الظاهرة التي تبدو لنا بوضوح حينما لا نستطيع تفسير تحول صداقتنا لفتاة إلى حب معلن. كما قد تتحول الصداقة نفسها إلى عطف مثلما هو الحال في صداقة الحيوان أو في صداقتنا للمعوزين، فحتى يكون البعض من الناس أصدقاء، كما يقول أرسطو، يجب (أن يكون لدي بعضهم لبعض إحساسات العطف وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذي يتعاوضون إرادته) فهذا المستوى من التعامل لا يمكن أن يعد صداقة بالرغم من انه يبدو لنا كذلك في الوهلة الأولى.

ولذا تزداد الأمور تعقيدا كلما زاد حد اتساع مساحة فكرة الصداقة، ومما يجعل فكرة الصداقة تزداد جمالا هو أن توسعها

أو تبددها لا يعمل سوى على توليد أفكار جميلة تملء الإنسانية جمالا وبهاءا وصفوة، بل وأن نشوة الإيمان بفكرة الصداقة تزيدنا إيمانا بأننا لسنا مختلفون أكثر بكثير من أننا نحب بعضنا البعض. فكل الناس كما يقول أرسطو (على وفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في البؤس وفي الشدائد المختلفة الأنواع، فحينما نكون شبانا نطلب إلى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها، وحينما نصير شيوخا نطلب إليها عناياتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور، وأخيرا حينما نكون في كل قوتنا نعتمد عليها لنتم بها بهاء أعمالنا) أفليست، ولكل هذه المزايا فكرة الصداقة جميلة جمال الصدق في ضرورة الإيمان بها؟

*****

الضيـافـة

في قصيدة رائعة يتحدث الحطيئة عن الضيافة ويربطها بكرامته حينما يقول:

وباتوا كراما قد قضوا حق ضيفهم

وما غرموا غرما وقد غنموا غنما

وفكرة الضيافة تحيل على تصور متميز لمعنى الصداقة والغربة والسفر والمضايفة والرغبة في العيش معا وحق الاعتراف بالأخر والاحترام. فالضيافة تتحدد أصلا بمن نستقبله وبالشروط والفضاء الذي نوفره لاستقبال الآخر، لذا لجأت العرب قديما لبسط خيمة كاملة يقيم بها الضيف ليستقبل في أحسن الظروف، وحددت طقوسا للضيافة، فالاهتمام بالضيف في تراثنا العربي ليس وليد هذا العصر، بل أن العربي لم يكن يعرف إلا وسمة الكرم لصيقة به، حتى أنه وضع أدبا كاملا في الضيافة والكرم مقابل رسائل ومؤلفات في البخل.

والضيافة اليوم تتعدى هذا التصور لتضعنا في مستويات أخرى للفهم ذلك أن الضيافة أضحت تتبع شروطا ملزمة لها. فقد خصص للضيف كما هو الحال في عصرنا النزل أو الفندق ولكننا مع ذلك لم نسأل أنفسنا عن العلاقة الموجودة بين نزيل بنزل وأخر بمنزل، وما العلاقة الاصطلاحية التي تربط مؤسسات كدار الضياف أحيانا، أو النزل، أو الفندق. لاشك أن هذه التسميات تنبعث من التنوع الذي عرفته دلالة الضيافة مما دفعها للانفتاح على ضيافة ملزمة وأخرى غير ملزمة فما هما هذان النوعان ؟

كل مدينة داخل رقعة جغرافية تعبر عن ممارسة سلوكية معينة تعكس نمط أخلاقي مطابق لها إذ يمكننا أن ننتقل إلى مدينة داخلية لزيارة صديق أو أهل، وفكرة الفندق غائبة عن ذهننا ويحدث العكس حينما نتنقل لمدينة أخرى فيتغير مفهوم الضيافة

لا لظروف اقتصادية كما قد نفسر ذلك، ولكن لاعتبارات تتعلق بمسألتين متقابلتين: الأولى بالسلوك الأخلاقي والثاني باتساع أفق الحرية جراء تواجدنا في فضاء أكثر اتساعا مما ألفناه، وأحد الأسباب التي تفرض مثل هذا التغير من ضيافة ملزمة إلى ضيافة غير ملزمة هو نمط المعمار الذي يؤثر على سلوكاتنا. فبمجرد استقبالنا لضيف نجد أنفسنا مجبرين على أن ندخله في شروط ملزمة للضيافة بحيث يوضع في غرفة الاستقبال ولا يسمح له بالمرور إلا بالاستئذان، وفي هذه الحالة يكون نزيلا لا ضيفا كما نتصوره، لأن في الحالتين هناك عامل التقييد.

هذه الصيغة من التعامل في حقيقة الأمر لا تعمل سوى على نفي حرية الضيف واختزالها كما أنها تكشف عن درجة ما من وعينا الأخلاقي، وذلك من خلال قياس مدى صدق دعوتنا لمن رحبنا باستقباله.

هذه الظروف في تغيير نمط الضيافة فرضها علينا الهيكل المعماري الحديث للمدينة ولذلك صرنا كلنا غرباء نتزاور كنزلاء لا كضيوف.

وفي بعض الأحيان نجد أنفسنا أمام شروط مناقضة للدلالة الحديثة التي حملتها مدونة حقوق الإنسان لأن من بين مزايا هذه المدونة الاعتراف بحق الحرية، وحرية التنقل، والإقامة ومع ذلك نجد أنفسنا أحيانا أمام شروط تعجيزية تحدد لك مدة الإقامة وتلزمك بشروطها كما هو الأمر في حالة التأشيرة التي تفرضها

بعض البلدان علينا بالرغم من أننا نجد لوحات إشهارية ببعض مطاراتها ترحب بالضيوف القادمين.

فأين صدق هذا الترحيب إذا كان هو نفسه يناقض الشروط الدنيا لحق الإنسانية في التمتع بأفق الحرية والتعبير عن كرم الضيافة؟ والضيافة، قد تنسحب عن ازدواج اللغة ذلك أن اللغة أصلا ليست دائما بحاجة إلى حيز من الفضاء الجغرافي فهي أحسن تعبير عن سلوك الضيافة، إذ بمجرد قبولي تعلم لغة ثانية أو ثالثة سأكون قد قبلت باستضافة الآخر المختلف عني، وهذا السلوك هو ما يسميه ريكور بالمضايفة اللغوية، فحتى نندمج في الفضاء العام للإنسانية يجب أن نقبل نحن ويقبل الآخر بالحد الأدنى من الازدواجية اللغوية، وبالتالي تكون الضيافة التعبير الصادق عن التواصل الاجتماعي الحاصل بيننا وذلك من خلال ما ندخره من رأسمال لغوي يفيدنا في السفر نحو الآخر المختلف عنا.

لعلنا بهذا نتمثل الحوار الذي دار بين الحطئية وابنه حينما لم يجد شيئا يكرم به ضيفه فعبر أحسن تعبير عن ذلك في أحد أبيات قصيدته

فقال ابنه لم رآه بحيرة ++ أيا أبت اذبحني ويسر له طعما

وفي ذلك صورة رائعة تمثلها الشعر العربي القديم لمعني الضيافة المرتبط أصلا بالكرامة والاحترام.

****

الكرامـة

كم هي جميلة هذه الكلمة فمجرد التلفظ بها يكسبها رونقا متميزا تختلف به عن كل الكلمات. لقد مات من أجلها الكثير، وسجن لها الملايين حتى أنها أصبحت رديفة للشهادة. ألم تقترن هذه الكلمة بالشهيد، وبالرجولة، وبالإنسانية بل بالمروءة ألم يقل المتنبي:

عش عزيزا أومت كريما بين طعن القنا وخفق البنود

منذ البدء كانت الكرامة أرفع القيم التي تميز بها الإنسان عن باقي الكائنات حيث يقول بسكال الإنسان خلق ليفكر، هذه كرامته و وذاك إستحقاقه) ، لذا سعي بدوره لأن يضعها من اسمي شروط الحياة حتى أنه لا يمكننا أن نقرأ تشريعا قانونيا إلا وحرص على الحفاظ عليها ضمنيا أو صراحة، وما مدونة حقوق الإنسان إلا دليلا واضحا يجسد التطور التاريخي للاعتراف بكرامة الإنسان :حق العيش، وحق المواطنة، وحق السكن، وحق التعليم، وحق العلاج، وغيرها من الحقوق التي كانت كلها تسعى للحفاظ على الكرامة.

لذلك تعد الكرامة من أحسن الكلمات لأنها لصيقة بالحق في الحياة المحترمة، وإلا ما كنا لنقرنها بالأنف أو برفع الرأس في تراثنا المحلي لأن الكرامة تنطلق من هذا الاعتراف بجنسي الذي أكتسبه تدريجيا منذ ولادتي وأغدو مطالبا بالدفاع عنه.

إن الكرامة اليوم لم تعد تقتصر على شن حرب أو حمل سلاح لإعلان حرب ضد الغير نجند لها تحت طبول الأناشيد الملايين من الأرواح، بل أن هذه الأرواح نفسها التي ماتت لأجل الكرامة منذ بدء الإنسانية لم يعد لها نفعا من أن تمت ثانية.

الكرامة اليوم تعني حق الحياة الشريفة والعزيزة، وحق العيش كما تعني الصدق في الانتماء وحق الاعتراف للشعوب بخصوصياتها الفكرية والاجتماعية والدينية دون تسلط، فهي لذلك كانت قديما توحي بالسعادة والحرية أما اليوم فإنها تعني العدالة.

لنسأل أنفسنا ما ذا بقي من الكرامة لأمة تبيع كل شيء حتى قيمها، معذرة لم يكن أمامي إلا هذا الوصف وأنا أقارن بين صورة شهدتها للرئيس بومدين رحمه الله في السبعينيات حينما هم بالدخول إلى منبر الأمم المتحدة والرؤوس مطأطئة منحنية له، وصورة القادة العرب وهم ينظرون هذه المرة لبوش أو شارون ويرغبون لو خانتهما أعينهما، ونظروا إليهم بعين الرفق أو الإستهزاء.

حينما تتحول السعادة إلى الرفق بنا والحرية إلى الاستهزاء منا، والعدالة إلى استهتار ماذا بقي لنا من سلم القيم الإنسانية نحن الذين كلما حاولنا تغيير وضعنا بالنسبة لعقارب الساعة وجدنا أنفسنا بعيدين بملايير الحزم الساعية عن نصيحة شاعرنا المتنبي.

لذا لا يمكننا اليوم سوى الاعتراف لهذا الجيل بأن الكرامة عند العرب أصبحت أبخس سلعة مطروحة للبيع في السوق العربي للقيم.

******

الجامعــة

إن أحسن ما يقال عن الجامعة عندنا ما وصف به أحد الشعراء الجزائريين الغد حينما قال إنه الأمس الذي يعود كل يوم. هذا التصوير لنسخ الأيام (فوتوكوبي) والسنين أصبح ظاهرة تطبع حياتنا الجامعية كلما أخذنا بعض العطل لحتى صح علينا قول بعض الأساتذة ذات يوم إن الحياة في الجامعة هي سنة عطل تتخللها بعض الدروس.

و العيب ليس في قرارات العطل القانونية، وإنما في وتيرة النشاط داخل البيت الجامعي، لم تعد للجامعة تلك الروح التي خلقت من أجلها، والتي تدفع بها لأن تسهم في الحياة اليومية لأن الجامعة هي واحدة من بين المؤسسات العلمية الاجتماعية المهمة داخل المجتمع هذه هي إحدى البنود التي تأسست عليها فكرة الجامعة(يونيفرسيتي) في فضائها الطبيعي،ولكن لم نسأل أنفسنا لما هذه الحالة البائسة لجامعاتنا؟.

ربما يعود السبب الأول أن فكرة الجامعة لم يتم النظر إليها من قبل المسوؤلين عندنا من حيث جوهر منشئها التاريخي لأن الجامعة كمؤسسة علمية جاءت لاحتقان أكبر المشكلات العلمية في القرون الوسطي حيث مكنت أوروبا من أن تتفادى كارثة فكرية هي شبيهة بوضعنا هذه الأيام. كارثة كانت من الممكن أن تمدد في عمر تخلف أوروبا رغم نشاط مدرستي طليطلة (إسبانيا) وبادو(إيطاليا) في الترجمة.

لم تكن أوروبا في القرون الوسطي تملك النووي، ولم تكن مشكلتها مع الشرق تخصيب اليورنيوم، بل كانت في كيف تتخلص من داخل وخارج التراث الأوروبي الديني من عقل متحجر، يكفر ويعفو على من شاء، ويقتل ويسفك الدماء باسم الشعائر المدرسية فاستحدثت لذلك قطبا تجميعي للآداب المدرسية سمي جامعة هكذا كانت فكرة الجامعة في حمولتها التراثية بنت المجتمع، وهكذا تعلمنا من ملوك أوروبا بأن تتولي الجامعة كفضاء مؤسساتي وعمومي حل مشاكل المجتمع.

نحن اليوم بعيدون عن هذا المعني، ولربما أصبح أمر الجامعة عندنا أشبه بصور الأزمة التي ضربت بلدنا نختصرها في القول أننا وفرنا مليون مقعد ومليون سرير وضمنا تسجيلا متميزا لكل الحاصلين على شهادة البكالوريا أهذه هي مشكلة الجامعة والجامعيين؟؟

العيب هو أننا لم نسأل أنفسنا منذ البدء هذا السؤال البسيط ما هي الجامعة؟ وما هو التصور الممكن الذي نحمله ويحمله الآخرين

عنها؟ وهل الجامعة في ذهننا وذهن المسئولين عندنا في عالمنا العربي المتخلف هي الترجمة الصحيحة لمعني (اليونفرسيتي) لأن الاصطلاح في الفضاء الأوروبي لم يكن وليد صدفة.

الجامعة بالنسبة لنا لم تعد مصدر علم وبحث بقدر ما هي مصدر أزمات يجب أن نتصدي لها كل سنة، وحينما ينمو هذا نوع من التفكير لدي أصحاب القرار ماذا يمكن أن ننتظر من الجامعة.

بماذا يمكن أن نفسر سلوك أزمة المرفق البيداغوجي وأزمة المرفق الاجتماعي التي طالت معالجتها مع مجتمع نفتخر يوميا بأنه أغلبيته شباب.

إذ كان مشكل الجامعة في نظر البعض هو أن نقضي أولا عن أزمة المرافق فلماذا نطلب من طاقتانا داخل الجامعة إبداعا واختراعا، والكل يعلم أننا نتصدى لأزمة بحلول ترقعية ودون أن نكلف أنفسنا عناء استشارة هذه الطاقات نفسها،وحينما تستشار، وقلما يحدث ذلك لا يؤخذ برؤيتها الميدانية السليمة. أليست هذه مغالطة تحجب عنا الحس السليم في إدراك معني الجامعة.

والسبب الثاني أن الجامعة في معناها الواسع هي قناة للتواصل: التواصل العلمي والاجتماعي، فإذ كنا نكثر الخطب حول ضرورة المنتوج العلمي للجامعة أظن أننا لم نول أهمية للتواصل الاجتماعي إذ كيف يمكننا أن نؤسس مسطرة لأفق ألفية كاملة، ونحن نجبر أبناء الوطن الواحد على البقاء داخل جغرافية المولد باسم الخريطة الجامعية لتوزيع الامكانات المادية(مرفق بيداغوجي وإجتماعي).

إن الجامعة ليست بناية معمارية فقط بل هي التوزيع الممكن للملكات العلمية والذهنية القادرة على أن تكشف عن نفسها في محيط مختلف متعدد ومتنوع، فكيف يمكننا أن نتصور طلبة جامعيين لا يغادرون مواقع ولادتهم؟ أليس هذا إجحافا بإسم الخريطة الجامعية؟

******

البخل

عندما كتب الجاحظ البخلاء كنا نظن بأنه سيحول الهزل إلى راحة، ولكننا لم ندرك أن للجد كما يقول: كدا يمنع من معاودته و لذلك خاطب صديقه قائلا (وقلت: أذكر لي نوادر البخلاء في باب الجد، لأجعل الهزل مستراحا، والراحة جماما، فإن للجد كدا يمنع من معاودته، ولابد لمن التمس نفعه من مراجعته) والمراجعة لهذه الفكرة هي التي تستوقفنا، لأننا كنا نظن أن الجاحظ يريد أن يتحدث عن صفة البخل والبخلاء، بينما المتأمل في النص يجد بأن صاحبه أراد أن يجعل من البخل ليست صفة من الصفات بل طبيعية بشرية، فكان ذلك بمثابة وصفة تشريحية لحالة طبيعية في المجتمع.

والبخل في تراثنا العربي غالبا ما يرمز له بأشعب، الشخصية التي لا يذكر البخل إلا وهي حاضرة معه. كما يزخر التراث

العالمي بمثل هذه الصور، ولعل موليير في (البخيل) عبر بقوة عن هذه الطبيعة من خلال أرباغون الذي ببخله أراد أن يقضي على أحلام إبنه كليونت وإبنته إليس لولا حضور القديس أنسلام الذي أنفض الموقف.

تتعدد إذن صور البخل كلما اتسع مجاله الطبيعي، فقد يكون الإنسان بخيلا كما قد تكون الدول بخيلة، لأن الاحتكار والتقشف في سياسات الدول يعد صورة من صور عن البخل وهو ما نبه إليه ابن خلدون بصورة مختلفة الوجه، حينما عمم حكمه على الأشخاص والدول فقال (أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة(...) وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات (...) فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول).

ومن مميزات البخل أنه لا يظهر إلا في وجود نظيره، ونعني به الترف والذي يعد نقيضا للبخل وتتمثل اقصى صور الترف في التبذير والإسراف المقابل للتقشف والاحتكار، ومن هنا كان البخل والترف بمثابة قيمتين تحكمان منطق وفرة الثروة.

فإذا كان الجاحظ قد شرح طبيعة البخل فإن ابن خلدون قد حلل في تاريخه متناقضات الترف وجعله حالة من حالات الورم الذي يصيب الدول حيث يقول (..أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة من توابع الملك (...) فعلى نسبة الملك، يكون ذلك كله، فاعتبره وتفهمه، وتأمله، تجده صحيحا في العمران) فإننا لم ننتبه إلى أن البخل، في صورة

التقشف والاحتكار، قد يصير ورما للدول في تفعيل حركتها الاجتماعية فيصبح التكاسل والتهاون والإحباط حواجز تفشل إمكانية بعث حقيقي لسياسة الدول مما يدفع الناس للسرقة والتحويل والرشوة والتهرب من الجباية وكلها صفات تنم عن روح إنتقامية من حالة البخل نظير وفرة الثروة أو ضيق أفق الترف.

ولعل الأستاذ مهدي عامل قد نبه إلى خطورة مثل هذه الحالة حينما حصر التناقض الذي يصيب المجتمع في صورتين: التناقض المحدد والتناقض المسيطر في البنية الاجتماعية، وهذا التصور لمفهوم التناقض من المفروض أن يدفعنا اليوم للتفكير في فكرة البخل من جديد، لأنه لا يمكن أن يكون البخل دوما صفة نتصف بها فقط، بل هو طبيعية عمرانية يمكن أن تكون لصيقة بالأشخاص والدول.

إن البخل، منذ الجاحظ، لم نجعل منه حقلا للتفكير لا لشيء سوى لأن الاعتقاد السائد أنه موضع ازدراء وسخرية، لذا كان من مصلحة الدول التي تدير اقتصاد البخل كشكل من أشكال استمرارها لا فنائها، تحديد لعبة التناقضات الاجتماعية بما تمتلكه من فائض للاستغلال، أما نحن ليس لنا من عزاء أمام هذا التناقض بين البخل، والترف سوى قول المتنبي:

لولا المشقة ساد الناس كلهم +++ الجود يفقر والاقدام قتال

*****

النقود

شغلت النقود ومازالت تفكير الانسان وملئت أخباره اليومية، في فقره وغناه، ودمنا نسمع اليوم بين الفينة والأخرى تحويلا للمال العام وإستلاءا على مؤسسات مالية فمن الواجب أن نعود إلى هذا الموضوع من زاوية المتأمل لهذه الظاهرة.

لقد شد انتباهي في السنوات الأخيرة التغيرات التي طرأت على نقوشات العمولة المتداولة بيننا في الجزائر، من صور لحركة ثورية، ولأبطال، كصورة الأمير التي كانت تزخرف نقودنا، لمجموعة من الحيوانات منها ما هو أصيل في بلدنا لأخرى غريبة عن حياتنا، كما هو الحال مع قطعة الألف دينارو التي ظهرت بصورة حيوان غريب(بيزون).

ولقد أثارت حينها هذه المسألة بعض الاستفسارات ولكنها لم تطول. كما أنني مازلت أتذكر حديثا جرى بين مسؤوليين في الدولة على هذه القضية- قضية تسمية الدينار الجزائري- ومن بين ما ذكره هؤلاء أنه حينما صدر قرار بتسمية العملة الجزائرية بالدينار، وكان وراءها واحد من هذين المسؤليين، كتب الثاني مقالا حول هذا الموضوع ووضع صورة لدينار يرتدي قبعة عسكرية. لم أفهم يومها القيمة التاريخية لهذا الحديث، بل عمقه التاريخي، والآن بعدما استفحل الأمر أردت أن أعود لهذه المسألة من زاوية المحلل لها.

يبدو لي بأننا لم نطرحه على أنفسنا سؤالا مهما، متى كانت النقود مقياسا للقيم؟ القيم الأخلاقية والاجتماعية؟

تتحدد أهمية هذا السؤال من حيث أن الإجابة عنه تشرح الصراع القائم الآن بين الفقير والغني، بين طبقة غنية برزت للوجود في لحظة من لحظات تاريخنا المعاصر، والراهن وطبقة حكم عليها نفس هذا الوضع بالفقر والبؤس، كما تبرز قيمة هذا التحديد ومن منظور آخر جدوته لمعرفة اللهف وراء اكتساب المال للظفر بمكانة اجتماعية ولو بالسرقة أو غيرها من الصيغ غير القانونية، للتموقع اجتماعيا. كما يجيبنا هذا السؤال عن التحول غير المنتظم لقيم التبادل الاجتماعي والتي بدورها تفسر لنا ما هو الدافع الذي يجعل مثلا طالبة جامعية، رمز المعرفة والعقل، تجري وراء بعض ممن سموا أغنياء باسم التجارة أو المقاولة.

كما يسمح لنا هذا الطرح ومن جانب آخر تفسير ظاهرة تحول مفهوم الإرهاب، الذي يقتل ويفتك، إلى إرهاب يستولي على المال العام والخاص، وظاهرة الحجز لأبناء الأثرياء. كل هذا ينبأ بخطورة الوضع الذي يتأسس على هذه العلاقة الجدلية بين البؤس والغني والتي تصنعها النقود، هكذا هي مسألة النقود خطيرة جدا.

حدد أرسطو في كتابه السياسة أربعة صور للنقود: صورة للتبادل، وصورة للقيم مثالي، وصورة للاقتصاد، وأخيرا صورة لدفع الأجر، لا يمكن أن تخرج النقود عن هذه المهمات الأربع

المحددة لها سلفا، بل إن جل النظريات الاقتصادية ركزت في مجملها على ثلاث جوانب منها: النقد كصورة للتبادل وصورة للاقتصاد، وصورة لدفع الأجر، ونظريات أخرى أضافت إليها العامل الرابع، النقد كصورة للقيم المثلي.

وعليه يحرص كل اقتصاد في العالم على مسألة مهمة نعني بها في الأدبيات الاقتصادية: الصحة المالية، وأهمية هذه الأخيرة تكمن في تحديد سيادة الدولة، ونعني بها، أي الصحة المالية، ما يعرف حاليا بميزان المدفوعات الذي يعتبر بمثابة مؤشر على قيمة وقوة الكتلة النقدية للبلاد، ولكن الصحة المالية لا تتحدد إلا بصور متعددة منها: قيمة التبادل التي تحدد العلاقة بين الصادرات والواردات، قاعدة إنتاجية تعكس صحة الإنتاج المحلي، كما يحرص الاقتصاد نفسه على تحسين اقتصاد البلد من حيث قوته الإنتاجية، وتحديد سقف الأجور(الحد الأدنى للأجر المدفوع) والذي يبدو لنا محل نزاع بين الطبقة الشغيلة باعتبارها الضامن الأساسي لاستمرار الحياة الاقتصادية للدولة.

هذه المسألة الأخيرة بدت لنا في الكثير من الأحيان هي الصورة الحقيقية للمطالبة بحق الترقية الاجتماعية للأجور.

ولعل طرح هذه الأخيرة من حيث هي ترقية اجتماعية للأجور مؤشر على أن الوضع الاجتماعي، أي القيمي، هو المطروح وليس الوضع المالي لأن الاختلال الحاصل داخل بنية المجتمع هو الذي يظهر للعيان من حيث هو حياة يومية: غلاء المعيشة، مشهد يعكسه كل مرة عمق الشعارات المرفوعة أيام الاحتجاجات

الاجتماعية، عدم تغطية الأجر المدفوع للمدة الزمانية المحددة بشهر كامل، 30 يوم، وبالتالي تطرح مسألة ضرورة رفع الأجر لإعادة الاعتبار للمكانة الاجتماعية للأجير حتى لا يضع مفهوم أساسي في النقود وهو النقد كصورة للقيم المثلي.

إن التحديد القيمي للنقد هو الذي دفع تاريخيا إلى التفكير في وضع مرجعي للنقد من خلال معدنين ثمنين، الفضة والذهب لاعتبارات تتعلق بقيمتهما المعدنية وقدرتهما على التمثيل بإعتبارهما مرجعان لقوة السيادة.

وها نحن اليوم، ومن منظور السيادة الاجتماعية نعود للاستفسار عن السيادة الاجتماعية للمجتمع حيث أصبحت قيم النقد تتحدد بكمية امتلاكه، لا بكيفية اكتسابه، أصبحت السرقة تنعت بالقفازة، وضع مر ولكنه حقيقي، ماذا يمكن أن يقول ذلك الشاب الحامل لأعلى درجات العلم والحامل بأرقي صور الكرامة الإنسانية، الحصول على عمل شريف، حينما يجد أخت له في مقتبل شبابها مازالت تدفع له مصروفه اليومي بطرق شريفة مرة وأخرى غير شريفة، ماذا يقول ذلك الأب الطاعن في السن حينما تطلب منه زوجته أو احد أولاده مصروفه الأسبوعي ويجيبهم بأنه غير قادر، أليست هذه هي أقصي درجات الانتحار اليومي لقيم الكرامة الإنسانية.

في كتابه الكلمات والأشياء يحدد ميشال فوكو العلاقة بين الرهن والسعر وهي علاقة محددة بقيمة النقد يقول عن النقد(تعويض ائتماني تم التواضع عليه من طرف الجميع- فهو بالتالي مجرد

وهم. فالنقد بوصفه رهنا يعين ثروة ما – حاضرة أو غير حاضرة ويحدد سعرها) ويهمنا في هذا التحديد الفوكوي مسألتين: تتعلق الأولى بمفهوم التواضع والثانية بالوهم.

أما عن الأولى فإن أهميتها تبرز من حيث أن الامتثال إلى النقد كوسيلة للتبادل اليومي هو من اختراع الإنسان، وبالتالي أن الإنسان وضع لنفسه معيار تحديد قيمه، ولذا انصب التفكير الماركسي على إعادة التفكير في صيغ أخرى لتعويض النقد، هذا التفكير يبدو لنا بعد التعتيم الأمريكي لما سمي بموت الماركسية اليوم غريبا ولكنه مفيد جدا لنا على الأقل نحن شعوب العالم المتخلف حتى نفهم قيمة السيادة النقدية.

لنفكر جيدا في هذا التغير الذي طرأ على صور العملة لدينا لقد حصل ذلك في لحظات التحول البنيوي لاقتصاد بلدنا وتزامن مع ما فرض علينا من التزامات مالية من قبل البنك الدولي آنذاك، حتى بدت لنا مسألة رهن الذهب مخرجا حقيقيا لأزمتنا المالية. وعليه أصبح من الواجب اليوم أن نعيد التفكير في مدلول الدينار من حيث رمزيته(00) ودلالته السميائية، والتي تحدد هوية الدينار الجزائري، تجربة لربما قامت بها عدة دول حينما أرادت أن تعيد عملتها للتبادل الحقيقي في السوق، اقصد بذلك السؤال عن اختفاء بعض أصناف القطع النقدية من التبادلات اليومية(5 سنتيم،10 سنتيم، 20 سنتيم، 50 سنتيم)، والذي لا يعني امتصاصا للكتلة النقدية بقدر ما هو تدهور رمزي للدلالة السميائية لمفهوم الدينار كنقد يصنع سيادة الدولة.

وتأتي المسألة الثانية متعلقة بمفهوم الوهم، من حيث أن الوهم يفسر لنا هذا الصراع الاجتماعي من أجل امتلاك مكانة اجتماعية من خلال حجم كمية النقد المتوفرة لدي الشخص المالك، وهذا ما يفسر بعض الاختلالات في القيم الاجتماعية لدينا، والتي تتمثل في صورتين: بروز طبقة من أصحاب المال (النقد) المكتسب بطرق مختلفة، وثانيا تغليب التجارة، التجارة المربحة في اتجاه الاستيراد، على تحريك آليات الإنتاج(زراعة وصناعة، واستثمار) بحجة إغراء السوق بالسلع واللجوء إلى المضاربة وسط تشريع جبائي، وبنكي، وجمركي مهلهل لا يخدم سوى مصلحة من هو أقوى، وبالتالي أصبح التداول اليومي لمفهوم النقد يستند لدلالات القوة (بروز مصطلح الشّكارا) بالمفهوم الواسع لما تحمله هذه الكلمة ورمزية اختفاء اللون الأسود فقط من على لأكياس البلاستيكة دون غيره من السوق باسم حماية البيئة من التلوث.

إن هذا التحليل يفسر لنا مفهوم الطبيعة البشرية من حيث هي طبيعة منتجه لقيم بؤسها ورفاهيتها، طبيعة عالجها من هذا المنظور جون لوك ، والجاحظ في دلالات البخيل، ولعل المثل الشعبي عندنا القائل -الدراهم يبنوا طريق في البحر- يبدو اليوم أكثر صدقا لو أضيف له أن الدراهم يعملوا طريق في السماء.

*****

المـــارق (فوايو)

لم يحظ مصطلح المارق(***فوايو***) بأهمية كبيرة من لدن بعض المفكرين لولا عودته المفاجئة للساحة السياسية وبالضبط لالستعمال في بعض الصراعات الجيوإستراتجية من جهة، ومن جهة أخرى أنه أضحي وجها ألطف للتعبير عن الإرهاب ولربما بين المصطلحين، المارق، والإرهابي، هوة كبيرة من حيث الاستعمال أو الفهم ولكن في كثير من الأحيان خاصة في وقتنا هذا يختلط الأمر و هذا ما أثاره كتاب جاك دريـدا حول المارق.

لا أنوي هنا العودة لأطروحة دريدا أو بعض المفكرين الأمريكيين، ولكل أريد أن أعيد النظر في المصطلح من خلال تمثله في ذهننا نظرا للاستعمال غير الصحيح أحيانا من لدن البعض، خاصة إذا سمح البعض لأنفسهم من سحبه هكذا على بعض الحالات بدون أن يكونوا على علم بخطورة الاستعمال الخاطئ(أشير هنا فقط لوصف أستاذ من علم الاجتماع من كبار السن من جامعة وهران، لبعض زملائه الذين ربما تفتخر بهم جامعة وهران بهذا المصطلح) وبدون أن يكون على بينة من صحة الاستعمال.

لقد اختلط مصطلح المارق خاصة في معناه الغربي(فوايو) بمصطلح الانحراف، كما حصره علماء النفس والاجتماع والقانون حصرا علميا حيث يشمل بصفة عامة سلوكا غير سوي

قياسا بسلوك سوى منمط على قواعد اجتماعية وقانونية ضابطة للسلوك، ولكن أليست عملية الضبط هذه نفسها محل سؤال؟

لماذا تقبلنا هكذا وبدون أن نسأل يوما لماذا نخضع مباشر لما تمليه القوانين: العرفية، والقانونية وتلك الضابطة للسلوك النفسي والاجتماعي؟وهل في كل الحالات دائما تكون العبرة دائما في الحكم على غير السوى بالمارق وهو بذلك قد يعد خارجا عن القانون، ولربما صعلوكا، أو مجنونا ...

ليس لي من دليل سوى أن نعود هنا إلى بعض النماذج الحية من تراثنا ومن حياتنا المعاصرة، ولعل كلنا يتذكر نموذجين: أنموذج ما عرف في الشعر بالصعاليك، و امرئ القيس، والشاعر المكن بتأبط شرا، لست هنا لأذكر بهم، ولكن لأذكر بأن العبرة من هؤلاء هو أنهم أبدعوا شعرا من حيث هو إبداع عربي أصيل مازال يشكل ثراتا معترف به، حيث لا يمكننا سوى الاقرار به، و الأهم في ذلك هو أنهم أعطوا لنا العبرة بأن قوانين: القبيلة والمجتمع، ليست كلها قابلة للاعتراف بل قد يحصل أحيانا تشنجا ورفضا لما هو معترف به. إن مكانة هؤلاء، مكانتهما الإبداعية، لم تزل قائمة وعليه ليس من الضرورة بمكان أن نرسخ لسياسية الخضوع إلى(أنموذج معيار السلط) حتى يقال بأننا لسنا مارقون.

كما أن أساس التفلسف **Philosopher** في حد ذاته هو هذا التعاطي اليومي والمستمر للخروج عن المألوف وإلا غاب جوهر الفلسفة. لنعود اليوم إلى تاريخ الفلسفة، هذا التاريخ

الطويل طول عمر البشرية، الذي جعله يمتد كل هذا الامتداد هوعدم الخضوع لنفس الوصفة التي تركها الأولون منذ طاليس إلى أفلاطون وأرسطو، وإلا ما كانت الفلسفة في حد ذاتها تنبأ كل يوم بالجديد، إن التجدد نابع من منطق عدم الخضوع نفسه، ومن ضرورة الخروج على المألوف، إنه السمة المميزة للنقد.

لنأخذ على سبيل المثال شاعرا معاصرا لنا كالجواهري أو مظفر النواب أو نزار قباني فهل هؤلاء مارقون بالصفة التي نحملها اليوم في تميزنا بين سلوك سوى وآخر غير سوي وفق معيار المتسلط. إن ما أبدعه هؤلاء يفوق بكثير على الأقل حجم المواقف السياسية والاجتماعية لهذه الأمة في أقصي عنفوانها السياسي وأدني صور تخلفها.

إن مفهوم المارق لم تعد تحدده سلوكات من النوع الذي مازال يغلف ذهن صاحبنا ويشكل صنم من أصنام معرفية تحجبه عن رؤية صحيحة وصائبة للأمور، والذي مازال قائما في ذهن الكثير، وإنما مفهوم المارق بدء اليوم يأخذ منحنيات واسعة النطاق في تداولنا السياسي، وفي التموقع الجيوإستراتيجي، ولنا في ذلك الأزمة التي مرت بها الجزائر.

ولعل المارق هو من المفاهيم والمصطلحات التي اشتبكت عنا في تحديدها لمفهوم الإرهاب نظير إلتصاقه بمفاهيم محايثة للجهاد مرة والثورة مرة أخرى والتمرد كذلك، ولكن ربما لحنكة وحظ جزائري محض إستطاعت الجزائر تدويل المفهوم خاصة بعد أحداث 11 من سبتمبر، ذلك لأنه قبل هذا التاريخ كنا

الوحيدين في العالم كله الذين نوصف بهذا النعت، والمضحك في الأمر أن من كانوا يوصفون (بالإرهابيين.المارقين) بهذا الوصف كانوا يحضون بكل فرص الاستقبال من لدن من يسوقون اليوم لمفهوم الإرهاب، بل أنهم طعموه بمفهوم المارق.

وهذا الاستبدال ليس تعويضا وإنما هو ما يتركنا نؤكد مرة أخرى بأن المارق يخضع دائما لشروط الخروج عن المعيار والنمط، فحينما كان الإرهابي يصوب خطابه نحو نفسه ،جزائري ضد جزائري، لم يكن في نظر الغرب مارقا ولا حتى إرهابيا.

ولكن بعدما غير وجهة خطابه أصبح الإرهابي نفسه مارقا لا لشيء سوى لأن هذا الأخير خرج عن حدود الأهداف التي كان موجها إليها أي ما سميته سابقا بالمعايير وبالتالي أصبح في نظرهم خطيرا مما استوجب التفكير في طرق استئصاله بالحرب مرة ، حرب أمريكا ضد أفغانستان، العراق، روسيا ضد شيشان...، أو بالتهجير مرة أخرى، وضع ترسانة من قوانين الطرد الجماعي، الحرمان أو المراقبة المفتعلة لملفات التأشيرة مع تقنين محكم للدخول أو الخروج، وغيرها من الإجراءات المتسلطة أحيانا التي عشنا البعض منها في السنوات الأخيرة سواء في بعض الأحياء المكتظة بالسكان من درجة الجيل الثاني والثالث والرابع بأوربا أو بباريس علما أننا ولا محالة سنعيش وضعا أكثر قساوة من هذا في سنوات القادمة.

وهذا ما يدفعنا ربما بأن ألاحظ وبتأمل عميق دور وحرص الجزائر حاليا للتموقع عالميا، وما هذه العودة القوية في السنوات الأخيرة للريادة العالمية والتي قد يرجعها البعض لارتفاع دور مداخيل البترول وصب ذلك في حركة التنمية، مع أن الواقع المعاش لا يعكس صحة هذا الطرح، لذلك نرى بأن هذا الأمر يعود لإعادة فهم الغرب لقيمة الرأسمال الاجتماعي والسياسي الجزائري.

إن أحسن ما يمثل هذه القيمة المعنوية- رأسمال الاجتماعي والسياسي الجزائري، فيلم "معركة الجزائر" الذي أصبح وثيقة إستراتجية في فهم ما يجرى في بعض البلدان: العراق، وأفغانستان، ولربما وللحاجة نفسها ستصبح في السنوات القليلة القادمة الخبرة الجزائرية في هذا الإطار منتوجا استراتجيا ضمن بورصة دراسة ميكانيزمات الفهم/العقل البشري الشيء الذي يؤهل أكثر ضرورة الاهتمام بالطاقات الفكرية والجامعية في العلوم والعلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة.مما يعني أنه من الواجب الاهتمام بهذه العلوم في جامعاتنا، وهو راهن مهم من حيث معطياته الاستراتجية.

لذلك نلاحظ، في أخر الأمر بأن الخطورة كل الخطورة لا تكمن في الكم الهائل من المصطلحات والمفاهيم التي نحملها في أذهاننا، ولكن الخطر القاتل هو حينما لا نحدد مصطلحاتنا ونوزعها بالمجان وبدون علم ودراية. إن الذي مازلت أتذكره

لحد الآن قولا تعلمته، منذ أن وضعت قدمي الجامعة، قول فولتير لمخاطبه حدد *مفاهيمك*.

*****

الشعر

ينبغي التنبيه منذ البداية بأنني لا أريد من خلال هذا المقالة أن أناقش الشعراء فيما يقولون، أو نظريات الشعر، فذلك أمر أتركه للمختصين، بينما ما أريد الوقوف عليه نقاط ثلاثة تبدو لي مهمة ومرتبطة فيما بينها حتى يخال لي أنها نقطة واحدة، وهي: ما علاقة الشعر بالإعجاز؟ لماذا لم ننتبه لحد الآن لتلك الشجاعة التي تجاوز بها شعراء المهجر أساليب الكتابة الشعرية القديمة؟ وما علاقة الشعر بموسيقي الدولة الحديثة عندنا؟ هذه الأسئلة تتلخص في السؤال التالي ما علاقتنا بالشعر؟

إن غرابة هذا السؤال البسيط تبدو فيما نسمعه منذ أمد طويل من أنه لنا في العالم العربي شعراء كثر، و هذه نعمة أنعمت بها علينا الطبيعة. ولكن لماذا تقدم القول، قول الشعر وتأخرت الكتابة الموسيقية إبداعا عندنا، لحتى أن الأمر يبدو معكوسا في ذهننا بدل أن يقود الجواد العربة أصبحت العربة هي التي تقود الجواد، إذا ما كان الجواد هو الكتابة، لماذا هذا الفرق الشاسع بين شعر حافل بموسيقي الفراهيدي، وموسيقي مستحدثة في وطننا

العربي، لماذا لا تكون أشعارنا بموسيقاها انعكاسا لروح موسيقية نابعة من تاريخية الموسيقي العربية نفسها مما قد يعد تعبيرا عن إبداع عربي؟؟ إن الاجابة عن مثل هذه الأسئلة هو ما قد يجيبنا اليوم عن سؤال لماذا تغلبت موسقي الراي والراب على موسيقي السيد درويش وموسيقي الغرناطي والموشح في عالمنا العربي.

هذه الأسئلة تجيبنا كذلك عن الجدل الصامت بين جيل في عالمنا العربي مازال يعشق حلم العودة إلى أم كلثوم وفريد الأطرش ومحمد الديخ، وجيل يفضل موسيقي سيلين، آليان ومادونا.

أزمة حقيقية لا يمكننا أن نحل خيوطها إلا بهذه العودة الواعية للشعر، كأصل للعمل الفني من حيث هو إبداع عربي أصيل.

لننطلق من هذه الفرضية، في البدء كان الشعر، هكذا تعلمنا من الكتب التراثية، ولست هنا مع أو ضد أطروحة عميد الأدب العربي، طه حسن، حول حقيقة الشعر العربي القديم، ولككنا نتفق جميعا على أن العرب أبدعوا شعرا جميلا، أعتمد كهيكل معماري لما أصبح يعرف بالقصيدة العربية، قصيدة روجت لها أسواق كانت بمثابة مؤسسات علمية تعتمد كل ما هو جميل ولائق بأن يرقي لمستوى القصيدة العربية، والتي كان عكاظ واحدا من بينها يلعب دور مؤسسة علمية للتحكيم العلمي، قياسا بالعصر ذاته، لأروع القصائد لحتى أن الرحال كانت تشد إليه، وإلى أمثله.

لقد كان الشعر قديما، وقبل أن يتشكل من حيث بنائه الموسيقي الرسمي مع الخليل، قائم كموسيقي في حد ذاته، وإلا لما كانت العرب تسمع لشاعرا إذ لم يكن يطربهم؟

إن الطرب شرط من شروط الشعرية لذلك لم يعرف العرب داخل نظام القول خارج الطرب شيء آخر غير أشعارهم، بل حتى الزجل كان طربا.

ما يمكننا ملاحظته منذ البداية هو هذا الامتياز والتمييز الذي كان لقبلية عن أخرى من خلال شاعرها وشعرها، لنقل من خلال موسيقاها، ولا نعني مطربها، إذ ليس بالضرورة أن يكون الطرب هو روح القبيلة بل الموسيقي هي ما يجب أن تكون روحا للقبيلة، هذا الحكم ربما استبق به الأمر هنا وأقول هذا ما تفطن إليه الألمان مع غوتيه وبتهوفان، والأخوة شليجل أن الموسيقي النوعية هي وحدها التي تصنع روح الأمة، وبالتالي كان هذا الارتباط المبكر بين الشعر والموسيقي عند العرب القدامى بمثابة تحدي للطبيعة نفسها، الشيء الذي برز تقريبا في صور جميلة وفي أغراض تصب كلها في الحب بالمعني الواسع، للعشيقة،والقبيلة وفي شعر الطلل., ولقد سطع نجم العرب كثيرا لحتى وصل الأمر بالجاحظ في كتاب الحيوان لحد التأكيد على أن العرب خلق للشعر، وبالتالي أنهم لم يهتموا بترجمة شعر اليونان بل ترجموا فلسفتهم، أي فلسفة اليونان، هكذا كان الشعر بمنزلة الفيلا صوفيا عند اليونان.

ولكن سرعان ما تصاب هذه القداسة للقصيدة العربية بقداسة تفوقها من حيث الاعتبارات الدينية، ونعني بها مفهوم الإعجاز، الذي بدا بمثابة عائق إبستمولوجي أمام مواصلة حركة الإبداع داخل القصيدة العربية.

لم تكن صورة الإعجاز فقط لتهذيب القصيدة العربية من حيث اللفظ والصور والمعاني بل كانت بمثابة تحدي داخل اللغة نفسها اللغة المبدع بها، وهذا لعمري يستدعي منا بعض التوقف لأن مربط الفرس يبدو ها هنا.

يأتي مفهوم الإعجاز، بمعنى العجز والتعجيز، ليحمل معني عدم القدرة على التجاوز أي بمعني وضع لحدود معرفية ولغوية. إن وضع الحدود هنا ترافق مع مفهوم أصلي في الثقافة العربية ونعني به التدوين وبالتالي تم وضع الثقافة العربية داخل أطر وقوالب مغلقة من حيث الشكل، ومنتهية من حيث البنية، ولذلك كانت الإشكالية التي عالجها المفكرون العرب في عصرنا هذا مثل الجابري وأدونيس، وغيرهما تنحصر في هذا المستوى فقط دون غيره، وما لم ينتبه إليه هؤلاء هو نقد مفهوم الإعجاز نفسه لا من خارجه بتشريح بني الثقافة العربية، كما فعلوا بل من الداخل.

فالمثال الذي أريد أن اقترب منه هنا هو هذا الانزياح الذي عرفه النص الصوفي في الثقافة العربية، ذلك أن اللغة الصوفية وجدت ضالتها في هذا التجاوز المبطن، الخفي والمتميز لمفهوم الإعجاز بإختراعها مفهوم المفارقة الوجودية لذلك كانت اللغة التي يشتغل

عليه النص الصوفي لغة تبدو لنا مفارقة للطبيعة، وثانيا أنها حافظت على جمليتها وعلى واقعيتها، لذلك نتسال ألا يصح أن يكون معني التجاوز الصوفي لمفهوم الإعجاز بمثابة نقد من الداخل لمفهوم الإعجاز نفسه ؟

لست هنا لأحيل القارئ على التجربة الألمانية نفسها، ولكن في رأي أن خير مثال يمكننا أن نعود إليه العمل الذي قام به شعراء المهجر في اختيار لغة ثانية للتعبير عن أفكارهم، حينما يصرح جبران بأن "لشعراء المشرق لغتهم ولي لغتي"، ألا يعد هذا بمثابة لحظة من لحظات كسر طوق الإعجاز الذي أصاب العملية الإبداعية داخل الثقافة العربية؟ ثم لماذا تأتي هذه الخطوة من الشعر بالذات، إذ لم يكن الشعر في نظر هؤلاء هو التعبير الخالص عن روح الأمة؟.

إن الشعر لم يكن بعيدا عن روح الكتابة العربية، هكذا كانت الثقافة العربية في أصولها القديمة، ولذا يجب أن تترافق العملية الإبداعية مع عودة روح الكتابة لمعناها الحقيقي، ولكن هاهنا نقع أمامنا اختيارات مفارقة لما قد نحلم به.

كان الشعر دائما تعبيرا موسيقيا عن روح أمته، فبأي موسيقي يمكننا الآن كتابة القصيدة الجديدة؟ صحيح جدا، بالتقسيمات العروضية للخليل، ولكن أين نضع كل هذه الموسيقي التي رافقت بعض أنواع تاريخ الشعر العربي في عصوره كلها، عباسي، أموي، أندلسي، مملوكي، عثماني، حديث معاصر؟ سؤال محير، واساسي ولكننا مع ذلك لم نفكر فيه بعد.

كانت الموسيقي دائما تعبر عن روح القبيلة بل أن القبيلة نفسها تجد هويتها الموسيقية في شاعرها؟ فكيف هي الهوية الموسيقية لدولنا؟

لقد انتبهنا في تحليلاتنا وأدبياتنا السياسية للفرق بين بنية القبيلة بالأمس وبينة الدولة الحديثة، ولكن ما لم ننتبه إليه هو هل هناك فرق بالضرورة بين موسيقي الشعر بالأمس المعبرة عن روح القبيلة وبين موسيقي اليوم المعبرة عن الدولة والمعبرة من خلالها الدولة عن نفسها؟

على مستوى الشعر لم يتغير شيء، العرب مازالوا يكتبون شعرا حرا أو عموديا لا يهم لأن طوق الخروج عن الإعجاز الهيكلي، أو المعماري للقصيدة العربية تم حسمه مع شعراء المهجر، وهم في ذلك مشكورون، ولكن هلا تأملنا على مستوى الموسيقي المرافقة للشعرية العربية الحديثة والمعاصرة العلاقة بينها وبين تاريخها الموسيقي وإطارها النظامي والسياسي؟

Ré- fa- mi- ré-do-si-do-ré-si-sol-sol إن طبيعة هذه الأناشيد هي التي تكون هوية دولنا العربية الحديثة والمعاصرة، أناشيد لا علاقة لها بالروح الموسيقية في إمتدادتها التاريخية لما هو عربي، موسيقي ليست نابعة من تقسيمات الفراهيدي ومن موسقي الزرياب ، ومن هنا يأتي الخلل في بناء تصور واضح عن سؤال من نحن؟ سؤال قاتل بالرغم من بساطته لأنه يفتقد لروح موسيقية نابعة من وجدان الأبعاد التاريخية للأمة، وبل أحيانا الوطن الواحد، سؤال يحيلنا على حقيقة مرة، إذا تم تأمله

بعمق، مفادها أننا سعينا طيلة قرن كامل إلى تقنين آلي للجسد بدل صقل متميز وممتع للروح.

هكذا كان الفرق بيننا وبين الآخرين، الألمان مثلا، في علاقتهم بموسقي بتهوفان، وهكذا وقع الشرخ الذي كادت الأغنية العربية الحديثة في أصولها بداية من السيد درويش، وأم كلثوم وفريد الأطرش أن تكون بمثابة الإعجاز الموسيقي العربي الحديث، ولكن هذه الموسيقي نفسها لم تستطع لأسباب قصرية أن تكون الهوية الموسيقية لدولنا الحديثة.

ولا شك بأن هناك فرق شاسع بين اختياراتنا الموسيقية لهويتنا الوطنية وبين أحلامنا في وحدة موسيقية كتعبير عن روح أمتنا العربية، بل أن الأمر يزداد تدهورا حينما نظل نحتفظ بهذا البعد الرومانسي الذي رافق الموسيقي العربية الحديثة في علاقتها بصالونات الشعر في عالمنا العربي، مع ما نعيشه اليوم من فضاءات مغايرة لنوع الاهتمام بالأغنية العربية أو العالمية لدي أبناء أمتنا العربية، هكذا فقط يمكننا أن نفهم أحد أعمق مشاكلنا الاجتماعية في هذا الفرق بين طبقات موسيقية اجتماعية.

وهكذا تتسع الهوة بينا كلما تقدمنا للخلف، لأننا تعودنا أن نتقدم إلى الأمام كما تمليه علينا القوانين العلمية، علما أنه ولترسيخ الخصوصية قد يسمح لنا بأن نقلب الأوضاع، ولعل القبيلة الهندية الكاتشوا بأمريكا اللاتينية، مازالت تحتفظ لحد الآن بهذا المقاس المغاير لكل الاعتبارات العلمية، التقدم إلى الخلف، هذا التصور

للتقدم قد يفيدنا في البحث عن نقاط القوة في أساليب الكتابة الممكنة حتى ننطلق في التأسيس لحركة إبداعية.

لايجب أن نغالط أنفسنا، أمة البترول هذه، فإن الشعر والموسيقي ضررويان لأي نهضة ممكنة طامحة، نهضة محلية أو شاملة، الشعر وحده ينبوع الحياة الحالمة المتوقدة، الشعر وحده بالأمس كان مصدر حكمتنا واليوم وحده قادر على أن يكون معينا لنا على كتابة إبداعية ممكنة.

******

خاتــمة
أو استئناف البدء

من الأمور الأكثر أهمية في الكتابة وجود علامات التنقيط والوقوف (، . ؟ !) وهي التي بلا شك قد وضعت حتى لتعطى الكاتب وللقارئ نفسا مميزا، نفس الكتابة إذا كنا نريد أن يكون تعبيرنا سليما وواضحا لنا ونفس المواصلة والتتبع بالنسبة للقارئ بحيث يمكنه أن يسترجع أنفاسه بعد طول الجملة، ولذا كذلك كانت علامات التنقيط والوقوف مهمة لأساليب الكتابة.

وقد تميز كثير من الكُتاب بفنية استعمال مثل هذه العلامات، وأشهرهم في عصرنا الفيلسوف جاك دريدا، الذي لا يختلف اثنان بأنه فجر اللغة الفرنسية أسلوبا وكتابة بمثل هذه الفنيات الكتابية. ولا يتوقف أمر الاستئناف عند هذا المستوى بل أن اللغة العربية خصت بأحرف تفيد الاستئناف القريب والبعيد فـ(ثم) تفيد الاستئناف الزمني السريع بينما (فـ) لا تلزم ذلك. ولعل قياس الزمن في الاستعمالات اللغوية قد راعى، وبشكل مدهش هذه العلامات.

وهذا الإجراء الذي نحسبه ربما مقتصرا فقط على الاستعمالات اللغوية له دلالة إجتماعية في حياتنا اليومية فإذا انتقلنا إلى عالم الحياة فإن الاستئناف يصلح لأن نسحبه على كل مجرياتها، ففي استئناف التعلم، والحياة، والقول واحد من بين

تلك العلامات البادية لنا في الوجود. فالاستئناف ضرورة من ضروريات الشعور بالحياة ولا يقتصر الاستئناف على عمر معين بقدر ما هو مفتوح على كل أبعاده الزمنية، وعليه يحق لكل واحد منا أن يستأنف متى شاء لأن الاستئناف هو ببساطة القرار بالمواصلة، لذلك يمكن أن نعتبر الاستئناف واعي خلاق لمعنى الحياة، الشيء الذي يجعله لا يراعي زمانا أومكانا.

ولعل هذا المبدأ الأنطولوجي هو التأسيس الوجودي لمعنى الحياة، ولمعني الحق في العيش، إنه بصورة مختصرة الدفاع عن الحق في الاحترام.

أما اليوم، وقد انفتح العالم كله أمامنا، علينا أن نستأنف الحياة لأن الاستئناف هو ضد الانقراض، وضد الانتظارفالأمة التي لا تقرر استئناف حياتها محكوم عليها بالفناء.

ولكن يجب أن نعلم بأنه لم يعد اليوم بناء الإنسان يخضع لنفس علامات الاستئناف بقدر ما هو خاضع لاستئناف البدء نفسه مما يعني بأن علامات الاستئناف نفسها من الواجب أن تخضع للتطوير المستمر حتى تسهم في نشر الوعي بضرورة الحق في الحياة كما نريدها لا كما تريدنا.