بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 23 مارس 2017

في النقد والتابـو «الجنسـي»
عند صادق جـلال العظم

حسام الدين درويش
باحث سوري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

ملخّص:

يتمحور البحث حول نقد صادق جلال العظم للتابوهات، عمومًا، وللتابو الجنسي، خصوصًا، وينطلق البحث من التشديد على أهمية النقد في فكر العظم، على مستويي؛ التنظير له، وممارسته في معظم أو جل أعماله، ليحاول، بعد ذلك، إبراز تلك الممارسة النقدية في ميدان التابوهات عمومًا، وتابو الجنس خصوصًا، وانطلاقًا من ذلك؛ تتمثل الأسئلة الأساسية التي يحاول البحث الإجابة عنها، في الآتي: ما أهمية النقد عمومًا، ونقد التابوهات خصوصًا، في فكر العظم؟ ما العلاقة بين النقد والتحريم، من منظور العظم؟ وإلى أي حدٍّ، وبأي معنىً سعى العظم إلى تجاوز (الخطوط الحمر) في نقده لثالوث التابوهات (الجنس والدين والسياسة)؟ ما الذي ينقده العظم، تحديدًا، في ميدان التابو الجنسي؟ وما هي الإشكاليات الأساسية التي يتضمنها ويثيرها هذا النقد؟ للإجابة عن هذه الأسئلة؛ ستتجسد مقاربتنا المنهجية لنصوص العظم، في ما يمكن تسميته بـ «الهيرمينوطيقا النقدية»؛ فهي هيرمينوطيقا، أو تتّصف بالسمة الهيرمينوطيقية، ليس بسبب بعدها التأويلي الصريح، أو اعتمادها على التأويل فحسب، (فبهذا المعنى، كل مقاربةٍ أو دراسةٍ هي هيرمينوطيقيةٌ، لأنها تأويليةٌ بالضرورة)؛ وإنما بسبب افتراضها، أيضًا، أن هذه النصوص تتضمن دلالاتٍ متكاملةً، تجسِّد كليةً متسقةً أو متناسقة العناصر، يمكن الإمساك بها، انطلاقًا من «المقاصد المعلنة» للكاتب، وعلى هذا الأساس، سنحاول، في عرضنا ومناقشتنا لنقد التابو (الجنسي) عند العظم، أن نستند، بالدرجة الأولى، إلى تنظير العظم نفسه حول هذه المسألة؛ أي إلى أقواله المحدَّدة وآرائه الصريحة في هذا الخصوص، قبل أن نضع هذه الرؤية النظرية في مواجهةٍ ثنائيةٍ: مع ذاتها من جهةٍ، (ضمن إطار ما يمكن تسميته بالنقد المحايث)، ومع انتقادات بعض المفكرين الذين دخلوا في حوارٍ أو سجالٍ معه، ومع رؤيتنا للواقع أو الفكر الذي يحاول العظم دراسته، (في إطار ما يمكن تسميته بالنقد الخارجي)، من جهةٍ أخرى. وهذه المواجهة النقدية المزدوجة مع ما هو محايث لفكر العظم، ومفارقٌ له، هي التي تمثِّل أساس البعد النقديِّ في دراستنا لهذا الفكر.

*****

ثمّة إجماعٌ بين متتبعي فكر العظم وقرائه على اتسام هذا الفكر بالبعد النقدي، أو على كون النقد هو أحد أبرز تجليات أو وظائف هذا الفكر، لكن هذا الإجماع ينحل سريعًا إلى اختلافاتٍ قطبيةٍ، حالما يتم الانتقال من التوصيف إلى التقييم الصريح؛ فنجد أنفسنا حينئذٍ بين طرفين: يشيد أحدهما بنقد العظم بشدةٍ، ويبرز أهميته وضرورته وفائدته. في حين ينتقد الطرف الآخر ما يراه استسهال العظم للنقد، واقتصاره عليه، واختزال فكره إليه، بطريقةٍ تجعله عمومًا غير بنَّاءٍ ولا مفيدٍ، في نوساننا أو تأرجحنا بين هذين الطرفين.

سنستهل هذا البحث بإبراز أهمية النقد في فكر العظم، قبل أن نركّز على دراسة علاقته بثالوث التابوهات عمومًا، وبتابو الجنس خصوصًا.

ومن الضروري أو المفيد؛ الإشارة إلى أن مقاربتنا لنصوص العظم، يمكن أن تندرج في إطار ما يسمى بـ "الهيرمينوطيقا النقدية": وهي هيرمينوطيقا، أو تتصف بالسمة الهيرمينوطيقية، ليس بسبب بعدها التأويلي الصريح، أو اعتمادها على التأويل فحسب (فبهذا المعنى، كل مقاربةٍ أو دراسةٍ؛ هي هيرمينوطيقيةٌ؛ لأنها تأويليةٌ بالضرورة)، وإنما أيضًا؛ بسبب افتراضها أن هذه النصوص تتضمن دلالاتٍ متكاملةً، تجسِّد كليةً متسقةً أو متناسقة العناصر، يمكن الإمساك بها، انطلاقًا من (المقاصد المعلنة) للكاتب، وعلى هذا الأساس؛ سنحاول، في تحديدنا لمعنى النقد عند العظم، أن نستند، بالدرجة الأولى، إلى تنظير العظم نفسه حول هذه المسألة؛ أي إلى أقواله المحدِّدة لرؤيته لمعنى النقد، وآرائه الصريحة في خصوص بعض الإشكاليات المتعلقة بهذا المعنى، ولكننا سنضع هذه الرؤية النظرية في مواجهةٍ ثنائيةٍ، مع ممارسات العظم النقدية من جهةٍ، (ضمن إطار ما يمكن تسميته بالنقد المحايث)، ومع انتقادات بعض المفكرين الذين دخلوا في حوارٍ أو سجالٍ معه، ورؤيتنا للواقع أو الفكر الذي يحاول العظم دراسته، من جهةٍ أخرى، (في إطار ما يمكن تسميته بالنقد الخارجي)، وهذه المواجهة النقدية المزدوجة، مع ما هو محايث لفكر العظم ومفارقٍ له، هي التي تمثِّل أساس البعد (النقديِّ) في دراستنا لهذا الفكر.

1- أهمية النقد في فكر العظم:

تبدو أهمية النقد لدى العظم واضحةً مبدئيًا، بمجرد الاطلاع على عناوين نصوصه، أو كتبه ومفرداتها؛ فعلى مستوى العناوين، نذكر، على سبيل المثال: (نقد الفكر الديني، النقد الذاتي بعد الهزيمة، دراسات نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية)[1]؛ فالكتاب الأول: مكتوب «بروح ما يسمى (العلوم النقدية)»[2]، كما أكد العظم

1 صادق جلال العظم، دراسات نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية، دار الطليعة، 3791م.

2 العظم، نقد الفكر الديني، طبعة ثانية مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، ط1، 9691م، بيروت: دار الطليعة، 0791م، ص 252.

لاحقًا، أثناء استجوابه أمام محكمة المطبوعات، خلال محاكمته المشهورة، ويتصدر الكتاب اقتباسٌ لقولٍ لياسين الحافظ، يؤكد فيه ضرورة «نقد جميع جوانب المجتمع العربي الراهن وتقاليده، [... لأن] مثل هذا النقد، هو وحده القادر على اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة، والكابحة في إرثنا الاجتماعي»[3]، ويؤكد العظم، بدوره، ومنذ السطور الأولى لمقدمة كتابه: أن الكتاب يتضمن مجموعة أبحاثٍ تتصدى «بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني ...»[4]، وفي مقدمة كتاب «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، يبدأ العظم بتمني تغير النظرة السلبية «التقليدية» إلى النقد، ويشير إلى أن الكتاب يتضمن «نقدًا وتحليلًا للأوضاع المحيطة بالهزيمة والمرتبطة بها ...»[5].

وغياب كلمة نقد عن العناوين الرئيسة لبعض كتبه أو نصوصه، لا يعني عدم حضورها البارز والقوي في مفردات أو مضامين هذه الكتب أو النصوص، وحتى كتاب «الحبّ والحبّ العذري» يتضمن نقدًا، ضمنيًا حينًا، وصريحًا أحيانًا، «للآراء الدينية والأخلاقية والاجتماعية المسبقة، التي ورثناها من عهود مضت، وعصور اندثرت»[6]، وينبغي ألا ننسى، في هذا السياق؛ أن العنوان الفرعي لكتاب «ثلاث محاورات فلسفية دفاعًا عن المادية والتاريخ»، هو: (مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، وفي شرح الخطوط العامة لمضامين هذا الكتاب؛ يوضح المحرر محمد دكروب: أن العظم يقوم فيه «بقراءة نقدية لنصوص من الفلسفة الحديثة والمعاصرة [...و] يقوم، في الوقت نفسه، بقراءة نقدية لمسار الفكر العربي الحديث، ولنصوصٍ من كتابات عدد من المفكرين العرب الآخذين بهذه الفلسفات...»[7]، ويتبنى العظم، نفسه، هذا الرأي، ويشير في المقدمة إلى أن الكتاب يتناول أبرز مشكلات تاريخ الفلسفة، الحديثة والمعاصرة، ورموزه وتياراته (بالمناقشة، والنقد، والتقييم)[8]، كما نجد أن السمة الأولى لأهم الدراسات الموجودة في كتاب «ذهنية التحريم»، كما يشير العظم، هي: السمة النقدية[9]، ولا يشذّ كتاب «ما بعد ذهنيّة التحريم»، عن هذا الاتجاه، ويتصدّر الكتاب قول عبد الله العلايلي «من ينقد عليّ كمن يؤلّف معي»[10]، وتتضمَّن نصوص الكتاب تفاعلًا أو تبادلًا نقديًا، غنيًا ومتنوِّعًا، بين العظم ونقّاده، ونقّاد سلمان رشدي، أو منتقديهما. وباختصارٍ، يمكننا أن نقول عن مجمل نصوص العظم، ما قاله فالح عبد الجبار، محقًا، عن نص «نقد الفكر الديني»: «الكتاب يقوم على وحدة المنهج النقدي، لا وحدة الموضوع، هذا واضح بذاته. وأكرر

3 المعطيات السابقة نفسها، ص 5

4 المعطيات السابقة نفسها، ص 7

5 العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط1، 8691م، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 0791م، ص 8

6 العظم، الحبّ والحبّ العذري، ط1، 8691م، دمشق/ بيروت/ بغداد، دار المدى، ط 8، 7002م)، ص 201

7 العظم، ثلاث محاورات فلسفية دفاعًا عن المادية والتاريخ، (مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ص 9

8 المعطيات السابقة نفسها، ص 31

9 العظم، ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط1، 2991م، بيروت، دار المدى، ط 3، 7991م، ص 7

10 العظم، ما بعد ذهنية التحريم، قراءة «الآيات الشيطانية»، ردّ وتعقيب، ط1، 7991م، بيروت، دار المدى، ط 2، 4002م، ص 6

أن الوحدة في الكتاب، تقوم في المنهج العقلاني– النقدي، وتتنوع في المقاربات، وتختلف في المواضيع المبحوثة»[11]، وعلى الرغم من تنوّع المواضيع التي تناولتها نصوص العظم، إلا أنه يمكن رؤية وحدتها وهويتها الواحدة، من خلال النظر إلى الرؤية النقدية التي تتضمنها، وتهيمن عليها.

2- النقد وثالوث المحرّمات (الجنس، الدين، السياسة):

من المتعارف عليه؛ وجود ثلاثة أنواعٍ أساسيةٍ من «التابوهات» أو المحرّمات[12]، التي ينبغي أو يجب، في الواقع العربي الراهن، ألا يتم الخوض فيها أو تناولها، تناولًا مغايرًا أو مخالفًا للسائد، أو لما يُراد له أن يكون سائدًا، من قبل السلطات خصوصًا، وإلا وقع من يقوم بذلك «في دائرة الخطر»[13]، كما يقول علي عمر محقًا، وتتمثل هذه المحرّمات في: ثالوث السياسة، والدين، والجنس أو العلاقات الجنسية[14]، ويصعب كثيرًا، ضمن معطيات الواقع العربي الراهن، أن يكون لفكرٍ ما أهميةً كبيرةً وإيجابيةً، إذا ابتعد عن تناول ثالوث المحرّمات، أو تناولها بطريقةٍ (محافظةٍ)؛ تتبنى الآراء (التقليدية) السائدة، أو (منافقةٍ)؛ تقبل تلك الآراء وتسعى لنشرها، إرضاءً لجهاتٍ نافذةٍ، وينطبق هذا الحكم على الفكر النقدي، بشكلٍ أكبر أو خاصٍّ. وعلى هذا الأساس؛ نرى ضرورة دراسة علاقة نقد العظم بثالوث المحرّمات، بما يسهم في توضيح مضامين نقد العظم، ومدى أهميته وسلبيته أو إيجابيته، وسلّم أولوياته، وبعض الإشكاليات النظرية الأساسية المرتبطة بكل ذلك.

يمكن لكلمة (محرَّم)، وللكلمات المرتبطة بها اشتقاقيًا، أن توحي بأننا نتحدّث، حصريًا، عما هو ممنوعٌ أو غير مسموحٍ به، وفقًا للنصوص الدينية، أو لفهمنا أو فهم غيرنا لهذه النصوص، لذا؛ ينبغي التأكيد أنه على الرغم من وجود معنىً دينيٍّ قويٍّ لكلمة أو مصطلح «التحريم»، إلا أننا، في سياق بحثنا الحالي، لا نتحدث، بالدرجة الأولى أو بشكلٍ خاصٍّ، عما هو محرَّمٌ أو غير محرَّمٍ، بالمعنى الديني؛ فالمحرّم الذي نتحدث عنه، لا يخص الأمور الدينية فحسب؛ بل يرتبط، أيضًا، وربما خصوصًا بالأمور السياسية، إضافةً إلى صلته بالمسائل الجنسية، وتجنُّب الاقتصار على المعنى الديني للتحريم، لا يعني عدم حضور هذا المعنى، حضورًا مباشرًا أو غير مباشرٍ، من خلال المعاني الأخرى أو بواسطتها، ويضاف إلى ذلك؛ ضرورة التشديد على التداخل

11 فالح عبد الجبار، «العقلانية النقدية والدين مساهمة العظم بعد نصف قرن»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 5102م، ص 68

12 يتحدّث بوعلي ياسين؛ صاحب كتاب «الثالوث المحرّم. دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي»، عن «المحرّمات الأربعة: الدين، والجنس، والسياسة، والبذاءة». بوعلي ياسين، بيان الحد بين الهزل والجد (دراسة في أدب النكتة)، دمشق، دار المدى، 6991م، ص ص 9- 343.

13 علي عمر، "صادق العظم وفضيحة الثقافة العربية"، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 005

14 لأسبابٍ عديدةٍ، قد يكون من بينها، أحيانًا؛ قوة التحريم أو الحظر، والخوف من مخالفته، أو محاولة الالتفاف عليه، يتم، أحيانًا، الإشارة إلى أقطاب هذا الثالوث بأسماء مختلفة. وهذا ما نجده، على سبيل المثال، عند بوعلي ياسين، الذي يحل الصراع الطبقي محل السياسة في دراسته لـ "الثالوث المحرّم". انظر: بوعلي ياسين، الثالوث المحرّم، دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي، ط 1، 3791م، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 8791م. لكنه يشير، لاحقًا، إلى تلك المحرّمات بأسمائها التي أوردناها (الدين والسياسة والجنس). انظر: ياسين، بيان الحد ...، ص 343

بين المحرّمات الثلاث، وإحالة كل منها إلى الآخر في الواقع والتحليل. فعلى سبيل المثال؛ يمكن ويحصل أن يتم الاستناد إلى تأويلٍ ما للنصوص الدينية، واللجوء إلى دعم السلطات السياسية والأمنية ومساندتها، لقمع كل تناولٍ للمسائل الجنسية يخرج عن الأعراف والتقاليد السائدة، و/أو التي يراد لها أن تكون سائدةً، وبدون التقليل من مدى حضور البعد الديني في مفاهيم التحريم وعملياته، نرى أن الخروج من حصرية المعنى الديني للتحريم، يسمح بتبني إطار أكثر اتساعًا وتخصيصًا، في الوقت نفسه، ومن ناحيةٍ أولى؛ يتم تأكيد الصلة الوثيقة (لغويًا واصطلاحيًا) بين التحريم والحظر أو المنع[15]، ويكون المحرّم الذي نتناوله (ويتناوله فكر العظم)، يعادل، عمومًا، التابو أو المحظور أو الممنوع، في الدولة و/أو المجتمع، تعسفًا، وبدون وجود مسوِّغاتٍ واقعيةٍ أو نظريةٍ عقلانيةٍ أو معقولةٍ أو «مناسبةٍ»[16]. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ: يتمّ إظهار الرابطة الوثيقة في الفكر، عمومًا، وفي فكر العظم خصوصًا، بين عمليات النقد، والتحريم، والإشكاليات النظرية، والمشكلات العملية المتصلة بها، ولم يقتصر فكر العظم أو نقده على تناول المواضيع المحظور تناولها، تناولًا نقديًا رافضًا ومرفوضًا، جزئيًا ونسبيًا على الأقل فحسب؛ بل تناول التحريم، أيضًا، بوصفه سمةً لذهنيةٍ أو منهجٍ مضادٍّ للمنهج النقدي الذي يتبناه، ويؤكد العظم هذا التضاد القطبي بين التحريم والنقد، في مقدمة كتابه «ذهنيّة التحريم»؛ حيث يشير إلى أنّ «الدراسة النقدية، والأدبية، والتاريخية»، التي يتضمنها كتابه، تعالج موضوعها «بمنهجٍ مضادٍّ للمنهج الذي ألفناه في التعامل مع قضية رشدي وأدبه، عربيًا وإسلاميًا، على أقل تعديل، وأقصد منهج ذهنية التحريم، وعقلية التجريم، ومنطق التكفير، وشريعة القمع»[17]. فَلِفَهْم السمة النقدية الملازمة لفكر العظم، لا بدّ أن نأخذ في الحسبان تناوله النقدي لهذا التابو أو المحرّم أو ذاك، من جهةٍ أولى، وتناوله للذهنية المؤسسة لهذا التحريم أو المنتجة والمتبنيّة له، من جهةٍ ثانيةٍ. فالنقد، في فكر العظم، ينصبّ على ما هو محرَّمٌ، وعلى ذهنية وعملية التحريم، وأسسها ونتائجها، والتحريم يحرِّم النقد، ويجرِّمه، عمومًا و/أو خصوصًا، ويسعى إلى منعه من الوصول إلى أهدافه النظرية والعملية، وقد تموضع فكر العظم في قطب نقد التحريم، وجابه قطب تحريم النقد، وقبل البدء بتوضيح هذا التموضع في قطب نقد التحريم، وصلته بهذا التابو أو ذاك، لا بدّ من توضيحٍ أوليٍّ لمضمون هذه المجابهة مع التحريم العام، أو المبدئي للنقد، وأهمية هذه المجابهة.

في مقدمة كتاب «النقد الذاتي بعد الهزيمة»: ينتقد العظم، بشدة، النظرة السائدة إلى النقد قبل هزيمة 1967م؛ «حيث كان النقد متهمًا دومًا، وبصورةٍ مسبقةٍ، بأنه تشويشٌ على الاتجاه الثوري التحرري، وبأنه

15 انظر: عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة (ح ر م)، القاهرة، عالم الكتب، 8002م، ص ص 184- 384. وأيضًا: المعجم الكبير، الجزء الخامس، حرف الحاء، مادة (ح ر م)، القاهرة، مجمع اللغة العربية، 0002م، ص ص 762- 772

16 من المفيد، هنا؛ استحضار توضيح جورج طرابيشي لمعنى كلمة "التابو"، بوصفها «تطلق على ما هو محظور من الأفعال والأشياء، لا لسبب عقلي أو عملي؛ بل لسبب وهمي أو اعتقادي». انظر: ترجمة جورج طرابيش لـ سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 3891م، ص 6

17 العظم، ذهنية التحريم ...، ص 7

تشكيكٌ في القدرة العربية، وإضعاف لها أمام تحديات إسرائيل، والصهيونية، والقوى الاستعمارية الداعمة لها»[18]، وقد رأى العظم: أنّ الهزيمة، بنوعيتها وحجمها، قد قوّضت أسس هذا المنطق الرافض للنقد، وبيّنت عدم واقعيته، ولا منطقيّته، ولكن الرافضين لوجود النقد، وأصحاب المصلحة في قمعه، لا يستسلمون بسهولةٍ، ويحاولون اختلاق الأعذار، وإيجاد المسوّغات لرفضهم للنقد، ليس قبل المعركة أو الهزيمة فحسب؛ بل وأثناء تلك المعركة أو الهزيمة وبعدها، أيضًا؛ فأثناء المعركة، «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»، وبعد المعركة أو الهزيمة، يتمّ التشديد على ضرورة طيّ صفحة الماضي، والتحضير للمستقبل، بعيدًا عن «الانهزامية» و«السوداوية» المتمثلتين في النقد «الهدَّام»، الذي يركز على إبراز السلبيات المحبطة، والمحزنة، والمثبطة للعزيمة، ...إلخ. وهذه الرؤية الانتقادية للنقد: هي أحد العوامل التي يمكن أن تشرح الركود النقدي والفكري العام، الذي رأى بوعلي ياسين ونبيل سليمان[19]، أنه قد ساد في سورية والبلاد العربية، منذ هزيمة حزيران عام 1967م، وحتى نهاية عام 1973م. وانطلاقًا من ملاحظة ياسين وسليمان، يمكن القول: إن آمال العظم أو أمنياته، المعلنة بعد هزيمة 1967م، المتعلقة بضرورة تجاوز النظرة السلبية الاتهامية حيال النقد، قد خابت، لدرجةٍ سمحت بالحديث عن ركودٍ فكريٍّ ونقديٍّ عامٍّ، بعد 1967م، مقارنةً مع فترة ما قبل الهزيمة، وتتعزز هذه الملاحظة، إذا أخذنا في الحسبان إشارة العظم، بعد عامين من «الهزيمة العربية والفلسطينية الخطيرة، عام 1982 في بيروت»، إلّا أن هذه التجربة لم تحظ «حتى الآن بتناولٍ جديٍّ واحدٍ، تحليلًا، أو نقدًا، أو تقييمًا، أو إعلامًا»[20]، ويبدو الوضع سوداويًا، حتى في مقارنته بالفترة التالية لهزيمتي 1967م، وأيلول 1970م، وهي فترة ركودٍ نقديٍّ وفكريٍّ عامٍّ، وفقًا لياسين وسليمان، التي «فجّرت مناقشات واسعة على امتداد الوطن العربي كله، أولًا، في محاولةٍ صادقةٍ لاستيعاب ما حدث، وفهمه، وتفسيره، وتقييمه، وتجاوزه نقديًا، وثانيًا؛ في محاولاتٍ منافقةٍ لتغطية ما حدث، وتسويغه، وتمويهه، وتجاوزه قسرًا، واغتصابًا، واستسهالًا»[21]، وانطلاقًا من سوداوية الواقع آنذاك، «اضطر» العظم، وهو اليساري التقدّمي، إلى التمييز بين مستويات الانحطاط؛ حيث رأى أنّ الفترة التالية على هزيمة بيروت 1982م، قد تجاوزت الوضع السابق «باتجاه مستوىً جديدٍ من الانحطاط، قوامه الهستيريا الخطابية المديدة والكاسحة لا أكثر»[22].

18 العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 7

19 بوعلي ياسين، نبيل سليمان، الأدب والإديولوجيا في سورية 7691م– 3791م، ط 1، 4791م، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 2، 5891م، ص 5

20 العظم، ذهنية التحريم ...، ص 231

21 المعطيات السابقة نفسها.

22 المعطيات السابقة نفسها.

فلتسويغ غياب أو تغييب النقد أو المناقشات والمحاكمات النقدية، ومنع أو حظر الأسئلة الصعبة المتعلقة بالهزائم المتكررة والأوضاع المتردية، يتم اللجوء، غالبًا أو عمومًا، إلى الأعذار الجاهزة والمعروفة، والتي يلخصها العظم، بالقول: «قبل المعركة، يشكل مثل هذا الطرح تشكيكًا بالثورة، وبقدراتها، وطاقاتها على تصحيح نفسها بنفسها، وأثناء المعركة، يشكّل مثل هذا الطرح شبه خيانةٍ، ومساعدة مجّانيةٍ للعدو. وبعد المعركة؛ يشكّل هذا الطرح، تعميقًا للهزيمة، وتيئيسًا لكوادر الثورة وجماهيرها»[23].

فالنقد، وفقًا لهذا المنطق؛ مرفوضٌ دائمًا، مع اختلاف الأعذار المختلقة، والذرائع المصطنعة، التي يتم تقديمها لتسويغ هذا الرفض المبدئي، ويكمن ضعف هذا الاتجاه، أو الموقف الرافض للنقد في قوته المتمثلة في مبدئيته، وفي ديمومته، أو استمراره؛ أي في كونه قائمًا أو موجودًا من حيث المبدأ، بغض النظر عن السياقات المختلفة، وبمعزلٍ عن فحوى الأعذار المختلفة، المقدمة لتسويغ ضرورة غياب أو تغييب النقد في هذا السياق، أو ذاك، وبإظهار العظم لمبدئية هذا الرفض للنقد، ولاستمرار هذا الرفض في كل السياقات، على الرغم من تنوّعها وتباينها؛ فهو يبيّن أنّ الأسباب الفعلية لهذا الرفض، تختلف عن المسوّغات أو الأعذار المقدّمة، ويفضي هذا التبيين إلى جعل الرفض بدون مسوّغاتٍ معقولةٍ أو مقبولةٍ، سواء تعلق الأمر بالمسوّغات المقدمة، التي يتبين على المستويين، النظري والعملي، عدم فعليتها أو واقعيتها ولا جدواها، أو الأسباب الفعلية، التي يتم التستر عليها وكتمانها؛ لأنها ترتبط بمصالح فئةٍ صغيرةٍ، وتتعارض مع المصلحة العامة لغالبية أفراد الشعب.

وفي كل الأحوال، يُظهر الانحطاط المستمر والمتزايد للواقع والفكر العربيين، عمومًا، ضرورة التخلص من هذا الرفض العصابي أو المبدئي للفكر النقدي.

ولم يكتفِ العظم بإظهار لا معقولية ولا مقبولية الرفض أو الحظر المبدئي للنقد، بشكلٍ عامٍّ، ومساوئ هذا الحظر ونتائجه السلبية فحسب؛ بل قام، أيضًا، باقتحام المناطق المحظورة، بشكلٍ خاصٍّ ومحدَّدٍ، وتتمثَّل هذه المناطق في ثالوث المحرّمات: الجنس، الدين، السياسة. ومن هنا؛ تأتي ضرورة القيام بدراسةٍ توضيحيةٍ ونقديةٍ للنقد، الذي مارسه العظم في هذه الميادين الثلاث، مع اهتمامٍ خاصٍّ بالعلاقات المتداخلة أو المتشابكة بين الممارسات النقدية في هذه الميادين، ولكن قبل عرض تلك الدراسة ومناقشتها، من الضروري التشديد على أن «اقتحام العظم للمناطق المحظورة»، وتناوله النقدي لهذا التابو المحرّم أو ذاك، لا يعني أنه كان قادرًا على تجاوز كل «الخطوط الحمر»، أو أنه أراد ذلك أصلًا، أو من حيث المبدأ، وتنبثق ضرورة التشديد على هذه النقطة من واقعة مبالغة بعض قراء العظم و«نقاده»، في توصيف أو تقييم جرأة العظم، وإقدامه

23 المعطيات السابقة نفسها.

خلال تناوله النقدي للتابوات أو المحظورات الثلاثة، فعلى سبيل المثال؛ ترى غادة السمان: «أنّ العظم سيظل علامةً مضيئةً على الشجاعة، وقول ما يجده (الحقيقة)، دون مبالاة بالثمن الذي قد يدفعه»[24]، ويرى فيصل درّاج: «أنّ العظم لا يلتفت إلى ثنائية: المسموح والممنوع، سواء أجاءت من السلطة أو من المجتمع»[25]، ويقول حسين العودات: «لقد جاهر صادق جلال العظم دائماً بأفكاره، مهما كانت صادمة، وكان يعرف غالباً أنّها صادمة، وأنّ مجاهرته بها ستخلق له مزيداً من المصاعب»[26].

نعتقد أنّ هذه التوصيفات أو التقييمات، تتضمَّن مبالغةً لا تتجاوز ما فعله العظم فعليًا فحسب؛ بل وما كان يمكن أن يفعله، أو يريد فعله أيضًا، فلم يكن العظم؛ بل ولم يكن باستطاعته، ولم يكن لديه إرادة أن يكون لا مباليًا بالثمن الذي قد يدفعه لقاء نقده للتابوهات، وتجاوزه للمحظورات والخطوط الحمر، أو أن يكون غير ملتفتٍ إلى ثنائية المسموح والممنوع، أو مستعدًّا للمجاهرة بأفكاره مهما كانت صادمةٌ، وإذا كانت النصوص أو الكتب الجيدة: هي تلك التي تمضي إلى حافة الهاوية، وتجازف في السقوط فيها»[27]، وفقًا لقول رشدي الذي يقتبسه العظم؛ فنحن نعتقد أنّ العظم قد حاول أن ينتج كتبًا جيدةً، حيث مضى، في كثيرٍ من الأحيان، إلى حافة الهاوية، لكنه حاول، في الوقت نفسه، تجنّب السقوط فيها قدر المستطاع، وإذا كان من الصحيح أنّ العظم كان جريئًا وشجاعًا في تناوله النقدي للمحظورات، لدرجة سمحت لحازم صاغية بالقول: «إنّ العظم بدا الكاتبَ العربيّ الأشجع آنذاك»[28]، وكان تقدّميًا وحداثيًا، لدرجةٍ جعلت العفيف الأخضر، يقول: «صادق متقدّم على المجتمع العربي مائتي سنة»[29]؛ فمن الصحيح، أيضًا، أنّ العظم ابن السياق التاريخي الذي وُجد فيه، ومحكومٌ بالتصرّف وفقًا لمعطياته، بدرجةٍ أو بأخرى، ولتوضيح معنى ذلك؛ ينبغي التشديد، من جهةٍ أولى: على أنه لو كان تجاوز العظم للخطوط الحمراء كاملًا، ومسّه بالمحرّمات أو المحظورات شاملًا وبلا قيودٍ، لما استطاع، على الأرجح، البقاء في سورية أو غيرها من البلدان العربية، (ناهيك عن احتفاظه بعمله في جامعة دمشق، بوصفه أستاذًا محاضرًا؛ بل ورئيسًا لقسم الفلسفة، ونشر مقالات له في الصحف الرسمية[30])، ولما بقي، على الأرجح، خارج السجن، أو حتى على قيد الحياة، وينبغي التشديد، من جهةٍ ثانيةٍ، على ارتباط مقاربة العظم النقدية للتابوهات والمحظورات بالأوضاع الثقافية- السياسية العامة

24 غادة السمان، «العظم: بعيد على قرب!»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 5102م، ص 04. (التشديد من عندنا).

25 فيصل دراج، «صورة المثقف الحديث»، ص 14. (التشديد من عندنا).

26 حسين العودات، «معتد بثقافته... متواضع ومحب للحوار»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 5102م، ص 401. (التشديد من عندنا).

27 العظم، ذهنية التحريم ...، ص 682

28 حازم صاغية، «ناقد الثقافة والاستبداد»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 5102م، ص 96

29 صقر أبو فخر، «فكره يتقدم المجتمع العربي بمائتي عام»، المعطيات السابقة نفسها، ص 37

30 انظر، على سبيل المثال: العظم، «الرئاسة الأميركية عند الحكام العرب»، صحيفة الثورة، دمشق، 4891/4/4م. وقد أعيد نشرها في: العظم، ذهنية التحريم ...، ص ص 911- 031

التي كانت سائدةً؛ فكتاب «النقد الذاتي بعد الهزيمة»؛ هو أحد، وربّما، «أبرز عناوين الموجة الثانية من النقد الذاتي»[31]، أو التي شاعت في الفكر العربي بعد هزيمة 1967م، وفي إطار هذه الموجة من النقد الذاتي؛ «بدأ تحطيم الأيقونات المقدّسة بعد سنة 1967م»، وكان صادق العظم أحد الذين ساهموا في هذه العملية بقوّة، وشكّل لدى الشبيبة العربية التائقة إلى الحرية، مثالًا للمفكّر المناضل في الوقت نفسه»[32].

قد يبدو أنّ الثمن الذي دفعه العظم نتيجةً لنقده ومسّه بالمحظورات كبير، وهو بالفعل، كذلك، من منظورٍ ما؛ فبسبب أفكاره النقدية/الانتقادية، تعرّض العظم للمحاكمة، وأدخل السجن لفترةٍ قصيرةٍ[33]، وفقد وظيفته أو فرصة الحصول على عقد عملٍ أو تجديده أكثر من مرّةٍ، ولكن هذا «الثمن» كان يمكن أن يكون أكبر بكثيرٍ، لو كان صداميًا ولا مباليًا في نقده، على سبيل المثال، للسلطات السياسية/الأمنية في سورية، خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي. ويشير ياسين الحاج صالح، إلى ذلك بالقول: «ومثل جميع المثقّفين السوريّين المقيمين في البلد، وأكثر المقيمين خارجه أيضًا، لم يعرف لصادق جلال العظم قول في الشؤون السورية في ذينك العقدين الفظيعين»[34].

إنّ فهم غياب العظم أو تغييبه، في تلك الفترة، يستلزم، بالضرورة، أن نأخذ بعين الاعتبار فظاعة القمع الذي تعرّض له معارضو النظام السياسي/الأمني (الأسدي)، خلال تلك الفترة وما تلاها، بحيث تمَّ إجبار الجميع تقريبًا على السكوت عن جرائم ذلك النظام، أو تمّ إسكاتهم بالملاحقة، والاعتقال، والسجن أو الاغتيال، وما شابه. «فالمثقّف العام غاب مع تمام احتلال الفضاء العام من قبل الدولة الأسدية في سوريا ولبنان، لا مثقّفًا عامًا دون فضاء عامّ»[35]، وقد أشار العظم بوضوحٍ آنذاك إلى مدى خطورة الحديث في موضوعات «التربية، والسياسة، والأخلاق، والتقدّم، والتخلّف، والعدالة، والاستبداد، والحرية، وحقوق الإنسان»، بوصفها «من الموضوعات الشائكة عربيًا، والخطرة خطورة عظيمة (مميتة أحيانًا) في وطننا الكبير اليوم»[36].

---

31 محمد الرحموني، «العظم والنقد الذاتي بعد الهزيمة»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 5102م، ص 25

32 أبو فخر، «فكره يتقدم ...»، ص 17. (التشديد من عندنا).

33 يتضمن كتاب «نقد الفكر الديني»، ملحقًا «بوثائق محاكمة الكاتب والناشر»، انظر: العظم، نقد الفكر الديني ...، ص ص132- 852

34 الحاج صالح، «العظم: مراحل وأدوار»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 5102م، ص 54

35 المعطيات السابقة نفسها. نجد المعنى نفسه، عمومًا، في سياق نقاش العظم مع عبد الرزاق عيد؛ حيث يشدّد العظم، من ناحيةٍ أولى، على أهمية حضور اللحظة النقدية الصريحة والجريئة. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ؛ على كارثية النتائج المترتبة على انعدامها، لانعدام إمكانها: «ما زلت أعتقد، كذلك، أنّ المجال يجب أن يبقى مفتوحًا أمام الأديب، أو المثقف، أو المفكر، في لحظة من اللحظات، ليقول ما عنده عن «الإشكالية المركزية للوضع العربي (وغير العربي) الراهن»، بقوّة، وحرية، ووضوح، وصراحة، وجرأة، وقسوة، بمعزل عن اعتبارات الاستراتيجية والتكتيك، والأولوية، والوظيفة، والدهاء، والمكر، وما شابههما من مصانعة ونفاق ورياء، ويوم تغيب هذه اللحظة، نهائيًا، عن حياتنا، وتنسدّ هذه الفسحة كليًا في ثقافتنا، تكون ستارة سوداء قد أُسدلت على «الإشكالية المركزية للوضع العربي الراهن»، وعلى ثقافة هذا الواقع، وفكره، وأدبه، وعلمه، وتقدمه، ومستقبله». العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 371

36 العظم، ذهنية التحريم ...، ص 351

وانطلاقًا من ذلك؛ يمكن إبداء الدهشة، من الدهشة التي يبدو أنّ سكوت ليدل يبديها، في خصوص الدرجة التي خفّف فيها العظم من حدّة انتقاداته تجاه السلطة السياسية، بعد انتهاء «ربيع دمشق»؛ حيث يتساءل، مستنكرًا أكثر منه مستفهمًا، كما يبدو: «هل من المعقول من طرف صاحب النقد الذاتي بعد الهزيمة»، و«نقد الفكر الديني» اللذين ينتقد فيهما مؤسسات الدولة والحكام العرب، بشدّة وحدّة، أن يخفّف انتقاداته إلى هذه النبرة الوديعة؟»[37]، لكنّ ليدل نفسه يبرز الجانب الاستفهامي من سؤاله، حين يحاول الإجابة عنه بالقول: «من الممكن أن يُنسب هذا التخفيف إلى تأثير حملة الاعتقال الواسعة، التي تمت بعد انتهاء ربيع دمشق القصير، وإلى نشر الكتاب من قبل مطبعة دمشقية مرغمة على الخضوع للمراقبة الاستخبارية»[38]، ونحن نعتقد بالمعقولية الكبيرة لهذا التخفيف، صحيحٌ أننا تعوّدنا على الإشادة بمن يواجه السلطة القمعية المستبدة، أو المغتصبة للسلطة بالانتقاد، لكننا نرى أن هذا الموقف النبيل هو، في كثيرٍ من الأحيان، أشبه بالانتحار، وهو أفضى ويفضي عمومًا إلى إسكات صاحبه، عن طريق سجنه أو اغتياله، وربما كان الاستهجان المُعتقد وجوده في سؤال (سكوت ليدل) مرده إلى اعتقاد صاحبه، كما يعتقد عزمي بشارة، بأنَّ من يريد أن يبني الديمقراطية «يجب أن يكون جاهزاً لدفع الثمن»[39]، وهذا أمرٌ ليس محلّ خلافٍ من وجهة نظرنا، ولكن الخلاف قد يبرز حين يكون الثمن كبيرًا، وبلا مقابل تقريبًا، أو حين نرى موقفًا يستهجن صمت مفكرٍ ما، عن انتقاد سلطةٍ سياسيَّةٍ ما، على الرغم من أنه من شبه المؤكَّد ألّا يفضي مثل هذا النقد، إلّا إلى سجن صاحبه، أو الإضرار به وبأسرته كثيرًا، وإسكاته غصبًا في «نهاية المطاف».

في أوضاعٍ كتلك التي فرضها النظام الأسدي على سوريا لسنواتٍ طويلة، كان الثمن الذي دفعه من تجرّأ على معارضة هذا النظام الوحشي في قمعه، كبيرًا من ناحيةٍ، وبلا مقابلٍ عمليّ ولا فائدةٍ فعليةٍ غالبًا، من ناحيةٍ أخرى. وانطلاقاً من التمييز الفيبري بين «أخلاق القناعة أو الاعتقاد» و«أخلاق المسؤولية»[40]، نعيد التساؤل الذي كنّا قد طرحناه خلال نقاشنا لكتابٍ لعزمي بشارة[41]: هل ينبغي على الراغبين في الديمقراطية، أو المنظِّرين لها والساعين إليها، التصرّف وفقاً لأخلاق الاعتقاد التي لا تأخذ في الحسبان نتائج هذا التصرّف، من حيث جدواه أو عدم جدواه، في تحقيق ما يصبون إليه، وتغضّ النظر عن الآثار المترتّبة

37 سكوت ليدل، «العظم أنموذج للمثقف السوري»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 5102م، ص 211

38 المعطيات السابقة نفسها.

39 عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدّمة لبيان ديمقراطي عربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 7002م، ص 422

40 انظر: ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، سلسلة أعمال ماكس فيبر 1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 1102م، ص ص 253- 453

41 حسام الدين درويش، مناقشة نقدية لكتاب عزمي بشارة «في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي»، مجلة عالم الفكر، المجلد 34 يوليو/ سبتمبر، 4102م، ص 872

عليه، أم ينبغي التصرّف وفقاً لأخلاق المسؤوليّة التي تقيّم وجوب أو عدم وجوب فعل ما، انطلاقاً من هذه النتائج والآثار؟

من الواضح أنّ العظم قد تصرّف وفقًا لأخلاق المسؤولية، لا وفقًا لأخلاق الاعتقاد، ونحن لا نرى أنه كان بإمكانه أن يكون مؤثِّرًا أو فاعلًا في الشأن الثقافي- السياسي السوري آنذاك، لغياب الحدّ الأدنى المطلوب من هامش الحرية في الدولة الأسدية، وتصرّف العظم، أحيانًا، وفقًا لأخلاق المسؤولية؛ يعني أنه كان آنذاك، إلى حدٍّ كبيرٍ، جزئيًا ونسبيًا على الأقل، مباليًا بالثمن الذي يمكن أن يدفعه، ومراعيًا لثنائية المسموح والمرغوب، وغير مستعدّ للمجاهرة بآرائه (السياسية خصوصًا أو تحديدًا)، إذا كانت صادمةً لدرجةٍ تفوق بالتأكيد (قدرة) السلطة القمعية على (التساهل) معها، والعظم، الذي كان أستاذًا جامعيًا ورئيسًا لقسم الفلسفة في جامعة دمشق، يعلم، كما يؤكّد هو نفسه، أنه «لكي يستطيع المرء أن يستمرّ ويقوم بعمله كأستاذ جامعة، مثلًا، أو ككاتب يقدّم عددًا من التنازلات»[42]، وفي الواقع؛ إنّ جرأة العظم في تناوله النقدي للتابوهات، أو للمحظورات الثلاثة، اختلفت من محظورٍ لآخر، ووفقًا لحيثيات السياق التاريخي ومكان إقامة العظم، وسنقوم في ما يلي بدراسة مقاربة العظم النقدية لكل تابو على حدةٍ، من جهةٍ، مع إجراء مقارناتٍ بين هذه المقاربات النقدية، وإبراز تداخلها، والعلاقات المتشابكة والوثيقة القائمة بينها من جهة أخرى.

3- النقد وتابو الجنس في فكر العظم:

يتضمّن حقل الجنس أو موضوع العلاقات الجنسية، العديد من التابوهات ذات الانتشار الواسع في مختلف الحضارات[43] والمجتمعات الإنسانية، ويمكن لهذه التابوهات أن تكون ثابتةً أو متغيّرةً، متشابهةً أو مختلفةً ومتنوّعةً، عبر التاريخ الطويل لهذه الحضارات والمجتمعات[44]، ويحتلّ التابو الجنسي، في المجتمعات العربية والإسلامية عمومًا، موقعًا بارزًا، لدرجة تدفع إلى الحديث عنه بوصفه «العصب العاري والتابو

42 صادق جلال العظم، «الثورات العربية قطيعة كاملة مع إرث الإيديولوجيات»، حوار مع منى نجار، موقع قنطرة، 3 نيسان/إبريل 1102، السؤال الأول.

43 من المفيد: التذكير بما قاله التحليل النفسي الفرويدي، عن العلاقة الجدلية، والتفاعل المتبادل بين التحريم وقيام الحضارة؛ حيث يرتهن، جزئيًا على الأقل، وجود كل طرفٍ بوجود الطرف الآخر. انظر: سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة: بو علي ياسين، مراجعة: محمود كبيبو، اللاذقية، دار الحوار، 3891م.

44 يشير عبد الصمد الديالمي، على سبيل المثال، إلى أن تابو البكارة أو العذرية «مرتبط بكل الثقافات، منذ ما قبل التاريخ، في ذاكرة الشعوب المسماة بدائية». عبد الصمد الديالمي، «نحو موت العذرية»، تابو البكارة، «كراسات الأوان»، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع، 8002، ص 11. وتميز رجاء بن سلامة بين «ثلاث مراحل مر بها تابو البكارة، بحسب وجوهه المختلفة، والمخاوف الأساسية التي يعكسها». رجاء بن سلامة، «تابو البكارة أو لزوم ما لا يلزم من الألم»، تابو البكارة، المعطيات السابقة نفسها، ص 74. ويتحدث جوناثان كيرتش عن الاختلاف بين التوراة العبرية، والتوراة المترجمة إلى الإنكليزية واللغات الأخرى؛ حيث تتضمن الأولى نصوصًا صريحة عن العلاقات الجنسية «المحرّمة» (الزنى، والإغواء، والرهق، والسفاح، والاغتصاب، ... إلخ)، وهي النصوص التي تتم ترجمتها بطرق التفافيةٍ، كما تم العمل على التقليل من تداولها ونشرها قدر المستطاع في العصور اللاحقة. انظر: جوناثان كيرتش، حكايا محرمة في التوراة، ترجمة: نذير جزماتي، دمشق، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 5002م، ص ص 7- 02

الأكبر في ثقافتنا، فضلًا عن (المستحيل التفكير فيه) في ثقافتنا»[45]، و«التابو الأكبر في المنطقة»[46]، وفي مواجهة الموضوعات الجنسية عمومًا، وتلك التي تأخذ طابع التابو خصوصًا، وتختلط الرغبة (الجنسية) «عادةً» بمشاعر الخوف والحياء والخجل؛ فالرغبة الجنسية ملازمةٌ للإنسان منذ بداية العقد الثاني من عمره، على الأقل، وهي ربما محايثةٌ لوجوده أو كينونته، على الأكثر، ويمكن للرغبة أن تظلّ قائمةً أو مشتعلةً، حتّى بعد عجز الجسد عن مسايرتها، وممارسة ما يفضي إلى إشباعها، المؤقّت بالضرورة، وتفضي عمليات الضبط الاجتماعي الدائم للأساليب المناسبة للتعبير عن هذه الرغبة، وللطرق المشروعة لإشباعها، إلى إثارة مشاعر الحياء و/أو الخجل في التعبير، المباشر أو الصريح خصوصًا، عن الكثير من الأمور المرتبطة بهذه الرغبة (أسماء الأعضاء الجنسية، واسم عملية الممارسة، وتفصيلات الممارسة الجنسية ومشكلاتها... إلخ)، كما تفضي هذه العمليات إلى بروز مشاعر الخوف و/أو الرهبة من السلطات الاجتماعية، (الخارجية أو التي يتم إدخالها أو تكوينها في صيغة الضمير أو الأنا الأعلى وما شابه)، والتي تعمل على مراقبة انضباط الأفراد، والتأكد من خضوعهم المستمر لمفردات هذا الضبط.

وإلى جانب هذا الانضباط أو الخضوع، و/أو بالتضاد معه؛ نجد صيغًا متنوعةً من الخروج على الخطوط الحمراء التقليدية، في هذا النطاق من المحرّمات أو ذاك، وفي مقدمة هذه الصيغ، نجد: النكتة أو المزاح، البذاءة[47]، الأعمال الأدبية، النقاش الفكري الجدي، ومن الواضح إمكانية التداخل بين هذه الصيغ، وتآزرها أو وجودها معًا، كما يحصل في الأعمال الأدبية، خصوصًا، التي قد تتضمن كل هذه الصيغ وغيرها، ويظهر ذلك بوضوحٍ، على سبيل المثال، في أعمال رشدي التي كانت موضع اهتمامٍ كبيرٍ من العظم، أما العظم نفسه؛ فقد أسهم في نقل استباحة المكبوت إلى ساحة المكتوب؛ فاتخذ خروجه على ثالوث المحرّمات، أو تناوله لها، شكل النقاش الفكري الجدي، الذي ينقل إلى ساحة المكتوب بعض الانتهاكات الشفهية أو العملية للتابوهات، ويناقش مدى إمكانية، و/أو ضرورة، و/أو مشروعية الخروج على التابوهات، ويعمل على إبراز المشكلات، وزحزحة الإشكاليات التي تتضمّنها، ومن الجدير بالانتباه، هنا؛ أن هذه النقلة (لانتهاك التابوهات) من الشفهي إلى المكتوب، تشكّل، في حدّ ذاتها، انتهاكًا لتابو من نوعٍ خاصٍّ، سائدٍ في الثقافات «غير الكتابية» عمومًا، وهي ثقافاتٌ تعترض، أحيانًا، على الجهر باقتراف «المعاصي»، اعتراضًا

45 عصام عبد الله، تصدير، في خليل فاضل، «الجنس؛ أزواج وزوجات وأمور أخرى»، دراسة طبية معاصرة، القاهرة، منشورات خليل فاضل، 9002م، ص 51

46 مها حسن، «شرف المرأة وعود الكبريت»، تابو البكارة، ص 63. وفي المكان نفسه: ترى مها حسن، في مسألة التشديد الكبير على عذرية المرأة قبل الزواج، «إحدى القضايا المتعفنة في ثقافتنا العربية، والتي لا نتحدث عنها جهارًا؛ لأنها أكبر التابوهات في المنطقة، وتتلخص في السياسي والديني والجنسي»، المعطيات السابقة نفسها، ص 73

47 يمكن النظر إلى البذاءة على أنها صنفٌ خاصٌّ أو مستقلٌ من التابوهات أو المحرّمات، وهو ما يفعله بو علي ياسين في كتابه "بيان الحد بين الهزل والجد (دراسة في أدب النكتة)، ص ص 9- 343. ويمكن النظر إليها، أيضًا، على أنها إحدى صيغ، أو أشكال انتهاك أحد أقطاب ثالوث التحريم التقليدية بشكلٍ عامٍّ، وقطبي الجنس (في الشتيمة خصوصًا)، والدين (في سب المقدسات الدينية، عمومًا، والذات الإلهية خصوصًا)، بشكلٍ خاصٍّ.

يفوق في قوته اعتراضها على الاقتراف ذاته[48]، «في الحبّ والحبّ العذري»: هو أحد النصوص الأولى المنشورة للعظم، وهو النص الوحيد الذي يتناول العظم فيه، المسألة الجنسية، تناولًا مطوَّلًا أو مفصَّلا[49]، وقد يضللنا عنوان هذا الكتاب، بحيث نعتقد أن العظم قد تحدّث فيه عن الحبّ، حديثًا رومانسيًا وتقريظيًا، بمعزلٍ عن ارتباطه، أو صلته بالجنس أو الرغبة الجنسية، كما يفعل، على سبيل المثال، يوسف زيدان في «فقه الحبّ»[50]، وتزداد إمكانية حصول هذا التضليل المحتمل أو المفترض، إذا احتفظنا بالفهم التقليدي للحبّ عمومًا، وللحبّ العذري خصوصًا، بوصفه أمرًا أرقى، أو أسمى من أن يرتبط بالشهوة الجنسية، ولإدراك العظم لإمكانية حصول مثل هذا الفهم المضلَّل والمضلِّل؛ فقد شدَّد في الـ «تمهيد» على أن الحبّ الذي يهمه في هذا البحث: «هو الشهوة، والحاجة، والنزوع، والميل إلى امتلاك المحبوب، بصورةٍ من الصور، الاتحاد به بغية إشباع هذا النهم، [...]»[51]، وانطلاقًا من تأكيد العظم على هذا الارتباط الوثيق بين الرغبة الجنسية والحبّ، من حيث كون الحبّ مشروطًا بالضرورة، بوجود تلك الرغبة، تمت دراسة الانفصال المزعوم بين الحبّ والرغبة الجنسية، في الحبّ العذري، بوصفه «الظاهرة العاطفية الغريبة»[52]، و«ظاهرةً مرضيَّةً في أساسها»[53].

ما الذي ينقده أو ينتقده العظم، تحديدًا أو خصوصًا، في دراسته للحبّ، بشكلٍ عامٍّ، وللحبّ العذري، بشكلٍ خاصٍّ؟[54] وبأي معنى يمكن النظر إلى دراسة العظم أو أفكاره، على أنها مسٌّ بمحرمٍ، «يُعتقَد» أنه لا ينبغي مسُّه؟ يمكن الإجابة عن مثل هذين السؤالين، بشكل موجزٍ أو مكثفٍ ومعبّرٍ، في الوقت نفسه، من خلال القول: إنّ نقد العظم أو انتقاده ينصب، تحديدًا أو في الدرجة الأولى، على مجتمعٍ «يجعل من الوفاء إلزامًا

48 ربط العظم بين الثورة التي قامت ضد سلمان رشدي، وبين ما أسماه بـ «شفهية رشدي المكتوبة»، وأكد اتسام هذا النقل الشفهي إلى المكتوب بسمات التابو وانتهاك المقدس، بالقول: «في الثقافات الكتابية، كليًا، تفقد الكتابة هامشيتها وقدسيتها في وقت واحد، بعد تحولها إلى ملك عام ومشاع للجميع، وبما أن الثقافة العربية المعاصرة، تقع في منزلة بين المنزلتين، على طريق الانتقال من الأمية– الشفوية، إلى الكتابية ما زال يظهر لها، على ما يبدو لي، نقل الشفوي، وخاصة أجزاء منه، إلى الكتابي، وكأنه اعتداء صارخ، ليس على قدسية المكتوب، بمعاني المكتوب كلها، فحسب؛ بل على قدسية المقدس نفسه». العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 61. للمزيد في هذا الخصوص، انظر: ما بعد ذهنية التحريم، ص ص 21- 61. عيد، ذهنية التحريم أم ...، ص 27. ياسين، بيان الحد ...، ص ص 8- 01

49 هذا لا ينفي، طبعًا، تناول العظم هذا الموضوع، تناولًا سريعًا ومقتضبًا، في أماكن أخرى. انظر، على سبيل المثال، العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص ص 36-76. ومن المفيد الإشارة، في هذا الخصوص، إلى أن أحد التابوهات التي قام رشدي بمسها، في رواية «الآيات الشيطانية»، وهي الرواية التي كرس العظم الكثير من وقته وجهده للدفاع عنها، وعن مضامينها، هو تابو متصل بمكانة المرأة في المجتمع الإسلامي وفي القرآن»، وفقًا لرأي رشدي نفسه. انظر: سلمان رشدي، «الخيار بين الظلمة والنور»، ترجمة: ممدوح عدوان، مراجعة: صادق جلال العظم، وفوز طوقان، وممدوح عدوان، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 013

50 يوسف زيدان، فقه الحبّ، الجيزة، الرواق للنشر والتوزيع، 5102م.

51 العظم، في الحبّ والحبّ العذري، ص 9

52 المعطيات السابقة نفسها، ص 76

53 المعطيات السابقة نفسها، ص 59. انظر أيضًا: ص 09

54 نعيد الإشارة، هنا، إلى أن فالح عبد الجبار يقول بغياب الطابع النقدي، عن كتاب «في الحبّ والحبّ العذري»، لمجرد خلوه من السجال. انظر: فالح عبد الجبار، «العقلانية النقدية والدين ...»، ص 68. ونحن نختلف مع عبد الجبار، في هذا الخصوص؛ لأن النقد يمكن أن يتناول أفكار موضوع ما، بدون أن يدخل في سجالٍ مع أي طرفٍ أو مفكر معيَّن، وهذا ما فعله العظم في الكتاب المشار إليه.

وواجبًا آليًّا، ومن البتولة فضيلةً أكبر من الحياة، ومن العفة خصلةً تخمد الحيوية في الإنسان، ومن الاختلاط الجنسي خطيئةً ما بعدها خطيئة [...]»[55]، ودفعًا لأي سوء أو عدم فهمٍ محتملٍ، وينبغي التشديد، في هذا الخصوص، على أنّ العظم لا ينتقد، في هذا السياق، الوفاء أو البتولة أو العفّة، بحد ذاتها؛ وإنّما ينتقد معنىً محددًا لها، وهو المعنى الذي يبالغ في تقدير قيمتها أو أولويتها، ويتطرف في التشديد على أهميتها ومكانتها، ولمواجهة هذه المبالغة وذاك التطرّف، والحدّ منهما ومن تبلورهما المرضي في ظاهرة الحبّ العذري، قام العظم بصياغة موضوع بحثه في صورةٍ إشكاليةٍ، تتمثل فيما أسماه (مفارقة الحبّ)؛ فالحبّ ينزع إلى الاشتداد (الارتفاع إلى أقصى حدةٍ ممكنةٍ)، والامتداد (الاستمرار عبر الزمن)، وتكمن مفارقة الحبّ في التعارض المطرد أو التناسب العكسي بين بعديه الملازميْن أو المحايثيْن له، بحيث يؤدي طول الامتداد إلى خفوت الاشتداد، والعكس بالعكس؛ إذ لا يدوم الاشتداد عادةً لفتراتٍ طويلة؛ بل يتناقص عمومًا تدريجيًّا[56].

وتناقض القطبين المثاليين، لا يعني إمكانية تحقيق أحدهما بمعزلٍ تمامًا عن تحققٍ جزئيٍّ للآخر؛ فوجود كل طرفٍ مرهونٌ، بالضرورة، بوجودٍ ما للطرف الآخر؛ فلا اشتداد بدون امتدادٍ ما، ولا مدة بدون شدةٍ ما، وقد بين العظم: إنّ الافتراضية النموذجية لكل قطبٍ تتجسد، تجسُّدًا كاملًا تقريبًا، في حالتين أنموذجيتين، بالمعنى الفيبري للأنموذج أو النمط المثالي؛ فمن جهةٍ أولى: نجد نمط شخصية العاشق أو العاشقة على النمط الدونجواني، وهو النمط الممثل لبعد الاشتداد. ومن جهةٍ ثانيةٍ: نجد شخصية الزوج الوفي المجسِّد لبعد الامتداد. وتتحول مفارقة الحبّ إلى معضلةٍ يستعصي حلها أو تجاوزها، حين نكتشف أو يكتشف العاشق أنّه مجبرٌ على التضحية، الجزئية على الأقل، بأحد بعدي الحبّ (الاشتداد والامتداد)، إذا أراد التركيز على الحصول على الحد الأقصى الممكن من البعد الآخر، هذه هي «مفارقة الحبّ الكبرى وما تولده من ألمٍ نفسيٍّ مستمرٍّ»[57]؛ فلا يمكن للزوج أنّ يكون عاشقًا باستمرارٍ على نمط دونجوان، ولا يمكن للعاشق الدونجواني أن يحافظ على عاطفته المشتعلة والملتهبة، لفترةٍ طويلةٍ، ضمن علاقةٍ مستقرةٍ ومستمرةٍ، ومن هنا، استحالة الحل المثالي لمفارقة الحبّ ووهمية أو سرابية هذا الحل المتمثل في إبقاء الحبّ «إلى الأبد (أو على مدى الحياة) في أقصى درجةٍ ممكنةٍ من الاشتداد والحدة؛ فلا يطرأ عليه وهن، أو انحلال، أو ملال»[58].

وفي عرض أو تحليل «مفارقة الحبّ الكبرى»، تضمّنت دراسة العظم عددًا من الأفكار النقدية أو الانتقادية المهمة، وهذا ما نجده، على سبيل المثال، في حديثه عن ضرورة تطبيع النظرة إلى الرغبة الجنسية

55 العظم، في الحبّ والحبّ العذري، ص 85

56 يكتب العظم في هذا الخصوص: «كلما امتد الحبّ وطالت مدته، خفت حدته وتناقص اشتداده، باتجاه يقترب باستمرار من درجة الصفر كحدٍّ أدنى [...]، ومن ناحيةٍ أخرى؛ نجد أنّ العلاقات الغرامية، السريعة نسبيًا، والقصيرة في مدتها، تميل إلى الانفعال الشديد في الحبّ، وإلى أقصى درجات العنف في اشتداد العاطفة، وفي تركيز الرغبة لامتلاك المحبوب والذوبان فيه، مهما كلف الأمر»، المعطيات السابقة نفسها، ص ص 62- 72

57 المعطيات السابقة نفسها، ص 94

58 المعطيات السابقة نفسها، ص 26. انظر أيضًا: ص 101

والحبّ عمومًا، والحبّ العذري خصوصًا، وإزالة الهالة عن هذا الأخير، وتأكيد مرضيته، وأهمية التنبه لهذه المرضية، ومعالجة أسبابها ونتائجها السلبية، كما إنّ الربط الوثيق بين الحبّ، والرغبة أو الشهوة الجنسية، لم يمنع العظم من التمييز بينهما، والتشديد على أنّه من الصعب على الجائع جنسيًا، نتيجةً للحرمان، أن يعرف الحبّ، أو أن يميز بين اشتهائه للآخر، أو شعوره بالحبّ تجاهه[59]، كما نجد البعد النقدي أو الانتقادي واضحًا في إبراز العظم المساواة، أو التماثل، أو التشابه المبدئي بين المرأة والرجل، من حيث طبيعتهما الإنسانية «السابقة على الأنوثة والذكورة والمفضلة عليها»، وفي تشديده على «عدم وجود فارق أساسي أو نوعي بين الرجل والمرأة بالنسبة إلى عاطفة الحبّ»[60]، وفي تأكيده أن «جميع الاعتبارات والاستنتاجات الرئيسة الواردة في الدراسة، تنطبق على المرأة تمامًا كما تنطبق على الرجل»[61]، وينبغي التشديد، هنا، على أن التابو الجنسي، يرتبط عمومًا بالمرأة، أكثر من ارتباطه بالرجل، من خلال صلته الوثيقة والخاصة بـ (تابو البكارة أو تابو العذرية). «لذلك؛ فإن عاقلًا أو عاقلة، لن يتجرأ على إعلان الحريات الجنسية للمرأة، ولكنه يفعلها بالنسبة إلى حريات الرجل الجنسية»[62]؛ ففي «المجتمع العربي التقليدي المحافظ»، شتان بين ممارسة الرجل للجنس، خارج مؤسسة الزواج، وممارسة المرأة له[63]؛ لأن العذرية: «هي أساس شرف العائلة، ويشكل المس بها مسًا بشرف العائلة، وبالخصوص، بشرف رجالها الذين عجزوا عن الحفاظ عليها. إن وطء فتاة قبل الزواج؛ يعني وطء كل ذكور الموطوءة من طرف الواطئ»[64]، ومن هنا؛ فإن كل دعوةٍ إلى مساواة المرأة بالرجل، و/أو إعطائها حريتها، أو ضرورة نيلها هذه الحرية، هي مسٌّ، مباشرٌ أو غير مباشرٍ، بهذا التابو الجنسي؛ لأن الثقافة التقليدية تختزل المرأة غالبًا، اختزالًا صريحًا أو ضمنيًا، إلى جسدٍ وموضوعٍ جنسيٍّ، بعيدًا عن الاعتراف بها، بوصفها ذاتًا حرةً مستقلةً.

يظهر البعد النقدي لفكر العظم، ظهورًا بارزًا ومكثفًا، في «خواطر أخيرة» ختم العظم بها بحثه؛ ففي هذه الخواطر، أكد العظم على ما أسماه «البعد الاجتماعي الخطير» لمفارقة الحبّ الكبرى، وركّز على هذا

59 انظر: المعطيات السابقة نفسها، ص 11

60 انظر: المعطيات السابقة نفسها، ص ص 81- 91

61 المعطيات السابقة نفسها، ص 32

62 مها حسن، «شرف المرأة وعود الكبريت»، ص 73

63 يمكننا أن نضيف، في هذا الإطار؛ أنّه ثمة حساسيّة وإحراجٌ في ممارسة المرأة للجنس، حتّى في إطار مؤسسة الزواج الشرعية، وهذه الحساسية تظهر، على سبيل المثال، في العرف الاجتماعي السائد في بعض المدن العربية، والذي يمنع أو لا يستحسن على الأقل، حضور ذكور الأسرة (الأب، والأخوة، وأبناء العم، ... إلخ) لعرس أو حفل زواج فتاةٍ من الأسرة، ويبدو ظهور هذه الحساسية والإحراج واضحًا، في «نكتة» ذات دلالةٍ، ينقلها بوعلي ياسين. انظر: بيان الحد ...، ص 043

64 الديالمي، «نحو موت العذرية»، ص 61

البعد تحديدًا (لا على الناحية النفسية أو الشخصية الخالصة)، في عرض ما يبدو أنه الحل، الواقعي والجزئي، لهذه المفارقة، في ظل تشديده[65] على تعذّر وجود حلٍّ «مثاليٍّ» وكاملٍ لها.

فالقول باستحالة الحل المثالي لمفارقة الحبّ، لا يفضي، عند العظم، إلى القبول بكل الرؤى الفكرية والاتجاهات العملية السائدة في التفاعل مع هذه المفارقة- المعضلة؛ وإنما ينبغي المفاضلة بين هذه الرؤى والاتجاهات لاختيار تلك التي تخفف، قدر المستطاع، «من حدة التوتر والصدام بين طرفي الإشكال الذين ينطوي عليهما الحبّ، الأمر الذي يؤدي إلى تسهيل مهمة الفرد في مواجهة المفارقة، وابتكار الصيغ الملائمة للتعايش معها، والتخفيف من تعقيداتها، والحد من حالات الألم، والشقاء، والسقم النفسي التي ترافقها»[66]، وقد وجد العظم هذه الصيغ المنشودة، فيما أسماه بـ «الاتجاهات العصرية التحرّرية» (التي تغلِّب بعد الاشتداد)، المضادّة للاتجاهات التقليدية المتزمّتة (التي تغلِّب بعد الامتداد)، وتتسم هذه الاتجاهات العصرية؛ بأنها تحرّرية وتحريرية[67]، في الوقت نفسه، وتأتي السمة التحرّرية للاتجاهات العصرية من كونها متحررة، «من الآراء الدينية، والأخلاقية، والاجتماعية المسبقة التي ورثناها من عهود مضت وعصور اندثرت»[68]، أمّا السمة التحريرية للاتجاهات العصرية؛ فهي ثلاثية الأبعاد، وتتمثّل، من جهةٍ أولى: في «خلق أوضاعٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ جديدةٍ، تؤدي إلى تحرير العواطف، والانفعالات، والرغبات المكبوتة في الفرد، من أغلالها التقليدية، والاعتراف بحقها في الاكتفاء بصورةٍ مقبولةٍ وملائمةٍ لها»[69]. ومن جهةٍ ثانيةٍ: في «تحرير جسم الإنسان (وخاصة من الناحية الجنسية)، من النظرة التقليدية التي كانت تربطه دومًا بالخطيئة والزلة التهلكة، والشهوة الحيوانية، وتحرير نظرتنا إليه من مفاهيم العيب والعار والحرام [...]»[70]. ومن جهةٍ ثالثةٍ: في «تحرير الرابطة الزوجية من قيودها التقليدية، وارتباطاتها الاقتصادية والاجتماعية والعشائرية [...]، وتفترض هذه الخطوة؛ تحرير المرأة من الاستعباد التقليدي الذي لحق بها، وإقرار حقها كاملًا، ليس في مجرد القبول أو الرفض أمام من يختارونها؛ وإنما في اختيار سبيل حياتها العاطفية، والغرامية، والاجتماعية الإنتاجية في المجتمع الحديث، وفقًا لمواهبها، وثقافتها، وميولها»[71].

---

65 العظم، في الحبّ والحبّ العذري، ص 101

66 المعطيات السابقة نفسها.

67 في إشادتها بالسمة الثورية/التحرّرية/التحريرية لأفكار العظم في هذا الكتاب، كتبت رجاء بن سلامة: «عندما بدأت أعدّ أطروحتي عن العشق والكتابة، اكتشفت كتاب «في الحبّ والحبّ العذريّ»، ووجدت فيه قطعة نابضة بالحياة والتّوق إلى التّحرّر الفرديّ، وكأنّه تعبير عربي عن ثورة مايّو/ أيّار 8691م، أو كأنّه يعبّر عمّا يمكن تسميته بـ «الحداثة العشقيّة». رجاء بن سلامة، «موقفه من الغرب يتجاوز الدهشة إلى المعرفة». نزوى، العدد الثاني والثمانون، 5102م، ص 28

68 العظم، في الحبّ والحبّ العذري، ص 201

69 المعطيات السابقة نفسها.

70 المعطيات السابقة نفسها، ص 301

71 المعطيات السابقة نفسها.

من المثير للانتباه؛ أنّ معظم أهم أفكار الكتاب، وأكثرها نقديةً أو انتقاديةً، قد جاءت على شكل «خواطر أخيرة» في نهاية الكتاب، ولكن ألا تثير المعرفة، التي تتّخذ شكل الخاطرة أو الخواطر، الشكوك حيال مدى علميّتها المنشودة وموضوعيتها المؤكَّدة؟ وبكلماتٍ أخرى؛ هل من المناسب للمعرفة، التي تزعم أنّها معرفة علمية أو موضوعية، أو تتحدّث باسم هذه المعرفة، أو تسعى إلى أن تتسم بتلك العلمية والموضوعية، أن تتخذ شكل الخواطر؟ ومن المفيد، في هذا السياق، أن نتذكَّر المعنى اللغوي لكلمة «خاطر»، ومعنى بعض الكلمات المتصلة بها اشتقاقيًا؛ فالخاطر: هو «ما يعرض أو يرد على القلب من تدابير، أو ما يمر بالذهن من الأمور والآراء»، والخاطرة تشير إلى «ما يرد على البال من رأيٍّ أو معنى أو فكرٍ»[72]، وربما كان أو أصبح واضحًا أنّه مع الخواطر يكون الإنسان، بوصفه ذاتًا مفكرةً، في حالة تداعٍ أو توارد للأفكار؛ أي استقبالٍ للفكرة/الخاطرة أو انفعالٍ بها، أكثر من كونه في حالة إنتاجٍ للفكرة، وفعلٍ فيها، أو فاعليةٍ إزائها. فالخاطر: هو هاجسٌ أقرب إلى الانطباع الذي نتلقاه أو يحصل لنا أو فينا، وهو، بالتالي، يختلف عن الفكرة التي ننتجها بعد تمحيصٍ، وعملٍ بنائيٍّ مقصودٍ؛ فالخواطر ترتبط بما هو عفويٌّ أو بالمفكَّر به، أكثر من ارتباطها بما هو مفكِّرٌ فيه.

ويتعارض الحديث بصيغة الخواطر، تعارضًا جزئيًا، على الأقل، مع السمة البحثية التي أشرنا إلى ملازمتها لكتابات العظم عمومًا، ولكن الغياب الجزئي للسمة البحثية- العلمية لا يكمن، في الدرجة الأولى، في كون جزء مهمّ من نص العظم، جاء تحت عنوان «خواطر ...»؛ وإنما يكمن هذا الغياب، تحديدًا أو خصوصًا، في مسألتين؛ تتمثل إحداهما: في غياب الإحالة إلى أي بحثٍ، أو نصٍّ، أو عمل علميٍّ من العلوم المعاصرة ذات الصلة بالموضوع المبحوث؛ كعلوم النفس والاجتماع، ولا يقتصر هذا الغياب على «الخواطر» في نهاية الكتاب فحسب؛ إذ يصح هذا الحكم على مجمل الكتاب، ويمكن لأية نظرةٍ سريعةٍ أو مدقِّقةٍ، على قائمة المراجع المستخدمة[73]، أن تبيِّن قلة هذه المراجع واقتصارها، عمومًا، على الكتب الأدبية أو الفكرية التأملية، ويمكن التخفيف من حدة هذا النقد/الانتقاد؛ بل ومن أهميته، من خلال التشديد على أن علمية البحث وموضوعيته عند العظم، لا تعنيان، في هذا السياق خصوصًا أو تحديدًا، ضرورة الاستناد إلى فروع العلوم الوضعية المعروفة؛ إذ يمكن للبحث أن يكون علميًا وموضوعيًا، في حال سعيه، قدر المستطاع، إلى أن يكون منهجيًا، أو منتظمًا ومنضبطًا، أو صارمًا ومنطقيًا، أو متسق العناصر أو الأجزاء. وبكلماتٍ أخرى، العلمية، في هذا السياق: ليست مرتبطة بدلالات أو مضامين المصطلح الإنكليزي أو الفرنسي «science»؛ وإنما هي علميةٌ، وفقًا لدلالات أو مضامين المصطلح الألماني «Wissenschaft»، ومن الضروري الإقرار، هنا، أن افتقار بحث العظم للإحالات على النصوص العلمية، وقلة مراجع هذا البحث

72 أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة (635– ه ج س)، المجلد الثالث، ص 6232

73 انظر: العظم، في الحبّ والحبّ العذري، ص ص 901- 011

عمومًا، لم يمنعا العظم من تقديم بحثٍ أو نصٍّ عميقٍ وغنيٍّ بالأفكار المهمة، ومتناسق أو متكامل الأجزاء على أساس أطروحةٍ مهمةٍ كانت، بشكلٍ عامٍ، بمثابة الخط الموجِّه للنص من بدايته إلى نهايته تقريبًا. ولكن، حتى إذا أخذنا العلمية بهذا المعنى الثاني؛ فسنجد أن السمة التأملية لمقاربة العظم قد ذهبت، في أحيانٍ أو أجزاءٍ مهمَّةٍ، في اتجاهٍ مضادٍّ، ليس لهذا المعنى المحدَّد للعلمية فحسب؛ بل ولكلِّ معنى محتملٍ للعلمية أيضًا، كما ذهبت أيضًا في اتجاهٍ مضادٍّ لماركسية العظم، ومادية هذه الماركسية أو واقعيتها، وفي هذا التضاد الأخير، تحديدًا، تكمن المسألة الثانية المعبّرة عن الغياب الجزئي والنسبي للسمة البحثية- العلمية عن نص العظم؛ حيث نجد أحيانًا تغليبًا للآمال، والأمنيات، والتوجهات، أو القيم الأخلاقية-الإيديولوجية، وللتصورات المتعلقة بما يجب أن يكون، على دراسة الواقع «كما هو كائن»، وعلى أخذ سمات هذا الواقع، وممكناته في الحسبان، عند الحديث عما يجب أن يكون، ولتوضيح هذه المسألة الثانية، وإبراز أهميتها وتحديد مضمونها بدقةٍ؛ سنعرض ونناقش أحد أهم و«أخطر» الأفكار، التي تضمنتها خواطر العظم الأخيرة؛ فهذه الفكرة التي ختم بها العظم نصه: هي تعبيرٌ نموذجيٌّ عن بعض الإشكاليات و/أو السلبيات، التي تبرز في نص العظم حين يبدو إيديولوجيًا بطريقةٍ مضادةٍ، ليس للعلمية والموضوعية فحسب؛ بل ولغايات هذه الإيديولوجيا (الماركسية)، ومضامينها، ومبادئها أيضًا.

في ختام عرض الأبعاد الثلاثية للسمة التحريرية للاتجاهات العصرية، المشروحة أعلاه، تحدّث العظم عن «استغناء الاتجاهات العصرية الفاعلة في المجتمع اليوم، تمامًا، عن الأسرة كوحدة إنتاجيةٍ»؛ فقد «أصبح المجتمع بمؤسساته وأجهزته، يحمل جميع الأعباء التي كانت تحملها الأسرة في السابق نحو أفرادها»[74].

قبل إيراد تتمة كلام العظم، في هذا الخصوص، من الضروري الإشارة إلى التقابل القيمي، الدائم أو شبه الدائم الذي يستند إليه، أو يتضمنه نقد العظم، والمتمثل في ثنائية التقليدي المذموم، مقابل العصري المحمود، ومن الصعب فهم كلام العظم السابق، على أنه توصيفٌ لواقعٍ قائمٍ، على الرغم من الصيغة التوصيفية التقريرية لكلامه؛ فالعظم يتحدث، كما لو أنّ استغناء تلك الاتجاهات العصرية عن الأسرة، وتحمُّل المجتمع لجميع الأعباء التي كانت تحملها الأسرة نحو أفرادها، قد حصلا فعلًا، لكن أين حصل ذلك؟ هل وُجد سابقًا، أو يوجد حاليًا مجتمع عربي، تحمَّل أو يتحمل كل تلك الأعباء تجاه أفراده؟ من «السهل جدًا» الإجابة بالنفي، ومن الصعب جدًا معرفة سبب إمكانية احتواء نصّ العظم، ضمنيًا على الأقل، على إجابةٍ مختلفةٍ، وفي هذا الخصوص؛ يبدو معقولًا ومسوَّغًا، نسبيًا، الاعتقاد أنّ العظم قد عبَّر، في هذا السياق، عن أمانيه، ورؤيته القيمية- الإيديولوجية، لما يجب أن يكون أكثر، من تعبيره، عما هو كائنٌ، أو حتّى عما يمكن أن يكون في المدى المنظور؛ ففي هذا «الخاطر» الإيديولوجي الحالم، يبدو أن العظم قد نسي الواقع القائم، بحيث أنه لم

74 المعطيات السابقة نفسها، ص 501

يتناول بالوصف والتحليل ممكنات هذا الواقع، أو آفاقه المستقبلية المحتملة، انطلاقًا مما هو قائم؛ فتحدث عما هو تقليدي (الأسرة- المجتمع ... إلخ)، بلغة «كانت أو كان ...»، وعما هو عصري أو منشود بلغة «أصبح أو صار»، والجدير بالذكر، في هذا السياق: أن المجتمع الحديث القائم أو «المنشود»، الذي يتحدث عنه العظم يأخذ «على عاتقه تأمين العلم، والدواء، والعناية الصحية لجميع الأفراد»، ويضطلع «بمسؤولية حماية الضعيف، والمسن، والمريض، والعاطل، واليتيم، عن طريق مؤسساته وأجهزته [...]»[75]، وفي المقابل، وفي المجتمع التقليدي: «كانت الأسرة توفر الحماية لأفرادها، ولممتلكاتهم ومتاعهم، وتحمل مسؤولية إعالة الأطفال، والنساء، والمرضى، والشيوخ ممن ينتمون إليها، وتتكفل بتأمين حاجات أفرادها؛ من ملبس، ومأكل، ومشرب، ودواء، ....إلخ»[76].

من الجدير بالانتباه؛ أن العظم قد تحدث عن المجتمع التقليدي «المنبوذ»، بلغة تعطي الانطباع، وتؤسس للاعتقاد بأن ذلك المجتمع: هو جزءٌ من الماضي، أكثر من كونه قائمًا في الحاضر، في حين يبدو المجتمع الحديث، المتصف بالسمات المذكورة آنفًا، وكأنه، وفقًا لتحليل العظم، قائمًا أو متحقِّقًا فعلًا، وإن اختلفت درجة تجسيده لتلك السمات المحددة لماهيته، والتي تميزه عن المجتمع التقليدي، في المقابل؛ نجد أن الاقتباسات الثلاثة التي أوردها العظم، في سياق شرحه لسمات المجتمع الحديث، تتحدث عن هذا المجتمع بلغة (سوف)، و(سين الاستقبال)، و(لن)، وفي إطار توضيح ما ينبغي أو يجب أن يكون، وليس بلغة وصفٍ لما هو كائنٌ أو قائمٌ فعلًا؛ فقد اقتبس العظم قول الكاتبة الروسية أ. م. كولنتاي: «وعلى أنقاض الأسرة القديمة، سنشاهد نشوء نوع جديد من الرابطة العائلية، القائمة على صلات بين الرجال والنساء، تختلف اختلافًا كاملًا، عمّا كانت عليه في السابق»[77]، وفي تقديمه لاقتباسين آخرين، من نصوص أنجلز، كتب العظم: «كتب فردريك أنجلز الأسطر الآتية، في وصف ما يجب أن تكون عليه الرابطة الزوجية، في رؤياه للمجتمع العصري الاشتراكي الناضج، والمتحرر من علاقات الاستغلال الاقتصادي، ومن قيود الكبت والقمع الدينية، والأخلاقية، والاجتماعية [...]»[78].

«وقد وصف أنجلز الحياة العاطفية التي سيستمتع بها الجيل الجديد، في رؤياه للمجتمع التقدمي، القائم على العمل الجديد، والعلم، والتكنيك، والمساواة، بالكلمات التالية: عندما يظهر ناس من هذا القبيل، لن يبالوا، أبدًا، بما نحسب، اليوم، أنه ينبغي عليهم أن يفعلوه، سوف يحددون لأنفسهم السيرة الخاصة بهم، ويخلقون

75 المعطيات السابقة نفسها.

76 المعطيات السابقة نفسها، ص 401

77 المعطيات السابقة نفسها، ص 501

78 المعطيات السابقة نفسها، ص 601

رأيهم العام، الذي يلائم سيرة فرد كل منهم [...]»[79]. فهل تحقَّق، في حاضر الواقع العربي، ذاك المجتمع التقدُّمي الذي تضمنته رؤية أنجلز، وتوقعات أو آمال كولنتاي، في خصوص المستقبل «المنشود»؟ لم يقدم كلام العظم أية قرينةٍ على حصول هذا التحقق المفترض، و«الأغرب» من ذلك؛ أنه لم يقدم أو يستند إلى أي توصيفٍ أو تحليلٍ (اجتماعي- اقتصادي- سياسي) للسياق التاريخي، الذي يتموضع أو يتجسَّد في هذا المجتمع المفترض، أو المأمول؛ فكيف يمكننا أن نفهم أو نفسر غياب مثل هذا التحليل وهذا التوصيف، من مفكرٍ يرى في المادية التاريخية للماركسية أداةً منهجيةً مهمةً؟

يمكن مواجهة الملاحظات والأسئلة الانتقادية السابقة، من خلال التشديد على أمرين، نعتقد أنهما قد يخففان، لدرجةٍ أو لأخرى، من حدة الاعتراضات التي تتضمنها تلك الملاحظات والأسئلة، وأن يزيلا، جزئيًا ونسبيًا، حالة الاستغراب و/أو الاستهجان التي تعبر عنها تلك الأسئلة، بما يحولها من أسئلة خطابيةٍ إلى أسئلة استفهاميةٍ؛ فمن ناحيةٍ أولى: يركِّز العظم، بوصفه فيلسوفًا أو مشتغلًا في الفلسفة، في دراسته، على «عالم البنية الفوقية»، لا على «عالم البنية التحتية»، من دون نفي ترابطهما الوثيق، والأهمية الأكبر للعالم الأول. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ: ينبغي التشديد على أن مقاربة العظم المنهجية، تعتمد، أساسًا، على بناء أنموذجٍ أو نمطٍ مثاليٍّ على الطريقة الفيبرية[80]، ومن الواضح: أن كلا المسألتين تحتاجان إلى توضيحٍ ونقاشٍ، لإظهار إمكانيتهما التفسيرية؛ بل والتسويغية، لدرجةٍ أو لأخرى، لأفكار العظم المُنتقَدة أعلاه.

لم يقم العظم، في معظم نصوصه، بدراسةٍ تفصيليةٍ لمعطيات البنية التحتية، بما يسمح له بسبر معطياتها وتحديد ممكناتها، وفي كتاب «الحبّ والحبّ العذري»، أهمل العظم، كما أشرنا سابقًا، القيام بأي تحليلٍ أو توصيفٍ للمعطيات (الاجتماعية- والاقتصادية- والسياسية) للسياق التاريخي القائم، الذي يتجسَّد، أو يمكن أن يتجسد فيه كلٌّ من المجتمعين التقليدي والحديث، والسبب أو العامل الأول الذي يمكِّننا من تفسير؛ بل وتسويغ هذا الغياب، جزئيًا على الأقل، يتمثل في اعتقاد العظم أن القيام بذلك التحليل أو التوصيف، يقع على عاتق العلماء (علماء الاجتماع والاقتصاد وما شابه)، لا على عاتق الفلاسفة الذين ينشغلون، بوصفهم فلاسفةً، انشغالًا حصريًا أو خاصًا، بعالم الأفكار، ولهذا؛ لم يرَ العظم أيّة مشكلةٍ في الاعتراف بعدم قدرته على الإجابة عن «أسئلةٍ هامةٍ وكبيرةٍ ومصيريةٍ»؛ لكونها «من صلب عمل علماء الاجتماع، والمؤرخين، وأصحاب

79 المعطيات السابقة نفسها، ص 701

80 النموذج المثالي: هو عبارة عن عملية مفهمةٍ، يتم من خلالها خلق أو تأسيس بناء، منطقي ومتسق من المفاهيم العامة المجردة، التي تساعد على استكشاف الواقع، وفهم ظواهره وتفسيرها، جزئيًا ونسبيًا، والمقارنة فيما بينها، من جهةٍ أولى، ومقارنتها مع ظواهر الواقع العيني من جهةٍ أخرى. ولا تعتمد عملية المفهمة أو بناء الأنماط المثالية على استقراء الواقع، ولا على محاولة وصفه؛ بل هي اختزالية، من خلال تركيزها على ما تراه أساسيًا أو رئيسًا، من عناصر هذا الواقع وسماته وعلاقاته. للمزيد، في هذا الخصوص، انظر: علي ليلة، ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة، الاسكندرية، المكتبة المصرية، 4002م، ص ص 57- 48. فيليب رايتو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، الجزائر، منشورات الاختلاف، 9002م.

الاختصاص في الاقتصاد السياسي، وما شابه ذلك من علومٍ وميادين»[81]، فعند دراسته للأسئلة المتعلقة بظاهرةٍ ما، يرى العظم أنه، بوصفه مفكرًا، أو فيلسوفًا، أو مشتغلًا في الفلسفة، لا يملك سوى أدوات التحليل الفكري، التي قد تفضي إلى طرح بعض الأفكار والحلول التي ينبغي أن تخضع للنقد والمناقشة، على ضوء معطيات المعارف العلمية المتوفرة ذات الصلة[82]، وحتى عندما تجرأ العظم على القيام بدراساتٍ، تبدو، بالنسبة إليه، أقرب إلى اختصاص علماء الاجتماع أو الاقتصاد؛ فإنه لم يتوانَ عن الاعتذار إلى هؤلاء العلماء، عما وصفه بـ (الاعتداء الصارخ من جانب[ه] على اختصاصهم، وعلى هذه الاستباحة قليلة الحياء لموضوعاتهم وهمومهم)، لكنه سوَّغ تدخله بصلة المسألة المطروحة «بغايات الإنسان القصوى ومشكلاته الكبرى»[83].

على الرغم من ماركسية العظم المعلنة، ومن تمسكه بها، بوصفها رؤيةً منهجيةً، لا غنىً عنها لفهم معطيات الواقع، وتقييمها وتفسيرها، وتلمس طريق تغييرها، إلا أنه كثيرًا[84] ما يستخدم مقاربةً، أو أدواتٍ منهجيةً إضافيةً، يأتي في مقدمتها؛ بناء النماذج أو الأنماط المثالية، على الطريقة الفيبرية، وهذه المقاربة المنهجية، ليست غريبةً عن كتاب «الحبّ والحبّ العذري» ذاته؛ حيث صاغ العظم، كما سبق أن أشرنا، قطبي الحبّ (الاشتداد والامتداد)، في نمطين أو أنموذجين مثاليين: شخصية العاشق(ة) على النمط الدونجواني؛ الممثل لبعد الاشتداد. وشخصية الزوج(ة) الوفي(ة)؛ المجسِّدة لبعد الامتداد. وانطلاقًا من ذلك؛ يمكن النظر إلى مفهومي «المجتمع التقليدي الراكد»: الذي تسوده «الآراء الدينية، والأخلاقية، والاجتماعية المتخلفة أو الرجعية»، و«المجتمع الحديث التقدمي»: الذي تسوده «الاتجاهات العصرية التحريرية»، على أنهما أنموذجان مثاليان. ووفقًا لهذه الثنائية المنهجية القطبية، تكون المجتمعات العربية أقرب إلى أنموذج «المجتمع التقليدي»، من دون أن تتطابق معه بالضرورة، وتكون المجتمعات الحديثة، ممثلة بالمجتمعات الغربية والاشتراكية خصوصًا.

---

81 العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 781

82 انظر: صادق جلال العظم، «ما هي العولمة؟»، عبد الرزاق عيد، ذهنية التحريم أم ثقافة الفتنة، حوارات في التعدد والتغاير والاختلاف، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 9002م، ص 323. الجدير بالذكر، هنا: أن عيد رأى أن الجدة التي تقدمها دراسة العظم، تسوِّغ قيامه بهذه الدراسة، وتجعله غير محتاجٍ لتقديم أي اعتذار في هذا الخصوص. انظر: عيد، ذهنية التحريم أم ...، ص ص 363- 463

83 المعطيات السابقة نفسها، ص 753

84 انظر، على سبيل المثال: العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 421. يكتب العظم: «إن القارئ الذي أتكلم عنه، هو بطبيعة الحال نوع من النمذجة العالية، على طريقة ماكس فيبر الشهيرة؛ أي لا وجود له إلا في عالم التجريد الذهني، ولكن الذي لا بد لنا منه لفهم سلوك القراء الفعليين، وتصنيفهم وتقييمهم ...إلخ». وفي تحليل العظم لأسباب هزيمة حزيران؛ نجده يربط تلك الهزيمة، بنمط من السلوك الاجتماعي الذي صاغه عالم الاجتماع حامد عمار، وأسماه «الشخصية الفهلوية». وفي هذا الصدد؛ يؤكد العظم أن «الشخصية الفهلوية، ليست سوى تجريدًا وأنموذجًا، ولا وجود لها في الواقع الحي، إلا على صورة خصائص، وأنماط سلوك، وردود فعل، ومشاعر، وإحساسات، يتصف بها الأفراد في بيئات اجتماعية معينة، وبنسب مختلفة، قد تزيد وقد تنقص من فردٍ إلى آخر، وفقًا للظروف والأوضاع». العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 07. وفي كتاب «نقد الفكر الديني»، يكتب العظم: «إن السيد «س» الذي يدور حوله بحثي هذا، ليس له وجود واقعي مئة بالمئة؛ لأنه يشكل حالة نموذجية، والنماذج نوعٌ من التجريد، ولكن من جهة أخرى؛ إن «س» هو، إلى حدٍّ ما وبدرجاتٍ متفاوتةٍ، كل واحد منا، ولذلك؛ لا بد أن يهمنا أمره للغاية». العظم، نقد الفكر الديني، ص 81

قد يقول قائلٌ: لكن هل الاتجاهات العصرية وقفًا على المجتمعات الغربية أو الاشتراكية؟ أو بكلامٍ آخر: هل المجتمعات العربية تقليديةٌ، فقط، وخاليةٌ من سمات المجتمعات الحديثة أو الاتجاهات العصرية التحررية؟ ألم يؤكّد العظم، نفسه، أن «الاتجاهات العصرية التحررية» قد بدأت تظهر، حضورًا وفاعليةً وتأثيرًا، في المجتمعات التقليدية؟ لأخذ هكذا اعتراضاتٍ محتملةٍ في الحسبان، ربما كان من الأفضل، في هذا السياق، الحديث، كما يفعل العظم نفسه غالبًا، عن نمطين أو أنموذجين ثقافيين- فكريين، أكثر من الحديث عن نمطين أو أنموذجين لمجتمعاتٍ متعينةٍ ومحددةٍ: اتجاهاتٌ عصريةٌ يشيد بها، واتجاهاتٌ تقليديةٌ ينتقدها، ولكن يمكن للتساؤل الانتقادي السابق، أن يعاود الظهور بصيغةٍ جديدةٍ: هل الاتجاهات العصرية إيجابيةٌ وينبغي الأخذ بها أو تبنيها بالكامل، في حين أن الآراء القديمة سلبيةٌ، وينبغي تركها أو هجرها بالكامل؟ من الواضح أن إجابة العظم عن هذا السؤال هي بالإيجاب، ويأتي وضوح الإجابة، من الموقف الإيديولوجي للعظم، في هذا الخصوص، من جهةٍ، ومن تبنيه الكامل لفكرة التقدم، من جهةٍ أخرى.

فمن جهةٍ أولى؛ يبدو موقف العظم الإيديولوجي واضحًا في عدم رؤيته، أحيانًا، لألوان قوس قزحٍ، واكتفائه باللونين الأبيض والأسود؛ ففي تلك الأحيان، ثمة طرفان أساسيان دائمًا: أحدهما شرٌ أو سيءٌ بالمطلق (تقريبًا)، والآخر خيرٌ بالمطلق (تقريبًا)؛ الأول: يجسّد المشكلة، والثاني: يمثّل الحل. وهذا «التقسيم المانوي للعالم»، بالإضافة إلى تقديمه «أنصاف حقائق»، هو من أهم خصائص التفكير الإيديولوجي، باعتباره وعيًا زائفًا، كما يبين محمد الرحموني محقًا[85]، ويفقد فكر العظم سمته النقدية، بقدر اتسام فكره بالسمة الإيديولوجية؛ فالإيديولوجيا، بوصفها وعيًا زائفًا، تمثل، إلى جانب الفكر الدوغمائي، أحد نقائض الفكر النقدي[86]، ومن جهةٍ ثانيةٍ: «يؤمن» العظم بالتقدم، بوصفه «واقعةً تاريخيةً وإنسانيةً»، وبكونه «بالنسبة إلى الإنسان، يساوي محتوى التاريخ وميله العام»[87]. والتقدم، عند العظم، ليس سمةً لحركة التاريخ والمجتمعات الإنسانية فحسب؛ بل هو، أيضًا، سمةٌ لأفكارٍ وتياراتٍ فكريةٍ أيضًا. وعلى هذا الأساس؛ تحدث العظم عن تيارات أو أفكارٍ أو مجتمعاتٍ أو حالةٍ تقدميةٍ، مقابل الحديث عن أفكارٍ، أو تياراتٍ، أو مجتمعاتٍ، أو حالةٍ رجعيةٍ، أو متخلفةٍ. والتقدم، في هذا الإطار؛ ليس مفهومًا وصفيًا لحركةٍ من الخلف أو الأدنى، إلى الأمام أو

85 الرحموني، «العظم ...»، ص 65

86 انظر: هاشم صالح، «بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية»، مقدّمة في كتاب: محمّد أركون، الفكر الإسلامي– قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت/الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط 2، 6991م، ص 31

87 العظم، ذهنية التحريم ...، ص 851

الأعلى أو الأرقى، فحسب؛ بل هو، بالدرجة الأولى: مفهومٌ قيميٌّ، يعبر عن تغيرٍ ما نحو الأفضل دائمًا. وقد كان العظم من أشد المنتقدين للمشككين في هذه الفكرة، سواء في الفكر الغربي أو العربي[88].

لكن، إذا اتفقنا جدلًا أو فعليًا مع العظم، على أن التقدم: هو أمرٌ واقعٌ في الميادين العلمية والمعرفية عمومًا. يبقى السؤالان الأكثر إشكاليةً متمثلان، فيما إذا كانت الاتجاهات العصرية التقدمية، تفضي دائمًا وبالضرورة إلى ما هو أفضل، على صعيد الأخلاق والثقافة عمومًا؟ من جهةٍ، وفيما إذا كان التقدم محكومًا باتجاهٍ أو بنموذجٍ واحدٍ، لا مفر من الخضوع له؟ من جهةٍ أخرى. لوهلةٍ أولى أو أكثر، يبدو أن إجابة العظم عن السؤالين: هي بالإيجاب، لكن إجابته، في الواقع، أكثر تعقيدًا من اختزالها في نعمٍ نقيةٍ من كل تحفظٍ، وخاليةٍ من كل إضافةٍ مستدركةٍ.

توحي كتابات العظم بقولها بالتقدم، في جميع الميادين، وفقًا لأنموذجٍ واحدٍ، بقدر ميل العظم، في تلك الكتابات، إلى أخذ دور الداعية والمبشِّر الإيديولوجي، في المقابل؛ يُظهر العظم بعض التحفظات الجدية على ذلك الرأي، في المواضع التي يبدو فيها، أنه يناقش هذا الأمر من موقع الباحث المفكر، وليس الداعية الإيديولوجي.

في خواطر كتاب «الحبّ والحبّ العذري»، يبدو أن العظم، يقول بحتمية التقدم (وإيجابيته طبعًا)، نحو المجتمع الحديث، الذي تسود فيه الاتجاهات العصرية التحررية؛ فالمجتمع التقليدي: هو مجتمعٌ زائلٌ، أو في طريقه إلى الزوال، في حين أن المجتمع الحديث أو العصري، أصبح قائمًا و/أو في طريقه إلى أن يكون قائمًا، ولا سؤال، هنا، عن المكان: أين يمكننا العثور على هذا المجتمع؟ لأن هذا المجتمع هو حاليًا، أو سيكون مستقبلًا، في كل مكانٍ، والسؤال الأساسي؛ هو فقط عن الزمان: «متى سيتبنى هذا المجتمع أو ذاك قيم الاتجاهات العصرية التحررية؟» إضافةٍ إلى ذلك؛ هناك إهمالٌ كاملٌ لسؤالي الإمكانية والكيفية: «ما هي الممكنات الواقعية التي تسمح بالانتقال، من المجتمع التقليدي وآرائه الرجعية، إلى المجتمع الحديث وآرائه التقدمية؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك الانتقال؟ وهذا الإهمال المزدوج مرتبطٌ بالاستخدام المنهجي للنماذج المثالية، التي لا تنشغل بوصف الظاهرة المدروسة، وليست قادرةً على «استيعاب الجوانب الدينامية للظاهرة»[89]، لكونها مناسبةً أكثر لدراسة الظاهرة في حالتها الساكنة.

88 انظر، على سبيل المثال: النقد الذي وجهه العظم لأنطون مقدسي، الذي نشر دراسة تحمل العنوان التساؤلي الآتي: «هل التقدم مفهوم برجوازي؟»، في العظم، ذهنيّة التحريم ...، ص ص151- 261. وفي الاتجاه نفسه؛ يكتب عبد الرزاق عيد: «لعل أهم مظهر من مظاهر (نكوص العقلانية) في الفكر الغربي المعاصر؛ بل والعربي المعاصر، هو «التشكيك» بمقولة التقدم». عيد، أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري، دمشق، الأهالي لطباعة والنشر والتوزيع، 7991م، ص 48

89 ليلة، ماكس فيبر ...، ص 28

وغياب سؤال المكان، ليس أمرًا ثانويًا أو مصادفةً؛ بل هو معبِّرٌ بامتيازٍ عن إيمان العظم بعالمية القيم، وبسير التاريخ نحو تحقيقها، وبرفض أي حديثٍ عن الخصوصية والاختلاف الجذريين باسم التعدد الثقافي[90]. لقد أشرنا، سابقًا، إلى أن حديث العظم عن المجتمع الحديث، في «الحبّ والحبّ العذري، يتم بلغة توصيفية، أو تقريرية، أو بلغة استقبالية غالبًا؛ (سوف، وسين الاستقبال، ولن)، وذلك يعطي الانطباع بأن صيرورة التاريخ، قد أفضت فعليًا، وفي مكانٍ ما، إلى قيام هذا المجتمع، أو ستفضي بالتأكيد إلى قيامه.

وفي الواقع؛ يرى العظم: أن التقدم في الميدان الثقافي/الاجتماعي/السياسي، لن يتم، إن حصل، إلا في اتجاهٍ محدَّدٍ وواضحٍ، وهو: تبني «النموذج الإنساني العلماني»، والوصول، لاحقًا أو بشكلٍ موازٍ، إلى العالم الاشتراكي، ولكن ينبغي التشديد، هنا، على أن ما هو حتميٌّ، من منظور العظم في هذا الخصوص، ليس حصول التقدم بحد ذاته؛ وإنما وجهته أو توجهه؛ ففي دراسةٍ معنونةٍ بـ: «دفاعًا عن التقدم والفلسفة»، يتبنّى العظم الرؤية التي برزت في عصر التنوير الأوروبي، والتي تنظر إلى التخلف والتقدم على أنهما (واقعتان تاريخيتان ممكنتان)، لا حتميتان؛ فلا التخلف قدرًا لا فكاك منه، ولا التقدم ضرورةً مؤكدٌ حصولها.

ويكتب العظم، في هذا الخصوص: «التخلف بالنسبة إلى البشرية وشعوبها، ليس واقعةً أزليةً دائمةً وثابتةً، كما أنه ليس بمثابة المصير المحتوم، والقضاء والقدر، الذي لا يسع البشر تقبله وتحمله إلى يوم القيامة، أو ما شابهه»[91]، ويؤكد، في المقابل، على أنّ التقدم، بوصفه: «تغلبًا على حال التخلّف، وخروجًا منها»، «مسألة ممكنةً ومتاحةً، بجهد الإنسان وعمله، ووفقًا للشروط التاريخية المحيطة به، ودون أية ضرورة لتدخل قوى عليا، أو مفارقة أو ربانية، تنقله من حال التخلف، إلى حالٍ أفضل من التقدم»[92]؛ فحصول التقدم أمرٌ ممكنٌ، في حين أنّ وجهته حتميةٌ، ودور إرادة البشر ضروريٌّ ولا شك، لكن التخيير، هو؛ بين التقدم نحو المجتمع الحديث (الاشتراكي تحديدًا أو خصوصًا)، أو البقاء في حالة التخلف، التي تفضي «إلى هامش التاريخ، أو ربما إلى مزبلته المشهورة»[93].

من الضروري التشديد على هذا التمييز، في فكر العظم، بين السمة الاحتمالية لحصول التقدّم، والسمة الحتمية لوجهته؛ لأن هذا يساعدنا على تجنب بعض أشكال سوء الفهم أو عدمه، في هذا الخصوص، والتي تظهر حين يحاول بعض النقاد انتقاد المؤمنين بالتقدم، من خلال القول: إن صيرورة التاريخ، أفضت، وربما

90 انظر، على سبيل المثال: العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ترجمة: فالح عبد الجبار، المراجعة اللغوية: حسين حمزة، دمشق/ بيروت/ بغداد: دار المدى، 7002م، ص ص 8- 9

91 العظم، ذهنية التحريم ...، ص 061

92 المعطيات السابقة نفسها، ص ص 061-161

93 المعطيات السابقة نفسها، ص 261

تفضي، إلى تقهقر وتخلف، وليس إلى تقدمٍ[94]. والعظم لا ينفي هذه الإمكانية؛ فهو لا يقول بحتمية التقدم، بالنسبة إلى هذا المجتمع أو ذاك؛ بل بإمكانيته من جهةٍ، وبحتمية وجهته، في حال حصوله، من جهةٍ أخرى. وتأكيد هذه الإمكانية، ليس مسألةً معرفيةً محضةً فحسب؛ بل هو، بالنسبة إلى العظم، بوصفه فيلسوفًا أو مشتغلًا بالفلسفة، ومثقفًا ملتزمًا بقضايا أمته، وما يراه أنه صالحها العام؛ فعلٌ ضروريٌ لعدم الوقوع في اليأس والعطالة، وعدم الاستسلام أمام الواقع المأزوم[95].

إنّ تشديد العظم على دور الإرادة، يحمل في طيّاته خطر الانزلاق إلى نزعةٍ إراديّةٍ، ترى أنّ تقدُّم الشعوب والمجتمعات والدول، وتخلّفها؛ هو أمرٌ إراديٌّ، ناتجٌ عن (عدم) توجّه إرادتها إلى هذا الاتجاه أو ذاك، والمشكلة في، أو مع هذه النزعة الإراديّة، أنّها تغض الطرف كثيرًا عن العوامل الموضوعية، والإرادات المضادّة التي تواجه إرادة (الشعوب والمجتمعات والدول) في التحرّر والتقدّم، ومن هنا؛ المعقوليّة الجزئية للانتقاد الشديد، الذي وجّهه وليد نويهض لفكر العظم؛ حيث رأى في هذا الفكر ونصوصه: «مجرّد نصوص إيديولوجية وأفكار إرادوية»؛ أي إذا أردت التقدم تتقدم، وإذا أردت التخلف تتخلف؛ فالتقدم والتخلف لا علاقة لأحدهما بالآخر، الذي يملك النار (التكنولوجية أو الصناعة في العصر الحديث)، ولا بشروط التقدم، وما يعنيه من تعديل تاريخي للعلاقات والقوى والبشر»[96].

إنّ معقولية هذا الانتقاد، محدودةٌ أو جزئيةٌ فقط، لسببين على الأقل؛ يتمثل السبب الأول: في أنّ العظم لم ينفِ ارتباط التقدّم والتخلف بالشروط التاريخية المحيطة بالإنسان؛ بل أشار إلى أهمية هذه الشروط، وضرورة تكييفها، وتكييف إرادة الإنسان وتوجيهها، وفقًا لمعطياتها. أما السبب الثاني: فيكمن في أن العظم لم يقل مطلقًا، إن الإرادة كافيةٌ لتحقيق التقدم، بغض النظر عن الشروط الموضوعية، ولكنّه أكّد أنّ دور الإرادة، يبقى ضروريًا، على الرغم من كونه غير كافٍ، وتأكيد العظم لأهمية دور الإرادة وضرورته، لا يبتغي نفي دور الشروط الموضوعية في حصول أو عدم حصول التقدم؛ بل يروم، في الدرجة الأولى، مواجهة النافين لدور الإرادة، بذريعة أن التقدم مرهونٌ بالشروط الموضوعية وحدها، (وهي، من وجهة نظرهم، غير متوفرةٍ غالبًا)، أو مواجهة النافين لهذا الدور، لكونهم متواكلين على دورٍ إلهيٍّ أو ربانيٍّ ما، في نظرهم، هو: أملهم الوحيد والعامل الحاسم في تقرير أمر تقدمهم أو تخلفهم، بغض النظر عن إرادتهم،

---

94 المعطيات السابقة نفسها.

95 تكتب ليانة بدر عن تجربتها مع العظم، حين كان مدرّسًا لها: «كان يطالبنا بأن نعرف أنّ التاريخ يتقدّم، وأنه لن يتوقف عند لحظة الهزيمة، التي علقت داخلها الشعوب العربية، فجمدتها داخل مكعباتها الثلجية»، «التفلسف والفلسفة ليستا لعباً بالكلام، بقدر ما تعطيك موقعًا لتغيير العالم». ليانة بدر، التاريخ لا يتقدم ولا يقف عند الهزيمة، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 5102م، ص ص 05- 15. نعتقد أنه يوجد خطأ في العنوان؛ الذي نفترض أنه «التاريخ يتقدم ولا يقف عند الهزيمة».

96 وليد نويهض، «الحداثة والتراث أو الإيديولوجية ضد التاريخ»، قراءة في كتاب: صادق جلال العظم، «ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 825

وانطلاقًا من ذلك؛ نرى أنه لا يمكن فهم مبالغة العظم، في إبراز دور الإرادة في مسألتي التقدم والتخلف، إلّا إذا أخذنا بعين الاعتبار المبالغة المضادة، التي تنفي دور الإرادة أو تقلل منه، لصالح تضخيم دور الشروط الموضوعية، و/أو اختلاق دورٍ حاسمٍ لقوىً خفيةٍ، نتيجةً للاعتقاد بنظرية المؤامرة، أو للإيمان المتواكل على الله، ويضاف إلى ذلك؛ إشارة العظم المهمة، إلى أنه، في حالات الصراع، والمواجهة، والرغبة في استنهاض الأمم، وتحفيز الإرادات، وشحن الطاقات؛ يميل الخطاب إلى إبراز دور الإرادة، والفعل الإنساني وأهميتهما، إبرازًا أكبر من ذاك الذي يحصل في الدراسة العلمية الموضوعية؛ ففي تلك الحالات المشار إليها، «عندما تقول أنت تفعل»، كما يشير عنوان الترجمة الفرنسية لكتاب جون أوستين[97]، وعلى هذا الأساس، ينبغي أن نفهم التقابل أو التوتر السائد في فكر العظم ونصوصه، بين الدراسة البحثية المدقِّقة، والنزعة الدعوية الإيديولوجية، وقد أشار العظم، محقًّا، إلى أن هذا التوتر، قائمٌ في نصوص أعلام الفكر الماركسي نفسه؛ فهو متجسدٌ في الفارق بين (البيان الشيوعي ورأس المال) لماركس، كما تجسد، لاحقًا، في الفارق نفسه بين (ما العمل؟)، و(تطور الرأسمالية في روسيا) للينين[98].

يُبرز اعتقاد العظم بالحتميّة، والرؤية الأحادية، لمسار التقدّم أو وجهته، التوتّر الذي يسود نصوصه، أحيانًا، بين الرؤية الإيديولوجية ذات النزعة الدعوية من جهةٍ، والتحليل الموضوعي الذي يرى الممكنات الواقعية المختلفة، فلا يلغي واحدةً وينفي أخرى، بسبب تحيزه الإيديولوجي؛ فالمجتمع الحديث، سواءٌ بصيغته الرأسمالية أو الاشتراكية، كان دائمًا ذا علاقةٍ خاصةٍ مع تراثه الثقافي، ولم تُفْضِ الحداثة في السياسة والاقتصاد والثقافة، إلى النمط نفسه من العلاقات الاجتماعية والتحرر الجنسي؛ ففي الجانب الرأسمالي، ثمة اختلافٌ (قيميٌّ- اجتماعيٌّ- ثقافيٌّ) واضحٌ بين اليابان والدول الرأسمالية الغربية»، على سبيل المثال. وفي الجانب الاشتراكي: برز اختلافٌ واضحٌ بين تجربتي الصين والاتحاد السوفييتي في تحقيق الثورة الاشتراكية، وهو اختلافٌ يمثل جوهر الخلاف بينهما، كما يشير محمد الرحموني[99]. فهل كان من الضروري، وضع العلاقة بين التراث والحداثة، في السياق العربي، في صيغة تخييرٍ بين طرفين لا يمكن الجمع بينهما على الإطلاق؟

97 بالنسبة إلى الترجمة العربية، انظر: جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1991م.

98 انظر: العظم، ثلاث محاورات فلسفية ...، ص 964. وفي الموضع نفسه، يبين العظم عوامل أو حيثيات هذا التفاوت أو الفارق؛ حيث يكتب: طبعًا، حين ننخرط في الصراع الاجتماعي، أو نعيش حمأة النزاع الطبقي، أو نمر بتجربته الحارة والحادة، تطغى اللهجة الشعبويّة بمصطلحاتها (الإنسانويّة، والأخلاقية، والسياسية، والإيديولوجية المباشرة)؛ حيث تغدو أفعال البشر، واختياراتهم، ومبادراتهم، وجرأتهم، وإقدامهم، وشجاعتهم، وتضحياتهم، وبطولاتهم (أو العكس)، هي: الصانعة للتاريخ، والمحركة الأولية للمجتمع، والدافعة بحياته الاقتصادية وغير الاقتصادية، باتجاه التطور والتحول والتقدم أو العكس.

99 الرحموني، «العظم ...»، ص 65

ألم يكن من الضروري الانتباه إلى أن محتوى الثورات الاشتراكية (والبرجوازية الرأسمالية)، كان دائمًا محتوىً قوميًّا، يوائم بين الاشتراكية أو التحديث والموروث الثقافي؟[100].

في كل الأحوال، وسواءٌ تعلّق الأمر بالمجتمع الاشتراكي أو الليبرالي الرأسمالي؛ فإنّ العظم لا يتعاطف كثيرًا مع الرافضين للقيم الأساسية للمجتمع الحديث، باسم الأصالة، والخصوصية، والمحلية، والتعدد الثقافي، وما شابه، ومن أهم تلك القيم: تحرير أو تحرر المرأة ومساواتها بالرجل، وتحول الفرد إلى شخصٍ حرٍّ ومستقلٍ، ومن هنا؛ تشديده، حتى في أثناء نقاشه لهزيمة حزيران وأسبابها ونتائجها، على ضرورة الابتعاد عن النظر إلى المرأة على أساس «أفكار رومانسية للأمومة، وتربية الأجيال، وقيم قبلية تدور حول الشرف والعرض، وإطاعة الزوج، وكون (الرجال قوامون على النساء)، و(لهن عليهن واحدة)»[101]، وتذكيره المهمّ للثوريين الاشتراكيين العرب، بقول ماركس: «بإمكاننا، دائمًا، تحديد مدى تطور عهد تاريخي معين، بدرجة تقدم النساء في طريق الحرية. إنّ درجة انعتاق المرأة، تمثل المقدار الطبيعي للانعتاق العام»[102]، وقد أشرنا، سابقًا، إلى ارتباط التابو الجنسي بالمرأة، أكثر من ارتباطه بالرجل، بحيث تكون كلّ دعوةٍ لمساواة المرأة بالرجل، وإعطائها حريتها، وكلّ حديثٍ عن ضرورة نيلها هذه الحرية هو: مسٌّ، مباشرٌ أو غير مباشرٍ، بهذا التابو الجنسي، ويبدو هذا المسّ واضحًا، في تشديد العظم على ضرورة التخلّص من النظرة التي ترى في المرأة عورةً، لا من جهة الأمر الواقع فحسب؛ بل ومن جهة التشريعات القانونية والدينية- الإسلامية[103]، ومن الواضح التداخل والترابط الوثيق بين نقد تابويْ الجنس والدين؛ فالتابو الأوّل: متضمّنٌ جزئيًّا، على الأقل، في الثاني، ومستندٌ إليه، في تأسيسه النظري الضمنيِّ، على الأقل، ولهذا؛ فإنّ كل نقدٍ لتابو الجنس، يتضمّن، بدرجةٍ أو بأخرى، نقدًا لتابو الدين.

وبالنسبة إلى المدافعين عن «المجتمع التقليدي» والراغبين في استمراره، يبدو أنّ مسّ الاتجاهات العصرية التحررية، التي يدعو العظم إلى تبنّيها، وإحلالها محلّ «الاتجاهات التقليدية البالية»، بتابو الجنس واضحًا، في سعيها إلى «تحرير الجسد، (وخاصةً من الناحية الجنسية)»، وفي إقرارها حق المرأة كاملًا «في اختيار سبيل حياتها العاطفية، والغرامية، والاجتماعية، والإنتاجية، ...إلخ»[104]، وفي إفضائها إلى فك الارتباط بين العلاقة الزوجية والأسرة، بوصفها «وحدةً إنتاجيةً ومؤسسةً اجتماعيةً»، وتحويل تلك العلاقة

100 يتساءل خلدون الشمعة، على سبيل المثال: «وما القول عندما تسير الحتمية التاريخية في الاتجاه المعاكس؟». الشمعة، «الحتمية التاريخية ...»، ص 85

101 العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 351

102 المعطيات السابقة نفسها.

103 العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 52

104 انظر: العظم، في الحبّ والحبّ العذري، ص 301

إلى «رابطةٍ فرديةٍ، لا تخضع لأي اعتبارات، سوى رغبات الطرفين المتحابّيْن في العيش معًا، لفترةٍ تطول أو تقصر، وفقًا لتقديرهما ومشيئتهما»[105].

من الواضح: السمة الثورية- الصادمة، بالنسبة إلى «المجتمع التقليدي»، لهذه الأفكار أو «الاتجاهات العصرية»، على صعيد أخلاق الفرد والمجتمع، على حدٍّ سواء. فكما يؤكد العظم، في أكثر من مكانٍ، أن «التبعية الأساسية في المجتمع العربي؛ هي للأسرة»[106]، والتي تمثل «الخلية الأساسية في المجتمع التقليدي»[107].

من الصعب على «معظم» أفراد المجتمع التقليدي، تقبل أو حتى قبول وجود هذه الأفكار والاتجاهات، ناهيك عن تبنّيها وتطبيقها؛ لأنها، بالنسبة إلى الكثيرين منهم، مدخلًا إلى الرذيلة وتجسيدًا لانعدام الشرف[108]، ويعلم العظم، علم اليقين، ماهية الانتقادات الموجهة من أنصار «المجتمع التقليدي»، وقيمه الأخلاقية- الجنسية، للاتجاهات العصرية»، في هذا الخصوص؛ فهي لا تفضي، من وجهة نظر هؤلاء الأنصار، إلّا «إلى الانحلال الأخلاقي، وتفشي الفساد، والركض وراء الشهوات، وتفسخ الحياة العائلية، وضياع الطهارة، والعفة، والشرف، ...إلـخ»[109]، ولكن ألا يؤدي الترويج للاتجاهات العصرية، بهذه الطريقة المباشرة، وذلك المضمون الصادم، إلى تنفير (معظم) أفراد المجتمع التقليدي منها، بما يفضي إلى فشل هذا الترويج، بحيث تكون النتيجة؛ هي الحدّ من انتشار هذه الاتجاهات، وزيادة تمسّك المجتمع التقليدي بقيمه الأخلاقية المحافظة؟ ألا ينبغي الاستناد إلى مرجعية، نظريةٍ- أخلاقيةٍ، نابعةٍ من ثقافة هذا المجتمع، لتسويغ القيم الجديدة التي تحملها تلك «الاتجاهات العصرية التحريرية»؟ يبدو أنّ إجابة العظم عن السؤال الأخير، هي (بالنفي)؛ فمن جهةٍ أولى: يؤمن العظم بنموذجٍ عالميٍّ عامٍّ للأخلاق الاجتماعية المتعلقة بوضع المرأة، وهو نموذجٌ يتجاوز تعددية الثقافات والمجتمعات، وخصوصياتها المزعومة، ليؤكد ضرورة مساواتها مع الرجل واستقلاليتها وحريتها. ومن جهةٍ ثانيةٍ: لا يرى العظم جدوى أو ضرورةً للتفاوض مع حماة المجتمع التقليدي، وأنصار قيمه المتخلفة المعيقة لتحرر المرأة، ومساواتها بالرجل، وإقرار حقّها كاملًا «في اختيار سبيل حياتها العاطفية، والغرامية، والاجتماعية، والإنتاجية ...إلخ»؛ بل يرى أنّ هذا التغيير ينبغي أن يتمّ،

105 المعطيات السابقة نفسها، ص 501

106 انظر: العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 63

107 العظم، في الحبّ والحبّ العذري، ص 401. ومن المفيد التذكير، في هذا السياق، بأن «ثقافة العفة» (تظهر انحيازًا أخلاقيًا لصالح الرجل، فتتسامح معه في الحقل الجنسي). عمر قدور، «ثقافة العفة ... ثقافة الاستمناء»، تابو البكارة، ص 57

108 انظر، على سبيل المثال: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ، أجنحة المكر الثلاث وخوافيها: التبشير– الاستشراق– الاستعمار، دراسة وتحليل وتوجيه، دمشق، دار القلم، 0002، ص ص 014-124. «كلمة الناشر» في الإمام السيد محمد الحسيني الشيرازي، المرأة في المجتمع المعاصر، كربلاء، مؤسسة المجتبى للتحقيق والنشر، 5002م، ص 5

109 العظم، في الحبّ والحبّ العذري، ص 201. وفي تأكيد أهمية التعاليم الدينية (المسيحية/الكاثوليكية)، يشدد فرنسيس فتح الله مراش الحلبي، على أن هذه التعاليم «ترد جماح الصفات الردية عن فتك بعضهم بالبعض، وتلجم طباعهم الشريرة بلجام الآداب، عن إفساد صالح الهيئة الاجتماعية، التي بدونها لا تقوم مدنيات الناس البتة [...]». فرنسيس فتح الله مراش الحلبي، «شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة»، في مساجلات الإيمان والإلحاد منذ عصر النهضة إلى اليوم، تصنيف وتقديم: محمد كامل الخطيب، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع، 5002م، ص 52

فرضًا، من قِبَل الأنظمة التقدّمية العربية؛ فمن منظور العظم، على هذه الأنظمة، بوصفها أنظمةً تقدّميةً وتحرّريةً واشتراكيةً، أن تصدر التشريعات الضرورية لذلك، وتعمل على تنفيذها، بالإضافة إلى عملها على توفير الأساس المادي، والبنية التحتية التي تسمح لهذا التحرر أو التحرير بأن يصبح أمرًا واقعًا؛ فتحرر المجتمع يتم، بالدرجة الأولى، من خلال تحريره فرضًا، وليس بالدخول في مساجلاتٍ عقيمةٍ مع الرافضين لهذا التحرر.

ومن نافلة القول: إنّ العظم يرفض، كما فعل ماركس من قبل، القول: «إن تحرير البشر، لا يحتاج إلّا إلى تحريرهم من الأفكار الخاطئة، والعقائد الضارة، والتصوّرات الواهمة، التي تعشّش في عقولهم وأذهانهم»[110]، وهذا التحرير مرتبطٌ، ارتباطًا وثيقًا وأساسيًا، بتحديث البنية التحتية، وتطوير القاعدة المادية للمجتمع، ونجد، فيما سبق، إجابةً جزئيةً عن السؤال الآتي: إذا كان انتشار هذه الاتجاهات وتبنيها، مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بتحولاتٍ جذريةٍ وعميقةٍ، على مستوى البنية التحتية الاقتصادية للدولة والمجتمع، كما يؤكد العظم نفسه[111]؛ فهل توفرت آنذاك، أو كان من الممكن أن تتوفر في مستقبلٍ قريبٍ، هذه البنية، بما يسمح عندئذٍ، على سبيل المثال، بالتخلي عن الأسرة بوصفها «مؤسّسةً إنتاجيةً ومؤسّسةً اجتماعيةً»؟ الإجابة التي يمكن أن تقدّمها نصوص العظم عن السؤال السابق، مركّبةٌ وجدليةٌ؛ فبعيدًا عن أي فهمٍ أحاديّ الاتجاه وميكانيكيٍّ للعلاقة بين البنيتين الفوقية والتحتية، يرى العظم أنه على الرغم من «الأولوية السببية والتعليلية والتاريخية للقاعدة المادية، بالقياس مع البنية الفوقية ومستوياتها»[112]؛ فإنّ هذه البنية الفوقية، ليست مجرد نتاجٍ لتلك القاعدة المادية أو البنية التحتية؛ بل هي، أيضًا، فاعلٌ فيها، سلبًا أو إيجابًا، ومن المفيد، في هذا السياق، التذكير بالغاية الرئيسة الأولى، التي رأى العظم أنّ الاتجاهات العصرية التحررية قد حققتها، أو هي في طريقها إلى تحقيقها؛ إذ تتمثل هذه الغاية في: «خلق أوضاعٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ جديدةٍ، تؤدي إلى تحرير العواطف، والانفعالات، والرغبات المكبوتة في الفرد، من أغلالها التقليدية، والاعتراف بحقها في الاكتفاء بصورةٍ مقبولةٍ وملائمةٍ لها»[113]، والعظم لا يعتقد أنّ تحرير عالم الأفكار، وتبنّي المجتمع للاتجاهات العصرية التحررية، على صعيد البنية الفوقية، يفضي إلى تأثيرٍ إيجابيٍّ في تشكيل القاعدة المادية المقوّمة للبنية التحتية لهذا المجتمع، وينعكس ذلك، إيجابًا، على البنية الفوقية نفسها لهذا المجتمع؛ في حين أنّ تمسّك المجتمع التقليدي بقيمه وتقاليده القديمة، يسهم في عرقلة تحديث البنية التحتية، وخلق الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، التي توفر إمكانيةً أكبر لتحرير أو تحرر الفرد والمجتمع، من أغلال التقاليد البالية،

110 العظم، ثلاث محاورات فلسفية ...، ص 484

111 يؤكد العظم ارتباط الأسرة الوثيق، "بأنماط الإنتاج السائدة والعلاقات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية»، في النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 63

112 العظم، ثلاث محاورات فلسفية ...، ص 664. وفي الموضع نفسه؛ يرى العظم: أن هذا الاكتشاف لتلك الأولوية، يمثل «ثورة ماركس الكوبرنيكية»، والأساس للتفسير العلمي للواقع الاجتماعي.

113 العظم، في الحبّ والحبّ العذري، ص 201

وفيما يخصُّ المرأة؛ يعني استمرار قيم المجتمع التقليدي العربي بخصوص المرأة، والخضوع لهذه القيم، نظريًا وعمليًا، «هدر نصف طاقات هذا الشعب هدرًا تامًا»، بما يجعل المرأة العربية «أضخم مستودع للطاقات الإنسانية الكامنة، غير المستخدمة والممسوسة بعد»[114].

إنّ فاعلية البنية الفوقية واستقلاليتها النسبية؛ هي أحد أهم الأسباب التي تسوِّغ العمل على مجابهتها فكريًا، وهذه المجابهة الفكرية النقدية: هي إحدى أهم المهام التي ينبغي للفلسفة الاضطلاع بها، من وجهة نظر العظم، وينبغي للعمل على تغيير البنية التحتية أن يترافق مع العمل على تغيير البنية الفوقية؛ لأن وجود أو مضامين كلٍّ منهما مرتبطٌ بالآخر، بدرجةٍ أو بأخرى؛ ولأن العمل على تغيير أو تطوير إحداهما، من دون العمل على تطوير الأخرى، سيفضي إلى نتائج سلبيةٍ بالتأكيد، ومن المفيد الإشارة، في هذا السياق، إلى أنّ العظم قد رأى في «تعطيل دور المرأة العربية»، حتّى في البلدان التي تسودها أنظمةٌ يفترض أنها ثوريةٌ واشتراكيةٌ، هو أحد عوامل هزيمة 1967م، خصوصًا وأنّ ذلك التعطيل قد ترافق مع دورٍ إيجابيٍّ لعبته الإيديولوجيا الصهيونية، في تحويل المرأة اليهودية العربية من امرأة شرقية، إلى امرأة ثوريةٍ متحرّرةٍ وتقدميةٍ[115].

في هذه النقطة أو هذا السياق تحديدًا أو خصوصًا، يتقاطع، تقاطعًا واضحًا وبارزًا، نقد العظم للتابوهات الثلاثة: الجنس (في علاقته بتحرر أو تحرير المرأة خصوصًا)، والدين، والسياسة؛ فثمّة نقدٌ للمجتمعات التقليدية المحافظة وأعرافها وتقاليدها، التي تقاوم تحرر المرأة أو تحريرها، باسم مفاهيم الشرف، والعفّة، والطهارة، و«قوامة الرجل على المرأة»، وتستند في تلك المقاومة إلى الدين أو إلى تأويلٍ ما له، وفي المقابل؛ ثمّة نقدٌ للسلطة السياسية، لكونها تهدر نصف الطاقات العربية المتاحة (المرأة العربية)، على الأقل، وتخضع في تشريعاتها وممارساتها، في هذا الصدد، للرؤية الدينية للمجتمعات المحافظة، وأعرافها، وتقاليدها البالية والمضادة للتقدم، أو توظّفها لصالحها الخاص، ولا تمارس دورها التحريري المنوط بها، وعلى هذا الأساس؛ نرى أنّ دلالات نقد العظم للمحرّمات في ميدان الجنس، يمكن أن تتّضح أكثر فأكثر، حين تتم دراسة نقد العظم للمحرّمات، في ميدانيْ (الدين والسياسة)، وتحليل ومناقشة هذا النقد، وهو ما نعمل على القيام به.

114 العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 63

115 انظر: المعطيات السابقة نفسها، ص ص 651-751

مسرد للمراجع:

1- نصوص صادق جلال العظم:

- النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط1، 1968م، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1970.
- الحب والحب العذري، ط 1، 1968، (دمشق/بيروت/بغداد، دار المدى، ط 8، 2007.
- نقد الفكر الديني، طبعة ثانية مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، ط 1، 1969م، (بيروت، دار الطليعة، 1970).
- ثلاث محاورات فلسفية دفاعًا عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، بيروت، دار الفكر الجديد، 1990م.
- ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط 1، 1994م، (بيروت، دار المدى، ط 3، 1997م).
- ما بعد ذهنية التحريم، قراءة «الآيات الشيطانية»، رد وتعقيب، ط 1، 1997م، (بيروت، دار المدى، ط 2، 2004م).
- الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ترجمة: فالح عبد الجبار، المراجعة اللغوية: حسين حمزة، (دمشق/ بيروت/ بغداد: دار المدى، 2007م).
- «ما هي العولمة؟»، عبد الرزاق عيد، ذهنية التحريم أم ثقافة الفتنة، حوارات في التعدد والتغاير والاختلاف، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2009م.
- «الثورات العربية قطيعة كاملة مع إرث الإيديولوجيات»، حوار مع منى نجار، موقع قنطرة، 3 نيسان/إبريل 2011م.

2- نصوص أخرى:

- أبو فخر صقر، «فكره يتقدم المجتمع العربي بمائتي عام»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م.
- الحاج صالح ياسين، «العظم: مراحل وأدوار»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م.
- الديالمي عبد الصمد، «نحو موت العذرية»، تابو البكارة، «كراسات الأوان»، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع، 2008م.
- الرحموني محمد، العظم والنقد الذاتي بعد الهزيمة، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م.
- الشيرازي محمد الحسيني، المرأة في المجتمع المعاصر، كربلاء، مؤسسة المجتبى للتحقيق والنشر، 2005م.
- العودات حسين، «معتد بثقافته... متواضع ومحب للحوار»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م.
- الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة، أجنحة المكر الثلاث وخوافيها: التبشير– الاستشراق– الاستعمار، دراسة وتحليل وتوجيه، دمشق، دار القلم، 2000.
- أوستين جون، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1991م.
- بدر لبانة، التاريخ لا يتقدم ولا يقف عند الهزيمة، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م.
- بشارة عزمي، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م.
- بن سلامة رجاء، «تابو البكارة أو لزوم ما لا يلزم من الألم»، تابو البكارة، «كراسات الأوان»، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع، 2008م.
- «موقفه من الغرب يتجاوز الدهشة إلى المعرفة»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م.
- حسن مها، «شرف المرأة وعود الكبريت»، تابو البكارة، «كراسات الأوان»، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع، 2008م.
- دراج فيصل، «في دلالة النقد»، مجلة الكرمل، العدد 2، أيلول، 1981م.

- درويش حسام الدين، مناقشة نقدية لكتاب عزمي بشارة: «في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي»، مجلة عالم الفكر، المجلد 43، يوليو/سبتمبر 2014م.
- راينو فيليب، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2009م.
- زيدان يوسف، فقه الحب، الجيزة، الرواق للنشر والتوزيع، 2015م.
- صاغية حازم، «ناقد الثقافة والاستبداد»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م.
- صالح هاشم، «بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية»، مقدمة في كتاب: محمد أركون، الفكر الإسلامي– قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت/الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996م.
- عبد الجبار فالح، «العقلانية النقدية والدين؛ مساهمة العظم بعد نصف قرن»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م، ص 86.
- عبد الله عصام، «تصدير»، في خليل فاضل، «الجنس؛ أزواج وزوجات وأمور أخرى» دراسة طبية معاصرة، القاهرة، منشورات خليل فاضل، 2009م.
- عمر علي، «صادق العظم وفضيحة الثقافة العربية»، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم.
- عيد عبد الرزاق، أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م.
- غادة السمان، العظم: بعيد على قرب، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م.
- فرويد سيغموند، الطوطم والحرام، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983م، ترجمة: بو علي ياسين، مراجعة: محمود كبيبو، اللاذقية، دار الحوار، 1983م.
- فيبر ماكس، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، سلسلة أعمال ماكس فيبر 1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011م.
- قدور عمر، «ثقافة العفة ... ثقافة الاستمناء»، تابو البكارة، كراسات الأوان، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع، 2008م.
- كيرتش جوناثان، حكايا محرمة في التوراة، ترجمة: نذير جزماتي، دمشق، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2005م.
- ليدل سكوت، «العظم أنموذج للمثقف السوري»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، 2015م.
- ليلة علي، ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة، الإسكندرية، المكتبة المصرية، 2004م.
- مراش الحلبي، المعروف أيضًا بـ: فرنسيس فتح الله، «شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة»، في مساجلات الإيمان والإلحاد منذ عصر النهضة إلى اليوم، تصنيف وتقديم: محمد كامل الخطيب، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع، 2005م.
- نويهض وليد، «الحداثة والتراث أو الإيديولوجية ضد التاريخ»، قراءة في كتاب: صادق جلال العظم، ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم.
- ياسين بوعلي، الثالوث المحرم؛ دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي، ط 1، 1973م، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 1978م.
- بيان الحدّ بين الهزل والجد (دراسة في أدب النكتة)، دمشق، دار المدى، 1996م.
- سليمان نبيل، الأدب والإيديولوجيا في سورية 1967م– 1973م، ط 1، 1974م، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 2، 1985م.

3- معاجم:

- عمر أحمد مختار، (بمساعدة فريق عمل)، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة (ح ر م)، القاهرة، عالم الكتب، 2008م.
- المعجم الكبير، الجزء الخامس، حرف الحاء، مادة (ح ر م)، القاهرة، مجمع اللغة العربية، 2000م.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017