

الآخر الدخيل:

الواحد والمتعدد في الثقافة العربية والإسلامية

*The other intruder:**the one and the multiplicity in Arab and Islamic culture*

أ.د. بن مزيان بن شرقي*

benmeziane.bencherki@univ-oran2.dz

جامعة وهران-2- الجزائر

تاريخ الإرسال: 2019/12/07 تاريخ القبول: 202/06/11 تاريخ النشر: 2020/07/09

الملخص:

بناء على أن مفهوم الآخر/الغير المبني على الاعتراف بالغير لا يمكن أن يُؤسس له ما لم تكن هناك رؤية واضحة حول الذات، وهو ما توصلت إليه لاحقا الثقافة الغربية عموما. تزخر الثقافة العربية في رأينا بحقول معرفية متنوعة كالشعر(عنترة، المتنبي)، وأدب الرحلات(ابن بطوطة) والفلسفة(مسكويه، التوحيدي) والتاريخ(البيروني) يمكنها أن تعطينا رؤية عن نظرتنا كعرب لمفهوم الذات والآخر.

الكلمات المفتاحية: الآخر؛ الدخيل؛ الثقافة الإسلامية؛ المتعدد

Abstract:

Therefore, the concept of the other / not based on the recognition of others can not be established unless there is a clear vision about the self, which was later reached by Western culture in general. In our view, Arab culture is rich in fields of knowledge such as poetry (Antara, Mutanabbi), travel literature (Ibn Battuta), philosophy (Mesquia, Unitarian) and history (Al-Biruni) that can give us insight into our perception of the concept of self and the other.

Keywords : Other; intruder; Islamic culture; multiplayer.

مقدمة:

تناولت المقامة العربية مسألة الآخر/ الدخيل ليس فقط كموضوع للفكه والسخرية أو الهزل مثلما يبدو لأول وهلة بل في الآن نفسه، كانت الوجه الذي يعكس رؤية لتصوير اجتماعي وثقافي ارتبط بفهم مغاير لمفهوم الآخر باعتباره دخيلا ومتعددا. فإذا كان الدخيل⁽¹⁾ هو الذي تم التركيز عليه في قراءتنا التهمكية للمقامة فإن الواحد/المتعدد، الآخر، الذي نقف عليه داخل المقامة على مستوى الشخص هو تعبير عن مفهوم للطبيعية البشرية سمح للثقافة العربية حينها أن تعطينا تصورا للذات: تصور، في نظرنا، تم التغافل عنه في الوقت الذي حاولنا أن نبحث عنه خارج المقامة العربية دون العودة لما تحمله من معاني دالة على ذلك.

انطلاقا من هذا، وبناء على أن مفهوم الآخر/الغير المبني على الاعتراف بالغير لا يمكن أن يؤسس له ما لم تكن هناك رؤية واضحة حول الذات، وهو ما توصلت إليه لاحقا الثقافة الغربية عموما.⁽²⁾ تزخر الثقافة العربية في رأينا بحقول معرفية متنوعة كالشعر(عنتره، المتنبي)، وأدب الرحلات(ابن بطوطة) والفلسفة(مسكويه، التوحيدي) والتاريخ(البيروني) يمكنها أن تعطينا رؤية عن نظرتنا كعرب لمفهوم الذات والآخر.

1- منزلة الذات في الثقافة العربية

لاشك بأن الفخر في الشعر، كان من بين الأغراض الأكثر شيوعا قديما وحديثا، والذي إهتم فيه الشاعر العربي بذكر نفسه، ونسبه وقبليته كما هو في القديم، ووطنه كما هو في شعرنا الحديث والمعاصر. لقد نظر إلى الفخر، منذ الوهلة الأولى على أنه عامل لبعث النعرات القبلية بل كاد الشعراء أن يبتعدوا عنه لظروف إجتماعية خاصة، تعلق في أغلب الأحيان بالحفاظ على وحدة الأمة.

ولكن لو تأملنا جيدا ما يحمله الشعر العربي القديم - باعتباره رافدا للهوية العربية خاصة شعر المعلقات - لتبين لنا بأنه ليس من العيب وفي ظروف القصيدة

العربية القديمة أن يبرز وبقوة هذا الغرض لا لسبب سوى لأن التفرد الذي كان يريد الشاعر أن يبرزه سواء في شخصه أو قبيلته يعتبر قاعدة أساسية لتحقيق الأنا من حيث إنها ذات مستقلة بذاتها وفي عين غيرها وهو ما فهم حينها على أنه دعوة لتفكك والتفرد ولعل في قصة عنترة بن شداد مثالا حيا على ذلك علما أن الذات الإنسانية "" ومن الولادة إلى الموت، بل قبل ذلك وبعده تكون الذات كائنا غيرا في عين الغير. فأنا الغير بالنسبة إلى الغير، وهو ما يؤسس جدلية للغير وللذات لا تنفصل عن الوعي بالذات فحسب بل تبرز في كل حين واقعا لا محيد عنه، لو عبرنا عنه تعبيرا ضيقا لقلنا إن الإنسان ليس إلا ذلك الكائن المغاير للغير بل المغاير لغير الغير.⁽³⁾

إذا كنا نجد في الشعر العربي قديمه وحديثه مفهوما للأنا، أنا منغلقة على نفسها خصوصا في الشعر القديم، لا لسبب سوى أنها ذات محكومة بظرفها الطبيعي كما هو الحال مع فترة ما قبل الإسلام حيث نلاحظ جلليا اعترازا بالأنا المتفردة/ الواحد وإن كانت تظهر على أنها ذات مستقلة في عين غيرها فإنها لا تعتبر متفردة لما لها من ارتباط بالغير الذي يسهم في تحقيقها كما هو الحال مثلا في غرض الفخر.

لو تركنا أمر الشعر جانبا وانتقلنا إلى الكتابة التاريخية العربية لوجدنا تعددا في مواضيع الكتابة العربية: تاريخ الرسل، تاريخ الملوك، تاريخ المدن، تاريخ الغزوات، تاريخ القبائل...، وإن كان الذي يشد انتباهنا أكثر هو ذلك الاهتمام الذي يوليه بعض المؤرخين من أمثال المسعودي⁽⁴⁾، والبيروني لتاريخ مختلف عن دائرة الأمة، الأمة الإسلامية. فلقد خص البيروني كتابا كاملا لتتبع أخبار الهند⁽⁵⁾، ولنا أن نسأل أنفسنا لماذا هذا الاهتمام بأخبار الهند وتقديم آراء فلاسفتها دون ازدراء أو تهكم أو نقد إن لم يكن الغرض منه التعرف على الذات من خلال معرفة الآخر.

لقد أبان المؤرخ العربي قديما عن سعة لا مثيل لها في قبول الآخر المختلف والمتعدد حيث يزداد مثل هذا الأمر وضوحا حينما نتأمل أدب الرحلات حيث تعتبر الرحلة، السفر، من بين المعطيات الأنثروبولوجية للنسيج العربي لأن الترحل هو أساس الفضاء

المطروز⁽⁶⁾ للمجتمع العربي فضاء الحدث التاريخي، هو هذه الرغبة الجامحة التي تدفع بالمؤرخ لأن يسافر للبحث عن المعلومة.

خلق التحول في الكتابة التاريخية العربية نوعا من الآداب الجديدة ، والتي كان لها الحظ أن تترافق مع حركة قوية للكتابة التاريخية قام بها مجموعة من المؤرخين العرب كما هو الحال مع المسعودي، البيروني، مسكويه، الذين بينوا قيمة معرفة الآخر عن طريق المعلومة المستقاة ميدانيا. لقد كان هؤلاء المؤرخون الرحالة مجبرين على السفر بالرغم من قلة الوسائل التي كانت بحوزتهم والمخاطر التي يصادفونها، وجب عليهم الذهاب والترحال للبحث عن المعلومة مباشرة . بالنسبة لابن بطوطة، التنقل من طنجة إلى الهند بهدف البحث عن المعلومة، والاحتفاظ بأرشيف المعلومات، ومعرفة لغة الأمم، والاتصال بهم وإقناعهم والافتناع بهم كانت هي الشروط المطلوبة لإنجاح هذه المهمة الإنسانية للبحث عن حقيقة الوقائع من خلال البلاد التي يزورها والاتصال بالآخر المختلف. ففي الفصل المخصص للهند والمليد يفقدم مجموعة من الصور المهمة بالنسبة للقارئ الذي يريد ربط علاقة مع الآخر/ الغريب.

في الفقرة الثالثة من الفصل المخصص للسند والهند، يقدم لنا ابن بطوطة الصورة الأولى لتاريخ البريد والطرق الصعبة لإيصاله في عصر كانت فيه هذه الوسائل عسيرة جدا. في الفضاء الواسع جغرافيا ، الهند بالأمس، من الأكيد أن نقل البريد يطرح مشكلة تتعلق ببعد المناطق عن بعضها البعض ومع ذلك تمكنوا من حلها بفضل منطق في التهيئة العمرانية. سمح رغم ضعف الوسائل، بأداء المهمة، يشرح ابن بطوطة هذه الكيفية يقول بأن ""... يكون في كل ثلث ميل قرية معمورة، ويكون بخارجها ثلاث قباب يقعد فيها الرجال مستعدين للحركة، قد شدوا أوساطهم، وعند كل واحد منهم مقربة مقدار ذراعين بأعلاها جلاجل نحاس، فإذا خرج البريد من المدينة أخذ الكتاب بأعلى يده والمقربة ذات الجلاجل باليد الأخرى، وخرج يشد بمنتهى جهده، فإذا سمع الرجال الذين بالقباب صوت الجلاجل تاهبوا له، فإذا وصلهم أخذ أحدهم الكتاب من يده، مر بأقصى جهده، وهو يحرك المقربة حتى يصل إلى الداوة الأخرى، ولا يزالون كذلك حتى يصل

الكتاب إلى حيث يراد منه.⁽⁷⁾، ولذلك نلاحظ بأن منطق التهيئة العمرانية كان الوسيلة المتميزة لإعادة تنظيم التنقل بفضل أنماط الوعي الإقليمي التي يمكنها أن تتولد في علاقة الفرد بالفضاء.

في لوحة مماثلة يرسمها ابن بطوطة يمكننا أن نبدي ملاحظتين تستحقان التنويه فيما يخص السلوك الواجب إتباعه اتجاه الآخر: الأول يتعلق بالقيمة التي تعطي مسبقا لكل غريب حيث يجب أن يُبلغ عنه بهدف تأمين حياته وتهيئته ما يليق بشرف الزيارة وفي العودة لا يجب على الغريب/الضيف أن يخالف قواعد الضيافة وما توفر له من حفاوة الاستقبال. المدينة محروسة سريا بعيون تسهر على التبليغ عن كل غريب كفرد ولكن كذلك عن مكانته الاجتماعية مثلما يذكر ابن بطوطة⁽⁸⁾ وإذا كتب المخبرون إلى السلطان يخبر من يصل إلى بلاده، استوعبوا الكتاب، وأمعنوا في ذلك، وعرفوه أنه ورد رجل صورته كذا ولباسه كذا، وكتبوا عدد أصحابه وغلمانهم وخدامه ودوابه، وترتيب حاله في حركته وسكونه، وجميع تصرفاته، لا يغادرون من ذلك كله شيئا⁽⁹⁾ هذا الدور لجهاز الاستخبارات بالمعنى المعاصر ليس فقط على أمن المدينة ولكن يمكن أن يفهم اليوم على أنه من خصوصيات بروتوكولات استقبال/الوافد أو الضيف التي يجب أن تكون مخصصة للقادم الجديد حسب درجته. ولهذا كان شكل اللباس الذي يخبر به جهاز الاستعلامات ضمن تقريره للملك يعكس صورة الشخص، لأن لباس العالم يختلف عن لباس التاجر البسيط، وكذا فإن عدد المرافقين يفيد في معرفة المكانة الاجتماعية للشخص.

كما أن قواعد الضيافة تستوجب تقديم الهدايا كوسيلة لاكتساب قلوب الضيف لأنه وكما يقول ابن بطوطة⁽¹⁰⁾ ولا بد لكل قادم على هذا الملك من هدية يهديها إليه ويقدمها وسيلة بين يديه، فيكافئه السلطان عليها بأضعاف مضاعفة⁽¹¹⁾. إن الهدية المقدمة للسلطان يجب أن تكون في مستوى من يقدمها مما يستوجب طردا أن تكون الهدية التي تمنح للسلطان كذلك في مستوى مكانته. ولذا يستفيد تجار المدينة كثيرا من مثل هذا السلوك. فحسب ابن بطوطة فإن التجار ولتعودهم على هذا السلوك فإنهم⁽¹²⁾ يعطون

لكل قادم على السلطان الآلاف من الدنانير ديناً، ويجهزونه بما يريد أن يهديه إليه، (...)
ويخدمونه بأموالهم وأنفسهم، ويقفون بين يديه كالحشم"⁽¹⁰⁾

يفسر لنا هذا التصرف مسألتين: في إطار قواعد الضيافة، الثقة اللامشروطة في الإنسان الغريب والتي كانت بمثابة المسلك الذي يدور حوله رأسمال الملك لأنه وبعدما يزور الغريب الملك/ السلطان سيقدم له مكافأة كبيرة. وكل مدان غريب إذا "" وصل إلى السلطان أعطاه العطاء الجزيل ففضى ديونهم ووفاهم حقوقهم، فتفتحت تجارتهم وكثرت أرباحهم، وصار لهم ذلك عادة مستمرة""⁽¹¹⁾. إن انتقال الرأسمال يستفيد من قواعد الضيافة التي توفرها للغريب والذي لا يجب أن يعتبر عائقاً لاقتصاد البلد المضيف.

هذه المناحي التي تم تقديمها تسعى لتوضيح أمر مهم في تاريخنا العربي يتعلق أساساً بمسألة الذات/الأنا وعلاقتها بالآخر التي لم تكن غائبة على فكرنا كما قد نظن، بالرغم من أننا لم نفرد لها في فكرنا العربي مبحثاً مستقلاً، وذلك أمر يعود لأسباب ليست من جوهر هذا المقال، والتي بلا شك نجدها ضمن ثنايا تفكيرنا، ولذلك ليس بالأمر الغريب إن كنا اليوم، وفي هذا المقال نعود لنبين إمكان القول بوجود تفكير في مسألة الآخر داخل المقامة العربية حيث يكمن هدفنا في تفكيك آليات تمثل الآخر من حيث أنه واحد ومتعدد وإبراز مشروعيته في ثقافتنا العربية.

2- مسألة الذات ولعبة الاستعارة

إن إشتغال العرب على مسألة الذات لم يكن من باب إثباتها فتلك مسألة تم الحسم فيها لأن الدين الجديد جعل هذا المبحث متعلقاً بذات مفارقة، ولذلك نجد أن جل الفرق الإسلامية في فترة معينة تمثلت مشكلتها الأساسية التي طغت بشدة على مباحثها في محاولة الإجابة عن مسألة الذات خاصة ذلك الجدل الذي كان قائماً بشدة بين المعتزلة، الأشاعرة، المرجئة والخوارج.⁽¹²⁾

لم تبق مسألة الذات حكرا على المستوى الفقهي أو علم الكلام بل تعدته إلى المستوي اللغوي الذي أبان عن إهتمام بالمسألة مستعينا بالنقاش الدائر في المستويين السابقين: الفقه وعلم الكلام أين يمكن لكل من الاستعارة والمجاز أن يكشف على دلالات مهمة لتصوير الذات.

من أسرار لعبة الاستعارة: الإبدال حينما يتعلق الأمر بانزياح للفظ عن معناه في الوقت الذي يستوجب الكشف عنه وإخفاء المتحدث ليحل محله شخص ثانٍ على عكس ما هو معهود في التشبيه الذي تبرز قواعده جلية ما عدا التشبيه البليغ الذي يكاد يبلغ مبلغ الإستعارة، ولذلك يقول الجرجاني "" أعلم أن الشئيين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين أحدهما: أن يكون من جهة أمر بين لا يحتاج فيه إلى تأويل. والآخر: أن يكون الشبه محصلا بضرب من التأويل.""⁽¹³⁾.

تعمل الاستعارة كما هو الحال مع المجاز على إخفاء الأنا واستبداله بمعنى يوحي إلى الأصل، لذلك نجد الجرجاني في دلائل الإعجاز وفي أسرار البلاغة يفرد حيزا مهما للإستعارة حيث يعرفها، أي الإستعارة، على أنها "".... في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروفا تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعارية""⁽¹⁴⁾، ويضيف إلى هذا أن الإستعارة هي "" أن تُريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجي إلى إسم المشبه به فتعيّر المشبه وتجرية عليه""⁽¹⁵⁾ ولذلك فإن داخل عملية الإخفاء/إبدال التي تقوم بها الاستعارة فيظهر معنى إمكان التعدد، تعدد الذات الواحدة بين أصل ومعني يوحي بالأصل أو يحيل عليه كما هو في قول الشاعر العربي: فأنك شمس والملوك كواكب....

تعتبر الإستعارة حقيقة عن إمكانية القول خارج حدود الكلمات لأن الكلمات لا تتسع حدودها للمعاني التي يروم المتحدث بلوغها فتكون بمثابة مخرج لازم لكسر تلك الحدود. وتكشف الاستعارة من جهة أخرى عن ذلك الفرق الممكن بين التشابه la

vraisemblance والتماثل la ressemblance رغم ما لهما من صلة وطيدة تجعل أمر التمييز بينهما صعبا للغاية.⁽¹⁶⁾

يفترض التماثل وجود رابطة Relation بين عنصرين تسمح "" بتحقيق درجة من الهوية النسبية لواحد أو أكثر مما تمتلك ""⁽¹⁷⁾ بينما يفترض التشابه وجود علاقة rapport بين عنصرين يكون شرط التكافؤ كافيا لتحقيقها لذلك كان "" .. التشابه/التماثل هو أساس الإبدال الموجود حيز التنفيذ في نقل استعارة الأسماء و عموما الكلمات.⁽¹⁸⁾، ولعل لعبة، الاخفاء/إبدال، التي تقوم بها الاستعارة بواسطة التشابه مرة، والتماثل مرة أخرى هي التي تجعلنا نقف داخل التعابير اللغوية للمقامة على إمكان القول بالواحد المتعدد .

إن المقامة وبهذه الكيفية تكون قد أعادت للاستعارة إمكانية التأسيس لمفهوم الآخر من حيث هو واحد ومتعدد، ولو كانت، أي المقامة، في صورتها الظاهرة تركز على الفكاهة أو السخرية، فإن توظيف الاستعارة داخل المقامة⁽¹⁹⁾ يخفي أحد أسس الغيرية التي ينبني عليها مفهوم الآخر، ونعني به: فن الحوار والإقناع الذي تشكل حول ما يمكن أن يعرف بالمأدبة⁽²⁰⁾ كقاعدة أساسية للاعتراف بالآخر وذلك من خلال إحتوائها على صيغ التخاطب. فالمقامة من حيث الشكل، شكلت فنا للمأدبة عرفته الثقافة العربية في لحظة معينة من تاريخها، وإن كان كليطوقد أشار إلى ثلاثة معانٍ يحتملها معنى المقامة: مجلس السادة، الحديث، والموعظة⁽²¹⁾، وهي معانٍ في رأينا لا تفيد كثيرا في الوقوف على ما نريد البحث عنه من دلالة لمفهوم الغير/الآخر داخل المقامة مثلما يحيله معنى المأدبة.

إن المقامة، وهي فن جديد أراد لها أصحابها أن تقف على أمرين: الأمر الأول الإنزياح عن عمود الشعر ليسمح لهما بأن تؤلف داخل نظام الخطاب الفني العربي شعرا نثريا دون أن يكون ذلك معلنا، وهذا ما أشار إليه كليطوق حينما يقول ""الآن وقد صار الشعر يُعتبر صناعة، لم يعد الشاعر يعتمد على شيطان الشعر الملهم ليُملي عليه أبياته. صار مدعوا لاستكشاف الأنحاء الأكثر خفاء في صناعته، وإثبات موهبته بالإجادة في معالجة جميع الأغراض. إن المجال المخصص له محكوم بقواعد مُقننة في مؤلفات

متخصصة تنتفي من بين الإنتاج السابق ما تلزم محاكاته، وتقدم وصفات لصناعة صائبة⁽²²⁾ أما الأمر الثاني، وهو المهم، أن نصل من خلال ما تسمح به عملية الإخفاء/الإبدال، ضمن لعبة الإستعارة من إدراج الواحد المتعدد داخل فن المأدبة بأسلوب حوارى أصبح من الآن يأخذ عنواناً جديداً سمي بالمقامة هدفه إبراز وتشجيع فن الحوار والإقناع لا السخرية والفكه وهو ما يطرح شرعية السؤال لماذا اشتغل العرب في هذا العصر على فن مغاير لما عهدته الآداب العربية؟

تذكرنا هذه العملية، عملية استحداث فنون الحوار، بالتأسيس لأصول الحوار الذي بدأت بذوره الأولى عند اليونان وأخذ بعد ذلك تسمية المحاورات Dialogues التي تختلف كما هو معروف عن المحادثة Discussions انطلاقاً من معالجتهم لمسألة الفكه والسخرية. يتعلق الأمر في المحاوره عند اليونان بتناول مسائل وإشكالات عقلية تحتاج لبراهين، ولم يكن الغرض المستهدف من المحاوره هو هذا فقط، وإنما تمثل كذلك في تعليم فن الحوار والإقناع، والاعتراف بالآخر على أن لا يمنع عليهم ذلك استخدام أساليب الفكه والسخرية لذا كان أرسطو بعد أفلاطون⁽²³⁾ يرى أن التهكم مناسب للمتحدث لتمرير خطابه، على أن لا يكون ذلك تهريجاً، لأن التهريج أمر ينبغي اجتنابه تماماً⁽²⁴⁾.

فإذا كان الأمر صحيحاً بأن فن المحاوره قد ظهر عند اليونان وبزغ في لحظة ما عندهم، وهي التي عهدت فنون أخرى مثل الشعر، النحت والمسرح⁽²⁴⁾ وكان ذلك نتيجة طبيعية لتراكم وتطور معرفي حصل في فترة معينة من تاريخ الفكر الإنساني، فطبيعي جداً أن تكون المقامة العربية نتيجة طبيعية لتراكم وتطور معرفي حصل في فترة معينة من تاريخنا العربي لتؤسس حينها ومن زاوية مغايرة لفنون أدبية جديدة مختلفة عما هو معهود كادت أن تكون بمثابة اللبنة الأولى لفنون كوميدية عربية⁽²⁵⁾.

إن قوة صدق قناعتنا اليوم بهذه المسلمة، ونعني بها مسلمة التطور الطبيعي للآداب العربية من خلال فكرة التراكم، يمكننا من القول بأن المقامة العربية يمكن أن تكون بداية طبيعية لتأسيس فن الحوار في التراث العربي غرضه الاعتراف بالآخر ليس لأنه مختلف بل لأنه أنا الغير. مما يجزنا لطرح السؤال التالي: لماذا احتاج العرب لفن الحوار.

3- فن الحوار وفكرة الاعتراف بالآخر.

يشير كليطو في كتابه حول المقامات إلى فكرة مهمة يمكننا أن نجعل منها نقطة انطلاق لمعالجة مفهوم الاعتراف بالآخر حيث يقول "" إن خطاب التاجر في المقامة المضيرية يختلف عن خطاب المتسول في المقامة المكفوفية. فقد منح الهمداني لكل من هاتين الشخصيتين الأقوال اللائقة بحالهما وموقعهما الاجتماعي. وعزل نفسه عن هذه الأقوال التي كان هو مؤلفها في الحقيقة، لكنه لا يمكنه أن يتبناها وذلك لسببين: فهو من جهة يتنازل عن ضمير المتكلم لفائدة التاجر والمتسول، ومن جهة أخرى، فهو ليس في وضع مماثل لهاتين الشخصيتين، ولا يمكن أن يتعرف عن نفسه في ما تلتفظان به من أقوال. ""⁽²⁶⁾ ما يهمننا من الفقرة أعلاه هذا الإبدال الذي يقع داخل المقامة، مقامات الهمداني، للشخص وتعددتها من جهة، ومن جهة ثانية عملية تنازل للضمير المتكلم أنا اتجاه الآخر الذي يصبح في الآن نفسه دخيلاً عن الأنا، أي الأنا غير، يتحدث وكأنه الأنا ذاته بل أن الأنا ذاته يسمح للأنا غير وفي حرية تامة أن يمتلك حق الحديث مكانه.

يأتي هذا الإجراء بفضل خاصيتين: تتعلق الأولى بعملية الإبدال والإخفاء التي تسمح بها الاستعارة والثانية بما يمكن أن نسميه شروط المضايقة التي أسست لها المقامة العربية.

ففي المقامة المضيرية، المقامة الثانية والعشرين يمتنع عيسى بن هشام عن الحديث من الوهلة الأولى ليسلم الأمر إلى أبي الفتح الإسكندري لغاية نهاية الحكاية حيث يمسك مرة ثانية بخيوطه لتعليل الموعدة⁽²⁷⁾ أما في المقامة المكفوفية، المقامة السادسة عشرة يفسح عيسى بن هشام للكفيف، أبي الفتح الإسكندري، مجال القول لإمطاة اللثام على مصدر الكلام المتخفي في صورة المكفوف⁽²⁸⁾.

يضعنا مثل هذا الإجراء بلغة العصر - إذا شئنا ذلك - في لب فهم أصيل لفلسفات الاعتراف بالآخر داخل المقامة العربية وهو ما لا يمكننا فهمه اليوم إلا بالعودة لما حدث من تحول داخل التفكير الفلسفي المعاصر بخصوص مسألة علاقة الأنا بالآخر⁽²⁹⁾ لا لأجل تطويع المقامة العربية لكي تتحدث بلسان ما هو معاصر عموماً وفلسفي خصوصاً، وإنما لفهم عمق المقامة العربية التي لم يكن لها من بد حينها سوى مسaire المعطيات الإستمية لعصرها بالرغم من أنها تخفي في ثناياها تجربة متفردة في التأسيس لمفهوم الغير، الأنا، الآخر.

من بين الأسس التي يقوم عليها مفهوم الآخر مبدأ التداوت intersubjectivité⁽³⁰⁾، الذي يتأسس على مفهوم الإيمان بالغير، وهو مفهوم لم يعرفه من الزاوية الفلسفية العرب المسلمون من قبل بالكيفية التي تطور بها ليحلينا على مفهوم الآخر المختلف. فنحن لا نجد لمفهوم الغيرية حضوراً عند الفلاسفة العرب المسلمين من أمثال الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد وغيرهم بالقدر الذي نجد مفاهيم أخرى مثل الآنية، والأيس، والجوهر وهذا لا يعد نقصاً في حد ذاته لأن مسألة الغير والغيرية وإن كان ترد عند بعضهم من حيث الإصطلاح الفلسفي فإنها لا تحمل المعنى الذي أخذته لاحقاً⁽³¹⁾ لم تكن مطروحة داخل القول الفلسفي الصرف.

غالبا ما تتميز المقامة العربية خصوصاً مقامات الهمداني، التي نخصها هنا بالتحليل، بتنازل عن الكلام لفائدة الغير، وهي تجربة تتكرر في جميع المقامات ما عدا المقامة الأذربيجانية حيث تبدأ بالفعل (قال) وما عدا ذلك تتبع باقي المقامات أسلوباً واحداً في سرد الوقائع. كما تنفرد المقامة البغدادية لوحدها دون غيرها من المقامات بأسلوب حوارى من سائل ومجيب أو مرسل ومستقبل/ مستقبل مرسل مما يثبت أن المقامة تقوم أصلاً على مفهوم للرسالة من خلال توزيع متوازن لمجموع الملفوظات ولذلك "" التلفظ الذي ينعكس في معنى الملفوظ هو بهذه الطريقة ومباشرة ظاهرة ذات قطبين: إنه يتضمن في أن معا ""أنا"" تقول و ""أنت"" يخاطبها الأول ""⁽³²⁾ والذي ينبني في المقامة، مقامات الهمداني، على تعدد موحد للضمائر من جهة ومن جهة ثانية على إستراتيجية خطابية

تؤمن بتعدد ثري للمتكلمين في سياق مُحكم يسمح أولاً للغير بأن يأخذ مساحة واسعة من مجال الكلام كما يتيح للمعني المقصود أن يبلغ هدفه فهي لذلك تعد بمثابة أنسنة للكلام، وامتحان لمضايفة غير مشروطة.

إن السماح بالكلام/الحديث ما هو إلا تعبير عن إرادة بإمكاننا إظهارها للتواصل مع الآخرين، لأن اللغة أو الكلام كما يقول أمين معلوف "" لها هذه الخصوصية العجيبة في أن تكون عامل هوية وأداة تواصل""⁽³³⁾.

لا يمكن الوقوف على قيمة هذه الصورة، إرادة التواصل، إلا حينما نحرم من الحق في الكلام، والحق في التعبير لا بداع سياسي، وإن كان صحيحا في كثير من الأحيان ولكن بسبب فقدان اللغة الأم /الكلام. يعبر جاك دريدا في نصين: أحادية لغة الآخر، والمضايفة عن هذه الحالة التي تكشف لا عن قضية اللغة وتعددتها لدي الفرد وإنما على أهمية التواصل وإمتلاك اللغة من حيث هي هوية لدرجة أن "" أحادي اللغة هذا يبدو بشكل ما يشكو من فقدان القدرة على الكلام""⁽³⁴⁾ لذلك فإن فقدان الكلام بسبب فقدان اللغة من حيث هي وسيلة للتواصل يدخل الفرد من حيث هو أنا مستقلة والتي لا يمكن أن تحقق ذاتها إلا بالغير في دوامة الضياع، وهي حالة دريدا حيث يقول " لقد كنت أول من يخاف صوته، وكأن لي صوتا أصارعه، بل وأمقته. وإذا ما كنت دوما أرتجف أمام ما أقوله، فذلك بالأساس بسبب طابع النغمة وليس الجوهر. وما أسعى إلى إفشائه بشكل مهم وكأن ذلك غصبا عني، لأمنحه أو أعيره للآخرين ولنفسي أيضا، لنفسي كما الآخرين، ربما هو نغمة. فكل شيء يستحضر من التنغيم في الكلام""⁽³⁵⁾ لذلك فإن فسح المجال أمام الكلام/الحديث كما هو في المقامة وبتنوع في التعابير يبين حرص صاحبها على أهمية السماح للغير، ولو في الصورة التي يظهر فيها المتكلم، بالتعبير مما يحيلنا على أسلوب جديد في استضافة الآخر/الغريب الذي حرصت المقامة العربية أن تضع به الأسس الأولى لفنون الحوار.

يعبر هذا الأمر وبشكل واضح عن إستراتيجية خطابية انتظم داخلها فن المقامة ولو لم يكن الأمر واضحا حينها إلا أنها تنكشف اليوم، إستراتيجية تتمثل في تعدد الأصوات أو

ما يعبر عنه حق الكلام/التعبير. لم يعد التعبير منمطا داخل قوالب تتبع عمودا محكما كما كان يراد لها أو يفترض لها. لقد خرجت المقامة بهذا الأسلوب الجديد لتكون نظاما خطابيا من داخل ما هو مألوف: نثرا وشعرا لتطرح نفسها كنظام خطابي جديد يسمح للآخر: الواحد والمتعدد، بأن يأخذ من المتحدث الأصلي نفسه حق الكلام لا لشيء سوى لأنه يعي بأن "" الغيرية (الآخرية) لا تضاف من الخارج إلى الهوية الذاتية، كما لو كانت تريد أن تحمى من الانجراف المتوحدي (solipsiste)، ولكنها تنتمي إلى فحوى معنى الهوية الذاتية، وإلى تكوينها الأنطولوجي ""(36).

إن نقطة قوة هذا التصور، ربما هذا هو حال المقامة، تكمن في تعدد الأنا وتعدد ضمائر المتكلمين، وفي الإيمان القبلي بوحدة الهوية وقابلية تعددها. ولعل حرص صاحب المقامات كما هو الحال مع الهمداني هنا في تخصيص اللغة بمقام المقامة، سبق وأن أشار كليطو إلى اختلاف الأسلوب بين التاجر والمتسول في المقامة المضيرية والمكفوفية، لا يكشف هذا عن شيء سوى على أن اللغة في ظن صاحب المقامات لصيقة بالهوية. وحرصا منه على وحدة الهوية سمح لنفسه بأن يتدخل في صناعة كلام محدثيه حسب مقام الكلام فكان للتاجر في المقامة المضيرية لغته، وللمتسول لغته في المقامة المكفوفية. يطرح هذا التخصيص للكلام في المقامة منطق الضيافة اللغوية، وهو ما عبرت عنه العرب بالقول "لكل مقام مقال" لأن من شروط المضايقة اللغوية أن تقبل بتعدد الألسن من حيث هي ضمائر متكلمة، ولذا نجد أن الشعوب التي تعرضت للاستعمار والتي عانت من إبادة ألسنية لم تتمكن من بلورة خطط للتنمية اللغوية، وهذا ما فجر الصراع بين المؤمنين باللغة الأم وأولئك الذين راهنو على لغة الاستعمار.

إن شروط المضايقة اللغوية هي أن تقبل بشرط التعدد من حيث أنه تعدد يسهم في إثراء لغتك ويسهم في زراعة الأمل، وأن تقبل الدخيل كأنه الأنا غير أي أن تقبل بشرط التداوت. ولذلك ينطلق جون ليوك نونسي من تجربة ذاتية، مسألة زرع الأعضاء، ليبين بأن الآخر المختلف، لغة، ودينا، وعرقا، وجنسا لا يمكن أن يكون منبع للرفض أو الاختلاف بقدر ما هو منبع للحياة وزرع الأمل، حيث يدافع من خلال مفهوم القبول

والاحتواء، عملية زرع القلب، عن تصور لمفهوم العيش معا المبني على شروط للضيافة
 "فالدخيل ليس آخر سوى أنا وهو نفسه الإنسان. ليس الآخر سوى ذاته التي لا تتوقف
 على التغير"⁽³⁷⁾، تحليل مسألة الضيف والضيافة على تصور متميز لمفهوم الغريب والرغبة
 في العيش معا وحق الاعتراف بالآخر.

تحدد الضيافة أصلا بمن نستقبله وبالشروط والفضاء الذي نوفره لاستقبال
 الآخر: الواحد والمتعدد، لذا لجأ العرب قديما لنشر خيمة كاملة ليقيم بها الضيف لكي
 يستقبل في أحسن الظروف وحددت في أحيان أخرى الضيافة بثلاثة أيام، وهكذا نرى أن
 الاهتمام بالضيف/الآخر، الغريب، الدخيل في تراثنا العربي ليس وليد هذا الزمن، بل أن
 العربي لم يكن يُعرف إلا وسمه الكرم لصيقة به. وضعت العرب نثرا وشعرا كاملا خصت
 به الضيافة والكرم كما وضعت في المقابل رسائل ومؤلفات في البخل، ولعل أحسن صورة
 يقدمها الشعر العربي القديم للكرم تلك التي مثلها الحطيئة وهو القائل:

وباتوا كراما قد قضوا حق ضيفهم *** وما غرموا غرما وقد غنموا غنما

المصادر والمراجع

¹ - يأتي تاج العروس بدلالة محمة لمعني الدخيل بعدما يفصل في معني فعل دخل حيث يقول (... لم يدخل المهر فيختل الصيد ولكنه
 جاهرها والدخلون الاخلاء والاصفياء ومنه قول امرى القيس * ضبعة الدخلون إذ غدروا* هم الخاصة هنا وأيضا الحشوة الذين يدخلون
 في قوم ولبسوا منهم فهو من الاضداد) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، المجلد السابع، فصل الدال من باب اللام، منشورات دار
 مكتبة الحياة، بيروت.

² - يمكن أن نذكر هنا بالمنعرج الذي حققه هوسرل حيث سيأتي لاحقا ذكره بالتفصيل.

³ - عبد الوهاب بوحدية، القصد والغيرية بحث حول التجارب العربية الاسلامية، منشورات كرسي اليونسكو للفلسفة بجامعة تونس،
 دار الوسيط للنشر، تونس، ص 9-10

⁴ - كتاب التنبيه والإشراف

⁵ - البيروني البروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة. أنظر مقالنا باللغة الفرنسية، التاريخ والرحلة: الآخر في
 الكتابة التاريخية العربية بالأمس واليوم حالة البيروني والمسعودي. Histoire, voyage l'autre dans l'historiographie arabe.
 d'hier et d'aujourd'hui : le cas d'Al-Bîrûnî et d'Al-Mas'oudî, Actes du colloque ASPLF, le même et

l'autre , Budapest 2006, Ed, J.Vrin, Paris.

⁶ يذكر جيل دولوز في كتابه ألف Mille Plateaux في الفصل الذي خصه للفضاء المطروز والفضاء المسطح
 l'espace lisse بالبور المهم الذي لعبه ابن خلدون في التمييز بين هذين الفضائين.

⁷ - أبو عبد الله ابن بطوطة ،رحلة ابن بطوطة، ط 3، دار صادر، بيروت، لبنان، 2007، ص 229

⁸ - ابن بطوطة، المرجع نفسه، ص 229

- 9- ابن بطوطة، نفسه، ص 229
- 10- ابن بطوطة، نفسه، ص 229
- 11- ابن بطوطة، المرجع نفسه، ص 229 وللمزيد أنظر مقالنا، التاريخ والرحلة: الآخر في الكتابة التاريخية العربية بالأمس واليوم والذي خصصناه لرحلة ابن بطوطة باللغة الفرنسية Histoire et voyage :l'autre dans l'historiographie arabe d'hier et d'aujourd'hui, in Télémaque No41, la vérité de l'étranger, 2012, Presse Universitaire de Caen.
- 12- يمكن أن نعود لكتاب الشهرستاني، الملل والنحل، لمعرفة مختلف الفرق وأرائها.
- 13- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمد الفاضلي، ط 1، المكتبة العصرية، لبنان، 1998، ص 69.
- 14- المرجع نفسه، ص 27
- 15- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، طبعة الهيئة المصرية للكتاب، ص 67
- 16- إن مفهومي التشابه والتماثل يعود تاريخهما إلى المنعرج الذي قام به أرسطو داخل الثقافة اليونانية لتجاوز التصور الأفلاطوني للوجود، أي التصور الذي كان صاحبه يسعى للإقرار بالكثرة، فكان مفهوم الهوية لدى أرسطو حلاً للقول بالوحدة داخل الكثرة. إن التصنيف الأرسطي للعلوم خضع إلى ضرورة الاعتقاد بالهوية فأبعد علومها سميت بالعلوم الشعرية كما هو الحال مع فنون الخطابة وبوطيقاً. إن فن الخطابة يبنى على تصور يؤمن بمفهوم التشابه، والمحاكاة لذلك كان ولا بد أن يضعه أرسطو خارج نظام العلوم النظرية. لذلك كان المجاز هو الإمكان الذي يجعلنا نعتقد الاعتقاد بوجود الشيء دون المساس بوحدة العقل المبنية على مبدأ الهوية. هذا التصور أفاد أرسطو في أن يحافظ على وحدة نسقه الفلسفي دون أن يقع في تعارض مع مبدأ الهوية أساس كل علم. ولذلك كان الحجاج l'argumentation عنده فن معني علم متعلق بفنون القول التي يمكن تسميتها بفنون الحوار والتواصل).
- 17 - Les Notions Philosophiques, Encyclopédie philosophique Universelle, A. Jacob, T2, P.U.F, Paris P 2258
- 18 P. Ricœur, Métaphore Vive , Ed du Seuil, 1975, collections Essais P 222
- 19- يمكن أن نذكر ذلك الاستعمال المتميز للاستعارة في المقامة البغدادية.
- 20- يشير عبد الفتاح كليطو إلى هذه الملاحظة المهمة أنظر عبد الفتاح كليطو، المقامات السرد والأنساق الثقافية، تر عبد الكبير الشرقاوي، ط 2، دار توفيق للنشر، المغرب، 2001، ص 121
- 21- المرجع نفسه، ص 85
- 22- المرجع نفسه ص 73
- 23- ليلي العبيدي، الفكه في الإسلام، ط 1، دار الساقى، 2010 ص 21.
- 24- تشير العبيدي إلى ما نصه "" فإذا كانت التراجيديا قد إضطلعت بإبراز ما من شأنه أن يكون مدعاة للتأثر والبكاء في عالم الدين والمعتقد فإن الكوميديا قد إضطلعت بإبراز ما من شأنه أن يكون مدعاة للسخرية والضحك"" العبيدي، المرجع السابق ص 32 نقلاً عن B.Sarrazin, « Le rire et le sacré d'orient en occident », In Humoresques, n o 12 juin 2000, p 11.
- وهي ملاحظة مهمة في رأينا تسمح لنا في حالة المقامة بإمكانية الحديث عن الخيوط الأولى لفن التعبير الكوميدي عند العرب المسلمين. هذه الملاحظة تزداد قوتها حينما نجعل من فن المقامة العربية فنا للمأدبة.
- 25- تتأكد قيمة وقوة المقامة مع شاهدين رغم إختلافهما حيث يرد الأول في نقد كليطو لأرنست رينان إزاء المقامة وهو ما ورد في كتابه المقامات (مرجع مشار إليه أعلاه، من صفحة 169 لغاية الصفحة 175 وهي مناقشة مستفيضة للموقف لرينان، أما الثاني فلغليب كيندي في مساهمته التي تحمل عنوان "" المقامات سلسلة من الاهتمامات تأملات في "" مقامات "" عبد الفتاح كليطو "" حيث على عكس رأي رينان نراه يشيد بما حصل في التاريخ العربي بعدما ظهرت المقامة فهي بمثابة كما يقول "".... الجنس القصصي الأول المعترف به في الأدب العربي الرفيع"" أنظر جوليا برأى، الكتابة وأشكال التعبير في إسلام القرون الوسطى ، تر، عبد المقصود عبد الكريم، ط 1، منشورات المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015، ص 235،
- 26- كليطو، المقامات، مرجع سابق، ص ص 133، 132
- 27- (حدثنا عيسى ابن هشام قال: كتبت بالبصرة ومعني أبو الفتح الإسكندري رجل الفصاحة يدعوها فتجيءه.و البلاغة يأمرها فتطيعه. وحضرنا معه دعوة بعض التجار فقدمت إلينا مضيرة ثني على الحضارة وتترجح في الغضارة (....) فلما أخذت من الخوان مكانها. ومن

- القلوب أوطانها. قام أبو الفتح الإسكندري بلعبها وصاحبها (...) وسألناه عن أمرها. فقال: فصتي معها (...) قال عيسى ابن هشام فقبلنا عنده. ونذرنا نذره. وقلنا قدما جنت المضيرة على الأحرار. وقدمت الأراذل على الأخيار. من المقامة المضيرة.
- 28- (حدثنا عيسى ابن هشام قال: كنت أجتاز في بعض بلاد الأهواز وقصاري لفظة شرود أصيبتها. وكلمة بليغة أستريدها. فأداني السير إلى رفعة فسيحة من البلد وإذا هناك قوم مجتمعون على رجل يستمعون إليه وهو يخطب الأرض (...). ففتح عن توأمتي لوز وحدرت لثامه عن وجهه فإذا والله شيخنا أبو الفتح الإسكندري.....) من المقامة المكفوفية.
- 29- منذ أن جعلت فلسفة الأنا، بداية من ديكارت، كذات مفكرة ومستقلة في صدرة إهتامها لم يكن لفكرة الآخر أو الغير حيزا من الإهتمام إلا بذلك المنعرج الذي حدث في بداية القرن العشرين مع كل من ماركس، فرويد، ونيتشه من إعادة فهم الأنا في علاقته بالآخر وهو ما مستفتح المجال بعد ذلك لمجموعة من الفلاسفة خصوصا هوسرل.
- 30- هناك من يترجمه بمبدأ الينداتية. لقد طرح هوسرل مفهوم الزمن من فلسفة للوعي لا من فلسفة للوجود كما هو الحال مع هيدغر فهو لذلك فرق بين ما يمكن أن نسميه بالتزامن و التزم حيث يخلينا الأول على شكل الإستمرار بينما يخلنا الثاني على تلك العلاقة التي يرتبط فيها الماضي بالحاضر في حالة من الإندماج لا يمكن فصل الواحد عن الآخر، بل أن الواحد لا يمكن الكشف عنه إلا بوجد الآخر. يريد هوسرل من خلال هذا الإجراء أن يفكر في العلاقة الحية للوعي في الزمن شرط أن تأتي وحدة الزمن من الناتية نفسها. وهو ما جعله منذ البداية يحرص على وضع مفهوم القصدية والتي تعبر بوضوح عن مسألة الإستقرارية والاستمرارية من خلال مفهوم الزمن و علاقته بالوعي، و تحلينا على مشكلة التغير "" ما هو التغير ؟ إذ لم يكن سوى أن تصير آخر، التحول - alteration - الذي يقول عليه أرسطو بأنه جنس الحركة"" (أنظر فرانسواز دوس ص 76). هذه الكيفية ينتقل هوسرل إلى دراسة ما يسميه بالتناوت intersubjectivité ولكن مشكلة تجربة الآخر كما يسميها هوسرل بـ التجربة الغريبة لم تظهر إلا حينما وضع الأسس المنهجية لفلسفته في سنة 1905 وفي السنوات التي إكتشف فيها أهمية مبدأ الدحض الفينوميولوجي. لقد شد إنتباه هوسرل في هذه الفترة معالجة لابنيتز للموناد كصيغة من صيغ التواصل ولكنهما لم تثير فيه من التحفيز و الحيرة بقدر ما أثارت فيه نظرية الوجدان الداخلي أو اندماج الشعور الداخلي تيودر ليبز Theodor Lipps حيث أخذ منه المفهوم نفسه، و رفض التفكير بالتنازل كأساس لتجربة الآخر لقد أخذ مسافة من ديكارت في التأمل الخامس ورفض البرهان بالتنازل وبدأ في إستعمال مفهوم لايبنتس lipps. ولذلك حاول أن يضع إدراك الغير في مقابل إدراك الأشياء كإدراك مشترك - أو كتمثل مشترك - "" للآخر. إن الإهتمام بالتناوت intersubjectivité أحاله على التجربة الحاصلة للعالم الروحي و الاجتماعي و التاريخي متأثرا في ذلك بتصور دالتي، وهو ما يعترف به في مراسلة له لأحد الأصدقاء- جورج ميش 1929 georg Misch، ولم يكن هوسرل ليتمثل هذا الطرح، أي مماثلة دالتي، لولا ذلك الفهم الجديد لمبدأ الهوية موضع الكوجيتو الديكارتي والذي تجاوزه في التحليل الخامس أي تجاوزه الأنا (الكوجيتو) تجاوزا داخليا وطرح مفهوم الغير- و ما كان ليتم هذا لولا تحقق شرط تحويل قصدية الأنا إلى قصدية الآخر / الغير. هذا التغير على مستوى التصورات الجديدة للوعي في علاقته بالزمن، وكذلك الفهم الجديد للأنا في علاقته مع الآخر من خلال التصور الجديد لمبدأ التناوت intersubjectivité هو ما وضع هوسرل بداية من 1933 أمام موضوع التاريخ رغم أن الفينومينولوجيا بدأت بنقد كل ما هو إنساني أو نفساني أو أنثروبولوجي عامة. أنظر
- Dastur, F. Husserl Des mathématiques à l'histoire, 2 Ed, P.U.F
- 31- أنظر الملاحظات المهمة التي يبيدها أطوان سيف بخصوص هذه المسألة، وذلك في كتابه مصطلحات الفيلسوف الكندي، الجزء الثاني، منشورات الجامعة اللبنانية، 2003، ص ص 659-667.
- 32- بول ريكور، الذات عيناها الآخر، تر، جورج زيناتي، ط 1، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2005 ص 138
- 33 - Amine Maalouf, Les Identités meurtrières, Ed, Grasset, 1998, P153
- 34- جاك دريدا، أحادية لغة الآخر، تر، عثمان الجبالي المثلوثي، ط 1، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ليبيا، 2004، ص ص 78. أنظر كذلك مقالنا **دريدا وامتحان الناكزة**، باللغة الفرنسية ضمن كتاب Derrida à Alger, édition Barzakh 2008.
- 35- المرجع نفسه ص ص 65
- 36- بول ريكور، الذات عيناها الآخر، مرجع سابق، ريكور، الذات، ص 588
- 37 Jean Luc Nancy, L'intrus, Galilée, Paris, 2002, P45.