A L B A B

ألباب

فصليّة محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

العدد الثاني عشر

2018

مدير النشر

د. مولاي أحمد صابر

محفوظة جميع الحقوق

مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0063

ISSN: 2421 - 9983

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب: 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com

© All rights reserved
Mominoun Without Borders

السعر خمسة دولارات أو ما يعادلها

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور عبد الله السيد ولد أباه

مستشار التحرير

يونس قنديل

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي
الأستاذ الدكتور رضوان السيد
الأستاذ الدكتور فتحي المسكيني
الأستاذ الدكتور أحمد برقاوي
الدكتور فيصل دراج
الدكتور محمد شوقي الزين

الآراء الواردة في المجلة
لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث

المحتوى

كلمة رئيس التحرير	**4**
دراسات	
الفلسفة والقرآن فتحي المسكيني	**8**
في الجاهلية القرآنية وأنها المسافة الفاصلة بين مدينتين محمد الرحموني	**40**
عودة الدين إلى الفضاء العمومي في مساءلة المشروع العلماني عزيز الهلالي	**78**
السلطة الحياتيَّة وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين أماني أبو رحمة	**110**
ترجمات	
تقديم ابن طفيل محمد أركون / ترجمة: عبد اللطيف فتح الدين	**138**
الأفكار السياسيّة في الفكر الديني الإسلامي المبكّر جوزيف فان إيس / ترجمة: سعيد البوسكلاوي	**162**
الماضي ونوره الأبيض: حول كتاب (الذاكرة، التاريخ، النسيان) لبول ريكور إيمانويل ماكرون / ترجمة: الزواوي بغوره	**182**
حول "ملاءمة العقيدة للعقل": لايبنتز ضد بايل بول راتو / ترجمة: الطاهر بن قيزة	**200**
مآزق العقلانية الكونية الإبستمولوجيا اللاهوتية لابن حزم القرطبي أدريان كونديار / ترجمة: هدى كريملي	**220**

كلمة رئيس التحرير

كان الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر يقول إن الفلسفة لا موضوع لها، وهي عبارة تعني أمرين: ارتباطها بسؤال الوجود الذي يخرجها من كلّ تحديدٍ موضوعي، كما هو شأن اللاهوت العقلي قديماً والعلم التجريبي حديثاً، واتساع أفقها للتأويل والتفكير الحر النقدي الذي لا يقيده علم أو معرفة قائمة.

من اتجاهات الفلسفة الراهنة توسيع أفق التناول الفلسفي لموضوعاتٍ كانت تُعدُّ عادةً خارجَ اهتمام وتخصص الفلاسفة في الوقت الذي تراجع فيه طموح الفلاسفة عن إبداع الأنساق الكلية وتقديم الإجابات النهائية في الأسئلة والإشكالات الكونية الجوهرية. أصبحت الفلسفة بإيحاء نيتشوي تهتم بالرغبة والجنون والسينما والسجون والمرض، وأصبح التاريخ والقانون والأدب من حقول ممارستها الاعتيادية.

في هذا السياق يشكّل الموضوع الديني رهاناً إشكالياً للفلسفة، التي قامت في أصلها في موقف ملتبس بالدِّين، الذي هي في حال القطيعة معه وتجاوزه من منظور التعقل البرهاني، ولكنها من وجه آخر هي التعبير العقلي عن مضمونه، وهي الصياغة المفهومية لمعتقداته ومعاييره القيمية.

لا يختلف الأمر جوهرياً بين الموقف الأفلاطوني في صياغته الفلسفية للأساطير اليونانية، وبين الموقف الهابرماسي الأخير في ترجمة المضمون العقلي-القيمي للدين بلغة العقل العمومي.

من هنا ندرك ضحالة المقاربة السائدة في قراءة الفكر الإسلامي الوسيط من منظور التعارض الجذري بين علم الكلام من حيث هو لاهوت الإسلام التقليدي، والمدونة الفلسفية مختزلةً في نصوص شراح ومروجي كتابات أفلاطون وأرسطو (من الكندي إلى ابن رشد).

إن هذه المقاربة تقوم على مصادرات زائفة أبطلها البحث الراهن في الفلسفة الإسلامية؛ ومن هذه المصادرات ما يتعلق بطبيعة علم الكلام نفسه الذي لا يمكن اعتباره لاهوتاً عقلياً وإن كان يتصل بالعقائد الدينية؛ كما أنه لم يتشكل في قطيعة وتعارض مع الفلسفة الإسلامية التي تقاطعت تاريخياً ومفهومياً مع المدونة الكلامية بقدر ما استبطن علم الكلام الإسلامي منذ بداياته المفاهيم والأدوات الفلسفية.

إن أحد الأسباب الكبرى لضعف الإنتاج الفلسفي العربي راجع، دون شك، إلى ضعف وارتباك الموقف الفلسفي في تناول المسألة الدينية نصوصاً وتاريخاً وممارساتٍ، ما يعني أن تجديد النظر الفلسفي يقتضي العمل المعمق على التقاليد الدينية من حيث مسارات التأويل والصباغة الإشكالية النقدية؛ بدلاً من اختزالها في مقولة «التراث» التي استأثرت باهتمام المفكرين العرب المعاصرين في منحاهم الضيق المحصور في صراع الشرعية الدينية.

في هذا العدد يظهر حرص مجلة (ألباب) الدائم على تشجيع الاهتمام بفلسفة الدين من خلال مجموعة من الدراسات والأبحاث المهمة، في مقدمتها الدراسة التي كتبها الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني حول القرآن والفلسفة، وهي محاولة جديدة وجريئة في اقتحام حقل الدراسات القرآنية الجديدة في الغرب من منظور فلسفي حيوي ورصين.

وبالإضافة الى الدراسة المهمة، التي كتب الرئيس الفيلسوف إمانويل ماكرون حول كتاب أستاذه الفيلسوف الفرنسي الكبير بول ريكور، الذي هو خاتمة مشروعه الفكري الهائل وقد خصصه لموضوع الزمن والذاكرة؛ ننشر دراسة مهمة لكبير المستشرقين الغربيين الأحياء جوزف فان إيس خصصها للفكر السياسي الإسلامي الوسيط، وقد علق عليها تلميذه رضوان السيد صاحب الدراسات الريادية في الفكر السياسي الإسلامي القديم والحديث.

إن هذه المواد وغيرها من الأبحاث الفلسفية والدراسات الدينية الجديدة تكرس الاهتمامات والمحاور الثابتة في مجلة (ألباب) في تناولها موضوعاتِ الدين والسياسة والأخلاق من منظور الفلسفات والعلوم الإنسانية الراهنة.

عبد الله السيد ولد أباه

دراسات وأبحاث

الفلسفة والقرآن
أو
الإيمان في زمن «المراجعيين»

د. فتحي المسكيني*

الملخص التنفيذي:

لماذا حصر المعاصرون معنى القرآن في تاريخ المصحف؟ وهل يكفي أن نؤرّخ للمصحف حتى نفهم القرآن؟ تنظر الفلسفة إلى القرآن، اليوم، فلا ترى غير «نصٍّ» متنازع عليه، سواء بين المؤمنين به داخل الجماعة التفسيرية التي تأسّست عليه، أم خارجهم في أصقاع «الدراسات القرآنية» التي تجرّدت له في ثقافة الغرب. لكنّ العرب لم يعرفوا مفهومنا الحديث عن «النص»؛ لذلك يقف النصّ في مساحة قلقة بين معنى القرآن وبين تاريخ المصحف. وهو يشير إلى مدوّنة «مقدّسة» تنطوي على أنحاء شتّى من «التحدّي»، تنبثق كلّها من مستوى من الكينونة لم يعرفه الإغريق؛ مستوى «التعالي». لا يزال التعالي لدينا «إلهيّاً» بالضرورة، لكنّ أفق الفهم يقع، دوماً، تحت شروط إمكان لا يستطيع مراجعتها إلا إذا تحرّر منها؛ لكنّ حرية النصّ تتطلّب نوعاً من التعالي الأفقي، الذي لم يستقرّ بعد عند أنفسنا. وتسأل الفلسفة عندئذٍ: إلى أيّ مدى يمكننا تأويل القرآن دون اختراق مجاله التداولي؟ لا يعني أيّ نصّ مقدّس أكثر من الأسئلة التي نطرحها عليه. أجل، كلّ الدراسات القرآنية، منذ نولدكه، تعدنا بقراءات جديدة، إلا أنّنا سرعان ما نلاحظ أنّ «القارئ» هو دوماً مؤلّف مستحيل؛ هو يريد أن يعيد تشكيل نصٍّ «بلا مؤلِّف». الواقع أنّ القرآن ليس نصّاً أو مصحفاً إلا عرضاً؛ أي تحت وطأة سلطة أو مؤسسة تأويل ما. وحدها المؤسسة تحتاج إلى مصاحف؛ لذلك لا يطول نقد المصاحف سوى المؤسسة الدينية. إنّ القرآن حدث، أو عمل لغوي من نوع إنجازي؛ نحن لا نفهم الحدث القرآني إلا بقدر ما ننتمي إليه. وفي معجم هايدغر، نحن لا نفهم القرآن لأنّنا نؤوّله؛ بل نحن نؤوّله لأنّنا نفهمه.

* * *

* باحث من تونس.

لا يتعلّق الأمر، هنا، بما يمكن أن يُسمّى «فلسفة القرآن»[1]، أو ما قد يُطمح إليه من قبل الباحثين على أنّه «قراءة فلسفية للقرآن»[2]. تماماً كما أنّ السكوت عن القرآن (سبينوزا)[3]، أو التجديف الفلسفي عليه، بوصفه يحتوي على مفهوم فقير جدّاً عن الألوهية (شوبنهاور)[4]، أو تعويضه بالشعر الصوفي الفارسي تحت اسم «الشعر المحمّدي» (هيغل)[5]، أو حتى الاستلهام الرومانسي من مفرداته الشرقية- الغربية في آن (غوته)[6]، والنقاش الندّي مع ماهيّته، بوصفه وحياً بلا تبشير، أو تلموداً بلا توراة (فرانس روزنزفايغ)[7]؛ هي كلّها مواقف «لا-فلسفيّة» من القرآن، ولا توفّر أيّ سياق أصيل للحوار مع تجارب المعنى التي طوّرها.

ولذلك، نحن ننطلق من فرضية أنّ الفلسفة (وهذا معنى اختلافها عن علم الكلام، أو علم اللاهوت) ليس من شأنها أن تبني أسئلة أصيلة أو موضوعاتيّة حول القرآن في حدّ ذاته، ولا حتى حول الدين بالمعنى التوحيدي حصراً، وإنّما هي مدعوّة، دوماً، بمقتضى نوع التفكير الذي تحترفه منذ اليونان، إلى أن تتدخّل من خلال نوع مخصوص من الأسئلة المفتوحة في النقاش المعاصر لها حول أيّ قضية كبرى تهم «سياسة الحقيقة» بحسب تعبير فوكو. الفلسفة ليس عقيدة، ولا ينبغي لها أن تكون كذلك. الفلسفة لا تؤمن بما ليس منها، وليس من شأنها أن تدافع عن أيّ مؤسسة عقديّة. إنّها تهتمّ، في كلّ مرة، وفي كلّ عصر، بمشكل واحد، ألا وهو سياسة الحقيقة في العصر، أو لدى الشعب الذي تظهر في أفقه. وليس من المصادفة أنّ ثقافتنا لا تملك، إلى الآن، تاريخاً داخليّاً أو مناسباً لمفهوم الحقيقة.

ولكون سياسة الحقيقة مشغلاً عميقاً يتسرّب إلى كلّ أجناس النقاشات التي يراهن عليها عصر، أو شعب ما، تجد الفلسفة نفسها منخرطةً سلفاً في نوع معيّن من النقاش هي لم تخترعه؛

1 - Cf. Philippe Quesne, La Philosophie du Coran, Dar Al bouraq, Beyrouth, 2007.

2 - نعثر على إحاطة محمودة بهذا النوع من التناول في عدد خاص من مجلة (Mélanges)، التي تصدر عن جامعة سان جوزف، (المجلد LXIV، سنة 2012)، بيروت-لبنان؛ وهو عدد خُصّص لدراسة موقف الفلاسفة العرب من القرآن، وعرض بحوثاً في التفسير الفلسفي في الإسلام.

3 - Cf. Youcef Djedi, «Spinoza et l'islam: un état des lieux», in: Philosophiques, Vol. 37, numéro 2, Automne 2010, p. 295-298.

4 - A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II, Leibzig 1844, Kap. 17: «Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen…Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus».

5 - Cf. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik. II, Erster Abschnitt, Kap. 2, A, 2: Mohammedanische Poesie: «In höherer und subjektiv freierer Weise zweitens ist der orientalische Pantheismus im Mohammedanismus besonders von den Persern ausgebildet worden».

6 - قارن: مومزن، كاتارينا، جوته والعالم العربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 194، شباط/ فبراير 1995، ص 145 - 158.

7 - Franz Rosenzweig, L'étoile de la rédemption, Seuil, Paris, 2003, p. 170 sq.

لكنّها لا تملك سوى أن تسائل مقتضياته ومسبّقاته مساءلةً جذريّةً؛ نعني: من زاوية سياسة الحقيقة التي يفترضها. ولأنّ عصورنا وشعوبنا تعيش، منذ وقت طويل، تحت وطأة النقاش المعقّد حول نوع من الكتب التي تُكرَّم، بوصفها «كتباً مقدّسة»، وأنّ العرب ينسحب عليهم هذا التخصيص الإبراهيمي من بين شعوب أخرى، فالمتفلسفة، عندنا، لابُدّ من أن يصطدموا بهذه الواقعة الروحية المثيرة؛ عليهم أن يناقشوا مسائل، وإن كانت ليست من الفلسفة، كما تشكّلت لأوّل مرة، فهي ما فتئت في كلّ مرة تضع الفلسفة موضع سؤال وامتحان. إنّ الفلسفة، التي لدينا «اليوم»، مدعوّة إلى الالتحاق بنوع من النقاشات حول الكتاب المقدّس الخاص بالجماعة التأويلية التي ننتمي إليها، نعني النقاشات الراهنة حول القرآن، التي تسيطر عليها ظاهرة منهجيّة وبحثية شديدة التوقيع هي -لا ريبَ- ما أُطلق عليه في الأوساط الغربية، منذ أكثر من خمسين سنة، اسم «الدراسات القرآنية»[8]، وهو مختصر مهيب لجملة «المقاربات الجديدة» للقرآن في الوقت الراهن[9]. وهكذا نخلص إلى هذا التوجيه الإشكالي: إنّ الفلسفة لدينا لا يمكنها أن تدخل في أيّ تأصيل للعلاقة التأويلية مع القرآن إلا في ضوء موقفها من نمط البحث الذي تمارسه الدراسات القرآنية المعاصرة. إنّ معنى القرآن، بالنسبة إلى الفلسفة، رهين طريقة مناقشة الفلسفة لاقتضاءات سياسة الحقيقة، التي تفترضها تلك الدراسات القرآنية، سواء من حيث أسئلتُها، أم أدواتُ بحثها، أو بناءُ مسائلها، أو نتائجُها العامة. إلا أنّها لن تفعل ذلك إلا بوسائلها الخاصة؛ نعني في ضوء عدّة مفهومية ربّما قامت الدراسات القرآنية على تحاشيها، أو السكوت عنها، أو إساءة استخدامها.

علينا أن نبدأ بالإشارة إلى أنّ حقل «الدراسات القرآنية» قد وصفه أصحابه، مثل فريد دونر (Fred Donner)، بأنّه «يبدو اليوم في حالة فوضى»[10]، على الرغم من كلّ الاهتمام الواسع النطاق بالأسئلة عن أصل القرآن وتأويله. هي فوضى ناتجة عن عدم توافر شروط البحث المناسبة، التي يلخّصها باحثان من أهل هذا الاختصاص هما: نيكولاي سيناي (Nicolai Sinai) وأنجليكا نويفيرت (Angelika Neuwirth)، عند تقديمهما مؤلّفاً جماعياً صدر سنة (2010) تحت عنوان لافت هو: (The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu)، في أمور حاسمة، من قبيل أنّه «لا توجد نشرة نقدية للنص، ولا منفذ حرّ إلى كلّ الأدلّة المفيدة عن المخطوطات، ولا تصوّر واضح للملامح الثقافية واللسانية للوسط الذي انبثق فيه، ولا

8 - the Qur'anic studies.

9 - Cf. Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches. Paris, CNRS Editions, 2013, pp. 16-31.

10 - فريد م، دونر، «القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية: تحديات وأمنيات»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، ص 59.

إجماع حول القضايا المنهجية الأساسية، علاوةً على كمية مهمّة من عدم الثقة بين الدارسين، وعدم وجود تدريب مناسب لطلبة المستقبل حول القرآن على اللغات والآداب والتقاليد الثقافية غير العربية، التي كانت -لا ريب- قد شكّلت سياقه التاريخي»[11].

إذاً، ماذا بقي من بريق الدراسات القرآنية بعد هذا التشخيص الصارم؟ ما يبقى، بحسب نويفيرت (Neuwirth) نفسها وبعبارتها، هو الإثارة (excitement)[12]. وهي إثارة من نوع غير مسبوق؛ لم يعد القرآن مثيراً لأنّه معجزٌ أو فريد من نوعه؛ بل صار مثيراً لأنّه تحوّل، منذ سبعينيات القرن الماضي، مع أعمال مؤرّخين أُطلق عليهم اسم «المراجعيين» (revisionists) السيّئ الصيت[13]، إلى نصّ مشكوك فيه شكلاً (لغويّاً)، ومضموناً (تاريخيّاً).

هذه الإثارة الشكوكية صارت، منذئذٍ، انفعالاً منهجيّاً إجباريّاً لدى الباحثين. وصرنا أمام انقسام رسميّ ومكرّس بين تيارين؛ تيار تقليدي وتيار «مراجعيّ»[14]. ما تمّت مراجعته، على وجه التحديد، ليس القرآن نفسه؛ بل طريقة التأريخ له. لأوّل مرّة تصبح كتابة تاريخ نصّ ما أهمّ من دلالة ذلك النص. وعلينا أن نسأل لماذا؟

لماذا حصر المعاصرون معنى القرآن في تاريخ المصحف؟ وهل يكفي أن نؤرّخ للمصحف حتى نفهم القرآن؟

ثمّة أمرٌ منهجي متداول على نطاق واسع بين المتخصّصين الكبار في الدراسات القرآنية، ألا وهو ضرورة وضع «القرآن في سياقه التاريخي»، وهو أيضاً عنوان كتاب جماعي أعدّه باحث كبير في هذا الحقل هو جابرييل سعيد رينولدز (Gabriel Said Reynolds)، وظهر سنة (2008)، وتُرجم إلى

11 - Nicolai Sinai and Angelika Neuwirth, ‘‘Introduction’’, in: The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu. Volume 6, Leiden, Brill, 2010, p. 1.

12 - ibid, p. 1-2.

13 - «المراجعيّة»: ترجمة لمصطلح (le révisionnisme)، الذي ظهر في الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر، وفرض نفسه في سياق قضية الضابط اليهودي (Dreyfus)، الذي اتّهم، سنة (1894)، بالجوسسة لفائدة ألمانيا. وظهر شقّ فرنسي كبير يدعو إلى «مراجعة» محاكمته، مشكّكين في سلامة الإجراءات القانونية ضدّه. هذا المعنى القانوني أُضِيفَت إليه معانٍ أخرى في القرن العشرين، ولا سيّما ظهور مؤرّخين مراجعين في قضايا عدّة، مثل الدعوة «النازية» إلى مراجعة سردية الهولوكست، أو مراجعة سردية الحادي عشر من سبتمبر، أو مراجعة سردية الإبادة في رواندا، أو التشكيك في إبادة الأرمن. والمراجعية صفة سلبيّة تمّ في فرنسا سنّ قانون لمنعها (قانون Gayssot في 13 تموز/ يوليو 1990). ومن مرادفاتها النزعة التشكيكيّة، أو الإنكارية.

14 - Cf. Andrew Rippin, ‘‘Foreword’’, in: John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, oxford University Press, Oxford, 1977, p. xii.

العربية سنة (2012) تحت عنوان (القرآن في محيطه التاريخي)، في خلط ذي دلالة بين «السياق» و«المحيط». هذا الأمر المنهجي -لا ريب- ليس جديداً؛ بل هو قد بسط سيطرته الإبستمولوجية منذ أواسط القرن التاسع عشر مع عمل تيودور نولدكه الذائع الصيت (تاريخ القرآن)، الذي صدرت طبعته الأولى سنة (1860)، إلا أنّه ظلّ قراراً إبستمولوجيا قاهراً إلى حدّ الأعمال الحاسمة التي صبغت هذا الفن من البحث في الفترة الراهنة، والتي انطلقت منذ سبعينيات القرن الماضي، ونذكر منها بشكل خاص، كما هو معلوم بين أهل الصناعة:

- Günter Lüling, Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an (erlangen; Lüling, 1974).
- John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford: oxford University Press, 1977).
- Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism. The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University, 1977).
- Christoph Luxenberg, Die Syro-aramäische Lesart des Koran (Berlin: Das arabische Buch, 2000).
- Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, ein europäischer Zugang (Verlag der Weltreligionen, 2010).

كلّ العاملين في نطاق الدراسات القرآنية مؤرّخون، أو يريدون أن يكونوا كذلك. وعلينا أن نسأل: لماذا؟ لماذا تمّ نقل الاهتمام المنهجي بالقرآن من دائرة التفسير (حيث عملت الرؤية التراثية في مختلف فتراتها، ولا تزال تعمل، كما رأينا ذلك مع الجابري) إلى نطاق التاريخ بالمعنى الوضعي الصارم للمصطلح كما هو متداول لدى الباحثين الأوربيين منذ القرن التاسع عشر؟ من منظور فلسفي نقول: ما وقع هو نقل القرآن من أفق الذات (كيف تؤوّل مصادر نفسها؟) إلى مستوى الموضوع (كيف ينبغي أن نؤرّخ لها من خارج بوصفها مجرّد شيء إبستمولوجي؟). فمنذ القرن التاسع عشر الأوربي، لم يعد «المسلمون» طرفاً أساسيّاً في البحث حول تاريخ أنفسهم العميقة، أو تاريخ الحقيقة الخاص بهم. لقد انتقل القرآن من تاريخ الذات إلى تاريخ الآخر. وعلى أساس هذه «الآخريّة» الجذرية (وبعبارة ليفيناس هذه «الخارجية» الجذرية) بدأ تاريخ جديد للقرآن بوصفه مجرّد «نصّ» بالمعنى الفيلولوجي الحديث، حيث نشهد نوعاً مريباً من موت الكتاب بوساطة نقد النصوص[15]. بات مسلّمًا به، منذ القرن التاسع عشر، أنّنا لا يمكن أن نؤرّخ لأيّ «كتاب مقدّس» إلا

15 - Cf. Pierre Judet de La Combe, «La philologie contre le texte?», Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques, 37 | 2006, 89-106: «La constitution d'une science critique des textes peut avoir comme conséquence la

بوصفه مجرّد «نصٍّ»؛ أي بوصفه جسماً مخطوطاً من الملفوظات في لغة قوميّة بعينها، منسوباً إلى فترة تاريخية بعينها. لقد فقد القرآن ما سمّاه والتر بنيامين الهالة (l'aura)، مثل أثر فنّي انتقل من حدث الإبداع الذي لا يقع إلا مرة واحدة، إلى ما سمّاه «عصر الاستنساخ التقني»[16]. لكنّ استنساخ أو إعادة إنتاج القرآن بشكل تقني هو إجراء لن يتمّ في الحاضر (مثل استنساخ لوحة فنية)؛ بل في ماضٍ سرديّ وافتراضي من صنع المؤرّخ الذي قرّر أن يُعامل الكتاب المقدّس بوصفه، في جوهره، نصّاً «مكتوباً»، أو أدبيّاً. وبما هو نواة أدبيّة، فإنّ أيّ مؤرّخ لا يمكنه سوى أن «يراقب كتابته» كما فعلت سلطة الدولة الأمويّة لأوّل مرّة حين «راقبت النص» من خلال «إحصاء حروفه وكلماته»[17]، ولا يحقّ له أن يصنع حوله أكثر من «تاريخ أدبي» (a literary history)[18]، أو «تاريخ نصّي» (a textual history)[19]، أو مجرد «مسار ميميائي» (mimetic process)[20]. وهذا يعني، بالتدقيق، أنه لا يمكن أن نكتب حوله سوى «قصّة» (a story)[21]، وهو مصطلح متواتر تحت أقلام المراجعيين. لكنّ هذا القلب الصريح للعلاقة مع القرآن من «كتاب مقدّس» إلى مجرّد «نص» قد افترض، صراحةً، أيضاً، عمليّة تجريد للجماعة التفسيرية المسلمة قديماً وحديثاً من حجّية أو صلاحية رأيها في المسألة. وذلك من أجل الاستعاضة عنها إمّا بما سبقها من التقاليد السامية حول الكتب المقدّسة (وهو موقف وانسبرو)[22]، وإمّا بما عاصرها من التقاليد، أو المصادر، غير الإسلامية (وهو موقف باتريشيا كرون ومايكل كوك)[23]، أو حتى باستنطاق نصوص أخرى ظلّت «صامتة»، أو أُسكتت عند كتابة المصحف، مثل المصادر الشيعية[24].

---

disparition de ces textes, ou, du moins, leur rejet dans la catégorie plus ou moins infâme des contrefaçons sans valeur, des absents qui n'avaient pas lieu d'être».

16 - Cf. Benjamin Walter, «L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique», in L'Homme, le langage et la culture, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 137-181.

17 - Cf. François Déroche, «Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp. 39 sqq.

18 - John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, oxford University Press, Oxford, 1977, p. 16.

19 - ibid, p. 20.

20 - ibid, p. 29, 33.

21 - Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge University, Cambridge, 1977, p. vii: "For although the characters who appear in our story are all of them dead, their descendants are very much alive".

22 - John Wansbrough, op. cit. p. 16: "It is to that tradition [Semitic literature], rather than to one fabricated from the data of Arabic literature, that a literary history of the Qu'ān must inevitably lead".

23 - Patricia Crone and Michael Cook, op. cit. p. vii: "First, our account of the formation of Islam as a religion is radically new…: it is based on the intensive use of a small number of contemporary on-Muslim sources the testimony of which has hitherto been disregarded".

24 - Mohammed Ali Amir-Moezzi, «Le Coran silencieux et le Coran parlant : histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens», in : Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp.59-61.

هذه الفرضيات الأوّلية: أنّنا لا نعرف إلا ما نستطيع أن نؤرّخ له؛ أنّ أيّ كتاب مقدّس هو مجرّد نصّ؛ وأنّ أيّ نصّ إنّما له نواة سردية أدبيّة؛ صارت بمثابة الخلفية المنهجيّة الصامتة في كلّ الدراسات القرآنية من نولدكه إلى أنجليكا نويفيرت. من منظور الفلسفة، هذه الفرضيات هي تعبير حادّ عن رغبة تملّك تتميّز بها الذات العارفة الأوربية. وهو أمر أشار إليه دانييل ماديغان (أحد الباحثين في الدراسات القرآنية المعاصرين) قائلاً: «يشعر المرء بأنّ بعض الدراسات القرآنية (وهذا واضح تماماً في حالتيْ لولينغ ولوكسنبرغ) تنازع من أجل امتلاك النص. وزعمُ أنّ البناء التحتي والعديد من عناصر النص هي أصلاً مسيحية يبدو أنّه يكشف عن اشتهاء [شديد] لتجريد الجماعة المسلمة من أساسها، وأعظم كنز تملكه»[25].

لنقل: كلّ الدارسين، الذين يبحثون في النصّ القرآني عن «قرآن أصلي» (der Ur-Qur'an) بعبارة لولينغ، هم في الحقيقة يبحثون عن أصول يهودية، أو مسيحية، أو سريانية، متردّمة في جسم القرآن. بهذا المعنى، هم يبحثون عن أنفسهم، وما يحرّكهم هو هاجس هووي، ولا علاقة لهذا الهمّ التاريخي بمصحف المسلمين. انتقلت الهالة (l'aura) الهووية المفقودة في المكوّنات العميقة للغربيين إلى تربة أخرى ظلّت عصيّة أمامها، بحثاً عن تطابق مع ذاتها السابقة، أو نواتها الحنينيّة.

منذ سنة (1833) دشّن أبراهام غايغر هذا البحث عن أصول القرآن تحت شعار سؤال نموذجي لا يزال أمراً منهجيّاً موجِّهاً: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Bonn: 1833)، «ماذا أخذ محمّد من اليهودية؟». ثمّ توالت الأسئلة التفتيشية التي تحاسب القرآن على ما يتضمّنه النصّ، وبالتحديد النصّ الذي عُدّ من طرف المسلمين في كامل تاريخهم بمثابة النصّ الرسمي لجماعة المؤمنين؛ نعني المصحف العثماني. هذه الوثيقة أصبحت تهمة فيلولوجية، ومن ثَمّ تاريخية، ليس فحسب ضدّ المسلمين (من حيث هم جماعة روحية)؛ بل حتى ضدّ اللغة العربية بما هي كذلك. وفي هذا الصدد قامت «الدراسات القرآنية» (منذ سبعينيات القرن العشرين) على تعليق ادّعاء الصلاحية الذي كانت تتمتّع به الرؤية التراثية للقرآن بوصفه نصّاً معاصراً لنفسه. لقد جُرّد الإسلام الكلاسيكي من تأويله الذاتي، وتحوّل فجأة إلى شيء إبستمولوجي عارٍ تجب إعادة بنائه.

ثمّة إعراض تأويلي عن معنى القرآن على أنّه مسألة تبدو للذات الأوربية باعتبارها بلا أيّ جدوى

25 - رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، ص 18.

بالنسبة إلى مصالح العقل في الثقافة الغربية كما ضبطها كانط. ولكن، في المقابل، يوجد هاجس بحثيّ حادّ يدفع نحو إخضاع القرآن لكلّ آليات الضبط النقدي التي تجعله نصّاً تحت السيطرة الإبستمولوجية للعقل المعاصر. ومهما أخذنا بمبدأ «حسن الظّن» بالقائل، الذي أعادته الفلسفة التحليلية إلى الخدمة، وهي تحسب أنّها تنحته لأوّل مرة من أجل فهم أو ترجمة كلام الغرباء[26]، مع ملاحظة أنّ تقليد الدراسات القرآنية لا تلتزم به، فإنّ التطمينات التأويلية، التي ما فتئت باحثة قديرة من حجم أنجليكا نويفيرت ترسلها لنا حول نبوّة الرسول محمّد حتى نبصر ونقبل طرافةَ قراءتها لكتاب (القرآن بوصفه نصّاً من العصر القديم المتأخّر)[27]، هي في آخر التحليل صيغة مخفّفة ولائقة و«تعاونيّة» من الأطروحة العامة للدراسات القرآنية منذ القرن التاسع عشر، بعد تجريدها من ضغينتها الإبستمولوجية المسكوت عنها؛ نعني إعادة القرآن إلى الحضن الكتابي، وتأويله بوصفه ضروباً من «التفاوض» الأسلوبيّ مع «سوابق» كتابية كانت متاحة، وهي التي انطلق منها النبي محمّد، مثل الميشنه والإنجيل؛ وهو ما تعدّه نويفيرت «النشأة ‹العادية› (‘genèse ‘normale) للقرآن»[28]. إلا أنّها نشأة لا تؤدي، في آخر المطاف، إلا إلى تجريد القرآن نفسه من «الحدث» القرآني، والبحث عن «قرآن قبل القرآن»[29].

وعلينا أن نتساءل: لماذا؟ نعني: أيّ نوع من «إرادة المعرفة» يمكنها أن تبرّر هذه المفارقة المعيارية في التعامل مع القرآن؟ ما نلاحظه هو أنّ كتاباً مثيراً للجدل، مثل كتاب المدعوّ كريستوف لوكسنبرغ (القراءة السريانية-الآرامية للقرآن)، لا يستفيد أبداً، كما قال دانييل ماديغان، في فحصه لمفهوم النصّ، من نتائج «النقد المهم لغادامر، والكم الهائل من البحث حول قضايا التفسير التي جرت في القرن الماضي»[30] في نطاق التقليد الأوربي. كيف نفهم توقّف الدراسات القرآنية في استعمالها مفهوم «النص» عند التعريف الوضعاني للقرن التاسع عشر؟ هو وضع تأويلي ونقدي عمل هايدغر وغادامر وريكور على تطويره وتخصيبه في ورشات فلسفية رائعة[31].

26 - Cf. Eli Dresner, «The Principle of Charity and International Communication», in: International Journal of Communication 5 (2011), 969–982.

27 - Cf. Angelika Neuwirth, «Le Coran, texte de l'Antiquité tardive», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp. 130, 141.

28 - ibid. p. 128.

29 - Cf. Claude Gilliot, «Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp. 147 sq.

30- المرجع نفسه، ص 16.

31 - Cf. H. G. Gadamer, «Texte et interprétation», in : L'Art de comprendre, 2- Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991, pp. 193-234; Paul Ricœur, «Qu'est-ce qu'un texte?», in: Du Texte à l'action, Paris, Seuil, 1986, pp. 137-159.

إنّ رأينا، هنا، أنّه لا يكفي أن نؤرّخ للمصحف حتى نفهم معنى القرآن. إنّ لبّ العلاقة الخطيرة جدّاً مع القرآن ليس فيلولوجيّاً؛ ونشعر بأنّه قد تمّ تضخيم مرعب وغير مفهوم في دور المشاكل النحوية، أو اللسانية، أو النسخيّة، عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع كتاب مقدّس لا تزال الجماعة المؤمنة به على قيد الحياة. يبدو أنّ معنى المقدّس مشكل يتجاوز بكثير أيّ تقنية نصّية، أو حتى سردية؛ إنّه مشكل سياسي يتعلق بالحقيقة.

تنظر الفلسفة إلى القرآن اليوم، فلا ترى غير «نصٍّ» متنازع عليه، سواء بين المؤمنين به داخل الجماعة التفسيرية التي تأسّست عليه، أم خارجهم في أصقاع «الدراسات القرآنية» التي تجرّدت له في ثقافة الغرب.

إنّ التنازع، سواء حول القرآن أم حول المصحف، ليس جديداً؛ بل كان جزءاً لا يتجزّأ من طرق الاستعمال العمومي له منذ الجماعة الإسلامية الأولى. كان التنازع قائماً ليس حول كلماته وطرق تلفّظها فحسب؛ بل حتى حول حرمته الخطابيّة؛ نعني: حول تحديد ما هو منه، وما هو أجنبيّ عنه. وبلغ النزاع حدّ القتل؛ لقد تمّ القتل باسم النزاع التأويلي بما هو كذلك.

لذلك، إنّ ما طرأ مع المحدثين الغربيين، سواء مع لحظة أبراهام غايغر وتيودور نولدكه، أم مع لحظة المراجعيين من أمثال: جون وانسبرو، ومايكل كوك، وباتريشيا كرون، أم أخيراً مع لحظة أنجليكا نويفيرت، هو فحسب انتقال النزاع من ثقافة أهلية إلى ثقافة أجنبية. علينا أن نتحدّث عن هجرة تأويلية للقرآن بما هو كتاب مقدّس، وليس باعتباره مجرّد «نصٍّ» خاصٍّ بجماعة معزولة. كان النزاع حول المقدس نزاعاً كونيّاً حدث، في كلّ الثقافات السابقة، بين نوعين من تدبير الحقيقة، ومن ثَمَّ من تدبير السلطة عامةً. وبهذا المعنى، ثمّة مع القرآن تكرار ميتافيزيقي، تكرار للنزاع التأويلي نفسه حول المقدّس في أيّ ثقافة. ولذلك، ما هو مزعج في الدراسات القرآنية الغربية هو كونها تريد أن تؤرّخ لنزاع تأويلي لا «يعنيها» بما هو كذلك. هي تريد أن تفصل بين كتابة تاريخ النص وبين تأويل معناه بالنسبة إلى المؤمنين به. وإذا هي تغيّر طبيعة النزاع حول القرآن؛ لقد تحوّل من نزاع تأويلي إلى نزاع تفكيكي. كان القصد تجريد النص من إرادة الحقيقة التي تأسّس عليها. وعلينا أن نكتب لفظة «النصّ» بين ظفرين؛ إذ إنّ العرب لم يعرفوا مفهومنا الحديث عن «النص».

علينا أن نذكّر بأنّ مصطلح «النص» في اللغات الغربية لا يقابله شيء في العربية الكلاسيكية. يقول الجرجاني في (التعريفات): «ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل ما لا يحتمل التأويل». يُقال

عن كلام ما إنّه نصّ حين لا يحتمل غير ما فُهم منه، أمّا إذا احتمل التأويل فهو إمّا «مجمل»، حيث يتساوى فيه المعنى الظاهر والمعنى الخفي، وإمّا «ظاهر» (معنى راجح) على حدة، أو «مؤوّل» (أي معنى مرجوح) على حدة. والتنصيص يعني التعيين. وابن رشد استعمل لفظة «نصّ» في (فصل المقال) بهذا المعنى القديم.

لذلك، إنّ حديث وانسبرو عن نصّ القرآن، ونعني ما يسمّيه (the canonical text of scripture)[32] (النصّ المكرّس بوصفه كتاباً مقدّساً)، ناتج عن تطبيق آلي لمفهوم النص الذي لن تظهر مقوّماته في لغات أوربا إلا بداية من القرن الثاني عشر الميلادي، حيث تعني اللفظة اللاتينية عندئذٍ «المجلد الذي يحتوي على الأناجيل»، ثمّ «المقطع الأصلي من كتاب مقدّس»، ومنه جاء معنى «الكلمات الأصلية لمؤلّف في لغته الأصلية في مقابل الترجمة» إلى لغة أخرى. ويبدو أنّ تاريخ مصطلح النص لدى الأوربيين قد تدرّج من «الكتاب» المقدّس (القرن الثاني عشر) إلى «الأثر» المنسوب إلى مؤلّف (القرن السابع عشر) إلى معنى النصّ «المكتوب» (منذ القرن التاسع عشر فقط). وهي كلّها ملامح تنتهي إلى الاستقرار في معنى النصّ الأدبي المعاصر.

هذا يعني أنّ النص ليس مكتوباً إلا عرضاً. «كلمة نصّ لا تحيل بالدرجة الأولى على المكتوب» كما جاء في (معجم تحليل الخطاب)[33]، الذي ترجمه التونسيان مهيري وصمود. وبحسب غادامر، النص لا يمكن فهمه إلا بوصفه مفهوماً تأويليّاً؛ إنّ الفهم هو الذي يخلق النص، وليس العكس. ولذلك، النص المكتوب، بحسب تعبير غادامر، «مجرّد منتوج وسيط، طور فحسب من مسار الفهم»[34]. كان اليونان لا يفرّقون بين «تكلّم» و«كتب»؛ إذ هما يتداخلان في لفظة (grammatiké). وبحسب غادامر، العلم لا ينتج نصوصاً، فهو لا يقوم على تجربة معنى.

القصد أنّ ظهور كتاب مقدّس هو حدث أكبر من مجرّد نسخ لساني لألفاظه. يقول غادامر: «أن نكتب هو أمر أكثر من مجرّد تسجيل ما هو مقول... ذلك أنّ كل ما هو مقول هو موجّه دوماً نحو الفهم... أن نقرأ وأن نفهم يعني أن نعيد النص إلى أصالته الخاصة... لكنّ «المنطوق» ليس هو ما قيل أو كُتب في الأصل؛ بل ما أراد المرء قوله... إنّ النصّ ليس موضوعاً معطى؛ بل هو طور من أطوار تنفيذ مسار الفهم»[35]. ولذلك، كلّ نصّ مصحوب، دوماً، بما يسمّيه غادامر «النصوص

32 - John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, op. cit, p. 42.

33- شارودو (باتريك)، ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، دار سيناترا، تونس، 2008، ص 553.

34 - Gadamer, ‘’Texte et interprétation’’, in: L’art de comprendre. Vol. 2. Op. cit, p. 208.

35 - ibid, p. 212-213.

المضادة» (حيث لا يزال الشفوي مهيمناً)، و«النصوص الزائفة» (حيث يتداخل الشفوي والمكتوب) و«النصوص السابقة إلى الفهم» (pré-textes) (هي نصوص يتمّ تأويلها في اتّجاه غريب عنها)[36]... ومن هنا، ليس التأويل إنتاج «نص»؛ بل خدمة نصّ، من خلال تفاوض مع ما يحجبه عنّا، ويجعله غير مفهوم. والنصوص الأصيلة هي تلك التي تسمح لنا بوقوع «انصهار في الآفاق» بين أفق النص وأفق القارئ. والنص لا يستقرّ؛ أي لا يتحوّل إلى «أدب»، بالمعنى الكبير، إلا عندما يمكّن من حدوث «تكرارات وأعمال لغوية» عليه، ويتحمّلها في كلّ مرة[37].

الدراسات القرآنية بوصفها حقلاً من نوع غير مسبوق من «اللاقرّاء» (des non-lecteurs)، أو كيف نعامل الكتاب المقدس نصّاً أدبيّاً لا يُقرأ بما هو كذلك.

لو أخذنا عمل جون وانسبرو مثلاً، وعنوانه كما نعلم (Qur'anic Studies) (صدر سنة 1974)، الذي يُعدّ أحد الانزياحات البحثية المثيرة، التي أدخلتنا في حقبة النزعة المراجعيّة، والذي لم يخصّص لدراسة القرآن إلا مقالته الأولى فقط (ص1-52)، وتساءلنا: ما مكمن الخطورة البحثية التي اشتُهِر بها، لوجدنا أنّ الأمر كلّه يعود إلى فرضيّة من طبيعة أدبيّة[38].

يقول نيكولاي سيناي وأنجليكا نويفيرت: «مثلاً، أن نختزل عمل وانسبرو المركّب والمتعدد الأوجه عن الإسلام المبكّر، في (محاولته) زعم أنّ القرآن لم يرَ نور التاريخ إلى حدّ مجيء العباسيين، هو نوع من الوصف الكاريكاتوري له؛ بل الأنسب أن نقول: إنّ المساهمة الوحيدة لكتابه (Qur'anic Studies)... قد يمكن رصدها في محاولة وانسبرو أن يتصوّر الأعمال التقليدية عن التفسير والسيرة (التي تمّ النظر إليها حتى الآن على أنّها «مصادر» ينبغي تفتيتها (cannibalized) من أجل الظفر بشذرات من المعلومات التاريخية)، باعتبارها ضرباً من الأدب (literature)، وأن يطبّق عليها المناهج المناسبة للتحليل النقدي الشكلي (form-critical analysis)»[39].

ما معنى الآن أن ننظر إلى القرآن بوصفه ضرباً من «الأدب»؟ ليس غريباً على وانسبرو أن يرى الأدب أنموذجاً لأيّ نوع من النصوص.

---

36 - ibid, p. 216 sq.

37 - ibid, p. 221 sq.

38 - Cf. Travis Zadeh, "Quranic Studies and the Literary Turn", in: Journal of the American Oriental Society, Vol. 135, No. 2 (April–June 2015), pp. 329-342.

39 Nicolai Sinai and Angelika Neuwirth, ''Introduction", op. cit, p. 3.

يقول أندرو ريبين (Andrew Rippin): «إنّ انتقاله إلى الدراسات القرآنية قد نتج عن اهتمامه بالأدب عامّةً، وبالملامح الأدبية للوثائق المتأتية من العصور الوسطى خاصّةً... وإنّه من المفيد أن نلاحظ، حتى نؤكّد أكثر هذه النقطة، أنّ وانسبرو قد كتب الرواية (fiction) أيضاً. على الأقلّ واحدة من رواياته قد نُشرت سنة (1980)»[40]. وحكى وانسبرو نفسه أنّه كتب قصّة وضع لها عنواناً ذا دلالة، ولا سيّما بالنسبة إلى دارس القرآن: «أطراس» (Palimpsest)، والطِّرْسُ بالكسر الصحيفة، ويُقال هي التي مُحِيت ثم كُتبت، أو الكتاب المَمْحُوُّ الذي يُستطاع أَن تُعاد عليه الكتابة.

كلّ إشكالية وانسبرو تعود إلى معاملة القرآن بوصفه ينطوي على خصائص النص الأدبي المفتوح (بحسب مصطلح أمبرتو إيكو «الأثر المفتوح»)، ومجرّد تطبيق التحليل الشكلي والنقدي للنصّ أدّى إلى الاستنتاج الأكثر فُحشاً (‘the most ‘outrageous) بحسب تعبير مصدّر الكتاب، والمتمثّل في «زعم أنّ القرآن قد كُتب (حُبّر) (written down) في القرن الثالث الهجري»[41]. في الحقيقة، لا يبدو أنّ قصد وانسبرو من الكتاب إثبات هذا الادّعاء، ويبدو أنّه دسّه «في النص بطريقة مبهمة للحدّ من الصدمة»[42].

إنّ التصوّر الحديث لمفهوم النص الأدبي، الذي لم يظهر على وجه الدقة إلا بداية من القرن التاسع عشر الأوربي، هو الذي قاد إلى هذا النوع من الاستنتاج. لكنّ مفهوم «الكتاب»، ولاسيما «الكتاب المقدس»، يشير إلى ظاهرة خِطابية مختلفة تماماً عن «النص» الحديث. ربما علينا أن نميّز، هنا، بين الكاتب (l’écrivain) الحديث (الذي يكتب نصوصاً)، وبين المؤلف (l’auteur) قبل الحديث (الذي ينتج آثاراً «كتابية»). ونحن نفرّق بذلك بين «النصّي» (textuel)، وهو ظاهرة حديثة، وبين «الكتابي» (scripturaire)، وهذه الصفة «الكتابية» هي التي تُطلق في اللغات الغربية على «الكتاب المقدّس»، وبشكل أضيق على «التوراة». ومن ثَمّ إنّ الكتابيَّ ليس من شأنه أن يكون، بالضرورة، مصاغاً في قالب نصّي.

لذلك يقف مفهوم النصّ في مساحة قلقة بين معنى القرآن وبين تاريخ المصحف.

ما فعله وانسبرو هو تفكيك مفهوم القرآن؛ حيث يمكن أن نفصل في دلالته بين محطّات مختلفة تمكّننا، في النهاية، من إصدار حكم تاريخي على مدى أصالته في شكله الحالي. في ظاهر الأمر هو يؤرّخ لنصّ مكتوب؛ وفي الحقيقة هو يكتب تاريخ التشكّل الجماعوي لسلطة كتاب

40 - Andrew Rippin, ‘‘Foreword’’, op. cit, p. xiii.

41 - Ibid, p. xiv.

42 - Ibid.

مقدّس. وعندئذٍ، لن يكون هناك إجابة واحدة عن السؤال الأساسي: «ماذا نعني بلفظة "قرآن" عندما نتكلّم عليه بهذه الطريقة؟»[43]. القصد أنّ القرآن لم يصبح نصّاً بالمعنى الذي نعرفه دفعةً واحدةً؛ بل له تاريخ طويل علينا أن نبحث فيه. وهنا يتمّ الفصل في مصطلحات وانسبرو بين النص والكتاب: بين (text) و(scripture)، بين النصّي والكتابيّ، ولكن من أجل الحكم بأنّ الكتابيّ ليس نصّياً بعدُ، أو لم يكن نصّاً منذ البداية، وعلينا أن نؤرّخ لأطوار تكوّنه بما هو نصّ. بهذا الشكل يدعونا وانسبرو إلى معاملة القرآن وكأنّه مركّب من لحظات تاريخية منفصلة: جسم من الأقوال التي تمّت كتابتها، ثمّ اكتسبت سلطة داخل جماعة مؤمنة لن تستقرّ إلا في القرن الثالث الهجري. أوّل وأخطر نتيجة، هنا، أنّ مصحف عثمان ليس نصّاً بهذا المعنى. «النص» هو مرحلة متقدّمة جدّاً من تاريخ القرآن؛ تلك اللحظة التي يستقرّ فيها «مخطوط» (script) واحد بوصفه الكتاب المقدّس، الذي يمارس سلطة على جماعة مؤمنة مستقرّة تاريخيّاً. والاعتراض الأكبر، لدى وانسبرو، أنّ «المخطوط العربي» المسمّى «مصحف عثمان» هو من الالتباس والأخطاء بحيث إنّه لم يكن يستطيع أن يؤمّن قراءة نصّ مستقرّ بما هو كذلك. ونعني: لم يكن يستطيع أن يحقّق لتلك الجماعة المؤمنة «التكريس» (canonization) الذي نعرفه اليوم. لم يكن مصحف عثمان يتمتّع، بحسب هذا التمشي، بـ«الاستقرار الذي لا جدال فيه، ولا السلطة المطلقة للنص»[44].

بكلمة عامّة تنصبّ كلّ جهود وانسبرو، في حقيقة الأمر، على الفحص عن طبيعة العلاقة بين «الوحي» (Quranic revelation)، وبين ما يسمّيه «the canon»، وهو مصطلح يهودي- مسيحي ليس له في الحقيقة مقابل قرآني. (Canon) لفظ من أصل يوناني (κανών/ kanôn) يعني «القاعدة» أو «المقياس»، وهو نفسه من أصل عبري «قناه» (qaneh) يعني «قصبة»، مقياس، عصا... وهو مصطلح دخل الأوساط المسيحية في القرن الثاني الميلادي. ثلاثة معانٍ علينا استحضارها: 1. (canon) بمعنى جملة الكتب التي عُدَّت مقدّسة، والتي ألّفت ما سُمّي العهد القديم والعهد الجديد. 2. آثار المؤلّف الموثوق بصحّتها. 3. مبدأ مقرّر أو قاعدة مقرّرة.

نذكّر بأنّ «العهد القديم» (وهو تسمية مسيحية) لم يأخذ هذا الاسم، ويستقرّ له، إلا في نهاية القرن الأول الميلادي. وهذا يعني أنّ أيّ كتاب مقدّس لا يصبح «canon» إلا بعد أن تقبل به جماعة مؤمنة، ويكتسب بذلك سلطة مطلقة عليها. في هذا السياق الاصطلاحي، بالتحديد، أتى وانسبرو إلى معاملة القرآن باعتباره مسافةً تاريخيةً طويلةً بين حدث «الوحي»

43 - Ibid, p. xiv

44 - ibid, p. xvi.

وبين استقرار «المصحف الإمام»[45] (canon)، أو ما يسمّيه «الشريعة الكتابية» (scriptural canon)[46].

يجدر بنا أن نشير إلى أنّ وانسبرو ينبّه قارئه، منذ تصدير الكتاب، إلى أنّ «هذه الدراسات تبقى محاولات»، وأنّ شاغله الرئيس هو رسم «مدخل مناسب» إلى «تطوير التفسير الكتابي»، ولا سيما أنّ آراءه حول «تشكّل المصحف الإمام» مؤقّتة[47]. والأكثر من ذلك أنّ الموضوع الدقيق لكتاب وانسبرو ليس «القرآن»، أو حتى «الدراسات القرآنية»، كما جاء في العنوان؛ بل هو شيء آخر، ألا وهو تاريخ السلطة في الإسلام، منظوراً إليها كما هو الحال في مجتمعات الكتاب، أو دول الملّة، بوصفها في نواتها سلطة كتاب مقدّس لا غير.

يقول وانسبرو: «إنّ هدفي، هنا، هو دراسة نسقيّة للخصائص الصوريّة للسلطة الكتابية (scriptural authority) بوصفها عاملاً واحداً فقط (وإن كان من الممكن أن يكون العامل الأكبر) هو الذي ساهم في انبثاق جماعة دينيّة مستقلّة وواعية بذاتها. وإنّ الاستعمالات الأدبية، ومن ثَمَّ الوظائف الجماعية، للكتاب، قد يمكن أن نعزلها (بقسوة) في أربعة استعمالات: جدالي، شعائري، تعليمي، قانوني، وذلك في نظام أهمّية تنازلي، ونظام ظهور كرونولوجي (تقريبي). وأنا أعتقد أنّ هذه المجموعة من الأولويات يمكن البرهنة عليها انطلاقاً من الأدبيات التفسيرية المسلمة، وهو ما يشكّل نصف الجزء الأكبر من كتابي... وإنّ الطريقة، التي بها بلغ مفهوم السلطة، بشكل متدرّج، حدّ التمفصل الواضح، عن طريق هذه الأنماط التفسيرية، هي المبدأ والغرض المولّد للعرض الذي قدّمته، وإن كان يمكن، بطبيعة الحال، تأويل الأدلة بشكل مختلف»[48].

لم يكن هدف وانسبرو فهم معنى القرآن؛ بل أن يصف فحسب «المسار الذي عَبْرَه صار الوحي شريعة كتابية (the process by which revelation became canon)»[49].

45 - علينا منذ الآن أن نعتمد، في معرفة القرآن أو تأويله أو التأريخ له، بوصفه "المصحف الإمام"، على أداة البحث الرشيقة التي أعدّها باحثون متمرّسون بالمتن القرآني تحت عنوان: المصحف وقراءاته (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2016). وهو عمل نادر من جهة كونه قد قصد إلى خلق حالة توازن معرفي وتقني بالعربية يمهّد إلى بسط ندّية تأويلية ونقدية مع الدراسات القرآنية باللغات الغربية. ومن ثمّ فتح المجال أمام تأصيل تاريخي وفلسفي جذري لسياسة الحقيقة التي تناسب حاجات المعنى ونماذج الحياة التي تصبو إليها الجماعة التأويلية التي تؤمن بالقرآن أو تنتمي إلى أفقه الأخلاقي.

46 - John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, op. cit, p. xxi.

47 - ibid.

48 - ibid, xxii

49 - Ibid, p. 21.

بوجه ما لا معنى للاعتراض على أطروحة وانسبرو؛ فعلاً، إنّ تاريخ السلطة في القرون الثلاثة الأولى هو الذي كرّس القرآن بالطريقة التي وصلت إلينا. ولابدّ من أنّ مصحف عثمان لم يكن منذ أوّل أمره يمتلك السلطة المطلقة التي اكتسبها في وقت لاحق؛ فهو كان محلّ جدال ونقد، وسبباً أيضاً لقتل الخليفة نفسه. ومن ناحية أدبية، يبدو عمل وانسبرو نموذجيّاً؛ إنّه ينتمي إلى جيل المؤرخين الذين قصدهم فوكو: أولئك الذين يمارسون التاريخ بوصفه رواية (fiction). قال وانسبرو: «التاريخ مثل الشعر، هو ميمياثي (mimetic)، وهو ينتج من الحقائق الضرورية بقدر ما يحتوي من الوقائع العرضية»[50].

إنّ القرآن يشير إلى مدوّنة «مقدّسة» تنطوي على أنحاء شتّى من «التحدّي» تنبثق كلّها من مستوى من الكينونة لم يعرفه الإغريق: مستوى «التعالي» الإلهي.

الآن علينا أن نسأل: إلى أيّ مدى يمكن للدراسات القرآنية أن تساعدنا على بلورة علاقة مناسبة مع معنى القرآن؟ «مناسبة»؛ أي مفيدة بالنسبة إلى الجيل المسلم الأخير، الذي ننتمي إليه راهناً بوصفه واقعةً روحية لا يمكن تغييرها إلا من الداخل. إنّ كلّ جهود باحث كبير مثل وانسبرو لا تهدف، في آخر المطاف، وهي تصف ما يسميه «الوثيقة» (the document)، أو وهي تفسّر طريقة «تأليفه» (its composition)، سوى إلى بلورة جملة مكثّفة من الإشارات التخمينية، لخلق جوّ نشعر فيه بأنّ نصّ القرآن مجرّد (Nachdichtung [51]/ adaptation)، صياغة جديدة معدّلة ميمياثيّة للكتاب المقدّس اليهودي. ومن ثَمّ، هو لا يهتمّ بمعنى «الوحي» بما هو كذلك؛ بل بما يسمّيه «خطاطات الوحي» (schemata of revelation)[52]، التي يرفعها في وجه القرآن، بوصفها نوعاً من «الأنماط المثالية» (بمعنى فيبر الذي يحيل عليه)، التي تمارس هيمنة اصطلاحية وتأويلية صامتة على لغة القرآن. ومن ثَمَّ لا معنى لوحي القرآن إلا بقدر ما يطابق، أو ينحسر، دون نموذج الوحي الأول والأصلي؛ أي: «وحي موسى» (Mosaic revelation)[53]. ومن ناحية فلسفية، هذا النوع من الجهد البحثي مخيّب للآمال.

إنّ المشكل الفلسفي الذي يثيره القرآن، كما أثارته الكتب المقدسة من قبله، هو مشكل التعالي. وهو، بالتحديد، ما تشير إليه ديانات التوحيد بلفظة الوحي. ونواة التحدّي هي هذه: لا يزال التعالي لدينا «إلهيّاً» بالضرورة. التعالي لم يصبح أفقيّاً بعدُ. وذلك تحت تأثير نوع محدّد تماماً من التأريخ لأنفسنا، لا يأخذ في الاعتبار كلّ تلك المناطق المسكوت عنها، والتي جاءت الدراسات القرآنية لتنفض الغبار عنها، وتضعنا أمام

50 - xxiii

51 - ibid, p. xxiii

52 - ibid, p. 1.

53 - ibid, p. 34-35.

إزعاج ميتافيزيقي لا يُحتمل. والمنطقة التي تهمّنا، هنا، هي منطقة القرآن بوصفه جهاز السلطة الروحية والسياسية الأكبر على الإطلاق في أفق المسلمين الحاليين، سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين.

ما نوع التعالي الذي يتمتّع به القرآن اليوم؟ وهل ينبغي علينا أن نعتمد على الدراسات القرآنية الغربية كي نعالج هذا المشكل؟

إنّ أقرب مساءلة فلسفية لمعنى التعالي، بالنسبة إلى علاقتنا بالقرآن، هي تلك التي طوّرها ليفيناس باتّجاه مختلف عن جهود الفلاسفة المسيحيين (من كيركغور إلى سارتر) نحو أنسنة التعالي. ما أراده ليفيناس هو بلورة سياق موجب لضبط معنى للتعالي يحافظ لنا على إمكانية الدخول في علاقة مع الله، أو مع المقدّس، دون أن نؤنسنه.

لا يجدر بنا الطمع في بناء وحدة أو جملة مغلقة مع الله؛ بل في وجهٍ من العلاقة معه فحسب. يقول: «بدلاً من أن نبني معه، كما مع موضوع ما، جملةً ما، فإنّ الفكر يعني أن نتكلّم. نحن نقترح أن نسمّي ديناً الرابط الذي يتمّ إرساؤه بين الهوهو والغير، من دون تكوين كلّية بينهما»[54]. الله هو الآخر الذي لا يمكن أن يصبح موضوعاً لعقلي، فهو فحسب ما يمكن أن أتكلّم عليه. بهذا المعنى ما هو جديد مع التعالي التوحيدي هو ما سمّاه ديكارت «فكرة اللامتناهي»؛ حيث ينبغي علينا أن نحافظ على «غرابة الآخر»، أو على «غير قابليّته لأن يكون أنا»[55]. والحقل الوحيد الذي يحتمل هذا النوع من العلاقة مع آخرَ، لا يمكنني أبداً أن أختزله في ماهيّتي، هو «الإتيقا». قال: «نسمّي هذه المساءلة لعفويّتي أمام حضور الآخر إتيقا»[56]. علينا أن نمرّ من الطمع في بناء «مفهوم» عن الله إلى الاكتفاء ببلورة «أفق» فحسب عن تعاليه. وهو أفق إتيقي فحسب؛ لأنّه ممنوع سلفاً من أيّ اتصال «وجدي» به، وهو ما معنى رفض سقراط للانتحار طريقاً إلى ما هو إلهيّ.

ما يجدر بنا بلورته، بحسب ليفيناس، العناية الفلسفية بتلك «المسافة بين الأنا والله»، التي يبدو أنّ الأديان تفشل في الحفاظ عليها، وتنزلق في تعالٍ لاهوتيّ مرعب. فضل الفلسفة على الدين أنّها تستطيع أن تحافظ على مسافة اللامتناهي بين الأنا البشري والآخر الإلهي. تحافظ على المسافة اللامتناهية وهي تفكّر فيها؛ أي تفكّر في هذا النوع الغريب والطريف من الفجوة بين ما نفكّر فيه (أي الله)، وبين الفكرة التي لدينا عنه. ما هو استثنائي في معنى الله هو أنّه لامتناهٍ؛ أي أنّ «المفكّر

54 - E. Levinas, Totalité et Infini, Librairie Générale Française. Coll. Le livre de poche, édition 13, Paris, 2010, p. 30.
55 - ibid, p. 33.
56 - ibid.

فيه يفيض عن الفكرة»[57]؛ لكنّ الفيض ليس نفياً لنا؛ لأنّ حضور فكرة اللامتناهي تجعلنا نشعر بأنّنا نملك ما نفكّر فيه في اللحظة التي يتعالى فيها على عقولنا.

إنّ أفق الفهم يقع، دوماً، تحت شروط إمكان لا يستطيع مراجعتها إلا إذا تحرّر منها.

وعلينا أن نسأل: هل تساعد الدراسات القرآنية على تحرير المؤمنين، أو غير المؤمنين، من وطأة الأنموذج التوحيدي للألوهية أو للحقيقة على عقولهم المتعبة بالتحديث أو التنوير العنيف؟ هل يمكن، مثلاً، مقارنتها بالتأليف الجماعي (Penser la Bible)، الذي أنجزه، سنة (1998)، كلٌّ من أندريه لاكوك (André LaCocque) أستاذ تفسير الكتاب المقدّس في جامعة شيكاغو، وبول ريكور، فيلسوف تأويلية الذات، والمرجع الكبير لتأويلية الدين المعاصرة؟ في هذا الكتاب، ما أزعج ريكور حقّاً أن يتمّ تفسير الكتاب المقدّس اليهودي- المسيحي بوسائل تفكير (مفاهيم وحجج ونظريات) تمّ تصنيعها خارج الحقل الكتابي، منذ اليونان إلى اليوم[58]. ولذلك، كان «اللقاء» بين المفسّر والفيلسوف مثمراً؛ لأنّه يدور حول مسألة المعنى في الحالتين؛ من جهة البحث في تاريخ «تلقّي المعنى» وكتابته لدى المؤمنين، الذي حوّله إلى «نصّ مستقلّ بنفسه»، اسمه الكتاب المقدّس، ومن جهة السؤال عن طرق «إنتاج المعنى» لدى القرّاء المتفلسفين المؤوّلين للنصّ الذي يُقدَّم على أنّه الكتاب المقدّس. وفي الحالتين يتمّ تطبيق قولة خطيرة تُنسب إلى القديس غريغوار (Grégoire le Grand)، تنبّه إلى: «أنّ الكتاب المقدّس يكبر مع قرّائه»[59].

والمقصد هو التحرّر من التأويلية الرومانسية التي تحمل توقيع فريدريش شلايرماخر، والتي تقول بمبدأ «استرداد مقاصد المؤلف وتحويلها إلى قاعدة للتأويل»، والاستعاضة عنها بمبدأ قراءة من نوع آخر يقضي بأنّ «دلالة النص هي في كلّ مرة حدثٌ يتولّد عن التقاطع بين أمرين، من جهة، إكراهات يحملها النص معه، وهي تعود في شطر واسع منها إلى موقعها داخل حياة الجماعة (Sitz im Leben)[60]، ومن جهة أخرى، الانتظارات المختلفة لعدد من جماعات القراءة والتأويل لم يكن مؤلّفو النص المعتبر قادرين على استباق وجودهم»[61].

57 - Ibid, p. 40.

58 - Cf. André LaCocque, Paul Ricoeur, Penser la Bible, le Seuil, Paris, 1998, p. 5.

59 - Ibid, p. 6-7.

60 - Sitz im Leben: عبارة نحتها عالم لاهوت ألماني هو هيرمان غونكل (Hermann Gunkel) (ت 1932)، وطبّقها على «تاريخ الأشكال»، وهو منهج في تفسير الكتاب المقدس. وهي طريقة بحث في الكيفية التي يتغيّر بها تقليد شفوي عند المرور إلى صيغة مكتوبة. «الموقع داخل الحياة» يعني الموقع داخل حياة جماعة معيّنة.

61 - André LaCocque, Paul Ricoeur, Penser la Bible, op. cit, p. 7.

هذا يعني أنّ قراءة نصّ مقدّس لا تقتصر على «استرجاع النص- المصدر»؛ بل تتطلّب أيضاً «إعادة اختراع وإعادة تشكيل وإعادة توجيه النموذج»[62]. العلاقة مع النص ليست علاقة مع سلطة المؤلف؛ بل هي «سيرورة» أو مدار (trajectoire) تأويلي. وأهمّ مقطع في هذا المسار أنّنا نقرأ النص في حضور جماعة مؤمنة حيّة. ولذلك، قراءة كتاب مقدّس ليست مجرّد تمرين تقني على مخطوط، مثل تشريح جثّة؛ بل هي في كلّ مرة «كلمة جديدة تُقال حول نص، وانطلاقاً من نص»[63]؛ ولذلك لا يمكن غلق أيّ نصّ على قرّائه، أو أمام قرّائه؛ لأنّ ذلك يشبه تأبين شخص لا يزال حيّاً. ليس هناك مقدّس إلا بحسب انتظارات المؤمنين به. إلا أنّه، في بعض الأحيان، ينبغي تحرير النص من قرّائه.

علينا أن نقرّ بأنّ حرية النصّ تتطلّب نوعاً من التعالي الأفقي الذي لم يستقرّ بعد عند أنفسنا.

إنّ أهمّ مكسب فلسفي، هنا، حول الكتاب المقدّس، أنّ النصّ ليس له صوت واحد قد يكون مقصد المؤلّف؛ بل إنّ أيّ تأويلية منتبهة لتاريخ التلقي يجب أن تحترم «تعدد الأصوات داخل النص تعدّداً لا يمكن اختزاله» (la plurivocité irréductible du texte)[64]. إنّ مصدر التعدد ليس النص في حدّ ذاته؛ بل انتظارات المؤمنين به. نصّ تتناوبه جماعات تفسيرية متعددة لا يمكن أن يكون إلا متعدّد الأصوات. وهكذا نخلص إلى نتيجة قاهرة: إنّ تعدد الأصوات في النص يقتضي وجود «قراءة متعددة»، أو «قراءة في الجمع» (lecture plurielle) للنص نفسه. وهو ما يؤدّي إلى الإقرار بأنّ النص المقدّس ليس له بعدٌ واحد؛ بل هو «متعدد الأبعاد» (pluridimensionnel) بحسب تعدّد انتظارات الجماعات التفسيرية التي تتغذّى منه. والنتيجة الكبرى: «أنّ القارئ يجد نفسه هكذا متضمّناً في النص؛ إنّه جزء من النص»[65].

وتسأل الفلسفة عندئذٍ: إلى أيّ مدى يمكننا تأويل القرآن دون اختراق مجاله التداولي؟

يقول الجابري: «كيف نبني لأنفسنا فهماً للقرآن، وأجوبة عن الأسئلة التي يطرحها التعامل معه كوحي إلهي، بصورة تجعل هذا الفهم معاصراً لنا (لمعهودنا)، وفي نفس الوقت معاصراً لنفسه بوصفه ينتمي إلى عالم المطلق؟»[66].

62 - Ibid.

63 - Ibid, p. 8.

64 - ibid, p. 11.

65 - ibid.

66- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم. الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص212-213.

لكنّ الجابري كان قد حرص على لجم هذا التساؤل الرشيق بقرار تأويلي سابق إلى الفهم: «إنّ التأويل لا يعني اختراق المجال التداولي»[67]. المجال يعني عنده «المجال التداولي الذي نزل فيه القرآن»[68]. ولذلك، لا نجازف كثيراً إذا قلنا إنّ القارئ تنتابه خيبة أمل فلسفية كبيرة عندما يتصفّح الفصل الخامس (من القسم الأول)، الذي خصّصه الجابري للفحص عن آراء الفلاسفة والمتصوفة العرب في القرآن. لم يفعل الجابري في الإجابة عن سؤاله المُشار إليه عن «المعاصرة» سوى تقديم جملة من التطمينات المنهجية حول حقيقة القرآن، وكلّها تصبّ في حماية النص من أسئلة المؤرّخين المعاصرين، بغلق قوس تراثية عليه يُفترض أنّها لا تزال تتمتّع بغطاء صلاحيّة تأويلية في صحّة جيّدة.

في الحقيقة، لا يعني أيّ نصّ مقدّس، بالنسبة إلى الفلسفة، أكثر من الأسئلة التي نطرحها عليه. يقول يوسف صدّيق: «إنّ الورثة والحرّاس الذين تملّكوا هذا النصّ قد عمِلوا بحيث إنّنا لم نقرأه أبداً»[69]. ومنه جاء عنوان كتابه المثير، الذي صدر سنة (2004) بالفرنسية، (نحن لم نقرأ القرآن أبداً) (Nous n'avons jamais lu le Coran)، وتُرجم إلى العربية بنوع من التقيّة الأخلاقية «هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها» (دار التنوير).

القصد هو: أنّ المسلمين، على الرغم من الأمر القرآني الأصلي «اقرأ!»، لم يقرؤوا القرآن أبداً خوفاً ممّا يسمّيه «غول السلطة البدوية» (l'ogre du pouvoir nomade)[70]، التي احتكرت القرآن منذ تنصيب مصحف عثمان بوصفه المدوّنة الوحيدة حول المقدّس. ولذلك، ليس الأمر الفلسفي، الذي يقترحه الصدّيق، أقلّ من أن «نقرأ القرآن وكأنّ شيئاً لم يكن» (Lire le Coran comme si rien n'était…)[71].

كان نيتشه قد رأى، في الفقرة (125) من (العلم المرح)، أنّ إعلان موت الإله في أوربا القرن التاسع عشر يشبه من يمسك اسفنجة كي يمحو الأفق. ما يعدنا به الصدّيق هو محو الأفق التأويلي الذي بنت عليه الجماعة التفسيرية، التي ننتمي إليها منذ أربعة عشر قرناً، تأويلها لذاتها. فلسفيّاً هناك مشاكل كثيرة يثيرها هذا الأمر الرشيق بالقراءة «وكأنّ شيئاً لم يكن». بطبيعة الحال، المطالبة بالحقّ الفردي في قراءة الكتاب المقدّس علامةٌ على تطوّر خطير في مفهوم «الذات» المؤمنة حين تتحوّل من «نفس» إبراهيمية إلى «فرد» معاصر.

67- المرجع نفسه، ص 125.

68- المرجع نفسه.

69 - Youssel Seddik, Nous n'avons jamais lu le Coran. Essai, Editions de l'Aube, 2004; Med Ali Editions, 2015, p. 9.

70 - Ibid, p. 10.

71 - ibid, p. 11 sq.

لكنّ هذا الانزياح المفاجئ من برادايم الجماعة الدينية إلى برادايم الذات الترنسندنتالية قد قدّم نفسه مغامرةً تنويريةً ضدّ نوع محدّد من السلطة هو سلطة «التراث» (la Tradition)، بوصفها سلطة «موروثة» «حارسة» «متغولة» «بدوية أو مترحلة»، «مكنة دوغمائية»، «حاجزة»، «مولدة ومنتجة للأساطير»، «مختزلة»، «إيديولوجية»، «واحدية»، «مسيطرة ومتصرّفة في النص بحسب استراتيجية» تشبه التصرّف في حلم، «سلطة مزوّرة» (Tradition faussaire)[72]، قائمة على «التلاعب بالمعاني» (manipulation du sens)[73] ... إلخ.

و«منذئذٍ»، بحسب الصدّيق، «لم تكفّ السياسة في العالم العربي والإسلامي عن التدجيل وإقصاء المفكّر»[74] من مسرح العلاقة مع القرآن. قال: «لا يوجد مكان مخصّص للمفكّر في فضاء محتلّ على نحو حصري من طرف النصّ -الصحراء (le texte-désert)»[75]. نصّ التراث هو نصّ متصحّر وغير قابل للقراءة طالما أنّ معانيه مضبوطة ومكرّسة سلفاً.

ولذلك ينخرط الصدّيق في طرح جملة كبيرة من الأسئلة على القرآن، بوصفه هذه المرة أكثر من مجرّد «مصحف». صار يعامل القرآن بوصفه من أقصاه إلى أقصاه «نصّ» بالمعنى المعاصر؛ أي بوصفه نسيجاً سردياً مستقلّاً بذاته يتكلّم أكثر من لغة بلسان واحد، منظوراً إليه بعد الأحداث الميتافيزيقية الحاسمة للأزمنة ما بعد الحديثة، من قبيل «نهاية التاريخ» و«موت الإله» و«نسيان الكينونة» و«موت الإنسان» و«موت المؤلّف» و«تفكيك الخطاب»... إلخ. وهي كلّها أدوات تفكير استعملها الصدّيق، وعوّل على نتائجها غير المتوقعة بالنسبة إلى نصّ من القرن السابع الميلادي.

في الحقيقة، نحن أمام الخصم نفسه الذي شخّصه جون وانسبرو: المشكل هو مع سلطة المصحف المقدّس، وليس مع القرآن. لكنّ الصدّيق يضيف أمراً جديداً هو مغامرة القراءة بوصفها حقّاً شخصيّاً في تجريب المقدّس بوصفه علاقة خاصة ومفردة مع نصّ فريد من نوعه.

أجل، كلّ الدراسات القرآنية منذ نولدكه تعدنا بقراءات جديدة. إلا أنّنا سرعان ما نلاحظ أنّ «القارئ» دوماً مؤلّف مستحيل؛ هو يريد أن يعيد تشكيل نصّ «بلا مؤلِّف».

72 - ibid, p. 211 sq.
73 - ibid, p. 221.
74 - Ibid, p. 21.
75 - ibid, p. 22.

حين نتخلّى عن «إرادة الحقيقة»، التي تحرّك النص من داخل مجاله التداولي، ونتصرّف معه وكأنّ شيئاً لم يكن؛ نعني: في غياب أيّ اعتراف بنمط الصلاحية الخاص به داخل أفق الفهم الذي يخاطبه، ومن دون الاعتراف بالجماعة المؤمنة، أو الجماعة الحيّة، أو الجماعة التاريخية، التي تؤوّل نفسها من خلال ذلك النصّ، ولاسيما الاعتراف بحقّها في المعنى الذي اختارته، أو في فضاء المقدّس الذي رسمته لنفسها، سوف نتحدّث، عندئذٍ، عن نوع من القراءة التي «تكتب» النصّ؛ أي «تترجمه» في شكل جديد بوساطة ما سمّاه نيتشه «النسيان النشط» (l'oubli actif)، أو النسيان المضادّ، من أجل أنّ سلطة التراث هي أيضاً مؤسسة نسيان[76]؛ القراءةُ بوصفها نوعاً نشطاً من النسيان. القراءة نوعاً من النسيان المتعمّد لسطح من النص هو سطح السلطة التي كرّسته، من أجل الكشف عن طبقة أخرى ظلّت محجوبة تحت وطأة سلطة تراثية لا ترى ما قاله النص. وبحسب الصدّيق، القرآن هو «ذكر»، والمطلوب من الفلسفة لديه «استعادة سلطة الذاكرة» (reconquérir le pouvoir de la mémoire)[77]، ليس ذاكرة شخص بل «ذاكرة العالم»، ومن ثمّ تصبح قراءة القرآن ليست شيئاً آخر سوى «ترجمة العالم»[78] في اللغة.

غير أنّ نداء القراءة، الذي رفعه الصدّيق، سرعان ما ينقلب إلى ادّعاء فلسفي مثير للجدل ومزعج، عندما يبدأ، وبشكل مبكّر نسبيّاً من كتابه، في الربط بين حدثين تاريخيين خطرين؛ بين تكريس النصّ التراثي المتصحّر عن القرآن في شكل مصحف السلطة، من جهة، وبين إقصاء شخصية الفيلسوف في حدّ ذاته من مدن الملّة؛ وهو ربط يبلغ مداه المثير عندما يعلن صراحةً قائلاً: «سوف يكون علينا أن نبيّن أنّ سحب "الموضع الهليني" من الفكر القرآني هو أمر "خلقي -وراثي" (congénital) في عملية تأسيس الصرح الدوغمائي»[79]. ولكن، في موضع متقدّم من الكتاب خاصةً، معتمداً في ذلك على شاهد مستقى من كتاب (التاريخ) لليعقوبي (ت 905): «إنّه بالتعويل على هذه "اليونانية" (ionité) المتسامَى بها هكذا إنّما يمكن أن ننخرط في قراءة أخرى للقرآن، محرَّرة من قبليّات التفسير، ذهاباً نحو اللقاء مع يونانٍ ما، يونان الرغبة في التفكير»[80].

يبدو عمل الصدّيق بمثابة محاولة تحرير القرآن (اليوناني في أعماقه) من المصحف (العثماني في سطحه)؛ ومن ثَمَّ تحرير النص من سلطة المؤلف الخارجي، أو التراثي الذي كرّسه. هناك أكثر من مؤلّف، إذاً، لنصّ واحد: كاتبه، ولكن، أيضاً، كلّ سلطة تكرّسه.

76 - Ibid, p. 100.
77- ibid, p. 25.
78- ibid, p. 26.
79 - ibid, p. 38.
80 - ibid, p. 209.

وهكذا، هو ينخرط في البحث عن آثار أو رواسب مؤلّف آخر «يوناني» نائم في مفردات القرآن، يبدو أنّ إيقاظه سوف يكون بمثابة التنوير الفلسفي المنشود لمساحة المقدّس في أفق الفهم الخاص بالمسلمين المعاصرين. الأمر المنهجي العام لدى الصدّيق هو الآتي: لا يصبح لفظ قرآنيّ أو عربيّ «قابلاً للقراءة» (lisible) لأوّل مرة (في معنى لم نقرأ القرآن أبداً)، إلا عندما نعثر له على أثر «سابق» كان قد قاله سلفاً في اليونانية. وكلّ لحظات الكتاب المثيرة، أو الداعية إلى التفكير «الفلسفي»، هي عنده لحظات العثور على سلف يوناني لمفردة عربية، وهذا أمر يطال حتى أسماء الأعلام. ومغامرة كهذه تبدأ من الفصل الأول، عندما وجد مقابلاً يونانياً لوصف الجاحظ لسلمان الفارسي بأنّه «دخيل» هو (métoikos)[81]؛ وسلمان نفسه يصبح اسمه في اليونانية (anastase)[82]؛ ثمّ «حنيف» يصبح في اليونانية (aneptô) (أي ربط من أعلى)[83]؛ ويصبح «الشِّقِرَّاق» أو الغراب (korax) في اليونانية[84]، ويصبح «كتاب» في اليونانية (Logos)[85]، ويصبح «الظن» في اليونانية (doxa)[86]؛ ويصبح أحمد أو محمد في اليونانية (Paraclet)[87]؛ وتصبح «لغة» في اليونانية (logos)[88] بالإحالة على بطرس البستاني؛ ويصبح قالون (المروي عنه) في اليونانية (kalôn)[89]؛ ويصبح «صبا» في اليونانية (sebô)[90]؛ ويصبح «العالي» في اليونانية (Elyon)[91]؛ ويصبح «طاغوت» و«جبت» في اليونانية (Thot-Hermès)[92]؛ ويصبح «الكوثر» في اليونانية (katharos)، مشتقاً من الفعل (kawthariô)[93]؛ ويصبح لفظ «سجّيل» في اليونانية مشتقاً من الفعل (sigalô)[94]؛ ويصبح «حرث» في اليونانية (harotos)[95]...

ما أراده الصدّيق، بعبارته، هو: «محاولة تفكيك النص المقدّس (déconstruire le Texte sacré)، نصّ قد تمّ دوماً إعادة بنائه من طرف المؤسسة التفسيرية انطلاقاً من فراغ أو من بياض تاريخي»[96].

81 - ibid, p. 39.
82 - ibid, p. 42.
83 - ibid, p. 47.
84 - ibid, p. 51.
85 - ibid, p. 113.
86 - ibid, p. 123.
87 - ibid, p. 156.
88 - ibid, p. 201.
89 - ibid, p. 205.
90 - ibid, p. 218.
91 - ibid, p. 219.
92 - ibid, p. 223.
93 - ibid, p. 231 sq.
94 - ibid, p. 234.
95 - ibid, p. 289.
96 - ibid, p. 291.

أَنحن، فلسفيّاً، بالفعل أمام «تفكيك نصّ مقدّس»، أم نحن فحسب أمام مجرّد تجريد نسقي له من مقوّمات أصالته الخاصة نصّاً؟ وإذا كان الصدّيق يرفض أن يقف عمله عند «اللذة الاستطيقية»[97]، وأنّ هدفه الكبير (وهو هدف سقراطي) بيان أنّ «معرفة حدود المعرفة هو أحد الأشكال العليا من الحكمة»[98]، فإنّ نتائج بحثه لا تتعدّى التجريب الرومانسي الحرّ على المقارنة بين مفردات القرآن ومفردات يونانية مجانسة لها في الحروف، دون أيّ علاقة تاريخية من حيث العائلة اللغوية، ولا من حيث تقاليد الخطاب. لا يكفي أن يكون الهدف المنهجي نبيلاً (معركة التنوير ضدّ السلطة الغاشمة للمؤسسات الدينية التقليدية) حتى ننتج «قراءة» تأصيلية لنصّ مقدّس نكون قد جرّدناه من كلّ عناصر صلاحيته الخاصة بوساطة تقاليد تقوّل غريبة عنه.

قال هايدغر، في آخر مقابلة كبيرة معه، صدرت حين موته سنة (1976)، جواباً عن سؤال يتعلّق بمدى قدرة الثقافات غير الغربية على مساعدة الغرب في فهم ماهية عصر التقنية: «قناعتي أنّه إنّما فقط من موضع العالم نفسه، الذي انبثق منه العالم التقني، يمكن أيضاً أن يتهيّأ لنا انقلاب أو رجوع ما (eine Umkehr)، وأنّ ذلك لا يمكن أن يحدث عبر تبنّي بوذيّة الزن، أو تجارب العالم الشرقية الأخرى. إنّ تغيير طريقة التفكير (Umdenken) يحتاج إلى مساعدة التراث الأوربي وتملّكه الجديد لذاته. إنّ الفكر لا يتغيّر إلا بوساطة الفكر الذي له المصدر والمصير نفسه»[99].

الواقع أنّ القرآن ليس نصّاً، أو مصحفاً، إلا عرضاً؛ أي تحت وطأة سلطة، أو مؤسسة تأويل ما. وحدها المؤسسة تحتاج إلى مصاحف. ولذلك، لا يطول نقد المصاحف سوى المؤسسة الدينية.

يبدو لنا أنّ ما يجدر بالفلسفة أن تبحث عنه في القرآن، من حيث هو تجربة معنى فذّة واستثنائية في أفق العرب الذين عاصروه، أمرٌ قد أدّت تقاليد الدراسات القرآنية، منذ قرنين، إلى وأده، أو حجبه بشكل مرعب. إنّ كلّ الأسئلة الفلسفية الصناعية حول الكتاب المقدّس في التقليد الأوربي، منذ فيلون السكندري (ت 45 م) إلى كتابات ريكور عن الهرمينوطيقا الكتابية، ظلّت أسئلة تأويلية موجبة، سواء في فترة التأويل الآبائي، أم التأويل الفيلولوجي، ونعني أنها قائمة على مشروع إنتاج المعنى، أو تلقّيه داخل تراث يؤرّخ لنفسه من الداخل، دون أيّ إزعاج أخلاقي من طرف سياسة حقيقية معادية له، أو غريبة عنه. ولذلك، من المؤلم أنّ علينا أن نتساءل: لماذا لم تقم، إلى الآن، دراسات قرآنية موجبة؟ ولأيّ سبب تمّ حصر البحوث في تاريخ القرآن في ضروب وألوان مقيتة

97 - ibid.

98 - ibid, p. 299.

99 - M. Heidegger, »Nur noch ein Gott kann uns retten«, in: Der Spiegel, 31. Mai 1976, pp. 214-217.

من الهرمينوطيقا السالبة، أو الضغائنيّة (herméneutique ressentimentale)؟ ولا نستطيع أن نقول حتى «تفكيكية»؛ لأنّ تفكيك الخطاب الميتافيزيقي، لدى دريدا، هو عمل جماليّ وإتيقي مرح إلى حدّ كبير.

إنّ الدارسين الغربيين على بيّنة -كما يقول دانييل ماديغان- من أنّ «القرآن في الفكر الشعبي قنبلة مؤقتة تحتاج إلى نزع الفتيل»، وأنّ «حل الحالة الدرامية الراهنة لا يمكن أن يكون فيلولوجياً»[100]؛ بل إنّ الكبار منهم، من حجم وانسبرو، لا يتردّدون في الإقرار بأنّ «هذه الدراسات تبقى محاولات»[101]؛ بل إنّه، كما يقول، «لا يشعر بأيّ اضطرار خاص إلى أن يعتذر عن الطبيعة التخمينية لجهوده الخاصة الرامية إلى رسم أو وصف (to depict) أصول الإسلام»[102]. ويبلغ التنطّع مداه عندما يكتب مؤلِّفا كتاب (Hagarism) واصفَيْن عملهما بأنّه «كتابٌ مكتوب من طرف الكفّار من أجل الكفار، وهو يرتكز على ما ينبغي أن يظهر من أيّ منظور مسلم بمثابة تبجيل جامح لشهادة من المصادر الكافرة»[103].

ويمكننا أن نورد رأي أحد الباحثين المحايدين من أهل الصناعة نفسها، وهو غيرهارد بويرينغ (Gerhard Bowering)، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة يال الأمريكية، وهو رأي نستقيه من مساهمته في المؤلف الجماعي الذي نشره رينولدز، بمقالة عنوانها «البحث الأحدث حول بناء القرآن».

قال: «بناء على تقييم لهذا التاريخ المعقّد للنصّ، صرف باحثان غربيان النظر عن النظرة الإسلامية التقليدية حول القرآن في النصف الثاني من القرن الماضي، ولكنّهما انتهيا إلى استنتاجين مختلفين؛ ناقش جون وانسبرو (1977) في اتجاه إثبات أنّ القرآن لم يُجمّع حتى مئتين أو ثلاثمئة سنة بعد موت محمّد، بينما حاجّ جون بورتون[104] (1977) ليبرهن أنّ محمّداً نفسه كان قد أسّس سلفاً نسخةً نهائيّة للقرآن مكتوبة بحروف ساكنة»[105].

المعطيات نفسها التاريخية أو الفيلولوجية حول القرآن يمكن أن تؤدّي إلى قرارين تأويليين، أو إلى تقييمين جنيالوجيين متناقضين. ومن ثمّ، على الفلسفة أن تتساءل: أين تكمن الحاجة التأويلية إذاً؟ داخل أيّ سياسة حقيقية يقبع كلّ طرف من الأطراف؟

100 - ماديغان، دانييل، «تصدير»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، مصدر سابق، ص 16.

101 - John Wansbrough, Quranic Studies, op. cit, p. xxi.

102 - ibid, p. xxii.

103 - Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism, op. cit. p. viii.

104 - J. Burton, The Collection of the Qur'an, Cambridge University, Cambridge, 1977.

105 - بويرينغ، غيرهارد، «البحث الأحدث حول بناء القرآن»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، مصدر سابق، ص 122.

يكفي هذا النوع من المزاج المنهجي للتدليل على أنّ البحث في تاريخ القرآن لا يتعلّق بمعنى القرآن بالنسبة إلى مَن يؤمن به، أو بالنسبة إلى من يفكّر في أفقه، أو بالنسبة إلى الجماعة الحيّة التي تتأوّل نفسها من خلاله؛ بل فحسب بإرادة تقويض مؤسسة السلطة التي تتكلّم باسمه، ومن ثم تقويض العالم الروحي الذي يبني هويته بالانتماء التاريخي إليه.

إنّ القرآن حدث، أو عمل لغوي، من نوع إنجازي؛ نحن لا نفهم الحدث القرآني إلا بقدر ما ننتمي إليه. وفي معجم هايدغر نحن لا نفهم القرآن لأنّنا نؤوّله؛ بل نحن نؤوّله لأنّنا نفهمه.

حين نقرأ كتاب المدعوّ كريستوف لوكسنبرغ، الذي عنوانه (القراءة السريانية -الآرامية للقرآن: مساهمة في فكّ شفرة لغة القرآن)[106]، الصادر لأوّل مرة سنة (2000)، ثمّ صدرت له نشرات منقّحة ومزيدة (2004، 2007)، نشعر بأنّ القرآن علبة من المفردات والتعابير المنتزعة من نصّ لا يعنينا في حدّ ذاته؛ بل الأكثر من ذلك أنّ فهم لغته يتطلّب، بحسب لوكسنبرغ، أن نحيله على نصّ غائب غياباً مزعجاً. الحقيقة أنّ لوكسنبرغ لا يملك بين يديه سوى هذا المعطى التاريخي الأبكم المتعلق بخطّ الكتابة: أنّ المصحف الأوّل للقرآن قد نُسخ بخطّ يُسمّى «الكرشوني»، أو «الجرشوني»، وهو لا يعني سوى كتابة العربية بحروف سريانية[107]. وهو معطى تيبوغرافي لا يهمّ العربيّة وحدها؛ بل صار ممكناً، اليوم، مع باحث أمريكي معاصر في الآداب السريانية هو جورج أنطون كيراز (George Anton Kiraz)، أن نتحدّث بتوسّع عن «جرشونوغرافيا» (garshunography)؛ نعني كتابة أيّ لغة بوساطة خطّ لغة أخرى. والكرشوني خطّ خاص بالعربية في القرن السابع الميلادي، قبل توافرها على الانتشار الحروفي الكافي.

هذا المعطى الخاص بتاريخ الكتابة، وليس بتاريخ القرآن، حوّله لوكسنبرغ إلى ورشة بحث فيلولوجي في لغة القرآن، وانزلق من مجرّد تاريخ الخطوط في اللغات السامية إلى نظرية في تأويل القرآن. صحيح أنّ جمع القرآن وكتابته في مصحف حدث لا يقلُّ خطورة ميتافيزيقية عن ظاهرة الوحي نفسها؛ حيث إنّ نقل المقدّس من الشفوي إلى المكتوب قرارٌ يمسّ سياسة الحقيقة في أفق جماعة تاريخيّة معيّنة؛ لكنّ معنى القرآن لا يمكن البتّ فيه بمجرّد تفتيش فيلولوجي عن جذور لفظيّة نائمة في لغة

106 -Christoph Luxenberg, The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A contribution to the Decoding of the Language of the Koran, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007.

107 - Ibid, p. 326, note 386. «The findings made in the meantime as to the Relics of Syro-Aramaic letters in the Early Koran Codices in Higazi and Kufi Style, mentioned above and partially shown in this study, provide a further concrete evidence for the existence of a proto-Koran written in Garshuni/ Karshuni (i. e. Arabic with Syriac letters) corroborating the intimate connection between the Koran and the Syro-Aramaic culture«.

سامية أخرى تنتمي إلى العائلة اللسانية نفسها. ظهور القرآن جسداً خِطابياً هو حدثٌ كان قد وقع، وأعطى مفاعيله التداولية، في جماعة لم تكن الكتابة فيها استعمالاً عمومياً للعقل. ولذلك، إنّ العثور على ماضٍ لفظيّ لكلّ مفردة قرآنية هو مشكلٌ لا علاقة له بالكتابة؛ بل بجسد اللغات السامية. هي لغات تتقاسم بنى نحوية ولغوية صامتة، ترجع إلى عهود متطاولة. كان لا بدّ للقرآن من أن يُقال بلسان قوم معيّنين. ومن ثَمّ لا مناصَ من استعمال حقل تداولي له جذور تاريخية مشتركة بين شعوب لها روابط جغرافية، أو تقاليد روحية متواشجة. لا توجد لفظة أساسية في اللغات السامية جميعاً لا يمكن العثور على مفردات مشابهة أو نسيبة لها، سواء في المبنى أم في المعنى.

إنّ المشكل لا يتعلّق بالقرآن بصفته حيواناً لغوياً تمّ إطلاق حملة مطاردة فيلولوجية من أجل تجريده من أصالته العميقة، وتحويله إلى أكبر «سرقة أدبية» عرفتها الإنسانية التقليدية؛ بل المشكل، الذي يجدر بنا أن ننشغل به فلسفيّاً هو: لماذا كان المقدّس في حضاراتِ، ولدى شعوبِ، الشرق الأوسط، منذ أكثر من أربعة آلاف سنة، قائماً على سرديّة عليا متكرّرة تضمّ جملة من البنى النمطية، تعود غالباً إلى: 1. فكرة «الإله الشخصي»؛ 2. فرضية التكوين أو «خلق» العالم. 3. شخصية آدم. 4. إنزال الكتب المقدسة. 5. ظاهرة «الوحي». 6. الرسالة أو النبوة. 7. الدينونة أو يوم الحساب. 8. الآخرة بدلاً من المستقبل... إلخ. هل يعني هذا أنّ القرآن، في نواته الأخيرة، «وثيقة أنثروبولوجية» كما تقول جاكلين الشابي، حيث إنّ «إمكانية القرآن» ينبغي البحث عنها في «المخيال القبلي» و«الواحاتي» (oasique) الذي خرج منه[108]، والذي لم يصبح «مسلمًا بعد»، وليس لدى الجماعة التأويلية التي أسّست تقليد «الكتاب المقدس» عند العرب بعيداً عن أفق النبي محمّد؟ إلا أنّ نتائج هذه المقاربة لا تبدو واعدة كثيراً، ولا يبقى منها سوى اتهام النبي محمّد بأنّه خلع صبغة «قرآنية» (coraniser) على ثيمات يهودية-مسيحية، أو نقد سلطة المفسّرين المسلمين اللاحقين، كونهم عكسوا الخطة، وعملوا على خلع أساليب «الكتاب المقدّس» (bibliser) على معاني القرآن[109].

فلسفيّاً، لا نرى غير تقليد «توحيدي» أو «إبراهيمي» واحد يمتدّ على فترات متطاولة، لا فرق فيها بين عصر قديم متقدّم، أو عصر متأخّر. وهذه السردية التوحيدية، بعناصرها النمطية المتكرّرة في الكتب المسماة سماويّة، أسّست لنوع من الجماعة الأخلاقية المتميّزة هي الجماعة «الإبراهيمية»، التي أصبح الانتماء إليها معركة تأويلية مرعبة بين العقول والعصور والشعوب. وقد عمل دريدا جاهداً في كتابات رشيقة على إعادة إبراهيم المتعدد (اليهودي-المسيحي-الإسلامي) إلى الأفق

108 - Cf. Jacqueline Chabbi, «La possibilité du Coran comme document anthropologique», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp. 189 sqq., 195 sq.

109 - Ibid. p. 204.

السرّي لأوربا[110]. ولذلك، تنتاب القارئ للدراسات القرآنية حيرة فلسفيّة غير يونانية تماماً تتمثّل في التساؤل المحرج جدّاً عن مدى صلاحية كلّ من يواصل مطاردة القرآن وكأنّه مجرّد مصحف تابع لمؤسسة فقهية، أو مجرّد خطّ كرشوني، أو سرقة أدبية، أو منحوتة حجرية في الصحراء[111]، أو جملة مقطّعة من المفردات الهائمة في المعاجم القديمة... إلخ. والحال أنّ المشكل الأساسي في القرآن لم يُطرَح بشكل مباشر؛ إنّ الكتب التوحيدية جميعاً تعاني من الهشاشة الكونية نفسها؛ إنّها تحتاج إلى تبرير ميتافيزيقي من نوع جديد؛ أي من نوع متعلق بآداب العناية بالحياة على الأرض في القرون القليلة القادمة. وفجأة تشعر بأنّ الدراسات القرآنية لن تساعدنا في بلورة علاقة فلسفيّة صحّية، أو حيويّة، وليس فحسب هووية بالنصوص المقدّسة، طالما هي منخرطة في نزعة «مراجعيّة» تحرّكها هرمينوطيقا بلا فنّ فهمٍ، أو فيلولوجيا ضغائنيّة ممتنعة، سلفاً، عن تطوير أيّ وعود تأويلية موجبة، أو مساعدة، للجماعة التاريخية الحيّة التي مازالت تؤوّل نفسها في ضوء معنى القرآن دون أيّ اهتمام مهني، أو فيلولوجي، بخطّ المصحف. إنّ القرآن، على خلاف المصحف الذي هو مغلق على مضامين قوليّة مكرّسة، حدثٌ لغوي إنجازي؛ إنّ قارئ القرآن يفعل؛ أي يُنشئ، أو ينصّب عالماً ينتمي إليه، بمجرّد أن يخاطب جماعة مؤمنة حيّة تحوّل خطابه إلى عمل تداولي. ولذلك، لا تستطيع أيّ دراسات قرآنية غربية، تحصر نفسها في تحليل اللغة (القديمة) بوصفها مجرّد أقوال وصفية لعالم ميّت أو هجره المنتمون إليه تاريخيّاً، أن تعدنا بأيّ فهم مناسب لنا. نحن جزء خطير من حدث روحي واسع النطاق وغير قابل للتحكّم فيه إلا بقدر ما نتحلّى بمسؤولية تأويلية إزاءه، وألا نعامله من خارج أفق الفهم الذي تشكّل على أساسه. إنّ المسؤولية التأويلية إزاء استعمالات المقدّس، في حربها المريرة ضدّ كلّ من يخلط بين الدعوة والحقيقة، سواء أكانوا مؤرّخين يخفون عنّا اللاهوت السياسي الذي يحرّكهم، أم لاهوتيين يلبسون قناع التنوير المزيّف، لهي مسؤولية فلسفيّة أخطر وأشدّ وقعاً على سياسة الحقيقة داخل مجتمع لا يزال تقليديّاً في مصادر نفسه؛ نعني: لا يزال محتاجاً في سرّه إلى كاريزما جماعة روحية صامتة، أو صارخة، أو مسلّحة؛ أخطر من أيّ حرية أكاديمية شكلية تحصر مهمّتها في نقد التاريخ المؤسّساتي للمقدّس. إنّ الحقائق الموضوعية لا تزعج أحداً؛ فما يشغل الناس ليس تاريخ النصوص؛ بل فقدان ما ينتمون إليه. إنّ مسؤولية التأويل أخطر من موضوعية المعرفة، أو حرية الفهم.

110 - Cf. J. Derrida, Foi et savoir, Paris, Seuil, 1996 ; J. Derrida, « Abraham, l'autre », in Judéités. Questions pour Jacques Derrida, sous la direction de J. Cohen et R. Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2002 ; « La mélancolie d'Abraham », in : Les Temps modernes 2012 / 3, p. 30-66.

111 - Cf. Frédéric Imbert, « Le Coran des pierres : statistiques et premières analyses », in : Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. 99 sqq.

لائحة المصادر والمراجع:

أ. بالعربية:

- بويرينغ، غيرهارد، "البحث الأحدث حول بناء القرآن"، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، ص ص 117-141.
- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
- جيليوت، كلاود، "إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن"، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، ص ص 143-172.
- ريبين، أندرو، "اللغة السريانية في القرآن. نظريات المسلمين التقليدية"، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، ص ص 363-380.
- رينولدز، جبرئيل سعيد (إعداد)، "مقدّمة. الدراسات القرآنية ومسائلها الخلافية"، ضمن: القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، ص ص 19-55.
- شارودو (باتريك)، ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، دار سيناترا، تونس، 2008.
- الشرفي، عبد المجيد (إشراف)، المصحف وقراءاته، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2016.
- فريد م، دونر، «القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية: تحديات وأمنيات»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، ص ص 59-90.
- مختار عمر (أحمد) وسالم مكرم (عبد العال)، معجم القراءات القرآنية مع مقدمة في القراءات، جامعة الكويت، الكويت، ط2، 1988.
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن (1860)، ترجمة ج. تامر، مؤسسة كونراد-أدناور، بيروت، 2004.
- هويلاند، روبيرت، «الكتابات المنقوشة والخلفية اللغوية للقرآن»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، ص ص 91-115.
- هيدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.

ب. بالفرنسية:

- Amir-Moezzi, Mohammed Ali, «Le Coran silencieux et le Coran parlant: histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran, Nouvelles approches, Paris, CNRS Editions, 2013, pp. 57 -98.

- Azaiez, Mehdi (Sous la direction de), avec la collaboration de Sabrina Mervin, Le Coran, Nouvelles approches, Paris, CNRS Editions, 2013.
- Azaiez, Mehdi, «Introduction», in: Le Coran. Nouvelles approches, ibid, pp. 13- 35.
- Burton, J., The Collection of the Qur'an, Cambridge University, Cambridge, 1977.
- Chabbi, Jacqueline, «La possibilité du Coran comme document anthropologique», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit, pp. 189 -205.
- Combe, Pierre Judet de La, «La philologie contre le texte?», Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques, 37 | 2006, 89 -106.
- Crone, Patricia and Cook, Michael. Hagarism, The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University, 1977).
- Déroche, François, «Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran, Nouvelles approches, Op. cit, pp. 39- 55.
- Derrida, J., «Abraham, l'autre», in Judéités, Questions pour Jacques Derrida, sous la direction de J. Cohen et R. Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2002.
- Derrida, J., «La mélancolie d'Abraham», in: Les Temps modernes 2012/ 3, p. 30 -66.
- Derrida, J. Foi et savoir, Paris, Seuil, 1996.
- Djedi, Youcef, «Spinoza et l'islam: un état des lieux», in: Philosophiques, Vol. 37, numéro 2, Automne 2010, p. 295 -298.
- Dresner, Eli., «The Principle of Charity and International Communication», in: International Journal of Communication 5 (2011), 969–982.
- Gadamer, H. G., «Texte et interprétation», in: L'Art de comprendre, 2- Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991, pp. 193 -234.

- Geiger, Abraham, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, Bonn, 1833, (http://books.google.com/books?id=dglyGSvz3IAC&oe=UTF-8)
- Gilliot, Claude, "Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale", in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran, Nouvelles approches, Op. cit, pp. 145 -187.
- Habermas, Jürgen, "Versprachlichung des Sakralen", in: Nachmetaphysisches Denken II. Suhrkamp Verlag, Berlin 2012, pp. 7 -18.
- Heidegger, M., "Nur noch ein Gott kann uns retten", in: Der Spiegel, 31. Mai 1976, pp. 214 -217.
- Imbert, Frédéric, «Le Coran des pierres: statistiques et premières analyses», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran, Nouvelles approches, op. cit, pp. 99- 124.
- LaCocque, André, Ricœur, Paul. Penser la Bible, le Seuil, Paris, 1998.
- Levinas, L., Totalité et Infini, Librairie Générale Française, Coll, Le livre de poche, édition 13, Paris, 2010.
- Lüling, Günter, Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an (erlangen; Lüling, 1974).
- Luxenberg, Christoph, Die Syro-aramäische Lesart des Koran (Berlin: Das arabische Buch, 2000).
- Neuwirth, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike, ein europäischer Zugang (Verlag der Weltreligionen, 2010).
- Neuwirth, Angelika, "Le Coran, texte de l'antiquité tardive", in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran, Nouvelles approches, Op. cit, pp. 127-144.
- Quesne, Philippe, La Philosophie du Coran, Dar Al bouraq, Beyrouth, 2007.
- Ricœur, Paul, «Qu'est-ce qu'un texte?», in: Du Texte à l'action, Paris, Seuil, 1986, pp. 137 -159.

- Rippin, Andrew, ''Foreword'', in: John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, oxford University Press, Oxford, 1977/ Prometheus Books, 2004, pp. ix-xix.
- Rosenzweig, Franz. L'étoile de la rédemption, Seuil, Paris, 2003.
- Seddik, Youssef, Nous n'avons jamais lu le Coran, Essai, Editions de l'Aube, 2004; Med Ali Editions, 2015.
- Sinai, Nicolai and Neuwirth, Angelika, ''Introduction'', in: The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu, Volume 6, Leiden, Brill, 2010, pp. 1 -24.
- Wansbrough, John, Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation Oxford: oxford University Press, 1977/ Prometheus Books, 2004.
- Zadeh, Travis, "Quranic Studies and the Literary Turn", in: Journal of the American Oriental Society, Vol. 135, No. 2 (April–June 2015), pp. 329-342.

في الجاهلية القرآنية وأنّها المسافة الفاصلة بين مدينتين

د. محمد الرحموني*

الملخص التنفيذي:

ينخرط هذا المقال في الجهود الساعية إلى مراجعة مفهوم الجاهلية، الذي استقر في الأذهان والدراسات مدةً طويلة؛ فمنذ القرن السابع للهجرة شاع أنّ «الجاهلية هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه ورسوله وشرائع الدين والمفاخرة بالأنساب والكبر والتجبّر وغير ذلك» (لسان العرب)، إلا أنّ هذا المفهوم تعرّض إلى مراجعة عميقة تبيّن، من خلالها، أن الجاهلية مفهوم متعدد بتعدد المصادر، ومختلف بينها إلى حدّ التناقض، وأن الصورة، التي سادت في كتب التاريخ وفي المعاجم وكتب الأدب، لا علاقة لها بـ «الجاهلية القرآنية». ولئن اتفق المقال مع هذه الجهود في أن مفهوم الجاهلية، كما شاع في كتب التاريخ والمعاجم وغيرها من المصادر، مجرد بناء مفهومي استحدثه المسلمون لغايات إيديولوجية، فإنه يختلف معها في معنى الجاهلية القرآني (على أساس أنّ هذه اللفظة قرآنية بامتياز)؛ فالجاهلية في القرآن لا تحيل على زمان، أو مكان، أو سلوك، وإنما هي فرضية منهجية لغاية بيان تمدّن الإسلام، مثلما كانت فرضية حالة الطبيعة في فلسفة العقد الاجتماعي.

المقدّمة:

تحيل لفظة الجاهلية، لدى عموم المسلمين وجمهور «العلماء»، على المرحلة السابقة لمبعث النبي في الجزيرة العربية، حيث تميّزت حياة أهلها بالجهل المتمثل في الشرك بالله، ووأد البنات، وشيوع الفواحش، والفرقة، والتقاتل القبلي... إلخ. أمّا الباحثون والدارسون المتخصّصون المعاصرون، فقد رفضوا هذه الصورة؛ إذ عدّوها نمطية وتبسيطية. فحياة العرب قبل الإسلام، كما بينتها المصادر القديمة نفسها، لم تكن على وتيرة واحدة؛ بل كانت ثرية ومتعددة دينياً واجتماعياً وأخلاقياً، يتجاور فيها الشرك مع التوحيد، والجهل مع الحلم، والأخلاق النبيلة مع الفاحشة، ومظاهر التلاحم والتضامن مع مظاهر الفرقة والتقاتل... إلخ.

* باحث من تونس.

ولكن المهتمين بـ«أمر» الجاهلية، من الباحثين والدارسين، لم يقفوا عند هذا الحدّ، فتجاوزوه، وطرحوا إشكالات جديدة من قبيل: هل للجاهلية المعنى نفسه والتعريف نفسه في المصادر القديمة؟ وهل الجاهلية، التي تحدث عنها القرآن، هي نفسها التي نجدها في المعاجم وكتب التفسير وكتب السيرة والتاريخ؟ بل هل وجدت في التاريخ جاهلية بالمواصفات التي نجدها في المصادر القديمة؟ وإلى أيّ مدى نسلّم بأنّ الجاهلية هي فترة زمنية أصلاً؟

وممّا لا شك فيه أن طرح مثل هذه المراجعات قد ارتبط بمراجعة المصادر القديمة والمادة التوثيقية التي أفصحت عنها هذه المصادر نفسها، بما انطوت عليه من تباينات واختلافات؛ بل تناقضات أحياناً. ويكفي أن نشير، في هذا المستوى، إلى أنّ تعريف الجاهلية، الذي استقر لدى عموم المسلمين (هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه ورسوله وشرائع الدين والمفاخرة بالأنساب والكبر والتجبّر وغير ذلك)، لا نجده في المعاجم السابقة للقرن السادس للهجرة، ولا في كتب التفسير المبكّرة؛ بل نجد، في القرن الثالث، صورة أخرى لهؤلاء العرب، ولتلك الفترة السابقة للإسلام، على النقيض تماماً من الصورة التي استقرّت في الكتب والأذهان منذ القرن السادس. ولم يكن من الممكن، في رأينا، أن تتمَّ هذه المراجعات بمعزل عن تغيير زاوية النظر أو البرادايم؛ إذ ظلّت أغلب الدراسات تدور في فلك البرادايم التقليدي، الذي يتناول موضوع الجاهلية بمنظار زمني.

للإجابة عن كل الأسئلة التي طرحناها آنفاً، سننظر، أوّلاً، في معنى الجاهلية في كتب التاريخ والسيرة، وثانياً في معناها في المعاجم وكتب التفسير، لنخلص، أخيراً، إلى أنّ الجاهلية القرآنية ليست فترة زمنية، ولا هي سلوك، إنّما هي فرضية منهجية وفضاء أعرابي لغاية بيان تمدّن الإسلام.

أوّلاً: نقد الدراسات السابقة

أعثَرَنا البحث على ثلاث مقالات نعرضها مرتّبة بحسب تواريخ نشرها. ولكن، قبل الشروع في عرض هذه المقالات نذكّر بأننا نشرنا مقالين عن الجاهلية؛ خلصنا، في الأوّل، إلى أنّ «المدينة الجاهلة» في فلسفة الفارابي ليست، في المحصّلة، سوى ذلك «العمران الناقص» السابق زمنياً لمبعث الأنبياء وتأسيس المدن، وهو الذي يسميه القرآن زمن الفترة، أو الجاهلية[1]؛ وفي الثاني، إلى أنّ جدلية البداوة والحضارة، باعتبارها النظرية المحورية في (المقدّمة)، هي القراءة الاجتماعية لجدلية

1- الرحموني، محمد، المدينة الجاهلة في فلسفة الفارابي: نحو استئناف نظر، الكراسات التونسية، العدد 199/200، الثلاثية الرابعة 2006، والثلاثية الأولى 2007، ص ص125-99.

الجاهلية والدين في القرآن، وأنّ مفهومي الجاهلية والبداوة ليسا سوى فرضية منهجية لبيان نور الإسلام وقيمته المدنية والحضارية[2].

¨رينا دروري: (بناء العباسيين لمفهوم الجاهلية: صناعة سلطة ثقافية)[3]

انطلقت الباحثة من حدث تاريخي بدا في ظاهره «غريباً»، وتمثّل في اهتمام الخلفاء العباسيين الملحوظ بالثقافة العربية ما قبل الإسلام (الشعر تحديداً) في الوقت الذي كانوا يعيشون فيه على الطريقة الفارسية المتحضرة، ويفتخرون بها، ويتنصلون من أصولهم البدوية. وقد وجدت الجواب عن هذه الظاهرة «الغريبة» في ما سمّته «الحنين إلى ماضٍ عربي مثالي» بوصفه جزءاً من مشروع بناء هوية عرقية عربية (ص34). ومن ثمّة أطلقوا مشروع جمع الشعر الجاهلي وإعادة بناء صورة الماضي. وبذلك، تغيرت وظيفة الجاهلية من دلالتها على ماضي الجهل والضلال والفرقة إلى دلالتها على ماضٍ عربي عريق وموحد هو مصدر القيم العربية الأصيلة في مواجهة القيم الفارسية (ص 35). تكفّلت بهذا المشروع سلطة معرفية متخصّصة في الشعر الجاهلي، مَثّلها الشعراء والرواة والعلماء. ولمّا كانت هذه السلطة المعرفية منتدبة لأجل بناء مفهوم «جديد» للجاهلية، عمدت إلى اختلاق أشعار، ووضع أخرى، وتضخيم روايات (ص 43)، وهكذا تمّت إعادة بناء الماضي انطلاقاً من مشاغل الحاضر (ص 48).

اللافت للانتباه، حقّاً، في هذه المقالة، أنّ صاحبتها لم تكن معنيةً بموضوع «اختلاق الجاهلية» من قبل العباسيين قدر عنايتها بإثبات أمرٍ هو أكبر وأخطر من ذلك بكثير، يتعلق بالثقافة العربية الإسلامية؛ فهي، في رأيها، ثقافة مختلقة؛ إذ كان على العباسيين «إيجاد ثقافة عربية إسلامية لها مكانتها بين الثقافات الموجودة آنذاك» (ص43). ومن ثمة، إنّ ظهور النقد الأدبي (العلم بالشعر تحديداً) لم يكن، في رأيها، نتيجة تطور طبيعي، إنّما هو من باب المهن التي تمّ استحداثها سعياً للظفر بثقافة عربية إسلامية (ص46). والنتيجة المضمرة لكلّ هذا التمشي أنّ الثقافة العربية الإسلامية ثقافة موضوعة مثل الشعر الجاهلي والحديث النبوي.

إنّ اهتمام الباحثة باختلاق العباسيين للجاهلية لم يكن اهتماماً عرضياً فحسب؛ بل تبدو وكأنها تسلّم بوجود جاهلية «حقيقية» هي تلك الشائعة لدى عموم المسلمين، وأخرى «مزيّفة» هي تلك

2 - الرحموني، محمد، في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القرآني ومفهوم البداوة الخلدوني، مجلة إضافات، بيروت، العددان الثالث والرابع، صيف وخريف 2008، ص ص 96-82.

3 - Rina Drory, «the Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making» , Studia Islamica n 83, Maisonneuve-Larose; Paris, 1996, pp. 33-48.

التي اختلقها العباسيون. والحقيقة أننا نرى غير ذلك؛ فالجاهلية في القرآن الكريم لا وجود تاريخياً لها؛ أمّا في كتب التاريخ والأدب، فهي مختلَقة من ألفها إلى يائها.

¨مهدي حارث مالك الغانمي: (الجاهلية في القرآن الكريم: قراءة في الدلالة)[4]

تتبع الباحث لفظة الجاهلية ومعانيها في المعاجم العربية، وانتهى به البحث إلى أنّ اللغة العربية تنفرد من بين اللغات السامية بهذه اللفظة (ص 65)، وأنّ مادة «جهل» ومشتقاتها مخصوصة لدى الجاهليين (عرب الجزيرة العربية قبل الإسلام) بالسفه والغضب وقلة الخبرة والشباب، وأنّ معنى عدم العلم بمعناه المألوف طارئ على هذه المادة؛ أي هو استعمال لاحق بالفترة الجاهلية (ص 68). ومن ثمة ركّز جهده على دراسة دلالة لفظة الجاهلية في القرآن، ليستنتج أنّ هذه اللفظة جامدة، ولا علاقة لها بالجذر «ج هـ ل» (ص 69)؛ فهي «سمة لضرب من المعرفة بُنيَ على الظنّ والحكم والحمية والتبرّج...»، ما يعني «أننا أمام نوعِ حضارةٍ ونمط معرفة لا يأتيان إلا وفق منهج بعينه...» (ص -71 72). ويرى أنّ هذا المنهج المعرفي ينبني، أساساً، على معطيات الحسّ، في حين يؤكّد القرآن أنّ الحس خادع (ص 78).

تكمن قيمة هذا المقال في أنه قطع، بشكل واضح، مع الدراسات العربية التقليدية، وحتى مع تلك التي تدّعي تجديداً؛ إذ أكّد صاحبه أنّ «الجاهلية» في القرآن «صفة غير مزمّنة» (ص 72)؛ إنّها منهج حضاري قد يظهر في أمكنة وأزمن غير محدّدة. وقد استند في ذلك، إضافة إلى ما أشرنا إليه سابقاً، إلى حديث نبوي يربط بين الجاهلية والأعرابية[5] (ص 68)؛ وهي -لعمري- ملاحظة قيّمة كنّا السبّاقين إليها في مقاليْنا المذكورين آنفاً، وفي كتابنا (مفهوم الدهر)[6]. ومن هنا، إنّ مقالنا هذا تطوير وتعميق لهذه الفكرة.

¨بيتر واب: (الجاهلية: أزمنة مجهولة ومعانٍ مبهمة)[7]

تعدُّ هذه الدراسة، مقارنةً بالدراستين السابقتين، أكثر شمولاً وثراءً؛ فقد نظرت في موضوع

4 - نُشِرت الدراسة في مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية (العراق)، المجلد 9، العدد 1، سنة 2010، ص ص 86-63.

5 - جاء في طبقات ابن سعد: «أخبرنا محمد بن عمرو قال: أخبرنا من سمع إسماعيل بن أبي حكيم يخبر عن سليمان بن يسار قال: قال أبو ذر حدثان إسلامه لابن عمّه: يا ابن الأمة. فقال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "ما ذهبت عنك أعرابيتك بعدُ"» (طبقات ابن سعد، تحقيق محمد علي عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001، ج4، ص 211). الحديث نفسه ورد في مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق سكينة الشهابي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1989، ج28، ص 304.

6 - الرحموني، محمد، مفهوم الدهر: في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص85 وما بعدها.

7 - Peter Webb, AL-Jahiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings, Der Islam: Journal of history and culture of the middle east,Vol 91 number 1. 2014 Hamburg, pp. 69-94.

الجاهلية من مختلف الزوايا، واعتمدت على مصادر متنوّعة (كتب التاريخ، كتب التفسير، المعاجم، كتب الأدب... إلخ). والأمر بدهيٌّ إذا ما علمنا أنها جزء من أطروحة جامعية (PHD) بعنوان: (Creating Arab Origins: Muslim construction of Al–Jahiliyya and Arab History)

(اختلاق جذور العرب: بناء المسلمين للجاهلية وللتاريخ العربي)، وقد ناقشها صاحبها في جامعة لندن، قسم الشرق الأدنى والأوسط، وذلك سنة (2014)[8].

الفكرة الأساسية، التي انبنى عليها المقال، هي تعدد معاني الجاهلية وتطوّرها عبر التاريخ؛ فالجاهلية مفهوم مكتظُّ المعاني. وبالفعل، تتبّع صاحب المقال مصطلح الجاهلية منذ نزول الوحي إلى نهايات القرن السابع الهجري، من خلال كتب التفسير والمعاجم وكتب الأدب والتاريخ، فتبيّن له، بعد النظر والتحقيق، أنّ الصورة السائدة اليوم عن الجاهلية، باعتبارها الفترة التاريخية التي عاشها العرب في الجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام، إنما تعود إلى القرن السابع للهجرة؛ فلا نجد في كتب التفسير ولا في المعاجم السابقة لهذه الفترة ربطاً بين الجاهلية وعرب الجزيرة العربية، كما تبيّن له أنّ موقف المسلمين من ماضيهم قبل الإسلام المُسمّى جاهلية شهد تحوّلاً بداية من القرن الثالث الهجري؛ فحتى ذلك التاريخ كانت الجاهلية تعني لهم عبادة الأوثان والجَور ووأد البنات والحروب بين القبائل... إلخ؛ أي هي مرحلة الجهل والتوحُّش التي تخلّصوا منها بفضل الإسلام. أمّا بعد ذلك التاريخ، فقد أضحت الجاهلية عنوان فخر واعتزاز ومنبع قيم العرب النبيلة التي كانوا يفاخرون بها الحركة الشعوبية.

إنّ الخلاصة، التي انتهى إليها صاحب المقال، هي أنّ «الجاهلية»، بمعانيها المتعددة والمتناقضة، إنّما هي مفهوم استحدثه المسلمون مرّتين؛ مرةً أولى إثر البعثة افتخاراً وإبرازاً لإسلامهم، وثانيةً في العصر العباسي لمواجهة الشعوبية.

المقال ثمين، ما في ذلك من شكّ، فالجاهلية اختلاق إسلامي بامتياز، ولا أدلّ على ذلك من الاختلاف البيّن بين المفسّرين واللغويين ونقاد الأدب في تحديد زمانها ومكانها وصورتها، فكل معنى من معانيها مرتبط بالسياق الذي وُضع فيه.

وعلى الرغم من ذلك، بدا لنا أنّ صاحب المقال ظلّ حبيس البرادايم الذي نحته القدماء لهذا المفهوم، فلم يخرج جداله لهم عن الحقل الزمني الذي «حُشرت» فيه اللفظة؛ لذلك لم يستطع استثمار المادة المعجمية للفظة الجاهلية استثماراً كاملاً؛ إذ اكتفى بالمعاني التي ركّز عليها القدماء

8 - للاطلاع على الأطروحة، انظر الموقع الإلكتروني الآتي:

http://eprints.soas.ac.uk/18551/1/Webb_3618.pd

(الجهل، البطش، قلة الخبرة، الكِبر، التجبّر... إلخ)، وأهمل كلّ ما تعلق بالفضاء (الأرض المجهل، الناقة المجهولة...)، كما أنه لم يستثمر الجذر (ج هـ ل) في القرآن، واكتفى بالآيات الأربع التي وردت فيها لفظة «الجاهلية». ومن ناحية ثانية، لم تشمل دراسته المعاجم العربية القديمة كلّها، ولا كتب التفسير كلّها، ما فوّت عليه مادة مهمّة كان يمكن أن تعمّق نتائجه أكثر.

لقد حصلت لنا من الدراسات الثلاث فوائد وإضافات نوجزها في ما يأتي: الجاهلية بناء مفهومي استحدثه المسلمون في مرحلة أولى لأجل بيان دور الإسلام في نقلهم من الهامشية إلى الفاعلية الحضارية، ثم أعادوا بناءه في مرحلة ثانية في سياق مواجهة الحركة الشعوبية. ولعلّ ذلك يعود إلى أنّ هذه اللفظة القرآنية «غامضة»، أو هي «مكتظّة المعاني»، حيث ألهمت المفسرين واللغويين والباحثين دلالات كثيرة متنوعة؛ بل متناقضة أحياناً.

ومع ذلك، نتباين مع هذه الدراسات في مسألة جوهرية ومسائل فرعية؛ تتعلق الجوهرية بمعنى الجاهلية في القرآن وفي المعاجم. أمّا جاهلية القرآن فلا نراها تحيل على زمان، ولا على صفات، أو سلوك؛ بل هي مجرد فرضية منهجية لبيان نور الإسلام، تماماً كما كانت حالة الطبيعة لدى فلاسفة العقد الاجتماعي لبيان قيمة الاجتماع وأهمية التعاقد. أمّا الجاهلية في المعاجم العربية، فلم يتمّ استثمار معانيها كلّها؛ ونعني بذلك تلك التي تحيل على الفضاء. وتتمثل المسائل الفرعية في أنّ هذه الدراسات لم تقدّم لنا نماذج وأدلّة كافية عن اختلاق المسلمين الأوائل للجاهلية «النتنة»، عدا بعض الملاحظات التي أوردها مهدي الغامي، كما أنّ حصر بناء العباسيين للجاهلية «السعيدة» في الردّ على الشعوبية غير كافٍ بالنظر إلى ما يتوافر لدينا من عوامل أخرى مهمّة.

ثانياً: الجاهلية في كتب التاريخ والأدب بناءً مفهومياً

لم يكن للجاهلية، بمعناها الشائع، معنى واحد، ولا صورة واحدة؛ بل كانت من قبيل الأسماء الأضداد في اللغة، تؤدي المعنى ونقيضه. فالجاهلية، التي هي مرحلة الشرك والانحلال الأخلاقي والتقاتل القبلي التي عاشها العرب قبل الإسلام، ليست هي الجاهلية الوحيدة التي نجدها في تاريخ المسلمين وآدابهم؛ فنحن نجد جاهلية أخرى مناقضة لها تماماً، قوامها التوحيد ومكارم الأخلاق واللحمة والإحساس بالمصير المشترك.

الجاهلية الأولى نعتها الرسول، في ما ينسب إليه من أحاديث، بـ «النتنة»[9]، وقد أدانها المسلمون

9 - صحيح البخاري، خمس 16، تفسير 63، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط1، 2002، ص 774 و1239 و1242. وصحيح مسلم، برّ 63، دار طيبة، الرياض، ط1، 2006، ص1200.

الأوائل؛ بل حرّموا حتى مجرّد ذكرها. أمّا الثانية، فنجدها لدى مسلمي القرن الثالث للهجرة، وقد سمّيناها الجاهلية السعيدة[10]؛ فقد سعد بها أهل القرن، وفاخروا بها الأمم.

الجاهلية «النتنة»

أوّل مناسبة تاريخية ذُكرت فيها عبارة الجاهلية كانت أثناء الحوار الذي دار بين جعفر بن أبي طالب والنجاشي في ما عُرِف بالهجرة الأولى إلى الحبشة. جاء في سيرة ابن هشام عن أمّ سلمة أنّ النجاشي سأل المهاجرين المسلمين «فقال لهم: ما هذا الدين الذي قد فارقتم فيه قومكم ولم تدخلوا ديني ولا في دين أحد من هذه الملل؟ قالت: فكان الذي كلّمه جعفر بن أبي طالب فقال له: أيها الملك، كنّا قوماً أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، يأكل القوي منا الضعيف؛ فكنّا على ذلك حتى بعث الله لنا رسولاً منّا (...) وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة... ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصّنة... وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام»[11].

إنه من السهل جداً دحض هذه الرواية، فعبارة الجاهلية هي، بإجماع القدماء والمحدثين، لفظة قرآنية لم يسمعها المسلمون إلا بعد نزول سورة آل عمران وهي سورة مدنيّة. كما أنّ ما ورد على لسان أبي جعفر من دعوة الرسول قومه إلى الصيام ونهيه عن قذف المحصّنات لا يستقيم، فالمعلوم أنّ الصيام لم يُفرَض على المسلمين إلا بعد الهجرة (الآية 184 من سورة البقرة)، وأنّ النهي عن قذف المحصّنات لم يرد إلا بعد الهجرة (الآية 4 من سورة النور). والحقيقة أنّ القدماء أنفسهم قد انتابهم حرجٌ وشكٌّ من هذه الرواية؛ فقد أعرض ابن كثير إعراضاً تامّاً عن رواية ابن هشام، واكتفى بعموميات حدث الهجرة إلى الحبشة[12]؛ وفي مرحلة ثانية استبدل بعبارة «أهل جاهلية» عبارة «على الشرك»، وأضحت، من ثمّ، الصيغة كما يأتي: «كنّا قوماً على الشرك»[13].

10 - من المعلوم أنّ اليونانيين قد أطلقوا على الجزء الجنوبي من الجزيرة العربية أسماء عديدة تلتقي كلها في معنى «السعادة» نظراً لرطوبة مناخها وكثرة مياهها. فسمّوها كذلك (Arabia Beata) و(Arabia Eudaimon). للمزيد من التفاصيل راجع: علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات جامعة بغداد، ط2، 1993، ج1، ص 164.

11 - ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط3، 1998، ج1، ص257. وانظر الرواية نفسها في: السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1990، ج3، ص-246 248، وفي: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ج1، ص599.

12 - أبو الفداء، ابن كثير، الفصول في سيرة الرسول، تحقيق محمد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو، مؤسسة علوم القرآن، دمشق- سورية، ط3، 1403هـ ص102-99.

13 - ابن كثير، البداية والنهاية، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1996، ج3، ص80.

ومما لا شكّ فيه أنّ النصّ صِيغ بَعدياً، ولم يجد صاحبه أفضل من لفظة الجاهلية لنعت ماضي العرب، في سياقٍ فرض على المسلمين الدفاع عن إسلامهم بكل السبل الممكنة، وأوّل هذه السبل تسويد ماضيهم لتبييض حاضرهم.

وسيُعيد الطبري هذه الصورة نفسها، في القرن الثالث، على لسان أحد قادة الفتوح. ولئن لم تذكر في الحوار عبارة الجاهلية فإنّ مضمونه، من المؤكّد، يحيل عليها.

أورد الطبري، روايةً عن سيف بن عمر، تفاصيل الحوار الذي دار بين وفد المسلمين وملك الفرس يزدجرد قبيل معركة القادسية (السنة 14هـ). نجتزئ منه المقطع الآتي: «قال: فتكلم يزدجرد، فقال: إنّي لا أعلم في الأرض أمّةً كانت أشقى، ولا أقلّ عدداً، ولا أسوأ ذات بين، منكم؛ قد كنّا نوكّل بكم قرى الضواحي فيكفونانكم (كذا)، لا تغزون فارس، ولا تطمعون أن تقوموا لهم، فإن كان عدد لحق فلا يغرنّكم منّا، وإن كان الجهد دعاكم فرضنا لكم قوتاً إلى خصبكم؛ وأكرمنا وجوهكم وملّكنا عليكم ملكاً يرفق بكم»[14].

«فأسكت القومَ. فقام المغيرة بن زرارة بن النباش الأسيدي، فقال: (...) إنّك قد وصفتنا صفةً لم تكن بها عالماً، فأمّا ما ذكرت من سوء الحال، فما كان أسوأ حالاً منّا، وأمّا جوعنا فلم يكن يشبه الجوع، كنّا نأكل الخنافس والجعلان والعقارب والحيّات؛ فنرى ذلك طعامنا. وأمّا المنازل فإنما هي ظهر الأرض، ولا نلبس إلا ما غزلنا من أوبار الإبل وأشعار الغنم، ديننا أن يقتل بعضنا بعضاً، ويغير بعضنا على بعض، وإن كان أحدنا ليدفن ابنته وهي حيّة كراهية أن تأكل من طعامنا»[15].

يعرض هذا المقطع من الحوار صورتين لماضي العرب في جزيرتهم: صورة تاريخية، أو هي قريبة من الحقيقة التاريخية، وهي التي وردت على لسان يزدجرد، وملخّصها أنّ العرب كانوا في صحرائهم يعيشون حياةً قاسيةً بسبب المناخ وقلّة الموارد المعيشية؛ وأنهم كانوا قبائل متناحرة لا يخضعون لسلطة سياسية موحدة؛ أي يفتقدون دولةً تلمّ شملهم؛ وأنّ الفرس قد عمدوا إلى إنشاء مناطق، أو ممالك، أو قبائل، عازلة أو تابعة، مثّلتها مملكة المناذرة أحسن تمثيل، لتفادي غارات العرب عليهم[16]. أمّا الصورة الثانية، فهي مُختَلَقة؛ إذ قدّم فيها صاحبها العرب في صورة

14 - الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، سلسلة روائع التراث العربي، بيروت، ط2، 1967، ج3، ص 499.

15 - المصدر نفسه، ج3، ص 500-499.

16 - تجمع المصادر التاريخية على أنّ المناذرة، الذين حكموا العراق من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن السابع الميلادي، كانوا دولة تابعة للفرس، وأدّوا دوراً في كفّ غارات بدو الجزيرة على بلاد فارس؛ بل إن الكثير من هذه المصادر تدمج تاريخ المناذرة (أو

الأقوام البدائيين يفترشون الأرض، ويلتحفون السماء، ويأكلون الحشرات والزواحف، ويقتلون بعضهم بعضاً.

من الواضح أنّ المغيرة بن زرارة قد بنى استراتيجية حواره مع يزدجرد على ما يمكن تسميته بالأسلوب العنتري، لكن مقلوباً؛ أي إنّه تعمّد تسويد ماضي العرب، لا تصديقاً وتأكيداً لما قاله محاوره؛ بل لأجل إبراز ضخامة التحوّل الذي طرأ على العرب بفضل الإسلام، ومن ثمّ إحداث الصدمة والترويع في نفس العدوّ[17]. إنّ الفرق بين صورة العرب لدى يزدجرد وتلك التي «ابتدعها» المغيرة لا يكمن في درجة الشقاء التي كان عليها العرب في صحرائهم؛ بل يكمن في الصورة نفسها. فيزدجرد لم يدرك بعد أنّ هذه الصورة أضحت من الماضي ومن التاريخ، وأنّ الذين يحاورونه ويهدّدونه بالحرب ليسوا من عرب الماضي في شيء. يقول المغيرة، متابعاً حواره مع يزدجرد: «فكانت حالنا قبل اليوم على ما ذكرت لك؛ فبعث الله إلينا رجلاً معروفاً (...) فدعانا إلى أمرٍ فلم يجبه أحد قبل ترب كان له وكان الخليفة من بعده، فقال وقلنا، وصدق وكذبنا، وزاد ونقصنا، فلم يقل شيئاً إلا كان، فقذف الله في قلوبنا التصديق له واتباعه»[18].

تبدو صورة الجاهلية في المناسبتين (الهجرة إلى الحبشة ومعركة القادسية) وسيلةً حجاجيةً للدفاع عن الإسلام؛ فهي التي سوّغت ظهور نبي بين العرب، وهي التي سوّغت اعتناقهم الإسلام وتحملهم الأذى في سبيله، وهي التي سوغت نشره بين الأمم. إنّها مبرّر ظهور الإسلام نفسه، فلا يستقيم دين دون جاهلية تسبقه[19].

الجاهلية السعيدة:

لم تدم صورة الجاهلية النتنة طويلاً؛ إذ سرعان ما طواها النسيان، ولم يعد لها حضور في الأذهان، ولا في الكتب، إلا على سبيل الذكرى.

اللخميين أو ملوك الحيرة) ضمن تاريخ الفرس. راجع: أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطّوال، تحقيق عبد المنعم عامر، منشورات الشريف الرضي، القاهرة، 1959، ص67 وما بعدها. والطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص213 وما بعدها (تحت عنوان: ذكر من كان على ثغر العرب من قِبل ملوك فارس بالحيرة بعد عمرو بن هند). والمسعودي، مروج الذهب، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط1، 2005، ج2، ص72 وما بعدها. للمزيد من التفاصيل راجع: علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج3، ص 155 وما بعدها.

17 - أطلق هشام جعيط على مرحلة ما قبل معركة القادسية تسمية «حرب السفارات» و«الحرب النفسية»، ولذلك هو يَعدُّ خطابات الوفود العربية بحضرة قادة الفرس من قبيل «البناء الإيديولوجي». راجع: جعيط، هشام، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1993، ص38-37.

18 - المصدر نفسه، ص 500.

19 - ذكر ابن تيمية أنّ «كلّ ما يخالف ما جاء به المرسلون من يهودية ونصرانية، فهي جاهلية، وتلك كانت الجاهلية العامة». اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنّة المحمدية، القاهرة، ط2، 1950، ص78.

لابن قتيبة (ت 276هـ) كتاب في فضل العرب أثنى على عرب الجاهلية بالقول: «وأمّا الشجاعة، فإنّ العرب في الجاهلية أعز الأمم نفْساً، وأعزّها حريماً وأحماها أنوفاً، وأخشنها جانباً»[20]. وأضاف في موضع آخر: «وكان منهم بقايا من الحنفية يتوارثونها عن إسماعيل صلّى الله عليه وسلّم، منها حج البيت الحرام وزيارته، والختان، والغسل، والطلاق، والعتق، وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والرضاع والصهر»[21]. كما ذكر علوماً كثيرةً اشتهر بها العرب في الجاهلية، مثل: العيافة والقيافة والخط...

وكان ابن حبيب (ت 245 هـ) قد سبقه إلى هذا الثناء، وذلك عندما اجتهد في كتاب (المحبّر) حتى يجعل الفترة السابقة للإسلام المسمّاة جاهلية مساوية، من حيث القيمة، للإسلام؛ فكلّ ما عرفه الإسلام من قيم نبيلة ومن محرّمات وظواهر اجتماعية كان أهل الجاهلية قد سبقوه إليها؛ وبالمثل، إنّ ما شهده الإسلام من ظواهر سلبية وُجد مثيل له في الجاهلية. من ذلك مثلاً أنّ الإسلام لم ينفرد بتحريم الخمر والسكر والأزلام؛ بل سبقه إلى ذلك الجاهليون[22]، كما كانوا السبّاقين في رفض عبادة الأصنام[23]... إلخ.

هذه الصورة عن العرب قبل الإسلام نفسها نجدها لدى المؤرّخ اليعقوبي (ت 284هـ)، الذي خصّص باباً كبيراً للعرب قبل الإسلام، جاعلاً جذورهم توحيدية لا وثنية، فهم نسل إسماعيل ابن النبي إبراهيم. وأما عبادتهم للأصنام، فكانت مجرّد وسيلة، بدليل أنهم كانوا في الحجّ يقومون بالتلبية كما كان يفعل جدّهم إبراهيم[24].

وفق هذه «الشهادات»، وغيرها كثير[25]، لم تعد الجاهلية فترة مدانة يسعى المسلمون إلى نسيانها؛ بل أضحت تشكّل جذور العرب المسلمين وأصلهم؛ إنها الجزء الأوّل من هويتهم. إننا إزاء تصوّر جديد للجاهلية لا يربطها بالدين والقيم الأخلاقية (الجهل، الشرك...)؛ بل بالعرق (العروبة).

20 - ابن قتيبة، فضل العرب والتنبيه على علومها، تحقيق وليد محمود خالص، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1998، ص 83.

21 - المصدر نفسه، ص 87.

22 - ابن حبيب، المحبّر، تصحيح الدكتورة إيلزه ليختن شتيتر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت)، ص 237.

23 - المصدر نفسه، ص 181.

24 - تاريخ اليعقوبي، تحقيق عبد الأمير مهنا، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 2010، ج1، ص268 وما بعدها.

25 - كان الشاعر العباسي محمد بن مناظر (198هـ) يقول إن أفضل الأشياء لإحياء القلوب هي: القرآن والفقه وأخبار «جاهليتنا»: النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسن نور الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج3، ص268. وأورد النسائي في السنن، سهو90، أنّ الرسول كان يستمتع مع صحابته بذكر أخبار الجاهلية، وهناك حديث آخر أورده ابن حبيب في المحبّر: «ويقال إن الرسول صلّى الله عليه قال لبني سليم: "اجعلوا رأسكم على ما كانت في الجاهلية وقوّدوا عليكم من كان يقودكم في الجاهلية". (ص 500).

فما الذي حصل حتى تغيّرت الجاهلية من الجاهلية النتنة إلى الجاهلية السعيدة؟

ترى الباحثة رينا دروري أنّ اهتمام العرب بماضيهم جاء في إطار منافسة الثقافة الفارسية والبيزنطية. ولمّا كانت ثقافة كلّ من الفرس والبيزنطيين متفوقة على الثقافة العربية، كان لا بدّ للعرب من إيجاد ثقافة عربية إسلامية؛ أي إن العرب اضطروا إلى اختلاق هذا الماضي المجيد ليفاخروا به الثقافات الموجودة[26]. وقد ترتّب على ذلك أن حصلت قناعة لدى الموالي بأنّ الأمر يتعلق باختلاق المعرفة لضمان مكانة اجتماعية (انتحال الشعر الجاهلي ووضعه)[27].

التفسير نفسه يذهب إليه بيتر واب، لكن بنظرة غير عنصرية كما لدى دروري؛ فهو يرى أنّ الاحتفال بالماضي الجاهلي مرتبط بسياسة تفريس المنطقة من قبل العباسيين. فقد عُدَّت الفترة الأموية وما سبقها، إلى حدود ما قبل الإسلام، فترةً عربيةً جاء العباسيون ليفرّسوها. الجاهلية وصدر الإسلام والمرحلة الأموية تمثل الفترة العربية، أو فترة سيادة العرب؛ لذلك لا بدّ من الوصل بين تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده[28].

هذا التفسير مقبول، إلى حدٍّ ما، فممّا لا شكّ فيه أنّ الشعوبية قد أدّت دوراً أساسياً في دفع العرب إلى استحضار ماضيهم والدفاع عنه، بما في ذلك الماضي الذي كانوا يدينونه[29]؛ لكنّه غير كافٍ، فهناك عامل آخر أدى دوراً في تغنّي العرب بماضيهم الجاهلي بعد أن كانوا لا يتوانون عن إدانته والتبرّؤ منه، تمثّل هذا العامل في صعود البداوة مجسدةً في إمارات بدوية، ولا سيّما في المناطق الثغرية، شأن إمارة الحمدانيين في حلب، وهي التي تحالفت موضوعياً مع «المثقفين» (الفقهاء والأدباء والشعراء) لردّ خطر الشعوبية من جهة، وخطر الغزوات البيزنطية من جهة أخرى. لقد مثّل صعود البداوة، لأسباب ترتبط أساساً بضعف الدولة المركزية، عاملاً مهماً في تقوية التيار المناهض للشعوبية، وتيار الفقهاء الذين ظلوا متشبثين بفريضة الجهاد. ومن ثمة عُدَّت البداوة والأعرابية جوهر الثقافة العربية (اللغة العربية الفصحى؛ لغة القرآن، قيم الشجاعة والفروسية والإجارة... الخ). وهكذا تمّ إحياء «الجاهلية»[30].

26 - Rina Drory, «the Abbasid Construction of the Jahiliyya».., op.cit, p.43.

27- Ibidem.

28 - Peter Webb, AL-Jahiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings.., op.cit, p. 92.

29 - لقد وصل الأمر بالجاحظ إلى تأليف رسالة في منافع العصا التي ارتبطت في ما مضى برعي الإبل وضنك الحياة. راجع: الجزء الثالث من البيان والتبيين، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998.

30 - «البداوة والتحضر في المجال العربي»، مجلة الاجتهاد، العدد 17، السنة 4، خريف 1992، بيروت، ص7-6.

هذان التفسيران (الردُّ على الشعوبية وصعود البداوة) يعضدهما تفسير ثالث نجده لدى المؤرّخ هشام جعيط، وملخّصه أنّ الماضي الجاهلي، باعتباره رمزاً للبداوة، لم يعد محرجاً للعرب طالما تخلّصوا من الفقر والحرمان الذي لازم حياتهم قبل الإسلام. لقد شبعت بطونهم، فصاروا يرون ماضيهم جميلاً[31].

الخلاصة:

الملاحظة الأساسية، التي نخرج بها بعد عرض هاتين الصورتين المتناقضتين للجاهلية، تتمثل في تشابه الملابسات والظروف التاريخية التي أنتجت الصورتين. لقد برزت الصورتان في سياق محاورة «الأعاجم» والدفاع عن الذات «القومية»، وإذا كان الردّ على الشعوبية قد استوجب اختلاق جاهلية سعيدة، فالأمر لا يختلف، جوهرياً، لدى المهاجرين الأوائل إلى الحبشة؛ إذ هم لم يقلّلوا من قيمتهم عرباً؛ بل من ماضيهم السابق للإسلام؛ فهم يفخرون بهذا الإسلام الذي خلّصهم من جاهليتهم، وجعلهم «خير أمة أُخرجت للناس».

ومع تغيّر الوضع الاستراتيجي للعرب والمسلمين بدايةً من القرن الرابع للهجرة (تراجع حركة الفتوحات، تصاعد الصراعات المذهبية، تفكك المجتمع...)، عادت صورة الجاهلية النتنة مع المعاجم وكتب التفسير لتستقرّ في وعي المسلمين إلى اليوم.

ثالثاً: الجاهلية في المعاجم وكتب التفسير معنىً مبهماً وأزمنةً مجهولةً

ما انتهينا إليه في العنصر السابق، من تعدُّد صور الجاهلية بفعل التطورات التاريخية التي عاشها المسلمون، يظهر في المعاجم وكتب التفسير أكثر وضوحاً وتفصيلاً. ولا يعود السبب في هذا الوضوح إلى كثرة المعاجم والتفاسير وتنوّعها وحسب؛ بل يعود، كذلك، وربّما بصورة أساسية، إلى كون هذه النوعية من المصادر مرشحة بطبيعتها إلى أن تجيب، قبل غيرها، عن سؤالنا المركزي، وهو: ما الجاهلية؟

1. الجاهلية في المعاجم:

جاء في أقدم معجم عربي[32] وهو (كتاب العين) للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ)[33]: «الجهل نقيض العلم، تقول: جهل فلان حقه، وجهل عليّ، وجهل بهذا الأمر. والجهالة أن تفعل

31 - جعيط، هشام، في السيرة النبوية 2: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 3007، ص 79.

32 - المقصود بذلك أقدم معجم وصلنا، فهناك الكثير من المعاجم التي ذكرتها كتب الطبقات ولم تصلنا؛ منها: "النقط"، و"الشكل"، و"النغم"، و"العروض"، و"الشواهد"، و"الجمل"، و"الإيقاع". راجع: يعقوب، إميل، المعاجم اللغوية العربية: بداءتها وتطوّرها، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1985، ص45.

33 - من المعلوم أنّ هذا المعجم قد أدخل عليه الليث بن المظفر (ت 200هـ) تعديلات وإضافات. راجع: المصدر السابق، ص 55-54.

فعلاً بغير علم. والجاهلية الجهلاء زمن الفترة قبل الإسلام»[34]. في هذا التعريف لم يربط الخليل بين الجهل والفترة السابقة للإسلام. وعبارة «الجاهلية الجهلاء» تحدّد الجهل كمّاً وليس نوعاً، فهي زمن الفترة؛ أي كل فترة ما بين نبيّين اثنين، وليست بالضرورة مرتبطة بنبيّ الإسلام.

بعد الخليل ظهر ابن دريد (ت 321هـ) ليقول: إنّ الجهل هو نقيض الحلم وليس نقيض العلم، وأنّ «الجاهلية اسم وقع في الإسلام على أهل الشرك» دون تحديد لمكان أهل الشرك ولا لزمانهم[35].

وبعد نحو قرنين من الزمان من معجم الخليل، ألّف الأزهري (ت 370هـ) معجمه الشهير (تهذيب اللغة) فوفر معانيَ للجهل مفصلةً أكثر مما ورد لدى سابقيه؛ إذ أضاف «الخبرة» إلى العلم، فالجهل هو نقيض العلم والخبرة: «وقوله عزّ وجلّ (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف)[36] لم يرد الجهل الذي هو ضد العقل، وإنما أراد الجهل الذي هو ضد الخبرة». ولكنه لم يتوسّع إلا قليلاً في تعريف كتاب (العين) للجاهلية على أنها «زمن الفترة ولا إسلام»[37]. أمّا معاصره الجوهري (ت 393هـ)، فقد اكتفى بالإشارة إلى «الجاهلية الجهلاء» بالمعنى الذي قصد إليه الخليل[38]. في حين لم يُشر ابن فارس (ت 395هـ) البتّة إلى لفظة الجاهلية، واكتفى بالإشارة إلى أنّ «الجيم والهاء واللام أصلان: أحدهما خلاف العلم، والآخر الخفة وخلاف الطمأنينة». ومثّل لذلك بالجهل الذي هو نقيض العلم، وبالمفازة التي لا عَلَم بها فهي مجهل[39].

بعد نحو قرن من وفاة ابن فارس أضاف الزمخشري (ت 537هـ) عبارة «الجاهلية القديمة»، ولكنه قصد بها المعنى نفسه الذي حدّده الخليل. وفي مقابل ذلك، لم يُشر إلى «الفترة»[40]. أمّا معاصره نشوان الحميري (ت 573هـ) فقد عرّف الجاهلية بالجاهلية!!: «الجاهلية هي الجاهلية، فقال الله تعالى: (الحمية حمية الجاهلية)، قال النبي عليه السلام: "من مات ولم يحج مات ميتة جاهلية"»[41].

34 - الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ج1، ص270.

35 - ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987، ص494.

36 - البقرة 2/273.

37 - أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ومحمود فرج العقدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د.ت)، ج6، ص57-56.

38 - أبو نصر الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، دار الحديث، القاهرة، 2009، ص 208.

39 - ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 489.

40 - الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص160.

41 - الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين بن عبد الله العمري ومطهر بن علي الأرياني ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999، ج2، ص 1197.

وسيضيف ابن منظور (ت 711هـ) تعريفاً موسّعاً مهمّاً للجاهلية، فبعد أن استعاد تعريف الأزهري (هي زمن الفترة ولا إسلام) أضاف: «هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه ورسوله وشرائع الدين والمفاخرة بالأنساب والكبر والتجبّر وغير ذلك». لقد انطلق ابن منظور من أن الجاهلية هي زمن الفترة، لكنّه توسع في هذا الزمن دون تحديد دقيق لبدايته. وهكذا يكون (لسان العرب) أوّل معجم يربط الجاهلية بجزيرة العرب قبل الإسلام، ويحدّد سلوك أهلها.

الخلاصة:

أكدت المعاجم المبكرة أنّ الجهل هو نقيض العلم، وأنّ الجاهلية هي زمان خارج الإسلام؛ فهي فترة جهل وغياب التوجيه الديني أو القيادة الدينية[42]. ولم تُشر هذه المعاجم إلى كون الجاهلية تعني مرحلة «الأهواء الجامحة»، كما أنها لم تُشر إلى أنّ الجاهلية ترتبط بالعرب دون غيرهم.

إنّ الاختلافات بين معاجم القرن السادس وما سبقها دقيقة وذات دلالة؛ فإذا كانت معاجم القرن الثالث قد ربطت بين الجاهلية وزمن الفترة، فإنّ الزمخشري والحميري عدّاها مجرد زمن ماضٍ وليست زمناً ماضياً مخصوصاً (الجاهلية القديمة كما سمّاها الزمخشري). ويُعدُّ الحميري أوّل معجمي عرّف الجاهلية تعريفاً مزدوجاً؛ فهي سلوك عاطفي «حمية»، وهي معادية للإسلام/ نقيض الإسلام. أمّا بخصوص الحديث النبوي الذي أورده: «من مات ولم يحجّ مات ميتة جاهلية»، فلم نعثر عليه في مصنّفات الحديث النبوي؛ بل وجدنا شبيهاً به هو: «من ملك زاداً وراحلةً تبلغه إلى بيت الله ولم يحجّ فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً»[43]؛ ولكن الحديثين يركزان على موضوع الحجّ، فهو المقصود. مع ذلك، قد يكون الحميري استعمل عبارة الجاهلية بمعناها السائد في عصره، فهو يعني كلّ من لم يكن مسلماً.

لقد تغيّر معنى الجاهلية بعد ستة قرون، فلم يعد يعني «الفترة»، وإنما أصبح يعني «الفترة السابقة عن الإسلام في جزيرة العرب»، وبذلك اتخذ معنى تهجينياً. هذا التغير في المعنى يعكس توجهاً عاماً في الكتابات العربية القديمة، وهو مساوق، إلى حدٍّ ما، لصورة الجاهلية في كتب التاريخ والأدب. والإشكال يكمن، أوّلاً، في أننا لا نتوافر على معاجم تهمّ الإسلام المبكّر؛ فلو وُجِدت لتحدثت عن الجاهلية النتنة بلهجة جعفر بن أبي طالب والمغيرة بن زرارة نفسها؛ ويكمن، ثانياً، في أنّ

42 - اختصر ابن دريد هذا المعنى بالمقابلة بين «الجاهلية والعالِمية». راجع: الاشتقاق، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص 148.

43 - الترمذي، الجامع الكبير، حج3، باب ما جاء في التغليظ في ترك الحج، تحقيق بشارة عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996، المجلد 2، ص 166. والبيهقي، الجامع لشعب الإيمان، باب في المناسك، الحديث رقم 3692، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ص443.

المعاجم أكثر محافظةً من كتب التاريخ والأدب، فهي، بعبارة كارتر، «خزانات للنزعة المحافظة؛ أي هي محافظة بطبعها، ربّما اعتقاد أصحابها أنّ معاني اللغة العربية لا تتغير»[44].

إنّ تعريف ابن منظور للجاهلية هو الذي شاع بين المسلمين، وهو الشائع لدى الأوربيين منذ عصر الأنوار، وهو، أيضاً، الشائع في المعاجم العربية المعاصرة[45].

2. الجاهلية في كتب التفسير:

تعرضت كتب التفسير للجاهلية في المواضع الأربعة التي ذُكرت فيها، وهي بترتيب المصحف:

﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاساً يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَا هُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: 3/ 154].

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50/5]

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: 33/ 33].

﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ [الفتح: 48/ 26].

سنعتمد ما أمكننا من التفاسير القديمة في سبيل الإحاطة بتطور معنى الجاهلية من البدايات إلى حدود القرن الثامن للهجرة. ننطلق من أقدم تفسير وصلنا، وهو تفسير مقاتل بن سليمان (ت 150هـ)، وننتهي بتفسير ابن كثير (ت 774هـ).

1. تفسير مقاتل:

بخصوص الآية (154) من سورة آل عمران (ظنّ الجاهلية)، فقد رأى أنها تتعلّق ببعض كفار

44- Carter, «Arabic lexicography», in Religion Learning and Science in the Abbasid Period, M. Young et al., eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 106-17, 116.

45 - راجع على سبيل المثال: معلوف، يوسف، المنجد في الأدب واللغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط19، (د.ت)، ص 108. والمعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004، ص 144.

قريش، وتحديداً «أبو سفيان» ورهطه، الذين أشاعوا أنّ محمّداً قد قُتِل في غزوة أحد. جاء في تفسيره: «يقول كظنّ جهّال المشركين أبو سفيان وأصحابه؛ وذلك أنهم قالوا إنّ محمداً قد قُتِل»[46]. وقال مفسّراً عبارة «الجاهلية» الواردة في سورة المائدة: «الذي كانوا عليه من الجور قبل أن يُبعث محمد»[47]. أمّا الآية (5) من سورة المائدة (حكم الجاهلية)، فقد فسّرها على أنها تتعلق بيهود المدينة، وتحديداً «جور رؤوس اليهود من أهل النضير» قبل هجرة الرسول إلى يثرب، فحُكم الجاهلية يعني «الذي كانوا عليه من الجور قبل أن يُبعَث محمد»[48]. وفي تفسير الآية (33) من سورة الأحزاب: (ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى): قبل أن يبعث محمد صلّى الله عليه وسلم؛ مثل قوله «عاد الأولى». وأخيراً بخصوص الآية (26) من سورة الفتح (حمية الجاهلية)، رأى أنها تتعلق بكفّار مكّة الذين منعوا الرسول من الحجّ في السنة السادسة للهجرة.

2 . تفسير الطبري (ت 310هـ):

جاء في تفسير الطبري للآية (154) من سورة آل عمران: «وأما قوله: {ظَنَّ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ}، فإنه يعني أهل الشرك»[49]. وبخصوص (حكم الجاهلية)، جاء في تفسيره: «يقول تعالى ذكره: أيبغي هؤلاء اليهود الذين احتكموا إليك فلم يرضوا بحكمك، وقد حكمت فيهم بالقسط، حكم الجاهلية، يعني أحكام عبدة الأوثان من أهل الشرك»[50]. وتوقّف عند عبارة «الجاهلية الأولى» الواردة في الآية (33) من سورة الأحزاب، وقال: «وأما قوله: {تَبَرُّجَ الجاهِلِيَّةِ الأُولى}، فإن أهل التأويل اختلفوا في الجاهلية الأولى؛ فقال بعضهم: ذلك ما بين عيسى ومحمد عليهما السلام... وقال آخرون: ذلك ما بين آدم ونوح... وقال آخرون: بل ذلك بين نوح وإدريس... وأَولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب أن يُقال: إن الله -تعالى ذكره- نهى نساء النبيّ أن يتبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى، وجائز أن يكون ذلك ما بين آدم وعيسى، فيكون معنى ذلك: ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى التي قبل الإسلام»[51]. وأمّا (حمية الجاهلية)، فجاء فيها: «وقال {حَمِيَّةَ الجاهِلِيَّةِ} لأن الذي فعلوا من ذلك كان جميعه من أخلاق أهل الكفر، ولم يكن شيء منه مما أذن الله لهم به، ولا أحد من رسله».[52]

---

46 - تفسير مقاتل بن سليمان، دراسة وتحقيق عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002، ج1، ص 308.

47 - المصدر نفسه، ص 483.

48 - المصدر نفسه، ج1، ص ص483-482.

49 - الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001، ج 6، ص 156.

50 - المصدر نفسه، ج8، ص 503.

51 - المصدر نفسه، ج 19، ص 99-97.

52 - المصدر نفسه، ج21، ص 309.

تفاسير القرن السادس:

أضاف الزمخشري (ت 538هـ) في تفسيره عبارة «ملة الجاهلية». جاء في تفسيره للآية (154) من سورة آل عمران: «و{ظَنَّ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ} بدل منه. ويجوز أن يكون المعنى: يظنون بالله ظنّ الجاهلية. وغير الحق: تأكيد ليظنّون، كقولك: هذا القول غير ما تقول، وهذا القول لا قولك وظنّ الجاهلية، كقولك: حاتم الجود، ورجل صدق: يريد الظنّ المختص بالملّة الجاهلية»[53].

وتحدّث ابن عطية (ت 546هـ) في تفسيره للآية (154) من آل عمران عن «الفرقة الجاهلية»[54]. وفي تفسيره لتبرّج الجاهلية الوارد في سورة الأحزاب، بيّن أنّ المقصود هو ما كان قبل الشرع من سيرة الكفرة لأنهم كانوا لا غيرة عندهم... وأنّ الجاهلية هي «تلك المدة التي قبيل الإسلام»[55].

سعى ابن الجوزي (ت 597هـ) إلى تقديم التفسير القاطع لمسألة «الجاهلية الأولى» الواردة في سورة الأحزاب، فأكّد وجود جاهلية واحدة هي التي سبقت ظهور الإسلام. جاء في تفسيره: «وإنما قيل: {الأولى} لأن كل متقدِّم أوَّل، وكل متقدِّمة أُولى، فتأويله: أنهم تقدّموا أُمَّة محمد صلى الله عليه وسلم»[56].

وأمّا الرازي (ت 606هـ)، فقد ذهب إلى أنّ الجاهلية دين من بين أديان كثيرة سبقت الإسلام، أو عاصرته، ولكنها أشدُّ الأديان بطلاناً. ورد ذلك في تفسيره للآية (154) من سورة آل عمران: «ومعناه: يظنون بالله غير الظنّ الحق الذي يجب أن يُظَنّ به وظنّ الجاهلية بدل منه، والفائدة في هذا الترتيب أن غير الحق: أديان كثيرة، وأقبحها مقالات أهل الجاهلية، فذكر أولاً أنهم يظنون بالله غير الظنّ الحقّ، ثم بيّن أنهم اختاروا من أقسام الأديان التي غير حقّة أركّها وأكثرها بطلاناً، وهو ظنّ أهل الجاهلية»[57]. وبخصوص «الجاهلية الأولى»، استعاد تفسير ابن الجوزي الذي ينفي وجود جاهلية أولى وجاهلية ثانية.

3 . تفاسير القرنين السابع والثامن:

بخصوص (حكم الجاهلية) استعاد البيضاوي (ت 685هـ) تفسير مقاتل؛ إذ ربط الأمر بيهود

53 - الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2009، ص 200.

54 - ابن عطية، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ج1، ص 528.

55 - المصدر نفسه، ج4، ص384.

56 - ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي- دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002، ص 1124.

57 - الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981، ج9، ص 48.

المدينة الذين طلبوا من الرسول أن يحكم بما كان يحكم به أهل الجاهلية من التفاضل بين القتلى. كما استعاد عبارة «ملّة الجاهلية» التي جاءت في تفسير الزمخشري. ولكنّه توسّع في تفسير (الجاهلية الأولى) متجاوزاً ما أورده الطبري بهذا الشأن. جاء في تفسيره: «{وَلاَ تَبَرَّجْنَ} ولا تتبخترن في مشيكن. {تَبَرُّجَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ ٱلأُولَىٰ} تبرُّجاً مثل تبرج النساء في أيام الجاهلية القديمة، وقيل هي ما بين آدم ونوح، وقيل الزمان الذي وُلِد فيه إبراهيم عليه الصلاة والسلام كانت المرأة تلبس درعاً من اللؤلؤ فتمشي وسط الطريق تعرض نفسها على الرجال، والجاهلية الأخرى ما بين عيسى ومحمّد عليهما الصلاة والسلام، وقيل الجاهلية الأولى جاهلية الكفر قبل الإسلام، والجاهلية الأخرى جاهلية الفسوق في الإسلام، ويعضده قوله عليه الصلاة والسلام لأبي الدرداء رضي الله عنه: «إن فيك جاهلية، قال جاهلية كفر أو إسلام قال بل جاهلية كفر"»[58].

في تفسير القرطبي (ت671هـ) إضافات واجتهادات غير مسبوقة؛ ففي تفسيره للآية الخامسة من سورة المائدة لم يقرأ {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ} بل {حَكَمَ الجَاهِلِيَّةِ}»[59]... وأمّا تفسيره للآية (33) من سورة الأحزاب، فلم يذهب إلى أنّ تبرج الجاهلية يعني إبداء المرأة زينتها للرجال، وإنّما يعني مخالطةَ الرجال وإظهار ما يقبح إظهاره، وحجته في ذلك أنّ «العرب كانت أهل قَشَف وضَنْك في الغالب، وأنّ التنعّم وإظهارَ الزينة إنما جرى في الأزمان السابقة»[60].

وأخيراً، لم يربط ابن كثير (ت 774هـ) الجاهلية الواردة في سورة آل عمران بزمن معيّن، وأكّد ذلك في تفسيره للآية (50) من سورة المائدة؛ إذ الجاهلية جملة من «الضلالات والجهالات» مخالفة للشرع ظهرت في القديم كما ظهرت في عصره؛ جسّدها التتار الذين وضع لهم «ملكهم جنكيز خان الياسق، وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتّى، من اليهودية والنصرانية والملّة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، فصارت في بنيه شرعاً متبعاً يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم»[61]. وأمّا «الجاهلية الأولى» فهي «ما بين نوح وإدريس»، وقد ربطها ربطاً وثيقاً بشيوع الفاحشة[62].

58 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي – مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، (د.ت)، ج4، ص 231.
59 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2006، ج8، ص46.
60 - المصدر نفسه، ج17، ص 143.
61 - ابن كثير، تفسير القرآن االعظيم، منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج3، ص 119.
62 - المصدر نفسه، ج6، ص364.

الخلاصة:

في ما يتعلق بمعنى الجاهلية:

إنّ معنى الجاهلية في تفسير مقاتل مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعارضي الدعوة المحمدية الشّخصيين؛ إذ هي تعكس سلوكهم الرافض لهجرته إلى يثرب؛ فهو لم يعمم «الجاهلية» على كلّ العرب، ولا على كل الزمن السابق للإسلام. وبذلك تكون الجاهلية، في تفسير مقاتل، سلوكاً وأخلاقاً لا إسلامية أتاها أشخاص تاريخيون مشهورون، وليست سمة إثنية لعرب الجزيرة قبل الإسلام.

ما ميّز تفسير الطبري، مقارنةً بمقاتل، أنه لم يكتفِ بتأكيد البعد الزمني للجاهلية؛ إذ ربطها بأهل الشرك الذين ظهر الإسلام بين ظهرانيهم، كما ربطها بزمن الفترة، وهي مرحلة ما بين الأنبياء؛ بل أضاف إليه الجانب الأخلاقي والسلوكي. والأهم من كل ذلك أنّ الطبري لم يربط الجاهلية بعرب الجزيرة العربية.

ميّز البيضاوي بين جاهليتين: واحدة قبل الإسلام والأخرى بعده، ما يلغي كونها فترة زمنية، ويشدّد على كونها سلوكاً سياسياً؛ فهي نظام حكم مناقض لنظام حكم الإسلام.

حديث الزمخشري وابن عطية والبيضاوي والرازي والقرطبي عن «الفرقة الجاهلية» و«ملّة الجاهلية» و«أهل الجاهلية» و«دين الجاهلية» إنّما يبيّن أن «الجاهلية» يمكن أن تكون تصوّراً، أو مفهوماً، للمجتمع الجاهلي، فنحن إزاء مفهمة للمجتمع الجاهلي؛ أي توحيد كلّ الفترات التاريخية السابقة للإسلام في مفهوم واحد جامع متجانس.

أمّا في ما يتعلق بزمن الجاهلية:

فإذا كان مقاتل قد ربط الجاهلية بزمن مفتوح لا بداية له (قبل بعثة محمد)، وتابعه في ذلك أغلب المفسرين، وإذا كان الطبري أوّل من حدّدها بزمن الفترة (مرحلة ما بين الأنبياء)، فإنّ ابن عطية (منتصف القرن السادس) كان أكثر دقةً حين قال إن الجاهلية هي «المدة التي قُبيل الإسلام»، وإذا كانت أغلب المصادر القديمة تربط نهاية الجاهلية بظهور الإسلام، فإنّ مصادر متأخّرة نسبياً تربطها بفتح مكة[63].

63 - البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1996، ج9، ص213-212. والتهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية د. جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ج1، ص547.

إذا ما نظرنا في التفاسير وجدناها منسجمة ومتساوقة، إلى حدّ ما، مع المعاجم؛ فتغير معنى الجاهلية معجمياً انعكس على التفاسير؛ لذلك شهدنا في المصدرين انزياحاً، بدايةً من القرن السادس، نحو اعتبار الجاهلية مرحلة جهل وظلام عاشها العرب قبل الإسلام (لم يشر القرطبي، على سبيل المثال، إلى «الفترة»)، تمثلت بالخصوص في عبادة الأصنام وشيوع الفاحشة والفوضى السياسية.

فبماذا نفسّر هذا الانزياح في كتب التاريخ والأدب وفي المعاجم وكتب التفسير؟ أمرتبطٌ الأمرُ بتطورات تاريخية وسياسية ومعرفية وحسب، أم لفظة الجاهلية، التي وردت في القرآن، مبهمة، ومن ثمّ سبّبت كلّ هذا الإشكال؟

بوصفه حلاً لهذا الإشكال ذهبت الباحثة سوزان ستتكيافش (Susan Stetkevych) إلى أنّ هناك «جاهليتين» في الكتابات العربية القديمة؛ الجاهلية الأولى التي عبّر عنها الشعر الجاهلي، وهي مرحلة بطولية خالدة (لا زمنية)، في حين أنّ الثانية هي تدرّج زمني منذ القديم باتجاه ظهور الإسلام؛ وأنّ التيارين كانا متوازيين، ولا علاقة بينهما، فلا أحد أثّر في الآخر. وهذا ما يُفسّر، في رأي الباحثة، كيف أنّ المسلمين يمكنهم الإعجاب بالشعر الجاهلي دون حرج ديني[64].

ولكننا نميل إلى ما خلص إليه بيتر واب، في بحثه المذكور، بأن «من المحتمل أنّ الكلمة اختزنت منذ نشأتها اكتظاظاً دلالياً»[65]، وأنّ عبارة «الجاهلية الأولى» الواردة في سورة الأحزاب هي التي تفسّر قابلية كلمة الجاهلية لأن تُفهم بمعنى الفترة السابقة للإسلام.

رابعاً: الجاهلية القرآنية فرضيةً منهجيةً وفضاءً أعرابياً

لم يحسم القدماء أمر الجاهلية، فظلّ لكلّ معجمي ومفسّر «جاهليته»، ولكلّ فترة تاريخية «جاهليتها». وغرق المعاصرون في الإشكال نفسه، واكتفى فريق منهم بتعديل الصورة النمطية للجاهلية التي استقرت في الكتب والأذهان منذ القرن السادس للهجرة، وعمل فريق آخر على تفسير أبعاد اختلاف القدماء وخلفياته، كما في دراستَي رينا دروري وبيتر واب السالفتَيِّ الذكر؛ وعمل فريق ثالث على ربط كلمة الجاهلية بالدخيل والمعرّب.

ومع ذلك، لم يخلُ مصدر قديم ولا دراسة حديثة، سواء تمحضت بالكامل للجاهلية، أم عرضت

64 - Susan Stetkevych, "The Abbasid Poet Interprets History: Three Qasidahs by Abou Tammam", cite par Peter Webb, AL-Jahiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings, Op.Cit, p. 86.

65-Peter Webb, AL-Jahiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings, Op.Cit, p.93.

لها، من ملاحظات وإشارات وإيماءات استفدنا منها لتعزيز رؤيتنا للجاهلية القرآنية على أنها «فرضية منهجية وفضاء أعرابي».

1. الجاهلية القرآنية فرضيةً منهجيةً:

وقفنا في ما مضى من هذا المبحث على مدى اختلاف القدماء والمعاصرين في تعيين معنى الجاهلية، وفي تحديد الفترة الزمنية التي تغطيها. ولعلّ الأمر يعود، مبدئياً، إلى كون لفظ الجاهلية القرآني لفظ إشكالي؛ ويبدأ الإشكال من صيغته الصرفية.

ما يثير الانتباه أن هناك ميلاً عامّاً إلى اعتبار الجاهلية مصدراً صناعياً من اسم الفاعل الجاهل. ولكن الأمر ليس بمثل هذا الوضوح، فعندما ننظر في المعاجم العربية نجد أنها تجعل «الجهل» و«الجهالة» مصدرين من «جهل» و«جاهل» اسم الفاعل و«جهول» صيغة مبالغة؛ ولا تُشير إلى «الجاهلية» إلا في آخر المادة، بما يفيد أنها ليست مصدراً من جهل، وبما يجعلها تبدو وكأنها مادة مسقطة على الجذر (ج هـ ل). وربّما هذا ما دفع ابن تيميّة إلى التردّد في تحديد صيغة اللفظة؛ فـ«لفظ الجاهلية قد يكون اسماً للحال وهو الغالب في الكتاب والسنّة، وقد يكون اسماً لذي الحال. فمن الأول قول النبي صلّى الله عليه وسلّم لأبي ذرّ رضي الله عنه: إنك امرؤ فيك جاهلية»... وقولهم: يا رسول الله كنّا في جاهلية وشرّ؛ أي في حال جاهلية، أو طريقة جاهلية، أو عادة جاهلية... فإنّ لفظ الجاهلية -وإن كان في الأصل صفة- غلب عليه الاستعمال حتى صار اسماً. ومعناه قريب من معنى المصدر. وأمّا الثاني: فتقول: طائفة جاهلية، وشاعر جاهلي، وذلك نسبة إلى الجهل»[66].

ومن الواضح أنّ هذا الإشكال لم يُحلّ؛ إذ خاض فيه المعاصرون مجدداً، فقد رأى واير (Weir) في فصل (جاهلية) في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة القديمة) أنّ «جاهلية» هي اسم جمع من «جاهلي»[67]، وتابعه في ذلك روزنتال (Rosenthal)، الذي ضرب أمثلة مشابهة من اللغة العربية (أي كلمات تنتهي باللاحقة «ية»)، بعضها مشهور ومتداول مثل «ذرّية»، وبعضها الآخر غريب مثل استعمال الشاعر ذو الرمّة للفظ «حرّية» بمعنى «أحرار»؛ أي جمع «حرّ»[68]؛ ويمكننا أن نضيف

66 - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ص77.

67 - موجز دائرة المعارف الإسلامية، إعداد إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتاوي وعبد الحميد يونس، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998، ج9، ص2614. وقد ردّ عليه في الصفحة نفسها أحمد محمد شاكر بالقول: «هذا غير صحيح في قواعد اللغة، فالجاهلية على صيغة النسبة لاسم الفاعل "جاهل"، وأمّا جاهلي فإنه مفرد منسوب إليها على قاعدة النسب المعروفة بحذف تاء التأنيث والياء المشدّدة بعد أكثر من حرفين».

68 - Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam, Brill, Leiden-Boston, 2007, p. 33-34.

إليها «بادية» (الأعراب هو بادية العرب كما يقول ابن تيميّة)، و«حامية» و«صوفية»... إلخ. أمّا الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية، فقد زادت من غموض لفظ الجاهلية؛ إذ جاء فيها: «والظاهر أنّ الجاهلية -من حيث تركيبها- تتألف من اللاحقة «ية» التي تدلّ على اسم معنى، ومن اسم الفاعل «جاهل». وليس من اليسير أن نحدّد معناها الدقيق بالضبط»[69]. وقد يكون الباحث العراقي مهدي الحارثي قد سعى، مدفوعاً بكلّ هذا الجدل، إلى البحث عن حلٍّ جذري، فعدّ «الجاهلية» اسماً جامداً، يقول: «أمّا لفظة الجاهلية، فهي اسم قائم برأسه ليس له من صلة بالجهل بكل معانيه الجاهلية، وأغلب الظن أنّه ليس مشتقاً منها؛ بل هو اسم جامد، وإن كان من الجذر اللغوي نفسه ظاهراً. ولعلّ القول إنّ لفظة الجاهلية أحدثها الإسلام فيه إيماء إلى هذا الخصوص، فهو ليس نقلاً دلالياً كما هي العادة في مفردات إسلامية كان لها في الجاهلية معنى ونقل الإسلام معناها، كالصلاة والزكاة والكفر والنفاق وأمثالها»[70].

وذهب هوروفيتز (Horovitz) إلى أنّ (الجاهلية) من المعرب تعود إلى اللفظة الإغريقية (Agnoia) الواردة في الكتابات المسيحية؛ وتعني «عصور الجهل»، وحجّته في ذلك أنّ الكلمات التي تنتهي باللاحقة «ية» قليلة جدّاً في اللغة العربية وفي القرآن[71]. وتبنّى رأيه كلّ من ميخاليس (G.D.Michaelis)[72] وجواد علي، الذي كتب: «وقد سبق للنصارى (أعمال الرسل، الإصحاح 17، الفقرة 30) أن أطلقوا على العصور التي سبقت المسيح والنصرانية (الجاهلية)؛ أي (أيّام الجاهلية)، أو (زمان الجاهلية)، استهجاناً لأمر تلك الأيام، وازدراءً بجهل أصحابها حالة الوثنية التي كانوا عليها، ولجهالة الناس إذّاك، وارتكابهم الخطايا التي أبعدتهم، في نظر النصرانية، عن العلم، وعن ملكوت الله»[73]. وقد شكّك مهدي الحارثي في هذا التفسير، وحجّته في ذلك أنّ الإنجيل تُرجِم بعد نزول القرآن، وكان مترجموه عرباً[74]...

وباعتبار ما سيأتي من التحليل، نرى أن لفظ الجاهلية اسماً مشتقاً من الجذر (ج ه ل)؛ وإن بدا الأمر غير بيّن في المعاجم فهو ليس كذلك في القرآن. ولكننا ندقّق الأمر، فنعدّه «اسم كيفية» يدلُّ على معنى مجرد؛ ذلك أنّ النسبة المؤنثة في العربية تدلُّ، في الأغلب، على المعاني المجرّدة، مثل «إنسانية»، «كونية»، «إلهية»، «عالمية»... إلخ[75].

69 - موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج9، ص2619.

70 - الغانمي، مهدي حارث مالك، الجاهلية في القرآن الكريم: قراءة في الدلالة، مرجع سابق، ص69.

71-Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant, Op. Cit, p. 33-34.

72- موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج9، ص2614.

73- علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص 38-37.

74- الغانمي، مهدي، الجاهلية في القرآن الكريم: قراءة في الدلالة، ص65.

75- حول «اسم الكيفية»، راجع:

W. Wright, a grammar of the arabic language, 3 édition, Cambridge university press 1896, Volume I, p. 165.

لا تحيل الجاهلية في القرآن على تاريخ محدّد، ولا على أقوام أو أشخاص بعينهم؛ حتى عبارة «الجاهلية الأولى» الواردة في سورة الأحزاب لا تحيل على زمن محدد؛ بل هي لا تحيل على أيّ زمن تاريخي. لقد وردت «الجاهلية» في القرآن في سياق المقابلة بين نوعين من السلوك والقيم؛ نوع مرذول وغير مقبول ومنهيّ عنه، ونوع مناقض له، فظنّ الجاهلية يقابله الإيمان الحقّ، وحكم الجاهلية يقابله حكم الله، وتبرج الجاهلية يقابله وقار الإيمان وطهارته، وحميّة الجاهلية تقابلها سكينة الإيمان. والأمر نفسه نلاحظه في مشتقات الجذر (ج ه ل) في القرآن المكّي، ولا سيّما المتأخّر منه؛ ففي سور الأعراف (الآية 199)، والفرقان (الآية 63)، والأحقاف (الآية 23)، والأنعام (الآية 35)، والزمر (الآية 64)، دعوة للمؤمنين بالإعراض عن الجاهلين، وعن كلّ ما يأتونه من أفعال وسلوك واعتقادات؛ فالعفو والمعروف في سورة الأعراف يأتي مقابلاً لـ«الجاهلين»، والطمأنينة والسكينة في سورة الفرقان تأتي في مقابلة تكبر وبطش «الجاهلين»، وأعمال المؤمنين في سورة القصص تأتي في مقابل أعمال «الجاهلين»... إلخ.

وفي الأمثلة كلّها، التي ذكرناها، أو في تلك التي لم نذكرها، هناك مقابلة أشمل تضع المؤمنين أو المسلمين في مقابل «الجاهلين»؛ أي الإسلام في مقابل الجاهلية. ومن هنا، نقول إنّ القرآن لم يعرّف الجاهلية على أنها نقيض العلم؛ بل بكونها نقيض الإسلام عقيدةً وشريعةً وحكماً؛ أي هي مقابل الدولة (الإسلامية)، بدليل أن لفظة الجاهلية لم تُستعمل في القرآن إلا بعد الهجرة إلى يثرب، حيث نزلت آيات التشريع والحكم. ويبدو الأمر جليّاً في سورة المائدة الطافحة بالأحكام والتشريعات؛ لذلك وردت فيها لفظة الجاهلية مقترنةً بالحكم؛ أي بالسلطة والدولة[76].

إنّ الجاهلية، في المحصّلة، «نظام» مناقض لنظام الإسلام لا يتحدّد بذاته؛ بل بكونه نقيضاً للإسلام.

يمكننا التعبير عن هذه المقابلة بصورة أخرى، فهناك طرفان هما «الجاهليون» من ناحية، و«المؤمنون» من الناحية الثانية، وهما يقفان على طرفي نقيض. «الجاهليون» الذين «لا مولى لهم»؛ وأمّا «المؤمنون»، فمولاهم الله؛ إذ هو الذي أنزل عليهم السكينة، ووقاهم شرّ الظنّ، وهو الذي حباهم بحكم يخلّصهم من قبح حكم الجاهلية، وهو الذي أذهب عن المؤمنات غير المتبرجات الرجس، وهو الذي أنزل السكينة على الرسول وعلى المؤمنين، وحماهم من «نتانة» الحمية الجاهلية. وإنّنا نجد في أسباب النزول ما يدعم ذلك، فقد استعمل القرآن لفظة الجاهلية في المناسبات التي عرف فيها المسلمون صعوبات ومشاكل في طريق تثبيت نظامهم الاجتماعي

76 - الأحكام الواردة في سورة المائدة كثيرة منها: أحكام العقود، الذبائح، الصيد، الإحرام، نكاح الكتابيات، الردة، أحكام الطهارة، حد السرقة، حد البغي والإفساد في الأرض، أحكام الميسر والخمر، كفارة اليمين، قتل الصيد في الإحرام، الوصية عند الموت، البحيرة والسائبة... إلخ.

والسياسي الجديد، فالمناسبات الأربع، التي نزلت فيها آيات الجاهلية، هي على التوالي: غزوة بدر، وغزوة أحد، وغزوة الأحزاب، وصلح الحديبية.

إننا إزاء طرف محدّد المعالم، وافر الأفعال، حَسنها، هو الله، في مقابل طرف مبهم، خاوي الفعل، شرّير، هو «الجاهلية». ولمّا كان الله هو الخير المطلق، فمن الضروري أن تكون الجاهلية هي الشرُّ المطلق؛ هذا ما عناه الرازي عندما كتب، في تفسيره للآية (33) من سورة الأحزاب، أنّ الجاهلية هي «أقبح المقالات وأركّها وأكثرها بطلاناً». وهذا ما يُفسّر تعريف بعض القدماء للجاهلية بكونها نقيض العالِمية[77]. إنّ الجاهلية لا تعرّف، هنا، بزمانها، أو بتاريخها، أو بمكانها؛ بل بكونها النقيض لكل ما هو مؤمن ومسلم. ولعلّ ما أورده ابن تيميّة، في معرض تحليله للفظة الجاهلية، يلخّص هذا التضاد الحدّي بين المفهومين، الجاهلية والإسلام. يقول: «ولهذا يُسمّي الله تعالى أصحاب هذه الأحوال «موتى» و«عمياً» و«صمّاً» و«بكماً» و«ضالين» و«جاهلين». ويصفهم بأنهم «لايعقلون»، و«لايسمعون». ويصف المؤمنين بـ«أولي الألباب» و«النهى»، و«أنهم مهتدون»، و«أنّ لهم نوراً»، و«أنهم يسمعون، ويعقلون»»[78].

وهذا ما عبّر عنه بوضوح أكثر أحد أهم المتخصّصين في «الجاهلية»، ونعني به جواد علي، فقد انتهى به نظره في «أمر الجاهلية» إلى أنّ «لفظة الجاهلية نعت إسلامي من تلك النعوت التي تطلق في العهود السابقة على حركة ما، أو انقلاب[79]، أطلقه المسلمون على ذلك العهد، كما نطلق اليوم نعوتاً وأسماء على العهود الماضية التي يثور عليها الناس، من مثل مصطلح (العهد المُباد)، الذي أُطلق في العراق على العهد الملكي منذ ثورة (14 تموز 1958)، ومثل المصطلحات الأخرى الشائعة في الأقطار العربية الأخرى، والتي أُطلِقت على العهود السابقة للثورات والانقلابات»[80]. وربما كان هشام جعيط يستحضر جواد علي عندما كتب أنّ القرآن هو الذي صاغ مفهوم الجاهلية تعبيراً منه عن الانفصال الجذري عن الماضي[81]. والصوغ، هنا، بمعنى الابتداع. ولمّا كان الإسلام ديناً ومدينةً؛ أي دولة كما بيّنا ذلك في المدخل، فإنّ الجاهلية، باعتبارها نقيضه أو غيابه لا يمكن إلا أن تكون أرضاً مجهلاً؛ أي خلاء.

77- يقول أبو هلال العسكري: «وكانت قريش تسمّى في الجاهلية العالِمية لفضلهم وعلمهم». الأوائل ، تحقيق محمد السيّد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، القاهرة، ط1، 1987، ص 65.

78 - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ص78.

79- لعله أراد القول «تطلق عند كل حركة أو انقلاب».

80- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص42.

81 - جعيط، هشام، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، تعريب المنجي الصيادي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1990، ص153.

ضمن هذه الرؤية ندرج ما ذهب إليه كلٌّ من روزنتال وطريف الخالدي وهشام جعيط. أشار روزنتال إلى إمكانية وجود علاقة صوتية ودلالية ما بين لفظ الجاهلية القرآني العربي واللفظ العبري جالوت (galuta) بمعنى الشتات[82]. وقسّم طريف الخالدي بلاد العرب قبل الإسلام إلى «بلاد العرب السعيدة» (Arabia Felix)، حيث العمران وأسباب العيش؛ و«بلاد العرب الموحشة (Arabia Ferox)[83]، حيث الخلاء والصحراء[84]. وقد نعت هشام جعيط عالم البداوة العربية المجاور للمجتمع الذي ظهر فيه الإسلام بكونه (no man's land culturel)؛ أي عالم الخواء والخلاء، عالم الصحراء، حيث لا عمران ولا تمدّن[85].

نخلص إلى أنّ الجاهلية القرآنية لا تحيل في الحقيقة على تاريخ أو وقائع؛ بل هي رمز الخلاء والشتات وانعدام العمران والمدنية؛ أي هي نقيض الإسلام بما هو مدينة وجماعة ونصّ وسلطة؛ أي دولة. هذا ما ألمع إليه ابن كثير عندما فسّر الجاهلية بكونها نظام حكم مناقضاً لنظام حكم الإسلام، مستدلاً بحكم جنكيزخان، الذي لم يحكم بما أمر به الله[86]. وإنه ليس من باب المصادفة أن تكون «فريضة» الزكاة ضمن الفرائض التي عرّف بها جعفر بن أبي طالب الإسلام، واحتجّ بها، بحضرة النجاشي ووفد قريش، على نعمة هذا الدين الجديد، وليس من باب المصادفة، كذلك، أن تكون هذه الفريضة السبب الرئيس في ردّة العرب بُعيد وفاة الرسول: إنّ الزكاة في الإسلام هي عنوان الدولة؛ بل هي شرط قيام الدولة[87].

إن الجاهلية القرآنية معنىً مجرد، أدى الدور نفسه الذي أدته فرضية «حالة الطبيعة» في فلسفة العقد الاجتماعي. فمن المعلوم أن حالة الطبيعة، بما هي مرحلة غياب الدولة كما كتب فلاسفة العقد الاجتماعي، هي فرضية منهجية أكثر منها واقعاً تاريخياً؛ إذ الغاية منها بيان قيمة العقد الاجتماعي في نقل الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الفوضى إلى النظام ومن الخوف والرعب إلى الأمن.

2. الجاهلية فضاءً أعرابياً:

كون الجاهلية فرضيةً منهجيةً شبيهةً بحالة الطبيعة في فلسفة العقد الاجتماعي لا ينفي ربطها بفضاء الأعراب في الجزيرة العربية، فلحالة الطبيعة لدى فلاسفة العقد الاجتماعي مستويان؛ مستوى

82 -Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant, Op.Cit, p. 34.

83 - Tarif Khalidi, Arabic historical thougth in the classical period, Cambridge university Press, 1994, p. 2.

84- تحدث جواد علي عن تقسيم ثلاثي لبلاد العرب يشتمل على: العربية السعيدة والعربية الصحراوية والعربية الصخرية. وتبدو تسمية العربية الصحراوية مرادفاً للعربية الموحشة. راجع: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص167-164.

85 - جعيط، هشام، الشخصية العربية الإسلامية، ص 26.

86 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج3، ص 119.

87 - للمزيد من التفاصيل راجع: الحاج سالم، محمد، من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية: قراءة إناسية في نشأة الدولة الإسلامية الأولى، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2014.

نظري عُدّت بمقتضاه فرضيةً منهجيةً؛ أي هي حالة لا وجود تاريخياً لها، ومستوى إجرائي عُدّ بمقتضاه الهنود الحمر في أمريكا أقرب النماذج التاريخية لإنسان حالة الطبيعة. وعلى هذا الأساس رأى هوبز أنّ وجود الهنود الحمر لم يكن نتيجة عقد اجتماعي؛ بل هم انبجسوا من الأرض كالفطر[88]، وتابعه في ذلك جون لوك في قولته الشهيرة: «وهكذا كان العالم كلّه، في البدء، مثل أمريكا»[89].

انطلاقاً من هذا المستوى الإجرائي نرى أنّ فضاء الأعراب أقرب النماذج التاريخية للجاهلية، باعتبارها النقيض المطلق للإسلام[90]، فقد ربط الرسول، في تأنيبه أبا ذرٍّ، بين الجاهلية والأعرابية؛ وأبو ذر نفسه ربط بين الأعرابية والصحراء؛ إذ صرخ مستنكراً لمّا نفاه عثمان إلى صحراء الربذة: «رَدّني عثمان بعد الهجرة أعرابياً»[91]. ونجد هذا الربط بين الجاهلية والفضاء الأعرابي واضحاً في نصٍّ لأبي هلال العسكري: «أخبرنا أبو القاسم... قال: بعث عمر سليمان بن ربيعة على جيش، وسار معه عمرو بن معد يكرب وطليحة الأسدي، فلقوا العدوّ فهزموهم وأصابوا غنائم كثيرة، فلمّا قفل قسّمها، وأمر أن تعرض عليه الخيل، فكان يسهمها ولا يسهم إلا لكلّ عتيق، فمرّ به فرس لعمرو وفيه غلظ، فقال سليمان: إنه لهجين، وما أريد أن أسهمه، فغضب عمرو وقال: أجل ما يعرف الهجين إلا الهجين، فقدم إليه الأشتر وكان من رهطه فقال: **يا عمرو ما تراك إلا سلبت الحال[92] التي تكون عليها بالبادية، أما تعلم أنّ هذا الإسلام، وأنّ أمر الجاهلية قد اضمحلّ؟»**[93].

---

88 - Thomas Hobbes, Leviathan, Oxford University Press, Ely House, London, 1651, P. 1, ch.13, p. 97.

89 - لوك، جون، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص 166.

90 - في الحقيقة لا يمكن للبداوة أو الأعرابية وما في دائرتها من البدائية والتوحش إلا أن تكون فرضية عمل أكثر من إحالتها على وقائع وتواريخ. إنّ البدويّ تجريد (abstraction) ومثال (Idée) أكثر منه واقعاً وذلك للأسباب الآتية:

على الرغم من أنّ حياة البداوة تتميّز بالتنقل من مكان إلى آخر، من الخطأ تعريف البدوي بالحركة. إنّ البدويّ، مقارنة بالمهاجر (le migrant) لا يغادر مكانه، على الرغم من قساوته وجحوده. إنه لا يريد المغادرة؛ إنه يتمسك بهذا الفضاء الوسيع ويستمسك به. وهو بذلك يخلق البداوة تحدياً لهذا الفضاء القاسي؛ إنه يتحرك في مكانه.

على الرغم من أنّ البدوي يملك أرضاً يقف عليها، لا يسيطر عليها؛ لأنه لا يملك نقاط ارتكاز أو مسلكاً واضحاً. إن أرض البدوي ليست أرضاً؛ إنها مجرّد حامل (support) أو سطح؛ إنها أرض تنسلب باستمرار نتيجة زحف الرمال والسهوب. وعلى الرغم من تمسك البدوي بهذا الفضاء، لا يعمل سوى على إضافة الصحراء إلى الصحراء والسهوب إلى السهوب. لذلك يعرّف البدوي بأنه مسلوب الأرض بامتياز (le Déterritorialisé par excellence).

على الرغم من وضوح حياة البدوي وبساطتها، من الصعب تعريف البدوي بدقة فمعطيات البداوة تزاحمها معطيات الهجرة والسفر والتنقل والانتجاع... إلخ.

على الرغم من كون البداوة هي أصل العمران، كما يقول ابن خلدون، ليس للبدو تاريخ؛ بل إن تاريخ البدو يبدأ عند زوالهم عن طريق الدولة. إنّ المدن هي الــتي تصنع التاريخ. إن تاريخ هزيمة البدو هو نفسه تاريخ انتصار الدولة أو الدين. للمزيد من التفاصيل راجع:
Gilles. Deleuze et Félix. Guattari, «Traité de nomadologie: la machine de guerre», in Capitalisme et Schizophrénie. T2. Paris, 1980, p. 471 et suite.

91 - البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، دار الفكر، بيروت، 1996، ج6، ص 168.

92 - جاء في لسان العرب (مادة سلب): كلّ شيء على الإنسان من لباس فهو سَلَبٌ. ويقال للرجل ما لي أراك مُسلَبا؟ وذلك إذا لم يألف أحداً ولا يسكن إليه أحد، وإنما شُبّه بالوحش؛ ويقال: إنه لوحشي مُسلَب أي لا يألف، ولا تسكن نفسه.

93 - أبو هلال العسكري، الأوائل، ص308. التسويد من عندنا.

سبق أن قلنا إنّ من نقائص الدراسات الحديثة أنّها لم تستثمر، في مسعاها لتعريف الجاهلية، كلّ المادة المعجمية التي يوفرها الجذر (ج ه ل)؛ فهي بحكم ارتهانها للبرادايم القديم، الذي حصر الجاهلية في البعد الزمني، لم تولِ اهتماماً للبعد الفضائي/ المكاني الذي لم يخلُ منه معجم منذ «جمهرة» ابن دريد. نجد هذا البعد في المشتقّات الآتية:

- المجهل: المفازة لا أعلام بها.
- أرض مجهل: لا يهتدى فيها، وأرضان مجهل، وأرضون مجهل.
- أرض مجهولة: لا أعلام بها ولا جبال.

إنّ الجهل في هذه المشتقات لا يرتبط بالعلم، أو الخبرة، وإنّما بالأرض المجهل؛ أي بالصحراء، وقد أكّدت ذلك الشواهد الشعرية التي استعملتها المعاجم. والصحراء هي فضاء الأعراب، والأعراب هم بادية العرب[94]، وفضاء البدو هو فضاء قِيَم وممارسات نعتها المسلمون بالجاهلية. ويعدّ الظنّ والحمية والتبرّج سلوكاً أعرابياً بامتياز؛ لارتباطه الوثيق بالصحراء؛ بل لا يمكن أن يكون إلا نتاجاً صحراوياً.

لقد نعت القرآن الأعراب، في سورة التوبة، بكونهم يجهلون الحدود. وكنّا قد بيّنا في كتابنا «مفهوم الدهر» أنّ الحدود التي فُسِّرت بمعنى الشرائع أو القيم هي قبل كل شيء حدود بالمعنى المادي، فالصحراء فضاء بلا حدود وزمان بلا بداية ولا نهاية (الدهر)؛ ولذلك سلوكهم بلا ضوابط ولا حدود، شأن الظنّ (اتباع إرادة النفس وعدم الرجوع إلى علم يُحتجُّ به) والحمية (إصرار على الامتناع بغير حجة مقنعة)، والتبرّج (فائض جنسي)[95]. فقد ربط القرآن المكّي بين الجهل والفوضى الجنسية في مناسبتين على الأقل؛ فاستعمل لفظة «جاهلين» في سورة النمل (الآية 55) لنعت قوم لوط، كما استعملها في سورة يوسف (الآية 33) لنعت المستجيبين لغواية النساء. وربط القرآن، في موضع آخر، بين الظنّ والإقامة في البراري؛ فقد نُعت الأعراب في سورة الفتح (الآيتان 11 و12) بأنهم قوم بور لاتّباعهم الظنّ: (سَيَقُولُ لَكَ ٱلْمُخَلَّفُونَ مِنَ ٱلأَعْرَابِ شَغَلَتْنَآ أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَٱسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُمْ مِّنَ ٱللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً) ¨ (بَلْ ظَنَنْتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَداً وَزُيِّنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ وَكُنتُمْ

94 - قسّم ابن تيمية كل شعب من شعوب المعمورة إلى بادية وحضر، فكان الأعراب بادية العرب، والأكراد بادية الفرس، والأرمن بادية االروم، والتتار بادية الترك. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الحجيم، ص 147.

95 - حول الصحراء والفضاءات المنبسطة عموماً، باعتبارها فضاء يفيض جنساً، راجع: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج19، ص 99-98. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج6، ص364. وراجع كذلك: جعيط، هشام، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1993، ص301.

قَوْماً بُوراً). وجاء في (لسان العرب) أنّ الأرض البور هي «الأرض التي لم تُزرع والمعافي المجهولة والأغفال ونحوها».

تبرز الجاهلية فضاء أعرابياً بلا حدود هو النقيض المطلق للدين عموماً وللإسلام تخصيصاً؛ أي هو الحالة التي لا يكون فيها دين ولا إسلام عقيدة وشريعة وسلطة؛ ولم يكن هناك أبلغ من جعفر بن أبي طالب في وصف هذه الحالة «الطبيعية» عندما «أقرّ» في حضرة النجاشي: «كنّا قوماً لا نُحلّ شيئاً ولا نحرّمه»[96]. ونحن لا نحتاج، في هذا السياق، سوى للتذكير بخصائص المجتمعات البدوية كما حدّدها عالم الاجتماع بيار كلاستر؛ إذ نعت هذه المجتمعات بكونها مجتمعات اللادولة، تعيش بلا عقيدة، وبلا شريعة، وبلا سلطة.

وإذا كانت الجاهلية، باعتبارها فضاءً أعرابياً، أشبه ما تكون بحالة الطبيعة، فإنّ الإنسان الجاهلي هو، أيضاً، شبيه بالإنسان الطبيعي الذي يأكل الجعلان والخنافس والحيّات والعقارب، ويفترش الأرض، ويلتحف السماء، كما قال المغيرة بن زرارة. والذي نجد صورته «الكاملة» في لامية الشنفرى المعروفة باسم «لامية العرب». لقد شاعت هذه القصيدة قديماً وحديثاً على أنها تمثل «أصيل القيم، وسمح الأخلاق، وأنموذجاً في كمال الرجولة الذي تعلّقت به أماني الجماعة في عالم البداوة القديم»[97]. غير أنّ أقلاماً أخرى خالفت هذا الرأي، بطريقة أو بأخرى، وذهبت مذهباً معاكساً، رأى محمد مهدي البصير أنّ هذه اللامية مسيئة للعرب؛ بل هي شعوبية تصف العرب باللصوصية وقتل النساء والأطفال وأكل التراب[98]، والرأي نفسه نجده لدى باحث آخر ذهب إلى أنّ افتخار الشنفرى بقذارة شعره، وبقتله النساء، وبالاعتداء على الغير، يجعل لاميته «لا تستحقّ أن تنسب للعرب الذين طهّرهم الإسلام ونظّفهم، وحرّم عليهم الاعتداء وقتل النفس البشرية المحرّمة»[99]؛ لذلك يرى أنّ سبب تسميتها لامية العرب إنما هو «نتيجة العصر الأموي الذي جرت فيه الإثارة العنصرية والقومية العربية وتغليب العنصر العربي والمفاهيم الجاهلية»[100]؛ بل إنه يرى، مع آخرين، أنّ لامية

96 - ابن كثير، البداية والنهاية، ج3، ص80.

97 - المناعي، مبروك، «أزلّ تهاداه التنائف أطحل: قراءة في "لامية العرب" للشنفرى»، حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب-جامعة منوبة، العدد 45، سنة 2001، ص147.

98 - أورد الناقد هذا الرأي في معرض تعليقه على ميمية الحطيئة التي مطلعها (الطويل):

وطاوي ثلاثٍ عاصبِ البطن مرملٍ بتيهاء لم يعرف بها ساكن رسما

وبدا غرض القصيدة وكأنها ردّ على الشنفرى بما احتوت عليه من فخر بكرم العرب وبالخصوص مشهد علاقة الإنسان بالحيوان (حمار الوحش). البصير، محمد مهدي، عصر القرآن، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1987، ص 78. وبخصوص ميمية الحطيئة راجع: ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، دراسة وتبويب مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص179-178.

99 - بفروبي، سيّد محمد موسوي، دراسة نقدية في تسمية لامية العرب، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، العدد11، خريف 2012، جامعة سمنان (إيران) وجامعة تشرين (سورية)، ص142.

100 - المرجع نفسه، ص 146.

الطغرائي المسماة «لامية العجم» هي أقرب إلى الروح العربية من لامية الشنفرى[101]. وينتهي إلى أنّ الأجدر بالنقاد أن يسمّوها «لامية الأعراب»[102].

تأسيساً على هذه الآراء، نذهب إلى أنّ صورة الشنفرى في اللامية أقرب إلى الإنسان الطبيعي، أو الإنسان البدائي، وأنّ لاميته، تبعاً لذلك، بُنيت على رؤية متغوّلة[103]. وبالفعل، بُنيت القصيدة على ثنائية «تأنّس الطبيعة وتطبّع الإنسان»[104]، حيث تحوّل الشنفرى، في خاتمة القصيدة، إلى وحش من وحوش الصحراء، وتحديداً إلى ذئب؛ وللذئب مكانة مهمّة في حياة سكان الصحراء، فلمّا كان النهب والسلب والغزو قيماً إيجابية عند البدوي فإنّه يحترم الذئب، فهما يتماثلان في التوّحد واجتياز الصحراء وكسب لقمة العيش بالإغارة والسلب والنهب وسرعة العدو[105]. وبذلك انفصل الشنفرى عن الجماعة الإنسانية، واندمج في الطبيعة الصحراوية بوصفه أحد مخلوقاتها. وقد تمّ هذا التحوّل بصورة تدريجية، وبوساطة طقوس عديدة، منها «ذاك القذَر العالق بشعره الطويل منذ عام. فكما أنّ المؤمن يتطهّر ليلتحق بالملكوت الذي يخلص روحه من الإثم، كذلك يتقرّب الشنفرى إلى روح الصحراء بأن يظل عاماً يتعرّض للقذر، حتى إذا هام على وجهه في الصحراء لم تنكر مخلوقاته من أمره شيئاً غريباً عنها في الرائحة والمظهر والسرعة والتأقلم»[106].

لا تكمن قيمة الجاهلية في كونها فترة تاريخية، فهي أبعد من أن تكون من مجال التاريخ، ولا في كونها سلوكاً يتعلق بمجتمع بعينه، ولكنها تكمن في قيمتها المنهجية؛ فهي فرضية عمد إليها القرآن لبيان نور الإسلام. ولا تكمن قيمة هذه الفرضية في بعدها النظري وحسب؛ بل تجاوزته إلى البعد الإجرائي، فصورة الأعراب إنما هي أنموذج يقرّب مفهوم الجاهلية إلى الأذهان، مثله مثل «المجهل»، أو «الأرض المجهل»، أو «الأرض المجهولة».

---

101 - المرجع نفسه، ص 147. وانظر أيضاً: غريب، محسن ظافر، أصل لامية الشنفرى، الحوار المتمدن، العدد 2762، سنة 2009، على الرابط الآتي:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=183787

102 - موسوي، سيّد محمد، دراسة نقدية في تسمية لامية العرب، ص 147.

103 - ليس من باب المصادفة أن ينظم الشاعر الصعلوك تأبط شراً لامية يفتخر فيها بأنه نكح الغول. راجع: ديوان تأبط شّرا، جمع وتحقيق علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1984، ص166-162. وكذلك داليته ص 77. وراجع كذلك الحوار الذي دار بين ابن القارح وتأبط شراً في: رسالة الغفران، تحقيق بنت الشاطئ، دار المعارف، مصر، ط9، 1977، ص359؛ حيث سأله ابن القارح: «أحقّ ما روي عنك من نكاح الغيلان؟ فيقول: لقد كنّا في الجاهلية نتقوّل ونتخرص، فما جاءك عنّا مما ينكره المعقول، فإنه من الأكاذيب.

104- صبحي، محيي الدين، «الرؤية المتغوّلة: لامية العرب للشنفرى»، منشور ضمن قصائد رؤيوية من العصر الحديث إلى الجاهلية، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1988، ص 175.

105 - للمزيد من التفاصيل راجع: الصويان، سعد العبد الله، الصحراء العربية: ثقافتها وشعرها عبر العصور: قراءة أنثروبولوجية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص635 وما بعدها.

106 - صبحي، محيي الدين، الرؤية المتغوّلة، ص 192-191.

وإننا نجد في قصة النبيّين المؤسسين للإسلام صورة واضحة لهذه الفرضية المنهجية: كتب الثعلبي بشأن نزول آدم إلى الأرض: «فانطلق آدم من أرض الهند إلى أرض مكة لزيارة البيت، وقيّض الله له ملكاً يرشده، **فكان كلّ موضع يضع عليه قدمه عمراناً وما تعدّاه مفاوز وقفاراً**»[107]. ونقل أبو هلال العسكري عن مقاتل بن سليمان: «أثرت قدم إبراهيم عليه السلام في الصخر كتأثير أقدام الناس في ذلك الزمان في الصخور، **إلا أنّ الله تعالى سوّى تلك الآثار وعفاها ومسحها سوى أثر قدم إبراهيم عليه السلام** تكرمة له وإرادة لتخليد ذكره»[108]. إذا كان من الواضح، من خلال هذين الخبرين، ارتباط الأنبياء والنبوة بالعمران، فمن الأوضح ارتباط الجاهلية بالمفاوز والقفار، وبكل ما هو منذور للتلاشي. إنها فضاء بلا معالم (espace sans repères) كما كتبت جاكلين الشابي[109].

الخاتمة

لم تكن «الجاهلية» محلّ «إجماع» المسلمين طول تاريخهم؛ إذ تنازعوا معناها، واختلفوا فيه أيّما اختلاف. ولقد كان من الواضح أنّ مردّ ذلك الاختلاف قد ارتبط بلفظ الجاهلية نفسه، فقد كان لفظاً مجهول الصيغة والتركيب، ومكتظّ المعاني والدلالات. وبالإضافة إلى ذلك، تعرّضت اللفظة إلى عملية استئصال دلالي بتأثير التطورات التاريخية.

ولقد انتهى بنا البحث إلى أنّ الجاهلية ليست فترة زمنية، ولا هي سلوك؛ بل هي فرضية منهجية ذات بعدين: نظري وإجرائي. فأمّا النظري، فهي الصورة النقيضة للإسلام؛ أي هي الحال التي يكون فيها الناس ولا إسلام (والإسلام نفهمه هنا بمعنى الدين عموماً، وبمعنى النظام الشامل للحياة؛ أي بمعنى الدولة)، وأمّا الإجرائي، فهي عالم الصحراء والخلاء، حيث مجتمعات اللادولة التي يسميها القرآن الأعراب.

هؤلاء الأعراب، سكان الصحراء والمفاوز والقفار، يقدّمهم القرآن على أنهم يمثلون الحالة القصوى للكفر: (ٱلۡأَعۡرَابُ أَشَدُّ كُفۡراً وَنِفَاقاً وَأَجۡدَرُ أَلاَّ يَعۡلَمُواْ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)[110]. ومن المثير للانتباه أن أجمعت كتب التفسير، قديمها وحديثها، على الربط بين كفر الأعراب وإقامتهم بالصحراء؛ وقد لخّص الشيخ الطاهر بن عاشور هذا الارتباط بين الصحراء والكفر بالقول: «فإن الأعراب لنشأتهم في البادية كانوا بعداء عن مخالطة أهل العقول المستقيمة، وكانت

107 - الثعلبي، قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، دار الفكر، بيروت، 2000، ص37. التسويد من عندنا.

108 - أبو هلال العسكري، الأوائل، ص 65. التسويد من عندنا.

109- Jacqueline Chabbi, Le Coran décrypté (Figures bibliques en Arabie), Fayard, 2008, p. 28.

110 - التوبة 9/97.

أذهانهم أبعد عن معرفة الحقائق وأملأ بالأوهام، وهُم لبعدهم عن مشاهدة أنوار النبي -صلى الله عليه وسلم- وأخلاقه وآدابه، وعن تلقي الهدى صباحَ مساءَ، أجهلُ بأمور الديانة، وما به تهذيب النفوس، وهم لتوارثهم أخلاق أسلافهم، وبعدهم عن التطورات المدنية التي تؤثّر سُمّواً في النفوس البشرية، وإتقاناً في وضع الأشياء في مواضعها، وحكمةً تقليديةً تتدرّج بالأزمان، يكونون أقرب سيرةً بالتوحش، وأكثر غلظةً في المعاملة، وأضيع للتراث العلمي والخلقي؛ ولذلك قال عثمان لأبي ذرّ لما عزم على سكنى الربذة: تَعَهَّد المدينةَ كيلا ترتَدَّ أعرابياً»[111]. وربمّا هذا ما يُفسرّ إطلاق اللغة العربية اسم «الكافر» على الصحراء.

111 - ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، المجلد 11، ص 12-11.

قائمة المصادر والمراجع

العربية:

- ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987.
- الأزهري، أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ومحمود فرج العقدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د.ت).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط1، 2002.
- «البداوة والتحضر في المجال العربي»، مجلة الاجتهاد، العدد17، السنة4، خريف 1992، بيروت، ص6-7.
- البصير، محمد مهدي، عصر القرآن، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1987.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1996.
- بفروبي، سيّد محمد موسوي، دراسة نقدية في تسمية لامية العرب، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، العدد11، خريف 2012، جامعة سمنان (إيران)، وجامعة تشرين (سورية)، ص ص 131-150.
- البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، دار الفكر، بيروت، 1996.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي – مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، (د.ت).
- البيهقي، أبو بكر، الجامع لشعب الإيمان، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003.
- تأبط شرا، ثابت بن جابر، ديوان تأبط شرّا، جمع وتحقيق علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1984.
- الترمذي، أبو عيسى محمد، الجامع الكبير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996.
- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية، د. جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.
- ابن تيمية، تقي الدين، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنّة المحمدية، القاهرة، ط2، 1950.
- الثعلبي، أبو إسحاق، قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، دار الفكر، بيروت، 2000.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998.
- جعيّط، هشام:

- الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، تعريب المنجي الصيادي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1990.

- في السيرة النبوية 2: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007.

- الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1993.
- ابن الجوزي، أبو الفرج، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي- دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002.
- الجوهري، أبو نصر، تاج اللغة وصحاح العربية، دار الحديث، القاهرة، 2009، ص 208.
- الحاج سالم، محمد، من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية: قراءة إناسية في نشأة الدولة الإسلامية الأولى، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2014.
- ابن حبيب، محمد، المحبّر، تصحيح الدكتورة إيلزه ليختن شتيتر، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، (د.ت).
- الحطيئة، أبو مليكة جرول بن أوس، ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، دراسة وتبويب مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
- الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين بن عبد الله العمري ومطهر بن علي الأرياني ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999.
- الدينوري، أبو حنيفة، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، منشورات الشريف الرضي، القاهرة.
- ابن دريد، الاشتقاق، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.
- جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987.
- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981.
- الرحموني، محمد، المدينة الجاهلة في فلسفة الفارابي: نحو استئناف نظر، الكراسات التونسية، تونس، العدد 200/199، الثلاثية الرابعة 2006، والثلاثية الأولى 2007، تونس، ص ص99-125.

- في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القرآني ومفهوم البداوة الخلدوني، مجلة إضافات، بيروت، العددان الثالث والرابع، صيف وخريف 2008، ص ص 82-96.
- مفهوم الدهر، في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.
- الزمخشري، أبو القاسم:

- أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

- تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2009.

- ابن سعد، محمد، الطبقات، تحقيق محمد علي عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001.
- ابن سليمان، مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، دراسة وتحقيق عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002.
- السهيلي، أبو القاسم، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت).
- صبحي، محيي الدين، قصائد رؤيوية من العصر الحديث إلى الجاهلية، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1988.
- الصويان، سعد العبد الله، الصحراء العربية: ثقافتها وشعرها عبر العصور: قراءة أنتروبولوجية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- الطبري، محمد بن جرير:

- تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، سلسلة روائع التراث العربي، بيروت، ط2، 1967.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، مختصر تاريخ دمشق، تحقيق سكينة الشهابي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1989.
- العسكري، أبو هلال، الأوائل، تحقيق محمد السيّد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، القاهرة، ط1، 1987.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن أبي بكر، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،

تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، منشورات محمد علي بيضون-دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.

- علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات جامعة بغداد، ط2، 1993.
- الغانمي، مهدي حارث مالك، الجاهلية في القرآن الكريم: قراءة في الدلالة، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العراق، المجلد 9، العدد 1، سنة 2010، ص ص -63 86.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت).
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله، فضل العرب والتنبيه على علومها، تحقيق وليد محمود خالص، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1998.
- القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2006.
- ابن كثير، أبو الفداء:

- البداية والنهاية، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1996.

- تفسير القرآن االعظيم، منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

- الفصول في سيرة الرسول، تحقيق محمد العيد الخطراوي ومحي الدين مستو، مؤسسة علوم القرآن، دمشق- سورية، ط3، 1403ه.

- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط1، 2005.
- مسلم، ابن الحجاج، صحيح مسلم، برّ 63، دار طيبة، الرياض، ط1، 2006.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.
- المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق بنت الشاطىء، دار المعارف، مصر، ط9، 1977.
- معلوف، يوسف، المنجد في الأدب واللغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط19، (د.ت).
- المناعي، مبروك، «أزلّ تهاداه التنائف أطحل: قراءة في «لامية العرب» للشنفرى»، حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب-جامعة منوبة، العدد 45، سنة 2001، ص ص 141- 156.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت).

- موجز دائرة المعارف الإسلامية، إعداد إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتاوي وعبد الحميد يونس، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998.
- النويري، شهاب الدين، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسن نور الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- لوك، جون، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط3، 1998.
- يعقوب، إيميل، المعاجم اللغوية العربية: بداءتها وتطوّرها، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1985.
- اليعقوبي، أبو العباس أحمد، تاريخ اليعقوبي، تحقيق عبد الأمير مهنا، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 2010.

الأعجمية:

- Carter Michael, «Arabic lexicography», in Religion Learning and Science in the Abbasid Period, M.Young et al., eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Chabbi, Jacqueline, Le Coran décrypté (Figures bibliques en Arabie), Fayard, 2008.
- Deleuze, Gilles, et Félix, Guattari, «Traité de nomadologie: la machine de guerre». in Capitalisme et Schizophrénie. T2, Paris, 1980.
- Dory, Rina, «the Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making», Studia Islamica n 83, Maisonneuve-Larose; Paris, 1996, pp. 3348-.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, Oxford University Press, Ely House, London, 1651.
- Khalidi, Tarif, Arabic historical thought in the classical period, Cambridge university Press, 1994.
- Rosenthal, Franz, Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam, Brill, Leiden-Boston, 2007.

- Webb, Peter, «AL-Jahiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings», Der Islam: Journal of history and culture of the middle east, Vol 91 number 1. 2014, Hamburg, pp. 6994-.
- Wright, W, a grammar of the arabic language, 3édition, Cambridge university press, 1896.

المواقع الإلكترونية

- http://eprints.soas.ac.uk/185511//Webb_3618.pdf
- http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=183787

عودة الدين إلى الفضاء العمومي في مساءلة المشروع العلماني

د. عزيز الهلالي**

«إن الشعب الذي يؤمن أفراده إيماناً متحمّساً بولادة العذراء أكثر من إيمانه بنظرية التطوّر، هل يمكن أن يُطلق عليه أمّة متنورة؟»*

الملخص التنفيذي:

في الوقت الذي أعلنت فيه العلمانية عن نهاية المفعول الاجتماعي للدين، يُفاجأ العالم بعودته القوية، الأمر الذي استوجب مساءلة المشروع العلماني؛ أهذه العودة تعني أفول سحر العلمانية، أم أنها عودة تفتقر إلى مكونات التأثير في الفضاءات العمومية؟ تقف هذه الدراسة المقارنة على حقيقة مفادها أن الخطاب العلماني في غياب الخطاب الديني أعرج، وأن الخطاب الديني من دون الخطاب العلماني أصم. وإذا كانت هذه الجدلية أبانت عن مرونة اندماج الدين في النسق الليبرالي، فإنها طرحت، في المقابل، صعوبة اندماج معتقدات دينية للأقليات الثقافية.

تقديم:

عاد موضوع العلمانية من جديد إلى واجهة البحث الأكاديمي والنقاش الإعلامي في سياق عُرِف «بعودة الدين»، أو «إحياء الدين». ومن ثمة، احتدمت نقاشات، من داخل حقول معرفية مختلفة، حول الشروط الذاتية والموضوعية المتحكّمة في هذه العودة، وعن دلالتها الرمزية في الزمن الراهن.

في الواقع سرت رعشة خوف من جرّاء هذه العودة إلى شرايين الخطابات العلمانية؛ لأن عودة الدين إلى الفضاء العمومي أفزع قناعاتها اليقينية، ولا سيّما أنّ أحداثاً تاريخية قضت بكلمة

* Garry Wills, The day the Enlightenment Went Out (The New York Time) in: http://www.nytimes.com/2004/11/04/opinion/the-day-the-enlightenment-went-out.html

** باحث في الفلسفة متخصص في الفلسفة السياسية المعاصرة، تطوان - المغرب.

الفصل بين الفضاء الديني والسياسي، ثم إن عقل التنوير أعلن انتصاره، وبذلك انتهت حكاية عودة اللاعقل إلى حضرة العقل، أو لنقل عودة المهزوم إلى البناء الليبرالي العلماني القوي. لم تسمح الحداثة الليبرالية للفضاء الديني، سوى بحيّز خاصٍّ يؤدي فيه وظائفه الروحية، وشعائره الدينية، وطقوسه الرمزية. وبموجب هذا التقنين للمجال الديني، لم تعد تملك المؤسسات الكنسية سلطة الامتداد إلى الفضاء العام، لتؤدي أدواراً سياسية واجتماعية.

لكن إذا نظرنا إلى جهة المنطلقات التصورية التنويرية، فقد نكتشف انفراط عقد اكتمالها من حلقات البناء التنويري، بسبب انفلات سيرورتها من عقال العقل. وتصبح الضرورة إلى إعمال النظر من جديد، فيما شُيِّد على أساس المطلق من مفاهيم، واجباً منهجياً ومعرفياً لإنقاذ مسار النسق الليبرالي من الانحراف. وفي ضوء هذا الرهان، بزغت دعاوى فكرية تؤسس لتصوّر جديد يعيد بناء العلاقة بين الدين والعلمانية. وظهرت مشاريع فكرية انتدبت لنفسها عناوين مختلفة، مثل: «عصر علماني»، «ما بعد العلمانية»، «تعميم الدين»... نودُّ ملاحقة أطروحات هذه المشاريع، مع توظيف المنهج المقارن، للوقوف عند حدود التقاطع والانفصال.

يهمنا في هذه الدراسة الوقوف عند تصورات جديدة حاولت أن تُقارب إشكالية الدين والعلمانية من منظور مغاير. يتعلق الأمر بتشارلز تايلور[1]، ويورغن هابرماس[2]، وطلال أسد[3]، وخوسيه كازانوفا[4]. ما يجمع بين هؤلاء هو جدّة الرؤية المنهجية، التي تتوزّع أفقاً تاريخيّاً (تايلور)، ونظراً فلسفياً (هابرماس)، ومبحثاً أنثروبولوجياً (أسد)، ودراسةً تجريبيةً-سوسيولوجية مقارنة (كازانوفا). أمّا ما يفرّق بينهم، فهو مساحة الاهتمام الجغرافي. يصرح تايلور في كتابه العمدة (عصر علماني) (2007) أن مجال اشتغاله يهم الشمال الأطلنطي فحسب. أمّا هابرماس، فإنه مسكون باهتمامه بالغرب الأوربي. في حين نجد اهتمام أسد يشتمل على حضارات المجتمعات الإسلامية. وأخيراً،

1 - تشارلز تايلور (1931 -...): فيلسوف كندي من مونتريال- كيبيك. يُعرف باهتماماته في حقل الفلسفة السياسية وفلسفة العلوم الإنسانية والتاريخية. حاصل على عدة جوائز تقديراً لأعماله الرصينة والعلمية. ويحظى بتقدير خاص في صفوف رجال الفكر الفلسفي. من أهم أعماله (عصر علماني) و(مصادر الأنا، تكون الهوية الحديثة)..

2 - يورغن هابرماس (1929 -...): ألماني، وُلد في مدينة ديسلدوف في ألمانيا. تتوزّع اهتماماته الفكرية بين الفلسفة والسوسيولوجيا. أمّا مشروعه الفلسفي، فيقوم على إعادة بناء النظرية النقدية؛ ويعدُّ من الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت. من أهم أعماله: (نظرية الفعل التواصلي) و(التحول البنيوي للفضاء العمومي)...

3 - طلال أسد (1932 -...): أستاذ علم الأنثروبولوجيا في جامعة نيويورك؛ وهو ابن محمد أسد ليوبولد فايس اليهودي الأوكراني، الذي اعتنق الإسلام، وترجم القرآن الكريم ترجمةً محكمةً إلى اللغة الإنجليزية. تندرج مساهمة أسد الفكرية في مجال الأبحاث ما بعد الاستعمارية. من أهم أعماله (جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام...) و(تشكيلات العلمانية المسيحية والإسلام والحداثة)...

4 - خوسيه كازانوفا (-1951...): وُلِد في سرقسطة الإسبانية. أستاذ سوسيولوجيا الدين في جامعة جورج تاون، وحاصل على جائزة ثيولوجيا. من أهم أعماله (الأديان العامة في العالم الحديث)، الذي تُرجِم إلى خمس لغات منها العربية والإندونيسية.

نجد كازانوفا يضبط جغرافيته على إيقاع مجتمعات أوربا الشرقية والمجتمعات الناطقة باللغتين الإسبانية والبرتغالية.

في هذه الدراسة المقارنة، نودُّ طرح بعض الأسئلة التي تهمُّ عودة الدين إلى الفضاء العمومي، وسنحاول أن نبحث لها عن إجابات من داخل ثنايا أعمال المفكرين المُشار إليهم أعلاه. في هذا المبحث يمكن أن نبلور أسئلتنا على الشكل الآتي: هل تعني العلمانية أفول الدين من الفضاء العمومي، أو لنقل خوصصة الدين؟ وهل الفصل بين الدين والعلمانية من مقوّمات الحداثة؟ وهل عودة الدين تعني نهاية العلمانية؟ هل نظرية العلمنة، بلغة كازانوفا، مجرّد أسطورة؟ وهل يمكن تعميم العلمانية على جميع المجتمعات؟

وظيفة الدين

عرف الدين، من منظور تايلور، تراجعاً على مستوى التأثير في الحياة المعاصرة، ولكن هذا التراجع لا يمكن تفسيره بوصفه سقوطاً نهائياً للدين. صحيح أن التحولات، التي عرفتها أوربا في مجالات العلم والصناعة والتقنية والمعرفة...، ساهمت في تقهقر الدين، وانحباسه في مساحة ضيّقة، لكن الدين سيظهر في لحظات سياقية أخرى بأشكال جديدة، مفنّداً ادعاء الرأي الذي استقرّ على فكرة مفادها أن سيادة العلوم الحديثة قد حاصرت قوة الدين من دون رجعة. لقد ظهرت الحاجة إلى «الكائن الأعلى» حاجة ضرورية أنطولوجياً وروحياً. فحكاية «موت الإله» لا يمكن تبريرها تحت قوة مسارات ملتوية أعادت تشكيل الدين.

يدافع تايلور عن ضرورة الحاجة إلى الدين، من خلال مقدّمته من كتاب (عصر علماني)، حيث يُشير إلى مفهوم «الامتلاء». يحصل الامتلاء من تجربة خاصّة، قد تكون حزناً، أو قلقاً، أو مخاوف... إنها لحظة يُقيم فيها الإنسان مسافةً مع العدم. فالإحساس بالعدم، في غياب مرجعية أخلاقية، يعني التيه خارج بوصلة الشعور الداخلي. ففي فقدان القوة الداخلية، يظلّ ما هو مزعج ومخيف «فقدان الإحساس بمكان الامتلاء»[5]. ويبدو أن هذه اللحظة لا يتحمّل فيها الإنسان شعوراً بخواء داخلي. ومن أجل استعادة القوة، فإن التجارب التي تحصل في حياتنا «تساعدنا على تحديد مكان الامتلاء، حيث نوجّه أنفسنا أخلاقياً وروحياً»[6]، مثل «حضور الله، أو صوت الطبيعة، أو قوة تتدفّق عبر كلّ شيء»[7]. أيساعد هذا الشعور بالامتلاء على تحديد مفهوم الدين أم أن الدين يمتنع عن وضعه في إطار ضوابط ثابتة؟

5 - Taylor Charles, A Secular Age (Harvard University Press, 2007), p. 6.

6 - Ibid., p.6.

7 - Ibid., p.6.

في هذه النقطة بالضبط، يحصل اتفاق بين تايلور وأسد؛ فكلاهما يبدي نفوراً من صياغة تعاريف للدين. ففي كتابه (جينالوجيا الدين) يقول أسد لقد «عارضت المحاولات الساعية إلى التوصل إلى تعريف شامل جامع للدين، وزعمت أن «الدين» ليست له صفات جوهرية ثابتة»[8]. فإذا كان أسد ينتقد الاشتغال على ثنائيات جوهرية لعرض خطاطات تعريفية ثابتة، فإن تايلور يرفض بدوره صياغة تعريف للدين من خلال ثنائية التعالي والمحايث. لا «نحتاج -يقول تايلور- إلى صياغة تعريف يغطي كل ما هو «ديني» عبر كل العصور التي عرفتها المجتمعات الإنسانية»[9].

ينطلق تايلور من تصوّر مفاده أن الدين، بوصفه سيرورةً تاريخيةً، يتلون بصيغ مختلفة؛ لذلك حاول أن يرصد محطات لهذا التحول. فالدين عرف تحولات مهمّة من «عصر سحري» إلى «عصر منزوع من السحر». وللخروج من العصر الأول والولوج إلى الثاني، رصد تايلور مراحل متعاقبة ومتدرجة برؤية تحليلية دقيقة استعرض فيها كلّ العوامل المساهمة في هذه الانتقالات السلسة.

تحدث تايلور، في البداية، عن «النظام القديم»، الذي يتميّز بخضوع المجتمع لسلطة الدين؛ فالله حاضر من خلال تصميمه الهندسي للكون واتساقه الجمالي والنظامي في تفاصيل الحياة. فالله مصمّم ومهندس ليس للكون فحسب؛ بل للحياة السياسية والاجتماعية للمجتمع. ففي عصر يتميّز بإضفاء طابع السحر والقداسة على العالم، إن «الحضور الإلهي محتوم، وإن السلطة ذاتها مرتبطة بالله، وإن الثناء، بأشكاله المختلفة، على الله، يُعدُّ جزءاً لا يتجزّأ من الحياة العامة»[10].

وبما أن الفهم الديني للنخبة الإصلاحية يختلف عن عموم الشعب، بسبب أن تمثلات الشعب للدين تمتزج في بوتقتها الأسطورة والأضاليل والشعوذة... فإن هذه التمثلات تصبح عائقاً أمام إرادة الإصلاح الديني والسياسي. ولذلك، إن المساحة الزمنية للطابع السحري «للنظام القديم» استغرقت مساراً طويلاً امتدّ من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر.

عرف «النظام القديم» تحوّلاً مهمّاً في «عصر التعبئة»، الذي بدأت إرهاصاته الأولى (من 1800 إلى 1950). ففي فترة التعبئة يمكن الحديث عن ما بعد النيوتونية؛ لأن الكون لم يعد كما كان يتصوره نيوتن مجداً إلهيّاً، فقد أُعيد تشكيله وفق تصميم جديد، وتحت مقولة جديدة ترى أنّ سلطة الكائن الأعلى غير موجودة. صحيح أن الله عُدّ في «النظام القديم» مركز الهندسة المعمارية

8- أسد، طلال، جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، 2017.

9 - Taylor, Secular Age, op.cit., p. 15.

10 - Ibid., p.446.

للكون وللحياة الإنسانية، لكن هذا المعتقد تغيّر في خضم تحوّلات جديدة، ترى أنّ الإنسان أصبح مركز تصميم هندسي للحياة السياسية والاجتماعية. فهذا التصور الجديد للعلاقة بين المقدس والدنيوي لا يعني أفول الدين، أو انتفاء دوره في العالم المادي؛ بل يعني، فحسب، أن الإنسان أصبح يؤسّس «هيكلة هندسية مجتمعية تقتفي التصميم الإلهي»[11]. فحضور الإله في حياة المجتمع، بوصفه محاكاةً هندسيةً، شمل وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكي، حين أعلن أن «الله خلق الإنسان متساوياً، ووهبه بعض الحقوق غير القابلة للتصرف»[12].

انتقل الإنسان، نحو سنة (1950)، من «عصر التعبئة» إلى عصر «الأصالة»، وهي مرحلة يمكن تسميتها «النزعة الفردية التعبيرية»، حيث انبثقت قدرات ذاتية إنسانية طاقةً تمظهرت في أشكال عديدة من الاختيارات الحرّة. فلم يعد الإله رمز الاندماج الاجتماعي في بنية موحّدة للدلالة على تماسك الجماعة، «شعب واحد تحت سلطة الله». ظهرت النزعة الفردية خارج الاختيارات الجماعية، وخارج سلطة المعتقد. أصبحت للفرد القدرة على أن يختار الشكل الديني الجديد دون أن يتعرّض للإكراه الجماعي. هنا نتحدث عن فضاء خاص تتجسّد في داخله إبداعات الفرد، وقدراته التعبيرية، وإمكاناته الذاتية، وفق شعار «افعل ما تراه مناسباً»، أو «ساعد نفسك بنفسك لتحقيق ذاتك»... وهذه الثقافة الجديدة بدأت تتشكل بعد الحرب العالمية الثانية إلى جانب ثقافة الاستهلاك. ففي هذه المرحلة أظهر الفرد اهتمامه بالفضاء الخاص والحياة الخاصة، وتحرّر من كل الروابط القدسية، سواء أكانت أخروية أم دنيوية. فالأصالة تعني أن «كلّ واحد منا يمتلك طريقة خاصّة لتحقيق إنسانيتنا»[13].

إن الانتقال من «طابع سحري» إلى آخر «منزوع من السحر» هو انتقال من «الهرمية التكاملية» (الإرادة الإلهية تنظم الهوية الأخلاقية والسياسية والحضارية) إلى «أخلاق حديثة»، حيث ينزع الفرد إلى حقّه في اختيار عقيدة الإيمان، أو عدم الإيمان... أي اختيار ما يراه مناسباً ضمن خيارات روحية أخرى؛ «فالإيمان بالله لم يعد أكسيوماتيكياً، هناك بدائل ممكنة»[14]. وهكذا تحوّل «مخيال اجتماعي» مقدّس إلى «مخيال اجتماعي» متحرّر، من جرّاء إصلاحات عميقة قامت بها النخبة المثقفة الكهنوتية. فانزوت بذلك معتقدات مضلّلة، وأوهام زائفة، وخرافات خاطئة، وتصورات شعبية. وهذه السيرورة الإقصائية أطلق عليها تايلور «حذف الحكاية». ولكن الحذف لا يعني أن الطابع السحري انتهى دون رجعة؛ بل يعني أن عودته مُنتظرة، وقد يعود في صور وأشكال أخرى.

11 - Ibid., p.447.

12 - Ibid., p.447.

13 - Ibid., p.445.

14 - Ibid., p.3.

في الحقيقة، يصعب الإمساك، في ظلّ هذه الانتقالات السياقية، بتعريف للدين يمسّ عمق بنيته، ويتجاوز كل المؤثرات التاريخية والاجتماعية؛ لذلك نجد أسداً قد تصدى لتعريفات جوهرية للدين؛ لأنها تقع خارج الشروط التاريخية، وتشكل مصدر إزعاج على مستوى تقدّم البحث الأنثروبولوجي الديني. ينتقد أسد النظريات التي تقدّم تعريفاً للدين، وتحصره في بنية جوهرية مستقلّة مفصولة عن مجال القوة والضبط. فالدين ليس حركةً رمزيةً، أو أحاسيس صادقةً، داخليةً أو ذهنيةً، بمنأى عن «القوة التي تشمل القوانين (الحكومية أو الكنسية)، والعقاب والثواب (نار جهنم، الموت، الخلاص، السمعة الطيبة، السلام)، وعوامل الضبط التي تفرضها المؤسسات الاجتماعية (العائلة، المدرسة، المدينة، الكنيسة)، وتلك التي تُفرَض على الأجسام البشرية (الصيام، الصلاة، الطاعة، التوبة)[15]. يتشكل الدين في إطار القوة والضبط، ثم يُعاد تشكيله من جديد. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نتساءل عن كيفية انبثاق الدين من رحم القوة والضبط؟ وهل يضمن هذا الانبثاق، بالفعل، مسارات متجدّدة للدين؟

سلك الدين في العصور الوسطى، تدابير تعليمية مارسها بإتقان في الأديرة من أجل تطويع الجسد، وتكييفه مع مطالب الفضيلة الأخلاقية، وهذه الغاية المثلى لا تحصل إلا بممارسة نظام تعذيبي قضائي «بوصفه عنصر إقناع للحصول على الاعتراف»[16]. إن ابتلاء الجسد بالعنف والآلام وسيلة لتحرر الذات من شرور النفس وآثامها. تعدُّ المناهج التربوية، التي تقوم على ترياق الانضباط والقوة، بمثابة أساليب «بيداغوجيا» تزجُّ بالكائن المسيحي إلى الخلاص الروحي. إن القول إن الإيمان يستقرُّ في القلب شعوراً باطنياً، أو يقيناً نورانياً، أو حالةً ذهنيةً تستنفر مدركات التأمل الخارجي، أو تعبيرات رمزية تواصلية تعكس مكنونات النفس، هذا القول مردود من جهة توظيفه ماهياتٍ ثابتةً تنسحب على كل المراحل من تطور المسيحية الغربية. يتخذ الإيمان في الفهم المسيحي صوراً فعليةً وإنجازات ترسم وظائف وأشكالاً مختلفةً للدين في الحياة الاجتماعية. فتعلم الفضائل المسيحية يجري وفق قوانين القوة والضبط لتنظيم العلاقات الفردية والجماعية داخل الأديرة، كإنجاز الطقوس والصلوات والابتهالات والإنشاد واستنساخ المخطوطات... فكل هذه التعاليم تعدُّ «وسيلةً من وسائل «المهنة الروحية» للراهب، عليه أن يكتسبها بالدربة»[17]. فاللحظة التي ينضبط فيها الجسد لنظام القوة والمعرفة، هي نفسها اللحظة التي يَعْبُر فيها الجسد إلى مرحلة التواضع والإذلال. ويظلُّ الجسد حاملاً لآثار تعليمية وثقافية تُترجم إلى أفعال وسلوكات.

15 - أسد، طلال، جينالوجيا الدين، مصدر سابق، ص 60.

16 - المصدر نفسه، ص 162.

17 - المصدر نفسه، ص 95.

في عصر النهضة، اتخذت العلاقة بين الانضباط والفضائل بعداً آخر؛ فقد حصل تحوّل في نظام الرهبنة المسيحية، من نظام للضبط إلى نظام للرموز. ومن أخلاقيات الفضائل والإذلال إلى التمثيل والتنكّر. فالطقوس وأنماط الانضباط الجسدي والتطويع لغاية السمو الأخلاقي باتت مجازية وتمثيلية. فقد حدث تحول في القوة ذاتها، وأصبحت القوة قوة إخفاء، إخفاء لسلوك الفضيلة الصادق والصحيح، وإظهار فعل تنكري مجازي. فحصل بذلك فصل بين الصور الحقيقية للذات ومظاهرها الخادعة، «فعمليات الخداع، التي يتضمّنها التمثيل، أو التضليل، أصبحت موضوعاً للمعرفة المنظّمة في خدمة القوة»[18]. تتمحور القوة في هذه النقلة من الإيجابي (السلوك الفضيلة) إلى السلوك السلبي (التظاهر بالمكر والخداع). ففي أوائل العصر الحديث أصبح «التفكير، على نحو جذري، في السلوك الصحيح، والنظر إليه على أنه تمثيل، ونتيجة للمهارة في استغلال التمثيل، منفصلاً، على نحو متزايد، عن فكرة نظام الضبط الخاص بتشكيل الذات»[19].

إن المجال الديني، وفق هذه الرؤية، يعرف مياهاً متحركةً تحت سطحه، تضفي عليه أشكالاً متنوّعةً ومختلفةً من الصور، تتطبّع في ممارسات سلوكية، وفي آثار المؤسسات الثقافية والأنظمة الاجتماعية. فالتجربة الدينية، مشاعرَ وإحساسات وطقوساً، تتعرض لهزات تاريخية وتطورية، ترفعها إلى مقامات التجديد وإعادة التشكل؛ أي تشكل الجسد وأحاسيسه. ولذلك، ينظر أسد إلى الدين ليس بوصفه «كلمة منعزلة؛ بل هو جزء من نظام من مفردات تستحضر أشخاصاً وأشياء، ورغبات وممارسات، وتجمعها معاً على أنحاء معينة، وفي بيئات ثقافية معينة»[20].

رأينا كيف أن تايلور وأسد أعلنا رفضهما المطلق لتحديد مفهوم الدين، ومعالجة استشكالاته وفق ثنائيات جوهرية ماهوية، ويبدو أن هذا الرفض قد يفتح أفقاً تبريرياً لسؤال عودة الدين. لقد أُعيدت إلى الظهور خطابات دينية قوية في أوربا وفي باقي العالم، سواء أكانت طوائفَ دينيةً جديدةً (ولا سيّما في الولايات المتحدة الأمريكية والصين)، أم ديانات سماوية (االيهودية والمسيحية والإسلام). ويبدو أن مبرّرات العودة تدحض كل المقولات التي تزعم أن الدين انتهى، وعفا عليه الزمن. فالدين عندما يتحلل من المقولات الثابتة يعيد بناء ذاته بأشكال مغايرة. فما الأشكال الجديدة التي طبعت الدين؟

18 - المصدر نفسه، ص 101.

19 - المصدر نفسه، ص 100.

20 - المصدر نفسه، ص 8.

عودة الدين

يحدّد كازانوفا زمن العودة الدينية، حيث يرى أن فترة الثمانينيات، من أواخر القرن الماضي، تشكل علامة فارقة لعودة الحركات الدينية، بمختلف أشكالها، على الصعيد العالمي. ومن هنا يمكن القول إن الدين «أصبح «عامّاً» في الثمانينيات... فقد دخل «النطاق العام» وكسب بذلك «رواجاً»... ويأتي هذا الاهتمام العام غير المتوقع من كون الدين إذا فارق موقعه المحدد في النطاق الخاص، فقد أقحم نفسه في المضمار العام للمنازعة الأخلاقية السياسية»[21].

أما هابرماس، فقد لاحظ مدّاً واسعاً منذ (1970) للكنائس وللطوائف الدينية، كالهندوسية والبوذية والمسيحية والإسلام... والذي استأثر باهتمامه، في هذه العودة، وجود اتجاهات أصولية مسلمة «تصارع العالم الحديث، أو تعلن انسحابها منه»[22] .

يلخص هابرماس عودة الدين في ثلاث نقاط أساسية:

- انتشار دعوات تبشيرية.
- ظهور حركات دينية أصولية جديدة على الصعيد العالمي.
- ظهور العنف الديني.

ففي مشهد عالمي يعرف قتامةً على مستوى القيم الإنسانية، رأى أسد أن عودة الدين تأتي في إطار «دعم البعد الأخلاقي والسياسي للعلماني[23]»[24]. ففي سياق انفلات قيم إنسانية من عقالها، وظهور موجات من العنف تكتسح مناطق جغرافية شتى من العالم، وإظهار سلوكات وخطابات متصاعدة تعكس مظاهر اللاتسامح، كما أن سيادة تأويلات اللاعقلانية تهدّد مكتسبات فكرية إنسانية؛ هذه العوامل كلّها تتضافر في وحدة موضوعية، وتمهّد لعودة لا مشروطة للدين.

انطلق تايلور من سؤال مركزي صاغه كالآتي: ما الدين؟ وللإجابة عن هذا السؤال بادر تايلور إلى القول: إن الدين عبارة عن «مجموعة واسعة من المعتقدات الروحية، أو شبه الروحية... في

21 - كازانوفا، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحيّة، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص 13.

22 - Habermas, Jürgen, Europe The Faltering Project, transl by, Ciaran Cronin (Polity, 2009), p. 61.

23 - يميّز أسد بين «العلمانية» (Secularism) و«العلماني» (Secular)؛ «فالعلمانية سياسة وعقيدة حكومية تعود أصولها إلى المجتمع الليبرالي في القرن (19)، حيث يبدو من السهل فهمها أكثر من العلماني». أمّا «العلماني فمفهوم حامل للسلوكات والمعارف والإحساسات في الحياة المعاصرة». انظر: ص ص -24 25 من كتابه (تشكيلات العلمانية: في المسيحية والإسلام والحداثة). انظر، كذلك، دراسة قام بها كازانوفا نُشرت في كتاب (إعادة التفكير في العلمانية) تحت عنوان «العلماني، العلمنة، العلمانية»، يميّز فيها، بدوره، بين المفاهيم الثلاثة.

24 - Asad, Talal, Formation of the Secular, Christianity, Islam, Modernity (Stanford University Press, 2003), p. 1.

هذه الحالة، إن الدين حاضر على الدوام»[25]. نتوقع، إذاً، على ضوء هذه الإجابة، أن الدين سلسلة حركات تنازلية وتصاعدية؛ إذ «لا يمكن للدين أن يكون مساراً خطياً»[26]. أمّا الحركة التنازلية للدين، التي صاحبت الحداثة، فلم يكن سببها المباشر تلك التحوّلات الكبرى التي عرفتها أوربا في المجالات الصناعية والتقنية والعلمية... إنّما سببها يعود إلى إنضاج شروط الحركة التصاعدية الممثلة في «تطوير أشكال دينية جديدة»[27]، و«تأسيس طوائف جديدة»[28]. فالتراجع المناهض للدين (مثلًا الماركسية والفوضوية) لا يعني سوى مقدمة لخلق أشكال جديدة من التقديس الروحي، سواء من حيث علاقة الفرد بذاته أم بمجتمعه.

علاقة الدين بالعلمانية، علاقة اتصال أم انفصال؟

ارتبطت الحداثة الاجتماعية بالعلمانية، وانتصرت على اللاعقل بوصفها ممارسةً منتجةً للخرافات والشعوذة والتضليل... وكل ما يعادي المنطق والعلم والمعرفة المحايثة. سجّل الفصل بين الكنيسة والدولة انتعاش المخيال الجديد المتحرر من روابط سلطة الكائن ما فوق الطبيعي، وانطلق العقل مؤسساً عهداً جديداً في واقع الاكتشافات العلمية والإنسانية. كانت الحدود الحاسمة بين الفضاء الخاص والفضاء العام بمثابة كبح جماح الإيمان، وأسره في مربع منزوع من السلطة. لقد انتصر العقل العلماني الحداثي من خلال مظاهر يصنفها هابرماس كالآتي:

- «فقدان المؤسسات الدينية سلطة المراقبة على السياسة والقانون والعلوم والتربية...
- انتعاش المجتمعات ما بعد الصناعية بأسباب الرفاهية والازدهار المعيشي.
- دعم الفهم الإثنو- مركزي لعالم منزوع من طابع السحر»[29].

في الواقع، إن سيادة هذا التصوّر حول الحداثة العلمانية بوصفها حدوداً عازلةً قد تفضي إلى إعادة النظر في ماهيتها. لقد تشكلت مفاهيم صمّاء في حضن الحداثة تمنح ذاتها بهجة القوة والانتصار. ففي أطروحة الفصل، تُعلن العلمانية استراتيجية سحب كل المساهمات التاريخية من الدين، حيث ساد الاعتقاد، ما بعد التنوير، بأن مفهوم الفصل مفتاح الولوج إلى عوالم السياسة والاقتصاد والتربية دون إكراه الكنيسة وسلطة الكهنوت.

25 - Taylor, A Secular Age, op.cit., p. 427.

26 - Ibid., p. 436.

27 - Ibid., p.436.

28 - Ibid., p.436.

29 - Habermas, Jürgen, Europe the Faltering Project, op,cit, 60

يتجاوز هابرماس «وهم» الفصل بين العقل (العلمانية) واللاعقل (الدين)، فالعقل يمسُّ كل مناحي الحياة؛ إذ على «مستوى المعرفي العام، هناك فقط عقل إنساني»[30]. بقدر ما يحضر العقل في قلب السياسة، يحضر كذلك في قلب الدين. فالمسافة بينهما متداخلة، الأمر الذي يستبعد كل التحديدات النمطية المطلقة التي تنسحب على كل السيادات الجغرافية العالمية. تتكاثف صور التداخل بين الديني والسياسي داخل فضاء يتميّز بالاغتناء الديمقراطي؛ «ففي الخطاب الديمقراطي ترتقي العلاقة بين العلمانية والمواطنين المتدينين إلى علاقة تكاملية»[31].

إن الحداثة، التي طالت حقولاً معرفيةً وعلميةً، لم تكن بمنأى عن الأشكال التنظيمية الدينية، فالكنيسة أدّت أدواراً مهمةً في علمنة المجتمع، من خلال تدشين منشآت إصلاحات دينية بروتستانتية، ما شكّل تحوّلاً نوعياً في البنيات الذهنية الدينية والعلمانية. فهذه العلاقة الغامضة والمعقّدة بين الديني والعلماني تجد لها بعض المخارج في لعبة يمكن أن نطلق عليها تبادل القوة. أحياناً يُنظر إلى الدين بوصفه أفقاً للتحول يؤسس لخلق عالم آخر؛ إذ منذ «كيركجور وبنجامين وليفيناس ودريدا، هناك دوماً «كتّاب دينيون»، بغضّ النظر عن مواقفهم الشخصية، قدموا للتفكير العلماني مضامين ثيولوجية»[32]. وأحياناً أخرى، ينظر إلى العلماني بوصفه «منتجاً للدين»[33]؛ إذ إن «الفصل الحاد بين الديني والعلماني يفضي إلى التناقض؛ لأن العلماني لا يكفّ عن إنتاج الديني»[34]. من هنا، نفهم أن العلاقة بين العلمانية والدين تعلو على كل فعل يودُّ محاصرة مكوناتهما في فضاءات متباعدة. وفي هذا السياق، يقول تايلور: «لا نرى أسباباً مبدئيةً لفصل الدين ووضعه بمعزل عن التصورات الأخرى للعالم»[35]، ولا سيّما أن «المبادئ الأخلاقية العلمانية الحديثة كانت مرتبطة، بطرق متعددة، مع مبادئ الأخلاق المسيحية»[36] . تحملنا هذه العلاقة على الاعتقاد بأن الفصل الحاسم بين الدين والعلمانية يظلّ موضوع مساءلة باستمرار، ولا سيّما أن الدين أدى أدواراً طلائعيةً في إعادة تشكيل صورة العالم العلماني الحديث، من خلال مفاهيم تسرّبت من الحقول الدينية إلى حضرة المعارف العلمية. ولهذا السبب يبدي تايلور انزعاجه من التفسيرات العلمانية

30 - Habermas Jürgen, 'The Political, The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology,' in Eduardo Mendieta, eds., 'The Power of Religion in the Public Sphere,' (Columbia University Press, 2011), p.61.

31 - Ibid., p. 27.

32 - Habermas Jürgen, Retour sur la religion dans l'espace public, une réponse à Paolo Flores d'Arcais, Le débat (2008): 5,no 152, p. 31.

33 - Asad, Formation, op.cit., 193.

34 - Ibid., p.193.

35 - Jocelyn Maclure, Charles Taylor,Laicité et liberté de conscience (Edition du Boreal, 2010), p.133.

36 - Casanova Jose, The Contemporary Disjunction Between Societal and Church Morality. in, Church and People: Disjunctions in a Secular Age. Edited, Charles Taylor, The Council for Research in Values and Philosophy, 2012, p.127.

التي تزعم أن «العلم يدحض المعتقد الديني»[37]. فالمعارف العلمية والأشكال الحديثة للمنتجات والبنيات الذهنية الحديثة «ما كان لها أن تتطور بمنأى عن الأشكال التنظيمية للمسيحية الهيلينية والكنسية الكاثوليكية الرومانية والجامعات والأديرة والكاتدرائيات»[38].

هذا التداخل والتشابك بين العلماني والديني لا يجب أن يُفهم على أنه حلول الدين في عمق العلمانية؛ بل المسافة بينهما حاضرة بشكل دائم، لكنها مسافة دون حدود وفواصل صارمة، مسافة تكاد تكون، أحياناً، غير مرئية لشدة مرونتها وليونتها؛ ولذلك يرى هابرماس أن «الحدود بين الأسباب الدينية والعلمانية سيّالة»[39]. فالعلاقة بين الديني والعلماني ليست علاقة حصون منيعة عازلة تتعارض مبادئهما في الفضاء العمومي. يؤدي الدين أدواراً مهمة في الفضاء العمومي للدولة المعلمنة، ولا يتعارض مع منطلقات ومبادئ العلمانية. لقد تمكن الدين من علمنة بنيته الداخلية وتلوّن بلونها. كما استوعبت العلمانية مقاصد الدين واسترشدت بنورها. ولذلك، «البروتستانتية لا تكون مجرد قوة معلمِنة؛ بل هي شكل من العلمنة الدينية الداخلية، والوسيلة التي سوف تتخذ المضامين الدينية بواسطتها شكلاً علمانياً متأسّساً، ملغيةً بذلك الانقسام الديني/ الزمني كليّاً»40. تتجاوز العلاقة بين المقدس والدنيوي حدود الفصل، لتقع في تدبير اختلاف سلس. وهذه النقلة من الحسم إلى السلاسة يجب أن تفهم في إطار التمايز الوظيفي بين الدين والعلمانية (تايلور)، أو في إطار الترجمة (هابرماس). ترجمة ونقل الخطاب الديني إلى الخطاب العلماني.

إعادة بناء العلاقة بين الدين والعلمانية

استهل تايلور رؤيته للمجتمعات العلمانية بسؤال أساسي: ماذا يعني أن نعيش في عصر علماني؟

شخّص تايلور واقع المجتمعات من خلال مفهوم «النظام الأخلاقي الحديث». فإذا كان النظام القديم انتظم خطابه حول الهرمية الاجتماعية، التي تستعير بناءها من هرمية الكون، فإن النظام الأخلاقي الحديث انتظم خطابه حول مفهوم الفرد. فالفرد يتمتّع بحرية الاختيار على مستوى الاعتقاد والممارسة الدينية. كما أن بإمكانه الولوج إلى تحقيق مقاصده دون وسائط ميتافيزيقية. ثم إن استقلاليته الأخلاقية لا تتعرض لأي إكراه من قبل ديانة خاصّة؛ كما لا توجد أية سلطة تسقط حقّه في ممارسة التدين أو اللاتدين. فالإله بات موضوع اختيار. في هذا الصدد، يميّز تايلور بين الدوركايمية اندماجاً

37 - Taylor, A Secular Age,op.cit., p.4

38 - Habermas Jürgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity (Polity Press, 2002), p.147.

39 - Habermas Jürgen, The future of Human Nature (Polity Press, 2003), p. 109.

40 - كازانوفا، الأديان العامة، مصدر سابق، ص37.

جماعياً في معيار ديني موحد خارج إرادة الجماعة، وبين الدوركايمية الجديدة شكلاً دينياً جديداً يحرّر الفرد من قيود قسرية دينية، ويمتعه بحرية الوعي الذاتي خارج السلطة الهرمية. الأمر الذي يُمكّن أفراد المجتمع من حظوظ متساوية أمام تساوي الديانات. فالنزعة الفردية تعني أفول مرحلة، وقيام أخرى جديدة؛ أفول عالم القوى السحرية، وبزوغ «فهم جديد لوجودنا الاجتماعي»[41].

في هذا السياق، يجب فهم العلمانية تعدّداً أخلاقياً، وتعدّداً للقيم وللمعتقدات، وحمايةً للاختيارات الدينية ولكلّ المظاهر اللادينية والمناهضة للدين التي يعتنقها المواطن. فهذا التعدد الأخلاقي يطرح إمكانية قبول أسباب العيش الجماعي وفق قواعد ومبادئ مشتركة يحملها مخيال جماعي[42] تطبَّع بنظام أخلاقي حديث. فالمقاصد الكبرى للعلمانية، اليوم، هي تنظيم وتدبير الاختلافات العقائدية، وتعدد المرجعيات الثقافية والإيديولوجية والفكرية والأخلاقية... في هذا الإطار التعبيري الجديد، لم يعد الارتباط بقيم أخلاقية تقليدية يوحي إلى فكرة المقدس، سواء أكان هذا المقدس كنيسة، أم دولة؛ فالدولة-الأمة لم تعد تلتحف سحر المقدس؛ فالكون أُعيد تصميمه وفق إرادات حرّة، ومبادرات بديلة، تحترم رغبات واختيارات الفرد.

إن محددات الوعي الذاتي الاجتماعي[43]، الذي تشكّل بفعل نظام أخلاقي حديث، وساهم في تغيير المخيال الاجتماعي، يرى في الاتفاقات بؤرة أساسية لتنظيم الروابط الاجتماعية، وتأسيس أنموذج سياسي مجتمعي. فالتعدد الأخلاقي يتطلب بناء واحترام قواسم مشتركة، ومبادئ أساسية للاجتماع السياسي، بقصد بناء تفاهمات التعايش الجماعي. فالمسيحي، كما يرى تايلور، يمكن له الدفاع عن حقوق وحريات الفرد وفق تصور يقوم على فكرة أن «الكائن الإنساني خُلق على صورة الخالق». أمّا النفعي، فإنه يتحدث عن اللذة والألم، المعاناة والفرح... وبموجب هذه الثنائيات المتناقضة، على الكائنات العاقلة أن تعلي من شأن الملذات الحسية، وتختزل مظاهر المعاناة. أمّا العقلانية الكانطية، فإنها تدافع عن الحقّ في الحياة والحرية وحماية كرامة وحقوق الإنسان ومبادئ المساواة. والبوذي يسعى إلى ترسيخ مبادئ أساسية للمذهب آهيمسا[44]. والإيكولوجي

41 - Taylor Charles, Modern Social Imaginaries (DUKE University Press, 2004), p. 50.

42 - يُعرّف تايلور «المخيال الاجتماعي» بوصفه «طرائق لتصور الناس وجودهم الاجتماعي، وكيف ينسجمون مع الآخرين، وكيف تسير الأمور بينهم وبين رفقائهم، والتوقعات التي يواجهونها عادةً، وكذلك عمق المفاهيم المعيارية والصور التي تكمن خلف هذه التوقعات». انظر كتابه: المخيال الاجتماعي الحديث، ص 23.

43 - تعدُّ محددات الفهم الذاتي (Self-understanding) صيغاً حاسمة للحداثة، وفي تحول المخيال الاجتماعي. يحددها تايلور في: 1 - الاقتصاد 2 - الفضاء العمومي 3 - الحكم الذاتي الديمقراطي. للمزيد من التفاصيل، انظر كتابه: عصر علماني، ص 176؛ وكتابه: المخيال الاجتماعي الحديث، ص 103.

44 - آهيمسا (ahisma): معتقد ديني وفلسفي يجمع بين الهندوسية والبوذية؛ ويعني حرفياً: «لا للعنف». ينظّم علاقة السلم والمحبة والتعاطف بين الكائنات الحية دون حدوث جروح أو أذى، كما أنه يحيل إلى الفضائل الأخلاقية الكبرى.

ينطلق من فكرة أن الكائنات الحيّة والقوى الطبيعية تُوجد في علاقة تكاملية... «يتفق كلُّ هؤلاء الأشخاص على مبدأ مشترك، ويختلفون حول الأسباب التي تبرّر هذا المبدأ»[45].

تنمو هذه الاتفاقات قيماً روحيةً وعقليةً وفق استعدادات داخلية إنسانية، وحاجةً أنطولوجية ونفسيةً تمدُّ الإنسان بمخزون وطاقة الامتلاء. وإلى جانب هذه القوة، تنتعش القوة التفاوضية بين الهويات السياسية وفق قيم المساواة والاعتراف المتبادل بين الأطراف، أو لنقل، بلغة راولز، تتأسس «وجهات نظر شاملة للخير». وتصبو الأهداف التفاوضية إلى تحقيق الغايات الاجتماعية الآتية:

- الحرية الدينية وحماية الممارسات الطقوسية للأفراد خارج كل إكراه قسري اعتقادي.
- ترسيخ قيم المساواة إزاء الأفراد وإزاء قناعاتهم الدينية المختلفة.
- ترسيخ مبدأ الإنصات للإثنيات كافةً، بغضّ النظر عن معتقداتهم الدينية، أو اللادينية، أو المناهضة للدين. ويسمو فوق هذا الاختلاف مبدأ الأخوية حضناً اجتماعياً لتحقيق الخير الأسمى.
- تعميق ثقافة الحياد، بوصفها ثقافةً سياسيةً يجب أن تسلكها الدولة، دون إبداء الميل نحو جهة عقائدية يمكن أن تحوز امتيازاً دينياً رسمياً. فحياد الدولة يعني عدم الميل لأية قناعة دينية، أو غير دينية، لدعمها أو تبنّيها.

إن المداخل الأساسية لتحقيق هذه الأهداف تتطلّب «ثقةً متبادلةً» و«التزاماً قوياً»؛ لأن المجتمعات الحرّة ليس لها من خيار، سوى أنها مجبرة على «العيش في إطار إجماع متداخل»[46].

يلخص تايلور رؤيته الشاملة للمجتمعات في العصر العلماني بالقول: إن العلاقة بين الدين والعلمانية لم تعد تتحدّد في إطار أفول الدين من الفضاء العمومي، أو فصل الكنيسة عن الدولة، أو خوصصة الحقل الديني؛ لأن الإقرار بهذه المظاهر يعني اختزال «الصعوبات الأساسية في التعامل مع المشاكل، وفق أنموذج خاطئ في أذهاننا يقوم على الاعتقاد بأن العلمانية تعني العلاقة بين الدين والدولة، في حين أن الأمر يتعلق، في الواقع، بمدى الاستجابة (الصحيحة) للدولة الديمقراطية إزاء مشكلة التعدد»[47]. ومن هنا، الدولة مطالبة ببناء استراتيجية منظّمة ومحكمة لتدبير التعدد الأخلاقي، على اعتبار أن التعدد الأخلاقي بات من أهم الانشغالات الكبرى ليس للدولة فحسب؛ بل كذلك للفلسفة السياسية المعاصرة.

45 - Jocelyn Maclure, Laicité et liberté, op.cit., p. 20.

46 - Taylor Charles, 'Why we Need a Radical Redefinition?,' in Eduardo Mendieta and Van Antwerpen, 'Power of Religion in The Public Sphere,' (Columbia University Press,2011), p.48.

47 - Ibid., p. 36.

إن المشاكل التي تعانيها فرنسا من جرّاء سوء تدبير التعدد الأخلاقي (الحجاب) يعود سببها إلى فكرة الفصل الحادّ والصارم بين المؤسسات الدينية والسياسية. فأنظمة الفصل تسقط في تناقض ذاتي بين احترام مبدأ الحرية العقائدية والعلامات الدينية، وبين علمانية متشدّدة صمّاء. يرى تايلور أن علمانية الفصل والحياد، التي تنهجها فرنسا، لم تتحقّق أبداً على أرض الواقع؛ فمثلاً تمنع السلطات الفرنسية الحجاب، وفي الوقت نفسه تمول المؤسسات الدينية بنسبة (85%) على عكس المقاطعة الكندية كيبيك حيث يقلُّ التمويل إلى (60%)، أو تمنع حمل الرموز الدينية، وفي الوقت نفسه تسمح للرهبان بزيارة السجون والمستشفيات لتلاوة تراتيل على حالات من الوفيات... وللخروج من هذا المأزق العلماني، يرى تايلور أن التصور الليبرالي التعددي يجب أن يُبنى على حياد المؤسسات، وليس على حياد الأفراد. فالفرد لا يمكن أن يتنازل عن ما يشكل تناغماً وانسجاماً مع هويته الدينية، أو مع إشاراته الدينية. فالإيمان لا بدّ من أن يتمظهر في ممارسة الشعائر الدينية سلوكاً وفعلاً. ومن ثمّة، لا يمكن مطالبة الفرد بإبعاد ما يعتقد به من قناعات إيمانية من الفضاء العمومي؛ لأن «المواطنين، من حيث هم أفراد، هم أحرار في إظهار انتمائهم الديني في الفضاء الخاص كما في الفضاء العام»[48]؛ لأن «فكرة «إبعاد الدين» من هذه الفضاءات أمر مشبوه أخلاقياً»[49]. أمّا المؤسسات، فإنها مطالبة بأن تظهر واجب الاحترام لمبدأ الحياد، وضمان احترام مبادئ المساواة وحرية التفكير. ليس من حقّ أيّ مؤسسة أن تميل إلى تعزيز، أو دعم، أو تبنّي اعتقاد ديني، كما حصل في كندا قبل تبنّي قانون (95/ 2005). ولهذا السبب، يجب فهم العلاقة بين الدين والعلمانية في إطار ممارسة سياسية تدرك كيف تدبر التنوّع وفق مبادئ أخلاقية، وليس وفق مبادئ الفصل المؤسساتي؛ لأن «غاية التصور الليبرالي والتعددي للعلمانية هي مساعدتنا على ضبط الصراعات الإثنية والسياسية المرتبطة بتنظيم التعدد الأخلاقي والديني للمجتمعات المعاصرة»[50].

إن السؤال: ماذا يعني أن نعيش في عصر علماني؟ سؤال أساسي افتتح به تايلور مشروعه الفلسفي، وحاول أن يجد له مسوّغاً عقلانياً. بالكيفية نفسها حاول هابرماس أن يدشّن رؤيته الفلسفية إزاء العلاقة بين الدين والعلمانية، بسؤال لا يقلّ أهمية عن سؤال تايلور، وهو: ما المقصود بمجتمع ما بعد علماني؟

يعرّف هابرماس المجتمع ما بعد العلماني: هو ذلك المجتمع الذي «يلائم ذاته مع وجود دائم للجماعات الدينية، حيث المحيط الاجتماعي مُعَلْمن بشكل متزايد»[51]. فمن خلال هذا التعريف،

48 - Jocelyn Maclure, Charles Taylor, Laicité et liberté, op.cit., p.53.

49 - Ibid., p,57.

50 - Ibid., p.55.

51- Habermas, Europe The Faltering, op.cit., p. 63.

ندرك أن المجتمع ما بعد العلماني يحيل إلى «تغيير في الوعي»، سواء، أكان وعياً دينياً، أم وعياً علمانياً.

ولمقاربة هذا الفهم بشكل أوسع، لا بدّ من الوقوف عند محطة رمزية تحمل دلالات مهمة، يتعلق الأمر بلحظة تاريخية جمعت كلّاً من هابرماس والكاردينال جوزف راتسنغر (البابا بندكتس XVI) بدعوة من الأكاديمية الكاثوليكية في ميونيخ سنة (2004). وتقوم أهداف هذه الدعوة على تنظيم مناظرة بين ممثل الاتجاه العقلاني وممثل الاتجاه الديني حول موضوع «الأسس الأخلاقية ما قبل السياسية للدولة الحرة».

يظهر، من خلال هذا اللقاء، أن الهواجس التي تشغل الكنيسة الكاثوليكية هي نفسها التي تشكل موضوع اهتمام ومعالجة من قبل الخطاب العقلاني المعلمن؛ يتعلق الأمر بالقضايا الأخلاقية والسياسية والعلمية والدينية. فالاهتمامات باتت مشتركة، سواء بالنسبة إلى المؤمنين، أم غير المؤمنين. وطبيعي أن تقام حوارات مشتركة في الفضاءات العمومية للمجتمعات ما بعد العلمانية. ويُفترض في هذه اللقاءات الانفتاح على كل الروافد التضامنية والقيم الثقافية، من أجل «تحديث الوعي العام»(52)، وبناء معايير وتصورات عقلية وروحية جديدة. لكن، هذه التطلعات لابدّ لها من قنوات منهجية تُعْهدُ إليها مسؤولية البناء اللغوي والرمزي، حتى تتمكّن من بسط تأثيراتها على كل الطبقات المجتمعية، سواء منها المتدينة أم اللامتدينة.

مارس الخطاب الليبرالي علوّاً منهجيّاً على الخطاب الديني، تحت حجّة أن التبريرات العقلية توظّف المنطق والحجة ومبدأ الإقناع، في حين أن التبريرات الإيمانية ينقصها الاستعمال العقلي والتماسك المنطقي. ونفهم، من هنا، إلى أيّ حدٍّ تقرن النظرية الليبرالية المواطنة بالعلمانية، وهذا الاقتران يفتح إمكانيات تبريرية مهمّة أمام الفضاء العمومي الليبرالي؛ لأن الخطاب العلماني ينتمي إلى «سياق الافتراضات، وإلى المقاربة الفلسفية التي تتميز عن أي شكل من أشكال التقليد الديني، كما أنها لا تتطلّب الحصول على العضوية داخل جماعة المؤمنين»[53]. في حين أن الفضاء الديني الخاص تعوزه الإمكانيات العلمية؛ لأنه لا يمثل «مجالاً للنمو الحيوي داخل الحداثة»[54].

52 - هابرماس (يورغن) وراتسنغر (جوزف)، جدلية العلمنة: العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول، لبنان- بيروت، 2013، ص 60.

53 - 'Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor,' in Eduardo Mendieta, eds,. 'The Power of Religion in the Public Sphere,' (Columbia University Press, 2011), p.61.

54 - Ibid., p.77.

وعلى الرغم من أن الخطاب العلماني شيّد أنساقه على أركان الفلسفة الذاتية، لم تصمد أمام متغيرات ثقافية محلية وكونية. فالخطاب العلماني ظلّ ساكناً ثابتاً إزاء مقولات صمّاء تحولت إلى أخاديد وشقوق في بنيات تفكيره، بفعل الصراعات الدينية، وبفعل امتداد رقعة الجماعات والطوائف الدينية.

في هذا السياق، لم تعد المؤسسات الدينية بمنأى عن التدخل العمومي في القضايا الكبرى التي تقلق مستقبل الإنسانية، فقد أصبحت هذه التدخلات تنفذ بشكل كبير داخل الأوساط الاجتماعية، وتمارس تأثيراً واسعاً في صفوف الرأي العام. ويعود هذا الاهتمام إلى أن «الجماعات الدينية أخذت، أكثر فأكثر، دور تأويل الحياة السياسية للمجتمعات المعلمنة»[55]. بمعنى آخر، إن التأويلات الدينية للمشهد السياسي وجه نقدي حاد لمسار تدميري، يتولى مسؤوليّته العقل الذي أطاح بسلطة الدين، ورسم له حدود الفعل والكلام. فعودة الدين هي عودة الروح إلى حداثة منهوكة بفعل انسداد الأفق وضبابيته.

لقد انغمس الخطاب الديني في سؤال البيئة والإجهاض والاستنساخ والموت الرحيم والتعديل الجيني والزواج المثلي... وكلها قضايا ساهم، من خلالها، المكون الديني بإعادة تشكيل الرأي العام. وهذه إشارات موجّهة إلى معظم الليبراليين الذين «يقاربون الفضاء العمومي بمثالية عقلانية تقصي التبريرات الدينية، لكونها لاعقلانية»[56]. إن فعل الإقصاء، الذي مارسه الفضاء العلماني منذ عقود، وصل إلى أفق مسدود، بسبب تعب أصابه من جرّاء سوء تصحيح مساره العقلاني.

ووعياً منه بهذا المأزق الليبرالي، رأى هابرماس أن مفهوم الفصل لا يخدم العلاقة بين الدين والعلمانية في مجتمع ما بعد علماني. يلتجئ هابرماس إلى استخدام صيغة جديدة بدل الفصل تفتح آفاقاً تكاملية، يتعلق الأمر بمفهوم «الترجمة»، أو «النقل»؛ فمفهوم الترجمة يوحي بأن المسافة بين الدين والعلمانية مسافة ذائبة. كيف يرسم هابرماس العلاقة بين الدين والعقل من خلال مفهوم الترجمة؟

يدفع المجتمع العلماني قضاياه إلى فضاء عمومي عقلي يقوم على الحجة والإقناع، وتقديم تبريرات منطقية يستوعبها المواطن بسهولة. تحتمي النظرية الليبرالية بهذه السيرورة الإجرائية؛ لأنها مزودة

55 - Habermas Jürgen, Qu'est-ce qu'une société Post-séculaire?, op.cit., p.7.

56 - Calhoun Craing, 'Secularism, Citizenship and the Public Sphere,' in Craing Calhoun; Mark Juergensmeyer and Jonathan Vanantwerpen, eds., 'Rethinking secularism,' (Oxford University Press, 2011), p.75.

بأنساق فرعية تجدّد ثقافتها الحداثية. ولطالما نجد البناء الليبرالي قد شيّد أركانه الفلسفية على مفاهيم محايثة حسمت مع بناءات تقليدية ميتافيزيقية. ولذلك، إن اللجوء إلى صيغة النقل، أو الترجمة، يُعدُّ مخرجاً لبناء علاقة متكافئة ومتبادلة بين الدين والعقل. إن حضور الخطاب الديني داخل الفضاء العمومي بات ضرورياً، ولا سيّما أمام العودة القوية للدين. ولكن لتسييد هذا النوع من الخطاب، وقبوله، والتفاعل مع مضامينه، لا بدّ من أن «يحتاج الخطاب الديني إلى الترجمة في الفضاء العمومي، إذا كان محتواه يستعصي على التبرير، وعلى صياغة القرارات السياسية الملزمة التي هي قابلة للتنفيذ من قبل القانون»[57]. إذاً، لا بد للمواطن العلماني من أن يستقبل خطاب المواطن الديني من خلال الترجمة ليتمكن من فهم مضمونه؛ أي ترجمة الخطاب الديني إلى الخطاب العلماني من أجل تشكيل الإرادة السياسية للرأي العام. وفي إطار المساعي المتبادلة لخدمة الثقافة العلمانية الليبرالية، وتسهيل التقارب بين الفضاء الديني والفضاء العلماني، يمكن «للمواطن العلماني أن يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمّة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع»[58]. وعن كيفية الترجمة من لغة دينية إلى أخرى علمانية، يسوق لنا هابرماس المثال الآتي: «خلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه ذكراً وأنثى خلقهم» (سفر التكوين، الإصحاح 1: 27). يستلزم النقاش داخل الفضاء العمومي ترجمة الإصحاح، حتى يكون لهذه المساهمة مكانها في القرارات التبريرية. نفهم من الإصحاح أن المشبه هو الإنسان، والمشبه به هو الله؛ فالإنسان شبيه بالله. ولكي تشبه الكائنات الإنسانية الصورة الإلهية، يجب أن تكون حرة؛ فالكائنات الحرة شبيهة بالله. والتطابق على مستوى الشبه يعني أن «الله يُلزم الإنسان أن يكون حرّاً»[59] ليرقى إلى مستوى هيئته. فالترجمة، التي يلتقطها العلماني من داخل الفضاء العمومي، تعني أن الشبه يفيد «الكرامة الإنسانية» و«حرية الإرادة» و«فكرة الاستقلالية»، وكلها «اقتراحات علمانية منبثقة من التصوّر الكانطي للاستقلالية، أو من بعض التأويلات المتعلقة بحقوق الإنسان»[60]. صحيح أن الترجمة[61] قد تفقد النص بعض معانيه الدلالية (المثال الذي أوردناه سابقاً من سفر التكوين أفقد

57 - 'Dialogue: Jurgen Habermas and Charles Taylor, op.cit., p.64.

58 - هابرماس يورغن، جدلية العلمنة، مصدر سابق، ص 63.

59 - Habermas Jurgen, The future of Human, op,cit., p.115.

60 - Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor, op.cit., p.63.

61 - لقد حدث حوار بين هابرماس وتايلور حول «قوة الفضاء الديني»، وخلال هذا الحوار وقع اختلاف بينهما حول مسألة ترجمة الخطاب الديني إلى الخطاب العلماني. انتقد تايلور أطروحة هابرماس، مذكراً إيّاه بصعوبة التمييز بين الأخلاق والدين، بين المقدس والدنيوي. فالخطاب الديني لا يتطلب ترجمته إلى لغة علمانية؛ لأنه خطاب موجه إلى جماعة تتفاعل معه، وتستوعبه، وتعيش تجربتها الإيمانية الروحية في حضرته، كالقول، مثلاً: «رؤية العذراء أو سانت تريز». ولذلك، إن عملية الترجمة ليست ضرورية؛ لأن الإحالة الروحية تمسُّ حياة بعض الأشخاص. ومن ثمة، يتساءل تايلور: لماذا يجب معاملة هذه الإحالات بشكل خاص؟ أحياناً يصعب وضع حدود بين الخطابين، ويصعب معه تحديد الانتماء الفكري والإيديولوجي للشخص؛ أهو كاثوليكي، أم بروتستانتي، أم مسلم، أم يهودي، أم غير متديّن... هذا ما يعكسه المثال الآتي: «أدافع عن حقوق الإنسان لأنه خُلق على صورة الخالق». فهذا المثال، بقدر ما يقع خارج الحقل الديني الخالص يقع خارج الحقل الدلالي العلماني المحض، لكن المثال قد يحمل إحالات متعددة تجمع بين الديني والعلماني. الأمر نفسه

المعنى الدلالي لمفهوم «الخلق») لكن هذا لا يعني، في تقدير هابرماس، «فقدان بؤرة المضمون الدلالي للنص»[62].

إن المجتمع ما بعد العلماني يدافع عن حضور واستمرارية التصوّر الديني في الفضاء العمومي، من خلال بناء علاقة تفاعلية ومواطنة مشتركة واعتراف متبادل. ولتعزيز هذا المشترك الليبرالي، لابدّ للوعي الديني من ممارسة «التأمل الذاتي»، حتى يتمكن من تغيير وعيه الذي تبلور مع «ظهور العلم الحديث، وانتشار القانون الوضعي والأخلاق الدنيوية»[63]. يجب على الوعي الديني في المجتمع ما بعد العلماني أن يطور مواقفه الإبستميّة تجاه مبادئ دستور الدولة، وتعدد الديانات، والأخلاق الدنيوية، وسلطة العلم، ومساواة الأفراد... وعلى هذه الأرضية؛ أي أرضية المواطنة الديمقراطية، يجب على المعتقد الإيماني أن يتلاءم ذاتياً مع النسق الليبرالي. ولتحقيق هذا الرهان يقترح هابرماس ما يسميه «سيرورة التعلم».

إن اللقاء، الذي جمع هابرماس والكاردينال جوزف راتستنغر، يلتقي في جوانب عديدة على مستوى صياغة التقارب بين الدين والعلمانية. ومن ضمن حلقات التقارب، التي تشكل المربط الأساسي، هناك «العلاقة المتبادلة بين العقل والإيمان والاعتراف المتبادل بينهما». وكذلك «التعلم المتبادل بين الدين والعقل في المجتمع ما بعد العلماني». ثم، «توسيع العلاقة الثنائية بين الدين والعقل إلى علاقات متعددة مع ثقافات أخرى».

إن «سيرورة التعلم» ليست أحادية الجانب؛ بل ثنائية الأبعاد، تشتمل على الخطاب الديني والعلماني. في هذا الصدد يقول هابرماس: «ما أقترحه هو أن تفهم اللائكية الثقافية والمجتمعية كصيرورة[64] تعلم مزدوجة يكون في حاجة إليها أتباع تقاليد الأنوار والتعاليم الدينية على حدٍّ سواء، للتفكير في حدود تخصصهما». فماذا يقصد هابرماس بسيرورة التعلم؟

يشير إليه كانط في خاتمة كتابه (نقد العقل العملي) عندما يقول: «شيئان يملآن نفسي إعجاباً وإجلالاً متجدّداً ومتعاظماً على الدوام كلّما أنعمت التفكير والتأمّلَ فيهما؛ السماء المرصّعة بالنجوم من فوقي، والقانون الأخلاقيُّ في داخلي». فهذا المثال الكانطي يوضّح إلى أيّ حدٍّ تصعب ترجمة الخطاب الديني؛ لكونه يتمازج في داخله خطاب علماني، ولا سيّما أن المفاهيم الكبرى للعلمانية، مثل الحرية والتحرر...، كبرت وتطوّرت في حضن الخطاب الديني. ثم، لا ننسى خطابات مارتن لوثر كينغ حول الديمقراطية والدستور وحقوق السود... مع أن الرجل يحمل مشاعر دينية قوية، والمتلقّي لم يكن في حاجة إلى ترجمة، أو إلى تجربة دينية خاصّة، لفهم مقاصد خطاب كينغ.

62 - Habermas, Retour sur la religion, op.cit., p. 38.

63 - Habermas Jürgen, Religion in Public Sphere, European Journal of Philosophy 14: 1. Polity. (2006), p.13.

64 - ترجم حميد لشهب مفهوم (Learning Process) بـ«صيرورة التعلّم»، وهو المفهوم الذي استخدمه هابرماس في مناظرته مع الكاردينال جوزف راتسنغر، في حين أُفضّل ترجمة هذا المفهوم بـ «سيرورة التعلّم». فالصيرورة (Becoming) تعني انتقال الشيء من حالة إلى أخرى في إطار حركة تطورية؛ أمّا السيرورة (Process)، فتعني مجموعات من التعلّمات والإجراءات والعمليات تنمو ببطء، وتفضي إلى نتيجة معينة. ففي كتابات هابرماس باللغة الألمانية يستعمل (Lernprozess)، وباللغة الإنجليزية يستعمل (Learning Process).

يدعو هابرماس إلى تأسيس مبدأ «احترام متبادل» بين أعضاء مجتمع مدني ينتمون إلى ثقافات مختلفة، سواء أكانت دينية أم لا دينية. فالمواطنون مطالبون بإبداء احترام متبادل بعضهم تجاه بعض، بوصفهم أعضاء مجتمع سياسي أحراراً ومتساوين، من خلال تضامن مدني في جماعاتهم السياسية. فالفضاء العمومي بوصفه وسيلةً تشاوريةً وإجرائيةً يتطلب من المواطنين تبرير مواقفهم وحججهم للآخرين بخصوص «قوانين وأحكام قضائية وقرارات وتدابير في لغة متاحة لجميع المواطنين»[65]. فهذا الفعل لن يتمّ إلا من خلال احترام مبدأ المساواة في التبرير بين الجميع، وهي صيغة للوصول إلى إجماع إرادات مشتركة بين الأعضاء (مؤمنين وغير مؤمنين). وتضفي صيغة الإجماع على الإرادة الديمقراطية الجماعية طابع الشرعية والنزاهة.

يمكن أن نتصور أن للدولة إمكانات للتدخّل بقصد حماية التوازنات الاجتماعية، كما يمكن أن تتولّى مهام تنظيم العلاقات الدينية بشكل يضمن الحياد وعدم الميل إلى أية جهة عقائدية. لكن هابرماس يرى أن هذه الإمكانات، التي تترجم مصالحةً بين الدولة من جهة، والمجتمع المدني والثقافات المختلفة من جهة أخرى، «مصالحة مؤقتة وغير كافية»[66]. فالتحولات الإبستمية، التي يُراهن عليها هابرماس، لا تعود إلى سلطة الإكراه القانوني؛ بل إلى سلطة أخلاقية تتجسّد في إطار «سيرورة تعلّم تكاملية»، وفي إطار أخلاق مواطنة متساوية. وإذا حدث ما يتنافى مع هذه الأهداف من توتّر «واصطدام معسكرات أصولية وعلمانية، فإن الأمر يعود إلى عجز التعلّم»[67] أساساً، وليس إلى شيء آخر.

تفترض «سيرورة التعلّم» الديني والعلماني الانفتاح على قضايا مهمّة، مثل: الإجهاض، الموت الرحيم، البيئة، زواج المثليين، إلغاء عقوبة الإعدام، الاختيار الجيني... وهي قضايا تشغل اهتمامات المواطن. فالخطاب الديني مُطالَب بإبداء الرأي وتحديد موقفه، وبالقدر نفسه الخطاب العلماني مطالب بأن يساهم بأفكاره وتصوراته، وهذا الفعل المزدوج يندرج في إطار «سيرورة التعلّم»، ويدفع في اتجاه تشكيل رأي عام ديمقراطي. من هنا، نفهم أنه «يمكن للمجتمع العلماني وللدين، على حدٍّ سواء، إذا ما فهما علمانية المجتمع كصيرورة تعلّم متكامل، أن يقدما مساهماتهما فيما يتعلق بالمواضيع التي يختلف عليها الناس في الحياة العامة، وكذلك، ولأسباب عقلية، أن يأخذ كل واحد منهما على محمل الجد»[68].

65 - Habermas Jürgen, Religion in Public, op.cit., p.5.

66 - Habermas Jürgen, Europe The Faltering, op.cit., p.67.

67 - Habermas Jürgen, Religion in Public, op.cit., p.18.

68 - جدلية العلمنة، مصدر سابق، ص 60.

لم يكن كازانوفا بمنأى عن هذا النقاش الدائر في الأوساط الأكاديمية؛ ففي كتابه (الأديان العامّة في العالم الحديث) استأثر باهتمامه دخول الدين في الفضاء العمومي بكثافة، وكسب بذلك نفوذاً مهماً. ووفق هذه الرؤية السياقية الجديدة، طرح كازانوفا سؤالاً: هل يمكن تعميم الدين؟

يناقش كازانوفا مأزق الحداثة العلمانية، عندما قامت بالفصل بين الفضاء الخاص والفضاء العام، حيث «ظهرت النظريات المعلمنة بوصفها تفسيرية لهذه السيرورة التمايزية، وتحرير العلماني من الديني»[69]. لكن هذا التقسيم، على الرغم من قوّته السحرية على مستوى «صنع» الحداثة، شديد الغموض. ومن هنا يمكن أن نتساءل، كيف تشقُّ الحداثة طريقها نحو أفق ضبابي؟ أو لنقل، لماذا أقامت الحداثة معاييرها على صرامة منهجية غامضة؟ فالدين من أكثر الظواهر الاجتماعية انفلاتاً من كل التحديد، أو التصنيف، ولا يخضع للمنطق التجريبي، منطق الصدق أو الكذب. فلماذا اختزلت الحداثة العلمانية الدين في وظيفة اجتماعية خاصّة، شأنها شأن تدبير شؤون المنزل؟ لماذا ظلّ احتكار الفضاء العام من دعاوى الصلاحية العلمانية؟

لمقاربة هذه الأسئلة يحاول كازانوفا أن يقدّم تعريفاً عن سؤال: ما المقصود بالتعميم؟ يقول: إن «ما أدعوه «تعميم» الدين الحديث هو العملية التي يتخلى بواسطتها الدين عن موقعه المحدّد في النطاق الخاص، ويدخل النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني، من أجل المشاركة العملية في المسيرة المتواصلة للمعارضة والشرعية الخطابية، وإعادة رسم الحدود»[70]. والتعميم، بهذه الكيفية، لا يتبع خطاً متصلاً للوصول إلى غايته، ولا يمكن اعتباره حدّاً فاصلاً بين مرحلة وأخرى. فالتعميم، الذي يقصده كازانوفا، بمثابة «إحياء التقاليد الدينية وإعادة تشكيلها، واضطلاع تلك التقاليد الدينية تحديداً... بأدوار عامة»[71]. فهل هذه رغبة أملتها شروط ذاتية لرجال الدين قصد الولوج إلى الفضاء العام؟ أم هل هناك شروط موضوعية تجاوزت سلطة الحضور العلماني، واستدعت عودة الدين إلى الفضاء العمومي؟ يصعب تقديم إجابات وفق ثنائية الذات والموضوع؛ لأن عودة الدين هي «عودة الروح» إلى شرايين الوجود الأخلاقي؛ عودة قد يطول انتظارها، ولكنها من المؤكّد قادمة؛ لأن قدر الحداثة مصاحبتها الدائمة للدين. عودة المقدّس تأتي في سياق يُعلَن فيه عن أهداف متعددة: من أجل دحض طوباوية عصر التنوير، وتحرير الدين من أسر الفضاء الخاص، وممارسة التأثير على الرأي العام، وبلورة قناعات وقرارات سياسية، وتبنّي دور المعارضة. وخلاصة القول أنها

69 - Casanova José. 'The Secular, Secularizations, secularisms,' in Graig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Vanantwerpen, eds.,'Rethinking Secularism,' (Oxford.University Press, 2011), p.56.

70 - كازانوفا، الأديان العامة، مصدر سابق، ص 99.

71 - المصدر نفسه، ص 334.

عودة تندرج في إطار إعادة تحديد موقع للدين، من خلال مد جسور التعاون مع المجتمع المدني ومع مبادئ الدستور، ومع أسس العلمانية. فالدين يعلو على أيّ واقع خاص، إنه يتعايش مع قيم مجتمعية جديدة، ومع الحريات الفردية. إنّ قدرة الدين تكمن في استيعابه المعايير السياقية الحداثية. ويمثل تدخله في الفضاءات العمومية للمجتمعات الحداثية إشارةً إيجابية للتعايش مع التعددية الثقافية والاجتماعية وأنماط التفكير الجديد. وبهذا، ينسلخ الدين عن وظيفته الاجتماعية التقليدية، بوصفه مكوناً ينتمي إلى مجال خاص. تتجلى قدرة الدين في استيعاب متغيرات نسقية للحداثة، وفي بلورة استراتيجية القوة في الفضاء العمومي وفق العناصر الآتية:

- حماية الحريات الفردية والجماعية للمجتمع المدني الديمقراطي من شطط الدولة في استعمال السلطة.
- المساءلة الأخلاقية للسياسات الحكومية في مجال السباق نحو التسلّح والعدالة الاقتصادية ونظام السوق.
- حماية حياة الأفراد من تدخّل الدولة الإداري والقانوني، والأمثلة على ذلك «تتجلى في التعبئة العامّة لما يُعرف بالأغلبية الأخلاقية والموقف الكاثوليكي العام من قضية الإجهاض دفاعاً عن «حقّ الحياة»[72].

أمام هذه المساهمات التاريخية للدين في تحديث العلمنة الحديثة، ألا يجدر بنا، من باب صياغة أطروحة معارضة، أن نفترض فرضية تقول إن تعميم الدين جاء بغرض نسف القيم العلمانية؟ نعتقد أن هذه الفرضية لا تتسق مع منطق العودة، ولا سيّما أن الدين دشّن مشاريع كبرى تخصُّ الإصلاح الديني في القرون الوسطى، وساهم على إثرها في نشأة الدولة الحديثة، وتطوّر الرأسمالية، وإنجاز الثورة العلمية الحديثة. إن الدين لا يُعيد إنتاج إلا ما يتسق مع ذاته الحداثية، ويهجر ما يتعارض مع نظرية العلمنة؛ إذ «أوافق -يقول كازانوفا- على أن ديناً تبنّى جوانب نقد الدين التنويري الرئيسة هو، اليوم، في موقع يخوّله الاضطلاع بدور إيجابي في مواصلة سيرورات العقلنة العملية، وأن تقليداً دينياً يعيد صياغة علاقته الخاصة بالحداثة، عبر دمجه الأبعاد الثلاثة لنقد الدين التنويري انعكاسياً (النقد المعرفي للآراء الدينية التقليدية، والنقد الأخلاقي العملي لإيديولوجيات الشرعنة الدينية، والنقد الذاتي التعبيري للزهدية والاغتراب الدينيين)، قد يُسهم في إعادة إحياء النطاق الحديث العام. فيما يدعم، علناً، قيم الحداثة المقدسة؛ أي الحياة الإنسانية والحرية»[73]. فموقع الدين في الفضاء العمومي هو إعادة تشكيل جوانب من الحداثة، أو جوانب من فشل التنوير. وعلى هذا الأساس، لا بدّ من وجود أديان عامّة على مستوى المجتمع المدني؛ إذ

72 -المصدر نفسه، ص ص-90 91.

73- المصدر نفسه، ص 343.

لا يتسق مع منطق الحداثة وجود أديان عامّة على مستوى الدولة (كنائس دولة معترف بها)، وإلا حدث تشويه حداثة الدين وحداثة الدولة. إن وجود «الأديان العامة وحدها على مستوى المجتمع المدني تتناغم، في نهاية المطاف، مع المبادئ ذات النزعة الكونية الحديثة، ومع البنى المتمايزة الحديثة»[74]. تضطلع الأديان، على المستوى المدني (الأديان المدنية)، بأدوار مهمّة للتصدي لمشاريع منافية لكرامة الإنسان وأخلاقيته (الحركة المناهضة للإجهاض)؛ فالواجهة المدنية ركن أساسي لتأثير الخطاب الديني في القناعات المشتركة. وبما أن المجتمع المدني نبذ مفهوم السيادة المغلقة، وامتدّ حركةً كونيةً، من خلال أشكال التضامن، لمناهضة مشاريع ليبرالية أداتية، فإن الأديان العامة تتسق مبادئها مع هذه النزعة المدنية الكونية دون ميل طائفي أو مذهبي.

ما تجدر الإشارة إليه أن مسارات الأديان العامة تنحو نحو تبنّي مبادئ مُعلمنة كونياً؛ وهذا الأمر لا يحدث إلا عبر سيرورة متدرّجة وبطيئة. في البداية تبدي الأديان مقاومة شديدة للأخلاقيات الجديدة، وفي النهاية تجد ذاتها أمام خيار تبنّي هذه الاختيارات واجباً مدنياً أخلاقياً، وتلك إشارة مهمة تعكس درجة الملاءمة والتكيف مع مطالب المجتمع المدني والمبادئ الكونية، كالحقوق الفردية وحرية التدين والاستقلالية الفردية وكرامة الإنسان... تحتضن الأديان العامّة هذه القيم بوصفها «مبادئ مؤسّسَة على الوحي المسيحي»[75].

هل للعلمانية أفق كوني؟

لقد لفت انتباهنا، من خلال مقاربتنا لهذه النصوص المهتمة بالعلاقة بين الدين والعلمانية، أن هناك أواصر متينة تشدُّ نسيجها؛ تكاد تكون هذه النصوص تنتمي إلى قرابة دموية واحدة، والاختلافات التي تظهر بينها، من حين إلى آخر، ليست سوى اختلافات عائلية لا تفسد للودّ قضية. ويبدو أن البؤرة الأساسية، التي تجمع خيوط الإشكال والمعالجة، تعود إلى البنية الليبرالية بوصفها نسقاً عقلانياً يسمح بولوج سلس للقيم الأخلاقية الحداثية. ومن ثمة، إن الديموس (Demos) يتأسّس على وحدة متجانسة ثقافياً ولسانياً ودينياً. تختزل «سيرورة التعلّم»، التي اقترحها هابرماس، مسافة الاندماج في بنية التجانس الليبرالي الذي يقوم على مصفوفات مفاهيمية عقلانية. في السياق نفسه، يقترح تايلور مفهوم «المخيال المشترك» الذي يعكس عمق الوحدة التجانسية الاجتماعية. كما أن كازانوفا لا يمثّل استثناء؛ إذ إنّ فكرة التعميم لا تشمل سوى القناعات الدينية المشتركة. ويبدو أن كلّاً من هابرماس وتايلور وكازانوفا يقع تحت تأثير السياسة الأخلاقية لراولز. إذاً، ما محدّدات هذه السياسة؟ وما منطلقاتها؟

74 - المصدر نفسه، ص 327.

75 - Casanova, The Contemporary Disjunction, op.cit., p.127.

ينطلق راولز من سؤال أساسي هو: هل يمكن لمجتمع ليبرالي أن يصير ممكناً؟

يتطلع راولز، من خلال هذا السؤال، إلى بناء علاقات كونية بأبعاد مثالية وفق قيم معيارية ليبرالية. إنها رهانات أساسية لإدماج العضوية السياسية في الكونية.

تتصف الشعوب الليبرالية بدرجة كبيرة من المعقولية[76]، كما أنها تتصف بشروط الاكتمال الذاتي، لأنها تحوز مبادئ أساسية للمنطق الليبرالي، وهذه المبادئ يمكن ترتيبها كالآتي:

- مبدأ مؤسساتي: يتجلى في وجود حكومة ديمقراطية دستورية تتولى خدمة مصالح الشعوب.
- مبدأ ثقافي: المقصود به: وجود مواطنين يتوحدون في إطار «تعاطف مشترك».
- مبدأ أخلاقي: المُراد منه: وجود تصوّر أخلاقي وسياسي للحقّ والعدالة.

إن تضافر هذه العناصر في وحدة موضوعية يجعل من الشعوب الليبرالية تتبوّأ درجة من «اليوتوبيا الواقعية» المتصالحة مع شروط سياسية واجتماعية. وهذه الشروط ليست سوى قيم الحق والعدالة، وقد انبثقت من تصور سياسي ليبرالي. والمواطنة، بهذا المعنى، تتماهى مع مقاصد ومعاني الديمقراطية والدستورية الليبرالية، ومع مؤسساتها السياسية. لا يصنع الاختلاف لنفسه فضاءً خارج التصور السياسي للعدالة وللنظام الدستوري الليبرالي؛ لأن الوحدة السياسية للشعوب الليبرالية، بأطيافها كافةً، متجذّرة أساساً في «تصوّر سياسي معقول للحقّ والعدالة مثبت من طرف إجماع متداخل لمذاهب شاملة»[77]. وهذا يعني أن الوحدة لا تُقاس بوحدة الانتماء الديني، أو الأخلاقي، أو اللغوي... بوصفها قيماً حضاريةً مشتركةً سيادياً؛ لأن «التعاطف المشترك» يقوم على أسس ليبرالية تتميّز بمعقوليتها وعقلانيتها.

صحيح أن الوحدة لا تصنعها المعتقدات الشاملة، سواء أكانت دينية، أم أخلاقية، أم فلسفية؛ فهذه مجرد اعتقادات يحملها المواطنون؛ وقد تساهم، بدرجات متفاوتة، في توظيف القدرة على تدبير الاختلاف إزاء قضايا وأشياء، لكن هذا لا يعني، في الوقت نفسه، أن هذه المعتقدات لا تساهم في ترسيخ أسس وحدة مجتمع يتميز بحُسن التنظيم؛ إذ من شأن العدالة بوصفها إنصافاً

76- يميّز راولز بين المعقولية والعقلانية، حيث تتقدّم الأولى، في سلّم الأولويات، على الثانية، تحت مبّرر أن المعقولية شرط أساسي للوصول إلى اتفاقات تخصُّ مبادئ الحقّ والعدالة. كما أن المعقولية تخصُّ القرارات والأفعال والمعايير والمبادئ، حيث تكون مقبولة من طرف الجميع؛ لذلك كانت المعقولية فكرة أخلاقية حدسية، في حين أن العقلانية هي خاصية الأشخاص الأحرار والمتساوين، الذين يمثلون المواطنين. وتبدأ أسس عقلانيتهم في تبنّي، أوّلاً، الضوابط المعقولية.

77- Rawls John, The Low of People, with the Idea of Public Reason Revisited (Harvard University Press, 1999), p.16.

أن تبلور معايير مشتركة تصبح معها هذه المعتقدات الشاملة عدالةً سياسيةً، وبهذا يكون «المفهوم السياسي [للعدالة] مؤيداً من العقائد المعقولة الدينية والفلسفية والأخلاقية، رغم تعارضها، والتي لها جسم مهم من الأتباع، والتي تدوم عبر الزمن من جيل إلى الجيل الذي يليه. وأعتقد أن هذا هو الأساس الأكثر معقولية للوحدة السياسية والاجتماعية المتوفرة للمواطنين في مجتمع ديمقراطي»[78]. فالعدالة، بوصفها إنصافاً، هي نتيجة إجماع متداخل معقول للمفاهيم السياسية الكبرى، كالحرية (الدين)، والاستقلالية (الأخلاق)، والفلسفية (الفضائل).

في هذا السياق، ينتقد أسد أسطورة المفاهيم الليبرالية التي تطرح نفسها إمكانيةً وحيدةً كونياً، كالعدالة والمساواة والمناقشة الحرة وتداخل الإجماع والفضاء العمومي... وقبل الخوض في تفاصيل النقد، نتوقف عند سؤال أساسي لا يكفّ أسد عن طرحه: هل يمكن للمسلم أن يكون ممثلاً في أوربا؟

عن هذا السؤال نتلقى جواباً واضحاً من طرف هابرماس مفاده أن «العديد من المجتمعات الإسلامية لا تزال بحاجة إلى الخضوع لهذه العملية التعلمية [سيرورة التعلم] المؤلمة»[79]. تحت مبّرر أن «المهاجرين المسلمين لا يستطيعون الاندماج في المجتمع الغربي ضداً على عقيدتهم الدينية، على اعتبار أن الاندماج مرتبط بالعقيدة الدينية»[80]. إن الإقصاء من الفضاء العمومي ليس أمراً جديداً في فلسفة التواصلية الهابرماسية، لقد مارس هذا الإقصاء في حقّ المرأة والأقلّيات والطبقة العاملة والثقافة الشعبية... ويعني هذا أن الفضاء العمومي الهابرماسي ليس له صلاحية كونية؛ إذ إن من مقومات الكونية المنصفة الانفتاح خارج الحدود السيادية والدينية واللسانية والثقافية دون شروط إلزامية ليبرالياً.

نعود إلى السؤال الذي طرحه أسد: هل يمكن للدولة الأوربية أن تُمثل أقلّياتها المسلمة؟ عن هذا السؤال نتلقى، هذه المرة، الإجابة من أسد، حيث يقول: إن «إيديولوجيا التمثيل السياسي في الديمقراطيات الليبرالية تجعل من الصعوبة، إن لم نقل من المستحيل، تمثيل المسلمين»[81]. وصعوبة التمثيل السياسي تأتي نتيجة نمطية المخيال السياسي الغربي الذي يختزن في جوفه فكرة «تطرّف الدين الإسلامي» و«خطر الدين الإسلامي». ولذلك، يجد هابرماس في فكرة التوترات الجغرافية الإسلامية انتصاراً لفكرته، التي ترى أنّ العلمانية ملائمة، فحسب، للسيادات السياسية الليبرالية، التي تنعم بالاستقرار والرفاهية.

78- راولز، جون، العدالة كإنصاف: إعادة الصياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص9.

79- Habermas Jurgen, The Faltering, op.cit., p.75

80- Ibid., p.71.

81- Asad, Formation, op.cit., p.173.

ينتقد أسد هذا التصور الذي يقف عند أحكام جاهزة، ويتجاهل الظاهرة الدينية في أبعادها السياسية والاجتماعية، كما يتجاهل «روابط بين الحركات المسيحية والقيم... من جهة، والعلمانية الاستعمارية الأوربية من جهة أخرى»[82]. فالعلمانية الاستعمارية حرصت على خلق أوضاع مستقرة للرفاهية، وعملت، في المقابل، على تدمير البنيات الاقتصادية والثقافية للآخر، كما أنها قسّمت العالم، بلغة كارل شميت، إلى عدوٍّ وصديق. في الواقع، تتجاهل هذه الأحكام الجاهزة أن اليهودية والمسيحية تحتلان مساحة الاعتراف في إطار الإسلام؛ بل تكتسيان «معيار الصلاحية إلى جانب الإسلام»[83]، على الرغم من أن «الإسلام يحتلّ موقعاً موحداً بوصفه خاتماً للأديان». ثم على الرغم من التشويه الذي لحق باليهودية وبالمسيحية، ظلّ «الاختلاف محط اعتراف محفوظ» من طرف الإسلام. لم يقف الأمر عند هذا الحد، «فهناك مجتمعات قبل عصر العلمانية اعترفت بوجود معتقدات أخرى»[84]. وعلى ضوء هذه الإشارات الإيجابية، ألا يمكن أن نتساءل حول الإمكانات الهائلة التي تختزنها ثقافات الآخر لبناء كونية منصفة ومتوازنة؟ أطرح هذا السؤال، وأنا أستحضر ما قاله فيلسوف إيراني لهابرماس، في لقاء جمعهما في إيران أيام محمد خاتمي، حول «ما إذا لم تكن العلمانية الأوربية، التي تُعد طريقاً خاصاً، في حاجة إلى تصحيح من وجهة المقارنة الثقافية وسوسيولوجيا الدين؟»[85].

يسعى المشروع الحداثي إلى مأسسة الفضاء العمومي على أساس هويات سياسية، لإنجاح مبدأ التفاوض؛ لكن الإطار العام للتفاوض يتحكم فيه بعدان أساسيان لتسهيل الولوج المباشر للمجتمع الحداثي، هناك بعد زمني وبعد مكاني. يُفترض في البعد الأول حرية المنافسة وتعاملات السوق بوصفها إجراءات ضرورية «لحسابات الاقتصاد السياسي الحديث»[86]. أمّا البعد الثاني، فيتطلب مشاركة في الدولة-الأمة على أساس الحرية والديمقراطية و المساواة؛ لكن البعدين معاً لا ينفلتان من إرادة تحكمية وسلطوية توجه مصيرهما نحو غايات ليبرالية. أمّا الوسائل لتحقيق الغايات المأمولة، فهي فعل الإقصاء للأقليات، وبالضبط الأقلية المسلمة. وفعل الإقصاء، كما يرى أسد، يتبلور نتيجة سؤال: كيف يتصور الأوربيون الأقلية المسلمة؟ الجواب لا يتأخر بطبيعة الحال؛ إذ «غالباً ما يتم تقديم المسلمين بشكل سيّئ في وسائل الإعلام، ويُمارَس التمييز ضدهم من قبل الأوربيين»[87].

82- Talal Asad, A Secular,Rethinking Secularism: Secularism,Hegemony and fullness in: http://blogs.ssrc.org/tif/2007/11/17/secularism-hegemony-and-fullness/

83- Ibid.

84- Ibid.

85- هابرماس يورغن ، جدلية العلمنة، مصدر سابق، ص 55.

86 - Asad Talal. Formation, op.cit., p.5.

87 - Asad Talal. 'Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?' In Anthony Pagden, eds, 'The Idea of Europe: From Intiquity to the European Union,' (Cambrige University Press, 2002), p.209.

فالفضاء العمومي الديمقراطي الليبرالي فضاء لضبط الخطابات، ضبط ما يشكل تهديداً لبنيتها. تمارس الوساطة السياسية (رؤساء الأحزاب، البيروقراطية الإدارية، كبار رجال الأعمال، البرلمانيون)، بوصفها تمثيلاً للمواطنة، مهارتها وقدرتها على تنظيم المشهد السياسي. ففي هذه الحالة، لا يعني التفاوض العمومي سوى «تبادل تنازلات لا متكافئة، حيث لا يملك الطرف الأضعف أيّ خيار»[88]. بهذه الاستراتيجية يصعب الحديث عن تفاوض متساوٍ يسمح للأقليات بالاندماج الاجتماعي؛ لأن التفاوض يعني استبعاد هذه الأقليات غير المرغوب فيها، لكونها تشكل خطراً وهمياً على ثقافتها. والإعلام يعمق ثقافة الخوف، ويناصر استراتيجية الدولة والوسطاء السياسيين.

يتفق كلٌّ من تايلور وهابرماس وكازانوفا على أن الأديان العامة تشكل جناحاً تحديثياً للمشروع العلماني، كما تؤدي أدوراً مهمة في الفضاء العمومي، لكن هذا التعميم لا يشمل وعياً مغايراً لمبادئ الليبرالية، ولا يشمل شعوراً أخلاقياً يحظى باحترام الجميع. فالدين الإسلامي، مثلاً، لا يملك القدرة على تجسيد حضوره من خلال مشاركة عقلانية في قضايا محلية وكونية، باعتباره يهدّد قيم الحداثة الليبرالية، ونسقها الأخلاقي المتجانس. فالمسألة، إذاً، تتعلق باختلاف قيم شعورية ومبادئ روحية غير متجانسة مع بنية موحدة ليبرالياً. ولذلك، يمكن القول: إن الفضاء العمومي الليبرالي «ليس مجرد منتدى للنقاش العقلاني؛ بل هو فضاء للإقصاء»[89]؛ إقصاء إمكانية التفاوض الحر حول قيم تجمع الأطراف المشاركة في الحوار، وإقصاء، كذلك، قدرة الأطراف على التعبير عن تقاليدها الثقافية المختلفة (الجماعات الإسلامية)، فهذه القدرة غير ممكنة؛ لأنها تقع خارج تمثيل الوعي الأسطوري الغربي.

إن المخيال الغربي نابذ لثقافة الأقلية المسلمة، هذا الرفض يتم تطعيمه على مهل من خلال أحداث ووقائع تحصل هنا وهناك، وكلها أحداث تندرج في إطار رسم صورة كارثية عن الإسلام، باعتباره ديناً يقوم على التمييز بين الأجناس والعقائد الدينية، مناهضاً لكل أشكال التغيير السياسي، يجهز على حرية التعبير، مناهضاً للفلسفة (إيران)، يقوّض المجتمع المدني (مصر)... فالدين الإسلامي، بهذه الصورة القاتمة، قد «أغضب الليبراليين واليساريين، وليس أقل من ذلك اليمين المتطرّف»[90]. بهذا المعنى، لا ينسجم الدين الإسلامي مع الحداثة، ومع القيم الكونية التنويرية. وطبيعي ألا «يجد مكاناً مشروعاً في المجتمع الغربي الحديث»[91].

88 - Asad, Formation, op.cit., p.6.

89 - Ibid., p.184.

90- Asad, Muslims and European, op.cit., p.210.

91- Ibid., p. 210.

تسعى الثقافة الغربية إلى أن ترسم حكاية جديدة لماضيها، من خلال تقسيم العالم إلى ثنائية الخير والشر، العدو والصديق. تكثّف الحكاية الأوربية فصولاً من البطولة الحضارية والدينية تمتدّ إلى الإمبراطورية الرومانية، لتعيد ترتيب الأمجاد الذاتية والتاريخية وفق مقولة «أسطورة أوربا». هذا المجد التاريخي يعيد تحديد الرقعة الجغرافية الأوربية خارج أقليات منبوذة دينياً، في حين أن الصور المرعبة من تاريخ أوربا، كالاستعمار والنازية والهولوكست... يتمّ محوها بعناية من سجل الحكاية؛ لإخفاء ممارسات مخجلة وبشعة ارتُكبت في حق الإنسانية. فهل تستطيع الذاكرة الغربية المثقلة بالوحشية أن تفضح حكايتها البشعة؟ يجيب أسد أن «الأوربيين يحاولون التستّر على فظائع الماضي بدل مواجهة الحقيقة بشجاعة»[92]. تلك هي استراتيجية صناعة التاريخ الأوربي بلمسات جمالية ورومانسية خالية من صور الخدش في الذاكرة. وفي مقابل هذه الصورة، يرسم التاريخ الأوربي حكاية الآخر بجمالية فائقة في التشويه الأخلاقي والديني والثقافي. نحن، إذاً، أمام ذات متعالية خالصة وحاضرة في التاريخ، وأخرى مشوّهة ومنبوذة وتقع خارج التاريخ. والحديث عن التمثيل السياسي، وفق هذه المعادلة المختلّة، حديث لا يحتضن سوى ثقافات قريبة من ثقافة المركز الغربي. بعبارة أخرى، التمثيل لا يشمل سوى «أقليات لا تختلف عن الأغلبية»[93]، بالنظر إلى قدرتها على الولوج إلى الوحدة الزمنية والمكانية. في حين نجد الأقلية المسلمة خارج التمثيل السياسي في الدولة الأوربية الحديثة. لا مكان للأقلية المسلمة داخل تركيبة متجانسة للزمن والمكان؛ إنها أقلية نشاز، لا تشبه باقي الأقليات المدمجة في النسيج الليبرالي. فهذا الرفض يمكن فهمه، وفق قناعة غربية ترى أن «تمثيل «أوربا» يأخذ شكل حكاية بالنسبة لليبراليين واليمين المتطرف أحد فصولها استبعاد الإسلام»[94]؛ لذلك يظلُّ السؤال مطروحاً: هل يمكن للمسلم أن يجد تمثيلية مؤسساتية؟ وهل يمكن للحكاية الأوربية أن تكون محطّ مساءلة؟ وهل يمكن أن تحظى الأقلية المسلمة بالاعتراف والاحترام؟ وهل يمكن للعلمانية الغربية أن تدمج في بنائها عناصر قوة ثقافية للجماعات المسلمة؟

الخاتمة:

لا يجب فهم عودة الدين إلى الفضاء العمومي بمعنى استبعاد العلمانية وهيمنة الخطاب الديني، أو لنقل عودة سلطة الكنيسة في شكل جديد. فالدين لم يعرف يوماً نهاية، كل ما هنالك أن سياقاً تاريخياً أحكم قبضته، فتراجع الخطاب الديني، وتمّ حصره في مجال خاص، مجال يسمح فيه بممارسة الطقوس والشعائر الدينية. وإذا كانت فرنسا تحرص بتفانٍ، على حياد مؤسساتها

92- Ibid., p.212.

93- Ibid., p.222.

94- Ibid., p.214.

العلمانية من عدوى حرية الأفراد واختياراتهم (خلافاً لباقي بعض المناطق العلمانية من العالم)، فإن ما تودُّ الإمساك به هو الحفاظ على رسوخ تقاليدها الصارمة، لكن هذا الحرص الشديد للدولة الفرنسية يتسرّب من قبضته، وفي غفلة من صرامتها، مظاهر تفضح مأزقها الأخلاقي. لقد فضحت أحداث شكلت «دراما وطنية»، كمنع الحجاب والبوركيني، فضحت سوء انتظام الخطاب الرسمي والإعلامي، وافتقاره إلى المعقولية العقلانية. وبرز على السطح جدل سياسي ممزّق يتخفّى تحت حجج غير متسقة منطقياً، مثل: البوركيني يضرُّ بالنظافة والصحة؛ البوركيني يحيل إلى العبودية؛ البوركيني يهين المرأة... أمّا الرئيس الفرنسي السابق نيكولا ساركوزي، في جلسة خاصّة بالبرلمان الفرنسي، فقد أعلن، في معرض كلمته، عن رفضه الشديد لوجود امرأة فوق التراب الوطني الفرنسي دون هوية، وأسيرة لباس البرقع. فهذا الشكل من اللباس، يضيف ساركوزي، غير مقبول فوق السيادة الفرنسية.

إن العلمانية الفرنسية تمثل استثناءً؛ لأنها علمانية صمّاء لا تنظر إلى الرموز الدينية الإسلامية على أنها مسألة عقائدية تستوجب قدراً مهمّاً من الاحترام والتقدير؛ بل تنظر إلى الاعتقاد الإسلامي رمزاً سياسياً يحمل دلالات خاصّة في المخيال الفرنسي. لم تلتقط فرنسا عودة الدين إلى الفضاء العمومي من منظور الانفتاح على التعدد الثقافي؛ بل نظرت إلى الحجاب من منظور سياسي متعالٍ يتلخّص في مقولة «الأنا العلماني الخالص». وتُعدُّ السياسة الفرنسية، بهذا المنطق، انحرافية لأنها انحرفت عن مسار العقل التنويري، واستعمارية لأنها لا تزال تحنُّ إلى الاستعلاء الثقافي. وهذه التركيبة المختلّة تغرق النسق الليبرالي الفرنسي في وحل سيادة ويستفاليا.

إن عودة الدين إلى الفضاء العمومي يجب أن تُفهم في إطار تحولات سياقية مجتمعية وتغييرات نظامية إبستمية، ما يستدعي تحوّلاً في المخيال الاجتماعي، وفي النسق الأخلاقي. فالعودة تعني إضافة نوعية للمكتسبات العلمانية، وتعزيزاً لمسار العقل والحداثة، ومنعطفاً جديداً في الفهم العقائدي والعلماني. ففي إطار «سيرورة التعلم التكاملية» تبقى الحاجة إلى مساهمة الدين والعلمانية في الفضاء العمومي حاجةً ملحّةً لبلورة وتبرير قناعات مشتركة إزاء قضايا انفلت فيها العقل من عقاله.

إن عودة الدين عودة مؤسسة تستمدّ شرعيتها من الإجماع المتداخل، ومن المواطنة المشتركة؛ ولا تهتز هذه العلاقة أمام أحداث عارضة مثل: تفجيرات (11 سبتمبر)، أو الأصولية الدينية الأمريكية... بل تشكل هذه الأحداث موضوع نقاش هادئ وهادف في الفضاء العمومي لإيجاد مخارج وحلول مشتركة. ولا يمكن النظر إلى هذه الأحداث بوصفها موضوعات تُهمٍ متبادلة بين الدين والعلمانية.

بهذا الإنجاز، يمكن لليبرالية الغربية أن تعيد تأثيث الوحدة الزمنية والمكانية، ويمكن، كذلك، أن تطلب من الآخرين فعل الشيء نفسه.

لكن هذا الشكل من الاندماج، الذي تسعى أوربا إلى تسويقه في البورصة الثقافية العالمية، لا يترجم اللغة الدينية التي تشتغل خارج قواعد النسق المشترك. فالاندماج في الفهم الغربي يعني الاندماج في ممارسة صراعية مع معارضة خائنة للمنظومة الليبرالية. فهل الغرب يسمح لنفسه، كما يقول هابرماس، بأن يُنظر إليه بوصفه صليبيين، أو بائعي عقل أداتي، أو علمانية مدمِّرة؟ لقد أشار الكاردينال جوزف راتسنغر، في حواره مع هابرماس، إلى نقطة مهمة، حين تساءل عن إمكانية وضع العقل الغربي تحت الوصاية، بسبب انفلاته من الضوابط الأخلاقية والإنسانية (القنبلة النووية، النازية، الاستعمار...). ثم أضاف، إذا كان ذلك ممكناً، فمن سيتكلّف بذلك؟

أعتقد أن الأفق الفلسفي إذا كان يُراهن على بناء كونية علمانية، فإن سيرورة هذا الرهان لم تكتمل بعد، وأن التعدد الثقافي والأخلاقي إذا كان يشكل انشغالات فعلية للفلسفة السياسية المعاصرة، فإن حلقاته لا تزال مفقودة، وإذا كانت العلاقة بين الدين والعلمانية علاقة لم تنتهِ بعد، فإن المخزون الحداثي الغربي استنفذ إمكانياته. في هذا السياق من الألم والمخاض، نعود إلى السؤال الذي طرحه الكاردينال راتسنغر: من سيتكلّف بالوصاية على العقل الغربي؟ نعتقد أن ثقافة مجتمعات غير ليبرالية قد تشكّل جواباً مناسباً عن هذا السؤال، ويمكن أن تكون مخرجاً ملائماً للمأزق العلماني الغربي. فهل يمكن للغرب الأوربي أن يعيد التفكير في التمثيل السياسي للأقلية المسلمة؟

المصادر بالعربية:

- أسد، طلال، جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، 2017.
- راولز، جون، العدالة كإنصاف: إعادة الصياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- كازانوفا، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحيّة، المنظمة العربية للترجمة، 2005.
- هابرماس (يورغن) وراتسنغر (جوزف)، «جدلية العلمنة: العقل والدين»، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول، لبنان- بيروت، 2013.

المصادر بالإنجليزية والفرنسية:

- Asad Talal, Formation of the Secular, Christianity, Islam, Modernity (Stanford University Press, 2003).
- Asad Talal, 'A Secular,Rethinking Secularism: Secularism,Hegemony and fullness,' in http://blogs.ssrc.org/tif/200717/11//secularism-hegemony-and-fullness/
- Asad Talal, 'Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?,' in Anthony Pagden, eds., 'The Idea of Europe: From Intiquity to the European Union' (Cambrige: University Press, 2002).
- Casanova José, 'The Secular, Secularizations, Secularismsin' in Graig Calhoun,Mark Juergensmeyer and Jonathan Vanantwerpen, eds., 'Rethinking Secularism' (Oxford: University Press, 2011).
- Casanova José, 'The Contemporary Disjunction Between Societal and Church Morality,' in Charles Taylor, Casanova José and George F.Mclean, eds., 'Church and People: Disjunctions in a Secular Age,' (The Council for Research in Values and Philosophy, 2012).
- Calhoun Craing, 'Secularism,Citizenship and the Public Sphere,' in Craing Calhoun;Mark Juergensmeyer and Jonathan Vanantwerpen, eds., 'Rethinking secularism,' (Oxford: Uneversity Press, 2011).
- Habermas Jürgen, Europe the Faltering Project, transl by, Ciaran Cronin (Polity, 2009).

- Habermas Jürgen, 'The Political,The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology,' in Eduardo Mendieto, eds., 'The Power of Religion in the Public Sphere,' (Columbia University Press, 2011).
- Habermas Jürgen, Retour sur la religion dans l'espace public, une réponse à Paolo Flores d'Arcais, Le débat (2008): 5,no 152.
- Habermas Jürgen, Religion in Public Sphere, European Journal of Philosophy 14:1, (Polity 2006).
- Habermas Jürgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity (Polity Press, 2002).
- Habermas Jürgen, The future of Human Nature (Polity Press, 2003).
- 'Dialogue Jürgen Habermas and Charles Taylor,' in Eduardo Mendieta Jonathan and Vanantwerpen, eds., 'Power of Religion,' (Columbia University Press, 2011).
- Taylor Charles, A Secular Age (Harvard University Press, 2007).
- Rawls John, The Low of People, with the Idea of Public Reason Revisited (Harvard University Press, 1999).
- Taylor Charles, 'Why we Need a Radical Redefinition?,' in Eduardo Mendieta and Van Antwerpen, eds., 'The Power of Religion in Public Sphere,' (Columbia University Press, 2011).
- Taylor Charles, Modern Social Imaginaries (DUKE University Press, 2004).
- Jocelyn Maclure and Charles Taylor, Laïcité et liberté de conscience (Boreal, 2010).

السلطة الحياتيَّة
وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين

أماني أبو رحمة*

ملخّص

السياسات الحياتيَّة، بالنسبة إلى جورجيو أغامبين، أهمّ من حقق في سرديّات فوكو عن السياسات الحياتيَّة، والقارئ المخلص لحنة آرنت[1]، دليلٌ يشير إلى وصلة داخليَّة سريَّة بين الديمقراطيَّة الحديثة ونظيرها التأسيسي: الدولة الشموليَّة. فقصَّة السياسات الحياتيَّة، في تقديم أغامبين، هي في الواقع قصَّة مستمرَّة حول السيادة، و«الحياة العارية» التي تنتجها حالة الاستثناء. ما هو أكثر مأساويَّة أنَّ السياسة الحياتيَّة لأغامبين ليست متزامنة، كما عند فوكو وآرنت، مع ظهور الحداثة، ومن خلال الانقلاب على أرسطو؛ بل إنَّها تتزامن مع كلّ الميتافيزيقَات الغربيَّة بدءاً من أرسطو. وبإعادة صياغة تقلبات فوكو، والخداع التقاطعي بين الحياة والسياسة، يقدّم أغامبين للقارئ سرداً لمغامرات وتعاسات شخص مفاهيمي فريد؛ الهومو ساكر، أو الإنسان المستباح. يوظِّف أغامبين اللغة الشعريَّة الكلاسيكيَّة ليطلق على شخصيته الخاصَّة «بطل» كتابه[2].

وهذا يتطلب من أغامبين أن يُطوّع نص فوكو بطريقة تعارض إجابة فوكو عن سؤال كيف، ولماذا، ومتى حدث أن أصبحت الحياة هدفاً للسياسة؟ هنا، كما في أماكن أخرى، يجب على القارئ اليقظ أن يكون حذراً من مخاطر أنَّ الافتراضات غير المفحوصة المستمدَّة من بعض فلسفات التاريخ قد تحدّد مسبقاً تفكيرنا حول السياسات الحياتيَّة.

في الواقع، إنَّ جاك دريدا (من بين آخرين) وضَّح أنَّ أيّ تحقيق صارم في السياسات الحياتيَّة يجب

---

* باحثة من فلسطين.

1 ـ أرسل أغامبين في شبابه رسالة إلى حنة آرنت عبَّر فيها عن عميق إعجابه واهتمامه؛ الإعجاب والاهتمام الذي رافقه حتى اليوم. انظر:

"Letter from Giorgio Agamben to Hannah Arendt, 21 Feb. 1970", diacritics 39:4 (Winter 2009), 111.

2 - Agamben, Homo Sacer, 6.

أن يستجوب المفاهيم الأساسيَّة لفلسفة التاريخ؛ بما يصل إلى/ ويتضمَّن مفهوم الحدث[3] ذاته. وما ينطبق على الزمان ينطبق على الفضاء (المكان) كذلك. فإذا كان -كما يقول كارلو غالي- كلّ «فكر سياسي» قائم على/ ومتصدّع في «فضاء سياسي» ضمني لا يزال بعيداً عن متناوله[4]، فما هو بالضبط «الفضاء السياسي» الذي يتحرَّك في تصريحات فوكو عن السياسات الحياتيَّة؟ أهو المدينة الأوربيَّة التي تتدفّق منها وإليها البضائع والأشياء، أم أراضي أوربا السياديَّة؛ الدولة كما يفترض فوكو نفسه، أو معسكر الاعتقال كما يقترح أغامبين[5]، أم الوسط (milieu) كما يقول جان باتيست لامارك وجاكوب فون يوكسكل[6]؟ أم هل تفكير فوكو في السياسات الحياتيَّة كان بارزاً بسبب ما يبدو أنَّه تخلٍّ عن أيّ تفكير في فضاء من أيّ نوع[7]؟ كيف يمكن للتفكير المباشر في الفضاء السياسي أن يغيّر الطريقة التي نفكّر بها في السياسات الحياتيَّة في حدّ ذاتها؟[8]

جورجيو أغامبين

الإنسان المستباح والحياة العارية

يُعدَّ الفيلسوف الإيطالي المعاصر جورجيو أغامبين أهمَّ من كتب بجديَّة في إشكاليَّة (حالة الاستثناء) في عصرنا. اكتسب عمله أهميَّةً إضافيَّةً في ظلّ عودة الاهتمام بالمفهوم تزامناً مع الظروف التي نعيشها؛ الهجرة واللاجئين، ومعسكرات الاعتقال، واستشراء الإرهاب وإعلان الحرب عليه، وسياسات الموت الممنهجة. هنا، يقدّم أغامبين كتابين مهمَّين: (هومو ساكر: السلطة السياديَّة والحياة العارية)[9]، الذي نُشر باللغة الإيطاليَّة في عام (1995)، وتُرجِم إلى الإنجليزيَّة في عام (1998)، ثمَّ الكتاب الذي وصفه بأنَّه تتمَّة للأوَّل (حالة الاستثناء)[10]، الذي نُشر باللغة الإيطاليَّة في عام (2003) وتُرجم في عام (2005). ليس (هومو ساكر) النصّ الأوّل والأطول

3 - Jacques Derrida, The Beast and the Sovereign, vol. 1, trans. Geoff rey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 333.

4 - Carlo Galli, Political Spaces and Global War, trans. Elisabeth Fay, ed. Adam Sitze (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), 4– 8.

5 - Agamben, Homo Sacer, 166– 180.

6 ـ للمزيد حول توظيف لامارك للمصطلح، انظر كتابه:

Zoological Philosophy: An Exposition with Regard to the Natural History of Animals, trans. Hugh Eliot - London Macmillian, 1914.

7 - Stuart Elden, "Governmentality, Calculation, Territory", Environment and Planning D: Society and Space 25: 3 (2007), 562– 580. Raimondi, "Sei frammenti aporetici sulla biopolitica", 186– 190.

8 - Campbell, Timothy and Adam Sitze (eds) (2013). Biopolitics: A Reader, Duke University Press, Durham, 25-26.

9 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, Stanford, CA: Stanford University Press.

10 - Agamben, Giorgio, (2003), State of Exception, trans, Kevin Attell, Chicago, University of Chicago Press.

فحسب؛ بل يحمل، أيضاً، بعض الأفكار الإبداعيَّة غير المسبوقة فيما يتعلق بالسيادة وشخصيَّة الإنسان والحياة.

(هومو ساكر) (Homo Sacer)، أيضاً، هو العنوان العريض الذي يُدرج أغامبين تحته أفكاره المتسلسلة، منذ أن نشر الشاب الإيطالي حديث التخرّج كتابه الأوَّل (الإنسان بلا محتوى) في سبعينيات القرن الماضي[11].

جذب أغامبين الانتباه إليه بسبب تعميماته واستنتاجاته الكاسحة التي تربط سياساتنا المعاصرة باليونان القديمة؛ فكأنَّ قطار السياسات، وقد طوى الحياة تحت جناحه، انطلق من (بولس) إلى معسكرات الاعتقال المعاصرة ولم يتوقف بعد. يخلص كتابه (هومو ساكر) اليومَ إلى أنّه: «ليس المدينة، ولكن المعسكر هو برادايم السياسات الحياتيَّة الأساسي في الغرب»[12]، وأنَّ «برادايم السياسات الحياتيَّة» هو المسؤول، قطعاً، عن بعض أسوأ الفظائع في القرن العشرين، بما في ذلك معسكرات الاعتقال النازيَّة، وهو يوفّر، حتى الآن، الرابط المشترك الخفي، أو ما أطلق عليه «التآزر الداخلي» بين النازيَّة والليبراليَّات المعاصرة[13]. ووفقاً لأغامبين، إنَّ «البرادايم» نفسه يمكن أن يُفسّر لماذا شهدت حقبة ما بعد الحرب العالميَّة الثانية، على الرغم من الظلال السوداء التي ألقتها الشموليَّات الدكتاتوريَّة على المشهد السياسي، تراجعاً تدريجيّاً في الديمقراطيَّة، ونموّاً لا يمكن مقاومته للنظم الاستبداديَّة والأوتوقراطيَّة. يزعم أغامبين، أيضاً، أنَّ نظريّته يمكن أن تفسّر أسباب قيام الدول الديمقراطيَّة الليبراليَّة، بعد إعلانها الحرب على الإرهاب، بممارسات مثل «التسليم غير العادي» واحتجاز وتعذيب «المقاتلين غير الشرعيين» في معسكر غوانتانامو[14].

---

11 ـ ما يعنينا هنا المشروع الذي يبدأ مع كتاب (الإنسان المستباح: السلطة السياديَّة والحياة العارية) الذي صدر 1995. ثمَّ توالت هذه السلسلة من الأعمال، التي تشتمل حتى الآن على: حالة الاستثناء. الإنسان المستباح الثاني (1)، (2003). ركود: الحرب الأهليّة بوصفها «برادايم سياسي». الإنسان المستباح الثاني (2)، (2015). سرّ اللغة: أركيولوجيا القسم. الإنسان المستباح الثاني (3)، (2008). المملكة والمجد: من أجل جنيالوجيا لاهوتيّة في الاقتصاد والحكومة. الإنسان المستباح الثاني (4)، (2007). أوبوس داي: أركيولوجيا الواجب. الإنسان المستباح الثاني (5)، (2013). بقايا أوشفيتز: الشاهد والأرشيف. الإنسان المستباح الثالث، (1998). أعلى الفقر: أشكال وقوانين الرهبانيَّة في الحياة. الإنسان المستباح الرابع (1)، (2013). توظيف الأجساد الإنسان. المستباح الرابع، 2 (2016).

12 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 181.

13 - المصدر نفسه، 10.

14 - Agamben, Giorgio, (2003), State of Exception ,p.4.

يقول أغامبين في مقابلة: «من الواضح، أوّلاً، أنَّه لم يعد بإمكاننا التفريق بين ما هو خاص وما هو عام، وأنَّ كلا جانبي المعارضة الكلاسيكيَّة يبدو أنَّه فقد حقيقته، أو واقعه. معسكر الاعتقال في غوانتانامو هو بؤرة هذه الاستحالة بامتياز». انظر:

German Law Journal No. 5 (1 May 2004) - Special Edition Interview with Giorgio Agamben – Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life By Ulrich Raulff ,p.612. http://www.whateverbeing.de/lookingoutforwachsamkeit/interviewagamben.htm

وفي حين يرى فوكو أنَّ ظهور آليّات السياسات الحياتيَّة، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، يُعدُّ انقطاعاً تاريخيّاً، يصرّ أغامبين على علاقة منطقيَّة بين السلطة السياديَّة والسلطة الحياتيَّة؛ بمعنى أنَّ السياسات الحياتيَّة تشكّل لبّ الممارسة السياديَّة للسلطة. فعصر الحداثة، وفقاً لذلك، ليس قطعاً مع التقاليد الغربيَّة، لكنَّه تعميم وتجذير لما كان، ببساطة، موجوداً منذ البداية.

يقدّم هذا البحث مراجعة أغامبين لمفهوم فوكو للسياسات الحياتيَّة، ومناقشة مزاياه التحليليَّة، وكذلك حدوده. وسأركّز تحليلي على المفهوم القانوني للسياسات الحياتيَّة، الذي يؤيّده أغامبين، وكذلك فكرته الشكليَّة للدولة، وسأقارن بين تحليل أغامبين القانوني وتناول فوكو الاستراتيجي للسياسات الحياتيَّة الحديثة، من خلال الإشارة إلى مجال الطبّ والتكنولوجيا الحياتيَّة، الذي يتناوله أغامبين كثيراً حين يتحدّث عن السياسات الحياتيَّة المعاصرة، فضلاً عن احتمالات المقاومة التي قد يوفرها افتراض تطوير مفهوم الحياة العارية وحالة الاستثناء، وفق صياغة أغامبين.

الحياة العارية وقاعدة الاستثناء:

تقوم السيادة، كما ينظر لها أغامبين، أساساً، على قاعدة الاستبعاد أو الاستثناء. السيادة هي ما يُكوّن الدولة وسياساتها؛ لأنَّها تشكّل الجسم السياسي من خلال تقرير من الذين سيسمح لهم بالاندماج فيها. ويستند هذا القرار إلى استبعاد أساسي لمن سيبقى في الخارج. فالسيادة أكثر أسسيَّة للدولة من القانون؛ لأنَّ السيادة هي التي تقرّر ما إذا كان القانون سيطبق ابتداءً، ومتى، وعلى مَنْ. وتنطوي السيادة، على هذا النحو، على نوع معيّن من العلاقة مع الحياة البشريَّة البيولوجيَّة. تُقسّم السيادة الحياة إلى نوعين معروفين في اليونان القديمة باسم: الزوي (zoé)[15] والبايوس (BIOS)[16].

15 ـ وظَّف اليونانيون القدماء مصطلحين اثنين للدلالة على الحياة: «(zoē) زوي، الذي يعبّر عن حقيقة بسيطة للعيش المشترك بين جميع الكائنات الحيَّة (الحيوانات والبشر، أو الآلهة)، والبايوس (bios)، الذي يُشير إلى شكل أو طريقة العيش السليم لفرد أو مجموعة» (أغامبين، 1998: 9). وزوي المضارع (zoe) يعني «أنا على قيد الحياة، أنا موجود»، والفعل الماضي (الحال عادة مع التصريف الثاني) (ebion) (يعني «عشت حياتي بطريقة معيّنة») هو الشكل القديم، الذي جاء منه، في وقت لاحق، الزمن المضارع (bioo). يوظَّف «الفعل الماضي» (EBION) والاسم المشتق (BIOS) للإشارة إلى وجود فكرة جديدة عن الحياة، وهي فكرة أكثر واقعيّة ومحدّدة؛ أي ذات غرض ثابت، ومن ثمّ كاملة؛ وسيلة للحياة غير قابلة للتغيير، أن يعيش حياة -كما يقول أرسطو- بطريقة عقليّة محدّدة. «البايوس عمل أخلاقي». يشير الزوي، عموماً، إلى وجود كائن حي؛ أمَّا البايوس، فيدلّ على الحياة المؤهلة. البايوس هو الحياة العقلانيَّة، ومن ثمّ لا يمكن نسبه إلى الحيوانات (المرجع نفسه). في العالم الكلاسيكي للإغريق القدماء يتمّ استبعاد الحياة الطبيعيّة البسيطة من السياسة، من البولس (polis). «الحديث عن زوي سياسي (zoē politikē) عند مواطني أثينا لا معنى له» (أغامبين 1998: 9).

16ـ لتجنب سوء الفهم، أودّ أن أؤكّد نقطة يُشير إليها أغامبين ضمناً، كما أنَّه لا يتمّ تناولها بما فيه الكفاية من قبل نقاده، وهي حقيقة أنَّ الحياة العارية والحرجة والمستهلكة والمهدّدة بالانقراض ليست هي نفسها الزوي البيولوجي، إنَّما ما تبقى من البايوس المدمّر سياسيّاً. يوضح أغامبين ذلك في نقده لدولة هوبز الطبيعيَّة، مجرّد الحياة «ليست مجرّد الحياة الطبيعيّة الإنجابيّة، ولا هي زوي اليونانيين، ولا

يمكن القول إنَّ الزوي هو الحياة البدنيَّة البسيطة، التي يطلق عليها أغامبين «الحياة العارية» (vita nuda)؛ أمَّا البايوس، فهو الحياة «المؤهلة»، أو الخاصَّة، أو المعترف بها سياسيّاً، التي ليست «عارية» لأنَّها مثقلة بأشكال المعنى المستمدَّة من الاعتراف والتمثيل السياسيين[17].

وهكذا، يتطلّب تأسيس السلطة السياديَّة إنتاج جسم سياسي [بيولوجي أو حياتي]. كما أنَّ إضفاء الطابع الدولاني على القانون يرتبط ارتباطاً لا فكاك منه بتحديد «الحياة العارية». في ضوء ذلك، إنَّ الانخراط في المجتمع السياسي لا يبدو ممكناً إلّا باستبعاد بعض البشر الذين لن يُسمح لهم بأن يصبحوا رعايا قانونيين بالكامل. في بداية كلّ السياسات نجد، وفقاً لأغامبين، إقامة الحدود، وتدشين مساحات محرومة من حماية القانون: فـ «العلاقات السياسيَّة والقضائيَّة القانونيَّة هي، في الأصل، علاقات الحظر»[18].

في الـ(هومو ساكر)، يُنظّر أغامبين لأهميَّة شخصيَّة الهومو ساكر بوصفه نقطةً تتركّز عليها الحياة العارية. تعني المفردة «هومو» الإنسان/ الرجل؛ أمّا «ساكر»، فهي ذات معنى مزدوج: «المقدَّس»[19] و«المحظور». ويُعرف الهومو ساكر، مهدور الدم أو مستباح الدم، أو الإنسان الحرام، أو الإنسان الملعون، بأنَّه شخص يمكن أن يُقتل، ولكن ليس تضحيةً أو قرباناً. لا يمكن تقديمه قرباناً للآلهة؛ لأنَّه مُعرّف خارج تضاريس الحياة ذات القيمة المُعترف بها (لم يبقَ به شيء يستحقّ التضحية؛ فالتضحية به لن تكون إلا رجساً وتدنيساً)، لكن للسبب نفسه يمكن قتله مع الإفلات من العقاب. ولذلك، إنَّ الإنسان المستباح سيصبح «الميت الحي». يقول أغامبين:

«تمَّ استبعاده من المجتمع الديني ومن كلّ الحياة السياسيَّة؛ لا يمكن أن يشارك في طقوس قبيلته، ولا [...] يمكنه القيام بأيّ عمل صالح من الناحية القانونيَّة. ما هو أكثر من ذلك أن يتمّ اختزال وجوده بأكمله إلى الحياة العارية وتجريده من كلّ حق، بحكم أنَّ أيّ شخص يمكنه قتله

البايوس»؛ بل «منطقة الالتباس والتحوّل المستمر بين الإنسان والوحش». انظر كتابه: الإنسان المستباح، (1998، 109).

17 ـ المصدر نفسه، ص 1.

18 ـ المصدرنفسه، ص 181.

19 ـ والأهمّ من ذلك، وفقاً لأغامبين أنَّ هذا التمييز (بين الزوي، والبايوس)، عند الإغريق، لا يمنح إحساساً بقدسيّة الحياة نفسها. في الواقع، «حتى في تلك المجتمعات التي تحتفل، مثل اليونان الكلاسيكيين، بالقرابين الحيوانيّة، أو أنَّها قد تضحّي، في بعض الأحيان، بالبشر، فإنَّ الحياة، في حدّ ذاتها، لا تُعدّ مقدَّسة» (أغامبين، 1998: 66). في وقت لاحق، ومع إدخال القانون الروماني، ارتبط طابع القدسيَّة بفكرة الحياة البشريَّة (المصدر نفسه، ص 71). فالهومو ساكر الذي قد يُقتل، ولكن لا يمكن أن يكون قرباناً يُضحّى به، يبدو بالنسبة إلى أغامبين رمزاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسيادة، ولأنَّ السيادة هي «المجال الذي يجوز له القتل دون ارتكاب جريمة القتل، ودون احتفال بالأضحية» (المصدر نفسه، ص 83) تمّ تضمين الهومو ساكر في المجال السياسي، بسبب قدرته على أن يُقتل، إنّه ينتمي إلى الإله في صيغة أنَّه غير قابل لأن يكون قرباناً: «الحياة التي لا يمكن أن يُضحّى بها ولكن يمكن قتلها هي حياة مقدَّسة» (المصدر نفسه). وبهذا المعنى، ما يحدّد وضع الهومو ساكر هو «الاستبعاد المزدوج الذي يقاد إليه والعنف الذي يجد نفسه معرّضاً له» (المصدر نفسه).

دون محاسبته على ارتكاب القتل. ولا يمكن أن ينقذ نفسه إلا في رحلة دائمة أو أرض أجنبيَّة»[20].

لا يدرج هذا الشخص في النظام القانوني إلا من خلال استبعاده؛ أي إنَّه يتمّ إدراجه شخصاً يُعَرّف بأنَّه مستبعد، ومن ثمّ هو انعكاس السيادة، من حيث إنَّه ضمن القانون فرداً، وخارجه؛ لأنَّه يمثل قدرة السيادة على إعلان حالة الاستثناء. يعبّر مستباحو الدم أيضاً عن تجاوز الحياة لنطاق إدراجها في السيادة، حقيقة أنَّ هناك، دائماً، حياة أكثر ممّا يُعبّر عنها القانون أو السياسة. كما أنَّه يجلب نوعاً خاصّاً من المعنى الديني إلى السيادة، وهو معنى سبق أن قمع أو نسي. فالإنسان الحرام موجود على الحدود بين القانون السياسي والديني.

ومن خلال هذا الإقصاء للحياة العارية -يقول أغامبين- تكوّنت الدولة الغربيَّة نفسها[21]. بالنسبة إلى أغامبين، إنَّ القدرة على إعلان شخص ما (هومو ساكر) أمر أساسي للسيادة التي تطالب بها الدول. ويظهر ذلك في المفهوم التاريخي «للحظر». يُشير مصطلح «الحظر» (ban) إلى معيار السيادة (الراية أو العلم banner) وإلى فعل حظر شخص ما (أصل «حظر ban» في اللغة الإنجليزيَّة «إبعاد banish» و«لص أو قاطع طريق bandit»). وهذا يدلّ على الصلة العميقة بين السيادة والهومو ساكر.

كان من المفترض أن يتوقف هذا النوع من الممارسة في الليبراليَّة الحديثة مع أفكار مثل الإجراءات القانونيَّة الواجبة والمثول أمام المحكمة، لكنَّ أغامبين ينظر إليه على أنَّه جانب دائم من السيادة؛ بل أصبح مركزيّاً على نحو متزايد اليوم، في ظهور حالات الاستثناء ممثلة بالمعسكرات؛ معسكرات الاعتقال، أو التوقيف المؤقت، أو طالبي اللجوء. بهذه الطريقة، تقرّر السلطة السياديَّة الحيوات التي سيتمّ الاعتراف بها، بوصفها تنتمي إلى مجتمع الكائنات السياسيَّة التي سيتمّ تصنيفها فحسب من حيث الواقع البيولوجي.

الإنسان المستباح، هنا، ليس الذي يبقى خارج القانون؛ بل هو من يجري تأسيسه بالوسائل السياسيَّة القانونيَّة «لتخصيص من سيتمّ استبعاده من حماية القانون»[22]؛ لذلك لا ينبغي تصوّر هذا الوجود منزوع الحق بوصفه حالة قبل المجتمع (pre-societal state)؛ بل على العكس تماماً، إذ يوضح أغامبين أنَّ الحالة الطبيعيَّة، التي يبدو أنَّ الإنسان المستباح قد أُعيد إليها، ليست بواقي

20 ـ المصدر نفسه، ص 183.

21 ـ المصدر نفسه، 18.

22 - Vismann, Cornelia, 2001, „Vom Schutz des Gesetzes ausgeschlossen“, In: taz 19th june 2001, p. 15.

الماضي التاريخي، ولكنَّها نتيجة للعلاقات الاجتماعيَّة. لا تشير الحياة العارية إلى عري طبيعي أو أصلي أو غير تاريخي، ولكنَّها تعرض منتجاً مصطنعاً وعرياً مُقنّعاً يخفي الترميزات والعلامات الاجتماعيَّة[23].

وللتوضيح، إنَّ أغامبين لا يوظِّف رمز الإنسان المستباح لإعادة التركيب التاريخي للإجراءات القانونيَّة والمؤسَّسات، بدلاً من ذلك يوظّفه مفهوماً نظرياً من المفترض أن يغذّي التحليل السياسي. ونتيجة لذلك، إنَّ أغامبين أقلّ اهتماماً بمسألة ما إذا كان الناس في العصور القديمة قد واجهوا، بالفعل، هذا النوع من الحظر. إنَّه منشغل بعرض الآليَّة السياسيَّة للحكم والاستثناء؛ أي الوجود السياسي والحياة العارية، كما أنَّه يحلل بنية المفارقة في السيادة التي تعمل بوساطة تعليق القانون: القرار بشأن الاستثناء من القاعدة.

يمكن القول إنَّ فصل الزوي عن البايوس وإنتاج إنسان الحياة العارية، بوصفه منتج السلطة ذات السيادة، قد خضع لعمليَّة تحوّل في الحداثة، وإعادة موضعه داخل بولس (polis)[24]، ليصبح محور سلطة الدولة التنظيميَّة[25]. تشير هذه العمليَّة المتجذّرة في السياسة الكلاسيكيَّة والممتدة إلى الوقت الحاضر، بحسب أغامبين، إلى السياسة الغربيَّة التي شكّلت نفسها من بداياتها بوصفها السياسات الحياتيَّة[26].

هنا، علينا أن نلاحظ الفرق الأوَّل بين مفهوم السياسات الحياتيَّة كما يوظّفها فوكو، وتوظيف أغامبين لهذا المفهوم. وفقاً لأغامبين، إنَّ السياسة، دائماً وبالفعل، سياسات حياتيَّة؛ لأنَّ السياسي قد تشكّل من حالة الاستثناء التي أنتجت منه الحياة العارية. على العكس من ذلك، إنَّ السياسة الحياتيَّة، عند فوكو، هي شيء أكثر حداثة من ذلك بكثير؛ إنَّها تمثل تحوّلاً تاريخيّاً في اقتصاد السلطة يعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفي حين أنَّ فوكو يميّز تحليليّاً بين السياسات الحياتيَّة والسيادة، يصرّ أغامبين على علاقتهما المنطقيَّة. فالسلطة الحياتيَّة، عند فوكو، تتمايز عن

23 - Agamben, Giorgio, 1999, "Agamben, le chercheur d'homme" (interview with Jean-Baptiste Margongiu). In: Libération 1st april 1999.

24 ـ بولس (polis، باليونانيَّة: πόλις [بولس])، تعني حرفيّاً مدينة في اليونان. ويمكن أيضاً أن تعني المواطنة وهيئة من المواطنين. في التاريخ الحديث، يُستخدم بولس عادةً للإشارة إلى دول المدن اليونانيَّة القديمة، مثل أثينا الكلاسيكيّة والمدن المعاصرة لها، ومن ثمّ غالباً ما تترجم إلى «الدولة- المدينة».

25 ـ ومع ذلك، هذا الإدراج وإعادة الموضعة وتوزيع الحياة العارية داخل السياسة لا يعني التكامل مع الوجود السياسي؛ بل هو إدراج غير منسجم لبقايا يتعذّر تمثيلها سياسيّاً، كما أنَّها لا تزال هدفاً للعنف السيادي. يقول أغامبين: إنَّ «السياسة الغربيَّة لم تنجح في بناء العلاقة بين زوي وبايوس».

26 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 181.

السلطة السياديَّة؛ ومهامّها وتكنولوجياتها، من ثمّ، تختلف كليّاً. يقول فوكو: «ولكنَّ السلطة التي تتمثل مهمّتها في التكفل بالحياة تحتاج إلى آليّات تنظيميَّة وتصحيحيَّة مستمرّة. لم تعد المسألة جلب الموت إلى الحلبة في مجال السيادة، ولكن توزيع الأحياء في مجال القيمة والفائدة. مثل هذه السلطة يجب أن تؤهل وتقيس وتقيِّم وتهيكل بدلاً من أن تعرض نفسها في صورة البهاء القاتل»[27]. على هذا النحو، إنَّ السياسات الحياتيَّة تبدأ مع ظهور السلطة الحياتيَّة في الحداثة. يقدّم أغامبين، مع ذلك، تصحيحاً لنظريَّة فوكو: فالسلطة السياديَّة هي السياسات الحياتيَّة ذاتها بالفعل، وذلك استناداً إلى تكوين الحياة العارية بوصفها عتبة النظام السياسي. بالنسبة إلى أغامبين، إنَّ ظهور تكنولوجيا السياسات الحياتيَّة لا يشير إلى قطع في تاريخ السياسة الغربيَّة، ولكن إلى التوسّع في مبادئ السياسات الحياتيَّة، وبوضع الحياة البيولوجيَّة في مركز حساباتها، فإنَّ الدولة الحديثة [...] لا تفعل شيئاً سوى تسليط الضوء على الرابط السرّي بين السلطة والحياة العارية»، التي كانت قائمة أصلاً في الدولة، «وكلما تحرّكت الحياة العارية من المحيط إلى مركز اهتمامات الدولة (دخولها في حقبة الحداثة إلى النظام السياسي)، أصبح الاستثناء هو القاعدة بشكل متزايد»[28].

تقدّم إنتاج الحياة العارية من خلال الاستثناء، وانشغال سلطة الدولة بإدارة الزوي، على نحو متزايد، وبشكل متوازٍ، على طول الحداثة، ليبلغ الذروة في القرن العشرين، حيث نظام معسكر الاعتقال في الدولة الاستبداديَّة الذي كان أوَّل «تنظيم طبيعي وجماعي قائم فقط على الحياة العارية وحدها [...] حياة الإنسان»[29].

يؤدّي إعادة تركيب أغامبين للعلاقة الحميمة بين الحكم السيادي والاستثناء السياسي الحياتي إلى نتيجة مثيرة للقلق؛ ففي ضوء أطروحته التي تقول إنَّ معسكر الاعتقال هو «مصفوفة السياسة الخفيَّة hidden matrix of politics»[30]، وزعمه وجود صلة داخليَّة بين ظهور حقوق الإنسان وإنشاء معسكرات الاعتقال، لن يكون هناك حدود آمنة ومأمونة تفصل بين الديمقراطيَّات البرلمانيَّة والديكتاتوريَّات الشموليَّة، وبين الدول الليبراليَّة والأنظمة الاستبداديَّة. وهذا هو أوَّل استفزاز يطرحه أغامبين للسياسات الغربيَّة بمجملها[31].

27 - Foucault, M. (1978), The history of sexuality, New York, Pantheon Books ,p. 144.

28 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 9.

29 ـ المصدر نفسه، ص 135.

30 - Agamben, Giorgio, (2000), Means without End: Notes on Politics. Minneapolis, University of Minnesota Pres ,p. 44.

31 ـ في الأنظمة الديمقراطيَّة، إنّ الدمج الخفي للحياة العارية في المجال السياسي وفي بنية المواطنة، على حدٍّ سواء، يتجلى، وفقاً لأغامبين، في نص الـ«ولادة» ضمن ميثاق حقوق الإنسان، الذي يقيم صلة خطيرة بين المواطنة والدولة، والقرابة البيولوجيّة. ففي إعلان (1789) من حقوق الإنسان نجد أنَّ الناس لا يصبحون متساوين بحكم الانتماء السياسي، وإنّما بما «يولدون ويستمرون متساوين». المواطنون

المعسكر بوصفه مصفوفة الحداثة:

يشير أغامبين، في أطروحته التي تزعم أنَّ المعسكر هو «البرادايم الخفي للفضاء السياسي الحداثي»[32]، إلى تاريخ فوكو للسجن وتحليله للبانوبتيكون (panopticon) في (المراقبة والمعاقبة): «أعني بالبرادايم شيئاً دقيقاً جداً، نوعاً من المقاربة المنهجيَّة للمشاكل، ومثلما أنَّ فوكو، على سبيل المثال، يأخذ البانوبتيكون بوصفه كائناً ملموساً جداً، يتعامل في الوقت نفسه مع الأمر باعتباره نموذجاً لشرح سياق تاريخي أكبر»[33]. ومثل جنيالوجيا فوكو عن السجن الذي هو في الوقت نفسه تاريخ الحاضر، لا يشير تحليل أغامبين إلى المعسكر بوصفه أرشيف الذكريات، لكن بوصفه «حدثاً يكرّر نفسه على أساس يومي»[34]. من هذا المنظور، إنَّ المعسكر ليس حقيقةً تاريخيَّةً أو شذوذاً منطقيّاً، لكنَّه «مصفوفة خفيَّة»[35] في المجال السياسي.

المعسكر (وليس السجن) هو الفضاء الذي يتوافق مع هذا الهيكل البدئي للنوموس. ويكشف ذلك، من بين أمور أخرى، عن حقيقة أنَّ الكوكبة القانونيَّة التي توجّه المعسكر هي الأحكام العرفيَّة وحالة الحصار، في حين يشكّل قانون السجن، فحسب، مجالاً معيناً من قانون العقوبات، فضلاً عن أنَّه ليس خارج النظام الطبيعي. وهذا هو السبب في أنَّه من غير الممكن إدراج تحليل المعسكر في الدروب التي عبَّدتها أعمال فوكو، من (تاريخ الجنون) إلى (المراقبة والمعاقبة). يشكّل المعسكر الفضاء المطلق للاستثناء؛ لأنَّه مختلف طبوغرافياً عن المساحة البسيطة للسجن.

ومثل فوكو، يحاول أغامبين أن يجعل البنية الأساسيَّة مرئيَّة، من أجل أن نتصوَّر كوكبة السياسة الراهنة بصورة أفضل. المعسكر، بالنسبة إليه، كيان مادي تحيط به الأسوار والحدود الفاصلة الماديَّة، لكنَّه، في الوقت ذاته، يرمز إلى/ ويثبت الحدود بين الحياة العارية والوجود السياسي. من هذا المنظور، إنَّ الـ«معسكر» لا يشير، فحسب، إلى معسكرات الاعتقال النازيَّة، أو الأحياء اليهوديَّة في المدن المعاصرة، بل يدلّ على كلّ مساحة تُنتج الحياة العارية بشكل منهجي: «المعسكر

الديمقراطيون، من ثمّ، يحملون كلاً من الحياة العارية وحقوق الإنسان، هم في الوقت نفسه أهداف السلطة التأديبيّة وأفراد ديمقراطيون أحرار. وهكذا يتميز الفرد الديمقراطي صاحب الحقوق بالازدواجيّة المتناقضة بين الحريَّة السياسية والإخضاع لمجرَّد الحياة، دون تمييز واضح، أو وساطة، أو مصالحة بينهما.

32 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer ,123.

33 - Agamben, Giorgio 2001, „Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben“, In: Literaturen, No. 1, p. 19.

34 - Panagia, Davide 1999, „The Sacredness of Life and Death: Giorgio Agamben's Homo Sacer and the Tasks of Political Thinking”, In: Theory and Event, Vol. 3, No 1.

35 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 166.

هو المساحة التي يتمّ تدشينها عندما تصبح حالة الاستثناء هي القاعدة»[36]. في المعسكر تمنح حالة الاستثناء، التي كانت في الأساس تعليقاً مؤقتاً لسيادة القانون على أساس حالة خطر حقيقيَّة، تمنح الآن ترتيباً مكانيّاً دائماً، إلّا أنَّه، على الرغم من ذلك، لا يزال خارج الترتيب الطبيعي.

بعبارة أخرى، يزيح أغامبين، بشكل جذري، المعنى التقليدي للـ«معسكر»؛ المعسكر الذي كان في الماضي تعبيراً عن الفرق بين الصديق والعدو، يرمز في عمل أغامبين إلى حالة الاستثناء، حيث يتداخل القانون مع الواقع والقاعدة مع الاستثناء. فـ«الملعب في باري، حيث احتجزت الشرطة الإيطاليَّة في عام (1991) المهاجرين الألبان غير الشرعيين قبل إعادتهم إلى بلادهم، والمسار الدائري في دورة الألعاب الشتويَّة، حين جمعت سلطات فيشي اليهود قبل تسليمهم للألمان، [...]، أو مناطق (d'attentes) في المطارات الدوليَّة الفرنسيَّة، التي يحتجز فيها الأجانب الذين يطلبون اللجوء، كلها ستكون معسكرات على قدم المساواة. في هذه الحالات كلّها، إنَّ فضاءً غير ضارٍّ ظاهرياً [...] في الواقع يفصل الفضاء، حيث النظام الطبيعي معلَّق بحكم الأمر الواقع، وسواء ارتكبت فيه الفظائع أم لا، لا تعتمد هذه المساحة على القانون، ولكن على الكياسة والحسّ الأخلاقي للشرطة، التي تعمل مؤقتاً بوصفها سيادةً»[37].

وهنا، يقول أغامبين: «لا بدَّ من أخذ الوضع المتناقض للمعسكر بوصفه فضاءً للاستثناء في الاعتبار. المعسكر هو قطعة من الأرض خارج النظام القانوني العادي، لكنَّه، مع ذلك، ليس فضاء خارجيّاً ببساطة؛ ذلك أنَّ ما يتمّ استبعاده في المعسكر [وفقاً للمعنى اللغوي للـ«استثناء» (excapere)، بمعنى أن يؤخذ إلى الخارج] متضمناً من خلال الاستبعاد ذاته. إنَّ أوّل ما يتمّ تضمينه في النظام القانوني هو حالة الاستثناء ذاتها. وبقدر ما تصبح حالة الاستثناء (إرادة)، فإنَّها تدشّن برادايماً قضائيّاً سياسيّاً جديداً يصبح فيه المعيار واقعاً لا يمكن تمييزه عن الاستثناء. فالمعسكر، بهذه الطريقة، هو الهيكل الذي تتحقق فيه حالة الاستثناء [إمكانيَّة اتخاذ القرار الذي تأسَّست عليه السلطة السياديَّة] بشكل طبيعي. لم يعد صاحب السيادة يقيّد نفسه بإقرار حالة الاستثناء على أساس إدراكه حالة واقعيَّة معيّنة (وجود خطر يتهدّد السلامة العامَّة): معرِّياً الهيكل الداخلي للحظر الذي يميز سلطته، فإنَّه ينتج، الآن، بحكم الأمر الواقع، حالة الخطر نتيجة لقراره بخصوص الاستثناء. ولذلك، إنَّ المسألة القانونيَّة في المعسكر، إذا نظرنا بعناية، لم يعد يمكن تمييزها بدقة من قضيَّة الأمر الواقع. وبهذا المعنى، إنَّ أيّ سؤال بخصوص مشروعيّة أو عدم مشروعيّة ما حدث هناك ببساطة لا معنى له. المعسكر هو مزيج من القانون والواقع، حيث

36 ـ المصدر نفسه، 199-198.

37 ـ المصدر نفسه، ص 174.

لا يمكن التمييز بين المصطلحين. في المعسكرات، لاحظت حنة آرنت أنَّ المبدأ الذي يدعم الحكم الشمولي وما يرفض الحسّ السليم بعناد الاعتراف به يظهران للعيان بصورة كاملة: هذا هو مبدأ «كلّ شيء ممكن». وفقط لأنَّ المعسكرات تشكّل مساحة الاستثناء بالمعنى الذي وضّحناه [ليس أنَّ القانون يعلّق تماماً فحسب، ولكن الواقع والقانون يختلطان معاً دون القدرة على تمييزهما] فإنَّ كلّ شيء في المعسكرات ممكن حقاً. وإذا لم يفهم الهيكل القانوني السياسي للمعسكر، الذي مهمته على وجه التحديد إنشاء استثناء مستقر، فإنَّ الأشياء التي لا تصدَّق عنه تبقى غير مفهومة أبداً[38].

إنَّ المعسكر، الذي أُظهِر إلى حيّز الوجود من خلال سنّ حالة الاستثناء، هو نتاج السلطة السياديَّة بالكامل؛ إنَّه المساحة التي تُحتجز فيها الحياة العارية من قبل الدولة. و«بقدر ما يتمّ تجريد سكّانه من كلّ وضع سياسي، واختزالهم كلياً إلى الحياة العارية، فإنَّ المعسكر [...] هو الفضاء السياسي الحياتي المطلق الذي يجري تحقيقه بصورة لم تكن بمثل هذا الوضوح في أيّ وقت مضى، حين لا تواجه السلطة شيئاً سوى الحياة النقيَّة، دون أيّة وساطة»[39].

واليوم، بعد أن تحوَّلت السياسة نحو «عالم الحياة العارية (أي نحو المعسكر)»[40]، فقد أصبح الاستثناء هو الحالة الدائمة والمستقرّة، «حيث جميع المواطنين يمكن أن يُقال [...] إنَّهم يظهرون تقريباً بوصفهم «مستباحي الدم»»[41].

وفقاً لأغامبين، إنَّ السياسات الحياتيَّة الحديثة «ذات وجهين»؛ فالمساحات والحريَّات والحقوق التي اكتسبها الأفراد في صراعاتهم مع القوى المركزيَّة مهَّدت دائماً، بصورة ضمنيَّة لكن متزايدة، لإدراج حياة الأفراد داخل نظام الدولة، ومن ثمّ إنَّها تقدّم أسساً جديدة أكثر ترويعاً للسلطة السياديَّة التي يريدون تحرير أنفسهم منها»[42]. إنَّها «الحياة العارية» ذاتها التي تنتج في الديمقراطيّات الليبراليّة هيمنة القطاع الخاص على المجال العام، بينما تصبح في الدول الشموليَّة معياراً سياسيّاً حاسماً لتعليق الحقوق الفرديَّة. ولكن حتى إذا كانت كلّ أشكال الحكومة تعتمد على المادة السياسيَّة ذاتها (الحياة العارية)، فإنَّ هذا لا يعني، بالضرورة، أنَّها متساوية من حيث المعياريَّة.

38 ـ المصدر نفسه، ص 170-169.
39 ـ المصدر نفسه، ص 171.
40 ـ المصدر نفسه، ص 120.
41 ـ المصدر نفسه، ص 111.
42 ـ المصدر نفسه، ص 121.

أثارت مزاعم أغامبين عن «التآزر الداخلي بين الديمقراطيَّة والاستبداد»[43] الكثير من المعارضات. على الرغم من أنَّ أطروحته عن المعسكر بوصفه «نموذج السياسات الحياتيَّة الحديث»[44] لا تستهين بسياسات الإبادة النازيَّة، فإنَّها تضع أغامبين في وضع من يتجاهل اختلافات أساسيَّة مهمّة. هذا عدا انتقادات أخرى، مثل افتقاره إلى التخصيص، وأنَّ مسرحته المفرطة قد تؤدّي، في نهاية المطاف، إلى انطباع أنَّ الإنسان المستباح هو مستباح «إلى الأبد وفي كلّ مكان»[45].

فشل معظم المعلقين في إدراك أنَّ أغامبين لا يقلّل من الاختلافات بين الديمقراطيّات والديكتاتوريّات، ولا يحطّ من الحقوق الليبراليّة في الحريّة والمشاركة. بدلاً من ذلك، يريد أغامبين أن يظهر أنَّ حكم القانون الديمقراطي ليس، بأيّ حال، مشروعاً بديلاً للنظام النازي، أو الديكتاتوريّة الستالينيّة؛ لأنَّ الأخيرة تُطرّف الاتجاهات الحياتيّة فحسب، التي وفقاً لأغامبين يمكن العثور عليها في مختلف السياقات السياسيّة والحقب التاريخيّة. وهكذا، إنَّ أغامبين لا يعني اختزال أو نفي هذه الاختلافات العميقة، لكنَّه يحاول إلقاء الضوء على أرضيَّة مشتركة لهذه الأشكال المختلفة جداً من الحكومة: إنتاج الحياة العارية.

وبينما قد يصرّ فلاسفة ومؤرّخون آخرون على أنَّ معسكرات النازيّة هي الاستثناء المنطقي، أو ظاهرة تاريخيّة عارضة، يبحث أغامبين عن القاعدة أو الطبيعيَّة لهذا الاستثناء، ويتساءل بأيّ معنى كانت «الحياة العارية» جزءاً أساسيّاً من أعمالنا العقلانيّة السياسيّة المعاصرة؟ وهنا نواجه الاستفزاز الثاني. في حين أنَّه بالنسبة إلى أغامبين كلّ السياسة هي، دائماً بالفعل، سياسات حيويّة؛ يدَّعي أنَّ الحداثة هي عصر السياسات الحياتيّة الزاهر؛ لأنَّ الاستثناء والقاعدة لم يصبحا، سوى في الحداثة، غير متمايزين في نهاية المطاف. بعد نهاية النازيّة والستالينيّة انبثقت حقبة جديدة من السياسات الحياتيّة إلى حيّز الوجود. ليس هناك استمراريّة تاريخيّة بسيطة بين الأنظمة الشموليّة والدول الديمقراطيّة. يلاحظ أغامبين، بدلاً من ذلك، أنَّ هناك تفاقماً متزايداً للسياسات الحياتيّة، ووفقاً له «إنَّ السياسات الحياتيّة تجاوزت عتبة جديدة [...] في الديمقراطيّات الحديثة، حيث من الممكن الجهر بما لم يجرؤ السياسيّون الحياتيّون النازيّون على قوله»[46].

وفي حين أنَّ النازي ركَّز على أشخاص بعينهم أو مجموعة فرعيّة من السكّان، يمكن في عصرنا أن

43 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 10.

44 ـ المصدر نفسه، ص 117.

45 - Werber, Niels, (2002), Die Normalisierung des Ausnahmefalls: Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager, Merkur 56, p. 622.

46 ـ المصدر نفسه، ص 165.

يُقال إنَّ جميع المواطنين «مستباحو الدم»[47] (بمعنى معيّن ولكنَّه حقيقي للغاية). يفترض أغامبين أنَّ الحدود، التي فصلت الأفراد أو الفئات الاجتماعيّة ذات مرّة، هي الآن داخل الجسم الفردي[48]. لقد تحرّك الخطّ الفاصل بين الوجود السياسي والحياة العارية «إلى داخل حياة كلّ إنسان وكلّ مواطن. الحياة العارية لم تعد محصورة بمكان معيّن، أو فئة محدَّدة. إنَّها تسكن الآن في الجسم البيولوجي لكلّ كائن حي»[49].

وللأسف، يترك أغامبين تفاقم مشكلة السياسات الحياتيّة غامضة للغاية؛ فأطروحته عن القاعدة والاستثناء تتميّز بعدم التعيين، وتفتقد التمايز النظري، أو يمكن أن نقول بوضوح: إنَّه حتى لو كان كلّ الناس مستباحي الدم، فإنَّهم كذلك بطرق مختلفة جداً. يحدّد أغامبين حجته بالقول إنَّ الجميع عرضة للاختزال إلى وضع «الحياة العارية»، دون توضيح آليّة التمايز بين القيم المختلفة للحياة. ويبقى من غير الواضح، بتاتاً، إلى أيّ مدى، وبأيّة طريقة، يشارك من هو في غيبوبة في مستشفى مصير السجناء في معسكرات الاعتقال. وهل طالبو اللجوء في السجون في الحياة العارية بالدرجة ذاتها، والمعنى ذاته، كما في معسكرات النازيّة؟ إنَّ امتيازات أغامبين هي مسرحة مبالغ فيها على حساب التقييم الرصين؛ لأنَّه يرى أنَّ شخصاً قُتل على الطرق السريعة مهدور الدم[50] بشكل غير مباشر. إنَّ الافتقار إلى القدرة على التمييز ليس خطأ غير مقصود في حجج أغامبين، لكنَّه النتيجة المتوقعة لتحليل يتجاهل الجوانب المركزيّة من السياسات الحياتيّة المعاصرة.

منطقة الالتباس أو التواصل السياسي الحياتي:

شرحنا سابقاً أنَّ المفارقة، بالنسبة إلى أغامبين، كما هي بالنسبة إلى كارل شميث الذي يعود إليه أغامبين كثيراً، تكمن في حقيقة أنَّ رأس السيادة، بوصفه يمتلك السلطة القانونيّة ليقرّر ما إذا كان النظام القانوني يجب تعليقه، يضع نفسه خارج القانون بالقانون. ونتيجة لذلك، تخضع حدود النظام القانوني لهيكليّة هذه المفارقة التي تتوافق الطوبولوجيا الخاصَّة بها مع هيكل الاستثناء[51]. وينقل أغامبين الاقتباس المعروف جداً عن الإنسان المستباح من (اللاهوت السياسي)، حيث يكتب

47 ـ المصدر نفسه، ص 111.

48 ـ ولأنَّه يتمّ تضمين الحياة العارية في الديمقراطيّات الغربيّة بوصفها القاعدة الخفيّة الداخليّة، وعلى هذا النحو لا يمكن أن ترسم حدودها، فإنَّ السياسة الحديثة تبحث عن أهداف جديدة للإقصاء على أساس العرق والنوع الاجتماعي؛ الأموات الأحياء الجدد. في أيامنا، هذه الأهداف تتكاثر بسرعة مذهلة، وتتسلل الأجساد وصولاً إلى المستوى الخليوي: من اللاجئين والمهاجرين غير الشرعيين، والسجناء الذين ينتظرون تنفيذ حكم الإعدام، ومن يخضعون للمراقبة لحمايتهم من الانتحار، ومن المرضى المصابين بغيبوبة، وزارعي الأعضاء والخلايا الجذعيّة الجنينيّة.

49 - المصدر نفسه، ص 140.

50 - المصدر نفسه، ص 114.

51 - المصدر نفسه، ص 15.

شميث: «يظهر الاستثناء في شكله المطلق عندما يكون قضيّة خلق وضع يمكن أن تكون فيه القواعد القانونيّة صحيحة... لا يوجد حكم ينطبق على الفوضى... ويجب، من ثمَّ، خلق وضع نظامي؛ وصاحب السيادة هو الذي يقرّر، بالتأكيد، ما إذا كان هذا الوضع فعَّالاً. في الواقع... هو من يمتلك احتكار القرار النهائي»[52]. وهكذا، إنَّ الاستثناء، الذي هو بالنسبة إلى أغامبين أكثر أهميّة من الحالة العاديّة، يفسّر من خلال حقيقة أنَّ السلطة النهائيّة مطلوبة من أجل وقف سريان القانون الوضعي، ولتحديد «الحالة الطبيعيّة بوصفها عالم صلاحيتها الخاصَّة»[53].

هذه السلطة النهائيّة لا تعتمد على أيّ قانون سابق لها: «السلطة تثبت نفسها حين لا تحتاج إلى القانون لإنشاء قانون»[54]. يتمّ تعريف طابع الاستثناء عند أغامبين بوصفه الإقصاء الذي يحافظ على علاقة مع القاعدة العامّة في شكل تعليق العمل بالقاعدة. بهذا المعنى، إنَّ القاعدة لم تعد تطبَّق، ومن ثمّ إنَّ حالة الاستثناء، بعيداً عن كونها حالة الفوضى التي تسبق النظام، هي السيناريو الذي ينتج من تعليقه. وعلى ضوء ذلك، لا بدَّ لنا من قراءة بيان كارل شميث «تطرح السيادة نفسها على شكل قرار بشأن الاستثناء»[55]. يتجاوز تعقيد الإدراج (inclusion) عند أغامبين ليس، فحسب، تأكيد دولوز وغوتاري قدرة السيادة على أن تحكم ما تستطيع أن تحتوي عليه ضمنها (interiorizing)[56]؛ بل، أيضاً، مزاعم موريس بلانشو أنَّ هناك محاولة من المجتمع لحصر الخارج، وتشكيله بوصفه «باطن التوقع أو الاستثناء»[57].

في الواقع، يذهب أغامبين أبعد من ذلك حين يشير إلى أنَّ الاستثناء، الذي يحدّد هيكل السيادة، أكثر تعقيداً: «ما هو في الخارج يتمّ تضمينه ليس عن طريق الحظر أو الدفن فحسب؛ بل عن طريق تعليق صلاحيّة النظام القانوني»[58]. بهذا المعنى بالذات، لا يمكن تعريف الوضع الذي أُنشئ في الاستثناء بوصفه إمّا حالة الواقع، وإمّا حالة الصواب؛ بل عتبة عدم التمايز بين الاثنين؛ عتبة الالتباس. ويتمّ إنتاج منطقة الالتباس هذه، وفقاً لأغامبين، بإدراج الفوضى في النظام القانوني؛ لأنَّه لكي نشير إلى شيء لا بدَّ لنا من افتراض القاعدة، وإقامة علاقة مع ما هو خارج القاعدة. وإذا ما تمَّ تسييس هذا الطابع الافتراضي المسبق للقانون، وموضعة السيادة في منطقة الالتباس بين

52 - Schmitt, C. Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Chicago, University of Chicago Press, 2005 ,p.19.

53 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 16.

54 - Schmitt, C. Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignt, 19.

55 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 26.

56 - Deleuze, G., and Guattari, F. A Thousand Plateaus, Trans, Brian Massumi, Minneapolis: university of Minnesota Press, 1987, p.45.

57 - Blanchot, M., The Infinite Conversation, Trans, Susan Hanson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 272.

58 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 18.

الداخل والخارج، فإنَّ حالة الاستثناء وحالة الطبيعة تصبحان وجهي العمليّة الطوبوغرافيّة ذاتها، التي (وفقاً لأغامبين) كما هو الحال في شريط موبيوس[59]: «ما كان يُفترض أنَّه في الخارج، الحالة الطبيعيّة، يعود إلى الظهور في الداخل، الحالة الاستثنائيّة»[60].

بهذه الطريقة يقارب أغامبين مفارقة السيادة بالكشف عن هيكلها البدئي، ليصل بنا إلى أحد الاستنتاجات الإشكاليّة: السيادة هي المساحة التي «يشير فيها القانون إلى الحياة، ويتضمّنها في ذاتها عن طريق إيقافها»[61]. عند هذه النقطة، يتكشف الطابع الأخروي لفكرة أغامبين عن السيادة، بوصفها التقاط الحياة في المنطق الضيّق للمفارقة.

بالنسبة إلى أغامبين، إنَّ القرار حول الحياة والموت «لم يعد يظهر، اليوم، كحدود مستقرّة تقسِّم منطقتين متمايزتين بوضوح»[62]. تسمح هذه الجملة بقراءتين مختلفتين تماماً. فإذا ركّزنا على الجزء الأوّل من العبارة، التي تؤكّد انحلال خطّ التمييز الواضح، فإنَّ الحدود تدرك منطقةً مرنةً أو خطّاً متحرّكاً؛ أو، وهذا هو التفسير الثاني، إذا تمَّ التركيز على الجزء الأخير، تُشير العبارة إلى أنَّه لم يعد هناك حدود بالمطلق، وأنَّ كلا المجالين غير متمايزين. وربّما هذا هو الاتجاه الذي يأخذه أغامبين عندما يتحدّث عن «منطقة «الالتباس»، بوصفها الهويّة المتحيزة للحياة والسياسة»[63]. لا يفهم أغامبين «المعسكر» باعتباره تواصلاً متمايزاً داخليّاً، لكن بوصفه «خطأً»[64] يفصل بوضوح بين الحياة العارية والوجود السياسي؛ ونتيجة لذلك، لا يمكنه تحليل كيف أنَّ الهيكليّات الرأسيَّة والتقييمات داخل «الحياة العارية» تصبح ممكنة، وكيف أنَّ الحياة يمكن أن تصنَّف وتوصف بأنَّها أعلى، أو أقلّ، أو هابطة وصاعدة، بالنسبة إلى هذا الخط.

لا يمكن لأغامبين تناول هذه العمليَّات؛ لأنَّ انتباهه مثبَّت على إقامة الحدود التي لا يدركها

59 ـ شريط الموبيوس (mobius): شريط موبيوس هو سطح بجانب واحد، وبعنصر حدودي واحد، وله خاصيّة الـ (non-orientable) الرياضيّة؛ بمعنى أنَّه إذا مُرّر سطح ثنائي الأبعاد (على سبيل المثال، Small pie. svg) على شريط موبيوس، ثمّ أعيد إلى مكانه، فإنَّه يرجع وكأنَّه صورة مرآة للشكل الأصلي. كما يعدُّ شريط موبيوس، أيضاً، سطحاً مسطراً. اكتُشف شريط موبيوس بشكل مستقل بوساطة الرياضيين الألمانيين أوغست فيرديناند موبيوس، وجون بينديكت ليستينج، عام (1858). وتمكّن صناعة نموذج لشريط موبيوس ببساطة عن طريق قصّ ورقة على هيئة شريط، ثمّ نعقفه نصف عقفة (180 درجة)، ثمّ نربط نهايتي الشريط معاً، ليصبح لدينا شريط واحد. وفي الحقيقة، إنَّه في الفضاء الإقليدي يكون لدينا نوعان من شريط موبيوس اعتماداً على اتجاه نصف العقفة: إمّا في اتجاه حركة عقارب الساعة، وإمّا عكس اتجاه حركة عقارب الساعة. ولهذا، إنَّ شريط موبيوس يعدُّ متماثلاً؛ بمعنى أنَّ له «يدوية» (كما هو حال اليد اليمنى واليد اليسرى).

60 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 37.

61 ـ المصدر نفسه، ص 28.

62 ـ المصدر نفسه، ص 122.

63 ـ المصدر نفسه.

64 ـ المصدر نفسه.

منطقةً متداخلةً؛ بل خطاً دون تشعّبات وزوائد، الأمر الذي يختزل القضيّة إمّا إلى هذا، وإمّا ذاك. وبعبارة أخرى: يبدو أغامبين أقلّ اهتماماً بالحياة من «عُريها»، حيث لا يركّز تناوله على تطبيع الحياة؛ لكن على الموت حالة تجسيم خطّ الحدود. وهكذا، إنَّ السياسات الحياتيَّة، عند أغامبين، هي في الأساس سياسات الموت (thanatopolitics)[65]. وفي واقع الأمر، إنَّ «المعسكر» ليس بأيَّة حال منطقة متجانسة حيث تنهار الاختلافات؛ لكنَّه موقع يتمّ فيه إنتاج الاختلافات. وهنا، مرَّةً أخرى، نجد تناقضاً بين أغامبين وفوكو. بالنسبة إلى فوكو، إنَّ السياسات الحياتيَّة ليست قراراً سياديّاً على الحياة والموت. تكمن الجدَّة التاريخيَّة والسياسيَّة للسياسات الحياتيَّة في أنَّها تركّز على القيمة الإنتاجيَّة للأفراد والشعوب. لقد أُعيد تنظيم السلطة السياديَّة القديمة التي كانت تتمحور حول الموت لتصبح حول ضرورة الحياة. من هذا المنظور يحلّل فوكو العنصريَّة الحديثة بوصفها تكنولوجيا حيويَّة، نظراً لأنَّها تضمن وظيفة الموت في اقتصاد السلطة الحياتيَّة.

تسمح العنصريَّة بتفتيت المجتمع، حيث تسهِّل التفريق الهرمي بين الأعراق الجيّدة والسيئة؛ وبذلك إنَّ قتل الآخرين سيكون من خلال رؤية تحسين، أو تنقية، العرق الرفيع[66]. من هذه النقطة، يأتي فرق آخر بين أغامبين وفوكو؛ يدَّعي أغامبين وجود وصلة هيكليَّة بين السيادة والسياسات الحياتيَّة منذ العصور القديمة، ما يؤدّي إلى تحديد دائم وأكثر تطرّفاً بين الحياة العارية والوجود القانوني. يميّز فوكو، من ناحية أخرى، تحليليّاً، بين السياسات الحياتيَّة والسيادة، على الرغم من أنَّه يُلاحظ «الصلة التاريخيَّة العميقة»[67]. والإطار التحليلي الفوكوي هو، فحسب، ما يجعل الحدود الماديَّة والخصوصيَّة التاريخيَّة للسيادة مرئيَّة، بتقديمها بوصفها أقلّ أهميَّة من كونها أصلاً، وأكثر أهميَّة من حيث إنَّها أثر لعلاقات السلطة. يبيّن فوكو أنَّ السلطة السياديَّة ليست سياديَّة بأيَّة حال؛ لأنَّ شرعيتها وكفاءتها تعتمد على «مايكروفيزيائيَّة السلطة» (microphysics of power)، في حين أنَّ السيادة في عمل أغامبين تنتج وتهيمن على الحياة العارية. بالنسبة إلى أغامبين، إنَّ «إنتاج الجسم البيولوجي: هو النشاط الأصلي للسلطة السياديَّة»[68]. وتشير المواجهة الثنائيَّة بين الزوي والبايوس، والوجود السياسي والحياة العارية، والقاعدة والاستثناء، تماماً، إلى الأنموذج القانوني من السلطة، الذي انتقده فوكو بدرجة عالية من الإقناع.

65 ـ المصدر نفسه.

66 - Foucault, M., (2003), "Society Must Be Defended", Lectures at the Collège de France, 1975-76. Trans, David Macey., Ed. Arnold I, Davidson, Picador, New York, p. 259-262.

67 - Foucault, M., (1991), Governmentality, in: Graham Burchell, Colin Gordon, & Peter Miller (eds.) the Foucault Effect: Studies in Governmentality, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, p. 102.

68 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 6.

يتعقب أغامبين مفهوم السلطة التي ترتكز على فئات القمع والاستنساخ والاختزال، دون أخذ الجوانب العلائقيَّة واللامركزيَّة والإنتاجيَّة للسلطة في الاعتبار. وبذلك، إنَّها لا تزال داخل أفق القانون. يدين تحليل أغامبين لكارل شميث أكثر من ميشيل فوكو. بالنسبة إلى شميث إنَّ السيادة واضحة عند اتخاذ قرار بشأن حالة الاستثناء، في تعليق القانون؛ في حين أنَّ الحالة الطبيعيّة، التي تعمل تحت وجنباً إلى جنب مع أو ضدّ الآليّات القانونيَّة، هي أكثر أهميَّة بالنسبة إلى فوكو. وبينما يركّز الأوَّل على كيفيَّة وقف تنفيذ القاعدة، يركّز الأخير على إنتاج الحياة الطبيعيَّة. يأخذ شميث السيادة ذاتها بصفتها نقطةَ انطلاق، وتعني، لفوكو، نقطة النهاية ونتيجة للعمليّات الاجتماعيَّة المعقَّدة، التي تركّز القوى داخل الجسم الاجتماعي بطريقة تعطي الانطباع بأنَّ هناك مركزاً مستقلاً أو مصدراً سياديّاً للسلطة.

الاقتصاد السياسي للحياة:

يرى أغامبين أنَّ جدَّة السياسات الحياتيَّة الحديثة تكمن في حقيقة أنَّ «البيولوجيا على ما هي عليه، وبصورة تلقائيَّة، هي معطى سياسي، والسياسة على ما هي عليه، وبصورة تلقائيَّة، هي معطى بيولوجي»[69]. كان الانشغال بالحياة في البرنامج السياسي للنازيين نضالًا ضدّ العدو في الوقت نفسه، في حين أنَّ هناك أسباباً مقنعة للقول إنَّنا في الوقت الحاضر على بعد خطوة واحدة أخرى على الطريق نحو تسييس الطبيعة، إلا أنَّ هناك اثنتين على الأقل من المشاكل الرئيسة التي فشل هذا التناول للسياسات الحياتيَّة في معالجتها.

أولاً: لا يأخذ أغامبين في الاعتبار أنَّه تمَّت زحزحة موقع السيادة؛ إذ بينما نُفِّذت التدخلات السياسيَّة الحياتيَّة في برامج تحسين النسل، في النصف الأوَّل من القرن العشرين، بشكل رئيس من قبل الدولة التي تسيطر على صحَّة السكان، أو التطهير العرقي، أصبحت السياسات الحياتيَّة، اليوم، أكثر وأكثر مسؤوليَّة الأفراد ذوي السيادة. وسواء كان هؤلاء مرضى مستقلين، أو مستهلكين نشطاء، أو آباء مسؤولين، فإنَّهم يحدّدون خياراتهم الطبيَّة أو التكنولوجيَّة الحياتيَّة. اليوم، ليست الدولة هي التي تنظّم من خلال التدخلات المباشرة والقيود؛ لأنَّ القدرة والكفاءة واتخاذ القرارات تنسب، على نحو متزايد، إلى قرار فردي يتّخذه الشخص المستقل بعد «خيارات مدروسة» بعيداً عن الاستبداد السياسي والطبّ الأبويّ.

لم تعد القرارات بشأن الحياة والموت نتيجة الأحكام القانونيَّة والأنظمة السياسيَّة، ولكن نتيجة «اليد الخفية» التي تمثل خيارات وممارسات الأفراد السياديَّة[70]. يتمركز تحليل أغامبين بقوّة حول

69 ـ المصدر نفسه، ص 148.

70 - Lemke, Thomas, 2002, "Genetic Testing, Eugenics, and Risk", in: Critical Public Health, 12. Jg. Nr. 3, 2002,

الدولة، أو، بالأحرى، حول مفهوم محدود من الدولة لا يأخذ في الاعتبار التحوّلات السياسيَّة المهمَّة منذ الحقبة النازيَّة. إنَّه لا يأخذ في الاعتبار أنَّ المجتمعات الليبراليَّة المعاصرة تمارس السلطة السياسيَّة من خلال تعدّد الجهات والتقنيات، التي غالباً ما ترتبط بصورة فضفاضة مع الأجهزة الرسميَّة للدولة.

لقد أصبحت قدرات التنظيم الذاتي للأفراد، بوصفهم فاعلين مستقلين، من الموارد الرئيسة للأشكال الحاليَّة للحكومة التي تعتمد، في جوانب حاسمة، على أشكال الخبرة والمعرفة العلميَّة[71].

ثانياً: يتميّز مفهوم أغامبين للسياسات الحياتيَّة بضعف آخر يوضح، أيضاً، نهجه القانوني بشكل مفرط. تواجه آليَّات السياسة الحياتيَّة ليس فحسب أولئك الذين حرموا من الحقوق الأوليَّة والاختزال إلى وضع الكائنات الحيَّة. لا يمكن أن يكون تحليل السياسات الحياتيَّة مقصوراً على أُولئك الذين دون حقوق قانونيَّة، مثل اللاجئين أو طالبي اللجوء، ولكن يجب أن يشمل كلّ أولئك الذين يواجهون عمليّات الاستبعاد الاجتماعي، حتى لو كانوا يتمتّعون رسميّاً بحقوقهم السياسيَّة كاملة: «غير المجدين»، والذين «لا لزوم لهم»، أو«الفائضين عن الحاجة». هؤلاء البشر ليسوا فحسب من يقطنون المساحات الطرفيَّة فيما يُسمَّى العالم الثالث والرابع؛ بل هم، اليوم، موجودون بشكل متزايد في المراكز الصناعيَّة والدول المتقدّمة. ونتيجة لأزمة دولة الرفاه والوسائط الفورديَّة للاندماج الاجتماعي، إنَّ مزيداً من مختلف قطاعات السكان مستبعد بشكل فعَّال، ليس من العمل فحسب؛ بل من التعليم والسكن والحياة الاجتماعيَّة[72]. من خلال التركيز على المسائل القانونيَّة ورمزيَّة حظر السيادة، يتجاهل أغامبين الجوانب المركزيَّة للسياسات الحياتيَّة المعاصرة، ويسلِّم بأنَّ الحالة الاستثنائيَّة ليست نقطة الانطلاق للسياسة فحسب؛ بل جوهرها ومقصدها وغايتها. في ضوء ذلك، يتمّ اختزال السياسة إلى إنتاج الناس المستباحين، إنتاج بمعنى ما يجب أن يُسمَّى (لاـ إنتاج)؛ لأنَّ الحياة العارية لا تُنتج إلّا لتُقمع أو تُقتل. لا يمكن أن تقتصر التدخلات الحياتيَّة على تسجيل معارضة الحياة العارية للوجود السياسي.

فالحياة العارية لم تعد تخضع للموت فحسب؛ بل إنَّها قد تقع فريسة سهلة لحتميّة الاقتصاد البيولوجي الذي يهدف إلى زيادة قيمة الحياة، والرفع من جودتها الى أقصى حدٍّ ممكن. فالسياسات الحياتيّة المعاصرة هي في جوهرها الاقتصاد السياسي للحياة الذي لا يمكن اختزاله إلى أجهزة الدولة، أو الشكل القانوني. يبقى مفهوم أغامبين للسياسات الحياتيّة داخل الحظر السيادي فحسب،

S. 283-290.

71 - Rose, Nikolas and Miller, Peter, 1992, "Political Power beyond the State: Problematics of Government", In: British Journal of Sociology Vol. 43, pp. 173-205.

72 - Castel, Robert., 2000, Die Fallstricke des Exklusionsbegriffs, in: Mittelweg 36, No. 3, pp. 11-24.

ويتعامى عن جميع الآليّات التي تعمل تحت أو فوق القانون. كما أنَّ أغامبين يتجاهل، تماماً، معالجة مسألة ما إذا كان إنتاج السياسة الحياتيَّة «الحياة العارية» هو أيضاً مشروع بطريركي. وبالفعل، إنَّ خط الحدود الصارمة بين الحياة الطبيعيّة والوجود السياسي يشبه كثيراً الترتيب الغيري والتقسيم الجندري للعمل، الذي يجعل النساء في حالة «الحياة العارية»[73].

الفكرة الأكثر إلحاحاً، في عمل أغامبين، هي تشخيصه للطرق، التي جعلت من معضلة التعارض بين الحياة العارية والحياة أساساً لصعود أشكال جديدة من الهيمنة والفاشيّة في السياسة الغربيّة. ومع ذلك، يفتقد تحليل أغامبين هذه المعضلة، من العصور القديمة إلى الحداثة، إلى اثنتين من القضايا المهمة: مسألة المقاومة، والتمايز السلبي للحياة العارية، على طول خطوط العرق والأخلاق والجندر.

أوّلاً، وقبل كلّ شيء، أشار العديد من المعلقين والنقاد، وعلى الأخصّ أرنستو لاكلو، إلى أنَّ ما ينقصنا في عمل أغامبين هو نظريَّة «الاحتمالات التحرريَّة» للحداثة[74]. ولكن، إذا كان لنا أن نعيد بناء نظريّة كهذه بمصطلحات فلسفة أغامبين، فإنَّ مهمّة تصوّر المقاومة لا يمكن أن تقتصر على الطعن في القانون، أو هياكل السلطة. في الواقع، واحدة من المسائل السياسيّة الأكثر أهميّة هي ما إذا كانت الحياة العارية نفسها تمكن تعبئتها من قبل حركات المعارضة.

من خلال التركيز على الطريقة، التي تعمل بها الحياة العارية باعتبارها مرجع القرار السيادي، يجيب أغامبين، للأسف، عن هذا السؤال بالنفي: «إنَّ "الجسد" هو دائماً، بالفعل، جسد السياسة الحياتيّة والحياة العارية، وليس في ذلك... ما يبدو أنَّه يسمح لنا بإيجاد أرضيّة صلبة لمعارضة مطالب السلطة السياديّة»[75]. وثانياً، يتجاهل أغامبين الطريقة التي تتورّط بها الحياة العارية في التكوينات الجندريّة والجنسانيّة والاستعماريّة والعنصريّة للسياسات الحياتيّة. إذا كان لنا أن نقول إنَّ الحياة العارية تبرز بوصفها التبعات البعديّة لتدمير الاختلافات الرمزيّة الجندريّة، أو العرقيّة، أو الإثنيّة، أو الطبقيّة؛ تلك الاختلافات التي تشكل الأشكال السياسيّة من الحياة، فإنَّ ذلك يعني أنَّ الحياة العارية لا تزال تُحدّد سلباً عن طريق تدمير الطريقة المحدّدة تاريخيّاً للحياة. وهكذا، إنَّ مفارقة أخرى للحياة العارية تبرز هنا: وهي محو التمايزات السياسيّة والتمايز السلبي الذي ينتج

73 - Deuber-Mankowski, Astrid (2001), Geschlecht als philosophische Kategorie, in: Die Philosophin, Forum für feministische Theorie und Philosophie, Gender Studies und Interdisziplinarität', 12. Jg., No. 13, pp. 11-29.

74 - Laclau, Ernesto, "Bare Life or Social Indeterminacy", Giorgio Agamben: Sovereignty and Life, Calarco, Matthew and DeCaroli, Steven, eds, Stanford: Stanford UP, 2007, 11–22.

75 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 187.

بأثر رجعي من هذا المحو في الوقت ذاته[76]، إلى جانب أنَّه لا يمكن اعتبار الحياة العارية، دائماً، المرجع الحصري للقرار السيادي، ولكنَّ هذا يتطلب إعادة صياغة للمفهوم باعتباره أكثر تعقيداً؛ أي بوصفه تضاريس متنازعاً عليها، حيث يمكن أن تنشأ أشكال جديدة من الهيمنة والتبعيّة والنضال التحرّري أيضاً. كما لا بدَّ من تحليل الحياة العارية بوصفها هدفاً للعنف السيادي.

يسمح لنا أغامبين بتشخيص أشكال جديدة من الهيمنة والمخاطر السياسيّة في الحداثة. ومع أنَّ أيّة ممارسة للحريّة تعتمد على مثل هذا التشخيص، فإنَّ التطبيق العملي يتجاوز، في الوقت نفسه، الأشكال الدستوريَّة للسلطة، ويتطلب التفكير في الدور الخفي للحياة العارية ضمن برادايم آخر للحداثة الديمقراطيّة؛ أي التقاليد الثوريّة. في سياق الأنموذج الثوري، إنَّ الفائض من الحياة العارية عن الأشكال الدستوريّة من الحياة (ليس فحسب) لا يجيز القرار السيادي على حالة الاستثناء؛ لكنَّه في الواقع يمثل الانفتاح على ما لم يأتِ بعد؛ أي إمكانيّة التحوّل السياسي وخلق أشكال جديدة من الحياة، والوصول إلى مفهوم أكثر رحابة للحريّة والعدالة. وبفعل ذلك، إنَّ المستحيل سيتحوّل إلى طارئ في الحياة السياسيّة[77].

السلطة الحياتيّة وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين:

قلنا سابقاً إنَّ السياسات الحياتية، عند أغامبين، هي في الأساس سياسات الموت؛ فقد قلَّصت الدول السياسيّة الحياتيّة الحديثة -كما يقول أغامبين- الشكل الجماعي والسياسي للحياة، بوصفه البايوس، لصالح إنتاج «الحياة العارية»، وهي الحياة حيث مجرّد الحياة، ومن ثمّ القابليّة للقتل. ومع ذلك، هذه ليست الحياة، التي هي ببساطة الزوي (لأنَّ الزوي كان سيستبعد من بولس و«طريقتها في الحياة»)؛ لكنَّه يمثل الاستثناء، أو الإقصاء الشامل، الذي ينتج الفئة السياسيّة (مستباح الدم)، الذي يُمكن أن يُقتل، لكن ليس على سبيل التضحية أو القربان؛ وهو، من ثمّ، فئة سياسيّة تُستثنى من الحياة السياسيّة السلطويّة الخاصّة التي تؤسّسها وتحميها السلطة السياديّة.

في المقابل، يرى فوكو أنَّ العنصريّة تبرر وظائف الموت في اقتصاد السياسات الحياتيّة من خلال استدعاء مبدأ أنَّ موت الآخرين يجعل المرء أقوى بيولوجيّاً، بوصفه عضواً في العرق أو السكّان. صحيح أنَّه في هذه المحاضرة أشار إلى أنَّ ظهور السلطة الحياتيّة هو الذي نقش [العنصريّة] في آليّات الدولة بوصفها آليّةً أساسيّةً للسلطة، كما كانت تُمارس في الدول الحداثيّة[78]، لكنَّ النظام النازي كان، في رأيه،

76 - Ziarek Plonowska, Ewa., "Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender", The South Atlantic Quarterly 107.1 (2008), 89-105.

77 ـ المصدر نفسه.

78 - Foucault, M., (2003), Society Must Be Defended, 254.

حالة استثنائيّة وتطوّراً مرضيّاً. يقول فوكو: «لدينا في المجتمع النازي شيء غير عادي في الحقيقة: مجتمع عممت فيه السياسات الحياتيّة بالمعنى المطلق، ولكنَّه أيضاً عمّم الحقّ السيادي في القتل، قتل أيّ أحد؛ بمعنى: لم يقتل أعداءه فحسب، وإنَّما شعبه... كان التوافق بين السلطة الحياتيّة، التي جرى تعميمها، والدكتاتوريّة مطلقاً، وأُعيد بثه في جميع أنحاء الجسم الاجتماعي»[79].

أمّا الشكل الذي اتخذته السلطة الحياتيّة تحت الاشتراكيّة القوميّة، فهو مزيج معقد من سياسات الحياة وسياسات الموت كما يشير روبرت بروكتر؛ إذ شنّ الأطباء النازيّون والنشطاء في مجال الصحّة الحرب على التبغ، وسعوا إلى الحدّ من التعرّض لمادة الأسبستوس، وكانوا قلقين بشأن الاستخدام المفرط للأدوية والأشعة السينيّة، وشدَّدوا على أهميّة اتباع نظام غذائي خالٍ من البتروكيميائيّات والمواد الحافظة، وقادوا حملات توعويّة من أجل الخبز والحبوب الكاملة والأطعمة الغنيّة بالفيتامينات والألياف، وكان العديد منهم نباتيين[80]. ولكن، ضمن هذا المجمع، كان الطريق إلى معسكرات الموت يعتمد على مجموعة أخرى من الظروف التاريخيّة والأخلاقيّة والسياسيّة والفنيّة؛ لذلك إنَّ المحرقة ليست مثالاً على سياسات الموت (thanato-politics)، ولا الحقيقة المظلمة الخفيّة للسلطة الحياتيّة كما يحاول أغامبين أن يقول.

تمكّنت الدول وعملاؤها من ممارسة القيادة تحت التهديد بالموت في حالات متعدّدة، وفي أشكال متناهية الصغر، وفي العلاقات الجيوسياسيّة، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ هذا الشكل من أشكال السلطة (المدعومة بالتهديد بالموت) هو مبدأ ضمان أو دعامة كلّ أشكال السلطة الحياتيّة في المجتمعات الليبراليّة المعاصرة. كما أنَّه ليس من المفيد استخدام هذا المخطط الوحيد لتحليل كلّ مثال معاصر على سياسة الموت من رواندا إلى الوفيّات الوبائيّة بسبب الإيدز في جميع أنحاء أفريقيا. من المؤكد أنَّ جوهر التفكير النقدي يجب أن يكون في قدرته على تحديد الفروق التي يمكن أن تسهِّل الحكم والعمل. المحرقة -لا شك- تكوين تستطيع السلطة الحياتيّة الحديثة أن تأخذه في قلب تحليلاتها دون مسرحة مفرطة للأحداث، وليّ عنق للتاريخ وملابساته الخاصَّة[81].

تؤدّي قراءة أغامبين إلى نتيجة مثيرة للدهشة؛ فحين نتتبع الشفرة الثنائيّة ومنطق التصنيف الذي لا يسمح بالتمايزات، نجد أطروحته ملتزمة تماماً بوجهة النظر القانونيّة التي ينتقدها فوكو

79 ـ المصدر نفسه، ص 260.

80 - Proctor, R., (1999), The Nazi war on cancer, Princeton, NJ and Chichester, Princeton University Press, cited on Rabinow, Paul & Rose, Nikolas (2006), "Biopower Today" in BioSocieties 1. 200, 201.

81 - Rabinow, Paul & Rose, Nikolas, (2006), "Biopower Today", in BioSocieties 1. 200, 201.

بشكل واضح. إنَّه يختزل الـ «أرض الغامضة»[82] للسياسات الحياتيّة من خلال العمل مع مفهوم سياسات واسعة جداً في نطاقها التفسيري، وضيقة للغاية في تعقيدها التجريبي، في الآن نفسه. من جهة، يفهم أغامبين السياسيّة بوصفها حالة السيادة التي لا تسمح للخارج بأن يكون أكثر من مجرّد «الخارج الداخلي» و«الاستثناء»، ومن ناحية أخرى، إنَّ عرضه للسيادة محدود تماماً، ويتلخص في القرار بشأن حالة الاستثناء وقتل الحياة العارية؛ ونتيجة لذلك، يعرض أغامبين صورة مشوّهة[83].

الخطر الرئيس، اليوم، ليس أنَّ الجسد، أو أعضاءه، أصبحت أهدافاً لسياسة الدولة المايزة[84]؛ لكننا، على العكس من ذلك، نشهد تحوّلاً مهمّاً في الدولة تحت شعار التحرّر من القيود أو الخصخصة وتحرير التجارة. والمزيد والمزيد من الاستشاريين العلميين وجماعات المصالح الاقتصاديّة ووسطاء المجتمع المدني هم من يحدّد اليوم بداية ونهاية وقيمة الحياة في مؤتمرات توافق الآراء ولجان الخبراء والمستشارين الأخلاقيين. «انسحاب الدولة» هذا يمكن تحليله على أنَّه استراتيجيّة سياسيّة، على الرّغم من أنَّه لا يرفض بالضرورة حقوق الأفراد القانونيّة[85].

في تناول أكثر اعتدالاً لحالة الاستثناء، قد يبقى تعليق الحقوق القانونيّة مهماً في تحديد من يسمح له بأن يصبح جزءاً من المجتمع، ومن هو مؤهل للحقوق القانونيّة من حيث المبدأ. ومع ذلك، إنَّ الاستراتيجيّة السياسيّة، التي تحوّل الكفاءات القانونيّة والتنظيميّة من المجال العام والقانوني إلى المجال الخاص، ربّما تشكل تهديداً أكبر بكثير في المستقبل. هذا الاتجاه واضح بالفعل، فعلى سبيل المثال: من الممكن لشركات القطاع الخاص امتلاك واستغلال مواد الجسم البشري[86]. وعلاوةً على ذلك، يمكن ملاحظة هذا الاتجاه في الأمثلة التي يذكرها أغامبين، وهي تقبل القتل الرحيم وطبّ زراعة الأعضاء. هنا يمكننا أن نتوقع أنَّ إرادة المريض، والعقود القانونيّة التي يبرمها بنفسه، سوف تحلّ محلّ حظر الدولة الصريح. ونلاحظ أنَّه في بعض البلدان هناك، بالفعل، مناقشة عامَّة لتقديم التعويضات الماليّة للأفراد الذين يتبرّعون بالأعضاء، وهناك إجماع متزايد في الأوساط القانونيّة لقبول إرادة المريض بعدم إطالة الحياة في ظلّ ظروف معيَّنة.

82 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 143.

83 - Lemke, Thomas, (2005), A Zone of Indistinction" – A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics, Outlines, Critical Practice Studies, No.1:8.

84 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer ,164-5.

85 - Lemke, Thomas, (2005), A Zone of Indistinction, 9.

86 ـ المصدر نفسه، وانظر أيضاً:

Andrews, Lori/Nelkin, Dorothy, 2001, Body Bazaar, The Market for Human Tissue in the Biotechnological Age, New York, Crown Publishers.

من خلال التركيز التحليلي على المفهوم الرسمي والقمعي للدولة، والتثبيت النظري على الحدود السياديّة بين الحياة والموت، يفشل أغامبين في رؤية حدود مناقشاته الخاصَّة. ليس كلّ نموذج من الاستبعاد بحاجة إلى أن يستند إلى اللوائح القانونيّة، أو يستلزم تعليق القانون. السيادة لا تكمن فحسب في الحالات السياسيّة وأجهزة الدولة، إنَّها تسكن، أيضاً، في «سياسات الحياة»[87] للأشخاص ذوي السيادة الذين من المتوقع أن يتصرّفوا بطرق مستقلة بوصفهم أفراداً. نحن لا نخضع لآليّات السياسة التي تنظم وتحدّ من الحياة الماديّة فحسب؛ نحن مدرجون أيضاً في ما يسمّيه فوكو «فنون الحكم» التي توجهنا إلى كيفيّة عكس أنفسنا أشخاصاً أخلاقيين، وأجزاء من الذاتيّات الجماعيَّة[88]. وفي الواقع، إنَّ فوكو ينظر إلى السياسات الحياتيَّة بوصفها جزءاً أساسيّاً من الفن الليبرالي للحكومة[89].

وعلى الرغم من أنَّ الديناميّات الاجتماعيَّة للعلاقات بين الحياة العارية والوجود السياسي وتقنيات الذات والعقلانيَّة السياسيَّة تبقى متخلفة من الناحية النظريَّة في عمل أغامبين، تعترف نظريّته بأنَّه لا يكفي مجرَّد تمديد الحقوق القانونيَّة لتلك الفئة المستثناة. ما هو مطلوب هو ما دعاه فوكو «حقاً جديداً»[90] يعلِّق الفرق بين الإنسان والمواطن، ويتغلب على المفهوم القانوني الذي يعيد، دائماً، صياغة الفصل بين الوجود الطبيعي والحياة السياسيَّة[91].

ولكن، على الرغم من هذه الانتقادات، يمكننا القول: إنَّ أغامبين قد طوَّر ثيمات غالباً ما ظلّت خارج النظريَّة السياسيَّة، بتناوله تلك الثيمات التي تمَّ «حظرها» من الفكر السياسي، مثل الحياة والموت والصحَّة والمرض والجسم والطب؛ كما يمكن توظيف نظريته لتوضيح أنَّ هذه المشاكل محوريَّة بالنسبة إلى أيّ طرح سياسي، وأنَّ المجال السياسي يشكِّل، في حدّ ذاته، من خلال استبعاد ما يبدو غير سياسي، «الحياة العارية». وبالمثل، إنَّ الإنسان المستباح يمنح منظوراً تحليليّاً يسمح بتقصّي الاستمراريَّة التاريخيَّة والتشابه الهيكلي بين الفاشيَّة من جهة، والدول الديمقراطيَّة الليبراليَّة من جهة أخرى. تكمن الأهميَّة السياسيَّة لعمل أغامبين في توضيحه أنَّه لا يكفي توسيع حقوق

87 ـ المصدر نفسه، وانظر أيضاً:

Giddens, Anthony, 1991, Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age, Stanford: Stanford University Press, P. 209-231.

88 - Foucault, M., (2007), Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78, New York, Palgrave Macmillan.

89 - Foucault, M., (2008), The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79, New York, Palgrave Macmillan, P. 3-28.

90 - Foucault, M., (2003), Society Must Be Defended, 40.

91 - Lemke, Thomas, (2005), A Zone of Indistinction, 9.

أولئك الذين كانوا حتى الآن دون حقوق، ومن ثمّ دون حماية؛ إنَّه يصرّ على أنَّ «طرقاً وأشكالاً سياسيَّة جديدة»[92] ضروريَّة. بمعنى أنَّ هناك حاجة إلى قواعد سياسيَّة جديدة تلغي الفرق بين الإنسان والمواطن تماماً، وتتجاوز المفهوم القانوني الذي يفترض، ويثبت، بشكل دائم، الفصل بين الوجود السياسي والكينونة الطبيعيَّة[93].

92 - Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 187.

93 - Lemke, Thomas, (2011), Biopolitics: An Advanced Introduction, Trans, Trump, Erik Frederick, New York University Press, p .64.

المراجع:

- Agamben, Giorgio:
  - (2003), State of Exception, trans, Kevin Attell, Chicago: University of Chicago Press.
  - (2000), Means without End: Notes on Politics, Minneapolis: University of Minnesota Press.
  - (2001), Das unheilige Leben, Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben", In: Literaturen, No. 1.
  - (1st april 1999), «Agamben, le chercheur d›homme» (interview with Jean-Baptiste Margongiu), In: Libération.
  - (1998), Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford, CA: Stanford University Press.
  - (1 May 2004), Special Edition Interview with Giorgio Agamben – Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life By Ulrich Raulff, In German Law Journal No. 5.
- Blanchot, M., (1993), The Infinite Conversation, Trans, Susan Hanson, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Campbell, Timothy and Adam Sitze (eds) (2013), Biopolitics: A Reader, Duke University Press: Durham.
- Carlo Galli, (2010), Political Spaces and Global War, trans. Elisabeth Fay, ed. Adam Sitze, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., and Guattari, F., (1987), A Thousand Plateaus, Trans, Brian Massumi. Minneapolis: university of Minnesota Press.
- Derrida Jacques, (2009), The Beast and the Sovereign, vol. 1, trans, Geoff rey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.
- Esposito, Robert (2008): Bíos: Biopolitics and philosophy. Trans. Campbell, Timothy.The University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Foucault, M.:
  _ (2008), The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79, New York: Palgrave Macmillan.

- (2007), Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78, New York, Palgrave Macmillan.
- (2003), Society Must Be Defended», Lectures at the Collège de France, 1975 -76, Trans David Macey, Ed. Arnold I, Davidson, Picador, New York.
- (1978), The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction, trans Robert Hurley, New York: Pantheon Books.

- Giddens, Anthony, (1991), Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age, Stanford: Stanford University Press.
- Laclau, Ernesto, (2007), Bare Life or Social Indeterminacy, Giorgio Agamben: Sovereignty and Life, Calarco, Matthew and DeCaroli, Steven, eds. Stanford: Stanford UP.
- Lemke, Thomas:
  - (2011), Biopolitics: An Advanced Introduction, Trans Trump, Erik Frederick, New York University Press.
  - (2005), A Zone of Indistinction" – A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics, Outlines, Critical Practice Studies, No.1
  - (2002): Genetic Testing, Eugenics, and Risk, in: Critical Public Health, 12. Jg., Nr. 3.
- Panagia, Davide, (1999), The Sacredness of Life and Death: Giorgio Agamben›s Homo Sacer and the Tasks of Political Thinking", In: Theory and Event, Vol. 3, No 1.
- Rabinow, Paul & Rose, Nikolas, (2006), "Biopower Today" in BioSocieties 1.
- Rose, Nikolas and Miller, Peter, 1992, «Political Power beyond the State: Problematics of Government», In: British Journal of Sociology Vol. 43.
- Schmitt, C., Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 19.
- Ziarek Plonowska, Ewa, (2008), Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender, The South Atlantic Quarterly 107.1.

ترجمات

تقديم ابن طفيل*

بقلم: محمد أركون
ترجمة: عبد اللطيف فتح الدين*

«فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة، وتقتنص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعنيهم هم ينظرون بهذا النظر، والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله» (حيّ بن يقظان، ص 91)

لقد تساءلنا، في دراسة سابقة حول «أنماط حضور الفكر العربي في الغرب الإسلامي»[1]، وتكلّمنا بإلحاح على ضرورة القيام بعدة أبحاث مستفيضة، ما يتيح للدارس أن يتتبّع ما صار إليه كل مبحثٍ من مآل، ويبيّنَ إلى أي مدى، وبأيّ معنى، يغدو من المشروع التمييز بين الشرق والغرب الإسلاميين من زاوية النشاط الفكري. لا شكّ في أن ابن طفيل، الطبيب الفيلسوف، يقدّم أحد الأمثلة البليغة التي يمكن الاستناد إليها للتدليل على أهمية البحث المنشود، وهذا ما سنحاول بيانه عن طريق رسم معالم شخصية هذا المفكّر، والوقوف على حكايته الفلسفية الشهيرة (حيّ بن يقظان)، وذلك في سياق الإشكال الذي تمّ تحديده في دراستنا هذه. وسنسعى، في الآن ذاته، إلى استجلاء ما يقوم من صلات بين المجتمع وبين الشخصية الفردية، وكذا مساءلة الطريقة التي يُسوَّغ أن نقرأ بها كتاب (حيّ بن يقظان) (سنشير إليه اختصاراً بلفظ حيّ).

1. الشخصية الفردية والمجتمع:

يحقُّ لنا أن نتساءل كيف تأتّى لمفكّرَيْن، كابن طفيل أو ابن رشد، أن يمارسا الفلسفة وسط مجتمع إسبانيّ مورسكي تهيمن عليه الإيديولوجيا الموحِّدية.

* الشكر كل الشكر موصول إلى الزميل الأريحي الأستاذ الجليل عبد الإله بلقزيز الذي زودني بهذه النصوص، بعد أن كان تسلمها يداً عن يد من المرحوم محمد أركون قبل انطفاء روحه، آملاً فيه ومنه أن يجد من ينهض بترجمتها كل نهوض ممكن. كما أنني مدين إلى زوجته الكريمة السيدة ثريا اليعقوبي. طوبى لهذه المرأة الوفية المعطاءة الخدوم التي خدمت أركون حياً وميتاً؛ خدمته حياً من حيث كانت هي الزوجة ورفيقة الدرب؛ بل الصديقة المخلصة. وخدمته ميتاً من حيث عملت على صون تراثه من أن تمتد إليه أيادي العبث، ومن أن تطاله مجاهل النسيان. وإنْ كنت أنسى فلا أنسى التعبير عن شكري العميق وامتناني الموصول إلى مؤسسة (مؤمنون بلا حدود) التي رعت هذا العمل بإلحاح، وشجعته بموصول التشجيع، وعملت على أن يخرج في حلة جميلة.
* مترجم من المغرب.
1 - انظر ما سبق، الفصل العاشر

إن هذا التساؤل يغدو ملحّاً متى أخذنا في الحسبان أن الفلسفة لم يكن لها، إلى غاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، وجودٌ حقٌّ يسترعي الانتباه؛ بل كان وجودُها وجوداً طفيفاً سمته الهشاشة، ولا سيّما في الأندلس. ولا غرو؛ إذ نلاحظ كيف أن ابن حزم (1064م) لم يذكر في رسالته حول سموّ الأندلسيين أيّ اسم لهذا الفيلسوف أو ذاك، كما أنه اكتفى في باب الكلام بالإشارة إلى ما وَضعه هو من مؤلفات. ويعضِّد هذه الشهادة صاعد الأندلسي (1070م) حين يُورد أسماء لأعلامٍ في المنطق والرياضيات وعلم الفلك، من غير أن يُشير إلى أهل الطب. وقد ذكر أن الاهتمام بهذه المباحث بدأ في عهد محمد بن عبد الرحمن (852-886 م)، وتطوّر مع السلطان الحكم الثاني (961-976م)، الذي أنشأ مكتبةً غنيةً في مدينة قرطبة. غير أن خلَفه هشام (976-1009م) لم يلبثْ أن أمَر بإحراق جميع ما يتّصل بعلوم الأوائل من كتب ومصنّفات، وعلى الأخص ما تعلّق منها بالمنطق والفلك. وإنّه لأمرٌ ذو دلالة أنّ كل أهل الاختصاص، الذين أشار إليهم صاعد الأندلسي، اضطروا إلى أن يولّوا وجوهَهم جهة الشرق ليشرعوا في التعلّم والتحصيل، أو لينهلوا من المصادر[2]. وهذا ابن طفيل، بدوره، يشدّد على ما أصاب الفلسفة من هوانٍ وانحطاط في مسقط رأسه. ولعلّ كلامَه ينمُّ عن شعور بالدونية مألوفٍ إزاء المشرق حين يقول: إن الحقيقة المُراد بلوغها هي «أندر من الكبريت الأحمر (أي حجر الفلاسفة)، ولا سيّما في هذه الربوع التي نعيش فيها» (ص9)[3]، أو حين يتحدث عن «كتب أبي نصر (الفارابي) التي وصلت إلينا» (ص12)، أو عن ما وضعه الغزالي من مؤلفات مستغلقة عصية على الفهم، وهي «مؤلفات لم يصل منها إلى الأندلس أيّ كتاب بحسب علمنا» (ص 14). وتراه يتحسَّر على كون «ذوي العقول الفذّة» في الأندلس إنما كرَّسوا حياتهم للرياضيات، ثم للمنطق، «ولم يتخطّوا ذلك إلى غيره»؛ فاكتساب علوم الآلة «لم يقدهم إلى الكمال الحقيقي... وأخيراً... إن أهل زماننا ما زالوا في طور النمو، فإما أنهم توقَّفوا عن السير قبل بلوغ الكمال، وإمّا أنّنا لا ندرك قيمتهم الحقّة» (ص 10، 11، 12). وحده ابن باجة (1139م) ورد ذِكرُه بين العقول التي تأتّى لها أن تلامسَ الحقيقة أكثر من سواها، بيدَ أن ما وُجِد من مؤلفاته هو في أكثره غير مكتمل البنيان، حيث يتخلله النقص في أجزائه الأخيرة... أمّا ما اكتمل من كتاباته، فلا يعدو كونه عبارة عن مجموعة من التلخيصات والكتيِّبات التي وُضِعت على عجل» (ص11).

هذه الإشارات القيمة تنبئنا -لا شكّ- عن المناخ الفكري والظروف الثقافية التي كان يتوجّب على القريحة الفلسفية أن تشقّ طريقها بين شعابها. ففي القرن الخامس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، كانت الكتب والمصادر ضئيلة، لا تسمن ولا تغني من جوع؛ إذ كانت تخضع لرقابة صارمة من قبل فقهاء المالكية وعلمائها، كما يخبرنا عبد الواحد المراكشي، مؤرِّخ الموحِّدين (الذي توفي بعد 1224)،

2- انظر: الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، ترجمة ر. بلاشير، (بالفرنسية).

3- تشير أرقام الصفحات التي نحيل عليها إلى الترجمة الفرنسية التي أنجزها ل. غوتييه، الطبعة الثانية، بيروت، 1936.

في إشارة إلى كتب الفارابي المفقودة، أو إلى مصنّفات الغزالي، مذكراً، في هذا السياق، بما آل إليه مصنّف (إحياء علوم الدين)، الذي يُعدُّ من أمّهات الكتب التي وضعها هذا القطب الملقَّب بحجّة الإسلام: فقد جلب الكتاب إلى ربوع المغرب والأندلس، نحو 1100، أبو بكر بن العربي (ت1149م)، لكن الكتاب أُحرِق بإيعازٍ من غُلاة المالكية، أمثال ابن حمدين في قرطبة. واقع الأمر أن هذا المصنَّف تضمَّن، في جزئه الأول المخصّص للعلم الديني، نقداً لاذعاً للفقهاء، وهو نقد لا يخلو من أن يقضَّ مضجعَ ذوي النفوذ من بينهم.

صحيح أنّ الكتاب الأول من الإحياء المخصص للعلوم الشرعية ينعت الفقهاء بنعوت حصيفة لا يمكنها إلا أن تزعج أكثرهم نفوذاً. نقرأ فيه، على سبيل المثال، هذا المقطع المستفز بالنظر إلى الأوضاع في الغرب الإسلامي: «لما آلت الخلافة إلى قومٍ استولوا على زمام أمرِها على نحو غير شرعي، ودون أدنى قدرة على ممارسة علم الفتاوى والأحكام ممارسةً مستقلةً، صار من اللازم اللجوء إلى الفقهاء... ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المعاني حتى عن الإخلاص مثلاً، أو عن التوكل، أو عن وجه الاحتراز عن الرياء، لتوقف فيه، مع أنه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في الآخرة، ولو سألته عن اللعان والظهار والسبق والرمي لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يحتاج إلى شيء منها...؛ فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمة ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالأطباء من أحكام الفقه، ثم لا نرى أحداً يشتغل به، ويتهاترون على علم الفقه ..هل لهذا سبب إلا أن الطب ليس يتيسر الوصول به إلى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام»[4].

يحدّثنا المراكشي بما يشبه هذا الكلام حين يصف أحوال الفقهاء في المجتمعين المرابطي والموحِّدي، حيث يقول: «في زمنه (يقصد زمن علي بن تاشفين: 1106-1142)، بلغ الفقهاء مرتبةً شريفةً لم يكن لهم بمثلِها عهدٌ في بداية فتح الأندلس... حيث انبرى أصحاب النفوذ يتقرّبون منهم، فتزايدت ثرواتهم، وتضاعفت ممتلكاتهم... وما كان أحدٌ ليدنُوَ من أمير المؤمنين، وينالَ الحظوة لديه، ما لم يكن مُلِمّاً بعلم الفروع، أقصد الفروع بحسب المذهب المالكي... وقد بلغ بهم الأمر مبلغاً جعلهم ينسون الرجوعَ إلى كتاب الله تعالى، وإلى سنة رسوله (ص)... وصار أمراً مألوفاً، وقتئذٍ، أن يُنعَت بالكفر كلُّ من أبان عن اهتمام بالكلام، وزرَع الفقهاء في ذهن الأمير وقلبِه مقتَ الكلام، ورسخوا لدية فكرة أن السلف كانوا يبغضون هذا العلم، وينفرون مِن كل مَن يُبْدي دراية بمسائله، وأن هذا المبحث لا يعدو كونَه بدعة في الدين... (جملة غير واضحة: ليس ثمة من طريقة أفضلَ من هذه كي يظهر المرء حميَّته الدينية من أجل بسط سيطرته...)».

4- إحياء علوم الدين، الكتاب الأول؛ وأيضاً مواضع أخرى.

إن الوظيفة الإيديولوجية، التي اضطلعت بها طبقة الفقهاء في الأندلس، كما في منطقة المغرب الكبير، هي وظيفة ظلت مُلازِمة مُحايِثة للبنية الناظمة لجميع أشكال السلطة، التي إنما كان همُّها وهاجسُها إضفاءَ الشرعية على سلطتها في ما هو إشكالي، وذلك بوساطة الأدوات المفهومية والمنهجية التي رأت النور في الشام والحجاز وفارس في القرنين الهجريين الأول والثاني. والحال أن المؤرّخين المحدثين ما زالوا ينبهرون بالإيحاءات الدينية التي تحملها الخطابات، التي يُنتجِها فقهاء المالكية، أو دعاة «المذهب الموحدي»؛ ومع ذلك، حسبُنا أن نتتبع ما خضع له مفهوم «العصمة» من تأويلات مقصودة، واستعمالات مُغرضة، كي يتَّضح لنا، بما لا يدَع للشكّ مجالاً، كيف أن السبق والرجحان إنما هما للوظيفة الإيديولوجية عوضاً عن المقاصد الدينية؛ وهذا أمر نلمسه في جميع الكتابات؛ إذ نراها تتلوّن بلون المجموعات الاجتماعية التي تمثلها، فتنسب العصمة إلى إمام الشيعة، أو إلى مالك بن أنس، أو إلى المهدي بن تومرت... لعل هذه الملاحظة تنأى بنا في ظاهر الأمر عن موضوعنا... لكننا سنرى، في واقع الأمر، كيف أن قراءة (حيّ) على نحو صحيح هي مهمة تقتضي منا أن نستند إلى مقولة الخارق هذه، التي لطالما توسَّلت بها خطابات الشرعنة ودرجت عليها...

هكذا يتبين للناظر لماذا شدّد ابن تومرت، ومن سار على هديه إلى غاية المأمون (1228-1232)، على ضرورة تأسيس شرعيتهم على القرآن والسنة؛ فقد كان مدار الأمر النيلَ من آراء فقهاء المالكية ودحضها عن طريق استخدام مرجعيات الإسلام الموضوعية الوحيدة؛ غير أن الكلام الموثوق باسم القرآن والسنة يستلزم من المرء أن يحظى بما كان يحظى به المهدي من إشعاع، ومن جاذبية كاريزماتية. هذا ما يُفسّر استعادة الحظوة والمنزلة الرفيعة من قبل علماء الحديث والكلام؛ بل من قِبل من أقبلَ على الأبحاث النظرية المتصلة بالفلسفة، وهذه علامة قصوى من علامات الانفتاح.

لقد كانت فترة حكم أبي يعقوب يوسف (1163-1185)، ثمّ ابنه أبي يوسف (1185-1190)، هي الفترة الوحيدة التي شهدت فيها الفلسفة، لأمَدٍ وجيزٍ، ظرفية مواتية في الغرب الإسلامي. إن الصيت الذائع الذي حققه ابن طفيل، والاهتمام الذي استأثرت به مؤلّفات ابن رشد (المتوفى عام 1198)، ومؤلفات موسى بن ميمون (المتوفى عام 1204)، ذلك كلّه يجنح بالدارسين، اليوم، إلى أن يتناسوا مناخ الاستبداد والاضطهاد الذي اشتغلت هذه العقول في سياقه. سنرى كيف أن القراءة التناصية، التي عومِل بها هؤلاء الفلاسفة، هي قراءة ينبغي أن تكمِّلَها، ويمكن أن تصحّحَها، قراءة أخرى ذاتُ توجّه سوسيولوجي. لنذكر، هاهنا، ملمحاً أخيراً من ملامح البيئة السوسيوثقافية، التي استطاعت شخصية ابن طفيل أن تبرز في خضمها. يتمثل هذا الملمح في نادرتين جدّ معبّرتين أوردهما المراكشي؛ نادرتيْن يجدر بنا تقديمهما بالتفصيل، علماً أن الأمر يتعلق، في الآن ذاته، بفيلسوفنا وبفيلسوف قرطبة.

«إن أبا بكر هذا (يعني ابن طفيل) ما انفكّ يستقدم إلى أبي يعقوب علماء آتين من جميع الأمصار، ويجعل هؤلاء يحظون بعناية السلطان وحظوته وثنائه. فهو الذي لفتَ الأنظارَ إلى أبي الوليد بن رشد، الذي صار، منذئذٍ، معروفاً محاطاً بالتقدير. أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بن داود بن يحيى القرطبي قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول: غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني عليّ، ويذكر بيتي وسلفي، ويضم، بفضله، إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي، أن قال لي: ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة أقديمة هي أم حادثة. فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له. ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك... أخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه قال: استدعاني ابن طفيل فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو وعبارات المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وجد لهذه الكتب من يُلخِّصُها ويُقرِّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقـــــرّب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وشدة نزوعك إلى هذه الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه»[5].

تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن ابن طفيل كان أوفرَ حظّاً من معاصِره الشهير هذا؛ إذ إنه حافظ على صداقة أبي يعقوب ومودته إلى غاية وفاته عام (1185). أمّا ابن رشد، فلم يكن أمرُه كذلك؛ إذ ألفى نفسه قُبيل وفاته ضحيةً لمؤامرة دبَّرها له -لا محالة- فقهاء قرطبة. إن هذه الحادثة لدليلٌ ناطق على عودة الاعتبار للمالكية في زمن يعقوب المنصور، الذي أعلن صراحةً انصرافه عن المذهب الموحدي. ولا غرابة، فقد ذكر المراكشي أن الخليفة أخضع فيلسوف قرطبة للاستنطاق، وأمر بطرده، وبإضرام النار في مؤلّفاته، وفي جميع مصنّفات الفلسفة، كما حَظر دراسة ما يتصل بها من علوم، ما عدا الطب والفلك، لما يقترن بهما من تطبيقات عملية. «غير أنه رجع عن هذه القرارات جميعها حين عاد إلى مراكش، وانصرف إلى دراسة الفلسفة، فصار بمثابة أبي وليد الأندلس بمدينة مراكش» (المعجب، ص 306-307).

5- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، طبعة محمد سعيد العريان وموش، العربية العالمية، القاهرة، 1949، ص 172-171. إن الاهتمام بالمسائل في الأندلس يعود على الأقل إلى القرن التاسع، كما يقول أ. التركي في: تبجيل مالك ومعالم المالكية الأندلسية. in Studia islamica, XXXIII.

يجدر بنا أن نستخلص من روايتي المراكشي المعطيات الآتية:

1. في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، كان متاحاً لنخبة قليلة في الأندلس أن ترتاد فضاء الثقافة الفلسفية. كان من اللازم، لأجل ذلك، أن ينتمي المرء إلى أسرة من العلماء تربطها بالسلطة صلةٌ ما، كما هو حال ابن رشد وابن طفيل وابن زهر وغيرهم (ينطبق هذا الأمر أيضاً على ستّة أعلام في الطب على الأقلّ). يبقى علينا أن نعرف كيف كان يتمّ العبور إلى ضفة الفلسفة؛ فلئنْ كان لجميع الفلاسفة ثقافة عربية إسلامية لا يُشقّ غبارُها (في الأدب والقرآن والحديث والفقه والنحو وما إلى ذلك)، فإن ثمّة أُسَراً كثيرة لا تقلُّ صيتاً (أسراً اشتهرت على الأخص في القضاء؛ كأبناء إصعاب عمران التازي القاضي، وأبي يعقوب، وبني صدف، وبني يربوع) لم تكن تبدي عزوفاً عن الفلسفة فحسب؛ بل تبدي أيضاً استنكاراً لها.

2. إنه من الأنسب والمستحب -وإن كان ذلك أمراً لا يخلو من صعوبة- أن نبيّن، بخصوص كل مؤلِّف، مدى الاندماج الذي حقّقه بين الثقافة الفلسفية والثقافة العربية الإسلامية. فمتى اعتمدنا منظورَ تاريخ الفكر العام، تبيَّن لنا أن ذلك التوازن، الذي أوجده ابن رشد، هو إنجازٌ لا مثيل له في الثقافة العربية برُمَّتها. غير أنه في زمن ابن رشد، ومن منظور الفكر العربي التقليدي، لم يكدْ أحدٌ يعير انتباهاً إلى ما أبان عنه هذا المفكّر من جرأة فكرية، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل عمّا إذا كانت الفلسفة في الغرب الإسلامي مجرد «زخرف ذهني» ظهر في أوساط وفي سياقات ليست كغيرها. ليتنا نعرف مضمون الحوار الذي كان يدور بين أبي يعقوب وابن طفيل خلال جلساتهما الطويلة رأساً لرأس، علماً أن ابن طفيل كان يلازم القصر، ولا يغادره أياماً ولياليَ. كما يقول المراكشي (ص 240). إن البحث في المقاصد الاجتماعية السياسية الثاوية خلف النظرية الشهيرة الفاصلة فصلاً جذرياً بين الخاصة والعامة هو بحث يمرّ عبر النظر في تلك الحوارات التي كانت تجري بين فيلسوف وبين أميرٍ للمؤمنين شديد الوعي بمسؤولياته، كما تشهد على ذلك علاقاتُه بالعلماء، وكما ينطق بذلك الدور الذي يرتضيه لهم. إن الفلسفة، في هذا السياق، نشاط يُرتضى، ويُحتمل، ما دام لا يخاطب العامة، ولا يروم تعبئة الحشود. ومتى عقد أبو يعقوب العزمَ على أن يعدّ العدَّة لحملاته العسكرية ضد النصارى، عهد إلى العلماء بجمع ما يلزم من الأحاديث النبوية الشريفة التي تتطرّق إلى الجهاد، ثم تراه يقوم هو نفسه بإملاء هذه الأحاديث على قواده بحسب التراتبية الموحدية (المراكشي، ص 225). وفي المقابل، من شأن الخطاب الفلسفي، إذا وجِّه إلى «نخبة» تتألف من زُمرٍ متصارعة متنافسة، أن يقوي شوكة العقيدة الرسمية، أو أن ينال منها؛ وهذا سؤال سيغدو من اللازم إعمال النظر فيه في معرض حديثنا عن (حيّ بن يقظان).

3. كيف يمكن تفسير ما لوحِظ من اهتمام بالأرسطية في القرن الثاني عشر، في حين أن تيار التصوف، الذي عرف، آنئذٍ، انطلاقة جديدة مع ابن عربي (المتوفى عام 1240)، وأخذ ينذر بالانتشار في جميع ربوع المغرب الكبير، كان يثير، بالأحرى، موضوعات الأفلاطونية الجديدة كما كان الأمر زمنَ ابن مسرة (المتوفى عام 931). الملاحظ أن ابن رشد، وقد اجتُثَّ اجتِثاثاً من بيئته الإسبانية المورسكية من قبل الغرب المسيحي، قد غذّى على الأخصّ جملة من النقاشات المذهبية والتحليلات الرصينة المنصبة على المحتوى. يبقى أن نتساءل حول نشأة ودلالة تلك الظاهرة السوسيوثقافية، التي تُستشَفُّ من أعماله وكذا، لكن بقدر أدنى، من أعمال موسى بن ميمون (المتوفى عام 1204)، وابن طفيل. لنجازفْ بالفرضية الآتية، وإن كان المقام لا يتسع لبسط القول في كل تفاصيلها:

إن الخيار الأرسطي، الذي أخذ به ابن رشد، والتوجهات التي ارتضاها ميمون، وبعض الحلول التي اقترحها، كما وردت لدى «س. بيناس»، هي معطيات تنزع إلى فرضِ مفهوم معيّن وفكرٍ معين، يتعلق الأمر بمفهوم المدينة المغاربية، الذي يكتسي طابعاً تاريخياً وسوسيولوجياً، والذي أخذ في الظهور منذ قيام دولة المرابطين. يتمثل مركزُ هذه المدينةِ السياسيُّ في حاضرة مراكش، التي تأسست في عام (454-1062)؛ أمّا قاعدتها الاجتماعية العسكرية، فتتجلى في ساكنة بربرية تعيش سيرورة مثاقفة تتجه بمقتضاها صوب إسلام أندلسي يغلب عليه الطابع المدني؛ أمّا الغاية من قيام هذه المدينة فهي السعي إلى توحيد صفوف مجتمع مشتّت عن طريق إعمال إيديولوجيا الجهاد وإيديولوجيا الاندماج (علماً أن المذهب المالكي كان قد فقد أثره وفاعليته جرّاء ما مارسه عليه الفقهاء من توظيف طبقي، الأمر الذي أفضى إلى إحلال المذهب الموحدي محلَّه). والحال أن هذا الهدف المستعصي أصلاً على الصعيد المغاربي صار عصيّاً أكثر فأكثر، نظراً لما طرأ من ضرورة حماية إسلام الأندلس عسكرياً من خطر الاسترداد [الكاثوليكي]، ولا سيّما أنه مقوِّم لا غنى عنه، باعتباره أساس الحضارة ومرتكزَها، وباعتباره المبدأ الذي يشرعن البدء بالهجوم وسيلةً للدفاع، كما أنه بمثابة الأفق الميتافيزيقي الذي يُشهَر في وجه أفق المسيحية، التي أصبحت هي الأخرى غازية تصول وتجول. وبذا يتضح لنا بأي معنى تشتمل عبارة المدينة المغاربية على إسبانيا المسلمة، وهي عبارة يضطر معها المؤرّخ إلى مساءلة الأحداث، وإعادة النظر فيها، ليس من جهة موجة المسيحية الزاحفة شمالاً وجنوباً فحسب؛ بل أيضاً من زاوية المجتمع المغاربي وهو يحاول، لأوّل مرة، أن يتجاوز بنياته العتيقة متوسِّلاً بالأدوات الفكرية المنبثقة من الثقافة العربية، وبالإطار الروحاني الخاص بالإسلام.

بمقدورنا، الآن، أن نكتشف شخصية ابن طفيل الخاصّة وسط مجتمعه. فعلى الرغم من قلّة المعطيات والمعلومات المتصلة بسيرة حياته، بوسعنا أن نتصور، عن طريق الحدس، ما لاقاه، على

الأرجح، من مشاكل، وما تخطاه من صعوبات، وما ترسَّخ لديه من قناعات، وما انقاد إليه من تنازلات. لنُشِر إلى أننا سنقتصر، هنا، على الظاهر من جوانب شخصيته، لنصرفَ عنايتنا إلى الشقَّين الفكري والروحي من سيرته في الجزء الثاني من هذا البحث؛ سنرى، لحظتئذٍ، كيف أن كتاب (حيّ بن يقظان) يمكن أن يُقرأ، بالفعل، بوصفه سيرةً ذاتيةً.

إن المعلومات المتصلة بسيرة ابن طفيل لا تتعدى الأقوال الصريحة الواردة في المصادر، ويمكن أن تُختزل في بضعة أسطر: معلوم أن صاحبنا وُلِد في بلدة وادي عش (Guadix)، الواقعة على مسافة (60 كلم) شمال شرقي مدينة غرناطة. لكننا لا نعرف، على وجه التدقيق، تاريخ ميلاده (ربما نحو 1110)، كما لا نعرف شيئاً عن أسرته وطفولته المبكّرة، ولا عن ما نسجه من علاقات قبل تعيينه كاتباً لحاكم إقليم غرناطة وأميناً لسرِّه. لقد سبق أن بينّا، في موضع آخر[6] إلى أيّ حدٍّ تكون دراسة التكوين غير المباشر للفرد أجدى مفعولاً وأكثرَ بياناً، من وجوهٍ عدّة، قياساً إلى دراسة تكوينه المباشر، حين يتعلق الأمر باستجلاء نشأة شخصيته واستعادة ملامحها على نحو ملائم. من المهم، في هذا الصدد، أن نعرف، مثلاً، هل كان انجذاب ابن طفيل إلى الفلسفة سلوكاً حدث بموافقة وسطه الأسري، أو بغير موافقته، وهل كان ذلك إبان مقامه في بلدة «وادي عش» الصغيرة، أو بعد «صعوده» إلى غرناطة. لقد تلقى صاحبنا العلم على يد زمرة من المدرسين، الذين كانت لهم قدم راسخة في حقل الفلسفة، من بينهم ابن باجة بحسب ما أورده المراكشي. غير أن ابن طفيل نفسَه يُشير إلى أنه لم يعرِف قط ابنَ باجة. ثمّ إن كلامه اللاذع حول ضَعف الفلسفة وقصورها في ديار الأندلس موقف يقودنا -لا محالة- إلى التساؤل عما إذا كان ابن طفيل تلقى تكوينه من خلال قراءاته الشخصية ليس إلا (انظر: حيّ، ص-1 17). فمتى شرع ابن طفيل في مزاولة الطب في مدينة غرناطة؟ وكيف تأتَّى له أن يوفِّق بين هذا النشاط وبين عمله كاتباً للحاكم؟ الظاهر أنه كان يشغل منصب كاتب حين استُدعِي عام (1154) من قبل أحد أبناء [السلطان] عبد المومن، وكان هذا الأخير، وقتها، حاكماً على سبتة وطنجة. على هذا النحو التدريجي، تسنَّى له أن ينال الحظوة لدى أمير المومنين أبي يعقوب نفسه، وأن يظلّ جليسَه وأمينَ سرّه وطبيبَه إلى غاية (1182). وكان أن أتى في تلك الفترة ابن رشد ليحلَّ محلّ صاحبنا، ويشغل منصب الطبيب الخاص للأمير الموحدي. على أن ابن طفيل حافظ، إلى آخر أيامه، على علاقاته الأثيرة، وامتيازاته الخاصة، صديقاً ومستشاراً لأبي يعقوب، ثم لأبي يوسف؛ بل إن هذا الأخير لم يفتْهُ أن يحضُر بنفسه جنازة ابن طفيل في مدينة مراكش. إن ما في هذا السلوك من إجلال وإكبار لدليل قمينٌ بأن يبين كيف أن ما بلغه (حيّ) من سُموٍّ فكري وروحي ليس مجرد موضوع للتأمل الفلسفي والكلامي؛ فأغلب الظن أن ابن طفيل

6- M. Arkoun, l'humanisme arabe au IVe/Xe. Siècle, J .Vrin 2e éd., 1982, pp. 57 s.

كان، شأنه شأن ابن رشد، على حدّ تعبير ابن الأبار، واحداً من أولئك «الحكماء» الذين صارُوا قابَ قوسين أو أدنى من المثل الأعلى المتجسِّد في «الإنسان الكامل»، الذي لطالما حظي في بيئة الإسلام بالاحترام والإعجاب، وشكّل أنموذجاً يحتذى. لقد كان ابن طفيل يجمع، في آن، بين خصال الطبيب المقتدر والرفيق المثقف الواسع الاطلاع، وبين الميل إلى نظم الشعر في بعض الأوقات (هناك بعض الأشعار من تأليفه ساقَها المراكشي نقلاً عن حي بن يقظان لابن طفيل، ص(-240 242))، وبين صفات الفيلسوف المنفتح على جميع أنماط المعرفة، والمؤمن الحريص على تعميق درايته بأمور الدين أكثر من حرصه على اتباع السلوكات الامتثالية.

وحريٌّ بنا أن نشير إلى أن من بين كل ما نُسِب إلى ابن طفيل من مؤلفات، وصل إلينا كتابان اثنان لا غير: رسالة (حيّ بن يقظان)، التي يعود تاريخ تأليفها إلى ما بعد عام (1169)، وقصيدة في السياسة نشرها غارسيا غوميث (Garcia Gomez) (مدريد، 1953)، ولم نتمكن، لسوء الطالع، من الحصول على نسخة منها. وبحسب ما ذهب إليه ابن الخطيب (في كتابه الإحاطة)، إن صاحبنا وضع كتابين في الطب؛ كما لا يخفى علينا أنه كانت له، قبل عام (1162) (انظر: غوتييه، ص 125) مراسلات مع ابن رشد حول مصنَّف الكليات في الطب، (الذي كان بمنزلة الكتاب المقدس لدى أهل القرون الوسطى). ويقول المراكشي: إنه رأى نسخة أصيلة من كتاب (رسالة في النفس) قد تكون في واقع الأمر رسالة حي موسومة بعنوان مغاير.

صفوة القول أن ما يسم عملية نقل المؤلفات والمصنَّفات من ارتباك وهشاشة، وما نراه من ضآلة المعلومات وقلّتها حول شخصيات بارزة، كما هو شأن ابن طفيل، هو، للأسف، آفات مألوفة معهودة في التقليد الثقافي العربي الإسلامي، آفات وخيمة العواقب مردّها إلى ما يعرض لهذه النفائس من حوادث من كل نوع. وفيما يخص الفلسفة تحديداً، تُضاف إلى ذلك كلّه الآثارُ الناجمة عما مارسته «النزعة التقليدية» المتشددة من هيمنة مستوطنة طويلة الأمد. وسنحاول أن نرى لماذا قُيِّض لمصنَّف بثراء (حيّ بن يقظان) أن يبقى صامتاً دون أي صدى في أرض العرب إلى غاية القرن العشرين.

2. كيف يمكن قراءة حيّ بن يقظان؟

نعرف أن كتاب (حي بن يقظان) يتخذ في جانبه الأدبي شكل حكاية، يستعرض صاحبها ويناقش، بكيفية سريعة، جملةً من القضايا الفلسفية؛ هناك إذاً جمعٌ بين شكلٍ ذي مضمون أدبي وبين جوهر ذي مضمون فلسفي. والحق أن مؤلفات من هذا القبيل هي عملة نادرة في المجال الفلسفي العربي. وقد كان ابن سينا (المتوفى عام 1037) قد ألّف، قبل ابن طفيل، كتاباً موسوماً بالعنوان نفسه، كتاباً يتميّز بقدر أوفر من الثراء ومن الحمولة الإضافية.

وقد ترتّب على هذا الكتاب قراءتان (بالمعنى السيميائي للفظة) شديدتا التباين والاختلاف، لكن لهما مشروعية لا يُنكرها منكِر. أمّا كتاب حيّ بن يقظان لابن طفيل، فقد أثار أنماطاً من القراءة ثلاثة، هي كالآتي:

- قراءة مشارِكة أو متعاطفة، يلِجُ فيها القارئ ولوجاً كلياً عالمَ حيّ بن يقظان الدلاليَّ والفكري والروحي، حيث يرى ذاته، أو يتوق إلى أن يرى ذاته، ويرى الآخرين والعالم والله بعينَيْ حيّ ونظرته (أي بنظرة ابن طفيل تحديداً كما سنرى لاحقاً)، وهذه حال جميع القرّاء العرب المسلمين الذين لديهم بعض الألفة والاستئناس بالخطاب الفلسفي التصوفي. كما ينسحب هذا الكلام على مترجمي هذه الحكاية، وما أكثرَهم، وذلك، على الأقل، إلى حدود القرن الثالث عشر[7]. ومن الأدلة القيمة على هذه القراءة المتماهية ما نأنَسُه لدى كامل الكيلاني، الذي قدم في (1935) طبعة مبسّطة لكتاب حي في سلسلته (حكايات عربية للأطفال).

- قراءة رصينة معمَّقة أو تناصّية وفق ما هو معروفٌ معهود من منهج تاريخ الأفكار وإشكالاته. والملاحظ أن لهذه القراءة حضوراً لا يزال مهيمناً في تاريخ الفلسفة العربية، بما هو تاريخ حريص على ربط هذه الفلسفة بأصولها الإغريقية حرصَه على التقليل من وقع الآثار التي خضع لها الفكر القروسطي في الغرب. هذا الهاجس يبقى مشروعاً ما لم يصرف اهتمامَ الدارسِ عن دراسة الوظائف النفسية الاجتماعية والإيديولوجية التي تقترن بالمؤلّفات في سياق بيئتها الأصلية، وهي دراسة بالغة الأهمية من نواحٍ عدّة. إن المقارنة بين النصوص، وبحث مصير الأفكار، بصرف النظر عن العصور والأزمنة والأطر الاجتماعية التي تحدّد استخدامها، هي مقوّمات نجدها، أيضاً، في دراستين حديثتين أنجزهما باحثان جامعيان أمريكيان؛ يتعلق الأمر بـ لين إ. غودمان (Lenn E.Goodman, Hayy Ibn Yaqzân, New York, 1972) (حيّ بن يقظان، نيويورك، 1972) وبـ سامي س. حاوي (Sami S. Haw, Islamic naturalism and mysticism, a philosophie study of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân, Brille, 1974). (الطبيعانية الإسلامية والتصوف: دراسة فلسفية لكتاب حي بن يقظان لابن طفيل، بريل، 1974). هذا، ويبقى عمل ل. غوتييه (L. Gauthier)، في مضمار الدراسات المتبحرة، نموذجاً للدقة الفيلولوجية والنقد النصي، وهما أحد أساس لا غنى عنه في كل قراءة أخرى.

- قراءة إسقاطية تجنح إلى تضخيم العطاء الفلسفي لابن طفيل ومشروعه؛ فتجعل منه رائداً عبقرياً استكشف ومهد الطريق لكبار الفلاسفة المحدثين جميعاً. إنها مقاربة لشدَّ ما دُرج عليها

7- H. Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, t.I-II, Téhéran1952-54; A.M. Goichon, Le récit de Hayy ibn yaqzân commenté par des textes d'Avicenne, Paris, 1959.

في المناخ الثقافي الإيديولوجي المقترن بتيار العروبة الساعي إلى التسلّح في مجابهة «الغزو الفكري» الغربي، بما تزخر به الثقافة العربية الإسلامية من «قيم» ومن أعلام ووجوه مشرقة. بيد أنها مقاربة نجدها أيضاً لدى الجامعيين في الغرب، كما تنطق بذلك دراستا لين إ. جيودمان وسامي س. حاوي المذكورتان آنفاً (والملاحظ أن هذا الأخير يبين عن ارتباك لافت، وغموضٍ في الرؤية التاريخية...، ما يبين أنَّ النماذج المعرفية المتصلة بالميتافيزيقا الكلاسيكية لا تزال تعشّش حتى في الأوساط الجامعية).

هكذا يتضح كيف أن سؤالنا عن كيفية قراءة (حيّ بن يقظان) (وهو سؤال أثرناه، بالأحرى، بخصوص القرآن الكريم) ليس مبعثُه الرغبة في اتباع تقليعة سيميائية معيّنة؛ بل مردُّه إلى ضرورة علمية تقتضي إعادة تقييم مختلِف ما تراكم من متون، إلى حدّ الآن، بقدر ما تقتضي تأسيس علاقة إبستمولوجية جديدة مع النصوص ذات الأصوات المتعددة.

ومن ثم، إننا سنروم اقتراح قراءة نقدية متفهمة؛ إنها قراءة نقدية من جهة كونها تُسائِل، بلا انقطاع، ما تحمله كل القراءات، بما فيها تلك التي نمارسها نحن، من مشروعية إبستمولوجية، ومن ملاءَمة منهجية؛ وهي قراءة متفهّمة، من حيث إنها ترمي إلى النظر الشمولي والتحصيل الإجمالي لمعاني المصنَّفات ووظائفها. وفي تقديرنا، بوسعنا أن نتناول بالدرس أهم الإشكالات التي يثيرها (حيّ)، إذا نحن أعملنا النظرَ في المسائل الآتية:

1. شكل المحتوى.
2. جوهر المحتوى.
3. وظيفة (حيّ) الإيديولوجية.

2 .1. شكل المحتوى:

إن ما دُرج عليه، في الآونة الأخيرة، في باب تحليل الحكي، هو مسلك سِمتُه النزوع إلى ترجيح كفّة المعيار الشكلي، حيث يُراد إغفال الاعتبارات الخارجة عن الاشتغال الداخلي للنص وتغييبها قدر الإمكان. وفيما يتصل بقصة (حيّ) يجدر بنا أن نتعرَّف إلى العدَّة اللغوية والأدبية المسخَّرة لإنتاج المعنى، كي يتسنَّى لنا أن نقفَ على ما أضافه صنف الحكاية، أو ما لم يُضِفه، إلى التواصل الفلسفي. نلاحظ، بدءاً، أن الحكاية، في حدّ ذاتها، تندرج في مقدمة (ص 1-18) وخاتمة (ص 113-114) يتدخل فيهما الكاتب وحدَه، دون غيره، بوصفه فيلسوفاً. وترى الكاتب يواصلُ ظهورَه على امتداد السرد تاركاً وظيفة الراوي (ر1) كلما اقتضى الأمر التنويهَ بقيمة بُرهان معينٍ، أو تعزيز منطق الحجاج. يتبيّن، إذاً، أن الراوي خاضع خضوعاً بيِّناً للكاتب، ومقتصرٌ على ألا يسرد سوى

الوقائعِ التي يتأتّى بها للبحث الفلسفي أن يتقدم ويتنامى. هكذا، قد يتدخل الكاتب تدخلاً في غير محلِّه كي يخاطب صراحة المرويَّ له (ر2)؛ أي متلقي الرسالة، الأمر الذي يذكرنا -لا محالة- بالشكل المعروف الذي اتخذته رسائل إخوان الصفا (انظر الهامش رقم 2 بالصفحة 48). صفوة القول أن هنالك خطاباً فلسفياً نمطياً يحفظه كل الفلاسفة عن ظهر قلب، ومن الواضح أن سطوة هذا الخطاب على ذهن الكاتب هي من القوة بحيث نراه يضفي على حيّ، وهو الذي يعيش وحيداً، ملَكة التأمّل في جسدِه الغامض الدنيء، جسده الذي يطلب من العالم العديدَ من المحسوسات، من طعام وشراب واتصال جنسي (ص 78). إن هذه النقطة التفصيلية، التي ليست استثناء، هي من الأهمية بمكان فيما يتعلق ببحث العلاقات القائمة بين اللغة والفكر في الخطاب الفلسفي العربي التقليدي؛ إذ تُوجَد وحدات تأليفية وزُمَر دلالية تفرِض نفسها على الفكر من خلال حضورها في ذاكرةٍ لا يُشقّ غبارُها دقةً وأمانةً[8].

وكما هو حال الكاتب الراوي، نلاحظ أن للمروي له حضوراً مستمراً، إن صريحاً (من خلال ضمير المخاطب «أنت» وبدائله)، أو ضمنياً. بيدَ أن هذه العلاقة لا تتخذ شكلاً خطياً؛ إذ إنها تتحقق في صلب لحظة التلفظ السردي ذاتها، عبر تفاعل يقوم بين (ر1 و ر2) من خلال ضمير المخاطب الحقيقي، أو الاصطلاحي، مثلما هو الشأن في كل رسالة، علماً بأن الجمهور المستهدف هو، في واقع الأمر، فئة محددة واضحة المعالم. يقول الكاتب الراوي: «إن ما حدا بنا إلى كشفه (أي كشف السر الذي تثوي وراءَه الحقيقة)، وإماطة اللثام عنه، إنما هي بعض الآراء السقيمة التي ظهرت في زمننا، أظهرها فلاسفة هذا القرن... فرأينا أنه يحسن بنا أن نزوِّدهم (أي نزود الضعفاء من الناس، الذين أنكروا سلطة الأنبياء) بقبسات من الأسرار الدفينة، ونجعلها تشرق وتتلألأ أمام أعينهم...» (ص113).

الآن، وقد تحددت معالم المروي له، وجب أن يتخذ الحكي هيئةً وأسلوباً وأشكالاً ما، كتدبير الحجاج، والإقرار هنا وهناك (كما كان الشأن عند النظر في الفرضيتين المتصلتين بالتولّد الذاتي)، والتعبير عن التحفظ والاحتراز، وعن التأكيد والإلحاح؛ وبتعبير موجز، وجب الأخذ باستراتيجية كاملة (انظر حديثنا عن الوظيفة الإيديولوجية أدناه). ولعلّ المقام لا يتسع هنا لبسط الكلام في جملة المكونات والعلامات اللغوية والبنيوية التي تشي بهذا الضغط المُمارَس من قبل المروي له؛ لذا نوصي القارئ بأن يمعن النظر، على نحو خاص، في الصيغ والتعابير المعبرة عن الإشكالات المستعصية ذات الصلة بمسألة التوفيق بين العقل الفلسفي وبين مستلزمات العقيدة ومقتضياتها (كقضايا

8- M. Arkoun, Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve et Larose. 2e éd., 1984.

الخلق والعقل والفطرة وهلم جرا). إن اختيارَ الشكل السردي نفسَه هو اختيار لربَّما فرض نفسه على الكاتب، نظراً لما يتيحه من إمكانات حجب بعض المواقف التي قد تبدو جريئة من وجهة نظر المروي له وإخفائها وراء ستار الخيال.

ولئن تابعنا البحث في بنية السرد العامة لاحظنا أن المترجمين، حتى المحدثين منهم، لا يظهرون أي تمفصل داخل النص؛ غير أن ثمّة جزأين متمايزين، يبدو الثاني منهما (وهو جزء لا أثر له في شفرة الجزء الأول) بمثابة متمّم تقتضيه ضرورة استمالة المروي له وإقناعه، وهو ما يتأتّى، أكثر ممّا قد يتأتّى، من الانسجام الفلسفي الذي يسم نشأة شخصية حيّ وسط تلك الجزيرة المقفرة. ويبرز هذه القطيعة، على الأخص، ذلك التصريحُ الوارد في ذيل الفصل الأساس: «هذه هي كل الإشارات التي بوسعي أن أبلغك إياها حول ما يعيشه حيّ بن يقظان في هذا المقام الكريم. فلا تطلب المزيد عن طريق الكلمات؛ لأن ذلك من شبه المحال. أما نهاية قصته، فسأرويها لك...» (ص 99).

في هذه اللحظة تحديداً تظهر شخصيتان اثنتان هما: أصال وسلامان، والمراد بهما المجتمع، الذي يقوم بدور المعارِض المناوئ لما يخوض فيه البطل من بحث واستكشاف. وحريٌّ بنا أن نشير، في هذا السياق، إلى أن تفجّر المشاكل المحايثة للمجتمع (من سياسة وقوانين ولغة ودين وغيرها)، وسط المعمار الفلسفي المقترن بالوحدة والوحشة، أمرٌ يُفضي إلى جملة من عمليات التبسيط والاختزال، وإلى تجليات من الارتباك والاختلال والتهافت (انظر كل ما يمتّ بصلة إلى اكتساب اللغة خاصةً) لا تخلو من أن تلحق ضيماً بجودة الحكي في جانبه الشكلي؛ بل أن تلحق ضيماً أكبر بجدية الكتاب وخطابه الفلسفي.

وفي المقابل، يشكل الجزء الأول وحدة سردية مترامية الأطراف تنتظمها جميع المكونات المعهودة المتعارفة؛ فهناك بطل يجتاز محناً وشدائدَ كثيرةً في سعيه إلى بلوغ المقام الكريم، غاية البحث، وهناك المساعد الذي يقدم يد العون بلا قيد ولا شرط، ويتمثل في العقل، ثم هناك الأطراف المعارِضة، وهي أطراف يؤول مصيرُها، دوماً، إلى أن تُغلَب على أمرها.

والحال أن التقسيمات السبعة، التي يطابقُ كلٌّ منها فترةً قوامُها سبعة أعوام، وهي المدة التي يستغرقها مسار حيّ، على غرار مسار الصوفية، هي تقسيمات ما كانت لتشكل مقاييس شكلية قمينة بأن تُعتمَد في تحليل السرد؛ فهي إنما تحيل إلى القيمة الرمزية المقترنة بالعدد (7)، وإلى التجربة النفسية، التي غالباً ما يتم التطرّق إليها بالوصف في الأدبيات الفلسفية الصوفية. إن تنامي السرد وتسلسلَ حلقاته مكوناتٌ ينبغي استجلاؤها من خلال الوحدات الشكلية المتعدّدة

التي تتساوق مع مختلف مراحل الحكاية وأطوارها (من ولادة، وعلاقات مع الغزالة، وتساؤلات حول دلالة الموت، واكتشاف النار واللباس والطعام، وما إلى ذلك). والحقّ أن بعض هذه الوحدات السردية تشكل قطعاً أدبيةً فيها حذقٌ وبراعة لا يرقى الشكّ إليهما.

هذه الإشارات العامة هي، مبدئياً، كافية لتشفي غليل من يروم تحليل الحكاية وفق المنهجية التي اقترحها كلود بريمون (Claude Brémond: Lexique du récit, Seuil, 1973)، وسنرى إلى أيّ مدى يمكن أن تسعف هذه الإشارات في الوقوف على جوهر المحتوى.

2. 2. جوهر المحتوى

المُلاحظ أن من أقدموا على ترجمة (حيّ) (وما أكثرهم) جنحوا، عموماً، إلى تقديم تأويلٍ محدود، فيه اختزال وتحجيم لهذا لكتاب؛ فعند س. مونك (S. Munk) الأمر يتعلق بمجرد مؤلف في الفيزياء، فيما يذهب إ. باسيكي إلى أن حيّ هو فيلسوف عصامي، قطع مساراً يرمز إلى كل إمكانيات الوضع البشري؛ فيما يراه رينان يحذو حذو الصوفي في مساره. أما ماهرن (Mahren E. Pacecke)، فيشدّد على التوازي الموجود بين الحدس والحضارة من حيث هما وسيلتان يتأتى بهما تحرير الإنسان. يقرّب غوتييه بين مشروعي ابن طفيل وابن رشد، اللذين سعيا إلى إظهار التوافق بين الدين (الإسلامي خصوصاً) وعقل الفلاسفة. أما غوميز (E. G. Gomez)، فيقلل من البعد الفلسفي الذي يُنسب إلى الكتاب، حيث يرجعه إلى أصل واحد يشترك فيه هو وكتاب (El Criticon) لـ ب. غراسيان (B. Gracian)، وهو حكاية شعبية. ويلحُّ ج. هـ حوراني (G. H. Hourani)، مرةً أخرى، على المنحى الصوفي الذي ينحوه (حيّ) على غرار ما نجده لدى ابن سينا...[9]

والحق أن كل هؤلاء المترجمين يجمعهم قاسم مشترك هو اللجوء إلى المنهج التاريخاني، بما ينزع إليه من احتفاء بمسألة الأصول والروافد والتأثيرات، وترجيح كفَّتِها. وقد سبق أن شرحنا مليّاً موقفَنا بخصوص ضرورة إدماج القراءة التاريخية والتأصيلية مع المقاربة اللسانية والنفسية الاجتماعية. وإن لنا، في كتاب (حيّ)، لمِثالاً خليقاً بأن يمكّننا من تعزيز خياراتنا المنهجية. وهكذا، على منوال خطة البحث التي اقترحناها في موضع آخر، سنحاول أن نبحث، بإيجاز، الفكر الضمني، أو منظومة العلوم المخصوصة بنمط الخطاب (épistémè) وعلاقاته بالفكر الصريح، وأن نقف على الموقع الذي يتبوّأه (حيّ) في تاريخ الفكر. وسيظهر الغرض من هذه المقاربة جليّاً في ثنايا العرض.

9- نجد عند ل. غوتييه (م.س) عرضاً مفصلاً للطبعات والترجمات التي أنجزت للكتاب موضوع دراستنا، وذلك منذ 1972؛ هناك ترجمة فارسية أنجزها ب. فروزنفار، طهران، 1956؛ وهناك طبعة جديدة قدمها أ. أمين، القاهرة، 1952. وقد ارتأينا ألا نقدم تلخيصاً للحكاية كي ندفع القارئ إلى أن يرجع مباشرة إلى النص الكامل.

2. 2. أ. الفكر الضمني أو منظومة العلوم:

يقول م. فوكو: «إن وصف صياغة ما، باعتبارها ملفوظاً... هو وصف يقتضي... تحديد الموقع الذي يستطيع كل فرد أن يحتله؛ بل يجب أن يحتله، كي يكون ذاتاً في هذا الملفوظ» (كتاب حفريات المعرفة، ص 126).

ينبني مجمل الملفوظ، الذي يتألف منه كتاب (حيّ)، على بدهية يسلّم بها الفكر الإسلامي برمَّته، بدهية تتخذ شكل الحديث المعروف: «يولَد الطفل على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه، أو ينصِّرانه، أو يمجِّسانه».

وهذا الحديث يوظَّف، عموماً، توظيفاً ينزع إلى توطيد الفكرة التي مؤداها أن ثمة توافقاً طبيعياً بين العقل الفطري وتعاليم الإسلام (وهذا موضوع خاض فيه المعتزلة مستندين إلى ما ورد في القرآن الكريم من أن إبراهيم سعى في أن يذهب إلى الله يحدوه الإلهام). وعلاوةً على هذا المنحى الكلامي، المتصل بمعرفة الله معرفةً طبيعيةً عفويةً، هناك تمثل متداولٌ سائد يجنح إلى إقامة التعارض بين حياة البدو، بما جُبِلت عليه من ميل إلى الخير والطبيعة، ومن بساطة ونقاء، وبين حياة أهل الحضر، التي يغشاها الذنب والإثم والفساد (انظر: ابن خلدون).

والحال أن هذه البدهية يتمّ توظيفها في كتاب (حيّ) عن طريق المسلّمات الآتية:

1. التولّد الذاتي هو أمر ممكن بحكم أن الأرض أمٌّ خصب تُغذي وتُعيل.
2. ينتمي حيّ، منذ ولادته، إلى صفوة من البشر مخصوصة أوتِي أفرادها فطرة متميزة.
3. وُلِد حيّ وترعرع في بيئة طبيعية خيِّرة؛ إذ ليس ثمة من قوة معادية، أو مدمِّرة، تهيمن على عقل هذا الطفل المتسم بحذقه وشغفه بالاطلاع والاكتشاف.
4. هناك تناغم خفي يوجد، سلفاً، بين السيرورة الطبيعية للكائنات والأشياء، وبين القدرات الكامنة التي يزخر بها العقل البشري الأمثل.
5. إن العقل البشري الأمثل، الذي نجد له تمثيلاً في كتاب (حيّ)، يصير ممكناً بفضل وجود امتزاج أمثل تجتمع فيه العناصر البسيطة، وبفضل وجود اعتدال أمثل لدى القوى الكونية والأحيائية. ويغدو هذا الامتزاج والاعتدال ممكنين في بعض «المناخات» والبيئات دون غيرها، ولدى الخاصة دون سواها. هكذا يتضح كيف أن التمييز بين الخاصة والعامة تمييزٌ مَرَدُّه إلى أسباب كونية وفيزيائية وأحيائية، وسمته أنه ينطوي على بعد أنطولوجي.
6. الجوهر هو الواقع الحقيقي والأصلي والأبدي والسماوي، وبذا هو الأساس الذي ينبغي أن تبلغه كل معرفة حقّة، والذي ينبغي أن يُظهره كلُّ وجود كامل مثالي.

7. إن الدليل المؤشّر إلى المعرفة الحقّة هو التحرّر التام للجوهر، وتخلُّصه من القيود المادية العارضة التي تكبّل الإنسان خاصّةً (وهذا هو المعنى الحقيقي الذي تحمله سيرة حيّ).

8. العقل هو جوهر الإنسان؛ إن له القدرة على اكتشاف وجود الله متى اتّبع مساراً يعمل فيه كل مقامٍ على استخدام ما اكتسِب في المقام السابق، ويبشِّر، مسبقاً، بجَمال المقام اللاحق وبهائه... إلى أن ينتهي الأمر إلى الوصول إلى الله. ومن ثمّ، لئن كان المقام يسبق فإنه يهيئ الرؤية التأمّلية، ويفسح السبيل أمامها.

9. الله هو الواجب الوجود، هو الربّ الذي يعطي كل شيء وجوده، والذي يجعل نشاطات العقل جميعها ممكنة.

10. «الفلسفة المشرقية» هي فلسفة تتجاوز الميتافيزيقا ذات الروافد الكلاسيكية الإغريقية... (انظر: نقد الشفاء للفارابي، حيث يُشار إلى أن لا جدوى من الأخلاق والسياسة بالنسبة إلى حيّ، الذي يعود إلى الانغماس في التأمّل، والغوص فيه وحيداً). فمن شأن هذه الفلسفة، وحدها دون غيرها، أن تتيح ارتيادَ مختلف مراحل المعرفة التجريبية بطريقة عقلانية (انظر ما توصل إليه حيّ من اكتشافات)، والوصول إلى الاتحاد الصوفي مع الله.

11. الشعور بالذنب والخطأ إنما هو شعور يأتي من المجتمع ليس إلا (فالبطل لن يكتشف مثل هذا الشعور إلا بعد لقائه بأصال وسلامان)؛ والعقل المفكر يتخطى الشروط الثقافية والاجتماعية والسياسية المحيطة بوجود العامة من الناس، ويسمو فوقها كلها.

12. يترتب على ذلك أن الدين والشعائر والقانون واللغة هي مقومات ضرورية للعامة دون الخاصة من الكائنات، مثل حيّ.

13. بمقتضى المسلّمة القائلة: «إن كل ما يسمو يتلاقى ويتوافق»، يغدو بإمكان أصال أن ينضم إلى حيّ في مقامه الكريم.

هكذا يتبيّن كيف أنه ليس يخلو من فائدة أن نُجمِل، في عبارات موجَزة، مجموعَ المسلَّمات التي تنتظم البناء المنطقي والمفهومي الذي عليه يتأسس خطاب الكاتب بأكمله؛ إنه خطاب يتلقاه ويتبناه، من حيث غايته ومضمونُه الخاص، كل قارئ يرتضي، شأنه شأن الكاتب، ما تحمله كل هذه المسلّمات من صحة نظرية. يتعلق الأمر بمسلّمات تشتغل اشتغال نسق من الحقائق الافتراضية الاستنباطية، فلا يمكن نَبذ أي مسلّمة دون أن يترتب على ذلك حدوث جملة من الاختلالات تطال النص بوصفه وحدة لغوية مترامية الأطراف؛ على أن هذا لا يعني أن النسق الذي تؤلفه المسلّمات المذكورة هو نسق يكتسي انسجاماً منطقياً وضعه الكاتب وضعاً صحيحاً لا يشقّ غباره؛ بل الأحرى والأجدر أن نتحدث عن انسجام وجداني يُلمس على صعيد المتخيّل، ويفضي

إلى سلوك فلسفي-ديني معيَّن[10]. ويتسم هذا المتخيل، بدوره، بكونه لا ينفصلُ، البتة، عن أحد المستلزمات العقلانية التي تتحقق على صعيد ثلّة من أشكال الاتصال الجزئية مع الواقع. هناك، أيضاً، استنباطٌ لقواعد السلوك من خلال ملاحظةٍ مُطَّردة متواصلة للحيوانات والظواهر (انظر: ص 30 وما بعدها، حيث نرى العقل نفسَه يقود بحثاً منهجياً منظَّماً لاستكناه معنى الموت (ص 31-37)، ثمّ لا يلبث غاستون باشلار أن ينتقل، دون أدنى حرج، إلى تأمّل فكري من قبيل حلم اليقظة، بالمعنى الذي أعطاه غ. باشلار لهذا المفهوم). تأمّل كالآتي: لقد فهم، إذاً، أن ما يملكه في جوهره هو شيء أكبر وأكمل وأتم وأمثل من كل هذا، شيء أكثر جمالاً وإشراقاً وأشدُّ دواماً وخلوداً من كلّ ما سواه.

إنه ما انفكّ يبحث عن أشكال الكمال كلها، وها هو يكتشف أنها كلها من نصيبه، وأنها تنبع منه؛ بل إنه أحرى بها وأجدر من سائر الكائنات التي توجد خارج كيانه. ثم إنه بحَثَ عن أشكال النقص واللاكمال جميعها، ليكتشف أنه منها براء... (ص 67).

ولا شك في أن من اللازم أنْ يدرك المرء أن مفهوم منظومة العلوم، كما تم حدُّه وتعريفه، هو مقولة ذات مضمون تاريخي لا ميتافيزيقي؛ فبها يتأتّى استجلاء معالم المجال الذهني الذي يتحرك فيه الفكر العربي الإسلامي التقليدي. إنه، بتعبير أوضح، مفهومٌ يقتضي منَّا أن نأخذ في الحسبان نمط إدراك الواقع، وأطر التمثل، والمظهر النفسي؛ بل والقوى النفسانية الكامنة التي ينطوي عليها هذا الضرب من الخطاب الذي يتجلى في كتاب (حيّ). وإذا ما توسلنا بهذه المعطيات، التي يزوِّدنا بها علم النفس التاريخي، أمكننا أن نتفادى، ونصحح، خطأين منهجيين لطالما تمّ الوقوع فيهما: أولُهما أن من غير المشروع أن نقتطف من الكتاب فقرات ومقاطع ذات منزع عقلاني لكي نقول، كما يذهب إلى ذلك س. حاوي، مثلاً، إن مشروع ابن طفيل الفلسفي قريب الشبه بمشروع المحدَثين من الفلاسفة (أمثال ديكارت وهيوم وداروين وإرنست هيكل hæckel وهوسرل وت. دو شاردان وغيرهم). الواقع أن «البداية الأصلية/ أو الجذرية» للبحث، موضوع كتاب (حيّ)، هي أقرب إلى نظيرتها لدى الغزالي، بحكم أن كلا المفكرين كان يتحرك ضمن مجال ذهني واحد منها إلى ما نجده عند أرسطو وهوسرل وهايدغر ومن جرى مجراهم... وفي المقابل، إنه أمر ذو دلالة بالنسبة إلى التاريخ العام للفكر أن نبيِّن التهافت الذي يسقط فيه المحدثون؛ إذ يخوضون في تفكير ميتافيزيقي

10- يُثار إشكال التوافق بين العلم والعمل، بين المعرفة النظرية والسلوك العملي، بحسب منظور صاحبنا. ومن المعلوم أن هذا التوافق يشكل مطلباً ذا أولوية في كلّ منظومة الأخلاق الإسلامية. ومن الصعب أن نقول القول الفصل في حالة ابن طفيل، علماً أن المراكشي يذكر، في الآن ذاته، أنه كان ينعزل في القصر أياماً وليالي، ما يقود إلى استحضار حياة التأمل والتفكر التي كان يحياها حيّ، وأنه كان يتلقى أجراً، شأنه شأن العديد من الموظفين والمأجورين من مهندسين وكتاب وشعراء ورماة وجنود؛ لذا كان يردّد قائلاً: لو وجدت الموسيقا من يُقبل عليها من بينهم لبعتهم شيئاً منها (مرجع سابق، ص 207).

لا يزال يستخدم مسلّمات مماثلة لتلك التي يستند إليها ابن طفيل، غير آبهين بما شهدته الثقافة العلمية من تغيرات عميقة منذ القرن السابع عشر. وفي السياق ذاته، إن رسوخَ رواسب الميتافيزيقا الكلاسيكية، واستمرارَ خُطاطاتها، لكفيلٌ بأن يفسر السبب الذي يجعل حيّ قادراً على أن يستعيد قدراً من الراهنية لدى فئة من القرّاء العرب المسلمين ممّن يَسكنهم القلق الميتافيزيقي، ويُبقي تكوينُهم التقليدي داخل هذه الترسيمة النفسية، حيث يظلُّ المتخيل والعقلاني، والاندفاع الوجداني والمقتضى المنطقي مقومات متلازمة لا انفصام لها.

أمّا الخطأ المنهجي الثاني، فتجسِّدُه الرغبة الجامحة في الرجوع بكتاب (حيّ) إلى أصول محدّدة كيفما اتفق. فالكتاب مختلف تمام الاختلاف حتى عن نموذجه الأصلي الذي لا ينكره منكر وهو (حي) ابن سينا. الحال أن حجر الزاوية في عملية الكتابة، هنا، هو ذلك الفعل الموجِّه الذي يحكم المتعارَف المشترك من المسلّمات في فكر حقبة بأكملها؛ كما أن مدار الأمر إنّما يتمثل، كما سنرى لاحقاً، في البنى المعجمية والتركيبية التي ينبني عليها خطاب فلسفي ديني صِيغَ باللغة العربية القحّة. وكما هو الشأن في نظم الشعر، يسوغ لنا أن نتحدث عن أسلوب جمعيٍّ تمارسه ذاتٌ جمعية في حقل الفلسفة. وينبغي أن نعمِّم مفهومي الأسلوب والذات الجمعيين على الأجيال التي صاغت لغة الفلسفة الهيلينية، ورسمت معالمَها. فقد دأب الفيلسوف العربي على أن يكتب متوسِّلاً بجملة من المعارف محفوظةٍ عن ظهر قلب، متخذاً طرائق تعبيرية تقيِّده وتكبّله، ولاسيّما أنها ظلت تُتبَع بأمانة، ويُنسَج على منوالِها تقليدٌ مدرسيٌّ طويل الأمد. بيدَ أن هذا لا يعني أن الخطاب الفلسفي يقوم على التكرار الصرف والاجترار الأعمى، ما سيجعل منه، إذاً، خطاباً لا جدوى منه من الناحية السوسيوثقافية. فكما أن القوالب والصيغ النمطية الشعرية لا تلبث أن تثير لدى المستمع تداعياتٍ وتَصادياتٍ حية، كذلك يتضح أن الأسس المشتركة، التي تنتظِم الكتابة الفلسفية (من معجم فني اصطلاحي وبنى نحوية وتركيبية)، هي مكونات يُعاد تفعيلها على نحو متفاوت بحسب الاستعمال المخصوص الذي تخصها به كلُّ ذاتٍ فردية[11].

2. 2. ب. اللغة والفكر في (حيّ)

قبل أن نخوض في البحث الواهم عن الأصول والروافد داخل نصٍّ يتداخلُ فيه حشدٌ هائل من الاستذكارات والاستيهامات والرغبات والمعتقدات واليقينيات الآتية من مصادر شديدة الاختلاف والتنوع، يجدر بنا أن نعمق النظر، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، في بنية الخطاب الذي عبرَه

11 - M.Arkoun, Essais, op. cit, pp. 149 ss ct 185 ss.

يتم تبليغ الفكر المذكور. فما يحْدثه هذا الخطاب من معانٍ وآثار دلالية، ومن ثمّ من وقع إيديولوجي، هي تجليات لا ترتهن بالقيم الهيلينية، أو السريانية، التي قلما يكترث لها القارئ والكاتب العربيان، بقدر ما ترتهن بالبنى الدلالية المرتبطة بنمط اشتغال اللسان العربي في القرن الثاني عشر الميلادي.

إن الحديث عن اللسان العربي في القرن الثاني عشر الميلادي يعني استحضار كل اللغات التقنية الجاهزة سلفاً، والتي أنتِج خطاب حيّ بوساطتها، أو ضداً لها. وبما أن المقام لا يتسع للخوض في كثير من التفاصيل، فإننا سنكتفي ببضع إشارات حول المعجم والاستعارة.

لننظر في الدوال الآتية: الحقّ والحقيقة، والربّ، والخلق، والروح والنفس، والعقل، والوصول، والمقام، والعدل، والظاهر والباطن. إنها كلها ألفاظ قرآنية، ما عدا الحقيقة والعقل والوصول والعدل، غير أنها ترِدُ جميعُها في لغة التفسير والتصوف والكلام والأخلاق والفقه، وفي لغة الأدب بشكل أعم. وبذا، إن هذه الدوال نفسها خضعت لتحديدات مفهومية متمايزة، والمحققون وحدهم، بما أنهم يكِبُّون على تمحيص المعنى، وتدقيق النظر فيه بإمعان، هم من يأخذ بالحسبان هذه الحمولات الدلالية. وعليه، إن هذا المستوى المعجمي هو الإطار الذي ينبغي أن نشرَعَ فيه في تقييم تدخل الذات الفردية. هنا بالذات، يتبين لنا أن نزوعَ ابن طفيل إلى الاستمرار في عدم الفصل والتمييز بين وحدات معجمية تنتمي إلى مباحث عدة هو موقف قد يجعل منه، في ظاهر الأمر، مفكراً هاجسُه وهمُّه التوفيق بين الفلسفة والدين. فهو يجنح إلى تجنب التمحيص والتعمق والموازنة بين المفاهيم جنوحَه إلى تفادي الخوض في الدقيق الشائك من المسائل، متهكماً من أولئك الذين يتخبّطون في أغلال جهلهم المطبق (ص90)، أو ينقادون إلى الاعتصام بحجج لا سبيل إلى التعبير عنها. ولا شك في أن هذا القصور في البحث والتمحيص هو الذي حدا بابن رشد إلى ألّا يذكر سلفه ابن طفيل بوصفه سلطةً فلسفيةً. إن من يترجم كتاب (حيّ)، في يومنا هذا، لا يستطيع، والحالة هذه، أن يجزم، في الكثير من الحالات، في ما يرومه الكاتب من مقاصد دلالية حقيقية، ولا في الجوانب الوجدانية، وما تحدثه من أثر لدى القراء (من المفيد، في هذا الصدد الاطلاع على التعليق الذي حشى به موسى النربوني Moïse de Narbone إحدى الترجمات العبرية سنة 1349). هكذا تراه يشعر بالحيرة إزاء مقطع يغشاه اللبس والغموض (كقول الكاتب: «رأى عدداً كبيراً من الجواهر...»، ص 95)، فلا يدري هل الأحرى به أن يتحدث، كما يذهب إلى ذلك ل. غوتييه، عن «غموض في الطبع متعمَّد مقصود»؛ ذلك أنه قد يتبادر إلى ذهننا أن الأمر يتعلق بكتابة آلية ينغمس فيها الكاتب في رؤية قوامها الوجد والذهول والافتتان، فيطلق العنانَ لجملة من المضامين، كالرعب المهول، والمشهد الهائل، والجموع وهي تضطرب وتموج، والحكمة الفعالة التي تأخذ بزمام

الأمور، والمناسبة والانسجام والإلهام والإنتاج والهدم...» (ص95). والملاحظ، ها هنا، أن للألفاظ العربية المذكورة إيحاءات قرآنية جلية ملموسة[12].

وحريٌّ بنا أن نشير إلى أن الغموض الملحوظ في المعجم يوازيه غموض في مستوى الأسلوب؛ ففي قصة حيّ بن يقظان لابن سينا، تؤدي أوجه البلاغة دوراً جوهرياً، من استعارة ورمز ومضاهاة (سُميت بلفظ غير مناسب هو التشبيه) حيث تحيل إلى الصورة من حيث هي «تعبير لغوي عن المماثلة»[13]. وعلى العموم، كل خطاب ميتافيزيقي، ومن بابٍ أولى، كلّ خطاب تصوّفي مداره الوجد والجذب والشطح، تَجِده يستخدم الصورة البلاغية. هكذا يصادِف القارئُ، في كتاب ابن طفيل، تعبيراً رمزياً مأخوذاً عن أرسطو (انظر مصنَّف الميتافيزيقا، 993 ب، الكتاب 9)، كما يصادف تكنية (وتتمثل في الجوهر ذي السبعين ألف وجه، ص94)، فضلاً عن تشبيهين مشهورين في الأدبيات الفلسفية (صورتي الشمس والمرآة إشارة إلى جوهر العقل الفعال، ص 90-94-95...). مجمل القول: إن اللجوء الصريح إلى التشبيه هو أمر غير ذي بال، غير أن الإلحاح على استحالة وصف رؤية الوجد والافتتان برمَّتها هو إلحاح يغدو لزاماً معه أن نفترض أن القليل ممّا يُقال إنما يحمل، بالضرورة، طابعاً استعارياً؛ فالآلام التي لا حدّ لها، والتأوهات المتواصلة، و(...) حجاب الانفصال... يتضح أن كل ذلك لا يعدو كونَه تعبيرات يعتورُها النقص والقصور، تعبيرات تمّ استيحاؤها من تجربتنا في الحياة الدنيا كي تحيل إلى تجليات الواقع الموجودة في العالم العلوي. هنا، أيضاً، لا نملك إلا أن نتساءل عن أسلوب الكاتب، وما يطغى عليه من عجلة وجدب وجفاف؛ فهل مردُّه إلى تصميم صاحبه على ألا يُظهِر للعامة حقائق لا قِبَلَ لهم بها، أو إلى عقم وقصور في الخيال، أو إلى توجُّسه وخشيته أن يكشف عن رفضه للرؤية الإسلامية التقليدية المتصلة بالآخرة؟

يبقى بالإمكان، دوماً، أن نستولي على الحمولة الدلالية، ونسخِّرها لقراءات تناصِّية، فننسِب إلى الكاتب ما لا ينطق به نصُّه. هذا ما عمد إليه عدد من المترجمين (انظر: غوتييه، ص 91-92 ومواضع أخرى). لكنَّنا سنَصْرِفُ أنفسنا، آنذاك، عن أن نقيِّم الاشتغال الحقيقي المقترن بفكر ابن طفيل؛ أي نمط التفكير المحايث للمجتمع المغاربي، والذي يتجنّب صاحبنا الخوض فيه. ولا يسَعنا إلا أن نقرَّ، في غياب مؤلفات أخرى من شأنها أن ترفع اللبس وتضيء الكثير من المناطق المعتمة، بأن فيلسوفنا يقتصر، في كتاب (حيّ)، على تقديم عرض تعليمي يسوقُ جملة من المعارف والمواقف

12 - Il faudrait naturellement étendre cette analyse à l'ensemble du lexique en ayant soin de compléter l'enquête positive par l'enquête négative, c'est-à-dire l'étude de la terminologie qu'on s'attendrait à trouver sous la plume d'un philosophe et dont Ibn Tufayl n'use pas (exemples ; al- 'illa al-ûlà, al-mabda' al-awwal, a-'aql al-fa'aâl, etc.)

13 - M. Le Guern, Sémantique de la métaphore et de la métonymie, Paris, 1973, p.57.

ملخَّصَةً ومبسَّطةً ومنتقاة، وهي كلها مضامين كانت رائجة متعارفاً عليها في الأدبيات الفلسفية الدينية المتوافرة باللسان العربي في القرن الثاني عشر الميلادي. هكذا، لا نكاد نلمس، كما هو الشأن عند ابن رشد مثلاً، اشتغالاً صارماً على المفهوم، أو اعتماداً واضحاً لخطٍّ فكريٍّ محدد، أو نقداً جريئاً ومعضداً بأسس فلسفية يتصدى به للمدارس المناوئة لنمط التفكير العقلاني. ومع ذلك، تنمّ كتابة ابن طفيل عن قناعة فيها قوة وحميَّة، وعن شراسة في التعامل مع ما يحيط بالدين من تعبيرات شعبية. فما هي، إذاً، المنزلة التي ينبغي أن يتنزَّلَها مثلُ هذا الإسهام في تاريخ الفكر؟

2. 2. ج منزلة حيّ في تاريخ الفكر:

إن النجاح المؤكد، الذي لاقاه هذا الكتاب في الغرب المسيحي، وبعد ذلك في العالم العربي الإسلامي، يدعونا -لا محالة- إلى أن نتساءل عن المنزلة التي تبوأها، أوّلاً، في الغرب الإسلامي، وثانياً، في الفكر العربي الإسلامي، وثالثاً، في الفكر الإغريقي السامي.

لا نعرف، للأسف، شيئاً عن الكيفية التي تعامل بها مع كتاب (حيّ بن يقظان) معاصرو ابن طفيل وأهل زمانه، وعلى الأخصّ دعاة المذهب الموحدي. إن في الكتاب من القرائن ما يقود إلى اعتقاد أن صاحبه يتفق مع المذهب الموحدي (أكان ذلك عن اقتناع أم في إطار خطة مرسومة؟)، يتفق معه حول نقطة جوهرية تتفرّع عنها مواقف عدة؛ يتعلق الأمر بمفهوم الكائن الواجب الوجود، الذي توصّل إليه حيّ عن طريق نمطٍ من المعرفة مفارِقٍ، والذي لا يختلف عن الإله الواحد الخالق، الذي صار يعبده أصال (بعد إصغائه إلى كلام حيّ)، علماً أن أصال لم يخامره الشكّ، بتاتاً، في أن تعاليم الشريعة ذات الصلة بالله العلي القدير، وبملائكته وكتبه، وبالجنة والنار، هي جميعها رموز لما شاهده حيّ مشاهدةً مباشرةً... لحظتها تبيَّن له التوافق والتناغم بين العقل والنقل، وأخذ ينظر إلى حيّ بإعجاب **وإكبار واحترام**. وتحصَّل له اليقين بأنه وليٌّ من أولياء الله... (ص 106-107، والتشديد من عندنا). وما يسترعي الانتباه استمرار الغموض المشار إليه آنفاً؛ فأصال يدرك تمام الإدراك ما يتحلَّى به حيّ من سمو عقلي وتفوق فكري؛ يترتب على ذلك أنه كان ينبغي له أن ينضم إلى جماعة المؤمنين الحقيقيين، ويسند إليها؛ أي الجماعة، صفة الاستقامة والسداد. «إن ما يعتذر عنه ابن طفيل نفسه، من انعدام الصرامة في البرهان والاستدلال (ص 114)، يفتح الباب على مصراعيه أمام من يكتفون بتوافق يفتقر إلى الوضوح، ويغلب عليه الطابع الوجداني، وكذا أمام من لا يطمئنون إلى تلك الأهمية التي تُعطى، عموماً، للنمو الانطوائي الذي عرفه حيّ. ومن ثم، إن ما ذهب إليه ابن تيميّة، من ربط متعجِّل بين المذهب الموحدي وبين تعليم الفلاسفة، ليس مقنعا بالضرورة.

صفوة القول: أن كتاب حيّ لم يلق، فيما يبدو، إلا صدىً خافتاً في الغرب الإسلامي، إلى درجة أن

ابن خلدون نفسه ينسب الكتاب إلى ابن سينا، رافضاً أدلته على مسألة التولّد الذاتي (ص 840 - 841 من المقدمة، ترجمة ف. مونتاي Monteil). ورغم أن تيار التصوّف أخذ يتنامى ويشتد عوده، ابتداءً من القرن الثالث عشر، مع كل من ابن عربي وابن سبعين وابن مدين والششتري وغيرهم، لم يول منهج حيّ وتجربته عناية أكبر؛ وذلك على الأرجح بسبب ما يقترن بهما اقتراناً وثيقاً من مقدمات علمية ومن دعوى فلسفية. أمّا الفقهاء، الذين يعارضون الفلاسفة معارضتهم للصوفية، فليس بخافٍ أنهم ما كانوا ليلاقوا كتاباً من هذا القبيل سوى بالتنديد والاستنكار، وفي أحسن الأحوال بالتجاهل واللامبالاة.

وفي الإطار العام، الذي يتحرك فيه الفكر الإسلامي، لقي كتاب (حيّ) لابن سينا مصيراً أفضل مما لقيه نظيره الذي ألفه ابن طفيل، وذلك إلى حدود مطلع القرن العشرين على الأقل. إن هذا الاختلاف يحمل في طي ذاته دلالةً قويةً تنبئنا عما تتسم به النزعات الفكرية من طبيعة خاصّة في الغرب الإسلامي. فقد أشار ابن طفيل إشارةً واضحةً، في عنوان كتابه، إلى أنه كان يسعى إلى أن يجعل من دياره موطناً تتكيف معه أسرار الفلسفة المشرقية التي بلّغها أستاذُه الشيخ الرئيس... ابن سينا (ص 1). والحال أنه جنح، كما رأينا، إلى تجريد حكايته من كل الثراء الرمزي، الذي من المفروض أن يضفي على هذا الأنموذج قيمةً شعريةً وميتافيزيقيةً قلّ نظيرها. فهل يكمن سرُّ ذلك في أن ابن طفيل كان يرى جمهورَ العامة غير قادر على أن يتلقى لغةً من هذا القبيل، أو في أن صاحبنا كان يفضِّل اعتماد كتابة تعيينية (أي غير إيحائية) قدر المستطاع؟ واقع الأمر أن القوة الإشراقية، التي وسمت الفلسفة المشرقية، عملت عملها في الشرق، وعلى الأخص في الإسلام الفارسي، بدأب واستمرارية لافتين؛ أما في الغرب، فقد آل الأمر إلى الانغلاق في النزعة الشرعوية المالكية، وفي طقوسية الزوايا. بيد أن هذا التعارض لا يمتُّ بصلة إلى الشرعوية، إلا إذا عقدنا مقارنةً بين ما صار إليه التأمل الفلسفي الديني في ربوع الإسلام الشرقية وفي ربوعه الغربية؛ إذ يتضح، من المنظور السوسيوثقافي، أن غلبة الشرعوية والطقوسية لم تترك مكاناً إلا ظهرت فيه[14].

بقي لنا أن نتحدث عن منزلة (حيّ) في الفكر الإغريقي-السامي؛ أي ذلك الفضاء الثقافي الذي نهل وتشكل، في الآن ذاته، من كل من الفكر الإغريقي وعقيدة التوحيد السامية. تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن الحظوة التي لقيها كتاب (حيّ) في الغرب المسيحي كانت أكبر وأجلى من تلك التي تحدثنا عنها، الأمر الذي يدفعنا إلى أن نشكك في ما يُقام من تعارض إيديولوجي بين غرب عقلاني مآله الحداثة، وبين شرقٍ حالم سَهمُه ونصيبُه الأساطير الشعبية ليس إلا. ولعلّ التتبع

14 - L'opposition Orient spirituel/Occident rationaliste, positive, est développée avec insistance dans l'œuvre de H. Corbin, il convient de la nuancer considérablement en tenant compte de données multiples de part et d'autre.

التاريخي الدقيق لمختلف الترجمات اللاتينية، وللطبعة العربية التي أخرجها بوكوك (Pocoke) عام (1671) يثبت ما ذهبنا إليه من أن نمط الكتابة المعتمد في كتاب (حيّ) يفسح السبيل أمام تآويل شتى. وفي قارّة أوربية متشبّعة بالعقلانية وبالمنهج التجريبي، لن نستغرب إشادة لايبنز بكتاب الفيلسوف العصامي الذي نشره بوكوك انطلاقاً من اللسان العربي» (ذكر ذلك غوتييه، مرجع سابق، ص61، الهامش 5)، كما سيسهل علينا فهم نصيحة اسبينوزا إلى أصدقائه لقراءة حكاية ابن طفيل (المرجع السابق، ص XXXI). من المحقق أن مبادرات حي الأولى وجهوده من أجل السيطرة، بوساطة التفكير العقلي، على عناصر الطبيعة، تنسجم مع مسعى العلم الوضعي، لو تم تبنِّيها وتطويرها داخل أطر سوسيوثقافية ملائمة. والواقع أن هذه الأطر، بالذات، هي التي كانت تتقوى شوكتها في الغرب، بينما كانت ريحها قد ذهبت في الفضاء العربي الإسلامي.

ومع ذلك، بالنظر فيما وراء الراهنية الظرفية على كل حال، التي حازها كتاب (حيّ) في الغرب الكلاسيكي، لا بدّ من الإشارة إلى دلالة أخرى أكثر رسوخاً وديمومة؛ لأنها تحمل في ذاتها بعداً ميتافيزيقيا. إن مطلب البداية الجذرية يقع في قلب كل مشروع معرفي جاد، أيْ مشروع يستجيب لأكثر تطلعات العقل عمقاً ورصانةً. وعن هذا المطلب تتفرع كل المحاولات والمناهج والاستراتيجيات، التي ما انفكت تُراجَع وتُمحَّص وتُدقَّق وتُعمَّق من أجل بلوغ المعرفة الملائمة، أو بلوغ «المقام الكريم»، إن شئنا الحديث بلغة حيّ. وضمن هذا المنظور الأنثروبولوجي الانتقالي، يسوغ لنا الربط بين مشروع ابن طفيل وبين مشاريع عدد من أقطاب الفكر، كديكارت (صاحب خطاب المنهج)، وجون لوك (صاحب كتاب مقالة حول الفهم البشري)، ود. هيوم (صاحب المصنف حول الطبيعة البشرية)، وروسو (صاحب كتاب إيميل)، وغيرهم. وإننا لنشهد، اليوم، كيف يستعيد مطلب البداية الجذرية حيويته، ليس فقط من داخل الحقل الفلسفي واعتماداً على وسائل الفلسفة فحسب؛ بل من داخل حقل الممارسة الدقيقة للعلوم الإنسانية أيضاً.

الأفكار السياسيّة في الفكر الديني الإسلامي المبكّر[*1]

تأليف: جوزيف فان إيس[**]
ترجمة: سعيد البوسكلاوي[***]

تقديم

من الصعب أن يكون المرء دقيقاً في السياسة. ما أقصده بـ«الأفكار» السياسيّة في العنوان نماذج ونظريات أيضاً؛ وبعبارة أعمّ: تفسيرات لما حدث، وفرضيات حول كيف كان ينبغي أن يحدث ذلك. لقد أنتجت هذه الأفكار، في الإسلام المبكّر، بطريقة مختلفة عن طريقتنا إلى حدٍّ ما، غير أنّ الزيف العلميّ المحيط بها لم يكن أقلّ إزعاجاً ممّا هو عليه الحال اليوم. ومن المؤكّد، لم يكن غير موجود؛ والسؤال كلّه يدور حول رصد ذلك في مصادرنا. وجلّ هذه المصادر ذات طابع «لاهوتيّ»: الحديث واللاهوت بالمعنى الخالص للكلمة؛ أي علم الكلام، أو ما تبقّى منه في الكتابات التاريخيّة حول آراء الملل والنحل الدينيّة. كثير من المفكّرين الذين أودُّ أن أحيل عليهم هم معتزلة؛ غير أنّ مقولاتهم ومفاهيمهم عادةً ما تكون قد سبقت إليها حركات دينيّة أخرى، معظمها ذات منشأ محلّي، تظهر في نصوصنا باسم «الفرق».

وإلى هؤلاء ينبغي أن نضيف المؤرّخين أيضاً؛ فالسياسة والتاريخ مترابطان أشدّ الارتباط؛ نعرف ذلك من القوميّة الأوربيّة. حتّى أكثر الرواة واقعيّةً لا يفلح في مهمّته من دون افتراضات مسبقة بدهيّة؛ إذ عليه أن يختار بين قصصه، كما عليه أن يضعها في إطار نظري. إذا كانت هذه الافتراضات

---

* Joseph Van Ess, “Political Ideas in Early Islamic Religious Thought”, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 28, N. 2 (Nov., 2001) pp. 151-164.

** الأستاذ فان إيس: أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة توبينجن في ألمانيا.

E. Landau-Tasseron, 'From Tribal Society to Centralized Polity. An Interpretation of Events and Anecdotes in the Formative Period of Islam', Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 24 (2000), p. 180ff.

*** باحث من المغرب.

1 - هذا المقال، الذي هو نسخة معدّلة قليلاً من محاضرة قدّمت في لقاء (BRISMES)، في كامبردج، يوم (3 تموز/ يوليو 2000)؛ هو بالأساس ملخّص لجزء من المادّة التي عرضتها بتفصيل أكبر في عملي حول علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة (Theol-ogie lund Gesellschaft im 2. und3. Jahrhunldert Hidschra, 1-6, Berlin/New York: de Gruyter, 1991-97)، أو بالأحرى ملخّص للملخّص الذي قدّم في المجلّد الرابع منه، ص ص 695 - 717. ولذلك، لا نحيل على المصادر الأصليّة إلا حينما نضيف مادّة جديدة. ومن المفيد أن نقوم بمقارنة الآن مع عمل إ. لاندو -تاسرو (E. Landau-Tasseron) (من المجتمع القبليّ إلى الحكم السياسيّ المركزيّ: تفسير أحداث ونوادر في العصر الإسلاميّ الأوّل).

المسبقة تطرق الخطاب السياسيّ، فإنّنا نميل إلى الحديث عن «الإيديولوجيا»؛ هذا المفهوم لم يُستعمل (ولا يُستعمل في كلّ مكان) بمعنى واحد دائماً[2] ، لكن إذا أخذناه بالمعنى الأكثر حياداً ما أمكن، فإنّ «الإيديولوجيات» الإسلاميّة في كلّ العصور تشترك في شيء واحد: كان التعبير عنها دوماً بمصطلحات دينيّة. وهذا قد يبدو لنا متجاوزاً في هذا الربع الذي نقطنه من العالم. غير أنّ هذا، بطبيعة الحال، كان قائماً هنا أيضاً، وبشكل متكرّر أكثر ممّا نعتقد. إنّه فعّال، قبل كلّ شيء؛ يستمدّ قوّته الإقناعيّة من عمق تجذّره في الماضي، في العالم الإسلامي على الأقلّ. ومع ذلك، كانت لكلّ هذه الأفكار نقطة انطلاق محدّدة، واستغرق الأمر منها بعض الوقت، بطبيعة الحال، لكي تتطوّر إلى شكل أفضل. وكانت هذه الاستمراريّة أداة تغيير أيضاً. دعوني أشرح ذلك باستخدام مثالين.

إيديولوجيات

أ. حماس والوقف الفلسطينيّ

المثال الأوّل، الذي أقدّمه، مثالٌ حديثٌ إلى حدّ ما: تقول حماس في المادّة (11) من ميثاق حزبها، الذي وُضِع عام (1988)[3]، ما يأتي: «تعتقد حركة المقاومة الإسلاميّة أنّ أرض فلسطين أرض وقف إسلاميّ على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة»[4]. المصطلح الذي أثار انتباهنا هو مصطلح «وقف». يظهر هذا اللفظ في النقاشات الإسلاميّة المبكّرة حول ما إذا كان ينبغي أن توزّع الأرض المفتوحة أثناء الجهاد بين المحاربين، أو تترك للدولة بوصفها وقفاً[5]. ومؤلّفو هذا الإعلان يدركون هذا الأمر جيّداً[6]. قيل إنّ عمراً اتّخذ قراراً في هذا الشأن، فيما يتعلّق بالشام (التي كانت تشمل فلسطين في ذلك الوقت). لا يمكن للأفراد امتلاك الأرض التي يفترض أنّه ذكرها؛ إنّها بالأحرى في ملكيّة الجماعة كلّها، ائتمنهم الله عليها بوصفها وقفاً، وسيستعيدها منهم في آخر الزمان بعد موتهم جميعاً. وهو وارثها، آنئذٍ؛ لأنّه وحده الباقي[7].

---

2 - في الاستخدام الألمانيّ انظر:

W. Euchner in D. Nohlen (ed.) Lexikon der Politik I (Munich: Beck. 1995), p. 192 ff. and K. Lenk, ibid., II

3 - نشرت الوثيقة ضمن: الحروب، خالد، حماس: الفكر والممارسة السياسيّة، مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، بيروت، 1996، ص 287 وما يليها؛ ترجمها إلى الألمانيّة جزئياً:

Meier, Der politische Aufrag des Islam, Programm und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen (Wuppertal: Hammer, 1994), p. 389 ff.

4 - الحروب، ص 292، سطر 1، 12 والذي يليه.

5 - انظر: أبي عبيد، ك، الأموال، حقّقه محمد حامد الفقي، القاهرة، 1353/ 1935، ص 60، 1، 7؛ وأيضاً: الأوزاعي ومالك بن أنس ضمن:

M. Scholler, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Stra-Uberlieferung zu Muhlannads Konflikt mit den Juden (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), pp. 380 ff. and 467.

6 - انظر ص 292، سطر 10 وما يليه.

7 - ابن عساكر، تاريخ دمشق، 1، حقّقه صلاح الدين المنجّد، الأكاديمية السورية، دمشق، 1371/ 1951، ص 575، س 11 وما يليه، حيث نسب هذا الرأي إلى عليّ ومعاذ بن جبل أيضاً.

مع إعمال بعض الخيال، قد نفترض أنّ عمراً أدلى بتلك القولة عندما زار مقرّ الجيش الشاميّ في الجابية في مرتفعات الجولان، بعد معركة نهر اليرموك[8]. ولكن، عندما ننظر، عن كثب، في المادّة المصدريّة، ولا سيّما التقارير المكتوبة عن الوضع في العراق، سرعان ما نكتشف أنّ موقف الخليفة من هذه المسألة لم يكن واضحاً لدى المؤرّخين تماماً[9]؛ وما يمكننا فهمه، بشكل مؤكّد، هو فقط التعامل اللاحق مع أسطورة تاريخيّة[10]. لقد زُيّن دليل عمر بتلميحات إلى القرآن. ومصطلح الوقف نفسه ليس مصطلحاً قرآنيّاً، غير أنّ مفهوم الإرث هو كذلك «ولله ميراث السماوات والأرض»[11]، وهو «خير الوارثين»[12]. وأكثر من ذلك، قد «يورث» الأرض «لمن يشاء من عباده»[13]. بالنسبة إلى فلسطين، بطبيعة الحال، هذه فكرة موجودة في العهد القديم، بالفعل، لكن بمخاطب مختلف[14]؛ ونجد صدى لها، بهذا الشكل، في سورة (7/ 137) من القرآن. ومن ثمّ، إنّ حماس لا تُشير إلى هذا الجانب من الإرث؛ إذ العبارة الواردة في البرنامج تركّز على مفهوم الوقف. لكن، بإمكاننا أن نكون على يقين بأنّ الذين صاغوه كانوا أدرى بهذا السياق؛ لقد أرادوا إطلاق مفهوم الوقف ضدّ الإيديولوجيا «الاستعماريّة» للمستوطنين اليهود. وكانت أساساً جزءاً من منهاج إلهيّ في التاريخ. إنّ هجرة أبناء إسرائيل، أو بالأحرى عودتهم إلى الأرض المقدّسة، أوقفتها الفتوحات الإسلاميّة. والوقف الذي أنشئ في تلك اللحظة كان مؤبّداً، صالحاً دائماً، كما هو الشأن بالنسبة إلى أيّ وقف[15]؛ لذلك، ينبغي القضاء على العودة الجديدة عام (1948) في أسرع وقت ممكن، بالوسائل العسكريّة كما وقع في زمن عمر. «لا يمكن حلّ مشكلة فلسطين إلا بالجهاد»، كما نقرأ في المادّة الثالثة عشرة من النصّ نفسه.

---

8 - انظر: موسوعة الإسلام 2، 2، 360، مادّة الجابية(H. Lammens/J. Sourdel-Thomine)..

9 - انظر العرض المفصّل ضمن:

W. Schmucker, Untersiuchungen zc einigen wichtigen bodenrechtlichen Konsequenzen der islamischen Eroberungsbewegung (Bonn: Sebbstrerlag des Orientalischen Seminars der Universitat, 1972) p. 101 ff.

10 - الشخص الذي قد يكون أقرب إلى المشكلة، وأكثر اهتماماً بحلّها، في الشام، ربّما هو معاذ بن جبل (راجع أعلاه الهامش 6؛ Schmucker 109 بعد أبو عبيد، الأموال 59، 152). كان فقيهاً في محيط أبي عبيدة بن الجراح، الذي يظهر بوصفه القائد الأعلى للجيوش العربيّة في سورية (انظر: موسوعة الإسلام2، 1، 158 والصفحة التي تليها).

11- سورة 21/89، 57/10 وغيرها؛ انظر:

Paret, Der Koran. Kommentar und Konkordanz (Stuttgart: Kohlhammer, 1971), p. 88. Translation after Arberry I 96.

12- سورة 21/ 89، ترجمة أربيري (Arberry 2، 24). ترد في قرار عمر، الهامش 6 أعلاه. انظر مثيلات لها يذكرها

Paret, Kommentar 345 and 275 (ad 15/23).

13- سورة 7/ 128، وغيرها في Paret, Konmmentar 171؛ انظر مقال:

W. Fischer, 'Das geschichtliche Selbstverstandnis Muhammads und seiner Gemeinde. Fur Interpretation von Vers 55 der 24. Sure des Koren', Oriens, 36 (2001), p. 145 ff.

14- Theologisches Woirterbuch zrtm Alteni Testament III 959 and 970 ff. s.. v varash (N. Lohfink).

15- انظر موسوعة الإسلام1، 5، 1187، مادّة «وقف»(R. Peters) EI2 XI 62a/(W. Heffening).

ب. مفهوم «الخلفاء الراشدين»

يحتاج المثال الثاني إلى بعض الوقت من أجل توضيحه: مفهوم «الخلفاء الراشدين» الأربعة[16]. هذه الفكرة، بدورها، فكرة قديمة، لكنّها تأخّرت كثيراً في بلوغ شكلها المعروف. كان أحمد بن حنبل أحد المدافعين عنها، وإن كان في آخر حياته فحسب[17]. كان على المجتمع الإسلامي أن يختبر صدمة الفتنة الكبرى؛ أي الحرب الأهليّة الأولى ونتائجها، إلى حدود قيام الثورة العباسيّة، لكي ينضج من خلالها. وعلى نحو ما، إنّ الحكم بافتراض سلسلة من أربعة حكام مثاليّين قادوا الأمّة الإسلاميّة في الطريق الصحيح، ومن ضمنهم عثمان وعليّ، كان آخر ما تبقّى من الوحدة الدينيّة الإسلاميّة، في الجانب السنّي على الأقلّ. وهو أمر لم يقبله الشيعة أبداً. وأولئك الذين تبنّوا ذلك كان عليهم، أوّلاً، نسيان أو توضيح الحقيقة التي مفادها أنّ ثلاثة من الخلفاء المثاليّين الأربعة تعرّضوا للاغتيال. وما كان يميّز الأربعة جميعهم هو بناء إيديولوجيّ آخر صاحب الأوّل، وهو تقديس الصحابة. والصحابة بوصفهم كذلك (Urgemeinde) هم الذين نُظر إليهم بوصفهم يشكّلون إطاراً للعصر الذهبيّ، لا حكّاماً أفراداً. غير أنّه كان من الصعب، لزمن طويل، رسم الخطّ الفاصل بينهما. فعلى الرغم من أنّ معاوية كان محترماً جدّاً في بلاد الشامّ الأمويّة، لم يدخل أبداً دائرة أسلافه. لقد وجد الكثير من التعاطف حتّى ضمن عبّاسيّي بغداد، وفي بيئة ابن حنبل أيضاً18، لكنّه ظلّ دائماً أوّل الخلفاء الأمويّين بدلاً من أن يصبح رقم خمسة ضمن الخلفاء الراشدين[19]. كان ثمّة شكوك كثيرة حول ما إذا كان يتعيّن عدّ أولئك الذين اعتنقوا الإسلام بعد فتح مكّة من الصحابة[20].

وبطبيعة الحال، لم يكن لدى معاوية نفسه أيّ مبرّر لإضفاء طابع مثاليّ على الوضع؛ فقد كانت واحدة من جرائم القتل الثلاث؛ تلك المتعلّقة بعثمان، لا تزال في غاية الأهميّة بالنسبة إليه؛ بل إنّه اعتقد أنّ الرقم أربعة في السلسلة، عليّ، له يد في تلك الجريمة. ولمدّة طويلة، كان عليّ ملعوناً على المنابر في بلاد الشام[21]. وإذا أردنا أن نفهم كيف تطوّرت الأمور في الاتّجاه الجديد، فعلينا بالأحرى أن نبحث عمّا يقوله المجتمع في العراق، أكثر منه في الشام. فهناك اعتاد الناس التركيز على مقتل

16- علم الكلام والمجتمع، 4، ص ص 697 - 700.

17- علم الكلام والمجتمع، 3، ص 450 وما يليها؛ انظر قبله.

W. Madelung, Der Imām al-Qāisim ibn Ibrāhīm und die Glanibenslehre der Zaiditen (Berlin: de Gruyter, 1965), p. 225 f., id., Religious Trends in Early Islamic Iran (Albany: State University of New York Press, 1988), p. 24.

18 - Ch. Pellat, 'Le culte de Mu'awiya au III siècle de I'Hegire', Studia Islamica, 6 (1956), p. 53 ff.; TG III. p. 451.

19- انظر:

W. Ende, Arabische Nation inod islamische Geschichte. Die Umavvaden im Urteil arabischer Autoren des 20.Jahrhunderts (Beirut: Steiner, 1977), pp. 14f., 52 ff. etc.

20- انظر:

A. Arazi, Jerusaclem Studies in Arabic and Islam, 10 (1987), p. 214 and I. Hasson, ibid., 22(1998), p. 230.

21 - علم الكلام والمجتمع، 1، ص 70 وما بعدها.

عثمان أيضاً؛ لكنّهم لم يكونوا يرغبون كثيراً في الانتقام لوفاته؛ بل ألحّوا على الفعل الذي ارتكبه مسلمون. لم ينظروا إليه بوصفه جريمة؛ بل بوصفه صدمة، والسبب في ذلك أنّ الانقسام الداخليّ نُسب، في القرآن، إلى الكفار، ولا سيّما النصارى منهم. وقد كان من المفترض، على عكس ما وقع، أن يستعيد الإسلام وحدة الأمّة؛ إذ هنا، يمكن أن نجد، كما ورد في الكتاب، دليلاً واضحاً على رحمة الله[22]. وإذا كان هذا صحيحاً، فلماذا وقع هذا الانشقاق داخل الإسلام، ولماذا لا يمكن وضع حدّ له؟ لابدّ من أنّ ثمّة من هو مسؤول عن ذلك؛ لذلك، بدأ الناس يبرّرون أنفسهم؛ هكذا نشأت كتابة التاريخ، من خلال تلك الرسائل العديدة التي كتبت عن معركة الجمل، وعن صفّين، وعن يوم السقيفة. ولذلك، فكّروا في مسألة كيف كان ينبغي عليهم، بوصفهم مسلمين حقيقيّين، أن يتصرّفوا بدلاً من ذلك؛ هكذا نشأت النظرية السياسيّة. غير أنّ النظر إلى الجاني في هذا السياق كان مشكلة دينيّة؛ وهكذا دخل علم الكلام على الخطّ. وما يلفت الانتباه أكثر في هذه العمليّة هو واقعة كون هذه العناصر الثلاثة: كتابة التاريخ، وعلم الكلام، والفكر السياسيّ، ظهرت في وقت واحد وبشكل مبكّر؛ إذ أدرجت ضمن البحث عن الهوية التي شغلت الجماعة في العصور الأولى، واستمرّت إلى يومنا هذا. كان الأساس في شرح هذه الأحداث هو أنّ أولئك الذين قتلوا بعضهم البعض، خلال الفتنة الأولى، أصبحوا تدريجيّاً، بوصفهم صحابة، نموذجاً بالنسبة إلى الأجيال القادمة. والواقع أنّهم ارتكبوا كبيرة؛ فكيف ينبغي على المرء قبول هذه الحقيقة؟

لقد تشكّل ميل بالتدريج، نحو نهاية القرن الأوّل، إلى عدم إسقاط اللوم على جانب واحد فحسب؛ وبعض الناس أراد أن ينسى القضيّة برمّتها، بشكل أو بآخر. تظهر هذه الظاهرة في مصادرنا في شكل «فرقة»، وهي مدرسة فكريّة هُمّشت بعد ذلك، وهي المرجئة. أوصى المرجئة بتأجيل النطق بالحكم على الأسلاف؛ قالوا إنّنا لا نعرف من ارتكب الكبيرة، أهو عثمان أم عليّ[23]. فالإرجاء كان، في مرحلته الأولى، بمثابة نداء إلى الاعتدال السياسيّ؛ ولم يعمّم إلا لاحقاً لكي يتّخذ شكل عقيدة كلاميّة خالصة مفادها الامتناع عن الحكم على إيمان المسلمين الآخرين[24]. غير أنّ جماعة أخرى كانت قد استولت، حينذاك، على هذا الدافع الأصليّ، وهي المعتزلة. لقد كان هؤلاء نتاج الحرب الأهليّة الثالثة، التي أدّت إلى قيام الثورة العباسيّة، وكان ردّ فعلهم نتاج تلك الظروف. لم يعد لديهم أمل في إقامة السلام من خلال الدعوة إلى إبراء كونيّ؛ لقد كانوا خائبين، لكنّهم في استدلالهم استخدموا الحرب الأهلية الأولى مثالاً؛ ولم يتحدثّوا عن الحاضر، ليس بشكل علنيّ على الأقلّ. قالوا إنّ خطيئة الانشقاق الأوّل دمّرت عدالة أولئك الذين كانوا مسؤولين عن سفك الدماء ونزاهتهم

22 - سورة 11/ -118 119.

23 - علم الكلام والمجتمع، 1، ص ص -169 171 و175 والتي تليها.

24 - المرجع نفسه، 138 وما بعدها.

وموثوقيّتهم؛ لذلك، لم يعد من الممكن قبولهم جميعهم، عثمان وعليّ ومعاوية والآخرين، بوصفهم شهوداً. ومع ذلك، ثمّة حدود لهذا الأمر. وبما أنّنا لا نعرف من ارتكب الكبيرة، فإنّ الوضع يشبه حالة زنى، حيث يتبادل الشريكان اللعان؛ أي اليمين المتبادلة للبراءة: فيحلّ الزواج، ولكن الحكم حول من المذنب منهما يبقى معلّقاً. تظلّ شهادة كلا الشريكين صحيحة ما دام لا يمكن أن يشهد أحدهما ضدّ الآخر[25]. وقد اتّخذ الاستدلال، في انتقاله من المرجئة إلى المعتزلة، مساراً فقهيّاً. وهذا ليس غريباً فيما يخصّ هذا المثال الحيّ، والنموذجيّ في علم الكلام بشكل عامّ. غير أنّنا قد نتساءل، مع ذلك، لماذا كان هؤلاء المعتزلة الأوائل مهتمّين كثيراً بشهادة الناس الذين قضوا منذ زمن طويل. يبدو أنّ السبب في ذلك أنّهم كانوا يفكّرون في الحديث؛ لأنّ الانشقاق أدامته أقوال الصحابة أنفسهم، الذين كانوا سبباً فيه في التأريخ كما في علم الكلام. عندما يُثار مصطلح عدالة، فإنّ المعتزلة يقصدون، من ثَمَّ، تحيّز «الوسائط» من محدّثين ومؤرّخين.

غير أنّه كان من المستحيل الدفاع عن هذه الجبهة على المدى الطويل؛ فالوسائط كانت قويّة جدّاً، والرأي الذي فاز، على العكس من ذلك، هو الرأي الذي يعتقد به أصحاب الحديث أنفسهم: إجراء العفو من خلال وضع عثمان وعليّ في المنزلة نفسها مع الخليفتين السابقين. لقد كان هذا التقدّم نتاج حلّ توافقيّ. فالناس اعتادوا، منذ مدّة، الحديث عن ثلاثة خلفاء راشدين فقط، لكنّ الأسماء لم تكن هي نفسها دائماً: أبو بكر وعمر وعثمان في المدينة والبصرة؛ أبو بكر وعمر وعليّ في الكوفة. وفي أواخر القرن الثاني عمد بعض المحدّثين في الكوفة إلى تقديم تنازل: أبو بكر وعمر وعليّ، وعثمان أيضاً، مع بعض التحفّظ على هذا الأخير؛ لأنّه كان من العشرة المبشّرين بالجنّة من قِبَل النبيّ، مثله في ذلك مثل الثلاثة الآخرين[26]. ولذلك، اعتقد محدّثون آخرون أنّه يستحسن وضع تسلسل تاريخيّ، حيث يأتي عليّ قبل عثمان في السلسلة، وهذه الخطوة كانت في صالح عثمان، الذي رُفع إلى مرتبة الآخرين على نحو ضمنيّ[27].

ولكن، ماذا عن معركتي الجمل وصفين؟ قرّر أشخاص التظاهر بأنّ أولئك الذين كانوا مسؤولين عن سفك الدماء من الجيل الأوّل لم يكونوا الصحابة المرموقين أنفسهم، وإنّما بعض العناصر الخائنة من الطبقات الدنيا، من بدو وشيعة غلاة؛ أي إرهابيّين كما قد نقول اليوم. أوّل عالم نجد عنده هذه الفكرة هو المؤرّخ سيف بن عمر. بطبيعة الحال، الشخص الشرّير في قصصه مُحرّض من الخارج،

25 - علم الكلام والمجتمع، 2، ص ص -271 273.

26 - عن هذا الدليل الخاصّ، انظر: علم الكلام والمجتمع، 1، ص ص 22 و240؛ و2، ص 480؛ و4، ص 53.

27 - علم الكلام والمجتمع، 1، ص 235 وما بعدها؛ و2، ص ص 436. عن ترتيب أبو بكر، عمر، عثمان (من دون علّي). انظر أيضاً: ب. كرون P. Crone، ضمن موسوعة الإسلام 2، 10، 953، مادّة «العثمانيّة».

عبد الله بن سبأ على سبيل المثال، أو الغوغاء بشكل عامّ. عندما يصف معركة الجمل يبرّئ طلحة والزبير، فضلاً عن عليّ[28]. وهكذا، ما نعدّه إيديولوجيا طفا على السطح، أوّلًا، بوصفه خرافةً تاريخيّةً على المستوى الأدبيّ، وسيف لم يكن مؤرّخاً موثوقاً جدّاً به. غير أنّ الطبري، كما نعرف، كان مولعاً به؛ ولأنّ الطبريّ ينتمي إلى أصحاب الحديث، فقد أعجب بهذه المقاربة المثاليّة.

كان الأمر يحتاج، إذاً، إلى متكلّم لكي يحوّل الأسطورة إلى نظريّة علميّة حقيقيّة، جيلاً واحداً بعد سيف، وجيلاً واحداً قبل الطبري؛ إنّه هشام الفوطي المعتزليّ الذي عاش في عصر المأمون. نظر إلى المعارك التي اندلعت في الحرب الأهليّة الأولى بوصفها، ببساطة، نتاج مجرّد اختلافات، وكارثة لم يكن سببها الرجال العظماء، ولكن رفاقهم في الطريق[29]. وفي الوقت نفسه، اقترح متكلّم آخر لم يكن معتزليّاً؛ بل كان قريباً من أصحاب الحديث، هو وليد بن أبان الكرابيسي، أنّ عليّاً وخصومه البارزين كانوا يمارسون الاجتهاد، فحسب، في صراعهم بعضهم مع بعض[30]؛ فالاجتهاد يسمح بالأخطاء، ما دام كلّ مجتهد مصيباً، كما قال قاضي البصرة قبل ذلك بجيلين[31]. صحيح أنّ هذا الشعار واجه مقاومة كبيرة في الفقه، أكثر حتّى من مسائل العقيدة والحقيقة الأزليّة؛ لكن في النظرية السياسيّة تبيّن أنّه الحلّ المطلوب؛ الزعماء المتصارعون لم يكونوا مذنبين. لقد تبنّى هذا التفسير معظم متكلّمي القرنين الثالث والرابع، أتباع ابن كلّاب والأشعريّ، وجلّهم شافعيّة، ولكن منهم أيضاً مالكيّة مثل الباقلّاني. لقد أراد جميعهم دفن الماضي[32]. وقد وجدت هذه الأحلام الطوباويّة لدى كلّ من سيف بن عمر والكرابيسي أتباعاً متحمّسين في العصر الحديث[33].

28 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 699 مع إحالات. انظر أيضاً:

E. Landau-Tasseron, Der Islam, 67 (1990), p. 2 f; P. Crone, Journal of the Royal Asiatic Society, (1996), p. 238 f; St. Humphreys, 'The Odd Couple. Al-Tabari and Sayf b. 'Umar', in L. I. Conrad (ed.), History and Historiography in Early Islamic Times (Forthcoming).

29 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 14 والتي تليها.

30 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص 439.

31 - عبيد الله بن الحسن الأنباري (ت 168/ 785). علم الكلام والمجتمع، 2، ص 155 وما بعدها. انظر أيضاً مقالي:

'La liberte du juge dans le milieu basrien du VIIl siecle' in La notion de liberté al Moven Age. Islam, Byzance, Occident (Paris: 1985), p. 25 ff.

32 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 700.

33 - بالنسبة إلى سيف بن عمر، أوضح ذلك لانداو تاسيرون (مرجع سابق)، في علاقة بأحمد راتب عرموش، الفتنة ووقعة الجمل، بيروت، 1972. حفظ تقليد الكرابيسي في مدارس الفقه، ومن ثمّ ربّما لم يختف قطّ؛ وقد تمّ تناوله في إحدى المقالات التي كتبها جهيمان العتيبي، الناطق باسم جماعة الإحياء التي احتلّت الجامع الكبير في مكّة خلال الأيام الأولى من العام 1400هـ. الفتنة وأخبار المهدي، ضمن: سيّد أحمد، رفعت (تحقيق)، رسائل، القاهرة، 1988، ص 206، س 11، 12 وما يليه.

وضع القواعد السياسيّة

أ. بيعة وخلافة

كان ثمّة شيء انهزاميّ في الهوس بالماضي؛ ربّما كان ذلك مفيداً في الدعاية، ولكن ليس دائماً كذلك في التعامل مع الأمور العمليّة. والمشاكل العمليّة، في ذلك العصر، كانت: مَنْ أحقُّ بالخلافة؟ هل ينبغي انتخاب الخليفة، وبأيّ طريقة؟ هل يجوز تجريده من سلطته مرّة أخرى؛ هل يمكن خلع الخليفة؟ بل هل الحكم؛ أي وجود الدولة، أمرٌ ضروريّ أصلاً؟ قدّمت إجابات عن هذه الأسئلة، لكن يبدو أنّ النتيجة لم تتغيرّ عمّا كان عليه الحال سلفاً؛ كانت المقترحات تسير خلاف الواقع. وقبل كلّ شيء، كانت توضّح بأمثلة من الماضي المجيد أيضاً.

فيما يتعلّق ببيعة الحاكم، نجد في الماضي عدّة نماذج؛ جاء أبو بكر إلى الحكم بالتزكية، فلتة كما قال عمر لاحقاً، من دون طريقة منهجيّة. وعمر نفسه بايعه أبو بكر؛ إنّه مدين في حكمه لإرادة سلفه. وعثمان انتُخِب بشورى ستّة أشخاص، لا من قبل «الشعب»، كما يُقال أحياناً اليوم، ولكن من قبل لجنة انتخابات كان هو نفسه عضواً فيها. وبويع عليّ من خلال قسم الولاء؛ أي البيعة التي ظلّت مع ذلك غير مكتملة؛ لأنّ مجموعة كبيرة رفضت الانخراط في ذلك[34]؛ لذلك بقي السُنّة دائماً متحفّظين، إلى حدّ ما، فيما يتعلّق بهذه القضيّة؛ إذ يعتقد كثير منهم أنّ مبدأ الشورى، الذي وضعه عمر، هو بالأحرى السبيل الأمثل. أمّا الشيعة، فقد رأوا، على العكس من ذلك، أنّ هذا الإجراء المثاليّ لم ينتج سوى المرشّح الخاطئ؛ إنّهم ليسوا مقتنعين بالانتخابات أصلاً. بالنسبة إليهم، كان هذا جهازاً بشريّاً قادراً على جعل التاريخ يأخذ منعطفاً خاطئاً؛ بل إنّ الخليفة اصطفاه الله، ربّما منذ زمن بعيد قبل أن يوجد على هذه الأرض، ومن ثمّ، إنّ الانتخاب ليس فعلاً، إنّما هو صفة وامتياز ملازم لشخص الزعيم المثاليّ، حتّى في جسمه ربّما، مثل شرارة ضوء ينقلها إلى الأجيال القادمة. إنّ القوّة والسلطة لا يمكن تفويضهما؛ لقد وُرِثتا بالوصيّة، وهي وصيّة ترجع في أصلها إلى النبيّ، وهي محصورة في آل بيته.

ليس بإمكاننا، هنا، أن نستعيد النقاش حول هذه المسألة بالتفصيل؛ غير أنّ ما يثير الاهتمام حول الشيعة هو حقيقة كونهم بارعين جدّاً في إنشاء النظريات، بما أنّهم لم يكونوا في السلطة قطّ. ومع تزايد إحباطاتهم، أضحت أفكارهم أكثر غلوّاً. وعلى المدى الطويل، لم يكتفوا بنقد عثمان فحسب؛ بل انتقدوا أبا بكر وعمراً أيضاً؛ لقد بدا التاريخ وكأنّه سار في الطريق الخطأ تماماً. وقد حاولوا أن يفسّروا السبب الذي كان وراء قبول الخليفة الأوّل، الذي انتخب بتلك الطريقة المفاجئة من قبل

34 - G. Rotter, Die Umayvaden unid der Zweite Biirgerkrieg (680-692) (Wiesbaden: Steiner, 1982), p. 1 ff.

الجماعة، وحتّى من قبل عليّ، على الرغم من كلّ شيء. وفي هذا السياق، ميّزوا، في مرحلة معيّنة، بين إمامة الفاضل وإمامة المفضول؛ كان عليّ هو الفاضل، الشخص الذي كان يستحقّ الحكم منذ البداية، وأبو بكر هو المفضول، المرشّح الذي بويع بالفعل، ومن ثمّ صار هو الخليفة الشرعيّ، على الرغم من أنّه أقلّ درجة. وقد استخدمت هذه المصطلحات لاحقاً في العقيدة الاعتزالية؛ نجدها عند القاضي عبد الجبار في كتاب (المغني)[35]، أو في النصّ المنسوب إلى الناشئ الأكبر[36]؛ لكن يظهر من خلال العبارات المستعملة أنّها نشأت في الجناح الشيعيّ المعتدل. ويبدو أنّ المعتزلة قد تبنّوها في وقت مبكّر إلى حدّ ما؛ فشيطان الطاق، أحد المتكلّمين الشيعة الأوائل، وهو من الغلاة إلى حدٍّ ما[37]، اتّهمهم باستخدامها بطريقة غير مناسبة[38]. ربّما كانت لديهم ميول زيديّة؛ هذا صحيح بالنسبة إلى بشر بن المعتمر، على الأقلّ، الذي تبنّاها جيلاً واحداً بعد ذلك[39].

بطبيعة الحال، لم يوافق الغلاة على ذلك؛ كان يُطلق عليهم الرافضة آنذاك، وأصبحوا يشكّلون نواة ما عُرف باسم الاثني عشرية[40]. انطلق بشر بن المعتمر من افتراض أنّ هناك فرقاً بين المرشّحين في الدرجة؛ فوضع قائمة من الفضائل جعلت الترتيب ممكناً[41]؛ وهي مصدر القائمة المشهورة لمتطلّبات منصب الخليفة التي اعتدنا أن نقتبسها من الماوردي. مثل هذا التقييم كان محض هراء بالنسبة إلى الرافضة؛ فالخلفاء الأوائل، باستثناء عليّ، كانوا جميعهم مغتصبين للخلافة، والجماعة التي أيّدتهم، أو قبلت بهم، كانت ببساطة خارجة عن الطريق المستقيم، «لقد كانوا مذنبين». كان الصحابة مغفّلين، وإجماعهم كان خدعة، والأغلبيّة لا يمكن أن تحتكر الحقيقة؛ والفقه الشيعيّ يعتمد، إلى يومنا هذا، على الاجتهاد لا على الإجماع.

ب. الصراع حول السلطة وحقّ المقاومة

كان إمام الشيعة، في تعريفه، مستبدّاً، ومن المؤكّد كان الخليفة السنّيّ مستبدّاً أيضاً، لكن في الواقع فحسب، لا في التعريف. بعد الخليفة عليّ، استُبعد الأئمّة من المشاركة السياسيّة؛ وهذا يفسّر لماذا كان الاستعداد الثوريّ لدى الشيعة قويّاً إلى حدٍّ ما، وإن كان أقوى عند الخوارج. أمّا

35 - المجلد 20، القسم الأوّل، ص 267، س 1. 15 وما بعدها وقبلها.

36 -Van Ess, Frühe mu'tazilitische Häresiographie (Beirut: Steiner 1971).

النصّ العربي، ص 50، س 1، 12 وما يليه. ويحتمل أن يكون الكتاب من تأليف جعفر بن حرب، كما بيّن ذلك مادلونغ (W. Madelung)، الإسلام، (1980) ،57 ، (Der Islam)، ص 220 وما بعدها.

37 - علم الكلام والمجتمع، 1، ص 336 وما يليها.

38 - انظر عنوان الكتاب ضمن: علم الكلام والمجتمع، 5، ص 66، س 3.

39 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص ص 108 و130.

40 - علم الكلام والمجتمع، 1، ص 308 وما يليها.

41 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص 129.

السنّة، على العكس من ذلك؛ فقد خاضوا دوماً في مسألة تبرير الحكم؛ لذلك حافظوا على أسطورة كون الخليفة انتخب بشكل شرعيّ، وأنّ جماعة أتباعه قد ساعدوه، في الواقع، على تأسيس نظام إسلاميّ حقيقيّ. والشعار الذي استخدموه من أجل دعم هذا الادّعاء كان هو نفسه تماماً سبب التمرّد بالنسبة إلى الآخرين: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. المسألة كلّها مسألة تفسير؛ فالتعبير قرآنيّ، ولكن يمكن تفسيره بأنحاء مختلفة. وقد ترك الخلاف حول هذا الموضوع أثره بالفعل في الحديث؛ كيف يمكن أن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر؟ أبالسيف؛ أي بإعمال القوة العسكريّة، أم باللسان؛ أي عن طريق الإلحاح الشفهيّ الخالص، أم بالقلب؛ أي عن طريق الرفض الداخليّ فحسب؟ اختلفت الأجوبة، لكنّها تعود إلى العصر الأمويّ المبكّر[42]. بالنسبة إلى الخلفاء، كلّ ذلك يعود إلى السؤال حول من كان له الحقّ في التصرّف على هذا النحو. لقد كان احتكار السلطة على المحكّ.

من الطبيعيّ جدّاً، إذاً، أن يكون مالكو السلطة والذين يثورون ضدّهم يحيلون معاً على المبادئ نفسها. طبّق المعتزلة مبدأ الأمر بالمعروف في المرحلة المبكّرة من نشأتهم، عندما كانوا معارضين للحكومة، غير أنّهم احتفظوا به، أيضاً، بوصفه أصلاً من أصولهم الخمسة، في وقت لاحق، عندما كانوا في بلاط بغداد[43]. غير أنّ دعوى العصيان صارت ضعيفة في النقاش من خلال آية في القرآن، وهي سورة (9/49): (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتّى تفيء إلى أمر الله). هذه الآية توصي بالصلح وحلّ النزاعات. فالتمرّد أصبح أمراً غير عاديّ، ونوعاً من السلوك غير السويّ، من أجل إزالة ما تتحمّل الجماعة بأكملها مسؤوليته. بطبيعة الحال، لم يكن من السهل دائماً، على المستوى الفرديّ، تحديد من هي «الفئة الباغية»؛ لكن حتّى لو أنّ جماعة من الثوار ادّعت أنّها تقاتل من أجل قضيّة عادلة (ومن المؤكّد دوماً أن لديها سبباً لذلك) فإنّها تُتّهم تلقائيّاً إذا رفضت التفاوض، أو تظاهرت الحكومة بتقديم تنازلات. لذلك، عادةً ما يُقصد بالبغاة الخوارج، والرجل الطيّب في القصّة هو عليّ الذي قبل التحكيم في صفّين، وكان يُعتقد أيضاً أنّه أوّل من أطلق على أعدائه اسم الفئة الباغية، أثناء معركة الجمل[44].

42 - علم الكلام والمجتمع، 2، ص 387 وما يليها؛ انظر دراسة م. كوك المفصّلة:
M. Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

43 - المرجع نفسه، ص 390؛ س 3، ص 223؛ 4، ص 704.

44 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 704 وما بعدها. انظر الفصل الذي خصّصه الشافعي لهذه المسألة في كتابه الأمّ، القاهرة/ بولاق، 1321/ 1326-1903/ 1908، المجلد 4، ص ص -133 147. اعتبر أهل الردّة مثالاً واضحاً على البغي (ص 134، 18 وما يليها).

كلّ هذا يدلّ على أنّ الأساس النظريّ لحقّ المقاومة كان بالأحرى ضئيلاً. لقد كان هناك، ببساطة، عدد كبير من الحكّام العادلين. صحيح أنّ الوضع تغيّر مع الأمويّين؛ إذ أنتج التصوّر المختلف للوضع السياسيّ حديث «لا طاعة لمخلوق في معصيّة الخالق»، غير أنّ ابن المقفع كان قد حذّر الخليفة، في (رسالة الصحابة)، من التفسير الخاطئ لهذا الحديث؛ لأنّ القدريّين استخدموه ضدّ الأمويّين الذين كانوا قد ادّعوا أنّ حكمهم هبة إلهيّة ورزقٌ مثل راتب الجنديّ محدّد سلفاً ومُستحقّ عن جدارة. وهذا ليس صحيحاً، في نظر القدرية؛ السلطة ليست مستحقّة ما لم يثبت الحاكم أنّه جدير بها. من حيث المبدأ، كان احتجاجهم خطوة إلى الأمام، ومحاولة ربط السياسة بالأخلاق. غير أنّه في تصوّر الأجيال اللاحقة، ظلّ هذا التطوّر مرتبطاً ببدعة الإرادة الحرّة. لقد كان التمرّد على سلطة إسلاميّة يعني التمرّد على الأمر الإلهيّ. والإسلامويّون المتشدّدون، اليوم، يفضّلون، بدورهم، تعريف أنشطتهم المناهضة للحكومة بوصفها مقاومة ضدّ الكفار، من خلال التكفير، لا بوصفها شأناً داخل الجماعة نفسها.

ج. حدود السلطة والترشيح

هل يمكن خلع الخليفة شرعاً؟ كان السؤال يُعدّ مسّاً بالمقدّسات تقريباً. الخليفة الأمويّ الوحيد الذي طرح هذا الإمكان هو الخليفة الذي جاء إلى السلطة بمساعدة القدريّة، يزيد بن الوليد. في خطابه الافتتاحيّ، وهو بمثابة بيان سياسيّ، وعد بالاستقالة إذا أراد أتباعه التخلّص منه[45]. ومن حسن الحظّ، تُوفّي قبل وقوع هذا الاحتمال، غير أنّ خلافته كانت بداية الحرب الأهليّة الثالثة، التي أدّت إلى قيام الثورة العباسيّة. لقد تعلّم العباسيّون الدرس، حيث لم يقدّموا مثل هذا الاقتراح قطّ. وقد كان السبب الرئيس وراء ذلك أنّهم عرّفوا شرعيّتهم بمعجم شيعيّ، في فترة معيّنة على الأقلّ؛ لقد تصوّروا حكمهم من حيث هو إرث، ويمكنهم فعل ذلك، على عكس الأمويّين، لأنّهم من آل البيت مثل العلويّين؛ بل لهم ميزة على أبناء عمومتهم: استحقّ عليّ منزلته بفضل زوجته فحسب، بنت النبيّ. أمّا عباس، فعلى العكس من ذلك، هو عمّ النبيّ، والعمّ، في الشرع، أولى بالوراثة من البنت، إذا لم يترك الشخص المتوفّى ابناً ذكراً. لقد كانت هذه حجّة فقهيّة أيضاً، ولكن مقصدها إيديولوجيّ بحت؛ استعملت أثناء النزاع بين المنصور وخصمه العلوي النفس الزكيّة[46].

عندما لم يعد العلويّون يشكّلون خطراً على العباسيّين، جاء وقت تقارب مفتوح مع الأغلبيّة السنّية. أبو يوسف، قاضي القضاة في بلاط هارون الرشيد، نشر قاعدة عدّها كثيرون، بعد ذلك،

45 - علم الكلام والمجتمع، 1، ص 86 وما يليها.

46 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص 17 والتي تليها، و5، ص 708 والتي بعدها.

بمثابة حديث: الأئمّة من قريش[47]. لقد كانت الشرعيّة آنذاك لا تزال قائمة على الإرث، وقد صار هذا الأساس أوسع الآن، حتّى أنّه يمكن دمج الأمويّين بوصفهم قريشاً أيضاً في التصوّر الرسميّ للتاريخ. وكان من بين المعتزلة، مع ذلك، عدد قليل من المفكّرين المستقلّين، الذين رأوا أنّ هذا ليس واسعاً بما يكفي أيضاً. فالأصمّ (فقيه ومتكلّم درّس في البصرة) أكّد أنّه من أجل مبايعة خليفة يجب أن يكون هناك، بالإضافة إلى انتمائه إلى عشيرة معيّنة، إجماع كامل وعالميّ عليه من قبل جميع المسلمين، لا عن طريق التصويت بطبيعة الحال، لكن من خلال اتّفاق ضمنيّ على الأقلّ[48]. وقد هاجم شرط القرشيّة بشكل صريح معاصره ضرار بن عمرو، وهو من المعتزلة أيضاً، لكنّه قضى معظم حياته في الكوفة؛ وحجّته أنّه كان من الصعب للغاية إقالة عضو من عشيرة قويّة إذا ارتكب مخالفاتٍ (أحداثاً كما اعتاد المرء أن يقول في حالة عثمان). ومن أجل تجنّب إراقة الدماء، كان يُفضّل أن لا يكون الحاكم ينحدر من عائلة مؤثّرة، حيث يمكن إقالته بسهولة. وفي الجملة، ليس العربيّ أحقّ بالخلافة من أيّ نبطيّ؛ أي فلاح عراقيّ يتكلّم الآراميّة، ولا يتمتع بأيّ ميزة خاصّة، ما عدا أنّه يدفع ضرائبه[49].

د. وجوب الإمامة

لكن، لو كان الأمر كذلك، فهل يمكن، إذاً، إثبات أنّ الخليفة لا غنى عنه على الإطلاق؟ نعم، قال ضرار؛ لأنّه يضمن الأمن والتماسك داخل المجتمع الإسلامي، ومن ثمّ، إنّ الرعايا مدينون له بالطاعة[50]. كان علماء الكلام، مثل أغلب أفراد الطبقة المتعلّمة، مشكّكين بالأحرى في قدرة الجماهير على تنظيم أنفسهم. مبدئيّاً، كانوا متّفقين مع ما يمكن تعلّمه من أدب مرايا الأمراء: الناس العاديون مثل قطيع يرعاه الحاكم[51]، أو حتّى أسوأ من ذلك: هم مثل الذئاب، كما قال بشر بن المعتمر، ذئاب يجرون دائماً وراء فريستهم ومصلحتهم[52]. وسياق هذه المقارنة نفسه نجده عند هوبز (Hobbes) لاحقاً. ولأنّهم عقلانيّون، ازدرى المعتزلة تقليد العامّة؛ كانوا يعتقدون أنّ لديهم مهمّة نشر الحضارة، فعرضوا مشروعهم المثاليّ على الخليفة، وأصبح فشلهم مرتبطاً بوضوح مع فشله، بسبب الحدث نفسه: المحنة. لقد كان المأمون آخر حاكم، في العصر القديم، حاول تشكيل المجتمع وفقاً لتصوّره الخاصّ، وأغلبية رعاياه، كما اتّضح، لم تكن تريد أن تكون متعلّمة، على الأقلّ ليس بهذه الطريقة؛ إذ نظروا إلى سياسته (ولهم حجّتهم في ذلك) على أنّها مجرّد قمع.

47 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 709 والتي بعدها.
48 - علم الكلام والمجتمع، 2، 408 والتي تليها.
49- علم الكلام والمجتمع، 3، ص 55 وما يليها.
50- المرجع نفسه، ص 55.
51- علم الكلام والمجتمع، 4، ص 711.
52- علم الكلام والمجتمع، 3، 109.

وأكثر من ذلك، اكتشفوا للتوّ أنّ من الممكن العيش من دون خليفة، على الأقلّ لبعض الوقت خلال الاضطرابات التي حدثت بعد وفاة هارون الرشيد؛ وقد كان المأمون نفسه مسؤولاً عن تجربتهم، عندما قام والده بتقسيم الإمبراطورية بين أبنائه الثلاثة، منح المقاطعات الشرقيّة للمأمون، في حين بقي الأمين في بغداد بوصفه الخليفة الشرعيّ الوحيد[53]، غير أنّ المأمون أرسل قوّاته إلى العاصمة، ضدّ أخيه، وقُتل الأمين، واستمرّ الخليفة الجديد في الإقامة في مرو لبضع سنين؛ وخلال هذه الفترة تعرّف سكان بغداد إلى الجنود الغزاة، وبعد ذلك، إلى حاكم مزعوم لم يُنتخب بشكل رسميّ قطّ، هو إبراهيم بن المهدي، عمّ المأمون. وفي حالة الفوضى التي حدثت آنذاك، قرّر المواطنون أن يضمنوا النظام العامّ بأنفسهم؛ فأسّسوا جيشاً خاصّاً، وهو نوع من الميليشيات يموّلها التجّار، الذين هم دوماً أوّل ضحايا النهب. ويبدو أنّ القائد سهل بن سلامة كان على علاقة بالمعتزلة[54]. وفي واقع الأمر، إنّ المعتزلة هم الذين قدّموا الأنموذج النظريّ المناسب لهذا الوضع؛ قيل إنّ الجماعة لا تحتاج إلى إمام، إلا في حالة الطوارئ، أثناء الحرب على سبيل المثال؛ أمّا من حيث المبدأ، فيمكن للمسلمين أن يديروا أمورهم من دونه، وما عليهم، في ذلك، سوى التقيّد بالقواعد والأوامر التي جاءت في القرآن؛ والكتاب المقدّس يحتوي على تعليمات كافية من أجل إقامّة مجتمع يؤدّي دوره كاملاً. ونحن نعرف هذا المفهوم من العهد القديم؛ كان الأحبار ضدّ أن يكون شاول وداود وسليمان ملوكاً[55].

غير أنّ ثمّة ملاحظة تشوّش على الصورة التي رسمناها للتوّ: المتكلّم الذي قيل إنّه واضع هذا المذهب لم يكن شعبيّاً ولا ثوريّاً، وهو النظّام الذي، بعد سنوات تكوينه في البصرة، ذهب للعيش في بغداد، وبعد الحرب الأهليّة كان يتردّد على بلاط المأمون56. أمام هذا التناقض، علينا أن نشير، مرّةً أخرى، إلى الطابع الإشكالي لمصادرنا. لم يُحتفظ بأيّ رسالة من رسائل المعتزلة الأوائل؛ علينا أن نعتمد على شذرات فقط، أو حتّى أقلّ من ذلك، على كتب الفرق والمذاهب. صحيح أنّنا قادرون، إلى حدّ ما، على تعديل التحريفات التي تصاحب هذه المصادر الثانوية، لكنّنا نكاد لا نعرف شيئاً عن السياق التاريخيّ، لماذا ومتى طرحت فكرة معيّنة. في هذه الحالة، يمكننا أن نجرّب فرضية السيرة الذاتيّة؛

53 - عن مراجعة جديدة لهذا الحدث، انظر:

Tayeb El-Hibri, 'Hārūn al-Rashīd and the Mecca Protocol of 802. A Plan for Division or Succession?', International Journal of Middle Eastern Studies, 24 (1992), p. 461 ff.

54 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص 173 وما بعدها.

55 - يمكن أن نطلق على هذا الأمر المذهب الفوضوي (an-archism) بالمعنى الأصلي للكلمة. وللمقارنة بين الطريقتين الإسلاميّة والغربيّة في تعريف هذه الظاهرة، انظر:

P. Crone, 'Ninth-Century Muslim Anarchists', Past and Present, 167 (2000), pp. 3-28.

56 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص 416.

كان النظّام في بغداد في فترة خلافة الأمين، كما نعرف من كتاب (الكنوز) لأيوب الرهاوي[57]، ومن ثمّ قد يكون انحاز مؤقّتاً إلى سهل بن سلامة، الذي ظلّت أفكاره، إن كانت لديه أفكار، غامضةً تماماً.

والفرضية البديلة هي أنّ النظّام تصوّر جماعته التي بلا قائد، وهي ديمقراطية قرآنيّة بنحو ما، بوصفها أنموذجاً نظرياً بديلاً للواقع الموجود؛ ولأنّه اعتقد أيضاً، بحسب ما وصلنا، أنّ الحاكم الذي يوجد في السلطة سلفاً، والمعروف عند الجميع بوصفه كذلك، له الحقّ في أن يطالب الناس بالطاعة[58]. لقد تخلّى النظّام عن قاعدة وجوب الخليفة فحسب؛ أمّا بالنسبة إلى الباقي، فكان يتخيّل مثالاً (يوتوبيا) يعرف أنّه لن يتحقّق في ظلّ الظروف السائدة. هذا المثال يمكن وصفه بأنّه نوع من حكم الشعب لنفسه بتوجيه من العلماء والقضاة، وهم أشخاص مثله قادرون على تفسير الكتاب المقدّس. ومن أجل تأكيد موقفه، اعتمد على السورة (49/ 13): (إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم)[59]. وهذا الأنموذج لم يحن وقته بعد؛ ولم تبدُ الأمور مختلفة إلا بعد المحنة. غير أنّ الفقهاء، الذين حاولوا السيطرة على الفوضى التي صاحبت الحرب الأهليّة الحديثة، علّلوا تدبيرهم الشخصيّ بوصفه أمثلة عن الأمر بالمعروف[60]. وفور دخوله بغداد، حرمهم المأمون من هذا الامتياز؛ وقد قبض الخليفة على المحدّث الفضل بن دكين، الذي دافع صراحةً عن ذلك، واستفسره عن الأمر[61].

وفي كلّ الأحوال، لم يكن النظّام أوّل من يقول بهذه الأفكار؛ بل إنّها تشكّلت، في هذه الحالة، خارج العقيدة الرسميّة، بوصفها الأنموذج المضادّ لها على نحو طبيعيّ. في الإسلام السنّي، فُسّر الحكم عادةً من خلال نظريات العقد، العقد كما أسّسته البيعة وأكّدته؛ فالحرب الأهليّة أو التمرّد أثبت، إذاً، أنّه يمكن في الواقع التخلّي عن هذا العقد؛ ومن ثمّ، لا نستغرب إذا وجدنا مذهب النظّام لدى الخوارج قبله. كان أتباع نجدة بن عامر[62] يعتقدون أنّ الجماعة لا تحتاج إلى الإمام طالما هي ملتزمة بأوامر القرآن[63]، وفي العراق كان الإباضية في البصرة، الذين أظهروا كيف يمكن لمجموعة من الأعيان أن يقودوا إمبراطورية تجاريّة، وهؤلاء الأعيان ليسوا تجاراً فحسب؛ بل علماء دين أيضاً[64].

57 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص 299 والتي تليها.

58 - المرجع نفسه، ص 416.

59 - انظر: علم الكلام والمجتمع، 4، ص 195 (نصّ 263، أ) و196 والصفحة التي تليها (نصّ 264).

60 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص 448.

61 - علم الكلام والمجتمع، 2، ص 388. وفي وقت لاحق، كان فضل معارضاً شرساً للمحنة (المرجع نفسه، 3، ص 474). ومن أتباع سهل بن سلامة نجد أيضاً أحمد بن نصر الخزاعي، الذي ثار على الواثق بعد بضع سنوات (المرجع نفسه، 3، ص 471).

62 - انظر: موسوعة الإسلام 2، 4، 1076، مادّة «الخوارج».

63 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 164. انظر أيضاً الآن مع تفسير شهادة جديدة محتملة:

P. Crone, 'A Statement by the Najdiyya Kharijites on the Dispensability of the Imamate' Studia Islamica, 88 (1998), p. 55 ff.

64 - علم الكلام والمجتمع، 2، ص 194 والتي بعدها.

لم يقبل أيّ من الفريقين من الخوارج الخلافة، لم تقبلها النجدات؛ لأنّها رأت فيها بدعة لا تناسب روح الإسلام، ورفضتها الإباضية؛ لأنّها هاجرت من عُمان، حيث لم يكن للأمويّين ولا للعباسيّين سلطة كبيرة. وبعد مدّة، غادروا البصرة، مرّة أخرى، إلى بلدهم الأمّ[65]، لكن من المؤكّد أنّ النظّام قد يكون سمع بهم في وقته، وربّما كان مخبره هو زميله الأكبر الأصمّ، الذي كان قريباً من الوسط الإباضيّ على ما يبدو[66]، والذي يبقى، بالنسبة إلى مصادرنا اللاحقة (الماوردي على سبيل المثال)، المعتزليّ الوحيد الذي فضّل، إلى جانب بعض الخوارج، العقيدة التي كنّا نتحدّث عنها.

غير أنّ الأصمّ، مثل النظّام، مفكّر معقّد جدّاً؛ لقد افترض، كما رأينا[67]، أنّ سلطة الحاكم يجب أن ترتكز على إجماع الأمّة بأكملها، ولأنّه لم يكن قد آمن بفكرة الخلفاء الراشدين الأربعة بعدُ، كان يسمح لنفسه بالإحالة على عليّ بوصفه مثالاً سلبيّاً: «لم يتحقّق هذا الإجماع حول عليّ قطّ»[68]. لكن البديل الذي كان يفكّر فيه لم يكن هو الأمّة التي تحكم نفسها بنفسها فحسب؛ بل تصوّر إمكانية تقسيم الحكم أيضاً[69]. وفي فترة حياة الأصمّ، قرّر هارون الرشيد تقسيم «دار الإسلام»؛ وعندما فعل ذلك في عام (186هـ)، كانت خراسان قد مزّقتها الفتنة منذ سنوات. إذا كانت الإمبراطوريّة تمتدّ على مساحة شاسعة جداً، بحسب الأصمّ، فإنّ السكان يشعرون بالسعادة أكثر عندما يكون لكلّ إقليم حكَم خاصّ به يحلّ خلافاتهم، ويعرفونه بما فيه الكفاية من أجل قبول حكمه[70]. ونحن نسمّي هذا الجهويّة. في هذه الحالة، سيكون الأمراء الذين يحكمون دار الإسلام معاً في منزلة واحدة، والشرط الوحيد هو أن يتعاونوا في الاستقامة والتقوى. عندما صاغ الأصمّ هذا المذهب، لم يكن يتخيّل، بشكل ما، أنّه يمكن أن ينشأ الحسد والكراهية بدلاً من ذلك؛ عندما انخرط الأمين والمأمون في حرب بينهما، كان بالفعل قريباً من حتفه. أمّا النظّام، من جهته، فقد عاش جيلاً بعد الأصمّ؛ لقد عرف شكل الفوضى.

هـ. تدهور «دار الإسلام»

عامل المأمون العلماء بشكل جيّد؛ دعاهم إلى بلاطه، وكان يحبّ مناقشتهم[71]، غير أنّه لم يترك أيّ شكّ في أنّه هو الحاكم بالفعل، ولا سيّما في عمله الأخير في السياسة الدينيّة؛ أي المحنة. من

65 - المرجع نفسه، ص 201 والتي تليها.

66 - المرجع نفسه، ص 396.

67 - انظر أعلاه، «حدود السلطة والترشيح».

68 - علم الكلام والمجتمع، 2، ص 159 والتي تليها.

69 - انظر أيضاً:

P. Crone, Past and Present, 167 (2000), pp. 13 f. and 18.

70 - علم الكلام والمجتمع، 2، ص409 والتي تليها.

71 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص 199 والتي تليها.

الممكن أنّه، عندما كانت المحنة تسير نحو الفشل، كان قد أسند إلى المتكلّمين، ولو لفترة معيّنة على الأقلّ، الدور الذي كان يدور ربّما في ذهن النظّام؛ فوفقاً لتقرير معتزليّ، أعطى الواثق، الوريث الثاني للمأمون، أوامره بتفتيش المسؤولين الحكوميّين، ولا سيّما جباة الضرائب منهم[72]، من قبل مستشارين دينيّين؛ ومن ثمّ، إنّ الواثق حاول أن يجعل الكتّاب والعلماء يشتغلون معاً، غير أنّ هذا الأمر إن لم يكن مجرّد أسطورة، فمن المؤكّد هو رغبة عديمة الجدوى. لقد جرت الرياح في اتّجاه آخر؛ حتّى المعتزلة بدأوا في أخذ مسافة عن الحكومة.

ولكي نفهم هذه القطيعة على نحو أفضل، من المفيد أن نتذكّر أن المعتزلة، منذ البداية، كانت لهم جذور عميقة في مذهب الزهد الذي كان سائداً في البصرة؛ وكان هذا تراث عمرو بن عبيد[73]. وظهر هذا الاتّجاه من جديد في فرقة سمّيت في أحد مصادرنا (صوفية المعتزلة)[74]. هؤلاء لم يرفضوا الدولة فحسب؛ بل رفضوا «العالم» ككلّ؛ أي جميع أنواع النشاط التجاريّ. كانوا يشكّون في متلازمة القوّة والمال بكلّ ما في الكلمة من معنى؛ وهو شيء تعوّدنا عليه في وقتنا هذا أيضاً. لقد كانوا حركة ذات أصل حضريّ؛ عندما كانوا يجادلون ضدّ الربح الدنيويّ كان في ذهنهم التجّار، وربّما الصنّاع أيضاً، ولكن لم يكن في ذهنهم الفلاحون؛ فهم لم يحبّوا السوق، وهو المكان الذي يرفع فيه الشيطان رايته، كما جاء في الحديث. وهكذا، لم يقتصر الأمر على حصر دور الخليفة في مجرّد إرساء النظام؛ بل ظنّوا أنّ النظام نفسه فاسد. فدار الإسلام لم تعد عالماً سليماً؛ بل كانوا يحبّون أن يطلقوا عليها دار الكفر، أو دار الفسق، حيث السلطة ليست نتاج شيء آخر سوى الغصب والانقلاب.

لا يعكس هذا الموقف، في الأصل، سوى الورع الخاصّ بالزهاد، وخوفهم من السقوط في الأمور غير الأخلاقيّة. كان كثير من الزهاد أو الصوفيّة يعدّون السلطان من الشبهات؛ أي الأمور المشكوك فيها التي ينبغي تجنّبها. ينبغي للمرء أن لا يقبل راتباً من الدولة، وألا ينخرط في جيشها؛ بل عليه الامتناع حتّى عن تناول شيء أُنتِج في الحقول الأميريّة[75]. وقد استمالت هذه المبادئ بعض المعتزلة، ولا سيّما منهم أولئك الذين كانوا يعيشون في العاصمة. جعفر بن حرب (ت 236/ 850)، الذي كان في الجيش، أصيب بأزمة روحيّة، وقرّر تطهير نفسه في نهر دجلة؛ بعد ذلك ارتدى ملابس جديدة حصل عليها من أستاذه المردار، الرجل الذي حوّله إلى حياته الجديدة؛ لقد رفض قبول إرث والده الذي كان مسؤولًا حكوميّاً[76]. وبعد انتهاء المحنة، كان على المعتزلة، علاوةً على ذلك، أن يعيشوا

72 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 46.

73 - علم الكلام والمجتمع، 2، ص 295 والتي تليها.

74 - علم الكلام والمجتمع، 3، ص 130 وما بعدها، و4، ص 88 وما بعدها.

75 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 716.

76 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 69 والتي بعدها.

تجربة انحياز الحكومة إلى فرق غير معتزليّة؛ أي المبتدعة في نظرهم. أصبحت بغداد ومصر دار كفر في نهاية القرن الثالث، كما قال الجبّائي؛ لا أحد يستطيع أن يعيش هناك من دون القول بمذهب الجبر، وبأنّ القرآن غير مخلوق؛ وهو نفسه ترك العاصمة والعراق بالكامل من أجل العيش في إيران في عسكر مكرم، حيث لا تزال أغلبية السكان تتبع عقيدة المعتزلة[77].

مع الجبّائي، أستاذ الأشعري، نغادر عالم المعتزلة الأوائل، ولم يكن للصوفية المعتزلة مستقبل بين العلماء والمتكلّمين. لقد توارى رفضهم الجذريّ، وفي وقت لاحق تبنّاه الدراويش في قلندار على سبيل المثال[78]. وفي المجال الحضريّ، كانت ضرورة السلطان تؤخذ بوصفها أمراً مسلّمًا به في الغالب، والمسألة التي ظلّت مطروحة هي كيف يمكن إثبات هذه الضرورة فحسب[79]؛ لكن، في هذا المجال، فقد علماء الكلام المبادرة تدريجياً لصالح الفلاسفة؛ فمع أشخاص مثل الفارابي، دخلت الأفكار اليونانيّة إلى الخطاب الإسلامي، وقد رافقت النماذج الجديدة، وتلتها تجارب جديدة: إضعاف الخلافة في عهد البويهيّين والسلاجقة الذين أنشؤوا بنيات ثنائيّة، حيث ينبغي التمييز بعناية بين السلطة والقوّة؛ واختفاء الخلافة في عهد المغول عندما حُرِم المسلمون، لأوّل مرّة، من أيّ مجال يحدّدون فيه مصيرهم السياسيّ؛ وأخيراً جاءت الأنظمة العسكريّة في الفترة المملوكيّة. من السهل أن نرى أنّ كلّ هذه المجموعات لها، بشكل أو بآخر، ما يشبهها في العالم الإسلامي الحديث؛ لكن لم يكن علينا أن ننتظر مجيء الماوردي لكي نجد وصفاً للأنظمة والمفاهيم السياسيّة؛ التفكير السياسيّ قديم بقدم الإسلام نفسه. وما هو أكثر أهمّية، ربّما، من ذلك، أنّ التجربة السياسيّة حُلّلت وفُسِّرت دائماً عن طريق أمثلة مأخوذة من الجيل الأوّل من المجتمع الإسلامي. لقد واجه المسلمون، منذ البداية، النجاح السياسي والفشل السياسي، النصر والخلاف والانشقاق على حدّ سواء. كانت هذه تجربتهم الأوّليّة (Urerlebnis) التي لم يتوقّف الخيال الإسلامي عن الارتباط بها قطّ.

* * *

تعقيب بقلم الدكتور رضوان السيد

أرسلت إليّ إدارة مجلة ألباب مقالة الأستاذ جوزف فان إيس مترجمةً من جانب الأستاذ سعيد

77 - المرجع نفسه، ص 716 والتي تليها.

78 - انظر:

A.T. Karamustafa, God's Unruly Friends (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

79 - علم الكلام والمجتمع، 4، ص 717.

البوسكلاوي. وعندما كنت أقوم بمراجعتها على الأصل الإنجليزي، وعلى كتاب الأستاذ فان إيس (Theologie und Gesellschaft) خطرت لي بعض الملاحظات، وأردتُ عرضها فيما يأتي:

قرّر الأستاذ فان إيس أنّ «أكثر الرواة واقعيةً لا يفلح في مهمّته من دون افتراضات مسبقة بديهية». وهذا صحيح تماماً، لكنّ الأستاذ الكاتب أعرض عن ذلك في مقالته، أو في معظمها، وراح يعرض الأفكار السياسية في الإسلام الأوَّل من خلال آراء المتكلمين في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري وما بعد! وحجّته في ذلك أنّ استيعاب الأحداث العاصفة في صدر الإسلام احتاج إلى جيلين أو ثلاثة للمراجعة والتأمل.

والذي أراه أنّ «الافتراضات المسبقة» والإطار العام كلاهما صار حاضراً منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري. فالتغيير العاصف ما أحدثته الثورة العباسية؛ بل أحدثه وصول معاوية إلى السلطة (40هـ)، ثمّ استخلاف معاوية لابنه يزيد (59هـ). كان هناك افتراضان مسبقان، إذا صحَّ العبير، وقد ظهرا في اختيار أبي بكر في السقيفة وحروب الردة، ثمّ في وثيقة التحكيم بعد توقّف القتال في حرب صفّين. الافتراض الأول: وحدة السلطة والدار، والافتراض الثاني: وحدة جماعة المسلمين. أمّا الأول فظهر في اجتماع أهل السقيفة على أنّ الأمير، أو رئيس الدولة، أو الإمام، ينبغي أن يكونَ واحداً (= لا يجتمع سيفان في غمد). أما الجزء الآخر المتمثّل في وحدة الدار، فقد ظهر في الحروب على المرتدّين الانفصاليين، في حين ظهر الافتراض أو المقولة الثانية في وثيقة التحكيم بعد صفين، التي نصت باتفاق الطرفين على الاحتكام إلى «السنة الجامعة غير المفرِّقة». وهذه هي الوحدات الثلاث التي دارت حولها سائر النقاشات أيام الأمويين وبعدهم. والنقاشات ما كانت اختلافاً بشأن الوحدات أو جدالات في ضرورتها؛ بل كانت في السبيل الفضلى أو الأفضل لتحقيقها أو إنفاذها. أمّا مثال الراشدين، فسببُ ظهوره المبكّر (أنا أرى أنّ أُمَّ المؤمنين عائشة هي أولُ من عمل عليه) اقتناع الجميع بأنه الزمن الذي تحقّقت فيه الوحدات الثلاث المذكورة على الوجه الأكمل.

ولو تأمّلنا المثالين، اللذين ذكرهما أستاذنا جوزف فان إيس، لتبيّن لنا أنّ هذه الثوابت كانت موجودةً حتى في النصف الأول من القرن الأول. فالخلاف بشأن العمل في الأرض المفتوحة هو خلافٌ حول تحقيق وحدة الدار؛ بل إنّ مفرد الوقف إلى يوم القيامة يظهر لدى فقهاء المدينة من شيوخ الإمام مالك، ولدى مالك نفسِه. في حين يبدو الخلاف في مفهوم الراشدين، وهل يتناول علياً أو لا يتناوله، إنما كان خلافاً على الجماعة والإجماع، وهل تحقّقا للإمام عليٍّ أو لم يتحقّقا. وقد استقر الرأي لدى شيوخ الإمام أحمد، ثمّ لدى أحمد نفسه، على أنّ الإجماع تحقق على إمارة علي،

بعد نضالٍ مستميتٍ من جانب الأمويين لإقصاء عليٍّ عن الراشدين. وفي حين استطاع الأمويون الاستنادَ في سيطرتهم على مفهوم الجماعة ووحدة الدار؛ فإنّهم ما استطاعوا ضمَّ أنفسهم إلى الراشدين أو مثالهم؛ لأنّهم ما حقّقوا شرط العدالة الإضافي (المتعلق بشرعيّة المصالح، وليس بالشرعية التأسيسية النابعة من الوحدات الثلاث). وكذلك الأمر مع العباسيين الذين أرادوا إضافة شرط الهاشمية لتحقيق شرعية السلطة، فما استطاعوا، وبقيت القرشية العامة (وهي من شرعية المصالح أيضاً) إلى أن تصدعت بعد القرن الرابع الهجري بظهور سلطاتٍ عامةٍ أُخرى.

إنّ الدافع وراء آراء المتكلمين الطريفة في السلطة، وجوداً وعدماً، سببُه «المُلْكُ العَضوض» بتعبير المحدِّثين. فقد علَّل بعضٌ منهم القرفَ من السلطة عامةً بأنّ المُلْكَ العَضوض يشكّك في الشرعية، وأنه كما قال أبو بكر الأصمّ: «إذا تكافّ الناس عن التظالُم استغنَوا عن السلطان»! وفيما عدا ذلك؛ إنّ مبحث «وجوب السلطة» أو الإمامة متأخِّر بالفعل، وظهر تحت تأثير الفلاسفة. ولذلك يقول الماوردي (450هـ) إنّ ضرورة السلطة هي مبدأٌ عقلي وشرعي؛ إذ لم يخْلُ مجتمعٌ من سلطة، كما أنّ المجتمع الإسلامي كانت السلطة حاضرةً دائماً فيه منذ عهد الرسول (ص)؛ بل إنّ الجويني (478هـ) المعاصر للماوردي وخصمه يذهب إلى أنّ مستند شرعية السلطة هو إجماع المسلمين على ذلك منذ العصر الأول، وليس أيّ أمرٍ آخَر. ومن هنا، إنّ الأستاذ فان إيس مُحقٌّ في أنّ الأشعريَّ (324هـ) وغيره، والذين ذهبوا إلى أنّ المسلمين اختلفوا على الإمامة (السلطة) كما لم يختلفوا على أيّ أمرٍ آخر، يظلُّ اختلافهم اجتهادياً ولا يستدعي تكفيراً، وليس لأنَّ كل مجتهد مُصيب؛ بل لأنّ الإمامة ليست أمراً تعبدياً أو أصلاً من أصول الدين؛ بل هي مصلحيةٌ وتدبيرية.

وتبقى مسألتان في مقالة فان إيس، إحداهما تاريخية والأُخرى فقهية. أما المسألة التاريخية فتتمثل في رؤية الأخباري سيف بن عمر لأحداث الفتنة الأُولى، وأنها كانت خلافات بين أُناسٍ «دعوتهم واحدة»، واختلافاتهم اجتهادية، وإنّما حدثت الأحداث العظام بدسائس خارجية. المستشرقون حملوا على سيف بن عمر حملات هائلة، واتهموه بالكذب والتزوير. أما هو في الحقيقة، فما كان يأبه للجزئيات؛ بل للمدى الشامل: الجميع مؤمنون مخلصون، وكلّهم يريد صون وحدة السلطة والدار والجماعة. هل هو تفسير رغائبي؟ قد يكون، لكنّ سيفاً الذي كان يكتب بعد جيلين ونيّف على الأحداث، كان يرى أنّ الوحدات انخفضت، فلا داعيَ للحفر في الجرح وتجديده، بينما يرى فان إيس ومادلونغ ولانداو-تاسيرون، وقبلهم فلهاوزن، أنّ مهمة المؤرخ خبرية، أو ينبغي أن تكون كذلك، وليست إرشادية.

ولنذهب إلى المسألة الأُخرى الفقهية؛ وهي مسألة شرعية التمرّد أو الثورة. لقد ناضل الفقهاء

منذ البداية لصَون الحق في الاعتراض، بشرط أن لا يحملوا السلاح على طريقة الخوارج أو الأزارقة من بينهم. ومنذ (الأم) للشافعي هناك باب في كتب الفقه لعرض أحكام البغاة أو الخارجين على السلطان، والنظر في السلوك تجاههم وحفظ حقوقهم، وإن لم ينجحوا كثيراً؛ حيث صار الذين «يخرجون»، ولديهم «تأويلٌ سائغٌ»، يُعامَلون من جانب السلطات كأنهم قطّاع طُرُق لا أكثر. فان إيس يرى أن دعوة القرآن المتمردين للتصالح أسقطت دعواهم، وصارت حجج التمرد باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضعيفة. والذي أراه أنّ العمل كان على أنّ الإخلال بالمصالح -وإن دفع إلى المعارضة- لا ينبغي أن يدفع إلى حمل السلاح. أما الإخلال بالثوابت فهو مُوجبٌ للتمرد. ويبقى أنّ السلطات ما كانت تفرّق، بطبيعة الحال، بين تمردٍ وتمرد حتى لو أنّ المعارضين لم يحملوا السلاح!

مقالة الأستاذ فان إيس ما كانت واضحة القسمات شأن دراساته الأُخرى. ولذلك اقتضت إيراد هذه الملاحظات؛ ويبقى أنّ كلَّ مجتهدٍ مُصيب!

رضوان السيد

بيروت في 2018/5/26

الماضي ونوره الأبيض
حول كتاب
(الذاكرة، التاريخ، النسيان)
لبول ريكور*

بقلم: إيمانويل ماكرون
ترجمة: الزواوي بغوره**

العلاقات بين التاريخ والذاكرة، في الأصل، علاقات دقيقة وحميمة. ويبدو أن مسألة الأصل يعاد طرحها بقوة في عصر الاحتفاء و(واجب الذاكرة)، بينما التاريخ يحتلّ مكاناً متميّزاً في العلوم الإنسانية، ويتضاعف بأشكال تبسيطية تجعله في متناول الجميع. والحال أنه من غير المجدي زعم تقديم إجابة فاصلة؛ ذلك أن من المؤكد، إذا كان التاريخ علماً إنسانياً (بمميزاته العلمية) يعمل على ركائز سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية، أن الذاكرة تنتمي إلى النفسي والانطباعي، وإلى كل ممارسة يمكن أن تكون فردية، أو جماعية. سيكون ذلك، بالفعل، بلا جدوى، ومن دون شكّ هو أمر خاطئ. إن العلاقات بين الذاكرة والتاريخ ما فتئت تكشف عن تعقدها، وتثير رهانات سجالية حيّة، ولا سيّما أثناء المحاكمات التاريخية الكبرى خلال السنين الخمسين الأخيرة، كالجرائم ضد الإنسانية غير القابلة للتقادم، التي سمحت، بالفعل، بمثول بعض الضحايا وفاعلي الحروب والمجازر في هذا القرن (أمام المحاكم)، ومواجهتهم بالشهود، وبكلّ أولئك الذين أودعوا ذكرياتهم المصابة، أو غير المبالية (في مذكراتهم)، وبذلك أعطوا مكانة لمؤرّخي العصر الحاضر.

---

* Emmanuel Macron, La lumière blanche du passe: Lecture de “la mémoire, l’histoire, l’oubli”, de Paul Ricœur, in Esprit , No 266/267(8/9) (Aout –septembre 2000), pp. 61- 31.

يجب الإشارة إلى العلاقة الخاصّة التي جمعت الفيلسوف بول ريكور (1913 - 2005) بالرئيس الفرنسي الحالي إيمانويل ماكرون (منذ 2017)، الذي كتب هذا المقال عندما كان مساعداً لريكور، الذي كان يبحث في هذا الوقت ويعمل على تأليف كتابه (الذاكرة، التاريخ، النسيان)، وكان ذلك في نهاية تسعينيات القرن العشرين. ولقد تعمقت هذه العلاقة العلمية، التي أصبح يصطلح عليها بـ (الصداقة الفلسفية)، واهتمّ بها الإعلام الفرنسي كثيراً، وعرضها المؤرّخ فرانسوا دوس في كتابه (الفيلسوف والرئيس). انظر:

- François Dosse, Le Philosophe et le Président, Stock, 2018.

هذا، ونشير إلى أن كتاب بول ريكور (الذاكرة، التاريخ، النسيان)، قد ترجم إلى اللغة العربية من قبل جورج زيناتي، وصدر عن دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009. (م).

** مترجم من الجزائر.

وهذه العلاقات بين الذاكرة والتاريخ تحديداً هي التي حلّلها بول ريكور في كتابه (الذاكرة، التاريخ، النسيان). يعمّق هذا الكتاب هذين المفهومين بعد أن رسم في (الزمان والسرد)[1] تحليلاً للخطاب والسرد التاريخي. ولكن الذاكرة في هذا الكتاب ليست في حالة تقابل مع التاريخ؛ لأن النسيان، وهو الوجه السلبي للذاكرة، يظهر في العنوان، ويكشف أنّ الأمر لا يتعلق بزوجين إنّما بثلاثية؛ ذلك أن التداخلات بين الخطاب التاريخي وخطاب الذاكرة تطرح مشكلات عديدة. تعدُّ الذاكرة أساس وقاعدة التاريخ، لكن حضورها الدائم يمكن أن يجعل من التحليل التاريخي أمراً صعباً، كما أن غيابها، في بعض الأحيان، يكون قاسياً، ومن ثم يسود النسيان بشكل يبدو غير عادل. وغالباً، إن عمل وخطاب الذاكرة يؤثران في، ويوجّهان؛ العمل التاريخي.

فما العلاقات التي تُنسج بين التاريخ والذاكرة وبين هذه العلاقات والماضي، والتي من خلالها يطفو النسيان بين السطور؟ للإجابة عن هذا السؤال اتّبع بول ريكور طريقة بحثية غير مسبوقة؛ حلّل الذاكرة قبل التاريخ، في حين لم يدرس النسيان إلا في نهاية الكتاب. ولم يدرس الذاكرة نفسها في علاقتها بالزمن (كما فعل ذلك أوغسطين (Augustin))، إنّما قاربها من زاوية الأيقونة (eikon) (كلمة يونانية تترجم غالباً بالصورة (image)) الأفلاطونية. وعلى هذا الأساس، إن (الذاكرة، التاريخ، النسيان) يبدأ بتلخيص فينومينولوجيا الذاكرة (القسم الأول) قبل أن يدرس إبستمولوجيا التاريخ (القسم الثاني)، وفي الأخير عالج «الوضع التاريخي» (القسم الثالث)، وفيه عرض تحليلاً خاصّاً للنسيان. وفي نهاية هذا العمل، نقرأ خاتمة حول (الصفح الصعب)[2]، وفيه نَظَر في قضية الخطأ والخطيئة وعلاقتهما بالماضي (لقد ترك بول ريكور هذه القضية سابقاً بشكل إرادي، وفي قراءتنا الحالية لن نثيرها إلا جزئياً)، ومن ثمّ استأنف إعادة القراءة للكتاب على ضوء هذا الأفق. إذاً، لقد عرض (الذاكرة، التاريخ، النسيان) بشكل منفصل، ثم بَيَّن التشابك الذي يُوحدها. وأدّت قراءته للأفكار الفلسفية الأخرى (من أرسطو إلى برغسون (Bergson) مروراً بأوغسطين، ومارين (Marin) أو دريدا (Derrida)...)، والمؤرّخين (سارتو (Certeau)، لو غوف (Le Goff)، نورا (Nora)...)، وعلماء الاجتماع (هلبواشز (Halbwachs)، موس (Mauss)...)، وكذلك الباحثين في علم الأعصاب، إلى تفكير أصيل يُعقِّد ويشبك مستويات التحليل الفلسفي. لم ينغلق أبداً بول ريكور في الإبستمولوجيا، أو الفينومينولوجيا، أو

1 - انظر الترجمة العربية: ريكور، بول، الزمان والسرد، الجزء الأول: الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، والجزء الثاني: التصوير في السرد التاريخي، ترجمة فلاح رحيم، والجزء الثالث: الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي. وراجع الأجزاء الثلاثة عن الفرنسية، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، 2006. (م).

2 - فضّلنا استعمال كلمة الصفح بدلاً من كلمة الغفران التي اعتمدها جورج زيناتي في ترجمته كتاب ريكور، وذلك بالنظر إلى إيحاءاتها الدينية الظاهرة. (م).

الأنطولوجيا، فكل واحد من هذه المجالات يغتني ويتضح بحضور الآخر. ومجمل هذا الترتيب، وحججه الخاصة، يَقْلِبُ شيئاً فشيئاً الأفكار السهلة والمكرّرة والمتفق عليها. ألم يكتب باسكال (Pascal) قائلاً: «لا تقولوا لي إنني لم أقل أيّ جديد، إن ترتيب المواد جديد، وعندما نلعب لعبة الطراحة (paume)[3]، فإن الكرة هي نفسها التي يلعب بها هذا أو ذاك، ولكن أحدهما يضعها في موضع أفضل من الآخر»؟

والحال أن هذا البناء المعماري المفهومي الدقيق لـ (الذاكرة، والتاريخ، والنسيان) لم يدرس بشكل تعاقبي، إنّما من خلال إشكالية بنائية تجتازه، وتعبره، وتبدو في شكل سؤال محوري للكتاب هو: ما تصوير/ تمثيل شيء ماضٍ؟ هل هذا التمثيل حقيقي ووفيٌّ ومخلص للماضي؟ إن لغز التمثيل، الذي ظهر مع الصورة عند أفلاطون، هو الذي يقود كلّ تأملات هذا المسار، ويجلي قضية الثقة. فمن طموح الذاكرة بالوفاء إلى المنظور الحقيقي للتاريخ، مروراً بالإقرار بالشهادة، يظهر مجال الثقة في الواقع، وفي أدلة المعرفة (الذاكرية والتاريخية) الذي نمتلكه. وعلى هذا النحو، إن لغز التمثيل المقدّم لشيء غائب يحمل، بشكل غير مفصول، مسألة الإقرار/ الشهادة التي سبق لبول ريكور أن عرضها في كتابه (الذات عينها كآخر)[4]. ومسألة ما تبقى من الصورة تطرح إحراجات/ استعصاءات خاصّة بالذاكرة، كما هو الحال بالنسبة إلى التاريخ، ولا تكفي الأجوبة المقدّمة من قبل الأولى للثاني.

تمثيل الماضي في الذاكرة: «الذكرى والصورة»

تطرح الذاكرة مسألة تمثيل الماضي، وكذلك فينومينولوجيا الذاكرة، بوصفها دراسةً مدققةً لوظيفتها الظاهرة، تسمح بتحديد وتعيين الاستعصاءات والحلول، وإن كانت جزئية وغير مؤكدة، وترسمها الذاكرة.

يتمركز لغز تمثيل الماضي في الذاكرة في السؤال عن موضوع الذاكرة نفسها: ما الذي نتذكره؟ إننا نتذكر صورة، سواء كانت وجهاً، أم منظراً، أم اسماً؛ بمعنى أحرفاً مكتوبة في جزء من أجزاء الدماغ. وفي الأخير نتذكر كتابات وتسجيلات محفوظة ظهرت بوساطة البحث في الذاكرة (الاستذكار) (anamnèse)[5]، أو من خلال مصادفة التذكر غير المنتظر. وسؤال (ما) الخاص بالتذكّر هو بالفعل

3 - لعبة شبيهة بلعبة كرة المضرب. (م).

4 - انظر: ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، 2005. (م).

5 - حول هذا اللفظ وغيره من الألفاظ والمصطلحات اليونانية والفينومينولوجية، انظر: ريكور، بول، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 32. (م).

الصورة عند أفلاطون. وعليه، لم يتم تحليل الذاكرة قبل كلّ شيء، وبشكل حصري، في علاقتها بالزمن، إنّما في ارتباطها الطبيعي بالصور التي تشكل مضمونها، وهذه هي التي تظهر وتطرح إشكالية الزمن؛ ذلك أنّ الصورة هي لغز، بما أنها تُعطَى وتقدَّم، في الوقت نفسه، على أنها صورة حاضرة للفكر وصورة لشيء غائب. يتمثّل لغز الذاكرة في الحضور الغائب للصورة.

تحمل هذه الصورة العلامة الزمنية في نفسها: «الذاكرة هي من الزمن»[6]، هذا ما كتبه أرسطو في (الطبيعيات الصغرى) (Parva naturalia)، مدللاً بذلك على أنّ التذكر-الصورة الخاص بالذاكرة مسكون كله بالسابق والآنف، وبشيء سبق له أن وُجد وطُبع في روحي. ووُجود هذا السابق هو الذي يميّز الذاكرة على الخيال. والذكرى هي تمثيل لشيء قد وقع، ولشيء «كان قد حدث»، وليس توهّماً أو إنتاجاً عفوياً للفكر. إذاً، إنه الماضي الحاضر في الذكرى–الصورة، التي تدوِّن وتنقش نفسها في الزمن؛ ذكرى حاضرة، لها دائماً شيء من الماضي. كتب برغسون في كتابه (المادة والذاكرة) (Matière et Mémoire)، الذي استشهد به بول ريكور، وحلّله مطوّلاً، أن الذكرى هي: «في الوقت نفسه حالة حاضرة، وشيء يفصل مع الحاضر»، ويسمح بالتعرّف إليه من أجل ذكرى ما. والذاكرة هي من الزمن؛ لأن الذكرى-الصورة تحيا في الزمن دائماً.

لغز تمثيل الماضي في الذاكرة نابع، إذاً، من واقعة أننا نتذكّر «من دون الأشياء» و«مع الزمن» (القسم I، الفصل 1). لهذا السبب، وكما كتب أرسطو، إنّ الصورة «هي نفسها، وهي كذلك تصوير لشيء آخر»؛ هنالك دائماً جزء من الغيرية في الصورة-الذكرى، وشيء يبتعد عن البصمة الأصلية المتروكة، التي تقدّم نفسها إليَّ بشكل مستقل. هذا الآخر في الصورة هو بالتحديد الفاصل بين الإحالة الأولى وشبيهها (ذلك أن الذكرى هي دائماً محاكاة لأصل معروف ومحفوظ)، وهذه هي المسافة التي تقيس إخفاق وفاء أو إخلاص الذاكرة.

هذا اللغز واستعصاءاته المرتبطة به لا يمنع حدوث «المعجزة الصغرى» المتمثلة في التعرّف والاعتراف. وكما كتب بول ريكور: «الاعتراف هو فعل تذكُّري بامتياز» (القسم I، الفصل 1) يأتي لكي يتوّج العمل البحثي للتذكّر، أو اللقاءات الطارئة مع الماضي (الاستذكار)؛ ذلك أنني عندما أتذكر، فإنني أعترف بهذه الأسبقية، وبهذا الحدث الذي حدث ووقع، والذي دوَّنته ذاكرتي. يتأكد التعرّف من خلال التعجب: «إنه هو! هو هذا!»، وفي هذه اللحظة، إن الشخص الذي يتذكر يستطيع أن يُقدِّر تطابق صورة الذاكرة مع التجربة الأولى والأصلية. ويعترف بما سبق أن رآه، وبما سبق أن

6 - بالعودة إلى كتاب ريكور، إن عبارة أرسطو المُستشهد بها، التي يقول عنها بول ريكور إنها «الجملة المفتاح التي تصاحب كل بحثي»، هذه الجملة هي: «الذاكرة هي من الماضي»، وليس من الزمن (temps) كما هو في نص إيمانويل ماكرون؟ انظر: ص 47. (م).

عايشه. إن التعرّف هو «انتعاش الصور» الذي تحدَّث عنه برغسون، وهو، في الوقت نفسه، علامة على تطابق الذكرى-الصورة مع الانفعال والتجربة الأولى.

وحينئذٍ ينكشف فعل الثقة الذي تقوم عليه الذاكرة؛ لا شيء يثبت لي مطلقاً أن هذا التعرف هو التجربة الأولى التي وقعت؛ ولكن، كما كتب بول ريكور: «ليس لدينا أفضل من الصورة-الذكرى في لحظة التعرف» (محاضرة مارك بلوخ، نص سيظهر في العدد القادم من مجلة: الحوليات: (Annales))[7]. من الممكن أننا نخطئ غالباً، ولكن هذه هي المخاطرة التي يتضمنها عمل الذاكرة بوساطة الذكرى التي هي ليست شيئاً آخر غير صورة تشبه التجربة الأولى، والانطباع الأوّلي. إن طريق التشابه الملازم للذكرى، وهذا الغموض الأصلي، هو الذي يترك المجال مفتوحاً لإمكانية التوهّم والخيال؛ إذ من الممكن أن نخطئ عندما نعتقد أننا تعرفنا. مع أننا: «لا نستمر في قياس استخفافنا وخيبتنا بالعلامات التي جاءتنا من التعرّف الراسخ؟» (القسم I، الفصل 1).

يطرح تمثيل الماضي في الذاكرة استعصاءات ملتفّة أو متحايلة في جزء منها: الإحالة إلى سابق ما وإلى شيء قد مضى وترك بصمته فينا، والتعرّف إلى الذكرى-الصورة كتأكيد وتطابق مع التجربة الأولى هي حلول هشّة تسمح بأن يرضي ويلبي طموح ورغبة الوفاء أو الإخلاص في الذاكرة.

الآثار: من بصمات الذاكرة إلى وثائق التاريخ

تمثيل الماضي غير ممكن إلا إذا وُجِدت في الذاكرة آثار، وهذه الآثار هي البصمات التي تركتها الانفعالات والعواطف والتجارب المُعاشة، والتي نُقشت في الروح. وهذه الآثار هي أصل حضور الغياب؛ إنها الأثر لما جرى وحدث ولم يعد قائماً.

إن أهمية الأثر بارزة منذ التأملات الأفلاطونية حول الذاكرة التي قدّمها في محاورة (ثياتيتوس) (Théétète). والاستعارة الخاصة بقطعة الشمع تُظهر انطباع الأثر في الذاكرة: «وكما نحفر، كتوقيع، سمتنا على خاتمنا، كذلك نحن، حين تقع قطعة الشمع هذه تحت إمرة أحاسيسنا وأفكارنا، نطبع عليها ما نريد أن نتذكره»[8].

7 - تؤكّد هذه الإحالة، وغيرها من الإحالات الواردة في النص، أن إيمانويل ماكرون كان في هذا الوقت بالفعل مساعداً ومتابعاً لأعمال بول ريكور. (م).

8 - Platon, Théétète, texte etabli et traduit par Michel Narcy, Paris, GF-Flammarion, 1995, 191d.

تأتي الذكرى، إذاً، صورة الذكرى، من هذا الأثر (السمة/ البصمة (typos) عند أفلاطون)، وانطلاقاً منها يصبح فعل التذكر نفسه ممكناً. والتعرّف، إذاً، هو تعرف مطابق بين التدوين والتقييد (الصورة المشكَّلة بوساطة عمل الذاكرة) والبصمة الأصلية التي تركها الانفعال الأول. ويظهر الخطأ في العلاقة بالأثر: أن تخطئ يعني أن تختار بصمة سيئة. وعلى هذا الأساس، مهما كان عمل الذاكرة وطبيعة الذكرى، إنهما يصدران، أو ينبثقان، من الأثر المتروك في الروح (في الدماغ كما يقول الباحثون في علوم الأعصاب).

والحال أن الأثر، الذي منه يتشكّل تمثيل الماضي، هو أثر متعدّد. لهذا السبب، إن الأثر يشكل إشكالية دائمة للذاكرة بالنسبة إلى التاريخ. وبالفعل، ثمة آثار، وهي آثار مُخية (دماغية) ونفسية ومادية في النهاية. وثلاثية الآثار هذه، التي وصفها بول ريكور، تسمح بدراسة إشكاليات الذاكرة والتاريخ.

لم يتناول بول ريكور الآثار المخيّة (أو الذاكرية mnésiques) إلا في نهاية القسم الثالث من الكتاب، وفي الفصل المتعلق بالنسيان. وهذه الآثار تُكثِّف إشكالية دلالة الصورة-الذكرى مع تلك المتعلقة بـ «مادية الأثر». وهذه الآثار هي، مثلها مثل جميع الآثار، آثار في الحاضر، وهي منذئذٍ علامة–أثر-علامة لقضية غائبة. ويتم تعيين وموضعة هذه الآثار في الدماغ بألفاظ الأسطح، والدارات، والأنساق التي تربط التنظيمات والوظائف. وتُرسم جغرافية دماغية (تصف الأسطح التي يحتلّها هذا الأثر، أو ذلك التنظيم...) وتُصنَّف وظيفياً (تعيين الوظائف ومختلف أشكال الذاكرة)، وبذلك يواصل بول ريكو حواراً بدأه مع جان بيير شانجو (Jean-Pierre Changeux)، واغتنى بقراءات أ. بيرتوز (A.Berthoz)، وب. بوزيه (P.Buser). ولا يمكننا، هنا، استعادة التحاليل الدقيقة المقدمة في هذا الموضوع، التي تُبيِّن الأهمية الخاصة لمادية ووضعية الأثر. ولا تأتي هذه الدراسة، إلا إذا تفحّصنا النسيان؛ ذلك لأن «الدماغ لا يسهم مباشرة في الفهم الذاتي (autocompréhension) إلا في حالة الخلل الوظيفي» (القسم III الفصل 3). وهذه الآثار الدماغية موجودة في الفكر، إلا أنها تنمحي وتضيع.

وأمّا الآثار النفسية، فمختلفة؛ إنها تلك الآثار التي سبق أن تحدثنا عنها سابقاً مع أفلاطون. إنها عبارة عن تسجيل لانفعالات أولية «استمرارية الانطباعات الأولية كنوع من السلبية حدثٌ أصابنا وأثَّر فينا، وعلامة الأثر لا تزال باقية في فكرنا» (القسم III الفصل3). إذاً، يُقال الأثر النفسي

انظر كذلك الترجمة العربية لكتاب (الذاكرة، التاريخ، النسيان)، ص 38. وكذلك: أفلاطون، محاورة ثياتيتوس، ترجمة عزت قرني، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت، 2001، ص 239، وفيه تعديل واضح في صياغة الفكرة «كشأن بصمات الأختام التي نطبعها على الشمع. وما يكون قد انطبع هكذا، فإننا نحفظه في الذاكرة، ونصبح عارفين له طالما بقيت صورته». (م).

بألفاظ البقايا والمدة. وتسمح هذه الآثار، التي تبقى في حالة الكمون في الدماغ، حيث لا يضيع ما سبق رؤيته، وشعر به، وتمّت معايشته. وهذه هي الآثار التي تسمح بحدوث «المعجزة الصغرى» للتعرّف. يرتبط التعرّف حصرياً بهذه الآثار النفسية، وهو ما سماه برغسون «بقاء الصور».

ولكنه أيضاً الأثر الذي يرسم لوحة الإشكاليات المشتركة للذاكرة والتاريخ؛ لأن الأثر يمكن أن يكون أثراً مادياً. والوثائق والشهادات والرسومات الصخرية، والأشياء اليومية الصغيرة... وكلّ أطلال الماضي، تمثل آثاراً يتعين على المؤرخ أن يعالجها معالجةً علميةً. وهذه الآثار المادية هي التي تسمح بمعرفة وتمثيل الماضي تاريخياً. وأخيراً، إنّ هذه الآثار هي التي تجعل من المستحيل قيام تعرف/ اعتراف في التاريخ؛ إنها ليست شيئاً آخر غير بصمة أفراد وممارسات ومؤسسات، ولا يمكن للمؤرّخ، أو للإنسان الحاضر، أن يعرفها إلا من خلالها، وحده الأثر يمكن معرفته بوصفه مؤشراً إلى ماضٍ لم يُعَشْ، ولحظات لم يُشعر بها. إذاً، هنالك استحالة التعرف في التاريخ: وهذا يثبت أن الحلول المقدمة من قبل الذاكرة لا يمكن تقديمها إلى التاريخ كيفما اتفق، أو بلا تبصّر.

الآثار هي المادة الأولية للذاكرة والتاريخ على حدٍّ سواء. وتشكّل شرط إمكانية تمثيل الماضي، وفي الوقت نفسه مبدأ الاستعصاءات التي تُعارض بعضها بعضاً.

تمثيل الماضي في التاريخ: التمثيل الفعلي (représentance)[9]

أدّت الآثار إلى انبثاق التاريخ جنباً إلى جنب مع الذاكرة. وسواء تعلق الأمر بالتاريخ أم بالذاكرة، إنّ لغز تمثيل الماضي يبقى مطروحاً. وإزاء الوفاء الذي تأمله الذاكرة، إن التاريخ يستجيب لطموح بلوغ الحقيقة. غير أن المعرفة التاريخية تبقى متميزة ومستقلة بالنسبة إلى ظاهرة التذكّر: تلك هي فرضية إبستمولوجيا متسقة للتاريخ بوصفه فرعاً أدبيّاً وعلميّاً.

إن القطيعة بين الذاكرة والتاريخ قد أُنجزت هنا بوساطة الكتابة، ثم إنّ بول ريكور يمهّد لإبستمولوجيته في التاريخ بأسطورة اختراع الكتابة بوصفه دواء (pharmakon)، كما ذُكِر في محاورة (فيدروس) (Phèdre). وكلمة الدواء ملتبسة؛ لأنها تشير إلى العلاج والسمّ في الوقت

9 - صاغ بول ريكور هذا المفهوم في كتابه (الزمان والسرد)، واستعاده وطورّه في الفصل الثالث من القسم الثاني الخاص بإبستمولوجيا التاريخ. وحدّد هذا المفهوم على النحو الآتي: «إن كلمة التصوير/ التمثيل (الفعلي) تختزن في ذاتها كل التوقعات، وكل الالتزامات، وكل الاستعصاءات المرتبطة بما نسميه القصد أو القصدية التاريخية؛ وتعني الانتظار/ التطلعات المرتبط(ة) بالمعرفة التاريخية للبناءات المكونة لإعادة بناء مجرى أحداث الماضي».

هذا ونشير إلى أن ريكور اشتقّ من كلمة (representation) كلمة فرنسية جديدة هي (representance)، ليميّز بين تصور/ تمثل الغائب والتمثل الفعلي لهذا الغائب الذي يأتي نيابةً عنه، والقيام مقامه بالفعل. انظر: ص 356. (م).

نفسه. وتعدُّ الكتابة علاجاً، لأنها تساعد الذاكرة، وتسمح لها بمواجهة النسيان، وذلك من خلال سلسلة من البصمات الخارجية التي بها يتمكّن الناس من التذكّر. وهي سمّ، وذلك بالنظر إلى أن فنّ الكتابة هذا «يحدث النسيان في نَفْسِ كل من تعلمها؛ لأنه بذلك سيكف عن استعمال ذاكرته»[10]، ولأن هذه الآثار مكتوبة وخارجية، وتحلّ محل الآثار الحميمية للذاكرة. إذاً، إن الكتابة تقطع التاريخ عن الذاكرة، وتطرح إشكاليات جديدة. وهذه الآثار الخارجية، التي يواجهها الكاتب، تتميز دائماً بالمسافة الأصلية، وبهذا الابتعاد والفارق الذي يجعل عملية التعرف مستحيلة. يبقى الأثر في التاريخ خارجياً دائماً؛ وليس العمل التاريخي إلا إعادة بناء للماضي انطلاقاً من الآثار المتاحة بفضل الكتابة. إذاً، تسكن الكتابة التاريخ، وذلك قياساً إلى أنها تعدُّ بمثابة الكلمة الأولى والنهائية. الآثار في التاريخ هي الكتابة -وهي رسم بشكل أساسي (يربط أفلاطون في محاورة فيدروس بين هذه و تلك)- في حين أن التاريخ يميل أكثر نحو كتابة وتمثيل الماضي. ويبلغ العمل التاريخي معناه الكامل باعتباره كتابةً تاريخيةً. ويقدم التاريخ، إجمالاً، تمثيلاً للماضي يختلف عن ذلك الذي تقدمه الذاكرة. ولا يتوجّه التاريخ المكتوب إلى أيّ أحد بعينه، وهو منشور ومعروض على الجميع، لكنّه يبقى (مستودعاً ميتاً)، في حين أن الذاكرة تتميّز بكونها حيّةً دائماً.

إلا أنه، من أجل تحديد خصوصية تمثيل الماضي في التاريخ، يجب فهم تلك الكلية التي سمّاها بول ريكور، بعد ميشيل دو سارتو، «عملية كتابة التاريخ». وتغطّي هذه العملية ثلاث مراحل، وثلاثة مستويات من العمل التاريخي متداخلة فيما بينها من غير نظام أو تعاقب؛ وهي: استعمال الأرشيف، والتفسير/ الفهم، والتصوير التاريخي.

يبدأ استعمال الأرشيف، أو المرحلة الوثائقية من تصريحات شهود العيان، واكتشاف الآثار المادية (أدوات منزلية، كتابات، رسومات...) إلى تكوين الأرشيف. ويقتضي عمل المؤرّخ تحويل هذا المعطى التكويني، الذي أصبح تأويلاً، والمتمثل في الحجة الوثائقية، انطلاقاً من الوثيقة والأثر المستعمل والمؤرشف، وبه يمكن بناء الماضي، وتمثيله من قبل المؤرّخ. ويُبيِّن هذا المستوى إلى أيّة درجة تكون الوثائق مبنيّة ومدروسة، وذلك من خلال إقامة ما سمّاه كارلو غينزبورغ (Carlo Ginzburg) النموذج المؤشري (paradigm indiciaire)،

10 - Platon, Phèdre, texte traduit par Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1989, 1997, 275a.

جاء في الترجمة العربية ما نصه: «ذلك لأن هذا الاختراع سينتهي بمن يستعملونه إلى ضعف التذكر؛ لأنهم سيتوقفون عن تمرين ذاكرتهم حين يعتمدون على الكتابة». انظر: أفلاطون، فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة-مصر، (د.ت)، ص 124. (م).

الذي يشكل قاعدة المعرفة التاريخية. ومنذ هذه اللحظة يتشكّل الرهان المتمثل في حقيقة التاريخ، حيث تعتمد المعرفة التاريخية على موثوقية الشهادات، وأصالة الآثار، وعلمية استعمال الأرشيف، ثمّ إن الحجَّة المُشكَّلة تنتمي إلى منطق احتمالي يرتبط بـ «بنية الشهادة وموثوقيتها» (القسم II، الفصل 1)، التي يجب أن تكون مأخوذة ضمن أحابيل الحجاج ونقد الشهادة والوثيقة.

انطلاقاً من هذه الوثائق المدوّنة، يبنى التفسير/ الفهم[11]. ولقد سبق لهذا الزوج أن حضر في صوغ الوثيقة ذاتها، التي اقتضت طرح السؤال «لماذا» على أشياء الماضي التي نمتلك عنها آثاراً. وللقيام بذلك، إن للمؤرخ وسائل متعددة، تبدأ من السببية الميكانيكية/ الآلية (المستعملة في التاريخ الاقتصادي)، إلى التفسير وفقاً للدوافع (بالنسبة إلى التاريخ السياسي على سبيل المثال). وفي هذا الصدد، إن من الموضوعات المميزة في التاريخ موضوع التمثيل نفسه. وتاريخ التمثلات، الذي سُمّي تاريخ العقليات/ الذهنيات، يعني دراسة المعتقدات والاتفاقات والمعايير التي تشكل رمزياً الروابط الاجتماعية وتكوين الهويات. والتحليل الذي قام به بول ريكور لهذا التاريخ يُستعمل من أجل توضيح عمل التفسير/الفهم الدقيق هنا، وفي الوقت نفسه يؤدي إلى لبس إضافي بين التمثيل بوصفه عملية متعلقة بعمل المؤرّخ، والتمثيل بوصفه موضوعاً للفهم هنا. ومن خلال التفسير/الفهم، إن التمثيل الموضوعي للماضي قد اتضح، ومن ثمّ إن الذاكرة نفسها تعدُّ تمثيلاً خاصّاً وعامّاً للماضي. وبذلك تكون مرحلة التفسير/الفهم قد أظهرت الآليات، أو الميكانيزمات، المرتبطة بأحداث الماضي، وبيَّنت مكانة هذه الأحداث، أو هذه الأشياء، الماضية بالنسبة إلى معاصريها.

ومع ذلك، إنّ عملية الكتابة التاريخيّة لا تجد اكتمالها إلا في إعادة البناء الأدبي للماضي، وفي «كتابة التاريخ»[12]، التي يشكّلها تمثيل الماضي. إنّ هذا البعد السردي والأدبي للتصوير التاريخي لا يُعدّ نهايةً للعمل التاريخي، وإنما يصاحب كل مرحلة من مراحل الكتابة التاريخية؛ ذلك لأن التصوير التاريخي هو المستوى الذي يسمح بتقدير الطبيعة النصية للتاريخ، والنظر في الكتابة من حيث مقروئيتها ومرئيتها في النص التاريخي الذي ينتظره القارئ. وفي هذه اللحظة بالذات تترابط وتتشابك استعصاءات التاريخ المختلفة، تلك الاستعصاءات التي ظهرت في المراحل الأخرى وتحوّلت الآن، بينما ستظهر استعصاءات أخرى من جديد. كما أنه في هذه اللحظة، أيضاً، تطرح مسألة

11 - تبنّى بول ريكور هذه الصيغة «التفسير/الفهم» من أجل رفض التعارض بين المفهومين (هذا التعارض الذي تبلور في فكر دلتاي، والذي حلّله المؤلّف كثيراً). وحده هذا العنوان المزدوج يسمح بتعيين الأسباب التاريخية بمختلف تعقيداتها.

12 - حتى نستعيد عنوان أحد أعمال ميشيل دو سارتو.

ميثاق الحقيقة في التاريخ، والتوجه نحو الحقيقة في تمثيل الماضي من خلال الكتابة، وأشكالها التاريخية السردية والخطابية المدرجة في الانتقال من الإحالة التاريخية إلى خطاب بدرجات ومستويات من القراءة تصبح بدورها درجات ومستويات في الكتابة، وتدخل كثافتها الخاصة في مرجعية الخطاب التاريخي. وهنا، يتابع بول ريكور تحليله للاستعارات والصور التي بدأها في كتابه (الزمان والسرد)، وذلك في إطار الإشكالية الخاصة بالكتابة التاريخية. ولقد كشف عن دقائق الخطاب، وكذلك عن «روعة الصورة» المرئية والمروية (إذا استعملنا عبارة لويس مارين (Louis Marin)، التي علَّق عليها مطولاً)، وبذلك يفكّ الانسجام والتلاحم السردي القائم في الكتابة والربط السببي (الذي ينتمي إلى التفسير/الفهم)، ومن ثمّ يعمل الفيلسوف على إبطال محاولات الخلل الوظيفي بين التوهّم، أو التخيل، والتاريخ[13]. وتشكل صور الخطاب والفكر هذه البنية الحميمية لـ «المخيال التاريخي» بحسب هيدن وايت (Hayden White)؛ لأن التمثيل التاريخي لا يجعل الأحداث والأشياء الماضية مقروءة فحسب، وذلك من خلال الانسجام، أو التلاحم، السردي الذي يكسوها، إنّما يعطيها وسيلة لكي تظهر على المسرح، ومن ثم إخراجها في شكل صور الماضي، حيث يجد التصوير اكتماله في المشروع التاريخي الذي يبلورها. بالإضافة إلى الاعتراف بإسهامات «نظرية الأسلوب»، والتحليلات الخاصة بالبنية العميقة للمخيال التي طوّرها هيدن وايت (التي تتقارب مع تحليلات بول فين (Paul Veyne)، وميشيل فوكو (Michel Foucault) المُشار إليها)، إنّ بول ريكور يؤكد أنّه «يجب إحداث تمفصل بين أنماط التصوير والتفسير/الفهم، ومن خلالها على اللحظة التوثيقية ومضمونها الحقيقي المفترض والمتمثل في الشهادة» (القسم II، الفصل 3). ويعدُّ هذا «العمل التركيبي للخطاب التاريخي»، والغائب عند هيدن وايت، هو وحده الذي يأخذ في الاعتبار تعقّد عملية الكتابة التاريخية.

ولكن التصوير التاريخي للماضي يتضمن كذلك في ذاته قصدية المعرفة التاريخية، وهذا ما يحدد التمثيل الفعلي (representance). وهذا هو الذي يكثف كل التطلعات المرتبطة بالمعرفة التاريخية، ولاسيّما الميثاق الخاص الذي يجمع بين المؤرّخ والقارئ، والذي من خلاله يَعِدُ الأول الثاني بالحقيقة التاريخية التي يكتبها. ففي التمثيل الفعلي تتحدّد الاستعصاءات المطروحة على مستوى الذاكرة؛ يمثل التاريخ الماضي ببنيات (مخيالية، وخطابية، وسردية) تعمل على «إقامة حلقة مع نفسها» (القسم II، الفصل3). وبذلك تبتعد عن الإحالة، وتُظهر صور الخطاب التاريخي كما لو أنها شاشات تتوسط الماضي الغائب وصورته الحاضرة. وهكذا تُضاف إلى استعصاءات الصورة

13 - في مناقشته الدقيقة لفكر فلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey)، حلَّل بول ريكور مفهوم (التلاحم/الانسجام السردي) الذي ميزه، من جهة، عن (الارتباط السببي أو الغائي)، ومن جهة أخرى عن (تماسك الحياة). يتجذر التلاحم السردي في الثانية؛ أي في الحياة، ويتمفصل مع الأولى؛ أي في الارتباط السببي أو الغائي. (القسم II، الفصل 3).

الأفلاطونية الشكوك الخاصة بكتابة التاريخ، وتقديمها في شكل صورة. وبذلك يُطرح السؤال: أليس ما يرويه المؤرّخ مجرد سراب، وأن الماضي الذي يمثله على أنه حقيقي هو شيء آخر؟ وهنا تُطرح من جديد مسألة الثقة؛ الثقة في الشهادات وفي الآثار. ولكن استحالة التعرّف تفتح المجال أمام الشك العلمي والنقدي، الذي يؤدي إلى الآثار، ويعيد النظر في التفسيرات، ويكشف عن غيرها. وهذا النقد الدؤوب، والمرتبط باستحالة التعرّف، هو الذي يشكل وصم وختم التصوير، الذي يطرح مشكلة الثقة والشهادة في قلب عملية الكتابة التاريخية (التي تجتازها بدءاً من الشهادة إلى غاية كتابة التاريخ)، وينفتح هذا النقد على نقاشات لا حدّ لها تعمل على الاقتراب من حقيقة التاريخ.

وهكذا، يكتسب لغز تمثيل الماضي درجته العالية من الأشكلة في التاريخ؛ حيث توجد هنا الاستعصاءات المرتبطة بالصورة والآثار في حالة تقاطع مع تحليل الذاكرة، كما تظهر مشكلات جديدة، كمشكلة عرض الماضي في الخطاب التاريخي الذي يخلط الأوراق من جديد بين التاريخ والوهم، أو التخيل. ولاسيّما أنه من باب الاستحالة في التاريخ التقدم بالحل المؤقت الذي يسمح به التعرف في الذاكرة؛ لأن التاريخ يبقى دائماً رهين تلك المسافة مع آثاره الخاصة، ومع مضمونه الخاص، مسافة تشبه الدواء الذي تحوّل إلى سُمّ...

إسناد تصورات الماضي: مسألة الذوات

أظهر تحليل الذاكرة والتاريخ «ذواتاً» مختلفةً؛ وذلك لأن التمحيص خلف سؤال «ما» يظهر سؤالاً آخر هو «مَن». وهذه الذوات تتشابك وتتقاطع، وتُضاف إلى إشكالية الماضي. ونظريات الإسناد (الخاصة بالذاكرة، والمسؤولية...)، التي رسمها بول ريكور بعمق، تطرح مسألة «مَن» باعتبارها مسألةً أساسيةً؛ لأن العلاقات مع الماضي تُنسَج من خلال الأدوار التي يقوم بها كلّ واحد.

وبالفعل، إنّ الذاكرة ليست دائماً ذاكرتـ(ي)؛ فثمة إسناد إلى الذاكرة يخص ثلاثة أنواع من الذاوت: الأنا، الأقربين، الآخرين. ويسمح هذا الإسناد المتعدد بتحديد إشكالية الذاكرة في استمرارها، وانتقالها من الذاكرة الفردية إلى الذاكرة الجماعية. وعلى هذا الأساس، يمكن تحديد المسافة القائمة بين هذا الشكل الأخير من الذاكرة وبين التاريخ نفسه. أمّا التاريخ، فليس له من ذات إلا الذات التي تكتبه، والمتمثلة في المؤرّخ. يقوم هذا المؤرّخ بدور علمي مثبت، وذلك وفقاً لما تسمح به مراحل الكتابة التاريخية من تفسير. وأمّا الذات القارئة للتاريخ، فتبقى ذاتاً غير معروفة؛ وهذا القارئ هو ما ينتظره التاريخ المكتوب عبر الأجيال، الذي يجعل من طابعه الغفل (anonyme) إمكانية

لطموح صادق؛ لأن هذا لا يجري داخل علاقات مخصوصة، أو محصورة، في ذات معيّنة، أو جماعة خاصّة بتلقيه.

ولكن إشكالية هذه الإسنادات الخاصة بتمثيل الماضي تختلط وتتداخل عندما يُظهر التحليل مقولات جديدة، كمقولة المواطن، أو مقولة القاضي.

تؤدي ممارسة الذاكرة، ولا سيّما الذاكرة الجماعية، إلى التساؤل عن ذاكرة المواطن، هذا الفرد الذي لا يوجد إلا عندما ينتمي إلى جماعة سياسية تتجاوزه، ولها ماضيها الخاص. ومعه تطرح صورة «واجب الذاكرة». وشرط الذاكرة هذا هو وصية مقدمة للمواطن؛ «في الأصل، وحيث لا يوجد سوى الحرص على النسب، وضمن مسار الأجيال الطويل، ستحكي أو تروي لابنك» (محاضرات مارك- بلوخ في طور النشر). ولا يكتسب هذا الأمر معناه إلا بالنسبة إلى الصعوبة التي تواجهها إقامة الذاكرة. وشرط المستقبل يضاد الطبيعة العميقة للذاكرة، التي لا يمكن لها إلا أن تكون تمريناً صعباً في الأغلب، وتذكراً واسترجاعاً يجري في الحاضر باتجاه الماضي. وتأتي هذه المفارقة النحوية من شرط العدالة، التي «تُحوِّل الذاكرة إلى مشروع» (القسم I، الفصل 2). ويرتبط، أخيراً، هذا الشرط الخاص بالعدالة بالأولوية الأخلاقية المعطاة للضحايا في إطار واجب الذاكرة الأساسي. ومع ذلك، من المناسب في ظلّ شرعية واجب الذاكرة المُعترف به هكذا، التساؤل عن وجود تجاوزات وانحرافات، وهو ما نجده في استعمال واجب الذاكرة كتعويذة أو تميمة. وبالاعتماد على أعمال هنري روسو (Henry Rousso) حول العلاقات بين الذاكرة والرضات، أو الصدمات التي تعرض لها الفرنسيون في سنوات (1940-1945)، بَيَّن بول ريكور أنّه «بقدر ما يظلّ الإعلان عن واجب الذاكرة أسير أعراض تسلّط الوسواس، يظلّ يتردّد بين الاستعمال الجيد، وبين إساءة الاستعمال» (القسم I، الفصل 2). وتشكل الاحتفالات الحادة، بدورها، انحرافاً عن واجب الذاكرة؛ لأنها أصبحت ذاكرة مفروضة، وبعيدة عن شرطها المتمثل في العدالة. وهكذا يمكن أن يكون واجب الذاكرة أنموذجاً للاستعمال الجيد، كما يمكن أن يكون أنموذجاً للتجاوز في ممارسة الذاكرة. وبسبب الطابع المفارق لشرط واجب الذاكرة، فضل بول ريكور صيغة «عمل الذاكرة»، حيث يمكن استبعاد خطر الدوران في الحلقة المفرغة من قبل الذاكرة، وانغلاق ذاكرة هذه الجماعة أو تلك «على مأساتها الفردية».

ولكن صورة المواطن لم يتمّ استبعادها، وذلك بحكم أنّ المواطن يبلور في نفسه إشكاليات الذاكرة والتاريخ باعتبارها تمثيلاً لماضٍ جماعيّ يشكّل هو جزءاً منه. كما أنه يسكن في قلب ميراث الماضي الممثل من قبل التاريخ، وعليه أن يحكم بين الذاكرة والتاريخ، حيث تتشارك عملية القراءة والتذكّر. إن المحاكمات الكبرى في التاريخ قد قادت المؤرّخين إلى أن يمثلوا أمام القضاء، وأن يبلوروا هذه العلاقة الخاصة. ولقد أصبح للقاضي والمؤرّخ مهمة تحليل الماضي. ولكن إذا كان الثاني يبني تصوراً أدبياً قائماً على بنى تكون

موضوع مناقشة بين هذا وذاك، فإن على الأول أن يفصل في الحاضر في وضعية حدثت في الماضي، حتى تتمكن الضحايا من أن تحيا حياتها، ومن المحتمل أن تصفح. وفي اختلاف تحليلهما تكمن حساسية متمثلة في تحديد مسؤولية المجرم، وذلك بحكم أن الخطاب القضائي يركز على المسؤولية الفردية، بينما يتميز الخطاب التاريخي بطابعه المتعدد؛ لأنه يأخذ في الاعتبار البنى والتنظيمات والسياق، كاشفاً عن عناصر جماعية في المسؤولية. للقاضي والمؤرخ وضعية وممارسة متقاربة؛ كلّ واحد منهما يعمل على آثار مادية تركها الماضي كدلائل على حدث (و«النموذج المؤشري» في التاريخ الذي حلّله س. غينزبورغ يأخذ هنا دلالته الكاملة)، وكل واحد منهما يقوده طموح إلى إعادة البناء، ولكن إعادة بناء الماضي (بالنسبة إلى المؤرخ) تكون بهدف تعيين الحقيقة.

إذاً، يلتقي القاضي والمؤرّخ في العلاقة بالماضي؛ لأن كل واحد منهما يبحث عن تفسير للمأساة، ومن الممكن الوصول إلى الصفح. ولكن، إذا كان القاضي يصدر حكماً فاصلاً (لا يتطلب إلا وقتاً محدوداً) فإن الخلاف بين المؤرخين لا ينتهي، ويُسمح في الخطاب التاريخي، وفي المجال القضائي والعام، بحدوث انشقاقات ونقاشات دائمة، ويُمكِّن من أرضية مفتوحة دوماً لعمل الذاكرة والتاريخ.

«الوضع التاريخي»: الوجود الذي نحن عليه من ذاكرة وتاريخ

تمثيل الماضي في الذاكرة كما هو في التاريخ غير ممكن؛ لأن كل واحد منا كائن تاريخي. والوضع التاريخي الذي دُرس في الجزء الثالث والأخير من الكتاب يظهر وكأنه فرضية وجودية، سواء بالنسبة إلى الخطاب التاريخي، أم بالنسبة إلى الظواهر التذكرية. إنّنا لا نمثل الماضي إلا لأننا نوجد في الزمن، ولأن أجدادنا وأسلافنا وجدوا في الزمن. إذاً، إن الوضع التاريخي هو سجننا، وفي الوقت نفسه يمثل شرط الإمكانية الأنطولوجية لكلّ تمثيل للماضي. وكما كتب بول ريكور: «نصنع التاريخ لأننا كائنات تاريخية» (القسم III، الفصل 1).

وعليه، إن الزمنية تأخذ كل أهميتها ضمن مسار الفلسفة الهايدغرية في (الكينونة والزمان). والفكرة المركزية لهذا الكتاب، الذي سبق أن درسه ريكور بعمق وتدقيق في الجزء الأول من كتابه (الزمان والسرد)، قد تبناها، وهي تقول: «إن الزمانية تشكل ميزة أساسية للوجود الذي هو نحن؛ بل هي الميزة قبل أيّ ميزة أخرى، تُشير إلى العلاقة بين هذا الوجود وبين الوجود بما هو وجود». تنتمي هذه الفرضية كليةً إلى مشروع مقاربة (التزم بها ريكور) حول الكائن باعتباره فعلاً وقوةً داخل أنطولوجيا فلسفية[14]. ولا تختزل العلاقة مع الزمن كما هو الحال في تحليل علاقة الذاكرة والتاريخ بالماضي. وإذا كان هذا التجريد

14 - أو كما قال: «إني أملك أسباباً عديدة للقول بهذه الفكرة، ولاسيما أنني أعتبر مفهوم الوجود، فعلًا وقوةً، هو على خير ما يكون من التوافق مع أنثروبولوجيا فلسفية للإنسان القادر». انظر: ص 511. (م).

بقلم: إيمانويل ماكرون/ ترجمة: الزواوي بغوره

يدور حول المستقبل، فإن المستقبل يلقى مكانةً أساسية في دراسة الزمانية، ولا سيّما في فكر هايدغر، حيث التركيز الرئيس على المستقبل، وذلك من خلال الكينونة نحو الموت والمنزلة المعطاة للاهتمام، أو الرعاية. تعدُّ الزمانية في تعيينها للحاضر والماضي والمستقبل بمثابة الشرط الوجودي لصناعة التاريخ وتفكير التاريخ، وتستند الأحداث المنصرمة والحاضرة والقادمة، وكذلك الخطابات حول هذه الأحداث، على ظرفنا التاريخي.

قاد بول ريكور تحليلاً نقدياً للزمانية عند مارتن هايدغر، وأعطاها مقابلاً نقدياً يوضّح بشكل خاص الكائن التاريخي الذي نحن عليه. وبالفعل، إنّ هايدغر يضع المستقبلية، ذات الأهمية القصوى في تحليله للزمانية، تحت علامة الكائن من أجل الموت، وبذلك يخضع زمن التاريخ والطبيعة للتناهي. وهذا الكائن من أجل الموت هو الذي يسمح بقيام حوار بين الفلسفة الهايدغرية والمؤرّخ؛ ذلك لأن المؤرخ يكتب دائماً عن الموتى، عن الغائبين في التاريخ. «الكتابة قبر»، لكنّ المؤرّخ يعطي الموت جسدية ومادية تُركت على جانب من قبل الفيلسوف. ويظهر المؤرّخ، في تمثيله للموتى وأفعالهم، مقولة أساسية، أو جوهرية، للكائن التاريخي، ألا وهي: الكائن -في- الدَّين (l'être –en- dette). يضمن هذا المفهوم العلاقة بين المستقبلية والماضوية، وذلك بما يقدمه من علاقة مادية أو رمزية بين الأجيال. ومن هذه الوجهة، إن الدَّيْن، مفهوماً من دون إيحاءات أخلاقية، يعدُّ شرط الإمكان الوجودي للتمثيل الفعلي، وبذلك يتقدم «لقد كان» على «المنصرم»، ويبقى الماضي قائماً في الحاضر، وفي التمثيل وما يتضمنه بوصفه ماضياً للمستقبل.

ومنذئذٍ، يمكن للذاكرة والتاريخ أن يواجه بعضهما بعضاً بوصفهما ممارستين وعلاقتين بماضي الكائن التاريخي. وكلّ واحد منهما يدَّعي «الهيمنة على المجال المغلق للاستعادة»؛ يحاول التاريخ أن يختزل الذاكرة في موضوع من بين الموضوعات الأخرى، ويجسّد تاريخ التمثلات هذا المسعى. أمّا الذاكرة، بما هي ذاكرة شعب وجماعة، فإنها تعمل على امتلاك بعض الموضوعات وتأويلها. ولهذا، يخلص بول ريكور إلى عدم البتّ في هذه «الخصومة الخاصة بالأولوية».

تدعي الذاكرة الوفاء والإخلاص، ولا ينفصل هذا المطلب والاعتراف، منذ الأصل، عن لغز التمثيل. ومع ذلك، من الممكن للذاكرة أن تتعرّف وتربط الذكرى-الصورة بالأثر والتجربة الأولى المعاشة، حيث تصبح العلاقة مع الماضي علاقة حميمية وداخلية وحيّة. لهذا، إن التلاقي مع هذا الماضي يمكن أن يكون سعيداً وممتلئاً بهذه «المعجزة الصغيرة للتعرّف»، وبهذه السعادة الفائقة لانتعاش ما سبق أن عايشناه وأحببناه؛ لذا، إن أفق الذاكرة هو أفق ذاكرة سعيدة. و«الوضوح أمام ذات النفس» للتعرّف هو المعيار والمقياس الذي يسمح بالفصل بين ما هو سابق ومتقدّم وما هو مخيالي، والذي على أساسه تقوم الثقة. والأكثر من هذا أن الذاكرة مفهومة بعد التحليل الأقصى للصفح الذي قاده بول ريكور، والذي يظهر كامل ثرائه وغناه. إن حركة

الصفح التي تربطني وتفصلني عن الماضي الذي يجري في الذاكرة من خلال التذكر-الصورة، حيث أُقدِّر عن بعد سلسلة الأشياء الماضية، وأجعلها أشيائي. إن عملية الوصل والفصل تؤدي إلى ذاكرة سعيدة، وذاكرة هادئة، حيث تمتلك ذكرياتها الخاصة بعد أن وضعتها على مسافة؛ إنها الذاكرة المتصالحة، التي تجد في الصفح أفقها.

أمّا التاريخ بدوره، فإنه يرد على مطلب الوفاء الخاص بالذاكرة بـ «مشروع الحقيقة»، لكن التعرف في التاريخ مستحيل؛ لأن المؤرخ يقيم علاقة خارجية مع الآثار، ولأن هذه الآثار تشكل مواده؛ وبمعنى ما، إنها ليست إلا مواد مكتوبة سلفاً، ولا سيّما أن التاريخ، بما هو مؤسسة كتابة، يُقوِّي هذه المسافة مع موضوع إحالته. وعليه، إنّ الشك لا يمكن تجاوزه، وتعدّ المناقشات والخصومات اللامتناهية تعبيراً عن ذلك. إن هذا المسار يمكن أن يكون «تاريخاً شقيّاً»، ونوعاً من «الغرابة المقلقة في التاريخ».

إن العلاقات بين التاريخ والذاكرة تُنسج انطلاقاً من قطيعة الكتابة هذه واختلافاتها. تغذي الذاكرة التاريخ دائماً؛ ذاكرة الشاهد الذي يقول «لقد كنت»، وهو ما يسمح للمؤرّخ بأن يشكل وثيقة. لذلك، تبقى الذاكرة هي الحارس على الجدلية التكوينية للماضي ما بين «لم يعد» و«بعد أن كان»، ولاسيّما أنها تؤسس لعلاقة أصيلة وكلية بالماضي.

أمّا التاريخ، فإنه يضع مسافة مع الذاكرة في عملية إنفاذه، وذلك ابتداءً من المرحلة التوثيقية، حيث تصبح الشهادة الشفوية للذاكرة وثيقة مكتوبة، ووثيقة غارقة بين الوثائق الأخرى، التي يكون أغلبها ليس ذكريات مروية؛ بل أشياء وأطلالاً وآثاراً مادية. إن حقل التاريخ واسع مقارنةً بحقل الذاكرة، «ويبحث في الزمن بطريقة مغايرة»؛ وهندسات المعنى ووسائل التفسير غنية جداً مقارنةً بما تملكه الذاكرة. إذاً، تضع الكتابة في التاريخ مسافة مع التجربة الحيّة للذكرى والحضور الغائب للماضي. ويبقى التاريخ تحديداً على مسافة مع الماضي، كما أنه غير مشخص (بما أنه يتوجه نحو قارئ غير محدّد)، ولكن للتاريخ إمكانية أن يكون عادلاً، ومن ثمّ يمكن للإنصاف في التاريخ أن يلطف بالفعل من الذكريات الخاصّة، وذلك بإعطائه الأحداث مكانها المناسب، وذلك من خلال عملية توضيح العلاقات العاطفية والحيّة لماضي بعض الذكريات، واستخراج الأحداث من النسيان. وبذلك يمكن للتاريخ أن يثري الذاكرة، وأن يصحّحها، من خلال إقامة علاقة منصفة مع الماضي.

إذاً، إن التاريخ والذاكرة يكونان في علاقة فصل ووصل. وتتشكل العلاقة مع ماضي الكائن

التاريخي من خلال هذه الامتزاجات والإحراجات التي تظهر وتنبثق من التحليل المنفصل، ثم المتقاطع والمتشابك مع هذا وذاك.

النسيان: الغرفة السوداء

لا يمكن التفكير في الذاكرة، و لا في التاريخ، من دون فهم للنسيان. والنسيان علامة على هشاشة الوضع الإنساني، وتحدٍّ يواجه طموح الذاكرة إلى الوفاء والحقيقة في التاريخ.

يمثل النسيان، أوّلاً وقبل كل شيء، الوجه السلبي للذاكرة والتاريخ؛ لأنه عبارة عن ضياع للآثار التي تركها الماضي. وهذا النسيان يُعدُّ نسياناً عميقاً، وفقداناً للذاكرة، التي تعني امّحاء الآثار على مستوى الدماغ. ويتناسب هذا النسيان مع ضياع الوثائق في التاريخ، أو احتراق مكتبة، أو تدمير مَعْلم أو نُصب... وهو صورة للذي لا رجعة فيه؛ فالآثار الممحوة تعني لا وجود للذاكرة ولتاريخ ممكن. إن الفراغ الذي يفتحه النسيان يبقى فراغاً مفتوحاً.

ولكن، ثمة شكل آخر من النسيان يعدُّ شرط إمكانية الذاكرة نفسها، ألا وهو النسيان الاحتياطي. ويتمثل هذا النسيان في حالة الكمون الذي يبقي الذكريات محفوظة، أو تظهرها المصادفة. ويسمح النسيان الاحتياطي بعمل الذاكرة الذي به لا نتمكن من تذكّر كل شيء في كل وقت. ويشكّل هذا الوجود «اللاشعوري» للذاكرة، وللآثار النفسية، نسياناً انعكاسيّاً، وتفعيلاً لحفظ الذكرى في الذاكرة. لم يضع الأثر، إنّما هو غير متاح فحسب. كتب بول ريكور يقول: «ضد النسيان المدمر هنالك النسيان الاحتياطي». وبناءً على هذا الأساس، تمّ توضيح جزء من اللغز الذي كان موضوع المناقشة منذ البداية. فإذا قلنا عن الماضي إنه لم يعد قائماً، إنّما كان، فلأنه أصبح غائباً، ولأنه لم يعد تحت تصرفنا، أو في متناولنا، حتى إن دلَّت أسبقيته على حفظه. إن مفارقة حضور الماضي في الذكرى تنبثق هكذا من هذا النسيان الذي «يفضل (ما كان) على (ما لم يعد)» (القسم III، الفصل 3). النسيان الاحتياطي هو الذي يجعل الذاكرة ممكنة، وكذلك الحال بالنسبة إلى الاعتراف أو التعرّف.

ذاك هو المسار الذي خاضه بول ريكور في (الذاكرة، التاريخ، النسيان) حول العلاقات بالزمن والماضي والكائن التاريخي الذي هو نحن. وإذا كانت العلاقات بين الذاكرة والتاريخ لا تزال معقّدة، فإن الروابط الحميمة بين هذه وذاك قد تمّ استكشافها؛ الإنسان قادر على التذكر، وعلى أن يصوّر لنفسه ولغيره الماضي المنظور إليه، في الوقت نفسه، على أنه ذاكرة، وتاريخ، ونسيان. ولم تُعطَ الأولوية إلى أيّ واحد من هذه الألفاظ الثلاثة المتميزة (وحده القارئ، و«منه المواطن»، يمكن له أن يفصل في الأمر) ذلك لأن وجودنا في الزمن هو هذا كلّه في الوقت نفسه.

ويظهر من خلال الفينومينولوجيا، والإبستمولوجيا، والتأويلية، والأنطولوجيا، فلسفة في الحياة دقيقة، لكنّها أساسية، فلسفة الكائن أو الموجود في الزمن الذي يمضي ويبحث عن تمثيل للماضي. وبذلك، ينهي الفيلسوف كتابه بالقول: «تحت مسمّى التاريخ هنالك الذاكرة والنسيان. وتحت مسمّى الذاكرة والنسيان هنالك الحياة. غير أن لكتابة الحياة قصة أخرى (تاريخاً آخر). اللا إنجاز».

يتمثل تفكير بول ريكور في هذا المنشور الذي وضع فيه علاقتنا بالزمن، والذي يهشم ويفكّك نور الماضي إلى حزم متميّزة هي الذاكرة، والتاريخ، والنسيان، مع وصف هوامشها وظواهرها الحميمة، ولكن النور الأبيض للماضي يظهر دائماً من جديد؛ هذا النور الذي نحيا فيه، ونفكر فيه، ولكنه ما عاد يبهرنا إلا قليلاً.

حول «ملاءمة العقيدة للعقل»: لايبنتز ضد بايل

بقلم: بول راتو
ترجمة: الطاهر بن قيزة*

تقديم

نقدم للقارئ العربي هذا النص لبول راتو (Paul Rateau)، وهو أستاذ الفلسفة الحديثة في السوربون، ورئيس جمعية الدراسات اللايبنتزية باللغة الفرنسية (https://leibnizsellf.org)، وهو متخصص في فلسفة غوتفريد ويلام لايبنتز.

الملاحظ أنّ النصوص المشار إليها في هذا المقال، مثل المعجم التاريخي والنقدي لبيير بايل (Pierre Bayle)، والمقالة في ملاءمة العقيدة للعقل للايبنتز (Leibniz)، غير منقولة إلى العربية. وقد قمنا بترجمة نص المقالة منذ مدة، غير أننا نرى أن مثل هذه النصوص تبقى غير ذات فائدة إن قدمت دون شرح وتعليق، ونعد القارئ العربي بأننا سنقوم بنشر هذا العمل في أقرب الآجال.

حظي لايبنتز ببعض الاهتمام في الأوساط الأكاديمية العربية، ونُشرت بعض أعماله؛ نذكر منها:

- جورج طعمة، فلسفة لايبنتز مع ترجمة للمونادولوجيا ونصوص أخرى، مكتبة الأطلس، دمشق، الطبعة الأولى سنة 1955، الطبعة الثانية سنة 1965.
- المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة وبذيله المبادئ العقليّة للطبيعة والنعمة، ترجمة ألبير نصري نادر، اللجنة الوطنية لترجمة الروائع الإنسانيّة، بيروت، 1956.
- المونادولوجيا والمبادئ العقليّة للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمه وقدمه وعلق عليه عبد الغفار مكاوي، تقديم فؤاد زكريا، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974.
- علي عبد المعطي محمد، لايبنتز، فيلسوف المونادة، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1980.

* مترجم من تونس.

- محاولات جديدة في ملكة الفهم البشري، ترجمة وتقديم وتعليق أحمد فؤاد كامل، كلية الآداب، دار الثقافة للطباعة والنشر، فاس–المغرب، 1983
- مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتعليق الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية للترجمة، 2006.

أما أعمال بيير بايل، فقد بقيت مجهولة تماماً، ولم ينقل منها، بحسب علمنا، أيّ نص إلى العربية! وقد ناقش الحبيب عز الدين، تحت إشراف جلال الدين سعيد، المتخصص في فلسفة سبينوزا في الجامعة التونسية، أطروحة حول فلسفة بايل بعنوان: «الرّيبيّة والتّسامح عند بيير بايل».

من فضائل نص بول راتو، الذي نقدم ترجمته هاهنا، إبراز أهم معالم موقف بايل الإيماني ومعالم فلسفة لايبنتز العقلانية في دفاعها عن اتفاق العقل مع العقيدة. يظهر ذلك بصورة جلية في المقالة التمهيدية حول اتفاق العقيدة مع العقل، التي كانت مقدمة لمؤلف لايبنتز الشهير (Théodicée)، الذي ترجمناه في تعريبنا لمقالة في الميتافيزيقا بـمقالات في عدل الله، والذي نترجمه في هذا النص لبول راتو بـالتيوديسيا؛ أي بنقل حرفي للكلمة اللاتينية التي استعملها لايبنتز، وهي أقرب إلى روح النص اللايبنتزي، الذي ليس له مقابل في الثقافة العربية.

حول «ملاءمة العقيدة للعقل»: لايبنتز ضد بايل[1]

لقد كان للمعجم التاريخي والنقدي لبايل (Bayle)، الذي نشر لأوّل مرة، كما هو معلوم، سنة (1696-1697)، ثم أعيد نشره في (1702)، صدى في عالم الآداب. ويروي لايبنتز (Leibniz) أن هذا الكتاب قد قُرئ ونوقش في بلاط ملكة بروسيا صوفيا شارلوت (Sophie-Charlotte)، وأن هذه الحوارات وهذه النقاشات كانت مصدر كتابته التيوديسيا[2]. وقد نشأت بين بايل ورجال الدين البروتستانتيين: إسحاق جاكولو (Isaac Jaquelot) وجون لوكلار (Jean Le Clerc)، جدال طويل مرير؛ فقد كان هؤلاء يعيبون على بايل دفاعه عن تناقض عسير التجاوز بين العقيدة والعقل، وعن عبثية مبادئ الدين المسيحي حين نقارنها بمبادئ الفلسفة، وهم يدينون دفاعه عن إيمانية جذرية تبدو لهم مُريبة.

1- Paul Rateau «Sur la conformité de la foi avec la raison: Leibniz contre Bayle», Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2011/4 (Tome 136), p. 467-485.

2 - يذكر لايبنتز ذلك في رسالة إلى توماس بورنات (Th. Burnett) بتاريخ 30 تشرين الأول/ أكتوبر 1710، نشرت في الأعمال الفلسفية الكاملة للايبنتز التي أصدرها جيرهالت في (Die philosophischen Schriften (GP), Gerhardt, t. III, p. 321).

وقد تابع لايبنتز الجدال وأجوبة الطرفين وردودهم؛ لكنه، رغم إلحاح بعضهم، رفض المشاركة في تلك المناظرة بطريقة علنيّة، لأنه رأى من غير المناسب اتخاذ موقف في صالح ملاءمة العقيدة للعقل، وهي ملاءمة كان يمكن، [بحسب رأيه]، أن تدفع ببايل «إن كان ذلك ممكناً، إلى إظهار الصعوبات التي ارتآها في أرقى مظاهرها»[3]. وكان يمكن أن يؤدي ذلك إلى إثارة فكره ووَلَعِه بالتناقض؛ هل كان ذلك ناتجاً من حذر [لايبنتز]؟ وهل كان ذلك هوساً بعدم استفزاز خصم قادر، من جهة أخرى، على خدمة قضية الدين؟ ليست هذه الدواعي وحدها كافية [لتفسير موقف فيلسوف هانوفر].

يمكن تقديم تفسير آخر[4]؛ ففي الوقت الذي كان فيه لايبنتز قادراً على الرد على بايل (كما تشهد على ذلك المخطوطات وبعض نصوص المراسلات)[5]، اختار عدم التدخل مباشرة في الجدال، لأنه كان يرى أن ثمة رابطة بين المسألة التي نوقشت ومشروع التيوديسيا الذي كان يشتغل عليه. يعلم لايبنتز أن وجود الشر مع وجود إله خيّر وعادل يمثل إحدى الصعوبات التي تجسم على أحسن وجه، بحسب كاتب المعجم، الصراع بين العقيدة والعقل، وتبعاً لذلك، إخفاق العقلانية اللاهوتية. فعلاً، للنقد البايلي تأثير أوسع. إنه لا يهدف إلى إظهار عدم اتفاق النورين (الطبيعي والصادر عن الوحي)، ولاسيما حين يتعلق الأمر بمسألة الشر، لكنه يهدف إلى الحط من قيمة أية محاولة لتبرير وجود الله تبريراً عقلانياً. فعلاً، ما قيمة خطاب عن الله وعن طبيعته وفعله، ومبادئه ونتائجه مستمدة كلياً من العقل، وتبدو مناقضة للوحي؟ سيضطر مَن يريد الدفاع عن «قضية الله» إلى حل هذا النزاع الظاهري، باعتباره مقدمة ضرورية لا محيد عنها[6]. لذلك، يبدأ لايبنتز مؤلفه [التيوديسيا] بمقال حول اتفاق العقيدة مع العقل. إن هذا الخطاب إنما هو مسلك الدخول الضروري والمقدمة الأساسية للتيوديسيا، التي لا يمكن أن تنجح، أو حتى أن تكون ممكنة، إلا إذا تم الإقرار بأن سلطة العقل مؤكدة في المجال اللاهوتي، وأنه لا يمكن لحقائقه أن تناقض البتة حقائق العقيدة.

---

3 - لايبنتز، رسالة إلى باسناج ، 19 شباط/ فبراير 1706. À Basnage (19 février 1706), GP III, p. 144.

4 - انظر كتابنا: بول راتو: مسألة الشر عند لايبنتز، أسس التيوديسيا وبناؤها، أونوري شومبيون، باريس، 2008، ص 416-402.
Voir notre livre La question du mal chez Leibniz, Fondements et élaboration de la Théodicée, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 402-416.

5 - ملاحظات حول بايل، رسالة إلى جاكولو، 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1706، نشرها غاستون غرويا. Les notes sur Bayle, la lettre à Jaquelot du 6 octobre 1706 publiées par Grua in Textes inédits, PUF, 1948, 1998, p. 62-68
انظر أيضاً الرسالة المزامنة إلى بازاين (Basnage) (ذكرت سابقاً)، التي تقدم الحجج الأساسية التي نجدها في مقالة تمهيدية حول ملاءمة العقيدة مع العقل. Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison (DC). (يذكر لاحقاً: مقالة تمهيدية...)

6 - يقول لايبنتز في مقالة تمهيدية...: "أبدأ بالمسألة الأوليّة المتعلقة بتطابق العقيدة مع العقل وباستعمال الفلسفة في اللاهوت، لأن لها شديد الأثر في المادة الأساسيّة التي سنتناولها، ولأن السيد بايل قد طرح هذه المسألة في كل كتاباته". DC, § 1, GF-Flammarion, p. 50 Voir انظر أيضاً التيوديسيا الفقرة 1.

رهان مجابهة لايبنتز لبايل يتجاوز إذاً مسألة الشر، وإطار الجدال مع جاكولو (Jaquelot) ولوكلار (Le Clerc)؛ فعدم الاتفاق بين الفيلسوفين في مسألة علاقة العقيدة بالعقل لا يعبّر فقط عن تباعد جزئي؛ بل يكشف تعارضاً أساساً. فبايل يمثّل موقفاً فلسفياً ولاهوتياً مناقضاً مناقضة تامة لموقف لايبنتز: إنه موقف شكّي يخدم إيمانية[7] تخرّب اللاهوت العقلاني بإعلانها عجز العقل الجذري عن أن يقرر، بصورة نهائية، حقيقة ما، وانفصاله نهائياً عن العقيدة. فالتناقض (الظاهري) بين العقل ومبادئ الدين وأسراره يُضاف إلى تناقض (داخلي) للعقل مع نفسه، باعتبار أنّه «مبدأ خراب وليس مبدأ بناء». فالعقل [بحسب بايل]، ليس قادراً على غير «بثّ الشكوك والمراوغة يميناً ويساراً لتأبيد جدالٍ» من شأنه «تعريف الإنسان بغياهب ظلماته وعجزه وضرورة التجائه إلى مصدر إلهام آخر»[8].

[يضيف بايل]: «لا بد للفلسفة من أن تخضع لسلطة الله، وأن تخفض جناح الذل للنص المقدس»[9]. يقضي إعلان الخضوع للكلام المنزل على كلّ مقاومة، وعلى كل تقريظ، وهو لا يخدم «قضية الله»، وذلك بتكريس بون بين العقيدة والعقل يدعم الالتباس (في العبارات والمفاهيم)، كما يمنع كلّ شكل من أشكال المحاكمة أمام محكمة العقل. وعلى النقيض من ذلك، إن التيوديسيا تستجيب إلى مطلب العقلانية؛ إذ تنبني على إثبات وحدة دلالة الحقيقة والأفكار والمبادئ في الله وفي الإنسان. إنها ليست سوى نتاج عقل متصالح مع العقيدة ومع نفسه، مجسمة بذلك المقولة التي يدافع عنها لايبنتز ويعدّها أساسية: «إنّنا نتخلى عن استعمال العقل حين يتخلّى الله عن حكمته أو الإنسان عن عقلانيته»[10].

فمع بايل ولايبنتز [نجد أنفسنا] حيال تصورين متعارضين عن العقل وعن علاقته بالسر الديني(1)، في منحى تقابلي، فهما تأويلان لطبيعة المعرفة اللاهوتية ولمعنى التمييز التقليدي بين ما فوق للعقل/ وما هو ضد العقل (praeter/contra rationem)؛ إنّهما تأويلان مختلفان يتواجهان(2)، وهما أخيراً طريقتان مختلفتان لتناول مسألة الشر، وفهم ما يمكن أن يعنيه انتصار العقيدة في المجال المسيحي(3)[11].

7 - أن تكون هذه الإيمانية حقيقية أو مفترضة لا يغيّر شيئاً هنا، ما دام يظهر الحدود التي يجد المسيحي نفسه مقيداً بها حين يستخرج نتائج العقيدة التي يتبناها.

8 - بايل، بيير، المعجم التاريخي والنقدي، مقال "المانويين" الملاحظة D Dictionnaire historique et critique (DHC), article «Manichéens», remarque D. (يذكر لاحقاً المعجم).

9 - بايل، بيير، مواصلة لأفكار مختلفة مرسلة إلى دكتور من السوربون أو في المذنب، Continuation des Pensées diverses sur la comète (CPD), § LVI, Œuvres diverses (OD), La Haye, 1727-1731, III, p. 265b.

10- لايبنتز، الأعمال الكاملة، المجلد السادس، ص2213، Sämtliche Schriften und Briefe (A), Akademie Verlag, VI, 4-C, p. 2213

11- ملاحظة المترجم: الأرقام (1) (2) (3) تشير إلى فقرات المقال الثلاث الواردة لاحقاً.

1. تصور العقل ومسألة وحدة الحقائق

ثمّة اختلاف بين بايل ولايبنتز حول التصوّر الذي يكوّنه كلّ واحد منهما عن العقل وعن دوره. إن هذا الاختلاف حاسم؛ لأنه يفسر، في مجمله، مواقفهما المتباينة حول علاقة الفلسفة بالوحي. فللعقل عند بايل معنيان[12]. إنّه، في الآن نفسه، ما يمنحنا مبادئ المنطق والميتافيزيقا والأخلاق الكونية والضرورية (على الرغم من أنّ هذه المبادئ في معجم بايل تعود إلى الضمير)[13]. والعقل عنده هو تلك الملكة التي نستنتج بوساطتها معرفة من أخرى، ونستخرج نتائج بعض القواعد أو تبعات ونتائج افتراض يمكن أن يكون مؤسساً على قواعد أخرى غير القواعد «العقلانية» ([مثلاً] رأي مسبق أو جاذبية معتقد أو حسّ داخلي). وإن لم يكن ثمّة سبب للشك في مبادئ العقل بحسب المعنى الأول، فإنّ استنتاجات العقل، بحسب المعنى الثاني، يمكن أن تكون خاطئة أو أن تؤدي إلى إحراجات (Aporie). يجدر بنا، إذاً، أن نميّز بين العقل ومصادراته، باعتبارها مستقلة عن الأهواء وعن عملية التعقل؛ أي عن استعمال العقل حين يكون في خدمة الميولات، ويخضع للدوافع العاطفية[14]. ومهمّة الفيلسوف هي الكشف عن النتائج العبثية التي يؤدي إليها هذا العقل المؤسس على دوافع لا عقلية، والكشف عن تناقضاته مع قواعد العقل «المحض»، إن صحّ التعبير.

ليس العقل، إذاً، ذاك المرشد الذي يؤدّي دائماً إلى الحق. علاوةً على ذلك، ليس العقل مقوّم الحقيقة الوحيد، ما دام الضمير (الذي يعني، في الآن نفسه، القلب والإرادة) والغريزة[15]، بالنسبة إلى بايل، يمثّلان أيضاً مصدرين شرعيين لليقين. يتعيّن كذلك أن نعترف بأنّ المعارف التي نحصلها عن طريق العقل في مجال التفكير ليست في نفس متانة المبادئ العملية وصلابتها، التي نستلهمها من الضمير في مجال الأخلاق والعقائد التي تقرّها إرادتنا في مجال الدين. لا يمر قبول بنود العقيدة عن طريق ملكة الفهم وفحص الحجج المساندة والحجج المعارضة؛ بل يعتمد على «حجج الشعور»[16]

12- انظر: بايل، بيير، رسائل نقدية جديدة، Nouvelles lettres critiques (NLC), XVII, § 6, OD II, p. 282b, à propos de l'établissement des sociétés.

13- "[...] لا تعدو الأخلاق الطبيعية أن تكون سوى نور يشعّ في النفس، وبفعل قوته لا يوجد أيّ إنسان عاجز عن التعرّف إلى مبادئ الأخلاق العامة [...] إن هذا النور الطبيعي، الذي نتعرّف بوساطته إلى مبادئ الأخلاق يدعى الضمير [...]". بايل، نسق الفلسفة الموجز، ص 260. الضمير هو نظام الغريزة. (Système abrégé de philosophie, Morale, OD IV, p. 260a)

14-"[...] بوسعنا فعلًا تحديد المبدأ الذي يعدلنا ويسيطر علينا كما يأتي: ركام من الأفكار المسبقة والأهواء يعرف كيف يستنتج". بايل، رسائل نقدية جديدة (NLC XXII, § 8, OD II, p. 328b).

15- يذكر جون لوك **سولار** أنّ مصطلح الغريزة، حين يستعمله بايل، لا ينبغي أن يُفهم بالمعنى المعاصر؛ أي الدافع، لكنّه يشير إلى "معتقدات طبيعية تلقائية". ذكره في العقل الفاتك، دراسة حول الفكر النقدي عند بايل، جمعتها إيزابال دلبلا وفيليب دي روبار Jean-Luc Solère in La raison corrosive, Études sur la pensée critique de Pierre Bayle, réunies par Isabelle Delpla et Philippe de Robert, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 105, note 67.

16- ذكر سابقاً، المعجم، «سبينوزا». DHC, «Spinoza», rem. M

وعلى طاعة الله والثقة في تنزيله. واليقين الذي يحصل للمؤمن أقوى من ذاك اليقين الذي تمنحه الهندسة، على الرغم من أنّها تمنح يقيناً من نوع آخر. فلا يرى المؤمنون أنّ نقيض ما يؤمنون به مستحيل، مثلما هو الشأن فيما يتعلق بالموضوعات التي برهن عليها رياضياً. إنّ ذلك لا يعني أن عقيدتهم مهزوزة.

[يقول بايل]: «ينبغي، إذاً، ألا ننقد لاهوتياً يؤكد أنّنا مقتنعون تماماً بحقيقة المذاهب التي يعلن عنها قساوستنا، على الرغم من أن العلل التي يعتمدون عليها لا تُخوِّل معرفة استحالة وجود الأشياء على وجه آخر»[17].

لا يصدر الوثوق عن وضوح الفكرة وتميّزها مثلما هو الأمر في الفلسفة، ولكن من إحساس داخلي. غير أنّ «هذه الجاذبية أحياناً ما تكون قوية إلى درجة تجعلنا نختار رأياً في الوقت الذي تكون أسباب شكّنا فيه، حينما نعتبره بصفة عامة، تبدو أكثر احتمالاً من أسباب الاعتقاد»[18].

الحق ليس دائماً واضحاً ومتميزاً. وما كان أكثر وثوقاً ليس بالضرورة عقلانياً. تتمثل المفارقة البايليّة في معارضة أولوية العقل في نظام المعرفة والفعل، والمطالبة بوظيفته النسقية اللامحدودة في فحص المذاهب والمعتقدات والممارسات. فليس العقل ملكة معرفة الحقيقة بامتياز بقدر ما هو ملكة نقد[19] تهدم أكثر ممّا تبني، مثلما كانت بنيلوب (Pénélope) تفكّك في الليل ما تحيكه في النهار[20]. إنّ العقل هو أداة الشكّ والتشويش؛ إنه شبيه بالحامض الفاتك الذي لا يكتفي بتطهير الجرح، لكنّه ينهش اللحم السليم، وينفذ إلى حدّ العظم والنخاع ما لم يوقفه شيء. فعلاً: «الفلسفة تدحض أوّلاً الأخطاء، وإن لم نوقفها في هذه النقطة، فإنّها تهاجم الحقيقة: وحين نتركها تفعل ما تشاء بحسب شهواتها، تبتعد إلى درجة تجعلها غير قادرة على معرفة موقعها، ولا على العثور على ركيزة تعتمد عليها»[21].

لا بدّ من أن نؤكد أن هذا التحقيق المعقد (لأنه لا يتقيد بحدود) ليس ناجماً عن استخدام سيّئ للعقل، وإنما عن ميل العقل الذاتي. فنزعة العقل الطبيعية، منذ تحرّره، تحمله على الريبية. إنها ريبية نسبية، ما دام ثمة، بحسب بايل، معارف لا تقبل الشك (وهي على المستوى النظري

17- ذكر سابقاً، المعجم، «بوليو». DHC, «Beaulieu», rem. F.

18- بايل، بيير، إجابة عن أسئلة قروي، Réponse aux questions d'un provincial (RQP), II, chap. XCIX, OD III2, p. 702a.

19- وهو معنى العقل الثالث الذي يمكن أن نجده عند بايل.

20- المعجم، «بونال»، الملاحظة. DHC, «Bunel», rem. E

21- المرجع نفسه، «أكوستا»، ملاحظة. «Acosta», rem. G.

«المفاهيم العامة»، وعلى المستوى العملي قواعد الأخلاق الكونية). وعلى الرغم من ذلك، نُخطئ إن تصوّرنا أنّ الإيمانية المعلنة من قِبَل بايل على المستوى الديني ستسمح تباعاً بتسريح مجال يمكن فيه للعقل أن يمارس، بطريقة شرعية وواثقة، حقوقه ووضع حقائقه؛ ذلك لأنه مهما كان المجال الذي ينسحب عليه العقل، فهو يكوّن صعوبات تؤدي دائماً إلى إحراجات، بما في ذلك في المجال الرياضي (Mathématique)؛ حيث تكون المعارف أكثر وثوقاً ووضوحاً؛ فليس العقل في تناقض مع المعتقدات وأسرار العقيدة فحسب؛ بل هو، قبل كلّ شيء، في تناقض مع ذاته. لذلك، إن أنوارنا عوض أن تدعّم بعضها بعضاً وتتلاقى، هي، في كثير من الحالات، تتعارض. يقول بايل: «هل تريدون حججاً دامغة حول اقتسام اللاتناهي؟ سيمنحكم النور الطبيعي إجابة عن السؤال. وهل تريدون حججاً ضد الاقتسام إلى ما لا نهاية؟ سيمنحكم النور الطبيعي أيضاً إجابة. وإن أردتم البقاء على حياد، فلن يتوانى في أن يسلحكم بكلّ ما تستحقونه [لأجل ذلك]»[22].

يظهر العقل، إذاً، في الآن نفسه، قوياً من جهة قدرته على سحب نقده المدمّر لكلّ شيء، وعاجزاً من جهة عدم اعتماده على وثوق نهائي، ما من شأنه، في نهاية الأمر، تضليلنا. يقول بايل: «كلما تعمقت في دراسة الفلسفة وجدت فيها ارتياباً: فالفارق بين الطوائف لا يخصّ إلا بعض الاحتمالات بالزيادة أو النقصان، ولم أجد فيها مَن بلغ هدفاً، والمُرجح ألا أحد سيُحقق فيها هدفاً أبداً»[23].

فإن كان مستحيلاً وضع نسق فلسفي مكتمل دون ثغرات، فلا مجال للسقوط في بيرونية[24] جذرية، وهي في الواقع عقيمة وغير قابلة للتطبيق. وفي نهاية المطاف، إنّ معيار أحسن نسق (علاوة على تناسقه الداخلي واتفاقه مع التجربة)، إنّما هو معيار سالب: فأحسن نسق هو النسق الذي نتبناه مع بعض التحفّظ وبصورة وقتية؛ ما كان قادراً على مجابهة الاعتراضات والصعوبات؛ أي إنه أكثر الأنساق التي يمكن الدفاع عنها. وفي هذا الاختيار النهائي تدخل اعتبارات نظرية، ولكن أيضاً دوافع ليست عقلانية بالمعنى الحرفي، وهي مرتبطة بالتفضيل والإحساس والمتعة والعادة[25].

22- بايل، بيير، حديث ماكسي وتيميست. Entretiens de Maxime et de Thémiste (EMT), I, chap. VII, OD IV, p. 20a-b.
يضيف بايل: "بوسعي أن آتي بأمثلة أخرى". وعلى الرغم من ذلك، بين جيانلوكا موري (Gianluca Mori) حدود هذه المقارنة بين إحراجات اللاهوت (أي التناقض بين مبادئ العقل وبعض مبادئ العقيدة) وإحراجات العقل البشري حول مسائل الفلسفة الطبيعية؛ حيث "تتعلق مفارقة العقل بمصادرات وضوحها ليس محلّ شكّ مثل تعريف ديكارت للمادة باعتبارها امتداداً". وحول موضوعات مثل الانقسام والامتداد والفراغ، انظر: Jean-Luc Solère, «Scepticisme, métaphysique et morale: le cas Bayle», in Les «Éclaircissements» de Pierre Bayle, édition des «Éclaircissements» du Dictionnaire historique et critique et études recueillies par Hubert Bost et Antony McKenna, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 501-508.

23- بايل، رسالة إلى جاكوب، 20 أيار/ مايو 1681. À Jacob (29 mai 1681), Nouvelles lettres II, p. 135.

24- ملاحظة المترجم: نسبة إلى بيرون (Phyrron؛) والمقصود هو الريبية.

25- بايل، بيير، حديث ماكسي وتيميست. EMT, I, chap. V, OD IV, p. 16b.

يمنع مثل هذا التصوّر النسبوي للمعرفة كلّ دوغمائية ممكنة[26]، يلازمه تصوّر نقدي للعقل يُقربه إلى «روح الجدال» أكثر من تقريبه من ملكة الحكم الجيد القادرة على التمييز بين الحق والباطل، التي نسميها عادة الحسّ السليم.

يرفض لايبنتز، في الآن نفسه، التصوّر الذي يقدمه بايل، والتعريف التقليدي للعقل؛ فليس العقل بالنسبة إليه ملكة «التعقّل بصورة جيدة أو سيئة»[27]، ولا «هو آراء وأقوال الناس ولا العادات التي تعودوا عليها للحكم على الأشياء بحسب سير الطبيعة العادية»[28]، وإلا فإنّ العقل، بهذا المعنى، سيقع فعلاً في الخطأ. ليس العقل أيضاً مقوّم الحقيقة أو أحد مصادرها. إنّ العقل عند لايبنتز هو «الحقيقة التي نعرفها، والتي يجعل ارتباطها بحقيقة أخرى معروفة بأقل درجة، نقبل هذه الحقيقة الأخيرة»[29]. لهذا التدقيق أهمية: فليس العقل الحقيقة؛ بل سببها ومبدأ معقوليّتها. ليس العقل حقيقة من بين حقائق أخرى؛ بل ارتباط الحقيقة بحقائق أخرى. ففي معناه العام يشير العقل إلى سلسلة الحقائق الكاملة والمتواصلة التي تتضمّن بهذا المعنى حقائق الوحي. لذلك، إن الاختلاف بين العقيدة والعقل لا يمكن أن يكون إلا نسبياً. يكمن الاختلاف قبل كلّ شيء في أن الوحي لا يقدّم حقائق مرتبطة بما يتضمّنه العقل المتناهي؛ أي العقل الذي نفهمه هذه المرة بالمعنى الخاص؛ أي هذا الجزء من الحقيقة التي يمكن للفكر البشري إدراكها بوسائله الخاصة، دون تدخل لأيّ نور خارق للعادة[30]؛ تلك هي الفجوة التي تجعلنا عاجزين عن فهم حقائق العقيدة والبرهنة عليها. وإذا كان العقل معرفة العلة، فإنّ العقيدة تختلف عنه من جهة جهلنا كيفية وجود الأسرار وأسبابها، وهي أسرار تأمرنا العقيدة باعتناقها. إنّ التمييز بين حقائق العقل وحقائق العقيدة تظهر أخيراً من خلال خاصيّة داخلية محضة: من جهة مصدرها وطريقة تحصيلها؛ فإمّا بطريقة طبيعية وعادية وإما بطريقة خارقة للعادة والطبيعة. ولا يمكن لهذه الاختلافات أن تؤدي إلى إعادة النظر في ملاءمتهما الأساسية؛ أي في تماهي الشكل أو الطبيعة: بمعنى أنها، في الآن نفسه، وبطريقة متساوية، حقائق.

عقائد الدين حقائق منزلة من الله إلى البشر بوساطة الكتاب المقدس، وهي لا تدخل في هذه سلسلة الحقائق المحدودة والمتناهية التي تكوّن عقلنا، لكنّها لا تخرج عن العقل الكوني (الذي لا يختلف عن ملكة الفهم الإلهي). لذلك، العقل والعقيدة لا يعودان إلى نظامي حقيقة مختلفين، وإلا

26- المرجع نفسه. Gianluca Mori, op. cit., p. 40

27- لايبنتز، في مقالة تمهيدية... DC, § 65, p. 89.

28- المرجع نفسه. § 23, p. 66.

29 - لايبنتز، مقالات جديدة حول ملكة الفهم البشري. Nouveaux Essais sur l'entendement humain، IV, chap. XVII, § 1-3, GF-Flammarion, p. 375.

30- مقالة تمهيدية...، DC, § 1.

فإنّ عبارة الحقيقة ستكون ملتبسة. ففي نظام المعقولية الوحيد، تكون الحقائق الدينية بعقلانية الحقائق الأخرى نفسها. تبعاً لذلك، يَمَّحي التمييز بين العقيدة والعقل... حيث يصبح كلّ استفهام حول تلاؤم الحقيقتين استفهاماً حول ملاءمة العقل لنفسه. لنقل ذلك بصياغة أخرى: إنّ الملاءمة لا تعني التماهي في كلّ شيء، ولكنّ الاتفاق المؤسس على التماهي الصوري، وهو تماهٍ لا يرفض الفوارق: سواء كانت هذه الأخيرة مؤسسة على معايير خارجية (أي الطريقة التي وقع بها اكتساب الحقائق) أم على خاصيات داخلية وشكلية (التمييز بين الحقائق الأزلية والحقائق الوضعية والحقائق الحادثة أو حقائق الوقائع). ففي هذا المضمار فقط، يكون التمييز بين العقل بالمعنى (الخاص) والعقيدة ذا وجاهة، ويمكن أن يظهر بينهما «تعارض» محتمل (غير التعارض المنطقي).

إنّ تأكيد لايبنتز على وحدة الحقيقة يجعله يحيل علاقة العقل بالعقيدة ليس إلى نظام حقيقة مختلف جذرياً عن نظام حقيقة أخرى (كما هو الحال في نظرية الحقيقة المزدوجة المستوحاة من الرشدية أو اللوثيرية luthérienne[31])، ولا إلى علاقة العقلاني بالعبثي، ولكن، وفي النظام الإبستمي نفسه (العقل الكوني)، إلى علاقة قابلة للفهم والبرهنة في تعارض مع ما ليس قابلاً للفهم والبرهنة، أو ما هو مستبعد الحدوث. فما دام عدم التناقض الداخلي والخارجي يمثّل شرط الحقيقة الضروري ووحدتها، فإنّ ما يؤخذ على أنّه نزاع بين العقيدة والعقل لا يمكن أن يكون إلا ظاهرياً، أو صادراً عن تعارض غير منطقي. فدون التخلي عن الاتفاق الأساسي بين الحقائق، ودون إنكار خصوصية الحقائق المنزلة (وهي فوق العقل)، يتعلق الأمر، إذاً، بتحديد طبيعة هذا «التناقض» الذي لا يمكن أن يكون ضد العقل.

لذلك يعمد لايبنتز إلى التمييز، في خصوص حقائق العقل، بين الحقائق التي يسميها أزلية «وهي ضرورية ضرورة مطلقة؛ حيث يؤدي نقيضها إلى تناقض»، «ويؤدي بنا نفيها إلى «سخافات» (absurdités)[32]، وبين حقائق العقل التي يسميها وضعية، وإن هي إلا القوانين التي اختار الله منحها للطبيعة، التي يمكنه تعطيلها لأسباب مرتبطة بنظام النعمة. في حين أنّ الحقائق الأزلية تعود إلى ضرورة منطقية وميتافيزيقية وهندسية. فالحقائق الوضعية، التي تكوّن الضرورة الفيزيائية (نظام الطبيعة)، إنّما هي حقائق عرضية تعود إلى ضرورة أخلاقية فقط، ما دام الله قد وضعها بطريقة حرة بسبب تلاؤمها، مستنداً في ذلك على مبدأ الأفضل (principe de meilleur). فالمعجزات والأسرار (مثل التثليث والتجسد) التي تعلّمنا إياها العقيدة لا يمكن أن تكون مناقضة للحقائق الأولى [أي الحقائق الأبدية]، وإلا فهي تفقد صفتها بوصفها حقائق؛ أي إنها تصبح خاطئة. ولكن يمكن لهذه

31 - لايبنتز، منشورات الأكاديمية، A, VI, 4-C, p. 2459

32 - مقالة تمهيدية.., § 2, p. 51.

الحقائق أن تكون مناقضة للثانية (أي للحقائق العرضية). فالمعجزات والأسرار استثناءات خارجة عن سياق الطبيعة العادي. ينسحب احترام مبدأ عدم التناقض بشكل منتظم على جميع الحقائق، وهو لا يحتمل أي استثناء[33]. الحقائق الطبيعية وحدها، بسبب عرضيتها، وما يفرضه التناسق الكوني، إنما هي موضوع استثناءات. غير أنّ التناقض أو الاستحالة على المستوى الفيزيائي لا يؤدي إلى تناقض أو استحالة على المستوى المنطقي والميتافيزيقي. فاتفاق الحقائق لا تشوبه شائبة.

وعلى الرغم من ذلك، وجب أن يتأكد لدينا أنّنا بصدد خرقٍ فعلي لنظام الطبيعة، وأننا بصدد معجزة حقيقية، ولسنا بصدد حادث غير عادي فقط، ومناقض لما هو مقبول وموافق للظاهر. وهكذا، لا يمكن اعتبار الأفعال، التي يقوم بها الله بوساطة الملائكة، معجزات بالمعنى الدقيق (لأنّها تتبع طبيعتها الملائكية)[34]، غير أنّها معجزات بالنسبة إلينا. أمّا بالنسبة إلى المعجزات المشهود بها، فإنّ تناقضها مع الضرورة الفيزيائية؛ أي مع قوانين الطبيعة، وصفتها المحتملة وغير المفهومة، لا يجعل منها شيئاً مستحيلاً أو عبثياً من الناحية المنطقية[35].

ومن أهم مؤاخذات لايبنتز على بايل، اعتباره أنّ ما عَجزنا عن فهمه أو البرهنة عليه، أو ما بدا لنا محتملاً، إنما هو، في الآن نفسه، لاعقلاني (مناقض للعقل)، أو قل، إنّنا عاجزون عن معرفة كيفية اتفاقه مع العقل الكوني؛ بيد أنّ هذين التمييزين أساسيين: يتمثل التمييز الأوّل في توضيح الفرق بين أربع عمليات ذهنية يخلط بايل بينها كثيراً؛ أي التفسير والفهم والبرهنة والمرافعة، والتمييز الثاني الذي يرفضه فيلسوف روتردام (Rotterdam) هو التمييز بين ما هو فوق العقل/ وما هو ضد العقل.

2 . المعرفة اللاهوتية: التفسير دون الفهم والمرافعة دون البرهنة وتأويل الفارق بين ما هو فوق العقل/ وما هو ضد العقل (praeter/contra rationem).

33 - وهكذا، إن التثليث ليس مناقضاً للمبدأ الذي يقرّ أنه "إذا وجد شيئان مطابقان لشيء ثالث، فهي متطابقة فيما بينها"؛ إذ "حين نقول إن الأب هو الله، وإن الابن هو الله، وإن الروح المقدس هو الله، وأن نقول مع ذلك إنّه لا يوجد إلا إله واحد، مع أنّ هذه الشخصيات الثلاث تختلف بعضها عن بعض، لا بدّ من أن نحكم أنّه ليس لكلمة الله الدلالة نفسها في بداية العبارة وفي نهايتها. بالفعل، فالله يعني تارة جوهراً إلهياً، وطوراً شخصيّة إلهيّة". المرجع نفسه، § 22 ,p. 65.

34 - التيوديسيا، § 3, § 249 ,Théodicée.

35 - "[...] فكل الناس يتفقون على أن الخوارق ضد الظاهر، وهي بعيدة عن أن تكون محتملة، حين لا ننظر إليها إلا من جهة العقل. ولكن يكفي ألا تتضمن [هذه الخوارق] شيئاً عبثياً" (DC, § 28, p. 68). وكما يلاحظ ذلك ميشيل فيشان Michel Fichant "نجد هاهنا الصياغة اللابنتزية لتعريف العقيدة التي قدمها القديس بول، العبريون Hébreux, XI, 1، والتي تصبح في النسخة اللاتينية للإنجيل "Fides est argumentum rerum non apparentium" (ذكر في "الحقيقة والعقيدة والعقل في التيوديسيا" مقال بول راتو" قراءات وتأويلات للمقالات في التيوديسيا لغوتفريد ويلام لايبنتز، Studia Leibnitiana, Sonderheft, Franz Steiner Verlag (ينشر لاحقاً) Vérité, foi et raison dans la Théodicée», in: Paul Rateau (éd.), Lectures et interprétations des Essais de Théodicée») .(,de G. W. Leibniz, 2011

حين يوضح لايبنتز أنّ تفسير معتقد والردّ على الاعتراضات لا يفترض بالضرورة أن نكون قادرين على فهمه فهماً تاماً والبرهنة عليه، فهو لا يكتفي بإبراز خلط المصطلحات الذي يقوم به بايل، بل يشير أيضاً إلى الطريقة التي، بحسب رأيه، يتعيّن بمقتضاها تسيير مناظرة (controverse) فلسفية: ما هي واجبات المرافع (المدافع عن أطروحة) المختلفة، وما هي واجبات المعارض (الذي يجادله)، وما الذي يمكن أن يطالب به، بطريقة شرعية، كل طرف من الآخر في مجال الحجج؟

تفسير شيء ما هو كشف معناه، حيث نعرف عمَّ نتحدث (الما هو). لذلك، نفسر سر التجسيد (l'Incarnation) مثلاً حين نقول إنّه المعتقد الذي يتّحد بمقتضاه الابن (le Fils) بالطبيعة البشرية مع محافظته على طبيعته الإلهية. ما المقصود بهذه الوحدة؟ يمكننا أن نكوّن فكرة عن هذه المسألة من خلال مشابهة (analogie) تتعلق بوحدة النفس والجسد، غير أن التفسير لا يمكن أن يتجاوز هذه المعرفة التشبيهية (analogique)[36]. ويتعذّر فهم السر؛ لأننا عاجزون عن أن نقول كيف قامت مثل هذه الوحدة. ففهم شيء ما، هو واستيعابه كلياً وبصفة تامة: أي تكوين فكرة واضحة ومتميزة ومطابقة لما هو ذلك الشيء وما يتضمنه[37].

في الحقيقة، لا تتضمّن هذه المشابهة مزيداً من الإيضاح ما لم نُكوِّن فكرة أكثر بياناً حول وحدة النفس والجسد الواقعية والميتافيزيقية؛ حيث [نفهم أنهما] يكونان حاملاً واحداً. ففي نهاية الأمر، تتمثّل المشابهة في تقريب سرّ بآخر، وفي التعرّف إلى وجود العلاقة نفسها بين أطراف مختلفة (أ هي ب مثلما ج هي ح)، دون التمكّن من تحديد طبيعتها، ولا الذهاب إلى أبعد من وضع توفيق على المستوى الظاهراتي (فثمّة تماثل بين حالات النفس وحالات البدن مثلما ثمّة «علاقات منسجمة» بين حالات المادة وروح المسيح[38]). لذلك، يمكن أن تكتسي المشابهة دلالة في الاتجاهين: من الممكن تفسير التجسد وسرّ القربان المقدس (Eucharistie) بالمقارنة مع وحدة النفس والجسد، كما يمكن تفسير هذه الوحدة نفسها بالعودة إلى تصوّر الحضور اللاهوتي (وهو تصوّر مُبهم في حدّ ذاته)... الذي يُستعمل في تفسير هذه الأسرار (ولاسيما القربان المقدس). إنّ ذلك لا يعني أن اللاهوتي والفيلسوف لا يفهمان ما يقولان حين يتحدّثان عن الوحدة. فالكلمة ليست غير ذات معنى (مجرد صوت flatus vocis). تحيلنا الوحدة على اتفاق واقعي أو قل إنّه اتفاق قابل للمعاينة. وعلى أي

36 - مقالة تمهيدية...، الفقرة 55.

37 - لا يتعلّق عدم الفهم بأسرار العقيدة فقط، ولكن أيضاً ببعض الصفات الحية في الفيزياء. انظر مقالة تمهيدية...، § 5 ,§ 41 ,§ 54.

38- لايبنتز، ملاحظة من كاتب نظام التناسق المسبق الوضع حول مسألة في مذكرات لريفو في آذار/ مارس 1704. Remarque de l'Auteur du Système de l'Harmonie préétablie sur un endroit des Mémoires de Trévoux de mars 1704, GP VI, p. 595-596.

حال، هو ملائم للمظاهر. غير أن مفهوم الوحدة غير قادر على تمكيننا من فهم ما يكوّن الرابطة الأساسية، والوحدة الواقعية بين جوهرين. فمشابهة وحدة النفس والجسد بحضور المسيح في الخبز وبوحدة المسيح في الطبيعة البشرية تصبح مشابهة بشيء مبهم (Un je ne sais quoi).

زد على ذلك أنّنا عاجزون عن البرهنة على الأسرار؛ أي إننا عاجزون عن تقديم برهان يُمكّن من بيان العلّة الماقبليّة (معرفة اللماذا le pourquoi)، وإلا فسنكون قادرين على فهمها. غير أننا، على الرغم من ذلك، قادرون على الدفاع عنها ضد الاعتراضات (Les objections)، ببيان أنّها لا تتضمن تناقضاً منطقياً أو ميتافيزيقاً، وأنها لا تناقض إلا المظاهر أو سير الطبيعة العادي (حالة المعجزات). كيف لنا أن ندافع عمّا لا نفهمه؟ حين لايوجد مجال للشك[39] في أصالة الكتابة المقدسة وطبيعتها الصادرة عن الوحي، تصبح المعتقدات التي تتضمنها غير قابلة للدحض، ويتعذر وجود اعتراض ضدها غير قابل للدحض، وإلا فإنّ إيماننا بها سيكون بلا أساس، ويتعيّن وقتها الاعتراف بخطئها؛ فلا يمكن لقضيّتين متناقضتين أن تكونا صحيحتين في الآن نفسه. من الضروري، إذاً، أن نتبع الاعتراضات. فإمّا أن يكون الاعتراض برهاناً شكلاً ومضموناً، يقدم برهنة تظهر عبثية الاعتقاد. ينبغي وقتها دحض ذلك الاعتقاد واعتباره غير صادر عن الله[40]. فعلًا، تعود الدوافع التي قُدّمت، إلى الآن، إلى وثوق أخلاقي، وعليها أن تخضع لوثوق مطلق محدّد ببرهنة[41]. يكفي حينئذٍ أن نُقيم الدليل بأنّها تافهة ومهزوزة: أي إنها تنبني على مظاهر وشبهات أو على اعتبار النظام الطبيعي وحده.

في نظر لايبنتز، من المؤكّد أن التمييز الواضح بين التفسير والفهم والبرهنة والمرافعة أهم ما ميّز جداله مع بايل وجاكولو ولوكلار. أدى هذا الجدال إلى وضع نظام نقاش دقيق[42]. كما أنه مكّن من تفادي الخلط وسوء الفهم من خلال تحديد دور كل طرف بدقة: يتعين على المرافع [أي المدافع عن أطروحة أو فكرة] القيام بالتفسير والرد على الاعتراضات. وعلى المعارض أن يبرهن أن الأطروحة خاطئة أو مستحيلة. يكون وقتها من السهل إنهاء الخصومة؛ إذ سيظهر رهانها الحقيقي

39 - بطبيعة الحال، لا تطرح مسألة ملاءمة العقيدة للعقل لو قبلنا بالوحي، وهي مسألة تختلف عن مسألة أسباب الاعتقاد. فبيان "دواعي الإيمان" (الفقرة 5 من مقالة تمهيدية...) التي تؤسس حقيقة الدين، بصورة تجعل سلطة الكتاب المقدس في منأى عن جميع أشكال الانتقادات أمام محكمة العقل. فمن دون هذه الحجج، وهي لا تمنح غير وثوق أخلاقي، لا شيءَ يمكن أن يميّز الدين المسيحي عن "الديانات الخاطئة" (الفقرة 29 من مقالة تمهيدية...). للاعتراضات التي تم فحصها، إذاً، علاقة بمحتوى المعتقد (المناقض، بحسب بايل، لمبادئ العقل)، وليس لشرعية أساسه النصي (التي من المفترض أنها منتهية).

40 - والمعتقد الذي يقاومه العقل ويدحره من قبل العقل هو معتقد ليس غير قابل للفهم فحسب؛ بل يمكننا القول إنّه لا شيء أيسر فهماً وأكثر جلاءً من عبثيّته. المرجع نفسه، § 23, p. 66

41 - المرجع نفسه، "ويمكن لحجج صحّة الدين التي لا تمنحنا إلا وثوقاً أخلاقيّاً أن تُوازن، أو يقع تجاوزها عن طريق اعتراضات توفّر وثوقاً مطلقاً لو كانت هذه الاعتراضات مُقنِعة وبرهانيّة تماماً". Ibid, § 5, p. 53,

42 - وضع لايبنتز القواعد الحقيقية للنقاش في الفقرات 79-72 من مقالة تمهيدية...

بوضوح، وهو لا يتمثل في فحص المعتقد ذاته، ولا في تحديد البراهين الوضعية؛ أي إفهام (faire comprendre) ما ليس قابلاً للفهم، والبرهنة على ما ليس قابلاً للبرهنة (عن طريق العقل)، ولكن الحكم على المقبولية (la recevabilité) وصرامة الحجج المقدمة ضدّ [ذلك المعتقد]. موضوع النقاش الأساسي إنّما هو، في الواقع، الاعتراض، كما هو الشأن في محاكمة؛ حيث يتعيّن تقييم إذا ما كانت الإدانة مؤسسة وواثقة أم لا. ولكن، لبيان أنّ الإدانة لا تستقيم، لا ضرورة لأن يكون المدافع [عنها] لاهوتياً ممتازاً، وأن يتدخل في لطائف لاهوتية. يكفيه معرفة قواعد المنطق المشتركة واستعمالها استعمالاً حسناً. كان بايل يأمل أن يأتي يوم يكون فيه شخص ما قادراً على الردّ على هذه الصعوبات ضد العقيدة، التي يَعدها منيعة. وعلى الرغم من ذلك، ليس مجدياً [كما يقول لايبنتز] انتظار:

«رجلٍ ذي ذكاء متوسط، منتبه بعض الشيء، ويستعمل بطريقة دقيقة قواعد المنطق العادي، فهو قادر على الرد على الاعتراض الأكثر إحراجاً ضد الحقيقة، ولاسيما حين يصدر الاعتراض من العقل وحده، أو حين ندعي أن ذلك الاعتراض برهنة [...] إذ يكفي أن نفحص الحجة بالاعتماد على القواعد، فسنجد دائماً طريقة لكشف عيب في الشكل، أو وجود مصادرات لم تقع برهنتها عن طريق حجة سليمة»[43].

وعلى نقيض ما صرّح به كاتب المعجم، بوسعنا إذاً أن نعرف، منذ هذه الحياة، ملاءمة حقائق العقيدة مع العقل الكوني[44]. لا يمكن للعقل معرفة ما يتجاوزه [ما هو فوق العقل] ولكن يتعين عليه بالضرورة دحض ما هو ضده؛ أي ما كان خطأه موضوع برهنة. إنّ التمييز بين عمليات الذهن الأربع مرتبط كثيراً بالتميز الكلاسيكي بين ما هو فوق العقل/ وما هو ضد العقل (praeter/contra rationem) الذي يدافع عنه لايبنتز ضدّ بايل. فعلاً، يرى بايل أن تعاليم الوحي تتجاوز قدرات العقل؛ بل كثيراً ما تناقضه. وبالأحرى، إن هذا التمييز المعتاد في اللاهوت مؤسس على التباس.

يقول بايل: «أسرار الإنجيل فوق العقل كما يقال عادة، ولكنها ليست مناقضة للعقل. أعتقد أننا لا نمنح العقل المعنى نفسه في الجزء الأول من هذه المصادرة وفي جزئها الثاني. ففي الجزء الأول نقصد عقل الإنسان، وفي الجزء الثاني العقل بصفة عامة. فإن افترضنا أننا نفهم من عبارة العقل بصفة عامة، أو العقل الأسمى، أو العقل الكوني الذي هو في الله، فسيكون صحيحاً أيضاً أن الأسرار الإنجيلية ليست فوق العقل، وهي ليست ضده. ولكن حين نفهم في الجزء الأوّل من المصادرة وفي جزئها الثاني

43 - المرجع نفسه، § 27 ,p. 68.

44 - المرجع نفسه § 60 ,p. 85.

العقل البشري، فإني لا أرى كثيراً صلابة هذا التمييز؛ إذ أكثر الناس أرثوذكسية يُقرون أننا لا نعرف ملاءمة أسرارنا لأحكام الفلسفة. يبدو، إذاً، أنها ليست ملائمة لعقلنا، غير أن ما يبدو غير ملائم لعقلنا يبدو مناقضاً له. وبالمثل، إنّ ما يظهر غير ملائم للحقيقة يبدو مناقضاً للحقيقة [..]»[45].

ومن جهة العقل الكوني، إنّ التمييز ليس ذا معنى، وهو، بالنسبة إلى العقل البشري، خاطئ. فمن يريدون المحافظة على حقيقتين (على الرغم من عدم ملاءمتهما الواضحة لبعضهما) «يفترضون أن الصعوبة صادرة عن افتقارنا إلى الأنوار، في حين أنه كان عليهم أن يقولوا إنها تأتي أساساً من أنوارنا التي نعجز عن ملاءمتها للأسرار»[46]. بالنسبة إلى بايل، المشكل ليس ناتجاً عن محدودية عقلنا وعجزه عن فهم ما يتجاوزه؛ أي من عدم امتلاكنا ما يكفي من الأنوار. فلدينا ما يكفي من أنوار لنرى أن السرّ الديني لا يتفق مع مبادئ الفلسفة... وامتلاك أنوار أوسع لا يغيّر شيئاً، ولا يحوّل الأسرار إلى مسائل أقلّ تناقضاً! وفي هذا الشأن، العيب لا يكمن في ضعف العقل؛ إذ إن حقائق العقيدة لا تتعلق فقط بمسائل مذهبية أو وقائع ليس للعقل ما يقوله في شأنها أو أنه يجهلها، مادام بعضها يناقض بطريقة صريحة نتائجه. (وهكذا، إن مبدأ التثليث يناقض المصادرة المنطقية التي تقول إنّ شيئين مماهيين لشيء ثالث متماهية فيما بينها).

بالنسبة إلى لايبنتز، يبقى التمييز بين ما فوق العقل وما ضده صالحاً. ويتعيّن فهمه بمقتضى نوعين من الضرورة (الضرورة الهندسية والضرورة الفيزيائية) اللتين أبرزهما: فما هو ضد العقل، هو ما ناقض الحقائق الأزلية؛ أي ما كان مستحيلاً منطقياً وميتافيزيقياً (وإذاً، هو لا يمكن أن يكون صحيحاً). وما هو فوق العقل هو ما كان «مناقضاً فقط لما ألفنا تجربته أو فهمه» أو ما كان أيضاً مستحيلاً من الناحية الفيزيائية[47]. لذلك، كما يقول بايل في بعض نصوصه[48]، لا يمكن للأسرار أن تكون ملائمة «للعقل الإلهي» أو للعقل «بصورة عامة»، دون أن تكون ملائمة للعقل البشري الذي لا يعدو أن يكون غير مراوغة، بالنسبة إلى من قَبِل (مثل بايل!) وحدة التصوّرات والحقيقة[49]. ولكن، وجب، بحسب تقدير مؤلف التيوديسيا، شريطة ألا نتخلى عن وحدة الحقيقة فنقع في خلط المصطلحات (نتيجة للالتباس)، الاعتراف بأن لا شيء يمكن أن

45 - بايل، بيير، إجابة عن أسئلة قروي، الفصل 2. RQP, II, chap. CLIX, OD III2, p. 833a-b.

46 - المرجع نفسه. chap. CLXVII, note x, p. 853b

47 - مقالة تمهيدية... الفقرة 23.

48 - بايل، بيير، إجابة عن أسئلة قروي. RQP, II, chap. CLIX, OD III2, p. 833b; EMT, II, chap. XXXI, OD IV, p. 91a-b.

49 - ليس مؤكداً أن تمييز المتناهي عن اللامتناهي يسمح حقاً بتجاوز الصعوبة وإنقاذ الوحدة (كما تصور ذلك جون لوك سولار في نصه "بايل وإحراجات العقل البشري" (ذكر سابقاً 93-91). فالتناقض المنطقي مع مبادئ وتصورات العقل البشري ليس محدوداً أو ظاهرياً. فإن كان التناقض حقيقياً، فهو لا ينمحي حين نحيله إلى العقل الإلهي بمجرد مرورنا من المتناهي إلى اللامتناهي. إنّ من يرفض الالتباس لا يتمثل الفارق بين المتناهي واللامتناهي هاهنا إلا في الدرجة، وهو لا يغير، إذاً، شيئاً في طبيعة التناقض.

يكون مناقضاً للجزء (هذا الجزء من العقل الذي نمتلكه؛ أي مجموع الحقائق التي نفهمها) دون أن يكون مناقضاً للكل (العقل الكلي الذي هو سلسلة كلّ الحقائق المنيعة). فعقلنا لا يختلف عن عقل الله في الطبيعة؛ بل في الدرجة، «مثلما تختلف قطرة ماء عن المحيط، أو كما يختلف المتناهي عن اللامتناهي»[50].

وأخيراً، إن لايبنتز يعارض الغموض المفتعل الذي يعمد إليه بايل في التمييز بين ما هو فوق العقل وما هو ضد العقل. فالعقل المقصود إنما هو العقل البشري، وما يعجز العقل عن فهمه (أي الأسرار) يتجاوزه، وهو، على الرغم من ذلك، ليس مناقضاً له، وليس مناقضاً لحقائقه ومبادئه. هنا، أيضاً، ليست ملاءمة العقيدة للعقل مفترضة أو مُؤَمَلة، إنّها مثبتة ومعروفة معرفة واثقة. ولمعاينة ذلك، لا حاجة إلى تفسير العقائد المسيحية تفسيراً كاملاً يذهب إلى حدّ الإجابة عن سؤال «الكيف؟» و«الماذا؟». فمن المؤكد أن الحقائق الناتجة عن الوحي لا تنتمي إلى صنف الحقائق التي بوسعنا إدراكها بصورة طبيعية، غير أنها تكوّن معها سلسلة فريدة ومتصلة لا يمكن أن تتضمن تناقضاً منطقياً أو ميتافيزيقياً[51].

3. انتصار العقيدة أم انتصار العقل؟

في نظر لايبنتز، لا يمكن أن يوجد اعتراض ضد العقيدة يعجز العقل عن رده. وعلى الرغم من ذلك، ماذا نقول عن الشر الذي لا يلائم وجوده ظاهرياً الكمال الإلهي؟ يعود بايل دائماً إلى هذا المشكل لأنه يوضح، بحسب رأيه، بطريقة أكثر دقة من غيره (ورهانه نظري أكثر من كونه عملياً) استحالة التوفيق بين تعاليم الدين المسيحي والحقائق التي ندركها بوساطة النور الطبيعي. تصدم العقيدة مبادئ الأخلاق الكونية، إذ تُعلِّمنا أن الإنسان يعاني من خطيئة لم يقترفها بنفسه (خطيئة آدم)، وأنّ الله، على الرغم من خيريته وقداسته، لا يمنع السقوط، وهو يَلعن أكثر مما يُنجي. ومن جهته، إن العقل يصل إلى نتائج مناقضة للوحي: [أي إلى] الثنائية المانوية أو الإلحاد. أما الأولى (المانوية)، فعلى الرغم من صعوباتها النظرية (ولا مجال لإنكارها) تمتاز بإعفاء الله من مسؤولية الخطيئة، وهي أكثر قدرة على التعبير عن التجربة من افتراض مبدأ خير وحيد. ويعترف الثاني (أي الإلحاد) بعبثية التفكير في كائن كامل هو مصدر الشر، ويستخرج كلّ النتائج المترتبة على ذلك... وفي كلتا الحالتين (المانوية والإلحاد)، الدين الذي يدعو إلى إله واحد يقع في تناقض.

تمثل مشكلة الشر المعضلة الأكبر في كل لاهوت عقلاني. وهكذا، إن بايل يجيب جميع أولئك

50 - مقالة تمهيدية... الفقرة 61.

51 - المرجع نفسه، الفقرة 63.

الذين يدعون أنّ الله يسمح بوجود الشر لكي يزيد في إظهار حكمته، [بقوله] إنّ مثل هذا القول يؤدي إلى مقارنة الله بربّ أسرة يترك أطفاله يكسرون أرجلهم لكي يظهر للمدينة براعته في تطبيبهم، أو مقارنة الله بحاكم يسمح بأن تكثر الانتفاضات، وأن تعمّ الفوضى مملكته؛ لكي يمجد نفسه بعد ذلك من خلال قدرته على إخمادها[52]! لا وجود لأيّ قاضٍ في محكمة يعذر رجلًا لم يقم بخطيئة، لكنّه توقعها؛ بل يسّرها عوض منعها، وصرح بأنه لم يطلبها؛ بل سمح بها فقط، ولم يقم بها بنفسه.

يخصص بايل، في الجزء «المذهبي» لكتاب التيوديسيا، تبرير سماح الله بوجود الشر بالاستناد إلى العلل الماقبلية. ففي إطار الرد [على بايل][53] (وهي وجهة النظر المفضلة في الخطاب التمهيدي)، يكتفي لايبنتز بتأكيد عيوب هذه المقارنات الأنتروبومرفية؛ فوحدة معنى العدل لا تلغي المسافة الفاصلة بين الإنساني والإلهي؛ إذ إن كونية قواعد العدل لا تعني أنه بوسعنا أن ندافع عن قضية الله كما ندافع عن قضية رجل في محكمة. وبصرف النظر عن أن «المدعى عليه» ليس من درجة الله نفسها، لا يمكن تقييم وزن الشكوك وقيمة الاتهامات التي سجلت ضده بالطريقة نفسها [التي تقيَّم بها أعمال الله]. ففي قضية إنسانية، ليس من الممكن دائماً الوصول إلى الحقيقة، حيث كثيراً ما يضطر القاضي إلى «تعديل نفسه على القرائن والاحتمالات، وخاصة على التخمينات أو الأفكار المستبقة»[54]. غير أن هذه الطريقة في تناول المسألة لا تناسب حالة الله مادام النقاش حول الأسرار قد بيّن أن [صفة] الاحتمال ليست معياراً لقبول [قضية]. فإن كان يمكن ظاهرياً للذنب أن يبدو على أنّه الحقيقة في محاكمة إنسانية، فذلك غير كافٍ لإدانة الله؛ إذ يُظهر الفحص المعمق للواقعة، إن كان بوسعنا القيام به، أنّ ثمة أسباباً عُليا وعادلة جداً تسمح بوجود الشر. [يعني ذلك] إذاً أن العدل الإلهي لا يمثّل استثناء لحق العقول الكوني (droit universel des esprits)، لأن السبب وطريقة الحكم مختلفتان في هذا الشأن اختلافاً كلياً[55].

لا بد من أن نأخذ في الاعتبار الشخص المدان، وبالاستناد إلى المقارنات، يمكن أن نتوصل إلى رسم ملامح مقاربة أكثر صحة. فحين نتحدث عن الخطيئة بالنسبة إلى الله، كأننا نتحدث عن رجل بريء متهم بجريمة أو مُحسن متهم باقترافه بعض السرقات[56]. فأياً كانت المظاهر التي تشهد

52 - بيار بايل، المعجم..."بوليسيان" الملاحظة DHC, « Pauliciens », rem. E.

53 - حول هذين الجزأين من التيوديسيا وحول الاستراتيجيات والحجج والبراهين الخاصة التي يستعملها كل طرف انظر كتابنا الذكور سابقا، الفصول 7-5

54 - مقالة تمهيدية... § 32, 70 p.

55 - المرجع نفسه، الفقرة 35.

56 - المرجع نفسه، الفقرتان 37-36.

ضده، والقرائن والشهادات التي تدينه، لا بد من اعتبار الاتهام افتراء وسخافة، لأنه أبعد ما يكون عن الحقيقة. ينبغي، إذاً، أن يتغلب إيماننا بالفضائل الكبرى على العلل المهزوزة. فيصبح بذلك من الممكن تحقيق الشروط التي فرضها بايل، وتبرير [ما يقوم به] الله حتى وإن استندنا إلى الممارسات القضائية المستخدمة في محاكمنا، حيث يسود المعيار الأكثر وضوحاً. فليس من المؤكد فقط أنّ من طبيعة من كان لامتناهي الخيرية أنه لا يمكن أن يكون مصدر الشر، ولكنّ ذلك هو الأكثر احتمالاً أيضاً.

فمن خلال هذه المقارنات والاعتراضات، التي يضعها بايل على لسان الريبيين والمانويين والملحدين، هو يسعى إلى بيان أنه لا وجود لحلّ ممكن للصراع بين العقيدة والعقل. فليس للمسيحي إلا مخرج واحد، وهو الاستسلام لسلطة كلام الله. وهو الحلّ المقبول بل والمعقول. وما الإيمانية إلا نتيجة ضرورية لعقل أبرزت ممارسته الحرة دون عوائق وظيفته الحقيقية: وهي عدم تأسيس الحقيقة، وإبراز التناقض، وإلقاء الضوء على الإحراجات وبثّ الشك. يؤدي العقل إلى العقيدة، باعتبارها الحدّ الذي عليها أن تلتزم به، وهو يأمر بالتخلي عن الأنوار الضعيفة حين يعلن الله القدير حقيقة عليا. يقول بايل:

«[...] إذ ما الذي يمكن أن نفعله ويكون أكثر ملاءمة للعقل المستقيم، والحس السليم، من أن نحب طاعة الله أكثر من حبنا لطاعة البشر، سواء تعلق ذلك بالأخلاق العملية أم بمعتقد تفكير؟ [...] وبمعنى ما، ليس ثمة عقيدة أكثر بناء على العقل من تلك التي تبنى على أنقاض العقل»[57].

ذلك هو ما سماه نيكول (Nicole) «انتصار سلطة الله على العقل البشري»؛ هل ذلك فعلاً انتصار؟ ألا يتعلق الأمر بانقلاب مفاجئ، وبانتصار من نوع أنصار بيريوس (Pyrrhus) [المتضمن لخسائر فادحة]؟ فالعقيدة لا تنتصر إلا ظاهرياً، حين تقع في تناقض مطرد، وتحاصر من كل جهة باعتراضات يقال إنها منيعة، لأنها تطرح موضوعات نعلن أنها غير قابلة للحل. يبدو واضحاً أن العقل قد انتصر، لكنّه يرفض تاجه إجلالاً لأولية الله المطلقة، واحتراماً لسلطة الكلام المنزل... لا يتخلّى المسيحي عن العقل لأنه يمكن أن يكون قد انهزم؛ بل لأنه مضطر إلى الاختيار بين الفلسفة والدين، وعليه أن يتخلى عن الأولى وفاء للثاني.

بالنسبة إلى لايبنتز «العقل عطاء من الله مثل العقيدة تماماً». وتؤدي إرادة المعارضة بينهما إلى افتعال مصارعة الله لنفسه[58]. فإن كان انتصار العقيدة المزعوم على العقل واقعياً (أو كان

57 - بايل، بيار، إجابة عن أسئلة قروي. RQP, II, chap. CLXI, OD III2, p. 836b.

58 - مقالة تمهيدية... الفقرة 39.

ممكناً) فسيكون هزيمة، تماماً مثلما سيكون الانتصار المزعوم للعقل على العقيدة؛ إذ إن ذلك سيؤدي إلى تدمير فكرة الحقيقة نفسها. فالعقيدة لا تنتصر أبداً على العقل، لكنها تنتصر على المقولات الخاطئة، وعلى الأفكار المسبقة وعلى المظاهر[59]. تصدم أسرار الدين طريقتنا العادية في النظر، ويفترض قبولها التخلي عن فهمها فهماً كاملاً. فانتصار العقيدة لا يمكن أن يكون إلا انتصار العقل، الذي يتجاوز حاجتنا إلى البراهين وتردّدنا في قبول ما ليس قابلاً للتصديق ولا للفهم[60].

فلا تتمثّل المسألة في معرفة إذا ما كانت إيمانية بايل صادقة أم لا، بل فيما إذا كان هو الطرف الوحيد الذي يمكن -في نهاية المطاف- لمسيحي تَبنيه. فالطابع الحصري للزوج (الفلسفة أو الدين) لا يمكن إلا أن تصدم اللاهوتيين «العقلانيين». فحين يؤكد لايبنتز أن مؤلف المعجم «يريد إسكات العقل بعدما دفعه إلى الكلام أكثر من اللازم»[61]، فإن لايبنتز يدين خطأين ناتجين عن الإفراط نفسه. دفع بايل العقل إلى الحديث أكثر من اللازم دون استعمال التمييزات الضرورية (التفسير، الفهم، البرهنة، المرافعة، ما هو فوق العقل/ما هو ضد العقل). بعد ذلك أسكته بقسوة قبل مساعدته على حل الصعوبات التي ساهم بنفسه في خلقها. إنه لم يرَ إلا عمل العقل السلبي ولم يدرك حركته الخاصة؛ إذ حين نحطم، في الآن نفسه، الأطروحة ونقيضها، فإنّ العقل: «[...] يَعِدنا وقتها بشيء عميق، شريطة أن نتبعه على مدى قدرته على التعمق، ولكن ليس بروح المجادلة بل برغبة جامحة في البحث وكشف الحقيقة، وهو تمشٍّ يكافأ دائماً بنجاحات كبيرة»[62]. يتوقف الريبيون والإيمانيون قبل الأوان. إنّهم يخضعون لجاذبية هذا العقل الذي يبدو متخلياً عن جميع ما وضعه، من دون أن يستندوا إلى العقل في تحليلاته الواعدة.

يميز لايبنتز موقفه عن ثلاثة مواقف مختلفة: موقف العقلانية المتعجرفة أو التقريظية المرتبكة التي تدعي البرهنة على الأسرار بوساطة العقل، وهي محاولة فاشلة (لأنها مستحيلة)؛ بل هي مضرة للعقيدة[63]، وموقف الإيماني الدوغمائي الذي يريد التضحية بكل مبادئ العقل من أجل الاعتقاد، وذلك بالإعلان عن عقيدة لاعقلانية في جوهرها. وهو تصوّر يعزز صفوف أعداء الدين من خلال الإساءة إلى العقائد الدينية[64]. يميز لايبنتز موقفه، أيضاً، من موقف الريبيين الذين يرون أن

59 - المرجع نفسه، الفقرة 42.
60 - المرجع نفسه، الفقرة 43.
61 - التيوديسيا، المقدمة ص 39.
62 - مقالة تمهيدية... الفقرة 80.
63 - المرجع نفسه، الفقرة 59.
64 - المرجع نفسه، الفقرة 23.

التناقض بين العقيدة والعقل تناقض لا يمكن تجاوزه. يفهم هذا الموقف الأخير بثلاث طرائق: الأولى هي البيرونية، وهي تتمثّل في الاكتفاء بهذا التعقيد دون الإفصاح عن أيّ مخرج لتجاوز التناقض. الطريقة الثانية، وهي ذات منحى «عقلاني»، تتمثل في الاعتراف بأن التوفيق بين العقيدة والعقل ممكن في سياق العقل الكوني، غير أننا عاجزون نظرياً أو عملياً (في الوقت الراهن) عن تحقيقه. الطريقة الثالثة، وهي ذات منحى «إيماني»، وتؤدي إلى الحسم لصالح الإيمان، حتى وإن اقتضى ذلك التخلي عن وحدة الحقيقة والاعتراف بالتلبس، وذلك من خلال وضع نظام حقائق خاصة بالعقيدة، لا مجال إطلاقاً لاتفاقها مع العقل. يبدو بايل، الذي يرفض تعليق الحكم الذي تؤدي إليه البيرونية بالمعنى الدقيق، متأرجحاً بين صيغتي البيرونية الأخيرتين.

يتمثل موقف لايبنتز في قبول نظام واحد من الحقيقة وهو نطام وحيد، على الرغم من أنه يفكر في الفوارق التي توجد بين الحقائق (بحسب طبيعتها ونمطها ومصدرها). يفترض موقف لايبنتز أن صفة العقيدة الأساسية تكمن في عقلانيتها، وعدم تناقضها المنطقي أو الميتافيزيقي. وعلى الرغم من ذلك، لا تقتضي هذه العقلانية أن تكون فصولها وعقائدها موضوع فهم تام وبرهنة كاملة. لنقل، إذاً، إن أسرار الدين محفوظة. وتتجاوز العقيدة العقل في [قدرتها] على اطلاعنا على حقائق، من دونها ليس بوسعنا بلوغها مادامت لا تنتمي إلى السلسلة التي تكوّن عقلنا. ويبقى الوحي، على الرغم من ذلك جزئياً: إننا لا ندرك إلا بعض الحقائق العالية، ونجهل كيف ترتبط هذه الحقائق بالحقائق التي نعرفها. يفسر هذا الانفصال الذي لا يوجد في العقل الكوني دهشتنا بل حرجنا. فليست الدرجات الوسطى الناقصة علامة تعارض أو تناقض؛ بل هي فقط نقيصة عقل سيقع تداركها في الحياة الأخرى. بالنسبة إلى لايبنتز، العقيدة ليست مناقضة للعقل، وهي ترنو إليه. إنها انتظار ورجاء: هو انتظار فهم كامل ورجاء اكتساب ارتفاع عقلي يجعلنا نرى أخيراً سلسة الحقائق الكاملة والمتصلة.

مآزق العقلانية الكونية
الإبستمولوجيا اللاهوتية لابن حزم القرطبي*

بقلم: أدريان كونديار
ترجمة: هدى كريملي**

من بين أسوأ الذكريات الحديثة العهد، في مجال العلاقات الإسلامية المسيحية، تلك المحاضرة التي ألقاها البابا بونوا السادس عشر يوم (12) أيلول/ سبتمبر (2006) في جامعة لشبونة أمام مجموعة من العلماء، والتي تحمل عنوان «الإيمان والعقل والجامعة: ذكريات وتأملات»[1]. ما زال الحاضرون يتذكرون أن هذا الدرس البارع المخصص للحديث عن العلاقات المتينة بالضرورة بين العقيدة المسيحية والعقلانية اليونانية، أثار استنكاراً حقيقياً في العالم الإسلامي: إذ استشهد البابا في تلك المحاضرة بحوار جدالي دار بين الإمبراطور البيزنطي مانويل باليولوج ومثقف فارسي[2]، اتهم فيه الإمبراطور محمداً بكونه لم يقدم لهذا العالم «إلا ما هو سيّئ ولا إنساني، مثل قراره نشر العقيدة التي يدعو إليها بالسيف». والحال أنّ العبارة التي لم يتبنّاها البابا؛ بل عَدّها «غير مقبولة من وجهة نظرنا»، أثارت انفعالات قوية، لكنها أخفت جوهر الاستدلال: كان البابا بونوا السادس عشر يريد أن يرفع من قيمة فرادة العقيدة المسيحية التي تفرض عليه طبيعة الله فيها أن يتصرف بعقلانية، بخلاف العقيدة الإسلامية التي لا تقيّد الله بتاتاً بهذا الالتزام. إن غياب العقلانية هذا لدى الله نتيجة تعاليه الكلي هو، في تقدير الإمبراطور، سبب نشر الإسلام البدائي بوساطة السلاح والغزو: فلما كان الله غير خاضع للعقل، فهو ليس في متناول تفكيرنا؛ ومن ثمّ لا طائل من السعي

* النص الأصلي:

Adrien Candiard, «Les impasses d'une rationalité universelle», MIDÉO, 32, 2017, 245-264.

أود أن أتوجه بشكري الصادق إلى الدكتور حسن احجيج على تفضله بمراجعة هذه الترجمة.

** مترجمة من المغرب.

1 - توجد الترجمة الفرنسية الرسمية لمحاضرة البابا في الموقع الآتي:

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg.html

2 - استعمل البابا بونوا السادس عشر الطبعة المزدوجة اللغة (يونانية-فرنسية) للنقاش السابع من هذه النقاشات الذي نشره ثيودور خوري:

Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7ème controverse.

إلى إقناع معارض ما بوساطة حجج عقلانية، ويصبح الإكراه وسيلة أكثر فعالية وأكثر مشروعية لتغيير عقيدة الناس.

لقد استعاد البابا، وهو يحاول التأكيد على خصوصية مسيحية، تهمة شديدة الخطورة موجهة ضد الإسلام دون أن يتوقف عندها: إذ أعلن لاعقلانية الله، ومن ثَمَّ مشروعية العنف الديني. فأسس البابا بونوا السادس عشر، دون أن تكون له معرفة شخصية بمذاهب علم الكلام الإسلامي، تلك القناعة على ملاحظة لناشر النص ثيودور خوري تقول: «إن الله بالنسبة إلى العقيدة الإسلامية، على عكس [العقيدة المسيحية]، مطلق التعالي، وإن إرادته لا صلة لها بأية مقولة من مقولاتنا حتى ولو كانت معقولة»[3]. وقد عزّز الناشر نفسُه هذا التأكيد الذي يبدو قطعياً حول «العقيدة الإسلامية» بالإحالة إلى واحد من علماء الكلام المسلمين هو ابن حزم القرطبي (456/384هـ؛ 1064/994م)، اعتماداً على باحث فرنسي في الإسلام ينتمي إلى النصف الثاني من القرن العشرين هو روجي أرنالديز الذي يرى أن ابن حزم «ذهب إلى حدّ القول إنّ الله ليس ملزماً بالتقيد بكلمته الخاصة، ولا شيء يلزمه بكشف الحقيقة لنا. فإذا كانت تلك إرادته وجب على الإنسان أن يكون وثنياً»[4].

اعترف كريستيان جامبي، في مقال ظهر بعيد محاضرة البابا وما تلاها من جدال، أنّ بونوا السادس عشر لم يكن يرمي في محاضرته سوى إلى تقديم مثال لتمييز اللاهوت المسيحي للعقل أو الإرادة، وأكد جامبي على ذلك الاختزال الغريب الذي بموجبه سرعان ما أصبح ابن حزم القرطبي، عالم الكلام الأندلسي، الذي عاش في القرن الحادي عشر، والممثل الوحيد تقريباً للمذهب الظاهري، علامة على مجموع «العقيدة الإسلامية». «يمكن على أساس هذه النقطة بالذات تصحيح الأحادية التي تشوب استناد البابا إلى مقاصد الإمبراطور البيزنطي. ومن الغريب جداً أن يريد البابا بونوا السادس عشر أن يتجاهل هنا مجموعة من التقاليد الكلامية التي تفكر في حرية الله الأساسية، ليس في إطار تجريد الله كلياً من صفة العقل، وإنما في إطار الإنجاز التام لهذا العقل»[5]. يذكر البابا على وجه الخصوص بغنى التراث الإسلامي الذي تشكل بدوره على يد العقل اليوناني، محللاً بدقة المسلمات التي قد تكون دفعت بعض الباحثين الفرنسيين في الإسلام؛ أمثال روجي أرنالديز، إلى اعتبار بعض المؤلفين الأقل تأثراً بالفلسفة الهلينيستية، مثل ابن حزم، يحملون فكراً إسلامياً أكثر أصالة؛ وهذا حكم مسبق وقع البابا ضحية له عن غير وعي، لكنه حكم مسبق واضح بالنسبة إلينا.

ليس ابن حزم هو الإسلام بالتأكيد، لكن هل هو صاحب التعاليم المنسوبة إليه؟ يتردد كثيرون في

3 - Entretiens, p. 144, n. 1.

4 - Arnaldez, Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, p. 13, cité in Entretiens, p. 144.

5 - Jambet, «Les malentendus de Ratisbonne: l'islam, la volonté et l'intelligence», p. 13.

اعتباره صاحب تعالٍ إلهيٍّ يتجاوز كل مجهوداتنا العقلية، إلى درجةِ جعلِ العنفِ الوسيلةَ الوحيدةَ المقبولة للحوار بين الأديان. والواقع أنه مؤلف كتاب ذي أهمية عظيمة، هو كتاب (الفِصَلِ في الملل والأهواء والنحل)[6]، بذل فيه مجهوداً كبيراً في الجدال الديني. وقد أسس فيه على استدلال عقلي صريح تفنيداً صارماً للمذاهب التي تتعارض مع مذهبه؛ أي النزعات الكلامية في الإسلام التي اختلف معها (المعتزلة والأشعرية بالدرجة الأولى، لكنْ حركات عديدة أخرى)، والديانات الأخرى، بداية باليهودية والمسيحية؛ إذ هاجم بكيفية أصيلة لاعقلانية الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، وكان يرمي بهذا الجدال، العنيف في الغالب، إلى إقناع هؤلاء التائهين بالعودة إلى طريق الحق، معتمداً على الحجاج المنطقي. لم يكن ليكون لهذا العمل من المعنى لو جعل التعالي الإلهي من البرهنة الدينية أمراً لا طائل منه، ومن النقاش الجدالي أمراً مستحيلاً؛ بل إن هذا العمل يتضمن على العكس من ذلك فكرة أن الناس، بغض النظر عن التقاليد الدينية المختلفة وأشكال الوحي المتنوعة، يتقاسمون سبيلاً مشتركاً يؤدي إلى الحقيقة، هو العقل المتطابق، أو على الأقل الذي يمكن للأفراد أن يبلغوه بعضهم لبعض.

يسعى هذا المقال إلى تجاوز هذا الارتباك، من خلال دراسة كتاب (الفِصَلِ) المخصص لنظرية المعرفة[7]؛ حيث يوضح ابن حزم فيه نظريته المعرفية القادرة في الوقت ذاته على ترسيخ عقلانية كاملة في الجدال الديني، وعلى تجريد العقل من القدرة على الحديث عن الله بشكل مناسب. سنلاحظ أنّ تلك النظرية في المعرفة تقود، بسبب أسسها نفسها، إلى مأزق يعترض كلّ نقاش بين الأديان يستند إلى تلك النظرية.

هل تعالي الله يضعه خارج العقل؟

التباس العلم الإلهي

يبدو أن الفصل الذي يحمل في كتاب (الفصل) عنوان «كلام في المعارف» يعطي الحق لملاحظة أرنالديز التي وسعها كلّ من تيدور خوري والبابا لتشتمل على مجموع «العقيدة الإسلامية». فمنذ صفحات الفصل الأولى، وبعد أن يقدم ابن حزم تعريفاً عاماً للعلم (علماً أنّ العلم والمعرفة مترادفان بالنسبة إليه)، يقصي منه فوراً العلم الإلهي: «فيما يتعلق بعلم الله الأعلى فلا وسيلة لتعريفه، ولا يتقاسم مع علم الخلائق تعريفاً، ولا نوعاً، ولا أي شيء آخر بالمرة»[8]. ليس ذلك لأنّه لا أحد حاول القيام بهذا المشروع، وإنّما لأنه هراء بيّن:

6 - ابن حزم، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل. نشير إليه في هذا المقال بكلمة "الفصل".

7- الفصل، ج5، ص. 252-241 (الكلام في المعارف).

8 - الفصل، ج5، ص242.

ذهب الأشعرية إلى أنّ علم الله تعالى واقع مع عالمنا تحت حدّ واحد. قال أبو محمد، وهذا خطأ فاحش؛ إذ من الباطل أن يقع ما لم يزل (مع ما لم يكن تحت حدّ، وما لم يزل فلا نهاية له، وما لا نهاية له فلا حد له؛ لأن الحد هو حصر النهايات). وعلم الله تعالى ليس هو غير الله تعالى، على ما بينا قبل وبالله تعالى التوفيق[9].

يحيل ابن حزم على الجزء الثاني من كتاب (الفصل)، الذي عرض فيه بإسهاب اختلافه مع المدرسة الأشعرية في المسألة الكلاسيكية لعلم الكلام الإسلامي المتعلقة بالصفات الإلهية، ومن بينها صفة العلم[10]. ويعبّر مجدداً عن رفضه الصريح لمذهب أحادية الصفات الإلهية، الذي يذهب إلى أن لفظ «العلم» يفهم بالمعنى نفسه، سواء طبّق على الله أم على الإنسان. إلا أنّه يسند هذا الموقف إلى مدرسةٍ يبدو أنّها لم تقل به على الإطلاق[11]: إنّ موقف الأشعري، كما هو وارد في مؤلفاته التي وصلتنا، لا يقوم على أحادية المعنى كما يؤكّد هنا ابن حزم، وإنما على القياس بين الإلهي والمخلوق[12]. بينما يختار ابن حزم بوضوح فكرة تعدّد المعنى: إنّ العلم، المسند إلى الله، لا يشترك مع العلم بالمعنى الذي نفهمه عادة «لا في التعريف، ولا في النوع، ولا في أي شيء». فالتعريف البشري للعلم، الذي أقامه ابن حزم، كما سنرى، على اليقين من خلال تمييزه للعلم عن الرأي، لا يمكن أن ينطبق على الله. ولذلك كان من اللازم المجازفة بعلم نفس إلهي غير محتمل وبَيِّنِ البطلان.

هل يعني اختيار مبدأ تعدد المعاني أن القرآن لا يقول شيئاً معقولاً عندما يصف الله «بالعالم»، وذلك بحسب خصوم مبدأ تعدّد المعاني الذي يتهمونه بالبرهنة بالعبث؟ يبدو أنّ ابن حزم يمنح صفة «العلم» حداً أدنى من الدلالة: «إن علم الله ليس شيئاً آخر غير الله عينه». وهكذا يرفض أن يمنح الصفات الإلهية أيّ شكل من الاستقلالية أو الوجود الخاص. إلا أنّه لا ينبغي أن يُستنتَج من هذه الصيغة المقتضبة أنه يطابق بين صفات الله وجوهره كما يفعل المعتزلة؛ بل إنه على العكس استبعد هذا النوع من المطابقة بسبب غياب سند ديني. إن له موقفاً حذراً: ليست الصفات سوى تسميات من دون مضمون ملموس. وعندما يصرح الوحي بأنّ الله عالم، فإنّه يقول إنّ الله يريد أن

9 - الفصل، ج5، ص242.

10 - الفصل، ج2، ص308-293 (الكلام في العلم).

11 - لا يرجع ابن حزم هنا إلى أيّ مصنف. إنه واضح جداً في الجزء الثاني من كتاب الفصل، الذي يذكر فيه أبا بكر الباقلاني (توفي 403ه/1013م)، وابن فراق الاصفهاني (ت 406ه/1015م). إلا أن مذهب أحادية المعنى لا يوجد في أيّ كتاب لهما وصلنا. ويحتمل جداً أن يكون مصدر هذا الإسناد هو كتاب السمناني المذكور كثيراً في الفصل، الذي يحتمل أن يكون المصدر الأساسي للمعلومة بالنسبة إلى ابن حزم حول مذاهب المدرسة الأشعرية. انظر:

Schmidtke, «Ibn Ḥazm's Sources on Ashʿarism and Muʿtazilism», p. 389

12 - حول القياس والمذهب الواقعي للصفات عند الغزالي، انظر الدراسة الكلاسيكية:

Allard, Les attributs divins, spécialement les, p. 228-233 et 281-285.

يسمى بهذا الاسم. فالصفة لا تخبرنا بشيء عن طبيعة الله؛ إذ يتعلق الأمر فقط بمجرد اسم يأمرنا الله باستعماله في حقه.

إن هذا المذهب الاسمي المتطرف، الذي يجعل من الصفات الإلهية مكافئات لأسماء علم موحى بها، يبدو أنه يمنح الحق لنقد البابا بونوا السادس عشر: من الصعب تبينُ أيِّ حوارٍ بين الأديان، حتى ولو كان حواراً سجالياً، يمكن أن ينطلق على أساس علمٍ كلامٍ لا يعترف لله إلا بأسماء علم موحى بها، ويحرم العقل البشري من إدارك أي صفة من صفاته. كما يضع ابن حزم الكلام الذي يجعل من الله موضوعاً له إلى جانب الإرادة (طاعة الأمر الإلهي) وليس إلى جانب العقل. وبين هذا الموقف واعتبار الخطاب الديني خطاباً مقصياً من حقل المعرفة، توجد خطوة يرفض هذا المتكلم القيام بها.

الحقائق الدينية موضوعاً علمياً

بعد أن يفتتح ابن حزم ذلك الفصل بسجال حول الطبيعة المكتسبة أو الضرورية للعلم، ينتقل إلى تعريف هذا الأخير استناداً إلى معجم العقيدة:

العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقّنه به وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل، وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة وأول العقل، وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال[13].

لم يعد ابن حزم إلى الحديث عن هذا المصدر الثالث للمعرفة في ما تبقى من هذا الفصل؛ إذ يبدو أنّ ابن حزم أراد أن ينصف شكلاً خاصاً من المعرفة، وهو معرفة الملائكة والأنبياء الذين لا يمكن القول إنّهم يفتقرون إلى العلم، على الرغم من أن علمهم لا يقوم على شهادة الحواس ولا على البديهيات الأولية[14]. إلا أنّه لا يجعل من ذلك الصنف من المعرفة الشكل المعهود للمعرفة الدينية لدى الناس العاديين: فجميع الأمثلة اللاحقة تبين أنّ المعرفة العادية، بما فيها تلك المتعلقة بالمادة الدينية، تستمدّ مصدرها من الصنفين المعرفيين الأولين.

13- الفصل، ج5، ص. 242.

14- يوضح ابن حزم رأيه في معرفة الملائكة والأنبياء في فصل (كلام في المعارف)، الفصل، ج5، ص250.
"وعلم الملائكة عليهم السلام، وعلم النبيين عليهم السلام بصحة ما جاءهم به الملائكة، وأوحى إليهم به ورأوه في منامهم علم ضروري كسائر ما أدركوه بحواسهم وأوائل عقولهم، وكعلمهم بأن أربعة أكثر من اثنين، وأن النار حارة، والبقل أخضر، وصوت الرعد، وحلاوة العسل، ولبن الحليب، وخشونة القنفذ، وغير ذلك. ولو لم يكن الأمر كذلك لكان الملائكة والنبيون شكاكاً في أمرهم، وهذا كفر".

لا يتسم تصور ابن حزم للعلم بأية أصالة خاصة في هذه المرحلة؛ إذ يبدو فيه التأثير الواضح لأرسطو الذي أقام العلم (epistémē) على البرهنة (apódeixis) في الكتاب الرابع من الأورغانون[15]. تستند البرهنة على المسلمات البديهية غير القابلة للبرهنة («الكل أكبر من الجزء»)، وتُستخرَجُ منها بوسائل إجراءات عقلية صارمة (القياس المنطقي) استنتاجاتٌ يقينيةٌ؛ أي ذاتُ طبيعة ضرورية وكونية مطلقة؛ فالعلم لا يتميّز عن أنواع الخطابات الأخرى، كالبلاغة والجدل، باستعماله لإجراءات عقلية، وإنّما بالأساس البديهي للاستدلال الذي وحده يؤدي إلى اليقين[16].

وإذا كان تداول كتاب الأورغانون لأرسطو في الأندلس خلال القرن الخامس ما زال محط خلاف وغير متأكّد منه[17]، فمن المؤكّد أنّ ابن حزم كان، خلافاً لذلك، على معرفة بمبادئ منطق أرسطو، وأنه كان أول أندلسي عرض هذه المبادئ وشرحها، إلى جانب المدخل إلى صناعة المنطق لفورفوريوس الصوري، في كتابه (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه)[18]. وليس مفاجئاً، إذاً، أن نجده هنا يعرف العلم؛ أي وسيلة المعرفة اليقينية، بوساطة الإجراءات نفسها: المسلمات غير قابلة للبرهنة، وشهادة الحواس أو «البديهيات الأولى»، ثمّ كلّ ما يسمح البرهان باستنتاجه من هذه المسلمات بصورة ضرورية.

كيف أدمج ابن حزم الحقائق الدينية في هذا الإطار الإبستمولوجي الأرسطي الذي تمّ تصوره للإحاطة بالهندسة الإقليدية أكثر منه بالوحي القرآني؟ لذلك لجأ ابن حزم إلى إقامة تمييز في الصفحات الأولى لمؤلفه بعد أن أعلن عن نيته في كتاب الفصل أن لا يخط سطراً واحداً غير مبرهن عليه بصرامة. هكذا عرض ابن حزم منهجين للبرهنة: المنهج الأول يطابق المنهج العلمي الأرسطي القائم على مبادئ بديهية أو ضرورات أوقعها الله في النفس. والمنهج الثاني يشكل في الواقع حالة خاصة:

ومن علم النفس بأنّ علم الغيب لا يُعارض صحّ ضرورةً أنه لا يمكن أن يحكي أحد خبراً كاذباً

15- Aristote, Seconds Analytiques, 72b21-22.

16- إنّ النقاشات الفارغة، التي أثارت العلماء حول الطبيعة المكتسبة أو الطبيعية (وإذاً الضرورية والكونية) للمعرفة تعود إلى جهلهم بهذه العملية، كما يرى ابن حزم ذلك بدءاً من الأسطر الأولى لبحث (كلام في المعارف) (الفصل، ج5، ص241)؛ ذلك أنّ أبسط المسلمات ليست حاضرة في ذهن حديث الولادة، لكنه سيكتسبها بالضرورة أثناء نموه.

17- إنها الخلاصة التي توصلت إليها دراسة غيريرو "أرسطو وابن حزم: في منطق كتاب التقريب"، ص. 415: "ومن ثم، إن ارتباط ابن حزم بالتقليد المنطقي للعالم الإسلامي المشرقي، الذي يتوقف على التقليد المنطقي اليوناني الذي تعدّ نشأته إلى أرسطو، يبدو ارتباطاً معقولاً، على الرغم من أنه يجب تأكيده بنصوص وسيطة ينبغي اكتشافها. لكن ليس هناك برهان يؤكد معرفته المباشرة بأرسطو والأرغانون. ومن ثمة يمكن أن نستنتج أن أرسطو لم يُقرَأ خلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي".

Guerrero, «Aristotle and Ibn Ḥazm. On the Logic of the Taqrīb», p. 415

18 - ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، مركز البحوث الإسلامية، 2007.

طويلاً، فيأتي من لم يسمعه، فيحكي ذلك الخبر بعينه كما هو لا يزيد فيه ولا ينقص [...] وكلما قرب من ذلك وبعد فهو كله حق ولا تفاضل في شيء من ذلك ولا تعارض مقدمةٌ مما ذكرنا مقدمةً أخرى منها، ولا يعارض ما يرجع إلى مقدمة أخرى منها رجوعاً صحيحاً وهذا كله يعلم بالضرورة[19].

يقدم ابن حزم إذاً لائحة طويلة من الأمثلة المحسوسة جداً لتوضيح هذا النهج الثاني من البرهنة:

وبهذا علمنا صحّة موت من مات، وولادة من ولد، وعزل من عزل، وولاية من ولي، مرض من مرض، وأفاق من أفاق، ونكبة من نكب، والبلاد الغائبة عنا، والوقائع، والملوك، والأنبياء عليهم السلام ودياناتهم، والعلماء وأقوالهم، والفلاسفة وحكمهم لاشك عند أحمد يوفي عقله حقه في شيء مما نقل من ذلك كما ذكرنا وبالله تعالى التوفيق.

تؤكد هذه اللائحة من الأمثلة غير المتجانسة البديهة الآتية: نظراً لأنّ الوقائع، التي لسنا شهوداً عليها، لا تبلغها الحواس ولا البديهيات المنطقية الأولى، فإنّها مع ذلك موضوع معرفة يقينية. فإلى جانب الاستدلالات المجردة الصارمة والاستنتاجات التجريبية («النار تحرق»)، توجد طريق ثالثة نحو اليقين: وهي الشهادة الموثوقة التي نعتمد عليها في عدد لا يحصى من المعارف التي نعدّها يقينية، بدءاً بأحداث الحياة التي لا تقع تحت أبصارنا إلى المعرفة التي يقدمها التاريخ والجغرافيا والدين.

يحرص ابن حزم على أن لا يجعل من الشهادة منهجاً جديداً قد يخرج عن الإطار الأرسطي الذي قبل به؛ إذ ليست تلك الشهادة في حقيقتها سوى حالة خاصة نظراً لأنها تستند إلى حجة منطقية خالصة: وهي استحالة الحصول، دون تشاور مسبق، على شهادتين خاطئتين ومتطابقتين في أدق تفاصيلهما. وقد أمكن لابن حزم، معززاً بهذه البديهية الأولى، أن يستنتج بكيفية علمية صدق الوقائع القائمة بفضل هذا المعيار[20]. فهو، بخلاف مؤلفين أمثال المعتزلي أبي اسحاق إبراهيم النظام (توفي عام 231هـ/845م)، ينكر ضرورة الاعتقاد بوجود سلسلة متواصلة من الضمانات الموثوقة، ويضيف أن رفض قبول الشهادة مصدراً للمعرفة يؤدي إلى انحرافات:

19 - الفصل، ج1، ص39.

20 - من المعلوم أنّ صدق الشهادات في مجال المعرفة واحدة من المسائل التي أثارت جدلًا كبيراً في تاريخ نظرية المعرفة. سيعبر ديكارت ولوك عن رفضهما الواضح للشهادات. يشير الأول في كتابه (البحث عن الحقيقة بواسطة الأنوار الطبيعية) إلى "الاختلاف القائم بين العلوم والمعارف البسيطة التي يمكن الحصول عليها دون الاستعانة بالاستدلال، مثل اللغة والتاريخ والجغرافيا" (Descartes, Recherche de la vérité par les lumières naturelles, éd. Adam-Tannery, vol.X, p.502)؛ ويعترف الثاني بأن الشهادة تقدم أسباباً جيدة لتصديق هذا التأكيد أو ذاك، إلا أنه يعدّها غير كافية لتأسيس المعرفة (Locke, An Essay Concern-ing Human Understanding, IV, 15, § 4) . غير أن النقاش لم يغلق؛ إذ سنلاحظ أن دفاعاً حديثاً عن الصدق الإبستمولوجي للشهادة، قدّمها بلانتينغا (Plantinga, Warranted Christian Belief, ch. VII)، يستأنف برهنة قريبة من برهنة ابن حزم. حول هذه المسائل، انظر: Pouivet, Epistémologie des croyances religieuses, p. 77-92.

ومن أنكر هذا [أن اثنين فصاعداً إذا فرق بينهما لم يكن ألبتة منهما أن يتفقا على توليد خبر كاذب يتفقان في لفظه ومعناه] لزمه أن لا يصدق بشيء من البلاد الغائبة عنه، ولا بالملوك السالفين، ولا بالأنبياء[21].

بل يذهب ابن حزم أبعد من ذلك عندما يقول: ومن أنكر ما تنقله الكافة لزمه أن لا يصدق أنه كان في الدنيا أحد قبله لأنه لا يعرف كون الناس إلا الخبر[22].

من دون شك، لن يكون هذا الاهتمام بالشهادة أمراً عديم أهمية عندما نعرف الدور الذي تؤديه تلك الوسيلة في منهجية العلوم الإسلامية، ولاسيما علوم الحديث التي تسعى إلى التيقن من الوقائع التاريخية عن طريق إجراءات المصادقة على الشهادات. وليس مفاجئاً أن يكون المعجم المستعمل في ذلك (خبر، إسناد...) مستعاراً من معجم الحديث. هكذا يتوصل ابن حزم إلى دمج المعطى الإسلامي برمته في الإطار الأرسطي. ويستند هذا المعطى بالفعل على المعجزات التي تضمن له أصله الإلهي، ووصل إلينا عبر سلسلة من الضمانات القطعية. ويطرح ابن حزم على المسلمين، الذين لا يَعدّون الوحي الإسلامي موضوع معرفة كونية بالاضطرار، السؤال الآتي: وهكذا نسألهم في البراهين العقلية على إثبات التوحيد وفي الكواف الناقلة أعلام الأنبياء عليهم السلام، حتى يقروا بالحق بأن حجج الله تعالى بكل ما ظهرت وبهرت، واضطرت الكفار كلهم إلى تصديقها والمعرفة بأنها حق، أو يقولوا إنه لم تقم لله حجة على أحد ولا تبين قط لأحد تعين صحة نبوة محمد (ص)[23].

ليس للمعجزات النبوية قيمة إثباتية لا تقبل الدحض مرفوضة فقط بالنسبة إلى من عاينها بشكل مباشر؛ بل إن أولئك، الذين اطلعوا عليها من خلال شهادات مختلفة متفقة على حدوثها دون تشاور مسبق بين الشهود، مضطرون أيضاً إلى تقبل حقيقة الأصل الإلهي للنبوة، ومن ثم تقبل الحقيقة القطعية للرسالة المعلنة. وعليه، إن حقيقة الإسلام تشكل، بالنسبة إلى ابن حزم، حقيقة علمية بالمفهوم الأرسطي للكلمة: أي معرفة يقينية مؤسسة على برهنة عقلانية تنطلق من مسلمات بديهية. واستناداً إلى هذا اليقين، سيتمكّن هذا المتكلم، في الفصل التالي، الذي درسه بيرلمان وترجمه إلى الانجليزية[24]، من تفنيد المذهب الشكي بصرامة: إن العقل اليقيني قادر على تقديم يقينيات قطعية في المسائل الدينية.

21 - الفصل، ج5، ص252.

22 - الفصل، ج5. ص251.

23 - الفصل، ج5، ص249.

24 - Perlmann, «Ibn Ḥazm on the Equivalence of Proofs», p. 279-290.

يوجد هذا المقال في كتاب الفصل، ج5، ص270-253.

إنّ تعالي الله يجعل عقولنا عاجزة عن إدراك طبيعته؛ إلا أنّ الوحي يُعدّ حقيقة، وبهذه الصفة يمكنه أن يصبح موضوع معرفة يقينية وضرورية تعدّ نفسها نتاج استدلال كوني. إذا صحّ، إذاً، أن ابن حزم يقرّ أنّ الله يوجد خارج نطاق العقل، وأنه لا يخضع لهذا الأخير، وأنه ليس ملزماً بأن يكون عقلانياً، كما تذكّر بذلك الملاحظة الموجزة لروجي أرنالديز، فسيكون من الجرأة، على هذا الأساس، اعتبار هذا المتكلم الأندلسي إيمانياً[25] عدواً لدوداً للنقاش العقلاني. تقوم أصالة مقاربة ابن حزم ، على عكس ذلك، على إقامة تعايش شديد التماسك بين نوع من اللاأدرية[26]" حول طبيعة الله وثقة كبيرة في العقل للتوصل إلى الحقيقة المتعلقة بالمسألة الدينية. إلا أن العقل لن يتوصل إلى هذه الحقيقة بوساطة العثور من جديد على مضمون الوحي وإعادة ابتكار العقائد الموحى بها بواسطة أدواته الخاصة، على طريقة حي بن يقظان، بطل القصة الفلسفية لابن طفيل[27]. إن العقل العلمي يأمرنا بقبول تلك النصوص الموحى بها كما هي نظراً لأن مصدرها الإلهي يقين علمي، ومن ثم تكون قيمة محتواها مضمونة. إن الاختبار العقلي هو الذي يؤسس الظاهرية المميزة لمقاربة المتكلم والفقيه ابن حزم.

عندما أُقحِمَ العقل بصيغته اليونانية من جديد في النقاش الذي تعجل البابا بونوا السادس في الاعتقاد بأنه استطاع إقصاءه منه، هل تقدم نظرية المعرفة لابن حزم إطاراً أنسب يلتقي ويتناقش فيه مؤمنون مختلفون باحثون عن الحقيقة؟

هل يسمح الإطار الإبستمولوجي عند ابن حزم بإقامة حوار بين الأديان؟

سجال الأديان في كتاب (الفصل)

إن الأساس الإبستمولوجي، الذي استُعِيرَ من منهج أرسطو، وتم تكييفه ليتضمن الحقائق الدينية، يهدف في كلّ الأحوال إلى السماح بمواجهة هذه الأخيرة. إنّ موضوع كتاب الفصل هو بالضبط تفنيد المذاهب التي يراها ابن حزم خاطئة: إنّ معظم السجالات الواردة في الكتاب تتعلق بنقاشات تجري داخل الإسلام، لكنّ مجمل شهرة الكتاب تعود إلى مواجهاته الأصيلة مع اليهودية والمسيحية في الجزء الأول منه؛ حيث ينوي ابن حزم إبراز أخطائهما، ولاسيما بواسطة كتابيهما المقدسين[28].

25 - في مقابل الكلمة الفرنسية (fidéiste) التي تعني من يؤمن بالمذهب الذي يذهب إلى أن معرفة الحقائق الطبيعية وفوق طبيعية لا يمكن بلوغها إلا بوساطة الوحي [المترجمة].

26 - لا أدرية (agnosticisme) مذهب القائلين بإنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة.

27 - ابن طفيل، حي بن يقظان.

28 - يوجد هذا البعد الأساسي لأعمال ابن حزم في قلب الدراسة الكلاسيكية لأسين بالاسيوس:

Asín Palacios, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, vol. 1.

من أجل دراسات أحدث، سنرجع بالخصوص إلى:

Ljamai, Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam; Adang, Muslim Writers on Juda-

ليس اتهام الكتابين المقدسين لليهود والمسيحيين بتحريف وحيهما الصحيح أمراً جديداً، بما أن آثاره موجودة في القرآن نفسه الذي وفر لهذا الاتهام معجمه الأساسي[29]. ومع ذلك، يمكن إدراك مفهوم التحريف بطريقتين متمايزتين بوضوح تقتسمان التراث الإسلامي: هل المقصود به الشطط في تأويل نصٍّ ظلّ سالماً (تحريف بالمعنى)، كما اقترح ذلك القاسم إبراهيم (860/246)، أو ابن سينا (1037/428)، أو فخر الدين الرازي (1209/606)، أو ابن خلدون (1406/808)؟ أم هل المقصود به تعديل حقيقي في النص ذاته (تحريف بالنص)[30]؟

ينتمي ابن حزم بالتأكيد إلى المنظور الثاني الذي ينوي إبرازه بوساطة قراءة نقدية ممنهجة للتوراة. يجب أن لا يخفي عنف أسلوبه السجالي، الذي لا يتورّع عن السب، مدى جدية هذا المتكلم في تعامله مع الكتب المقدسة التي يحللها بوساطة منهج صارم يستمدّه من إطاره الإبستمولوجي الأرسطي. وقد قيّم هذه النصوص المقدسة بمعيارين: تماسكها المنطقي ومصداقية شهودها، وهما الطريقان المؤديان إلى الحقيقة بحسب بحثه المتعلق بالمعرفة.

يتضمن هذا المنهج نتيجة مباشرة مهمة: رفض الاستعارة. من المعروف أنّ ابن حزم، هذا المتكلّم الظاهري، يرفض استعمال الاستعارة؛ بل يرفض كلّ استدلال مبنيّ على القياس، وذلك لصالح تصوّر ظاهريّ [حرفي] تماماً للتشريع الإسلامي. وليس هذا الاختيار التأويلي نتيجة لمقاربة إيمانية (fidéiste) مؤسسة على الحذر من قدرات العقل البشري، كما هو الحال ربّما في التراث الحنبلي[31]. بل إنّ ما يفسر هذا الاختيار مقاربة واقعية، أرسطية الأصل، كما ورد تفسيرها في كتاب التقريب لابن حزم: إنّ المعرفة نتاج لاختبار الأشياء كما هي؛ وإنّ أيّ تفكير عقلي في الله والعالم ينبغي أن يطابق الواقع كما يبدو للعقل والحواس. ويسري ذلك أيضاً على اللغة التي يَعدها ابن حزم، كما أرسطو، «وسيلة اتفاقية لوصف أشياء موجودة»[32]. فبما أن الواقع بسيط، يجب على اللغة إذاً أن تكون أحادية المعنى؛ وإن الوحي، باعتباره قمة اللغة البشرية، يحترم بالضرورة أحادية المعنى هذه؛ فلا ينبغي أن يكون الوحي ناقلاً لمعانٍ متعددة في الوقت نفسه، وإنما يجب عليه أن يصف الواقع بأبسط طريقة. لا يعرف الإطار التأويلي لابن حزم، مثله مثل تصوره للعقل، إلا مقولتين: الصحيح والخاطئ، اللذين يختلفان عن بعضهما بالمنهج اليقيني. فلا مكان إطلاقاً لأشكال التعددية

ism and the Hebrew Bible; Behloul, «The Testimony of Reason and Historical Reality: Ibn Ḥazm's Refutation of Christianity».

29 - القرآن، سورة المائدة، الآية 13: "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ".

30 - Caspar et Gaudeul, «Textes de la tradition concernant le taḥrīf (falsification) des Écritures».

31 - Graham, «Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation».

32 - Belhoul, «The Testimony of Reason and Historical Reality», p. 469.

في المعرفة البشرية، وإن جدول مستويات الدلالة الخمس للنص القرآني، التي تطابق درجات الوجود الخمس، الذي سيقدمه الغزالي (توفي سنة 505هـ/1111م)، جيلاً بعد ذلك، لم يكن ليكون له معنى عند ابن حزم[33].

لا يطبق ابن حزم هذه المقاربة التأويلية على المصادر الإسلامية وحدها؛ بل احتفظ بها كما هي عندما شرع في قراءة الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية التي ينفي عنها أيّ شكل من الاستعارة. وأن تكون الاستعارة أحد أشكال التأويل المسيحي الأساسية، فإنّ ذلك لا يثنيه عن هدفه: يأخذ من خصومه مصادرهم، لكنّه لا يأخذ مناهجهم في قراءة تلك المصادر. فلما كان العقل الكوني هو أداة الحوار بين الأديان وشرطه، كان من الأنسب لابن حزم أن يقبل قواعده التي ترفض أي تمييز بين مستويات المعنى المختلفة. وسيمنح ذلك جدلَ بن حزم كامل فعاليته، لكنّه سرعان ما سينتج محدوديته.

وسنكتفي هنا بمثال واحد أخذناه من السجال الدائر حول الأناجيل. يقول المسيح في إنجيل متى (13، 31-32): يشبه ملكوت السماوات حبّة خردل أخذها إنسان وزرعها في حقله. وهي أصغر جميع البذور لكن متى نمت فهي أكبر البقول، وتصير شجرة، حتى أن طيور السماء تأتي وتتآوى في أغصانها.

يتعلق الأمر، بطبيعة الحال، بحكاية رمزية من الحكايات العديدة الموجودة في الإنجيل: إنها قصة خيالية قصيرة غايتها توضيح حقيقة أسمى هي ملكوت السماوات. إلا أن هذا الوصف الأدبي لا يهم ابن حزم إطلاقاً، فهو يرفض بالقطع الاعتقاد بأن يكون رسول من عند الله قد نطق بهذه الجملة: حاشا للمسيح عليه السلام أن يقول هذا الكلام. لكن النذل الذي قاله كان قليل البشارة بالفلاحة. وقد رأينا نبات الخردل، ورأينا من رآه في البلاد البعيدة، فما رأينا قط ولا أخبرنا من رأى شيئاً منه يمكن أن يقف عليه الطير[34].

هكذا، إذاً، كان مؤلف هذا النص يجهل هذه الاستحالة، فإنه إذاً ليس رسولاً، وأحرى أن يكون الله ذاته! وإن خطأ بيّناً كهذا لهو برهان على أنه ليس لذلك المقطع أصل الإلهي. فأن يتكلم المسيح بصراحة عن اللاهوت أكثر منه عن علم النبات، أو أن تكون المبالغة جزءاً لا يتجزأ من بلاغة الحكايات الرمزية، فتلك وقائع لا معنى لها: إن الإطار التأويلي الذي بناه ابن حزم لا يسمح له

33 - الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

34 - الفصل، ج2، ص79.

بأخذ تلك الحكايات في الاعتبار، بما أنه لا يمكن أن يهتم إلا بالمعنى الظاهر دون اهتمام بأيّ وجه بالصور أو الاستعارات أو الصيغ الأسلوبية.

إن طموح منهجه إلى الكونية يحول دون وعيه بالعديد من الافتراضات الإسلامية التي تتحكّم في قراءته؛ فهو لا يستطيع قراءة تلك النصوص مثلما يقرؤها المسيحيون، ولكنّه يدّعي أنه يقرؤها كما ينبغي أن يقرأها العقل الكوني المشترك بين الجميع. وبما أنّه يجد فيها سخافات كثيرة، فإنه مضطر إلى استنتاج أن المسيحيين يؤمنون، عن وعيٍ منهم، بمعتقدات يعرفون حق المعرفة أنها نسيج أكاذيب.

العقل وسوء النية: مآزق الحوار

كيف يُفسَّرُ تنوع المعتقدات إذا كان الناس يقتسمون عقلاً كونياً قادراً على التوصل، بكيفية مضمونة، إلى معرفة الحقيقة الدينية؟ يستبعد ابن حزم فوراً كلّ تفسير يفترض أن الخطأ صادر عن عيب في العقل. فالشيعة، الذين يؤمنون بمعتقدات مستحيلة تماماً من وجهة نظر منطقية، «فيهم قضاة، وكتاب وتجار، وهم اليوم ألوف الألوف»[35]، جميعهم ذوو كفاءة كبيرة في مجالاتهم التقنية. ماذا عن النصارى و«فيهم علماء بعلوم كثيرة وملوك لهم التدابير الصائبة والسياسات المعجبة، والآراء المحكمة والفطنة في دقائق الأمور، وبصر بغوامضها»[36]؟ وهم مع ذلك يقولون بعقيدة التثليث التي لا يقبلها العقل.

ولما كان العيب لا ينبغي البحث عنه في جانب الحجة، ما دام الإسلام يبدو التعبير الوحيد عن الحقيقة الدينية الذي يقبله العقل[37]، فإن ابن حزم لا يستطيع السعي إلى تفسير الوجود التجريبي للتنوع الديني إلا بضعف ملكة أخرى، هي الإرادة. إن أولئك الذين لا يؤمنون لا يريدون أن يؤمنوا؛ والذين لا يؤمنون بما هو بديهي يرفضون رؤيته. يصف المتكلم الأندلسي الفئات الثلاث من الناس، الذين بإمكانهم رفض القبول بوجود حقيقة بادية للعيان بـ: الغافلون الذين يفضلون البحث عن الجاه والثروة بدل البحث عن الحقيقة؛ والخائفون الذي يخضعون لجماعتهم إلى درجة أنه عندما يواجهون اعتراضاً مقنعاً يفضلون الاعتقاد بأن أحداً منهم قد يكون قد أجاب عنه بالتأكيد؛ والمنافقون الذين يرفضون التسليم بأنهم مقتنعون نظراً لأنه من الممكن أن يفقدوا مكانتهم

35 - الفصل، ج5، ص249.

36 - الفصل، ج5، ص250.

37 - الفصل، ج5، ص248-247: "فكل من كان من أهل الملل المخالفة، فبلغته معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، وقامت عليه البراهين في التوحيد، فهو مضطر إلى الإقرار بالله تعالى وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم".

الاجتماعية[38]. في الحالتين الأولى والثانية، تكون العاطفة قوية إلى درجة أنها تستطيع التشويش على الحكم؛ إذ يصلون إلى خداع أنفسهم؛ بينما في الحالة الثالثة، يتم الاختيار بكامل الوعي.

لما كان الأمر يتعلق في الحالات الثلاث بعيب في الإرادة وليس بحماقة عقلية، فنحن حقاً أمام معصية. فالحقيقة ليست مجرد مسألة عقلية؛ بل هي مسألة أخلاقية كذلك، مادام الحديث ينصب على الصدق وليس على العقل[39].

إن لوضع النقاش في المجال الأخلاقي عواقب وخيمة على مستوى الحوار بين الأديان. وتصبح البرهنة العقلية التي قُدِّمَتْ من دون طائل؛ حيث تترك المكان اتهامات بالنفاق وسوء النية. فلا وجود لأيّ نقاش فكري، دينياً كان أو لا، لا يقتضي حسن النية لدى المتحاورين شرطاً مسبقاً وأساسياً. إن عدم اقتناع بعض خصوم ابن حزم بمبرّراته، التي يرى أنّه يتعذّر تخطيها، لا يدفعه إلى تفسيرها أكثر، ولا إلى استكشاف مواطن ضعفها الممكنة؛ إنه لا يستطيع إضافة شيء آخر غير البراهين اللاعقلانية الصادرة بغرض تهجمات شخصية يطبعها الشك والقذف، وذات فعالية ضعيفة في إبراز أشكال سوء التفاهم، وفي حل الخلافات الفكرية.

إن نظرية المعرفة اللاهوتية لدى ابن حزم، التي سخرها لخدمة الحوار بين الأديان، الذي كان محكوماً عليه بالفشل، تسلط الضوء على محدودية حوار يزعم أنه يقوم على العقل الكوني المشترك. إن مقاربة ابن حزم المستندة إلى الإرث اليوناني، التي تفترض وجود عقلية مشتركة بين الناس كافةً كيفما كان مستواهم التعليمي (متميزاً بذلك عن التراث النخبوي الموجود بقوة في حركة الفلسفة) أو ثقافتهم أو دينهم، لم تتمكن من خلق ظروف لقاء مثمر. إن الأمر يتعلق بأكثر من عيب في الفكر اليوناني أو في العقل، كما يفترض ذلك البابا بونوا السادس عشر على ما يبدو؛ إذ ينبغي التركيز أكثر على سذاجة عقل أحادي المعنى، بادّعائه المتسرع للكونية يهمل تنوع أشكال العقلانية ويتجاهل شرعية تلك التعددية.

38 - الفصل، ج5، ص249-248.

39 - هكذا يذهب ابن حزم إلى حدّ تأكيد أن الواجب الأخلاقي الوحيد في هذه المسألة هو الصدق. ويستحق هذا الأخير دائماً جزاء من الله حتى ولو أخطأ الهدف (الفصل، ج5، ص245).

المراجع

مصادر أولية

- Aristote (322 av. J.-C.), Seconds Analytiques, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.
- الغزالي، أبو حامد زين الدين محمد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمود بيجو، دار البيروني، دمشق، 1993.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي:
- كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، بيروت، دار الجيل، 5 أجزاء، 1985.
- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، مركز البحوث الإسلامية، 2007.
- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك، حي بن يقظان، مطبعة إدارة الوطن، 1882.
- Manuel II Paléologue (1425), Entretiens avec un Musulman. 7e controverse, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 115, 1966.

مصادر ثانوية

- Abrahamov, Binyamin, Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998.
- Adang, Camille, Fierro, Maribel & Schmidtke, Sabine (éd.), Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker, Leide, Boston, Brill, 2013.
- Adang, Camille, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, Leiden, Brill, 1996.
- Allard, Michel, Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers disciples, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965.
- Arberry, Arthur John, Revelation and Reason in Islam, Londres, Allen & Unwin, 1957.

- Arnaldez, Roger, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, Paris, Vrin, 1984.
- Arnaldez, Roger, «La raison et l'identification de la vérité selon Ibn Ḥazm de Cordoue», in Aspects de la pensée musulmane, Paris, Vrin, 1987, p. 137- 151.
- Asín Palacios, Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Madrid, Real Academica de la Historia, 5 vol., 1927- 1932.
- Behloul, Samuel, "The Testimony of Reason and Historical Reality: Ibn Ḥazm's Refutation of Christianity", in Adang et al., op. cit., p. 457 -483.
- Brunschvig, Robert, «Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn Taymiyya», in Coll., Convegno internazionale (915- aprile 1969). Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienze, Rome, Accademia dei Lincei, 1971, p. 185 -209.
- Caspar, Robert & Gaudeul, Jean-Marie, «Textes de la tradition concernant le taḥrīf (falsification) des Écritures», Islamochristiana 6, 1980, p. 540 -543.
- van Ess, Josef, «Naissance de la théologie spéculative en islam», in Actes intégraux (conférences et débats) du 8e séminaire sur la pensée islamique, Bidjaia, ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses, 1974.
- van Ess, Josef, «Early Development of Kalām», in Studies on the First Century of Islamic Society, G.H.A. Juynboll (éd.), Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1982, p. 109 -123.
- van Ess, Josef, Theologie und Gesellschaftim 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin, New York City, Walter de Gruyter & Co., 1991 (6vol.).
- van Ess, Josef, Les prémices de la théologie musulmane, Paris, Albin Michel, 2002.
- Gardet, Louis & Anawati, Georges, Introduction à la théologie musulmane: essai de théologie comparée, Paris, Vrin, 1948.

- Gimaret, Daniel, Les noms divins en Islam: Exégèse lexicographique et théologique, Paris, Cerf, 1988.
- Gimaret, Daniel, La doctrine d'al-Ashʿarī, Paris, Cerf, 1990.
- Goldziher, Ignaz, Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte: Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie, Leipzig, O. Schulze, 1884.
- Graham, William, «Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation», The Journal of Interdisciplinary History 23.3, 1993, p. 495- 522.
- Guerrero, Rafael, «Aristotle and Ibn Ḥazm. On the Logic of the Taqrīb», in Adang et al., op. cit, p. 403 -416.
- Gutas, Dimitri, Greek Thought, Arabic Culture, Londres, New York, Routledge, 1998.
- Gutas, Dimitri, «Certainty, Doubt, Error: Comments on Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science», in Early Science and Medicine, vol. 7, no. 3, Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science, 2002, p. 276 -289.
- Gwynne, Rosalind, Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments, London, New York, Routledge Curzon, 2004.
- Hourani, George, «Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought», in Reason and Tradition in Islamic Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 167 -189.
- Jambet, Christian, «Les malentendus de Ratisbonne: l'islam, la volonté et l'intelligence», Esprit, novembre 2006, p. 10 -20.
- Ljamai, Abdelilah, Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam, Leiden, Boston, Brill, 2003.
- Makdisi, George, «Ashʿarī and the Ashʿarites in Islamic Religious History», Studia Islamica 17, 1962, p. 37 -80.
- Makdisi, George, «Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History», in Leiden, Carl (éd.), The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Modern Middle East, Austin, University of Texas, 1966, p. 77- 87.

مجلة (ألباب):
الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، ولا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي، وفصائلها الحزبية، إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي "ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية والمِهادات التقعيدية إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، حيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، ومن ثَمَّ غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدّى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها فحسب؛ بل (وهذا هو الأهم) لبلورة تصوّر نظري لشكل العلاقة وحدودها بين السلطة السياسية، والمرجعية الدينية، التي تدير السياسة بذهنية الأحكام الشرعية التاريخية، أو بعقل الماضي، وبين الأخلاق ديناً فطرياً أولياً وعلماً يرى كثيرٌ من الفلاسفة أنه أسبق من الدين التاريخي في تنظيم علاقة الفرد بالعالم.

ومن الحاجة الماسة والضرورة الملحة، انبثقت فكرة مجلة (ألباب)، التي تتطلع إلى سدّ الفراغ الحاصل في الأدبيات السياسية والفكرية العربية، فيما خصّ الجهد التنظيري للعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة والأخلاق، رغم أنّ هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنّها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد، من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ ومن ثَمَّ إنتاج مفاهيم مركزية تجنّب الالتباس، والصدام، والهيمنة، والاستحواذ بالسلطة.

وتقتضي الضرورة التاريخية نقد الميراث الفكري العربي الإسلامي، فيما خصّ الدين والسياسة والأخلاق، في ضوء المناهج والتصورات الفلسفية والفكرية الحديثة، بحثاً عن الاستفادة من عصارات السجال في العالم حول العلاقة الجدلية بين عوالم الأفكار، ومتطلبات البناء المجتمعي على

وجه التحديد، ولا سيما أنّ الكثير من الحواضر الثقافية العالمية تمخّض تاريخها عن أحوال عاصفة، قبل أن تستقر مجتمعاتها ونخبها على ملامح تصوّر قارّ لماهية الحكم وديناميّاته، وحدود الديني والأخلاقي في هذه المعادلة المعقدة.

كما يتعين، في هذا السياق، الاستعانة بالتجارب التاريخية الحيوية، التي تمركزت على فكرة التنوير العقلي، وما أسفر عنها من مرتكزات قيمية، بغية تأسيس عقد اجتماعي مسدّد بالقيم الإنسانية الكلية: (الحرية، العدالة، المساواة، السلم... إلخ)، وذلك في محاولة للإسهام في التفكير والتنظير الإنسانوي الكلي القابل للتصريف في رحاب التجارب السياسية العربية والإسلامية.

وتنشُد (ألباب)، التي ستكون مجلة فصلية محكّمة، تصدر إلكترونياً وورقياً، ويشرف على صياغة تصوّراتها، ورسم ملامحها، نخبة من المفكرين العرب والمشتغلين في الفلسفة والعمل الأكاديمي، أن تسدّ النقص الفادح في الجهود المتواصلة والدؤوبة لصياغة عقل نظري يشخّص وجوه التناظر والتباين، ووجوه الالتقاء والتلاقح، ويكشف الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة، تجنباً للوقوع تحت طائلة التفكير العزلي، الذي يقمع آليات التفكير العقلاني والقيمي الحر حول المرجعية والمشروعية، وتفادياً للاختناق تحت سطوة التشريعات التفصيلية المسكوكة في المدونات الموروثة.

وعلاوة على ذلك، إنّ الاشتباك التفكيكي والتركيبي مع تلك الأقانيم الثلاثة من شأنه أن يحول دون الخضوع تحت طائلة التفكير السياسي السلطوي، الذي يتلوّن بحسب الاحتياجات المنفعية لأهل السلطان، أو لأولئك الساعين نحوه، وصولاً إلى تشقيق منافذ حيوية ترصف الطريق أمام نماذج اجتماع سياسي تعتمد على توازنات الحقوق والواجبات، فضلاً عن فتح ملفات التفكير في ضرورات التأهيل القيمي للفرد والجماعات والاجتماع، كي يصبح تواصلهم وتوافقهم موئل استصدار الإجماعات والتوافقات، التي يتم الاحتكام وفقاً لمقتضياتها السيّارة والمتحوّلة.

ولا يمكن أن يتجذّر ذلك إلا من خلال سجال مفعم بروح القيم النافعة للناس، والتي يُتداعى للتفكير حولها في اجتهادات تراعي في تأسيساتها مواكبة المصلحة العامة المستندة إلى معقولية قيمية إجماعية، كما تراعي استنهاض الجميع لإنشاء مثل هذه المعقولية شرطاً لعمليات البناء المجتمعي ثقافياً وسياسياً.

وفي غضون ذلك، لا بد من أن يُصار إلى ترجمة هذه المعقولية في تصريفات متعيّنة عبر برامج خطابية وسياسية، تحت سقف مشروعية سياسية منفتحة على الإنسان وأشواقه الوجودية من

جهة التأسيس، واضعة نصب عينيها أولوية الالتفات إلى تحقيق احتياجاته الاجتماعية والمعاشية بصفته فرداً سياسياً.

إنّ رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو إلى الوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، ولاسيما في ما يتعلق باستحضار التنظيرات، التي تدعم صيغة الدولة المدنية العربية، التي تتغذى على المكنون القيمي المخبوء في ذاكرتنا الثقافية، وتنمو على ربوع تقاطعاته العميقة مع المنجز الإنساني، سعياً إلى أن يتم تطويرهما معاً، لكي تستجيب نماذجنا المجتمعية الناشئة لمرتكزات القيم الكلية، وحتى تتكيف مع حداثة الراجح راهناً، وتخضع لسنن التطور، ونواميس التحوّل، ولكي تساير ثقافتنا رغبة الانخراط في الجهد الكوني المؤسّس على احترام عقل الإنسان، وكرامته، ونشدان خيريّته.

دعوة إلى النشر:

تدعو هيئة تحرير (ألباب) الباحثين والمشتغلين في الفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة الآتية:

1. الدولة الدينية والدولة المدنية.
2. الحاكمية الرشيدة.
3. النظرية الإسلامية المعاصرة في الحكم.
4. الإسلام السياسي: الحكم بعقل الشريعة.
5. الديمقراطية التقنيّة: شرعية صناديق الاقتراع.
6. النظرية الأخلاقية أو القانون الأخلاقي.
7. العقل والأخلاق.
8. الأخلاق والدين.
9. الخيريّة.
10. المقدّس وتصور البشر للمقدّس.

شروط النشر في مجلة (ألباب)

ترحّب مجلة (ألباب) بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية. ويُشترط في البحث ألا يكون قد قُدّم للنشر في أيّة مجلة أخرى، سواء تم نشره أم لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب على نظام (Word)، وأن يُرسل بالبريد الإلكتروني، بما في ذلك الهوامش، والجداول، وقائمة المراجع. وفي حال إجازة بحث طويل للنشر فمن حق هيئة التحرير الطلب إلى مؤلفه اختصاره.
2. أن تُعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد البحوث وكتابتها، ولاسيما التوثيق، والإشارة إلى المصادر، حيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، اسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
3. تُعرض البحوث على محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة، وذلك لتبيّن مدى أصالة البحوث المرسلة، وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثمّ مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتمّ إخطار المؤلفين بنتائج التقييم.
4. تقدم البحوث باللغة العربية، مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث، أو الكاتب، إلى رئيس التحرير، وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط: albab@mominoun.com
5. يُرفق البحث بملخص بحدود (120) كلمة باللغة العربية.
6. تُكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كلّ صفحة.
7. تُرتّب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه، فإنّها تُرتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم.
8. في حال وجود مخططات، أو أشكال، أو معادلات، أو ما يشبهها، يتم أخذها بالماسحة (Scanner)، وإرفاقها بالملف الإلكتروني صورةً.

بالنسبة إلى عروض الكتب، يرجى التقيّد بما يأتي:

- أن تكون الكتب ذات طبيعة فكرية وفلسفية تتقاطع مع حقول المجلة.
- أن تكون الكتب حديثة لا يتجاوز زمن إصدارها ثلاث سنوات من تاريخ صدور العدد الأخير.
- يُفضّل أن تكون الكتب من لغات متعددة.
- يُفضّل ألا تتجاوز مراجعة الكتاب 2500 كلمة.