A L B A B

ألباب

فصلية محكمة في
الدين والسياسة والأخلاق

• العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الديـ-كولونيالية
والتر د. منيولو - ترجمة: فتحي المسكيني

• نزع الاستعمار عن المعارف
سلوى لوست بولبينة - ترجمة: اسماعيل مهنانة

• الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني
براين تونر - ترجمة مصطفى منادي إدريسي

• ابن عربي في الدراسات الاستشراقية
محمد بن الطيب

• صورة المسلم في مرآة المسيحي العربي
صلاح الدين العامري

دراسات وترجمات:

• «الدولة أو الجماعة؟»
السيد ولد أباه

• اللاهوت السياسي عند كارل شميت
ترجمة: أحمد الصادقي

• أسئلة القرآن: تدوين المصحف
تأليف ميشيل أورسال
ترجمة وتعليق: الزواوي بغورة

قراءات:

• «ميتافيزيقا السعادة الحقيقيّة»
قراءة: أم الزين بنشيخة المسكيني

• «أخذ الحقوق على محمل الجدّ»
قراءة: عبد السلام الككلي

8

شتاء . 2016

تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث

A L B A B

ألباب

فصليّة محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

العدد الثامن

شتاء 2016

A L B A B

ألباب

فصلية محكمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

مدير النشر:
د. مولاي احمد صابر

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0063
ردمد: 9983 - 2421

تلفون: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
www.mominoun.com
info@mominoun.com

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر, الرباط، المغرب
ص.ب: 10569

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 رضوان السيد
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

ملف العدد:

12 العصيان المعرفيّ، التفكير المستقلّ والحرية الديـ-كولونيالية
والتر د. منيولو - ترجمة: فتحي المسكيني

48 نزع الاستعمار عن المعارف ونظرياتها المسافرة
سلوى لوست بولبينة - ترجمة: اسماعيل مهنانة

61 الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام
براين تورنر - ترجمة: مصطفى منادي إدريسي

80 ابن عربي فـي الدراسات الاستشراقية
محمد بن الطيّب

93 صورة الآخر المسلم في مرآة المسيحي العربي
صلاح الدين العامري

دراسات وترجمات:

120 «الدولة أو الجماعة؟ حول مفهوم الإمامة في التقليد الإسلامي
السيد ولد أباه

140 اللاهوت السياسي عند كارل شميت (آندريه دوريموس André Doremus)
ترجمة: أحمد الصادقي

184 أسئلة القرآن: تدوين المصحف
تأليف ميشيل أورسال - ترجمة وتعليق: الزواوي بغورة

206 **ألباب الكتب:**

«ميتافيزيقا السعادة الحقيقيّة»
تأليف: لألان باديو
قراءة: أمّ الزين بنشيخة المسكيني

225 «أخذ الحقوق على محمل الجدّ»
تأليف: رونالد دووركين
قراءة: عبد السلام الككلي*

كلمة رئيس التحرير

في سنة 1963أصدر الباحث الاجتماعي المصري " أنور عبد الملك" دراسة هامة ومثيرة للجدل بعنوان " الاستشراق في أزمة " (Diogène n:44, 1963) ذهب فيه منحى جديدا في نقد التقليد الاستشراقي الأوربي بالإشارة إلى دوره في السياسات الاستعمارية وتكريس الهيمنة الغربية على المجتمعات الشرقية، موجها الاهتمام بصفة خاصة إلى الأدبيات الاثنوغرافية التي كرست النظرة الدونية للشرقي "البدائي" من خلال مقاربات اتسمت بالمسلك المعياري التراتبي والنظرة الجوهرانية الجامدة. ما استهدفه عبد الملك في مقاله الشهير هو الأدبيات الاستشراقية الكلاسيكية التي اعتمدت المناهج الفيلولوجية في دراسة التراث الإسلامي، في حين أنها كانت من أدوات الهيمنة الثقافية والاستعمار الفكري.

في عام 1978 صدر كتاب "الاستشراق "orientalism للناقد والمفكر الفلسطيني " إدوارد سعيد " الذي أحدث زلزالا كبيرا في حقل الدراسات الشرق أوسطية في جانبيها الأدبي والسياسي. وعلى الرغم من تشابه التوجهين، اختلفت نوعية مدونة سعيد عن المدونة التي تناولها عبد الملك، فشكلت النصوص الأدبية المرجعية الأساسية التي استقطبت اهتمام إدوارد سعيد. كما أن منهجية الباحثين المرموقين اختلفت من حيث الأدوات النظرية، ففي حين صدر نقد عبد الملك للاستشراق عن النزعة اليسارية العالم ثالثية التي هيمنت على أدبيات نقد الاستعمار في تلك المرحلة، اعتمد سعيد مقاربة الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو في تحليل الخطاب التي كانت أوانها في أوج انتشارها، كاشفا عن العلاقات العضوية بين المعرفة والسلطة في الخطاب الاستشراقي .

ولقد كان فوكو نفسه قد مهد لنقد الاستشراق في فقرة هامة من كتابه الأساسي الأول "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" (صدرت طبعته الأولى عام 1961) حيث اعتبر أن العقلانية الغربية تقوم على خط انفصام قلق وإشكالي مع الشرق الذي تعتبره من جهة أصلها ومكمن حنينها وهواجس انتظارها، ولكنه في الآن نفسه حدها الذي لا سبيل للوصول إليه والأفق الذي يتحدد وعيها بالقطيعة معه والانفصال عنه. وقد طالب فوكو في الفقرة المذكورة بكتابة تاريخ كامل لهذه "القسمة الكبيرة" بتتبع آثارها ومظاهر استمراريتها وإبرازها في قلقها ومأساويتها.

قد يكون هذا البرنامج هو ما سعى إليه إدوارد سعيد، على الرغم من كونه لم يهتم عمليا بنصوص الاستشراق الكلاسيكي العريقة ومن هنا الهجوم الحاد الذي تعرض له من لدن رموز الاستشراق (وفي مقدمتهم برنارد لويس).

المفارقة الكبرى في هذا الباب أن إدوارد سعيد عندما نشر كتابه في نهاية السبعينيات كان الاستشراق الكلاسيكي قد انتهى بالفعل وتحول الاهتمام في مجال الدراسات الإسلامية إلى المناهج التأويلية والاجتماعية المعاصرة المتولدة عن المنعرج اللغوي الكبير الذي دشّنته اللسانيات البنيوية والفلسفات التحليلية. بيد أن التأثير الكبير الذي أحدثه الكتاب هو في حقل ما قد أصبح يعرف بالدراسات ما بعد الكولينيالية الذي يعتبر إدوارد سعيد رمزها المؤسس، وقد سلك باحثون كثر منهجه في نقد مركب الحقيقية - السلطة في تحليل الخطاب في حقول أخرى وفي ثقافات أخرى، وأصبح للمقاربة حضور لافت للنظر في الساحات الجنوبية المختلفة وخصوصا في الهند وأمريكا اللاتينية وإفريقيا .

بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 وموجة الإرهاب الدموي الذي ارتبط بجماعات التطرّف الديني المسلحة تجدد الاهتمام بالاستشراق، لا بإعادة الاعتبار له معرفيا وعلميا، وإنما بتوظيف مقولاته في الأدبيات السياسية والإستراتيجية في مرحلة خلت الجامعات الغربية من الباحثين المتميزين في الدراسات الإسلامية.

كان المفكر الراحل محمد أركون الذي خالف إدوارد سعيد في نقده الجذري للاستشراق يقول في سنوات حياته الأخيرة إن مأساة البحث في مجال الإسلاميات يكمن اليوم في نمط من أنصاف المستشرقين الذين غزوا ميدان العلوم السياسية دون أن تكون لهم الأدوات اللغوية والمعرفية المطلوبة، وهم فعلا من تنطبق عليهم أطروحة إدوارد سعيد .

في العدد الحالي من مجلة ألباب محاولات لتتبع هذا الخيط من أوجه عديدة في محور رئيس ينضم لأبحاث أخرى داخلة في نطاق الاهتمامات الثابتة لهذه الدورية العلمية.

عبد الله السيد ولد أباه

كلمة سكرتير التحرير

أنهت اللوكيميا حياة فرانتز فانون (Frantz Fanon) تحت اسم إبراهيم عمر فانون بعد أن فرغ من كتابه "ملعونو الأرض" (Les Damnés de la terre) سنة 1961 وقد صدّره جون بول سارتر (Jean Paul Sartre). لم تمنع حياة فانون القصيرة (1925- 1961) من أن يكون رمزا من رموز الدراسات ما بعد الاستعماريّة (Post Colonial Studies). كان ذلك بعد المرور من تجربة الميز العنصري في فرنسا؛ تلك التجربة التي أثمرت مقالا حول "تجربة الأسود المعيشة" (L'expérience vécue du Noir, 1951) الذي مثّل نواة لكتاب مثير: "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" (Peau noire, masques blancs, 1952) تلاه تحوّل كبير تمثّل في الانتقال طبيبا نفسيّا إلى مستشفى الأمراض النفسية بالبليدة الجزائريّة سنة 1953. كانت الجزائر تحت نير الاستعمار الفرنسي. سنة واحدة كانت كافية بالنسبة إلى فانون ممارسا لاختصاصه العلمي ليقف على نتيجة ملخّصها أن الاستعمار هو سبب تفسّخ الشخصيّة ونزع إنسانية الإنسان، ولينضمّ إلى جبهة التحرير الوطني الجزائريّة في الجزائر ثمّ في تونس لاحقا متخلّيا عن جنسيّته الفرنسيّة ومبقيا على دينه المسيحي على الرغم من تغيير اسمه.

كانت حياة فانون بسنواتها الست والثلاثين عميقة الأثر طويلة المدى، إذ أنها ستخطّ طريقا أمام منظرين كبارا ومفكّري الدراسات ما بعد الاستعماريّة ومن ضمنهم الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد، والهندي الأمريكي هومي بهابها (Homi Bhabha) والإيطاليين أنطونيو نيغري (Antonio Negri) وجورجيو أغامبن (Giorgio Agamben)، وغيرهم كثير من الناقدين للمركزيّة الغربيّة التي ولّدها الاستعمار فقامت على أنقاضها مقاربات الأنا والآخر والشرق والغرب والمركز والهامش استنادا إلى منهجية تفكيكية تقويضية بالأساس للمركزية الغربيّة المستندة إلى التفوّق المعرفي والعلمي والتكنولوجي القاصد إلى الهيمنة وإخضاع ما اصطلح عليه بـ "العالم الثالث" المنظور إليه على أنه عالم متوحّش.

يمثّل هذا المهاد النظري سندا فكريّا لحركات التحرّر (Decolonization) إثر نهاية الحرب العالمية الثانية، تلك الحركات التي كانت مسبوقة بأخرى انطلقت منذ نهاية القرن الثامن عشر، ولكنه في الوقت نفسه كان مهادا نظريّا لنظريّة أخرى هي " الديــ-كولونيالية" (وفق ترجمة فتحي

المسكيني الواردة في هذا العدد من مجلّة ألباب لـ: Decolonialty) التي وإن التبست بالدراسات ما بعد الاستعماريّة وبتلك المصنّفة ضمن ما بعد الحداثة فهي تختلف عنها. إنّ "الديــ-كولونيالية" تفكّك منطق الحداثة الغربيّة فتقف على مواطن الموت المتخفّي وراء خطاب الحداثة لتختلف بذلك جذريّا عن مقولات "ضدّ التغريب" التي لا تلج هذه المناطق المقدّمة للإنتاج على الحياة. كذا أكّد علم الدراسات الديــ-كولونيالية عالم السيميائيّات الأرجنتيني والتر منيولو (Walter Mignolo) في مقاله "العصيان المعرفي، التفكير المستقلّ والحريّة الديــ-كولونيالية "، ذلك المفكّر الذي تقدّم مجلّة ألباب ولأوّل مرّة في اللسان العربي أحد أعماله من خلال ترجمة فتحي المسكيني محقّقة سبقا معرفيّا جديرا بالانتباه، وفاتحا الطريق أمام مثل هذه الدراسات الفذّة التي لم تمرّ عليها سوى سنوات قليلة جدّا لتصل إلى القارئ العربي.

ولئن كانت دراسات منيولو الأخيرة بالخصوص متجاوزة لمهادها النظري الذي مثّله أضراب فانون وإدوارد سعيد وغيرهما، فإنّ من الدارسين الآخرين من بقي في الإطار المرسوم للدراسات ما بعد الاستعماريّة وهو السياق الذي تتنزّل فيه دراسات سلوى لوست بولبينة ومن ضمنها مقالها الذي نقله إلى العربيّة إسماعيل مهنانة والمنشور ضمن هذا العدد من ألباب تحت عنوان "نزع الاستعمار عن المعارف ونظرياتها المسافرة" (2013)، وهو مقال يمثّل مواصلة لاندراج صاحبته في إطار الدراسات ما بعد الاستعماريّة التي ألفت فيها بالخصوص محاولتها حول "قرد كافكا" (2008)، ذلك الذي رأت فيه مثالا للمستعْمَر بعد أن نزع منه الاستعمارُ إنسانيّته، لتنشر في السنة نفسها نصوص ألكسيس دي توكفيل (Alexis De Tocqueville) حول الاسترقاق. لقد جاء مقالها حول "نزع الاستعمار عن المعارف ونظريّاتها المسافرة" منذ عنوانه مستلهما عبارة إدوارد سعيد أحد أبرز ناقدي الاستشراق ومفكّكي خطاباته استنادا إلى نظريات دريدا (Derrida) وفوكو (Foucault) وغرامشي (Gramsci) ليلحّ على اعتبار الاستشراق مؤسّسة هيمنة غربيّة على الشرق.

لم ير معارضو الدراسات ما بعد الاستعماريّة فيها سوى نوع من "الكارنافال الأكاديمي" أو هي "فسحة للترويح عن النفس" وهو ما ذهب إليه مثلا جون فرنسوا بايارت (Jean François Bayart) (2010). ودعا آخرون إلى ضروب من التنسيب كما فعل ذلك محمّد أركون واضعا الوزر على أكتاف من أسماهم بأشباه المستشرقين أو أنصافهم الذين أساؤوا إلى الاستشراق العلمي والأكاديمي في نظره بالانخراط السياسي المفضوح. وتوجّه أركون له أتباع في الحقيقة لا يضعون الاستشراق في خانة واحدة ويرون ضرورة التمييز بين اتجاهاته فوقفوا منه موقف الناقد الكاشف عن محاسنه وأضدادها. مثل هذا الأمر قد نجد له صدى في عملي كلّ من محمّد بن الطيّب حول "ابن عربي في الدراسات الاستشراقيّة" وهو عمل قام على تحليل الدراسات الأكبرية ونقدها

وتصنيفها، وكذلك في عمل صلاح الدين العامري "صورة الآخر المسلم في مرآة المسيحي العربي" لبحث قضيّة الغيريّة في إحدى زواياها المتعدّدة، تلك القضيّة التي تندرج في إطار بحث العلاقة مع "الآخر" وطبيعتها القائمة على النزاع أو الحوار أو التكامل أو التوفيق أو التصالح أو غيرها.

وبالإضافة إلى الملفّ الخاصّ بالاستشراق وما بعده الذي رأت مجلّة ألباب إدراج الأعمال السابقة في إطاره فتحا لآفاق البحث في هذا النوع من الدراسات وكشفا لنصوص مهمّة في إطاره عبر الترجمة، شمل العدد مجموعة أخرى من الأبحاث والترجمات على علاقة وطيدة بمباحث الفلسفة والدين والأخلاق والسياسة فكانت دراسة السيّد ولد أباه حول "الدولة أو الجماعة: حول مفهوم الإمامة في التقليد الإسلامي"، ولئن بدا هذا المبحث على علاقة بمباحث كلامية كلاميّة قديمة فإنّ تناوله من زاوية الفلسفة السياسية يبقى تناولا طريفا وجديرا بالانتباه، إذ أنّ مثل هذه المقاربة تفتح مجال البحث في قضايا السعادة والمدينة وطبيعة الحكم السياسي الإسلامي. ودائما في الإطار نفسه المتعلّق بالفلسفة السياسية وفلسفة الدين تتنزّل ترجمة أحمد الصادقي لنصّ أندري دوريموس (André Doremus) "اللاهوت السياسي عند كارل شميت".

وفي هذا العدد من ألباب عودة إلى مسألة متجدّدة لم يتوقّف البحث فيها وهي داخلة في ما تعارف عليه الباحثون بالدراسات القرآنية التي يندرج ضمنها النظر في تاريخ تشكّل المصحف القرآني وفي هذا السياق تتنزّل ترجمة الزواوي بغوره للفصل الثالث من كتاب ميشيل أورسال (Michel Orcel) « L'invention de l'Islam » (2012) ذلك الفصل الدائر حول جمع المصحف وتدوينه وما يمكن أن يثيره ذلك من أسئلة من زاوية نظر تاريخيّة.

وسيرا على ما تعوّد عليه قرّاء ألباب خصّصت المجلّة قسما خاصّا بقراءة الكتب وفي هذا السياق تمّ إدراج قراءتين أولاهما قراءة أمّ الزين بنشيخة المسكيني لكتاب ألان باديو (Alain Badiou) "ميتافيزيقا السعادة الحقيقيّة"، الصادر سنة 2015، وهي قراءة تمسّ مفهوما أساسيّا في الفلسفة الأخلاقيّة والسياسيّة أي مفهوم السعادة وتحوّلاته وأشكال مقاربته. أمّا القراءة الثانية فقدّمها عبد السلام الككلي لكتاب رونالد دووركين (Ronald Dworkin) "أخذ الحقوق على محمل الجدّ" الذي ظهر في أصله الإنجليزي سنة 1977 وعرّبه منير الكشو وصدرت ترجمته سنة 2015 أيضا وفي الكتاب جدل واضح بين الحقّ والقانون وهذا الجدل يتجاوز المستوى الظاهري إلى تقليب النظر في فلسفة الحق وفلسفة القانون.

نادر الحمّامي

العصيان المعرفيّ، التفكير المستقلّ والحرية الديـ-كولونيالية*

والتر د. منيولو**

ترجمة: فتحي المسكيني***

I

يُحكى أنّه كان في سالف الزمان باحثون يفترضون أنّ الذات العارفة في مختلف الاختصاصات هي شفّافة، منفصلة تماما عن الشيء المعروف وتوجد بمنأى عن التشكيل الجغرافي-السياسي للعالم الذي في نطاقه تُرتّب الشعوب بشكل عنصريّ وتُشكَّل المناطق بشكل عرقيّ.ومن وجهة نظر ملاحظة غير متحيّزة ومحايدة (يصفها الفيلسوف الكولومبي سانتياغو كاسترو-غوميز (2007) بكونها غطرسة النقطة الصفر)، ترسم الذاتُ العارفة خريطةَ العالم ومشاكله وتصنّف الشعوب وتستشرف نحو ما هو خيرٌ بالنسبة إليها. أمّا اليوم فإنّ هذا الافتراض لم يعد مقبولا، على الرغم من أنّه لازال يوجد كثير من المؤمنين به. ما هو على المحكّ إنّما هو في الحقيقة مسألة العنصريّة والإيبستيمولوجيا (شوكوودي، 1997؛ منيولو، يصدر قريبا). ويُحكى أنّه كان يوجد دارسون يفترضون أنّك إذا كنت "تأتي" من أمريكا اللاتينية فأنت عليك أن "تتكلّم حول"أمريكا اللاتينية؛ وفي هكذا حالة عليك أن تكون رمزا معبّرا[1] عن ثقافتك. لكنّ توقّعا مثل هذا هو لن يظهر إذا كان المؤلّف "يأتي" من ألمانيا، فرنسا، انجلترا أو الولايات المتحدة. في هكذا حالات لن يكون من المفترض أنّ عليك أن تتكلّم حول ثقافتك بل يمكن أن تشتغل بوصفك شخصا يحمل ميولا نظريّة[2]. وكما نعرف: إنّ العالم الأوّل له

---

*هذا المقال ترجمة عن الانجليزية لنصّ:

- Walter D. Mignolo, « Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom », in : Theory, Culture & Society 2009 (SAGE, Los Angelos, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(7-8): 1-23.

** عالم سيميائيات أرجنتيني وواضع نظرية الدي - كولونيالية (Coloniality).

*** جامعي تونسي.

1- a token

2 - a theoretically minded person

معرفة، أمّا العالم الثالث فله ثقافة؛ والأمريكيون الأصليون لهم حكمة، أمّا الأمريكيون من أصل انجليزي فلهم علوم. إنّ الحاجة إلى فكّ الارتباط[3] السياسي والمعرفي[4] إنّما تأتي هنا إلى مركز الصدارة، كما تأتي عمليّة إزالة الاستعمار[5] والمعارف الديـ-كولونيالية[6]، والتي هي خطوات ضروريّة من أجل تخيّل وبناء مجتمعات ديمقراطية، عادلة، غير إمبيريالية وغير كولونيالية[7].

إنّ الجغرافيا السياسية للمعرفة إنّما تمشي حذو النعل بالنعل مع الجغرافيا السياسية للعارف. من يولّد[8] المعرفة ومتى ولِمَ وأين (بدل أن نقول من ينتجها، كما السيارات أو الهواتف المحمولة)؟ أن نسأل هكذا أسئلة يعني أن نحوّل الانتباه من الملفوظ إلى عمليّة التلفّظ. ومن حيث ما نفعل ذلك، نحن نقلب قولة ديكارت رأسا على عقب: بدل أن نفترض أنّ التفكير يأتي قبل الوجود، يفترض المرء عوضا عن ذلك أنّ جسداً مؤشَّرا عليه بشكل عرقيّ[9] في فضاء جغرافي سياسي مميّز، يشعر بالحاجة الملحّة أو تلقّى[10] دعوة للكلام، للنطق، في أيّ نسق سيميائي كان، عن الحاجة الملحّة التي تجعل الكائنات العضويّة الحيّة كائنات 'إنسانية'.

من خلال وضع السيناريو في مفردات الجغرافيا السياسية وسياسة الأجساد[11]، أنا أبدأ وأنطلق من المفهومات المألوفة بعدُ عن "المعارف من موقع معيّن"[12]. يقيناً، كلّ المعارف هي محدّدة الموقع وكلّ معرفة هي منشأَة إنشاءً. لكنّ هذا هو البداية فحسب. إنّ السؤال هو: من هو بصدد بناء المعارف، متى يتمّ ذلك، ولماذا (منيولو 1999، 2005 [1995])؟ لماذا أخفت الإبستمولوجيا ذات المركزية الأوروبية (في العلوم الاجتماعية، في الإنسانيات، في العلوم الطبيعية والمدارس المهنية،

3 - de-linking

4 - epistemic

5 - decolonializing

6 - de-colonial

7 - un-colonial

8 - generated

9 - a racially marked body

10 - gets the call

11 - body-politics

12 - situated knowledges

في الآليات الفكرية[13] للقطاع المالي ومجموعة الثماني أو مجموعة العشرين)، مواقعها الجغرافية والتاريخية والبيو-غرافية[14] الخاصة بها؟

إنّ التحوّل الذي أشير إليه هو بمثابة المرساة (المنشأَة إنشاءً بالتأكيد، المحدّدة الموقع بلا ريب، وليس الراسية[15] فحسب بفضل الطبيعة أو الله) التي تشدّ الدليل التالي. إنّها بداية أيّ فكّ-ارتباط[16] إيبستمي ديـ-كولونيالي مع كلّ تبعاته التاريخية والسياسية والأخلاقية. لماذا؟ لأنّ المواضع الجغرافية-التاريخية والبيو-غرافية للتلفّظ قد تمّ تحديد موقعها[17] من طرف وعبر صناعة وتحويل القالب[18] الكولونيالي للسلطة: منظومة عرقيّة للتصنيف الاجتماعي هي التي اخترعت النزعة الغربيّة[19] (بلاد الهند[3] الغربية على سبيل المثال)، وهي التي خلقت شروط الاستشراق[20]؛ وميّزت جنوب أوروبا عن مركزها (هيغل)، وعلى مدى هذا التاريخ الطويل، أعادت رسم خارطة العالم على أساس عالم أوّل وثان وثالث إبّان الحرب الباردة. إنّ أماكن اللاّ-فكر[21] (أماكن الأسطورة والأديان غير الغربية والفولكلور والمناطق والشعوب التي تنطوي على التخلّف) قد استفاقت اليوم من عمليّة التغريب[22] التي طال أمدها. إنّ (anthropos)[23]، الذي يسكن الأماكن غير الأوروبية قد اكتشف أنّه / أنّها قد تمّ اختراعه(ها)، بوصفه (anthropos)، بواسطة موضع تلفّظات[24] عرّف نفسه بنفسه باعتباره (humanitas)[25] .

---

13 - think tanks. بالمعنى الحرفي: دبّابات التفكير.

14 - bio-graphical. المتعلقة بنوع السكّان وبشكل الحياة الخاصة بهم.

15 - anchored

16 - de-linking

17 - located

18 - matrix. المصفوفة.

19 - Occidentalism

20 - Orientalism

21 - places of non-thought

22 - westernization

23 - علينا أن نأخذ هذا اللفظ اليوناني باعتباره التسمية "الغربية" النموذجية للإنسان بما هو إنسان.

24 - a locus of enunciations. علينا أن نأخذ "locus" في المعنى المنطقي الأرسطي (موضع أو طوبيقا) ولكن أيضا في المعنى الوراثي المعاصر (الموقع المخصوص الذي تأخذه جينة أو كروموزوم).

25 - علينا أن نأخذ هذا اللفظ الروماني باعتباره التسمية "الأوروبية" أو "الغربية" النموذجية لمعنى "الإنسانية" بما هي كذلك.

والآن فإنّه يوجد حاليّاً نوعان أو اتّجاهان تقدّم بهما قدماء البشر[26]، الذين لم يعودوا يطالبون بالاعتراف بهم من طرف أو بإدراجهم في، الإنسانية، بل هم قد انخرطوا في عصيان إبيستميّ[27] وعمليّة فكّ-ارتباط عن سحر الفكرة الغربيّة عن الحداثة والمثل العليا للإنسانية[28]ووعود النموّ الاقتصادي والازدهار المالي (كما يُقال في وول ستريت[29]). اتّجاهٌ أوّل يجري في نطاق العولمة لنمط من الاقتصاد الذي تمّ تعريفه في المفردات الليبرالية والماركسية على حدّ سواء تحت اسم "الرأسمالية". وإنّ أحد أكبر المدافعين عن هذا الأمر هو الباحث والمثقف والسياسي السنغابوري كيشور محبوباني[30]، والذي سوف أعود إليه لاحقا. وإنّ أحد أوّل عناوين كتبه ليحمل الرسالة التي لا تخطئها العين والخالية من أيّ توقير: هل يستطيع الآسيويون التفكير؟ في فهم الانقسام بين الشرق والغرب (2001). وحسب اصطلاح محبوباني (Mahbubani) الخاص، هذا الاتجاه كان يمكن التعرّف عليه باعتباره مقاومة التغريب[31]. وتعني مقاومة التغريب، في نطاق الاقتصاد الرأسمالي، أنّ قواعد اللعبة والطلقات لم تعد تُسمّى أو تعيّن من قِبل اللاعبين الغربيين والمؤسسات الغربية. وإنّ الدورة السابعة للدوحة هي إشارة نموذجية عن خيارات مقاومة التغريب[32].

أمّا الاتجاه الثاني فقد تمّ التقدّم به من طرف ما أصفه بالخيار الديـــ-كولونيالي[33].وإنّ الخيار الديـــ-كولونيالي هو الرابط الفريد لعدد متنوّع من الديـــ-كولونياليين. وإنّ الطريق الديـــ-كولونيالي له شيء واحد مشترك: ألا وهو الجرح الكولونيالي34، أنّ مناطق وشعوباً حول العالم قد تمّ تصنيفها باعتبارها مناطق وشعوباً متخلّفة اقتصاديّا وذهنيّاً. فإنّ الميز العنصري هو ليس فقط يمسّ الشعوب بل أيضا المناطق أو، بشكل أفضل من ذلك، هو يمسّ عمليّة الربط بين الموارد الطبيعية التي تحتاجها (humanitas) في الأماكن المسكونة من طرف (anthropos). وإنّ الخيارات الديـــ-

26 - the former anthropos. لا يخلو هذا التعبير من سخرية مبطّنة.

27 - epistemic. معرفيٌ.

28 - humanity

29 - Wall Street dixit

30 - Kishore Mahbubani

31 - de-westernization. نزع الطابع الغربي عن التفكير.

32 - de-westernizing

33 - de-colonial. المضادّ للطابع الاستعماري.

34 - الاستعماري.

كولونيالية إنّما لها جانب مشترك مع حجج مقاومة التغريب: ألا وهو الرفض النهائيّ لأن 'يُقال"[35] لنا من موقع الأفضليات الإبستميّة للنقطة الصفر، ما "نحن" نحن، وما يكون ترتيبنا في علاقتنا بالمثل الأعلى للـ (humanitas)، وماذا علينا أن نفعل حتى نكون معترفاً بنا بما نحن كذلك. غير أنّ الخيارات الديـ-كولونيالية والخيارات ضدّ التغريب إنّما هي تختلف في نقطة واحدة حاسمة وغير قابلة للنقاش: ففي حين أنّ الخيارات الأخيرة لا تسائل "حضارة الموت" المتخفّية وراء خطابة التحديث والازدهار، وتحسين المؤسسات الحديثة (على سبيل المثال ديمقراطية ليبرالية واقتصاد يحرّكه مبدأ النموّ والازدهار)، تنطلق الخيارات الديـ-كولونيالية من مبدأ أنّ تجديد[36] الحياة ينبغي أن يغلب على أولويّة إنتاج وإعادة إنتاج الخيرات على حساب الحياة (الحياة بعامة وحياة الـ (humanitas) و الـ (anthropos) على حدّ سواء !). وأنا أقدّم أدناه مثالا على ذلك عندما أعلّق على فكرة بارثا شاترجي[37] عن إعادة توجيه 'الحداثة ذات المركزية الأوروبية' نحو المستقبل الذي تصبح فيه "حداثتنا" (في الهند، في آسيا الوسطى، في جنوب إفريقيا، وباختصار في كلّ مناطق العالم التي كانت فيها الحداثة ذات المركزية الأوروبية إمّا مفروضة أو هي 'معتنَقة' من قبل[4] فاعلين محلّيين مندمجين في التواريخ المحلّية مخترعين ومشرعين للتصاميم العالمية) البيان الخاص بالتشتّت المترابط الذي في نطاقه تجري أشكال المستقبل الديـ-كولونيالي.

أخيرا، وليس آخرا، إنّ أطروحتي لا تدّعي الأصالة (فإنّ 'الأصالة' هي واحد من التوقعات الأساسية للتحكّم الحديث في الذاتيّة) بل تسعى إلى القيام بمساهمة في مسارات تنمية الديـ-كولونيالية[38] حول العالم. إنّ ادّعائي المتواضع هو أنّ سياسة الجغرافيا والسياسة الجسدية[39] للمعرفة قد كانت مخفيّة عن المصالح الأنانيّة للإيبستيمولوجيا الغربية وأنّ إحدى مهامّ التفكير الديـ-كولونيالي هي كشفُ النقاب عن أشكال السكوت الإيبستمي للإيبستيمولوجيا الغربية وإقرارُ الحقوق الإيبستمية للذين تمّ الحطّ من شأنهم بشكل عنصريّ، والخيارات الديـ-كولونيالية للسماح للصمت ببناء الحجج في مواجهة أولئك الذين ينتظرون إلى 'الأصالة' باعتبارها المقياس الأقصى للحكم النهائيّ (1).

35 - "being told". لأنْ يكون المرء مقولًا أو محكيا...

36 - regeneration

37 - Partha Chaterjee. باحث من أصل هندي مختصّ في الدراسات ما بعد الكلونيالية.

38 - de-coloniality

39 - body-politics

II

إنّ إدخال التشكيلات الجغرا-تاريخية والبيو-غرافيّة في مسارات المعرفة والفهم من شأنه أن يسمح بإعادة صياغة جذريّة (مقاومة الاستعمار على سبيل المثال) للجهاز الصوري الأصلي للتلفّظ (2). كنت في الماضي أساند أولئك الذين يؤكّدون على أنّه ليس كافياً أن نغيّر محتوى المحادثة، بل إنّه من الجوهري أن نغيّر مصطلحات[40] المحادثة. وأن نغيّر مصطلحات المحادثة يقتضي أن نذهب فيما أبعد من المجادلات المتخصّصة أو المتعددة التخصّصات، وفيما أبعد من نزاع التأويلات. وبقدر ما تظلّ المجادلات والتأويلات في نطاق نفس قواعد اللعبة (مصطلحات المحادثة)، فإنّ عمليّة التحكّم في المعرفة لن تُدعى إلى المساءلة. ومن أجل أن نضع التأسيس الحديث/الكولونيالي لعمليّة التحكّم في المعرفة، موضع سؤال، من الضروري أن نركّز على العارف بدلا من التركيز على الشيء المعروف. وذلك يعني أن نذهب إلى الافترضات الحقيقية التي تشدّ موضع التلفّظات.

وفيما يلي هذا، سوف أعيد النظر في الجهاز الصوري للتلفّظ من منظور السياسة الجغرافية والبيو-غرافية للمعرفة. وإعادة النظر التي أقوم بها هي إيبستميّة وليست لسانيّة، على الرغم من أنّ التركيز على التلفّظ هو أمرٌ لا يمكن تجنّبه إذا كنّا نسعى إلى تغيير مصطلحات المحادثة وليس فقط محتواها. وإنّ الافتراض الأساسي هو أنّ العارف متورّط دوماً، على مستوى سياسة الجغرافيا وعلى مستوى سياسة الأجساد، في صلب المعروف، على الرغم من أنّ الإيبستيمولوجيا الحديثة (غطرسة النقطة الصفر على سبيل المثال) قد عملت على إلغاء الطرفين وخلقت صورة الملاحظ المتحلّل من أيّ رابط، الباحث المحايد عن الحقيقة والموضوعية، الذي يتحكّم، في نفس الوقت، في قواعد الاختصاص ويضع نفسه أو نفسها في موقع متميّز من أجل التقييم والإملاء.

إنّ المناظرة[41] مهيكلة على النحو التالي. القسمان I و II يحدّدان الأساس بالنسبة إلى سياسة المعرفة على المستوى الجغرا-تاريخي والبيو-غرافي، مع التشكيك على هيمنة إيبستيمولوجيا النقطة الصفر. أمّا في القسم III فأنا سوف أستكشف ثلاث حالات في نطاقها تأتي الجغرافيا السياسية للمعرفة والسياسة الجسدية للمعرفة إلى موضع الصدارة: واحدة من أفريقيا، وواحدة من الهند والثالثة من نيوزيلندا. وهذه الحالات الثلاث سوف يتمّ استكمالها بحالة رابعة من أمريكا اللاتينية: إنّ مناقشتي تكمن هنا. ليس تقرير الملاحظ المتحلّل من أيّ رابط بل تدخّل مشروع

40 - terms

41 - argument

ديـــ-كولونيالي هو الذي "يأتي" من جنوب أفريقيا والكاراييب[5] وشعوب أمريكا-اللاتينية[42] إلى الولايات المتحدة. إنّ فهم المناظرة يقتضي أنّ القارئ سوف يغيّر من جغرافيا تفكيره وتقييمه للحجج المقدّمة[43]. وفي القسم IV أنا سوف أعود إلى الجغرافيا السياسية للمعرفة والسياسة الجسدية للمعرفة وإلى تبعاتها الإبستميّة والأخلاقية والسياسية. وأخيرا سوف أحاول في القسم V أن أسحب هذه الخيوط مجتمعة وأن أحبِك مناظرتي بمساعدة الحالات الثلاث المستكشفة، آملا ألاّ يؤخذ ما سوف أقول باعتباره تقريرا من ملاحظ متحلّل من أيّ روابط بل بوصفه تدخّلا صادرا عن مفكّر ديـــ-كولونيالي.

لقد تمّ إجراء تمييز أساسي في السيميوطيقا (إميل بنفنيست) بين التلفّظ والمتلفَّظ. والتمييز كان ضروريّا، بالنسبة إلى بنفنيست، من أجل تأسيس العلامة المركزية العائمة في سيميولوجيا دي سوسير وتطوّرها في البنيوية الفرنسية. لقد ولّى بنفنيست وجهه نحو التلفّظ، ومن حيث ما فعل ذلك، نحو الذات المنتجة والمتحكّمة في العلامات، بدلا من التلفّت نحو بنية العلامة ذاتها (المتلفَّظ). محمّلا بهذا التمييز في ذهني، أنا سوف أغامر بالقول إنّ الدوائر المترابطة للنسيج الكولونيالي للسلطة (اقتصاد، نفوذ، جندر وجنسانية، معرفة/ذاتيّة) إنّما هي تعمل على مستوى المتلفَّظ في حين أنّ البطركيّة[44] والعنصرية هما مؤسَّسان في صلب التلفّظ. ولنستكشف ذلك بشكل أكثر تفصيلا (بنفنيست، 1970؛ تودوروف، 1970).

حدّد بنفنيست "الجهاز الصوري للتلفّظ" الذي وصفه على أسس منظومة الضمائر في أيّ لغة (على الرغم من أنّ أمثلته قد كانت بالأساس من اللغات الأوروبية)، بالإضافة إلى المشيرات أو الواسمات[45] الزمنية والمكانية. إنّ منظومة الضمائر إنّما يتمّ تفعيلها في كلّ تلفّظ بواسطة الأفعال[46] (أكان شفويّا أو مكتوبا). والمتلفّظ هو بالضرورة يجد موقعه في ضمير المتكلّم[47] (I). فإذا ما قال المتلفّظ "نحن"، فإنّ ضمير المتكلّم مفترَض سلفا على نحو بحيث "نحن" يمكن أن تُحيل سواء على المتلفّظ والشخص المخاطَب أو الأشخاص المخاطَبين، أو من خلال "نحن" كان يمكن للمتلفّظ أن

42 - Latinidad

43 - arguments

44 - patriarchy

45 - deitics or markers

46 - verbal

47 - in the first person pronoun. – علينا أن نرى التلميح في التسمية الانجليزية أو الغربية: "في ضمير الشخص الأوّل".

يعني هو أو هي وطرفا آخر، من دون أن يتضمّن ذلك الطرف المخاطب. وإنّ الضمائر الباقية هي مفعَّلة حول الـــــــ أنا/ نحن القائم بالتلفّظ.

والأمر نفسه يحدث مع واسمات الزمان والمكان. لا يستطيع المتلفّظ أن يتلفّظ إلاّ الحاضر. والماضي والمستقبل لا يكونان ذا معنى إلاّ في علاقة مع حاضر التلفّظ. ولا يستطيع المتلفّظ أن يتلفّظ إلاّ "هنا"، وذلك يعني أينما كان موقعه في لحظة التلفّظ. وهكذا، فإنّ "هناك" و"خلف"و"بجانب" و"يساراً ويميناً"، الخ.، هي أمور لا يكون لها معنى إلاّ بالإحالة على "هنا" الخاص بالمتلفّظ.

ولنأخذ الآن خطوة ثانية. إنّ اتساع النظرية والتحليل اللسانيين من الجملة إلى الخطاب قد استدعى إدخال "الإطار الخطابي" أو "إطار المحادثة". وبالفعل فإنّ الانخراط في التحادث وكتابة الرسائل والاجتماعات بمختلف أنواعها، الخ.، إنّما يتطلّب أكثر من الجهاز الصوري للتلفّظ: هو يتطلّب إطاراً، نعني سياقاً مألوفا لدى المشاركين، أكان ذلك في اجتماعات العمل أو المحادثات العرضية أو رسائل الانترنيت، الخ. وفي حين أنّ الأُطر في الحياة اليوميّة هي غير معدّلة بل هي بالأحرى تعمل عبر الاتفاقات التوافقيّة[48]، فإنّ المعرفة المتخصّصة تتطلّب أطراً أكثر تعقيدا وتنظيمًا، تُعرف اليوم تحت مسمّى "التخصصات العلمية". في عصر النهضة الأوروبية، كانت التخصصات مصنّفة إلى "trivium / الطرق الثلاثة"[49] وإلى cuadrivium/ الطرق الأربعة[50]، في حين كان اللاهوت المسيحي بمثابة السقف[6] الذي تُبنى تحته كلّ من الطرق الثلاثة و الطرق الأربعة. 'ما بعد' هذا السقف كان يوجد عالم الوثنيين والأمم الأخرى51 والمسلمين[52].

في القرن الثامن عشر الأوروبي، كانت الحركة نحو العلمنة قد جلبت معها تحويلا جذريًا للإطار الذهني[53] ولطريقة تنظيم المعرفة، وللتخصصات والمؤسّسات (مؤسسة الجامعة على سبيل المثال). وإنّ المنوال الذي وضعه كلّ من كانط وهومبولدت(3) قد أزاح أهداف وقالب الجامعة كما رسمها

48 - consensual agreements

49 - العلوم الثلاثة (من جملة العلوم السبعة)، ألا وهي النحو والجدل والخطابة، وهي تلك الخاصة بملكة "اللغة".

50 - العلوم الأربعة الأخرى: العدد والموسيقى والهندسة والفلك. وهي الخاصة بملكة "الحساب".

51 - gentiles

52 - Saracens

53 - frame of mind. الحالة الذهنيّة، الإطار الفكري، المزاج، الوجدان...

عصر النهضة، وبدلا عن ذلك هو قد شجّع على علمنة الجامعة المؤسَّسة على العلم العلماني[54] (علم غاليلي ونيوتن) وعلى الفلسفة العلمانية، وكلاهما أعلنَا الحرب ضدّ اللاهوت المسيحي (كانط، 1991). وإنّ إعادة تنظيم المعرفة وتكوّن تخصّصات جديدة (بيولوجيا، اقتصاد، علم النفس) في أثناء الربع الأوّل من القرن التاسع عشر قد تركاَ "وراءهما" تلك الطرق الثلاثة والطرق الأربعة وساراَ نحو تنظيم جديد بين العلوم الإنسانية (العلوم الاجتماعية والإنسانيات) وبين العلوم الطبيعية(4). ثمّ أتى دلتاي (1991) بتمييزه الإيبستمي الذي فتح آفاقا جديدة، بين العلوم الإيديوغرافية[55] والعلوم النوموطيقية" [56]، الأولى تهمّ المعنى والتأويلات، أمّا الثانية فتهمّ القوانين والتفسيرات(5). ولا تزال توجد اليوم تمييزات تحتفظ بصحّتها، حتى ولو كان هناك، على السطح، اختصاصات اجتازت الخطّ نحو هذا الاتجاه أو ذاك ودفعت نحو الترابط بين الاختصاصات الذي هو أكثر الأحيان قائم على هذه التمييزات، على الرغم من عدم التصدّي لها.

وهكذا إذن نحن انتقلنا من الجهاز الصوري للتلفّظ إلى أطر المحادثة، إلى تخصصات وإلى شيء هو فوق التخصص، إطار فائق أنا أودّ أن أسمّيه "الكسمولوجيا". إنّ تاريخ صناعة المعرفة في التاريخ الغربي الحديث منذ عصر النهضة سوف يتوفّر، بذلك، على اللاهوت وفلسفة العلوم بوصفهما إطارين كسمولوجيين، متنافسين الواحد مع الآخر في مستوى أوّل، ولكن متعاونين الواحد مع الآخر عندما يتعلق الأمر باستبعاد أشكال المعرفة فيما وراء هذين الإطارين.

هذان الإطاران ترسّخَا مؤسّساتيّاً ولسانيّاً في أوروبا الغربية. وهما مترسّخان في المؤسّسات، وبشكل رئيسي في تاريخ الجامعات الأوروبية وفي اللغات الأوروبية والإمبريالية الحديثة الستّ (المحلّية): الإيطالية والإسبانية والبرتغالية، المهيمنتين منذ عصر النهضة إلى عصر التنوير، والألمانية والفرنسية والانجليزية، المهيمنة من عصر التنوير فصاعدا. ووراء اللغات الأوروبية للمعرفة الستّ يوجد أساسها العميق: اليونانية واللاتينية – ليس العربية أو المندريّة[57]، الهندية أو الأورديّة،

54 - secular science

55 - ideographic. الإيديوغرافيا لغة صوريّة أو شكليّة بحتة اخترعها العالم المنطقي غوتليب فريغه. ويُقال أيضا "إيديوغرامي" ويعني استعمال كتابة تستعمل الرموز والصور من الهيروغليفية والصينية.

56- nomothetic. نسبة إلى فهم شامل يهدف إلى استنباط القوانين العامة من الجزئيات. والعلوم "النوموطيقية" أو "الناموسية" هي العلوم "المعياريّة" أو "القانونية". ومدبّر النواميس عند اليونان هو "المشرّع".

57 - Mandarin. اللغة الصينية التقليدية.

الأيمريّة[58] أو الناهواتل[59]. وإنّ اللغات الستّ المشار إليها المتأسّسة على اليونانية واللاتينية هي توفّر "الوسيلة" من أجل خلق تصوّر معطى عن المعرفة كان قد امتدّ، عبر الزمن، إلى المستعمرات الأوروبية المتزايدة من الأمريكيتين إلى آسيا وإفريقيا. وفي الأمريكيتين، على وجه الخصوص، نحن نلتقي بشيء غريب عن آسيا وأفريقيا: الجامعة الأوروبية الاستعماريّة، من قبيل جامعة سان دومنغو (1538)، جامعة مكسيكو (1551)، جامعة سان ماركوس، ليما (1551) وجامعة هارفارد (1636).

إنّ الأسس والأعمال والممارسات اللسانية، المؤسّساتية، التي تحقّق صناعة المعرفة هي تسمح لي بأن أوسّع الجهاز الصوري للتلفّظ الذي وضعه بنفنيست بحيث أشتغل على التلفّظ وصناعة المعرفة[7] على نحو مركّز على الحدود بين التأسيس الغربي (في المعنى اللساني والمؤسّساتي الذي حدّده آنفا) للمعرفة والفهم (في الإيبستيمولوجيا والهرمينوطيقا) ومواجهته بصناعة المعرفة في اللغات والمؤسّسات غير الأوروبية في الصين(6)، أو في الخلافة الإسلامية، أو التربية في مؤسّسات المايا والأزتك والإنكا، تلك التي تفضّلت60 الموسوعة البريطانية بأن وصفتها بكونها نوعَ 'التربية في الحضارات البدائية والأولى'(7).

ربما كان فرانس فانون أفضل من قام بتخريج مفهوميّ لما يدور في ذهني من أجل توسيع الجهاز الصوري عن التلفّظ الذي وضعه بنفنيست. ففي كتابه جلود سوداء، أقنعة بيضاء [1952]، صنع فانون بياناً إبستميّا أساسيّا عن اللغة لا أحد في الأجواء الساخنة للبنيويّة وما بعد البنيويّة قد التقطه في الستّينات. وهو لا يزال مجهولا من طرف التوجّه الأكثر نزعة دلالية وفيلولوجية لمقاربات بنفنيست للغة. وهذا ما قاله فانون: "أن يتكلّم المرء يعني أن يكون في وضع يسمح له بأن يستعمل نحواً معيّناً، وأن يدرك مورفولوجيا هذه اللغة أو تلك، بيد أنّه يعني أيضا فوق كلّ شيء أن يضطلع بثقافة ما، وأن يتحمّل ثقل حضارة ما...وإنّ المشكل الذي نواجهه في هذا الفصل هو: إنّ الزنجي أو النيغرو[61] في جزر الأنتيل[62] سوف يكون أكثر بياضا- أي، سوف يقترب من أن يكون كائنا إنسانيا حقيقيّا- في نسبة مطّردة مع إتقانه للغة الفرنسية."(8)

58 - Aymara. لغة السكان الأصليين في بوليفيا.

59 - Nahuatl. مجموعة لغات يتكلمها السكّان الأصليون في المكسيك.

60 - deigned

61 - the Negro

62 - the Antilles. جزر الأنتيل تقع في قارة أمريكا الشمالية وهي جزر تحيط بالبحر الكاريبي وخليج المكسيك.

إنّ قولة فانون إنّما تنطبق على التخصّصات ولكن أيضا على دائرة المعرفة بعامة: إنّ الزنجي من جزر الأنتيل، والهندي من الهند ومن الأمريكيتين أو نيوزيلندا أو أستراليا، والزنجي من أفريقيا ما تحت الصحراء، والمسلم من الشرق الأوسط أو أندونيسيا، الخ. 'سوف يقترب من أن يكون كائنا إنسانيّا في نسبة مطّردة مع إتقانه (ها) للمعايير التخصّصية'. ومن الواضح أنّ ما يهمّ فانون ليس أن يكون معترَفاً به أو مقبولا في نادي 'الكائنات الإنسانية الحقيقية' المعرّفة على أساس المعرفة البيضاء والتاريخ الأبيض، بل أن يزيل الفكرة الإمبريالية/الاستعمارية عمّا يعني أن يكون المرء كائنا إنسانيّا. وهذه هي الحالة، على وجه الدقة، التي يتمّ فيها وضع الهجوم على إمبرياليّة المواضع الحديثة/الاستعمارية للتلفّظات (التخصصات والمؤسسات) موضع سؤال. وخير مثال على ذلك كان السؤال الذي طرحه عديد الفلاسفة في أفريقيا وجنوب أمريكا أثناء الحرب الباردة، والذي يتمّ طرحه اليوم من طرف فلاسفة من أصول أمريكية لاتينية في الولايات المتحدة.

من أجل معالجة هذا المشكل كنت قد أدخلت في وقت سابق (منيولو، 2002)مفاهيم السياسة الجغرافية والسياسة الجسدية للمعرفة والفرق الإبستمي الكولونيالي. وهذه المفاهيم سوف تقودنا إلى قضايا تمّ الإعلان عنها في عنوان: العصيان الإبستمي[63] والخيار الديــ-كولونيالي في الإيبستيمولوجيا والسياسة.

III

إذا كان تكلّمُ لغة ما يعني أن نتحمّل ثقل حضارة ما، فإنّ الانخراط في صناعة متخصصة للمعرفة يعني السيطرة على لغة التخصّص في معنيين. أنت تستطيع بالطبع أن تدرس السوسيولوجيا بالإسبانية [8] والبرتغالية والعربية والمندارية والبنغالية والأكانية64، الخ. بيد أنّ القيام بذلك في تلكم اللغات سوف يضعك في موقف غير ملائم بالنسبة إلى تيار المناقشات المتخصصة. سوف يكون ذلك بمثابة "سوسيولوجيا محلّية". أجل، إنّ مزاولة علم الاجتماع بالفرنسية أو الألمانية أو الانجليزية سوف يكون هو أيضا 'سوسيولوجيا محلّية'. الاختلاف هو أنّه سوف تكون لك فرصة أفضل لأن تكون مقروءً من طرف باحثين في أيّ من اللغات المشار إليها آنفا، لكنّ العكس لن يكون صحيحا. سوف يكون عليك أن تجعل عملك يُترجَم إلى الفرنسية أو الألمانية أو الانجليزية. وإنّ ما من شأنه أن يُعتبَر اليوم سوسيولوجيا غربية هو متموقع في قلب أوروبا والولايات المتحدة. وتوجد هناك عدّة تنويعات والقضايا كانت قد تمّت معالجتها عديد الأوقات. وأنا أقدّم ثلاثة أمثلة:

63 - epistemic disobedience

64 - Akan. لغة متكلّمة في أفريقيا (غانا).

الأوّل منها تمّت معالجته من طرف باحثين وفيلسوفين إفريقيين، هما باولين ج. هونتوندجي[65] وكواسي فيردو[66]. فقد تصدّى باولين ج. هونتوندجي رأساً لسؤال كان مطروحا بشكل بارز بين مثّقفي العالم الثالث (من الخمسينات إلى التسعينات) في كل أنحاء العالم. ومع ذلك، هو سؤال لم يحظ بانتباه كبير في تيّار النقاشات الفكرية وبين دور النشر، فقد بقي قضيّة منتشرة حرفيّا في الهوامش. ومنذ الستينات فصاعدا، تركّز تيّار النقاشات الفكرية والدراسات المختصة في الإنسانيات على البنيوية وما بعد البنيوية في مختلف أشكالها (التحليل النفسي، التفكيك، أركيولوجيا المعرفة، الفعل التواصلي). وفي الجانب الآخر، استفادت العلوم الاجتماعية من تعزيز مركزها بعد الحرب العالمية الثانية واكتسبت منزلة خاصة في ميادين البحث (في انجلترا، ألمانيا وفرنسا) التي لم تكن لها قبل الحرب.

كان تعزيز منزلة العلوم الاجتماعية جزءً من تغيير الزعامة في النظام العالمي، مع الولايات المتحدة التي تسلّمت الدور الذي كانت تتمتع به أوروبا (انجلترا، فرنسا وألمانيا) إلى حدّ ذلك الوقت. ومن ناحية الجغرافيا السياسية والجغرافيا الاقتصادية، كان انقسام العالم الثالث موازياً للجغرافيا الإبستيمولوجية[67] أو توزيع العمل العلمي، كما جاء في الخارطة التي رسمها كارل بليتش[68] عن "العوالم الثلاثة وتقسيم العمل العلمي" في بداية الثمانينات (بليتش، 1981؛ أغنيو69، 2007). إلاّ أنّ المقال البارز الذي وضعه بليتش كان لا يزال نابذا عن المركز[70]: هو قد رسم خارطة ما كان العالم الأوّل يتصوّره عن النظام العالمي الجديد. كان باحثو العالم الأوّل يتمتعون بامتياز كونهم يوجدون في المتلفَّظ (واحد من العوالم الثلاثة) والمتلفِّظ (العالم الأوّل). والنتيجة هي أنّ ما كان يتصوّره الباحثون في العالم الثاني والعالم الثالث عن أنفسهم وكيف كانوا يجيبون، هو شيء لم يكن مأخوذا في الحسبان. كانوا مصنَّفين ولكن لم يكن لديهم أيّ قول آخر في التصنيف غير ردّ الفعل أو الإجابة. ولقد آن الأوان.

65 - Paulin J. Hountondji

66 - Kwasi Wiredu

67 - geo-epistemology

68 - Carl Pletsch

69 - Agnew

70 - centrifugal

إنّ الجغرافيا السياسية للمعرفة ولفعل المعرفة[71] إنّما كانت واحدة من الإجابات من العالم الثالث إلى العالم الأوّل. وإنّ ما قامت الجغرافيا السياسية برفع الحجاب عنه هو الامتياز الإبستمي للعالم الأوّل. وفي نطاق العوالم الثلاثة لتوزيع العمل العلمي، كان العالم الأوّل يمتلك بالفعل امتياز اختراع التصنيف وأن يكون جزءً منه. والنتيجة الحاصلة عن ذلك، هي أنّ الانطباع بأنّ صناعة المعرفة ليس لها موقع جغرافي-سياسي، وأنّ موقعها يوجد في مكان أثيري أو سماويّ كان الفيلسوف الكولومبي سانتياغو كاستروغوميز (2007) قد وصفه بكونه 'غطرسة النقطة الصفر'، هو انطباع قد تمّ تطبيعه بشكل متعاقب. وهكذا يقول هونتوندجي:

[9]"...يبدو لي من العاجل أن يقوم العلماء في أفريقيا، وربما بشكل أعمّ في العالم الثالث، بمساءلة أنفسهم عن معنى ممارساتهم من حيث هم علماء، عن وظيفتهم الحقيقية في نظام البحث برمّته، عن مكانهم في مسار إنتاج المعرفة على نطاق عالمي." (1992: 238)

لقد تطرّق هونتوندجي إلى أبعاد عديدة من "التبعيّة في العلم والبحث العلمي" التي تعاني منها أفريقيا وبلدان أخرى من العالم الثالث. وبينما هو يعترف بما وقع من 'تحسينات' في الظروف المادّية في بعض البلدان، من قبيل المخابر والمكتبات والبنايات، الخ.، هو يقيم الحجّة بشكل قويّ على أنّ بلدان العالم الثالث هي، على المستوى الاقتصادي، توفّر الموارد الطبيعية للبلدان الصناعيّة، وهي على المستوى العلمي، توفّر المعطيات كي يتمّ معالجتها في مخابر العالم الأول (مخابر بالمعنى الحرفي في العلوم الطبيعية، مخابر استعارية في العلوم الاجتماعية). وخلاصة الأمر لدى هونتوندجي هو أنّه على الرغم من 'التقدّم المادّي' المشار إليه آنفا، فإنّ "التصميمات العلمية" في بلدان العالم الثالث لا يتمّ خلقها من طرف الأفارقة بل من قِبل الأوروبيين الغربيين أو أمريكيّ الولايات المتحدة. وبالتالي فإنّ "التصاميم العلمية" هي لا تستجيب إلى حاجات ورؤى إفريقية بل إلى حاجات ورؤى الأوروبيين الغربيين (بشكل أساسي تلك التي تخصّ انجلترا، فرنسا وألمانيا، ولكن أيضا بدرجة ثانية تخصّ البلدان المتقدّمة من قبيل السويد وبلجيكا وهولندا). وعلاوة على ذلك فإنّ الباحثين الأفارقة هم يشعرون بالتبعية تجاه المجلات والمنشورات المحترفة التي يتمّ خلقها وطبعها وتوزيعها في العالم الأوّل. إنّ الوضعية ليست بجديدة؛ بل هي مترسّخة في البنية الحقيقية للحداثة/ الكولونيالية[72] التي عبّر عنها هونتوندجي في لغة "التجارة والاستعمار":

71 - knowledge and knowing

72 - modernity/coloniality

"وهكذا، كان من الطبيعي أنّ إلحاق العالم الثالث، وإدماجه في النظام الرأسمالي على نطاق عالمي بواسطة التجارة والاستعمار، إنّما يتضمّن أيضا نافذة 'علميّة'، أنّ تجفيف الثروات المادية يمشي يدًا بيدٍ مع الاستغلال الفكري والعلمي، ومع ابتزاز الأسرار ومعلومات مفيدة أخرى، كما كان من الطبيعي، على مستوى مختلف، أن تمشي هذه الأمور يداً بيدٍ مع ابتزاز الأعمال الفنية من أجل ملء متاحف الفضاءات الميتروبوليتانية[73]."(1992: 242)

كان يمكن أن تكون الحجّة المعاكسة هي أنّه على الرغم من أنّ هذا الأمر كان يمكن أن يكون صحيحا إبّان الحرب الباردة، فإنّ العالم بلا حدود الذي ظهر مع الامتداد العالمي للـــ"العولمة" منذ سقوط الاتحاد السوفييتي إنّما هو بمثابة مسار للقضاء على هذا النوع من الاختلافات والفروق. وفي واقع الأمر، فإنّ مجلة هارفارد الدولية[74] قد خصّصت عددا حول 'الصحة العالمية' أكّد على:"أنّه من الناحية المثالية، سوف يكون التدريب مرتبطاً بتطوّر مؤسّسات البحث في البلدان النامية من خلال توأمتها مع المؤسّسات في البلدان المتقدّمة. وهذه النشاطات ينبغي أن يتمّ تمويلها بشكل كافٍ والباحثون من الغرب ينبغي أن يُمنحوا الوقت والثقة كي يشاركوا في بناء المؤسّسات. وإنّ عددا من مؤسّسات التدريب والبحث من الطراز الأول في العالم النامي، بما في ذلك المركز الدولي للبحث في مرض الإسهال في دكا، ببنغلادش، هو قد تحقّق عبر سنوات من التعاون." (كاش75، 2005).

[10]وإنّ كواسي فيردو قد أطلق نداءً مماثلا، ضمن نصّه "في صياغة التفكير الحديث في اللغات الإفريقية: بعض التأمّلات النظرية". لكنّ نداءه قد ضاع أو نُسي أو تمّ تجاهله تحت الصخب المتزايد للتكنولوجيا والمال والمختبرات و"التصميمات العالمية التي تتمّ في العالم المتقدّم من أجل العالم المتخلف"، مثلما وقع لمقال كاش عن مقترحات الصحة العالمية. وكان نداء فيردو قد حصل على فرصة ضئيلة للظهور على "الصفحة الأولى" عندما عزمت جامعة هارفارد على إعطاء لمحة عن "خبراء" في التنمية في الجنوب. وفي المقال نفسه المشار إليه للتوّ، نحن نعثر على التشخيص التالي:"ما هي إذن المقاربات الإستراتيجية التي يجب أن توجد من أجل تعزيز القدرة على إجراء بحوث في الصحة في البلدان النامية؟ ثمّة هناك عدّة إستراتيجيات وأهداف ينبغي اتّباعها، ولكن لا واحدة منها بكافية وحدها. إنّ أجندة البحث في الصحة العالمية ينبغي أن يتمّ تطويرها من طرف

73 - metropolitan

74 - Harvard International Review

75 - Cash

علماء من الشمال والجنوب كليهما. غالباً ما كانت أجندة البحث في البلدان النامية مقرّرة من قِبل الآخرين خارج البلاد. وإنّ القاعدة الذهبية للنموّ- "من يملك الذهب يضع القواعد"- هي تنطبق عادة. وهذا صحيح بشكل خاص بالنسبة إلى البحث في خدمات الصحة حيث قد يمكن للعلماء المحلّيين أن يرغبوا في معالجة المسائل التي تبدو غير ذات أهمّية بالنسبة إلى المانحين الخارجيين. هؤلاء العلماء قد يمكن أن يرغبوا في القيام بدراسة مشابهة لواحدة تمّ بعدُ القيام بها في أيّ مكان، دراسة هي على الرغم من ذلك جوهريّة من أجل أنّها سوف تقنع مؤسّستهم الطبيعة الخاصة بهم بأهمّية العمل. وعديد البلدان أجرت دراسات حول العلاج بالإماهة الفموية[76] هي لم تضف إلّا شيئا يسيرا بالنسبة إلى الأدبيات العالمية لكنّها ساعدت على إقناع أطباء الأطفال لديهم بشأن أهمّية هذا التدخّل من أجل معالجة الإسهال."(9)

والنداء الذي أطلقه فيدرو (1992) كان على النحو التالي:

"متى تكلّمنا بشكل مفهوميّ، فإنّ المبدأ العملي في هذه اللحظة ينبغي أن يكون: "أيّها الإفريقيّ، اعرف نفسك"."

صاح، إذا لم يكن لديك الوقت الكافي لقراءة مرافعة فيدرو بكاملها، أرجو ألاّ تقفز إلى استنتاجات لا مبرّر لها وفكّر في أنّ فيدرو يقترح القيام بالعلم في " أكان"[77] أو ليو[78]. احتفظ بابتسامتك ما بعد الحديثة وشعورك بأنّ الفلاسفة الأفارقة، التقليديين، الماهويين، الخارجين عن الموضة والخارجين عن العصر، هم يحلمون ويرغبون في عالم مضى بلا رجعة. لنقف قليلا ولنلق بالنا إلى ما يقوله فيدرو: لا يتعلق الأمر بالعودة إلى أيّ شيء، تماما كما أنّ إيفو مارالیس79 لا يقترح مجرّد "عودة إلى الأيلو"[80] قبل أن يصل الإسبان وقبل أن يحملوا معهم بذور الحداثة، قرنيْن اثنين قبل أن تأتي انجلترا وفرنسا، وبعد ذلك الولايات المتحدة، إلى وقت الحصاد.

76- ORT: Oral Rehydration Therapy.

77 - قبائل تعيش في غانا وساحل العاج.

78 - قبائل تعيش في كينيا وأوغندا وتنزانيا.

79 - Evo Morales

80 - Ayllu. نوع من التنظيم الاجتماعي بين العائلات للعيش معاً، كان سائدا لدى السكان الأصليين في الفترة ما قبل اكتشاف كولمبوس لأمريكا. وهو نوع من الاجتماع قائم على الاشتراك في الأصل العائلي وفي العمل الجماعي وفي الملكية الجماعية. وحيث يكون قائد "الأيلو" قاضيا لكنّ القيادة ليست وراثية.

أنت ترى أنّ الصين والهند، اليوم، هما لا "تعودان في الزمان إلى الوراء". ولا هما تنتظران أوامر صندوق النقد الدولي[81] أو البيت الأبيض أو الاتحاد الأوروبي من أجل معرفة ماذا ينبغي عليهما أن تفعلا كي تكونا 'حديثتين حقًا' حتى لا تُخطئا أو تفوّتا قطار 'الحداثة'. لقد كُتب وقيل الشيء الكثير بعد الأزمة المالية في وول ستريت بأنّ 'نموذج' الولايات المتحدة قد انهار وأنّ التاريخ يتحرّك على نطاق عالمي نحو عالم متعدد الأقطاب. كان فيدرو يدعو إلى "يقظة إبستميّة" [82] للأفارقة وباحثيّ ومثقّفيّ العالم الثالث هي كانت قد حدثت بالفعل وتواصل الانتشار حول العالم.

[11]هذه التأمّلات من شأنها أن تأخذني إلى المثال الثاني، وهذه المرة من المنظّر السياسي الهندي، بارتا شاترجي[83]. ففي مقال بارز حيث تأتي الجغرافيا السياسية والجغرافيا الجسدية للمعرفة إلى موقع الصدارة بشكل واضح، بعث شاترجي إلى حيّز الوجود –على نحو غير مباشر- ذلك الفصل المفقود في عمل بليتش. وعلاوة على ذلك هو يقدّم رؤيته الخاصة عن المشكل من تاريخ الهند، على نحو مواز لتجربة فيردو وهونتوندجي. يعالج شاترجي مشكل "الحداثة في لغتين". والمقال، الذي ضُمّ إلى كتابه هند ممكنة[84] (1998)، هو الصيغة الانجليزية من محاضرة كان ألقاها في بنغالي[85] في كلكوتا[86]. والصيغة الانجليزية ليست مجرد ترجمة بل هي تأمّل نظريّ في الجغرافيا السياسية للمعرفة وفكّ الارتباط الإبستميّ والسياسي.

من دون أيّ طابع دفاعيّ ولكن بقوّة، هيكل شاترجي كلامه حول التمييز ما بين "حداثتنا"و"حداثتهم". وبدلا من حداثة واحدة مدافَعٍ عنها من طرف المثقفين ما بعد الحداثيين في العالم الأول (حسب تمييز بليتش)، أو المقاربة الأكثر تبعيّة عن الحداثات "المحيطيّة"[87]، "التابعة"[88]، "الهامشية"، الخ.، وضع شاترجي دعامة صلبة من أجل بناء مستقبل حداثتـــــ'نا'- هي ليست مستقلة عن "حداثتهم" (لأنّ التوسّع الغربي هو أمر واقع)، بل "خاصة بنا" من دون ندم أو خجل أو توبة.

81 - the IMF.

82 - epistemic awakening

83 - Partha Chatterjee

84 - A Possible India

85 - Bengali. اللغة البنغالية، لغة دولة بنغلاديش وولاية بنغال الغربية في الهند، يتكلّمها 190 مليون شخص.

86 - Calcutta. مدينة هندية تقع شرق الهند هي عاصمة ولاية البنغال الغربي.

87 - peripherical

88 - subaltern

إنّ هذا هو واحد من وجوه القوّة في أطروحة شاترجي. ولكن لنتذكّر، أوّلا، أنّ البريطانيين قد دخلوا الهند، اقتصاديّاً، نحو نهاية القرن الثامن عشر، وسياسيّاً، أثناء النصف الأوّل من القرن التاسع عشر عندما مدّت كلّ من انجلترا وفرنسا، بعد نابليون، مخالبهما نحو آسيا وإفريقيا. وهكذا فبالنسبة إلى شاترجي، على سبيل التمييز بالضدّ مع مثقّفي أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبب، تعني "الحداثة" التنوير وليس النهضة. وليس من المفاجئ أنّ شاترجي يعتبر مقالة كانط "ما هو التنوير؟" بمثابة دعامة من دعائم للحداثة. يعني التنوير- بالنسبة إلى كانط- أنّ الإنسان (في معنى الكائن الإنساني) قد بلغ سنّ الرشد وتخلّى عن حالة القصور وبلغ إلى حريته. ولقد نبّه شاترجي إلى سكوت كانط (سواء كان مقصودا أم لا) وإلى قصر نظر ميشال فوكو عندما قرأ مقالات كانط. إنّ الأمر المفقود في احتفاء كانط بالحرية والرشد وفي احتفاء فوكو بذلك إنّما كان هذا: أنّ مفهوم الإنسان والإنسانية لدى كانط قد كان مؤسَّسًا على المفهوم الأوروبي للإنسان من عصر النهضة إلى عصر التنوير وليس على "الكائنات البشرية الدنيا"[89] التي كانت تسكن في العالم خارج نطاق قلب أوروبا. ومن ثمّ فإنّ "التنوير" لم يكن للناس كافّة. وهكذا إذا كنت لا تجسّد التاريخ المحلّي والذاكرة واللغة والتجربة "المتجسّدة" الخاصة بكانط وفوكو، ماذا عليك أن تفعل؟ اشتر زوجاً من أحذية كانط وفوكو؟

في التأويل الثاقب الذي أنجزه شاترجي عن كانط-فوكو ثمّة نقطة وثيقة الصلة مع الأطروحة التي أطوّرها هنا. بناءً على اقتباس من كانط، أشار شاترجي إلى أنّه في "الميدان الكوني لمزاولة المعرفة"، والذي يتموقع حسب كانط في نطاق الدائرة "العمومية" (وليس الدائرة "الخصوصية")، حيث تؤدّي "حرية التفكير" وظيفتها، كان كانط يفترض ويؤكّد على "الحق في حرية الكلام" المكفول فقط بالنسبة إلى أولئك الذين يمتلكون الصفات المطلوبة للانخراط في ممارسة العقل ومزاولة المعرفة، وأولئك الذين يمكنهم استعمال تلك الحرية بطريقة مسئولة[12] (منيولو، يصدر قريبا). وينبّه شاترجي إلى أنّ فوكو لم يثر هذه القضية، على الرغم من أنّه كان يستطيع نظراً لأهمّية أبحاثه الخاصة. أنا سوف أخمّن، متّبعا أطروحة شاترجي، بأنّ الشيء الذي لم يكن عند فوكو إنّما كان التجربة الكولونيالية والاهتمام السياسي الذي يحرّكه الجرح الكولونيالي الذي سمح لشاترجي بأن "يشعر" وبأن "يرى" فيما أبعد من كانط وفوكو معاً. وهكذا يختم شاترجي هذه المرافعة بالقول، إزاء كانط وفوكو معاً:

"هم المتخصّصون، وهي ظاهرة برزت جنبا إلى جنب مع القبول الاجتماعي العام بمبدأ الدخول غير المقيّد إلى التربية والتعليم... وبألفاظ أخرى، تماما كما أنّنا عنينا بالتنوير حقلا غير مقيّد وكونيّاً

89 - the 'lesser humans'

مفتوحا أمام ممارسة العقل، كذلك نحن بنينا هيكلا معقّدا ومتمايزا من السلطات التي تحدّد من له الحق في أن يقول ماذا وعن أيّ من الموضوعات." (1998: 273-274)

يعترف شاترجي، مثل هونتوندجي وفيدرو في أفريقيا (ولكن بشكل مستقلّ أحدهما عن الآخر، بما أنّ "التأثير" يذهب من أوروبا إلى الولايات المتحدة إلى أفريقيا والهند، وليس بعدُ من خلال المحادثات بين أفريقيا والهند)، بأنَّ العالم الثالث (حسب عبارات بليتش) قد كان غالباً "المستهلك" لعلم العالم الأوّل؛ و، على غرار زملائه من الأفارقة، يؤسّس شاترجي حجّته على "الطريقة التي بها تداخل تاريخ حداثتنا مع تاريخ الاستعمار. ولأجل هذا السبب، "نحن" لم نكن قادرين أبدا على الاعتقاد بأنّه يوجد ميدان كونيّ للخطاب الحرّ، غير مكبَّل[90] بالفوارق في العرق والقوميّة." ويختم شاترجي حجّته قائلا:

"بطريقة أو بأخرى، ومنذ البداية الأولى، نحن قمنا بتخمين جيّد بأنّه، بسبب التواطؤ الوثيق بين المعرفة الحديثة وأنظمة السلطة الحديثة، نحن سوف نظلّ إلى أبد الآبدين مستهلكين للحداثة الكونية؛ ولن يُنظَر إلينا أبدا باعتبارنا منتجين جدّيين. وإنّه لهذا السبب نحن قد حاولنا، لأكثر من مائة عام، أن نشيح ببصرنا بعيدا عن وهم الحداثة الكونية هذا، وأن نبسط مساحة حيث قد يمكننا أن نصبح خالقين لحداثتنا الخاصة." (1998: 275)

أتخيّل أنّك قد فهمت المقصود. والحجّة المقدّمة هي مشابهة لحجج أخرى قدّمها غوامان بوما دي أيالا[91] وأطوباخ كوغوانو[92]، في مطلع القرن السابع عشر وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، عندما أمسكوا بالمسيحية بين أيديهم. فبدلا من الخضوع يعلوهم هوان المُهان، هم قد تملّكوا المسيحيّة من أجل أن يصفعوا وجوه المسيحيين الأوروبيين بالحجج التي وضعها هنديّ من توانتنسويو[93] ومستعبد إفريقي سابق من الكاراييب كان وصل إلى لندن وكشف النقاب عن لا-إنسانيّة المثل العليا والرؤى والنبوّات التي تتحقق تلقائيّا، الأوروبية (منيولو، 2008).

أجل، فعلاً، إنّ شاترجي على وعي بأنّ القوميين في القرن التاسع عشر والقوميين الهنود قد رفعوا مطالب متشابهة. فعن الاعتراف بعيب الطرق التي بها تعامل القوميون مع حداثتـــــــ

90 - unfettered

91 - Guaman Poma de Ayala

92 - Ottobach Cugoano

93 - Tawantinsuyu

ـــــــــــ"نا"، لا ينتج بالضرورة أنّ الحلّ هو الارتماء في أحضان حداثتـــــــــــــــ"هم". إنّ القضية هي هذه: شكراً جزيلا، إيمانويل كانط. أمّا الآن، فدعونا نكتشف كيف علينا[13] أن نتابع 'حداثتنا'، حالما بلغنا سنّ الرشد مع حصول الهند على الاستقلال في سنة 1947 وطردنا المستعمرين البريطانيين ومؤسساتهم ومثلهم العليا عن التقدّم والنموّ والحضارة. نحن لدينا، إن جاز التعبير، طرقنا 'الخاصة' في الكينونة. وفي الواقع، أنا سوف أترجم شاترجي في مفرداتي الخاصة: 'نحن نعرف أنّه علينا أن ننزع الاستعمار[94] عن الكينونة، وكي نفعل ذلك علينا أن ننزع الاستعمار عن المعرفة'. تلك هي النقاط التي طرحها هونتوندجي وفيدرو.

وهذا سوف يقودني إلى المثال الثالث.

في مقال بليتش، قامت الأنثروبولوجيا (نعني الاختصاص الغربي المسمّى بهذا الاسم) بتنزيل العالم الثالث في نطاق توزيع العمل العلمي الذي أعاد تنظيم سياسات المعرفة إبّان الحرب الباردة. والآن، فإنّه ليس سرّا أنّه من الناحية الكمّية أغلبيّة علماء الأنثروبولوجيا، رجالا ونساء، كانوا من البيض ومن الأمريكيين-الأوروبيين. ومع ذلك، فإنّ الأنثروبولوجيا بما هي اختصاص هي تجد محرابها في العالم الثالث. ومن ثمّ ماذا سيكون على أنثروبولوجيّ من العالم الثالث أن يفعل عندما يكون (أو تكون) جزءً من "موضوع الدراسة" الخاص بأنثروبولوجيّ من العالم الأوّل؟ إنّها لوضعيّةٌ غير مريحة هي تلك التي تمّت مواجهتها في مقالات هونتوندجي المذكورة آنفا. وإنّ أحد الأجوبة على السؤال هو أنّ الأنثروبولوجي من العالم الثالث سوف يقوم بنفس العمل ويسأل أسئلة مشابهة لتلك التي يطرحها الأنثروبولوجي من العالم الأوّل، والفرق سوف يكون أنّه (أو أنّها) سوف "يدرس" الناس الذين يعيشون في بلده (أو بلدها). سوف توجد تنويعات تتوقّف عمّا إذا كان القوميون في بلد معيّن "أصليين"[95] أو "منحدرين من سلالة أوروبية". كان في العادة أمرا مقبولا أكثر أنّ علماء الأنثروبولوجيا في العالم الثالث سوف يكونون منحدرين من سلالة أوروبية- على سبيل المثال، في جنوب أمريكا، جنوب إفريقيا أو أستراليا. والنتيجة النهائية هي عموماً أنّ البحث الأنثروبولوجي في المناطق المستعمَرة سابقا، سوف يكون تابعا وتالياً للأنثروبولوجيا كما هي مدرَّسة وممارَسة في العالم الأوّل- لاشيء هنا بجديد أو مثير للانتباه.

94 - to decolonize

95 - "natives"

إنّ الجدّة المثيرة إنّما تأتي عندما تصبح ماوريّة[96] عالمة أنثروبولوجية وتمارس الأنثروبولوجيا بوصفها ماوريّة أكثر من كونها تدرس الماوري بوصفها عالمة أنثروبولوجية. دعني أفسّر الأمر، وأن أبدأ بقولة من كتاب لندا ت. سميث تحرير المناهج من الاستعمار: البحث العلمي والناس الأصليين (1999)[97]. ثمّة مقطع من الفصل الأوّل يحمل عنواناً له "في الكائن البشري":

"إنّ إحدى الخصائص المفترضة للناس البدائيين هي كوننا لم نكن نستطيع استعمال أذهاننا أو عقولنا. لم نكن نستطيع اختراع الأشياء، لم نكن نستطيع خلق المؤسسات أو التاريخ، لم نكن نستطيع أن نتخيّل، لم نكن نستطيع أن ننتج[14] أيّ شيء له قيمة، لم نكن نعرف كيف استخدام الأرض والموارد الأخرى من العالم الطبيعي، نحن لم نمارس 'فنون' الحضارة. وبسبب فقدان هذا النوع من القيم، نحن نجرّد أنفسنا، ليس فقط من الحضارة، بل من البشريّة نفسها. وبكلمات أخرى، نحن لم نكن "بشراً بشكل كامل"؛ بعضنا لم يكن يُعتبَر بشراً حتّى بشكل جزئيّ. إنّ الأفكار حول ما يُحسب بوصفه بشراً وبالاقتران مع سلطة تعريف الناس باعتبارهم بشراً أو لا بشراً هي قد كانت مسجّلة بعدُ في شفرة[98] الخطابات الإمبريالية والكولونيالية قبل فترة النزعة الإمبريالية التي نغطّيها هنا."(1999: 25)

كلاّ، هي لم تعد تمارس الأنثروبولوجيا الغربية: على وجه الدقّة هي بصدد تحويل جغرافيا التفكير[99] وإدراج الوسائل الأنثروبولوجية في صلب الكسمولوجيا والإيديولوجيا الماوريّة (بدلا عن الغربية). إنّ الصين بلد رأسماليّ، لكنّني لن أقول إنّ الصين "هي بصدد ممارسة الرأسمالية الغربية". من المؤكّد أنّ ثمّة مصلحة خاصة أو ذاتية[100] في حركة سميث كما أنّه ثمّة مصلحة خاصة أو ذاتية لدى علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين الذين هم بصدد ملاحظة الماوري. والفرق الوحيد هو أنّ مصالح الذات[101] هي لا تتطابق دائما، والماوريون لم يعودوا قابلين لأن يكونوا الموضوعَ الملاحَظ من طرف علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين. حسنٌ، لقد تكوّنت لديك فكرة عن العلاقات المتبادلة

96 - a Maori. – الماوري هم السكان الأصليون في نيوزيلندا.

97 - Linda T. Smith, Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples.

98 - encoded

99- reasoning

100 - self-serving interest. خدمة المصالح الذاتية. لكنّ التعبير هنا مدعوّ إلى الإشارة إلى موقف أخلاقي إيجابي: خدمة الذات، بدلا من خدمة الغير.

101 - self-interest

بين سياسات الهوية وبين الإبستيمولوجيا. كان يمكنك بلا ريب أن تكون ماوريّاً وعالماً انثروبولوجيّا، ولكونك عالما انثروبولوجيّا أنت تلغي واقع كونك ماوريّاً أو كاريبيّا أسود أو أيمارا[102]. أو أنّك تستطيع أن تأخذ بالخيار الديـ-كولونيالي: أن تشترك في صناعة المعرفة من أجل 'المضيّ قدماً' بقضية الماوري بدلا من "المضيّ قدماً" بالاختصاص (مثلا بالأنثروبولوجيا). لماذا قد يكون أحدهم معنيّاً بالمضيّ قدماً في الاختصاص إن لم يكن إمّا من أجل الاغتراب أو من أجل المصلحة الذاتية؟

إذا ما انخرطت في الخيار الديـ-كولونيالي ووضعت الأنثروبولوجيا "في خدمتك" مثلما فعلت سميث، فأنت تنخرط في تحويل جغرافية العقل- في كشف الحجاب عن السياسة الجغرافية والسياسية الجسدية للمعرفة وفي التشريع[103] لها. ويمكنك أيضا أن تقول إنّه يوجد أنثروبولوجيون غير-ماوريين[104]عن المنحدرين من سلالة أورو-أمريكية هم بالفعل في صفّ الماوريين ومعنيّون بسوء معاملتهم وهم يعملون بالفعل على معالجة الوضعية.في هذه الحالة، كان يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا أن يتّبعوا طريقين مختلفين. أحدهما سوف يكون في خطّ الأب بارتلومي دو لاس كساس[105]وخطّ الماركسية (الماركسية هي اختراع أوروبي مستجيب لمشاكل أوروبية). عندما التقت الماركسية مع "الشعوب الملوّنة"، رجالا أو نساء، أصبحت الوضعية متوازية مع الأنثروبولوجيا: أن تكون ماوريّاً (أو أيمارا، أو كاريبيّا من أصل إفريقي، مثل إيمي سيزار أو فرانس فانون) هي ليست بالضرورة علاقة سلسة أو مريحة لأنّ الماركسيّة تفضّل العلاقات الطبقية فوق التراتبات العرقية والمعياريّة البطركيّة والجنسية-الغيرية[106]. أمّا الطريق الآخر فسوف يكون "الاستسلام"[107] لقيادة الانثروبولوجيين الماوريين أو الأيماريين والاشتراك معهم في الخيار الديــ-كولونيالي. إنّ سياسة الهوية[108]هي مختلفة عن السياسة الهوويّة[109]- الأولى هي مفتوحة أمام أيّ كان يرغب في الانضمام، في حين أنّ الثانية هي تميل نحو أن تكون محصورة بواسطة التعريف الخاص بهوية معيّنة.

---

102 - aymara

103 - enacting

104 - non-Maori

105 - Father Bartolome de las Casas. أسقف إسباني (1474-1566) عمل في المكسيك ولُقّب بـــ"رسول الهنود"، ناضل من أجل رفع الظلم عنهم.

106 - heterosexual

107 - to "submit"

108 - politics of identity

109 - identity politics

أنا لا أقول إنّ أنثروبولوجيًّا من الماوري يمتلك امتيازات إبستميّة على أنثروبولوجيّ نيوزيلنديّ منحدر من سلالة انجليزية (أو انثروبولوجيّ بريطانيّ أو من الولايات المتحدة). بل أنا أقول إنّ أنثروبولوجيًا نيوزيلنديًا منحدرا من سلالة انجليزية هو لا يمتلك أيّ حقّ في أن يقود "المحلّيين" فيما هو حسن أو سيّء بالنسبة إلى سكّان الماوري. ذلك هو على وجه الدقّة المشكل الذي ظهر في تقرير [15]مجلّة هارفارد الدولية، عندما اعتقد فريق من الخبراء من الولايات المتحدة بأنّهم يستطيعون فعلاً أن يقرّروا ما هو حسن وما هو سيّء بالنسبة إلى "البلدان النامية". صحيح أنّ هناك عديد المحلّيين[110] في البلدان النامية الذين انقادوا، بسبب الكسمولوجيا الإمبريالية والرأسمالية، إلى الاعتقاد (أو ادّعوا أنّهم اعتقدوا) بأنّ ما هو حسن بالنسبة إلى البلدان المتقدّمة هو حسنٌ بالنسبة إلى البلدان المتخلفة، وكذلك بسبب أنّ الأولى تعرف "كيف تصل إلى هناك" وتستطيع أن تمهّد الطريق أمام البلدان المتخلّفة للبلوغ إلى نفس المستوى. أنا أقول فقط، متّبعا في ذلك قولة فيردو ('أيّها الإفريقيّ، اعرف نفسك')، بأنّها لفرصة جيّدة أنّ سكّان الماوري سوف يعرفون ما هو حسن أو سيّء بالنسبة إليهم أفضل من خبير من هارفارد أو من أنثروبولوجيّ أبيض من نيوزيلندا. وأنّها فرصة جيّدة أيضا أنّ خبيراً من هارفارد بإمكانه أن 'يعرف' ما هو حسن بالنسبة إليه أو إليها، بالنسبة إلى شعبه أو شعبها، حتى عندما يظنّ أو تظنّ أنّهم يقرّرون ما هو حسن بالنسبة 'إليهم'، إلى البلدان المتخلّفة والشعب.

إذا عدنا إلى الشاهد المأخوذ من نصّ سميث، فإنّه سوف يكون من الممكن أيضا الاعتراض على الفقرة المستشهَد بها آنفاً، بأنّ "النحن"[111]تشجب تصوّرا ماهويّاً لكينونة الماوري أو أنّ "النحن" في الواقع هي ليست موقفا يمكن الدفاع عنه في الوقت الذي انتهت فيه نظريات ما بعد الحداثة بالفعل من فكرة الذات المتّسقة والمتجانسة، أكانت فردية أم جماعية. ولكن...لنتذكّر شاتردجي. سوف يكون الأمر جيّدا ومريحا بالنسبة إلى الذوات الغربية الحديثة (أعني تلك المتجسّدة في لغات الحداثة الغربية وذاكرتها وكسمولوجيّتها، حداثتـــــــــــــ"هم"). لن يكون الأمر ملائما بالنسبة إلى فيلسوف ماوري أو أيماري أو غانيّ أو بالنسبة إلى هنديّ من كلكوتا، الذين هم ذوات حديثة/كولونيالية[112] والذين يودّون أن تكون لنا 'حداثتنا' بدلًا من الاستماع إلى النقاد الطليعيين لما بعد الحداثة أو الخبراء الغربيين عن البلدان المتخلفة التي في طريق النموّ. وهكذا، تأتي السياسة الجغرافية للمعرفة إلى موقع الصدارة. توجد هناك أنواع عدّة من 'حداثتنا' حول العالم-في غانا والهند والماوري والكاريبيب من أصل إفريقي ومن شمال إفريقيا ومن العالم الإسلامي في تعدّده

110 - the locals

111 - that "we"

112 - modern / colonial

الواسع-، بينما يوجد حداثتـــــــــــــــ"هم" الواحدة في ظلّ "تغاير أو عدم تجانس" [113] فرنسا وانجلترا وألمانيا والولايات المتحدة.

إذا ما حصلت لديك فكرة عمّا يعنيه تحويل جغرافيا العقل وتشريع السياسة الجغرافية للمعرفة، فأنت سوف تفهم أيضا ما يعنيه الخيار الديــ-كولونيالي بعامة (أو الخيارات الديـ-كولونيالية في كلّ تاريخ خاص وتاريخ محلّي). ذلك يعني، في المقام الأوّل، الانخراط والمشاركة في العصيان الإبستميّ، كما هو واضح في الأمثلة الثلاثة التي قدّمتها. إنّ العصيان الإبستميّ هو ضروريّ للاضطلاع بالعصيان المدني (غاندي، مارت لوثر كينغ) إلى نقطة اللاعودة. لم يكن يمكن للعصيان المدني، في إطار الإيبستيمولوجيا الغربية الحديثة (ولنتذكّر: في اليونانية واللاتينية، وفي ستّ من اللغات الحديثة والإمبريالية الأوروبية الدارجة أو العامية114)، أن يقود إلّا إلى إصلاحات، وليس إلى تغييرات. ولهذا السبب البسيط، فإنّ مهمّة التفكير الديــ-كولونيالي والتشريع للخيار الديــ-كولونيالي في القرن الحادي والعشرين إنّما يبدآن من فكّ الارتباط: من أفعال العصيان الإبستميّ.

IV

في الحالات الثلاث جميعا (وأطروحتي نفسها باعتبارها حالة رابعة) كنت قد أكّدت على السياسة الجغرافية للمعرفة التي هي ما يصادفنا على نحو أكثر قوّة، على الرغم من أنّ السياسة الجسدية للمعرفة هي واضحة تماما في كلّ هذه الحالات. ماذا[16] أعني بالسياسة الجسدية للمعرفة؟ إنّ فرانس فانون هو مفيد مرة أخرى لتمهيد الطريق، وأنا لا أفعل ذلك عبر هومي بهابها[115] بل عبر قراءة لفيس غوردن وسيلفيا وينتير لكتابات فانون.

قبل ذلك، لابدّ من وضع تنبيه. كثيرون كانوا قالوا وكتبوا حول مفهوم ميشال فوكو عن السياسة الحيوية[116]. تحيل السياسة الحيوية على انبثاق تكنولوجيات الدولة (وبتعبير كلاسيكي أكثر، استراتيجيات الدولة) في التحكّم في السكّان، والذي يعمل جنباً إلى جنب مع انبثاق الدولة-الأمة الحديثة. كرّس فوكو انتباهه غالباً نحو أوروبا، لكنّ هكذا تكنولوجيات كانت مطبّقة أيضا على المستعمرات. في الأرجنتين (وجنوب أمريكا عموما) على سبيل المثال، كان الضغط من أجل اليوجينيا أو علم تحسين

113 - heterogeneity

114 - vernacular

115 - Homi Bhabha

116 - bio-politics

النسل[117] نحو نهاية القرن التاسع عشر قد تمّت دراسته بالتفصيل في وقت لاحق. إنّ الفروق بين البيو-السياسة في أوروبا والبيو-سياسة في المستعمرات إنّما تكمن في التمييز العنصري بين السكّان الأوروبيين (حتى عندما تتمّ إدارتهم على المستوى البيو-سياسي من قِبل الدولة) وبين سكّان المستعمرات: الذين يُعدّون أقلّ من الإنسان، أو ما تحت الإنسان، كما أشارت إلى ذلك سميث. بيد أنّه من المهمّ أيضا أن نتذكّر أنّ التقنيات البيو-سياسية المشرَّعة حول سكّان المستعمرات قد عادت القهقرى على أوروبا مثل قذيفة ارتدادية[118] إبّان الهولوكوست.وكثيرون سبق أن أكّدوا على استعمال التقنيات الكولونيالية المطبَّقة على السكان غير الأوروبيين من أجل التحكّم في السكّان اليهود وإبادتهم. هذا الاعتبار حوّل جغرافيا العقل وأنار واقع كون المستعمرات لم تكن حدثا ثانويّا وهامشيّا في تاريخ أوروبا بل، على الضد من ذلك، إنّ التاريخ الكولونيالي هو المركز غير المعترَف به في صنع أوروبا الحديثة.

وهكذا فإنّ السياسة الجسدية[119] هي الجانب المظلم والنصف الناقص من السياسة الحيوية[120]: فالسياسة الجسديّة تصف التكنولوجيات الديـ-كولونيالية التي تمّ سنّها من طرف الأجساد التي تحقّقت من أنّها منظور إليها على أنّها أقلّ من إنسانية، في اللحظة التي تحقّقت فيها من أنّ عملية وصفها على أنّها أقلّ من إنسانية إنّما كانت هي ذاتها اعتبارا لا-إنسانيّا جذريّاً. وهكذا، فإنّ نقص الإنسانية يجد مكانه في صلب الفاعلين والمؤسّسات والمعارف التي كان لها الغطرسة الكافية لأنْ تقرّر بأنّ بعض الناس الذين لا يحبّونهم كانوا أقلّ من بشر. إنّ السياسة الجسديّة هي مكوّن أساسيّ للتفكير الديــ-كولونيالي والفعل الديــ-كولونيالي والخيار الديــ-كولونيالي.

تاريخيّاً، انبثقت السياسة الجغرافية للمعرفة في "العالم الثالث" احتجاجا على التوزيع الإمبريالي للعمل العلمي الذي رسم بليتش خارطته. وقد عرفت السياسة الجسدية للمعرفة تجلّياتها الأكثر وضوحاً في الولايات المتحدة، كنتيجة لحركة الحقوق المدنية. من كان الفاعلون الرئيسيون في السياسة الجسدية للمعرفة؟ النساء- أوّل امرأة بيضاء، سرعان ما انضمّت إليها نساء من لون آخر (وبالارتباط مع السياسة الجغرافية، سُمّي ذلك باسم "نساء العالم الثالث"[121])؛ باحثون وناشطون لاتينيون ولاتينيات؛ أمريكيون من أصل إفريقي وأمريكيون أصليون، بشكل أساسي.

117 - eugenics

118 - boomerang

119 - body-politics

120 - bio-politics

121 - third world women

من حيث المفهوم، انبثقت السياسة الجسدية للمعرفة بشكل أحشائيّ[122] في كتاب فرانس فانون جلد أسود، أقنعة بيضاء[123]:

"في ردّ فعله ضدّ النزعة الدستورانية للقرن التاسع عشر، أكّد فرويد من خلال التحليل النفسي على أن يؤخذ العامل الفردي في الحسبان. لقد استبدل نظرية نشوء النوع[124] بالمنظور المتعلّق بنشوء الفرد[125]. سوف نرى أنّ اغتراب الإنسان الأسود ليس مسألة [17] فردية. وبجانب علم نشوء النوع وعلم نشوء الفرد يوجد علم نشوء المجتمع[126]. وبمعنى ما، طبقا لآراء لوكونت وداماي[127]دعونا نقول إنّ المسألة تتعلق بضرب من التشخيص الاجتماعي128."(10) (1967 [1952]: 11)

إنّ علم نشوء المجتمع[129] الذي افترعه فانون إنّما يضع حدّا للفرضيات والنتائج العلمية التي ترتبط بـــــــــ"طبيعة" الكائنات الإنسانية ويرسم حدود النظريات العلمية من التطوّر إلى علوم الأعصاب من حيث قدرتها على حسم المسألة فيما يتعلق بـــ"الطبيعة الإنسانية". لا يعني ذلك القول بأنّ النظريات العلمية من التطوّر إلى علوم الأعصاب ليس لديها ما تقول حول الطابع المادّي للعضويات الحيّة التي تحرّكها المنظومات العصبية، بل أنّ ثمّة عدّة آلاف من الأميال تفصلها عن أن تبلغ إلى استنتاج حول "الطبائع الإنسانية". وفضلا عن ذلك، فإنّ علم نشأة المجتمع لا يموقع أصوله في خلق العالم من طرف الله أو الانفجار الكبير، بل في تكوّن العالم الحديث/ الاستعماري الذي يضع الزنوج[130]في الدرجة السفلى من فكرة عصر النهضة عن الإنسان والكائنات الإنسانية. إذْ هذا هو علم نشأة المجتمع: أنّه ليس هناك معرفة حول نشوء النوع أو حول نشوء الفرد يمكن أخذها في الحسبان في اللحظة التي كان فيها فانون في باريس وسمع ذلك الطفل الذي كان يخاطب أمّه قائلا في دهشة وتعجّب، "انظري يا أمّي، هناك زنجي !". فخصّص فصلا كاملا لوصف تلك اللحظة.

---

122 - viscerally

123 - Black Skin, White Masks

124 - phylogenetic

125 - ontogenetic

126 - sociogeney

127 - Leconte and Damey

128 - sociodiagnostic

129 - sociogenesis

130 - the Negros

هذا الفصل موضع السؤال قد تمّت ترجمته إلى الانجليزية بطريقة مثيرة للاهتمام تحت عنوان "واقعة السواد" أو "واقعة الزنوجة"[131]. هي ترجمة موجّهة بطريقة وضعانيّة جدًا، وأنطيقيّة[132] جدًا [متعلّقة بالكائن بمجرّده]، من شأنها أن تركّز نظر القارئ على السطح: انظر إلى "الواقعة"، ولا تسأل أسئلة أنطولوجيّة [عن معنى الكينونة]. وهنا علينا أن نقرأ عنوان الفصل في الفرنسية: "التجربة المعيشة للأسود"[133]. ذلك بأنّ ما يحمله العنوان الأصلي إلى موضع الصدارة هو التجربة وليس الواقعة. ولكن ليس "التجربة بعامة"، هي التي سيتمّ تأسيسها على مفهوم عن "الكائن الإنساني" متصوَّرا في ظلّ المعرفة الأوروبية المهيمنة والأفكار الحديثة وما بعد الحديثة التي نمذجت[134]المفهوم الكوني عن الإنسانية (كما في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان). كلّ ذلك هو جيّد لكنّه غير مهمّ تماما بالنسبة إلى النقطة التي يطرحها فانون: إنّ "التجربة المعيشة للزنجي"قد تمّ تشكيلها في ظلّ المنبت الجذري للعالم الحديث/ الكولونيالي، انطلاقا من المكانة التي أعطتها المسيحية إلى السود (أبناء حام) ومن واقع أنّ المسيحية قد تحوّلت إلى القوة الإيبستيميّة القائدة في تصنيف الشعوب والأماكن في القرن السادس عشر عندما أصبحت العبوديّة غير قابلة للتمييز عن الزنوجة. وانطلاقا من ذلك هي كانت إطاراً مخصوصاً للأبعاد الاجتماعية والنفسانيّة حيثما يمكن 'للتجربة المعيشة' للزنج أن تكون مشكّلَة دوماً حسب فراسة[135] وعلى عينيّ الرجل الأبيض. وإنّ سلفيا وينتر[136]قد لخّصت هذا المرتكز المفهوميّ والتجربيّ حينما قالت إنّ "المفهوم التفسيري الذي سنّه فانون عن علم نشوء المجتمع الموضوع في الصدارة كجواب في الضمير الغائب عن تساؤله الخاص في ضمير المتكلم" إنّما طرح السؤال:"ماذا يعني أن يكون المرء زنجيّاً ؟". وانطلاقا من هذه النقطة، لم يعد السؤال متعلّقا بأن ندرس الزنجي باستعمال العتاد الذي توفّره علوم الأعصاب والعلوم الاجتماعية والعلوم المشابهة، بل إنّ الزنجيّ اليوم هو الذي انخرط في صناعة المعرفة من أجل نزع الطابع الاستعماري أو الكولونيالي[137] عن المعرفة التي كانت مسؤولة عن استعماريّة أو عن كولونياليّة[138]كينونته. إنّ حركة فانون هي في كرّة واحدة فكّ-ارتباط إيبستيميّ وعصيان إيبستيميّ. وإنّ الخيار الدي-كولونيالي في الإيبستيمولوجيا والسياسة قد أخذ في الطيران.

131 - "the Fact of Blackness"

132 - ontic

133 - "L'expérience vécue du Noir"

134 - modeled

135 - in the gaze

136 - Sylvia Wynter

137 - to de-colonize

138 - coloniality

V [18]

نحن الآن في وضع يمكّننا من أن نوسّع الجهاز الصوري للتلفّظ لدى بنفينست حتى نأخذ في الاعتبار صناعة المعرفة والتفاوت العالمي بين القوى في صناعة المعرفة الذي أتينا على وصفه في الأقسام السابقة.

إنّ صناعة المعرفة في العالم الحديث/الكولونيالي هي في آن واحد معرفةٌ عليها يرتكز المفهوم الحقيقي للـــــــــ"حداثة"، وهي الحكم والضامن للمعرفة المشروعة والمستدامة. وكان فاندانا شيفا139قد اقترح عبارة "الثقافات الأحادية العقل"[140]من أجل وصف المعرفة الإمبريالية الغربية، ووصف كلّيانيتها وتطبيقها غير الديمقراطي على الصعيد الإبستيمولوجي(11).

إنّ صناعة المعرفة تفترض شفرة سيميائيّة (لغات، صور، أصوات، ألوان/الخ.) متقاسَمة بين المستعملين في تبادلات سيميائيّة. وذلك سلوكٌ إنسانيّ مشترَك (وأودّ أن أقول هو سلوك أيّ كائن عضوي حيّ، بما أنّه[141]من دون "معرفة" لا يمكن للحياة أن تستمرّ). وعبر طريق مختصرة من الشروط العامة لصناعة المعرفة بين الكائنات الإنسانية بالمعنى الواسع (أي من دون معياريّة عرقيّة أو جنسية/جندريّة) إلى صناعة المعرفة في تنظيم المجتمع، خُلقت المؤسّسات بحيث تقوم بوظيفتين: تدريب الأعضاء الجدد (المطيعين معرفيّاً) ومراقبة الداخلين وما من شأن صناعة المعرفة أن تسمح به أو تنكره أو تحطّ من قيمته أو تحتفي به.

إنّ صناعة المعرفة التي ترسّخت مع الأهداف الإمبريالية/الكولونيالية، من عصر النهضة الأوروبية إلى الليبرالية الجديدة للولايات المتحدة (نعني، الاقتصاد السياسي كما قدّمه ف. أ. هايك[142] وملتون فريدمان)، التي قادت الطور الأخير من العولمة (من رونالد ريغان إلى انهيار وال ستريت)، هي قد تأسّست –كما أشرنا إلى ذلك سابقا- في نطاق لغات مخصوصة، وفي مؤسّسات ومناطق جغرافية وتاريخية مخصوصة.إنّ اللغات التي تمّت بها الصناعة الإمبريالية للمعرفة في الغرب (والتعريف الذاتي للغرب- غرب أورشليم- من طرف فاعلين اجتماعيين نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم مسيحيين غربيين)، هي لغات كانت تُمارَس (نطقاً وكتابةً) من طرف فاعلين اجتماعيين (من طرف كائنات إنسانية) يقطنون في مكان جغرافي-تاريخي مخصوص، مجهّزين بذاكرات[143] مخصوصة يقول

139 - Vandana Shiva

140 - "monocultures of mind"

141 - since

142 - F. A. Hayek

143 - memories

الفاعلون أنّهم بنوها وأعادوا بناءها ضمن سيرورة خلقٍ لهويتهم الخاصة، المسيحية، الغربية والأوروبية.

باختصار، إنّ جهاز التلفّظ الصوري هو الجهاز الأساسي من أجل الانخراط في صناعةٍ للمعرفة، مؤسّساتية وذات أهداف معلنة،، موجَّهة جغرافيّاً وسياسيّاً. في الأصل كان علم اللاهوت هو الإطار المفهومي والكسمولوجي الشامل لصناعة المعرفة، حيث ينخرط الفاعلون الاجتماعيون وحيث يتمّ خلق المؤسّسات (الأديرة، الكنائس، الجامعات، الدول، الخ.). وإنّ العلمنة، في القرن الثامن عشر، قد أزاحت اللاهوت المسيحي وأخذت الفلسفة العلمانية والعلم العلماني مكانه. إنّ الإطارين، اللاهوتي والعلماني، كليهما قد وضعَا أساسهما التاريخي بين قوسين، وبدلا من ذلك، جعلاَ من اللاهوت والفلسفة /والعلم إطاراً للمعرفة ما وراء الموقع الجغرافي-التاريخي وما وراء موقع الجسد [البشري]. إنّ الذات في المعرفة اللاهوتية هي متوقّفة على أوامر الربّ في حين أنّ الذات في الفلسفة العلمانية هي متوقّفة على العقل، على الذهن/الأنا الديكارتي وعلى العقل الترنسندنتالي الكانطي. وهكذا، فإنّ المعرفة الإمبراطورية الغربية إنّما كانت منصهرة في اللغات الإمبريالية الغربية وكانت مؤسَّسة على نحو لاهوتي-سياسي وعلى نحو أنويّ-سياسي[144]. هذا النحو من التأسيس هو يمنح مشروعيّة للفرضيات والمطالب القائلة بأنّ المعرفة كانت ما وراء الأجساد والأماكن ، وأنّ اللاهوت المسيحي والفلسفة العلمانية والعلم العلماني هي حدود[19]صناعة المعرفة ما وراءها وبجانبها تكون كلّ معرفة أخرى ناقصة: إنّ الفولكلور والأسطورة والمعرفة التقليدية قد تمّ اختراعها من أجل إصباغ المشروعية على الإبستيمولوجيا الإمبريالية.

إنّ السياسة اللاهوتية والسياسة الأنويّة145للمعرفة هي بذلك قد وضعت [منزلة] الجسد في صناعة المعرفة بين قوسين (مينيولو، 2007 أ). ومن خلال موقعة المعرفة في الذهن وحده، ووضع 'الصفات الأخرى' (المشاعر، العواطف، الرغبات، الغضب، الإهانة،الخ.) بين قوسين، يفترض الفاعلون الاجتماعيون، الذين حدث أنّهم كانوا من البيض، يقطنون ناحية أوروبا/ أو ناحية المسيحية الغربية، ويتكلّمون لغات مخصوصة، أنّ ما كان صحيحا بالنسبة إليهم في ذلك المكان وما كان يلبّي مشاعرهم وعواطفهم ومخاوفهم وغضبهم إنّما كان في واقع الأمر صالحا وسائغاً بالنسبة إلى بقية الكوكب وبالتالي أنّهم المستودع والضامن والخالق والموزّع للمعرفة الكونية.

144 - ego-politically

145 - theo- and ego-politics

وفي مسار تشريع المنظومة الأوروبية للاعتقاد ولبنية المعرفة على الصعيد العالمي، شعرت الكائنات الإنسانية التي لم تكن مسيحيّة بأنّها لم تكن تسكن الذاكرة الأوروبية، من اليونان وعبر روما، ولم تكن متأقلمة مع اللغات الأوروبية الإمبريالية الحديثة الستّ، وبصراحة، لم تكن تهتمّ كثيرا حول كلّ ذلك حتى تفطّنت إلى أنّ المتوقَّع منها والمطلوب منها هو أن تخضع لما سنّته أوروبا (وفي القرن العشرين لما سنّته الولايات المتحدة أيضا) من معرفة واعتقاد وأسلوب حياة ورؤية للعالم.

إنّ ردود الفعل ضدّ هذا الموقف قد أتت، منذ القرن السادس عشر، من كلّ أنحاء المعمورة، لكنّ السياسة اللاهوتية والسياسة الأنويّة للمعرفة هي قد نجحت في أن تسود عبر مؤسّسات مدعومة اقتصادياً (من جامعات ومتاحف ووكالات ومسؤولين في الدولة وجيوش، الخ.). أمّا الآن فإنّ نوعيّة ردود الفعل التي أحيل عليها هي تلك الردود التي نجمت عن صناعة وإعادة صناعة القالب الكولونيالي للسلطة: بنية مفهوميّة مركّبة هي التي قادت الأفعال في مجال الاقتصاد (استغلال العمل وتملّك الأرض/ الموارد الطبيعية) وقادت شكل السلطة[146](الحكومة، القوى العسكرية) الجندر/الجنسانية والمعرفة/ الذاتيّة). وبما أنّ ردود الفعل التي أحيل عليها كانت ردود فعل على القالب الاستعماري للسلطة، فإنّني سوف أصف هكذا ردود فعل بأنّها ردود ديــ-كولونيالية[147] (منيولو، 2007ب). والحالات /الأمثلة التي قدّمتها في القسم III هي تبيّن أيضا أنّ ما يجري في هكذا ردود هو أنّ السياسة الأنويّة الديــ-كولونيالية للمعرفة قد واجهت الافتراضات الإمبريالية المستندة استناداً سياسيّا-لاهوتيّا وسياسيّا-أنويّاً إلى كونيّةِ صناعة المعرفة الغربية والتأسيس المؤسّساتي الغربي.

بيد أنّه لا يزال هناك بعدٌ آخر في السياسة الديــ-كولونيالية للمعرفة على قدر من الأهمّية بالنسبة إلى أطروحتي: إنّ الزعم بأنّ صناعة المعرفة من أجل الرفاهية بدلا من صناعتها من أجل مراقبة وإدارة السكان لأهداف إمبريالية يجب أن تأتي من التجارب والحاجات المحلّية بدلا من أن تأتي من التجارب والحاجات الإمبريالية المحلّية مسقطَة على جملة الكوكب، هو زعمٌ يستدعي بذلك السياسة الجسدية148 للمعرفة. لماذا؟ لأنّه ليس فقط المناطق والأمكنة حيث لم تكن اللغات الإمبريالية متكلَّمة منذ الأجداد والتي كانت غريبة عن تاريخ اليونان واللاتين، هي قد جُرِّدت من

146 - authority

147 - de-colonial

148 - body-politics

أهليتها[149]، وليس فقط كان التجريد من الأهليّة محشوّاً مع المنتوج المعرفي وصناعة المعرفة في الأجساد والمؤسّسات، حيث الضمان المفهومي لليونان واللاتين يضفي مشروعية على الاعتقاد في أنّهم يسكنون في مجال الكوني، بل الأجساد أيضا. إنّ العنصريّة، كما نحسّ بها اليوم، إنّما كانت نتيجة اختراعين مفهوميّين للمعرفة الإمبريالية: أنّ بعض الأجساد قد كانت أدنى من بعض الأجساد الأخرى، وأنّ الأجساد الدنيا كانت تحمل[20] ذكاءً أدنى. إنّ ظهور السياسة الجسديّة للمعرفة هو السند الثاني للتفكير الديــ-كولونيالي والخيار الديــ-كولونيالي.

لا يزال بإمكانك القول بأنّه ثمّة 'أجساد' و'مناطق' في حاجة إلى قيادة من طرف 'الأجساد' و'المناطق' التي وصلت هناك أوّلا وتعرف كيف ينبغي التصرّف. وبصفتك ليبراليًّا شريفا عليك أن تعترف بأنّك لا تريد أن "تفرض" معرفتك وتجربتك بل أن "تعمل مع المحلّيين". لكنّ المشكل هو أيّة أجندة سوف يتمّ تنفيذها، أجندتك أم أجندتهم؟ لنعد إذن إلى شاترجي وسميث.

يفترض التفكير الديــ-كولونيالي فكّ-الارتباط (إبستيميّاً وسياسيّاً) عن شبكة المعرفة الإمبريالية (المؤسّسة على اللاهوت السياسي والأنويّة السياسية) وعن إدارة المعرفة في شكل تخصّصات[150]. وثمّة موضوع مشترك للحديث اليوم، بعد الأزمة المالية في وال ستريت، هو "كيف ننقذ الرأسمالية". أمّا السؤال الديــ-كولونيالي فهو سوف يكون: "لماذا تريد أن تنقذ الرأسمالية وليس إنقاذ الكائنات الإنسانية؟" لماذا ننقذ كياناً مجرّدا ولا ننقذ الحياة البشرية التي ما انفكّت الرأسماليّة تدمّرها؟ في السياق نفسه، نقول إنّ السياسة الجغرافية والسياسة الجسديّة للمعرفة والتفكير الديــ-كولونيالي والخيار الديــ-كولونيالي هي تضع الأرواح البشرية والحياة عموماً[151] في المقام الأوّل بدلًا من وضع مزاعم حول القيام بـــــ"تغيير شامل للاختصاصات". ولكن علينا أن نضيف أنّ التفكير الديــ-كولونيالي، حتى وهو يدّعي وضع الحياة والأرواح البشرية في المقام الأوّل، فهو ليس بصدد توحيد القوى مع "سياسة الحياة في ذاتها" كما قدّمها نيكولاس روز (2007). إنّ "سياسة الحياة في ذاتها"لدى روز هي التطوّر الأخير في "تسليع[152] الحياة" و"السلطة الحيوية"[153](كما قدّمها فوكو). ضمن "سياسة الحياة في ذاتها" ما يوحّد القوى هي الإستراتيجيات السياسية والاقتصادية من أجل

149 - disqualified

150 - disciplinary management

151 - human lives and life in general

152 - "mercantilization". تحويل الحياة إلى سلطة أو تجارة أو بضاعة.

153 - "bio-power"

مراقبة الحياة في نفس الوقت الذي يتمّ فيه خلق مستهلكين جدد. وإنّ السياسة الحيوية[154]، حسب تصوّر فوكو، إنّما كانت واحدة من النتائج العمليّة لضرب من السياسة الأنويّة للمعرفة تمّ تنفيذها في دائرة الدولة. وإنّ سياسة الحياة في ذاتها هي توسّع ذلك وتمتدّ به إلى مجال السوق. وهكذا فإنّ سياسة الحياة في ذاتها هي تصف الطاقة الهائلة التي تملكها البيو-تكنولوجيا[155] في خلق مستهلكين يستثمرون أرباحهم في شراء منتوجات تعزيز الصحّة[156] بغية الإبقاء على إعادة إنتاج التكنولوجيا التي من شأنها أن "تحسّن" مراقبة الكائنات الإنسانية في نفس الوقت الذي تخلق فيه ثروة أكثر عبر الأموال المستثمَرة من قِبل المستهلكين الذين يشترون تكنولوجيا تعزيز الصحّة.

هذه هي النقطة حيث تنخرط الخيارات الديـ-كولونيالية، المؤسَّسة على السياسة الجسديّة للمعرفة، في هذين الأمرين كليهما: المعرفة المناهضة للاستعمار وصناعة المعرفة الديـ-كولونيالية، فكّاً للارتباط عن شبكة المعرفة الإمبريالية/الحديثة وعن القالب الكولونيالي للسلطة.

الهوامش:

1. هذا المطلب هو الآن منتشر بشكل واسع وهو واحد من النقاط الأساسية التي قامت عليها مشاريع مناهضة التغريب في الشرق وجنوب شرق آسيا. انظر الأطروحات المستفزّة المقدَّمة من طرف كيشور محبوباني (2001).
2. من أجل تفادي سوء الفهم، أنا أعود هنا إلى تدرّبي السيميائي في فرنسا وإلى المنشورات الأولى حول الموضوع (انظر كاسترو-غوماز، 2007، وكذلك منيولو، 1993).
3. قارن: الدليل الكلاسيكي الذي قدّمه بيل ريدنغس (1996). وريدنغس ينظر بشكل أساسي في تاريخ الجامعات الأوروبية-الأمريكية. وانطلاقا من ريدنغس، أنا قمت باستكشاف نتائج الجامعة الكولونيالية (سانتو دومنغو، مكسيكو، ليما، قرطبة، كلّها تأسّست أثناء القرن السادع عشر) وجامعة هارفارد (التي تأسّست في سنة 1636، حينما كان ديكارت بصدد نشر مقال في المنهج). انظر منيولو (2003).
4. من أجل جرد تاريخي، انظر هايلبرون (1995)؛ فوكو (1966)؛ والرشتاين وآخرون (1995). وإذا ما كان هناك أيّ شكّ في أنّ 'العلوم الإنسانية157' (العلوم الاجتماعية والإنسانيات في

154 - bio-politics

155 - bio-technology

156 - health-promoting

157- بالفرنسية في النص الانجليزي. (les sciences humaines)

الولايات المتحدة) إنّما هي و'الفكر الغربي'158 شيء واحد بعينه، انظر غوسدورف (1967).

5. البليوغرافيا الثانوية متوفّرة بكثرة. وأنا قد عالجت جانبا مخصوصاً من التمييز بين العلوم النوموطيقية والإديوغرافية، وبين الإبستيمولوجيا والتفسير (الأوّل) والهرمينوطيقا والتأويل (الأخير). انظر منيولو (1989).

6. انظر:

http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47455/Ancient-China

7. انظر:

http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47455/The-New-World-civilizations-of-the-Maya-Aztec-and-Inca;

8. انظر أيضا في هذا الصدد الدراسة الرائدة التي قام بها لويس غوردن (1995).

9. انظر:

http://www.harvardir.org/articles/1324/

10. تمّ استئناف المسألة من طرف سلفيا وينتر (2001) وكذلك من طرف لويس غوردن (2006). وثمّة تلخيص ثاقب ومحيَّن يمكن العثور عليه لدى كارين م. كانيو (2007).

11. يمكن العثور على مقابلة حول الموضوع في:

http://www.indiatogether.org/2003/apr/ivw-vandana.htm

المراجع:

1. Agnew, John (2007) 'Know-Where: Geographies of Knowledge of World Politics', International Political Sociology 1: 138–48.
2. Benveniste, Emile (1970) 'L'appareil formel de l'enunciation', Langages 17: 12–18.
3. Cagne, Karen M. (2007) 'On the Obsolescence of the Disciplines: Frantz Fanon and Sylvia Winter Propose a New Mode of Being Human', Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge 5 (Summer): 251–64.

158- بالفرنسية في النص الانجليزي.(la pensée occidentale)

4. Cash, Richard (2005) 'Research Imbalance: Taking Science to the Pr oblem',HarvardInternationalReview22March.http://www.harvardir.org/articles/13242//
5. Castro-Gómez, Santiago (2007) 'The Missing Chapter of Empire: Postmodern Re -organization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism', Cultural Studies 21(2–3): 428–48.
6. Chaterjee, Partha (1998) 'Talking about Our Modernity in Two Languages',pp. 263–85 in A Possible India: Essays in Political Criticism . Calcutta: Oxford University Press.
7. Chukwudi Eze, Emmanuel (1997) 'The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology', pp. 103–40 in Emmanuel Chukwudi Eze (ed.) Postcolonial African Philosophy. London: Blackwell.
8. Dilthey, Wilhelm (1991) Introduction to the Human Sciences. Princeton: Princeton University Press.
9. Fanon, Frantz (1967 [1952]) Black Skin, White Masks, trans. Charles Lum
10. Karkmann. New York: Grove Press.
11. Foucault, Michel (1966) Les mots et les choses. Paris: Gallimard.
12. Gordon, Lewis (1995) Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philos-ophy and the Human Sciences . London: Routledge.
13. Mignolo– Epistemic Disobedience, Independent Thought and . . . 21
14. Gordon, Lewis (2006) 'Is the Human a Teleological Suspension of Man? A Phenomenological Exploration of Sylvia Wynter's Fanonian Biodicean Reflections', pp. 237–57 in Anthony Bogues (ed.) After Man, Towards the Human: Critical Essays on Sylvia Wynter . Kingston: Ian Randle Publishers.
15. Gusdorf, Georges (1967) Les origines des sciences humaines et la pensée occidentale. Paris: Payot.
16. Heilbron, Johan (1995) The Rise of Social Theory, trans. Sheila Gogol.

Minneapolis: University of Minnesota Press.

17. Hountondji, Paulin J. (1992 [1983]) 'Recapturing', pp. 238–48 in V.Y. Mudimbe (ed.) The Surreptitious Speech . Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987. Chicago: University of Chicago Press.
18. Kant, Immanuel (1991 [1798]) 'The Contest of Faculties', in Hans Reiss (ed.) Kant: Political Writings, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Mahbubani, Kishore (2001) Can Asians Think? Understanding the Divide Between East and West. Hannover: Steerforth Press.
20. Mignolo, Walter D. (1983) 'Comprensión hermenéutica y comprensión teórica', Revista de Literatura 90: 5–38.
21. Mignolo, Walter D. (1989) 'Teorías literarias o de la literature/ Qué son y para qué sirven?', pp. 41–78 in Graciela Reyes (ed.) Teorias literarias en la actualidad. Madrid: Ediciones El Arquero.
22. Mignolo, Walter D. (1993) 'Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?', Latin American Research Review 28(3): 120–31.
23. Mignolo, Walter D. (1999) 'I Am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference', Journal of Latin American Cultural Studies 8(2): 235–45.
24. Mignolo, Walter D. (2002) 'Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference', South Atlantic Quarterly 103(1): 57–96.
25. Mignolo, Walter D. (2003) 'Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University', Nepantla: Views from South 4(1): 97–119.
26. Mignolo, Walter D. (2005 [1995]) 'Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geo-Historical Locations', in Henry Schartz and Sangeeta Ray (eds) A Companion to Postcolonial Studies. London: Blackwell.
27. Mignolo, Walter D. (2007a) 'Delinking: The Rhetoric of Modernity,

the Logic of Coloniality and the Grammar of Decolniality', Cultural Studies 21(2–3): 449–514.

28. Mignolo, Walter D. (2007b) 'The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics', Anales Nueva Epoca (Instituto Iberoamericano Universidad de Goteborg) 972–43 :10/.
29. Mignolo, Walter D. (2008) 'Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto', Subaltern Studies: An Interdisciplinary Study of Media and Communication, 2 February. http://subalternstudies.com/?p=193.
30. Mignolo, Walter D. (forthcoming) 'The Darker Side of the Enlightenment: A De -colonial Reading of Kant's Geography', in Stuart Elden and Eduardo Mendieta (eds) Readings on Kant's Geography. Stony Brook: Stony Brook Press.
31. Pletsch, Carl E. (1981) 'The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975', Comparative Studies in Society and History 23(4): 565–90.
32. Readings, Bill (1996) The University in Ruins. Cambridge, MA: Harvard Univer-sity Press.
33. Rose, Nicholas (2007) The Politics of Life Itself . Princeton: Princeton University Press.
34. Shiva, Vandana (1993) The Monocultures of the Mind: Perspectives in Biodiversity. London: Zed Books.
35. Smith, Linda Tuhiway (1999) Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. London and New York: Zed Books.
36. Todorov, Tzvetan (1970) 'Problèmes de l'enunciation' [introduction to a mono-graphic issue], Languages 17: 3–11.
37. Wallerstein, Immanuel et al. (1995) Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission of the Restructuring of the Social Sciences. Stanford: Stanford University Press.
38. Wiredu, Kwasi (1992) 'Formulating Modern Thoughts in African

Languages: Some Theoretical Considerations', pp. 301–32 in V.Y. Mudimbe (ed.) The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987. Chicago: University of Chicago Press.

39. Wiredu, Kwasi (1998) 'Toward Decolonizing African Philosophy and Religion', African Studies Quarterly. The Online Journal of African Studies 1(4).
40. Wynter, Sylvia (2001) 'Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be 'Black'', pp. 30–66 in Mercedes F. Duran-Cogan and Antonio Gómez-Moriana (eds) National Identities and Socio -political Changes in Latin America . New York: Routledge.

نزع الاستعمار عن المعارف ونظرياتهالمسافرة*

سلوى لوست بولبينة**
ترجمة: اسماعيل مهنانة***

من لم يعد له وطن تكون الكتابة مسكنه

-أ-

لقد تكلّمنا كثيرا عن الترجمة بوصفها طريقة في استيعاب انتشارالمعارف وتحويلها، وأنا أعتقد بدوري أن الهجرة هي "براديغم" مهمّ جدا في تفكير نزع الاستعمار عن المعارف، وهو البراديغم الذي أتمنى أن استكشفه انطلاقا من العبارة الجميلة لإدوارد سعيد (Edward Said) المتعلقة بـ "النظريات المسافرة". ما يزال الكثير يخلطون بين الارتحال والتلقّي، مفضّلين مثلا جعل "فانون"(F. Fanon) قارئا لسارتر (J. P. Sartre) بدل سارتر قارئا لفانون، حيث قراءة فانون لسارتر تبدو أهمّ من قراءة سارتر لفانون. هكذا، وعلى الرغم من نبل دوافع نزع الاستعمار عن المعارف فإن نفس التقاسم يُعاد انتاجه، نفس التراتب، وفي النهاية نفس الاستعمارية، ففي الواقع حين يكون سارتر قارئا لهيجل (Hegel) نعتبره كاتبا قبل كل شيء حتى وان كان قارئا بشكل جلّي.

إن الكلام عن نزع الاستعمار عن المعارف هو مساءلة تحويل الخبرات وتنقّل الأفكار، والتساؤل حول ما نتعلّمه وما نعلِّمه، ما يمكننا تعلّمُه من الآخر أيّا كان ومن حيثما يأتي. إن اللامركزية التي يتضمّنها هذا الموقف تشكّل ثورة كوبرنيكية جديدة.في هذه الثورة يجب على الأوربيين أن يحققوا ما مُنح لهم من طرف الآخرين أكثر مما منحوه لأنفسهم. كيف تسنّى إشاعة معارفهم المتعددة

*La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses

** سلوى لوست بولبينة ، فيلسوفة فرنسية (1958-..) من أصول جزائرية، وباحثة متخصصة في الدراسات ما بعد الكولنيالية، أستاذة بجامعة باريس السابعة ومديرة تحرير مجلة (المدرسة الدولية للفلسفة) من أعمالها: 'قرد كافكا'، "العرب، هل بإمكانهم الكلام؟" "أشياء بين السماء والأرض"

*** باحث من الجزائر

والمتنوعة عبر العالم في عولمة لا تشي دوما بِاسمها، ولكن أيضا كيف أدمجوا ضمن طريقة عملهم وتفكيرهم ما تأتّي لهم من الخارج.ولهذا العمل لا مناص عن الارتحال التي يحرّك المسافة بين الأوربيين وغير الأوربيين، فبِدون ارتحال وبدون ترحيل لن تكون ثمّة أية هجرة.

ولهذا بالضبط يتماهى إدوارد سعيد مع "جوزيف كونراد" (J. Conrad) وهو يتكلّم عن نفسه، ولكن كونراد تنقّل من داخل القارة بينما غيّر سعيد القارّة، وهو ما لا يعني الشيء نفسه. يجب إذن وضع الارتحال الذي نتكلم عنه تحت علامة التنقّل بين الحدود وتغيير القارات. إن هذا يفترض ويقتضي، في كل مرة، تحديد ليس فقط ما نرجوه من معرفة خاصّة، الأنثروبولوجيا مثلا، ولكن أيضا تحديد كيف يتم تصوّر المعرفة نفسها. وبهذا المعنى يكون نزع الاستعمار عن المعارف ايضا ثورة ابستمولوجية. إن سجلّا لنظام معرفي ما، في الواقع، يمشي على قدم المساواة مع تصنيفٍ للمعارف يثمّن المهندس ويبخس المرقِّع، ومع ذلك هل يمكن ان يكون هناك اختراع بدون ترقيع، فلسفة بدون فكر وحشي؟ نظريات مسافرة.. المُستحضِرة، تبقى الصيغة ملغزة مع ذلك.

لقد وسم إدوارد سعيد النزعة الكونية المتفردة بـ "الصمت"، فهي؛ لكي تؤكّد ذاتها بوصفها كذلك، تحتاج إلى فرض الصمت على هؤلاء الذي أحيلوا، بالطبيعة وليس بالمصادفة، خصوصية لا يملكون فكاكا منها، مهما كانوا ومهما فعلوا. هكذا، يسجّل في "الثقافة والإمبريالية"[1] أن "الكونية الحديثة لأوروبا والولايات المتحدة تقوم على صمت العالم غير الأوروبي، بإرادة أو بدونها، فالإمكان إذابته وجعله تابعا، حكمه مباشرة، وممارسة العنف عليه، ولكن من النادر أن نسمعهم يقولون: يجب الإصغاء إلى الشعوب المستعمَرة، ومعرفة فيما تفكّر." في هذا النص لـ 1992، يضع المفكّر أصبعه على امتناع الإرادة في المعرفة وإرادة في الكلام. يمكننا في الواقع الإسكات بواسطة التكلّم ببساطة. يجب أن ننسى هنا أن الأدب المقارن والأنثروبولوجيا يرتبطون مباشرة بالإمبريالية، أي في العمق بالغياب المفترض للمُحاور النظير. في الواقع يبدو أن الأوربيين والأمريكيين يجدون غواية ما في أن تكون لهم الكلمة الأخيرة. فالكلمة الأخيرة هي طريقة في الغواية بإدامة "نظام العالم" وتثبيت سكون أفراده.

يجب عكس ذلك، بالنسبة إلى الكتّاب: "إخراج الأشكال الثقافية الغربية من أبراجها العاجية، حيث تتم حمايتها، وإعادة دمجها في العالم عبر الحركة التي ولّدتها الامبريالية"[2]. إن هذا العالم

1-Edward Said, Culture et Impérialisme, Fayard, 2000, p96 et suivantes.

2-Ibidem, p97

المتحرّك هو بالضبط ما يزعج ويخيف لأن موقعا ما لن يكون له من معنى إلا وهو مستقرّ، مثلما أن المكان لا دلالة له إلا مشغولا. فما أن يتحرّك الآخرون حتى يُلِمُّ الهلعُ بمن يتمسّك بموقعه أو مكانته. ولهذا فإن الحركية تبدو دائما خطرا سياسيا وشكلا من الذكاء الفلسفي. وهي من أظهرَ سقراط مُجادلا (وليس خطيبا) مسلّحا بارتيابه إزاء الأشياء، متجوّلا في الشوارع والممرات، متوقّفا أحيانا عند المفترقات، الى غاية الحدود المزروعة للمدينة. إن ارتحال المعارف لا يمكن أن يكون إذن قضية المتخصصين الموجودين حاليا، فحين سُئل إدوارد سعيد سنة 1992 حول "المثقّف الأوروبي"، أشار إلى سلطته ولكن أيضا الى الاغتراب الذي يسكن رطانة الاختصاصيين.

يقول سعيد: "أفترضُ أنه يوجد أيضا خوف "مبرر" من ألا يستطيع الانثربولوجيون اليوم مسح الحقل ما بعد-الكولنيالي، بالأريحية السابقة نفسها."[3] إننا بجعل الأنثروبولوجيا منعرجا لترحيل المعارف، لا نأمن كوننا قد أصبنا بالبرودة الخارقة –أي العلم- التي تنمو فيها أحيانا، على الرغم من أننا ندين للاثنولوجي بأجمل مديح ممكن للترقيع. فبذهاب كلود ليفي-ستروس(C. L. Strauss) إلى البرازيل غادر الفلسفة، وفي الفرنسية كما يذكرنا مهاجرنا بذكاء: "الترقيع هو ما ينطبق على لعبة الكرة، والبلياردو والصيد والفروسية ولكن دائما لاستدعاء حركة طارئة: الكرة وهي ترتدّ، الكلب حين يزيغ، أو خروج الحصان عن الخط المستقيم لتفادي حاجز ما."[4] إن هذه الملاحظات اللسانية من شأنها أن تجعلنا نفهم بأنه لا وجود لهجرة بدون تحويل، أو باستعمالنا لفظا معياريا، بدون تسريب.

يمكننا القول إن للمهاجرين "علم الملموس"، إنهم يرقّعون بما هم عليه، بما يأتون منه وما ينتهون إليه، وفي الواقع فإن الهجرة تكشف عن مسافات معقّدة أكثر منها مسارا خطيّا. فحين لا نركّز على الأماكن، تلك التي ننطلق منها أو التي نصل إليها، فإننا نسأل عمّا مرّ به المهاجرون، ونبحث عن الفضاءات التي عبروها. نسائل، في النهاية، كل هذه الحركات الطارئة التي صنعت الأسطورة والهوية، الترقيع وعلم الملموس. أن تهاجرَ هو أن تزيغَ وتهرفَ، أن تتفادى الحاجز وتقفز، أن تهاجر هو أن تلج الحركية، ليست تلك التي تبعد من مكان لكي تقرّبنا إلى آخر، ولكن تلك التي تحرّك في الرأس وفي الجسد، في الرمزي والخيالي، أشباح الماضي، لمدة طويلة أحيانا. لأننا نفكر بالأحرى في الرابط الذي انقطع أكثر من ذلك الذي ولد ومات في المحيط المألوف نفسه.

3-E. Said, Réflexions sur l'exil, 2000, acte sud, 208, p 389

4-Claude Lévi-Strauss, la pensée sauvage, plon, 1962, p 26.

بهذا المعنى الذي أقصده، لا توجد هجرة بدون ترقيع، بدون أسطورة، ولا هجرة بدون "فن" و"فكر برّي"، وبهذا أيضا يبدو كلود ليفي-ستروس بوصفه مُرقِّعا يدّعي أنه مهندس. وريثا للتاريخ الطبيعي، يشرع في ترتيب العلاقات الاجتماعية وتصنيفها، ابتداء بـــ "البنى الأولية للقرابة"، سأقول ذلك على عجلة، لتسجيل التمييز بين أدواته في التحليل وملاحظاته. ولهذا السبب، فيما أعتقد، فقد جاءت منعرجاته طويلة من أثر الترقيع ، ثم من أثر الفن، وخاصة من أثر القبّة الشهيرة في لوحة "كلويه"(Clouet) ، وبهذا الخصوص، يبدو واضحا أن ليفي-ستروس يشير إلى أنه: "بـالفن وبالنموذج المختزل، تكون معرفة الكلّ سابقة على معرفة الأجزاء"[5]. وبعبارة أخرى، فالتركيب يسبق التحليل عوضا أن يكون نتيجته. وبالمقارنة بين ليفي-ستروس وسعيد، اللذين لا ينحدران من نفس الأفق، واللذين لا يتحدان لا في نفس المشروع، ولا بنفس المنظور، سندرك ما يوجد من تمزّق، بالمعنى الحرفي للكلمة، في عملية التفكير "بين الثقافات" وليس في واحدة أو أخرى.

فكر منزوع الاستعمار، لا استعماري يقول البعض، مثل والتر مينوللو(W. Minillo)هو فكر مرتحل. إن العالم البيني أو العوالم البينية هي الفضاء الذي تستطيع أن تتحرك فيه الأفكار اللا استعمارية، متحررة من سلاسلها، أي عن أماكنها الخاصة المزعومة. ليس للأفكار أية جذور: لهذا بالضبط أمكننا تخيّل سماء للأفكار. لكنّها منغرسة في الذوات (بكل معاني هذه الكلمة، أحيانا منغرسة كالأظافر التي تؤلم القدم). ولهذا كان نصّ سعيد المسخّر للعالم البيني بيوغرافيا (حول كونراد) وسيرذاتيا (حول نفسه) ، نص البينية: (In Between)

كل الالتواءات اللسانية صالحة لوصف دقيق لهؤلاء الذين تختلط لديهم عناصر إثنية وثقافية غير متجانسة. وبعبارة أخرى، فإن التنقّل والهجرة كعوامل للتغيّر والتحوّل، تبقى مرتبطة، مهما كان الثمن، بالمألوف والمعروف، والمتحكّم فيه. وهذا صحيح من جانبين لكن بشكل مختلف: فمن جهة المهاجرين، تكون الغواية كبيرة في توزيع الذات إلى شذرات متعددة، أما من جهة السكان الأصليين، فإن الإرادة حازمة في معرفة من يكون هؤلاء الذين وصلوا من الخارج أو من أي مكان آخر. يُحدثُ المهاجرون انكسارا في المجتمعات، فبحضورهم يكسرون البداهات المضمرة التي تشكّل الحس المشترك، وتعزز التحالفات، بوجودهم؛ يزعجُ المهاجرون التسوية المستقرّة التي بفضلها يتم الاعتقاد في نظام العالم، ولهذا عادة ما تتم المبالغة في عددهم، والإفراط في تقدير أهمّيتهم.

5-Ibidem, p 3-5

المهاجرون هم مفسدو الحفلات الاجتماعية، حواجز للاستدارة التامّة، دائما يقفون في وجه الاكتمال ويحيلونه إلى الكُسور. فبدل أن يشكّلوا إضافة وتعددا للمجتمعات تتناقص هذه الأخيرة وتنقسم. لقد ضاعت الوحدة إلى الأبد، وأطّل التدهور اللامتناهي بأنفه. لا ينتمي المهاجرون كلّيةً إلى دائرة المفهوم ولا كلّيةً إلى دائرة الماصدق. إنهم يشتغلون على اللامتجانس والمتنافر، وهم يتدبّرون هجرتهم يشكّكون كلَّ هؤلاء الذين يشبه وجودهم، للوهلة الأولى، هندسة خالية من حوادث السّير، من المنعرجات ومن العودات: سعيدة هي الرحلة التي تريح الفكر وتأسر النظر من ميناء إلى ميناء. فيما يغطس المهاجر في الثقافات، ينهمك الساكن المحلّي في عالم واحد، وفي كون وحيد.

إن تبعية العلم للسياسة تكون نتيجتها سوء معرفة عميق بما يمكن أن يعلّمنا إياه المهاجرون عن الكوني. وهم من يشكّل، طوعا أو إكراها، تكملة لخصوصية من شأنها أن تكون عيبهم بشكل متناقض. إن هذا الارتباط بالمكان والزمان، بالوطن وبالتاريخ يبيّن بأن المكان والزمان والتاريخ مخترقة بالتحرّك واللايقين، داخل شرط الهجرة. إن الهجران يجعل من المنازل منازل أشباح أو أوكارا لمدمني الأفيون وينتج صوراً متقلبة وإدراكات متطايرة وخواطر تائهة. بهذا أيضا وصفت جريدة "ليفربول ويكلي كورييه (Liverpool weekly courrier) الصّينيين في ليفربول: "هيئات غريبة تنبجس من الغسق وتتنقل وهي تجرّ أرجلها بقسوة شرقية، محدّقين بأعين ثاقبة تمتدّ في وجوههم المصفرّة تشبه الأقنعة، الضواحي صارت متنافرة، والشارع صار ينتمي لمدينة ليفيربول الصينية."[6] لا تزال الخطابات حول المهاجرين تتكلم عن ثباتهم (بل عن تقليديتهم) وبشكل فضولي ومتواتر أكثر مما تفعل عن حركيتهم. ففي ليفربول تمّ اعتبارهم كلّهم ولمدة طويلة، مدخّني أفيون، أي كلهم كسالى ونيّام.

هذا ما يمكن أن يوضّح لنا الملاحظة التي سجّلها "لي غريغوري" (Lee Grégory) في نصّ آخر: "إن نقص الاهتمام بعلم الصينيات من أجل تحديثه وكون أن الاحتلال البريطاني لهونكونغ مثل الممارسات الثقافية لصينيي بريطانيا، هذا النقص يبدو لي أنه ينتمي مساء من الإخفاء، من طرف الغرب الاستعماري، للصين الذي أنتجه هذا الغرب نفسه في القرن التاسع عشر."[7] إنّ رهاب الأجانب يشتغل في قلب التمثّل الذي شكّله الأنجليز حول الصينين الذين يعيشون فوق أراضيهم (رهاب الأجانب لا يتعلق بالأماكن لكن بالأراضي) صينيون مدمنو أفيون ويعيشون داخل هذيانهم

6- Grégory Lee, «l'opium et le chinois dans le discours colonialiste»

7- Gregory Lee, «Textes, oublies, histoires» revue vacarme, n° 11, printemps, 2000,

وهلوساتهم. ربما يكون ذلك هو السبب في هذا التمثّل الذي يقال انه حقيقي، ليس فقط فيما يخص الصينيين ولكن كل المهاجرين. إن الفضاء الواقعي للوجود قد تم ملؤه بالظلال والأشباح، فهو أصْلاً عبارة عن فراغ يحيل إلى نوع من انعدام الجاذبية الذي يضرب كل هؤلاء الذي خارج بيوتهم.

-ب-

أعلن إدوارد سعيد عن اعجابه بفوكو،(M. Foucault) وخاصة في حوار معه سنة 1985، فهو يشكّل أحد مفضّليه. حين سُئل حول كتابين أساسيين لسنوات الستّينات: "تاريخ الجنون" لميشيل فوكو، و"معذَّبو الأرض" لفرانز فانون، سلّم بالقول أن الثاني أكثر أهمية بالنسبة إليه. لأنه "يصف كفاحا سياسيا يجري إبان الثورة الجزائرية." فالكفاح الجماعي الذي ينطوي ضمنه عمل فانون يرفعه في نظره على العمل الفردي الذي يقوم به باحث وهو يقدمّ رسالة دكتوراه. هذا يعني أن النظرية تهمّه بقدر ما تكون منخرطة في الممارسة. وهو موقف لا يتقاسمه معه الجميع، فالواقع أن المفكرين الفرنسيين الكبار في الستينات، قد تجاهلوا كثيرا في تحليلاتهم النظرية، الكفاح ضد الاستعمار والمضاد للكولنيالية، باستثناء مشهود لجان-فرانسوا ليوتار (.J. F. Lyotard)

شابٌّ مُجاز في الفلسفة، يدرّس في ثانوية بقسنطينة بين 1950 و1952، كان "المنعطف الجزائري" بالنسبة إليه أكثر مما كان لـ "بيير بورديو(P. Bourdieu)لقد جُمعت نصوص ليوتار حول الجزائر بعنوان: "حرب الجزائريين"[8]. جاك ديريدا (J. Derrida) مثلا لم يبدِ أي اهتمام خاص، على المستوى النظري، بالمسائل الاستعمارية على الرغم من أنه ولد في الجزائر وأمضى كل طفولته في الجزائر العاصمة، ربما لأنه عاشها هناك. يعود سعيد وهو من الجيل نفسه، إلى الاختلاف الأساسي بين فانون وفوكو مبيّنا أن "معنى الالتزام النشيط" غائب في أعمال فوكو الأولى لكنه حاضر في أعمال فانون.

الاختلاف بالنسبة إليه حاسم، إن تلقّي فوكو (وأيضا ديريدا، ليوتار ودلوز G. Deleuze) من طرف الأمريكيين لم يكن له نفس المعنى الذي للهجرة الفانونية. بالنسبة إلى سعيد، يمثل فانون "نهاية عالم."[9] إن ما كان يتمنّاه في حقل الاختلاط بين النظرية والممارسة هو إقامة "رابط بين فانون وأدورنو.(T. Adorno)"[10] إن العناية التي يوليها سعيد لما يجري عمليا حاسمة. فهي ما يسمح له

8- Jean-François Lyotard, la guerre des Algériens, Galilée 1989.

9- Dans l'ombre de l'occident, op. cit. p 10- 11

10- Dans l'ombre de l'occident, op. cit. p29

بإدراك آثار التنقّل والهجرة التي تتضمنها قراءاته. هكذا في حوار آخر[11]، نجده ينبّه إلى أن الرواية الشهيرة لكونراد "في قلب الظلام" تصبح مختلفة جدا حين تتم قراءتها من طرف الأوروبيين وحين تم اكتشافها من طرف أفارقة[12]. إنه في الواقع كما لو أننا نقرأ شيئا ما لا ينبغي قراءته وراء ظهر شخص ما. فهنا نكتشف رؤية نكون نحن موضوعها.

إن الاختلاف النموذجي بين فوكو وفانون يتحكّم بعمق بما يجعل الأول في موقع القارئ الأوربي لـ "كونراد" في حين يجد الثاني نفسه في موقع القارئ الإفريقي، ثمّة عالم يفصلهما. وهو ما تبقى من نقد وجّهَتهُ "غياتاريسبيفاك" (GayatriSpivak)الى فوكو ودولوز[13]: عوض أن يتصورا نفسيهما بوصفهما ذواتا خاصّة، يتخيّلان أنها ذوات شفّافة، عكس ذلك يمكن القول إن فانون في هذا الصدد ذاتٌ مبهمة وضبابية تجعل من هذه الضبابية واحدة من مواضيعها النظرية، كما نقرأه في "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء". ولهذا السبب أخيرا نجد سعيد، كما أسلفت القول، ينتقد في حوار "أوربا وأغيارها: منظور عربي" "المثقّف الأوربي"[14]. يمثّل ألبير كامي(A. Camus)صورتها الأكثر جلاءً، ولهذا بالضبط لم يفهم، في رفضه الاعتراف بوجود أمّة جزائرية مسلمة، نهوض وجهة نظر غير أوروبية حول العالم. في نصّه المعنون بـ "الهوية، السلطة والحرية: المستبدّ والمسافر."[15] يجعل سعيدُ من كامي مستبدّا ومن فانون مسافرا، يشتغل المستبدُّ على الإقصاء فيما يشتغل المسافر على الاحتواء[16].

إن من ينكر اللغات الهجينة والمزيج، الاختلاط والهجنة يكون (عمليا ودون الحاجة الى التفكير في ذلك) في صفّ المستبدّ لا في صفّ المسافر.كتب سعيد، مثل الكثير من الآخرين: "لا أنتمي إلى عالم واحد. أنا عربي فلسطيني وأمريكي أيضا، ما يمنحني منظورا مزدوجا غريبا، لكي لا أقول مضحكا."[17]، يبدو واضحا هنا أن سعيد بدل أن يفكّر بدلالة الهوية يفكّر بدلالة العالم. وهو في حد ذاته تنقّل جليّ، سفر بأكمله، ثمّة حكاية لستيفنسون (Stevenson) بعنوان: "المواطن والمسافر" تعطينا رواية مهمّة جدا للسفر: "أنظروا حولكم، يقول المواطن، هذا هو أكبر سوق في العالم.. هه ليس كذلك

11-Entre deux cultures, 1996,op. cit. p 53

12- Ibidem, p 538

13-GayatriSpivak, les subalternes peuvent-il parler ? Amsterdam.

14- Dans l'ombre de l'occident, op. cit, p 57

15- E. Said, Réflexions sur l'exil, Op. Vit. P497

16-Ibidem, p508

17-Ibidem, p509-10

بالتأكيد، يجيبه المسافر. قد لا يكون الأكبر، يقول المواطن لكنه الأفضل بالتأكيد، أضمن لك ذلك. هنا أنت مخطئ يقول المسافر أستطيع أن أذكر لك... لقد تمّ دفن الغريب عند غشاوة الليل." إن المستبدّ بهذا المعنى، أي المواطن في حكاية ستيفنسون يعتبر أن العالم ينتمي له، بينما المسافر لا يملك أي عالم، فللأول السلطة، وللثاني الحرية.

إنما تمّ فهمه هو أن ما يزعج أوروبا، مع هذه النوع من السفر، هو اهتزاز سلطتها وسيادتها النظرية. في "تمثّل المُستَعمَر: مناظرة الأنثروبولوجيا" حيث يعود سعيد إلى فانون لكي يبرز فكرة أن السفر هو حامل التواصل. وفي الوقت الذي يعمل فيه كامي على القطيعة، يجتهد فانون في انتاج الأواصر الصعبة. إن العمليات الذهنية، في الواقع ومهما كانت غير مادّية، لا تعدم حدودا خيالية ورمزية يتوقّف عندها، والتي ينتج في الفكر آثار واقعية لزوايا ميّتة ولمنظوراتٍ مائلةٍ. بهذا تُدمّر الحركية الفكرية الأنطولوجيا لصالح الأنثروبولوجيا، وتقوّض مفهوم الهوية.

تقودنا كل خطوة إذن إلى تصوّرين: النظرية والممارسة، الهوية والعالم، السيّادة والسّفر، ولكي نسافر يجب أن نفهم أن النظرية تتمفصل عن الممارسة، ويجب أن نفضّل الحرية على السلطة، ألاّ نراهن على الهوية ولكن على العالم البيني، والهجرة تخلق العوالم البينية[18]. فيما بين العوالم ليس علينا ان ننتظر نصّا نظريا، ولكن في سيرة ذاتية حيث يتماهى سعيد مع كونراد (J. Conrad)، ثمّة مقطع يعرض، ولكن بأسلوب مضمر، ما يتضمّنه السفر: غياب الحماية، أي أن تكون عرضة للمرض وأحيانا للموت.

يحيل غياب الحماية إلى العُرضة والإهمال، وسعيد يشتقّه من المقاومة، والانسحاب والوحدة؛ من التحفّظ والعصامية. يرتبط الإهمال عند سعيد بالمنفى، إن السفر الذي نعنيه هنا ليس الذهاب والإياب الذي يحترفه رجال الأعمال، ولا هو الرحلات المنظّمة لهؤلاء السوّاح، الذين يزورون أكثر المناطق جمالا، ولا هو تنقّل الباحثين الجامعيين الّذين يحاضرون في مكان من العالم. يتعلّق الأمر بشيء آخر: بالمنفى الذي لا يكون فقط جغرافيا وإنما مؤسّساتيا على وجه الخصوص. ولهذا أيضا يقرّب سعيد بين السَّنة السبتية والانشقاق الدّاخلي، ولهذا يزاوج بين العوالم البينية والعصامية: "كنت دوما منجذبا، يقول، إلى العصاميين العنيدين، بعدّة مثقّفين من مثقفي القطيعة." وفي جزء منها بسبب "عدم الاكتراث بوجهات نظرهم الخاصّة."[19] العصامي هو ذاك الذي يتعلّم بدون

18- Ibidem, p 687.

19- Ibidem, 596

معلّم، وبعبارة أخرى، هو من لا يأبه للسلطة. إنه ذاك الّذي يعلّم نفسه، ذاك الذي لا معلّم له، "الذي تعلّم بدون معلم". العصامي بهذا المعنى، حين نتكلم فكريا، يتيمٌ. ولهذا فإن تجربته الشخصية تعتمد كثيرا على بناء معارفه. ولهذا أيضا يبقى عصيًا على التقليد.

-ج-

إن نظرية مسافرة ليست نظرية مُمأسسة، إنها أيضا واقعة شخصية مزعجة، أمثال فانون وسعيد، ممن لهم "ماضٍ صعبوغير قابل للذوبان". هكذا نجد سعيد على غرار فانون يكتب ويفكّر بطريقة طِباقية. هذا المصطلح الموسيقيُّ الأصل، أساسيٌّ لدى سعيد. ينحدر لفظ طِباق من اللفظ اللاتيني (punctus contra punctus a morticlum) ويعني حرفيا: "نقطة ضد نقطة" أي نوتة ضد نوتة، ويتحقق الطباق بانزياح السطور النغمية، ويقع في أساس التعدد الصوتي، وهذا هو تعريفه: في الموسيقى نسمع بالتعدد الصوتي وبتآلف عدّة أصوات مستقلّة على الرغم من ارتباطها الواحد بالآخر، بقانون التناغم. وبالتوسّع فإنه القدرة على عزف عدّة نوتات مرّة واحدة، وهنا نتكلم عن آلة متعددة الأصوات." هكذا، بعد فانون، يتبيّن لنا أن سعيدا بعيدٌ جدّا عن الصّوت الأحادي لميشيل فوكو. ويتبيّن أيضا أنه حساس جدا للحوارية بدل الخطاب.

للتعدّد الصوتي أيضا تلقّ أدبي. فاللفظ ينحدر من الكلمة الاغريقية "بوليفونيا" (polyphonia) التي تعني اشتقاقا "تعدد الأصوات أو الألحان". أُدخل اللفظ من طرف "ميخائيل باختين" (M. Bakhtine) بعد استعماله في المعجم الموسيقي الصوتي "يشير اللفظ إلى "عملية الكتابة التي تقوم على تراتب سطرين أو عدّة أسطر أو أصوات أو مقاطع مستقلّة نغميًا. وحسب القواعد الطباقية." ثمة تنضيد للألحان، للمصادر اللفظية داخل الملفوظ نفسه. أمّا بالنسبة إلى باختين فإن البوليفونيا الحوارية هي ميزة الرواية الحديثة، خاصة عند دوستوفسكي. (F. Dostoïevski) "إن مفهوم التساوق/ التعدد الصوتي الذي عادة ما نعود إليه نظرا إلى قدرته على الاستحضار، يطرح منذ البدء مشاكل تتعلّق بالتعريف والمصطلح، كما يطرح في الوقت عينه مشاكل تحديد الميادين: فتعريفه يتغيّر بحسب التخصص الذي يستخدمه، وحقل تطبيقه، فهل نكون قد حاولنا، بدون اللعب على الكلمات، أن نقول إن التساوق في منتهى الحوارية... لا نستطيع البتة مناقشةَ أنه بموجب علاقات: تساوق/حوارية، تساوق/ تلفّظ، تساوق/ تناصّ، تساوق/ أجناس أدبية."[20] إن التساوق يستبعد البدائل وإقصاءات اخرى.

20- Claire Stolz, «La notion de polyphonie»

لا يقترح سعيد أبدا تعريفا ما، فهو على العكس دائما، يغلّف موضوعه ويحدّه بطريقة جامعة واستعارية، إنها أحدى خصائص أسلوبه في التفكير.إننا لا نستوعب مفهوم النظريات المسافرة، في معناه الأكثر ثراءً والأكثر ملموسية إلا في شكل حزمة. إن الخلط بين النظريات المسافرة ومفهوم التلقّي عند سارتر أو فوكو أو دولوز يؤدّي إلى النقيض. إن السفر هو واقع الذوات المتنقّلة، المُرحّلة من تلقاء نفسها، مختلطة، وبينية العوالم، وليست واقع أفراد حيث لا يكون السفر ضرورة بل تسلية، ليس معاناة بل متعة، وليس عجزا للذات بل إثباتا للذات. بهذا المعنى يرتبط السفر بشكل حميمي بالسلبية، والانفتاح (بهذا نفهم أفضل حضور أدورنو في كتابات سعيد). كما أننا حين ننتظر تعريفا يقترح علينا سعيد استعارة، حين ننتظر سرداً يمنحنا تحليلا.. الخ. إن نثر سعيد مثل نثر فانون، مركّب. ينفلت من الأوامر ولا يبحث عن إرضاء التوقّعات.

يجب أيضا استعادة شيء مهمّوهو أن سعيدا يربط دوما الملفوظات بالتلّفظ. إن جمع الملفوظات بالتلفّظ من شأنه أن يجنّب السقوط في أخاديد المركزية الاثنية والمركزية الأوربية. فالذات في الواقع، إذا لم تكن حاضرة في الملفوظ تكون حاضرة في التلفّظ. وهذه الوصلة هي التي تكون في العمق خلاّقة للتطابق والتساوق. إن ما يميّز مثقفي العالم الأوّل كما يقول التابعون، هو هذا القطع بين التلفّظ والملفوظ، بين ما هم عليه، وحيثما هم، وبين ما يقولون. يمكننا من هنا أن نحدد ما معنى خطاب المؤسسة: إنه ملفوظ منقطع تماما عن تلفظّه، ملفوظ منقوص التفكّر. ما إن يكون العصامي متعذّرا عن التقليد يفهم ذاته بشكل أفضل: فنحن نستطيع استعادة ملفوظات، وليس عمليات تلفّظ، وهنا تأخذ الكتابة خطواتها على الكتابات البسيطة.

يمكن تفسير التقارب بين سعيد وفانون بموجب الموقع الذي يحتلّه كلاهما في الجغرافيا الكولنيالية: فالاثنان تمّ طردهما من وطنيهما من طرف المعمّرين، ولو بشكل مختلف. أما التقارب بين سعيد وأدورنو فيمكن تفسيره بالمنفى الذي عرفه الاثنان لأسباب سياسية. مع فانون ومع أدورنو يتقاسم سعيد تجربة اللّا سكنى، في حوار مع هذا الأخير يعطي لذلك سببا: " الكاتب ليس له حتى الحق في السكن في الكتابة" (أدورنو) " في أفضل الأحوال يمكن أن نحصل على رضا مؤقتٍ سرعان ما يُخترق بالشّك، وبالحاجة إلى إعادة كتابة وإعادة صياغة ما يجعل النص غير قابل للسكن، لكن ذلك أفضل من الاستسلام لبلادة الرضا عن النفس، أو قدرية الموت."[21] إن حياة الترحال لا يمكن تجنبها بقدر ما يصبح كل سكن نصّيا، كل مأوى فكريا، عابرا ومؤقّتا. يقرّ سعيدٌ أنه تعلّم من أدورنو أنّ: "قضية خاسرة أفضل من قضية منتصرة، وأن وعيا بالمؤقّت والمشروط –

21-Réflexions sur l'exil, p 702

بيت مؤجّر مثلا- أفضل من الاستقرار المتملّك لملكية ثابتة."[22] فالكراء يمكن أن يحمل للمرء ثمارا أفضل مما تفعل الملكية.

في 1983 نشر سعيد "النظرية المسافرة" في كتاب بعنوان: "العالم، النصّ والناقد" حيث بدأ بملاحظة أن الأفكار والنظريات تسافر من شخص إلى شخص، من وضعية إلى وضعية ومن مرحلة إلى مرحلة. تخلق هذه السيرورة تأثيرا لا واعيا من شأنه أن يصوغ طريقتنا في التفكير. فمن الأهمية بمكان إذن هذه الأسفار النظرية من ثقافة إلى أخرى، والتي تفتح ممرات جديدة. سيحيل سعيد، بعد عشر سنوات إلى هذاالنص في "عودته" الشهيرة الى النظريات المسافرة، فبشقّ طريق آخر يستكشفُ سعيدٌ العلاقة بين الممارسة والنظرية. إن الشخصية المركزية لهذه المحاولة لم تعد فانون ولا أدورنو وإنما لوكاش(G. Lukacs)، ليس كلّ لوكاش بل كتاب ""التاريخ والوعي الطبقي." (1923) وأخيرا، ليس كل الكتاب بل الفصل الرابع منه والمخصص لـ "التشيّؤ". في هذا النص يستعيد لوكاش نظرية ماركس حول فيتشية السلع حين يصير الشكل السلعي عالميا. إن فيتشية السلع هي الظاهرة التي بموجبها تتحول السلع إلى حاملٍ لعلاقات (الإنتاج) بين البشر في نظام الإنتاج الرأسمالي، وهي تعطي بذلك الانطباع بأن العلاقات الاجتماعية للإنتاج هي علاقات بين الأشياء. لم تعد الأشياء (الغالية منها خاصة) هي التي تمثّل البشر ولكن البشر هم من يمثّل الأشياء ويتحولون بذلك إلى ممثلين للسلع. قيمتهم تصير تجارية: لم تعد لهم قيمة بقدر ما صار لهم ثمن، تنتمي هذه المرجعية إلى الفلسفة النقدية.

لا يعلّق سعيد هنا على نظرية نقدية من أجل أن يحللها باعتبارها كذلك، ولكن لكي يكشف أن قوّتها الأولية تضعفُ مع إعادة صياغتها لأن العلاقات العملية ترتخي بذلك بالضرورة. فهو يتموقعفي منظورٍ نقدي لامعياري. اشتغل سعيد على مفهوم النظرية المسافرة. وهذا ما كتبه سنة 1994: "إن المرة الأولى التي تسجّل فيها تجربة إنسانية، ثم تُصاغ في ألفاظ نظرية، تتأتي قوتها من كونها مرتبطة مباشرة ومستفزّة عُضويا بظروف تاريخية واقعية."[23]. ينصبّ اهتمام سعيد هنا على السّبق: أي ما تمّت صياغته للمرّة الأولى. يبدو أن قَدَر نظرية ما غامضٌ بضرورة منطقية: قوتها المتراخية، تتحول إلى "بديل جامعي" لما كانت عليه من قبل. تتشيّأُ فتصير سلعةً، تتحول الى فيتشية، وهو الوضع الذي عليه حاليا "الدراسات ما بعد الكولنيالية".

22- Ibidem, 701

23- Réflexions sur l'exil, op. cit. p554

لقد تمّت استعادة أفكار لوكاش من طرف لوسيان غولدمان (.L. Goldman) في فرنسا ورايموند وليامز (R. Williams) في أنكلترا، لكنها بالنسبة إلى سعيد فقدت لونها وحدّتها. لقد أصبحت بسرعة نوعا من "الأرثوذوكسية الوثوقية". إن استعادة الحجة عند سعيد تسمح بظهور فكرة أن فك الارتباط بين النظرية ورهاناتها العملية تقود إلى طريقة مُحلّاة في التفكير (يتكلمون اليوم عن نسخة مخففة) مهما كان العمل الفكري لامعا. إن السُّخط على الممارسة هو منع مؤسف للاستثمار. لا يهمّ كثيرا أن نقول أشياء من دون غيرها أو نعبّر عن انفسنا أولا نفعل، إذا كان لما نقوله دلالة أكاديمية حصريا. أي إنه، كما في السابق، هناك مدرسة جامعية تربط نصوصا بنصوص أخرى، دون أن تربط يوما النصوص بوضعيات. أمّا المَخرج الذي يقترحه سعيد فهو مفاجئ حقا وبشكل واقعي: يقترح أن ننتهكَ بكل بساطة النظرية التي نحن بصدد صياغتها. إنها الوسيلة الوحيدة لكي نفلت من التكرار، وبالتالي؛ من الموت المـُجرّد.

-د-

يمكن فهم المنفى عند سعيد على وجهين: فهو يقف أمام عينيه كشرط واقعي و/ أو استعاري: "حتى المثقّفون بوصفهم أعضاء كاملين في المجتمع يمكن أن ينقسموا ، بصورة ما، إلى مجموعتين: هؤلاء الّذين هم كذلك بالفعل، وهؤلاء الذين ليسوا كذلك. من جهة هؤلاء الذين ينتمون الى المجتمع، كما هو، ويبتهجون فيه دون أن يكونوا مفخخين بأي إحساس بالصّراع أو بالفتنة... ومن الجهة الأخرى هؤلاء الذين يقولون لا، أفراد في معارضة مجتمعهم، مارقون ومنفيون ما إن يتعلق الأمر بالامتيازات والسلطة والشرف."[24]

ولهذا، بالنسبة إليّ، يقترح سعيدُ مغادرة الأرض الصلبة دون ترك أثر. إننا عادة ما نميّز في تمثلاتنا للأرض من البحر كما اليقين من اللايقين، الأمن من الخطر، التجربة من التجريد في الأخير. أن ترسخ في الأرض هو أن تكون نثريا، لا تهتمّ إلا للمسائل المادية أو العملية. أن تضع رجليك على الأرض هو أن تكون واقعيا، أن تملك حسا عمليا. في مقابل ذلك، فإن الَمياس يحيل إلى التردد، إلى الشكواللاقرار، وفقدان المعالم. يعلمنا القاموس مع ذلك بأن الرسوخ جاء من لغة بحرية لوصف ممارسة الملاحة الساحلية.

إن الفضاء البحري، بحرا أو محيطا، يمثّل العوالم البينية التي لا تتقاطع، لا مع مكان الانطلاق، ولا مع مكان الوصول. في البحر نكون بشكل ما ملزمين على معرفة أين نحن، على حساب الموقع

24-E. Said, des intellectuelles et du pouvoir (1994), p 69

(خطوط الطول ودوائر العرض) وعلى استعمال البوصلة. إن الملاحين يعرفون كم هو كبير وقْعُ فقدان الوجهة المكانية والزمانية للملاّح، على متعته الكبرى، ولكن أيضا هلعه، إذا لم يكن رعبه كما في رواية "موبي ديك" (Moby Dick)، وإلا فممّن تكون هذه العوالم البينية مأهولة؟

حين اخترع بول جيلروي (Paul Gilroy)"أتلنتيك السوداء" فقد كان اهتمامه منصبّا على خصوصية مكان لا يمكن اختزاله إلى أروبا أو أمريكا أو حتى إفريقيا، وقد استلهم ذلك من "الاستشراق" لإدوارد سعيد. ففي حوار له مع مجلّة "موفمنتس (Mouvements) "25 يقرّ: "أردتُ كتابة كتاب بحيث يكون جزئيا مثل "الاستشراق" بالمعنى الذي أردت فيه أن اقترح نمطا من التقارب يمكن استعماله في اختصاصات أخرى. في لغاتنا، وهو ما يصدق خاصّة على الفرنسية والانجليزية، يرتبط مفهوم الثقافة كثيرا بالأرض، بالزراعة، وباليابسة، إننا لا ننظر إلى المحيطات والسّفن والتجارة كأماكن للثقافة. فالثقافة تبدأ مع الأرض الصلبة، وكل ما سواها لن يكون إلا فسحة وفاصلة، أنا لا أتفق مع كل ذلك".

إن السفينة هي رمز العوالم البينية هذه ومؤسستها: شعار لـ "الممر الخلالي." يشير جيلروي بهذا إلى الروابط بين العالم البحري والناشطين المناهضين للعبودية. فالأنجليزي "جيمس ويدربورن" (J. Wederburn) مثلا، والذي كان ابنا لتاجر عبيد من امرأة مستعبدة، وقد كان ينادي، في انعطافة القرنين 18 إلى 19، بقتل كل أسياد تجارة الرقّ، كان بدوره يعمل في البحرية، وينحدر من هذا الواقع المدعو إلى التعدد ذهابا وإيابا. كما أن نظيره الأمريكي الشهر "فريديريك دوغلاس" F. Douglas)) كان بدوره ربّانا لسفن تجارة العبيد، إن المكان متحرك بشكل متقاطع.

ريتشارد رايت (R. Wright)، مهاجر في فرنسا ومألوف لسارتر وبلانشو (M. Blanchot) ومانوني (Mannoni) وباطاي (G. Bataille) ينُظر إليه كأنه مُصاب بعدوى هؤلاء، أُعتبرت أصالته فاسدة، فالترجمة الأنجليزية لـ "خطاب الكاريبب" لإدوارد غليسون(E. Glissant) حذفت كل إحالة الى دولوز وغتاري(F. Guattari) كما لو أنها تنقص من أصالته. كل القراء لا يقدّرون النظريات المسافرة، ولهذا، يجب أن نحب، كما يفعل سعيد، قصص البحارة، وان نعرف العوالم البينية، وان يكون لنا خاصة، ذوق المستقبل، فبهذا الثمن فقط ترتحل المعارف.

25-Jim Cohen et Jade Linggard, « de l'atlantique noire à la mélancolie postcoloniale, mouvements, n 51, p 90-101

الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام*

براين تورنر (Bryan.S. Turner)**
ترجمة: مصطفى منادي إدريسي

لئن كانت مشكلات الفهم والمقارنة والترجمة مشكلات شائكة في الفلسفة واللغة والنقاش الأخلاقي، فإنها تظهر بشكل حاد في علم الاجتماع على الخصوص نظرا إلى أنه علم يسعى، متبعا طريقا مقارنا، إلى تحليل الثقافة والبناء الاجتماعي. فبالإضافة إلى الصعوبات المتعلقة بالانحياز والتشويه والتضليل في منهج العلوم الاجتماعية، هناك تساؤلات أعمق تهم النسبية والتمركز العرقي والإيديولوجيا، وهي تساؤلات تلقي بظلال من الشك على أساس التحليل المقارن برمته. إنه لمن الصعوبة بمكان تصور ما سيعتبرعلم اجتماع صحيحا من دون المنهج المقارن، لاسيما في ظل وجود صعوبات فلسفية ومنهجية عديدة تظهر في الغالب لتبطل علم الاجتماع المقارن. ثمة خلاف كبير يهم القضية المتعلقة بما إذا كان علم الاجتماع الخالي من القيمة (value-free sociology)ممكنا أو مرغوبا، وبهذا الخصوص نحذو حذو الموقف المتبنى من قبل ماكس فيبر (Max Weber).

أصبح علماء الاجتماع في السنوات الأخيرة، وبشكل متنامي، أكثر حساسية تجاه الواقعة التي تفيد أنه بالإضافة إلى هذه المشكلات الفلسفية والتقنية، فإن بنية سياسات النفوذ تؤثر تأثيرا عميقا في تشكيل محتوى البحث العلمي الاجتماعي واتجاهه. وباختصار، كان لوجود العلاقات الكولونيالية الاستغلالية بين المجتمعات أهمية كبرى في التطور النظري للأنثربولوجيا وعلم الاجتماع. لقد كان دور السياسات الإمبريالية بالخصوص حاسما في تشكيل الصور الغربية عن الإسلام وفي تحليل "المجتمعات الشرقية". (Daniel 1960، Southern 1962).

---

* هذا عنوان الفصل الثاني من كتاب " الاستشراق وما بعد الحداثة والعولمة"

Bryan S.Turner,(1994) Orientalism, Postmodernism and GlobalismRoutledge

** عالم اجتماع أسترالي بريطاني، يعتبر واحدا من أهم المتخصصين في سوسيولوجيا الدين، وتنصب اهتماماته على الدين والعولمة، والصراعات الدينية والدولة الحديثة، والدين وحقوق الإنسان.عمل أستاذا محاضرا في بريطانيا والولايات المتحدة وألمانيا، ويعمل حاليا في أستراليا.

من وجهة النظر الليبرالية التقليدية، يوجد افتراض مؤداه أن السلطة والمعرفةليستا متضادتين فحسب، وإنما المعرفة الصحيحة تتطلب إلغاء السلطة. وفي ثنايا تاريخ الأفكار الليبرالي، نجد أن انبثاق العلم من الإيديولوجيا ومعتقدات الحس المشترك، قد اقترن بتنامي الحرية الفردية، وبأفول الإرهاب السياسي الجائر. واجه هذا المنظور المتعلق بتناقض العقل والسلطة، في الآونة الأخيرة، اعتراضا من قبل ميشيل فوكو(Michel Foucault)، الذيأكد أن تنامي السيطرة البيروقراطية على الشعوب بعد القرن الثامن عشر، تطلب أشكالا من المعرفة تتسم بأنها أكثر تنظيما، وهذه الأشكال تمثلت في علم الإجرام وعلم العقاب والطب النفسي والطب. وبالتالي، يفترض وجود السلطة في المجتمع أشكالا جديدة من الخطاب العلمي يجري من خلاله تعريف المجموعات الهامشية والمنحرفة ومراقبتها. وعلى النقيض من التقليد الليبرالي، نحن مضطرون، من خلال تحليل التقليد العقلاني الغربي، إلى أن نقبل بأن تكون السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى بصورة مباشرة، وهذا يعني أنه لا وجود لعلاقة سلطوية دون تأسيس ملازم لحقل من حقول المعرفة، ولا وجود لأية معرفة لا تفترض ولا تؤسس علاقات سلطوية في الآن نفسه(Foucault 1977:27).

لذلك لم يدشن ازدهار الخطاب العلمي حقبة للحريات الفردية، بل صاغ بالأحرى الأساس الذي قامت عليه نظم واسعة من السلطة المتمأسسة، وذلك عبر تحالف السجن وعلم العقاب،والمصحة العقلية والطب النفسي،والمستشفى والطب السريري، والمدرسة والبيداغوجيا. يخلق الخطاب الاختلاف من خلال التصنيف والتبويب والمقارنة والأشخاص المتفردين لغايات بيروقراطية. وتمثل التصنيفات "مجرم" و"مجنون" و"منحرف" تعبيرات عن خطاب علمي يمارس عبره السوي والعاقل السلطة من خلال تقسيم ممنهج للتشابه والاختلاف. بناء على ذلك، لا يمكن ببساطة رد ممارسة السلطة على المرؤوسين إلى مسألة تتعلق بالمواقف والدوافع لدى الأفراد، ما دام أن السلطة منغرسة في المؤسسات وفي اللغة ذاتها التي بواسطتها نصف العالم ونفهمه ونسيطر عليه. إن المقارنات الصحيحة بين الأفراد المنحرفين ونظرائهم الأسوياء، بين المجنون والعاقل، بين المريض والمعافى، لا يمكن ببساطة تحقيقها بواسطة مواقف جرى إصلاحها، ما دام أن هذه التمييزات ذاتها تفترض خطابا تكون فيه الاختلافات المفهومية تعبيرات عن علاقات سلطوية.

إن تحليل المعرفة/السلطة في عمل ميشيل فوكو هو ما منح الأساس للدراسة المؤثرة لإدوارد سعيد عن الاستشراق (1978) باعتباره (الاستشراق) خطابا عن الاختلاف يبدو فيه بشكل واضح أن التقابل المحايد شرق/غرب تعبير عن علاقات سلطوية. الاستشراق خطاب يصور الشرق الغريب، الشهواني، العجيب، باعتباره ظاهرة قابلة لأن تفهم وتدخل عالم المعقولية ضمن شبكة من التصنيفات والجداول والمفاهيم التي بواسطتها يحدد الشرق ويخضع للسيطرة في الآن نفسه. أن تعرف هو

أن تُخْضِع. نتيجة لذلك، كان الخطاب الاستشراقي على نحو لافت للنظر إطارا متواصلا للتحليل عبر من خلال الثيولوجيا والأدب والفلسفة والسوسيولوجيا ليس عن علاقة إمبريالية فحسب وإنما أسس فعلا حقلا للسلطة السياسية. لقد أحدث الاستشراق تصنيفا للخصائص انتظم حول التقابل بين الغربي العقلاني والشرقي الكسول. كانت مهمة الاستشراق تقليل التعقيد اللامتناهي للشرق إلى نظام محدد من الأنماط والخصائص والتشكيلات، ومن ثم، كان تمثيل المختارات الأدبية للشرق الغريب في جدول منظم من المعلومات المتاحة منتوجا ثقافيا نموذجيا للهيمنة الغربية.

في تحليل إدوارد سعيد للاستشراق، كانت "الواقعة" الحاسمة بشأن الخطاب الاستشراقي أننا نعرف الشرقيين ونتحدث عنهم، في حين أنهم لا يفهمون أنفسهم ولا يتحدثون عنا نحن. في لغة الاختلاف هذه، لم يكن هنالك فيما يبدو خطابات مماثلة عن الاستغراب (occidentalism). لقد حاز المجتمع الذي تأتي منه المقارنات، وعلى نحو استثنائي، مجموعة من الميزات الأساسية ـ العقلانية، التقدم، المؤسسات الديمقراطية، التنمية الاقتصادية ـ تبدو أمامها المجتمعات الأخرى قاصرة ومتخلفة. تفسر هذه الميزات الخاصية المميزة للمجتمع الغربي وتفسر عيوب التشكيلات الاجتماعية البديلة. وباعتباره نسقا مفسرا، انبرى الاستشراق لتفسير السمات المتقدمة للغرب والجمود الاجتماعي للشرق (Turner 1974 a). لذلك فإن سؤال: لم ظهرت الرأسمالية الصناعية أولا في الغرب؟ وهو سؤال مؤسس في السوسيولوجيا الكلاسيكية، اعتبر ميزة أساسية لنسق فكري مفسر يعتمد على التقابل الأساسي شرق/غرب. وداخل مدى واسع من هذا التقابل شرقي/غربي، جرى تمثيل الإسلام دوما على أنه مشكلة ثقافية وسياسية بالنسبة إلى الأنساق التفسيرية الغربية.

وعلى عكس البوذية والكنفوشيوسية، كان لدى الإسلام روابط دينية مهمة مع اليهودية والمسيحية، وقد أفرز تصنيف الإسلام على أنه"دين شرقي" مشكلات كبيرة بالنسبة إلى الخطاب الاستشراقي. فبينما تبقى مسألة الفرادة النبوية مسألة مثيرة للجدل، فإن ثمة حججا قوية تشير إلى أن الإسلام يمكن اعتباره إلى جانب اليهودية والمسيحية، تنويعا من تنويعات الديانة الإبراهيمية العامة (Hodgson 1974). علاوة على ذلك، كان الإسلام قوة ثقافية أساسية داخل أوروبا، وهو الذي قدم الثقافة المهيمنة في الكثير من المجتمعات المتوسطية. وبينما لا يعد الإسلام شرقيا إلابشكل ملتبس، فإن المسيحيةليست ديانة غريبة بأية طريقة من الطرق السهلة. فالمسيحية باعتبارها ديانة إبراهيمية سامية من حيث الأصل، يمكن أن تعد "ديانة شرقية"، والإسلام باعتباره بعدا أساسيا في ثقافة إسبانيا وصقلية وأوروبا الشرقية، يمكن أن يعد غربيا.لقد اتخذت مشكلة تحديد الإسلام دائما طابعا ملحا جدا بالنسبة إلى الخطاب الاستشراقي؛ ومن ثم، كان من الضروري

تصنيف الإسلام داخل الأوساط المسيحية إما على أنه تطفل على الثقافة المسيحية وإما باعتباره تفرعا طائفيا عن الديانة المسيحية.

إن غاية تحليل فوكو للخطاب هي اقتراح أن القواعد نفسها التي تحكم توزيع الإقرارات داخل خطاب ما، يمكن أن تكون مشتركة بالنسبة إلى تشكيلة واسعة من التخصصات المنفصلة بصورة واضحة (Foucault 1972).ليست الإشكالية الاستشراقية حكرا على الثيولوجيا المسيحية، بل هي خطاب يهيمن على الاقتصاد والسياسة والسوسيولوجيا. وإذا كانت القضية الأساسية التي تقف خلف الثيولوجيا المسيحية هي تفرد الوحي المسيحي بالنسبة إلى الإسلام، فإن المشكلة الأساسية التي تقف خلف السيوسيولوجيا المقارنة كانت تفرد الغرب مقارنة بالركود المزعوم للشرق. لقد اقترحت في منشور سابق، أن السوسيولوجيا حاولت تفسير الغياب الواضح للرأسمالية في المجتمعات الإسلامية عبر صياغة مفاهيمية للإسلام تصوره على أنه سلسلة من الفجوات التاريخية والاجتماعية (Turner 1978a). فقد زعمت السيوسيولوجيا الغربية، بصورة مميزة، أن المجتمع الإسلامي يفتقر إلى مؤسسات المجتمع المدني البرجوازي المستقلة التي قوضت في النهاية القبضة الحديدية للفيودالية على الغرب. يفتقر المجتمع الإسلامي، حسب هذا المنظور، إلى مدن مستقلة وطبقة برجوازية مستقلة وبيروقراطية عقلانية ومصداقية قانونية وملكية فردية، وإلى تلك المجموعة من الحقوق التي تجسد الثقافة البرجوازية القانونية. فمن دون هذه العناصر الثقافية والمؤسساتية، لم يوجد في الحضارة الإسلامية أي شيء يتحدى جمود التقليد السابق على الرأسمالية. يمكن حصر المنظور الاستشراقي المتعلق بالمجتمع الآسيوي في الفكرة القائلة إن البناء الاجتماعي للعالم الشرقي كان متصفا بغياب المجتمع المدني، أي بغياب شبكة من المؤسسات تتوسط بين الفرد والدولة. هذا الغياب الاجتماعي هو الشيء الذي خلق الشروط الملائمة للاستبداد الشرقي الذي كان فيه الفرد عرضة بصورة دائمة للحكم الاستبدادي الممارس من قبل الطاغية. يفسر غياب المجتمع المدني في الآن نفسه فشل التنمية الاقتصادية الرأسمالية خارج أوروبا وغياب الديمقراطية السياسية.

مفهوم المجتمع المدني

توجد في الفلسفة السياسية الغربية مجموعة من التصنيفات الأساسية يمكن ردها إلى أرسطو، وهي تصنيفات تعتمد للتمييز بين الحكم من ناحية كونه ملكيا أو ديمقراطيا أو استبداديا. وبينما يمكن مقاربة هذه التصنيفات من الناحية العددية، أي واحدا واحدا أو عبر القلة أو الكثرة، فإن هناك عنصرا مركزيا واحدا بالنسبة إلى مشكلة الحكم هو العلاقة بين الدولة والفرد. ففكرة "الاستبداد"(despotism)، على سبيل المثال، تشتمل في العادة على استعارة مكانية عن نظام اجتماعي توجد فيه فجوة مؤسساتية بين الفرد الخاص والدولة العامة. في الاستبداد، يكون الفرد

عرضة بالكامل لأنظار الحاكم المستبد، لأنه لا وجود لمؤسسات اجتماعية وسيطة، خاصة المؤسسات التطوعية، بين الحاكم والمحكوم. الفرد مكشوف تماما أمام هوى الطاغية ونزوته وإرادته، وليس هناك، كما كان الحال دائما، وجود لفئات أو مؤسسات اجتماعية يمكن للمحكوم أن يختبئ خلفها. يمكن أن تكون المسافة الفاصلة بين الطاغية والرعية كبيرة، غير أن الفضاء الاجتماعي حيز لا يشغله النمو الواسع للتجمعات والمؤسسات الاجتماعية التي تستطيع احتضان الفرد والتي يمكن للاهتمامات المستقلة أن تتطور داخلها بالتعارض مع الإرادة الموحدة للطاغية. يمكننا، عن طريق تعريف أول، أن نزعم أن الاستبداد يفترض مجتمعا يكون المجتمع المدني فيه إما غائبا أو متخلفا. يحدد"المجتمع المدني"بأنه شبكة غزيرة من المؤسسات كالكنيسة والعائلة والنادي والنقابة والجمعية والجماعة، وهي مؤسسات تقع بين الدولة والفرد وتربط في الآن ذاته الفرد بالسلطة وتحميه من السيطرة السياسية الشمولية. وليست فكرة "المجتمع المدني" فكرة أساسية بالنسبة إلى تعريف الحياة السياسية في المجتمعات الأوربية فحسب وإنما هي كذلك نقطة التناقض بين الشرق والغرب.

اعتبر ظهور المجتمع المدني في التقليد الأنواري الاسكتلندي مؤشرا كبيرا على تقدم اجتماعي من حالة الطبيعة إلى الحضارة. كانت نظرية المجتمع المدني جزءا من الانقسام الرئيسي الطبيعة/ الحضارة، لأنه داخل المجتمع المدني حدث أن الفرد اتشح أخيرا بوشاح من الحقوق القانونية كحق الملكية وحيازة الممتلكات والأمن. في الفلسفة الاجتماعية لهيغل، يتوسط المجتمع المدني بين العائلة والدولة، إنه يتشكل من خلال العلاقات الاقتصادية بين الأفراد. كان الفهم الهيغلي"للمجتمع المدني" في حدود العلاقات الاقتصادية مصدرا للكثير من الارتباك في التحليل الماركسي اللاحق الذي أصبح فيه من الصعوبة بمكان وضع "المجتمع المدني"، بشكل لا لبس فيه، داخل استعارة الأساس الاقتصادي والبناء الفوقي. بالنسبةإلى ماركس:

يحتضن المجتمع المدني مجموع العلاقات المادية للأفراد في مرحلة معينة من تطور قوى الإنتاج. إنه يحتضن مجموع الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة، وبقدر ما يتجاوز الدولة والأمة، فإنه يتعين عليه من ناحية أخرى ومن جديد تأكيد ذاته في علاقاته الخارجية باعتباره قومية، ويجب عليه داخليا أن ينظم نفسه باعتباره دولة. (Marx and Engels 1953:76)

بما أن ماركس كان مهتما في المقام الأول بالتحليل النظري لنمط الإنتاج الرأسمالي، فإنه نتيجة لذلك، كان من الصعب بالنسبة إلى الماركسيين تحديد العلاقة الدقيقة بين المجتمع المدني/ الدولة، من جهة أولى، وبين تحليل المفاهيم السوسيولوجية من قبيل "العائلة" أو"الكنيسة" أو"الجماعة"

أو"القبيلة" من جهة ثانية.أحد الحلول، بلا ريب، هو أن نعامل هذه الناحية من الحياة الاجتماعية باعتبارها قابلة لأن تفسر في حدود اقتصادية بحت؛ فالانقسامات الأولية داخل المجتمع هي تلك التي تحدث بين الطبقات، التي تفسر بدورها بنمط الإنتاج (Poulantzas 1973).

لقد تجسدت صعوبات تحديد المجتمع المدني بالنسبة إلى الاقتصاد والدولة في بعض النقاشات الأخيرة التي كان موضوعها تحليل أنطوني غرامشي(Antonie Gramsci) لهذا المفهوم (Anderson 1974). في مقطع شهير، علق غرامشي قائلا "بين البناء الاقتصادي والدولة بمعية تشريعها وإكراهها يقف المجتمع المدني"(Gramsci 1971). في كتابات غرامشي، يعد المجتمع المدني بمثابة الحلبة التي تصمم داخلها الهيمنة الإيديولوجية والموافقة السياسية، ولذلك يتناقض مع الدولة التي هي محلللقوة والإكراه السياسيين. يزيد هذا المفهوم من تعقيد التقسيم الماركسي الأكثر تقليدية، القاعدة/البناء الفوقي، غير أن هناك الكثير من الخلاف بخصوص الموقع الذي وضع فيه غرامشي تأكيده النظري على وجه الدقة (Anderson 1977). وبينما يوجد الكثير من الخلاف بخصوص مدى قبول الهيمنة في الرأسمالية الحديثة، فإنه من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن مفهوم غرامشي"للمجتمع المدني" كان مهما بالنسبة إلى فكرته عن أن الاستراتيجيات السياسية كانت ذات أهمية فيما يتعلق بمدى القهر والموافقة في المجتمع. لقد وضع غرامشي تمييزا أساسيا بين الغرب، حيث يوجد اتفاق واسع مستند على المجتمع المدني، والشرق، حيث تهيمن الدولة على المجتمع، وحيث القهر أكثر أهمية من الاتفاق. وبحديثه عن روسيا تحديدا، زعم غرامشي أن: الدولة كانت كل شيء، وكان المجتمع المدني بدائيا وهلاميا، أما في الغرب، فكانت هناك علاقة ملائمة بين الدولة والمجتمع المدني، وحين اهتزت الدولة، انكشف على الفور البناء المتين للمجتمع المدني. كانت الدولة مجرد خندق خارجي، انتصب خلفه نظام قوي من القلاع والتحصينات. (Gramsci 1971:238)

وحيثما كان المجتمع المدني غير متطور نسبيا بالنسبة إلى الدولة، فإن الإكراه السياسي للأفراد يكون أساس الحكم الطبقي وليس التوافق الإيديولوجي الذي يسم مؤسسات الرأسمالية الغربية البورجوازية.

ومع أن النظرية السياسية الليبرالية تختلف بصورة واضحة اختلافا أساسيا في النظرة والاستنتاجات، إلا أنها في الغالب قاربت ثنائيات الشرق/الغرب، التوافق/الإكراه بالحدود ذاتها إلى حد ما، خاصة في حدود فكرة التوازنات والضوابط الدستورية. في كتابه "روح القوانين"((The Spirit of the Laws Montesquieu 1949)) الذي كتب عام 1748، ميز مونتسكيو بين الأنظمة الجمهورية والأنظمة الملكية والأنظمة الاستبدادية، وذلك في حدود مبادئها التوجيهية، التي هي على التوالي، الفضيلة

والشرف والخوف(Montesquieu 1949). كانت الاختلافات الرئيسية بين الملكية والاستبداد هي: (1) بينما تقوم الملكية على عدم المساواة من ناحية الطبقات الاجتماعية، فإن ثمة مساواة في الاستبداد فيما يخص العبودية حيث يخضع معظم الشعب للإرادة المتعسفة للحاكم؛ (2) في الملكية، يتبع الحاكم الأعراف والقوانين، بينما يسيطر المستبد حسب ميله الخاص؛ (3) في الاستبداد، لا وجود لمؤسسات اجتماعية وسيطة تربط الفرد بالدولة. لقد اهتم مونتسكيو على وجه الخصوص في عمل مبكر "تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم"(Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline) بمشاكل المركزية في الإمبراطورية الرومانية إضافة إلى تحول الجمهوريات إلى ملكيات (Montesquieu 1965). اقتنع مونتسكيو، الذي كان متأثرا تأثرا عميقا بجون لوك (John Locke) وبالتاريخ الدستوري الإنجليزي، بأن تقسيم السلطات والرقابة الدستورية على السلطة المركزية تمثل الضامن الأساسي للحقوق السياسية.وقد سمح له كتابه "رسائل فارسية"(Montesquieu 1923)(Persian Letters)بأن يكتب مراجعة نقدية للمجتمع الفرنسي من خلال عيون ملاحظين شرقيين؛ لذلك لم يكن واضحا ما إذا كان تعريف مونتسكو للاستبداد الشرقي واعتراضاته عليه موجها ضد النظام السياسي الفرنسي، خاصة ضد النظام الملكي المطلق (Althusser 1972).

أما إيميل دوركهايم (Emile Durkheim) الذي نشرت رسالته باللاتينية عن مونتيسكيو وروسو عام 1892، فقد اعتقد أن مشكلة الحياة السياسية الحديثة لا تكمن في الآثار المترتبة عن تقسيم العمل حسب المشاعر المشتركة، بل في غياب مؤسسات تنظيمية بين الفرد والدولة. إن تقهقر الكنيسة، وضعف العائلة، وفقدان الروابط الجماعية، وتخلف الجمعيات المهنية والحرفية، أمور أدت إلى تفكك هذه الروابط الاجتماعية المهمة التي تحمي الفرد من الدولة. مع ذلك، وعلى عكس هربرت سبنسر(Herbert Spencer)، لم يعتقد دوركهايم أن امتداد مهام الدولة في المجتمع المعاصر أفضى بالضرورة إلى الاستبداد السياسي. لقد عرف دوركهايم، في دراسته "قانونان عن التطور الجزائي" (two laws of Penal Evolution)، الاستبداد على النحو التالي: إن ما يجعل السلطة المركزية أكثر أو أقل استبدادا هو مدى الغياب الجذري لقوى موازية، تنشأ بصورة منظمة بهدف جعلها تصير معتدلة. ولذلك يمكننا أن نتوقع أن ما يؤدي إلى نشوء سلطة من هذا النوع هو تركيز أكثر أو أقل اكتمالا لكل وظائف المجتمع السلطوية في اليد الواحدة ذاتها. (Durkheim 1978)

وبينما لم يستعمل دوركهايم بالتحديد الحد <المجتمع المدني>في ضوء إشارته إلى أهمية "القوى الموازية"، فإنه من باب اللائق والمباح أن نقترح أن موقف دوركهايم يفيد أن ضعف المجتمع المدني، القائم بين الفرد والدولة، يعد شرطا عاما للاستبداد السياسي.

هذا التقليد الفرنسي في السوسيولوجيا السياسية المتعلقة بالاستبداد، والممتد من مونتسكيو إلى دوركهايم، لا يمكن فهمه بشكل مناسب من دون أن نأخذ بعين الاعتبار الجدال الذي ظهر في فرنسا حول طبيعة الحكم المستنير. فما ندعوه اليوم "الاستبداد المستنير" أو "الحكم المطلق المستنير"، ظهر أولا باعتباره قضية فكرية وسياسية في فرنسا في ستينات القرن الثامن عشر، وقد ظهر جزئيا نتيجة لتعاليم أنصار المذهب الطبيعي(Hartung 1957) (Physiocrats).كانت العبارات المفضلة من قبل هؤلاء هي"الاستبداد المستنير" و"الاستبداد الشرعي". على سبيل المثال، قدم رينال(T.G.Raynal) تعريفا للحكم الرشيد قائلا "الحكم الأكثر سعادة هو حكم مستبدٍ عادلٍ ومستنير"، وذلك في تاريخه للتجارة مع الشرق وجزر الهند الشرقية. لقد التزم أنصار المذهب الطبيعي، في عقائدهم الاقتصادية، بسياسات الحرية الاقتصادية بغية تحرير الاقتصاد والفرد من القيود غير الطبيعية التي تقيد الفعالية والإنتاج الاقتصادي. مع ذلك، لم يكن المجتمع خاليا من هذه القيود المصطنعة، وكانت ثمة ضرورة لتغييرات جذرية أحدثت من قبل "الاستبداد المستنير". لقد جعل الطبيعيون من باب المسلم به أن استبدادا من هذا القبيل سوف يكون في أيادي ملكية وراثية سوف تزيح بصورة عقلانية الفوضى المصطنعة للماضي بغية استعادة النظام الطبيعي للحرية الفردية. إن واجب المستبد هو إرغام الناس على أن يكونوا أحرارا عبر سياسة عقلانية للتربية والإصلاح الاجتماعي.

لم يولد النقاش حول فضائل أشكال الحكم فقط بسبب الحكم المطلق أواخر القرن الثامن عشر بل أيضا بسبب ظهور الإمبريالية في القرن التاسع عشر. فقد اضطر القيمون على الاستعمار إلى البث في مخططات الهيمنة الإمبريالية على البلدان التابعة الجديدة. فاستعمال رينال لفكرة "الاستبداد الشرعي" مثير للانتباه في سياق نقاش عن المستعمرات. كانت التعليقات النفعية على التنظيم السياسي في بريطانيا قد وضعت على نحو مماثل في سياق نقد الحكومة البريطانية من قبل الأرستقراطية الوراثية وبشأن الإدارة الكولونيالية في الهند. كان أنصار المذهب النفعي مهتمين بكل من مشكلة الطبقة العاملة والحكم البرلماني في بريطانيا وبالمشكلة المتعلقة بحكم السكان المحليين الهنود، هكذا كان كتاب "تاريخ الهند البريطانية" (The History of British India) لصاحبه جيمس مل(James Mill)قد وجه على الخصوص من قبل سؤال الاستبداد المحلي والإصلاح الحكومي. لقد لاحظ أن:

الحكم كان ملكيا ومطلقا بين الهندوس حسب النموذج الآسيوي، مع الاستثناء المعتاد المتعلق بالدين وكهنته. ولم تظهر أية فكرة عن أي نظام للحكم، تختلف عن إرادة شخص واحد لتلج عقولهم، أو عقول مشرعيهم. (Mill 1972:212–3)

بالنسبة إلى جيمس مل كانت هناك فجوة اجتماعية بين الحياة الشاملة التقليدية للقرية الهندية والعالم العام الخارجي للممالك. تناقض التفكك المطرد للأخير مع الركود والعزلة الاجتماعية للأول. وكان الحل السياسي الأساسي لهذا الاستبداد الراكد جرعة من "الاستبداد المستنير"، أي حكم مركزي قوي، وقوانين خيرة، وإدارة حديثة، وإعادة توزيع لحقوق ملكية الأراضي. لقد حذا جون ستيوارت مل (John Stuart Mill)حذو والده، متبعا موقفه بخصوص الإصلاح السياسي في بريطانيا وكذا الحكم الكولونيالي. كان خوف مل الأساسي مركزا على تأثيرات حكم الأغلبية في الديمقراطيات الشعبية على حياة الفرد الملموس والمتعلم وعلى ضميره. وقد تأكد هذا الخوف بشكل كبير بواسطة الجوانب الأكثر تشاؤما في تحليل ألكسيس دي توكفيل(Alexis de Tocqueville)للمؤسسات السياسية الأمريكية في كتابه "الديمقراطية في أمريكا" (Democracy in America)، الذي قرأه ميل عام 1835(de Tocqueville 1946). وفقا لدي توكفيل، فإن حكم الأغلبية على أساس حق الاقتراع العام يمكن أن يؤدي إلى إجماع عقيم يمكن أن يلحق ضررا بالفردانية والحقوق الفردية. إن الكبح الوحيد لاستبداد الأغلبية سوف يكون من خلال وجود جمعيات تطوعية قوية (أي مجتمع مدني) تحمي الفرد من سيطرة الأغلبية وتحمي تنوع الاهتمامات والثقافة. ومن دون ضمانات، ستنتج الديمقراطية في بريطانيا العقم ذاته الذي أفضى إليه التقليد في آسيا، أعني الجمود الاجتماعي. ومن ثم، لم تكن مخاوف مل من "الحرية الواسعة، بل من استعداد زائد للاستسلام، ليس من الفوضى، بل من الخنوع، ليس من التغير السريع للغاية، بل من الجمود الصيني"(Mill 1859:56).

ومع ذلك، ففي حالة الحكم الاستعماري، كان الاختيار بين نمطين من الاستبداد: المحلي أو الاستعماري. كان الاستبداد المحلي على الدوام جائرا وغير فعال، في حين أن الاستبداد المستنير للناس"الأكثر"تحضرا على مناطق سيادتهم كان راسخا ومنتظما وفعالا في تعزيز الإصلاح الاجتماعي والتقدم السياسي.

كان جون ستيوارت مل (1806–73) وكارل ماركس(83)(Karl Marx-1818) معاصرين لبعضهما البعض. وقد تأثرا في صياغة أفكارهما عن المجتمع الآسيوي بأحداث معاصرة متشابهة وبصنف متشابه من الأدلة التوثيقية. ولذلك، ليس من المستغرب تماما أن نجد أنهما تقاسما أيضا بعض الافتراضات المتعلقة بالمجتمع الآسيوي، على الرغم من أن التقويمات والتوقعات التي همت الحكم البريطاني في الهند كانت مختلفة للغاية. فبينما كان مفهوم ماركس عن النمط الآسيوي للإنتاج قد صيغ في المقام الأول في حدود البنيات والعمليات الاقتصادية (أو غيابها)، كان النمط الآسيوي كذلك نسخة من الفكرة السياسية التقليدية عن "الاستبداد الشرقي". في الكتابات الصحفية لماركس، كان المجتمع الشرقي متميزا بالتغيرات السياسية التي لا تتوقف للسلالات الحاكمة وبالجمود

الاقتصادي الشامل. لم تحدث الدورة السلالية تغييرا بنيويا نظرا إلى أن ملكية الأراضي ظلت في يد السيد الأرستقراطي. ومثل جيمس ميل، أكد ماركس الطبيعة الثابتة لحياة القرية القائمة على الاكتفاء الذاتي. لم يوجد المجتمع المدني بين الفرد والمستبد، بين القرية والدولة، لأن المدن المستقلة والطبقات الاجتماعية كانت غائبة عن النظام الاجتماعي.

وبينما عبر ماكس فيبر عن شكه في تحليل ماركس لحياة القرية الهندية في كتابه "دين الهند" (The Religion of India) (Weber 1958a)، فإن توضيحاته المختلفة للأنماط السياسية ـ النمط الأبوي (patriarchalism)والنمط الوراثي (1patrimonialism) ـ ركزت على مشكلة التنظيم العسكري أكثر من تركيزها على الأساس الاقتصادي للحياة السياسية. في الواقع، يمكن أن نرى سوسيولوجيا ماكس فيبر باعتبارها تحليلا للروابط بين ملكية وسائل الإنتاج وملكية وسائل العنف. لذلك أقام استمرارية مجردة بين الوضع الذي يمتلك فيه الفرسان المستقلون أسلحتهم الخاصة ويقدمون خدمات عسكرية لسيد معين، وسياق آخر فيه تكون وسائل العنف متمركزة تحت سيطرة السيد الوارث. من الناحية التجريبية، أدرك فيبر أن هذه "الأنماط الخالصة" نادرا ما تحدث بهذه الصيغ المبسطة ، لكن المقارنة كانت مهمة في تحليله للتوترات بين السيرورات المتمركزة وغير المتمركزة في الإمبراطوريات السياسية.

في النظام الفيودالي، حيث للفرسان حقوق وراثية على الأراضي، وهم من يوفرون أسلحتهم الخاصة، كانت هناك ضغوط سياسية قوية ذات نزوع محلي وتتجه صوب ظهور ممالك صغيرة مستقلة. هكذا كانت الصراعات السياسية الحاسمة في النظام الفيودالي تجري داخل الطبقة المهيمنة وليس بين النبلاء والأقنان، نظرا إلى أن الأمر الحاسم هو الإبقاء على السيطرة السياسية للملك الفيودالي على ملاك الأراضي الآخرين الذين يسعون إلى امتيازات فيودالية واسعة من سيدهم. في نظام الحكم الوراثي، كان هناك أسلوب وحيد للسيطرة على الفرسان الأرستقراطيين قام على الحقوق الفيودالية أو الوقفية على الأراضي لتجنيد جيوش المرتزقة أو الرقيق. كانت صلة هذه الجيوش بالمجتمع المدني ضئيلة أو منعدمة ـ إذ كانوا في العادة أجانب أو عزابا أو من الخصيان الذين كانوا منعزلين عن البناء الاجتماعي القبلي التقليدي. من هنا، لم يكن لدى جيوش الرقيق مصالح في المجتمع المدني، وكانوا، رسميا على الأقل، معتمدين اعتمادا كليا على السيد الباتريمونيالي.

1-يقصد فيبر بهذا المصطلح نظام الحكم الذي يستند على العلاقات الشخصية – العائلية بدل العلاقات العقلانية–الشرعية، وفي هذا النظام يوزع الزعيم السلطة والقوة وفقا لرغباته، وفي هذا النظاو كذلك، يمكن المطالبة بالحكم على أساس حق الولادة أو الميراث أو التقاليد. .The Cambridge Dictionary of Sociology Brayan S. Turner .Cambridge University Press 2006. P434

وكما أشار فيبر، يمكن لنظام الحكم الوراثي أن يستمر إذا تمتع بسيولة مالية مستقرة أو بإمكانية الوصول إلى موارد أخرى يستطيع بواسطتها أداء مستحقات جيوشه. لقد عانت الإمبراطوريات الوراثية من أزمتين دائمتين: (1)من ثورات جيوش الرقيق (2) ومن عدم استقرار الخلافة السياسية. وبينما لم يستعمل فيبر التمييز الفيودالي/الوقفي (feudal/prebendal) معيارا ضروريا لتمييز الغرب عن الشرق، إلا أنه اعتبر عدم استقرار النظام الوراثي (أو السلطاني) بمثابة مشكلة كبرى بالنسبة إلى المجتمع الشرقي، خاصة تركيا.

لقد وجد النقاش حول الإمبراطوريات الشرقية في الفكر الاجتماعي الأوروبي تعبيره خلال القرن العشرين في كتاب كارل فتفوغل(Karl Wittfogel)"الاستبداد الشرقي" ((Oriental Despotism 1957)). عنون فتفوغل دراسته بعنوان فرعي مميز "دراسة مقارنة للسلطة المطلقة"، وفيها قدم تفسيرا تقنيا للإمبراطورات الشرقية. ذلك أن جفاف مناخ الأقاليم الشرقية ولد الحاجة إلى أنظمة هيدروليكية واسعة النطاق، والتي بدورها لا يمكن أن تتأسس إلا على أساس السلطة السياسية المركزية. ولا يمكن للصعوبات المرتبطة بالإدارة الهيدروليكية أن تحل إلا على أساس التنظيم البيروقراطي والعبودية الشاملة والسلطة المركزية. كانت الدولة الهيدروليكية مضطرة إلى طمس كل المجموعات الاجتماعية الموازية داخل المجتمع والتي يمكن أن تهدد سلطتها المطلقة. وقد شملت هذه "القوى غير الحكومية" المجموعات المؤلفة من ذوي القربى، والهيئات الدينية المستقلة، والمجموعات العسكرية المستقلة، وأصحاب الأشكال البديلة من الملكية. بهذا المعنى، يمثل الاستبداد الشرقي انتصارا للدولة على المجتمع، وقد اعتبر فتفوغل غياب "المجتمع المدني" في الإمبراطوريات الهيدروليكية بمثابة الأساس الضروري للسلطة المطلقة. أما في أوروبا فقد ووجه الحكم المطلق دائما من قبل القوى الموازية في المجتمع المدني:

إن غياب الرقابة الدستورية الرسمية لا يعني بالضرورة غياب القوى المجتمعية التي يجب على الحكومة أن تحترم اهتماماتها ونواياها. ففي معظم بلدان أوروبا ما بعد الفيودالية، كانت أنظمة الحكم المطلق مقيدة بشكل محدود من قبل الدساتير الرسمية بقدر ما كانت مقيدة من القوة الفعلية للملاكين النبلاء والكنيسة والبلدات. في أوروبا الحكم المطلق، كانت كل هذه القوى غير الحكومية متمفصلة ومنظمة سياسيا. لذلك اختلفت اختلافا شديدا عن ممثلي ملكية الأرض أو الدين أو المهن الحضرية في المجتمع الهيدروليكي.(Wittfogel 1957:103)

وبالجملة، فإن مشكلة المجتمع الشرقي السياسية كانت غياب مجتمع مدني يحمل قوة موازية لسلطة الدولة على الفرد المعزول.

وعلى الرغم من أن فكرة غياب المجتمع المدني في الاستبداد الشرقي كانت قد صيغت بالرجوع إلى آسيا ككل، فإنها لعبت على الخصوص دورا بارزا في تحليل المجتمعات الإسلامية؛ إنها سمة من السمات الأساسية للخطاب الاستشراقي. علاوة على ذلك، فإن موضوع المجتمع المدني المفقود تخلل الشعب الفكرية والسياسية في الغرب، مقدما إطارا مشتركا للماركسيين والسوسيولوجيين على حد سواء. لاحظ ماركس وإنجلز في مقالاتهما لجريدة"نيويورك دايلي تريبيون"(New York Daily Tribune) أن غياب الملكية الخاصة للأرض وتمركز سلطة الدولة حال دون ظهور طبقة برجوازية قوية. إن هيمنة البيروقراطية وعدم الاستقرار في المجتمع الحضري يعني أن "الشرط الأساسي الأول لتحقيق البرجوازية يعوزه أمن الشخص وملكية التاجر"(Marx and Engels 1953:40).

الموقف ذاته تم تبنيه من قبل ماكس فيبر في كتابه "سوسيولوجيا الدين" (The Sociology of Religion) حيث اقترح أن أثر التمدد الإسلامي كان تحويل الإسلام إلى "دينٍ محارب عربي قومي"؛ وكانت النتيجة أن الأخلاقيات المهيمنة في الإسلام "تزدري بحكم طبيعتها النزوع النفعي التجاري البرجوازي وتعتبره جشعا دنيئا كما تعتبر أن روح الحياة على وجه التحديد معادية له"(Weber 1966).

في التفسيرات السوسيولوجية الغربية للمجتمعات الإسلامية، تم التأكيد على أنه "بسبب غياب روح الرأسمالية" في الطبقة الوسطى، كانت التجارة في معظم المجتمعات الإسلامية على مر العصور حكرا على الأقليات (اليونانيون، اليهود، الأرمن، السلافيون). تواصل دراسات سوسيولوجية جديدة عن الإسلام هذا التقليد مقترحة أنه في غياب روح المبادرة والنجاح، كان الحافز مرتبطا بالطبيعة المختلفة للطبقة الوسطى في الإسلام(Bonne 1960; Lerner 1958; McClelland 1961).

إن غياب المجتمع المدني في الإسلام، وضعف الثقافة البرجوازية بالنسبة إلى جهاز الدولة، لم يرتبط في الإشكالية الاستشراقية بضعف التطور الاقتصادي فحسب وإنما بالاستبداد السياسي أيضا. ثمة وجهة نظر مشتركة بين المختصين في العلوم السياسية تزعم أنه لا وجود لتقليد قائم لمعارضة شرعية ضد الحكومات الاستبدادية في الإسلام، لأن الأفكار المتعلقة بالحقوق السياسية والعقد الاجتماعي لم تجد أي دعم مؤسساتي في طبقة وسطى مستقلة (Vatikiotis 1975). من ناحية أخرى، امتدت الفكرة الاستشراقية عن غياب المجتمع المدني بالفعل خارج نطاق الاقتصاد والسياسة. لقدتم التعامل مع الثقافة العلمية والفنية للإسلام باعتبارها حكرا على البلاط الإمبراطوري، الذي رعى داخل "المعسكر المدينة" ظهور ثقافة عقلانية معارضة لدين العامة. إن اتحاد العلم والصناعة، الذي كان سمة مميزة للطبقات الوسطى البروتستانتية الإنجليزية في القرن التاسع عشر، كان

غائبا بصورة ملحوظة في الثقافة الإسلامية. في تعليق صريح حول الإسلام والعلم أشار إرنست رينان(Ernest Renan) إلى أن "لدى المسلم الازدراء الأكثر عمقا للتعليم وللعلم لكل شيء يشكل الروح الأوروبية"(Renan 1896:85).

بالنسبة إلى رينان، يمكن للعلم أن يزدهر في الإسلام فقط إذا اقترن بالهرطقة. وبينما ندر أن يتم التعبير عن مواقف رينان المتحيزة بشدة على نحو صريح في الفكر الاستشراقي المعاصر، فإن المزاعم ذاتها المتعلقة بالرعاية النخبوية للفنون والعلوم في غياب طبقة متوسطة تكررت بشكل متواصل. عادة ما يقترن هذا الموقف بالفكرة التي تزعم أن العلم في الإسلام كان مجرد تطفل على الثقافة اليونانية وأن الإسلام كان بكل بساطة وسيلة لنقل الفلسفة اليونانية إلى عصر النهضة في أوروبا (O'Leary 1949). إن أوجه القصور التي تشوب المجتمع والثقافة والسياسية في الإسلام، حسب الاستشراق، مردها إلى مشكلة غياب المجتمع المدني.

بدائل الاستشراق

في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، أظهر الاستشراق العديد من أعراض الأزمة الداخلية والانهيار (Laroui 1976). غير أنه كان من الصعوبة بمكان تأمين بدائل للاستشراق، نظرا إلى أن الاستشراق حافظ على دعامات مؤسساتية قوية. الاستشراق تقليد مغلق ومثبت ذاتيا، وهو تقليد ذو مقاومة عالية للنقد الداخلي والخارجي. لقد تم تقديم محاولات متعددة لإعادة البناء، على سبيل المثال، "مراجعة للدراسات الشرق- أوسطية" (Review of Middle East Studies)، ومن قبل مشروع الدراسة والبحث الشرق أوسطي((Middle East Research and Information Project MERIP)). ثمة مشكلة واحدة تهم تحويلا لبراديغمات القائمة، وهي أن البدائل الماركسية ذاتها وجدت صعوبة في القطع مع المنظور الاستشراقي الذي كان حاضرا في تحليلات ماركس وإنجلز.

على الرغم من أنه كانت ثمة تغييرات كبيرة في التصور الماركسي طالت تلك الأفكار الأساسية من قبيل "نمط الإنتاج"، فإن معظم الجهاز النظري للماركسية المعاصرة غير ذي جدوى في تحليل المجتمعات الإسلامية. فهؤلاء الماركسيون الذين تبنوا الموقف الإبستمولوجي لكتاب مثل لويس ألتوسير(Louis Althusser) ملتزمون، في كل الأحوال، بوجهة النظر التي تؤكد أن الدراسات التجريبية للشرق لن تكون كافية لإزاحة المنظور الاستشراقي من دون تحول جذري في الإبستمولوجيا والأطر النظرية. وبينما قدم إدوارد سعيد نقدا كبيرا للخطاب الاستشراقي، فإن الأساس المفهومي الذي تأسس عليه هذا النقد، أعني أعمال ميشيل فوكو، لا يمكن أن يصلح بشكل لا لبس فيه لمهمة إعادة صياغة الرؤى. إن قراءة متشائمة لفوكو ستوحي بأن بديلا للخطاب الاستشراقي سوف يكون ببساطة خطابا آخر سيشمل كذلك تعبيرا آخر عن السلطة. في تحليل فوكو لا وجود لبديل متحرر من الخطاب

نظرا إلى أن امتدادات المعرفة تتوافق مع مجالات السلطة. وهكذا فنحن مجبرون على "البناء المتأني لخطابات حول الخطابات، وعلى مهمة الاستماع إلى ما سبق أن قيل" (Foucault 1973: xvi). لذلك، اضطر إدوارد سعيد، في المستوى الأول، لتقديم الأمل ل"الانفصال الروحي والكرم" (spiritual detachment and generosity)(Said 1978a: 259)، الذي سيكون كافيا لتوليد رؤية جديدة عن الشرق الأوسط الذي تخلص من المقدمات الإيديولوجية للاستشراق.

ومع ذلك، قد يكون هناك طريق واحد للتقدم سوف يكون متوافقا مع استعمال إدوارد سعيد لمنظور فوكو عن الخطاب، وهذا الطريق سيقدم سبيلا للخروج من الاستشراق. إذا كانت اللغة تنتظم، بحكم طبيعتها، حول الازدواجية الأساسية المتعلقة بالتشابه والاختلاف، فإن السمة الأساسية المميزة للخطاب الاستشراقي هي تأكيد الاختلاف من أجل تفسير "تفرد الغرب". ومع ذلك، كان هناك،في حالة الإسلام والمسيحية، مبرر قوي للتركيز على تلك السمات التي توحدهما أكثر من تلك التي تفرقهما، أو على الأقل، التركيز على فحص تلك المناطق الغامضة للتداخل الثقافي بينهما. من الناحية التاريخية، ظهرت كلتا الديانتين، لكن بطريقة عدوانية، من ثقافة دينية، إبراهيمية، سامية مشتركة. وقد انخرطتا في عمليات مشتركة للانتشار والتبادل والاستعمار.

بهذا المعنى، يمكننا، كما أشرت سابقا، أن نشير إلى الإسلام باعتباره ديانة غربية في إسبانيا ومالطا والبلقان، وأن نشير إلى المسيحية باعتبارها ديانة شرقية في شمال إفريقيا ومنطقة الهلال الخصيب في آسيا. هذه النقطة الواضحة جديرة بأن تفضح الغموض الأساسي لفكرة "الشرق" في الخطاب الاستشراقي. بالإضافة إلى هذه الروابط المشتركة في التاريخ والجغرافيا، يتقاسم الإسلام والمسيحية، لأسباب عرضية تاريخيا أطرا مشتركة في العلم والفلسفة والثقافة. وعلى الرغم من مناطق الاتصال المشتركة هذه، فإن التوجه العام للاستشراق أبرز الاختلاف والانقسام والانفصال. ثمة توضيح واحد مهم لهذه الانفصالات الخطابية يمكن العثور عليه في التواريخ التقليدية للفلسفة الغربية.

يجد كل من الإسلام والمسيحية أساسهما في الوحي النبوي ولم يكونا مهتمين في البداية بالتعبير الفلسفي للثيولوجيا الأرثوذكسية. واجهت الديانتان تحديا من وجود نسق متطور جدا لمنطق وبلاغة دنيويين كانا ميراثا خلفته الثقافة اليونانية. أصبح نسق أرسطو الفلسفي الإطار الثقافي الذي صُبت فيه الثيولوجيا المسيحية ونظيرتها الإسلامية. في النهاية، اعتمدت صياغة المعتقدات المسيحية اعتمادا كبيرا على عمل الدارسين المسلمين، خاصة ابن رشد وابن سينا والكندي والرازي. وبالتالي، نجد هنا نطاقا للتطور المشترك الذي كانت فيه المسيحية الوسطوية تطفلا على التطورات الفلسفية التي تحققت في الإسلام. ومع ذلك، كان الرد الاستشراقي على هذا الموقف هو الزعم بأن الإسلام

ببساطة هلينستية وسيطة (mediated Hellenism) وجدت أخيرا "بيتها الحقيقي" في جامعات أوروبا العصر الوسيط. هكذا نجد كتابا مثل برتراند راسل(Bertrand Russell) في كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" (History of Western Philosophy)يتبع تقليد رينان في إنكاره الواضح أن يكون الإسلام قد ساهم بأي إسهام مهم في الفلسفة الأوروبية. إن الانجذاب إلى ربط الفلسفة الغربية بالهلينستية واضح؛ إنه يقدم الرابط الذي يربط بين الثقافة الغربية والتقاليد الديمقراطية للمجتمع اليوناني. نشأت الخطابة اليونانية من رحم النقاش العمومي في الميدان السياسي حيث كانت الأشكال المنظمة للمحاججة استثنائية. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقارن بين العالم المغلق للاستبداد الشرقي والعالم المفتوح للديمقراطية اليونانية والكلام الخطابي. ثمة صعوبة واحدة تواجه هذه المعادلة المثالية عن الهلينستية والديمقراطية السياسية، وهي أنها تظل صامتة إلى حد كبير بخصوص الاقتصاد العبودي لليونان الكلاسيكية. كان معظم اليونانيين مقصيين من عالم المنطق والخطابة بموجب عبوديتهم.

لقد تم تمرير الإرث العلمي والفلسفي للحضارة اليونانية إلى أوروبا من خلال موشور إسبانيا الإسلامية. لكن، هاهنا يعامل الاستشراق مرة أخرى تأثير الإسلام على المجتمع الإسباني على أنه مجرد نكوص أو تكرار في أحسن الأحوال. من وجهة نظر فتفوغل، خلق هذا المزيج الخاص من الضغط السكاني والظروف المناخية السياق الذي أنشأ فيه المستعمرون المسلمون في إسبانيا السياسة الاستبدادية للمجتمع الهيدروليكي. في ظل الإسلام:

أصبحت إسبانيا مجتمعا هيدروليكيا حقيقيا، يدار بشكل استبدادي من قبل موظفين معينين، وقد فرضت عليها الضريبة عبر الطرق الإدارية الزراعية للتحصيل. وكان الجيش المغربي، الذي تحول من الهيئة القبلية إلى جماعة من "المرتزقة"، بلا ريب، وسيلة الدولة كما كان نظيراه في الخلافتين الأموية والعباسية. (Wittfogel 1957:215)

قبل التأثير الإسلامي كانت إسبانيا، حسب فتفوغل، مجتمعا فيوداليا يتسم باللامركزية، لكن، مع استحداث الاقتصاد الهيدروليكي تحولت سريعا إلى دولة استبدادية مركزية. بعبارة أخرى، في محيط غربي، ظل الإسلام حاملا لميزات أساسية لثقافة استبدادية شرقية. وبالمثل مع حروب الاسترداد، رجعت إسبانيا إلى الحكم الإقطاعي بدل الحكم الاستبدادي. "لقد حول إحياء المسيحية حضارة هيدروليكية عظيمة إلى مجتمع فيودالي متأخر"(Wittfogel 1957:216). ثمة دراسة معاصرة عن إسبانيا الإسلامية تقدم صورة مختلفة للغاية، تؤكد استمرارية تقنيات الري والزراعة بين المسيحية والإسلام. يتطلب نظام معقد ومنظم للري استثمارا اقتصاديا كبيرا على مدى فترة طويلة. فبينما كان

نظام الري الإسباني قد تحسن كثيرا تحت الإدارة الإسلامية، كان هذا على أساس نظام كان معمولا به منذ العصور الكلاسيكية. إنها استمرارية التقنية والحكم في إسبانيا وليس الاختلاف بين الحكم الإسلامي والحكم المسيحي، هذه الاستمرارية هي القضية الأهم (Glick 1970; Smith 1970). إن حوار المجتمع المدني والاقتصاد في إسبانيا في ظل الإسلام والمسيحية هو ما أبرز بالتالي الشغف الاستشراقي بالاختلاف، اختلاف تشكل عبر الخطاب لا عبر التاريخ.

خاتمة: الفرد والمجتمع المدني

يشكل مفهوم "المجتمع المدني" أساس الاقتصاد السياسي الغربي من التنوير الاسكتلندي إلى مذكرات السجن لغرامشي. وبينما نوقش هذا المفهوم كثيرا في العلوم الاجتماعية المعاصرة فإن حقيقة التي تزعم أنه كان جزءا كبيرا من التباين الاستشراقي المتعلق بالشرق والغرب، حقيقة أهملت بشكل جدي. بتعبير بسيط، استعمل هذا المفهوم باعتباره أساس الفكرة القائلة إن الشرق، إذا جاز التعبير، كله دولة بلا مجتمع. لا يمكن لفكرة "المجتمع المدني" أن تنفصل عن موضوع هام بالقدر ذاته في الفلسفة الغربية، أعني مركزية الأفراد المستقلين داخل شبكة من المؤسسات الاجتماعية. لقد جعلت الفلسفة السياسية الغربية حماية حرية الفرد من السيطرة المتعسفة للدولة أمرا يتوقف على ثقل المجتمع المدني. وقد اعتبر مذهب الفردانية مذهبا مؤسسا، إن لم يكن للثقافة الغربية، فعلى الأقل، للثقافة الصناعية المعاصرة. من الصعب أن نتصور وجود رابطة بين المفاهيم الغربية عن الضمير والحرية والاستقلال أو حق الملكية من دون مبدأ أساسي معين عن الفردانية، ومن ثم، يبدو أن الفردانية تقع عند أسس المجتمع الغربي. إن الأهمية الإضافية للفردانية هي أنها تساعد على تمييز الثقافة الغربية عن نظيرتها الشرقية، لأن هذه الأخيرة تعامل على أنها خالية من الحقوق الفردية ومن الفردانية. الفردانية هي الخيط الذهبي الذي ينسج معا المؤسسات الاقتصادية للملكية والمؤسسة الدينية لاعتراف الضمير والفكرة الخلقية المتعلقة بالاستقلال الشخصي. إنها تساعد على فصل ال"نحن" عن ال"هم". في الاستشراق، استلزم غياب المجتمع المدني في الإسلام غياب الممارسة الفردية المستقلة للضمير وغياب رفض التدخلات التعسفية من قبل الدولة.

خلف هذه النظرية الليبرالية عن الفرد، كان هناك، مع ذلك، قلق عميق بخصوص مشكلة النظام الاجتماعي في الغرب. لقد مثل الضمير الفردي تهديدا للاستقرار السياسي، على الرغم من محاولات الادعاء أن الضمير الأخلاقي سوف يكون على الدوام على وفاق مع السلطة السياسية الشرعية. وعلى الخصوص، واجهت الفردانية البرجوازية ــ في نظريات مل ولوك ــ تحديا من لدن الغوغاء والجمهور والطبقة العاملة التي جرى إقصاؤها من المواطنة عبر امتياز قائم على الملكية. لقد أخذ النقاش

حول الاستبداد الشرقي مكانه في سياق اتسم بالريبة بشأن الاستبداد المستنير والملكية في أوروبا. كان الخطاب الاستشراقي عن غياب المجتمع المدني في الإسلام انعكاسا لمخاوف سياسة أساسية بشأن دولة الحرية السياسية في الغرب. وبهذا المعنى، لم يكن الشرق هو مشكلة الاستشراق بل كان الغرب. وبالتالي، انتقلت هذه المشاكل والمخاوف إلى الشرق الذي لم يعد تمثيلا للشرق، بل صورة كاريكاتورية للغرب. كان الاستبداد الشرقي ببساطة ملكية غربية رسمت بصورة كبيرة. ومن ثم، فإن أزمات الاستشراق المعاصر وتناقضاته، يجب النظر إليها باعتبارها جزءا من أزمة متواصلة تهم المجتمع الغربي وقد نقلت إلى سياق عالمي. تتطلب نهاية الاستشراق إعادة صياغة جذرية للبراديغمات ووجهات النظر، غير أن إعادة تشكيل المعرفة هذه يمكن أن تجري فقط في سياق تحولات كبرى في العلاقات السياسية بين الشرق والغرب، لأن تحول الخطاب يتطلب أيضا تحولا في السلطة.

قائمة المصادر والمراجع

1. Althusser, L. (1972) Politics and History: Montesquieu, Hegel and Marx, London: NLB.
2. Anderson, P. (1974) Lineages of the Absolutist State, London: New Left Books.
3. ——(1977) 'The antinomies of Antonio Gramsci', New LeftReview100:5–78.
4. Bonne, A. (1960) State and Economics in the Middle East, London: Routledge & Kegan Paul.
5. Durkheim, E. (1978) 'Two Laws of Penal Evolution', pp. 153–80 in M. Trangott (ed.) Emile Durkheim on Institutional Analysis, Chicago: University of Chicago Press.
6. Foucault, M. (1972) The Archeology of Knowledge, New York: Pantheon Books.
7. —— (1977) Discipline and Punish, The Birth of the Prison, London: Tavistock.
8. Glick, T.F. (1970) Irrigation and Society in Medieval Valencia, Cambridge: Harvard University Press.
9. Gramsci, A. (1971) Selections from the Prison Notebooks, trans. And ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers.

10. Hartung, F. (1957) Enlightened Despotism, London: Routledge & Kegan Paul.
11. Hodgson, M.G.S. (1974) The Venture of Islam, 3 vols, Chicago: University of Chicago Press.
12. Laroui, A. (1973) 'For a Methodology of Islamic Studies: Islam seen by G.von Grunebaum', Diogenes81(4): 12–39.
13. Marx, K.and Engels, F. (1953) The Russian Menace in Europe, London: George Allen.
14. Mill, J.S. (1859) Dissertations and Discussions, 2 vols, London: John W.Parker and Son.
15. Mill, J. (1972) The History of British India, London and New Delhi: Associated Publishing House.
16. Montesquieu, C. (1923) Persian Letters, London: G.Routledge& Sons.
17. —— (1949) The Spirit of the Laws, New York: Hafner Pub. Co.
18. ——(1965) Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans andTheirDecline, New York: Free Press.
19. O'Leary, D.L. (1949) How Greek Science Passed to the Arabs, London: Routledge&Kegan Paul.
20. Poulantzas, N. (1973) Political Power and Social Classes, London: NLB, Sheedand Ward.
21. Renan, E. (ed.) (1896) 'Islamism and science', in Poetry of the Celtic Race and Other Studies, London: W.Scott.
22. Said, E.W. (1978a) Orientalism, London: Routledge & Kegan Paul.
23. Smith, N. (1970) Man and Water: A History of Hydro-Technology, Cambridge: Harvard University Press.
24. Southern, R.W. (1962) Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge: Harvard University Press.
25. Tocqueville, A.de (1946) Democracy in America, ed. Philip Bradley, New York:A.A.Knopf.
26. Turner, B.S. (1974a) 'The Concepts of Social Stationariness: Utilitarianism

and Marxism', Science and Society 38:3–18.

27. —— (1978b) 'Orientalism, Islam and Capitalism', Social Compass25:371–94.
28. Vatikiotis, P.J. (ed.) (1975) Revolution in the Middle East and Other Case Studies, London and Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.
29. Weber, M. (1966) The Sociology of Religion, London: Methuen.
30. Wittfogel, K. (1957) Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power, New Haven and London: Yale University Press.

ابن عربي فـي الدراسات الاستشراقية

محمد بن الطيّب*

تمهيد:

في الوقت الّذي أصبح فيه عالمنا المعاصر قرية كونيّة بفضل ما شهده من ثورة معلوماتيّة وتقنيّة وطغت فيه القيم المادّية والنّفعية وتسارع النّاس إلى طلب اللّذة والسلطة والمال، تبرز ظاهرة لافتة للانتباه تتمثّل في انتعاش التصوّف وتزايد الإقبال عليه وانتشاره في أقطار الأرض وامتداد الاهتمام به إلى غير مريديه من المسلمين وغير المسلمين، يشهد لذلك الكمّ الهائل من الدّراسات بشتّى اللّغات وقد اتّخذت من التصوّف موضوعا أثيرا عندها، ممّا يؤذن بتعاظم الاهتمام بهذا الميدان.

ولعلّ ابن عربي (تـ 638هـ/1240م) الملقّب في الأوساط الصوفية بـ"الشيخ الأكبر" هو أوفر المتصوّفة حظّا من هذه الدّراسات. فحسبنا الإشارة إلى أنّ عكوف المستشرقين على ترجمة آثاره ودراسة تصوّفه يضارع اهتمام الدّارسين المسلمين به أو يزيد، ممّا حمل بعضهم على الحديث عن "نهضة أكبرية" وما هو في ذلك بمبالغ[1].

وإنّ كثرة الدّراسات الاستشراقية الّتي تناولت ابن عربي وتصوّفه تستدعي جهدا جبّارا للإحاطة بها وتصنيفها من جهة، وتقييمها وتقويمها من جهة ثانية. وذلك للوقوف على طرائقها البحثيّة وآلياتها الفكريّة ومرجعياتها الثقافيّة، والفحص عن دواعيها وأسبابها وإمعان النظر في مقاصدها

* جامعي من تونس.

1-Michel Chodkiewcz, Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn Arabī, in : Mode de transmission de la culture religieuse en Islam, le Caire, I.F.A.O, 1993, p. 222-223.

ونشير في هذا السياق إلى أنّ زمرة من المستشرقين الإنكليز والأمريكان أنشؤوا مجلّة تمحّضت لفكر ابن عربي وهي تصدر بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية منذ سنة 1977، عنوانها: The mohyiddin Ibn Arabi Society والمتصفح للشبكة العالمية للمعلومات الأنترنت تذهله كثرة المواقع المختصة في تراث الشيخ الأكبر والمهتمة بفكره.

وغاياتها ابتغاء الاستفادة من ثمراتها ومنجزاتها وتجنّب ثغراتها ومنزلقاتها. وما هذا البحث إلاّ مجرّد مساهمة متواضعة في تصنيفها وتقويمها.

الدراسات الاستشراقية الأكبرية صنفان:

أ. الصنف الوصفي

إنّ هاتيك الدّراسات على كثرتها وتنوّعها متفاوتة دقّة ووضوحا، متفاضلة عمقا وإحكاما، لم تخرج في الجملة عن صنفين : أحدهما وصفيّ استكشافيّ هو الطّاغي من حيث الكمّ، يشتمل على دراسات وصفيّة هدفها التعريف بابن عربي وإطلاع القارئ غير المختصّ على أهمّ ملامح تصوّفه وأبرز معالمه وتقديم نماذج مترجمة من نصوصه والتوطئة لها بمقدّمات ذات قيمة توضيحيّة تساعد قارئها على حسن فهمها.

والحقّ أنّ هذا النّوع من الدّراسات لا يغنم منه القارئ العربيّ كبير إفادة، ولا يزيده علما وفهما وتدبّرا، إذ يكفيه الاطّلاع على النّصوص الأصليّة للتصوّف الأكبريّ حتّى يجد ضالّته ويستغني عن العودة إليها، وقلّما يعثر فيها القارئ المختصّ على استنتاج طريف أو تخريج لطيف أو فكرة جديدة. فمن ذلك كتابات جان شوفالييه (Jean Chevalier) وروجيه دولادريار (Roger Deladrière) وآن ماري شيمال (Annemarie Schimmel) وكمّ هائل من المقالات المنشورة في الدوريات الأعجميّة قلّما تتجاوز الوصف والتعريف إلى التحليل والنّقد والتأليف، على أنّ كثيرا منها لا يسلم من سوء الفهم ولا يخلو في معظم الأحيان من آراء مخلوطة وكم فيها من أغلوطة.

في مقابل ذلك نجد دراسات أخرى استشراقية غلب عليها الطابع الوصفي ولكنّها تمكّنت من تقديم عرض للتعاليم الصّوفية الأكبرية في غاية الصحّة والوثاقة مثل كتابات رينيه غينون René Guénon ومارتن لينغس (Martin Lings) وليو شايا (Léo Schaya) وتيتوس بوركارت (Titus Burckhardt).

ب. الصنف التحليلي

أمّا الصّنف الثاني من الدّراسات الاستشراقيّة فهو نوع من الدّراسات العلميّة المتخصّصة تدلّ على سعة في الاطّلاع وعمق في التّفكير وتفطّن إلى لطائف المعارف وغوامض المعاني، وهي قليلة في الحقيقة. إنّها ثمرة جهود جبّارة لبعض المستشرقين الكبار ممّن أفنوا العمر في دراسة التصوّف، هذا المجال الخصب من مجالات الثقافة الإسلاميّة عموما، والتصوّف الأكبري خصوصا. ولهذه الدّراسات قيمة كبرى في مساعدة الباحث العربيّ المسلم على كشف كثير من المشكلات، وتبصيره

بضروب من المعضلات وتفتح أمامه أبوابا من العلم ووجوها من التدبّر نخصّ بالذكر منها كتابات ميشال شودكوفيتش (Michel Chodkiewcz) وكلود عدّاس (Claude Addas) وستيفان رسبولي (Stéphane Ruspoli) ودينيس غريل (Denis Gril) وإيريك جيوفروي (Eric Jeoffroy) من فرنسا ووليام شيتيك (William Chittick) وألكسندر كنيش (Alexander Knysh) من الولايات المتّحدة الأمريكيّة وتوشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) وماساتاكا تاكيشيتا (Masataka Takeshita).

وما كان لمثل هذه الدّراسات أن تنجز لولا التراكم المعرفي الذي ساهم فيه جيل من الروّاد في هذا الميدان من أمثال نيكولسون (Nicholson) وماسينيون (Massignon) وكوربان (Corbin). وإن من هؤلاء إلاّ مستفاد منه أو مردود عليه.

وللتمثيل على ما ذكرنا سنقتصر على الإشارة إلى بعض مواطن الإصابة والإضافة في قراءة المستشرقين لابن عربي وتصوّفه، وإلى بعض مواطن القصور والخلل فيها. وسيكون مدار بحثنا على وحدة الوجود لأنّها جوهر التصوّف الأكبري.

ملامح الإضافة وعناصر الطرافة في الدراسات الاستشراقية الأكبرية

من المفيد أن نشير سريعا إلى بعض ما أنجزه الاستشراق بخصوص البحث في حياة ابن عربي. فمن أجود ما كتب في هذا الباب أطروحة كلود عدّاس "ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر"[2]. بل لقد اهتمّ بعض المستشرقين بمزيد التدقيق والتحقيق بخصوص حياة ابن عربي قبل دخوله طريق التصوّف وذلك في مقال مهمّ في هذا المجال لجيرالد ألمور (Gerald Elmore) [3].

وفي مجال قراءة هذا الفكر وتقييمه تجاوز بعضهم نطاق الوصف إلى التحليل، وانتهى إلى آراء صائبة وأفكار ثاقبة منها مثلا ما أشار إليه جون دورينك (Jean During) وكلود عدّاس من أنّ ابن عربي كان واسع الاطّلاع على التراث الصوفي الّذي سبقه وأنّه استطاع أن يؤلّف من الأفكار ما كان شتيتا، ويجلّي ما كان غامضا، فالإشارات المتواترة في المدوّنة الأكبريّة إلى أفكار صوفيّة طوّرها سابقوه تدلّ على أنّه لم يكتف بقراءة تراث أسلافه قراءة المتدبّر فحسب، بل تجاوز ذلك إلى استعارة بعض مفاهيمهم واقتباس بعض تعابيرهم[4]. ولكنّه لم يكن أسير مدرسة فقهيّة أو كلاميّة أو صوفيّة معيّنة،

2 - Ibn Arabī ou la quête du soufre rouge, Paris, Gallimard, 1989.

3- New evidence on the conversion of Ibn al-Arabī to Sufism, in : Arabica, Tome XLV, 1998, p. 50-72.

4- Claude Addas, Ibn Arabī et le voyage sans retour, Paris, éd. du Seuil, 1996, p. 57.

بل كان مفكّرا إسلاميّا مستقلاّ بأتمّ معنى الكلمة، لقد مثّل بحقّ الخلاصة التأليفيّة للفكر الصوفيّ برمّته[5]. وانتبه بعضهم إلى أنّ الغزالي (ت : 505هـ/1111م) هو الأنموذج الكبير الّذي تأثّر به ابن عربي مباشرة[6].

وقد اهتدى أحد كبار المستشرقين وهو ميشال شودكوفيتش إلى نظام التأليف وأسرار التبويب في "الفتوحات المكّية" و"فصوص الحكم". وبيّن أنّ آثار ابن عربي لا يمكن أن تفهم حقّ الفهم في محتواها وفي ترتيب أجزائها إلاّ بالعودة إلى القرآن[7].

ويعدّ ذلك من مكتشفاته إذ قاده فحص النصوص الأكبرية إلى أنّ بنية نصوص ابن عربي محدّدة بالقرآن نفسه، بحيث لا يبدو المذهب الأكبريّ مجرّد تفكير حول القرآن، بل هو موصول به وصلا عضويّا لا يمكن أن ينفصل عنه[8].

وقد اهتمّ كثير من المستشرقين اهتماما متعاظما بوحدة الوجود عند ابن عربي، فحقّقوا في العبارة واستقرؤوا مؤلّفاته فأكّدوا أنّها لم ترد فيها أصلا، ولاسيما في أعظمها وأضخمها "الفتوحات المكّية" الّذي يعدّ بحقّ أعظم مؤلّف صوفيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، رغم أنّه قد ضمّنه محتوى عقيدة وحدة الوجود وأصّل وصولها وفصّل فصولها وشرح معانيها وقرّب مراميها وانبرى لها مدافعا ومؤيّدا ومنافحا ومسدّدا معتبرا إيّاها عقيدة خلاصة خاصّة الخاصّة[9]. وممّن نبّه على ذلك كريستيان بونو (Christian Bonaud) وإن لم يعلّل ذلك[10]. وأكّد روجيه دولادريار أنّ ابن عربي لم يستعمل هذه العبارة وإنّما نسبت إليه من قبل من يسمّيهم علماء الظاهر وعلماء الرسوم وخاصّة بعد تشنيع ابن تيميّة عليه بسبب بعض الجمل التي وردت في "فصوص الحكم"[11].

5- Jean During, Islam : Le combat mystique, Paris, éd. Robert Lafont, 1975, p. 307.

6- Franz Rosenthal, Ibn Arabī Between « philosophy », and « mysticism », in : Oriens (Leiden-Brill), vol. 31, 1988, p. 35.

7- Michel Chodkiewicz, Un océan sans rivage : Ibn Arabī le livre et la loi, Paris, éd. du Seuil, 1992.

8 - Ibid, L'héritage Akbarien, Entretien réalisé par Jaafer Kansoussi et Véronique Barre, in : Horizons Maghrébins, n° 30, Hiver, 1995, p. 13.

9- الفتوحات المكّية، تحقيق : عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985، ج1، ص 173.

10 - Le soufisme et la spiritualité islamique, Paris, maisonneuve et larose, 1991, p. 22.

11 - Ibn Arabī et la profession de la foi, Paris, éd. Sindbad, 1985, p. 43.

ولعلّ أبرز من حقّق في هذه المسألة ويليام شتيك إذ نبّه على أنّ إسناد هذه العبارة إلى ابن عربي خاطئ تاريخيّا[12] واهتمّ في أبحاثه بهذا المفهوم[13].

وإذا كان من الشائع في دراسات المستشرقين سوء فهم وحدة الوجود عند ابن عربي والتخليط بينها وبين بعض المفاهيم الصوفية كالحلول والاتّحاد والفناء ووحدة الشهود، والمطابقة بين المفهوم الصوفي الأكبري لوحدة الوجود ومفهومها الغربي (Panthéisme) الذي يعني أنّ الله هو العالم وأنّ العالم هو الله، أو أنّ الله باطن في العالم ماثل في الطبيعة، فإنّ النصوص الأكبرية ذات الصلة بوحدة الوجود لا تستجيب لمثل هذا الفهم المادّي الاندماجي، ممّا يجعلنا نقطع بأنّ قراءة وحدة الوجود الصوفية الأكبريّة في ضوء المفاهيم الغربيّة لوحدة الوجود موطئ زلوق تضلّ فيه الأفهام. ومن ثمّ وجب الانتباه إلى خصوصيّات الفكر الصوفي الإسلامي وتباعد تصوّرات ابن عربي لوحدة الوجود عن سائر التصوّرات التي صيغت في الفلسفة الغربية الحديثة وفي الثقافات القديمة كما نجدها في الديانات الشرقيّة أو في الفلسفة اليونانيّة. فمثل هذه الدّراسات لا تقنع القارئ العربيّ ولا يرضاها ويراها غير بالغة من غاية البحث منتهاها، فضلا عمّن وقعت فيه من مهاوي التعصّب ومزالق التعسّف.

في مقابل ذلك نجد بعض المستشرقين ينفون عن وحدة الوجود الأكبريّة المعنى المادّي الاندماجي، فقد علّل سارج دي لوجييه دي بوركوي (Serge De Laugier De Beaurceuil) ذلك بأنّ الله في تصوّر ابن عربي هو الوجود المطلق الّذي عنه تكوّنت الموجودات، فليست الموجودات مماثلة لله متطابقة معه مماهية له، وإنّما هي مجرّد انعكاسات لأسمائه وصفاته[14].

وممّن أصابوا في فهم وحدة الوجود عند ابن عربي ليو شايا (Léo Schaya)، حيث بيّن أنّ الله هو الحقّ الوحيد أمّا العالم فلا وجود له من ذاته، وإنّما وجوده موقوف على إيجاد الله إياه

12-Time, Space and the objectivity of ethical norms : The teaching of Ibn Arabī, in: Islamic Studies, vol. 39, n° 4, 2000, p. 581.

13 - انظر :

- The sufi path of knowlege, Ibn Arabi's metaphysics of imagination, New York, Albany Suny Press,1989.

- Imaginal worlds : Ibn Arabī and the problem of religious diversity, New York, Albany Suny Press, 1994.

14 -La mystique musulmane, in : Aspect de la foi de l'Islam, Bruxelle, Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1985, p. 141.

وحفظه الوجود عليه. فليس هناك مجال للحديث عن وحدة وجود مادّية محايثة ترجع الله إلى العالم وتجعله ماثلا فيه، ولا عن وحدة وجود فيضيّة تعتبر العالم سيلانا واندفاقا من الذّات، وإنّما هي وحدة عمادها الإيمان بالله الواحد الفرد الصمد الذي لا يتبدّل، فهو نفسه في حقيقته المتعالية وهو نفسه في المظاهر المتعلّقة بالكون المخلوق[15]. وقد بيّن ويليام ستودار (William Stoddar)أن لا مبرّر للوصل بين وحدة الوجود الأكبريّة ووحدة الوجود المادّية الاندماجيّة، لأنّ هذه الوحدة تنطبق على المفاهيم الفلسفيّة الأوروبيّة في القرون الأخيرة ولا علاقة لها بالمذاهب الصوفية أصلا[16].

ونبّه ويليام شيتيك أنّنا إذا رمنا محاولة فهم وحدة الوجود عند ابن عربي - وهو مرام صعب ومحاولة معقّدة - فعلينا أن نضرب صفحا عن كلّ تصوّر مسبق لوحدة الوجود[17].

وممّن ساهموا في شرح وحدة الوجود الأكبريّة وتبسيطها وإخراجها في عبارة أقرب مأخذا وأدقّ مسلكا وأوضح مقصدا المستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو وإن كان منزعه فلسفيّا، فقد اعتمد على مثال بسيط هو قولنا "الزّهرة موجودة"، فأهل وحدة الوجود وعلى رأسهم ابن عربي يرون أنّ الموصوف الحقيقي هو الوجود، بينما الزهرة وكلّ الأشياء الأخرى ليست سوى صفات للوجود. الزهرة من جهة شكلها النحوي اسم ولكنّها من الناحية الميتافيزيقيّة نعت للحقيقة الواحدة المسمّاة وجودا. فالحقيقة الموجودة في الخارج والمعبّر عنها بقولنا "الزهرة موجودة" تبدو مختلفة تمام الاختلاف عن الشكل النحوي الذي عبّر به عنها. فما يوجد حقّا بأتمّ معنى الكلمة هو الوجود باعتباره مطلقا غير محدّد. فما الزهرة إلاّ صورة ظاهريّة مخصوصة يتجلّى فيها الوجود كما يتجلّى في جميع الأشياء. فالزهرة بعبارة أخرى هي عَرَضٌ يصف الوجود ويقيّده في شكل ظاهريّ، أمّا الوجود المحض في صفائه فلا صفة له ولا نعت، هو وحدة بسيطة مطلقة غير محدّدة[18].

15 -La doctrine soufique de l'unité, Paris, Librairie d'Amérique et d'orient, Adrien-Maisonneuve, 1962, p. 192.

16 -Le soufisme : Doctrine métaphysique et mystique dans l'Islam, Traduit de l'anglais par : Roger De Pasquier, Lausanne, éd. des trois continents, 1979, p. 38.

17- « Time, Space and the objectivity of ethical norms », Op. cit., p. 581.

18 -Unicité de l'existence et création perpétuel en mystique islamique, Traduit de l'anglais par : Marie-Charlotte Grandry, Paris, Les deux océans, 1980, p. 54.

وممّن انتبه إلى جوهر وحدة الوجود كما طوّرها ابن عربي أرنالداز (Arnaldez) حيث بيّن أنّ الوجود ليس لنا، وإنّما هو لله. ونحن وإن كنّا موجودين فإنّما كان وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم، ومن ثمّ فإنّ الوجود لا ينتمي إلينا إنّه هبة من الله لنا، إنّه فعل الخلق نفسه، والخلق لا يعود إلاّ إلى الله مطلقا[19]. إنّ الخلق مظهر لله ومجلى له بمعنى أنّ وجود الموجودات الذي هو جوهر ماهيتها ليس لها وإنّما هو لله فهو الذي يوجدها ويحفظ عليها وجودها، فلا يجب أن ينظر إلى ذلك على أنّه وحدة وجود مادّية اندماجيّة أو تأليه للعالم بمعنى أنّ العالم هو الله، لأنّ المخلوقات في هذا العالم ليست مماثلة لله، وإنّما هي مجرّد انعكاس لصفاته وأسمائه فضلا عن أنّ وحدة الوجود المادّية هي نظريّة فلسفيّة غير ميتافيزيقيّة، بل قل إنّها نقيض للميتافيزيقا أصلا كما أشار إلى ذلك عن صواب رينيه قينون مبيّنا أنّ وحدة الوجود الأكبريّة متوغّلة في الميتافيزيقا[20].

مظاهر الخلل ومواطن القصور في الدراسات الاستشراقية الأكبرية

وإذا كان ما سبق ذكره يعدّ من مزايا الاستشراق المهتمّ بالتصوّف الأكبري، فإنّ بعض أساطينه لم تخل دراساتهم من تخليط وسوء فهم. فمن ذلك أنّ غارديه (Gardet) قد ميّز تمييزا حادّا بين وحدة الوجود ووحدة الشهود وبيّن أنّهما مختلفان اختلافا جذريّا باعتبار وحدة الشهود تطلب الاتّحاد بالله وتصل إلى ضرب من التماهي معه ولكن مع الاحتفاظ الدّائم بثنائية الخالق والخلق بينما تقوم الوحدة الأخرى على تماهي النّفس مع الذّات الإلهيّة[21].

ومن الدليل على خطل هذا الرّأي أنّ ابن عربي ينفي أيّ فناء أواتّحاد أو تماه مع الذّات الإلهيّة. فإن كان فناء ففي الألوهيّة الّتي هي جمعيّة الأسماء الإلهيّة، ولا يكون الفناء في الذّات الّتي هي غيب مطلق أو ما يسمّيه ابن عربي "غيب الغيب". فالوحدتان : وحدة الشهود ووحدة الوجود مستويان في تجربة روحيّة واحدة ووحدة الوجود امتداد لوحدة الشهود ووحدة الشهود شرط لها ولا سبيل إلى بلوغ وحدة الوجود من دون مرور لوحدة الشهود. فإذا كانت وحدة الوجود هي نهاية الوصول في المعراج الرّوحي، فإنّ وحدة الشهود هي بداية الوصول. تدعم ذلك عبارة وردت في رسالة "الاتّحاد الكوني" الّتي حقّقها دينيس قريل (Denis Gril) يقول فيها ابن عربي "فامتدّ

19 - «La mystique musulmane», in : La mystique et les mystiques, sous la direction de : A. Ravier, Paris, Descelée de Brower, 1965, p. 626 .

20- Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme, Paris, Gallimard, 1973, p. 91.

21- Louis Gardet, Regard chrétien sur l'Islam, Paris, Descelée de Brower, 1986, p. 182-183.

وجودي بشهودي"[22]. وقد علّق قريل على ذلك بأنّه دليل على أنّ وحدة الشهود ووحدة الوجود ليستا سوى وجهين لمذهب واحد من حقيقة واحدة[23].

فالوحدتان مستويتان في تجربة روحيّة واحدة، أمّا تحليلهما والتّنظير لهما والاستدلال عليهما فَطَوْرٌ يتلوهما. ذلك أنّ تحليل التجربة ووصفها وتفسيرها ومحاولة إثباتها والإقناع بصدقها لا ينفيها. فكون الوجود واحدا معنى يمكن أن يستشعره الصوفي في حال الفناء وجدانا، ثمّ يتبعه بعد ذلك بعقله وثقافته بيانا وبرهانا. وقد يكون الفرق بين الشعور به وجدانا والتّعبير عنه بيانا وبرهانا هو فرقُ ما بين حرارة العاطفة ودَفق الوجدان وبرودة الفكرة وجفاف البرهان. ورغم ذلك يبقى الذوق والكشف مقدّمين على النظر والتأمّل لأنّه ما كلّ ذوق وكشف يمكن أن ينقال ويقبل العبارة، فمن المعاني "ما لا يعرف إلاّ من طريق الكشف والشهود"24. والشهود يعطي رتبة "تذاق ولا تنقال ولا تنحكي"[25].

وإذا أردنا استعمال اصطلاح ابن عربي أمكن أن نطابق بين وحدة الشهود وما يسمّيه ابن عربي "سرّ الحال" ووحدة الوجود وما يسمّيه "سرّ الحقيقة" "فسرّ الحقيقة يعطي أنّ العين واحدة والحكم مختلف وسرّ الحال يلبّس فيقول القائل بسرّ الحال : "أنا الله" و"سبحاني" و"أنا من أهوى ومن أهوى أنا" (...) وللحقيقة عين تشهد بها ما لا يشهد بعين الحال"[26].

وربّما وجدنا ابن عربي يجمع بين وحدة الشهود ووحدة الوجود في مصطلح المشاهدة فإذا الأولى هي "مشاهدة الحقّ في الخلق وهي رؤية الحقّ في الأشياء"[27]، وإذا الثانية "مشاهدة الحقّ بلا خلق وهي حقيقة اليقين بلا شكّ"[28]. ومن ثمّ يكون الفناء والمفهوم الجامع لاشتماله على أضرب متعدّدة تتضمّن درجات متصاعدة من أعلاها وحدة الشهود ولكنّ الدرجة العليا هي "الاتّحاد" وهي الّتي

22 - ابن عربي، رسالة : "الاتّحاد الكوني"، تحقيق : دينيس غريل Denis Gril، في : Annales islamologiques، Tome XVII, 1981, p. 7-86 والشاهد من مقدّمة المحقّق، ص 82.

23 - نفسه، ص 62.

24 - ابن عربي، الفتوحات المكّية، بيروت، دار الفكر، 1994، ج5، ص 508.

25 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

26 - المصدر نفسه، ج4، ص 195.

27 - المصدر نفسه، ج4، ص 225.

28 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تتطابق مع وحدة الوجود فالفناء والاتّحاد ليسا غاية في حدّ ذاتيهما إلاّ بقدر ما يحقّقان وحدة الوجود.

ومن الشواهد الدالّة على أنّ وحدة الوجود هي في الأصل تجربة صوفية وحالة روحيّة أنّ ابن عربي قد أورد الحديث عنها في نطاق عبور المقامات والأحوال في الطريق إلى الحقّ وأنّها من خصائص المحمّديّين ولا تكون إلاّ لأهل الأدب جلساء الحقّ الّذين لهم "الثبات على الشهود" وحالة الوجود ورؤيته بالعين الّتي يشهدونه بها في "ليس كمثله شيء"[29].

إنّ وحدة الوجود عنده وعند غيره من المتصوّفة القائلين بها لا تعني أنّ الله والعالم شيء واحد فهذا ما حذّر منه ابن عربي بصريح لفظه في قوله : "ومن هنا زلّت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ما ثمّ إلاّ ما ترى، فجعلت العالم هو الله والله نفس العالم ليس أمرا آخر، وسببه هذا المشهد لأنّهم ما تحقّقوا به تحقّق أهله فلو تحقّقوا به ما قالوا بذلك وأثبتوا كلّ حقّ في موطنه علما وكشفا"[30]. ولا تعني وحدة الوجود عن ابن عربي وأتباعه أنّ الله هو عين كلّ موجود بشيئيّته وإنّما معناها عندهم أنّ الله هو الوجود الحقّ بمعنى حقيقة كلّ موجود. فما ثمّ إلاّ وجود واحد هو الوجود الحقّ وكلّ ما في العالم من موجودات ليست إلاّ مجالي لوجوده. فحينما يقول : سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" فهو لا يعني أنّ الله هو عين الأشياء بشيئيّتها من حيث مجموعها، وإنّما يعني أنّ الحقّ من حيث وجوده عين حقيقة كلّ موجود، وأنّ كلّ موجود سواه مفتقر إلى وجوده لكي يوجد. ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم.

وقد ذهب ليو شايا في مجال تمييز وحدة الوجود الصوفيّة الإسلاميّة عن الوحدة المادّية الاندماجيّة إلى حدّ القول إنّه إذا أمكن الحديث عن وحدة وجود صوفيّة، فإنّها لا تتعلّق إلاّ بحقيقة الله الأزليّة السرمديّة اللاّنهائيّة، ولا شأن لها بالمخلوق العدمي. فالواحد الحقّ ليس الخلق والخلق ليس الحقّ، وليس ثمّة حلول للحقّ في الخلق ولا امتزاج بين الطبيعتين الحقّ والخلق عند المتصوّفة. فالخلق عدم والله هو الحقّ السرمديّ للخلق العدميّ، والوهن الوجودي مردّه إلى خلط الحقّ مع غير الحقّ ومردّ هذا الخلط إلى الجهل[31].

29 - المصدر نفسه، ج4، ص 27، والآية من الشورى 42/11.

30 - ابن عربي، " كتاب المسائل "، ضمن : رسائل ابن عربي، بيروت، دار صادر، 1997، ص 402.

31 - Léo Schaya, La doctrine soufique de l'unité, p. 27.

إنّ وحدة الوجود وإن اصطبغت بطابع فلسفيّ لا ينكر، فإنّها تبقى قائمة على دعائم الذّوق الصوفي. وقد انتبه إلى هذا الجانب روبار أفانس (Robert Avens) إذ لاحظ أنّ فلسفة ابن عربي في وحدة الوجود لا يمكن أن تنفصل عن التجربة الصوفية[32].

وقد أبدى غارديه في المعنى نفسه ملاحظة رشيقة عميقة تتعلّق بتصوّف ابن عربي عموما فاعتبره حكمة غنّوصية تقودها تجربة روحيّة، هذه الحكمة لا تكون قريبة المنال يسيرة الفهم إلاّ بالاستعانة بالتجربة[33]، لأنّ العبد في حال فنائه في الله يتحقّق بوحدته مع الحقّ، فيكون حقّا في صورة خلق، أو يكون هو الحقّ بصفاته لا بذاته، ولكنّه يعود من الفناء إلى البقاء، أو من الوصل إلى الفصل ليثبت الفارق بينه وبين ربّه. فوحدته شعوريّة روحيّة تتمّ في حال الفناء، حتّى إذا عاد إلى صحوه وبقائه أدرك مقامه من الله وأنّه عبد الله في كلّ حال وأن لا نسبة بين العبد والربّ إلاّ ربوبيّة الربّ ومربوبيّة العبد، ذلك أنّ "الموحّد المحقّق إذا عرج في معارج الحقائق وحصّل ضربا من مكاشفات اتّحاد الرقائق والدقائق، وصحا بعدما سكر ونُشِر بعدما قُبِر، لا بدّ من ملازمة الأدب وتباين الرتب ومعرفة النسب والوقوف عند العلّة والسبب"[34]. إنّ الأصل في وحدة الوجود عند ابن عربي هو تجربة الفناء أمّا ما زاد عليه ممّا نجده في الفصوص وفي الفتوحات وغيرهما فهو عكوفه على تجربته يحلّلها ويحاول إثباتها بالعقل بعد الذوق.

خاتمة:

وبعد، فما قدّمناه ليس إلاّ مجرّد أمثلة مقرّبة ركّزنا فيها على بعض ما قدّمه الاستشراق من عناصر الإضافة في مجال الدّراسات الصوفيّة دونما إغفال لبعض جوانب القصور وإن كان ما قدّمناه مقتصرا على وحدة الوجود عند ابن عربي خصوصا.

إنّ دراساتهم الجيّدة في هذا الباب تتميّز بطول نفس وصبر على البحث وجَلَد في التعامل مع نصوص ليست سهلة المأخذ، وصرامة في المنهج، فلا يدلي الواحد منهم برأيه إلاّ بعد فحص النصوص وتقليبها، ولا يجازف بالحكم إلاّ مع الدليل، قد يسيء الفهم ويخطئ التأويل، ولكنّه في الغالب يلتزم المنهج العلميّ.

32 - Prophetic philosophy of Ibn Arabī, in: Hamdard Islamicus, vol. IX, n° 4, winter 1986, p. 9.

33 - Louis Gardet, Expérience et gnose chez Ibn Arabī, in : Memorial Mohyiddin Ibn Arabī, Le Caire, 1969, p. 271.

34 - ابن عربي، الرسالة المشهدية، ضمن : تاج الرسائل ومنهاج الوسائل، نشر : محيي الدين الكردي، مصر، مطبعة كردستان العلميّة، 1328هـ ص 605-604.

فلماذا كان هذا الإقبال المتزايد على التصوّف الإسلامي وعلى أحد أكبر رموزه؟ هل كان مردّه إلى مجرّد الفضول المعرفيّ استطرافا للمختلف وخروجا عن السائد؟ فما من شكّ في أنّ النصّ الصوفي يستجيب لهذه الحاجة لأنّ له سحرا يأخذ بالألباب وجماليّة تستهوي النفوس وتغري بالبحث عن درّه المكنون، أم إنّه يستجيب لحاجة في قرارة النّفس الإنسانيّة تجد إشباعها في روحانيّته العميقة الّتي بفضلها اكتسب صبغة كونيّة؟ فلا عجب أن يقبل كثير من النّاس عليه يتدبّرون قيمه الرّوحية ويبحثون فيه عن رؤية للكون والحياة والإنسان مغايرة للسائد قوامها الرجوع إلى الأغوار البعيدة والينابيع العميقة للوجدان الّذي يجتذبه الحبّ الإلهي، إذ يعلن الصوفي بكلّ وثوق إمكان إقامة صلة بالله شخصيّة، وأنّ تلك الصلة تسمو على ما سواها من علائق الدّنيا ومباهجها.

فهل وجد المستشرقون في التصوّف الإسلامي بسموّه وتعاليه وقيمه الأخلاقيّة الرّوحيّة ممثّلا في ابن عربي علاجا لأدواء الحياة المعاصرة؟ فلذلك يمّموا وجوههم شطر هذا التراث يدرسونه بكلّ شغف. فإذا كان ذلك كذلك فمن باب أولى وأحرى أن يشتغل به أهله قبل غيرهم لأنّه من مقوّمات هويّتهم الحضاريّة، فهو ضارب بجذوره في أعمق تاريخهم، موصول بمشاغل عصرهم في آن. وهو في ظنّنا قادر على فتح نوافذ لحوار الثقافات وإقامة جسور للتواصل بين الحضارات بمخزونه العظيم من الثروة الأخلاقيّة والتجربة الرّوحية وبما يتضمّنه من مطلقات القيم الإنسانيّة قيم الحقّ والخير والحبّ والجمال.

المصـادر والمراجــع

العربية

1. ابن عربي، الفتوحات المكّية، بيروت، دار الفكر، 1994.
2. ابن عربي، رسالة : "الاتّحاد الكوني"، تحقيق : دينيس قريل Denis Gril، في : Annales 86-islamologiques، Tome XVII, 1981, p. 7
3. - ابن عربي، " كتاب المسائل "، ضمن : رسائل ابن عربي، بيروت، دار صادر، 1997
4. - ابن عربي، الرسالة المشهدية، ضمن : تاج الرسائل ومنهاج الوسائل، نشر : محيي الدين الكردي، مصر، مطبعة كردستان العلميّة، 1328هـ

الأعجمية

1. Addas (Claude), Ibn Arabī ou la quête du soufre rouge, Paris, Gallimard, 1989. Idem, Ibn Arabī et le voyage sans retour, Paris, éd. du Seuil,1996.
2. Arnaldez, « La mystique musulmane » , in : La mystique et les mystiques, sous la direction de : A. Ravier, Paris, Descelée de Brower, 1965.
3. Avens (Robert), Prophetic philosophy of Ibn Arabī, in: Hamdard Islamicus, vol. IX, n° 4, winter, 1986.
4. Bonaud (Christian), Le soufisme et la spiritualité islamique, Paris, maisonneuve et larose, 1991.
5. Chittick (William), Time, Space and the objectivity of ethical norms : The teaching of Ibn Arabī, in: Islamic Studies, vol. 39, n° 4, 2000.
6. The sufi path of knowlege, Ibn Arabi's metaphysics of imagination, New York, Albany Suny Press,1989.
7. Imaginal worlds : Ibn Arabī and the problem of religious diversity, New York, Albany Suny Press,1994.
8. Chodkiewicz (Michel), Un océan sans rivage : Ibn Arabī le livre et la loi, Paris, éd. du Seuil, 1992.
9. Idem, L'héritage Akbarien, Entretien réalisé par Jaafer Kansoussi et Véronique Barre, in : Horizons Maghrébins, n° 30, Hiver, 1995.
10. De Beaurceuil (Serge De Laugier) La mystique musulmane, in : Aspect de la foi de l'Islam, Bruxelle, Publication des Facultés Universitaires Saint-

Louis, 1985.

11. Deladrière (Roger), Ibn Arabī et la profession de la foi, Paris, éd. Sindbad, 1985.
12. During (Jean), Islam : Le combat mystique, Paris, éd. Robert Lafont, 1975.
13. Elmore (Girald), New evidence ou the conversion of Ibn al-Arabī to Sufism, in : Arabica, Tome XLV, 1998, p. 5072-.
14. Gardet (Louis), Regard chrétien sur l'Islam, Paris, Descelée de Brower, 1986.
15. Idem, Expérience et gnose chez Ibn Arabī, in : Memorial Mohyiddin Ibn Arabī, Le Caire, Memorial Mohyiddin Ibn Arabī, Le Caire, 1969.
16. Guénon (René), Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme, Paris, Gallimard, 1973.
17. Izutsu (Toshihiko) Unicité de l'existence et création perpétuel en mystique islamique, Traduit de l'anglais par : Marie-Charlotte Grandry, Paris, Les deux océans, 1980.
18. Rosenthal (Franz), Ibn Arabī Between « philosophy », and « mysticism », in : Oriens (Leiden-Brill), vol. 31, 1988.
19. Schaya (Léo), La doctrine soufique de l'unité, Paris, Librairie d'Amérique et d'orient, Adrien-Maisonneuve, 1962.
20. Stoddar (William), Le soufisme : Doctrine métaphysique et mystique dans l'Islam, Traduit de l'anglais par : Roger De Pasquier, Lausanne, éd. des trois continents, 1979.

صورة الآخر المسلم في مرآة المسيحي العربي

صلاح الدين العامري

تمهيد

يطرح الوعي بالآخر المختلف عددا من الأسئلة منها: من أنا؟ ومن هو؟ ومن نحن؟ ومن هم؟ ولماذا نحن نحن، وهم هم؟ ويزداد تبئير السؤال إذا كان الأنا والآخر يتقاطعان في التاريخ والجغرافيا، وفي الحاضر وربّما المستقبل. وتُطرح في هذا المستوى أسئلة أخرى حول كيفيّة الوعي بذاكرة جمعيّة مركّبة من مجموع ذاكرات تاريخيّة لم تعترف في مستوى التنظير والممارسة بمفهوم "التاريخيّة" (Historicité) بالمعنى الذي ظهر به في أوروبا مع نهاية القرن التاسع عشر، نتيجة ما عرف في الفكر الغربي بأزمة الأسس (La crise des bases)[1]. ومن الأسئلة التي يمكن أن تطرح: كيف تنظر الذات إلى الآخر في هذا السياق المركّب؟ وكيف يمكن تشكيل الوعي به في واقع تاريخيّ متحوّل وحركي؟ وهل يُشكّل هذا الوعي على مبدإ الخصوصيّة أو الكونيّة؟ وبشكل عملي هل يكون هذا التنوّع في إطار "الوحدة" عامل تقريب وإغناء وتكامل بين الأنا والآخر أو هو يحافظ على صيغته التقليديّة تحت تأثير مقولات مثل الحريّة والهويّة ومخاطر العولمة؟

إنّ الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة الإشكاليّة حسب مقاربة كاستورياديس (C. Castoriadis) تبقى من وظائف المتخيّل (L'imaginaire) في السياق الاجتماعي[2]. ولن يتملّك الإنسان القوّة الخلاقة والإبداعيّة لهذا المتخيّل إلاّ في إطار إرساء علاقة نقديّة مع كلّ من الإيديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما شكلا من أشكال الوعي المغلوط بالأشياء والظاهرات[3]. ومن هذه الزاوية يمكن أن نرصد

---

* باحث من تونس.

1- لمزيد التوسّع يمكن العودة إلى: جيل دولوز وفليكس غتّاري: ما هي الفلسفة؟، ترجمة وتقديم مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت- اليونسكو، باريس- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م، ص27 وما بعدها (الطبعة الأولى الفرنسية، 1991م).

2- C. Castoriadis : L'institution imaginaire de la société, Editions de Seuil, Paris, 1975, pp 205-206.

3 - Paul Ricœur : Du texte à l'action, Essai d'herméneutique, T. II, Esprit- Seuil, 1986, p13.

- يمكن العودة إلى: جوزيف غيبل: «الإيديولوجيا»، ضمن تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا، دار الأمان، 1987م، ص100.

ملامح صورة الحسين بن علي في مرآة المسيحي العربي. وقد اخترنا الانطلاق من كتاب انطون بارا الحسين في الفكر المسيحي[4] للوقوف على طبيعة الإجابات الممكنة عن الأسئلة السابقة.

صورة الحسين

آثرنا اعتماد مفهوم الصورة عنوانا لهذه المبحث، لغناء هذا المصطلح وارتباطه بشبكة من المفاهيم تشكّل مفهوم المتخيّل الجمعي (L'imaginaire collectif) بالمعنى الأنتروبولوجي[5]. وغالبا ما تتحوّل مكوّنات من هذا المتخيّل إلى حقيقة أنطولوجيّة متعالية عن الخِبْريّة (L'empirisme) في سيرورتها التاريخيّة6. وتخرج الصورة في هذا السياق على طابعها المادّي المحسوس لتتمحّض للمجرّد، فصورة الشيء هي ماهيته المجرّدة وخياله في الذّهن والعقل7. وفي هذا السياق يعتبر ريجيس دوبري (Régis Debray) تشكيل الصور محاولة للإبقاء على شيء من الميّت المنقرض[8]. ومن معاني كلمة (Imago) في اللاتينيّة القناع الشمعي الذي يُوضع على وجه الميّت[9]. ومع وضع هذا القناع تتحوّل العلاقة بين الجماعة وزعيمها من التاريخي الواقعي إلى المتخيّل، أي من المادي المحسوس إلى المجرّد الرمزي.

ويقترن الحديث عن صورة الشخصية النموذجية[10] في النصوص التراثية بمفهوم الذاكرة المركبّة من التاريخي والسياسي والنفسي والجغرافي والعرقي[11]. وتكون الصورة من هذه الزاوية لوحة

4- انطون بارا: الحسين في الفكر المسيحي، قم- إيران، مطبعة سرور، 1426هـ/ 2005م، ط1.

5- يعرّف جيلبار ديران المتخيّل على النحو التالي:

« L'imaginaire [est] l'ensemble des images et des relations qui constitue le capitale pensé de l'homo sapiens»: Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Ed. Dunot, Paris 1984, 10em édition, pp XXII.

6 - من المصنّفات المهمّة في دراسة تاريخ المتخيّل:

- Lucien Boia : Pour une histoire de l'imaginaire, Editions les Belles Lettres, Paris, 1998.

7 - المعجم الوسيط، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، 2004م، ط4، مادة (صور)، ص471.

8 - ريجيس دوبري: حياة الصّورة وموتها، ترجمة فريد الزّاهي، الرباط، إفريقيا الشرق، 2002م، ط1، ص25.

9 - م.ن، ص17.

10 - - Max Weber: Economie et société, traduit de l'allemand par Julien Freund sous la direction Jacque Chavy et d'Eric de Dampierre, col. Agora, 2 vol, Paris, Pocket, 1995, vol 1, p28.

11 - C. Castoriadis : L'institution imaginaire de la société, p74.

- ينظر في هذه المسألة أيضا: محمد الجوهري وآخرون: تقارير بحث التراث والتغيّر الاجتماعي، الكتاب الأوّل الإطار النظري وقراءات تأسيسيّة، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعيّة- جامعة القاهرة، 2002م.

ذهنية تختزنها ذاكرة جماعة بشرية معينة لفترات زمنية طويلة ومتباعدة. ويجب التذكير في هذا السياق بأنّ إنتاج الصّورِ والرّموزِ لا يكون دفعة واحدة، في لحظة ما من لحظات تاريخ الجماعة، وإنّما هو خلق دائم وغير متوقّف[12]. وتتحول الصورة المُتخيَّلة لشيء ما تدريجيّا إلى مكوّن مركزي في عاطفتها ووجدانها، فترتقي إلى منزلة الرمز المقدس والعقد الروحي الملزم لأفراد الجماعة[13].

ولئن ارتبط مفهوم الصورة في معجمات اللغة العربية وكتب التفسير الإسلاميّة بالإيهام والظّن والسحر[14]، فإنّ بعض الفلاسفة ابتعدوا عن هذا التبسيط، وجاء فهمهم له قريبا من معنى الإبداع المؤسس للثقافات[15]. وكان أرسطو أوّل من تعرض لدور "المخيال" في بناء ثقافة المجتمعات وعبّر عنه بـــ"فانتاسما". وأخذ عنه الفلاسفة المسلمون كالفارابي (339هـ/950م) وابن سينا (تـ427هـ/1036م) وابن رشد (تـ595هـ/1198م) وغيرهم، هذا المفهوم وترجموه بكلمة "فانتاسيا"[16]. ويعتبر ابن رشد في هذا السياق أنّ" المعاني الخيالية هي مُحرّكة العقل لا متحركة [...]، فالخيالات هي ضروب من المحسوسات عند غياب المحسوسات"[17].

ومن هذه الزاوية فإنّ العقل يجرّد التصوّر ويخلقه بواسطة المخيال، أي إنّه يجعل من الصور التي تتخيّلها النفس معقولة وهذا بخلاف ما يفعله العقل القابل أو العقل المنفعل. ويعرّف التوحيدي

12- C. Castoriadis : L'institution imaginaire de la société, p7.

13 - يصطلح ماكس فيبر على تكرار الفعل الاجتماعي بانتظام بين مجموعة من الأشخاص "العادة"ويفضّل أن تسمّى العادة تقليدا إذا ارتكزت الممارسة الفعليّة على معايشة طويلة: مفاهيم أساسيّة في علم الاجتماع، ترجمة صالح هلال، مراجعة محمد الجوهري، القاهر، المركز القومي للترجمة- المركز الثقافي الألماني، ط1، 2011م، ص59.

14 - جاء في لسان العرب " تصوّرت الشيء توهمّت صورته فتصوّر لي"، بيروت، دار صادر، 1955م، ج 5، ص473.

- ينظر أيضا: محي الدّين بن عربي:

- تفسير ابن عربي، ضبطه وصحّحه عبد الوارث محمد علي، بيروت دار الكتب العلميّة، 2001م، ط1، ج2، ص22.

- الفتوحات المكيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والملكيّة، بيروت، دار صادر، د.ت، ج2، ص25.

15 - Edward Caset : Imagining ; A phenomenological study, Indiana, University Press, Bloomington and London, 1976, p184.

16- صلاح الدين العامري: الاحتفاء بالموت من خلال صورة الشهيد بين المسيحية والإسلام: يسوع والحسين أنموذجا ص11 (شهادة ماجستير، إشراف محمد الحداد، كلية الآداب والفنون والإنسانية بمنوبة، 2008م).

17 - ابن رشد: الكتاب الكبير للنفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، بيروت، دار الحكمة، 1997م، ص218.

التخيّل بأنّه "قبول صور المحسوسات بعد مفارقتها وزوالها عن الحسّ"[18]. ويقرن الصورة والتخيّل بالإنسان دون سائر الكائنات فيقول: "معرفة الدواب أولادها بالرائحة، ومعرفة الطير أفراخها بالألوان، ومعرفة الناس للناس بالصورة"[19]. إنّ ربط الصورة بالجانب التخييلي لدى الإنسان أساسه تفرّده بملكة التخيّل (Imagination) التي لا تكتفي بتصوير ما يعرفه الإنسان، بل كذلك ما يتخيّله في سياقه المركّب من النفسي والتاريخي والسياسي والاجتماعي.

إنّ ما يهمّنا من هذه التعريفات هو عقدها الصلة بين الصورة وعمليّة التخييل بما هي إعادة خلق وتجسيد للمجرّد وفق منطق ما يفرضه السياق. وهذا ما يجعل الصورة انطباعا نفسيا ناتجا عن الرؤية والتجلّي، ولكن بشروط العقل المركّب[20] وآلياته. وباعتبار أنّ الصورة ناتجة عمّا هو حسّي وملموس، فإنّها تصطبغ بنفسية المصوّر وزوايا مقاربته للأشياء وموقعه منها. ومادامت الصورة انطباعا نفسيا وذهنيا "فإنّ التذكّر يحيل على التخيّل الذي يتعقّب الموجودات ويتمثّلها حسب التصوّر الخاص للمبدع"21. ومن هذا المنطلق حاولنا البحث في خصوصيات صورة الحسين كما تمثّلها المسيحي العربي. وركّزنا أساسا على البعدين التخييلي والرمزي لهذه الصورة انسجاما مع مناهج دراسة الذاكرة التي تعطي المتخيّل مكانة مركزيّة في مثل هذه الأعمال.

صورة الآخر

مثلت دراسة صورة الآخر[22] إحدى أهم آليات الحوار بين الجماعات والثقافات، خاصّة وأنّه لم يعد من الممكن التنكّر" لما يحدث في هذا العصر من تقارب مادي وإعلامي انهارت فيه الحواجز وتقلّصت فيه المسافات بين الأمم والشعوب وأضحت العلاقة بين الأنا والآخر علاقات يومية وشيجة

18 - أبو حيان التوحيدي: المقابسات، بيروت، دار الآداب، 1986م، ص289.

19 - م.ن، ص228.

20 - إنّ ما نقصده بالعقل المركّب هو مجموع العقول المشكّلة للعقل الكلّي ومنها العقل السياسي والعقل الإيماني والعقل التاريخي وغيرها. ومن هذا المنطلق ينقد كاستورياديس الفلسفة الماركسيّة ويرفض اختزال بنايات المجتمع وصراعاته وحركيّته الفوقيّة أو التحتيّة في الجانب الاقتصادي الإنتاجي دون غيره. ينظر:

- C. Castoriadis : L'institution imaginaire de la société, p179.

21- محمد أحمد المسعودي: كتابات معاصرة، عـ16ـدد، مج4، تشرين الثاني – كانون 1992م، ص97.

22 - وفي هذا السياق نظّمت الجمعية العربية لعلم الاجتماع في الفترة الممتدة بين 29و 1993/3/31 في مدينة الحمامات التونسية ندوة حول "صورة الآخر".

تمهّد للمزيد من التعارف وتبادل المصالح والعمل المشترك"[23]. وأجريت معظم الدراسات تحت عناوين كبرى أهمّها حوار الحضارات، وحوار الأديان وحوار الثقافات، والتقريب وغيرها. ويطرح مصطلح "الآخر" جملة من الأسئلة الإشكالية لعلّ أهمها: ما المقصود بالآخر؟ وما هي معايير تصنيفه[24] ؟ وهل هو واحد أو متعدّد؟

وإن كان المجال لا يسمح بالإجابة على هذه الأسئلة المهمّة، فإنّه لا مناص من الانطلاق منها للبحث في خصوصيات صورة الحسين بن علي في مرآة المسيحي العربي. ونحتاج في هذه المقاربة إلى الانطلاق من معيار الانتماء الدّيني لخلق مسافة بين الأنا والآخر في ظل التقاطعات بينهما. وتفترض خصوصيّة الدراسة وجود [أنا] حتى يكون هناك [آخر]، لأنّ الإحساس بالأنا هو الكفيل برسم حدود الآخر وتحديد مواصفاته وشكله. وتيسّر وجود هذه الثنائيّة رغم انتماء الناظر والمنظُور إليه إلى الجماعة البشرية نفسها وإلى الثقافة ذاتها. وفي تقديرنا يمثل هذا الزّاد دعامة لراسم الصورة وإغناء لها و"ليس الخبر كالعيان". ومن المفيد عدم إغفال الفارق الزمني بين الناظر والمنظُور إليه الذي يمتد على أربعة عشر قرنا تقريبا.

صورة الحسين

ارتأينا أن نقسّم الصورة الكليّة للحسين كما تمثلها المسيحي العربي إلى ثلاث صور جزئية لا تتمايز فيما بينها إلاّ لتتكامل في سياق ثقافي راوح بين الموروث الشيعي الإثني عشري والموروث المسيحي عامة والشرقي خاصّة. وسنراوح في تتبّع ملامح هذه الصورة بين التفكيك وإعادة التركيب من خلال حفر تأويلي في الخلفيات المؤسّسة لها.

أ. صورة الإنسان الثائر على الظلم والفساد:

غالبا ما تتولّد الثورات الاجتماعية والدينية والسياسية عن عطل يصيب آليات أحد هذه الأنظمة المتحكمة في نسيج مجتمع ما في مرحلة زمنية معينة. فينهض الطرف المتضرّر بشعارات من قبيل رفع الظلم والاضطهاد والتهميش وتحقيق العدالة الاجتماعية وتقويم الانحرافات. وتمثّل ردّة الفعل هذه شكلا من أشكال المعارضة التي يبديها فرد أو جماعة تشعر أنّها على هامش الجماعة الكبرى

23 - توفيق بن عامر: التراث العربي والحوار الثقافي، تونس، فن الطباعة، 2009م، ص5 (أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث "حوار الثقافات" من 23 إلى 25 نوفمبر 2007 بإشراف توفيق بن عامر)

24- لا يوجد معيار واحد في تصنيف الآخر بل تتنوّع المعايير بتنوّع الثقافات وتختلف باختلاف الخلفيات الفكريّة والإيديولوجيّة وربّما النفسيّة لكلّ شعب من الشعوب.

فتنتفض من أجل بلوغ المركز. وضمن هذا السياق تناول المسيحي العربي انطون بارا جانبا من حركة الحسين بن علي التي ألقت بظلالها على التراث العربي والإسلامي وما تزال تؤثر فيه إلى اليوم.

إنّ الثورة التي فجّرها الحسين في النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة حسب بارا "هي حكاية الحرية الموؤودة[25] بسكين الظلم في كلّ زمان ومكان وُجد بهما حاكم ظالم غشوم، لا يقيم وزنا لحريّة الإنسان، ولا يصون عهدا لقضيّة بشرية، وهي قضيّة الأحرار تحت أي لواء انضووا، وخلف أيّ عقيدة ساروا"[26]. ويرى روني جيرار في هذا السياق "أنّ البشر يعجزون على الاتفاق ما لم يتم ذلك على حساب شخص ثالث"[27]. ويكون الحسين من هذه الزاوية الشخص الثالث الذي ضحّى به المعسكران المتصارعان منذ السقيفة. وقد حوّلاه قربانًا في عمليّة انتقال من الإجماع الأضحوي القرباني إلى الإجماع السياسي. فالأمويون تخلّصوا من منافس عنيد على السلطة، والعلويون قدّموا قربانا للربّ يكون لهم سندا في الدنيا وشفيعا في الآخرة. وقد أسهمت هذه الأضحية القربانيّة إراديًا بتحقيق قدرٍ من الاستقرار والتوازن بين المتنافسين[28]. وينتمي هذا الجزء من الصورة في نظام المتخيّل (Régime de l'imaginaire) الذي أقرّه جيلبار ديران، إلى النظام النهاري للصورة. وهي صورة دالّة على معاني السعي والحركة وبعض الأنشطة الدينيّة[29].

ومن أجل ضمان تطبيق هذا التوافق وتحقيق الهدف الآني المنشود للمظلومين والمضطهدين في تلك المرحلة من تاريخ الإسلام تحرّك الحسين وقام بما يجب أن يقوم به كلّ إنسان حرّ، وكلّ مؤمن بالعدالة الاجتماعية مهما كان انتماؤه أو جنسه أو عرقه، بعد أن انحرفت السلطة الأموية بقيادة يزيد بن معاوية (تـ64هـ/684م)، ومارست الإقصاء والتهميش على كلّ من لا يسلّم بسلطتها. ويرى بارا أنّ الأمويين استفادوا من تواطؤ مجموعة من الشخصيات الاعتباريّة والجماعات الدعويّة

25 - كذا رسمت الهمزة في النص الأصلي

26 - انطون بارا: الحسين في الفكر المسيحي، ص23.

27- روني جيرار: العنف المقدّس، ترجمة جواد الهواس وعبد الهادي عباس، دار الحصاد، 1992م، ص 292.

28- جيلبار ديران: الخيال الرمزي، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، 1411هـ/1991م، ط1، ص113.

29- Gilbert Durand : Les structures anthropologiques de l'imaginaire, pp 67- 215.

مثل المرجئة[30]، وتعمّدهم تبرير سياستها[31]. وتُرجم هذا التواطؤ بظهور فتاوى تحرّم الخروج على الحاكم ولو كان ظالما. قال ابن تيميّة: "سُئل الإمام أحمد (ابن حنبل): عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قويّ فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيّهما يُغزى، فقال: أمّا الفاجر القويّ، فقوّته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأمّا الصالح الضّعيف، فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فَيُغْزَى مع القويّ الفاجر"[32]. وقال أحدهم في منظومته الفقهيّة:

وَطَاعَةُ مَنْ إليْهِ الأمْرَ فالْزِمِ وإنْ كَانُوا بُغاةً فأجرينا[33]

وأكّد بارا أنّ السياسة الأمويّة المتبعة نجحت في استقطاب الرعيّة وتدجينها إلى درجة جعلها "تواجه الحق وترتكب من أجل الأمويين كلّ هذه الجرائم"[34]. وقد أخضعهم بهذا المعنى لقوانين المقاربة الخلدونيّة في وصف تحوّل طبائع الناس بين البداوة والتحضر، وما يقعون فيه من تعلّق بترف الحياة بعد قسوتها. فتجدهم في المرحلة الجديدة قد "ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكّلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم...فهم غارّون آمنون، قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزّلوا منزلة النساء والولدان...حتى صار ذلك خُلُقا يتنزّل منزلة الطبيعة"[35].

30 - المرجئة: الإرجاء في اللغة التأخير. وفي الاصطلاح تأخير العمل وإخراجه عن حقيقة الإيمان، وقال ابن كثير في سبب تسمية المرجئة بهذا الاسم قيل مرجئة لأنّهم قدّموا القول وأرجؤوا العمل، أي أخّروه وهم أقسام وفرق متعدّدة وأهمّها مرجئة الفقهاء الذين يرون الإيمان إقرار باللّسان وتصديق بالقلب. ومرجئة المتكلّمين وهم الجهميّة ومن تبعهم من الماتريديّة والأشاعرة. عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنّحل، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413هـ/1992م، ط2، ج1، ص137.

31- انطون بارا: الحسين في الفكر المسيحي، ص26.

32 - تقي الدين بن تيمية: السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة، راجعه وحقّقه علي سامي النشّار وأحمد زكي عطية، مصر، دار الكتاب العربي، ط2، 1951م، ص14.

- يمكن العودة إلى: أبو عبد الله محمد بن سعيد رسلان: الإعلام بمفاسد الخروج على الحكّام، الجزائر، دار الفرقان، 1431هـ/2010م، ط1، ص13.

33- عبد القادر المغربي: الأخلاق والواجبات، القاهرة، 1347هـ/1928م، ص169.

- ينظر أيضا: أبو عبد الله محمد بن سعيد رسلان: الإعلام بمفاسد الخروج على الحكّام، ص13.

34 - علي الحسيني الفرحي: النهضة الحسينيّة: دراسة وتحليل، تهران، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت، ط1 1427هـ ص182.

35- ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، طبعة دار الشروق، د.ت، ص114.

وتبنّى بارا في رسم هذا الجزء من الصورة الكليّة للحسين أطروحات المتحمّسين والانفعاليين من الشيعة. وكان أكثر منهم حماسة أحيانا، فجاراهم دون تحفظ. ويجمع أصحاب هذه الأطروحات على أنّ السبب الأساس لحدوث واقعة كربلاء هو سياسة الحكومة الأموية التي عملت على تكريس الانحراف بين المسلمين وخاصة أهل العراق[36]. وكانت حركة الحسين في هذه المرحلة وبهذه الطريقة حركة إنسان شعر بالظلم والاضطهاد، فبادر إلى رفضه بواسطة حركة مادية في الواقع، وجسمها بثورة مسلحة مهّد لها الكوفيون برسائلهم إليه[37]. وكان المتخيّل في هذا المعنى نفيا حيويّا فعّالا للفناء الذي مارسه الزمن والموت، وشحن الجماعة الشيعيّة بروح الثبات والصمود من أجل ما يرونه الحقيقة والعدل[38].

ويستحضر انطون بارا خطبة الحسين حين عزم على الخروج إلى العراق وقال:" "أيها الناس إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله ناكثا لعهد الله مخالفا لسنة رسوله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقا على الله أن يدخله مدخله"[39] ليؤكّد البعد الإنساني والحاجة الاجتماعية والسياسية لتحرّكه[40]. واستنادا إلى هذا الهدف تكون الثورة الحسينيّة - في تقدير بارا- حركة إنسانية ضدّ السلطات الفاسدة والجائرة، وقعت من أجل إنقاذ الإنسانية من التسليم والخنوع والإذلال. ولمّا "كان الخلاص من الأزمة لا يكون إلاّ بتقريب القربان في ظلّ الرضا بالأمر"[41]، كان الحسين قربانا وثمنًا لانبعاث المجتمع العادل من جديد. وكان دمه إحياء لمبادئ الإسلام الميّتة في تلك المرحلة في المنظور الشيعي. وجعل الحسين شعار ثورته إصلاح ما فسد في أمّة الإسلام، وأدرج عمله في سياق الجهد النبوي العام الذي انفتح بإبراهيم وأتمّه جدّه فقال: "إني ما خرجت أشرا، ولا بطرا، ولا مفسدا، ولا ظالما، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن آمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي. وأبي علي بن أبي طالب"[42].

36 - علي الحسيني الفرحي: النهضة الحسينيّة: دراسة وتحليل، ص174.

37 - مرتضى مطهري: دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النهضة الحسينيّة، تعريب عبد الهادي الركابي، لبنان، دار النبلاء، 2004م، ص154.

38- جيلبار ديران: الخيال الرمزي، ص113.

39 - باقر شريف القريشي: حياة الإمام الحسين، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1404هـ/1983م، ج3 ص40.

40 - يمكن العودة إلى فصل "الخروج" في بحثنا الاحتفاء بالموت، ص ص 83/81.

41- وحيد السعفي: القربان في الجاهليّة والإسلام، تونس، تبر الزمان، 2003م، ط1، ص113.

42 - الخوارزمي: مقتل الحسين، تحقيق الشيخ محمد السماوي، قم، تصحيح دار أنوار الهدى، انتشارات أنوار الهدى، ط4، 1428هـ/2007م، ج1، ص188.

وقد وجدت حركته الثوريّة مبرّرها في التشريع القرآني لممارسة العنف الأضحوي الآدمي من خلال مقولة الجهاد. وجرى التأسيس لهذا الفعل من خلال الإذن الإلهي للرسول بالقتال وللمؤمنين بالهجرة. وجاء إذنه مسبوقا بالتحذير من الفتنة. فكان العنف المقدّس الذي مارسه الحسين في هذا السياق نقيضا للفتنة وعلاجا وقائيّا ضدّ حدوثها[43].

وطابق موقف بارا عن وعي- في تقديرنا- الموقف المذهب الإثني عشري للواقعة الذي يؤكّد ضرورة "أن تُدرس ثورة الإمام الحسين (ع) باعتبارها مسألة إنسانية قبل أن تكون تعبّديّة [...] لكي تتضح أبعادها الأخلاقيّة وجوانبها الإنسانيّة البنّاءة أيضا"[44] . وحين يستحضر بارا صورة الحسين، يتمثل بموازاتها صورة يزيد حاكما "يجاهر بفسقه ويتحدّى الله ورسوله"[45]. وفي ذلك محاولة لتبرير حركة الثائر من أجل ما يراه حقا وحريّة. إنّ السكوت على تجاوزات ملوك بني أميّة[46] في حقّ الإسلام والمسلمين، حسب رسالة الحسين، يجعل الإنسان في دائرة الغضب الإلهي. ووفقا لهذا المبدإ يكون خروجه عليهم ضمن باب الواجب على المسلم. ويرتقي الأمر إلى مرتبة الواجب الحتمي إذا كان الفرد في مثل موقع الحسين ومكانته. إنّ انتماءه إلى مظلّة "آل البيت" جعله يقول في الرسالة السابقة: "وأنا أحقّ من غيري بهذا الأمر لقرابتي من رسول الله"[47].

ويعود هذا العزم على الفعل والتغيير في تقدير بارا إلى تبادل الأدوار والمراكز بين الحسين وبني أميّة من أجل بناء الأنموذج الأمثل للمجتمع الإسلامي. ويتأسّس الأنموذج المنشود على أسباب بعيدة لها جذور تاريخيّة بدأت منذ عهد قروم عبد مناف، ثم انتهت إلى قريش. ولم يكتف بارا بمجرد الوصف والتحليل بل أقحم نفسه في هذا الصراع حين تجاوز المعطى الذي بين يديه وعاد في ومضة ورائيّة ليميّز الهاشميين على الأمويين فيقول: " لئن كانوا من أرومة واحدة، إلاّ أنهم يختلفون عن بعضهم بالأخلاق والمثل"[48]. وأكّد، بنبرة قبليّة تعكس شعور التنوّع في المشرق، أنّ أجداد

43- نور الدين الزاهي: المقدّس الإسلامي، الدار البيضاء، توبقال للنشر، 2005م، ط1، ص94.

44- علي الحسيني الفرحي: النهضة الحسينيّة، ص8.

45 - أنطوان بارا: الحسين في الفكر المسيحي، ص141.

46 - أخرج البيهقي عن أبي بكرة قال "سمعت رسول الله (ص): خلافة نبوّة ثلاثون عاما ثم يؤتي الله الملك من يشاء، فقال معاوية: قد رضينا بالملك". جلال الدّين السيوطي: الخصائص الكبرى، تحقيق محمد خليل هراس، مصر، دار الكتب الحديثة، د.ت، ج2، ص421.

47 - ابن أعثم الكوفي: مقتل الحسين وقيام المختار، ص103.

48 - م.س، ص195

الحسين من بني هاشم "أخلاقيين، أريحيين[49]، في حين أنّ بني أميّة نفعيون دهاة"[50]. ويعكس هذا التوصيف مقوّما أساسيا من مقوّمات الصراع المرير بين المذاهب والأديان في الشرق. إنّه العامل الاجتماعي والتاريخي والسياسي القديم للصراع بين الأفخاذ والعشائر، وفي إطار أشمل بين القبائل، وخاصة بين بني هاشم وبني أميّة بعد السقيفة.

وبدأت معالم هذا الصراع السياسي ذي الأبعاد القبليّة تتكرّس بوضوح مع يقظة الحسّ العشائري واضطرامه في النفوس، بعد أن كان أخمده الحس الدّيني العقائدي الجياش في أثناء المراحل الأولى لتركيز أسس الدعوة الإسلاميّة. وباتت أحداث السقيفة نقطة مفصليّة في التاريخ الإسلامي لجميع الفرق، "حيث اشتدّ التنافس بين المهاجرين والأنصار من جهة، وبين المهاجرين أنفسهم من جهة أخرى حينما انضوت كلّ فئة تحت لواء، فالتفّ بنو أميّة حول عثمان، وبنو زهرة حول عبد الرحمان ابن عوف، وبنو هاشم حول علي بن أبي طالب"[51]. وأدّى هذا الوضع إلى تعميق الخلاف في سياق الإجابة عن سؤال مغلوط حسب محمّد عابد الجابري[52] وهو: من يحكم؟. وكان الأجدى أن يُطرح السؤال كيف نحكم في اجتماع السقيفة؟ ولو طُرح هذا السؤال في تقدير الجابري وتمّت الإجابة عنه، لكان للتاريخ العربي الإسلامي بعد النبوّة وجه آخر.

ب. صورة المخلّص:

حفل التاريخ العقائدي للبشرية بالحديث عن الخلاص والمخلّص. وتواترت هذه الفكرة في الديانات الوضعيّة كالهندوسية والبوذية والزردشتيّة والمانويّة، وكذلك لدى الحكماء والفلاسفة القدامى. وحتى الفكر المادّي الفلسفي بشّر بالخلاص. فقد ذهب كارل ماركس (Karl Marx) مثلا إلى أنّ الطّور الاشتراكي أمر مؤقت زائل تحل محله الشيوعية بفضل قيادة مخلصة وواعية، وأنّ الناس في المرحلة الشيوعية لن يحتاجوا إلى المال والمؤسسات الرأسمالية بل يصل بهم الحال إلى الاستغناء عن القيادة أصلا. ولكنّ فكرة الخلاص ارتبطت أساسا بالفكر الدّيني عموما والكتابي على وجه الخصوص. وقد لعبت اليهوديّة، التي تمثل الحلقة الأولى في سلسلة الديانات السماويّة الثلاث، دورا مهمّا في تأسيس مقولة الخلاص. وقد انبنت جميعها على فكرة المخلّص والخلاص النهائي في

49 - م.س، ص195

50 - ن.م، ص 195

51 - محمد مسجد جامعي: الفكر السياسي عند الشيعة والسنّة(الخلفيات والنتائج)، تعريب عبّاس الأسدي، المجمع العالمي لأهل البيت ط1، 1427هـ /2006م ص81.

52 - محمّد عابد الجابري: بنية العقل السياسي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 7، 2004م.

آخر الأزمنة[53]. ويكون الحسين من هذه الزاوية أضحية قربانيّة تستأنف المسار الإلهي في المجموعة المؤمنة الذي بدأ بتضحيّة إبراهيم الخليل بابنه إسماعيل واستمرّ طقسا في الديانات الكتابيّة[54]. وقد كانت شعائر إبراهيم ومن جاء من بعده سارية في النّاس لمّا جاء الإسلام، فرسّخها فيهم ولم يعدّها فعلا من أفعال الجاهليّة[55].

والمقصود بصورة الحسين المخلّص في هذا السياق ليس ذلك الكائن الذي يأتي آخر الأزمنة ليملأ الدنيا عدلا ويقضي على الظلم والجور، وإنّما المخلّص الذي يكلّفه الله من بين عباده الموسومين بالقدرة على تحمل المسؤولية ليُصلح ما أفسده العباد بعد الرسل. فيبادر هذا المكلّف إلى التضحية بكلّ شيء من أجل التكليف، ولو كان النفس والنسل. وأمّا مهمة الخلاص النهائي فأوكلها الفكر الشيعي الإثنا عشري إلى الإمام الثاني عشر (المهدي) من ذريّة الحسين.

ولم يجد بارا حرجا – وهو المسيحيّ- أن يقرن مسير الحسين ومصيره بحلقة الأنبياء من أولي العزم في استبطان للأطروحة الشيعيّة التقليديّة. فيستحضر وقوف "إبراهيم الخليل" ضد النمرود وتحطيمه لآلهة قومه، ووقوف موسى في وجه الفرعون ملك النيل، وصراخ يحي في وجه هيرودوس، ووقوف عيسى في وجه اليهود، وتسفيه محمد وهو اليتيم والفقير لأحلام قريش وسبّ آلهتهم. ويختم هذه السلسلة بوقوف الحسين في وجه الإمبراطوريّة الأمويّة لتكون ثورة هذا العلوي حلقة ختاميّة من سلسلة الإرادة الإلهيّة الساعية لحفظ "خليفة" الله في الأرض قبل ظهور المهدي.

ويتردّد صدى هذه الدور الموكول للحسين في زيارة وارث التي يردّد الزائر نصّها أمام قبر الحسين فيقول: "السلام عليك يا وارث آدم صفوة الله، السلام عليك يا وارث نوح نبي الله، السلام عليك يا وارث إبراهيم خليل الله، السلام عليك يا وارث موسى كليم الله، السلام عليك يا وارث عيسى

53 - صلاح الدين العامري: الاحتفاء بالموت، ص148.

54 - Fethi Benslama: Le sacrifice en Islam, Paradès, N°22, 1996, p25.

- يمكن العودة في مسألة وظائف التضحية القربانيّة إلى

- Henri Hubert et Marcel Mauss : «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, in Marcel Mauss, Oeuvres, t.l, Paris, Minuit, 1968.

- Joseph Chelhod : Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale, Paris, PUF, Cll. Bibliothèque de sociologie contemporaine, 1955.

55 - وحيد السعفي: القربان في الجاهليّة والإسلام، ص205.

روح الله، السلام عليك يا وارث أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وصيّ رسول الله"[56]. لقد جعل الفكر الشيعي جهد الدعوة الإبراهيميّة دائريًا يتّصل أوّله بآخره، ويتساوى لاحقه بسابقه لتوثق عرى الصلة بين الذاكرة الشيعيّة الناشئة والذاكرة التوحيديّة الراسخة. وينعكس هذا الربط آليا على العلاقة بين النبوّة والإمامة. يقول ابن حوشب(تـ347هـ/958م): "إنّ أمر الله متصل من أوّل أنبيائه ورسله وأئمّة دينه إلى آخرهم. ومن أطاع آخرهم فكأنّه أطاع أوّلهم، لاتصال أمر الله من الأوّل إلى من بعده إلى الآخر"[57].

ويتبنى بارا مجدّدا التمثّل الشيعي لصورة الحسين عند مقارنة حركته الخلاصيّة بما قام به يسوع المسيح تجاه اليهود. فيزيح التراتبيّة بين الأنبياء والرسل والشهداء ويجعلهم جميعا يأتون "إمّا مبشّرين بالأديان أو مقاتلين ضدّ تحريفها [..]، وعندما يقف هؤلاء الأطهار أمام أصحاب السطوة ، فإنّهم يقفون بقوّة العزّة الإلهية التي لا قوة فوقها ويخاطبون أهل السلطان باسم الله الذي أوحى لهم ما يقولون، ورسم أدوارهم التي بعثهم للبشرية من أجلها "[58]. بل إنّه يتبنّى موقف الشيخ الصدوق في قوله:" ها هو شهيد المسيحيّة عيسى (ع) يمر بأرض كربلاء، فينبئ عن قتل الحسين ويلعن قاتليه، ويصف أرض الطفّ بالبقعة كثيرة الخير"[59]. وأشار مرتضى مطهري إلى التقاطع بين الذاكرتين المسيحيّة والشيعيّة في سياق حديثه عن التحريفات التي شابت السيرة الحسينيّة ومواكب العزاء العاشورائيّة. وقال في القائلين بالحسين المخلّص: "المهمّ أنّ الحسين قد قُتل حتى يغفر الله لنا ذنوبنا، ولا أدري هنا هل دخلت علينا هذه الفكرة من المسيحيّة أو من مصدر آخر؟ إنّ أمتنا الإسلاميّة، سواء بوعي أو بدون وعي قد أخذت الكثير من عالم المسيحيّة ضدّ الإسلام"[60].

ويتخلص الحسين في هذه المرحلة من الصراع - في تمثّل بارا- من صفة الإنسان العادي الذي يتصرّف حسب حاجته الإنسانيّة والاجتماعية، لتصبح دوافعه إلهية غيبية، فيكون خروجه من المدينة ومكّة إلى كربلاء بدافع شرعي أخلاقي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره ركنا من أركان الإسلام. ويصنّف ذلك استجابة إلى أمر الله في الآية "التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ

56 - ابن قولويه: كامل الزيارات، تحقيق جواد القيومي، نشر الفقاهة، قم، 1429هـ/2008م، ط5، ص401.

57 - ابن حوشب: كتاب الكشف، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، 1404هـ/1984م، ط1، ص28.

58 - أنطوان بارا: الحسين في الفكر المسيحي، ص 96

59 - م.ن، ص91

60 - مرتضى مطهري: الملحمة الحسينيّة، بيروت، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر، ط3 1423هـ/2003م، ج1، ص60.

وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ"[61]. ويذكّر بارا بمشروع الحسين الذي أعلنه في خطبة الخروج وعزم فيه على طلب الإصلاح في أمة جده، أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وسيرا بسيرة جده وأبيه علي بن أبي طالب[62].

وانطلاقا من هذه القراءة لجانب من ثورة الحسين، يتقاطع صاحب الكتاب مجددا مع التمثّل الشيعي الرسمي لأسبابها. ويقوم هذا التمثّل على اعتبار الإمام الثالث عند الشيعة إنسانا سماويا متصلا بالغيب اتصالا وثيقا، ووليّا ووصيّا مكلّفا شرعا وعقلا بحماية الرسالة من الانحراف. وأنّ الغيب رسم له دورا رساليا وحدد له خطوات المسير فنفّذها بدقة على الرغم من طابعها المأساوي. ويستحضر بارا قول هبة الدين الشهرستاني: "تلوح من السيرة الحسينية المثلى أنه مسبوق العلم بأنباء من جده وأبيه وأمه وأخيه وحاشيته وذويه بأنه مقتول بسيف البغي خضع أو لم يخضع، بايع أو لم يبايع فهلا يرسم العقل الناضج لمثل هذا الفتى المستميت خطة غير الخطة التي مشى عليها حسين الفضيلة قوامها الشرع وزمامها النبل"[63]. وقد ورد استعمال صفة المخلّص في الأدبيات الشيعيّة بدلالاتها المسيحيّة في أكثر من رواية في الأدبيات الشيعيّة. ومن بينها قول جعفر الصادق : "قال الحسين (ع) لرسول الله (ص): ما جزاء من زارك؟ فقال: يا بني من زارني حيّا أو ميّتا أو زار أباك أو زار أخاك أو زارك، كان حقّا عليّ أن أزوره يوم القيامة حتى أخلّصه من ذنوبه"[64]. ولكنّ الخلاص الذي صوّره المسيحي العربي أنطون بارا هو خلاص دنيوي أعاد الإسلام إلى مكانته والمسلمين إلى طبيعتهم ونزّل الحسين في إطاره الرسالي.

وتسلّح المخلّص (الحسين) في حركته الخلاصيّة بزاد غيبي تراوح حسب بارا بين الرؤية التي يتقبل بواسطتها النصح والأمر من جده محمّد، وروى عنه قوله "إن رسول الله قد أمرني بأمر وأنا ماض فيه" و"أتاني رسول الله بعدما فارقتك (أخوه محمد بن الحنفيّة) فقال يا حسين أخرج فإن الله قد شاء أن يراك قتيلا"[65]، وبين التواصل المباشر مع عالم الغيب باعتبار أنّ الإمام "ينظر [إلى] للغيب من وراء ستار رقيق ويعلم أن الله قد رسم له دورا لابد له من القيام به ومواجهة الحقيقة وهي الموت

61 - التوبة: 9/ 112.

62- هبة الدين الشهرستاني: نهضة الحسين، ص18. ورد هذا الشاهد في كتاب أبعاد النهضة الحسينيّة لعبّاس الذهبي، دار الرسالة ص18

63- يتواتر هذا الخبر أيضا في أكثر من مصدر سنّي من بينها: ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، بيروت، طبعة دار المسيرة، 1399هـ /1989م، ط2، م4 ص333،

64 - ابن قلوية: كامل الزيارات، ص40، ح2. ونجد ذلك أيضا في الأحاديث: 3، 5، 17، من الباب الأول.

65 - عبّاس الذهبي: أبعاد النهضة الحسينية، بيروت، دار الرّسالة، د.ت. ص1.

المحقق"[66]. ولا مانع أن يوحي الله إلى غير الأنبياء والرسل حسب الأدبيات الشيعيّة. فقد خاطب الله مريم بواسطة الملائكة: "وَإِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاء الْعَالَمِينَ * يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ"[67].

وخاطبت الملائكة سارة زوجة إبراهيم: "وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ * قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ وَهَـذَا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هَـذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ * قَالُواْ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ رَحْمَةُ اللّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ"[68]. ويلتقي الحسين - حسب انطون بارا- في هذا الجزء من صورته مع "عيسى بن مريم الذي كان قادرا أن يطلب من ربّه القضاء على اليهود الذين جاؤوا لاغتياله، لكنّه لم يفعل حتى تتم مشيئة الله"[69]. ومثلما قال عيسى: "لا كما أنا أشاء، بل كما أنت تشاء"[70]، قال الحسين: "شاء الله أن يراني قتيلا ويرى النساء سبايا"[71].

ج. صورة الرمز والقيمة المطلقة

إذا أمكننا القول إنّ تاريخ الأديان، هو عبارة عن تراكم من الظهورات الإلهيّة، سواء في شكل شجر أو حجر بالنسبة إلى الديانات البدائيّة الأولى[72]، أو بالتجلّي الأعلى الذي تمثّل في تجسد الربّ في صورة يهوه في خيمة الاجتماع وتأنسنه في شخص يسوع المسيح، استطعنا أن نتفهّم مدى حاجة الإنسان الدّيني إلى العيش في عالم من الرموز وإن كان "هو من أنشأها أوّل مرّة، واستأنس بها في فهم وجوده على مرّ التاريخ"[73]. ولا يهم إن كان هذا الإنتاج بوعي أو بغير وعي باعتبار أنّ هذه الرموز غالبا ما تتكوّن عفويا وطبيعيّا. وتدريجيا وبفعل الزمن وتحت تأثير الممارسة الجمعيّة،

66- آل عمران: 3 (-42 46).

67- آل عمران: 3 (-42 46).

68- هود:73-71

69- انطوان بارا:الحسين في الفكر المسيحي، ص94.

70- متى: 26: (55-53) ومرقس: 14(37-36).

71- انطوان بارا:الحسين في الفكر المسيحي، ص94.

72 - شاكر مصطفى سليم: قاموس الأنتروبولوجيا، الكويت، جامعة الكويت، 1981م، ط1، ص 233.

73- بسّام الجمل: من الرمز إلى الرمز الدّيني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، وحدة البحث في المتخيّل، مطبعة التسفير الفنّي بصفاقس، ط1، 2007 ص7.

تتحوّل إلى جزء من كيان منتجها. بل إنّ الحياة بلا رموز تعني "الموت الرّوحي للإنسان"[74]. واستنادا إلى هذه المعطيات أكّد عدد من مؤرّخي الأديان أنّ الإنسان "كائن تاريخيّ ورمز حيّ في الوقت ذاته"[75]. ومن نتائج هذا الوعي بأهميّة الرمز في دراسة الإنسان وفهمه، ظهور علم خاص بدراسة الرموز وأبعادها المتعدّدة هو "علم الرموز" (la symbologie). وبحثت أدبياته كلّ ما تعلّق بالرموز الإنسانيّة، وحاولت إيجاد تأويل لكل منها76. وأكّدت البحوث في هذا المجال أنّ الإنسان يتميّز عن سائر الكائنات بقدرته على التخلّص من المعطى الحسّي المباشر، وعلى الفعل فيه وتحويله وإعادة صياغته وفق غايات جديدة تكون غالبا في شكل منظومات رمزيّة تواصليّة[77].

ولم يحد المسلمون عن هذا المنهج في تقديس الشخصيات الدينيّة والتاريخيّة وخاصة في المجال الشيعي. وفي هذا السياق تناول انطون بارا صورة الحسين بعد مقتله في العاشر من محرّم سنة 61هـ/681م. وتساءل في حيرة: "ألم يعوا كيف تحوّلت هذه الملحمة العظيمة بتقادم العهد عليها إلى مسيرة [..]، وكيف صارت الشهادة التي أقدم عليها الحسين- ع- وآل بيته وصحبه الأطهار إلى رمز للحق والعدل [..]، وكيف صار الذبيح بأرض كربلاء منارة لا تنطفئ لكلّ متطلّع باحث عن الكرامة"[78]. ودون التعمّق في مفهوم الشهادة والشهيد كما تمثّله المخيال الشيعي باعتبارنا أفضنا القول فيه في بحثنا "الاحتفاء بالموت" سنحاول التركيز على الآثار السياسية والاجتماعية لواقعة الطفّ كما صوّرها بارا.

74- Jean Chevalier et Alain Gheerbrant: Dictionnaire des symboles,2 ed. Robert Laffont, Paris,1982(introduction).

75- بسّام الجمل: من الرمز إلى الرمز الدّيني، ص7.

76 - تعتبر أطروحة جيلبار ديران حول دراسة الرمز ووظائفه من أهم المنجزات العلميّة في هذا المجال. ولكنّها ليست الوحيدة. يُنظر في هذا السياق:

- Gilbert. Durand:

- Les structures anthropologiques de l'imaginaire Ed. Dunot, Paris 1984, 10em édition.

- L'imagination symbolique, Presse universitaire de France, Paris, 2003, 5em éd.

- عرّب هذا الكتاب علي المصري بعنوان: الخيال الرمزي، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، 1411هـ/1991م، ط1.

- C.G. Jung : Essai d'exploration de l'inconscient, in L'homme et ses symboles (ouvrage collectif), Ed. Robert Laffont, Paris, 1964.

77 - سعيد بن كراد: »السيميائيات، النشأة والموضوع«، عالم الفكر، ع3، يناير- مارس 2007م، مج35، ص7.

78 - انطوان بارا: الحسين في الفكر المسيحي، ص65.

الآثار السياسية

لم يمرّ موت الحسين دون عقاب حسب بارا إذ "ليس ثمّة من سبب لسقوط عرش أميّة إلاّ واتصل بجريرة كربلاء"[79]. واعتبر أنّ كلّ محاولة لإعادة أسباب سقوط السلطة الأمويّة إلى غير الدماء التي سالت في كربلاء هي "إغماط لقدسيّة هذه الملحمة وكُفرٌ بيّن لتعلاّت العناية الإلهيّة، وإلغاء عمديّ لكلّ الشهادات التي سبقتها"[80]. فالحسين لم يُكلّف فقط بمواصلة الخط النبوي المخلّص للبشريّة مما يلمّ بها من فساد وانحراف شامل، وإنّما تحرّك ليُتم قمة التضحية القربانيّة بالنفس من أجل دين الله، والتي دشّنها الأنبياء قبله. هذه التضحيّة التي بدأت في المتخيّل الدّيني الكتابي مع عزم إبراهيم على ذبح ابنه امتثالا لأمر الله[81]، وتواصلت مع يسوع المسيحي الذي قدم نفسه فداء لخطيئة آدم وبنيه امتثالا لأمر الأب[82]. واكتملت معالمها بالمشهد الدرامي للفداء على أرض كربلاء عندما قال الحسين للملإ "خط الموت على ولد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني إلى أسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف وخير لي مصرع أنا لاقيه"[83]. وقد اجتمع الحسين ليلة العاشر من محرّم في "عشاء أخير" مع "حوارييه" من بني عقيل. وطلب منهم الانصراف من أجل أن يواجه مصيره المحتوم. ولكّنهم رفضوا وقالوا: "لا والله ما نفعل، لكن نفديك بأنفسنا وأموالنا وأهلنا ونقاتل معك حتى نرد موردك"[84]. وعلّق الأديب المسيحي جورج جُرداق على بيعة أنصار الحسين

79- م.ن، ص279.

80- م.ن ، ص279 .

81- جاء في سفر التكوين: 22 (9، 14) "فَلَمَّا أَتَيَا إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَالَ لَهُ اللهُ، بَنَى هُنَاكَ إِبْرَاهِيمُ الْمَذْبَحَ وَرَتَّبَ الْحَطَبَ وَرَبَطَ إِسْحَاقَ ابْنَهُ وَوَضَعَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ فَوْقَ الْحَطَبِ. ثُمَّ مَدَّ إِبْرَاهِيمُ يَدَهُ وَأَخَذَ السِّكِّينَ لِيَذْبَحَ ابْنَهُ. فَنَادَاهُ مَلاَكُ الرَّبِّ مِنَ السَّمَاءِ وَقَالَ: «إِبْرَاهِيمُ! إِبْرَاهِيمُ!». فَقَالَ: «ها أنذا» فَقَالَ: «لاَ تَمُدَّ يَدَكَ إِلَى الْغُلاَمِ وَلاَ تَفْعَلْ بِهِ شَيْئًا، لأَنِّي الآنَ عَلِمْتُ أَنَّكَ خَائِفٌ اللهَ، فَلَمْ تُمْسِكِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ عَنِّي». فَرَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ وَنَظَرَ وَإِذَا كَبْشٌ وَرَاءَهُ مُمْسَكًا فِي الْغَابَةِ بِقَرْنَيْهِ، فَذَهَبَ إِبْرَاهِيمُ وَأَخَذَ الْكَبْشَ وَأَصْعَدَهُ مُحْرَقَةً عِوَضًا عَنِ ابْنِهِ. فَدَعَا إِبْرَاهِيمُ اسْمَ ذلِكَ الْمَوْضِعِ «يَهْوَهْ يِرْأَهْ». حَتَّى إِنَّهُ يُقَالُ الْيَوْمَ: «فِي جَبَلِ الرَّبِّ يُرَى».

82- جاء في إنجيل لوقا:1(67، 77) "وَامْتَلَأَ زَكَرِيَّا أَبُوهُ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، وَتَنَبَّأَ قَائِلًا: «مُبَارَكٌ الرَّبُّ إِلهُ إِسْرَائِيلَ لأَنَّهُ افْتَقَدَ وَصَنَعَ فِدَاءً لِشَعْبِهِ، وَأَقَامَ لَنَا قَرْنَ خَلاَصٍ فِي بَيْتِ دَاوُدَ فَتَاهُ. كَمَا تَكَلَّمَ بِفَمِ أَنْبِيَائِهِ الْقِدِّيسِينَ الَّذِينَ هُمْ مُنْذُ الدَّهْرِ، خَلاَصٍ مِنْ أَعْدَائِنَا وَمِنْ أَيْدِي جَمِيعِ مُبْغِضِينَا. لِيَصْنَعَ رَحْمَةً مَعَ آبَائِنَا وَيَذْكُرَ عَهْدَهُ الْمُقَدَّسَ، الْقَسَمَ الَّذِي حَلَفَ لإِبْرَاهِيمَ أَبِينَا: أَنْ يُعْطِيَنَا إِنَّنَا بِلاَ خَوْفٍ، مُنْقَذِينَ مِنْ أَيْدِي أَعْدَائِنَا، نَعْبُدُهُ بِقَدَاسَةٍ وَبِرّ قُدَّامَهُ جَمِيعَ أَيَّامِ حَيَاتِنَا. وَأَنْتَ أَيُّهَا الصَّبِيُّ نَبِيَّ الْعَلِيِّ تُدْعَى، لأَنَّكَ تَتَقَدَّمُ أَمَامَ وَجْهِ الرَّبِّ لِتُعِدَّ طُرُقَهُ، لِتُعْطِيَ شَعْبَهُ مَعْرِفَةَ الْخَلاَصِ بِمَغْفِرَةِ خَطَايَاهُمْ".

83- ابن قتيبة: الأخبار الطوال، تحقيق فلاديمير جرجاس، طبعة ليدن، 1888م، ط1، ص185.

84 - أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي: إعلام الورى بأعلام الهدى، تقديم محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها في النجف، ط3، 1390هـ/1970م، ص238.

لإمامهم وتمسّكهم بنهجه فقال: "حينما جند يزيد الناس لقتل الحسين وإراقة الدماء كانوا يقولون كم تدفع لنا من المال، وأما أنصار الحسين فكانوا يقولون لو أننا نُقتل سبعين مرة فإنّنا على استعداد لأن نقاتل بين يديك ونقتل مرة أخرى"[85].

ومثّل طيف الحسين بعد "موته" آليّة وشعارا لكل من ثار على نظام مستبد. وبدأ خطّ الثورات "الحسينيّة" مع المختار الثقفي الذي رفع شعار الثأر للحسين سنة 66هـ/686م. وساعده هذا التوظيف على مزيد الحشد لثورته، خاصة مع شيوع حالة من الندم بين أهل العراق بعد تنصّلهم من نصرة ابن بنت نبيّهم في صراعه مع يزيد[86]. وعبّر سلمان بن صرد عن هذا الشعور حين وقف أمام قبر الحسين صارخا "يا ربّ إنّا خذلنا ابن بنت نبيّنا، فاغفر لنا ما مضى منّا وتب علينا إنّك أنت التوّاب الرّحيم، وارحم حسينا وأصحابه الشهداء الصدّيقين، وإنّا نشهدك يا ربّ أنّا على مثل ما قُتلوا عليه، فإن لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ"[87]. و أصبحت بذلك الشهادة آليّة لتحقيق الكرامة الإنسانيّة، وثقافة أخلاقية تتأسس على الرفض والتحدّي واتخاذ مواقف ثورية تعيد للبشر كرامتهم. وأكّد بارا أكثر من مرّة أنّ ثورة الحسين لم تكن مجرّد حرب معزولة في التاريخ بين شخصيتين ، بل "غدت مبادؤها دستورا لكلّ مظلوم وثائر وطالب حق فوق سطح هذه الأرض، تحت أي لواء انضوى، وبأيّ لغة تحدّث"[88].

ولئن كانت شهادة الحسين في قراءة بارا خاسرة في التوّ والآن، فإنّها رابحة في القادم والآتي، لأنّ الحق سيفها والباطل ميدانها. وبفضل تضحية الحسين أخذت الواقعة بعدا فكريا مطلقا بما هي رمز للصراع بين قيمتيْ الخير والشر والحق والباطل[89]. ولعلّه يستحضر في هذا السياق كلام محمود عبّاس العقاد حين قال: "انهزم الحسين في يوم كربلاء، وأصيب هو وذووه من بعده، ولكنّه مثُل للناس في حلّة من نور تخشع لها الأبصار [...] وحسبه أنّه وحده في تاريخ الدنيا الشهيد ابن الشهيد في مئات السنين"[90].

85 - جورج جُرادق: الإمام علي صوت العدالة الإنسانيّة، تحقيق حسين حميد السنيد، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت(ع)، قم، 1424هـ/2003م، ط1، ص125.

86 - يحي بن حمزة: المعالم الدينيّة في العقائد الإلهيّة، تحقيق سيد مختار محمد أحمد حشاد، بيروت، دار الفكر العربي المعاصر، د.ت، ص85.

87 - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرّسل والملوك، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم، دار المعارف بمصر، د.ت، ط2، ج5، ص589.

88- انطوان بارا: الحسين في الفكر المسيحي، ص295.

89- تكتسب الأحداث التاريخيّة قيمتها الرمزيّة بقدر صلتها بمشاغل الإنسان فتتحوّل إلى نموذج أصلي (Archétype)

90- عباس محمود العقاد: أبو الشهداء، بيروت، دار الأمير، ص229.

الآثار الاجتماعيّة

يُجمع علماء الأنتروبولوجيا على أنّ الموروثات الشعبيّة هي محاكاة لعادات وتقاليد التبست بالمتخيّل الشعبي. ومن هذه الخاصيّة تكتسب شرعيتها وتواصلها في الزمان والمكان على الرغم من تغيّر المجموعات البشريّة والمنظومات الاجتماعية والاقتصاديّة. وأنْ يستعيد الإنسان الدّيني الحدث التاريخي الذي صار مقدّسا "معناه أن يصير معاصرا للآلهة، وبالتالي أن يعيش في حضرتها، حتى وإن كانت هذه الحضرة محجوبة بستار من الخفاء"[91] كالموت الذي لم يحجب الحسين عن مريديه.

ومن أهمّ الموروثات الاجتماعيّة التي نتجت عن مقتل الحسين "مراسيم العزاء الحسيني" التي استحالت مع مرور الزمن طقوسا مقدسة ارتبطت بالزمان (عاشوراء والأربعين) والمكان (كربلاء) اللّذين أصبحا قُدُسِيَيْن، وبالتالي قويين ومهمّين[92] بالنسبة إلى المجموعة الشيعيّة المعتقدة أو السنيّة المتعاطفة والمسيحيّة المحاورة. ويرى بارا أنّ المراسم الحسينيّة بما يتخلّلها من لطم وتطبير[93] وتمثيل تسهم كثيرا في تنشيط الذاكرة والضمير الجمعيين. فالحاضرون يتمثلون الواقعة دون إيذاء الغير (مقابل إيذاء النفس)، ويترك ذلك (لديهم) ذخيرة إيمانية طوال الحياة. لأنّ الذي يلطم نفسه إنّما يعاقبها معنويا لأنّها لم تكن في زمان نصرة الحسين، فيعبّر بذلك عن استعداده للتضحية بالنفس وبكل ما يملك في سبيل الالتحاق بركب الحسين[94].

أما بخصوص التطبير، فيرى فيه عملية رمزية تعبّر عن رسالة مفادها أنّ الحاضرين مستعدون لفداء الحسين بدمائهم، وكونها زائدة أو ناقصة عن الحدّ فإنّ هذا شأن القائم بها وهي ترجع إلى طبيعة الشخص ذاته. ويصبح المنبر الحسيني- بمفهومه الشامل- وما يرافقه أيضا من وسائل إعلامية درعاً "للأمة الإسلامية" من الهجمات المتنوّعة. وصار "يطيب للفرد المسلم أن يعيد تذكّر مبادئ الحسين التي أعلنها مرارا وتناقلتها الألسن فيما سبق. وفي التذكّر عبرة إذا كان الدأب هو البحث عن نموذج جديد للأخلاق يلائم المرحلة الجديدة "[95].

91- مرسيا الياد: المقدّس والدنيوي، ترجمة نهاد خياطة، العربي للنشر والطباعة والتوزيع، ط1 1987 ص87 .

92 م.ن: ص23.

93 - يؤكّد العديد من مراجع التقليد الشيعيّة تحريم التطبير إلّا أنّ الإرادة الشعبيّة المسنودة من بعض الجهات الرسميّة المتخفيّة تأبى الإنصياع.

94- انطوان بارا: الحسين في الفكر المسيحي، ص139.

95- م.ن، ص 144.

وترتبط مراسيم العزاء الحسيني بظاهرة أخرى "هي طلب الشفاعة كوسيلة من وسائل الخلاص في اليوم الآخر"[96] حيث يتحوّل العزاء إلى موكب للتشفع في حضرة "الأئمّة" اعتقادا من المشاركين أنّ الله سوف يغفر لهم ويقضي لهم حوائجهم. وعادة ما يكثّف الزائر من ممارسة هذه الطقوس عندما يشعر بالضعف والتهديد فيكون الاحتماء بالزمان و المكان المقدّسين لحماية ذاته وتقويتها للمحافظة عليها واستمرارها. ورصد مرسيا الياد (Mercia Eliade) الحركة نفسها في "المراسم الطوطميّة السنويّة التي تجري في استراليا، [و] تقوم فيها الأورونطا بسلوك نفس المسار الذي سلكه سلفها الميطيقي في زمن الحلم. يتوقفون حيث توقف السلف ويكرّرون الحركات التي قام بها في ذلك المكان"[97]. فالإنسان الدّيني (homo religious) من وجهة نظر علم اجتماع الدّين "هو الذي ينشئ في اجتماعيّته الظواهر الدينيّة وهو الذي يستهلكها، وهو الذي يصنع "معرفة دينيّة" تظلّ عبر مسارها التاريخي مرتبطة ارتباطا صميما بالاجتماعي في تجلّياته الاقتصادية والسياسية والثقافيّة والحضارية عامة[98].

تداخل الذاكرت وسيلة للسلم الاجتماعي

لا بدّ أن يأخذ الباحث في الشأن الديني مسألتين في الاعتبار: الأولى هي أنّ للدين وظيفة إدماجيّة سواء في حياة الجماعات كما وصفها دوركايم (Durkheim)، أو في حياة الأفراد كما بيّنه وليام جيمس (W. James) ويونغ (C.G. yung)[99]. والثانية أنّ الحاجة إلى التحرّر من هيمنة الذاكرة الدّينية ومركزيتها في مجال دراسة الظاهرات الدّينية لا تعني تخلّي الدارس عن ثوابته ومعتقداته، بل تهدف إلى ضرورة دراسة بقية الأديان من داخلها ومن خلال مرجعياتها وأعلامها بقدر من الموضوعيّة. وقد نبّه جان قابيس (Jean Gabus [100]) في الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني إلى ضرورة تجاوز المسيحي لذاكرته الدينية أثناء تعامله مع الإسلام. وذلك لما لمسه من جهل لدى نسبة كبيرة من المسيحيين بحقيقة بعض خصائص الإسلام. ورأى أنّ هذه التعمية والتجاهل تسبّبا في

96- ابراهيم الحيدري: تراجيديا كربلاء، سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقي بيروت، ط1، 1999م، ص11.

97- مرسيا إلياد: المقدّس والدنيوي، ص82.

98- زهيّة جويرو: الإسلام الشعبي، بيروت، دار الطليعة، ط2، 2007م، ص6.

99 - سيّد حسين الأطاسي: «صعوبات تحديد الدّين»، ضمن أبعاد الدين الاجتماعيّة، تعريب صالح البكاري، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1993م، ص17.

100 -Jean Gabus: Révélation et foi : la clôture de la prophétie en tant que concept problématique, pp100.

ضمن الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني : معاني الوحي والتنزيل و مستوياتهما، مركز الدراسات و الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس (من 30 أفريل إلى 05 ماي)

تباعد روحي بين المنظومتين المسيحية والإسلامية[101]، على الرغم من سعي علم اللاهوت المسيحي وخاصة البروتستانتي إلى تطوير نفسه وتسهيل تفهّم أتباعه لبقية الأديان.

وحسنا فعل المسيحي العربي انطون بارا حينما تطوّع لفتح مجال جديد من الحوار بين المسيحيّة والإسلام ركز فيه على الجانب القيمي الروحي والاجتماعي للإنسان، باعتبار أنّ الحوارات السابقة ركزت على ماهو عقدي إيماني. وقد عمل ببراغماتيّة ناجحة إلى حدّ ما[102] حينما رسم ثلاث صور للحسين بن علي استطاع أن يخاطب من خلالها شرائح واسعة من المجتمع العربي على تنوّع مواقعها. فالصورة الأولى التي رُسم فيها الحسين إنسانا ثائرا على الظلم تجد لها صدى خاصة عند غير المتدينين في المجتمع العربي وذوي النزعات التحرّرية، إذ قُدّم الحسين رمزا للإنسان الباحث عن الكرامة بقطع النظر عن زمانه ومكانه، مثله مثل رموز عدّة في التاريخ القديم أو الحديث. يقول بارا: "فغدا حبّه كثائر واجبا علينا كبشر"[103]. وبنبرة تعاطفيّة دعويّة يقول في السياق نفسه: "فجاءت صيحته نبراسا لبني الإنسان في كل عصر ومصر، وتحت أيّة عقيدة انضوى"[104]. لقدّ نزّله في إطار إنساني يتجاوز كلّ خصوصيّة وحاجز. وقد أثبت الواقع، كما التاريخ، أنّ تغييب الخصوصيّة والبحث عن الإنساني المشترك يمكن أن يجمع الأفكار المختلفة عن الشخص أو الحدث نفسه.

أمّا الصورة الثانية التي كانت الثورة فيها من أجل إنقاذ المجتمع بواسطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو بالتضحية بالنفس والموت في سبيل دين الله، فإنّ رسالتها موجهّة أكثر إلى الغالبيّة السنيّة من المجتمع الإسلامي التي تحتفظ في ذاكرتها بصورة عجائبيّة لبطولات علي بن أبي طالب وصولاته، وهو ما قد يسهّل سحبها على ابنه الحسين الذي يحظى بدوره بقدر كبير من الحب والتبجيل في الذاكرة الجمعيّة للمسلمين. وإذا قُوربت صورة الحسين من زاوية المخلّص بالمعنى السياسي الاجتماعي يكون من السهل تقليص الاعتراضات المذهبيّة عليها.

وفيما يتعلّق بالصورة الثالثة التي استحال فيها الحسين إلى قيمة ومنظومة رمزيّة وحتّى إيديولوجيا، فهي متأصّلة في الثقافة الشيعيّة ومتلبّسة بردائها. إذ كيف لا يتوجه بارا بالخطاب

101- م.س، ص97.

102- إنّ القراءة المتأنيّة للكتاب تجعلنا نقف على مجموعة من التناقضات والتوظيفات غير المنطقية للأحداث والنصوص

103 - انطوان بارا: الحسين في الفكر المسيحي، ص65

104 - م.ن، ص 67

إلى من يعيشون مع الحسين طيلة حياتهم بطرق متعددة، يهبون له المال والنفس، ولا يتصوّرون المعاش أو المعاد إلاّ تحت خيمته. فعلى عاتقهم تأسس المذهب وبواسطة وفائهم لمبادئه تواصل. ولا شكّ لدينا في أنّهم في ذهن بارا يمثّلون المتلقّي الأوّل للصورة الكليّة التي نسج خيوطها من مرجعيات متعدّدة.

والأهمّ أنّ الصورة في كلّيتها كانت محاولة تراعي التنوّع الدّيني للمجتمع العربي، سعى من خلالها راسمها إلى إيجاد قواسم مشتركة بين الديانتين المسيحيّة والإسلامية في ثورة الحسين. وقد وظف في ذلك ضمنيا فكرة العدو المشترك بينهما، عدوّ يحتل الأرض ويستبيح المقدسات. وهذا منطقي إذا ربطنا قراءة الرجل بنشاطه الإعلامي المرتبط بالسياسة العامة للمنطقة العربيّة. وبقطع النظر عن قراءته التبريرية للأناجيل فإنّ الحاجة الاجتماعيّة الملحة لترويج مثل هذه الأفكار مهمّة وضروريّة داخل مجتمع محكوم بالتعايش المشترك خاصة في الشرق العربي. وحتى المستوى العقدي الذي ليس من اختصاص صاحب الكتاب، كما تبيّن سيرته الذاتيّة، حاول الخوض فيه. وقدّم قراءة طريفة لمسألة التوحيد منطلقا من التأكيد أنّ الأديان الثلاثة إنّما هي من عند الله، وجاءت لجميع البشر على حدّ السواء. وأشاد بالتطابق الغريب بين القرآن والأناجيل في مستوى القصص والأحكام. وخلُص من وراء ذلك إلى أنّ التثليث [الآب والابن والروح القدس] هو تعبير مجازي أدبي لا حقيقي مادي...إذ الأصحّ أنّ الأقانيم الثلاثة متصلة متداخلة تعبرُ المجاز في نقاط ثلاثة نحو الحقيقة. ويصحّ في تقديره "تشبيه هذا المجاز اللفظي بقولنا عن الشمس بأنّها مكوّنة من نار وضوء وحرارة تشكّل مجتمعة قرصا واحدا يدعى الشمس يعرف بها ولا تعرف به"[105].

ولمحاولة ردم جانب من الهوّة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي حاول بارا ملامسة ما يعتبره عوائق للحوار بينهما. فتوجّه بالنقد والاتهام لما اعتبره دراسات مغرضة لسيرة الحسين وثورته من قِبل من سمّاهم "بعض المتنوّرين"[106] داخل المنظومة الإسلامية، أو خارجها ويقصد بعض المستشرقين. وعلى حدّ عبارته لا يملك الفكر المسيحي الغربي الخشية والإحساس الورع بقيمة الشخصيّة القدسيّة التي يتناولها"[107]. وهذا ما يتوفر لديه باعتباره مسيحيّا شرقيّا. وقد يؤهله لذلك لشغل حلقة الوصل بين أكبر ديانتين في العالم تشتركان في مجموعة من الأصول والفروع وتتفرّعان عن إبراهيم كما صار متداولا اليوم.

105 - انطوان بارا: الحسين في الفكر المسيحي ، ص47.

106- م.ن، ص22 .

107- ن.م ص25 .

ويمكن أن يمثل هذا التناول ثقبا في الجدار الذي شيّده المسيحيون الغربيون بينهم وبين الإسلام، حينما رفضوا إلى جانب اليهود "الاعتراف للإسلام بنفس المكانة اللاهوتية أو الصحة الأنطولوجية التي ينسبونها إلى الديانتين اليهودية والمسيحية"[108] على الرغم من محاولة المجمع الفاتيكاني الثاني[109] التخفيف من هذا الموقف والاعتراف بالإسلام ديانة إبراهيمية[110]. ولا مِراء في أنّ هذا الجهد يساعد على مزيد فتح الأبواب أمام الباحثين حول الأرضية المشتركة للأديان طبقا لمقاربة محمد أركون[111]. ولا بدّ من التأكيد والتذكير بأنّ الهدف من هذه الدراسة المتواضعة ليس العودة إلى التاريخ ومحاولة الفصل في أحداث واقعة ملأت الدنيا وشغلت الناس، أو لعب دور الداعية لموقف على حساب آخر، وإنّما هي محاولة لتفكيك مقاربة غير معهودة متواترة وغير متواترة في الفكر العربي، وندرجها ضمن سياق جهود البحث العلمي المقارن للظاهرات الدينية.

وإذا كان بارا صنّف كتابه في إطار الدراسات العلميّة المقارنة، فإنّ اطلاعنا عليه أكّد طابعه التقريبي والتوفيقي إلى حد وقوعه أحيانا في التلفيق. وترتبط هذه الخصوصيّة بمجال تتحكّم السياسة في أبسط تفاصيله. وبعبارة أخرى يمكن أن يمثّل هذا الكتاب محاولة لخلق حوار هادئ وعملي بين المسيحيّة والإسلام، بعد أن فرض التاريخ والجغرافيا على أتباعهما الوجود في السياق نفسه. ولا شكّ في أنّ الرجل أدرك أهميّة الحاجة إلى تعايش سلمي بين الجماعتين على أرضيّة الإنساني المشترك، وفي بيئة احترفت النزاع والتخاصم على الهويّة. وكان المتخيّل الديني (L'imaginaire religieux) العامل الحاسم في تشكيل الصراع تاريخيّا.

108 - صلاح الدين العامري: الاحتفاء بالموت، ص 10.

109- انعقد المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني (1965-1962) أساسا ليقرّب بين أبناء الديانة المسيحية بمختلف كنائسها، ويتجاوز صعوبات تاريخية وثقافية وسياسية حالت لقرون من الزمن دون التواصل الحقيقي بين أبناء الديانة الواحدة إلاّ أنّه تطرّق إلى العلاقة مع الإسلام واتخذ هذا الموقف التاريخي ذي الأبعاد الإجتماعيّة.

110- يطرح تصنيف الديانات الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) على أنها "توحيدية" أو "سماوية" أو"إبراهيمية" إشكالات كبرى، ويثير كلّ مصطلح من هذه المصطلحات عدّة إشكاليات تتعلّق بفهم مسألة التوحيد وعلاقة الوحي بالسماء وصورة إبراهيم في كلّ ذاكرة من الذاكرات الدينية الثلاث.

111 - محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 1993م، ص 144.

المصادر والمراجع العربيّة والمعرّبة

أركون (محمد) : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 1993م.

2. الأطاسي (سيّد حسين): «صعوبات تحديد الدّين»، ضمن أبعاد الدين الاجتماعيّة، تعريب صالح البكاري، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1993م.
3. الياد (مرسيا): المقدّس والدنيوي، ترجمة نهاد خياطة، بيروت، العربي للنشر والطباعة والتوزيع، 1987م، ط1.
4. بارا (انطون): الحسين في الفكر المسيحي، قم- إيران، مطبعة سرور، 1426هـ/ 2005م، ط1.
5. التوحيدي (أبو حيان): المقابسات، بيروت، دار الآداب، 1986م.
6. ابن تيمية (تقي الدين): السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة، راجعه وحقّقه علي سامي النشّار وأحمد زكي عطية، مصر، دار الكتاب العربي، ط2، 1951م.
7. الجابري (محمّد عابد): بنية العقل السياسي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 7، 2004م.
8. جامعي (محمد مسجد): الفكر السياسي عند الشيعة والسنّة(الخلفيات والنتائج)، تعريب عبّاس الأسدي، المجمع العالمي لأهل البيت، 1427هـ /2006م، ط1.
9. جُرادق (جورج): الإمام علي صوت العدالة الإنسانيّة، تحقيق حسين حميد السنيد، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت (ع)، قم، 1424هـ/2003م، ط1.
10. الجمل (بسّام): من الرمز إلى الرمز الدّيني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، وحدة البحث في المتخيّل، مطبعة التسفير الفنّي بصفاقس، 2007م، ط1.
11. الجوهري (محمد وآخرون): تقارير بحث التراث والتغيّر الاجتماعي، الكتاب الأوّل الإطار النظري وقراءات تأسيسيّة، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعيّة- جامعة القاهرة، 2002م.
12. جيرار (روني): العنف المقدّس، ترجمة جواد الهواس وعبد الهادي عباس، دار الحصاد، 1992م.
13. ابن حمزة (يحي): المعالم الدينيّة في العقائد الإلهيّة، تحقيق سيد مختار محمد أحمد حشاد، بيروت، دار الفكر العربي المعاصر، د.ت.
14. ابن حوشب: كتاب الكشف، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، 1404هـ/1984م، ط1.

15. الحيدري (ابراهيم): تراجيديا كربلاء، سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقي بيروت ، 1999م، ط1.
16. ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، القاهرة، طبعة دار الشروق، د.ت.
17. الخوارزمي (أبو المؤيّد الموفّق بن أحمد المكي أخطب خوارزم): مقتل الحسين، تحقيق الشيخ محمد السماوي، قم، تصحيح دار أنوار الهدى، انتشارات أنوار الهدى ، 1428هـ/2007م، ط4.
18.
19. دوبري (ريجيس): حياة الصّورة وموتها، ترجمة فريد الزّاهي، الرباط، إفريقيا السرق، 2002م، ط1.
20. دولوز (جيل) وغتّاري (فليكس): ما هي الفلسفة؟ ترجمة وتقديم مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت- اليونسكو، باريس- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م.
21. ديران (جيلبار): الخيال الرمزي، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، 1411هـ/1991م، ط1.
22. رسلان (أبو عبد الله محمد بن سعيد): الإعلام بمفاسد الخروج على الحكّام، الجزائر، دار الفرقان، 1431هـ/2010م، ط1.
23. ابن رشد: الكتاب الكبير للنفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، بيروت، دار الحكمة، 1997م.
24. الزاهي (نور الدين): المقدّس الإسلامي، الدار البيضاء، توبقال للنشر، 2005م، ط1.
25. السعفي (وحيد): القربان في الجاهليّة والإسلام، تونس، تبر الزمان، 2003م، ط1.
26. سليم (شاكر مصطفى): قاموس الأنتروبولوجيا، الكويت، جامعة الكويت، 1981م، ط1.
27. السيوطي (جلال الدّين): الخصائص الكبرى، تحقيق محمد خليل هراس، مصر، دار الكتب الحديثة، د.ت.
28. الشهرستاني (عبد الكريم): الملل والنّحل، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413هـ/1992م، ط2.
29. الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن): إعلام الورى بأعلام الهدى، تقديم محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها في النجف، 1390هـ/1970م، ط3.
30. الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الرّسل والملوك، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم، دار المعارف بمصر، د.ت، ط2.

31. ابن عامر (توفيق): التراث العربي والحوار الثقافي، تونس، فن الطباعة، 2009م، (أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث "حوار الثقافات" من 23 إلى 25 نوفمبر 2007).
32. العامري (صلاح الدين): الاحتفاء بالموت من خلال صورة الشهيد بين المسيحية والإسلام: يسوع والحسين أنموذجا (شهادة ماجستير، إشراف محمد الحداد، كلية الآداب بمنوبة، 2008م).
33. ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، بيروت، طبعة دار المسيرة، 1399هـ /1989م، ط2.
34. غيبل (جوزيف): «الإيديولوجيا»، ضمن تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا، دار الأمان، 1987م.
35. بن عربي (محي الدّين): تفسير ابن عربي، ضبطه وصحّحه عبد الوارث محمد علي، بيروت دار الكتب العلميّة، 2001م، ط1.
36. الفتوحات المكيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والملكيّة، بيروت، دار صادر، د.ت.
37. الفرحي (علي الحسيني): النهضة الحسينيّة: دراسة وتحليل، تهران، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت، 1427هـ/2006م، ط1.
38. ابن قتيبة (أبو حنيفة أحمد بن داود): الأخبار الطوال، تحقيق فلاديمير جرجاس، طبعة ليدن، 1888م، ط1.
39. فيبر (ماكس): مفاهيم أساسيّة في علم الاجتماع، ترجمة صالح هلال، مراجعة محمد الجوهري، القاهر، المركز القومي للترجمة- المركز الثقافي الألماني ، 2011م، ط1.
40. القريشي (باقر شريف): حياة الإمام الحسين، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1404هـ/1983م.
41. القمي (ابن قولويه): كامل الزيارات، تحقيق جواد القيومي، نشر الفقاهة، قم، 1429هـ/2008م، ط5.
42. بن كراد (سعيد): »السيميائيات، النشأة والموضوع»، عالم الفكر، ع3، يناير- مارس 2007م، مج35.
43. المسعودي (محمد أحمد): كتابات معاصرة، عـ16ـدد، مج4، تشرين الثاني – كانون 1992م.
44. مطهري (مرتضى): دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النهضة الحسينيّة، تعريب عبد الهادي الركابي، لبنان، دار النبلاء، 2004م.
45. الملحمة الحسينيّة، بيروت، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر، ط3 1423هـ/2003م.
46. المعجم الوسيط، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، 2004م، ط4.
47. المغربي (عبد القادر): الأخلاق والواجبات، القاهرة، 1347هـ/1928م.

المراجع الأجنبيّة

1. Benslama, Fethi: Le sacrifice en Islam, Paradès, N°22, 1996, p25.
2. Boia, Lucien : Pour une histoire de l'imaginaire, Editions les Belles Lettres, Paris, 1998.
3. Caset, Edward : Imagining ; A phenomenological study, Indiana, University Press, Bloomington and London, 1976.
4. Castoriadis, C. : L'institution imaginaire de la société, Editions de Seuil, Paris, 1975.
5. Chelhod, Joseph : Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale, Paris, PUF, Cll. Bibliothèque de sociologie contemporaine, 1955.
6. Chevalier, Jean et Gheerbrant Alain: Dictionnaire des symboles,2 ed Robert Laffont, Paris 1982(introduction).
7. Durand - Gilbert :Les structures anthropologiques de l'imaginaire Ed. Dunot, Paris 1984, 10em édition.
8. L'imagination symbolique, Presse universitaire de France, Paris, 2003, 5em éd.
9. Hubert, Henri et Mauss Marcel: «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, in Marcel Mauss, Oeuvres, t.l, Paris, Minuit, 1968.
10. Jung, C.G. : Essai d'exploration de l'inconscient, in L'homme et ses symboles (ouvrage collectif), Ed. Robert Laffont, Paris, 1964.
11. Max Weber: Economie et société, traduit de l'allemand par Julien Freund sous la direction Jacque Chavy et d'Eric de Dampierre, col. Agora, 2 vol, Paris, Pocket, 1995, vol 1.
12. Ricœur, Paul : Du texte à l'action, Essai d'herméneutique, T. II, Esprit-Seuil, 1986.

الدولة أو الجماعة؟
حول مفهوم الإمامة في التقليد الإسلامي

السيد ولد أباه*

عرف عن الفيلسوف الألماني - الأمريكي "ليو شتراوس" افتتانه بالفلسفة السياسية الإسلامية الوسيطة (بامتداداتها في الفلسفة اليهودية)، وقد أطلق عليها "حركة التنوير الوسيطة" في مقابل "التنوير الراديكالي" الحديث الذي اعتبر أنه قضى على جوهر السياسة من حيث هي نشاط عمومي يحقق اكتمال الوجود الإنساني (أي السعادة بالمفهوم القديم للعبارة). في هذا السياق يعتبر شتراوس أن خصوصية الفلسفة العربية اليهودية هي مكانة "الشرع" في الحقل العمومي بصفته الإطار القيمي - القانوني المستند للحق الطبيعي والناظم للتصورات الثابتة للعدالة، على عكس التصور التعاقدي الحديث للسياسة الذي يتأسس على نزعة تاريخانية نسبية لا يمكن أن تضمن قواعد صلبة للعدالة داخل الجسم الاجتماعي.[1]

كان شتراوس يتحدث هنا عن النموذج الفارابي - السينوي الذي كان أحد الروافد الثلاثة في الفكر السياسي الإسلامي الوسيط إلى جانب تقليد "الأحكام السلطانية" الذي هو الجانب الفقهي المتعلق بالإمامة، و"الآداب السلطانية" أو نصائح الملوك التي هي جماع الثقافة السياسية العامة المشتركة كما دونها الأدباء وكتاب الدواوين وإن كان شارك فيها الفقهاء أنفسهم ونفذت بقوة إلى مصنفاتهم العلمية.

وإذا كان دارسو الفكر السياسي الإسلامي يميلون إلى الفصل الجذري بين هذه الأصناف الثلاثة[2]،

---

*جامعي من موريتانيا.

1-Leo Strauss: Philosophy and Law: contributions to the understanding of Maimonides and this predecessors State university of New York press 1995 pp 69.102

2-يميز رائد البحث في الفكر السياسي الإسلامي الوسيط رضوان السيد بين هذه الاتجاهات ثلاثة بقوله: "إشكالية الفقهاء: كيفية تحقيق الشرعية. وإشكالية الآداب السلطانية: كيفية استمرار السلطة واستقرارها. وإشكالية الفلاسفة: كيف يكون التدبير عقلانيا أي حكيما. وإشكالية المتكلمين: كيف تتحقق عقائدية السلطة أو سلامتها الدينية"، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي(حوارات فكرية). أجرى الحوار عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص35

إلا أن الخيوط متداخلة بينها رغم اختلاف الخلفيات المنهجية، إذ الاتفاق قائم على المنظور المحوري للمجال السياسي من منطلق مزدوج هو تأكيد السيادة الإلهية المطلقة التي هي من مقتضيات عقيدة التوحيد واعتبار الشرع الإلهي تعبيرا عن هذه السيادة الحاكمة على مختلف مستويات الوجود الطبيعي والإنساني الفردي والجماعي.

لقد انجر عن هذا التصور نموذجان بارزان في المقاربة السياسية، ذهب أحدهما إلى نمط من "اللاهوت السياسي" يقوم على فكرة الإمامة من حيث هي امتداد للنبوة التي هي المرجعية العليا لنظام الاجتماع المدني، في حين ذهب ثانيهما إلى ترجمة فكرة الإمامة في منظور استخلافي يفصل جذريا بين المقام الروحي التشريعي للنبوة ومقاييس الحكم التي تطلبها حاجيات النظام الاجتماعي لحفظ شرائع الدين ومصالح الدنيا.

أولا: الإمامة والتدبير الروحي للمدينة:

إذا كانت نظرية الإمامة ترتبط في أبعادها العقدية والسياسية بنظرية النبوة، فإننا نلاحظ أن هذا المنحى الأول يتداخل مع العقيدة الشيعية حول الإمامة المنصوصة المعصومة التي لها وظائف تتعلق بحفظ الشريعة وتأويلها، بيد أنه يجد ترجمته الفلسفية في النظرية السياسية للنبوة التي تندرج في مبحث وجودي صاغه الفارابي في "علمه المدني" الشامل لكل مسالك السعادة في جوانبها الأخلاقية والعملية والاجتماعية التي ترتبط أنطولوجيا ومعرفيا بالفلسفة النظرية التي تبحث في نظام الوجود ومراتبه.

العلم المدني وفق تعريف الفارابي (الذي يستخدم علم بمعنى فلسفة) هو "العلم الذي يفصح عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها".[3]

إنه إذن ليس بعلم السياسة الأفلاطوني المتعلق بنظرية العدالة من حيث هي تجسيد للنظام التراتبي للوجود ولا علم الأخلاق الأرسطي المتعلق بنظرية الفضيلة، وإن كان يستوعب المبحثين باعتباره يشمل كل الأفعال "الإرادية" من فضائل فردية وعامة ومسلكيات شخصية وجماعية. ومن

3-أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996،ص 79.

هنا تداخل التربوي والأخلاقي والسياسي في "العلم المدني" انطلاقا من غايته التي هي "تحصيل السعادة" التي تفضي إلى نظرية كاملة في السلطة بصفتها "آراء" أي قيما نظرية حاكمة و"رياسة" أي تشريعا وحكما.

فإذا كان "علم الطبيعة" يتناول الأجسام الطبيعية، و"العلم الإلهي" يدرس الجواهر والمبادئ والعلل، فإن العلم المدني هو القنطرة الواصلة بين الفعل الإنساني وعالمي الطبيعة والإلهيات، بتقديمه إطار التمييز بين الطبيعي والبشري من خلال نظرية "النفس" (الناطقة الإرادية) وإطار الربط بين البشري والإلهي من خلال مبحث النبوة" في جانبيها الابستمولوجي والتأويلي المتمحورين حول: نظرية الخيال والتخييل.

من هذا المنظور يبين الفارابي أن السعادة تقتضي شرطين: معرفي فردي، وجماعي عملي؛ يقوم أولهما على "اكتمال الملكة العقلية " لدى الرئيس الحاكم للملة، ويقوم ثانيهما على تقاسم القيم والآراء التي استطاع الرئيس تحويلها إلى تمثلات جماعية بقوة تخيله .[4]

فالرئيس الحاكم للمدينة الفاضلة ليس هو الملك – الفيلسوف حسب النموذج الأفلاطوني رغم التشابه الظاهر بين النموذجين، ذلك أن الفيلسوف غير قادر على التواصل مع الجمهور رغم امتلاكه الحقيقة ورغم تفوقه المعرفي لإدراكه الحقائق البرهانية، ولذا فإن الرئيس لا يكون إلا نبيا أو خليفة له أي إماما قوي ملكة التخيل إلى حد القدرة على ترجمة المعقولات البرهانية إلى آراء عمومية: "ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية".[5]

الرئيس نبيا أو إماما هو وحده الذين يمكن أن يقود المدينة إلى الفضيلة والسعادة : "فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلا أن يرأسه إنسان بل قد يكون حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده ...وهذا الإنسان هو الملك

4-راجع نظرية الخيال في علاقته بالعقل في: أبو نصر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، دراسة وتحقيق القدس للدراسات والبحوث المكتبة الأزهرية، للتراث القاهرة 2002، ص 175-171.

5-المرجع نفسه، ص 178-177.

في الحقيقة عند القدماء وهو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه".[6] الإمامة هنا هي خلافة النبوة في رسم المبادئ والأسس التي تتأسس عليها المدينة الفاضلة، أي القوانين "الإلهية" المطلقة التي تتناسب ونظام الوجود والعقل.

ليس من شأن العلم المدني إبراز الجانب العقدي من النبوة بصفتها ركنا من أركان الدين لا رفضا لها أو عدم انسجام مع أصول الاعتقاد الإسلامي، بل لأن هذا الجانب من مبحث النبوة يتعلق بعلم الكلام وهو علم أصيل من علوم الملة يقوم "على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل".[7]

وما دامت الملة الصحيحة تجسد المعقول النظري في نمط الاجتماع المدني، فإن علم الكلام ضرورة من ضرورات السياسة العملية باستخدامه "الأدلة الإقناعية" التي تنطلق من "بادئ الرأي المشترك" أي الآراء السائدة لدى الجمهور. فإذا كانت الفلسفة من حيث هي صناعة برهانية كونية، فإن علم الكلام هو الصناعة الجدلية الخاصة بأهل الملة.[8]

ما يهم العلم المدني في نظرية النبوة هو جانبها العملي المتعلق بالشرائع لا في مستواها التعبدي الفقهي[9] وإنما من حيث هي نواميس وقوانين مطلقة ومتعالية قادرة على إخراج الإنسان من ميوله النفسية الأنانية وإبلاغه السعادة الأزلية .

فإذا كان العلم المدني ينطلق من مسلمة "مدنية الإنسان بالطبع" وفق العبارة الأرسطية الشهيرة، إلا أنه يشرط العدالة في المدينة بالشريعة الإلهية والإنسان "المتأله" بلغة ابن سينا[10]. الشريعة بهذا

6- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، بيروت، دار المشرق العربي ط2، تحقيق فوزي متري نجار، 1993، ص 79.

7-الفارابي، إحصاء العلوم ص 86.

8-أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000، ص 75.

9-يعرف الفارابي صناعة الفقه بأنها "هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء ما لم يصرح به واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلة التي شرعها في الأمة التي لها شرع"، إحصاء العلوم، ص 86.

10-يقول ابن سينا: "ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك (أي بخصوص العدل) فيختلفون، ويرى كل منهم ماله عدلا، وما عليه ظلما ...فواجب أن يوجد إذن أن يكون إنسانا وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم فيتميز عنهم"، النجاة في المنطق والالهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1993،ص 166.

المعنى هي التعبير عن الرابطة الجماعية المشتركة التي لا يمكن أن توكل لمجرد التواضع والتعاقد وإلا أضحت هشة اعتباطية، ولذا وجب أن تتأسس على مرجعية العقل النظري وتصاغ بلغة وتمثلات الجمهور وتوكل في تطبيقها إلى الإمام كامل الصفات المعرفية والخلقية الذي تتوجب طاعته وتحرم مخالفته.

وإذا كان الفارابي يستخدم مقولات الفلسفة اليونانية في علمه المدني خصوصا نظرية "النواميس "الأفلاطونية (محاورة النواميس) ونظرية "السعادة" الأرسطية (الأخلاق إلى نيكوماخوس)، إلا أنه ينطلق من إشكالية خاصة بالاجتماع السياسي الإسلامي تتعلق بمكانة الشرع من حيث هو مدونة قيم وأحكام تتأسس عليها المدينة المسلمة القائمة على وحدة الملة ونظام الإمامة.[11]

لقد كثر الجدل منذ الدراسات الاستشراقية الأولى حول سبب حضور نصوص أفلاطون السياسية (كتاب الجمهورية خصوصا) في الكتابات الفلسفية الإسلامية الوسيطة وغياب كتاب "السياسة" لأرسطو، وبني على هذه الملاحظة تصور شائع بأن الطابع التأملي المثالي في فلسفة أفلاطون أكثر ملاءمة للتقليد الإسلامي من الطابع الواقعي العملي في فكر أرسطو السياسي.[12]

إن هذه المقاربة لا تستقيم من عدة أوجه:

ففضلا عن عدم التسليم بالتصنيف المتبع (مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو) باعتبار أن نسق أرسطو يقوم على أولوية النظري على العملي وأولوية الأنطولوجيا (الفلسفة الأولى) على العلوم

11- يبين محسن مهدي أن أصالة الفارابي تتمثل في كونه تلمس في الإطار الاجتماعي والسياسي للديانات الكتابية القائمة على الوحي نمطا جديدا من الاجتماع السياسي أراد أن يفهمه انطلاقا من أدوات الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

Muhsin Mahdi, La cite vertueuse d'Alfarabi. La fondation de la philosophie politique en Islam. Albin Michel Paris 2000 p 230.

12- خلص مثلا برترناد بادي من مقارنة مغلوطة بين "الأفلاطونية الإسلامية" و"الأرسطية الحداثية" إلى أن أفلاطون بامتداداته الأفلوطينية هو الأكثر مناسبة للتصور الجماعي الأحادي للمدينة الإسلامية التي لا مكان فيها للفرد والمعارضة بل تقوم على سلطة القانون المحضة.

Bertrand Badie: Les deux états : pouvoir et société en occident et en terre d'islam Fayard Paris 1986 pp45-46

وقد ربط جاك دريدا بين هذا الرأي وتعثر التجارب الديمقراطية في المجتمعات المسلمة المعاصرة، ملاحظا أن بعض مؤرخي الإسلام يعتبرون أن غياب كتاب السياسة (أرسطو) له دلالة حاسمة في التقليد الإسلامي بالامتياز الأقصى الممنوح في الفلسفة السياسية الإسلامية لفكرة الفيلسوف الملك أو الحاكم المطلق بما يتناسب مع الحكم القاسي إزاء الديمقراطية.

J.Derrida:Voyous deux essais sur la Raison Galilée paris 2003 p 55

العملية كما أنه اعتبر في نظريته الأخلاقية أن السعادة الحقيقية تنال بالتأمل واكتمال الملكات العقلية وليس بالممارسة العملية، فإن فلسفة أرسطو السياسية لا تتعارض في الجوهر مع المشروع الأفلاطوني الذي تستمد منه جهازها المفاهيمي (مثل نظرية النظم السياسية في الكتاب الثالث من مصنفه السياسة التي هي مستمدة بالكامل من محاورة السياسي لأفلاطون).

لقد لاحظ أحد كبار المختصين في الدراسات الأرسطية هو "ريشار بوديس" أن كتاب السياسة لم ينل أي اهتمام كبير لدى شارحي أرسطو منذ العصور اليونانية المتأخرة وطيلة العصور الوسيطة بل اعتبر نصا مكملا لكتاب الأخلاق (الذي ترجم مبكرا إلى العربية وكان له تأثير واسع في الفكر الأخلاقي والسياسي الإسلامي). و لذا لم يكن الشارحون العرب نشازا في اتجاه عام يفسره بوديس بتراجع الموضوع السياسي في العصر الهليني المتأخر نتيجة لطغيان النزعات الأبيقورية والرواقية التي استبدلت مركزية المجال السياسي بمثال الخلاص الفردي والحكمة الشخصية المستقلة عن الظرفية السياسية.[13]

الأولى القول إذن إنّ الفارابي هو الذي أعاد الاعتبار للفلسفة السياسية بعد تراجعها في الاهتمام الفلسفي في العصر اليوناني الأخير، "بتحرير" نصوص أفلاطون وأرسطو السياسية من "اللاهوت المسيحي" حسب ملاحظة "محسن مهدي" الذي يذهب إلى أن الفلسفة السياسية ظهرت في المجتمع المسلم في القرن العاشر الميلادي قبل أن تنفذ إلى التقليد اليهودي في القرن الثاني عشر عن طريق "ابن ميمون" وفي القرن الثالث عشر إلى التقليد المسيحي اللاتيني مع التيار الرشدي.[14]

وإذا كان اللاهوت المسيحي قد تبنى أطروحات أرسطو السياسية منذ توماس الإكويني، إلا أن هذا الاستيعاب وظف من أجل التمييز بين "مدينة السماء" و"مدينة الأرض" فظلت الإشكالات السياسية الحقيقية التي شغلت الفلسفة السياسية الإسلامية (مثل علاقة الشرع والعقل في الجانب العملي المتعلق بالقوانين والحكم) حبيسة الجدل اللاهوتي وليس موضوع اهتمام سياسي حقيقي بما يعني إخضاع الفلسفة السياسية للاهوت على عكس مسار الفلسفة الإسلامية الوسيطة.[15]

13- Richard Bodeus: La philosophie et la cite : recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote .Librairie Droz Paris 1982 pp 51-53

Muhsin Mahdi: La cite vertueuse d'Alfarabi p45.

14- ibid p 58

15- ؟؟؟؟؟؟؟؟

وبقدر ما أنه لا يمكن النظر إلى العلم المدني الفارابي كمحاولة لبناء أيديولوجيا فلسفية لترميم نمط الاجتماع الإسلامي المفكك حسب قراءة سياسية تاريخية لمشروعه الفلسفي،[16] فإن فلسفته السياسية ليست مجرد تأسيس ميتافيزيقي لاهوتي لمدينة طوبائية متخيلة كما ذهب محمد عابد الجابري الذي اعتبر أنه "بينما بنى اليونان مدينتهم الإلهية (الميتافيزيقا) على غرار مدينتهم السياسية، قلب الفارابي الوضع قلبا، إذ راح يشيد المدينة الفاضلة مدينته السياسية، على غرار المدينة الإلهية التي شيدتها الفلسفة الدينية الحرانية الهرمسية على أساس فكرة الفيض".[17]

إن ما اعتبره الجابري أثرا غنوصيا هرمسيا في فلسفة الفارابي هو الصياغة الفلسفية التي قدمها لفكرة الإمامة في سياق الجدل الإسلامي الداخلي حول المنزلة السياسية الروحية المزدوجة لرئاسة المدينة المسلمة بتوظيف المدونة اليونانية في مناخ صراع الفرق الإسلامية المعروف حول موضوعات الشرعية وخلافة النبي في شان الدنيا والدين.

ولقد حاول الفارابي إخراج موضوع الإمامة من المباحث الكلامية والفقهية المتأثرة بصراع الفرق ببناء الموضوع السياسي على اعتبارات العقل النظري البرهاني، مع نزوع واقعي تعبر عنه نظرية الفعل السياسي كتمثل جماعي قائم على التخيل والتمثيل.

والواقع أن ابن رشد الذي شرح جمهورية أفلاطون بالرجوع إلى أخلاق أرسطو لم يخرج في الجوهر عن محددات العلم المدني الفارابي في نظريته للإمامة. فالإمام بالنسبة إليه هو "واضع الشرائع" الذي يتميز بالفضائل المدنية التي تؤهله للرياسة والحكم: "الإمام في اللسان العربي هو الذي يؤتم بأفعاله. ومن يؤتم به في هذه الأفعال هو الفيلسوف، إذن فهو الإمام بإطلاق".[18]

يبقى السؤال المطروح هو هل استطاعت الفلسفة السياسية الإسلامية تقديم تصور عملي واقعي للدولة من حيث هي حالة سياسية تتعلق بتدبير المجموعة المنتظمة في الملة أي المدينة الإسلامية الوسيطة؟

16-تلك مثلا أطروحة عبد السلام بنعبد العالي في رسالته الجامعية "الفلسفة السياسية عند الفارابي" المنشورة عام 1979. يذهب بنعبد العالي في قراءته لمشروع الفارابي إلى أنه يسعى "إلى إرساء سلطة مركزية، قد تكون قيادتها جماعية، ليصلح أمر الخلافة ويستمر وجود الدولة الإسلامي" الطبعة الرابعة، دار الطليعة، 1997، ص 90.

17-من تقديم الجابري لكتاب ابن رشد: الضروري في السياسة، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 22-21.

18-المرجع نفسه ص 136

من الجلي أن علم التدبير المدني هو علم إلهي من حيث مقوماته الأنطولوجية (الصدور عن الواحد أو واجب الوجود الذي هو مصدر الوجود) ومن حيث غايته الخلقية (التأله أو التشبه بالمثال الإلهي) ولذا فإنه يفضي إلى نظرية في الخلاص الفردي والجماعي تتأسس على قيم الاكتمال الروحي والتسامي الخلقي بحيث يكون التدبير السياسي نمطا من "السياسة الإلهية" – حسب عبارة كرستيان جامبيه- تتماهى مع النظام العام للكون في أبعاده الطبيعية والميتافيزيقية[19]. التدبير السياسي بهذا المعنى محصور في النبي أو خليفته الذي ينوب عنه في الشأنين الديني والسياسي، ولذا فالسياسة الإلهية ليست هي نظام الخلافة الإسلامية الذي هو الشكل التاريخي لتجربة الاجتماع المدني الإسلامي.

الإمامة بهذا المعنى تدخل في مفهوم "الروحانية السياسية" **spiritualité politique** التي بلورها ميشال فوكو في أعماله الأخيرة دون أن يطورها نظريا[20] ونعني بها نمط التصور الروحاني للسياسة كتدبير للذات والجماعة.

ثانيا: الإمامة والجماعة

على الرغم من كثرة الكتابات في المسألة الدينية – السياسية في الإسلام، نادرا ما تخرج المقاربات السائدة عن جدل شائع حول علاقة الدين بالدولة في الإسلام، بالتأرجح بين موقفين يذهب أحدهما إلى الطابع السياسي الملازم للإسلام من حيث هو ديانة سياسية عضوية ويذهب ثانيهما إلى أن المدينة الإسلامية بصفتها كيانا سياسيا وإن استند لشرعية الدين.

ترجع جذور المقاربة الأولى إلى الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية، بيد أن أهم من ركزها وبثها في الكتابات المنتشرة حول الإسلام هو برنارد لويس الذي اعتبر أن الإسلام على عكس المسيحية لم ينشأ في صراع مع الدولة بل تأسس انطلاقا من الدولة وارتبط عضويا بها، بحيث أصبح تأسيس الدولة واجبا دينيا ونظر إلى السلطة السياسية بصفتها "أمرا إلهيا"[21]. أما الأطروحة الثانية فهي السائدة

19- Christian Jambet :Qu'est ce que la philosophie islamique? Gallimard Paris 2011 p 234

20-- استخدم فوكو عبارة "الروحانية السياسية" في نصوصه الصحفية ذات الصلة بمتابعته لأحداث الثورة الإيرانية عام 1979 ،ولقد توهم وقتها أن الإسلام الشيعي قادر على تقديم نموذج للفعل السياسي خارج منطق الدولة البيروقراطية العقلانية الحديثة بخلخلة السلطة القمعية وفسح المجال أم تدبير جمالي إيتيقي للذات .

Michel Foucault: Dits et écrits Tome 2 Gallimard Paris 2001 p 694.

21- Bernard Lewis: The political language of Islam . The university of Chicago press 1988, p25.

في دراسات الإسلام السياسي الكلاسيكي الأخيرة (رضوان السيد ومحمد عابد الجابري وبرهان غليون ....) وتنطلق من فكرة التمايز الجوهري بين الثيوقراطية السياسية التي تستند لشرعية إلهية والتصور التدبيري المصلحي للسياسة الذي هو أساس التصورات السنية للإسلام .

في الحالتين يتم الرجوع إلى النصوص التراثية المتعلقة بالسياسة بالتركيز على كتب "الأحكام السلطانية" و"السياسة الشرعية" التي ظهرت منذ القرن الخامس الهجري باعتبارها تمثل جوهر الأطروحة السنية حول الدولة.

ما نريد أن نقف عنده هو إشكالية نادرا ما يتم التوقف حولها في الكتابات السيارة الغزيرة حول المسألة الدينية السياسية في الإسلام وهي تصور الدين نفسه في علاقته بنمط الاجتماع السياسي، وهي إشكالية تختلف عن إشكالية الشرعية التي تستأثر باهتمام الباحثين من منطلق متأثر بالرهانات الحديثة للدولة التي هي رهانات مغايرة للسياق الإسلامي الوسيط. ما يتعين التنبيه إليه هو أن إشكالية الشرعية تحيل إلى الجدل الذي شغل علماء الاجتماع والسياسة في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين حول المقومات المعيارية والقانونية لسيادة الدولة الحديثة، بظهور أطروحتين متصادمتين هي الأطروحة "الأمرية "decisionnism التي أسست مرجعية السيادة على سلطة الاستثناء (كارل شميت) والأطروحة "القانونية" التي أسست السيادة على الشرعية العقلانية (ماكس فيبر).

والمعروف أن فيبر نفسه الذي تعرض في دراساته الاجتماعية التاريخية للنسق السياسي الإسلامي فرض على دراسات الإسلام السياسي الكلاسيكي أدواته النظرية والمنهجية[22].

ما نلمسه بوضوح في الدراسات المعاصرة هو التركيز على مفهوم الخلافة إما بالنظر إليها كتعبير عن نموذج الدولة الإسلامية الشرعية أو النظر إليها كمثال طوبائي في مقابل التجربة السياسية الواقعية للمجتمع الإسلامي، مع العلم أن هذا المفهوم يتداخل فيه معنيان متعارضان: السلطان المطلق في مواجهة الجماعة، أو الإمامة من حيث هي من مقتضيات الشرع ولوازمه. المعنى الأول يحيل إلى التجربة التاريخية للأمة التي اتسمت بصراع طويل وممتد حول تركة النبوة بين نموذج الدولة الحارسة للدين ونموذج الجماعة الوريثة للعصمة النبوية.

22-حول فيبر والإسلام راجع مثلا:

Bryan Turner : Weber and Islam Routledge London 1974

يبدو مفهوم الخلافة بديهيا باعتبار تجذره في التجربة التاريخية الإسلامية منذ بداية العهد الإسلامي الأول (الخلافة الراشدة حسب التسمية المألوفة عند أهل السنة)، إلا أن هذا المصطلح الذي استخدم باستمرار حتى سقوط الدولة العثمانية في العصر الحاضر (1923) لم يصبح موضوع تأصيل نظري إلا مع انهيار الخلافة العباسية وقيام سلطنات التغلب(22). ومن هنا بروز كتب "الأحكام السلطانية" التي انتشر منها كتابا الماوردي (ت 450 هـ) وأبي يعلي الفراء (ت458هـ) وهما كتابان متزامنان يحملان العنوان نفسه. [23]

أما المعنى الثاني فهو الذي شغل المتكلمين في تصورهم للأبعاد الجماعية للاعتقاد بالنسبة إلى دين ينظر إلى الإيمان بصفته ممارسة عملية، أي انخراطا طوعيا في تقليد مشترك دون اعتناء بتقنين مضمون الوعي الديني الفردي في تفصيلاته. المتكلمون السنة في مجملهم ذهبوا إلى وجوب نصب الإمام وإن اعتبروا الإمامة من فروع الدين لا من أصول الاعتقاد، فهم وإن أكدوا أن أحكام الدين ومصالح الجماعة تقتضي نصب إمام تنعقد له البيعة وتجب له الطاعة، إلا أنهم لم يعتبروا الإمامة مرادفة للسياسة بمفهومها التدبيري العملي.

في كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية مقدمات عامة مستخرجة من المباحث الكلامية حول الإمامة، في حين أنها في الواقع مصنفات فقهية عامة في الولايات الإسلامية وأحكام الشرع التعبدية.

بدأ هذا الاتجاه لدى الفقهاء المتكلمين، من الأشاعرة على الأخص، الذين لم يخرجوا في الغالب عن أطروحة أبي الحسن الأشعري التي يلخصها ابن فورك من كتبه بقوله إنه كان يرى: "إن الإمامة شريعة من شرائع الدين، ويعلم وجوبها وفرضها سمعا ....وكان يقول إن الإمامة هي خلافة الرسول في باب القيام مقامه من حيث إنفاذ الأحكام وإقامة الحدود وجباية الخراج وحفظ البيضة ونصرة المظلوم والقبض على أيدي الظالمين، من غير أن يكون له ابتداء شرائع أو تغيير شرائع ..وكان يقول في أحكام السلطان الجائر والصلاة خلفه والمحاكمة إليه وإلى قضائه...إن المخاصمة إليه والاستعانة

23- لاحظ عبد الله العروي "أنه لا يوجد لحد الساعة نظرية مقنعة عن "الدولة الإسلامية"، إن صح النعت، كما تجسدت تاريخيا في نسخ متعددة". العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء 2009 ص 100.

ويبين العروي أن تحليلات الماوردي لا تتجاوز الدولة العباسية في طورها الثاني، وكذلك لا تتجاوز صلوحية نموذج ابن خلدون حول الدولة المغربية الأندلسية (المرجع نفسه ص 101). الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتبة العصرية، بيروت، 2001.

أبو يعلى الفراء الحنبلي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

به والصلاة خلفه جائزة وأحكامه نافذة إذا وافقت الكتاب والسنة ...والإنكار لما يعمله من الجور بالقلب وترك الخروج عليه بالسيف"[24].

لا تخرج كل كتابات الفقهاء المتكلمين عن هذه المبادئ الأربعة:

- وجوب الإمامة بالسمع والنص (لا بالعقل خلافا للمعتزلة)[25].
- الغرض من الإمامة هو إقامة أحكام الشرع وتدبير شؤون الجماعة وفي مقدمتها بسط العدالة وحفظ الأمن واتقاء الفتنة[26].
- الإمامة ليست من أصول الاعتقاد وإنما هي من فروع الشريعة وأحكامها ظنية لا قطع فيها[27].
- وجوب طاعة الإمام ولو كان جائرا اتقاء للفتنة وخوفا على الدين والجماعة[28].

24-أبو بكر بن فورك، مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت 1987، ص 190-189.

في كتب الأشعري المنشورة لا تخرج نظرية الإمامة عن الدفاع عن الأطروحة السنية في إمامة أبي بكر الصديق: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، كلية الآداب الرباط، 2013، ص 144-141. الإبانة في أصول الديانة، دار النفائس، بيروت، 1994، ص 170-165.

25-" وعقدها لمن يلزم بها في الأمة واجب بالإجماع "(الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 13)" نصبة الإمامة واجبة ...وطريق وجوبها السمع لا العقل". (القاضي أبي يعلى، الأحكام السلطانية، ص 19). "وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول" (إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مؤسسة الزيات، بيروت، 2007، ص 175) .. . " نصب الإمام واجب على الأمة وليس واجبا على الله" (فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجيل، بيروت، 2004، ج 2، ص 421-420) .."ويجب نصب إمام يقوم بحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين" (بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 15). "إن مدرك وجوب نصبه عند أهل السنة شرعي لا عقلي" (ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ج 1، وزارة الثقافة، دمشق 2005، ص 58). "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين" (ابن تيمية، السياسة الشرعية، الدار العثمانية، عمان – مكتبة الرشد، الرياض 2004، ص 227).

26-"الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، (الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 13). وظائف الإمامة: "حفظ الدين على الأصول التي اجمع عليها سلف الأمة، تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، حماية البيضة والذب عن الحوزة...."(أبي يعلى، الأحكام السلطانية، ص28-27). "الإمامة رياسة تامة وزعامة عامة ..في مهمات الدين والدنيا متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة.. وكف الحنف والحيف .." (الجويني، غياث الأمم ص 73).

27--يقول الجويني: "وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة، ومعظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة في التأخي والتحري"، غياث الأمم، ص 100.

28-يقول ابن جماعة: "إذا خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم"، تحرير الأحكام، ص 17.

لقد ذهب الكثير من الباحثين إلى أن النموذج التاريخي للاجتماع السياسي عانى من مفارقة معيقة هي الانزياح بين محور الشرعية المرتبط بالمنظور الروحي القيمي للدين الذي يضع سقفا معياريا مثاليا لا يمكن تطبيقه في الواقع ومحور السلطة العينية التي وإن كان ينظر إليها كحاجة حيوية وصورة عملية إلا أنها فاقدة للشرعية الدينية.

من هذا المنظور يفسر "فشل" التجارب السياسية في التاريخ الإسلامي (غياب مؤسسات مستقرة وأنظمة حكم ناجعة وعادلة) بمثالية العلماء التي تفضي بهم إلى رفض منح الشرعية للسلطة القائمة، بما يشجع التمرد والثوران المستمر، بقدر ما إن الفقه الإسلامي لم يتطور إلى مدونة تشريعية قابلة للتطبيق ومن ثم افتقد دوما إلى أدوات العنف والفاعلية التي تضمن له إمكانية التطبيق[29].

ما ينتقد هنا هو عجز الفقهاء عن إنتاج نظرية إيجابية إجرائية في الشرعية السياسية تمنح الدولة الصدقية القيمية والفاعلية المعيارية مجتمعيا، بدل الاكتفاء بالتشريع البعدي للتجارب التاريخية أو قبول مبدإ الضرورة في الامتثال للحاكم. لقد نجم عن هذا الشرخ تعمق ثنائية القيادة والحكم والشرعية بين دائرة الفقه التي تتعلق بالجماعة ودائرة السلطان التي تضبطها العنف والمصلحة والضرورة[30].

لقد عبر العروي عن هذه الثنائية بعبارات "التخارج بين الدولة والقيمة، وبين التاريخ والحرية، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد"[31]، مستنتجا أن الخلافة لم تكن أكثر من "طوبى الفكر الإسلامي" أي "مثل أعلى وتخيل" [32].

بيد إنما لم ينتبه إليه الباحثون هو تمايز المستوين: العقدي الذي ينيط الشرعية الوحيدة الممكنة بالملكوت الإلهي الذي هو مجال التحكم المطلق بيد أنها حاكمية وجودية وقدرية لا يمكن تجسيدها بموازين السياسة والحكم، والسياسي المجتمعي الذي يدار بمنطق الغلب والقوة والعنف، والأساس فيه هو حفظ الأمن ودفع العدو مع ضمان العدالة بمعنى إعطاء كل ذي حق حقه.

29-Baber Johansen: Contingency in a sacred law. Legal and ethical norms in the muslim fiqh, Brill 1999 (pp 65-66).

30-سامي زبيدة، الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي، ترجمة عباس عباس، المدار الإسلامي، بيروت، 2007، ص 160.

31-عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 5 1993، ص 116.

32-المرجع نفسه، ص 120.

ولذا لا يتعلق الأمر بانفصام في الوعي والتجربة التاريخية، بل بطبيعة الدين في الإسلام الذي يختلف في الجوهر عن المنظور اللاهوتي المسيحي باعتبار أن اللاهوت المسيحي في الوقت الذي كرس التجربة الفردية للتدين (بدون نظام قانوني أو سياسي) اشتغل بآليات تدبير الوعي وتقنين مضامينه ومسالك الاهتمام بالذات وهي الأدوات التي ستتحول مع عصور الحداثة من حقل المؤسسة الدينية إلى حقل السلطة فتصبح هي مقومات العقل السياسي للدولة الحديثة .

من هذا المنظور، يمكن القول إن بنية الحكم من حيث هو تدبير وتسيير بالمعنى الاقتصادي للعبارة هي في جذورها العميقة بنية لاهوتية ترتبط بعقيدة التثليث والتجسد وما تقوم عليه من تمييز بين السيادة والحكم، وبين الوجود والفعل .

نحيل هنا إلى أعمال الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبن في دراساته الحفرية الدقيقة حول الخلفيات اللاهوتية لمفهوم المحكومية الحديث الذي يتحدد وفق بعدين متلازمين هما: نموذج التدبير الناجع ونموذج السلطة الاحتفالية الطقوسية.

يذهب أغامبن إلى أن اللاهوت المسيحي أفضى إلى براديغمين سياسيين متعارضين لكنهما تعايشا بقوة: النموذج السياسي الذي ينيط بالإله الواحد تعالي السلطة السيادية واللاهوت الاقتصادي الذي يستبدل الحضور الإلهي بفكرة التدبير بالمعنى التسييري الدنيوي لا السياسي. من النموذج الأول تولد مفهوم السيادة الذي هو محور النظرية السياسية الحديثة، ومن المفهوم الثاني تولدت السلطة الحيوية Biopouvoir الحديثة التي ترتكز حول الدور المتعاظم للاقتصاد في الشأن السياسي[33].

ما يبينه أغامبن هو أن المفهوم اللاهوتي للإنسان المخلوق في صورة إله لا يمكن أن يبلور تصورا سياسيا بالمعنى اليوناني (أي تطبيق الفضيلة المدنية) ولذا أخذ شكلا اقتصاديا بحتا وفق نموذج "تدبير المنزل" الذي تحول إلى تجسيد لمسار "الخلاص الإلهي". لقد كان ذلك هو السبيل الوحيد للحفاظ على مبدإ التوحيد وعقيدة التثليث معا، بالفصل بين الذات الإلهية وحضورها في العالم، بين طابعها الوجودي وأثرها العملي، إذ أن "نمط تسيير الإله للعالم مختلف كليا عن كينونته"[34]. وهكذا تحولت السياسة من منظور هذه الخلفية اللاهوتية إلى ممارسة تدبيرية نفعية وإن كانت في الآن نفسه موضوع احتفاء طقوسي تمجيدي، على غرار الجمع بين لاهوت التدبير المحايث ولاهوت

33- Giorgio Agamben:Le règne et la gloire .Seuil Paris 2008 p 17

34-ibid p 94

التوحيد التقديسي في الاعتقاد المسيحي. السياسة وفق المنطق الغائي لهذا التصور هي ممارسة خلاصية وفعل مقدس، لا تحتاج لغطاء الدين وشرعيته ما دامت هي الأثر العيني لجوهر الدين نفسه في تجسده البشري. ومن هنا نستنتج نتيجتين رئيسيتين:

الطابع الديني الجوهري للسياسة التي لئن فصلت مؤسسيا عن الدين، إلا أنها ربطت به لاهوتيا وعقديا برباط عميق، إلى حد أنها يمكن أن تعوض الدين بتحقيق مقصوده وجوهره في صيغة الدولة السيادية المطلقة التي نظر إليها من هوبز إلى هيغل كنمط من الإله المخلص.

استناد الدولة في جهازها المفاهيمي وأدواتها الإجرائية إلى تقنيات واليات الذات التي بلورتها المنظومة اللاهوتية الكنسية (مفاهيم السيادة والتمثيل والاعتراف ...).

فما يبدو طابعا قانونيا سياسيا في الإسلام ليس من مشمولات الدولة (على عكس الصورة السائدة المتأثرة بالتجربة التاريخية للدولة الحديثة التي هي دولة قانونية معيارية)، بل إن الفقه الذي لا يمكن أن ينعت بأنه قانون بالمعنى الحرفي للعبارة[35] شكل قوة كابحة لنشوء الدولة التسلطية المتمتعة بسيادة وضع المعايير والقيم الضابطة للشأن الجماعي الكلي. لقد نفذ وائل حلاق من دراساته المعمقة للفقه الإسلامي إلى أطروحة "الدولة المستحيلة" في الإسلام، التي أثارت جدلا واسعا منذ نشر الكتاب الذي يحمل عنوان هذه الأطروحة.

تنطلق نظرية حلاق من مقاربة طلال أسد النقدية للدولة العلمانية السيادية الحديثة ولمفاهيم الحرية والاستقلالية التي تستند إليها[36]، مع النظر إلى الحالة الاجتماعية في الإسلام بصفتها حالة أخلاقية قائمة على الارتباط القيمي العضوي الذي يكرسه الامتثال للشرع. في الإسلام – كما يرى

35-لاحظ سامي زبيدة أنه "بينما كان الفقهاء يتسمون دائما باحترام الخلفاء ويعظون بطاعتهم، أو على الأقل القبول بسلطتهم، كان واضحا أن الشريعة هي دائرة اختصاصهم، وبأنها نظريا ملزمة للخليفة ورعاياه، وقد فرضت الشريعة المستمدة من السنة النبوية تهديدا لسلطة الخلافة"، الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي، ص 137.

وإذا كانت هذه الملاحظة صحيحة إلا أنها لم تقف عند جوهر التمايز بين الشرعي والسياسي في علاقة الدين بالدولة.

36-يلاحظ طلال أسد أن مفهوم الدولة العلمانية يفهم عادة بصفته انتصار قيم المدنية العقلانية والحرية الفردية ضد استبدادية الدولة الدينية، في حين أن هذا المفهوم يغطي على الروابط الإشكالية المعقدة القائمة في الدولة الحديثة بين معايير الشرعية المعيارية والممارسة الأخلاقية والسلطة السياسية.

Talal Asad: Formation of the secular Christianity, islam, modernity Sanford University Press 2003 p 255

أسد- السيادة لله وحده ولا يمكن للإنسان أن يحقق الفضيلة إلا بالخضوع لأحكام الشرع ضمن منظور "الأمة" التي ليست "مجموعة متخيلة" بل هي مجموعة إيتيقية تنتظم وفق الشريعة باعتبارها نمطا من "العقل العملي" المتعالي، يمكن لكل فرد مؤمن أن يتأقلم معه دون الحاجة إلى سلطة حاكمة[37].

يقدم حلاق من منطلق المتخصص المتميز في تاريخ الفقه الإسلامي براهين وأدلة هذه الأطروحة، مستنتجا المنظور الأخلاقي العضوي للشريعة الرافض الفصل بين القيمي والقانوني الذي هو أساس العقل السياسي الحديث، فالبنية الميتافيزيقية للشريعة كما تبرز في النص المؤسس أي القرآن الكريم هي بنية أخلاقية[38].

من هنا يستنتج حلاق أن كوسمولوجيا الخلق كلها قائمة على النسيج الأخلاقي الذي يترجمه مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" أي العمل الصالح الذي هو الإطار الناظم للوجد البشري وللعلاقات المجتمعية. الفرق بين الشريعة والقانون بالمفهوم الحديث يتحدد وفق خط الفصل الأخلاقي بين معيارية سيادية تحكمية ومعيارية أخلاقية كونية متعالية: "فالقانون الحديث النموذجي هو قانون وضعي، وقد حكم أسطورة الإرادة السيادية. أما الشريعة الإسلامية فليست وضعية، بل هي قواعد موضوعية قائمة على مبادئ دقيقة تعددية بطبيعتها، ومتجذرة في نهاية الأمر في ضرورة مطلقة أخلاقية كونية. وإذا أراد المسلمون اليوم تبني قانون الدولة الوضعي وسيادتها فإنّ ذلك يعني بلا شك قبولا بقانون نابع من إرادة سياسية، أي قانون وضعه ناس يغيرون معاييرهم الأخلاقية بحسب ما تتطلب الظروف الحديثة"[39].

النتيجة التي يخلص إليها حلاق هي أن الأخلاقية الإسلامية للشريعة والدولة القانونية الحديثة تختلفان في الجوهر من حيث نمط "تدبير الذات" (بمنظور ميشال فوكو)، فالفرق كبير بين نموذج ينطلق من "الذاتية الأخلاقية للفرد" التي تتجلى في روابط الجماعة وليس المجموعة السياسية

37-ibid p 197

38-يقول حلاق: "هكذا، تكون قوانين الطبيعة القرآنية أخلاقية لا مادية. فعلى الرغم من أنها وضعت لأسباب منطقية يمكن تفسيرها، فإن هذه الأسباب قائمة في النهاية على قوانين أخلاقية".

وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2014، ص 167.

39- المرجع نفسه، ص 174.

ونموذج يصدر عن ذاتية المواطنة التي لا تعترف بالفرد إلا من حيث هو كائن سياسي خاضع للدولة وقربان لكينونتها وسيادتها. وهكذا ينتهي حلاق إلى القول إن الحكم الإسلامي لا يمكن "أن يسمح بأي سيادة، أو إرادة سيادية غير سيادة الله. فإذا كان للأخلاق أن توجه الأفعال الإنسانية، وإذا ما كان لها أن تكون مستقلة، فيجب أن تؤسس على مبادئ الحق والعدل العالمية الأبدية، مبادئ تتعالى على تلاعب أي كيان وضعي وأهوائه"[40].

ما تقدمه نظرية أسد – حلاق هو التنبيه الدقيق إلى غياب نظرية سيادية وضعية بالمفهوم القانوني السياسي للدولة الحديثة في التقليد الإسلامي الذي قام على مركزية الشريعة مدونة أخلاقية ضابطة لسلوك الفرد والجماعة. إلا أن هذه المقاربة لم تنتبه إلى أن هذا الانزياح بين العقدي والسياسي في التجربة الإسلامية وإن كان يمنع التجسد الموضوعي للسلطة الإلهية المطلقة لا يحول دون مختلف تجارب الحكم السياسي التي إن لم تكن لها قداسة الدين فيكفيها قبول الجماعة وانتهاج قيم العدل والمصلحة.

وإذا كانت أغلب دراسات الفكر السياسي الإسلامي الوسيط تركز على "صراع الشرعية" بين الفقيه والحاكم للتدليل على عجز التقليد الإسلامي عن إنتاج منظور شرعي إجماعي للدولة، إلا أن هذا الصراع، فضلا عن كونه لم يحل دون انسجام وتناغم المؤسستين الدينية والسياسية في أغلب مراحل التاريخ الإسلامي وفق صياغات عديدة ومتباينة، لم يكن معيقا لتشكل نظرية إيجابية في السياسة لدى الفقهاء لا يمكن نعتها بالطوبائية أو الانتهازية.

لقد استغرب العديد من الباحثين اختلاف مضامين مصنفات الفقهاء ما بين أعمالهم الشرعية التي يحددون فيها مواصفات الإمامة بمنحها دلالة دينية وأخلاقية قصوى من منطلق وظيفتها الروحية النموذجية (خلافة النبي والنيابة عنه في حراسة الدين وإقامة الشرائع) وأعمالهم الأدبية التي تنتمي لنمط "نصائح الملوك" والآداب السلطانية" حيث تسود قيم الطاعة والامتثال ويرفع الحاكم المتغلب إلى مقام روحي سام[41].

40-المرجع نفسه، ص 278.

41-راجع مثلا للماوردي مؤلف كتاب "الأحكام السلطانية" عملين آخرين ينتميان لهذا النمط من الأدب السياسي:

تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، دار النهضة العربية، بيروت 1981.

قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1993

والواقع أن الفقهاء صدروا في نظرهم للمسألة السياسية من التمييز بين نطاق الأخلاق العمومية كما يتجلى في الشريعة التي تقيمها الجماعة التي هي موضوع الخطاب الإلهي والأمينة على النص والمسؤولة عن حفظ الدين ونطاق سلطة الإكراه والقوة التي تقتضيها اعتبارات الاجتماع البشري حتى لو كانت ملزمة بمعايير الأخلاق الشرعية كما تترجمها مبادئ العدالة.

في دراسة متميزة حول أصول الفكر السياسي الإسلامي الوسيط ومنزلة ابن تيمية فيه، يرسم "أوفامير أنجوم" مسار الصياغات الفقهية لهذه العلاقة بين الشرع والسياسة بعد أن نجح الفقهاء منذ نهاية "محنة ابن حنبل" في فرض تصورهم لمركزية الأمة (التقليد كما يصونه ويؤوله العلماء).

وفق هذا النموذج يمكن الوقوف عند المحطات الرئيسية التالية:

المرحلة الكلامية الأولى: يتعلق الأمر بكتابات الأشاعرة الأوائل (الباقلاني والبغدادي..) الذين أناطوا شرعية الإمامة بإقامة الشرائع وانتهاج طريق "السلف الصالح" بصفة الإمام وكيل الأمة التي يمكنها تأديبه وخلعه. لقد اعتبروا نصب الإمامة واجبا إلا أنه ليس ضروريا لحياة المجموعة الدينية ولا مصدرا لشرعيتها، بل هو فقط حارسها ومنظمها وممثلها، وبدونه يمكن أن تستمر في الوجود ولو بطريقة ناقصة[42].

مشروع الماوردي الذي هدف إلى عزل الإمامة عن إرادة الجماعة وعن نزوات السلاطين معا دفاعا عن استمرارية الخلافة، فاعتبر الخليفة حارسا للدين والدنيا معا والأمة استمرارا له، بيد أنه انتهى إلى تحويل الخلافة إلى مجرد طقس رمزي لا فاعلية له ولا صلة له بالأمة التي فقدت وحدتها الإقليمية والأيديولوجية في عصره[43].

مشروع الجويني الذي شرع سلطة التغلب ونقل الإمامة من مفهومها الديني المركزي إلى وظيفة عملية تتحقق بشرطي الحفاظ على وحدة الأمة وحماية دار الإسلام، وعند غياب الإمامة تصبح إدارة شؤون الجماعة بيد العلماء[44].

42-Ovamir Anjum :Politics, law, and community in Islamic thought :The taymiyyan moment, Cambridge university press, 2012, pp115-117.

43-ibid pp119-120

44-ibid p123

مشروع الغزالي الذي هيمن على التقليد السني ويتمثل في تأكيد الطابع الرمزي للخلافة من حيث هي من مقتضيات الشرعية الدينية في الوقت الذي ينيط مسؤولية الحكم الفعلية بالسلطان المتغلب الذي ينيط به حق تعيين الخليفة الضامن الرمزي للشرعية الشكلية[45].

يخلص أنجوم من هذا التحقيب الفكري، إلى أن الدولة السلطانية قد قوضت موقع الجماعة في النسق السياسي بعد أن كانت لها سلطة رمزية مطلوبة لضمان الخلافة، وهكذا أصبحت سلطة الحاكم مشرعة ومبررة بمعايير القوة والمصلحة. لقد انجر عن هذا التحول انهيار نموذج الخلافة نفسه، وغدا الصراع محصورا بين سلطة الحكام المتغلبين وسلطة العلماء الذين يؤكدون على واجب الطاعة (للحكام) مع التركيز على نصحهم بالورع والعدل والحصافة. إن هذه المعادلة تضمن حماية المذهب الديني من تدخل الحكام المتغلبين في الوقت الذي تؤمن الحفاظ على الأمر الواقع، فتولد لدى الفقهاء الطمأنينة على صواب بنائهم النظري وممارستهم العملية ما دام الخلل عائدًا إلى جور الحكام وفساد الناس والزمان، وبالتالي ليسوا هم مسؤولين عن القلاقل والاضطرابات التي تعرفها الأمة.

وهكذا تكون النتيجة التي خلص إليها أنجوم هي أن الجماعة التي ظلت في التقليد الإسلامي موطن الشرعية نظريا، لم تتحول في أي من كتابات الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي إلى مصدر للفاعلية بحيث تكون مؤهلة للتعبير عن نفسها في صيغة مؤثرة وحاسمة، ولذا ظل الخلاص منوطا بمنقذ خارق أو حدث مقدس معجز[46].

إن ما يقدمه لنا أنجوم هو في الحقيقة تلخيص دقيق لمواقف الفقهاء من أزمة الخلافة وليس عرضا لجدل عقدي أو نظري حول مسألة الشرعية في علاقة الدين بالدولة.

فإذا كان تفكك دولة الخلافة وقيام سلطنات التغلب قد فرض على الفقهاء مراجعة مواقفهم العملية من المعادلة السياسية (بالتشبث برمزية الخلافة أو استبدالها بمركزية الجماعة التي يقودها العلماء) فإن الحل الذي قدمه الغزالي (الرمزية الصورية للخلافة والسلطة المطلقة لإمارة التغلب) ليس مجرد صياغة توفيقية ظرفية، بل هو تعبير عن جوهر الموقف السني الفاصل بين مقام الإمامة الروحي الرمزي بصفتها خلافة عن النبوة وطبيعة الفعل السياسي الذي يتأسس على معيار الشوكة والغلبة.

---

ibid pp125-128-45

46-ibid p 134

ما يرفضه الغزالي في رده على الشيعة لا يتعلق بالمنزلة الدينية للإمامة التي صاغها الغزالي نفسه بالمعنى الصوفي في شكل قريب من رمزية وقداسة أئمة الشيعة (الولاية بصفتها خلافة روحية للنبوة)، وإنما منح هذا المقام الروحي وظيفة سياسية عملية في تدبير الدولة.

فالإمام بالمفهوم السياسي هو حاكم مهيمن تنعقد له الغلبة بالقوة والعصبية وليس قائدا روحيا هاديا للحق. يقول الغزالي: "والذي نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ومن لم يخالفه من لا يكترث بمخالفته ... فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم، وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع، وذلك يحصل بكل مستول مطاع "[47].

الموقف ذاته يتكرر لدى جل الفقهاء من منطلق الوعي بمقتضيات النجاعة والفعلية في السياسة التدبيرية التي تتلخص في اعتباري الأمن الداخلي والدفاع عن البيضة والدار لا بالتدبير الروحي والأخلاقي الذي لا شان للسياسة به، بل هو من مشمولات الشرع كما تطبقه الجماعة بصفتها مجموعة إيمانية إيتيقية. المقصود في السلطة حسب عبارة ابن تيمية هو "حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة"[48].

لقد اعتبر أنجوم أن ابن تيمية أرسى قطيعة مع التقليد السني في الإمامة كما بلوره الأشاعرة (التصور الطقوسي الرمزي للخلافة وإقصاء الجماعة من السياسة من منظور المذهب الأشعري في رفض التحسين العقلي) بتأكيده على مركزية الجماعة الوارثة لعصمة النبوة والمسؤولة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع دمج السياسة من حيث هي مصلحة وعدل (تدرك بالعقل) في صلب الشريعة، ولا تكون الإمامة سوى المستوى التنفيذي من السلطة الجماعية المتناغمة القائمة على الشورى[49].

47-أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، بيروت، 2000، ص 159.

48--ابن تيمية، منهاج السنة، ج1، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1986، ص 530.

يبين ابن تيمية أن أهل السنة متفقون على أن الإمامة "تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها. ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم مقصود الإمامة ...فإذا بويع ببيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما".(المرجع نفسه ص 527).

49- OvamirAnjum :Politics ،law....pp235-248

بيد أن التصور التيمي لا يخرج إجمالا عن جوهر الموقف السني الذي إن ميز بين اعتبارات الشرع والسياسة، إلا أنه تعامل مع السياسة بواقعية وإيجابية وإن لم يمنحها قداسة دينية.

السياسة هي مجال القوة والبطش والخديعة ولكنها ضرورة مجتمعية لا غنى عنها، إلا أن السياسة الناجعة والحكيمة تتأسس على العدل والورع. ومن هنا العلاقة الترابطية بين سياسة النفس كنمط من تدبير الذات أخلاقيا وسياسة الرعية، وبعبارة الماوردي: "فحق على ذي الإمرة والسلطان أن يهتم بمراعاة أخلاقه، وإصلاح شيمه، لأنها آلة سلطانه، وأس إمرته"[50].

فكتب الآداب السلطانية ونصائح الملوك وإن كانت تعلي من شأن السلطان وتفرض له الطاعة المطلقة[51] إلا أنها لا تكرس أو تبرر الاستبداد بمعنى الجور والتحكم التعسفي، بل تعتبر الحكمة والعدل أداتي السلطة المستقرة والدولة القوية.

السياسة من هذا المنظور مصلحة تدبيرية مشروعة ومطلوبة وإن لم تكن من الشرع نصا ووحيا، أو بعبارة ابن عقيل التي يحيل إليها ابن القيم :"السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي"[52].

50-الماوردي، تسهيل النظر، ص 8.

ويضيف الماوردي: "فلزم ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه، ليحوز من الأخلاق أفضلها، ويأتي من الأفعال أجملها، فيسوس الرعية بعد رياضته، ويقومهم بعد استقامته"، (المرجع نفسه ص 46).

ورد المعنى نفسه في قوانين الوزارة (ص 122).

51-"السلطان زمام الأمور ونظام الحقوق والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا"، (ابن سمالك العاملي، رونق التحبير في حكم السياسة والتدبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص 23). "السلطان والدين أخوان لا يقوم أحدهما إلا بالآخر"، (ابن قتيبة، السلطان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2002، ص 44).

52-ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة البيان، بيروت، ط4، 2006، ص 26.

اللاهوت السياسي عند كارل شميت*
(آندريه دوريموس André Doremus)

ترجمة: أحمد الصادقي**

I

ينتمي كارل شميث (Karl Schmitt) إلى بعض البحاثة الألمان الذين استطاعوا مواجهة المخاطر المهنية المترتبة عن كرسي التدريس في الفترة المعاصرة. لن أتردد عن إثبات أنه قد غزا لنفسه وأنتج لذاته نوعا من الباحث الألماني الجديد. فإن كانت كتابات هذا الأستاذ العجيب (إن لم نقل المرشد) قد تم تسخيرها من أجل دراسة سيما (أو فيزيونوميا) الكاثوليكا (الكونية) لأصحابها فقط، فإن هذا سيكون كافيا جدا لضمان مكانة رفيعة له. لقد قال شيسترتون (Chesterton) في رسالة جميلة له حول "Les idéaux" (المعطيات القانونية) "إن عصرنا الغامض والشاق ليس في حاجة، من أجل تطهيره، إلى ممارس كبير يقتضيه العالَم ويتطلبه، وإنما هو في حاجة إلى عالم إيديولوجيا كبير."

إن الممارس هو إنسان متعود على الممارسة اليومية وعلى الكيفية التي بها تعمل الأشياء وتشتغل عموما. غير أنه إن كانت الأشياء لا تسير على ما يرام، فإننا سنكون، إذن، في حاجة إلى مفكر، في حاجة إلى إنسان له مذهب يقول به لماذا تشتغل الأشياء كلها وتعمل. من غير المناسب الانشغال بالعزف على الكمان في الوقت الذي كانت فيه روما تحترق. غير أنه من المناسب في نظام الأشياء القيام بدراسة النظرية الهيدروليكية أثناء احتراق روما[1]". يعتبر كارل شميت من بين أولئك الذين

* Carl Schmitt Politische Theologie ,von Hugo Ball ,in Hochland,Jg,21 Juin,1924,263-286

أعيد إنتاجه كـ"ملف" في Der Furst dieser Welt . Carl Schmitt und die Folgen (Jacob Taubes,éd),1983,1985,100-115 ; وتمت العودة إليه في Hugo Ball,Der Kunstler und die Zeikraukbeit .Ausgenabelt Schriften (Hans Burchard Schichting,éd),Suhrkamp,1988.

**باحث ومترجم من المغرب

1- المقال المثار أعلاه هو مقتطف من What's wrong with the world? London, 1913

كتب بعد جدال مع برنار شاو Bernard Shaw حول القضايا الاجتماعية، الفصل الثاني، Wanted an unpratical man

درسوا "النظرية الهيدروليكية". فهو عالم إيديولوجيا بقناعة نادرة. أجل، بل ونستطيع أن نقول كذلك: إنه قدم مساعدة إلى هذه الكلمة التي كانت تعاني من دلالة تحقيرية منذ بيسمارك (Bismark) كي تتمتع بجاذبية جديدة.

ما الذي يميز عالم الإيديولوجيا؟ كيف يصير عالم إيديولوجيا عالمًا إيديولوجيا[2]؟ إن لعالم

نشر في Summa4,1918,32-47 تحت عنوان (Von den Idealen.Gilbert Keit Chesterton(1874-1036 ، اهتدى إلى الكاثوليكية سنة 1922، وهو مع ر.هـ بنسون R.H.Benson (أنظر الدراسات الفلسفية،رقم1/2004) واحد من كبار الكاثوليكية الإنجليزية كانا في اندفاعة ج.هـ.نيومان J.H.Newman(1801-1890) الذي أعجب به شميت إعجابا شديدا، هؤلاء الثلاثة حاضرون بقوة في الأوساط الكاثوليكية الألمانية قبل حرب 1914-1918 وبعدها. الشاهد هو برزيوارا Przywara(إريك) في 1922.إن العمل الغزير لشسترتون يندرج ، بكيفية أقل اعتيادية، في احتجاج ذلك العصر ضد العلموية والنزعة الريبية . كذلك فإن ألبرت سبير Albert Speer قد قرأ وهو في سجن Spandau سباندو Napoleon of Nothing Hill, de 1904 الموجه ضد الإمبريالية (جريدة سباندو، 7 أبريل، 1957) العمل بكامله أعيد طبعه (في 14 مجلدا إلى اليوم). سوف تتم حاليا مناقشة احتمال تشريع هذا الإله المحير، بيوغرافيا من طرف ميزي وارد Maisie Ward,1944

2- إن شميت واصفا نفسه بأنه " مغامر مفكر"، سنة 1947، اعترف ضمنيا بأنه ينتمي إلى هؤلاء الإيديولوجيين الذين ترتاب منهم السلطة السياسية أو تحتقرهم. سيتم في فرنسا التفكير في نابليون مثلما فكر بال في بيسمارك: " يحكى أنه في قلب أوروبا يوجد بلد أو أرض مناسبة لإيديولوجيا نزيهة كانت مهيأة بصدق. لن يتم السماح لألمانيا أبدا بإتمام هذا الحلم. فذاك الذي سعى أكثر لتخليص ألمانيا من الإيديولوجيات هو بيسمارك"(جريدة ..15 سبتمبر 1915). من المناسب الرفع بالإلحاح الذي كان يطالب به بال بهذا المصطلح الذي كان شميت (والذي لم يقم بوصفه أبدا) يريد أن يتملكه أو يتبناه لنفسه (حيث نجد في النص أكثر من عشرين مرة مصطلح عالم إيديولوجيا أو إيديولوجيا). إذا ما أردنا أن نسجل سياق الأصول الفرنسية لهذه الكلمة فإنه يجب علينا أن نتحدث هنا عن انقلاب تام في المعنى: فشميت هو "عالم إيديولوجيا" في كونه يعيد تأكيد الفكرة، والأفكار في عصر يرفضها- إن دوبلر Daubler يتحدث عن "عصر بلا فكرة"، والفكرة بهذا المعنى هي في تعارض تام مع المثالية الفلسفية للقرن التاسع عشر. لكن سيكون من باب الخطأ البحث عن تعارض، على الطريقة الفرنسية، في استعمالات هذا المصطلح، كما يفهمه بال: فلقد كتب سنة 1915 قائلا:" تريد الأفكار المزيد: أن تكون نموذجا لقياس النظام الأرضي" (جريدة...،ص 49)؛ أو أنه شهورا بعد ذلك قال:" في أي شيء يصلح لي عدم تركي لكي أختار؟ لأنه حتى عند سقوطي لن أفقد دماغي إلى الحد الذي لا يمكنني فيه أن أدرس قوانين الجاذبية؟" (إن هذا لصدى لقراءة شسترتون؟). وإنه بطريقة أكثر وضوحا وإبانة في أبريل 1917 حيث التحق به شميت قال :" في العمق ما معنى إيديولوجيا؟" . إن معلم قراءة في الكتاب المافوق طبيعي للصور: هل مفكرونا مدمنو الصورة؟ هل التأكد من ذلك لن يتم إلا بتدريسهم لفكر ولماهية الصورة؟. لقد كان أفلاطون عالم إيديولوجيا. أما هيغل لم يكن كذلك ولا كانط أيضا.. ما ينبغي فرضه قبل كل شيء، إنما هو انصهار أو اتحاد الأسماء والأشياء : أن يتم تجنب الكلمات التي لا صور لها ما أمكن.كي يكون إمرؤ عالم إيديولوجيا فإنه ينبغي عليه معرفة قوانين السحر. من هو هذا الذي ما تزال عنده معرفة به؟ إننا نلعب بالنار التي لا نستطيع التحكم فيها" (جريدة..،ص 209). ومرة أخرى كذلك وبدون شك بعد أن كانت عنده معرفة بشميت في ميونيخ ، أو أنه مستعد لكي يتعرف عليه، في فبراير سنة 1919 قال:" ممارسة السياسة تعني تحقيق أفكار. فرجل السياسة وعالم

الإيديولوجيا نسقًا شخصيًا خاصًا تقريبا يريد أن يجعله مستداما. فهو يقوم بجمع كل وقائع الحياة ويضم تجربته كلها لقناعته الرئيسية المتمثلة في اعتبار أن الأفكار تسود وتهيمن على الحياة؛ وأن الحياة لا يمكن تقعيدها وبناؤها تبعا للشروط القائمة، وإنما يتم ذلك تبعا لأحكام حرة، لا مشروطة، بل ومحدِّدة، بناء على الأفكار بالضبط. إن حماسة هذه القناعة وعنادها هما ما يشكل عنده عظمة عالم الإيديولوجيا. ففي عصر يتوجه بصلواته نحو العدم يصارع الإيديولوجيا أو يبتسم لها، في عصر مثل هذا سوف يتشبث عالم الإيديولوجيا بالبرهنة على أسسه أو قواعده. إنه سيتحول إلى رجل سياسة، وأخيرا إلى رجل لاهوت قبل أن يميل في عصرنا إلى أن يكون صانع ملائكة فيها يتقرر أمله الأخير. ومهما يكن من أمر، فإن الإيديولوجيا وجدت في كارل شميت واحدا من أقطابها الأكثر حدة والأكثر حمية. نقطة انطلاقه هي علم الحق/القانون، وهو أستاذ القانون في بون. تعالج كتاباته الأولى الجريمة وأشكال الجريمة. 1910 (Délit et formes du Délit)، القانون والحكم 1912 (Loi et Jugement).غير أننا نجد من قبل انتقالا إلى الفلسفة السياسية (قيمة الدولة ومعنى الفرد 1914، (la valeur de l' Etat et le sens de l' individu)[3]. لا وجود للحق

الإيديولوجيا هما من طبيعتين متعارضتين . فالأول يستعمل الفكرة والثاني يفضّلها أو يطورها متصديا دون توقف المجهودات السياسية. إن السياسة الوحيدة التي تستحق أن تكون إيديولوجيا ربما هي تلك التي تطبق فكرتها وشخصيتها وفي حياتها التي تخصها." وعلى ما يبدو فإن بال قد قرأ Der – Welt des Staates und die Bedeutung des Einzeluen .أخيرا كي نكون أوفياء لسياق العصر ينبغي أن نتذكر بأن هذا التثمين للفكرة (أو الشكل) – التي لها مكافئ لها في فرنسا في Meudon مودون كما في Grenoble غرونوبل خصوصا - قد سجل في إشعاع ووهج سوليميس Solesmes، وفي إشعاع بورون Beuron بالنسبة إلى ألمانيا، حيث عبر ب.ددديه لانز B. Didier Lenz منذ 1856 عن رد فعله ضد المثالية لحاجة وضوح الفكر: منح الأولوية للفكرة ، للشكل، للحضور ، وهي ثلاثة مفاهيم مترابطة فيما بينها بشكل حميمي في إستطيقا بورون وفي تجديد طقوس المسيحية التي إلهم بها. يتحدث أوجينيو دورس Eugenio d Ors في AU Grand Saint Christophe,1932,p 50 ,et p 84 et s) عن مشاركة شميت في هذا الإصلاح . غير أن السؤال في مجموع عموميته بعيد من أن يكون بسيطا. فعندما عاين ماكس هيرمانت Max Hermant النزيه جدا ، سنة 1931 قائلا: " في ألمانيا تعتبر أهمية الفكرة عظيمة جدا "، أية فكرة يتعلق بها الأمر بالضبط؟

3- إنهما أطروحتا شميت : Uber und Schulderung.Ein terminologische Untresuchung, dissertatin éditée à Breslau :Gezets und Urteil ,Ein Unterschung Zum Problem des Rechtpraxis، أطروحة للتأهيل بستراسبورغ تحت إشراف فريتز فان كالكر Fritz van Calker والمهداة إليه ، أعيد طبعها دون تغيير سنة 1968 مع هذا التدقيق الوارد في التمهيد " المتعلق بالقرار الصائب، بسؤال استمرت معالجته في ملحق أعمال كتاب الدكتاتور(1921) وكتاب اللاهوت السياسي (1922) وكتاب Der Huter der Verfassung) 1931) وكتاب 1934) Uber die drei Arten des rechtswissenschaftlich Denkens) حيث ينتج عن ذلك أن مجموع ميدان الحق لا يتبين فقط في معاييره ولكنه يتبين أيضا في القرارات (هنا بمعنى Dezstionen) وفي المؤسسات (الأنظمة الملموسة) يعتبر كتاب

خارج الدولة ولا وجود للدولة خارج الحق. كذلك لا عدل يمكن أن يوجد إن لم يعترف كذلك بالدولة باعتبارها هي الصعيد الأكثر قربا من الفكرة (Idée) الرومانسية السياسية 1919 عند دنكر(Dunker) وهامبولت (Humbolt)، وكذلك الكتابات اللاحقة). في هذه الكتابات الأخيرة يمتد سؤال الأصعدة ويتسع ليشمل أصعدة السلطة والشكل كأصعدة محدِّدة ونهائية، فيها يجد التأويل القانوني للاهوت السياسي اكتماله.

II

إن فرادة هذا البحاثة هي هذه[4]: فهو لم يكن فقط واعيا بالمشكل الذي يطرحه عليه أن يكون عالم إيديولوجيا، وإنما يبني عمله في جميع إحالاته وملاحقه بالضبط انطلاقا من هذا المشكل، انطلاقا من هذه التجربة. إنه يحيا عصره بناء على شكل الوعي الذي تمنحه له موهبته[5]، وهو أمر

Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen ,von Dr. Carl Schmitt eignet,Tubingen,110 ,p, J.C.Mohr Individuum und Staat,Untersuchung uber die كتاب 1913 سنة Georges Chatterton –Hill (الذي طبع عنده Verlag Grundlagen der kultur هو النص الوحيد المهم (المعروف تماما من طرف شميت في سنواته الأخيرة) الذي لم يطبع من جديد، والذي كان مسبوقا سنة 1913 بتحليل فلسفة الحق عند شوبنهاور، وكان شكلا من الإعلان عن أن منظوره العام هو منظور فلسفة الحق وليس بأي وجه منظور فلسفة سياسية

4- لقد عرف شميت نفسه (مفهوم) البحاثة في كتابه الكاثوليكية الرومانية

5- سيقول شميت سنة 1970 "(ما الذي بقي من هذا اللقاء مع بال؟" أنا لا أريد أن أوجه له نقدا، أريد أن أفهمه، وفي الحقيقة بعاطفة واقعية، ليس فقط بمحبة وإنما بتبجيل. ربما يكون قد فعل بي ما أراد، غير أن هذا لا يغير من الأمر شيئا. والآن لقد تقدمت في العمر، واعلم بما يكفي ما الذي يقصده بال بالنسبة إلينا جميعا، كي نقدره .لقد قال عني حقا الشيء الأكثر جمالا حقا، كما لم يفعل ذلك أبدا بتعابير الشكر والاعتراف. لقد قال عني:" لقد عاش عصره في شكل الوعي الذي منحته موهبته له (In der Gewissensform seiner begabung erlebt er die Zeit) إنها جملة رائعة لا يمكن معرفتها بنظرة خاطفة. " إنه قد عاش عصره في شكل الوعي الذي منحته موهبته له"، إني أقبل هذه الجملة بالنسبة إلي كشكل من الاعتراف. وإن قوة التعبير في هذه الجملة هي أكبر كذلك في جمالها الأسلوبي نستشعره ونحن نقرأ أو حتى ونحن نستمع إليها.

J.S ألا يمكن تطبيق هذه الجملة على هوغو بال؟

كارل شميت. عجيب إنها لتوافقه بالتأكيد. إنه بأية كيفية صادقة تتعلق بالاهتمام بمستقبل هوغو بال فإني أعتبر هذا كشعار.إن هذا يوافقه بالتأكيد ، مثلما يوافقني أنا، ومثل كل إنسان عبَر بشرف هذا العصر، عصر ممزق، عصر منقسم، مليء بالتناقضات. إنه شعار لأجل هوغو بال وهو:" أنه عاش عصره في شكل الوعي الذي منحته موهبته له"(هذه جملة ذكرها جواكيم شيكيل، ص 59-58). ليس في هذا تحذلق أو تصنع ولا دلال في استعادة جملة بال التي ألح عليها شميت. إنه معنى حياته كلها(هل نتجرأ فنقول شكل فدائه وخلاصه؟) في غزو خلوده في مجاوزته لعصره وهو يتحمله بصورة مندمجة فيه. لقد كان شميت، في ذلك العصر قد عبر من قبل عن هذا الطموح سنة

يمنح لكتاباته صلابة أو متانة نادرة، يمنحها هيئة مختصر كوني تعرضُ نفسها معه. إنه يسير متتبعا ميلا قانونيا فطريا، كي لا نقول إنه يتبع قناعته الصورية حتى شرطها الأخير، بجدل قوي غير عادي، وبلغة قوية هي أيضا غير عادية. ينتج عن هذا الأمر تعالق داخلي بين سؤال الحق/القانون وجميع الأصعدة السسيولوجية والإيديولوجية. بإمكاننا أن نقول أيضا: بالرغم من أن فكرة الحق قد كانت موهوبة عنده فإنه قد سعى إلى منح الحدث الملموس أو العيني ديمومة واستدامة. فلقد ارتفع بالموهبة المعطاة له إلى أعلى قيمة يمكن الوصول إليها. إنه لا يريد فقط أن يعرف فكرة الحق، ولكن ربما أنه يريد أيضا أن يكون ممثلها وأن يكون هو نفسه هذه الفكرة [6]. إنه التفكير كاثوليكيا، إسكاتولوجيا أو أخرويا[7]. هذا هو ما أدى به إلى أسئلة الديكتاتورية وإلى مشكلة التمثل كما تمت معالجة هذه الأسئلة في كتاباته الأخيرة.

1912 في " نقد العصر" (تقرير حول Kritik der Zeit من طرف راتينو Rathenau,1911)؛ الذي أنجزه كذلك في قراءته لسرفانتيس في زمنه (دون كيشوت، in Rheiland,1912) (لقد كانت تيمة دون كيشوت راهنية في ذلك العصر، فلقد كتب بال نفسه قائلا: " إننا نعتقد بدون كيشوت ...لأنه الأكثر غرابة وتخيلا في الحياة كلها... إننا لا نؤمن بالكنيسة المرئية وإنما بكنيسة لامرئية" (الجريدة، ص 121). غير أن هذا الأدب لم يكن يعفي شميت من أن يختبر سنة 1923 هذا النقد ذاته في سجل أكثر سخرية ومباشرية – مكمل فقط للسابق، إذا ما عرفنا قراءة كتابGeistegeschichtige Lage der Beutigen Parlementarismus، وهو عمل مهم سكت عنه بال تماما.

6- أنظر Glossarium، ص 224،وإن بال نفسه سيقول في 4 أكتوبر 1915:" لن أحيا دون قناعة أن مصيري يمثل تلخيصا لمصير الشعب بكامله" (جريدة، ص 75)

7 إن العبارة" هو التفكير كاثوليكيا، إسكاتولوجيا" الواردة أعلاه من أجل تمييز شكل الخلاص الخاص بعالم الإيديولوجيا حسب بال تترجم بلا شك تماهيا دقيقا للكاثوليكية في الإسكاتولوجيا . إلا أنه يبقى عند شميت مطلب قار تكون فيه " الكلمات المتعلقة بوجودنا الخاص مفهومة بصورة مباشرة"، كما قال ذلك بصدد فهمنا لنتشه ولدونوزو كورتيس (دونوزو كورتيس، 1950،ص 109) . إنه شكل الوجودية عنده الذي كان ما يزال لهذا المصطلح " قبل أن يتحول إلى فلسفة خاصة" . لقد أراد شميت أن يصبح هونفسه تجسيدا لفكرة الحق. فمن بين الصور التي تحيط به أو التي أثرت فيه، صورة محاكاة المسيح Imitatio Christi التي لم تكن دائما بعيدة عنه جدا. فلقد كتب سنة 1949 بتحفظ كبير قائلا" لقد كونت إجمالا (لأول مرة) العلم القانوني بوصفه صعيدا روحانيا، في تعارض مع العلم القانوني الجاري به العمل حتى الآن باعتباره وظيفة الحوادث والمصالح الجماعية أو الاجتماعية أو السياسية. فالعدالة (Gerchtigheit) ليست حرفة... مهمة العدالة بوصفها حرفة ووظيفة اللائكيين إنما هي كذبة ربما قد يمكن التفكير في نظام Orden يكون فيه أعضاؤه مستعدين ليتحملوا على كاهلهم شهيد العدالة، لكن رجال القانون لن يكونوا كذلك" (Glossarium,p 224,le 6 mars) يتم التعرف على نفس الإلهام بالمعنى الذي يعزيه كارل شميت بصورة عادية إلى مصطلح Entscheidung ، إلى القرار، وهو ما أكده سنة 1949 حيث قال:" في محل القرار كان علي أن أقول" بصمة" ... غير أنهم لن يفهموني" (Glossarium,p 268) . في سنة 1968 في تمهيد للطبعة الجديدة لـGezets und Urteil de 1912 استعمل شميت باحتشام الاختلاف بين Entscheidung و Dezision

لم يكن الميل إلى المطلق المميز له مع ذلك موجها بأي وجه نحو التجريد مثلما كان الحال عند المشيدين للأنساق الباروكية والأنوارية؛ إنه ميل متجه نحو الملموس أو العيني، ميل لم يؤدِّ حتى في حده الأقصى، إلى تجريد يشرط كل شيء سواء أطلقنا عليه إلها أو صورة أو سلطة، قل ما شئت؛ وإنما هو ميل متجه نحو البابا يوصفه شخصا مطلقا يمثل بدوره عالما ملموسا من القيم ومن الأشخاص اللاعقلانيين، منفلت عن كل تصنيف منطقي. لقد انطلق شميت، مثل أي كانطي آخر، من مفاهيم قبلية، وبالضبط من المفاهيم الإيديولوجية المرتبطة بالحق عنده. إنه فقط لا يقتنع بتعريف مفاهيمه تبعا لديناميكيتها الخاصة وإقامة علاقة فيما بينها. فطريقته مختلفة. فهو يبحث عن إقامة مفاهيمه المتعلقة بالحق بالتدريج انطلاقا من الدول القائمة ويعود بها بعيدا جدا في التقليد متتبعا تعالقاتها النهائية وترابطها مع جميع المقولات الأكثر سموا (مثل الفلسفة والفن واللاهوت)

لا تنفلت عن شميت من حيث هو عالم اجتماع أية جزئية أيا كانت أهميتها، في الحياة القريبة أو البعيدة، ويطالب بأن تبلغ التطبيقات الواقعية في كل مكان شكلها الأخير والمحدِّد انطلاقا من الوقائع. إنه لم يقم بتشييد أية دولة مثالية، ولا أية طوباوية، فهو لا يلعب على جلبة أو جرس تم تقعيده مسبقا بصورة منسقة ومصانة، فبنية الأصعدة الأخيرة التي انكشفت له في الأخير إنما هي بناء عضوي، وليست آلة أو ماكينة. فالغياب التام لشبقية sensualité هذا العمل أو الأثر ينكشف في كون أن لا واحدة من القيم العاطفية، حتى الأكثر سموا من بينها تصلح نقطة انطلاق. تبدأ الأخلاق بمفاهيم الحق التي تتم عملية التأكد منها: فهذه المفاهيم تعانق فعلا، بمبرر وجودها، جميع القيم اللاعقلانية الأكثر سموا. فالقانوني كما يقوم شميت بتأويله هو شكل الحضور العقلاني للأفكار[8].

III

إذا ما قمنا بمقارنة عمل أو أثر شميت بعمل الذين يقتدي بهم يظهر الاختلاف الدال بينه وبينهم بوضوح. إنهم بولاند (Bonald) ودوميستر (de Maistre)، وكذلك دونوزو كورتيس (Donoso

8 في كتاب الكاثوليكية الرومانية يرتبط القانوني بالإستطيقا وبعظمة القوة ومجدها؛ غير أن شميت يفكر تبعا للقانوني، وتبعا للقوة التي ترتبط به، يمكننا أن نقول إن القانوني في ذلك العصر هو بالنسبة إلى شميت ما هي عليه الإستطيقا بالنسبة إلى مدرسة بورون، وفضلا عن ذلك، وهو يرى الوضعية آجلا، كان واعيا جدا بمخاطر تقدير مبادئ الإستطيقا بما هي كذلك. (وهو ما لم يقم به بورون طبعا)؛ يصدق هذا أيضا على التقدير المبالغ فيه للأخلاق: فكلاهما، يعني الإستطيقا والأخلاق تقومان مقام السياسة التي هي وحدها الأداة الضرورية للفكرة (أنظر Visibilité de l église,1917)

Cortes) المنحدرين من الأمم الكاثوليكية، ومن عصر كانت فيها الصورة الإيديولوجية للعالم مزعزعة بالتأكيد حتى في تأسيساتها، غير أنها صورة لم تنكسر ولم تدمر تماما. نقطة انطلاقهم هي نسيج شرعي تماما وجد دعائمه الصلبة في إحياء الملَكية، بالنسبة إلى بولاند ودوميستر، وبالنسبة إلى كورتيس[9] في تراث وطنه الإسباني ضد الإصلاحي. لقد شكلت الدولة اللاهوتية موضوع نزاع وخلاف، غير أنه لم تكن مدمرة بعد؛ إنها تقيم الدليل يوميا عن قوتها الحيوية. لقد كان التعارض بين الإيمان والعلم أيا كان شكله النقدي مهيمنا على الأذهان، وأن الإيمان، هنا والآن، يسعى إلى استرجاع ذاته والنهوض بها[10]. لقد أمكن للسكولائية ولوارثيها العقلانيين أن يبنيا أنساقا نابعة من الحضور الشامل لبديهية ما، إنهما يتمسكان بتجميع الحجج حول محور لا يتزعزع، ومنذ أن اقتحم السلب ميدان الميتافيزيقا مع برودون (Proudhon) وباكونين (Bakounine) وجد مركز الشرعية القديمة نفسه مفتتا ومفككا، وبالتالي فإن الأمر، والحالة هذه، يتعلق بالعثور من جديد عن الوحدة بطرق

9- لقد كان خوان فرانسيسكو دونوزو كورتيس (1853-1809) ، ماركيز فيلديغوما Veldegomas أولا مناضلا واثقا في الملكية الدستورية المعتمدة على البورجوازية، ثم إنه ابتداء من 1849 كان واثقا ومقتنعا بالانتصار الحتمي لما أطلق عليه اسم الـ"حضارة الفلسفية" مثل انتصار الشر على الخير، وبعد مدة يسيرة، تم نفيه إلى باريس عند الملكة ماري كريستين أثناء ديكتاتورية إسبيراتو العابرة حتى 1843، وكان لمدة مفوضا مطلق الصلاحية في برلين، ومرة أخرى في باريس بداية عام 1851(حيث اعتبر نابليون الثالث الوجه الباقي لا يأنف من أن يطلب منه نصيحة)، وكان بالخصوص معروفا بخطابة حول الديكتاتورية والثورة ، في يناير 1849، قبيل سفره إلى برلين وسنتين بعد ما اعتبر أنه هدايته. إن رسالته عن الكاثوليكية والليبرالية والاشتراكية منظورا إليها في مبادئها الأساسية Essai sur le catholicisme,le libéralisme et le socialisme considérés dans leur principes fondamentaux التي نشرت سنة 1851 في " Bibliothéque nouvelle" لـ L.Veuillot، والتي أعيد نشرها في أعمال من ثلاثة مجلدات (1859-1858) ، وأعيد طبعها سنة 1986.. لقد أعيد اكتشاف دونوزو كورتيس في ما بين الحربين في الجزء الأكبر منه من طرف كارل شميت الذي وجد فيه واحدا من مرجعياته الكبرى.

10 كذلك فإن التجربة المباشرة لـبال الذي لاحظ سنة 1918 أن " التناقضات الموجودة بين العمل/الكتابة والحياة ، بين الاجتماعي والخاص، بين المعرفة والإيمان، بين الدولة والكنيسة، بين الحرية والقانون، بين العدالة الإنسانية والعدالة المسيحية، هي جميعها تناقضات مشتقة من التعارض الذي أقامه لوثر بين الإيمان والإنجيل...فالانفصال بينهما غريب عن الكاثوليكية. فلقد قدم الباباوات قراءة أخرى للقديس بولس غير تلك التي قدمها لوثر. وإنه بفضل تأويلاتهم منعوا انشقاقا مدمرا يخترق الحياة الروحانية الألمانية كلها : اللامبالاة تجاه الأشياء الزمنية. والحال أن السلطة الزمنية تأخذ انطلاقها واندفاعها من هذه الأشياء. لقد كان الخوف مرتبطا بأن يصبح الإنجيل رومانسية بفعل غياب اندماجه في القانون" (جريدة، ص 274، أبريل 1918). لقد كتب شميت سنة 1817 :" إن الإيمان بلا أعمال يؤدي إلى أعمال بلا إيمان" في الحقيقة أن بال هو الذي ظل أكثر قربا من هذا النص من سنة 1817 الذي نفث بكلمة تفيد أن البروتستانتية قد وضعت موضع سؤال بشكل منفتح، أكثر من نص 1923 (الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي) حيث انشغالات شميت كانت مختلفة: قدرة الكنيسة على القبض بشكل جديد للمجتمع، اشتراكي وإلحادي، تمتد في الأفق.

جديدة[11]. كان التخلي عن السلطة السمة الخاصة بالفلسفة الأخيرة المبجلة في عصرنا. لقد أصبح الشخص نفسه، بالنسبة إلى هذه الفلسفة محط ريب واتهام، وكذلك تم الشك في معنى وقيمة أي اعتراف عقَدي. لقد صارت الآلية أو الماكينة قوية جدا، وعالم شيطاني منح وهم حياة وترتيب، دون أن تكون هناك روح واحدة قط، أو على الأُقل كذلك ذهن واحد، ولا كذلك نظام كهنوتي. كذلك فإن العبقرية التي تتزيّى بزي المتمرد تشرح وتماحك الإفلاس الأصم للثقافة وتجعلنا نستشعر بأنها ملجأ كل حياة سامية[12]. لقد ضحى شميت أيضا بهذه الوضعية لفائدة تعقد الرومانسية. إن طبيعة الرومانسية تمدد ميدانها نحو الأعماق المظلمة المتضادة والغريزية للطبيعة، وكذلك نحو الدوائر مافوق العقلانية للديني. يمنح الانفصال عن معايير مجتمع متصلب حتى للغرائز مبررا ما[13]. والعدو القاتل للرومانسية بالمناسبة لا يرد في هذه الرومانسية الخطر اللاعقلاني لعمقها الإبداعي الخاص، الذي يبدو أن شميت، على ضوئه، قد سخر مجموع كتاباته. تسير الخاصية العضوية لهذه الكتابات في هذا الاتجاه. لم يكن شميت بأي شكل من الأشكال لاهوتيا ولا كاثوليكيا رومانيا منذ خطواته الأولى. فعمله أو أثره ينمو داخل الألم، ليس ذلك بسبب المشاكل التقنية فحسب، إنه

11- لقد تخطى بال هنا ملاحظات شميت عن خصائص مفهوم المساواة، كما قامت ثورة 1917 بإيضاحها. وسوف يذكر شميت مرات عديدة نص لوكاتش لسنة 1920 المطبوع في Geschichte und Klassenbewusstein ,Studien uber marxistiche Dialektik,Berlin,1958، ترجم سنة 1960، ص 308-293. لقد ظهرت هذه القولة لأول مرة في Die Lage der europaichen Rechtsuissenchaft سنة 1944-1943 (وبالإحالة إلى لينين : المرض الصبياني الجذري للشيوعية Le radicalisme maladie infantile du communisme، المترجم إلى الألمانية سنة 1920) أعيد أنتاجه في 426-425 des Verfassungs Aufsatze,1958,p، يضم ملاحظة هي أنه: "النص الأكثر أهمية والأكثر راهنية من الكتلة الضخمة من الكتابات التي ظهرت منذ 1920، حول فلسفة الحق وحول الحق الطبيعي، لأنه يطرح بصورة صائبة سؤال(اللامساواة-المساواة) ضمن مفهومي الشرعية-المشروعية"

12- يمكن لمثل هذا التبسيط أو الاختزال أن يفاجئنا. وبالفعل فهو طريقة لتثمين كتاب الرومانسية السياسية بوصفه نصا" نظريا" يهيمن على النصوص الأخرى، " التقنية" فقط.، أنظر هنا ص 77 حيث سيقارن بال هذا الكتاب بكتاب نقد العقل الخالص إزاء كتاب نقد العقل العملي. واليوم فإنه يساء مقدار أهمية " رومانسية جديدة" التي زعزعت أوروبا الوسطى في ذلك العصر، بما في ذلك التفكير حول الرومانسية. لقد قام بال، وهو يستند في ذلك إلى خوليوس باب Julius Bab (فورتنبراس أو صراع القرن التاسع عشر ضد روح الرومانسية، 914Fontinbras ou la lutte du 19 siècle contre l esprit du1 romantisme بتفسير الرومانسية في ألمانيا بانتكاسة الكاثوليكية، واستنبط من ذلك (إعادة) استنبات الكاثوليكية في أرض جرمانية. هناك فكرة اقتسمها بحماس عدد آخر من الكتاب الكاثوليكيين - ولاسيما منذ تشكيل الـWinfriedbund من أجل " إعادة صوغ الكاثوليكية " لألمانيا سنة 1920 – يتعلق الأمر بأنشطة رومانو غارديني Romano Guardini و كونراد أدناور Konrad Adenauer على الخصوص. هل سيكون من باب المصادفة الخالصة أن يكتب شميت في سنة 1917 La Visibilité de l Eglise، سنة الاحتفالات بمرور أربعة قرون عن لوثر؟

13- Pseudologia phantastica التي قال عنها في la Critique لسنة 1919 بأنها" منصرنة تحت اسم " فلسفة نقدية".

عمل ينبسط وينتشر في تتالي ممتزج بانتقادات قادحة وغاضبة وبحث موضوعي، بإملاء تعريف وإيديولوجيا ممتلئة فنا. لقد تم انتزاع النتائج خطوة خطوة من التبعات، من أصوات يغلف بعضها بعضا ترافق تطوره. يسجل نمط من الشذرات عزلته. غير أنه من البديهي أن عالَما يفصل شميت عن مخاطر نزعة فردانية إقصائية. لقد ضمنت له الطبيعة الاجتماعية لمفاهيم الحق علاقة قارة مع المعيار، وكذلك فإن عمله أو أثره يكشف بكيفية أكثر وضوحا أو أكثر رقة ولطفا عن الشكل الأساسي الذي به يطور نسقه. يجد العمق اللاعقلاني لشخصية عظيمة ولعصرها نفسه مرتحلا نحو المفهوم، خارج عقباته الطبيعية، وكذلك نحو الافتتان والانجذاب.

IV

يعتبر كتاب الرومانسية السياسية أول كتاب ظهر لشميت أمام جمهور لم يكن فقط من المتخصصين[14]. فإن قدرة أقل اعتيادية بالنسبة إلى الشكل، تحاول أن تختزل الـ (pseudologia phantastica) [15] للرومانسية في معايير سياسية. لم تكن الترجمة الداخلية والغموض العام للمفاهيم والخلط والتشويش الذي يطال الكلمات والقيم دون حد هي خصائص ومميزات الرومانسية وحدها؛ فلقد أضحت، منذ الرومانسية، الخير المشترك للناس المثقفين. لقد أمكن لـترولتش (Troeltsch) أن يصف قناعة صوفية-جمالية-روحانية - ورعة بأنها الدين السري للناس المثقفين لألمانيا البروتستانتية الحديثة[16] وذلك سنة 1912. إن طريقة التفكير عند شميت مصحوبة

14- Troeltch,Die Soziallebren der cristlischen Kirben,Gruppen,Tubingen,1912,p 931. ، ذكره شميت في كتابه اللاهوت السياسي.، 1925، ص 175.

15- Pseudologia phantastica قال عنها بال في " النقد"la Critique سنة 1919 " لقد طبعت بطابع مسيحس أو أنها منصرنة تحت اسم " فلسفة نقدية"

16- لقد عاش آدم هنري موللر (1779-1829) حياة موزعة في كل أوروبا الشمالية حتى 1814 حيث اتخذه ماترنيخ Matternich في خدمته. لقد انطلق من تأمل حول أصول الحق واقتنع بأن الأطروحة النقيض هي مبدأ جميع الأشياء الطبيعية (Von Gegensatzlebre,1804)، لقد كان معروفا بالخصوص بـla nécessité d un fondement théologique pour l ensemble des sciences de l Etat حاجة مجموع علوم الدولة إلى أساس لاهوتي، الذي وضع حدا سنة 1814 لسلسلة من المقالات والندوات حول العلم والأدب الألماني، حول نظرية الدولة، وحول الاقتصاد السياسي. لقد اهتم أساسا بالاقتصاد وجعل من نفسه خصما لآدم سميت ومع ذلك يريد أن يكون ليبراليا. اهتدى إلى الكاثوليكية سنة 1805 بعد لقائه بـغنتس Gentz في فيينا. لقد كان صديقا حقيقيا لفريدريك شليغل (هو نفسه اهتدى إلى الكاثوليكية سنة 1802) الذي نشر معه (كتاب) 1820-1823)Concordia (. لقد زعم بأنه" قام بنصرنة الاقتصاد السياسي"...؛ وفرماي Ed.Vermeil الذي وجه طلبته في التبريز سنة 1925 نحو دراسة الرومانسية قد رأى فيه واحدا من الأسلاف الأكثر أصالة لـراتينو في صراع هذا الأخير ضد المكننة المعاصرة.

بقلق مزعج يتعلق بالصحافي ، لا يمكن أن يجد جاذبية أكبر فيما هو غائم وسديم. فمن جهة هناك المَخرج في جميع أشكاله، وهناك من جهة أخرى الإرادة الصارمة للمجاوزة؛ هناك جميع أعراض مرض الإرادة، وهناك ذكاء ساخر واستقصائي. باستطاعة رجل القانون أن يقوم بتدريس النحو ومسح طاولة كل غوايات طقس شاذ للعبقرية. تجد فِضية الرومانسي نفسها مسجونة داخل قوة قميص المنطق وشرنقته، وتتلقى الإرادة البديلة الرومانسية للغة تمفصلا لا يمكن تجاوزه إلا بصعوبة.

يبدو أن التيمة قد تم حصرها. هذا النقد اللاذع للرومانسية عموما لا يصدق عليها فحسب، وإنما يصدق أيضا على الرومانسية السياسية، ولا يصدق على الرومانسية الألمانية فقط وإنما أيضا على (Adam Müller) آدم موللر[17] في نهاية المطاف. يمكن أن نقول إنه كي يتم اصطياد أرنب

لقد ظن ترولتش (الأعمال3، 218) بأن Meineche ماينخ هو الذي أعاد آدم موللر إلى التداول. عندما طبع ماينخ كتاب الكوسموبولوتية والدولة الوطنية سنة Le cosmopolitisme de l Etat national 1908 فإنما كان عمليا مركز نشر كتاب العناصر éléments. في الواقع أن العصر كان مستعدا طبيعيا للعودة إلى بداية القرن التاسع عشر (على سبيل المثال العمل الضخم لنادلر Nadler حول الرومانسية (" 1804-1904"). لم تكن راهنية الكاثوليكية منفلتة عن هذا التوجه. فإن جزءا من أعمل الفلسفة السياسية لآدم موللر قد أعيد طبعها بالضبط سنة 1923 من طرف رودولف كوهلر Rudolf Kohler ولاسيما كتاب الحاجة إلى أساس لاهوتي la nécessité d un fondement théologique الذي قدم له إريك برزيوارا Erik Przywara

إن عددا من ردود الأفعال النقدية في بداية السنوات من 1920 تجاه معالجة شميت المتعلقة بـموللر هي في جزء منها صادرة عن سوء فهم ناتج عن المقاربة المفهومية تماما لمجموعة من الظواهر التي تم إدراكها عموما في مظاهرها التطبيقية

17- لقد كان فرانز بادر Franz.v.Baader الذي غالبا ما صنف من بين الرومانسيين، قد أعلن مع ذلك" أن موهبته هي التي دفعته إلى وضع حد لفلسفة ديكارت " (Werke,t.15,643,éd.1851,repr.1963) . غير أنه في هذا لم يعمل سوى أنه التحق بالعداء المعمم تجاه ديكارت ، في ألمانيا منذ بداية القرن التاسع عشر - باستثناء الكاثوليكي أنتون غونتر.فما كان ديكارت ، من شوبنهاور إلى هايدغر، ليس فقط بداية الفلسفة الحديثة، وإنما أكثر من ذلك يرمز إلى أصل انحراف" غربي" ، يعني إلى ميكانيكية ولا إنسانية الحضارة.. لقد كان عند ألمانيا القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأخيرة شعور قوي جدا بعدم انتمائها إلى الغرب. أنظر محاضرة ترولتش 1912؛ شميت في Glossarium p 120، وهايدغر في " ما الذي نسميه فكرا؟Qu est ce que penser إنه بهذه القناعة المتعلقة بخصوصية ألمانيا بين الشرق والغرب تمت تغذية الحاجة إلى توحيد الكنيسة في الشرق والغرب.

لا شك أن هرمان بار Hermann Bahr لم يكن على خطأ سنة 1919 بالحكم على بال بأنه رومانسي، هو ما كان هذا الأخير بالكاد يدافع عنه:(" كل ما أحسب أني أعتقده ، حسب هرمان بار، هو رومانسية جديدة في ذهن فرانز بادر، هو مساعدة in christo ، في ثورة مقدسة، وفي Unio mystica للعالم المتحرر، في وحدة جديدة لألمانيا مع الروحانية القديمة لأوروبا (جريدة، 5 يونيو 1910) عندما لا يعترف بها مباشرة: "وبعد كل شيء، فإني ربما لن أظل سوى رومانسيا" (جريدة، 5 مارس 1917) وفي المقابل فإن اتهام شميت بالرومانسية قد كان

يتم عزل منطقة بكاملها. يمكن أن نرى أيضا بأن شميت يتحدث عن شيء غير موجود إطلاقا. لكن هاهنا بالضبط انتصر تفوقه في أخذه فخاخ منطقة هذه التيمة الأكثر تخيلا من كل تيمة أخرى بالاعتبار، بفن كبير للتعريف، للتمايز وللسجلات المنهجية. وربما أن آدم موللر يعتبر هنا الممثل الأكثر نوعية والأكثر اصطناعية لما نسعى إلى تسميته سياسة أو لاهوت الرومانسية. إنه يستعمل عددا ضخما من الحجج الفلسفية، والاستطيقية والسياسية واللاهوتية، وهذا بكيفية تلحق الضرر بجميع الفروع المعرفية الخاصة باستثناء الخطابة. من بين الرجال الذين يتعلق بهم الأمر، الرجال الذين يهمون شميت هم أولئك الذين يبنون الأنساق السياسية اللاهوتية لهذا العصر. إنهم لاهوتيو الدولة الكاثوليكيون في زمن الإصلاح. لقد قام نيتشه (Nietzsche) في بداية مساره بمهاجمة "خشِني الثقافة" ، ودافيد ستراوس (David Strauss) الذي أنب التسطيحات النقدية لزمنه. وشميت هاجم آدم موللر، الذي وصف بأنه" لاهوتي الدولة" حيث طارد بلا هوادة نفاق الليبرالية النابغ. غير أن صرامة الأسلوب ليست وحدها التي لها شأن بهذه الكراسة، وسط خلط أو اضطراب جديد وفريد يشوب أدب الترتوني، يعني أدب سكان جرمانيا الشمالية.

سوف نجد خلف تيمة الرومانسية أهمية الطريقة الشخصية التي يصوغ بها الكاتب الأسئلة، يصوغ بها الرؤية العامة التي أعزاها إلى تاريخ الأفكار والمنظورات التي وضعها في حركة والهوة التي غرقت فيها مطنطنا رونق الرومانسية وبهاءها. إن آدم موللر الذي وصفه، وهذا ليس بزمن غير بعيد، بأنه مفكر سياسي منعزل، ذائب في وهم ملون أو مبرقع كفقاعة صابون. غير أن التيار الهوائي الذي أنتج هذا يعلن عن ضباب ينذر بعاصفة. " إن عدم قابلية الرومانسية للاختزال في أي مقياس أخلاقي أو قانوني أو سياسي" يمكن أن لا يكون اكتشافا جديدا، أو أنه يمكن أن يكون واحدا من هذا الاكتشاف. غير أن المقياس الذي يستعمله شميت هو جديد تماما في عناصره وله فائدة عليا جدا. فنقط الهجوم التي قدمتها الرومانسية إليه تقود صعودا إلى مالبرانش وإلى ديكارت، وتقود نزولا إلى اليوم. فأخذ هذا المركب المذهل بعين الاعتبار يجب أن يسخر من أجل التوضيحات الأكثر أهمية حول السيما الداخلية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبداية القرن العشرين[18].

موضع نقاش شديد، كما حاول فولغيموت Wohlgemuth ذلك قبل آخرين منذ 1913

18 إدموند بوركه (1797-1728) كاثوليكي إيرلندي، محامي، وتحمل عددا من المسؤوليات أو المواقف السياسية ، من بينها أنه كان نائبا في Communes، لقد وصف بـ " سيشرون إنجليزي"، وهو الناقد الصلب للمظالم التي حركت العصيان في المستعمرات بأمريكا (كتابه تأملات حول سبب أنماط سوء التفاهم الراهنة" 1776)؛ لقد كان فضلا عن ذلك الخصم الذي تزداد شراسته لفكرة الجمهورية، وقد لعب دورا حاسما في عداوة إنجلترا وألمانيا لفرنسا ، وذلك في وبكتابه تأملات حول الثورة الفرنسية سنة 1790، وكتابه أفكار عن السلم القاتل، عاما قبل موته سنة 1796. وهو مثل بونالد ودوميستر وصف نفسه بطيبة خاطر بأنه" رومانسي" في الأدب النقدي أو التاريخي.

V

يعِد الرومانسيون بدين جديد، كما يقول شميت، إنهم يعِدون بإنجيل جديد، بشكل جديد للعبقرية. غير أن لا واحدة من تمظهراتهم في الواقع اليومي لم تكن، تقريبا، من كفاءة منتدى خارجي (Forum externum). لقد أراد آدم موللر استعادة مشروع الثورة الفرنسية الذي أصيب بالفشل، والدفع به إلى حدوده القصوى. لقد أراد أن يعطي مضمونا جديدا لكلمات دين وفلسفة وطبيعة وفن.

ينبغي القيام بالقفز فوق حواجز وعقبات العصر الذي هو عصر ميكانيكي إلى حد الآن، والقيام بالاستعادة، على المستوى الواقعي، لمجادلات الثورة الروحية الغريبة عن هذا الواقع. لقد تعلق موللر هنا بـبورك (Burke) وبولاند (Bonald) ودوميستر (de Maistre) الذين كانوا طرفا بكيفية أصيلة ضد الثورة الفرنسية. وهو نفسه، مع ذلك، لم يعثر على باطوس أخلاقي، وإنما فقط على باطوس شبقي. فكتابه عن ضرورة تأسيس لاهوتي لمجموع علوم الدولة لم يتجاوز الأوجه المتخيلة لحصافة فارغة، للعبة مع خير الغير، لفلسفة غنائية للدولة . إن المصادر الأكثر خصوبة وحيوية للسياسة والاعتقاد بالحق والتمرد ضد الظلم لم تكن قائمة عنده. ففي موقفه الإستطيقي، كما هو الحال في فن الحجاج، بطريقة اعتباطية ومناقضة للمعايير عنده نجد هذا الذي يشكل " في أسسه، فارق كل نزعة لاعقلانية سياسية من أصل صوفي أو ديني، والذي نسج على ضوئها حججا مقنعة لم يكن بإمكانه التخلي عنها والمنبثقة كذلك عن النشاط السياسي".

لدينا هنا عن النزعة اللاعقلانية السياسية بالنسبة إلى الرومانسية وإلى شميت مصطلحا محدِّدا. فلقد بدأت مع ديكارت زعزعة الفكر الأنطولوجي القديم ، وإرجاع الواقع إلى العملية الداخلية وإلى الذاتية والفكر، وليس إلى موضوعات العالم الخارجي[19]. لقد هيمن على الفلسفة الحديثة نزاع بين الفكر والوجود، بين المفهوم والواقع، بين الذهن والطبيعة، بين الذات والموضوع، نزاع لم يكن حله الترنسندنتالي عند كانط كذلك مدللا. إنه حل" لا يعيد واقع العالم الخارجي إلى العقل المفكر، لأن موضوعية الفكر بالنسبة إليه تشتمل على ما يتحرك في الأشكال الصالحة موضوعيا، وأن وجود

19- إن عبارة شميث كانت هي الأكثر حسما وهي أن :" الفكر العلمي قد توقف من أن يكون جيومركزيا، ويسعى إلى البحث عن قمته فيما وراء الأرض؛ والفكر الفلسفي أصبح أنانيا، وانتظم حول الأنا , بذلك تم خلق التعارض بين الفكر والوجود،الخ." فيما يتعلق بالعجز الذي أصاب الحل الترانسندنتالي ، فإنه عجز كشف شميت عنه سنة 1914 في كتابه قيمة الدولة ودلالة الفرد.هناك صيغ أخرى من 1914 تم إدماجها في كتابه الرومانسية السياسية سنة 1919

الواقع الإمبريقي، الشيء في ذاته، لا يمكن إدراكه بالتأكيد [20]". حينها سيتم البحث عن اللاعقلانية، عن العتمة، عن سر الوجود الخارجي أو الماهوي، تارة في الفكر الذاتي، وتارة في الواقع الإمبريقي. كل خلط يبدأ من هذا التبخيس، الذي هو في الآن نفسه إنساني ومادي، للشكل اللاهوتي الهرم. لقد سعى فخته Fichte إلى تبديد هذا النزاع عن طريق أنا مطلق. ولقد أرادت الرومانسية أن تتغلب على نفس النزاع عن طريق التبعية الواعية والمختلقة للعبقرية ." فإن أعلى واقع والأكثر ضمانا للميتافيزيقا الهرمة، إنما هو، كما يقول شميت، الإله المتعالي، الذي تم التغلب عليه. غير أن الأكثر أهمية في كفاح الفلاسفة قد كان هو السؤال المتعلق بمعرفة من يتحمل في ذاته وظائف الإله بوصفه واقعا أسمى وأكثر ضمانا، ومن هنا كنقطة نهائية للشرعنة داخل العالم التاريخي.إن واقعتين جديدتين، واقعتين من العالم الأرضي، تدخلان في المشهد وتفرضان أنطلوجيا جديدة"[21]. هما لاعقلانيتان تماما عندما ننظر إليهما بعين منطق القرن الثامن عشر، ولكنهما موضوعيتان وبديهيتين في قيمتهما المافوق-فردية. فهما في الواقع (in realitate) صانعان (démiurges) جديدان للفكر الإنساني، الصانع الثوري الذي هو الجماعة التي تعمل فيها مختلف الأشكال باعتبارها شعبا ومجتمعا وإنسانية، الذي حضوره الشامل قد تم الإعلان عنه في كتاب العقد الاجتماعي لـروسو، والصانع الآخر، الصانع المحافظ، هو التاريخ. تسعى الرومانسية إلى تقييد هذين الصانعين في دلالة لاعقلانية.

لقد دخلت الرومانسية إلى المشهد بفعل الوعود اللامحدودة لخلق جديد، مع الإمكانيات المذهلة التي تعتقد الرومانسية بأنها عارضت بها هاتين الواقعتين الجديدتين. يسعى الرومانسي إلى تأكيد دور أنا منتج للعالم، غير أنه قد سقط، والحالة هذه في تناقضات تولدت عن حضور هاتين الواقعتين المستقلتين عن إرادته، وتتوقفان على قدرته كذات. إنه يبدأ بتشغيل، إمكانية غير موضوعية، كمقولة عليا، ويسعى إلى التخلص من جميع الحجج العقلانية. ففي توالي الأطروحات المضادة، يبحث عن أن يختلق لنفسه عذرا جديدا بلا كلل. بالإمكان إنقاذ لاعقلانية الشخص وكذلك لا عقلانية الزمان، غير أننا نسلم أنفسنا هنا لمماحكة عاطفية وتافهة تتعلق باللحظة، ونستسلم من هنا أيضا لأوهام خرافة بدائية. يصبح الفلاح البسيط تارة، والطفل الحادث تارة [22]، والحب الفردوسي للطبيعة تارة أخرى، حاملين للإرادة الإلهية. وأخيرا فإن الرومانسية، بعد التخلي عن كل ذاتية، قد وجدت في الكنيسة ما كانت تبحث عنه. لقد كانت تبحث عن" جماعة لاعقلانية

20- الرومانسية السياسية،ص 78 (طبعة 1968)

21- نفسه، ص 86.

22- نفسه، ص 101, إن نص شميت يعطي هذا التعبير مثل التعبير الوارد عند نوفالييس

كبيرة، عن تقليد على سلم التاريخ العالمي، وعن الإله الشخصي للميتافيزيقا القديمة". غير أنه بذلك، نتوقف عن أن نكون رومانسيين.

لقد فشلت محاولة القفز على الميكانيكا العقلانية للعصر لسببين اثنين هما، أن الرومانسية قد تخلت عن اتخاذ موقف حاسم في صراع الآراء، ثم إنها تعتقد أنها في ارتباطها بالواقع قادرة على تأكيد دورها الخلاق للعالم. وهنا يأتي الحل النهائي الحاسم: أن لا حجة بإمكانها أن تساعد على قهر أو تدليل النقطة الآتية وهي" أن أي واحد يقدم حجته فإنه يستعمل قدرة عقلانية وليس قدرة لاعقلانية. بالإمكان الحديث أيضا عن حدس ذهني، عن وثبة عبقرية، أو عن أية سيرورة حدسية يمكن أن نحصل بها عن وجهات (نظر) خاصة لا يمكن للفاهمة الخالصة أن تصل إليها. فما دمنا ندعي (قيام) نسق فلسفي فإننا لا نستطيع أن نتغلب على التناقض القائم داخل النسق[23]. غير أنه بمقدار ما تكون المقاطع والشذرات موسطة رومانسيا (more romantico) بنتائج النشاط الحدسي، فإننا لا نستحضر أو نعرض إلا النشاط المماثل لأرواح متماثلة، وإذن فقط لا نستحضر إلا الجماعة الرومانسية. إن هدف كل جهد فلسفي الذي هو التوصل فلسفيا إلى اللاعقلاني ، هو أمر لم يتم الوصول إليه. لقد تغلب الواقع الجديد، المجتمع، وانتصر على الرومانسية بطريقة ما، وأجبرها على أن تستحضره داخلها.

VI

أحب، من الآن، أن أبين علاقة كتاب الرومانسية السياسية بكتاب اللاهوت السياسي لسنة 1922. فما هو قائم بين هذين الكتابين هو نفسه ما هو حاصل بين كتابي نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي، ليس باعتبار أن عنواني هذين الكتابين يمثلان مصادفة. فلقد تم الشروع في البحث المتعلق بالرومانسية السياسية في مجموعه، من أجل حماية كبار اللاهوتيين السياسيين، بورك، بولاند، ودوميستر، في نهاية المطاف، من اضطراب لاحق مع المكيِّفين، وشبه السياسيين، مثل آدم موللر، وشليغل (Schlegel) . فلقد استأنف (شميت) في الفصل الرابع من كتاب اللاهوت السياسي، بصراحة، نتائج الكتاب المتعلق بالرومانسية، وأنه الآن انشغل بالضبط بأنساق بولاند ودوميستر ودونوزو كورتيس كتكملة وملحق. غالبا ما تم الحديث، مع الأولين، في كتاب الرومانسية السياسية،

23- يستعيد بال فكر شميت هذا بشكل صارم ، أنظر أسفله ص 77 .سنسجل تناغمه مع نفس التيمة التي طورها هايدغر وخصوصا، بلا علم منهما بالتأكيد – مع نظرية كورت غودل (1931) ، بصورة لم يفطن إليها الجمهور قبل سنوات 1970. ولقد كان ميشيل نيكوليتي، على ما نعلم، قد كشف عن هذا التقارب بين نقد النزعة الصورية القانونية من طرف شميت ونقد النزعة الصورية المنطقية-الرياضية من طرف كورت غودل (أنظر M.N.Trascendenza e popre. La Theologia politica de Karl Schmitt,p 361, en note)

عن تبيان موقفهما الخاص المتصل جدا بالرومانسية، تجاه مشكل الواقع. وعلى العكس من ذلك، فإنهما في التجارب المتعلقة بالرومانسية بينا المسالك التي لا ينبغي السير فيها إذا ما أردنا أن نتيقن من اللاعقلاني ومن الحرية، ومن (Numineux) [24] (أشكال المقدس)، والقيام بتمثيلها. لقد بدت الكنيسة هي الحل الوحيد للرومانسية. هكذا أضحى كتاب اللاهوت السياسي نهاية الطريق الذي سلكته الرومانسية نفسها. إنه غالبا ما استعملت التعريفات القانونية لهذا الكتاب التي سأعود إليها لحل النزاعات حول التناقضات التي فشلت الرومانسية عن حلها. وإن لاهوتيي الدولة الكاثوليكيين هم أمام الرومانسيين كالمثال العملي لإنجاز بحث نظري فاشل رغم كل شيء.

موضوعات المقارنة هي هذه. فما يربط جدليا بين الكتابين هو كالآتي: ففي تحليل التصور الرومانسي للواقع تتأكد الأهمية الرفيعة لمفهوم القرار: فالرومانسيون هم أناس لا يريدون، داخل ميدان الوقائع الملموسة، أن يتخذوا قرارا، بل ويجعلون من عدم اتخاذ أي قرار فلسفة للاعقلاني. وعلى العكس من ذلك، فإن لاهوتيي الدولة الكاثوليكيين، هؤلاء الذين " يطلق عليهم في ألمانيا اسم رومانسيين بسبب أنهم محافظون أو رجعيون نظرا إلى كونهم يمجدون أو يرفعون بالواقع الوسطوي إلى مستوى المثال[25]" ، أي دوميستر وبونالد ودونوزو كورتيس، يبنون أنساقهم ويقيمونها على مفهوم القرار، ومن يدري، ربما أن القرار يحمل معه مشكل الشكل على العموم ويضمه. للرومانسيين الألمان خاصية تمثيل فريد: إنها المناقشة الدائمة، وعلى العكس من ذلك، فإنه في كل مكان تعبر الفلسفة الكاثوليكية للقرن التاسع عشر عن نفسها بمصطلحات النشاط العقلي"إنها تعبر في شكل ما، عن فكر بديل عظيم يفرض نفسه، ولم يعد يقبل أي توسط. جميعهم صاغوا عظيما أو أنهم صاغوا (عبارة) إما وإما، التي لها صرامة شبيهة بالديكتاتورية، وليس مناقشة دائمة[26]". لقد ابتعد بونالد، مؤسس النزعة التقليدية، كثيرا عن فكرة صيرورة دائمة تتطور من تلقاء نفسها. فليس الإيمان ولا التقليد عنده أبدا أمرا يقارن بفلسفة الطبيعة عند شللنغ أو يقارن بمزيج من الأضداد عند آدم موللر، ولا بالإيمان في التاريخ عند هيغل. إن الإنسانية بالنسبة إليه

24- يبدو أن مفهوم " نومبنو"(المقدس) قد تم تداوله في تلك الفترة من طرف كتاب رودولف أوطو Rudolf Otto ,Das Heiligue,Uber das Irrationnale in der Idee des Gotlichen und seine Verbaltnis zum rationale ,1917، الطبعة الحادية عشرة سنة 1923، الترجمة الإنجليزية سنة 1923، والترجمة السويدية سنة 1924 والترجمة الإسبانية سنة 1925،الترجمة الإيطالية سنة 1926، والترجمة اليابانية (؟) والترجمة الفرنسية سنة 1929 تحت عنوان "المقدس"، 285 صفحة

25= اللاهوت السياسي، الفصل الرابع ، ص 62 (ترجمة 1988)

26= نفسه، مع قولة نيومان Newman بين جملتين " No medium ; between Cathlicists and Atheism"

هي "قطيع من العميان يقودهم رجل أعمى يتقدم ببطئ متكئا على عصاه "[27]. إن التقليد هو الإمكان الوحيد للعثور على هذا المضمون الذي يمكن أن يقبله الاعتقاد الميتافيزيقي للإنسان. فالأطروحات النقيض والتمييزات التي تصلح بالنسبة إلى بولاند على الدوام بأنه بين متاهتين، بين متاهة الوجود ومتاهة العدم، غير أنه هاهنا تقوم التعارضات بين الخير والشر، بين الإله والشيطان، التي تقوم بينها" إما – وإما"حتى الموت، حيث يسعى الطرف الواحد إلى موت الآخر. إن الكنيسة، بالنسبة إلى الرومانسي لها القرار الأخير ولكنه بلا جدوى. إن مصطلحي العصمة من الخطأ والسيادة "مترادفين تماما" بالنسبة إليه. يعتبر السلطة جميلة فقط عندما توجد: فالجوهري عنده هو أن لا صعيد يشرف على القرار أو يراقبه. وعند كورتيس تعتبر الصورة النوعية تماما هي المعركة الحاسمة التي يشتعل أوارها في العلاقات القائمة بين الكاثولوكية والإشتراكية الملحدة. وفي نظر كورتيس تقوم طبيعة الليبرالية البورجوازية في عدم اتخاذ قرار بصدد هذه المعركة، وإنما فقط بفتح نقاش حولها. يُعرف كورتيس البورجوازية (الرومانسية عند شميت) باعتبارها (una clasa discutadora) طبقة تناقش لا أكثر." من هنا يتم الحكم عليها" ونفيها.

الآن، كما يضيف الشارح، لماذا عانى شميث في كتابه الرومانسية السياسية كي يستخلص الفلسفة الليبرالية منها بشكل واضح؟ هل يوجد واقع دون اتخاذ قرار؟ هل يمكن الإمساك بالواقع أو إدراكه بصورة مباشرة إلا بالتحليل وإصدار الحكم (jugement)؟

لقد حلت الرومانسية النرجسيةَ محل الصوغ الموضوعي. فلا الكوسموس (الكون)، ولا الشُّعب، والإيمان، ولا التاريخ، تهم هذه الرومانسية بالنظر إلى جدارة هذه الأمور. إن الدولة بوصفها موضوعا رومانسيا، وكذلك الثقافة والقناعة أو حتى الدين كموضوعات رومانسية أيضا تتطابق مع الرؤية الرومانسية-الليبرالية للأشياء، ومع ذلك، فإن الرومانسية المتمردة والمبلبلة لا يمكنها تجنب القرار. فهي أمام بديل يتوجب عليها فيه أن تتخذ قرارا. إنها تتخذ قرارا من أجل الطرف الثالث (le tiers) الأعلى، من أجل تركيب يحصل فيه الاعتراف بعضوي التعارض أو طرفيه ويدفعهما نحو الاتفاق داخل تفوق متخيل. إنه لمنهج رهيب منتشر في الجمهور من طرف هيغل، اتفاق بين الخير والشر، بين "نعم" و" لا" الذي أصبح مصدر جميع شرور القرن التاسع عشر، منهج قال عنه إرنست هيللو (Ernest Hello) في مؤلفه الكبير الفلسفة والإلحاد (Philosophie et athéisme): "إن كان الإثبات والنفي متماثلين حقا، فإن جميع المذاهب تضحى متساوية وغير مكترثة ... إن هذا هو الخطأ الجذري، الأساسي لهذا القرن؛ هذا هو النفي الأم، هذا هو الشك المطلق، الذي هو غياب

27- نفسه، ص 63.

للفلسفة نفسها التي تم رفعها إلى فلسفة مطلقة[28]".

لقد تتبع شميت في كتابه الرومانسية II، 2، المصدر الميتافيزيقي لهذا الشكل، لهذا " البراكسيس" المتعلق بالقرار ، ووصل بذلك إلى تحديد " البنية المناسباتية " للرومانسية. يعتبر ديكارت الصعيد الأعلى لهذه الطريقة من التفكير. إنه وهو ينطلق من حجة أنا موجود لأنني أفكر، فصل بين الداخل والخارج، بين النفس والجسم، بين الشيء المفكر (res cogitans) والشيء الخارجي (res externa). نتجت عن ذلك مهمة وجوب المصالحة بين التناقضات وتفسير التفاعل بين النفس والجسم. إن العمل المناسباتي المشتغل في أنساق جيرار دوكرديموي (Gérard de Cordemoy) وجولينكس (Geulincx ومالبرانش)[29] يقوم فيما هو جوهري على أن الإله يمثل الثالث-المتفوق، يمثل تعابير

28- إن إرنست هيللو (1828-1885) Ernest Hello المذكور باسم أو صفة أخرى في كتاب الكاثوليكية الرومانية (ص45) كان معروفا من طرف بال من قبل، في كتاب نقد الذكاء الألماني Critique de l intelligence allemande في كونه قام بتحديد " أصل فلسفة العدم... فالتعاسة الكبرى، الخطيئة الأصلية للمجتمع الحديث إنما هي البروتستانتية" (أنظر ألمانيا والمسيحية L Allemagne et le christianisme، ص 260-247). لقد قدم كل من إرنست هيللو و ليون بلوي Léon Bloy، وباربي دوروفيي Barbey d Aurevilly وفيليبي دو ليسل-آدم Villiers de l Isle-Adam، وآل al ، مع لامونيي Lamenais قراءة مشتركة لشميت وبال وفي وسطهما كارل موث Karl Muth. القول الذي أوردناه مقتطف من كتاب الفلسفة والإلحاد 1888 ، Philosophie et athéisme، ص 297-226(أعيد طبعه سنة 1903 و 1995)

29- يبدو أن الكتاب الثلاثة (جيرار دو كورديموي Gérard de Cordemoy، 1620-1684؛ أرنولد غولينكس Arnold Geulincx، 1624-1696؛ مالبرانش،1638-1715) في استقلال عن بعضهم البعض قد أتوا إلى ما نطلق عليه بالنظر إلى الماضي اسم " النزعة المناسباتية" ابتداء من مالبرانش، كورديموي وغولينكس المنشقين عن الكاثوليكية، ونعرف أن مالبرانش قد رأى كتابيه في الفهرست. ليس من اللامبالاة أن ينهض تاريخ الأفكار بالطبعة الكاملة لأعماله من 1891 إلى 1893(في ثلاثة مجلدات)

في كتاب Historicismus und seine Probleme 1922 (repris dans Gessam.Schfr,3,p286,298,336-337) أشار ترولتش إلى عمل كارل " شميت- Dorotic" ، لقد اعتذر هذا الأخير في مقال له سنة 1920 عن عدم الحديث عن مالبرانش لأنه تحدث عنه في كتاب له سنة 1919 مدققا قوله بأن هذا قد بدا له الآن " أكثر ضرورة مما كانت عليه في غضون ذلك بحيث بينت التجربة أن النزعة المناسباتية في ألمانيا هي مفهوم هجين، وأنه بالكاد ما كان مالبرانش كاتبا معروفا". من الواضح أن شميت قرأ ترولتش في غضون ذلك. فلقد أكن له حتى آخر حياته التقدير العظيم. ليس من الصحيح تماما القول إن مالبرانش كان بالكاد معروفا في ألمانيا، فلقد أحال إليه أوتنغر OEtinger بكثافة، واحتل في كتاب شوبنهاور موقعا مهما. غير أنه والحالة هذه يمكن أن نتساءل عن ظهور كتاب في ليبزغ Leipsig سنة 1800 يمتد إلى 630 صفحة يحمل عنوان Malebranche s Geist im Verbaltnis zu dem philosophischen Geist der Gegenwart.Oder pragmatischer Auszug der originellesten und interessentesten Ideen dieses Philosophen في طي الكتمان.هذا النص مرفوق بمقتطفات من فلسفة مالبرانش . في سنة 1776-1778 ظهرت ترجمة لكتاب البحث عن الحقيقة Recherche de vérité بتوقيع

النفس والجسم: فكل واقع منته وأرضي ليس سوى علة مناسباتية للفعالية الإلهية التي تكون وحدها الجوهرية. وفيما يتعلق بالرومانسية فإن الذات العبقرية تقوم مقام الإله، التي تفهم هي أيضا وبطريقة مماثلة العالم الخارجي بوصفه مناسبة لممارسة إبداعها المتفوق المنتج للتركيب. وسيتم التغلب على تعارض الجنسين في "الإنسان الشامل" (global Gesammtmenchen) ، سيتم التغلب أيضا على التعارض بين الأحزاب والأفراد داخل "العضوية المتفوقة" في الدولة أو في الشعب. والتغلب على عدم التوافق بين الدول يتم داخل عضوية أعلى هي الكنيسة. إن الذي له القدرة على إصابة هذا التعارض بالشلل ليس حله فقط هو الذي يعتبر واقعا حقيقيا متفوقا. هكذا بدأ آدم موللر بمذهب التعارض الذي رفضه بصرامة بهوية مطلقة، فهو يعلن كمبدأ أخير " تركيبا متضادا (antithétique)، يعني التعارض بالضبط. فلقد وضع شللنغ[30] مالبرانش فوق ديكارت، وتبعه موللر في ذلك، وغالبا ما يذكر نوفاليس (Novalis) المناسباتية في شذراته. لقد كان الهدف هو الانتصار على العقلانية المميتة والميكانيكية للقرن الثامن عشر. غير أن الخطر السياسي والثقافي لهذه الفلسفة قد بدأ هناك حيث تم التخلي للإله وحده بدور الحَكم حتى في التعارض القائم بين النزعة المشروعية والليبرالية، بدلا من الانخراط فيه. وبالنظر إلى طبيعة الأشياء، فإنه يجب البحث عنها دائما في دائرة أخرى غير الدائرة التي تنتمي إليها، والتفكر (Spekulation) في دوران دائم يسَّاقط من ميدان إلى ميدان آخر. والأسوأ هو أن الرومانسي يحترز على هوية مع الخالق دون أن يكون باستطاعته المحافظة عليها. يؤدي نفور وبِيل في كل نشاط شخصي إلى لاهوت تجد فيه شخصية الإله نفسها ملغاة، ويؤدي إلى سياسة تكون فيها القناعة لا مبالية.

VII

إن النزعة العقلانية المصطنعة للرومانسية هي في تناقض مع الواقع. والحال أن هذا الأخير، إذا ما تابعنا المذهب البديهي عند شميت ، متماثل مع القرار. لكن كيف يتصرف القرار، الواقع مع

ج.هـ.فريدريش أولريخJ.H.Freidrich Ulrich وكريستيان لوديغ بالزاو Christian Ludwig Paalzow مع ملاحظات ج.ف. موللر في أربعة مجلدات، ويبدو أنه طبع من جديد لاحقا في ثلاثة مجلدات. في سنة 1831 زهر كتاب Malebranche uber die morale الذي ترجمه كـ.فـ.ريدل K.Ph. Reidel هايدلبرغ سنة 1831.ثم كتاب Malebranche christlich metaphysisce Betrachtungen المترجم من طرف كارولين لومبارد Karoline Lombard ، مونستر سنة 1842. وأخيرا كتاب تأملات مسيحية وميتافيزيقية les Méditations chrétiennes et métaphysique الذي تم طبعه في نفس الوقت سنة 1683 في كل من كولون وباريس.

30- لقد خص شميت أقل من خمسين صفحة لشليغل في كتاب الرومانسية السياسية (210-163)، وأن هذا لم يكن سوى نتيجة لمنهجه في العمل إن لم ينبس ببنت شفه عن التبدل أو الارتداد الأكثر دلالية في عصر ستولبيرغ Stolberg والذي يبدو أن له أهمية بالنسبة إلى كان Kanne. غير أن شميت يتحدث هنا عن أشياء في السياسة in politicis وليس عن المسار الروحي للمؤلفين. وفيما يتعلق بـشذرات نوفاليس فإن مالبرانش لم يكن واردا فيها ولو مرة واحدة.

اللاعقلانية الفعلية التي لم تكن مختلقة؟ كيف يتصرف الاجتهاد القضائي (la jurisprudence) تجاه الصعيد الأسمى؟ إن شميت وهو يجعل من الواقعين (من الجماعة والتاريخ) صانعين/ مبدعين (démiurges) وصفهما بخالقين لا طائل من ورائهما، غير مبصرين ودون وجه حق، وذلك بمقاييس"شيطانية". وإذا ما أخذنا بالاعتبار هذا التعبير بمعنى عرفاني (gnostique)، فإن هيمنتهما تستندان إلى اتصال قائم بين قوى فوق-حسية وقوى مادية، إلى مكر شيطاني مظلم وحالك يجب أن يؤدي في نتائجه إلى كوارث[31]. إن شميت في تعصبه للاعقلاني يتابع تطور الجماعة والتاريخ، غير أن هذين يصلحان له كأساس لاتخاذ القرار. لم يكن باستطاعة شميت أن يكن الاحترام الكبير لا لروح العالم الهيغلي ولا للقوانين الماركسية للاقتصاد، وهذا بعيدا جدا عن الاعتقاد بعقلنة العمليات المادية للتاريخ، أو بعيدا حتى عن الأشكال الأكثر سموا؛ فهو لا يرى في مذاهب التاريخ والمجتمع

31- لم يكن الرومانسيون فقط هم الذين جمعوا بين القوى ما فوق الحسية والقوى المادية، فمنذ وقت مبكر تم تصور نابليون كما لو كان يلعب بالعالم، وأنه من أجل ذلك" ينبغي أن يكون إلها" . لقد اعتبر ليون بلوي نابليون شيطانا، وإن بال نفسه اعتقد أن القرن التاسع عشر كان قرن الصراع بين نابليون والمسيح، وذلك في كتابه نقد الذكاء الألماني.

إنه عن طريق هذا" المكر" المشترك سيقيم شميت بعد الحرب استمرارية الرومانسية عند هيتلر، كما كانت الرومانسية من قبل مرتبطة بـديسرائيلي p35,142, (Disraeli Glossarium) . لقد كا غوته في الظاهر أقل جذرية رأى في نابليون قوة " شيطانية" مثلما كانت في القيصر، وسقراط أو ... المسيح (كتاب الشعر والحقيقة، الجزء الرابع). إن ما سمح لشميت، والحالة هذه، أن يسند، بحسبه، إلى غوته أصل تيمة " العبقرية" المحتمة على ألمانيا، التي وصلت إلى كوميريل Kommerel (ماكس كوميريل,Der Dichter als Fuhrer in der deutschen Klassik ;Klopstok,Herder,Goethe,Schiller,Hean Paul , Holderlin, ، برلين 1928) التيمة التي ارتكز عليها شميت مرات عديدة كي يبرر الاستمرارية المثارة في تلك اللحظة (Glossarium ,p 64-65,238,240) وكذلك وصول الحضارة إلى عدد من الكوارث الكبرى. لقد قادت تيمة " الشيطنة" بـبال في أبحاثه في التحليل النفسي وفي الرقية أو. طرد الأرواح الشريرة ، إلى " علاج الكنيسة" ومن أجلها. وإن شميت من جهته وهو في مراسلات مع غوتنغر أسَر له بأن الشيطاني هو الباطنية التي شدته إليه تماما.(Glossarium،ص 62، 19ديسمبر 1947)

ليس من غير المفيد أن نتذكر أن تعريف غوته لمفهوم الشيطاني هذا (والذي علق عليه بال مطولا في جريدته، ص 312-309) قائلا: "إنه قوة طبيعية إيجابية وليست بمدمرة، عند أناس يبسطون قوة عظيمة ويطبقون إمبراطورية لا ترحم على المخلوقات...فلا جدوى أن تجعل العقول النيرة من هؤلاء الناس متهمين ومشكوك فيهم ، كما لو أنهم مضلَّلين ومضلِّلين ، فإنهم جلبوا الكتلة من البشر إليهم، فلا شيء يمكن أن يتجاوزهم سوى الكون نفسه ، الذي دخلوا معه في صراع ، وإنه لرما أن ملاحظات مماثلة هي التي كانت وراء ميلاد هذه النصيحة أو القاعدة العملية ذات البعد الواسع وهي:Nemo contra Deum nisi Deus ipse (الشعر والحقيقة، الجزء الرابع) نعرف مجهود شميت من أجل ابيري هذه النصيحة (كتاب اللاهوت السياسي، 2، 1970) أم تكن عند القدماء العبارة " Nemo contra regent nisi rex ipse? (أنظر إرنست برتام Ernet Bertam، نتشه Nietzsche، رسالة في الميتولوجيا Essai sur la Mythologie غشت، 1918، ترجمة ر. بترو 1932 ، R. Pitrou، ص 24)

مثل (مذهب روح العالم وقوانين الاقتصاد) سوى هرطقات لا تتوقف من أن تكون هي نفسها مجرد موضوعات لملاحظة تاريخية عن التطور. لم يكن الإنسان من حيث هو "أداة العقل التي تنمو داخل سيرورة جدلية" هو ما يهم شميت. فلقد كان يبحث عن الحرية الميتافيزيقية المماثلة للحقيقة الميتافيزيقية.

لقد كان شميت، في كتابه الديكتاتورية سنة 1921 الذي فصل فيه القول عن المفهوم السياسي للراسيو (ratio) أبعد عن الاعتقاد في عقل متصل مستفاد من مجرى التاريخ، فيه عالج الثورة الفرنسية قبل الثورة الإنجليزية، و" السلطة التأسيسية" قبل "ديكتاتورية كروميل (Cromwell)، كذلك فإن ما كان أكثر حسما في هذه الديكتاتورية التي يمكن بالكاد ضبطها بمقولات العقل كانت تظهر له بالرغم أو بمضرة جميع الأنساق العقلانية بأنها هي العقل الحقيقي والأكثر سموا. وفيما يتعلق بتبعية الوقائع لإرادة الإله، لأنها بالكاد ما تتناسب مع هذا النسق، فما يقوم بتعليمه هنا هو ظهور التاريخ: نستطيع أن نقول المعجزة السياسية وانتهاك القوانين الطبيعية من طرف الشخص السلطان. إن هذا يؤدي إلى التعارض بين الراسيو واللاعقلاني، الذي يهيمن على مجمل عمل شميت في أشكاله الأكثر تنوعا[32].

32- إن بال يعلن هنا شبه قانون للتاريخ في شكل قانون ذا تناسب معكوس بين العظمة المعروفة للعقل (للوجود) وضعفه بالقياس إلى " الابتذال المؤدب " لمفهوم الشر. في أي شيء، عندما سجل شميت في الاستنتاج، الطبيعة السيئة للإنسان ، لا يكون فيه التقدير أخلاقيا وإنما تقدير نزعة شيطانية ، كما لو كان يسجل بشكل مقلوب تماما أن طبيعة الإنسان الطيبة ليست سوى تعبير عن ألوهية الشعب عن طريق تقديس الفرد. أنها لنقطة مشتركة بين شميت وبال ، أكثر راهنية من أي وقت آخر إطلاقا. إن بال في صياغته لـشميت استخلص انطباعه العام المتعلق بمعناه الخاص: تقول قضية شميت التي ارتكز عليها بال من أجل صياغة قانونه عن التاريخ، بالضبط:" إنه في موازاة مع انتشار الفكر الاقتصادي ينم إضعاف لكل نوع من أنواع التمثل". (الكاثوليكية الرومانية، ص 43، طبعة ج. ماشكيه). فيما يتعلق بالحجة الدوغمائية والسياسية ... التي لم تكن دون عيب " نجد بال يستعير من شميت بالضبط ما كان قد قبله في الصفحة الموالية الذي برأ به دونزو كورتيس. إنما لأن بال قد ابتهج بالنزعة القانونية عند شميت ، ورأى فيها الاعتراف بالواقع بوضوح، فإنه لم يفقد مع ذلك مشاعره من سنة 1918، التي حملته خصوصا نحو حماس إيديولوجي جدا لـودرو ويلسن Woodrow Wilson. لقد توجب عليه أن يمارس بعضا من العنف من أجل ترميم فكر لم يكن هو فكره بشكل كامل. سيتم " انتزاع فكرة الحزب المتعلقة بطبيعة الإنسان" "غير أنه تقبلها" " الحقيقة الأكثر رحمة"، وهكذا. فضلا عن ذلك في الأول من سبتمبر من عام 1924 ، شهرين بعد ظهور المقال، كتب إلى زوجته، بصدد شميت بان" أفكاره حول الديكتاتورية هي مبالغ فيها ومضرة " وأنها حاصلة عن الإحياء أو الترميم البروسي في خدمة سياسة الانتقام... نفس الشيء يصدق على طريقته في الاشمئواو من أفكار 1789. فتقديره لحقوق الإنسان هو جور، وتنقصه الموضوعية. إنه ينتظر دون جدوى قيام ديكتاتورية كاثوليكية في ألمانيا اليوم ، بل وحتى في السنوات العشر المقبلة في ألمانيا ، وأنها منعته من أن يتقدم خصوصا بواسطة مذهبه" (ذكره جوليان شوت J. Schutt في "Balles Zweites Tagesbuch,in Bernd Wacher(éd),Dionysius

VIII

لقد سبق أن خضعت هذه الأطروحة المضادة، في حقبة الأفلاطونية الجديدة، لنقاش أساسي يفصل بين تصور الكنيسة وتصور الفكر القديم حول نقط هامة. فبالنسبة إلى (Proclus) وإلى (Denys l'Aréopagite)، يعتبر العقل واللاعقل، تقريبا، متماثلين وذلك بالتعارض بين الخير و الشر، بين الإله والشيطان، وبين الخالق والصانع. فالخير هو العقل الأسمى، والشر هو ما يكون مضادا للعقل، أي بين ما يكون خاليا من الروح والنظام، وما يكون متعلقا بالأشياء المادية، وهو السلوك الذي لا يقيم مسافة بينه وبين عصره ومحيطه. غير أنه لا وجود في هذا العصر المنشغل بالعالم الآخر، لأي تقويم ذي طابع أخلاقي لمفهوم الشر (malum) أو شاجب له. إن الشر هو فقط حالة دنيا من الطبيعة وخلل وفقدان للبصيرة وللقوة والحماسة، وارتباك في الإرادة وطريقة في الوجود لم تتحرر بعد من الأهواء الطبيعية. هكذا، فإن التعارض القائم بين الراسيو (ratio) واللاعقلي في هذا العصر القديم، هو بمثابة تعارض قائم بين السكون والحركة، بين الديمومة والزمن[33]، بين الخلود والموت، بين المطلق والمشروط. إنه في إطار هذه الصيغة انتقلت هذا التعارض من دنيس (Denys) إلى توماس الأكويني وإلى ألبير الأكبر. لكن يبدو مسبقا أنه في حقبة ما قبل السكولائية، فرض التأويل ذو الطابع الاخلاقي لمفهوم الشر نفسه في الممارسة دون أن يكون حاضرا في النظرية (نتيجة تأثير التقليد الأوغسطيني). بينما يعتبر الإنسان في التصور الشرقي كائنا سيئا إذا ما آمن بالموت بدل الإيمان بالمسيح، فإنه في التصور الجديد يعتبر سيئا إذا ما تنصل من إملاءات نمط من العقلانية، لم تعد كنسية منذ أمد طويل.

لقد استمر فلاسفة الدولة الكلاسيكيون، منذ ماكيافيل وهوبز إلى دوميستر و كورتيس ، في النظر دائما، بعيون توماس الأكويني، إلى الشعب الذي لا تمثيلية سياسية له، بوصفه كائنا لاعقليا يجب أن يخضع لحكم وقيادة الراسيو وتوجيهه. غير أنهم بالرغم من ذلك منحوا قيمة لهذه الأطروحة النقيض، ما دام أن راسيو ذوي السيادة وأصحاب الدساتير قد كانت منذ عهد قديم محددة بالمصالح الخاصة للعائلات والطبقات الحاكمة. من المهم التأكيد على هذا الأمر لسببين اثنين هما: أولهما، أنه من الممكن بسهولة البرهنة، مع التعميم ذي الطابع الأخلاقي لمفهوم الشر (malum) ،

.(DADA Areopogito,F. Schoningh,1996,p 272

33- أليس التعارض بين السكون و الحركة، المطابق للتعارض بين الراسيو و اللاعقلي هو هذا التطابق الذي يجده شميت في محاولته من أجل ما سماه Deus contra Deum (في كتاب اللاهوت السياسي،II)؟ إن مفهوم Stasis الذي يتضمن هنا هذه الثنائية (نفضل استعمال كلمة ثنائية على كلمة تعارض) كان في هذه الحقبة، تقريبا، في طور الإعداد، بعيدا عن متناول الحساسية الخاصة للذكاء الألماني، بالمعنى المزدوج الذي تحتمله هذه العبارة الأخيرة، وهو ما قدم عنه Stefan George مثالا واضحا. انظر: G.R,Urban, Kinesis and Stasis,Mouton&Cie,1962

أن نرى أيضا أفول عظمة ديكتاتورية الراسيو ذاته[34]؛ وثانيهما، لأن الأطروحة النقيض تكتسب عند كارل شميت، بعد كورتيس ، منحى دوغمائيا وسياسيا أيضا، لا يخلوان من مساوئ. إن الاقتناع بأن الإنسان سيئ بالطبيعة و دنيء و متوحش ووغد (بدلا من النظر إليه باعتباره كائنا عابرا، جاهلا، ضعيفا وفي حاجة إلى التحرر)، هو تصور صحيح في نظر فنان عصر النهضة الذي يبني الدولة، وهو صحيح أيضا بالنسبة إلى الحكم المطلق الذي تمارسه هذه الأخيرة، تصور يصلح تبريرًا يستند إليه ذلك الذي يرى في الكتل البشرية التي يتعين تنظيمها مادة شريرة يجب إخضاعها للوصاية، مع السماح باستعمال كل الوسائل ضدها في سبيل تحقيق هذا الغرض. وعلى العكس من ذلك، ترد المعارضة السياسية الداخلية في البلد ثائرة على ذلك، بأنها تحارب الديكتاتورية المزعومة لقادة الدولة وللدساتير العقلانية، وتعزى، على العكس من ذلك، إلى الشعب طيبوبته الفطرية وحسه العقلي بالنظام، وأخيرا حقه في ممارسة ديكتاتوريته الخاصة.

إن تصور كارل شميت هو التصور اللاتيني[35]. إنه يفصل، بطريقة أكثر تصميما من بونالد

34- إن بال يعلن هنا شبه قانون للتاريخ في شكل قانون ذا تناسب معكوس بين العظمة المعروفة للعقل (للوجود) وضعفه بالقياس إلى " الابتذال المؤدب " لمفهوم الشر. في أي شيء، عندما سجل شميت في الاستنتاج، الطبيعة السيئة للإنسان ، لا يكون فيه التقدير أخلاقيا وإنما هو تقدير نزعة شيطانية، كما لو كان يسجل بشكل مقلوب تماما أن طبيعة الإنسان الطيبة ليست سوى تعبير عن ألوهية الشعب عن طريق تقديس الفرد. إنها لنقطة مشتركة بين شميت وبال ، أكثر راهنية من أي وقت آخر إطلاقا. لقد استخلص بال في صياغته لـشميت انطباعه العام المتعلق بمعناه الخاص: تقول قضية شميت التي ارتكز عليها بال من أجل صياغة قانونه عن التاريخ، بالضبط:"إنه في موازاة مع انتشار الفكر الاقتصادي تتم عملية إضعاف كل نوع من أنواع التمثل".(الكاثوليكية الرومانية، ص 43، طبعة ج. ماشكيه) . فيما يتعلق بالحجة الدوغمائية والسياسية ... التي لم تكن خالية من عيب " نجد بال يستعير من شميت بالضبط ما كان قد قبله في الصفحة الموالية الذي برأ به دونزو كورتيس. إنما لأن بال قد ابتهج بالنزعة القانونية عند شميت ، ورأى فيها الاعتراف بالواقع بوضوح، فإنه لم يفقد مع ذلك مشاعره من سنة 1918، التي حملته خصوصا نحو حماس إيديولوجي جدا لـودرو ويلسن Woodrow Wilson. لقد توجب عليه أن يمارس بعضا من العنف من أجل ترميم فكر لم يكن هو فكره بشكل كامل. سيتم " انتزاع فكرة الحزب المتعلقة بطبيعة الإنسان" "غير أنه تقبلها" باعتبارها " الحقيقة الأكثر رحمة"، وهكذا. فضلا عن ذلك في الأول من سبتمبر من عام 1924 ، شهرين بعد ظهور المقال، كتب إلى زوجته، بصدد شميت بان" أفكاره حول الديكتاتورية هي مبالغ فيها ومضرة " وأنها حاصلة عن الإحياء أو الترميم البروسي في خدمة سياسة الانتقام... نفس الشيء يصدق على طريقته في الاشمئزاز من أفكار 1789. فتقديره لحقوق الإنسان هو جور، وتنقصه الموضوعية. إنه ينتظر دون جدوى قيام ديكتاتورية كاثوليكية في ألمانيا اليوم، بل وحتى في السنوات العشر المقبلة في ألمانيا ، وأنها منعته من أن يتقدم خصوصا بواسطة مذهبه" (ذكره جوليان شوت J. Schutt في "Balles Zweites Tagesbuch,in Bernd Wacher(éd),Dionysius DADA Areopogito,F. Schoningh,1996,p 272).

35- بالنسبة إلى عبارة « التصور اللاتيني» (التي يتبناها بال كلية، انظر «شميت اللاتيني»)، فهي بدون شك تترجم أيضا إحساس بال بانتصاره على ذاته، انتصار بال المطبوع بالتصور الأورتودكسي للمسيحية. أم ينتظر من المسيحية الروسية، سنة 1917، أن تشكل حاجزا

ودوميستر، العناصر«اللاعقلانية» (الأمة والتاريخ) عن العقل. بل إنه يقف ضد الدولة شبه العقلانية وضد الشرعية المتنورة، ويعرفها باعتبارها حالة الاستثناء، بسبب تخليها عن السلطة اللاهوتية. هناك نقطة واحدة ظل متشبثا بها هي أن الأطروحات الأخلاقية حول طبيعة الإنسان (إذا ما كان شريرا بالطبيعة أو خيرا) أصبحت بالنسبة إليه هي المعيار الذي، بكل ما يتضمنه من التباس كبير، يحكم به على عقيدة كل دولة تمثل أمام ناظريه. لقد اعتبر مابلي (Mably) وروسو والفوضويون، من بابوف (Babeuf) إلى كروبوتكين (Kropotkine)[36] ، أن الإنسان والشعب والبروليتاريا، بل

ضد الرومانسية الغربية؟ لكن، بالنسبة للقارئ المنتمي لهذه الحقبة، فإن «شميت اللاتيني» أو « التصور اللاتيني» يجازفان بإيقاظ الدعوة إلى الابتعاد عن روما«los von rom» (انظر هنا،التقديم، و الهامش رقم1)، و بتحدي الشعور السائد الذي يقابله و يرد عليه آنئذ في أوربا الوسطى تحد يتولاه سميت بارتقائه بهذه المسألة إلى مستوى العلاقة بين الكنيسة و الحضارة الغربية. لا ينبغي أن نحط من أهمية ما كان يشكل و يؤسس في البداية المقاومة (Widerstand) في التقليد الكالفيني الألماني، والذي يمكن، بدون شك، أن يوضح العقدة الألمانية أمام الضرورة التي تفرض عليها أن تقاوم، انطلاقا من ثقل هذا التقليد، و في سياق آخر لاحق، هذا التصور اللاتيني. لكن هذه مسألة أخرى تتطلب بحثا خاصا.

36- إن القس غابرييل بونوت دومابلي، Abbé Gabriel Bonnot de Mably (1709-01785) ، أخ بونوت دو كونديلاك Condillac، المتشرب بالثقافة السياسية اليونانية و اللاتينية، و الذي اهتم لفترة معينة بالقانون العام و أصدر كتابين في هذا المجال (Le droit public de l'Europre fondé sur les traités depuis la paix de Westphalie en 1748 ; Projet de constitution pour la Pologne,1781)، كان قريبا من روسو و ناقدا للفيزيوقراطيين و النزعة البرلمانية، و كان بصفة خاصة ذا نزعة يوتوبية و أخلاقية في السياسة، و من جهة أخرى، مؤرخا و معترضا على المؤرخين المعاصرين (De la manière d'écrire l'histoire,1782).

يرى بال في فرانسوا نويل بابوف (François Noël Babeuf (1760-1797 «مؤسس الشيوعية»، «الذي أتى في اللحظة التي كانت فيها الثورة الفرنسية قد وصلت إلى المرحلة الأخيرة في مهاراتها الاقتصادية و ...الإدارية»(J., 25 juin 1917)؛ و بال بنقله للوضعية التي سادت بعد سنة 1789 إلى الوضعية التي عرفتها أوربا سنة 1917 ما بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى بأربع سنوات، يتساءل حول «المجزرة الجديدة» التي، نجمت عن قرار إقصاء الشيوعيين الآخرين الذين، بالمناسبة، سيتقوَّون من هذه الحرب(sic).

إن الأمير (Alexeïevitch Kropotkine 1842-1921 (، الذي كان، قبل كل شيء، ضابطا في الجيش القوزاقي و رجل علم (جغرافي) إلى حدود سنة 1872 و متشبعا بأفكار هيرزن A.Herzen و برودون Proudhon و صديقا لـإيليزي روكليس Elisée Reclus ، و كان، بصفة خاصة، قريبا من باكونين Bakounine، هو شاهد عجيب و رومانسي بعض الشيء عن الصراعات بين الفوضويين و الثوريين منذ سنة 1872 إلى فترة معارضته للثورة في روسيا، التي سيقضي فيها الأيام الأخيرة من حياته.Paroles d'un révolté,1885 ; Mémoires d'un révolutionaire , 1889 ; Science moderne et Anarchie, 1912 ; La Grande révolution, 1788-1793, Paris, 1909.

إن Ball بتذكيره بالفوضوية في يومياته سنة 1915، يرى فيها نتاجا «للإفراط في نزع الطابع الطبيعي عن فكرة الدولة »(J.,15 juin 1915). أما فيما يتعلق باعتقاد الفوضويين بالطيبوبة الطبيعية للإنسان، فهذه الطيبوبة ترتوي و تمتح، بطريقة واعية تقريبا، من تربية و تقليد ديني. و في آخر المطاف، فالناطقون باسم النزعة الفوضوية هم (لا أعرف هل يصدق هذا النعت على برودون، لكنه ينطبق بكل تأكيد

أولئك الذين اعتبرتهم الماركسية في درجة أدنى من البروليتاريا الرثة (Lumpen proletariat)، طيبون بالطبيعة، بل ذهبوا إلى حد ربط خلاص العالم بهم، ولهذا السبب يعتبرون في نظر كارل شميت لاعقلانيين؛ بينما كل ذوي النزعة العقلانية، وبصفة خاصة فلاسفة الدولة الكاثوليكية، يصرحون بعنف متصاعد، بأن الإنسان أعمى، ملتبس، بغيض وحقير. في الصفحات الأخيرة من كتاب اللاهوت السياسي، التي يحلل فيها شميت فكرة دونوزو كورتيس المناهضة- للثورة ، يبدو التعارض بين المسلمات واضحا في إطار التعارض القائم بين كورتيس وبرودون (Proudhon) . لقد كتبت المعارضة على علمها شعار الشيطانية؛ فهي تصارع من أجل تدمير الإيديولوجيا، بالاستناد إلى الأطروحة التي تسلم بأن «الإنسان طيب». أما علماء الإيديولوجيا، وكورتيس يعتبر واحدا منهم، يكافحون، تحت ظل الإله، دفاعا عن الميتافيزيقا، مع التسليم بأن «الإنسان أخطر من الزواحف الضارة».

يمكن بصعوبة تجاوز عقيدة فساد الإنسان، في الصيغة التوكيدية التي يقدم بها كورتيس هذه العقيدة. ازدراءه للبشر لا حدود له؛ إذ يبدو له ما يتصف به الإنسان من عماء الفكر وضعف الإرادة واندفاع مضحك لشهوانية الجسد، هو أمر يبعث على الشفقة، بحيث لا تستطيع كل ألفاظ الألسن البشرية أن تعبر عن وضاعة هذا المخلوق. يؤكد كارل شميت، في آخر المطاف، وهو أمر ينطبق عليه هو ذاته (pro dom) ، على أن كورتيس لا يريد أن يُفهم هنا بوصفه دوغمائيا (dogmatikôs)، بل صاحب مواقف وأطروحات معارضة (antithekôs)، أي أن يُفهم انطلاقا من معارضته لعصره. غير أنه يسلم بأن الاستبداد الشرعي لا يثير إلا سخط المعارضة، ويشير أيضا إلى التصور الأكثر تساهلا ومرونة لكيفية أداء القداس ذي الأصل الروماني (Tridentisme)(الذي يريد التعبير عن سياسة التحرر لا سياسة الضغط والسحق). لكن كارل شميت عندما دافع في كتاباته اللاحقة على قناعته بأن القول بطيبوبة وخيرية الإنسان الطبيعية هو، باختصار،«عقيدة فوضوية»، فقد لاءم بهذا التعبير المقتضب الصرامة الصورية مع جزء من الحقيقية الأكثر رحمة[37] من ثمة يمكنه أيضا أن يماهي بين الفوضوي واللاعقلي. إن القديسين الذين أنتجتهم الطبيعة، والذين نجدهم في كتابات دوستوفسكي (Dostoïevski) تنبعث منهم رائحة الديناميت، واقتراح الإصلاح اللاعقلي عند سورل Sorel يبدو مضحكا من منظور راسيو الكنيسة.

على كروبوكتين Kropotkine و باكونين) «كاثوليكيون معمدون» «Ibid)«catholiques baptisés.).

37- في كتاب الكاثوليكية الرومانية Catholicisme romain, p.45، يتحدث شميت فقط عن «ميثولوجيا العلماء»؛ ويتحدث في الجزء الثاني بكامله، عن الفكر الاقتصادي و عن العقلانية الاقتصادية بصفة خاصة، في الوقت الذي يتحدث فيه بال عن العقلانية العلمية، مغيبا طواعية التعارض بين الاقتصاد و السياسة، الذي يشكل مسألة جوهرية عند شميت.

يشغل تفسير كارل شميت لتصور سورل Sorel (في كتابه الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي) مكانة هامة، إذا أخذنا بعين الاعتبار الطابع المكثف والمختصر لطريقة شميت في الكتابة. لقد أراد سورل أن يجد في نوع جديد من العلاقة بين الكنيسة و«اللاعقلانية» أزمة الفكر الكاثوليكي[38]. يجب أن نفهم هنا، مرة أخرى، أن «اللاعقلي» يعني الشعب، وبعبارة أخرى، شعب النقابات والبروليتاريا المتمردة، الذي يعتبره سورل «قوة خلاقة». وبالنسبة إلى كورتيس وشميت، يمكن أيضا أن نقترح على الكنيسة عقد ميثاق مع الشيطان ذاته. إن العروض التي أقامها كل من كارل شميت وكورتيس حول هذه النقطة مضيئة جدا وموضحة. يقر شميت بأن كل الأشكال الممكنة لمعارضة الأنوار والرومانسية في القرن التاسع عشر، أعطت دفقا جديدا للكنيسة. وهو يُذكر بأولئك الذين يتحولون إلى الإيمان انطلاقا من ميولات تقليدية وصوفية ورومانسية؛ ويُذكر أيضا بنوع من الشعور بالقلق داخل الكنيسة إزاء علم الدفاع التقليدي عن المسيحية (l'apologétique traditionnelle)، الذي يخالج البعض بأنه حجاج مزيف. غير أنه دفاع لا يمكنه أن يعطي أهمية كبيرة للمعارضة اللاعقلانية التي تؤاخذ على المسيحية طابعها اللاعقلي، مادام أن ممثلي هذه الحركة ينطلقون في نقدهم من العقلانية العلمية، ولا يرون أنه توجد في أساس الحجاج الكاثوليكي طريقة خاصة في التفكير، تهتم بالتوجيه المعياري للحياة الاجتماعية، وتستند على حجاج ذي منطق قانوني خاص. يمكن للنزعة اللاعقلانية أن تحارب الدولة المجردة والصورة الميكانيكية للعالم، يمكنها أيضا أن تحارب «الميثولوجيا الرياضية»، غير أن هذا لا يمس في شيء راسيو الكنيسة.

IX

لكن يمكن أن تكون للاعقلاني دلالتان هما. غير-العقلاني وفوق-العقلاني. ففي الدولة يكون التعارض بين الراسيو واللاعقلاني متعلقا دائما بترتيب لوازم دولة غير منتظرة، وبفعل ذلك تستعمل هذه اللوازم بمزيد من الحذر والانتباه: إنه تعارض يهم كتلة الشعب الخاضعة لإرشاداتها، على طريقتها، يعني خاضعة لدوافع تلقائية للإرادة؛ في الغالب ما تكون دوافع مادية في أصلها ومقاصدها. في اللاهوت يعين هذا التعارض علاقة الشرعي والمؤسساتي في ارتباط بإرشادات من نظام أعلى، خالق وروحاني: إنه نظام يعين العلاقة بالإلهي، بالقدسي وبالمعجز والوحي. تعرف الأنساق العرفانية والأفلاطونية الجديدة درجات توسط متنوعة تربط العلة الأولى (Urgrund) ما فوق العقلانية بالمقولات العقلانية، يعني بدرجات التراتبية: فالإله عند دنيس (Denis l' Aéropagite)هو الشمس الأولى التي تجر وتجلب إلى دائرة تأثيرها كل السلسلات المتعلقة

38- (Catholicisme,p.20(éd.G.Maschke.

بمراتب الوجود حتى الأكثر مادية منها، ليس ذلك بفعل إكراه أو بفعل منطق، وإنما بفعل الحب وفي إطار اللاعقلنة. فالملائكة الذين يعلنون " قانون" (Gesetz) هذا الإيلاج الذين يمنحون بذلك راسيو الوصايا هي محصورة داخل علاقة استنباطية ضمن مساحة نسبة إلى هذا الأساس الأصلي. إضافة إلى ذلك، فإن هذا النسق الفلسفي-اللاهوتي الذي أثر بكيفية لا تصدق على السكولائية، على فكر العصر الوسيط عموما هو أيضا مملكة القديسين ، المملكة التي وجدت نفسها قائمة في الانجذاب أو الانخطاف، يعني قائمة داخل ما فوق- العقلاني ، داخل اللاعقلاني. إن عالم الإلهام والوحي والانكشاف وعالم الشرائع الكنسية والقدسي ، والكنسية بالضبط بتشكيلها التراتبي أيضا، هي أمور تعرض نفسها بالضبط ككائن عضوي ما فوق طبيعي وفوق-عقلاني. إن الـ (Sacrificium intellectus) (التضحية بالعقل) التي تقتضيها الكنيسة بمعتقداتها، بمعجزاتها ومقدساتها تعين في كل زمان النقطة التي فيها يتم التسليم بسُفلية سلطة العقل تجاه ما لا يكون قابلا للفهم.

إني بعد هذا الذي قيل، أرى مثل شميت عقلانية الكنيسة في علاقتها بالدولة، وإني أصف شميت نفسه بأنه عقلاني فيما يتعلق بأسئلة الدولة، وغير عقلاني فيما يخص الأسئلة اللاهوتية. إني أريد، بهذا الوصف، أن أتقدم دون أن أستبق ما سيأتي، أن شميت يغترف هذه القوة العقلانية التي بها يحلل ويدرك الدولة بوصفها شبه-عقلانية، وذلك بالضبط داخل العظمة اللاعقلانية للكنيسة ومعاييرها العقلانية. بإمكاننا بسهولة أن نعثر على تناقض في صلب كتابات شميت، وذلك من جراء أن نسقه لا يتوفر منذ المنطلق على شكله اللاهوتي. فهذا الأخير لا يتولد عن إيمان راسخ جدا وإنما عن تبعاته، ومن جراء أن الإيمان واللاهوت يتعلقان في عمله بقوة الاستنباط، وبخطى سريعة، ومع ذلك ليسا في الحقيقة كذلك ، الا في مجرى خلق هذا الاستنباط. يبدو أن الكتابات الأولى قد تولدت أو على الأقل، قد تم تصورها، خارج الكنيسة. فالقوة الاستكشافية الخاصة بالأسلوب التي يمكن أن نجدها في منهجه السسيولوجي، تخبرنا عن هذه النقطة. فازدراؤه واحتقاره الشديد للشرعنة التقليدية، هو على كل حال" لا عقلاني" في أصله، ولكنه في المعنى الذي عليه العضوي والعبقري، ومن هنا صعوبة النظر إليه كنسق، صعوبة سوف تتوارى، مع ذلك مع كتابيه الأخيرين فقط هما: كتاب اللاهوت السياسي وكتاب الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي.

لقد تم اعتبار كتاب الديكتاتور(1919) واحدًا من المكتوبات التي دفع شميت، صاحبه، إلى الاعتراف بمشكلته وبالحرية. إن شميت، وهو يبحث عن إدراك وضبط الأشكال القانونية لـ(reformatio) الإصلاح، ارتكز هنا على الاكتشافات التي ستكون حاسمة بالنسبة إلى مكتوباته اللاحقة، وكذلك بالنسبة إلى لاهوته. لقد ظهر(مفهوم) حالة الطبيعة (Naturstad) شبه-العقلاني منذ ماكيافيل كتمرد ضد " السلطة المطلقة" للسلطان الديني كحالة استثناء. في ملاحظات له

حول القانون عند طوماس الأكويني حتى مونتسكيو وكانط نلتقي دائما في مختلف دساتير الدولة ومذاهبها بكلمة " ديكتاتورية". فالقانون حسب طوماس الأكويني هو (dictamen practicae rationis) ، كما أن هوبز يتحدث عن (dictata rectue rationis)، و عند لوك يحصل في الدولة، ما هو (Calm reason and conscience dictate) . وفي المادة الثانية من إعلان حقوق الإنسان في ماساشوسيت (1780) نجد مفهوم (dictates oun reason and conscience). وأيدت الـ(New Hamphshire) الحق غير القابل للتصرف لتبجيل الإله، وتكلم كانط كذلك عن (dictatum rationis). تدل ممارسة الحكم أثناء فترة النزعة المطلقة واليعقوبية على الإعلاء بديكتاتورية العقل والمحافظة عليها أمام الـ (incondita و confusa turba). إن الديكتاتور نفسه، سواء كان ديكتاتورا بوصفه مفوضا أو باعتباره ممارسا لقوته الخاصة يتميز دائما – بفعل سيادة أجنبية أو بفعل سيادته الخاصة- بما له من توزيع مهمة إصلاح وإعادة بناء الترتيبات الشرعية بعد الكاووس الذي تكون دولة ما قد وقعت فيه.

لا يجب إساءة فهم بعض الغموض الحاصل في هذا الكتاب، الأكثر حجما من كتب شميت، وإنه لمن المهم بما يكفي أن نبحث عن سبب هذا الغموض. يجب الاعتراف بالأشكال القانونية للإصلاح (reformatio)، غير أن الإصلاح يظهر بأنه يستوجب سلطانا مطلقا، هو البابا باعتباره موكَّلا. لا ينبغي أن يستسلم ما نطلق عليه عادة اسم إصلاح للتبرير القانوني تماما كتمرد ضد السلطان الديني. فإن تعارضا قائما بين ديكتاتورية المفوض وديكتاتورية السلطان، هو تعارض، لكن في الشكل الذي يعرضه فيه شميت، يتعذر الدفاع عنه. إنه يسمح فقط بمعرفة النقطة التي يتم فيها الانتقال من اللاعقلاني الطبيعي إلى النظر في اتجاه اللاعقلاني اللاهوتي. إن ديكتاتور العصر الوسيط المسمى بالبابا هو مفوض فعل. فهو يعلق الحقوق القائمة من أجل إعادة بناء حالة الحق التي كانت متصدعة، يعني الدولة. في المستوى الذي يعاد فيه هذا البناء، يعني الإصلاح هنا، المسبوق دائما، كما هو في العصر الوسيط وفي العصر اللاحق أيضا، بتنظيم تأسيسي، بالبابا أو الأمير ، نستطيع أن نطلق على هذا التفويض اسم ديكتاتورية عقلانية. وستكون إما ديكتاتورية لاعقلانية، حسب تعريف شميت، عندما لا تكون لأحد وظيفة تأسيسية، وإما فقط (a deo excitatus) (ممثل الإله في الأرض) الذي يقوم بإلغاء النظام القائم، بحيث نكون أمام إيجاد حل لجميع الأشكال الاجتماعية من أجل إعادة بناء مستوى أعلى. بإمكاننا فقط أن نتساءل في أي شيء تكون فيه هذه الديكتاتورية لاعقلانية سواء كانت لاهوتية أو سياسية، أو في كلمة، في أي مستوى يمكن، قبل كل شيء، أن توجد سياسة لا عقلانية.

إن هذا الـ (homo a deo excitatus) (الإنسان الممثل للإله في الأرض) الذي يحيل إليه شميت هو

وجه معروف جيدا في كتابات البروتستانتيين خصوم الحكم الملكي المطلق (des monarchomaques)[39]. كذلك فإن شميت لا يقدم إلا مثالا واحدا عن هذا النوع من السيادة الفردية داخل الطبيعة الجديدة للدولة: إنه كروميل. "تشكل الثورة البيوريتانية المثال الأكثر وثاقة وملائمة عن قطيعة داخل استمرارية النظام الدولتي القائم". غير أن كروميل كان ديكتاتوريا سلطانا، وُلد كلية من الحرية، أو أنه كان مغتصبا (usurpateur)، حتى ولو أنه إن كانت له علاقة بالإله، فإنه كان يعلم في ذات الوقت أن من ورائه جنودا يعتمد عليهم. بعد هذا قام شميت بإحصاء مميزات أو خصائص السيادة في كتابه اللاهوت السياسي(1922) "السلطان هو الذي لديه القدرة على تعليق القانون الجاري به العمل" "السلطان هو الذي يقرر حالة الاستثناء" "تقوم حالة الاستثناء لتعليق النظام القائم". نلتقي بحالة الاستثناء في شكلها المطلق" عندما ينبغي، قبل أي شيء خلق وضعية يمكن فيها لمبادئ الحق/القانون أن تطبق". ما هو مهم كذلك هو القضية التي بحسبها " لا تكون السيادة مونوبولا أو احتكارا للإكراه أو الهيمنة وإنما احتكارا للقرار. لقد اقتصر شميت على هذا فيما يخص مميزات العقلانية. أما فيما يخص الدوافع اللاعقلانية، فإنه يفسر بأن ليس هناك بالفعل إلا حالة الاستثناء، الحالة القصوى، وهي التي تهمه، لأنه في حالة الاستثناء تكون الحياة الواقعية مجمدة في التكرار، عبر قشرة ميكانيكية. يمكن القول بإيجاز: إنها تحصل في تاريخ الأوضاع التي تكون فيها الحياة معقدة ومختنقة حتى الموت إلى الحد الذي لا يبدو فيه أي حل ممكن. ينسحب تيار الحياة بكل غزارته، إذن، نحو مصدره، ونحو حقه في فرض وجوده تبعا لقوانين أسمى. هناك إذن نوع من المسار الأعلى، نوع من مبدأ أبدي موجِّه، تتوصل الحياة بفضله إلى حقوقها، حتى في العصور التي تتعرض فيها للخطر، على عكس ما تقرره الدولة وما يقرره القانون. إن وضعية تاريخية معينة هي التي تجعل قديسا ما ينبعث. أو لكي نظل في الميدان السياسي هي التي تجعل (a deo excitatus) ممثل الإله ينبعث. يجب أن تحصل معجزة ما، وستكون المعجزة مشعة دوما وساطعة. لكن كيف يمكن للمعجزة والسياسة أن تتوافقا فيما بينهما؟ هل

39- لقد استعملت اللفظة الألمانية Monarchomachen في ذلك العصر (إجمالا بين 1570-1620) في جميع بلدان أوروبا للإشارة إلى خصوم النزعة الملكية المطلقة ، لكنها لفظة تم نحتها أصليا من طرف خصومهم. وليام باركلاي 1543-1600، C.F. Barclay من أصل سكوتلاندي قاضي، تلميذ Cujas كوخاس.De regno et regali potestate adversus Buchanan,Brutum,Bouchrium et rliqos Monachromachos,libri6,Paris,1600 et Hanovre, 1612. من بين خصوم الحكم الملكي المطلق نجد أيضا كاثوليكيين مثل اليسوعي خوان دوماريانا Juan de Mariana أو اللاهوتي أو العضو جان بوشيهJean Boucher والكالفاليين بالخصوص من أمثال فيليب دومورناي Philippe de Mornay، سيد دوبليسيس de Plessis (" بابا الـهوغينوت Huguenots") القاضي فرانسوا هوتمان François Hotman أو تيودور دوبيز Théodore de Bèze. من العجيب أن نعثر في فرنسا على القليل من الدراسات حول هذه الظاهرة التي نطلق عليها في مكان آخر اسم " نظرية المقاومة" – حتى بيير مينارد Pierre Ménard قد كتم هذا الموضوع – قبل أطروحة مادلين مارابوتو Madeleine Marabuto (باريس 1967)

يوجد قديسون سياسيون، هل يوجد الـ (homines a deo excitati) يقودون ويوجهون أفعالا ميركانتيلية وحربية؟ هل يمكن للاعقلاني أن يتدخل مباشرة في قيادة دولة ما؟ وهل يمكن خصوصا قيام ديكتاتورية سلطانية داخل دولة ما؟ لا شك أن كروميل كان مغتصبا فقط لأنه ثار ضد الكنيسة. من المؤكد أنه سمح لنفسه بأن يبدي مبررات لا عقلانية. فلقد رأى مصدر قوته في الإله، وأنه لا يجعل سيادته الشعبية تابعة لتوجه الديمقراطيين الراديكاليين. لم يترك أي شك يستمر أيا كان امتداده، على الصعيد الأرضي، كي يكون ضعيفا أو نسبيا أمام الإله، لكن خلف كروميل وأثناء حديثه تظهر قوة فيزيائية وليس معجزة[40]. لقد ساعدته المعاهدات الناجحة، وليس الإلهامات والرؤى الإلهية. أخيرا[41]، فإن شميت يعتقد كذلك في وجود سيادة خارج الكنيسة، إلا أنه ككاثوليكي روماني توجب عليه أن يتشبث بهذه القضية وهي أنه في الميدان السياسي لا يمكن أن تتأسس على اللاعقلاني إلا ديكتاتورية التفويض، بعبارة أخرى عندما تتحكم لاعقلانية الأداة يتم تنفيذ أو تشغيل نوايا التفويض الأكثر سموا بوسائل عقلانية. إن الـ (homo a deo excitatus)، أو القديس، في تصور الإصلاح البيوريتاني الألماني هو (شخص) متمرد لا يعتقد بأمير السلم وإنّما بإله الحرب، وإنه يستغل ثروة الأمة كي يبرهن على رسالته السياسية. فالقديس وشؤون الدولة يقصي أحدهما الآخر بصورة متبادلة ما لم يهيمن على إيمان كوني. لا يمكن للاعقلاني أبدا أن يوجد في علاقة مباشرة مع الدولة. إن هذا هو معنى الكنيسة من حيث هي مؤسسة، وكذلك معنى ديكتاتورية المفوض. لا يمكن للديكتاتور السلطان أن يجد مشروعيته إلا في صلب الكنيسة.

X

لقد باءت محاولة الأطروحة المضادة في استعمال قياس التمثيل (analogie) (أو المماثلة) في العلاقة القائمة بين ديكتاتورية المفوض وديكتاتورية السلطان بالفشل، ما دام أن شميث قد اعتقد، كما هو الحال في كتابه الديكتاتورية، إجمالا بالقوة الانجذابية أو الانخطافية ما فوق العقلانية لفرد عدو للكنيسة، وبسيادة مؤسسة بصورة فردانية. لقد استسلم شميت في كتابه الديكتاتورية

40- بالنسبة إلى المؤرخين اعتقد كروميل أنه رسول الإله ، ومسؤوله المباشر : يقول" The Lord accept me in His Son ,and give me to walk in the light ,as He is the light » حسب ما أورده M.Mkanappen م. مكانابن،1939 ، Tudor Puritanism، ص 993، في موريس آشلي قائلا " He believed in his star as much as Napoleon was to do…He was God s chosen vessel and bilieved he was directed by Him upon the way of wisdom" (ص49) لقد أحب أن يقرأ التوراة وأن يقوم بتفسيرها هو نفسه كما لو أنه هو الذي له الحق في " تأويل the "will of God for himself

41- بالفرنسية في النص.

لحدوس ولمصالح نزعة لاعقلانية على طريقة سوريل Sorel ، التي سيواجهها لاحقا بعنف شديد. يتم انتهاك بعض الغرائز ضد الميكانيكية التي تحيل هنا إلى نقطة الانطلاق الحديثة. غير أن هذا لا يمنع قيام التعارض بين ديكتاتورية المفوض وديكتاتورية السلطان، حتى ولو أنه تعارض، ونحن هنا في ميدان الملموس، لا يمكن أن ينطبق إلا على العلاقة بين تفويض الفعل إلى البابا. ولقد أمكن لشميت، بكيفية غير منتظرة، أن يُعرف الخصائص الجديدة للسيادة دون أن يتوصل إلى جعلها معقولة، وكذلك إلى تعريف ممثل الإله في الأرض (homo a deo excitatus) خارج الكنيسة، أو حتى في حالة كروميل، في تناقض معها، دون أن يؤدي ذلك، في البراكسيس، (in praxis) إلى الربط بين مفاهيم الأخلاق والحق/القانون.

والحال أن شميت في كتاب اللاهوت السياسي الذي ظهر سنة بعد ذلك، قد تقدم أكثر في تحليله لمفهوم السيادة داخل اللاهوت حصرا. أن لا تكون السيادة " احتكارا للإكراه والهيمنة وإنما احتكارا للقرار" يعني ذلك ضمان هذا المنعطف وإقصاء كل سوء تفاهم آخر. فالسماح بتعليق القانون الجاري به العمل، المشار إليه أعلاه، يظهر الآن كخاصية مميزة للسيادة. فهذا السماح أو الترخيص لا يرجع بناء على معناه إلا إلى قوة روحانية أعلى من السياسة، والتي تقوم بتثمين قانون أسمى وأعلى عن السياسة. عندما أحال شميت إلى كتاب (Vraies remarques de souveraineté Republique,livre1,chap 10) لـ بودان(Bodin) وأشار إلى أن إنجاز ونجاح بودان، إنما كان ذلك في كونه قام بإدراج القرار داخل مفهوم السيادة، نتذكر أن بودان لم يعرف حقيقة سوى ديكتاتورية المفوض (تلك التي تفترض سيادة الوكيل)، وليس ديكتاتورية السلطان. لقد كان البابا في ذلك العصر هو وحده الذي يمارس ديكتاتورية السلطان التي فوضت إليه من طرف المجامع الكنسية، وهو ما يزال يمارسها بالفعل إلى اليوم. طبعا يمكن أن نناقش هذا الأمر مطولا كي نعرف فيما إذا كانت الديكتاتورية قائمة على حق. إن هذا هو مشكلة الكنائس التي تسعى إلى الوحدة.

لقد صارت الشخصانية في كتاب الديكتاتورية خطيرة عند شميت، كما كان خطيرا أيضا مفهوم "الاغتصاب المشروع" عند دوميستر. غير أن القوة المفهومية لهذا الكتاب[42]، إنجازه العلمي الذي أضنى مفهوم الذات يبدو بأنه وهو يعرض لشميت الأشياء في يوم جديد، أكثر اتضاعا وأُقل تهذيبا. وهو الآن يعيد ربط مشكلة السيادة بمشكلة الحق عموما، وهو أمر يستبعد حلا فرديا، كما لاحظ ذلك في كتاب الديكتاتور، إلا في الحالة التي تحصل فيها مصادفة بين الفرد والصعيد الأيديولوجي

42- " هذا الكتاب"، يعني اللاهوت السياسي.

الأسمى، وهو ما لم يصل إليه كروميل ولا مونتزر (Muntzer) ولا مازيني (Mazzini) ولا المحاولات الفردية الأخرى المتعلقة بتأسيس ديكتاتورية سلطانية خارج الكنيسة[43]

يتخذ مفهوم الشخص، في عمل شميت، أهمية كبرى في كل كتابة جديدة من مكتوباته. لقد أشرت من قبل إلى أي حد يرتبط المشكل العلمي بالمشكل الشخصي عند هذا العالم الإيديولوجي. فذاك الذي يسعى إلى إعزاء ديمومة إلى شخصه يجب أن ينتعش بتعبيراته عن هويته. فكرامة الشخص وقيمته لا يمكن المحافظة عليهما بصورة مخالفة. وإن كانت هذه القناعة تتصادف مع الميل نحو المطلق ونحو النهائي نحصل على شخصية دينية تنشد "حياة أبدية"، تنشد الخلود- تطمح إلى كائن أعلى يسمو فوق الموت وفوق الصدفة. لقد أطلقت على هذه القناعة اسم قناعة إسكاتولوجية / أخروية كاثوليكية؛ وإني أريد بالنسبة إلى أولئك الذين يبتغون الحصول على المزيد من المعرفة حول هذا الأمر أن أنصحهم بقراءة كتاب غير معروف كثيرا للإسباني ميغيل دو أُنامينو[44] (Miguel de Unamuno). فعلاقة الشخص بالواقع وبالماوراء، أو تبعا لشميت، علاقته بالدولة وشكل القانون، تشكل تقريبا مضمون كتاب اللاهوت السياسي بكامله. لا تكون ديكتاتورية ما أمرا مفكرا فيه بدون شخصية محدِّدة، ليس أكثر مما هو عليه تمثل الكرامة والقيمة. فلا شكل بل ولا واقع بإمكانه أن يوجد دون قرار، وليس القرار كذلك ممكنا إلا بوجود شخص يقرر. لا يمكن، في نظر شميت، غض الطرف عن العلاقة بين الشكل القانوني المطلق والشخص: " ففي الدولة الخاصة

43- يستحق هذا المقطع في حد ذاته تحليلا. زيادة على ذلك لماذا نقل إلينا بال خفية الفائدة التي علقها شميت إلى معارضة مازيني لباكونين ؟ لقد لاحظ بلاي FR. Blei كيف أن Pie التاسع لم يكن مستبدا إلا من أجل الدفاع ضد موقف بازيني الليبرالي الطبيعي، وأنه توجب عليه أن يقيم معه تحالفا سنة 1849. لكن هذا لم يكن كافيا كي نفهم قيمة الإحالة التي شكلها مازيني بالنسبة إلى شميت، ولقد أمكن لبال من جهته أن ينسى ما كتبه سنة 1918:" لقد سعى كل من مازيني، ولاموني ، ووايتلنغ وتولستوي أن يبرروا الحرية خارج الكنيسة ، وشكلوا بذلك مفهوم الفوضوية المسيحية، (مفهوم) الديمقراطي والجمهوري والثوري الذي قربهم من توماس مونزر".نحن ما زلنا بعيدين من قصد شميت. نستطيع أن نفهم أفضل ، مندهشين، موقف هذا الأخير بل وتقديره الذي كان يكنه لمازريك سنة 1950، إلى الحد الذي يمكن القول إنه قد فعل على الأقل ما فعله هو.(أنظر Glossarium، ص 4-3/27،118), لقد كان توماس مونزر (1525-1491) المرجع المفضل عند بال الذي جعله في تعارض مع لوثر ، واعتبر حرب الفلاحين بأنها الثورة الألمانية العظيمة والوحيدة.. نعرف أن توماس مونزر كان موضوع دراسة من طرف أ. بلوخ سنة 1921 (The Munzer als Theologie des Revolutions,1921,1962، ترجم إلى الفرنسية سنة 1975 من طرف دو كانديك) في فترة كان فيها بلوخ وبال أصدقاء داخل جماعة حول أل Freie Zeitung 1962,

44- الشعور الدرامي للحياة Le sentiment tragique de la vie، باريس 1917، الفصل الرابع: " ماهية الكاثوليكية" ملاحظة هوغو بال)؛ أنظر هنا، ص 100، ملاحظة رقم 3.

بالذات يكمن مشكل الشكل القانوني[45]"

في الفصل الثاني من كتاب اللاهوت السياسي بدأ الكاتب بجدال مع فلسفة الحق الألمانية الجديدة حول مشكلة الشكل. فإن شخصانية مصممة قد سمحت هنا بإيضاح المسافة التي تفصل نسق شميت عن نسق عصرنا، الذي فيه تقوم السيما أو الفيزيونوميا اللاشخصية والمجهولة الاسم، تقريبا بإقصاء كل قناعة مستقلة. إن مذهب كلسن (Kelson)، الذي بحسبه تعتبر الدولة نفسها هي نظام الحق، لم يعد من الممكن أن يتطابق مع الرؤية اللاهوتية عند شميت ولا مع رؤية كرابيه[46] Krabbe التي تعتبر الدولة المجردة بناء عليها هي السلطان". إن مصلحة الحق ليست هي المصلحة الأسمى، فمصلحة الشخص الميتافيزيقي أسمى منها. إن (كتاب) نقد الفلسفة الكانطية الجديدة للحق لـإريك كوفمان (Erich Kaufmann) [47] (الذي عقمه يبدو واضحا) ، يظهر بوصفه التعبير الوحيد عن روحانية جديدة. لا يستسلم كوفمان لسيمولاكر المعركة في نظرية المعرفة، إنه يقيم ويصنع فلسفة للتاريخ. فهو يتتبع الوقائع المعطاة بدلا من أن يغرق نفسه في مجردات. فهو يصنع الدولة وليس الحق، في مركز ملاحظاته النقدية. إن الكانطية الجديدة المسجونة بتخبطها في المفهوم ليست بقادرة على ترويض أو تدليل الحياة وهجوماتها. لقد احتاط كوفمان ضد محاولة خيانة ما تبقى من اللاعقلانية أو اغتصابها، التي ما تزال منفلتة عن التشكل العقلاني لها؛ لكن اللاعقلاني، هنا ما يزال يدل على قوى الحياة بمعنى عام، وليس على مبررات الراسيو. هكذا توصل كوفمان إلى الشكل الأسمى، دون أيضاح ما هو متضمن في عمق هذا الشكل.

ليس لـشميت أي امتياز على سابقيه، امتياز تربيته الكاثوليكية ومزاجه أو طبعه الإيديولوجي الصبور. إن التصور الموضوعي، اللاشخصي، والمجرد للشكل كلسن، كرابيه، و بروس (Preuss) يضع سلطة مجهولة وشكلية في بداية الأشياء، هو تصور يقوم بمسح رفض مطلق. فالحق هو

45- أنظر كتاب اللاهوت السياسي2، المترجم (إلى الفرنسية) ص 45.

46- كان هوغو كرابيه (1857-1936) معروفا خاصة بـ(كتابه) Die moderne Staatsidie,La Hague,1906، ترجم مرات عديدة إلى اللغة الإنجليزية ، في لندنوفي نيويورك حتى 1930,فيما يتعلق بـهوغو بروس فإننا نعلم أنه كان قد كلف من طرف الرئيس إلبرت بتحرير دستور1919، ولقد كان بجانبه كل ترولتش وماكس فيبر.

47- يعتبر إريك كوفمان واحدا من كبار رجال القانون الألمان في تلك الفترة ،مع رودولف سمند وهرمان هللر. إن كتاب Kritik der neukantischen Rechtphilosophie الذي لمح إليه بال هنا ، هو من سنة 1921, وإن كتاب Uber den Begriff des Organismus in der Staaslebre des19Jbdts ضد الرومانسية هو من سنة 1908(ولقد طبعت أعماله الكاملة سنة 1960 في ثلاثة مجلدات) بمناسبة احتفاله بعيد ميلاده الثمانين ، غير أن شميت لم يتحدث عن كوفمان لا في كتابه الكاثوليكية الرومانية ولا في كتابه اللاهوت السياسي.

هناك حيث يكون هناك قرار، هو هناك حيث يكون السلطان، وهنالك حيث تكون القرارات من اختصاص السلطان وفي دائرته، هناك حيث تقوم حالة الاستثناء. يتعلق الأمر هنا بتعريفات واضحة، ولم يعد من الممكن أن تكون حية من جهة قيمة أسلوب صاحبها، إذ أنها تعريفات ليست لها دلالة قانونية فحسب، وإنما دلالة كونية. إن كانت المهمة النوعية للفيلسوف تكمن في إثارة التوترات داخل فوضى التفكير في عصره فإننا نشاهد هنا أزمة مثارة داخل مفاهيم الهيمنة[48]، أزمة لا يجب علينا التقليل من أهميتها، لأن: " جميع اتجاهات التطور الحديث المتعلقة بحق الدولة تطمح إلى إلغاء السلطان مفهوما في معناه اللاهوتي والإيديولوجي".

XI

غير أن العنصر الجوهري لشكل الحق ما يزال غائبا، ونعني به خاصيته الملزمة كونيا. فما يقوم اللاهوت السياسي عند شميت بوصفه بأنه مذهب الحق هو الإدماج أو الإدخال الأصلي لقياس التمثيل أو المماثلة الذي تستعمله يد المعلم، مماثلة بين معيار سياسي ومعيار لاهوتي، بين اللاهوت والاجتهاد القضائي. لقد أبانت أبحاثه في تاريخ الأفكار هذا الحدث العجيب الذي يتعلق بتطابق بناءات المشرعين في الحق العمومي/ القانون العام مع البناءات الميتافيزيقية للمفكرين. يكتسب هذا الـ"قانون" أو هذه الـ"مماثلة" بين يدي شميت قيمة منهج معصوم من الخطأ، وذلك عندما يتعلق الأمر بتطوير المعنى، وكذلك لمذهب سياسي أكثر مما يتعلق بمفهوم ميتافيزيقي أسمى. إن وجود مماثلة مثل هذه هو أمر كان ديكارت وليبنتز قد عرفهما من قبل (Meritto partitionis nostrae exemplum) كما يقول هذا الأخير (a theologia ad jusprudentiam transtilimus,quia mira utriusque facultatis similitudo)[49] . تقود هذه

48 القول عن شميت إنه أحدث أزمة في مفهوم الهيمنة هو أقل ما يمكن قوله: فتصوره هو تحدي للاتجاهات الوضعية في تلك الفترة تحدي لتصور الدولة القادرة على كل شي، الصانعة للحق: عادة ما شكلت الدولة عند رجال الفانون في تلك الفترة موضوعا للسياسي، في حيـن أن السياسي بالنسبة إلى شميت يفترض من طرف الدولة صيغة لم تنتظر ظهورها حتى 1927، إنها حاضرة بكاملها من ذي قبل في سنة 1914 في Wert des Staates، وعلى العموم لم يكن ما يتضمنه فكر شميت هذا من افتراض ضروري موضع شك.

49 يحيل شميت بصراحة إلى كتاب المنهج الجديد لتعلم وتدريس الاجتهاد القضائي la Nouvelle méthode pour apprendre et enseigner la jurisprudence (طبعة لاتينية، سنة 1667) ، فليس من غير النافع أن نرى أمامنا صياغة ليبنتز لفكره عن الدنونة ، المهمة جدا في الكتاب الأول من اللاهوت السياسي، والتي سكت عنها بال طبعا.:" هناك تشابه رائع بين اللاهوت والاجتهاد القضائي. فلكل منهما أصل يتعلق أولا بالعقل الذي اشتق منه كل من اللاهوت الطبيعي والحق الطبيعي، وثانيا الكتابة...

" إن اللاهوت هو نوع من الاجتهاد القضائي مفهوما بطريقة كونية. فهو يعالج الحق والقوانين التي تدير الدولة ، أو إنه بالأحرى يعالج إمبراطورية الإله على البشر. لنذكر هنا بما كنا قد قلناه في الفن التركيبي، Art combinatoire ، فالكفار يمكن تشبيههم بذوات متمردة،

المماثلة عند شميت التي كانت أولا في خدمة المعرفة التاريخية فقط، أخيرا نحو تأسيس اللاهوت من حيث هو الشكل الأسمى للاجتهاد للقضائي، وذلك في المستوى الذي تكون فيه جميع مفاهيم هذا الأخير، وبدون استثناء، مندمجة في اللاهوت والذي تصدر عنه "جميع المفاهيم الدالة لمذهب الدولة الحديث"، كما يقول في الفصل الثالث من كتاب اللاهوت السياسي " إنها مفاهيم لاهوتية مدنونة/ معلمنة، وهذا ليس بناء على تطورها التاريخي فحسب، إذ أنها انفلتت من اللاهوت نحو مذهب الدولة، كما هو الحال، مثلا، بالنسبة إلى الإله القدير الذي أضحى هو المشرع القادر على كل شيء، وإنما أيضا في بنيتها النسقية، حيث تصبح المعرفة ضرورية من أحل ملاحظة هذه المفاهيم من وجهة نظر سسيولوجية".

ما هي الملاحظة السسيولوجية لمفاهيم الحق؟ إنها ملاحظة تتعلق بالمجهود من أجل الصعود ثانية بالأشكال التاريخية لمفاهيم الحق نحو أصلها، ولكي يتم من هنا استخلاص النتائج حول الشكل المطلق للحق. إنها لمحاولة من أجل بلوغ المطلق انطلاقا من الواقع التاريخي غير المجرد، انطلاقا من هذه النقطة وحولها تفترض سسيولوجيا مفاهيم الحق "إيديولوجيا لزومية/استتباعية وجذرية[50]". ومن أجل هذا بالضبط تعمل الإيديولوجيا بطريقة ملموسة وتنحت طريقها عبر المادة التاريخية. فهي تنطلق من وضعيات تاريخية ومن تجليات التاريخ . يدين الفيلسوف الذي يمارس مثل هذه السسيولوجيا بنتائجه لـ" مفهمة أو بناء مفهومي (conceptualité) جذري، يعني يدين

والكنيسة بذوات مؤمنة ووفية، والكنسيين(رجال الدين بالأخيار) والقسيسين أو رؤساء الأديرة بالوزراء والموظفين من المرتبة الدنيا، والفصل أو الحَرم بـ"Ban" " الاستدعاء"، ومذهب الكتابة المقدسة والكلام الإلهي بالقوانين وتأويلها، وما يتعلق بشرائع الكتب المقدسة يشبه النص الأصيل للقوانين، والخطايا الرئيسية تشبه الجرائم الخطيرة التي تلحق الضرر بالمجتمع ، ويوم القيامة وتضحية exipitoire المسيح بقضية في نهايتها وتبرئتها من دين (شخص) ثالث، والصفح عن الخطايا بحق العفو، وعذاب النار أو الهلاك الأبدي بالإعدام ، أو كذلك بالحكم المؤبد، وهما سيان. وبكلمة واحدة يرتبط اللاهوت ارتباطا حميميا بالاجتهاد القضائي،حيث إن هناك آلاف الوقائع التي لا نستطيع أن نذكرها هنا كي نبرهن على هذا التشابه"

إن موريس هوريو Maurice Hariau الذي يحيل إليه شميت بطيبة خاطر ، يستمر في نفس التوجه" التقدم كشكل للخلاص" (العلم الاجتماعي، ترجمة 1896 الفصل الثالث، الفرع الثاني، ص 375 وما بعدها. La science sociale ,trad,1896,chap 3 section 2,p 375s إن الخطيئة الأصلية إنما هي عند الإنسان الذي ينغلق داخل مقولاته إلى الحد الذي فيه يمنع نفسه من اكتساب مقولات جديدة" نفسه ، ص 172).إن عدم إصلاح المرء لنفسه داخل نوعه الخاص هو "خطأ يعتبر حقا سقوطا"(نفسه، ص 172) لكن " هذا السقوط دائم ويستمر. تميل المؤسسات الإنسانية باستمرار نحو هذا السقوط ، ويلزماها افتداء او خلاص مستمر" (نفسه،ص 172)." إن كان الخطأ هو عدم الخضوع لنظام إلهي صارم فإنه على الدوام عدم الخضوع لنظام الأشياء" (نفسه،ص 174)

50- اللاهوت السياسي، ترجمة، ص 52.

لمنطق مدفوع به نحو اللاهوت والميتافيزيقا[51]". إن المماثلة أو قياس التمثيل الذي يتعلق الأمر به هنا، هو أداة ملاحظة سسيولوجية مثل هذه، بل إنها في الحقيقة هي أداتها الأكثر رفعة ونبلا. بفضل هذه المماثلة يلج الفيلسوف الأنساق التي تقدم نفسها إليه، يبنيها ويضبطها انطلاقا من المماثلة. إن السؤال الذي يطال الوقائع وبنية نسق ما، سواء تم الوعي بذلك أم لم يتم، هو دائما سؤال يتعلق باللاهوت المهيمن على النسق. فقط عندما يتم العثور على الإله أو على الصنم الذي يحصل الإيمان والثقة فيه، يمكن فهم نسق ما وعصر ما. فكلام الإله، اللاهوت، هو المفهوم الأكثر سموا، ليس فقط بالنسبة إلى الاجتهاد القضائي وإنما أيضا بالنسبة إلى الفن والسياسة والشخص، وحتى بالنسبة إلى العدد والزمان.

تعتبر المماثلة القانونية-اللاهوتية بالنسبة إلى الأطروحة المضادة للراسيو واللاعقلاني المبدأ الأهم الذي يبين مكتوبات شميت. فهذان المبدآن المفحوصان بشكل جيد هما نفس الشيء. فاللاهوت يتصرف إزاء الاجتهاد القضائي – الأمر الذي يدل أيضا على الـ (partitio nostra) عند ليبنتز- مثل اللاعقلاني الذي يتصرف في مستواه الأعلى تجاه الراسيو. في هذا السياق يعقد شميت أيضا مع نتائج كتاب الرومانسية السياسية لسنة 1919. وهو هنا أشار إلى هذه المماثلة واستعملها لأول مرة. لقد كان طريق كتاب الديكتاتورية طريقا خاطئا أو أنه كتبه قبل كتابه عن الرومانسية[52]. لا تتوافق

51- نفسه، ص55.

52- " لقد كان كتاب الديكتاتورية طريقا مغلوطا أو أنه كان مكتوبا قبل الكتاب المتعلق بالرومانسية "... لقد كتبا معا في الجزء الكبير منها في ميونيخ حيث كان شميت يتحمل وظائف ضابط في الأركان العامة، من 1915 إلى 1919. إننا لا نرى أي سبب بأن هذا الكتاب عن الرومانسية لم يكن مكتوبا قبل كتاب الديكتاتورية . فلقد كان شميت منشغلا بالرومانسية منذ 1914 . فعندما طبع في نفس السنة كتاب Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen بعث بنسخة منه إلى خوليوس باب الذي أتى على نشر كتاب فونتبراس مرفوقا برسالة قدم فيها تعريفه للرومانسية، ذلك التعريف الذي ألهم تحليله في 1919:. لقد ذكر بـ تومسين القول الآتي في P. (Tommissen,in Baustein zu einer wissenschaftliben biographie(complexio oppositorum,1988 " كل نزعة فردانية هي في ماهيتها رومانسية... يُحدث الاستقلال المطلق لموضوع ما (بالنسبة إلى الرومانسي) مظهر تجريد أعلى، في حين أن الأمر يتعلق فقط في الحقيقة بعجز التخلص من الملموس تماما مثل النزعة الكونية عند الرومانسي التي ليست سوى عجز يتعلق بفحص التمايزات أو الفوارق.إن الإنسان الذي يتصرف ويتجرد عن ملايين الأشياء المهمة والمفيدة هو إنسان ظالم من جراء أنه لا ينصف أو لا يعترف بالوحدة العينية لكل شيء وكل لحظة ، في حين أن الرومانسي يقول في العمق في كل لحظة: وسع وجودك ومدده (فإنك مهم) . كل تجريد هو ظلم تجاه الوحدة العينية لكل ما هو موجود، كل تمييز بين ما له قيمة وما ليس له قيمة، بين ما هو مهم وما ليس بمهم، هو غير رومانسي. من الأكيد أن الكنيسة الرومانية ترد هذه العلاقة الأكثر تجريدا إلى أدنى تصلب: فقط كل واحد يعتقد ما يعتقده، وأنه بدون أهمية تذكر، نظرا لكونه يعتقد جملة بالكنيسة؛ زيادة على ذلك كل معتقَد له محتوى ملموس الذي يتأكد منه بشكل دقيق".وإن بال، من جهته قال

الأطروحة المضادة مع المماثلة[53] في كتاب الديكتاتورية، الأمر الذي أدى إلى خلط في المفاهيم الأساسية. تقوم وحدة عمل شميت على إيضاح علاقات العقل بما فوق-العقل من حيث هو مبدأ يمنحها شكلا. غير أن هذه العلاقات هي بالضبط علاقات الاجتهاد القضائي باللاهوت، وليست بعلاقات الاجتهاد القضائي بتعسف الاغتصاب كما هو الحال في كتاب الديكتاتور.

لا أريد أن أقصي أو استبعد ذكر بعض من الأمثلة المتعلقة بالمماثلة ولو بشكل مختصر. ففي كتاب الرومانسية السياسية بين شميت في أي شيء لم يكن باستطاعة الرومانسي النموذجي أن يفهم الواقع. إنه لم يكن بإمكانه فعل ذلك، لأنه يتجه بنظره نحو أعلى واقع مفهومي، إنه يرى واقع الإله الذي يعوض شبه-واقعيين هما الجماعة والتاريخ، يراهما كسلطتين لكن دون أن يكونا كذلك. إن الإنسان الرومانسي، عبقري العصر، الذي مهمته هي أن يفهم العصر وأن يمنحه شكلا يرى نفسه

بتاريخ 25 نونبر1916 في جريدته وكطلك بتاريخ 11 غشت 1917:" ترتبط مشكلة الرومانسية بشكل حميمي بمشكلة التقليد الألماني. لقد كان لدي الانطباع أحيانا أن هذا المصطلح يرجع إلى القديس أمبير الروماني Saint-Empire romain، الذي يقال عنه " الرايخ الرومانسي"، الخاتم الذي صيغ فيه الإصلاح، قد صار محدِّدا في ألمانيا"، وبكيفية مماثلة ولكن مختلفة جدا جوهريا:" إن وجدت الكاثوليكية في أوروبا معناها المحدِّد، من جديد فإن عزلة الأذهان الرومانسية ستنمحي. لكن في انتظار، أن يمثل بادر وغوريس ألمانيا الرومانسية القديمة ، وما تزال عند بادر ما يكفي من القوة للانقلاب على نابليون"

53- " لا تتوافق الأطروحة النقيض مع المماثلة" من جراء أن الديكتاتوريتين التفويضية والسلطانية ، تجدان نفسيهما في ممارستيهما، عمليا، في نفس مستوى التجربة، مستوى القرار السلطاني" هنا يتم إلغاء التمييز بين القرار الإنساني الذي يمثل القرار اللازمني." أستطيع أن أطلق عليه " بصمة" كما يقول في Glossarium،ص268، الأول من سبتمبر 1949 (" Start Dezision Konnte ich ja auch Pragung sagen ,Munzen,Hostein werden gepragt.Gemumztes Geld ist mehr als Arbeit. Aber sie verstehen mich dorch nicht ") والقرار الإنساني الذي يقرر كما لو أنه مستوحى من الآلهة. يمكن النظر إلى اختلافهما كمدافع ونصير لموقف افتراض بالنسبة إلى القرار" : قبليا بالنسبة إلى القرار التفويضي، وبعديا بالنسبة إلى القرار السلطاني، لكنه ضروري في الحالتين معا، وهذا كاف في نظر شميت. على كل فإنه لمن الجسارة أن يقوم بال بالربط (في الفصل السادس) بين كتابي الرومانسية السياسية واللاهوت السياسي مثل الربط القائم بين كتابي نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي عند كانط. هذا الشكل من التنظير الأقصى الذي يلبي العقل، يقلب في الواقع مصطلحات التمثل عند شميت الذي اعتبر أن الرومانسية عنده خصوصا هي واقع ذلك العصر الذي تمظهرت فيه على ضوء اللاهوت، وأعطت الديكتاتورية حلها الملموس.. هناك حيث قال شميت:" إن الديكتاتورية هي نقيض المناقشة " فضل بال أن يحتفظ بقوله" إن القرار هو نقيض المناقشة" . إنه لم ير أن ألمانيا قد عاشت منذ 4 غشت 1914 إلى 7 نونبر 1918 تحت نظام الديكتاتورية التفويضية من دون ضمانة بابوية ، وأن الانتقال من الليبرالية إلى الديكتاتورية هو بالنسبة إلى شميت الشكل التاريخي الأكثر عمومية للحضارة الحديثة ؛ كما سيكون طغيان هيتلر أو استبداده عنده هو اكتمال رومانسيته؛ مثلما أن التفاهم السلمي المسيحي الأمريكي سينتهي إلى الإمبريالية المكتسحة للكرة الأرضية (أنظر Nomos der Erde,en 1950) ز.فالنزعة القانونية عند شميت ليست شيئا آخر سوى لغة لمنطق التاريخ.

في المحال التام بأن يكون في مستوى هذه المهمة. إنه محكوم عليه بالعجز، محكوم عليه بالمناقشة دون حد، بخطابة دون صلابة. فهو يبحث عن حرية في رضا ريبي ومضحك، في سفسطات بخيسة. لا يستطيع أن يتخذ قرارا يتعلق بمشكل ما ولا أن يترجمه إلى واقع، لأن أسمى مفهوم بالنسبة إليه الذي هو واقع الإله قد وجد نفسه مهدما. غير أنه لهذا السبب أمكن لشميت من جهته أن يفهم الرومانسية بطريقة عجيبة وذلك من جراء أن الوضعية السياسية للرومانسية قادت شميت نحو بنيتها الميتافيزيقية واللاهوتية إلى الحد الذي فيه انفتحت نزاعات هذه الحركة على كثرة كونية.

هناك مثال آخر مستفاد من كتاب الديكتاتور هو أن ميتافيزيقا ديكارت تُعَلم أن ليس للإله إلا إرادة عامة، وأن كل ما هو خاص وجزئي غريب عن طبيعته. وبصورة مماثلة يقتضي التشريع عند روسو أن يتخلى الفرد عن جميع حقوقه الخاصة أو الجزئية لصالح إرادة عامة من حيث تعتبر العامل الدولتي القادر على كل شيء، ولكنه عند العودة يستقبل الفرد حقوقه من الإرادة العامة من حيث هي قانون عام. بل إنه عند روسو يتم تعريف مفهوم المشرع بطريقة تتطابق فيها فعاليته مع اندفاع كل واحدة من الأسباب التلقائية التي تبدو، عند مالبرانش، متحركة من طرف الإله في سلسلة ميتافيزيقية من حيث هي قوانين عامة. غير أن قوانين الطبيعة كما فصل كل من ديكارت وليبنتز ومالبرانش القول فيها هي قوانين تصدر عنها كما هو الحال عند دولباخ (d`Holbach) "قوانين التطور الاقتصادي التي يتوجب على الدولة الخضوع لها".

نجد في كتاب شميت الأخير، الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي (Catholicisme romain et forme politique) هذه القضية النهائية وهي أنه لا يمكن لعصر تهيمن عليه الميكانيكية أن يتمثل الكائن الأسمى إلا خارج الأشياء، بوصفه محركها المشترك[54]، بوصفه منظما ومرتبا أو مُخرجا للآلة الكوسمية أو الكونية، وإنه في نفس الوقت نلتقي بهذه المعاينة التي ليست بلا أهمية بالنسبة إلى دين مجتمع حديث يتحدث عنه باعتباره دين حياة خاصة ودين الملكية الخاصة.

XII

إننا نفاجئ على الدوام من جديد بأن نرى كم تمتد وتتسع النزعة التوماوية عند شميت المتعلقة بطرح أسئلة؛ فنسق العصر الوسيط موجه بكامله نحو التجربة، المدافع عن لاعقلانية المعتقدات، الباحث في إظهار أن لاعقلانية هذه المعتقدات ليست مناقضة للعقل بالضرورة، وأنها بدون عقلنة تستعمل هذه اللاعقلانية، تستعمل جميع قوى الـ (ancilla philosophia) من أجل تحديد

54- الكاثوليكية الرومانية،ص 22-21 (طبعة G.Maschke).

وحصر الروابط القائمة بين مافوق-العقلاني والعقل، بين اللاهوت والفلسفة، بين المقدس والمدنس أو الدنيوي. كذلك يقوم الراسيو في مركز هيأة أو مظهر كتاب الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي، مظهر ممتلئ فنا وأكثر نجاحا حيث ينطلق منه السؤال العلمي، وكذلك بأسلوب داخل السر اللاهوتي. إننا نرى من قبل في العنوان ظهور زوج من التعارضات: لاهوت وسياسة الذي تمت معاينته أعلاه، غير أن التعارض الآن يرتفع ويعلو نحو دائرة المطلق. في هذه الدائرة نجد اللاهوت صادرا عن كاثوليكية رومانية كما نجد السياسة صادرة عن الشكل السياسي. أن الأمر يتعلق في نفس الوقت، ونحن نتوقع ذلك، بتعارض آخر هو التعارض القائم بين اللاعقلاني والعقلاني، الذي تتم في تشكله الجذري عملية تحويل لعضوي أو طرفي الأطروحة النقيض إلى اللاهوت، وذلك في المستوى الذي تنتمي فيه القوة العقلانية بالضبط من أجل تشكيل السياسي وصياغته إلى الكاثوليكية الرومانية أيضا. بعبارة أخرى إن الكنيسة الرومانية تحمي اللاعقلاني وتصونه، وتتوصل إلى إضفاء الأشكال العقلانية على الدولة المادية التي تتمسك بها وتقوم بتوحيدها.

لا تدل كلمة راسيو Ratio اللاتينية فقط على "عقل"(Vernunft) ، وإنما تدل أيضا على الـ"تفسير"، وعلى الـ"قياس" وعلى الـ" قانون" والـ" منهج" . فالراسيو مفهوما بكيفية عامة هو نمط سلوك شيء ما أو شخص ما تجاه شيء أو شخص آخر، هو إيضاح طبيعة ظاهرة ما، وإن لهذه الكلمة أيضا دلالة عامة تتعلق بالـ"ترتيب أو التدبير"(Einrichtung). لا يمكن للعقل أخيرا (Vernunft) أن يسمع إلا إلى ما كان فيه معلنا ومذاعا. كذلك نستطيع أن نقول إن راسيو الكنيسة مرتبط بالوحي من الأعلى ومرتبط بالدولة من الأسفل. ومهما يكن من أمر فإن الراسيو يفترض من حيث طبيعته التمثل (representatio)، مفهوما، ونحن نسير قليلا في هذه الحذلقة النحوية، كما لو كان شيئا يوضع أمام عينين، ويتم عرضه مجازيا، ولكنه يعانق في تطابق مع طبيعته موضوعات من طراز أو نظام غير مجازي، لامادي، إيديولوجي ولاعقلاني. هذه هي المفاهيم الأساسية التي وحد مكتوباته حولها، وبصورة أدق جعل هذه المفاهيم، وفي الأطروحة النقيض بين الراسيو والتمثل (representatio) تتصرف كتيمة مدرسية أو سكولائية تتزيا هنا بزي ملموس له بصمة الزمن الحاضر.

أن يكون شميت قد توصل بالضرورة وانتهى إلى الكاثوليكية الرومانية انطلاقا من هذه السسيولوجيا، هو أمر ليس فيه ما يثير الاندهاش أو الاستغراب، وذلك بالنظر إلى المقتضى الاستيعادي لهذا المنهج. فجميع المفاهيم المتعلقة بالسلطة التشريعية والميتافيزيقية التي مارست تأثيرا في تشكل المجتمع، إنما تعود إلى تفوق وسيادة الكنيسة الرومانية في العصر الوسيط، وأكثر من ذلك تعود إلى أن هذه الكنيسة كما يقول شميت " هي التي حملت، في نطاق واسع، الروح

القانوني، وهي التي تعتبر الوارث الحقيقي للاجتهاد القضائي الروماني[55].[56]". فتحديد منظوراتها فوق العقلانية في علاقتها بالدولة هو موهبتها منذ أن تحمل أتباع أو خلفاء بيير (Pierre) خدمة جسور وممرات الـ (Pontifix maximus) الكاهن الأعظم الروماني القديم. لم يكن ذلك كما لو أنه لا يوجد منذ ذلك الوقت أي حق/قانون روماني خارج الكنيسة، ولا أن أعلى سلطة للتعبد والحق/ القانون هو مجمع حكماء اليونان (areopage) ، وبالتأكيد كذلك كما كان الـ (Pontifix maximus) الكاهن الأعظم الروماني القديم وكذلك الكاهن المسيحي.

إن الراسيو هو الجسر الذي يربط الإله الملموس بشعب ملموس، وليس كما هو في الأعمال أو المؤلفات التي يقال عنها إنها عقلانية، الجسر الذي يقود من فلسفة ريبية ومجردة إلى واقع شيطاني. يفترض الراسيو الاعتقاد بحقيقة الإلهي، إنه يقتضي تمثلا، يفترض تجسيدا لهذا الإيمان. فحسب شميت تقوم العقلانية الكنسية " على اللاعقلاني، على تفوق شكل يمارَس على مادة الحياة الإنسانية[57]". في أساس الحجاج الكاثوليكي تقوم " طريقة من التفكير الخاص، تهتم بالسلوك المعياري للحياة الاجتماعية تصدر عن البراهين المنطقية التي هي قانونية بشكل نوعي[58]". وإن هذه الخصوصية الشكلية للكاثوليكية الرومانية " تتأسس على التطبيق الصارم للتمثل". ليس البابا نبيا، وإنما هو نائب المسيح، إنه يمثل شخصية المسيح اللاعقلانية، الشخصية الانجذابية أو الانخطافية الغائبة. إنه يمثل جماعة القديسين التائهين أو الغارقين في لحم أو جسد المسيح، في الكنيسة."(فهو نائب وليس نبيا) في خصائص أو مميزات فارقة مثل هذه" " تقوم القوة الخلاقة العقلانية للكنيسة[59]" كما يقول شميت. في التمثل تقوم إرادة الكنيسة المتعلقة بالمسؤولية، وفيه يقوم شكلها العمومي وذلك في تعارض مع جميع الديانات التي تكون القناعة فيها أمرا خاصا.

يرى شميت في الكاثوليكية الرومانية بالخصوص الشكل الإيديولوجي والسياسي والقانوني، من

55- نفسه، ص 31.

56- لقد كتب شميت وهو وريث الاجتهاد القضائي الروماني قائلا:" يظهر الحق الشرائعي (وتاريخه) للإعلانيين أكثر خصوبة، وأكثر غنى بقوته البراديغماتية أو الاستبدالية من العلم الخاص للحق الروماني التقليدي بكامله" كتب شميت هذا إلى باريون مثيرا مرة أخرى المظهر الذي كونه الـKirchenrecht لـردولف سوم :" إن مثالا لقوة هذا النموذج ...هو هذا التقليد أو التكليف، أنظر هوريو، تكليف من طرف الدولة من أجل مهام غير دولتية" (أنظر Glossarium، ص 134، 1948)

57- الكاثوليكية الرومانية،ص 14

58- نفسه، ص 21.

59- نفسه،ص 24

ضمن المقولات العليا للحضارة الأوروبية[60]. إن هذه العلاقات، على ضوء ما سبق، هي واضحة جدا، من دون أن نذهب بعيدا. ومع ذلك فإن شميت، فيما يتعلق بالمضمون، نسب إلى الكنيسة الرومانية، كما فسر ذلك بفعل قوة التمثل عنده بأنها " تمثل الحضارة الإنسانية civitas، وأنها تمثل في كل لحظة العلاقة التاريخية باللحظة التاريخية للتجسد (incarnation)، لتضحية المسيح على الصليب، بل إنها تمثل المسيح نفسه[61]" . يمكن أن نضيف إلى ذلك جميع الصفات أو المحمولات التي يمنحها قانون الإيمان le Credo لها الذي تحتل فيه الصفات القانونية مرتبة حاسمة. وبالفعل فإن المسيح عانى حسب قانون الإيمان تحت (Ponce Pilate) نير بيلاطوس، الأمر الذي يدل على معاناة الشخص اللاعقلاني تحت تأثير السياسي، وأنه بناء على قانون الإيمان أصدر المسيح حكما على الأحياء والأموات، على اللاعقلنة (irrationnalia) وعلى العقلنة (rationnalia)، إذا أمكن أن نفهم مع بيكون دوفيرولام (Bacon de Verulam) على أحياء اللاهوت وموتى الفلسفة

ليس من باب الصدفة أن يدافع شميت ضد سوريل Sorel، ضد الإسكاتولوجيا الحية لبعض الكاثوليكيين المتأخرين (فويللوVeuillot، بلوي Bloy)، كورتيس، وروبير هويغ بنسون (Robert Hugues Benson)[62]. لقد كان عليه، قبل كل شيء، أن يشير في هذا الوضع، إلى مجموع الشرائع

60- " بهذا ضمن جميع المقولات العليا للحضارة الأوروبية ." إنه في إطار هذه العقلية (لعدد من الكاثوليكيين ما بين الحربين) قام المؤرخ الإنجليزي كريستوفر داوسون بطبع ترجمة كتاب الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي عند ماك ميلان في نيويورك تحت عنوان: The Necessity of Politics.An Essay on the Representative Idea in the Church and In Europe مع ترجمة لـ ن.بردابيف (The Russian Revolution) وترجمة أخرى لـمايكل دولابيدوبير(The Drift of Democracy) ، وتم طبع هذا المجموع تحت عنوان Vital Realities ، وبمقدمة أساسية. ولقد كتب داوسون كتاب The Making of Europe سنة 1934 وترجم مباشرة في فرنسا تحت عنوان"أصول أوروبا" Les origines de l Europe)، وكذلك إلى الألمانية تحت عنوان " Die wahre Einheit der europaischen Kultur ,eine geschichtlich Untersuchung). وفي فرنسا طبع جيلسون بعد ذلك تقريبا كتاب Pour un ordre catholique 1937,247p, .. بالنسبة إلى عدد من الكتاب، ومن بينهم لوسيان روميبه ، وليسوا فقط من الكاثوليكيين امتدت المخاوف التي غذتها الثورة الروسية في تلك الفترة إلى آفاق الشرق (إلى آسيا عموما، والصين خصوصا – حيث شكل عام 1911 لحظة مهمة): إن الحضارة الأوروبية هي التي خصل لديها الوعي بعرضيتها الخاصة حتى فيما وراء إفلاس الديمقراطية.

61- الكاثوليكية الرومانية، ص 32.

62 - لوي فويو (Louis Veuillot 1813-1883) انخرط منذ 1842 في L Univers (الذي أسسه مني Migne سنة 1833) . بعد انقلاب نابليون الثالث نجد فويو في صف الكاثوليكيين الذين قبلوا بأن يكونوا إلى جانب الإمبراطور (بخلاف كل من مونتلامبير Montalember، ودوبانلو Dupanloup، غوشان Gauchin وفاللو Falloux)، غير أنه وجد نفسه في نزاع مع الإمبراطور، عندما احتل نابليون الثالث روما وهو مع انحلال أو تواري الدول البابوية. يبقى اسم فويو مرتبطا بشكل متين باسم دوم غيرانجيdom Geranger واسم دونوزو كورتيس

الكنسية (canonisations) وإلى تطويبات السلطة البابوية (beatifications). في عشرات السنين الأخيرة التي فيها احتج سوريل على الحيوية" الميتولوجية أو الأسطورية" للكنيسة ولمحكمتها، هي حيوية وجدت فيها الكنيسة تعبيرها الشرائعي . ترتبط الإسكاتولوجيا أو علم الآخرة بكيفية متينة جدا بأسئلة التمثل كما عالجها شميت. إن التمثل صادر عن شوق وطلب الديمومة وطلب النهائي. إنه بتعابير مؤسساتية الحاضر فيما وراء الموت، والذي يوجد الحضور الشامل في قمته. يعرض أونامينو في فلسفة اللاعقلاني عنده" عطش الأبدية"(الواقع تحت التمثل) كاكتشاف مسيحي وكاثوليكي حقيقي (quid ad aeternitatem). هذا هو السؤال الحقيقي فما هو ديني نوعيا في النزعة الكاثوليكية إنما هو الصوغ الأبدي، وليس هو التبرير على الطريقة البروتستانتية[63]. يعتبر التمثل المؤسساتي ترهينا أو تحيينا للأبدي، للديمومة. إنه يمنح باطوس السلطة إلى الكاثوليكية الرومانية الذي حدده شميت بوصفه هو هذا المجد وهذا التفوق على مصادفات الحياة الاجتماعية والسياسية. من هنا يمكن أن يصبح التمثل مصدرا لكل عصر وكل حق/قانون جديد، لأن أي كوكبة سياسية جديدة لا يمكن أن تستمد قانونها ومقياسها إلا من المطلق.هناك حيث تكون الديمومة ممثَّلة نقرر، لأنه، ونحن نتحدث هنا مثل أونامينو" ما الذي يكون أكثر نفعا ، الأكثر نفعا للغاية من الحصول على روح مستعدة لكي لا

(الذي شكل معه طرفا ضد غادويل Gaduel، حيث نشر أعمالا بالفرنسية ،سنة 1851، وبين سنوات 1859-1853).

روبير هوغو بنسون Robert Hugo Benson(1871-1914) أنغليكاني سنة 1895 واهتدى إلى الكاثوليكية سنة 1903، وأخيرا حاجب البابا Pie العاشر سنة 1911، وكان في بداياته كاتبا متوسطا في الرومانسية (فاغنر Wagner، سويدنبورغ Swedenborg، المسمارية). فأعماله الكثيرة كانت موزعة بين الكتابات الدينية والروايات المستوحاة من تاريخ إنجلترا. The invisible Light، سنة 1903، و The Lord of the World سنة 1907،ولاسيما أنهما ترجما من طرف ث. ويزوا TH. Wyzewa على التوالي سنة 1909 و1908.

63 الكاثوليكية الرومانية، ص 36.

تموت؟" [64].[65] كذلك تتضمن الأشكال التمثلية للكاثوليكية الرومانية باطوس هذا القرار الذي وصفه شميت في كتاباته الأولى بأنه "ديكتاتورية سلطانية" إن هذا العالم التمثلي هو هذا الباطوس الذي يمنح للكنيسة قوة شكلها المضاعف مرات ثلاثة هي"الشكل الإستطيقي للفني، والشكل القانوني للحق ، وأخيرا المجد المشرق لشكل قوة التاريخ العالمي"

---

64 في النص " ? Quid ad aeternitatem هذا هو السؤال الرئيسي، وقانون الإيمان يختم بهذه الكلمات:resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi، قيامة الموتي والحياة المقبلة...إن ما هو ديني بشكل نوعي في الكاثوليكية هو الخلود أو الأبدية وليس التبرير على الطريقة البروتستانتية" (ص 70 و71):" إن اكتشاف الموت هو ما يظهره الإله لنا، وموت الإنسان الكامل، المسيح يعتبر أعلى انكشاف للموت. إن اكتشافا مثل هذا، اكتشاف الخلود أو الأبدية الذي هيأته اليهودية والهيللنية، إنما هو مسيحي بشكل نوعي... لم يكن بولس يعرف المسيح شخصيا ولهذا السبب كشف في نفسه عن المسيح " إن "عطش الأبدية" هو تيمة الفصل الثالث بكامله في " المسار الدرامي للحياة" 1912 ، Le sentiment tragique de la vie الترجمة الفرنسية 1916 ن و 1937.

في التقديم لكتاب 1925 (L agonie du christianisme) احتضار المسيحية نقرأ ما يلي:" بإمكان الحقيقة أن تقتلنا،والحياة تحافظ علينا في الخطأ، ونهاية الحياة هي أن تكون لك روح أبدية وخالدة. إن الإنسان لا يولد بروح وإنما يموت مع روح إن كان قد صنعها لنفسه". ولكي يتم ربط الأبدية بالحق، نفكر في ليبنتز ، لأنه قد أثير أعلاه أن :" لن تتأسس العهود بحق في نفس اللحظة أن لم تكن الروح خالدة. ليس هناك بالنسبة إلى الإله حق معطى ولا حق منتزع ... فالموت ليس ضياعا لحق ما، إنما الشخص نفسه هو الذي يفنى " (المنهج الجديد) لقد استدل شميت هو نفسه بتحفظ سنة 1914 قائلا:" إن كانت كل نسخة من النوع الإنساني " إنسان" لها بما هي كذلك روح خالدة، فإن الروح سنكون والحالة هذه أمرا يتعلق بالبيولوجيا " (رسالة إلى باب Lettre à Bab،ورد هنا في ص 95، ملاحظة رقم 2)

لقد تعرف بال Ball على ميغيل دو أنامينو ي جويغو(1846-1936) Miguel De Unamuno y Jugo ، " إسباني من جنس (أو عرق" لويولا Loyola و القس القديس-سيران Saint-Cyran" مثلما حدد أنامينو نفسه سنة 1917(أنظر الجريدة، 22 سبتمبر). إن الجانب السهل من العمل القانوني لبال تظهر هنا بصورة عرضية، عندما نفكر في معارضة أنامينو للتصور القانوني للكنيسة: في سنة 1925 كتب قائلا:" إنه بعد قسطنطين، عندما بدأت المسيحية في التحول إلى أن تكون مسيحية رومانية، عندما بدأت رسالة الإنجيل وليس كلمته في أن تتغير إلى شيء مثل الألواح الإثنى عشر، سعى القياصرة إلى حماية أب الابن ، وإله المسيح والمسيحية . وظهر هذا الشيء المرعب الذي نطلق عليه اسم الحق الشرائعي. لقد كان أوغسطين رجل الأدب والفكر رجل قانون ومشرعا . وكذلك كان القديس بولس في نفس الوقت الذي كان فيه صوفيا، وكلاهما يتصارعان في داخله... المسيحية ضد السياسة" (احتضار...، ص 86)

كذلك فإن شميت صارع ضد الاتجاهين، وإن كان مثل أنامينو " متيقنا من الحقيقة التاريخية لـدون كيشوط مثل سيرفانتيس"(نفسه، ص 28) ، لكن بدلا من أن " يجد الأمل الخلاق في أمل اليائسين " (نفسه) فإنه كان يأمل دون أمل، وإنه لم يتأسف مثل أنامينو في أن يرى " أوروبا مدانة، ومن يقول أوروبا بقول المسيحية" (نفسه) لأنه لا يخلط استعداداته الحميمية بمنطق المفهوم. لقد قرأ في يوم من الأيام ليون بلوي Léon Bloy ، وقرأ في يوم آخر أو أنه في نفس اليوم قام بتحليل الوضع القانوني للاحتلال الراييني . في السجلين معا وجد وحدته في هذا الانفصال.

65- بالفرنسية في النص.

غير أن الدوافع التي تثير "العقدة المضادة للرومانية" تكشف في منطقها عن عدو للمعيار، ومعاداة للمسؤولية السياسية وكذلك للشكل الفني. إن كانت الأسباب التي تحتج على راسيو الكنيسة أو الالتفاف حولها أو تشويهها أو لتجاوزها نحو "حد ثالث أعلى"، فإنها موجهة ضد شرف الميتافيزيقا وعزتها، ضد النزعة البطولية للإنسان. إنها تدفع إما نحو التعسفي وإما أنها تدفع نحو خرافة غير قابلة للضبط، إلى تحفظ وعي حميمي أو إلى نفي للسلطة. خصوم يمكن أن يروا مع رودولف سوم (Rudolf Sohm)[66] في النزعة القانونية للكنيسة سقوطها الفعلي، أو أنهم يكابدون مع دوستوفسكي ارتعاشة خوف ورعب أمام القوة والقانون؛ وبإمكانهم أن يهاجموا، مع الماسونيين-الفرنكيين ، هذه المؤسسة المافوق طبيعية باعتبارها مؤسسة لا إنسانية، أو مع باكونين وماركس بقصد التخلص من الإيديولوجيا نفسها؛ إن هؤلاء الخصوم يشتركون جميعا في بغضهم ونفورهم من السلطة المباطنة للتجسد العقلاني للمطلق. غير أن هذه السلطة حسب شميت، تبرهن على إنسانيتها من حيث إنها لا تستطيع أن تقدر أو تثمن القيم المافوق طبيعية وأن تجعلها مرئية بطريق مغاير، إلا في تحققها وتمثلها الخاص بها. يساعد هؤلاء الخصوم جميعا دولة الاستهلاك الحديثة المعادية للشكل والمعيار إن استطاعوا، فضلا عن ذلك، إيجاد تحالف مميت وأيا كانت السفسطات التي بها يسعون للهروب من هذا التحالف. تكمن أكبر دلالة للكنيسة، على العكس من ذلك، في كونها تدعو أيضا أولئك الذين تتوجه إليهم، إلى التمثل، سواء كانوا فردا أو مجموعة من الأفراد، يعني الدولة.

من هنا نكون قد عثرنا على النقطة التي انطلقنا منها وهي معارضة الإيديولوجيا للاستهلاك الممكنن للأزمنة الحديثة. إن الدولة الصناعية الرأسمالية اليوم هي تماما مثل الدولة الاشتراكية غدا لا تعرفان ولا تعترفان لا بالشكل ولا بالتمثل[67]. فليست لهما قوة لغة تخصهما. فلقد بنيتا على

66- يحمل نص أنامينو هنا بالرغم من كل شيء حجة غير إرادية إلى النزعة القانونية للكنيسة: فبعد أن أثار مع سوزو Suso أن الكلام Parole هو الحب Amour بالتأكيد " فإن هذا لا يكفي بالنسبة إلى روح مشتعلة بالإلهام ". ثم إنه بعد ذلك يقول: " لا يتم الإحساس الحقيقي بالإيمان، لا مع رضا الغير، ولا مع التقليد، ولا تحت غطاء السلطة". إنه يبحث عن أن يسانده عدوه الذي هو العقل,هكذا تم تشييد صرح اللاهوت السكولائي ، وخرجت منه الفلسفة التي هي أيضا سكولائية. (لقد ترجم عن شميت قوله: لقد توجب على الكنيسة إذن أن تدافع عن رسالتها ضد الهرطقات ، وبذلك قامت بتثبيت نفسها في المجال القانوني أو الصوغ القانوني , أنظر Glossarium، صص 19، 132، 252.). لهذا تكون كهنوت أو جماعة من الإكليروس كي تشكل الكنيسة مؤتمنا أو مستودعا بدلا من أن تشكل نهرا ومجرى. يقول هرناك Harnak في Dogmengeschichte 2,1,chap 7,3: "لقد كان عمل مجمع نيقية انتصارا للكهنوت على إيمان الشعب المسيحي" ولقد قام بتجذير عميق لفكرة أن المسيحية وحي أو انكشاف المعقولية. وإنها هي كذلك في الواقع" الشعور الدرامي،79-78 وما بعدها)

67- لقد اعتبر شميت رودولف سوم (1917-1841) بأنه أكبر مؤرخ للحق الشرائعي " فـ(كتابه) Kirhenricht هو منجم لربط الحق

الحاجيات التي لم تكن سوى عدما. فنهايتهما المحتومة هو جريان عمليات اقتصادية تقوم بالتنظيم الذاتي وتحكم نفسها بنفسها، لكن بفعل آلية ليس فيها أي رابط عقلاني ولا أي رابط شخصي سياسي أو إيديولوجي ممكن. فما دامت هذه الدولة منغلقة داخل نشاط معارضتها الغريبة للعقل فإنه لن تهمها وساطة قيم فوق عقلانية مهما كانت هذه الوساطة قليلة. غير أن الكنيسة يمكن أن تنتظر النوع الأعلى لديمومتها الصامدة أمام الجميع، إنها ستكون مركب (complexio) لكل ما يبقى ويدوم[68]".

بالماضي . إنه مفتاح التاريخ الفكري- الروحاني" (Glossarium,p104، أنظر أيضا ص 134-131). غير أن شميت سنة 1948 سيعثر على ملاحظة له من تاريخ 14 ديسمبر 1913 ورد فيها: " سوم هو مارسيوني (نسبة إلى مارسيونMarcion)."(نفسه، ص118) إنه الممثل النموذجي (والأكثر تأثيرا) بروتستانتية الجامعة الألمانية" (Glossarium,p 132).

إن ما يعارضه شميت عند سوم بشكل جذري، وهو يعترف تماما بوثاقة تحاليله - ولكن أيضا بسذاجته كرجل لاهوت- إنما أطروحته المتعلقة بالكاريزما (أنظر ، 1950 في Glossarium." فهو أب الفوهرر الكارزمائي وليس ماكس فيبر" (ص 199). ولم يكن شميت لينتظر 1950 كي يدين خطر الكاريزما " المرتبط في ذهنه بالرومانسية، وإذن بأطروحة الاستمرارية أي البروتستانتية-الرومانسية-النازية): في 1914 (أنظر W.d.S,p 74-79)). إن كان رودولف سزم ما يزال يسائلنا (إيف كونغار Yves Congar, Revue des sciences philosophiques et théologiques ,57(1973),p 295-322) مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية) فإنه لا يسائلنا حول هذه النقطة المتعلقة بالكاريزما ، وإنما حول فائدة التي يمكن أن نعلقها بتحاليل وملاحظات سوم حول العلاقة القائمة بين التطور القانوني ورؤية الكنيسة . هنا (ص 273) أيفك ونغار على تناغم ظاهر مع شميت، على الأقل حول هذا الأساس المشترك المتعلق بالقدرة على قلب الجزء الأكبر من علم سوم ضد أطروحته المركزية.

68- هكذا تم الاعتراف فعلا بأهمية الأثر الحاسم للأسئلة الاقتصادية على العلاقات القائمة بين اللاهوت والسياسة في تفاصيل هذا الكتاب المبرر لانفعال ضد كاثوليكي بقوة طبيعته المتعلقة بـ complexio oppositorum المعزاة إلى الكنيسة. غير أن الإيجاز الذي طبع موضوعات أو مقاصد هذا الكتاب خان توجه نظرة بال إليه: فلقد انفلتت عنه الفائدة السياسية عند شميت، وإذا لم تنفلت عنه فإنها لن تكون عنده سوى لمصلحة إيديولوجية استخلصها شخصيا من أجل أن يؤكد أو يعزز بحته الخاص به.إن G .L Ulmen جـرلـأولمان وهو يقوم بتفسير هذا النص نفسه لشميت بالإحالة إلى فكر ماكس فيبر (وهو يرى فيه شكلا من افنيد ماكس فيبر) لا يرى فيه على العكس من ذلك إلا مظهرا اقتصاديا-سياسيا للنص غاضا الطرف عن بعده اللاهوتي الخاص: إنه لوضعية معكوسة وتناظرية للوضعية المتعلقة بقراءة بال (Politische Okonomie-uber Carl Schmitt und Max Weber ,in Complexio oppositorum, 1988, 341-369)

أسئلة القرآن:* تدوين المصحف

تأليف: ميشيل أورسال**
ترجمة وتعليق: الزواوي بغورة***

كانت قضية غامضة حتى أنّ أحدا لم يتوصّل فيها إلى الكلمة النهائيّة إلى يومنا هذا[1]. حدثت هذه المغامرة، التي تشبه ـ مغامرات (تانتان)[2] أو (أنديانا جونز)[3] في زمنين بصنعاء، العاصمة العجيبة لليمن حيث تتشابك ناطحات السحاب مع السماء الزرقاء. في العام 1965، وكما يحدث من حين لآخر في المنطقة العربية، سقطت أمطار موسمية على المدينة، فأحدثت أضرارا في سقف مكتبة المسجد الكبير. فأصدر مدير المتحف الوطني أوامره بضرورة تقييم الأضرار، وخلال هذه

* هذه ترجمة للفصل الثالث من كتاب : اكتشاف الإسلام، بحث تاريخي في الأصول، منشورات بيران، باريس،2012، لمؤلفه ميشيل أورسال، ص 41 - 69. ولقد فضلنا عنونة هذا الفصل بأسئلة القرآن بدلا من ألغاز القرآن، لأن المؤلف يماثل بين اللغز والسؤال في نهاية الفصل، ولأنه اكتفى بطرح أسئلة حول بعض "الحقائق" و"المعطيات" التاريخية الخاصة بتدوين المصحف. كما فضلنا استعمال المصحف في العنوان الفرعي للفصل بدلا من لفظ (vulgate) التي تعني حرفيا ترجمة الكتاب المقدس الخاص بالأناجيل، لأن المؤلف يتحدث في متن النص عن المصحف العثماني. وهو ما يتسق والسياق الثقافي لتلقي النص.(م).

** كاتب و محلل نفساني فرنسي، يدير مجلة: الأبحاث الرومانية المقارنة، و يجري منذ فترة طويلة أبحاثا حول الإسلام، من بينها كتابه: الكرامة في الإسلام، 2011.(م).

*** باحث وأكاديمي جزائري.

1 . تستند علاقتنا على غربلة للمعلومات الموثوقة والمقدمة من قبل (Islamic Awareness)، وهو موقع انجليزي يدافع عن الإسلام ويناضل بشدة، ولكنه في بعض المجالات، يشهد على معلومات متميزة. انظر:

-(V.Codex * San'a DAM de 01 a 27,1- a Qur'anic Manuscript from Mid-1st Century of Hijra).

2 . تانتان شخصية خيالية ابتدعها الرسام البلجيكي جورج ومي (1907-1983) في سلسلة رسوم الأطفال بعنوان: مغامرات تانتان الذي يؤدي دور الشخصية الأساسية. (م).

3 . أنديانا جونز شخصية خيالية ابتدعها المخرج السينمائي جورج لوكا. وهي شخصية مغامرة و أستاذ في علم الآثار. بدأها المخرج السينمائي ستيفن سبيلبرغ بفيلم مغامرات القوس الضائع في العام 1981 وأدى هذا الدور الممثل هاريسون فورد. ثم تجسدت هذه الشخصية في سلسلة أفلام، ومسلسلات تلفزيونية وروائية، ورسوم متحركة، وألعاب الفيديو. (م).

العملية اكتشف ما يشبه خلية أو غرفة لها كوة صغيرة، وليس لها باب. وهي عبارة عن خزان منسي يحتوي مخطوطات عربية قديمة. في خمسة أكياس أو ستة من الورق جرى جردها ووضعها في مكتبة الأوقاف. ومع الوقت تم نسيانها، بحيث لم يتردد محافظ المكتبة في استغلال بعض هذه القطع التي لا تقدر بثمن لحسابه الخاص، والتي سيظهر بعضها في السنوات القادمة في المزادات العالمية الكبرى، وبخاصة في مزادات سوثبيز (Sotheby's) وكرسيتيز (Christie's)[4]... وفي أثناء ذلك، و في عام 1972 تحديدا، شُرع في أعمال ترميم جدار الزاوية الشمالية الغربية للمسجد. لقد كان المخزن في هذه المنطقة، وهكذا وقع العمال على منجم جديد من الرقوق ومن الأوراق الحبيسة منذ قرون، ومخطوطات مهملة، ربما أبى الورع الإسلامي أن يتلفها. ولهذا السبب، يعتقد أن الأمر شبيه ومماثل بـ:(قبور الورق) تلك التي يدفن فيها اليهود النصوص المقدسة التي لا يستعملونها، ويمتنعون عن إتلافها. وأيا كان الأمر، فإن المنجم الثاني من المخطوطات بدا أكثر غنى إذا ما قورن بسابقه، فقد ملأت عشرين كيسا من أكياس البطاطا، قبل أن يتنبه مدير الآثار اليمنية إلى أهمية هذا الاكتشاف، وإلى حجم التزوير الذي قد يتعرض له. لذا شرع في البحث عن مساعدة دولية من أجل إنقاذ هذا المخزون الثمين و ترميمه. ولأن هذه المخطوطات تنطوي على سر علمي وديني، وأن عددا كبيرا منها هو مخطوطات قرآنية، بعضها رقوق و مخطوطات قد جرى محو النص الأول - (أو ما نسميه المختصر) من أجل تحرير نص ثانٍ - وهي مخطوطات لا مورد للشك في أنها من بين أقدم المخطوطات التي نملكها عن النص المقدس للإسلام[5].

إنه لخبر جميل لذوي النفوس الطيبة. نعم، هو كذلك لعلم الإسلام الغربي الذي يفرك يديه (خفية) أمام هذه المعجزة الأركيولوجية. وأما بالنسبة إلى المسلمين التقليديين فلا، ذلك لأنهم سيعرفون شيئا فشيئا، ومن خلال تعليقات علمية، أن هذه الأوراق التي يعود تاريخها إلى الثلث أو الربع الأول من القرن السابع، أي بين عشرين وخمسين سنة من وفاة الرسول، لا تشبه المصحف المعتمد للكتاب المقدس...!

ولكي نعي خطورة هذا الخبر الجديد، علينا أن نعرف أن العربية هي لغة لا نكتب فيها إلا بحروف الصوامت، وأن الصوائت الثلاثة القصيرة تستنتج من السياق النحوي. وأنه من أجل قراءة

4- سوثبيز شركة عالمية للمزادات تعد رابع أقدم دار للمزادات في العالم، تأسست في لندن في العام 1744. وكريستيز هي أيضا شركة مزادات عالمية مشهورة، مقرها الرئيسي في لندن، تأسست في العام 1766.(م).

5- نشير إلى أن اكتشاف مخطوطات جديدة قد استمر في صنعاء إلى غاية العام 2007. انظر:

(Chronique du manuscrit au Yémen, N°4)-.

آمنة لأي نص غير مضبوط بالشكل، يجب سلفا، تفكيكه بسرعة. أما بالنسبة إلى القرآن، وهو الذي كتب بلغة قديمة وغامضة في الغالب، فإن الصوائت قد جرى تثبيتها في صورتها النهائية، ومنذ البداية (وسنعود إلى هذا الموضوع لاحقا)، وذلك بهدف استبعاد أي خطأ، و لم يكن الأمر كذلك في النسخ الأولى للقرآن. و لكن ليس هذا كل ما في الأمر. إذ أن علامات الإعجام في النصوص القديمة جدا- وهي العلامات التي تسمح اليوم بتمييز الحروف التي تكون متشابهة الرسم - لا توجد أو لا تظهر إلا بطريقة غير منتظمة، وهو ما يؤدي إلى وقوع وجوه من اللبس التي تلحق الضرر بالنص.

في هذا السياق ثمة طرفة تروى، ربما تم اختلاقها لأسباب هجائية، ولكنها تُجمل على نحو رائع هذه الظاهرة والمخاطر التي تمثلها. أصدر الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك ذات يوم إلى عامله على المدينة أمرا يقضي بـ (إحصاء المغنين) في هذه المدينة. ولم يضع كاتب الخليفة نقطة ضابطة كما كان متداولا في ذلك الوقت على كلمة (أحص)، فافترض عامل المدينة وجود نقطة فوق حرف الحاء، وهو ما يعني (إخص)، فقام بإخصاء كل المغنين في المدينة[6].

لنعد إلى قضية مخطوطات صنعاء: بالنسبة إلى الإسلام الرسمي، فإن القرآن باعتباره كلام الله الذي أنزله على رسوله خلال عشرين سنة من الوحي، قد جمع جمعا وفيا في عهد الخليفة عثمان(644-656)، ولا وجود لنسخ متعددة للنص المقدس. حقا إن الإسلام يسمح بالقول - بناء على نص من السنة- أن الرسول قد أقر بتعدد وجوه القراءة، ومن ثم بوجود متغيرات طفيفة في تلاوة السورة الواحدة، لكنها ليست متناقضة، ثم إنها مقننة تقنينا صارما. ولكن الأمر لا يتعلق، كما نقول حرفيا، بوجود اختلافات نصية، ودون ذلك اختلاف في المعنى. والحال، فإن عددا من المخطوطات اليمنية التي اكتشفت، وهي الأقدم، تبدي وجوه اختلاف في النص قليلة، وخروجا عن القاعدة في تقطيع السور، كم أن ترتيب السور في بعض الأحيان، لا يتبع النظام الذي يعتبر اليوم نظاما معتمدا. إن تلك الحالات المتفاوتة التي كشفت عنها مخطوطات صنعاء، والتي لا تنسجم مع وجود تصور ثابت للقرآن هي قليلة جدا في أعين المؤمنين الغربيين الذين تخلوا، باستثناء بعض الجماعات[7]، عن الإيمان بقدسية الحرف. غير أنها لا تتفق مع التاريخ المعتمد لجمع وكتابة النص المقدس وتدوينه تحت حكم الخلفاء الأربعة الذين يسمون في الإسلام بـ "الخلفاء الراشدين".

6- روى هذه الطرفة الأديب الكبير الجاحظ في كتاب: الحيوان. وكان المغنون في المنظور الثقافي في تلك الحقبة يمثلون مراكز تجمع للعلاقات الجنسية.

7- يتعلق الأمر باليهود الأرثوذكس، والبروتستنتية الأصولية.

ولكن هذا الأمر لم تدركه السلطات اليمنية بسرعة، فبحثت أول الأمر عن الوسائل التي تحفظ بها هذا الكنز الثقافي. ولأنهم يفتقرون إلى مختصين محليين، توجهوا إلى العالم الخارجي. وقدمت الدعوة الأولى خلال مؤتمر "المدينة الإسلامية" الذي عقد بكامبردج في العام 1976. وجرت اتصالات مع السلطات العلمية الدنمركية التي عرضت مساعداتها، شريطة أن ترسل المخطوطات إلى الدنمرك لمعاينتها وترميمها. تُرى هل أقلق هذا الشرط اليمنيين؟ الواقع أنهم رفضوا المقترح الدنمركي، وتواصلوا مع وزارة الخارجية الألمانية الفيدرالية التي قبلت بإرسال بعثة إلى اليمن، والتكفل بمصاريفها بغرض ترميم هذه المخطوطات وتصنيفها في عين المكان. وبدأت هذه اللجنة العمل في العام 1980 تحت قيادة جارد ر. بوين (Gerd R.Puin)، المختص والعالم في مجال النصوص القرآنية القديمة (paléographie) ، والأستاذ في جامعة دو لسار(de la Sarre)، يساعده في ذلك هانز-كاسبر غراف فون بوثمر (Hans -Caspar Graf von Bothmer) ، (والذي سيخلفه عندما يتكدر صفو العلاقة بين رئيس البعثة والسلطات اليمنية)، وكذلك بمساعدة محافظة المكتبة ايرسيلا دريبهولز (Ursula Dreibholz).

لا نعلم أشياء كثيرة عن سير عمل هذه اللجنة، كما أن معلومات متناقضة قد جرى تداولها، وبخاصة حول مصير(35000) فيلم صغير استخرجها كل من بوين و بوثمر من (12000) مقطع قرآني. و بحسب بعض المصادر، أعلن بوين أن السلطات اليمنية قد حجبت (بشكل إرادي ومقصود) هذه الأفلام، (في حين قالت) بعض المصادر الأخرى أن تلك الأفلام لم تكن مقروءة (...). المؤكد هو أنه إما بحكم الادعاء أو الرعونة، فإن المختص الألماني الذي ائتمنته الأقدار أخيرا على هذا المنجم الثمين، لم يبخل على نفسه بتصريحات متضاربة (شبيهة بالمفرقعات)، وما يدعو للفضول، هو أنه عاد إليها لاحقا. وفي تقديره، فإن هذه المقاطع تشهد أولا، على تاريخ للنص القرآني يختلف كثيرا عن التاريخ الرسمي. وعلميا، فإن هذه المسألة تبقى معلقة وسنرى ذلك. و لكن الرجل دفعه التهور إلى الدفاع على أنه إذا كان النص الأصلي للرقوق قد تم محوه ليكتب عليه نص آخر، فإن السبب في ذلك يعود إلى أن النص الأول أصبح غير مقبول، وهذه فرضية أيديولوجية و ليست فرضية علمية. ذلك أنه لا شيء يمنع على سبيل المثال من أن نتصور أن هذه المساند قد قامت بدور مماثل لدور الألواح (التي هي في الواقع لوحات من خشب) و هي التي يستعملها التلاميذ المسلمون في تعلم النص القرآني. و بالإضافة إلى هذا، فإن الكتابة المستعملة في القرن السابع كانت محدودة إن لم تكن رديئة (ينقصها كما قلنا الضبط بالصوائت، وعلامات الإعجام)، (ومن ثم) لا تسمح بقراءة دقيقة إلا لمن كان على علم سابق بالنص. و لقد كانت النسخ القرآنية الأولى المكتوبة، و قبل أن تصبح (كتبا)، تستعمل بالضرورة على أنها نسخ تعين الذاكرة، شبيهة بالتقسيم الغريغوري القديم جدا حيث تسمح الأنغام للمغني أو المنشد أن يجد النغمة المختزنة في ذاكرة الأذن. أما من الوجهة العملية، فإنه إذا كان مؤكدا أن النص الممسوح من الرقوق كان نصا قرآنيا، فإنه لا شيء يسمح

باستخراج نتائج متعجلة تتعلق بحقيقة النص وجوهره ومادته قبل النهوض بإنجاز دراسة شاملة. ثم إن الفرضية القائلة بوجود الحواشي أو التعليقات قد استعملت لغرض التعلم، وقد تم إثباتها مؤخرا من دراسة أحد الرقوق. "وتوجد (في هذه الوثيقة) اختلافات في النص السفلي (الحاشية) لم يجر الإشارة إليها في الأدب الكلاسيكي. و لقد صرحت أسماء الهلالي من جامعة هال- فيتنبورغ، فقالت بشأنها إنها تتضمن تعليقات تعليمية تبين أن الذي كان يكتب كان في الوقت نفسه يتعلم القرآن، ويبحث عن معالم تعينه على تقوية ذاكرته حتى يتذكر النص. إن النص السفلي (الحاشية) هو إذن، كان وسيلة للكتابة وتعلم القرآن وليس محاولة لتدوينه. إنها تشهد على تاريخ نقل النص وليست محاولة لتدوينه تدوينا يكتسب صفة القداسة"[8].

كان اكتشاف صنعاء كبيرا بالنسبة إلى المختصين، و إن لم يكن خارقا، لأن ثمة في العالم بعض المخطوطات القرآنية القديمة تقريبا قدم مخطوطات صنعاء (باريس، لندن، روما، اسطنبول)[9]، وهي ثمينة أيضا من وجهة نظر فقه اللغة. وفوق هذا، فإن قبة الصخرة التي تعود إلى 691-692، أي إلى ستين سنة بعد تاريخ الوفاة الرسمي للرسول، مزينة بكتابات قرآنية تفهم منها مؤكدا على أنها إشارات دالة على أن النص النهائي للقرآن لم يدون تدوينا نهائيا، و لكن النقد المتقدم خلص إلى أن النص المقدس كان قد دُوِّن و وُزِّع، و أن الخليفة الذي شيد القبة، إنما أراد أن يرسل برسائل سياسية ودينية. وسنعود إلى هذا الموضوع في الفصل الأخير. ولقد بينت المختصة الأمريكية استال ولان (Estell Whelan)، أننا نستطيع اليوم، و ضمن الاتجاه نفسه، تحليل الكتابة التي ضاعت، والتي نجدها في المسجد النبوي بالمدينة. و لقد افترضت هذه الباحثة وجود مدرسة للخط في هذه المدينة في القرن السابع تهتم بنسخة القرآن[10].

هذا لا يمنع من الإقرار بأهمية اكتشاف صنعاء، والدعاية الإعلامية التي أعطاه إياها بوين الذي نشر الهلع في العالم الإسلامي. أو على الأقل في عالم الإسلام الرسمي، أو (الكهنوت) كما نقول نحن،

8- A. Hilali, Ce que disent les manuscrits de Sanaa, Le Courrier de l'Atlas, N°52, 3 octobre 2011.

9- ولكن علينا أن نحذر من الفكرة الشائعة التي تردد أن نسخة القرآن الموجودة بطشقند أو تلك الموجودة في متحف توب كابي هي (مصحف عثمان)، وذلك لأن هذه المخطوطات في الواقع متأخرة كثيرا.

10- حول هذا الموضوع، أنظر خاصة:

- E.Whelan, Forgoten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an, Journal of the American Oriental Society, vol.118, 1998.

سنعود إلى هذه الكتابات في الفصل الأخير.

والذي كان، وفي ظروف مماثلة، على الكنيسة أن تواجه النقد العلمي للأناجيل، وما كان للكنيسة أية رغبة في أن تتخلى عن عقيدتها، وأن تشرح للمؤمنين أن الرواية التي جرى ترسيخها إلى ذلك الحين، يجب تعديلها ....

التاريخ الرسمي للنص المقدس

ما الذي يقدمه لنا الإسلام في هذا الموضوع؟

بحسب الرواية الإسلامية، لم يكن القرآن موجودا في صورة مدونة مكتوبة زمن الوحي. ولا وجود لملحق إضافي كامل قد سمح به الرسول. في المقابل، هنالك مقاطع طويلة بعض الشيء يجري التذكير بها من قبل بعض الصحابة، و بعضها الآخر كتبت على مواد مختلفة (قطع من الجلد، شقف[11]، أضلاع أو ألواح كتف الجمال...الخ). بعد وفاة النبي، دعا عمر، الذي سيصبح الخليفة الثاني[12]، والذي خشي أن يضيع القرآن بموت عدد كبير من المجاهدين الحفاظ[13]، الخليفة الأول أبا بكر (632-634) إلى جمع مختلف أجزاء الوحي و كتابتها كلها. وعهد بمهمة التدوين إلى زيد بن ثابت، الذي كان قد درس على يهود يثرب (المدينة لاحقا)[14]، وكان أول كاتب للنبي، وعرف بحفظه للكتاب عن ظهر قلب. وقد تردد في أول الأمر (وسنعود إلى هذا الموضوع). واعتمد زيد على مصدرين هما: الذاكرة (ولم يكن الوحيد الذي حفظ (كتاب الله كله أو جزءا منه)، وهنالك الأجزاء المكتوبة. ولقد تم جمع الكل وسلم للخليفة. بموت الخليفة، انتقلت المدونة إلى خليفته عمر (634-644)، وبعد ذلك عهد بها إلى إحدى بناته، حفصة التي كانت إحدى زوجات الرسول.

إذن، كانت هذه النسخة ملكا خاصة للخليفة، و لم تتداولها أيدي الناس. وفي الواقع، كانت تتعايش مع مقتطفات جمعها شخصيا بعض صحابة الرسول، ومنهم: علي (صهر الرسول و خليفته

11- الشقف قطع من الخزف المكسر، أو اللخاف .(م).

12- يقول الكاتب حرفيا الخليفة الثالث وهذا خطأ لا شك فيه، وقد يكون خطأ مطبعيا. (م).

13- المقصود بذلك القراء.(م).

14- وذلك بحسب الواقدي، الذي نقله وحلله ألفريد لويس دي بريمار في كتابه: أسس الإسلام، مرجع سبق ذكره، انظر بخاصة ص 306 وما يليها في صفحة 465. للمزيد أنظر الترجمة العربية:

- الفريد لويس دي بريمار، تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ترجمة عيسى محاسبة، مراجعة مروان الداية، دار الساقي،بيروت-لبنان،2009 .(م).

الرابع)، وأُبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود[15]. وهذه النسخ (نعرفها من خلال شهادات متأخرة ولكنها دقيقة) تختلف قليلا عن نسخة الخلافة، ليس في متغيرات نصية فحسب، بل في الترتيب أيضا، و كذلك في عدد السور.

ودائما، وبحسب الرواية الرسمية، فإنه في عهد الخليفة الثالث عثمان (644-656)، نشهد على اختلافات عديدة أثرت، بحسب القراءات، في تلاوة النص المقدس. والواقع، أنه بالإضافة إلى وجود نسخ أخرى سبق أن أشرنا إليها، فإن الإمبراطورية العربية قد توسعت في سنوات معدودة وفي مناطق بعيدة عن المركز الأصلي للإسلام، ومع الزمان والمكان، ما فتىء خطر الوقوع في الخطأ أو سوء التأويل يتعاظم ويكبر. لقد وقع هذا الحدث، بحسب ما يقال أو يروى، في أثناء الحملة على أرمينيا في العام 650 إذ تنبهوا لهذا الخطر. وبطلب من القائد حذيفة، الذي دعا الخليفة إلى أن (يدرك) الأمة "قبل أن تختلف على الكتاب اختلاف اليهود والنصارى"[16]. ولذا طلب الخليفة عثمان باسترجاع الصحف المجموعة عند حفصة. وقام زيد بمساعدة لجنة قرشية مشكلة لهذا الغرض، بالتثبت من هذه الصحف وبالتصحيح اللغوي. وبعدها تم إتلاف مختلف المخطوطات السابقة من المصحف الجامع. وهذه النسخة هي التي نسميها (مصحف عثمان). ولقد قام الخليفة بإرسال نسخ إلى مختلف عواصم الإمبراطورية.

وبدلا من أن تفي وتلبي الغرض المطلوب والمتمثل في وحدة الأمة، لقيت هذه النسخ معارضة من جانب بعض صحابة الرسول، وبخاصة من (علي وابن مسعود)، حتى وصل الأمر إلى حد الشجار. وبحسب بعض الرواة، فإنه عندما رفض ابن مسعود أن يسلم نسخته، فإن رسول الخليفة ضربه ضربا أفضى إلى كسر ضلعين من ضلوعه. لم يغفر ابن مسعود لعثمان هذا الفعل أبدا. وبحسب المؤرخ الكبير الطبري فإن "حفظة القرآن الرسميين" لم يكونوا أقل سخطا وغضبا، ولقد عبروا للخليفة عن عتابهم و قلقهم بالقول: "كان القرآن كتبا عديدة[17]، وأنت جعلته كتابا واحدا"[18].

15- من أجل تحليل نقدي لمصادر هذه الشخصيات، انظر المرجع السابق ص 313-302.

16- المرجع نفسه، ص 288.

17- أبرزها المؤلف.(م).

18- الطبري، التاريخ، الجزء الأول 2952، ذكره الفرد لويس دي بريمار في كتابه:

- Aux origines du Coran: questions d'hier, approches d'aujourd'hui, teraedre, 2004, p.78.

و كذلك:

- Mohammed Ali Amir-Moezzi, Autour de l'histoire de la redaction du Coran, p.11.

ويضاف إلى ذلك أن ابن الخليفة عمر[19]، والمعروف بورعه وتقواه، قال لعثمان: "لا تسمح لأحد أن يقول لك إنني أمتلك القرآن كله. كيف لنا أن نعرف القرآن كله؟ أشياء كثيرة من القرآن قد ضاعت إلى الأبد..."[20]. إن هذه الشهادات تخرجنا عن الإطار الرسمي للرواية. ومهما كانت التحفظات و(الشكوك التي يمكن أن تثيرها اليوم في الروح المسيحية)، فإن مقتل عثمان ثم علي قد عجل بتلقي المصحف. ولكنه، و إن لم يكن خطه أو رسمه محددا تحديدا كافيا، فإنه قد صار متقنا وكاملا في عهد الخليفة الأموي عبد الملك، ورجل نظامه القوي الحجاج بن يوسف الثقفي. وتبسيطا للأمور - ذلك لأنه لم يجر تثبيت القراءات المرخص بها إلا في القرن العاشر، و هي تتضمن تغيرات بسيطة للغاية وغير ذات أهمية كبيرة – نستطيع القول إن هذه النسخة هي المتداولة اليوم في العالم الإسلامي عن طريق طبعة القاهرة، على الرغم من أن الطبعة تختلف عن تلك التي تفضلها بلدان إفريقيا السوداء[21].

هذا هو الحاصل بالنسبة إلى كتابة النص أو تدوينه. فإذا لم ننظر من قرب شديد، أو لم ندقق، فإنه تاريخ مقنع. ولكن الباحث عادة ما يلجأ إلى المناطق المضطربة والمثيرة للقلق، و(إلى تلك المناطق) الغامضة التي تتعلق بالتاريخ والنص معا. فما النقاط التي تغذي الشك في علم الإسلاميات العلمانية؟

لننظر بداية في مسألة النص. طرح علماء الإسلاميات الغربية أولا ما يكتنف كلمة (القرآن) من لبس، تلك التي قد تكون من أصل سرياني. لاحظ الفريد لويس دي بريمار أن اللفظ يستعمل مرة لتعيين كل ما سمعناه عن النبي (وليس الوحي فقط)، ومن ثم فإنه يستعمل بصيغة الجمع. ثم إن التمييز بين القرآن والحديث النبوي يبدو أنه كان تمييزا متأخرا بعض الشيء. وهذا المؤلف نفسه يتساءل، وله الحق في ذلك عندما يتعلق الأمر بالتمييز بين القرآن و الأحاديث القدسية. نستطيع بالفعل أن نتساءل لماذا هذه الأحاديث التي تم جمعها من قبل السنة بوصفها كلام الله، لم يتم ضمها إلى السور القرآنية؟ وما طبيعتها المختلفة؟

19 . لم يذكر المؤلف اسم هذا الابن، ولكن المرجح أنه يقصد عبد الله بن عمر، لأنه معروف بهذا الوصف.(م).

20 . هذا القول أوردته عدة مصادر. انظر:

- Mohammed Ali Amir -Moezzi, op-cit., p.11.

- إبراز النص من المؤلف.(م).

21 . لم يبين المؤلف هذه الاختلافات، وهي أن طبعة القاهرة توافق رواية حفص عن عاصم، وفي المغرب توافق رواية ورش عن نافع، وفي بعض البلدان الإفريقية عن قراءة أبي عمرو. (م).

من الزاوية التاريخية، فإن مواطن الغموض، بل مواطن التناقضات، ليست قليلة. ولكي نبدأ، فإن كثيرا من الروايات تشير إلى أنه عندما دعا أبو بكر و عمر، زيد بن ثابت إلى تدوين القرآن صرخ زيد قائلا: "أتريدون أن تفعلوا ما لم يفعله رسول الله نفسه..."[22]. إن هذا الرد جدير بالذكر، وإننا نتساءل اليوم أيضا عن الأسباب التي جعلت النبي لم يأمر بجمع الكتاب المقدس و تدوينه. بعضهم قدم استنتاجا (جريئا ولكنه مثير) وهو وجود تشابه و تماثل كبير بين حفظة القرآن[23] وبين رواة الشعر العربي القديم الذين لا يترددون في تحسين الجانب اللغوي لهذه المقاطع أو النصوص. إذن، في البداية، فإن حفظة القرآن، والناقلين لحديث الرسول، سُمح لهم بـ(تحسين) النص، ولكنه أمر لا يمكن السماح به طويلا بالنسبة إلى الكتاب المقدس.

وثمة تساؤلات أخرى. قد يكون مقبولا أن النسخة الأولى الخاصة بالخليفة أبي بكر قد بقيت نسخة خاصة، ولم تستعمل بوصفها نسخة معتمدة للجماعة: فما جدوى أن يكون النص مرجعا إذا لم نُحل إليه؟ وليس أقل عجبا ودهشة، أن هذه المدونة بعد موت الخليفة الثاني عمر، لم تنقل إلى الخليفة الثالث، بل ظلت في حوزة بنته حفصة. ثم إن المصادر الإسلامية لم تتفق على أسماء أعضاء اللجنة التي شكلها عثمان لمساعدة زيد في عمله، في حين أن المفروض هو أن تكون تشكيلتها محددة. و أخيرا، فإنه إذا كان الخليفة قد نجح في إتلاف كل الوثائق السابقة لمصحفه،

22- لم يوثق المؤلف هذه الرواية التي تقول: عن زيد بن ثابت، قال: "أرسل إلَيَّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، فقال أبو بكر: إنّ عمر أتاني، فقال: إنّ القتل استحّر بقُرّاء القرآن، وإنّي أخشى أن يستحرّ القتل بالقُرّاء في المواطن، فيذهب كثيرٌ من القرآن، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن، فقلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ قال عمر: هو والله خير. فلم يزل يراجعني حتّى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنّك شابّ عاقل، لا نتّهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فتتبّع القرآن فاجمعه - فوالله لو كلّفوني نقل جبلٍ من الجبال ما كان أثقل عليَّ ممّا أمرني به من جمع القرآن - قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ قال: هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتّى شرح الله صدري للذي شرح به صدر أبي بكر وعمر. فتتبّعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، ووجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع غيره ((لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم...)) (التوبة 9: 128) حتّى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتّى توفّاه الله، ثمّ عند عمر في حياته، ثمّ عند حفصة بنت عمر". أنظر: -عبد الله بن محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم و سننه وأيامه، الجزء الثالث، شرح وتحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، مصر-القاهرة، 1400 هـ ص 338-337. و كذلك:

-أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار مع كتاب النقط، تحقيق حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان، 2011، ص 117. (م).

23- حفظة القرآن، أو القراء، أو المرتلون.(م).

فإن نصيب هذه الفكرة من المصداقية قليل، كما أنها تتناقض مع التاريخ: لقد كانت الإمبراطورية واسعة، ومتعددة في أشكالها، وتخضع لتأثيرات كثيرة، و من ثم إمكانية لوجود نسخ أخرى (ليست معتمدة)[24] و(لكنها ليست أقل أهمية من حيث نوعية النقل، وهذا ما رأيناه سابقا[25])، ولقد بقيت متداولة إلى أمد طويل. فنحن نعلم أن نسخة أبي بن كعب كانت لا تزال موجودة بنسخ كثيرة في القرن التاسع في إقليم البصرة، وأن نسخة ابن مسعود لم تندثر إلا في القرن العاشر حيث تم إتلافها من قبل السلطات[26]. إن الأوراق الأكثر قدما والتي وجدت في المسجد الكبير بصنعاء بنفس الطريقة تشهد بأنه، وفي أقل من نصف قرن من بعد وفاة الرسول، وربما قبل تثبيت مصحف عثمان بقليل (إن لم يكن قبل ذلك)، أقول إن هذه الأوراق شاهدة على وجود تغيرات كانت قد وقعت حتى في منطقة قريبة من منطقة مكة. وإذا ما صدقنا التراث، فإن المسجد قد بني في هذه المدينة المهمة في عام 628 بأمر من محمد (...). كما أن هنالك نقطة مثيرة للغاية وهي: كم كان عدد النسخ التي بعث بها عثمان إلى عواصم الإمبراطورية (أربعة؟ سبعة؟)، وهي نسخ لم تصلنا ولا واحدة منها. والنسخ المخطوطة التي تقدم لنا غالبا على أنها كذلك (نسخة طشقند، على سبيل المثال، أو نسخة توب كابي)[27] هي نسخ متأخرة. ومن الممكن أن نكتشف أو نعثر ذات يوم على نسخة من نسخ عثمان. و في انتظار ذلك، فإننا نتعجب لماذا لم يحفظ لنا الورع الإسلامي، ولم ينقل في إجلال، نسخة من نصوص القرآن الأولى؟

شهادات محرجة

منذ منتصف القرن التاسع عشر، حاول العلماء الأوربيون، مزودين بأدوات العلم العلماني أن يعرفوا بوضوح أكثر أصول الإسلام وتشكُّل القرآن. وبالنسبة إلى المدونة القرآنية، فإن المدرسة الألمانية - و ذلك سيرا على نهج الهنغاري إجنتس غولدتسيهر[28] - هي التي وضعت قواعد للدراسة النقدية للنص، مستقلة تماما عن (العلم) التقليدي الذي لا يزال سائدا بين علماء الإسلام، وتبعه

24- استعمل الكاتب كلمة (أرثوذكسية) التي تحيل إلى ما هو رسمي، أو وثوقي، أو نصي، و بالطبع إلى مذهب مسيحي. و في تقديرنا، فإن سياق النص يقتضي استعمال كلمة (رسمي أو معتمد) وليس (أرثوذوكسي)، وذلك رفعا للبس.(م).

25- في إشارة إلى ابن مسعود، وإلى وجود عمليات تحسين في البداية.

26- ثمة ما يدعو للفضول وهو أن الشيعة قد اعتمدوا النسخة السنية مع أنهم يدافعون بالدليل عن اشتمال مدونة علي على وجوه اختلاف.

27- يستعمل الكاتب كلمة قرآن بدلا من مصحف أو نسخة من المصحف. (م).

28- يعد اجنتس جولد تسيهر(1921-1850) أبا الدراسات الإسلامية في دوائر الاستشراق، و ذلك بالنظر إلى أهمية أعماله، و منها: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، و: دراسات محمدية، ترجمة الصديق بشير نصر.(م).

في ذلك الفرنسيون ومنهم (كازانوفا، و بلاشير)، وكذلك من قبل الأنجلوسكسون الذين يتفوقون اليوم في هذا المجال. ويلجأ علماء الإسلام من أجل تحقيق مقاصد الإيضاح والتعليق على القرآن إلى مصدرين: الأحاديث والسيرة. والحال، أن هذين المصدرين، كما قلنا في الفصل السابق، يشكوان في نظر العلم العلماني عيوبا كثيرة وإن ادعت أنها مصادر مستغرقة في الكتابات الأولى، فإن درجة المصداقية في سلسلة النقل تبقى موضع شك، والتركيبة بعيدة عن الحدث ... الخ. (مع أنه) من المحال، بالمنظور الإحصائي الخالص إلا يكتسب عدد من الأحاديث صفة الصحة حتى وإن كان قليلا إذا ما قورن بمئات الآلاف من الأحاديث التي نالها الجمع...). و يبدو من الصعب تعيين حدود هذه النواة واستخراج أي شيء مؤكد. و يضاف إلى ذلك على وجه الخصوص الاعتراف بأن "أسباب النزول" - كما يسميها علماء الإسلام – تلك التي تروي الظروف التي نزلت فيها سورة معينة للإجابة على وضعية محددة، هي بعيدة عن أن تفسر تاريخيا أصل بعض المقاطع القرآنية، ألا يبدو أن هذه الأسباب قد ظهرت لتسوغ أحداثا لاحقة. والأمر نفسه بالنسبة إلى السيرة النبوية (حياة الرسول)، والتي رأينا أنها تشكو من العيوب نفسها التي تشكو منها الأحاديث.

إن هاتين المجموعتين -الحديث والسيرة- مجموعتان أساسيتان لدراسة العقيدة وتطور الإيديولوجية الإسلامية، ولكنهما من الناحية العلمية لا يمكن استعمالهما تقريبا، أو على الأقل من دون إجراء غربلة نقدية صارمة عليهما. وباعتبار أن القرآن تقريبا صامت حول تاريخه الخاص، فإنه باللجوء إلى المصادر التاريخية الكثيرة أو المختلفة - إسلامية أو غير إسلامية أو غير ذلك - قام المستشرقون وعلماء الإسلاميات بمحاولة فهم الكيفية التي تشكل بها النص المقدس للإسلام ماديا.

المصادر غير الإسلامية متأخرة نسبيا، وقد مثلت في الأساس بثلاث وثائق. وقبل تحليلها، علينا أن ننظر بداية في وثيقة أخرى[29] وهي وثيقة، وإن لم تشر إلى القرآن، تمثل أقدم شهادة نملكها حول حوار لاهوتي بين مسيحي و بين مسلم (أو بالأحرى الهاجري)[30]، لأن لفظ المسلم قد ظهر متأخرا.

ونحن نجهل تاريخ تحرير هذه الرسالة التي تتضمن الحوار، والذي حدث في مكان ما في سوريا التي تم غزوها قريبا من قبل الجيوش الإسلامية، ولكن الحوار وقع في حدود سنة 644، أي بعد

29- فضلنا استعمال كلمة وثيقة أو مخطوطة بدلا من مقطع أو قطعة كما عبر بذلك الكاتب. (م).

30- بمعنى أبناء هاجر، الزوجة الثانية لإبراهيم وأم إسماعيل.

اثنتي عشرة سنة من وفاة الرسول[31]. استدعى الأمير(يرى النقاد أن الأمير المقصود هو عمير بن سعد الذي كان واليا على حمص) بطريرك الكنيسة اليعقوبية، ومعه خمسة أساقفة، و طرح عليهم مجموعة من الأسئلة بغرض توضيح العقيدة المسيحية.

- سأل الأمير: أإنجيل واحد هو المستعمل عند مختلف الشعوب؟ أجاب البطريرك بالإثبات.
- إذا كان الإنجيل واحدا، لماذا تختلف العقيدة بحسب الجماعات؟
- اليهود، والسامريون، والهاجريون، والمسيحيون يعترفون كلهم بأسفار موسى الخمسة، ولكن لكل واحد منهم تأويله الخاص به.
- هل المسيح إله أم لا؟
- إنه الإله و الكلمة، إنه المتجسد ... الخ.
- إذا كان إلها، فمن كان يحكم السماء والأرض عندما كان في بطن العذراء؟
- هو، وكان الله يحكم السماء والأرض عندما نزل إلى موسى في جبل سيناء.
- ما عقيدة إبراهيم وموسى؟ ولِمَ لم يعرفوا المسيح؟
- إبراهيم وكل الرسل يؤمنون بالعقيدة المسيحية. ولم يقولوا بذلك إلا كنوع من الحذر من سذاجة الجمهور.
- هل يمكن للبطريرك أن يثبت بالعقل وبالشريعة أن المسيح هو الله،وأن يبين ذلك في الإنجيل؟
- قدم البطريرك النبوءات، ولكن الأمير رفض كل شهادة حول ألوهية المسيح أو موسى. واستشهد البطريرك بالنص: "وأمطر الرب على سدوم وعمورة كبريتا و نارا من السموات"[32].
- طلب الأمير أن يرى النص، فقدم له النص باليونانية والسريانية. سأل الأمير يهوديا بغرض معرفة إذا كان ما ورد يتناسب حرفيا مع الإنجيل. عبر اليهودي عن تردده و شكوكه. ثم سأل الأمير البطريرك عن الشرائع التي يتبعها المسيحيون (هل هي موجودة في الأناجيل؟ الخ). أجاب

31- ترجم النص إلى الفرنسية لأول مرة ف. نو، انظر:

Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agareens ,op.cit.

32- إشارة إلى قريتين في زمن لوط و إبراهيم. أنظر:

- الكتاب المقدس، العهد القديم،دار المشرق، بيروت لبنان، ط 8، 2012، ص 94، تدمير سدوم.

- ولقد بين ذلك القرآن الكريم في عدد من سوره وآياته، فقال : "و لما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين. قال إن فيها لوطا قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين. ولما أن جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقالوا لا تخف ولا تحزن إنا منجوك وأهلك إلا امرأتك كانت من الغابرين. إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزا من السماء بما كانوا يفسقون. و لقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون".العنكبوت29/ 35-30. وكذلك: الأعراف7/ 84-80؛ هود11/ -76 83؛ القمر54/ 39-33؛ التحريم66/ 10؛ الأنبياء21/ 74؛ الشعراء26/ 173-170؛ النمل59-54/27.(م).

البطريرك إجابة عامة. ترك الأمير المسيحيين يعيشون أحرارا، وأن يتبعوا قوانين الأناجيل أو أن يدخلوا في الإسلام[33].

هذا الحوار- الذي يصفه بعضهم بأنه "نوع من القصة الخيالية"[34]، ولكنه ذو حظ موفور من الحقيقة والأصالة – و لم يتم استغلاله حقا من قبل علم الإسلاميات، و ذلك إلى العام 1915 عندما ترجم لأول مرة إلى الفرنسية[35]، وتحديدا في العام 1916، عندما اعتقد الحبر الجليل ألفونس مينغانا، قس كنيسة الكلدانيين- وكان قد نفي وأبعد إلى انجلترا- و هو سرياني جاد، أنه وجد شاهدا يعزز أطروحته، وفحواها أن القرآن لم يدون إلا بعد التاريخ الذي يقره التقليديون. لقد لاحظ مينغنا بالفعل - وهو مجمِّع كبير للمخطوطات، ولغوي متميز، ولكنه في الوقت نفسه مناهض للإسلام، و قد يكون مزورا أحيانا[36] - أن الرسالة موضوع النقاش لا تشير إلى القرآن، ولكنه بتحليله في الوقت نفسه لحوليات مسيحية تشير إلى الإسلام الذي ظهر حديثا، خلص إلى أن "المؤرخين

33- لم أتمكن من الاطلاع على هذا النص في صيغته العربية، والنص الفرنسي ترجم من السريانية وليس من العربية كما يوحي بذلك المؤلف. والنص عبارة عن مخطوط بالمتحف البريطاني تحت رقم (ADD.17193)، صفحة 248 256-. هذا و يجب الإشارة إلى أن المؤلف لم ينقل النص الفرنسي حرفيا، و إنما تصرف فيه. و لمزيد من الاطلاع انظر:

Le colloque du patriarche Jean et d'Amrou (9 mai 639). Faits divers des années 712 a 716, d'après le manuscrit du-British Museum ADD17193.(م).

34- أنظر:

Christian Decobert, Une littérature de la domination religieuse, Archives de sciences sociales des religions, N140, 2007.

- يقول هذا المؤلف: إن القول بأنه خيال أدبي لا يعني بالضرورة غياب الإحالة إلى الواقع، وإلى المعيش.

35- ترجم من قبل ف.نو، في :

Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens ,op.cit.

- يمكن العودة إلى الموقع الالكتروني الآتي:

www.archive.org/stream 11 journalisaiatique 05 sociuoft#pages/225/mode/1up.

36- انظر:

A.Fedeli, Mingana and the Manuscript of Mrs. Agnes smith Lewis, one Century Later, Manuscripta Orientalia, - 2005.

- مينغنا هو أول من قدم (دون أن يعدم الحجج الجادة) بفكرة تأثير السريانية على عربية القرآن. هذه الأطروحة التي تبناها في أيامنا هذا وحملها على عاتقه الشخصي كريستوف لكسنبورغ.

المسيحيين في القرن السابع لم تكن لهم أدنى فكرة عن أن للغزاة الهاجريين كتابا مقدسا"[37]. ومن دون التقليل من أهمية هذا الصمت المريب، فإنه يتبين تلقائيا، أن استنتاج مينغنا متعجل جدا. فالصمت لا يعني غياب الشيء. وفي المقابل، نستطيع أن نلاحظ ما تحتويه الأسئلة اللاهوتية التي طرحها الأمير من أهمية كبرى، وأنها تحدد بقوة، وبطريقة سلبية، العقيدة الإسلامية. إن السؤال حول معرفة ما إذا كانت الشريعة المسيحية موجودة في الأناجيل هو سؤال ذو دلالة (يلاحظ أن البطريرك فيما يبدو قد تجنب الإجابة عن السؤال، في حين أن الإنجيل يتضمن عددا مهما من (التشريعات) الإلهية بالمعنى الحرفي القرآني)[38]، ويتضح ذلك من خلال مثال المواريث في الشريعة الإسلامية التي يتضمنها القرآن.

تحتاج هذه الوثيقة إلى تحليل من نوع مغاير ومعمق (في ما يتصل بمكانة موسى والتوراة بالنسبة إلى الإسلام الذي ظهر حديثا)، وعن "الوثيقة الغريبة التي قدمها البطريرك إلى الأمير ليدلل على طبيعة المسيح الخالدة مع الأب...الخ"، ولكنها تؤدي بنا بالأخص إلى تحليل ثلاث شهادات يبدو أنها تعيد النظر في التاريخ الرسمي لتشكيل القرآن.

الشهادة الأولى، مكتوبة بالسريانية، وتروي (من وجهة النظر المسيحية) مناظرة يعود تاريخها إلى عام 720 تقريبا، بين كاهن، يسمى عادة راهب (بيت هاليا)[39]، وأمير مسلم. هذه المناظرة - الوفية لهذا النوع من الحوار الدفاعي الذي يميز (الخيال الأدبي) لا تقل أهمية - وسنكتفي، بالنسبة إلى موضوعنا، بهذه الجملة التي قالها المناظر المسيحي:

أعتقد أنه بالنسبة إليكم أيضا (يعني المسلمين)، فإن شريعتكم ووصاياكم التي علمكم إياها محمد ليست كلها في القرآن. ما علمكم إياه، بعضه في القرآن وبعضه الآخر في "سورة البقرة"...

والحال، أن سورة البقرة، بمعنى (العجل)، كما نعرفها اليوم، هي السورة الثانية من القرآن!

37- لم يوثق الكاتب نص مينغنا.(م).

38- المقصود بذلك الشريعة المسيحية التي تتضمن المنع المطلق للطلاق، وواجب التعميد، والسلطة المعطاة للقساوسة.

39- لم يقدم المؤلف معلومات عن هذا الراهب، ولكنه يبدو أنه يستعيد ما قاله ألفريد لويس دي بريمار في كتابه: أصول القرآن، الذي يشير إلى أن راهب بيت هاليا بالعراق ويسمى إبراهيم والذي عاش في حدود (670)، قد أجرى مناظرة بينه وبين شخص مسلم، استعمل فيها ألفاظا مثل: محمد، القرآن، كتبهم. ص 87 من كتاب:

- Alfred – Louis de Premaire, Aux origines du Coran: questions d'hier, approches d'aujourd'hui, teraedre, 2004..(م)

فلماذا ميز راهب بيت هاليا، أو بالأحرى المؤلف الذي نسميه بهذا الاسم، هذه السورة عن النص المقدس؟ هل لأن معرفته بالقرآن كانت معرفة سيئة، أو لأن القرآن لم يُعرف، على الأقل في العراق، على صورته الراهنة؟

إنه سؤال قريب الشبه جدا من السؤال الذي تطرحه الوثيقة الثانية التي تهمنا، والتي كتبها رسميا عالم في الكنيسة هو القديس يوحنا الدمشقي . وقد ولد هذا القديس بعد أربعين سنة من وفاة محمد و توفي في حدود 750م. عاش يوحنا الدمشقي – واسمه الحقيقي منصور بن سرجون، بمعنى (المنتصر ابن سرجون) في ظل الخلفاء الأمويين الأوائل. سليل أسرة عريقة عربية مسيحية، عمل مثل أبيه وجده، موظفا في إدارة الضرائب، قبل أن يصبح راهبا. في الفصل 101/100 من كتاب:(في الهرطقة) الذي يشكل الكتاب الثاني من عمله الكبير: (منبع المعرفة)، نجده يتحدث عن (الديانة الإسماعيلية). إنه الوصف المسيحي الأول للديانة الإسلامية الذي بحوزتنا، ومن المحاولات الأولى، والسجالية جدا، في نقض الإسلام. وإذا كان هذا النص في حقيقته الجزئية مزورا[40]، فإن ذلك لا يقلل من قيمته بوصفه وثيقة في تلك الحقبة (القرن الثامن) في المسألة التي تعنينا. فمن ناحية المصادر، لم تدرس هذه الصفحات إلى يومنا هذا إلا قليلا. وكونها مثيرة للقلق بحكم أنها تجمع بين عرض دقيق لبعض نقاط العقيدة الإسلامية، وبشكل أساسي دراسة شخصية المسيح وتعاليمه، وبين معلومات مغرضة أو لا تتسق مع القرآن الذي بين أيدينا. وهكذا، فإنه وبعد أن عرض سورا كثيرة معروفة (البقرة)، (النساء)، (المائدة)، فإن اللاهوتي والمجادل المسيحي - أو الذي استعار اسمه - استنسخ بعض "ملامح ناقة الله". والحال، فإنه إذا كان مؤكدا أن القرآن قد تحدث عن ناقة ضحى بها شعب كافر هو شعب ثمود (السورة السابعة)[41]، فإن الفصول والحلقات التي عرضها الدمشقي، أو الذي قدم نفسه كذلك، لا تتفق مع أي شيء معروف في الكتاب المقدس للإسلام! (نسجل هنا بأن المقطع السجالي عار كلية عن الصرامة و العقلانية التي ميزت لاهوت يوحنا الدمشقي). كيف نفسر إذن هذا الخليط من عدم الدقة العقائدية والأخطاء حول النصوص؟ إما أن مصادر المساجل المسيحي كانت بالغة التفاوت جدا في طبيعتها. وهو أمر ممكن، أو أن المقطع الخاص بالنقل

40 - أنظر:

- Christian Decobert, op.cit.,

- و كذلك:

- A.Abel, Le Chapitre CI du Livre des Herisies de Jean Damascene: sans inauthenticité, op.cit.

41- يشير الكاتب إلى الآية الآتية: "وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم. الأعراف7/ 73.(م).

قد دس وحرف (و هو أمر ممكن أيضا)، أو أكثر من هذا، وهو الأمر نفسه بالنسبة إلى راهب بيت لاهيا، أن يكون القرآن الذي عرفه المؤلف المسيحي لم يكن قد تشكل بعد بوصفه النسخة القانونية والرسمية التي نقرأها اليوم. وبالطبع، فإن الفرضية الأخيرة هي الأثيرة على وجه القطع لدى المناهضين للإسلام...

المصدر الخارجي الآخر الذي يهمنا يتمثل في رسالة لشخص يدعى الكندي[42] الذي عاش في بغداد في القرن التاسع. يدور هذا الحوار بين مسيحي (المؤلف) ومسلم (يدعى الهاشمي)، ليس نص الرسالة أصيلا، كما كنا نعتقد منذ زمن طويل. الجزآن الأولان كتبا من قبل المؤلف المسيحي، الذي استعمل هذا الحوار الكاذب وسيلةً دفاعية متقدمة وهجومية. و لكن ذلك لم يمنعه من أن يكون موثقا توثيقا جيدا في ما يتصل بالإسلام (لا شك أنه كان موظفا في ديوان الخلافة)، والسيرة النبوية، وتدوين القرآن، وحول هذه النقطة، فإنه يبدو مضطربا، بحكم أنه، ومن أجل أن ينقض أطروحة الأصل الإلهي للقرآن، يلجأ الكندي إلى وزير الخليفة عبد الملك، ألا وهو الحجاج بن يوسف الثقفي، الذي فحص بنفسه النص المقدس. وبحسب الكندي، فإن الوزير لم يكتف بتوحيد الخط و لكن:

"لم يترك أي مجموعة (من مصحف عثمان) إلا واحتجزها. وأنه أسقط سورا وأضاف أخرى، ويرجح بعضهم أنها تتصل برجالات بني أمية و بني العباس[43]، مذكورين بأسمائهم الخاصة، وأن النسخة التي جمعها الحجاج قد نسخ منها ست نسخ: نسخة أرسلت إلى مصر، وأخرى إلى دمشق، والثالثة إلى المدينة، والرابعة إلى مكة، والخامسة إلى الكوفة، والأخيرة إلى البصرة. أما النسخ الأخرى التي جمعت فقد وضعها في زيت مغلي وأتلفها، مقتفيا بذلك ما قام به عثمان"[44].

لا ينبغي النظر إلى المناظرة نظرة حرفية، كما لا ينبغي أن نفهم المناظر فهما حرفيا. و لا يخرج الكندي عن هذه القاعدة. ولأننا سنجد لهذه الحجة السجالية ما يماثلها في الأدب العربي الإسلامي نفسه وهو ما يدعو للعجب.

42- المقصود به عبد المسيح بن إسحاق الكندي الذي عاش في القرن التاسع الميلادي. وعرف برسالته التي كتبها ردا على رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي التي دعاه فيها إلى الإسلام. و لقد ذكرها البيروني في كتابه: الآثار الباقية عن القرون الخالية. كما رد عليه في العصر الحديث أبو الثناء الألوسي في كتابه: الجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح، دار البيان العربي، القاهرة- مصر، 1987.(م).

43- يعني أسلاف الأمويين والعباسيين.

44- لم يوثق المؤلف هذه الرواية.(م).

مؤرخون هرطقيون

يكاد يكون كتاب الإسلام المقدس صامتا فيما يتصل بتاريخه الخاص. إنه يشير، وليس ذلك من دون مسوغ، إلى الكتب المقدسة السابقة عليه. ومن ثم، ليس غريبا أن نقدا أدبيا خالصا يمكن أن يعاين بيسر، تقاربا وتسلسلا، وذلك بحسب وجهة النظر التي نتبناها مع الإنجيل العبري أو الأناجيل المزورة. وهنالك تشابهات ومصادر أدبية و سرية كثيرة، قد اكتشفت. وبالتأكيد، فقد قام بعضهم بالاعتراض على هذه التشابهات و التسلسلات (يتعلق الأمر ببعض المصادفات التي تتصل بثوابت عزيزة على المقارنين)[45]. لقد ظن النقد الأدبي أنه قد وجد ضالته على سبيل المثال في: ملحمة جلجامش، و: رواية الإسكندر، و: خرافة الكاهن جوزيه بن ليفي، وفي مصادر لمغامرات موسى وصاحبه الخضر في سورة الكهف. إن الإسلام الرسمي، و هو ما نشك فيه، في تشجيعه لمثل هذه الأبحاث، فإنه يجهل التناقضات الملازمة لمذهبه بخاصة، والمصادر الإسلامية التي لا تتفق مع الرؤية الرسمية لتدوين النص المقدس.

من بين هذه المصادر، هنالك مؤرخان قديمان وجليلان يفتحان طرقا غريبة بالنسبة إلى تاريخ تدوين القرآن. إن معلوماتهما ليست أوفر حظا من التحقق إذا ما قورنت بما تقدمه سلسلة النقل في الأحاديث، ولكنها مع ذلك شاهدة على الأقل بأنه في القرون الإسلامية الأولى، كان ثمة تداول لنسخ أخرى غير النسخة التي تمثل اليوم النسخة (الرسمية) لتدوين القرآن. أول هذين المؤرخين هو ابن سعد صاحب كتاب: الطبقات الكبرى، والذي كتب عنه ألفريد لويس دي بريمار: "بالنسبة إلى مؤلف مثله ركز على مشاكل النقل والانتقال، فإن التاريخ الحقيقي أو الواقعي لمدونة القرآن يبدو ضبابيا، وهوية جامعيه غير مؤكدة"[46]. وفي الواقع، فإن ابن سعد لا يستشهد بأبي بكر ولا بعثمان على أنهما من بين الذين قاموا بجمع القرآن! و لكنه يجعل عمر - الخليفة الثاني - هو صاحب فكرة هذه العملية (حتى وإن كانت عملية الجمع لم تكتمل عند وفاته). وهذا المؤرخ نفسه لا يشير إلى "الصحف" التي احتفظت بها حفصة. وأخيرا، وطبقا لقوله، فإن أُبيّا هو الذي يجب اعتباره "كاتب الوحي"، و ذلك خلافا للرواية الرسمية التي تجعل هذا الدور لزيد. إنها رواية مغايرة للرواية الرسمية.

45- أنظر الموقع الآتي:

Islamic Awareness: www.islamic-awareness.org/quran/Source/BBalex.html

46- أنظر:

- Aux origines du Coran, op.cit., p.73.(و ما يتبعها)

والمؤرخ الثاني هو ابن شبة (معاصر للبخاري، و توفي في عام 876 بالبصرة)، ومؤلف أهم كتاب عن المدينة التي كانت تضم مختلف التقاليد السابقة[47]. لم يشر إلى أبي بكر، ولكنه ذكر أن عمر هو الذي بدأ عملية جمع القرآن، ولكنه: "قتل قبل أن يتمكن من جمع الكتاب"[48]. ويؤكد هذا المؤرخ أن ثمة مصاحف كثيرة متنافسة في هذه المرحلة، منها مصحف ابن مسعود في الكوفة (بالعراق)، ومصحف أُبي في دمشق، ومصحف زيد في المدينة. وإننا نعلم، استنادا إلى مصادر أخرى أن نسخة أبي لا تزال متداولة في القرن التاسع في جنوب العراق، وأنه بناء على قرار قضائي في القرن العاشر تم إتلاف مصحف ابن مسعود. وعلى هذا الأساس، نرى أن تاريخ تدوين القرآن من خلال المصادر الإسلامية الموثوقة نفسها، كان تاريخا طويلا ومعقدا إذا ما قورن بما تحاول أن تقنعنا به السنة (المعتمدة). كما نرى أيضا أن المصحف القرآني، الذي تقدمه السلطة الرسمية على أنه المصحف الذي قد تم جمعه مبكرا، كان في الواقع يتعايش مع نسخ أخرى متنافسة، ثم تم فرضه أخيرا. لماذا؟ وكيف؟ سنقدم فيما يلي بعض الأجوبة.

القرآن والزمانية

القرآن الذي نقرأه اليوم يبدو بالفعل أنه شاهد، على الأقل، في ثلاثة أشكال، إنه لم يكن نصا ثابتا. لأنه يتضمن ابتداء بعض السور المنسوخة رسميا بسور أخرى متأخرة. والمثال المعروف لهذه الحالة ما تعلق بشرب الخمر الذي يشار إليه كـ "علامة" إلهية (السورة 16، الآية 67)[49] مسموح به خارج الصلاة (السورة 4، الآية 43)[50]، ثم بعد ذلك تم تحريمه (السورة 5، الآية 90-91)[51]. وأما أن يكون الوحي قد نزل بناء على بعض المواقف والحالات التاريخية والإنسانية (نقدم غالبا بالنسبة إلى الآية 43 السورة 4)، حادثة الشخصين المخمورين اللذين أقبلا على الصلاة في المسجد)، وأن مضمونه قد تطور، فإن هذا لا يثير العجب إذا اعتبرنا أن النص المقدس قد أوحي إلى النبي الذي بلغه. ولكن في المقابل، فإنه يصعب القبول منطقيا وميتافيزيقيا، أن يملى على النبي كلمة الله ذاتها- تلك التي

47- المقصود بذلك كتابه: المدينة المنورة.(م).

48- ذكره ألفريد لويس دي بريمار، المرجع نفسه، ص 69.

49- المقصود بذلك الآية: "ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون". سورة النحل16/ 67.(م).

50- المقصود بذلك الآية: "يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة و أنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون". سورة النساء4/ 43.(م).

51- المقصود بذلك الآيتان: "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون". المائدة5/ 90 91-.(م).

تتصف بالضرورة بالثبات بما أنها تمثل وجوده – ثم تتعرض هذه الكلمة إلى التغير. ويحتفظ التراث الإسلامي أيضا، بما يشير إلى أن ثمة آيات قد تم (نسيانها) أو أنها (ضاعت). فكيف يمكن لنا أن نفهم على سبيل المثال - إذا صدقنا البخاري [52]- أن الرسول شخصيا، سمع ذات يوم مسلما صلى في المسجد، فتعجب وقال: "ليرحم الله هذا الرجل، فلقد ذكرني بالآية كذا و كذا، كنت أنسيتها من سورة كذا وكذا"[53]؟ وبحسب السنة، فإن هذا الحديث روته عائشة، الزوجة المفضلة لمحمد، وإليها ينسب هذا القول: "إن السورة 33 (الأحزاب) كنا نقرؤها في زمن النبي بمائتي آية. ولكن عندما جمع عثمان المصاحف (بمعنى جمع القرآن)، لم يتمكن من جمع إلا ما تتضمنه الآن"، أي ثلاثة و سبعين آية[54]. إن ضياع مائة وسبع وعشرين آية ليس بالأمر الهين! وينقل لنا التراث حالات من النسيان أو حذف الآيات، بعضها قد جرى تلاوته (طويلا) قبل أن (تستبعد). وكما يروي ذلك أنس بن مالك خادم الرسول[55]، بخصوص آية تحمل كلمات المجاهدين الذين ماتوا في المعركة: "إنهم قد لقوا ربهم، فرضي عنهم و أرضاهم"[56].

52- أحال إليه:

- Mondher Sfar, Le Coran est-il authentique? Editions Sfar, 2000,p.35.

53- لم يوثق الكاتب هذا الحديث الذي أخرجه البخاري و مسلم في صحيحيهما عن عائشة، رضي الله عنها، قالت: سمع النبي، صلى الله عليه و سلم، رجلا يقرأ في سورة بالليل، فقال: يرحمه الله، لقد ذكرني آية كذا و كذا، كنت أنسيتها من سورة كذا و كذا". صحيح البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: نسيان القرآن، وثمة حديث مماثل يرويه أبو داود في سنده. أنظر:

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح للسند من حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم و سننه و أيامه، الجزء الثالث، المكتبة السلفية، القاهرة – مصر، 1400 هجرية، ص 349-348 .(م).

54 . ذكره السيوطي في كتابه الإتقان، و أحيل إليه هنا كما جاء:

- M.Sfar, op.cit., p. 42.

- روي عن عائشة: "إن سورة الأحزاب كانت تقرأ في زمان النبي، صلى الله عليه و سلم، في مائتي آية، فلم نقدر منها إلا على ما هو الآن". أنظر:

- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الثالث، مكتبة دار التراث، القاهرة – مصر، (د-ت)، ص 72.(م).

55 . انظر:

- L.-A. de Premare, Aux origines du Coran, op.cit., p.112-113.

- يحيل هذا المؤلف إلى مختلف مصادره.

56- لم يوثق الكاتب هذه الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه، في باب من ينكب أو يطعن في سبيل الله: "حدثنا حفص بن عمر الحوضي: حدثنا همام عن إسحاق، عن أنس رضي الله عنه قال: بعث النبي صلى الله عليه و سلم أقواما من بني سليم إلى بني عامر في

إن هذا النسيان أو الحذف يحيلها القرآن نفسه إلى عملية إلهية: (السورة 2، الآية 106)[57]. حقا، إنه يصعب علينا أن نفهم كيف يمكن للقدرة الإلهية الكلية أن تكون محدودة بأي شيء من الأشياء، ولكن هذه التغيرات ليست أقل إشكالا إذا ما قورنت بما يتصل بالنسخ.

يعود الأمر في هذا إلى منذر صفر، الباحث التونسي الجسور الذي لم يتردد بإعطاء عنوان استفزازي لكتابه: هل القرآن أصيل؟ وإليه تعود الجرأة في بناء فرضية مؤداها أن ثمة مسافة تفصل في العمق بين القرآن المكتوب أو الأرضي كما نقول، و(أم الكتاب)، بمعنى نموذجه، الذي هو، وبحسب النص المقدس نفسه، قائم في اللوح المحفوظ عند الله. وإذا ما صدقنا هذا الباحث، فإن هذه الفرضية تسمح بتسويغ التغيرات و النسخ في كتاب الإسلام "من دون أن ينال الشك اللوح المحفوظ"[58].

إننا نرى أنه حتى إذا كانت الرواية الرسمية في تثبيت النص المقدس بالكتابة تبدو إلى اليوم موثوقة جوهريا، فإن أسئلة أو ألغازا ليست قليلة لا تزال تدور حول تدوين القرآن. ومن هذه الأسئلة تولدت أسئلة أخرى: لماذا على سبيل المثال، ينسى الإسلام أنه في القرن العاشر في بغداد، وفي ظل نهضة المدرسة الاعتزالية، التي تميزت بلاهوت عقلاني، كانت عقيدة خلق القرآن قد أصبحت خلال عشرين سنة، عقيدة أهل السنة أو الوثوقية السنية؟ فهل الخلفاء واللاهوتيون الذين فرضوها كانوا مخطئين؟ أم أنهم فتحوا بابا اعتبرته السلطة السياسية و الدينية خطيرا، واستشعرت أن هذه العقيدة ستحرر عاجلا أم آجلا الممارسة الفردية للعقل في مجال العقيدة؟

إن وثائق صنعاء قد زعزعت الصرح الجميل للوثوقية المسلمة، و لكنها لم تقدم حلولا، بل لم تهتم بذلك. والتعاون الألماني اليمني من أجل حفظ هذا التراث الرائع، كاد يأتي بثماره في هيئة متحف - دار المخطوطات - كما قام بعمل معتبر في الترميم، إلا أن اللغز لا يزال قائما بشأن مصير

سبعين، فلما قدموا قال لهم خالي: أتقدمكم، فإن آمنوني حتى أبلغهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإلا كنتم مني قريبا، فتقدم فآمنوه، فبينما يحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم، إذ أومؤوا إلى رجل منهم فطعنه فأنفذه، فقال: الله أكبر، فزت ورب الكعبة، ثم مالوا على بقية أصحابه فقتلوهم إلا رجل أعرج صعد الجبل – قال همام: فأراه آخر معه – فأخبر جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه و سلم: إنهم قد لقوا ربهم، فرضي عنهم وأرضاهم، فكنا نقرأ: أن بلغوا قومنا، أن قد لقينا ربنا، فرضي عنا وأرضانا، ثم نسخ بعد، فدعا عليهم أربعين صباحا، على رعل، وذكوان، وبني لحيان، وبني عصية، الذين عصوا الله ورسوله صلى الله عليه و سلم". انظر:

-أبو عبد الله البخاري، الجامع الصحيح، المجلد الثاني، مصدر سبق ذكره، ص 306 .(م).

57- المقصود بذلك الآية: "وما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير". البقرة2/ 106. (م).

58. Ibid.,p.110.

الأفلام التي صورها بوين، وبخاصة ما انتهى إليه من خلاصات، الفقيه اللغوي الألماني وزملائه. لقد لاحظ بعض المختصين الجادين في هذا المجال ما يأتي: "يمكننا أن نسأل لماذا، بعد سنوات من الاكتشاف الرئيسي لهذا القرآن، لم ينشر غارد. ر. بوين و مساعدوه في الموضوع إلا مقالات قصيرة..."[59]. وحقا، إننا نتساءل.

59- Mohammed Ali Amir-Moezzi(dir.), préface au Dictionnaire du Coran, coll. Bouquins, Robert Laffont, 2007.

في مُتعة المستحيل

الكتاب: «ميتافيزيقا السعادة الحقيقيّة» (بالفرنسية)
دار النشر: النشريات الجامعية بفرنسا، باريس، ط 1، 2015 (104 صفحة)
تأليف: لألان باديو
قراءة: أمّ الزين بنشيخة المسكيني*

تقديم:

حينما تتحوّل السعادة إلى وصفات مطبخيّة وتجميليّة جاهزة، وسط ركام من السلع والإستهلاك المسعور وعلاقات السوق الجشعة، بوسع الفيلسوف أن يتدخّل مرّة أخرى من أجل التمييز بين السعادة الحقيقيّة وسعادة الإشباع والمترفين. وحينما يستسلم الجميع إلى منطق عالم لم يعد قادرا على منح سكّانه غير المسكّنات لأشكال التعاسات والفظاعات، بوسع الفيلسوف أن يتدخّل أيضا من أجل أن يمنح العالم مفهوما جديدا للبهجة: بهجة الحبّ ومتعة الفنّ وغبطة العلم وحماسة السياسة.

هو ذا مقصد الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر ألان باديو[1] من كتاب له صدر أخيرا تحت عنوان "ميتافيزيقا السعادة الحقيقيّة"[2]. لكن لماذا يحتاج فيلسوف مثل باديو إلى أن يعنون كتابه حول السعادة تحت راية "الميتافيزيقا"؟ أيّ معنى للميتافيزيقا بعد الإعلان المصرّ على موتها من طرف معظم فلاسفة القرن العشرين؟ ولماذا "السعادة الحقيقيّة"؟ هل ثمّة سعادة حقيقيّة وأخرى زائفة؟ من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة يجد الفيلسوف الفرنسيّ باديو نفسه مختفيا تحت نفوذ

---

* جامعية تونسية.

1- هو فيلسوف فرنسي معاصر وُلد بالرباط بالمغرب في 17 جانفي 1937 مناضل سياسيّ مدافع عن نوع من الإستعادة لفكرة الشيوعيّة لا في المعنى الفاشيّ لها بل بوصفها فكرة إستراتيجيّة لتمييز السياسة عن اللاسياسة ضدّ الكوارث الناجمة عن الشيوعية الدغمائيّة. يتصوّر أن "ليس ثمّة غير الأجساد واللغات" من أجل ضرب من الماديّة الديمقراطية المضادّة للماديّة التاريخيّة والمناضلة ضدّ الديمقراطية الليبيرالية التي ليست سوى بروبغاندا للنظام الرأسماليّ.

2- Alain Badiou , Métaphysique du Bonheur Réel , Paris, P.U.F , 2015

فيلسوفين كبيرين في قامة أفلاطون وسبينوزا. الأوّل أفلاطون الذي جعل في محاورة الجمهورية من التدريب على علم الرياضيّات شرطا للفلسفة أي شرطا لتحصيل الحقيقة التي هي السعادة عينها لديه. والثاني هو سبينوزا في كتاب الأخلاق الذي يعتبر الرياضيّات الطريق الوحيد لتحصيل الفكر وهو عين السعادة بما هو الفضيلة عينها.

يقول باديو: "وعلى الجملة، فإنّ كلّ فلسفة، وحتى وإن كانت مدعومة بمعارف علميّة معقّدة، وبآثار فنّية مجدِّدة، بسياسات ثوريّة، وبحالات حبّ كثيفة، إنّما هي ميتافيزيقا للسعادة، وإلاّ فهي لا تستحقّ أيّة لحظة عناء"[3]. وهو بهكذا قول إنّما يعلن إنتمائه إلى تقليد فلسفي عريق في إستشكال مسألة السعادة بوصفها موضوعة فلسفيّة أساسيّة وعلّها تكون هي السؤال الجوهريّ لكل فلسفة حقيقيّة.

إنّ الإشتغال على مسألة السعادة هو إذا إشتغال فلسفي عميق يمتدّ عمقا إلى أرسطو ويقع إستئنافه مع فلاسفة العرب ثمّ يلتقطه فلاسفة الغرب منذ سبينوزا إلى حدود كيركغارد وباديو نفسه. وضمن هذا التقليد الفلسفي علينا أن نميّز بين ثلاث مفاهيم للسعادة:

أوّلا: المفهوم الأرسطيّ الذي نجده بخاصّة في كتابه إتيقا نيقوماخيا[4] (الكتابين الأوّل والعاشر)، حيث يعرّف أرسطو السعادة بما هي "الخير الأسمى للفلسفة نفسها". وهو في ذلك يعترض على التعريف الأفلاطونيّ للسعادة حيث لا ينبغي البحث عنها حسب أرسطو في عالم مفارق، إنّما يمكن للبشر أن يدركوا مقام السعادة بأعمالهم تلك التي غايتها الخير. وذلك إنّما يتمّ إدراكه بالفضيلة التي تقودنا إلى السعادة عبر اللذّة والخير. وتكمن الفضيلة في ما يسمّيه أرسطو بالإعتدال في الأفعال. غير أنّ أفعالنا لا تقود جميعها إلى السعادة. وحدها الأفعال التي نأتيها ونحن في لذّة دائمة هي التي نحصّل فيها مقام السعادة. كلّ الأفعال التي نقوم بها عن واجب أو أوامر قسريّة وحيث تكون النفس في حالة ألم هي أفعال دون مقام السعادة . وعليه وحده النشاط العقلي هو الدرب نحو تحصيل السعادة لأنّه مصحوب على الدوام بلذّة عقلية . فكلّ سعادة ترتبط ببهجة النفس وغبطتها لذلك تكون مصحوبة بلذّة لا تنتهي.

3 - Ibid , p.7

4 - Aristote , Ethique de Nicomaque , Paris , Flammarion , 1965

ثانيا: التعريف الفلسفي العربيّ نجده بخاصّة في كتاب الفارابي تحصيل السعادة[5] وفي كتاب التنبيه على سبيل السعادة.

وهو تعريف يعتبر وفق عبارات الفارابي أنّ "السعادة هي أعظم الخيرات " وذلك ضمن تصوّر للمدينة الفاضلة التي "تحتاج إلى الفضائل النظريّة والأخلاقيّة" . وهذا التعريف يستأنف بشكل مغاير التعريف الأرسطي القديم بوصفه قائما على علاقة ضروريّة بين السعادة وتحصيل الحكمة. وهو ما يجعل لدى الفارابي :"حصول المعقولات الأولى للإنسان هو إستكماله الأوّل. وهذه المعقولات إنّما جُعِلت له ليستعملها في أن يصير إلى إستكماله الأخير. وذلك هو السعادة".

ثالثا: التعريف الحديث ونجده بخاصّة في كتاب الأخلاق لسبينوزا (1632-1677) الذي يعتبر أنّ السعادة هي الغبطة التي ندركها حينما نتحرّر من عبوديّة الأهواء ومن الخرافات والأحكام المسبقة. وينطلق سبينوزا من تعريف للإنسان بوصفه "رغبة في ماهيته" لذلك فإنّ قدره الوحيد هو الفرحة بالوجود. وإنّ الإنسان عنده قادر على أن يكون سيّدا على رغباته عبر التفكير ولذلك يمكنه إدراك البهجة التي دونما تضحية بالرغبة بوسعها أن تصير إلى غبطة أي إلى فرح تامّ ودائم.

وفي الحقيقة إنّ السؤال الفلسفي عن السعادة إنّما ظلّ يعاني من نقيضة عميقة اكتشفها كانط في كتاب نقد العقل العمليّ بين الذين يعتقدون بأنّ السعادة تكمن في اللذّات كما يذهب إلى ذلك إبيقور والذين يعتقدون بأنّ السعادة تكمن في الفضيلة أي الفضيلة العقليّة تحديدا أي كلّ التقليد الأفلاطوني والأرسطي الذي يجعل من الفيلسوف هو أكثر الناس قدرة على تحصيل السعادة وهو تقليد إستأنفه عن اليونان الفارابي وابن سينا لكن بأشكال مغايرة وفي أفق ثقافة مختلفة. هذه النقيضة جعلت كانط يميّز بين أن يكون المرء سعيدا وأن يكون جديرا بالسعادة. وعند كانط وحده القادر على إتيان أفعاله وفق الواجب الخلقيّ الذي هو قانون كونيّ ملزم هو القادر على أن يكون جديرا بالسعادة. لكن السعادة ليست غاية للفعل الخلقي عند كانط. ولكنّ هذه النقيضة كان سبينوزا قد إجتنبها قبل كانط بأن صالح بين الإنسان ورغباته وقدرته على سيادة نفسه وتحريرها من الأهواء وهو شرط السير نحو غبطة النفس وبهجتها أي سعادتها. لكن لباديو أطروحة أخرى في السعادة : السعادة عنده قيمة نضاليّة تجد في طلب المستحيل متعتها القصوى وفي اللقاء بالحدث إنبثاقتها ومسارها وفي إتيقا الحقيقة أفقها الكبير.

5 - الفارابي ، كتاب تحصيل السعادة ، دار ومكتبة الهلال ، 1995

كيف نستعيد السؤال الفلسفي عن السعادة مرّة أخرى بعد أن شحبت لوحة الفلسفة وإنحسرت شمسها ؟ ذاك هو السؤال العامّ الذي يحتضن السؤال عن السعادة ضمن ضرب من إتيقا الحقيقة. وهو ما يجعلنا ننزّل حتما مسألة السعادة كما يطرحها باديو في هذا الكتاب ضمن ضرب من السؤال الإتيقي العامّ يضمّ لدى باديو إشتغالا على ّ مسألة الشرّ ضمن كتاب الإتيقا منذ 2003 ثمّ على مسألة الحبّ في كتابه في مدح الحبّ لسنة 2009 أيضا وصولا إلى الكتاب حول السعادة الحقيقيّة سنة 2015.

تلك مهمّة الفلسفة مرّة أخرى رغم كلّ الإعلانات الكلبيّة عن هشاشة الفلسفة وعن موتها القريب ورغم كلّ ضروب إبتذال مفهوم السعادة في عالم إرتدّ فيه البشر إلى أرقام إستهلاكيّة في مكنة الرأسماليّة المتوحّشة. في عالم البضائع المثيرة للغثيان، عالم المسوخ التي تعبر هذه السوق الكبيرة، يستعيد الفيلسوف صحّته ويأخذ الكلمة مرّة أخرى كي يقول لنا: ما هي السعادة؟ وهل ثمّة سعادة حقيقية وسعادة مغلوطة؟ وكيف يمكن للفلسفة أن تقودنا ثانية إلى تحصيل السعادة؟ يتعلّق الأمر في هذا الكتاب بإعادة تنضيد للسؤال الفلسفي عن السعادة في أفق فلسفة نضاليّة رافضة لنظام العالم الحالي القائم على عولمة السوق وقيم الإمبرياليّة المتوحّشة.

وقبل أن نتوقّف عند المفهوم الفلسفيّ الدقيق الذي يقترحه علينا باديو للسعادة في هذا الكتاب، سوف نجمّع في لحظة أولى الملامح الأساسيّة لفلسفة باديو كما بسطها في أهمّ كتاباته. حيث أنّ من يتصفّح مسيرته الفلسفيّة يقف عند ثلاثة مفاهيم كبرى هي الناظمة لنسيجه الفلسفي العامّ وهي الحدث والحقيقة والذات. فالحقيقة إنّما هي شيء ما يحدث وليست مسألة نظريّة نتأمّلها أو نؤوّلها أو نبرهن عليها أو نثبتها. ليس ثمّة من حقائق جاهزة ولا من حقائق هي نور أو تنوير. وعليه فإنّ باديو إنّما يستحدث مفهوما جديدا للحقيقة تنبثق دوما صلب حدث ما. وهو بذلك يناقض التصوّر التقليدي للحقيقة بما هي تطابق بين المفهوم والموضوع. وهو أيضا في نفس الوقت يدافع عن مفهوم للحقيقة ضدّ كلّ البكائيّات الفلسفيّة المعاصرة التي إنتهت بأن تخلّت عن الحقيقة تحت تعلّة إنهزام أفق الكونيّة بتحوّله إلى حاضنة للفاشيات. فألان باديو لا تستهويه إغراءات اللغويين ولا الجمالويّين ولا دعاوى الديمقراطية الليبيرالية. إنّ الحقيقة هي على الوجه التحديد إستثناء حدثي وليس مبدأ نجاعة أو منفعة. إنّها ضرب من الوفاء لكنّه وفاء لإستمرار نضال ما ضدّ كلّ أشكال تحويل الشعوب إلى مكنات إستهلاكيّة وإلى أسواق كبيرة لنظام الرأسماليّة المعاصرة. إنّ الحقيقة لا توجد بالنسبة إلى المتفرّجين إنّما هي دوما كذلك بالنسبة إلى الفاعلين وإلى من صنعها: الفنّان والسياسيّ والعالم والمُحبُّ. في هذا السياق يصرّ باديو على جعل الحقيقة طلبا لما هو غير موجود. إنّها تحدث صُلب ضرب من " البريق لظاهر لم يكن وجوده ظاهرا للعيان- في

السياسة : العبيد القدامى أو العمّال المعاصرون. وفي الفنّ ما لم يكن ذا شكل ويقع تحويله فجأة ..وفي الحبّ ضرب من الشرخ في صلابة الذات الفرد عبر إثنين..." [6] . أمّا عن مفهوم الذات الذي يستحدثه باديو فليست ذاتا سيكولوجيّة ولا ذاتا تأمّليّة (على طريقة ديكارت) ولا هي بالذات المتعالية (على طريقة كانط). إنّها ذات ناجمة عن لقاء حبّ بما هي ذات تفيض عن المُحبَّين. وذات المسار الفنّي ليست ذات الفنّان أو العبقريّة بحيث تكون وفق عبارة لباديو ضمن كتابه الإتيقا " النقاط –الذوات هي الآثار الفنّية" [7]

ووفقا لذلك يرسم باديو أفقا فلسفيّا جديدا لإختراع مفاهيم وأحداثا وحقائق جديدة. بحيث تكون الفلسفة قائمة على جملة من القواعد الفلسفيّة الطريفة من قبيل : "فلتبصر ما سوف يحدث، وليس فقط ما هو موجود" أو "إجعل من الكثرة التي هي أنت، جسدا في جسد، مادّة لا تُمحى للحقيقة" أو أيضا "إنّ الحقيقة هي ما لامتوقّع الأجساد" [8]

كلّ ذلك في أفق كبير هو أفق فلسفة مناضلة ضدّ حتميّة السوق، والتوافق التواصليّ، وخطابة الإنصاف، وإستبداد الرأي والإستسلام للفكر مابعد الحديث. هكذا تكون الفلسفة عنده ضرب من النضال السياسيّ حيث تكون السياسة ضرب من الوفاء للحدث الذي يعبّر فيه شعب ما عن نفسه. من أجل ذلك يخترع باديو ما يسمّيه "الماديّة الديمقراطيّة" ويجعل لها بروتوكولا خاصّا هو : "ليس ثمّة غير الأجساد واللغات وإن لم يكن فثمّة الحقائق" [9] . وهو بروتوكول يجد في المبدأ الكبير للفلسفة الذي وضعه باديو في البيان الثاني من أجل الفلسفة تعبيرته : "من أجل أن تفكّر عليك أن تنطلق دائما من الإستثناء القسريّ للحقائق، ولا من حريّة الآراء". [10]

من أجل عرض فكرة السعادة كما أرادها ألان باديو كآخر فلاسفة العالم الحاليّ وأكثرهم قربا منّا - نحن الساكنين قلب تاريخ زلالزله أكثر من نهاراته الهادئة وتعاسات شعوبه أكثر من لحظات سعادتهم- سنكتفي بقطاف أربعة أطروحات نراها كافية لترجمة عمق السؤال الفلسفي الجديد عن السعادة :

6 - Badiou , Second Manifeste pour la Philosophie , Paris , Fayard , 2009 , p.98 .

7 - Badiou , L'éthique , essai sur la conscience du mal , Paris , Nous 203 ,p.71

8 - Ibid , pp.98, 104 .

9 - Ibid , p.31

10 - Ibid , p.34.

أوّلا: علينا أن نتمسّك بالرغبة في الفلسفة من أجل تمييز السعادة الحقيقية عن سعادة الإشباع .
ثانيا: في أنّ السؤال عن السعادة يقتضي من الفلسفة عدم التخلّي عن مطلب الحقيقة.
ثالثا: أن تكون سعيدا هو أن ترغب في تغيير العالم.
رابعا: إنّ كل سعادة حقيقيّة إنّما هي ضرب من الوفاء.

1. علينا أن نتمسّك بالرغبة في الفلسفة من أجل تمييز السعادة الحقيقيّة عن سعادة الإشباع:
ينطلق باديو من تعريف للفلسفة يرتضيه حقلا نظريّا لإحتضان السؤال الفلسفي عن السعادة. أنّ الفلسفة هي ضرب من "التمرّد المنطقي" وهو تعريف التقطه لدى رنسيار الذي إستلفه بدوره من عبارة للشاعر الفرنسي "الملعون" ريمبو [11] الذي يتحدّث عن "تمرّدات منطقية". وهنا علينا أن نفهم هذه العبارة في معنى دقيق : هو أنّ الفلسفة تمرّد عقلاني في معنى رهان كونيّ لمواجهة هذا العالم المعاصر القائم على الشظايا والشذرات والإختصاصات. وهو يقصد بذلك أنّ الفلسفة مسكونة في عمقها برغبة جامحة في الثورة على ما هو سائد من بديهيات ومعتقدات وسياسات. وعليه فإنّ الرغبة في الفلسفة إنّما هي منذ أفلاطون رغبة في ثورة الفكر ضدّ التصورات السائدة حول السعادة الحقيقة وسعادة إشباع الرغبات. وفي الحقيقة يجمّع باديو أربعة عناصر لتعريف الفلسفة : الأوّل أنّها تمرّد أو رغبة في تمرّد. والثاني هو أنّ الفلسفة قائمة على المنطق وهي بذلك لا يمكن أن تكون إلاّ كونيّة في عمقها وذاك هو العنصر الثالث ورابعا إنّ الفلسفة إنّما هي مغامرة ومخاطرة من أجل البحث عن حقيقة ما وسط هذا العالم المسكون بالزيف والكذب والمغالطات. لكن هل أنّ الفلسفة ممكنة في هذا العالم المعولم القائم على قيم الإستهلاك وتبادل السلع؟ يجيب باديو قائلا: "إنّي أعتقد أنّ العالم المعاصر، عالمنا، المسمّى أحيانا "العالم الغربيّ" إنّما يمارس ضغطا سلبيّا حيّا على الأبعاد الأربعة لمثل هذه الرغبة".[12]

وذلك يعني أنّ العالم الغربي المعاصر غير ملائم أبدا للفلسفة بما هي تمرّد و بما هي منطق و بما هي كونيّة و بما هي مخاطرة. في عالم يزعم فيه القائمون على إدارة أسواقه وعلى تدبير إنفعالات سكّانه، أنّ هذا العالم هو العالم الحرّ الذي بوسعه صناعة سعادة أفراده بقدر صناعته لركامات البضائع، يبدو أن لا حاجة لثورات تحرّر مادمنا نحسب أنفسنا في "أحسن العوالم الممكنة". إنّ

11 - ينبغي هنا أن نحيل القارئ على نصّ جميل كتبه باديو عن رمبو إذ أستلهم من قصائده روح التمرّد نفسه حيث تكون القصيدة لدى رمبو على حدّ عبارة لباديو هي "وعد لا ينبغي الوفاء به" . وقد كتب باديو عن رمبو تحت عنوان طريف هو الإنقطاع .

Voir : Badiou , « l'interruption », in Le Millénaire Rimbaud , Paris , Belin , 1993, p.131

12- A.Badiou , Métaphysique du Bonheur Réel , op.cit, p.12

عالما من هذا القبيل غير مناسب تماما للرغبة في الفلسفة بما هي رغبة في التمرّد. وعليه فإنّ العالم المعاصر غير مناسب لفكرة الثورة فهو يلفظها سلفا وهو أيضا غير مناسب لفكرة "استعمال حرّ للحريّة". وهو ما يكتبه باديو قائلا عن العالم المعاصر أنّه " في جوهره عالم غير مناسب لا لفكرة التمرّد من أجل أن نكون أحرارا،...ولا هو بالمناسب أبدا لما يمكننا أن نسمّيه إستعمالا حرّا لهذه الحريّة، مادامت الحريّة إنّما هي مسجّلة أو وقع تسجيلها سلفا صُلب البريق اللامتناهي لإنتاج السلع وصُلب ما ينجزه إنطلاقا من هذه الحريّة التجريد الماليّ "[13] . هذا العالم هو عالم للسلع وليس عالما للحريّة، أي هو عالم للإستهلاك وليس عالما للفلسفة أو للسعادة. إنّه عالم غير جاهز لا لفكرة الثورة ولا لفكرة السعادة. وذلك لأنّ عالما من البضائع لا يمكنه أن يمنحنا غير سعادة الإشباع : إشباع رغباتنا اللامتناهية. إذن ليس بوسع ركام من السلع أن يمنحنا السعادة الحقيقيّة. فهو عالم لا يمكنه أن ينتج غير سعادة مغلوطة. ومن ثمّة معنى عنوان كتاب باديو" ميتافيزيقا السعادة الحقيقيّة" . وهنا نتوقّف إذن عند أهمّ أطروحات الكتاب : لأنّ العالم المعاصر لا يمنحنا غير سعادة مغلوطة هي إشباع الرغبات الفرديّة، فإنّ الفيلسوف مطالب بالكشف عن زيف هذه السعادة وتوجيهنا نحو مفهوم مغاير من السعادة هي السعادة الحقيقيّة. ولأنّك أيضا من أجل أن تكون سعيدا، ينبغي أن ترفض مجرّد الإكتفاء بما لديك. إنّ السعادة قائمة في جوهرها على عدم الرضا وعدم القناعة بنظام العالم كما هو. وهنا يعترض باديو على التصوّر الرواقيّ للسعادة الذي يفترض ضربا من "التعاطف الكوني" والتصالح مع أقدارنا والرضا بما نحن عليه. ليست السعادة "محبّة القدر" كما قال نيتشه ولا هي آداء الواجب الخلقي كما يتصوّر كانط. بيد إنّ باديو لا يعترض فقط على التصوّرات الفلسفية القديمة لدى الرواقيين مثلا والكلاسيكية الحديثة لدى كانط ونيتشه مثلا هؤلاء الذين لا يؤمنون بأنّ الفلسفة يمكنها أن تمنحنا السعادة بل هو يعترض أيضا على التصوّر الليبيرالي للسعادة بما هي إشباع. فالسعادة عنده كونيّة في حين أنّ الإشباع فرديّ وأنانيّ. السعادة يمكنها أن تؤسس من جديد الرغبة [14] في الفلسفة والرغبة في الحياة الحقيقية في حين أنّ الإشباع لا يشبع غير حاجات فرديّة ضيّقة تحوّل الإنسان إلى وسيلة في مكنة الإستهلاك الكبيرة للعالم الرأسمالي المتوحّش.

وعلاوة على ذلك فإنّ مثل هذا العالم غير مناسب أيضا للعنصر الثاني من عناصر تعريف

13 - A.Badiou, op.cit, p.13

14 - يتعلّق الأمر بإستعادة مفهوم الرغبة نفسها في معنى الذي وضعه جاك لاكان وهو ما نقرأه تحت قلم باديو في إحالة على قولة طريفة للاكان في كتابه البيان الثاني من أجل الفلسفة : " إنّ الرغبة، أي ما يُسمّى الرغبة ، يكفي لجعل الحياة لا تملك أيّ معنى حينما تصنع جبانا" .

Voir : Second Manhfeste pour la Philosophie , Paris ,Fayard , 2009 , p.82

الفلسفة بما هي منطق. هذا عالم لا منطق له غير التواصل. غير أنّ وسائل التواصل إنّما هي أيضا متواطئة مع النظام الحاليّ للعالم فهو تواصل من أجل البيع والشراء وتبادل السلع وهو تواصل لا يمنحنا "غير مشهد بلا ذاكرة".[15] إنّ هذا العالم الرأسماليّ القائم على نموّ رأس المال وإنتشار قيمه في كلّ مكان من العالم، قيم تجارة المعادن والحروب، لا منطق له ولا إنسجام عقليّ فيه. وهو ما يعبّر عنه باديو قائلا: "إنّ هذا العالم غير مناسب للمنطق، وذلك لأنّه أساسا يخضع للبعد اللامنطقي للتواصل. إنّ التواصل وتنظيمه المادّي إنّما ينقل إلينا صورا، وبيانات، كلمات وشروحات، يكون مبدئها المقوّم لها هو عدم الإنسجام " [16].

وبالإضافة إلى كون هذا العالم المعاصر في تشخيص باديو هو عالم معاد للفلسفة بوصفه غير ملائم لا لروح التمرّد فيها ولا للمنطق الذي تنبني عليه، فإنّه أيضا عالم غير مناسب لقيم الكونيّة التي تقوم عليها كل فلسفة. ذلك أنّ شكل الكونيّة الوحيد في عالم قوامه إشباع رغبات الأفراد الأنانيّة، إنّما هي كونيّة المال والتجارة العالميّة وأجندات الحروب والنفط. وحده المال هو القيمة العالمية الوحيدة. وأخيرا إنّ عالمنا هو عالم يخلو من الرغبة في المغامرة. فكلّ شيء فيه قائم على الحساب والأمن. إنّه لعمري عالم لا يصلح لأيّة مراهنة ولا لأيّة مجازفة لأنّه لا أحد فيه مستعدّ أن يترك وجوده رهين الصدف واللقاءات العابرة والفجئيّة.

لقد فقد هذا العالم براءته وقدرته على المجازفة وصار فيه البشر مجرّد كائنات هشّة تطلب الأمن والحياة الهادئة التي تخلو من كلّ رغبة في المستحيل أو في اللامتوقّع . هكذا إذن تواجه الرغبة في الفلسفة أربعة تحديّات: سيادة السلع التي لا تلائم الرغبة في الثورة ولا تمنح غير إشباع لا ينتهي لرغبات الأفراد كما لو كان سعادة. هيمنة وسائل التواصل بطابعها اللامنطقي، كونيّة المال بدلا عن كونية القيم والحساب والأمن بدلا عن الرغبة في المخاطرة. كيف يمكن للفلسفة أن تواجه العالم المعاصر الذي لا يصلح نظامه لدعم أيّة رغبة في الفلسفة أي في الحقيقة أي في السعادة نفسها؟ ذاك هو السؤال الذي يؤرق باديو كما يقول أحد المهتمّين بفلسفته : "إنّ الأمر العاجل الوحيد –بالنسبة إلى باديو- الآن هو ترميم الفكر الفلسفيّ للحدث والدفاع عنه ضدّ المغتصِبين المعاصرين" [17]

15Badiou ,Métaphysique du Bonheur Réel op.cit ,p.14

Ibid, p.13 - 16

17 - Gernot Kamecke , « L'Eternel retour de la fin de l'histoire » in Autour de Logiques des Mondes d'Alain Badiou , Paris , éditions des Archives contemporaines , p.146.

2. ينبغي على الفلسفة عدم التخلّي عن مطلب الحقيقة :

وهنا يرسم ألان باديو خريطة للفلسفة المعاصرة مميّزا فيها بين ثلاث تيّارات : الفلسفة التأويليّة ممثّلة في فلسفتي هيدغر وغادامار بخاصّة، والفلسفة التحليليّة ممثّلة في فيتغنشتاين وكارناب وفلسفة ما بعد الحداثة أو التيّار التفكيكيّ ممثّلة في فلسفة ليوتار ودريدا بخاصّة. أمّا عن السؤال الذي يطرحه باديو على هذه الفلسفات الثلاث فيمكن صياغته كما يلي: كيف يمكن لهذه الفلسفة أن تعيد إلى العالم المعاصر الرغبة في الفلسفة وما هي المفاعيل الإبداعية التي يمكن للفلسفة أن تقدّمها لهذا العالم؟ كيف تعرّف كل فلسفة الحياة الحقيقيّة ومن ثمّة السعادة الحقيقية التي هي شعورها الأصليّ؟ وأيّ معنى يمكن قطافه للرغبة الثوريّة في كلّ فلسفة من هذه الفلسفات؟

أمّا عن الفلسفة التأويليّة فهي بحسب تشخيص ألان باديو إنّما هي تمنح الفلسفة مهمّة فهم معنى الوجود والفكر معتبرة أنّ وسيلة الفلسفة هي التأويل. إنّه تأويل لمعنى ما غامض ومتخفّي ومحجوب عنّا في أفعالنا وأقوالنا وأقدارنا التاريخيّة. وإنّ التأويل ههنا إنّما هو إنفتاح على المعنى من أجل منع الفكر من الإنغلاق على الغموض والحجب المتردّمة. وعليه فإنّ هذه الفلسفة تقرّ ضمنيّا بحسب تأويل باديو لها بأنّ "الرغبة الثوريّة، في الفكر، إنّما هي رغبة في إنقشاع الغيوم، وإنّ السعادة لهي شكل ذاتيّ من الإنفتاح".[18]

أمّا عن الفلسفة التحليليّة فهي تستعمل التحليل النحوي والمنطقي من أجل الفصل بين المعنى واللامعنى وبين ما يحقّ لنا قوله وما ينبغي علينا إسكاته. وإنّ المطلوب الفلسفي ههنا إنّما هو العثور على القاعدة التي تسمح بالتطابق مع المعنى. وهكذا فالفلسفة التحليلية لا تقيم مثل الفلسفة التأويلية تناقضا بين المغلق والمنفتح، إنّما يقع التناقض بين ما هو وفق القاعدة وما هو خارج عن القاعدة. فالفلسفة هنا لها وظيفة تطهيرية عيادية نقديّة. نحن لا نؤوّل المعاني بل نطهّر المعنى من اللامعنى ونمنع ما يخرج عن قاعدة المعنى المنطقية من الدخول دائرة الفلسفة نفسها. ووفقا لهذه الفلسفة تصبح "الرغبة الثوريّة، في الفكر، هي الرغبة في تقاسم ديمقراطيّ للمعنى. وإنّ السعادة الحقيقيّة هي الشعور بالديمقراطيّة"[19].

أمّا عن فلسفة ما بعد الحداثة فإنّ الهدف من الفلسفة صُلب خطّتها العميقة إنّما هو تفكيك البديهيّات الجاهزة للحداثة. حيث لم يعد الأمر يتعلّق في هكذا فلسفة لا بقطاف معنى ما متردّم

18- Badiou , Métaphysique du Bonheur Réel , op.cit , p.16

19 -Ibid ,p.17

تحت الحجب، ولا بالفصل بين منطقة المعنى ومنطقة اللامعنى. ذلك أنّ مسألة المعنى نفسها إنّما ينبغي بحسب فلاسفة ما بعد الحداثة أن تُطرح بشكل مغاير. أو بالأحرى ينبغي على الفلسفة تحديدا أن تضطلع بتفكيك المعنى وليس ببنائه أو الكشف عنه أو مراقبة قواعده. والمقصود بالتفكيك هاهنا إنّما هو زعزعة أشكال المعنى التقليديّة من قبيل فكرة التقدّم، وفكرة الإنسانيّة، فكرة التاريخ وفكرة الثورة. وذلك لأنّ المعنى ليس واحدا في أيّ قول ولا في أيّ فعل من أفعالنا. ثمّة دوما تعدّد لا متناه في السجلاّت واللغات، وفي الفكر وفي العمل بحيث لا يمكن الحديث أبدا عن معنى كلّي. وهنا يعرّف باديو في هذه الفلسفة "الرغبة الثوريّة بما هي الرغبة في إختراع أشكال جديدة من الحياة. وإنّ السعادة الحقيقيّة ليست سوى التمتّع بهذه الأشكال." [20]

هكذا يصوغ باديو الخريطة العامة للفلسفة المعاصرة بإعادة ترتيب أوراقها العميقة إنطلاقا من السؤال الفلسفي في السعادة بوصفه سؤالا خاصّا بطبيعة الرغبة الثوريّة أي الرغبة في الفلسفة نفسها بما هي ثورة على نظام العالم وطلب لحياة حقيقية أي لسعادة حقيقيّة. و السؤال الذي يهمّ باديو هاهنا إنّما هو التالي: ما هي العلامات المشتركة بين هذه الفلسفات الثلاث؟ وذلك من أجل أن يسائل أقطاب الفلسفة المعاصرة: ماذا فعلتم من أجل التمسّك بالرغبة في الفلسفة؟ هل رسمتم وجها للفلسفة قادرا على رفض نظام هذا العالم البائس؟ أم فشلتم في جعل الفلسفة مرّة أخرى كفيلة بإعادة السعادة إلى العالم؟ ومن المؤسف جدّا أنّ ما يجمع هذه الفلسفات هو تحديدا الفشل في التمسّك بمطلب الحقيقة كقوام لكل رغبة ثوريّة في تغيير العالم.

إنّها فلسفات تشترك بحسب باديو في خاصيّة سلبيّة هي إتّفاقها جميعا على غلق تاريخ الميتافيزيقا، وبالتالي غلق تاريخ الحقيقة. إنّ ماحدث في روح الفلسفة المعاصرة من تغيير من الفلسفة التقليدية إلى الفلسفة المعاصرة إنّما حدث تحت راية المرور من فلسفة الحقيقة إلى فلسفات المعنى : هو معنى نؤوّله تارة ونحلّله تارة ونفكّكه طورا آخر. إنّ ما وقع إذن في صُلب هذا التحوّل هو التخلّي عن مفهوم الحقيقة لأنّها مقولة ميتافيزيقية لا جدوى منها بعد الإعلان الفلسفي الكبير تحت راية هيدغر عن نهاية الميتافيزيقا. ما وقع تحديدا هو إذن التخلّي عن الحقيقة من أجل تأويل المعاني عند التأويليّين ومن أجل تحليل الألعاب اللغوية لدى التحليليّين ومن أجل تفكيك القوام التقليديّ للحقائق لدى التفكيكيّين.

20- Ibid , p.18

وعلاوة على ذلك إنّ ما يجمع هذه الفلسفات إلى جانب تحوّلها عن مطلب الحقيقة هو التأكيد على القيمة الأساسيّة للغة. ويلخّص باديو وفقا لذلك كل الفلسفة المعاصرة في مسلّمتين: الأولى تقول "أنّ ميتافيزيقا الحقيقة قد أضحت مستحيلة". والثانية تقول " أنّ اللغة هي الموضع الحاسم للتفكير لأنّ مسألة المعنى إنّما تجد رهانها صُلبها" [21].

وتبعا لذلك فإنّ ما يقوم به باديو من أجل تجاوز هذه الفلسفات إنّما هو تحديدا إعادة تنضيد علاقة الفلسفة بالحقيقة. إنّه يستعيد مطلب الحقيقة أو هو يعيد إلى الفلسفة قدرتها على الحقيقة من أجل مقاومة عالما يقوم على الزيف والمغالطات. ثمّة خسارة كبرى للفلسفة حينما تتخلّى عن مطلب الحقيقة. سوف لن يكون بمقدورها مواجهة العالم المعاصر. فالفلسفة حينما تخسر قدرتها على طلب الحقيقة إنّما ستخسر رغبتها في الثورة وستتخلّى بذلك عن مطلب الحياة الحقيقيّة وبالتالي عن السعادة نفسها. وعليه ستكون هذه الفلسفات سواء كانت تأويليّة أو تحليليّة أو تفكيكية فلسفات إشباع وليست فلسفات سعادة.

كيف نفهم هذا الأمر؟ بالنسبة إلى باديو نحن نحتاج إلى نقطة توقّف لامشروطة من أجل كسر هذه السلسلة اللامتناهية لمجتمع تبادل السلع. لا شيء بوسعه إيقاف هذا البريق اللامتناهي لتدفّق السلع ودوّامة الرغبات الإستهلاكيّة غير مطلب جذريّ أو فكرة استراتيجية مناقضة تماما لمنطق العالم الإستهلاكيّ القائم على الإشباع والبضائع الأنانيّة والجاهلة معا. إنّنا في حاجة ماسّة إلى فكرة ما أو قيمة ما نسمّيها الحقيقة بها يمكن أن نخاطر من أجل إيقاف هذه السرعة المجنونة لحضارة البضاعة المطلقة. وهذا يعني أنّه علينا التمسّك بفكرة جديدة عن الحقيقة وعن الكونيّة معا وذلك من أجل المراهنة على شكل جديد من الكونيّة ضدّ "كونيّة الرعب التي لم تنتج غير الفاشيّات.

من أجل ذلك ينبغي العثور على أسلوب أو درب فلسفي مغاير للتأويل وللتحليل وللتفكيك معا، لا علاقة له ببكائيّات آخر القرن العشرين قرن الإكتئاب على نهايات حزينة للتاريخ وللفلسفة وللذات وللعالم نفسه. نحن الآن إنّما نحتاج إلى أسلوب فلسفي يستعيد الرغبة في الحقيقة كرادع مناقض لمنطق تعدّد السلع وتعدّد المعاني والكينونة المتشظّية التي تغري ببريقها بعض المعاصرين الذين لا يؤمنون بالحقيقة ولا بالرغبة في السعادة. وهو ما يعبّر عنه باديو قائلا :"إنّ إقتراحي يتمثّل إذن في القطع مع هذه الأطر في التفكير، في العثور أو في بناء ضمن تشكّلات وقع تجديدُها أسلوبا، أو دربا فلسفيّا، ليس هو بدرب التأويل ولا هو بدرب التحليل اللغويّ ولا هو بالتضييقات

21 - Ibid ,p.21

والمواربات والتفكيك. يتعلّق الأمر بالعثور على أسلوب فلسفيّ مُؤسِّس، وحاسم، في مدرسة ما كان يمثّله الأسلوب الفلسفي والكلاسيكيّ لديكارت مثلا" [22].

ضدّ هذه التيّارات الفلسفيّة المعاصرة التي أدّت إلى خسران الفلسفة لفكرة الحقيقة، يقترح إذن ألان باديو الرغبة في السعادة بما هي رغبة في الحياة الحقيقيّة. وذلك لأنّ ما حدث صُلب الفلسفة اليوم على ركح المعنى سواء أوّلناه أو حلّلناه أو فكّكناه هو ضرب من مجاراة العالم المعاصر في منطقه القائم على بريق التعدّد والتفكيك و التشظّي اللامتناهي. نحن إزاء مشهد كبير بلا ذاكرة، وبلا نقطة أرخميدس التي كانت يوما ما تشدّ العالم إلى حقيقة ما بدلا من هذا السقوط الحرّ في سوق السلع الملهوفة على إشباع رغبات الأفراد التي لا تنتهي. لقد فشلت الفلسفات المعاصرة في منحنا إمكانيّة التفكير بمفهوم جديد للسعادة. لذلك يقترح باديو تجديد مفهوم الفلسفة نفسها مقترحا وجهتين. الأولى سالبة وهي تقول للمنعرج اللغوي الكبير للفلسفة المعاصرة أنّ "اللغة ليست هي الأفق المطلق للفكر". أمّا الثانية فموجبة وتقترح على الفلسفة رغبة جديدة في إستعادة قضيّة أو فكرة يختار باديو أن يسمّيها بالإسم القديم "الحقيقة" :" سوف نقرّ أنّ الدورالخاصّ، والذي لا يقبل الإختزال، الدور الفريد للفلسفة، إنّما هو التأسيس لنقطة ثابتة صُلب القول، أي العثور أو إقتراح إسما أو مقولة لمثل هذه النقطة الثابتة. وإنّه ضمن مشروعي الخاصّ إنّما قد استعدت الإسم القديم "للحقيقة"، لكن ما همّنا والأسماء، ما يهمّنا، هو القدرة على إقتراح فلسفيّ ما من أجل إقامة أمر لامشروط من هذا القبيل ". [23]

ههنا ينبغي أن نؤكّد على الدور الإستراتيجيّ الكبير لمفهوم الحقيقة الذي يقترحه باديو متخفّيا في الظاهر وراء إسم عجوز وهو في الواقع إنّما يقطع تماما مع المفهوم التقليدي للحقيقة بحيث لا يبقي إلاّ على الإسم في عبقه ونفوذه الفلسفيّ. مثلما قام بذلك كانط في نقد العقل المحض حينما أراد إستعادة قدرة مفهوم "الفكرة" على توجيهنا مرّة أخرى على الدروب الآمنة للعلم فإستعاد إسم "الفكرة" لما لديها من بريق وإقتدار فلسفيّ منذ أفلاطون .إنّ ألان باديو مثل كانط الذي يمنح الفكرة دورا إستكشافيّا جدليّا، يمنح الحقيقة قيمة إستراتيجيّة من أجل مواجهة منطق العالم المعاصر القائم على الزيف والمغالطات. فالحقيقة عند باديو ليست موضوعة للتعريف ولا للبرهنة ولا للإثبات. إنّها تكتفي دوما بوضع شروط إمكانها صُلب حدث ما. يكتب باديو حول إستعاداته لمفاهيم قديمة رغم منحها لمضامين جديدة في كتاب الإتيقا (2003)، ما يلي : "إنّها مهمّة ثقيلة

Ibid , p.24 - 22

Ibid, p.25 - 23

على الفيلسوف، أن يقتلع الأسماء من اللذين يفسدون إستعمالها. لقد تحمّل أفلاطون كلّ مشقّات العالم من أجل أن يتمسّك بكلمة العدالة وذلك ضدّ الإستعمال التافه والمتقلّب الذين يقوم به السفسطائيّون لها.."[24]

في عالم يتّسم بالسرعة وعدم الإنسجام، على الفلسفة إذن أن تمكّننا في الوقت المناسب دوما، في شكل من القطيعة أو من الشرخ لهذا الإيقاع السريع والمسعور، أن نقول أنّ هذا خير وهذا ليس بخير. تلك هي مهمّة الفلسفة بعامّة لكنّ مهمّتها الأكثر خطورة اليوم هي قدرتها على منح البطء. بطء الفكر وزمانه الخاصّ . وأن تقول لكلّ منّا هذه المرّة: تمهّل يا صاح لا تسرع الخطو. ههنا إنزلاق وههنا منحدر. فسرعة العالم المعاصر سرعة عمياء لذلك هو عالم ينحدر. ماذا يمكن للفلسفة أن تقدّمه إلى هذا العالم غير إيقاف سرعة إنحداره؟ يمكن لها أن تفعل شيئا آخر: أن تطلب الحقيقة والحياة الحقيقية والسعادة الحقيقيّة . لذلك عليها أن تستعيد الرغبة في الفلسفة أوّلا. بوسع الفلسفة أن تمنح للسعادة مفهوما جديدا. بوسعها أن تقول للعالم : ثمّة إمكانيّة للبهجة مرّة أخرى. لكن بهجة العالم لا ننتظرها وهي ليست وعدا طوباويّا أو إسكاتولوجيّا بل هي حقيقة محايثة في شكل حدث جديد في كل مرّة.

ولكن لأنّ الفلسفة مريضة بعد أن ضيّعت مطلب الحقيقة، وهذا أمر لا ريب فيه في أيّامنا هذه، فالمطلوب بشكل من المفارقة الغريبة إنّما هو دعم رغبة المريض في أن يحيا مرّة أخرى بدلا من الإعلان الملحّ بشكل كلبيّ كما يفعل فلاسفة هذا العصرعلى موته. وإذا كان كلّ نظام العالم القائم على التواصل وتبادل السلع وقيم الأمن وسعادة الإشباع إنّما هو نظام موجّه لإضعاف الرغبة في الفلسفة، فإنّ هذا العالم نفسه إنّما بحسب عبارات ألان باديو :"يخلق وينظّم على نحو مفارق ومن داخل نظامه الخاصّ، مطلبا يتوجّه بشكل مبهم كما إلى فراغ نحو إمكانيّة الفلسفة نفسها"[25]

لماذا الحاجة إلى الفلسفة؟ ثمّة أربعة عناصر للإجابة عن هكذا سؤال: الأولى: لأنّ العالم مقتنع اليوم أنّ العلوم الإنسانيّة التي إرتدّت إلى مجرّد إحصائيّات باهتة لا يمكنها بأيّ شكل أن تقوم مقام الفلسفة. أمّا الثانية : فتتمثّل في إنهزام أشكال الذات الجمعيّة من قبيل مفهوم الطبقة وتحوّل مقولاتنا التقليدية للتفكير في مثل هذه الأشكال من الوجود المشترك إلى مقولات منهكة. ثالثا: إنّنا نشهد على غزوات شرسة للإنفعالات الجماعويّة الخطيرة الدينية والعرقيّة والقوميّة. وهي لعمري

24 - Alain Badiou , L'ethique ,essai sur la conscience du mal, op.cit , , p.67.

25 - Badiou , Métaphysique du Bonheur Réel ,op.cit, p.28

إنفعالات هادمة للتشكّلات العقلانيّة الكبرى للذات الجماعيّة. ولأنّه ثمّة إرتداد للأشكال العقلانيّة السابقة للمصير التاريخي لما هو جماعيّ، و لأنّه لم يعد لدينا غير مقولات متعبة للتفكير في أشكال عقلانيّة من الوجود الجماعيّ تكون الفلسفة مطالبة بإقتراح شكل عقلاني عليها أن تدافع عنه. رابعا : نحن في عالم يعاني من مفارقة فظيعة. فهو من جهة يقترح نفسه بوصفه "أحسن العوالم الممكنة" لكنّه من جهة أخرى إنّما هو عالم هشّ وقابل للضرر وفي حالة إنحدار. ذلك أنّ الحروب التي تدمّر الحياة في أكثر بلاد اليوم إنّما تمثّل علامة صاخبة على هشاشة هذا العالم القصوى بل وعلى ما يسمّيه باديو بالحرف الواحد "الأنانيّة الغربيّة" [26] .

وعليه، إزاء هذه الهشاشة الخطيرة لعالم يقترح علينا في كل لحظة، إضافة إلى ركامات البضائع والوعود المخيّبة للآمال بالسعادة، أشكالا من الفظاعة بحيث بوسعه أن يسقط في أيّة لحظة في العنف والقمع والحرب، فإنّه على الفلسفة أن تكون قادرة على مواجهة الحدث وملاقاته وجها لوجه بوصفه حدثا، أي بوصفه مفاجأة وإستيلاء وعارضا، يمكنها التفكير فيه صُلب تشكّل عقلانيّ قائم على مطلب الحقيقة. وهو ما يصرّح به باديو قائلا: "لذلك فإنّي أعتقد، وعلى حساب ضرب من القطيعة مع التأويلية والتحليلية وفلسفة ما بعد الحداثة، أنّ ما هو مطلوب من الفلسفة، ومن داخل هشاشة العالم اللامتناهية، هو أن نراهن على فلسفة حاسمة، ومؤسِّسة تكون فلسفة الفرادة، فلسفة الحقيقة، فلسفة عقلانيّة وفلسفة الحدث". [27]

يبدو إذن أنّ الفلسفات السائدة اليوم إنّما هي فلسفات ملائمة جدّا لقوانين هذا العالم لأنّها قد فشلت في أن تحدّد لنا ما يمكن للحياة الحقيقية أن تكون. لذلك بالضبط يصرّح باديو بأنّ "عالمنا يحتاج إلى الفلسفة أكثر ممّ تتصوّر الفلسفة نفسها"[28]. لذلك لقد آن الأوان أن ننهي فلسفة النهايات. تلك التي ما انفكّت منذ قرنين من الزمن عن الإعلان عن نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة ونهاية الذات ونهاية الميتافيزيقا ونهاية الحقيقة. نعم، مهمّة الفلسفة اليوم هي تحديدا "أن تنهي النهايات"[29]. فلغة النهايات هي لغة مدسوسة باللاهوت والمضامين الإسكاتولوجيّة . ضدّ كهنة الفلسفة الجُدُد يحزم باديو أمر الفلسفة ذلك أنّ النهاية لا تنتهي لوحدها إنّما نحتاج إلى قرار حاسم لإنهائها، فكلّ "نهاية إنّما هي لامتناهية". فإن كانت الفلسفة نفسها هي بصدد النهاية والإعلان عن

26 - Ibid , p.30

27 - Ibid ,p.31

28 - Ibid , p.32

29 - Ibid ,p.33

موتها القريب، فالمطلوب هو إستعادتها وإستنهاض همّتها ومناداتها: أن إنهضي وسيري بنا ثانية على درب الحياة. إنهضي فليس خبر موتك غير إشاعة مغرضة، أو كذبة في خضمّ سوق الأكاذيب التي حلّت محلّ الحقائق، تلك التي تخلّيت عنها أو فشلت في إختراعها. نعم ثمّة إمكانيّة للحقيقة مرّة أخرى لأنّ حقيقة ما هي فقط تجعلنا نتمسّك بالرغبة في الفلسفة أي بالرغبة في تغيير العالم وتلك هي السعادة الحقيقيّة نفسها.

3. أن تكون سعيدا هو أن ترغب في تغيير العالم:

يميّز ألان باديو في مقاربته للعلاقة بين الفلسفة والسعادة بين ضربين من الفلسفة : فلسفة الفلاسفة من قبيل التأويليين والتحليين والتفكيكيين وفلسفة المضادّين للفلسفة من قبيل باسكال وروسو ونيتشه وفيتغنشتاين. هؤلاء الذين تتعالى أصواتهم ضدّ الفلاسفة ،-بحيث يضحي ديكارت في عينيّ باسكال "غير نافع وغير ذي يقين" ويصير فولتار وديدرو وهيوم لدى روسو "فاسدين ومتآمرين" ويصير الفيلسوف نفسه لدى نيتشه "مجرم المجرمين"،وتصير الميتافيزيقا نفسها لدى فيتغنشتاين "مجرّد ضروب من اللامعنى"،- هؤلاء مضادّين للفلسفة من داخل الفلسفة، والمقصود للفلسفة الكلاسيكيّة القائمة على "البحث عن الحقيقة" وعلى الإيمان بأنّه ثمّة حياة حقيقيّة وسعادة حقيقيّة على الفلسفة أن تضطلع ببناء مفهوم كبير لها. إنّ هؤلاء المضادّين للفلسفة هم في إعتبار باديو، كتّاب كبار، إن لم يكونوا فلاسفة، وهو أقلّ ما يُقال فيهم. لكنّ فيلسوفنا ألان باديو هذا المحبّ للمفهوم والشغوف بالحقيقة والنسق، لا تستهويه هذي "الأناشيد المذهلة والمغويات اللاحمة" [30] . بيد أنّه ثمّة فعلا ما يستهويه لدى هؤلاء المضادّين للفلسفة هو تمسّكهم بأن تبقى الذات في أعالي المطلق الذي تلتقي به في نفسها (الضمير لدى روسو والإختيار لدى كيركغارد). اللّقاء هو مفهوم أساسيّ هاهنا. وقد إستعاده باديو من نصّ لكيركغارد مفاده أنّ "الذات لا يمكنها أن تجد حياتها الحقيقيّة ضمن الحياة اليوميّة، إنّما تستدلّ عليها فيم يمكنها أن تلتقي به صُلب الحياة نفسها" [31]

إنّ السعادة إذن هي وليدة لقاءات. لقاء حبّ مثلا. وليست نتاجا لإشباعات. ذلك لأنّ الذات لا يمكنها أن تجد سعادتها أي حياتها الحقيقيّة في الحياة السائدة، إنّما عليها أن تلتقي بها في خضمّ الحياة وفي عمقها. اللقاء بحقيقة حبّ أو بحقيقة سياسيّة أو فنّية أو علميّة: تلك هي السعادة.

30 - Ibid ,p.36

31 - Ibid ,p. 38

ذلك أنّ "الوجود قادر على ما هو أكثر من مجرّد إستمراره". تلك هي القاعدة الذهبيّة التي يخرج بها الفيلسوف ألان باديو من مروره عبر ركح من أسماهم بالمضادّين للفلسفة. لقد تعلّم من هؤلاء أنّ السعادة تكمن في فرحة المحبّين بلقاء الحبّ، وفي غبطة العلماء بلقاء الحقيقة العلميّة وبحماسة المناضلين حين يلتقون بلحظة الثورة، ومتعة الفنّانين لحظة إبداع آثارهم الفنّانين. نحتاج إذن من أجل الرغبة في الفلسفة والرغبة في الحقيقة والرغبة في السعادة إلى "فكرة ما عن الإبداع. وما الإبداع غير رغبة في تغيير العالم.

نعم، نحتاج إلى تغيير العالم من أجل أن نكون سعداء. تلك هي أهمّ أطروحة يقترحها علينا ألان باديو هذا الكتاب. لكن من أجل إنشاء فلسفة في السعادة لا تقوم على مفهوم كسول يجعل منها مجرّد تعاطف مع نظام العالم أو مجرّد قناعة بما تمنحك الأقدار، يقترح علينا باديو مفهوما طريفا وغير مسبوق للسعادة. هو مفهوم يمكننا وصفه بالمفهوم النضالي للسعادة. إنّ السعادة هاهنا تكفّ عن أن تكون سعادة "استكمال المعارف" كما في التصوّر التقليديّ من أرسطو إلى إبن سينا، ولا هي تكمن في غبطة النفس بتصالحها مع رغباتها وتحرّرها من الأهواء (سبينوزا) إنّما السعادة ههنا سعادة ثوريّة لا في المعنى الماركسيّ التاريخي للثورة، لأنّ باديو يعلم جيّدا أنّ ذاك المعنى لم يعد ممكنا، بل في معنى مغاير. ههنا يقترح باديو أن تكون الفلسفة في حجم هذا العالم الذي تطرح على نفسها تغييره. إنّ عالما قائما على أشكال من السعادة الصغيرة والأليفة وعلى قيم الإستهلاك الكسولة والجشعة معا، وعلى إخضاع الجميع إلى منطق رأس المال كما لو كان قدرهم الوحيد ، يحتاج إلى مفهوم حقيقي للسعادة. السعادة هي إذن الرغبة في تغيير العالم لأنّ عالمنا الحاليّ لا يمنحنا غير سعادة مغلوطة أو غير أشكال مسمومة ومفخّخة من التعاسة.

لكن أيّ عالم ينبغي تغييره؟ وما معنى أن "نغيّر العالم"؟ هنا يذكّر باديو بالتعاريف المتعدّدة لمفهوم العالم. فالعالم هو العالم الباطني، عالم التمثّلات والمشاعر والأهواء والآراء والذكريات. هو عالم الأفراد بأرواحهم وأجسادهم. وثمّة أيضا العالم الجماعي والمشترك وهو عالم العائلة والمهنة واللغة والدين والثقافة والأمّة. وثمّة أيضا العالم التاريخي الكوني للإنسانيّة بعامّة. وعالم الطبيعة أيضا بأشجارها وبحارها وجبالها هي عالم. وثمّة الكون الكبير بمجرّاته وشموسه ونجومه وكواكبه هو أيضا عالم.

وفي الحقيقة علينا أن نشير هاهنا إلى أنّ باديو إنّما يقترح تصوّرا جديدا "لتغيير العالم" هذا الشعار الماركسيّ الذي إلتقطه الماركسيّون من الأطروحة الحادية عشر ضدّ فيورباخ، يمكن فهمه

من خلال حوار أجراه معه دانيال بن سعيد32 سنة بتاريخ 2001. حيث يقول :" كلّ المسألة تكمن عندي في أنّ تغييرا حقيقيّا معيّنا، ليس "للعالم"، إنّما لعالم ما، إنّما هو نتاج مسار حقيقة". والحقيقة هي ضرب من الوفاء للحدث والحدث هو ما ليس وجودا. كيف ينبثق حدث ما فيصير تغييرا أي حقيقة ما؟ يميّز باديو هاهنا بين أربعة معان للتغيير نفسه .فهو أوّلا "تبديل" أو تحوير لا يكون في الحقيقة سوى مطابقة لقوانين العالم؛ وهو ثانيا ضرب من "الحراك" المحلّي لكنّه لم يكتسب تغييرا عامّا للقوانين؛ وهو ثالثا،ضرب من "الفرادة الضعيفة" التي رغم كونها تتجلّى بقوّة تبقى دوما وفق قوانين، وهو رابعا وأخيرا ضرب من "الفرادة القويّة" أو "الحدث" الذي يغيّر نظام مظهر الكثرات في العالم بإقتداره الخاصّ وبقوّته العاصفة لنتائجه معا.ويضيف باديو في نفس النصّ أي الحوار راسما علاقة حميمة بين الفلسفة وتغيير العالم عبر المفهوم الجديد للحقيقة :" وإذا إعتبرنا أنّ الفلسفة هي خادمة للحقائق، بالتعرّف على شكلها وبفحص معاصرتها، فإنّه من الواضح إذن أنّها خادمة للحقائق السياسيّة. وهي بهذا المعنى إنّما هي تُساهم في تغيير العالم. إنّها لعمري حقيقة مناضلة".

ما معنى أن نغيّر العالم حينئذ؟ يجيب باديو بأنّ كلّ تعاريفنا غير دقيقة ولذلك ربّما يكون من الأنجع الجمع بين شعارين: "كونوا واقعيّين وإطلبوا المستحيل" مع جملة عجيبة لجاك لاكان :"إنّ الواقع هو المستحيل". أن نغيّر العالم هو إذن أن نطلب المستحيل بما هو الواقع عينه، الواقع الحقيقيّ كي نواجه الواقع الزائف. هكذا إذن يكون تعريف السعادة الحقيقيّة كما يتصوّرها باديو: "إنّ السعادة إنّما هي دوما متعة المستحيل "[33].

4. إنّ السعادة هي ضرب من الوفاء لفكرة المستحيل :

إنّ مفهوم السعادة بما هي طلب للمستحيل في عالم تستحيل فيه السعادة الحقيقيّة إنّما يقتضي منّا تنشيط قيمة الوفاء. لكن أيّ معنى للوفاء يقصده هاهنا باديو؟ هل هو وفاء المحبّين الذي لا يقبل أيّ شكل من الخيانة؟ ما معنى الوفاء للمستحيل؟ ما يقصده باديو هو ما يسمّيه "الوفاء للحدث". لكن أيّ معنى للوفاء هاهنا؟ هل يتعلّق الأمر بضرب من الإستعادة للوفاء بوصفه قيمة أخلاقيّة محافظة ؟ أم هو ضرب جديد من الوفاء بما هو قيمة سياسيّة نضاليّة؟ ما يقصده باديو هو ضرب جديد من الوفاء. الوفاء ههنا إنّما هو دوما "وفاء ما للأحداث التي قالت فيها الضحايا كلمتها". والوفاء هو عدم خيانتك للرغبة في تغيير العالم، أي في تجريب ما ليس موجودا. إنّ مفهوم

32 - Daniel Ben Said , « Badiou et le miracle de l'évenement » , in Résistances. Essai de Taupologie génrale , Paris , Fayard, 201

33 - Badiou , Métaphysique du Bonheur Réel , op.cit , p.50

الوفاء إنّما يشتغل لدى باديو دائما تحت راية قاعدة فلسفيّة جديدة هي :" واصل ...لا تتخلّى" [34] عن رغبتك في طلب المستحيل تتوقّف عن رغبتك في المستحيل. وذلك ضدّ كلّ المذاهب القائمة على الإنتظار وعلى القيم السلبيّة التشاؤميّة والحزينة والتي لا تصلح إلاّ لإنتاج العبيد أكثر فأكثر. لذلك بالضبط يكون الوفاء بدلا عن وعود الساسة الزائفة وبدلا عن آمال الطوباويين وأوهامهم وبدلا عن بكائيّات المتشائمين وصنّاع الإكتئاب. هو وفاء للحدث حيث يكون الحدث هو جملة "الأفعال والإبداعات والمنظّمات والأفكار التي تقبل الإمكانيّة الجذريّة الجديدة التي تجعل من المستحيل قانونا للعالم"[35].

ومن أجل ذلك ينبغي أن يكون ثمّة ذات لإبداع السعادة وللإستمتاع بها. ومن أجل التعريف بهذا الشكل الجديد من الذات ينبغي التمييز بين ثلاث ميزات تتصّف بها الذات التي بوسعها أن ترغب في السعادة : أوّلا : هي ذات تتمثّل حريّتها في إبداع شيء ما داخل العالم لكن بوصفها إستثناء. لكن ينبغي التنبيه على أنّ الحريّة الحقيقيّة لا تكمن في أن يفعل المرء ما يحلو له، لأنّ ما يحلو إنّما هو دوما ملائم لنظام العالم. بل إنّ الحريّة الحقّة هي بالتحديد إبداع ما يعيّنه الواقع بما هو إستثناء أي مواجهة لنظام العالم. ذلك أنّ الواقع الذي تبدعه ذات-السعادة إنّما يتناقض ضرورة مع ضغوطات العالم.

ثانيا: إنّ ذات-السعادة لا يمكنها أن تنغلق على هُويّة ما. ذلك أنّ مسار الحريّة هو دوما مسار مفتوح ولامتناهي. وطبقا لذلك يكون أثر فنّي ما أو ثورة سياسيّة أو حقيقة علميّة أو لحظة حبّ شأنا يهمّ الإنسانيّة قاطبة وليس هو بالخاصّ بشخص أو بعرق أو بملّة أو بهويّة مهما كانت. إنّ ذات-السعادة بما هي إستثناء محايث ، هي "ذات بلا وطن ".[36] لذلك فإنّ السعادة إنّما هي مناقضة لكلّ عائق هوويّ.

ثالثا: إنّ ذات-السعادة إنّما تكمن كينونتها في إكتشافها صلب نفسها، لقدرتها على إبداع شيء ما لم تكن نعلم أنّها قادرة على إبداعه. فالسعادة بهذا المعنى هي انتصار على تناهي الإنسان. وهي بالتالي مناقضة تماما لكلّ أشكال الرضا بما يحدث لنا وبما يمنحه لنا العالم المعاصر من أشكال السعادة المغلوطة. أن تكون سعيدا إذن هو أن تكون في حالة عدم رضا بما يحدث في

34 - Badiou , L'Ethique , op.cit ,p.75

35 - Badiou , Métaphysique du Bonheur Réel , op.cit ,p.50

36 - Ibid , p.52

حياتك وأن تطلب حياة حقيقية يقع فيها توزيع جديد للحقيقة وللسعادة وللحياة في آن معا.

إنّ العلاقة بين مفاهيم الذات والسعادة والحقيقة هي علاقة وثيقة في تصوّر باديو لأنّه من أجل تغيير العالم ينبغي إقتراح مفهوم جديد للذات ليس هو المفهوم التقليدي لها حيث تكون قوام للحقيقة وضامنا أنطولوجيّا لها. الذات هنا هي ذات السعادة أي ذات التغيير. وهو ما يقوله باديو ضمن الحوار المذكور أعلاه الذي أجراه معه دانيال سعيد : "إنّ الذات تتغيّر، لا لأنّها ترى ما لا يوجد، إنّما لأنّها تجرّبُ أنّه ثمّة شيء آخر. إنّ ما ليس هو المهمّ . ذلك أنّ ظهور ما ليس إنّما هو أصل كلّ إقتدار ذاتيّ حقيقيّ ! "بل وأكثر من ذلك "لأنّا نحن لاشيء، لنكن كلّ شيء إذن" [37].

خاتمة:

يبقى إذن الفيلسوف هو أسعد الناس في هذا العالم. وذلك لأنّه يؤمن أنّ السعادة هي دوما ممكنة مرّة أخرى. ههنا لا تكمن السعادة في سعادة المترفين وذوي البطون المشبعة بل تكمن في بهجة الحياة حينما نحبّ وحينما نبدع فنّا وحينما نبتهج بولادة حقيقة ما . نحن نسعد بكلّ تغيير بهيج لما يحدث لنا. لا ينبغي أن نتأمّل الوجود وأن ننعم بدفء أحضان الكينونة النائمة، إنّما علينا الذهاب دوما لملاقاة الحدث. حدث ما هو ذاك الذي يغيّر نظام العالم. ضدّ هيدغر يتمسّك باديو بالحدث. لأنّ "الحدث يحدث في حين يكتفي الوجود بأن يوجد فقط " [38] ولأنّ الحدث يحدث بكثرة ووفرة في حين أنّ الوجود واحد فحسب. وإنّ أهمّ ما نظفر به من هذه المقاربة الطريفة للسعادة في عالم يكاد ييأس من قدرته على السعادة، بما يحصل فيه من ضروب البؤس والتعاسة الفظيعة هو التالي : أنّ الفلسفة مطالبة دوما بأن تتمسّك بالحقيقة . وأنّه ثمّة دوما حقائق نقاوم بها هذا العالم المغلوط واللاعادل والمفزع بحروبه وسياساته. ووفقا لذلك علينا أن نتمسّك بالشعور بالحياة الحقيقيّة وهذا الشعور له إسم دقيق هو السعادة عينها. لكنّها سعادة لا تحصل وفق السياسات ولا وفق الأجندات . إنّ السعادة هي قدرة كلّ منّا على محبّة المستحيل بما هو إمكانيّة سعيدة من الحياة. فلتطلبوا المستحيل لأنّ الواقع ليس سوى أفقر إمكانيّات الممكن الذي بحوزتكم . أعيدوا إلى العالم قدرته على السعادة. من أجل ذلك ينبغي الوفاء لإبداع حقيقة أخرى حول أنفسكم.

37 Daniel Said , op .cit

38 - Badiou , Second Manifeste pour la philosophie , op.cit ,p.89

نظرية المبادئ في مواجهة نظرية القواعد

الكتاب: «أخذ الحقوق على محمل الجدّ»
دار النشر: المركز الوطني للترجمة، تونس: 2015
عدد الصفحات: 540 ص. من القطع الكبير
تأليف: رونالد دووركين
ترجمة وتقديم : منير الكشو
قراءة: عبد السلام الككلي*

يتألف كتاب دووركين أخذ الحقوق على محمل الجدّ، وهو من ترجمة أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية منير الكشو، من ثلاثة عشر فصلًا مع ملحق ضمّنه الناشر ردود المؤلف على ناقدي نظريته في القانون والحقوق وهم في معظمهم من أنصار اتجاه الوضعية القانونية. وتتعلق عمومًا الفصول الأولى من 1 إلى 6 بنقاش دووركين لهذا الاتجاه السائد في فقه القانون الأنجلو - أميركي، وتقديم نظريته التي يطرحها بديلًا عنه لقصوره، في رأيه، عن حماية الحقوق وأخذها على محمل الجدّ كما ينصص على ذلك عنوان الكتاب. أمّا الفصول من 6 إلى 13 فهي لا تتعرض حصرًا إلى المسائل ذات الصلة المباشرة بفلسفة القانون، وإنّما تتعداها إلى مسائل فلسفية وسياسية عامة، مثل العدل والحق، وجواز عصيان القوانين في دولة ديمقراطية، وحدود التسامح في مجتمع ديمقراطي مع المظاهر التي تعدّ من وجهة نظر شعبية مخلة بالآداب، وهل أن الليبرالية تتحدد كمذهب يعطي الأولوية للحرية أم للمساواة ومدى مشروعية التمييز الإيجابي في مجتمع يطمح إلى تحقيق شروط العدل بين مواطنيه. ويتطرق دووركين إلى هذه المسائل محاولا إبراز قوة واتساق الموقف الليبرالي لذي يتبناه ويدافع عنه حيالها.

وعند تفحّص الكتاب نتبين أن معظم فصوله قد صدرت في البداية في شكل مقالات منفصلة في مجلات مختصة في فقه القانون قبل أن يجمّعها الكاتب في هذا المؤلف. وقد حاول المؤلِف من خلالها أن يخطّ لنفسه طريقا ثالثة في نظرية القانون، أي نظرية في فقه القانون jurisprudence

* باحث تونسي.

تقابل في السياق الفرنكوفوني المباحث الخاصة بفلسفة القانون، تطرح نفسها بديلًا عن المذهبين السائدين في الجدل حول معقولية الضوابط القانونية وحول مدى عدالتها وهما الوضعية القانونية من جهة والمنفعية الاقتصادية من جهة. ويدرج دووركين المذهبين الوضعي والمنفعي ضمن خانة ما يسميه النظرية السائدة في القانون التي يسعى إلى نقدها وإظهار قصورها في ضمان الحقوق وتحصينها، كما يبين ذلك منذ المقدمة. لكنه يبدو في نفس الوقت حريصا على ألا يقع في مطبّ آخر وهو الارتداد نحو نظرية الحق الطبيعي في صيغتها الحديثة والتي اعتمدها كما هو معروف فلاسفة الحق الطبيعي أمثال غريوثيوس وهوبس ولوك روسو وكانط لتسويغ الحقوق الفردية وانتقدتها الوضعية القانونية والفلسفة المنفعية كلاهما لأنها تقوم على تصور ميتافيزيقي للإنسان وللهوية الفردية بات محل ارتياب وتوجّس أكثر فأكثر في السياق المميز لفكرنا في العصر الراهن.

ورغم أنّ الكتاب قد صدر لأول مرّة بالإنكليزية عام 1977، وُيُعدّ باكورة كتب الفيلسوف دووركين، فقد أعيد نشره بعد ذلك التاريخ عديد المرّات مما يؤكد الصدى الواسع الذي لقيه وعمق الجدل الذي أثاره في السياق الأنغلو- سكسوني والأمريكي ولكن أيضا في ألمانيا وفرنسا حينما نقل إلى لغتيهما. ويعدّ نقله إلى العربية، من خلال طبعته الأخيرة مع ما تضمّنته من ردود على النقّاد جعلت أطروحة المؤلف الفيلسوف وفقيه القانون دووركين أكثر وضوحا للقارئ، في رأينا، أمرا هاما نرجو أن يفيد في تعميق الجدل بين المختصين في القانون في بلداننا العربية من قضاة ومحامين ومدرسين وباحثين في القانون حول معاني الضابط القانوني والحق والحكم القضائي والحماية القانونية والحقوق الفعلية والمجرّدة وغيرها من المسائل والقضايا الواردة في الكتاب. وسنؤكد في هذا التقديم على ما بدا لنا جوهريا في هذا الكتاب من ناحية فقه القضاء ونظرية القواعد في صلة بالسلطة التقديرية للقاضي من خلال نظره في النوازل. وتجدر الملاحظة، كما يتجلى ذلك من خلال فصول الكتاب وخاصة 3و4و5، أن النوازل لا حصر لها في حين إن القواعد تظل دوما محدودة العدد وأحيانا غير معلوم مدى انطباقها على الحالة المخصوصة موضوع التقاضي مما ينشأ عنه في كثير من الأحيان اضطرار القضاة إلى تحكيم رويّتهم الشخصية وبالتالي استخدام سلطة تقديرية غير محدودة من شأنها أن تؤدي إلى التعسف في استعمال القواعد أو في استنباطها على نحو من شأنه أن يمسّ، في نظر دووركين، من حقوق الفرد الأساسية. وباعتبار أن الدساتير والتشريعات الحديثة قد جعلت الهدف الأساسي لوظيفة القاضي حماية الحقوق والحريات من أي تعسّف ضدّها قد تمليه نوازع شخصية للقاضي ذاته أو خضوعه إلى ضغوطات سياسية أو ضعفه أمام رأي الجمهور، وغيرها من الدوافع والأسباب التي تؤدي إلى الإخلال بالوظيفة الأساسية المناطة بعهدة القضاء، كان لزاما، في رأي دووركين، أن يقع ضبط السلطة التقديرية الممنوحة للقضاة وإخضاعها إلى معايير معقولة حتى لا يقع الزيغ بعمليات التقاضي وحتى لا يحدث استبداد باسم القانون نفسه.

وما يعيبه كاتب أخذ الحقوق على محمل الجدّ على الوضعية القانونية هو أنها بحكم مسلمات مذهبها لا يمكنها إلا أن تمنح القضاة سلطة تقديرية واسعة النطاق مما يترتب عنه خطر دائم يتهدّد الحقوق الفردية. وفعلا فالوضعية لا تعترف إلا بمنوال واحد في إقرار الحقوق وتسويغها وهو المنوال الذي يسميه دووركين، في الفصلين 3 و4 على وجه الخصوص، بمنوال القواعد. وفق هذا المنوال، والذي لا بُدّ من التنويه أنه يمثل وجهة نظر شائعة ونافذة بين رجال ونساء القانون في بلداننا من قضاة ومحامين وأكاديميين إلى حدّ جعل البعض يعتبر هذه الوجهة ضربا من الفلسفة الصامتة واللاواعية لديهم، ما من حق إلا ذلك الذي نصّت عليه قاعدة قانونية أو أمكن استنتاجه من حكم قضائي سابق وفق فقه السابقة القضائية. وبهذا تنتفي وفق هذا الرأي فكرة حق يفتقد إلى سند قانوني فالحقوق المجرّدة أو تلك التي يسميها دووركين بالحقوق الأخلاقية للفرد، التي يمتلكها بحكم أنه مواطن وكائن أخلاقي له الحق في المعاملة المتساوية مع غيره والحق في التقدير والاعتبار على قدم المساواة مع شركائه في المواطنة حتى لو لم تتجسد في قوانين ولم تنتقل إلى حقوق فعلية ومؤسساتية، تظل في رأي أنصار الوضعية القانونية مجرّد أوهام للفلاسفة والمفكرين الانسانويين. ويترتب على موقف الوضعية القانونية هذا مشكلان مستعصيان حاولت الوضعية القانونية كما يبيّن دووركين في الفصول 3و4و5 من كتابه التغلّب عليهما. أوّلهما أن قصر الحقّ في القواعد القانونية ينجم عنه ضرورة صعوبة تتمثل في الحالات التي لا تنضوي تحت قاعدة قانونية واضحة. ولحلّ هذا الإشكال عمدت الوضعية القانونية إلى تسويغ السلطات التقديرية الواسعة المحمولة على القضاة وخاصة في الحالات المستعصية التي لا يمكن بسهولة إدراجها ضمن مجال انطباق قاعدة ما. ويعترض دووركين على ذلك بشدّة لما يمثله، كما أسلفنا، من خطر في رأيه على الحقوق إذ من خلال الأمثلة للقرارات القضائية التي يوردها يتبيّن أن القضاة لم يكتفوا بتطبيق قواعد أو بالاستناد إلى فقه السابقة القضائية في ممارسة وظيفتهم الحُكمية وإنما استحدثوا قواعد قانونية جديدة طبّقوها على نحو رجعي على الحالات القضائية المطروحة على أنظارهم..

أما المشكل الثاني الذي واجهته الوضعية القانونية فيتعلق بتمييز القواعد القانونية عن غيرها من القواعد. لقد اهتدت الوضعية القانونية مع أحد أقطابها وهو فقيه القانون الانكليزي والأستاذ في جامعة أكسفورد هربرت هارت (1907-1992)، صاحب كتاب مفهوم القانون الصادر عام 1963، حلاّ لهذا الإشكال من خلال التمييز بين القواعد الأولية، وهي التي تطبّق على الحالات الخاصّة والتي يمتثل لها الناس على نحو يومي في سلوكهم ويتعرضون لشتى أنواع العقاب المادي والأدبي لخرقها، ويُميّز بها داخل كل مجتمع بين المباح والممنوع وبين المأمور به والمنهي عنه وبين الحق والباطل، وبين قواعد ثانوية من درجة أعلى من تلك لا يكون موضوعها الوقائع والحالات وإنما القواعد ذاتها أي القواعد الأولية. وهذه القواعد الثانوية تحدّد كيف يمكن التعرّف على القانون

وكيف يمكن نسخه وإبطاله وتطبيقه على الحالات وتضبط كذلك شروط واجرائيات التقاضي من خلاله. لذلك فالقاعدة القانونية تتميز عن القاعدة العرفية وعن القاعدة الأخلاقية وعن القواعد الخاصة بالانتماء إلى ناد أو جمعية ليس فقط لأنها أوامر تصدر عن سلطة صاحبة سيادة كما يقول فقيه القانون الانكليزي جون أوستين (1790-1859) أو لأنها عامة وشاملة وتنطبق على الجميع كما يؤكد لون فولر(1902-1978) وإنما أيضا وخاصة لأنها تستجيب إلى قاعدة ثانوية تحكم شروط صحتها وكيف يمكن التعرّف عليها وتمييزها عما سواها. فالقاعدة التي تنص مثلا على أن كل أمر يصدر عن برلمان الملك هو قانون أو أن القواعد العرفية لا تصبح لها صفة القانون إلا متى صادقت عليها محاكم صاحب السيادة كما نجد ذلك لدى الفقيه أوستين يعتبر قاعدة ثانوية تمكن من التعرف على القانون في ذلك المجتمع . وما يميز في رأي هارت مجتمعا قانونيا عن مجتمع ما قبل قانوني هو وجود القواعد الثانوية الضابطة لصحة القواعد القانونية المحددة للسلوك. فالقواعد القانونية صحيحة، في نظر هارت، لأن سلطة مؤهلة لوضعها قد صاغتها وأعطتها صفة القانون النافذ. في انجلترا والولايات المتحدة الأمريكية هذه القوانين قد صيغ بعضها من قبل المشرّع وفق الشروط التي ضبطها الدستور في حين صدر بعضها عن قضاة وضعوها، وفق الإجراءات المعمول بها، للبتّ في حالات معينة وأصبحت بعد ذلك سوابق قانونية للحالات اللاحقة.[1]

ما هي الحاجة إلى فقه القانون؟

إن هذه الحاجة تنبع في رأي دووركين من الأمر التالي: وهو أن رجال القانون حينما يبتون في قضية أو عندما ينصح المحامون حرفاءهم أو عندما يسنّ المشرّع قوانين لأغراض اجتماعية محدّدة يواجهون غالبا مشاكل تكون من طبيعة تقنية لوجود اتفاق عموما على نوع الحجج المقدمة أو الوقائع التي تعدّ وجيهة وقادرة على حسم الخلاف كلما ظهر نزاع بين أطراف متقاضية. غير أن القانونيين، كما يشير دووركين، كثيرا ما يواجهون مشاكل تتجاوز الجانب التقني وتطرح قضايا ليست بالضرورة ذات طابع قانوني خالص بل هي سياسية بالأساس. يمكن إن نأخذ مثالا على ذلك تساؤل رجال القانون ليس حول ما إذا كان النص القانوني ساري المفعول أم لا وإنما إن كان عادلا. فعادة ما يدرج القانونيون هذه المسائل ذات الطبيعة المختلطة والملتبسة ضمن ما يسميه دووركين بالمسائل الصعبة أو المستعصية على الحلّ لكنهم لا يجمعون على ضرورة مواجهتها وحلّها إذ لا يرون جدوى من الناحية القانونية في ذلك ويفضّلون عموما أن ينأوا بأنفسهم عن المسائل ذات الطابع السياسي وعن تلك التي تكون ذات خلفيات سياسية وأخلاقية مختلف فيها. غير هذا المنحى الذي ساد فترة عنفوان المذهب الوضعي القانوني أخذ في التغيّر. فالاتجاه الذي

1- المصدر ص 97

بدأ في التبلور في النصف الثاني من القرن العشرين بحسب ما يقرره دووركين هو إعطاء قيمة اكبر في تدريس فقه القضاء وفي تحليل اتجاهات المحاكم وفي صياغة قراراتها لا لدراسة فنية فقط للأحكام والقرارات القضائية وإنما الاتجاه نحو طرح قضايا أكثر تشعّبا تقع في الحيز المختلط ما بين مجالات القانون والسياسة والأخلاق.[2] فالسؤال المرتبط بالواجب الأخلاقي الذي يفرض على المرء الامتثال إلى القاعدة القانونية أصبح يطرح نفسه بحدّة ولم يعد يمكن للقانون أن يستند فقط إلى شروط الصحّة (validité) الشكلية التي تشدّد عليها الوضعية القانونية حتى يحظى بقبول الناس وإذعانهم له. إذ يمكن أن تتوفر في ضابط قانوني ما شروط الصحّة الشكلية، كأن يكون منسجما مع القواعد الثانوية التي وضعها هارت وأن تتوفر فيه شروط التراتبية (hiérarchie) والاتساق (cohérence) التي أكد عليها فقيه آخر في القانون هو النمساوي كلسن (Kelsen 1881-1973) وأن يشعر المرء، مع ذلك، بالضيم والحيف كلما أطاعه. وكثيرا ما يطغى على رجال القانون سواء في التجربة الأنغلوسكسونية أو غيرها مقاربة ضيقة حِرَفيّة لا تعترف عموما بالقضايا الأخلاقية وبالجوانب القيمية المتضمنة في صناعة القانون وهي مقاربة لم تؤد في الحقيقة إلا إلى إشاعة وهم الصرامة التقنية والفكرية المحايدة تجاه القيم فضلا عما تتضمنه من ضيق أفق وإغراق في الجوانب الإجرائية والتفاصيل الفنيّة. وكثيرا ما تترك هذه المقاربة جانبا المسائل المتعلقة بمبادئ القانون لتتعلق فقط بالنواحي الإجرائية والتقنية.

وكمثال على ذلك يذكر دووركين الاتجاه الذي ساد الدراسات القانونية إلى حدود منتصف القرن العشرين . فبشكل عام يوجد في هذه الدراسات تأكيد على وجوب المقاربة التحليلية للقانون بوصفه نصوصا وتشريعات قائمة لتبيين معناها القانوني المميّز كما يظهر من خلال النصوص القانونية والصياغة الدقيقة لدلالات المفردات فيها[3]. إلا أن رجال القانون لم يقوموا عموما بالجهد الكافي لربط تلك القوانين بمسائل تتجاوز القانون لتمسّ قضايا أخلاقية فالقاضي في المادة الجزائية يعالج باستمرار مسالة الخطأ أو الذنب ويصدر أحكاما تتوافق عموما مع النصوص إذ يشترط لوجود كل جريمة نصّا محدثا لها ويقتضي عقابا لمرتكبها فلا جريمة ولا عقاب ولا ذنب إلا بنص

2- مسألة إن كان من العدل تحديد الأجر الأدنى بقانون كانت تعدّ في انقلترا وفي الاتجاه التقليدي عموما مسألة سياسية في حين غدت في الولايات المتحدة مسالة قانونية فالقانونيون الأمريكيون بدؤوا يشعرون بأكثر حاجة إلى توصيف دقيق لما تقوم به المحاكم وتعليله لأن المحاكم بدت وكأنها تستحدث قوانين جديدة مختلف حولها سياسيا بدل الاكتفاء بانفاذ القانون كما تقتضي النظرية التقليدية وهو ما جعل الجدل أحيانا يدخل إلى مناطق خارج حيز القانون وداخل منطقة السياسة والأخلاق، انظر المصدر ص 48

3-تعني المقاربة التحليلية أو الفقه التحليلي للقانون الصياغة الدقيقة لدلالة المفردات مثل "الذنب" و"الحوز" و"الملكية" و"الإهمال" ويطرح هذا الاتجاه في نظر دوركين مشكلا لأن رجال القانون كثيرا ما يستعملون هذه المفاهيم دون إدراك منهم لدلالاتها . المصدر ص 47

سابق الوضع إذ أن مصدر التجريم باعتباره جوهر المادة الجزائية ينحصر في النص التشريعي وتحديد الأفعال التي تعتبر جرائم وبيان أركانها وتحديد الجزاءات المقرّرة لها من حيث نوعها أو مقدارها كل ذلك يجب أن يرد في نصّ قانوني مكتوب يضعه مشرّع معترف له بسلطة إصدار القوانين وهو المبدأ الذي ساد النظرية القانونية عموما في كل التجارب المقارنة. بيد انه نادرا ما يطرح رجل القانون على نفسه مهمة تعريف الذنب أو التفكير في مفهومه وفق المدوّنة القانونية ووفق استعمال عامة الناس في لغة التخاطب اليومي. ويرى دووركين بشكل عام إن رجال القانون يواجهون في الواقع على الدوام هذا المشكل ولكنهم يختلفون دائما أيضا في معالجته. إنهم يختلفون لأنهم ببساطة لا يستخدمون مفهوما للذنب من طبيعة قانونية بل من طبيعية غير قانونية لتسويغ القانون أو لتفنيده . فرجل القانون يرى إن معاقبة رجل من غير ذنب مخالف بلا شك للمبدأ القانوني لكن رجل القانون يتجنب طرح أسئلة من شأنها أن تضع المبدأ ذاته محلّ شك وارتياب : فهل يمكن مثلا أن نعتبر مذنبا إنسانا يرتكب واقعة بحكم ظروف لم يكن بإمكانه توقع حصولها ؟[4] إن سؤالا من هذا القبيل يقتضي، في رأي المؤلّف، تحليلا للمعنى الأخلاقي للذنب وليس تحليلا قانونيا تقنيا فحسب. لذلك يرى دووركين أن مسعى الوضعية القانونية في عزل مجال التفكير في القانون عن المجالات المجاورة له والمتداخلة معه مثل مجال الأخلاق والسياسة والثقافة العامة للمجتمع وما تحمله من مواقف وتصورات تؤثر في صوغ الأحكام وفي المداولات والمرافعات يواجه صعوبات كبيرة أدّت به إلى الفشل. فلغة القانون لا يمكن أن تكون مجردة وموضوعية إلى الحدّ الذي تكون عليه لغة علوم الطبيعة.

ويعتبر الكاتب أن هذا الاستبعاد للمسائل السياسية من دائرة اهتمام القانون لم يعمّر طويلا إذ خاض القضاء الأمريكي لأسباب اقتصادية وسياسية يربطها المؤلف بحاجات التصنيع والتنمية الاقتصادية في مسائل اعتبرها القانون الانكلوسكوني قضايا سياسية لا أكثر ولا أقل. فقد عرف القرن العشرين فكرا جديدا من أولى ميزاته هدم مزاعم المذهب الفقهي التقليدي بحدوده الحِرفية الضيّقة. وكانت النتيجة الأولى التي أفضى إليها هذا المذهب الذي يسميه الكاتب بالتشكيكي إلى أمر لم يكن مقبولا في الماضي وربما لا زال هناك حدّ اليوم من يعارضه يتمثل في قلب رجال القانون سلّم الأوليات التقليدي. إذ أصبحت الأولية في عمل المحاكم تُعطى إلى الانشغالات السياسية والأخلاقية عند نظر القضاة في القضايا المطروحة على أنظارهم وأصبحوا يختارون قاعدة حكمهم

4- هل يتحمل شخص ما مسؤولية الضرر الذي حدث إن كان مقترفه من منظوريه او ان كان قد تسبب فيه هو بحكم ظروف لم يكن بإمكانه توقع حصولها ؟ إن أسئلة كهذه تقتضي تحليلا للمعنى الأخلاقي للذنب وليس تحليلا قانونيا كما يفهمه عادة الفقيه القانوني، ص ص 47 و48

المناسبة على ضوء تلك الانشغالات. وقد قبل الاتجاه الغالب على فقه القانون الأمريكي بهذه الدعوة الواقعية وكان من نتائج ذلك وضع القانون في مجال أوسع من مجاله التقليدي المتعارف عليه إذ اعتبر وسيلة تمكن المجتمع من التقدم صوب أهداف كبرى فأصبحت معالجة المسائل المتعلقة بالعملية القضائية تتمّ في اتجاه البحث عن حلول قانونية تكون أكثر ملاءمة لما يعدّ أهداف كبرى للمجتمع.

غير أن التركيز على الأهداف بمنظور استراتيجيا المستقبل أفضى هو نفسه إلى ذات المشكل وهو تشويه نظرية القانون إذ أنه أقصى المسائل الأخلاقية عند صياغة الأحكام القضائية وأعار الاهتمام فقط إلى الجوانب السياسية المتعلقة بالأهداف الكبرى للمجتمع. فعندما يتعلق الأمر بمقاضاة شخص لمصنع تركيب السيارات لأنه اقتنى منه سيارة تبيّن أنها لا تستجيب تماما لشروط السلامة المرورية، هل ينبغي على القاضي أخذ المصلحة العامة للمجتمع في أن تظل صناعة السيارات مزدهرة وفي أن لا يثقل كاهل مصنعي السيارات بدفع غرامات مرتفعة أو أن يلتزم بالدفاع عن حق المستهلك للبضاعة في أن لا يتعرض إلى غشّ وفي أن لا تتعرض حياته وسلامته إلى خطر جرّاء عيب في التصنيع؟ لذلك تبدو المقاربة التي تسمّي نفسها واقعية وتأخذ بوجهة نظر منفعية واقتصادية قاصرة هي الأخرى، في رأي دووركين، على أخذ الحقوق على محمل الجدّ.

في هذا السياق الملتبس يرى دووركين ان أكثر رجال القانون لا يدركون المعنى العميق اتباع القواعد ولما يقتضيه من المحاكم تصريف القاعدة والتعامل معها دون المساس من جوهرها ذاته من مرونة. فالمحكمة العليا حين تخالف القواعد وتحكم بعدم الميز بين الناس في المدارس فإنها لا تستشهد بقوانين أو قواعد بالمعنى الحرفي بل تستند إلى مبادئ غير منصوص عليها على نحو بيّن في المدوّنات القانونية. لكن من أين تأتي هذه المبادئ المجرّدة مثل المساواة في المعاملة والاعتبار وما الذي يجعلها صحيحة؟ هنا يطرح السؤال الجوهري والأكثر إلحاحا وهو أي تفويض يُعطى للقاضي ليبتّ في الحالات المستعصية وفق قواعد لا تكون دوما بيّنة؟ ما هي حدود التفويض الذي يُعطى له؟

نظرية المبادئ في مواجهة نظرية القواعد

يعيب دووركين على منوال القواعد الذي تدافع عنه الوضعية اقتصاره على تبيين القواعد القانونية من اجل التمييز بين القاعدة الصحيحة وغير الصحيحة. إن هذا المنوال يجعل صحة القواعد متوقفة على الاعتراف بها بوصفها ضوابط قانونية يتعين على الجميع الالتزام بها لا لأنها عادلة في ذاتها بل لأنها صادرة عن جهة عامة مخولة لإصدارها .غير إن واقع عمل القضاء والمحاكم

يشهد بحقيقة أكثر تعقيدا. لذلك يدخل دووركين إلى جانب القواعد مفهوما كثيرا ما وقع الاختلاف حول طبيعته القانونية وهو مفهوم المبدأ . فهناك في نظره ضوابط من نوع آخر وهي التي يسميها بالمبادئ يستشف القارئ للأحكام القضائية حضورها وللتدليل على وجود مثل هذه الضوابط التي لا تكون في شكل قواعد يقدم المثال التالي " ففي قضية ريغز، التي يتوسع دووركين في تحليلها، نسخ قانون الميراث في قضية جرت أحداثها سنة 1889 وهي من الأمثلة التي يمكن ان نعتبرها مدرسية إذ لا يخلو منها أي كتاب للتدريس . اعتمدت المحكمة في قرارها على المبدأ التالي "لا يمكن لشخص ما إن يستفيد من ضرر كان سببا فيه" في سياق ورود اسم شخص في وصية جده وهو المتسبب في قتله. كان على المحكمة أن تطبق القاعدة المتعلقة بالوصية فلا يمكن من حيث المبدأ عدم الأخذ بالوصية نظرا لطابعها الإلزامي غير أن المحكمة ارتأت في سابقة مشهودة أن قانون الميراث مثل غيره من القوانين يخضع إلى أحكام عامة قد لا تكون لها صلة مباشرة بالواقعة، وهي تشتغل كمبادئ أساسية وليس كقواعد[5]. فالمبدأ الذي استعملته المحكمة ليس له صفة القاعدة بالشروط التي يتقيد بها الوضعيون إذ لا يرد في أية صيغة قانونية وليس من سلالة القوانين كما انه لا يمكن أن يقع التعرف عليه من خلال قاعدة ثانوية مثل تلك التي وضعها هارت ومع ذلك لا مجال لأي قاض سواء في الحالات المستعصية أو حتى اليسيرة أن يستغني عنه . وفضلا عن أنها في مرتبة أعلي من القواعد تشتغل المبادئ على نحو يختلف جوهريا عن القواعد فإذا كانت القاعدة تشتغل وفق مبدأ الكل أو اللا شيء أي الصحّة أو الخطأ فان المبدأ يتحرّك في مجال أوسع لأنه ثمرة اجتهاد القاضي وسعيه للملاءمة بين المبدأ والسياق الذي يقضي فيه. فليس كل مبدأ كافيا لتبرير نسخ القاعدة وإلا لما سلمت أية قاعدة وهو أمر لا يطلبه دووركين فهو في آخر الأمر رجل قانون قبل أن يكون فيلسوفا.

فلا بدّ إذن أن تكون هناك مبادئ تأخذ بعين الاعتبار وأخرى لا تأخذ بعين الاعتبار بحسب النازلة وتفاصيلها. إن التمييز بين المبادئ القانونية والقواعد تمييز منطقي ولذلك تملي المجموعتان قرارات قضائية مخصوصة فالقواعد كما ذكرنا قابلة للتطبيق وفق أسلوب الصحة أو الخطا، الذي يعتمده الوضعيون ويلحّون عليه، في حين أن المبادئ تقبل الصحة والخطأ في نفس الوقت فهي أحيانا صحيحة وأحيانا خاطئة. وإذا عدنا إلى المثال السابق نتبيّن أن عدم استفادة شخص من جرم ارتكبه عن قصد لا يعني صحة المبدأ على نحو مطلق إذ كثيرا ما يقرّ القانون جواز ذلك في حالة التقادم الذي ينشا عنه حقّ والحالة الكلاسيكية التي يذكرها دووركين كمثال هي: إذا مررت بطريقة غير شرعية من

5- المبدأ الذي يقول انه لا يجوز لأحد جني فوائد من ذنب اقترفه لا يدعّي في نظر دووركين " ضبط الشروط التي تجعل تطبيقه امرأ ممكنا وإنما يشير فقط إلى سبب يجعلنا نسير صوب وجهة ما ولا يوصي بالضرورة باتخاذ قرار محدد " المصدر ص79

سبيل على ملك الغير قد ينشأ عن التقادم حق لي في المرور الدائم عبره. إن هذه المبادئ قد تبدو لأغلب رجال القانون عبارات غير محدّدة المفهوم بل لعلّها عند بعضهم خطيرة لأنها تمسّ من استقرار الأحكام سواء في المادتين الجزائية أو المدنية[6] إلا أن دووركين يرفض أن يرتبط هذا الغموض، الذي يقرّ به هو نفسه، بأي رؤية ميتافيزيقية حول الإنسان وحول الطبيعة البشرية. فهذه المبادئ ليست في نظره سوى تعبير عن فكرة مشتركة بين أفراد مجتمع تتعلق بحقوقهم الأساسية فهي في الأصل تعبّر عن تطلع الإنسان إلى عدالة مثالية مؤسسة على مبادئ عامة ليست بالضرورة قواعد شكلية تستمدّ شرعيتها فقط من السلطة المخولة بإصدارها. فالمبادئ هي من جنس البديهيات في زمن معين وتعلو فوق عمل القاضي والمشرع و تبدو ملزمة لهما ويمكن بالاستناد إليها نقد عملهما والطعن في مدى عدالة الشرائع الصادرة عنهما والأحكام المقرّرة والمعلنة. فهل يمكن أن ينازع أحد الآن في علوية مبدأ الحُرمة البدنية[7] والمعنوية للإنسان أو في مبدإ المساواة في الاعتبار والتقدير بين أفراد الوطن الواحد أو في المبادئ التي تتأسس عليها حقوق مثل الحق في حرية التعبير والفكر والوجدان والدين والمعتقد وغيرها من الحقوق والحريات الأساسية؟ وهل يمكن لأحد أن يشكّك في سداد المبدإ الأخلاقي الذي يقضي بأن لا يجوز أن يستفيد المذنب من الجرم الذي ارتكبه؟

على صعيد آخر لا بُدّ من التنويه بطرافة العديد من الأفكار التي يقدّمها دووركين في كتابه هذا وثرائها من الناحية الفلسفية. ولعلّ أهم تلك الفكر التي استرعت انتباهنا تلك التي تؤكد على ضرورة أن ننظر إلى مختلف الحقوق والحريات، مثل تلك عددنا الآن، لا بوصفها أصلية وإنّما

6- يعض هذه المبادئ التي ينادي بها دووركين تظل دائما محل جدل كبير فالاتجاه السائد يرى أن القاضي مطالب بتطبيق القانون فاجتهاده مرتبط بما جاءت به النصوص من أحكام وتخويله إدخال اعتبارات أخلاقية من قبيل مبدأ العدل والإنصاف مثلا عند فصله في النزاعات أمر خطير قد يمس من استقرار المعاملات انظر القاضي عبد المنعم كيوة "حل النزاعات التجارية طبق مبدأ العدل و الإنصاف" "القضاء والتشريع " (شهرية يصدرها مركز الدراسات القانونية والقضائية التابع لوزارة العدل التونسية) جانفي 1998 ويتضمن هذا المقال إحالات كثيرة مفيدة متصلة بالموضوع

7- مبدا الحرمة الجسدية للإنسان باعتباره مبدأ أخلاقيا وفلسفيا كثيرا ما يطرح مشاكل عويصة في محاكمنا في تونس بصدد عرض المثليين على الفحص الشرجي من أجل إثبات تهمة"اللواط" عليهم في غير حالات التلبس ومن ثم إصدار عقوبات قاسية ضدهم تصل إلى ثلاثة سنوات مع الإبعاد مثلما حصل أخيرا في قضية مجموعة شباب القيروان وتطالب منظمات حقوق الإنسان بنسخ الفصل 230 من المجلة الجنائية المجرم لواقعة "للواط " بحسب التوصيف القانوني باعتباره مخالفا لمبدأ الحرمة الجسدية . على أن هذا المبدأ يمكن عدم الأخذ به خارج الممارسة المثلية في حالات إثبات النسب في العلاقة الزوجية واثبات الأبوة خارج إطار الزواج حيث يفلت كثير من المتنفذين من الاختبار الجيني أو في واقعة الاغتصاب التي لا مناص فيها من الفحص الطبي او في حالات إثبات السكر في وضعية السياقة أو تناول المخدرات ويعتبر الامتناع عن الفحص قرينة إدانة في كثير من الأنظمة القانونية .مما يستدعي بلا شك موزانة القاضي بين الحقوق وتغليب ما يراه أجدر بالصيانة من الحقوق العامة أو الخاصة.

بوصفها حقوقًا فرعية متأتّية من حقّ أخلاقي أساسي يمتلكه الفرد، بوصفه شخصيّة أخلاقية، وهو الحقّ في الاعتبار المتساوي مع غيره. لذلك، لا تكون مختلف الحريات كحريّة التعبير وحريّة الضمير وحريّة المبادرة الاقتصادية وتعاطي التجارة غايات في حدّ ذاتها، لا يجوز المس بها أو التضييق منها، وإنّما بوصفها وسائل لخدمة هذا الحق الأساسي وهو الاعتبار المتساوي. فلو حُرم الشخص من حقه في التعبير عن رأيه ومن حقه في أن يدين بدين ما أو أن لا يؤمن بأي معتقد مهما كان أو من أن يعيش كما يشاء وأن يمارس المهنة التي يرغبها فسيؤثّر ذلك سلبيًّا في نظرته إلى نفسه. وسيكون في ذلك تعدّيًا على حقه في الاعتبار على قدم المساواة مع غيره من أقرانه وشركائه في الوطن. فحقه في الاعتبار المتساوي يملي على السلط العمومية وعلى نظام المجتمع الاعتراف له بحق السيادة على نفسه وفي الحرية لكن في نفس الوقت إذا اقتضى حق الفرد في الاعتبار المتساوي التضييق من حريته الاقتصادية من خلال وضع ضوابط وقيود على السوق الحرة وتوظيف ضرائب على أرباح الشركات فسيكون ذلك مبرّرا أيضا.

وعلى هذا النحو يعيد دووركين ربط الصلة بين الأخلاق والقانون والسياسة على قاعدة أولوية الحقوق وعدم جواز مقايضتها بأهداف سياسية عامة حتى ولو كان فيها خير للمجموعة ككل. إن أفضل ما يوجد في هذا الكتاب القيّم جدّا والمترجم ببراعة مع احترام المعجم المتداول بين أهل الاختصاص القانوني هو أن دووركين يلحّ على ما يسميه بالمبادئ وعلى طابعها المتحرّر من صرامة القاعدة وإلا فقدت هذه المبادئ طابعها المتراوح على الدوام بين الصحّة والخطأ . لا شك أن "الوضعية" التي ينتقدها دووركين تؤمن بلا شك بالسلطة التقديرية للقاضي غير إن هذه السلطة ليست مطلقة، كما يصوّرها الكاتب في كثير من الأحيان، وإنما هي مقيدة في الوضعية بالنصوص القانونية. إذ يتمثل عمل القاضي في الاجتهاد في اكتشاف القاعدة المناسبة للحالة وخاصة عندنا [8] لا شك أن قضاتنا في البلاد العربية لا يحتاجون إلى أياد مرتعشة كما يحتاجون أيضا إلى دراية

8-"Qui peut juger sans frémir sur terre ?" demande Verlaine. Il est vrai que nous ne rendons justice(8 que les mains tremblantes. Même arrimés et fidèles à la loi, nous ne sommes pas délivrés de notre entière responsabilité. Plus la marge d'interprétation du droit, plus la latitude d'appréciation des faits sont larges, plus le juge est libre et, de ce fait, en sa personne, pleinement responsable des sentences qu'il prononce

,Audience solennelle de début d'année judiciaire

Le 6 janvier 2006

Discours de M. Guy Canivet

Premier président de la Cour de cassation

بالمبادئ العامة لمعقولية القانون وأيضا إلى قواعد جيّدة للحكم في النوازل . هذا إذا كانوا يستندون إلى قواعد حقا في ظل أنظمة قضائية تابعة لسلط سياسية لا تعترف بمبدإ دولة القانون ولا تزال تتلمس طريقها إلى الاستقلالية. لذلك لا يزال أمام مجتمعاتنا عمل كبير يتوجب القيام به حتى يتحوّل المثل الأعلى للقاضي إلى واقع وحتى يكون القاضي فعلا حاميا للحقوق والحريات.

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.

مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
mominoun.com

ALBAB