العرب
الأحد 2021/07/11
السنة 44 العدد 12116

يجب ألا ينتصر ثانتوس على آريس داخل كل منا

الحب وسيلة لوجود الآخر (لوحة للفنانة هيلدا حياري)

أحمد برقاوي
كاتب فلسطيني

لا معنى للحياة إلا المعنى الذي نخلعه عليها، معنى الحياة لاحق لوجود الحياة، وليس قبله، العقل يخلق المعنى كي يجعل العيش في الحياة ممكناً. فالحب والكره والمهنة وكل ما يفيض عن الإنسان من سلوك ووعي مرتبط ارتباطاً شديداً بالمعنى الذي خلعته على حياتك وعلى الحياة عامة. وكل تأفف ورفض وتمرد وقتل وتعبيرات، هذا كله ليس سوى التعبير العملي والمعنوي عن اعتقادك بأن هناك خرقاً للمعنى الذي صغته للحياة.

ومعاني الحياة لا حدود لها عامة، وتكون مشتركة بين الأفراد وتكون خاصة. فإذا كانت السعادة معنى مشتركا بين الفلاح والشاعر فإن معنى السعادة عند كليهما متفاوت في الماهية. وقس على ذلك.

والكائن يتوهم أن معناه سابق على وجوده، أو يردّ معناه إلى مانح للمعنى من خارجه. فأنت عندما ترث معنىً للحياة ولم تفكر في حقيقته فإنك قد صدقت ووافقت على ماهية معناك، وتغدو مسؤولاً عن تعين معناك في الحياة.

الحب والتدمير هما غريزتان تخضعان لتطوّر وتغيّر وتحوّل عبر الثقافة ونادرًا ما يظهران في صورتهما الطبيعية

المعنى هو الذي يخلق الموقف من الحياة، يخلق رضا الفرد ورفضه، حبه وكرهه، خنوعه وتمرده، تشاؤمه وتفاؤله، وهكذا.

لا معنى من دون أن تكون العلاقة مع الحياة علاقة حب، بدءًا من حب الأشياء الصغيرة وبناء علاقة حميمة بها، مرورًا بالطبيعة وبالعمل، وانتهاءً بالوجود. ولا يمكن أن تتأفف من العالم وتكره على نحو أصيل إذا لم يكن أساس التأفف والكره هو الحب.

في الحب تقوم علاقة ترابط بينك وبين ما تحب ومن تحب، وهذه عملية لا تتوقف عن الوجود والتحول.

من أهم مآثر فرويد أنه قد دلّنا على أن آريس –إله الحب– مولود معنا ويُقيم فينا، وليس إلاهًا يأتي من خارجنا، لكنه نسي أن يقول إن ثانتوس –إله التدمير– المولود معنا أيضًا قادر على قتل آريس واحتلال الذات احتلالاً كاملًا، وليس بالضرورة أن يظهرا معًا في سلوك واحد.

غير أن الحب والتدمير، بوصفهما غريزتين، يخضعان لتطوّر وتغيّر وتحوّل عبر الثقافة، ونادرًا ما يظهران في صورتهما الطبيعية.

ما الذي يجعل آريس أكثر حضورًا من ثانتوس أو العكس؟

في مستوى التحليل الفردي لا أحد يستطيع أن يُجيب عن هذا السؤال، حتى عن حال ذاته؛ فالفرد خليط من بنية بيولوجية موروثة، وطفولة تحدد مصيره اللاحق، وتربية أسرية واجتماعية وثقافة، وكل هذا يُحدّد غريزة الحب والتدمير في ذاته، ويطوّرهما وينمّي إحداهما على حساب الأخرى.

لكن باستطاعتنا أن نتحدث عن الحب والتدمير في مجتمع من المجتمعات، بل عن الحب والحضارة، كما فعل هربرت ماركيوز في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه، ففي المجتمعات المستقرة ذات الحياة المتميزة بالوفرة وتلبية الحاجات الضرورية، والمتمتعة بحظ جيد من الأمان والحرية والحق المقونن، يحضر الحب كسمة عامة من سمات هذا المجتمع، ويغدو التدمير حالة فردية أو محدودًا في جماعات صغيرة. وبالعكس حين يعيش مجتمع ما تحت حكم دكتاتورية، والدكتاتورية عنفية بالضرورة، وحياة ملؤها الخوف والغضب والفقر، فإن غريزة التدمير تنمو نموًا سرطانيًا، وإن كانت مكبوتة بسبب القمع الذي يحول دون ظهورها؛ فغريزة التدمير التي يُظهرها النظام المستبد تخلق نظيرتها، وتتراجع غريزة الحب وثقافتها المشرية.

الغباء العبقري للنظام المستبد، ولاسيما إذا كانت الدكتاتورية دكتاتورية جماعة متخلفة ولا حدود لعنفها، لا يسمح له بالتفكير في التبعات القادمة لسلوك غريزته التدميرية، حيث تكفي مصادفة واحدة لتنفجر غريزة التدمير المضادة، وتبدأ مرحلة القتل.

لقد استنّ البشر، عبر تجربتهم التاريخية بمعرفة آثار فاعلية غريزة التدمير، القانونَ الذي يحمي الإنسان منها، كما استنوا العقوبات ولم يُظهروها اعتداءً، لكن البشرية لم تحسب حسابًا أن تكون السلطة التي من شأنها حماية الحق ولجم غريزة التدمير هي ذاتها غريزة التدمير الأعنف.

تنطوي الثورة –بوصفها ثمرة تحرر من آثار غريزة التدمير الحاكمة– على وحدة التدمير والحب معًا، فلا يمكن مقاومة غريزة تدمير حاكمة إلا بغريزة تدمير مقابلة، ولكن ليس من أجل استبدال غريزة تدمير بأخرى مشابهة، بل من أجل التخلص من غريزة التدمير وانتصار غريزة الحب في تجلياتها الثقافية.

الحق أنه لو دققنا في مفاهيم الحق والحرية والقانون والديمقراطية والتعاون والإنصاف والكرامة سنجد أنها التعبيرات السياسية والاجتماعية والأخلاقية لانتصار غريزة الحب في إهابها الثقافي المستمر، ولجم كل أشكال ظهور غريزة التدمير، دون أن يعني ذلك انتصار الحب على التدمير انتصارًا كليًا، بل إن الثورات إذا ما وقفت عند مرحلة التدمير فإنها تُعيد إنتاج ممارسة غريزة التدمير، وتاريخ الثورات قبل استقرار المجتمعات حافل بذلك.

عندما تتحدث عن الحب بوصفك فيلسوفاً فإنك تقيم مسافة بينك وبين الموضوع، إذن تجعل الحب موضوعاً للتأمل والتفكير، الحب بوصفه حاضراً والحب بوصفه أملاً، الحب بوصفه موقفاً من الحياة.

لذلك بوصفك فيلسوفاً فأنت مجبر على تعريف الحب، ما الحب؟ هذا السؤال فلسفي يعني أن تعطي جواباً كلياً عن الحب.

أما حين تقف موقف الشاعر فإنك لا تقيم مسافة بينك وبين الحب، بل إن كلامك الشعري هذا هو التعين الحقيقي لتجربة الحب، فليس الحب عند الشاعر بموضوع يكتب عنه أو فيه، بل إنه الذات وقد تعينت بالحب، فصار الكلام تعيناً للتجربة الذاتية. وفي كتابي الأخير "كوميديا الوجود الإنساني" لديّ فصل عن الحب.

في الحياة تتمنى لو أن علاقات البشر هي علاقات حب بدرجات متنوعة، لأن الصداقة حب، وهناك علاقات كثيرة بين الناس فيها الحب. خارج علاقات الحب، بتعيّناته المتعددة وأشكاله وطريقة التعبير عنه، تصبح الحياة المشرية مستحيلة، مستحيلة داخل الأسرة، مستحيلة بين الإنسان والعالم، مستحيلة بين الإنسان والآخر. والبديل عن عالم الحب هو نفي الآخر؛ الحب هو علاقة بيني وبين الآخر، البديل عن الحب أن الآخر لم يعد موجوداً، لم يعد موجوداً كحاضر في ذاتي، فصرت عدوانياً تجاهه، وهذا هو وجه الخطورة في العالم المعاصر، الفلسفة الشخصانية كلها قائمة على ضرورة استعادة العلاقات المشرية بين البشر، ودون علاقات حب بين البشر لا توجد علاقات مشرية.

أنا لا أتحدث فقط عن حب الرجل للمرأة، أتحدث عن حب الصديق لصديقه، حب الأب لأبنائه، حبي للآخر، حبي لطلابي، إنني أحب طلابي إلى أبعد الحدود ولولا هذا لا أستطيع التعايش معهم، وهم بهذا المعنى يبادلونني التجربة نفسها، تجربة الحب، بالتالي الدعوة إلى الحب ليست رومانسية، أحياناً يأتيك من يقول إنك رومانسي، لا، أنا لا أريد لكل البشر أن يعيشوا تجربة مجنون ليلى، أريد للبشر أن يعيشوا تجربة العلاقات المشرية الودية، حيث الآخر حاضر في حياتك بوصفه غاية، وليس بوصفه وسيلة أو شيئاً.

ثقافة متوسطية يمكنها تغيير وجه العالم

كاهنة عباس
كاتبة تونسية

اندلعت الثورة التونسية حين أضرم محمد البوعزيزي النار في جسده للتعبير عن احتجاجه، بعد أن افتكت منه بضاعته ومعداته التي كان ينقلها على متن عربته المتجولة بدعوى مخالفة القانون. حدث ذلك في السابع عشر من شهر ديسمبر ألفين وعشرة.

كان انتحاره إذن ضربا من ضروب الاحتجاج السياسي لوقوعه بالفضاء العام أمام مبنى محافظة سيدي بوزيد التونسية، مما شجع الناس على تجاوز مخاوفهم والخروج إلى الشوارع للإفصاح عن استيائهم من النظام الاستبدادي للرئيس زين العابدين بن علي فاتسعت رقعة المسيرات والاحتجاجات لتشمل جل مناطق البلاد.

وبعد سقوط النظام اتخذ انتحار البوعزيزي بعدا سياسيا، إذ بات فعلا تحرريا حرّض الشعب بجميع أطيافه على أن يثور ليطالب بالعدالة والمساواة والحرية.

كان لا بد إذن أن يحاط ذلك الفعل بمعاني النضال والبطولة وأن تسند إليه مرجعية ثقافية تجعله لحظة فارقة في تاريخ تونس.

تعددت التأويلات والمرجعيات في تلك الفترة، ولم يكن من السهل أن يستند ذلك الانتحار إلى مرجعية ثقافية مّا، في وضع سياسي واجتماعي متأزم، لكي لا يتحول إلى ظاهرة اجتماعية مؤهلة للانتشار وهو ما حدث بالفعل في مرحلة لاحقة.

وما يهمنا في هذا المضمار هو المرجعيات الثقافية التي اعتمدت لتفسير المسألة التالية والتي طرحت آنذاك: كيف تحول انتحار البوعزيزي حرقا بالنار في الفضاء العام إلى شعلة انطلقت منها الثورة؟

لم تكن من الهين الإجابة عن مثل هذا السؤال لصعوبة فهم وتفكيك دوافع ومبررات الثورات في جل المجتمعات على امتداد التاريخ الإنساني، لعدم جواز إسناد الانتحار إلى الثقافة العربية الإسلامية التي تحرّمه، لذلك كانت جل الأجوبة المطروحة بمثابة الفرضيات ومن بينها إمكانية ارتباط ذلك الفعل بالإرث القرطاجنّي بما يحمله من قصص وأساطير، وذلك باستحضار قصة الملكة عليسة مؤسسة قرطاج، حين ألقت بنفسها في النار وفاء لزوجها ورفضها الزواج من هيرباس الذي قيل إنه ملك السكان الأصليين.

كذلك ما روي حول زوجة أستروبار قائد الجيش القرطاجني حين انهزم في الحروب التي شنتها روما على قرطاج في ذلك العهد، فما كان منها إلا أن ألقت بنفسها في النار بعد أن أطلقت صرختها الشهيرة قائلة "النار ولا العار"، إذ كان حرق النفس بالنار في كلتا الحالتين احتجاجا بل رفضا لوضعية سياسية معينة غيرت مجرى التاريخ.

ومع ذلك لم تكن السردية القرطاجنية هي السردية الطاغية لتفسير اندلاع الثورة التونسية، مما يحيلنا إلى حقيقة تاريخية ما انفكت الثقافة الرسمية تتجاهلها ألا وهي تأثير الثقافات السابقة لانتشار الثقافة الإسلامية العربية (القرطاجنية، اليونانية، الرومانية، الفرعونية المصرية، وغيرها) على القيم السائدة وما تركته من تقاليد وعادات تشمل جل مظاهر الحياة اليومية.

يبدو أن هناك ثقافة إسلامية متوسطية لها خصوصيات قادرة على إدماج واستيعاب الثقافات السابقة والاستفادة منها

كيف غيّبت مثل هذه السردية القرطاجنية خلال المسار الثوري في تونس إثر غلبة الخطاب "الهووي" الذي طغى في ما بعد، باعتبار أن المرجع الأساسي لكل تشريع لا بد أن يكون بالأساس عربيا إسلاميا وما أثاره هذا الجدل من خلافات أيديولوجية استغرقت وقتا ثمينا أثناء مداولات المجلس التأسيسي، أي أثناء صياغة العقد الاجتماعي الذي على أساسه وضعت ركائز السلطة ومؤسساتها.

ألا يمكن الحديث عن ثقافة إسلامية متوسطية لها خصوصيات قادرة على إدماج واستيعاب الثقافات السابقة والاستفادة منها؟ أوَلم يقم الدين الإسلامي على مبدأ التوحيد الذي استطاع أن يكون جامعا ومستوعبا لجل الثقافات السابقة له من وثنية ويهودية ومسيحية، أوَلا يعتبر هو أيضا من ضمن الثقافات المتوسطية؟

إنها أسئلة أساسية، لأنها كفيلة بأن تخرجنا من بوتقة الهوية اللغوية العقائدية الأيديولوجية إلى أفق الاندماج في المسار التاريخي وما أنتجه من تراكمات ثقافية وحضارية مختلفة، بما يجعلنا نتجاوز وضعية التدهور والانحطاط التي نعاني منها منذ قرون.

وهو ما يؤدي بنا إلى طرح السؤال الآتي: هل توجد ثقافة متوسطية جامعة بين الشرق والغرب؟

إذا عرفنا أن البلدان الواقعة على حدود البحر المتوسط تنتمي إلى ثلاثة أفضية وهي: الاتحاد الأوروبي والشرق الأوسط والمغرب العربي، كان الجواب بالنفي لاختلاف اللغة والنظام السياسي والاجتماعي والدين وتفاوت النمو الاقتصادي لتلك البلدان، رغم مواجهتها للمشاكل نفسها مثل مقاومة الإرهاب والتطرف الديني والهجرة السرية وتلوث البحار.

إلا أن إرثها التاريخي لم يستثمر بعد لخلق علاقة تواصل حقيقية وعميقة، تحدّ من بعض خلافاتها وصراعاتها وتجعلها حاملة لثقافة متوسطية من شأنها تغيير وجه العالم. وهذا يحتاج إلى مباشرة حوار ثقافي واسع داخل ثقافتنا العربية فليس من الطبيعي أن ننسى أو نتناسى أن هذه المنطقة شكلت مهد أكبر الحضارات الإنسانية على امتداد العصور.

ص10 وص11 ومقال السيد نجم في ص14 تنشر كاملة على الموقع الإلكتروني بالاتفاق مع مجلة «الجديد» الثقافية اللندنية

المتوسط أرض الثقافات (لوحة للفنان معتوق بوراوي)