A L B A B

ألباب

فصليّة محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

العدد الخامس

ربيع 2015

A L B A B

ألباب

فصلية محكمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال، قرب مسجد بدر

الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

تلفون: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

No Part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writting of (Mominoun Without Borders Association).

A L B A B

ألباب

مجلة فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور عبد الله السيد ولد أباه

سكرتير التحرير:
الدكتور نادر الحمّامي

مستشار التحرير:
يونس قنديل

الهيئة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي
الأستاذ الدكتور فتحي المسكيني
الأستاذ الدكتور أحمد برقاوي
الدكتور فيصل دراج
الدكتور محمد شوقي الزين

الآراء الواردة في المجلة لا تمثل بالضرورة مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»،
ولا تعبر بالضرورة عن رأي أي من العاملين فيها.

المحتويـــات

6 كلمة رئيس التحرير

8 كلمة سكرتير التحرير

دراسات وأبحاث:

13 في المشروع الفلسفي الديني لكزينوفان
الطيب بوعزة

31 في تاريخ التأويليّة: المسائل والقراءات
فتحي إنقزّو

50 أخلاقيات الحاكم بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية
عز الدين العلام

ترجمات:

75 في أولويّة الديموقراطية على الفلسفة
ترجمة: فتحي المسكيني

98 مرايا الأمراء في الإسلام: حداثة صمّاء؟
ترجمة: عبد الحق الزموري

ألباب الكتب:

119 «الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة مأزق الحداثة الأخلاقيّ»
قراءة ومراجعة: أنس طريقي

135 «الهرمينوطيقا: الكتاب والسنة»
قراءة ومراجعة: مصطفى العارف

144 «سياسة الأدب» و «كراهية الديموقراطية»
قراءة ومراجعة: أمّ الزين بنشيخة المسكيني

كلمة رئيس التحرير

كان من الطبيعي أن تهتمّ مجلّة «ألباب» بالتراث السياسي الإسلامي الوسيط الذي لا يزال من أقلّ جوانب المسألة التراثيّة حظا من الدراسة والبحث.

وترتكز النظرية السائدة في حقل الدراسات المعاصرة حول تمييز صارم بين ثلاث مدوّنات متمايزة من حيث الخلفيات والرؤية والمنهج: أدبيات الأحكام السلطانية والسياسية الشرعية التي كتبها الفقهاء حول موضوعات الإمامة والولاية وأحكام الجماعة المنظمة، وكتابات الفلاسفة التي تناولت نظام المدينة وقيمها الناظمة وعلاقتها بنظام العقل والوجود، وكتابات مرايا الملوك ووعاظ السلاطين أي الأدبيات السلطانية التي كتبها كتبة الدواوين ومستشارو الحكام من أجل تقديم النصح في ضبط السلطة وتدعيم قبضة الحكم.

وإذا كانت هذه النظرية تقوم على تصنيف منهجي له بعض المبرّرات الجليّة، إلاّ أنّها أفضت إلى نتائج مغلوطة من بين آثارها عدم تبيّن الوشائج والارتباطات الكثيفة بين المدونات الثلاث التي تتداخل في مفاهيمها ومقولاتها وأطروحاتها النظريّة، بل تتداخل من حيث مؤلفيها أنفسهم.

لم تكن كتب الأحكام السلطانية على عكس الوهم الشائع كتبا في الشرعية السياسية، حتى لو تناولت مسألة الأمانة تعريفا وشروطا ومسؤوليات، وإنّما هي في حقيقتها أقرب إلى عرض للنظم الإسلامية في جوانبها الإدارية المتعلقة بتدبير الحقلين الديني والعمومي، ولذا تضمنت جوانب كثيرة من فقه الأحكام التعبدية التي لا تبدو في علاقة مباشرة بالمسألة السياسية. قد تكون إشكاليّة الشرعيّة أجلى في الأدبيات الكلامية التي تعرضت لمسألة الإمامة، بل إنّ كتب الأحكام السلطانية اكتفت في الغالب بالإحالة على آراء المتكلمين التي تمحورت حول النقاش السني - الشيعي في النص والتعيين أي المنزلة الإمامة العقديّة، وهي مسألة تتجاوز عموما الحيز السياسي بمفهومه الضيق.

ومن الجليّ أنّ الفقهاء في كتاباتهم السياسيّة وظفوا في أحيان كثيرة المفاهيم الفلسفية وتبنوا إجمالا الأطروحة الأرسطية حول الطابع المدني الطبيعي للاجتماع الإنساني، بقدر ما إن فلاسفة الإسلام في تناولهم للمسألة السياسية لم يكتفوا بنقل الأفكار المألوفة في النص اليوناني، بل إنهم

فكروا إجمالا في موضوع الإمامة من خلال الصياغات الأفلاطونية - الأفلوطينية ولكن ضمن محددات ومتطلبات السياق الإسلامي وإشكالاته، ولذا لا نجد معنى للنقاش الذي شغل مؤرخي الفلسفة الإسلامية حول التباس مرجعيات الفلاسفة المسلمين في المسالة السياسية (لماذا غابت سياسات أرسطو عن كتابات الفارابي وابن سينا...؟).

وإذا ذهب جل الباحثين في الآداب السلطانية إلى إرجاع كتب نصائح الملوك إلى جذور فارسية واعتبروا أنّها تكرس الاستبداد والسلطوية، إلاّ أنّه من الصعب فصلها عن الأدبيات الفلسفية والفقهية، فأغلب كتّابها هم من الفقهاء الذين ألفوا أيضا في الأحكام السلطانية (كالغزالي والماوردي...)، فضلا عن انتشار المقولات والإحالات الفلسفية في هذه الكتب التي تناولها هذا العدد من مجلة «ألباب» من خلال دراستين هامتين لمختصين كبيرين في الموضوع هما عز الدين العلام وجوسلين داخلية.

لا تزال المسالة السياسية في الفكر الإسلامي الوسيط تحتاج إلى دراسات مستفيضة، على الرغم من الجهود المحمودة لباحثين ومفكرين اشتغلوا بالموضوع تحقيقا ودراسة كمحسن مهدي وعبد الله العروي ورضوان السيد ومحمد عابد الجابري وهشام جعيط وفهمي جدعان وسعيد بنسعيد العلوي وعبد الجواد ياسين....

ولا شك ان كتاب وائل حلاق الأخير «الدولة المستحيلة» (الصادر بالانجليزية 2012) مساهمة متميزة في هذا الحقل البحثي الملغوم إيديولوجيا، وقد أثار الكتاب جدلا مستمرا بأطروحته الجريئة حول عدم انسجام الدولة السيادية الحديثة مع المنظومة الأخلاقية للإسلام (في هذا العدد قراءة لهذا الكتاب الهام).

الدعوة مفتوحة للباحثين والكتاب إلى الإسهام في هذا الموضوع المحوري الذي تعتزم المجلة تخصيص مساحة واسعة له في أعدادها القادمة.

عبد الله السيد ولد أباه

كلمة سكرتير التحرير

يسعد هيئة مجلّة ألباب الفصليّة المحكّمة أن تتقدّم لقرّائها عددا جديدا يطرح مسائل على صلة بقضايا الفلسفة والدين والأخلاق، وذلك بطرحها على بساط الدرس من زوايا نظر مختلفة ولكن متقاطعة في الآن نفسه، وبمقاربات علميّة ومنهجيّة جدّيّة تسعى إلى مزيد تعميق النظر في العديد من الإشكاليّات سواء كان ذلك من خلال الدراسات والمقالات، أو الترجمات، أو القراءات في الكتب.

وفي هذا السياق العامّ تتنزّل أعمال هذا العدد الخامس من ألباب، وقد اشتمل على عدد من البحوث والترجمات تجمع بينها المسألة السياسيّة والأخلاقيّة، إضافة إلى قضيّة التأويل والهرمينوطيقا، ولم يخل العدد من موضوع النظر في جوانب في قضيّة فلسفة الدين، تلك القضيّة الّتي تفرض دائما نفسها ضمن اهتمامات المجلّة. وفي هذا السياق تحديدا جاء مقال الطيّب بوعزّة «في المشروع الفلسفي لكزينوفان»، فكان المقال منذ الوهلة الأولى معارضا لمن اعتبر أنّ كزينوفان منشغل بالدين لا بالفلسفة.

في إطار النظر في وجوه العلاقة بين السياسة والأخلاق والدين جاءت دراسة عز الدين العلاّم «أخلاقيّات الحاكم بين آداب الملوك الإسلاميّة ومرايا الأمراء المسيحيّة»، وكما هو بيّن من خلال عنوان الدراسة فإنّ الأمر يتعلّق بمقارنة طريفة بين أخلاقيّات الحاكم ضمن نوعين مختلفين من المرجعيّات الدينيّة بالأساس، ذلك أنّ آداب الملوك مرتبطة بالمجال الإسلامي، ومرايا الأمراء متعلّقة بالمجال المسيحي، والملاحظ أنّ التقاطع تمّ في المستوى الديني إذ غاية الأخلاق في المجال الإسلامي هو مكارم الأخلاق وفي المجال المسيحي بالخلاص، والملاحظ أيضا هو تحوّل أخلاق الطاعة في المجالين إلى واجب دينيّ، ومن هنا كان الربط بين السياسة والأخلاق الدينيّة. وغير بعيد عن هذه الدراسة، من جهة الموضوع لا المقاربة، جاءت ترجمة عبد الحقّ الزمّوري لمقال جوسلين دخلية المختصّة في تاريخ العالم الإسلامي ومنطقة البحر الأبيض المتوسّط: «مرايا الأمراء في الإسلام: حداثة صمّاء؟». ودائما في ارتباط السياسة بالمسائل القيميّة والأخلاقيّة، جاءت قراءة أنس الطريقي في كتاب وائل حلاّق، «الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي»، وقد اعتبر صاحب المراجعة أنّ كتاب حلاّق هو بدوره قراءة في علاقة الحداثة بالتاريخ الإسلامي. ولم تبتعد قراءة أمّ الزين بنشيخة المسكيني لكتابي جاك رنسيار «سياسة الأدب» و«كراهيّة الديمقراطيّة»، وفي

القراءة نظر في العلاقة بين السياسات التي حوّلت الحياة إلى سوق، وعوالم الأدب والخيال الصامدة في وجه تلك السياسات. ويبدو أنّ جبهات الصراع بين السياسة وغيرها من المجالات كثيرة، فلئن واجهت الأدب هنا، فقد واجهت الفلسفة في مواضع أخرى وهو بعض ما اشتمل عليه مقال «في أولويّة الديمقراطيّة على الفلسفة» لريتشارد روتري الذي ترجمه فتحي المسكيني.

وفي هذا العدد من ألباب اهتمام بمسألة التأويليّات من خلال مقال وقراءة في كتاب. أمّا المقال فهو لفتحي إنقزّو وموضوعه «في تاريخ التأويليّة، المسائل والقراءات»، وجاء المقال بحثا في وجوه العلاقات بين تاريخ التأويليّة ومكانة أحد أبرز وجوهها شلايمخر في الفلسفة المعاصرة، وما تثيره تلك المكانة من إشكاليّة، فيتّم بذلك تجاوز المسألة التاريخيّة الصرف. ومن الفلسفة التأويليّة الغربيّة وتاريخها، اتّجهت قراءة مصطفى عارف لكتاب «الهرمينوطيقا، الكتاب والسنّة» لمحمّد مجتهد شبستري إلى التأويليّة في المجال الإسلامي، ومقاربة النصوص التأسيسيّة مقاربة تأويليّة، ولو أنّ قارئ الكتاب قد نسّب من هذه المقاربة رغم إعلان صاحب الكتاب عنها في عنوانه.

لم نطمح من خلال هذا التقديم السريع لأعمال العدد الخامس من ألباب أن نلخّص ما جاء فيها، ذلك أنّ كلّ محاولة تلخيص لها ستكون مخلّة، تاركين المجال أمام القارئ لاكتشاف بحوث وترجمات وقراءات جديرة بالمتابعة والاهتمام، مع دعوة متجدّدة إلى الباحثين إلى المساهمة بأعمالهم العلميّة النقديّة ضمن الأعداد القادمة.

نادر الحمّامي

دراسات وأبحاث

في المشروع الفلسفي الديني لكزينوفان

الطيب بوعزة*

يفيد ما تبقى من شذرات كزينوفان أن انشغاله كان متمحورا حول نقد الديانة الإغريقية، والمناداة بإصلاحها؛ فكان أول شخصية في تاريخ الفلسفة الغربية خصصت اهتمامها في النقد «الفلسفي» للدين. غير أن دلالة الأطروحة النقدية التي قدمها كزينفوان محل جدل وخلاف بين المتأولين والشراح. ومن هنا قيمة هذا البحث الذي يسعى الى تناول تلك الأطروحة ببيان مستواها المنهجي الذي حدده الكاتب في اثنين هما «المغايرة» و«الإعلاء». فدرس الآلية الأولى، أي المغايرة، في سياق بيان نتاجها النقدي، أي نقد الإسقاط المنتهج في المتن الميثولوجي، لينتقل منها الى بيان البديل أي نتاج آلية الإعلاء. ليختتم بتناول الأطروحة البديلة، أي التصور التوحيدي الذي قدمه كزينوفان.

تقديم

يمكن أن نستدل على محورية المسألة الدينية في فلسفة كزينوفان (Xénophane) بأولئك الذين نفوا عنه سمة التفلسف! إذ ما كان لهم من مرتكز لذلك النفي سوى الاشارة الى أنه رجل منشغل بالدين أكثر منه رجل فلسفة[1]. وهذا ما يؤكد أن حضور الهاجس الديني في فكر كزينوفان كان حضورا لافتا الى الدرجة التي غطى فيها على سمته الفلسفي.

غير أن تلك المحورية لا تنفي، في تقديري، فلسفية الفكر الكزينوفاني، إنما هي توكيد لخصوصية ذلك الفكر وفرادته.

---

* جامعي من المغرب.

1- مقصودنا من هذه الاشارة نفي هارولد شيرنس لفلسفية كزينوفان بدعوى أنه مجرد شاعر جوال انحصر إسهامه في إنشاد وقرض الشعر الديني:

Harold Cherniss described Xenophanes as 'a poet andrhapsode who [became] a figure in the history of philosophy by mistake'. citéin: J. H. Lesher, 'A Systematic Xenophanes?' in Studies in Philosophy and the History of Philosophy (CUA Press, 2009).

وترجع أهمية اسم كزينوفان في تاريخ فلسفة الدين إلى أنه يعبر عن بدء تبلور الوعي الفلسفي الناقد للسائد من أنماط الاعتقاد الديني. حيث تكشف النصوص الشذرية[2] التي تبقت من متنه عن أول نقد للنزوع الأنثربومورفي[3] البادي في الديانة الإغريقية. وهذه الملحوظة عبر عنها عديد من الشراح والفلاسفة منذ القديم، إذ يمكن أن نعود بها إلى أواخر القرن الرابع وبداية الثالث قبل الميلاد، حيث أدرك الشكاك الأثيني تيمون الفليوسي (Timon of Phlius) -تلميذ الفيلسوف بيرون (Pyrrhon)- خصوصية التصور اللاهوتي الكزينوفاني، كتصور مغاير للنزعة الأنثربومورفية فقال معبرا عن دلالة هذه المغايرة، بأن كزينوفان انتقد التصور الهوميري وقدم «مفهوما عن الاله بعيدا عن المواصفات الإنسانية»[4]. هذا إضافة الى حضور هذا الموقف قبل تيمون في ثنايا النصوص الفلسفية؛ حيث يمكن أن نعد النقد الأفلاطوني لهوميروس بعضا من تأثير كزينوفان.

بيد أن تقييم دلالة النقد الكزينوفاني وأبعاده للديانة الإغريقية، وإدراك محدداته ومراميه، محل اختلاف بين الشراح والمتأولين؛ إذ بينما يذهب أغلب النقّاد مثل إدوارد زيلر(Eduard Zeller)[5]، وراينهاردت[6] (K. Reinhardt) وفرانكل (FRANKEL) [7]، وغوتري (Guthrie)[8] وكيرك (G.S.Kirk) و رفن (J.E.Raven)[9]... إلى تقييمه بوصفه نقدا جذريا للاعتقاد الإغريقي؛ وبينما يذهب عالم الأديان ميريسيا إلياد[10] (Mircea Eliade) إلى القول بأن كزينوفان قدم موقفا نقديا يروم استبدال التصور الثيولوجي التوحيدي بالتصور الاعتقادي الإغريقي المثقل بالتعدد، فإن ثمة من[11] يرى أن قصدية كزينوفان لم تكن سوى تقديم نقد أخلاقي للمواصفات التي خلعتها

2- اعتمدنا في إيراد الشذرات الكزينوفانية على ترجمتها الإنجليزية نقلا عن جوناثان برنيس:

Richard D. Mckirahan and Patricia Curd, A Presocratics Reader, Selected Fragments and Testimonia, Second Edition, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2011.

وقد حرصنا على إيراد ترقيم ديلز/كرانز.

3- الأنثربومورفية نزعة تقوم على خلع مواصفات الكائن الإنساني على ما ليس إنسانا.

4- Sextus Empiricus, Outlines of Tyrrhonism, 224-A 35 in Diels-Kranz.

5- Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, trd. F. Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London 1881, pp 558-559

6- K. REINHARDT, Parmenides und die Geschichte der griechischenPhilosophie, Frankfurt am Main 1959, 82.. cité in Michael Eisenstadt, Xenophanes› Proposed Reform of Greek Religion, Hermes, 102. Bd., H. 2 (1974), p142.

7- H. FRANKEL, Dichtung und Philosophie des friihenGriechentums, 2nd ed., Munich I962, 376. cité in Michael Eisenstadt, ibidem.

8- Guthrie, A History of Greek Philosophy, Vol. i, Cambridge 1962, p370

9- G. S. Kirk, J. E. Raven, The PresocraticPhiloso-phers (Cambridge 1957).

10- MirceaEliade, Geschichte der ReligioesenIdeen, Vol. 11, Freiburg, Herder 1979, p 407..cité in Michael Eisenstadt, p142.

11- أعني هنا بالتحديد ميكاييل إزينشتادتMichael Eisenstadt في دراسته:

Michael Eisenstadt, Xenophanes› Proposed, Reform of Greek Religion, Hermes, 102. Bd., H. 2 (1974), pp. 142-150

الميثولوجيا الهيزيودية والهوميرية على صورة الألوهية، أي أن المشروع الفلسفي/الديني لكزينوفان كان نقدا لبعض ملامح المنحى الأنثربومورفي البادي في المعتقد اليوناني، ولم يكن دعوة الى استبدال ذاك المعتقد استبدالا جذريا.

صحيح أن هذا الرأي الأخير ليس له حضور قوي في الأبحاث المتناولة للفلسفة الكيزنوفانية، إذا ما قيس بدرجة شمول وحضور الرأي الأول، لكن، حتى إذا لم نأخذ به، فإننا نراه حقيقا بالاستحضار والدرس؛ لأنه يمنحنا زاوية مغايرة للنظر الى أبعاد المشروع النقدي الذي بلوره فيلسوف كولوفون[12].

بيد أن إشكالية مبحث المسألة الدينية في فلسفة كزينوفان لا تقف عند مستوى تحديد قصديته هل كانت نقدا جذريا إبداليا، أم مجرد مراجعة نقدية لبعض المواصفات الأخلاقية التي وسمت بها الآلهة في النصوص الميثولوجية الإغريقية؛ بل إن النزوع التوحيدي الذي تبدت به فلسفته الدينية، أثار استفهامات كثيرة، سواء من حيثية مصدره، أو من حيثية ماهيته: أما استشكال تعيين المصدر؛ فراجع إلى أننا لا نجد في السياق الثقافي الإغريقي أي ملمح توحيدي ديني يمكن التّأسيس عليه لبلورة فكرة واحدية الاله؛ إذ هو سياق تعددي وثني، بل لا يساويه أي إرث من المواريث الثقافية البشرية في عدد الآلهة وكثرتها.

صحيح أن الفلسفة الملطية تمظهرت بنزوع توحيدي فلسفي[13]، بيد أن هذا لا نراه كافيا لتفسير فكرة التوحيد في صيغتها الدينية، وإن كنا نرى أنه عامل مهم بلا شك. وصحيح أيضا أن الفلسفة الفيثاغورية قالت بالواحد كمبدأ، لكن حضور مفهوم الواحد (المونـاد) في الفكر الفيثاغوري يختلف اختلافا بينا عن حضوره في فلسفة كزينوفان؛ إذ بينما حضر عند الفيثاغوريين بمدلول رياضي - وإن أرفق بمدلول ديني في سياق تلك الخصوصية المعطاة لمفهوم المونـاد المتمايز عن الواحد بمدلوله العددي[14]-، فإن مفهوم الواحد عند كزينوفان كان أكثر اصطباغا بالدلالة الدينية.

فمن أين استمد الكولوفوني هذا النزوع التوحيدي الديني، البادي في فلسفته ورؤيته إلى العالم؟

12- نسبة إلى مدينة كولوفون مسقط رأس كزينوفان.

13- نقصد بهذا النزوع التوحيدي الفلسفي، قيام الفلسفة الملطية على فكرة البحث عن أصل «واحد» مفسر ل«كل» الأشياء.

14- تضع الفلسفة الفيثاغورية مفهوم الواحد أو المونـاد في مبتدأ رؤيتها الى تكوين العالم. غير أنه من الخطأ أن نقرأ «الواحد» الفيثاغوري قراءة حسابية؛ بل لابد لفهم دلالة الكوسمولوجياالفيثاغورية من إدراك الدلالة اللاهوتية للواحد. وأكبر ما يؤكد في نظرنا قصور القراءة الحسابية للواحد الفيثاغوري، هو أن الفيثاغورية كانت تقدمه على نحو خاص، بوصفه «مونادا»، لا تستقصي الصفة الحسابية كل «ماصدقه». وبالإضافة إلى أنه مستثنى عند الفيثاغورية من الدلالة الامتدادية؛ فإنه أيضا ليس عددا فرديا، ولا هو عدد زوجي بطبيعة الحال، بل هو الواحد المتفرد بهويته الجامعة بين الفردية والزوجية. لكن مع ذلك فإننا إذا قسناه على الواحد الكزينوفاني فإن المونـاد يبقى قريبا من الدلالة الرياضية. وعليه جاز لنا توكيد تمايز فكرة الواحد بين كزينوفانوالفيثاغورية.

هل ينبغي أن نفترض تأثير الثقافة الشرقية في صياغة تصوره الديني، وأعني هنا بشكل خاص عقيدة أخناتون (أمنحوتب الرابع)؛ فيكون تعليل التوحيد الكزينوفاني باستحضار فرضية التأثير الشرقي المصري؟ أم أن في الداخل الثقافي الإغريقي ما يمكن أن يفسر هذا النزوع الاعتقادي؟

هذا على مستوى مصدر فكرة التوحيد البادية في الرؤية الكزينوفانية. أما عن ماهية تلك الرؤية ذاتها فالإشكال يكمن في تعيين دلالة مكوناتها التي هي أيضا محل اختلاف بين البحاثة والمتأولين؛ إذ ليس ثمة اتفاق حول ماهية مفهوم التوحيد الألوهي الذي يبدو في فلسفة الكولوفوني، هل يعني تصورا وحدانيا يقول بإله متمايز عن الوجود الطبيعي، أم أنه تصور يقول، بنحو مقارب شيئا ما لما سيقوله سبينوزا[15] في الفلسفة الحديثة، أي أن الطبيعة والله كينونة واحدة؟

بل يمكن أن ندفع بالاختلاف إلى مستوى أعمق، وهو التشكيك في توحيدية كزينوفان بناء على بعض القراءات التي تأولت الشذرتين (ب1) و(ب23)، بوصفهما اعترافا بتعددية الآلهة[16]، بدعوى ورود لفظ الآلهة فيهما بالجمع لا بالإفراد!

فكيف نحل هذا الاختلاف الظاهر في المتن الكزينوفاني بين شذرات قائلة بالوحدانية، وأخرى ناطقة بالتعددية؟

بناء على الاستفهامات السابقة، يتضح أن تحديد دلالة الفكرة الدينية في فلسفة كزينوفان محل اختلاف في التأويل إلى درجة التضاد. هذا مع إمكان الزعم بحضور الاستدلال والسند الدوكسوغرافي لدعم كل أطروحة من تفاريق تلك الأطاريح المتباينة والمتعارضة!

تستوي بهذا المهاد إذن أمامنا ثلاثة استفهامات إشكالية:

أولها: إذا كان كزينوفان أول ناقد صريح للمعتقد الديني الإغريقي، فما ماهية ذلك النقد وما التصور البديل الذي قدمه؟ وبأي منظور منهجي اشتغل في تأسيس مشروعه بمستوييه النقدي والإبدالي؟ ثم ما هو مرمى مشروعه: هل كان مجرد نقد لبعض المنسوب القيمي الذي ألصق بصورة الألوهية، أم أنه نقد جاوز المستوى القيمي الأخلاقي إلى نفي التعددية وإحلال بديل توحيدي محلها؟

15- نقول ما سبق بوجازة واختزال دون إيغال في بيان إشكالية مفهوم الإله في فلسفة اسبينوزا؛ لأن المقام لا يسمح بذلك. ولذا نكتفي في هذا الهامش إلى الاشارة الى الاختلاف الظاهري الموجود بين التصور السبينوزي الذي نقرأه في متن «الأخلاق» عن التصور الذي بسطه في متن «الرسالة اللاهوتية - السياسية»؛ حيث نلحظ اختلافا في صورة الإله بين هذين الكتابين؛ وهو ما أوجد في الدراسات السبينوزية إشكالا تأويليا توزعت عليه فهوم الشراح والباحثين.

16- لا نرى الشذرة (ب23) اعترافا من كزينوفان بتعددية الآلهة، بل ثمة في منطوقها ما يسمح لنا بأن نتأولها كنفي للتعدد، كما سنبين بعد حين.

ثانيا: ما دلالة التوحيد الكزينوفاني ؟ هل كان حقا توكيدا لواحدية الإله ونفيا للتعدد؟
ثالثا: إذا تحقق وجود فكرة التوحيد في الفلسفة الدينية الكزينوفانية، فما مصدر تلك الفكرة؟

هل يمكن أن نجد بينها وبين الميراث الديني الشرقي ملامح تقارب تؤكد فرضية الوصل؟

هذا على مستوى توصيف الأبعاد الإشكالية للمسألة الدينية في فلسفة كزينوفان؛ التي ستكون استفهامات موجهة لبحثنا بعد التمهيد لها ببيان منطلقاتها المنهجية.

أما على مستوى مواد العمل، أي المعطى الشذري الذي نرى وجوب استحضاره لالتماس ملامح الرؤية الكزينوفانية إلى الدين، فيتكون من تسع شذرات:
الشذرتان (ب11) (ب12) المرويتان عند سكستوس أمبريقوس، حيث ينتقد كزينوفان التمثلات الميثولوجية للألوهية عند هوميروس وهيزيود.
والشذرة (ب14) – المروية عند كليمون الإسكندري - حيث يشير إلى العقلية الإسقاطية التي يفكر بها البشر في مفهوم الألوهية.
والشذرتان (ب15) و(ب16) – المرويتان عند كليمون الإسكندري - اللتان يؤكد فيهما أن ترسيم صورة الألوهية نتاج فعل إسقاط لمواصفات الواصف لا استنطاق مواصفات الموصوف.
والشذرة (ب23) – المروية عند كليمون الإسكندري - التي يقدم فيها تصوره للألوهية قائلا بوجود «إله واحد أعلى من كل الآلهة والبشر».
والشذرة (ب24) – المروية عند سكستوس أمبريقوس - التي يتقدم فيها بتوصيف ذلك الإله بصفتي الفكر والسمع.
والشذرة (ب 26) - المروية عند سمبليقيوس - التي يصف الإله فيها بالثبات وعدم الحركة.
والشذرة (ب 25) - المروية عند سمبليقيوس - التي يصف الإله فيها بالقدرة على تحريك كل شيء بفاعلية عقلية لا حسية.

تلك هي الشذرات التسع التي نراها مخصصة للمسألة الدينية في المتن الكزينوفاني، لكننا لا نرى وجوب حصر النظر فيها، بل لابد من الانفتاح على معطيات شذرية أخرى لها تعلق وصلة.

كما سننفتح أيضا على أقاويل الدوكسوغرافيين والفلاسفة الذين شرحوا أو تأولوا فلسفة الكولوفوني، ونعني بشكل خاص شرح سمبليقيوس لمفهوم الوحدانية ومستلزماته المنطقية، في تعليقه على كتاب «السماع الطبيعي».

فلنبدأ في بناء المبحث وفق المطالب السابق إيرادها، ولنمهد أولا ببحث المنظور الكزينوفاني من حيثيته المنهجية.

- 1 -

المغايرة والإعلاء كمحددين منهجيين

ألمحنا سابقا إلى أن ثمة خصوصية امتاز بها كزينوفان عن غيره من الفلاسفة الذين سبقوه وزامنوه، حيث يمثل أول لحظة، في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، تمظهر فيها ذلك الفكر بحس نقدي صريح للدين السائد. وآية ذلك أنه إذا قارنا التصور الديني الذي قدمه فيلسوف كولوفون بالرؤى الدينية التي جاء بها الفلاسفة الذين سبقوه؛ فلا شك سنجده أول فيلسوف إغريقي خص المسألة الدينية ببحث نقدي/تأسيسي، إلى درجة يصح أن نرى فيه ليس فقط أول إرهاص بالنقود الفلسفية للدين، بل أيضا أول تأسيس فلسفي للرؤية الدينية.

فما هي الكيفية المنهجية التي اشتغل بها هذا اللحاظ النقدي التأسيسي على الدين الإغريقي عند كزينوفان؟ نقصد باستعمال لفظتي النقد والتأسيس في توصيف مشروع كزينوفان استحضاره في شموليته الجامعة بين بعدين هما:

البعد الناقد للتمثلات الدينية السائدة؛

والبعد المقدم لبديل تصوري، نزعم أن له جدة وفرادة، حيث لا نجد له مثيلا أو شبيها في السياق الثقافي اليوناني، سواء ذاك الذي سبقه أو ذلك الذي زامنه.

هذا على مستوى توصيف ملامح جدة المسألة الدينية في فلسفة كزينوفان، من حيثية قياسها على السائد المعرفي الذي زامنها. أما على مستوى المحتوى المعرفي، فإنه قبل أن ندلف إلى منطوق الشذرات الكزينوفانية والأقاويل «الشارحة» التي قدمها لنا المتن الفلسفي والدوكسوغرافي، أريد في البداية أن أستبق البحث بوضع فرضية في سبيل كشف البعد المنهجي الذي أزعم أنه يؤسس الرؤية الكزينوفانية ويفسرها. ومقصودنا بهذه الفرضية هو أننا عندما نتأمل الشذرات الكزينوفانية بلحاظ البحث عن ملمحها المنهجي، يتبين لنا أن الطريقة التي نظمت تفكير كزينوفان تقوم على قائمين هما المغايرة والإعلاء[17]. ولنا أن نقول أيضا، في سياق توصيف آلية اشتغال التفكير الديني الميثولوجي الإغريقي الذي عارضه فيلسوفنا، بأنها كانت آلية المماثلة والإسفاف.

17- الاعلاء هنا نستعمله بمدلول التنزيه. غير أننا لم نستعمل لفظ التنزيه لأنه صار من كثرة استعماله في اللغة العربية دالا على محددات عقدية مرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام الاسلاميين.

فلنبين بإيجاز، ملامح هذا التعارض في آلية التفكير، قبل بحث الناتج عنها.

يقوم البعد النقدي في الفلسفة الدينية لكزينوفان على نقد فكرة المماثلة التي يرى فيلسوف كولوفون أنها انتُهجت في بناء المعتقدات الدينية السابقة عليه؛ بينما يقدم في البعد التأسيسي آلية المغايرة كبديل منهجي عن المماثلة. إلا أن المغايرة عنده مصحوبة باعتبار قيمي، يؤول في مختلف لحظات اشتغالها إلى الحرص على تحقيق الإعلاء.

هكذا نلخص منهجية التفكير الكزينوفاني في المسألة الدينية، فلننظر الآن إلى ناتج تلك الطريقة وهي قيد الاشتغال:

في بيان نتاج آلية المغايرة كنقد لآلية المماثلة المنتهجة في بناء التصور الديني الميثولوجي:

رفض كزينوفان التمثلات الدينية المتداولة في المتن الميثولوجي الإغريقي، وقال بأنها نتاج تفكير بشري في الاله بطريقة إسقاطية، خلع عليه من مواصفاته البشرية، فآل به الى كائن هابط حتى في قيمه الأخلاقية. هكذا يمكن أن نوجز الشذرات الخمس (ب11، وب12، وب 14، وب15، وب16)، فلننظر الآن إلى تفاصيلها:

يقول كزينوفان في الشذرة (ب14) -التي حفظها لنا كليمون الإسكندري- بأن الفانين يعتقدون أن الآلهة تولد كما يولدون، ولها حواس كما لهم، وأن لها صوتا وجسدا مثلما لهم[18].

ويقول في الشذرة الخامسة عشر (ب15) أنه لو كانت للثيران والأسود والخيول أيد تستطيع الرسم كما البشر، لرسمت الآلهة على شاكلة جسومها، أي أن الخيول سترسم الآلهة خيولا، والثيران سترسمها ثيرانا[19]. ودليله على حتمية اشتغال آلية المماثلة هو ما بينه في الشذرة (ب16) حيث قال بأن الاثيوبيين يرسمون آلهتهم سودا فطس الأنوف، والتراقيين the Thracians يرسمونهم بعيون زرق وشعور حمر[20].

18- B14: «But mortals suppose that the gods are born, have human clothing, and voice, and bodily form Clement», Miscellanies 5.109.

19- B15: «If horses had hands, or oxen or lions, or if they could draw with their hands and produce works as men do, then horses would draw figures of gods like horses, and oxen
like oxen, and each would render the bodies to be of the same frame that each of them have.» Clement, Miscellanies 5.110

20- B16: «Ethiopians say that their gods are snub-nosed and dark, Thracians, that theirs are grey-eyed and red-haired.» Clement, Miscellanies 7.22

ولعل اختياره لإثيوبيا وتراقيا، كان مقصودا لتحقيق التعميم، حيث أن المرأى الجغرافي لليونان كانت فيه إثيوبيا أبعد أرض نحو الجنوب، وتراقيا أبعدها في اتجاه الشمال. فيكون انتقاؤه للإثيوبيين والتراقيين مقصودا لتوكيد شمول قانون التفكير في مسألة الألوهية أي قانون المماثلة على كل شعوب الأرض.

واشتغال آلية المماثلة التي تقوم بإسقاط الصفات الذاتية على الألوهية يراها كزينوفان قد آلت بفاعل المماثلة إلى وسم الألوهية بمواصفات مخجلة، وهو ما يشير إليه في الشذرتين (ب11) و(ب12)، اللتين رواهما سكستوس أمبريقوس، حيث انتقد – أي كزينوفان - هوميروس وهيزيود، بسبب كونهما «نسبا إلى الآلهة كل ما هو مخجل»؛ أي لم يقتصر التفكير الميثولوجي على إجراء المماثلة بل تجاوزها الى الإسفاف أيضا بما نسبه للألوهية من قيم. مؤكدا في الشذرة (ب11)[21] أنهما «في الأغلب» ينسبان للآلهة أفعالا إجرامية مثل «السرقة والزنا والكذب». وهي ذات الإشارة[22] التي تتكرر في الشذرة (ب12)[23].

وهكذا يتضح أن تفكير كزينوفان لم يقتصر على نقد صورة الألوهية، بل فكر في الآلية النفسية والعقلية التي رسمت تلك الصورة؛ فبين أنها مجرد آلية إسقاط قامت بخلع الصورة البشرية على الألوهية. وإيغالا في توكيد آلية الإسقاط يشير في الشذرة (ب15) إلى أنه إذا كان ذاك الذي يقوم بالإسقاط غير الأنا الإنساني، أي كائنا حيوانيا، فإن حصيلة صورة الألوهية ستكون مماثلة لصور الكينونة الحيوانية!

ومن ثم فإن التصورات التي ألصقت بالألوهية، عند هيزيود وهوميروس، ليست حقيقية إنما هي مجرد حاصل منهج المماثلة الذي قام بإسقاط الصفات البشرية على الإله. وعليه يصح القول بأن كزينوفان لم يقتصر على نقد المواصفات الأنثربومورفية التي لاحظها في المتن الميثولوجي، بل تجاوز ذلك إلى بلورة تفكير فلسفي نقدي يروم البحث عن الجذر السيكولوجي المؤسس لتلك

21- Xénophane, B 11 D.-K.: «Both Homer and Hesiod have ascribed to the gods all deeds which among men are matters of reproach and blame: thieving, adultery, and deceiving one another» SextusEmpiricus, Against the Mathematicians 9.193

22- تتشابه الشذرتان ب11 وب 12 في الدلالة، وكذا في بعض الالفاظ الى درجة أن ويشموث C. Wachsmuth اقترح أن تدمج الشذرتان في شذرة واحدة. أنظر:

Daniel Babut, Xénophane critique des poètes, In: Parerga. Choixd'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994. p85.

غير أنني لا أعتقد بأن الأمر يتعلق بشذرة واحدة أخطأ القدماء في تجزيئها، على نحو ما زعم ويشموث؛ أجل إن المعنى واحد وهو نقد هوميروس وهيزيود لنسبهما الصفات اللاأخلاقية الى الآلهة، لكن عملية دمج الشذرتين لا تتحقق إلا بحذف بعض الألفاظ حتى لا يحدث التكرار. ووجود تلك الألفاظ المكررة هو في تقديرنا دليل على أن المعطى شذرتان اثنتان لا واحدة. وتكرارهما مستساغ، إذا وضعنا في الاعتبار أن الأمر يتعلق بمتن ضاعت نصوصه ولم يتبق منه الا شذرات. ومن ثم فالفرض الأقوم هو أن تينك الشذرتين كانتا في موضعين متباعدين قليلا، مما يبرر حدوث ذلك التكرار في المعنى وفي بعض الدوال. وليس هذا هو التكرار الوحيد بل إن الشذرتين (ب29) و (ب 33) متشابهتان أيضا في الموضوع وبعض الألفاظ.

23- Xénophane, B12 D.-K. «... as they sang of many illicit acts of the gods thieving, adultery, and deceiving one another.»

SextusEmpiricus, Against the Mathematicians 1.289

المواصفات والمفسر لملمحها. حيث بحث عن أصل هذا النزوع الأنثربومورفي، فاختصره في آلية الإسقاط، أو التفكير بالمماثلة[24].

وتركيزه على نقد آلية الإسقاط يبرر مشروعية السؤال:
هل يؤسس كزينوفان لمعرفة سلبية بالألوهية ؟ أي هل اكتفى بسلب الصفات التي ينسبها البشر إلى الألوهية؟ أم له توصيف إيجابي بديل؟
ثم ما مدى ذلك التوصيف الإيجابي؟
وهل له سند من فلسفته المعرفية؟

إذا كانت آلية التفكير في صورة الألوهية اشتغلت بمنهج المماثلة، فكان ذاك هو سبب قصور مدى النظر اللاهوتي عند هوميروس وهيزيود... فإن البديل هو مجاوزة هذا القصور المنهجي بتغيير نهج التفكير، أي بدل منهج المماثلة، يدعو كزينوفان إلى اعتماد منهج المغايرة. فما محصول اشتغال آلية المغايرة هذه؟

ثم إذا كان كزينوفان في نصوصه الشذرية قد أشار الى أن آلية التفكير البشري في الألوهية محكومة بمنهج الإسقاط، ألا يمكننا أن نقول أيضا إن التصور البديل الذي قدمه محكوم بذات المنهج؟

في بيان اشتغال آلية الإعلاء في بناء مفهوم الألوهية عند كزينوفان:

في شرح سمبليقيوس إيضاح لدلالة مفهوم الإله في فلسفة كزينوفان، على نحو يكشف عن طريقة إعلائه لصورة الألوهية. ونعني بذلك الشرح تعليق سمبليقيوس على كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو، حيث ورد فيه بأن كزينوفان الكولوفوني اعتقد «بأن الوجود في كليته واحد، لا هو بمحدود، ولا هو لانهائي، لا هو متحرك ولا هو ثابت»[25].

24- ثمة من يذهب بعيدا بالشذرتين (ب15) و(ب16) الناقدتين لآلية الإسقاط والتفكير في الألوهية بمنهج المماثلة، الى القول بأن كزينوفان يعلن في تينك الشذرتين بأن الآلهة خلق بشري!
وهذه القراءة التي تتأول نقد كزينوفان لآلية الإسقاط بوصفها تفسيرا لأصل الظاهرة الدينية، ومنبع تشكل مفهوم الألوهية، نجدها حاضرة في الفلسفة المعاصرة، إلى درجة جعلت البعض يرى في كزينوفان إرهاصا بفيورباخ.
ولا نأخذ بهذه القراءة؛ لأننا نلحظ اختلافا عميقا بين نظرية فيورباخ التي تذهب إلى نفي الألوهية، بالقول بأنها خلق بشري؛ ونظرية كزينوفان التي تقتصر على نفي التمثلات البشرية التي نسبت للألوهية ملامح وصفات ليست لها ولا تليق بها. أي أننا لا نجد عند كزينوفان نفيا للألوهية بل نفيا للتمثل البشري القائم على منهج الاسقاط تحديدا.

25- Simplicius, Commentary on Aristotle›s Physics, pp. 22.22-23.30

وإمعانا في توصيف الألوهية بمنهج المغايرة ينفي كزينوفان – حسب شرح سمبليقيوس - الحركة والسكون عن الإله؛ لأن السكون هو اللاوجود الذي لا يتحول إلى شيء آخر، بينما الحركة، على العكس من ذلك، تنتمي الى الكثرة، لأن التغير حركة من شيء إلى آخر[26].

لكن كيف يوفق سمبليقيوس بين قوله السابق الذي ينسب إلى كزينوفان الاعتقاد بوجود الحركة، وبين قوله في الشذرة السادسة والعشرين بأن «الواحد يظل ساكنا»[27]؟ يجيب سمبليقيوس بأنه «لا ينبغي أخذ السكون هنا بمعنى مضاد للحركة، ولكن بمعنى الحالة التي ليس فيها لا حركة ولا سكون.»[28]

وقد توسع سمبليقيوس في بيان دلالة الإله في فلسفة كزينوفان، فقال بأن هذا الأخير كان يرى هذا الواحد هو الله، وأنه واحد؛ لأنه الأعظم والأكبر. واستدلالا على وحدانيته يقول بأن وجود غيره، معناه أن العظمة «ينبغي أن تكونا مقسمة بينه وبين غيره بالتساوي». والحال أن الله هو الأعظم «والأكبر من كل قوة». ومن ثم فهو واحد. بل أكثر من ذلك إن شرح سمبليقيوس للشذرة المستمدة من ثيوفراسطوس يفيد أن التصور الكزينوفاني ينتهي إلى استحالة وجود آلهة أخرى إلى جانب الواحد.

إن نفي تعددية الآلهة مؤسس على ماهية الألوهية بوصفها كمالا وقداسة؛ وأن القول بوجود تعدد في الآلهة هو خدش لتلك الصفة ومناقض لها.

كما أن الاله لا يمكن أن يكون محدَثًا و لا يمكن تصور فنائه أيضا. بل إن مفهوم التولد (الحدوث) ذاته – وفق شرح سمبليقيوس - لا ينطبق على الله. ولبيان ذلك يتوسع سمبليقيوس في الاستدلال؛ فيقول بأن من يولد لابد أن يولد إما من مثيل له، أو من مختلف عنه. والحال أن المثيل لا يمكن أن يؤدي هذا الدور لمن يماثله؛ لأنه ليس ثمة سبب معقول لأن يكون أحدهما هو الوالد والثاني هو المولود. ومن ناحية أخرى فإن تولده من المختلف عنه محال، لأنه لن يتولد عما ليس هو.

وهكذا قدم كزينوفان – حسب شرح سمبليقيوس - بديلا تصوريا مغايرا، فاستبدل بآلهة الأولمب الكثيرة والمتعددة «إله واحدا» يصفه في الشذرة (ب 23)؛ التي يرويها كليمون الإسكندري بأنه

26- ينبغي الاحتراس من هذا الشرح السمبليقيوسي؛ لأننا نراه مثقلا بدلالات برمنيدية ليس لا منطوق يسندها من الشذرة الكزينوفانية.

27- B26: Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 23.10

28- Simplicius, Commentary on the Physics 22.26-23.20

«يعلو على كل الآلهة والبشر»، وأنه «لا يشبه الفانين في الشكل ولا في الفكر»[29]. وتضيف الشذرة (ب24) التي يرويها سكتوس أمبريقوس:»إنه يرى ككل، ويفكر ككل، ويسمع ككل.»[30]

أي أن كزينوفان واع بأهمية الحرص على استعمال آلية المغايرة في بيان صفات الإله. ودليل ذلك أن حتى صفة اللانهائي نجده يحترس من توصيفه بها، رغم أنها صفة مغايرة لطبيعة الوضع البشري، ولعل ذلك نتاج اطلاعه على الفلسفة الفيثاغورية[31]؛ إذا افترضنا أن أشكلة مفهوم اللانهاية حدث منذ فيثاغور، وليس من فيلولاوس أو غيره من تلامذته اللاحقين.

كما أن كزينوفان، مع نفيه صفة اللانهاية عن الإله، فإنه لا ينسب له صفة النهاية أو المحدودية. بل يقول - حسب الوارد عند سمبليقيوس - إن «الواحد لا هو محدود، ولا هو لانهائي». لكن ثمة في دوكسوغرافيا ما قبل سمبليقيوس تأويل مغاير، حيث يرى ألكسندر أن كزينوفان قال بمحدودية الإله، ومستند استدلاله هو أن فيلسوف كولوفون شبه شكل الإله بالدائرة. وهذا التوصيف منسوب إلى ألكسندر عن طريق نيقولا الدمشقي[32].

29-(B23) «One god, greatest among gods and men, not at all like mortals in form or thought.»

Clement, Miscellanies, 5.109.

Clément d›Alexandrie, Miscellanies V XIV 109. 1-3

30- (B24)... whole [he] sees, whole [he] thinks, and whole [he] hears.

SextusEmpiricus, Against the Mathematicians 9.144.

31- من حيث الترتيب الزمني لتطور المفهوم، يصح القول إن الفكر الفيثاغوري أول من استنزل مفهوم اللانهائي من مستوى التقدير الذي رفعه إليه أنكسيمندر، فصار دالا على النقص لا على الكمال. ولعلنا نفسر سبب انقلاب تقييم دلالة اللانهائي في كون الفكر الفيثاغوري رأى أبيرونأنكسيمندر، بسبب لانهائياته، ملتبس الكينونة؛ ودليلنا على ذلك أن تميز الشيء حسب الفيثاغورية لا يتحقق إلا بالحدود الفاصلة لكينونته، أي أن يكون محدودا.

غير أن الأمر لا يمكن أن نستنفده بهذا القول حيث أن الفيثاغورية إذ تنفي قيمة اللانهائي باعتبار عدم محدوديته؛ فإنها تستعيده في نظريتها الكوسمولوجية؛ لأنها تعتقد بأنه - أعني اللانهائي - عدد مشارك في التكوين؛ لأن به يتحقق التميز أيضا !ومستندنا في ذلك الشذرة الثانية لفيلولاوس – المروية عند سطوبي - حيث يقول: «من الواضح أن الكائنات لا يمكن أن تكون مكونة بعناصر كلها محدودة، ولا بعناصر كلها لانهائية. من البدهي أن العالم في كليته، والكائنات التي توجد فيه، هي مركب منسجم من العناصر المحدودة واللانهائية». (Philolaüs, Fr. B2. Stobaeus, Selections 1.21.7a)

ومن ثم رغم أن اللانهائي يرد بمدلول قيمي استهجاني في الفلسفة الفيثاغورية، إذ يحيل في دلالته إلى الشر. ومستندنا في ذلك قول أرسطو في متن «الأخلاق إلى نيقوماخوس»: «تخيل الفيثاغوريون أن الشر من اللانهائي»(Ethique à Nicomaque, II, v, 1106 b 29.) -فإنه إذا دققنا النظر في صيرورة التكوين سنراه شرطا ضروريا لإمكان ذاك التكوين. حيث يقول فيلولاوس في متن «في الطبيعة» بأن الكوسموس تكون من مكونين متقابلين هما «اللانهائيات» infinis و النهائيات infinis (Philolaus, frag.5 DK) . وفي شذرته الخامسة يقول بأنه تكون من «الزوجي والفردي» . ومعلوم أن الزوجي في المنظور الفيثاغوري يشير إلى اللامحدود واللانهائي. ومن خلال ذلك يتبين أن اللانهائي له مشاركة في تكوين الكوسموس.

32- ليس في منطوق الشذرات الكزينوفانية توصيف صريح لشكل الإله بالدائرية، بل الأمر نراه مجرد تأويل راجع الى ألكسندر وفق الإحالة المرجعية التي سجلها نيقولا الدمشقي. حيث أن الشكل الدائري فُهم من قول كزينوفان بأن الاله ثابت غير متحرك، وهو المعنى الذي فهم منه أيضا أنه متماثل في كل جهاته الأمر الذي استلزم عند ألكسندر التوصيف بالدائرية.

كما أن توصيف الإله بالدائرة عند كزينوفان له سند آخر، حيث ينسبه إليه المتن المنحول إلى أرسطو، أقصد «في ميليسوس، كزينوفان، جورجياس»؛ فهل يدل ذلك على أن فيلسوف كولوفون أراد بالدائرية[33] معنى المحدودية ؟

لا ينفي سمبليقيوس هذا الوسم الدائري لشكل الإله، ولكنه لا يراه دليلا على التسييج والحد. وذلك خلافا لشرح الإسكندر الأفروديسي الذي يرى أن كزينوفان يرى الإله محدودا في كيانه.

وقد وازنا بين الرأيين فانتهينا إلى رفضهما معا، لسببين اثنين، أولهما أننا نرجح أن توصيف الإله بالدائرية ليس موثوق النسبة الى كزينوفان.

وثانيهما أنه حتى إذا افترضنا موثوقيته، فإننا هنا نرجح مذهب سمبليقيوس ضدا على تأويل الإسكندر. أي أن التوصيف الدائري للإله حاصل ترجمة لفكرة التقديس الإغريقي للشكل الدائري. ومن ثم فإننا لا نختزل دلالة ذلك الشكل في ما اختزلته فيه قراءة الإسكندر، التي تأولت الدائرية بمعنى المحدودية، بل نتأول الشكل الدائري كدال على الكمال والقداسة.

ونجد في شرح سمبليقيوس توسعا في تبرير هذه المفارقة في التوصيف لرفع الإشكال؛ حيث يقول: بأن اللانهائي لا وجود له؛ لأنه «ليس له بداية ولا وسط ولا نهاية». كما أن الاله ليس بمحدود؛ لأن الحد – حسب سمبليقيوس - لا يكون إلا بالغير، إذ أن: «الاشياء المتعددة هي المحدودة؛ بسبب أن بعضها يحد البعض الآخر»[34].

ومن خلال (الشذرة ب25)، يتبين لنا أن الاله في فلسفة كزينوفان علة محركة، بيد أنه لا يحرك الكون بفعل جسدي، بل بفعل عقلي[35]. وهنا يتضح أيضا اشتغال آلية المغايرة، حيث لم يقدم كزينوفان فعل التحريك الألوهي بذات ما يشاهد في فعل التحريك الحيواني أو البشري، أي التحريك بفعل احتكاك الأجسام وتدافعها، بل يحرص على القول بأن التحريك يتم بفعل عقلي.

33- نعتمد هذا التوصيف الذي قدمه ألكسندر على سبيل الفرض، وسنبين لاحقا أنه ليس له سند صريح في منطوق الشذرات.

34- نرى أن هذا التوسع ليس له سند صريح في الشذرات إنما هو مجرد إلزامات دلالية خلط فيها سمبليقيوس بين معطيات فلسفية لاحقة لكزينوفان. صحيح أن بعضها مستمد من البرمنيدية لكن ذلك لا يشفع القفز بها الى ما قبل برمنيد وإلصاقها بكزينوفان.

35- B25, Simplicius, Commentary on the Physics 22.26-23.20

هكذا يمكن قراءة الشذرة (ب25) ومنطوقها الواصف لمصدر فعل التحريك(noouphreni)، فتعبير «نو فريني» في أصله الإغريقي يعني حرفيا «بعقل عقله». ولذا نلحظ أن مترجمي العبارة عادة ما استعملوا كلمتين اثنتين هما الفكر والقوة، فصارت العبارة تورد مترجمة ب «بواسطة فكر عقله»، أو مترجمة ب «بقوة عقله»[36]. وكلتا الترجمتين تفيدان معنى مغايرة فعل التحريك الإلهي للتحريك المادي المشهود في الوجود الحسي. وهو ما يؤكد اشتغال آلية المغايرة في تحديد صفة الفعل الألوهي.

لكننا نرى أيضا أن كزينوفان يخلع على الألوهية صفات أخرى ليست غريبة كليا عن المواصفات البشرية. ومثال ذلك أنه يصف الإله في الشذرة (ب 24) بالرؤية والفكر والسماع [37].

فهل يصح أن نقول إن في ذلك التوصيف حضورا صريحا لآلية المماثلة وفعل الاسقاط؟!

لا يدعو كزينوفان إلى إجراء منهج المغايرة فقط، بل لابد من إسناد لحاظ المغايرة بلحاظ الإعلاء؛ حتى لا ينسب للإله من المواصفات ما يكون حطا من قيمته السامية. ولذا حتى في تلك المواصفات البديلة التي يخلعها على الإله، نلحظه حريصا على تمييز الصفة الإلهية عن الصفة البشرية. فعندما ينسب إلى الإله صفة الفكر يحرص على توكيد مغايرته للفكر البشري؛ وذاك واضح وصريح في منطوق الشذرة (ب23). وبذلك فالمغايرة – كما أسلفنا القول - مشروطة عند فيلسوف كولوفون بلحاظ يحايثها ويوجهها، هو لحاظ الإعلاء، الذي يبدو عنده مشدودا إلى فكرة الكمال التي يخلعها على الألوهية. وعليه يمكن تمديد هذا التمييز الى صفة السمع.

وبهذا يتبين أن بين تينك اللحظتين المنهجيتين تمايزا، ومن ثم فحتى لو وسمناه بالإسقاط فهو يختلف عن الإسقاط الذي انتهجه هوميروس وهيزيود. حيث ترتبط الصفة بميسم الاعلاء؛ وكأنه بذلك يبرر مشروعية إسقاطها على الألوهية.

نستخلص مما سبق أن كزينوفان اشتغل بمنهجية مزدوجة اللحاظ، حيث قدم لحاظا نقديا سفه به فعل إسقاط المواصفات البشرية على صورة الألوهية، فانتهى إلى بلورة أول نقد فلسفي صريح للنزعة الأنثربومورفية. ثم لم يكتف بالنقد، بل أضاف إلى ذلك لحاظا بنائيا قدم فيه مواصفات

36- أنظر:

Drozdek Adam, Greek Philosophers as Theologians, The Devine Arche, Ashgate, Hampshire, England 2007, p19

37- B 24, SextusEmpiricus, Against the Mathematicians IX 1 44.

بديلة لصورة الألوهية. حيث نفى الكثرة، وقال بوحدانية الإله. واحتراسا من الوقوع في النزوع الأنثربومورفي أكد في الشذرة (ب23) أن الإله لا يشبه الانسان في الجسد، كما لا يشبهه في الفكر.

وإمعانا في توكيد المغايرة نلاحظ كزينوفان عندما نسب للإله صفة الفاعلية المحركة، حرص على التوكيد على أن فعل التحريك يتم بالفكر[38].

وبهذا يتضح أن مبحث الألوهية في فلسفة الكولوفوني تم بناؤه بآليتين منهجيتين، هما نقد المماثلة، وإجراء المغايرة المحايثة بلحاظ الإعلاء.

-2 -

هل قال كزينوفان بالوحدانية؟

حرصنا في السطور السابقة على بيان اللحاظ المنهجي الذي اشتغل به كزينوفان في نقده للتمثل الديني الميثولوجي وتأسيسه للبديل، وتجنبنا الإيغال في بحث طبيعة مفهوم الألوهية في فلسفته، حتى نتبين منهجيته في التفكير ونوضح آليتها التي قلنا إنها مزدوجة حيث تقارب الألوهية بلحاظَيْ المغايرة والإعلاء.

وقد حان الوقت الآن للتفكير في مدى تلك المغايرة من حيثية عدد الآلهة، أي: هل فارق كزينوفان فكرة التعددية وقال بواحدية الإله، أم أن موقفه مقارب للصورة التراتبية لآلهة الأولمب؛ بمعنى أنه كان يعتقد بوجود إله أعظم، بجوار آلهة أخرى أقل منه مكانة ونفوذا؟

مدعاة هذا الاستفهام آتية من حيثيتين اثنتين:

أولاهما أن السياق الثقافي الإغريقي أكثر السياقات الثقافية احتفاء واعتقادا بتعدد الآلهة. ومن ثم فالخروج الجذري عن هذا السياق وخرق ذاك العرف الثقافي السائد، ومجاوزته مجاوزة جذرية؛ أمر يستوجب التأني في الحكم بوقوعه فعليا.

والثانية أن المسألة ليست محل إجماع لدى الشراح، حيث نلحظ أن كثيرا من مؤرخي الفكر يذهبون الى القول بأن فيلسوف كولوفون لا يستبعد تعدد الآلهة.

38- لا نستطيع أن نأخذ بالأطروحة القائلة بأن إله كزينوفان عقل خالص. حيث ليس بين يدينا في الشذرات ما يؤكد ذلك، ومن ثم فهو إسقاط تأويلي لا استنطاق شذري. ولعل مصدره هو تيمونالفليوسي. لكن فعل التحريك بالفكر نرى له سندا شذريا.

فلنبحث المسألة بشيء من التوسع والتأني:

يذهب جومبرز إلى القول بأن كزينوفان يقول بتعددية الآلهة مع وجود إله أعظم فوقها جميعها؛ ومستنده في الاستدلال على ذلك «أقوال الفيلسوف نفسه»[39] حسب زعمه. أما عن ماهية تلك الأقوال، فإن جومبرز يحيلنا على حديث كزينوفان عن العلاقة التي توجد بين الإله الأعظم والآلهة الأخرى، وهو القول الذي يزعم جومبرز أنه مقارب لمنطوق شذرة لأوريبيد (Euripide)[40] مما يفيد أن فكرة وجود إله أعظم لا تعني نفي الآلهة الأخرى.

وليس جومبرز بدعا من هذا السياق، بل ثمة من يقول بأن كزينوفان يقول بتعددية الآلهة بالاستناد على الشذرة (ب23)، التي يمكن أن يستفاد من دوالها أن كزينوفان إذ يستعمل لفظ الآلهة بالجمع، فهو يعترف بوجودها. كما أن الشذرة (ب1) تطرح مشكلا حقيقيا أمام كل تأويل توحيدي، حيث أن منطوق آخر عبارة فيها يشير إلى وجوب «تعظيم الآلهة»[41]. ومن ثم من حق المعترض على نسب فكرة الوحدانية إلى كزينوفان، أن يقول بأن ورود لفظ الألوهية في تينك الشذرتين بصيغة الجمع لا بالإفراد، دليل على التعدد، وطعن صريح لكل تأويل توحيدي.

كما للمعترض أن يقول أيضا إن حتى كلام كزينوفان عن الإله بالمفرد يحتمل أنه لا يفيد القول بالتوحيد، إذ ليس ثمة مانع من أن يكون ذاك القول مندرجا ضمن تصور تعددي يصرح بوجود آلهة أخرى أقل مكانة من الإله الأعظم. والواقع أن هذا التمثل موجود أيضا في المعتقد الديني الإغريقي، حيث يحتل زوس مكانة أرفع من غيره من الآلهة، أي أن وجود الإله الأعظم لا ينفي وجودها، مثلما أن وجودها لا يلزم عنه خدش أو تناقض منطقي في صفة التعظيم المنسوبة إلى زوس.

وهذا التأويل هو ما نجد أحد كبار الباحثين في فلسفة الدين، أعني ييجر [42] يذهب نحوه، حيث يقول بأن كزينوفان يعتقد بوجود آلهة متعددة مع وجود إله واحد أعلى مرتبة منها. كما يذهب ليشير[43] في منحى مقارب، حيث يقول بأن كزينوفان لا ينفي تعددية الآلهة.

39- Gomperz, Theodor . Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris.1908, t1, p173

40- أنظر الهامش رقم 1، ص 173 عند:

Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem.

41- B1: «… but it is good always to have high regard for the gods.»

Athenaeus, Scholars at Dinner 11.462c

42- Jaeger, Theology of earlygreekphilosophers, Oxford, TheClarendon press, 1960, p44.

43- J. H. LESHER: Xenophanes of Colophon. Fragments, a Text and Translation with a Commentary.(Phoenix Supplementary Vol. XXX, Presocratics Vol. IV.). University of Toronto Press, Toronto, 1992.

لكننا لا نأخذ بهذا التأويل رغم وساعة تداوله اليوم، كما أن تلك الشذرات التي اعتمدت دليلا على التعدد، نرى إمكان تأويلها على خلاف ذلك: فالشذرة (ب 23) التي يرد فيها لفظ الآلهة بالجمع يمكن تأويلها كشذرة توحيدية؛ لأن مبتدأها صريح في التوكيد على وجود «إله واحد».

أما منتهى الشذرة (ب1) الذي يقول فيه كزينوفان بوجوب «تعظيم الآلهة»، فلا نراه عائقا دلاليا؛ لأن مدلول الشذرة في تقدرينا هو نقد طريقة التفكير الهوميري في الألوهية، أي نقد النزوع الأنثربومورفي الذي بلغ الى حد نسب «ما هو مخجل» إلى الآلهة، ومن ثم يكون معنى وجوب التعظيم هو مناداة بتغيير طريقة التفكير في الألوهية. ثم إذا افترضنا أن كزينوفان قال بوجود إله إلى جانب آلهة أخرى، فإن السؤال الذي يطرح هو:

ما هي تلك الآلهة الأخرى التي قال بوجودها؟

ومبر هذا الاستفهام هو أننا لا نجد في المتن الكزينوفاني أي تسمية لتلك الآلهة المزعومة. فلا يتبقى إلا الافتراض بأنه إذا كان قد قال بالتعدد؛ فقد قال بالآلهة الإغريقية ذاتها. ومعلوم أن الاعتقاد الديني الإغريقي يقوم على أساس تأليه كينونات طبيعية، كالبحر والسماء والنجوم... وغيرها من الموجودات التي تقدم في الميثولوجيا الإغريقية بوصفها آلهة. لكن في بحثنا عن تلك الآلهة ذات التجسيد في الكينونة الطبيعية، التي من المفترض أن كزينوفان قال بوجودها إلى جانب الاله الأعظم، لم نجد ماصدقا مطابقا، إذ ليس لدى فيلسوف كولوفون أي تمثل لاهوتي للموجودات الطبيعية. بل بالعكس، لو رجعنا الى شذرته (ب 30)[44]، سنلاحظ أنه لا يقدم الظواهر الطبيعية كالمحيط والرياح، بالدلالات اللاهوتية التي كانت تكتسيها في الثقافة اليونانية وقتئذ، بل بالعكس يفسرها تفسيرا طبيعيا. الأمر الذي يفيد أنه يستبعد التصور اللاهوتي الإغريقي الذي يُؤَلِّهُ الكينونات الطبيعية. بل إنه رفض حتى تأويل الظواهر الفيزيائية بوصفها نذرا أو خطابا إلهيا للبشر، حيث فسرها بدل ذلك تفسيرا طبيعيا. وهذا ما يبدو في شذرتيه (ب 29) [45] و(ب 33)[46]

44- B30: «Sea is the source of water and the source of wind. For not without the wide sea would there come to be in clouds the force of wind blowing out from within, nor streams of rivers nor rain water from the sky, but the great wide sea is the sire of clouds and winds and rivers..»
Geneva Scholium on Iliad 21.196.

45- B29: All things that come into being and grow are earth and water.»
John Philoponus, Commentary on Aristotle's Physics 1.5.125

46- B33: «We all come into being out of earth and water.»
SextusEmpiricus, Against the Mathematicians 10.314

المفسرة لظاهرة تكوين السحب والمطر، وفي شذرته (ب 32)[47] المفسرة لظاهرة قوس قزح تفسيرا طبيعيا، دونما استحضار للآلهة.

ومن ثم ليس لدينا، في ما تبقى من متنه الشذري، أي كينونة ألوهية مما هو متداول في الاعتقاد اليوناني.

وإذا أضفنا هذا الى الشذرة (ب 26) المروية عند سمبليقيوس يتبدى لنا كزينوفان فيلسوفا موحدا يقول بوجود إله واحد متفرد في خصائصه[48].

كما نجد في الدوكسوغرافيا والشروح الفلسفية القديمة سندا داعما يؤكد تأويل الفلسفة الكزينوفانية بوصفها فلسفة دينية توحيدية. ففي متن الميتافيزيقا[49]، يدرج أرسطو كزينوفان مع برمنيد و ميليسوس بوصفهم جميعا من الفلاسفة القائلين بوجود الواحد ونفي التعدد والكثرة.

وفي متن الميتافيزيقا أيضا [50] قدم أرسطو كزينوفان بوصفه أول الفلاسفة الإيليين القائلين بالوحدة. وفي المتن المنحول الى أرسطو المعنون ب»فيميليسوس، كزينوفان، جورجياس»، نجد تصورا مبنيا على فكرة مفهوم الإله عند كزينوفان بوصفه الإله الأكبر والأعظم [51]، على نحو يؤول الى القول بالوحدانية.

47-B32: «She whom they call Iris, this too is by nature cloud:
purple, and red, and greeny-yellow to be hold..»
Scholium BLT on Iliad 11.27

48- المقصود بتفرده في الخصائص حاصل توصيف الشذرة (ب26) للإله بالثبات وعدم الحركة.

B26: «... always [he] remains in the same [state], changing not at all, nor is it fitting that [he] come and go to different places at different times.»
Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 23.10

صحيح إن ثمة اختلاف في مسألة ثبات الإله عند كزينوفان، حيث أن النصوص الدوكسوغرافية تقدم تصورين متباينين، أي القول بثباته، والقول بلا ثباته ولا حركته أيضا. كما تقدم تصورا آخر، ينسب للإله نوعا من الحركة، وهو ما يؤسس إشكالية دلالية، أنظر للتوسع:
RamnouxClémence. Sur unmonothéismegrec. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrièmesérie, Tome 82, N°54, 1984., p194.

لكن هذا لا يطعن في استدلالنا بالشذرة ب26 على تفرد الإله في الخصائص، إذ حتى ما يعارضها في الدوكسوغرافيا القديمة يفيد التفرد أيضا ولا ينفيه.

49- Metaph. 986b10-987a

50-يقول أرسطو في متن الميتافيزيقا: «إن كزينوفان هو أول من قال بالوحدة.»
Aristotel:» Xenophanes, who was the first of these to preach monism» Metaphysics 1.5 986 b10–25

51- The Pseudo-Aristotelian treatise, On Melissus, Xenophanes, Gorgias:
«And if god is the strongest of all things, he says that it is fitting for god to be one. For if there were two or more, he would no longer be the strongest and best of all things…for this is what god and god's nature is: to master and not to be mastered. (3.6.3)

ومما يمكن أن نسند به هذا الموقف أيضا، أن أفلاطون يقدم في محاورة «السوفسطائي»[52] ما يفيد القول بأن كزينوفان فيلسوف موحد.

و نجد عند المتأخرين من الدوكسوغرافيين حضورا كبيرا لفكرة وحدانية الموقف الألوهي عند كزينوفان. ويمكن أن نمثل على ذلك بهيبوليت[53] وشيشرون[54].

وإيجازا لما سبق، يمكن قراءة كزينوفان في سياق فلسفات الوحدة، ومن ثم توكيد قول أرسطو، أي أنه كان يعتقد بوجود إله واحد. وهو ما يستفاد من المتن الشذري. حيث بينا أن ورود لفظ الآلهة بالجمع في ذلك المتن ليس نفيا لفكرة الوحدانية. بل إن تأويل ذلك الورود ممكن دون وقوع في التعدد. وقد كان دليلنا على ذلك هو منطوق الشذرات ذاتها الذي يفيد وجود إله واحد أعلى وأكبر «من الآلهة والبشر». حيث شرحنا ورود لفظ الآلهة في الشذرة (ب23) بكونه إفادة ناقدة للآلهة الميثولوجية وليس توكيدا لها. أي أن كزينوفان ينطق بتصور بديل يقول بوجود إله واحد هو الإله الحقيقي؛ وبصفته تلك هو أعلى من آلهة هوميروس وهيزيود التي هي مجرد محصول إسقاط.

وبموضعة كزينوفان في السياق الفلسفي الإيلي، حسب القراءة الكلاسيكية، لابد أن نتمثل أن أهم فكرة يتمحور حولها الفعل الفلسفي الإيلي هي توكيد فكرة الوحدة المطلقة النافية لكل تعدد. وعليه نقول إن تلك الوحدة التي ستبدو بدءا من برمنيد بدلالة أنطولوجية، كان لكزينوفان فضل الريادة في التأسيس لها بتقديم تلك الوحدة بدلالة ثيولوجية. ومن ثم فهو واضع الأساس لنظرية الوحدة، التي قام برمنيد من بعده بتحويل دلالي نقلها من الثيولوجيا الى الأنطولوجيا.

52- Platon, Sophist, 242d

53- Hippolytus, A 33

54- Cicero, A34: «all things are one, and this is unchanging, and is god»

في تاريخ التأويليّـة: المسائل والقراءات*

فتحي إنـقـزّو**

ملخص

يتعلق الأمر في هذه المقالة بفحص العلاقات الممكنة بين التصورات الفلسفية لتاريخ التأويلية وبين المكانة التي حظي بها ف.د.إ. شلايرماخر (1768 - 1834)، الفيلسوف واللاهوتي الألماني، أحد مؤسسي التقليد التأويلي في العصر الحديث. إنّ تاريخ التأويلية ليس من الأمور المتفق عليها لدى الفلاسفة والمؤرخين، ولا سيما من جهة الدور الذي اضطلع به هذا الفيلسوف في إطلاق هذا التاريخ والتمكين له وتأسيسه، ومن جهة انتظاماته ومحاوره الكبرى: هل يقتصر فيه العمل التأويلي على قراءة النصوص وتفسير المدونات والوثائق أم يمتد إلى تجارب الوجود والحياة والتاريخ؟ ما موقع شلايرماخر من هذا التاريخ في تقديرات الفلاسفة المعاصرين؟ فرضيتنا هي أن المناظرة مع التراث التأويلي محكومة في كل مرة بطبيعة التقديرات الفلسفية لتأويلية شلايرماخر ومكانتها، من ديلتاي إلى هيدغر ومدرسته.

ليس الغرض من هذه المقالة أن ننظر في القراءات الفلسفية المختلفة لشلايرماخر وأن نستظهرها لنبين أهمية هذا الرجل وميراثه في الفكر الفلسفي المعاصر، أو في المدارس التأويلية اللاحقة عليه، لمجرد العرض التاريخي. وكأننا بذلك نبحث عن هذه الأهمية ونستدلّ عليها بمفعول رجعيّ، أي بحسب ما آل إليه تلقّي هذا الفيلسوف لا بحسب ما تركه ودوّنه، وإنما على أساس سياق تأويلي مركّب من عناصر مختلفة أو مُختلَف عليها في أفضل الأحوال. ذلك أنّ الدّافع إلى هذا الأمر يرجع إلى ما في مقام شلايرماخر نفسه من الإشكال في تاريخ التأويلية، عند قرائه، وقبل ذلك عند أخلافه ممّن تابعوا مشروعه واستكملوه. حتى أنّه يمكن القول بتعميم شديد إنّ منزلة شلايرماخر في تاريخ التأويلية إنما هي من منزلة هذا التاريخ نفسه وحكمه الفلسفي ووجاهته: هل يستقلّ بنفسه، أم يتصل بتاريخ الفلسفة والأفكار والمفاهيم؟ هل هو تاريخ فلسفي صرف، أم يحتاج إلى

* فصل من كتاب معرفة المعروف. تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى ديلتاي، يصدر قريباً عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

** باحث وأكاديمي من تونس.

تواريخ ومجالات وصناعات أخرى، كاللاهوت، وفقه القانون، والفيلولوجيا، وسائر المعارف العلمية الصورية والتجريبيّة والإنسانية؟[1] ليس السؤال عن كيفيات تقبل فلسفة شلايرماخر التأويلية هو طلبٌ لأمر في ذاته، وإنما هو استفسارٌ عن الدّور الذي اضطلع به صاحب هذه الفلسفة في تاريخ التّأويليّة الحديثة: هل هو مؤسّس هذا التّاريخ ونقطة انطلاقه الفعليّة؟ أم هو أقصى حدّ بلغه واستكمل نفسه به وختم سلسلة السّابقين عليه؟ على أننا في الحالتين نضعه بموقف لا نظير له: إمّا موقف البدء والتأسيس الذي يحدّد مسار المستقبل ويطلقه، أو موقف الختام الذي يطوي الماضي ويستوقف الفكر والزّمان في حاضر كأنه آنٌ مطلقٌ أبديٌّ.

1. تاريخ التأويليّة ومنزلة شلايرماخـر.

ملاحظات أوليّـة.

لعله حريّ بنا أن نقف بادئ الأمر على تاريخ التأويلية نفسه[2] قبل أن نفحص وضع شلايرماخر في مسار هذا التاريخ أو في نظامه إن وُجد أصلاً. ذلك أنّ معنى هذا التاريخ ومفهومه أمرٌ مشكلٌ عند الفلاسفة وعند القرّاء والباحثين سواءٌ بسواءٍ. فهو عند بعضهم لا يشمل إلاّ الفترة المتأخرة من تاريخ الفلسفة، أي القرنين 19و20، ولا يزيد على ذلك إلا قليلاً، أي هو تاريخ مناسب للحقبة المعاصرة؛ ومن ثَمّ كان الحديث عن «العصر التأويلي للعقل»، أو كذلك عن «الأنموذج التأويلي للعقل»، وعن «الأفق التأويلي للفكر المعاصر»، في عناوين شهيرة[3]... وكلها من الدلائل الشائعة على هذه المطابقة بين حدوث المعاصرة نفسها فكراً وزماناً وبين ظهور الفلسفة التأويلية لا كمجرد مدرسة من المدارس الرائجة وإنما كروح للزمان الحاضر وللفكر الذي يتشكل منه أفقه وأنموذجه الأخص الأقرب إلى التعبير عنه. والحق أنه يمكن أن نعاين أشكالاً كثيرةً للرّبط بين الفكر المعاصر وبين الأنموذج التأويلي لعلّ أهمها يرجع إلى:

- الخطّ الذي ينحدر من ديلتاي ويفضي إلى التأصيل الفينومينولوجي الأنطولوجي للتأويلية مثلما هو الأمر عند هيدغر وغادامر وبولنو، وروّاد المنطق التأويلي مثل ليبس وميش وبلسنر، ويجد عند ريكور تتمته القصوى وهو في مختلف وجوهه مبني على قراءة لهوسرل وتحويل لإشكاليته؛

1- راجع بخصوص كتابة تاريخ التأويلية بحسب مختلف الفنون والمجالات:

M. Böhl, W. Reinhardt & P. Walter: 2013.

2- في مختلف المقاربات والمراجعات لتاريخ التأويلية (فضلا عن النصوص الكلاسيكية التي أشرنا إليها منذ المقدمة)، راجع:

J. Goebel, 1918 : 602-612 ; J. Molino, 1985 : 73-103 ; Id., 1997 : 1-32 ; J.P. Resweber, 1988 : 57-73 ; Id., 2002 : 55-78 ; J. Quillien, in Laks & Neschke (éds.), 1990: 69-117 ; 2° éd., 2008 : 71-105 ; D. Thouard, 1997 : 9-17 ; C. Berner, «Eléments d'histoire de l'herméneutique», in 2007 : 35-121.

3- Cf. J. Greisch, 1985 ; Id. (dir.), 1993 ; J. Grondin, 1993.

- الخطّ الذي ينحدر من نيتشه ويقوم على نقد الثقافة والبنى الرمزية للحياة النفسية والجسدية ومنه تطورت مختلف النزعات الجنيالوجية كالتحليل النفسي لفرويد وأركيولوجيا فوكو؛
- الخطّ الذي يمثل اللاهوت وفلسفة الدين منواله الرئيس كما عند بولتمان وكارل بارت وباول تيليش ودي لوباك؛
- الخط الذي تمثله محاولات نقد الميتافيزيقا والتدبيرات المعاصرة لما بعد الحداثة بشقيها التحليلي والقاري عند رورتي وديفيدسون وفاتيمو...

إن لهذه المسارات التأويلية وجاهة تخصها كلٌّ بحسب المعنى الذي اعتمدته للمشكل التأويلي ولطبيعة العمل التأويلي نفسه وموضوعه ومنهجه، وكلّ بحسب المرجع الأقصى الذي قبلته أصلاً ومعياراً لهذا العمل، منه تنبع المفاهيم والمشكلات الرئيسية. وقد لا يكون بين هذه النماذج- الفينومينولوجي والجنيالوجي والثيولوجي -روابط مباشرة ولكنها تجتمع على الإقرار بسبق الهيئة التأويلية للمعنى على الهيئة المعرفية سواءٌ أكانت في الوجود أم في النص، في الذات أم في التاريخ... وأن هذه الهيئة راجعة إلى تكوين لغوي أو خطابيّ مشتقه منه غير مستقلة بنفسها.

بينٌ أنه لا يمكن أن يحصل إجماعٌ حول تاريخ التأويلية وبنيته ومحتواه ولا حول مختلف الطبقات التي يتشكل منها لما بينها من الاختلاف والتفاوت في المنابع والوسائل والأشكال. يستوي في ذلك الفلاسفة أنفسهم ممن اعتمدوا قراءات لهذا التاريخ متفاوتة الأهمية والمتانة، مثل ديلتاي وهيدغر وغادامر وإميليو بيتّي وريكور وبيتر سوندي؛ والباحثون الذين لا تخلو دراساتهم من افتراضات نقدية حول منزلة هذا التاريخ واتجاهاته الكبرى، مثل ريتشارد بالمر وجورج غوسدورف، وجان غرايش، وجان غروندان، وفيراريس، وماتياس يونغ[4]... أمّا إذا تعلق الأمر بشلايرماخر وصلته بهذا التاريخ فإنّ الخصومة بين قرائه تبلغ أشدها وتكاد تنتقل في تقدير هذه الصلة من النقيض إلى النقيض. وذلك هو في الحقيقة انعكاسٌ لاختلاف القرّاء حول منزلة فلسفته نفسها وموضع التأويلية منها بين منكر لهذه الفلسفة ولاستحقاق صاحبها لصفة الفيلسوف أصلاً، وبين مختزل لها في غرض رئيس ووحيد هو الغرض التأويلي دون باقي الأغراض والقضايا، كالجدلية والأخلاق والجماليات، فضلاً عن الأغراض اللاهوتية. وقد كان ديلتاي أول من نبّه إلى ضرورة الاحتياط من

4- راجع في مختلف أنماط كتابة تاريخ التأويلية:
P. Szondi, 1989 : 7-18 ; R. Palmer, 1969 : 12-45 ; G. Gusdorf, 1988 ; J.Greisch, «La crise de l'herméneutique. Réflexions métacritiques sur un débat actuel», in J. Greisch, K. Neufeld & C. Theobald, 1973 : 135-180 ; D. Jasper, 2004 ; J. Grondin, 1996 ; Id. 2006 ; M. Ferraris, 1998 : 3-33 ; M. Jung, 2007 : 28-70.

إدراج «النسق الهرمينوتيقي لشلايرماخر» ضمن «النسق الفلسفي لشلايرماخر»[5]؛ وربما يرجع ذلك إلى أن انتظام القول عند شلايرماخر يقتضي معنًى مخصوصاً للنسق، أو هو غير نسقي أصلاً إن فهمنا منه الترتيب الذي يكون على الشاكلة المعمارية أو الجدلية التأملية وغير ذلك من أصناف التنسيق الفلسفي التي شاعت في القرن 19 وانتشرت[6].

مهما يكن من أمر فإنّ الخلاف حول شلايرماخر إنما يرجع إلى أمرين متداخلين: تأويليته وحكمها الفلسفي من جهة وتاريخ التأويلية وحكمه الفلسفي من جهة ثانية. وفي الحالتين فإننا لا نقرأ النصوص من حيث هي وثائق موضوعية دالة على نظرية أو على قول مثبت فحسب، وإنما نأخذها من حيث هي ذات دلالة أعمّ منها بضربٍ من التأمّل الإضافي أو التأمّل الذي من درجة ثانية، ولذا فلا مناص من الخلاف ولا من تبعاته التأويلية كيفما قلبنا الأمر. ذلك أنه يمكن أن نشير، من قبل أن نقف على بعض اللحظات الأساسية التي انبنى عليها استئناف الميراث التأويلي لشلايرماخر عند المعاصرين، إلى علامات هذا الخلاف وخلفياته الكبرى من حيث تضمر إستراتيجيات متباينة في النظر إلى هذا الميراث وبنيته وأوجه راهنيته وكيفيات استحضاره.

2.1 من شلايرماخر إلى هومبولد.

لاشكّ أنّ الخلاف حول تاريخ التأويليّة إنّما يقع، في تقديرنا، بين تصوّرين اثنين: أمّا التصور الأول[7] فهو الأكثر شيوعاً وتداولاً ويقوم على المتصل شلايرماخر–ديلتاي–هيدغر، وهو يبتني قراءةً تضع شلايرماخر في مقام التّأسيس، أي الاضطلاع بمهمة محددة هي «استخراج شروط إمكان تأويل صالح كليًّا»، يكون دور ديلتاي بعده توسيع مداه ومقصده «من تأويل النّصوص المكتوبة إلى الفهم التاريخي بعامّة»؛ ويكون دور هيدغر «إعادة تعريف المهمة التأويلية في اتجاه بحث أنطولوجي». كلّ ذلك بناءً على اعتبار الشّكل الحديث من التأويليّة، إلى حد القرن 18، صادراً من منبعين: «التراث الفلسفي والتفسير الكتابي»، بحيث ينحدر الأول من باري إرمينياس (كتاب العبارة) لأرسطو (التأويل هو إنتاج المعنى انطلاقاً مما يصدره الصّوت)، ويتأتّى الثاني من الاعتماد على وجود نصّ يتعيّن كشف معناه الخفيّ ويقود إلى صياغة علم بقواعد الشرح في منظومة مكتملة. ذلك

5- حول هذا التنبيه، راجع:

W. Dilthey, GS XIV-2 ; C. Berner, 1995: 10, n.1.

6- راجع بخصوص نفور شلايرماخر من الشكل النسقي للتفلسف؛ وكذا بخصوص تصنيف الأنساق الفلسفية: «الأشكال الثلاثة الكبرى للأنساق في النصف الأول من القرن 19» لديلتاي:

Dilthey & Jonas, 1858 : I, 78; W. Dilthey, : «Die drei Grundformen der Systeme in der erste Hälfte des 19. Jahrhunderts», in GS IV, 1921: 528- 554.

7- راجع بخصوص نقد هذا التصور: J. Quillien, 1990: 69-85; 2008: 71-82 (الاقتباسات الواردة في هذه الفقرة مأخوذة من هذه المقالة).

ما يفضي إلى رصد موطن الأصالة في موقف شلايرماخر – الانطلاق من «تعريف التأويليّة العامّة بوصفها منظومةً نسقيّةً توفّر أساساً صلباً للتأويليات الخاصة»، وذلك «لإجراء الربط، ضمن سياق كانطي، بين تيارين منفصلين إلى ذلك الحين، الفيلولوجي والتفسيري». وعلى غرار الانقلاب الكانطي (من الموضوع إلى الذات) فإنّ شلايرماخر يعود من الموضوع، أي النصوص وهي مادة الفيلولوجيا والتفسير (أو الشّرح exegesis) إلى «نشاط الرّوح الذي يؤسّس وحدة التأويلات المختلفة». وإذاً فبناءً على هذا الاستيعاب المزدوج ينهض موقف ديلتاي، في تقدير كيليان صاحب هذه القراءة، على «استيعاب» آخر يجعل المكتسب من موقف سلفه، أي «نظرية الصناعة التأويلية»، منخرطاً في إشكاليّة أعمّ هي علوم الروح أوالإنسان بوصفها إشكاليّةً إبستمولوجيّةً قائمةً على أساس «نظرية المعرفة»؛ حيث يرى ديلتاي أن موقف شلايرماخر قد استُكمل ولم يبقى إلا تجويده بالمطالب العلمية والمنهجية اللازمة. أما هيدغر فيتبع موقف «القطيعة»، لا الاستيعاب، إزاء فلسفة ديلتاي وبالذات من جهة انحرافها الإبستمولوجي: فالأمر يقضي بالعودة بالإبستمولوجيا إلى أساسها أي الأنطولوجيا – من فقه العلم إلى فقه الوجود. من أجل ذلك ينبغي استنقاذ العنصر الأصيل في موقف ديلتاي: «رفع (الحياة) إلى الفهم الفلسفي وتوفير الأساس التأويلي لهذا الفهم انطلاقاً من الحياة عينها» كما قال في الوجود والزّمان (§ 72). وإذاً يجب العودة من المستوى المعرفي لعمل الفهم بوصفه نظرية منهجية إلى المستوى الأنطولوجي، أي مستوى الاستباق الذي يتقدم على الفهم ويتصل بمعنى الوجود بما في ذلك الوجود التاريخي نفسه. إن الأسئلة الممكنة التي تطرح أمام هذا المتصل الخطي شأنها أن تهز بداهته وتثير ما يكتنفه من الخلل والتفاوت: فهو يخفي دوراً بين مهمة التأويل ومحتواه من جهة وتاريخه من جهة ثانية؛ وهو كذلك يخفي مبدأ تأويليًّا خطيراً يتم بمقتضاه استبدال الترتيب الكرونولوجي الموضوعي بضرب من التجاوز ذاتي التشريع وتحكّمي يكون فيه الخَلَفُ أكثر فهْماً لسلَفه منهُ لنَفْسِه... إضافة إلى الإحراج الذي يتولّد من هذا الرسم المصطنع لتاريخ التأويلية: هل قدرُه أن يكون بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود، بين المطلب الإبستمولوجي والمطلب الأنطولوجي؟ هل اعتبار «الكانطية هي الأفق الفلسفي الأقرب إلى التأويلية» (ريكور) ضامنٌ للوحدة النظرية لهذه القراءة أي لتعاقب اللّحظات الثلاث التي ذكرنا إذا كان شلايرماخر في الأصل أقرب إلى أفلاطون منه إلى كانط؟ فضلاً عن ذلك فإن فيها شيئًا كثيراً من التنافر بين من تكوّن في الفيلولوجيا والشّرح مثل شلايرماخر ومن كان فيلسوفاً مثل ديلتاي وهيدغر، الأمر الذي ينعكس على العلاقة بين النظرية والتطبيق في كل عمل تأويلي. كلّ هذه الحجج التي أتينا على مفاصلها العامة دون تفصيل إنما ساقها صاحبها للدفاع عن تاريخ مختلف للتأويلية هو التصور الثاني أو الطرف الثاني في هذا الخلاف: فيه لحظة أولى من العصر القديم إلى القرن 18، أي «ممارسة متصلة للتأويل والشرح»، ثم «الفيلولوجيا» مع عصر النهضة بغير وحدة نظرية؛ إضافة إلى لحظة ثانية يمثلها شلايرماخر الذي اصطنع من موقع التطبيق والممارسة

نظرية جامعة للمجالين المذكورين ولكنها نظرية صناعية (Kunstlehre) أي «من درجة أولى» وليست «نظرية علم» (Wissenschaftslehre)؛ وثالثة في نهاية المطاف يمثلها ديلتاي وأتباعه (هيدغر، غادامر، ريكور) وهي لحظة قائمة على نظرية جامعة بين الأثر التنظيري لشلايرماخر وبين العمل الفعلي للعلم التاريخي. هكذا، يستنتج صاحب المقال، «إن قبلنا هذا التمييز صارت الأشياء أوضح وأبسط. فالمصاعب التي أثارها التحقيب التقليدي مأتاها من كوننا نضع على نفس الخط نظريات ذات مستوى مختلف (ومن ذلك الجهود لرفع شلايرماخر إلى المستوى الثاني).» حينها يُفهم الاحتفاظ بشلايرماخر في موضع الأصل لغياب نظير له يضمن استمرار الحلقة أي ديلتاي وهيدغر. هذا النظير، أي الأصل النظري بمعنى المستوى الثاني، ليس إلا فون هومبولد[8].

3.1 التأويلية الأدبيّة وتاريخ التأويليّة.

من علامات هذا الخلاف الذي كنا نشير إليه حول تاريخ التأويلية ماهو انعكاسٌ لما سبق وتعبيرٌ عنه، ولعلها ترجع إلى الخلاف حول شلايرماخر نفسه وكيفية فهم إسهامه في مجال التأويلية دون الرغبة في استبداله أو تغيير موقعه في تاريخها. نجد في الطرف الأول أصحاب قراءة يمكن أن نسميها أنطولوجية أو تاريخية-أنطولوجية تقتصر على المتصل الثلاثي المذكور (شلايرماخر/ديلتاي/هيدغر) لتقرّ بوحدته وتنخرط ضمنه (غادامر/ريكور) فتصير جزءًا منه أي استكمالاً أخيراً له. ولا يقف الأمر عند هؤلاء الفلاسفة ونمط فهمهم للإرث التأويلي وشكل انتسابهم إليه، بل يمتدّ إلى الدارسين والمؤرخين حيث يصبح تاريخ التأويلية مساقا غائيًّا يحتلّ فيه شلايرماخر موقعاً وسطاً بين «ما قبل تاريخ التأويلية»[9] وما يتشكل منه من التحقّقات، وكأنها تخضع لنفس الدافع والمحرك: «كلية التأويلية» التي جعلها بعض مؤرخيها شعاراً لتاريخها؛ أو موقعاً تأسيسيًّا صريحاً هو بداية لهذا التاريخ[10]. أما في الطرف الثاني، فإنّ هذا البحث اللّامشروط عن المعنى والتواصل في تاريخ التأويلية يجد نقيضاً له في قراءات تتناول أثر شلايرماخر تناولاً مختلفاً عن القراءة التاريخية-الأنطولوجية التي تحدثنا عنها: ذلك هو مثلاً شأن بيتر سوندي في مقالته الشهيرة «تأويليّة شلايرماخر»، المنشورة في كتاب الشّعر والشعريّة في المثاليّة الألمانيّة[11]، و في كتابه مدخل إلى التأويليّة الأدبيّة[12]، إذ ينقلب الحال فلا نجد شلايرماخر في مبدإ تاريخ افتراضي مصطنع، وإنما في خاتمة مسار مركّب

8- راجع بخصوص فلهلم فون هومبولد وإسهامه الهرمينوتيقي:

G. Gusdorf, 1988 : 169-186 ; J. Quillien, 1991 ; D. Thouard, 1998 : 271-285; J. Simon, 2004 : 113-131.

9- Cf. H. Jaeger, 1974 : 35-84; J. Grondin, 1996 : 2-50.

10- Cf. F. Mussner, 1972 : 21- 27.

11- وقد نشرت أول الأمر باللغة الفرنسية قبل أن تنشر في لغتها الأصلية؛ راجع:

P. Szondi, «L'herméneutique de Schleiermacher», in 1975 : 291-315.

12- راجع أيضاً الترجمة الإنغليزية للفصل الأول من هذا الكتاب:

P. Szondi, 1989 ; «Introduction to Literary Hermeneutics», 1978: 17-29.

من أعلام اضطلعوا بالتأسيس الفعلي للعمل التأويلي: دانهاور-كلادنيوس-مايـر-آست؛ فإشكالية شلايرماخر حاصلةٌ عن أسلافه، وهي لذلك مفصولةٌ بعناية عن كلّ ربطٍ تاريخيٍّ لاحق بديلتاي أو بالفينومينولوجيا، بل ينبغي تخليصه من قراءة ديلتاي[13] الذي بقي كسائر أخلاف شلايرماخر، مثل هيدغر وغادامر، على قمّة فلسفة في الفهم دون النّزول إلى الممارسة المباشرة والفعلية للتّأويلات ولمناهجها[14]، حيث كثيراً ما تقع المبالغة في تقدير القيمة التاريخية لمقالة 1900 التي اشتهر بها وهي التي ترسم ضرباً مُشكلاً من «التقدّم المتواتر» غير مقنع حيث يرتبط بوضع المعرفة في زمن معيّن. يضيف سوندي: «غير أنه يجوز لنا أن نسأل إن كان انتظام المسار الذي تم إثباته [في مقالة ديلتاي] لا يحذف التغير التاريخي الذي يزعم الإحاطة به وذلك بالغفلة عن اللحظة التاريخية التي تقع عند عين المفهوم الذي للفهم ولتاريخية القواعد. لقد كانت التأويليّة من قبل مجرد منظومة من القواعد وهي اليوم مجرد نظرية في الفهم؛ ولكن ذلك لا يعني أنّ مفهوماً غير متمفصل في الفهم لم يكن محايثا لقواعد مطبّقة من قبلُ ولا أن نظرية في الفهم يجب عليها اليوم أن ترفض صوغها بنحو جديد أو أن تجيز لنفسها أن تفترض أنه مادامت قد جرت من قبلُ فإنها قد احتفظت بصحّتها.»[15]

لذلك ليس من الوجيه اختزال «التّغير التاريخي» لفائدة وجهة نظر الفهم كمنطلق للقاعدة أو للمعيار، من أجل أنّ مفهوم الفهم هو مفهوم متحوّل تاريخيًّا (على غرار مفهوم الأثر الأدبي) وقواعده ينبغي أن تتحوّل كذلك وأن تتمّ مراجعتها. إنّ استحالة التأويلية – في الرسم الذي قدمه ديلتاي – إلى «علم بالأسس» يغري بوضعها في رتبة أعلى مما كان في سابق العهود مهمتها أي «تعليم تعاطي التأويل وعُدّته»[16].

ولعله لمثل ذلك أيضاً تفضي قراءة كتاب جورج غوسدورف أصول التأويلية، وبخاصّة الفصل الخامس منه «تأويليّة شلايرماخر»[17]: إنّه شكلٌ من الكتابة لتاريخ التأويليّة لا أثر فيه لمسار يفضي إلى شيءٍ كالتأويلية الأنطولوجية المرسومة سلفاً في خط فكري متصل كالذي وصفنا أعلاه، بل رجوع بشلايرماخر إلى المناخ الروحي الذي تشكلت منه فلسفته في التأويل ولا سيما برافديه الرومنطيقي

13- Szondi 1989 : 116-117.

14- Szondi, 1975 : 293.

15- Szondi 1989: 8-9.

16- م.م.، 9. حول أعمال سوندي وإسهاماته، راجع:

M. Frank, R. Hannah & M. Hays, 1983 ; M. Bollack (éd.), 1985 ; C. Berner, 2013 : 29-43 ; D. Thouard, 2002: 289-308 ; Id., 2012 : Herméneutique critique : Bollack, Szondi, Celan, Presses universitaires du Septentrion.

17- راجع: Gusdorf, 1988: 303- 339

واللاهوتي[18]. أمّا القراءة الاتّصالية الكلاسيكية لتاريخ الهرمينوتيقا فلا مساغ لها أصلًا، إذ لو كان الخلفُ أكثراً فهماً لسلفه منه لنفسه لكان أوْلى بنا أن نستغني عن الأسلاف كلّ مرة[19].

غير أن هذا الذي استبعدته قراءات لا تخلو من أهمية ووجاهة فلسفيتين إنما هو الذي يتشكل منه كلّ تناول راهن لميراث شلايرماخر بالقبول أو بالنقد ولا يجوز استبعاده تماماً من أجل أنّ البعض بالغ في تقدير هذا الشكل من التقبل والتصريف لأفكاره. بل يمكن القول إنه رغم التحريفات التي هي ضرورية لتقدم الفكر فإنّ المصير الذي لقيه شلايرماخر في الفكر المعاصر ما كان له أن يرتفع إلى مستوى الحدث الفكري الرئيس لولا أنه مرسوم في الأصل ضمن منطق إشكاليته التأويلية وروحها. من ديلتاي إلى غادامر مروراً بهيدغر وحتى جيل المتأخرين، مثل بول ريكور وجياني فاتيمو ومانفرد فرانك[20]، أصبح شلايرماخر صاحب مقام فلسفيّ مقارن لمقام كبار الفلاسفة، معاصراً لهم ولنا، وليس مجرّد مفكر هامشي، أو لاهوتي مغمور من عصر التّنوير، أو من مدرسة الرومنطيقية ذات المنزع الجمالي الأدبي؛ بل أصبحت نظريته في التأويل موشوراً لمقاربة فلسفته كلها ولتوجيه الفلسفة المعاصرة توجيهاً حاسماً نحو قضايا مبتكرة، قضايا المعنى واللغة والنص والقراءة والفهم والتواصل والترجمة والكتابة... أصبحت اليوم أنموذجاً قائماً بذاته بعد نهاية الميتافيزيقا ونهاية الأنموذج الكانطي ومُثله الصورية العليا في المعرفة والأخلاق بخاصة.

2. قراءة ديلتاي: تأويلية المفـرد.

لقد أسهم فلهلم ديلتاي في رسم صورة لتاريخ الهرمينوتيقا ولمنزلة شلايرماخر منه بقيت راسخة في أوساط الفلاسفة والباحثين، وبخاصة عند أتباعه والمنتمين إلى خطه الفكري منذ أوائل القرن العشرين. فقد كتب في منعطف هذا القرن، أي سنة 1900 تحديداً، نصًّا شهيراً شارك به في ذكرى الاحتفال بمولد الفيلسوف سيغفارت عنوانه «نشأة الهرمينوتيقا»[21]، وهو في حقيقة الأمر استئنافٌ

18- م.م.، 188، 326. حول مراجعة لقراءة غوسدورف لتاريخ التأويلية، أُنظر:

B. Stevens, 1989 : 504- 515.

19- راجع: غوسدورف، م.م.، 188: «إنّ الكتب الجيدة تلقي بظلالها؛ فهي تقترح بدايةً جديدةً، إذ تحجب ما جاء قبلها. فغادامر يعلن عن انتسابه إلى هيدغر؛ وبفضل التأويلية الجديدة تحديداً، فإن غادامر قد فهم هيدغر أحسن مما كان هيدغر سيفهم نفسه. وإذاً فلا فائدة من الرجوع إلى هيدغر، إن شئنا أن نعمل شيئا من تأويلية ذات شأن. بإمكاننا أن نكتفي بغادامر، مادمنا كذلك سنفهمه أحسن من فهمه لنفسه.»

20- Cf. P. Ricoeur, 1987: 75-100; G. Vattimo, 1968; M. Frank, 1977.

21- نشر هذا النص بادئ الأمر ضمن أعمال تكريم سيغفارت، ثم تم نشره ضمن المجلد الخامس من الأعمال الكاملة بتحقيق غيورغ ميش؛ ترجم إلى الفرنسية والإنغليزية في مناسبتين:

W. Dilthey, «Die Entstehung der Hermeneutik (1900)», GS V, 1927 : 316-338 ; «Genèse et développement de l'herméneutique», Le monde de l'esprit, 1947 : 319-340; «La naissance de l'herméneutique», Ecrits d'esthétique, Œuvres 7, 1995 : 291-307; «The development of Hermeneutics», in Selected Writings, 1976: 247-263; «The Rise of Hermeneutics (1900)», Hermeneutics and the Study of History, Selected Works, Vol. IV, 1996: 235-253.

مكثّفٌ لنصّ مطوّل كان قد تقدّم به لنيل جائزة مؤسسة شلايرماخر في 1860 وعنوانه: «النسق الهرمينوتيقي لشلايرماخر من خلال المناظرة مع الهرمينوتيقا البروتستانتية المبكرة»[22]. ولقد سبق لديلتاي أن شارك ل. يوناس(L. Jonas) في نشر كتاب حياة شلايرماخر من خلال الرسائل سنة 1861 كما أعدّ أطروحته باللاتينية عن مبادئ الأخلاق لدى شلايرماخر سنة 1864؛ وأخيراً عملُ حياته الأعظم أي كتابة سيرة الفيلسوف: حياة شلايرماخر نشر المجلد الأول في حياته 1870، ونُشر الثاني من جملة نصوصه ومخطوطاته الباقية سنة 1966. إن ديلتاي هو إذاً أكبر العارفين بميراث الرجل بلا منازع؛ وقد كان حريصاً على استخراج البعد النسقي في فلسفته بمعنيي النسق اللّذيْن اشتغل عليهما: النّسق الفلسفي والنّسق اللاهوتي. ولذلك كان تأكيده كبيراً على المنزلة العلميّة التي تنبغي للتأويليّة وعلى الأفق الكليّ الذي تقتضيه وتمتاز به عن المحاولات السابقة: في مقالة 1860 كتب: «إنّ ماهيّة التأويل هي إعادة بناء الأثر بوصفه فعلا حيّا للمؤلف؛ وأمّا مهمّة نظريّة التأويل فهي تبعاً لذلك التّأسيس العلمي لإعادة البناء هذه انطلاقاً من طبيعة الفعل المنتج وفي علاقته باللّغة وبالشكل الفنّي وكذلك في حدّ ذاته»[23].

الأمر الذي أعاد التأكيد عليه في مقالة 1900:

«... إن شلايرماخر قد عاد فيما وراء القواعد [التي تعتمدها وظائف التأويل قبله] إلى تحليل الفهم، وإذاً إلى المعرفة بهذا الفعل الغائي (Zweckhandlung) نفسه وقد استنبط منها إمكان تأويل (Auslegung) يتمتع بصلاحية كلّية، وكذلك الوسائل والحدود والقواعد التي يختص بها. غير أنه لم يكن بمقدوره أن يبيّن أن الفهم إنما يرجع إلى إعادة الإنتاج (Nachbilden) وإعادة البناء (Nachkonstruieren) إلا اعتماداً على تحليل علاقته الحية بسيرورة الإنتاج الأدبي نفسها. ولقد أقرّ في الحدس الحيّ للسيرورة الخلاّقة، التي يتولّد عنها الأثر الأدبي المتين، بالشرط الذي تتقوّم به معرفة هذه السيرورة الأخرى التي تستخلص، من جملة من العلامات المكتوبة، أثرا مكتملاً وتكشف ضمنه عن قصد مؤلّفه ومزاجه (Geistesart).»[24].

22- بقي هذا النص غير معروف (عدا بعض المقاطع التي نقلها ديلتاي في مقالاته عن «النسق الطبيعي لعلوم الروح في القرن 17» لسنتي 1893-1892)، ولم ينشر كاملاً إلا في المجلد الثاني من حياة شلايرماخر سنة 1966:

Dilthey, «Das hermeneutische System Schleiermachers in Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik», GS XIV, 597-689; trad. partielle: «L'herméneutique romantique dans le contexte de la philosophie idéaliste (Kant, Schelling, Fichte) (1860)», in D. Thouard, 1996 : 331-363; «Schleiermacher's Hermeneutical System in relation to earlier protestant Hermeneutics (1860)", tr. T. Nordenhaug, in SW IV, 1996: 34-131 ; « Die natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhunderts», in GS II, 1914 : 115-136 ; « Le système naturel des sciences de l'esprit au XVII° siècle», 1999 : 124- 145.

23- Cf. Dilthey, GS XIV, 689 ; SW IV, 130.

24- Cf. Dilthey, GS V, 327 ; 1947 : 328- 329 ; 1995 : 302.

يتعلق الأمر إذاً في نصّ ديلتاي بتنزيل شلايرماخر ضمن تاريخ الممارسة التأويلية أي تاريخ صناعة وقفت عند حدّ صياغة القواعد والتجويد الموضوعي لفاعليتها التّطبيقية بمصادرها الفيلولوجية والتاريخية المختلفة، ليرفعه إلى مستوى الرهان الذي أصبح خاصّة الفكر الحديث: المعرفة بالمفرد معرفةً علميّةً، والإحاطة بشرط شروط هذه المعرفة أي اللّغة[25]. فالفهم في الأصل هو حاصل العمل الموضوعي لقواعد التّأويل الذي يعبّر عنه ديلتاي بمصطلح «المهارة الفيلولوجية»، ولكنه كذلك حاصل المقايسة بين «التجربة الداخلية» التي لكلّ ذات بذاتها، وبين تجربة الغير، أي الالتقاء بخارج مّا تعبر عنه جملة من العلامات لها ما يناسبها في الوعي الذّاتي. ولذلك كان تعريف «الفهم» عنده أنّه «السّيرورة التي نعرفُ بواسطتها "باطناً" عبر علامات مُدرَكة من الخارج بالحواسّ»؛ وكان تعريف «الشّرح أو التّأويل» (Auslegung oder Interpretation) هو «... ذلك الفهم الفنّي لتعابير الحياة التي تمّ تثبيتها بنحو دائم»؛ أي أنّ «فنّ الفهم إنّما يدور على شرح أو تأويل شواهد الوجود البشري التي حفظتها الكتابة»[26]، وبعبارة أخرى كلّ ما حفظته اللّغة وثبّتته بنحو موضوعي قابل للإدراك. هذه التّعريفات هي في الحقيقة إعادة صياغة لما أقرّ به شلايرماخر من سبق اللّغة في إنتاج كلّ أثر، ومن الطّابع المفرد لكلّ إبداع وخلق. فمن ذلك كان التّأويل استئنافاً للمسار الحيّ لفعل الإنشاء والإبداع لمعاودته، وتداركاً لفرديّته اللاّمعلومة بنحو تامّ ونهائي كما هي في أعماق نفس المؤلّف، وكان جوهره الحدس بهذا المسار الحيّ والتّعبير عنه تعبيراً موضوعيًّا، ولو أنّه يصطدم بعائق هو كالحدّ الأقصى لكلّ فهمٍ وتأويلٍ: «... ونحن نرى أنّ الشّرح لا يمكنه أبداً الإيفاء بمهمته إلاّ إلى حدّ معين. وإذاً فكلّ فهم يبقى نسبيًّا وناقصاً دوماً:(Individuum est ineffabile)»[27] أي عملًا مفتوحاً لانهائيًّا.

لقد أثّرت هذه القراءة التي اختصرها ديلتاي في نص 1900 في تقبّل شلايرماخر طيلة عقود، رغم ما شابها من عثرات ونقائص[28]؛ وقد شدّت الانتباه إلى تأويليّته، التي كانت مغمورةً من قبلُ، غير معروفة إلاّ عند قلّة من المطّلعين من المقرّبين والمتخصّصين. بل يمكن القول إنّها أثّرت كذلك

25- راجع في هذا المعنى:

H. Anz, «Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Dilthey hermeneutische Position und ihre Aporien», in H. Birus (hrsg.), 1982: 59 ss.

26- Dilthey, 319/321 : «Solches kunstmäßige Verstehen von dauernd fixierten Lebensaüßerungen nennen wir Auslegung oder Interpretation»; «Daher hat die Kunst der Verstehen ihren Mittelpunkt in der Auslegung oder Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins».

27- م.م.، 330/332. وقد وضع ديلتاي هذه العبارة بحرفها اللاتيني في ديباجة عمله حياة شلايرماخر مقتبساً إياها من نص لغوته. ومعناها أن «المفرد لا ينقال»؛ ولقد سبق أبو حيان كبير الشعراء الألمان في العصر الحديث حين قال في المقابسات: «وخواصّ الخواص معدومة الأسماء».

28- Cf. H. Kimmerle, 1969 : 113- 128.

في صورة ديلتاي نفسه بوصفه حاملاً للواء هذا الرجل، وهو الذي تلقّى تعليمه في مدرسة بوك (Böckh) وترندلنبرغ (Trendelenberg) (وهما من تلامذة شلايرماخر) باعتباره وارث المشروع التأويلي الحديث، وخاصّةً من خلال فكرته عن ضرورة تأسيس منظومةٍ مستقلّةٍ لعلوم الإنسان وفلسفةٍ في العالم التّاريخي.

3. هيدغـر: بين التأويلية وفلسفة الدّيـن.

وفي كلّ الأحوال فإنّ قراءات شلايرماخر باتت رهن هذا الأفق سلباً أو إيجاباً: إمّا بالاستعاضة عنه، أي باستيعاب اللّحظة التّأويليّة لفائدة حلّ بديل منها أو مكمّل لها هو الحلّ التّاريخي (ديلتاي)، أو تحويلها بحسب إشكاليّةٍ مستحدثةٍ هي الإشكالية الأنطولوجيّة (هيدغر)؛ أو أخيراً بإحياء قراءة ديلتاي لفيلسوف برلين بوصفه المؤسّس الفعلي لمشروع فلسفيّ قائم على تأويليّةٍ كلّيةٍ، أي للفلسفة بوصفها هذه التأويلية نظريةً عامّةً محرّرةً من العناصر العقديّة غير الفلسفيّة العالقة بها (غادامر). إنّ الطّريقة التي استنّها هيدغر في الاضطلاع بمفهوم للتأويليّة مناسب لإشكاليته الفلسفية لا تتّصل رأساً بإرث شلايرماخر وتعاليمه، قدر اتّصالها بمسالك فلسفية متحررة من روح العصر الرومنطيقي والتّنوير: ديلتاي وهوسّرل. فالجمع بين المطلب التاريخي والمطلب الفينومينولوجي هو الذي انتظم مشروع هيدغر منذ أعلن عنه في عنوان طريف لدرس قدمه في سداسي صيف 1923: أنطولوجيا (هرمينوتيقا الحدثيّة) صرّح فيه منذ المقدّمة:

«إنّ شلايرماخر قد اختزل بعد ذلك فكرة التأويلية، التي وقع تحديدها بنحو شموليّ وحيّ (اُنظر أغسطينوس!)، إلى «فنّ (صناعة) لفهم» [التأويليّة والنقد، 1838، ص. 7] قول الآخر، واعتبرها فنًّا متّصلاً بالنّحو والبلاغة، متعلّقاً بالجدل؛ إنّ هذه النظرية المنهجية صورية، وهي بوصفها «تأويلية عامة» (نظرية وصناعة لفهم أيّ قول غريب عموماً) تتضمن التأويليّات الخاصّة اللاهوتية والفيلولوجية.»[29]

ليضيف بعد ذلك أن «... ديلتاي قد تبنّى المفهوم الشلايرماخري للتأويلية بوصفها "صياغة لقواعد الفهم" (صناعةً لتأويل الشواهد المكتوبة) [نشأة التأويليّة] منافحاً عنها بتحليل للفهم بما هو كذلك ناظراً في تطوّر التأويليّة ضمن سياق بحوثه حول تطوّر علوم الرّوح»[30]؛ ثم يقطع بما وقف ديلتاي دونه بفعل هذا الضّرب من البحث:

29- هيدغر 1988: GA 63, 13؛ الترجمة الفرنسية، 2012: 32.
30- م.م.، 14/33.

«ولكن هاهُنا يكمن بالتحديد ما ظهر بنفسه على أنه «قصورٌ خطير» (eine verhängnisvolle Beschränkung) في موقفه. فالعهود الحاسمة في تطور التأويليّة (أي البطركية Patristik ولوثر Luther) بقيت غائبةً عنه من أجل أنّه نظر في فكرة التأويليّة من جهة الغرض (thematisch) الذي يناسب الاتّجاه الذي اعتبره بنفسه أمراً جوهريّاً – منهجيّة لعلوم روح تأويليّة.»[31]

ظاهرٌ إذاً أنّ موقف هيدغر، في زمن كانت فيه دروسه وكتاباته تستعدّ لمشروع أخذ يتشكل بالتّدريج، لا يرى في شلايرماخر مناظراً فعليًّا له شأنه أن يُسهم في التمهيد لهرمينوتيقا الحدثيّة[32]. فالتاريخ الموجز الذي قدم به لدرسه هذا (§ 2)، إنما يستخلص من التراث الغربي عنصرين حاسمين في الإعداد لهذه التأويلية – العنصر الفلسفي الإغريقي والعنصر اللاهوتي الحديث. أما العنصر الإغريقي فيشتقه من المعاني الأصلية للإرمينيا (hermènèia) عند أفلاطون وأرسطو، أي العبارة الناطقة عن الوجود على شاكلةِ تأويليّةٍ فينومينولوجيّةٍ للوغوس بوصفه قولاً مُبيناً[33]؛ في حين أن العنصر اللاهوتي يرجع مرة إلى أغسطينوس، ومرة إلى التقليد البطركي ولوثر، أي في كل الأحوال إلى المدلول ما قبل الصناعي للتأويل وما قبل العلمي كتجربة مباشرة أقرب إلى معاينة الأشياء بالحدس من نظرية القواعد الحديثة وفنونها وتطبيقاتها. لذلك يبقى شلايرماخر في وضع أدنى من أغسطينوس ويبقى ديلتاي، بفعل تعلقه به، أدنى من لوثر لتمسكه بتجديد نظرية المنهج أساساً لمعقولية تأويلية علمية أجراها على علوم الروح. على أن المعنى الحقيقي والعميق لموقف ديلتاي يظل غائباً عن قرائه– شأن تلميذه شبرانغر (Spranger) – محتجباً بفعل التزام حرفي مفرط بتعاليمه.

لمثل ذلك أيضاً فإنّ غياب شلايرماخر عن درس 1923، وتقدير هيدغر السّلبي لموقفه التأويلي، قد يشفع له حضوره قبل ذلك في درس يرجع إلى 1918-1919 لم يقدمه هيدغر «عن الأسس الفلسفيّة للتّصوّف في العصر الوسيط» عبر قراءة لبعض المقاطع من أحاديث في الدّين ومن العقيدة المسيحيّة[34]. فهل يكون موضع المناظرة مع شلايرماخر هو القراءة الفينومينولوجية لتجارب التصوف المسيحي الوسيط واللاهوت بعامة لا التأويلية الفلسفية؟ قد يكون ذلك خاصة إذا علمنا

31- م.م.

32- هذا هو العنوان الفلسفي لجملة مباحث هيدغر في الفترة السابقة على نشر كتاب 1927 وقد انفرد درس 1923 بهذا العنوان Hermeneutik der Faktizität الذي جاء بمحض مصادفة سعيدة، بعد أن أعلن عنه في بداية الأمر بعنوان «منطق». حول هذا الملف: J. Greisch, 2002 ; Th. Kisiel, 1986-87: 91-120.

33- راجع الفقرة 7 من كتاب 1927: M. Heidegger, 2001: 37؛ الترجمة العربية: مارتن هيدغر، 2012: 103.

34- Cf. M. Heidegger, «Der philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik [1918-1919]», in GA 60, 1995 : 303- 337 ; Phénoménologie de la vie religieuse, 2012 : 345- 381 ; S. Patriarca, 2002 : 129- 156 ; S. Camilleri, 2008 : 321- 342, 511- 543.

أن المنبع اللاهوتي في فترة اعتمال مشروع الوجود والزمان لا يقلّ أهمية عن المنبع الفلسفي القديم منه (أرسطو) أو المحدث (هوسرل). وإذاً فإن كان شلايرماخر غير حاضر في كتاب 1927 تاركاً مكانه لديلتاي ولهوسّرل، فلأن هذا الكتاب لم يخصص موضعاً للمناظرة مع فينومينولوجيا الدّين التي اشتغل عليها في السنوات الأولى وإن لم ينقطع عنها تماماً في ذلك العهد. في الحوار الذي يرجع إلى 1954-1953 «حديث في اللغة بين ياباني وسائل»، والذي نُشر في كتاب الطريق إلى اللغة، نجد إشارةً إلى شلايرماخر واستشهاداً بمقاطع من «المقدمة العامة» لكتاب الهرمينوتيقا والنقد (المنشور سنة 1838 في نطاق الأعمال الكاملة للفيسلوف بتحقيق من لوكه Lücke): في صفحات قليلة أشار هيدغر، ردّا على تساؤلات محاوره، إلى أمور ثلاثة:

1. أنّ المناخ اللاهوتي الذي تكوّن فيه إضافة إلى الفينومينولوجيا هما منذ 1923 بحسب إقراره المصدر الرئيس للسبيل الذي شقه لنفسه نحو مشروعه الفلسفي، أي نحو الوجود والزّمان، بحثا عن «دليل» نحو مسألة العلاقة بين اللغة والوجود؛

2. أنه وجد عند ديلتاي وضمن فلسفته في علوم الرّوح مصطلح «الهرمينوتيقا» كما اشتغل عليه انطلاقاً من المصدر الرّوحي نفسه، أي اللاّهوت، وبخاصّة انطلاقاً من عمل هذا الأخير على شلايرماخر؛

3. أنّ مفهوم التّأويل الذي استصلحه في كتابه العمدة، الوجود والزّمان، لا علاقة له بالتصوّر المنهجي لشلايرماخر، فهو استعمالٌ «أوسع بكثير» (noch weiteren) من الاستعمال الصّناعي، ولا يعني ذلك حسب قوله: «... مجرّد توسيع صرف لنفس الدّلالة نحو مجال للصّلاحيّة أبعد مدى. [لفظة] "أوسع" («weiter») تعني: ما تأتّى من هذا الوسع (Weite) الذي يطلع خروجاً من الانبساط البدئي للوجود. الهرمينوتيقا، في الوجود والزمان، لا تعني مذهباً في فنّ الفهم ولا التأويل نفسه، بل بالأحرى محاولة تحديد ما يكون التأويل قبل كلّ شيء انطلاقاً مما هو تأويليّ (aus dem Hermeneutischen)»[35]. هذا العنصر التأويلّي لعلّه سابق على كلّ منهج وكلّ فنّ؛ هو من سنخ حدثيّة الوجود التي تقضي أنّ التّأويل هو البُعد الأنطولوجي الناطق عن تجربة الوجود عينها بصفتها تجربةً أصليّةً يتشكّل على أساسها كلّ فهم.

35- راجع بخصوص هذا المقطع من الحوار وتحليله:
M. Heidegger, «Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden», in GA 12, 1985 : 93 ; Acheminement vers la parole, 1976 : 96 ; J. De Caputo, 1987 : 103- 108.

قد يكون هذا المآل الأنطولوجي غريباً عن شلايرماخر بل عن ديلتاي نفسه، وإن كان هيدغر يستفيد منه البعد التاريخي ويستنقذه ضمن منظور الأنطولوجيا الأساسية لكتابه الرئيس الذي ينتهي الأمر بصاحبه كما هو معلوم إلى التخلى التدريجي عن التأويلية نفسها إسماً وصفةً للفلسفة: «ولعلّك قد انتبهت إلى أنّي، في مؤلّفاتي اللاّحقة، لم أعد استعمل لفظة "هرمينوتيقا"، ولا الصّفة التي اشتُقّت منها»[36].

36- م.م.، 97/94؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفينومينولوجيا: 114/114.

المصادر والمراجع

1. H. Anz, 1982: «Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Dilthey hermeneutische Position und ihre Aporien», in H. Birus (hrsg.), Hermeneutische Positionen: Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5988-.
2. C. Berner, 1995 : La philosophie de Schleiermacher, Herméneutique-Dialectique-éthique, Paris : Cerf.
3. 2007 : Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique, Paris : Cerf.
4. 2013 : «L'herméneutique dans son histoire. A propos de Peter Szondi», Revue germanique internationale, N° 17, 29 -43
5. M. Böhl, W. Reinhardt & P. Walter, 2013: Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart, Wien/Köln/Weimar: Bohlau Verlag.
6. M. Bollack (éd.), 1985 : L'acte critique. Sur l'œuvre de Peter Szondi, Lille : PUL, Cahiers de Philologie 5.
7. S. Camilleri, 2008 : Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916- 1919), Springer.
8. J. De Caputo, 1987: Radical Hermeneutics : Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Tradition, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
9. W. Dilthey, 1858: Aus Schleiermacher Leben in Briefen, Bd. I, hrg. Dilthey & Jonas, Berlin: Reimer.
10. 1914: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformantion, Gesammelte Schriften II, hrsg. G. Misch, Vandenhoeck & Ruprecht (=GS).
11. 1921: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur

Geschichte des deutschen Idealismus, GS IV, hrsg. H. Nohl.
12. 1927: Die geistige Welt I, GS V, hrsg. G. Misch.
13. 1947 : Le monde de l'esprit I, Paris : Aubier.
14. 1966: GS XIV, Leben Schleiermachers: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, hrsg. M. Redeker.
15. 1976: Selected Writings, tr. H.P. Rickman, Cambridge: CUP.
16. 1995 : Ecrits d'esthétique, Œuvres 7, tr. D. Cohn & E. Lafon, éd. S. Mesure, Paris: Cerf.
17. 1996: Hermeneutics and the Study of History, Selected Works, Vol. IV, Ed. R.A. Makkreel & F. Rodi, Princeton NJ: Princeton UP.
18. 1999 : Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme, tr. F. Blaise, éd. S. Mesure, Paris : Cerf.
19. M. Ferraris, 1988: L'ermeneutica, Cius : Editori Laterza.
20. M. Frank, R. Hannah & M. Hays, 1983: Boundary 2, Vol. 11, N° 3 : The Criticism of Peter Szondi, Duke University Press.
21. M. Frank, 1977 : Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und – interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt/M. : Suhrkamp.
22. M. Heidegger, 1988: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe Bd. 63, Frankfurt a.M., V. Klostermann (=GA).
23. 1995 : Phänomenologie des religiösen Lebens, GA 60.
24. 2001: Sein und Zeit (1927), Tübingen : Max Niemeyer.
25. 2012 : Phénoménologie de la vie religieuse, tr. J. Greisch, Paris : Gallimard.
26. Ontologie (Herméneutique de la faktivité), tr. P. Boutot, Paris : Gallimard.
27. 1985: Unterwegs zur Sprache, GA 12.
28. 1976: Acheminement vers la parole, tr. Beaufret, Brokmeier & Fédier, Paris : Gallimard.
29. H. Jaeger, 1974: «Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik», Archiv für Begriffsgeschichte, 18, 35- 84.
30. D. Jasper, 2004: A short Introduction to Hermeneutics, Louisville/

Kentucky : Westminster John Knox Press.

31. M. Jung, 2007: Hermeneutik zur Einführung, Dresden : Junius Verlag.
32. J. Goebel, 1918: «Notes on the History and Principles of Hermeneutics», The Journal of English and Germanic Philology, Vol. 17, N° 4, 602 -612.
33. J. Greisch, K. Neufeld & C. Theobald, 1973 : La crise contemporaine : du modernisme à la crise des herméneutiques, Paris : Beauchesne.
34. 1985 : L'Âge herméneutique de la raison, Paris : Cerf.
35. 1993 : (dir.), Comprendre et interpréter, Le paradigme herméneutique de la raison, Paris, Beauchesne.
36. 2002 : J. Greisch, L'arbre de vie et l'arbre du savoir, Paris : Cerf.
37. J. Grondin, 1993 : L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris : Vrin.
38. 1996 : L'universalité de l'herméneutique, Paris : PUF.
39. 2006 : Herméneutique, Que sais-je ?, Paris : PUF.
40. G. Gusdorf, 1988 : Les origines de l'herméneutique, Paris : Payot.
41. H. Kimmerle, 1969 : «Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher», Archives de Philosophie, t. XXXII, 113- 128.
42. Th. Kisiel, 1986- 87: «Das Entstehen des Beggrifsfeldes „Faktizität" im Frühwerk Heideggers», Dilthey-Jahrbuch, 4, 91- 120.
43. J. Molino, 1985 : «Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique», Philosophiques, 12- 1, 73- 103.
44. 1997 : «Après l'herméneutique : analyse et interprétation des traces et des œuvres», Horizons philosophiques, Vol. 7, N° 2, 1- 32.
45. F. Mussner, 1972 : Histoire de l'herméneutique: De Schleiermacher à nos jours, Paris : Cerf.
46. R. Palmer, 1969: Hermeneutics, Evanston : Northwestern University Press.
47. S. Patriarca, 2002 : «Heidegger und Schleiermacher : Die Freiburger Aufzeichnungen zur Phänomenologie des religiösen Lebens (1918 -19)», Heidegger-Studies, Vol. 18, 129156-.

48. J. Quillien, 1990 «Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt», in A. Laks & A. Neschke (éds.), La naissance du paradigme herméneutique, Presses Universitaires du Septentrion: 692° ; 117- éd., 2008 : 71- 105.
49. 1991 : L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt, Lille : PUL.
50. P. Ricoeur, 1987 : Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II, Paris : Seuil.
51. J.P. Resweber, 1988 : Qu'est-ce qu'interpréter ?, Paris : Cerf.
52. 2002 : «Le champ de l'herméneutique : Trajectoires et carrefours», Théologiques, 10- 2, 55 -78.
53. J. Simon, 2004 : Signe et interprétation, tr. M. de Launay, Lille : PU du Septentrion.
54. B. Stevens, 1989 : «Les deux sources de l'herméneutique», Revue philosophique de Louvain, N° 75, 504 - 515.
55. P. Szondi, 1975 : Poésie et poétique dans l'idéalisme allemand, tr. J. Bollack, Paris : Gallimard.
56. 1978: «Introduction to Literary Hermeneutics», New Literary History, Vol. 10, N° 1, 17- 29.
57. 1989 : Introduction à l'herméneutique littéraire. De Chladenius à Schleiermacher, tr. M. Bollack, Paris : Cerf.
58. D. Thouard, 1996 : Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand, PU du Septentrion.
59. 1997 : «Herméneutique : l'histoire problématisée», in F. Rastier, J.M. Salanskis & R. Scheps (éds.), Herméneutique : textes, sciences, Paris : PUF, 9 -17.
60. 1998: «Verstehen im Nichtverstehen. Zum Problem der Hermeneutik bei Humboldt», Kodikas/Code 21, Tübingen: 271- 285.
61. 2002 : «Qu'est-ce qu'une ″herméneutique critique″ ?», Methodos, N° 2, 289- 308.

62. 2012 : Herméneutique critique : Bollack, Szondi, Celan, Presses universitaires du Septentrion.
63. G. Vattimo, 1968 : Schleiermacher filosofo dell' interpretazione, Milan : Mursia.

أخلاقيات الحاكم بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية

عز الدين العلام*

نسعى في هذه الدراسة إلى مناقشة موضوع أخلاقيات الحاكم في نوعين من التفكير السياسي يندرجان في ما يُعرف تحت مفهوم «نصائح الملوك». ويتعلّق الأمر بالآداب السلطانية العربية – الإسلامية ومرايا الأمراء الغربية المسيحية[1]. قد يعترض معترض ويقول إنّنا نقارن ما لا يمكن مقارنته على أساس أنّنا أمام فكرين سياسيين بمرجعيات متباينة ومحدّدات تاريخية متمايزة... لا يتّسع المجال لبسط جواب تفصيلي عن مثل هذا الاعتراض، ولكن يمكن القول، فيما يخصّ موضوع هذه الدراسة، إنّ ما دفعنا لعقد مقارنات بين مرايا الأمراء المسيحية ونظيرتها الإسلامية عوامل كثيرة:

1. الحديث عن «مكارم الأخلاق» في آداب الملوك هو غائية إسلامية، والحديث عن الفضائل الخلقية في مرايا الأمراء هو سعي نحو «الخلاص» (Le Salut) المسيحي. كلّ فضيلة خُلقية، هنا وهناك، تجد في الأمر الديني مبرّرها، وكلّ أمر ديني، هنا وهناك، يجد في الفضائل الخلقية تجلّيه.

* أستاذ العلوم السياسية، جامعة الحسن الثاني، المحمدية.

1- لا يتّسع المجال هنا لبسط مختلف تعاريف هذا النوع من الكتابة السياسية، ولكن يمكن القول إجمالا أنّ المقصود من عبارة «الآداب السلطانية» هو مجموع الكتابات السياسية التي جعلت من دولة السلطان (أو الخليفة) «موضوعا» لها، ومن التصورات البراغماتية العملية «منهجا» لها، ومن الأخلاقيات الإسلامية والسياسة الفارسية والحكم اليونانية الهلنستية «مرجعيات» لها، ومن تقوية الحُكم السلطاني وتبرير وجوبه «هدفا» لها، ومن النّصائح الأخلاقية – السياسية والقواعد السلوكية «مادّة» لنصوصها. وهي كتابات تكاد تخترق مجمل التاريخ العربي – الإسلامي، بدءا من ابن المقفع (145- ه) الأب الروحي المؤسّس لهذه الآداب السياسية إلى غاية الفقيه الشوكاني (القرن 19 م) في المشرق العربي، وبدءا من المُرادي (489- ه) أوّل من افتتح القول في هذه الآداب في الغرب الإسلامي إلى غاية الأدبيات السياسية السلطانية التي انتعشت في مغرب القرن التاسع عشر. و قد كانت في مجملها تقوم بالأساس على مبدأ نصيحة أولي الأمر في تدبير شؤون سلطتهم.، ناهيك عن اختلافها النّوعي عن كتابات الفقهاء، منظّري «السياسات الشّرعية»، وكتابات الفلاسفة أصحاب «السياسات المدنية»...

وبعبارة «مرايا الأمراء» Les miroirs des princes، نقصد تلك الكتابة السياسية التي انتشرت طيلة العصور الوسطى في الغرب المسيحي. وقد كانت في مجموعها، تماما كما هو حال «آداب الملوك» الإسلامية، تهتمّ أساسا بتوضيح السلوك الأخلاقي والسياسي اللاّزم على الأمراء والملوك الالتزام به. وبذلك تضمّنت هذه الكتابات التي ألّفها في الغالب الأعم رجال دين Les clercs كمّا هائلا من النّصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية أملا في أن يهتدي الحكّام بهديها. و يُعتبر «جوناس دورليون» Jonas d'Orléans و «سماراغد» Smaragde (القرن التاسع م) من أوائل من فتح الطريق لهذا النوع من الكتابة السياسية الذي سيستمر طيلة العصور الوسطى عبر عدد من المؤلّفين، نذكر من أبرزهم «جون دو ساليسبوري» Jean de Salisbury و «غييبر دو طورناي»، Guibert de Tournai و«جيل دو روم» Gilles de Romes...

ليس غريبا إذن أن يستند هذا النوع من الكتابة السياسية، الإسلامية والمسيحية، في عرضهما لتصوّراتهما الأخلاقية على استشهادات من نصوص دينية[2].

2. الانعكاس الواضح للصفات الأخلاقية ذات النّفحات الدينية على المجال السياسي. إذ كيف لنا على سبيل المثال، أن ننفي انعكاسات «أخلاق الطاعة» التي تتحوّل إلى «واجب ديني»، سواء في آداب الملوك أومرايا الأمراء، على المجال السياسي، وتحديدا في علاقة الحاكم بالمحكوم؟

3. ما طبيعة العلاقة بين المجال الأخلاقي والمجال السياسي في التّصورين السياسيين، الإسلامي والمسيحي؟ من يحكُم من؟ كيف لنا أن نحدّد العلاقة بين الخصلة الأخلاقية المطلوبة في الملوك والأمراء والسلاطين وبين سلوكهم السياسي الفعلي؟ وبصيغة أخرى، وفيما لو اقتبسنا عبارة الماوردي: «هل تُراد الأخلاق لذاتها أم لنفعها؟»[3].

4. إذا كان من الأكيد أنّ للسياسة قوانينها التي تتجاوز مبادئ الأخلاق، فما السر في تشبّث التّصورين معا بكلّ هذه الترسانة الخلقية؟ ألا يعكس ذلك في حدّ ذاته خطابا مقلوبا عن حقيقة الاستبداد الفعلية في التّجربتين الحضاريتين معا؟ وألا يكون ذلك مجرّد نوع من التّوسل للحكّام أن يخفّفوا من غلوائهم؟

5. ألا يؤدّي هذا الحضور الطاغي للأخلاقيات إلى نتيجة مفادها ربط المجال السياسي بحبال الأخلاق والدين، وبالتالي تصوّر المجال السياسي في حالة تبعية للنظم الأخلاقية والقيم الدينية؟ وألا ينتج عن تصوّر المجال السياسي في مرتبة أدنى من الأوامر الأخلاقية والدينية غياب «نظرية الدولة»؟ وهل يسري هذا الغياب الذي لاحظه عبد الله العروي بخصوص التجربة العربية - الإسلامية[4]، على التجربة الغربية - المسيحية؟

2- الحديث عن السلوك الأخلاقي في سياق العصور الوسطى يرتبط بشكل أو بآخر بالمعتقد الديني. أكيد أنّ المعتقدات الدينية لا تستغرق الأخلاق في مجموعها بما أنّه يمكن الحديث عن أخلاق مدنية تحكمها مبادئ من خارج الأديان، أخلاق قد تسترشد بمبادئ «الفردانية» أو «المنفعة»، بل وقد تحدّدها القوانين الدنيوية نفسها. وبالمقابل، إذا كان بالإمكان استغناء الأخلاق عن الدين، فإنّه يستحيل ذلك بالنسبة للأديان بما أنّه يصعب تصوّر دين بعينه بدون قيم ومبادئ خُلقية، بدون تصور قيمي للعالم لا مجال لنفي بُعده الأخلاقي.

3- أبو الحسن الماوردي «تسهيل النّظر وتعجيل الظّفر في أخلاق الملك وسياسة المُلك» تحقيق ودراسة رضوان السيد ص 103. دار العلوم العربية بيروت 1987. وهو نفس التّساؤل الذي تطرحه «إيزابيل فلاندروا» في دراستها لعدد من النّماذج، وتحديدا في تحليلها ل«ضرورة الفضائل», Voir Isabelle Flandrois «L'institution du prince au début du XVII siècle..» p 178 et suiv. PUF 1992

4- يقول عبد الله العروي: «إذا اصطلحنا على أنّ نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل والأخلاق، يحقّ لنا أن نقول إنّ الفكر الإسلامي القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمّن أخلاقيات واجتماعيات، لكنّه لا يتضمّن نظرية الدّولة» أنظر «مفهوم الدولة» ص 125.المركز الثقافي العربي 1981

6. ألا ينبغي توخّي الحذر من كلّ حُكم تعميمي في هذه النقطة بالذات. ففي الغرب المسيحي، بدأت بوادر انسحاب مثل هذه التصوّرات منذ القرن الثالث عشر على الأقّل. هذا القرن الذي حمل معه علامات تلاؤم وتوافق بين الأخلاقيات المسيحية وتطوّر الحياة السياسية نحو الدّولة الحديثة. ولكن، ألم يعش العرب المسلمون ما يشبه هذا المسار، وإن كان بحدّة أقّل، مع مفكّر كابن خلدون الذي أكّد «وهم» الأخلاق مقابل حقيقة «العصبية» و«طبائع العمران»؟ ألم يسْعَ ابن الأزرق في كتابه «بدائع السّلك في طبائع الملك» للتوفيق بين التصورات الأخلاقية والحركية العمرانية؟ وألا يمكن الحديث عن تصوّرات سلطانية تجاوزت البُعد الأخلاقي للبحث في تقنيات السياسية من وجهة عملية ومنفعية، كما هو الحال مع سلطان تلمسان أبي حمّو الزياني في مؤلّفه «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، وبدرجة أقّل عند المرادي في كتابه حول «السياسة»؟

7. وأخيرا يظلّ السؤال الجوهري مطروحا: كيف حدث للغرب المسيحي، رغم كلّ المنعرجات، أن لائم في نهاية المطاف بين أخلاقيات المسيح ودينه، وبين ما تطلّبه المسار التاريخي لبلورة الدولة الحديثة؟ سؤال كبير لا شكّ أنّ عناصر الجواب عنه متداخلة. فهناك أسباب تاريخية (ظهور الوحدات الوطنية)، وأسباب اقتصادية (قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج) وأسباب اجتماعية (ظهور قوى اجتماعية جديدة)، وعوامل عمرانية (تأسيس المدن..) وأسباب فكرية وثقافية (الحركة الإنسية، الإصلاح الديني، دور الجامعات...). إنّه فعلا مجال واسع يستحق لوحده أبحاثا مستقلة.

ومهما يكن من أمر تبرير هذه الدراسة المقارنة (إن كنّا فعلا في حاجة لهذا التبرير!)، فإنّنا لسنا في حاجة لتأكيد الحضور الصريح لأخلاقيات الحاكم في العديد من فصول آداب الملوك ومرايا الأمراء على السواء. وليس غريبا أيضا أن يركّز أغلب الباحثين في هذين التراثين السياسيين على النّزعة الأخلاقية السائدة في هذا النوع من التّفكير السياسي.

ففي تقديمه لكتاب «قوانين الوزارة وسياسة المُلك» للماوردي، يلاحظ الباحث رضوان السيد أنّ ما يميّز مجموع كتابات الماوردي السياسية[5] هو تبنّيها ل«نزعة أخلاقية» واضحة، وفسحها المجال «لاتّجاهات أخلاقية وحضارية عامّة»[6]. وفي معرض مقارنته بين «مقدّمة» ابن خلدون و«آداب الملوك»، يؤكّد محمد عابد الجابري أنّ هذه الآداب تقوم أساسا على مبدأ «النّصيحة»، و«وعظ

5- المقصود منها على الخصوص كتابي «تسهيل النّظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلك» و«نصيحة الملوك»
6- أنظر مقدّمة تحقيق «قوانين الوزارة وسياسة الملك» للماوري ص 96. دار الطليعة. 1979

وإرشاد الأمراء»[7]. والواقع أنّ مبدأ «النّصيحة» هذا وما يلتبس به من شحنة أخلاقية، نجده حاضرا في مختلف التّعاريف التي حاولت الإحاطة بهذا النّوع من الكتابة السياسية[8]. ولعلّ هذا الحضور الطاغي لـ«الأخلاقيات» هو ما دفع الباحث علي أومليل إلى القول «إنّنا لا نستطيع أن نلتمس معرفة حقيقية لا بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي (...) ولا يمكن أن نستقي منه معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة، فهو يدخل في باب النّصيحة»، ليخلص هذا الباحث إلى «أنّ الغائب الأكبر عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي.»[9].

بعيدا عن مناقشة موقف الدكتور علي أومليل من هذا الأدب السياسي الإسلامي[10] تجدر الإشارة إلى أنّ لموقفه هذا ما يوازيه لدى بعض الباحثين الغربيين الذين رأوا في تراث مرايا الأمراء أدبيات سياسية لا تحمل في طيّاتها أي «نظرية حول الدولة» بقدر ما هي مجرّد عرض رتيب لترسانة من «الفضائل والرّذائل تكاد لا تتغيّر»[11]. ومهما يكن، فإنّ هذا الحضور الكبير للفضائل والرّذائل هو ما أشار إليه ألان بارو (Alain Boureau) بقوله إنّ مجموع هذه الكتابات التي تكاثرت منذ العهد الكارولنج (Carolingien) [12]، وإلى غاية القرن 13 لم تكن تنتظر من الأمير إلّا أن يكون

7- عابد الجابري العصبية والدولة. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ص -65 66.. دار النشر المغربية (ب – ت) وللاطّلاع أكثر على تصوّر الجابري لآداب الملوك، يمكن الرّجوع إلى الفصل الأخير من كتابه «العقل السياسي العربي. محدّداته وتجلياته. المركز الثقافي العربي 1990

8- أنظر على سبيل المثال: عبد الرحمان بدوي «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» جزء 1 ص 5 دار الكتب المصرية القاهرة 1954. وكذا دراستي وداد القاضي بعنوان «النّظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزياني» مجلة أبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية بيروت عدد 27 سنة 1987، و«جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب» مجلة الفكر العربي عدد 23 سنة 1981. وراجع أيضا دراسة الدكتور إحسان عباس حول «ابن رضوان وكتابه في السياسة». مجلة الفكر العربي عدد 23 سنة 1981.

9- علي أومليل: «ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث» المجلة العربية لعلم الاجتماع ج1، ع1، يناير 1984، ص 19. وللتّعرف أكثر على تصوّر علي أومليل لآداب الملوك يمكن الرجوع إلى القسم الأوّل من كتابه «السلطة الثقافية والسلطة السياسية». مركز دراسات الوحدة العربية. 1996

10- مهما يكن من أمر اعتماد آداب الملوك على مبدأ «النصيحة» و«المثال» و «ما ينبغي أن يكون»، يصعب تماما أن ننفي عنها كلّ فائدة في التّعريف بطبيعة الدّولة في الإسلام. فمهما كانت الصورة التي تقدّمها لنا، حقيقية أم معكوسة، فإنّها تساهم في إضاءة جانب من جوانب الثقافة السياسية السائدة. وحول هذا الموضوع أنظر مناقشتنا لتصوّر الدكتور علي أومليل في كتابنا «الآداب السلطانية. دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي» ص 22 – 23 نشر «عالم المعرفة» 2006 الكويت

11- أنظر مقدّمة Frédérique Lachaud و Lydwine Scordia للمؤلّف الجماعي بعنوان Le Prince au miroir de la littérature politique de l'antiquité aux Lumières/ Collectif/ sous la direction de Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia 2007/ Publications des universités de Rouen et du Havre. p. 15 – 16. وفي نفس السياق أنظر تقديم Ran Halévi للكتاب الجماعي بعنوان Le savoir du prince du mayen age aux lumières, Fayard 2002

12- يبدأ العهد «الكارولنجي» مباشرة بعد الفترة «الميروفنجية»، و قد استمرّت هذه السلالة في حكم فرنسا من 800 إلى 987. و قد أعقبها في الحكم السلالة «الكابسيانية» التي سادت من 987 إلى 1328. و عن هذه الأسرة تفرّعت أسرة Les Valois التي سادت بدورها منذ حكم الملك فيليب السادس سنة 1328 إلى غاية وفاة الملك هنري الثالث سنة 1589.

ذلك الشّخص «المتنوّر» في أخلاقه وسلوكه تجّاه الكنيسة والرّعايا[13]. وهو أيضا ما أكّد عليه الباحث روبير نيشت (Robert J Knecht) الذي لاحظ أنّ ما شغل بال أغلب مؤلّفي المرايا هو أن يبلغ الأمير أعلى الدرجات لكونه المثال، وأن يتحلّى بالتالي بفضائل الاعتدال والرحمة والسخاء لنيل رضا رعاياه[14].

ودونما حاجة لمزيد من الاستشهادات، يكفي الاطّلاع على فهارس هذه الأدبيات السياسية، وعلى مقدّمات أغلب محقّقيها لنستشفّ من خلالها مدى هيمنة النّزعة الأخلاقية[15]، ناهيك عن عدد من الدراسات المخصّصة لهذا الكاتب أو ذاك[16].

وممّا تجب الإشارة إليه هنا تمييز بعض الباحثين بين جيلين من المرايا المسيحية، جيل أوّل كادت رؤيته للأخلاقيات أن تستغرق مجموع تصوّراته السياسية، وجيل لاحق عرف انطلاقته منذ أواسط القرن الثالث عشر عمل تدريجيا على تخليص المجال السياسي من هيمنة «الأخلاقيات»، مؤكّدا على اعتباره مجالا يتطلّب بالدرجة الأولى خبرات عملية وتقنيات دنيوية. وإذا كان هذا التّمييز صحيحا، وتدلّ عليه معطيات عدّة، فالأكيد أيضا أنّ ملازمة «الفضائل الأخلاقية» للمرايا المسيحية ظلّ معمولا به إلى غاية القرن 17 على الأقّل[17].

ومع ذلك، وحتّى لو ظلّت هذه الأخلاقيات حاضرة بقوّة في العديد من النّصوص المتأخرة، فإنّها اتّخذت معناها حسب السياق الثقافي والسياسي السائد. وهذا ما سنحاول التّفصيل فيه متتّبعين لمساره، ومستحضرين نصائح الملوك الإسلامية التي يبدو أنّ «أخلاقيات الحاكم» ظلّت العامل الأوّل والأخير المتحكّم في تصوّراتها السياسية.

13- Alain Boureau : Le prince médiéval et la science politique p25 in Le savoir du prince op - cit

14- Robert J Knecht; François 1 et le “miroir des princes” p 82 in Le savoir du prince op - cit

15- Voir à titre d’exemple Jean Reviron “Jonas d’Orléans et son institutione regia” Etude et texte critique.. chap V pp 76 – 112. Ed Librairie philosophique. Paris 1930. Voir aussi chap VI dans l’introduction de Charles Munier à l’ouvrage de Vincent de Beauvais “De l’institution morale du prince” CERF Paris 2010

16- Nous citons ici l’étude de Frédérique Lachaud “Le Liber principis instructione de Giraud de Barry” in Le prince au miroir de la littérature politique (collectif) op - cit

17- هذا ما تؤكّده «إيزابيل فلاندروا» في كتابها «L’institution du prince au début du XVII siècle PUF 1992» بدراستها لعدد من مؤلّفي القرن السابع عشر، وأهمّهم «جان ديسبنيي» Jean d’Espagnet. وقد خصّصت جزءا لا بأس به من دراستها لـ«ضرورة الفضائل» متحدّثة بتفصيل عن أربعة منها تتكرّر باستمرار، وهي «الروية» و«العدل» و«العفو» و«الاعتدال»، وعلى رأس كلّ هذه الفضائل «التقوى» أو «الصلاح». (Voir chap IV p151-216 op – cit)

الأخلاق «الكارولنجية» وآداب الملوك

يقول جوناس Jonas d'Orléans في إحدى خلاصاته: «من الأكيد أنّ التقوى والعدل والرّحمة تعزّز المُلك وتقوّيه، وأنّ كلّ إضرار بالأرامل والأيتام، وسلوك الاتّهامات الظّالمة والأحكام القاسية وفساد العدالة تؤّدي بداهة إلى خرابه...»[18].

لو نسبنا هذا القول لأبي بكر الطرطوشي أو لأيّ أديب سلطاني آخر، لكان الأمر صحيحا. فهذه الفقرة هي بكلّ تأكيد ترجمة لأولوية الأخلاق الملوكية وللمقولة الذائعة الصيت «العدل أساس المُلك». غير أنّ القائل هنا ليس مسلما وإنّما هو مسيحي، وليس الطرطوشي أو غيره من أدباء السلاطين، وإنّما هو جوناس دورليون في كتابه «مهنة الملك» (Le métier du roi).

والواقع أنّ هذه الملاحظة تسري على كلّ التّأليف السياسي الكارولنجي كما يوضّح ذلك الباحث ميشال سينيلار (M. Senellart) الذي اعتبر كتاب «ألكوان» (Alcuin) «الطريق الملكي» (La voie royale) بمثابة «مرآة أخلاقية»، وأنّ كلمة «مرآة» نفسها دليل كاف على الحضور الكبير للأخلاق حيث الصراع الأبدي بين الفضائل والرّذائل من أجل تقويم النّفس، النّفس الملكية»[19].

يُعتبر الملك شخصا محوريا عند جوناس. فبعدله وإيمانه وتقواه يسود الأمن والاستقرار، وبجوره وكفره يحلّ الفقر وتسود الفوضى[20]. وممّا يوضّح أولوية الجانب الأخلاقي عند جوناس هو إدراجه للفضائل الخلقية في سياق الحديث عن «مضمون وظيفة الملك» عندما أكّد ضرورة «إصلاح الملك لنفسه لكي يكون قدوة للجميع»[21].

تقوم آداب الملوك في مجملها على نفس الخلاصة التي أكّدها جوناس دورليون والقاضية بأولوية الأخلاق الملوكية في تقوية المُلك والإمارة أو انهيارهما. فأبو بكر الطرطوشي يتحدّث عن ضرورة معرفة الملوك «للخصال التي هي قواعد السلطان ولا ثبات له بدونها»، ويبيّن «الخصال التي هي أركان السلطان» كما يفصّل في «الخصال التي زعم الملوك أنّها أزالت دولتهم وهدّمت سلطانهم»[22].

18-Jonas d'Orléans : Le métier du roi / Introduction, texte, critique, traduction, notes et index par Alain Dubreucq. p 215 CERF 1995

19- Michel Senellart : Les arts de gouverner, p 50 Ed Seuil 1995

20- يكفي لتبيان هذه المحورية ان نشير إلى أنّ الكاتب خصّص 7 فصول من أصل 17 للحديث عن الملك في كلّ حالاته وجوانبه أنظر الفصول 2 و3 و4 و5 و6 و7 و8 إضافة إلى الفصل الأخير.

21- Jonas d'Orléans p 94

22- أنظر الأبواب 11 و 12 و 20 من سراج الملوك. دراسة وتحقيق د جعفر البياتي. رياض الرايس 1996

ومن جهته يخصّص ابن رضوان بابا مستقلا لـ«ذكر الخصال التي فيها فساد الدول ونفور القلوب عن الملوك»، ناهيك عن تخصيصه فصولا مستقّلة لما يراه «فضائل خلقية» تؤدّي إلى تقوية المُلك ودوامه مثل «العدل» و «الحلم» و«الجود والسخاء ومكارم الأخلاق»[23].

والواقع أنّنا لسنا في حاجة إلى حفر عميق لكي نبرز أنّ النّصوص السياسية الإسلامية غنّية إلى حدّ كبير بهذا المعطى الذي يجعل من الملك أو الأمير شخصا مركزيا، بل لا نبالغ إن قلنا أنّ الأمر لا يقتصر على مركزية أخلاقياته، ذلك أنّه ينذر تماما أن نجد موضوعا ما مستقلاّ عن ذات الملك أو الأمير. فالحديث عن رجال بلاطه مثلا، هو حديث عن كيفية تعامله معهم وسلوكه اتّجاههم، كما أنّ الحديث عن الرّعية هو في جوهره حديث عن طرق تدبيره لها ومسلكياته الأخلاقية معها[24].

«من يكون الملك، وماذا عليه أن يفعل، وماذا عليه أن يجتنب؟» هذه التّساؤلات التي تطرحها مجموع الأدبيات السياسية الإسلامية، هي نفسها التي يعنون بها جوناس حرفيا الفصل الثالث من كتابه ويجيب عنها طيلة ما لا يقلّ عن سبع صفحات تخترقها رؤية أخلاقية من أوّلها إلى آخرها. فهناك ثلاث فضائل بدونها لن يستحقّ الملك أن يحمل اسمه كملك، وهي «التقوى» و«العدل» و«الرّحمة» وفي مقابلها ثلاث رذائل تجعل من الملك طاغية وهي: «الكفر» (impiété) و«الجور» و«القسوة»[25]. أمّا عن مصدر هذا «الدّليل الأخلاقي»، فليس شيئا آخر غير نص «سفر التثنية»[26] (La Deutéronome) الذي تعامل معه الكاتب في نصّه الحرفي المتمثّل في ضرورة اجتناب الملوك للغرور ومتاع الحياة الدّنيا وحثّهم على التواضع...

الحديث عن الفضائل إذن هو ضمنيا حديث عن الرّذائل، والفضائل تُعرف بنقيضها. وهذا

23- أنظر الباب 24 والأبواب 3 و 4 و 12 من «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» تحقيق سامي النشار. دار الثقافة 1984 الدار البيضاء

24- هذا بالضبط هو ما خلصنا إليه في دراسة مفصّلة حول «الآداب السلطانية» بتأكيدنا أنّنا «أردنا البحث في موضوع «الرعية»، فوجدنا أنفسنا نبحث في سلطان يصبغ على الرعية تصوّره ويحدّد تقنيات سلوكية تجاهها لدوام ملكه...»، كما خلصنا في هذه الدراسة إلى أنّ هذه الآداب لا تتصوّر «رجال الدولة» إلا «من زاوية علاقتها بصاحب القرار، تقليدا أوعزلا، اختيارا أو اختبارا، اشتراطا أو مراقبة...» عزالدين العلام. الآداب السلطانية... ص 202 م - س

25- Jonas d'Orléans p 185

26- «... وعلى الملك أن لا يكثر من النساء ليَلّا يزيغ قلبه، ولا يغالي في الإكثار لنفسه من الذهب والفضّة، ومتى جلس على عرش مُلكه فعليه أن يكتب نسخة من هذه الشريعة في سفر من عند الكهنة اللاوئيين فتكون عنده ليقرأ فيها كلّ أيام حياته حتّى يتعلّم كيف يخاف الرّب إلهه و يحفظ كلام هذه الشريعة كلّه و هذه السنن و يعمل بها..» (الكتاب المقدّس، و يتضمّن كتب العهد القديم و العهد الجديد. سفر التثنية 17 ص265 دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط 1997). ونشير هنا إلى أنّ هذا النص كما لاحظ ذلك العديد من المختصّين يُعتبر نصا «مُشاعا» Lieu commun في كُتب المرايا. والاختلاف الوحيد، وهو مهمّ إلى حدّ كبير، يكمن في تباين تأويلاته بين الالتزام بحرفيته «الأخلاقية» المباشرة، أو توسيع معناه ليشمل مجالات سياسية معيّنة.

التّماس بين الفضائل والرّذائل هو ما عبّر عنه أحد مدوّني المرايا المسيحية جون ديسبانيي (Jean d'Espagnet) بقوله «إنّ الفضائل تحدّها الرّذائل، كما أنّ حدودهما تتقاطع»[27]. ليس غريبا إذن إن وجدنا هذه الثنائيات تخترق كافة نصوص الآداب والمرايا على السواء. فالباحثة «إيزابيل فلاندروا» (Isabelle Flandrois) في دراستها لبعض النّماذج، أشارت إلى تواتر ذكر عدد من الفضائل، وهي «الروية والعدل والرّحمة والاعتدال والصلاح»، في مقابل عدد من الرّذائل تتمثّل في «الطموح والبخل والحسد والشهوة والغضب والفرح والخوف»[28]. هي إذن فضائل يجب العمل من أجل امتلاكها، وفي نفس الآن رذائل يجب اجتنابها. وبما أنّه من الصعب أن يتخلّص الإنسان كلّية من الرّذائل، فالواجب إذن ترويضها والحدّ من خطرها، والطريق الوحيدة لاجتنابها هي «مجاهدة النّفس» و«محاربة الأهواء»[29].

إذا كانت هذه الثنائيات الأخلاقية (التّقوى/ الكفر، العدل/ الجور، الرّحمة/ القسوة، السخاء/ البخل) حاضرة بقوّة عند جوناس وغيره من مفكّري العهد الكارولنجي، فالأكيد أنّ لها ما يقابلها عند نظرائهم المسلمين. ذلك أنّ الترسانة الأخلاقية التي يتداولها ناصحو السلاطين تقوم أساسا على التّمييز بين «الفضائل» و«الرّذائل». فالماوردي مثلا الذي خصّ «الفضائل» بفصل مستقل يقول: «والفضائل توسّط محمود بين رذيلتين مذمومتين، من نقصان يكون تقصيرا، أو زيادة تكون سرفا، فيكون فساد كلّ فضيلة من طرفيها. فالعقل واسطة بين الدهاء والغباء، والحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والسخاء واسطة بين التّقتير والتبذير، والشجاعة واسطة بين الجبن والتّهور...»[30]. كما يخصّص فصلا مستقلا لـ«الأخلاق المتقابلة في الملوك»، مطالبا إيّاهم بمراعاة حدود فضائل الأخلاق التي تؤدّي إلى صلاح الملك حتّى لا تتحوّل إلى رذائل تؤدّي به إلى الفساد[31]. ويتوضّح أكثر هذا التقابل بين الخصلة الأخلاقية ونقيضها في كتاب «الإشارة في تدبير الإمارة» للمرادي الذي عنون العديد من فصوله بثنائيات تجمع بين «الطهور والحجبة» و«الكلام والصمت» و«الغضب والرضى» و«التّجبر والخضوع» و«الحزم والتّفريط» و«الكتمان والإذاعة» و«العجلة والتواني» و«الإنفاق والإمساك» و«الشجاعة والجبن» و«التداهي والتّغافل»...[32]

27- Isabelle Flandrois p 178 op - cit

28- Ibid p 177 et suiv

29- في هذا السياق، تشير الباحثة «إيزابيل فلاندروا» إلى ظهور أدبيات أخلاقية - سياسية تهتمّ خصيصا بالتفصيل في طرق محاربة «الأهواء» منها كتابي J P Camus et N Coeffeteau

30- الماوردي تسهيل النّظر... ص 111 – 112 م - س

31- نفس المرجع ص 173.

32- أنظر فهرست «الإشارة في تدبير الإمارة» م - س

ودونما إطالة في الاستشهادات التي تؤكّد هذه الثنائيات الأخلاقية التي تربط دوام الدولة بالتزام الملوك بالفضائل مقابل انهيارها في حال اتّصافهم بالرّذائل[33]، تجدر الإشارة إلى أنّ الحديث عن «الأخلاقيات» لا يهمّ فقط الملوك، بل سائر خدّامهم ورجال بلاطاتهم.

في هذا السياق يؤكّد «جوناس دورليون» على أنّ الملك لوحده يظلّ عاجزا عن تسيير مُلكه، لذا عليه «أن يحيط نفسه برجال يخافون الله (...) رجال متبصّرين، محل ثقة وغير فاسدين..» ويطرح، تماما كما هو حال آداب الملوك، ضرورة «حسن اختيار» هذه الفئة دون إغفال»مراقبتها»[34].

وإذا كنّا لا نجد عند جوناس دورليون، ولا في آداب الملوك الإسلامية نفسها، شروطا واضحة في تولية المناصب السياسية والإدارية بقدر ما نجد صفات أخلاقية عامة تكاد تسري على كافة المناصب[35]، فإنّ ما يثير الانتباه حقاّ هو الانتقاد اللّاذع الذي يوجّهه صاحب «مهنة الملك» لهذه الفئة السياسية والإدارية مقارنة مع ما صاغته نصائح الملوك. صحيح أنّ انتقاد الأخلاقيات السائدة لدى خدّام الملك ورجال بلاطه ستعرف أوجها لاحقا، وخاصة مع جان ساليسبوري (Jean de Salisbury) ومن سيليه من مدوّني المرايا، ولكن هذا لا يمنع من القول إنّ جوناس كان من الأوائل الذين حذّروا الملوك من «نفاق» و«تملّق» المحيطين بصاحب السلطة السياسية. وبالمقابل، إنّ ما تؤكّد عليه الأدبيات السياسية الإسلامية، ليس انتقاد «أخلاقيات» الحاشية السلطانية من وزير وكاتب وعامل، وليس تحذير السلاطين من سلوكها بقدر ما هو تحذير «أصحاب السلاطين» من «أخلاقيات» حاكم يصعب التّنبؤ بسلوكه وردود أفعاله، يتحكّم في كلّ شيء ولا يتحكّم فيه أيّ شيء، مثله مثل «الزمان» و«البحر» لا مأمن فيه ولا ثقة.

ليس غريبا إذن والحال هذه أن تشير العديد من نصوص آداب الملوك إلى أفضلية اجتناب مخالطة السلاطين لتواتر تقلّباتهم ونذور إخلاصهم، وإذا ما حدث أن كان العمل معهم مفروضا

33- يكفي لتبيّن ذلك استقصاء فهارس كتب نصائح الملوك من المرادي (القرن الخامس) إلى غاية الأدبيّات السياسية المخزنية في الغرب الإسلامي، وبدءا من ابن المقفّع إلى غاية كتب النّصائح المتأخرة التي عرفها المشرق العربي مرورا بالجاحظ والغزالي والماوردي وابن أبي الربيع وابن الحدّاد وغيرهم كثير.

34- Jonas d'Orléans p 205 – 207

35- أنظر على سبيل المثال النصوص التالية:
الباب السابع «في صفة الكتّاب والأعوان» في الإشارة في تدبير الإمارة م – س
الباب الرابع والعشرون «في الوزراء وصفاتهم» في سراج الملوك م - س
الباب الحادي عشر: «في ذكر الكتابة والكتّاب» في الشهب اللامعة في السياسة النافعة م – س،
ودونما إسهاب في الاستشهادات، يمكن الرجوع إلى دراستنا حول «مفهوم المرتبة السلطانية» في كتاب «الآداب السلطانية...» ص 155 – 180 م - س

ولا اختيار فيه، فلمصاحبتهم والعمل معهم قواعد وشروطا على خادم السلطان مراعاتها حفاظا على سلامته من كلّ مكروه أو غضب سلطاني محتمل[36].

والواقع أنّ المشكل المطروح على المرايا المسيحية وآداب الملوك على السواء، ليس هو تحذير الملوك من نفاق وتملّق رجال بلاطاتهم، ولا هو أيضا تحذير الحاشية السلطانية من مخالطة حاكم مزاجي لا يستقرّ له قرار. السّؤال أعمق من ذلك بكثير، ويتمثّل في موقع مختلف هذه «الأخلاقيات» من المجال السياسي. ذلك أنّنا في قراءتنا لمجموع هذه «الفضائل الخلقية»، يصعب في كثير من الأحيان تبيّن ما إذا كان المعني بهذا الخطاب الأخلاقي الطاغي رجال السلطة حصرا، أم سائر المؤمنين، المسلمين هنا والمسيحيين هناك ! بعبارة أخرى، هل نحن أمام أخلاق سياسية أم أخلاق مدنية؟

2. من الخصال «الأخلاقية» إلى الفضائل «الذهنية»

لاحظ ش مونيي (Charles Munier) أنّ الفارق بين جوناس وفانسان دوبوفي (Vincent de Beauvais) في كتابه «التربية الأخلاقية للأمير» (De l'institution morale du prince) هو أنّ الأوّل أعطى أهمية كبرى للفضائل الخلقية أكثر من الجوانب التقنية التي يتطلّبها ممارسة الحكم، كما أنّه تعامل مع شخص الملك كما يتعامل مع أي فرد مسيحي على اعتبار أنّ القانون الإلهي يسري على الجميع[37].

ربّما يجب التّعامل مع هذه الملاحظة بشيء من الاحتياط، ذلك أنّ الحضور الأخلاقي والديني في كتاب فانسان لا منازعة فيه[38]. غير أنّ ما يجب الانتباه له حقا هو أنّ إضافة صاحب «التربية الأخلاقية للأمير» تكمن في تأويل هذه الجوانب الأخلاقية في علاقتها بالسلطة الملكية، تماما كما تمّ تأويل «سفر التثنية» من الكتاب المقدّس في اتّجاه نقد الأخلاق السائدة المبنية على النفاق كما فعل «جان ساليسبوري»، أو تأويل «الحق الإلهي» في اتّجاه تثبيت سلطة الملوك أو الدولة الوطنية

36- لا شكّ أنّ موضوعة «العمل مع السلطان» أسالت الكثير من المداد (إن لم نقل الكثير من الدّماء !) في التراث السياسي الإسلامي. ولأخذ فكرة عن التّصورين الأساسيين المتعارضين في هذا الصدد، يمكن مراجعة جلال الدين السيوطي في كتابه «ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين» (بيروت 1992)، والفقيه الشوكاني في كتابه «رفع الأساطين في حكمة الاتّصال بالسلاطين» (دار ابن حزم 1992). وهذا بالإضافة طبعا إلى العديد من الفصول التي تخصّصها كتب آداب الملوك لموضوع «صحبة السلاطين». كما يمكن الاطّلاع على الدّراسة المتميّزة للدكتور علي أومليل بعنوان «باب الله وباب السلطان» في كتابه «السلطة الثقافية والسلطة السياسية» ص 103 وما يليها م – س.

37- Voir son introduction in V de Beavais op – cit p 30

38- يكفي أن نشير إلى أنّ فانسان يتناول في الفصول من 10 إلى 16 الحكمة المطلوبة في الملك كما يخصّ الفصول من 17 إلى 28 للبحث في الخصال المطلوبة والرذائل الواجب اجتنابها، وهي كلّها تكاد تكون في مجملها نقدا لما هو سائد في البلاط الملكي.

في مقابل سلطة البابا كما هو الحال مع جيل دو روم (Giles de Rome) في كتابه «حُكم الأمراء» (Le gouvernement des princes).

على خلاف جوناس، إن لم نقل المرايا الكارولنجية في مجموعها، لا يطرح «فانسان» أخلاقيات مجرّدة دون تحديد أو تعيين، بل يربطها بممارسات الحكم التقنية، سواء تعلّق الأمر بالملك أو برجال بلاطه. يتّضح ذلك في ربطه بين «صلاح الملوك» وبين «العدل» الذي يجلب السّلم والأمان في المملكة[39]، ناهيك عن شرحه للأسباب التي تجعل من هذه الفضيلة أكثر من مجرّد خصلة أخلاقية لتصبح ضرورة سياسية[40]. كما يتّضح ذلك أيضا في حديثه عن خصلة «العطاء والسخاء» التي لم تعد فعلا أخلاقيا مجرّدا فقط، بل ممارسة تخضع لشروط مرتبطة بإمكانات الأمير ومتطلّبات ممارسة الحكم[41].

لم تعد «الحكمة» المطلوبة في الملك خصلة أخلاقية نظرية ومجرّدة، بل أصبحت فضيلة «ذهنية» لها امتدادات وانعكاسات عملية تتجلّى تحديدا في تسع مجالات هي «أوّلا إصلاح السلوك الأخلاقي، وثانيا حُكم الرعايا، وثالثا تقبّل المشورة، ورابعا إصدار الأحكام، وخامسا سنّ القوانين، وسادسا اختيار المستشارين والخدّام، وسابعا إنفاق الأموال، وثامنا السلوك الحربي، وتاسعا استيعاب الكتب وخاصة منها السماوية»[42]. وممّا يعطي أهمية كبرى لهذه الفقرة هو أنّ المؤلّف لا يكتفي بالإشارة إلى هذه المجالات الواسعة، بل يفصّل الحديث عنها طيلة عدد من الفصول[43]. وهو ما أضفى على كتاب فانسان شكل «دليل عمل واقعي للحكم»[44].

وإذا كانت الحكمة (Sagesse) كما أشار لذلك عدد من الباحثين بدأت تفقد طابعها النّظري المجرّد التّأملي ليتطابق معناها في العديد من الأوجه مع مفهوم الحذر أو الروية (Prudence)، فإنّ فانسان ينصح الملك باتّخاذها نهجا في سلوكه مع رجال البلاط النّمامين والمفسدين للملوك. فهو يوجّه نقدا لاذعا لهذه الفئة في تملّقها وطموحها الذي لا ينتهي في الحصول على أكبر ما يمكن

39- Vincent de Beauvais op – cit p 183 et suiv

40- Voir chapitre 17 op - cit

41- Vincent de Beauvais p 204

42- Ibid p 190

43-هكذا يتحدّث عن المجالات الخمس الأولى في الفصل 11، ويخصّص الفصل 12 لموضوع «الحكمة في اختيار المستشارين والخدّام». وفي الفصل 13 يتحدّث عن «تدبير الأموال». أمّا الفصل 14 فيخصّصه لـ«الحكمة في تقدير الحسابات وفي السلوك الحربي». كما يخصّص الفصل 15 للحديث عن «ضرورة أن يكون الملك عالما، وملّما على الخصوص بالكتب السماوية».

44- M. Chopin - Pagotto “La prudence dans les miroirs du prince” p 90 Chroniques italiennes N 60 (4/ 1999) / Sur un plan plus détaillé, voir M. Senellart “Les arts de gouverner p 152 – 154

من الجاه والمال، مستعرضا لعشرات الصور والأمثلة[45]. غير أنّ ما يثير الانتباه هنا هو أنّه على الرغم من التزامه حدود التّصور الأخلاقي في ذكره لمجموع الصفات – الشروط اللازمة في رجال البلاط، مثل اشتراطه «الوفاء والحذر ونقاء الطوية»، فإنّه كان يسعى لربط هذه الشروط بممارسة السلطة وما تتطلّبه من خبرات عملية[46].

إذا كان بإمكاننا أن نقف عند بعض نقط الالتقاء بين تصوّرات «جوناس دورليون» ومثيلتها السلطانية، فإنّ المقارنة مع «فانسان دو بوفي» تصبح أشدّ تعقيدا، ونقط الافتراق أكثر وضوحا. ذلك أنّه رغم هيمنة التّصورات الأخلاقية في آداب الملوك الإسلامية (وهنا وجه التقائها مع الكتابات الكارولنجية)، فإنّه يصعب أن ننفي عنها في مجموعها ربطها للصفات الخلقية المطلوبة في الملوك والسلاطين بالنتائج السياسية المترتّبة عنها، بل يصعب أيضا أن ننفي عنها (وهذا ما يتميّز به الجيل الثاني من المرايا المسيحية) اعتبارها للمجال السياسي مجالا دنيويا يتطلّب تقنيات عملية، إن لم يكن سلوك الدهاء والحيل والخديعة... يتّضح ذلك على سبيل المثال في كتاب ملك تلمسان أبو حمو الزياني «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، أو في كتاب وزير غرناطة لسان الدين بن الخطيب «الإشارة إلى أدب الوزارة»...[47] ومع ذلك، فإنّ الفارق بين فانسان وآداب الملوك يظلّ قائما. وهو الفارق بين من يسعى لتثبيت دعائم دولة قادمة، حاول «فانسان» رسم معالمها الأولى لتتدعّم مع مفكّرين لاحقين في سياق تاريخي خاص عرفه الغرب المسيحي، وبين من يسعى لتثبيت دعائم دولة سلطانية قائمة. هناك، بحث فيما ينبغي أن يكون، وهنا، تأكيد وتكريس لما هو كائن.

من «جوناس» إلى «فانسان»، حدث تطوّر نوعي في تصوّرات المرايا المسيحية. فـ«على خلاف الكارولنجيين الذين اكتفوا بتحديد واجبات الملك تجاه الكنيسة والرّعايا المسيحيين، بدأت كتابات أواخر القرن الثاني عشر تأخذ بعين الاعتبار المتطلّبات الواقعية للسلطة. كان الملك قبل القرن الثاني عشر يحكم الناس، أمّا مع بدايات تكوّن الملكيات الوطنية فقد صار يحكم مملكة (..) لم يعد موضوع السلطة هو جسد الرعايا، بل أصبح هو الجسد السياسي للمملكة[48]. وهذا التطوّر هو ما سيعكسه مفهوم «المرآة» نفسه. فطيلة العهد الكارولنجي، بل وقبله أيضا، لم يكن المطلوب من الملك في مواجهة المرآة غير تقويم وجهه بالتّأمل في عيوبه وإصلاح اعوجاجها، أمّا

45- يخصّص فانسان فقرات عدّة، بل فصولا بكاملها لنقد هذه الفئة (أنظر الفصول 20، و21 و23 و26 و27)

46- V de Beauvais p 199

47- يرى بعض الباحثين والمحقّقين أنّ هذين الكتابين يتميّزان عن العديد من كتب نصائح الملوك (مثل سراج الملوك، والشهب اللامعة في السياسة النافعة..) برؤيتهما الواقعية للمجال السياسي، وبنذرة الاستشهادات الدينية والأخلاقية كما يفعل بعض الفقهاء في نصائحهم السياسية.

48 M Senellart p 51 – 52

الآن فالمطلوب منه، وهو يتأمّل في المرآة أن يتمعّن ليس فقط في ملامح وجهه، بل أساسا في الفضاء المحيط به. وهذا التّحول إنّما يعكس حسب الباحث «سينيلار» «ظهور مفهوم الإقليم (territoire) كمجال واقعي». وهو التوجّه الذي سيزداد وضوحا مع مفكّر آخر طبع تصوّرات زمانه: «جيل دو روم»...

3. من فضائل الأخلاق إلى تقنيات السياسة

لا شكّ أنّ أغلب الباحثين في الفكر السياسي الغربي المسيحي لاحظوا التطوّر الذي حصل في التصورات السياسية للمرايا المسيحية. «لم يكن الملك «الصالح» في الأصل غير أفضل المسيحيين، وبالتالي كان عليه أن يكون تقيا وحكيما، رؤوفا وعادلا، شجاعا وحذرا (...) ولم يكن هناك في البداية أيّ صفات ملكية حقا وفعلا. غير أنّ الأمور ستتغيّر منذ بداية القرن الثاني عشر، إذ أصبح لوظيفة الملك طابعها الفردي المميّز كما أصبحت أكثر تقنية. فأن تصير ملكا يعني أنّك تتقن أكثر فأكثر مهنة تتطلّب كفاءات خاصة. لقد أصبح الملك، ودون التخلي عن البعد الأخلاقي، ملزَما أن يكون حكيما، أي عالما. ذلك أنّ ملكا دون ثقافة مثله مثل حمار يحمل فوق رأسه تاجا.»[49].

مع «جيل دوروم»، سيتّخذ هذا التطور شكلا أكثر اكتمالا. وممّا لا شكّ فيه أنّ التّأثير الأرسطي كان له مفعوله القوي على تصوّرات «جيل دوروم» للأخلاق والدين وعلاقتهما بالسياسة. فعلى الرّغم من أنّ هذا العالم ورجل الدين الكبير لم يكن ليتخلّى عن بعض التّصورات الشائعة في العصر الوسيط، فإنّه وباعتراف أغلب الباحثين والمحقّقين بذل مجهودا كبيرا في تأويل هذه التّصورات في اتّجاه عقلاني أرسطي. وهذا بالضبط ما يتّضح في كتابه الضّخم «حكم الأمراء»Le gouvernement des princes الذي شكّل منعطفا حاسما في الفكر السياسي الأوربي[50].

أكيد أنّ فضائل الأخلاق تحضر بشكل كبير في تأليف «جيل دوروم»، إذ خصّها المؤلّف بالجزء الأوّل من كتابه الذي يتحدّث فيه عن «شخص الملك» أو بالأحرى عن تدبير الملك لشخصه (أخلاق)، بينما خصّ الجزء الثاني للحديث عن تدبير الملك لمنزله (اقتصاد)، وفي جزء ثالث يتناول المؤلّف موضوع تدبير الملك لدولته (سياسة). والملاحظ أنّ هذا التّقسيم الثلاثي الكلاسيكي،[51] لم يكن ليعني في ذهن «جيل دوروم» أيّ فصل بين هذه المجالات الثلاث، ذلك أنّ الدولة كانت حاضرة منذ

49- Colette Beaune Le miroir du pouvoir p 81 Edition Hervas 1989 Paris

50- J. Krynen L'empire du roi p 179

51- نشير هنا إلى ملاحظة رضوان السيد بأنّ هناك العديد من كتب نصائح الملوك التي نهجت نفس التّقسيم، وإن تباينت من حيث الترتيب والإسهاب أو الإيجاز (أنظر مقدّمة تحقيقه لكتاب المرادي «الإشارة إلى أدب الإمارة» ص 18 وما يليها. دار الطليعة 1981).

البدء في حديثه عن «شخص الملك» ومدى قدرته على «امتلاك الفضائل» (32 فصل)، و«التّحكم في الأهواء» (10 فصول)، والتّمييز بين «العادات الحسنة والسّيئة» (7 فصول).

إنّ ما أضفى على كتاب «حكم الأمراء» أهمية نوعية، رغم حفاظه الشكلي على مواضيع المرايا الكلاسيكية، هو إهماله للمرجعيات الدينية والأخلاقيات اللاتينية، ناهيك عن طريقة استدلاله. فهو يختلف عن «فانسان دو بوفي» بتخلّيه عن الطريقة التقليدية في الكتابة التي تعتمد «المنتخبات» وكثرة «الاستشهادات» كما يتميّز عن غيبير دو طورناي (Guibert de Tournai) بتجاوزه ذاك «التعالي الروحي» الذي وسم مجمل المرايا المسيحية. والواقع أنّ تميّز جيل دوروم لا يسري فقط على «فانسان» و«غيبير» بقدر ما يمكنه أن يسري على نصائح الملوك الإسلامية التي ظلّت بدورها تدور في فلك الاستنساخ و«تكرار اللاّحق لما قاله السابق».

هذا التميّز هو ما فتح الباب نحو «تصوّر علم السياسة كعلم عقلي»[52]. لم تعد السلطة السياسية، على خلاف ما كان يعتقد آباء الكنيسة، ومعهم بعض مؤلّفي المرايا، شرا لابدّ منه، نوعا من «العقاب الإلهي»، بل إنّ المجتمع السياسي أصبح «ضرورة عقلية» تجمع في آن واحد بين القانون الإلهي والقانون الطبيعي، وتتوّخى تحقيق السعادة للجميع[53].

في هذا السياق الذي يستلزم عقد مقارنات، يلزم توخّي شيء من الحذر من بعض التّقابلات الشكلية. فحتّى حينما يحدث أن يستعيد «جيل دو روم» بعض المواضيع أو المفاهيم التّقليدية التي تحدّث عنها من سبقوه، فإنّه يصبغ عليها بُعدا سياسيا عمليا لا مجال لفصله عن متطلّبلت الممارسة السياسية. ولنعطي هنا مثال واحد يهمّ المرايا كما الآداب، ويتعلّق بـ«الاستشارة» أو «المشورة».

نجد في المرايا كما في الآداب تأكيدا على ضرورة الاستشارة. كلاهما يتّفق على أنّ الاستبداد بالرأي واتّخاذ قرارات فردية هو دائما أمر سيّء. هي فكرة مشاعة، غير أنّ الاختلاف يتّضح في بُعد هذه الاستشارة وملابساتها. فإذا كان الطابع الأخلاقي مهيمنا على المدوّنين الكارولنجيين، سواء من حيث نوعية الاستشارة أو طبيعة المستشار، وإذا كان الأساس الديني للمشورة واضح في آداب الملوك التي

52- J. Krynen p 183

53- واضح أنّ الكاتب رغم اهتمامه الكبير بالجوانب التقنية لممارسة الحكم، ظلّ محافظا على التّصورات الأرسطية – الأكوينية المشبعة بغائية السلطة التي تتوخّى الخير للجميع وتقوم على «أخلاقيات الحاكم وفضائله». ثمّ لا ننسى أنّ «جيل دو روم» كان من تلامذة طوما الأكويني.

تستعيد مقولة «الدين النّصيحة»، فإنّها اتخذت في المرايا اللاحقة معنى تقنيا وبُعدا اختصاصيا. فقد أصبح لزاما على الملك، أمام تعقّد القضايا المطروحة وما تتطلّبه من امتلاك تقنيات عملية، أن يحيط نفسه بـ«خبراء» من مجالات مختلفة. وهكذا كان بإمكان الملك أن يدعو لاجتماعات موسّعة حسب الموضوع المطروح، مع «جمعيات النبلاء» فيما يتعلّق بالحرب والسلم، و«الجمعيات الحضرية» فيما يهمّ الضرائب، ومع «الهيئات الدينية» فيما يخصّ العلاقات مع البابوية...[54]. لم يعد المستشار، هذه الوظيفة الغامضة، حصريا رجل دين، بل رجل علم بمجال معيّن، يملك خبرة لا يتوفّر عليها من يبقى محصورا في العلوم الدينية. بعبارة أخرى أنهى هذا التّطور احتكار رجال الدين للقرب من الملك ليصبحوا جزءا من رجال البلاط في حدود اختصاصاتهم الدينية.

كان من الطبيعي أن تساهم مرايا الأمراء اللاحقة، طيلة القرنين 14 و 15، في إغناء ثقافة تاريخية وسياسية تميّزت بتزايد «إجلال الملكية والإحساس بالانتماء الوطني». ففي هذا الإطار الوطني المحدّد سيجد «الأمير - النموذج» تلك المادة التي ستسمح بتجدّده[55]. وهذا فعلا ما سيتأكّد مع أغلب مدوّني مرايا ليفالوا (Les Valois) [56] الذين سايروا هذا الانتقال من تصوّرات أخلاقية – دينية إلى تصوّرات سياسية، ومن كونية المسيحية إلى دين الوطن المحدّد والموحّد[57]. وعموما، أليس هذا ما سيؤكّده لاحقا الفكر السياسي الحديث بدءا من نيكولا ماكيافلي (N. Machiavel) وجون بودان (J. Bodin)، وطوماس هوبز (T. Hobbes)، بل والفيلسوف الكبير هيغل (F.W Hegel) الذي يصل إلى حدّ تأليه الدّولة.

وهو نفس المسار الذي يؤكّده سينيلار في دراسته ل «أميراطو» (Scipione Ammirato) (القرن 16) الذي انتقل بالمرايا المسيحية من مجرّد كتاب «ناصح» إلى كتاب «سرّي»، إذ لم يعد المطلوب من الملوك أن يقوموا بكذا أو يجتنبوا كذا، أو يُظهروا كذا، بل أصبح عليهم ليحسن تدبير أمورهم أن يخبّئوا ويكتموا تماما كما يفعل التّاجر النّبيه الذي يحتفظ لنفسه بكتاب - سجّل يضبط فيه كلّ أمور تجارته. هكذا إذن تمّ التّحول من طغيان «الأخلاق» إلى تبني «الإحصاء»، وبدل القيام بجرد «للفضائل الخلقية» أصبح المهم هو القيام بجرد ل«الإمكانيات المتاحة» أمام الملك أو الأمير[58].

54- Colette Beaune. Le miroir du pouvoir p 81

55- J Krynen p 191

56- راجع الهامش رقم 12 من هذه الدراسة

57- J Krynen p 188 – 196

58- M. Senellart op – cit p 54 – 55

على غرار العديد من الباحثين المهتمين بالفكر السياسي الوسيط، يبدو أنّ سينيلار بعيد عن القول بوجود تعارضات قاطعة بين «المرايا» وبين ما ستعرفه أوربا الحديثة من أفكار سياسية تعلي من «منطق الدولة». على العكس من ذلك، يتمّ التّأكيد على علامات تلاؤم وتداخل وانسياب بين الطرفين[59].

وعلاقة بذلك، إذا كان السّؤال الذي طرحه جلّ الباحثين في تراث المرايا المسيحية، تصريحا أو تلميحا، هو: «كيف حدث الانتقال من عرض أخلاقيات (...) إلى بسط تقنيات الحكم كما تحدّدها مصلحة الدّولة؟»، فإنّ السؤال المؤرق الذي يظلّ مطروحا على آداب الملوك الإسلامية والباحثين في تراثها معكوس تماما، وهو: «كيف حدث أنّ نصائح الملوك الإسلامية ظلّت تستنسخ نفس الكتاب في حدود استعراض أخلاقيات دون التّمكّن من ولوج باب منطق الدّولة؟». لا ندّعي جوابا على سؤال من هذا الحجم، وبالمقابل نختم هذه الدراسة ببعض الملاحظات السريعة التي تصبّ في نقد هذا النوع من التّفكير السياسي، وتبرز محدوديته، مستعينين بـ«مقدّمة» ابن خلدون و«أمير» ماكيافلي.

4. بين الأخلاق والعمران والسياسة

يلتقي ماكيافلي وابن خلدون في تحليلهما للظاهرة السياسية[60]، ويفترقان معا عن نصائح الآداب والمرايا على السواء في معالجتها لنفس الظاهرة. ويلتقي ماكيافلي مع ناصحي الملوك والأمراء في إيمانهم بالنصيحة السياسية ورسمهم لسلوك سياسي محدّد، ويفترقان عن ابن خلدون الذي أحجم عن النصيحة وأعرض عن رسم أي سلوك سياسي قد يتوخى منه إصلاح الدولة أو التّفكير في استمرارها.

في حلّ هذه المعادلة، يتّضح موقع الفكر السياسي لكل من ماكيافلي وابن خلدون وناصحي الملوك والأمراء، ويتبدى مصير حضارتين: حضارة واعدة، وأخرى أفل نجمها.

أ. «طبائع العمران» وأخلاق السلطان

ترتكز نصائح الملوك على فكرة مفادها أنّ الالتزام الأخلاقي بالحلم والتيقظ والتلطف وكتم السر والقوة والصبر والتأني والكرم والجود والسخاء والعدل والشجاعة والعفو وحسن التدبير وحفظ الأموال والجود والرفق بالرعية...يؤدّي إلى تقوية السلطان واستمراره. ويكفي لنتعرف على الأسباب التي تؤدي

59 لعلّ أكبر مثال هو الباحث والمحقّق «جاك لو غوف» في كتابه: L'Europe est-elle née aux moyen àge Seuil 2003

60- انظر حول هذه النقطة غبد الله العروي: «ابن خلدون وماكيافلي» ضمن أعمال ندوة ابن خلدون (منشورات كلية الآداب الرباط 1979)

إلى خراب المملكة أو السلطنة أن نقلب، وبشكل آلي نفس أسباب القوة. هكذا يكون البخل والجور والكبر وسوء التدبير والجبن وتبذير الأموال والقسوة... عوامل تؤدي إلى سقوط الدولة السلطانية.

في هذه النقطة بالذات، يجد نقد ابن خلدون لنصائح الملوك، بكونها تقف عند حدود «ما هو ظاهر» ولا تتعداه للكشف عما هو «باطن» كامل أبعاده. ليست كلّ هذه الصفات الأخلاقية «الحميدة» التي يتوهم الفكر السياسي السلطاني أنّها «سبب» قوّة الدولة سوى «نتيجة» لنمط حياة البدو التي تفترض كل هذه الخصال التي تلتزم بها الدولة في بدايتها – وفي بدايتها فقط – لا كالتزام أخلاقي، أو سماع السلطان لنصائح مستشاريه، وإنّما لأن اصل الدولة السلطانية، هذا العمران «الحضري»، هو البادية[61]. وليست كل الصفات الخلقية «الدميمة» التي يتوهم الفكر السياسي السلطاني أنها «سبب» انهيار الحكم سوى «نتيجة» لدخول الدولة مرحلة «الحضارة المفسدة للعمران».[62] هكذا يبين ابن خلدون وهم الربط الذي يقيمه هذا الفكر السياسي بين «الالتزام الأخلاقي» السلطاني ودوام الحكم أو انهياره، مبرهنا أن «الأخلاق» تخضع «للعمران»، وأنّ ما يصيغه هذا الفكر من أخلاقيات حميدة هو نتيجة «العمران البدوي»، مثلما هي الأخلاقيات الدميمة نتيجة «العمران الحضري». إنّ جدلية «البادية» و«الحاضرة» هي أساس كل هذه الأخلاق التي تطفو على السطح... وبالتالي فإنّ التزام الحاكم بأخلاق دون غيرها ليس «اختيارا إراديا» بقدر ما هو «ضرورة عمرانية».

تطرح آداب الملوك ثنائيات أخلاقية تقابل فيها الفضائل بالرذائل، وتتصوّر أن التزام الحاكم السلطاني بـ«الفضائل» يؤدي إلى تقوية السلطة ودوام الملك، كما أن سقوط الحاكم السلطاني في الرذائل يؤدي لا محالة إلى انهيار الملك. مقابل هذا الطرح الأخلاقي الذي يجعل من النتيجة سببا ومن السبب نتيجة، يبرز صاحب «المقدمة» كيف أن الخصال «الحميدة» التي يتوهم الأديب السلطاني أنها وراء قوة الدولة إنما هي نتيجة لـ«نمط حياة البدو» المصاحب لفترة تأسيسها[63]، وكيف أن أخلاق الترف التي يتوهم الأديب السلطاني أنّها وراء انهيار الملك إنما هي تعبير عن دخول الدولة مرحلتها الأخيرة، «طور الهرم والاضمحلال» و«الحضارة المفسدة للعمران»[64] ليست «أخلاقيات» السلطان سبب قوة الدولة ولا عامل انهيارها بقدر ما هي تعبير عن «الطور» الذي تجتازه الدولة السلطانية التي تحكمها قوانينها أي «طبائع العمران».

61- ابن خلدون. المقدّمة. ص 97 (دار الفكر. ب ت)

62- ابن خلدون م. س. «فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم».

63- ابن خلدون م. س، ص 97

64- أنظر «فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم» م. س

ب. سلطة الأخلاق وأخلاق السلطة

لا يسلك «أمير» ماكيافلي تبعا لمعيار أخلاقي، وإنما وفقا لمعيار «مصلحة الدولة»: تصبح «الرذائل» «فضائل»، ويصبح العنف مشروعا، والإلحاد إيمانا، إن كان ذلك في مصلحة الدولة. يعرف ماكيافلي جيدا قولة الطرطوشي التي ترى: «أن حُسن الخلق يوجب المودة وأن سوء الخلق يوجب المباعدة». غير أنه يضيف أن قانون السياسة شيء، والقانون المدني شيء آخر. نجده في «الأمير» يطرح، تماما كما تفعل نصائح الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية، ثنائيات أخلاقية تقابل الفضيلة بالرذيلة مثل «السخاء والبخل» و«الرأفة والقسوة» و«الوفاء بالعهود والتنكر لها»[65] ولكنه على النقيض من الطرحين الإسلامي والمسيحي لا يقيم أي تعارض بين هذه الثنائيات. وبدل الهوة السحيقة التي تعزل الخلق الحميد عن الدميم يبني ماكيافلي جسرا يصل بينهما، وبدل الالتزام الأخلاقي يبلور ماكيافلي عبر «جدلية الظاهر والباطن» ما يطلق عليه هو بنفسه: «التظاهر الأخلاقي»[66].

يستحيل أن لا نعثر في أي كتب نصائح الملوك على ذكر فضيلة «السخاء» وأثرها الإيجابي على الدولة السلطانية، مقابل «البخل» وأثره السلبي. يقلب ماكيافلي المعادلة، ويعتبر السخاء من الحاكم «رذيلة» والبخل منه «فضيلة». لكي يكون الحاكم سخيا، يجب أن يكون غنيا، وحتى يحافظ على هذه الفضيلة، يجب أن يحصل على المال باستمرار، «أن يصبح مبتزا، وأن يقدم على كل عمل يؤدي إلى كسب المال»[67] من فرض الضرائب على شعبه وغير ذلك من الوسائل. هكذا يفترض تحقيق «الفضيلة» «اللجوء إلى الرذيلة»، و«بدل صورة السخاء، تحلّ حقيقة الجشع، حينما نكتشف أنه لكي تعطي يجب أن تأخذ، وأنه للحفاظ على الكرم يجب نهب الرعايا...»[68]

يخضع ماكيافلي ثنائية الرأفة والقسوة لنفس التحليل. نعم هناك بعض الإشارات لدى ناصحي الملوك تقترب في منحاها من ماكيافلي. فهذا أبو بكر الطرطوشي يبيّن فضل «الرهبة» على الحاكم والمحكوم، وهذا الماوردي يقابل بين «الرحمة/الرأفة» و«القسوة/الغلظة»، ويشبه الملك الذي يفرط في رأفته ب «الطبيب الذي يرحم العليل من مرارة الدواء وألم الحديد فتؤديه رحمته إلى تهلكته». وهذا أبو حمو الزياني يؤكّد أنّ السلطان الذي يعفو بدون تمييز محل العفو ومحل العقوبة إنّما يؤدي بالملك إلى الفساد[69]. ومع ذلك فإن مثل هذه الأقوال، إذا ما وضعناها في الإطار العام الذي

65- ماكيافلي «الأمير» الفصل 16 الفصل 17 الفصل 18 تعريب خيري حمّاد. دار الآفاق الجديدة 1994

66- م – س ص 149/150

67- ماكيافلي ص 138

68- C. Le Fort le travail de l›œuvre Machiavel P 406 Gallimard 1972

69- الطرطوشي (ص 102) الماوردي (ص 109) أبو حمو (126)

يتحكم في آداب الملوك الإسلامية، لا تعني شيئا بالنسبة لفكر ماكيافلي. فالأديب السلطاني يفترض «سلوكا وسطا» يقع بين رذيلتين محتملتين، بين الإفراط في اللين والإفراط في القسوة، وهذا ما لا يصحّ مع ماكيافلي الذي ينتقل ما بين الفضيلة والرذيلة، ويوضح أن الواحدة منها تنتج الأخرى والعكس صحيح.

قد نقول إن آداب الملوك لا تقابل بين السخاء والبخل، أو بين الرأفة والقسوة، بما أنها تطالب السلطان بسلوك وسط يقع بينهما، ولكن ها هنا نجد أنفسنا أمام فضيلة خلقية لا تحتمل «الحد الوسط»، إما أن تلتزم بها أو لا تلتزم: الوفاء بالعهد.

يقول الماوردي: «وليعلم الملك أن من قواعد دولته الوفاء بعهوده...» ويقول آخر: «السلطان أحق الناس برعاية هذا الوفاء». يبين المارودي «مزايا الوفاء بالعهد ومساوئ الغدر»، ويلزم ابن رضوان وابن الأزرق السلطان بهذه الخصلة لأن الله يقول: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود...». وبما أن الدين يسري على الحاكم والمحكوم معا، فمن مصلحة السلطان الوفاء بعهده[70].

يمكن استنتاج النقد الماكيافلي بسهولة. فبما أنه يميّز بين أخلاق «الفرد» ودينه وأخلاق «الدولة» ودينها، يخلص ماكيافلي إلى أن الحاكم الذكي لا يحافظ على وعوده عندما تكون هذه المحافظة ضد مصلحة الدولة. لو كان البشر طيبين فإن هذا الموقف، يقول ماكيافلي، لا يكون طيبا[71] ولكن العكس هو الصحيح. هنا يصل منطق «الأمير» إلى قمة «التحلّل» من كل أخلاق. ومع ذلك، فإن من يواجه الكاتب على هذا المستوى الأخلاقي لا يفهم منطق «الأمير». ليس المقصود الوفاء بالعهد أو عدم الوفاء به، وحتى إن وقفنا عند هذه النقطة بالضبط، فإننا نلاحظ، كما يقول كلود لوفور (C. Le Fort) «أن الجرأة توجد في عبارات الكاتب أكثر مما هي في فكره. لنترجمها بلغة حذرة، ولنقل مثلا: إن الأمير يبدو وفيا لمهمته بخيانته التزاما لا يمكن القيام به دون إحداث ضرر بالدولة...»[72] ليس هناك تعارض بين «الوفاء» و«الخيانة»: حين «يخون» الحاكم عهوده، فلكي يكون «وفيا» لمهمّته، وحين «يفي»، وبشكل مطلق بعهوده، فإنه «يخون» مهمته كأمير.

وأخيرا، إذا كان النقد الماكيافلي قد يسري على آداب الملوك الإسلامية، فإنّ النقد الخلدوني يطرح أكثر من مشكل في مدى انطباقه على المرايا المسيحية. نعم قد ينطبق جزئيا على الكتابات المسيحية

70- المارودي م. س ص 116. ابن الأزرق ص 484 ج I. وأيضا الباب الثاني من «الشهب اللامعة» لابن رضوان.

71- ماكيافلي ص 184

72- C. Le Fort op cit. P 413

الأولى (المرايا الكارولنجية على سبيل المثال)، ولكن يصعب إثباته أمام التطورات التي عرفتها هذه الكتابات. ولعلّ أكبر عائق يحول دون هذا الإثبات هو، إضافة إلى التطور النوعي الذي شهده الفكر السياسي المسيحي، المسار التاريخي الذي شهدته أوربا المسيحية التي آمنت بإرادة سياسية انفتحت على مستقبل ظلّ ابن خلدون عاجزا لأسباب موضوعية عن تصوّره.

المصادر والمراجع المستعملة
& باللغة العربية

1. أبو الحسن الماوردي: «قوانين الوزارة وسياسة الملك». دراسة وتحقيق رضوان السيد دار الطليعة. 1979
2. أبو الحسن الماوردي:«تسهيل النّظر وتعجيل الظّفر في أخلاق الملك وسياسة المُلك».تحقيق ودراسة رضوان السيد. دار العلوم العربية بيروت 1987
3. المرادي «الإشارة إلى أدب الإمارة» دراسة وتحقيق: رضوان السيد. دار الطليعة 1981.
4. المرادي: «كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة» تحقيق سامي النشار دار الثقافة 1981.
5. جلال الدين السيوطي: «ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين» بيروت 1992
6. الشوكاني: «رفع الأساطين في حكمة الاتّصال بالسلاطين» دار ابن حزم 1992
7. أبو حمو موسى الزياني «واسطة السلوك في سياسة الملوك» (مخطوط، الخزانة الوطنية للمملكة المغربية، رقم د 1298)
8. ابن الأزرق: «بدائع السلك في طبائع الملك». تحقيق سامي النشار بغداد 1977
9. أبو بكر الطرطوشي: «سراج الملوك». دراسة وتحقيق د جعفر البياتي. رياض الرايس 1996
10. ابن خلدون. المقدّمة. (دار الفكر. ب ت)
11. ابن رضوان «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» تحقيق سامي النشار. دار الثقافة 1984 الدار البيضاء
12. الكتاب المقدّس، (و يتضمّن كتب العهد القديم و العهد الجديد). دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط 1997
13. محمد عابد الجابري: «العصبية والدولة. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي». دار النشر المغربية (ب – ت)
14. محمد عابد الجابري: «العقل السياسي العربي. محدّداته وتجلياته». المركز الثقافي العربي 1990
15. عبد الرحمان بدوي: «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» دار الكتب المصرية القاهرة 1954.

16. وداد القاضي: «النّظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزياني» مجلة أبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية بيروت عدد 27 سنة 1987،
17. وداد القاضي: «جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب» مجلة الفكر العربي عدد 23 سنة 1981.
18. إحسان عباس: «ابن رضوان وكتابه في السياسة». مجلة الفكر العربي عدد 23 سنة 1981.
19. علي أومليل: «ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث» المجلة العربية لعلم الاجتماع ج1، ع1، يناير 1984،
20. علي أومليل: «السلطة الثقافية والسلطة السياسية». مركز دراسات الوحدة العربية. 1996
21. عزالدين العلام: «الآداب السلطانية. دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي» نشر «عالم المعرفة» 2006 الكويت
22. عبد الله العروي: «مفهوم الدولة».المركز الثقافي العربي 1981
23. عبد الله العروي: «ابن خلدون وماكيافلي» ضمن أعمال ندوة ابن خلدون (منشورات كلية الآداب الرباط 1979)
24. ماكيافلي «الأمير» تعريب خيري حمّاد. دار الآفاق الجديدة 1994

& باللغة الفرنسية:

1. Isabelle Flandrois: L'institution du prince au début du XVII siècle. PUF 1992
2. Lydwine Scordia/ Frédérique Lachaud: Le Prince au miroir de la littérature politique de l'antiquité aux Lumières/ Collectif/ sous la direction de Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia. Publications des universités de Rouen et du Havre/ 2007
3. Alain Boureau : Le prince médiéval et la science politique in Le savoir du prince du moyen âge aux lumières (collectif) Fayard 2002
4. Robert J Knecht; François 1 et le "miroir des princes" in Le savoir du prince…
5. Jean Reviron "Jonas d'Orléans et son institutione regia" Etude et texte critique. Ed Librairie philosophique. Paris 1930.
6. Vincent de Beauvais : De l'institution morale du prince, CERF Paris 2010

7. Frédérique Lachaud “Le Liber principis instructione de Giraud de Barry” in Le prince au miroir de la littérature politique (collectif)
8. Jonas d’Orléans : Le métier du roi / Introduction, texte, critique, traduction, notes et index par Alain Dubreucq. CERF 1995
9. Michel Senellart : Les arts de gouverner, Ed Seuil 1995
10. M. Chopin - Pagotto : La prudence dans les miroirs du prince, Chroniques italiennes N 60 (4/ 1999) /
11. Colette Beaune : Le miroir du pouvoir, Edition Hervas 1989 Paris
12. J. Krynen : L’empire du roi -Idées et croyances politiques en France XIII-XV siècle, Editions Gallimard 1993
13. Jacques Le Goff : L’Europe est-elle née aux moyen àge, Seuil 2003
14. C. Le Fort : le travail de l›œuvre Machiavel, Gallimard 1972

ترجمات

في أولويّة الديمقراطية على الفلسفة[1]

تأليف: ريتشارد رورتي*
ترجمة: فتحي المسكيني**

لقد حدّد طوماس جيفرسون نبرةَ السياسة الليبرالية الأمريكية، حين قال: «إنّ جاري لا يلحقه أيّ أذى منّي إذا قلت إنّ هناك عشرين إلهاً، أو لا إله البتة»[2]. إنّ مثاله قد ساعد على جلب الاحترام للفكرة القائلة إنّ السياسة يمكن أن تُفصَل عن الاعتقادات المتعلّقة بقضايا ذات أهمية قصوى؛ إنّ الاعتقادات المتقاسَمة بين المواطنين حول قضايا كهذه ليست جوهرية بالنسبة إلى مجتمع ديمقراطي. ومثل وجوه عدة أخرى من التنوير، كان جيفرسون يفترض أنّ ملكةً أخلاقية مشتركة بين المؤمن النموذجي، وغير المؤمن النموذجي، تكفي من أجل الفضيلة المدنية.

كان عددٌ من مثقّفي التنوير يريد أن يذهب إلى أبعد من ذلك، ويقول: بما أنّ الاعتقادات الدينية قد أصبحت غير جوهرية، بالنسبة إلى اللُّحمة السياسية، فإنّه يجب أن تُنبَذ بوصفها رطانةً، ربّما، من أجل أن يُعوَّض ذلك (كما في الدول الماركسية الكليانية في القرن العشرين) بضربٍ من العقيدة السياسية العلمانية صراحةً؛ التي يكون عليها أن تكوّن الوعي الأخلاقي للمواطن.

ومرةً أخرى، يحدّد جيفرسون نبرةَ المسألة، حين رفض أن يذهب بعيداً. كان يتصوّر أنّه يكفي أن نجعل الدين أمراً خاصاً، أن ننظر إليه على أنّه غير مناسب للنظام الاجتماعي، ولكنّه مناسب، و- إن أمكن- جوهريّ، بالنسبة إلى الكمال الفردي؛ ففي ديمقراطيةٍ جيفرسونيةٍ يمكن للمواطنين أن يكونوا متديّنين، أو غير متديّنين، كما يشاؤون طالما هم غير «متعصّبين». وذلك يعني أنّ عليهم أن

*فيلسوف أمريكي (1931-2007)، ارتبطت فلسفته بالفكر السياسي ونظريّة المعرفة.

**جامعي من تونس.

1- هذا النصّ ترجمةٌ من اللغة الإنكليزية للفصل الأوّل من الجزء الثالث من كتاب:

- Richard Rorty, Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers Volume I. (Cambridge: Cambridge University Press) pp.175-196.

2- Thomas Jefferson, Notes on the State of Virginia, Query XVII, in The Writings of Thomas Jefferson, ed. A. A. Lipscomb and A. E. Bergh (Washington, D. C. 1905), 2: 217.

يتخلّوا عن آرائهم، أو يغيّروا منها، فيما يتعلّق بالقضايا ذات الأهمية القصوى؛ الآراء التي يمكن أن تكون قد أعطت، إلى الآن، معنى وغايةً لحياتهم، إذا كانت تلك الآراء تؤدّي إلى أعمال عمومية لا يمكن تبريرها أمام أغلبية المواطنين المماثلين لهم.

إنّ لهذا الحلّ الوسط الجيفرسوني، فيما يخصّ العلاقة بين الكمال الروحاني والسياسة العمومية، جانبيْن اثنين؛ فمن جانبه الإطلاقي، هو يقول إنّ كلّ كائن إنساني، من دون التميّز بوحيٍ خاص، يتوافر على كلّ الاعتقادات الضرورية للفضيلة المدنية. وتنبثق هذه الاعتقادات من ملكة إنسانية كونية، هي الوعي، الذي يمثّل امتلاكُه الماهيةَ الإنسانية المخصوصة لكلّ كائن إنساني. إنّها الملكة التي تعطي الفرد الإنساني كرامةً وحقوقاً. غير أنّه يوجد، أيضاً، جانب براغماتي. ويقول هذا الجانب إنّه حين تجد الفرديّة[3]، في وعيها، اعتقاداتٍ متفقةً مع السياسة العمومية، بيد أنّه لا يمكن الدفاع عنها على قاعدة الاعتقادات المشتركة مع المواطنين المماثلين له، فإنّها ينبغي عليها أن تضحّي بوعيها على مذبح المصلحة العمومية.

إنّه يمكن إزالة التوتّر بين هذين الجانبين بوساطة نظريةٍ فلسفية تطابق قابلية التبرير، من أجل الإنسانية عامة، مع الحقيقة. إنّ فكرة التنوير [176] عن «العقل» إنّما تجسّد نظرية كهذه؛ نظرية قائلة إنّ ثمّة علاقة بين الماهيّة اللاتاريخية للنفس الإنسانية والحقيقة الأخلاقية، علاقة تضمن لنا أنّ النقاش الحرّ والمفتوح لا بدّ من أن ينتج «إجابة صحيحة واحدة» للمسائل الأخلاقية، كما للمسائل العلمية. إنّ نظريةً كهذه إنّما تكفل لنا أنّ اعتقاداً أخلاقياً لا يمكن أن يُبرَّر أمام جمهورٍ للنوع البشري هو «لا معقول»، وهكذا هو، في الواقع، ليس نتاجاً لملكتنا الأخلاقية بالكلية؛ بل هو «حكم مسبق»، اعتقادٌ يأتي من جزء آخر من النفس غير «العقل». إنّه لا يشارك في قدسيّة الوعي، من أجل أنّه نتاج لضرب من الوعي الزائف؛ شيء ليس فقدُه تضحيةً؛ بل تطهيراً.

إنّ هذا التبرير العقلاني للحلّ الوسط، الذي يقترحه التنوير، قد جُرِّد، في قرننا، من مصداقيته. لقد نفض المثقفون المعاصرون أيديهم من افتراض التنوير أنّ الدين، والأسطورة، والتراث، يمكن أن تُعارَض بشيء لا تاريخي، شيء مشترك بين كلّ الكائنات الإنسانية من حيث هي إنسانية. إنّ علماء الإناسة، ومؤرخي العلوم، قد شوّشوا التمييزَ بين المعقولية الفطرية ونتاجات التثقيف، وإنّ فلاسفةً من جنس هيدغر، وغادمير، قد منحونا وسائل النظر إلى الكائنات الإنسانية على أنّها تاريخية من أقصاها إلى أقصاها. في حين أنّ فلاسفة آخرين، مثل كواين، وديفيدسن، قد شوّشوا التمييز بين

3- في كامل هذه الجملة، يعمد رورتي إلى اعتبار لفظة «the individual» مؤنثة، وليست مُذكّرة كالعادة؛ ولذلك ترجمناها بلفظة (الفردية)، وليس (الفرد)، حتى نستطيع أن نحفظ للنصّ التزامه (النسوي)، أو (الأنثوي) (féministe) الواضح.

حقائق العقل الدائمة، ووقائع الحقيقة المؤقتة. أمّا التحليل النفسي، فقد شوّش التمييز بين الوعي وبين مشاعر الحب، والكره، والخوف، ومن ثَمَّ التمييز بين الخُلُق والكياسة.

إنّ النتيجة هي محو صورة الأنا المشتركة للميتافيزيقا اليونانية، واللاهوت المسيحي، وعقلانية التنوير؛ صورة مركزٍ طبيعي لا تاريخي هو محلّ الكرامة الإنسانية، مطوَّقاً بمحيط عارض، ولا ماهية له.

إنّ مفعول محو هذه الصورة هو كسر الحلقة الرابطة بين الحقيقة وقابلية التبرير؛ فهذا الأمر، تبعاً لذلك، إنّما يدمّر الجسر الذي بين جانبيْ حلّ الوسط الذي يقدّمه التنوير. إنّ مفعول ذلك هو بناء النظرية الاجتماعية الليبرالية على القطب الواحد. فإذا نحن بقينا على الجانب الإطلاقي، فنحن سوف نتكلّم عن «حقوق الإنسان»، التي لا تقبل الاستلاب وعن «إجابة صحيحة واحدة» للمعضلات الأخلاقية والسياسية، من دون أن نحاول تأييد كلام كهذا بنظرية عن الطبيعة الإنسانية.

سوف نتخلى عن الاعتبارات الميتافيزيقية لما هو الحقّ، ولكن مع توكيد أنّه في أيّ مكان، وفي كلّ الأوقات والثقافات، كان لأعضاء من نوعنا الحقوقُ نفسها. غير أنّه، إذا ملنا إلى الجانب البراغماتي، واعتبرنا الكلام عن «الحقوق» محاولةً للتمتّع بفوائد الميتافيزيقا، من دون تحمّل المسؤوليات المناسبة، فإنّنا سوف نحتاج، مع ذلك، إلى شيء ما من أجل أن نميّز صنف الوعي الفردي، الذي نحترمه، عن الصنف الذي ندينه بوصفه «متعصّباً».

إنّ هذا يمكن أن يكون، فحسب، شيئاً في نسبة منه محلّياً، تشوبه مركزية عرقية - تقليد جماعة مخصوصة، وإجماع ثقافة جزئية. وبحسب هذه النظرة [177]، إنّ ما يُعدّ عقلانياً، أو متعصّباً، هو كذلك بالنسبة إلى الفريق الذي نتصوّر، بالنظر إليه، أنّ ذلك ضروريّ من أجل تبرير أنفسنا، بالنظر إلى متنِ الاعتقادات المتقاسَمة، التي تعيّن مرجعية اللفظة «نحن».

إنّ التماهي الكانطي مع ذاتٍ[4] مركزيّة عابرةٍ للثقافات ولا تاريخيّة قد عُوِّض، هكذا، بتماهٍ شبه هيغليٍّ مع جماعتنا الخاصة، مفكَّراً فيها باعتبارها نتاجاً تاريخياً. وبالنسبة إلى النظرية الاجتماعية البراغماتية، إنّ السؤالَ عمّا إذا كانت قابلية التبرير، من أجل الجماعة التي نتماهى معها، تتضمّن الحقيقة، بكلّ بساطة، في غير محلّه.

4- self.

إنّ رونالد دوُورْكين (Ronald Dworkin)، وآخرين ممّن أخذوا فكرة «حقوق» إنسانيّة لا تاريخيّة مأخذَ الجدّ، إنّما يصلحون مثالاً عن القطب الأوّل الإطلاقي. وإنّ جون ديوي - كما سأدلّل على ذلك بسرعة - وجون راولس، يصلحان أمثلة على القطب الثاني. غير أنّه يُوجَد نمطٌ ثالث من النظرية الاجتماعية – يُلقَّب، غالباً، بـ «الجماعوية» (communitarianism) – أصعب تحديداً.

وبالجملة، إنّ الكتاب الملقّبين بهذا اللقب هم أولئك الذين ينبذون معاً العقلانية الفردانية للتنوير، وفكرة «الحقوق»، ولكنّهم، على خلاف البراغماتيين، يرون هذا النبذ على أنّه إلقاء بظلال الشكّ على مؤسسات الدول الديمقراطية، التي لا تزال موجودة، وثقافتها. إنّ منظّرين كهؤلاء إنّما يضمّون روبارت باللّاه (Robert Bellah)، وألاسداير ماكنتاير(MacIntyre) (Alasdair)، وميكاييل صاندال (Michael Sandel)، وشارلز تايلور (Charles Taylor)، وروبارتو أنغار (Roberto Unger) الأول، وآخرين. هؤلاء الكتاب يتقاسمون قدراً معيّناً من الاتفاق مع نظرة موجودة في صيغة قصوى، على حدّ سواء، لدى هيدغر، وضمن جدلية التنوير لهوركهاير، وأدرنو. إنّها النظرة القاضية بأنّ المؤسسات والثقافة الليبرالية إمّا لا يجب، وإمّا لا يمكن؛ أن تنجو من انهيار التبرير الفلسفي، الذي كان التنوير يوفّره لها.

إنّ ثلاثة خيوط في مذهب الجماعوية تحتاج إلى أنْ يقع حلّها؛ أوّلاً: ثمّة التنبّؤ الأمبريقي بأنّه ليس هناك أيّ مجتمع ترك جانباً فكرةَ حقيقة أخلاقية لا تاريخية بالطريقة اللامبالية، التي يدعو إليها ديوي، يمكن أن يبقى حيّاً؛ فمثلاً، كان هركهايمر، وأدورنو، يرتابان من أنّه لا يمكن أن تكون لك جماعة أخلاقية في عالم منزوع القداسة؛ لأنّ التسامح يقود البراغماتية، وأنّه ليس واضحاً كيف يمكننا أن نقي «فكراً خضع للبراغماتية على نحو أعمى» من أن يفقد «صفته المفارقة وعلاقته بالحقيقة»[5]. إنّهما يتصوّران أنّ البراغماتية كانت الحصيلة المحتومة لعقلانية التنوير، وأنّ البراغماتية ليست فلسفة قوية كفايةً؛ حتى تجعل جماعة أخلاقية ممكنة.

وثانياً: ثمّة الحكم الأخلاقي بأنّ نوع الكائن البشري، الذي [178] أنتجته المؤسسات والثقافة الليبرالية، غير مرغوب فيه؛ فمثلاً، يتصوّر ماكنْتاير أنّ ثقافتنا –وهي ثقافة يهيمن عليها، كما يقول، «فنّي التجميل الثريّ، ومدير الشركة، والخبير في الاستشفاء»- برهان الخلف[6] على طرائق النظر الفلسفية، التي ساعدت على خلقها، وعلى تلك التي استُدعيت، الآن، للدفاع عنها.

5 - Max Horkheimer and Theodor Adorno, Dialectic of Enlightenment (New York: Seabury Press, 1972), p. xiii.
6 - reductio ad absurdum.

وثالثاً: ثمّة دعوى أنّ المؤسسات السياسية «تفترض» نظرية عن الطبيعة الإنسانية، وأنّ نظرية كهذه ينبغي، على خلاف عقلانية التنوير، أن توضّح الطابع التاريخي للذات الذي هو تاريخي أساساً. وبذلك، نحن نجد كتّاباً؛ مثل تايلور، وصندال، يقولون إنّنا نحتاج إلى نظرية عن الذات تدمج وتجسّد المعنى الهيغلي والهيدغري لتاريخية الذات.

إنّ الدعوى الأولى هي دعوى أمبيريقية وسوسيولوجية - تاريخية صراحةً تتعلق بالغِراء المطلوب ليُبقي على جماعة ما متماسكة. والدعوى الثانية هي، رأساً، حكم أخلاقي بأنّ مزايا الديمقراطية الليبرالية المعاصرة أقلّ وزناً من مضارّها، والطابع البشع والقذر للثقافة والكائنات البشرية الفردية التي تنتجها. أمّا الدعوى الثالثة، فهي، في المقابل، الأكثر إرباكاً وتعقّداً. وأنا سوف أركّز على هذه الدعوى الثالثة، الأكثر إرباكاً، وإنْ كنت، عند النهاية، سوف أعود بإيجاز إلى الاثنتين الأوليْين.

من أجل تقويم هذه الدعوى الثالثة، نحن نحتاج إلى أن نسأل سؤاليْن؛ الأول هو ما إذا كان ثمّة أيّ معنى «تحتاج» فيه الديمقراطية الليبرالية إلى تبرير فلسفي أصلاً؛ فالذين يتقاسمون براغماتية ديوي سوف يقولون إنّها، على الرغم من أنّها قد تحتاج إلى صياغة فلسفية، لن تحتاج إلى سند فلسفي. من هذه الزاوية، إنّ فيلسوف الديمقراطية الليبرالية قد يأمل تطوير نظرية عن الذات الإنسانية تنسجم مع المؤسسات، التي يحبّها، أو تحبّها[7]. بيد أنّ فيلسوفاً كهذا هو، بذلك، لا يبرّر هذه المؤسسات بالرجوع إلى مقدّمات أساسية أكثر؛ بل بالعكس: هو، أو هي تقوم بوضع السياسة في المقام الأول؛ ثمّ تصنع لها فلسفة كساءً. أمّا الجماعيون، فهم، في المقابل، يتكلّمون غالباً وكأنّ المؤسسات السياسية لم تكن أفضل من تأسيساتها الفلسفية.

أمّا السؤال الثاني، فهو من النوع الذي يمكن أن نسأله؛ ولو وضعنا التقابل بين التبرير والصياغة جانباً؛ إنّه السؤال عمّا إذا كان تصوّرُ الذات الذي يجعل -كما يقول تايلور - «الجماعة مقوِّمةً للفرد»[8]، من شأنه أن يتماشى مع الديمقراطية الليبرالية على نحو أفضل ممّا يفعل تصوّرُ التنوير للذات.

إنّ تايلور يلخّص هذا الأخير بوصفه «مثلاً أعلى لعدم الالتزام» يكشف لنا عن «مفهوم حديث على نحو مخصوص» للكرامة الإنسانية؛ «القدرة على الفعل بأنفسنا، دون أيّ تدخّل، أو خضوع

7- «he or she admires». نلاحظ أنّ رورتي يحرص على تلافي الطابع الذكوري للضمير العائد على الفيلسوف، في نحو من التعاطف مع الموقف «النسوي» (م).

8- Charles Taylor, Philosophy and the Human Sciences, vol. 2 of Philosophical Papers (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 8.

خارجيّ لنفوذ[9] خارجي»، وبحسب نظر تايلور، كما عند هيدغر، إنّ مفاهيم التنوير هذه مرتبطة تماماً بالأفكار الحديثة خاصةً عن «النجاعة، والسلطة[10] والرصانة»؛ إنّها مرتبطة تماماً، أيضاً، بالشكل المعاصر لعقيدة تقديس الوعي الفردي؛ دعوى دوُورْكين (Dworkin)، بأنّ نداءات الحقوق «يعلو صوتُها» على كلّ النداءات الأخرى. إنّ تايلور، مثل هيدغر، يريد أن [179] يستبدل بذلك تصوّراً أقلّ فردانية لما ينبغي أن يكون إنسانياً خاصةً؛ تصوّراً يفعل أقلّ للاستقلال، وأكثر للتبعية المتبادلة.

إنّه يمكنني أن أستشرف ما هو آتٍ بأنْ أقول إنّني سوف أجيب بـ«لا» عن السؤال الأول حول الدعوى الثالثة للجماعويين، وبـ«نعم» عن الثاني. سوف أدلّل على أنّ رولس، متّبعاً ديوي، قد بيّن لنا كيف تستطيع الديمقراطية الليبرالية أن تتدبّر أمرها من دون مسبّقات فلسفية. هو قد بيّن لنا، بذلك، كيف يمكننا أن نتجاهل الدعوى الجماعوية الثالثة، لكنّني سوف أدلّل، أيضاً، على أنّ الجماعويين، مثل تايلور، على حقّ، حين يقولون إنّ تصوّراً للذات يجعل الجماعة مقوِّمةً للذات إنّما يتلاءم جيّداً مع الديمقراطية الليبرالية. وذلك يعني -متى أردنا أن نكسو صورةَ ذاتنا لحماً[11]، من حيث نحن مواطنو ديمقراطية كهذه، بوساطة نظرة فلسفية للذات - أنّ تايلور يقدّم لنا، إلى حدّ ما، النظرة الصائبة، لكنّ هذا النوع من الكساء الفلسفي ليس يملك الأهمية التي أولاه إياها كتّاب من قبيل هوركهايمر، وأدرنو، أو هيدغر.

ودون ديباجة أكثر، أنا أنعطف، الآن، نحو رولس. سوف أبدأ لفتَ النظر إلى أنّه، في نظرية العدل، وما لحق بها جميعاً، قد ربط موقفه الخاص بالمثال الجيفرسوني عن التسامح الديني؛ ففي مقال سُمّي (العدل بما هو إنصاف: سياسي لا ميتافيزيقي)، يقول إنّه «يذهب إلى تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها»، ويذهب في القول إلى: «أنّ النقطة الجوهرية هي هذه: ليس هناك تصوّر أخلاقي عام يمكن، من حيث هو مسألة سياسية عملية، أن يوفّر قاعدةً يقوم عليها تصوّر عمومي للعدل في نطاق مجتمع ديمقراطي حديث. فإنّ الشروط الاجتماعية والتاريخية لمجتمع كهذا، إنّما تملك جذورها ضمن حروب الأديان، التي تلت الإصلاح، وتطوير مبدأ التسامح، وفي نطاق نموّ الحكم الدستوري، ومؤسسات اقتصاديات السوق الواسعة. إنّ هذه الشروط تؤثّر، بشكل عميق، في متطلّبات تصوّر للعدل السياسي قابل للتشغيل: إنّ تصوّراً كهذا ينبغي أن يضع، في حسبانه، جملة متنوعة من النظريات، وتعددَ التصورات المتصارعة و، في الواقع، غير المتقايسة، للخير الذي ينادي به أعضاء المجتمعات الديمقراطية الموجودة»[12].

9 - authority.

10 - power

11 - to flesh out.

12 - John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", Philosophy and Public Affairs 14 (1985): 225.

إنّه يمكننا أن نقول، بخصوص رولس: كما أنّ مبدأ التسامح الديني، والفكر الاجتماعي للتنوير، قد اقترحا أن نضع بين قوسين عدداً من الموضوعات اللاهوتية النمطية[13]، عند مناقشة السياسة العمومية [180]، وبناء المؤسسات السياسية، كذلك نحن نحتاج إلى أن نضع بين قوسين عدداً من الموضوعات النمطيّة للبحث الفلسفي، فبالنسبة إلى مقاصد النظرية الاجتماعية، نحن يمكن أن نضع جانباً موضوعات من قبيل الطبيعة الإنسانية اللاتاريخية، وطبيعة ذاتيتنا[14]، وحافز السلوك الأخلاقي، ودلالة الحياة الإنسانية. نحن نعالج هذه الموضوعات باعتبارها غير مناسبة للسياسة، كما فكّر جيفرسون في المسائل المتعلقة بالتثليث، والمتعلقة بتحوّل القربان[15].

وبقدر ما اعتنق هذا الموقف، جرّد رولس عدداً من الاعتراضات النقدية، التي كانت قد وُجِّهت إلى الليبرالية الأمريكية، على أثَر هوركهايمر، وأدورنو، من سلاحها. ويستطيع رولس أن يوافق على أنّ جيفرسون وحلقته قد تقاسما عدداً من وجهات نظر فلسفية مشكوك فيها؛ وجهات نظر يمكننا أن نأمل، الآن، التخلّص منها. نحن يمكننا حتى أن نتّفق مع هوركهايمر وأدورنو -كما كان يمكن لديوي أن يفعل - على أنّ وجهات النظر هذه كانت تحتوي على بذور انهيارها. لكنّه يعتقد أنّ العلاج قد لا يكون بأنْ نصوغ وجهات نظر فلسفية أفضل حول الموضوعات نفسها؛ بل (من أجل النظرية السياسية) بأنْ نتجاهل، لأسباب صحّية، هذه الموضوعات. وكما يقول: «بما أنّ العدل، بما هو إنصاف، مقصود باعتباره تصوّراً سياسياً للعدل، بالنسبة إلى مجتمع ديمقراطي، فهو يحاول أن يقوم، فحسب، على أفكار حدسية أوّلية هي مطمورة في المؤسسات السياسية لمجتمع ديمقراطي، والتقاليد العمومية لتأويلها. إنّ العدل، بما هو إنصاف، تصوّر سياسي في شطر منه، لأنّه يبدأ انطلاقاً من تقليد سياسي معيّن. نحن نأمل أنّ هذا التصوّر السياسي للعدل قد يُسنَدُ، على الأقلّ، من قِبل ما يمكن أن نسمّيه «الإجماع المتداخل»[16]، بمعنى، من قِبل إجماع يتضمّن كلّ المذاهب الفلسفية والدينية المتعارضة، التي يُرجَّح أن تدوم، وأن تكسب مُوالين لها، في نطاق مجتمع ديمقراطي ودستوري خاصةً، بقدر أو بآخر»[17].

ويتصوّر رولس أنّ «الفلسفة، من حيث هي بحث عن الحقيقة، التي من شأن نظام أخلاقي وميتافيزيقي مستقلّ... لا يمكن أن توفّر قاعدة عملية[18] ومتقاسَمة لتصوّر سياسي للعدل، ضمن

13 - standard.

14 - selfhood.

15 - transsubstantiation. (تحوّل خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه م).

16 -overlapping consensus.

17 - Rawls, «Justice as Fairness», pp. 225-6.

18 - workable.

مجتمع ديمقراطي»[19]؛ لذلك، هو يقترح علينا أن نقصُر أنفسنا على تجميع «هذا النوع من القناعات الراسخة من قبيل الاعتقاد بالتسامح الديني، ورفض العبودية»، ومن ثمّ «أن نحاول تنظيم الأفكار والمبادئ الحدسية الأوّلية المتضمَّنة في هذه القناعات، في إطار تصوّر متّسق للعدل»[20].

إنّ هذا الموقف، بالكلية، تاريخاني[21]، ومضاد للكونية[22]. فقد يمكن لرولس [181]، على نحو صادق، أن يتفق مع هيغل وديوي ضدّ كانط، ويستطيع أن يقول إنّ محاولة التنوير تحرير النفس من التقليد والتاريخ، والدعوة إلى «الطبيعة» أو «العقل»، قد كانت مخيّبة للآمال[23]، وهو يمكن أن يرى هذا النوع من الدعوة محاولةً غير سديدة لجعل الفلسفة تفعل ما فشل اللاهوت في فعله. إنّ جهد رولس الهادف - حسب عباراته - إلى أن «يبقى، في المستوى الفلسفي، على السطح»، يمكن أن يُنظر إليه بوصفه يدفع تحاشي جيفرسون للاهوت خطوةً أخرى.

وبحسب وجهة النظر الديوية[24]، التي أنسبها إلى رولس، ليس اختصاصاً من نوع «الأنثربولوجيا الفلسفية» ما هو مطلوبٌ باعتباره مقدّمة للسياسة؛ بل التاريخ والاجتماع فحسب. وعلاوة على ذلك، إنّه من الضلال أن نظنّ بوجهة نظره، كما صنع دووركين، كونها «مبنية – على – قاعدة – الحقوق»[25]، في مقابل «المبني – على – قاعدة – الأهداف»[26]؛ إذْ إنّ مصطلح «القاعدة» لا يدخل في نكتة. الأمر ليس أنّنا نعرف، لأسباب فلسفية سابقة، أنّ من شأن ماهيّة الموجودات الإنسانية أن تكون لها حقوق، ومن ثمّ نُجري السؤال كيف يمكن لمجتمع أن يحفظ، وأن يحمي هذه الحقوق. فإنّ رولس هو، في مسألة الأولويّة، كما في مسألة نسبية العدل بالنظر إلى وضعيات تاريخية، أقرب إلى فالزار (Walzer) منه إلى دووركين[27].

بما أنّ رولس لا يعتقد أنّنا، فيما يتعلّق بمقاصد النظرية السياسية، نحتاج إلى التفكير في أنفسنا، بوصفنا نملك ماهيّة تسبق وتتقدّم التاريخ، فهو لن يتّفق مع صاندال[28] على أنّنا، فيما يتعلّق بهذه

19 - Ibid. p. 230.

20 - Ibid.

21 -historicist.

22 -antiuniversalist.

23 - See Bellah et al, Habits of the Heart, p. 141.

24 -Deweyan.

25 -rights-based.

26 -goal-based.

27 - See Michael Walzer, Spheres of Justice (New York: Basic, 1983), pp. 312 ff.

28 -Sandel.

المقاصد، نحتاج [182] إلى امتلاك بيان عن «طبيعة الذات[29] الأخلاقية"، التي هي «بمعنى ما، ضرورية، غير – عرضية، وقبلية، إزاء أيّ تجربة جزئية»[30].

قد يمكن أن يكون بعضُ أسلافنا قد طالب ببيان كهذا، تماماً، كما طالب بعض أسلافنا الآخرين ببيان عن علاقتهم بخالقهم المزعوم. ولكن نحن –ورثةَ التنوير الذي أصبح العدل عنده الفضيلة الأولى- لا نحتاج لا إلى هذا ولا إلى ذاك. بوصفنا مواطنين، وبوصفنا منظّرين اجتماعيين، نحن نستطيع أن نكون غير مبالين إزاء الخلافات الفلسفية حول طبيعة الذات بقدر ما كان جيفرسون إزاء الاختلافات اللاهوتية حول طبيعة الربّ.

وقد توحي النقطة الأخيرة لنا بطريقة لزيادة حدّة دعواي بأنّ دفاع رولس عن التسامح الفلسفي هو توسيع مستساغ لدفاع جيفرسون عن التسامح الديني. «الدين» و«الفلسفة» هما الاثنان مصطلحان شاملان غامضان، والاثنان هما موضوع لتعريفات جديدة مقنعة. وحين يُعرَّف هذان المصطلحان على نحو بيّن كفايةً، فإنّ أيّاً كان، حتى الملحدين، سوف يقول إنّه يملك إيماناً دينياً (بالمعنى الذي قصده تلّيش[31] عن «رمز ذي أهمّية عليا»).

إنّ أيّاً كان، حتى أولئك الذين يجتنبون الميتافيزيقا، ونظرية المعرفة، سوف يقول إنّه يمتلك «مسبّقات فلسفية». بيد أنّه من أجل تأويل جيفرسون ورولس، ينبغي أن نستعمل تعريفات أكثر دقة؛ لنجعل «الدين» يعني، بالنظر إلى مقاصد جيفرسون، خصومات حول طبيعة اسم الربّ وحقيقته؛ بل حتى حول وجوده؛ ولنجعل «الفلسفة» تعني، بالنظر إلى مقاصد رولس، خصومات حول طبيعة الموجودات الإنسانية، وحتى حول ما إذا كان ثمّة شيء مثل «الطبيعة الإنسانية».

باستعمال [183] هذه التعريفات، يمكننا القول إنّ رولس يريد من الاعتبارات حول طبيعة الإنسان وغايته أن تُفصَل عن السياسة. وكما يقول، هو يريد من تصوّره للعدل أن «يتحاشى... الدعاوى المتعلقة بالطبيعة، والهوية الجوهرية للأشخاص»[32]. وهكذا، من المحتمل أنّه يريد من المسائل المتعلقة بنكتة الكيان الإنساني، أو دلالة الحياة الإنسانية، أن يُحتفَظ بها للحياة الخاصة.

---

29 - subject.

30 - Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge : Cambridge University Press, 1982) , p. 49.

31 - in the Tillichian sense، نسبة إلى Tillich.

32 - Rawls, «Justice as Fairness», p. 223.

إنّ ديمقراطيةً ليبرالية لن تُعفِي، فحسب، الآراء حول هذا النوع من القضايا، من الإكراه القانوني؛ بل سوف تتوجّه نحو فصل النقاشات حول هذا النوع من المسائل عن النقاشات المتعلقة بالسياسة الاجتماعية.

وعلى ذلك، هي سوف تستعمل القوة ضدّ الوعي الفردي، وذلك فحسب بقدر ما يقود الوعيُ الأفرادَ إلى الفعل على نحوٍ يهدّد المؤسسات الديمقراطية. وعلى خلاف جيفرسون، إنّ حجة رولس ضدّ التطرّف ليس أنّه يهدّد الحقيقة المتعلقة بالخصائص، التي من شأن نظام أخلاقي وميتافيزيقي سابق، بتهديد النقاش الحر؛ بل إنّه، بكلّ بساطة، يهدّد الحرية، ومن ثمّ يهدّد العدل. إنّ الحقيقة المتعلّقة بكيان هذا النظام، أو بطبيعته، قد سقطت.

إنّ تعريف «الفلسفة»، الذي كنت اقترحته للتوّ، ليس مصطنعاً، ومن ثمّ ليس كما قد يبدو. فمن عادة مؤرّخي الأفكار أن يعامل «طبيعة الذات[33] الإنسانية» بوصفها المبحث الذي، شيئاً فشيئاً، عوّض «الإله» عندما علمنت[34] الثقافة الأوروبية نفسها. ذلك كان المبحث الرئيس للميتافيزيقا ونظرية المعرفة، منذ القرن السابع عشر إلى الوقت الحاضر، و، للأحسن أو للأسوأ، تمّ اتخاذ الميتافيزيقا ونظرية المعرفة من أجل أن تكونا «لبّ» الفلسفة. وبقدر ما يفكّر أحدٌ في أنّ النتائج السياسية تتطلّب أسساً خارجة عن السياسة -بمعنى، بقدر ما يفكّر أحدٌ في أنّ منهج رولس عن التوازن المتفكّر[35] ليس جيّداً كفايةً- فهو سوف يرغب في توضيح «النفوذ»[36] الذي من شأن هذه المبادئ.

وإذا شعر أحد بحاجة إلى تشريع كهذا[37]، فهو سوف يرغب إمّا في مدخل ديني، وإما في مدخل فلسفي للسياسة. سوف يكون مستعداً، على الأرجح، لأنْ يشاطر هوركهايمر و[184] أدورنو خوفهما من أنّ البراغماتية ليست قوية كفايةً لكي تحفظ لمجتمع حرّ تماسكه. لكنّ رولس يرجّع صدى ديوي، حين يقترح أنّه بقدر ما يصبح العدل الفضيلة الأولى للمجتمع، فإنّ الحاجة إلى تشريع كهذا قد يتلاشى الشعور بها تدريجياً. سوف يصبح مجتمع كهذا معتاداً على التفكير في أنّ السياسة الاجتماعية لا تحتاج إلى النفوذ، بقدر ما تحتاج إلى تكيّف ناجح بين الأفراد؛ الأفراد الذين يجدون أنفسهم وَرَثة التقاليد التاريخية نفسها، ويواجهون المشكلات نفسها. سوف يكون مجتمع

33 -subject.

34 -secularized.

35 -reflective equilibrium.

36 -authority.

37 - legitimation.

يشجّع «نهاية الإيديولوجيات»، ويتّخذ التوازن المتفكّر بوصفه المنهج الوحيد الذي يُحتاج إليه عند مناقشة السياسة الاجتماعية. وحين يطلب مجتمع كهذا المشورةَ، حين يجمع المبادئ والحدوس من أجل أن يُؤخذ بها في تحقيق التوازن، فهو سوف يميل إلى نبذ تلك المنتزعة من البيانات الفلسفية عن الذات، أو عن المعقولية. وذلك لأنّ مجتمعاً كهذا سوف ينظر إلى بيانات كهذه ليس بوصفها أسساً للمؤسسات السياسية؛ بل بوصفها، في أسوأ الحالات، رطانة بلا معنى، أو، في أحسن الحالات، بوصفها مناسبة للبحوث الخاصة عن الكمال، ولكن ليست مناسبة للسياسة الاجتماعية.

من أجل أن نبرز للعيان التباين بين محاولة رولس أن «يبقى على السطح، على المستوى الفلسفي»، والمحاولة التقليدية للحفر عن «الأسس الفلسفية للديمقراطية»، سوف أنعطف على نحو مختصر نحو كتاب صندال (الليبرالية وحدود العدل)؛ فهذا الكتاب الواضح والقويّ يوفّر لنا حججاً بليغة ومفحمة ضدّ محاولة استعمال تصوّر معيّن للذات، ونظرة ميتافيزيقية معيّنة إلى ما هي عليه الكائنات الإنسانية، لإضفاء مشروعية على السياسة الليبرالية. وينسب صندال هذه المحاولة إلى رولس. إنّ كثيراً من الناس، بما فيهم أنا نفسي، قد أخذ، في البداية، كتابَ رولس (نظرية في العدل) على أنّه محاولة من هذا النوع. نحن قرأناه بوصفه مواصلة لمحاولة التنوير تأسيس الحدوس الأخلاقية على تصوّر ما للطبيعة الإنسانية (و، على نحو أكثر تخصيصاً، بوصفه محاولة ما – بعد - كانطية لتأسيسها [185] على مفهوم «المعقولية»).

غير أنّ كتابات رولس، التي لحقت (نظرية في العدل) قد ساعدتنا على التحقق من أنّنا قد أسأنا تأويل كتابه، أنّنا غالينا في التوكيد على العناصر الكانطية، وقلّلنا من التوكيد على عناصره الهيغلية والديوية. إنّ هذه الكتابات تصرّح أكثر ممّا فعله كتابُه بالمذهب ما بعد الفلسفي[38] القاضي بأنّ «ما يبرّر تصوّراً ما للعدل، ليس كونه صحيحاً بالنسبة إلى نظام سابق علينا، ومعطى لنا؛ بل تلاؤمه مع فهمنا الأعمق لأنفسنا، وآمالنا، وتحقّقنا من أنّه، ضمن تاريخنا والتقاليد، التي هي جزء لا يتجزّأ من حياتنا العمومية، المذهب الأكثر رشداً[39] بالنسبة إلينا»[40].

ومتى أُعيدت قراءتُه في ضوء هذه الفقرات، فإنّ كتاب (نظرية في العدل) لن يبدو ملتزماً بتفسير فلسفي للذات الإنسانية؛ بل فحسب بوصف تاريخي - سوسيولوجي للطريقة التي نعيش بها الآن.

38 - metaphilosophical.

39 - reasonable.

40 - Rawls, «Kantian Constructivism», p. 519. Italics added.

ينظر صندال إلى رولس على أنّه يمنحنا «واجبات أدبية[41] بوجه إنساني»؛ بمعنى، مقاربة كانطية ذات نزعة كونية[42] للفكر الاجتماعي، من دون العائق الذي يعوق ميتافيزيقا كانط ذات النزعة المثالية[43]. إنّه يتصوّر أنّ ذلك لن يفلح، وأنّ نظرية اجتماعية، من الصنف الذي يريده رولس، يتطلب منّا أن نسلّم بصنف الذات التي اخترعها ديكارت وكانط، من أجل تعويض الربّ – ذات يمكن أن تُميَّز عن «الذات الأمبريقية» الكانطية، باعتبارها مختارة لعدد متنوع من «الرغبات، والإرادات، والغايات»، بدل أن يكون مجرّد سلسلة من الاعتقادات والرغبات. ومن قِبل أنّ سلسلة كهذه -ما يسميه صندال «ذاتاً[44] محدَّدة الموقع على نحو جذري»[45]- هي كلّ ما منحه هيوم لنا، فإنّ صندال يتصوّر أنّ مشروع رولس محكوم عليه بالإخفاق. وعلى تفسير صندال، إنّ مذهب رولس القاضي بأنّ «العدل هو الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية» يتطلّب سنداً من الدعوى الميتافيزيقية بأنّه «على الضدّ من الغائية، فإنّ ما هو أكثر جوهرية بالنسبة إلى شخصيّتنا[46] ليس الغايات التي نختارها؛ بل قدرتنا على أن نختارها. وهذه القدرة تقع ضمن ذات ينبغي أن تكون سابقة على الغايات التي تختارها»[47].

بيد أنّه متى قرأنا (نظرية العدل) بوصفها سياسية أكثر منها ميتافيزيقية، فإنّ المرء يمكن أن يرى أنّه حين يقول رولس إنّ «الذات سابقة على الغايات التي يتمّ إقرارُها من طرفها»[48]، لا يجب أن يعني أنّه يوجد كيان[49] يسمَّى «الذات» هو شيء مميَّز عن شبكة الاعتقادات والرغبات، التي «تملكها» تلك الذات. وحين يقول إنّه «ليس ينبغي علينا أن نحاول أن نعطي شكلاً لحياتنا بالنظر، أوّلاً، إلى الخير [186] المعرَّف على نحو مستقل»[50]، فهو لا يؤسّس (ينبغي)[51] هذه على دعوى متعلقة بطبيعة الذات؛ إنّ (ينبغي) لا يجب أن تُفسَّر بأنْ نقول: «بسبب الطبيعة الباطنة للأخلاق»، أو «بسبب أنّ قدرة ما على الخيار هي ماهية الشخصية»؛ بل بشيء من قبيل «بسبب أنّنا نحن – الورثة المحدثين لتقاليد التسامح الديني والحكم الدستوري– نضع الحرية قبل الكمال».

إنّ إرادة التوسّل بما نفعله نحن يثير -كما قلت- أشباح المركزية العرقية، وأشباح النسبية؛

41 - deontology.

42 - universalistic.

43 - idealistic.

44 -sujet.

45 - Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, p. 21.

46 -personhood.

47 - Ibid. p. 19.

48 - Rawls, Theory of Justice, p. 560.

49 -an entity.

50 - Ibid.

51 - should.

فبسبب أنّ صندال مقتنع بأنّ رولس يتقاسم خوف كانط من هذه الأشباح، فهو مقتنع بأنّ رولس بصدد التفتيش عن «نقطة أرخميدية»، انطلاقاً منها يقوّم البنية الأساسية للمجتمع؛ «وجهة نظر لا هي مشبوهة بسبب تورّطها في العالم، ولا هي مفصولة، ومن ثمّ مجرّدة من أهليتها، بسبب الفصل»[52].

إنّ هذه الفكرة بالتحديد، التي تقضي بأنّ وجهة نظرٍ يمكن أن تكون «مشبوهة بسبب تورّطها في العالم»، هي التي يرفضها رولس في كتاباته حديثة العهد. إنّ الجماعويين ذوي الميول الفلسفية، مثل صندال، غير قادرين على تصوّر أرضية وسطى بين النسبية وبين «نظرية في الذات[53] الأخلاقية»؛ نظرية ليس حول التسامح الديني واقتصاديات السوق الكبرى، مثلاً؛ بل حول الموجودات الإنسانية بما هي كذلك، منظوراً إليها على نحو لا تاريخي. إنّ رولس ما فتئ يحاول أن يرسم حدود أرضية وسطى كهذه. وحين يتكلّم عن «نقطة أرخميدية» [187]، لا يعني نقطة خارج التاريخ؛ بل، فحسب، نوع العادات الاجتماعية المستقرة، التي تسمح بنطاق واسع للوارد من الخيارات. هو يقول، مثلاً: «إنّ زبدة هذه الاعتبارات أنّ العدل، بما هو إنصاف هو -إن صحت العبارة- ليس تحت رحمة الإرادات، والمصالح الموجودة؛ فهي ترسم نقطة أرخميدية لتقويم النسق الاجتماعي، من دون التوسّل باعتبارات قبْلية. والهدف طويل المدى للمجتمع مرسوم في خطوطه الكبرى، بقطع النظر عن الرغبات والحاجات الخاصة بالأعضاء الحاضرين... وليس ثمّة مكان للسؤال ما إذا كان يمكن لرغبات الناس في أداء دور الرئيس، أو المرؤوس، ألّا تكون من الحجم، حيث إنّ المؤسسات الاستبدادية قد تكون مقبولاً بها، أو ما إذا كان يمكن لإدراك الناس للممارسات الدينية ألّا يكون من الإزعاج، حيث إنّ حرية المعتقد قد لا تكون مسموحاً بها»[54].

أن نقول إنّه لا مكان للأسئلة، التي قد يثيرها نيتشه، أو لويولا ((Loyola، ليس أن نقول إنّ آراء كلّ منهما غير مفهومة (بمعنى أنّها «متهافتة منطقياً» أو «مشوّشة مفهومياً»)، ولا أن نقول إنّها تجد قاعدتها ضمن نظرية غير متّسقة عن الذات، ولا أن نقول، ببساطة، إنّ أفضلياتنا تتضارب مع أفضلياتهما؛ إنّما هو أن نقول إنّ التضارب بين هؤلاء الناس وبيننا هو من الحجم حيث إنّ «الأفضليات» هي الكلمة غير المناسبة. فإنّه من الملائم أن نتحدث عن الأفضليات الذوقية، أو الجنسية، لأنّ هذه لا تهمّ أحداً إلّا نفسك، ودائرتك الضيقة؛ لكنّه من الضلال أن نتحدث عن «أفضلية» بالنسبة إلى ديمقراطية ليبرالية.

52 - Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, p. 17.

53 - sujet.

54 - Ibid., pp. 261-2.

من الأحرى بنا -ورثة التنوير- أن نفكّر في أعداء الديمقراطية الليبرالية، مثل نيتشه، أو لويولا، بوصفهم -حتى نستعمل لفظة رولس- «مجانين». ونحن نفعل ذلك لأنّه ليس هناك من طريقة لأنْ ننظر إليهم باعتبارهم مواطنين مثلنا في ديمقراطيتنا الدستورية، وأناساً قد يمكن لمخططات حياتهم -إذا توافرت البراعة والإرادة الطيبة- أن تتناسب مع تلك التي من شأن المواطنين الآخرين. إنّهم ليسوا مخبولين؛ بسبب أنّهم قد أخطؤوا الطبيعة اللاتاريخية للموجودات الإنسانية؛ إنّهم مخبولون؛ لأنّ حدود الصحة إنّما هي معيَّنة بوساطة [188] ما يمكننا نحن أن نأخذه مأخذ الجدّ. وهذا، تبعاً لذلك، معيَّن بوساطة تنشئتنا، ووضعيتنا التاريخية.

إذا كان هذا النحو من التطرّق إلى نيتشه ولويولا قد يبدو ذا مسحة مركزية عرقية، فذلك بسبب أنّ التقليد الفلسفي قد عوّدنا على الفكرة القاضية بأنّ أيّ شخص يريد أن ينصت للعقل، وأن يسمع كلّ الحجج، يمكن له أن يبلغ ناحية الحقيقة. هذا الرأي، الذي يسميه كيركغارد «سقراطية»، ويقابله مع الدعوى القائلة بأنّ نقطة انطلاقنا قد يمكن أن تكون، بكلّ بساطة، حدثاً تاريخياً، متضافر مع الفكرة القاضية بأنّ الذات الإنسانية لها مركز (شرارة إلهية، أو ملكة راصدة للحقيقة تُسمّى «العقل»)، وبأنّ الحجاج -متى أُعطِي الوقت والصبر- سوف ينفذ إلى هذا المركز. أمّا بالنسبة إلى مقاصد رولس، فنحن لا نحتاج إلى هذه الصورة. نحن أحرار في أن نرى الذات باعتبارها بلا مركز، باعتبارها عرضية[55] تاريخية في كلّ أطوارها؛ فرولس لا يحتاج إلى، ولا يريد أن؛ يدافع عن أولويّة الحق على الخير، كما دافع كانط عنه، باستحضار نظرية في الذات تجعل منها أكثر من «ذات أمبريقية»، وأكثر من «ذات[56] محدّدة الموقع على نحو جذري». هو، على الأرجح، يفكّر في كانط على أنّه، على الرغم من كونه كان على حقّ، إلى حدّ كبير، فيما يتعلق بطبيعة العدل، قد كان على خطأ، إلى حدّ كبير، فيما يتعلق بطبيعة الفلسفة ووظيفتها.

على نحو أخصّ، هو يمكن أن يرفض الدعوى الكانطية لدى صندال القاضية بأنّ ثمّة «مسافةً بين الذات[57] والوضعية ضرورية لكلّ قياس للانفصال، وهي، على نحو لا مردّ له، جوهرية للمظهر التملّكي الذي من شأن أيّ تصوّر متّسق للذات»[58]. ويعرّف صندال هذا المظهر بالقول: «أنا لا أستطيع، أبداً، أن أكون بالكلية مشكَّلاً بوساطة صفاتي... لابدّ أنّ ثمّة بعض الصفات التي أملكها[59] أكثر ممّا أكونها». أمّا لدن التأويل، الذي أقدّمه عن رولس، فنحن لسنا في حاجة إلى تمييز قطعيّ

55 -contingency.

56 - subject.

57 - subject.

58 - Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, p. 20.

59 - has.

بين الذات ووضعيتها. نحن يمكننا أن نرفض النظر في التمييز بين صفة الذات ومقوّم الذات، بين أعراض الذات وماهيّتها، بوصفها ميتافيزيقية «فحسب». وإذا كنّا ميّالين إلى التفلسف، فنحن سوف نرغب في المعجم المقدَّم من طرف ديوي، وهيدغر، وديفيدسن، ودريدا، مع تحذيراته الثاوية فيه ضدّ الميتافيزيقا، بدل ذلك المقدَّم [189] من طرف ديكارت، وهيوم، وكانط؛ ذلك أنّه إذا استعملنا المعجم الأوّل، فسوف نكون قادرين على النظر إلى التقدم الأخلاقي باعتباره تاريخاً نصنع فيه [الأشياء][60]، بدلًا من تاريخ نعثر فيه [عليها][61]، تاريخ إنجازٍ شعريّ من طرف أفراد وجماعات «محدّدة الموقع على نحو جذري»، بدل كونه كشفاً متدرّجاً للنقاب، عبْر استعمال «العقل»، عن «المبادئ»، أو «الحقوق»، أو «القيم».

إنّ دعوى صندال أنّ «مفهومَ ذاتٍ[62] معطاة على نحو قبلي، ومستقلة عن موضوعاتها، يمنح أساساً للقانون الأخلاقي... يكمّل، بقوّة، رؤية الواجبات الأدبية[63]» هي حقّ كفاية. ولكنْ أن تقترح هذا النوع من التكملة القويّة على رولس هو أن تهدي إليه هدية مسمومة. وذلك يشبه أن نهدي إلى جيفرسون حجّة على التسامح الديني مؤسسةً على تفسير الكتاب المسيحي.

إنّ استبعاد افتراض أنّ القانون الأخلاقي يحتاج إلى «تأسيس»، هو، بالتحديد، ما يميّز رولس عن جيفرسون، وإنّ ذلك هو، بالتحديد، ما يسمح له بأن يكون طبيعويّاً من نسل ديوي، لا يحتاج إلى التمييز بين الإرادة والعقل، ولا إلى التمييز بين مقوّمات الذات وصفات الذات. هو لا يرغب في «رؤية كاملة للواجبات الأدبية»؛ رؤية قد تفسّر لِمَ ينبغي علينا أن نعطي الأولويّة للعدل على تصوّرنا للخير. فهو يباشر نتائج الدعوى القاضية بأنّ ذلك أولى، لا افتراضاتها المسبقة. وليس رولس بمهتمّ بالشروط التي من شأن هوية الذات[64]، وإنّما بالشروط التي من شأن المواطنة ضمن مجتمع ليبرالي فحسب.

لنفرض أنّ المرء يسلّم بأنّ رولس لا يحاول القيام باستنباط متعالٍ لليبرالية الأمريكية، أو تزويد المؤسسات الديمقراطية بأسس فلسفية؛ بل هو، فحسب، يسعى إلى تنسيق المبادئ والحدوس المميّزة لليبراليين الأمريكيين. ومع ذلك، فإنّه قد يبدو أنّ المسائل المهمة، التي أُثِيرت من قِبل [190] نُقّاد الليبرالية، قد وقع تحاشيها.

60 - making.
61 - finding.
62 - sujet.
63 - deontological.
64 - the self.

لننظر في الدعوى القائلة إننا -نحن الليبراليين- نستطيع، بكلّ بساطة، أن ننزع الأهلية عن نيتشه ولويولا، بوصفهما مخبولين. للمرء أن يتخيّل هذين الاثنين يردّان بأنّهما على وعي تامّ بأنّ آراءهما لا تؤهّلهما للمواطنة في ديمقراطية دستورية، وأنّ الساكن النموذجي لديمقراطية كهذه سوف ينظر إليهما على أنّهما مخبولان. بيد أنّهما سيأخذان هذه الوقائع بوصفها اتهامات إضافية ضدّ الديمقراطية الدستورية. إنّهما يتصوّران أنّ نوع الشخص المخلوق من قِبل ديمقراطية كهذه ليس هو ما ينبغي أن يكون عليه كائن إنساني.

بعثورنا على موقف جدلي إزاء نيتشه ولويولا، نحن -الديمقراطيين الليبراليين- نوجد أمام قياس أقرن[65]. فأن نرفض الحجاج حول ماذا يجب أن يكون الكائن الإنساني يبدو وكأنّه أمر يُظهر ازدراءً لروح التكيّف والتسامح، التي هي جوهرية للديمقراطية؛ لكنّه ليس من الواضح كيف نقيم الحجة على الدعوى بأنّ الكائنات الإنسانية يجب أن تكون ليبرالية بدل أن تكون متطرفة، وذلك من دون أن نعود إلى نظرية في الطبيعة الإنسانية، إلى الفلسفة. إنّه لابدّ لنا أن نلحّ على أنّه ليس كلُّ حجة تحتاج إلى أنْ نتعرّض لها في حدود المصطلح الذي قُدِّمت به. إنّ التكيّف والتسامح ينبغي أن يَكفَّا عن إرادة العمل ضمن أيّ معجم قد يأمل محاوِرٌ استخدامه، والأخذ مأخذ الجدّ بأيّ موضوع يطرحه على النقاش.

أن نأخذ بهذا الرأي جزء لا يتجزّأ من إسقاط الفكرة القاضية بأنّ معجماً أخلاقياً واحداً، وطاقماً واحداً من الاعتقادات الأخلاقية، صالحان لكلّ جماعة إنسانية في أيّ مكان، ومن التسليم بأنّ التطوّرات التاريخية يمكن أن تقودنا، بكل بساطة، إلى إسقاط الأسئلة، والمعجم الذي طُرِحت فيه تلك الأسئلة.

وكما أنّ جيفرسون قد رفض ترك الكتاب المسيحي يحدّد المصطلح، الذي ضمنه يجب مناقشة المؤسسات السياسية التي علينا الاختيار بينها، كذلك نحن؛ ينبغي علينا إمّا أن نرفض الإجابة عن السؤال: «أيّ نوعٍ من الكائن الإنساني أنت تأمل إنتاجه؟» أو، على الأقل، ينبغي ألّا نترك إجابتنا عن هذا السؤال تملي علينا إجابتنا عن السؤال: «هل العدل هو الأوّل؟».

إنّه ليس أكثر بداهة أن تُقاس المؤسّسات الديمقراطية بنوع الشخص الذي تخلقه، من كونها يجب أن تُقاس على الوصايا الربانية. وليس من البديهي أنّها يجب أن تُقاس بأيّ شيء أكثر خصوصية من الحدوس الأخلاقي للجماعة التاريخية الخاصة، التي خلقت تلك المؤسسات.

65 - dilemma. القياس الأقرن برهان ذو حدّين، أو قرنيْن، يُكره الخصم على اختيار واحد من بديلين كلاهما في غير مصلحته (م).

إنّ الفكرة القاضية بأنّ المساجلات الأخلاقية والسياسية يجب، دوماً، أن «تُردّ إلى مبادئ أولى» معقولة، إذا كانت تعني، فحسب، أنّه يجب علينا أن نفتّش عن أرضية مشتركة على أمل الوصول إلى اتفاق، لكنّ ذلك مضلِّل، إذا أُخِذ على أنّه دعوى تقضي بأنّه يوجد نظام طبيعي للمقدمات منها يُستدلّ على نتائج أخلاقية وسياسية – فضلاً عن الدعوى بأنّ محاوراً معّيناً (مثل نيتشه، أو لويولا) كان قد أدرك، بعدُ، ذلك النظام.

إنّ الجواب الليبرالي على الدعوى الثانية للجماعويين ينبغي أن يكون، بذلك، أنّه حتى إذا كانت الشخصيات النموذجية للديمقراطيات الليبرالية باهتة، ومحاسبة، وتافهة، وغير بطولية، فإنّ غلبة هذا النوع من الناس ربّما كان ثمناً معقولاً ينبغي دفعه من أجل الحرية السياسية.

[191] من المؤكّد أنّ روح التكيّف والتسامح يدعونا إلى ضرورة البحث عن أرضية مشتركة مع نيتشه ولويولا، لكنّه ليس ثمّة طريقة للقول مسبقاً: أين، أو هل، سيُعثَر على هذا النوع من الأرضية المشتركة. لقد افترض التقليد الفلسفي أنّ ثمّة بعض الموضوعات (مثل: «ما الإرادة الإلهية؟»، «ما الإنسان؟»، «ما الحقوق التي هي داخلة في صلب النوع؟»)، التي يملك كلّ امرئ، أو ينبغي أن يملك، تصوّراتٍ حولها، وإنّ هذه الموضوعات أَوْلى، ضمن نظام التبرير، من تلك التي هي موضع نزاع في المشاورات السياسية. وهذا الافتراض يصاحب الافتراض الآخر بأنّ الكائنات الإنسانية تملك مركزاً طبيعياً يمكن للتحقيق الفلسفي أن يحدّد موقعه، وأن ينيره. أمّا النظر المُفضي إلى أنّ الكائنات الإنسانية شبكات عمل من الاعتقادات والرغبات بلا مركز، وأنّ معاجمها وآراءها معيَّنة من قِبل ظروف تاريخية، فهو، على نحو مباين للأول، يجيز إمكانية ألّا يكون ثمّة تواشج كافٍ بين شبكتين من هذا النوع للتمكين من اتفاق حول الموضوعات السياسية، أو حتى نقاش مفيد حول موضوعات كهذه. نحن لا نستنتج أنّ نيتشه ولويولا مخبولان؛ بسبب أنّهما يتّخذان تصوّرات غير عادية حول بعض الموضوعات «الأساسية»؛ بل نحن لا نستنتج ذلك إلّا بعد أن جعلتنا محاولات واسعة لتبادل الآراء السياسية نتحقق من أنّنا نمشي في غير شيء سبهللا.

يمكن للمرء أن يلخّص هذه الطريقة في الإمساك بالقرن الأوّل من القياس الأقرن، الذي رسمت ملامحه سابقاً، بالقول: إنّ رولس يضع السياسة الديمقراطية أوّلاً، والفلسفة في المحلّ الثاني. هو يُبقي على التعهّد السقراطي بالتبادل الحرّ لوجهات النظر، من دون التعهّد الأفلاطوني بإمكانية اتفاق كلّي؛ إمكانية موقّعة بوساطة المذاهب الإبستمولوجية، مثل نظرية التذكّر الأفلاطونية، أو نظرية كانط في العلاقة بين المفهومات المحضة، والمفهومات الأمبريقية. إنّه يحرّر السؤال عمّا إذا كان يجب علينا أن نكون متسامحين وسقراطيين من عهدة السؤال عمّا إذا كانت هذه الخطة

ستهدينا إلى الحقيقة. إنّه مكتفٍ بأنّه يجب أن يهدي إلى أيّ توازن متفكّر بين الذوات[66] قد يمكن التحصّل عليه، ضمن التركيبة العرضية للذوات موضع السؤال. إنّ الحقيقة، منظوراً إليها بالطريقة الأفلاطونية [192]، بوصفها إدراكاً لما يسمّيه رولس «نظاماً سابقاً علينا ومعطىً لنا»، هي، ببساطة، غير مناسبة للسياسة الديمقراطية.

وكذلك الفلسفة، من حيث هي تفسير العلاقة بين نظام كهذا وبين الطبيعة الإنسانية، ليست مناسبة أيضاً. وحين تدخل الاثنتان في خلاف، فإنّ الديمقراطية تأخذ الأولويّة على الفلسفة.

قد يبدو أنّ هذا الاستنتاج عرضةٌ لاعتراض لا غبار عليه. يبدو، ربّما، أنّني قد استبعدت الاهتمام بالنظريات الفلسفية عن طبيعة الرجال والنساء، على أساس نظرية كهذه فحسب. لكنْ سجّل، على الرغم من أنني قد قلت، بشكل متواتر، إنّ رولس يمكن أن يكون مكتفياً بمفهومٍ عن الذات الإنسانية، بوصفها شبكة من الاعتقادات، والرغبات التاريخية، التي لا مركز لها؛ سجل أنني لم أقترح أنّه يحتاج إلى نظرية كهذه. إنّ نظرية كهذه لا تمنح النظرية الاجتماعية الليبرالية قاعدة. وإذا أراد أحدٌ نموذجاً عن الذات الإنسانية، فإنّ صورة شبكة بلا مركز سوف تسدّ هذه الحاجة. أمّا بالنسبة إلى مقاصد النظرية الاجتماعية الليبرالية، فإنّ المرء يمكنه أن يعمل، من دون نموذج كهذا. يمكن للمرء أن يفلح في تدبّر أمره بالحس المشترك، والعلم الاجتماعي، وهي مناطق خطاب نادراً ما يظهر مصطلح «الذات» فيها.

أمّا إذا كان المرء، على الرغم من ذلك، له ذائقة للفلسفة، وإذا كان توجّهُه وسعيُه الخاص للكمال، يستلزم بناء نماذج عن كيانات كهذه، من قبيل: «الذات»، و«المعرفة»، و«اللغة»، و«الطبيعة»، و«الإله»، أو «التاريخ»، واستصلاحها قدر استطاعته؛ حتى تنسجم فيما بينها؛ فإنّ المرء سوف يرغب في صورة عن الذات. وبما أنّ توجّهي الخاص هو من هذا الصنف، وأنّ الهوية[67] الأخلاقية، التي آمل أن أنشئ حولها نماذج كهذه، هي تلك التي من شأن مواطن دولة ديمقراطية ليبرالية، فأنا أوصي بصورة الذات، بما هي شبكة عرضية بلا مركز لأولئك الذين لهم أذواق مماثلة، وهويات مماثلة. لكنّني لن أوصي بها لأولئك الذين لهم توجّه مماثل، إلّا أنّ لهم هوياتٍ أخلاقية مخالفة؛ هويات بُنيت، مثلاً، على محبّة الربّ، أو مجاوزة الذات النيتشوية، أو التمثيل الدقيق للواقع كما هو في ذاته، أو التنقيب عن «جواب صحيح واحد» للأسئلة الأخلاقية، أو على التفوّق الطبيعي لنوع معيّن من الأشخاص.

66 - intersubjective.

67 -identity.

يحتاج أشخاص كهؤلاء إلى نموذج عن الذات أكثر تعقيداً وأهميةً، وأقلّ سذاجة؛ إلى نوعٍ يشتبك، بطرائق معقدة، مع نماذج معقدة من الأشياء من قبيل: «الطبيعة»، أو «التاريخ». وعلى ذلك، إنّ مواطنين كهؤلاء، لأسباب براغماتية أكثر منها أخلاقية، قد يكونون مواطنين مخلصين في مجتمع ديمقراطي ليبرالي. هم، ربّما، يحتقرون الجزء الأكبر من المواطنين المماثلين لهم، لكنّهم على استعداد لأنْ يسلّموا بأنّ غلبة هذا النوع الحقير من الأشخاص هو أقلّ شرّاً من فقدان الحرية السياسية. قد يكونون سعداء على نحو حزين بأنّ حسّهم الأخلاقي الخاص ونماذج الذات الإنسانية، التي يطوّرونها لصياغة هذا الحسّ -طرائق العناية بوحدتهم- ليست أمراً يهمّ دولة كهذه. لقد بيّن لنا رولس وديوي كيف يمكن للدولة الليبرالية أن تتجاهل الفرق بين الهويات الأخلاقية لغلوكون، وتراسيماخوس، تماماً كما تتجاهل الفرق بين الهويات الدينية لأسقف كاثوليكي، ونبيّ مورموني[68].

غير أنّه ثمّة نكهة مفارقة في هذا الموقف إزاء نظريات الذات. قد يميل المرء إلى القول إنّني قد تحاشيت ضرباً من المفارقة الراجعة على نفسها[69]، وذلك فحسب بالسقوط في ضرب آخر. فأنا أفترض مسبقاً أنّ المرء [193] حرّ في أن يعدّ نموذجاً للذات يناسب ذاته، وأن ينسجه وفقاً لسياسته، وديانته، أو حسّه الخاص بمعنى حياته. هذا يفترض، في المقابل، أنّه ليس ثمّة «حقيقة موضوعية» فيما يتعلّق بماذا تكون الذات الإنسانية في الواقع[70]. ذلك يبدو، في المقابل، بمثابة دعوى لم يكن يمكن تبريرها إلّا على أساس نظرة ميتافيزيقية - إبستمولوجية من النوع التقليدي؛ إذ من المؤكّد أنّه إذا كان شيءٌ ما مجالاً لنظرة كهذه، فهو السؤال حول ما إذا كان يوجد، أو لا يوجد، ضربٌ من «واقع الأمر»[71]؛ ولذلك، ينبغي لمناقشتي، في نهاية المطاف، أن تعود إلى المبادئ الفلسفية الأولى.

لا يسعني، في هذا الموضع، أن أقول سوى أنّه إذا كان ثمّة أمر واقع قابل للاكتشاف يوجد حوله أمر واقع، فإنّ الميتافيزيقا، ونظرية المعرفة، ستكونان -لا ريب- الطرف الذي سوف يكتشف ما – بعد - الواقع[72] المشار إليه، لكنّني أتصوّر أنّ الفكرة الحقيقية عن «أمر واقع» معيّن هي من النوع الذي سنكون بحال أفضل من دونه.

إنّ فلاسفة، مثل ديفيدسن، ودريدا -حسب رأيي- قد أعطونا سبباً وجيهاً لأنْ نتصوّر أنّ فيزيس -نوموس، في ذاته- لنا نحن[73]، والتمييزات الموضوعية – الذاتية، إنّما كانت درجات من سلّم نستطيع،

68 - Mormon/ مورموني: أي عضو في طائفة دينية أمريكية أنشأها جوزيف سميث عام 1830م، وقد أباحت تعدّد الزوجات فترة، ثمّ حضرته (م).

69 - self-referential paradox.

70 - really.

71 - a «fact of the matter».

72 - metat-fact.

73 - physis-nomos, in se-ad nos.

الآن، أن نقذف به بعيداً بكلّ أمان. إنّ السؤال عمّا إذا كانت الأسباب، التي قدّمها هؤلاء الفلاسفة من أجل هذه الدعوى، هي ذاتها أسباب ميتافيزيقية - إبستمولوجية، وإذا كان الأمر بالنفي، أيّ نوع من الحجج كانت، يصدمني بوصفه سؤالاً كليلاً وعقيماً.

مرّة أخرى، أنا أعود وراءً إلى الخطة الهلامية[74]، التي تركّز على أنّ التوازن المتفكّر هو كلّ ما نحتاج إلى أن نحاوله. إنّه لا وجود لنظام طبيعيّ لتبرير الاعتقادات، ولا تخطيط للحجاج مقدَّراً سلفاً علينا أن نخطّه. إنّ التخلّص من تخطيط كهذا يبدو لي واحداً من الفوائد العديدة من تصوّر للذات بوصفها شبكة بلا مركز. ثمّة فائدة أخرى هي أنّ الأسئلة حول مَن الذي أمامه نحن نحتاج إلى تبرير أنفسنا؛ الأسئلة حول مَن الذي يُعدّ متطرّفاً، ومَن الذي يستحقّ جواباً– إنّما يمكن أن تُعالَج بوصفها لا تعدو أن تكون أموراً إضافية علينا أن نرتّبها في نطاق السباق نحو الوصول إلى توازن متفكّر.

بيد أنّه يمكنني أن أقوم بملاحظة من أجل تعديل الصبغة الجماليّة اللامبالية، التي اعتنقتها إزاء المسائل الفلسفية التقليدية؛ ذلك أنّه يُوجد غرضٌ أخلاقيّ وراء هذه اللامبالاة. إنّ تشجيع اللامبالاة إزاء الموضوعات الفلسفية التقليدية، إنّما يخدم الغرض نفسه، الذي يخدمه تشجيع اللامبالاة إزاء الموضوعات اللاهوتية التقليدية. وكما ظهور اقتصاديات السوق، ونموّ القدرة على القراءة والكتابة، وتكاثر الأجناس الفنية، والتعدّدية الطائشة للثقافة المعاصرة، إنّ سطحية كهذه، ولامبالاة فلسفية، كذلك، إنّما تساعد على تواتر نزع القداسة عن العالم. إنّها تساعد على جعل سكان العالم براغماتيين أكثر، ومتسامحين أكثر، وليبراليين أكثر، ومتفتّحين أكثر إزاء دعوة المعقولية الأداتية.

إذا كانت الهوية الأخلاقية للمرء تتمثّل في كونه مواطناً في نظام[75] ليبرالي، فإنّ تشجيع اللامبالاة ربّما يخدم أغراضه الأخلاقية. إنّ الالتزام الأخلاقي، على كلّ حال، لا يتطلّب أن نأخذ مأخذ الجدّ كلّ الأمور التي هي، لأسباب أخلاقية، مأخوذة مأخذ الجدّ من طرف المواطنين المماثلين لنا. إنّ الأمر، ربّما، يتطلّب العكس بالضبط، وذلك قد يتطلّب أن نحاول أن نهزأ بها على خلاف[76] عادتنا في الأخذ بهذه الموضوعات مأخذ الجدّ. ربّما ثمّة أسباب جدّية لهذا الهُزء منها. وعلى نحو أعمّ، نحن لا يجدر بنا أن نسلّم بأنّ الجماليّ هو، دائماً، عدوّ للأخلاقي.

74 - holist.

75 - polity.

76 - out.

قد ينبغي [194] أن أزعم أنّ إرادة النظر إلى الأشياء على نحو جماليّ؛ الرغبة في الانغماس في ما سمّاه شيلر (Schiller) «لعباً»، ونبذ ما سمّاه نيتشه «روح الجدّية»؛ إنّما كانت، في التاريخ القريب للمجتمعات الليبرالية، وسيلة مهمة للتقدّم الأخلاقي.

لقد قلت، الآن، كلّ ما كان عندي لأقوله بشأن الثالثة من دعاوى الجماعويين، التي ميّزتها في صدر الكلام؛ دعوى أنّ النظرية الاجتماعية للدولة الليبرالية تقف على مسبّقات فلسفية خاطئة. آمل أنّني قدّمت أسبابا للتفكير في أنّه بقدر ما يكون الجماعوي[77] ناقداً لليبرالية، يجب أن يتخلّى عن هذه الدعوى، ويجب، بدلاً من ذلك، أن يطوّر واحدة من الدعويْن الأوليين؛ الدعوى الأمبيريقية بأنّ المؤسسات الديمقراطية لا يمكن أن تتماشى مع معنى الهدف المشترك، الذي يسرّ المجتمعات قبل الديمقراطية، أو الحكم الأخلاقي بأنّ منتجات الدولة الليبرالية هي ثمن غال جداً علينا دفعه من أجل إزالة الشرور التي سبقته.

إذا كان النقاد الجماعويون يتمسّكون بهاتين الدعويْن، فإنّهم سوف يتفادون نوع الكآبة الختامية، التي بها تنتهي كتبُهم على نحو مميّز. يقول لنا هيدغر، مثلاً، إنّنا «جئنا بعد الأوان بالنسبة إلى الآلهة، وقبل الأوان، بالنسبة إلى الوجود». ويُنهي أنجار (Unger) كتابه (المعرفة والسياسة) بتوجيه نداء نحو إله محتجب[78]، ويُنهي ماكنتاير ((MacIntyre كتابه (بعد الفضيلة)[79] بالقول إنّنا «لا ننتظر غودو(Godot)؛ بل قدّيساً[80] آخر هو -لا ريب- مختلف جدّاً». أمّا صندال فيُنهي كتابه بالقول إنّ الليبرالية «تنسى إمكانيّة أنّه حين تكون السياسة جيّدة، نحن نستطيع أن نعرف خيراً مشتركاً نحن لا نستطيع أن نعرفه وحدنا»، لكنّه لم يقترح أيّ مرشّح لهذا الخير المشترك.

بدلاً من اقتراح كهذا بأنّ التفكّرَ الفلسفيَّ، أو رجوعاً ما إلى الدين، قد يمكّننا من إعادة إضفاء القداسة على العالم، أنا أتصوّر أنّ الجماعويين ينبغي أن يتشبّثوا بالسؤال عمّا إذا كان نزع القداسة عن العالم، في ميزان المقارنة، قد أعطانا من الأذى أكثر من الخير، أو خلق من الأخطار أكثر ممّا أزال من أمامنا. في نظر ديوي، إنّ نزع القداسة الجماعي[81] والعمومي هو الثمن الذي ندفعه من أجل التحرّر الفردي والخصوصي، نوع التحرّر الذي كان إيمرسون (Emerson) يتصوّر أنّه أمريكي

77 -the communitarian.

78 -Deus absconditus.

79 - After Virtue.

80 - St. Benedict.

81 - communal.

على وجه مميّز. كان ديوي على قدر وعي فيبر (Weber) بأنّه ثمّة ثمنٌ كان ينبغي دفعه، لكنّه كان يتصوّر أنّه يستحقّ أن يُدفع. لقد سلّم بأنّه لا وجود لخيرٍ أنجزته المجتمعات الأولى يستحقّ أن نظفر به من جديد، إذا كان الثمن تقليص قدرتنا على أن ندع الناس لشأنهم، أن نتركهم يجرّبون رؤاهم الخاصة عن الكمال في سلام. لقد أُعجب بالعادة الأمريكية في منح الديمقراطية الأولويّةَ على الفلسفة بأنْ يسأل، في شأن كلّ رؤية لمعنى الحياة: «ألا يتعارض تحقيق هذه الرؤية مع قدرة الآخرين على العمل على خلاصهم الخاص؟».

إنّ منح الأولويّة لهذا السؤال ليس «طبيعياً» أكثر من منح الأولويّة -لنَقُلْ- لسؤال ماكنتاير: «أيّ نوع من الكائنات البشرية ينبثق عن ثقافة الليبرالية؟» أو سؤال صندال: «هل يمكن لجماعة من الذين يجعلون العدل في المقام الأوّل أن يكونوا، أبداً، سوى جماعة من الغرباء؟». إنّ [195] السؤال المتعلّق بتحديد أيٍّ من هذه الأسئلة له الأولويّة على البقية، هو، بالضرورة، قد تمّ تفاديه من قبل كلّ واحد منهم[82]. لا أحد أكثر تعسّفاً من أيّ واحد آخر. لكنّ ذلك يعني أنّه لا أحد متعسّف البتة. ليس كلّ واحد سوى أنّه يؤكّد أنّ الاعتقادات والرغبات، التي يعتبرها عزيزة عليه إلى أبعد الحدود، يجب أن تكون في المحلّ الأول من نظام النقاش، وذاك ليس تعسّفاً بل هو إخلاص.

إنّ خطرَ إعادة تقديس العالم، من وجهة نظر ديوي، أنّها ربّما تتعارض مع تطوّر ما يسمّيه رولس «وحدة اجتماعية لوحدات اجتماعية»، بعضها ربّما تكون (وفي نظر إيمرسون، يجب أن تكون) بالفعل صغيرة جداً؛ إذْ من الصعب أن تكون معاً مفتوناً بقداسة روايةٍ ما عن العالم، ومتسامحاً مع كلّ الروايات الأخرى. إنّني لا أحاول أن أناقش السؤال عمّا إذا كان ديوي محقّاً في هذا الحكم المتعلّق بالأخطار والوعود المنجرّة عن ذلك. لقد دلّلت، فحسب، على أنّ هذا النوع من الحكم لا يفترض، ولا يسند نظريةً في الذات. كذلك أنا لم أحاول أن أدرس تنبّؤ هوركهايمر، وأدورنو، بأنّ «المعقولية الهدّامة» للتنوير سوف تسبّب، على الأرجح، إخفاق الديمقراطيات الليبرالية.

إنّ الشيء الوحيد، الذي عليّ قوله في شأن هذا التنبؤ، هو أنّ انهيار الديمقراطيات الليبرالية لا يمنح، في حدّ ذاته، بداهة أكثر للدعوى القائلة إنّ المجتمعات البشرية لا يمكن أن تنجو من دون آراء متقاسَمة على نحو واسع حول الأمور ذات الأهمية القصوى؛ تصوّراتٍ متقاسَمة حول مكاننا في الكون ورسالتنا على الأرض. ربّما هي لا تستطيع أن تنجو تحت هذه الشروط، لكنّ الانهيار

82 - everybody.

المحتمل للديمقراطيات لن يبيّن لنا، في حدّ ذاته، أنّ هذا هو [196] واقع الحال، ولا هو سيبيّن أنّ المجتمعات البشرية تتطلّب ملوكاً أو ديناً قائماً، أو أنّ الجماعة السياسية لا يمكن أن توجد خارج المدن - الدول[83] الصغيرة.

إنّ كلّاً من جيفرسون وديوي قد وصفا أمريكا باعتبارها «تجربة». فإذا فشلت التجربة، فإنّ أحفادنا سوف يتعلّمون شيئاً مهماً؛ لكنّهم لن يتعلموا حقيقة فلسفية، ولا هم سيتعلّمون حقيقة دينية. سوف يحصلون، فحسب، على بعض التلميحات حول ما ينبغي الاحتراس منه حين يقيمون تجربتهم اللاحقة. حتّى إذا لم يبقَ أيّ شيء آخر من عصر الثورات الديمقراطية، إنّ أحفادنا، ربّما، سيتذكّرون أنّ المؤسسات الاجتماعية يمكن أن يُنظر إليها بوصفها تجارب تعاون أكثر منها محاولات لتجسيد نظام كوني، أو لا تاريخي، ومن الصعب أن نعتقد أنّ هذا التذكّر لا قيمة له.

83 - city-states.

مرايا الأمراء في الإسلام: حداثة صمّاء؟[1]

جوسلين دخلية*
ترجمة: عبد الحق الزموري**

إنّ الاستشهاد بقولةٍ لـ روني خَوَام، في مقدّمة نصٍّ ينتمي إلى حقل دراسة (مرايا الأمراء)، يمكن أن يبدو، في الإسلام اليوم، أسلوباً غير لائق، فقد كرّس هذا العالم السوري جهده للقيام بعمل واسع من ترجمة النصوص العربية الكلاسيكية، وتحديداً الوسيطة منها، لهدفٍ -لا شك- محمودٍ، وهو إتاحتها للجمهور الفرنسي، ولغير المتخصصين، ولكنّ نتائج جهده لم تلاقِ إلا القليل من التقدير في دوائر المتخصصين في هذا النوع من الأدبيات[2].

ولكنّ المقاربة الانفتاحية و«التأهيلية» الخاصة بهذا العمل هي ما يضفي على مجرّد جملةٍ أهميتُها، ويجعل منها جملة البداية، كما جاء في ظهر غلاف كتاب (الحيل)، وهو مؤلّف في التكتيك والحكمة السياسية، في نهاية القرن الثالث عشر، ترجمه وقدّم له ر. خَوّام[3]. وقد كتب المترجم، وهو يحاول تبسيط ما جاء فيه: «يؤشّر هذا الكتاب إلى الدهاء السياسي للقادة العرب، قبل ماكيافيلي بقرن من الزمن».

يمكننا عدم التوقّف طويلاً عند الأهمية التي يكتسيها مثل ذلك التماثل، بين أعمال ماكيافيليي، وهذه الرسائل الموجّهة لنصح الأمراء، فمجرّد السؤال كان، ولا يزال، قادحاً، للكثير من الدراسات[4]،

*مختصّة في تاريخ العالم الإسلامي ومنطقة البحر المتوسط، ومديرة البحوث في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس.

**باحث من تونس.

1- نسخة أولى من هذا النص وقع تقديمها في اليوم الدراسي، حول «مرايا الأمراء في الإسلام وفي الغرب المسيحي»، الذي نظمه هواري التواتي، (باريس، معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، 21 أيار/ ماي 1999م).

2- روني خوام يقدّم نفسه «مترجماً ملهماً بالنصوص العربية الكبرى»، (في ظهر الكتاب الذي سنشير إليه لاحقاً).

3- Le livre des ruses. La stratégie politique des Arabes, trad. René Khawam, Paris, Phébus, 1976.

4- انظر، بشكل خاص:

MICHEL SENELLART, Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement, Paris, Le Seuil, 1995; JOHN GREVILLE AGARD POCOK, Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique, Paris, PUF, [1975] 1997.

ولا فائدة كبرى من تأكيد الطابع القومي، إلى حدّ ما، لمثل تلك الصياغة، اللهم إلا إذا أردنا تسليط الضوء على استعمالات اسم ماكيافيلي، وعلى قيمته الرمزية، في سياق تاريخي وُضِعَ تحت عنوان: الأمر العلي. وبالفعل، إنّ الأمر يتعلق بالتموقع، أو بموقعة العرب، بشكلٍ عام وشامل، في علاقة بماكيافيلي؛ أي في العلاقة بـ«اللحظة الماكيافيلية» الشهيرة والافتراضية. تلك اللحظة، أو شبه اللحظة، التأسيسية للسياسي، مسار من استقلال متدرّج للسياسي عن الديني. وقد سعى بعض المفكرين العرب البارزين، قبل خَوَام، مثل عبد الله العروي، إلى موقعة العرب؛ بل المسلمين أيضاً، بالنسبة إلى ماكيافيلي، وإلى تلك اللحظة، أو تلك السلسلة من اللحظات، التي كانت منطلقاً للسياسي، للانفصال التدريجي عن السياسي في الغرب[5].

في حين أنّ الحيّز الأمثل، الذي نتفق فيه على وجود علاقة دُنيانية[6] بالسياسي في الإسلام، مفهومٌ للسياسي، لا دينيّ منذ الأصل، أو على الأقل، مستقلٌّ عن الوحي، هذا الحيّز هو أدب نصائح الملوك، أو أدب المرايا. ظهر أدب فنون الحُكم في وقتٍ مبكرٍ جداً في الإسلام؛ ذلك أنّ المؤلفات الأولى لأدب الملوك تُؤرَّخُ بالقرن الثامن[7].

يمكننا، إذاً، في توجّه ثقافي قومي، أو حتى «وطني»، أن نحاول، بحقّ، إبراز شكل من أشكال السبق، كما فعل خَوّام[8]، ومع ذلك، إن الأطروحة السائدة بين المتخصصين في العالم العربي أطروحة الفشل؛ أي فشل الوصول إلى استقلال السياسي عن الديني. كيف نفهم، إذاً، أنّ أدب مرايا الأمراء يُعتَبَرُ، بشكل حصري، ميدان التشكّل الدُنياني للسياسي، من ناحية، ويوصفُ على نطاق واسع اليوم، من ناحية أخرى، باعتباره علامة على الإفلاس والعجز؟

الوضعيات التاريخية للـ(مرايا)

أندريه ميكيل، في واحدة من عروضه التحليلية للأعمال الكبرى في الأدب العربي الوسيط، لاحظ النجاح الباهر، الذي عرفه كتاب (كليلة ودمنة)؛ ولكن، أيضاً، كتاب (التاج)، وكذا «نوع كامل من

5- ABDALLAH LAROUI, «Ibn Khaldun et Machiavel», in ID., Islam et modernité, Paris, La Découverte, 1987, pp. 97-125.

6- اخترنا اعتماد ترجمة د. سعيد بن سعيد العلوي، لكلمة (sécularisation) بـــ «الدُنيانية»، وهو يميّزها، بطبيعة الحال، عن «الدنيوية»، ولاسيما عن «العلمانية»، أو حتى اللائيكية. انظر، على سبيل الذكر، تقديمه للترجمة التي قام بها لكتاب: طارق أوبرو إمام في فرنسا: رسالة ووظيفة، جداول، بيروت، 2014م [المترجم].

7- يمكننا، بكلّ ثقة، التأريخ لانفجار هذا النوع الأدبي في الإسلام بمؤلّفات ابن المقفع، وهو كاتب ومترجم، مات مقتولاً سنة 757.

8- هذه المقاربة، وضّحها، بشكل صريح، روني خَوام، الذي كتب: «لا يجب أن ننسى أنّ فريدريك الثاني، حاكم ألمانيا في العصر الوسيط، كان يتعلّم فنون الحُكم على أيدي سياسيين عرب». Le livre des ruses؛ نفسه، ص 10 – 11.

الآداب الفارسية، والهندية، الفارسية، التي عرَفَتْ، في وقتها، شهرة عظيمة»[9]. وهو، بذلك، يستشهد بكامل الثقافة السياسية، التي تأسّستْ على شرط عدل الحاكم[10]، ولكنّ أندريه ميكيل يستغرب من ذلك النجاح، فهو يقول: «حتى الشريعة الإسلامية، لم تكن تجهل فكرة العدل»، ويقول، أيضاً: «لم تكن هناك حاجة إلى تلك الأخلاق، التي تبدو، علاوةً على ذلك، بسيطة، فقد فرض الإسلام، منذ أكثر من قرن من الزمن شريعةً لم تكن فكرة العدالة غريبة عنها»[11]. وقع الامتثال لتلك التوصية، إذاً، وعلّق أ. ميكيل على ذلك بقوله: «لا شك في أنّ كتاب (كليلة ودمنة) في نسخته العربية، تعبير عن الرغبة في التمييز بين مسألتي الدين والدولة، التي باءت بالفشل، ما جعل الأوساط الدينية، تذكّر، بصرامة بالغة، بأنْ ليس من العبث أن قامتْ دولة الإسلام على القرآن، وعلى أنموذج النبي، وأهل الحل والعقد»[12].

نلاحظ، هنا، الصيغة الافتراضية للتبرير، في حين أنّ محتوى البرهنة نهائيّ: التمييز بين الدين والدولة قد فشل؛ ولكن إذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسّر حيوية ذلك الضرب من التآليف، وديمومته، وأنّ ك. س. لَمْبتون (A. K. S. Lambton)، مثلاً، تذكّر بتأليف مزيد من (مرايا الأمراء)، إلى حدود بداية القرن العشرين، (سنة 1909م)، بالنسبة إلى آخر مرآة فارسية؟[13]. أمّا عن عدد المجاميع، وعن وتيرة تداول تلك النصوص، فقد بقيت كثيفة حتى في بداية القرن العشرين.

هناك، أيضاً، أطروحة أخرى كثيرة التداول، وتلاقي التأثير الحِكْمي نفسه لهذا التيار الأدبي؛ تحمل رسائل نصائح الملوك تلك مفهوماً دُنيانياً للسياسي، بشكلٍ حقيقي؛ ولكنّها تشكّل صنفاً من الأدبيات المحدودة التوزيع، فهي لم تكن تُهِمُّ إلا أوساط القصر، دوائر المُوالين، والنخب المدينية الـ«لائيكية»،

9- ANDRÉ MIQUEL, L'Orient d'une vie, Paris, Payot, 1990, p. 147 sq. Voir la présentation par André Miquel du Livre de Kalila wa Dimna, Paris, Klincksieck, 1957.

والكتاب عبارة عن مجموعة من الحِكَم الهندية الأصل، تُرجمتْ إلى الفهلوية، ثم إلى العربية، بفضل ابن المقفع.

10- بخصوص كون العدل أساس الثقافة الإسلامية التقليدية، في (مرايا الأمراء)، انظر أساساً:

ANN K. S. LAMBTON, «Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship», Revue des études islamiques, XVII, 1962, pp. 91-119; ID., «Islamic Mirrors for Princes», in La Persia nel Medioevo, Rome, ANLQUAD 160, 1971, pp. 419- 442; ID., State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic

Political Theory: The Jurists, Oxford, Oxford University Press, 1981. Cf. CHARLES-HENRI DE FOUCHÉCOUR, Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle, Paris, Éditions Recherches sur les civilisations, 1986.

11- A. MIQUEL, L'Orient d'une vie, op. cit., p. 147.

12- نفسه، ص 147 – 148.

13- A. K. S. LAMBTON, «Islamic Mirrors...», art. cit. Voir C.-H. DE FOUCHÉCOURT, Moralia..., op. cit.

وليس لها أيّ حضور خارج تلك الدوائر النخبوية. وفي تعارض مع تلك الأطروحات التضييقية، يمكننا القول –افتراضاً– إنّ أدب مرايا الأمراء لم يكن، على العكس من ذلك، إلا أحد الأماكن، التي يتحرّك فيها مفهوم السياسيّ المستقلّ في الإسلام؛ أي عن الوحي. ولعلّه المكان، الذي يُعبِّرُ فيه عن ذلك المنحى بامتياز، ولكنّه ينخرط في تاريخ أطول، وأكثر انتشاراً: تاريخ يشذّ، في بعض جوانبه، على الأقل، عن إشكالية الوقت.

المرايا، بدايةً، تنحو بطبعها إلى الزيغ عن صرامة اللحظة، والى تعمية المسالك. كلّ حقيقة فيها تطمح إلى أن تُصبح حقيقة عامة؛ ففي كتابه (القديس لويس)، وفي سياق هذا الشأن، أظهر جاك لوغوف تفاوتاً كبيراً بين وجهة النظر، التي طورها إينار مار جونسون (Einar Mar Jonsson)، والتي تقول: إنّ «مرايا الأمراء (Fürstenspiegel) لم تتطوّر في الزمن»، وتحتوي، في تنوعّها، على وَحدة ثابتة نسبياً[14]، وعلى العكس، إنّه يكشف «تحوُّلًا حاسمًا، في المثال الأميري، بين «مرايا الأمراء الكارولنجيون»[15]، ومرايا الفترة الممتدة بين 1160 إلى حدود 1260 (...)»[16]. ويؤكِّد جاك كرينان (Jacques Krynen)، أيضاً، حصول «نبرة جديدة في مرايا الأمراء، بعد سنة 1300. فَتَحْتَ حكم الفالويس[17] تركت المراجع التوراتية، والوثنية، مكانها لشخصيات مُلوكية (وراثية) أكثر معاصرة، لاسيّما أن هذه الأخيرة تتمتع بالشرعية المثالية نفسها»[18]، فكيف كان الحال في الجانب المسلم بخصوص التحوّلات الداخلية للنوع؟

اهتمّ المتخصّصون بدراسة التنوّع، الذي يعرفه ذلك الضَّربُ الأدبي، منذ فترة طويلة، بيدَ أنّ حرص الدراسات الأولى أظهر، بشكلٍ خاص، رغبة في التصنيف، أكثر من مجرّد الرغبة في استكشاف التحوّلات الداخلية[19]، فقد كان المثال الأسمى لذلك الأدب السياسي الفلسفة السياسية، فمن جهة، كانت الأعمال تُرتَّبُ وتحدَّدُ أولوياتها حسب التدرج التسلسلي، على ضوء ما توحي به من أفكار

14- JACQUES LE GOFF, Saint Louis, Paris, Gallimard, 1996, p. 402 sq. et pp. 839-840. Cf. EINAR MAR JONSSON, «La situation du Speculum regale dans la littérature occidental», Études germaniques, oct.-déc. 1987, pp. 391-408; ID., Le Miroir, naissance d'un genre littéraire, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

15- الكارولنجيون: سلالة ملوك فرنجة حكمت أوربة من عام 750 حتى القرن العاشر [المترجم].

16- J. LE GOFF, Saint Louis, op. cit., p. 840

17- فالوا (Valois): فرع ينحدر من سلالة كابيتيون، خلفت آل كابيه كملوك لفرنسا في الفترة من عام 1328حتى 1589 [المترجم].

18- J ACQUES KRYNEN, L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIII e-XVe siècle, Paris, Gallimard, 1993, pp. 170-224, ici p. 190.

19- أنظر بشكل خاص:

GUSTAV RICHTER, Studien zur Geschichte der A¨ lteren Arabischen Fürstenspiegel, Leipzig, 1932; ERWIN I. J. ROSENTHAL, Political Thought in Medieval Islam: An Introduction Outline, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

فلسفية، ومن جهةٍ أخرى، كان الجدل قائماً حول التمييز، بين الدليل السياسي، والرسالة الإدارية، ومرايا الأمراء الحقيقية[20].

إنّ البحث المستمر عن شكل خالص للمرايا، وأكثر من ذلك، اعتبار الفلسفة السياسية المرجع النهائي، لم يعد، اليوم، من أولويات المؤرخين أصلاً، ففي المجال المغاربي، مثلاً، نجد أنّ المؤلفات حول فنون الحُكم لا تثير إلا اهتماماً ضعيفاً في الأوساط البحثية[21]. وحتى إن عرف بعض مؤرّخي العصر الوسيط هذا المرجع، أو ذاك، من تلك المؤلفات، أو اعتمد بعضها، فإنّ قراءة حقيقية تفرض نفسها، قراءةً تهدف إلى تحييد بُعد المرايا، لصالح الإشارات السياقية، الواقعية، المتجذّرة في النص.

إنّ كتاب (واسطة السلوك في سياسة الملوك) لسلطان تلمسان، أبي حمّو الثاني (1352 – 1386)، على سبيل المثال، وقد حرّره لابنه، ونُشر في تونس، لم يَحْظَ بالتحليل قطّ، باعتباره مُمثِّلاً لنوع أدبي، حتى جاءت الدراسة، التي يعدّها، حالياً، عز الدين العلاّم، حول الموضوع[22]. ونحن ندين لعزيز العظمة الّذي لا ينتمي إلى مجال الكتابة التاريخية المغاربية، بالاستشهادات القصيرة من هذا النص، وهي استشهادات اعتمدها في دراسة له عن ابن خلدون، وتُعيد للكتاب، بشكل عابر، مسافةً؛ أي انتماءه التام إلى أدب المرايا (Fürstenspiegel)[23]. وقد اجتهد العظمة، في دراسته، في استخراج المعطيات الواقعية: وضع القوات العسكرية، تركيبة الجيش... إلخ[24].

وبشكلٍ عام، إنّ قراءة على اطّلاع جيد بالسياق –تركيبة القوات المسلحة، حالة العلاقات بين مختلف جماعات القصر أو الإدارة...– تنحو إلى إبعاد كلّ تحليل للأمثلة الجامدة المكوّنة لقاعدة

20- وبذلك، رُفضَ تصنيف «رسالة الصحابة» لابن المقفع، ضمن «مرايا الأمراء». (تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية):
(Charles Pellat, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976).

21- أعمال عز الدين العلّام هي الاستثناء في هذا المجال، ولكن وجب التنويه، هنا، إلى أنّ الباحث قدم إلى ميدان التاريخ الوسيط من العلوم السياسية. انظر: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء، 1991م.

22- أبو حمّو الثاني، واسطة السلوك في سياسة الملوك، تونس، 1279 هـ وتوجد ترجمة إسبانية للكتاب قام بها م. م. غاسبار M. M. Gaspar، منذ نهاية القرن التاسع عشر (سرقسطة، 1899م).
[المترجم]؛ صدرت المقالة التي بين أيدينا سنة 2002م، وكاتبتها تتحدث عن دراسة جارية لعز الدين العلام حول أبي حمو الثاني، ما نعلمه أنّ الكاتب المشار إليه أصدر، سنة 1991، عن دار إفريقيا الشرق، المغرب، مؤلفاً بعنوان: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، وهو دراسة لأبي حمو، وكتابه «واسطة الملوك». ولعلّ دخلية تتحدّث عن كتابه «الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي»، الذي صدر في شباط/ فبراير سنة 2006م، عن سلسلة عالم المعرفة في الكويت.

23- A ZIZ AL ʻAZMEH, Ibn Khaldûn. An Essay in Reinterpretation, Londres, Routledge, 1982, pp. 28-47.
انظر، أيضاً، الكاتب نفسه، وحول الموضوع نفسه:
Muslim Kingship: Power and the Sacred Muslim, Christian and Pagan Politics, Londres, IB Tauris, 1997, p. 124

24- A. AL ʻAZMEH, Ibn Khaldûn..., op. cit., pp. 32 sq., 46.

تلك المؤلَّفات، في حين أنّ شرعيّة تلك المقاربة الواقعيّة، وطابعها الأصلي، بالنسبة إلى المؤرِّخ، لا يمكن أن تبرّرها، باعتبارها بحثاً مجرداً عن الحقيقة (realia)، مشابهاً للبحث الذي نقوم به، انطلاقاً من رواية مناقبية، مثلاً، وذلك على حساب تحليل رموز الرواية، ورموز الضرب الأدبي الذي تنتمي إليه.

إن موقفاً مسبقاً، كهذا، يظهر تماماً للعيان، على سبيل المثال، في تقديم شارل بيلاّ لـ(رسالة في الصحابة)، لابن المقفع (تـ 757)[25]، أو في مقدمة جان – بول رو (Jean-Paul Roux)، التي وضعها لكتاب (سياست نامه) لنظام الملك (تـ 1092)[26]. وفي تقديم الترجمة الإنجليزية للكتاب نفسه، التي وضعها هوبير دارك (Hubert Darke)، نلاحظ اعتماداً أكثر وضوحاً على تناوله، ضمن سياق جنسٍ أدبي، وفي كيفية تناغمه مع مؤلفات أخرى من الجنس نفسه، تطابقاً مع تقليد أنجلو سكسوني، في نشر المرايا الإسلامية، أكثر تطوّراً منه في فرنسا[27].

لا يتعلق الأمر، هنا، بردّة فعلٍ نؤكِّد، من خلالها، أنّ جنس المرايا الإسلامي جنس جامدٌ، وأنّ سياقات كتابته، وظروف إنتاجه، لم تكن لتبرزَ فيها أبداً، أو بشكل عرَضي حادث؛ ولكنّ منطق التعميم، وهو خاص بهذا الجنس، والتدليل على حقيقة صالحة لكلّ زمان ومكان تؤسِّس لمقاربة مؤلّفي فنون الحُكم، قد وقع تجاوزه، على ما يبدو، في الدراسات لحساب قراءة تتوجّه، بشكل إرادي، إلى تحديد المعطيات الواقعية. فكتاب (سير الملوك، أو سياست نامه) لنظام المُلك، وهو كتاب شهير من القرن الحادي عشر، قد مثّل الرحم، الذي خرج منه عدد من الأعمال المعاصرة واللاحقة. وغالباً ما يُسْتَشْهَد، اليوم، برسالة الحُكم تلك في أوساط المتخصصين في الدراسات النسوية في الإسلام، لتَضَمُّـنِها فصلاً مُعادياً لتدخل المرأة في السياسة، بشكل فارق، ومحرِّضاً على عدم السماع لرأيهنّ، وإبعادهنّ عن شؤون العرش[28].

25- Risâla..., op. cit.

26- N IZAM AL MULK, Traité de gouvernement, trad. Charles Schefer (1891), rééd. J.-P. Roux, Paris, Sindbad, 1984. Préface pp. 9-31.

27- Cf. NIZAM AL MULK, The Book of Government or Rules for Kings, trad. Hubert Darke, Londres, Routledge & Kegan Paul, [1960] 1978. A`l'exception de C.-H. DE FOUCHÉCOUR, Moralia..., op. cit.

لا نجد، في الوسط الجامعي الفرنسي، إلا عدداً قليلاً من المتخصّصين في هذا الجنس الأدبي، في حين يتواصل القيام بجهد كبير في مجال النشر والترجمة في هذا المجال، في إسبانيا.

28- N IZAM AL MULK, Traité de gouvernement, op. cit., chap. 43.

[المترجم]: تشير الكاتبة، هنا، إلى الفصل الثاني والأربعين، وعنوانه: «في النساء وحرم القصر، وحد المرؤوسين ومراتب قادة الجيش»، ويقول في افتتاحه: «يجب عدم تمكين من هم تحت سلطة الملك، وفي خدمته، من أن يكون لهم نفوذ وقوة، لما ينجم عن هذا من إخلال عظيم، يُذْهِب بجلاله، وأبّهته وهيبته، وأخصُّ، من هؤلاء، النساء؛ فهن محجّبات مستورات، ناقصات العقول...». انظر: الترجمة العربية للكتاب، التي قام بها الدكتور يوسف بكّار، مباشرة عن الفارسية. نشر وزارة الثقافة في المملكة الأردنية، ط 3، 2012م.

ويصرّح ج. ب. رو، في مقدّمته للنص، بأنّه ميّال إلى تصديق كون «سياست نامه، لم يُكتَبْ إلا بهدف مهاجمة المرؤوسين والحريم»[29]، فالوزير العجوز للسلطان السلجوقي ملكشاه، آنذاك، كان مُعَرَّضاً لعدائية تُرك خان، زوجة سيّده، وعائلتها.

ومع ذلك، فقد استطاعت دونيز سبيلبيرغ (Denise Spellberg)، في كتاب صدر حديثاً لـها، وخصّصته للأحاديث النبوية المتعلقة بـ عائشة زوجة النبي، أن تستنتج، بصرامة علمية، أنّ ذلك الفصل المشهور حول النساء، في كتاب (سياست نامه)، لم يعرض لأي مثال معاصر: فأغلب الحالات، التي أظهرها نظام الملك، تعود إلى فترة الجاهلية، والنساء المسلمات الوحيدات اللاتي اتّهمهنّ في تبريراته هنّ زوجات النبي[30]؛ أهو حذر المؤلف في وضع سياسي غير مضمون، أم انتحاء المرجع عند القدامى؟ هذه كلّها حجج متواترة ومتماثلة لتفسير الإخراج من السياق، ولكنّها تبقى غير كافية، فالبعد الكوني للنص، والمنطق التاريخي والحَوْلي، العاملة في الكتاب، بقيت قليلة الدرس.

وإذا ما عدنا إلى المواقف، التي عبّر عنها ج. لو غوف، أو ج. كرينان، حول هذه المسألة، يمكننا، إذاً، افتراض إرادة –هي لا شكّ أكثر حملاً ممّا هي عليه في السياق الغربي– لدى علماء الإسلام في التهرّب من سياق الحكْم الوراثي، والانفصال عنه، ويظهر ذلك في مراجعهم أكثر منه في حججهم. صحيح أننا، في هذا المجال، نعرف نقصاً في الدراسات المقارنة؛ ولكن من الصعب إقامة تطوّر في سياق سلطة هذه العائلة الحاكمة، أو تلك، في الإسلام، مماثل لذلك، الذي وصفه جاك كرينان، بالنسبة إلى حالة حكم أسرة الفالوا[31]؛ أي الفترة، التي فرضت فيها بعض أشكال الحُكم الوراثي نفسها على ذلك الجنس الأدبي، واقتحمته. ويبقى مسند ابن مرزوق مثلاً في هذا المجال، وهو كتاب في المناقب، يُشيد بالسلطان المرّيني أبي الحسن (1331 – 1348م)، حالة معزولة، وهو لا يمثّل مرجعاً، ولا يُعَدُّ انتقالاً عن ذلك الجنس[32].

29- Ibid., p. 29.

30- DENISE A. SPELLBERG, «Nizam al Mulk's manipulation of Tradition: 'Aisha and the Role of Women in Islamic Government», Muslim World, 78-2, 1988, pp. 111-117; ID., Politics, Gender and the Islamic Past. The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 86, 140-149.

31- أسرة الفالوا: حكمت فرنسا في العصور الوسطى 1823 – 1498م [المترجم].

32- ÉVARISTE LÉVI-PROVENÇAL, Un nouveau texte d'histoire mérinide: le Musnad d'Ibn Marzûq, Paris, E. Larose, 1925; RÉGIS BLACHÈRE, «Quelques détails sur la vie privée du sultan mérinide Abu'l-Hasan», Mémorial H. Basset, t. 2, Paris, 1928, pp. 83-89. On peut se reporter aussi à MARI´A JESU´S VIGUERA, El Musnad: hechos memorables de Abu 1196 l-Hasan, Sultan de los Benimerines, Madrid, Instituto hispano-a´rabe de cultura, 1977. =

وفي النهاية، إنْ حَصلَ تطور ما يمكن ملاحظته، فهو -لا شك- في الاتجاه المعكوس؛ ففي القرن التاسع، كشف لنا كتاب (التاج)، وهو نصّ إطاري -إذا صحّتْ العبارة- عن كنز من المعلومات الواقعية حول خلفاء بني أميّة، والخلفاء العباسيين الأوائل، ولأجل ذلك، يمكن تصنيفه كـ«كتاب مراسم»، أو ضمن كتب العلامات[33].

نحن أمام كمٍّ هائل من التفاصيل، ولاسيما ما يتعلق بالالتزام الديني لأولئك الحُكّام، وبتقاليدهم في استهلاك المُسْكِرات، وبميلهم إلى الموسيقى والرقص، أو على العكس، بإمساكهم عن تلك السلوكات، ورفضهم لها. في حين يبدو أنّ ذلك النوع من المعلومات العملية جداً، أو الواقعية، على الأقل -على الرغم من أنّ هذا النص اعْتُمِدَ مرجعاً لعددٍ كبيرٍ من كتب المرايا، أو لكتب تنتمي إلى أجناس أدبية أخرى- ينحو نحو الانقراض، لتحلّ محله أمثلة عن حكم الإطلاق أكثر تجريداً، ونمطية، وعمومية[34]، هي تتحوّل من نصائح عملية جداً، ومرتبطة بالسياقات، لتصبح حقائق عامة، تُستعاد بطريقة شبه آلية. فالنصيحة، التي قدمها ابن المقفع للخليفة المنصور، منتصف القرن الثامن، في كتابه (رسالة في الصحابة)، والمتعلقة باتّخاذ جيش خليط، وعدم إشراكه في شؤون الإدارة السياسية، نجدها حرفياً عند نظام الملك، نهاية القرن الحادي عشر، أو عند كيكاووس[35].

كيف يمكننا، إذاً، عدم اعتماد تماثل هذا الجنس، وهو غير موجود أصلاً؛ بل اعتماد شكلٍ من الوجود، في كلّ زمان ومكان، يطمح إليه الكُتّاب، ويمثّل لهم بُعداً تأسيسيّاً؟

33- كتاب التاج في أخلاق الملوك، المنسوب إلى الجاحظ، حقّقه ونشره أحمد زكي باشا، وترجمه إلى الفرنسية وقدّم له شارل بيلّا، صدر، = سنة 1954م، عن دار الآداب الجميلة، باريس. انظر أيضاً:

FRANCESCO GABRIELI, «Etichetta di corte e costumi Sasanidi nel Kitâb Akhlâq al Mulûk di al'Jâhiz», Rivista degli studi orientali, XI, 1928, pp. 292-305; voir aussi ARTHUR CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides, Copenhague, E. Munksgaard, 1944, p. 60 sq.

وانظر، فيما يتعلق بـــ«السرقات الأدبية» في كتاب التاج، الصفحات 78 – 79 من كتاب:

ABDELFATTAH KILITO, L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique, Paris, Le Seuil, 1985.

34- اعتمد المؤرخ الموسوعي الشهير المسعودي، في كتابه مروج الذهب، على سبيل المثال، على كتاب التاج في فصله المتعلق بالساسانيين، (وقد ترجمه ونشره شارل بيلّا في 5 أجزاء، عن المجمع الآسيوي في باريس، سنة 1962 – 1997).

35- انظر: رسالة [في الصحابة]، نفسه، ص 22 و 32؛ نظام الملك، سياست نامه، نفسه، ص 172؛ وأنظر أيضاً:

KAI KAˆ 'Uˆ S IBN ISKANDAR, Qabûs-nama, a Mirror for Princes, trad. Reuben Levy, Londres, Cresset Press, 1951, p. 134. Voir A. K. S. LAMBTON, «Medieval Persian Theory...», art. cit., p. 99.

وحول ابن المقفع، وكتابه المذكور، انظر:

SHELOMO DOVGOITEIN, «A Turning Point in the History of the Muslim State. A propos of Ibn al Muqaffa's Kitâb al-Sahâba», Islamic Culture, XXVIII, 1949, pp. 120-135 (repris dans Studies in Islamic History and Institutions, Leyde, E. J. Brill, 1966).

معلومات ضبابيّة حول نظام سياسي كوني

ذكرت المتخصّصة في الدراسات الفارسية آن ك. س. لامبتون، في أحد بحوثها حول فنون الحكم في الإسلام، ألّا وجود لفُروقٍ بين فنّ المرايا الشيعيّة والسنيّة[36]، وهي تذهب أبعد من ذلك، عندما تتساءل عن تطوّر هذا الجنس الأدبي بعد الصدمة، التي مثّلها سقوط الخلافة العباسية سنة 1258، وتلاحظ الحضور الباهت للحظة الوحي فيها؛ بل غيابها أحياناً، ما جعلها تعتبر أنّ سقوط بغداد لم يكن له من تبعات كبيرة على المرايا[37]، وذلك لا يمنعنا -حسب قولها- من اكتشاف أفكار جديدة، وتأثيرات جديدة فيها، ما مكّنها، من إبراز وجود تيار مستلهم من الأفلاطونية المحدثة، وآخر من التصوّف، وثالث مكرّس بشكل قوي للمرايا الأولى.

لا بدّ، إذاً، من الأخذ بعين الاعتبار ذلك الهمّ الذي يسكن الكتّاب، أو القائمين على جمع نصوصهم، أو قرّائهم، حول رغبتهم في الوصول إلى حقيقة كونيّة، صالحة لكلّ زمان ومكان، وفي إعلانها وإعادة إنتاجها، مهما كانت التقلبات السياسيّة؛ بل بسببها أيضاً، ولا يمكن أن تكون حجة الحذر المقدمة لتفسير طابع العموميات، الذي تمتاز به تلك المؤلفات، كافية؛ إذ إنّ السلطان، الذي يُـقَدَّمُ له الامتنان بخطبة حول ظُلْم ملك ساساني، يفهم جيداً الدرس؛ لأنّ صيغ التذكير البسيطة، والمعروفة، تكون كافيةً في هذا السياق.

لا يمكن لأيّ حُجّة تُقدَّمُ باسم الحيلة، أو باسم التقية، أن تكشف عن سرّ تلك القوة في التعميم، وفي العوْلَمَة، التي تقوم بها مرايا الأمراء. فهي تفسّر، في الوقت نفسه، تلاشي ذلك الجنس الأدبي، وطابعه المخيب للمؤرِّخ، الذي يبحث عن السياقات، وعن الأحداث، ولقوّته نفسها القائمة على تخفيفها بالنهاية، عبر حشرها ضمن «الأدب السلطاني». ويمكننا فهم ذلك على أنّه ثقافة دُنيانية لفنّ الحُكم؛ معرفة منتشرة حول كوادر المُلْكية ورعاياها، تطبع المجتمعات الإسلامية في أبعد من مجرّد حركة رسائل الحكم، وغيرها من مؤلفات الآداب السلطانية.

فعندما نهتمُّ، على سبيل المثال، بكتاب (سرّ الأسرار)، فإنّنا نستطيع، فعلاً، إعادة بناء سلاسل الرواية والقرابة المتعلقة بدوائر محدودة؛ أي بالنخبة الثقافية والاجتماعية، حتى لو تعلَّق الأمر بنصوص، أو بمجاميع من النصوص الأفضل انتشاراً، والأكثر وجوداً[38]، وإذا ما تخلّينا عن فكرة الكتاب المُنْجَز النهائي والمغلق، فسنلاحظ حشداً من الأسباب ذات حجم مختلف تماماً، يتجاوز، من

36- A. K. S. LAMBTON, «Islamic Mirrors…», art. cit., p. 420.

37- ID., «Medieval Persian Theory…», art. cit., p. 108.

38- LATON/ARISTOTE, Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicarum, Le Caire, 1198 Librairie al-Nahdâ, I, pp. 65-171.

بعيد، دوائر العلماء، والموالين المتنوّرين. وبالإضافة إلى التواريخ المثالية المتمحورة حول علي [ابن أبي طالب]، أو عمر بن الخطاب، أو عمر بن عبد العزيز، باعتبارهم مثال الخليفة الصالح، والتواضع أمام مهمّات الخلافة، فإنّ ظهور أسماء أخرى مثل: أردشير أنوشِروان، ووزيره بزرجمهر، أو كسرى، أو أرسطو، واسكندر، يصبح عادياً في عدد من المدَوّنات الأدبية الإسلامية، سواء الشفوية منها، أم المكتوبة، التي تتناول السياسي: لهو، البناء القيَمي، الأخلاق، الأدب، الحكاية...

وفي حين أنّ عدداً قليلاً من المؤلفات السياسيّة، في النهاية، تتحمّل، في عناوينها، مسؤولية استعارة المرايا، فإنّ إيديولوجيا معينة، أو مثالاً محدداً للمرايا، يبدو أنه متأصِّل في الأدب السلطاني، وفي تضاد مع لاهوت الخلافة. وهذه العلاقة بالسياسي لا تعرف حدوداً، ولا أمداً زمانياً أو مجالياً، هي تتنزّل في وقت متساوٍ، فترة مسطّحة وثابتة؛ ولذا إنّ حُكّام ما قبل الإسلام يحملون القيمة نفسها -في الخير أو في الشرّ- كحكّام العصر الإسلامي، ومن ثَمَّ يصبحون أمثلة لهؤلاء.

وبعيداً عن أن تتَأَسْلَمَ تلك الأُمثولات أوتوماتيكياً، فإنها، عادةً، تحتفظ بدمغة الغرابة، وبطابع تاريخ خارجي[39]. وفي الوقت نفسه، الذي يذهب فيه أحد الكتّاب إلى الدفاع عن الحكومة الدينية، فإنّ هذه الأخيرة لا تتكوّرُ، بالضرورة، على أمثلة من الإسلام، أو من الوحي: يمكن لمثال العبرانيين، أو فارس الساسانية، أن يصلح قاعدة لتشكّل ثيوقراطي في الإسلام، وحتى في إطار الحكومة الدينية، فإنّ الحكمة السلطانية، يمكن أن تكون كونيّة، وغير تابعة للوحي.

وبذلك، إنّ هذا الإنتاج النصيّ يضمُّ هويةً وتكافؤَ وانتشار الوجوه السياسية المختلفة، تحت مسمّى العدالة والمساواة. إنّ ضبابيّةً مثل هذه تلفّ الأنظمة السياسية لمجرّد أنّها تتوافر على احترام المساواة والعدالة، تؤدّي بنا إلى تكرار مبادئ تبدو لنا اليوم -لا شكّ- مُفارَقَـةً قويةً مدمّرةً بشكلٍ لا يُصَدَّق. فتلك المبادئ مشهورة إلى درجة أننا لم نعد نعرف، على وجه الدقّة، إلى أيّ نصّ تعود الحِـكَـمُ الآتية: «حاكم كافر عادل خيرٌ، عند الله، من حاكم مسلم ظالم»[40]، «ساعتان من عدل الكافر أفضل من سنة في جَوْر المسلم»...، وقد عَمدَ

39- للاطلاع على تحاليل مطولة لأمثلة أخرى، انظر:

JOCELYNE DAKHLIA, Le Divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam, Paris, Aubier, 1998.

40- [المترجم]: وردت هذه المقولة المشهورة في عدد من المصادر التاريخية بالصيغة الآتية: «الله ينصر الدولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة، ولو كانت مؤمنة»، (انظر، على سبيل المثال، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية)، وجاءت كاملة في رواية ابن الطقطقي (تـ 708 هـ)، في كتابه الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، كما يأتي: «(لما فتح السلطان هولاكو بغداد، سنة ست وخمسين وستمئة، أمر أن يُستَفتى العلماء أيّهما أفضل: السلطان الكافر العادل، أم السلطان المسلم الجائر؟ ثمّ جمع العلماء بالمستنصرية لذلك، فلمّا وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب، وكان رضيُّ الدين علي بن طاووس، حاضراً هذا المجلس، وكان مقدّماً محترماً، فلمّا رأى إحجامهم تناول الفُتيا، ووضع خطّه فيها بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده)».

الغزالي، في كتابه (نصيحة الملوك) (القرن الحادي عشر)، إلى نشر هذا النوع من الأقوال على نطاق واسع؛ الأقوال، التي يمكن أن تعبّر عنها المقوْلَة الآتية: «المُلْكُ يبقى مع الكُفْر، ولا يبقى مع الظُـلم»[41].

وليس من باب التَــرَف أن نحدد زمن ظهور الحِكمة، أو متى تُعاودُ الظهور، ومتى تتعمّم، ولكن، بقطع النظر عن تلك اللحظة، إنّ مبدأ كونيّة تلك الصياغات يفرض نفسه ضمن مفهومٍ للسياسي ينأى بنفسه، منذ البدء، عن الوحي. لذلك، وعوضاً عن البحث عن لحظة، أو عن نقطة انطلاق مسار الفصل بين الديني والسياسي، المحايث لما يمكن أن يكون قد عرفه الغرب، لعلّ الأفضل أن نتصوّر صياغة المسألة بطريقة مختلفة: اعتماد حيّزٍ خاصٍّ بالسياسي في الإسلام، لا باعتباره بذرة يتشكّل؛ بل باعتباره موجوداً قائماً بذاته، وذلك منذ القول بحُكم سيادي في الإسلام.

وإذا كان لا بدّ من أصلٍ، يمكننا إرجاع ذلك إلى القرن الثامن مع ابن المقفع (تــ 757)، مع احتمال ضعيف للخطأ[42]. تصبح المجتمعات المسلمة، منذ تلك اللحظة، إذاً، حاملةً، أو محاصَرةً بـ مفهوم مستقل للسياسي متعيّن بهذا الشكل، أو ذاك، حسب الأعصُر والسلطات الحاكمة، أو الأوساط الاجتماعية، وهو ينحصر، في بعض الحالات، في التخمين، ويعبّر عن نفسه في صياغات عموميّة وفَظة في أخرى. بَيْد أنّ هذا التقليد المستمدّ من النصوص لا يخلو من ترجمة مؤسساتية؛ فممارسة الجلسة العامة المفتوحة مثلاً، وحيويتها، على مرّ القرون، في الممالك الإسلامية، إلى حدود القرن التاسع عشر، أحياناً، يجعل منها، في نواحٍ كثيرة، ترجمةً مباشرة للتعاليم، التي تكرّرت في كتب الآداب السلطانية، (وعلى أيّ حال، إنّ تطبيقها يستجيب لذلك التناوب بين الافتراضية التامة، وبين التحديثية، بما يعنيه المثال في كلّيته). نحن، هنا، أمام إحدى النقاط القوية في الثقافة السلطانية، مجال إجماع بين الحاكم، ورعاياه، مع حقّ هؤلاء في أن يُسْمِعوا صوتهم للحاكم مباشرةً، وفي كلّ الأوقات تقريباً، وحتى إذا كان إقامة الجلسة العامة ذاك منصوحاً به في التقاليد اللاهوتية البحتة،

41- الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، المؤسسة الجامعية، والمركز الإسلامي للبحوث، بيروت، 1988م.
Counsels for Kings, trad. angl. F.R.C. Bagley, Londres-New York, Oxford University Press, 1964). Cf. ANN K. S. LAMBTON, «The Theory of Kingship in the Nasîhat ul-Mulûk of Ghazâli», The Islamic Quarterly, I, 1954, pp. 47-55.

[المترجم]: وقد وردت في «التبر المسبوك» على أنّها حديث نبوي (انظر: ص 44).

42- FRANCESCO GABRIELI, «L'opere di Ibn al-Muqaffa», Rivista degli studi orientali, XIII, 1932, pp. 197-247; A. K. S. LAMBTON, State and Government..., op. cit., chap. IV; J. D. LATHAM, «Ibn al Muqaffa' and early Abbasid prose», The Cambridge History of Arabic Literature. 'Abbasid Belles-Lettres, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

فإنّ هذه الأخيرة لا تبرّر الحجم، والأهمية، التي تحتفظ به لها العدالة السلطانية – العدالة المخصوصة – في الممالك الإسلامية[43].

لم يكن جنس المرايا، إذاً، الحامل الوحيد لتلك التطلّعات في حماية الإنصاف والعدل، مقدّمة كلّ حكومة، وسيادة شريعة الوحي نفسها. أو يجب علينا اعتبارها جنساً متقلباً، هارباً من نفسه. فهذه الكتب تحمل نزوعاً، إلى أن تصبح مشاعاً في الفضاء العام، ويبدو ذلك جلياً، مقارنةً بأجناس أخرى من الإنتاج الأدبي. وبقدر اكتشافنا أنّ الأعمال الأدبية الشفوية -غناءً وأشعاراً- التي ننسبها إلى شكل من أشكال الإبداع الجماعي المجهولة المصدر، يمكن، بوضوح كبير، أن يعيد الرواة اكتشاف قائلها، مُخلّصِينها من الادّعاء الجماعي، ومن خلال حامل الكتابة المتواتر، إنّ (مرايا الأمراء)، تبدو سهلة التفكيك، وإحالتها إلى «مجهول»، وتفريقها في معارف منتشرة[44].

وإذا ما اقتصرنا، مثلاً، على الأدب العربي، ودون المخاطرة بالدخول إلى ساحة المجاميع، يمكننا، ببساطة، ملاحظة أنّ مرايا الأمراء، بحكم ما تقدّمه من طابع الأقوال المأثورة، أيسر، في نسبتها إلى مجهولٍ، أو في تغيير نسبتها، من أجناس أدبية أخرى خاصة الشعر، على الرغم من الاقتباس الدارج منها، ودون تحفّظ[45]، وحتى لو احتفظت تلك المؤلّفات بفرادتها، وعُرِفتْ بعناوينها، أو أسماء مؤلفيها، أو حتى بمن كانت موجّهة إليهم، أو من أهديَتْ لهم، فإنّها، بالتوازي، بقيت خاضعة لتشظٍّ مستمرّ لمحتوياتها، كأنّما يعمَدُ كلّ كاتب، في بناء معارفه في السياسة، إلى الغَرْف الحرفي من معين المعاني المشتركة، وهي قطعاً ذات طابع كونيّ. نحن، إذاً، نُخضِعُ أعمالاً يمكن أن تختلف فيما بينها اختلافاً بيّنَاً، إلى المعاملة الكونية الطابع.

تتعرّض هذه الأمثلة السياسية باستمرار إلى إعادة الاستعمال، وإلى الدمج قليلاً، أو كثيراً في معارف من الجنس نفسه، أو من أجناس سردية أخرى. فنجد نتفاً من (مرايا الأمراء) في كتب

43- Voir par exemple ROBERT BRUNSCHVIG, «Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des beys et des deys», Studia Islamica, 1965, pp. 27-70. Cf. JOCELYNE DAKHLIA, «Sous le vocable de Salomon. L'exercice de la "justice retenue" au Maghreb», Annales islamologiques, XXVII, 1993, pp. 167-180.

44- RUTH H. FINNEGAN, Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 30-41; LILA ABU-LUGHOD, Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society, Berkeley, University of California Press, 1986.

45- نشير إلى الدراسة التي يقوم بها عبد الله شيخ موسى، وكاتيا زكريا حول «المصنفات» [المترجم]: ولعلّ الكاتبة تقصد:
Cheikh Moussa A., Toelle H., Zakharia K. (sous la direction de) Vers de nouvelles lectures de la littérature arabe/ Towards New Approaches of Arabic Literature, Arabica, tome XLVI, fascicules 3-4, Leyde, Brill, juillet-octobre 1999.

الأخلاق، أو في كتب آداب المجتمع، وفي هذا السياق، لا ينفصل فنّ الحكم، بأيّ حال من الأحوال، عن فن حُسن التحكم في النفس. فصول كاملة تتناول واجبات الحُجّاب، والوزراء، أو الملوك، نجدها مُضمَّنَة في كتب المواعظ، التي لا نعرف كثيراً عن انتشارها في المجتمع إلى الآن، والتي نعلم مدى شعبيتها الكبيرة، التي تفوق أدبيات نشأة رسائل الحُكْم، ونصائح الملوك، والوزراء تحديداً.

وإذا أخذنا مثال (المستطرف) للأبشيهي (1388-1446)، وهو كتاب من القرن الخامس عشر انتقده بعض كبار المتخصّصين في الأدب العربي الكلاسيكي، باعتباره ترجمة لعصر الانحطاط بطابعه التجميعي البحت، فإنّنا نراه يتمتّع بشعبيّة في بلاد المغرب، إلى منتصف القرن العشرين؛ وعموماً، هو يمثّل جزءاً من المقرّرات المدرسية[46]، ويمكننا، أيضاً، إيراد مثال (ألف ليلة وليلة)، التي تستعيد بعض قصصها شذرات من رسائل الحكم، أو سلاسل النظائر، منقولة عن مرايا الأمراء.

يمكن أن يبدو مصطلح «إخفاء النسبة» مبالغاً فيه، ولكنّ الجدل، الذي أثير حول نسبة بعض المؤلفات، يمكن أن يُشكّل مؤشّرات مرضية. صحيح أنّ تلك الخلافات لم تكن خصّيصة المرايا؛ ولكنّ هناك جدلاً كبيراً، على سبيل المثال، حول صاحب كتاب (التاج)، الذي أُلِّفَ بين 847 و861، أو نسبة كتاب (الأدب الصغير) لابن المقفع[47]. ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ ذلك الجدل لا يتعلّق بكتب، أو بمؤلفين نكرة، ولعلّه يقف عند انزعاج للمؤرخين، أو للمتخصصين في هذا الجنس الأدبي، تجاه هذا النوع من النصوص. فبعض مؤلّفي (مرايا الأمراء)، يبدو أنّهم قطعوا، باستعمال ذلك الأسلوب، مع مجمل أعمالهم.

ويبدو لنا، اليوم، من التناقض أن يكون بعض علماء الدين هم من حرّروا مثل تلك الكتب، ولعلّنا نميل، أحياناً، إلى تفسير ذلك باعتبارات انتهازية، وبمنطق نظام الزبونية. بيدَ أنّ تشخيص مثل ذلك التشويه، لا يعدو أن يكون رؤيةٌ للمسألة عفا عليها الزمن، فالماوردي (تـ 1058)، الذي أصبح كتابه (الأحكام السلطانية) أرضيةً قانونية لسلطة الخلافة السيادية، في الفضاء السنّي، يظهر لنا، اليوم، بوجهه الثيولوجي. ولكن «الأحكام»، كما بيّن هاملتون أ. ر. جب، في الحقيقة، مصدر نصوص حُبّرتْ للمناسبة، وتهدف إلى الدفاع عن موقع الخليفة تجاه أمراء الحرب البويهيين في

46- AL IBSHIˆHIˆ, Al Mustatraf, trad. G. Rat, Paris, 1899-1902 (rééd. Paris, 1996).

انظر تعليق جاك بيرك في:

«Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine, Annales ESC, 11-2, 1956, pp. 296-324,

47- حول الكتاب الأول، انظر: هامش سابق. وحول الثاني، انظر:

GUSTAV RICHTER, «U¨ ber das kleine Adab-buch des Ibn al Muqaffa», Der Islam, XIX, 1931, pp. 278-281; F. GABRIELI, «L'opere...», art. cit.; E. I. J. ROSENTHAL, Political Thought..., op. cit., p. 251 sq.

بغداد، وتجاه الفاطميين في القاهرة[48]. وبعيداً عن كون الماوردي منظّر الخلافة، فإنّنا نعرف له، من بين كتبه الأخرى، كتاب (سياسة الملوك)، و(نصيحة الملوك)، و(قانون الوزارة)؛ أي رسائل عدّة في النصح للملوك والوزراء[49]، وأحكامه السلطانية نفسها ليست غريبة عن عقلية المرايا؛ بل تأخذ من هذه الأخيرة كثيراً من عناصر شكلها المثالي والمؤكّد.

ونحن نفرّق، إلى حدّ المبالغة والتعارض، أيضاً، بين لاهوت سياسي تحت شعار الخلافة، وهذا المفهوم المفارق للديني، والمفارق للاهوتي، الذي تحمله القيم الحاكمة، متناسين أنّ الأشخاص أنفسهم، والمجموعات الاجتماعية نفسها، يمكن أن تجد نفسها في هذين السجلّين من التمثّل والممارسة، متنقلين، عادةً، بين هذا وذاك. صحيحٌ أنّ تأليف واحد من (مرايا الأمراء) لم يكن، أحياناً -وهذا موقف دافع عنه العلاّم- أكثر من شبه إجراء إداري، أو إعلان بيعة؛ أي تمرين أسلوبي، ولم يكن تحرير كلّ تلك الأعمال مبرّراً بالضرورة، كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن، في أزمة سياسية، أو أزمة حكم، أو بتبدّل أنماط الشرعية الحاكمة؛ بل لقد وصف فرانشيسكو غابرييلي (Francesco Gabrieli) (رسالة في الصحابة) لابن المقفع، كونها «أعمال مكتبية»، حتى لو كلّفت كتابة ذلك النص حياة صاحبه، الذي قُتل سنة 757[50].

وبقطع النظر عن العلاقة الزبونية، التي يقوّيها، فإنّ جمع رسالة في الآداب السلطانية، أو تحريرها، يمكن أن يمكِّنا، ببساطة، موظّف بلاط، أو كاتباً في إدارة، من إثبات قدراته في التحكّم في قواعد اللعبة والإشارات؛ أي مفاهيم الثقافة السلطانية. ولا يجب على هذا البُعد في الممارسة، والتحكّم في ذلك الجنس، أن يؤدّي إلى التهوين من أثر تلك الأعمال: فإشعاعها، وتذررها في دوائر أبعد من حدود القصر بكثير دليل على ذلك.

إنّ استعارة المرايا تتلاءم مع معنى الإشعاع أكثر منها مع معنى الانعكاس، إشعاعٍ متساوٍ دون عوائق، كونيّ، فالأخلاق الملكية تعني الجميع، وهي تعاليم موجّهة إلى الجميع، ويجب، نظرياً، أن تـُعدّل العيش في المجتمع، وتوجيهها للقوي -وهو الأصل فيها- غالباً ما يتزامن مع تنبيهه عبر نصائح بالحذر توجَّهُ إلى الحاشية، وإلى كلّ من يوجد في حضرة الملك[51]، كما تزخر تلك المؤلفات، أيضاً، بالتعليقات اللاذعة في حقّ أهل الأمير.

48- HAMILTON A. R. GIBB, «Al Mâwardi's Theory of the Khalîfah», Islamic Culture, XI, 1937, pp. 291-302 (repris dans Studies on the Civilization of Islam, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962).

49- MAWERDI, Les statuts gouvernementaux, trad. E. Fagnan, Paris, 1915 (rééd. Paris, Le Sycomore, 1982), p. VII de l'introduction.

50- F. GABRIELI, «L'opere...», art. cit., p. 235.

51- انظر، مثلًا، ابن المقفع، كتاب الأدب الكبير، القاهرة، 1912م؛ وقد ترجمه تاردي (J. Tardy) في:
Annales islamologiques, XXVII, 1993, pp. 181-223.

وفي الحقيقة، أنْ تُوَجَّــه إلى الأمير، أو يُنصَحَ بها المقرّبون من أقوياء هذا العالم، لا بدَّ، دائماً، من الأخذ بعين الاعتبار ضآلة الرسائل المتناقضة الموجّهة إلى جمهور متنوِّع، ودوائر مختلفة، في الفضاء العمومي. تُخبِرُ تلك الرسائل عن نفسها، وتضعُ كلّ الفاعلين في اللعبة السياسية وجهاً لوجه، وإن كان ذلك في أدوار نمطيّة: الحاكم، وربّما أولاده، نساؤه، أو المحظيات عنده، الحاشية، إداريو القصر، أفراد الإدارة كالجُباة، وأخيراً الرعيّة. وهؤلاء منمّطون كما الحاكم، لا أكثر ولا أقلّ، وهم، غالباً، يُصوَّرون في هذه المصنفات بشكل مبالغ فيه؛ شكل الحاجة القصوى، أو التبعية الفارقة: أرملة دون موارد، وفي كفالتها أطفال، عجوز دون أهل، عجوز يهودي تضطرّه الأيام إلى التسوّل. فكلّما زادت فاقتهم، كَبُرَتْ مطالبهم، وارتفعت حقوقهم في أن يستمع الأمير إلى عذاباتهم، وفي أن يُطلَبَ عدلُه[52].

لا مجال، إذاً، للتعجب دائماً من جرأة أولئك الكُــتّاب، الذين يشبّهون تقلّب مزاج الحاكم بالبحر المضطرب، الذي لا يُنصحُ ركوبه، لأنّ تلك الدعوة إلى التحفّظ جزء من الشفرات أيضاً. ويندرج الحذر من وكلاء السلطان في سجلٍّ من صور الثقافة السلطانية المشتركة بين الملوك ورعاياهم، وهي تحيل عامة على المحلّ المشترك، لانعدام الأمن لكلّ المؤسسات السياسية، وعلى التغيّر، الذي تعرفه كلّ المواقع في هذا العالم[53].

وفي ذلك، أيضاً، إنّ المرايا جنس سائد تجده في كلّ مكان، فالواجبات متبادلة، والأخلاق والقيم السياسية تعني، بالدرجة نفسها الحاكم والمحكوم، وإن كانت مسؤولية الحاكم أثقل يوم الحساب. يعود هذا الطرف، أو ذاك، إلى الصور نفسها السلطانيّة، والنبويّة، والتاريخيّة، والأسطوريّة، ويجنّدان المفاهيم نفسها. ولكنّ عطالة الشكل ليست حُكماً مسبقاً بتكلّس المفاهيم السياسية السائدة في ذلك الوقت. لا شكّ في أنّ جنس المرايا، والآداب السلطانية عامةً -وهي جوهرها- تشكّل، على مرّ القرون، دعوةً واحدةً إلى كونيّة سياسيّة خالية من الحدود الدينية، وهي النقطة الثابتة في الأخلاق الملكية، ولكنّ استعمالات ذلك التقليد، وأصداءه، وارتداداته، يمكن أن تعدّل كثيراً منه، كما بيّناه، حسب السياقات السياسية.

وبعيداً عن أنّ شعبيّة أعمال يُقال عنها تجميعية، تتناول الحكم السلطاني، إلى حدود القرن العشرين، تؤكّد انهياراً، أو تخدُّراً فكرياً وسياسياً للعالم الإسلامي، يمكننا تقديم الفرضية القائلة، على العكس من ذلك، بشكل من أشكال الحداثة الأدبية لنصائح الأمراء في تلك الحقبة.

52- J. DAKHLIA, Le Divan des rois..., op. cit.

53- بخصوص هذه الاستعارة للبحر، انظر:

JANINE SOURDEL-THOMINE, «Les conseils du shaykh al-Harawî à un prince ayyûbide», Bulletin d'études orientales, XVII, 1962, pp. 205-240.

حداثةٌ أُجهضَتْ؟

إبّان الفترة الطويلة من الإصلاحات، التي دشّنها عدد من الدول الإسلامية، منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان يمكن للكونيّة السياسيّة، وانتشار القيم، والأنظمة السياسية، التي تنادي بها (مرايا الأمراء)، أن تكون قد حصّلت رنيناً خاصاً. ففي ذلك الوقت أُلِّف عدد من الكتب، وطُبِعَتْ، وعُلِّقَ عليها، وأهمّها كان ينتمي إلى هذا الجنس الأدبي. منذ سنة 1872م، على سبيل المثال، صدر في الإسكندرية كتاب (سراج الملوك) للطُرطوشي (توفي في حدود 1130)[54]، ونشر كُرْد علي، وأحمد زكي باشا، عدداً من (مرايا الأمراء)، في السنوات، أو العقود الأولى للقرن العشرين، في قلب فترة الغليان القومي في مصر. وفي ذلك السياق، صدر كتاب (التاج)، مثلاً، سنة 1914م، في القاهرة، ولم تكن نسبته إلى الجاحظ الكاتب الكبير في القرن التاسع، وهو يُعدُّ، بشكل من الأشكال، الأب المؤسّس للأدب العربي الحديث، أقلّ من كونها مفيدة[55]، كما نُشِر كتاب (رسالة في الصحابة) لأوّل مرّة، سنة 1908 في القاهرة، ثمّ أُعِيدت طباعته في 1913م و 1946م[56].

لم تُؤخذ حيويّة نشاط النشر ذاك، في قلب المرحلة الأولى من فترة القومية العربية، بما يكفي من الاهتمام من قبل المحللين، الذين كانوا يبحثون، بالأساس، عن علامات المثاقفة مع الغرب، أو، بالعكس، عن استعادة مبدأ الخلافة، وإيديولوجيته السياسية، فبقدر ما كان مصلحو الخلافة، أو المفكرون المصلحون في الإسلام، يبرّرون عدداً من الدراسات والتحاليل النقدية، مكّن ظهور التيارات الإسلامية من إعادة إطلاق تركيز البحث على أولئك الآباء المفترضين؛ بقدر ما كان حضور تلك الحساسية الفكرية والسياسية -وهي، في الغالب، قريبة جداً من أوساط البلاط- في اهتمامات المتخصّصين، ضعيفاً.

وحتى لو استنقصنا من التأثير السياسي لنشر هذه النصوص، أو صنفناها، بكلّ بساطة، ضمن حراك تراثي واسع، لإعادة اكتشاف الأدب العربي الوسيط، فإنّ ملاحظة عدم نسيان (مرايا الأمراء)، في ذلك الجرد، يؤكّد، على الرغم من كلّ شيء، أهميّة متجدّدة تجاه ذلك الجنس، أو، على الأقل، تأكيداً لمكانته المميّزة والكاملة في الثقافة العربية.

ولا نلاحظ، أصلاً، أيّ استنقاص، أو رفض في هذا السياق. في حين نجد، بعد ذلك ببضعة عقود، أنّ ذلك الاعتراف لم يعد كما في السابق؛ فقد اعتُبِرَت (مرايا الأمراء) جنساً أدبياً ثانوياً، دون أدنى قيمة أو فائدة. نحن بعيدون جداً، في منتصف القرن العشرين، ولاسيما بعد الاستقلالات الوطنية، عن أن نرى فيها

54- الطرطوشي، سراج الملوك، تح جعفر البياتي، دار رياض الريس، لندن، 1990م.
55- انظر مقدمة أحمد زكي باشا، (تح) كتاب التاج، نفسه.
56- محمد كرد علي، (تح) رسائل البلغاء، القاهرة، [1908] 1946م.

حاملاً للفكر الدنياني حول السياسي، الفكر الذي يتكشّف عبر العصور. ما الذي حدث؟ تفسيرات عديدة ممكنة، ولا يمكن تفضيل إحداها على الأخرى، في ظلّ غياب دراسة شاملة ومعمّقة حول الموضوع.

يمكننا، في البداية، الحديث عن تشويهٍ كامل للآداب السلطانية، كنتيجة للرفض، الذي طال أغلب الممالك الحاكمة في الإسلام في القرن العشرين، فقد كانت هذه الأخيرة عاجزةً أمام المستعمر، ومتواطئة معه في بعض الحالات... أصبحت الركائز الإيديولوجية للمملكة، أو للسلطنة، في السياق نفسه، مرفوضةً ومنتهية.

لا بُدّ، أيضاً، من افتراض التفاوت الكبير للقوى الموجودة على الأرض، فمرايا الأمراء تقترح، أساساً، أخلاقاً للسلطة، وإن عرف ذلك، كما بيّنا أعلاه، ترجمة مؤسسيّة، في مواجهة ترسانة قانونية، ومؤسساتية، وسياسية، وضعتها أوربة في المستعمرات الجديدة، ومن ثَمَّ لم يعُدْ الإرث الكوني في الآداب السلطانية بقادر على المواجهة. جميل أن نتحدّث عن إرث نصائح الحكيم، الوزير الفارسي بزرجمهر [ابن البختكان]، في وقت نتصارع فيه للوصول إلى تمثيلية في البرلمان، لقد تبدّلت قوانين اللعبة، بشكل حاسم، ما جعل تلك الإحالات المرجعية، تبدو مباشرة، قد عفا عليها الزمن، وغير فعالة.

ومن جهة ثالثة، لم تعد كونيّة تلك المرايا وخلودها ذا قيمة في سياق صعود النزعة القومية، فوجود إحالاتها المرجعية في كلّ مكان، وخلودها، هو ما مكّن هذه الكتب من إقامة فكر سياسي مستقل عن الخلافة؛ بل مستقل، أيضاً، عن الديني. ولكنّها، لهذه الأسباب تحديداً، اعْتُبِرتْ بمثابة التاريخ الأجنبي، واتُهِمَتْ بكونها وقعت تحت التأثيرات الفارسية، واليونانية، والهندية، التي اخترقت الثقافة العربية. وذُكِر ذلك التاريخ في خانة الاقتباس، فأصبح بذلك غير أصيل. ما كان علامة على كونيّةٍ وانفتاحٍ عميقين على الثقافات الأخرى، والأنظمة السياسية المختلفة، أصبح يؤوَّلُ تحت اللفظة الملتبسة، المثاقفة، أو التبعية الثقافية، وذلك الطابع اللازمني هو الذي أسقط ثقافة المرايا، لاسيما أنّ المواجهة القسرية مع الغرب قد أدخلتنا تماماً في الإشكالية المشهورة آنذاك؛ أين خسر العرب/ المسلمون التحكّم في مصيرهم، أو أين تشكّل -أو لم يتشكّل- شعورهم بالوطنية، وأيضاً، أين تشكّل الإقلاع في الغرب، وليس في الشرق؟

تصبح مهمّة المؤرخين اكتشاف كلّ واحدة من تلك اللحظات، وتحديدها؛ اكتشاف كلّ مقاربة تاريخية تريد، علناً، أو بشكل مُضمَر، البحث عن نقطة بدءٍ، عن زمن، أو عن حدث تفرّقت منه المصائر. ونتج عن ذلك أنّ الجانب المؤقت في (مرايا الأمراء)، المعروض، بشكل باهت، وجالب للانتباه بتضخّمه، كان كفيلاً بتثبيط المؤرخين، أو باقتراح شكل من أشكال عجز الفكر السياسي الإسلامي، عن بسط نفوذه في التاريخ، وعن اقتناص خيط الأحداث.

وعندما تحرّرت العلوم الاجتماعية، أخيراً، من الهيمنة الاستعمارية، أقامت صرحاً لمفكّر وسيط هو ابن خلدون، الذي عُرِفت نظرياته، في نواحٍ كثيرة -هذا ما يؤكّده على الأقل- على أنّها تنتمي إلى سجل آخر مختلف عن الأخلاق السلطانية. والواقع أنّ الدَّيْن، الذي يدين به ابن خلدون لمن سبقه من مؤلفي (مرايا الأمراء)، هو -كما يذكّر عزيز العظمة- أكبر بكثير ممّا نتصور مشتركين؛ بل إنه هو نفسه قد عُجِنَ في الثقافة السلطانية[57]، بيد أنّ القراءات، التي أفرزتها الأعمال الخلدونية، غداةَ استقلال بلاد المغرب، والتي تركّزت حول مسار تداول الممالك الحاكمة الشهير، فقد أزاحت، بشكل حاسم، أيَّ إمكانية للأخذ بعين الاعتبار التقاليد السلطانية، وقد دفعت تلك القراءات إلى الواجهة اللقاء، والمواجهة بين الحاكم والرعية؛ ففرض العدالة والمساواة كان قاعدة القبول السياسي والبيعة، وحتى إذا كان أغلب كتّاب المرايا يقرّون بأنّ الحاكم لا يُحاسَبُ إلا أمام الله، فإنّ للرعايا الحق، في هذا التصور، في القيام بالضغط اللازم على الحاكم، فبعض هؤلاء، مثل مؤلف (بحر الفوائد)، أقرّوا حقوق بعض فئات الرعيّة على بيت المال[58]. في حين أنّ مثل تلك العلاقة الصدامية بين الحاكم والرعايا قليلة الورود فيما يمكن أن نطلق عليه النزعة الخلدونية. ففي سياق التداول السياسي، أو التناوب، الذي أطاح الدولة الاستعمارية، نفهم الصدى الذي يمكن أن تردّده نظرية الدورات الخلدونية، كما نفهم أنّ ذلك التقليد في النصح، ولكن، أيضاً، الاحتجاج والتحدّي تجاه المسؤولين السياسيين، قد فَتُرَ، بشكل واضح، في سياق السياسة الردعية والمهيمنة للدول المستقلة حديثاً.

ليست هذه النقاط الخمس سوى بعض المعطيات، لتفسير واقع اللامبالاة الحالي؛ بل الرفض الذي يضرب، اليوم، (مرايا الأمراء) باعتبارها جنساً أدبياً، على غرار مُجمل الآداب السلطانية. إنّ مسار الرفض ذاك، بطابعه المفاجئ جداً، إلى درجة الحينية، يبقى، على الرغم من كل شيء، في غاية الغموض، ويتطلّب استقصاء أكثر شموليّة. إنّ «إعادة الاعتبار» لهذا الجنس مطلوبة؛ لأنّ حداثة هذه المؤلّفات ليست وهماً ما بعدياً، لا شك، فأنْ نعثر من جديد، في الإسلام، على صياغات محلية للكونيّة السياسية، وعلى مفهوم لا ديني للحكم الرشيد، لا يمكن أن يُترك للمعارف الثانوية.

المصدر:

Dakhlia Jocelyne,«Les Miroirs des princes islamiques: une modernité sourde?»,Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2002/5 57e année, p. 1191-1206.

57- عزيز العظمة، ابن خلدون، نفسه.

58- Bahr al-Fava'id. The Sea of Precious Virtues: A Medieval Islamic Mirror for Princes, trad. J. Scott Meisami, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991.

ألباب الكتب

من المطلب الأخلاقي إلى تكريس دولة الشريعة

الكتاب: «الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقيّ»
المؤلف: وائل حلاّق
ترجمة: عمرو عثمان
الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2015
قراءة ومراجعة: أنس الطريقي*

البحث التالي قراءة في كتاب، قرأ بدوره الحداثة و التاريخ الإسلاميّ، فهو إذن قراءة على قراءة. وهو بالتالي محكوم في رؤيته و منهجه، بوعي قارّ بأنّه تأويل لتأويل. وهو أيضا لطبيعة هذا الوعي فيه يدرك أنّ ما من حقائق يدركها، إنّما حسبه، ومطلوبه أن ينتج التأويل. يستجيب هذا الإدراك لشروط المعرفة بالإنسان وتعبيراته، بوصفها فهما لا تفسيرا، ففي كلّ فهم هناك فهم قبليّ، كما يستجيب إليها بوصفها تأويلا متجدّدا ينطلق من إنصات لطلبات الذات المؤوّلة.

ويتحدّد في ضوء هذا منهج القراءة، في وعيه بإيديولوجيّته الموجّهة محاصرة لهذه الإيديولوجيّة، تنجز في منهج القراءة، وفي الحرص على تمكين المطلب الإيديولوجيّ الموجّه من شروط موضعته (objectivation) المعرفيّة.

مطلبنا الإيديولوجيّ في هذه القراءة هو البحث عن حلول لمشروع الدولة في العالم الإسلاميّ، نراها في ظلّ قبليّاتنا المعرفيّة والإيديولوجيّة الرّاهنة، أنسنة عامّة لمعنى الحياة عندنا، وفهم هذه الأنسنة انفتاحا على تعريف إنسانيّ للحياة، ينطلق من تعريف متجدّد للإنسان.

أمّا منهجنا في القراءة الذي نحاصر به إيديولوجيّتنا الضروريّة، ونعلن به رقابتنا عليها فهو منهج النقد النظريّ أو النسقيّ الذي يعتمد النمذجة حلاّ للإيديولوجيا ينسجم مع طبيعة القراءة التأويليّة. ومن هذا المنظور نعتبر كتاب وائل حلاّق مشروعا في الدولة في المجال الإسلاميّ، يقدّم لها حلاّ

*جامعي من تونس.

أخلاقيًا، وهو يستلهم إلى حدّ بعيد المشروع الأخلاقيّ التخليقي للدولة الحديثة الذي صاغه من بين الفلاسفة الأخلاقيّين ما بعد الحداثيّين، أمثال ألادير ماكنتاير(Alasdair Macintyre)، وشارل لارمور(Charles Larmore)، و شارلز تايلور(Charles Taylor).

كلّ مشروع فكري يريد إنتاج المعرفة، و تقديم حلول الواقع على أساسها، هو بالضرورة نسق فرضي استنتاجي، يقوم على مقدّمات فكريّة، نظريّة، وعمليّة، تمثّل منطلقاته النظريّة العامّة أو قبليّاته الفكريّة التي يصدر عنها، و أفكاره الإيديولوجيّة العمليّة التي يدافع عنها، وأدواته النظريّة التي يمارس بواسطتها تفكيره، وأدواته الإيديولوجيّة العمليّة التي يتصوّرها وسائل لتحقيق أفكاره، ونتيجة يتوقّع تحقّقها، هي في الواقع الهدف الإيديولوجي الذي يصاغ من أجله هذا المشروع.

ومن ثمّ فإنّ نقد هذا المشروع في الدولة، لا يمكن أن يكون مثمرا معرفيًا، ما لم يهتمّ به من هذه النواحي، أي ما لم ينظر إلى أفكاره الجزئيّة في إطار هذه المكوّنات للنسق المعرفي. و يعيّن هذا، فضلا عن منظورنا النمذجيّ، مراحل قراءته في مرحلتين أساسيّتين، أوّلهما تبيّن إطارها النسقيّ الذي يعطي للأفكار الجزئيّة مدلولها، ويدرجها في تمشّ معرفيّ، يكون موضوع التقويم. وثانيها ممارسة التقويم من الجهات الأساسيّة المكوّنة للنسق النظريّ.

وعلى هذا الأساس فإنّ قراءة كتاب وائل حلاّق بوصفه مشروعا فكريًا، تكون قراءة نسقيّة، تعتمد المنهج السابق في القراءة. ولهذا فهي تحاول تبيّن خطاطته النظريّة العمليّة، قبل أن تتولّى تقييمها من جوابنها الرئيسيّة.

الخطاطة النظريّة للمشروع

متى حاولنا رسم خطاطة مشروع وائل حلاّق للدولة، في كتابه هذا، جاز لنا القول إنّه نسق فرضيّ استنتاجيّ، يقوم على مقدّمات نظريّات تمثّل قبليّاته الفكريّة المؤطّرة لأفكاره فيه، و يلخّصها إيمانه شبه الأفلاطوني بوجود موضوعي ميتافيزيقي للحقيقة والقيمة. و هو إيمان ينسحب على تصوّره لواقع الحياة الإنسانيّة، لاسيّما في قطاعها السياسي، فيحدّد مقدّمته الإيديولوجيّة في هذا الكتاب، بوصفها إحلالا للقيمة في عالم السياسة، يعتبره الحلّ الوحيد لأزمة الدولة الحديثة، ويتصوّره في ربط الدولة الإسلاميّة المطلوبة بالشريعة. إنّ الشريعة وقد عدّت الأداة العمليّة لمشروعه، تترجم عنده في المستوى الواقعيّ بمجموعة من الأدوات العمليّة الإجرائيّة هي خليط بين ممارسات قانونيّة، وتعبّديّة، ومبادئ في تحقيق ارتباط القانوني بالشرعيّ الأخلاقيّ. ومادامت صناعة المعرفة تفترض

صناعة المفاهيم، فإنّ وائل حلاّق يستعين في بلورة أفكاره بعدّة مفاهيميّة، تتأسّس على مفهومين أساسيّين، هما مفهومي النموذج، والنطاق المركزيّ. ويمثّل هذان المفهومان أداتي صورنة تصاغ في ضوئهما مجموعة من التعريفات، للدولة، والشريعة، والقانون، والأخلاق، كما يصاغ على أساسهما، تعريف الحكم الإسلاميّ، والدولة الحديثة.

ففيما يخصّ المقدّمات النظريّة الفكريّة، أو الماقبليّات الفكريّة، فيمكن القول إنّها رؤيته للكون، وللإنسان، وهذه وإن كانت تتّضح أكثر في الفصل السابع في تصوّره الأخلاقي الذي يفسّر فهمه للإنسان، فإنّها مبثوثة في كامل الكتاب، ويمكن اختزالها في إيمان وائل حلاّق بمفهوم الحاكميّة، بمعناه المشترك عند دعاة الإسلام السياسيّ، من منظّريه الإيديولجيّين (البنّا، والمودودي، وقطب) إلى تمثيلاته الخصوصيّة الوطنيّة (عبد السلام ياسين، يوسف القرضاوي، راشد الغنّوشي، حسن الترابي..)، أي بوصفه تفسيرا للكون، يقرّ بسيادة اللّه عليه، وما يفترضه ذلك من تبعات هذه السيادة العمليّة في تعريف الإنسان، وفي تصوّر كلّ قطاعات حياته: الأخلاقيّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة. إنّ نتيجة هذا الإيمان تتجلّى إيمانا بوحدة الوجود (ص280 من الكتاب) يعني عند حلاّق، الإقرار بوحدة الحقيقة والقيمة، أي بوحدة ما هو كائن وما يجب أن يكون، أي بأنّ الحقيقة ثابتة لها وجود موضوعيّ، وأنّ القيم التي تبنى عليها محدّدة سلفا إذن. ينطبق هذا عند حلاّق على العالم والإنسان، ويؤدّي إلى أنّ معناهما محدّد سلفا، فالعالم في ذاته حامل للأسباب وللقيمة، وهو بأسبابه و معاييره الكونيّة ملزم للعقل بالعمل بها. من هنا يكون عمل العقل استكشاف الأسباب السابقة عليه، والاستجابة لمطالبها الأخلاقيّة القيميّة التي تفرضها عليه. يعني هذا من منظور التذييت أنّ مضمون الذات والذاتيّة ناجز، وليسا مسارا مستمرّا في التاريخ. يقول حلاّق في هذا المعنى: «إنّ بنية نظام الأركان – يقصد أركان الإسلام الخمسة- و عمله يحدّدان سلفا كلاّ من الذات والذاتيّة» (الكتاب، ص 282). أمّا مقرّ استكشاف هذا النظام السببيّ الأخلاقيّ المعرّف للذاتيّة أي الذي يمدّها بنظام الأسباب و بالأخلاق الكونيّة، فهو القرآن. فالقرآن كما يقول حلاّق ينشغل بكشف الخصائص النموذجيّة لهذا النّظام، و هو الذي يوضّح لنا هذا النظام الأخلاقيّ الكونيّ الذي يملي على عقولنا التزامها الأخلاقيّ (الكتاب، ص 292).

ويتّصل التصوّر السابق لمفهوم الحاكميّة بدلالته السياسيّة، بما أنّه يمثّل الإطار النظري الذي يؤطّر تصوّره للدولة، إذ يمدّه بمصدر السيادة فيها، ومصدر القانون، فكلاهما مقرّه الذات الإلهيّة، الواقفة وراء كلّ نظام الأسباب المسيّر للعالم و الإنسان، والقيم الكونيّة التي تشدّه إليها. («فالعيش في العالم هو عيش في مملكة اللّه»، (الكتاب، ص 280)، و«إذا كان اللّه صاحب السيادة الوحيد... فإنّ أيّ نظام يضبط السلوك الإنسانيّ يجب أن يهتمّ بالمعايير العامّة والقواعد والأحكام التقنيّة المستمدّة

من المبادئ الأخلاقيّة العليا التي تمليها، و هذا بالنسبة إلى المسلمين في الماضي والحاضر هو المعنى الحقيقي والأسمى لحكم القانون» (الكتاب، ص 279). ولذا «لا يمكن للحكم الإسلاميّ أن يرضى بسيادة أو إرادة سياديّة غير سيادة اللّه» (الكتاب، ص278).

بهذه المقدّمة النظريّة الكبرى يصوغ وائل حلاّق مصادرته الإيديولوجيّة، أو مقدّمته الفكريّة الإيديولوجيّة في هذا الكتاب، أي هدفه منه، بوصفه تأكيدا لاستحالة استمرار الحكم الإسلامي في العالم الحديث، ففي هذا المعنى يقول: «بيد أنّ النتائج الكليّة لهذه النقطة وما تطرحه الفصل السابقة واضحة: إذا أخذنا كلّ العوامل في الاعتبار، فإنّ الحكم الإسلاميّ لا يستطيع الاستمرار بحكم الظروف السائدة في العالم الحديث» (الكتاب، ص26)، هذا هدف إجرائيّ صريح، أماّ الهدف الإيديولوجي الضمني، فهو أنّ هذا الكتاب يعرض مشروعا لتخليق الدولة الحديثة الناقصة بالدين، باعتبار هذا المشروع حلاّ بديلا عن الدولة الحديثة لمشكلة السلطة بالنسبة إلى المسلمين الذين صاروا يعيشون بها منذ القرن التاسع عشر، ففي هذا السياق يدخل قوله إنّ «الاستقلال الأخلاقيّ يمثّل أكبر المطالب المرجوّة» (الكتاب، ص287) من الحياة، و من السياسيّ تحديدا.

وعلى أساس هذه المقدّمات النظريّة أيضا يصوغ أطروحته ومضامين مختلف نمذجاته المعياريّة المنهجيّة (تعريفه للدولة، للقانون، للأخلاق، للشريعة)، أو عمليّات المفهمة للواقعين والتاريخين الغربي الحديث، والإسلاميّ القديم، في شكل سرديّات تعريفيّة لهما، تمثّل عماد تمشّيه الحجاجي الاستدلالي المعتمد في هذا الكتاب.

فالمقدّمة الفكريّة الإيديولوجيّة، أو المصادرة الإيديولوجيّة، هي أنّ الشريعة تمثّل الحلّ الأخلاقي لمشكلة الدولة في الفكر العربيّ المعاصر، وفي الفكر الإنسانيّ عامّة. (يقول: «ينبغي التأكيد بصورة مطلقة أنّ أطروحة هذا الكتاب تنبني على المقدّمة الآتية: ربّما تكون إعادة الصياغة المبدعة للشريعة والحكم الإسلاميّين أكثر الطرق الملائمة و البنّاءة لإعادة تشكيل المشروع الحديث الذي هو بحاجّة ماسّة إلى إعادة البناء و التكوين على أسس أخلاقيّة» الكتاب، ص 23، الهامش 15). وهذه المصادرة هي التي تحدّد أطروحة الكتاب، المختزلة في عنوانه تحت عبارة «الدولة المستحيلة»، وتوجّه عمليّة الاستدلال عليها في كلّ فصوله. أمّا محتوى هذه الأطروحة، فيدرك في صياغاتها التالية: «أطروحة هذا الكتاب بالغة البساطة: إنّ مفهوم «الدولة الإسلاميّة» مستحيل التحقّق، وينطوي على تناقض داخليّ، و ذلك بحسب أيّ تعريف سائد لما تمثّله الدولة الحديثة» (الكتاب، ص 19)

«أطروحة هذا الكتاب، كما ألمحنا، توضّح أنّ أيّ تعريف لدولة إسلاميّة حديثة، متناقض ذاتيّا بصورة جوهريّة» (الكتاب، ص23)

«و أطروحة هذا الكتاب هي أنّ ذلك التناقض الذاتيّ الأصيل في مفهوم الدولة الإسلاميّة يقوم في الأساس على مأزق الحداثة الأخلاقيّ» (الكتاب، ص24)

«سنحاجج (في الفصل السادس) بأنّ الأشكال الحديثة للعولمة ووضع الدولة في هذه الأشكال المتعاظمة القوّة، يكفيان لجعل أيّ صورة من الحكم الإسلاميّ إمّا أمرا مستحيل التحقّق، أو غير قابل للاستمرار على المدى البعيد» (الكتاب، ص26).

وتمكّن نظرة تأليفيّة بين المقدّمة الإيديولوجيّة (الهدف)، و الأطروحة، من تفهّم المسار المزدوج لسيرورة الحجاج المعتمد في هذا الكتاب، فلئن كان الحجاج يسير في اتّجاه تأكيد التخارج بين شكل الحكم النموذجي في الإسلام، وشكله الدولتي الحديث، من جهة علاقتهما بالأخلاق، ومن ثمّ تأكيد استمرار نظام الحكم الإسلامي في مثل هذه الظروف، فإنّه يسير أيضا في اتّجاه تأكيد أنّ الحلّ الأخلاقيّ لهذه الدولة موجود في نموذج الحكم الإسلاميّ، في الشريعة. ومن هنا تمثّل الشريعة جوهر البناء الدولتي المطلوب، أو أداته العمليّة، فهي أداة تأسيس الدولة وهي أداة بناء الذاتيّة، وبناء الاقتصاد الإسلاميّ، لأنّها الضامن الوحيد لارتباطها الأخلاقي المفقود في الدولة الحديثة.

أمّا التبعات العمليّة لهذه المقدّمات النظريّة، أي الأدوات التي تنجز بها ترجمة الشريعة بوصفها أخلاقيّة في المستوى السياسيّ، فهي أداوت خليط من أداوت جهازيّة دولتيّة قانونيّة، ذات أسس أخلاقيّة دينيّة، وممارسات اجتماعيّة واقتصاديّة، عمليّة ذات ارتباط أخلاقيّ دينيّ مبنيّة على نظريّة المقاصد، وممارسات دينيّة تعبّديّة دورها تأسيس الذاتيّة، أي مفهوم الفرد المكوّن للمجتمع، وللطبقة السياسيّة الحاكمة، على أسس أخلاقيّة دينيّة تمثّلها أركان الإسلام الخمسة. و هي في أحيان أخرى توحي من بعض تعريفات الشريعة التي تطابقها مع اجتهادات الفقهاء القدامى، بأنّها مجمل الأعمال الفقهيّة القديمة.

من هذه الأدوات ما يتحدّث عنه حلاّق في الصفحة الخمسين بعد المائتين من كتابه، في قوله: «لنفترض بقصد النقاش أنّ نظاما إسلاميّا قد تحقّق بالكامل. و لنفترض أنّ الشروط الدنيا لهذا التحقيق قد استوفيت بما في ذلك الأمور الآتية، من دون اقتصار عليها: 1. تأسيس سيادة إلهيّة تترجم فيها قوانين اللّه الأخلاقيّة الكونيّة باعتبارها نظاما من المبادئ الأخلاقيّة إلى قواعد قانونيّة

عمليّة، 2. فصل صارم للسلطات تكون فيه السلطة التشريعيّة -باعتبارها مكتشفة القواعد القانونيّة العمليّة المذكورة- مستقلّة بالكامل، و تمثّل بصورة حقيقيّة مصدر كلّ القوانين في البلد، 3. السلطتان التشريعيّة والقضائيّة منسوجتان من نسيج أخلاقيّ لحمته و سداه خليط متكامل من الحقيقة والقيمة ومن «ما هو كائن» و «ما ينبغي أن يكون»، 4. سلطة تنفيذيّة يقتصر عملها على وضع الإرادة السياديّة موضع التنفيذ، ويسمح لها بإصدار لوائح إداريّة مؤقّتة وضيّقة النطاق تتّسق مع تلك الإرادة، 5. وضع تكون فيه «القواعد القانونيّة» العمليّة القائمة على الأخلاق في خدمة المجتمع، و تدعم المجتمع كمجتمع وتخدم مصالحه ككيان مؤسّس أخلاقيّا (يشمل هذا جرعة شافية من المساواتيّة، ونظام عدالة اجتماعيّة قائم على القرآن)، 6. مؤسّسات تعليميّة على كلّ المستويات، يصمّمها و يديرها مجتمع مدنيّ مستقلّ بالكامل وتشكّله جدليّة الشروط الخمسة السابقة، 7. نظام تعليميّ ابتدائيّ و عال يطرح أسئلة عن معنى الحياة الفاضلة ويجيب عنها، ولا يتناول العلوم و الإنسانيّات إلاّ بقدر ما تتطلّب الحياة الفاضلة الأخلاقيّة (فلا يجري التعامل مع العقل على أنّه أداة)، 8. تحوّل مفهوم المواطن بنجاح إلى مفهوم المجتمع الأخلاقيّ النموذجيّ الذي يرتبط كلّ فرد فيه بالآخرين بعلاقة أخلاقيّة متبادلة (هنا يختفي مفهوم السياسيّ بمعناه لدى شميث (Schmitt) ومعه مفهوم تضحية المواطن)، 9. ممارسة أفراد الأمّة المسلمة فنّ الاهتمام بالنفس ناظرين إلى أنفسهم، جماعات وفرادى، على أنّهم امتداد للكون الأخلاقيّ».

ومن هذه الأدوات أيضا مجمل أركان الإسلام، كالشهادتين والصوم والصلاة والزكاة، وقد تحوّلت إلى عناصر أساسيّة أدلوجيّة، حسب عبارة العروي، تضع أسس الالتزام الطوعي لما يصدر عن الحكم الإسلاميّ من قوانين، وتضمن عمل الشريعة في المجتمع، فـ«أن يكون المرء خيّرا، هو مفهوم محدّد يمكن رصده في الأركان الخمسة للدين..(و) كلّ شيء آخر ثانوي وتابع لها... يجب أن يوافق أوامر الأركان و إرادتها الكليّة.» (الكتاب، ص281-282). ولذلك «فإنّ الشريعة لا يمكن فهمها ولا يمكن أن تعمل في أيّ سياق اجتماعيّ من دون تبعاتها الأخلاقيّة، فالشريعة من دون مجتمع أخلاقيّ (يفترض أفرادا مؤسّسين أخلاقيّا) ليست شريعة. وترجع أصول الأخلاق –القانونيّة و الاجتماعيّة وغيرها- بدرجة كبيرة إلى القوّة العمليّة للأركان الخمسة، إذ تؤسّس هذه الأعمال الأدائيّة الأخلاق التي تفعّل الخضوع الطوعي لسلطة القانون» (الكتاب، ص220).

لكن كيف تجري الترجمة الواقعيّة لهذه الشروط الأخلاقيّة؟

لا جواب على ذلك عند حلاّق، قصارى ما يذكره عن كيفيّة ترجمة أخلاق الشريعة عمليّا، يتمثّل

في باب الاقتصاد، أو في سرديّته المدحيّة لعمل الفقهاء والمفتين، والقضاة القدامى. فما دامت العولمة، كوننة لقيم السيطرة الدولتيّة بواسطة الاقتصاد، فإنّ بديلها الإسلاميّ يكون اقتصادا يرتبط بأخلاقيّة الشريعة، عبر تأويلها مقاصديًا، أي حسب الكليّات الخمس للشريعة. فهذه الكليّات «اختصر (فيها) التأثير الكليّ للشريعة..(و) أنتجت بدورها الشريعة نفسها بكلّ ما هي عليه..(و) أصبحت خصائص نموذجيّة تحدّد الشريعة كنظام قانونيّ و ثقافيّ. ويمكن القول إنّ هذه الكليّات تمثّل معنى الإسلام» (الكتاب، ص 262-263) وكذلك ما دام الفقهاء والقضاة القدامى قد جسّدوا بصورة نموذجيّة في أعمالهم الفقهيّة والقضائيّة روح الشريعة، فهذه الأعمال تصبح قدوة لنا في التشريع. إنّ السرديّة التي يشكّلها حلاّق لقصّة عمل الشريعة في المجتمع الإسلامي القديم، في الفصل الثالث من كتابه، بداية من الصفحة الخامسة بعد المائة، تجعل الفقهاء والقضاة والمفتين القدامى تجسيدا جميلا لعمل الشريعة الأخلاقيّ، لذلك تطابق عنده مفهوم الشريعة في إحدى تعريفاته المتعدّدة، مع عمل هؤلاء الفقهاء والمفتين والقضاة، فـ «لهذا السبب فإنّ أغلب أحكام الشريعة وقواعدها هي إلى حدّ بعيد منتوج الاجتهاد»، (الكتاب، ص123).

أمّا المقدمات النظريّة المنهجيّة للكتاب، أي المفهمة التي تستخدم أداة للتحليل -ما دام المنهج أوّل أسس إنتاج المعرفة، إلى جانب ضبط الموضوع- فموضعها الفصلان الأوّل و الثاني، حيث يجري تعريف الحكم الإسلاميّ «النموذجيّ»، و تعريف الدولة الحديثة «النموذجيّة». وهذه المفهمة تنجز على أساس تصوّر معيّن لمفهوميّ النموذج و النطاق المركزيّ. فهذان التصوّران، سيصاغ في ضوئهما، تعريف الدولة، ومفهوم الشريعة، ومفهوم القانون، ومفهوم الأخلاق، ومفهوم الدولة الحديثة بالاستتباع، ومفهوم الحكم الإسلاميّ. كما تصاغ بهما السرديّتان الأساسيّتان في هذا الكتاب: سرديّة الدولة الحديثة، وسرديّة الحكم الإسلاميّ.

ما معنى النموذج، والنطاق المركزيّ عند حلاّق؟

ليس معنى النموذج عند حلاّق تعريبا لعبارة (model)، و هي التي تعني صورنة تجريديّة فرضيّة لظاهرة ما تتبّع فيها نوا بضها المركزيّة، بعد تخليصها من عناصر إحداثيّاتها المحايثة. هو رسم فرضيّ لخطاطة ظاهرة ما، يتثبّت من صلاحيّته بالنتائج التي يوصل إليها في تحليلها، مع احتفاظه بصورته الفرضيّة، علامة على اعترافه بإيديولوجيّته، وحرصه على محاصرة هذه الإيديولوجيّة. ولهذا السبب فإنّه يستبدل مفهوم الحقيقة بمفهوم الصلاحيّة النظريّة، في حدود النموذج المقترح. هذا المعنى الذي تأسّس عليه منهج النمذجة، أو نظريّتها مع لودفيغ فون برتلانفي (Ludwig von Bertalanffy) (ت 1972)، وجون لوي لومنواني (Jean Louis Le Moigne)، وإدغار موران (Edgar Morin)، يبدو غائبا من مدلول النموذج عند حلاّق.

ورغم الأهميّة الوظيفيّة لهذا المفهوم، فلا نعثر في كتاب حلاّق على تعريف مباشر للعبارة، إنّما يجري تعريفها، من خلال مفهوم ثان هو مفهوم النطاق المركزيّ (الكتاب، ص41)، أو من خلال أمثلة ممثّلة لحالات تاريخيّة نموذجيّة، كحالة التنوير الأوروبيّ بوصفها نموذجا (الكتاب، ص 40، 41، 42، 42)، فيبدو مفهوم النموذج حينا، دالاّ على معنى الخطّ القيمي الموجّه للتاريخ، أو المنطق الضمني لفترة تاريخيّة ما، أي بمعنى الأدلوجة بالمعنى الضيّق في تعريف عبد اللّه العروي للدولة، و إن لم يشر حلاّق في نمذجته للدولة إلى العروي مطلقا (الكتاب، ص42)، ويبدو حينا آخر ذا دلالة على ما وقع فعلا في التاريخ، فهنا يقول حلاّق في تحديده لنموذج الدولة الحديثة: «إنّ المحكّ بالنسبة إلينا هو الدولة الحقيقيّة، القائمة، النموذجيّة، و ليس أيّ دولة طوباويّة أو مستقبليّة» (الكتاب، ص60). وبالمحصّلة يبقى مفهوم النموذج متقلّبا بين الوقائعيّة، والصوريّة.

بهذا المعنى للنموذج عرّف حلاّق الدولة، و كان هذا التعريف أساسيّا في تحديد «الحكم الإسلاميّ النموذجيّ»، ومفهوم «الدولة الحديثة النموذجيّة»، وفي اقتراحه للأوّل بديلا عن الثاني، تماما كما كان مفهوم النموذج أساسيّا في تعريف الشريعة، وفي اقتراحها حلاّ أخلاقيّا لأزمة الدولة الحديثة الأخلاقيّة. تنضاف إلى ذلك سلسلة من التعريفات الأخرى للأخلاق، والقانون، كانت بدورها محدّدة في وصف النموذجين المرفوض و المطلوب، وفي اقتراح البديل.

يأتي تعريف حلاّق للدولة في الفصل الثاني من الكتاب، و عنوانه: الدولة الحديثة (ص-ص 57-84)، والملاحظ في هذا التعريف أنّه متقلّب بين تعريفها تعريفا مختلطا يشير إلى أركانها الخمسة (تاريخيّتها الأوروبيّة، مفهوم السيادة، احتكارها التشريع، قيامها على جهاز بيروقراطي، تدخّلها الثقافي في المجتمع، (الكتاب، ص 63)، و تعريفها تعريفا كلسنيّا قانونيّا، كما في قوله: «الدولة تصبح تاريخيّا، و من نواح بنيويّة مهمّة تجسيدا للقانون» (الكتاب، ص 86)، و تعريفها حسب نظريّة العناصر الثلاثة.

ستمثّل هذه التعريفات المختلفة للدولة، أدوات خادمة لاستدلال حلاّق على أطروحته، ولذلك، سيوظّف في كلّ خطوة من مراحل الاستدلال واحدا من هذه التعريفات، و قد تتداخل أحيانا كثيرة. سيؤدّي ذلك إلى تأسيس سرديّتين متقابلتين للحكم الإسلاميّ النموذجيّ، والدولة الحديثة النموذجيّة، تتداخل فيهما معايير مختلفة مؤسّسة لتعريف الدولة، فهي طورا سرديّات وقائعيّة، تقصّ ما يفترض حلاّق أنّه حدث في التاريخ، وطورا آخر نظريّة، تستنتج القيم الموجّهة للتاريخ. وهي من هذا الجانب تجعله يخلط بين طرق التقويم للنموذجين، إذ يقوّم نموذج الدولة الحديثة بما هو كائن، أي على أساس ما يفترض حلاّق أنّه وقع تاريخيّا فيها، لا على أساس القيم والأهداف

التي سعت إليها نظريًا، أي على أساس ما يجب أن يكون، بينما بالمقابل يقوّم نموذج الحكم الإسلاميّ على أساس ما ينبغي أن يكون أي على أساس الأهداف المعلنة فيه، لا على أساس ما وقع فيه تاريخيّ، بل إنّ حلاّق سيجتهد في تأليف سرديّة تستدلّ على أنّ ما يجب أن يكون في النموذج الإسلاميّ، قد حدث بالفعل في التاريخ. إنّ استثمار المحتويين الوقائعيّ و النظري في تعريف الدولة، سيمكّن حلاّق من التعدّي على السياقات الإبستمولوجيّة للمفاهيم، فيقوّم نموذج الحكم الإسلاميّ بمفاهيم الدولة، وتنجز المقارنة بين نظامين معرفيين مختلفين، على أساس مفاهيم تتجاهل كلّيا حمولتها الحضاريّة المميّزة، ففي هذا السياق قارن بين النموذجين الإسلامي والدولتي، من جهة مبدأ فصل السلطات، والسيادة، والديمقراطيّة، كما تحدّث عن تمثيل يتحقّق بسلوك الفقهاء على أفضل صورة، بل تحدّث عن ديمقراطيّة إسلاميّة. إنّ هذه السرديّات تستثمر أحيانا أخرى تعريف نظريّة العناصر الثلاث للدولة، فتعرّف النموذجين المقارنين بالشعب، وبخصائص الشعبين، وهي في الغالب تعتمد التعريف القانوني الكلسني للدولة، و هذا رغم الجفاف الأخلاقيّ المعروف والمدان في التعريف الكلسني القانوني للدولة، إذ يمكّنه من إنجاز مقارنات بين النموذجين، على أساس القانون، تمثّل حججا أساسيّة لأطروحته بضرورة حكم الشريعة.

من منظور تلك النمذجة أيضا صيغت تعريفات الشريعة، والقانون، والأخلاق، وصيغ بغرض المفاضلة نموذجا الحكم الإسلامي المطلوب، و الدولة الحديثة المرفوضة، و دعمت السرديّتان المتخيّلتان كلّ الرفض الموجّه للدولة، و كلّ التمجيد للحكم الإسلاميّ.

ففي ما يخصّ الشريعة، فمن منظور تلك النمذجة، بقي مفهومها متوتّرا بين الوجود الوقائعي، والوجود النظريّ، فهي حينا بمعنى القيمة الموجّهة أو مصدر الحق، إرادة إلهيّة أو تعبيرا عنها، و حينا آخر وجود عمليّ، اجتهادا بشريًا في شكل قوانين عمليّة. و لهذا كانت لها عند حلاّق قصّة تاريخيّة، فـ «سرد قصّة الشريعة» (ص112)، كما كان لها وجود نظريّ بوصفها قيما موجّهة نظريّة. و إنّ هذا التوتّر المفهوميّ للشريعة يمكن تبيّنه من خلال تعريفاتها الكثيرة المتباينة التالية، في نصّ حلاّق:

«هي أساسا مجموعة مبادئ أخلاقيّة مدعومة بمفاهيم قانونيّة» (الكتاب، ص106)

«الإسلام يقوم أو سقط على أساس الشريعة» (ص106)

«وبمنتهى البساطة والوضوح فإنّ قانون اللّه هو الشريعة، والشريعة هي الشرعة الأخلاقيّة، تمثيل لإرادته الأخلاقيّة التي هي الشاغل الأوّل و الأخير» والبقيّة تفاصيل «بما في ذلك الجزء الفنيّ من القانون» (ص110).

«إنّ الشريعة أي قانون اللّه و إرادته تسبق أيّ شكل، و كلّ شكل من أشكال الحكم منطقيًا وزمانيًا على حدّ سواء» (ص110).

«تتكوّن الشريعة من النظام التأويليّ والمفهوميّ و النظريّ والعمليّ والتعليميّ والمؤسّسيّ الذي اصطلحنا على تسميته القانون الإسلاميّ، وهي مشروع ضخم لبناء إمبراطوريّة أخلاقيّة-قانونيّة يمكن اختصار دافعها الأساسيّ والبنيويّ في السعي المستمرّ إلى اكتشاف إرادة اللّه الأخلاقيّة» (ص110)

«أغلب أحكام الشريعة وقواعدها هي إلى حدّ بعيد منتوج الاجتهاد» (ص123)

«كانت الشريعة.. التعبير عن سيادة اللّه، حيث تلخّص شهادة «لا إله إلاّ اللّه» المعرفة الأساس.. بكون اللّه صاحب السيادة» (ص143)

«لكنّ القرآن لا يصوغ القانون بالمعنى التقني، وهو ما تفعله الشريعة بكلّ تأكيد» (ص173)

«الشريعة تمثّل تعبيرا عن سيادة اللّه على الأرض» (ص209)

«الشريعة قانون البلاد بلا منازع... هذا القانون النموذجيّ هو الذي كان يطبّق في محاكم العالم الإسلاميّ» (ص144-143)

«هي نظام خطابي ونظريّ ومؤسّسيّ وعمليّ» (ص263)

«باعتبارها ممثّلة لإرادة اللّه السياديّة، تنظّم الشريعة مجال النظام الإنسانيّ بأكمله، إمّا بصورة مباشرة، أو من خلال تفويض محدّد جيّدا ومحدود» (ص111).

بهذه النمذجة أيضا يجري تعريف الأخلاق عند حلاّق، و هو تعريف يجعلها متوتّرة بين الدلالة على القيمة، و الفضيلة، و بين الدلالة على مضمون معيّن للذاتيّة، يجب أن يكون في نظره بالضرورة ميتافيزيقيّا متمحورا حول اللّه لا حول الإنسان. ليس الأخلاقيّ هنا تمحورا حول الإنسان، أي ذاتيّة لمعنى الحياة، إنّما هو ذاتيّة ذات مضمون مفارق حتما. الأخلاق في هذا الفهم هي القيم، وهي ما ينبغي أن يكون، وهو فهم يتّصل بالمقدّمات النظريّة التي شرحنا أعلاه، أي بتلك النظرة التي تعتبر أنّ الحقيقة ذات وجود موضوعيّ، وهي التي تملي الأسباب، وتملي بالاستتباع الطلبات الأخلاقيّة، فهناك قيم كونيّة محدّدة سلفا، هي ما ينبغي أن يكون، و على الإنسان الارتباط بها ليحقّق وجودا أخلاقيّا فاضلا. فبهذا المنطق تعتبر «ميتافيزيقا الدولة لا أخلاقيّة لأنّ الميتافيزيقا لا بدّ أن تتعالى على النطاق الضيّق للتمركز الوضعيّ حول الإنسان» (الكتاب، ص277)، بل لأنّها تفصل بين ما يجب أن يكون و ما هو كائن، أي لأنّها تقيم تصوّراتها للواقع و قوانينها بصرف النظر عن القيم. وبالمنطق نفسه يمثّل الحكم الإسلاميّ النموذجيّ حكما أخلاقيّا بامتياز لأنّه يربط القوانين المسيّرة للحياة والدولة بمنبعها الأخلاقيّ الكونيّ، عبر الشريعة، وهو منبع تمثّله الحاكميّة أو السيادة الإلهيّة (الكتاب، الفصل الرابع، ص-ص 187-147). و لا يخفى ما في هذا التعريف للأخلاق من ربط بينها وبين القانون، كانت له آثاره الواضحة على تعريف أخلاقيّ للقاعدة القانونيّة، في مستوى تصوّر جهاز الدولة أو الأدوات العمليّة لتحويل الشريعة إلى أساس لهذه الأخلاقيّة السياسيّة العامّة المرجوّة.

على أساس النمذجات السابقة، و في ارتباط بمعنى النمذجة، الوقائعيّ، وبالمفهمات التي صيغت وفق مدلولها للدولة، وللشريعة، وللأخلاق وعلاقتها بالقوانين، وفي ارتباط كلّ ذلك بالمقدّمات النظريّة والإيديولوجيّة، يصبح الحكم النموذجي المطلوب، هو الحكم الإسلاميّ، والحكم النموذجي المرفوض هو دولة الحداثة. ولهذا يصوغ وائل حلاّق لهذين الحكمين سرديّة تصف خصائصهما النموذجيّة، وتكشف نتائجها على وضع الإنسان في كليهما. ولئن كانت هذه السرديّة تصاغ في شكل نمذجة للحكم الإسلامي، وللدولة الحديثة، تجري بين الفصل الأوّل والثاني من الكتاب، فإنّها تصاغ في شكل مفاضلة لصالح الحكم الإسلامي على حساب الدولة، عبر مقارنة بين وضع مبدأ فصل السلطات، في النموذجين، في الفصل الثالث، ومقارنة العلاقة فيهما بين القانون والأخلاق، في الفصل الرابع، ومقارنة أخيرة بين النظامين في مفهوم الذاتيّة و مضمونها، في الفصل الخامس.

وهي إجمالا تواجه بين نظامين متصوّرين، فالأوّل هو النموذج الإسلاميّ، و«الشريعة هي الشعار المميّز لذلك النموذج» (الكتاب، ص44)، فقد كان لها «وضع نموذجيّ» (الكتاب، ص45)، و«وضعها النموذجيّ، في رأينا يكمن في كونها نظاما أخلاقيّا..(و) مركزيّا..(و) المقياس الذي يجري على أساسه تقويم النطاقات الفرعيّة»(الكتاب، ص44)، فقد حدّدت في المجالات الفكريّة بنية التعليم، واللّغة، وعلومها، وعلوم التفسير والمنطق والبلاغة ونظريّة المعرفة، وكلّ العلوم (الكتاب، ص44). إنّ الشريعة حتى بداية القرن التاسع عشر، «كانت قانونا أخلاقيّا أنشأ «مجتمعا جيّد التنظيم» وساعد على استمراره» (الكتاب، ص19). إنّ هذه النمذجة الاختزاليّة للتاريخ الإسلامي يدعمها وائل حلاّق بـ «سرد قصّة الشريعة» في التاريخ الإسلاميّ، في الفصل الثالث من كتابه، ببيان توجّهها السياسيّ الأخلاقيّ والاجتماعيّ، في تجسيدها العميق لمبدأ فصل السلطات، وللديمقراطيّة المثلى، وللتمثيل الشعبيّ. وذلك بسبب ارتباطها بتجسيد السيادة الإلهيّة، فهذه تجلّت استقلالا للسلطة التشريعيّة والقضائيّة عن السلطة التنفيذيّة، مارسه القضاة، والمفتون، والفقهاء، والحكّام، استقلالا ولكن تقيّدا بقيم القرآن المساواتيّة العاملة لمصلحة الناس. هذه اللّوحة الجميلة لعمل الشريعة، توشّح عنده، بصور بساطة الإجراء القانونيّ الشرعيّ، و قربه من الناس، وغياب الانفصام بين المجتمع والقانون لأنّ «الناس كانوا يعرفون ما القانون»(الكتاب، ص118).

وإنّ أقصى مظاهر إشراق هذه السرديّة، يبلغها حلاّق في وصفه للدور التحريري الذي تمارسه الشريعة للذاتيّة من هيمنة السياسيّ، فهذه وقد كان تحديدها يجري من قبل الشريعة، كانت تحصّن بسيادة اللّه، إرساءها الروحيّ في نظرة أخلاقيّة كونيّة، وتمنع إفقارها. إنّ هذه الذات حسب هذه السرديّة، وقد كانت تجد في العبادات مبادئ المعاملات، وأسس خضوعها الطوعي للقانون، كانت تجد في الأركان الخمسة للإسلام قاعدة أخلاقيّة لأفعالها الحرّة.

مقابل هذه الاختزاليّة التمجيديّة المضاعفة لوضع الشريعة في المجتمع المسلم القديم، تصاغ سرديّة الدولة الحديثة، باستحضار عناصر نقد النظريّة القطائعيّة في العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة، لاسيما أبرز الفلاسفة الأخلاقيين ما بعد الحداثيين، كألادير ماك إنتاير، وشارلز تايلور، وشارل لارمور، ومايكل والزر (Michael Walzer)، ولكن باختزال تلك العناصر إلى مدلولها القطائعيّ دون مدلولها الاحتجاجي لصالح الإنسيّة النظريّة، احتجاجا لصالح تأكيد الذاتيّة، ومواجهة انغلاقها الحداثيّ.

في نقد المشروع

يقول وائل حلاّق: «إنّ موقفنا من هذا العالم الطبيعيّ وطرائق تعاملنا معه هما مقياس وجودنا، وتقديرنا لما يعنيه أن نكون بشرا..(و)نتيجة هذا الموقف (هي) المقياس الأسمى للإنسان، لأنّها تمثّل المحكّ الأدنى الذي يمكن على أساسه قياس مسؤوليّاتنا الأخلاقيّة تجاه كلّ شيء في العالم والحكم عليه..(إنّه)السؤال الأكثر مركزيّة الذي يبتلي ما يجب أن يكون النطاق المركزيّ للأخلاقيّ» (الكتاب، ص285). ويضيف في موضع آخر من كتابه: «إنّ الفلسفة المتعالية (transcendentalism) التي أزعجت التجريبيّين البريطانيّين كانت لدى المسلمين بمن فيهم نخبهم الفكريّة، ضربا من الفهم الشائع أو الحسّ السليم المطلق» (الكتاب، ص110).

تكشف هذه الأقوال عن الارتباط الإنسيّ للمشروع الأخلاقيّ السياسيّ الذي يعرضه حلاّق في كتابه، حلاً لمشكلة الدولة الحديثة أو بديلا إسلاميّا عنها، بوصفه مشروعا في تحرير الإنسان من إنسيّة الحداثة، أي من انغلاقها الحداثي الذي أنجز بواسطة الدولة. فالمطلب الأخلاقيّ أساسيّ عنده لأنّه أساس إنسانيّة الإنسان، وهو مطلب إذ يرفض ذلك الانغلاق و يعرّيه، يقترح بديله في تأسيس مختلف للإنسيّة يجد أداته في «نموذج الحكم الإسلاميّ».

ومن هذا الوجه، يتّفق مشروعه مع زمانيّته الخاصّة، باعتباره مشروعا أخلاقيّا في نقد الحداثة، مارسته فلسفة ما بعد الحداثة، نقدا لأخلاقيّة الحداثة، و محتوى تأسيسها الإنسانيّ. ومن هذا الوجه أيضا يمكن تعيين معقوليّته، مشروعا لتخليقها يستلهم تراثه الخاصّ الإسلاميّ، على غرار المشروع الأخلاقيّ ما بعد الحديث المستلهم لتراثه، كما فكّر فيه شارلز تايلور، و شارل لارمور، وألادير ماك إنتيار. ومن هذا الوجه أيضا يمكن فهمه إيمانا بإمكانيّة العثور على قيم كونيّة تمدّها بعناصر تخليقها، كما توقّع هابرماس(Habermas) خاصّة.

ولكن من هذا الوجه أيضا، تعلّقا بالإنسان، يمكن بيان عناصر تهافت هذا المشروع الذي يقترح. إذ يبدو أنّ ما يقع فيه هذا المشروع من مزالق هو عين ما جاءت فلسفة ما بعد الحداثة لتنقده

وتحتجّ عليه في الحداثة، بل هو ما كان في جوهر التصحيح الحديث لفكر النهضة، وفي جوهر التجاوز النهضويّ الأوروبيّ للعصور الوسطى الأوروبيّة. في جميع هذه الفترات الأوروبيّة المتعاقبة، كان الإنسان من بروتاجوراس(Protagoras) إلى هيدغر(Heidegger) إلى موران، هو المطلب، وكان معناه، أو مضمون الذاتيّة، محور عمليّة صراع فترات تاريخ الفكر الأوروبيّ. إنّه دياكرونيّا تاريخ يشدّه خيط ناظم أو منطق ضمنيّ هو التعلّق بالإنسيّة النظريّة، أي رفضا لكلّ انغلاق لعمليّة التذييت (subjectivation) بمفهومها الفوكوي، أي شحنا لها بمدلول نهائي و قارّ.

من وجهة النظر هذه الأساسيّة التي تشدّ تقويمنا لهذا الكتاب، رؤية للحياة، ونمطا في الوجود، ومنهجا في تقويم الفكر، وهي وجهة النظر التأويليّة، يمكن أن نقول في وائل حلاّق في هذا الكتاب، عين ما قاله ويليام ديلثاي(William Dilthey) في جون ستيوارت ميل(John Stuart Mill)، إنّه دغمائيّ[1]. قال ديلثاي ذلك في ميل الذي كان يحاول رسم خطاطة تطبيق للمنهج الاستقرائيّ، تقدّم لعلوم الأخلاق نموذجها في المعرفة. وتماما كما كان حلاّق يحتجّ على التجريبيّة البريطانيّة المكرّسة للنموذج الطبيعيّ الديكارتي نموذجا وحيدا للمعرفة، بما في ذلك المعرفة بالإنسان، كان ديلثاي يحتجّ أيضا على تلك التجريبيّة العاملة في منطق ميل، وخطاطته لعلوم الأخلاق بتأثير من التقليد الأنجليزي الذي أرساه دافيد هيوم(David Hume)، برسالته حول الطبيعة الإنسانيّة (Traité sur la nature Humaine).

وفي حين كان ديلثاي يحتجّ على الانغلاق الإنسيّ التجريبيّ الحديث في النسق المعرفيّ الديكارتيّ، لإحساسه المستمرّ أنّ الإنسان كائن تاريخيّ، و سيرورة مستمرّة متشكّلة باستمرار، فإنّ حلاّق كان يفعل ذلك ليقينه أنّ الإنسان كائن كونيّ، منتم إلى منظومة موضوعيّة ناجزة حدّدتها المشيئة الإلهيّة، وحدّدت مضمونه بالاستتباع.

إنّ نقد ديلثاي لدغمائيّة ميل، وقد كان رفضا لكلّ تحديد نهائيّ للذاتيّة، يقابله احتجاج حلاّق على دغمائيّة الحداثة وقاعها التجريبيّ، ومواجهتها بتحديد مختلف للذاتيّة. ومن ثمّ فإنّ مطلب الإنسيّة النظريّة هنا -أي تأسيس معنى الحياة على تأسيس منفتح باستمرار لمعنى الذاتيّة، أو انفتاحا مستمرّا لمدلول الإنسان، ومدلول الحياة المؤسّس حوله- يصبح هناك عند حلاّق مطالبة بإنسيّة إيديولوجيّة، تعني تعريفا ناجزا للإنسان، محدّدا في المنظومة الميتافيزيّة المحدّدة بدورها.

1- Hans-Georg Gadamer, Vérité et Méthode…, Seuil, Paris, 1996, p 22

سيوجّه هذا التصوّر للإنسان كلّ المشروع الأخلاقيّ التخليقي للدولة الذي يقترحه حلاّق في كتابه هذا، من مقدّماته النظريّة. ويتجسّد في كامل مفاصله، المعرفيّة والإيديولوجيّة، أي في مقدّماته النظريّة المنهجيّة، أي في مختلف المفاهيم التي يؤسّس عليها تحليلاته، ويؤدّي إلى مضامين محرّفة للتاريخ. لهذا فإنّ هذه الدغمائيّة في المقدّمات النظريّة تتجلّى في نظرة إجماليّة لهذا المشروع كما تبرز في مفاصله الفرعيّة السابقة.

فبالنّظر إلى الدولة التي يرسم حلاّق خطاطتها، إذا ما ربطنا بين مقدّماته النظريّة في الحاكميّة، وبتصوّره للنموذج على أنّه تمثيل لما وقع فعلا، وبنمذجته للدولة التي تعرّفها في أحيان كثيرة تعريفا قانونيّا، وإلى تذبذب نمذجته للشريعة، بين كونها تعبيرا عن السيادة الإلهيّة، وكونها اجتهادا بشريّا، وكونها متجسّدة في عمل الفقهاء والقضاة والمفتين، وكونها صياغة قانونيّة للإرادة الإلهيّة، وفي ارتباط بتصوّره للعلاقة الضروريّة بين الأخلاق والقانون، يمكن القول إنّ الدغمائيّة، تبرز هنا تشريعا على نحو معيّن لدولة الحقّ الإلهيّ بكلّ ما تحتمله من استبداد الإنسان بالإنسان. وإذا نظرنا بصفة منفصلة إلى عناصر هذه المنظومة الإيديولوجيّة يمكن لنا تبيّن مظاهر هذه الدغمائيّة في تفاصيلها التالية:

أوّل هذه العناصر متّصل بالأدوات التحليليّة المنهجيّة التي صاغ على أساسها حلاّق مفاهيمه، وهي مفهوم النموذج، فليس هذا المفهوم فرضيّا استنتاجياً كما ذكرنا سابقا، لذلك ليس مبدؤه الصلاحيّة النظريّة، تعبيرا عن وعي باختزاليّته الضروريّة، إنّما هو متّجه إلى تمثيل ما وقع فعلا، أو إلى استنتاج خطّ قيمي ضمنيّ موجّه. ستكون لهذه الضبابيّة في معنى النموذج نتائج على نمذجته التي ينجزها لبقيّة المفاهيم، تجري حسب طلبات الاستدلال وانعطافاته، وتوجّه نصّه توجيها إيديولوجيّا مناقضا للمعرفة. فبهذا المعنى للنموذج ستكون نمذجة الدولة غامضة ومختلطة بدورها، جامعة بين تعريفها قانونيّا على الطريقة الكلسنيّة، وتعريفها حسب نظريّة العناصر الثلاث. دون اهتمام بتعريفها التاريخي الذي حدّده العروي بالأدلوجة و الجهاز، و هو التعريف الذي كان يفترض فيه أن يلقّح فهمه لها بوعي لتاريخيّتها يقرّبه من معناها الإنسانيّ، في دلالتها على رؤية للعالم والإنسان تبتكر أدواتها الجهازيّة المناسبة. و يبدو هنا أيضا أنّ المقدّمات النظريّة والإيديولوجيّة هي التي كانت توجّه التعريف، فالدولة تعرّف بهذه الأنحاء لتتيح له نسج السرديّات المتخيّلة في ذهنه لصورة الحكم الإسلاميّ النموذجيّ، ولصورة الدولة الحديثة، على أنّها حقائق واقعة فعلا في الواقع، دون أيّ تنسيب تؤكّده مجمل السرديّات الأخرى المتخيّلة لواقع ذينك النمطين من الحكم، في مختلف نظريّات الحكم الإسلاميّ والدولة. إنّ هذه النمذجة المختلطة للدولة، التي لا تنتبه إلى الترابط المكين بين الأدلوجة والجهاز، ستمكّن حلاّق، من نفي القيمة مطلقا عن الدولة الحديثة، وفي

تلفيق ظاهر، مرفوض معرفيّا، من التعدّي على الفوراق بين السياقات الإبستمولوجيّة للمفاهيم، فيعتمد للمقارنة بين المنظومتين الغربيّة والإسلاميّة، مبادئ من الأولى أكّد أنّها تتحقّق في الثانية، ولم يتحرّج مطلقا من القول إنّ النظام الإسلاميّ يحقّق مبدأ فصل السلطات، وأنّ الفقهاء والقضاة والمفتين كانوا يقومون بوظيفة التمثيل على نحو أكمل، بل أنّ يحاجج كلسن (Kelsen)، و يقول له لو تخلّصت من قبليّاتك الحديثة لوجدت أنّ «النظام الإسلاميّ ديمقراطيّ من الطراز الأوّل» (الكتاب، ص112). لا يتفطّن حلاّق هنا إلى كونه الأولى بمراقبة قبليّاته، إذ يبدو أنّ دولة الحداثة التي انتقد الإسلاميين في التحدّث بمقولاتها، تبتلع خطابه كما ابتلعت خطاب الإسلاميين، وتجعله لا ينتبه إلى أنّه يستخدمها معيارا للتقويم.

ولا يقلّ التوتّر الحاصل في مفهوم الشريعة عن نظيره الواقع في شأن مفهوم الدولة، و يبدو أنّ أسبابه لا تختلف. إنّه من منظور إيمان حلاّق بأسبقيّة القيم على الوجود البشريّ، أي بوجود موضوعي للقيمة، ينفي أن يكون معنى الشريعة إنسانيّا، وهو من المنظور المقابل الذي طابقها بالقانون والاجتهاد البشري، يحوّلها إلى أساس قانونيّ يعرف ضرورته لوجود الدولة، وهو في جمعه بين الحالتين أو التعريفين، يقع في معارضة للدولة، بمعياريّتها، و يؤسّس دولة يمكن أن تسير في أيّ اتّجاه، بدعوى تمثيلها للإرادة الإلهيّة.

إنّ تعريفه للأخلاقي والقانوني في هذا السياق، وتأكيده أنّ لا انفصال في الفهم الإسلاميّ بينهما، يصبح مدخلا لاستكمال معارضته لنظريّة الدولة، بنظريّته في حكم الشريعة. ولئن كان ذلك يكشف وجها آخر لخضوعه اللاواعي لمعياريّة الدولة، يجعله على نحو غريب يكرّر فيه تلفيقيّة الإخوان المسلمين التي تحوّل الأركان التعبديّة في الإسلام إلى عناصر منظومة قانونيّة، فإنّه لا ينتبه إلى الفارق المؤسّسي الذي يفصل بين القانون والأخلاق، وإلى التجسيد العمليّ الذي يضمنه القانون للقيمة، فيحميها من اختلاف التأويلات. وبدل وضوح القاعدة القانونيّة، وحسمها و نجاعتها، يمتدح حلاّق مرونة الشعائر التعبّديّة، وسيولتها التي تجعلها قابلة لكلّ تأويل.

إنّ تعريفه للأخلاقيّ فضلا عن ذلك، وقد فهمه، بمعنى القيم طورا، و بمعنى الفضيلة طورا آخر، وبمعنى مضمون الذاتيّة في أحيان قليلة، في ارتباطه بمنطلقاته النظريّة الفكريّة، ينكشف في النهاية نفيا للتذييت بوصفه محورة للمعنى حول الإنسان. ومن هذا المنطلق حكم على الدولة الحديثة -في تجاهل واضح لتأسيسها الأخلاقي، حتّى في تأسيسها الهوبسي، المهيمن في تاريخها- بأنّها ذات ميتافيزيقا لا أخلاقيّة، لأنّ الميتافيزيقا لا بدّ أن تتعالى على النطاق الضيّق للتمركز الوضعيّ حول الإنسان.(الكتاب، ص277)

ستمكّن هذه النمذجات حلاّق من أن يرسم –وفق هدفه الإيديولوجيّ- سرديّتين محتلفتين لنموذجي الحكم المواجهين، ولئن كان السؤال يطرح عليه هنا: هل المطلوب لتحقيق الغرض الأخلاقيّ منظورا إليه انفتاحا للذاتيّة، التحرّر من السرديّات المعطّلة لمسار التذييت، أم مواجهتها بسرديّات أخرى تمارس عليه نفس الإغلاق؟ فإنّ ما يعاب بشدّة في هاتين السرديّتين صورتيهما الاختزاليّتين اللاواعيتين باختزاليّتهما، فقد رسم حلاّق لواقع الحكم الإسلامي مشهدا من الانسجام الجميل بين حكم الشريعة والناس، تقابله لوحة بائسة لواقع دولة الحداثة، واستنتج من المقارنة بينهما، صورة مشرقة لعالم يعرف فيه الناس القانون لأنّهم يعيشونه، وصورة مظلمة لواقع آخر يفصل فيه بين المجتمع والقانون بفعل هيمنة السياسيّ، ولا يتفطّن حلاّق إلى أنّ تعريف الإنسان قانونيّا في كنف الدولة، أفضل لحريّته ووجوده السياسيّ من معرفته.

ولئن كان ما يعاب أيضا على هذا التصوّر للدولة، أنّها تبقى دون جهاز، مادام حلاّق يستبقي القاعدة الأخلاقيّة أداة للقانوني، وبديلا عنه، يجده في تعويل على أركان الإسلام، ومقاصده الكليّة، فإنّ ما يعاب بشدّة هو التخلّي عن شروط مأسسة السياسي، وقد كانت في الواقع حفاظا على الإنسان من تعدّي السلطة، وبدافع حرص أخلاقيّ على تلطيف الطاعة، وعلى تمثيل الإرادة الإنسانيّة في ممارسة السلطة للإنسان على نفسه بنفسه كما تشهد بذلك الصياغة القانونيّة لمفهوم الإرادة العامّة عند روسّو(Rousseau).

حينئذ تبدو لنا مظاهر هذه الدغمائيّة التي حكمنا بها على مشروع حلاّق الأخلاقي هذا في كتابه، في عمق ارتباطه بموضعة للفكر الإنسانيّ في تفسير ثنائي للوجود يفرّق بين الذات والوجود، وتجاهله الكامل للوعي ما بعد الحديث الذي حرّكته المدرسة التاريخيّة، بضرورة إعادة تأسيس السؤال الفلسفيّ على الوجود الإنسانيّ، بوصفه تجربة في الوجود، منفتحة على كلّ إمكانات الوجود الإنسانيّ. إنّ هذه الخاصيّة وهي تعني نفيا لكلّ انغلاق حول مفهوم معيّن للذات، وفتحا لمسار لا ينتهي لعمليّة تحديد معناها، تبدو غائبة عن فكر حلاّق، فينصرف عن تعريف الذات بما فيها، من منطلق تجربتها التاريخيّة الرّاهنة. فحكم الاستحالة عن الدولة الإسلاميّة يوازيه من هذه الزاوية، مبنى نصّه الحجاجي، الذي ينخرط في خطاب الردود، فبدل تعريف الذات في راهنيّتها، في فتح لمسار تذييتها المنغلق إلى حدّ الآن، ينخرط حلاّق في عمليّة الإغلاق تلك، بتكريس تعريفها السالب، قياسا إلى الآخر المختلف عنها، في حاضرها الحديث، أو في ماضيها الإسلاميّ.

المنعرج الهرمينوطيقي للنص الديني الإسلامي

الكتاب: «الهرمينوطيقا : الكتاب والسنة»
المؤلف: محمد مجتهد شبستري
ترجمة: حيدر نجف
الناشر: مركز دراسات الدين، بغداد، ودار التنوير، 2013
قراءة ومراجعة: مصطفى العارف*

هذا كتاب في الهرمينوطيقا، وفن التأويل، لكنه لا يطرق باب الهرمينوطيقا من زاوية التنظير، بل من زاوية التطبيق، لذلك جاء العنوان الرئيسي منفصلا عن نظيره الفرعي : الهرمينوطيقا : القرآن والسنة، وهو للإشارة عنوان مثير وجذاب، خصوصاً للباحثين المهتمين بالهرمينوطيقا وفن التأويل. يُعتبر الكتاب من المؤلفات القليلة التي حاولت قراءة النص الديني بشقيه قراءة هرمينوطيقية، أو على الأقل الاستفادة من المنهج ذاك لقراءة النص الديني الإسلامي. يعد محمد مجتهد شبستري أحد أهم المفكرين المعاصرين الدين يولون أهمية كبيرة للمباحث الفكرية المعاصرة، أهمها الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية بشكل عام، إضافة إلى اطلاعه الكبير والدقيق على فلسفة الدين المسيحي، وجُلُّ الفلاسفة وعلماء اللاهوت المسيحيين الدين حاولوا إما إعادة بناء أو إصلاح الدين المسيحي، وساعده على ذلك إتقانه للغة الألمانية، وهي اللغة التي ينحدر منها أغلب المفكرين اللاهوتيين المعاصرين.

نبذة عن المؤلف

محمد مجتهد شبستري كاتب ومفكر إيراني بدأ مساره سياسياً في البرلمان الإيراني كبرلماني سنة 1979، لكنه ما لبث أن ترك العمل السياسي أواسط الثمانينات وانهمم بالفكر والثقافة خصوصاً الجانب الديني وما يتعلق بنقد الفكر الديني، وقد جرَّت عليه مساهماته في هذا المجال وابلاً من الانتقادات خصوصاً السياسية منها، فقد طالب السيد أحمد خاتمي، عضو مجلس خبراء القيادة وأخ الرئيس السابق محمد خاتمي، بتوضيح موقف المفكرين الإيرانيين من تصورات شبستري حول

*باحث من المغرب.

عصمة الرسول والأئمة، الأمر الذي يناقض الأس الأهم في التصور الشيعي، معتبراً أن سكوتهم عن تصورات شبستري بمثابة كفر، ووُصفت أفكاره بمثابة انقلاب ناعم على أطروحات وتصورات الفكر الشيعي خصوصا فيما يتعلق بمسألة ولاية الفقيه والعصمة.

انهمم شبستري القيام بمراجعات نقدية للمعرفة الدينية، مستجدياً منهج الهرمينوطيقا لفهم وتفسير القرآن الكريم والسنة، معتبراً أن النص الديني يتوفر على تاريخ يجب أن يُقرأ على ضوئه، بعبارة أخرى فإن وصول النص الديني إلينا معاصراً يجعله يختلف من حيث الدلالة والمعنى عن سياقه التاريخي الذي وُجد فيه، تقوم دينك الفكرة أساساً على إخضاع النص الديني إلى القراءة التأويلية التي تراعي مجموعة من الشروط في مطالعة النصوص كما سنرى.

في هرمينوطيقا النص

يبدو الكتاب للوهلة الأولى أنه محاولة تطبيقية للمنهج الهرمينوطيقي على القرآن الكريم والسنة، لكن ما أن يطلع القارئ على مضامينه حتى يتفاجئ بالبون الواسع والشاسع بين العنوان ومحتوى الكتاب، على الرغم من أن المؤلف حاول في بعض لحظات الكتاب ملامسة المنهج الهرمينوطيقي، لكنه لم يكن موفقاً في نظرنا في محاولته هاته. ذلك أن المؤلف لم ينخرط في مغامرة استنطاق النص الديني في ضوء الهرمينوطيقا، بل ظل بعيداً نوعاً ما عن مضمون وغاية العنوان. بَيْد أن القارئ سيجد بعض الأعذار للمؤلف، حينما سيعلم بأن الكتاب عبارة عن محاضرات، الأمر الذي أعطى للمضمون طابعاً تعليمياً تدريسياً، بحيث لا نجد عملاً أكاديمياً منسجمَ الشكل والمضمون، بقدرما نلمس جانباً كبيراً من التلقين والتعليم.

يبدأ الكتاب بتنظير شامل لجل أطروحات الهرمينوطيقا الحديثة والمعاصرة، منطلقاً من مفهوم مركزي داخل الهرمينوطيقا هو الفهم، الذي يعتبر الحجر الأساس في فك شفرات النصوص بشتى أشكالها، لكن الفهم يحتاج إلى التفسير، حسب شبستري، فليس هناك من يفهم المعاني من دون تفسيرها[1]، ويعتبر شبستري، على شاكلة تصورات غادامير (Gadamer) وريكور (Ricoeur)، أن التفسير يتأسس على ثلاثة مستويات: 1. الفهم الصحيح للنص لا يتمخض إلا عن التفسير، 2. يمكن تفسير النص الواحد بعدة أشكال، ولكل نص وجوه متعددة، ولا يمكن أن يحصل فهم النص بالبداهة. 3. ضرورة تشخيص المعنى الصحيح للنص واختياره، واستبعاد المعاني والتفاسير الخاطئة.[2]

1- محمد مجتهد شبستري، الهرمينوطيقا : الكتاب والسنة، ترجمة، حيدر نجف، مراجعة، عبد الجبار الرفاعي، مركزدراسات الدين بغداد، دار التنوير، ط.1 2013، ص.13.

2- نفسه.

يهمنا الإشارة في هذه النقط إلى أن شبستري يعود بطريقة مباشرة إلى تصورات الفيلسوف الفرنسي (Paul Ricoeur)[3]، الذي يربط بشكل وثيق بين التفسير والفهم تجاوزاً للثنائية التي سيطرت على (Wilhelm Dilthey) ومضمونها أن التفسير مجاله هو العلوم الطبيعية، بينما مجال الفهم هو العلوم الإنسانية[4]. ينطلق ريكور من مقولته الشهيرة : «فسر أكثر يعني أن نفهم أفضل فهم ممكن»[5]، التي تعبر عن إدماج جدلي بين التفسير والفهم من خلال استحضار المقاربات التفسيرية للإشارات والعلامات الكامنة في النص، وهو الموقف الذي يعارض مسألة حصر النص في معنى واحد، في حين أن شبستري يعتبر أن النص يتوفر على معنى واحد ويجب استبعاد المعاني والتفاسير الخاطئة. فإذا كنا سننطلق من الهرمينوطيقا حسبها أرضية لقراءة النص الديني خصوصاً، فإننا لن نركن إلى معنى واحد ووحيد، لأن من شأن ذلك أن يقصي المقاربات التفسيرية الأخرى، خصوصا وأن مجال البحث هو النص الديني بما له من حمولة ثقافية وسوسيولوجية، باعتباره يعبر عن إيمان الجماعة المؤمنة.

لا يتوانى شبستري في التركيزعلى مضامين الهرمينوطيقا المعاصرة خصوصاً في قراءة النص، ويستحضر في ذلك الأحكام المسبقة[6]، والحلقة الهرمينوطيقية، وضرورة استحضار تاريخ النص. تكمن أهمية هذه المعطيات الهرمينوطيقية في علاقتها بالنص الديني الإسلامي، في إمكانية استحضار مجموع القراءات التي تشكلت حوله عبر التاريخ، حيث يتحقق الفهم داخل إطار تلاقي الأفق التاريخي للفهم مع الأفق التاريخي لظهور النص[7]، الأمر الذي يحمله إلينا كما لو أنه نص جديد تماماً، حيث تقطع القراءة الهرمينوطيقية مع أطروحة النص «الأصلي» وتعتبر أن الفهم القبلي وميولات القارئ

3- لا يشير شبستري إلى الإحالات في الهامش للفلاسفة الدين اعتمد عليهم مما يبين ما قلناه سابقاً من أن الكتاب عبارة عن محاضرات.

4-Wilhelm Dilthey, Hermeneutics as fondation of the Geisteswissenschaften, in Richard Palmer, Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Hiedegger and Gadamer, Evanston, Nortwestern, UP, 1969, pp, 164-174.

5 - Paul Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique 2, Seuil, 1986, p. 22.

6- يمكن العودة إلى Hans Georg Gadamer في تركيزه على أهمية الأحكام المسبقة في كتابه العمدة الحقيقة والمنهج (1960)، والتي تعتبر أساسية في فهم النص، فالقارئ لا يقبل على النص وهو فارغ الذهن بل مُحمل بمجموعة من الاحكام المسبقة التي تساعده على الفهم والتأويل، ذلك أن هذه الأحكام أكبر من أن يُنظر إليها أنها مجرد اعتبارات شخصية، بل تمثل الحقيقة التاريخية لكينونة القارئ. مصدر هذه الاحكام المسبقة هو التراث الذي نحيا فيه، حسبها علاقات حية وأفق نسبح فيه، فمنطق الحكم المسبق يعتبر أن قبل النص هناك نص قبلي، وقبل الفهم هناك فهم قبلي، وقبل التأويل يوجد تأويل قبلي، فالمواضيع التي يقصدها الوعي ليست مستقلة أوموضوعية، بل إنها آفاق منصهرة من تأويلات وقراءات آنية تشكلت في الحاضر والماضي.

انظر، مصطفى العارف، الهرمينوطيقا والفهم، شلايرماخر، دلتاي، غادامير، مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، ع. 14، 2006، ص.151.

انظر أيضا:

Hans Georg Gadamer, Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tr. Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Seuil, 1996. pp. 293- 303.

7- محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، 2007، ص.10.

ذات أهمية كبيرة، فلابد دائما من معلومة مسبقة أوفهم قبلي يتكامل ويتضخم طوال مراحل متتالية ومتشابكة من العمل. لكن شبستري لا يمشي النعل بالنعل مع هذه القبليات، أو الأحكام المسبقة، بل يحذرمن اعتبارها الأُسَّ الوحيد للفهم، الأمر الذي سيحرف معنى النص أو يسقطه في الفهم الخاطئ[8].

قراءة الوحي هرمينوطيقياً

يؤكد شبستري على أن معرفة أسرار الوحي لا تتم اعتماداً على الوحي نفسه بطريقة مباشرة، بل تحتاج إلى قراءة بشرية، فلا أحد يمكنه أن يُقبل على الوحي دون مسبقات قبلية، فالمعرفة الإنسانية هي الأسُّ الذي يمكن الاعتماد عليه في فهم الوحي، فلا أحد يخرج من بطن أمه حاملاً لاستدلالاته معه، والذين يرتبطون بالحقائق عن طريق أنوار الإشراق والعرفان هم قلة نادرة[9].

تكمن أهمية أطروحة مثل هذه في إخراج الوحي من طابع المتعالي وإقحامه في مجال التاريخ، ذلك أن الانتقال من الشفوي إلى المكتوب يحدث تماسفاً بين المتلقي والمرسل، ليس لأن المكتوب يُعبِّر عن شيء آخر غير ذلك الذي يعبر عنه الشفوي، بل لأن هذا الأخير يمكنه أن يتلاشى ويندثر، عكس المكتوب الذي يحدث نوعاً من المقاومة، إنه يمثل نصباً تذكاريا لا يمكن مقاومته[10]، يفتح النص المكتوب آفاقاً للانفصال عن القصدية الأولية والمعنى الأصلي، فيدخل في علاقة جدلية مع القارئ، الذي يوظف كل أساليبه وعتاده المعرفي والثقافي والتراثي لقراءته. تحاول الكتابة أن تحدث علاقة تماسف بينها وبين المؤلف، ويفصل النص المكتوب بين القصد الشفهي والذهني أو النفسي للمؤلف، كما تشكل الكتابة عالماً خاصاً بها ينفصل عن عالم المؤلف، لذلك نجد أن النص تاريخياً يبقى منفتحاً على تأويلات لامتناهية.

إن القرآن والسنة ليسا من ثمرات المعرفة البشرية، بيد أن استنباط الحكم منهما مهمة بشرية[11]، فما من مفسر أو عالم يمكنه استنطاق النص القرآني دونما الاستناد على المعارف البشرية والعلوم الإنسانية.

8- محمد مجتهد شبستري، الهرمينوطيقا : الكتاب والسنة، سبق ذكره، ص. 18.

9- نفس المرجع، ص.27.

10- يمكن العودة في هذا المعرض إلى الباحث الشاب رشيد بن الزين الذي كتب مقالا في مجلة Rue Descartes بعنوان : «قراءة القرآن الكريم مع بول ريكور»، وحاول تطبيق مقاربة ريكور الهرمينوطيقية في قراءة بعض الآيات القرآنية. انظر :

Rachid Benzine, «Lire le Coran avec Paul Ricoeur : de la révélation au texte révélateur», Rue Descartes, Revue du Collège International de philosophie, L'Homme capable, autour de Paul Ricoeur, n. Hors série, Paris, 2006, p. 21.

11- محمد مجتهد شبستري، نفس المرجع، ص. 31.

لا يمكن، في هذا المعرض، حسب شبستري، الزعم بأبدية الأحكام الدينية التي ينتجها الفقهاء، لأن الحياة البشرية في تغير دائم، الأمر الذي يحتم عليهم العودة إلى علوم الاجتماع والتاريخ والسياسة وعلم النفس... لكن لا يعني هذا أن يتحول الفقيه إلى عالم اجتماع أو عالم سياسة... بل يجب عليه مراعاتها نظراً للتطور الهائل الذي حققته عبر تاريخها.

لا يفوت شبستري توجيه سهام نقده للمؤسسات العلمية الإسلامية التي انفصلت وأهملت العلوم الانسانية، فوجدنا أنفسنا بلا مناهج قانونية، ولا مناهج أخلاقية مدونة، ولا نُظم سياسية واضحة، فكيف تستطيع النهضة الفكرية الإسلامية العالمية اقتحام المسرح الثقافي دون تدوين هذه المعارف؟[12]

إن مطالبة شبستري للفقهاء الاطلاع على العلوم الانسانية، تبقى أطروحة بعيدة المنال، نظراً للحساسية التي تواجه بها المؤسسات الدينية هذه العلوم، حسبها علوماً غربية، هذا إضافة إلى اعتقاد هذه المؤسسات أن النص القرآني يفسر نفسه بنفسه، ومن ثمة لا حاجة لنا بكل هذا الكم من العلوم.

تستند رؤية شبستري على نفحة تجديدية تحاول أن تواجه القراءات التي تتعسف على النص القرآني وتدَّعي أنه نص تأسيسي، بيد أنه يرى أن النص القرآني ليس نصاً تأسيسياً، فعلى ما تنطوي عليه أطروحة مثل هذه من جرأة، لا يتواني شبستري في التأكيد عليها من خلال مجموعة من الأمثلة القرآنية، فمسألة البيعة والشورى ليست هي السبيل الوحيد للحكم في الإسلام وإنما يرتكز أيضا على أسس دينية ووراثية خالصة[13]، ومنها حكومة داوود وسليمان، التي تعتبرحكومات مشروعة في نظرالقرآن الكريم. إن القضية الرئيسية في القرآن هي العدالة وليس نظام الحكم[14]، حيث أنه لم يشدد على شكل نظام الحكم بقدرما شدد على مسألة العدالة.

ما يهم في كل هذه التفاصيل هو أن النص القرآني له دور التنظيم والتوجيه، وليس دور التأسيس والإبداع[15]، ذلك أن سر امتداد الإسلام يكمن في اعترافه بالأساليب المتفاوتة للحياة الإنسانية، وعدم سعيه لإلغائها، والاكتفاء بالتدخل فيها بمقدار ما يضمن تطابقها مع المنظومة الأخلاقية الإسلامية. يحضر في هذا المعرض تصور نصر حامد أبوزيد، الذي يؤكد بدوره أن القرآن لم يكن ليلغي كل أساليب الحياة قبله، الأمر الذي يؤكد على ارتباط النص بالواقع، ومثال ذلك مسألة تحريم الخمر،

12 - نفسه، ص. 44.

13 - نفسه، ص. 50.

14 - نفسه.

15 - نفسه، ص.51.

التي مرَّت من ثلاث مراحل: «يَسْئَلونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ قُلْ فيهِما إِثْمٌ كَبيرٌ وَمَنافِعُ لِلنّاسِ وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ من نَفْعِهِما» (البقرة، 219)، ثم الأية 43 من النساء : «يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا لاَ تَقْرَبوا الصَّلاَةَ وَأَنْتمُ سُكارى حَتَّى تَعْلَموا ما تَقُولونَ»، وأخيراً : «يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا إِنَّما الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجتَنِبوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحونَ. إِنَّما يُريدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَداوَةَ وَالبَغْضاءَ في الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدُّكُمْ عن ذِكْرِ الله وَعَنِ الصَّلاةِ، فَهَلْ أَنْتُمُ مُنْتَهونَ» (المائدة، 90-91)، مثل هذا التدرج يبين بجلاء انعكاس النص على الواقع، أي مراعاته لمجريات الواقع وتعقيداته، السبب الذي لم يجعله يُحرِّم الخمر دفعة واحدة بغاية إصلاح وتغيير الواقع وعلاج عيوبه[16].

إن استمرار ودوام دين معين لا يتحقق من خلال استمرار القوالب الثابتة للقضايا والمقولات العقائدية، لأنها تتغير باستمرار على امتداد الزمان، ولا يمكن أن تكون معياراً لاستمرار ودوام الدين، فدوام كل دين يرتبط باستمرار الحركة الفكرية والحوارية المنسوبة إليه[17]. لذلك يجب أن يساير النص الديني متغيرات الزمان والمكان، ولا مجال للقول أن ما يجب القيام به من سياسة واقتصاد... مذكور في القرآن[18]، فهذا من باب القول المضلل، والقول الصحيح هو أن ما نقوم به في دائرة السياسة والاقتصاد يجب ألا يتعارض مع قيم الشريعة[19]. لذلك لا يمكن الاعتماد على الفقهاء وفتاويهم في تأسيس وبناء المجتمع السياسي أو الاقتصادي، ومن الواجب أيضاً أن نهدم مسألة قدسية النظريات الدينية، التي بفعل قوتها، اختلطت بالدين حتى أصبحت منه. فالاجتهاد الفقهي عبارة عن رأي شخصي أو مؤسساتي، ولا يمكنه أن يحوز صفة القدسية والاطلاق، فلكل شخص الحق في إبداء رأيه حول القيم الدينية[20].

في الحاجة إلى نقد الفكر الديني

يهتم القسم الثاني من الكتاب بنقد وإصلاح الفكر الديني، منطلقاً من دلالة إعادة تشكيل الفكر الديني، وعلى الرغم من أن مسألة الإصلاح تتطلب جرأة وتجاوزاً للسابق، فإن شبستري يعتبر أن الإسلام والفكر الديني مرًّا منها[21].

16- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط. السادسة، 2005، ص. 104 - 105.

17- محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدين، سبق ذكره، ص. 17.

18- محمد مجتهد شبستري، الهرمينوطيقا : الكتاب والسنة، سبق ذكره، ص. 83.

19- نفسه.

20- نفسه، ص.87.

21- يرى شبستري أن ابن تيمية والغزالي كانا قد دشنا نموذجا للإصلاح الديني، فالأول اعتبر أن الإسلام دخل عليه الكثير من البدع، في حين أن حجة الإسلام اعتبر أن العلوم الدينية اختزلت إلى مجرد علوم سطحية. نفسه، ص.135

يحاول شبستري إرساء دعائم الإصلاح الديني من خلال اعتماده على رهانات وإشكالات معاصرة تقارب الفكر الديني مقاربة معاصرة، فإذا كان الأقدمون تعاملوا مع الظاهرة الدينية في سياقها، فإن ذاك التعامل لا يمكن أن يستقيم اليوم، فتجربة الإنسان المعاصر لنفسه متباينة عن تجربة السابقين، هذا إضافة إلى أن الفكر الديني يتعامل مع الدين باعتباره كلاً شاملا لا يتجزأ، بما فيه التراث الفقهي، لذلك يشدد شبستري على التمييز بين الفكر الديني والدين[22].

يحتاج الفكر الديني إلى مقاربة تأويلية - تاريخية معاصرة تجعله مسايراً ومساوقاً للزمن الذي نعيشه، ذلك أن النقد التاريخي هومنهج للفهم، ولا يمكن الاستغناء عنه لأنه يساعد على استنطاق النصوص في سياقها التاريخي وينقلها إلينا معاصرة. أمام أهمية هذا المنهج يمارس شبستري نوعاً من التمويه[23] عندما يعتبر أن المسيحية كانت قد خضعت لمنهج النقد التاريخي، نتج عنه خلخلة في المفاهيم الدينية الأساسية : وحيانية ألفاظ الوحي، 2. المعنى التقليدي للمعجزة، 3. دخول الله إلى التاريخ لإنقاذ الإنسان[24]. لكن نقد الفكر الديني لا يمكن أن يحصل من الخارج، بل إنه مهمة داخلية، فالسبيل الوحيد لاستعادة سلامة الفكر الديني التوحيدي هو النقد الداخلي الإيماني، ذلك أن منفعة نقد الفكر الديني تعود على الدين نفسه[25]. يساهم النقد الداخلي في تحريك المياه الراكدة التي اتخذت لنفسها مكانة القدسية داخل الدين، في حين أنها تبقى اجتهادات بشرية يمكن تمحيصها وفحصها. لا يتردد شبستري في هذا المعرض الإشادة بالتراث الفكري والفقهي والفلسفي والكلامي، معتبراً أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة يجب أن تصبوا إلى استرجاع نموذج الفكر الإسلامي كما كان عند أجدادنا، فلا مجال لوجود نمط واحد من التفكير، بل يجب فسح المجال أمام تعدد الأقطاب الفكرية[26]. إن المؤمن المعاصر يجب عليه أن ينصت للنقود الموجهة إلى تصوراته الدينية، حتى يتسنى له مراجعتها وتصحيحها، ومن ثمة لا ينبغي رسم خطوط حمراء للنقاد في المجتمعات الإسلامية، بل يجب أن تبقى مجالات النقد مفتوحة تماماً وبدون قيد أو شرط.

22 - نفسه، ص. 144.

23- حسبنا هنا أن شبستري عندما يشير إلى أهمية المنهج التاريخي في نقد المسيحية، إنما يشير ضمنياً إلى ضرورة اعتماد ذينك المنهج من أجل خلخلة بعض التصورات التي أخذت صبغة المقدس، وهي نفسها التي خُلخلت في المسيحية، وما الإشارة إليها في الكتاب سوى تلميح مبطن إلى ضرورة إخضاع الفكر الديني للنقد التاريخي حتى يتسنى اعتبار الوحي كلام إلهي مقدس، لكنه أصبح تاريخياً عندما انخرط في نقاش مع السياق، ثم مسألة التصور التقليدي للمعجزات باعتبارها حدثت بالفعل، ثم تحويل في دلالة مفهوم الله من الخالق المقدس إلى الخالق الذي يهدف إلى إنقاذ الإنسان. انظر شبستري، الهرمينوطيقا : القرآن والسنة، ص.155.

24- نفسه، ص.155.

25- نفسه، ص.171.

26- نفسه، ص. 173.

في قيمة الكتاب

تكمن أهمية كتاب شبستري في كونه استطاع أن يتجاوز الخطوط الحمراء في نقد ومراجعة الفكر الديني بكل تلاوينه، يشعر القارئ أن الكاتب يتلمس جرأة في تصوراته، لكنها جرأة لطيفة ومهادِنة، أي أنها لا تهدف إلى الصدام أو المواجهة، بقدرما تحاول أن تُحدث انقلاباً ناعماً على التصورات الدينية التراثية المسيطرة اليوم على الفكر الديني.

يحاول شبستري استلهام المناهج الفكري المعاصرة كذريعة لجرأته الفكرية والدينية، حسبه أنها لا مندوحة عنها لقراءة وتأويل النصوص والفكر الدينيين، كما أنه متأثر كثيراً بالمقاربات الفكرية والدينية للمسيحية[27]، معتبراً أنها حققت قفزة نوعية داخل الفكر الديني المسيحي. نفس الأمر يحاول أن يؤسس له شبستري عندما يستشهد بتلك المقاربات الفكرية الفلسفية والدينية ويبين خصوصيتها ونتائجها في إصلاح الفكر الديني المسيحي، ليبين أن الفكر الديني الإسلامي يحتاج هو الآخر إلى مقاربة نقدية لاهوتية - فكرية بهدف إخراجه من تحجره وتعصبه الديني والمذهبي.

نعتقد أن شبستري لم يأت بجديدٍ في مجال نقد الفكر الديني اعتماداً على المناهج الفكرية المعاصرة، فقد سبقه في ذلك محمد أركون، ونصر حامد أبوزيد، وهو في ذلك لا يقدم قيمة مضافة. إضافة إلى أن محاولته هاته، وحتى في كتابه «قراءة بشرية للدين»، لا تقتحم المجال الديني في صميمه بهدف قراءته وتأويله اعتماداً على المناهج المعاصرة، خصوصا الهرمينوطيقا، فقد ظل كتابه سطحياً نوعاً ما، قد نجد له العذر في ذلك اعتباراً أن الكتاب عبارة عن محاضرات عمومية، حيث جاءت أطروحاته سطحية وليست بذي عمق فكري أو أكاديمي، فصيغة الكتاب أنه تعليمي أكثر منه فكري.

يصرح شبستري في المقدمة أن محاولته في هذا الكتاب هي قطع خطوة في طريق التحرر من غفلة الأروقة العلمية التي تعتقد أن بإمكانها تفسير النصوص الدينية بذهنية خالية من القبليات والميول. فإذا كان الكتاب مجرد خطوة، فلماذا يا ترى هذا العنوان الجذاب والمثير؟ ذلك أن القارئ يبدو له للوهلة الأولى أن الكتاب سيُخضع القرآن والسنة إلى منهج الهرمينوطيقا، لكنه سيصاب بخيبة أمل عندما سيكتشف، من دون كبير عناء، أن المضمون لا يستقيم والعنوان، اللهم في الإحالة إلى مبحث الهرمينوطيقا وأطروحات فلاسفتها، إضافة إلى التركيز على أهمية هذه الأطروحات في قراءة الدين الإسلامي، لكن دون يغامر بقراءة هرمينوطيقية له[28].

27 - يمكن العودة إلى كتاب المؤلف، قراءة بشرية للدين، سبق ذكره.

28- يمكن العودة إلى محاولات نصر حامد أبوزيد الجادة في هذا المعرض في كتابه : مفهوم النص، سبق ذكره.

بقيت محاولة شبستري حبيسة الفكر الديني التراثي، ولم تَطَلْ مباشرة النص الديني نفسه، بَيْدَ أنه حينما ينتقد الفكر الديني، فإنه ينتقد قراءة معينة للدين من طرف الفقهاء والعلماء، على الرغم من إشادته المستمرة بجهود فقهاء وعلماء أمثال ابن تيمية والغزالي والفرق الكلامية، إلا أن القارئ يتلمس نفحة نقدية لكل هذه الاتجاهات الدينية والفكرية، ومن ثمة نقد تصورهم للنص الديني.

نؤكد في هذا الباب أن شبستري حاول إخراج النص الديني من قبضة التفاسير الفقهية التراثية، مؤكداً على أننا حينما نحبسه داخل سياق تفسير تاريخي معين، نُلفيه لا يساير السياق المتغير للمجتمعات، ذلك أن النص القرآني توجيهي بالأساس وليست مهمته هي التأسيس، لا يهم الدين ما إذا كان نظام الحكم مثلا خلافة أو مُلك... بل هدفه هو نظام العدالة. يعتقد أغلب الناس أن القرآن الكريم كتاب جامع لكل تلابيب الحياة من سياسة واقتصاد واجتماع.... وهواعتقاد ترسخ بفعل سيطرة قراءة فقهية واحدة للنص الديني، بيد أن شبستري يهدم من الأساس أطروحة مثل هذه، معتبراً مسألة شمولية القرآن الكريم لكل المجالات الإنسانية الفكرية والسياسية والاقتصادية، هو قول مضلل وتعوزه الدقة[29]، إن لم نقل أنه تعبير عن إيديولوجية تنفر من الانتاجات الفكرية الانسانية الكونية، كما أنه تعبير عن مدى الكسل الذي أصاب الفكر الإسلامي حينما لم يستطع مسايرة تطور الفكر الانساني.

تبقى أفكار كهذه مهمة جداً في فكرنا الإسلامي، كونها تنتشله من جُبَّةِ الكسل التي لبسها منذ زمن طويل، بحيث ما أن يظهر علم من العلوم، سواء الطبيعية أو الإنسانية، حتى يحاول الفكر الديني إثبات أن القرآن الكريم تطرق لكل هذه العلوم، فيظهر علم الاجتماع الإسلامي، وعلم النفس النبوي، والاقتصاد الإسلامي... إن أطروحة شبستري تفتح باب الاجتهاد الإسلامي في المجالات المعرفية الأخرى التي لا يطالها النص القرآني، ذلك أن هذا الأخير لا يمكنه أن يشمل كل المعارف والعلوم التي دشنها الفكر الإنساني الكوني، بحيث تساعد مثل هذه النظريات العلمية على انبعاث إمكانيات كبيرة أمام الفكر الإسلامي لتدشين نظريات دينية تجديدية تُخرج العقل الإسلامي من خموله وجموده بدل الركون إلى مضامين القرآن الكريم باعتباره الجامع الشامل.

29- محمد مجتهد شبستري، الهرمينوطيقا : الكتاب والسنة، سبق ذكره، ص. 83.

الأدب والديمقراطية في تأويل جاك رنسيار

الكتاب: «سياسة الأدب»
ترجمة: د. رضوان ظاظا
الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.
الكتاب: «كراهية الديمقراطية»
ترجمة: أحمد حسّان
المؤلف: جون رنسيار
الناشر: بيروت – القاهرة - تونس، دار التنوير، 2012.
قراءة ومراجعة: أمّ الزين بنشيخة المسكيني.

«هنا تكمنُ ديمقراطيّة الكتابة، فصمتُها الثرثار يُلغِي التمييز بين أصحاب الكلام الفاعل وأصحاب الصوت المعذّب والصاخب؛ أي بين مَن يفعلون ومَن يكتفون بالعيش».

جاك رنسيار

لقد مثّل نقد الديمقراطية الليبرالية موضوعاً فلسفياً أساسياً اشتغلَ عليه أهمّ أقطاب الفكر السياسي المعاصر؛ حيث يحدّثنا ألان باديو (Alain Badiou) عن «وهم الديمقراطية»، ونعوم تشومسكي(Noam Chomsky) عن ديمقراطيّة البروبغندا الإعلامية، وأدلجة الرأي العام، وجون لوك نانسي (Jean Luc Nancy) عن ابتذال مفهوم الديمقراطية، وسقوطها في اللامعنى، داعياً إلى ضرورة مثول هذا المفهوم أمام ما يسمّيه كانط (Kant) «محكمة العقل». لكنّ جاك رنسيار (Jean Rancière)، الفيلسوف الفرنسي المعاصر، يقترح علينا مقاربة مغايرة تجمع بين الديمقراطية وفنّ الرواية، في جمعٍ طريفٍ من أجل اختراع شكلٍ مضادّ للديمقراطية الليبرالية، التي حوّلت العالم إلى سوق مفزعة كلُّ شيء فيها للبيع، حتّى مشاعر الشعوب وأصواتها.

---

*جامعيّة من تونس.

يتنزّل سؤال رنسيار عن العلاقة بين الديمقراطية والأدب ضمن حقل اشتغال فلسفي دقيق افترعه منذ (1996م)، حيث يشتغل، لأوّل مرّة، بالأدب في كتابٍ حول مالارمي(Mallarmé)، تحت عنوان طريف هو (مالارمي وعروس البحر)، ثمّ سنة (1998م)؛ أي منذ كتاب (لحم الكلمات)، أو (سياسات الكتابة)، وكتاب (الكلمة البكماء) (1998م)، أيضاً.

ومن أجل أن يصير ممكناً الحديثُ عن علاقة حميمةٍ التقطها رنسيار بين الديمقراطية والأدب، وجبت ضرورة المرور عبر حدسه الفلسفي الأكثر اقتداراً وطرافةً، وهو الاشتراك في المحسوس؛ الذي يمثّل عنوان كتاب له بتاريخ (2000م)؛ ففي هذا الكتاب، نعثر على أطروحة رنسيار الخاصّة بافتراع مفهوم مغاير للديمقراطية بوصفها «تقاسماً للمحسوس»؛ أي اشتراكاً في كلّ ما يحدث من أحداث اللغة، والصمت، والمرئي، واللامرئي؛ حيث نقرأ، بقلم رنسيار، التعريف الآتي: «إنّي أسمّيه اشتراكاً في المحسوس؛ هذا النسق الخاصّ بالبديهيات الحسّية التي تجعل مرئيّاً، في الآن نفسه، الوجودَ المشترك، والتقاطعاتِ، التي تعيّن، في صُلبه، نصيبَ كلّ امرئ»[1].

ووفقاً لهذا المعنى، يكون الأدب، في تأويل رنسيار، أدباً ديمقراطياً في معنى محدّد تماماً، بوصفه «إعادة تقسيم للأمكنة، وللأوقات، وللمواقع، وللهويّات، وللكلام، وللصخب، وللمرئيّ، ولغير المرئيّ»[2]. إنّ الديمقراطية، بهذا المعنى، شكلٌ من الاشتراك في المحسوس. كيف للأدب، إذاً، أن يكون شكلاً من الديمقراطية المغايرة لديمقراطية السلع والأجندات العالمية؟

من أجل معالجة هذا السؤال، سنتوقّف عند لحظات ثلاث هي الآتية:

أوّلاً: ما الديمقراطية حسب تأويل رنسيار؟

ثانياً: في أيّ معنى يكون أدبٌ ما أدباً ديمقراطيّاً؟

ثالثاً: كيف يحقّق الأدب ضرباً من المساواة السياسية انطلاقاً من مجرّد «مساواة بين الجمل»؟

في معنى الديمقراطية:

ثمّة من يحبّ الديمقراطية، لكنّ ثمّة، أيضاً، مَن يكرهها. وربّما يكون دعاتها ومحبّوها أشدَّ كرهاً وبغضاً لها؛ لأنّ تشويه الديمقراطية، وتحويلها إلى إشباع لنَهمِ الجماهير الاستهلاكية الحديثة، شكلٌ من الكره لها، وهلاكها، والضرر بجوهرها العميق.

1 - Jacques Rancière, Le partage du sensible, Esthétique et politique, Paris, la Fabrique-éditions, 2000, p.12.

2- جاك رنسيار، سياسة الأدب، ترجمة د. رضوان ظاظا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010م، ص16.

إنّ ما يكشف عنه رنسيار أنّ كراهية الديمقراطية ليست، على الرغم من ذلك، شيئاً جديداً؛ فهي كراهيّة تعود إلى شتيمة إغريقية قديمة ما انفكّت محاورات أفلاطون تشدّد عليها، بوصف الديمقراطية حكم الرعاع، وخراب كلّ نظام مشروع. ثمّة كراهيّة مزدوجة للديمقراطيّة من طرف كلّ الذين يكرهون سيادة الشعوب على أنفسها، ومن طرف النقّاد الجدد للديمقراطية الغربية في شكلها الليبرالي المتوحّش. ما يقوم به رنسيار هو مواجهة هذين الشكلين من معاداة الديمقراطية، وذلك وفق أطروحةٍ يعبّر عنها في الصفحات الأخيرة من الكتاب، قائلاً ما يأتي: «إنّ الديمقراطيّة عاريةٌ في علاقتها بسلطة الثروة مثل علاقتها بسلطة النسب، التي تأتي، اليوم، لتدعمها، أو لتتحدّاها. وليست قائمةً على أساس أيّ طبيعة للأشياء، ولا مضمونة بأيّ شكل مؤسّسي، ولا تدعم أيّ ضرورة تاريخية، وليست موكولة إلّا إلى مثابرة أفعالها ذاتها»[3].

إنّ ما يراهن عليه رنسيار، هنا، هو، أوّلاً: نقد صريح للديمقراطية الليبرالية في شكلها الغربي المتوحّش، وهو، ثانياً: ردّ فلسفي عميق على نخبة من المثقّفين الغربيين، الذين يكرهون الديمقراطية، ويماهون بينها وبين النظام الشمولي القائم على الليبرالية، وعلى أنانية الأفراد، وجشعهم، والطابع الاستهلاكي اللامحدود للحياة الديمقراطية.

وبالنسبة إلى رنسيار، «ليست الديمقراطية هذا الشكل من الحكم، الذي يتيح للأوليغاركية أن تسيطر باسم الشعب، ولا هذا الشكل من المجتمع، الذي تنظمه سلطة السلعة. إنّها الفعل الذي ينتزع، دون توقّف، من الحكومات الأوليغاركية احتكارَ الحياة العامّة، ومن الثروة القدرةَ الكلية على الحيوات. إنّها القوّة التي يجب، اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، أن تحارب ضدّ خلط تلك السلطات في قانون واحد ووحيد للسيطرة. إنّ العثور، من جديد، على تفرّد الديمقراطية، يعني، كذلك، الوعي بعزلتها»[4]. فالمثير، في هذا التأويل، أنّ الديمقراطية، في شكلها الليبيرالي المعاصر، إنّما تُعاني من العزلة. لقد وقع تشويه المعنى الأصلي لها، وتحويلها إلى مجرّد سلعة لشعب من المستهلكين، ولأدوار مشوّشة، وشوارع مسدودة، وللتناقض الصارخ بين الأفواه الفاغرة، والبطون المتخمة.

إنّ نقطة انطلاق هذا الكتاب حادثة سقوط بغداد تحت راية الديمقراطية. لقد وقعت كلّ الجرائم ضدّ الشعب العراقي، حينئذ، تحت راية الديمقراطية، في شكل وابلٍ من القنابل أسقط عليها سماءها. لكن ماذا فعل الأمريكان؟ لقد احتلّوا العراق، تحت تعلّة أن يمنحوا الشعب العراقي الحريّة... لكنّهم دمّروا وطنه.

3 - جاك رنسيار، كراهية الديمقراطية، ترجمة أحمد حسّان، بيروت – القاهرة - تونس، دار التنوير، 2012م، ص115.
4 - المصدر نفسه.

يكتب رنسيار ما يأتي: «الديمقراطية انبعثت في الشرق الأوسط»[5]. تلك هي الجملة الأولى، التي يفتتح بها الفصل الأوّل من الكتاب، تحت عنوان مثير: (من الديمقراطية المنتصرة إلى الديمقراطية المجرمة)؛ ذلك أن ديمقراطيةً تُسوّقُ على ظهور الدبّابات ديمقراطيةٌ مجرمة حسب تأويل رنسيار، لكنّ هذا المفكّر الغربي لا يتوقّف عند حادثة سقوط بغداد، ولا عند قدوم الديمقراطية إليها على ظهور الدبّابات الأمريكية، ولا عند عدد القتلى من أطفال العراق، وشبابه، وذلك لأنّه يتكلّم من الضفّة الأخرى. إنّ ما يشغله أنّ الديمقراطية تحمل، في عمقها، مفارقاتٍ تدمّرها من الداخل، وهي مفارقات يلتقطها رنسيار كما يأتي: إنّ منحَ شعبٍ ما الديمقراطية معناه، أيضاً، منحه الفوضى، وهي فوضى تجعل من الديمقراطية إفراطاً في كلّ شيء. وهو ما يجعلها تواجه شرّين معاً: «فإمّا أن تعني الديمقراطية مشاركة شعبية في مناقشة الشؤون العامّة، وهذا شيء سيّئ، وإمّا أنّها تعني شكلاً من الحياة الاجتماعية يحوّل الطاقات صوب إشباع الرغبات الفردية، وهذا، أيضاً، سيّئ»[6]. ما بين حكم الشعب نفسَه، وحماية الحقوق والحريات الفردية، تتأرجح الديمقراطية بين إفراط في الشعبوية، وإفراط في النزعة الفردية معاً.

من أجل فهم أسباب كراهية الديمقراطية وهشاشتها، في صيغتها الليبرالية الحاليّة، يعود بنا رنسيار، في الفصل الثاني من الكتاب، إلى النقد الأوّل للديمقراطية من طرف أفلاطون، في أوّل ديمقراطية إنسانية. فالديمقراطية تعني، في أصلها، نشأة السياسة بموت الراعي الإلهي. يقول رنسيار: «يجب أن نفهم أنّ الشرّ يأتي من مكان أبعد. الجريمة الديمقراطية ضدّ النسب البشري هي الجريمة السياسية في المقام الأوّل؛ إنّها، ببساطة، تنظيم جماعة إنسانيّة بلا رابط مع الإله الأب»[7].

هنا، يقف رنسيار عند نقد أفلاطون للديمقراطية الأثينية، بما هي حكم للرعاع والهمّج. فالكلمة ذاتها عبارة عن شتيمةٍ اخترعها الإغريق، الذين كانوا يَعُدُّون «الحكم الشائن للدهماء خرابَ كلّ نظام مشروع». إنّ أفلاطون لم يفعل غير استئناف هذا المعنى اليوناني الأصلي؛ حيث تصير، عنده، الديمقراطية، وفق تعبير رنسيار: ««بازاراً» للدساتير. زيَّ مهرّجٍ، كما يروق للناس، الذين همُّهم الأكبر استهلاكُ المتع والحقوق...»[8]. وهكذا، فإنّ ما يحدث على ركح الدهماء أنّ «الشباب يُساوون أنفسهم بالعجائز، والعجائز يُحاكون الشباب، والحيوانات ذاتها حرّة، والخيول والحمير واعية بحريّتها، وكبريائها، تدوس في الشارع مَن لا يفسحون لها الطريق»[9].

5- المصدر نفسه، ص15.
6- المصدر نفسه، ص17.
7- المصدر نفسه، ص45.
8- المصدر نفسه، ص48.
9- المصدر نفسه.

لكن رنسيار لا يقصد، بطبيعة الحال، استئناف هذه الشتيمة الأفلاطونية للديمقراطية، إنّما عاد بنا إليها؛ كي نعلم أنّ أعداء الديمقراطية ليس أمراً جديداً عليها، وأنّه كان ثمّة، دوماً، مَن يكره الديمقراطية؛ لأنّه لا يحتمل إمكانية المساواة مع الرعاع.

غير أنّ الإنسانية الحالية كفّت، منذ زمن، عن سوق الرعاع، ولم تعد القطعان تُقال على البشر، إلّا بالنسبة إلى الحاكم المستبدّ. لكنّ الحاكم غيّر من عنوانه، فأصبحنا نتحدّث عن جهاز الدولة القائم في نظام ديمقراطي على نظام التمثيل؛ أي على الاقتراع.

رنسيار ينقد، أيضاً، هذا الشكل من الديمقراطية التمثيلية، التي ليست، في النهاية، غير حكم الأقلية، التي وقع انتخابها من أغلبيةٍ منحت الصندوق أصواتها، ثمّ انسحبت إلى الحياة العامّة، منتظرةً إنجاز الوعود والمواعيد. ما حدث، في الأنظمة الديمقراطية الغربية، إذاً، تحوّل الدولة إلى أوليغاركية، وتحوّل الشعوب إلى حوانيت استهلاكية. ما حدث أنّ كلّ دولة ديمقراطية تسعى إلى الاستئثار بالمجال المشترك، وإلى إفراغه من السياسة. ما هو خطيرٌ انسحابُ السياسة، واستئثار الأقليّة الحاكمة بادرةَ الحياة المشتركة. الديمقراطية «سيرورة نضال» ضدّ احتكار الحياة، ضدّ الخوصصة، ضدّ نهاية السياسة واستحالتها.

إنّ أطروحةَ الفيلسوف الفرنسي جاك رنسيار لا تتمثّل، ههنا، في الدفاع عن يوتوبيا حكومية جديدة، ولا في اقتراح خطة عمل (روزنامة) مغايرة لنضالات شعبية، ولا حتى في تنشيط آلةٍ (مكنة) ما بعد ماركسية ضدّ شرعية الديمقراطية... إنّه يرفض، أيضاً، كلّ خطاب تكنوقراطي حول تكنوقراطيين محترفين في صنع المستقبل... ولا حتى في الانقلاب على ما يحدث. وبالنسبة إلى المستقبل، «ليس ثمّة مستقبل في انتظارنا...»[10]. ثمّة، فحسب، الكثير من العمل والنضال، «بالنسبة إلى كلّ مَن أراد ألّا يموت غبيّاً»[11]. وضدّ يوتوبيا التغيير الجذري للعالم، تحت راية المفهوم الماركسي للثورة، يعلّمنا رنسيار أنّه «لا العلم سيحرّرنا، ولا التاريخ؛ إذ لم يعد ثمّة مسار موضوعي يخلق شروط التحرّر الجذري»[12].

إنّ الديمقراطية، إذاً، نضال من أجل منع احتكار الدول لشكل الحياة المشتركة بين بشر متساوين منذ البداية؛ فالمساواة بين البشر ليست هدفاً؛ بل هي مبدأ ومنطلق لكلّ ديمقراطية. وعليه، ليست

10 -Jacques Rancière, Et tant pis pour les gens fatigués, Entretiens, Paris, éditions Amesterdam, 2009, p.553.

11 -ibid, p.41.

12 -ibid; p.464.

الديمقراطية كمّاً من الأصوات المُودَعة في صناديق الاقتراع، إنّما هي شكل جديد من توزيع المحسوس على نحو عادل، وذلك انطلاقاً من تحوّل عميق في ماهيّة الذاتيّة السياسية نفسها. لقد كفّ الإنسان عن أن يكون كوجيتو بوسعه الانعزال عن الآخرين، إلى حدٍّ تحوّل فيه إلى فردٍ هشٍّ مختزل في رغبات استهلاكيّة مهزوزة. رنسيار يقترح علينا تصوّراً جديداً للذاتية السياسية نفسها: كلّ منّا هو قدرة على أن يكون أيّاً كان. وهذا يعني أنّنا لسنا بكائنات ملقاةٍ هكذا في العالم، إنّما نحن أيّ «كانيّات»(quiquonques) قادرة على أن تكون كونيّة حيثما حلّت. وذلك يحدث لنا دون العبور في جدلية الاعتراف بالآخر، ولا بالوعي التعيس، ولا باغتراب الروح في التاريخ، ولا بصورة المصلوب (المسيحيون)، ولا الضحيّة (اليهود مع المحرقة... أو العرب مع الاستعمار). ههنا، تتجاوز الفلانيّة الحرّة، التي تملك، دوماً، اقتدار تحويل الأيكانية إلى اقتدار كوني، كلّ أشكال الصدام بين الأنا والآخر، التي اتّسم بها التشخيص السياسي الحديث برمّته.

ههنا، ننصت إلى نداء السياسة في عصرٍ ماتت فيه السياسة، واستحال أمر الشعوب إلى سطوة العصابات، والشبكات العالمية... إنّ الديمقراطية مطلب غير مشروط، ولكنّها مطلب من نوع خاصّ جدّاً؛ إنّه يقوم، لدى رنسيار، على شكل مغاير من الذاتية السياسية هو الفلانية؛ أي «القدرة على أن تكون أيّاً كان». ثمّة، ههنا، صياغة جديدة للوجود المشترك قائمة على الاشتراك في المحسوس، وعلى توزيع جديد للمرئي واللامرئي، للكلام، وللضجيج، للهامش والمركز.. رنسيار يصوغ تصوّره لهذه الفلانية السياسية القائمة على ما يسمّيه «جماعة المتساوين». كلّ الناس، إذاً، وأيّاً كان، في هذا الفضاء الديمقراطي، إنّما هم، بالضرورة، قادرون على الفعل السياسي[13]، فالسياسة ليست حكراً على أقلّية تمثّل الشعب عبر صناديق الاقتراع.

إنّ المساواة، ههنا، أن تكون مع الناس، وأن تكون لا أحد. أنت فلاني جدّاً، وهذا هو اقتدارك الوحيد... اجعل من هذا الاقتدارِ على أن تكون أيّاً كان مسلّمةً كونيةً. ومن ثَمَّ، إنّ مساواةً تقتصر على الاصطفاف في الأحزاب، أو وراء صناديق الاقتراع، هي مساواة زائفة. وينتهي رنسيار، في آخر جملة في كتابه، إلى القول إنّ الديمقراطية لا تثير «الكراهية إلّا لدى مَن اعتادوا ممارسة أستاذية الفكر، لكنّها، لدى من يعرفون كيف يقتسمون مع أيّ أحد كان السلطة المتساوية للذكاء، يمكن، على العكس، أن تثير الشجاعة، ومن ثمّة البهجة»[14].

إنّ ما تطلبه الفُلانيّات الحرّة، في نضالاتها الديمقراطية، من أجل شكل مشترك من الحياة، هو، فحسب، حقّها في الانتماء إلى الإنسانية، التي يحتكرها الآخرون. وهو أمر لا يمكن أن تنجزه الدولة، ولا صناديق

13 - J.Rancière, Et tant pis pour les gens fatigués, op. cit, p. 495.

14- رنسيار، كراهية الديمقراطية، مصدر سابق، ص116.

الاقتراع، ولا أيّ وعد نبويّ، أو إلهي من أيّ نوع... لكن بوسع الأدب أن ينجز شكلاً من الديمقراطية، وهو ما اكتشفه رنسيار، في كتابيه (سياسات الأدب) (2007م)، و(الخيط الضائع) (2014م).

2. ديمقراطية الأدب:

بوسع الأدب، إذاً، أن يكون ديمقراطيّاً. تلك هي الأطروحة العامّة لكتاب (سياسات الأدب) الصادر سنة (2007م)؛ أي بعد سنتين من كتاب رنسيار حول (كراهية الديمقراطية). لكن، ما معنى سياسات الأدب؟ بالنسبة إلى رنسيار، سياسةُ الأدب ليست سياسةَ الكتّاب؛ إنّها في غير علاقة بقضيّة الالتزام بالمعنى الماركسي الدقيق للكلمة. وبعبارات رنسيار، «إنّ الأدب يمارس السياسة بوصفه أدباً»[15].

بين السياسة والأدب، ثمّة علاقةٌ ما، بوصف كلّ منهما يخترع ضرباً من توزيع المحسوس، وتدبيرٍ ما للحياة المشتركة. لكنّ الطريف أنّ السياسة لا تقوم على التفاهم، أو التعاقد، أو التواصل، إنّما هي، دوماً، موضع نزاع، أو خلاف. ويستعيد رنسيار، هنا، تعريفاً أرسطياً للسياسة من أجل أن يجري عليه تحويلاً جذريّاً؛ ذلك أنّ أرسطو كان يَعُدُّ السياسةَ موضع صراعٍ لتحديد الفرق بين ما هو كلام خاصّ بالبشر، وما هو صوت، أو وجع خاصّ بالحيوانات البكماء. وهو تعريف نجد جذوره لدى أفلاطون، الذي يعتبر أنّ الحرفيين؛ أي العبيد، ليس لهم الوقت للاشتغال بالسياسة؛ فهم، كالحيوانات، لا يملكون غير القدرة على التوجّع؛ إنّهم ممنوعون من السياسة.

ههنا، تحديداً، يتدخّل جاك رنسيار، قائلاً ما يأتي: «غير أنّ السياسة تبدأ، تحديداً، حين تصبح هذه الاستحالة موضع تساؤل؛ أي حين يجد أولئك الذين لا يملكون الوقت للقيام بأيّ شيء آخر، عدا عملهم هذا الوقت، الذي لا يملكونه؛ ليثبتوا أنّهم كائنات ناطقة هي جزء من عالم مشترك، لا حيوانات هائجة، أو متوجّعة»[16].

تبدأ السياسة، تحديداً، من هذا الموقع، الذي يصير فيه المستحيلُ السياسةَ بعينها؛ أي حيث يصير من حقّ الجميع أن يتقاسموا المحسوس على نحو مغاير. فالسياسة إعادة توزيع للمرئيّ واللامرئي، للضجيج والكلام، للأمكنة وللهويات... وتلك هي، تحديداً، مهمّة الأدب. هنا، تحديداً، يجري رنسيار تحويراً عميقاً على ماهيّة السياسة، وعلى ماهيّة الأدب معاً: لم تَعدِ السياسة حكراً على طبقة النبلاء، أو مالكي وسائل الإنتاج؛ بل أصبحت من حقّ كلّ الناس. ولم يعد الأدب في علاقة مباشرة بالسياسة في معنى الالتزام؛ بل صار هو نفسه سياسة من سياسات المحسوس؛ إنّه يعيد توزيع نسيج الحياة

15- رنسيار، سياسة الأدب، مصدر سابق، ص16.
16- المصدر نفسه، ص16.

المشتركة بأن «يجعل مرئيّاً ما لم يكن، ومسموعاً، ككلام كائنات ناطقة، ما لم يكن يُعَدُّ إلا صخبَ حيوانات ضاجّة». يقول رنسيار: «يعني تعبير سياسة الأدب، إذاً، أنّ الأدب يتدخّل، بوصفه أدباً، في هذا التقسيم للأمكنة وللأوقات، وللمرئي، وللكلام، والصخب»[17].

كيف نفهم هذا الكلام؟ تنبغي الإشارة إلى أنّ رنسيار، هنا، إنّما يناقش تأويل سارتر للحداثة الأدبية؛ أي حداثة الفنّ للفنّ في شخص فلوبير، وبودلير، وبلزاك، بوصفها أدباً رجعيّاً، وغير ديمقراطي. وسارتر يذهب، في ذلك، حول أدب فلوبير، إلى ما يُسمّيه التحجّر اللغوي؛ حيث يقول: «إنّ فلوبير يكتب ليتخلّص من البشر، ومن الأشياء. فعبارته تحاصر الغرض، وتلتقطه، وتثبّته، وتحطّمه، ثمّ ترتج على نفسها داخله، وتتحجّر وإيّاه»[18].

غير أنّ رنسيار يدحض تصوّر سارتر، وذلك عبر استعادة تأويل معاصر لفلوبير يرى، على عكس سارتر، «أنّ تحجير اللغة ليس سلاحاً لهجوم معادٍ للديمقراطية، التي كانت تحرّك كلّ سعي الروائي؛ إذ عَمِلَ فلوبير على جعل كلماته كلّها متساوية، وألغى كلّ أنواع التراتبية بين الموضوعات النبيلة والموضوعات الوضيعة، وبين السرد والوصف، وصدر اللوحة وخلفيتها، وأخيراً بين البشر والأشياء. ولا شكّ في أنّه كان يستبعد كلّ أشكال الالتزام السياسي، من خلال معاملة الديمقراطيين والمحافظين بالازدراء نفسه»[19]. إنّ امتناع الكاتب عن الرغبة في إثبات أيّ شيء هو السلوك الديمقراطي بامتياز في الأدب، عكس ما تأوّله سارتر. في هذا المعنى، تحديداً، يُعَدُّ رنسيار أنّ نثر فلوبير كان نثراً ديمقراطياً؛ بل هو تجسيد للديمقراطية نفسها. ففيم تتمثّل ديمقراطية الأدب، إذاً؟

يمكن تجميع إجابة رنسيار في تأويله الحداثة الأدبية، لاسيّما مع (مدام بوفاري) لفلوبير[20]، كما يأتي:

أوّلاً: لا تكمن جدّة الأدب في ابتداع لغة جديدة، إنّما في اختراع أسلوب جديد في الربط بين ما يمكن قوله، وما يمكن رؤيته؛ أي بين الكلمات والأشياء.

ثانياً: إلغاء كلّ أشكال التراتبيّة بين الموضوعات والشخصيات. فلم تعد هناك موضوعات جميلة، ولا موضوعات رديئة؛ بل لم يعد هناك أيّ موضوع على الإطلاق. ومن ثَمَّ، علينا أن نؤوّل «الفن

17- المصدر نفسه.

18- المصدر نفسه، ص20.

19- المصدر نفسه.

20 -Gustave Flaubert, Madame Bovary, Paris, Pocket, 2006.

للفن» بوصفه «صيغة مساواةٍ جذرية لا تقلب قواعد الفنون الشعرية، فحسب؛ بل تقلب نظاماً كاملاً للعالم، ونسقاً كاملاً من العلاقات بين أساليب في الوجود، وأساليب في الفعل، وأساليب في الكلام»[21].

- الحداثة الأدبية، مع فلوبير، تحديداً، أنجزت ثورة؛ أي قطيعة رمزية مع النظام التمثيلي التقليدي القائم على تفوّق الفعل على الحياة. إنّ الأدب هو هذا النظام الرمزي الجديد من فنّ الكتابة، الذي ألغى كلّ أشكال التفوق والنبل، وجعل فنّ الكتابة قائماً على نظام جديد؛ حيث «الكاتب أيّاً كان، والقارئ كذلك». الأدب كتابة يمكن تعميمها على الشعب. يقول رنسيار: «هنا، تكمن ديمقراطية الكتابة، فصمتُها الثرثارُ يلغي التمييز بين أصحاب الكلام الفاعل وأصحاب الصوت المعذّب والصاخب؛ أي بين من يفعلون ومن يكتفون بالعيش. إنّ ديمقراطيّة الكتابة نظام الرسالة التائهة، التي يمكن لأيٍّ كان أن يأخذها على عاتقه...»[22].

- انّ علاقة الأدب بالديمقراطية لا تعني «حكم الطبقات الشعبية»، إنّما هي ديمقراطية الإسراف في علاقة الأجسام بالكلمات؛ الإسراف الوصفي، الذي يغمرنا به فلوبير، غير آبهٍ بالفوارق، أو الفواصل بين الأشياء والموضوعات، وبين الحيوانات والبشر، وبين النبلاء والفقراء... وبين الجميل والقبيح.. كلّ العالم التقليدي يسقط فجأةً عند كلّ صفحة من صفحات (مدام بوفاري). لم يعد الحيوان السياسي حيواناً جميلاً، وكلّاً عضوياً متناسقاً؛ بل انتثر العالم كطوفان من الأحداث الصغيرة والتفاصيل، التي كانت تبدو للقصص التقليدي لا معنى لها.

3. الرواية التائهة:

في كتابه (الخيط الضائع)[23] (2014م)، يجذّر رنسيار هذا التأويل للرواية الحديثة، الذي نجده ضمن كتابه (سياسات الأدب)، وهو كتاب يستأنف، فيه، أطروحته حول ديمقراطية الأدب. كلّ الروايات الحديثة تبدو، إذاً، ضمن هذا التأويل، أشكالاً مختلفة من تدمير ما كان يمثّل مبدأ القصص، منذ أرسطو؛ أي تسلسل الأفعال وفق ضرورة سابقة عليها، أو حقيقة توجّهها من الداخل. إنّ الأمر يتعلّق بتدمير أدبيّ للمعقولية السببية، من أجل ترك المجال لمجرّد تتالي الأحداث وتشابكها على نحو المصادفة العابرة. فالأدب الحديث، منذ فلوبير خاصّةً، إنّما هو كسر لمعقولية تعبّر عن رفاهة شكل من الحياة قائم على تميّز طبقة اجتماعية معيّنة، وألقاب شرف، وتراتبية آنَ الأوانُ

21 - رنسيار، سياسة الأدب، مصدر سابق، ص 25.

22 - رنسيار، سياسة الأدب، مصدر سابق، ص 28.

23- Jacques Rancière, le fil perdu, Essais sur la fiction moderne, Paris, Fabrique, 2014 (p 150).

لزعزعتها بالرواية. إنّ الرواية الحديثة، إذاً، تدمّر شكلاً من الحياة، وصورةً للفكر، وذلك عبر ما كتبه فلوبير، وكونراد، وبودلير، وبوخنار، وفيرجينيا وولف. ثمّة، إذاً، ثورة كتابة حصلت في الرواية الحديثة هي، أيضاً، ثورة في الفكر. بهذه الأطروحة، يناقش رنسيار التأويلات السائدة عن الأدب الحديث، من قبيل تأويل جورج لوكاتش القائم على مفهوم الرواية التاريخية، وتأويل رولان بارت القائم على «الدرجة الصفر من الكتابة»، وتحليل والتر بنيامين «للشاعر الغنائي في قمّة الرأسمالية»، وتأويل جان بول سارتر للأدب الملتزم.

ثمّة، إذاً، ضرب من الديمقراطية الأدبية، التي أحدثتها ثورة الكتابة ضمن الأدب الحديث، وهي ديمقراطية تقوم على ما يسمّيه رنسيار، ضمن كتاب (الخيط الضائع) «مساواة الجمل». لقد منح أقطاب الأدب الحديث، في القرن التاسع عشر، الروايةَ شكلاً مخصوصاً من «المساواة بين الجمل» في معنى أنّ الكتابة تحوّلت إلى سيلان لجملة من الجمل بشكل اعتباطي، وعلى صفحاتٍ لم تكن مخصّصة سلفاً لوجودها. لا يمكن، إذاً، الاستمرار في تأويل الرواية الحديثة في علاقة مباشرة بالسياسة، بوصفها تترجم طموحات الجماهير في التحرّر. يتعلّق الأمر بتغيير تامّ لنظام الكتابة في اتّجاه شكل دقيق من المساواة الأدبية، التي تجعل المساواة الاجتماعية والسياسية أمراً ممكناً. وهي ديمقراطية تجد أهمّ مظاهرها في النقاط الآتية:

أوّلاً: ضدّ مبدأ تقسيم المجتمع إلى أناسٍ يعملون، وأناسٍ يفكّرون؛ أي إلى نخبة تكتب، وشعب يعمل. وهنا، ينشّط رنسيار ما كان قد مثّل موضوع كتابه (المعلّم الجاهل)، الذي يقوم على تصوّرات البيداغوجي جوزاف جاكوتوت (Joseph Jacotot)(1770-1840م)؛ أي ما كان قد أعلن عنه كانط تحت مفهوم الحسّ المشترك؛ أي أنّ «كلّ العقول متساوية». وبذلك، يصير ممكناً القول إنّ كلّ الناس لهم القدرة على الأهواء، والانفعالات، والمشاعر، وأنّ الانفعالات القصوى ليست حكراً على طبقة النبلاء. وهنا، تحديداً، يقع هدم فكرة البطل التقليدية من أجل ترك المكان لبطولة الكائنات عديمة الاسم. وهنا، أيضاً، نعثر على أهمّ مظهر من مظاهر الديمقراطية الأدبية، وهو تعميم القدرة على أن يصير كلّ إنسان أيّاً كان؛ أي القدرة على «الأيكانية»، بوصفها اقتداراً ديمقراطياً كونياً هو مفتاح الذاتية السياسية الجديدة داخل هذا النظام السياسي الجديد؛ أي نظام «تقاسم المحسوس». عليك أن تكون قادراً على أن تكون، دوماً، أيّاً كان، إن كنت تحبّ الديمقراطية. مَن يكره الديمقراطية هو الذي يكره إمكانيّة تقاسم مساحة الذكاء مع كلّ الناس الآخرين.

ثانياً: الديمقراطية الأدبية، وتعني، تحديداً، إعادة توزيع للمحسوس، حيث يقع بعثرة التمييز التقليدي بين التخييل والحياة اليومية. ههنا، يتعلّق الأمر باكتشاف عبثية النسيج العادي للوجود

اليومي: حينما نكتب وفق ديمقراطية الأدب ليس ثمّة أيّ معنى، ولا أيّ ضرورة، ولا أيّ حقيقة تعيّن لنا ما نكتب، أو تقودنا إلى نهايةٍ ما. إنّ الرواية الحديثة، بهذا المعنى، إنّما تدمّر -حسب رنسيار- سموّ التخييلي على التاريخي مثلما اعتقد أرسطو في ذلك، يوماً.

ثالثاً: إنّ ديمقراطية الأدب لا تراهن، إذاً، على فعل ما يوجّه نحو غاية محدّدة في معنى الالتزام، كما ذهبت إلى ذلك القراءات الماركسية على طريقة سارتر. ما تفعله الرواية الحديثة إعادة توزيع المرئي واللامرئي في معنى اختراع حقل مرئيّ جديد يجعل من ظهور أحداث صغرى محسوسة في شكل ميكرو أحداث، أو في شكلِ أوصافٍ لا متناهية لشعاع شمس، أو للون سماء، أو لنزوة عابرة، هو رهان الكتابة نفسها. إنّ الرواية الحديثة، إذاً، لا تقصّ علينا سلسلة من الأحداث، التي تعكس الحياة الحميمة لبطل ما، إنّما تظهر لنا نسيج عالم قائم على تشابك تجارب فريدة متساوية في الكينونة الأدبية، لا فضل فيها لحدث على آخر؛ لأنّ الرواية الديمقراطية ترفض تفضيل شكل من الحياة على شكل آخر.

رابعاً: إنّ ديمقراطية الأدب الحديث تجعلنا ضمن نظام مساواة معمّمة، حيث تتمتّع كلّ العلامات، ضمن حقل المحسوس، بالقيمة الأدبية نفسها. كما حدث مع لقاء إيما برودولف في (مدام بوفاري) لفلوبير(Flaubert)؛ حيث لم يعد الحبّ نتيجة لمسار عقلي، أو لنظام من الوسائل والغايات ضمن نظام أيروسي من الإغراء المخطّط له سلفاً، إنّما يحصل الحبّ الديمقراطي، في شكل لقاءٍ بين أحداث حسيّة عابرة لا أهمية لها: حرارة الصيف، عطر الفانيليا، صراخ أصوات حيوانات الضيعة، وخوار الأبقار... وذكرى لنزوات عاطفية قديمة.

خامساً: الرواية الديمقراطية رواية ضيّعت خيطها، وانفلتت في خطوط هروب نحو لقاءات عابرة لأيّ كان، ولأيّ شيء. إنّ ما كان أمراً عديم الجدوى، وعديم الاسم، وعديم الكينونة، هو الذي أنجز انقلاباً في النسيج الحسيّ؛ أي في تقاسم المحسوس، وهو المعنى العميق للعلاقة بين الديمقراطية والأدب. إنّ الرواية الديمقراطية هي تلك الرواية، التي تسافر بنا في غيمات من الذرّات اللاشخصية، التي تهدم استراتيجية البطل، وتستعيد المحسوس اليومي. إنّ الرواية الحديثة لم تعد تملك موضوعاً خاصّاً بها من جهة موادّها وشخوصها، "فأيّ شيء يمكن أن يصلح مادّة للتخييل". هي المساواة بين الجمل، والمساواة بين كلّ شخوص الرواية: بين الشحّاذ، والفلاّح الميسور، والخادمة، والمتسكّع، والطبيب... هذه المساواة الأدبية تعبّر عن نوع جديد من الجمال: ليس هو جمال الشكل، أو حتى اللاشكل؛ بل هو جمال الكثرة الحسية عديمة الاسم، هو "جمال الجسم، الذي ضيّع الخطوط التي تسجنه، وجمال الكائن المفصول عن هويّته". الرواية، التي ضيّعت خيطها، هي الرواية الديمقراطية؛ حيث ضياعها ضياع فيض الحياة، وطفرة المحسوس، وسورة الوصف...

خاتمة:

الأدب والديمقراطية ثنائيّ طريف لاستشكال مغاير لمفهوم الديمقراطية فيما أبعد ممّا يحدث لها في النظام الليبرالي العالمي المفزع. ضدّ تحويل السياسة إلى برامج (أجندات) مافيوزية، وتحويل الثقافة إلى بضاعة كبرى، والذائقة الجمالية إلى ذوق مطبخي للمتع الجشعة.

يعلّمنا المفكّر الفرنسي المعاصر أنّ الدول ليست الطريق الوحيد لبناء عالم ديمقراطي قائم على المساواة بين البشر؛ وذلك لأنّ البشر ليسوا قطعاناً لأحد، وليسوا ملكية أيّ دولة كانت، مهما كانت قدرتها على السطو على الشعوب. وربّما يكون بإمكان الدول السطو على الأسواق والبضائع، لكن ليس بإمكانها التحكّم في قدرة الناس على الحلم، والتخييل، وإبداع أشكال رمزية للعيش المشترك. وعليه، سنقتسم الخيال، إذاً، إن لم يكن بوسعنا أن نشترك في الواقع. وإنّنا لمتساوون في القدرة على الحلم والإبداع، إن لم يكن بوسعنا المساواة في الثروات والمتع. ومهما كانت طوباوية هذا التصوّر، الذي يقدّمه رنسيار للديمقراطية عبر الأدب، وعلى الرغم من افتقار هذا التصوّر "الفوضوي" إلى سياسة مناسبة لما يقترحه علينا، كما يذهب إلى ذلك ألان باديو في نقده لرنسيار، فإنّ هذا التصوّر يبقى واعداً بإمكانات تخييل مغايرة لواقع لا تنمو فيه غير الصحراء.

وهكذا، نتعلّم من رنسيار أنّه كلّما سقط عالم الدول عُلِمت عوالم التخييل شامخة في وجه سياسات مافيوقراطية حوّلت الحياة إلى سوق كبيرة مثيرة للغثيان. لكن، لا شيءَ يهزم الخيال، ولا شيء ينتصر على الحلم في قلوبنا. سنظلّ، ههنا، نكتب الروايات والأغنيات من أجل عالم مغاير لأطفال المستقبل...

مجلة "ألباب":
الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، لا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي وفصائلها الحزبية إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي بـ"ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية، والمِهادات التقعيدية، إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، بحيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، وبالتالي غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها وحسب، 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 كدين فطري أولي وكعلم 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 أن هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ وبالتالي 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، لا سيما أن 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 بالفلسفة 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، فإن 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 كشرط 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.

إن رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو للوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، لا سيما فيما 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 تطّويرهما 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 بالفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة التالية:

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"

ترحب مجلة "ألباب" بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية، ويشترط في البحث ألا يكون قد قُدّم للنشر في أية مجلة أخرى، سواء تم نشره أو لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب على نظام (Word) وأن يرسل 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، وبخاصة في التوثيق، والإشارة إلى المصادر بحيث 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. تعرض 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 ثم مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتم 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. يرفق البحث بملخص بحدود (120) كلمة باللغة العربية.
6. تكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كل صفحة.
7. ترتّب قائمة المراجع بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه، فإنها 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 كصورة.

بالنسبة لعروض الكتب، يرجى التقيد بما يلي:

- 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.

مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com