

يَتَفَكَّرُونَ
yatafakkaroun

فصلية . فكرية . ثقافية

المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»

جميع الحقوق محفوظة



مجلة فصلية فكرية ثقافية
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيس التحرير
حسن العمراني

مستشارو التحرير
د. حمادي ذويب
د. محمد الصغير جنجار
بلال فضل

تنفيذ وتصميم
رنا علاونة
محرر لغوي
عدنان سلطان

المراسلات
الرباط - أكداال - شارع فال ولد عمير
ص.ب: 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
magazine.mominoun.com

بريد إلكتروني: yatafakkaroun@mominoun.com

لوحة الغلاف الأمامي ولوحة الغلاف الخلفي بريشة الفنان خالد الساعي من سوريا
اللوحتان تم عرضهما في معرض أبوظبي آرت 2014

المحتويات

كلمة رئيس التحرير

6

ملف العدد: العنف والمقدّس وأنظمة الحقيقة

8	عبد الله ابراهيم	بيان العنف
10	عبد السلام بنعبد العالي	عنف الوثوقية
14	محمد شوقي الزين	صنم الحقيقة ورمز المقدّس
34	محمد الخراط	صراع الأيدولة والأيقونة في الثقافة الدينية وتداعياته الحضارية
38	عمّار بنحمودة	المقدّس ورهانات الغلبة
56	نور الدين الزاهي	ذاكرة القبيلة وسلطة المقدّس
64	هاشم صالح	الملكية والجسد المقدّس
72	منوبي غباش	هل يؤدي المقدّس إلى العنف بشكل حتمي؟
108	عادل حدجامي	المقدّس والعنف
114	نايلة أبي نادر	الفكر والعنف، نحو لا وعي أنطولوجي
124	عبد الباقي الهنداوي	العنف، والمقدّس، والحقيقة
134	سمية المحفوظي	قراءة في فكر أركون
144	غيضان السيد علي	العنف المؤسّس في «التوراة» و«القرآن الكريم»
		صراع قابيل وهابيل أنموذجا
		من العنف المقدّس إلى العنف الشرعي
		قراءة في عنف الدولة (الحرب، ...) في الفكر الغربي المعاصر
		سلطوية النص بين عنف المقدّس وشهداء التنوير

حوارات:

150	حوار مع المفكر اللبناني: رضوان السيد
156	حوار مع المفكر الجزائري: محمد شوقي الزين

مقالات

172	محمد سبيلا	في التلقي العربي لفلسفة هيدجر
178	محمد المصباحي	بأي معنى تعتبر الحقيقة شرطا للانتقال الديمقراطي أو عائقا له؟
182	محمد يوسف إدريس	الدلالات السياسية للثوب في المتخيل الإسلامي
194	الزواوي بغورة	الهوية والعنف
200	خالد التوزاني	الإلهام في الكتابات الصوفية: روافد وتجليات وإشكاليات

208 علي مبروك سؤال الهوية في الدرس الحديث للفلسفة الإسلامية

مراجعة كتب

212 حمادي ذويب تقديم كتاب «السلطة في الفكر الإسلامي: مفهوم الإجماع وإشكالية السلطة»

أدب وفن

216 محمد السرغيني شعر: «إلى أنسي الحاج»

221 حنان عواد «إيقاعات المهجير المر»

222 شذى غرايبة قصة قصيرة: «اتزان حراري»

224 حورية الخمليشي نقد: - التمازج والتفاعل بين الشعر والفن

226 ترجمة وتقديم حسن الغرفي - سان جون بيرس: خطاب السويد

230 محمد الصالح البوعمراني - الاستعارة التصويرية والذاكرة الثقافية

242 علي الصديقي - النقد الثقافي عند عبد الله الغدّامي:

مفاهيمه ومنطلقاته المنهجية

246 محمد اشويكة سينما: - حدود السينما في فيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب»

للمخرج حكيم بلعباس

250 ميشال أمزّلك تشكيل: - فريد بلكاهاية: الفن والمادة

254 محمد اشويكة - نور الدين التلسغاني: القبض على اللحظة

علوم وثقافة

258 يحيى اليحياوي المعلومة والمعرفة

قطوف

262 بناصر البعزّاتي الاتصال بين المعرفة والمعتقد

شخصيات وأعلام

274 كمال عبد اللطيف فرح أنطون والنهضة العربية

278 فريد لمريني إرنست بلوخ والمسألة الدينية

288 حصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود

الصفحة الأخيرة

316 عبد السلام بنعبد العالي ثقافة لايت

كلمة رئيس التحرير

إذا كان المقدّس في ماهيّته يحيل على معاني السمو والتعالى والطهارة، وإلى ما يتعيّن احترامه وعدم تدنيسه أو الاعتداء على حرّماته، وهو ما يجعل من مشمولاته المكان والزمان والأشخاص والأشياء، ناهيك عن الأقوال والأفعال والطقوس، فإنّ ما يسترعي الانتباه هو أنّ حضور هذا المقدّس كان دوماً مقترناً بصور مختلفة من العنف الظاهر والكامن. يكفي دليلاً على ذلك الحروب الدينيّة، واستباحة دماء المخالفين في الرأي أو الاعتقاد التي تُمارس باسم الدين، هجوماً أو دفاعاً، وأحكام الحسبة وفتاوى القتل والتكفير التي أضحت ممارسات تهيمن على مسرح الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

قال إريك فايل ذات يوم: «إنّ هناك صنوفاً من العنف بقدر ما هناك من المقدّسات». هذه العبارة يمكن أن تُقرأ على وجهين: من ناحية، ثمة تأكيد على أنّ المقدّسات تُورث عنفاً تتعدّد أشكاله وصوره؛ ومن ناحية أخرى، تشير إلى أنّه يمكن للعنف المتفاقم أن يتلخّف بالمقدّس، ويعمل على توظيفه لتسويغ ممارساته، بحيث يتحول الإرهابي مثلاً إلى بطل أو شهيد. فكلما ارتبط المقدّس بالسياسة في علاقة توظيف متبادل، أمسك العنف والمقدّس، كلّ منهما برقبة الآخر.

إنّ ما تشهده الساحات العالميّة، والعربيّة على الخصوص، من دمار وإراقة للدماء وقتل باسم الله، يفرض علينا أن نفرغ ما في وسعنا من أجل الإمساك بالخيوط النازمة التي تضبط العلاقات المتشابكة بين المقدّس والعنف في أبعادها المختلفة، وفهم آليات اشتغالها على ضوء الأسئلة التالية: ضمن أيّ إطار يمكن معالجة العلاقة بين المقدّس والعنف؟ كيف يمكن تسويغ العنف استناداً إلى المقدّس؟

هل ممارسة العنف أداة لتعزيز الدين أو الفكر؟ هل هي مشروع لبناء الإنسان وصناعة الحضارة؟ ألا يكون العنف إفساداً لنقاء المقدّس وطهرانيته؟ أليس العنف الممارس على الإنسان تجديداً له من إنسانيته؟

هل بوسعنا أن نفضّل خطاباً حول الدين عن خطاب حول المقدّس والخلاص؟ هل يختزل القدسيّ في هذه العودة المحمومة للتطرف والأصوليات المتشدّدة التي تنشط الآن على صعيد كونيّ؟

لا مناص من أنّ حصر المقدّس في الدين فقط قول فيه كثير من الابتسار، ويفتقر إلى الكثير من العلميّة، لأنّ المقدّس يجد أقوى تعبيراته أيضاً في الإيديولوجيات السياسيّة والقوميّة والعقائديّة. ويرجع الفضل إلى رينيه جرار في استشكال العلاقة بين العنف والمقدّس ودراستها عبر استحضار مفاهيم الرغبة المحاكاتيّة والقربان، وتأكيد على أنّ الوظيفة الأساسيّة للمقدّس والدين بشكل عام هي إقصاء العنف عبر طقوس التضحية التي تروم تحويل العنف الذي يوجّهه الأفراد ضدّ بعضهم بعضاً إلى عنف مقدّس يُمارس ضمن طقوس احتفاليّة، وقد توفّق محمد أركون في توسيع هذه العلاقة من خلال الانفتاح على دور الحقيقة ضمن نظامها اللاهوتي، أو ضمن نظامها الفلسفي العلماني في تسويغ الشرعيّة وإضافتها على مجمل أنواع اللجوء إلى العنف والحرب في مختلف الأزمنة والسيّاقات. فهو ما فتى يؤكد على أنّه ليس من العدل والإنصاف أن نحبس الأديان التقليديّة وحدها في دائرة العنف الدائم لما يُسمّى الحروب الدينيّة. فأحد أهمّ مكتسبات المثلث الأنثروبولوجي (المقدّس، العنف، الحقيقة) تكمن في كونه ينقل إلى جميع نظم الفكر القديمة والحديثة ضرورة الأخذ بناصية التحليل الجذري لمفاهيم العنف والمقدّس والحقيقة، على أساس أنّ هذه المفاهيم تُستخدم كقوى غير منفصلة عن الإنتاج التاريخي للوجود البشري. إنّ طابع الحقيقة «المقدّس» يسمح، بحسب المواقف التاريخيّة وموازين القوى، إمّا بتقديم شرعنة مباشرة للجوء إلى العنف، أو يمنع هذا

اللجوء عندما يهدد بإلحاق الضرر بموقع الحقيقة ومستقبلها، على حد تعبير أركون.

فكيف يعمل هذا المثلث الأنتروبولوجي في جميع الثقافات والمجتمعات من أشدها تخلفاً إلى أكثرها تقدماً؟ وبأي معنى يؤدي التأكيد من قبل الدين أو الإيديولوجيا الدنيوية على أنه مأوى للحقيقة التي تقدم داخل ثوب مقدس إلى الانخراط في العنف ضد المخالفين والخصوم؟ هل تتغير علاقة العنف بالمقدس بتغير أنظمة الحقيقة اللاهوتية وغيرها؟

هل استعاضت الحداثة عن العنف المقدس بالعنف المشروع الذي تحتكره الدولة وتضطلع بممارسته؟ هل عنف الدولة سائب أم هو عنف مقنن ومؤطر بالقوانين المتعاقد عليها؟

إن الوعي بخطورة هذه الإشكالات والتساؤلات الحارقة جعلنا نخصص لها ملفاً ضخماً يتميز بعمق دراساته وجودة مقارباته، على مستوى الاستشكال أو الاستدلال، حيث حرصنا على أن تنهل هذه الدراسات من معين حقول معرفية متنوعة: فلسفية، وأنتروبولوجية وتاريخية، لكي تتمكن من الإمساك بتلابيب هذه القضايا المعقدة.

بالإضافة إلى البحوث التي تؤثت الملف، يتميز هذا العدد بتنوع موادّه وراثتها، إذ تضمّن أبواباً علمية وفنية وأدبية اشتملت على مقالات ونصوص غنية ومفيدة، فضلاً عن حوارات هامة مع بعض أعلام الفكر العربي المعاصر، حرصنا على التعريف بعوالمهم والتفكير معهم في بعض التيمات التي تحظى بالراهنية، وتطرح أسئلة تتعلق بالوجود والتاريخ وهموم الكتابة والإبداع.

ومسك الختام دوماً بحصاد «مؤمنون بلا حدود» الذي يُبرز إشعاع المؤسسة من خلال رصد أنشطتها الثقافية المتنوعة التي تتجلى في المؤتمرات والندوات العلمية التي دأبت على تنظيمها في ربوع الوطن العربي، بالإضافة إلى الإصدارات الفكرية المتميزة التي قامت بالإشراف على نشرها، مساهمة منها في نشر المعرفة وترسيخ قيم التنوير والتقدم والتجديد. إن غايتنا في كلّ هذا خدمة الفكر واستنهاض المهتم ومدّ الجسور مع كلّ الطاقات الفكرية التي تزخر بها بلداننا العربية، وإيجاد منبر للتواصل الحرّ مع كلّ صنّاع المعرفة.

أملنا أن نكون قد وفّقنا في تقديم عدد متكامل يرقى إلى تطلعات قرائنا الكرام، في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.

حسن العمراني



بيان العنف

عبد الله إبراهيم*

من المعلوم أنّ الأمم إنّما هي جماعات تنتظم في أيديولوجيات عرقية أو دينية، أي أنّها محكومة بمرويات سردية كبرى تؤمن بها، وتراها أفضل من غيرها، وتعدّها من مكونات هويتها الخاصة، وكلّ مساس بهذه الهوية المتخيّلة سيؤدّي إلى تغذية تلك الجماعات بالعنف المفرط، وهو عنف يتفجر عند أول اختبار أو مواجهة. يضاف إلى أنّ التفسيرات الضيقة للدين تشحن المؤمنين بفكرة رفض الآخر المختلف عقائدياً، ولا ننسى النزعات التربوية الضيقة القومية أو المذهبية التي توهم أتباعها بالتفوق وتتهم الآخرين بالدونية. وحتى على مستوى الأفراد فالنظام الأبوي القائم على التراتب والهرمية يخلق أفراداً مشوّهين ثقافياً ومجهّزين بفكرة العنف، ولكن لو توسعنا في تقصي فكرة العنف بشكل كامل، نجد أنّ التجربة الاستعمارية قد انتهكت خصوصية الجماعات الأصلية، وجرحت كرامتها الجوانية، وخلخلت علاقاتها، وكلّ ذلك بذر العنف فيها كرد فعل يأخذ طابع المقاومة، والحضارات الكبرى ومنها الغربية والإسلامية اكتنزت كما هائلاً من الممارسات العنيفة التي هبّت كالأعاصير المدمرة ضدّ الجماعات والشعوب الأخرى، ومن الطبيعي أن ينشأ عنف مقابل بدواعي الحماية والمقاومة والحفاظ على الهوية.

العنف طاقة داخلية حبيسة لها مغذيات شخصية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية، وحينما تتفجر تكون ممارسة عمياء تحرق الأخضر واليابس، وفي العموم ينبغي تجفيف منابع العنف وليس قمعه، أي معالجة السبب وليس النتيجة، وذلك لا يكون إلا بالعدالة والمساواة والشراكة والاعتراف المتبادل، وهذه تقتضي وجود المؤسسات المدنية والدستورية التي تقوم بتنظيم علاقات الأفراد فيما بينهم بما يحقق مصالحهم، وينظم واجباتهم وحقوقهم. وينبغي التأكيد على أنّ مجتمعاتنا ما زالت تعيش ما قبل هذه المرحلة، أي أنّها تعيش مرحلة ما قبل الوصول إلى تعافد اجتماعي معترف به ومتفق عليه ينظم علاقاتها، فهي تعيش حقبة العلاقات الاجتماعية لمرحلة القرون الوسطى، حيث السطوة للعلاقات القبليّة والمذهبية، وحيث الجماعات لم تنصهر بعد لتكوين مجتمع تربطه فكرة المواطنة وينظمه القانون، وهذه العلاقات القائمة على الولاء وليس الشراكة تؤدي إلى احتقانات لا نهاية لها في عمق تلك المجتمعات، وهي تأخذ أشكالاً كثيرة من العنف يمارسه الأفراد أو الجماعات إيماناً بوجه أو معتقد أو مصلحة. ومن هذه الناحية فالجماعات المذهبية أو الإثنية تكتنز طاقة هائلة من العنف المدّمّر الذي يتفجر أحياناً لأقل سبب، فما بالك إذا توهمت بعض الجماعات أنها صاحبة الحق المطلق واليقين النهائي، فهي تمارس العنف بدرجة كبيرة من الوحشية ذوداً عن مفاهيم ومعتقدات وتصورات.

يتكوّن رصيد العنف ببطء، ولا يعرف أحد متى يتفجر فيخرّب كل شيء. وبدل أن يكون طاقة خلاقة وإيجابية ينحرف إلى السلبية، وإذا نظرنا لحال مجتمعاتنا من هذه الزاوية نجد أنّ أسباب العنف منبثّة في كل مكان. ولعل العنف السياسي والديني والمذهبي المدعوم بأيديولوجيات عرقية ومذهبية متعصبة هو الأخطر، لأنّ الجماعات تمارسه بوصفه حقاً مقدّساً ومسؤولية أخلاقية لتقرير مصيرها وتعديل أوضاعها واستعادة حقوقها. وأحياناً يأخذ طابع الانتقام والثأر فيكون بشعاً ولا يقف عند حد ما.

لكي نطفئ لهيب العنف ينبغي إطفاء جذوته، فالعلاقات بين الجماعات والطوائف قائمة على فكرة الغلبة والقوة، وليس الحوار

*مفكر وأكاديمي من العراق.

لعل العنف السياسي والديني والمذهبي المدعوم
بأيديولوجيات عرقية ومذهبية متعصبة هو
الأخطر، لأنّ الجماعات تمارسه بوصفه حقاً
مقدّساً ومسؤولية أخلاقية لتقرير مصيرها
وتعديل أوضاعها واستعادة حقوقها. وأحياناً
يأخذ طابع الانتقام والثأر فيكون بشعاً ولا يقف
عند حد ما

والشراكة، فالغلبة سيج تحتمي خلفه الجماعات والأفراد على حد
سواء، وهذا هو الذي يؤدي إلى الحروب والنزاعات، وبخاصة
الحروب الأهلية والمذهبية حيث تعتصم الجماعات بزعماء متعصبين
للاحتواء بهم، وذلك لا يكون إلا بالترويج لإيديولوجيا قائمة على
مبدأ العنف الذي تفهمه الجماعات على أنه عنف مقدّس يفضي إلى
استعادة الحقوق القومية أو المذهبية، وأحياناً الوطنية. ولا أستبعد
أن يتحول العنف إلى معتقد تتبناه الجماعات، ويأخذ به الأفراد، في
ظل غياب العدالة على مستوى العالم وعلى مستوى الأفراد. وكلّ
هذا يتعارض مع مكاسب الحداثة التي كانت تريد إحلال نسق
من علاقات التفاعل والتواصل محل النزعات التدميرية التي تدفع
بالأفراد والأمم إلى البحث عن حلول فردية قائمة على مبدأ العنف.

وتبغى الإشارة إلى أنّ الفكر البراغماتي نظر إلى المجتمعات التقليدية على أنّها جماعات منفردة وغير متجانسة، فهو فكر لا يعنى بفكرة
المجتمع بوصفه بوتقة تنصهر فيها التشكيلات الإثنية والمذهبية والثقافية بما يؤدي إلى نشوء هوية وطنية جامعة، إنّما نظر إلى المجتمع
بوصفه جماعات متنافرة تنتظمها القوة والمصلحة، وهي تنسج هوياتها الضيقة في منأى عن الجماعات الأخرى، وعندما تتعرض مصالح
الجماعات للخطر فإنها تعتصم بذاتها لحماية لنفسها ولتحقيق مصالحها، وربما تتبنّى العنف لتحقيق ذلك. فلا وجود لفكرة المصير المشترك
والهوية الشاملة والثقافة الجامعة، إنّما حلت محلّ كلّ ذلك انتفاءات مدرسية ضيقة.

يفرض هذا التفسير للهويات تحيزات مذهبية وعرقية تؤدي إلى إنتاج العنف، ثم ممارسته على الجماعات الأخرى، حيث تتلاشى الجماعة
إن لم تكن لها شوكة وقوة، والغاية تبرر الوسيلة، فالعنف مبدأ أساسي من مبادئ التفكير بالنسبة لهذه الجماعات. وما يعصف بالعالم العربي
من عنف له صلة بهذا التفسير، وبخاصة بعد أن أخفقت مشاريع التنمية السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وحلّ الاستبداد
محل التعدد والشراكة والديمقراطية، وسوف يتخذ العنف طابعاً مؤسسياً، وسيصبح نوعاً من العقيدة المذهبية أو العرقية.

عنف الوثوقية

عبد السلام بنعبد العالي*

«في فقرنا الفكري يكمن غنى الفكر. فالفقر يجعلنا نحس أن التفكير يعني دائماً أن نتعلم كيف نفكر أقل مما نفكر، أن نفكر في الغياب الذي هو الفكر، وأن نحافظ على ذلك الغياب عندما ننقله إلى الكلام».

م. بلانشو

«لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كله نقد».

ع. العروي

حدّدت الوثوقية بمقابلاتها، ففي الفلسفة القديمة قوبلت بالنزعة الشكّية أو البيرونية، أمّا العصور الحديثة فقد وضعتها مقابلاً للنزعة النقدية. في الحالتين كليهما طرح المفهوم داخل إشكالية المعرفة، كما ارتبط تحديده بمفهوم الحقيقة والمنهج الموصل إليها. وهكذا أطلقت الوثوقية على كلّ المواقف التي ترفض رفضاً باتاً الشكّ منهجاً، وتتشبّه بالحقائق المطلقة معتبرة إياها في غنى عن كل نقد.

لم يكن اللفظ ليتخذ في البداية معنى انتقاصياً قديحاً، ذلك أنّ الإعلاء من الشكّ منهجاً، ومن النقد أسلوباً، ومن النسبية موقفاً، لم يفرض نفسه إلا مع تطوّر المعارف منهجاً ولغة وموضوعات. وهكذا استعمل اللفظ في البداية، شأنه شأن ألفاظ مجاورة كالسكولائية والدوغمائية ليدل على مجرد الإيمان المطلق بعقيدة، والاعتقاد الراسخ في «دوغم»، مثلما استعملت السكولائية في البداية لتدلّ على الفلسفة التي كانت تُدرّس في مدارس الكنيسة. إلا أنّ هذه الألفاظ جميعها سرعان ما اتخذت معاني انتقاصية، وغدت لا تستعمل اليوم إلا في معناها السلبي الذي يتهم المعرفة بالتشبّه الأعمى بالحقيقة المطلقة، ويأخذ على الفكر دوغمائيته.

صحيح أنّ البعض لم يكن ليكتفي بهذا التحديد المعرفي، أو اقتصر على هذه المعاني، فكان ينظر إلى ما يتمخض عن اعتناق الفكر الوثوقي من نتائج عملية، ولا يقف عند الوجه المعرفي الصّرف، إلا أنّه كان يقتصر على النّظر إلى الوجه العملي باعتباره مجرد مفعول ونتيجة تترتب عن المعرفة والنظر. وفي هذا الإطار كان يتحدث عمّا يتمخض عن اعتناق الوثوقية من مواقف متشنجة تدفع صاحبها إلى التعصّب لرأي بعينه، ورفض للحوار ومن ثم إلى إلغاء للآخر، بل إلى قمعه وتعنيفه.

لكن، لو أننا حدّدنا الوثوقية منذ البداية، ليس على أنها موقف نظري و«نظرية في المعرفة»، بل على أنها موقف أخلاقي، سياسي بالأساس، لتبيّن لنا أنّ الوثوقية عنيفة لا بها يصدر عنها من أقوال وأفعال، بل بها تنطوي عليه من آليّة توحيدية ترفض كلّ تعدد للآراء وكلّ اختلاف للمواقف، وتردّد بين شكّ ويقين. الأمر الذي يدفعها إلى أن تُدخل كلّ الأمور في دائرتها فتجبرها على الخضوع لمنطقها، مع ما يقتضيه ذلك من آليّة إكراهية. وقد سبق لنيته أن يبيّن أنّ كلّ آليّة توحيدية لا تكون كذلك إلا بما هي تنظيم وإكراه وإقحام، وإلا بما هي مقاومة فوضى الكثرة، وسنّ منطق الهيمنة والإخضاع والقهر.

*مفكر وأكاديمي من المغرب.

لو أننا حدّدنا الوثوقية منذ البداية، ليس على أنها موقف نظري و"نظرية في المعرفة"، بل على أنها موقف أخلاقي، سياسي بالأساس، لتبيّن لنا أنّ الوثوقية عنيفة لا بما يصدر عنها من أقوال وأفعال، بل بما تنطوي عليه من آلية توحيدية ترفض كلّ تعدد للآراء وكلّ اختلاف للمواقف، وتردّد بين شكّ ويقين

هذه الآلية التوحيدية تمنع الوثوقي من أن يقبل بتعدد الآراء، وبالأحرى اختلافها. لكن، قبل أن يرفض الوثوقي الاختلاف مع غيره، يبدأ أولاً بالامتناع عن الاختلاف مع نفسه، أو على الأصح بالخضوع لاستحالة الاختلاف مع الذات. قبل أن يسدّ الوثوقي الأبواب على الغير يسدّها على نفسه، وقبل أن يمارس عنفه على الآخرين، يزرع هو نفسه تحت ضغط البداهة وعنفها. فالوثوقي لا يخضع فكره للمنطق، بل إنه يخضع كلّ شيء لمنطقه هو. من هنا ذلك الادعاء بالإحاطة بكلّ شاذة وفاضة، إذ أنّ أيّ تحفظ أو تردّد من شأنه أن يحطّ من مكانته ويضعف سلطته وهيبته. من هنا الطابع الكلياني للوثوقية وتوتاليتاريتها.

ذلك أنّ هناك ارتباطاً وثيق الصلة بين الكلي Total و الكلياني Totalitaire، بين الرّغبة في الإحاطة بكلّ شيء، وبين التفرّد بالرأي والتوتاليتارية، وهو ارتباط يتجاوز المستوى اللفظي. ذلك أنّ الفكر التوتاليتاري يتّسم بمنطق الحصر والنظرة الكلية التي تدّعي أنّه لا شيء يفلت من إحاطتها. من هنا ابتعاده التام عن كلّ تحفظ وتردّد، وحسمه المتسرع في كلّ ما من شأنه أن يفصح عن نقص وعجز، نظراً لما يترتب عن ذلك، ليس من إظهار لضعف نظري فحسب، وإنما من تنقيص من صاحب الرأي ومسّ بهيبته وسلطته. فالتقص هنا أيضاً لا يتوقف عند المعرفة والنظر، وإنما يطال الهيبة والسلطة. إنه ليس مجرد جهل بأمور، وإنما هو علامة على قصور وعجز وضعف. لذلك فإنّ ما يميّز الوثوقية هو قدرتها الخارقة على الإفتاء في جميع النوازل مهما كانت طبيعتها ودرجة تعقيدها. فكلّ شكّ أو تردّد لن يكون إلا علامة عجز، وكلّ خطأ لن يعتبر إلا خطيئة.

أمّا عن علاقة لفظ الكلي بالتوتاليتاري في الاتجاه الآخر فقد سبق أن أشرنا إليها عندما قلنا إنّ الفكر الكلياني، بما ينطوي عليه من آلية توحيد و«ضمّ في كلّ موحد»، فإنه يضطر إلى توظيف آلية قمعية إكراهية.

بناءً على ذلك، فالفكر الوثوقي الدوغمائي الذي يسبح في البدهيات واليقين لا يكون، كما يقال عادة، عنيفاً بما يتولد عنه من مفعولات، وما يتمخض عنه من نتائج، وإنما بما هو ينشد، أو يشدّ إليه على الأصح، وما يعتقده طبيعياً بدهياً مُسلماً به. فكأنّ العنف هنا عنف بنيوي. وقد سبق لرولان بارط أن بيّن أنّ البداهة عنف، و«أنّ العنف الحقّ هو أن تقول: طبيعي أن نعتقد هذا الاعتقاد، هذا أمر بدهي».

كان أبو الفلسفة الحديثة قد حدّد البداهة بربطها بمفهوم الوحدة والبساطة، مثلما ربط الشكّ بالتعدّد والتركيب. فالذهن لا يشك ويحار إلا إذا تعدّدت أمامه المسالك وتعقدت الدروب. الشكّ حيرة واختيار وحرية، أمّا البداهة فجبر وقهر واستعباد.

إن كان أمامك مسلك واحد، فإنك لا تملك إلا أن تأخذه، أو لنقل بالأولى إنّ المسلك هو الذي يأخذك فتتقاد نحوه متوهماً أنك تملك الحقيقة، ناسياً أنك مملوك لها، خاضع لقهرها، معرّض لعنفها.

على هذا النحو، لا يمكن للفكر أن يتحرّر من الوثوقية إلا عندما تنفتح أمامه الأبواب، وتتعدد السبل، وتتعدّد المسالك. آنئذ، إن كانت هناك بداهة فهي لا يمكن أن تكون إلا عند نهاية مسار، وإن كان هناك وصول إلى حقيقة فهي لا يمكن أن تكون إلا تعديلاً لرأي، وتصحيحاً لأخطاء بحيث لا تُدرّك، كما قال باشلار، «إلا في جوّ من الندم الفكري». هنا وهنا فقط يتحدد الفكر كتراجع وانعكاس réflexion، ويغدو الفكر مرادفاً للنقد.

على هذا النحو فإنّ الوثوقية عنف وجمع بما هي بدايات تسدّ أبواب الشك وتوصد سبل النقد فتسجن صاحبها داخل «كَلِّ مَوْحَدٍ»، وتحول بينه وبين أن يتنفس هواء الحرّيّة. لذا فهي مرتبطة بالتشنج وأحادية الرأى وما يتولد عنها من قمع للأراء المخالفة، وعدم اعتراف بالرأى الآخر، الأمر الذي قد يؤدي بها إلى عدم الاقتصار على العنف الرمزي، لكنّ هذا العنف لن يكون في جميع الأحوال إلا امتداداً لعنف بنبوي.

هذا العنف البنبوي لا يمنع الوثوقي من أن يراجع ذاته ويعاود النظر في آرائه فحسب، وإنما يحول بينه وبين الإصغاء للغير. ذلك أنّ ما يحول بين الوثوقي وبين أن يعاود النظر في ما يعتقد، ليس كونه لا يقتنع بالرأى المخالف، وإنما كونه لا يصغي. بهذا المعنى كان أبو حامد الغزالي يأس من خصومه من الباطنية فيرى أنّه لا سبيل إلى إقناعهم، وليس ذلك راجعاً في نظره لقوة آرائهم ومثانة حججهم، وإنما لكونهم «لا يصغون».

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

الأسعد النجار

أصول الدين

من خلال مجموعة شروح «الفقه الأكبر»



مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

المركز الثقافي العربي

www.book.mominoun.com

صنم الحقيقة ورمز المقدس صراع الأيدولة والأيقونة في الثقافة الدينية وتداعياته الحضارية

محمد شوقي الزين*

ملخص:

يشكل الثالث: «الحقيقة، العنف، المقدس» منظومة ثابتة من حيث الهيكل ومنظومة دينامية من حيث الرهانات والصراعات. ثمة مسألة كبرى تأسيسية وحاسمة، جعلت من هذا الثالث المفهومي سيرورة تاريخية تجسدت في الأبنية المذهبية (علم الكلام، اللاهوت..). والتشكيلات السياسية والدينية والاقتصادية (السلطة، رأس المال، الجهاد..)، ويمكن حصرها في ثقافة الصورة، من البدايات الفلسفية والمذهبية وحتى الاستعمالات الأيديولوجية والإعلامية. الصورة هي عَصَب السجال الذي صاحب المذاهب الفكرية والدينية، وهي التي كانت وما تزال شرط إمكان العلاقة الثلاثية بين الحقيقة والعنف والمقدس، حتى أضحى من البدهي أن تكون الصورة هي الإطار النظري والعملي في الاشتغال التاريخي والأيديولوجي لهذا الثالث المتشابك.

المحتويات:

1. الأيدولة والأيقونة: الصراع الخفي في فلسفة الصورة.
2. الحقيقة والمقدس: ما بال الهيكل لا يتغير في الهيئة؟
3. الحقيقة والعنف: موقع الصورة بين الإثبات والنفي.
4. الصورة والشكل: نحو هيرمينوطيقا نقدية في ثقافة الأيقونة.

مقدمة

لأعلنها من أول وهلة كقول مأثور (maxime): الصورة هي عَصَب الصراع المذهبي والديني عبر التاريخ، وتنظّم اليوم، خفية أو خلسة، نظام التصوّر والسلوك في المدينة أو الحضارة. أقدم في هذا الصدد فرضيتين وحالة تاريخية. أما الفرضيتان فهما: 1- الإنسان بطبعه يهوى الصورة أو يمجتها. إذا أحب الصورة (iconophile) فإنه يدعمها بتطعيمات فنية أو بلاغية يجدها في التاريخ الفني أو الديني، وإذا مقّتها (iconoclaste) فإنه يستبدلها بشيء آخر، يوازيها أو يضاهيها، ويكون عبارة عن الفعل (action) ضدّ التأمل (contemplation) الذي يقتضي موضوع التأمل وهو الصورة، أو القراءة الحرفية أو الظاهرية للنصوص في مواجهة التمثيل أو التصوير؛ 2- إذا كانت الصورة هي عَصَب الوجود، وأنّ انتفاءها سقوط في العدمية، وإذا كان وجودها عبارة عن سحر وافتتان، بل قهر وطغيان، إذا كانت الصورة تتأرجح بين عدميتين: إمّا نفيها واستبدالها بالفعل (رأس المال، الجهاد..) أو تدعيمها واستغلالها سياسياً أو أيديولوجياً (صورة القائد كما كان الحال في الأنظمة الاستبدادية)؛ فإنّ الأمر الذي يلفّ الصورة، يحتفظ بها ولكن يتجاوزها، في «أوفيونغ» (Aufhebung) يوفّق بين المتناقضات دون أن يستغرقها كليةً أو يُنفي فرديتها وتعيّنها؛ أقول: إذا كانت الصورة (image) تقتضي كلّ هذه المتناقضات الآيلة نحو العدمية، وأنّ درأ هذه العدمية مرهون باستحداث شيء يؤوّل إلى الإيجابية والتكوينية، فإنّ هذا الشيء هو الشكل (forme) الذي تنبني عليه قيم التكوين والتشكيل (formation).

*مفكر وأكاديمي من الجزائر.

أكاد أتجرأ لأقول: إنّ المصير البشري، في الديانات والثقافات، يتوقّف في معظم هياكله وأبنيته وفي جوهره وعله وجوده، على هذه الثنائية شبه المانوية، في الصراع المذهبي بين مدح الصورة والقدح فيها، بين الإعلاء من شأنها وتحطيمها

أمّا الحالة التاريخية التي تُبيّن السيرورة الملحمية للصورة، بين تبني وانتفاء، بين مصاحبة ومحاربة، فتتجل في الصراع المذهبي بين الأيقونوفيليين (iconophiles)، والأيقونوكليستيين (iconoclastes)، بين محبّي الصورة وعُشاقها، وبين مبغضي الصورة ومهدمّيها. أكاد أتجرأ لأقول: إنّ المصير البشري، في الديانات والثقافات، يتوقّف في معظم هياكله وأبنيته وفي جوهره وعله وجوده، على هذه الثنائية شبه المانوية، في الصراع المذهبي بين مدح الصورة والقدح فيها، بين الإعلاء من شأنها وتحطيمها. وفي ذلك علامة أو أمانة: السلوك المذهبي، المدوّنة التي يتبناها ويعتقد

فيها، منظومة الأفكار التي يشكّلها ويورّعها، نظام الفعل أو الأداء الذي يريعه ويحرص على بسطه وتطويره؛ تساعد هذه العوامل كلها على فهم إذا كان هذا السلوك المذهبي «أيقونوفيلي» يهوى الصورة ويمجّدها، أو «أيقونوكليستي» يهوى بالصورة ويمجّدها. يتطلب الأمر إذن رسم فلسفة في الصورة تأخذ في الحسبان علاقة الحقيقة بالمقدّس وجبيرة هذه العلاقة، الهيكل الذي يدبّرها وأيضاً الروح الدفينة التي تحرّكها، وهي العنف أو الاستئثار بالقوة. تُبرز العديد من الشواهد الفلسفية العلاقة الإسمتية بين الحقيقة والعنف (مارتن هايدغر، ميشال فوكو..)، وكيف تندفق هذه العلاقة على إقليم المقدّس بأن تطبعه بثقافتها (رجيس دوبري، مارسيل غوشيه..).

مفاهيم الأيدولة والأيقونة والمقدّس والحقيقة والقوة تشكل كلها منظومة نظرية وعملية تقتضي معجماً خاصاً وأسلوباً ملائماً في سبيل تفكيك حباتها ومعرفة كيف تشكّلت، بنيوياً وتاريخياً، بحيث أصبح من العسير اليوم الفصل بينها. تتطلب هذه المنظومة مجموعة من الأسئلة-الأشكلة لمعرفة الخيط الرفيع والخفي الذي يدبّر، من وراء حُجُب التصدّورات والسلوكيات والعلاقات، الرابط المتين والهش في الوقت نفسه بين حدود هذه المنظومة: ما هي العلاقة بين الأيدولة والأيقونة؟ ماذا نقصد بهما أصلاً؟ كيف أنّ الحقيقة ليست بحيرة راكدة وينبوع الرومانسية وإنما تندلع في بحارها عواصف العواطف والاستئثار بالقوة والأنفة؟ أين موقع المقدّس في العلاقة شبه المتواطئة بين الحقيقة والعنف؟ كيف ارتحلت عناصر القوة من الحقيقة إلى المقدّس؟ ولماذا؟ ومن وراء أية استراتيجيات أو حسابات أو مناورات، من أي طبيعة كانت: سياسية أو مذهبية أو فكرية؟

الأيدولة والأيقونة: الصراع الخفي في فلسفة الصورة

يتطلب الأمر الرجوع إلى البدايات النظرية الأولى في الفكر اليوناني لمعرفة كيف تعرّضت الصورة إلى انفصال نظري بين «أيدولة» (gr. eidolon, fr. idole) و«أيقونة» (gr. eikôn, fr. icône) تسوسان اليوم الوعي والذاكرة. فما هو الفاصل بين الأيدولة والأيقونة الذي حدّد مسار ومصير التاريخ الفكري والمذهبي؟ وما المقصود بهما؟ هناك مجموعة من المدلولات المتداخلة لدوال غير واضحة المعالم جعلت من الصورة ذات طبيعة مبهمّة ودلالة ملتبسة. لتتوقّف إذن عند هذه المدلولات ولنسج إلى معرفة كيف أتاحت الفاصل النظري والعملية المشار إليه سابقاً. كلمة الصورة في الأصول اللغوية والعريقة مربكة: فهي تارة تحيل إلى شيء حسيّ وملموس (eikôn) وتارة أخرى إلى شيء متخيّل أو مجرّد عن المادة (eidos, idea). هذا الفاصل بين المحسوس والمجرّد هو من إيعاز أفلاطوني، لأنّ الفيلسوف الأثيني فصل بشكل شبه راديكالي بين الفكرة الناصعة بوصفها النموذج أو المثال، والمشابهة في عالم الحس بوصفه النسخة المطابقة. ورد هذا الفاصل في المثال المعروف في الكتاب العاشر من «الجمهورية» عندما يتحاوّر سقراط مع كلوكون حول فكرة السرير ليخلص إلى أنّ ثمة ثلاثة أنواع (species):¹ فكرة السرير الموجودة في تصوّر الإلهي، ثم السرير كما يصنعه النجار بناءً على هذه الفكرة، وأخيراً السرير كما يرسمه الرسّام بناءً على السرير المصنوع. هذا الترتيب في الأنواع من شأنه أن يقصي الفن الذي هو محاكاة المحاكاة، أي تقليد السرير المصنوع الذي هو بدوره تقليد لفكرة السرير.

1 - تدخل فكرة النوع أو الصنف (Species) في المعجم الثري والمتنيس للصورة، ولم تظهر هذه الفكرة سوى مع المفكرين اللاتين على غرار شيشرون كما سيأتي ذكره لاحقاً.

الغرض من هذا التمييز هو تبيان أنّ فكرة السرير هي الفكرة الناصعة أو الأيدوس (eidos)، وأنّ السرير المصنوع هو الصورة الدالة على الفكرة أي هو الأيقونة (eikôn) بوصفها نسخة طبق الأصل، وأنّ اللوحة المرسومة عن السرير المصنوع هي الأيدولة (eidolon). إذا كانت الأيقونة مستحبةً لأنها نسخة تدل على الفكرة الناصعة المنحدرة منها، فإنّ الأيدولة مبعوضة لأنها شيء محسوس له قيمته في ذاته، يطمس الأصل (الفكرة الناصعة) ليحل محله. فما الأيدولة إذن؟ إنها الشيء وقد استقطب في ذاته الدال والمدلول، لا يحيل إلى شيء آخر مثلما تحيل العلامة إلى الفكرة. نظام الأيدولة هو ما أسميه نظام الـ«كأنيّة»: «كأن الشيء هو... ولكن ليس هو»: «فلما جاءت قيل أهكذا عرشك قالت كأنه هو» (النمل، 42). نظام الأيدولة هو نظام «هو لا هو»، إنه نظام السيمولاكر (simulacre) أو الإيهام، بأن يوهم الشيء بأنه يحيل إلى شيء آخر، لكن لا يحيل سوى إلى ذاته أو إلى لا شيء (nihil). تختزن الأيدولة على خداع البصر (-trompe l'oeil) كالسراب في الصحراء الذي يرى من بعيد وكأنه بحيرة ماء.

تختلف الأيقونة من حيث أنها المثل أو الشبيه أو النسخة الدالة على فكرة أو صورة. لكن الشبيه فيها ليس هو الاشتباه في الأيدولة. الشبيه في الأيقونة هو «المثيل» (semblable) الذي يحتذي «المثال» (archétype) ويستحضره في شكل «تمثّل» (représentation) ويكون له بمنزلة «المماثل» (ressemblant)؛ الشبيه في الأيدولة مبني على الاشتباه (شيء يشبه شيئاً ولا يشبهه في الوقت نفسه: «كأنه هو») وعلى الشبهة. فيما تحيل الأيقونة إلى شيء آخر خارج ماديتها الحسية، تحيل إلى فكرة (مثل سرير النجار)، وهي في ذاتها نسخة عن هذه الفكرة، فإنّ الأيدولة لها غايتها في ذاتها: الصورة في الأيدولة معبودة لذاتها وتستقطب الجلال والعظمة في ذاتها. تصبح صنماً لا يحيل إلى شيء آخر سوى إلى ذاته، في محض صورته. يختلف الأمر مع الأيقونة التي تدل على شيء أرقى وأجلّ وتشغل الوساطة بين الوعي والشيء الرفيع والراقي والسامي الذي يسعى لبلوغه. ينطبق على الأيقونة الآية: «ما عبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» (الزمر، 3)، فيما الأيدولة هي عبادة الصنم (بالمعنى اللاهوتي الكلاسيكي) الذي لا يحيل إلى شيء آخر سوى إلى ذاته.

بما أنها تشكّل الوساطة، فهي شكل من أشكال القربة («ليقرّبونا إلى الله زلفى»)، وهذه القربة (في شكل قربان في تصوّر اللاهوتي العريق)، هي اقتراب من الأصل أو المثال باحتدائه ومحاكاته (mimesis): محاكاة بالتشبه بالصورة («وقال الله: لنعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا...») فخلق الله الإنسان على صورته، «سفر التكوين، 1، 26-27) وبالتخلّق بالأفعال. بيننا تحقّق الأيقونة مسافة بين المحايث والمتعالي، بين الوعي البشري والحقيقة الإلهية، فإنّ الأيدولة تدم الفجوة بينهما بحيث يتحد الحسي بالعقلي أو الإنساني بالإلهي في رمز بلا مدلول هو الصنمية ذاتها. فهي قائمة على الاشتباه والشبهة لأنّ حلول العقلي في الحسي هو انتصار للحسي في نهاية المطاف، أي انتصار للسيمولاكر الذي يصعب التمييز فيه بين الحقيقي والمزيف نظراً لاشتباه الأشياء واختلاط الصور. يتمتع السيمولاكر بدلاتين مختلفتين:

1. دلالة أمواج مبثوثة تنطلق من العالم نحو الوعي المدرك له وينتج عن الاصطدام بين الأمواج والوعي معرفة بالشيء الخارجي لهذا العالم، وهذه فكرة لوكريتيوس 98-55 ق.م (Lucrece) طوّرها في كتابه «في طبيعة الأشياء» (De rerum natura): «نرى أشياء كثيرةً تبث أمواجاً واسعة، ليس فقط من أعماق ذواتها كما قلت، ولكن أيضاً من سطوحها، مثل اللون»². السيمولاكر في هذه الدلالة هو جسم لطيف وشفاف ينبعث من الأشياء ويحترق الوعي والإدراك ليكسبه معرفة بهذه الأشياء؛ 2. دلالة الأيدولة بوصفها الشيء الذي يحل محلّ النموذج، ولا يحيل إلى شيء آخر سوى كونه يوهم بوجود شيء لا وجود له في الحقيقة. يعطي أفلاطون في محاوره «السوفسطائي» مثال التمثال الذي تراه العين صغيراً عن بُعد، وهو في حقيقة الأمر أكبر من ذلك. هذه الرؤية الملتبسة عبارة عن سيمولاكر لأنها ناتجة عن خداع البصر أو الحواس عموماً، فتجعل من الأبعاد العادية أبعاداً قصوى أو دنيا.

2- Lucrece, De la nature des choses, Livre IV, chap. 2, I, 71-73, tr. J. Kany-Turpin, GF - Flammarion, 1997.

يمكنني القول بأن المذهب الديني يؤدي دور الأيقونة عندما يكون مجرد تأويل للأصل بإعادة إنتاجه وتخليده عبر الشعيرة أو الشريعة أو القصيدة ويؤدي دور الأيدولة عندما ينقلب على هذه اللحظة ويكون لسان حالها والناطق باسمها، بحيث يفرض صورة واحدة أو تصوراً واحداً

عندما نتأمل جيداً، نجد أنّ السيمولاكر يؤدي هذه الدلالة الثانية دور الأيدولة. فالأيدولة تنفي النموذج لتحل محله، والأيقونة تحتذي النموذج لتثبته وتخلّده. هذا التحديد المبدئي من شأنه أن يبرز الخطورة التي استبدت بالتاريخ الديني بين مذهب يريد تثبيت الأصل وتخليده ومذهب يريد الحلول محل الأصل بمحوه وطمسه. المذهب الأول الأخذ بالأيقونة من شأنه أن يعترف بالمسافة الكائنة بين الأصل والفرع أو بين النموذج والنسخة، وتتيح هذه المسافة عملية التفسير والتأويل والرمز والمجاز والاستعارة، أي كل الأدوات النظرية والأساليب البيانية التي تجعل من الأصل شيئاً غير محدد، متعالياً، غير قابل للقبض

أو الحسم، ودائم القراءة والتأويل والأقلمة في السياقات التداولية المتنوعة؛ فيما يأخذ المذهب الثاني بالأيدولة التي لها نزوع إلى تقليص المسافة بين النموذج والنسخة، ويكون ذلك بتقنيات ظاهرية ترفض التأويل والقياس والمجاز وتأخذ بحرفية النص، بظاهر النص كما هو. وسنرى لاحقاً كيف أنّ هذا الفاصل بين الأيقونة (استنساخ الأصل) والأيدولة (استحضار الأصل) طبع التاريخ الديني من أي ثقافة كانت: مسيحية أو إسلامية.

لفهم المأل التاريخي لا بدّ من تقصي التكوين الجنيولوجي لهذا الصراع الخفي في اعتبار سؤال الصورة. كان هم أفلاطون تشكيل أنطولوجيا في الصورة تأخذ في الحسبان الفكرة الناصعة التي هي النموذج والقادرة على الخلود في الزمن عبر النسخ المتعددة والمتنوعة. الفيلسوف (صورة سقراط في الوعي الأثيني) هو الضامن لديمومة هذا النموذج عبر الوسائل التربوية القائمة على حركة الروح بالكلام والتبادل الشفهي (اللوغوس)؛ بينما يمثل السوفسطائي صورة الماروغ الذي له البراعة في جعل الأشياء المزيّفة أشياء حقيقية في عيون الناظر أو المتلقي، بأن يجعل النسخة هي النموذج والنموذج هو النسخة في قلب ماكر لسلم القيم؛ ويستعمل في ذلك أدوات من شأنها الانتصار لهذا القلب/ الانقلاب على النموذج ومن بينها البلاغة بلحن القول وزخرف الكتابة. نرى بدون لبس انتقال سؤال الصورة من المضامين الأنطولوجية في تمييز النموذج عن النسخة إلى المضامين السياسية والاجتماعية في تمييز الفيلسوف بالحجة والبرهان عن السوفسطائي بمفاتيح الشعر والفن والبيان: «أحب أن أخبرك ما إذا كان السوفسطائي ساحراً مرئياً ومقلداً للوجود الحقيقي»³.

تنتع المحاور السوفسطائي بالساحر المرئي لأنه، على غرار عصا الساحر في المشهد الموسوي (الإنجيلي أو القرآني)، يظهر خلاف ما يُظن في عيون الناظر، وبأنه يقلّد الأصل لا ليضمن له الديمومة والخلود عبر النسخ المتواترة (الأيقونة)، وإنما ليقبله فينقلب عليه ويحل محله بنفيه وطمسه (الأيدولة). ثمة في الأيدولة لعبة سحرية كالحرب التي هي خدعة، بحيث نتعجب من القدرة على التحوّل الحرابوي (من الحرباء)، وهذه المظاهر كلها تميّز الأيدولة وتجعلها عبارة عن أصل بلا أصالة أو الليس (العدم) وقد أصبح أيساً (الوجود)؛ لأنّه من الأشياء المفقودة تبنى أو هاماً كبيرة: التمويه والخداع نظامها ونمط اشتغالها. تنخرط تحت الأيدولة مجموعة من المفاتيح اللغوية (jeux de langage) بتعبير فغنغشتاين لأنها تشكل مع الأيدولة شهماً عائلياً (air de famille) ينتمي إلى الفصيلة عينها، ويمكن تحديد هذه المفاتيح فيما يلي: الفانتاسما (fantasme) وهي الشيء المشع بظهوره في النور. كانت العبارة اللاتينية «ليس كل ما يلمع هو ذهب» (non omne quod nitet aurum est) تدل على الفانتاسما بوصفها شيئاً مثيراً وخطاباً وجذاباً، ولكنها لا تحتزن على أية قيمة ملموسة؛ فهي بمثابة العملة المزوّرة بلا قيمة في سوق التداول.

3 - أفلاطون، «محاورة السوفسطائي»، في: المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود ترماز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 234.

كذلك، يزرع السيمولاكر أو الإيهام (simulacre) تحت نظام الأيدولة كما رأينا سابقاً بحكم أنه يصنع واقعاً ليس له سند مرجعي أو نموذجي، أو لنقل إنَّ ما يصنعه من نُسخ يحل محل النموذج بمحوه. كيف لا يمكن أن نرى في نظام الأيدولة حلول المذهب الديني محل الأصل أو اللحظة الأولى التي انبثقت منها التجربة الروحية مثل الوحي باحتكارها والحديث باسمها؟ يمكنني القول إنَّ المذهب الديني يؤدي دور الأيقونة عندما يكون مجرد تأويل للأصل بإعادة إنتاجه عبر الشعيرة أو الشريعة أو القصيدة أي عبر مجموعة من الممارسات الخطابية والرمزية التي تمنح للأصل علة وجوده وديمومته؛ ويؤدي دور الأيدولة عندما ينقلب على هذه اللحظة ويكون لسان حالها والناطق باسمها، بحيث يفرض صورة واحدة أو تصوراً واحداً: ظاهري في مبناه، أحادي في معناه، لا يحيل إلى سواه، متصلب في هيكله، صنمي في هيئته، لا يتيح تأويلات لأنَّ الواحدية التي يقوم عليها تنسف من أساسها كل التنوعات الممكنة. هناك نوع من الختم (tupos) في شكل نمط أو أثر أو صك أو دمغة أو نقشة يطبع في الكائن أو الفرد علامته البارزة. يقع الختم في الفاصل بين الأيقونة والأيدولة، فهو وجه أيقوني إذا كان الغرض منه التذليل على حقيقة متعالية وقد طبعها في الأجساد (الخِتان في الممارسات الشعائرية اليهودية والإسلامية) والتصورات (مجموعة من الأحكام والتصديقات المتداولة)؛ وهو وجه أيدولي إذا كان المراد به التذليل على نفسه في تبرير ذاتي (auto-justification) لا يحتكم إلى أية سيادة خارجية، لأنَّ هذه السيادة تتوقف عنده، في محض كينونته وماديته.

الفاصل بين الأيقونة والأيدولة صعب التحديد، ونظرياً وتاريخياً هناك ممّرات ودهاليز بينهما، حيث الأيقوني قد يرتد إلى أيدولي عندما يحتكر الأصل ويحل محله وهو يزعم الحديث عنه؛ والأيدولي قد يوهم بأنه أيقوني يحيل إلى شيء آخر مثلما تحيل العلامة إلى الشيء سيميائياً. ندرك من هذا التحديد المبني أنَّ حكم الأيدولة أخطر من حكم الأيقونة، لأنَّ الأيقونة يمكنها أن تصبح أيدولة عندما تتوقف عن التعبير عن حقيقة خارجية أو متعالية لتزججها نحو ذاتها في تعبير خاص لا يحيل إلى سواه؛ لكنَّ الأيدولة تبقى أيدولة بالمرأفة والتنكر في زي الأقنعة والقناعات. هذا ما يفسر احتراس أفلاطون من السقوط على عتبة الافتراس أو الإفلاس إذا ما هو أعطى، ولو قليلاً ومن باب حُسن الظن، مصداقية للأيدولة التي لها مترادفات عدّة: السيمولاكر أو الإيهام، السوفسطائي، الفنان، الشيطان، إلخ. الصرامة التي فصل بها أفلاطون الأيقونة عن الأيدولة هي راديكالية وحاسمة، لكنّه لم يفلح في تمديد هذا الفصل الجذري، لأنَّ الرهانات المذهبية عبر التاريخ والتطورات النظرية والمعرفية لم تحافظ في كلِّ مرة على هذا الفصل الجذري، بل أدخلت عليه تعديلاً استراتيجياً في صيغة شبه أكسيمورية (oxymoron)، تناقضية في الظاهر، في شكل الفصل/الوصل بين الأيقونة والأيدولة. ويصدّق ذلك، مثلاً، لجوء الكنيسة الكاثوليكية في زمان الإصلاح البروتستانتي إلى الإصلاح المضاد (Contre-Réforme) عبر تبني الفن، العدو اللدود للفكرة الناصعة والروحية الخالصة في المعجم الأفلاطوني.

الحقيقة والمقدس: ما بال الهيكل لا يتغيّر في الهيئة؟

لم يفلح الفاصل الأفلاطوني في استبعاد الفن عن الحقيقة وفي إقصاء الأيدولة من المدينة المقدسة التي أنعتُ بها مجازاً المخيال الديني في اكتساحه لأقاليم سرديّة وعملية من الحياة البشرية. لا شك أنَّ أنطولوجيا الصورة كما تبدّت في المتن الأفلاطوني لم تكن ذات مضامين دينية وإنما ذات أبعاد فلسفية وسياسية، اقتضتها المدينة (أثينا) والأغورا (النقاش العمومي) في رسم معالم الصور النظرية والعملية للإنسان اليوناني. لكن، مع ظهور المسيحية وتبنيها من طرف الإمبراطورية الرومانية، فإنَّ سياسة الصورة انقلبت رأساً على عقب؛ فلم يكن الهمّ النظري هو بلوغ الفكرة الناصعة كما أرادها الفيلسوف الأثيني، ولكن تعزيز العقيدة وتجسيد الألوهية في العالم. وأحسن خليفة في تجسيد هذه الألوهية بعد المسيح هو الفن. لم يتطوّر الفن بالدرجة القصوى والبارعة مثلما تطوّر تحت إيعاز من مؤسسة دينية قوية ومهيمنة في البرادغيم اللاهوتي الذي رزح تحته الغرب قرابة 1500 سنة، هذه المؤسسة التي وضعت نظاماً تراتيبياً قاعدته عامة المجتمع وهيكله مختلف المجتمعات الدينية (Conciles) من قساوسة وراهبان، وهرمه البابا بوصفه لسان العقيدة. لفهم كيف وصل الفن إلى التعبير عن الحقيقة الدينية في عصر النهضة الأوروبية وبعدها، فإنَّ الرجوع إلى التاريخ المذهبي في تبني الصورة أو رفضها هو طريقة جوهرية في هذا الفهم التاريخي.

ما يقوم به الإنسان هو أقلمة الحقيقة التي تفوقه نظرياً وأنطولوجياً مع نظامه في الترميز والتمثيل والسنبلة، لأنّ هذه الحقيقة إذا بقيت متعالية فلا يدرّكها أبداً سوى في أوهام أو شطحات تحيله إلى أغوار ذاته وانفعالات نفسه، أي أنّ هذه الأوهام والشطحات والانفعالات هي ذاته في مرآة ما يعتقد فيه

يعود الفضل إلى منصور بن سرجون المعروف باسم يوحنا الدمشقي (676-749م) في تبني ثقافة الصورة باعتبارها مجلى الألوهية في العالم، وأنّ انتفاء الصورة هو خراب العالم وسقوطه في العدمية. لا يتجلى الإله سوى في الصور، والعالم هو مجموع الصور الثابتة والمتحرّكة. لا بدّ أن يسري الخير في العالم، ولا ينتشر الخير ويتوزّع سوى بوجود الصور كدعامة (support) يتصل بها الإله بالعالم ويوزّع في أركانه وأطرافه الخير والمحبة. وجود الصورة هو إذن شيوخ الخير وانتفاؤها هو انتشار الشر. كان هذا مسوّغاً كافياً في أن تتبنى المسيحية الصورة خصوصاً في مجمع نيقية (Concile de Nicée) سنة 789م. في تحديده لمفهوم الصورة، يكتب يوحنا الدمشقي: «ماهي الصورة؟ الصورة هي تشابه ومثال وشكل شيء

ما؛ تبرز في ذاتها ما تمثله، لكن لا تشبه الصورة النموذج في كلّ الأحوال، أي الأمر الذي تمثله - لأنّ الصورة هي شيء وما تمثله شيء آخر - ونرى بوضوح الاختلاف الكائن بينهما، لأنّ أحدهما ليس الآخر وعكسه»⁴. ما يبرزه هذا التحديد هو الاعتداد بالأيقونة التي تختلف عن الأصل أو النموذج وتمثله فقط، أو هي موطن التمثيل الذهني أو الروحي لهذا الأصل أو النموذج.

على الرغم من الالتباس في تحديد ماهية الصورة بين التشابه مع الأصل (النموذج والنسخة)، وفي الوقت نفسه التميّز عن هذا الأصل (ليست النسخة هي النموذج)، إلا أنّ مفهوم الأيقونة بوصفها مجلى النموذج (لا يتماهى معها بأي شكل من الأشكال) كافٍ لإبراز استحالة أن يقوم تصوّر الدين على الأيدولة أي على التشبيه والاشتباه؛ ولكن يقوم من وجهة نظر لاهوتية (المسيحية) أو كلامية (الإسلام) على التنزيه بحكم عدم التطابق بين النسخة والنموذج، أو من وجهة نظر هيرمينوطيقية بين التأويل والنص، أو من وجهة نظر أنثروبولوجية بين الإنسان والإله. تتيح الصورة معرفة معيّنة بالحقيقة المتعالية ولا تقتضي التماهي معها أو القبض عليها. هنا تلتقي أنطولوجيا الصورة (نمط الوجود) مع أبستمولوجيا الغايات التي تصبو إليها (نمط المعرفة): «لكي يرتقي إلى المعرفة، لكي تصبح الأشياء الخفية ظاهرة ومعروفة من قبل الجميع، تمّ ابتكار الصورة لغرض المنفعة والإحسان والسلام؛ لكي نكتشف المعنى الباطني للحقائق المنقوشة على المسلاتّ والمعالَم التذكارية، لكي نرغب في الخيرات ونبحث عنها، ونكره الآلام والشورور ونمقتها»⁵. المغزى من الصورة هو لمعرفة الأشياء الحسية أو العقلية أو الروحية أو الإلهية، ووجودها يضمن الانسجام النظري والعملي، لأنها الدليل والمرشد، ولأنها الأيقونة التي تسمح بوجود الخير في العالم، نظراً للتركيبة الصّورية لهذا العالم، فهو لا ينفك عن الصور المتحوّلة وعن الأشكال (الطبيعية، الفكرية، الروحية...) التي تؤسّس جوهره وبنيته.

وضع يوحنا الدمشقي نمطية (typologie) في تبيان أنواع الصور وحصرها في ستة: 1. الصورة الطبيعية، وهي نشأة الإنسان من عناصر الطبيعة؛ 2. الصورة المثالية، وهي الأشياء الأزلية والأبدية الكائنة في علم الله؛ 3. الصورة المقلّدة، وهي صدور الإنسان على صورة الإله تبعاً للآية الإنجيلية من سفر التكوين المذكورة سالفاً؛ 4. الصورة المتمثّلة، وهي ما يتمثله العقل بناءً على ما يعطيه الحس من انطباعات؛ 5. الصورة النبوية، وهي ما تراه الروح من وقائع مقدسة أو أحداث قادمة؛ 6. الصورة المتذكّرة، وهي ما يستحضره الإنسان من أشخاص الماضي وأفعالهم وملاحمهم (الأنبياء أو الأولياء مثلاً). الغرض من هذه النمطية الصّورية هو لتبيان المغزى من وجود الصورة ومختلف الدعومات التي تستند إليها أو المجالي التي يتجسّد فيها الخير. إذا كانت الصورة قائمة في جوهرها على التقليد بحكم

4. Jean Damascène, Le visage de l'invisible, tr. A.-L. Darras-Worms, éd. J.-P. Migne, 1994, p. 76.

5. Ibid., p. 77.

أن الأيقونة هي النسخة المشابهة للنموذج، فلأن البعثة منها هي تقليد الإله في أفعاله وتحقيق الفضائل الإلهية في النفس. وهذا هو الخير الذي كان يتحدث عنه يوحنا الدمشقي والذي بدون تجلي الإله في العالم، فإن هذا الإله يسقط في العبثية والعدمية. كان دفاع الدمشقي عن الصورة مسوغاً حاسماً في تبنيها نظرياً وعملياً وعقائدياً.

لكن كيف توصل الدمشقي إلى الولع بالصورة وتبريرها مذهبياً الذي مهد الطريق نحو تبنيها عقائدياً من طرف مجمع نيقية، بينما ينص الكتاب على خطورتها وضرورة رفضها؟ مسوغ ذلك آية إنجيلية من سفر الخروج: «لا تصنع لك تماثلاً منحوتاً، ولا صورة ما ممّا في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض» (الإصحاح 20، آية 4). يكمن عصب المشكلة في الطبيعة الملتبسة للصورة (تشبه النموذج ولا تماثله في الوقت نفسه)، وفي أنها لا ترتقي إلى الحقيقة المتعالية نظراً لتركيبها الحسية (رسم أو نحت أو تصوّر) التي كانت مرفوضة أصلاً عند الفيلسوف الأثيني. يفسر ريجيس دوبريه هذا الخطر الذي تعرّض إلى خروقات من أجل استراتيجيات في الهيمنة والتوسع التي بذلتها الكنيسة في عزّ سطوتها اللاهوتية والسياسية. لكن ثقافة الصورة في الأركيولوجيا الدينية أخرجت من ذلك: «لقد جاء في التوراة: «إنهم لضالون أولئك الذين يخدمون الصور»، «اللعة على من صنع صورة منحوتة»، «أحرقوا بالنار الصور المنحوتة». إن الإلحاح في اللعة جعلنا نحسّ بحضور الخطر. فثمة على ما يبدو تهيج في العقاب الذاتي. وما لا يوجد بالممارسة ليس بحاجة إلى التحريم. ونحن نعرف أن معبد سليمان كان يحتوي على تماثيل للثيران والأسود (بل نحن نعاين واجهة المعبد في بعض نقود الحرب اليهودية الثانية). ولقد تم العثور، عدا الأشكال الهندسية والتزيينية المباحة، على تصاوير يهودية ذات تأثيرات إغريقية وشرقية تحرق مبدأ التحريم، وذلك في القرون الأولى من التاريخ»⁶.

الافتتان بالصورة هو أمر كامن في الطبع البشري، لأنه مخلوق على الصورة (آية سفر التكوين)، أي كانت طبيعة أو صيغة هذه الصورة؛ ولأن الافتتان بالصورة ذهنياً أو نفسياً انتقل إلى استعمال الصورة إيديولوجياً أو سياسياً من أجل الهيمنة أو السيطرة أو الإفحام والقهر. الصورة هي بلاغة هدفها الإغراء أو الإغواء. لكن يبدو أن التحذير الإنجيلي كان يقصد الأيدولة وليس الأيقونة، وهذا ما فهمه يوحنا الدمشقي عندما أعلى من شأن الصورة، وجمع نيقية عندما أجازها في الشعائر والمؤسسات الدينية في ردّ فعل ضدّ مجمع هيرية (Concile de Hiérea) بالقرب من القسطنطينية (اسطنبول حالياً) الذي شنعها وحرمها سنة 754م. إن السجال المذهبي والصراع الطائفي حول الصورة حدّد بشكل هيكل نظام التصوّر لدى الغرب بين مشايخ الصورة (الأرثوذكسية والكاثوليكية) والرافض لها (مع ظهور الإصلاح البروتستانتي)؛ ونذكر هذا الصراع في اللهجة عندما تمّ تكفير يوحنا الدمشقي بهذه العبارات: «اللعة على المنصور [يوحنا الدمشقي] الذي له اسم يوحنا بالخراب، والذي يؤمن بعقائد محمدية (إسلامية)، اللعة على المنصور الذي خان المسيح، اللعة على عدوّ الإمبراطورية، فقيه الكفر والإلحاد، عبد الصور»⁷.

هذا الصراع بين المجمععات الدينية في تبني الصورة أو رفضها جاء نتيجة الانقسام إلى فئتين متعارضتين: الأيقونوفيليون (iconophiles) وهم المدافعون عن الصورة بحجج عقلية أو دينية مفادها أن الخير يتجلى في العالم عبر الصور (حسية، ذهنية، روحية) وأن انتفاءها هو سقوط العالم في الشر؛ والأيقونوكلاسيون (iconoclastes)، وهم المعارضون للصورة في كونها لا ترتقي إلى الحقائق المتعالية وأنها مجرد شيء حسي لا حياة فيه ولا أثر. جاء حوار الطرشان بين الفئتين في كونها لم يتحدثا عن الشيء نفسه: بينما كان الأيقونوفيليون يقصدون الأيقونة، فإن الأيقونوكلاسيين كانوا يقصدون الأيدولة. عصب المعضلة المذهبية في التاريخ الديني هي صعوبة التمييز في الصورة بين الأيقوني والأيدولي، وهذا مجمل الالتباس والصراع. كيف التفريق إذن بين الأيقونة والأيدولة؟ جندت كلّ فئة البراهين النظرية والعملية، العقلية والنقلية، في قبول الصورة أو نفيها. لا يتعامل الأيقونوفيل مع الصورة بوصفها أيدولة، أي مجرد صنم حسي في ماديته

6 - دوبريه، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، 2007، ص 60.

7 - In : Stefana Pop-Curseu, « L'Iconoclisme et son revers : naissance d'une philosophie de l'image à Byzance », Ekphrasis, n°2, 2010, p. 49.

الفظلة والمبتذلة، ولكن بوصفها أيقونة تعبر عن شيء خفي أو جلي، عن شيء باطني أو متعالٍ، إلخ. فالأيقونة تُخفي ذاتها لإبراز الشيء الذي تحيل إليه، فيما الأيدولة تُخفي الشيء الذي من المفروض أن تحيل إليه لتدلّ على نفسها فقط.

هذه العلاقة العكسية بين الأيقونة (علامة تدلّ على دلالة خفية أو متعالية) والأيدولة (علامة تدلّ على ذاتها) هي التي بإمكانها الفصل في الصورة بين المتشابه (الأيقونة) والمشتبه (الأيدولة)، بين الصورة التي تمثل (تقليد) والصورة التي تتمثل (امتلاك). علاوة على ذلك، تؤدي القصدية دوراً بارزاً في التمييز في الصورة بين الأيقوني والأيدولي. عندما نستحضر من جديد الآية: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» (الزمر، 3)، فإنّ «القصدية» بالمعنى النظري/الفيثومينولوجي أو «النية» بالتعبير الفقهي هي التي تضمن هذا الفاصل بين العلامة الدالة على حقيقة أو فكرة متعالية والصنم الدال على ذاته في محض شبيته الحسية. لا معنى لهذه الشبيته الحسية في ذاتها، لأنّ القصدية تتوجّه إلى وضع أنطولوجي أعلى وهو الاقتراب (القربة) من النموذج أو الأصل. فهي تتوجّه نحو عالم أرقى بوسيط رمزي له بُعد أيقوني يلتزم وطبيعة الإنسان في الترميز والسنبلة⁸، بحكم أنه «حيوان رمزي» بتعبير فيلسوف الثقافة الألماني إرنست كاسيرر. معنى ذلك أنّ الإنسان يحوّل الشيء إلى رمز (أيقونة) ولا يجعل الشيء مجرد شيء (أيدولة). استنكر الأيقونوكليستيون الصورة لأنهم حصروها في الطابع المادي لا في البعد الرمزي؛ بينما يؤكّد الأيقونوفيليون على رمزية الأشياء وأنها أشياء لحقائق أخرى تحيل إليها وتستدعي التأويل.

جاء السجل المذهبي بين الفئتين في كون الأيقونوفيلية تحتجّ بأنّ تجليات الحق في العالم لا بُدّ أن تمرّ عبر رموز وصور وتقنضي التأويل بإرجاعها إلى مصادرها المتعالية الأولى. لا يفقه الإنسان الأمور المتعالية أو المتوارية نظراً لأنّه محكوم بالتناهي الزماني والمكاني الذي يفرض عليه نقل الوقائع أو الأشياء من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجازية والرمزية، وهذا النقل (استعارة) تضمنه الصورة بوصفها الحد الفاصل/الواصل بين الحسّ والمعنى أو بين الرمز والمرموز. عندما ترفض الأيقونوكليستية الصورة، فإنها تنتكّر للطبيعة البشرية التي لا يمكنها استحضر المتعالي سوى في رموز قابلة للمجاز والتأويل. الحديث عن المتعالي لا يقول دائماً ما هو، لا في خطاب ولا في تصوّر، لكن يمكن أن يدركه بوسائط يضمونها الرمز والمجاز. لهذا الغرض لم يجعل الأيقونوفيلي من الصورة هي الحقيقة المتعالية ذاتها، وإلا سقط في الأيدولة والصنمية، ولكن جعل منها الوسيط الرمزي أو المجلي الأنطولوجي الذي يستقطب في حيزه تجليات الحقيقة المتعالية في أشكال متنوّعة من الترميز: وحي، إلهام، عبقرية، فكرة خارقة، قوة خالقة وغيرها من التعبيرات الرمزية والثقافية.

8- عندما أوردت في خاتمة كتابي «الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب» (منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، دار الأمان، 2014) عنوان

«السنبلة والرمز»، فكنّت أقصد السنبلة (بضم السين) وهي النبتة لأربطها بنظرية يوهان غوته حول النبات وإسقاطه على فكرة تطور الحضارة، والتقارب الألسني مع

«السنبلون» اليونانية و«الشبولت» العبرية؛ لكن صبحي حديدي (جريدة «القدس العربي»، 17 مايو 2014) قرأ السنبلة (بفتح السين)، وكان يفكر حتّى في تعريب كلمة الترميز

(Symbolisation). أعرّف أنني لم أكن أقصد ذلك، ولكن فكرة «السنبلة» التي قرأها صبحي حديدي سهواً أو هكذا بدت له في معرض قراءة الكتاب، أتاحت لي اكتشاف شيء،

في سياق نظرية شلايماخر والتي أكّد عليها مترجمه الفرنسي وأحد كبار المنظرين للترجمة أنطون برمان (Antoine Berman)، هي أنّ الترجمة التأصيلية (التي يعتمدها الفرنسيون في

ترجماتهم) هي في العمق ترجمة إثنومركزية (ethnocentriste)، تحسّق منطوق الآخر ورؤية العالم التي يحملها، نحو «ترجلمة» (هكذا أعربها: الترجمة+الأقلمة Tradaptation)،

من اقتراح منظر آخر للترجمة وهو جون روني لادميرال (René Ladamiral-Jean) تجعل من منطوق اللغة-الأم في علو تقني وثقافي على لغة الأجنبي المراد ترجمته. لهذا السبب

هاجم شلايماخر بعنف، وأيضاً أنطون برمان، هذه الترجمة التأصيلية التي تنفي، بشطحة نرجسية، منطوق الآخر بمنطوق ذاتي لا يعبر، في نهاية المطاف، سوى عن ذاته في الأصالة

الوهمية للسان، والتمتع النرجسي بلغته (ترجمة «أيدولية» إن صح التعبير)؛ بينما الغرض من كلّ ترجمة هو النظر في رؤية الآخر للعالم من خلال لغته ورموزه، وهو أمر أكّد عليه

فلهم هو مبولت (Wilhelm Humboldt)، مقتنياً أثر شلايماخر، في دراسته المقارنة للغات. وبالتالي، أفادتني قراءة صبحي حديدي (وأشكره على ذلك) في أن نجعل من

الترميز هو السنبلة (بفتح السين)، لنبقى في إطار المرجعية للثقافات والألسنة التي نترجمها إلى اللغة-الأم. تبقى معرفة ما المقصود بالسنبلة (بفتح السين) من وجهة نظر أن نطق

صورة النبتة السنبلة على قضايا أدبية أو فكرية، وتؤدي في الوقت نفسه دلالة الترميز بالمعنى الأعجمي، سليل السنبلون (sumblon) اليوناني، والذي كان يعني في الأصل تقسيم

شيء إلى حصتين متساويتين، وبمعنى أعم وجود شيئين متساويين: أحدهما ظاهر، يدل على شيء باطن، يرمز له ويحيل إليه: مثلاً الميزان رمز العدالة. فكيف ستكون «السنبلة» من

وجهة نظر تقنية ونظرية؟ هذا ما لم أكن أتوقّعه، ورغباً عني سأفكر فيه.

ما يقوم به الإنسان هو أقلمة الحقيقة التي تفوقه نظرياً وأنطولوجياً مع نظامه في الترميز والتمثيل والسنبلة، لأنّ هذه الحقيقة إذا بقيت متعالية فلا يدركها أبداً سوى في أوهام أو شطحات تحيله إلى أغوار ذاته وانفعالات نفسه، أي أنّ هذه الأوهام والشطحات والانفعالات هي ذاته في مرآة ما يعتقد فيه. من شأن الصورة أن تجد التوازن بين طبيعة الإنسان المجبولة على التصوير (وهو المخلوق على الصورة) والحقيقة المتعالية غير القابلة للإدراك الحسي والعقلي والخيالي. معنى ذلك أنّ الأيقونوكستي الرافض للصورة لا ينفك هو الآخر عن الترميز والتصوير، لأنّ الدلالة الحرفية التي يستبطنها من النص هي أيضاً صورة متمثلة. إذا كان يرفض الصورة فإنّه يسعى إلى تعويضها بشيء يضاهاها دون أن يكون ماثلاً لها، ويكمن ذلك في العلامة (signe)، ويفسر هذا الأمر اعتداد الأيقونوكستي بالقراءة الحرفية (الظاهرية) للنص تستبعد التصوير والتأويل وغيرها من تقنيات السنبلة والتمجيز (métaphorisation). من شأن العلامة أنها تستحضر الفكرة أو الشخص ولا تمثلها حسيّاً بالرسم أو النحت أو التصوير. كان هذا مثلاً مَبِلاً البروتستانتية إلى نزع اليسوع من الصليب وخلوّ الكنائس من تماثيل العذراء والمسيح، على العكس تماماً من الكنائس الكاثوليكية العامرة بصور المشاهد الإنجيلية وتماثيل العذراء والمسيح وأضرحة الأولياء والقديسين.

لكن رغم أنّ العلامة تشغّل عند الأيقونوكستي ما تشغّله الصورة عند الأيقونوفيلي، فإنّ العلامة تحمل أيضاً بعض التمثّل في استحضار الأشياء الغائبة: «تصبح العلامة شكلاً، وفي عالم الأشكال، تُحدث مجموعة من الصور وقد انقطعت عن أصلها»⁹. معنى ذلك أنّ العلامة ليست شيئاً مجرداً، بل هي شيء محسوس وقد استقل عن الأصل، أي إمكانية أن تصبح أيدولة. لتفادي الوقوع في الأيدولة (الصنمية، الوثنية، المادية..)، فإنّ الأيقونوفيلي يتحدث عن الأيقونة (شيء رمزي لا حسي)، فيما يبقى الأيقونوكستي غامضاً لم يحسم نهائياً موقفه من الصورة، سوى اختزلها إلى وسيلة مادية هي بمنأى عنها، أي بمنأى عن هذا المعنى المبتذل للصورة. فما الصورة إذن؟ إنها التجلي: الشيء الذي يبرز للوعي أو المعطى الذي يسترق النظر؛ ليس فقط شكل الأشياء، في الحس أو في الذهن، ولكن هذه الأشياء وقد غابت عن معطياتها الحسية أو تركيباتها الخيالية، وتعود في مجالي رمزية لا هي حسية ولا هي خيالية. الصورة هي أقرب، من وجهة نظر فينومينولوجية، من أن ننعته بـ«المجلى»: الحيز أو الوطن الذي تتجلى فيه الحقائق المتعالية. فهي تحقق بذلك الوظيفة المزدوجة بين المحايثة والتعالي، أو بلغة كلامية إسلامية عريقة بين التنزيه والتشبيه.

الحقيقة والعنف: موقع الصورة بين الإثبات والنفي

إذا كان الأيقونوفيلي يدافع عن الصورة بأنها مجلى الحقيقة والألوهية وأنّ فيها سقوط في الدمار والعدمية، فما مسوِّغ هذه الحجة؟ هل الاعتراف بالصورة كأيقونة كفيل بضمان الخير والسلام في العالم؟ لفهم هذا التبرير الفلسفي والديني لوجود الصورة، فإنّ لعبة في المقارنة شائعة في تبيان الفاصل بين ذهنية الأيقونوفيلي المحب للصورة وذهنية الأيقونوكستي المبغض للصورة، وأنّ الموقف من الصورة يعكس الموقع الذي يشغله كلّ منهما في سلم الوجود والرؤية التي يتبناها حول العالم. من الملاحظ أنّ الأيقونوفيلي يميل إلى التسامح والتعايش بحكم أنّ الصورة التي وُجد عليها الإنسان والتي يتركّب منها العالم هي الضامن للمحبة السارية والخير الجَمِّ. لديه يقين بأنّ انتفاء الصورة هو انتصار الشر في العالم وخراب العمران. لا يتجلى الإله سوى في صور الكائنات والعوالم التي أوجدها، ونسبة كبيرة من النصوص العرفانية المسيحية (يوحنا الدمشقي، المعلم إكهرت..) والإسلامية (ابن عربي، ابن سبعين..)، تؤكّد على التحوّل الإلهي في الصور، وأنّ الصورة هي جوهر الوجود، لأنّ عليها تتوقف التركيبة العضوية والنفسية والروحية للإنسان. عندما يعتبر الأيقونوفيلي أنّ الألوهية تسري في صور العالم، فهو يميل إلى الرفق بكائنات العالم (بشر، حيوان، نبات..) لأنّها مجلى الروح وبؤرة الرحمة والعناية.

إذا كانت المعتقدات والثقافات السنة متعدّدة للغة واحدة أو طرقاً مختلفة توصل إلى الحقيقة عينها، فإنّ «لابدّية» التعايش والتعارف

9- Henri Focillon, Vie des formes, Paris, PUF, 1943, 2010, p. 6.

والتسامح والتصالح أمر طبيعي ينتمي إلى طبيعة المجلى الصوري للوجود. لذا نرى بسهولة كيف أنّ النزوع الأيقونوفيلي (أضرحة القديسين في المسيحية، أضرحة الأولياء عند الصوفية..) ينطوي على رؤية سلمية للعالم تبتّ المحبة والحكمة، لأنّ الصورة هي مجلى الروح أو الألوهمية الحاملة خير كثير. لا تستقطب الصورة فقط جانباً من الروح التي يصعب بلوغها بالعقل أو الخيال، ولكن لها وظيفة اجتماعية أيضاً من حيث أنها تضمن الأمن والاجتماع الموحد (œcuménisme) كما تؤديه مثلاً صور العذراء وفي حجرها الطفل اليسوع، أو مظاهر التوجه نحو الأمكنة المقدسة من أضرحة ومزارات ذات أبعاد شعبية في مواسم معلومة تصاحبها احتفالات وأذكار وصلوات. في محو للصورة، يقع الأيقونكلستي في معضلة تمثل الحقيقة المتعالية. فهو يعي جيداً أنه لا يبلغ هذه الحقيقة بالعقل أو الخيال، فيسعى إلى محو كل تصوير أو تمثال أو ضريح أو حجر أو شجر يتبرك به الناس ويتخذونه معلماً للعبادة والقرابان. إذا كان الغرض مع الأيقونكلستي تطهير العالم من معالم حسية ترعم احتواء الألوهمية وينعت ذلك بمقولة الشريك، فإنه يقع في معضلة تحديد طبيعة المعبود الذي يدعو إليه: كيف يتمثله؟

لا يمكن للإنسان أن يتكلم عن حقيقة ما لم يقم بأفلمتها مع قدرته على الحدس والتمثل، أي في حدود التناهي الذي هو مجبول عليه. إذا كان العالم في تركيبته العضوية والبنوية هو صور حسية وذهنية، وإذا كان الإنسان لا ينقطع برهنة عن التصور، وإذا وجد على الصورة كما نصّ عليه الكتاب، فكيف يمكن محو الصورة ما لم ينجر عنه إفقار الوجود وتقييد الذهن وخلو العالم من علة كينونته؟ يترتب عن محو الصورة نتائج تقود في الغالب إلى الصراع. كان القدماء يردّدون عبارة دخلت في التقاليد البلاغية والمعرفية مفادها أنّ الطبيعة تكره الفراغ (fr. la nature a horreur du vide ; lat. Natura abhorret a vacuo). ملء العالم بالصور من شأنه أن يضمن الملاء الدلالي والروحي، وإفراغه من الصور هو سقوط في العدمية. لربما عمد الأيقونكلستي إلى محو الصورة لإنقاذ الألوهمية والحقيقة المتعالية من الوثنية والصنمية والتجسيد، ويستبدلها بالعلامة كقراءة حرفية في النصوص التأسيسية. لكن هناك قيمة أخرى يعمر بها الأيقونكلستي العالم لتفادي التيه والضياح وتكمن في الفعل (l'action) الذي كانت له تجليات في التاريخ حسب الثقافات ونمط رؤية العالم: «الجهاد» في الإسلام، «الحرب الصليبية» في الكاثوليكية، «الأسمال» في البروتستانتية الذي أتاح حضارة ليبرالية قائمة على العمل والفعل.

أمام الصورة التي تستدعي التأمل (contemplation) عند الأيقونوفيلي (رؤية النموذج، التأمل في الأصل باحتدائه ومحاكاته..)، فإنّ الفعل (action) يقتضي تحويل الطبيعة، تصريف رأس المال، وعموماً إدخال الحركة في الوجود. أمام جهود الصورة التي تقتضي التأمل والهيبية والإذعان، هناك الحركة والفعل والعمل التي هي قيم تكوينية تستعمل الطبيعة ولا تتحفها بإدخالها في متحف التبرك أو التأمل. تعويض الصورة بالفعل هو ذكاء حديث من صنّع البروتستانتية التي هي بالتعريف مذهب أيقونكلستي يرفض الصورة، والتي أتاح بروز الرأسمالية كما ذهب ماكس فيبر في مؤلفه الشهير والنافذ «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»¹⁰. بحكم النزوع المعادي للصورة في الثقافة البروتستانتية، فإنّ الفعل والحركة هما القيمتان الجوهريتان للإنسان وليست الصورة كما ذهبت شقيقتها المنشقة عنها الكاثوليكية. لهذه الفكرة خطورة نظرية كبرى، لأنّ تعويض الصورة بالفعل ينجر عنه احتمالان (نقول بالتعبير المجازي: سيف ذو حدين): 1. إنّما الفعل والعمل من أجل حضارة لا تنفك عن تجميع قواها الشيطنة نحو التقدّم التقني والعلمي كما هو شأن الحضارة المعاصرة؛ 2. وإمّا العنف والقهر من أجل سقوط الحضارة وخراب العمران، بحكم أنّ العنف والقهر ينتميان أيضاً إلى مجال الفعل نقيض الصورة.

ندرك بسهولة الخطورة التي انجرت عن محو الصورة، حيث أتاح اليوم رؤيتين في العالم متناحرتين: 1. رؤية غربية أيقونكلستية (ذات جذور بروتستانتية: الولايات المتحدة، ألمانيا..) انتصرت على الرؤية الأيقونوفيلية الأوروبية (ذات جذور كاثوليكية: فرنسا،

10. Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », 1905 ;

Bodenheim: Athenäum, 1993.

إيطاليا، إسبانيا..) وجعلت من الفعل والعمل أساس التحضر والتمدن، ومن رأس المال علة التقدم التكنولوجي والثراء المادي والتوسع العملي؛ 2. رؤية إسلامية أيقونكلستية (وهائية، سلفية..) انتصرت على الرؤية الأيقونوفيلية (علمانية، صوفية..) وجعلت من «الجهاد» (الفعل بدل التأمل) سبيل بسط الهيمنة وتعمير الأرجاء والأقاليم بالفعل المنضبط تحت مسمى «تطبيق الشريعة». عندما نتأمل في هذه الظاهرة نجد أن لها تاريخاً مذهبياً طويلاً قائماً على التذبذب بين قبول الصورة ورفضها. نجد أن الأيقونكلستي رفض الصورة بتبني حرفية النص، بلا استعارة ولا مجاز ولا تأويل (بلا صور بيانية أو إنشائية)، وانجز عن ذلك تقييد التمثيل وإفقار الخيال، وبالتالي فتح الباب على رؤية صراعية للعالم، حيث كل معتقد أو مذهب يعتبر أن الحقيقة المسرودة في النص الديني لا يمكن تصويرها ولا تضاهيها حقيقة أخرى. فهي رؤية قائمة على عدم الاختزال (incommensurabilité) حيث كل ثقافة أو معتقد هو شبيه بالمونادا (monade) عند ليبنتز، بلا نوافذ التصوير والتمثيل ولا أبواب التأويل والقياس. إعدام الصورة بالقراءة الحرفية والظاهرية للنص وإحلال الفعل محلها (الجهاد، الحملة الصليبية، كوثر رأس المال..) هما المدخل الرئيس والحاسم نحو رؤية صراعية بين المعتقدات والثقافات.

عندما يدافع الأيقونوفيلي عن الصور، فإنه يبرز من خلال ذلك أنها راعية السلم البشري، لأن وفرة الصور هي دليل الالتباس الداعي إلى التأويل، ودليل على التنوع والاختلاف. يضمن وجود الصور السجال حول مغزاها أو النقاش العقلاني حول معناها، ولا يؤول إلى الصراع الدموي سوى بنفها، أي نفي صور الآخر وتصويره، أو نفي الصورة فقط. مظاهر النزوع العدمي في نحو الصورة تبدت على وجه الخصوص في القراءات الحرفية للنص كما أسلفت، وهي قراءات تقصي المجاز والتأويل وكل الصور البيانية التي تعمّر أرجاء النص بدلالات ورموز وابتكارات نظرية وفكرية. عندما نرى تطوّر النزوع الحرفي للنص المتواتر مع الرفض المذهبي للصورة (البروتستانتية في المسيحية، مختلف الطوائف السنيّة في الإسلام..)، ندرك كيف أن هذا التطوّر كان حامل رؤية عدوانية للعالم انتهت بممارسة إمبريالية في التوسع (أمريكا مثلاً) وممارسة إرهابية في الافتكاك بالأقاليم (القاعدة وداعش مثلاً).

لكن الخطأ الذي وقع فيه الأيقونكلستي الحدائي هو أن نحو الصورة إثبات لها: عندما تستبدل الثقافة الإمبريالية والرأسمالية، سلبية البروتستانتية، الصورة بالفعل، لأن معيار الإنسان هو الحركة والعمل وتعمير العالم واستغلال الطبيعة؛ فإنها تنسى (أو تتناسى) أن إحلال الفعل محل الصورة ما هو سوى إثبات الصورة في المواطن الأخرى من التعمير الحضاري. مثلاً، كيف يمكن ضمان التقدم في الحضارة إذا لم تكن هذه الحضارة قائمة في أساسها على تشكيلات تبتكرها في التقنية والتكنولوجيا، أي مجموعة من الأشكال الإبداعية التي هي بالتعريف عبارة عن صور؟ لربما كانت التقنية لها غاية فعلية أو عملية: السلاح مثلاً من أجل الصراع أو الروبوت من أجل تسهيل الحياة اليومية للبشر أو المركبة (سيارة، طائرة، قطار سريع، ميتر..) من أجل تقليص المسافات وضمان حركة الأشخاص والبضائع ورؤوس الأموال، لكن هذه الأوجه التكنولوجية هي أيضاً صور. فلم يصنع الأيقونكلستي سوى صور لها غايات عملية (قيمة استعمالية) لا تخلو في بعض الأحيان من غايات ثبوتية (قيمة تأملية) كالسيارات الفاخرة أو الاختراعات الموضوعية في المتاحف. والحضارة المعاصرة تعج بالصور بوصفها أشكال احتمال الحدائة الغربية، هذه الصور التي تستقل بمنطق خاص درسه بإسهاب فيلسوف الثقافة الألماني جيورج زيمل¹¹.

كذلك عندما ينفي الأيقونكلستي التراثي الصورة بحجة إنقاذ الإله من التجسيم والتشبيه، وعندما يعرض بالنواجز على الدلالة الحرفية للنص مستبعداً المجاز والتأويل، فإن الحرفية تغدو عبارة عن تحريف (الحرف/التحريف: أليس من طينة لغوية واحدة؟) لأن الأيقونكلستي التراثي لا يأخذ في الحسبان عاملاً جوهرياً وهو السياق التداولي. أقول: لا معنى للقوالب النصية إذا لم تستوعبها

11- Georg Simmel, Philosophie de la modernité, t.1 : la femme, la ville, l'individualisme, Paris, Payot, 1988 ; t.2 : esthétique et modernité, conflit et modernité, testament philosophique, Paris, Payot, 1990 ; G. Simmel, Philosophische Kultur, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1919, tr. fr. La tragédie de la culture et autres essais, Paris, Rivages, 1988.

عندما نرى تطوّر النزوع الحرفي للنص المتواقت مع الرافض المذهبي للصورة (البروتستانتية في المسيحية، مختلف الطوائف السنّية في الإسلام..)، ندرك كيف أنّ هذا التطوّر كان حامل رؤية عدوانية للعالم انتهت بممارسة إمبريالية في التوسّع (أمريكا مثلاً) وممارسة إرهابية في الافتكاك بالأقاليم (القاعدة وداعش مثلاً)

القوالب البشرية في شكل استعداد وأقلمة، ولا معنى للنص إذا لم يكن هنالك وعي يُدرّكه، ويدركه في الزمان والمكان الذي يحيا فيه بالقوة النظرية والعملية، سلبية هذا الحيز وهاته اللحظة. عندما يريد الأيقونوكلستي الترائي إحياء الخلافة مثلاً، فهو يجزّ في الحاضر جثة الماضي، ويتغافل عن أمر أساسي وجوهري وهو القابل البشري من حيث درجة الوعي وقيمة الإدراك. يتحكّم الموت هنا في الحياة ويسوس الماضي مسار الحاضر، وهذه كلها تحريفات عمّا هي عليه الطبيعة التداولية والسياقية لما يُفهم من النصوص والمرجعيات. أراد الأيقونوكلستي هدم التاويلات بإحلال الدلالة الحرفية للمرجعية الدينية فسقط في التحريفات لما هو عليه واقع البشر من تطوّر زمني وإدراكي في الذهنيات والسلوكيات. التطبيق الحرفي للنص هو تحريف للواقع القائم على التنوّع والتوزّع والارتقاء.

لدى الأيقونوكلستي سلوك عدواني في نضاله ضد الصورة، يستعمل الوسائل المادية في هدم الأضرحة والأيقونات، والوسائل الرمزية في التشنيع والتكفير. اتهامه للأيقونوفيلي بالوثنية (paganisme) وعبادة الأصنام هو السبيل السهل والمريح في التخلّص منه وبسط هيمنته. عندما يتمسّك الأيقونوكلستي بحرفية النص، فإنه يصنع بذلك «أيدولة» أشنع من الأيقونة التي يستحبها الأيقونوفيلي؛ لأنّه بفعله هذا يستقطب المعنى في حرفية ما يدعو إليه ويحصر القوة في ما ينافح عنه؛ فيقوم بتجميد النص ويجعله صلباً وفولادياً عبر الأزمنة والأمكنة (من وراء شعار: «صالح لكل زمان ومكان») لا يراعي فيه الفروقات الموضوعية والسياقات التداولية المختلفة والحساسيات المتنافرة. السلوك الحرفي هو سلوك أيدولي يحجّب النص بنفي التنوّع الذي يبيحه، أي كل القراءات والتاويلات الممكنة للنص التي تستجيب لروح زمانها ولتطلبات سياقها الذهني والسلوكي. عندما يحصر الأيقونوكلستي النص في دلالة أحادية هي الحرفية التي يتبناها، فإنه لا يكتفي بتجميد زمان النص في كل الأزمنة اللاحقة والمتواترة، ولكن يقوم بتحويل النص إلى أيدولة لا تحيل إلى شيء آخر سوى إلى ذاتها، بل ويقوم بنفي النص لأنه يصبح الناطق باسمه والراعي على حرفيته، وهذا ما أسميه بـ«تصنيف النص».

تصنيف النص بتحويله إلى أيدولة هو المدخل البدهي نحو رؤية صراعية للعالم، قائمة على العداوة (مثلاً صراع السيف والصليب بين المسلمين والمسيحيين في العصر الوسيط) والقهر (مثلاً فرض دلالة أحادية للنص هي ما تكشف عنه حرفيته البارزة). لا يمكن إيجاد أي منفذ أو مخرج في الأيدولة سوى الانغماس في الصراع، لأنّ الأيدولة هي بالتعريف تقليص المسافة بين النسخة والنص للتهاهي بينهما، بحيث يكون المذهب الديني في تمّاه مع النموذج الأصلي (الوحي)، مضاهٍ له، مساوٍ لدلالاته ومضامينه؛ فيسهل بالتالي أن ينقلب المذهب على النموذج بالحلول محله، واستعمال القوة والعنف في بسط هيمنته والترجيع والتخويف في إفحام أعدائه. كان هذا دأب العديد من المذاهب الدينية عبر التاريخ، من أي ديانة أو ثقافة كانت¹². لكن أكثر من مجرد نموذج والحلول محله، الأيدولة هي بالتعريف «تقليد التقليد» (كما في المثال الأفلاطوني: الرسم هو «تقليد» سرير النجار الذي هو بدوره «تقليد» فكرة السرير في العلم الإلهي)؛ فهي بالتالي تصنيف النص، ليس فقط النص الأصلي (الكتاب المقدس) ولكن أيضاً الشروحات والتعليقات (التفاسير). الأيدولة هي «تقليد» النص الشارح الذي هو «تقليد» النص المؤسّس.

12 - بشأن النزوع الأيدولي في الإسلام يمكن الرجوع إلى المؤلفات التالية: هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، 1989؛ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنهاء القومي / المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996؛ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنهاء القومي / المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.

تقوم الأيدولة على استراتيجية التجميد والتصميم، لأنها الحركة الوحيدة التي تثبت بالقواعد وترسخ في الأذهان مثلما تثبت المطرقة المسمار. إنها حركة من أجل الجمود، فقط لأنها «تقليد التقليد» الذي ينتفي معه كل ابتكار حي أو إبداع خلاق. الأيدولة هي حركة ضدّ الزمن، لأنها ضدّ التطور والتكون، فقط لأنها كالمطرقة توقف الزمن في لحظتها بالذات، لحظة «تقليد التقليد»¹³؛ فينبغي أن تكون على شاكلة «المحرك الذي لا يتحرك» في المعجم الأرسطي، أو المطرقة التي تتحرك من أجل لحظة التثبيت والتجميد والتصميم. يمكن تأويل هذه الحركة كإرادة في العنف والقهر من أجل تثبيت قواعد وأحكام أو تجميد صورة معيّنة حول العالم. نعرف تاريخياً أنّ العديد من المذاهب الدينية (في المسيحية وفي الإسلام) لجأت إلى الفظاعة والمجازر والترهيب من أجل إحكام قبضتها على المجتمع وبسط هيمنتها، وحتى يكون تثبيت رؤيتها للعالم بقوة المطرقة صارمة وقاصمة. إنها الحركة النهائية التي تنبئ بالنبرة الأخيرة كما يوحيه الأصل الاشتقاقي اليوناني لكلمة «الكارثة» (catastrophe): النبرة (strophe) الأخيرة؛ أو إذا شئنا: الكلمة الأخيرة، القول الفيصل. فالمذهب الديني، بوصفه أيدولة، يقول كلمته الأخيرة، لأنه منتهى الكلام، نهاية التاريخ، توقف الزمن، سقوط التأويل، انهيار الاجتهاد، إلخ.

النبرة الأخيرة، ضربة المطرقة النهائية، القول الفيصل هي كلها بلاغيات في نعت نظام الحقيقة القائم على العنف والقهر إلى غاية الصراع الدموي بين المذاهب والطوائف الدينية في التاريخ. إنّه «صراع الأيدولات» إذا جاز لي التعبير عن ذلك بالقوة البلاغية التي تبغى الفكرة النبيلة. المفارقة عند الأيقونكسلي الذي يشجب الصورة ويعوضها بالفعل، هي أنه يعود دائماً إلى الصورة بالتشكيلات الثقافية والإبداعات الفكرية عندما يتعلّق الأمر بالنزوع البنائي في الحضارة (إنتاج، تعليب، استهلاك، فضائيات: تشكّل هذه الألفاظ كلها المعجم الثري لثقافة الصورة المعاصرة كما أشار إليها بذلك نادر جون بودريار¹⁴)؛ أو يستقطب في ذاته هذه الصورة النهائية في شكل تصميم (الحركة الآيلة للجمود)، عندما يتوقف معه التاريخ ويتنفي التأويل ويقول الكلمة النهائية بنبرة أخيرة تنبئ عن كارثة متحققة، لأنّه يستعمل في ذلك أدوات الرهبة والقهر والفظاعة لتثبيت قوله النهائي الذي لا قول بعده. أقول بالعبرة الشهيرة، «انقلاب السحر على الساحر»، إنّ نفي الصورة هو إثبات لها، وهذا ما وقع مع الأيقونكسلي الحدائي الذي جعل من الفعل (حركة رأس المال) معيار الإنسان، لكن لإنتاج صور أيدولية (سيمولاجية) في الإشهار والإعلام والاستهلاك؛ ومع الأيقونكسلي التراثي الذي جعل من الفعل (الجهاد) معيار الإنسان، لكن لإيقاف الزمن في مذهبه بالذات، بجعله الحقيقة النهائية وفصل المقال، بجعله الصورة الأخيرة التي تتوقف عندها الأحكام والقواعد¹⁵.

13 - لا نجد صعوبة كبيرة في فهم هذه المسألة بالقياس إلى ما حصل في التاريخ المذهبي للمسيحية أو الإسلام. عندما نجد بعض الطوائف الدينية تحتكم إلى أفكار ابن تيمية مثلاً، فهي تحقّق هذه الخاصية الجوهرية في الأيدولة وهي «تقليد التقليد». فهي تقلّد رؤية لاهوتية ومذهبية للعالم (ابن تيمية) لرؤية تأسيسية في الإسلام جاء بها النبي محمد. فالأيدولة لها هذا النزوع في تصميم النصوص وإيقاف الزمن، لأنّ الحرفية التي تحتكم إليها تنسف كل تأويل أو قياس أو اجتهاد، أي أنها تقصي كل تطوّر في الأحكام أو ارتقاء في الذهنيات، علاوة على طمس كل السياقات التداولية التي تجعل كل إقليم أو زمان فريد في تعيّناته ومؤثراته.

14. Jean Baudrillard, Simulacres et simulation, Paris, Galilée, 1981.

15 - عندما يطرح البعض السؤال: ما هو الإسلام الصحيح؟ فإنهم يفكرون من خلفيّة «أيدولية» مألوفة والتصميم والتجميد؛ لأنّه في حقيقة الأمر لا يوجد شيء اسمه «الإسلام الصحيح»: ثمة نموذج حضاري تشكّل في منعطف القرن السادس الميلادي في شبه الجزيرة العربية وانطلقت منه نسخ متواترة (ومتوترة بفعل الصراع من أجل الاستئثار بالحقيقة) ومتعاقبة في التاريخ قصد شرحه وتفسيره وضمان الديمومة له في الأزمنة والأقاليم بالتوسّع الجغرافي والأقلمة الاجتماعية؛ والبحث عن الإسلام الصحيح هو كالبحت عن إبرة وسط التبن كما يقول المثل الفرنسي (chercher une aiguille dans une botte de foin)؛ لأنّ الإسلام يسود عبر التأويلات والسياقات التداولية التي تقوم بأقلمته وضبطه حسب فهمها واعتبارها والممارسات السياقية التي تقوم بها. يصبح هنا الإسلام عبارة عن سيادة (autorité) قابلة للتعميم حسب درجة الفهم وتنوّع الأفراد والجماعات واختلاف الأزمنة والأقاليم؛ ولا يصبح سلطة (pouvoir) سوى عندما يتجسّد في مذهب أو حزب أو طائفة تحترقه وتجعل منه أيدولة ثابتة وسلاحاً في بسط الهيمنة والدمار. بشأن الفرق بين السيادة والسلطة في التراث، يمكن الرجوع إلى خاتمة كتابي «الثقاف في الأزمنة العجاف»، ص 758-760.

الصورة والشكل: نحو هيرمينوطيقا نقدية في ثقافة الأيقونة

يكتنف الصورة الالتباس، وهي علة الصراع بين الأيقونة والأيدولة، علة الإرادة في الحقيقة وسياسة المقدّس. إذا كانت الصورة هي عصب هذا الصراع الذي بُنيت عليه الكثير من التأسيسات الدينية والسياسية والثقافية عبر التاريخ، فكيف يمكن إيجاد «موطن التوازن» بين القوى الأيقونوفيلية والأيقونكلستية؟ ولا أقول، على الطريقة التقليدية والساذجة، إيجاد سُبُل الحوار بينهما. لأنّه حتى عندما يتحاور الأيقونوفيلي والأيقونكلستي فمن أجل «تخطئ» الآخر إن صح التعبير؛ وهذا يفسّر لماذا باءت كلّ الحوارات بالفشل في التاريخ المذهبي بين الكاثوليك والبروتستانت في المسيحية، وبين الشيعة والسنة في الإسلام؛ لأنّ العتبة التي ينطلقون منها هي «أنطولوجية» تتجاوز نظام العقل والتخمين، وليست جاهزة في قوالب خطابية يسهل تغليفها بحُسن النية وتلاوة الآية البيّنة. إنّ «الثقاف» الذي يتحكّم في نمط اعتبار الصورة هو من «العُور» في الدهاليز الأنطولوجية واللاشعورية تجعل معه اللقاءات بين الأيقونوفيلي والأيقونكلستي كمسامرات ليلية في دردشة تنقش مع أول بصيص الغسق، فيتفضى كلّ مذهب نحو حقوقه الزمنية المترابطة. لا أقول أين تكمن العلة؛ لأنّ العلة نعرفها جيّداً وقدمت لها في هذا المقال بعض الخطوط العريضة؛ ولكن: كيف يمكن مجاوزة هذا الصراع التاريخي الذي يتسلّل في أدق التفاصيل النظرية والدينية والسياسية اليوم؟

يتعلق الأمر بالانتقال من الصورة إلى الشكل في هيرمينوطيقا نقدية تنزع عن الصورة مفاتها الأيدولوجية. لفهم هذه السيرورة، يتطلب الأمر الوقوف باقتضاب عند فلسفة الشكل¹⁶. قبل هذه الإزاحة الضرورية والحاسمة، يتطلب الأمر معرفة ما نقصده بالشكل، وهل يُتخلّص في خطوط وألوان محايدة تنزع عن الصورة سحرها الأيقوني ومفاتها الإيديولوجية والسياسية والإعلامية والعولمية؟ إنّ إزاحة الصورة عن هذه اللوحة السحرية والمفتنية من شأنها أن تنتهي بنزع القداسة عن الحقيقة، ونزع الحقيقة عن القداسة، وإرجاع الصور إلى موطنها الأصلي وهو الشكل. فما هو هذا الشكل الذي نتحدث عنه؟ لا يتميّز الشكل، هو الآخر، بالوضوح والبداهة المرجوة. لا نتحدث عن الشيء نفسه عندما نقول «الشكل الطبيعي» و«الشكل الروحي»؛ لكن، على الخلاف من الصورة (image) التي هي صناعة ذهنية في صيغة مصوّرة أو خيال (imagination)، الشكل (forme) هو صناعة طبيعية يقتضي التشكيل (formation) مثل تشكّل الصخور عبر العصور الجيولوجية، أو التشكيل الفني من صنّع الإنسان. الشكل يرتبط أساساً بالحياة تبعاً لقول هنري فوسيون الذي افتتح كتابه بعبارة بالزك: «الكُلّ شكل والحياة هي نفسها شكل»¹⁷. نفهم من هذه العبارة أنّ الشكل والحياة هما الشيء نفسه. بتكرار الحياة أشكالاً جديدة بإفناء أشكال قديمة في سيرورة لا تنضب، أي كانت حقيقة هذه الأشكال: طبيعية، فطرية، فكرية، إلخ. فالشيء الأقرب إلى الحياة المندمج بالحياة هو الشكل؛ فيها الصورة هي أقرب إلى الصناعة الذهنية والثقافية، وإلى الاصطناع الموهّم الذي تنفرد به الأيدولة أو السيمولاكر؛ أي اصطناع شكل غير طبيعي سرعان ما يتصلّب في هيكل أو يتصنّم في مذهب.

بتعبير أدق: يعطف مفهوم الشكل على الصناعة بإنجاز أبعاد حقيقية للشيء المراد تشكيله، بينما يتحد مفهوم الصورة بالاصطناع الذي هو الإيهام. لا نجد صعوبة كبيرة في فهم هذا الفاصل عندما نرى كيف أنّ الصورة هي محل استعمال ذرائعي (مثلاً، في الأدبيات الاستبدادية مع النازية أو الفاشية: استعمال صورة القائد من أجل الترهيب، حيث تكسح صورته كل الأمكنة والأزمنة) يُراد به افتتان العيون وقهر النفوس، عندما يقوم الشكل بنزع القداسة عن الصورة في تساؤل بسيط: «ما الصورة؟ إنّها شكل». يصدّق ذلك قول

16 - كانت دراسة إرنست كاسيرر حول ما سماه «الشكل الرمزي» (forme symbolique) إبستمولوجية وتاريخية في معرفة نشأة الشكل الرمزي في العلوم الرياضية والطبيعية وعلوم الفكر، ويأتي هذا في إطار مشروع طموح في أربعة أجزاء عنوانه «فلسفة الأشكال الرمزية»؛ ولكن، من وجهة نظر نقدية وسياسية، تساعدنا في كيفية إزاحة الصورة عن التمثّل الوحيد الذي سجنها فيه: الصنمية. لا أتوقف عند هذا الفيلسوف، لأنّ فكرته حول الشكل الرمزي تتطلب دراسة مستقلة. هذه مجرد إشارة إلى اعتنائه النقدي والهيرمينوطيقي بمفهوم الشكل في المعارف العلمية والإنسانية. يمكن الاطلاع على كتابه القيم «ثلاث محاولات حول الرمزية»:

Ernst Cassirer, Trois essais sur le symbolique, tr. Jean Carro et Joël Gaubert, Paris, Les éditions du Cerf, 1997.

17- H. Focillon, Vie des formes, op. cit., p. 2

الكاردينال نيكولا الكوسي¹⁸ (Nicolas de Cues): «بما أنّ الصورة لها شكل يهبها الكينونة التي بها أصبحت صورة، وبما أنّ شكل الصورة هو شكل مشكّل، وأنّ الصورة لا حقيقة لها سوى الشكل الذي هو حقيقتها ونموذجها؛ كذلك كل خلق كامن في الإله هو خلق، لأنّ كل خلق، صورة الإله، كامن في الحقيقة»¹⁹. أي أنّ جوهر الصورة هو شكل (خطوط وألوان)، وأنّ استعمالات الصورة عبر التاريخ، المذهبي/الديني أو السياسي/الذرائعي، هي التي غلّفتها ببطانة مقدسة، وشرّعت بالتالي العنف الرمزي الذي تمارسه، علاوة على العنف المادي أو الفيزيقي الذي يُمارَس بها.

يرتبط الشكل في أصله اليوناني بالفكرة (idea) وبالمثال (eidos). يفسّر هذا الأمر اعتداد الأفلاطوني بالشكل (منسجم الأبعاد، متصل الدلالة بالفكرة الناصعة) واحتراسه البليغ من الصورة (دليل السوفسطائي في الاصطناع والتصنّع، أي المكر والالتباس). وكلمة «الأيدوس» لها علاقة بالرؤية: رؤية محيط الأشياء (contour) الذي يرسم أبعادها ويبرز حدودها التي تميّز بها عن بعضها البعض. تتخذ الأيدوس هنا دلالة المظهر والسمة والصنف، وهي أقرب إلى ضبط الأشياء في تجليها الظاهر (الفينومينولوجي). لكن تتخذ، من جهة أخرى وبالمقارنة مع فلسفة الأفلاطوني، دلالة النموذج أو الأصل الذي تحتذيده النسخة: إذا كانت النسخة تقلده بإعادة نسخته (mimèsis) فهي «أيقونة» (النجار في تقليده لفكرة السرير الأصلية)، وإذا كانت النسخة تقلد نسخة أخرى جاعلةً منها النموذج (الرسّام في تقليده للنجار) فهي «أيدولة». لا شك أنّ الأفلاطوني يجبّد الأيقونة على الأيدولة كما مرّ تبياناً، لأنه يفضل الشكل على الصورة، يثمن الأبعاد الواضحة والمعلومة على الحدود الملتبسة والمبهمة؛ فهو يضع الشكل في مرتبة أنطولوجية أرقى من الصورة، فقط لأنّ الصورة انحدرت عن الشكل بحكم «تقليد التقليد» (تقليد الرسام الأيدولي للنجار الأيقوني).

نجد إشارة ماثلة عند شيشرون، أفلاطونية في جوهرها، عندما يصرّح: «أضع كمبدأ أنّه لا يوجد أجمل من أن يزرع شيء تحت هذا الجمال الأصلي، لا تدركه الحواس، جمال تدركه فقط عيون الروح، والذي على أساسه تُستنسخ سمة معينة على غرار صورة مستخرجة من الطبيعة»²⁰. استنساخ سمة معينة من الجمال الأصلي هو الذي يبرّر وجود الصورة باستخراجها من الطبيعة، أي بجعلها ماثلة للطبيعة كما في رسم المناظر الطبيعية. لكن، فيما يمنح أفلاطون للنموذج مكانة أنطولوجية مستقلة عن الذات المقلّدة، يعتبر شيشرون أنّ الذات المقلّدة هي التي تبتكر النموذج، وهذه إزاحة ملحوظة في تاريخ الفكر. يقول بشأن الرسام فيدياس في رسمه لملامح جوبتر ومينيرفا: «لقد اشتغل تبعاً لفكرة الجمال الكامل الذي شكّله بنفسه. قامت هذه الفكرة بتوجيه ريشته وأوحت إليه السمات التي كان ينبغي أن يعبر عنها»²¹. إذا عبّرت عن ذلك بمقولات ابن عربي أقول: يعتدّ أفلاطون بالمثال المنفصل (مثل «الخيال المنفصل» عند ابن عربي) أي بالفكرة الناصعة المستقلة عن الذهن ويتوجّه بها الذهن في ابتكاراته النظرية (لا تتعد هذه الصيغة عن نظرية العقول المتصلة بالعقل الفعّال في الكوسمولوجيا العريقة)؛ بينما يعطي شيشرون الصدارة للمثال المتصل (مثل «الخيال المتصل» عند ابن عربي)، لأنه من إنتاج الذهن، أي قدرة الذهن على تركيب أشكال معقولة كالرياضيات أو متخيّلة كالأحلام.

18 - نيكولا الكوسي (نسبة إلى بلدة كوس الألمانية Kues) 1401-1464، كاردينال كاثوليكي ومفكر افتتح عصر النهضة بدراساته العلمية، ومن بينها ابتكاره للهندسة اللاإقليدية. بنظرته حول توائمت النقيضين (coincidentia oppositorum) يرهّن الكوسي نسبة إلى سلسلة طويلة حول ما سُمي بوحدة الوجود من الرواقية والأفلوطينية إلى هيغل مروراً بابن عربي وابن سبعين وإسبينوزا. فهي فكرة «تفكيكية» قبل أوانها، تحطّم المبادئ التي بُني عليها المنطق الأرسطي في عدم التناقض. قام الكوسي بتفسير علة الخلق وفكرة الصورة بالاعتدال على هذه النظرية. اعتبرها الكوسي فكرة أصيلة جاءت نتيجة إلهام مفاجئ لدى عودته من اليونان. لكن في حقيقة الأمر هي فكرة تتفق ومبدأ وحدة الوجود الذي تتواطأ فيه المتناقضات، ونجد مقابلاً لها عند محي الدين بن عربي بفكرته حول «علم تألف الضرتين» (الفتوحات المكية، ج2، 660).

19- Nicolas de Cues, «Apologie de la Docte ignorance», in : Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés, tr. Francis

Bertin, Paris, Cerf, 1991, p. 19.

20- Cicéron, Œuvres complètes, vol. IV, § 2, p. 17 (Paris, Librairie Fournier, 1816).

21- Ibid., p. 17-19.

لا شك أنّ شيشرون استنبط ذلك من ترجمته اللاتينية لمحاورة «طياوس»، واستعمل الصنف أو الشكل (species) في الدلالة على الفكرة بالمفهوم الأفلاطوني. لكن الأمر الذي حفّزه على اعتبار الذهن مبتكر الأشكال هو صورة «خالق الكون» (Démurge) في هذه المحاورة: صانع الكائنات، جاعل المواد، واهب الصور، إلخ. في ابتكاره أو تركيبه للأشكال، يقوم الذهن مقام الخالق بأن يمنح لهذه الأشكال الأبعاد والحدود والمواد المصنوعة. فهو يقلّد الفعل (عملية الخلق والابتكار) ولا يقلّد الفكرة (النموذج الأصلي). معنى ذلك أنّ شيشرون يتجاوز صيغة الأصل والنسخة أو النموذج والتقليد (عند أفلاطون) نحو صيغة الصانع المبتكر لنماذجه الخاصة. هل هذا سقوط في الأيدولة، بحكم أنّ هذه الأخيرة تقلّص المسافة بين الأصل والنسخة لتجعل النسخة هي الأصل في قلب سوفسطائي حدّر منه الأفلاطوني؟

لم يقدّم شيشرون، في حقيقة الأمر، سوى بتغيير زاوية النظر، بحيث يصنع الذهن نماذجه بدون أن يمنح لهذه النماذج الصنمية كما نعهدها في الأيدولة، لأنّها نماذج مصنوعة ومبتكرة في العقل ويمكن تجسيدها في الواقع (في التناهي الزماني والمكاني) ولا يمكن إضفاء القداسة عليها. إنّها رؤى عقلية ومجردة قابلة للتجسّد في قوالب حسية. إذا تحدثنا عن المثال أو النموذج فعلى سبيل التجوّز والدلالة. إذا صنع الذهن نموذجه، فإنه يشكّل لذاته مرجعية ذاتية واعية بتناهيها الزماني والمكاني، وهذا يتعارض أصلاً مع الأيدولة في نفي التناهي الزماني والمكاني عبر تصنيف النموذج الذاتي والارتقاء به إلى مصاف القداسة وعدم المساس. عندما يكون هنالك خلق أو ابتكار، فثمة إضفاء للتناهي على الأشكال المصنوعة أو الصور الموضوعية، أي بوصفها مبتكرات منزوعة القداسة أو التعالي. يسير سينيكا على خطى شيشرون في جعل النماذج عقلية أو حسية، أي من إنتاج العقل أو من إنتاج الطبيعة. عندما يتحدث شيشرون عن الشكل (species)، فإنّ سينيكا يتكلم بالأحرى عن النموذج (exemplar)، ولكنه نموذج محايت، قابل للمحاكاة أو إعادة الإنتاج والنسخ. النموذج هو وجه الأشياء (ملاحظتها وسماها). ومعلوم أنّ الوجه في اللاتينية (facies) يتقاطع مع كلمة (facere) التي هي الفعل أو الصنع؛ وأعطت في الفرنسية كلمة (façon) أي شكل الأداء أو طريقة الفعل.

معنى ذلك أنّ سينيكا لا يفصل النموذج عن تعيّناته الواقعية كما هو الحال مع الأفلاطوني، ويذهب إلى أبعد من ذلك، عندما يجعل من النموذج والصناعة شيئاً واحداً عبر الاشتقاق اللاتيني. وكأنّ «وجه» الأشياء هي «التوجّهات» التي تتخذها، أي السبيل أو الطرائق التي تنتجها، بمعنى الأفعال أو الأشكال التي تنجزها. لا يخفى علينا أنّ هذه المشكلات الإستمولوجية في اعتبار سؤال الشكل والصورة لها نتائج خطيرة على المستويات السياسية والدينية والحضارية. أن يكون الشكل هو التشكيل، معنى ذلك أننا لا نفصل بين الاسم والفعل، وأننا نفكك من أساسه كل زعم نخبوي يُبرز الأسماء على حساب الأفعال، أي يُظهر الألقاب والفخامات على حساب الابتكارات والمنتجات. بتعبير آخر، ليس «الوجه» سوى «التوجّه» أو التوجّه هو وجه يتحرّك (كما قيل في الفيزياء الحديثة: المجال هو ذرّة تتحرك بسرعة فائقة). الغرض من هذه الصيغة الميرمينوطيقية هو جعل الوجه عبارة عن توجّه في الحياة، أي تقويض النخبوية والقداسة التي بُنيت عليها الأيدولة في نزوعها الصنمي. عندما تكون الأسماء هي مجرد أفعال²²، فإننا نحول الصور إلى مجرد أشكال، ننزع عنها سحرها

22 - في تاريخ الفكر الديني، كانت هنالك محاولات بارزة في اعتبار الأسماء كأفعال في المنطق مثلاً، وبها في ذلك على الصعيد اللاهوتي. نجد ابن عربي يؤوّل الأسماء الحسنى كأفعال لها وظائف خلقية في العالم، تتوجّه (وجه = توجّه) نحو خلق أشياء العالم وكائناته: مثلاً «الرزاق» الذي يعنى بالرزق والمؤونة، «الرحيم» بالرأفة في العالم، «المنتقم» بالحروب والنزاعات، إلخ (الفتوحات المكية، ج 1، 198؛ ج 3، 208)؛ تماماً مثلما كانت عليه الآفة في التصرّ اليوناني العريق حيث هي وظائف: الإله «بوسيدون» (Poséidon) الذي يتكفل بالبحر والملاحة؛ والإله «ديمتر» (Déméter) يعنى بالأرض والفلاحة. والتشابه بين الآفة في الأسطورة اليونانية والأسماء الحسنى في التصرّ الإسلامي مدهش، تعبّر عنه هاتان العبارتان: «بملاحظتهم أنّ الأجرام السماوية تجري وأن الشمس والقمر لها المسؤولية بحكم أننا نرى، فقد أعطوها اسم الآفة. قاموا بعد ذلك بتوزيع الآفة في صنفين: آفة مفيدة وآفة مضرة: الآفة المفيدة هي زيوس وهيرا وهرمس وديمتر؛ الآفة المضرة هي بوناى وإيرينا وعريس، وهي آفة عنيفة ومنتقمة» (Aétius, I, 6 ; Chrysippe, Oeuvres) «وقد جُبل الإنسان عليها وخلقها مجللاً لها، فهو المسمى بها ولا يتمكن له الاعتزال عن مثل هذه الأسماء الإلهية، وبقي القسم الآخر من الأسماء الإلهية يعتزل عنها لما يطرا عليه منها من الضرر، كما قال: (ذق إنك أنت العزيز الكريم)، وقوله (كذلك يطبع

وفتنتها، سطوتها وترهيبها، بإرجاعها إلى موطنها الأصلي والطبيعي الذي هو: الأبعاد والألوان، السمات والأشكال، المواقع والمواضع، إلخ.

تحويل الصورة إلى شكل هو ربطها إذن بالسمات الفينومينولوجية التي جعلت منها صورة (البُعد، اللون، الهيئة..)، وبالتنتائج العملية أو البراغمية التي جعلت منها خلقاً وابتكاراً. وكان نيكولا الكوسي قد برهن على الطابع الخلاق في الصورة، بحكم وجود الإنسان على الصورة، صورة الإله الخالق أو «الدميورج» (Démurge) في محاوره «طياوس» الأفلاطونية، تتحدّد هويته في ما يفعله أكثر مما هو عليه من صورة ثابتة أو نخوية وصنمية. شيء غريب أن تكون كل هذه الفلسفات (شيشرون، سينيكا، ابن عربي، نيكولا الكوسي، إلخ) قد شدّدت على قيم التشكيل والتكوين، بينما سار الوعي البشري نحو تصنيف الصورة بتقديس الحقيقة وتحقيق القداسة، أي تثبيت ما هو متحرّك (الفعل) وتجريد ما هو واقعي (الحياة). لا شك أنّ الإنسان لا ينفك عن الصورة التي وُجد عليها. إذا كان لديه نزوع نحو الأيدولة بتثبيت المتحرّك، فلأنه ينزع نحو تصنيف أو تخييط مواهبه في تأسيسات سياسية تنتهي بالاستبداد، وتأسيسات مذهبية ودينية تؤدي إلى الانغلاق والتزمّت.

لكن، إذا أثر الإنسان تصنيف منتجاته النظرية في هياكل سياسية ودينية، ألا يتعارض هذا مع النظام الأيقونكلستي الذي يتبني الحركة بالمعنى المدرّس أعلاه: السيولة الرأسالية لدى الأيقونكلستي الحدائثي؛ الجهاد أو الإرهاب لدى الأيقونكلستي المذهبي؟ (وهنا نرى بوضوح العلاقة الدفينة والمدهشة بين التجارة والدين، وأحياناً في شكل تصالّب أو كياسم (chiasme): «دين تجاري» وهو المال، «تجارة دينية» وهي الرمز)،²³ كيف يمكن إلحاق الأيقونكلستي بالأيدولة وهو أساساً ضدّ الصورة ليعوّضها بالحركة والسيولة؟ لا يوجد تناقض بين الأيقونكلستي والأيدولة ولكن بالأحرى تواطؤ. ما يستهدفه الأيقونكلستي بهدم الصورة هو الأيقونة لدى الأيقونوفيلي، لكن بحيلة دفيئة أو مراوغة سوفسطائية، ينتهي بتصنيف حركته، ألم يقل فرنسيس فوكوياما: إنّ الديمقراطية الليبرالية هي نهاية التاريخ بالمعنى الذي أخذه عن هيغل؟ هذا نزوع أيدولي في تصنيف الدولة وجعلها سقف التاريخ. ألا يناضل المتديّن في السياق الإسلامي من أجل إقامة الخلافة باستحضار نماذج ماضية؟ هذا نزوع أيدولي في تصنيف النموذج السياسي، وفي كلتا الحالتين، نستشف تقديس الحقيقة السياسية وتحقيق القداسة الدينية باستعمال العنف الرمزي أو المادي: الحديث عن دول مارقة (Voyous-Etats) لا تخضع إلى مقاس (patron) الثياب الغربي؛ أو تكفير شرائع واسعة من المجتمعات لا تتبنى نموذج الخلافة.

ليس فقط النعت بالمروق أو التكفير كعنف رمزي له مسوّغ قانوني أو لاهوتي مستنبط من أحكام دولية أو آيات وأخبار، ولكن أيضاً العنف المادي باحتلال أقاليم أو فرض عقوبات اقتصادية، وبالاعتداءات الإرهابية وارتكاب المجازر كاستراتيجية في التخويف والترهيب. نعود دائماً إلى البراهين التي أشرتُ إليها من قبل وهي أنّ النزوع الأيقونكلستي في هدم الصورة هو نزوع عنيف، يبرّره بكل الوسائل المادية والرمزية، لأنه أساساً سلوك أيدولي، مقدماته الحركة والتنوّع والتكوّن وتناججه الصنمية والأحادية والإمبريالية. يبدو لي أنّ هذا النزوع هو نتيجة حتمية لنسيان أصلي: I. نسيان القيم التي بُنيت عليها الأيقونة وهي استقطاب الخير في الصورة؛ 2. نسيان أنّ هذه الصورة هي شكل، وأنّ الشكل يتمتع بقيمة تكوينية وتركيزية انتهت بصيرورتها إلى أغراض تسلّطية وتمركزية. يبدو لي أنّ عصرنا

الله على كل قلب متكبر جبار)، فيعتزل عن مثل هذه الأسماء الإلهية لما فيها من الذم لمن تسمى بها وظهر بحكمها في العالم» (الفتوحات، ج2، 153).

23 - المرجعية الدينية صريحة في ذلك: «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فابرح تجارتهم وما كانوا مهتدين» (البقرة، 16)؛ «إنّ الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلوة وأنفقوا مما رزقناهم يرجون تجارة لن تبور» (فاطر، 29)؛ «يا أيّها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم» (الصفّ، 10)، إلخ. يأتي الكياسم في صيغة ABBA: كما في مسرحية مولير (Molière) «البخيل»: «ينبغي أن نأكل (A) لنعيش (B) لا نعيش (B) لنأكل (A)». الكياسم بين الدين والتجارة يوسّغ «تدين» المال و«تميل» الدين؛ حتى أضحت بعض الممارسات الشعائرية في إحصاء الحسنات وحساب الفضائل شبيهة بالبورصة في البنوك العالمية، بين صعود وهبوط، بين حصاد وندرة، إلخ. دراسة عميقة، تاريخية وأثرولوجية وفلسفية، حول العلاقة بين الدين والتجارة، بين رأس المال المادي ورأس المال الرمزي، أمر ملحّ وحاسم في فهم الرابط بينها.

اليوم هو عصر «أيدولي» انتهى بهدم الأيقونة، حيث استسلم إلى تقديس الحقيقة (أيًا كانت طبيعتها: سياسية، فكرية، هوية..). عندما قام بتحقيق القداسة وجنّد الوسائل المادية والرمزية في هذا النزوع الصنمي.

خاتمة

لا نجد صعوبة كبيرة في إدراك هذا النزوع «الأيدولي» عندما نقرأ عند جون بودريار مَيَل الأزمنة الحديثة نحو السيمولاكرا أو الإيهام في كل التجليات الإيديولوجية والاقتصادية والاستهلاكية. في هذا «الميل أو الاعتدال السيمولاكري» (précession des simulacres) نرى بوضوح كيف أنّ النسخة حلّت محل النموذج أو الأصل، أي اللوج في زمان الأيدولة. يصدّق ذلك الفن مثلاً الذي له نماذج أصيلة من الصناعة والمهوبة، لكن بتقنيات تكنولوجية حديثة يمكن نسخ الأثر الفني إلى ما لا نهاية، بل وإجراء تعديل تمويهي على بنيته، كما هو الحال مع تقنية «الفوتوشوب» (Photoshop) المطبّقة على الفيديوهات أو الصور حيث لا نعرف فيها الحقيقي من المزور أو الصحيح من الزيف. كذلك الأمر مع المنتجات المزيفة (contrefaçon, conterfeit) التي هي نسخة طبق الأصل (الماركة العالمية). لم تأت هذه المنتجات المزيفة لتتنسخ الأصلي (لأنّ القيمة في العملة ليست نفسها)، ولكن لتحل محله بأن توهم بتشابه مطابق. إذا كان بودريار قد ركّز في العديد من كتاباته على النزوع الأيدولي في الاقتصاد الذي أضحى، كما نعلم، الباراديغم المهيمن اليوم ويشغلّ الموقع نفسه الذي شغله الباراديغم اللاهوتي في العصر الوسيط أو البراديغم السياسي بظهور الدولة الحديثة في منعطف القرنين السابع عشر والثامن عشر؛²⁴ فإنّ النزوع الأيدولي يتبدّى أيضاً في جوانب كثيرة من السياسة والدين عبر «السلطة» التي هي وهم، لأنّها مجرد علاقة مجردة بين أفراد متعيّنة في الزمان والمكان. إذا كانت السلطة تفتن بقوّتها الجاذبة، فلائها إيهام أو سيمولاكرا، لأنّها علاقة معدومة بين ذوات موجودة.

أحسن من عبّر عن ذلك، بالقوة البلاغية والأنطولوجية التي نعدها في كتاباته، هو ابن عربي، بعبارة مقتضبة وجامعة: «كل مسلّط طلسم»²⁵. لم يقدّر ابن عربي فقط بلعبة مرآوية أو قلب لغوي (كما يقول فقهاء اللغة) على مستوى العبارة: مسلط/ طلسم؛ ولكن ربط بشكل مدهش بين السلطة والشئ المبهم فيها على غرار الطلاسم. لا تكمن خاصية الطلسم في ذاته كحدّ، كشيء ملموس، بقدر ما تتبدّى في الاعتقاد بأنّ له خواص سحرية تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على موضوع الطلسم، سواء تعلق الأمر بالرغبة في الحصول على مزية أو مئة، أو التوقّي من الكره والسوء مثل العين والحسد والعداوة، وغيرها من المكاره. أي العلاقة بالطلسم هي علاقة افتتان، سحر، خضوع، لما يمارسه من سلطة على الوعي الذي يعتقد فيه. كذلك السلطة هي الاسم الذي نعت به العلاقة الخفية بين الحدود، سواء أكانت كائنات بشرية أم حيوانية أم نباتية أم معدنية، لما في هذه العلاقات من جذب ونبذ، دفع ورفع، عدول وميول، بهر وقهر. المفردة العربية «سلط» تعني القهر والشدة وحادّة اللسان، ومقلوب الكلمة هو «طلس» التي تفيد المحو والطمس. وكأنّ من خاصية السلطة أن تطمس الحدود بعضها بعضاً (أفراد، مذاهب، قوى، عصبية، إلخ) بقدر ما تقيم علاقة قهر وشدة فيما بينها. فهي مزدوجة العلاقة: جاذبة ونابذة في الوقت نفسه، تستغني عن وتفترق إلى، تستبعد وتستقطب.

لهذا السبب تصبح السلطة من أجهم العلاقات، كما عاجلها بحنكة نادرة ميشال فوكو في قراءته الواسعة والمتبحّرة لتاريخ الفكر، ولا يمكن فهمها سوى في تجلياتها البشرية من مؤسسات وخطابات وممارسات، أي في الأشكال البشرية والثقافية من دولة ومصحة ومدرسة وثكنة وحزب ومذهب. لا وجود للسلطة إذن مثلها لا وجود لطلسم يؤثر على الوقائع أو المجريات. يتعلق الأمر بأيدولة توهم بوجود شيء ملموس كما يتوهم الشخص برؤية الماء في البيداء، وما هو سوى سراب. كيف انتصر العصر الأيدولي الذي نحياه اليوم والذي ألقى بظلاله على السياسة والدين والاقتصاد؟ إنّ بعض العلل الحضارية التي نشهدها: الاستبداد، الهجرة غير الشرعية، الانتحار،

24 - حول هذه النماذج الثلاثة، يمكن الرجوع إلى دراستي: محمد شوقي الزين، «الإيالة والعبالة: نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة»، مجلة ألباب، العدد الثاني، ربيع 2014

(مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث).

25 - الفتوحات المكية، ج3، 232.

الإرهاب، الاستغلال، ما هي إلا ذلك الرنين الذي نسمع همساته من غياهب الزمن على لسان يوحنا الدمشقي الذي حذر من انتفاء الأيقونة، حاملمة الخير والتسامح في العالم وانتصار الأيدولة، سوداوية المنظر، بشعة الوجه، فارغة المعنى، لا تحيل إلى شيء آخر سوى إلى صنميتها بالذات. سواء تعلّق الأمر بدولة إمبريالية كاسحة الأقاليم بإيهاهم القوة التي تختزن عليها، أو بدولة دينية كاسحة الجغرافيات بالحديد والنار بنموذج الخلافة الذي تجرّجته من جيوب الماضي، فإنّ هذه الرموز الأيدولية هي أكبر عائق في التصالح مع الأيقونة في دلالتها الطبيعية، لأنّ الإنسان المخلوق على الصورة يهوى التصوير والتخييل، ونزع هذا الميل المفطور عليه بسيمولاجريات متعدّدة الألوان والأوهام (في السياسة كما في الدين) هو أكبر دمار وتخريب في الحضارة.

المراجع

1. ابن عربي، الفتوحات المكية، أربعة أجزاء، دار صادر، بيروت، د. ت.
2. أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 4991.
3. دوبريه، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، 7002.
4. Baudrillard (Jean), Simulacres et simulation, Paris, Galilée, 1985.
5. Cicéron, Œuvres complètes, Paris, Librairie Fournier, 1816.
6. Damascène (Jean), Le visage de l'invisible, tr. A.-L. Darras-Worms, éd. J.-P. Migne, 1994.
7. De Cues (Nicolas), Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés, tr. Francis Bertin, Paris, Cerf, 1991.
8. Focillon (Henri), Vie des formes, Paris, PUF, 1943, 2010.
9. Lucrèce, De la nature des choses, tr. J. Kany-Turpin, GF – Flammarion, 1997.
10. Pop-Curseu (Stefana), « L'iconoclasme et son revers : naissance d'une philosophie de l'image à Byzance », Ekphrasis, n°2, 2010.
11. Simmel (Georg), Philosophie de la modernité, Paris, Payot, 1988-1990.
12. Id., La tragédie de la culture et autres essais, Paris, Rivages, 1988.

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

رمزي بن حليلة

الخمرة

في مدونة الفقه الحنفي والفقه المالكي



مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders.....
للدراسات والأبحاث

المركز الثقافي العربي

www.book.mominoun.com

المقدّس ورهانات الغلبة

محمد الخراط*

يكشف تاريخ الشعوب والحضارات عن تلازم العقل والقوة أو الفكر والسلطة في نشأة الدول والأنظمة وقيام الثقافات والحضارات. هناك في الغالب الأعم رهانات فلسفية تتقد أو تحبو وراء رهانات التوسع والهيمنة. خلف تجليات القوة والسلطان ثمة دوماً سجاف من حسّ المدنية والثقافة يشف أو يتصلب، وربما كانت الأديان والمؤسسات التقديسية من أهم عناصر الدفع الإيديولوجي والنفوذ السياسي، ومن أقوى المرجعيات الفكرية والعقائدية التي تشدّ عصب السلطان في نزوعه إلى الاستقواء. وللمقدّس صيغ حضور عديدة تشترك مجالات معرفية كثيرة في تحليله وفهم شروطه وتمظهراته. ففي ميدان التحليل النفسي عالج فرويد موضوع المقدّس ووصله بمبحثه في الطوطمية وعمله على عقدة أوديب، وفي البحوث الأثنوبولوجية ثمة نزوع إلى تعريف المقدّس في إطار الدين وفي ضوء درجة الارتقاء بما هو في اعتبار المقدّس عمّا هو مدّس، فالأديان تكون متطورة أو بدائية (Primitives) بحسب ما تكون مسافات التقابل بين المقدّس والمدّس عميقة أو عرضية سطحية. وفي علم الاجتماع الديني يحاول دوركهيم، وخاصة في كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، أن يقدم تعريفاً مبتكراً للدين من خلال ربطه بخصيصتين: الأولى هي التنظيم الجماعي المشترك، والثانية هي الفصل بين المقدّس والمدّس. ولعل قواعد التفريق بين الديني والديني وأصوله هي أهم علامات المقدّس الذي هو النقيض الرئيس للمدّس. هكذا يعرف دوركهيم الدين تعريفاً وظيفياً فيعتبره «نظاماً موحداً من المعتقدات والممارسات المرتبطة بأشياء مقدّسة، أي أشياء يجري عزلها وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كلّ المؤمنين بها في جماعة أخلاقية واحدة». ويعرّف أوتو المقدّس بكونه «الغموض الرهيب» الذي يتوزّع بين «جاذبية لا تقاوم» و«دافع إلى إجلال ما لا بداية له ولا نهاية». وهذا المقدّس إنّما هو «مقولة متّصلة بالتأويل والتقييم ميدانها المقدّس فحسب»، وهذه المقولة معقدة وترتكز على مقوم شديد الخصوصية يتجاوز ما هو عقلائي ويستعصي على الحصر المفهومي. وقد عبّر أوتو عن هذا المقوم بأنه «القدرة الربانية الفاعلة»¹. وبما أنّ هذا المقوم يبدو عصياً على المقاربة فإنّ أوتو لم يعتمد على تحليله علمياً بل طفق يتأمل صدهاء في ذات الإنسان، فالمتدين تسكنه قدرة مجهولة وتنتابه مشاعر فريدة. إنّ هذا الغموض الرهيب الذي يكتنف الدين يجعل الإحساس به خارجاً عن المألوف وعصياً على الإدراك، ولكنه في الحين ذاته قريب منا يملأ وجداننا بمعاني التعالي والإطلاق والخلود.

ويعتقد كايوا أنّ كلّ شيء يمكن أن يتصف بالقداسة إنساناً أو حيواناً أو نباتاً أو مكاناً أو زماناً، فما يعتبر مقدّساً إنّما هو ما كان ينتمي إلى مجال الألوهية، وهذه الألوهية لها مجالات ظهور وتجلّ كأماكن العبادة (مسجد، هيكل، كنيسة، معبد...)، وطقوس العبادة (صلاة، حج، تعميد...)، والرموز التي تجسّد التدين (الصلبان، الأصنام، المحاريب...)، فليس هناك موضوع محدّد للمقدّس، ومعنى ذلك أنّ المقدّس ليس شيئاً في حد ذاته، أي في ماهيته المادية، وإنّما فيها نسنده إلى ذلك الشيء من رداء القداسة. وهكذا فليس هناك شيء مقدّس في ذاته، وإنّما هو مقدّس بحسب الوظيفة التي أسندت إليه في سياق مرجعية رمزية قائمة على التفريق بين عالم متسام للقيم والخلود وعالم متدنٍ للمادة والعرض، وإن كان فيورباخ يعتبر أنّ موقف التقديس هو موقف اغتراب في الله ولا بد من إعادة الإنسان إلى منزلته في العالم. على أنّ المقدّس ليس مجاله الدين فحسب، فهو قد يكون في العقائد الوطنية والإيديولوجيات القومية والسياسية أو غيرها من الأنساق.

* أكاديمي من تونس.

ما يشهده العالم اليوم من تفشي الإرهاب ما هو إلا علامة على ضياع الحس النقدي وغياب المبادئ الإنسانية السامية بدءاً بأخلاق الرحمة وصولاً إلى قيم التسامح، فالدفاع عن العقيدة بشكل أعمى لا يدلّ على جهل بتاريخية الحقيقة فحسب، إنّه إلى ذلك استنبت للحقد المتبادل وتمزيق لعرى المجتمعات

وإنّ المقدّس الذي يتخذ شكل الموضوع الديني أو السياسي أو غيره من المجالات يتلبس بمعنى على قدر من الخطر عظيم هو معنى الدفاع عن الحقيقة والتعصب لها، ومن ثمة يتجذر العنف، ذلك أنّ هذا المقدّس كلما اقترب بمشروع يتجاوز صاحبه الفرد أو جماعته المغلقة ونزع نحو فرض صيغته الفريدة اصطدم بضرورة استعمال القوة، بصورة يصبح فيها كلّ شكل فكري أو ثقافي يروم الانتشار مقترناً بدهاءة بشكل سياسي وعسكري يفرض النموذج.

إنّ العنف ظاهرة عامة وشاملة، بل هو أساس نشأة الدول وسقوطها، وقد ذهب ميكافلي إلى أنّ العنف ضروري لنشأة

القوى السياسية الجديدة وظهور الأنظمة، ويذهب هيغل إلى أنّ «الحياة الاجتماعية بين البشر قد نشأت في إطار الصراع من أجل فرض السيادة والخضوع لها، وأساس هذا كله العنف»² لأنّ التاريخ برمته مسوق بمقود الخضوع والغلبة. فكأنه لا مهرب من العنف كما يقول ميكافلي، وكأنه لا مناص للناس من أن يتعلموا كيف يصبحون «قادرين على ألا يكونوا خيرين».

إنّ كلّ مقدّس يعتقد في احتكاره الحقيقة يعمل على نشرها والدفاع عنها وخاصة في سياق الموضوع الديني، ويعمل في المقابل على نفي القداسة عن غير أشيائه وتسفيه حقائق الآخر، ومن ثمة ينشأ الكره وتنتشر البغضاء. وما يشهده العالم اليوم من تفشي الإرهاب ما هو إلا علامة على ضياع الحس النقدي والتساؤل الفلسفي وغياب المبادئ الإنسانية السامية بدءاً بأخلاق الرحمة وصولاً إلى قيم التسامح، فالدفاع عن العقيدة بشكل أعمى لا يدلّ على جهل بتاريخية الحقيقة فحسب، إنّه إلى ذلك استنبت للحقد المتبادل وتمزيق لعرى المجتمعات التي تقضي عهداً طويلاً في حياة نسيجها الثقافي ونموذجها المجتمعي. يقول جوسدورف: «يجب أن نتخلى عن الفكرة الخاطئة والمبسطة المبنية على معنى أنّ الدين يخلو تماماً من الحقيقة، ويجب أن نتخلى كذلك عن الفكرة الخاطئة الأخرى التي ترى أنّ الدين يملك الحقيقة المطلقة، فليس ثمة دين يعتبر حقيقياً تماماً، وليس ثمة دين يعتبر خاطئاً تماماً كذلك. إنّ الموقف الديني وظيفة كونية من وظائف الوعي الإنساني»³.

لم تستطع المدنية الحديثة بالرغم من التطور المهول لوسائل الاتصال الحديثة أن تجعل العالم قرية تتساكن فيها كلّ الثقافات والأديان، بل إنّ العنف يزداد شراسة وتقضي الأرواح عبثاً بلا معنى تحت شعارات الدفاع عن الهوية وإعلاء كلمة الله ونشر الديمقراطية وردع المارقين... فإذا كل مخالف عرضة لأن يُهتك في نفسه وماله وعرضه وأرضه وآماله باسم مقدّس ما، قد يكون مكاناً أو كتاباً أو وهماً يقسم العالم إلى شقّين هما: أهل اليمين وأهل الشمال، البررة والكفرة، الموالون والمناوئون. وكأنّ العالم أصبح من أن يتّسع للجميع. «إنّ إنسانيتنا المشتركة تتعرض لتحديات وحشية عندما توحد التقديسات المتنوعة في العالم في نظام تصنيف واحد مهيم منزعوم يعتمد على الدين أو الجالية أو الثقافة أو الأمة أو الحضارة»⁴.

المقدّس إذن قديم في تاريخ الإنسان، والعنف أقدم منه، ولا تُجدي المقاربات السوسولوجية والنفسية والإنثروبولوجية في التفسير قدر ما تجدي في ذلك الظاهرية التي تبيّن أنّ المقدّس رائع ومرعب، و«حيثما يوجد المقدّس يوجد ما لا يقبل الاستنفاد وما له صلة بنظامية

2- Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques § 3 P 363.

3- G.Gusdorf, Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières, Paris, Payot 1972 P 167.

4- أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة عدد 352 يونيو 2008 ص 9.

حياة الإنسان وتقاليدها⁵. ويرتبط هذا المقدس بالقتل في صورة الأضحية، يعني بالشعيرة والعنف. فمنذ أن قتل قابيل هابيل والعنف سمة العلاقات الإنسانية من أجل الاستحواذ وسمة العلاقة الدينية من أجل القربى، فالله قبل القربان من هابيل ولم يقبله من قابيل، لأنَّ قربان الأول كان ذبح حيوان، وكانت هدية الثاني من حصاد الزرع، فكان الذبح علامة العبور وآية التوفيق.

وهكذا بُنيت الإمبراطوريات على مرّ التاريخ بتفعيل ملكة الاستحواذ والتوسع والتملك، وكلّ حضارة تقرأ في نفسها الأهلوية للكونية ويأسرها الطموح الكوسموبوليتي تمضي قدماً نحو معانقة مشروع الكونية بالتوسع في المكان والسيطرة على المجالات الحيوية التي تتجاوز حدودها، وكانت الحرب هي أداة تنفيذ هذا المشروع بحيث يتعارض دائماً هاجس الكونية الحضارية مع وسيلته في ذلك وهي التسلط العسكري. قد يكون لهذه الحضارات التوسعية رهانات مدنية وثقافية ولكنها تتقابل ضدياً مع الوسائل الكفيلة بتحقيق العالمية، وقد عمدت الإمبراطوريات في التاريخ القديم إلى توظيف الأديان والإيديولوجيات الشمولية لتحقيق طموحها إلى الكوني، وكانت الحضارة العربية الإسلامية - عن طريق تأكيد مبدأ التوحيد والتوجه إلى الإنسانية فاطمة - تتوسع في المجال الحيوي في أطراف العالم، وتصهر الثقافات المختلفة في أتون ثقافتها، وتذيب الاختلافات السياسية في مرجل نظامها الإمبراطوري. لكنّ هذا النظام كان يتمدد وينتشر بالسلم حيناً وبالقوة والعنف حيناً آخر، وهو يحمل بين طياته مشروع التحدي رغم أنّ وسيلته إلى ذلك كانت في الغالب هي القوة. لم تكن معظم الإمبراطوريات القديمة تحمل هذا المشروع ويملك عليها أمرها هذا الطموح. لكنّ الفاتحين / المحاربين العرب بقدر ما كانوا يتوسعون جغرافياً كانوا ينشرون دعوة، أي كان السياسي العسكري (التوسع في المكان) مقترناً بالفكر (نشر قيم التوحيد ومبادئ الإسلام)، وربما كان العرب الأوائل الذين بادروا بالفتح «دعاة للمشروع السياسي الأخلاقي تحت عنوان التوحيد أكثر من كونهم غزاة. وبقدر ما كان نموذج الداعي يتغلب على نموذج الغازي راحت الحدود الجغرافية والثقافية للشعوب الأخرى تتهاوى أمام القوى الزاحفة، وقد سبقتها أفكارها التوحيدية إلى تحطيم السدود الإيديولوجية لدى النخب وحتى القادة، ما يعجل بانزمام الجيوش المدافعة أو استئثارها من عنق القتال المجبورة عليه غالباً من قبل حكامها»⁶.

هل كان الهاجسان يتلازمان دائماً في تشكل الحضارة الإسلامية؟ طبعاً لا، بل لعل الهاجس العسكري والتوسعي هو الذي بدأ يغلب منذ نهاية الحكم الأموي، رغم أنّ مشروع كونية الرسالة المحمدية قطع أشواطاً مهمة في التاريخ ما زالت صورته حاضرة في تشكيل خارطة التوزيع الثقافي في العالم. وبتوقف القوة السياسية والعسكرية تتوقف أيضاً المشروع الحضاري فعلياً، وما عاد في مكنة المسلم أن ينشر رهانه الكوني إلا بالتتي هي أحسن.

الفتوحات الإسلامية والحروب الصليبية والإيديولوجيات الشمولية، كلها كانت تدافع عن حقيقة ما بحدّ السيف، وكلها كانت نزعات توسعية لفرض نموذج، هل انفصل الوجه الثقافي والحضاري للإنسان يوماً عن وجهه البربري؟ كان هناك دوماً حروب وقتلى وضحايا وكانت هناك دوماً عمارة وآداب وفنون. ومتى رأينا قتلاً وسفكاً للدماء واستباحة للأعراض محضاً كشف الإنسان عن غياب الإنسان فيه. فالعنف لصيق بالوجود البشري ولكنه ليس أكثر حضوراً من العقل والبناء، فإذا وجدنا الدمار المحض والقتل العبيثي أدركنا في الإنسان وجهه المظلم الصرف، تماماً مثلما نرى اليوم في مشاهد الرعب والذبح التي تنشرها بعض الحركات الإسلامية الموعلة في التطرّف باسم المقدس. إنها أسوأ ما يمكن أن تنتجها لقاحات بيوتكنولوجية لصناعة أشخاص بلا أخلاق ولا ثقافة ولا مشروع، هم مسوخ من الماضي تنبعث بأسلحة العولمة وفكر الخوارج.

كان المشروع التوحيدي الإسلامي ينشر دعوته بالفتح أو بالكلمة عندما كان يفرض نموذج الحضاري، أمّا خفافيش هذا العصر المكولوم فمشروعها التوسعي آيل إلى الاضمحلال، لأنه عنف محض أو معادلة مختلة بين ما يشبه المشروع - لأنه في شكله ديني وفي

5 - كريستوف فولف، علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة، تعريب أبي يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر، الطبعة الأولى 2009 ص 178.

6 - مطاع صفدي، من حضارة العنف إلى الإنسانية النقدية براديجم: الجيوسياسي والجيوفلسفي، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 128 - 129، 2004 ص 13.

كان المشروع التوحيدي الإسلامي ينشر دعوته بالفتح أو بالكلمة عندما كان يفرض نموذج الحضاري، أمّا خفافيش هذا العصر المكلموم فمشروعها التوسعي آيل إلى الاضمحلال، لأنه عنف محض أو معادلة مختلة بين ما يشبه المشروع - لأنه في شكله ديني وفي جوهره خواء من الثقافة والفكر - وقانون الحياة الجديد منذ أن عرف الإنسان أنّه أهم مشروع على الأرض

جوهره خواء من الثقافة والفكر - وقانون الحياة الجديد منذ أن عرف الإنسان أنّه أهم مشروع على الأرض.

إنّ تركيز هؤلاء على الهوية الدينية - فضلاً عن أنّه عنف سخيّف حمل الآخر على ما نعتقد بالقوة الكريمة - يجعلنا نعتقد أنّ الإنسان له بُعد واحد لا غير، وهذا «التركيز على التصنيف الديني الضخم وحده لا يعني فقط أن يفوت علينا الاهتمامات والأفكار الأخرى التي تحرك الناس، بل إنّ ذلك يؤدي أيضاً إلى التضخيم بشكل عام من صوت السلطة الدينية»⁷ التي يسهل أن نختبر تعصبها واستبدادها إذا شعرت بأنها صارت رهاناً أساسياً ورأياً متفوقاً في المجتمع. وإذا كان المتعصب للدين أو المعالي في التمثل الاعتقادي قد عجز عن تطويع ذاته لصالح المجموعة، فإنه ينبعث داخله

هياج العنف نحو الكل ويصير الجميع طاغوتاً أو عالماً من الجهالة والجاهلية والضلالة. «إنّ العنف إذا لم يقيض له الارتواء مضى يبحث عن ضحية بديلة وخلص إلى تحقيق مبتغاه، شأنه دائماً حيث نراه فجأة يستبدل بالمخلوق الذي يثير غضبه مخلوقاً آخر لا صفة له أو علة توجب حلول صواعق العنف به باستثناء معطوبيته ووقوعه في متناول الشخص العنيف»⁸.

عندما كان الدين يحمل مشروع الثقافة والحضاري توسل في بعض طريقه بالعنف ولكنه لم يصنع إرهاباً بشكل مباشر، واليوم في زمن العولمة هل من معنى لفكر الدعوة الدينية أو العمل على استرجاع الخلافة الإسلامية بكل وسائل التقتيل والتشويه؟ يصوغ أوليفيه روا في كتابه عن «الجهل المقدس» سؤالاً وجيهاً: هل يترافق توسع الدين مع انتشار ثقافة جديدة أم على العكس يتوسع لأنه ليست له أية علاقة بأية ثقافة؟ «وكيف نفكر في الدين داخل النظام الاجتماعي؟ هل يمكن أن نصنّفه إلى جانب الأنظمة الرمزية الأخرى (الثقافة)؟ هل يمكن أن يتطور في حقله الخاص دون أن يدخل في صراع مع سائر الأنظمة الرمزية الأخرى؟»⁹

يؤكد روا أنّ العولمة أمنت في إبعاد الدين عن الثقافة عبر ترويج الأصولية والتقيّد الحرفي بالمكتوب الديني والنصوص التأسيسية. إنّ هذه الأصوليات ركبت العولمة وانبثت عن سياقها الثقافي بحجة إدراك الكنه الديني في صفاته الأولى، ولكنها في الحقيقة لا تفعل أكثر من أنها تسقط في «الجهل المقدس». وبالرغم من مزايا الثورة التكنولوجية والمعلوماتية فإنّ المتعصبين وظفوا «الشبكة الإلكترونية واحتكروها لشحن الآلاف من المواقع التي تحوّلت إلى ساحات قتالية للتحرير والشتم والسب في المغاير المخالف للدين أو المذهب أو التوجه، وأظن أنّ مردّد هذه الثقافة الإقصائية راجع إلى سيادة ثقافة الإقصاء والتخوين والمؤامرة التي أنتجت بدورها عقلية مريضة بداء التعصب للذات وقداسة الخطاب»¹⁰.

لقد أسست الأصولية - حسب روا - سوقاً عالمية من السلع الدينية بلا مرجعيات ولا إحالات إلى ثقافة المصدر، وإنّما هي بضاعة انتقائية تستغل فيها العلمانية وتستخدم عبرها العولمة لتصل إلى عقول مهياة سلفاً لتقبل الحماقات أو أية فكرة مقتطعة من حضنها المعرفي، وتجنّبها في وهم استرجاع المجد التالذ والسفر عبر الموت المقدس إلى عالم الحور، وهل هنالك أجدى من المكبوت الجنسي في الدفع نحو المجهول؟

7 - أمارتيا صن، الهوية والعنف، ص 28.

8 - رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 19.

9 - Olivier ROY, la sainte ignorance, le temps de la religion sans culture. Seuil 2008 P 14.

10 - مريم آيت محمد، نشأة تكنولوجيا الاتصالات وتطورها وعلاقتها مع حوار الأديان: رؤية استشرافية، مجلة التفاهم السنة العاشرة عدد 38، 2012 ص 297.

ذاكرة القبيلة وسلطة المقدس

عمّار بنحمّودة*

ملخص الدراسة:

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى فهم طبيعة العلاقة بين السلطة والمقدس، من خلال البحث في التحوّلات الذي شهدتها شبه الجزيرة العربيّة بعد نشأة الدعوة النبويّة. ونطرح من وراء ذلك إشكاليّة العلاقة بين المقدّس النبويّ والسلطة القبليّة القائمة التي كانت في البداية عائقاً يقف في وجه الدعوة، ولكنّها انتقلت بحكم التحوّلات التاريخيّة إلى المنظومة الإسلاميّة فصارت منصهرة فيها، ومن جدل العلاقة بين البناء السلطوي في الجاهليّة ومقومات المقدّس الديني نحاول الوقوف عند أهم مفاصل التحوّلات التاريخيّة للسلطة والمقدّس مروحة بين الأسانيد النظرية اختباراً للأدوات المنهجية الحديثة والعينات التاريخيّة التي خضعت للانتقاء بحثاً عن الدقّة في تناول بعض مظاهر الانصهار بين المقدّس والسلطوي.

لا تدّعي هذه الدراسة الإمام بجميع مقومات التشابك بين المقدّس والسلطويّ في التاريخ الإسلاميّ، وإنما تسعى إلى طرح بعض الإشكاليّات المتصلة بالتحوّل السلطوي زمن النبوة من منطلق الوعي بأنّ المقدّس في بعده الروحي عن المجتمع في بنيتة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، فالفصل بين الروحيّ والزمني هو فعل المقدّس ذاته، لأنّه قائم لا محالة على إخفاء هيكله الداخلي ومقوماته الخارقة التي ساهمت في تغيير الواقع، وما البحث فيه إلاّ سعي إلى الكشف عن وجوه خفيّة للحقيقة الدينيّة قد تفهم بها طبيعة الإنسان في علاقته بالسلطة والمقدّس.

وقد اعتمدنا في مقاربتنا المنهج التالي:

1. مقدمات نظرية
2. إشكاليات العلاقة بين الخطابين المقدّس والسلطويّ:
 1. من السرد إلى التخاطب
 2. ذاكرة الصّدام ولغة المقدس
 3. نشأة المقدس ورمزيّة النور
 4. المقدّس وذاكرة السّلطة القبليّة
3. من سلطة القبيلة إلى المقدّس الإسلامي:
 1. صدام المقدّس والسّلطة
 2. ماهية المقدّس والسّلطة
 3. الخلاف على المقدّس / الخلاف على السّلطة
 4. هل من فصل بين المقدّس وسلطة القبيلة؟

1. مقدمات نظرية:

لا تكاد تخلو دراسة للمقدّس من تصريح بعسر مقارنة المفهوم واستعصائه على الضبط العقلي، فهو مفهوم زئبقيّ مراوغ يوهنا بإمساك زمامه ولكنّه سرعان ما ينفلت وتضيع علاماته التي نهتدي بها إلى جوهره، ذلك أنّ الوعي القديم بالمقدّس لم يكن قادراً على الانعتاق من أثر سحره والفتنة بقدراته الخارقة، ولذلك فقد كان التورّط فيه عائقاً يحول دون البحث فيه، وأما المقاربات الحديثة فكانت محكومة بمركزيتها العلميّة وبقينها الوضعي بأنّها تجاوزت حقب الطفولة البشرية ولعاً بالسّماء وافتتاناً بالإله لتبلغ وعياً محوره العقل ومادّته العلم ومركزه الإنسان، ورغم ما سعت إليه بعض الدراسات من إظهار الوجه اللاعقلاني للمقدّس¹ إلا أنّها ظلت دوماً على يقين من وجود سرّ خفي يؤكّد حقيقة أنه مفهوم عصيّ على العقل.

إنّ الناظر في مسار تلك المقاربات يرصد تجاهلاً شديداً للدين الإسلامي، جعل الباحثين يولّون وجوههم شطر العقائد البدائيّة في أستراليا وإفريقيا أو يقتصرون على العهدين القديم والجديد ممّا يزيد البحث في المقدس الإسلامي معضلة التبيّنة والاختبار، فكّل المعايير والنتائج اختبرت بشكل محدود على دين أسلم أصحابه أمر تفكيرهم إلى أسلافهم، فوثقوا بنتائجهم واعتقدوا في كونها إجابات نهائية وإلهية عن أسئلة ما تزال في حاجة إلى إعادة الطرح وتاريخية التناول، فقد ظلّ المشغولون بالشأن الديني داخل منظومة شبه معزولة تكفر بكل ما هو «غربي»، وموروث العلوم القرآنية - كما يعتقدون - يكفيهم عناء تجديد تصوّراتهم وقيهم شرّ الانحراف عن الصراط المستقيم، فأتسعت الهوة بين علم تراكمت مكتسباته ومقدّس تكسّست تصوراتها، واحتاج كسر جدار العزل المنهجي بين الدراسات الحدائيّة للدين التي كانت خلاصة جهد بشري مشترك استفاد من مقولات العلم وثوراته واليقينيات الدغمائيّة التي يعتقد أصحابها أنّهم يحتكرون الفهم الصّحيح للإسلام إلى تجريب المفاهيم واختبار المناهج، وفي ذلك السّياق يندرج جهدنا المتواضع سعياً إلى رصد العلاقة بين السّلطة والمقدّس في حقبة التحوّل من الجاهليّة إلى الإسلام. ونضبط حدود تلك الحقبة من بداية نزول الوحي وصولاً إلى فتح مكة الذي نعتبره حدثاً لفظت فيه الجاهليّة آخر أنفاسها العقائديّة بكسر أصنام الكعبة وتهاوي صرحها السياسي بدخول أبي سفيان رمز السيادة القرشيّة إلى الدائرة الإسلاميّة، دون أن تكون تلك الحدود التاريخيّة عائق حفر خارج هذا الحيز.

2. إشكالية الخطابين المقدّس والسلطوي:**أ. من السرد إلى التخاطب**

لقد حاولت دراسات كثير من الباحثين في الدراسات الفلسفيّة والأنثروبولوجية والسوسيولوجية البحث عن العلاقة بين المقدّس والسلطة²، ولكنها كانت دوماً تتجاهل في العينات التي تقارنها دراسة التاريخ الطوطمي للجاهليّة والفكر الدينيّ في فترة الإسلام المبكّر، وهو ما يبرّر مسار البحث الذي اتّخذناه حفرّاً في الذاكرة الجاهلية وتحوّلات المقدس الطوطمي إلى مقدّس إسلامي، بحثاً عن أثر السلطة في المقدس إن لم نقل أثر المقدس في السلطة، فما يزال سؤال الجوهر والعرض معلّقاً على زاوية المقاربة التي يمكن أن نتّخذها، بحثاً عن حكم موضوعي بين صرح إسلامي تعالى بنيانه وطلل جاهلي صار رسماً بعد عين.

لقد كتب التاريخ الرّسمي للجاهلية بلغة المسلمين، فكانت اللغة أول سلطة فرضت قوانينها الإسلاميّة ورموزها الدينية على اللغة الجاهلية ورموزها الطوطمية، ولذلك فقد كانت أقدر على إخفاء الهياكل السلطويّة وراء اللغة المقدّسة، فالغزو وفتح، والقتال جهاد، والموت شهادة وأمّوال الأعداء غنيمة، والسلب حقّ، والمواجهة كفر، والاستسلام إسلام، وما بين اللّغة الطوطميّة المغمورة واللّغة الإسلاميّة المدوّنة والمدويّة في كتب التاريخ والسير والمغازي، تغتال اللغة الإسلاميّة الأصلية، ولا وجود إلا لأشلاء حقبة صارت

1- راجع: رودولف أوتو، فكرة القدسي (التقضي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني). وفيه حاول إبراز الجانب اللاعقلاني في مفهوم المقدّس.

2- يمكن الإشارة على سبيل الذكر لا الحصر إلى: كتاب «اللاهوت والسياسة» لسبينوزا، وكتاب «المقدّس والمدنّس» لمسيا إبياد، وكتاب «الإنسان والمقدّس» لروجي كايوا،

وكتاب «فكرة القدسي» لروجي كايوا، وكتاب «المقدّس» لفوننبرغر، وكتاب «الخيال الرمزي» لجيلبار دوران، وكتاب «الأنثروبولوجيا السياسية» لجورج بالانديه.

في خدمة السيرة المقدّسة لخاتم الأنبياء وصاحب الحقّ المطلق وسط جمع من صحابته الطّاهرين وأعدائه المشركين، حتّى بقايا الشعر المنسوب إلى الجاهلية مشكوك في أمره³، ذلك أنه يتكلّم لغة إسلاميّة قبل ظهور الإسلام، فقد دخلت اللغة بحكم التداول طور البداية ووئدت الجاهلية منظومة سلطويّة وهويّة دينية تحت وقع المعاجم اللغويّة والقواعد النحويّة والمؤلّفات التاريخيّة، صارت جسداً مدنّساً يواريه النسيان، وفكراً موؤوداً وذكريات نجسة سوداء تريك ضديدها الأبيض المقدس، وأضحى الحفر في الأصول الأولى لفكر كتبه أعداؤه أمراً عسيراً قد يحتاج إلى مرآة عاكسة تقلب الصورة رأساً على عقب ومعجماً جديداً ينحت ألفاظ الذاكرة المفقودة، تلك التي اغتالها التدوين فكان كتّابها خصماً وحكماً، تمرّ الأحداث من غرابيلهم الإسلاميّة، فلا تخرج منها إلا طهارة الإسلام وذنس الجاهلية. وهل التسمية ذاتها إلا تورّط في الزاوية الإيديولوجية؟⁴

إنّها لغة الإسلام تلعن الجاهلية بصفة الجهل⁵. فهل بالإمكان النطق بلغة الجاهليّة سعياً إلى استعادة صوت طرف التخاطب المكتوم في حوار الإسلام والجاهلية؟

الحوار ليس «أنا» إسلاميّة تتضخم ويصمت أسلافها ممّن حكموا البلاد والعباد من قبلهم، وإنما «أنا» إسلامية و«هي» جاهليّة يقيمان بالحوار بعض ملامح حقيقة لا تدّعي الإطلاق، وإنما تنحو نحو وجهة موضوعيّة.

إنه الانتقال من تاريخ غلب عليه السرد الذي يقف فيه الراوي في زاوية من الحقيقة بوجهة نظر غير محايدة، إلى تخاطب نحاول فيه البحث عن الطرف المفقود في معادلة الحوار الجاهلي/ الإسلامي، وننصت وسط صخب الصوت الإسلامي إلى بعض أنفاس الصوت المكتوم.

ب. ذاكرة الصدام ولغة المقدس

لقد كان المقدّس - كما دوّنته الأفلام الإسلاميّة - أيضاً بدأت قطراته الأولى في غار حراء يغازل سحره بعض المؤمنين الصامتين الذين لا يجرؤون على ترديد ما يتلى على نبيهم القريب ولا التخاطب مع الآخرين الذين يتكلّمون لغة دينيّة أخرى، فاللغة لم تتشكّل بعد وكلّماتها الأولى «إقرأ» تثير في قلب صاحبها حمى البحث عن الحقيقة الجديدة واللغة البديلة، ترتعد فرائضه ويشدّد عليه الأمر في لحظات الولادة المقدّسة للوحي المنزّل واللغة السماويّة، فيضّها بدأ قطرة وبعدها ينهمر ليغمّر قلوب المؤمنين به وليبعث في الأنفس شعوراً مزدوجاً بالرغبة والرهبّة وذاك سرّ المقدّس، بيد أنّ سدّ الجاهليّة ما يزال عتيداً، ولغة القبيلة ما تزال تقف في مواجهة صاحب الإله الواحد، ولحظة الصدام بين المقدّسات الطوطميّة والمقدّسات الجاهليّة هي يوم عاب ألهتهم وذكر طواغيتهم⁶، فقبلها لم يكن الدين الجديد يمثّل خطراً على المنظومة الجاهليّة الكريمة كأهلها وأرضها والمتسامحة بحكم التعدّد الذي وسم التدنّي وحكم الأرض التي

3 - شكّ طه حسين مثلاً في نسبة الشعر الجاهلي إلى فترة ما قبل الإسلام وحاول إثبات صلته الوثيقة بالفترة الإسلاميّة. «ذلك أنّ الكثرة المطلقة ممّا نسّميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهليّة في شيء، وإنّما هي متحلّة مختلفة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلاميّة تمثّل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر ممّا تمثّل حياة الجاهليين.» طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 19.

4 - نستعمل مصطلح الجاهليّة لمجرّد الدلالة على حقبة ما قبل الإسلام، ولا يحمل المصطلح في استعمالنا أيّ موقف إيديولوجي من تلك الفترة سواء أكان سلبياً أم إيجابياً. ومع ذلك ندرك ما يحمله هذا المصطلح من شحنة سلبية ذات وظيفة تبريريّة تحاول تلميع حقبة الإسلام على حساب الحقبة السابقة لها.

5 - يقول الألويسي: «الجاهليّة الزمان الذي كثر فيه الجهال وهي ما قبل الإسلام». بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، ص 15.

6 - قال الطبري: «فإنه - يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم - لما دعا قومه لما بعثه الله من الهدى والنور الذي أنزل عليه، لم يبعثوا منه أول ما دعاهم، وكادوا يسمعون له، حتى ذكر طواغيتهم. وقدم ناس من الطائف من قريش لهم أموال، أنكروا ذلك عليه، واشتدوا عليه، وكرهوا ما قال لهم، وأغروا به من أطاعهم، فانصق عنه عامة الناس، فتركوه إلا من حفظه الله منهم، وهم قليل، فمكث بذلك ما قدر الله أن يمكث. ثم اتّمرت رؤوسهم بأن يقتنوا من تبعه عن دين الله من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم.» تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 335.

تستقبل آلهة مختلفين، ولكنهم مسالمون وللبنى القبلية حافظون.

لقد كانت الجاهليّة سداً مقدّساً يقف أمام المقدّس الإسلامي الجديد، ويوم انهار صرحها استطاع فيض المقدّس التوحديّ أن يجتاز العتبات السلطويّة الضيقة ليصير منظومة فكرية راسخة في جميع مجالات المعرفة، سيرة وتاريخاً وأدباً ولغة، فالسيرة والتاريخ وكتب المغازي محورها النبيّ المقدّس، بل صار تاريخ البشريّة خاضعاً للمركزيّة النبويّة التي تحوّلت كلّ فترات التاريخيّة إلى مبرر لظهور الدعوة أو امتداداً لنور النبوة وفيض الإسلام، فالقداسة كانت تشهد نسقاً تصاعدياً من التعالي بلغ ذروته في رسم الصورة المقدّسة للنبي، فالمقدّس قائم في هندسته على مركزيّة بشر ذي سلطة كارزمايّة ومكان مرجعيّة قدسيّة وزمن ذي وظيفة مرجعيّة.

منذ أن كتبت السيرة النبويّة على يد ابن إسحاق (ت 151 هـ) وابن هشام (218 هـ) وصولاً إلى كتاب دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني (ت 430 هـ) يمكن أن نلاحظ بيسر نهاء المقدّس وفضه الدافع الذي زاد من درجة التعالي ووسّع دائرة القداسة وزادها وضوحاً وجلاءً، ويغمر فيضها المحيطين بالمركز سواء أكانوا بشر أم دون ذلك، فأما سؤال الحقيقة والمبالغة فأمر لا يمكن إثباته أو نفيه، في ظلّ عجز العقل البشري أمام الصرح الميتافيزيقي المليء بالمعجزات والحوارق والكائنات الخفيّة والملائكة والجنّ والشياطين، فطابع الغموض الذي يختصّ به المقدّس عائق أمام الحسم في المسألة ويظلّ الاعتقاد وحده - باعتباره التجليّ الإنساني للحقيقة المقدّسة - هو ضامن الوجود من العدم، ولكن أقصى ما نطمح إليه من تتبّع المسار التاريخي للمقدّس أن نتعرّف على مقياس هذا النهاء ومجالاته، لنكشف من وراء ما ينسجه من خيوط ويؤسسه من تصوّرات أثره على المتخيّل الإسلامي المفتون بالخارق والعجيب، فسحره هو سرّ المقدّس وغموضه يضمن تفرّده.

وستتخذ بعض الأمثلة من السيرة النبوية لنختبر عبر مسارات المقدّس أهم التحوّلات التي شهدتها.

نشأة المقدّس ورمزيّة النور

سعى كتّاب السيرة النبويّة وفق سنن المتخيّل الدينيّ إلى التأكيد على منزلة النبيّ الرفيعة ومقامه المرفوع واختلافه عن سائر البشر العاديين، ولذلك فقد ركّز كتّاب السيرة النبويّة على الأحداث المقدّسة التي ارتبطت بجميع مراحل حياته بدءاً بتكوّن النطفة وصولاً إلى الإعجاز النبويّ، والحوارق التي يمتلكها مروراً بطقوس الولادة المقدّسة التي حاولنا التركيز عليها في هذا القسم بحثاً في رمزيّة النور. لقد بدا هذا النور متبعاً مسار الوجود النبويّ إذ هو موجود - في متخيّل كتّاب السيرة - منذ كان نطفة، وهو يضيء قصور بصرى من أرض الشام يوم ولد النبيّ لتتطفئ نار إيوان كسرى.

وتظّل الروايات التي تؤكد هذه الحقيقة من ثوابت السيرة النبويّة، فيذكر ابن إسحاق مثلاً ما بدا من نور يشبه الغرّة على جبين والد النبي قبل أن يدخل بأمنة، وكيف عرضت عليه امرأة نفسها طمعاً في أن يكون لها شرف الحمل بذلك النور، ونقل قول أمّنة أم الرسول تحدّث مرضعته قالت: «حملت به، فما حملت حملاً قط أخف منه، فأريت في النوم حين حملت به كأنه خرج مني نور أضاء له قصور الشام»⁷. وينقل ابن هشام في السيرة: «أنّ أمّنة أم الرسول «قالت: رأيت حين حملت به أنّه خرج مني نور أضاء لي قصور بصرى من أرض الشام»⁸.

7 - ابن إسحاق، السيرة النبوية، ج1، ص102.

8 - ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص129.

وقد شهد الخبر نفسه تحولات دلالية مقدّسة، جعلت تجليات المقدّس تختلف مظاهرها، ففيمّا نقله الأصفهاني في كتاب «دلائل النبوة» حكاية فيض من النور بدأت ملامحه تظهر على والد النبي، إذ أنه أقبل «وكان في بناء وعليه أثر الطين والغبار، فمَرَّ بامرأة من خثعم - فقال عامر بن سعد عن أبيه في حديثه: فمَرَّ بليلي العدويّة - فلما رأته ورأت ما بين عينيه من نور دعتّه إلى نفسها، وقالت له: إن وقعت بي فلك مائة من الإبل، فقال لها عبد الله بن عبد المطلب: حتى أغسل عني هذا الطين الذي عليّ وأرجع إليك، فدخل عبد الله بن عبد المطلب على أمنة بنت وهب فوقع بها، فحملت برسول الله - صلى الله عليه وسلم - الطيب المبارك، ثم رجعت إلى الخثعميّة، وقال عامر: إلى ليلى العدويّة - فقال: هل لك فيما قلت؟ قالت: لا يا عبد الله، قال: ولم؟ قالت: لأنك مررت بي وبين عينيك نور، ثم رجعت إليّ وقد انتزعت أمنة بنت وهب منك، فحملت أمنة برسول الله صلى الله عليه وسلم⁹. وهي حكاية مشبعة بالرمز ارتقاء من حقيقة البشر الذي خلق من طين، وسرّ المقدّس النبويّ المختزل في النور.

ونقل شهادة أم عثمان بن العاص وقد حضرت ولادة النبي قال: «أخبرتني أمي أنها حضرت مخاض أمنة أم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قالت: فجعلت أنظر إلى النجوم تدلّي حتى قلت: لتقعن عليّ، فلما وضعت، خرج منها نور أضاء له البيت والدار، حتى جعلت لا أرى إلّا نوراً¹⁰.

ونقل شهادة أخرى مفادها أنه «لما ولدت أمنة محمداً - صلى الله عليه وسلم - وقع على يديّ، فاستهلّ، فسمعت قائلاً يقول: رحمك ربّك، قالت الشفاء: فأضاء لي ما بين المشرق والمغرب حتى نظرت إلى بعض قصور الشام¹¹. وكذلك قول أمّ أمنة لمرضعته: «انظري ابني هذا فسلي عنه، فإني رأيت كأنه خرج مني شهاب أضاء له الأرض كلّها حتى رأيت قصور الشام¹². وفي رواية أخرى يذكر الخبر التالي: «توفي أبو النبي - صلى الله عليه وسلم - وأمه حبل به، فلما وضعت نارت الطراب (بمعنى الروابي) لوضعه¹³.

ولعلّ فهم هذه الأخبار لا يتمّ إلا بخلفها «فلما كان ليلة ولد فيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ارتجّ إيوان كسرى وسقطت منه أربع عشرة شرافة، وخذت نار فارس، ولم تخمد قبل ذلك بألف عام..¹⁴ فكأنّ النّار المقدّسة التي كانت تحفظ ملك كسرى قد تحوّلت إلى نور نبيّ مقدّس. ورمزيّة النّور في الإسلام مرتبطة بأية المشكاة¹⁵، فنور النبوة هو في الحقيقة نور المقدّس الإلهي¹⁶. «من هنا تشبيه الجاهلية بالظلمة والإسلام بالنور. فالظلمة أو الظلمات تعني هنا الفوضى والتطاحن وغياب أفق مستقبل، كما تعني الجهل وعدم تقدير المسؤولية، في حين أنّ النّور يعني الوضوح في العلاقات والمسؤوليات، ووضوح الآفاق أيضاً. هذا فضلاً عن حلول النظام محلّ الفوضى والتضامن محلّ التطاحن¹⁷.

9 - أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، ج1، ص 130.

10 - المصدر نفسه، ج1، ص 135.

11 - المصدر نفسه، ج1، ص 136.

12 - المصدر نفسه، ج1، ص 137.

13 - المصدر نفسه، ج1، ص 138.

14 - المصدر نفسه، ج1، ص 139.

15 - الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كِشْفَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمُنْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نَوْزٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. 35 / 23.

16- Malek Chebl, Dictionnaire des symboles, p249.

17 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص57.

ليست السلطة القبلية أداة سلطوية خالصة،
فقد استطاع المقدّس احتواءها بجعلها
وسيلة لنشر الدعوة، وتثمين منزلة ذي
القربى في الخطاب القرآني، فقوة المقدّس
كامنة في قدرته الفيضانية على أن يغمر البنية
السلطوية في شكلها السياسي والاجتماعي

تتصاعد مؤشرات المقدّس لتبلغ ذروتها في كتاب دلائل النبوة
للأصبهاني، في إطار بناء مركزه النبوي وحوله الكائنات تسجد،
ومن ثنائية النور والظلمة ترسم علامات المقدّس أيضاً من
نور يغمر الأرض الموعودة بالفتح، وهو في رواية ابن إسحاق
وابن هشام نور الرؤيا في عالم الحلم، ولكنه سرعان ما انقلب
نور الحقيقة التي حوّلت الحلم واقعاً وأنارت بالإسلام ما أناره
رمز النبوة زمن الولادة المقدّسة، وهل النبوة غير رؤيا تتجسّد في
الواقع، ووحى تصير أحكامه شريعة مقدّسة لا تكتمل صورتها

إلا وفق هندسة التقابل مع الآخر المسؤولة عن ثنائية الظلمة والنور، الإيمان والكفر، تنظفي نيران كسرى إيداناً بانطفاء ملكه وذهاب
مجد قومه؟ فالمقدّس وإن كان يرسم خيوط عالم من الخوارق والعجائب إلا أنه في الحقيقة انعكاس لواقع تاريخي وتناغم مع مسار واقعي
قضى بنصر السلطنة الإسلامية على سلطة كسرى، فساحة المقدّس كالمسرح تماماً أضواؤه العليا تنعكس على خشبة الواقع، فحيث النور
المقدّس يكون الإشعاع السلطوي وحيث الظلمة وانطفاء النور المقدس نكبة للسلطة الدنيوية وانطفاء للملكها.

إنّ التنوع في الأخبار التي رويت حول نُور النبوة، سواء أكان بين ابن هشام والأصبهاني أو بين ابن هشام وابن سعد، يؤكد أنّ
التجليات المختلفة للمقدّس تخضع في أغلب الحالات إلى فعل سرديّ هو أقرب إلى الإبداع في مستوى الكتابة يعطي السارد حظاً في
وجهة النظر وفضلاً في الصياغة اللغوية واختيار اللغة الواصفة، ولكنّ الفرق بينه وبين الإبداع الأدبي هو حيّز الحرية الممنوح للكاتب،
ذلك أنّ المبدع الأدبي يمتلك حيّزاً واسعاً يضمّنه الخيال الخلاق والمولّد للاختلاف، ومنظومة السّنن الأدبية أقل وطأة، إلا أنّ كتابة
السيرة وإن منحت حرية نسبية وضعيفة في الصياغة والتصوّر فهي تنطلق من حقيقة مقدّسة لا يمكنها تحطيم سننها وتجاوز قوانينها،
ولذلك فهي وإن نوعت من أخبار النور وأظهرته بأشكال مختلفة فإنها تقوم دوماً على سلطة ذاكرة مقدّسة لا يمكن الاعتناق منها، ذلك
أنّ مساحة الاختلاف لا تسمح بإنكار النور وإنّما تمنح كاتب السيرة حرية التعبير عن تجليات النور وفق منظومة مرجعية قد تكون
وظيفية تبريرية للمقدّس، ومتخيّل يرسم الثواب ولكنّه يترك هامشاً من الحرية في التفاصيل وحيثيات الخطاب.

والنور لا يطرح تنوعاً في الروايات واختلافاً في التجليات سرداً للأخبار فقط، وإنما يطرح أيضاً تنوعاً في التلقّي، فيمكن أن يفهم في
ظاهرة نوراً حقيقياً يتجلّى أشعة تراها الأعين متى ارتبط التلقّي بفهم حرفي للنصّ ينسجم مع وعي العامة أو من يؤمنون بالفهم الظاهري
للنصّ، وهو نور رمزيّ يختزل كلّ المعاني العميقة للخير والقيم النبيلة في مواجهة الرذائل وكلّ تجليات الشر، متى فهمناه فهماً رمزياً.
ولذلك فالمقدّس يمنح مساحات للاختلاف داخل أسيجته إنتاجاً للخطاب وتلقياً له. وقد شهد مفهوم النور بحسب افتراق الفرق
اختلافات تأويلية، فالنور الذي بدأ في كتب السيرة واحداً تحوّل إلى أنوار إن صحّ التعبير، فليس النور في المفهوم الشيعي هو ذاته النور
في المفهوم الصوفي¹⁸، وما النور الذي فهمه العلماء رمزاً بالنور الذي تلقاه العامة بمفهومه الحقيقي، وتلك مسألة وإن كانت من الواجهة
السياسية نتيجة صراع على احتكار الشرعية فهي من الناحية المعرفية عامل ثراء للخطاب الديني الذي اتسعت فيه دائرة التأويل.

لقد بدأ النور إلهياً إسلامياً يمثل بؤرة الصدام مع قوى خارجية، جسّدت حلم المسلمين بانتزاع المنزلة التاريخية وتحقيق السيادة
السياسية، وانتهى إلى افتراق النور بين الفرق، فخبث جذوته وضعف ألقه. وتلك كلّها شواهد أنّ النور وإن بدا في الحقل المعجمي

18 - راجع مثلاً: منصف الجزائر، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ص ص 111-134. فقد بينّ التجليات المختلفة للنور النبوي، كنور النبوة في ظلّ الإسلام المبكر
أو نور النبوة في فترة ما بعد التدوين، أو نور محمّد والثقافة الشيعية أو نور محمّد في المرويات الشيعية. وهو يؤكد بذلك أنّ مفهوم النور وإن بدا في جوهره روح المقدّس فهوم مفهوم
تاريخي لا محالة، من خلال تعدّد التأويلات المتأثرة بالتحوّلات التاريخية والحضارية.

للمقدّس دالاً على طاقة سحرية يمتلكها النبيّ، ولها قابلية الانتقال عبر القناة الإمامية إلى النسل الطاهر أو القناة الصوفية إلى الأقطاب والسالكين في المدرج الصوفيّ، فإنها تعبّر عن وضعيات مختلفة للسلطة السياسية في قوتها وضعفها أو في اجتماعها وتفريقها.

المقدّس وذاكرة السلطة القبلية

تتجلّى سلطة القبيلة في كونها مثّلت الفاعل الرئيس في الأحداث الأولى التي شكّلت المجال السلطويّ للنبيّ، فهي مصدر الحماية والمنعة، وهي المجال الأوّل للدعوة التي بدأت إنذاراً لعشيرته الأقربين وأوّل أشكال الإساءة المادية والمعنوية مصدرها العشيرة الأقربون، فالقبيلة مصدر منعة وسرّ وجود الإنسان العربيّ وشرط اكتمال إرادته، ولذلك فإنّ غياب المنعة القبلية يُفقد الذات قدرتها على الفعل ويسلبها الإرادة، فقد كان ابن مسعود الصحابيّ الشهير ينظر إلى عقبة بن أبي معيط وهو يلقي الفرت على كتف النبيّ وهو ساجد، وقد كان مع عقبة أبو جهل وشيبة وعتبة ابنا ربيعة وأمّية بن خلف، ولم يستطع أن يحرك ساكناً، ويررّ ذلك بقوله: «وأنا قائم لا أستطيع أن أتكلّم، ليس عندي عشيرة تمنعني، فأنا أُرهب، إذ سمعت فاطمة بنت رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بذلك، فأقبلت حتى أَلقت ذاك عن أيّها، ثم استقبلت قريشاً فشتّمهم، فلم يرجعوا إليها شيئاً»¹⁹.

لقد صيّر القانون القبليّ المرأة أقدر على الفعل وردّ الفعل، لأنها ببساطة أكثر منعة من الرجال الفاقدين لتلك السلطة، ولذلك فلا وزن للاختلافات العقديّة في بداية الدعوة الإسلامية، لأنّ سلطة القبيلة وقانونها كانا الأقوى، فحمزة عمّ النبيّ مثلاً ثار ضدّ أبي جهل حين بالغ في إساءته للنبيّ، فقد «شجّه شجّة منكراً» على حدّ عبارة الطبري، وهو لم يسلم بعد. وعمّه أبو طالب كان له حامياً وعنه دافعاً وذاباً، «ولمّا توفيّ أبو طالب لم يكن في عشيرته وأعمامه حامٍ ولا ذابٌّ عنه، فخرج إلى الطائف يلتمس النصر من عند أخواله بني عبد يا ليل، فلم يقبلوه»²⁰.

ولم يكن عقاب النبيّ فرديّاً بل كان جماعياً لقبيلته، فلم يكن في أعراف الجاهلية فرق بين الفرد والجماعة إذ «أدخلوه وبني هاشم الشعب وكتبوا الصحيفة على أن لا يبايعوهم ولا يجامعوهم»²¹.

وخلاصة هذه الشواهد أنّ السلطة القبلية لعبت دوراً مهمّاً في مسيرة النبيّ المقدسة، وقد كانت المصادر الأولى تستغل تلك الإساءة في اتجاهين:

الأول: إظهار ما عاناه النبيّ من قومه، من أجل التأكيد على صبره وجلده في مواجهة الصّعاب وعدم استسلامه لكل ما تعرّض له من أشكال الإساءة. وهي ترسم هندسة التعاليّ القدسيّ لشخصية النبيّ، أو ما عبّر عنه يوسف شلحد بمفهوم «الاصطفاء»، «وعلى غرار كل رسل السماء، يحتل محمّد مكانة بين أصفياء الله، فهو بنعمة الله «أول البشر في نظام الخلق وخاتم الأنبياء»، وهذا يؤكّد طابعه الأوليّ القديم كبطل حضاري. ويذهب حديث إلى أنّ اصطفاءً إلهياً جعله يتحدّر من أفضل ملّة وأشرف نسب»²².

الثاني: بناء منظومة ثنائية تؤسّس لفصل أخلاقيّ بين نبيّ ملتزم برسالته وأعداء فاقدين للقيم، فالقسمة أخلاقية، ومركزية النبيّ تظهر في كونه يمثّل أنموذجاً للمثال المقدّس يظهر من خلال تقابله مع السلوك المدنس. «فمهما غلا الطاهر والنجس في الالتباس يبقيا

19- أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، ج1، ص 267.

20- المرجع نفسه، ص 266.

21- المرجع نفسه، ص 266.

22- يوسف شلحد، بني المقدس عند العرب قبل لإسلام وبعده، ص 125.

ينتج المقدّس رموزاً، والسلطة لا يمكن أن تقوم دون رموز، ولذلك فالرمز هو نقطة الالتقاء بين المقدّس والسلطويّ على أرضية خيال رمزي هو نفي حيوي فعّال، نفي الفناء الذي يمارسه الموت والزمن

حاملين شحنتين متعارضتين، تخوّلان أحدهما أن يجذب والآخر أن ينبذ، وتجعلان الأوّل شريفاً والثاني خسيساً يثير النفور والرعب والاشمئزاز»²³.

ليست السلطة القبلية أداة سلطوية خالصة، فقد استطاع المقدّس احتواءها بجعلها وسيلة لنشر الدعوة، وتتمين منزلة ذي القربى في الخطاب القرآني، فقوة المقدّس كامنة في قدرته الفيضيّة على أن يغمر البنية السلطويّة في شكلها السياسي والاجتماعي.

3. من سلطة القبيلة إلى المقدّس الإسلامي

تطرح الفترة النبويّة باعتبارها فترة مرجعية إشكاليات جمة في مقاربتها، ذلك أنّها لا تدرس في كثير من الأحيان لذاتها وإنما بحثاً عن شرعيّة دينيّة وتاريخيّة لهوموم معرفيّة أو إيديولوجيّة حديثة، فالفترة النبويّة هي التي تشرّع للسلطة القائمة شرعيّتها، وتمنح الثائرين شرعيّة الخروج على الحاكم، ويمكن القول إنّ الفترة النبويّة تظلّ في الفكر العربيّ الإسلامي مركز المقدّس، فإن كان للمقدّس في الوعي سنّام فهو النبيّ، وسلطته الكارزمايّة الملهمّة لم تحبّ جذوتها بموته بل بقيت متّقدة حتى عصرنا الحديث، ولذلك فالحديث عن تلك الفترة النبويّة لا يمكن أن يتجاهل ما تمثّله تلك الحقبة من مرجعيّة مقدّسة قد يختلف المسلمون حول تأويلها وفهمها ولكنهم متفقون حول قداستها، وتلك محاذير قد تكون في العلم عائقاً، فالمقدّس نار يتدفّق بها المعتقدون فيها وقد تكون ناراً حارقة في يد من يتعصّبون ويتوهّمون أنّهم للحقيقة محتكرون.

قد يكون السؤال عن صلة المقدّس بالسلطة سؤالاً محتاتلاً إذا نحن راهنّا على مقاصد الباحث، ذلك أنّ السؤال في المنظومة المقدّسة محسومة إجابته بالقول إنّ النبيّ وظّف السلطة في خدمة المقدّس، ولكن هل كان ممكناً نشر المقدّس دون سلطة؟ وهل للذاكرة الجاهليّة دور في بناء صرح السلطة؟ كيف يمكن أن نقف عند ثوابت سلطويّة في السياسة النبويّة؟ والمقصود بها في هذا السياق قدرته على تسيير شؤون جماعته تسييراً ضمن لهم بناء كيان سلطوي فاعل في شبه الجزيرة العربيّة كان نواة سلطة هويتها إسلاميّة.

لقد كانت السّلطة الإسلاميّة مجسّدة في ذات النبيّ قادرة على استيعاب البنية السلطويّة الجاهليّة سلماً وحرماً باعتدال الأساليب السلطوية السلميّة في صراع النبيّ ضدّ قريش، كالّدعوة بالتّي هي أحسن، ثمّ الانتقال من مرحلة العمل السريّ إلى الجهر بالأهداف السياسيّة للدعوة، وعرض نفسه على القبائل، ثمّ الالتجاء إلى خيار الهجرة والبحث عن مجال لتركيز السلطة. أو اعتماد الأساليب السلطويّة الحربية في صراع قريش ضدّ النبيّ كالعقاب الفردي والجماعي وتنوع أشكال الإساءة الماديّة والمعنويّة. فما هي أهم مظاهر الصدام بين المقدّس الإسلامي والسلطة القبليّة؟

صدام المقدّس والسلطة

تعرّض النبيّ إلى أشكال كثيرة من الإساءة الفرديّة التي تنوّعت أشكالها الماديّة بدءاً بوضع الشوك في طريقه وصولاً إلى إلقاء الحجارة عليه، أو المعنويّة كالاتّهامات الموجهة إليه أو السخرية منه اعتماداً على معايير تقييم ما قبل إسلاميّة مثل الطعن في شرعيّته انطلاقاً من افتقاده لشروط السيادة، وأما العقاب الجماعي فقد تنوّعت أشكاله كعقاب العشيرة بالصحيفة والنفي في الشعاب وتعذيب المستضعفين وأخيراً التهجير خارج المجال القرشيّ.

23 - روجيه كايوا، الإنسان والمقدّس، ص 65 - 66.

وتنقل كتب السير والتاريخ أخباراً كثيرة تبين أشكال التسلُّط والعنف على اختلاف أنواعها، فحين «مات أبو طالب وازداد البلاء على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شدة، عمد إلى ثقيف يرجو أن يؤووه وينصروه، فوجد ثلاثة نفر منهم سادة ثقيف، وهم إخوة: عبد ياليل بن عمرو، وحبيب بن عمرو، ومسعود بن عمرو، فعرض عليهم نفسه، وشكا إليهم البلاء وما انتهك قومه منه، فقال أحدهم: أنا أسرق ثياب الكعبة إن كان الله بعثك بشيء قط، وقال الآخر: والله لا أكلمك بعد مجلسك هذا كلمة واحدة أبداً، لئن كنت رسولاً لأنت أعظم شرفاً وحقاً أن أكلمك، وقال الثالث: أعجز الله أن يرسل غيرك؟ وأفشوا ذلك في ثقيف (ما قال لهم)، واجتمعوا يستهزؤون برسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقعدوا له صفين على طريقه، فأخذوا بأيديهم الحجارة، فجعل لا يرفع رجله ولا يضعها إلا رضخوها بالحجارة، وهم في ذلك يستهزؤون ويسخرون، فلما خلاص من صفيهم وقدماه تسيلان دماء، عمد إلى حائط من كرومهم فأتى ظل حلبة من الكرم، فجلس في أصلها مكروباً موجعاً تسيل قدماه دماء»²⁴.

تبدو سلطة المقدس في بداية الدعوة ضعيفة لأن النبي كان فاقداً لكل سند وهو يواجه إساءة ثقيف، وكان الطرف المقابل قوياً بحكم مقومات السلطة القبليّة، العنصر البشري والمجال القبلي ووحدة السلطة والعقيدة الطوطميّة التي يدافعون عنها، ولذلك فالصدام بين المنظومتين كان محسوماً لصالح السلطة القبليّة في بداية الدعوة الدينيّة، لأن المقدس كان مفتقداً للسلطة. فكيف تحوّلت السلطة القبليّة إلى سلطة مقدس ديني؟

ب. ماهية المقدس والسلطة

لم تغفل الدراسات الحدائتيّة للدّين تلك العلاقة الوطيدة بين المقدس والسلطة، فقد بين «دوركهايم» في كتابه «الأشكال الأساسيّة للحياة الدينيّة» العلاقة الوثيقة بين العقيدة الطوطمية ومفهوم القوة²⁵. وربط بين مفهوم المقدس والنهي، ولذلك فقد صار مرادفاً «للتابو»، ويمكن أن نلاحظ بيسر التقاء المقدس بالسلطة إجماع بالخوف والاحترام مما يقيم مسافة بين المتعبّد والمقدّس هي ذاتها المسافة بين الإنسان والسلطة رغبة ورهبة، وأول مواطن السلطنة المقدسة قلب المؤمن بها، و«إنه حريّ بكل دين، هيهات منه أن يكون مجرد إيمان بسلطة تقليدية، دين ينطلق من ارتياح شخصي إلى ذاته، ومن قناعة داخلية (أي من معرفة حقيقته معرفة داخلية طبيعية) كما هي حال الديانة المسيحية بدرجة فريدة، أن يسبق إلى افتراض مبادئ له في الذهن، تؤهله أن يعترف به ديناً حقيقياً بشكل مستقل، ولكن هذه المبادئ يجب عليها أن تكون مبادئ أولية، لا يجد ربّها أن تنسلّ من اختبار أو تاريخ. بل من النّافل أن يقال إنها محفورة على صفحة القلب، يبراع الروح القدس مهما بدا هذا القول بناء. ذلك أنه من أين لنا ضمانه أن يبراع «الروح القدس» لا يبراع روح شعوذة تحيّب للأمال، أو روح... نزعة قبليّة من نزعات علم الإنسان، هي التي خطت ما خطت؟ إن القول بمثل هذا هو زعم، في حدّ ذاته، بأنه يمكن تمييز توقيع الروح من أرواح غيره، وأنه لدينا نبذة أوليّة عمّا هو من الروح بشكل مستقلّ عن التاريخ»²⁶.

ورغم ما يبدو في تصوّر «رودولف أوتو» (Rudolf Otto) من نزعة مركزيّة دينيّة ترى في المسيحيّة ذروة الحقيقة وفق تصوّر دغمائي، فإنّ في رأيه ما يصحّ تعميمه على الاعتقادات الدينيّة، ذلك أنّ سلطتها على القلوب تجسّد أول ملامح حقيقتها وقدرتها على توجيه السلوك الإنساني نحو وجهات مختلفة، حلالاً أو حراماً، حبّاً أو كرهاً، سلماً أو حرباً.

24 - الأصفهاني، دلائل النبوة، ج 1، ص ص 295-296.

25. Emile Durkheim, les Formes élémentaires de la vie religieuse, Tome 2, pp 187-201.

26 - رودولف أوتو، فكرة القدسي، ص ص 203-204.

ومثلما يحلّ المقدّس سلطة على الأنفس فإنه يمكن أن يتحوّل إلى سلطة تمارس فاعليّتها على الآخرين. «إنّ المقدّس هو أحد أبعاد الحقل السياسيّ، يمكن أن يكون الدّين أداة للسلطة وضمانه لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستعملة في إطار المنافسات السياسية»²⁷. وليست سلطة المقدّس رهينة عصر دون آخر فسحره لا تنتهي صلاحيته، وتتجدّد طاقته في كل وقت وحين.

ذلك ما يؤكّده مرسيا إلياد (Mercia Eliade) بقوله: «بالنسبة إلى البدائيين كما هو الشأن بالنسبة إلى إنسان كل المجتمعات المقابل - الحديثة، كان المقدّس يعادل القوّة، وفي النهاية يعادل الحقيقة بامتياز. إنّ المقدّس مشبع بالكينونة، وقوة مقدّسة تعني في آن واحد حقيقة وخلوداً وفاعلية»²⁸. وعلى قدر شيوع المقدّس في جميع الأزمنة يكون شيوعه بين الناس، ذلك أنّ «تجربة المقدّس لا تطلّ خاصّة ومرتبطة بذات، ولكن يتقاسمها المتمون، فتصير مؤسسة تنتظم في المكان والزمان، باستدعاء البنى الرمزية للمتخيل الإنساني»²⁹. فالمقدّس ينتج رموزاً، والسلطة لا يمكن أن تقوم دون رموز، ولذلك فالرمز هو نقطة الالتقاء بين المقدّس والسلطويّ على أرضية خيال رمزي «هو نفي حيوي فعال، نفي الفناء الذي يمارسه الموت والزمن»³⁰.

إنّ المقدّس سلطة تُمنح للإنسان من أجل مواجهة أكبر معضلة وجوديّة أعاققت سعي الإنسان، و«التخيل هو بصفة عامة ردّ فعل الطبيعة ضدّ الإرادة الهدامة للعقل. لكن وبشكل أدق تظهر هذه الإرادة السلبية للعقل في الشّعور بالضعف والموت. من هنا يتحدّد الخيال «كردّة فعل دفاعيّة لطبيعة ضدّ التصدّر بالعقل لحتميّة الموت»³¹. «وظيفة الخيال هي مثل كل شيء وظيفة «تورية» لكن ليست هذه أبداً وببساطة مخدراً سلبياً وقناعاً يقيّمه الشّعور أمام الصّورة القبيحة للموت، ولكنها على العكس تماماً ديناميّة مستقبلية تحاول تطوير موقف الإنسان في العالم عبر كل بنى المشروع الخيالي»³². وهو ما يحوّلها من طور الوجود بالقوّة سلطة في نفوس المؤمنين بها إلى الوجود بالفعل هياكل ومؤسسات شرعيّة.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك اعتقاد المسلمين أنّهم أصحاب الحقّ الإلهي المقدّس وأنّ من عارضهم من أصحاب السّلطة القبليّة كافروا بالله ورسوله، فذاك اعتقاد سرعان ما تحوّل إلى فعل سلطويّ بدأ بتكوين مجموعة محاربة اختارت الغزو سبيلاً إلى نشر دعوتها، فلو افترضنا أنّ المقدّس طاقة روحية محضّة، ومجرد سلطة نفسيّة تؤثر على معتققيها ككفى النبيّ دعوة بالتي هي أحسن، ولما احتاج في مرحلة من مراحل دعوته إلى خيار الأحناف أو الحرب، فالمقدّس على ما فيه من طاقة المعرفة الكامنة في جوهره المقدّس وفق التصدّر الذي أقرّه «أوتو»، فإنه في ذاته حامل لبذور السّلطة، فقد أقرّ «فينبرغر» (Wunenberger) بوجود مبدئين يقوم عليهما وضع الترميز للعالم المقدس:

مبدأ الموائمة:

فالظواهر المقدّسة تماثل بعضها بعضاً، وهي ليست وحيدة ومعزولة، وإنما تتخذ وضعها في سلسلة من التماثلات، وفي إطار شبكة أو نظام كهنوتي. وهو ما جعل الزمن المقدّس زمناً دائرياً مفضياً إلى الخلود، والاحتفال السنوي بمناسبة دينية إنّما هو استعادة للحظة الإنشاء الأولى لحظة الخلق البدئي. «إنّ المكان والزمان المقدسين يفرضان في الكون بنى متماثلة من الصغير إلى الكبير ومن الماضي إلى

27 - بالاندي، الأنتروبولوجيا السياسية ص 146.

28 - مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ص 17 - 18.

29. Jean Jacques Wunenberger, le sacré, p22.

30 - جيلبار دوران، الخيال الرمزي، ص 113.

31 - المرجع نفسه، ص 114.

32 - المرجع نفسه، ص 115.

الحاضر ومن المرئي إلى الخفي، فالبنى نفسها تتعاود وتتكّرر»³³.

ويعدّ التماثل أهم آليّة سيطرة وتسلّط تمكّن صاحب السلطة من اتخاذ آليات ثابتة تيسّر انقياد المحكومين، وتنفّص من مساحات التمرد والاعتراض، وهو الدور الذي يقوم به الخيال الرمزي الذي «يتّبع مسار تغليب للصور حيث تفضي كل صورة إلى صورة أخرى مماثلة»³⁴.

بداً المشاركة:

فكلّ شكل مقدّس يصير فضاء لسريان الطاقة الكونيّة التي تمنح المعتقد قدرة المشاركة في المقدّس. إنّ مبدأ يجعل الجزء عنصراً من الكل، فتصير كل حركة من شعائر وطقوس إنما هي انتزاع لاتّصال مع القوى المتعالية»³⁵.

إنها الطّاقة السلطويّة ذاتها التي تجعل المحكومين يمثّلون جزءاً من المنظومة السلطويّة الفاعلة باستبطانهم النفسي لقوانينها. والمقدّس كالسلطة يقيم صرحاً منيعاً وسوراً عتيداً له هُماته تحقيماً لقوة رادعة ونافعة، فمن خلال بيان العلاقة بين بنى المقدّس والمجتمع، تسنّى الكشف عن الوجه السلطويّ للمقدّس، فكأنّ السلطوية في هيأتها الطوطميّة الجاهليّة أو الكارزمية النبويّة لا تكاد تتخلّى عن سمة التّعالّي وعن الارتباط الوثيق بين الإله والحاكم، فالعقيدة الطوطمية التي تقوم على تعدّد الأصنام بتعدّد الرؤوس القبليّة الحاكمة تقيم تصوراتها المقدّسة على أرواح الأجداد واحترام سلطة رئيس القبيلة باعتباره ذروة التجسيد الأرضي للقيم الجماعية المقدّسة وبوصلة عقائد القبيلة، فهو القادر على تغيير مسارات العقيدة وفق الطاقة التي قد يبرّر الرئيس نجاحها أو يشهّر بإخفاقاتها.

فالسلطة القبليّة المتعدّدة هي في الحقيقة انعكاس للمقدّس المتعدّد، وروح الاجتماع المكّيّ بالحج دليل على طبيعة العلاقات العقديّة القائمة بين الآلهة والمؤمنين بها، تعايشاً ومقايضة وتوافقاً في المبدأ الطوطمي. فلماذا رفضت قريش العقيدة الإسلاميّة وقد اعتادت الاختلاف وألفتها؟ وما ضرّها أن يكون النبيّ صاحب آلهة أخرى قد تختلف في تصوّرها عن آلهتهم؟ وهل خاض أعيان قريش حربهم ضدّ النبيّ وجماعته بروح المقدّس أم بدوافع سلطويّة؟

ج. الخلاف على المقدّس / الخلاف على السلطة

بدأ الخلاف الحقيقي بين النبيّ وقريش يوم عاب آلهتهم، تلك حقيقة أولى ترينا بعين إسلاميّة أنّ الصراع على المقدّس هو جوهر الخلاف بين النبيّ والكافرين بعقيدته، ولكنّ الناظر من زاوية أخرى يلاحظ أنّ الخلاف كان بين أشرف قريش وسادتها من جهة والمسلمين وهم فئة قليلة مركزها السلطويّ ذات النبيّ من جهة أخرى، ولذلك فالوجه السلطويّ للخلاف ظاهر في أطراف الصراع، وما فرغ قريش من مقترح النبيّ بجعل إله واحد سوى فرع سلطويّ من إقامة حكم برأس نبويّ واحد ينسخ التعدّد القبليّ.

السلطة كالمقدّس تعتمد ثنائية التّغيب والتّرهيب، ولذلك يبدو من الصعب الحسم في الآليات التي اعتمدت في حقب التفاوض بين قريش والنبيّ، فالنبيّ وفق التّصوّر الطوطمي مارق عن عقائد القبيلة كافر بنواميس الأجداد، ولذلك سُمّي صابئاً وحنيفاً³⁶ وألحقت به صفات الشاعر والكاهن والسّاحر، وهي وفق التّصوّر الإسلاميّ جاهلة بالدين وكافرة بالإسلام عدوة لله ورسوله، وهو من الناحية السياسيّة خصم يهدف مشروعه السلطويّ إلى ابتلاع السلط القبليّة المتعدّدة وصهرها في جسم إسلامي واحد كوحدة الإله الذي يدعو

33. Jean Jacques Wunenberger, le sacré, p 24

34. Ibid,p24.

35. Ibid, p25.

36 - تدل المعاني اللغويّة الأصليّة لصباً وحنف على الانحراف والاعوجاج، ولكن التّطوّر الدلالي للألفاظ غير من مواقع الحقيقة فإثال بين الحنيفية والإسلام وصيّر الشرك انحرافاً.

يجد العنف المقدّس مبرراته دوماً في المقدّس ذاته إذ أنّه كثيراً ما يكون استجابة لأمر سماوي، وهو ما تحرص النصوص المؤسسة للقداسة على إظهاره في نسق متكامل في النص القرآني أو الحديث النبوي أو الأحكام الفقهية أو النصوص التاريخية وكتب السيرة والمغازي

إليه. ولم يستطع النبي الخروج عن حدود البيئية السلطوية التي نشأ فيها، فقد كانت مادّته الأولية في تحديد سلطاته ورسم ملامح سياسته لجماعته في تسييرها وحكمها.

لقد مارس الرسول صلاحيّات رئيس القبيلة بتفويض المقدّس، ولكنه لم يتخلّص من كونه التجسيد المثالي للقيم الجماعية في إمكاناتها وتطلّعاتها، اختار سبل التفاوض والإغارة بحثاً عن مجال لسلطته المقدسة، فمن الحبشة إلى الطائف وصولاً إلى المدينة

وعوّداً إلى مكة كانت السلطة تبحث عن مجال ضروري لقيام قوّة حربية تثير الخوف والطمع، فالمقدّس في مراحلها الأولى كان ضعيفاً، وهنا تحتزل صورته في ما قاساه المسلمون الأوائل من المستضعفين الفاقدين للسند القبلي، حجر السلطة القبلية كان يُلقى على صدر بلال المليء بالإيمان، والمقدّس طاقة يخنقها الفضاء المكّي المتسلّط عليها فتهرب بحثاً عن أنفاس تستعيد لها في المدينة وسواعد تصير المقدّس محميّاً بسلطة السيوف.

يعتبر فتح مكة نصراً للمقدّس الإسلامي على المدّس الطوطمي وفق منطق الغالب الذي حطّم الأصنام وأعلى شعائر التكبير، ونصراً للسلطة الإسلامية التي خلقت كالمقدّس شعوراً مزدوجاً بالخوف والطمع، ودخل المسلمون دار أبي سفيان آمينين، والحق أنّ السلطة الجاهلية دخلت دار الإسلام المقدّس آمنة من دون قتال، وصارت جزءاً من الشرعية الإسلامية يوم قضت الشرعية القبلية آخر أنفاسها المقدّسة بينما بقيت بذور سلطتها كامنة في الإسلام كموح النار في الحجر تنتظر نار الفتنة لتتقد وتستعيد بريقها. فهل يمكن والحال تلك أن نجد سبل فصل بين ما هو مقدّس وما هو سلطوي سياسي؟

د- هل من فصل بين المقدّس وسلطة القبيلة؟

قد يدعوننا هذا السؤال إلى مراجعة مفهوم المقدّس قدر مراجعتنا مفهوم السلطة.

إذ لا يخفى ارتباط جذر (س، ل، ط) بالسلط والقهر في اللسان العربي، فقد ذكر ابن منظور أنّ «السلطة هي القهر، وقد سلطه الله فتسلط عليهم، والاسم سلطة»³⁷. مثلما ارتبط بمعنى الحجّة والبرهان، «والسلطان إنما سمّي سلطاناً لأنّه حجّة الله في أرضه»³⁸. فيقضي التعريف اللغوي بإقرار صريح بوجه العلاقة بين السلطان الأرضي والسلطان السماوي، وهو أمر أكده ابن خلدون حين اعتبر أنّ «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، وقد حرص ابن خلدون على إظهار المنعة أمراً مقدّساً لا فصل فيه بين إيلاف القبيلة وإرادة الله، «فما بعث الله نبياً إلّا في منعة من قومه»³⁹.

ويحقّق المقدّس بعد ذلك قيمة مضافة للسلطة فيذهب عنها «التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية» فتنشأ بهذا المعنى علاقة جدلية بين السلطة والمقدّس، هي تمنحه أسباب الوجود وهو يمنحها أسباب الاستمرار والتعالي.

ويميّز جميل صليبا بين أنواع مختلفة من السلط، ومنها السلط النفسية أو السلطان الشخصي أي: «قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، لقوّة شخصيته وثبات جناحه، وحسن إشارته، وسحر بيانه. والسلطة الشرعية وهي السلطة المعترف بها في القانون

37 - ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص 320.

38 - المرجع نفسه، ج7، ص 321.

39 - ابن خلدون، المقدمة، ص 175.

كسلطة الحاكم والوالد والقائد، وهي مختلفة عن القوة، لأن صاحب السلطة الشرعية يوحى بالاحترام والثقة، على حين أن صاحب القوة يوحى بالخوف والحذر. والسلطة الدينية التي تظهر في شكل وحي منزل على الأنبياء، أو قرارات المجامع المقدسة أو اجتهادات الأئمة⁴⁰. «وبالتالي فإن هذه السلطة هي في أن معاً قوة (Macht) وعنف وإكراهات (Gewalt)»⁴¹، ولا يعني مفهوم القوة استعماراً لعنف مادّي وإنما يعني أيضاً قوة إقناعية أو قوة مقدسة، تتحقّق نجاعتها من خلال رصد آثارها على المحكومين، «وهذا ما حمل على تحديدها في صيغة وجودها الأولية كعلاقة بين قطبين تعيّن خصوصيتهما فروق مرتببة تجعل أمراً/ مرسلأً والآخر مأموراً/ مستقبلاً. وعلى أساس ذلك يقوم الأمر بتسيير المأمور وتوجيهه»⁴².

بالمقابل لا يمكن للسلطة أن تستغني عن العنف والإكراه، حين لا تجد آليات الإقناع سبيلاً إلى العقول. ويجد العنف المقدس مبرراته دوماً في المقدس ذاته إذ أنه كثيراً ما يكون استجابة لأمر سماوي، وهو ما تحرص النصوص المؤسسة للقداسة على إظهاره في نسق متكامل في النص القرآني أو الحديث النبوي أو الأحكام الفقهية أو النصوص التاريخية وكتب السيرة والمغازي. فهي حلقات متكاملة لتبرير العنف المقدس وإظهاره بصيغتين تبريريتين:

- عنف محاك لعنف الجاهليين الذين بادروا بالإساءة إلى النبيّ وصحابته، شتماً وتكذيباً وإيذاء جسدياً وحصاراً اقتصادياً وتهجيراً قسرياً⁴³.

- عنف مقدس: اتخذ من الوحي أسباب شرعية دينية يستبيح بها «المؤمنون» دماء «الكافرين». ولهذا تستنسخ بعض الحركات الدينية اليوم مبررات عنفها من النصّ القرآني ذاته جهاداً في سبيل الله أو تطبيقاً لحدود مقدسة.

وليست قوة المقدس في ذاته وإنما في أثره على أنفس المؤمنين به والمسلمين بأوامره.

«إن الإسلام الأوّل قدر ربط بين الأمر والرضوخ له بالحجة والبرهان والشورى والاجتماع فغلب التسليم والإقناع والولاء والاعتراف على السيطرة، وبهذا أبعثت آلية الإكراه والقهر على ممارسة السلطة»⁴⁴.

ولكن ذلك يجب ألا يخفي وجهاً آخر قامت عليه سلطة النبيّ إذ أنها لم تنسخ سلطة سيّد القبيلة وإنما احتوتها تدريجياً لتصير آلية عمل إسلامية توحيدية بعد أن كانت عقيدة الجماعة طوطمية، لم يكن منكرأً في العرف الجاهلي أن يغيّر رئيس القبيلة من معتقدات القبيلة التي يحكمها، وقد كان له القرار الأوّل والأخير في عملية الاستبدال العقائديّ من إله إلى آخر (نقصد من صنم إلى آخر)، ولذلك فإن مسألة التحوّل من عبادة صنم إلى عبادة إله، لم تكن تعني عامة الناس في القبيلة وإنما هي متصلة بقرارات سيدها وأشرافها، ولذلك فالمواجهة ضدّ قبيلة كافرة هو في النهاية نتيجة قرار سيدها ومشايخها وقرار القبول بالانضمام إلى الجماعة المسلمة أي إعلان إسلام القبيلة كان يتم على يد سيدها وأشرافها أيضاً، ويأتي المقدس بعد ذلك تبريراً لاختيارهم، وإن كل خروج عن القرارات السلطوية لرئيس القبيلة يُعرض الأفراد المارقين إلى العقوبات المختلفة كالخلع والطرود والتعذيب.

40 - انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 670.

41 - جيران بن سوسان، جورج لايبكا، معجم الماركسية النقدي، ص ص 762-763.

42 - الموسوعة العربية لعلم الاجتماع، ص 418.

43 - انظر مثلاً: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ص ص 337-339.

44 - المرجع نفسه، ص 418.

ولم يكن النبي بحكم انتمائه إلى عامة الناس بمنأى عن تلك العقوبات، فمن اتهام النبي بكونه صابئاً وحنيفاً بمعنى الانحراف عن العقائد الطوطمية السائدة⁴⁵ إلى عقوبات متنوّعة تطوّرت أشكالها وأساليبها بعد أن فشلت المفاوضات مع جدّه، ولو كان النبي سيّد قبيلة لما لقي معارضة من أفراد قبيلته في دعوته إلى دين جديد، ولذلك فقد توازى الانتقال إلى عالم الخطاب النبوي المقدس مع اكتساب النبي صلاحيات رئيس المجموعة المؤمنة بدعوته، فلا وجود لقطيعة حقيقية بين السلّطة الممنوحة لرئيس القبيلة المعتقد في الطوالم ورئيس القبيلة المعتقد في الله الواحد.

ما تغيّر في المعادلة هو أن تلك البنية القبليّة الصغرى بدأت تشهد تحوّلاً تدريجياً ينقل السلّطة الممنوحة لرئيس القبيلة إلى النبي، وهي عملية استبدال وظيفي تتجه نحو استنساخ آليات السلّطة القبليّة وتركيزها في ذات النبي الواحد المؤمن بالله الواحد، والخليفة الواحد الذي لا يقبل مرتداً عن منظومته مثلما لا يقبل سيد القبيلة شخصاً مارقاً عن سلطته ومفسداً لمنظومته القبليّة، فذاكرة الولاء والطاعة كانت أرضيّة للنجاح في قيادة الجماعة وإنجاح الدعوة الإسلاميّة، أمّا فصول الفشل فقد ارتبطت دوماً بضعف السلّطة النبويّة أو وجود منافس مادي أو رمزي قادر على الحد من قدرات السلّطة النبويّة، فقد كانت السلّطة القريشيّة في مكّة أول عقبة أمام فرض سلطة النبي، وكان التخلّي عن عقيدة الآباء المتعدّدة بتعدّد القبائل واستبدالها بعقيدة الإله الواحد يعني صهراً لكل السلطات واحتكاراً لها في يد النبي، وذاك ما تصدّت له قريش بقوة، ثمّ بدأت الأزمة الثانية بحروب الردّة حيث صارت النبوة المزعومة سبيلاً لاستعادة السلّطة القبليّة المنفصلة عن المركز بغطاء المقدس.

لقد بدأ الخلاف الأول في السّقيفة نتيجة حتميّة لسقوط المركز السّلطوي بوفاة النبي وجاءت الفتنة صراعاً على السلّطة، واحتجاجاً ضدّ آليات نقلها وأساليب عملها، فكيف كان للمقدّس دور في منح السلّطة فداستها؟

لقد كانت السلّطة القبليّة قائمة على مركزيّة شيخ القبيلة، وهي مركزيّة لا تنفي الدور الذي يقوم به مشايخ القوم فعلاً سلطويّاً ومشاركة في اتّخاذ القرارات، فقد كانت دار الندوة مثلاً محلاً للتشاور في المصالح العليا للقبيلة وإطاراً لاتّخاذ القرارات المصيريّة. وهو الدور السّلطوي نفسه الذي لعبته منظومة الشورى في الفكر الإسلامي. ولئن كانت دار الندوة مجرد معلّم من معالم الذاكرة القبليّة، فإنّ الشورى قد تحوّلت في وعي كثير من المؤمنين إلى مقدّس سياسي، يتخذونه رمزاً لسانيّاً يطمعون من ورائه في أن يمنحوا سلطتهم قوّة المقدّس وسلاح الشريعة.

ولقد بيّن «دوركهايم» (Emile Durkheim) ازدواجيّة المقدّس من خلال هذه الخصائص في مظهرين: فالمقدس من ناحية يندرج في التعالي- إذ يتشكّل قوى خارجية عن عالم الإنسان متفوّقة عليه- رغم أصله الاجتماعي مثلما يجلي ذلك تنوّع مآثره حسب المجتمعات والأزمنة، وهو من ناحية أخرى يتخذ وجهاً مقدساً محضاً يضّم النظام والخير والقيم، ومقدّساً غير محض يولّد الفوضى والشّر والانتهاك. وحصيلة لذلك فالمقدس يوجد حيث يقع تصادم بين النظام والفوضى وبين الخير والشّر وبين القيم الملزمة والانتهاك الهدام. فهو إذن خطّ مواجهة. وفي هذا التوجّه كان على دوركهايم أن يثبت أنّ الديني والمقدّس يصدران في نهاية الاستدلال عن النظام الاجتماعي أمراً ممكناً ودائماً.

45- يقول جواد علي: «ونحن إذا تتبعنا ما ورد عن لفظة صبا وصابي في الموارد الإسلامية نرى أنّ هذه الموارد تفسّر لفظة صبا بمعنى خرج من شيء إلى شيء، وخرج من دين إلى دين غيره. وتذكر أنّ قريشاً كانت تسمي النبي صابئاً والصحابه الصباة. أي الخارجين عن دين قومهم. وهي تستعمل لفظة الصابئة في كثير من الأحوال في معنى حنفاء، كالذي نراه في ربطهم إبراهيم بهاتين الدياتين، وعدهم قدما الصابئة في جملة الاستفهام، فإنّ هذا يدلّ على أنّ المراد من الصابئة بين العرب عند ظهور الإسلام هم المنشقون الخارجون على ديانة قومهم، أي على عبادة الأوثان والمنادين بالتوحيد. وأما ما نراه من إطلاق الصابئة على الصابئة المعروفين في الإسلام، فإنما حدث في الإسلام». جواد علي، الفصل، ج 6، ص 702.

إنّ تحويل تلك الإكراهات والعلاقات الاجتماعية بأنحاء الكائنات والأشياء المقدسة يسمح بتكريسها (فهي تستمدّ سلطتها من خارج عالم الإنسان) واستبطنها بفضل الاعتقاد. وهكذا تساعد الآلهة على حسن تسيير الآلة الاجتماعية وصيانتها⁴⁶.

فالمقدّس بهذا المعنى ينزع من خلال تعاليه إلى تزويد السلطة بطاقة خارقة تخدم البنية السلطويّة التي تنزع بطبعها إلى التعالي، ذلك أنّها تقوم في أصل نشأتها على قوة الطرف الحاكم، وليس معنى القوة هنا العنف وإنما يشمل في الاصطلاح العربي قوّة الحجّة والبرهان، والمقدّس يخدم السلطة في اتجاهين: فهو يوفر تبريراً لاستعمال القوة وقتالاً للمارقين باسم الله وفرض نظام متكامل من المحرّمات، وهو يوفر من خلال مادّته المقدسة حجّة قويّة للحمل على الاقتناع وطاقة غامضة هي أشبه بالقوّة السحرية التي تحمل المتدينّين على الولاء والطاعة. ولذلك فلا يكاد يخلو حديث عن المقدس والتابو من استبطان لآليات الرّدع المادية وسبل الاقتناع بالطاقة السحرية، «ومن الممكن تشبيه الأشخاص والأشياء التابوية بأشياء تلقت شحنة كهربائية، فهي مستودع قوة رهيبه تنتقل بالمهاسة ويتأدّى انفلاتها إلى أفجع النتائج إذا كان الجسم الذي يتسبّب في تفريغ شحنتها أضعف من أن يقاومها»⁴⁷.

لقد استطاع النبيّ بفضل سلطته الكارزمية قلب الموازين، فمن سلطة قبلية عقائدها طوطميّة إلى سلطة إسلاميّة عقائدها توحيدية معتمداً منظومة احتذاء واحتواء لتلك السلطة، فالمقدّس بحكم مرجعيّاته يظهر متعالياً بالخطاب، إن هو إلاّ وحي يوحى، وهو منزل من عند عزيز قدير، وذلك أمر يضمن شروط مصداقيته في اعتقاد الناس فيه، ذلك أنّ المقدّس لا يجد قوّته إلا في تجلياته كما بيّن مرسيا إلياد (Mercia Eliade)، ولذلك فالقسمة الثنائية إلى مقدّس ومدنّس ما هي إلا انعكاس لتلك التجليات، وتأكيد لمنطق الخطاب الغالب.

إنّ الهزيمة السلطويّة والعقائديّة للجاهليّة «المدنّسة»، هي في الحقيقة انعكاس لواقع قضى بتفكك السّلطة القبليّة في أشكالها التقليديّة وتحطيم أصنامها من الوجهة العقائديّة، وهو ما أفضى إلى تدنيس نصّي للمقدّس الطوطمي وتحويل للثنائيات وفق نسق ضديّ، فأما بداية الدّعوة الإسلاميّة فكانت تقضي بطوطم مقدّس وعقيدة توحيدية مدنّسة - طبعاً من وجهة نظر أعيان قريش الناطقين الرسميين باسم السلطة القبليّة-، وأما الوضع بعد تغيير موازين القوّة فقد قضى في فتح مكّة بانقلاب المقدّس الجاهلي إلى مدنّس.

لقد تحوّل المدنّس وفق المنظور الجاهلي ليصير مقدّساً إسلامياً يفرض لونه العقائدي والسلطوي لا على معتنقيه فحسب، طقوساً وشعائر، وإنّما على مسارات الفكر تأسيساً لمركزيّة سلطويّة إسلاميّة وتمهيشاً لذاكرة طوطميّة تحطّمت أصنامها مثلما تحطّمت حقيقتها بين شفاه المتكلّمين وأقلام المدوّنين المسكونين بثنائيّة المقدّس الإسلامي والمدنّس الجاهلي.

ويلخصّ يوسف شلحد أهمّ التحولات التي طرأت على بنى المقدس من الجاهلية إلى الإسلام، بقوله: «كان لكل اتحاد قبلي جدّه المشترك. وإنّ توسّع قريش الاقتصادي أدّى في المقام الأول إلى كسر الفرديّة البدويّة وذهنيّتها القبليّة، ممهداً بذلك السبل أمام وحدة دينيّة أعظم. وحين قبض الإيلاف المكّي بقوة على شؤون البلد الرئيسيّة، سعى في الوقت عينه إلى فرض آلهته على الحجاز كله. ومثاله أنّ الثقفين اللامعين بعد المكيين، وأنّ المدنيين التعساء، كانوا يرون أوثانهم يخفت ألقها أمام سطوع أصنام مكة. وكان في مرحلة الهجرة ثمة نوع من دين وطني محرابه الكعبة، وبره الأكبر هو الله، في طريقه إلى التكوّن وفرض نفسه. غير أنّ الأفكار كانت مشغولة قبل ذلك بمسألة وحدة القوى القدسية: ففي النهاية كانت تنزع اللات والعزّى إلى الدال على إلهة واحدة وحيّة باسمين متمايزين في الواقع. إنّ هيمنة قريش حين شجّعت تفتّح الشخص، تعيّن عليها تفجير الأطر الضيقة للدين القومي، والتسريع بحلول التوحيد، وبموازاة شخصية الإنسان، ستتوطد شخصية الإله: وهو سيبدأ بخلع سن إله السماء الكبير عن عرشه، وتجرده من امتيازاته الأساسية،

46 - جورج بالاندي، المقدس في منطف المجتمعات التقليدية، (ترجمة حسن بن سليمان)، مجلة الحياة الثقافية، السنة 26، العدد 128، أكتوبر 2001، ص 8.

47 - فرويد، الطوطم والحرام، ص 34.

يخدم المقدّس السلطة في اتجاهين: فهو يوفر تبريراً لاستعمال القوة وقتالاً للمارقين باسم الله وفرض نظام متكامل من المحرّمات، وهو يوفر من خلال مادّته المقدسة حجّة قويّة للحمل على الاقتناع وطاقة غامضة هي أشبه بالقوّة السحرية التي تحمل المتدين على الولاء والطاعة

وسيقوم الإسلام بإكمال هذه الحركة واصفاً الله بكل الأسماء الحسنى أي ناسباً إليه كل صفات الآلهة المتنوعة. وسيؤكد الوحداية الإلهية ويحذف في الشرك: من الآن فصاعداً، الله خالق كل شيء (القرآن 39/62) هو المصدر الوحيد للمقدسي⁴⁸. وهي مقاربة تجعل من التحوّلات الطارئة على المقدّس الطوطمي والسلطة الحامية له تحوّلاً داخلياً أفضت إليه قوانين عقلية خطط لها أصحابها وكانت الدعوة النبوية استجابة لأفق فكري مشترك، بنى صرحه على أنقاض آلهة تحجّرت فتحطمت وتفرقت فذهبت ريحها إزاء قوّة توحيدية تنامت بفعل استراتيجيات حربية وحسابات ناجحة وناجعة حققت في النهاية أهدافها.

خلاصة القول يمكن أن نتحدّث عن مسارين للسلطة والمقدس: الأول يتخذ وجهاً قسرياً وسيلته العنف والإكراه، والثانية تتخذ وجهاً فكرياً سبيله البرهان والإقناع، وهو الذي يبرّر وجهين للعلاقة بين المرسل صاحب الوحي السماوي والمتلقي المؤمن: وجه عقلائي يتمثل في آليات عقلية، ووجه غير عقلائي يتخذ آليات حدسية وشعورية (الإيمان). وهو ما سيؤثر على مسارات المقدّس والسلطة في أن واحد: فالسلطة تنتقسم إلى سلطة عقلية وكارزماوية أساسها سحر القائد، والمقدّس يتخذ وجهين: وجه عقلائي أساسه العقل الأكبر ومنه البحث في العقل الأسمى والعقل الكلّي، ووجه غير عقلائي يفضي إلى ولادة معرفة حدسية مركزها القلب والشعور.

ويقوم بين هذه التصورات المقدّسة نزاع على الحقيقة مثلما يقوم بين مختلف تصوّرات السلطة نزاع على موقع التحكم في الرقاب وآلياته. «يبقى أن نثير اللغز الذي يطرحه تواطؤ المقدّس والسلطة التقليدية وتلك القرابة العجيبة بين نمطي وجودهما. فالسياسي مثل الدين بصفة عامة - يسهم في تقديم صورة موحّدة عن المجتمع (تبدو متماسكة) ومثالية - إنَّ العلاقة الوثيقة بين نظام العالم ونظام الأفراد في المجتمعات التقليدية تفرض رابطة وطيدة بين السلطة والمقدّس»⁴⁹.

ويعود هذا التلازم بين السلطة والمقدّس إلى وجود عناصر سلطوية داخل البنية الذهنية السائدة، فالحاكم يمتلك طاقة تعال مقدّسة، والمحكومون (الرعية) لديهم قابلية شعورية للتسليم بتلك السلطة والخضوع لها، وتعود تلك العلاقة إلى طبيعة السلطة الرعوية التي يكون الهدف منها قيام «الراعي» بتوفير الغذاء لقطيعه، «والسّهر عليه وتحقيق نجاحه، كما أنّ هذه السلطة لم تكن تفرّق بين أهمية الفرد وأهمية الجماعة إذ أنّ نجاة فرد بعينه قد تساوي نجاة جماعة بأكملها»⁵⁰.

والسلطة تبدو في كثير من المقاربات أمراً حتمياً «فإدمون بلان» مثلاً يعتقد أنّه «لا تقوم لأيّ مجتمع قائمة ما لم يبين على سلطة سياسية تضمن تماسكه وتتخذ القرارات التي تهّم المجموع. وإنَّ الاعتقاد بإمكان ازدهار الناس بمعزل عن أي بنية يدل على أنتروبولوجيا فردانية من السهل دحضها»⁵¹.

48 - يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ص ص 69-70.

49 - جورج بالاندي، المقدس في منطف المجتمعات التقليدية، مرجع مذكور، ص 10.

50 - محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص 416.

51 - إدمون بلان، المجتمع والعنف، ص 162.

لقد عجزت الدعوة الإسلامية عن تحقيق أهدافها دون تكوين كيان سلطوي، ففي المرحلة المكّية عاش المسلمون أزماً متتالية صاروا في نهايتها عاجزين عن البقاء في مكّة، فكانت الهجرة نتيجة حتمية لضعف السلطة الإسلاميّة في مواجهة السلطة التقليديّة، وكان فتح مكّة تنويجاً لمسار اكتساب السلطة وبلوغها ذروة قوّتها، فهل معنى ذلك أنّ المقدس لا يمكن أن يحقّق انتشاره دون سلطة؟ أم أنّ المقدس في ذاته سلطة خارقة؟ وهل يمكن أن تصوّر سلطة من دون مقدّس؟

خاتمة

لم تنته إشكاليّة العلاقة بين السلطة والمقدّس بانتهاء المرحلة التأسيسية للدعوة الإسلاميّة، وظلّت السلطة بؤرة النزاعات القائمة بين الفرق والمذاهب التي سعت إلى العمل على حقّها في السلطة اعتماداً على قوّة الخطاب المقدّس، وقد كان التكفير نتيجة حتمية للصراع الديني على الخيرات العقائديّة، إذ سعى كلّ فريق أن يحتكرها معتمداً القوّة والعنف من جهة فنشأت الحروب بين المسلمين، أو الإقناع وقوّة الحجّة من جهة أخرى فنشأ علم الكلام بين المختلفين، ورغم التحوّلات الكبرى التي شهدتها مفهوم السلطة، فإنّ المقدّس ظلّ عنصراً ثابتاً تتغيّر مسمياته فيتحوّل عند كثير من الشعوب من مقدّس ديني إلى مقدّس إنساني طقوسه الانتخاب وقبلته صناديق الاقتراع ومقدّساته الحرّية والمساواة وحقوق الإنسان، وكذب الظنّ بأنّه لا مقدّس مع ثورة الحدّثة وانتصار العقل. فهل يمكن للإنسان إذن أن يحقّق إنسانيته دون مقدّس؟ وهل يعتبر المقدّس عائقاً أمام استكمال مسار الحدّثة؟ وهل يكون المقدّس شاهداً على قوّة الإنسان أم على ضعفه في مواجهة أسئلة الوجود وسلطة الذاكرة؟

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن إسحاق (أبو بكر محمد)، السيرة النبوية، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004.
2. ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، ط1، بيروت، دار الجليل، (د ت).
3. ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين)، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، 2002.
4. ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، السيرة النبوية، ط1، بيروت، دار الجليل، 2003.
5. اسبينوزا (باروخ)، اللاهوت والسياسة، (ترجمة حسن حنفي)، ط1، بيروت، دار التنوير، 2008.
6. الأصبهاني (أبو نعيم)، دلائل النبوة، (تحقيق محمد رواس قعدجي، عبد البر عباس)، ط2، بيروت، دار النفائس، 1986.
7. الألوسي (محمود شكري)، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1994.
8. إلياد (مرسيا)، المقدس والمدنس (ترجمة عبد الهادي عباس)، ط1، دمشق، دار دمشق، 1988.
9. أوتو (رودولف)، فكرة القدسيّ، دار المعارف الحكيمية، بيروت، 2010.
10. بالاندي (جورج)، الأنثروبولوجيا السياسيّة (ترجمة علي المصري)، ط2، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2007.
11. بالاندي (جورج)، المقدس في منعطف المجتمعات التقليديّة، (ترجمة حسن بن سليمان)، مجلة الحياة الثقافية، السنة 26، العدد 128، أكتوبر 2001.
12. بلان (إدمون)، المجتمع والعنف، (ترجمة الأب إلياس زحلاوي)، ط3، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
13. الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1989.
14. الجزائر (المنصف)، المخيال العربي في الأحاديث النبوية المنسوبة إلى الرسول، ط1، تونس / بيروت، دار محمد علي الحامي / دار الانتشار العربي، 2007.
15. حسين (طه)، في الشعر الجاهلي، ط1، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1997.
16. دوران (جلبار)، الخيال الرمزي (ترجمة جيلبار دوران)، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.

17. سوسان(جيرارا بن)، لابيكا (جورج)، معجم الماركسية النقدي، (ترجمة جماعية)، ط1، تونس/ لبنان، دار محمد علي للنشر/ دار الفارابي، 2003.
18. شلحد (يوسف)، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1996.
19. صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، ط1، بيروت/ القاهرة، دار الكتب اللبناني، دار الكتاب المصري، (دت).
20. الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الرسل والملوك، ط3، بيروت، دار صادر، 2008.
21. علي (جواد)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، بغداد، طبعة جامعة بغداد، 1993.
22. فرويد (سيجموند)، الطوطم والحرام، (ترجمة جورج طرايشي)، ط2، بيروت، دار الطليعة، (دت).
23. كايوا (روجي)، الإنسان والمقدّس، (ترجمة سمية ريشا)، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
24. الكردي (محمد علي)، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ط1، مصر، دار المعرفة الجامعية، 1992.
25. مؤلف جماعي، الموسوعة العربية لعلم الاجتماع، ط1، طرابلس/ تونس، الدار العربية للكتاب، 2010.
26. Durkheim, Emile, (Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 5° ed, 1968.
27. Wunenberger (Jean-Jacques), Le sacré, 6ème édition, France, PUF,2009.

الهكيتية والجسد والمقدّس

نور الدين الزاهي*

1. على سبيل الافتراض

لنفترض جدلاً أن ملكاً ما، في المجرد، رُزق بتوأمين ذكرين حقيقيين، تقارب درجة تطابقهما المائة بالمائة، ما ذا سيكون عليه مآل الملك اللاحق؟ ما درجات الاختلال التي سيحدثها الجسد التوأم في معايير اختيار ولي العهد وريث الملك؟ هل سيتمتع الملك اللاحق بمطلق واحديته وتفردته؟ كيف سيدير كفاءات وأشكال ظهوره؟

قصداً من هذا الافتراض إثارة الانتباه إلى كون الجسد، ولو في درجته البيولوجية الصرف، يوجد في صلب رهانات كل سلطان سياسي مطبوع بالقدسية والواحدية. وحده الجسد يدفع بالشبه إلى حدوده القصوى مخلخلاً بذلك صفاء وتفرد الواحد بأحدية سواء كان قدسياً متعالياً أو قدسياً سياسياً. جسد التوأمين جسد مشترك أو مقسّم، جسد مضاعف أو نظير، وبحكم طبيعته تلك يخلق الاضطراب والفوضى في الأمن الدلالي السياسي لكل سلطة سياسية قداسية. في المجال الطقوسي يرفع الجسد التوأم الأم إلى مقام أهل البركة، إنها من تمكن من ولادة الجسد المضاعف. لقد أبداع رحمها في صناعة الواحد المنشطر جسدياً إلى الشبيه وشبيهه أو النظير ونظيره، والذي يربك نظام الرؤية ويهدد كل الأقيسة المنطقية للهوية. قدرة الرحم تلك تبهر ومآلاتها تخيف، ولا يخرج من المأزق سوى بتلاوة صلاة طقوسية تحمي من الأذى وتطلب للبركة يشفي من المرض أو يقرب النعم. أما في المجال السياسي فالجسد التوأم يحدث شرخاً في بنية السلطان السياسي القدسي: ملك بجسدين أو جسدين لملك واحد. هو المسخ بلغة الأساطير القديمة أو الإنوجاد على ضفتي القداسة والدناسة. إنه الإرباك الأكبر الذي من مؤدياته حسب ف. فيكتور تورنر زرع التناقض في البنية السلالية والوراثية للملكية والتشويش على أنها حضورها العمومي¹.

2. من الافتراض إلى الفرضية

يطرح الجسد بشكل عام سؤال الحضور والظهور الملكيين، في حين ينحدر الجسد التوأم نحو سؤال الوجود المثنى للجسد الملكي. بين سؤال الوجود والحضور والظهور يظل الجسد القلعة الصلبة والصعبة الاقتلاع لحضور المقدس في تجلياته السياسية، والسياسة في تجلياتها القدسية. الجسد موطن بيو- سياسي للمقدس. يتحول به المقدس إلى معيش طقوسي والمعيش الطقوسي إلى معيش سياسي. بفكرتنا الموجهة هاته نقصي ضمناً فكرة الزواج المسيحي بين المقدس والمجتمعات العتيقة فقط، ونقصي إلى جانبها كون العلاقة بين الجسد والمقدس لا تخرج عن نطاق كونها علاقة تاريخية ليس إلا.

3. الجسد والمقدس: في التجلي الطقوسي

ما المقدس؟ وما نوعية صلته بالجسد؟ سؤالان تعترضهما صعوبات جمّة ناتجة بالدرجة الأولى عن صعوبة تحديد ماهية المقدس بشكل واضح، لدرجة يمكن القول معها إن الإبهام لم يعد خاصية لصيقة ومؤسّسة للمقدس، بل أصبح سمة من سمات الكتابات والأبحاث التي تحاول تحديده وتعريفه.

*باحث من المغرب.

1- W.Victor Turner . le phénomène rituel. Trad.g.guillet. PUF ; 1990.

بين سؤال الوجود والحضور والظهور يظل الجسد القلعة الصلبة والصعبة الاقتلاع لحضور المقدس في تجلياته السياسية، والسياسة في تجلياتها القدسية. الجسد موطن بيو- سياسي للمقدس. يتحول به المقدس إلى معيش طقوسي والمعيش الطقوسي إلى معيش سياسي

يعتبر الباحث ر. ماكاروس² أنّ البحث في المقدس في حد ذاته إبطال لمفعول قدسيته، بل يمكن اعتباره شكلاً من أشكال انتهاك المحرّم. إنّ البحث في المقدس تحويل له إلى موضوع شبيه بجميع موضوعات الفكر، موضوع يقال باللغة ويفكر بها وفيها، الأمر الذي يخضع لمنطقها وعقلانيتها الداخلية، وهو ما يدخل على المقدس ما هو غريب عنه ومتعارض معه.

لكن ألا نكون بهذه الكيفية قد ارتكزنا على تعريف للمقدس

من حيث هو ما لا يمكن إخضاعه لمنطق اللغة أو البحث؟ أي من حيث هو ما يفارق المجال الدنيوي ويتعالى عنه؟ ألا يكون قول ر. ماكاروس تعبيراً فقط عن شكل من أشكال التورط في فضاء المقدس، من حيث هو ما يعرف ولا يعرف أو يحدد ما يفارق عالمنا الإنساني ونرغب في الوقت نفسه ضبطه وإخضاعه لآليات تفكيرنا؟ وهل انتهاك المحرّم شيء مفصول عن دائرة المقدس أم شكل من أشكال الاقتراب منه والانخراط فيه؟

إنّ افتراض إبطال مفعول المقدس بفعل بحثه وتفكيره يحيل على تعريف معين للمقدس، بوصفه ما ينتفي بحلول ما يعارضه ويغايير طبيعته. وقد أرسى إدروكهائم بهذا التعريف البحث في مجال المقدس.

يحدّد دوركهائم³ قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل مع مجال المدنّس. فالمقدس لا يلتقي بالمدنّس إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائماً. وبذلك يتشكل طرف بوصفه نظاماً خالصاً ومتجانساً ومختلفاً ومعارضاً وموازياً للطرف الآخر. وبقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المدنّس إلى ما هو طاهر وخالص، فإنّ المدنّس يحيل إلى ما هو دنس ونجس. المقدس في رأي دوركهائم متماثل مع الإلهي، وبما أنّ هذا الأخير ابتكار جمعي فإنه يميز بالتعالّي عن حياة الأفراد. إنه الوجه المفاوق والمتعالّي لحياة الجماعة الدنيوية، وبحكم كونه كذلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه وينفيه سوى بكيفية موازية ومفارقة.

وعلى الرغم ممّا يمكن أن نعترض به على هذا التصور أو نخالفه، فقد أثار وأرسى هذا التعريف إلى جانب العمل الذي رافقه به مارسيل ماوس عن الهبة والسحر⁴ عنصرين أساسيين ظلاً لصيغتين بكل الأبحاث البعدية في هذا المجال. يتمثل العنصر الأول في إبهامية وغموض المقدس، والثاني كون هذا الإبهام المحايث للمقدس قد فرض طريقاً خاصاً على مجال البحث يمكن نعته بالتعريف بالخلف. فكل سؤال عن المقدس يحيل إلى ما يعارضه، أي إلى المدنّس.

لقد عملت الأبحاث الكثيرة التي جاءت بعد إدروكهائم، بأشكال وزوايا نظر مختلفة، على البحث في كفيات رفع التعارض والتوازي بين المقدس والمدنّس من جهة، وفك وصال التهاهي بين المقدس و الدنيي من دون أن تنفي التشاركات والتعالقات الحاصلة بينهما. ليست العلاقة بين المقدس والدنيي سهلة وبسيطة⁵. يتجلى تعقد العلاقة تلك في الاختلافات الحاصلة بين الباحثين حول تعيينها.

2-L. Levi. Makarios, le sacré et la violation des interdits, Payot,1974.

3- Emile Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse , puf,1986.

4- M.Mauss, sociologie et anthropologie, Puf,1950.

5- J-J. Wunenburger, le sacré, Puf, 1981.

فمقابل من يجعل المقدس متماثلاً مع الديني⁶ نجد من يؤكد الانفصال التاريخي بين المقدس والمؤسسات الدينية⁷، ومقابل من يجعل الديني مؤسساً للمقدس⁸ نجد من يؤكد أن الديني لا ينشئ المقدس ويؤسسه بل يحاربه من دون هوادة أو رحمة...⁹

في نفس سياق تحديد طبيعة العلاقة بين الديني والمقدس يقترح ميرسيا إلياد مفهوم التجلي. المقدس ليس متماثلاً مع الإلهي، بل هو تجلّ له¹⁰. المقدس تجلّ للإلهي في الزمان والمكان والجسد والعمران... ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس والعكس قائمة على الدوام. لا توازي أو تعارض بين العالمين. تلعب الطقوس حسب م. إلياد دور الجسر الذي يسمح بحدوث هذا العبور دون مخاطرة، من الزمن الدنيوي إلى الزمن القدسي. تسمح الطقوس بذلك لأنها تعيد تحيين الزمن الميثي الأصلي، من حيث هو الزمن المؤسس للأزمة الوجودية والتاريخية.

لا يقع م. إلياد في فخ ثنائية الإنسان التقليدي والمعاصر، مثلما لا يعتبر المقدس سمة للمجتمعات التقليدية فقط، بل إنه تجربة يعيشها الإنسان ككل، من حيث هو كائن منفتح على العالم ومتواصل معه باللغة نفسها التي يجسدها الرمز. فإذا ما كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية والنباتات والحيوانات والوديان والأنهار... فإن الإنسان يجيبه بالحلم والتخيل والقدرة على الحياة والموت بشكل متجدد، تلك القدرة التي تضمنها وتحققها طقوس العبور.

لقد أصبح المقدس مع إلياد حلاً في جميع أشكال المكان والزمان والوجود المادي والحي، مثلما أصبح بالإمكان عبور هذه التجليات المقدسة للعيش في زمن الآلهة، وذلك بفضل الحكاية المقدسة (الأسطورة)¹¹ أو الفعل الجسدي الطقوسي. لقد أغنى ميرسيا إلياد، حسب س. تيل¹²، البحث داخل المقدس بمفهوم التجلي الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضية، ومن ثم إرساء التواصل بين المقدس والدنيوي.

لقد فتح إلياد عبر مفهوم التجلي طريقاً للجسد كي يستوطن مجال القداسة رغم دنيوته. فالجسد أسّ الفعل الطقوسي، وهذا الأخير أسّ كل عبور جسدي من الدنيوي نحو المقدس، من دون مخاطرة. تُتمم أبحاث روجي كايوا¹³ هذه الطريق وإن بمرجعيات وتصورات أخرى. لا ينفى ر. كايوا تعارض المقدس مع الدنيوي على اعتبار أن المقدس مُشكّل من طاقات وقوى في حين أن الدنيوي مُشكّل من مواد وأشياء، لكن إلى جانب ذلك يعتبرهما معاً ضروريين لاستمرار الحياة وتطورها.

يتميز المقدس بسمتين متعارضتين: إنه خيف ولذلك يستدعي الحذر، وهو مرغوب مما يستدعي الجسارة. وبما أن التعارض بين الخاصيتين هو تعارض تكاملي فإن ضرورة تنظيم العلاقة بينهما تبدو ضرورية. تلعب الطقوس حسب كايوا هذا الدور فهي تنظم العلاقة التعارضية - التكاملية سواء على مستوى المقدس في ذاته، أو في علاقته بالدنيوي. في المجال الطقوسي يبدو الحديث عن التعارض بين المقدس والدنيوي شيئاً غريباً عن المقدس ذاته. فالطقوس تكشف الكيفية التي يشرف بها نظام العالم على توزيع المقدس، تلك

6- J.Cazeneuve, sociologie du rite, Puf, 1971.

7- J.J. Wunenburger, ibid.

8- X.Tilliet, faut-il laisser le sacré aux ethnologues ? in, corps et écrits, n,2, 1982.

9- Ibid.

10- M. Eliade, le sacré et le profane, Gallimard, 1965.

11- M. Eliade, aspect du mythe, Gallimard, 1963.

12- X. Tilliet, ibid.

13- R. Caillois, l'homme et le sacré, Gallimard, 1950.

في المجال الطقوسي السياسي يلعب الإظهار الجسدي للمقدس أدواراً متعارضة. إنه معبر لتجديد الشرعية السياسية وتغذية مُتَحَيِّلِهَا السياسي الرامي إلى صهر التاريخ والماضي بكل أساطيره ووقائعه مع الحاضر السياسي، وذلك قصد ملء فراغات السلطان السياسي. يتعلق الأمر بما سماه جورج بلانديي بمسرحة السلطان السياسي

الكيفية التي يسمها غموض المقدس من جهة انشطاره إلى مقدس احترام يحيل على نظرية المحرمات، ومقدس انتهاك يحيل على نظرية الحفل. يرتبط مقدس الاحترام بالوضوح الاجتماعي بينما يتصل مقدس الانتهاك بالبذل والهدر والإسراف. داخل مقدس الانتهاك وفضائه الطقوسي لا سلطة هنالك، حسب كايوا، سوى سلطة الجسد وهو يبدد ذاته ويهدر طاقاته من دون احترام للممنوعات أو المحرمات أو القواعد الضامنة للوضوح الاجتماعي .

تسمح الطقوس لمجموع البنيات الرمزية التي يتجلى بها ومن خلالها المقدس بأن تصبح مجسدة في أفعال وسلوكات جسدية مرئية، منتظمة ودالة. سبب ذلك راجع لكون الطقس هو في آخر المطاف ممارسة أو براكسيس¹⁴.

يشغل الجسد موقعه داخل حقل المقدس، إذن، بفضل الطقوس. وسواء كانت هذه الطقوس محكومة بالبعد الرمزي القدسي أو بالبعد الرمزي السياسي فإن الجسد يظل الكيان الحامل والمظهر والموصل لهذه الأبعاد.

في المجال الطقوسي الرمزي يعتبر الجسد الطريق الملكي لعبور البركة¹⁵. يمتلئ الأتباع والزوار ببركة وليهم المقدس أو شيخهم المبجل بفضل سلوكات جسدية أساساً¹⁶، مثل تقبيل الضريح (ما يقابله تقبيل يد السلطان وكذلك بذل الجهد في ملامسة حصانه أو كسوته أو أصابعه) وتلمس كسوته، ثم تمرير اليدين على الوجه والصدر، وكأن الأمر يتعلق بإصاقي بركة ورائحة الشيخ الولي على جلد الوجه والقلب. بعدها يتم الجلوس إلى جانب قبره والإسرا له بالمطالب والشكاوى، على هامش ذلك يتم ملء الجسد بكل ما يوجد داخل فضاء الضريح، حيث يتم شرب مائه وشم رائحة بخوره والنوم تحت ظل حضوره والاستماع للأذكار الملقاة في حضرته.

بفضل هاته الأفعال الجسدية الرمزية يتم إنجاز اللقاء المباشر مع عالم الشيخ المقدس والتشبع ببركته، ونتيجة لذلك تتحول «الروح» إلى عضو جسدي، مثلما يتحول الجسد إلى عضو رمزي قادر على جعل المقدس واللامرئي والمتعالى تتخذ صيغة الظهور والحضور.

في المجال الطقوسي السياسي يلعب الإظهار الجسدي للمقدس أدواراً متعارضة. إنه معبر لتجديد الشرعية السياسية وتغذية مُتَحَيِّلِهَا السياسي الرامي إلى صهر التاريخ والماضي بكل أساطيره ووقائعه مع الحاضر السياسي، وذلك قصد ملء فراغات السلطان السياسي. يتعلق الأمر بما سماه جورج بلانديي بمسرحة السلطان السياسي¹⁷، وإضافة الطابع المشهدي والدرامي على حضوره العمومي. بالموازاة مع ذلك قد يلعب الإظهار الجسدي للمقدس نوعاً من المسرحة المضادة التي تُحوِّلُ الجسد الملكي بكل عدده الطقوسية إلى موضع للسخرية والنقد. يورد بلانديي في هذا السياق طقس سلطان الطلبة المغربي الذي يحكم طبيعته تلك تعرض للحظر منذ عقود كثيرة. وحده الجسد له القدرة على التنكر، أي على ارتداء جلد جسد الآخر ومن ثم محاكاته لدرجة تفكيك مركزيته وإبراك واحديته. مع طقس

14- L.Deheuch, introduction à une ritologie générale, in, anthropologie appliquée, Payot, 1971.

15- الزاهي، المقدس والمجتمع بالمغرب الحالي، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة محمد بن عبد الله، فاس، 2004-2005.

16- A. Aouttah, anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme marocain, in, revue ibla, n, 175, 1995.

17- G. Balandier, le pouvoir sur scène, éd, balland, 1992.

سلطان الطلبة يوضع الرمز الملكي (تاج الملك والذي هو امتداد لرأسه) الأكبر موضع مزاد علني يتم على إثره شراء السلطنة من طرف من يقع عليه المزاد. بعدها يشغل الطالب الذي رسا عليه المزاد عرش المملكة، ويلبس جسد الملك بكل أعطيته الرمزية ليعيش إثر ذلك لحظة العبور إلى الوضع المقدس بكل عدده الطقوسية: الموكب السلطاني، المظلة السلطانية، امتطاء الجواد، سير جمهور الرعية والحاشية على الأقدام... وممارسة السلطة طيلة أيام الطقس بطريقة ساخرة وهزلية بخطبها ومراسيمها وأعضاء حكومتها أو مخزنها.

يخترق الجسد عالم القداسة، مثلما يخترق المقدس الجسد، وبين الفعلين يحضر الطقس كفضاء ضامن لسلامة الاختراق المتبادل. حينما يتشبع الجسد بالمقدس يصبح خيفاً، ومن ثم داعياً للاحترام والتبجيل والتقدیس، وفي الوقت عينه موضع رغبة وافتتان، ومن ثم داعياً إلى الانتهاك ومحفزاً على الامتلاك. خاصيات الجسد المقدس هذه هي ما تجعله والمقدس يتقاطعان إلى أبعد الحدود. أليس المقدس هو ما يخيف ويهز ويقتن ويجذب في الآن نفسه؟

4. الجسد والمقدس: في التجلي السياسي

حينما يكون الجسد ملكياً تتضاعف درجة قداسته، مثلما ترتفع درجات قربه وتماهيه مع المقدس. جسد الملك يخيف لدرجة الرهبة، وجاذب لدرجة الافتتان. من جسد الملك تستقي السلطة جاذبيتها ورهبتها، ومن المقدس يستقي الاثنان سماتها تلك.

لاستجلاء هذه الازدواجية ميدانياً ستخلق الأنثروبولوجيا بفضل أعمال كثير من أعلامها مجالاً بحثياً مميزاً في هذا السياق. الملكيات المقدسة هي الحقل الميداني الذي تمدنا به الأنثروبولوجيا للكشف عن فعالية المقدس الجسدية في الحقل السياسي، أو بتعبير آخر بيان موقع الجسد من السلطة والمقدس.

يكتف ج. فرايزر¹⁸ خاصيات الملكيات المقدسة في ثلاث:

- يحتضن الوجود الفيزيقي والروحي للملك المقدس سلطة فوق طبيعية يارسها إرادياً أو رغماً عنه.
- يعتبر الملك المقدس المركز الدينامي للكون. وبناء عليه تكون أفعاله التي تؤثر في سير الكون خاضعة لمراسم وطقوس صارمة.
- على الملك المقدس أن يقتل إذا ما خانته قواه الجسدية أو الروحية.

خاصيات ثلاث تكثف تداخل المقدس والديوي السياسي في شخص الملك وتكشف عن الموقع الذي يشغله الجسد في هذا التداخل والتشابك. قتل الملك في الملكيات المقدسة الإفريقية ينسب حسب فرايزر على فكرة ضرورة تمتع الملك بالكمال الجسدي أكثر منه بالكمال الروحي. في مقام آخر¹⁹ يوضح الأنثروبولوجي نفسه بشروحات أكثر: يُقتل الملك عندما يبدو عليه نوع من أنواع النقص الجسدي من مثل فقدان أسنانه أو شعره أو ضعف بصره... لقد ظلت القبائل الإفريقية متشعبة إلى حدود المطلق بفكرة تمتع الجالس على العرش بالكمال الجسدي. لا حق للملك بأي نقص جسدي وإلا تمّ خلعه وقتله. مبررات ذلك كون النقص الجسدي يعطل قدرات الملك على استدعاء خيرات الطبيعة ونعمها من أمطار ومحاصيل زراعية وصيد ثمين، مثلما يضعف قدراته على الإدارة الاجتماعية والسياسية لجماعته.

في السياق نفسه، يدق الأنثروبولوجي الفريد أدلر²⁰ في فكرة ازدواجية السلطان السياسي المقدس لدى الملكيات الإفريقية المقدسة، وذلك عبر التركيز أكثر على العدة الطقوسية السياسية التي تعلن وتذكر بقدسية وديوية الملك المقدس في الآن نفسه. ازدواجية تشخصها

18- J.G.Frazer, le rameau d'or, vol, le roi magicien dans la société primitive, tabou et les périls de l'âme, robert Laffont, 1981.

19- J.G.Frazer, la mise a mort du roi divin, histoire générale des religions, t, 5.paris. librairie Aristide Quillet, 1951.

20- A, Alfred, la mort est le masque du roi, la royauté sacrée des moundang du tchad, Payot, 1982.

يحوّل الملك المقدس إلى معيش طقوسي جسدي، مثلما يحوّل الجسد الملكي السلطة إلى ظهور معيش مرئي وملموس، مشبع بالهبة والرغبة والقوة

حسب الباحث نفسه طبيعة الجسد الملكي المزدوجة: لأنّ السلطان السياسي موزع بين السياسي الديني والديني القدسي، فإنّ جسد الملك ببعده الديني القدسي يكون جسداً أنثوياً. إنه جسد / أم بحكم اتصاله بالطبيعة والأرض كونها منبع ومصدر الوجود بكل خيراته. وبعده السياسي الديني يكون الجسد الملكي جسداً ذكورياً. إنه جسد/ أب بحكم رعايته لجماعته وسهره على حفظ نظامها الاجتماعي وقدرته على ممارسة الإكراه باسم القواعد المرسومة.

طبيعة الجسد الملكي هذه تمنحه تفرداً وحقوقاً خاصة. وحده الملك له الحق في التمتع بالغننى وكثرة النساء والبهايم والمواشي والممتلكات، لأنه الشخص الوحيد الذي يمكن شعبه من التمتع بهباته وعطاءاته وكرمه مع كل عيد أو ذكرى ملكية مقدسة.

فكرة اشتراط الكمال الجسدي في الملك الإفريقي المقدس ليست غريبة عن الحقل السياسي العربي الإسلامي، مثلها في ذلك مثل خاصية الانتماء المزدوج للملك إلى مجالي المقدس والديني، إن كانت أنماط حضورهما تستقي بلاغتها وعددها الطقوسية من السياق الثقافي والديني العربي الإسلامي.

اتّسمت مؤسسة الخلافة بما هي مؤسسة سياسية دينية ووجه للسلطان السياسي العربي الإسلامي المقدس بأبعاد أربعة توضح تشابكات الدينوي المقدس في شخص الخليفة الإسلامي:

- بُعد الوحدية: يستقي هذا البعد وجوده العام من الطابع الأحدي والتوحيدي للرسالة الإسلامية. فأحدية ووحدية الله داخل سياق التعالي الديني يقابلها أحدية الإمام داخل سياق السياسي الديني. ومثلما لا يمكن للكون أن يُسّاس بإلهين أو أكثر فإنّ الأمة لا يمكن أن تُسّاس بإمامين أو أكثر وإلا حصل الفساد في نظام الكون ونظام المجتمع.

- بُعد الشخصنة: ويتجلى في كون الإمام الخليفة يركز في شخصه كل السلط، وهو ما يجعل مؤسسة الخلافة قائمة بقوام الخليفة الإمام لا بمؤسسات الدولة.

- البعد الثيوقراطي: إذا كانت الخلافة مؤسسة سياسية دينية ونظاماً اجتماعياً سياسياً فإنها تدخل في سياق التدبير الإلهي لنظام الأمة الإسلامية، ومن ثم تكون مهمة الخلافة الكبرى هي إنجاز هذه المهمة الإلهية. وما لفظ الاستخلاف (استخلفه الله في بلاده وارتضاه إماماً على عباده) سوى أحد تجليات هذا البعد اللاهوتي.

- البعد الديني: وهو على صلة وطيدة بالبعد السابق، حيث تعتبر مؤسسة الخلافة مؤسسة دينية بالدرجة الأولى. داخل هذا البعد لا يعتبر الدين شأنًا دولتيًا، بل عكس هذا تصبح الدولة شأنًا دينيًا.

تستقي الأبعاد الأربعة السابقة شرعيتها من محور مؤسسة الخلافة حول نواة الإمام المصلي (أمير المؤمنين)، مثلما تستقي هذه النواة شرعيتها ووظائفها من تلك الأبعاد في تشاكلها وتعاضدها.

يتعلق الأمر إذن بسلطان سياسي مقدس مشروط في ظهوره وصلاته بعدة طقوسية قولية وسلوكية وبصرية. يعتبر الباحث إ. تيان²¹ سخط السلاطين على الأشخاص والجماعات وغضبهم منهم بكل ما يلحق ذلك من استئصال لنفوذهم وجاههم وأموالهم، أو اعتقالهم واغتيالهم في بعض الأحيان، ثم تدخلهم المباشر في حياتهم الشخصية سواء عبر تعيين أسماء مواليدهم أو اختيار زيجاتهم وأمكنة إقامتهم، وكذلك الخوف العام من رفقتهم وصحبتهم اتقاء لشر تقلب أحوالهم وطباعهم وأمزجتهم، مظاهر للبعد المطلق لمؤسسة الخلافة الذي

21- E, Tyan, le califa, cnrs,1954.

يجد سنده في بعدها القداسي. إضافة الى ذلك تشكل تسميات ونعوت الخليفة الإمام: السدة الشريفة والأعتاب الشريفة.. وسلوكات تقبيل اليد والانحناء وأنماط الدعاء والعدة الطقوسية التي تحوّل الطابع المقدس للخلافة إلى سلوكات وأفعال جسدية مرئية وملموسة²².

يشغل الجسد الملكي موقعاً وازناً في تحقيق التوازن بين الانتماء القدسي والديني للملك، وكذلك في تشخيصها بشكل مرئي لحظات الظهور الخاص أو العمومي. في هذا السياق لا تغيب فكرة الكمال الجسدي للملك عن الحقل السياسي العربي الإسلامي، وإن غابت فكرة قتل الملك الإفريقي المقدس لتعوض بفكرة الخروج عنه (قتل رمزي وسياسي). يتحدث الماوردي في الأحكام السلطانية²³ عن أنّ الخروج عن طاعة الإمام يحصل لشيئين:

- جرح في عدالته وهو الفسق على ضربين: - أحدهما ما تبع الشهوة (ارتكاب المحظورات) - ما تعلق بشبهة (تأويل حدث شبهة لتصبح شرعية) - نقص في بدنه ويشمل نقص الحواس كالصمم والخرس والأعضاء كذهاب اليدين أو ما يمنع من النهوض كذهاب الأرجل... ووقع الخلاف في القبح لأنّ القبح يقلل الهيبة وفي قتلها نفور عن الطاعة وهو ما يمكن اعتباره نقصاً في حقّ الأمة. تشكل الهيبة مبتغى الظهور الجسدي الملكي، ولأجل تحقيق المبتغى يخضع السلطان المسلم مثله في ذلك مثل الملك الإفريقي المقدس لمراسم وطقوس صارمة ينجزها طواعية أو رغماً عنه. على الملك نفسه أن يلتزم بطقوس البلاط. ذلك ما يؤكده الأدب السلطاني ويقول عنه الباحث المغربي عز الدين العلام²⁴ إنه يتجسد في التزام السلطان بمقتضيات سلوكية تصفي نوعاً من الهيبة على شخصه وفضائه معاً. من هذه المقتضيات حسب الباحث نفسه، ما يجب التحلي به مثل التجمل والصورة الحسنة والإقلال من الكلام والابتسام بدل الضحك وتجنب تشبيك الأصابع أو إدخالها في الأنف ووضع اليد على اللحية ومدّ الأرجل والقيام والقعود وتحليل الأسنان والبصاق... أما في أشكال الظهور العمومي فإنّ الجسد الملكي لا يكتفي بتشخيص الهيبة فقط، ولكن يزاوجها بتشخيص طقوسي مرئي للقوة: امتطاء الجواد الملكي وسير الحاشية من فرسان وحبّاب وأعوان وعلماء وقضاة وطبول ونفير وكلاب صيد وبغال محمّلة بما يلزم من مؤونة وشراب وكسوة. يحوّل الملك المقدس، إذن، إلى معيش طقوسي جسدي، مثلما يحوّل الجسد الملكي السلطة إلى ظهور معيش مرئي وملموس، مشبع بالهيبة والرهبنة والقوة.

5. أجساد الهلك

يكتنف عبد الله العروي، المؤرخ المحنك²⁵، تاريخ الملكية المغربية في شخص ملوكها وذلك عبر اعتماد معيار الصورة التي رسخها كل واحد منهم في زمن ملكه بكل حاله وأحواله. لقد رسّخ المولى إسماعيل صورة السلطان الموسوم بالقوة والسطوة والتعسف وسليمان صورة الإمام. إنه عالم السلاطين وسلطان العلماء لأنه لم يكن بيده قوة رادعة، فكان أن لجأ إلى الشرع والشرف. أمّا محمد الخامس فقد ورث عرشاً تحت وصاية أجنبية، ولم يكن تحت يديه ما يتصرف به: لا جيش ولا إدارة أو مال أو قضاء... ما بقي له سوى كسب «ولاء» الشعب. الحسن الثاني سيختار الحكمة الماكيفيلية القائلة: إذا كان لا بدّ من الاختيار بين أن يحبك الشعب أو يهابك، اختر الهيبة على الحب، لأنها أضمن لسلطانك. وقد ظلّ وفيّاً لاختياره ذلك طيلة حكمه. لقد طبّق الحسن الثاني الملك بشكل حربي: لا تنازل لأي كان عن مسؤولية تسيير الجيش والشؤون الدينية والعدل والأمن الداخلي والعلاقات الخارجية.

القوة والهيبة والشرع والشرف والسعي لكسب ولاء الشعب هي مقومات الملكية المغربية، التي يصورها شخص الملك عبر توليفه بين القدسي والديني. يستقي القدسي شرعيته من الشرع والشرف بينما يستقي الديني شرعيته من التاريخ السياسي والاجتماعي للدولة

22- G. Waterbury, le commandeur des croyants, Puf, 1975.

23- أبو الحسن البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الفكر، بيروت، 1966.

24- عز الدين العلام، الآداب السلطانية، عالم المعرفة، ع: 324، سنة 2008.

25- عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، 2009.

العلوية، والذي يجعل منه الحاكم الوحيد الذي يأمر ويطاع لأنه يجسد القانون العام المسيطر على العادات والتقاليد. ازدواجية الملك الفوقية والقيمية هذه تجد مرتعها في الجسد الملكي ذاته.

للملك صاحب السلطان المقدس جسدان: جسد فيزيقي، وظيفي فإن، هو الجسد الحيوي-البيولوجي. والآخر جسد خالد وسلالي ومقدس أو صوفي. تلك هي الفكرة العماد لأبحاث أنثروبولوجية خصت الجسد الملكي في ثقافات مختلفة²⁶. يشكل الجسد الملكي جسور العبور بين المرئي وغير المرئي. ذلك ما نسميه نحن، حسب عبد الله العروي دائماً، بالبركة. من لا بركة فيه ليس ملكاً حقاً، وإن كان سلطاناً. فهل يتعلق الأمر بجسد ملكي ثالث؟

لمؤرخ مثل العروي حدسه. جسد البركة هو الجسد الثالث الذي يقعد الجسد المقدس أو الجسد الولائي والصوفي في الجسد الفيزيقي، ويمكنها معاً من التوحد والرسوخ في حياة ومتخيل الجماعة أو المجتمع. لم يكن الملك محمد الخامس يملك ملكاً دنيوياً بحكم شروط زمنه، لكنه لم يفقد بركته وقديسيته أو رغبته في كسب ولاء شعبه. لقد ظل ملكاً بأجساد ثلاثة. وبركته لم تتجسد في الهيبة أو القوة أو توزيع النعم، بل في الصبر والجلد والجمال. ذلك ما رسّخه الجسد الثالث، جسد البركة في متخيل شعبه، وكان أن رفعه المتخيل الجمعي ووضع صورته على وجه القمر. لقد احتجز الفرنسيون الجسد الفيزيقي واحتضن المغاربة جسد البركة المقدس، وأعلوه فوق الجميع، مستعمرٌ وحركةٌ وطنية.

جسد البركة أو الجسد الثالث، أو بتعبير آخر الجسد الصورة، هو نفسه الذي ضمن، داخل متخيل المغاربة، نجاة الملك الراحل من سقوط طائرته أثناء المحاولة الانقلابية. يُحكى عن الحدث أنّ الطائرة كان مخططاً لها أن ينفذ وقودها وهي تعلق في السماء، وقد حصل ذلك، فأخذ الملك الراحل منديله وبلله بالعرق المتصبب من جبينه وطعم به خزان الوقود، وأفلحت الطائرة في متابعة تحليقها إلى أن وصلت إلى المطار.

إنها الفعالية الرمزية لأجساد الملك، وبالضبط للجسد الثالث، جسد العبور من الجسد الدنيوي إلى الجسد القدسي، ومن الواقعي والسياسي إلى الرمزي والمتخيل.

في كتابه، صورة الملك، أو بورترية الملك، يوضح لوي ماران، ما سردناه بكيفية أوسع وأعمق²⁷. فالملك له أجساد ثلاثة، واحد فيزيقي والآخر قانوني سياسي تجسده الدولة والثالث سيميائي قدسي. يلعب الجسد الثالث دور فاتح عمليات التبادل بين الجسد التاريخي والجسد السياسي، ويمكن نعتة حسب الباحث نفسه بصورة أو بورترية الملك. إنه الجسد الصورة الذي ينجز، بشكل دائم ومتجدد، كرامة تحوّل الفرد إلى ملك مطلق. كرامة تتمثل في الحضور الواقعي للمطلق داخل الجسد الملكي.

وحدها التمثيلات والمتخيل والإيديولوجيا تمتلك المقدرة لتبرير ذلك وعقلنته، ومن ثمّ إضفاء الشرعية عليه.

26- يمكن الرجوع على سبيل المثال لا الحصر:

- Kantorowicz, les deux corps d roi, Gallimard, 1989

- A. Liarte, le corps, territoire politique du sacré, noëses, n, 12, 2007

- Pierre michon, corps du roi, verdier 2002

- Nicolas Vatin, le corps du sultan ottoman, revue des mondes musulmans et de la méditerranée, novembre, 2006

- J. Legoff, une histoire du corps au moyen âge, paris, 2003

27- Louis, marin, le portrait du roi, minuit, 1981.

هل يؤدي المقدس إلى العنف بشكل حتمي؟

هاشم صالح*

هذا هو موضوع الساعة. هذا هو موضوع المواضيع. هنا يكمن الرعب الأكبر وبخاصة بعد ظهور داعش وأشباهها. ذلك أن الإرهاب الممارس سابقاً من قبل الشيوعيين واليسار المتطرف لم تكن له شرعية إلهية وإنما دنيوية سياسية بحتة. أما هنا فالمتطرف دينياً يقتلك باسم المقدس الأعظم: أي باسم الله ذاته؛ وبالتالي فقتلك شرعي، وينبغي أن تقبل يد من يقتلونك لأنهم يتصرفون بتفويض إلهي. وعندئذ تبتهت ولا تحير جواباً. عندئذ تشعر بأنك مذنب حتى وأنت مقتول. عندئذ تشعر بأنك قتلت مرتين: مرة لأنك عصيت الله، ومرة ثانية لأنك مت كافرًا ملعونًا. وبالتالي فأنت تستحق أن تقتل لأنك خارج على شرع الله. أو على الأقل هذا ما يوهمونك به من خلال الدعاية الدينية المكثفة وفتاوى القرون الوسطى. والأنكى من ذلك هو أن الشخص المؤمن المجاهد الذي قتل لا يشعر بأي ذنب أو بتأنيب ضمير. على العكس يشعر بارتياح نفسي لا مثيل له، لأنه أدى واجبه تجاه الله تعالى بذبحك. فقد خلص العالم من كفار زنادقة ينجسون الأرض الطهور. أعتقد أن هذا ما يشعر به الداعشي عندما يذبح ضحيته من الوريد إلى الوريد. ولولا ذلك لفقد عقله أو لجنّ وانتحر. فهو إنسان أيضاً وله عائلة وزوجة وأولاد وإخوة إلخ.. لولا الفتوى اللاهوتية المقدسة التي يصدرها كبار مشائخ الجهاد لما تجرأ على ذبحك بهذه الطريقة. لقد أمنت له الفتوى حماية معنوية هائلة لا تُقدر بثمن، لقد أمنت له الحصانة الإلهية. على هذا المستوى من العمق ينبغي أن نوضع الإشكالية لكي نفهمها على حقيقتها. ولكن هذا لا يكفي، وإنما ينبغي أن نذهب إلى أبعد من ذلك. ينبغي أن نعود إلى النصوص المقدسة لكي نرى فيها إذا كانت تُحل العنف أم لا. باختصار ينبغي أن ندخل في التفاصيل التطبيقية.

كيف نطرح الإشكالية؟

ينبغي العلم بأن الأديان التوحيدية الثلاثة تتنافس على المقدس الأعظم ذاته: أي على الوحي الإلهي القائل بوجود إله واحد فقط لا عدة ألهة. فهذا هو الرأسمال الرمزي لكل أديان التوحيد. وكل دين يزعم أنه يمتلك الحقيقة المطلقة للوحي الإلهي من دون سواه. ولهذا السبب فإن اليهود لا يعترفون بالمسيحيين الذين جاؤوا بعدهم، والمسيحيون لا يعترفون بالمسلمين الذين جاؤوا بعدهم أيضاً. وأما المسلمون فيعترفون بالدينين السابقين، ولكنهم يعتبرون أن أتباعها خانوا الأمانة وحرّفوا كتب الوحي التي أنزلت عليهم أو على أنبيائهم. وهكذا نلاحظ أنه يوجد تنافس شديد على وديعة الوحي الإلهي. وعن هذا التنافس نتجت حروب وسفكت دماء كثيرة على مدار التاريخ¹. بل حتى داخل الدين الواحد حصل تنافس شديد على المذهب الصحيح القويم المستقيم أو ما يدعى باللغات الأجنبية بالارثوذكسية. وهي كلمة يونانية تعني حرفياً: الخط المستقيم أو الرأي الصحيح الذي لا ينبغي الانحراف عنه. فمثلاً المذهب الكاثوليكي البابوي يعتبر نفسه بمثابة المذهب المستقيم داخل المسيحية كلها. ويعتبر أن المذهبيين الآخرين، أي الأرثوذكسي والبروتستانت، خارجان عن المسيحية الحقّة بأشكال متفاوتة أو مبتدعان. ولهذا السبب جرت حروب طائفية أو مذهبية هائلة بين المذاهب المسيحية. وقد لا تقل خطورة عن الحروب التي جرت بين المسيحيين والمسلمين إبان الحروب الصليبية بشكل خاص. الإنسان الكاثوليكي البابوي يعتقد

*مفكر من سورية.

1 - فيما يخص إشكالية الدين والعنف بشكل عام، أي من خلال كل الأديان وليس فقط الإسلام أحيل إلى المرجع التالي:

هل الله عنيف؟ كتاب جماعي بإشراف الباحث دانييل مارغورات. منشورات بايار. باريس. 2008.

نلاحظ أن التنافس على امتلاك المقدس الصحيح أو الرأسمال الرمزي الأعظم لدين التوحيد فرّق بين الأديان الثلاثة أولاً، ثم بين المذاهب المختلفة داخل كل دين ثانياً. وعن هذا التنافس المحموم نتجت الحروب الأهلية والمجازر الطائفية

فعلاً أنه يمتلك المقدس الحقيقي الأوحد للدين المسيحي. وبالتالي فمن حقه أن يضطهد البروتستانت المتدينين لأنهم خرجوا على المسيحية الحقّة في رأيه. الشيء نفسه في الإسلام بين السنة والشيعة. فالسنة مثلاً يدعون أنفسهم بأهل السنة والجماعة، في حين أنّ الشيعة يدعون أنفسهم بأهل العصمة والعدالة. بل حتى الخوارج الإباضية فإنهم يعتبرون أنفسهم بمثابة الممثلين الحقيقيين للإسلام الصحيح. وقد دعوا أنفسهم بالشرارة²: أي الذين اشتروا مرضاة الله عن طريق التضحية بأنفسهم في سبيله أو في سبيل دينه الحق. هكذا نلاحظ أنه حتى داخل الدين الواحد فإن كل مذهب يدعي

أنه يمثل الإسلام الصحيح من دون الآخرين. ولكن بما أنّ أهل السنة والجماعة هم الذين انتصروا تاريخياً، وهم الذين يشكلون الأغلبية الساحقة من المسلمين فإنهم استطاعوا أن يفرضوا أنفسهم كممثلين وحيدين للإسلام الصحيح. واستطاعوا أيضاً أن يزدنقوا الآخرين، وأن يخرجوهم من جنة الإسلام ككل عن طريق وصمهم بأنهم رافضة أو مبتدعون... إلخ. ولكن لو انتصر الشيعة لفعلوا الشيء ذاته. بل إنهم يفعلونه في إيران حيث الغلبة للمذهب الشيعي، فهناك يخرجون السنة تقريباً من الإسلام، أو على الأقل يعتبرونهم خارجين على الإسلام الصحيح الذي لا يمكن أن يكون في نظرهم إلا المذهب الشيعي الإمامي، وكل ما عداه باطل أو ناقص أو منحرف عن الخط الصحيح المستقيم. وعن هذا الاعتقاد الجازم تنشب الحروب الأهلية وتسفك الدماء. يقال إنّه لا يوجد مسجد سنّي واحد في طهران. نقول ذلك على الرغم من أنّ السنة في إيران يشكلون أقلية ضخمة... هكذا نلاحظ أنّ الحزبات المذهبية عنيدة، وقاسية، وعمرها طويل³.

هكذا نلاحظ أنّ التنافس على امتلاك المقدس الصحيح أو الرأسمال الرمزي الأعظم لدين التوحيد فرّق بين الأديان الثلاثة أولاً، ثم بين المذاهب المختلفة داخل كل دين ثانياً. وعن هذا التنافس المحموم نتجت الحروب الأهلية والمجازر الطائفية. فعندما يترسّخ اعتقادي

2- الخوارج لا يعتبرون أنفسهم خوارج على الإطلاق. هذه تسمية سلبية جائزة أطلقت عليهم من قبل خصومهم. خوارج عن ماذا؟ هل خرجوا عن الإسلام؟ معاذ الله. اذهب وقل ذلك لأخوتنا الإباضيين في سلطنة عمان، وبالتالي فقد دعوا أنفسهم في التسمية الإيجابية القديمة «الشرارة»: أي باعوا أنفسهم لله عن طريق الجهاد في سبيله وذلك طبقاً للآية الكريمة التالية: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بوعده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ذلك هو الفوز العظيم». التوبة 111 استطاداً على ذلك ينبغي القول أيضاً إنّ السنة يطلقون على الشيعة تسمية سلبية هي الرفضية. فبرّد عليهم الشيعة بتسمية سلبية مضادة هي: النواصب، أي الذي نصبوا العداة لآل البيت. لهذا السبب دعا محمد أركون إلى تجاوز هذه الانقسامات المذهبية المدرة عن طريق بلورة مفهوم جديد يشمل الجميع دون استثناء وعلى قدم المساواة هو: التراث الإسلامي الكلي، أو السنة الإسلامية الشاملة: أي السنة السنية والسنة الشيعية والسنة الإباضية. فكلها تعود إلى مصدر واحد هو القرآن، وإلى نبي واحد هو محمد. وبالتالي فخلافتها في الفروع لا في الأصول. ومؤخراً دعا هاشمي رفسنجاني الفئات الشيعية إلى الكف عن شتم الصحابة والاحتفال بمقتل عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وهذه مبادرة مدهشة ورائعة إذ تصدر عن شخصية شيعية كبيرة. وأعترف بأنها أثلجت صدري. ينبغي تغيير اللاهوت الشيعي فيما يخص هذه النقطة تغييراً جذرياً. بالمقابل ينبغي على أغلبية المسلمين، أي أهل السنة والجماعة، أن يكفوا عن تكفير المذاهب الإسلامية الأخرى من شيعية وإباضية بكل فرقتها. ولا بأس بأن يعترفوا بأنهم أصحاب ظلم كثير بل ومجازر عديدة على مدار التاريخ بدءاً من مجزرة الحسين وعائلته وصحبه في كربلاء وأنت نازل.. هكذا نلاحظ أنّ فتح الصفحات التاريخية مؤلم جداً للجميع، ولكن «لا مصلحة قبل المصارحة». فهذا التاريخ هو تاريخنا جميعاً سواء أكنّا في جهة الأغلبية المنتصرة/ أم الأقلية المهزومة، في جهة السلطة/ أم في جهة المعارضة.

3- أثناء إقامتي الأخيرة في فرنسا اكتشفت مؤلفات باحث إيراني مهم فعلاً هو «محمد على أمير معزي». وهو يشغل منصب أستاذ كرسي تاريخ اللاهوت الإسلامي والتفسير القرآني الكلاسيكي في جامعة السوربون، وبالتحديد فيما يُدعى بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا. إنّ أبحاثه تضيء فعلاً قصة الفتنة الكبرى التي قسمت المسلمين الأوائل، والتي ما تزال آثارها بادية للعيان حتى اليوم. هذا أقل ما يمكن أن يقال. للاطلاع على نظريته أو أطروحته بشكل مفصل نحيل إلى كتابه الأساسي التالي: القرآن الصامت والقرآن الناطق. منشورات المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية. باريس 2011.

بأنك كافر أو زنديق أو مرتد فإنه يحق لي أن أقتلك. بل ويجب عليّ أن أقتلك لكي أتقرب بذلك إلى الله تعالى وأنال مرضاته. هكذا نلاحظ أن العنف يصبح حلالاً طيباً في مثل هذه الظروف. فالمقدّس هو الذي يدعو إليه ويخضع عليه المشروعية الإلهية التي لا مشروعية بعدها أو فوقها. من هنا خطورة العنف الديني اللاهوتي. نخلص من كل ذلك إلى النتيجة التالية: وهي أن كل دين يزعم احتكار الحقيقة الإلهية المطلقة لنفسه: أي وديعة الوحي. فاليهودي يعتقد جازماً بأنه يمثل التوحيد الإلهي الصحيح لأنه أول أديان التوحيد. والمسيحي يعتقد أنه لا خلاص خارج دين المسيح والإنجيل. والمسلم يعتقد أن دينه أفضل الأديان لأنه خاتمتها، ولأن القرآن الكريم هو كلام الله الحرفي الذي لم يتوره أي تغيير أو تبديل أو تحريف على عكس التوراة والإنجيل. ويرى المفكرون المعاصرون أنه عندما أعتقد جازماً بأي أمتك الحقيقة الإلهية المطلقة فإنه يحق لي أن أقتلك إذا لم تترك دينك وتعتنقها أنت على الفور. ينبغي أن تتخلى عن دينك وتعتنق ديني، أو عن مذهبك المنحرف وتعتنق مذهبي. لماذا؟ لأنك كافر زنديق تنجّس الأرض بمجرد وجودك عليها. مجرد وجودك على سطح الأرض لا يُتمم ولا يُطاق. على هذا المستوى من العمق ينبغي أن نموضع الإشكالية لكي نفهم ظاهرة داعش حالياً. ينبغي أن نضع أنفسنا مكانهم ولو للحظة لكي نفهم سبب تصرفاتهم المرعبة التي تصدمنا في الصميم. ولكنها تصرفات منطقية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار آلية الاعتقاد المتطرف الذي يصل إلى حد الغلو والإرهاب المطلق. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أيضاً مناهج التعليم الديني السائدة في كل أنحاء العالم الإسلامي وبخاصة في البيئات المتمزجة جداً. فهي التي فرّخت داعش والقاعدة والطالبان... الخ.

نظرية أركون عن المثلث الأنتربولوجي:

العنف، المقدس، الحقيقة

بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة فإنه يحق لنا أن نطرح السؤال التالي: ما هو رأي محمد أركون في الموضوع؟ من المعلوم أن هذه المسألة شغلته كثيراً طيلة السنوات الأخيرة من حياته. بل وفكر في أن يفرد لها كتاباً خاصاً. ولكن القدر لم يمهلها. هذا لا يعني أنه لم ينشر عنها شيئاً. على العكس تماماً، فقد نشر عدة دراسات في أماكن شتى⁴، ومنها سنحاول استشفاف رأيه في الموضوع.

في البداية يقول لنا أركون إن التفجيرات العمياء التي يرتكبها البعض باسم الإسلام تطرح علينا مشكلة نظرية وليست عملية فقط. بمعنى أنه ينبغي على المفكرين العرب والمسلمين أن يواجهوها بكل شجاعة من أجل تشخيصها جيداً تمهيداً لإيجاد حل لها. وهذه هي المنهجية العلمية في البحث: أولاً التشخيص وبعدئذ العلاج. ولكن هناك إغراء سهلاً لظالم استسلم له المثقفون المسلمون وهو الإغراء التبجيلي. بمعنى أنهم يقولون لك باستمرار إن الحق ليس على الإسلام «الصحيح» ولا على أغلبية المسلمين وإنما على «الغرب» الذي يعادي «الإسلام» منذ قديم الأزمان. لا ريب في أنه يعاديه، ولكن لن أستسلم لهذا الإغراء، وإنما سأواجه المشكلة بكل صراحة ووضوح. فهناك جزء من المسؤولية يقع علينا أيضاً «والحق ليس على الطرفين» فقط، كما يقول المثل الشعبي. نحن أيضاً بحاجة إلى تنوير ديني أو فلسفي لكي نفهم الدين على حقيقته، ولكي نحجّم الفهم الإخواني-السلفي الضيق والمنغلق له. وكذلك لكي نحجّم التيار المنغلق والمتطرف في الإسلام الشيعي. وهو فهم موروث عن العصور الوسطى أو عصور الانحطاط وراسخ في العقلية الجماعية أكثر مما نظن. كما أنه مرسخ في ثقافتنا الدينية وفي برامج التعليم على كافة الأصعدة والمستويات. وبالتالي فلنكنس أمام بيتنا أولاً.

ويرى أركون أنه ينبغي طرح الإشكالية من خلال المنهجية الحديثة لا القديمة: أي من خلال المنهجية الأنتربولوجية والتأويلية الخاصة بتاريخ الأديان والثقافات، كل الأديان والثقافات، وليس الإسلام فقط. ينبغي أن نوسّع الإشكالية لكي نفهمها على حقيقتها.

4- انظر مثلاً كتابه: ألباء الإسلام، لكي نخرج من السياجات الدوغمائية المغلقة. ص 241 وما بعدها

Mohammed Arkoun : ABC de L'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques

وانظر عموماً كل كتابه الذي ألفه بعد 11 سبتمبر بالاشتراك مع الباحث اللبناني جوزيف مايلاب بعنوان: من منهاتن إلى بغداد: فيها وراء الخير والشر. منشورات دوكلي دو بروير. باريس. 2003.

De Manhattan a Bagdad : au-delà de Bien et de Mal, avec Joseph Maila, Descellée De Brouwer, Paris, 2003

إنّ الإسلام أصبح رهينة في أيدي هؤلاء المتطرفين الذين شوّهوا سمعته وسماحته، وينبغي أن نُخلّصه من أيديهم بأي شكل من الأشكال. وهذا ما يفعله التيار الوسطي العقلاني المعتدل على طريقته الخاصة. وهذا ما نفعله نحن عن طريق الدراسة العلمية المقارنة والتحليل التاريخي والفلسفي للظاهرة الدينية والنصوص الكبرى

ولإنجاز ذلك راح يعتمد على بعض الآيات القرآنية التي تشهد على حصول تطور في عملية معالجة العلاقة المعقدة بين «العنف، والمقدس، والحقيقة». وهو ما يدعوه بالمثلث الإنتربولوجي: أي الموجود في كل المجتمعات البشرية وليس في الإسلام فقط. فلا يوجد مجتمع بشري خال من العنف أو من المقدس أو من الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة.

وبالتالي فلا يمكن حصر العنف بالإسلام كما يزعم الإعلام الغربي، وإنما هو شيء قد يُستخدم من قبل أقلية متطرفة داخل كل دين من الأديان. والدليل على ذلك أنّ أغلبية المسلمين مسلمون ولا يسلكون طريق العنف على الإطلاق. بقي أن نقول إنّ الإسلام

أصبح رهينة في أيدي هؤلاء المتطرفين الذين شوّهوا سمعته وسماحته، وينبغي أن نُخلّصه من أيديهم بأي شكل من الأشكال. وهذا ما يفعله التيار الوسطي العقلاني المعتدل على طريقته الخاصة. وهذا ما نفعله نحن عن طريق الدراسة العلمية المقارنة والتحليل التاريخي والفلسفي للظاهرة الدينية والنصوص الكبرى. ولكن لا أحد يستطيع إنكار مسؤولية الغرب أيضاً عن انفجار هذا العنف حالياً. فسياساته الظالمة والمتغرضة هي من الأسباب الأساسية التي تغذي العنف وتعقد المشاكل بدلاً من أن تحلها. وهذا يعني أنّ العنف ناتج عن المتطرفين في كلتا الجهتين لا في جهة واحدة فقط. انظر سياسة ما يُدعى بالمحافظين الجدد، وعموماً كل تيار اليمين الغربي المتشدد. وبالتالي فليكنس الغرب أمام بيته أيضاً.

ويرى أركون أنّ مجمل الخطاب القرآني يندرج داخل التاريخ الطويل والعريض للمجادلة الكلامية الخاصة بالنظام التوحيدي وكيفية تأسيسه للحقيقة المطلقة. وهي الحقيقة المقدّسة العليا التي تؤسس كل القيم والمعايير التي تخلع المشروعية على الوجود البشري. وينبغي العلم أنّ نظام الحقيقة الذي أسسه القرآن كان يهدف إلى نقض نظام الحقيقة السابق عليه والراسخ في وقته كل الرسوخ: أي النظام الوثني المشترك الذي كان سائداً في المجتمع العربي قبل ظهور الإسلام. بل لم يكن النظام القرآني في الحقيقة يهدف إلى نقضه نظرياً فقط وإسقاط مشروعيته، وإنما كان يهدف أيضاً إلى تصفيته عملياً ونهاياً للاحقاً. وهذا ما حصل بعد فتح مكة وانتصار النبي الأكرم والدين الجديد. المقصود بنظام الحقيقة السابق على ظهور الإسلام ذلك الذي كان يؤمن به الوثنيون المشركون من جهة، ثم أيضاً ذلك الذي كان يؤمن به أهل الكتاب من جهة أخرى: اليهود والمسيحيون. وبالتالي فالخطاب القرآني دخل المعركة على جبهتين لا جهة واحدة، وإن كانت طريقة معاملته لأهل الكتاب أفضل بالطبع من معاملته للمشركين. ولكنه في بعض الآيات الشديدة اللهجة كان يخلط بين الطرفين ويدينها معاً. ويرى أركون أنّ الخطاب القرآني الذي أسس الاعتقاد الجديد هو جدالي وهجومي فيما عدا الآيات التي تروي قصص الشخصيات الرمزية المثالية لأنبياء التوراة بعد تعديلها وتنقيحها. فالخطاب القرآني يحاجج ويبرهن ويدحض ويعد ويتوعد ويهدد من أجل إقناع الناس بالدعوة لكي ينصرفوا عن أديانهم السابقة ويعتقوا الدين الجديد.

ويرى أركون أنّ هناك مواقف أربعة تجاه مسألة العنف في القرآن. وهي التالية:

أولاً: الآيات التي تعلّق استخدام العنف أو تمنعه

ثانياً: الآيات التي تقلص استخدام العنف، أو تحصره ضمن حدود معينة

ثالثاً: الآيات التي تشهد على حصول مناقشة حادة بين المؤمنين حول موضوع العنف: هل يجوز أم لا؟

رابعاً: الآيات التي تأمر باللجوء إلى العنف وتبيحه

نذكر من بين الآيات الأولى، وهي ثمان:

اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين (الأنعام.106)

فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين (الحجر.94)

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين (النحل.125)

فاصبر على ما يقولون وصبّح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب (ق.39)

ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير (البقرة.109)

فبما نقضهم ميثاقهم لعنهم الله وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلاً منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين (المائدة.13)

ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون (العنكبوت.46)

فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير (الشورى.15)

هذه هي بعض الآيات التي تدعو إلى سبيل الله بالموعظة الحسنة وتمنع استخدام العنف أو اللجوء إليه، من أجل إقناع الناس بالدعوة. وإذن هناك أربعة مواقف للقرآن الكريم من مسألة العنف كما ذكرنا آنفاً: موقف يمنعه، وموقف يقلص من استخدامه، وموقف يدل على حصول مناقشة حامية بين المؤمنين والأوائل بشأنه، وموقف يجيزه أو يأمر به في ظروف معينة. وقد ذكرنا حتى الآن الآيات التي تمنع العنف أو تعلق استخدامه. وسوف نذكر الآن الآيات التي تقلص استخدامه أو تحصر اللجوء إليه وتشرطه، وهي أربع:

وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين (البقرة.190)

الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين (البقرة.194)

إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين (التوبة.36)

أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز (الحج.39-40)

هكذا نلاحظ من قراءة هذه الآيات أن القرآن الكريم لا يجيز العنف إلا في حالة الدفاع عن النفس وكرد على عنف الخصوم. ومع ذلك فإن الصورة الشائعة عنه في الغرب هي أنه كتاب عنف من أوله إلى آخره، وبالتالي فهناك سوء نية في تفسير القرآن أو تشويه مقاصده. وهي ناتجة عما يدعى بالإسلاموفوبيا: أي العداوة المسبق للإسلام والمسلمين.

ننتقل الآن إلى الآيات القرآنية التي ينضح منها صدى حصول مناقشة قوية بين المؤمنين أو جماعة المسلمين الوليدة فيما يخص مسألة جواز اللجوء إلى العنف أم لا. هل ينبغي أن يردوا على العنف الذي يتعرضون له من طرف المشركين أم لا؟ هذا هو السؤال الملح الذي كان مطروحاً عليهم آنذاك. وقد انقسموا إلى قسمين بصدده: قسم يبيح اللجوء إلى العنف، وقسم يتردد في ذلك. لنستمع إلى هذه الآيات لكي نعرف ماذا حصل بالضبط. عددها إحدى عشرة آية:

كُتِبَ عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون (البقرة. 216)

واضح من هذه الآية حصول مناقشة شديدة اللهجة بين النبي وبعض المسلمين الأوائل الذين يخشون خوض الحرب أو يترددون في ذلك. فليس من السهل عليهم أن يتركوا أعمالهم وتجارهم وعائلاتهم ويذهبوا إلى الحرب ويخاطروا بأنفسهم. أو ربما كان ذلك بسبب ضعف إيمانهم. وهؤلاء هم القاعدون أو المتقاعدون الذين يقرّعهم القرآن الكريم كثيراً. وذلك على عكس المجاهدين الذين لا يترددون لحظة واحدة عن الانخراط في المعركة والجهاد في سبيل الله والدفاع عن الدعوة. في كل الأحوال الآية تنضح بحصول مناقشة حادة حول الموضوع.

والآن لنذكر الآيات الأخرى:

يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير (آل عمران. 156)

وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا فقاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالاً لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون. الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادروا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين (آل عمران. 167-168)

وإن منكم من ليبطئن فإن أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله عليّ إذ لم أكن معهم شهيداً. ولئن أصابكم فضل من الله ليقولنّ كأن لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً. فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً. وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً (النساء. 72-75)

ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلاً (النساء. 77)

لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاً وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً (النساء. 95)

يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل. إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً والله على كل شيء قدير (التوبة. 38-39)

لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون (التوبة. 42)

أما الآيات التي تجيز اللجوء إلى العنف أو تأمر به فهي عشر آيات. لنستمع إليها:

واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. (البقرة. 191)

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين (البقرة. 193)

هنا نلاحظ أنّ الرد العسكري محصور فقط بفئة الظالمين. وبالتالي فهناك دائماً احتياطات كثيرة فيما يخص استخدام العنف. فلا يُنصح باللجوء إليه إلا في الحالات القصوى. لتكمل الآيات هنا:

يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يردد منكم عن دينه قيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (البقرة. 217)

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير (الأنفال. 39)

فإذا انسلكوا الشهر الحرام فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم (التوبة. 5)

قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون (التوبة. 29)

يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير (التوبة. 73)

يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدا فيكم غلظة واعلموا أنّ الله مع المتقين (التوبة. 123)

فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختموهم فشدوا الوثاق فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم. سيهديهم ويصلح بالهم (محمد. 54)

هكذا نلاحظ أنه في كل القرآن الكريم لا توجد إلا عشر آيات تبيح اللجوء إلى العنف أو تأمر به. ومع ذلك فالصورة الشائعة عنه هي أنه كتاب عنف من أوله إلى آخره.

في الواقع، القرآن ركّز على الظلم كثيراً وذكره مراراً وتكراراً لكي يندد به ويدفعه ويدينه. وكذلك الأمر فيما يخص ورود كلمة قتل ومشتقاتها بكثرة. فالهدف كان تحذير الناس من القتل والظلم وتحديد الشروط الصارمة الدقيقة للجوء إلى السلاح في نهاية المطاف كحل أخير. فضمن منظور القرآن الكريم لا ينبغي استخدام السلاح بأي شكل كيفما اتفق. الأمور ليست عشوائية. والقرآن العظيم ينهى نهياً قاطعاً عن العنف المجاني الذي تمارسه القاعدة أو داعش حالياً. القرآن الكريم الداعي في آيات لا تُحصى إلى العفو والمغفرة والرحمة ينهى عن ذلك. ولكن إذا لم يكن هناك بد من مواجهة العدو وإذا ما استفدنا كل الوسائل السلمية لصدّه دون جدوى فعندئذ يصبح استخدام القوة ضده أمراً مشروعاً. هذا هو المنظور العام للقرآن الكريم: إنه منظور الغفران لا العدوان. ولكنه ليس منظور الجبن والخذلان تجاه الباطل أيضاً. كما كان هدف القرآن هو ذكر الميزات الرائعة لأولئك الذين يكافحون من أجل الدفاع عن دين الحق وحمائته. ولا يحق استخدام العنف إلا من أجل ذلك أصلاً. وفي الوقت ذاته كان الهدف هو التنديد بموقف أولئك الذين يتقاعسون أو يتراجعون أو يرفضون التضحية بأنفسهم من أجل حماية الحق والعدل والخير كما هي محددة في مواجهة الخصوم الذين لا يعرفون التمييز بين الأشياء بوضوح: أي الذين «لا يعقلون»، كما يقول القرآن الكريم في آيات بينات. المقصود الذين لا يعرفون التمييز بين القتال الشرعي الحلال/ والقتال الظالم غير الحلال. وبالتالي فالقرآن لا يستخدم إطلاقاً كلمة عنف، وإن كان يتحدث عنه ويصف أشكاله كموقف وسلوك لا يُتمل ولا يُعتفّر لأنه يشكل قطعة مع القيم والمعارف والحدود المثبتة من قبل الله ورسوله. وينبغي العلم بهذا الصدد أنّ مجريات الخطاب القرآني ومحاجاته وأساليبه البيانية والبلاغية تهدف إلى إحلال فكرة العنف الشرعي الإنساني محل العنف الإرهابي المجاني الذي كان يمارس سابقاً في الجزيرة العربية. والقرآن يلحّ كثيراً على ضرورة احترام كرامة الشخص البشري. تقول الآية الكريمة:

«من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً». المائدة. 32

وبالتالي فالقرآن الكريم يريد فرض هذا العنف الشرعي من أجل حماية الشخص البشري من العنف اللاشرعي. إنه يفعل ذلك لكي يضعه بمنأى عن الهيمنة التعسفية الاعباطية، ولكي ينجيه من القتل الإجرامي المحض الذي لاهدف له إلا السلطة والغنمة والسيطرة على أرض أو منطقة معينة. فيما يخص هذه النقطة الحاسمة نلاحظ أن القرآن الكريم يتابع بأسلوبه الخاص وسياقه التاريخي والاجتماعي المختلف عمل الكتب السابقة نفسها له: أي التوراة والإنجيل. ومعلوم أنها حوَّلا الاستخدامات العتيقة للعنف السائد في المجتمعات القبلية إلى عنف مندرج داخل الرمزية الدينية الجديدة التي تقدّم نفسها كروحانية مقدسة. ولكنها في الواقع تخلع القداسة على طقوس العنف التي تريد تجاوزها دون أن تعي ذلك. قلت تريد تجاوزها، وكان ينبغي أن أضيف والتعالى عليها أيضاً.

المقدس والعنف

منوبي غباش*

ملخص البحث:

يبدو أنّ المقدّس، من حيث هو إطار نظري إشكالي، محدّد للعنف ومبرّر له من خلال مفهوم «العنف المقدّس»، أي العنف الذي يتمّ التشريع له انطلاقاً من مرجعية دينية أو أسطورية أو إيديولوجية. ولكنّ العنف المقدّس لا يأخذ ملامحه من النصوص التأسيسية فقط، بل يتجسّد في أكثر المظاهر قسوة وفضاعة، في الحرب وفي التعذيب الذي يمارس ضدّ أتباع دين مغاير أو ضدّ معتنقي عقيدة أو مذهب مخالف. تعلّق المشكل الذي وجّه بحثنا بكيفية فهم العلاقة بين المقدّس والعنف. والأسئلة التي وجهت تفكيرنا هي التالية: ضمن أي إطار يمكن معالجة العلاقة بين المقدّس والعنف؟ كيف يمكن تبرير العنف استناداً إلى مرجعية قديسة؟ ألا يكون العنف إفساداً أو إلغاءً للمقدّس؟ أليس من الجدير أن يؤدي «العنف المقدّس» المبرّر دينياً إلى مراجعة المقدّس وإعادة تقييمه لا بالنظر إلى مرجعية متعالية بل بالنظر إلى مرجعية محايشة هي الحياة كمقدّس دنيويّ أسمى؟

إنّ الرهان الأساسي لبحثنا هو إبراز الضرورة النظرية والعملية لنقد المقدّس الديني نقداً عقلياً من شأنه أن يساعد على فكّ الارتباط بين المقدّس والعنف. في هذا السياق طرحنا فرضية «مقدّس لا ئيكي»، لا يتناقض بالضرورة مع المقدّس الديني. لقد توخينا في هذا العمل الخطة التالية:

- مقارنة مفهومية للعنف وللمقدّس.
- بحث في الأصول الأسطورية والدينية للعنف اعتماداً على بعض النماذج، وذلك من أجل تسويغ مفهوم استعملناه في النص هو «العنف المقدّس».
- الذبيحة والعنف المقدّس: استناداً إلى أطروحة الباحث الفرنسي روني جرار (الذبيحة كحلّ لأزمة العنف التبادلي) في كتابه «العنف والمقدّس» 1972، بيّن أنّ الذبيحة *le sacrifice* كما عرفت في الديانات السماوية مثلت تجسيداً للعنف المقدّس في إطار المؤسسة الاجتماعية الدينية.
- في الجزء الأخير بيّن أهمية الفصل بين المقدّس والعنف، وذلك من خلال التمييز والفصل والانتقال من أنثروبولوجيا المقدّس (التي تعتبر المقدّس محوراً للعلاقات الاجتماعية ومصدراً للتقييم) إلى أنثروبولوجيا سياسية تستند إلى مقولات الحرية والحق والمواطنة والكرامة الإنسانية والعدالة.

المقدس والعنف

تبيّن الدراسات في مجال الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا وتاريخ الأديان وعلم الاجتماع الثقافي الارتباط الوثيق بين المقدّس والعنف. ومن أهم الأدلّة على ذلك أسطورة «الوليمة الطوطمية» (أي قتل الطوطم والتهامه من قبل أفراد العشيرة البدائية في جو احتفالي) التي تحدّث عنها الباحث الموسوعي روبرتسون سميث Robertson Smith في كتابه «ديانة الساميين» *The Religion of Semites London*، 1907، كما أنّ وجود العنف في أقصى أشكاله أي التعذيب منذ القدم تؤكّده كتابات المؤرّخين الأوائل مثل المؤرّخ الإغريقي فلافيوس جوزيفوس وأرسطوفان وبلوتارك ولوشان. لقد «كانت لدى الآشوريين والمصريين تدابير تشريعية لاستخدام التعذيب مثلما كان الأمر عند الفرس

*أكاديمي من تونس.

والإغريق والقرطاجيين والرومان¹. ولكنّ المسألة لا تتمثّل في العنف المنظّم والإرادي الذي يوظّف من أجل انتزاع الاعترافات من المتّهمين مثلاً، بل في ارتباط العنف في أشكاله القصوى بالمقدّس، وذلك أنّ العنف لا يكتسب معناه ووظيفته من ذاته بل من جهة ارتباطه بالمقدّس وفي إطار بنية المقدّس الرمزيّة. كيف يُفهم هذا الاقتران؟ وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجيّة والسوسيولوجيّة قد فسّرت ذلك الاقتران لدى المجموعات البشريّة المسماة بدائيّة بعدمّ الوعي وعدم تطور المشاعر الدينيّة والاجتماعيّة²، فكيف نفسّر انفلات العنف الاجتماعيّ اليوم واتخاذها في أحيانٍ كثيرةٍ مظاهر بالغة القسوة والفضاعة كالذبوح والتمثيل بجثث الموتى والتظاهر بأكل لحم الضحيّة؟

إنّ مشاهد العنف الممّجّي في مظاهره القصوى تدعونا إلى مراجعة الموقف المتعارف عليه المتمثّل في اعتبار الإنسان أفضل الكائنات وأرقها، أو اعتباره «خليفة الله» في الأرض كما وصفه القرآن. المفارقة أنّ العنف الممّجّي الصادم للحساسيّة المهدّبة ووليدة المدنيّة المعاصرة يمارس من قبل أبناء هذه المدنيّة المفترزين سواء سُمّوا «مجانين الله» أو مؤمنين راديكاليين. والمفارقة تكمن أيضاً في أنّ عنف هؤلاء ضدّ أنفسهم وضدّ الآخرين يبرّر باسم الدين من قبل من يمارسه ويُدان باسم الدين أيضاً من قبل من يرفضه. نحن لا نعتبر أنّ العنف الدينيّ خاص ببعض أتباع الدين الإسلاميّ ولا بأيّ دين آخر، بل إنّ هدفنا هو التفكير في مشكلة العنف الدينيّ بصفة عامّة، باعتبارها تقوم على الجمع بين العنف أو الفعل العنيف والمقدّس، بحيث يتصوّر العنف كشرط لتكريس ما يعتبره المؤمن مقدّساً، وكأنّ طريق المؤمن إلى القدسيّ هي طريق العنف. سنكتفي هنا بطرح السؤال التالي: أليس العنف إفساداً للمقدّس؟ ألا يكون «العنف المقدّس» نتيجة خلل أو فساد أو خطأ في تمثّل المقدّس وتأويله؟

كيف يمكن تبرير العنف المقترن بالقداسة (العنف المقدّس)؟ أليس العنف نقيضاً للمقدّس؟ كيف يمكن الجمع بين أمرين متناقضين، بين حدّين يُحيل كلّ منهما إلى فضاء دلاليّ خاص: فضاء التعالي والنقاء والطهارة واللاتناهي بالنسبة للمقدّس وفضاء النقص والرجس والتناهي والمحايّة بالنسبة للعنف؟ يبدو أنّ المقدّس كفضاء نظريّ إشكاليّ هو الذي يحدّد العنف، يرسم مدها ويسبغ عليه التبرير المعياريّ اللازم. يتمّ تبرير العنف المقدّس دائماً في إطار مرجعيّة أسطوريّة أو دينيّة. فمن المعروف أنّ الديانات وخاصة الديانات السماويّة تقوم على نصوص مقدّسة وخطابات تأويليّة تتحدّث عن العنف الذي يأخذ الشكل الأقصى والأكثر قسوة في التعذيب والتقتيل بواسطة الحرب. وتاريخ الأديان حافل بالحروب الدينيّة وبالنصوص المؤوِّلة لتلك الحروب من وجهة نظر الأطراف المختلفة التي خاضت غمارها (مثلاً الحروب الصليبيّة بين المسيحيين والمسلمين في القرون الوسطى والحروب الطائفية في أوروبا بين الكاثوليك وأتباع المذاهب البروتستانتية... إلخ).

العنف سابق للدين في الزمان، ولذلك يصحّ القول إنّ الأديان (الشعور الديني) لعبت دوراً كبيراً في تهذيب الإنسان وتثقيفه أي كبح جماح نزواته العدوانية وميله إلى العنف وإلحاق الأذى بالآخر. في هذا السياق يمكن الحديث عن مسار تاريخي من «الوحشية» إلى الإنسانية، من علاقات قائمة على العنف والعدوان إلى علاقات سلميّة قائمة على الاعتراف بالآخر كمثل، من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنيّة. في مقابل هذه الأطروحة نجد الموقف الذي عبّر عنه روسو: الإنسان بطبيعته خيرٌ وطيبٌ ووديع ولكن الشر بكلّ أشكاله جاء من المجتمع، أي تسلّل إلى الطبيعة الإنسانية التي صارت مشوّهة بسبب الثقافة والمواضعات الاجتماعيّة، ومن هنا تأتي ضرورة العودة إلى الطبيعة.

يقضي الموضوع الذي سنُباشره استحضار الفرضيتين الأنثروبولوجيتين المعروفتين: الإنسان شرّيرٌ وعدواني بطبعه، وفرضية خيريّة الإنسان الطبيعيّة (الإنسان خيرٌ بطبعه). ولكنّ هاتين الفرضيتين تقومان بدورهما على فرضيّة أخرى، وهي أنّ للإنسان «طبيعيّة» أو جوهرًا

1- بيرنهات ج. هروود، تاريخ التعذيب، ترجمة ممدوح عدوان، دار ممدوح عدوان للنشر، بيروت، 2008، ص 14.

2- فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص 190.

ثابتاً أو ماهية أصلية. في هذه الحال لنا أن نسأل عن دور التاريخ في تهذيب الإنسانية وفي الانتقال من العنف الوحشي إلى التعامل المدني المنظم قانوناً، أي في «التقدم».

إذا تجاوزنا المعنى التقليدي لمفهوم الطبيعة البشرية واعتبرنا أن الدلالة الأساسية للطبيعة البشرية أو الجوهر الإنساني هي الإرث الجيني أو «الجينوم» Genome المحدد للخصائص الوراثية للنوع البشري، فإن الطبيعة البيولوجية تصبح هي المسؤولة عن النزوع إلى العنف. ولكن هنا أيضاً لا يمكن إنكار أو تجاهل فاعلية التاريخ من خلال التغيرات المختلفة التي لحقت بالمورثات الجينية (ما يسمى بالطفرات الجينية تحت تأثير الطبيعة والمناخ).

نفترض أن إشكالية المقدس والعنف يمكن معالجتها في إطار جدلية الطبيعة والتاريخ، فالعنف هو معطى طبيعي لدى الإنسان وأما المقدس فهو معطى ثقافي. إن الطبيعي يحدّد الثقافي كما أن الثقافي يحدّد الطبيعي. من البدهي القول إن العنف، بصفته دافعاً من دوافع السلوك البشري الأساسية، يصبغ المقدس بصبغة خاصة، كما أن المقدس، باعتباره إطاراً ثقافياً، هو شكل رمزي من شأنه أن يحدّد العنف ويحدّده أو يلغيه.

لدراسة العلاقة بين المقدس والعنف سنتوخى الخطة التالية:

- تحديد مفهومي المقدس والعنف.
- أصول العنف المقدس
- المقدس الديني: تكريس العنف الديني.
- في سبيل إعادة بناء فكرة المقدس أو أنثروبولوجيا المقدس وأنثروبولوجيا السياسة: من تعليق العنف (المقدس الديني) إلى إلغائه (قيم الوجود السياسي).

مفهوم المقدس:

المقدس من أكثر المصطلحات التباساً في مستوى الدلالة وفي مستوى الاستعمال، ولعل المفارقة تكمن في أن كل محاولة لتعريف المقدس وتحديدده تتطلب التعامل معه باعتباره موضوعاً بلا قداسة أي تعليق قداسته. يُعرّف روجيه كايوا المقدس بقوله: «المقدس في صورته الأولية البسيطة يشكّل طاقة خطيرة، عصبية على الفهم، عصبية على الترويض شديدة الفاعلية»³. والمقدس لا يدلّ على شيء محدد في ذاته بل إنه «يشكّل خاصية ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء (أدوات العبادة) أو الكائنات (الملك أو الكاهن) أو الأمكنة (المعبد والكنيسة والمزار) أو الأزمنة (يوم الأحد، عيد الفصح، عيد الميلاد... إلخ). ليس هناك ما لا يصلح لأن يكون مقدساً الذي يخلع عليه سحراً لا يُضاهى في نظر الفرد والجماعة وليس هناك ما يتعدّد نزعته منه»⁴. وغالباً ما يكون المقدس مصدراً لشعورين مختلفين: الرجاء: ومنه يرجو المؤمن الخير والصلاح، والخشية: إذ يرى فيه مصدراً للعقاب الشديد. في تصوّر كايوا كل شيء يصلح لأن يكون مقدساً، ومعنى ذلك أن المقدس لا ينحصر في المجال الديني فقط وليس متعالياً فقط بل يمكن أن يكون محايثاً.

يتحدّد المقدس باعتباره ما يقابل أو يعارض الديوي، إنه يدلّ على الطاهر في مقابل النجس وعلى السامي في مقابل الوضع. يقول مرتشيا إياد: «الشيء الوحيد الذي يمكننا إثباته بخصوص المقدس هو أنه يتعارض مع الديوي»⁵. يمثل الفصل بين المقدس والديوي فكرة أساسية مشتركة بين كثير من الباحثين الذين درسوا موضوع المقدس. فدوركهايم مثلاً يرى أن خاصية الفكر الديني هي التمييز

3- روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008 ص 40.

4- المصدر نفسه، ص 37.

5- M. Eliade, Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1964, p.12

من البدهي القول إنَّ العنف، بصفته دافعاً
من دوافع السلوك البشري الأساسية، يصبغ
المقدس بصبغة خاصة، كما أنَّ المقدس،
باعتباره إطاراً ثقافياً، هو شكل رمزي من
شأنه أن يحدّد العنف ويحدّه أو يلغيه

بين المقدس والديني⁶، وهي الفكرة التي يستعيدها روجيه كايوا⁷.
ولكن هناك نظريات حديثة حول المقدس وضعت هذا «الإجماع»
على الفصل بين المقدس والديني موضع سؤال. هل من الوجهة
الفصل بين المقدس والديني؟ هذا السؤال مهم جداً لأنَّ عالم
المقدس لا يخلو من عناصر تنتمي إلى المجال الديني. فالممارسات
التقليدية هي مواقف دينوية وتبني على حركات جسدية. هذا ما
يذهب إليه فُنْبُرغر J.J.Wunenburger الذي يرى أنَّ «التعارض
بين الديني والمقدس ليس تعارضاً قطعياً تماماً مثل التعارض بين العمل واللعب»⁸.

إنّنا نشهد اليوم علمنة Laicisation مستمرة للمقدس، بمعنى أنَّ المقدس أصبح دينوياً أكثر فأكثر وبدأ يتخلّى عن أشكاله الدينية
التقليدية. كما أنه تدخل في فضاءات روحية جديدة. كل ذلك يعني أنَّ الحنين إلى المقدس ليس من الماضي، ليس حنيناً إلى الماضي ولكنه
استجابة لنداء المطلق في الإنسان المتناهي والمحدود في المكان والزمان (أطروحة فنبرغر). ولكن يجب التنبيه إلى أنَّ بروز المقدس اللائكي،
اللا ديني لا يعني اندثار المقدس الديني أو انحسار مجال انتشاره وتأثيره، بل يعني أنه أصبح موضوعاً للنقد وأحياناً للإدانة، وأصبح قابلاً
للمراجعة من حيث تحديد قيمته ووظيفته.

إنَّ المقدس في أشكاله الدينية أو اللائكية (الأشكال الحديثة للمقدس مثل عبادة الأبطال الرياضيين والمغنين والفنانين، حقوق الإنسان،
المصلحة الشخصية، نزعة الاستهلاك، الديمقراطية، الإيكولوجيا... إلخ) دليل على حاجة الإنسان إلى المقدس، وهي حاجة تبدو ملازمة
للطبيعة البشرية، ودليل أيضاً على الطابع الكلي لنزعة التدين الملازمة للثقافة. إنَّ ما سبق يسمح بالقول إنَّ المقدس مفهوم أنثروبولوجي،
مفهوم يُمكن من معرفة خصائص الوجود البشري وبصورة خاصة بإقامة فصل أكسيولوجي بين العناصر المكوّنة لعالم البشر:
أشياء، أفعال، أجسام، قيم، كلمات... إلخ.

يذهب باحثون إلى أنَّ هناك طريقتين للنظر في المقدس وتحديدده، إذ «يمكن تصوّره إمّا بذاته وإمّا في تجلياته البرانية»⁹. ويبدو أنَّ القدسي
في حد ذاته يتجلّى من خلال مظاهر وعلامات، ويثير في نفوس المؤمنين انفعالات ويولد لديهم مواقف معيّنة، هي التي انكبّ عليها
الأثروبولوجيون والأنثولوجيون ومؤرّخو الأديان سعياً إلى دراسة المقدس. عرّف باحثون المقدس بأنّه «الحرام» Tabou أو الممنوع، وهو
تعريف يعود إلى الباحث البريطاني روبرتسون سميث في كتابه «قراءات في ديانة الساميين» Lectures on the religion of semites
إلا أنَّ آخرين يرون أنَّ هذا الخلط بين المفهومين فيه مبالغة كبيرة، ولذا وجب التفريق بينهما، «فالقدسي دائم ومحدود النطاق، أمّا الحرام
فمضطرب ومشتّت ومتنوع. الأوّل هو المصدر، والثاني هو الحصيلة»¹⁰.

ومهما يكن من التباس دلالة عبارة المقدس، فقد استعملت الكلمة في الغالب «لدى كاتب واحد وفي سياق واحد بمعنيين أو بعدة معان
مختلفة، وهي حسب العبارة تدلّ تارة على القدّيس، المقدس والديني، وتارة على المشوب المدنّس والسحري، وتارة أخرى على المحرّم

6- Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuses, Puf, Paris, 1969.

7- Roger Caillois, L'Homme et le sacré, Paris, Gallimard, coll.Essais, 1991, p.23.

8- J.J.Wunenburger, Le Sacré, Puf, coll. « Que sais-je », 2010, p.64.

9- يوسف شلحت، بنى المقدس عند العرب، تعريف خليل أحمد خليل، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 23.

10- المصدر نفسه، ص 26.

دون أيّ تنبيه إلى هذا التغيير المفاجئ للمفهوم. ولا ريب من زاوية عامة أنّ القدسيّ هو كلّ هذا في آن¹¹. ولكن ما يبدو أنّ عليه شبه إجماع لدى جمهور الباحثين هو أنّ المقدّس يتعارض مع المدّس ويتقابل مع الدنيويّ Profane، كلمة «بروفانوم» Profanum في اللاتينية تدلّ على ما يوضع أمام المعبّد أو ما هو خارج المعبّد، أي ما ليس له طابع دينيّ، أي ما لا يدخل في نطاق المقدّس والذي هو «في منأى عن معرفة الأسرار». ونستطيع أن نضيف أيضاً أنّ المقدّس يدلّ على الطاهر والرفيع والسامي في مقابل المدّس الذي يقترن بالرّجاسة. فكلمة «سائير» Sacer تعني في اللاتينية «الشيء أو الشخص الذي يستحيل لمسه من دون أن يُرّجس أو ينجّس»¹². في هذا السياق، يبيّن كايوا أنّه في أكثر الحضارات القديمة لا يتمّ التمييز في مستوى اللغة بين الخطر الناجم عن احترام القداسة وذاك الذي يوحي به الخوف من الرّجاسة¹³. ولفظه «تابو» Tabou في اللغة البولينية دليل على ذلك، لأنّها تدلّ على ما كان مباركاً أو ملعوناً على حدّ سواء أي ما كان حرّاً أو محلاً¹⁴.

لقد كان روبرتسون سميث يقول بوجود فارق بين المقدّس والمدّس ولكنه مع ذلك كان يعتقد في ماهيتها الأولى¹⁵. وهذه الأطروحة تبناها، كما يقول شلحت، أكثر من عالم أنثولوجي مثل وبستر Webster في كتابه «التابو» وفون دار لو Van Der Loewe في كتابه «الدين في ماهيته ومظاهره». لا يبتعد روجيه كايوا عن هذا التوجّه فقد أكّد على إمكانية التفاعل والانتقال من مجال الدنيويّ المدّس إلى مجال المقدّس. «تلك هي تحديداً وظيفة الطقوس التي نميّز فيها بين نوعين: أحدهما إيجابي يتولّى مهمة تحويل طبيعة كلّ من الدنيوي والمقدّس، بحسب حاجات كل مجتمع، والثاني سلبي يهدف إلى إبقاء كلّ منهما ضمن نطاق كينونته الخاصة مخافة أن ينشأ بينهما احتكاك غير مناسب يؤوّل بهما إلى التلاخي»¹⁶. إنّ هذه الازدواجية في دلالة المقدّس تسمح لنا بالتمسك بفرضية المقدّس اللائيكي أو المقدّس اللائديني، فالمقدّس أوسع مدى من أن يختزل في الديني واللاهوتي.

لا شك أنّ القداسة ترتبط بالاعتقاد في وجود كائنات روحانية سامية أرفع شأناً وأسمى من الكائنات الدنيوية الطبيعية الفاسدة. وربّما ارتبطت فكرة التقديس بفكرة التوحيد (الألوهية، الإله الواحد) كما يرى برودي A.A. Brody في كتابه «أفكار حول المرجّس والمقدّس»¹⁷. ومعنى ذلك أنّ المقدّس يرتبط بالروحانية وبالكمال الروحاني المميّز للوحدانية الإلهية. ولكنّ القداسة تتضمّن معنى آخر هو معنى الكمال الجسماني. «إنّ لفظ «قدشتو»، وهو موضع جدال وسجال، كان يقال في الأصل للنساء اللواتي لا عيب فيهنّ، مثلما يشترط الدين بالنسبة إلى كل القرايين المقدّمة للآلهة.

كتب دورم Dhorme في «ديانة العبرانيين الرّحل» La religion des hébreux nomades: «إنّ العلاقة التي لاحظناها بين الطهارة والصحة في مقابل العلاقة بين الرّجس والمرض إنّما نجدّها في استعمال كلمة قدشتو في البابلية والآشورية للدلالة على الدعارة المقدّسة. وإنّ تداعي الأفكار ذاته نجدّه في أساس استعمال قادش (قدّيس)، وقادشة (قدّيسة) بالعبرية، للدلالة على (عبد المعبّد) Hiérodoule المقدّس المذكور، أو المؤنث»¹⁸.

11- المصدر نفسه، ص 25.

12- كايوا، الإنسان والمقدّس، ص 56.

13- المرجع نفسه، ص 57.

14- المرجع نفسه، ص 42.

15- يوسف شلحت، بني المقدّس عند العرب، ص 28.

16- كايوا، مرجع سابق، ص 41.

17- On the Ideas of unclean and holy, Stockholm, 1952.

18- شلحت، مرجع سابق، ص 33.

في أصل العنف:

قد لا يكون من المفيد تعداد العلوم التي عاجلت مسألة العنف وانشغلت بحلّ لغز «العدوانية» إذا ما تذكرنا أنّ ثمة علماً جديداً يُسمّى Polémologie (علم الصراع أو النزاع)¹⁹. نظرياً يمكن أن نحدّد للعنف أسباباً نفسية (الغضب، النوازع، العدوانية المكبوتة...) أو جماعية (صراع المجموعات البشرية من أجل البقاء بسبب ندرة الموارد مثلاً) أو بيولوجية (العدوانية كغريزة محدّدة للسلوك البشري). ولكنّ مثل ذلك التحديد السببي قد لا يمكننا من فهم ظاهرة العنف باعتبارها ظاهرة إنسانية تنمو بالطبيعة وتتحدّد بالتاريخ، تشكّل بعداً من أبعاد الوجود الحيوي الزمني وتتجاوزته لتعبّر عن المقدّس المتعالّي.

يمكن أن نحدّد للعنف أسباباً نفسية أو جماعية أو بيولوجية. ولكنّ مثل ذلك التحديد السببي قد لا يمكننا من فهم ظاهرة العنف باعتبارها ظاهرة إنسانية تنمو بالطبيعة وتتحدّد بالتاريخ، تشكّل بعداً من أبعاد الوجود الحيوي الزمني وتتجاوزته لتعبّر عن المقدّس المتعالّي

إنّ مسألة العنف هي مسألة أنثروبولوجية فلسفية أكثر منها مسألة علمية. وليس معنى ذلك أنّ النتائج التي توصلت إليها العلوم في مجال علم النفس الحيواني أو علم النفس الاجتماعي هي بلا أهمية. على عكس ذلك، نعتبر أنّ الأسئلة المتعلّقة بالعنف والمشكلات التي تثيرها تلك البحوث من شأنها أن تكون حافزاً للتفكير الفلسفي ومناسبة لمعالجة تلك المشكلات في إطار كوني كلي، أي باعتبارها مشكلات تتعلّق بالإنسان، بالوجود الإنساني وبطبيعة الإنسان.

أول صورة للإنسان العنيف تأتي إلى أذهاننا هي صورة البدائي المحارب، وبالفعل فقد اقترنت صورة البدائي بصورة المحارب. أصحاب النظريات الاجتماعية والفلاسفة وكتاب المقالات والمستكشفون والمنصرون والرّحالة الأوروبيون اعتبروا أنّ المجتمعات البدائية هي مجتمعات قائمة على العنف. فالكينونة الاجتماعية البدائية هي «كينونة من أجل الحرب»²⁰. ولا شك أنّ هذه الصورة مثّلت خلفيّة لتشكيل نظرية الحالة الطبيعية باعتبارها حالة مُعمّمة لدى الفلاسفة السياسيّين المحدّثين وخاصة هوبز. الحالة الطبيعية هي حالة حرب شاملة فيها يكون كلّ واحدٍ في مواجهة كلّ واحدٍ. وبما أنّ الاستمرار في حالة كهذه يتناقض مع غريزة البقاء المشتركة بين الجميع فإنّ الخروج منها بتأسيس الحالة المدنية يكون أمراً ضرورياً. والفيلسوف سبنسر Spencer يوافق هوبز في تصوّره للحالة الطبيعية الوحشية باعتبارها حالة عنف. يقول في كتابه «علم الاجتماع»: «إنّ الأحداث التي تهيمن على حياة الوحشيين والبرابرة هي الحروب». لقد كان بإمكان الأنثروبولوجي والأثنوغرافي وحتى الفيلسوف أن يطمئنّ إلى القول: إنّ «ما من مجتمع بدائي مهما كان نمط إنتاجه ونظامه التقني - الاقتصادي ووسطه البيئي يجهل أو يرفض نشر العنف من خلال الحرب»²¹.

الحرب هي الشكل الأقصى للعنف، وهي تدلّ على عنف جماعي منظمّ وهاذف إيجاباً وسلباً. فالهدف من الحرب، بكل أصناف العنف الضارية التي تميّزها، هو قتل الآخر العدو، إبعاده وإضعافه. وعملية النفي الحيويّ للآخر تبدو الطريقة الأنجع للمحافظة على الحياة وشروطها. كي أعيش يجب أن أقتل الآخر. في الحرب يتبدّى العنف الحيوي كقاعدة أساسية لتجربة الموت الجماعية. وفي الحب أيضاً تتجلى تجربة التضحية في سبيل الآخرين، في سبيل الجماعة وفي سبيل الوطن. وهكذا «يبدو كأنّ الحياة نفسها حياة النوع التي لا تفنى، الحياة وقد

19 - هنا أرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، ص 53.

20 - بيار كلاستر، «أثرية العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية» في أصل العنف والدولة، ترجمة علي حرب، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص 74-75.

21 - المصدر نفسه، ص 78.

اغذت بفضل الموت المتواصل لأفراد الجماعة، هي التي تنهض وتتجدد عبر ممارسة العنف»²².

أشرنا إلى أن العنف مجسداً في الحرب ظاهرة قديمة جداً عرفتها الشعوب البدائية. من الباحثين من يقول بالتلازم بين الاجتماع البدائي والحرب. ولكن لا ينبغي الاكتفاء بمثل هذا الإقرار. يجب تفسير هذا التلازم، إن كان ثابتاً، وبيان أسبابه.

يرى لوروا - غوهان Leroux - Gouhan مثلاً أن العنف خاصية طبيعية مميزة للنوع البشري، وهو «معطى طبيعي يضرب بجذوره في كينونة الإنسان البيولوجية». ويفسر العنف بحاجة البدائي إلى الحفاظ على حياته عبر التخلص من الجوع ودرء المخاطر الطبيعية. إن السلوك العدواني يصبح لدى البدائي «تقنية» وظيفية ومفيدة وذلك بأن تتحول إلى صيد. ولكن هذه الوسيلة لحماية الحياة ما تلبث أن تتحول بدورها إلى حرب²³. «لقد تحول الصيادون شيئاً فشيئاً إلى محاربين يمتلكون مذاك بسبب احتفاظهم بالقوة المسلحة الوسائل التي تمكنهم من ممارسة السلطة السياسية لصالحهم على سائر الجماعة»²⁴. لقد تطور العنف الطبيعي من صيد الإنسان للحيوان إلى صيد الإنسان للإنسان، غير أن ثمة فارقاً بين الصياد البدائي والصياد الإنساني، فالأول كان يصطاد بدافع الجوع ومن أجل الحصول على الغذاء، أما الثاني فدافعه الأساسي هو العدوانية. إن المهارة التي يقوم بها يوهان - لورا يرفضها بيار كلاستر ويرى أن الحرب سلوك عدواني خالص، في حين أن الصيد نشاط أملتته الوضعية الخاصة للإنسان البدائي وليس فعلاً عدوانياً. لا يمكن بالتالي تفسير الحرب بالبيولوجي (الجوع، الحاجة إلى الغذاء...).

بالإضافة إلى التفسير البيولوجي للحرب بما هي الشكل الأقصى للعنف الجماعي نجد تفسيراً آخر هو ذلك الذي قال به أصحاب الطرح الاقتصادي. لقد اعتُبر الاقتصاد البدائي اقتصاد ندرة، أي أن ندرة الخيرات المادية الضرورية للحياة هي الدافع الأساسي الذي جعل البدائيين يخوضون صراعات دموية. يرفض بيار كلاستر P. Clastre هذا التفسير الذي يراه متطابقاً، إلى حد ما، مع التفسير الماركسي للتاريخ. بحسب التفسير الماركسي تكون قوى المجتمع الإنتاجية في مستوى الدرجة صفر وبالتالي لا يمكن اعتبارها بنية تحتية محرّكة للتاريخ وموجهة لتطور المجتمع البدائي²⁵. وفي مقابل التفسير الاقتصادي للحرب في المجتمعات البدائية يمكن افتراض أن المجتمع البدائي كان مجتمع وفرة لا ندرة (أطروحة دافي Davi) وتبعاً لذلك تنهوى الأطروحة التي تقول إن القبائل البدائية كانت تتحارب بسبب ندرة الخيرات أو بسبب الصراع على الأرض. هذه الأطروحة دعمتها دراسات أثولوجية معاصرة (ساهلينز Sahelins، عصر الحجر، عصر الوفرة: اقتصاد المجتمعات البدائية، غالياهو، باريس، 1976). يجب إذن البحث عن سبب آخر أو أسباب أخرى للحرب البدائية.

ضمن المنظور الأثنوبولوجي يقدم كلود ليفي ستروس تفسيراً آخر وهو ما يُسمى بالتفسير «التبادلي». في نظر ستروس الحرب هي الواقعة الاجتماعية البدائية المتناقضة مع واقعة التبادل، فإما الحرب وإما التبادل. تُعرّف الحرب كإخفاقٍ لعملية التبادل بين المجتمعات البدائية، لا تبادل الخيرات المادية فقط، بل تبادل النساء أيضاً. وبما أن الحرب إخفاق للتبادل الذي هو حقيقة المجتمع البدائي فإنها «لا تملك أية إيجابية ولا تعبر عن الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي، بل تعبر عن عدم تحقق هذه الكينونة التي هي كينونة من أجل التبادل»²⁶. ولكن هذا التصور يُهمل أو يتجاهل شمولية الحرب أي وجودها في كل المجتمعات المسماة بدائية. إن أطروحة كلود ليفي ستروس تقوم على فكرة أساسية وهي أن المجتمع البدائي مجتمع من أجل التبادل، وبالتالي فإن المجتمعات الأولى كانت محكومة وموجهة بهذا المبدأ.

22- أرندت. في العنف. ص 60.

23- بيار كلاستر، أثريات العنف في المجتمعات البدائية، ص 82.

24 - المرجع نفسه، ص 82.

25 - المرجع نفسه، ص 88.

26 - بيار كلاستر، ص 94.

وتؤدّي ضرورة التبادل بما في ذلك تبادل النساء إلى التحالف بين الجماعات البدائية. والتحالف يحول دون قيام حروبٍ لكونه يلغي الدافع إليها. فما يمكن الحصول عليه بواسطة الحرب (الغنائم، السبايا...) يمكن تحصيله بواسطة التبادل الذي يتدعم بواسطة عقد التحالفات.

يرى بيار كلاستر أنّ مقالة كلود ليفي ستروس مخالفة للواقع السوسولوجي للمجتمعات البدائية، فليس «التبادل هو الذي يحتلّ المكان الأول وإنما الحرب الكامنة هي نمط اشتغال المجتمع البدائي»²⁷. وينتج عن ذلك أنّ «الحرب ليست حللاً عرضياً في التبادل، بل التبادل هو نتيجة تكتيكية من نتائج الحرب»²⁸.

إنّ الحرب البدائية في نظر كلاستر هي وسيلة المجتمع البدائي لمنع الانقسام وللحيلولة دون تكوّن سلطات يمكنها أن تمهّد لظهور الدولة. مكانة الحرب في المجتمع البدائي تفهم إذن في إطار نظرية «المجتمع ضدّ الدولة» التي قال بها كلاستر: «إنّ الحرب الدائمة والحرب الفعلية الدورية تظهران بوصفهما الوسيلة الرئيسة التي يستخدمها المجتمع البدائي من أجل منع التغيير الاجتماعي»²⁹. إنّ خوض الحرب هو وسيلة الجماعة البدائية للحفاظ على وحدتها ومنع كل نزوع داخلي نحو الانقسام. لهذا يقول كلاستر إنّ المجتمع البدائي هو «مجتمع من أجل الحرب وهو في جوهره حربيّ النزعة». تميّز المجتمع البدائي بمحافظته على وحدته عبر رفض كل نزوع إلى الانقسام، وقد كانت الحرب وسيلة ناجعة للإعلاء من شأن قوّة التوحيد وإضعاف قوّة التشتيت. إنّ استمرار الحرب يؤدي إلى منع تكوّن السلطة السياسية واستقلالها، أي أنّه يمنع قيام الدولة، ولهذا يقال إنّ المجتمع البدائي هو مجتمع من أجل الحرب وضدّ الدولة.

تذكرنا أطروحة كلاستر بتصوّر هوبز لعلاقة الحرب بالدولة في إطار نظريته السياسية. لقد اعتبر هوبز أنّ وجود البشر في حالة الطبيعة يتطابق مع حالة حربٍ مُعمّمة، حرب الكّل ضدّ الكّل بسبب تماثل الرغبات بين جميع الأفراد وتناقض مصالحهم في آن واحد، وأنّ الدخول في الحالة المدنية بما يعنيه من خضوع الجميع لسلطة الدولة يلغي الشروط الموضوعية للحرب ويُجّل السلم المدني. ولكنّ خطأ هوبز، حسب بيار كلاستر، يكمن في أنّه اعتبر حالة الحرب متناقضة مع الوجود الاجتماعي، أي أنّ المجتمع هو بالضرورة خاضع لسلطة سياسية تعلو على الجميع وتوحد الجميع (مجتمع مدني)، وتلغي حرب الكّل ضدّ الكّل، وأمّا كلاستر فهو يرى أنّ الحرب ملازمة للوجود الاجتماعي البدائي.

لقد ذهب باحثون كثر إلى التأكيد على قداية العنف واقتارنه بوجود التشكيلات الاجتماعية الأولى، وهم بذلك يكونون قد رسّخوا البدايات الأنثروبولوجية حول العنف، تلك البدايات التي عبّرت عنها الأساطير والأديان المختلفة. ولكن يجب الانتباه إلى أنّ هذا التأصيل الأنثروبولوجي والتاريخي لظاهرة العنف المقدّس لا يحسم المشكل المتعلق بطبيعة العنف. أي هل العنف طبيعي أم تاريخي؟ فطري أم مكتسب؟ وذلك لأنّ تلك البحوث حدّدت موقعها الإبيستيمولوجي منذ البداية كعلوم مستقلة عن الفلسفة، أي أنها لا تبحث في طبيعة الأشياء ولا تستهدف تحديد أصلها أو قيمتها، بل تراهن فقط على فهم الظواهر الأنثروبولوجية بتحديد أسبابها. في هذا السياق يرى مرتشيا إلياد M.Eliade أنّ «من يدرس الدين يعتبر أنّ التاريخ يعني بالدرجة الأولى أنّ جميع الظواهر الدينية مشروطة، ممّا يعني أيضاً أنّه لا وجود لظاهرة دينية خالصة ونقية. فالظاهرة الدينية هي دائماً ظاهرة مجتمعية واقتصادية ونفسانية، فضلاً عن أنّها بالطبع ظاهرة تاريخية، لأنها تتمّ في الزمن التاريخي ولأنها مشروطة بكلّ ما جرى وتمّ من قبل»³⁰.

27 - المرجع نفسه، ص 116.

28 - المرجع نفسه.

29 - المرجع نفسه، ص 811.

30 - مرتشيا إلياد، «تاريخ الأديان»، ترجمة حسن قبيسي، العرب والفكر العالمي، العدد 31\32، 2012، ص 61-84.

فكرة اقتران العنف الأصلي بالمقدس وتحديدًا بالتضحية فكرة شائعة في الأدبيات الأثروبولوجية وذلك بسبب تأثير بحوث العالم الموسوعي، فقيه اللغة وشارح التوراة وعالم الآثار ومؤرخ الأديان البريطاني روبرتسون سميث، خاصة في كتابه «ديانة الساميين» (The Religion of Sémites 1907)، بين سميث أن التضحية هي الفعل المقدس الأصلي أو الأول، وقد اعتبر أنها تمثل الجزء الأساسي من منظومة الطقوس الدينية³¹. يرى سميث أن كل تضحية كانت في الأصل جماعية أي ممارسة من قبل عشيرة وأن «قتل الضحية كان فعلاً محظوراً على الفرد، ولم يكن مبرراً إلا إذا أخذت القبيلة تبعاته على عاتقها». ويهاهي سميث بين الحيوان المضحى به والحيوان الطوطمي القديم.

لقد كانت التضحية بالحيوان المقدس «سراً مقدساً»، وكان حيوان التضحية عضواً في العشيرة. وفي الواقع كان قتل الحيوان الطوطمي القديم، الإله نفسه والتهامه هو الذي يتيح لأعضاء العشيرة أن يصونوا ويعززوا اتحادهم الوثيق بإلههم كي يبقوا على شبه به. يخلص روبرتسون إلى أن قتل الطوطم وأكله كانا يمثلان عنصراً هاماً في الديانة الطوطمية³². هكذا إذن تكون الوليمة الطوطمية هي الفعل الإجرامي الأول الذي انبثقت عنه التنظيمات الاجتماعية والأديان اللاحقة. قتل الطوطم وأكله، حيواناً كان أو إنساناً، في إطار طقوس احتفالية وتقديسية، ذلك هو الأصل العميق لكل أشكال العنف التي ستصطبغ في المجتمعات المختلفة بصبغة الثقافة الخاصة أو المحلية.

رأى روبرتسون سميث أن التضحية في إطار طقوس احتفالية كانت عظيمة الأهمية في الديانة الطوطمية Totémisme. والتضحية بالحيوان الطوطمي ليست إلا ممارسة جماعية لعنف مقدس يراد من خلاله التقرب إلى الإله أو مشاركته قدسيته. يصور سميث طقوس التضحية كالتالي: «في الأزمنة الموعلة في القدم كان الحيوان مقدساً، وكانت حياته لا تمس ولا يحل حذفها إلا بمشاركة القبيلة كلها وتحت مسؤوليتها المشتركة وفي حضرة الإله، كما يؤكد أفراد العشيرة عن طريق تمثيلهم مادته المقدسة وحده هويتهم المادية التي تشد وثاقهم، على ما يعتقدون، إلى بعضهم بعضاً وإلى الإله (كانوا يأكلون لحم الضحية) أي الحيوان الطوطمي القديم» أو الإله نفسه³³. إن الاحتفال الطقسي بالوليمة الطوطمية حدث معروف لدى المجتمعات البدائية بحسب ما صورته الأساطير القديمة. فقد عرفه الإغريق (أعياد بوقوني) والرومان والعرب القدامى³⁴.

في سياق بحثه في أصل المؤسسات والأخلاق والأديان، استفاد فرويد أيما استفادة من نتائج بحوث روبرتسون وداروين ليقدم تصوراً طريفاً لأصل الطوطمية باعتبارها الشكل التاريخي الأول للديانات اللاحقة. لقد اعتبر فرويد أن أسطورة أوديب اليونانية تبين أن الطوطم، الحيوان أو الإله، الذي يقتل ويأكل ويُقدس ليس إلا الأب. بالنسبة لفرويد «أصل الدين والثقافة يكمن في جريمة قتل أولية وبالضبط في جريمة قتل الأب. فهو يرى أن الإله لم يكن إلا تصعيداً وإعلاء لشأن الأب الجسدي الذي قتله أبنائه بعد أن طردهم»³⁵.

استند فرويد إلى تصوّر الديانة الطوطمية الذي صاغه الأثروبولوجيون الأوائل مثل جيمس فريزر James Frazer ودوركاهايم وروبرتسون سميث Robertson Smith وإلى الفرضية التطورية التي اقترحها داروين والمتعلقة بالقبيل Horde البدوي البدائي ليقترح بدوره نظريته البسيكولوجية لتفسير الطوطمية. فالحيوان الطوطمي الذي تمت التضحية به ليس إلا صورة للأب العنيف الذي يطرد أولاده خشية منافسته على امتلاك نسائه. يمكن افتراض أن الإخوة المطرودين من المنزل الأبوي وعندما امتلكوا من القوة ما يمكنهم من مواجهة الأب، استطاعوا ان يحققوا مجتمعين ما كان كل واحد منهم عاجزاً عن القيام به وحده: قتل الأب وتملك نسائه، وبعد الجريمة

31 - فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 3، ص 174.

32 - المرجع نفسه، ص. ص 184-185.

33 - فرويد، الطوطم والحرام، ص 180.

34 - المرجع نفسه، ص 181.

35 - مرتشيا إلباد، تاريخ الأديان، ترجمة حسن قبيسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 31-32، 2012.

أكلوا جثّة الأب. يقول فرويد: «ليس في ذلك ما يبعث على الدهشة ما دام أولئك البدائيون من أكلة لحوم البشر»³⁶. وبما أنّ الأبناء كانوا في الوقت نفسه يكرهون الأب ويحبّونه ويعجبون به، فلا شكّ أنّ مشاعر الذنب والندم خالجتهم بمجرد أن انتهت سورة الغضب وأُشيعت الشهوة الجنسية، ومذّاك صاروا يحترمون الأب الميّت ويقدّسونه. ومن أجل التكفير عن الذنب ونسيان الجريمة، حرّموا قتل الطولم «بدليل الأب» وامتنعوا عن العلاقات الجنسية مع النساء. كذلك تولّد الحرامان الأساسيان في الديانة الطوطمية أي تحريم قتل الطولم وتحريم زنى المحارم³⁷.

اعتقد فرويد أنّ التحليل النفسي بكشفه عقدة أوديب فسّر العُصاب النفسي Névrose كما اكتشف الأصل اللاشعوري للعقائد الدينية والمعايير الأخلاقية ذات الطابع القمعي. يقول: «(...) على هذا تكون الوليمة الطوطمية - وربما كانت العيد الأوّل للإنسانية - تكراراً أو شبه احتفال تذكاري بذلك الفعل المأثور والإجرامي الذي كان منطلقاً لأشياء كثيرة: التنظيحات الاجتماعية، التقييدات الخلقية، الديانات»³⁸.

في كتابه «العنف والمقدّس» 1972 اقترح الباحث الفرنسي روني جرار R. Girard نظرية لقيت اهتماماً كبيراً وأثارت نقاشاً واسعاً. تقول هذه الأطروحة إنّ الوظيفة الأساسية للمقدّس وللديني هي تحييد العنف، وهي تستند إلى فرضية مفادها أنّ طقوس التضحية المعروفة تقريباً في كل الأساطير، إنما تهدف إلى تحويل العنف من عنف تبادلي يارسه كل واحد ضدّ كل واحد إلى عنف مقدّس يارس ضمن طقوس احتفالية (العيد). يقول جرار: «تركز نظرتي على حدس أساسي وهو أنّ الرغبات الإنسانية هي رغبات تخضع لقانون المحاكاة، أي أنّها رغبات محاكاةية Désirs mimétique أو بمعنى آخر رغبات تتجه نحو موضوعات يرغب فيها الناس الآخرون أيضاً (...) وفي خضمّ هذا التنافس يمكن أن يأتي حين تكون فيه رغبة الآخر في الشيء أهم بالنسبة لي من الموضوع المرغوب فيه ذاته، وعندئذ يصبح التنافس صراعاً شخصياً وتتنامى احتمالات اندلاع عنفٍ مفتوح. إنّ الصراع الإنساني هو الأساس نتاج للتنافس (...) إنّ العنف الإنساني مُعدّ (...) وهذا ما أسميته بأزمة المحاكاة التي يمكن أن تؤدي إلى مذابح جماعية». لإيقاف دورة العنف المدمر أو لحلّ أزمة المحاكاة هذه قدّم جرار فرضية «إوالية القتل المؤسّس» أو الذبيحة والتي تتمثّل في تحويل العنف من عنف متبادل بين أفراد الجماعة إلى «ضحية واحدة وحيدة» تكون موضوع كراهية جماعية. يقول جرار: «وأنا أضع أوالية التضحية والقداء كأصل ومصدر لكلّ الطقوس التي يعتبر مثالها المتطوّر والواضح هو طقس كبش الفداء Le Bouc émissaire أو طقس الفارماكوس Pharmacos في اليونان القديمة: عندما تحلّ المصائب بمدينة ما تتمّ التضحية بإنسان أو بحيوان مُحْتَفَظ به لهذا الغرض»³⁹.

ولحمة الخليفة البابلية:

لفهم ظاهرة العنف التبادلي كظاهرة تاريخية اجتماعية لا بدّ من العودة إلى أصولها الميثولوجية، ولا بدّ من استحضار المقدّس البدئي ضمن أفق الماضي الأسطوري حيث تشكّلت الصور والمعاني الأولى للمقدّس، وذلك بهدف التعرّف إلى المقدّس وفهمه في تجلياته المختلفة في الزمن الحاضر. تسمح الأساطير القديمة البابلية والآشورية والمصرية واليونانية وغيرها بملاحظة اقتران المقدّس بالعنف. فالمقدس يتجلى في هذه الأساطير دائماً في شكل ممارسات عنيفة كالقتل والحرق والتعذيب والحرب... إلخ. والعنف في المناخ الرمزي للأسطورة يسلّط دائماً على العصاة والمردة والقتلة ومتهكي المحرّمات، على كل من يخرق النظام الذي وضعتة الآلهة العليا. وقد يترجم العنف في هذه الأساطير في الصراع المرير بين الآلهة أو بين الآلهة والبشر أو بين آلهة وأنصاف آلهة، ولا ينتهي إلا بتغيّر النظام الكوني وخلق كائن جديد (بدء الخليفة).

36 - فرويد، الطولم والحرام، ص 185.

37 - المرجع نفسه، ص 188.

38 - المرجع نفسه، ص 185.

39 - لقاء مع المفكر الفرنسي روني جرار، الموقع: www.mohamed-sabila.com/nossos7.html

في الفضاء الرمزي للأسطورة تشكّلت ملامح مقدّس العنف أو «المقدّس العنيف»، ذاك الذي يتبدّى في مظاهر عنيفة، والدليل على ذلك هو الوليمة الطوطمية وطقوس التضحية والفداء. خلال طقس التضحية يتمّ قتل الضحية أو «كبش الفداء» في جوّ احتفالي تُنتهك فيه المحظورات. وذلك لأنّ زمن العيد والاحتفال هو الزمن الذي تحلّ فيه البركات الإلهية ويتحلّل المؤمنون من كل الضوابط ويصبح فيه كل شيء مباحاً.

تُعَدُّ ملحمة الخلق البابليّة التي تحمل اسم «حينما في العلي» (أينوما إيش) إحدى النماذج الأسطورية الأساسية للتاريخ المقدّس للبشرية. فهي، ككلّ أسطورة، تروي حدثاً بدئيّاً جرى في بداية الزمان، حدث لا تنقطع مفاعيله لأنّ البشر لا ينقطعون عن استذكاره واستعادته من خلال الزمان الدوريّ للأعياد. إنه حدث الخلق الأوّل كفعل مقدّس أصلي. يقول المؤرخون إنّ هذه الملحمة نظّمها كهنة بابل على شرف الإله مردوخ في مطلع الألف الثانية قبل الميلاد⁴⁰. تروي الأسطورة قصة الصراع بين أجيال من الآلهة، الأنونكي Anunnaki (الآلهة العليا) والإيجي Egigi (الآلهة الصغار). صراع يفضي إلى خلق الإنسان وتكليفه بخدمة الآلهة وحمل الأوزار عنها.

ما يهتمّ في هذه الأسطورة بشكل خاصّ هو مسألة العنف المقدّس الذي تمارسه الآلهة في صراعها المير، وكذلك مسألة التضحية البدنيّة وصلتها بالإنسان.

تبدأ الأسطورة بتصوير ملامح الوجود الأوّل، أي قبل الخلق:

عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء
وفي الأسفل لم يكن هناك أرض
لم يكن من الآلهة إلا أسوأهم
وممّ وتياما التي حملت بهم جميعاً يمزجون أمواهم معاً
قبل أن تتشكّل المرامي وسبخات القصب
قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون
قبل أن تُمنح لهم أسماءهم وتُرسَم أقدارهم
في ذلك الزمان خلق الآلهة الثلاثة في أعماقهم
لحمّو ولخامو ومنحوا لها اسميهما.

بعد أن منح لحمو ولخامو اسميهما أصبحا من المعرّفين (في عقلية البابليين لا يصبح الشيء موجوداً إلا إذا أعطي اسماً، إذ يمكن أن يوجد الشيء ولكنه لا يصبح موضوع معرفة إلا إذا أعطي اسماً)، ومنها كان الجيل الثاني من الآلهة وصولاً إلى أنو Anu وابنه (أبو الآلهة) إيا Ea (ربّ الربيع وصديق الإنسان) الذي صار سيّداً لأبائه وأسلافه بسبب قوته وحكمته. لكنّ الجيل الثاني كان كثير النشاط والحركة. وبما أنهم مازالوا في جوف المياه البدنيّة فإنّ حركتهم المتواصلة قد أزعجت الآلهة القديمة الميالة إلى الراحة والسكون. ولذلك فقد قرّر إيسو وتياما الإلهان الأبوان القضاء على الآلهة الشابة، وسيستعينان في ذلك بالإله ممّ. ولكن الآلهة الشابة تتمكّن من كشف هذا المخطّط وتستعدّ للدفاع عن نفسها، فتعيّن أيا قائداً لها وتتمكّن في نهاية الأمر من قتل الأب إيسو وأسر ممّ⁴¹. تصوّر الأسطورة واقعة قتل الأب للحلول محلّه في السلطة. إنّ الأمر يتعلّق بصراع سياسي على السلطة لا يحسم إلا بإراقة الدماء وقبول طرف معيّن من طرفي الصراع بالهزيمة. من خلال هذا الصراع برز في بداية الزمان الأسطوري ما سمّيناه بالعنف المقدّس كأداة للصراع السياسي بين الآلهة⁴².

40- جان حلّوي، الوعي ونشوء فلسفة الترميز، دمشق، دار تموز 2012، ص 175.

41- المرجع السابق، ص 176.

42- تركي علي الربيعو، العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص 15.

في الفضاء الرمزي للأسطورة تشكّلت
ملامح مقدّس العنف أو «المقدّس العنيف»،
ذاك الذي يتبدّى في مظاهر عنيفة، والدليل
على ذلك هو الوليمة الطوطمية وطقوس
التضحية والفداء. خلال طقس التضحية
يتمّ قتل الضحية أو «كبش الفداء» في جوّ
احتفالي تُنتهك فيه المحظورات

لا ينتهي الأمر في أسطورة الخليقة البابلية بقتل الأب، الإله إيسو،
بل إنّ الصراع سيستمرّ من خلال سعي الآلهة الأمّ تياما إلى الانتقام
واستعادة سلطة الأنونكي (الآلهة الكبار). نصّبت تياما Teama
الشیطان كنكو Kungo قائداً لجيشها المؤلّف من أفاع ووحوش
وكلاب مسعورة... إلخ. وفي الطرف المقابل كلّفت الآلهة الشابة
مردوخ الابن البكر للإله إيا بمقاومة تياما وجيشها، ومُنح مردوخ
«أعلى قوّة إلهية هي قوّة الكلمة الخالقة».

غير أنّ مسار العنف المقدّس لا يتوقّف عند إخضاع الآلهة العليا،
الأنونكي وقتل الأب والأمّ (إيسو وتياما)، بل إنّ الأسطورة تبحث
عن ضحية، عن كبش فداء يُحمّل بدلاً من الآلهة أوزار العنف الجماعي. لوضع حدّ للعنف بين الآلهة يجب إيجاد ضحية يتمّ تحميلها مسؤولية
الفوضى والصراع وتوجّه إليها شحنات العنف. هذه الضحية هي التي يسمّيها روني جرار في كتابه «العنف والمقدّس» «كبش الفداء».
أسطورة أينوما إيتش تقدّم لنا نموذجاً لكبش الفداء الذي يتمثّل دوره في تحييد العنف بين الآلهة.
يخاطب مردوخ الآلهة العليا قائلاً:

«حقاً لقد صار حناكم من قبل بالحقيقة
والآن ينبغي لكم أن تقولوا الحق وتقسّموا باسمي
من ذا الذي خلق النزاع
وحرّض على الثورة وهياً للحرب
فليسلم من سبب النزاع
ولأخملته جريرة ما ارتكب فتعيشوا بسلام؟
فأجابته الإيجي:
يا مالك آلهة السماء والأرض، يا مشير الآلهة وسيدهم
إنه كنكو الذي خلق النزاع
وحرّض تياما على الثورة وهياً للحرب».
وبعد ذلك قدّم كنكو ليكون كبش فداء. تقول الأسطورة:
«فكبلوه وأودعوه السجن أمام أيا
وعاقبوه بقطع عروق دمه
ومن دمه خلّق البشر
وفرّض أيا عليهم عبادة الآلهة
وصفح عن الآلهة الأخرى»⁴³.

إنّ ما يمكن التأكيد عليه من خلال هذا المقطع من «ملحمة الخليقة البابلية» هو أنّ خلق البشر كان من دم ضحية أسطورية هي كنكو
الذي اتهم بارتكاب الجريمة الأصلية وبالتسبب في نزاع الآلهة. ويمكن القول إنّ خلق الإنسان كان بمثابة تكفير عن خطأ أو خطيئة الآلهة.
وهكذا بعد ممارسة العنف الجماعي في عالم الآلهة وبعد تحديد الضحية وتوجيه نزوعات العنف نحوها تبدأ مرحلة جديدة لتنظيم العالم
على قواعد معيّنة ستتكلّف الأديان بوضعها (فرض عليهم عبادة الآلهة). هذا يعني أنّ العنف المقدّس هو عنف سياسي مؤسّس، أي أنه

43 - طه باقر وبشير فرنسيس، ملحمة الخليقة البابلية، ص26 (أورده تركي الربيعو، العنف والمقدّس والجنس، ص21)

منظم للجماعة. ولكن استمرار النظام يتطلب استمرار التضحية في عالم البشر من خلال تقديم ضحية منهم «باعتبارهم السُّلالة الحيّة لإله مذنب»⁴⁴.

ملحمة أتراحاسيس⁴⁵

بعد أن خلُق العالم تقع مهمة خدمة الآلهة الكبار (الأونوكي) وفلاحة الأرض على الآلهة الصغار (الإيجي). تقرّر الإيجي التمرد على الآلهة العليا للتخلص منها وتهاجم معبد الإله إنليل Enlil كبير الآلهة. بعد التشاور مع الآلهة الكبار يقرّر إنليل خلق الإنسان، فطلب من إله الحكمة أيا وآله النسل ننتو Nintu التكفل بتلك المهمة. سيكون المخلوق الجديد هو الضحية التي تتحمّل التعب والشقاء بدل الآلهة.

تبيّن للملحمات أنّ الإنسان هو الضحية التي تُحمّل وزر الخطيئة الإلهية (خطأ الإله كنكو والإله دي - إيلا). إنّ الإنسان يمثل كبش الفداء الذي خلقت الآلهة لتلغي العنف فيما بينها وذلك بأن جعلته دنيوياً، إنسانياً، مدنساً. في كلتا الملحمتين هناك تضحية أولى بالإله الأثم المجرم وتضحية ثانية موضوعها كائن مخلوق هو الإنسان.

إنّ الشقاء والتعب والعنف كلها أمور مقدّرة على الإنسان ولا دخل له فيها. قدّر الإنسان أن يكون عنيفاً، وأن يتحمّل ألم العنف مادامت الآلهة بدورها عانت العنف، ولكنها وجدت لنفسها منه مخرجاً وطريقة لتصرفه من خلال خلق البشر.

السُّطورة الكنعانية:

نجد في الميثولوجيا (أي مجموعة الأساطير القديمة التي تتضمن رؤى وتفسيرات للعالم تعتبر حاملة للتأويلات الدينية اللاحقة) الدلائل الكافية التي تبيّن أنّ العنف لا ينتمي إلى نظام ثقافي بعينه وليس ناتجاً عن شكل معيّن للتنظيم الاجتماعي، بل هو الخاصية الأساسية لوضعية الإنسان الوجودية بصفة عامة. إنّ الأساطير القديمة على اختلاف الأطر الثقافية التي تنتمي إليها تشترك في كون العنف أساسياً فيها، غير أنّ العنف ليس بالضرورة أمراً سيئاً أو سلبياً، بل قد يكون عنفاً نافعاً، مطهراً، مباركاً (التضحية، الجنس، إعادة الخلق، تنظيم الكون... الخ).

العودة إلى الأسطورة الكنعانية⁴⁶ تسمح بالوقوف على موضوع العنف سواء كان مرساً من قبل الآلهة أو من قبل البشر باعتباره عنفاً أصلياً تأسيسياً، بمعنى أنّه في مرتبة تجعله لا يكون موضوع إدانة أخلاقية أو تقييم معياري. إنه لا يُقيّم، لأنه مصدر كلّ تقييم. كلّ التقييمات الأخلاقية والدينية والاجتماعية إليه تُردّ. العودة إلى الميثولوجيا الكنعانية يمكن أن تكون مفيدة لبحثنا بحيث تغنينا عن مراجعة أساطير أخرى، لا سيّما أنّ الحضارة الكنعانية أثّرت في الثقافة اليونانية اللاحقة. «يظهر هذا التأثير في الأساطير اليونانية التي تشير صراحة إلى التأثير الثقافي الشرقي كأسطورة قدموس الإله الذي جاء من فينيقيا وعلم اليونانيين الكتابة. وأسطورة اختطاف الآلهة السورّيّة يوروبا التي أعطت اسمها للقارة الأوروبية الجديدة. وقد أطلق اليونان على من احتكوا بهم من الشعوب الكنعانية اسم الفينيقيين»⁴⁷.

44- الربيعو، مرجع مذكور، ص 21.

45- أتراحاسيس تعني حرفياً «الكثير من الحكمة»، وهي ملحمة بابلية تعود إلى عهد السلالة البابلية الأولى. تتحدّث عن ثلاثة أحداث رئيسة: خلق الإنسان - تكاثر الناس وضجيجهم وقرار الإله إنليل إبادتهم - الطوفان وإبادة البشر وظهور أتراحاسيس كمنقذ. واضحة الصلة بينها وبين ملحمة إنوما اليتش وكذلك بينها وبين عقيدة المسيح المنقذ.

46- إنّ اكتشاف مدينة أوغاريت على الساحل السوري جعلت الباحثين في الميثولوجيا يتعرّفون على الثقافة الكنعانية بصورة مباشرة بعدما كانت المعلومات حولها تُستقى من التوراة ومن كتابات المؤرخين اليونانيين، وهي معلومات لم تكن جدّ موثوقة. في خرائب مدينة أوغاريت عثر على بقايا معبد بعل و«بعد حلّ رموز الكتابة الأوغاريتية ثبت أنّ الكتابة المسبارية التي نقشت على تلك الألواح هي كتابة أبجدية وأنها أول أبجدية كتبها الإنسان وتنتمي لعائلة اللغات السامية» (السواح، مغامرة العقل الأولى، ص 110) عثر في أنقاض معبد بعل بالمدنية المذكورة على مجموعة من الألواح الفخارية كتبت عليها أساطير أو أقسام من أسطورة واحدة أبطالها الآلهة الكنعانية وعلى رأسها الإله إيل.

47- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دمشق، منشورات علاء الدين 1996، الطبعة 11، ص 109.

تحكي الأسطورة الأوغاريتية قصة الصراع بين الإله بعل (إله الخصب) والإله يَمّ (إله المياه المالحة والمياه الحلوة): أرسل الإله يَمّ الى مجمع الآلهة رسولين يطالب من خلاتهما الآلهة بتسليمه الإله بعل ليكون له عبداً. وكان ردّ الآلهة كالتالي:

«ليكن بعل عبداً لك أيها الأمير يَمّ
ليكن بعل عبداً لك إلى الأبد
ابن داجون ليكن أسيرك
وكجميع الآلهة سوف يقدّم لك الطاعة
نعم، وسيبذل لك التقدّمات كأبناء القداسة».⁴⁸

ولكن الإله بعل يرفض هذا القرار ويمتشق سلاحه ليقتل الرسولين، إلا أن الألهتين عناة وعشتارت تمنعانه من ذلك. لم يكن موقف الآلهة من طلب يَمّ موخّداً، فالإلهان «كوثر» و«حاسيس» يتعاونان مع الإله بعل ويتكفلان بصنع سلاحين ناجعين يستخدمهما بعل في صراعه مع يَمّ.

«ألم نقل لك يا بعل، أيها الأمي
ألم نعلن لك يا راكب الغيوم
هؤلاء أعداؤك يا بعل
هؤلاء أعداؤك الذين سوف تقتل
هؤلاء أعداؤك الذين ستقضي عليهم
ولسوف تقبض على الملك إلى الأبد
وتبسط على الكلّ سيادتك».

وتقول الملحمة مصوّرة مشهداً من مشاهد العنف الهجوميّ:

«لتكن وليكن اسمك الصاعق
اصعق يَمّ على عرشه
ادفع بنهر عن كرسيّ سيادته
وسوف تنطلق من يد بعل
وكالصقر تندفع من بين أصابعه
اضرب رأس الأمير يَمّ
ويخرّ ساقطاً.
فانطلق السلاح من يد بعل
وكالصقر اندفع من بين أصابعه
وضرب رأس الأمير يَمّ
في المنتصف بين عينيّ السيّد نهر
فخرّ يَمّ وتضعضع
وتهاوى ساقطاً».

وتتوجّه عشتارت إلى بعل بالقول:

«مزّقه يا بعل العليّ، بعثره يا راكب الغيوم
لقد مات يمّ وقضى نجه
فليُسّد بعل ويحْكُم».

تبيّن لنا الملحمة الأوغاريتية كيف أنّ العنف الأصل، الأسطوري هو الذي يحكم العلاقة بين الآلهة التي تتصارع على السيادة والسلطة. فبعد أن كان يمّ إله المياه وصاحب السطوة الكبرى يرغب في استخدام بعل واستعباد أتباعه تحوّل إلى ضحية للعنف الذي بادر به. ونحن نستطيع أن نفترض أنّ العنف الأسطوري مثل أداة للصراع السياسي. إنّ المنتصر في النهاية يكون له الملك والحكم.

هكذا يكون العنف القاتل أداة ناجعة لحسم الصراع بين قوتين أو بين إرادتين. بانتصار بعل على يمّ إله المياه «تنتصر قوى النظام والحضارة على قوى الفوضى والعماء. ونستطيع أن نفترض أنّ بعل بعد انتصاره قد قام بتنظيم الكون ووضع أسس الحضارة»⁴⁹.

إنّ الآلهة في الأسطورة الأوغاريتية مثل الآلهة في أسطورة أينو ما إيليتش لها خصائص متناقضة. فهي عنيفة ومدمرة وقاسية، وفي الوقت نفسه محبة ورفيقة وعطوف. الآلهة عناة في الأسطورة الأوغاريتية مثال على ذلك. «فمن جهة هي ربة الحبّ والجنس والخصب وربة الحياة، ومن جهة أخرى هي ربة الحرب والدمار والكوارث، ربة الظلام»⁵⁰. وهي لسبب غير معلوم تقرّر إفناء الجنس البشري بيديها، على العكس من إنليل الذي قرّر الشيء نفسه مستعملاً الأوبئة والطوفان العظيم كما تروي الأسطورة البابلية.

«إنها تقاتل بضرارة
إنها تعارك أبناء المدينتين (...)
تقاتل (وتقف) فتجبل النظر
تذبح (وتقف) فتأمل
كبدها يتفجر سروراً
وقلبها يمتلى حبوراً
في يدها راية الانتصار
تحوض في دماء الأبطال حتى الركب
وتغوص في دماء الناس حتى العنق»⁵¹.
لا ينتهي عنف عناة المدمر إلاّ بتدخّل الإله بعل العليّ مطالباً إيّاها:
«ضعي في الأرض خبزاً
وضعي في التراب لفاحاً*
واسكبي في الأرض قربان السلام
والتقدمات في وسط الحقول».

49- المرجع نفسه، ص 118.

50- المرجع نفسه، ص 121.

51- المرجع نفسه، ص ص 121-122.

* نبات مقدس اعتقد القدامى أنّ له خواص سحرية.

حسب منطق الأسطورة تتحول قوة التدمير الإلهية إلى قوّة إخصاب وبناء وحياة. بما أنّ الآلهة وأفعالها تمثّل نماذج للبشر وأفعالهم فإنّ العنف يصبح أمراً طبيعياً وبدهياً في عالم البشر، ما دامت الآلهة قد مارست العنف وتقاتلت فيما بينها وكان منها فريق متنصر وفريق منهزم فمن الطبيعي أن يكون العنف سمة العلاقات البشرية. إنه، كما يرى روني جرار، مرض أصاب الحضارة الإنسانية ومن الصعب التوقّي منه أو علاجه⁵².

تعتبر الأساطير اليونانية والرومانية امتداداً للأساطير الشرق وخاصة أساطير البابليين والكنعانيين والفراعنة، والدليل على ذلك ليس فقط تشابه الشخصيات الأسطورية الأساسية بل أيضاً تماثل الأحداث والوقائع التي تمثّل موضوع الرواية الأسطورية. وبالرغم من اختلاف هذه الأحداث في الفضاء الأسطوري الواحد فإنها تتشابه بين أسطورة وأخرى، وكأنها في كل مرة تصاغ صياغة جديدة للتعبير عن خلق الكون والإنسان أو عن الصراع أو عن الحب... إلخ. إنّ الإلهة عشتار (عشتاروت) في الأسطورة الكنعانية تصبح أفروديت إلهة الحب والجمال في الأساطير اليونانية، وهي نفسها الإلهة فينوس؛ إلهة الحب الجنسي في الأسطورة الرومانية. ولئن كانت الآلهة في الهند (الإله كريشنا) وفي بلاد الرافدين (جلجامش) وفي مصر (الفرعون) تتميزّ بالتعالّي والسمو والانقطاع عن عالم البشر، فإنّ آلهة الإغريق كانت أقرب إلى البشر، تسير معهم في الشوارع وتبادلهم الحب، حتى أنّ الكاتب «بندار» Pindare قال في العام 500 ق.م إنّ الآلهة والبشر من جنسٍ واحدٍ⁵³.

لا تشدّ الأسطورة اليونانية عن الأساطير الأخرى فيما يتعلّق بحضور العنف والحرب فيها. ويمكن القول إنّ العنف هو الإطار الذي تدور فيه جميع الأفعال والممارسات والعلاقات بين الآلهة والبشر، فمثلاً ولادة أفروديت Aphrodite إلهة الحب تحفّ بها وقائع عنف شديد وقتل. تقول الأسطورة إنّ الإله كرونوس Kronos قطع أورانوس Uranus بسكين حادّة ورماه في البحر، وطاف جسد أورانوس في الفضاء ثم سقط في البحر. ومن الزبد خرجت «أفروديت»، والمعنى الحقيقي للكلمة هو «التي أتت من زبد البحر». لما وصلت أفروديت إلى قبرص تمّ بناء معبدين لها في الجزيرة، في بافوس وأماتوس. يظهر تمثالها في أماتوس مثل عشتاروت الآشورية. ومن قبرص التي كانت تحت تأثير أساطير غرب آسيا استوردتها اليونان⁵⁴.

لقد صورت الأساطير أفروديت منافسة للإلهة هيرا Hera إلهة الأرض وزوجة زوس Zeus، واعتبرت أحياناً أم إيروس Eros. إنها الإلهة ذات الأصل الدامي رغم أنها إلهة الحب. إنها إحياء أو انبثاق حياة جديدة من جسد أورانوس الميت في البحر، ولعلّ هذا الأصل هو الذي يفسّر لماذا قدّمها المخيال الأسطوري في الصورة التالية: «أبوستروفيا Apostrophia اسمها، التي تدير وجهها وقاتلة الرجال والواقفة على القبور وغير المقدّسة (...)، ونظر إليها الأثينيون على أنها سيّدة الأقدار إضافة إلى تسميات أخرى مثل ممشوقة القوام التي لا تشيخ، وقد ضمّت معابدها في كورنثيا عاهرات المعبد»⁵⁵.

لقد أرجعت الأسطورة اليونانية أعمال الحرب وأفعال التدمير والقتل إلى أريس Aris، إله الحرب، ابن زوس وهيرا وهو إله غير محبوب، كان قدّس في شمال اليونان، ويظهر في الأسطورة جامعاً بين المتناقضات، فهو محرّض على العنف وغادر ومخادع ودموي المزاج ولكنه محبّ وجبان بعكس مارس Mars إله الحرب عند الرومان⁵⁶.

52- روني جرار، العنف والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص 68.

53- آرثر كورتل، قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريحي، دار نينوى، دمشق 2010، ص 127.

54- المرجع نفسه.

55- المرجع نفسه، ص 136.

56- المرجع نفسه، ص 138.

أسطورة أوديب:

تعتبر أسطورة أوديب Eudipe أفضل نموذج لدراسة مسألة العنف الأسطوري. أوديب الذي أخذت الأسطورة اسمه هو ابن لاويوس ملك طيبة وابن الملكة يوكاستا. علم الملك لاويوس بواسطة نبوءة أن ابنه سيقتله فقرر التخلص منه بأن رمى به من على جبل. وجدده راع وسلّمه لملك كورنثيا وزوجته اللذين ربّياه إلى أن بلغ أشده وعرف أنها ليسا والديه. ولما كان في دلفي عرف من خلال نبوءة أنه سيقتل أباه ويتزوج أمه، ففرغ من ذلك وهرب من كورنثيا. في طريقه إلى طيبة قتل الملك لاويوس (والده)، ولما دخل المدينة تزوج من الملكة يوكاستا (أمه). بعد أن عرف أنه ارتكب المحظور أي قتل الأب وسفاح القربى، ففأ عينيه وهام على وجهه حتى خلصه يوميندس من حياته.

نحن نعرف أن فرويد اعتقد أن أسطورة أوديب تمثل تأكيداً وتدعيماً للنظام الطوطمي القائم على محرّمين اثنين: تحريم قتل الطوطم (الأب) وتحريم زنى المحارم. كما أنه رأى أن هذه الأسطورة هي بمثابة تأكيد للفرضيات الأنتروبولوجية التي صاغها كل من جيمس فريزر وروبرتسون سميث وداروين⁵⁷، وهي في الوقت نفسه، إثبات لفرضيته الخاصة المتعلقة بالتكوين النفسي اللاشعوري للفرد: الكبت الجنسي هو الآلية الأساسية للنمو النفسي للفرد كي يتلاءم مع الإكراهات الاجتماعية والدينية. لقد اعتقد فرويد أنه اكتشف المعنى الكامن لأسطورة أوديب كما صيغت مسرحياً مع سوفوكليس (مسرحية أوديب ملكاً). لقد كان هذا الزعم موضوع نقد من قبل المتخصصين في الميثولوجيا اليونانية والتاريخ القديم. عمل جون بيار فرنون وبيار فيدال ناكيه على نقد محاولة فرويد المتمثلة في تطبيق «صيغة نفسانية» حديثة، جاهزة سلفاً وغريبة عن النص (نص سوفوكليس) تمنح البطل التراجيدي لاوعياً وعقدة أوديبية كما لو كان زبوناً منطرحاً بقده وقديده على أريكة محلّ نفساني⁵⁸.

وبغض النظر عن اختزال فرويد لتراجيديا أوديب في نوع خاص من الأحلام، أي قتل الأب والزواج بالأُم وإهماله للتراجيديا اليونانية الأخرى كتراجيديا أسخسليوس Achilles وسوفوكليس Sophocle وأوريبيدوس Euripide فإن ما يعيننا من تراجيديا أوديب هو زخم العنف الذي يميّزها. هذا العنف الميثويوجي الذي وإن بدا قاسياً وغير مألوف فإنه معاش وممارس في كل مجتمع وفي كل عصر.

إن تراجيديا أوديب، في رأي روني جرار، تظهر في الوقت نفسه المحاكاة العنيفة أو العنف المحاكى Violence mimétique والأزمة الذبائية⁵⁹ La crise sacrificielle (وهما مفهومان أساسيان في نظريته). إن «ما يميّز العمل التراجيدي هو توالي الانتقامات أي استئناف المحاكاة العنيفة (...)» في أوديب الملك حيث يطلق سوفوكليس على لسان أوديب سيلاً من العبارات التي تظهر إلى أي مدى هو يشبه أباه في رغباته وظنونه وما يباشره من أعمال، فإذا كان البطل قد اندفع بلا تروء إلى الاستقصاء الذي سيتسبب في حتفه فما ذلك إلا بداعي وقوعه تحت تأثير انفعال يشبه انفعال أبيه حين بلغه أن أحدهم قد يكون بصدد الإعداد لقتله وأنه يجتبي في مكان ما من المملكة متطوعاً إلى اليوم الذي يمكنه فيه الحلول مكان الحاكم على عرش طيبة Thèbes وفي مضجع يوكاستا Jacoste بالذات. وإذا كان أوديب قد خلص إلى قتل لاويوس Laios فلأن لاويوس قد سبقه إلى محاولة قتله حين رفع يده عليه في مشهد القتل الأبوي (...). جميع العلاقات الذكورية المتضمنة في الأسطورة الأوديبية هي علاقات عنف متبادل كما فسرها سوفوكليس، فقد كان يطيع إلهامات الوحي حين ردّ على العنف بالمثل، فأقصى لاويوس والسفنكس Sphinx⁶⁰ على التوالي وحلّ مكانها⁶¹.

57- فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 2008، ص 178-191.

58- أوديب وأساطيره، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009 ص 15.

59- الأزمة الذبائية تعني فقدان ضحية يكون كيش فداء يتوجّه نحوها العنف التبادلي فيتحوّل إلى عنف مقدّس يبارس بشكل طقوسي منظم.

60- وحش في شكل أسد منجّح، له رأس وصدر امرأة، كان يقتل المسافرين الذين يعجزون عن حل الأحجية التي يطرحها عليهم. وعندما حلّ أوديب اللغز رمى السفنكس بنفسه من على صخرة.

61- العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ص 91-92.

أسطورة غايا وكرونوس:

تقول الأسطورة اليونانية إنه في البدء كان السديم أي الفراغ اللامتمايز Chaos ولكن غايا تصدّت لكايوس (الفوضى) - الخواء فنشأ الثبات الذي هو شرط تشكّل كل شيء. وغايا Gaya ليست فقط رمزاً للثبات والاستقرار، بل هي أيضاً الأمّ الكونية التي خرج منها كل شيء بما في ذلك نقيضها المذكّر أورانوس أي الجلد (أي السماء). ولدت غايا الجلد من ذاتها ومن دون مساعدة إيروس أي من دون علاقة جنسية. بزواج الأرض (غايا) والسماء (أورانوس) ولدت الكائنات جميعاً، ولكن التحام أورانوس بغايا منع تلك الكائنات من النمو فبقيت في حالة كمون. طلبت غايا من أحد أبنائها وهو كرونوس أن يزيح أباه عنها وذلك ببتير أعضائه التناسلية ففعل ذلك بعد أن ترصد والده ليلاً. وكان أن انسحب أورانوس العظيم مخصياً وهو يلعن أولاده. هكذا انفصلت الأرض عن السماء (الجلد) وفغر الفضاء بينهما واتسع الخلاء فانكشفت الموجودات وتوضّحت الأشكال. ومنذ ذلك الحين لم تعد الأنثى والذكر يتزاجان بشكل فوضوي بل صارت السماء تحصب الأرض دورياً وأصبح البشر يحتفلون بالزواج المقدّس بين القوتين الكونيتين في عالم منظمّ تأتلف فيه الأضداد وتبقى مع ذلك متميزة⁶².

ما يهتّمنا في هذه الأسطورة هو حدث العنف الشديد المتمثّل في قطع الأعضاء التناسلية لأورانوس. ينصبّ العنف على الأعضاء المسؤولة عن الإنجاب، عن إخصاب غايا وولادة الكائنات. العضو الذي يهب الحياة هو الذي يقطع وكأنّ العنف المدّمّر للحياة هو، بصورة مفارقة، شرطها. تقول الأسطورة أيضاً إنّ إحدى خصيتي أورانوس وقعت على الأرض فأنجبت الإيرينيات والأخرى وقعت في الماء فأنجبت الحوريات والعماليق، أي جميع قوى الحرب والثار كما أنجبت أفروديت إلهة الحب والجنس والمسؤولة عن الانسجام.

إنّ أسطورة غايا وأورانوس لا تحتمل التأويل الفرويدي الذي يرى فيها تأكيداً وإثباتاً أسطورياً لعقدة أوديب: كره الأب والرغبة في الأم.

إنّ العنف الشامل واللائهائي يبدو في الأسطورة بمثابة الأفق الوحيد للعلاقات الممكنة بين الآلهة أو بين البشر والآلهة. والعنف يعني أيضاً انسداد ذلك الأفق بمعنى إلغاء العلاقات أصلاً. إنّ العنف هو الذي يثير ويولد كل أنواع الشرور: القتل وسفاح القربى، كما أنه يجلب اللعنات والكوارث لذلك يجب علاجه (كونه مرضاً حضارياً) والتوقّي منه. إنّ ما يسميه جرار بالمحاكاة العنيفة أي العنف التبادلي المحدّد للعلاقات في غياب كل نظام قضائي أو أيّ آلية أخرى لحلّ النزاع بين الأفراد هو الوضع الذي يعبر عنه بمفهوم الأزمة الذبائحية. «إنّ الأزمة الذبائحية أي فقدان الذبيحة يفترض فقدان الفرق بين العنف المدنّس والعنف المطهّر فقداناً تستحيل معه عملية التطهّر ويتفشى العنف المدنّس والمعدّي أي المتبادل بين أفراد الجماعة»⁶³.

إذا كانت أسطورة العنف ترمز إلى تفشي العنف واستفحاله في عالم البشر كما تبين صعوبة التخلص منه، فإنّ الطقوس الدينية ستكون، إلى حدّ ما، وسيلة للتخفيف من وطأته والتقليل من مخاطره. بواسطة طقوس التضحية يتمّ التغلّب على نوازع العنف التبادلي التي تهدّد استمرار واستقرار الجماعة وذلك بتوجيهها نحو الضحية أو الذبيحة أو كبش الفداء⁶⁴. يقول جرار في هذا السياق: «إنّ هدف المسلكيات الدينية والأخلاقية هو تحقيق اللاّعنف بطريقة مباشرة، في الحياة اليومية حيناً، وأكثر الأحيان بطريقة غير مباشرة، في الحياة الطقسية حيث تقضي المفارقة أن يتولّى العنف دور الوساطة»⁶⁵، أي أن يتمّ التخلص من العنف التبادلي المدنّس بواسطة العنف المقدّس الممارس وفق قواعد

62- جون بيار فرنون، المصدر السابق، ص 33-34.

63- المرجع نفسه، ص 95.

64- المرجع نفسه، ص 44.

65- المرجع نفسه، ص 48.

طقوسية ودينية معيّنة.

العنف في الميثولوجيا الإسلامية:

يحتل العنف الأصلي، العنف المؤسس للاجتماع والتاريخ الإنسانيين، مكانة مركزية في الميثولوجيا الإسلامية، تماماً كما هو الأمر في الميثولوجيا الكونية. ولعل ما يضيف على روايته مصداقية أو بعبارة أخرى ما يجعله موضوع رواية قابلة للتصديق هو أنه مضمون نصّ مقدّس هو النص القرآني. إنّ الرواية القرآنية لأحداث العنف الكبرى تأخذ دلالتها وقيمتها التفسيرية والمعيارية (أي توجيه الناس وإرشادهم بواسطة قصص الغابرين...) من جهة ارتباطها بالمقدّس المطلق (الله) والمقدّسات الثانوية المتصلة به (الملائكة، الأنبياء، الأولياء، الأماكن المقدّسة... إلخ). تؤكد الرواية القرآنية على العنف وخطورته، فهو دائماً عنف استثنائي، منقطع النظير وخارق. وسواء اتخذ هذا العنف الصادر عن الإرادة الإلهية شكل كوارث طبيعية أو شكل عنف بشري يمارسه الإنسان ضدّ الإنسان، فإنّ رواية أحداث العنف ترمي أساساً إلى تحذير الناس من سوء العاقبة إن هم اتبعوا طريق الضلال. إنها رواية وعدٍ ووعدٍ.

تعتبر قصة قابيل وهابيل أبرز قصة قرآنية تتحدّث عن العنف الأصلي المؤسس، ولعل أهميتها لا تكمن في تصويرها للعنف بين الإخوة في حدّه الأقصى أي القتل فقط، بل في كونها تظهر العنف القاتل والإجرامي كنتيجة لخرق ناموسٍ موضوع سلفاً ولانتهاك حرّم: عدم القتل، تحريم قتل النفس. إنّ العنف الممارس من قبل البشر يظهر دائماً في أشكال فظيعة وقاسية وهو يدلّ، في الوقت نفسه، على تكبر الإنسان وغيّه وتجبرّه وعلى ضعفه وهشاشته عندما يقارن بالعقاب الذي يسلطه الله على من يخرقون القوانين التي وضعها.

لماذا قتل قابيل هابيل؟ ما هي دواعي القتل؟ يكتفي النص القرآني بالقول ضمناً إنّ القتل ناتج عن الغيرة، وأمّا النص التوراتي فقد نجد فيه إلماحاً يوضح حقيقة الأمر بين الأخوين العدوين. لنقرأ الروايتين:

الرواية القرآنية:

﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين. لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين. فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين. فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين. من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾. (قرآن كريم، المائدة: 27-32).

الرواية التوراتية:

«وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين. وقالت: اقتنيتُ رجلاً من عند الربّ. ثمّ عادت فولدت أخاه هابيل. وكان هابيل راعياً للغنم وكان قايين عاملاً في الأرض. وحدث من بعد أيام أن قايين قدّم من ثمار الأرض قرباناً للربّ، وقدّم هابيل أيضاً أبكار غنمه ومن سمانها. فنظر الربّ إلى هابيل وقربانه، ولكن إلى قايين وقربانه لم ينظر. فاغتاظ قايين جداً وسقط وجهه. فقال الربّ لقايين: لماذا اغتظت؟ ولماذا سقط وجهك؟ إن أحسنت أفلا رفع؟ وإن لم تحسن فعند الباب خطيّة رابضة وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها. وكلم قايين أخاه. وحدث إذ كان في الحقل أن قايين قام على هابيل أخاه وقتله. فقال الربّ لقايين: أين هابيل أخوك؟ فقال: لا أعلم، أحارس أنا لأخي؟ فقال: ماذا فعلت؟ صوت دم أخيك صارخٌ إليّ من الأرض. فالآن ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاهها لتقبل دم أخيك من يدك». (سفر التكوين 4: 1-12).

إنّ ما يسمح بتبيّنه النص التوراتي وما ذهب إليه المفسّرون المسلمون للآية هو أنّ وراء جريمة القتل الأخوية fratricide دافعاً جنسياً،

وهو ما يعبر عنه النص التوراتي بصراحة: «عند الباب خطية (خطيئة) رابضة وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها»⁶⁶. وفي تفسير ابن كثير نقراً: «إن الله تعالى شرع لأدم عليه السلام أن يزوج بناته من بنيه لضرورة الحال. ولكن قالوا كان يولد له في كل بطن ذكر وأنثى، فكان يزوج أنثى هذا البطن لذكر البطن الآخر، وكانت أخت هايل دميمة وأخت قايل وضيئة فأراد ان يستأثر بها على أخيه فأبى آدم ذلك إلا أن يقربا قربانا فمن تقبل منه فهي له فتقبل من هايل ولم يتقبل من قايل فكان من أمرهما ما قصه الله في كتابه»⁶⁷. ونقرأ أيضاً نصاً آخر لابن كثير في السياق نفسه: «قال السدي في ذكرك عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي (ص.) أنه كان لا يولد لأدم مولود إلا ولد معه جارية، فكان يزوج غلام هذا البطن جارية هذا البطن الآخر ويزوج جارية هذا البطن غلام هذا البطن الآخر حتى ولد له ابنان يقال لهما هايل وقايل وكان قايل صاحب زرع وكان هايل صاحب زرع، وكان قايل أكبرهما وكان له أخت أحسن من أخت هايل وأن هايل طلب أن ينكح أخت قايل فأبى عليه وقال هي أختي ولدت معي وهي أحسن من أختك وأنا أحق أن أتزوج بها فأمره أبوه أن يزوجه هايل فأبى. وأنها قرباناً إلى الله عز وجل أيهما أحق بالجارية، وكان آدم عليه السلام قد غاب عنها. فلما انطلق آدم قرباناً قرباناً وكان قايل يفخر عليه فقال أنا أحق بها منك هي أختي وأنا أكبر منك وأنا وصي والدي. فلما قرباناً قرباناً قرباناً قايل جذعة سميئة وقرب قايل حزمة سنبل، فوجد فيها سنبل عظيم ففركها وأكلها فنزلت النار فأكلت قربان هايل وتركت قربان قايل، فغضب وقال لأقتنك حتى لا تنكح أختي»⁶⁸.

هكذا في قصة قايل وهايل يبدو العنف لحلّ مشكل الصراع حول الجنس. إنه لا يسمح بإشباع الرغبة الجنسية إلا في إطار حدود وضوابط وضعها إرادة متعالية على البشر، ويبدو من سياق الرواية أن الله حرم على أبناء آدم الزواج بين أخ وأخت توأم وسمح بالتزاوج بين الأخ والأخت غير التوأمين، وكل خرق لهذه القاعدة أو لهذا الأمر يُعدّ تعدياً لحدود الله يترتب عليه العقاب المناسب. وعدم التقبل من قايل Caen هو تنبيه بضرورة التزام الأمر كما أن اللعنة التي لحقت به جزاء ما اقترف هو نوع من العقاب. ولكن ماذا حصل بعد اختيار القربان وارتكاب الجريمة؟ هل منع قايل من الزواج بأخته التوأم؟ إن المنطق السردى للقصة يقضي بأن يحقق قايل رغبته لأنه بقتله أخيه كان قد أزاح العائق الذي حال بينه وبين تحقيق رغبته.

إنّ القتل الذي مارسه قايل هو بمثابة احتجاج ورفض للخضوع لإرادة خارجية أي إرادة آدم وإرادة الله. وقد نجازف هنا بالقول إنّ العنف يمثّل وسيلة الرغبة وصدى للشهوة الجنسية. إنّ الحرمان ووضع ضوابط قاسية أمام إشباع الرغبة من شأنه أن يطلق قيود العنف المدمر بما يعنيه ذلك من انتهاك للقوانين الإلهية والبشرية.

إنّ هايل يقدّم أضحية متمثلة في كبش، و«بذلك يحول الكبش بينه وبين ممارسة العنف، إلا أنّ قايل لا يمتلك خادع العنف، الكبش، ولا شيء يحول بينه وبين ممارسة العنف ضدّ أخيه. بهذا يكون قايل هو العنف بعينه»⁶⁹. لقد وجد الباحث روني جرار في قصة قايل وهايل تأكيداً لفرضيته المتمثلة في ما سماه بـ«الأزمة الذبائية» أو الأزمة القربانية. «إنّ ما يحضرنا من أمثلة ميثولوجية وأدبية وتاريخية تشهد كلها على صراع الإخوة، بدأ بقايل وهايل إلى يعقوب وعيسو، وانتقالاً إلى إيتيوكل وبولينيس، ورومولوس وريموس، وريتشارد قلب الأسد وجان سان تير. إنّ الطريقة التي يتكاثرت بها الإخوة الأعداء في بعض الأساطير الإغريقية والتراجيديات المقتبسة عنها توحى بحضور ثابت للأزمة الذبائية التي لا تفتأ تشير إليها، ولكن بطريقة مستترة، آلية رمزية واحدة بعينها، وكأن الموضوع الأخوي حتى في صميم النص

66- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص 270.

67- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية، جزء 2، ص 41 (أورده الربيعو، مرجع مذكور، ص 114).

68- المصدر نفسه، ص 41-42.

69- الربيعو، مرجع مذكور، ص 117.

بالذات لا يقل عن العنف الشرير المتصل به قابلية لنشر «عدوى»، إنه عنف بحد ذاته»⁷⁰.

نستنتج من قصة قابيل وهابيل أنّ العنف المقدّس، العنف الذي يجري في إطار قدسي (التضحية، قبول القرбан...) يؤسّس لنظام ثقافي، ديني بالأساس، يقوم على قاعدتي تحريم، هما: تحريم اقتتال الإخوة (الإخوة البيولوجيون وكذلك الإخوة في الإنسانية)، وهو ما تدلّ عليه الآية: «من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً»، وبالتالي تحريم قتل النفس، والتحريم الجنسي الذي سيتطوّر لاحقاً إلى تحريم زنى المحارم⁷¹. في هذا السياق ذهب روني جرار إلى القول إنّ المحارم الجنسية هي محارم قربانية ذلك أنّ قواعد اختيار الزوجة في نظام ثقافي معيّن يقوم على مبدأ التحريم تشبه إلى حدّ كبير قواعد اختيار الأضحية وبكّل مواصفاتها⁷².

إنّ حرق قاعدة التحريم الجنسي يستجلب اللعنات. لقد زنى قابيل بأخته بعد جريمة قتل أخيه، وهو كما تقول الميثولوجيا الإسلامية ملعون إلى يوم القيامة⁷³. وأما لوط، تقول الآية: «ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين، إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء، بل أنتم قوم مسرفون» (الأعراف: 80-84) فهو مبارك ومقدّس رغم عدم طاعة أهله له ورفضهم للرسالة الإلهية التي جاء بها. يجب أن تخضع اللذة للقانون الطبيعي الإلهي للإنجاب. من هنا ترفض الأديان السماوية (وقد نستثني الإسلام الذي لم ينكر المتعة الجنسية بين الجنسين في الإطار الشرعي للعلاقة) كلّ أشكال التهنك والتحليل الجنسي، وتدان الرغبة في حدّ ذاتها.

إنّ ارتباط العنف بالمقدّس في الميثولوجيا يجعل كلّ أشكال العنف مقبولة ومبرّرة. في إطار الميثولوجيا الإسلامية ثمة قصة أخرى تتعلق بالعنف بطلها نبيّ هو الخضر. «إنّ الخضر مثل قابيل، حبه الألهة الخلود ورفعته إلى مستواها، وأما قابيل فقد ولد في الجنة. الخضر يقتل غلاماً بلا سبب (سورة الكهف: 60-82) وقابيل يقتل أخاه بلا سبب. إنّ موسى والخضر ما يكادان يخرجان من سياق العنف حتى يلجان عتبته من جديد»⁷⁴.

إنّ العنف في الميثولوجيا الإسلامية هو دائماً خارق ومذهل (قصة عاد وثمود، قابيل وهابيل، موسى والخضر)، والغاية من تقديمه في صور قاسية وموغلة في الفظاعة هي إثبات العظمة الإلهية التي يصدر عنها، ذلك أنّ العنف ليس إلاّ آية على القوّة المطلقة المتعالية على البشر. وعلى الذين تتوجه إليهم القصة أن يجتنبوا الوقوع في المحاذير التي أدت بالأسلاف إلى استئصال ذلك العقاب العنيف في الحياة الدنيا. أن يكون العنف عقاباً إلهياً لأقوام خلت كفرت ورفضت ما جاء به الرسل (قوم لوط، قوم عاد قوم، ثمود) أو عملاً إجرامياً بسبب دوافع غريزية متناقضة مع تعاليم وقوانين سماوية (قابيل وهابيل) أو عنفاً خفيّ الدلالة تمارسه شخصية مقدّسة (قتل الخضر للغلام بدون سبب ظاهر) فمعنى ذلك أنّ له طابعاً قدسياً يجعله مختلفاً بل متعارضاً مع العنف التبادلي. كلّ عنف زمني تبادلي هو صورة من ذلك العنف الأصلي. فإذا كان ابنا آدم، قابيل وهابيل، قد تقاتلا وحُسم النزاع بينهما في سالف الأزمان بواسطة العنف في شكله الأقصى فمن الطبيعي أن تكون واقعة العنف ملازمة للتاريخ الإنساني ما دامت دوافع الإنسان هي نفسها. وما دامت جريمة القتل الأصلية جرّت على مرتكبيها اللعنة وتسببت له في الوبال، فإنّ كل جريمة قتل لاحقة في الزمان التاريخي ستكون أيضاً موضوع إدانة وتحريم وستكفّل القوانين الوضعية بالحدّ منها.

70- جرار، العنف والمقدّس، المنظمة العربية للترجمة، ص 114.

71- المرجع نفسه، ص 118.

72- روني جرار، العنف والمقدّس، المنظمة العربية للترجمة، ص 365.

73- الربيعو، م. مذکور، ص 126.

74- تركي علي الربيعو، العنف والقداسة في سورة الكهف: ملحمة موسى أو سفر الخلود، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 106-107-1998، ص 81-101.

تعتبر قصة قابيل وهابيل أبرز قصة قرآنية تتحدّث عن العنف الأصلي المؤسّس، ولعل أهميتها لا تكمن في تصويرها للعنف بين الإخوة في حدّه الأقصى أي القتل فقط، بل في كونها تظهر العنف القاتل والإجرامي كنتيجة لخرق ناموس موضوع سلفاً ولا انتهاك محرّم: عدم القتل، تحريم قتل النفس

إن إبراز الميثولوجيا للعنف يهدف إلى التوقّي منه وإلى تحديده والتخفيف من حدّته. وقد رأينا من خلال بعض النماذج الأسطورية أنّ انتشار عدوى العنف يمكن حصرها في حدود ضيقة بواسطة التضحية. طقس التضحية هو طريق لتحديد العنف وذلك عبر تحويل وجهته، أي أن يوجّه نحو موضوع آخر سيكون في العادة غير منتم للجماعة ولكنه على صلة بها. يتعلّق الأمر بالأضحية أو الذبيحة.

تقتضي الدراسة الموضوعية التي تريد أن تكون ضافية مِلْمَة بموضوعها لمسألة العنف والمقدّس أن نهتم بموضوع الأضحية لا سيّما أنّ ظاهرة التضحية تكاد تكون ظاهرة شاملة ومعروفة في كل

الديانات السماوية والوثنية، كما أنّ الأساطير القديمة قدّمها كوسيط أو كشكل للعلاقة بين البشر والآلهة. إنّ الأضحية يمكن أن تكون سحرية وذات طابع نفسي أو اجتماعي، ويمكن أن تكون دينية هدفها ربط الصلة بالمقدّس. والأضاحي يمكن أن تصنّف حسب تواترها: يومياً، شهرياً، فصلياً، حولياً، إلخ أو حسب الوظيفة: أضحية إيلافية، تطهيرية، عتقية، إحسان، تكفير، تكريس... إلخ، أو حسب طبيعة القربان: أضاح دامية أو بغير دماء⁷⁵. إنّ التحديد السابق يبيّن أنّ الأضاحي مثلت موضوعاً لعلم الاجتماع بشكل خاص (مارسال موس في بحثه حول الهبة le don وباستيد Bastide علم الاجتماع الديني ولوازي Loisy حول الأضحية وغوسدورف Gusdorf في بحثه حول تجربة التضحية إلخ). ولكن ذلك لا يعني أنّ المسألة لم تكن موضوعاً لمقاربات أخرى نفسية وأثروبولوجية وفلسفية.

ترتبط التضحية بالمقدّس إلى حدّ أنه لا يمكن تصوّر طبيعتها أو وظيفتها خارج نطاق المقدّس. إنّ المقدّس هو مبرّر وجود التضحية التي تلعب دور الوسيط بين العالم البشري الدنيوي والعالم الإلهي المفاروق والمقدس. هذا الوسيط ليس شيئاً آخر غير العنف، ذلك أنه بإمكاننا دائماً أن نقوم بضرب من المماهة بين المقدّس والعنف أو بين الضحية وممارسة العنف المقدّس. لقد أكد هوبير Hubert وموس Mauss في مؤلّفهما «بحث في طبيعة الذبيحة ووظيفتها» على الطابع المقدّس للضحية الذي لا يخفي جانباً عنيفاً إجرامياً فيها، و«إن صحّ أن قتل الضحية ضرب من الإجمام لأنها مقدّسة، فليس يفوتنا من جهة ثانية أنّ الضحية لا تكون مقدّسة ما لم تُقتل»⁷⁶. هذا ما يطلق عليه جرار التجاذب الضدّي Ambivalence الملازم للتضحية. كيف يمكن تفسير هذا الاقتران بين التضحية والجريمة، بين الضحية والعنف؟ في إطار عرضه لنظريته في الأزمة الذبائحية أو أزمة التضحية التي هي في حقيقة الأمر أزمة العنف التبادلي المدّمّر والمتناقض مع بقاء البشر، أكد جرار على ما سماه «العبة الإبدال المزدوج»، ومعنى ذلك أنّ الضحية أو الذبيحة تحلّ محلّ العنف عندما تصبح مؤسسة قائمة في إطار نظام حقوقي معيّن⁷⁷.

يعرّف لوازي Loisy الأضحية بقوله: «الأضحية هي عمل شعائري، تحطيم غرض ملموس حيّ أو يظنّ أنه ينطوي على حياة جرى الاعتقاد بأنّ من خلاله يمكن التأثير في القوى الخفية إمّا للتخلّص من أذاها عندما يفترض أنها مؤذية أو خطيرة وإما لترقية عملهم بمنحهم الرضا والحفاوة والدخول في تواصل وحتى في تآلف معها»⁷⁸.

75- يوسف شلحت، الأضاحي عند العرب: أبحاث حول تطوّر شعائر الأضاحي في غرب الجزيرة العربية، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 2013، ص 13.

76- جرار العنف والمقدّس ص 17.

77- المرجع نفسه، ص 18.

78- شلحت، الأضاحي عند العرب، ص 14.

لقد تمّ تعريف الأضحية بطرق مختلفة بحسب طبيعة الدراسات التي تناولتها: عرّف تايلور الأضحية بأنها هبة مصلحية للأرواح، الهدف من ورائها اتقاء شرّها والدخول معها في تجارة تربط الطرفين. وقد اعتبر هذا التعريف مستنداً إلى سيكولوجيا سطحية للبداية ولا يمكن إثباتها. فلماذا لا تكون الأضحية وسيلة الإنسان لشكر الآلهة وتأكيد احترامه وتبجيله لها. وأما روبرتسون سميث الذي تحدّث عن قصة نحر جمل من قبل قبيلة من البدو الرّحل في سيناء في القرن الرابع الميلادي، والتي اعتبرها كثير من الباحثين بعده دليلاً على الوليمة الطوطمية، فالأضحية بالنسبة إليه «وليمة يدعى إليها الآلهة والناس»⁷⁹. الهدف من التضحية بالحيوان (الطوطم) وأكله (التضحية بالجمل لدى بدو سيناء) هو تحقيق الاتحاد بين القبيلة وإلهها. إنّ «قتل الحيوان الطوطمي القديم، الإله البدائي نفسه والتهامه هو الذي يسمح لأعضاء العشيرة أن يصونوا ويعززوا اتحادهم بإلههم كي يبقوا على شبيهه»⁸⁰.

في نظر هوبر وموس الأضحية هي «فعل ديني يبدّل بنحر الضحية حالة الشخص المعنوي الذي يقوم بها أو حالة بعض الأغراض الموضوعات التي يهتم بها»⁸¹. إنّ خاصية أو قابلية الإبدال المرتبطة بالأضحية سيلتقطها روني جرار لبناء نظريته المتعلقة بالضحية (الأضحية الفدائية) كتحويل لوجهة العنف التبادلي.

ما هي أسباب العنف؟ عن هذا السؤال أجاب روني جرار بأنّ الصراع بين أفراد متشابهين بهدف إشباع الرغبات الطبيعية هو السبب الأساسي للعنف التبادلي أو التكييفي *Violence mimétique*. بما أنّ الرغبات متماثلة لدى الأفراد فإنّ كل واحد يسعى إلى إشباع رغبته يتملّك الموضوع الذي يفترض أن يشبع تلك الرغبة. ولكنّ التنازع بين الأفراد ينتج تحديداً عن محاكاة التملّك *Mimésis d'appropriation*. إنّ موضوع الرغبة ليس الشيء الذي يفترض أن يُشبع الرغبة بل رغبة الآخر في حدّ ذاتها هي التي يرغب فيها المحاكي.

إنّ الصراعات الإنسانية، حسب جرار، متجدّرة منذ البداية في المحاكاة والعنف المتبادل هو تصاعد التنازع. إنّ العنف الجماعي يمثل خطراً على الجماعة وهو يتعارض مع مقتضيات الوجود الاجتماعي. ولا شك أنّ ظهور الدينيّ مثل تعليقاً للعنف المدمر. إنّ الرهان المركزي لأنثروبولوجيا روني جرار يتمثل في تحديد الوظيفة التي يلعبها المقدّس والديني بصفة عامة في تحييد العنف باعتبار أنّ العلاقات السلمية هي شرط الوجود الاجتماعي والعيش المشترك⁸². للخروج من أزمة العنف المدمر وهو ما يسميه جرار الأزمة الذبائحية أو الأزمة الأضحوية يجب إيجاد كبش فداء، ضحية حيوانية أو بشرية، إليها توجه طاقة العنف الكامنة في الأفراد وفي المجموعة. إنّ الأمر يتعلّق باستبدال الضحية البشرية بضحية حيوانية أي بتحويل وجهة العنف، من عنفٍ تبادليّ محاكائيّ إلى عنفٍ منظمٍ ومقتن، هو ما يسميه جرار العنف المقدّس.

إنّ تحقيق المصالحة والوفاق بين أفراد مجموعة بشرية هو أمر في غاية الصعوبة «بفعل استمرار آلية الرغبة المحاكية من جهة، وتراخي الروادع والمحظورات مع الزمن من جهة ثانية»⁸³. لذلك كان لا بدّ من القيام بالإبدال الذبائحيّ *Substitution sacrificielle* أي تعويض الضحية الفدائية «التي تنتمي إلى الجماعة بضحية طقسية من خارجها، ضحية تكون غريبة عن الجماعة بحيث لا يؤدي مقتلها إلى إشعال الثارات مجدداً. من هنا الدأب على اختيارها من بين أسرى الحرب والمهمّشين والمنبوذين وأصحاب العاهات قبل أن يصار إلى الاستعاضة عنها بالذبيحة الحيوانية، لما بين العالمين الحيواني والإنساني من صلواتٍ ووشائج رمزية»⁸⁴.

79 - المرجع نفسه، ص 14.

80 - فرويد، الطوطم والحرام، ص ص 180-181.

81- Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Alcaïn, Paris, 1929.

82- Charles-Yves Zarka, « En deca et au-delà de la politique », in *Revue Cités*, n° 53.

83 - العنف والمقدّس، مقدمة المترجمة، ص 21.

84 - المرجع نفسه. تقول الأسطورة الإغريقية إنّ أياكس Ajax عندما رفض قادة الجيش اليوناني تسليمه أسلحة أخيل Achille عمدًا إلى ذبح قطعان الغنم المخصّصة لإطعام الجيش

نستنتج من قصة قابيل وهايل أنّ العنف المقدّس، العنف الذي يجري في إطار قدسي (التضحية، قبول القربان...) يؤسّس لنظام ثقافي، ديني بالأساس، يقوم على قاعدتي تحريم، هما: تحريم اقتتال الإخوة (الإخوة البيولوجيون وكذلك الإخوة في الإنسانية)، وبالتالي تحريم قتل النفس، والتحريم الجنسي الذي سيتطوّر لاحقاً إلى تحريم زنى المحارم

لقد اعتبرت الضحية الفدائية أصل الشرور وسبب البلاء، وهي دائماً تمثّل خطراً محققاً بالجماعة، لذلك يجب التخلص منها بالطرْد أو بالقتل. تُبيّن الأساطير أنّ الغريب أو الأجنبيّ هو دائماً سبب الشرور والمصائب التي تحلّ بالجماعة، ولذلك تسعى الجماعة إلى التضحية به من أجل أن تستمرّ (أسطورة أوديب، ملحمة جلجامش).

في البداية كان ثمة قتل تأسيسي، كانت هناك ضحية مثّلت أداة ناجعة لمخادعة العنف ومخاتلته من أجل تهيئته. يتعلّق الأمر بحلّ مكنّ من الخروج من دائرة العنف المدّمر. كان لا بدّ إذن من تكرار ذلك الفعل أي القتل التأسيسي الأوّل وبالتالي تكرار فعل

التضحية، ولكن في إطار مؤسّساتي. يقول جرار: «وإذا كان قتل الضحية الأوّلية قد خوّل للجماعة الشفاء من أوصابها والخروج من دائرة العنف المتبادل، فإنّ استنكاره الدوريّ هو الطريقة الوحيدة لمخادعة العنف وطرده مؤقتاً خارج الجماعة. هذا التكرار الطقسي لعملية القتل التأسيسي هو في أساس الدينيّ الذي ما لبثت أن حلّت مكانه تدريجياً المؤسّسات، حيث يتعيّن على الجماعة إخفاء الآلية الذبائحية والتميز بين ما هو عنف غير شرعيّ أدى إليه النزاع المحاكوي وعنّف مقدّس شرعيّ يتمثّل في إنشاء الذبيحة الطقسيّة»⁸⁵.

ترتبط الذبيحة بالمقدّس وبالدينيّ بوجه خاص، ذلك أنه «ليس هناك ما لا يمكن تقديم الذبائح من أجله، غرضاً مادياً كان أم مشروعاً إنسانياً»⁸⁶. بواسطة الذبيحة يسعى المؤمن إلى استرضاء القوى المفارقة والتقرّب منها واستجلاب الخير. وبالإضافة إلى هذه الوظيفة الروحانية أو الميتافيزيقية تلعب الأضاحي في الثقافات المختلفة دوراً آخر هو دور التوحيد الاجتماعي. ولكنّ الباحث جرار يرى أنّ للضحية دوراً أساسياً ثابتاً في كل الثقافات هو حرف العنف الاجتماعي وتحويله إلى وجهة أخرى، هي الضحية بالذات، التي تلعب دور البديل: «إنّ الذبيحة إذ تنحرف بالعنف في اتجاه ضحايا خارجيين، تحمي الجماعة بأسرها من غائلة عنفها الذاتي، إنها بعبارة أخرى، تستقطب بذور الشقاق المبعثرة حول الضحية تمهيداً لتبديدها بعرضها عليها ارتواء جزئياً»⁸⁷.

تدلّ كلمة «ذبيحة» على النحر وهو «لفظ مشترك بين جميع اللغات السامية». وهي تعني أنّ الذبيحة هي أضحية دامية ولكن الأمر ليس كذلك دائماً، فالقرايين والأضاحي يمكن أن تكون غير دامية وأن تؤدّي دور الذبيحة نفسه. يقول يوسف شلحت: «لئن كان صحيحاً أنّ الأضحية هي تدمير مهدف لإطلاق قوّة والتأثير بذلك في القوى المقدّسة فإننا ندرك أنّ هذه الشعيرة تحظى بتطبيق أشمل. لذلك إلى جانب تقديم الأضاحي الدامية مارس العرب مثل جميع الساميين الآخرين تقديم قرايين غير دموية: الشعر، البواكير، إراقة الخمر، ومن جهة ثانية لا يشير المؤلفون المسلمون إلى الأضاحي البشرية، وهي ذبائح يحرّمها الإسلام، فيما كانت عملياً موجودة قبل الإصلاح المحمّديّ ولو على نطاق ضيق جداً»⁸⁸.

وذلك تحت تأثير الغضب. لقد أدركه هذيان جعله يخلط بين الحيوانات المسالمة والمحاربين الذين يرغب في الانتقام منهم. انظر: روني جرار، العنف والمقدّس، ص 30.

85 - العنف والمقدّس، مقدمة المترجمة، ص 12.

86 - المرجع نفسه، ص 29.

87 - المرجع نفسه، ص 28.

88 - شلحت، الأضاحي عند العرب، ص 43.

بإمكاننا أن نفترض أن الانتقال من الذبيحة البشرية إلى الذبيحة الحيوانية تمّ في مرحلة متأخرة من تطوّر الوعي الديني. ولنا أن نفترض أيضاً أن التخلّي عن الذبائح البشرية قد تمّ تدريجياً، فقبل التخلّي نهائياً عنها حصل اتفاق بين الجماعة البشرية على تحديد الكائنات الصالحة للتضحية⁸⁹. إن الكائنات الصالحة للتضحية تتشارك في مِيزة أساسية هي أنها لا تنتمي إلى المجتمع، أو لا يُعترف لها بمكانة من قبل الجماعة، وهكذا يمكن أن تكون الضحية أسير حرب أو عبداً أو ولداً مراهقاً وغير متزوج أو شخصاً معوقاً ومنبوذاً من حثالة القوم «نظير الفارماكوس الإغريقي»⁹⁰. إن اختيار الذبيحة من هذه الأصناف التي ذكرنا يحكمه حسب جرار مبدأ أساسي هو تجنب العواقب الثأرية. إن ما يقدم كضحية في الاحتفال الطقسي يجب ألا يثير العنف من جديد. والتضحية بغريب أو أجنبي أو فرد من درجة دنيا في السلم الاجتماعي لا يترتب عنها عنف مصاد. وهكذا يمكننا تعريف الذبيحة بأنها «شكل من العنف يتميز بكونه خالياً من العواقب الثأرية»⁹¹. يرى روني جرار أن الذبيحة تلعب دور النظام القضائي والحقوقى ولكن دون أن تحل محلّه. يستدلّ على ذلك بأن إقامة نظام قضائي مستند إلى قواعد وحقوق متفق عليها هو أداة ناجعة لمنع الثأر الناتج عن العنف⁹². «لا يصحّ أن يقال إن الذبيحة تقوم مقام النظام القضائي». إن الاشتراك في الوظيفة لا يعني أن النظام القضائي قد ألغى تماماً الحاجة إلى الذبيحة، فهناك اليوم مجتمعات كثيرة تمارس طقوس الأضاحي.

القول إن «الذبيحة أداة وقائية في الصراع ضدّ العنف» يجب فهمه في إطار التجربة الدينية بأشكالها الطقسية. إن تقديم الذبائح في إطار طقوس إنما هو تعبير عن عقائد دينية معينة. إن كل فرد مشارك في الطقوس القربانية يعبر عن انتمائه للجماعة، ويقرّ بالتالي بأن ممارسة العنف (القتل) شيء محرّم على الجميع. ولكن قد لا يعي الفرد هذا الأمر بشكل تام، إلا أن تجنبه العنف في علاقته بالآخرين هو الدليل على فاعلية الطقوس الذبائحية. الديني إذن يحول دون انفلات العنف. «إن الديني البدائي يُدجّن العنف ويضبطه وينظمه ويوجهه بهدف استعماله في مناخ عام من اللاعنّف والتهدئة ضدّ كل أشكال العنف غير المقبولة. إنه مزيج من العنف واللاعنف شبيه بالنظام القضائي»⁹³.

للذبيحة دور مزدوج؛ وقائي وعلاجي. ومثلما تقوم المؤسسة القضائية والسجنية اليوم بدور الوقاية من العنف، لعبت الذبيحة في المجتمعات البدائية الدور نفسه، إلا أن الفرق الأساسي بين النظام القضائي والذبيحة البدائية هو أن الأول يهتم بالجاني (المجرم) فيسجن، ليمنع من تكرار عنفه، وكذلك لوقاية المجتمع من الثأر الذي يردّ به المتضرّرون من العنف الأول. وأما المؤسسة الذبائحية فهي تركز على الضحية. في هذا السياق يرى جرار أن الذبيحة كانت بمثابة استباق للنظام القضائي المعروف اليوم⁹⁴.

في إطار المقارنة التي يقوم بها بين النظام القضائي والذبيحة يُنبهنا جرار إلى أنه يجب ألا نعتبر الذبيحة أقلّ عقلانية من النظام القضائي: «إذا كان الإنسان البدائي يتغاضى عن الجاني بإصرار نحسبه ضرباً من الغباء أو الانحراف فلأنه يخشى تغذية الثأر، أما إذا كان يلوح لنا أن نظامنا هو أكثر عقلانية فلأنه يطابق مبدأ الثأر كلّ المطابقة، وما من تفسير آخر للإصرار على معاقبة الجاني. إن النظام القضائي (...) يُعقلن الثأر وينجح في تجزئته (...) ويجعل منه تقنية فعّالة إلى أقصى الحدود تصلح لعلاج العنف أولاً والوقاية منه ثانياً»⁹⁵. النظام القضائي هو إذن حسب أطروحة جرار استمرار لوظيفة الذبيحة، أي الوقاية من العنف وعلاجه. وإذا كانت الذبيحة تهدف إلى منع الثأر من خلال

89 - جرار، المقدّس والعنف، ص 36.

90 - المرجع نفسه، ص 35.

91 - المرجع نفسه، ص 36.

92 - المرجع نفسه، ص 45.

93 - المرجع نفسه، ص 48.

94 - المرجع نفسه، ص 49.

95 - المرجع نفسه، ص 50-51.

التغاضي عن الجاني فإنّ النظام القضائي يقوم أساساً على مبدأ الثأر من الجاني. هو ثأر جماعي باسم القانون وباسم مصلحة الجماعة.

نجد في الميثولوجيات القديمة تأكيداً للارتباط بين الآلهة والحيوانات التي يتم اختيارها لتكون ذبائح وقرابين. وإذا كانت الضحية تمثّل وسيطاً بين الآلهة والبشر، بين المؤمن والكائن المقدّس فإنّ هذا الوسيط الضحية يجب أن يتم اختياره بعناية فائقة وفق شروطٍ معينة وصارمة. وذلك لأنّ الضحية يجب أن تكون في مستوى الكائن المقدّس الذي تُقدّم إليه قرباناً. تبين الخطابات الأنثروبولوجية أنّ الضحية عادة ما تكون متميّزة وذات خصائص لا تتوفّر إلا فيها. في المجتمعات البدائية الطوطمية كانت الضحية تتمثّل في الحيوان الطوطمي. رغم قداسة الحيوان الطوطمي وتحريم إيذائه أو قتله خارج الطقس الأضحويّ فإنّ التضحية به أمر وارد. يقول فرويد في هذا السياق: «كانت التضحية سرّاً مقدّساً، وكان حيوان التضحية عضواً في العشيرة. وفي الواقع كان قتل الحيوان الطوطمي القديم، الإله البدائي نفسه والتهامه هو الذي يتيح لأعضاء العشيرة أن يصونوا ويعزّزوا اتحادهم الوثيق العرى بلههم كي يبقوا على شبهه»⁹⁶.

لا تخلو النصوص الدينية والقصص القرآني بشكل خاص من روايات عن الضحية ومواصفاتها التي تجعلها متميّزة وأحياناً نادرة الوجود. يمكننا أن نذكر هنا على سبيل المثال قصة بقرة بني إسرائيل الواردة في سورة البقرة: تقول هذه القصة إنه وجدت جثة أحد أسباط بني إسرائيل وحصل جدل واتهام متبادل بين الأطراف، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى اندلاع العنف بينهم (الصراع بين عبدة العجل وسدنة بيت يهوه من أبناء لاوي الذين هم عشيرة موسى). وكان أن تدخل موسى بأمر إلهي حاسماً الخلاف. في سياق حديثه عن العنف السياسي كما صورته الميثولوجيا يتناول الباحث تركي الربيعو قصة بقرة موسى، ويعقد مقارنة بين الرواية التوراتية والقصة القرآنية⁹⁷.

رواية القصة في العهد القديم:

«إذا وجد قتيل، في الأرض التي يعطيك الربّ إلهك لتمتلكها، واقعاً في الحقل، لا يُعلم من قتله، يخرج شيوخك وقضااتك وقيسون إلى المدن التي حول القتل، فالمدينة القربى من القتل، يأخذ شيوخ تلك المدينة عجلةً من البقر لم يُحرث عليها، لم تجرّ بالنير. وينحدر شيوخ تلك المدينة بالعجلة إلى وادٍ دائم السيلان لم يحرث فيه ولم يُزرع، ويكسرون عنق العجلة في الوادي. ثم يتقدّم الكهنة بنو لاوي، لأنه إياهم اختار الربّ إلهك ليخدموه وبياركوا باسم الربّ، وحسب قولهم تكون كل خصومة وكل ضربة، ويغسل جميع شيوخ تلك المدينة القربى من القتل أيديهم على العجلة المكسورة العنق في الوادي، ويصرّحون ويقولون: أيدينا لم تسفك هذا الدّم، وأعيننا لم تبصر. اغفر لشعبك إسرائيل الذي فديت يا ربّ، ولا تجعل دم بريء في وسط شعبك إسرائيل. فيُغفر لهم الدّم. فتنزع الدّم البريء من وسطك إذا عملت الصالح في عيني الربّ» (التثنية: 21: 1-9)⁹⁸.

الرواية القرآنية: ﴿وإذ قال موسى لقومه إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين*. قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي قال إنه يقول إنها بقرة لا فارص ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون*. قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما لوها قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لوها تسر الناظرين*. قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي إنّ البقر تشابه علينا وإنّا إن شاء الله لمهتدون*. قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبوها وما كادوا يفعلون*. وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون*. فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون* (سورة البقرة: 67-73).

96 - فرويد، الطوطم والحرام، دار الطليعة، بيروت ط 3، 2008، ص 181.

97 - العنف والمقدّس والجنس، ص ص 45-49.

98 - الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس، القاهرة، الإصدار التاسع، الطبعة الثالثة، 2012.

كان على موسى أن يحكم بين فرقتين من بني إسرائيل ادّعت إحداهما أنّ الأخرى قتلت أحد أفرادها. ما كان من موسى إلا أن أشار عليهم بتقديم ذبيحة، بقرة ذات صفات محدّدة: (لا فارض) أي ليست هرمة، و(لا بكر) أي ليست صغيرة، (عَوَانٌ بين ذلك) أي نصف بين البكر والهرمة، (فاقعٌ لونها) أي صافية اللون، (لا ذلولٌ) أي لم يذلها العمل، ولا تعمل في الحرث وسليمة من العيوب. بيّن الطبري في كتابه «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» أنّ تلك البقرة كانت هبة من الله لِعَلام كان باراً بوالديه وأنّ بني إسرائيل اضطروا لشرائها منه لقاء وزنها ذهباً⁹⁹. وبعد أن تُذبح البقرة ينكشف السرّ (فقلنا اضربوه ببعضها). عندما ضربوه ببعضها أُحْيِي القَتِيل، أحياء الله فسألوه: من قتلك؟ (وهو السؤال الذي لم يكن بإمكان أحدٍ أن يجيب عليه) فقال لهم: ابن أخي¹⁰⁰.

إذا قبلنا بأطروحة جرار التي تقول إنّ الذبيحة تحيّد العنف وتخرجه من دائرة الجماعة نحو أفق آخر متعال فإنه يمكن القول إنّ ذبح بقرة بني إسرائيل لم يكن فقط وسيلة لكشف سرّ الجريمة (إحياء الميت) بل كان مخرجاً من مأزق العنف ومشكلة الثأر. فلو لم يتمّ كشف الحقيقة وتحديد الميت - الحيّ لمن قتله لتحوّل الاتهام المتبادل بين الفريقين إلى عنف تبادلي بلا نهاية. أمّا وقد انكشفت الحقيقة فلم يعد ثمة مبرر للاتهام أو للسعي للثأر.

إنّ للأضحية قيمة دينية بالأساس. إنها تمثل بُعداً من تجربة المقدس الديني، وهي تعتبر مقدسة بالنظر إلى الإطار العقائدي والطقوسي الذي تُتمثّل وتُمارَس فيه. ولكن بإمكاننا أن نميّز بين أضحية في إطار ديانة وثنية أو ديانة ذات آلهة متعدّدة، وأضحية تنتمي إلى دين توحيد. ففي الإسلام تحتل الأضحية مكانة هامة باعتبارها جزءاً من العبادة بل هي شرط أساسي لها. إنّ تثبيت الإيمان وتحديد العهد مع الأصول واستذكار تجربة التضحية الأولى يمرّ بالتضحية الدامية. ولئن كانت الأضحى معروفة عند العرب قبل الإسلام (أضحى الهدي في مكة، والعتائر وهي أضحى موسميّة كانت تقام في شهر رجب)¹⁰¹ وبالرغم من الطابع المادي للأضحية الدموية (الذبيحة) فإنها تحتوي، في نظر المضحّي، على طاقة روحية تجعل المؤمن يعتقد أنه يتعالى على وضعه المادي الزمني ويشترك الألوهة سموها وتعاليتها. وفيما يتعلّق بالأضحية في الإسلام يمكن القول إنه لا يمكن إنكار أن «الإسلام، برّد فعل محمود على المشركين العرب، قد خلّص الأضحية من ماديتها الفظّة، فلم يعد الله يُصوّر كأنه ضيف خفيّ يُلحظ في مشهد الدّم الأضحويّ، بل على العكس صار لا يبالي بالإراقات والقرابين لأنّه لا يتلقّى دم الضحايا ولا لحمها، فهو لا يعنى إلا بتقوى أولئك الذين يقدمونها»¹⁰².

إنّ الأضحية في الإسلام قربان يحدّد به المؤمن العهد مع الله، ويعلن من خلاله الانتماء إلى جماعة المؤمنين وإلى تاريخها الأثيل، إلى زمن البدايات حيث كانت أضحية الجدّ الأوّل عنوان طاعة مطلقة للخالق الجليل. إنّ ذبح الأضحى الدوريّ لدى المسلمين ليس إلاّ استعادة لفعل تضحية النبي إبراهيم الخليل. يقول المأثور الإسلامي إنّ الكبش الذي أنزله الله فداءً لإسحاق هو الكبش نفسه الذي تقبله الله قرباناً من هابيل ابن آدم.

في الإسلام الشعبي وحتى وقت قريب كانت الأضحى، ولعلّها ما زالت إلى اليوم تمارس على نطاق ضيق، تقدّم إلى الأولياء الصالحين الذين يعتقد الأتباع أنهم بإمكانهم الشفاعة لهم يوم القيامة. إنّ القرابين والأضحى - الذبائح التي تقدّم في مزارات الأولياء وهي في الغالب أضرحتهم أو مبان تمّ تشييدها على أضرحتهم، وإن كانت تدلّ على اعتقاد المؤمنين في فضائلهم وكراماتهم، لا تعني أنّ المضحّين يعبدون أولئك الأولياء، فالإسلام السنّي حتى في شكله الشعبي يؤكّد على وحدانية الله، وما تقديم الأضحى إلاّ استجلاباً للبركة وطلباً للرضا

99 - العنف والمقدس والجنس، ص 47.

100 - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مطبعة الحلبي، القاهرة 1954، الجزء 1، ص 340 (أورده الربيعو المرجع المذكور، ص 49).

101 - شلحت، المرجع السابق، ص 51.

102 - المرجع نفسه، ص 53.

والشفاعة. إنّ الأمر يتعلّق بتأكيد الوساطة، فالوحيّ وسيط بين المسلم وربّه. ولئن كانت ظاهرة تقديم الأضاحي في الإسلام الشعبي تذكّر عبادة الأجداد في الديانات الطوطميّة والوثنيّة القديمة فإنّ هذا التشابه لا يبرّر القول إنّ الوحيّ كان موضوع عبادة. إنّ الاعتقادات الشعبيّة المتعلّقة بالأولياء الصالحين الأئمة الغائبين وإن كانت لا تلغي فكرة التوحيد (الله واحد ليس كمثل شئ) فإنّها تنسب للأولياء قداسة تجعلهم في مرتبة أعلى من مرتبة البشر لعلّها أقرب ما تكون إلى درجة الملائكة.

في هذا المستوى نستطيع أن نطرح السؤال التالي: هل تنطبق فرضية روني جرار حول تحييد العنف التبادلي بواسطة الذبيحة على الأضاحي الإسلاميّة؟ إنّ طقوس الأضاحي والولائم التي يبتغي من ورائها المسلمون الحصول على بركة الأولياء وضمان شفاعتهم وإن كانت لا تخلو من العنف (الذبح) فإنّها تُمارس في إطار روحيّ. فسواء تعلّق الأمر بالزمان أو بالمكان، لا يمكن لطقس الأضحية أن يتمّ بصورة عشوائيّة، إذ لا بدّ من التقيّد بزمن معيّن (فترة زمنية دورية أو حوليّة)، ولا بدّ من أن يقدمّ القربان الضحيّة في المكان المخصّص لها، وهو في العادة المكان أو المزار الذي يحوي ضريح الوحيّ. لسنا نرى أنّ الأضحية (الذبيحة) هي بصورة مطلقة استبدالاً للعنف أو تحييداً له وذلك بتوجيهه نحو ضحيّة غير بشريّة، فالأضحية في المثال الذي نحن بصدده لها طابع روحيّ وقُدسيّ. إنّ الجماعة التي تحتفل (بالعيد) في حضرة الوحيّ وتبتهج باستذكار لزمانه وكراماته وتستقوي بقوّته التي يستمدّها من الله، ليست ضحيّة للعنف حتى تسعى إلى تعليقه وتوجيهه إلى خارج الجماعة. إنّ الحيوان المنذور للتضحية والذي يوسم من قبل أن يحين موعد ذبحه يحظى بعناية فائقة، فلا يؤذى ولا يباع ولا يوهب وبصفة عامة يعامل كحيوان مقدّس، كوديعة مندورة لصاحبها.

الهويّة الدينية والعنف:

لا شك أنّ أتباع الديانات الوثنيّة لم يتقاتلوا من أجل إعلاء لواء ديانة وثنيّة فوق لواء ديانة وثنيّة أخرى¹⁰³ على نحو ما فعلت اليهوديّة مثلاً في حروب الرب التي قادها خليفة النبيّ موسى يشوع (يهوشع) بن نون لإجلاء سكان فلسطين العرب (الكنعانيين)، فأباد في حربه المقدسة تلك، حسبما ذكرت التوراة، عشرات الممالك فتحقّق بفعله الإباديّ الهازل كلام الربّ للنبيّ موسى (التوراتي) حين قال الله له: «متى أتى بك الربّ إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرده شعوباً كثيرة من أمامك: الحثيّين والجرشاشيّين والأموريّين والكنعانيّين والفرزيّين والحروريّين واليبوسيّين، سبعة شعوب أكثر وأعظم منك ودفعهم الربّ إلهك أمامك، وضربتهم فإنك تحرمهم. لا تقطع لهم عهداً ولا تُشفق عليهم (...) هكذا تفعلون بهم: تهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم وتقطعون سوارهم وتحرقون تماثيلهم بالنار، لأنك أنت شعب مقدّس» (التوراة، تثنية، 5 1-7). هذا عن العنف المقدّس الذي مارسه اليهود ضدّ الشعوب الأخرى في غابر الزمان، وأما العنف الشديد والحروب المدمّرة التي قاموا بها ضدّ الشعب الفلسطينيّ في التاريخ المعاصر فهي معروفة ولا نحتاج في هذا السياق إلى التبسّط في عرضها، ولنكتف على سبيل المثال بذكر الحرب الأخيرة التي خاضتها إسرائيل على لبنان لضرب مواقع حزب الله في صيف 2006.

ومثلما خاض اليهود عبر تاريخهم حروباً كثيرة ضدّ أعدائهم أي ضدّ أتباع الديانات الأخرى، خاض المسيحيّون «باسم المسيح حروباً كثيرة امتدّ بعضها قروناً، كالحروب الصليبيّة الطويلة التي جرت مع المسلمين والحروب المقدّسة الأطول زمنياً بين الجماعات الكاثوليكيّة والبروتستانتية»¹⁰⁴. وأما عن حروب المسلمين ضدّ أعدائهم (أتباع الديانات الأخرى) فإنّها كانت محكومة بالمنطق الدينيّ نفسه الذي يجعل من قتال المخالف في العقيدة واجباً شرعياً يتحقّق به الصلاح في الدنيا والخلاص في الآخرة. وكان شرط الخلاص هو القتل، قتل الإنسان الذي هو آية من آيات الله حسب المنطق الدينيّ نفسه. غزوات المسلمين لنشر الدين وقتال المشركين والكفار معروفة، لا سيّما أنّ الحرب كانت أمراً إلهياً: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» (حديث) وجاء في القرآن: ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين

103 - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، القاهرة، طبعة 2010، ص 28.

104 - المرجع نفسه، ص 28.

يلونكم من الكفار ﴿التوبة، الآية 123﴾. ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ ﴿الأنفال، الآية 67﴾. (يثخن يطعن بالسلاح، يبالغ في القتل).

انطلاقاً من هذه الخلفية الدينية المتمثلة أساساً في النصوص المقدّسة والمتون التراثية القابلة للتأويل بشكل لا نهائي يستمدّ «العنف المقدّس» والمدمر الذي تمارسه جماعات منظمة ضدّ المجتمع المسلم أو ضدّ جماعات لا تنتمي للدين نفسه (الكفار، الصليبيين،... إلخ). إنّ من يمارسون العنف انطلاقاً من وعي معيّن بالهوية تستند إلى تأويل خاص للدين وللتاريخ الديني يعتقدون أنهم يواصلون عمل الأسلاف من أجل تحقيق «رسالة ربانية»: إعلاء كلمة الله في الأرض والقضاء على الذين لا يشتركون معهم في الهوية نفسها ذات الطابع القدسي حسب زعمهم. إنّ إقامة «مجتمع المؤمنين» الطاهر أو «دولة الخلافة»، حسب العبارة المتداولة في أدبيات الإسلام السياسي، أو «مدينة الرب»، بعبارة القديس أغسطين لا تتمّ في نظر بعض أتباع الدوغمائية الدينية إلاّ بواسطة العنف بكل أشكاله. إنّ ممارسة العنف في نظر من يتوهمون أنهم حراس المقدّس ضدّ كل المخالفين في العقيدة¹⁰⁵ أو في المذهب أو في الممارسات الشكلية للشعائر، تمثل عقوبة دينوية مناسبة لمن تلحق بهم ما دام العصاة والزنادقة والخارجون عن الملة تُوعّدوا بالعذاب في العالم الآخر فتعذيبهم في هذه الحياة أمر جائز ولا يثير أيّ استهجان.

إنّ العنف الذي يتمّ تبريره انطلاقاً من تصوّر معيّن للمقدّس الديني يعبر ويظهر عقلية دينية لاعقلانية. عقلية تراثية منغلقة على تأويل معيّن للمقدّس لا يعير أهمية للتحوّلات التاريخية وما ينجّر عنها من تجدد في بنية التفكير ومنظومات القيم. إنّ الهوية الدينية التي يستمدّ العنف المقدّس تبريره «الأخلاقي» منها (وهي أيضاً تستعمله فتظهر من خلاله كهوية عنفية يحتلّ فيها العنف ضدّ الآخر المختلف دينياً أو مذهبياً مكانة أساسية) بحكم انبثاقها على إطلاقيّات وعقائد راسخة هي هوية لا تاريخية، بمعنى أنها تضع نفسها خارج الزمان وتحدّد كل ما يطرأ في الواقع التاريخي انطلاقاً من تصوّرها الجوهرية لذاتها. ولذا فإنّ العنف الذي يمارس باسم المقدّس أو بالأحرى استناداً إلى تأويلات المقدّس (إيديولوجيا المقدّس) يُقبل ولا يستهجن لأنه يقيّم من منظار تلك الهوية ذاتها. يتعلّق الأمر بعنف ضدّ الأغيار، ضدّ من يمثلون خطراً على الهوية. العنف المقدّس هو إذن الوسيلة التي تعتمد عليها الهوية للمحافظة على ذاتها نقيّة صافية واستبعاد الاختلاف. هل يعني ما سبق أنّ مشكل العنف الممارس باسم الدين يجب أن يردّ في نهاية الأمر إلى مشكل الهوية، وأنّ يُعالج باعتباره بُعداً من أبعادها؟

من أنثروبولوجيا المقدس إلى أنثروبولوجيا السياسة:

إنّ تفسير ظاهرة العنف بردها إلى تجربة المقدس الديني (أي اعتبار العنف مقدّساً أو أحد تجلّيات المقدّس) يعني الإقرار بأنّ البعد الديني هو البعد الأساسي للوجود الإنساني، ولا يمكن تجاوزه بحيث لا يمكن تفسير أي شيء يتعلق بالإنسان إذا لم يتمّ ربطه بالدين، وكأنّ الدين هو المرجعية الأخيرة لتفسير كل شيء. إنّ النظرية الأنثروبولوجية التي تربط العنف بالمقدّس تفترض أنّ الدين هو المرجعية الأخيرة للتفسير. أي أنه هو الأفق التأويلي الوحيد الذي من خلاله يستطيع الإنسان التعرّف إلى ذاته كفرد وكمجموعة وتمثّل شكل وجوده في العالم. في مقابل الوجود الإنساني النسبي والعابر ثمة وجود آخر متعال ومفارق من شأنه أن يكون مرجعية للتفسير. إنّ النظرية الأنثروبولوجية التي تحاول تفسير العنف من خلال الأساطير القديمة ومن خلال التصورات الدينية (الديانات التوحيدية خاصة) قد لا تنجح في تفسير أي شيء. فالقول إنّ شخصيات تاريخية معينة قد مارست العنف أو كانت ضحيته لا يعني أنّ ظاهرة العنف مطلقة ولا تاريخية.

إنّ العودة إلى النصّ الأسطوري وإلى النصّ الديني بحثاً عن أسباب ما بعد تاريخية لظاهرة العنف لا يمكن اعتباره تفسيراً للظاهرة. رُبّ مقارنة لمشكل العنف لا ترقى إلى درجة التفسير ولا تخرج عن نطاق التبرير. أي اعتبار الإنسان شريراً بطبيعته وليس العنف إلاّ

105 - رأى بيار بابل أنّ عدم التسامح مع المخالفين والمختلفين في العقائد ليس ظاهرة تاريخية طارئة ولكنه أمر متأصل في طبيعة الأديان. وهو ما ينطبق بشكل خاص على المسيحية.

P. Bayle, De la tolérance, commentaire philosophique, Paris, Agora Press-Pocket, 1992, p.235.

مظهراً تتجلى من خلاله تلك الطبيعة العدوانية. إذا كان العنف قد ميّز العلاقات بين الآلهة وحدّد في البدء علاقة الآلهة بالإنسان (أسطورة جلجامش الإنسان هو نتاج صراع دموي بين الآلهة)، وإذا كان الأنبياء الربّانيون قد مارسوا العنف (موسى)، أو كانوا من ضحاياه (عيسى) فيجب اعتباره قدراً وأمرّاً محتمّاً، وبالتالي على الإنسان أن يقبل به ويخضع له في انتظار خلاص أخرويّ.

إنّ أنثروبولوجيا المقدّس تنطلق من مسلّمات أو من افتراضات مسبّقة حول الإنسان: الإنسان شرّير، سيّء الطبيعة، منحرف، فاسد. ليس من الضروري، والأمر هكذا، الخروج من نطاق الأنثروبولوجيا الدينية وتوسّل أنثروبولوجيا سياسية لا تستند إلى مسلّمات ثابتة حول الإنسان، ولا يفترض أنّ للإنسان طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الأفراد، بل تنطلق من تعريف بسيط للإنسان هو أنّه كائن مدني ذو حقوق وله كرامة، كائن ذو قيمة وحياته في حدّ ذاتها قيمة؟ تلك هي الفكرة الأساسية التي تمثل منطلق الأنثروبولوجيا الفلسفية.

إنّ أنثروبولوجيا روني جرار في نظر بعض الباحثين هي أنثروبولوجيا دينية، وهي تتموقع في آن واحد تحت en- deça وفي ما وراء au-delà السياسة، وذلك لأنّ لها علاقة أساسية بالدينيّ لا السياسي، هي أنثروبولوجيا دينية. وهي كذلك بمعنى أنّ الأناجيل في نظر جرار Girard حاملة لآلية حقيقة التضحية le mécanisme victimaire. يقول شارل إيف زركا C.-Y. Zarka: «فكر جرار يجعل من التضحية، ولكن دون أن يجرّنا منها، الحقيقة المطلقة لكي ننتهنا الحاضرة والمستقبلية غير القابلة للتجاوز. ويتربّب على ذلك نتيجتين: الأولى يمكن صياغتها في سؤال مزدوج: هل بالإمكان ردّ المسيحية إلى هذا البعد التضحيويّ؟ أليس للأناجيل شيء آخر تنقله إلينا؟ والثانية يمكن أيضاً صياغتها في شكل سؤال: هل أنّ رغبة التقليد مرتبطة إلى هذا الحدّ بمنطق التضحية»¹⁰⁶؟

حسب أطروحة جرار ليس ثمة إمكانية أمام البشر للتخلص من العنف، وذلك لأنّ العنف كمحاكاة الناتج عن الرغبة في المحاكاة المتأصلة في كل واحد هو محدّد أساسي لطبيعة وجود الإنسان، إنه بمثابة القدر الذي لا مهرب منه. من هنا تأتي دور الدين، المسيحية تحديداً، لتكريس الآلية الذبائحية. إنّ محافظة الدين على مؤسّسة الاستبدال الذبائحيّ يعني أنّ المقدّس (الرمزي) يرتبط بالطبيعي. المقدّس الديني يقترن بالعنف التبادلي باعتباره مظهراً للرغبة الطبيعية. إنّ المسيح المصلوب (الصلب أفسى أشكال العنف القاتل) افتدى بموته البشرية جمعاء. ولكنّ موت المسيح فداء للبشرية يعني في نهاية الأمر أنّ السلام الأبدي (الانعدام التام للعنف) لا يكون إلّا في عالم آخر، العالم الأخرويّ.

لا شك أنّ للعنف أسباباً كثيرة نفسية واجتماعية وثقافية. القول إنّ الإنسان كائن عدوانيّ فرضية لا يمكن إثباتها. فإذا قصدنا بالطبيعة مجموعة الخاصيات الفطرية الثابتة في الإنسان والتي لا تتأثر بتغيّرات المحيط الطبيعي ولا بتحوّلات التاريخ فإنّ هذا المعنى الذي نعطيه للطبيعة البشرية لم يُعد مهماً في الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة.

لقد أصبح الإنسان يتحدّد ككائن بيوثقافي، بمعنى أنّ الطبيعة (ما هو فطري، بيولوجي، جينولوجي) لا تنفصل عن الثقافة (ما هو مكتسب من خلال المجتمع وآلياته الإدماجية). وإذا افترضنا جدلاً أنّ الإنسان كائن عدواني بطبيعته فإننا بذلك نُهمّل دور التربية والثقافة كآلية للدمج الاجتماعي التي تفترض ضرورة سلمية العلاقات الاجتماعية و«تكافؤ الناس عن التظالم». ما دام العنف ظاهرة اجتماعية فيجب البحث عن حل لمشكل العنف التبادلي بوسيلة من جنس الظاهرة، أي بواسطة السياسة باعتبارها تديراً للشأن العام وفق قواعد قانونية.

يمكن التفكير في عدوى العنف المدمّر «دون الانجرار إلى منطق المقدّس والتقدّيس» (زرّكا C.Y.Zarka) أي التفكير في مشكل العنف

106- Charles Yves Zarka, « En deça et au-delà de la politique » in Revue Cités n° 53, Puf.

من منظور أنثروبولوجي مغاير للمنظور الديني. في هذا الإطار تطرح وجهة الحل السياسي لمشكل العنف. عندما نتجاوز المشكل المزمّن في الفلسفة أي مشكل الأصل والمبدأ (أصل العنف) وهل هو طبيعي أم تاريخي، فطري أم مكتسب؟ وأقررنا بكون العنف يمثل مشكلاً حقيقياً أي واقعياً يهدّد استقرار المجتمعات ويتسبّب في شقاء الإنسان كما يهدّد السلم العالمي بين الدول، فالأجدر هو البحث عن حلّ أو بالأحرى عن إطار للحلّ.

إنّ الأنثروبولوجيا السياسيّة (الفلسفة السياسيّة يمكن أن تُعدّ رافداً من روافد هذه الأنثروبولوجيا)، يمكن أن تكون إطاراً نظرياً لمقاربة مشكل العنف وحله. «إنّ الأنثروبولوجيا السياسيّة توفرّ بديلاً حقيقياً للأنثروبولوجيا الدينيّة، أي اعتبار الممارسات الاجتماعيّة من خارج كل تيولوجيا». الأنثروبولوجيا الدينيّة تقتضي التفكير في الاجتماعي (ظاهرة العنف) بحدود وبمفاهيم وتصوّرات غير دينيّة بل بمفاهيم وتصوّرات سياسيّة. ذلك هو منطق الأنثروبولوجيا السياسيّة التي من شأنها أن تنظر في العنف بهدف إلغائه عملياً.

إنّ السلطة كآليّة لتنظيم المجتمع لا تقوم بالضرورة على العنف (أطروحة فوكو). في العصر الكلاسيكي في أوروبا كانت عمليّات تنفيذ الإعدام تتمّ في إطار طقوس مشهديّة حيث يكون تعذيب المدانين ترهيباً للمشاهدين وبالتالي تأكيداً لسلطة الملك، غير أنّ هذا الشكل من ممارسة السلطة وإظهار بطشها بدأ التخلّي عنه شيئاً فشيئاً، وذلك بسبب الفوضى التي تقترن به والخوف من أن يتحوّل العنف ضدّ الملك نفسه. هكذا تمّ التخلّي عن أشكال التعذيب الرهيبة، ليس احتراماً لحقوق الإنسان أو بدافع حساسيّة أخلاقيّة تستهجن العنف والتعذيب اقتضتها ضرورة «بل لدواعي تعديل ميكانيزمات السلطة التي تؤطر وجود الأفراد»¹⁰⁷. كيف نفهم تخلّي السلطة عن العنف؟ في نظر فوكو السلطة بحاجة إلى السلم وهي تسعى عبر ميكانيزمات الضبط والتحكّم الخاصة بها إلى إيجاد علاقات سلميّة بين الأفراد، وذلك لأنها لا تستمرّ ولا تتركز إلاّ إذا حافظت على وضعيّة طاعة الأفراد. ليس من الضروري أن تلجأ السلطة إلى العنف من أجل فرض الطاعة على الأفراد وإخضاعهم. بدل العنف المادّي تستعمل السلطة الإمكانيات الواسعة التي تتيحها الأجهزة الإيديولوجيّة المختلفة التي من شأنها أن تجعل المحكومين والخاضعين يستبطنون ضرورة الطاعة والخضوع، وبالتالي ضرورة وجود السلطة واستمرارها فيطيعونها من تلقاء أنفسهم.

لا تراهن الأنثروبولوجيا السياسيّة على منع العنف وإلغائه بواسطة العنف الشرعي الذي تحتكره الدولة، لأنها لا تنطلق من فكرة كون العنف متأصلاً في طبيعة الإنسان، بل تعتبر أنّ العنف ظاهرة اجتماعيّة لها أسبابها الموضوعية، ويمكن بالتالي إلغاؤها أو الحدّ من نتائجها عبر معرفة تلك الأسباب. إنّ الإنسان كفرد ينتمي إلى مجتمع هو كائن يتمتع بحقوق أساسية يُفترض أنّ القانون يكرّسها ويحميها من كل انتهاك.

إنّ الصراع والتناحر بين الأفراد وبين الجماعات ذات المصالح والأهواء المتناقضة يمثل معطى أساسياً للوجود الاجتماعي، ولا تدّعي الأنثروبولوجيا أنّ إلغاء ذلك الصراع أمر ممكن، وأنّ إنهاء العنف يمكن أن يتحقّق. ولكن ما يميّزها هو أنها ترى أنّ تنظيم علاقات القوى والمصالح بين الأفراد وبين الجماعات المختلفة يمكن تحقيقه اعتماداً على نظام حقوقي وقضائي راسخ، يُجرّم في إطاره العنف سواء مورس من قبل الأفراد فيما بينهم أو مورس من قبل أجهزة الدولة. وفق هذا تصوّر الأنثروبولوجي السياسي لا يكون ثمة حاجة لآليّة التضحية أو آليّة الاستبدال الذبائحي التي قال بها روني جرار. وذلك لأنّ العنف ليس طبيعياً في الإنسان، بل هو ظاهرة اجتماعيّة ناتجة عن قيم ثقافيّة معيّنة وتمثّلات جماعيّة مخصوصة لطبيعة العلاقات البشريّة ولكيفيّة إشباع الرغبة. إنّ المجتمع هو الذي يفرض على أعضائه طرق إشباع رغباتهم، بما في ذلك الطرق العنيفة أو العنفيّة. إذا كان الأمر كذلك فإنّ منع العنف أو على الأقلّ الحدّ منه يمكن أن يتحقّق، ليس عبر إعادة إنتاج العنف بطريقة تقلّل من نتائجه الوخيمة (كمنع الثأر) بل بواسطة تغيير تمثّلات الناس المتعلّقة برغباتهم ووجودهم الاجتماعي، أي من خلال التدخل في المستوى الثقافي الرمزي المحدّد للممارسة الاجتماعيّة. هنا تكتسب السياسة الاجتماعيّة والثقافيّة التي

107- Michel Foucault, Surveiller et punir, Gallimard, Paris, 1975, p.15.

تراهن على نشر قيم التشارك والاحترام والتسامح والعيش المشترك قيمتها الحقيقيّة.

إنّ العنف الذي يتمّ تبريره انطلاقاً من تصوّر معيّن للمقدّس الديني يعبر ويظهر عقلية دينية لاعقلانية. عقلية تراثية مغلقة على تأويل معيّن للمقدّس لا يعير أهميّة للتحوّلات التاريخية وما ينجر عنها من تجدد في بنية التفكير ومنظومات القيم

لا شك أنّ العنف الموجه ضدّ الآخر ليس منفصلاً عن وضعيّة الندرة والحاجة. ولا شك أيضاً أنّ مجتمع الرفاهية والوفرة يمكن أن تقل فيه نزعات العنف وممارسته إلى حدّ كبير. إنّ الناس يمارسون العنف ضدّ بعضهم بعضاً بسبب تناقض رغباتهم وبسبب تماثل أهوائهم أمام محدوديّة إمكانيّة إشباعها جميعاً بسبب الندرة. في هذه الحالة من الصعب أن تحول قيم العيش المشترك من ممارسة

الأفراد للعنف في سبيل إشباع رغباتهم. لا بدّ إذن من توفير كل ما هو ضروري لإشباع الحاجات وإرواء الرغبات لكي تجد القيم المناقضة للعنف إمكانيّة تحقّقها. إنّ النزعة السلميّة الضرورية للعيش المشترك وللحياة السعيدة تتطلّب إشباع الحاجات الطبيعية والحاجات الثقافيّة للإنسان. في هذا السياق تطرح مسألة الحقوق بمعناها الشامل. إنّ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، على الرغم من أهميتها، لا تكفي لكي تكون النزعة السلميّة ملازمة للوجود الاجتماعي. لا بدّ من الاعتراف والعمل على تكريس الحقوق الثقافيّة للأفراد والجماعات ويمكن أن ندرج تحت هذا المفهوم الحقّ في التعليم الجيّد، والحقّ في الثقافة، والحقّ في الاستمتاع الفني، والحقّ في الترفيه، والحقّ في الإبداع الحرّ... إلخ.

إنّ الانثروبولوجيا السياسيّة لا تصوّر الوجود الإنساني انطلاقاً من مقولة الرغبة (المؤدية إلى العنف)، بل انطلاقاً من مقولة الحقّ: الكائن الإنساني، كفرد يتمتع بحقوق أصلية وعلى السلطة السياسية أن تعمل على حماية تلك الحقوق، وأن تهبّ للأفراد الإمكانيات اللازمة لممارسة حقوقهم. ولكن هنا تطرح المشكلة الأساسية في الفلسفة السياسية: كيف يمكن التآليف بين الحرية (تفترض عدم المنع وعدم تدخل الدولة) والعدالة (العدالة القانونية والعدالة التوزيعية)؟

«العنف المقدّس» اليوم:

صارت الجرائم المرتكبة باسم المقدّس شائعة إلى حدّ أنها لا تثير انزعاجاً ولا استهجاناً لدى كثيرين، ولعل ذلك أمر يفسّر بتكرّر حوادث القتل على الهوية الدينية وكيفية تناولها في وسائل الإعلام، بطريقة تجعلها مألوفة وإلى حد ما مقبولة، كما لو كانت مجرد حدث عرضي. في وسائل الإعلام المعاصرة، وهي أدوات إيديولوجية للسلطة، يتمّ تزيين العنف المقدّس وتقديم نتائجه الإجرامية لا باعتبارها جرائم تستحقّ الإدانة والعقاب بل باعتبارها مجرد صراعات طائفية تحركها تأويلات متناقضة للهويّات.

إنّ الإيديولوجيا الدينية تمثّل التبرير الأساسي للعنف المقدّس وللجرائم المرتكبة ضدّ الأفراد والجماعات المخالفين في العقيدة أو في المذهب. يعتقد المتعصّب لعقيدة أو لمذهب أو لفكرة معيّنة عن المقدّس الديني أنه يمتلك حقيقة المقدّس المطلقة، وأن الآخرين ضالّون ومارقون، ولذلك فإنه ينكر عليهم حقّهم في الاختلاف، ويرى أنه من حقه هو وحده أن يجبرهم على اتباع مذهبه، ولو كان ذلك باستعمال العنف والإكراه.

إنّ المفارقة التي يثيرها مقدّس العنف تتمثّل في كونه يجمع بين الروحانيّة والجريمة، بين الأصل التأويلي المتعالي والفعل الإجرامي. إنّ المقدّس هو مركز التجربة الروحية والدينية بصفة خاصة، وباعتباره مبدأ الوعي الديني فإنّه يدفع المؤمن إلى تجاوز الحسيّ والنسبي للانخراط في المطلق والمتعالي. ولا شك أنّ التجربة الروحية تتجلّى واقعاً في نمط معيّن من الحياة الخاصّة، يقوم على الأثرة ونكران الذات والتفاني في مساعدة الآخرين واحترام الحياة وتقديسها ما دامت آية تدلّ على حكمة خالق عظيم الشأن. لا اختلاف في هذا بين الأديان المختلفة. كيف نفهم العنف المقدّس إذن؟ هل يمكن تبرير الجرائم (القتل، إفساد الحياة...) باسم المقدّس؟

يبدو أنّ «المقدس» مفهوم هشّ من الناحية النظرية أو التفسيرية. إنّ المقدّس لا يمكنُ من تفسير وفهم واقعات التقديس المختلفة والمتناقضة ولا يمكننا، وهذا الأهمّ، من فهم سبب تحوّل العنف إلى فعل مقدّس والقتل إلى خيار وجودي. ربما يتوجّب التمييز بين مقدّس حقيقي وأصيل هو بعد أساسي من أبعاد التجربة الروحانية وبين مقدّس زائف أو باطل أو إيديولوجي (الإيديولوجيا باعتبارها معاداة التفكير وباعتبارها وسيلة لتزييف الوعي). إنّ العنف المتخفي وراء حجب المقدّس هو في حقيقة الأمر مظهر من مظاهر الصراع الإيديولوجي على المصالح والمنافع المادية والسياسية.

عندما تتغلّف المصالح المادية والزمنية بالدين يصبح من الصعب على البسطاء من الناس التفتّن إليها وتحديدّها. في وضعية الجهل إذن يسهل على أصحاب المصالح الكبرى تجنيد متطوّعين للقيام بالحرب المقدّسة (إذ أنهم يتوهمون أنّ الربّ يأمر بها ويباركها).

يبين لنا التاريخ أنّ أكثر الحروب التي عرفتها البشرية والتي أدت إلى تغيير مسارات تاريخها اشتعلت باسم الدين وخيضت تحت لواء المقدّس (الحروب الصليبية وحرب الثلاثين سنة في أوروبا، الحروب بين الكاثوليك والبروتستانت (مذبحة سان برتلمي - Saint-Bartélemy في 25 أوت 1572 التي بلغ عدد الضحايا فيها من البروتستانت ثلاثة آلاف شخص)، الصراعات المذهبية بين السنّة والشيعية في التاريخ الإسلامي وحتى اليوم). لا شك أنّ الأهداف الحقيقية لتلك الحروب لم تكن دينية تماماً كترسيخ عقيدة أو تأصيل مذهب أو نشر دين، وحتى إن كانت تلك الأهداف حقيقية فهي تخفي أهدافاً أخرى أكثر أهمية لم يكن تحقيقها ممكناً إلا باستعمال الإيديولوجيا الدينية. إنّ الآراء وخاصة الآراء الدينية لا يمكن فرضها بالقوّة، فالعنف والإرهاب لا يمثّلان وسيلة ملائمة لجعل الناس يغيّرون معتقداتهم أو يتبنون معتقدات جديدة. لقد أكد بيار بابل وجون لوك منذ القرن السابع عشر على ضرورة التسامح الديني لتلك الاعترافات تحديداً. والتسامح الديني يعني أساساً الإقرار بحرية الوعي والضمير وبالفصل بين السلطة السياسية الزمنية والسلطة الدينية الروحية.

علمة المقدّس أو نحو تقديس اللاعنف:

ثمة من يدافع عن فكرة انحسار المقدّس الديني التي تلازمت مع انتشار أفكار الحدائث وقيمها، ومن أهمها قيمة العقلانيّة. ولا شك أنّ انتشارها وتغلغلها في ثقافات الشعوب بواسطة التعليم ووسائل الاتصال الجماهيرية ساهم في تغيير تصوّرات الناس حول المقدّس الديني. لم يعد الدين هو المرجعيّة الأساسيّة الوحيدة المؤسّسة والمحدّدة للحقيقة والمصدر المطلق للقيم الأخلاقيّة، بل إنه أصبح في حدّ ذاته موضوعاً للدراسة للنقد والمساءلة، ناهيك عن توظيفه الإيديولوجي والسياسي. وتبعاً لذلك اعتبر المقدّس الديني مجرد تعبير أو تبرير إيديولوجي لواقع يتّسم بالهيمنة.

لقد تجسّد تصوّر العقلاني للمقدّس الديني في مسألة «نقد الدين». لقد مثّل نقد الدين مبحثاً أساسياً في الفلسفة السياسية والأخلاقيّة الحديثيّة. ولئن كانت مسألة نقد الدين قديمة (نقد لوكراس¹⁰⁸ Lucrèce واعتباره فكرة الألوهيّة مجرد وهم ناتج عن ضعف الإنسان المادي ومحدوديّة مداركه الذهنيّة إضافة إلى اتساع نطاق مخيلته. وكذلك نقد الكليبين Les cyniques الذين كانوا يسخرون من معتقدات العامة بخصوص الآلهة)، فإنّ النقد الحديث كان جذرياً أكثر لأنه انطلق من كشف زيف المبادئ وتهاافت الأسس التي انبنت عليها الأديان: الفصل بين عالم الحسّ وعالم ما وراء الحسّ، الإقرار بالحقيقة المطلقة، الفصل بين الجسد والنفس، القول بجوهريّة الوعي ووحدة الطبيعة البشريّة... إلخ.

يُعتبر برونو باور B. Bauer و فيورباخ من أهم الفلاسفة الذين اضطلعوا بنقد الدين بعد مفكّري الأنوار (فولتير ودولباخ¹⁰⁹). لقد

108- Lucrèce, De la nature, trad. fr. J. Kany-Turpin, GF-Flammarion, Paris, 1993, L. V, pp.380-382.

109- D'Holbach, Système de la nature, ed. par J. Boulad-Ayoub, Fayard, Paris, 1990, Livre II, chap. XI.

إنّ الأنثروبولوجيا السياسيّة لا تتصوّر
الوجود الإنساني انطلاقاً من مقولة الرغبة
(المؤدية إلى العنف)، بل انطلاقاً من مقولة
الحق: الكائن الإنساني، كفرد يتمتع بحقوق
أصلية وعلى السلطة السياسيّة أن تعمل
على حماية تلك الحقوق، وأن تهيب للأفراد
الإمكانات اللازمة لممارسة حقوقهم

عملوا على إبراز تناقضات الرؤية الدينيّة داخلياً وبيان عدم تلاؤمها
مع الواقع الخبري والتاريخي. فكرة الإله في نظر فيورباخ ليست إلا
النتيجة المنطقيّة لإسقاط الخصائص البشريّة على كائن سام مزعوم
أو مُتوهم. صورة الإله كما تقدّمها الأديان السماويّة ليست إلا
صورة إنسان كامل تعالى على شروط التناهي وتجاوز نطاق المحايثة.

لقد أدى نقد الدين إلى الفصل بين الدين والسياسة، بين الكنيسة
والدولة (في الغرب) إلى تكريس اللاتينيّة Laïcité وإلى ما يسمّى
بالعلمنة Sécularisation، علمنة الوجود السياسي. في إطار مسار
العلمنة الطويل الذي ميّز الحداثة السياسيّة استبعد المقدّس الديني

من المجال العمومي-السياسي ليحتل مكانته في الفضاء الشخصي للفرد. فالعقيدة وممارسة الشعائر المرتبطة بها شأن شخصي وليس
للمجتمع ولا للدولة أن تتدخل فيه (طبعاً هذا لا ينطبق على المجتمعات التي ما زالت تقاد بأنظمة حكم تيوقراطيّة). إنّ المجتمع الليبرالي
الحديث القائم على أولويّة حقوق وحرّيات الأفراد لا يُنكر حقّ الأفراد في اعتناق ما شاؤوا من أفكار وآراء دينيّة، ولا حقّهم في ممارسة
الطقوس والشعائر التي يمسّدون من خلالها اعتقاداتهم، ولكنه وضع الأطر القانونيّة لممارسة تجربة المقدّس الديني. لا تتدخل السلطة في
توجيه آراء الناس (حرّيّة الرأي والضمير Seynédésis) ولكنها تتدخل سلبياً لمنع الممارسات الدينيّة الفرديّة والعامّة التي من شأنها أن
تلحق ضرراً بالمصلحة العامّة أو تمسّ حقوق الآخرين. هل لنا في هذا السياق أن نتحدّث عن علمنة المقدّس ؟

يمكن القول إنّ علمنة المقدّس تعني نزع الطابع الديني عن المقدّس. وهكذا نكون إزاء مقدّس «لاديني»، مقدّس بلا دين. لقد رأينا
سابقاً كيف أنّ اختلاف الأديان والمذاهب والتصورات الدينيّة داخل المجتمع الواحد والدولة الواحدة يؤدّي إلى العنف والتنازع والحرب.
وتاريخ المجتمعات في العصر الوسيط والعصور الحديثة يبيّن الدور الأساسي للدين في الحروب والصراعات الدمويّة التي أدت إلى تفكيك
الإمبراطوريّات وتكوين الدول. ولكن الوظيفة السياسيّة للمقدّس الديني لم تنته بقيام الدولة الحديثة العلمانيّة والليبرالية. إننا نستطيع أن
نلاحظ بسهولة عودة للمقدّس الديني ونزعة نحو التدين تبدأ من المجال الفرديّ وتتطوّر في المستوى الاجتماعي لتصبح توجّهاً عاماً أو
ثقافة تؤوّل في نهاية الأمر إلى التأثير في السياسات العامّة للدولة وفي العلاقات والسياسات الدوليّة. قد ينطبق هذا، إلى حدّ ما، على الدولة
الغربيّة ولكنه ينطبق بالأحرى على دول العالم الثالث، وخاصة الدول العربيّة التي مازال الدين يلعب فيها دوراً مركزياً سواء في مستوى
إضفاء المشروعية على السلطة السياسيّة أو في مستوى توحيد المجتمع.

إنّ الدولة الحديثة لم تستبعد الدين، ولكنها عملت على استعمال المقدّس الديني كأداة أساسيّة في استراتيجيّتها السلطويّة بهدف تكريس
هيمنتها على المجتمع والأفراد. لقد بيّن ماكس فيبر M.Weber في كتابه المعروف «البروتستانتية وروح الرأسماليّة» الترابط الشديد بين
تطوّر الدولة الرأسماليّة الحديثة وانتشار المذهب البروتستانتية¹¹⁰ في أوروبا، المذهب الذي يعطي أهمية للفرد وللحرية الفرديّة ويُقيّم العمل
إيجابياً.

110 - توصف البروتستانتية بأنها غير دوغمائية بصورة قطعية، وتعطي أهمية قصوى للبعد الذاتي للتدين. ولذلك فإنّ المصلحين البروتستانت أولوا أهمية لا يمكن إنكارها لحرية

الوعي والضمير. انظر:

W. K. Jordan, The Development of Religious Toleration in England : Attainment of the Theory and Accommodations in Thought and
Institutions (1640-1660), 4 vol. London, George Allen & Unwin, 1932-1940; vol.4, p.468.

لقد حافظت الدولة الحديثة على فكرة القداسة، ولكنها أسندت إليها معنى جديداً، أو بالأحرى غيرت الموضوع الذي تنطبق عليه لتصبح القداسة متعلقة بالحقوق الفردية الليبرالية، أي بحق الحياة والحرية والملكية.

خاتمة:

تبيّن لنا من خلال هذا البحث أنّ المقدّس الديني لا ينفصل عن العنف، بل يمكن القول إنّ ثمة تلازماً بين المقدّس الديني والعنف. من الوليمة الطوطمية، التي كانت تقام بهدف تمييز صلة الجماعة بطوطمها عبر قتل الطوطم والتهايمه، بحيث يستمرّ وجوده في كل عضو من أعضائها، إلى كلّ أشكال العنف المقدّس الماديّة والرمزيّة الراهنة، ثمة منطق واحد يحكم تجربة المقدّس: الاعتقاد المشترك بين الجماعة أنّ إلههم هو الإله الأوحد، وأنّ دينهم هو الدين الحقّ، وكلّ من خالفهم في عقيدتهم هو ضال ومخطئ أو كافر أو مرتدّ Relaps ويجب إخضاعه أو إكراهه على اعتناق الدين الحق. ولا شك أنّ التاريخ بيّن بما فيه الكفاية أنّ الصراعات والحروب الدموية الطويلة والمدمّرة كانت قد خيضت باسم الدين وباسم المقدّسات الدينية، كما أنّ هذا الأمر يتأكّد في الواقع الراهن حيث نشهد، ويا لها من مفارقة، في عصر الدول الحديثة والتطور التقني وعولمة الثقافة وانتشار قيم حقوق الإنسان، نشهد انفلاتاً للعنف الديني الأعمى. ما قيمة مواقف الإدانة والجرائم الفظيعة ما زالت تُرتكب باسم الإله في كل يوم؟ هل تستقيم الدعاوى القائلة إنّ الدين في جوهره دين محبة وتآخ وسلام؟ أليس عدم التسامح هو كما رأى بيار بايل، منذ القرن السابع عشر، خاصيّة كلّ معتقد وكلّ دين؟

إذا كان من المستحيل إلغاء الأديان، ومن غير المشروع منعها من أن تلعب وظيفتها الرمزية، فإنّ تجنّب مخاطر «الجنون الديني»، بعبارة كانط في كتابه «الدين في حدود العقل البسيط»، يقتضي إعادة تنشيط المشروع النقدي الكبير الذي كان عنواناً للحداثة. ولا شك في أنّ العالم العربي الإسلامي هو اليوم أحوج ما يكون إلى نقد الدين نقداً يراهن على تحريره من الأوهام والخرافات، وبالتالي على فك الارتباط بين المقدّس والعنف.

المصادر والمراجع:

- Henri Pena-Ruiz, La laïcité, (texte choisis par), GF Flammarion, Paris, 2003.
- Lucrèce, De la nature, trad. fr. J. Kany-Turpin, GF-Flammarion, Paris, 1993, L. V, pp.380382-
- D'Holbach, Système de la nature, éd. par J. Boulad-Ayoub, Fayard, Paris, 1990 .
- Michel Foucault, Surveiller et punir, Gallimard, Paris, 1975
- Charles Yves Zarka, « En deca et au-delà de la politique » in Revue Cités n° 53, puf
- P. Bayle, De la tolérance, commentaire philosophique, Agora Press-Pocket, Paris, 1992.
- Hubert et Mauss, Mélange d'histoire des religions, Alcaïn, Paris, 1929
- W. K. Jordon, The Development of Religious Toleration in England : Attainment of the Theory and Accommodations in Thought and Institutions (1640-1660), vol. London, George Allen & Unwin, 1932-1940.
- M. Eliade, Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1964.
- Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuses, Puf, Paris, 1969.
- Roger Caillois, L'Homme et le sacré, Gallimard, coll. Essais, Paris, 1991.
- J.J. Wunemberger, Le Sacré, coll. « Que sais-je », Puf, Paris, 2010.

- أوديب وأساطيره، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

- أرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، بيروت.

- آرثر كورتل، قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريحي، دار نينوى، دمشق، 2010.
- مرتشيا إلياد، تاريخ الأديان، ترجمة حسن قبيسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 31-32، 2012.
- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دمشق، منشورات علاء الدين، 1996، الطبعة 11.
- يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، القاهرة، طبعة 2، 2010.
- فرويد، الطوطم والحرام، دار الطليعة، بيروت ط. 3، 2008.
- فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 2008.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية، الجزء الثاني .
- يوسف شلحت، الأضحاحي عند العرب: أبحاث حول تطوّر شعائر الأضحاحي في غرب الجزيرة العربيّة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 2013 .
- يوسف شلحت، بُنى المقدّس عند العرب، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة الطبعة الثانية، بيروت 1996.
- تركي علي الربيعو، العنف والقداسة في سورة الكهف: ملحمة موسى أو سفر الخلود، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 106-107، 1998، ص ص 81-101.
- تركي علي الربيعو، العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة، طبعة ثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
- جمان حلاوي، الوعي ونشوء فلسفة الترميز، دمشق، دار تموز 2012.
- روني جرار، العنف والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- بيار كلاستر، «أثرية العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية» في أصل العنف والدولة، ترجمة علي حرب، دار الحداثة، بيروت، 1985.
- بيرنهارت ج. هروود، تاريخ التعذيب، ترجمة ممدوح عدوان، دار ممدوح عدوان للنشر، بيروت 2008.
- روجيه كايوا، الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2008.
- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مطبعة الحلبي، القاهرة 1954.
- الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس، القاهرة، الإصدار التاسع، الطبعة الثالثة، 2012 .

الفكر والعنف نحو «لا وعي أنطولوجي»

حدجامي عادل*

«لا يكون بمقدورنا أن نفكر إلا عندما نرغب في ما يكون، في ذاته، ملزماً وموجباً لأن يحفظ في الفكر»**.

هايدغر

«إن موضوع الفكرة التي تكوّن النفس الإنسانية هو الجسم، أي: حال من الامتداد الموجود والذي يكون في فعل، ولا شيء آخر»***.

سبينوزا

لعلّ واحدة من التعاليم الأكثر شهرة ورسوخاً عن الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه قوله إننا لا نأتي إلى الحقيقة إلا مكرهين، فسؤال الحقيقة هو سؤال مخضّب بالدم، وقد اجتهد مؤرخو الفكر والشراح بعد الفيلسوف في بيان مطويات هذا القول وبسط ما جاء فيه مجملًا على مستويين اثنين: الأول قيمي، حيث يبيّن هؤلاء أنّ النظر «الجينيالوجي» يكشف عن أنّ خلف كلّ عنصر سام أصل غير سام، وأنّ الأصل في كلّ قيمة هو قيمة غير أصلية، فالأخلاق هي مسألة قوة وعنف ورهان دم وسلطة؛ والثاني معرفي، حيث وضح هؤلاء أنّ مقصود نيتشه هو بيان كون الفكر لا يأتي إلى الحقيقة بإرادته، فلا توافق أو تلاؤم قبلي موجود بين الفكر والعالم، وبين العقل والحقيقة، كما اعتقد كثير من المثاليين ممّن فهم الفكر باعتباره الفعل الطبيعي للملكة طبيعية *cogitatio natura universalis*، فالأصل في كلّ شيء هو الغرابة والنفور، والفاعل في كلّ شيء هو التدافع الخارجي وليس التوافق الداخلي، فلا شيء «يحدث» بشكل هادئ ومسلم، ولا شيء يريد أيّ شيء، فحتى الحكمة لا تتحقق ابتداءً إلا بدافع «كره» أول، لهذا كان الأصل في محبة الحكمة هو «كره الحكمة»¹ *misosophie*.

ولا نظن أننا نخالف الواقع إن قلنا إنّ الاهتمام بالجانب الأول ومؤدياته في فكر نيتشه قد غلب على الجانب الثاني منه، إذ توجّه جلّ الاهتمام إلى العنصر القيمي والأخلاقي لما يحتويه من إحالات نقدية «عملية» وسياسية، بيد أنّ الثاني ظلّ أقلّ درساً، لأنه أكثر تجريداً وأبعد غوراً، فهو يتعلق بنقد الأسس الأعمق لمسلّماتنا عن ماهية الفكر، فيهدمها كلها ويجعل بذلك كلّ مستندتنا الأخلاقية عنه تنهوى، إذ أنّ ما يعنيه قول مثل هذا هو أنّه ليس من ضمان قبلي لأيّ صورة نقيمها عن الفكر، فوراء كلّ تأسيس لا أساس أصلياً؛ ووراء كلّ حقيقة معتقد ظرفي (بلغة بيرس)؛ ووراء كلّ مفهوم بساط محايثة يجعله ممكناً (بلغة دولوز)؛ ووراء كلّ عقل هناك الطبيعة التي تصنعه وتحتويه وتجعل تفكيره فيها لا يكون ممكناً إلا بها (بلغة برغسون). نتائج مذهب مثل هذا كثيرة جداً وخطيرة، إذ يسقط إثرها الاعتقاد الساذج في أنّ الخطأ مسألة «خطأ»، أي كونه مجرد اعوجاج ظرفي في المسار «السليم» للفكر، خطأ ينبغي أن نرفعه باعتقاد عدّة منهجية سليمة كما ذهب إلى ذلك ديكرت، إذ القضية تصير حينها أنطولوجية وليست إبستمولوجية، فحين تسقط العلة الأولى والضمان الأخير الذي هو فكرة الفيليا الأصلية، وحين تصير إرادة الإله التي تسيّر وترعى من فوق كل شيء وتوجّهه نحو غايته الأخيرة وتضمن ألاّ يحيق به

*أكاديمي من المغرب.

** Qu'appelle-t-on penser ? traduction française, p.u.f, 3 édition Paris,1973.

***الإيتيقا، القضية 13 من الكتاب الثاني.

1- Gilles Deleuze, Différence et répétition, édition p.u.f ; 2003 ; paris. pp : 181-182.

تصير كل "حقائقنا" مجرد تأويلات تتقاسمها
إرادات قوة لا متناهية تستبد بها لتسكنها
معاني لا تفتأ تتغير في كل حين، في تاريخ لا
سند له إلا كاووس العالم ورميات نرده التي
يعاد رميها في كل لحظة من جديد

مكر «الشیطان الماكر» le malin génie²، حين يسقط هذا الضمان
الافتراضي الذي نقحمه في الفكر إقحاماً دون دليل عليه، لدواع
أخلاقية خالصة، يصير ما كان بدهياً بذاته، أي «واضحاً متميزاً»
بلغة ديكرت، إشكالياً وملتبساً، ويصير ما كان ضرورياً مجرد
عرض وظرف، وتصير كل «حقائقنا» مجرد تأويلات تتقاسمها
إرادات قوة لا متناهية تستبد بها لتسكنها المعاني sens التي لا تفتأ
تتغير في كل حين، في تاريخ لا سند له إلا كاووس العالم ورميات
نرده التي يُعاد رميها في كل لحظة من جديد³.

إنّ هذا النقد المعرفي لمعنى الحقيقة ولطوياته الأخلاقية، وهذا النظر إلى التفكير باعتباره فعلاً للخارج ولقوى العالم لم يبتدئ مع نيته، بل سبقه مفكرون كبار، إذ نجد له أصولاً في فكر هيوم الذي جعل كلّ مسلمات العقل، بما فيها قوانين العلم، صدى لأثر المادة في النفس، إذ الأصل عنده في كلّ معارفنا هو «انطباع» المحسوس في الحسّ لا غير، كما نجد لهذا النقد صدى قوياً عند كانط في تحليله لحدود العقل، نظريته وعمليته، وحصره لطموحات المعرفة في حدود الظاهر، كاشفاً بهذا التحليل عن «أوهام» هذا العقل التي ينتجها هو نفسه لنفسه، ومقوّضاً تماسك الكوجيطو الديكارتي المزعوم بكشفه عن شرط الزمن الذي يسكنه وينخره من الداخل، بل إننا نجد بعض عناصر هذا النقد مع بداية الفلسفة نفسها، أي مع أفلاطون؛ فأفلاطون هو الفيلسوف الذي قدّم التفكير باعتباره فعل «تذكر»، الأصل فيه تضارب الحسّ والذاكرة، وهو الذي بيّن ألا توافق قبلياً بين الملكات، كما يشهد بذلك الكتاب الخامس من الجمهورية⁴، فالأصل في الفكر هو اصطدام الحسّ بالفكر، اصطدام يُرغم الفكر معه على الصعود، لترميم صدعه، نحو الذاكرة كي تسعفه، وهو ما يعني أنّ الأصل في المعرفة هو الاختلاف والعنف، والأکید أنّ هذا الوعي المبكر والقوي الذي حققه أفلاطون هو ما يُفسّر ولع المفكرين المعاصرين به، حتى جعلوا منه «الفارماكون»، الخليف والعدو، السمّ والترياق.

بيد أنه رغم هذا الوعي المبكر والحضور الدائم الذي كان في تاريخ الفلسفة لهذا التصوّر الخارجي عن الفكر والاختلاف عن الحقيقة، فإنّ صيغته الأتم والأبرز لم تتحقق في نظرنا إلا مع سبينوزا، وفي نظريته عن الانفعالات تحديداً، فصحيح أنّ التجريبيين قتلوا علاقة العقل بالعالم درساً، وأنّ كانط من بعدهم شرّحها تشریحاً، لكنّ نواة كلّ ذلك كانت كامنة في كتاب الإيتيقا، من حيث إنه النص الذي يلحم ما سيتفرق بعده، فيبيّن بما لا مزيد عليه وبمنطق هندسي صارم، معنى فعل «الخارج» هذا، وأثر القوة ذاك، ودلالة كون الفكر مجرد انعكاس، أي مجرد فكرة عن الفكرة، وهو ما يجعل من سبينوزا نيته السابق على نيته نفسه بلغة بعض المؤرخين، بل نيته «شخصياً» كما اعترف الفيلسوف الألماني نفسه حين وسم سلفه بأنه «ذلك الذي يجري دمه في عروقه»، قبل أن يلعنه بعدها، لكن من الأسلاف لم يلعنه نيته عملاً بمبدئه الصارم «أعاف أن أفود كما أعاف أن أفاد»⁵؟

2- انظر بهذا الخصوص بداية التأمل الثاني لديكرت:

René Descartes, méditations métaphysique ; édition p.u.f ; quadrigé, 1998 ;

في العربية تعتمد ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، 2009، في ما يخصّ مسألة الشيطان الماكر، انظر مثلاً الصفحات 68 و69، أو 78-79.

3-Friedrich Nietzsche, le gai savoir ; § 341 ;

4- بخصوص هذه القضية انظر الجمهورية، مثلاً الكتاب الخامس، الصفحات 359-365 عن العلم والظن، «الجمهورية»، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، القاهرة 2003.

5-Friederich Nietzsche, le gai savoir, le solitaire ; 33.

لا نعتقد أننا في حاجة للتذكير بالحدس الفلسفي الرئيس لفلسفة سبينوزا والذي عنه ومنه يشتق كل شيء، وهو الحدس القائل إنَّ العالم جوهر واحد يحتوي كل شيء، جوهر يتحدد باعتباره علة كل موجود في الآن نفسه الذي يكون فيه علة ذاته. وهذا الجوهر، الذي قد نسميه أيضاً الإله أو الطبيعة⁶، يتوزع هو نفسه في صفات لامتناهية، صفات تنحلّ هي ذاتها إلى ما لا يتناهى من الأحوال والآثار التي تملأ العالم، فلا يكون الإنسان إلا واحداً منها، فالإنسان عند سبينوزا ليس جوهرًا كما تصوّره الديكارتيون، بل هو مجرد حال من أحواله، تماماً كما النبتة والحشرة والحيوان، وهو حال لا يعي من وجوده، في هذا الجوهر الكل، إلا صفتين اثنتين هما الامتداد والفكر، والعلّة في ذلك هي كونه هو ذاته يتكوّن من هاتين الصفتين فقط، فلا يمكن أن يعي إلا ما يكونه، أما باقي الصفات فلا يعي منها شيئاً، لأنه الجزء وهي الكل.

والحقيقة أنّ هذا التصور «الحالي» لماهية الإنسان عند سبينوزا، والذي يحضر فيه باعتباره مجرد جزء في عالم هو الكل، أي مجرد تعبير ظرفي عن طبيعة تخترقه، هو الأساس الذي يستند إليه لبيان كون الإنسان دائماً تابعاً ولاحقاً في وعيه وفكره وإدراكه، أي بيان أنّ فعل التفكير عنده ليس ممارسة حرّة لذات حرّة، كما اعتقد القدامى، وإنما انفعال وعنف يخرج بأثره إلى التحقق مضطراً ومكراً دائماً، وهذا ما اضطلعت ببيانه نظريات كتاب الإيتيقا الكبرى المتعلقة بالانفعالات والوعي والمعاني المشتركة، وهي النظريات التي سنحاول أن نبسط بعض عناصرها في هذا البحث.

نظرية الانفعالات:

ليست الأحوال على تعددها اللامتناهي في نظام سبينوزا إلا انفعالات affections⁷، وهكذا فإنّ الإنسان عنده من حيث هو حال، هو انفعال من جهتين، أولاً كونه يتحدّد بمستوى معين من القدرة على التأثير والتأثر، أي كونه مقدار طاقة فيزيائية محدّدة تتحقق حسيّاً وليس ماهية قلبية؛ وثانياً كون الإنسان نتيجة وليس أصلاً، نتيجة لانفعالات تسبقه وتحققه، لهذا فماهية الإنسان تتحدّد في كونه رغبة وليس عقلاً⁸، فالإنسان ليس وعياً، بل مجرد تعبير لما ينعكس عليه من قوى العالم، والعقل بهذا المعنى لا يكون إلا مرآة هذا الانعكاس، إذ أنّ الوعي لا يدرك الموجودات التي حوله بعقلها، كما يدركها الجوهر، بل يدركها فقط من جهة أثرها عليه، أي من جهة انفعاله بها⁹. لا يكتفي سبينوزا بإيراد هذا التصور مجملاً، بل يجتهد في حلّ عناصره باعتماد نظام هندسي صارم ودقيق في مجموع قضايا الإيتيقا وبراهينها وحواشيها، فهو يبيّن الآلية التي يتحقق بها عينيّاً هذا الوعي.

الإنسان مقدار قوة في مقابل مقادير حوله، أي استعداد للانفعال بالقوى فيزيائياً، هذا هو الأصل، وكلّ انفعال فيزيائي ينتج عنه انفعال في النفس، أي انعكاس في النفس، لأنّ ما يكون فعلاً في الجسم يكون فعلاً في النفس في الوقت نفسه، إذ لا انفصال بين الجسم والنفس، أو ما يسميه الثيولوجيون بالروح، فالانفعال هو دائماً وحدة تعبّر عن نفسها في الإنسان من حيث هو حال في صفتين: الجسم

6- Deus sive natura، ومعناها الإله أو الطبيعة، وقد وردت ثلاث مرات في نصّ سبينوزا في الكتاب الرابع من الإيتيقا، في المقدمة وفي برهان القضية الرابعة، نعتمد في كلّ هذا البحث كمرجع على الترجمة الفرنسية للأعمال الكاملة لسبينوزا، الصادرة عن دار غاليليا،

Spinoza, œuvres complètes, texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madelaine Francés et Robert Misrahi, Gallimard, 1954 ;

tirage ; Paris. 2012.

وفي الترجمة العربية نعتمد ترجمة جلال الدين سعيد، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، وسنعتمد الإحالة بأرقام القضايا والكتب كما هو معمول به في التقييم الدولي للدراسات السبينوزية.

7- الإيتيقا، الكتاب الثاني، القضية الخامسة.

8- المرجع نفسه، الكتاب الثالث، تعريف الانفعالات، التعريف رقم 1 وشرحه، في المرجع الفرنسي الصفحة 469.

9- المرجع نفسه، الكتاب الثاني، القضايا 11، 12، 13، مع لوازمها وبراهينها وما تلاها.

الإنسان ليس وعياً، بل مجرد تعبير لما ينعكس عليه من قوى العالم، والعقل بهذا المعنى لا يكون إلا مرآة هذا الانعكاس، إذ أن الوعي لا يدرك الموجودات التي حوله بعقلها، كما يدركها الجوهر، بل يدركها فقط من جهة أثرها عليه، أي من جهة انفعاله بها

بالنسبة للامتداد والنفس بالنسبة للفكر، فالنفس ليست إلا الانفعال الفيزيائي وقد انعكس¹⁰، هكذا تنتج عن الانفعالات الآثار affectio انفعالات أحاسيس affectus نسميها الفكرة أو الصورة، والتي ليست إلا ما يحصله الذهن من أثر الانفعال عليه وعلى تركيبته، فإن كان الانفعال صالحاً للحال ومزكياً لبنيته (مقوياً لوجوده ومنعشاً لرغبته) انعكس هذا الانفعال الإحساس في انفعال سالب passion من درجة ثالثة في شكل مرح وفرح وغبطة، وإن كان هذا الانفعال الإحساس مهدداً لترابطه ومفككاً لعناصره نتج انفعال سالب آخر على شكل حزن، أي مرّ إلى «كمال

أقل»¹¹، طبعاً هذا الانفعال الإحساس السالب قد ينقلب هو نفسه في اتجاه صاعد، حين يعي علته، ليصير حباً في الحالة الأولى أو كراهية في الحالة الثانية، بما أن الحب ليس إلا فرحاً أو غبطة تعي علته، والكراهية هي العكس؛ ولكن الأهم هنا، قياساً إلى قضيتنا، هو أن نفهم أن الوعي والفكر لن يصير أصلاً سابقاً ثابتاً تنطلق منه النفس لبناء تصوراتها عن العالم، بل يصير مجرد «تعبير» عما يخترقه من قوى سابقة عليه، الوعي هنا يصير مجرد بندول ساعة يعكس حركة الرغبة، أي يعكس «حالة» الحال الداخلية التي تظل علته دائماً خارجها¹².

ما نستشقه من هذا الأمر ابتداءً أن التفكير عند سبينوزا يصير «تصويراً» لتدافع وعنف فيزيائي قبلي يتجاوزه، فالأصل في الفكر هو الانفعال بعنف الأحوال الأخرى وأثرها عليه، وهو الانفعال الذي ينعكس «سيكولوجياً» ليجعل المشاعر تولد وتتوزع بحسب وقع هذا الأثر على اللحمة الفيزيائية لا غير.

نحن هنا بعيدون جداً عن التصور الميتافيزيقي عن الفكر باعتباره فعلاً لذات حرّة واعية تتوجّه بملكاتها الطبيعية الحرّة لتحقيق معرفة بالأشياء الساكنة التي تتقدم أمامها كموضوعات، في توافق وسلم تامين يباركها الإله الذي يرعى الكل في إطار «فيليا» كونية، كما أننا بعيدون جداً عن التصور الديكارتي عن الحقيقة التي يقدمها باعتبارها ما يتلقاه العقل المتمكّن من مقدماته، التي يجنيها كالثمار بعد صيرورة ينتقل فيها من مقدمات «بدئية» إلى نتائج ضرورية تصير هي عينها بدهيات في إطار بناء صوري يمجّ ويستكف من الحس والفيزياء. الحقيقة الأولى هنا تصير هي ما يطبعه عنف العالم لا غير، ولعل هذا يتوضّح أكثر عند تفصيل مفهوم الفكرة في كتاب الإيتيقا.

الفكرة والوعي:

يحدّد سبينوزا المعرفة باعتبارها «إثبات فكرة ما لذاتها في النفس»، وليس إثبات النفس لفكرة عما هو خارجها¹³، فأشياء العالم هي التي تثبت ذاتها فينا عنفاً وقهراً ولسنا نحن من يعتمد إلى تمثلها والحكم عليها، فالوعي هو ازدواج للفكرة ذاتها من حيث هي تجسيد لشيء في صفة (الواقع الموضوعي لفكرة)، إذ أن الفكرة التي هي تجسيد لموجود في صفة مختلفة عنها (الامتداد) هي ذاتها ما يوجد في صفة أخرى هي الفكر (الواقع الصوري للفكرة)، وهكذا فإن الوعي لا يكون إلا الانعكاس اللامتناهي للفكرة بما أنها تحضر فينا باعتبارها

10 - يورد سبينوزا هذه القضية في مواقع عديدة من متنه، في الكتاب الثاني من الإيتيقا، القضية 17، لكن أيضاً في رسالة في إصلاح العقل، انظر مثلاً في الأعمال الكاملة المشار إليها أعلاه الصفحات 110 - 112.

11 - انظر القضايا الأولى للكتاب الثالث، ثم خصوصاً تعريف الانفعالات في نهاية الكتاب، التعريف الثالث مثلاً.

12 - الإيتيقا، الكتاب الثاني، القضية 16 وما بعدها.

13 - انظر القضايا الأولى من الكتاب الثاني للإيتيقا، ثم انظر الرسالة القصيرة، الترجمة الفرنسية في الأعمال الكاملة المشار إليها أعلاه، الكتاب الثاني، الفصل السادس عشر، الفقرة

5 حيث يقول: «لسنا نحن من يؤكد أو ينفي شيئاً عن موجود ما، بل إن هذا الموجود نفسه هو الذي ينفي أو يثبت فينا شيئاً عن ذاته» ص 86 من الترجمة المذكورة.

هي ذاتها موضوعاً لفكرة تمثلها، كل هذا يجعل الوعي غارقاً بكليته في لا وعي أنطولوجي قبلي هو الذي يجعله ممكناً¹⁴، فالفكر ليس الميزة الأخلاقية لذات، بل الانعكاس الفيزيائي لفكرة على النفس باعتقاد شرطها هي ذاتها، فالوعي هو دائماً تابع للفكرة التي هو وعي بها ولا يتجاوز حدود هذه الفكرة، فالأصل هو الفكرة التي تجسّد انعكاس الشيء، والفرع هو الوعي الذي يجسّد انعكاس فكرة الشيء علينا، لهذا فنحن لا نعي الفكر بعقلته كما هو في الجوهر، أي من حيث هو صفة تتجاوزنا نحن كأحوال، بل نعي فقط الأفكار التي تمكننا منها انفعالاتنا في الشروط التي تكون في مكتنتنا، أي ما تحصّله أحاسيسنا التي هي أحوال للفكر في وعينا الذي يظل محكوماً كما أسلفنا بشروط الحال، وهي الشروط التي تمثل السبب وراء وهم الإرادة الحرّة التي نعتقد، فنحن لأننا نجهل علل الأشياء، ولا نعي إلا أثرها علينا فإننا نتصور أنّ هذا الوعي «حر» في إدراك الأشياء، بل نجعل من هذا الوعي المشروط علة تفسّر وجود هذه الأشياء ذاتها، فنذهب إلى اختلاق علل غائية للوقائع الفيزيائية، فنقول مثلاً إنّ فكرنا يدرك بحرية تامة أنّ المطر يسقط لأجلنا، حتى ينبت الزرع الذي تنغذى عليه، هكذا فإننا نقلب كلّ شيء فنجعل من مفعول سقوط المطر علينا (الكلاّ والزرع) هو العلة من وجود المطر ابتداءً، ونفترض أننا نتوصل إلى ذلك بقياس عقلي واضح، والحال أنّ سقوط المطر واقع فيزيائي سابق علينا، وأنّ عللتنا السببية ما كانت ممكنة إلا بالنظر لانفعالنا الإيجابي بهذا الفعل¹⁵، وهذا الأمر هو أيضاً السبب في كلّ تقويماتنا الأخلاقية للوجود وتقسيماها للعالم إلى خير وشر، ونفع وضرر، والحال أنّ العالم هو العالم، وأحكامنا عنه لا تلزمنا إلا نحن، لأننا لا نعي بها إلا في حدود مستوى انفعالنا بها (الجسم) وأثر هذا الانفعال على أحاسيسنا (النفس) قياساً إلى كون هذا الانفعال يزكي بقاءنا واستمرارنا كمقادير فيزيائية حيّة، حينها نسميه خيراً (سقوط المطر) أو كون هذا الانفعال يهدّد بحل ترابطاتنا وموتنا فنسميه شراً (الجفاف). فكما أنه ليس بمكتنتنا أن نكون علة أفعالنا، فليس بمكتنتنا أن نكون علة فهمنا، فالفهم ليس إلا ما ينتج عن الإوالية الذاتية النفسية التي تعكس إوالية مادية سابقة عليها¹⁶.

بحسب هذا التصور لا يصير للإنسان أي دور في وعيه بذاته والعالم، فكلّ هذا فعل للإله أو للجوهر بذاته، فالفكر ليس فعلاً واعياً نقدم عليه في لحظة نختارها، بل هو دفع من الخارج بسبب علة ترد هي نفسها إلى علة أخرى وفق تسلسل ينتهي إلى العلة الأخيرة التي تفعل وفق ذاتها وهي الجوهر، حتى وإن كان هذا الفعل لا يتحقق إلا وفق وجوب وضرورة، فالحرية الوحيدة الممكنة في فكر سبينوزا هي الفعل وفق ما تلزمه الضرورة نفسها، أي وفق ما يتوجّب على العلة الأولى باعتبارها تفعل وفق طبيعتها الضرورية دائماً، لهذا فالحرية ليست إلا الاسم الآخر للضرورة، حتى بالنسبة للجوهر¹⁷.

تمثل هذه الأفكار، كما تمّت صياغتها في نص الإيتيقا وفي نظرية الانفعالات والمعاني المشتركة والوعي وما ينتج عنها، الأرضية الصلبة في نظرنا لكلّ ما سيتأسس عليه فكر الخارج وحلّ ميتافيزيقا الحضور والوعي كما ستتجسد بعد ذلك في القرون التالية، سواء مع التجريبية الإنجليزية أو المنظورية الألمانية وحتى البراغمية الأمريكية في وجهها الفلسفي الخالص، بل حتى هايدغر في نظريته عن الحقيقة باعتبارها فعلاً للوجود نفسه، فلا أحد قبل سبينوزا استطاع أن يتحرّر من وهم الحقيقة كفعل حرّ للذات الخيرة المريدة التي تتوجّه إلى العالم بسكون

14- يفسّر هذا الأمر نفور عدد من السبينوزيين الكبار من المنحى الاختزالي السيكلوجي لمعنى اللاوعي كما يقدّمه التحليل النفسي، وهذا مدخل رئيس لفهم نقد مؤرخ الفلسفة والفيلسوف جيل دولوز وفيلكس غواتاري للتحليل النفسي في نص «الرسالية والقمام» بجزأيه:

L'anti-oedipe, Éditions de Minuit, paris ; 1972.

Mille Plateaux, Éditions de Minuit, paris ; 1980.

15- تعرّض سبينوزا لهذه المسألة بتفصيل في الحاشية الشهيرة للكتاب الأول من الإيتيقا والمعنونة بـ«عن الإله».

16- انظر مثلاً رسالة في إصلاح العقل الواردة سابقاً، الفقرة 85، وبخصوص التوالي الذاتي للأفكار في النفس انظر الإيتيقا، الكتاب الثاني، القضية 7 وما بعدها.

17- الإيتيقا، الكتاب الأول، القضية 17 وما بعدها، ثم حاشية الكتاب الأول المذكورة حيث ينتقد التصور الإنسي عن الإله، وكذلك الرسالة رقم 58، LVIII إلى شولر، schuller.

لتدركه وتبينه، فكما أنّ كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة كان الأصل الفلسفي العميق لكل نظريات العقد الاجتماعي¹⁸، حيث حدّد الفيلسوف بوضوح أشكال الترابط بين حرية العقيدة وحرية التفلسف، وأسّس لمفاهيم القانون الطبيعي والحق الطبيعي ولمعاني التسامح والحرية سياسياً، فإنّ كتاب الإيتيقا يظلّ في نظرنا، وكما يذهب إلى ذلك دارسون وفلاسفة كبار، المدخل الأهمّ والأعمق لكلّ الفكر «الحيوي» اللاحق. صحيح أنّ سبينوزا لا يُذكر كثيراً، وإنّ ذُكر فلا يكون إلا باعتباراه أحد كبار الديكارتيين، لكنّ العارفين بنصوص الرجل يعلمون أنّ هذا اختزال خاطئ دأبت عليه بعض مدارس تاريخ الفلسفة الكلاسيكية لأسباب تحتاج هي نفسها لتاريخ خاص، فالتاريخ ليس مبيناً بذاته ولا «حقيقة» خالصة بعينه، بل هو عينه محل «تأويلات» تسكنه معانٍ بحسب إرادات القوة المتعاقبة، لهذا كانت الجينيالوجيا التي تحفر عن أصول هذه القوى هي التاريخ بحق.

18- هناك إعادة نظر جذرية اليوم في الدراسات الفلسفية السياسية حول قيمة سبينوزا ودوره في التأسيس للفكر السياسي الحديث للقرن السابع عشر، بحيث يذهب كثير من الدارسين إلى أنّ قيمة كتب من مثل الرسالة السياسية ورسالة في اللاهوت والسياسة لم تهتم بها لاعتبارات متعلقة بسمعة سبينوزا خلال القرن السابع عشر حيث كان ذكر اسمه في التداول العام محزماً، هذا ما يذهب إليه مثلاً روبر ميسراحي ومورو وكذلك كايوا ودولوز، انظر بهذا الصدد مقدمة الترجمة الفرنسية للأعمال الكاملة، ثم الفصل الأول والخامس من كتاب دولوز:

Spinoza, philosophie pratique, Éd de Minuit, paris 1981.

وهو الكتاب الذي نعمل على إصدار ترجمته العربية قريباً.

العنف، والمقدّس، والحقيقة قراءة في فكر محمد أركون

نايلة أبي نادر*

وجع اللحظة الراهنة وتمزق الوعي عند استيعابها يضعانك وحيداً في مواجهة تحديات الأسئلة المؤرقة التي تقص مضجع الوعي وتنخر طمأنينته. الاستسلام أمام شاشات التلفزة التي ترشح احمراراً وهي تبتّ أشنع أساليب الإجرام ومن ثم الغرق بالتحسّر على ركام الأمس بات من المشهدية اليومية التي تعكس الواقع المأزوم. الاكتفاء بمتابعة مواكب الجنازات عن بُعد التي تملأ المكان بالسواد إعلاناً واضحاً عن غياب المبادرة العقلية المجدية والاكتفاء بالنعي والانفعال العقيم لا غير. لا شك في أنّ طغيان الأنظمة المعرفية المبنية على اليقين والنظرة الأحادية إلى الأمور يجعل البحث في عمق ما يجري والإسراع في الإمساك بمبضع النقد خطوة ملحة لم يعد مستساغاً التأخر بعد في الوصول إليها.

إنّ هذا القلق كان قد انهمّ به العديد من المفكرين النقيدين المعاصرين، ممّا جعلهم يشهرون السلاح الوحيد الذي يتقنون استعماله أي العقل، ليقدموا القراءة الفكرية التي من شأنها أن تكشف مكن الخلل وتسلب الضوء على النهج الذي بإمكانه أن يرسم خطة إنقاذ لما تبقى من قدرة وطاقه على النهوض ومواكبة العصر لدى الشعوب العربية الإسلامية الراححة تحت وطأة الأحكام التكفيرية، والدعوات الجهادية، ومشاريع الدمار الشامل معرفياً واقتصادياً واجتماعياً. ما الذي يربط بين العنف الممارس على الأرض والحقيقة المقدّسة المتعالية؟ كيف يتم تبرير الأعمال الشرسة المرتكبة باسم الدين عن طريق الانتقال التلقائي من الواقع الأرضي الملموس باتجاه التعالي، ومن ثم العودة إلى الحيز المادي المباشر لممارسة العنف فيه؟ إنّ هذه الأسئلة كانت قد استوقفت بعمق محمد أركون أحد أبرز المفكرين النقيدين الذين شهروا سلاح العقل في وجه التطرف، ورفعوا راية النقد في وجه استلاب حرية الفكر والرغبة في السير تيهاً من دون بوصلة. إنّ من يودّ الغوص في ما أنتجه محمد أركون من فكر نقدي، تلفته بالتأكيد القراءة الأثروبولوجية التي قدّمها من أجل فهم ما يسمّيه بـ«الظاهرة الإسلامية»، وما قام به من أجل المزيد من إلقاء الضوء على مسار الأحداث التي طبعت الإسلام عبر التاريخ، وتأثيرها في بلورة فكر إسلامي له خصوصيته.

ما هي أبرز مقومات ما يسمّيه أركون بـ«المثلث الأثروبولوجي: العنف، والمقدّس، والحقيقة»؟، وما هو بالتالي الرابط المشترك بين المصطلحات الثلاثة؟

يعتبر أركون بداية أنّ الاسلام كدين هو نتيجة القوى المحسوسة التاريخية والاجتماعية والثقافية التي شكّلتها عقيدياً وإيديولوجياً، وهو بذلك يشبه أي دين أو مذهب عقيدي آخر. أمّا المسلمون فقد حوّلو الإسلام إلى أفتونم ضخم يؤثر في كل شيء وبإمكانه أن يحقق كل شيء، الأمر الذي يظهر الاختلاف الكبير بين التصور التجريدي الذي يضخّم الإسلام من جهة، وبين التصور التاريخي الذي يأخذ بالاعتبار الواقع المحسوس. فالمؤرخ يرى أنّ الإسلام يخضع للتاريخ وللقوى المحسوسة المتجسّدة بـ«القوى الشعبوية». هذه القوى التي تقع في التطرف وتنمو من خلال التجييش بواسطة النعرات العصبية والعواطف، ممّا يؤدّي بالطبع إلى تراجع سلطان العقل والحد من نفوذه عند القيام بالفعل.

*أكاديمية من لبنان.

من هنا يمكن أن نتوقف عند مهمّة النقد التي قام بها أركون للعقل الإسلامي من الناحية الأنثروبولوجية، فراه يرتكز على مصطلحات ثلاثة هي: «العنف، التقديس، الحقيقة»، محاولاً أن يبرز كيفية التأسيس الاجتماعي للعقل، والتأسيس الخيالي للمجتمع.

اختر أركون سورة التوبة لكونها توفر نموذجاً خصباً لدراسة التوتر القائم بين المفاهيم الثلاثة، وهي مناسبة أيضاً لكي يخوض الباحث مغامرة إعادة تقويم مفهوم الوحي انطلاقاً من بعده التاريخي، وليس فقط من بعده المتعالي والجوهري. ثم إنه يلحظ من خلال هذه السورة المنحى التاريخي المتجلي في القرآن عبر العلاقة التي تربط الحقيقة المتعالية بالزمن المحدود. يتوقف بالتحديد عند الآية التاسعة التي تخرج المسلمين الذين يؤمنون بحقوق الإنسان، والحرية الدينية، وغيرها من المفاهيم الحديثة، من جهة، وهي في الوقت عينه تشكّل السند للمناضلين الإسلاميين الذين يعملون على استعادة نظام الخلافة وفرض الجهاد، من جهة أخرى. وهي أيضاً، أي الآية التاسعة، تشكّل بالنسبة إلى سورة التوبة «الذروة القصوى للعنف» الذي يتمّ تسخيرها في خدمة المطلق. يرى أركون أنّ الفريقين معاً يسقطان «على القرآن المهوم والأفكار والهياجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية». ثم إنهما ينكران «تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن، ويشوّهون بواسطة الحركة نفسها من القراءة (أي التفسير) والممارسة التاريخية كل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمنة متنوعة ومتغيرة (أي معرفة حقيقة كلّ عصر واختلافها باختلاف البيئات والأزمان)». (محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1987)

يشير أركون من خلال توفقه عند سورة التوبة إلى أنها تدلّ بمجملها على أنّ العنف كان حاضراً في كل مرة تُهدّد فيها الحقيقة المطلقة، أو تتعرّض للمقاومة والرفض. قامت السورة بإنتاج معنى محرّك وتعبوي لدى السامعين زمن النبي، كما لدى الأجيال التالية. من هنا نجد أنّ الاهتمام بظاهرة العنف قد دفع أركون إلى البحث في أسبابها وأهدافها، فوجد أنها مرتبطة بشكل وثيق بالتقديس، وذلك من أجل فرض حقيقة محدّدة تعلق على أي نقاش أو جدل. يلحظ أنّ الإنسان لكي يتمكن من الدفاع عن نفسه، والعيش في المجتمع، والتوصل إلى المعنى الذي يبحث عنه، يحتاج إلى كل من العنف والتقديس والحقيقة. يؤكّد في هذا السياق أنّ التوتر بين المفاهيم الثلاثة قد عرفته المجتمعات في مختلف العصور، وهو ليس حكراً على دين محدد. إذ أنّ كل الجماعة البشرية أو الفاعلين الاجتماعيين مستعدون للعنف دفاعاً عن حقيقتهم المقدّسة.

إنّ اعتماد النقد بالمعنى الأنثروبولوجي يجب أن ينطلق، بالنسبة إلى أركون، من البحث في نمط العلاقة الكامنة بين القوى المركزية للدولة من جهة، وبين القوى المهمّشة في الأطراف من جهة أخرى، فيجد أنها علاقة ذات طابع جدلي. من هنا نلاحظ أنه يلفت الانتباه إلى التضاد الحاصل بين تشكيلة الدولة، والكتابات المقدّسة، والنخب المتعلمة والثقافة الرسمية، من جهة، وبين المجتمعات القبلية المجزأة التي اعتمدت على التراث الشفهي، والتي أنتجت ثقافة شعبية اتصفت بالخروج على «الأرثوذكسية الدينية»، من جهة أخرى. إنّ هذا التضاد كان محور اهتمام علماء الأنثروبولوجيا، وبخاصة ليفي ستروس، الذين استخدموا تعبيراً عنه المصطلحين التاليين: الفكر المتوحش/ والفكر المدجّن.

من هنا يمكن أن نفصل القول في نقطتين اثنتين من شأنهما إبراز تحديد أركون لكل من الحقيقة والعنف ورابط التقديس الذي يجمعهما.

أولاً: في مفهوم الحقيقة

يتوقف أركون في أكثر من موضع عند مفهوم الحقيقة بالنسبة إلى الفكر النقدي، فيرى أنّه لا يمكن اعتبارها جوهرراً أو أمراً معطى على نحو مكتمل ونهائي، كما فعلت الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية. إنها على خلاف ذلك، فهي «مجموع آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته. إنها مجمل التصورات المخترنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمة. فكل أمة أو طائفة تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إنّ الحقيقة ليست جوهرراً أو شيئاً معطى بشكل جاهز

ونهاية، وإتّما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقاً لكي يحلّ محلّه تركيب جديد، أي حقيقة جديدة». (محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص 166).

لقد حاول أركون جاهداً من خلال تطبيق المنهجية النقدية أن يبرز أهم المشاكل التي يعاني منها الفكر العربي الإسلامي داخلياً وخارجياً. وشدد على أنّ الحقيقة التاريخية هي مزدوجة، على الجميع أن يتفهموا ذلك. هناك في الدرجة الأولى ما يتصوره العقل عن هذه الحقيقة، أي ما قد تشكّل عن ذلك الماضي لدى المسلمين. وهناك في الدرجة الثانية ما جرى حقيقةً أي الواقع الذي أخفاه وقتّه واستبعده كل من يدّعي أنّه يتحدّث باسمه أو يعبر عنه. من هنا ينتقد مؤلفنا الاستشراق بسبب اكتفائه بالسرّد الأمين المخلص للغات المتداولة ورفضه بالتالي «أن يأخذ الحقيقة المقتّعة أو المخفية بعين الاعتبار». لذلك نجد المستشرق يقوم بعملية دعمٍ للوهم الخادع الذي يظهره على أنّه «يقدم معرفة مطابقة وصحيحة من وجهة نظر المسلمين أنفسهم ومن وجهة نظر المؤرخ الحديث الذي يتحدّث عنهم في آن معاً». (محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ص 255).

هناك إذاً عملية تمويه خطيرة يجب الكشف عنها لأنها تعوق محاولة القبض على الواقع الحقيقي. فكل تلك الآليات التي تؤثر على الحقيقة أو الواقع، اجتماعية كانت أم نفسية أم ثقافية أم لغوية، كلّ هذه الآليات تبقى بعيدة عن ساحة البحث والتحليل والنقد العلمي بسبب ما يقوم به المستشرقون من إخفاء وطمس للحقائق من خلال «النقل البارد» لمجمل مقومات الفكر الإسلامي. فالبعد الحاصل بين المستشرق ومادة بحثه قد أسهم في جعله مجرد إنسان يشاهد مسرحاً اجتماعياً وتاريخياً معيّناً، يرفض أن يدخل فيه ويتفاعل مع أهله ليشاركهم صعوباتهم ومسؤولياتهم وآمالهم التي يختبرونها.

بالعودة إلى المثلث الأثروبولوجي الذي يربط بين الحقيقة والعنف يرى أركون أنّ مفهوم «الدين الحق» الذي يرد في القرآن يحمل بوضوح معنى العنف، إلى جانب فكرة اللاإكراه في الدين. هناك منطق فكري لبناء الحقيقة، كما في بناء طرق إقناع الآخرين بها، من الاضطرار إلى اللجوء إلى العنف، برأي مفكرنا. من هنا نجدّه يؤكّد على أنّ مفهوم الاقتناع الحر يلزم البحث في الشروط النفسية والاجتماعية واللغوية التي تتمّ فيها صياغة الإيمان، ويرى أنّ الإيمان «هو تسمية إيجابية للمعتقد، يمكن أن يتحول إلى عنف إذا لم تصاحبه يقظة نقدية من قبل العقل. وهذا ما يحدث عندما يتخلّى القيّمون على المقدّس عن تلك اليقظة وعن المعارف اللازمة لتطبيقها على تعبيرات الإيمان. ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة في جميع الانحرافات الأصولية والتكاملية لكل أشكال الإيديولوجيا الدينية أو الدنيوية. إنّ تحليل المثلث الأثروبولوجي يتجه تحديداً نحو هذين الوجهين لكل من الحقيقة والمقدّس». (محمد أركون وجوزف مايبلا، من مناهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، بيروت، دار الساقى، 2008، ص 238-239)

إذا أردنا أن نرسم مسار العلاقة التي تربط بين زوايا المثلث الأثروبولوجي، فيمكننا التحدّث عما يلي:

كلّ جماعة دينية لها مفهوم خاص بحقيقة الله والكون والوجود، ولها نظام خاص من الاعتقاد واللاعقاد، تطرحه وتدافع عنه بقوة لكونه يجسّد الحقيقة المطلقة التي لا حقيقة خارجها. من هنا نجد أنّ مفهوم الحقيقة يتمّ حصره في دائرة ما هو مقدّس، ما لا يجوز المس به من قبل أيّ كان. الأمر الذي يسوّغ استخدام العنف من أجل الدفاع عن المعتقد، عن الحقيقة، أي عمّا هو مقدّس. وكأنّ هناك طاقة تربط بين الزوايا الثلاث وتجعلها متلازمة. إنّ من يعمّق النظر من الناحية الأثروبولوجية في الدين وحضوره الفاعل في المجتمع، يمكنه أن يعقل بقوة العلاقة الكامنة بين الحقيقة التي تُرفع من قِبَل الجماعة المؤمنة بها إلى مقام التقديس، وتعزل بالتالي عن ظروف انبثاقها الاجتماعية والسياسية واللغوية الملموسة، وبين تبرير اللجوء إلى العنف في سبيل المحافظة عليها، أي في سبيل الدفاع عما يميز فعلاً هوية هذه الجماعة عن غيرها. هذا الأمر يمكن ملاحظته، من وجهة أركون، ليس فقط على المستوى اللاهوتي التقليدي للوحي إنّما أيضاً «على مستوى البناءات الحديثة للشرعيات الحقوقية والسياسية والفلسفية: هذه المقاربة تعني أنّ من الملحّ تفكيك جميع نظم الفكر والقيم التي بناها الدين، أو العقل الحديث المسمّى عقل الأنوار، وذلك لإلقاء الضوء على المقدمات والمسبقات والتغطيات على الواقع

ليس من العدل أن نحبس الأديان التقليدية وحدها، والإسلام خصوصاً، في دائرة العنف الدائم لما يُسمّى الحروب الدينية. إنَّ أحد العناصر التي جاء بها المثلث الأنثروبولوجي هو في كونه ينقل إلى جميع نظم الفكر القديمة والحديثة ضرورة تجذير التحليل النقدي لمفاهيم العنف والمقدّس والحقيقة

فيما لا تزال حتى اليوم نلوح به على أنّه الحقيقة المنزلة، أو الحقيقة المثبتة والمتحقق منها على أكمل وجه من قبل المدافعين عن «العقل الخالص» وعن «العقل العملي». (محمد أركون، م.س. ص 85)

نجد مفكرنا هنا يتوجه بموضوعية نحو مسلمات العقل الغربي، عقل الأنوار، لكي يشير إلى ضرورة تفكيك الحقيقة المثبتة، ليس فقط في الإطار الديني إنما أيضاً في الإطار الفلسفي. هناك جهد نقدي مطلوب القيام به من أجل المزيد من التسامح، والتفهم العقلاني للأمر. إنّه لا يوفر مناسبة لكي يشير إلى ضرورة زعزعة الموروثات الدينية والنظم الفلسفية التي بناها العقل التقليدي والحداثي. يشدّد مفكرنا على هذه الخطوة النقدية بخاصة وأنّ

مختلف الأنظمة اللاهوتية التفسيرية لتصوص الديانات التوحيدية راحت منذ فترة القرون الوسطى تؤكد «شرعية عمل المثلث في التاريخ الملموس للمجتمعات». من هنا يرى أنّه «ليس من العدل أن نحبس الأديان التقليدية وحدها، والإسلام خصوصاً، في دائرة العنف الدائم لما يُسمّى الحروب الدينية. إنَّ أحد العناصر التي جاء بها المثلث الأنثروبولوجي هو في كونه ينقل إلى جميع نظم الفكر القديمة والحديثة ضرورة تجذير التحليل النقدي لمفاهيم العنف والمقدّس والحقيقة، على أساس أنّ هذه الأقطاب المفاهيمية تُستخدم كقوى غير منفصلة عن الإنتاج التاريخي للوجود البشري». (محمد أركون، م.س. ص 240)

كذلك نجده يشير في مجال آخر إلى عملية «التنافس على المعنى» بشكل عام، إذ أنّ الجميع يطلبونه، وتدّعيه مجمل الفئات الاجتماعية التي تبحث عن هويتها. كما أنّ المذاهب الفكرية تتنافس في طريقها نحو اكتشاف المعنى الحقيقي، ومن ثم فرضه على الآخرين. ويقصد بالمعنى هنا ذلك الذي يتمّ اشتقاقه من المصدر التشريعي الأعلى، وهو الذي من شأنه أن يؤدّي إلى المعنى الكلّي والأخير. هكذا فعل الفقهاء ورجال الدين سابقاً، كذلك فعلت أيضاً الأنظمة الماورائية الكلاسيكية حين توهمت أنّها توصلت إلى المعنى الكلّي وقبضت عليه.

أما اليوم، فلم يعد من السهل القبول بذلك والادّعاء بامتلاك المعنى الحقيقي. والافتناع بوجود معنى كلّي منجز ونهائي وأخير بات أمراً في غاية الصعوبة. لا بل كل من يدّعي امتلاك المعنى بكلّيته وحده من دون سواه يُدحض ادعاؤه ويُنتقد بصفته نوعاً من الإيديولوجيا. ويحدّد هنا معنى الإيديولوجيا قائلاً: «نقصد بالإيديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حتى لقاود ما في نشر معناه أو «قيمه» لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع. بل إنّ تعبير «البحث عن المعنى» أصبح هو نفسه مشبوهاً: بمعنى أصبح يُعتبر كإيديولوجيا مقنّعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها، أي إلى ممارسة وظيفتها في تبرير إرادات القوة والتوسع والهيمنة». (محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1995، ص 24).

يبدو جلياً هنا مدى وعي أركون لقوة الإيديولوجيا ولكيفية استثمارها في أكثر من مجال. إنّه يرفض حتى استخدام عبارة «البحث عن المعنى» ويستبدلها بـ«رهانات المعنى»، لكي يبتعد قدر المستطاع عن المسلمات اللاهوتية والميتافيزيقية. يريد من خلال استخدام مصطلح «رهانات» الإشارة إلى «انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم. إنّه منخرط على هيئة اللاعب تماماً. فلعبة صيرورة العالم تشبه اللعبة بالمعنى الحرفي للكلمة. بمعنى أنّ سيرورتها معرّضة في كل لحظة لمتغيرات الصدفة التي ينبغي على كل لاعب أن يدجها في حساباته من أجل أن يسيطر عليها في تدخلاته أو لعباته المتتالية». (محمد أركون، م.س. ص 25)

نرى بوضوح أنّ الإشارة إلى فكرة اللعبة في عملية البحث عن المعنى تهدف إلى تشريع الأفق، وعدم سجن الفكر داخل الأطر الضيقة، وإنما ترك الأمور إلى المصادفة، إلى ما هو غير منجز، ولا متوقع. هذه من أبرز صفات الباحث النقدي الذي لا يرسم مسبقاً نهاية مساره الفكري، وإنما يترك البحث يقوده كما المصادفة في اتجاه المعنى. هذا ما ينفى الممارسة الإيديولوجية ويبرز مدى انخفاض سقف تحركها. يربط أركون في هذا السياق بين الإيديولوجيا والسلطة، أي بين إرادة المعرفة وإرادة السلطة، ويشير إلى التقاطع بينهما كما فعل ميشيل فوكو. ينفي أن يكون هناك فصل قاطع وجازم بين الرغبة في المعرفة والرغبة في السلطة وفق اعتقاد النظرية المثالية التقليدية.

لذلك نجد أركون منخرطاً في مشروعه النقدي من أجل تفادي إسقاط الحاضر على الماضي، وكشف أكبر قدر ممكن ممّا قد حدث من تلاعب في تظهير الحقائق والتعاطي معها، في ما يتعلّق بطبيعة العلاقة بين الديني والسياسي. اخترت نصّاً له من كتابه «الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة»، يرصد فيه مسار «إيديولوجيا الكفاح»، فيجد أنّه قد بدأ منذ الولادة ولغاية الآن مروراً بعدة حقب. سوف أتركه يصف لكم ما حدث، يقول: «الإسلام كدين (أي كجملة من الطقوس الشعائرية والعقائدية التي تهدف إلى تقريب الإنسان من الله) ما انفك طيلة تاريخه أبداً، أي منذ ولادته وحتى اليوم، يُستخدم من قبل الفاعلين الاجتماعيين، أي المسلمين، كأداة. أفصد أنّه استخدم دائماً كأداة لإيديولوجيا الكفاح التي كانت تُدعى بالجهاد سابقاً. فقد استُخدم كأداة كفاحية من أجل توسّعه الأوّل وفتوحاته (632-750 تقريباً)، ثم استخدم كأداة كفاحية ضد حملة استرجاع إسبانيا في الأندلس والمغرب الكبير. ثم استخدم كأداة كفاحية ضدّ الصليبيين في منطقة الشرق الأوسط. ثم استخدم كأداة كفاحية من أجل توسّعه الثاني في العصر العثماني الأوّل حتى الهزيمة الكبرى أمام الأوروبيين (...) عام 1572. ثم استخدم في ما بعد كأداة للحماية الذاتية بعد القرن السابع عشر. ولكن الكفاح لم ينته بعدئذ. فهذا هي الحركات الإسلامية (أو الأصولية) تنشطه من جديد في عصرنا الراهن عن طريق استخدام نطف متقطعة من المعجم الديني القديم والعقيدة التقليدية الموروثة. إنّها تستخدمه ضد الأنظمة الحاكمة والدول القومية والإمبريالية (أي التوسعية) التي يمثّل الصرب آخر تجسيد لها». (انظر، محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 95).

نلاحظ في هذا النص كيف أنّ المؤلف يركّز على أنّ النضال والجهاد يحتاجان إلى إيديولوجيا تبرهما، وقد اكبنا تاريخ الإسلام منذ بداياته التوسعية. فالإنسان، هذا الكائن التوّاق للحياة وللعيش بسلام، ما الذي يجعله يذهب إلى الحرب والقتال وبذل الدماء مبتعداً بذلك عمّا يجب ويبغي؟ سؤال بدهي، الإجابة عنه تأتي من خلال الفكر. أي أنّ الإنسان المتوجه نحو ساحة النضال، حيث يمكنه أن يخسر كل شيء، لا بل أتمن ما يملك، أي نبض الحياة الذي فيه، ما الذي يجعله مقتنعاً بقرار كهذا؟ ما الذي يدفعه إلى الموت؟ إنّها منظومة الأفكار التي استخدمت من أجل إقناعه بذلك. إنّها الإيديولوجيا التي تمكنت تغيير القنوات والخيارات وبالتالي المسارات الفردية كما الجماعية. كيف يقرأ إذاً أركون ظاهرة العنف؟

ثانياً: في مفهوم العنف

يرى مفكرنا أنّ ما نشهده في المرحلة الراهنة هو عنف مزدوج: هناك أولاً العنف الذي تمارسه أنظمة «الدولة، الوطن، الحزب» التي نشأت بعد حقبة الاستقلال. وهناك ثانياً العنف الذي نتج عن النظام الدولي في نسخته القديمة والجديدة، لأنّ هذا النظام يضغط ويعرقل التطور الذاتي. ثم يضيف عنفاً آخر مكبوتاً في الداخل، في أعماق المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

يعود هنا إلى الفيزياء لكي يبحث في أصل العنف فيجده في الضغط والكبت. القانون الفيزيائي واضح في هذا الخصوص: الضغط يوّلّد الانفجار. وبالعودة إلى علم الاجتماع فإنّه يجد تحديد العنف كتعبير عن انعدام الحوار في المجتمع. إن لم يستطع المجتمع أن يعبر ويتكلم على نحو طبيعي فمصيره الانفجار، لأنّ في ذلك السبيل الوحيد للتعبير عن نفسه.

يعتبر أركون أنّ الحقيقة التي تؤمن بها أي جماعة من «الفاعلين الاجتماعيين» تتعرّض للتهديد باستمرار، سواء من قبل «الكفار» في

لا يمكن أن نجد قبيلة ما أو أمة أو ديناً خارج إطار العنف والتقدّيس والحقيقة، لأنها قوى تدخل في البنية الأساسية لكل واحدة منها. يشير أركون إلى أن العنف مرتبط بالتقدّيس والتقدّيس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة

حال كانت الجماعة دينية، أم من قبل أعداء الوطن في حال كانت الجماعة سياسية. ويشير إلى أنّ التعاليم في كل الأديان لا تتردّد أبداً في إدانة العنف أخلاقياً ورفضه بشدّة، لكنها في الوقت عينه تباركه وتدعو إليه إذا كان الأمر يتعلّق بالدفاع عن الحقيقة من أجل مواجهة الكفار، أو في سبيل فرض هذه الحقيقة بالقوة على كل من يعترض عليها. كما أنّ الدولة العلمانية الحديثة تقوم بالفعل ذاته، عندما تدعو مواطنيها إلى خوض «الحرب العادلة» وهي التي يقابلها مفهوم الجهاد في الإسلام. لقد أخذت الأحزاب العلمانية الحديثة تحلّ اليوم محلّ المذاهب والطوائف الدينية، لكن الآلية

العميقة في الربط بين العنف والتقدّيس والحقيقة هي ذاتها على الرغم من تعيّر صيغتها الشكلية. يلحظ أركون أنّ هناك نوعين من العنف: الأول، عنف مقدّس يضيفي المشروعية على ذاته من خلال التعاليم «الإلهية» للأديان التي لم تتم مقاربتها بعد من زاوية النقد العلمي. والثاني، عنف مادي أو دنيوي محض نُزعت عنه قيود التقديس وأحكامه. يقصد بالعنف المادي هنا تلك الممارسات الشائعة في المجتمعات الأوروبية والأميركية الحديثة التي انحسر عنها الدين وتعلمنت فأصبحت قيمها نسبية، وفرضت بالتالي إرادة القوة والهيمنة كقيمة عليا.

يصرّ مفكرنا على التوقف عند ضرورة معرفة وضع الشعوب الإسلامية والعربية المعاصرة، يراه وضعاً صعباً لا يُحتمل. يشير إلى أنّ هذه الشعوب «تعاني اليوم من أسوأ أنواع الفوضى المعنوية ومن التمزقات الإيديولوجية المأساوية التي تغذّي الحروب الأهلية. كما تحسّ إحساساً مريراً بالإحباط نتيجة الوعود التي بُدلت لها ولم تتحقق. وفي الواقع، إنّ جميع هذه الشعوب كانت قد توقفت عن إنتاج تاريخها الخاص بواسطة اللعبة الداخلية لمكوناتها الاجتماعية وبواسطتها وحدها منذ القرن التاسع عشر. بمعنى آخر، فإنّ مصيرها لم يعد بيدها منذ ذلك التاريخ بالضبط، أصبحت العوامل الخارجية هي التي تحسمه. إنّ هذا المعطى الحاسم يسيطر على مصيرها التاريخي المعاصر أكثر من عوامل التطور الداخلية الخاصة بكل فئة عرقية- تاريخية- ثقافية». (محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، م. س. ص 163). إنّ هذه الإشارة إلى التمزّق الإيديولوجي والفوضى المعنوية تدلّ على غياب المرجع العلمي والفكري الضروري لكل تحرّك في مواجهة الواقع المرير. لذا يرى مفكرنا أنّ هذا الوضع سيسهّل من انتشار ثقافة العنف المبنية على فكرة الدفاع عن الحقيقة التي تمّ تقدّيسها، وهي بخطر يستوجب الانخراط في المعركة من أجلها.

يفضّل أركون عند معالجته لموضوع العنف أن يدمج في عملية التفاعل المتبادل بين القوى الثلاث التي تتفاعل ضمن الحيز المغلق الذي أطلق عليه تسمية: المثلث الأنثروبولوجي المؤلّف من: العنف والمقدّس والحقيقة، مستعيناً برينيه جيرار الذي اقتصر في أبحاثه على الثنائي: العنف والمقدّس. لقد أدرج أركون الحقيقة داخل الحيز المغلق للمثلث لأنه يعتقد أنّ أنماط بناء الحقيقة وإدارتها ارتبطت «بنظم الفكر الديني والفلسفي»، و«سعت إلى إبعاد أو احتواء فورات العنف عبر التبشير بنظام الأخلاق والقانون المرتكزين على المسلمات المنظّمة للحقيقة المعطاة بوصفها منزلة أو ذات طبيعة ماورائية». (محمد أركون وجوزف مايل، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، بيروت، دار الساقى، ط 2008، ص 83).

لكي يوضح أركون العلاقة القائمة بين أركان هذا المثلث الأنثروبولوجي نراه يعود مرة أخرى إلى الآية الخامسة من سورة التوبة المعروفة باسم: آية السيف، والتي كان الفقهاء قد اعتمدوا عليها من أجل تشريع الجهاد العادل إبّان القرون الثلاثة الأولى للهجرة. يجد أنّ هذه السورة تتحدث صراحة عن الوظيفة السياسية الدينية للمثلث. «محمل آيات السورة يقول ما معناه: يا خلائق الله في الأرض، عليكم أن تشهروا الحرب في كلّ مرة تتعرّض فيها للتهديد هذه الحقيقة المنزلة والمعهود بها ك«أمانة» تحت إدارة البشر». (محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، ص 239)

ويعتبر أنّ السورة كلها تدلّ على وجود العنف سابقاً، وعلى إمكانية وجوده لاحقاً، أي كلما كانت الحقيقة المطلقة مهدّدة بالخطر أو حتى عندما تواجه بالرفض. لقد درس أركون الكيفية التي تُنتج بها سورة التوبة معنىً يحرك السامعين ويقوم بتعبئتهم منذ زمن النبي إلى الأجيال التالية من المؤمنين. مفصلاً مضمون الآية الخامسة من الناحية السيميائية الدلالية، ثم الناحية التاريخية، ثم من الناحية الأنثروبولوجية في الفصل الثالث من كتابه «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، كما ذكرنا سابقاً.

يرى مفكرنا أنّ مقارنة مسألة الجهاد انطلاقاً من المثلث: عنف، مقدّس، حقيقة، تتيح فهم دور الحقيقة ضمن نظامها اللاهوتي الديني، أو ضمن نظامها الفلسفي العلماني في تبرير وشرعنة مجمل أنواع اللجوء إلى العنف والحرب في مختلف الأزمنة والسياقات. ويشير في هذا السياق إلى أنّ «مفهوم نظام الحقيقة لا يلتبس مع مفهوم الحقيقة الذي عُزل طويلاً عن ظروف انبثاقه الاجتماعية والسياسية واللغوية المموسدة. ويمكننا أن نتوسّم مستتبعات هذه المقاربة انطلاقاً من المثلث: عنف، مقدّس، حقيقة على مستوى الموقعية اللاهوتية التقليدية للوحي، ولكن أيضاً على مستوى البناءات الحديثة للشرعيات الحقوقية والسياسية والفلسفية (...).» (محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، ص 84-85)

يشير جوزف مايلا في سياق حوارته الفكري مع أركون إلى ما يحدث اليوم من تبرير لاستخدام العنف من قبل الإسلام السياسي الذي يستعيد مفاهيم الفكر الإسلامي كما وردت في الأساس متناسياً «ارتباط هذه المفاهيم منذ البداية بنظم لاهوتية أو فلسفية قروسطية متعدّدة ومختلفة. ثم إنّ نقلها إلى السياق الراهن يتمّ بطريقة يشتهيها الفقه الإسلامي المجهّز أدواتاً لخدمة أغراض القضية، أي بطريقة القياس». (جوزف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، م.س. ص 89).

يعطي أمثلة عدّة على هذا النوع من الإسقاط أو المغالطة التاريخية، كما يسميها أركون، متوقفاً عند السيد قطب الذي قارن بين أعمال عبد الناصر وأعمال المغول الذين قاموا بتدمير بغداد في القرن الثامن وأسهموا في سقوط الخلافة العباسية، وذلك من أجل تشريع الدعوة إلى الجهاد ضد عبد الناصر. كذلك ما يحدث اليوم من خلال نقد السياسة الغربية عن طريق مقارنتها بالحروب الصليبية بهدف التوظيف السياسي والكفاحي وتحريك الجماهير في خط نضالي محدّد. ويضيف أنّ «هذه الاستعارات الغربية من التاريخ ليست استعارات تعسّفية بمعنى أنها غير صحيحة، أو غير دقيقة تاريخياً، حتى ولو كان طابعها غير المنسجم مع الراهن واضحاً للعيان. فغياب التوسّط النقدي، والفراغ القائم بين التمثّل الحاد للتاريخ وحاضر غير مفكر فيه بتعابير غير تعابير لغة نشأت في الماضي، كل ذلك يجعل من الممكن استعادة المعنى على طريقة حركات كطالبان أو القاعدة، مع تركيب تصورات فكرية ودينية على ظروف التخلف التنموي الواقعية لاستخدام ذلك في استخلاص إيديولوجيات دموية». (جوزف مايلا، م.س. ص 89-90)

إنّ من يتابع أركون في مجمل مؤلفاته يجد أنّ المقاربة التقديرية هي الركيزة الأولى في مساره الفكري. إنها مقارنة تحاول أن تبرز ما هو مشترك بين الأقطاب التي تبدو عادة متقابلة. فهو هنا يحاول أن يجمع من خلال الكلام على المثلث الأنثروبولوجي بين ديانات التوحيد والفكر الفلسفي العلماني على صعيد الممارسة التاريخية. إنّه يهدف إلى تجاوز التعارضات الثنائية، مثل: الدين والعلمنة، والكنيسة والدولة، والمقدّس والديني، والروحي والزمني، والإيمان والعقل،... إلخ. يراها كلها تطرح الحقيقة باعتبارها مسلّمة، تكمن خارج النقد والتفكيك. ويشير إلى أنّ هذه «التعارضات هي في الواقع إيديولوجية أكثر مما هي نقدية». إنّ اعتماد منهج التاريخ المقارن لنظم الأفكار سيوفر مجالاً لتجاوز «التفسيرات الناشئة عن الرؤية الخطية والمجرّدة التي تُقصر تاريخ الأفكار على كل تقليد، مع العلم بأنّ كل واحد من التقاليد خاضع للمثالية الدينية أو الماورائية. كما أننا نتحرّر بذلك أيضاً من الممارسات التي تنوّه بالدين وتنتقي الآيات أو الأفكار الملائمة للأطروحات الداريجة، وتضرب صفحاً عن التعاليم والتفسيرات التي طالما وجهت أنماط تفكير القوى الفاعلة الاجتماعية ومسلكتيات هذه القوى». (محمد أركون، م.س. ص 240-241).

تجدد الإشارة في هذا السياق إلى أنّ أركون لم يحصر عمله في درس العلاقة بين العنف والحقيقة في المجال الإسلامي فقط، إنما يسحب مفاعيل هذا المنهج النقدي على العقل الحديث، أي عقل الأنوار من أجل المزيد من إلقاء الضوء على المقدمات والتغطيات التي حصلت لإخفاء حقيقة ما يجري في الواقع. لقد تمّ إعلان تقديس «العقل المحض» باعتباره الحقيقة المثبتة والمتحقق منها على أكمل وجه من زاوية المدافعين عنه في الغرب، كما تمّ رفع مفهوم الجمهورية في فرنسا مثلاً إلى مستوى التقديس والحقيقة المنزلة.

لكن في النهاية، ما هي الخلاصات المنهجية التي يمكن أن نختم بها هذا المبحث؟

أولاً: يمكن القول إنّ مشروع أركون النقدي يصبّ في هذه الخانة تحديداً: الكشف عن مصدر الشرعية، هذا الموضوع الذي ما يزال يُصنّف ضمن دائرة اللامفكر فيه. إنّه يصرّ على أنّ «كل مسألة الشرعية في المجالات السياسية والحقوقية والأخلاقية واللاهوتية والفلسفية قد تسيّبت تماماً منذ المعارك الكبرى الأخيرة التي نشبت في العصر الوسيط بين الغزالي ومحاوريه الكبار من أمثال ابن رشد. أما ابن خلدون (...) فإنه لم يفعل غير أخذ العلم، مع وضوح في الرؤية، بالقوى السياسية-الاجتماعية الميكانيكية التي كانت تقود كل أسرة حاكمة إلى نهايتها المحتومة بعد ثلاث مراحل تتكرّر عبر المسار ذاته: ظهور، توسّع، انحطاط». (محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، م.س. ص 227).

ثانياً: إنّ التفحص النقدي لاستخدام الشرعية، بخاصة في المجال السياسي، يجب أن يأتي، من وجهة نظر أركون، بعد أن يخضع النظم اللاهوتية والفلسفية والحقوقية التي أسست شرعيات عدّة، لتحقيقات تاريخية وأثروبولوجية تنزع عنها المنحى الرمزي والقصصي. ويرى أنّ «العديد من الأنظمة في العالم العربي المعاصر لا يمتلك أية شرعية، إنها تفرض على «رعايا» يبحثون عن صفة المواطنين «شرعيات مقنونة» اضطهادية. ويعود الفضل إلى الأنظمة الديمقراطية في رعاية النقاشات والاحتجاجات في مسائل الشرعية. (...) كذلك ينبغي إعادة التفكير في شرعية مستويات أخرى من السلطة في المؤسسة الأكاديمية وعلى مستوى المرجعيات الدينية وفي عالم التربية وحتى في الممارسة القضائية...». (محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، م.س. ص 166-167).

ثالثاً: لا يمكن اعتبار الحقيقة من المنظور النقدي جوهرًا أو أمراً معطى على نحوٍ مكتمل وجاهز ونهائي، غير خاضع للتبدّل والتحوّل، يعلو على التاريخ وعلى الشرط البشري في آن. إنّها، على العكس من ذلك، «تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي»، يمكن أن ينفك ليحلّ مكانه تركيب آخر وفق الظرف التاريخي، والاجتماعي والمعرفي. (للمزيد من التفصيل، انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، م.س. ص 166).

رابعاً: تجدد الإشارة إلى أنّ المراجعة النقدية التي قام بها أركون للوحي تهدف أيضاً إلى قياس حجم الانحرافات الإيديولوجية التي يمكن أن تصيب الوحي والوظيفة النبوية عندما سيستخدمان لاحقاً كأدوات فعّالة من أجل إضفاء المشروعية على السلطة الخليفية أو الملكية أو غيرها من المرجعيات السياسية والدينية في المجتمع. لذا على المفكر النقدي أن يغوص في عمق معنى الوحي ورصد كيفية التعاطي معه سواء من قبل المرجعية الدينية أو من قبل السلطة المدنية في التاريخ.

خامساً: الكلام على العقل الديني بعامه والحركات السلفية بخاصة يحيل إلى البحث في الحقيقة الواحدة التي لا يجوز ردها إلى أي شيء آخر، لأنه لا حقيقة سواها، وهي تستحق بالتالي أن تُقدّم من أجلها كل التضحيات. من هنا كان اللجوء إلى العنف في سبيل الدفاع عن الحقيقة ونشرها، مهما كبرت التضحيات، وذلك من دون تردّد أو بحث أو تحليل. إنّ كل جماعة مؤمنة بحقيقة ما تركز بالعمق على هذه الأركان الثلاثة من أجل الحصول على النجاة وبلوغ الدار الآخرة. يرى مفكرنا أنه لا يمكن أن نجد قبيلة ما أو أمة أو ديناً خارج إطار العنف والتقديس والحقيقة، لأنها قوى تدخل في البنية الأساسية لكل واحدة منها. يشير أركون إلى أنّ «الجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدّسة (...) العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان

أنه الحقيقة». (محمد أركون،، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص 43).

سادساً: إنَّ الدخول في الحداثة يقتضي عدم الاكتفاء بالتعاطي بما هو مسموح التفكير فيه من دون سواه، والانغلاق في دائرة السياج العقيدي الضيق. يجرّض أركون بشكل مستمر على خرق دائرة «المستحيل التفكير فيه» لفتحها والحفر في طياتها، على الرغم من كل الضغوط والموانع المتنامية، وذلك من أجل الكشف عن أنماط المعرفة التي سبق أن أنتجها العقل الإسلامي وأيدها. من هنا تبرز أهمية مثلث آخر يربط بين: «اللغة، والتاريخ، والحقيقة».

سابعاً: يحدّث أركون على ضرورة أن يفصل المسلم المعاصر بين المرتبة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين الشرط التاريخي واللغوي للعقل البشري الذي يُنتج خطابات وأحكاماً تبرّر شرعيتها بالاستناد إلى العقل الإلهي. ليس الهدف من ذلك الحكم على الفكر الإسلامي أو التقليل من شأنه أو تهميشه وجعله بعيداً عن الحداثة والمعاصرة أو النظر إليه بفوقية وتعالٍ، كما فعل جمعٌ وفيرٌ من المستشرقين. الهدف هو التجديد، لعلّ هذا الفكر يصبح أكثر قدرة على نقد عملية تجسيد المبادئ المثالية والروحية في التاريخ، أي في حيّز التطبيق الخاضع لشروط عدّة تتبدّل مع الظروف وتسلسل الأيام. لذلك نجدّه يكرّر باستمرار دعوة المفكر للقيام بـ «التفريق بين المعنى الثابت والجوهري المضمونة صحته من قبل الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف وتتغيّر بحسب النظام المعرفي المأخوذ بعين الاعتبار». (محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1991، ص 62).

ختاماً، ومع انتشار الإيديولوجيا الطوباوية الوردية التي بإمكانها تحريك الجماهير في سبيل ردّ هجمة الغرب والوقوف سداً في وجه التحديات التي أوجدها، نجد أركون ينتقد النهج المتبع من قبل الحركات الإسلامية، وخطاباتها المعبّنة للجماهير، يراها تتحرّك ضمن ازدواجية فاضحة تفصل بين الشعارات المطلقة وحقيقة الفعل والواقع، كما أنها تحقق قطيعة بين الدعوة القرآنية وما تتضمنه من تعالٍ وتنزيه وبين الممارسات السياسية الضيقة باسم الإسلام، لذلك ننهي بهذا النص المعبر حيث يقول: «إنّ هذه الحركات السياسية إذ ألقت على كاهل الإسلام مسؤولية كل الأعمال المنقذة والمخلّصة للشعب من همومه وآلامه قد خلقت نوعاً من الأقوم الضخم الذي أنساها حتى الله مؤلّف هذا الدين بحسب المنظور الأكثر أرثوذكسية. وقد اختفى علم التبولوجيات والإلهيات من الساحة الثقافية الإسلامية كما اختفى علم الأخلاق والفلسفة السياسية. لقد انقرض العلم والعقل والفكر الحر. (...) إنّ هذا الإسلام التاريخي السياسي قد أساء إلى فكرة التعالي والتنزيه التي دشّنها القرآن في اللغة العربية، والتي تجلّت على مدار التاريخ في شخصيات روحية ذات ورع وزهد كبيرين. والواقع أنّ التحليل الدقيق يبيّن لنا أنّ هذا الإسلام الأقمومي ليس هو في نهاية المطاف إلا خطاب الملجأ والملاذ، خطاب المأوى والمخبأ، خطاب الحجة والتعلّة، خطاب الوسيلة والعدر لتاريخ معقّد مليء بالمشاكل والآلام». (محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنهاء القومي، 1990، ص 168)

يبقى لي أن أسأل عن جدوى البحث إذا بقي سجين الورق، لا يقع إلا بين أيدي المقتنعين مسبقاً بمضمونه؟

يبقى لي أن أبحث عن صدى أقوال لكبارٍ رحلوا تاركين المكان لتتناهشه صيحات العنف، وتشوّهه قراءات تدّعي التقديس، معلنة حقائقها ثوابت لا تختمل النقاش ولا الاستفسار.

متى ستسدل الستارة عن ساحة العنف المدنّس بالدماء البريئة؟ ومتى سيختم مسلسل التلاعب بمصائر الناس وبالحقيقة المقدّسة بالشمع الأحمر؟

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

علي مبروك

نصوص حول القرآن في السعي وراء القرآن الحي



مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders.....
للدراسات والأبحاث

المركز الثقافي العربي

www.book.mominoun.com

العنف المؤسّس في «التوراة» و«القرآن الكريم» صراع قابيل وهابيل أنموذجاً*

عبد الباقي الهنداوي**

مدخل:

تُعتبر جريمة قتل النفس البشرية، مع سبق الإصرار والترصد بلغة أهل القانون الجنائي، أشنع أشكال العنف الذي يمارسه الإنسان على أخيه الإنسان، من جهة كون القتل فعلاً ينجزه المرء ليسلب غيره الحق في الحياة ويضع لمسيرته في الكون حدّاً ونهاية. لهذا سلّط القانون الجنائي على مرتكب هذه الجريمة أقصى درجات العقاب التي تصل حتّى في أرقى البلدان الديمقراطية المدافعة عن حقوق الإنسان إلى عقوبة الإعدام.

ومما لا شكّ فيه أنّ القوانين الوضعيّة الحديثة استمدّت العقوبات الموجهة إلى الجاني من روح النصوص التأسيسية المقدّسة مثل التوراة والإنجيل والقرآن الكريم التي حرّمت قتل النفس بغير حقّ، واستنكرت إزهاقها بواسطة القتل العمد الممدود اليوم عند علماء الاجتماع والمختصّين في علم النفس التحليلي والقانون الجنائي ورجال الفكر والفلسفة وحقوق الإنسان من أفعال العنف المشينة والمدانة، مهما كانت الدوافع والأسباب التي حملت الجاني على قتل المجني عليه.

أدانت النصوص المقدّسة العنف الذي يجترحه الإنسان في حقّ أخيه انطلاقاً من قصّة ابني آدم التي تروي تفاصيل أول جريمة قتل يرتكبها الإنسان على وجه الأرض بعد هبوط آدم وحواء من السماء. لهذا أثارت النصوص التأسيسية مسألة العنف والقتل هذه وحملتها مضامين وأبعاداً تختلف من نصّ ديني إلى آخر باختلاف السياقات الموظّفة فيها والخلفيات الكامنة وراءها.

إنّ الصّراع بين ابني آدم الذي أسفر عن أول جريمة في تاريخ الإنسانيّة، مثلما تقصّ أطوارها وعواقبها الوخيمة النصوص التأسيسية، كان قبلة للباحثين المتخصّصين في الأديان المقارنة ودراسة النصوص المقدّسة، الذين سعوا إلى تقديم قراءة علميّة لهذه الحادثة بعيداً عن التفسيرات الدينيّة الغيبية التي تغصّ النظر عن الأسباب الماديّة الموضوعيّة التي حفّت بهذا الصّراع الذي انتهى إلى العنف والقتل العمد.

ولئن اكتفى أغلب أصحاب هذه القراءات بمعالجة العنف وظاهرة الصّراع بين الأخوين مقتصرين على نصّ مؤسّس واحد على غرار الباحثين اليهوديين «موشى باناش» و«جوزفين كوفّا» اللذين اشتغلا بقضيّة الصّراع والعنف بين ابني آدم استناداً إلى النصّ التوراتي، فإننا نروم مقارنة المسألة مقارنة نسعى من خلالها إلى الوقوف على مظاهر تفاعل النصّ القرآني مع النصّ التوراتي أثناء تعرّضه إلى هذه الحادثة.

* تقتضي ممّا الأمانة العلمية الإشارة إلى أنّنا قد أفدنا إفادة واضحة من بحث للدكتور محمّد يوسف إدريس عالّج فيه «نشأة العنف في النصوص المقدّسة»، وذلك ضمن أطروحته «متخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسول في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم» (بحث مخطوط محفوظ في مكتبة الجامعة التونسية ع 17/ 195/ 011 عدد) ** أكاديمي من المغرب.

أدانت النصوص المقدّسة العنف الذي
يجترحه الإنسان في حقّ أخيه انطلاقاً من قصّة
ابني آدم التي تروي تفاصيل أوّل جريمة قتل
يرتكبها الإنسان على وجه الأرض ... لهذا
أثارت النصوص التأسيسية مسألة العنف
والقتل هذه وحملتها مضامين تختلف من نصّ
دينيّ إلى آخر باختلاف السياقات الموظّفة
فيها والخلفيات الكامنة وراءها

وبناء على ما سبق نعمل على تقديم قراءة لمسألة العنف والصّراع
في النصوص التأسيسية مستأنسين بمكاسب المنهج المقارن
ومستندين في الآن ذاته إلى التوراة والقرآن الكريم بوصفهما المدوّنة
النصّية التي نعتمد عليها في إجراء المقارنة وفي محاولة تقديم رؤية
جديدة لموضوع الصّراع بين قايين Cain وهايل Abel في الثقافة
اليهودية، وقابيل وهايل في الثقافة الإسلامية.

وقد ارتأينا توزيع عملنا على محورين أساسيين: أولهما نسلطّ
فيه الأضواء على قراءة كلّ من «موشى باناش» و«جوزفين كوفّا»
لقضية العنف والصّراع في قصّة ابني آدم مثلما وردت في التوراة، لما

وجدنا في هذه المعالجة من فائدة ساعدتنا على إقامة أركان مقالنا ومن جدّة في المنهج والرؤية، أمّا المحور الثاني ففيه نعنى بقراءة الصّراع،
وما ترتّب عليه من جريمة وطقوس تتعلّق بمسألة الموت والدّفن انطلاقاً من النصّين التأسيسيين التوراة والقرآن الكريم.

1: قراءات يهودية معاصرة للعنف المؤسّس، «جوزفين كوفّا» و«موشى باناش» نموذجان

أ: مقارنة «جوزفين كوفّا» لصراع قايين وهايل

سعت «جوزفين كوفّا» إلى إنجاز قراءة تاريخية حول صراع قايين وهايل، فالناظر في «التوراة والتقليد اليهودي/ التوراة والتقاليد
اليهودية» يلاحظ أنّ هذه الباحثة أثارت في الفصل الثاني الموسوم بـ«القربان وعنف الإنسان» قضايا ثلاثاً تتصلّ أولاهما بـ«تجليات صراع
المزارع والراعي في الأساطير الشرقية القديمة». وتتعلّق الثانية بمقومات الرواية التوراتية التي تناولت الصراع، والقضية الأخيرة محضتها
للخوض في مكانة هايل وقايين/ قابيل في الثقافة المسيهوية.

والجدير بالذكر في هذا النطاق أنّ الباحثة، وهي تتصدّى للقضايا المذكورة آنفاً، أسست عملها على مسلّمة مفادها أنّ الصراع محور
العنف صراع تختصّ به شعوب الشرق التي استقرّت أول ما استقرّت بإمكانة تقع على ضفاف الأنهار والأودية (بلاد الرافدين، الأردن،
مصر...) ¹، مقدّرة أنّ الانتقال من الوضع الرعوي إلى الوضع الزراعي انتقال يحكمه منطق التحوّل من فكرة الاستفادة من خيرات
الأرض (الكلاء...) إلى فكرة إخصابها، ومن ثمّ تنفي الطرح القائل إنّ مثل هذا الانتقال هو من الأمارات الدالة على وجود نمطين من
العيش، فهو لا يعدو عندها أنّ يكون علامة بارزة على تطوّر الفكر الإنسانيّ بحثاً عن وضع أفضل للإنسان في الكون لتأمين مقومات
حياته (الماء والطعام أساساً)، فالإنسان وهو يكتشف محيطه الطبيعيّ ويتفاعل معه بدأ يفكر بطريقة واعية بضرورة البحث عن حلول
ناجعة للمخاطر التي تحدّق به وتهدّد وجوده (القحط وانجاس الأمطار)، في حين اعتبرت «جوزفين كوفّا» تركيز «سفر التكوين» على
هذا الصراع مؤشراً يدلّ على انتماء الجماعة اليهودية للفضاء الجغرافي الرعوي ².

ولقد تعمّقت الدّراسة في تفسير دلالات هذا الصراع وأبعاده في الموروث المسيهوي، من ذلك قولها إنّ الروايات الشفوية الموصولة
بهذا الصّراع قدّمت تصوّراً مبيناً للرواية التوراتية، فلئن اعتبرت الروايات الشفوية - شأنها في ذلك شأن النصّ التوراتي - الراعي الإنسان
المقتول الضحية المهضوم جانباً فإنّها ألحّت كلّ الإلحاح على فكرة ميراث أنبياء بني إسرائيل هذه الصفة-الخصلة، فالراعي المظلوم لا

1 . Cova (Josephine): Torah and Jewish Tradition, UPU, Toronto, 2010, p37

2 - المرجع نفسه، ص 41.

يكون إلا الابن الأصغر (يعقوب، يوسف،...) الذي يرث العهد الإلهي³، وهي فكرة لها بطبيعة الحال مسوغات تاريخية، ذلك أن المحن التي تجرّع مرارتها بنو إسرائيل في سبيل إثبات وجودهم في بلاد كنعان جعلتهم يعلون من شأن الآباء والأنبياء ويقدّسونهم، بالخصوص الذين استطاعوا ترسيخ أقدامهم في بلاد الشرق....⁴

إنّ الناظر في مقاربة «جوزفين كوكا» لقضية الصراع بين الأخوين وفق الرؤية التوراتية يلاحظ مدى تحطّي هذه الباحثة الخطّ التفسيريّ الغيبيّ اللاهوتيّ لهذه الحادثة التاريخية الفارقة في حياة الإنسان على وجه البسيطة (صراع ابنيّ آدم وجريمة القتل)، وهو خطّ في التفسير يعمل الساهرون عليه - ما وسعهم ذلك - على إرجاع الأحداث التي تقع للبشر إلى علل ميثافيزيقية وأسباب متعالية مرتبطة بمشيئة الآلهة وإرادتها.

على أنّ إغراق «كوكا» في العناية بالدوافع الخارجية (السياسية، الاقتصادية...) في قراءة ظاهرة الصراع والعنف مثلما تمثّلها النصّ التوراتي والنصوص التفسيرية الحافلة به حال دون اهتمامها بوجوه مخصوصية هذه الظاهرة في انتقالها من ثقافة إنسانية إلى أخرى، وما يرافق عملية الانتقال هذه من أبعاد رمزية تضيفها كلّ ثقافة على الظاهرة المرتجلة، فمن البين أنّ الدارسة لم تُعن بالظاهرة، فالباحثة كانت مسكونة بهاجس دراسة العلاقة السببية بين الظاهرة الاجتماعية المدروسة والواقع في شتى مظاهره، ولا شكّ في أنّ مثل هذا المنحى البحثي يسقط من اعتباره الدور المنوط بالتعبيرات الرمزية في تشكيل دلالات الظاهرة.⁵

ولعلّ من ثمار الاستئناس بالمنهج التاريخي في الدراسات الدينية إتاحة الفرصة أمام الباحثين لمراجعة مفهوم المقارنة الذي لم يبق مجرّد وسيلة من وسائل البحث عن الحقيقة، بل أصبح عماد منهج علمي، موكول إليه تقصّي مظاهر التآثر والتأثير بين الثقافات والأمم والحضارات والأديان والآداب والفنون إلى غير ذلك من وجوه الأخذ والعطاء والتثاقف، وذلك بدراسة ما أخذ المجتمع الرّاهن من سابقه، ومن هذا المنطلق يُعتبر اليوم البحث المقارن مبحثاً تاريخياً؛ لأنّه يسعى إلى استجلاء العوامل التي تحكم الأنساق الدينية واستخلاص الكيفيات التي تقيم عليها مقالاتها في محطات تاريخية متباعدة زمنياً، وذلك انطلاقاً من سؤال معرفي مهمّ حول الدور الذي تضطلع به «الغريبة» في نحت «الإنيّة»، في نطاق ما يسمّى في عُرف الفلاسفة المعاصرين «الكونيّة»، أو لنقل بلغة أخرى فتح المنهج المقارن بهذا المفهوم الجديد الذي اكتسبه في الوقت الحالي في وجوه المختصين في الدراسات المقارنة باب التساؤل عن الدور الذي ينهض به «الآخر» في بناء ثقافة «الأنا»، ومن هنا بلور المنهج المقارن رؤية حضارية جديدة للعلاقات بين سكّان المعمورة أساسه أنّ هويّة الإنسان وثقافته وطوقسه الدينية وعاداته وتقاليده الاجتماعية لا يمكن تحديدها ودراستها بمعزل عمّا يقع في الفضاءات الثقافية والدينية الأخرى. وبهذا المعنى لا يعدو أنّ يكون الآخر امتداداً للأنّ الذي ليس بوسعه تحديد هويّته ما لم يأخذ في حسابه دور الآخر وتأثيره في رسم ملامحها، فمن هذه الجهة يصبح قطب الرّحى في المنهج المقارن دائراً على ما يقوم بين الحضارات والثقافات والأديان من ضروب التبادل والتفاعل.⁶

إنّ هذا المنحى في الدرس المقارن يعمل على رصد وجوه التفاعل بين الثقافات والشعوب بعيداً - ما أمكنه ذلك - عن منطق المفاضلة الذي يعلي من قيمة الدّات على حساب الآخر المستهجنّ المخوس حقّه. فعلّل هذا التصرّو الجديد الذي يتّخذه المنهج المقارن يتجاوز إلى حدّ بعيد التصوريين: الجداليّ والتاريخيّ اللذين هيمنوا على المباحث المقارنة عند العرب والمستشرقين. ويمكن إدراج قراءة «موشي باناش» لصراع ابنيّ آدم ضمن هذا النّفس العلميّ الجديد الذي تطمح الدراسات المقارنة إلى أنّ تباشر به مواضيع بحثها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5. Révillion (Epstein): Ecole Biblique, traduction par Christine Lalier, Desclée, Paris, p112.

6 Douglas R.Groothuis: Truth Decay (Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism) , (Anglais) Broché, 2000. PP 14-17

ب: مقارنة «موشي باناش» لصراع قاين وهابيل

صدر «باناش» وهو يتصدّى لمسألة «صراع الأخوين» عن تصوّر رئيس قوامه الإقرار بأنّ الاشتراك في الوقائع المادية هو موطن التشابه القائم بين المجتمعات ومسوّغه - رغم الاختلافات الإثنية والجغرافية - في الممارسات الثقافية، فالذي يتأمل في مقال «هابيل» ومقال «قاين» في «قاموس الكتاب المقدّس»⁷ يلاحظ تركيز «موشي باناش» على أبعاد الصراع بين الأخوين باعتباره مؤشراً دالاً على حجم التحوّلات التي شهدتها الديانة اليهودية، لهذا يرى أنّ زمن التدوين - أي تدوين الكتاب المقدّس - هو الذي أثر في طبيعة الرواية ووجّه دقّتها إلى فكرة جوهرية مفادها القول بانتصار المزارع على الراعي، وبلا ريب فهذا القول ينطوي على إحالة جليّة على نمطين من أنماط الإنتاج، ذلك أنّ المزارع يمثّل سلطة العمران (التمدّن والقرار) وما تقتضيه من اجتماع بشري ترتّب عليه نشأة السلطة السياسية القهرية⁸، وفي مقابل هذا النمط الحضريّ عدّ الراعي المقتول استعارة لنمط من الحياة البدوية القائمة على الترحال والانتقال من مكان إلى آخر بحثاً عن العشب والماء، فهو بذلك أكثر تجذراً في عالم الفطرة (الطبيعة)، ومن ثمّ فإنّ انتصار الرب الإله للراعي المقتول انتصار للرحيل باعتباره بحثاً دؤوباً عن الفطرة والطهر والقداسة. ولهذا قدر «باناش» أنّ الانتقال من النظام الرعويّ إلى النظام الزراعيّ دال - في النصوص البابلية والسومرية والتوراتية - على التناقضات التي يتضمّنها الاجتماع البشري بوصفه ممارسة - العنف المادي والرمزي - تقود بالضرورة إلى نشوب الصراع واعتراب الإنسان في الكون⁹.

من الجليّ، إذن، أنّ الباحث بنى منطلقاته العلميّة في معالجة قضية الصّراع بين الأخوين على مرتكزات الجدليّة المادية التي أقامت للعامل الماديّ في التّاريخ وزناً كبيراً في تفسير الوقائع الاجتماعية وتحليلها، فقراءة الصراع الدائر بين المزارع والراعي في تصوّر الجدلي المادي قراءة تروم كشف النقاب عن دلالة التحول من طور الفطرة إلى طور التمدّن.

وعلى هذا التّحوّ أوجدت القراءة الجدلية المادية وشائج قبرى وقواسم مشتركة بين النصوص الأسطورية (المجتمعات الشرقية)، راجعت فكرة المركزية العرقية والدينيّة وأعادت النظر في مفهوم التميّز والخصوصية الثقافية المطلقة لكلّ مجتمع، فلا غرو والحال هذه، أنّ يضع «باناش» مقولة «شعب الله المختار» التي ترفعها جماعة إسرائيل شعاراً لها واسماً لمعدن هذا الشعب موضع مساءلة علميّة، نافيةً أنّ تكون هذه الجماعة شعباً مميّزاً مفضلاً على سائر الشعوب.

الحقّ أنّ النظرية الجدليّة المادية - وهي النظرية التي عوّل عليها «باناش» في قراءة صراع الأخوين - تبرز بجلاء تشابك الظواهر الاجتماعية وتداخلها وإبرازها للقوانين المختلفة التي يمكن أن تحكمها، ولكنّ رغم ما في هذه النظرية من فائدة لا تنكر فإنّها لم تُعزّ «الرأس المال الرمزي» المنزلة التي هو بها جدير، وهذا المعطى المعرفي المهمّ أخذته بعين الاعتبار القراءات المعاصرة المستندة إلى دعائم وأسس نظرية مستحدثة مسترّفة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. وبلا ريب مكّنت هذه المفاتيح النظرية الباحثين في مجال الإنسانيّات من الخوض في الجوانب القصية الخفية من النفس الإنسانيّة، وتشريحها بغية الوقوف على الدّور الذي تنهض به مثل هذه الجوانب المسكوت عنها في النّفس البشريّة من دور من أجل بناء نظرة الإنسان للوجود وعلاقته بمختلف الموجودات.

2. العنف المؤسّس: مشروع قراءة مقارنة لصراع الأخوين ودلالاته

ننزل قراءتنا المقارنيّة لصراع ابنيّ آدم ولقضية العنف المؤسّس في هذا المساق من القراءات المعاصرة المنفتحة على مكاسب المناهج الحديثة وعلوم الاجتماع والإنسان. لذلك نعني أساساً بالبحث في دلالات هذا الصّراع الذي تشكّل فيه العنف في أشكال ماديّة ورمزيّة

7. Banesh (Moise): Dictionnaire de la Bible, Montréal Canada, p121

8 - المرجع نفسه، ص 152.

9- المرجع نفسه، ص 162

وبدراسة طقسي القربان والدفن الناجمين عن الصراع المذكور.

إنّ الوجهة التي انطلقنا منها في عملنا تتطلّب منّا تقسيم المحور الثاني من بحثنا إلى عنصرين بينها رباط وثيق: ففي العنصر الأوّل نتطرّق إلى مسألة نشأة العنف من خلال معالجة دلالات صراع ابني آدم. أمّا العنصر الثاني ففيه نتعرّض لما رافق العنف والصراع من طقوس للقربان والدفن من خلال التوراة والقرآن الكريم محاولين في تضاعيف هذين العنصرين تفكيك الأحداث وبناء رموزها عسى أن نستجلي الطبقات النصيّة المكوّنة لها.

أ: في ما بين العنف والمقدس من اتصال وانفصال¹⁰

إنّ المطّلع على النصّ التوراتي يقف على فكرة جوهرية مؤدّاهما أنّ سقوط الإنسان ليس سوى عقاب له على خطيئة اقترفها في حقّ الربّ الإله، فتحوّل الخطيئة المرتكبة إلى سبب شقائه ومعاناته على وجه الأرض التي نزل إليها، فمن هذه الجهة حرّم الإنسان المعاقب من كلّ ملذّات «جنة عدن» ونعمها الخالدة المقدّسة، لهذا سعى في العالم السفليّ المدنّس إلى التقرب من الإله الربّ زلفى كي يتلافى الخسران الذي حصل له في العالم العلويّ المقدّس حيث ارتكب الخطيئة التي أخرجته من جنة المأوى، وهذا التقرب من الربّ الإله/ الله بغية نيل مرضاته واجتناب عقابه يتمّ بما يبذل الإنسان من قرايين، وبالرجوع إلى النصوص المقدّسة نلاحظ أنّها تعبّر تعبيراً رمزياً عن هذا الأمر انطلاقاً من سرد أطوار قصّة صراع هابيل وقاين/ قابيل المحمّل بدلالات مخصوصة، جعلته صورة رمزيّة توحى بالتعارض بين نمطين من الحضارة، وهما حضارة المزارع وحضارة الراعي، فلا يكاد نصّ دينيّ يخلو من الإشارة إلى هذه الظاهرة، من ذلك أنّ دوموزي الراعي وانكمدو المزارع يتصارعان في أساطير بلاد الرافدين من أجل الزواج بأنانا، فيكسب المزارع الرّهان ويظفر بأنانا¹¹، والذي يبرر فوزه على غريمه كونه يمثّل الاستقرار والبقاء، على خلاف الراعي الذي يرمز للرحيل والبداوة والانتقال المستمرّ فلا يجتمع بالأرض أيّ رباط وثيق، وفي المقابل فإنّ المزارع مشدود إلى الأرض ومتعلّق بها كلّ التعلّق بوصفها رمز البقاء والاستقرار، وإذا كان المزارع قد قدّم أبخس ما بحوزته من متاع الحياة الدّنيا قرباناً إلى الآلهة، فإنّ الراعي قدّم أفضل ما لديه تعظيماً للإله وتقديساً له¹²، ومن هنا لم يكرم المزارع الإله وينزله المنزلة الرّمزيّة المقدّسة التي هوها حقيق، فحتّى تقديمه القربان كان بدافع الخوف من بطش الربّ الإله كي لا يرسل عليه الرياح أو الأنواء أو الأعاصير، فتصبح جنته الأرضيّة خاوية على عروشها.

وليس من باب المصادفة حينئذ أنّ تلتهم نار الربّ الإله قربان الراعي معبّرة عن غضب الربّ على المزارع، ويقدر ما عمل الراعي على ابتغاء مرضاة إلهه سعى المزارع من خلال قتل أخيه ودفنه في التراب إلى إهانته، وبذلك دشّن المزارع حسب قول رينهارد لاوت: «عصر اغتراب البشر بين بعضهم البعض، حينها لم يعد حضان العائلة الكبرى يتّسع للجميع، وحين بدأت العلاقة بين الإنسان والإنسان الآخر تأخذ شكلاً يتأرجح بين المشاركة الحميمة والنزاع القاتل»¹³.

وهكذا حدّدت القصّة التوراتية في محورين متوازيين متقابلين مصير الإنسان الراعي المرّحل الفائز برضوان الربّ الإله وغفرانه من

10 - بين روني جيرار كيف قدّس الفكر الإنسانيّ العنف وجعله جزءاً لا يتجزأ من حياته.

Girard(René)(recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort) : Des choses cachées depuis la fondation du monde ,(Biblio

Essais),Paris ,1983,p 41-43

11 - السّوّاح (فراس): مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرّافدين، دار علاء الدّين، ط1، دمشق سوريا، 2002، ص 267.

12 - أشار روني جيرار في «العنف والمقدس» إلى أنّ العنف لاسمياً في طقس القربان دائم البحث عن ضحية بديلة ونموذجية، René) Girard (P11

Pluriel, Paris,

13- لاوت (رينهارد) Reinhard Lauth : إبراهيم وأبناء عهده مع الله، ترجمة غانم هنا، خطوات للنشر والتوزيع، ط 1 ، دمشق سوريا ، 2006، ص 209.

جهة، ومستقبل المزارع المسكون بهاجس التشبث بالأرض والاستقرار فيها من جهة أخرى. ولذلك لم يلتمس من الإله الرب مغفرة تتيح له فرصة العودة إلى جنة عدن، وإنما طفق يقيم البنين ويرسخ مقومات العمران بدليل تسميته مدينته المشيدة باسم ابنه (حنوك) الذي أنجبه بعد قتله لأخيه هابيل¹⁴، فعلى هذا النحو يغدو الاجتماع البشري قائماً على الجريمة والتناحر وإفساد الأرض¹⁵.

إن استلهاهم «سفر التكوين» من أساطير الشرق القديم والبحر الأبيض المتوسط¹⁶ صراع المزارع والراعي لا يجعل أعيننا في غطاء عن إبداء ملاحظة تتصل بالتوظيف المخصوص لهذا الصراع في النص التوراتي وتطويعه للتعبير عن بعض التصورات اليهودية، من ذلك أنّ عدّ الراعي ضحية تقبل الرب الإله قربانها إجماعاً بما تحتله جماعة إسرائيل من مكانة رفيعة عنده، فلا غرابة عندئذ أن يستحيل إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى رعاة جدّوا في حيواتهم صورة الراعي المقتول (هابيل)، وعلى خلافهم جدّ أهل مصر وكنعان وبابل وعمرائهم وحرثهم وزرعهم عهد قايين القاتل، لاسيّما إذا وضعنا نصب أعيننا أنّ الاستقرار في كنعان مثل في المتخيل اليهودي بداية الانحدار الأخلاقي والديني لبني إسرائيل، فبالتوازي مع تأسيس المملكة اليهودية (ممارسة الزراعة والتجارة) أخذت الأصوات تتعالى منادية بالعودة إلى الأصول (الرعي) استعادة للطهر والقداسة ونقاء سلالة الأجداد والآباء (إبراهيم، إسحاق، يعقوب، ...) باعتبارها امتداداً للمخلوق البشري المقدس آدم الذي نفخ فيه الإله الرب من روحه وسوّاه بيديه.

من الملاحظ أنّ «العهد القديم» أفحم الأساطير السابقة له القائلة بصراع المزارع والراعي في سياقات نصية جديدة تستمد دلالاتها ورموزها من واقع الجماعة اليهودية في بلاد كنعان. وعلى خلاف تعاطي النص التوراتي مع قصة صراع ابني آدم نحا النص القرآني منحى مبايناً في مقارنة هذا الصراع الذي نشب بين الأخوين، ف«النص الإسلامي» طبع الأحداث المروية ببعد أخلاقي إنساني مطلق يفيض عن المكان والزمان والأشخاص، برز في علامات نصية عديدة منها عدم ذكر الاسمين، ف«القرآن الكريم» اقتصر على نعتها بـ«ابني آدم»، علاوة على كون النص القرآني لم يذكر إطلاقاً صفة كل طرف منهما، ومن ثمّ نقل الصراع من إطار التنافس القائم بين المزارع والراعي أثناء تقديم قربان وبعده إلى إطار أبعد غوراً جوهره صراع بين إنسان وإنسان، ناهيك أنّ قصة ابني آدم وردت في القرآن في سياق استشهادي وعظي يدعو فيه الله الرسول محمداً إلى سرد هذا الحدث (نبأ ابني آدم) بالحق على قومه والمحيطين به عموماً؛ (لأنّ النص القرآني لم يحدّد الجمع المستهدف بهذه القصة، فالفعل الموجه من الأمر الله إلى الرسول المأمور «واتل عليهم» يمكن أن يشمل كلّ جمع مذكور غائب تمسّه قصة الأخوين من قريب أو بعيد)؛ حتى يستخلصوا العبرة منه.

إنّ الناظر في الآيات الأربع التي خصصها القرآن الكريم في سورة المائدة (من الآية السابعة والعشرين إلى الآية الحادية والثلاثين) لقصة صراع ابني آدم يستخلص أنّ طرفي الصراع أخوان أنجبها آدم بعد هبوطه من السماء عقب عصيان أمر الله، ولكنهما على طرفي نقيض، فأحدهما تقّي والثاني غير تقّي، مثلما يستفاد من القصة القرآنية (إنّما الله يتقبّل من المتقين)، لذلك فمحور الصراع بين الخير والشر أي بين من اتقى وغلب النفس الأمارة بالسوء التي أخرجت آدم وزوجه من الجنة، وبين الذي اتبع هواه فأجرم وخسر وأصبح من النادمين.

على أنّ المتأمل في القصة المروية في القرآن بعين التحقيق يلمس صدق نوايا الأخوين في الفوز برضاء الله والتقرب إليه، ومن العلامات النصية الدالة على ذلك ما جرى بينهما من حوار يبرز تساويهما واشتراكهما في فعل البذل والعطاء من أجل نيل الدرجة الرفيعة عند الله، فكلاهما سعى إلى الاختصاص برحمة الله ومحبته (إذ قرّباً قرّباً) ولنلاحظ هنا أنّ القرآن الكريم لم يحدّد طبيعة قربانين ولم يفاضل بينهما

14 - التكوين 4/17-18.

15 - بين روني جيرار علاقة العنف بالمقدس في الفكر الإنساني الذي يوظف المقدس للتخفيف من وطأة العنف الباطني ومنع المنازعات بين البشر من الانفجار: Girard(René):

La violence et le sacré, (op cit), p27

16. Grimal (Pierre) : La mythologie Grecque, collection Que sais- je, Puf, éditions Delta, 1996.

مفاضلة مادية ولا معنوية، لذلك استعمل فعل التقرب في صيغة المثني منسوباً إلى الأخوين، في حين استعمل شكل التقرب في صيغة الإفراد (قرباناً).

ومما يعزّز هذا التساوي في رغبة الخطوة بحبّ الله سكوت المتكلم (الله) عن سبب التقبّل، فساق النصّ القرآني نتيجة التقرب بإيجاز من خلال صيغة الفعل المبني للمجهول مثبتاً في المرّة الأولى ومنفيّاً في المرّة الثانية (فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَمَا يُتَقَبَّلُ مِنَ الْآخَرِ) ولم يذكر سبب القبول أو الرّفص، لاسيّما أنّ القرآن الكريم لم يميّز بين الأخوين باستعمال تسميات أو صفات تدلّ على المفاضلة بينهما (من أحدهما - من الآخر) إلا في الخطاب المنسوب إلى الأخ المتقبّل منه (إِنَّمَا يُتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ)، بعد تصريح أخيه غير المتقبّل منه برغبته في الثأر من أخيه المرضي عنه.

والملاحظ في الحوار الدائر بين الأخوين غياب رغبة المجني عليه في نصح أخيه وإثائه عن هذا الجرم العظيم، إذ كان ردّ فعله إزاء قول أخيه سلبياً لأنّه اكتفى بنفي فعل القتل من جانبه مخافة عقاب الله (لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدَيَّ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ). وفضلاً عن ذلك نلمس في خطابه استدراجاً واضحاً للأخ المحبّط نفسانياً (إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمَكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ)، حتّى يُقدم على جريمة القتل فيكون من أصحاب النار بينما يفوز المقتول برضاء الله فيتمكّن من تطهير نفسه والعودة إلى فطرة الخلق الأولى فطرة الصفاء والرّاحة في جنّة الخلد وفي نعيمها الذي لا يفنى نظير ما يتحلّى به من تقوى الله ومخافة عقابه الذي أخرج أبويه من الجنّة.

بالرجوع إلى القصّة المسرودة في القرآن نتبيّن أنّ المغدور به استفزّ الغادر ليقدم على ممارسة العنف ويرتكب جريمة القتل، مثلما نتبيّن أنّ الإنسان كان حرّاً في إيقاع أفعاله واختيارها. فإذا كان الأخ القاتل قد اختار الإثم بملء إرادته فإنّ المقتول اختار التقوى والإحسان عن وعي وتصميم وإرادة حرّة، ومن ثمّ نستنتج أنّ للإنسان مطلق الحرّيّة في أن يكون من أعوان الشيطان على الأرض عند اجتراحه الشرّ أو من خلفاء الله إذا عمل الخير. وبهذا يكون الإنسان مسؤولاً تماماً المسؤولية في الكون عن أفعاله ومصيره، لذلك أخرج النصّ القرآني الشيطان/ إبليس من مسرح الصّراع بين ابني آدم. ولعلّ في مثل هذا الإقصاء (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَفَتَنَهُ) لحظةً فارقةً في منزلة الإنسان في الوجود انتقلنا بمقتضاها من نظام بدائيّ طبيعيّ يقوم على التكاثر والولادة (الجنس والغريزة ورمزها آدم وحواء) إلى نظام عقليّ يقوم على الإرادة الحرّة المرتبطة بمشيئة الذات البشريّة.

لقد غدا الإنسان انطلاقةً من هذه القصّة المساوية المنتهية بالعنف الذي بلغ مرحلة القتل العمد للأخ مسؤولاً عن أفعاله يتحمّل وحده نتائجها (فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الخَاسِرِينَ)، ومن هنا فالإنسان إمّا أن يكون محسناً إلى نفسه وإمّا أن يكون ظالماً لها عدواً لها. لهذا يخرج النصّ القرآني في الآية الموالية من سورة المائدة من الحديث عن القتل مثلما ورد في نبيّ آدم إلى الحديث عن الإنسان في كلّ مكان وزمان فيصبح قتل النفس العمد بغير حقّ جريمة في حقّ الإنسانية جمعاء مبعثها الحسد وغايتها إفساد الأرض وإهلاك النسل والحرب، وهو ما نقف عليه في الآية التالية «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»¹⁷.

وهكذا ينتقل الخطاب القرآني من الحديث عن قصّة ابني آدم إلى الحديث عن الإنسان بصفة عامّة وبني إسرائيل بصفة خاصّة، ممّا يجعلنا نتساءل في هذا السياق عن المقاصد البعيدة من إيراد قصّة الصّراع بين الأخوين باعتبارها حمالة في مطاوعها أول جريمة تقع للإنسان في الكون. فما علاقة بني إسرائيل بقصّة قابيل وهاييل؟ ولم خصّ القرآن الكريم بني إسرائيل بالذكر وهو يتوجّه بسرّد القصّة إلى الرسول محمّد؟

خلافًا للتصوّر التوراتي اعتبر النصّ القرآنيّ
صراع ابنيّ آدم فرصة أمام الإنسان لنحت
ذاته وتأسيس كيانه وإعداد مصيره الأخرويّ،
فهو لم يجد في حدث هبوط الإنسان (آدم
وزوجه) عقاباً بقدر ما وجد فيه حكمة
عميقة تمكّن الإنسان من تحقيق مبدأ خلافة
الله في الأرض

إنّ الناظر في قصّة ابنيّ آدم وفي مقاصد إيرادها في سورة المائدة
يتبيّن له أنّ الخطاب القرآنيّ اتّخذ من صراع ابنيّ آدم علامة دالّة
على صراع النبيّ محمّد مع بني إسرائيل، والذي احتضنه خاصّة
فضاء المدينة (يهود يثرب) أثناء فترة الوحي، إذ عمل جماعة من
اليهود على تكذيب محمّد والتشكيك في رسالته ومحاربه بمعية
قريش وبعض القبائل العربيّة قصد قتله والقضاء على دينه الجديد
الذي بات يهدّد وجود عقائد اليهود والعرب في الجاهليّة. ومن هنا
سعى القرآن الكريم إلى سرد أحداث صراع ابنيّ آدم وذكر أحكام
الشرعية الإلهيّة السامويّة المقدّسة المنزّلة على بني إسرائيل في موضع
واحد. فبنو إسرائيل على مرّ تاريخهم لم يلتزموا بتطبيق هذه الشريعة، بل عملوا على خرقها وتجاوزها لذلك كثيراً ما كذبوا أنبياءهم
وعذبوهم وقتلوهم.

فكأنّ المقصود بالقول في هذا النطاق أنّ اليهود أقدموا على مثل هذه الجرائم في حقّ أبنائهم، فما بالك (هنا محمّد الموجه إليه الخطاب في
النصّ القرآنيّ) بتكذيب نبيّ عربيّ وعرقلته وإلحاق الأذى به¹⁸.

ب: العنف والقربان والدّفن

تمّ في النصّ التوراتيّ اختزال طقوس العبادة والتقرّب إلى الآلهة التي مارسها الإنسان في رغبته في إقامة حدّ فاصل بين عالمه وعالم الرب
الإله، ذلك أنّ الإنسان بذل القرابين ليتقرّب إلى الرب الإله طلباً للمغفرة وسعيّاً منه إلى إعادة وصل ما انقطع من روابط القرابة بينهما¹⁹
، وفي الحقيقة يعيد هذا الفعل التّعبدّيّ إلى الأذهان ما اتّخذته الجماعة اليهودية من أعمال تقرّبت بها إلى الرب الإله في أحلك أيامها وأفساها
(الحروب، السبي، ...) درءاً لغضبه أو دعوة إلى نصره لها.

وعلى خلاف ذلك اتّخذ النصّ القرآنيّ من صراع الأخوين موعظة ساقها الله ليستخلص الإنسان جملة من العبر والدروس، قوامها
حرص الإنسان على عدم ظلم نفسه ودعوته إلى ترويضها على فعل الخير، ومن بين هذه الدروس اعتبار قتل النّفس البشريّة بغير حقّ
منتهى أشكال الفساد والهلاك والخراب التي يقوم بها المرء في الكون. يضاف إلى ذلك أنّ القرآن الكريم علّم من خلال هذه القصّة
الإنسان آداب الدّفن وكيفيّة فهم هذا الكائن الحيّ العاقل أنّ الانتقال من وضع الحياة إلى وضع الموت يتطلّب طقس عبور مقدّس هو
الدّفن الذي يكفل حرمة الجسد الميت ويحوّل صاحبه من العيش فوق الأرض إلى الرقاد بها علامة انتقال من عالم الشّهادة إلى عالم الغيب،
ومع ذلك أخبره «بأنّ دفن الإنسان في الأرض لا يبرئ النّفس الأتّمة بالسوء، وهو ما تجلّى في أفعال الغراب الذي علّم الإنسان ما لم
يعلم، فالقاتل بعد أن شاهد صنيع الغراب» قال يا وَيَلْتَأْ أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ²⁰.

الغراب الأسود هو مدار الحكمة، ذلك أنّه «من الحيوانات المقدّسة عند العرب، هل قدّسوه خوفاً من الموت أو من سواده الذي يبعث
في النفوس الانقباض أو لاعتقادهم بأنّ له القدرة على التأثير في حيواتهم ومصائرهم خيراً وشرّاً؟

من هذا المنطلق يبدو اختيار الغراب في «القرآن الكريم» موافقاً للرؤية الثقافية العربية الجاهلية، على أن أهم ما يلفت الانتباه أن الغراب هو الحيوان الوحيد الذي يُقيم محاكم تُحاسب فيها الغربان المعتدية على غيرها من الغربان»²¹.

يلج النص القرآني على أن القاتل أدرك تمام الإدراك بشاعة الجرم الذي اقترفه في حقّه وفي حقّ أخيه المقتول وفداحته، فأخذ يكفّر عن ذنبه بأنّ دفن أخاه عسى أن يطمس الحقيقة المرّة بمواراته الجثّة في الأرض، ونحن نعلم في مواضع أخرى من القرآن الكريم أن أباه آدم من قبله سعى إلى إخفاء جرمه عندما اقتطع ورق الجثّة ليستر به عورته²²، فاقتراف الذنب والحرص الشديد على ممارسة العنف والجريمة عاملان حملا القاتل على دفن أخيه رغبة في طمس معالم الجريمة، مقدراً أنّه بمجرد مواراة جسد أخيه التراب محاً الإثم ورجع صفحة بيضاء نقيّة من الذنوب مثلما وضعت أمّه حواء.

ليس استجلاء دلالات «صراع الأخوين» في «العهد القديم» و«القرآن الكريم» بالأمر الهين، لأنّ عملاً كهذا صعب المنال إذا لم نطرح إشكاليّة صلة الإنسان بالأرض في النصين المدروسين، ذلك أنّ النصين قدما تصوّرين مختلفين حول هذه المسألة، فالنص التوراتي تحدّث عن سعي الإنسان إلى استعادة الفضاء الأصل (جثّة عدن) متوسّلاً بالقربان بوصفه الوسيلة الكفيلة بمصالحة الرب الإله، لكنّ القربان لا يرتق الفتق، وإنّما يوطّد علاقة الإنسان بالأرض، وخلافاً لهذا تصوّر التوراتي اعتبر النصّ القرآني صراع ابني آدم فرصة أمام الإنسان لنحت ذاته وتأسيس كيانه وإعداد مصيره الأخرى، فهو لم يجد في حدث هبوط الإنسان (آدم وزوجه) عقاباً بقدر ما وجد فيه حكمة عميقة تمكّن الإنسان من تحقيق مبدأ خلافة الله في الأرض. ولا يتمّ هذا الأمر إلاّ بما يبذله المستخلف من جهود وبما يتكبّده من صنوف المعاناة، وإنّ في ذلك السعي شرفاً له وفضلاً دون سائر المخلوقات، فتصبح مغامرته في الكون من أجل صنع مصيره شرطاً أساسياً لوجوده والافتقار لحياته الدنيويّة معناها. فالحياة على وجه الأرض دلالة رمزيّة على تواصل الصراع بين النفس الأمارة بالشر والنفس الخيرة، والحقّ أنّه تقابل تجسّم في صراع ابني آدم، فكلاهما اختزل دلالات مخصوصة، فالقاتل والمقتول كان متعارضين إيماناً ومعاملة.

خاتمة:

سعيًا في هذا العمل إلى دراسة العنف المؤسّس في النصوص المقدّسة من خلال الاشتغال بقصّة الصراع بين ابني آدم مثلما وردت في التوراة والقرآن الكريم، وذلك بمحاولة الوقوف على دلالات هذا الصراع الذي أفضى إلى ارتكاب أول جريمة قتل في تاريخ الإنسانيّة زمن البدايات الأولى بعد هبوط آدم وحواء من السماء نظير عصيانها أمر ربّها الذي نهاها عن الأكل من الشجرة المحرّمة. إلاّ أنّ الخرق يتواصل في الأرض ويفشل الإنسان مرّة أخرى في مغالبة نفسه الأمّارة بالسوء انطلاقاً من القصّة المرويّة في القرآن.

والحاصل أنّ العنف والقتل باعتبارهما فعلين مدنّسين تعلّق بهما طقسان مقدّسان (القربان والدّفن) يحمّلان عبراً ودروساً يستخلصها المرء من القصّة المسرودة في النصوص المقدّسة، خاصّة القرآن الكريم الذي ركّز على المغزى من إيراد هذا الصراع ودلالاته، فإذا بالقتل العمد يتحوّل إلى فرصة تاريخيّة يتعلّم الإنسان من خلالها تسيير شؤونه في الكون وليكفّر عن ذنبه بالندم والتوبة فيتواصل مرّة ثانية مع المقدّس ولكن في عالم الشّهادة.

وملاك الأمر أنّ النصين المقدّسين صدرا عن منطلقات واحدة عندما سردا أحداثاً متشابهة، ولكنّها اختلفا في بناء دلالات الصراع وفي تحديد الوظائف والغايات من وراء عرض أطواره وملابساته، فالصراع في النص اليهودي مرتبط أشدّ الارتباط بواقع الجماعة اليهودية وتاريخها، وهذا الأمر يُفهم من استعارة النصّ التوراتي من الأساطير السومرية والبابلية صراع الراعي مع المزارع، ليحيل على العلاقة

21- إدريس (محمد إدريس): مُتخيل أحداث قصص الأنبياء، (سبق ذكره)، ص 108.

22- الأعراف 7/ 22.

القائمة بين النظام الرعوي والنظام الزراعي، وليجعل الصراع مؤشراً دالاً على انتصار الرب الإله للمقتول/ الراعي كناية عن انتصاره لجماعة إسرائيل على سكّان كنعان المزارعين²³، فقاين مؤسس العمران البشريّ لهذه الجماعة (مدينة حينوك) سمّى المدينة باسم نجله²⁴، فيغدو العمران والاجتماع البشري قائماً على الفساد والجريمة²⁵، وعلى خلاف دلالات هذا الصراع وأبعاده في النصّ التوراتي نلفي أحداث الصراع في قصّة ابنيّ آدم في النصّ القرآنيّ منفتحة على الإنسان في بعده المطلق، فأدان القرآن الكريم هذا العنف المسلّط على الأخ الضحيّة المقتول وأتاح للإنسان المذنب فرصة التكفير عن جرمه، عندما علّمه طقس الدفن من خلال صنيع الغراب الذي حمّل في القصّة القرآنيّة دلالات ورموزاً ثلاثاً متخيّل الثقافة العربيّة زمن نزول الوحي على النبيّ محمّد.

وهكذا نرى أنّ الأحداث نفسها المرتبطة بصراع الأخوين وما رافقها من طقسين مقدّسين (القربان والدّفن) تتغيّر دلالاتها وأبعادها ووظائفها عندما ترتحل من نصّ دينيّ إلى آخر، ومن فضاء ثقافيّ إلى آخر، لكنّ مع ذلك يبقى المتخيّل الرّمزيّ من أهمّ الأركان الثاوية في أعماق هذه النصوص ومن القواسم المشتركة بينها رغم اختلافها الظاهر.

المصادر:

- التوراة (النسخة العبريّة)، دار الكتاب المقدّس، أثينا، اليونان، 2005.
- مصحف المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربيّة السّعوديّة، (د ت). (رواية ابن أبي داود سليمان أبي عمر حفص).

المراجع:

- إدريس (محمّد يوسف): «متخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم» (بحث مخطوط محفوظ في مكتبة الجامعة التونسية تحت عد 17 / 011 / 195 - سد)
- السوّاح (فراس): مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرّافدين، دار علاء الدّين، ط 1، دمشق سوريا، 2002.
- لاوت (رينهارد): إبراهيم وأبناء عهده مع الله، ترجمة غانم هنا، خطوات للنشر والتوزيع، ط 1، 2006.
- Banesh (Moise): Dictionnaire de la Bible, Montréal Canada.
- Cova (Josephine): Torah and Jewish Tradition, UPU, Toronto, 2010
- Douglas R. Groothuis: Truth Decay (Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism), (Anglais) Broché, 2000
- Girard (René): La violence et le sacré, Pluriel, Paris.
- Girard (René) (recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort) : Des choses cachées depuis la fondation du monde (Biblio Essais), Paris, 1983
- Grimal (Pierre) : La mythologie Grecque, collection Que sais - je, Puf, éditions Delta, 1996.
- Lévi Strauss (Claude): la pensée sauvage, Librairie Plon, Paris, 1962
- Révillion (Epstein): Ecole Biblique, traduction par Christine Lalier, Desclée, Paris

23 - إدريس (محمّد إدريس): مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء، (سبق ذكره)، ص 106.

24 - التكوين 17-18 / 4.

25 - ذكر روني جيرار في «العنف والمقدّس» أنّ العنف بقدر ما يرمز إلى الموت يرمز إلى الحياة.

Girard (René): La violence et le sacré, (op cit), p382.

من العنف المقدس إلى العنف الشرعي قراءة في عنف الدولة (الحرب) في الفكر الغربي المعاصر

سمية المحفوظي*

حظيت مسألة العنف في الفكر اللاهوتي القديم بعناية كبرى، ذلك أنّ العنف كان محطّ اهتمام الأديان ومشغلاً بارزاً في النصوص المقدسة، لارتباط هذه الظاهرة من جهة بحياة الإنسان في علاقته بأفراد المجتمع الذي فيه يعيش ويصرف شؤونه اليومية (زراعة، تجارة، مبادلات مالية واجتماعية: بيع وشراء وزواج،...)، ومن جهة أخرى بعلاقة الإنسان بالآلهة عندما يخوض المرء حرباً مقدسة باسم الآلهة للدفاع عنها والإعلاء من شأنها وإكراه الناس المخالفين لدينها على طاعتها وعلى احترام شريعتها. ومن ثمّ تختلف نظرة الأديان إلى العنف، فإذا كان العنف موجّهاً من فرد إلى فرد آخر بغاية الاعتداء عليه وانتهاك حرمة الجسدية والمعنوية فهو منبوذ ومدان ومنهجي عنه وغير مشروع، وإذا كان العنف من أجل فرض هيبة الآلهة وشريعتها ونواميسها كان عنفاً مشروعاً ومقدساً. وفي مثل هذه الحال يصبح العنف عملاً محموداً وواجباً دينياً، يُطلب من المؤمن إنجازُه ببذل المال والنفس. فتحت لواء نصره الآلهة خيصة كثيرة من الحروب المقدسة قديماً (حروب بابل، حروب الرومان والبيزنطيين، حروب بني إسرائيل، حروب المسلمين: حرب الردّة لفرض الزكاة، الفتوحات الإسلامية، الحروب الصليبية،...)¹.

إنّ مدار الفكر اللاهوتي على هذين التصورين المختلفين للعنف: تصوّر أول يعتبر العنف الممارس على الفرد والمجموعة بغاية الاعتداء والجور عنفاً مدنساً مرفوضاً وغير مشروع، وتصور ثان يستحيل فيه العنف فعلاً مبرراً له² ومقدساً مشروعاً تحت لواء الجهاد في سبيل الآلهة³. بيد أنّ مسألة العنف في الفكر الحديث طُرحت بشكل جديد ارتبط بظهور كيان الدولة وما أتصل به من مفاهيم مثل القوانين والمؤسسات والمواطنة والحقوق والواجبات والحريات الخاصة والعامة.... إلخ.

وانطلاقاً من الحدائث وقيمها الجديدة ومكاسبها من جهة كون مفهوم الدولة وما تولّد منه من أجهزة وسلط تشريعية وقضائية وتنفيذية تسهر على حسن تسيير شؤون المواطن وحفظ نفسه وماله وعرضه أحد أبرز ثمارها، يمكن أن نثير بعض الأسئلة: هل استبدلت الحدائث الآلهة وعنفتها المشروع بجهاز الدولة؟ وهل عنف الدولة هو العنف المقدس القديم؟ أم أنّ عنف الدولة عنف شرعيّ مستمدّ من القوانين الإنسانية؟ وهل عنف الدولة امتداد للعنف المقدس؟ أم هل هو تجاوز له في الشكل والصياغة والمضمون؟ إنّ مثل هذه الأسئلة تساعدنا

* أكاديمية من تونس.

1- راجع كايوا (روحية): الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت لبنان، 2010، الملحق الثالث «الحرب والمقدس» ص 232 وما بعدها.

2- راجع في ما يتعلق بالتبرير الديني للمؤسسات والظواهر البشرية ... برجر (بيترل): القرص المقدس عناصر نظرية سوسولوجية في الدين، عرّبه عبد المجيد الشرفي وآخرون، مركز النشر الجامعي، ط 1، تونس، 2003، ص 73 وما بعدها.

3- كشف روني جيرار كيف سعى الإنسان إلى تقديس العنف بطرق مختلفة. راجع:

Girard(René)(recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort) : Des choses cachées depuis la fondation du monde ,(Biblio

Essais),Paris ,1983,pp35-45.

إنَّ **عنف الدولة** **عنف شرعيّ** وليس **عنفًا** **مقدّساً**؛ **لأنّه** **مستمدّ** من القوانين التي **تواضع** عليها أفرادها في شكل **فصول تسهر** **مؤسّسات** الدولة على **تطبيقها** واحترامها. **لهذا** عندما يتجاوز **عنف الدولة** هذه **الشرعية** **القانونية** يغدو **عنفًا** لا شرعيًّا **يخرق** علوية **القانون** فتقوم حينئذ **ثورة شعبية**

على بلورة الإشكالية التي نروم البحث فيها في هذا العمل؛ لأنّ **عنف الدولة** موصول بمشغل أساسي هاهنا قوامه طرح الفكرة الآتية: هل **عنف الدولة** هو إعادة صياغة لعنف الآلهة فتكون **الحدائث** حينئذ حافظت على ممارسة **العنف المقدس** القديم وغيّرت شكله عبر هيكل الدولة وأجهزتها؟

في الحقيقة إنّ **عنف الدولة** **عنف شرعيّ** وليس **عنفًا مقدّساً**؛ لأنّه **مستمدّ** من القوانين التي **تواضع** عليها أفرادها في شكل **فصول تسهر** مؤسّسات الدولة على **تطبيقها** واحترامها. لهذا عندما

يتجاوز **عنف الدولة** هذه **الشرعية** القانونية يغدو **عنفًا** لا شرعيًّا **يخرق** علوية **القانون** فتقوم حينئذ **ثورة شعبية** - وخير مثال على ذلك **الثورة التونسية** فاتحة **الثورات العربية** - على هذا **العنف** المنبوذ والمدان وغير **الشرعي** الذي تمارسه الدولة **الديكتاتورية** ضدّ أفرادها.

من هذا المنظور فإنّ **بحثنا** يروم بالأساس **البحث** في طبيعة **العلاقة** التي **تجمع** بين **عنصرين** متباعدين في **المستوى** النظري، **ونعني** بهما **الدولة** باعتبارها **الهيكل** المنظم لعمل **جملة** من **المؤسّسات** المادية والرمزية، التي **تسعى** إلى تحقيق **سعادة** الإنسان - فرداً كان أم **جماعة** - من **جهة**، ومن **جهة** أخرى يكون **العنف** ممارسة **تروم** إكراه **الإنسان** على **تبني** مواقف وممارسات لا **تتماشى** بالضرورة مع **قناعاته** ورغباته، ومن شأن **النظر** في تلك **العلاقة** يجعلنا **نساءل**: عن **أبعاد** **عنف الدولة** ومدى **شرعيته** أو **مشروعيته**؟⁴ وعمّا إذا كان **عنف الدولة** **عنفًا** **مقدّساً** مطلقاً يتعالى عن **الإنسان** فرداً و**جماعة**؟

ولعله من **المفيد** في هذا **المجال** الوقوف على **ماهية** الدولة و**خصائصها**، و**ماهية** **العنف** و**منزلته** في **حيواتنا**، وما **يترتب** عنه من **تبعات** في **المستوى** الوجودي للإنسان، سواء **تعلق** الأمر **بالعنف** الفردي أو **العنف** الجماعي أو **العنف** المؤسّساتي، و**تبيّن** **وجوه** الحاجة إلى **العنف** في **المستوى** الاجتماعي، وذلك **قصد** **تبيّن** ما **يصل** **العنف** بالدولة وما **يفصل** بينهما، و**غايتنا** من ذلك **التحقيق** في **العلاقة** الجدلية القائمة بينهما و**الأبعاد** التي **تحدّتها**، و**تمييز** **العنف** الشرعي من **العنف** غير الشرعي.

في حدّ العنف وحدّ الدولة

تعدّدت تعريفات **العنف** - وما **تزال** - وذلك **بالنظر** إلى **اختلاف** **المجالات** المتعلقة به (العنف المادي، العنف الرمزي، ...)، و**تباين** **الحقول** الموصولة به (علم الأديان المقارنة، الفلسفة، علم الاجتماع، ...) . ونحن إذا **طلبنا** **تعريفاً** واضحاً للعنف - **باعتماد** **التعريف** **بالخلف** L'absurde - فإنه لا **يخرج** عن كونه «ما يفرض نفسه على كائن خلافاً لطبيعته» من **جهة**⁵، ومن **جهة** أخرى هو **نقيض** **دلالي** للرفق واللين، فبهذا **المعنى** يكون **العنف** هو **الشدّة** و**القسوة** اللتان **تتجليان** في **استخدام** **القوة**⁶ **قصد** فرض **موقف** أو رأي أو...⁷

4 - يُميّز بعض الباحثين المعاصرين في شأن الأديان بين مصطلحين: وهما **المشروعية** (Légitimité) و**الشرعية** (égalité)، من خلال الفصل بين المرجعية الدينية (الإلهية) والمرجعية البشرية. أنظر الحاجي البشير: «سلطة الآلهة في النصوص المقدّسة: الحرب في أديان الشرق القديم والبحر الأبيض المتوسط»، «دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر»، عدد 23، خريف 2009، تهران.

5 - راجع لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، تعريف خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط 2، (بيروت لبنان/ باريس فرنسا)، 2001، ص 1555.

6 - نشير إلى أنّ **القوة** تعني في الفلسفة المعاصرة **مجملة** القدرات الجسدية والفكرية التي **يتمتع** بها فرد أو **جماعة**، والتي **يتم** استعمالها للدفاع عن **مصلحة** أو **حقّ** طبيعي أو ... و**القوة** في أبسط تعريفاتها هي «إكراه طبيعي وخارجي ضرورة تقاومها الإرادة لكن بلا طائل». لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، (سبق ذكره)، ص 445.

7 - راجع **سعيد** (جلال الدين): معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، سلسلة مفاتيح، ط 1، تونس، 1994، مقال «العنف» La violence، ص ص

ومن هذا المنظور فإنّ العنف يتنافى - في المستوى النظري - مع القوانين المنظّمة للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات. أمّا في المستوى الأخلاقي فإنّ المقصود بالعنف كلّ ممارسة يترتب عنها إلحاق الضرر بالآخر بصرف النظر عن نوع هذا الضرر وحجمه. في حين تقوم الدولة في أبسط تعريفاتها على اجتماع الناس وتواضعهم على احترام جملة من التشريعات، وذلك من خلال الخضوع لسلطة سياسية يُشكلون إليها مهمّة إدارة شؤون حياتهم⁸. وهو ما يتطلّب تفرّد الدولة بالقوّة القاهرة⁹ التي تستطيع بها حمل الكافة/ العامة على احترام القوانين، وهذه الصفة التي تميّزها تشرّع لها استعمال العنف دون غيرها من المؤسسات الاجتماعية. إذن انطلاقاً من هذين التعريفين القصيرين يمكن تبيّن مستويين من مستويات العنف: الأوّل عنف غير شرعي (الاعتداء، الإضرار بالآخر، ...)، والثاني عنف شرعي تمارسه المؤسسة (الدولة) على الأفراد لحمايتهم وحماية السلم الاجتماعي، وذلك بواسطة المؤسسات والأجهزة القانونية (الشرطة، المحاكم، السجون، ...).

ونحن إذا ما أردنا التدقيق قلنا إنّنا إزاء عنف منبوذ مدان لا بدّ من مقاومته والقضاء عليه، وعنّف محمود يجب المحافظة عليه لأنّه يحقّق للإنسان بعض سعادته (البقاء). وهو وضع يجعل من الامتثال للقوانين محاولة لإنقاذ الإنسان من العنف الموجه ضده، بيد أنّ ممارسة الدولة للعنف بحجّة تطبيق القوانين يفرض علينا إعادة التفكير في ماهيّة العنف من جهة علاقته بالدولة، وفي هذا المستوى تمّ التمييز بين العنف اللا شرعي والعنف الشرعي، فلئن كان الأوّل عنفاً مؤسّساً على النزوات والرغبات الذاتية للفرد أو الجماعات، فإنّ الثاني يرتبط أولاً وقبل كل شيء بأسّ حقوقي، فالشرعيّة تعني التطبيق الحرفي للقوانين، على أنّ تلك الشرعية لا تتأتّى من مفهوم الدولة، فالفكر المعاصر ما انفكّ يؤكّد أنّ ثمة فرقاً واضحاً بين قانون الدولة ودولة القانون¹⁰، فالحاكم في الأولى عادة ما يكون طاغية يسوس الناس لخدمة أهوائه ورغباته بما يجعل حكمه قائماً على الاستبداد. أمّا في الثانية فإنّ المسك بالسلطة يسوس الدولة بما يحفظ الحقوق الطبيعيّة¹¹. وفي هذا المستوى تتجلّى لنا علاقة الفرد بالدولة، فهل يكفي اعتبار الدولة واقعاً أخلاقياً حتّى نقرّ بضرورة تقديم الدولة على الفرد¹²؟

310 - 313 .

8 - نشير في ما يتصل بهذه المسألة إلى أنّ الفكر الفلسفي المعاصر حرص على التمييز بين مفهومَي الدولة والأمة التي عدّت حقيقة تاريخيّة موضوعية تتفاعل فيها عناصر عديدة أهمها التاريخ واللغة والحيز الجغرافي والحضارة... وقد ترتّب على ذلك ظهور وجهات نظر مثالية (عوامل معنوية)، ووجهات نظر واقعية - وجّه لها أرنست رنان في كتابه «ما هي الأمة» انتقادات لاذعة -

Renan (Joseph Ernest) (1823 - 1892): «Qu'est-ce qu'une nation?», Pocket, Paris, 2007, pp17-19

على أنّ العناصر التي تقوم عليها الأمة ليست بالضرورة هي العناصر التي تقوم عليها الدولة، ذلك أنّ الاختلاف الجوهرى بين الأمة والدولة يتمثل في أنّ الأولى تتجمّع معترف به من قبل الأفراد، في حين أنّ الثانية (الدولة) تمارس العنف على الأفراد كي تفتك منهم الاعتراف. فهي من هذا المنظور تسعى إلى تنظيم الحياة الاجتماعية بالاستناد إلى السلطة القانونية.

9 - عدّد هوبس الأسباب التي تدفع الإنسان إلى استعمال العنف ضد الآخر، وأهمّها في تصوّره المناسبة والعُجب بالذات والاعتداد بقوّةها إلى جانب الرغبة في جعل الآخرين يخضعون لسيطرة الأثا ويمثلون لإرادته. وهذا الشكل يغدو العنف في تصور هوبس تعبيراً عن الأهواء الطبيعيّة المميزة للفرد، ويؤدّي ذلك إلى ظهور الفوضى والاضطراب، وهو ما يتطلب بالضرورة وجود سلطة قاهرة.

Hobbes (Thomas) : Léviathan, Collection Folio histoire, Gallimard, Paris, 2000.

10 - للتوسع في دلالات المصطلح ونشأته... أنظر الأحمدي (عبد الله): الدستور وحقوق الإنسان وقيم الجمهورية، سلسلة كتاب الحرّيّة، ط 1، تونس، 2009.

11 - ميّز الفكر الفلسفي بين الحق والواجب من جهة، ومن جهة أخرى تمّ التمييز بين ضريين من الحقوق، وهما: الحق الوضعي القائم على إرادة المشرّع والحق الطبيعي الذي يستند إلى القوّة المادية والذهنية التي يتمتع بها الفرد، فهو إذن حقّ لازم عن طبيعة الإنسان، وهو حقّ وضعي يستند إلى القانون الوضعي وغايته حفظ حقّ الجميع. راجع سعيد (جلال الدين): معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (سبق ذكره)، مقال «الحقّ» «Le droit» ص ص 162-165

12 - عالج هيغل المسألة من خلال اعتباره الحقّ دالاً على القانون المدني وأخلاق الضمير، فالحقّ عنده هو فكرة تتحقّق في العالم الخارجي في شكل مؤسسات وتنظيحات أخلاقية ومنظّمات اجتماعية، وهي رؤية جعلت من هيغل يذهب إلى القول إنّ الدولة هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية، فهي الروح الأخلاقي، من حيث هو إرادة أعلى وأسمى من

إنّ هذا السؤال ينطوي في ثناياه على إشارة للموقف الهيجلي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني جورج ويليام فريديريك هيغل) 1770-1831 الذي انطلق في مقارنته لماهية الدولة من تصور مخصوص يقوم بالأساس على اعتبار كل ما هو موجود في الواقع هو عقلائي، فإذا بالدولة حقيقة¹³.

1. العنف الشرعي والذخلاق

إنّ اعتبار الدولة الهيكل التنظيمي الضامن لوحدة المجتمع المنظم للحياة الجماعية والساخر على حماية القيم والقوانين يقتضي علوّ إرادتها فوق إرادات الأفراد والجماعات المكوّنة للمجتمع، ويتجلّى ذلك في امتلاكها وحدها سلطة إصدار القوانين وتنفيذها، وفي تفردّها بتلك الخاصية ما يؤهلها لامتلاك وسائل الإكراه وتمتعها بحق استخدام العنف تطبيقاً للقوانين لحماية المجتمع وتوفير السلم الاجتماعي وبسط سلطان النظام والأمن العام، وهو ما يجعلها مطالبة بمنع ممارسة الأفراد للعنف، وفي هذا المجال نفق على مفارقة مدارها على الجمع بين أمرين متناقضين، فالدولة تمنع الأفراد والجماعات (المنظّمات، الأحزاب، الجمعيات، ...) من ممارسة العنف من جهة، ومن جهة أخرى تُقدم على ممارستها.

إنّ هذا التصوّر ينتهي بنا إلى إعادة النظر في مدى شرعية إخضاع الدولة للأفراد للقوانين، في ظل الممارسات التاريخية التي بيّنت أنّ بعض الأنظمة سنّت القوانين وفرضتها تفاعلاً مع معطيات اقتصادية لا صلة لها بمبادئ دولة القانون. وهي ممارسات تفرض علينا التفكير في أسباب تمتّع الدولة بما هو محرّم على أفرادها، فهل يعني فرضها على الأفراد الامتثال للقانون لأنّه يجب الامتثال له أم لأنّ في الامتثال للقانون امتثالاً للدولة التي ليس لها هدف سوى ضمان الحرية وتحقيق العدالة¹⁴؟ وذلك من منطلق سعيها إلى توفير الأمن وتقديم المصلحة المشتركة.

إنّ موقف بول ريكور من ممارسة الدولة للعنف يضعنا أمام إشكالية مخصوصة قوامها السؤال عن البعد الأخلاقي لممارسة الدولة للعنف، ويرتبط هذا المبحث في فلسفة بول ريكور بظاهرة الشرّ وتآصله في الإنسان الذي لا يستطيع أن يعيش بمفرده، وهو ما يجعل الوجود البشري يقوم أساساً على الصراع، وعلى رغبة كل طرف في إلغاء الطرف الآخر.

وتعود المسألة في تصوّر بول ريكور إلى أزمة عميقة هي أزمة الحداثة، ففي الحرب العالمية الثانية عاش فيلسوف التأويل تجربة «المعتقل النازي» الذي عدّ يومها أكثر المعتقلات وحشية وقسوة، بيد أنّ هذه الوحشية هي وحشية الحداثة التي قوّضت - بطريقة غير مباشرة - إنسانية الإنسان، وهو ما حدا ببول ريكور إلى التساؤل عن مدى شرعية كلّ عنف طالما أنّه إكراه تمارس فيه السلطة للعنف الذي لا يرى فيه الفرد غير شكل من أشكال القمع له، وهو بذلك يضعنا إزاء سؤال رئيس هو الآتي: إلى أيّ حدّ يمكن القول إنّ ممارسة الدولة للعنف لا تتعارض مع القيم الأخلاقية والمبادئ الإنسانية؟ وهي قيم ومبادئ يفترض أنّ تسعى الدولة إلى المحافظة عليها، ذلك أنّ تنازل الفرد عن العنف لصالح الدولة قائم بالأساس على عقد ضمني يمنح بمقتضاه الدولة العنف مقابل تعهداها بحماية تلك المبادئ والحقوق

إرادات الأفراد، وهذا المعنى تكون الدولة حقيقة مطلقة، من خلال تجسيدها للفكر في الواقع ممّا يجعلها شكلاً من أشكال تطوّر الفكر المطلق عبر التاريخ Hegel

(Georg Wilhelm Friedrich) (1770/1831): (Principe de la philosophie du droit, Traduit de l'Allemand par André Kaan, Ed Gallimard, Paris, 1940, PP 258-271.

13 - يقول هيغل في ما يتصل بهذه المسألة:

«L'Etat comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience particulière de soi universalisée est le rationnel en soi et pour soi». Hegel (Georg Wilhelm Friedrich) : Principe de la philosophie du droit, (op cit), p 270.

14 - أنظر روسو (جان جاك): العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقّ السياسي، تعريب عمّار الجلاصي وعلي الأنجنف، ط2، دار المعرفة للنشر، تونس، 2004.

والقيم، فالتنازل ضرورة، ذلك أن الوجود السياسي للإنسان- في تصوّر بول ريكور - محكوم في جوهره بإرادة العنف الذي يتخذ بعداً شرعياً من خلال أجهزة الدولة التي تمارس العنف الجسدي الشرعي، ونحن إذا ما راجعنا الفكر الغربي ألفينا عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864/1920) أول من عالج مختلف أبعاد هذه المسألة، فقد وقف على تبعات القول بشرعية امتلاك الدولة للعنف، مؤكداً على ضرورة الوعي بطبيعة هذا العنف، فحيازة الدولة لجميع أشكال العنف الجسدي¹⁵ يتطابق في الأصل مع طابعها القانوني، ذلك أن من أؤكد مهّمات الدولة الحدّ من العنف والسعي إلى إلغائه، وذلك باستخدام القوّة نفسها أي العنف.

وتستمد الدولة شرعية العنف من «العقد» الذي يتيح لها استخدام هذه القوّة المنوطة بعهدتها تحقيقاً للعدالة والمساواة بين الأفراد، وكفّ أذى بعضهم عن البعض الآخر، وهو ما يعني أن العنف الممارس من طرف الدولة يروم تنظيم المجتمع وإشاعة أجواء الأمن والطمأنينة في نفوس أفرادها، فالإنسان بما هو حيوان سياسي لا بدّ أن يخضع لسلطة قهرية إليها يوكل سنّ القوانين واتخاذ القرارات وتنفيذها في مختلف المجالات، فهو يتنازل عن العنف الفردي لفائدة الدولة التي تتمتع بهذا الحقّ دون غيرها شريطة أن لا يمس عنفها بالأخلاق والكرامة الإنسانية ومنظومة القيم .

الدولة فكرة، أي هي حقيقة تتصوّرهما وليست واقعاً، وهو ما دفع جورج بوردو (Georges Burdeau) (1905-1988) إلى الحديث عن سلطة مدرّكة عقلياً، ذلك أن الدولة لا وجود لها إلا إذا انتقلت السلطة السياسية من سلطة الأشخاص الطبيعيين إلى كيان مجرد، وبذلك يتم الفصل بين الدولة والحكّام بما يتيح للسلطة الاندماج بالتنظيم المجرد الدائم الذي هو الدولة، وبناء على ذلك فإنه لا وجود للدولة إلا حين تتحوّل السلطة من فعلية إلى قانونية، وهذا لا يكون إلا بعمل قانوني يغيّر طبيعة السلطة السياسية، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى القول إنّ القوانين السياسية يمكن اعتبارها صادرة عن الدولة¹⁶، ولكن الدولة لا توجد خارج إرادات الأفراد (الشعب، ...)، وهو ما يتجلّى في التزامهم بالخضوع والطاعة وفق مقتضيات المصلحة العامة.

إنّ العقد ليس بالتفويض المطلق، إذ تقوم بنود العقد الاجتماعي على مبدأ رئيس، وهو أن للدولة حقّ الاستئثار بالعنف على أن يكون عنفها عنفاً موجهاً مقيّداً بغايات وضوابط، ذلك أن الوظيفة الأساسية للدولة تنظيم الحياة الاجتماعية وتقديم المصلحة المشتركة وغرس النزعة الأخلاقية الحثيرة في الفرد.

لا شيء يمنعنا من القول إن إقامة سلطة سياسية تنهض بأعباء تسيير شؤون البشر ضمن مجموعة معينة، يقتضي منّا التفكير في إلى أي مدى تكون لتلك السلطة السياسية القدرة على الامتثال للقوانين ومقاومة الأهواء الفردية للحكّام (السلطة السياسية). فاستعمال القوّة من طرف الدولة لا يمثل مشكلة من المنظور الأخلاقي، فالحياة الاجتماعية إذا ما قامت على الوعي بمتطلبات العيش الجماعي فإن ممارسة الدولة للعنف تتقلّص دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى تنازله عن حقّ استخدام العنف، وفي هذا المقام نتساءل: هل بمستطاع الدولة استخدام العنف المشروع بالقدر نفسه من المساواة في جميع الأحوال؟ أي كيف يتسنى للدولة الملاءمة بين متطلبات الممارسة السياسية والواجب الأخلاقي؟ وإلى أي حدّ يمكن التوفيق بين ذينك الأمرين؟

15- رأى «ماكس فيبر» أن الدولة تقوم على «العنف» الذي لا بدّ من اللجوء إليه ومنحه شرعية تجعل الدولة وحدها المالكة لأدوات الإكراه، إن مبدأ القوّة أساس النظام السياسي عند فيبر الذي تحدّث عن ثلاثة معايير: القدرة، السيطرة، التنظيم. ومع تشديده على أن الدولة هي التجمع الوحيد الذي يحتكر ممارسة القوّة الشرعية، نجده يقيم تمييزاً بين القوّة والسيطرة، فرأى أن وجود القوّة هو جوهر العمل السياسي.

Max Weber (1864/1920): Le savant et le politique, Préface Raymond Aron, Traduction Julien Freund, bibliothèques, Paris, 2002, pp.111-

العنف لا يؤسس الأخلاق، بل ينفبها،
فلئن كان استخدام القوة من طرف الدولة
واحتكارها لوسائل الإكراه يجد ما يشرع له
في السعي إلى تطبيق القوانين وبسط الأمن
العام، فإن تحقيق الدولة لرغبات صاحب
السلطة يجعل من العنف ممارسة قمعية، وهنا
تفقد الدولة شرعية العنف

إن السؤال عن علاقة عنف الدولة بالواجب الأخلاقي يقودنا إلى
مراجعة اللحظة الأرسطية (أرسطو (تـ223 ق.م)) التي جعلت
من الدولة مسؤولة عن الأخلاق¹⁷، فهي قادرة على تمييز العدل من
الظلم، وهي بذلك المسؤولة الوحيدة - دون غيرها- عن المحافظة
على القيم العليا، على أن التصور الأرسطي ينطوي على نقائص
عديدة، فأراء أرسطو عاجزة عن احتواء التطورات التي شهدتها
علاقة الدولة بالعنف. فاستعمال العنف على جهة القهر والإكراه
يتعلق بالدرجة الأولى بمسألة النفوذ، فما يجعل استعمال القوة أمراً

شرعياً هو قبول الأفراد بذلك، وفي هذا المضمار نشير إلى أن ثمة دوافع عديدة قد تدفع بالإنسان -الفرد أو الجماعة- إلى التنازل عن العنف
باعتباره حقاً لصالح الدولة، فالسعي إلى تحقيق حياة سعيدة وطلب الأمن من أهم هذه الدوافع وأبرزها، وهو ما يعني أن القبول بعنف
الدولة هو تعبير عن جوهر عقلي دائم تضرب جذوره في الماضي، غايته تحقيق الخير المشترك. على أن القبول بهذا يقتضي خضوع الأفراد
والجماعات خضوعاً إرادياً واعياً، لا خضوعاً ناتجاً عن الخوف، وفي هذا المستوى تتبين وجود فروق عديدة بين الأمرين، ففي المستوى
الأول يكون عنف الدولة ركناً رئيساً لبقاء المجتمع. أما في المستوى الثاني فإن عنفها يمثل سلطة قاهرة تعيق حرية الفرد وتمس بحقوقه
الإنسانية، وهو ما يجعله يسعى بطريقة أو بأخرى إلى التحرر من هذا العنف ومقاومته بعدم الانصياع إلى إرادة الدولة كرفض القوانين
والتهرب الضريبي، وتجاوز القوانين المؤطرة لسياسة الدولة في مستوى التعليم. إن هذه الرؤية فيها تجاهل لأهمية اقتصار العنف على
الدولة، فهي لا تستعمل القوة إلا عند الضرورة، غايتها من ذلك فرض النظام وحماية القوانين أي الجماعة بالزام الأفراد بالخضوع لها.

يبدو أن ممارسة الدولة للعنف في الظاهر ممارسة منافية لأخلاق المحبة والتسامح، بيد أن إمعان النظر في أبعاد المسألة يقودنا إلى القول
إن مقصد هذا العنف هو تحقيق العدالة والحرية والمساواة، وهي أسس «العقد الاجتماعي» الذي يعني في ما يعني في الفلسفة السياسية
تخلي الأفراد عن بعض حقوقهم لصالح المجموعة، وهنا نتميز بين صنفين من الحقوق: يُعدّ التنازل عن الأول تكريساً لقمع الدولة،
مثال ذلك التنازل عن الحق في ممارسة حرية التعبير، وحرية المعتقد،.... أما الثاني فإن التخلي عنه يحقق السعادة للفرد والجماعة، ذلك
أن الاحتفاظ بالحقوق من شأنه أن يضرب بالآخر، مما يعني أن التفريط فيها جني لمكاسب ما كان ليحصل عليها الفرد لو حافظ على تلك
الحقوق، وقد عبّر إيمانويل كانط¹⁸ (1724-1804) عن هذه المفارقة في ثنايا حديثه عن فكرة العدالة التي تمثل الوجه السياسي لمفهوم
الكلية، وبالتالي هي التجسيد الحقيقي لمفهوم القانون، إذ اعتبر كانط الواقع السياسي واقعاً أخلاقياً، وذلك بفضل سلطة القانون التي
تحقق إنسانية الإنسان من خلال إقرار مبدأ المساواة، ولا غرابة في ذلك، فالأنظمة السياسية المتطورة لا تتوانى عن ممارسة العنف لفرض
النظام وحمل الأفراد على تطبيق القوانين؛ لأن النظام هو الضامن الوحيد للحرية بمختلف أشكالها.

إن البحث في حق الدولة في استخدام العنف ضدّ الأفراد ينطوي على سؤال محوري، وهو: ما الغاية من وجود الدولة والاجتماع
البشري؟ إن فرض القوانين لا يعني أبداً ممارسة القمع، لأنّ عنف الدولة ليس مظهراً من مظاهر السلبية المحضّة، إذ يمكن القول إنّ
عنف الدولة عنف مطلوب، وهو ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، ولكن إلى أي حدّ يكون عنف الدولة عنفاً شرعياً؟

17 - راجع أرسطوطاليس، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، حقه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ط 1، الكويت، 1979. وكتاب

Aristote: Politique. Livres I à VIII, Édition et trad. du grec ancien par Jean Aubonnet. Préface de Jean-Louis La barrière, Collection Tel, Gallimard, 1993.

18- Kant (Emmanuel), Qu'est-ce que les lumières ?, Hatier, Paris, 1999.

2. في مقومات العنف غير الشرعي وخصائصه

أخبرنا بول ريكور بأن العنف لا يؤسس للأخلاق، بل ينفىها، وهو ما يجعله صنواً للسلبية المحضة، فلئن كان استخدام القوة من طرف الدولة واحتكارها لوسائل الإكراه يجد ما يشرع له في السعي إلى تطبيق القوانين وحفظ النظام وبسط الأمن العام، فإن تحقيق الدولة لرغبات صاحب السلطة يجعل من العنف ممارسة قهرية قمعية، وهنا تفقد الدولة شرعية العنف¹⁹، ذلك أن الغاية الرئيسة الكامنة وراء استعماله إخضاع الأفراد لإرادة صاحب السلطة (الأنظمة الديكتاتورية والكليانية).

في هذا السياق نميز بين عنفين من عنف الدولة: عنف شرعي، وآخر غير شرعي يتنافى مع الغايات التي من أجلها تنازل الأفراد عن حقوقهم للدولة، ففي الوضع الثاني تدفع الدولة بالعنف إلى أقصى مظاهره (التنكيل بالخصوم السياسيين، التعذيب، الاغتيالات...) باسم العنف الشرعي.

إننا في الحقيقة إزاء عنف غير شرعي يحرص على أن يكون عنفاً سريعاً، فهو يارس القمع باسم الدولة التي تنهض بالأساس بوظيفة حماية القوانين، وبعبارة أوضح إن الدولة مع العنف غير الشرعي هي دولة قمعية تزعم أن عنفها يروم تحقيق الأمن والطمأنينة²⁰ (الدولة النازية، الدولة الفاشية،...)، في حين أن غايتها الرئيسة هي إرهاب الأفراد وتكميم الأصوات المعارضة من جهة، والاستبداد بالسلطة وسلب الجماعة جميع حقوقها التي أشرنا إليها سابقاً من جهة أخرى.

فالدولة القمعية تجبر مواطنيها على خوض الحروب بتعلة حماية الوطن، وتشجع الاعتداء على الآخر حماية للذات، فبدلاً من أن تكون الدولة حامية لحيوات الأفراد أصبحت المشجع لقتلهم والمحرص على الاعتداء عليهم، ومصدر خوفهم بدلاً من أن تكون سبب سعادتهم، وهذا مظهر من مظاهر ازدواجية الدولة، فهي من ناحية تضمن النظام والأمن للفرد، ومن ناحية أخرى تدفع به إلى الهلاك، وتدعوه إلى خوض الحروب، وفي هذا النطاق نشير إلى مسألة تبدو لنا في منتهى الأهمية، ومدارها على تغيير صبغ العنف غير الشرعي، ففي التاريخ القديم استمدد العنف غير الشرعي شرعيته من المؤسسة الدينية (الفقهاء، الآباء، الأجرار،...) فباسم المقدس والذود عنه سفكت دماء الآخر وسبق أبناء الملة الواحدة إلى ساحات الوغى ليقتل بعضهم بعضاً، وكلّ يعتقد أنه حامي المقدس والمالك حقيقته دون غيره، وفي المقابل فإن التاريخ المعاصر استبدل المشروعية الدينية بشرعية الدولة التي جعلت من حماية المجتمع المشجع الأساسي للعنف غير الشرعي كالحروب...، ولنا أن نتساءل: أيها يتحكم في الآخر؟ هل الدولة هي التي تشجع للعنف أم العنف هو الذي ينشئ المؤسسة؟ وبعبارة أدق هل الدولة هي التي تستعمل العنف؟ أم هو الذي يوظف الدولة ليمنح نفسه شرعية؟

يرى بول ريكور أن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب تقديم تعريف واضح للعنف باعتباره شكلاً من أشكال منع القتل الذي يعدّ الجامع بين المبادئ الأخلاقية وقيم التسامح، بوصفها مداخلة لإقامة حوار بناء بين البشر على اختلاف ألوانهم وعقائدهم وأديانهم، وبهذا

19 - Voir Ricœur (Paul) : Le Juste, série philosophie, Editions Esprit : Paris, 1995 «l'acte de Juger» p185- p192 et «sanction, réhabilitation, Pardon» p193-208 et «La conscience et la loi Enjeux philosophique» p209- p221.

20-Spinoza (Baruch)(1632-1677): Traité théologico-politique, Flammarion Paris, 1966, Chapitre XVI : Du fondement de l'Etat ; du droit naturel et civil de chacun, et du droit du souverain.

وسبينوزا (باروخ): رسالة في الأهوت والسياسية، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، ومراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت لبنان، 2005، ص 367 وما بعدها «الفصل السادس عشر: مقومات الدولة، حق الفرد الطبيعي والمدني، حق الحاكم». وفيه ذهب باروخ سبينوزا إلى القول إن ثمة فرقاً بين السلم والأمان. فالسلم دال على امتناع الأفراد عن استعمال العنف بدافع الخوف من بطش الحاكم، أمّا الأمان فهو الاطمئنان النفسي الداخلي المترتب على البحث عن السعادة بفضل التمتع بالحقوق، على أن إقامة الحق لا يؤدي إلى إلغاء حالة الطبيعة.

المعنى تتكامل المنظومة الأخلاقية والعنف الذي يكون محدوداً يراعي حريات الأفراد وكرامتهم، وهو ما من شأنه أن يجمع بين السياسة والأخلاق، فالقاضي وهو يسلط العنف (الحكم القضائي: السجن، الإعدام، الأشغال الشاقة، ...) لا يمتح من فراغ، وإنما ينطلق من مقاييس أخلاقية وعقلية، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام: إلى أي حد يمكن للدولة أن تحافظ على الحدود الأخلاقية أثناء ممارستها للعنف؟ بمعنى هل يمكن أن تكون الدولة دولة دون أن تخرق القاعدة التي تقول إن الغاية من العنف منع القتل والاعتداء على الآخر؟ تبدو الإجابة عن هذا السؤال صعبة المنال، ذلك أن القتل من أكثر مظاهر عنف الدولة تواتراً، ويعتبر بول ريكور كتاب «الأمير» لـ «مكيافلي» (1469 - 1527) أول كتاب طرح هذه المسألة بوضوح، ففي «الأمير»²¹ قدم «مكيافلي» وجهة نظره في الأخلاق والسياسة والعلاقة التي يجب أن تقوم بينهم. وذلك من خلال المناداة بإقرار مبدأ «أن الغاية تبرّر الوسيلة»، وهو ما يعني أن طلب الحياة الهادئة السعيدة في ظل خضوع الأفراد للسلطة القهرية أمر محمود طالما أنه يُحقّق للأفراد غاياتهم. على أن المبدأ المكيافلي يجد نفسه في مأزق عندما نضعه على محك الاختبار بالتساؤل عن منزلة الحرب: ألا يُعدّ المبدأ المكيافلي تشريعاً للقتل تحت مظلة تحقيق الغايات النبيلة، وفي هذا المضمار يصبح العنف (الحرب، ...) مشكلاً أخلاقياً؟

فالحرب - بما هي شكل من أشكال العنف - في المستوى النظري معضلة، ذلك أن المشاركة فيها خرق للمبادئ الأخلاقية، في حين يمثل عدم المشاركة فيها تهديداً لوجود الذات والجماعة (الوطن)، وبهذا الشكل يكون العنف ضرورة لا اختيار فيه للإنسان، ونحن إذا ما نظرنا في ماهية العنف في المستوى السياسي وجدنا الرغبة في الانتصار في الحرب هدفاً للعنف. على أن هذا الهدف هو في الأصل وسيلة لخدمة السياسة، وهو ما دعا العديد من المفكرين إلى اعتبار الحرب شكلاً من أشكال العمل السياسي²².

إن العنف من هذا المنظور ضروري، فلمواجهة العنف لا بدّ من عنف مقابل، وهو لا يُعدّ بأي حال من الأحوال تبريراً للممارسة القوّة، فلئن كان العنف في الحروب ضرورياً لمواجهة العنف المضاد ومقاومته، فإنّ العنف الشرعي هو الذي يحقّق غاية أخلاقية، في حين يكون العنف في المجال السياسي وسيلة وليس غاية، فهو يرتبط بالأساس ببقاء الدولة واستمرار مؤسساتها، ذلك أن المعارض للحرب يعتبرها فعلاً منافياً للأخلاق وخرقاً لمبدأ أخلاقي يقول بضرورة منع القتل الذي اتخذته الدولة مسوّغاً لاستبدادها بالعنف واختيارها له، ولكنها في المقابل تمارس القتل، وهو ما يعني في الحقيقة أن الحرب عنف غير شرعي يختلف اختلافاً جذرياً عن العنف الشرعي الذي يهدف إلى حفظ النظام وبسط الأمن والمحافظة على الأرواح والممتلكات العامة والخاصة.

ولكن ألا تعتبر الحرب تضحية من أجل بقاء الدولة؟ وإذا ما أردنا مزيداً من الدقة نقول: هل تجتريح الدولة العنف غير الشرعي من أجل بقاء العنف الشرعي؟ إنّ الحرب من هذه الزاوية ليست تدميراً للمنظومة الأخلاقية أو اعتداء على القيم، بقدر ما هي سعي إلى المحافظة على تلك القيم وصونها.

ومع ذلك تظل الحرب مشكلة أخلاقية، فالحرب الشرعية تجعل من بقاء الدولة واستمرارها رهين التضحية بحيوات الأفراد وحياة الآخر الذي يُسمّى في الحرب بالمعتدي والعدو، وهي تسميات لا تخلو من دلالات تشريخ للحرب عليه، وبهذا الشكل تكون الحرب عنفاً غير مبرّر له أخلاقياً، لأنّه يقوم على قواعد وأسس تؤدي إلى إرساء «أخلاق تدميرية» تفسد جمال الحياة عندما تجعل موت الآخر شرطاً

21 - Machiavel (Nicolas) : Le Prince, Poche, Paris, 2000

22 - يرى ميشال فوكو أنّ السلطة المحظية بالشرعية (سلطة القانون) ليست سوى إعادة صياغة للرؤية القمعية للسلطة - وهو بذلك قد محا الحدود بين دولة القانون / الحق، ودولة الاستبداد، وفي ذلك تجاوز للتصوّر الغربي (هوبس، ...) الذي رأى في التمسك بالقانون خير مخرج من العنف/ الحالة الطبيعية (الحرب، ...)، فالحرب عند فوكو لا تعدو أن تكون بعداً من أبعاد السياسة. أنظر الحاجي البشر: «سلطة الآلهة في النصوص المقدّسة: الحرب في أديان الشرق القديم والبحر الأبيض المتوسط»، (سبق ذكره).

من شروط بقاء الذات، وكأنّ العالم لا يسع الطرفين معاً²³.
 إنّنا في الحرب نكون أمام خطّ فاصل بين نوعين من الأخلاق: أخلاق المحبّة والتسامح من جهة، وأخلاق القهر والإكراه من جهة أخرى. إنّ السبب الوحيد الذي يُوجب على الأفراد الدفاع عن الأوطان هو بقاء الدولة، شريطة أن يكون الفرد واعياً وعباً تاماً للأسباب الحقيقية التي من أجلها يقدم نفسه للموت، وفي هذا المجال نشير إلى أنّ عدم امتثال الفرد لهذه العملية القربانية المتمثلة في تلبية نداء الواجب المتمثل في الدفاع عن الوطن والموت في سبيله، هو أيضاً ضرب من ضروب الأخلاق التدميرية، ذلك أنّ الاعتراض على الحرب، أي محاربة العدو، يضع الوطن في خطر، ويهدّد الدولة التي تقاوم العنف غير الشرعي الذي يفسد على الأفراد طيب الحياة ويكدر عيشتهم وشفاء حيواتهم.

23 - بين روني جيرار أنّ العنف بها هو ممارسة إنسانية ينطوي على دلالات متنوّعة بعضها موصول بالموت وبعضها الآخر موصول بالحياة.

Girard (René): La violence et le sacré, Pluriel, Paris, P 27

المراجع:

1. الأحدي (عبد الله): الدستور وحقوق الإنسان وقيم الجمهوريّة، سلسلة كتاب الحرّيّة، ط 1، تونس، 2009.
2. أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، حَقَّقَه وشرحه وقَدَّم له د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ط 1، الكويت، 1979.
3. برجر (بيترل): القرص المقدس عناصر نظرية سوسولوجية في الدين، عرَّبه عبد المجيد الشرفي وآخرون، مركز النشر الجامعي، ط 1، تونس، 2003.
4. الحاجي البشير: «سلطة الآلهة في النصوص المقدّسة: الحرب في أديان الشرق القديم والبحر الأبيض المتوسط»، دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر، عد 32 - خريف 2009، طهران.
5. روسو (جان جاك): العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقّ السياسي، تعريب عمّار الجلاصي وعلي الأجنف، ط 2، دار المعرفة للنشر، تونس، 2004.
6. سبينوزا (باروخ): رسالة في اللاهوت والسياسية، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، ومراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت لبنان، 2005.
7. كايوا (روجيه): الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت لبنان، 2010.
8. لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط 2، (بيروت لبنان/ باريس فرنسا)، 2001.
9. سعيد (جلال الدين): معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، سلسلة مفاتيح، ط 1، تونس، 1994.
10. Aristote: Politique. Livres I à VIII, Édition et trad. du grec ancien par Jean Aubonnet. Préface de Jean-Louis La barrière , Collection Tel, Gallimard, 1993.
11. Burdeau (Georges) :L'Etat, Préface Philippe Braud, collection Essais, (Points), Paris, 2009.
12. Girard (René): La violence et le sacré, Pluriel, Paris.
13. Girard(René)(recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort) : Des choses cachées depuis la fondation du monde ,(Biblio Essais),Paris ,1983.
14. Hegel (Georg Wilhelm Friedrich): Principe de la philosophie du droit, Traduit de l'Allemand par André Kaan, Ed Gallimard, Paris, 1940.
15. Hobbes (Thomas) : Léviathan, Collection Folio histoire, Gallimard, paris, 2000.
16. Kant (Emmanuel), Qu'est-ce que les lumières ? , Hatier, Paris, 1999
17. Machiavel (Nicolas) : Le Prince, Poche, Paris, 2000 Renan (Joseph Ernest):Qu'est-ce qu'une nation?, Pocket, Paris,2007.
18. Ricœur (Paul) : Histoire et Vérité, Ed Seuil, Paris, 1955.
19. Ricœur (Paul) : Le Juste, série philosophie, Editions Esprit : Paris, 1995
20. Spinoza (Baruch) :Traité théologico-politique, Flammarion Paris, 1966.
21. Weber (Max): Le savant et le politique, Préface Raymond Aron, Traduction Julien Freund, bibliothèques, Paris, 2002.
22. Ricoeur Paul, Parcours de la reconnaissance, Paris, Gallimard, Collection Folio essais, 2005.
23. Taylor Charles, The Politics of Recognition, In Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition, -Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.

سلطوية النص بين عُنف المقدّس وشهداء التنوير

غيضان السيد علي*

يبقى السؤال المُلحّ في أيامنا الراهنة: «لماذا تخلف المسلمون وتقدّم غيرهم»؟ يفرض نفسه بقوة تزداد حدّة يوماً بعد يوم، فلا يمكن أن يكون الدين الإسلامي هو سبب التخلف؛ لأنّه أثبت بالتجربة اليقينية كيف استطاع أن يجعل من رعاة الغنم سادة للأمم، وأن يصنع أتباعه يوماً ما حضارة أقرّ بفضلها على البشرية جمعاء القاصي والداني.. ليبقى السؤال يؤجج نار الحيرة داخل كلّ منا. فإذا عدنا إلى بدايات النهضة الأوروبية لنعرف شعار عصر التنوير وهو: «كُنْ جريئاً في استخدام عقلك»، وضعنا يدنا على جزء كبير من سرّ الإجابة عن سؤالنا المحيّر والجوهري. الأمر الذي يقودنا بالطبع إلى التساؤل عن مكانة العقل في الإسلام، وعن سلطته في مقابل سلطة النصّ الديني، وعن مدى الجرأة في استخدام العقل، وماذا لو اصطدم العقل بالنصّ الديني؟ فمن يكون خادماً لمن؟ هل يكون النصّ خادماً للعقل أم أنّ العقل يصبح خادماً للنصّ؟... أسئلة كثيرة تحاول الإجابة عن السؤال الملغز والمحير المذكور أعلاه لتكون الإجابة عنه هي سبيلنا للحاق بالركب الذي تخلفنا عنه كثيراً وطويلاً.

وتبقى سلطوية النص هي حجر الزاوية الذي من الممكن أن تتلاقى عنده جميع خيوط الأزمة، فهل ينصاع أنصاره يوماً إلى صوت العقل؟ أم يظلّ اعتقادهم في امتلاك الحقيقة المطلقة مسيطراً على الدوام؟ فتتكسّر على صخرته الصلبة الجامدة كلّ دعوات الحوار والتفسير العقلاني الراهن والتأويل، وتهدم كلّ دعوة إلى التجديد أو إعادة القراءة، وبذلك يصبح كلّ عمل عقلائي أو تأويلي للنصّ الديني هو خروج عن الدين ودعوة إلى التحريف ونشر البدع التي لا تعني سوى أنها ضلالات، وكلّ ضلالة في النار. يتضح هذا جلياً في بيان ما نعني بسلطوية النصّ وعُنف المقدس، ومن هم شهداء التنوير.

سلطوية النصّ: النصّ كسلطة يعني النسخ لبيئته الابتدائية للتلقّي، ورفض التفكير بدلالات النصّ الواسعة بما يتناسب ومصلحة الإنسان في زمان وحال مختلف، فيتّم استمداد الأوامر الإلهية للتنفيذ ومعرفتها من النصّ مباشرة عن طريق الفهم الحرفي للنصوص، ولذلك تسود عند أصحاب سلطة النصّ الحجج العقلية وتغيب الحجج العقلية، وإن وجدت الأخيرة بشكل أو بآخر فإنها تكون في المقام الأول لتبرير المعنى الحرفي. ولما كانت الحجج العقلية قاطعة لا تحتمل وجهين كانت الأوامر الإلهية كلها محكمات وليس بها من المشابهات شيء.

وهنا تكمن الخطورة في استنباط الأحكام الإلهية مباشرة من النصّ الديني دون الاعتماد على العقل أو التأويل فتكون النتيجة: أولاً: إخراج الكلم عن مواضعه واستعماله في غير ما أنزل فيه، وتأويله على غير معناه، ومن ثمّ تنتهي الحرفيّة إلى عكسها؛ أي التأويل بلا شاهد حسيّ أو دليل عقلي. رغم أنّ هذه، أي تحريف الكلم عن مواضعه، هي التهمة الرئيسة التي يلصقها أنصار سلطة النصّ بأنصار التأويل وإعمال العقل لفهم المقاصد الواقعية المتغيرة حسب العصور المختلفة لمقصد النصّ الديني.

* أكاديمي من مصر

ثانياً: أخذ بعض الكلام وترك البعض الآخر، وانتقاء الآيات التي تشير إلى الحاكمية لله وترك الآيات الأخرى التي تشير إلى وضعية الشريعة حتى تتفق الحاكمية مع التنزيل. وهنا يقع أصحاب سُلْطَةِ النَّصِّ في مأزق أكبر وهو الإيمان ببعض آيات الكتاب وعدم الاهتمام بالبعض الآخر الذي من الممكن أن يضعف حججهم المزعومة.

ثالثاً: عدم إعمال العقل والإثبات بالبرهان والاعتماد على سلطة النص وحدها يؤدي إلى استحالة مخاطبة غير المؤمنين، كما يستحيل بموجبها الحوار بالعقل حول معاني النصوص، فالنصوص ليست موضوعاً للحوار بل هي موضوع للتنفيذ.

رابعاً: استحالة المعارضة العقلية لسلطة النص، وإيجاد التفسيرات المغايرة التي تقوم على الدليل العقلي أو التأويل العلمي والواقعي. ومن ثم تتحوّل سلطة النص إلى تعصّب وقوة واقتناع لا يُتَزَحَّجُ عنه حتى ولو كان أمامه عشرات البراهين العقلية المضادة، حتى تحوّل الحوار إلى جدل انفعالي يقوم على مقدّمات نفسية مسبقة¹.

ومن ثم يتمّ شنّ الهجوم وإصاق التهم بالآخر المخالف للرأي ولا بأس من تفسيقه وتكفيره ونعته برافع راية التحريف والعدو لدين الله، بل تصيب هذه التهم كلّ دأح إلى تجديد الفكر أو تجديد الخطاب أو إعادة الفهم أو إعادة القراءة. يقول أحدهم كمثل صارخ على هذا: «وفي وقتنا الحاضر يرفع راية التحريف فئات من الكُتّاب والمفكرين تحت شعارات مختلفة تجمعها المطالبة بتحريف دين الله وإعادة فهم الإسلام ليتوافق مع الواقع. فمرة يرفعون شعار: «تجديد الفكر الإسلامي»، ومرة يدعون إلى «تجديد الخطاب الديني»، واليوم تراهم يدعون إلى «تعُدّد القراءات» ويطالبون بـ«إعادة قراءة النص الشرعي» ليخرجوا لنا بقراءة جديدة تتواكب مع تطورات الحياة ومتغيرات العصر كما زعموا.... فلقد أدرك أعداء هذا الدين أنّ الله تكفّل بحفظ نصوص الوحيين، ولذلك لم يكن لهم من مدخل يدخلون منه إلا تحريف معاني ودلالات النصوص الشرعية»².

وهكذا يكون الأمر عند أصحاب سُلْطَةِ النَّصِّ أنّ القائلين بإعادة قراءة النصوص أو إعمال العقل في النص مدارس كثيرة تبعد وتقترب من الفهم الصحيح للنص بقدر فساد صاحبها أو رغبتة في التلبيس والتدليس. ومن ثمّ كان طلب السلامة عند أصحاب سُلْطَةِ النَّصِّ هو الطاعة التامة والانقياد الكامل لظاهر النصّ، فحال المؤمن الحق عندهم هو كمال التسليم والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق دون أن يحمل معارضة خيال باطل يسميه معقولاً، أو يحمله شبهة، أو شكاً أو يُقدّم عليه آراء الرجال وزبالات أذهانهم³. ليصبح التسليم حرفية النصّ وظاهره عندهم أصلاً من أصول الدين لا يقوم إلا به؛ فالإسلام هو الاستسلام لله والانقياد له ظاهراً وباطناً. فالوحي الإلهي لا سبيل إلى مقابلته - عندهم - إلا بالسمع والطاعة والإذعان والقبول، فلا مجال للتفكير والتدبّر لتظّل على القلوب أفاهاها.

ومن ثمّ تنتقل السلطة التي يصبح التسليم لها أمراً إلهياً بالتدرّج إلى سلطة مجموعة معينة، وهم أولئك الذين أنعم الله عليهم، فيجب تعظيمهم والسير وراءهم على الصراط المستقيم، والنفور من كلّ من يتجرأ عليهم بالذمّ والطعن؛ فتتحوّل الأمة من ثقافة الإبداع وإعمال العقل والجرأة في استعماله إلى ثقافة القطيع المنقاد وراء هؤلاء المدّعين، فتسقط الأمة بكاملها في براثن التخلف والرجعيّة والجمود.

أزمة العقل وُعْنُ الْمُقَدَّسِ: تمثلت أزمة العقل في عالمنا الإسلامي المعاصر عندما اصطدمت بعقبة سُلْطَةِ النَّصِّ، تلك العقبة الكؤود

1 - حسن حنفي: الدين والثورة في مصر 1952-1981، (الحركات الدينية في مصر) ج 5، القاهرة، مكتبة مدبولي، د.ت، ص 132-133.

2 - محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص، تقديم د. صالح بن فوزان الفوزان، الكتيبات الإسلامية، مجموعة زاد، د.ت، ص 10.

3 - ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ج 2، تحقيق محمد جعفر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص 387.

لأدعياء الدين الذين انقادوا بالتقليد إلى كهانة الديانات الأخرى، فادّعوا لأنفسهم سلطاناً دينياً لم يجعله الإسلام لغير الله، ثم استخدموا هذا السلطان في تجريد الأمة من حقها في النظر والاجتهاد والتجديد، فأضفوا القداسة على غير المقدّسات، بل على ما ترفضه المقدّسات. فكان لا بُدَّ للعقل أن يجاهد من أجل استعادة مكانته التي أولاه الله إياها، فجعله شرطاً للحساب ومناطقاً للتكليف، فحاض معركة شرسة ضدّ أهل الجمود وأنصار العصور المظلمة الذين يرون في «العقل» كفراً، وفي «المنطق» زندقة، وفي الحضارة الحديثة نقيضاً للإيمان بالدين. فأراد المستنيرون من أنصار العقل أن يطرحوا مشروعهم في تناول «النص» والعمل على تفسيره تفسيراً حديثاً مستنيراً ينحى جانباً رؤية السابقين من المفسرين، على أن يتزودوا هم بالأسلحة العلمية والأدوات اللغوية، وشيء من أسباب النزول، ومعلومات السيرة النبوية، ومعارف التاريخ الإنساني من آثار وأشعار وسير وتراجم وأخبار وروايات مختلفة وعديدة عن حياة الأمم والشعوب ومحصلة ما وصل إليه العلم الحديث من أدوات ومناهج علمية دقيقة. فكانت الدعوة إلى إعادة القراءة، وتجديد الفكر والخطاب الديني، وإعطاء العقل مقداره ومحله، فلا نحطّه عن رتبته، ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه، ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمامته ونوقفها على إيقافه، ومن ثم الثورة على سلطة فقهاء النص التقليديين.

وقد بدأت هذه الدعوة منذ القرن الثاني الهجري مع علماء الكلام، وخاصة المعتزلة الذين اعتمدوا على العقل اعتماداً ميّزهم عن غيرهم من الفرق الكلامية الأخرى، فقاومهم أنصار سلطة النصّ حتى وضعوهم في خانة المارقين من الدين المنحرفين عن الصراط المستقيم مع القدريّة والجهميّة والكراميّة والخوارج والرافض والقرامطة والباطنيّة.

إنّ ما ذهب إليه فلاسفة الإسلام في المشرق العربي كالكندي والفارابي وابن سينا، من إعلاء لسلطة العقل على سلطة النص تحت تأثيرهم بالفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أرسطو طاليس التي تنزل العقل منزلة رفيعة، وحثّهم الدؤوب على التوفيق بين العقل والنقل، الحكمة والشريعة، الفلسفة والدين، أدّى إلى تقدّم الأمة؛ حيث شملت علوم الفلسفة حينذاك الرياضيات والطبيعيات والإلهيات، إلا إنّ المتطرفين صوّروا المشتغلين بهذه العلوم بأنهم أصحاب الشبهة المستخفين بالدين المتعاطين للحكمة المشبوهة بالكفر والزندقة، لتنتهي الفلسفة في المشرق العربي على يد أبي حامد الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، هذا الكتاب الذي تسبّب في أزمة العقل العربي الإسلامي منذ وقت تأليفه حتى أيامنا هذه.

ولما انتقلت الفلسفة العقلية من المشرق العربي إلى المغرب العربي عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، رأى الأول أنّ الذين يعتمدون على العقل في تحصيل المعرفة هم أصحاب الرأي الصادق. ويفضلهم على الذين يكتسبون المعرفة عن طريق النصّ والحدس والإلهام؛ لأنهم يعرفون المقدّمات والوسائط والنتائج، في حين أصحاب سلطة النصّ لا يعرفون إلا النتائج دون المقدّمات⁴. فكان مصيره الاغتيال على يد المتطرفين من أنصار سلطة النصّ المدّعية امتلاك الحقيقة المطلقة. أمّا ابن طفيل فأثر في أثره الوحيد وهو قصة «حي بن يقظان» الحكاية والرّمز لتقديم العقل الذي يمكن أن يصل إلى الحقيقة بمفرده دون الاعتماد على غيره، وأن يصوّر الصراع بين أنصار سلطة النصّ وأنصار العقل على أنّه صراع بين أبطال القصة: حي، أسبال، سلامان. فيؤثر السلامة حتى يسلم الراية لابن رشد الذي تصدّى لهجوم الغزالي وألف كتابه الشهير «تهافت التهافت» ردّاً على «تهافت الفلاسفة» الذي عمل فيه على الاستدلال بآيات القرآن الكريم على وجوب النظر العقلي، ومتى صحّ وجب الانتفاع بتراث اليونان، ومحاولة التوفيق بين حرفيّة النص وتراث العقل القديم بتأويل ظاهر النصوص وجعلها متماشية مع منطق العقل السليم، وقد وقف على هذه الغاية في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، ومرّد الأمر في هذا إلى أنّ للآيات ظاهراً وباطناً، ولا ينبغي أن نقف عند الظاهر حتى لا تكشف العلاقة بين الدين والعقل عن تناقض وتنافر. فما كان مصيره إلا أن عزل من منصب قاضي القضاة، وتمّ تهويله وتكفيره فنُفي إلى جزيرة اللسانة معقل اليهود آنذاك، وتمّ إحراق كتبه، كما نُفي أصحابه المشتغلون بعلوم الفلسفة وأحرقت كتبهم أيضاً، ومنهم: أبو جعفر الذهبي والقاضي عبد

4- غيطان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية - النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، بيروت، دار التنوير، ط1، 2009، ص 268.

نجح أنصار سُلْطَةِ النَّصِّ فِي سَجْنِ الْعَقْلِ
الإسلامي داخل أسوار الانعزال والجمود
والتخلف، تحت مزاعم واهية أهمّها أنّ تأويل
النصّ الديني سيؤدي لا محالة إلى تحريف
معناه؛ حيث تخضع التفسيرات النصّية لرغبة
كلّ إنسان وهواه فيؤوّل النصوص حسب ما
يشتهي ويريد

الله بن إبراهيم الأصولي وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الشاعر،
وقد نفاهم الخليفة إلى غير المنفى الذي استقرّ فيه ابن رشد.
وهكذا بدا العقل العربي الإسلامي مأزوماً في القرن الثاني عشر
الميلادي، وكان العالم الإسلامي بين طريقتين: طريق غلبة النصّ
الذي مثله الغزالي، وطريق العقل مع ابن رشد ورفاقه، فارتضى
الغرب طريق ابن رشد، وآثر الشرح طريق الغزالي، فغاب في
غيابات الجهالة حتى استيقظ على مدافع الحملة الفرنسيّة وهي تدكّ
الأزهر الشريف، لتبدأ مرحلة جديدة تعبّر عن أزمة العقل العربي
فيها بعد، والتي تعبّر في مضمونها النهائي عن انتصار الدوجما.

انتصار الدوجما، وشهداء التنوير: نجح أنصار سُلْطَةِ النَّصِّ فِي سَجْنِ الْعَقْلِ الإسلامي داخل أسوار الانعزال والجمود والتخلف، تحت
مزاعم واهية أهمّها أنّ تأويل النصّ الديني سيؤدي لا محالة إلى تحريف معناه؛ حيث تخضع التفسيرات النصّية لرغبة كلّ إنسان وهواه
فيؤوّل النصوص حسب ما يشتهي ويريد. فجعلوا من أنفسهم أو صيياء على فهم غيرهم للنصّ الديني، بل جعلوا من أنفسهم أصحاب
التوكيلات الإلهيّة في التعبير عن معنى النصوص، بحجة عدم جعل النصوص ألعوبة بيد غير المؤهلين لاستنباط الأحكام منها.
ولذلك أقاموا أسواراً وجُدراً عالية بينهم وبين الناس، فرفعوا شعار «إياكم وإياهم»⁵؛ حيث دعوا إلى ضرورة الابتعاد والنأي عن
القراءة لكتابات أصحاب التجديد والتنوير وإعادة فهم النص، ولو على سبيل التندرّ والتهمكّ منهم، فإنّ الشبه خطافة⁶.

ومن ثمّ تمّ انتصار الدوجما من ملاك الحقيقة المطلقة المتمثلة في التفسيرات الذاتية للنص القائمة على التفسير الحرفي والظاهري على
أصحاب التأويل الفقهي للنصّ وفق حاجات العصر، الذين ينطلقون من علاقة وثيقة بين النصّ والإنسان، لتضع في الحسبان حيثما
يكون الإنسان فتمّ شرع الله؛ ليصبح النصّ من أجل الإنسان لا الإنسان من أجل النصّ.

ينهزم الفريق الثاني أمام دوجما الفريق الأول، حتى لو كان زعيم الفريق المهزوم هو عمر بن الخطاب الذي عطّل بعض الأحكام قائلاً
لمعارضيه بالنصوص القرآنية: «ذلك عهد وهذا عهد»، لكنها ظلت - ماعدا مع عمر - قاعدة شكلاية من يحاول تطبيقها يتلقّى صنوف
التبديع والتفسيق بل أحياناً الزندقة والكفر.

ومن أشهر شهداء هذا الفريق في عصرنا الحديث والمعاصر مجموعة كبيرة من التنويريين والمبدعين، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر:
الشيخ علي عبد الرازق وطه حسين ونصر حامد أبو زيد؛ حيث طعن الأول في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» في شرعية الخلافة وكونها
النظام السياسي الوحيد المأمور به في الإسلام، فطعن بذلك في السند والداعم الحقيقي لأنصار سُلْطَةِ النَّصِّ، فتمّ فصله من عمله كقاضٍ
شرعي، وأخرج من زمرة العلماء وسُحبت منه شهادة العالمية، وتمّ محو اسمه من سجلات الأزهر وطرده من كلّ وظيفة دينية أو غير دينية.

أمّا الثاني فحاول في كتابه «في الشعر الجاهلي» أن يبحث في توثيق المعرفة بلسان العرب؛ لأنّ عدم المعرفة أثناء تفسير النصّ به تؤدّي إلى
الخطأ في فهم مراد الله. فيتمثّل أمام النائب العمومي بتهمة الخروج على ثوابت الدين وتطالب حشود المتظاهرين بمحاكمته وكتابه بتهمة
الإلحاد؛ بل يصل الأمر إلى تقديم استجواب بالبرلمان المصري ينادي بطرده حسين من الجامعة المصرية.

5- محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص، ص 104.

6- المرجع السابق، ص 104.

أمّا الثالث فهاجم صراحة في كتابه «مفهوم النص» سلطة النصّ وتفسيراتها الحرفيّة للنصّ حين قال: «قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرير لا من سلطة النصوص وحدها بل من كلّ سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن قبل أن يجرفنا الطوفان»⁷. فكانت دعوته في حقيقتها دعوة إلى نبذ التبعية بكلّ صورها والاتجاه مباشرة صوب الإبداع والتجديد، فحُكّم عليه بالردّة والمروق من الدين، الأمر الذي يوجب التفريق بينه وبين زوجه، فيختار النفي طواعية ليريح ويستريح.

ويشتدّ هجوم الدوجما من أصحاب التفسيرات الذاتية لظاهر النصّ، لتشمل سلسلة المحاكمات بدعوى المروق من الدين قائمة طويلة من التنويريين والمبدعين من أمثال: منصور فهمي وخالد محمد خالد وعبد الرحمن الشرقاوي ونجيب محفوظ ولويس عوض وسيد القمني وفؤاد زكريا وحسن حنفي وأحمد فؤاد نجم ونوال السعداوي ومصطفى محمود ومارسيل خليفة ونزار قباني... والقائمة تطول، والبقية تأتي، الأمر الذي لا يعني سوى المزيد من شهداء التنوير وتضحّم أزمة العقل الإسلامي.

7- نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسيطة، دار سينا للنشر، 1992، ص 110.

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

سلسلة أبحاث (3)

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

الحدائفة

جدل الكونية والخصوصية



الحاج أوحمنه دواق
نبيل علي صالح
محمد بوشيخي
مراد زوين

حمادي بن جاء بالله
هشام الهداجي
الطيب بوعزة
عيسى جابلي

مؤمنون
بلا حدود
Mominoun without borders
تأسيس 2008



المركز الثقافي العربي

www.book.mominoun.com



حوار مع المفكر اللبناني رضوان السيّد : الفكر العربي الإسلامي ومطلب التجديد

حاورة: مولاي أحمد صابر*

«رضوان السيّد» كاتب ومفكر عربي من لبنان. وهو أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، قسم الفلسفة. حاصل على الإجازة العالية من جامعة الأزهر، كُليّة أصول الدين (1970)، وعلى شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن بألمانيا الاتحادية سنة 1977. له العديد من المؤلّفات، والعديد من المقالات والدراسات والبحوث المنشورة في المجلات العلمية العربيّة والدوليّة. وهو يكتب أيضاً في الصحف والدوريات. وقد ارتأينا أن نُجري معه هذا الحوار الذي جاء تحت عنوان: «الفكر العربي الإسلامي ومطلب التجديد».

* لقد اشتغلتم وما زلتم على سؤال التجديد في الفكر العربي الإسلامي منذ عقود. ما هو تقييمكم المعرفي والمنهجي لهذا الفكر في الوقت الراهن؟

* الدكتور رضوان السيد، أنت رجلٌ غنيٌّ عن التعريف، لكنّ كيف تُقدّم نفسك للقارئ؟

أولّ كتيبي في مسألة التجديد أو الظواهر الجديدة في الفكر العربي الإسلامي صدر عام 1987، وكان بعنوان: الإسلام المعاصر. ومنذ ذلك الحين صدرت لي عدة كتب وعشرات الدراسات

أنا قارئٌ ودارسٌ للتجربة الفكرية والسياسية العربية والإسلامية في القديم والحديث.

*باحث من المغرب.

الإسلاميون على اختلاف فرقتهم وتنظياتهم فقد ظهروا قبل قرنٍ باعتبارهم أعداء التقليد، وأرادوا وعملوا - كما يقولون - على العودة للكتاب والسنة مباشرة. والطريف أنهم وهم يعملون على التحويل في المفاهيم بقصد العودة لنصوص الشريعة أو مقاصدها في مواجهة التقاليد البالية والبدعية؛ عمدوا لإنتاج إسلاماتٍ جديدةٍ تماماً قائمة على أمرين: استعادة الشريعة الدينية والسياسية (فكر الهوية)، وأسلمة «الدولة» بالاستيلاء عليها من أجل تطبيق الشريعة على المجتمع وإقامة الخلافة. ولذلك فإنَّ أفهامهم ومسالكهم وتصرفاتهم أسوأ من أفاعيل الحدائين الذين يتجاهلون الدين أو يكافحونه. بالطبع فإنَّ التفكير في التجديد أو التغيير ليس منحصرًا في هذين الفصامين، لكنهما غالبان فيه. والملفت أنَّ الأمر آل إلى هذين الانسدادين في العقود الأخيرة، أمَّا قبل ذلك فقد كان هناك ما صار يُعرف بالتيار الإصلاحية، والذي انصبَّ عمله على نقد التقليد الذي اعتبره مغلقاً، وعمل على فتح منافذ للاجتهاد والتجديد. وقد أنجز إنجازاتٍ كثيرةً على مدى حوالي القرن من الزمان. ومعظم الاتجاهات المُشرقة والواعدة في شتى مجالات التفكير في المسألة الإسلامية هي من إنتاج ذلك التيار بأجياله الثلاثة. وقد واجه بدءاً بخمسينيات القرن العشرين تحدياتٍ شرسةً من أصوليات الحدائين والإسلاميين، إلى أن قضى نحبه أو كاد في الثمانينات من القرن الماضي.

* سؤال التجديد في جزءٍ كبير منه ينصبَّ حول إشكال التراث والمعاصرة. ماذا يعني التراث بالنسبة لك في علاقته بالتجديد وروح العصر؟ وهل المعاصرة نقيض لكلِّ ما هو موروث، أم على العكس من ذلك؟ وماذا تعني المعاصرة بالنسبة لك؟

لقد كان من «سوء الطالع» كما يقول الأدباء القدامى أنَّ قسطاً كبيراً من جهد المفكرين العرب في القرن العشرين انصبَّ على معالجة هذه الإشكالية، سواء بالتركيز على التوافق أو التنافي أو التوسط بين هذا وذاك. ولم يظهر سوء تلك المقاربة إلا عندما ازداد ارتباطها بالدين أو اعتبار الدين جزءاً من التراث الذي لا بد من دخوله في معالجة هذه الإشكالية. وقد كان شيخنا محمد أبو زهرة يفرق بين الاجتهاد والتجديد. ويرى أنَّ الاجتهاد خاصٌّ بالمسلك الديني، والتجديد الفكري والثقافي هو عملٌ من أعمال العيش المباشر في العصر والعالم. والطريف أن يكون ذلك رأي محمد

والمقالات في المسألة ذاتها. وكنت قد بدأتُ حياتي العلمية أواخر السبعينات من القرن الماضي بدراساتٍ وكتبٍ ومقالاتٍ في التجربة الفكرية التاريخية للإسلام من الجوانب المفهومية، وما يزال هذا الاهتمام حاضراً بقوة في عملي العلمي. لكن وكما سبق القول فإنني تنبَّهتُ بعد أواسط الثمانينات إلى مشكلات وإشكاليات الأزمنة المعاصرة على الأمة والدين. ومنذ ذلك الحين، وبعد «الإسلام المعاصر»، وإلى جانب الدراسات والاستطلاعات التي نشرتها في المجلات التي ترأستُ تحريرها، ظهرت لي كتبٌ في قراءة الظواهر الحديثة والمعاصرة، مثل: «سياسيات الإسلام المعاصر» (1997)، والصراع على الإسلام (2004)، ومقالة في الإصلاح العربي (2004)، والتراث العربي في الحاضر (2014)، و«أزمة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي» (2014)، و«العرب والإيرانيون» (2014). وهكذا فقد كانت لي متابعاتٌ لمسألة التجديد مظاهرٍ وضرورات على مدى عقدين وأكثر. وقد ظهرت لي، كما سبق القول، دراساتٌ في المجلات التي حررتها عن الإشكالية ذاتها، مثل الفكر العربي (1979-1985)، والاجتهاد (1988-2004)، والتسامح/ التفاهم (2004-2014). وحُكمني على التفكير في المسألة العربية/ الإسلامية الحديثة والمعاصرة أنه يعاني من فصاماتٍ هائلة بين التشدد الخارج عن كلِّ حدٍّ، والغربة الخارجة عن كل حدٍ أيضاً. فهناك هُوامات متصاعدة عبر أربعة عقود في سياق ما صار يُعرف بظاهرة الإحياء الإسلامي، وهناك من جهاتٍ أخرى تأليفٌ كثيفٌ في لعن الموروث الفكري لأمتنا، وتجربتها الحديثة والمعاصرة. وبالطبع فإنه ضمن هذا الفصام أو الانفصام يظلُّ سؤال التجديد وارداً أو ملحوظاً، وإنَّ بأشكالٍ مختلفةٍ خفيةٍ أو ظاهرة. إنَّها لأسباب بنوية وأخرى جدالية لا يتحقق شيء من ذلك. اليساريون الذين صاغوا منظومات فكرية ضخمة في قراءة التراث وتفسيره يكرهون الدين أو يضيقون به دَرعاً، وهم يقصدون بالتجديد أو النهوض تفكيك الدين تحت اسم تكسير الأرثوذكسيات. لكنهم لا ينجحون في ذلك، ليس لأنه مستحيل فقط؛ بل لأنهم أيضاً مخطئون في الفهم والتشخيص للمشكلات والرهانات. هم يقولون إنَّ الجمود متأصلٌ في الموروث القروسطي والمتخلف والمفوت والمفوت، ولذلك ظهرت الأصوليات أو استمرت، وتفاقت في الحاضر تحت وطأة الحدائنة. وهذا تشخيصٌ مُحطٌّ تماماً. فالأصوليات الانشقاقية باتجاهاتٍ مختلفة جاءت أو ظهرت على أنقاض التقليد وليست استمراراً له، وهي لا تستظلُّ به ولو شكلاً. أمَّا

في تفسير التراث تفسيراً دينياً أو دنيوياً أو بين بين. الزمن زمن التاريخ وزمن الحاضر والمستقبل، والعرب يعيشون في هذه الأزمنة كلها. ولا مكان لإشكالية التراث والمعاصرة فيها، بل للتاريخ الثقافي والعمل الفكري التجديدي والإبداعي. وليس معنى ذلك أنني أُحرِّم على الإسلاميين وخصوصهم الحديث في الدين، لكنّ العقائديات والفصاميات سادت لدى الطرفين، ولا أرى مجالاً لقول المزيد.

* ألا يقتضي الواقع اليومي في نظركم، أكثر من أي وقت مضى، نوعاً من التأسيس للفكر الإسلامي يأخذ بأليات المعرفة الحديثة والمعاصرة، ويستفيد من مختلف التجارب الإنسانية في التعاطي مع مرجعية الفكر الإسلامي بغية النظر إلى العلوم بشكل متكامل بدل تجزئتها إلى علومٍ شرعية وأخرى عقلية؟

هذه التجزئة وقعت للأسف، وقد كان التقليديون والإصلاحيون والسلفيون ضدها ولأسباب مختلفة. فالإصلاحيون يرون أنّ الدراسات الدينية تستفيد كثيراً من العلوم العقلية القديمة ومن الفلسفات المعاصرة. أمّا التقليديون والسلفيون فقد وقفوا ضدّ تلك التجزئة؛ التقليديون لتفرقتهم القاطعة بين الأصل والدخيل، والسلفيون لأنهم رأوا أنه لا مدخل للعقل في النصّ، باستثناء جزئيات الفقه المحدودة بحدودها. ونحن نعلم أنّ الدول الناشئة هي التي أحدثت هذه القسمة، وطعمتها من أجل التسويغ ببعض الأدوات والموضوعات التراثية. فجاءت المناهج هجينة لأنّ التعقيل الفيبري (على سبيل المثال) لم يُدَاخِلْهَا. وعلى أي حال لقد فات الأوان. ونحن أمام واقع الفصام، وحتى الاجتهاد الديني يُعاني من أزمة مع أنه كان يسعى للملاءمة بقوة. اقرؤوا معي كتاب «الدولة المستحيلة» لوائل حلاق، الصادر عام 2013 (قرأته بسرعة في كتابي: أزمنة التغيير، الدين والدولة والإسلام السياسي، 2014). فقد كتب عشرات الكتب والمقالات عن جهود الملاءمة في الدراسات الفقهية الحديثة (بل والقديمة)، لكنه يقول الآن إنّ تلك الجهود ما كانت كافية، وإنه لا بد من الدولة العلمانية الحديثة بدون رتوش ولا تلاؤمات: إمّا أن تقبلوا الدولة الدهرية، وتعتبروا الدين أخلاقيات وحسب (على منهج طه عبد الرحمن) أو تقعوا ضحايا القوات والتفويت والأصوليات. تماماً مثلما قال لنا برنارد لويس وهنتغتون بشأن صراع الحضارات. وقد كان لويس مذهولاً بالنموذج العلماني

أبو زهرة الشيخ المعمّم؛ بينما كان أستاذنا محمد البهي يرى - تبعاً لمحمد عبده الذي كتب عنه أطروحته للدكتوراه- أنّ الإصلاح الدينيّ ضروريٌّ ضرورةً مطلقةً للدخول في العصر والعالم. والذي أراه أنّ هذه الإشكالية مستعارة أصلاً من المستشرقين، وما بدت استعارتها منذ أواخر القرن التاسع عشر سلبيةً أو سيئة. فقد حمل المفكرون الاستعماريون على الإسلام باعتباره سبباً لتأخر المسلمين، وردّ عليهم كثيرون منهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورفيق العظم.. إلخ. وكان ذلك سبباً للتأسيس لتلك الإشكالية في الفكر العربي كُله. لكنّ تلك الإشكالية كانت وقتها: الدين والعصر. بينما عنى المستشرقون بالتراث الإنجازات الفكرية والثقافية والأدبية واللغوية والتاريخية في الأزمنة الكلاسيكية. وكما انصرف المفكرون الأوروبيون في سياق التاريخانية وصناعة الانتماء والهوية إلى إحياء التراثين اليوناني والروماني؛ فإنّ المستشرقين في القرن التاسع عشر بالذات اعتبروا أنّ الموروث الفكري والأدبي العربي والفارسي والتركي.. إلخ يمكن أن يكون له دورٌ بارزٌ في النهوض وفي إعادة تحديد الهويات والانتماء. وإلى هذه النظرة في نشر النصوص ودراستها استند المثقفون النهضويون في أعمالهم الأولى، دون أن يكون هناك تمييزٌ واضحٌ بالطبع أو تدقيق في علائق أو وشائج الفكري بالديني في الأزمنة الكلاسيكية. وازداد التداخُل بين الموروثين أو الموارث في المشكلات التي حصلت في حقبة ما بين الحربين العالميتين وبعدها؛ بحيث صار الحديث في الموروث أو التراث حديثاً في الدين، وصار الحديث في المعاصرة يقتضي اتخاذ موقفٍ من الدين أو المسألة الدينية. وقد درستُ هذه المسألة الإشكالية في كتابي الأخير (2014): «التراث العربي في الحاضر: النشر والقراءة والصراع». والذي أراه بعد كل ما حصل أنّ المسألة الدينية في الحاضر ليست هي ذاتها المسألة الفكرية والثقافية، والأمر أوضح في الأزمنة الكلاسيكية. فالكتابة في التاريخ الثقافي العربي لا تختلف عن الكتابة في التاريخ الثقافي لأيّ أمةٍ أخرى. والتراث هو موضوع ذلك التاريخ الثقافي. وبالطبع فإنّ التفكير الديني والعلوم الدينية داخلية في قسم منها على الأقل في التاريخ الثقافي. لكن هذا شيء، وما آلت إليه إشكالية «التراث والمعاصرة» شيءٌ آخر. لقد فسد الموضوع، وينبغي تجاوزُهُ، أو نظّل نعمل في نطاق الفصاميات والقطائع. ليست المعاصرة «جوهرًا»، وكذلك «التراث». بل إنّ المعاصرة هي مناهج وطرائق وأساليب حديثة في قراءة الموروث. وإن لم نحاول ذلك فنسظّل نعيد ونكرّر تجربة أو تجارب اليساريين والإسلاميين في إنتاج مقولاتٍ ضخمة

الآن أنّ هؤلاء لا يقولون باستعادة التجربة التاريخية في مقولات مثل تطبيق الشريعة أو الخلافة. بل إنّ بينهم وبين التقليد والتجربة التاريخية وأفهامها أكثر من مائة سنة، جرت خلالها عمليات تحويل ضخمة للمفاهيم، بحيث صارت الشريعة في أفهامها (وهي الدين ذاته) غير مطبّقة، وبحيث صارت الخلافة ركناً من أركان الدين؛ بينما هي حتى في زمن الراشدين نظام إنساني مصلحي وتديري كما قال كلُّ المتكلمين والفقهاء عبر العصور. لا بُدَّ من استخدام الأدوات والمناهج الحديثة في قراءة التقليد ونقده بالطبع، وهذا ما أقصده بالتاريخ الثقافي والفكري. إنّما لا ينبغي التسليم للأصوليين بأنهم عندما يقتلون الناس باسم الشريعة أو الخلافة إنّما يستعيدون «التقليد الأصيل». التقليد الأصيل كان شأن المؤسسات الدينية في المذاهب الأربعة. لكنّ هؤلاء القتل، ومنذ أكثر من قرن، أعداؤه عودةً فيما يزعمون للكتاب والسنة، أي إلى ما قبل التقليد أو ما فوقه. لقد صار الجو كله عقائدياً، وما يزال مثقفونا الكبار ينعون على التقليد المتساقط جموده واستغلال الأصوليين له. لقد أراد الإصلاحيون - كما سبق القول - إدخال الدرس الحديث لفتح التقليد، وإخراجه من جموده وانحطاطه كما قالوا. وقد حصل ذلك بعد جهدٍ جهيد، لكنّ الإحيائيين الأوائل والثواني تجاوزوا ذلك كلّهُ إلى اصطناع إسلامٍ جديدٍ باسم الكتاب والسنة!

* هل هذا (الفصل) يرجع لطبيعة التعارض بين هذه العلوم؟ وهل بالإمكان توظيف آليات العلوم الإنسانية في تفعيل العلوم الشرعية؟

هناك شيء من ذلك، وقد ظهر في النقاش بين الفيلسوف يورغن هابرماس والبابا السابق بنديكتوس السادس عشر. وقد بدا البابا منفتحاً ويريد إدخال العلوم الإنسانية في كلّ الدين مستنجداً بالمناهج التأويلية التي ما كان يقرّها من قبل، وبخاصّة في كتابه عن المسيح. لكنّ هابرماس بدا متكبّراً وبعيداً، ورأيه أنّ البشرية ما عادت بحاجة للدين في الحقيقة، لكنّ لم يكن لديه مانع في اقتراب الدين من الفلسفة وليس العكس. والذي أراه أنّ الفلسفة الحديثة كلّها لاهوت مسيحي أو يهودي، ومن ضمن ذلك تداولية هابرماس، واعترافية تلميذه أكسيل هونيت. أنا مع توظيف آليات العلوم الإنسانية في مجالات العلوم الدينية. وهذا أسهل في الإسلام منه في اليهودية والمسيحية. فالعقائد الإسلامية الأساسية

التركي، ولست أدري الآن ماذا يقول عن أردوغان وإسلاموياته غير المسالمة على الإطلاق. لقد انفجرت الفصاميات الدينية بأيدي الطغاة والمؤسسات الدينية التقليدية المحدثة. فماذا نفع؟ هل نَعِظُ في عظمة العلمانية المتدهرة، أم نَظُلُّ نعتبر الأصوليات عدواً للإمبريالية ونظام العالم المهيمن؟ أنا مع الدولة العصرية، ومع نقد المفاهيم الدينية المحوّلة والمحوّرة، وإعادة بناء المؤسسات الدينية لاحتضان الشباب وتمهدة غضبهم وإزالة مخاوفهم. ولا ينبغي التهيبُ أمام الطغيان القاتل سواء أكان دينياً أم سلطوياً. نحتاج إلى سلطاتٍ عاقلةٍ وحاضنة وغير قاتلة. ونحتاج إلى مفكرين ملتزمين بحقّ الأمة في الأمن والاستقرار والتنمية، لكي نعمل مع المؤسسات الدينية الناهضة على صرف الشباب عن أوهام الدولة الدينية سواء أكان النموذج داعشياً أو كان النموذج ولاية الفقيه.

* كيف تفسّرون الفصل المنهجي القائم بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية في مختلف الجامعات في الوطن العربي؟

ما عاد الفصل حاداً. فقد قرأنا في كُليّة أصول الدين بجامعة الأزهر في الستينات نصوصاً فلسفيةً حديثةً وعقلانيات معتزلية وأشعرية. حتى في جامعة الإمام محمد بن سعود كتبت أطروحات في أصول الفقه المعتزلي، وفي أعمال المجتدين المسلمين في الفقه والأصول. وقد قرأت عشرات الأطروحات النقدية بالجامعة التونسية والجامعات المغربية، والتي تتوسّل المناهج التاريخية الحديثة، وعلوم نقد النصّ، واللسانيات في «تخطيم» الأرثوذكسيات؛ وبخاصّة الأرثوذكسية السنيّة حتى في مسائل مثل تدوين القرآن والسيرة النبوية. وقرأت من جانب غير مختصين عشرات التفاسير العصرية للقرآن، حتى مللتُ وتعبتُ. فالمشكلة ليست في نقص الدراسات النقدية ذات المناهج الحديثة، بل هي في الروح الفصامي الخصوصي والمقاتل، والذي يؤثّر في شبابنا ويدفعهم للاستشهاد والقتل بحجة حماية الدين من التحريف والتهميش. ومثقفونا بدلاً من التأمل النقدي لهذا الوعي القاتل للدين والمجتمع ينصرفون إلى نقد «التقليد» الإسلامي الأشعري باعتباره المسؤول عن أطروحات «أنصار الشريعة» والقاعدة وداعش وغيرها من الأصوليات الانشاقية القاتلة. إنّها أصوليات منشقة عن التقليد وليست استمراراً له. وقد كنتُ أستشهدُ بكارل ماركس بشأن استحالة تكرار التجارب التاريخية، وأنها إن كانت فهي إمّا مأساة أو مهزلة. لكنني أعرفُ

خلدون في خواتيم بعض فصول مقدمته: (والله غالبٌ على أمره، ولكن أكثر الناس لا يعلمون).

* وفقاً للتحويلات الثقافية والسياسية التي عرفها العالم في القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين والتي أفضت إلى نظام العوامة الذي تجاوز كل الحدود إلى درجة صار العالم فيها بفضل تكنولوجيا الاتصال شبيهاً بالقرية الصغيرة، وفقاً لهذه التحويلات ماذا يمكن أن نقول لنا - بصفتك أحد أبرز المشتغلين والمتخصصين في الفكر الإسلامي - عن الإسلام كمعطى تاريخي وحضاري وما سيحتاجه العالم الإسلامي ليكون في مستوى الزمن الحالي الذي تطبعه روح الفلسفة والعقل والعقلانية وكل ما له صلة بالحدائث؟ ألا تقتضي كل هذه التحويلات بناء فكر ديني جديد ينسجم مع خصوصيات الزمن المعاصر في الوقت الذي نجد العالم الإسلامي اليوم مقسماً بين سنة وشيعة .. وهذه تقسيمات تشكلت وفقاً لأسباب ومتطلبات غير موجودة اليوم؟

هناك خمسة أحداث وقعت، واتخذت لشدة تأثيرها أبعاداً رمزية في الوقت نفسه: الثورة الإيرانية (1979-1980) التي أقامت دولةً دينية. وهجمة القاعدة على الولايات المتحدة عام 2001. واحتلال الولايات المتحدة لأفغانستان والعراق 2002 و2003، ومحاولات توريثها لإيران. والتدخل الطائفي الإيراني في خمس أو ست دول عربية لشردمة المجتمعات والإسلام. وفشل الموجة الأولى من الثورات (2011-2014) في إقامة أنظمة مدنية، وظهور الإخوان وداعش والإيرانيين في قلب تلك الثورات ومن حولها بحيث جرى حصارها بين الطغيان والأصوليات والإيرانيات والتركيات. هذا في المشرق، أما في مغرب العالم العربي فالوضع صعب بين الفوضي الليبية والعسكريتاريا الجزائرية. ولو فرضنا أننا سنستطيع التخلص من هذه الظواهر القاتلة والمحبطة خلال السنوات الخمس القادمة؛ فإننا نحن المشاركة سنكون مرهقين جداً، وقد خرب عمرانا التقليدي والجديد، وفقدنا نصف مليون إنسان نصفهم سقطوا على يد النظام في سورية، إضافة إلى اثني عشر مليون مهجر بالداخل والخارج. وإذا ظل أردوغان على هياجه وشعبياته فإن المستقبل القريب لتركيا غير واعد. ولذا أرى أن الأمل (القريب دائماً) ينحصر في الدائرة الخليجية، وفي شرق آسيا، أي إندونيسيا وماليزيا. أما باكستان وأفغانستان وآسيا الوسطى فأوضاعها في المدى القريب ليست أفضل من أوضاعنا بالشرق العربي.

هي: الوحداية، واليوم الآخر، والكتب والنبوات. وقد درست كثيراً في النقد التاريخي والموضوعي للعلوم الكلامية، وما تزال التجربة الفقهاء الهائلة تحتاج إلى درس كثير، وكذلك مجموعات الأحاديث النبوية. ولا أرى أن الدراسات النقدية أثرت أو تؤثر في إيمان الجمهور، وأنا شديد الاهتمام بذلك. وهناك دعوات حادة منذ قرابة القرن للتجديد في علم الكلام مناهج وموضوعات. وأرى أن كتاب محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام) هو الأكثر جدوى وجدية.

* فقدت الساحة الفكرية في العالم الإسلامي في الآونة الأخيرة مجموعة من الوجوه الفكرية... مثل الجابري وأركون ونصر أبو زيد. ما هو تقييمك العلمي والمنهجي لطروحات هؤلاء بشكل عام؟

لقد كتبت عن تجربتي الجابري وأركون، ولم أكتب عن أعمال أبي زيد. ورأيت أن هؤلاء جميعاً وغيرهم من الأحياء - أطال الله أعمارهم - مثل حنفي وأومليل وسعيد بن سعيد وجدعان والشرفي، أسهموا على اختلاف اهتماماتهم في تقدم الدرس الأكاديمي العربي والإسلامي. كل عمل أركون استحدث على استخدام العلوم الإنسانية في الدرس القرآني والإسلامي، وله تلامذة في هذه الاتجاه. أما الجابري فقد صاغ أطروحةً تأويليةً هائلة الاتساع للفكر العربي والإسلامي كله، وقدم قبل وفاته بسنوات قليلة تفسيراً للقرآن. وأنا أخذ على الراحلين الكبيرين التسرع في قراءة التقليد، بل والعداء له من جانب أستاذنا أركون على وجه الخصوص. ولا اعتراض لي على دراسات أبي زيد القرآنية - رحمه الله -، وهو محافظٌ بعكس اتهامات الأصوليين له. ولا يُقَارَنُ طرحه بأطروحات التونسيين الشديدة الجراءة على القرآن والسنة والسيرة. وأظن أن الدراسات الأكاديمية في الإسلام بشكل عام أفادت من أطروحات العروي والجابري وأركون. لكنها تدخل الآن بتأثير الغربيين في أطوار جديدة ما أفاد منها غير العروي في الستة والإصلاح وديوان السياسة. وقد راجع فيهما أطروحات له من الستينات والسبعينات والتسعينات. أما الدراسات القرآنية ففيها زلازل وثورات بين الأصوليات الجديدة الرامية لتحطيم النص، والأخرى التي أحالته من جديد على اليهوديات والنصرانيات والمراحل الكلاسيكية المتأخرة. ولا يستطيع الأكاديميون العرب الذين يعرفون النص القرآني معرفة جيدة أو جيدة جداً أن يسايروا أحد هذه التوجهات الثلاثة. وكما يقول ابن

ولدينا مشكلتان أخريان فظيقتان: الملحمة التي يكون علينا أن نخوضها في وجه الأصوليات وإيران، والوجه الأسود للإسلام (السنّي) في العالم.

لقد أصدرتُ ثلاثة كتب عام 2014 كلها تدرس هذه المشكلات. والأوضاع الآن أسوأ من أوضاع العام 2004 الذي أصدرتُ خلاله كتابي: الصراع على الإسلام، وأنا أتابع الأحداث عن كثبٍ في مقالاتٍ أسبوعية، وأقترح بحسب الوسع والطاقة مخارج من الدم والطغيان والداعشيات والإيرانيات. وقد بلغتُ من الكبر عتياً (عمري خمسة وستون عاماً). وعندما أسترجع ما كتبتُه بمجلة (الفكر الإسلامي) عام 1968 عن المصالحتين مع الدين والجمهور ومع العالم، أجدُ أننا نحن - المثقفين - لم ننجز الكثير. والله الأمر من قبل ومن بعد، وهذه الآية أيضاً من تسلييات ابن خلدون في خواتيم فصول مقدمته.

* كيف تنظر لمستقبل الفكر العربي والإسلامي؟

أعتقد أنني أجبتُ عن السؤال، ولا مزيد عندي. لقد سألوني الليلة (2014/9/4) في فضائية العربية عن أسباب ظهور الانتحاريين بين شباب السنّة بلبنان، وقد فجّر أحدهم نفسه قبل أيام مع داعش ببغداد، فبدأتُ أذكر الأسباب: من الفقر إلى الخوف إلى حسن نصر الله، ثم قررتُ التوقف، وقلتُ مرةً واحدة: نحن مذنبون في جهازنا الديني والتربوي، أو لأقل لك بصراحة: لا أعرف، فقد صارت المعرفةً خفيفةً مثل الجهل ذاته.



حوار مع المفكر الجزائري محمد شوقي الزين من التأويل إلى الثقافة: مسارات نقدية وممارحات فكرية

حاوره: السعيد معطوب*

* بداية وقبل أن نبدأ حوارنا هذا، من هو محمد شوقي الزين؟ (كيف تعرفون بشخصكم)؟

من الصعب جداً أن يتحدّث المرء عن نفسه.

منه أو لتفادي الألسنة الحادة والعيون الحادقة (وأقلبها بالقلب اللغوي المعروف عند فقهاء اللغة: الحاقدة). فإذا قال عن نفسه إنّه «كاتب»، راحت الأقوال تستفسر: من أين له هذه الكتابة؟ وإذا تحدّث عن نفسه بأنه «فيلسوف»، راحت العقول تحتج: أية فلسفة؟ إلخ. بين النقيضين (تفخيم الذات أو حجبها)، من الصعب مسك العصا من الوسط وإيجاد التوازن. يكمن التوازن في الحديث عن النفس بمؤشرات واقعية من زمان ومكان وظرف. فكيف أعرف نفسي؟ فقط على طريقة كتابة السيرة الذاتية، بذكر مؤشرات موضوعية وهي الزمان (وُلدت في 13 ماي 1972)، والمكان (مدينة وهران)، والظرف: درستُ في جامعة وهران إلى غاية الليسانس، ثم التحقتُ بعدها بالجامعة الفرنسية لإكمال الدراسة. سيرة ذاتية شبه إدارية في شكل شهادة الميلاد، وأترك للآخر (مؤرخ الأفكار مثلاً) عناية كتابة هذه السيرة إذا كانت له الرغبة في ذلك، وإذا كنتُ أهلاً لذلك أيضاً. لكن في كل إجابة عن سؤال من أسئلتك سأربط الإجابة بسيرة ذاتية حتى أضع الأمور في سياقها من حيث النشأة والتكوين والمسار.

ففي كل مرّة يُطرح عليّ هذا السؤال، أحاول أن أجد حيلة للفرار منه، لكن لا مفرّ. لا يستطيع المرء أن يتحدّث في محض حضوره وبداهة خطابه عن نفسه. مردّ ذلك هو لتفادي نقيضين: 1- الحديث عن النفس بقيمة زائدة قد تسقط في النرجسية بإسناد أشياء غير موضوعية، لأنّ المرء الذي يتحدّث عن نفسه لا يمكنه أن يخرج من جلده. فالموضوعية تقتضي وجود شيئين: ذات وموضوع، ذات لها حكم بشأن موضوع. وعندما يتحدّث الشخص عن نفسه، فإنّ نفسه ليست موضوعاً، بل هي ذات. حتى وإن افترض أن يجعل من ذاته موضوعاً، فهذا الموضوع وهمي لأنّ الشخص في الوقت نفسه الذات والموضوع، ولا يمكنه أن يعدل في الحديث عن ذاته التي هي موضوع حديثه، نظراً لانعدام المسافة النقدية بين الذات والموضوع، والتي هي الشرط الضروري لكل حكم وتقدير؛ 2- الحديث عن النفس بقيمة سالبة بأن ينفي المرء عن نفسه مكاسب أو مفاخر تواضعاً

*باحث من الجزائر.

* محمد شوقي الزين، لكم مع الفلسفة كما يقال حكاية، فهل لك أن تطلعنا على تفاصيل هذه الحكاية؟

كان يا «ما-كان» في حديث العهد والزمان. عندما نتحدث عن الحكاية فإننا نستحضر دائماً الذاكرة التي أصطلح عليها اسم «الما-كان» (ayant été) بالتعبير السردى لدى بول ريكور. الذاكرة هي «الما-كان» في أيّ زمان أو مكان. وتختلف الذاكرة باختلاف الأزمنة والأمكنة. لكن كونها «الما-كان» فهي وحدة نفسية ونظرية لا ينفك عنها الإنسان المرتبط بمؤثراتها الزمانية والمكانية. الذاكرة هي «الما-كان» في وحدته الظرفية وفي تعدده الزماني والمكاني. حكاية الفلسفة بهذا «الما-كان» تستدعي إذن استحضار الأمر الذي جعل هذا «الما-كان» ممكناً. لأبدأ من المبتدأ وأحاول أن أجد له الخبر، خبر هذا الإمكان الذي جعل ميلي نحو الفلسفة إنجازاً وحقيقةً. أبدأ بمصادفات جميلة تتخللها أحكام صعبة. لأكشف عن نفسي أمامكم وأقول إنني تحصلتُ على البكالوريا علوم في حدود المعدل بدرجة «مقبول». وبما أنها باكالوريا علوم، كان من المفترض أن ألتحق بمعاهد علمية، لكن معدلات الامتحان لم تكن لتسمح لي بأن ألتحق بفرع علمي: لا الطب ولا التكنولوجيا. قدمتُ طعنًا لأجد لنفسي مكاناً في الجامعة. أخبرني مكتب الطعون أنني في قائمة الأسماء لدراسة الهندسة الزراعية بمستغانم. ذهبتُ إلى مستغانم للتسجيل، ولكن لم أجد نفسي في القائمة المقبولة للتسجيل. رجعتُ خائباً إلى وهران متسائلاً مرة أخرى إذا كان لي مكان في الجامعة. قدمتُ طعنًا ثانياً، وعرض عليّ مكتب الطعون شعبة الفلسفة (التي كانت وقتها تنتمي إلى معهد علم النفس قبل أن تستقل بمعهد خاص بمبادرة من الأستاذ البخاري حمانه، فيها الكثير من المعاناة والمجاهدة والمجاهة). في النهاية قُبلت في الشعبة وكانت آخر علامة للالتحاق بالشعبة هي 09,5 في البكالوريا في الفلسفة، وكانت هذه بالضبط العلامة التي تحصلتُ عليها. مصادفة جميلة، أليس كذلك؟ أما الأحكام الصعبة التي ألمحت إليها، فهي صورة العلوم الإنسانية والاجتماعية والآداب في ديارنا بالمقارنة مع العلوم التقنية والدقيقة. هذه العلوم المسماة إنسانية واجتماعية هي آخر ما يدخل في الحسبان والاعتبار. لماذا؟ لماذا نحشر فيها من نراه عاجزاً أو كسولاً أو فاشلاً لا يرتقي إلى علوية (أو العالم العلوي) للعلوم التقنية والدقيقة؟ قمتُ بالانتفاضة على هذا الحكم القاسي، وأبرهن عليه اليوم في كتاباتي، أنا المتحصل على باكالوريا العلوم

ولكن رمتني الأقدار الرواقية في أحضان الفلسفة. أنتفض اليوم لأبرز في كتاباتي أنّ العلوم التقنية والدقيقة لم تصنع سوى الإنسان «المتركز»، وأحاول جاهداً الوصول إلى حقيقة الإنسان «المتركز» بالآداب والفنون والتفكير السليم والبحث الخلاق. الأهم التي تتفوق في العلوم التقنية والدقيقة تعطي دائماً الانطباع (وبكثير من القسوة في هجاء الفلسفة والآداب) بأنّ العلم هو مستقبل البشرية. مستقبل البشرية من أجل هدم البشرية، نعم، أو افق على ذلك، ثم لتساءل: من اخترع القنبلة الذرية وجربها على البشر: العلم أم الأوب؟ من صنع الأسلحة الكيماوية: العلم أم الفلسفة؟ الوقوع في السذاجة المذهلة بأنّ العلم هو الحضارة، هذا ما كان يستهزئ منه كبار المنظرين للحضارة. العلم هو سلطة، شئنا أم أبينا. من له العلم له السلطة والرغبة في الهيمنة. لا نبقى في العتبة السطحية والساذجة بأنّ العلم قَدَم خدمات للإنسان في الطب والمواصلات والاتصالات وسهّل له الحياة اليومية. هذه بدهية لا أحد ينكرها. لكن لا نبقى في هذه العتبة الساذجة في النظر إلى المظاهر ونتعمى عن الظواهر، ما هي المظاهر وما هي الظواهر؟ المظاهر هي الأشياء الجميلة التي يصورها لنا العلم بأنه أفلح في إيجادها بالتكنولوجيا والأجهزة والأرقام والحسابات؛ لكنّ الظواهر الخفية التي سكت عنها العلم لأنها تفضح من حيث لا يحتسب، أنّ حياة الإنسان على هذا الكوكب باتت في خطر من جراء التلوث والصراع الدموي باستعمال أحدث الأسلحة (من صنع العلم) والتكالب على الربح السريع. تقود المظاهر إلى «التمركز» الذي ألمحتُ إليه، فيما الساعة الملحة والخطيرة هي الولوج في الظواهر للعثور على «التركز»، وهذا التركيز توفّره الفنون والآداب والفلسفة. قرأتُ دراسة أصدرتها مجلة أمريكية أنّ الأشخاص الذين مالوا نحو التطرف الديني والإرهاب هم الأشخاص الذين كان لهم تكوين علمي صرف (مثلاً: الشبان الذين قاموا بخطف الطائرات وتفجيرها على مبنى التجارة العالمية في نيويورك في 11 سبتمبر 2001). يمكن للنفسانيين والتربويين أن يقدموا لنا تفسيرات حول ذلك (فهؤلاء الشبان كانوا من النخبة ومتخرجين من جامعات غربية ولم يأتوا من الأحياء القصدية حيث الفقر المدقع والبطالة المتفاقمة). لكنّ عندي حدس بسيط، وهو أنّ العلم بالمعنى الدقيق والتقني لا يوفّر عقلاً نقدياً بالمسافة الموضوعية المرجوة. هذا الحدس التمسته بشأن أحد أساتذتي في الفيزياء في الثانوية، الذي تمّ اعتقاله وهو في حالة تلبس بصناعة قنابل يدوية في مخبر الثانوية، كان ذلك في بداية العشرينات السوداء في الجزائر. كان إذن أستاذ «الفيزياء» وليس أستاذ

1. بشأن الطب، أعيد استثمار ما كان يُسمّى في الأدبيات الأخلاقية للثقافة الإسلامية «الطبّ الروحاني»، خصوصاً مع أبي بكر الرازي وابن سينا. هذا الطبّ الروحاني هو المجهول في ثقافتنا المعاصرة، لأنه لا يعالج الأبدان ولكن الأحران، لا يفحص الأجسام ولكن النفوس الجريحة أو المصدومة أو الخسيصة أو السفيهة أو السافلة، إلخ. لا تعالج الفلسفة فريديات خاصة كما يفعل علم النفس بوسائل إكلينيكية وعلمية، ولكن تعالج ذوات ورؤى وتصوّرات؛ تعالج التمثّل (représentation). ما تتمثّله الذات وهي تحيا في إقليم أو زمان معيّن. كيف يمكن علاج هذا التمثّل الذي عندما يقع في قبضة الوهم فإنه يتحوّل إلى عقيدة راسخة وقناعة تصل إلى حدّ العناد؟ تعالج الفلسفة هذه التمثّلات وقد أصبحت عقائد ثابتة وسلوكيات روتينية بمرور الزمن وتراكم الظروف. المشكلة مع التمثّل أنه يتحوّل إلى قناعة راسخة ولو كانت خاطئة، وهذا ما يزيّن الوهم للناس، عندما يتصوّرون أنّ القواعد التي يحتكمون إليها والأعراف التي يمثلون لها هي حقائق لا تُناقش. هذا ما اصطلحتُ عليه بكلمة «الثقاف»، هذا الثقاف يقيّد الناس في تصوّراتهم وسلوكياتهم بعقائد موروثية أصبحت قواعد جاهزة وأحكاماً ثابتة، بحيث إذا تمّ المسّ بقاعدة أو حكم فإنّ ذلك مدعاة للتشنيع أو التكفير. فالطبّ الروحاني من شأنه أن يعالج النفوس الموبوءة باليقيني والثبوتي والدغمائي، بالشيء الذي يجعل الإنسان يميل إلى التطرّف والتزمّت والعناد، فقط لأنّ «ثقاف» الماضي ربطه بجباتك الأحكام الموروثة التي أسميتها «الرواسب» و«الرواسخ». فهي رواسب لأنها بقايا رموز ومخيلات موروثية، ورواسخ لأنها تتحوّل إلى عقائد وثيقة، موثوقة، وموثوق فيها، تكبّل الذهن بصور نفسية ثابتة ينجرّ عنها سلوك مطابق.

2. بشأن التكنولوجيا، لم أنفك في كتاباتي عن استهجان النزوع التمرّكي للحضارة المعاصرة التي تحالفت مع التقنية وهجرت الثقافة. عندما تحالفت مع التقنية، فإنها تحولت إلى سيف ذي حدّين: التكنولوجيا الصناعية باختراع الأدوات والأجهزة ووسائل النقل المتطورة (وهذا محمود في أزمنة التسارع الكوني والحضاري)، والتكنولوجيا الردعية بصناعة أحدث الأسلحة والمعدات العسكرية، بما في ذلك النووي والكيمائي (وهذا مذموم أمام المخاطر المحدقة بالنوع البشري). هذا جميل على مستوى النظرية في الأحلام والأفلام السينمائية (مثلاً استعمال

الرسم أو التربية الإسلامية أو الأدب أو الفلسفة. إذن، لنطرح على أنفسنا الأسئلة الجادة والحادة والصادقة: هل بالفعل العلم هو معيار التقدم والحضارة؟ ألم يكن في بعض الحالات عنوان البربرية والهمجية؟ لماذا التّنكّر لدور الآداب والفنون والفلسفة والعلوم الإنسانية عموماً في تربية النوع البشري والمساهمة في تبادي غروره وكبرياته وبالتالي انتحاره بهدمه الذاتي؟ هل هجومي على العلم بالمعنى التقني والدقيق هو دافع لاشعوري لأنني أخفقت في الدخول في فرع علمي؟ لا أتّهجم على العلم في ذاته كمنظومة معرفية، ولكن على الاستعمالات والتوظيفات وعلى النزوع نحو التمرّك والهيمنة. أما إخفاقي في الدخول إلى فرع علمي بحث لا معنى له في ذاته، لأنّ الالتحاق بالفروع العلمية أصبح «ظاهرة اجتماعية» وليس ظاهرة علمية في حد ذاتها. الالتحاق بالفروع العلمية له شهرة ومنزلة اجتماعية، من حيث الصورة في التمثّل الجمعي أولاً (طبيب، مهندس، بيولوجي..). ومن حيث النتيجة ثانياً (العوائد المالية والمنافع المادية). بدخولي في عالم الفلسفة، اكتسبتُ هذه الجوهرية النادرة في رؤية الأشياء بمنظار مختلف، والحديث بلغة مغايرة، وتقدير الأمور بمكيال آخر. بدخولي في عالم الفلسفة، اكتسبتُ هذه الحرية والرشد العقلي بالتفكير الذاتي وعدم الانصياع إلى سلطة التمثّلات والأوهام أو لحن اللسان وزخرف الأقوال. علّمتني الفلسفة النظر برؤية أخرى، لا تكتفي بالمظاهر البارزة والمخادع البرانيّة، ولكن تلج في عمق الظواهر وترى العلاقات والرهانات، علّمتني كذلك الكتابة بأسلوب خاص. فكما أنّ الطالب في الحقوق يتعلم لغة قانونية على هامش اللغة العادية، ترى السلوك البشري بمنظار آخر وتزنه بمكيال خاص؛ كذلك اللغة الفلسفية هي لغة برهانية، نقدية، تأويلية، تتيح معالجة القضايا والمشكلات بمنظار آخر. لها معجمها ولسانها ومصطلحاتها ومفاهيمها.

* هل من الممكن القول إنك أنت من اختار الفلسفة؟ أم إنّ الفلسفة هي التي اختارتك؟ أم إنّ الأمر يتعلق بما يُسميه رواد الفلسفة الرواقية «المصير»؟

يمكن القول إنّ الفلسفة هي التي اختارتني بهذا الدافع الرواقي الذي تحدّثت عنه، بعد أن كانت أبواب التخصصات الأخرى مغلقة: الطب، التكنولوجيا، الهندسة الزراعية. لكن تعود هذه التخصصات التي أفلتت مني لتنظّم خلسة مساحة كتابتي:

ثقافته كروية فلسفية في الأشياء: الطب الروحاني، الصناعة بلا ذرائعية أو تكنوقراطية، الزراعة بوصفها نموذج الثقافة، هي من بين المقولات المجازية التي تنظم حقل عملي الفلسفي في إطار آخر غير المقولات الحقيقية في مجالها الطبي والتقني والهندسي.

*أقيمت لمدة قاربت العقدين في فرنسا (مدينة مرسيليا)، وعملت هناك أستاذاً باحثاً، الأمر الذي سمح لك بالاحتكاك بكبار الفلاسفة والمفكرين الغربيين والعرب. حدثنا عن هذه التجربة، دكتور، وعن الدور الذي لعبته في تشكيلكم وبنائكم الفكري.

اشتغلت على وجه الخصوص باحثاً في معاهد متخصصة تابعة للجامعة أو على هامش الجامعة، مثل «معهد البحوث والدراسات حول العالم العربي الإسلامي» (أكس-أن-بروفونس)؛ و«معهد الدراسات حول الإسلام ومجتمعات العالم الإسلامي» (باريس)؛ و«مركز الإيستمولوجيا والممارسات العملية المقارنة» (جامعة بروفونس). كانت هنالك فرصة في جامعة جنيف (سويسرا)؛ في نهاية المسابقة كنت منافساً لأمريكي متخصص في الدراسات العربية، وفاز هو بالوظيفة. خلال هذه السنوات كانت لي الفرصة في لقاء العديد من الفلاسفة والمفكرين، وأذكرهم بذكر سيرتي الذاتية معهم.

1. جاك دريدا: ترك في ذاتي انطباعاتاً جميلة، إذ اكتشفت شخصاً متواضعاً ومليئاً بالحيوية والنشاط من وراء الفيلسوف العالمي والأكاديمي. التقيت به في ثلاث مناسبات: - الأولى: عندما أتى إلى جامعة بروفونس لإلقاء محاضرة حول ما سماه «اللغة البركانية» براءة رسالة من غرشوم شوليم (Gershom Scholem) إلى فرانتس روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) وسؤال اللغة بوصفها طاقة وحرارة. بعد المحاضرة ذهبت لمصافحته والحديث معه. كنت أعرف أنه كانت له مراسلات مع الكاتب الراحل بختي بن عودة، فأخبرته بأنني كنت أحد المعجبين به لما كنت طالباً في الجامعة. ربت على كتفي وقال: «تكلمنا مرات عديدة على الهاتف. دعاني إلى وهران ولكن كنت وقتها أجهز نفسي لإلقاء مجموعة من المحاضرات في الولايات المتحدة الأمريكية، فلم يتسن لي تلبية الدعوة. لن أتغزى أبداً بوفاته وبالطريقة التي توفي بها». ثم أخرج من حقيبته مجموعة من رسائل بختي بن عودة وقال: «أحتفظ برسائله في حقيبتي حيث سافرت معي إلى القارات الخمس».

النووي في تفجير نيزك يقترب من الأرض أو الكيماوي في هجوم كائنات الفضاء على الكوكب الأرضي) ولكنه خطير على المستوى العملي (لما ينطوي عليه من طابع «أنتروبي» entropie كما يقال في الديناميكا الحرارية)، لأن من شأنه أن يعمّم الأذواق كما هو الحال مع العوامة، أو يعمّم المخاوف من جراء ظاهرة أصبحت محط كل الاستعمالات (المحمودة والمذمومة) وهي «الإرهاب».

3. بخصوص الهندسة الزراعية، فإن هذا الفن هو أفضل ما يعبر عن فكرة الثقافة التي أعالجها في مشروعني الفلسفي، هذه الثقافة التي كانت أصولها البشرية واشتقاقاتها اللغوية في نطاق الزراعة، خصوصاً في اللسان اللاتيني. تقدّم لنا الزراعة أحسن نموذج في الثقافة بالكلمات المصاحبة لها: التنمية، الرعاية، العناية. وهي مصطلحات تقال للاهتمام بالأرض بحرثها وبزهرها وتوفير مقومات خصوبتها، والعناية بما يخرج من الأرض من نباتات وزهور وأشجار. وانتقلت المصطلحات من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية في العناية بالنفس وتهذيب الذات، ويكون ذلك بقلع الرذائل كما تُقلع الأعشاب الضارة وغرس الفضائل مثلما تُغرس البذور والشجيرات. هذه الصورة المجازية والبلاغية من شأنها أن تُبرز البعد النموذجي والرمزي للمقولة «زراعة»، وأنه نموذج ينطبق على الأبعاد الحسية والواقعية كما ينطبق على المجالات النظرية والروحية. فالنموذج «زراعة» يحقق هدفين: أولاً، الاهتمام بالطبيعة والبيئة والنوع الحيواني والنباتي بعدما قام التصنيع وخلال أكثر من 100 عام بهدم جوانب معتبرة من الأصناف الطبيعية من وراء الأاطاع التجارية والربحية ومن جراء التلوث والتصحر؛ ثانياً، العناية بالإنسان الذي يعيد اكتشاف جانبه الطبيعي الذي هو في قطعة معه. مثلاً، حصلت في الثقافة الإسلامية قطعة مع الطبيعة عندما تحولت هذه الأخيرة إلى مجرد علامة على كائن مفارق أو جدها ورتب عناصرها. توقفت الطبيعة عن كونها «الوديع» التي يجد فيها الإنسان مرآة يتأمل فيها ذاته ويعالجها (يمكن الرجوع بهذا الشأن إلى روسو والرومانسيين الألمان) لتصبح «الذريعة» لكل الاستعمالات الجشعة والأاطاع المادية. مثلاً: حصد آلاف الهكتارات من الأشجار للمتاجرة بالخشب.

فما لم أفلح في الوصول إليه جاء لينظم مساحة تفكيري، بشكل شعوري ولا شعوري، بطريق مباشرة وغير مباشرة، إلخ... التقيته في الضفة الأخرى من المعالجة، ظفرت به كأدوات في التحليل،

جلسْتُ بالقرب من أركون ولاحظتُ انتباهه العميق، يهز رأسه بين الحين والآخر على سبيل الموافقة لما يصرّح به دريدا. كان أركون حصيماً في طريقة كلامه وسلوكه، يتكلم بهدوء وحرصاً، ويستمع باهتمام وتأنٍ، ولا يترك المجال للعواطف الجياشة أو الأحكام التعسفية والمتسرفة. كان يُبرز شيم الباحث الذي يتحلى بالصبر المفهومي والتأمل الهادئ والعميق. اغتنمتُ فرصة تواجدي بالمغرب لأسافر مع صديق مغربي، أيوب المزين، والوقوف أمام قبره في الدار البيضاء. التقط أيوب صورة هذا المشهد الذي استهجنه البعض وراح يشنعه ويشهّر به. لكن عندي تقليد، أنني أزور قبر شخصية فكرية لأية مدينة أحل بها كما كان الحال في برلين أمام قبر هيغل وفخته وهربرت ماركوز، وفي باريس أمام قبر ميشال دو سارتو، وفي المنامة أمام قبر محمد أحمد البنكي، وفي تلمسان أمام قبر عفيف الدين التلمساني وأبو مدين الغوث، وفي لورمران (جنوب فرنسا) أمام قبر ألبر كامو، إلخ. ينبغي فقه هذه الزيارات التي خصّها ابن سينا بمقالة مدوّية، أن نرى فيها فلسفة خاصة لا مجرد تبرّك أو موعظة على الطريقة الدينية.

3. علي حرب: كان لقاؤه به في باريس سنة 2007 بعد زيارته لـ «نصر حامد أبو زيد» في منفاه الهولندي بمدينة ليدن. رأيت شخصاً نشيطاً مهتماً، لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وأقحمها في سجال فلسفي، من حركة المدينة (باريس) إلى جمالية مقاهيها ورونق حدائقها وهناء هندستها المعمارية. علي حرب يهوى المقاهي والسير الحديث، يبتغي كل الاتجاهات في حركة براونية كالتي تحدث عنها ميشال دو سارتو في وصف حركة السائر في المدينة في ارتحاله اليومي. التقيته وكنت قد نشرتُ الترجمة الفرنسية لكتابه «حديث النهايات». علي حرب بالنسبة لي نموذج الفيلسوف المثابر، لا يمل ولا يتعب، المتمعن في حركة الواقع وكيف يمكنه أن يساهم في فهم هذا الواقع بالأدوات الفكرية التي استحدثها في هذا المجال. قرأتُ له وأنا طالب فلسفة في جامعة وهران، فاستهواني أسلوبه وقوة مفاهيمه، فكنتُ أحاكبه في الفكرة وفي الكتابة بالمعنى الأرسطي للمحاكاة (mimesis) التي لها شيء إيجابي عندما نكون في طور التكوين وتحصيل العلم. فأنا مدين له في العديد من كتاباتي وأفكاري الاستقلالية في الرؤية والحياد في القراءة ومجازة هوس التجنيس وسبات الهوية. تُعلم كتابات علي حرب كيف الظفر بالحرية والتحرر من أغلال الإيديولوجيا. هذا ما استفدت منه على وجه الخصوص في نمط قراءتي وتعليبي.

وكأنه كان يبحث عن قرينة حميمة رغم التباعد الجسدي، فوجد في الرسائل أحسن تعبير وتجسيد للحضور الغائب أو الغياب الحاضر (عبارة متناقضة في شكل أو كسيمور oxymoron: وهذا الحضور الغائب أو الغياب الحاضر هو الطيف) وهو من كبار المنظرين لعلم الكتابة. ثم لقاء ثانٍ في باريس حيث شهدتُ بعض محاضراته في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS). شهرته العالمية جعلت العديد من الطلبة والباحثين يترددون على دروسه إلى درجة أنّ المدرج كان مكتظاً بالحاضرين، بعضهم كانوا واقفين ويستمعون إليه باهتمام. بعدها زرته في مكتبته وتبادلْتُ معه الحديث. أبقى إلا أن يخصص لي بعض الوقت رغم الكثافة في العمل، واعتذر أيضاً لبيير بورديو بتأجيل لقاء معه، قائلاً له في الهاتف: «اعتذر بيير عن عدم قدرتي على المجيء، أستقبل في مكتبي صديقاً جاء من جنوب فرنسا للقاء»، فأخبرني أنّ بورديو الذي كان يلقاه بين الحين والآخر، يجمعها إقليم بعيد وقريب، إقليم موضوعي بالنسبة لبورديو، وإقليم ذاتي بالنسبة لدريدا، وهو الجزائر. وفي هذا اللقاء أهداني بتوقيع يده ثلاثة من كتبه. ثم جاء اللقاء الثالث في مدينة نيس في جنوب فرنسا في إطار ندوة دولية حول «مستقبل العقل، صيرورة العقلانيات». عندما دخلتُ إلى المكان الذي انعقدت فيه الندوة، رأيتُ دريدا وأركون يتبادلان الحديث في البهو، فاقتربتُ منها لأسلم عليها. ألقى دريدا محاضرة مدوّية خلال ساعتين شكلت مادة كتابه «مارقون» (Voyous) الذي ينتقد فيه تصلّب العقل في الثقافة الغربية ونزوع الهيمنة لدى الغرب، خصوصاً أمريكا أو السياسة الأمريكية مع الرئيس الأسبق جورج بوش. كان لقاء نيس آخر لقاء عام 2002، قبل سنتين من رحيله. هناك مساحة كبيرة من كتاباتي يحوم فوقها طيف دريدا، بإلهام وإيعاز منه. أترك للقارئ عناية اكتشاف هذا التأثير الذي يتقاطع في جوانب كثيرة منه مع الأثر الذي تركته في أسلوب لغة ابن عربي وطريقة تحليل النص. فلا نتعجب أن يقوم الباحث أيان الموند بكتابة دراسة مقارنة بين دريدا وابن عربي، نقلها إلى العربية الباحث المصري حسام نايل.

2. محمد أركون: التقيته في مناسبتين: الأولى عندما قدّم محاضرة في معهد العالم العربي بباريس حول فكرة «الإسلاميات التطبيقية» سنة 2006. تبادلْتُ معه الحديث بعد المحاضرة ودوّنتُ تلخيصاً لمحاضراته فمُتّ بنشره في جريدة جزائرية. ثم جاء اللقاء الثاني في ندوة نيس التي تحدّثتُ عنها سابقاً. في استماعنا إلى مداخلة دريدا،

الإجبارية إلى مغادرة التراب الفرنسي. تقدمت محامية أخرى بطعن لدى محكمة الاستئناف الإدارية التي استمعت فيها هذه المرة إلى مندوبة الحكومة التي دافعت عن قضيتي، وبالتالي قرّر القضاة منحي رخصة الإقامة لإتمام الدكتوراه في الفلسفة، وجاء حكمهم بنقض قرار المحافظ (Préfet) وإدانة المحافظة وحثها على تقديم تعويض مالي يُقدَّر بـ 1500 يورو على الأضرار الناجمة عن الدعوة الإجبارية لمغادرة التراب الفرنسي. خلال هذا الصراع القضائي مع المحافظة (مثلة الدولة في إقليم مرسيليا)، وقف إلى جانبي بعض المفكرين الذين ساندوني برسائلهم وشهادتهم ومن بينهم محمد أركون وبرهان غليون وفرانسوا دوس ورئيس جامعة بروفونس، إلى جانب بعض النواب في البرلمان الفرنسي والعديد من الزملاء والأصدقاء. أقول إنه قرار سياسي، لأنّ رغبة نيكولا ساركوزي، وزير الداخلية وقتها، والطامح إلى رئاسة الجمهورية، جعلته يتبع سياسة الأرقام في طرد أكبر عدد ممكن من المهاجرين الأجانب؛ ومن سوء المصائر أنّ هذه السياسة وقعت على حالتي كالصاعقة. بعد أن أتممت الدكتوراه الثانية وناقشتها، باشرت في ترتيب عودتي إلى الجزائر، لأنني اعتبرت أنّ خبرتي في البحث والتكوين لا بد أن أسخّرها من أجل الأجيال عندنا، فهم في حاجة ماسّة إلى تكوين وتأطير يؤهلهم لشغل وظائف بناءة. قبل مغادرتي، قال لي صديق فرنسي: «إنّ فرنسا ستخسر باحثاً كبيراً من طرازك»؛ ولم يفهم كيف تقتحم السياسة في توجيه البحث العلمي، وكيف تتحالف أحياناً مع الشيطان بأن تستسلم للنزوات العنصرية كما يمثلها اليمين المتطرف؛ وكان يقصد سياسة ساركوزي في الهجرة (immigration) قصد حصد الأصوات وقت الانتخابات.

* ارتبط اسمك والدراسات الفلسفية التي قمت بها بعلمين من أعلام الفكر الإنساني، ابن عربي وميشال دو سارتو... هل هناك سرّ وراء هذا الارتباط؟ أم أنّ الأمر يتعلق فقط بمجال الاهتمام والدراسة؟

عند الرواقي لا شيء نتاج العبث؛ وكنت دائماً وما أزال «رواقياً» في نمط تصوّري للأشياء. عند الرواقي، حتى الأشياء المبعثرة والمصادفات غير المتوقعة والأمور المتناقضة أو المتنافرة هي نتيجة «حكمة» متوارية أو نظام منسجم لا يفقهه أو لا دراية لنا به. سأقدم لك بعض الأمور المبعثرة التي تتنظم وحدها بموجب مجال مغنظ يجذب بعضها بعضاً. عندما التحقت بالجامعة الفرنسية،

4. أندرو باراش: فيلسوف أمريكي، أستاذ الفلسفة في جامعة أميان (فرنسا) وأحد تلامذة بول ريكور في شيكاغو. التقيته في مدينة أكس (Aix-en-Provence) حيث كنتُ أقيم وأشتغل. أحد أبرز المتخصصين الأمريكيين في هايدغر. أباي إلا أن يلتقي بي لأنّ أحد طلبته من المغرب حضّر مذكرة الماستر حول توجهي التأويلي في دراسة الفكر الإسلامي (ابن عربي). اعتنمتُ هذه الفرصة لأهديه رسالتي في الدكتوراه حول ميشال دو سارتو الذي كان التاريخ في مركز اهتمامه وتنظيره. بادلني الجميل بأن أهداني أحد كتبه «هايدغر ومعنى التاريخ» المترجم إلى الفرنسية.

* كما قلت سابقاً، دكتور، أقيمت لمدة قاربت العقدين في فرنسا، ولكنك وقبل سنتين من الآن اخترت العودة إلى أرض الوطن، وبالتالي العودة إلى أحضان الثقافة التي نشأت فيها. ما سرّ هذا التحوّل الجغرافي الثقافي؟

خلال عقدين أنهيتُ تكويني الطويل، لأنه تكوين مزدوج، تُوجّج بشهادتي دكتوراه: الأولى في الدراسات العربية الإسلامية حول محيي الدين بن عربي؛ الثانية في الفلسفة حول المفكر الفرنسي ميشال دو سارتو. بعد هذا التكوين، هناك اعتبارات موضوعية واعتبارات ذاتية، تدخل دائماً في إطار السيرة الذاتية التي تتخلّل هذا الحوار. أمّا الاعتبارات الموضوعية، فإنّ الأزمة الاقتصادية التي تمرّ بها أوروبا على العموم، وفرنسا على وجه الخصوص، جعل الميزانية تنقلص وبالتالي هنالك تضحية بالعديد من التخصصات في الجامعات ومراكز البحث. لم يتسنّ لي الحصول على عقد عمل متواصل، فكان هذا أحد الأسباب في مغادرة فرنسا؛ وأمّا الاعتبارات الذاتية، فإنّ بين شهادتي الدكتوراه كان هنالك فراغ مدته ثلاث سنوات، فراغ إداري نتيجة قرار سياسي، كنتُ ضحيته. بعد أن أتممتُ الدكتوراه حول ابن عربي وناقشتها في سبتمبر 2004، سجلتُ في الدكتوراه حول ميشال دو سارتو، لكن اصطدمتُ بقرار إداري صادر عن محافظة مرسيليا يدعوني إلى مغادرة التراب الفرنسي بحجة أنني أنهيتُ الدراسة؛ وبالتالي رفضتُ المحافظة تجديد أوراقي الإدارية وخصوصاً رخصة الإقامة. لكن كنتُ حريصاً على إتمام الدكتوراه في الفلسفة، فوجدتُ محامياً للدفاع عن قضيتي على مستوى المحكمة الإدارية. رفضتُ هذه الأخيرة تجديد الأوراق الإدارية متبعة وصايا مندوب الحكومة الذي أعطى الحق للمحافظة في اتخاذ قرار الدعوة

وهو 17 ماي. قرأت «الحكاية العرفانية»، وساعدني تحليله (الجامع بين مناهج متعددة: التاريخ، التحليل النفسي، السيميولوجيا، التداولية..). في قراءة نصوص ابن عربي، وإيجاد مواطن التماثل في التجربة الروحية رغم الاختلاف في الديانة والثقافة. بعد أن انتهيت من الدكتوراه في الدراسات العربية الإسلامية حول ابن عربي وناقشتها، أول شيء تبادر لذهني هو أن يكون ميشال دو سارتو هو موضوع الدكتوراه في الفلسفة، لأشتغل على البُعد التداولي والعملي في كتاباته المتأخرة (ابتكار الحياة اليومية، الثقافة بالجمع، الأخذ بزمام الكلام وكتابات سياسية أخرى). قبل الأستاذ بير ليفيه (Pierre Livet)، أشهر المتخصصين في الفلسفة العملية في فرنسا، بالإشراف على الرسالة، وتابعني باهتمام وساعدني في الظروف الصعبة التي واجهتها في صراعي الإداري والقضائي ضد محافظة مرسيليا. بالموازاة مع التحضير للدكتوراه، كنت قد ترجمت كتابه «ابتكار الحياة اليومية» إلى العربية (منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم، 2011) وأيضاً كتابه «الثقافة بالجمع» (قيد النشر). في اشتغالي على ميشال دو سارتو، وظفت الاستراتيجية نفسها: المجال الرواقي في اعتبار الانسجام من وراء التبعض، والعين الهندسية في تقدير المكان الفكري، وهنا أيضاً توصلت إلى عجائب. من يقرأ دو سارتو ير مساراً مبعثراً: رجل دين بدأ مساره بصفته أبا في الكنيسة، ثم مؤرخاً اشتغل على التراث العرفاني للحركة اليسوعية، ثم محلاً نفسياً ساهم مع جاك لاكان في تأسيس المدرسة الفرويدية في باريس، ثم أنثروبولوجياً يهتم بمسألة الاعتقاد، ثم سوسيولوجياً يهتم بالممارسات اليومية والأشكال الثقافية. فأين ميشال دو سارتو في خضم هذه الهويات المتعددة بوصفها أفنعة أو تحولات؟ هنا تبدأ المتعة؛ متعة اكتشاف وحدة الفكر لدى دو سارتو من وراء التخصصات التي تردّد عليها، وترك لنا مفاتيح في فتح أفقال خزائن فكره، وتكمن هذه المفاتيح في مفاهيم تأسيسية يمكن تحديدها في بعض المقولات: الشكلية أو الإجرائية (formalité)، الاستراتيجية والتكتيكية (stratégie et tactique)، الأداة (outil)، إلخ. من يظفر بهذه المفاتيح ويعرف كيف يديرها في فتح الأفقال، فسوف يتوصل إلى معرفة أن الأمر الذي دبر ميشال دو سارتو الكاهن هو الأمر نفسه الذي دبر عمله كمؤرخ، ثم كمحلل نفسي، ثم كأثروبولوجي، ثم كسوسيولوجي. قراءات عديدة نعتته بالسائر الحائر والمبعثر بين عدة تخصصات، وقيمت بصرامة أكاديمية موثقة بنسف كل هذه الاتهامات والبرهنة على انسجام المنظومة الفكرية

كنت في حقيقة الأمر أود الاشتغال على فكرة المكان في التصور الإسلامي، المكان بالمعنى الهندسي للكلمة. لماذا المكان الهندسي؟ ربما لبهديه عائلية وهي أن الأب كان مهندساً معمارياً في بلدية وهران، وأخذت عنه النزوع الهندسي في تصنيف الأفكار وتوزيع الكلمات وإنزال كل كلمة أو مفهوم منزلته الخاصة بميزان خاص؛ وأقرب صديق وجار عرفته منذ أن كنت في الجامعة هو مهندس معماري أيضاً. كتبت معه مؤخراً دراسة مشتركة بالفرنسية عنوانها: «الخطاب المعماري والخطاب الفلسفي حول سؤال السكن» (l'habiter). عندما التحقت بالجامعة الفرنسية وأردت الاشتغال على فكرة المكان في التصور الإسلامي، لم أجد مؤطراً من شأنه الإشراف على العمل. فكان أن عدلت عن الموضوع نحو الاشتغال على نظرية المعرفة عند ابن عربي، بحكم شعفي بالعرفان منذ حداثة سني. قرأت ابن عربي بعين هندسية كذلك، وكم كنت سعيداً باكتشاف انسجام مبهر من وراء بعثرة الكلمات والمقولات وغموض العبارات والمصطلحات وطلاسم الأفكار والتصورات. كان ابن عربي «رواقياً» أيضاً بحكم المقال ووطأة الحال. فلنقرأ أي مفكر نحكم عليه بالغموض والخرافة والترهات (ابن عربي، ابن سبعين، جاك دريدا..)، إذا لم نقرأه «رواقياً» وبنظرة هندسية تبحث عن الانسجام من وراء التبعض، فإن أدواتنا في القراءة خائبة ومخيبة، هشة وهزيلة. كيف دخل ميشال دو سارتو في حلبة السجالات؟ أول اتصال بكتابات هذا المفكر، (يسوعي كاثوليكي، أب في الكنيسة، قبل تحوله العلماني وتطوره الأكاديمي)، كان بالضببط في المكتبة التي يديرها الآباء اليسوعيون في وهران. كنت وقتها طالباً في الجامعة، وضاق عليّ فهم «الكلمات والأشياء» لميشال فوكو، وأخبرني وقتها المرحوم الأب روني تاردي بأن هناك مقالاً سينير لي جوانب كثيرة من كتاب فوكو، وهذا المقال بقلم ميشال دو سارتو، المنشور في مجلة «دراسات» (Etudes)، في أكتوبر 1967. عندما قرأت المقال تيسرت لي أمور كثيرة في فهم فوكو. لم أكن وقتها أعرف الكثير عن ميشال دو سارتو، سوى أن الأقدار «الرواقية» حملتني نحوه. التحقت بالجامعة الفرنسية للاشتغال على ابن عربي. وأنا أتفحص قائمة الكتب حول العرفان أو التصوف في المكتبة الجامعية، وقع نظري على كتاب عنوانه «الحكاية العرفانية» (la fable mystique)، والمؤلف هو «ميشال دو سارتو»، مصادفة جميلة. قرأت شيئاً عن المؤلف وأدركت أنه كان متخصصاً في التصوف المسيحي، فيما كنت أتخصص في التصوف الإسلامي. المصادفة الأخرى، أنني من مواليد 13 ماي،

بول ريكور الذي عرّج على معارف متعددة (البنوية، التحليل النفسي، السيميولوجيا، السرد، التاريخ..) لكي يشكّل منظومته الفلسفية بخيط منهجي يجمع بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا. أو جيل دولوز الذي بنى فلسفته على قراءة نوعية وأصيلية في تاريخ الفلسفة (أفلاطون، سبينوزا، ليبنتز، كانط، نيتشه، برغسون، فوكو) والأدب (بيكت، بروست، بيكون، السينما، الرواية..). إذا قرأناه بعين «أرسطية» نقول إنّه فيلسوف مبعثر ويخلط بين البرهان والبيان، بين الفلسفة والأدب والفن، وإذا قرأناه بعين «رواقية»، نقول إنّه فيلسوف منسجم من وراء التبعر الظاهر. مجموعة من العناصر نسميها مفاهيم تشكّل منظومة فكرية نسميها فلسفة يُضاف إليها أسلوب ورؤية يعبران عن بصمة الفيلسوف وشخصيته في القراءة والتحليل، والطريقة الذكية والمنهجية في لم الشتات الفكري في وحدة نظرية. هذا باختصار ما نحتاج إليه، شجاعة «رواقية» في رؤية الكاوس كفوضى خلاقة أو التبعر كظاهرة يقطنها الانسجام وتلم عناصرها أطياف وألياف.

* تعملون منذ سنوات على مشروع فلسفي ضخم، جمعتم أطرافه بين ثنايا آخر كتاب لكم «الثقاف في الأزمنة العجاف» الصادر عن دار منشورات الاختلاف (2014). والكتاب كما يظهر هو محاولة للإجابة عن سؤال الثقافة في الغرب وعند العرب. هل من الممكن، دكتور، وصف مشروعكم هذا بأنه أول مشروع جامع أو لنقل أكمل مشروع يعالج موضوع فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، وهذا مقارنة بالمشاريع الأخرى التي سبقته سواء العربية الإسلامية أو حتى الغربية؟

إنّه المشروع المتكامل الذي أحاول أن أجسده بكل القوة النظرية والطاقة الذاتية التي أمتلكها. لماذا الثقافة بالضبط؟ أي لماذا أجعل من الثقافة المفهوم الجامع والكوني لكل الاحتمالات التصورية والسلوكية؟ لماذا أجعل من الظواهر الأخرى (السياسة، الفن، الدين، الفلسفة، اللغة..) ظواهر ثقافية بامتياز؟ هل أحاول أن أقلد مشية الحمامة فأنسى مشيتي، أي أن أقلد هيغل لأقول إنّ الثقافة هي نهاية الفكر، مثلما الدولة هي نهاية التاريخ عنده؟ إنها جرأة بل هي تهوّر. لكن لأعطي لذاتي حتّى التبرير والتعليل، ولا يتسرّع القارئ في الحكم على هذا المشروع ما لم تكتمل جدرانه وما لم أضع له بعد السقف والأبواب والنوافذ، إنّه في طور التشكيل المعماري/النظري. لماذا الثقافة إذن هي «النموذج» الأمثل في كلّ

لدى دو سارتو ووحدته المذهبية. على غرار ابن عربي، كان ميشال دو سارتو أيضاً «رواقياً» في نمط رؤيته وتنظيمه لحقله النظري. الرواقيون كونيون Cosmopolites!

* محمد شوقي الزين، لكل مفكر أو فيلسوف مجال أو مجالات اهتماماته الفكرية والفلسفية الخاصة. باعتبارك مفكراً ومشتغلاً بالفلسفة، ماهي مجالات اهتماماتك؟

في مساري التكويني كانت لديّ اهتمامات متعددة، لأنني لم أحسم نهائياً في التخصص الذي أرتضيه. لا أحب أساساً أن أتوقف عند تخصص بعينه، لأنني أخشى أن يتحوّل التخصص من المعرفة إلى السلطة. فبدلاً من أن أساهم في إثراء التخصص، أتحوّل إلى حارس ومراقب، فكلّ من يكتب في تخصصي أبدي له الاستهجان والعداء أو أرى فيه النصير والموالي. وهذا ما يحصل في العديد من التخصصات التي تتحوّل من بؤرة المعرفة والاستطلاع إلى «نقطة تفتيش» (checkpoint) وحراسة الحدود بين الأقاليم المعرفية. هناك بالطبع مجالات أكتب فيها باستمرار لأنّها المباحث الأساسية التي شكّلت مشروع الفلسفي وكتاباتي الفلسفية مثل: ابن عربي، ميشال دو سارتو، التأويل، التفكيك، الثقافة، الرواقية، الفلسفة العملية، إلخ. لا أرى نفسي مشتغلاً على ابن عربي طوال مشواري الأكاديمي والفكري، حتى وإن كان الوقوف مطولاً عند شخصية فكرية أو مفهوم فلسفي يُكسبنا معرفة دقيقة به. لكن تكمن الخطورة في أن تتحوّل هذه المعرفة الدقيقة إلى سلطة شنيعة؛ بحيث من يكتب عن ابن عربي أضع له نقطة تفتيش وأشكك في نواياه وأتحوّل بالتالي إلى حارس المعبد أو شرطي في المراقبة، لأنني أعتبر نفسي القارئ الوحيد أو المؤول الحقيقي لكتابات ابن عربي. إنّ المباحث التي اشتغلْتُ عليها أعود إليها باستمرار لأفحمها في تأملات جديدة ورهانات مختلفة. فهي بمنزلة عناصر داخل منظومة فكرية تتطلب أن أجد لها جسوراً وروابط منسجمة تجمع بينها. لأنني مدفوع بدافع «رواقي» يبحث عن نظام منسجم من وراء البعثة والتشظي. لهذا السبب لا تحدعنا المظاهر. عندما نرى فيلسوفاً يكتب في مباحث متعددة ليس بينها رابط بدهي، فلا نحكم عليه من أول وهلة بأنّه يفتقر إلى الانسجام والتناسق. ينبغي أن نتنظر اختار الأفكار والنضج العقلي لنرى أنّ ما يكتبه كان يوجّه خيط رفيع لا نراه، وهو وحده الذي يعلمه وكيف يتوجّه به. كان هذا حال العديد من الفلاسفة على غرار

الاستعمال بالاشتغال بأداة؛ سؤال التكوين بالاشتغال على الذات؛ سؤال التمثّل بكسب رؤية حول العالم. أضع فلسفة التكوين كواسطة أساسية بين فلسفة الاستعمال وفلسفة رؤية العالم؛ لأنّ فلسفة التكوين تعلمنا أن هناك ذاتاً تشتغل بأداة يدوية أو فكرية في تعمير حاضرة وصنّع حضارة، وتعلمنا أنّ هذا الاستعداد الذاتي في الاضطلاع بالاختصاص الشئني من شأنه أن يروم التواصل بالغير بكسب رؤية حول العالم والرغبة في التوجّه نحو هذا العالم، التوجّه نحو أشياءه وأشخاصه وكائناته. لاحظتُ مثلاً أنّ الألمان هم من يتحدث أكثر عن «فلسفة الثقافة». لا يوجد شيء اسمه «فلسفة الثقافة» عند الفرنسيين أو الإنجليز. مقارنة الفرنسيين للثقافة هي أثروبولوجية وسوسولوجية، ومن وجهة نظر وحدة كبرى هي «الحضارة»؛ ومقارنة الإنجليز للثقافة هي إثنولوجية في مبادئها وبراعماتية في نتائجها، ومن وجهة نظر وحدة كبرى هي «العولمة». فقط الألمان من يتحدث عن الثقافة من وجهة نظر فلسفية تنطوي على قيم رومانسية في الفن والأدب. تقترب البنية التصوّرية للعرب من الألمان (هواجس الهوية، الاهتمام باللغة والتاريخ، النزوع الرومانسي والانفعالي المطبوع..)، فلماذا تنطبق عليهم، أو بالأحرى، هم أولى من أن يشكلوا لذواتهم فلسفة في الثقافة تعبّر عن نمط رؤيتهم للعالم. لكن لاحظتُ أنّ العرب ظلت علاقتهم بالعالم «حربية» (التوجس من الآخر) من خلال جسد المقولة ذاتها (الثقاف، الثقف، المثاقفة: هي كلها أدوات لغوية تصف الحرب وأحواتها عندما نقول «ثقف العدو»، «المثاقفة بالسيوف»، «الثقاف بوصفه حديده تقوّم بها الرماح»، إلخ)، ولم ترتقِ إلى العلاقة «الكفاحية أو الصراعية» (بالمعنى الإيجابي للكلمة) في المنافسة العلمية والفكرية والمجاهبة الحضارية والمزاحمة التقنية والصناعية. وُلدت مشتقات المصدر «ثقف» في حالة الحرب عند العرب وأخفقت في الارتقاء إلى الصيغة الكفاحية في البناء والمشاركة والصياغة والصناعة، سوى أزمته معلومة يمكن توثيقها والتأريخ لها. كيف ننقل السلبي إلى الإيجابي؟ كيف ننقل رؤيتنا للعالم من النظرة الحربية (الجهاد، التطرف، الإرهاب) إلى النظرة الكفاحية في الإنتاج والابتكار والصناعة؟ هذا الرهان الذي تعوّل عليه فلسفة الثقافة كما أحاول وضع أسسها المبدئية. لكنّ المسألة صعبة جداً، لأنّ «الثقاف» الذي كَبَل رؤيتنا للعالم بتمثّل نزاعي ما يزال يعتمل في تصوّراتنا وسلوكياتنا. ما نزال نرى العالم من وجهة نظر فقه النزاع (دار الإسلام/ دار الحرب، السيف والقذيفة، حمل الآخر على إشهار إسلامه بالشهادتين، قمع الذات بالفتاوى

دراسة حول التصوّر والسلوك البشريين؟ كنتُ في «الثقاف» قد جعلتُ من هذه الكلمة (كلمة «الثقاف») المجال الذي تسبح فيه الثقافة، وأحد تجليات هذا الثقاف هو «التراث» الذي يتمتع بالسيادة (فهو يسود) لا بالسلطة (فهو لا يتسلط سوى في حالة ما إذا تجسّد في مذهب أو حزب أو شخص). فهذا المجال الحيوي يستغرق التصوّرات والسلوكيات، لا يوجّهها بالضرورة ولكن تتوجّه به. علاوة على هذا المجال الذي يستغرق التصوّرات والسلوكيات، أفكر في إدراج «الثقف» كبنية إدراكية وتأويلية نابعة من هذه التصوّرات والسلوكيات، فتلتقي النقطة والمجال في دائرة التكوين الثقافي. سأخصّص للثقاف مساحة معتبرة في الجزء الثاني من «الثقاف»، لأنّ الثقف هو الذي يؤطّر العديد من الممارسات البشرية، بحكم أنه ينطوي على أفعال ذهنية وسلوكية كالذكاء وسرعة النظر ولقف الأشياء. لهذا الغرض، أحاول أن أمنح للثقاف قيمة إستيمولوجية ونظرية كالتّي يتمتع بها الفهم والقصد والفقه والنية وغيرها من الظواهر السيكولوجية والأنطولوجية. الشيء الأساسي في الثقف أنّه ليس فقط بنية سيكولوجية ولكن أيضاً، وخصوصاً، بنية عملية في طريقة الظفر بالأشياء وتنظيم المواقع وترتيب العلاقة بالعالم.

* بناءً على الكم الهائل من الأفكار التي طرحتموها في كتابكم «الثقاف»، التي لا يتسع المقام لذكر بعضها على الأقل، هل من الممكن اليوم الحديث عن فلسفة ثقافة عربية إسلامية؟

كانت هنالك بعض التأمّلات الفكرية حول الثقافة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر من لدن مجموعة من المفكرين الذين ذكرتهم في كتابي على غرار مالك بن نبي ومحمد عزيز الحبابي وقسطنطين زريق. يمكن إضافة زكي الميلاد الذي اشتغل على نظريات الثقافة والحضارة من وجهة نظر المرجعية الإسلامية. هل من الممكن الحديث عن «فلسفة ثقافة» عربية إسلامية؟ بصراحة لا. هناك تأملات نظرية من خلفية سوسولوجية أو إيديولوجية أو تاريخانية. عندما أتكلّم عن «فلسفة الثقافة»، فإنني أقصد بها رؤية أنطولوجية وتأويلية، مجالها الأنطولوجيا (نظرية حول الوجود) وأداتها التأويل (أيّا كانت المسمّيات: فينومينولوجيا، تفكيك، سيميولوجيا، أي كلّ التأويلات الممكنة في هذا النطاق). عندما أتحدث عن «فلسفة الثقافة»، فإنني أضع في الحسبان ثلاثة أشياء جوهرية أو بنيوية، تدخل في بنية الثقافة ذاتها وهي: سؤال

كذريعة أو كبش الفداء هو الذي يبرر عجز الذات عن النهوض. فهذه مسألة بدئية: إذا أردت أن تعفي نفسك من تعب الاشتغال على الذات وجهاد النفس، فابحث عن عدو وأصق به كل التهم، إنها حيلة دفيئة لاشعورية، غالباً ما نلجأ إليها لاختصار المسافات والاستسلام للكسل. فلأنتنا عاجزون عن النهوض، فنقول إنَّ الغرب يدبر لنا المكائد ويضع لنا العواتق ويخرب بيوتنا بالثورات والاتفاضات، وغيرها من الهلوسات. هذا ممكن في ظل الاستعمار كما حدث لنا في الماضي. لكن اليوم، نحن مستقلون، ولم نصل بعد إلى الإنتاج الاقتصادي المنافس، ولم نصل بعد إلى التوازن السياسي والديمقراطي. هناك إذن خلل ما في الذات. معروف في الطب النفسي أنَّ المريض يرى بعض الأوهام يختلقها بنفسه ويسقطها على الواقع ويعتبر أنَّ هناك مؤامرة تحاك ضده، مثل المصاب بجنون العظمة (paranoia). فهل بالفعل هناك مؤامرة أم هناك خلل في المريض نفسه؟ وبالقياس: هل هناك بالفعل مؤامرة كونية ضدنا أم أنَّ خيالنا المطنب والمسترسل يصوِّر لنا كل السيناريوهات الكارثية الممكنة؟ على عاتق الفلسفة أن تعالج هذه التمثلات التي تنفلت من الإنسان ومن فائض خيالاته ومخاوفه وعدم الثقة بنفسه وبقدراته. وتجد الفلسفة مادة هذا العلاج في الثقافة. فهي تعالج شيئين مترابطين لا ينفكان عن بعضهما: التصورات والسلوكيات، أو بمعنى أوسع: النظري والعملي. كلُّ تصوّر يقابله سلوك قابل للتعديل تبعاً لتصورات جديدة. الغرض هو نقل التصوّر/ السلوك إلى الفكرة/ الممارسة. لأنَّ بنية التصوّر/ السلوك هي سيكولوجية في محتواها، لها علاقة تمثلية قد تتسلل إليها عناصر وهمية فتتخص عليها الوضوح والتماشك؛ بينما البنية الفكرة/ الممارسة هي تأويلية وتداولية، تربط الفكرة بالممارسة وتجعل من الممارسة نتيجة تخطيط واستدلال عملي. عندما نقارن بين الصيغتين (التصوّر/ السلوك) و(الفكرة/ الممارسة)، فإننا نجد الأولى سيكولوجية وفريسة الأوهام والاستعمالات الإيديولوجية؛ ونجد الثانية براغماتية وحصيلة حكمة عملية وتنظيم عقلاني. الرهان هو أن نتقل من الصيغة الأولى إلى الصيغة الثانية، وهذا أمر صعب في مجالنا النفسي والتاريخي والجغرافي، لأننا لم نعود على فقه الممارسات بابتكار حكم خاص بكل ممارسة يومية، ولكن نعودنا على فقه السلوكيات بحيث كل سلوك هو تطبيق حرفي وميكانيكي لأحكام موجودة سلفاً، مقلِّنة في أعراف وقواعد تستدعي الإذعان والإنجاز، ويقابلها توبيخ خارجي أو تأنيب باطني في حالة العدول أو الانحراف. نعرف أنَّ إيمانويل كانط كان أوّل من شدّد على أن

والإعدام في حالة الارتداد والخروج عن الدين، إلخ). هذا هو العائق الأكبر: عائق التمثّل المبكّل بثقافٍ طبع تصوّرنا وسلوكنا في مرحلة تاريخية من حضارتنا، وما يزال يشتغل عنوة حتى لو ملكنا سيارات فاخرة وسكننا في ناطحات سحاب واستعملنا أحدث الأجهزة الإلكترونية من كمبيوتر وهاتف محمول. لهذا الغرض يأتي دور الفلسفة في علاج هذا التمثّل، في تصحيحه وإعادة الاشتغال عليه، في درء مخاطر الفصام الذي استبدّ بعقل فجع وفظ وعنيد ما يزال يحتكم إلى الأعراف البالية والقيم الهشّة، وهو العقل نفسه الذي يحيا في واقع حضاري مختلف، انهارت فيه السرديات الكبرى وارتقى فيه الوعي البشري.

* كما قلت سابقاً، دكتور، المقام لا يكفي لطرح أو مناقشة الأفكار التي يحملها كتابكم «الثقاف» بين دفتيه، ولكن هذا لن يمنعنا كما أعتقد من طرح ومناقشة أهمها وأكثرها إثارة للجدل.

1. نبدأ بفكرة «الفلسفة هي ثقافة بامتياز». الفلسفة كما تقولون، دكتور، «تنتمي إلى المجال النظري في البحث عن علل الوجود باستعمال وظائف تقنية أو ذهنية أو فكرية»، وتقولون عن الثقافة إنَّها «تنتمي إلى المجال العملي في تجسيد فكرة أو ابتكار رمز أو اختراع وسيلة» (الثقاف ص 18)... بناءً على هذا وإن تم تأويل فكرة «الفلسفة هي ثقافة بامتياز» يصبح لدينا «النظري هو عملي بامتياز». كيف تفسرون أو تردون على ذلك؟

كما بيّنتُ قبل قليل، يكمن دور الفلسفة في تطوير «الطبّ الروحاني» الذي تحدّثتُ عنه من قبل، وهو علاج التمثلات الخاطئة أو الدغمائية وإعادة توجيهها نحو آفاق جديدة وبناءة. التمثّل الجوهرى الذي تحتكم إليه تصوّراتنا وسلوكياتنا، عن وعي أو عن غير وعي، هو العلاقة النزاعية بالآخر. لا بدّ أن نجد لأنفسنا عدواً (ولو كان وهمياً) لنبرّر به بعض العاهات والإخفاقات في الذات، لهذا الغرض ترانا، في السياسة كما في الدين، نستعمل مقولات العدو، المؤامرة، اليد الخفية؛ وهي كلها بقايا حفرية في المخيال الديني لما يُسمّى «إبليس أو الشيطان». حتى وإن لم يكن هناك شيطان، فهناك انفصام في الذات في شكل وسواس. لا بدّ في كل الأحوال من عدو. هل هي صيغة كونية منغوسة في الطبع البشري وليست بالضرورة عالقة بثقافتنا وتاريخنا؟ ربما، لأنّ الغرب له أيضاً أوهامه في اختلاق الأعداء، البعض صنعهم بيديه! لا أتكلّم عن الآخر ولكن عن الذات، لأنّ الحديث عن الآخر واتخاذ

نعم، تخيّل أنك تسوق سيارة. لك الخبرة في ذلك بحكم أنّه لديك رخصة السياقة. لكن، لندع جانباً رخصة السياقة، ولنفكّر فقط في عملية السياقة ذاتها. عندما تسوق سيارتك وتوجّهها، فإنك في الوقت نفسه تتوجّه بها لأنّها تحملك. فأنت تسوقها في الوقت الذي تسوقك فيه. سياقتك لها هي التوجّه، وسياقتها لك هي التوجيه. فهي توجّهك لأنّها تحملك، وأنت توجّهها لأنك تتوجّه بها. هذه العملية المتداخلة والصعبة هي ما سمّاه الفينومينولوجيون (خصوصاً ميرلوبونتي) بالتقاطع أو التداخل أو «الكياسم» (chiasme). أخذت هذه الفكرة الفينومينولوجية لأصف بها نمط اشتغال «الثقاف»، فهو مجموعة من القواعد والأحكام التي تصنع الوعي والتصور والسلوك. لكن خلافاً لمفهوم القاعدة الذي ينطوي على دلالة القسرية والإكراه: مثلاً، تطبيق حكم (بالمعنى الفقهي أو القضائي)؛ فإن فكرة «الثقاف» تُميد أنّ القواعد توجّه الأفراد وتتوجّه بهم في الوقت نفسه، لأنّه في كل مرة يتمّ فيها تطبيق حكم أو قاعدة، فإن السياق التداولي أو الوضعية أو الطرف هو الذي يعيد أقلمة هذا الحكم أو هذه القاعدة. لم آت بجديد، لأنّ فتغنشتاين في حديثه عن القواعد (règles, rules) وتوماس كوهن في حديثه عن بنية النموذج (paradigme) وبيير بورديو في حديثه عن «العُرف» (habitus) اتفقوا كلهم على أنّ القاعدة ليست شيئاً قسرياً، بل تخضع هي الأخرى إلى حركة الأفراد، إلى تعديلات السلوك وطفرات التصوّر. كان الغرض مع هؤلاء المفكرين مجاوزة ثنائية الحتمية والحرية التي أبدت بعض المشاشة النظرية. لنعدّ إلى مثال السياقة. في الوقت الذي تسوق فيه سيارتك، فأنت في ممارسة فعلية لعملية السياقة. رخصة السياقة لا معنى لها في ذاتها، لأنها مجرد «ورقة» عليها ختم وتوقيع من مؤسسة أو إدارة. إنّ الشيء الذي يعطي لعملية السياقة وجاهتها، الشيء الذي يمنح مرئية لإنجازها أو ظهورها للوعي كسياقة، هو الممارسة عينها وليس الرخصة التي بحوزتك. ما أريد قوله من خلال هذا المثال: إنّ «الثقاف» ليس قاعدة تُطبّق، ولكن تُمارَس. هناك اختلاف كبير لم نأخذ عناية الاهتمام به، وأقصد بذلك أنّ التطبيق ليس هو الممارسة. التطبيق يفيد التطابق بين القاعدة وتعيّنها الفعلي والمرئي؛ لكن ليس الأمر كذلك في الواقع: هناك ممارسة للأحكام لا تطبيقها؛ لأنّ الممارسة فيها التعديل في التصوّر والسلوك والمسار، فيها المراوغة، الذهاب هنا أو هناك، الانعطاف، إلخ. بينما التطبيق يفيد الميكانيكية والتماهي والتقليد شبه الحرفي، وهذا أمر مستحيل. فالثقاف له

يبتكر الإنسان أحكامه من عفوية أفعاله وإنجازاته، فيشرع لذاته بذاته؛ فيكون في ذلك استعمال حصيل للعقل قصد تصحيح أو توجيه أو تعديل الأفعال. لكن في منطقتنا نحن، أفعالنا هي رهينة أحكام أتت من الأزمنة الغابرة. لا نشرع قوانيننا من إلهام حركتنا في الحياة، ولكن نستند إلى مدونة من الأحكام والقضايا ونرى إذا كان سلوكنا مطابقاً أو لا. فتتحرك ألياً وميكانيكياً بإيعاز من قاعدة موجودة سلفاً، فتكبّل الأفعال وتقيّد التوجّهات، فتكون عائقاً في حرية الخيار والقرار. من شأن الفلسفة أن تحدث الثقلة التاريخية من السلوكيات السجينة داخل قواعد قسرية/ قهرية إلى الممارسات الحرّة والإنجازات الخلاقة. ففي هذه الفسحة الحرة من الإبداع والابتكار والإنجاز تقع الثقافة. توقّر هذه الأخيرة عناصر في التحرّر الإنساني من إكراهات القوانين والقواعد، هذه الإكراهات الغالبة في السياسة أو المهيمنة في الدين. لهذا الغرض أعوّل على الثقافة في تربية النوع البشري، تماماً كما ذهب إلى ذلك رواد الرومانسية الألمان، وأخصّ بالذكر يوهان هررد، ويوهان شيلر، ويوهان غوته، وفلهلم هومبولت. كان هؤلاء في جهاد مع النفس لإخراج الألمان من العجز التاريخي إلى المعجزة الحضارية، واتفقوا على أنّ ذلك يكون بالثقافة وليس بالسياسة أو الدين. حتى إنّ مصلحاً بروتستانياً من طراز يوهان هررد تهجّم على مؤسسته الدينية ورآها العائق في حرية الإنسان أمام الله، بل رآها المنتج الحقيقي للنفق والخروج عن الدين. كذلك فلهلم هومبولت غادر السياسة بعد تجربة ناجحة يُحسد عليها: مستشار الإمبراطور فريدريش الثاني، سفير الإمبراطورية الجرمانية العظمى في روما، قاضي برلين.. تخلّى عن كلّ هذه المناصب والمزايا ليهتم بشيء أساسي، جوهرى، روحي، خلاق، ببناء، هو «تكوين الذات» (Bildung)، ووجده في الثقافة. يمكن للتجربة الألمانية أن تمنحنا مادة هذه الفلسفة في التكوين التي تعتمد على الممارسات الحرّة والإبداعية، في بون شاسع عن السلوكيات الرتيبة الشبيهة بالعبودية.

2. «الثقاف» العنوان الأبرز والمفهوم الأكثر حضوراً في كتابكم. بالرغم من كلّ الوسائل النقدية والتأويلية التي قمتم بتجنيدتها للارتقاء بكلمة «الثقاف» من مجرد مفردة إلى مفهوم واضح المعالم سهل التداول، إلا أنّه يبقى مفهوماً يشوبه نوع من الغموض والقلق، فهل يمكننا، دكتور، أن نحصل على توضيحات أكثر فيما يخصّ «الثقاف».

بهويتنا؟ إن التعليل الذي أقدمه له مسوغ دامج: الثقافة هي الظاهرة البشرية الوحيدة التي تفلت من «التمركز» لأنها تبتغي «التركز» (تركيز القوى والملكات في الذات من أجل تكوين هادف في الشخصية الإنسانية). إذا تكلمت مثل فلاسفة الاختلاف (وأعد نفسي واحداً منهم) فإنني أقول: الثقافة هي الظاهرة الإنسانية الأكثر هامشية وبعداً عن التمركز. تقع السياسة في دائرة التمركز لأنها تستعمل وظائف وأجهزة (الدولة مثلاً) لممارسة السلطة؛ وتستعمل القوة العمومية في إملاء قواعد أو تطبيق قوانين، بدرجات متفاوتة إذا كانت هذه الدولة المسخرة في أيادي السلطة هي ديمقراطية أو استبدادية؛ ويقع الدين في دائرة التمركز لأن المؤسسة الدينية تستعمل هي الأخرى وظائف وأجهزة وآليات وخطابات (النص، المرجعية التراثية، التاريخ الأسطوري أو المقدس، إلخ) تبتغي بها ممارسة السلطة على مجتمع الاعتقاد والإذعان. وبالتالي، تقع الهوية في دائرة «التمركز»، ما دام الثقافة السياسي أو الثقافي الديني في أوجهه السلطوية يتصرف بمنطق الهيمنة: حشد أكبر عدد ممكن من الناس في استعراض القوة وبهت العقول. يعول السياسي والديني على «التكسيم» بمعنييه الكمّي والإكراهي: تكسيم الأفراد بتحويلهم إلى حشود وكل النعوت السلبيّة المصاحبة لها (قطع، غوغاء، سوقة..)، وتكسيم الأفراد بإطباق الصمت عليهم، لأنّ الوحيد المخوّل له بالكلام هو الراعي أو رجل الدين. في هذه المساحة الهويّة ثمة إذن «التكسيم» (عدد غفير وحشد صامت ومنتبه) و«التكويم» (كومة من البشر). عكس ذلك، تراهن الثقافة على «التكوين»، لأنّ همها تشكيل الشخصية الإنسانية بالقوى الفاعلة والحية؛ غرضها «الفردي» من أجل تربية خصاله وتنمية ملكاته وقدراته الذهنية والنظرية، وليس «الجمعي» في طابعه الكمّي والحشدي، حتى وإن كانت الثقافة تراعي أيضاً الطابع الاجتماعي للبعد البشري. فالثقافة تعول على الإبداع والابتكار وترجمة المواهب إلى رؤى فنية وممارسات جمالية. بتعبير آخر، مجال الثقافة هو الهامش لا المركز، التركيز لا التمركز، الفردي لا الحشدي، العبقري لا الإملائي والقهري. فهي المجال الأكثر تنمية ورعاية للطبع البشري، فيما تميل السياسة برؤيتها الذرائعية في تحويل الذوات إلى أدوات مسخرة، وتميل المذهبية أو الطائفية إلى تفريق البشر وزرع الكراهية، كما حصل في الحروب الدينية في المسيحية أو السجلات المذهبية والدموية في الإسلام. عندما كتبت بجرأة أو تهوّر أنّ الثقافة هي نهاية الفكر، فهي منتهى القيمة البشرية التي يمكن للإنسان التفكير فيها والتعويل عليها،

خاصية الممارسة لا التطبيق؛ فهو حكم سابق لإنجاز بعدي. وهذا الإنجاز تتخلله فسحة حرّة من الأداء والتنفيذ. إنّ المسألة التي أطررها خطيرة على الصعيد النظري والإيديولوجي. معنى ذلك، أنّ الثقافة يهدم فكرة أنّ الأشياء تُستنسخ كما هي بين العصور، فهو يؤمن بالفردة والأصالة. لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نقلد أو نستنسخ عصرًا (مثلاً الخلافة) لأنّ قواعده أو أحكامه ليست قابلة للتطبيق، ولكن يمكن أن تُمارس. وممارستها هي، بمعنى من المعاني، إزاحتها بالسياق والظرف والزمان والمكان، أي بالإشارات التداولية التي تنزع عنها ماهيتها الأصليّة. وبالتالي، رغم أنّ لدينا الانطباع بأنّ قواعد الماضي تحكمنا (التراث مثلاً)، لكن هناك دائماً الإرادة الفاعلة في الحاضر، هنا والآن، التي لها القدرة على إزاحة هذه القواعد بإعطائها لوناً معاصراً. إذا تكلمنا كالصوفية القدماء (الجنيد مثلاً)، نقول: «لون الماء لون إنائه». فكل ما يأتي من الماضي أو من الثقافات الأخرى في «إنائنا» الراهني، فإنّه يتلون بلون إنائنا، لأنّ ثقافتنا يطبعه بخصائصنا؛ وبالتالي هناك عملية في الألفية. الثقافة هو بمنزلة «الطبيعة الطابعة»، والثقافة هي بمثابة «الطبيعة المطبوعة». إذا اخترت الثقافة كمفهوم إجرائي، فلأنني أخذته من المادة اللغوية والتصوريّة للمصدر (تقف) كما أسلفت القول. فهو ينطوي على «ثقافة»، مثلما الثقافة تسير وفق «ثقاف». عندما أحدث عن الثقافة، فإنني أقصد به مجموعة من الأحكام والقواعد والأعراف والميول تحمل تصوراً معيّناً للعالم وتنقل معلومة معيّنة وتتصف بعلم معيّن، أي أنه ينطوي على ثقافة إذا عيناها مجموعة من الأفكار والعادات والتقاليد والتصوّرات تنتمي إلى مجتمع معيّن. لهذا الغرض أحدث أيضاً عن «أثقفة» متنوّعة، من أيّ صنف كانت: ثقاف سياسي أو ديني أو علمي. هل الثقافة هو ما يسمّيه علماء الأنثروبولوجيا «السمة المميّزة»؟ (trait distinctif). يمكن الأخذ بهذه الفكرة، لأنّ الثقافة يحدّد أساساً السمات التي عليها مجتمع يختلف عن مجتمع آخر. لكن أذهب إلى أبعد من مجرد سمات مختلفة في اللغة والسلوك والعادات، أحدث عن البعد الأنطولوجي للثقافة في كونه الخاصية الوجودية لمجتمع ما، الأمر الذي يشكّل كائنه أو كينونته إذا أردنا. لهذا السبب عندما قمتُ بتحديد «الثقاف» كبعد أنطولوجي، فإنني أفكر في إدراج «الثقاف» كبعد إستمولوجي يخصّ المعرفة والإدراك، و«الثقافة» كبعد نفسي وتربوي يتجاوز الهوية. بدأت بعض الأصوات ترتفع وتقول: كيف التخلّص من الهوية بالثقافة؟ وهل يتعلق الأمر بالمسلس

«فلسفة الثقافة»؟ أو بعبارة أخرى ماذا يمكن أن تقدم «فلسفة الثقافة» للعالم العربي الإسلامي اليوم؟ وهل من الممكن أن تكون وسيلته الأنجع نحو النهوض وبالتالي تحصيل الشهود الحضاري المنشود؟

وأخيراً أتحدث عن «ثقافة فلسفية» من شأنها أن تعيد اكتشاف الفلسفة بوصفها ثقافة، وبكونها لا تستغني عن الثقافة عندما تأخذ من موضوعها مباحث نظرية أو عملية متنوعة. يمكن الاحتجاج على فكريتي بأنني سأجعل من الثقافة «وحدة في الوجود»، مهيمنة، شائعة، كاسحة، بحيث «الكل هو ثقافة». نعم، يمكن التخوف من ذلك. لهذا الغرض أعيد دائماً الاشتغال بشكل نقدي وانعكاسي (réflexif) على موضوعاتي، لأنني لا أقدم وصايا دعائية أو بنوداً سياسية أو قضايا منطقية، ولكن فقط إمكانيات فكرية؛ ولأن الثقافة تتعارض في جوهرها مع البروتوكولات، من أي نوع كانت: سياسية، دينية، منطقية. فهي إمكان في النظر وفي العمل، لا غير. ورأيت أن هذا الإمكان عندما يتم إدراجه في المجالات الأخرى (السياسية، الدينية، العلمية)، فهو يقدم «تصحيحاً» (correctif) لكل الخروقات والانحرافات والفضائح التي لحقت بالتاريخ السياسي والمذهبي والاستعمالات التقنية والعلمية. الثقافة هي هذا التصحيح بإعادة اكتشاف الإنساني في المجالات التي هجرها الإنسان أو اغترب فيها أو توحش أو تجبر. فهي تعيد تلطيف الهواء المعكر الذي يسود في الأقاليم السياسية والدينية والتقنية، تعيد فتح أبواب التفكير والاجتهاد ونوافذ تهوية العقل وإنعاش الذهن. إن فلسفة الثقافة التي أشتغل عليها تقوم على الأقطاب الثلاثة التي أشرت إليها سابقاً: فلسفة الاستعمال، وفلسفة التكوين، وفلسفة تصور العالم.

1. أما فلسفة الاستعمال، فإنها أكبر ثورة معرفية يمكن أن تحدثها في السياق العربي الإسلامي. المنعطف العملي من شأنه أن يزيح التمثلات نحو الاستعمالات. معنى ذلك أن علاقتنا بالتراث، بالنص، بالهوية لن تكون بعد الآن عبارة عن «تمثل» ثابت في شكل هيكل فجع؛ بل ستكون عبارة عن «استعمال» النص أو التراث لغرض تداولي يأخذ بالاعتبار الظرف والحاجة والزمان والمكان، أي كل المؤشرات التي تعبر عن اختلاف في الأزمنة والأقاليم. أتحدث عن «هيكل» يمكن التعديل من «الهيئة» التي يكون عليها، ويكون ذلك بالاستعمال. مثلاً، لديك سيارة هي «الهيكل»، في

بعدما خذته السياسة بأطرافها المتصارعة على السلطة، وبعد أن أوصلته الصراعات الطائفية في الدين إلى عتبة التطرف والوحشية والإرهاب. إنه المسوّغ الدماغ الذي أقدمه كبديل عن الهوية، لأن في الثقافة، وفيها فقط، يجد الإنسان عمل السلب (le travail du négatif) بالمعنى الذي طوره هيغل، أي ينسى ذاته ليندمج في الطبيعة والجمال والحق والخير؛ ينسى ذاته التي تتضح في الانتماء السياسي وتتفخح في الانتماء الديني إلى درجة الجحوظ المهول والهيمنة القاصمة. معنى ذلك أنني أجعل من الثقافة «الاسم» ومن النعوت الأخرى «الصفة»، فأحدث مثلاً عن «ثقافة سياسية» هدفها إزاحة السياسة من المركز لكسب أفكار والتمرن على رؤى وإعادة اكتشاف «الإنساني» في السياسة، بعدما كان هذا «الإنساني» مجرد أدوات ذرائعية في الصراع من أجل السلطة: مثلاً، ومنذ ميلاد الإحصائيات مع كوندورسيه في القرن الثامن عشر، فإن الاقتراحات والانتخابات حولت «الإنسان» إلى رقم يصوّت ويتخب ممثليه، في الغالب هم في بون شاسع عن همومه وآلامه وآماله وأحلامه. الثقافة السياسية لها هذه القدرة في إعادة اكتشاف الإنسان في السياسة كشخص وفرد وقيمة، وليس كعدد ديموغرافي أو رقم انتخابي (أي دائماً بالعقلية الحشدية والشعبوية المشينة). كذلك أحدثت عن «ثقافة دينية» بأن يعيد الإنسان اكتشاف علاقته بالرمز والمقدس والروح بوصفها تجليات وعطايا ومنحاً وجودية، لا بوصفها أدوات في السيطرة أو وسائل في القهر كما شاع في الطوائف والمذاهب الدينية عبر التاريخ. وحدها «الثقافة العرفانية» توفر هذا الانخراط الجميل والمرح في الطبيعة والروح والمطلق، بعد أن سير «الفقه» الأجساد بفنائض الأحكام والقواعد فأضحت عادات ميكانيكية لا إبداع فيها لأنها بدعة، من هذه الوجهة في النظر؛ ودبر «الكلام» التصورات بفنائض الألوهية والربوبية والمعاد فأضحت تمثلات ثابتة تستحضر الإلهي في كل شيء، بما في ذلك تبرير اللامسؤولية والعجز بالاستنجد بالقدر والمكتوب. فكما تلاحظ، نحن أمام فرصة ذهبية وتاريخية في إعادة اكتشاف الثقافة في معناها العام، وفي دلالاتها الخاصة والمحلية: ثقافة علمية، ثقافة سياسية، ثقافة دينية، ثقافة طبيعية، ثقافة أخلاقية، إلخ.

* دكتور، تراهنون على فلسفة ثقافة أسها وأساسها علاقة الإنسان بذاته وبالعلم الذي يتواجد فيه وبالآخر الذي يتعامل به، فهل من الممكن أن نعرف ما الذي يعد به هذا النوع من الفلسفة

الذات؛ لأننا سنتحول إلى كائنات مسجونة في تماثلها للتراث، وتطبق بشكل حرفي مبادئه وأحكامه، وستتحول بالتالي إلى كائنات ميكانيكية وروتينية. لقد فهمت اليوم، وبسعادة كبيرة (إنه اكتشاف مبهج)، أن علاقة الإنسان تكون بنائية، تكوينية، تشكيلية، عندما يباشر النظر إلى تراثه كذخائر يستعملها وليس كأحكام قهرية يطبقها. فهو ينخرط بإعادة تشكيل هذا التراث، لأنه جزء منه. علاقته به ليس «أن يوجّه»، ولكن «أن يتوجّه به». لاحظ الفرق الدقيق بين «أن يوجّهنا الشيء» و«أن تتوجّه بالشيء»، (هناك فارق حاسم بين الحتمية والحرية في هذه الصيغة). لهذا السبب كتبت في «الثقاف»: إن التراث يتمتع بالسيادة لا بالسلطة. وأخذت المسألة بشكل شبه حرفي: التراث يسود ولا يتسلط. عندما يسود فهو يتأقلم مع الوضعيات ويصبح ثقافاً مرناً وسهل القبلية، ويساهم بالتالي في التكوين الذاتي والتكوين الاجتماعي والبشري. لكن عندما يتسلط فمعنى ذلك أن التراث متجسد في حزب أو مذهب أو طائفة تحكّمه لتشتغل به من أجل مصالحها ومواقفها في النفوذ والسيطرة. هاهنا نعود من جديد ونقول: إن التراث «يسود» عندما يُستعمل بإرادة حرّة من طرف فاعل اجتماعي حر يعيد به ابتكار ذاته؛ ولا «يتسلط» سوى عندما يصبح قواعد صلبة تستدعي التطبيق، ويكون ذلك فقط في قبضة حزب سياسي أو مذهب ديني أو تصوّر وضعي/ علموي/ تقني. كما نرى الأمور متشابكة فيما بينها بشكل شبه «رواقي»، لأنها تغذي بعضها بعضاً. فلسفة التكوين ممكنة في ظل سيادة لها الأفق الواسع لا في سياق سلطة محصورة في بؤرة سياسية أو دينية.

3. وأما فلسفة تصوّر العالم، فإنّها تساهم في تشكيل رؤية حول العالم تنبنيها علاقتنا بالآخر. لا نمتلك رؤية للعالم لأننا نريد أن نحيا في أفقنا التاريخي والتراثي فقط، ولكن لأن هذا الأفق له رغبة (شبه لا شعورية) في التوسّع والتمدّد والارتقاء فيلتيقي بأفاق أخرى: يصطدم بها أو يتقاطع معها. وهذا ما سُمّي في الأدبيات الفلسفية من هيغل وحتى أكسل هونيث بالصراع من أجل الاعتراف. نحمل تصوّراً معيّناً للعالم، ولا يبقى هذا التصوّر حبيس ذات «أناوحديّة» (solipsisme)، ولكن يريد أن يتمدّد ويتمطّط، يهوى الانبجاس والظهور، يريد أن يُعرّف لأنّه يريد أن يُعرّف به. حاول المفكر الإسلامي زكي الميلاد تأسيس رؤية استقاها من القرآن بناءً على ما سمّاه «آية التعارف» «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»، الحجرات 13. فهي صيغة مبنية على التفاعل. لكن

محض ماديتها ولونها وشكلها. لكن عندما تستعملها، فإنك تتغيّر من «الهيئة» التي تكون عليها، بأن تتحرك وتتقلّب، بأن تسوقها بإرادة حرّة، بأن تنظر إليها كتحفة فنية أو كوسيلة عملية، إلخ. إن التراث الذي ننتمي إليه سيتم تويره في الوقت الذي نرى فيه قيماً للاستعمال وليس هيكلاً للتعبّد أو أحكاماً للتطبيق. ما معنى أن نستعمل التراث أو النصّ أو الهوية؟ معنى ذلك أننا نقوم بإقحامها في سياقات تداولية جديدة لا تسأل: ما هو التراث؟ ولكن من نحن أمام التراث؟ ماذا نريد نحن أمام هذا التراث؟ مثلاً، لتتصوّر موسيقاراً يقوم بعزف سيمفونية بيتهوفن، إنّه يقوم بتأويلها (interpréter) ليس بالمعنى النصّي في تفسير النوتات أو المغزى من المعزوفة، لكن يقوم بأدائها بمهارة وموهبة (virtuosité). عندما يستعمل الموسيقار سيمفونية بيتهوفن، فإننا نسمع طريقة أداء الموسيقار ونرى موهبته في العزف والأداء، ولا نسمع ولا نرى بيتهوفن. كذلك عندما نستعمل التراث أو النص، فإننا نقوم بتأويله، وتأويله ليس البحث الممل عن معنى مفارق، ولكن نقوم بأدائه في سياقنا وحسب ظرفنا وتبعاً لألواننا. فلا يبقى التراث كما هو، ولكن نحن نمارس التراث كما يتبدى لوعينا ويتحوّل بإنجازاتنا. أعتقد أن كلّ الثقافات العالمية توصلت إلى استعمال تراثها بدلاً من الإذعان له أو احتذائه أو تطبيقه، فأتاحت هذه الفسحة الحرّة من الموهبة والأداء، فأصبح تراثها مرناً، مفتوحاً، مستوعباً، نشيطاً، إيجابياً. أمّا نحن فقد بقينا في عتبة الإخفاق لأنّ ثقل التراث، وعملية تمثله، والإذعان له وتطبيقه عنوة، جعلت هذا التراث صلباً، ميكانيكياً، ربوبطياً، لا يصنع كائنات حرّة ومرحة، ولكن كائنات تشبه الآلات في عملية محاكاته أو تطبيقه حرفياً، فغدت كائنات متشنّجة، عصائية، فصامية. أعتقد أنه ينبغي أن نعيد النظر في الهياكل الثابتة لتراثنا لنعيد تليين خشونتها بهذا الاستعمال الخلاق الذي أتحدث عنه.

2. أما فلسفة التكوين، فهي امتداد لهذا الاستعمال. عندما يكون هذا الأخير عبارة عن أداء حر، ممارسة ذكية، مهارة فنية، فإن الإنسان يستطيع به تكوين ذاته والاشتغال على مادة تصوّره وسلوكه. فالاستعمال الحر لأشياء النصّ أو التراث أو الهوية يتيح له، وبشكل فردي وحر وسيادي (soverein)، إعادة النظر في علاقته بذاته وتشكيلها بمواد نظرية وجمالية قابلة للإيقان والتفاني والتجديد. إذا اعتبرنا التراث كهيكّل ثابت وسيف ديمقليس فوق أعناقنا، فإنّ الخوف والرهبنة يمنعان من الاشتغال الحر على

كتابات لا بُدَّ من مراجعتها، لكي يكتمل المشروع بالجهد والعمل المضمي والمواظب. أقول إنَّ كلَّ مفكر له فترة الشباب وهي نوعاً ما جريئة ومتهورة، ثم مرحلة النضج وهي إتقان المادة الفكرية وأسلوب الكتابة. المفكر «نسقي» بالضرورة، ليس بالمعنى المتبدل في هيكل ثابت من المقولات والمفاهيم والأفكار، ولكن بالمعنى الرواقي العريق في تعاضد العناصر واشتغالها بشكل منسجم حتى ولو تبعثرت المباحث، لأنَّ ثمة رابطاً خفياً يدرّبها ويجمع بينها في مغنطة فكرية جاذبة. فمن خلال القراءات (ابن عربي، ميشال دو سارتو، دريدا) والأدوات (التأويل، الفينومينولوجيا، التداولية) والمباحث (التأويل، الثقافة، الحداثة، النص، التراث)، فإنني أسعى إلى تشكيل نسق مفتوح تلعب فيه العناصر أدواراً متكاتفه، لأنَّ هناك خيطاً رقيقاً يلم شتاتها ويصاحبها في النضج والاكتمال. ففي سياق الاشتغال على الثقافة، أحضّر الجزء الثاني من «الثقاف» الذي سيكون مخصّصاً لفلسفة التكوين؛ أمّا بشأن فلسفة الاستعمال، فإنني أفكر في محاولة لم تكتمل بعد عنوانها «عقلانية الممارسات»، أ طرح فيها هذا الجانب التداولي في الممارسة والاستعمال بقراءة أهمّ النصوص الفلسفية التأسيسية من أرسطو إلى دونالد ديفنسن مروراً بالفارابي وابن مسكويه وتوما الأكويني وكانط وفتغنشتاين وحنه أرندت وبورديو. يدخل هذا الاهتمام في إطار السؤال التالي: كيف أن استعمال التراث ليس تأويله أو تطبيقه؟. أمّا المحاولة الأخرى التي تدور في الفلك نفسه فهي العلاقة بين الهيكل والهيئة في شكل صراع تاريخي بين الحق والحقيقة. أقدم فكرة بسيطة وهي الصراع بين الكلاسيكي والباروكي في الفن والأدب والفكر؛ بين ما له خاصية الانسجام والتناسق والصلابة (الحقيقة)، وما له خاصية الفرادة والخروج والعصيان (الحق)، بين الاستراتيجي المهيمن والتكتيكي الفار والعاير. أمّا بشأن مشاريع أخرى، فسأتركها مفاجأة حتى لا أكتشف دفعةً واحدة عن كلِّ طموحاتي. أقدم لها بعض الشذرات المتناثرة في بطون التأليفات.

تبدو لي هشاشة الفكرة عند زكي الميلاد أمّا تنقيده بأية قرآنية لا تمنح لها كلَّ الأبعاد النظرية والأنطولوجية والإبستمولوجية. ثم هل يمكن التعرّف دون الاعتراف؟ هل في نظر زكي الميلاد أن التعارف بين العربي والإسرائيلي ممكن دون الاعتراف، أي دون الاعتراف بوجوده؟ تقع فكرته في فخ لم تقم بالحسبان له. لأنَّ التأسيس للنظرية معنى ذلك أن النظرية تتضمن كلَّ الإمكانيات الفكرية وتتوسّع على كلِّ المجالات. لنظرية الاعتراف لدى هيغل أو هونيث القوة النظرية التي لا نجدتها في فكرة التعارف. بل العكس هو الذي نراه: نرى «التعرّف» وليس «التعارف». هناك رغبة في التعرّف على شعوب وقبائل على سبيل الفضول أو الجوسسة أو التمتع (السياحة مثلاً)، ولا ينجر عن ذلك الرغبة في التعارف. كذلك فكرة التعارف هي أخلاقية أكثر منها تأسيسية لفكر ما، على العكس من نظرية الاعتراف التي هي جوهرية من حيث تبيان خاصية الطبع البشري في طلب الاعتراف بالصراع أو الخيلة أو الإغراء. فكرة التعارف تكاد تكون «وعظية» (تعارفوا) أي في سياق رؤية أخلاقية للعالم تحجّب النزوع الصراعي لدى الإنسان. وبالتالي، فإن تشكيل رؤية حول العالم من شأنها أن تتعد قدر الإمكان عن العوائق البلاغية في الموعظة الحسنة وتحاول أن تدرس الكينونة البشرية في محض بروزها لذاتها، وفي محض تعييناتها أو تجلياتها.

* آخر سؤال، دكتور، من المؤكد أن لكم أعمالاً ومشاريع فكرية وفلسفية تستغلون عليها أو تحظون للاشتغال عليها، فهل يمكن للقرّاء الكريم أن يتعرف على البعض منها؟

هناك بلا شك طموحات كبيرة في تشكيل رؤية نظرية حول مباحث متعددة أشتغل عليها. كنتُ في فترة معينة في عملية القراءة والجمع والاقباس والتلخيص، لكن منذ فترة وجيزة رفعتُ من وتيرة الاشتغال بالانتقال إلى التنظير. إنني في صدد وضع مشروع على السكة بالمبادئ التي ذكرتها سالفاً وهي «النظر الرواقي للأشياء بثقف الانسجام من وراء التبعر» و«النظر الهندسي في خريطة الفكر». أقول إنني منذ فترة وجيزة انتقلتُ بسرعة إلى الاستقلالية في الرؤية والكتابة بنحت مصطلحات أو مفاهيم أسعى لأن أجد لها التبرير الفلسفي والتعليل النظري. أعرف أن المسألة ليست بالهينة، ولا مفكر كتب أعماله بشكل يوهم بأنه كان يُوحى إليه، بل هناك دائماً عشرات يتطلب مجاوزتها، أخطاء ينبغي تصحيحها،

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

الدكتور محمد أيت وهو

مشكلة الأفعال الإنسانية بين «الخلق» الاعتزالي و«الكسب» الشعري




المركز الثقافي العربي


مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
الدراسات والأبحاث

www.book.mominoun.com

في التلقي العربي لفلسفة هيدجر

محمد سيلا*

الألوهية ومن انتزاع الطابع الإلهي ومن المقدّس هي مواقف أعقد بكثير من هذا التبسيط. فهو على الرغم من أن تنشئته الأصلية كانت تنشئة دينية، إذ كان طالباً في كلية اللاهوت، إلا أنه انتقل في مرحلة معينة من الكاثوليكية إلى البروتستانتية، كما ظلّ مساره الفكري في هذا الباب نوعاً من الحوار والجدال، (une explication) مع المسيحية. كما أنّ فكرته عن المقدّس وعن الإله مرتبطة بقوة بفكره حول الوجود وتاريخه، حيث كان المقدّس هو مصدر قوة وإلهام للإنسان القديم. وكما بيّن ذلك الأستاذ إسماعيل مهناة في كتابه الجميل «الوجود والحداثة» فإنه ليس بإمكاننا، نحن - معشر المحدثين - فهم المقدّس بعد اختزاله في طقوس وشكليات مظهرية، لأنّ هذا الإيغال في الشكليات والطقوسية هو مجرد ذكرى للمقدّس، وربما كانت تعبيراً عن انسحاب الألوهية من العالم أكثر مما هي تعبير وبالأحرى تجسيد لحضورها (ص 233).

لذلك فقول عبد الرحمن بدوي إنّ فلسفة هيدجر هي فلسفة ملحدة هو قول تبسّطي وتسطّحي ينم عن عدم فهم، كما يقول عن ذلك غادامير، تلميذ هيدجر (مهناة 240). هيدجر لا ينكر الألوهية باعتبارها أفقاً خلاص للإنسان، بل ينكر على الإله الأفلاطوني المسيحي، أو على المسيحية الأفلاطونية كونها تحتزل الألوهية في الحاجات العملية التشريعية والأخلاقية لخدمة الإنسان والقيم الإنسانية، فهي تحط من الألوهية وتختفّض من الإله، ويذكر الأستاذ مهناة أنّ البحث عن الإله قد ظلّ شوقاً خفياً يجرّك فكر هيدجر ولم يبرحه عبر كلّ مراحل (ص 234).

بل إنّ معرفة هيدجر التأويلية العميقة بفكر نيتشه جعلته ينفي عنه الفهم السطّحي الشائع، ويعتبر أنّ صحّته هي نوع من العودة إلى صباه، أي إلى ذلك الطفل اليتيم ابن القس، وأنّ نيتشه هو «آخر فيلسوف ألماني بحث عن الله بشغف وشوق» (Passionnement).

لم يكن استقبال الثقافة العربية الحديثة للثقافة الكونية يسير بالتيرة نفسها، فقد حظيت القصة والرواية والأدب عامة بحظوة لا بأس بها، أمّا في مجال الفلسفة فقد تفاوتت حرارة الاستقبال، إذ حظيت الوجودية والماركسية بقدر أكبر من الترحيب والتعريب، ربما لأنّ الوجودية مشحونة بفكرة الحرية الفردية، بينما تستجيب الماركسية والاشتراكية عامّة إلى حاجات النخب والفئات الاجتماعية الدنيا للعدل والمساواة.

في مجال الفلسفة والعلوم الاجتماعية كان الوضع أكثر تعقيداً، فقد حظيت الفلسفة باستقبال سيئ ومسيء، وتمثل ذلك في الترجمات العربية الرائجة التي هي في الأغلب الأعم (باستثناء حالات خاصة من المتخصصين) ترجمات سيئة ومسيئة، مشوّهة ومشوّهة للفكر الكوني، وبخاصة ما صدر عن الورشات التي تحولت فيها الترجمة إلى عملية تجارية محضة.

ولعل فلسفة هيدجر من بين الفلسفات التي تعرضت للكثير من الإساءة والتشويه ترجمة وعرضاً وتأويلاً، رغم أنها ليست حالة استثنائية. كانت الضربة الأولى التي تلقتها فلسفة هيدجر على يد عبد الرحمن بدوي في كتابه «الزمان الوجودي» (1943)، حيث أدرج فلسفة هيدجر ضمن الفلسفة الوجودية، وقسم الفلسفة الوجودية إلى اتجاهين كبيرين: الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، ونسب هيدجر إلى هذه الأخيرة. في حين أنّ فلسفة هيدجر ليست فلسفة وجودية بالمعنى الذي نجده عند سارتر وكامو بل هي فلسفة الوجود والكينونة بمعنى آخر، تختلف تماماً عن الفلسفة الوجودية الفرنسية كما أوضح ذلك هيدجر نفسه.

كما أنّ هيدجر ليس فيلسوفاً ملحداً، فمواقفه من الإله ومن

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

تأرجحات أو تذبذبات هيدجر بين الإيمان الخاص والتساؤل الحاد.

وهذا الالتباس ليس قاصراً على المسألة الدينية بل يتناول أيضاً المسألة السياسية والإيديولوجية. فمن القضايا التي يستعصي الحسم فيها بالنسبة لفلسفة هيدجر موقفها من التقنية الذي يتراوح بين التمجيد والنقد الجذري لأسسها الفكرية والميتافيزيقية القريبة والبعيدة، مع حرصه على القول إنه ليس ضد التقنية.

صديق جلال العظم: هيدجر هو نقيض جون لوك

يرى صديق جلال العظم أن هيدجر قد صبّ كل مجهوده الفكري (في الوجود والزمان) على إفراغ مفاهيم الوجود والعدم والإنسان واللغة والحقيقة والزمان والمكان والسببية والغائية والعلم والحياة والموت والحرية والتقدم والتاريخ... من المعاني العلمية والطبيعية والمادية والعقلانية والكمية الرياضية التي اكتسبتها تدريجياً، تراكمًا وتعديلاً وتقدماً، منذ عصر النهضة حتى الآن. وهدفه من ذلك مزدوج: أ- إرجاعها إلى معانيها الكيفية القديمة السابقة على العلم الحديث والعقلانية الكمية والمادية الحديثة، وتأكيد أولوية هذه المعاني العتيقة وأسبقيتها على كل ما تلاها من تطورات ثورية هدامة منذ عصر النهضة ب- إعادة شحنها بمعانٍ دينية صوفية معدلة ومستمدة عملياً من جوانب مختارة من تراث العصور الوسطى، ومؤسسة استناداً إلى مرجعية تأويل معيّن لمعنى التجربة الفلسفية اليونانية المبكرة، أي السابقة على سقراط بشكل تمجيدى.¹

ويرى العظم أن هيدجر لاهوتي وفيلسوف معاً، لكنه اللاهوت المتفلسف لمرحلة ما بعد فناء المتعالي الذي أعلن عنه نيتشه. مشروع هيدجر يؤكد إدراكه الواضح أنه لا حياة لهذه المثالية إلا بتخليها عن مزاعم وادعاءات تقليد حياد العلم وموضوعيته وقيمتيه.. وبعودتها الصريحة إلى منابع الدينية الأولى لكل مثالية والتحامها بها. وهيدجر واضح في هذا الموقف، فإذا تطلبت هذه العودة الدعوة إلى إدانة التقليد العقلاني الكيفي التصنيفي في تاريخ الفلسفة الممتد من سقراط إلى توما الأكويني مروراً بابن رشد فهو لها، وإذا تطلب رفض التقليد العقلاني الكمي التجريبي الحديث الممتد تراكمًا من عصر النهضة إلى الآن فهو لها أيضاً. هذا هو جوهر الرسالة التي

بصدد مسألة إيمانية أو إحادية هيدجر وفلسفته ينقسم مؤرخو الفلسفة إلى ثلاثة أصناف:

- صنف يجزم بأن هيدجر فيلسوف تأملي وإلهي (أوجين فينك)، بل هناك من يعتبره مناضلاً مسيحياً (G.Mietzenagora)، والبعض يعتبر أن كتابه العمدة «الكيثونة والزمن» ليس إلا لاهوتاً مقنعاً (كارل لوفيت)، وينحو السوسيوولوجي الفرنسي بيار بورديو إلى القول إن الكثير من مقولات «الكيثونة والزمان» هي مقولات دينية ذات ملامح علمانية.

بل إن هيدجر لا ينكر عن نفسه هذا البعد المسيحي، حيث يقول إنه لولا انحداره من وسط ديني ومن دراسة لاهوتية «ما كان باستطاعتي أبداً أن أخطط طريقي في الفكر»، أي أن طريقه إلى الفلسفة كانت هي الثيولوجيا وقضاياها، إذ أنه في فترة من فترات شبابه كان قد ترشح لأستاذية الفلسفة الكاثوليكية، كما كان قد قال عن نفسه سنة 1921 «أنا لاهوتي مسيحي»، وأن رسالته الفلسفية الأصلية كانت التمهيد للاهوت بأنطولوجيا ملائمة، وذلك من حيث أن تعالي الكيثونة هو التهيؤ للمقدس الذي هو الطريق إلى التعالي الإلهي:

الكيثونة -> المقدس -> الله.

- صنف يميل إلى القول إن تاريخ فلسفة هيدجر هو تاريخ الحوار/المجابهة مع المسيحية، وإن أهم الأساس لفلسفة هيدجر كان تحرير البنات الأنطولوجية من أي معنى أو بعد لاهوتي: فالخطأ لا يتضمن الإثم، والصواب ليس حسنة، والقلق الوجودي ليس هو الأمل المسيحي، مع التركيز في أنطولوجياه على مفهوم القذف والانتقذاف والوجود في العالم بدل العناية والخلق: الإنسان أساس كائن - في- العالم، كما أن الكيثونة ليست أساساً، بل هي حدث Ereignis وليست أساساً fondement، وأن كل ما اعتبره تاريخ الميتافيزيقا أساساً إنما هو موقع أو حدث، كما يبين ذلك تفكيك (أو تفخيخ) الميتافيزيقا. ويذهب بعض الدارسين (إيميل برينو E.Brito) إلى اعتبار فلسفة هيدجر فلسفة وثنية جديدة (Neopaganisme).

- صنف ثالث يحجم عن التصنيف الحاسم، ويمرحل الأحكام والمواقف حسب تطورات وتحولات فكر الفيلسوف عبر كل مرحلة من مراحل حياته وتطوره الفكري، مبرزاً مراوحات إن لم نقل

1- صادق جلال العظم: دفاعاً عن المادية والتاريخ، بيروت 1990، ص: 190-191.

محاضراته وبخاصة محاضراته سنة 1953 تحت عنوان: «مدخل إلى الميتافيزيقا» التي يبين فيها - كما يقول العظم - أن انحطاط الغرب ناجم عن الفساد الذي دبّ في روحه نتيجة انحرافها مع التيارات المادية الحديثة ومع العقلانية العلمية والتقدم التكنولوجي، ممّا أوصلها إلى نسيان وجود الموجودات وأوقعها في الحياة غير الأصيلة، وأخضعها سياسياً لمصالح الإنسان المتوسط والعادي (أي الديمقراطية). ص 203-204.

فهو على وجه العموم مُناهض للعلم الحديث ومُسنّفه للتقدم، ومُتقّنه للعقل ومُنكر للمعرفة الموضوعية والاستقلالية الطبيعية ومُبلغ لفاعلية الإنسان (ص 210).

«هذا هو بديل هيدجر المستحدث يونانياً للتصور اللاهوتي القديم عن لحظة تقاطع الأزَل مع الزمن، كما في لحظة نزول الله إلى الأرض متجسداً المسيح، أو لحظة نزول كلام الله المحفوظ على الأرض فاعلاً في البشر ومحركاً لشؤونهم، وهي لحظة الحقيقة الأصيلة والأصيلة التي ما بعدها لحظة» (ص 211).

يرى العظم أن التدقيق في تحليلات «الوجود والزمان» الفلسفية وعباراته الأنطولوجية يكشف مقدار ارتباط مضامينها بالنزعة الرومنظيقية، وينقدها الماضي للواقع الاجتماعي الألماني المتحول بسرعة نتيجة التطور الرأسمالي والتصنيع الكثيف وما صاحبه من تحولات اجتماعية. فقارئ الكتاب يخرج بانطباع وكأن هيدجر قضى معظم أوقاته في ورشة ريفية للنجارة أو الحدادة وليس في الجامعة أو المكتبة أو قاعات الدرس. العالم الذي يعكسه الكتاب ليس عالم المصنع والمختبر والتكنولوجيا، بل عالم المزارع الفرد المندمج عضواً في بيئته الطبيعية، والمربط بالمحراث المكسور والمطارق. فالحنين الرومنسي الشعبي، البورجوازي الصغير إلى ماضي ألماني سابق على الرأسمالية الكبيرة والصناعة الثقيلة والدخول الكثيف للتكنولوجيا واضح هنا كل الوضوح. ويندرج في سياق النزعة الرومنظيقية الألمانية التي تنتصر للثقافة على «الحضارة» الإنجليزية وتنتصر للروح على «المادية الفرنسية». فايدبولوجيا الحنين إلى الحياة الرعوية الريفية التقليدية وإلى أعراق القبائل الجرمانية وعضوية الجماعة العتيقة وإلى ميراث الثقافة الروحية الأصيلة في مواجهة المجتمع الآلي الحاضر ومجاهمة الحضارة المادية الراهنة (ص 283-285).

تحملها فلسفة هيدجر. ولتنفيذ مشروعه شيّد نسقاً لاهوتياً-فلسفياً غنياً بالإيجاءات والأفكار والمذمات والاجتهادات².

إدانة هيدجر الشديدة لأزمة العصر وتأكيده لعيشية العالم وعمدية الحياة الراهنة، ودعوته الإنسان (الدازين المنفتح على العالم) الأصيل إلى الخلاص من كل ذلك وتجاوزه بتحضير نفسه لسماع صوت «الوجود» وتقبّل نعمه وكشوفه القادمة لا تختلف عن لاهوت الأزمة الوجودي وإمعانه في تهويل أزمة العصر من أجل وضعنا أمام يأس الباب الموصود أولاً ومن ثمة دعوتنا لدخول باب الخلاص الأوحى المتبقى أي الرجوع إلى الله.

لكنّ الإله الحي الظاهر المختبئ في أن المصدر الحقيقي لنفسه وللأشياء موجود، بل هو الوجود بالطلق ولا علاقة له بالإله الأول. بل إنّ الإله الأول هو أحد العوامل التي حجبت الإله الثاني وساعدت على نسيانه في التاريخ. لذلك يتعين العودة إلى «إله الإيمان» الحقيقي في مقابل الإله الأول الذي غاب³.

خلاصة العظم هي أنّ هيدجر أفرغ المسائل الفلسفية المطروحة من محتواها المرتبط بمكاسب العلم الحديث، وأعاد شحنها بمعان قديمة أو دينية أو قروسطوية لدرجة تسمح بالقول إنّ هيدجر هو الانتى لوك بامتياز، أي الفيلسوف الذي جدّد المثالية من أجل «تدمير الثورة العلمية الحديثة وسلبها كل أهمية معرفية أو معنى أنطولوجي أو مغزى إنساني لإفساح المجال أمام عودة هيمنة اللاهوت الفلسفي مجدداً» (ص 200) وذلك باستبعاد المعارف العلمية القائمة على السببية والكمية وإحلال الانطباعات الكيفية - من جديد - محلها، مثلما يسري ذلك على المكان والزمان والقرب والبعد.

فالأولوية عنده للمعنى الكيفي الوجداني أو النفسي على المعنى الفيزيقي الرياضي الجديد، وذلك رفضاً للتصوّر العلمي المادي السببي للكون ودفاعاً عن التصور اللاهوتي المثالي الصوفي الغائي للكون (ص 110).

بل إنّ العظم يتقدّم المضامين الفلسفية في كتابات هيدجر وفي

2- المرجع نفسه، ص: 191-192.

3- م. ن، ص: 198.

بأن «ماركس ليس فيلسوفاً على الإطلاق، إذ أنه في منأى عن كل مسألة تتعلق بالكينونة»⁴. هكذا إذن نجد أنفسنا مع صادق العظم، ليس أمام حوار مع فلسفة هيدجر بل أمام ما يشبه الإدانة وصك الاتهام.

مثل هذا الموقف نجده لدى كاتب عربي آخر هو الباحث التونسي محمد المزوغي في دراسة له تحت عنوان «في نقد فلسفة هيدجر»⁵. حيث يكيل فيه التهم بالجملة لهيدجر وفلسفته واصفاً إياه وإياها بأبشع النعوت، مستنداً في موقفه إلى آراء لوسوردو الباحث الماركسي الإيطالي في كتابه «هيدجر وإيديولوجيا الحرب»⁶ منتهياً إلى القول إن ما يتفوق في فكر هيدجر هو إيديولوجيا الغلبة والقهر والتسلط والانغلاق والاستعلاء ورفض الآخر على إيديولوجيا الأخوة والمساواة والتواصل والسلم والانفتاح وقبول الآخر.

نستخلص إذن من خلال هذه العينات الاستقبالية على الأقل، أن فلسفة هيدجر تعرّضت لاستقبال سيئ، بل لسوء استقبال وإلى معاملة سيئة في الفكر العربي الحديث سواء على مستوى الترجمة أو على مستوى العرض أو على مستوى التقييم. فالبعض قدّمها واتهمها ضمناً بأنها فلسفة إلحادية (بدوي)، بينما استقبلها الماركسي العربي في صيغة اتهام وإدانة على النقيض من التصوّر السابق، على أنها فلسفة لاهوتية صوفية غنوصية تستعيد وتستحسن التراث الديني للعصور الوسطى، وأنها فلسفة ذات ملامح وجذور رومنطيقية، وأنها مضادة للعالم الحديث وللعلم الحديث، بينما وسّمها آخر بالنخبوية والرجعية وتمجيد الصراع والحرب ورفض قيم المساواة والديمقراطية.

لكن في العقد الأخير ظهر تحوّل نوعي في علاقة الثقافة الفلسفية العربية بفلسفة هيدجر، حيث ظهرت أجيال جديدة من

يبدو أنّ النقد الذي يوجّهه صادق جلال العظم لفلسفة هيدجر هو بمثابة نقد جاهر، لا يخلو من نكهة إيديولوجية، كما أنه نقد لا يعكس همّاً استمولوجياً وأكاديمياً واضحاً، وهو على النقيض من قراءة بدوي التي تتهم هيدجر بالإلحاد يقدم فكر هيدجر باعتباره فكراً رومانسياً ودعوة دينية جديدة. فالعظم يستلهم هذا النقد من الأدبيات الفلسفية الماركسية المتداولة في اللغة الإنجليزية، ولكنه لا يلامس حرفياً نصوص هيدجر ولا يقف عند مصطلحاته ومفاهيمه الخاصة، بل لعله لم يورد استشهاداً واحداً مخصوصاً عبر كل هذه الصفحات. كما يبدو أنه لم ينظر إلى الوجه الآخر للعملة، بل ربما لم يعه أو لم يتبته إليه ولم يستوعبه. فسهام النقد التي وجهها هيدجر للماركسية حادة ونافاذة. وسأذكر في عجلة ببعضها هنا.

أولاً: يعتبر هيدجر الماركسية قمة العدمية بمعنى نسيان الكينونة أو الوجود، وفي هذا الإطار فهي في انسجام عضوي كامل مع تاريخ الفلسفة الغربية في سياق اتهامها بالكائن وتناسيها للكينونة، فهي في تقديره جزء عضوي من الميتافيزيقا الغربية مهما ادعت الخروج منها.

ثانياً: يأخذ هيدجر على الماركسية أنها لم تنفلت من مادية القرن التاسع عشر، ليس فقط بأن كل شيء مادة، بل بتحديد ميتافيزيقي يتمثل في أنّ كل موجود هو نتاج عمل، فكل شيء متتوج. وبذلك يظل فكره يدور في حدود الإنتاج والإنتاجية.

ثالثاً: أنّ انتقاد ماركس للفلسفة والفلاسفة [من حيث إنهم اكتفوا بتأويل العالم لا بتحويله] مردود عليه، فتحويل العالم يفترض ويتطلب تحويلاً لتمثل أو لتصور العالم، وإنّ تمثلاً معيناً للعالم لا يمكن أن نحصل عليه إلا بواسطة تأويل وإفٍ للعالم. وهذا يعني أنّ فكرة ماركس نفسه تقوم على أساس تحويل لتصور معين للعالم قاده إلى المطالبة بتحويله واقعياً. فالأطروحة إلحادية عشرة من أطروحات ماركس حول فويرباخ غير ذات أساس، فهي تعطي الانطباع في قسمها الأول بأنها ضد الفلسفة في حين أنّ النصف الثاني من الجملة يوحي بشكل ضمني بضرورة الفلسفة لتأويل العالم الذي يتعين تحويله.

بل إن هيدجر لا يعتبر ماركس فيلسوفاً، كما اعترف بذلك جان بوفريه J.Beaufret الذي أسر له هيدجر يوم 15 يونيو 1971

4- انظر مادة كارل ماركس في:

Collectif : Dictionnaire Martin Heidegger, Paris-cerf 2013, p.823-828.

5- محمد المزوغي: في نقد فلسفة هيدجر (الشبكة) وفي كتابه نيتشه، هايدغر، فوكو،

دار المعرفة للنشر، تونس 2004.

6- Doménico Losurdo : Heidegger et l'ideologie de la guerre, tr.

Fr., PUF 1998.

لداء العدمية من حيث هي إنكار للحياة (نيتشه)، وإرجاع للقيم السامية إلى عالم مفارق (أفلاطون - المسيحية - كمنط)... ونسيان للكينونة¹⁰. هذا المستوى الأول يتولد عنه مستوى ثان هو ضرورة اتخاذ مسافة فكرية كافية تجاه الحداثة والعصور الحديثة عبر مجاوزة أسسها الميتافيزيقية أو عبر تشريح تجلياتها نفسها: التشيؤ - العمومية - النزعة الأداتية - العُقلية - الثرثرة - الأجلية Umwellen - الزيف - السقوط وتحويل اللغة من متعة إلى مضغ - السطحية الضحالة - انضباب الرؤية أو انظلام entenebrement العالم - الرطانة - تسيد الهائل - التحكمية... واللائحة طويلة وقد استلهمها رواد مدرسة فرانكفورت بدرجات متفاوتة، والنقد الفلسفي للحداثة تمهيداً للقول بما بعد الحداثة.

هذا هو الإطار أو التوجه العام الذي تتحرك فيه فلسفة هيدجر من حيث هي فلسفة محورها الفكري هو فكرة الكينونة. وهو إطار فلسفي متميز بعمقه وثرائه الفكري والفلسفي، ومن ثمة القيمة الفكرية لتناوله موضوعات كبرى كال تقنية والفن، والميتافيزيقا، والعلم وأسس النزعة الإنسانية، ومعنى الحقيقة والحرية والمقدس والعدمية واللغة والشعر، والزمن، والعقل الكينونة... إلخ، مما يجعلها مورداً ومنجماً فكرياً ثرياً يغري المتخصص الفلسفي ويثري رؤيته، كل هذا في إطار نوع من الاعتراف الفكري بأننا لسنا فقط في حاجة إلى المتح من التفوق التكنولوجي المذهل للغرب، بل نحن أيضاً في حاجة أشد إلى المتح من تفوقه الفكري.

الباحثين أكثر استيعاباً للفكر الغربي عامة ولفكر هيدجر على وجه الخصوص⁷، كما ظهرت ترجمات أكاديمية جيدة لبعض أعمال هيدجر نذكر منها ترجمات إسماعيل المصدق⁸ لنصوص هيدجر وترجمة محمد المسكيني للكينونة والزمن⁹.

وعلى وجه العموم فإن التعامل مع فلسفة هيدجر يتطلب استحضار عدة عناصر/ شروط أهمها في تقديري: ضرورة استحضار وتحديد الإطار الفكري العام لمساهمة هيدجر في تاريخ الفكر الفلسفي والمتمثلة في أنها:

تحليل (وتفكيك) لتطور الفكر (أو بالأحرى العقل) الإنساني (وبخاصة الفكر الغربي: اليونان - المسيحية - العصر الحديث) من حيث أنه سلك خطأ واحداً تدرج في نضجه إلى أن بلغ ذروته في العصور الحديثة كفكر وعي أو كفلسفة وعي قوامه تمثل أو إعادة استحضار (Representation) الموضوعات. وهذا الوعي (conscience) هو في عمقه وعي عقلي قوامه أو محرك الضمني هو إرادة قدرة وقوة الذات البشرية على التحكم في موضوعات (أو كائنات) الواقع، وقدها وقياسها على مقاسها.

ضمن هذا المنظور ينظر هيدجر إلى الحداثة أو العصور الحديثة من حيث هي تجل لهذا التطور، ويعتبر أن كل انتصارات الحداثة، وبخاصة منها ما انحدر من عصر الأنوار الأوروبي، سواء تعلق الأمر بقيم الديمقراطية من حيث هي تجسيد لاعتماد الإنسان على ذاته في تنظيم حياته السياسية autofondement، أو دولة القانون والنظام القضائي، أو الكليانية السياسية أو الكونية الأخلاقية، أو العلوم والتقنيات، أو إحلال النزعة الإنسانية الحديثة، هي كلها خيرات (des biens) ومكتسبات مشتركة للإنسانية لها الكثير من الإيجابيات، ولكن يتعين النظر إليها (نقدياً) من حيث أسسها الميتافيزيقية (فلسفة الذات عقل/ إرادة)، وأنها أعراض

7- من بين أهم الدراسات التي اطلعنا عليها مؤخراً حول فلسفة هيدجر نذكر

الدكتور محمد الشيخ بعنوان نقد الحداثة في فكر هيدجر، وبحث إسماعيل مهناة الوجود والحداثة، وبحث جمال قاسم الوجود والوجود، بيروت.

8- مارتن هايدجر: كتابات أساسية، ترجمة إسماعيل المصدق، القاهرة، 2003

(جزءان).

9- الكينونة والزمان، ترجمة محمد فتحي المسكيني، بيروت 2013.

10- انظر مقالنا: مسألة الحداثة في فكر هيدجر، مجلة تبين، الدوحة 2014.

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

محمد حسن بدر الدين

التفكير الكلامي في بواكيره الأولى



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders.....
للدراسات والأبحاث

المركز الثقافي العربي

www.book.mominoun.com

«الحقيقة السياسية»، فإنه سيكون علينا أن نواجه سؤالاً جديداً هو: ألا تنطوي عبارة «الحقيقة السياسية» على شيء من السخرية والمفارقة؟ إذ متى كانت السياسة تقول الحقيقة؟ أليس الكذب واختلاق الحقائق وإخفاؤها وتسخيرها للمصالح الحزبية هو ما يشكل جوهر الممارسة السياسية؟

في ظل استحضار التجربة المغربية سنتكلم إذن عن نوعين من الحقيقة: الحقيقة الفاعلة للديموقراطية، والحقيقة المقوّصة لها.

السياق الخاص الذي ننظر من خلاله إلى مفهوم الحقيقة الفاعلة للديموقراطية هو سياق «العدالة الانتقالية»، أي تلك الحقيقة المؤلمة التي بحكم فظاعتها وخطورة عواقبها تمّ إخفاؤها وإخفاء مرتكبيها. والدولة هي من يرتكب هذه الحقيقة المؤلمة عن طريق جلادها الذين يتتمون إلى مختلف مصالحها السرية والعلنية، والذين يحتكرون ملكيتها والحق في تأويلها ومنع كل محاولة للاقترب منها. جرى فعل إخفاء هذه الحقيقة، حقيقة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وبخاصة الحق في الحرية وفي المعارضة وإبداء الرأي، أثناء ما سُمّي في المغرب بزمّن الرصاص، أي زمن الحكم الاستبدادي المتسلط.

ولا ينحصر معنى إخفاء الحقيقة المؤلمة في إضفاء السرية عليها فقط، ولكنه امتد أيضاً إلى رفض مرتكب الانتهاكات الاعتراف بوجودها، وحتى إن اضطر إلى الاعتراف بوجودها فهو يرر مشروعية اقرار جريمتها باسم الحفاظ على السلم واستمرار الدولة. لكن بعدما وصلت الأنظمة السلطوية المستبدة إلى منتهاها في الظلم والاستبداد، وتعاضم الضغط الخارجي والدخلي للإقلاع عن الممارسات القمعية، اضطرت إلى الاعتراف بها، وإلى إتاحة الفرصة للضحايا لتقديم شهادتهم في الوسائل السمعية البصرية لفضح فداحة الانتهاكات الجسدية والمعنوية التي عانوا منها، سعيّاً منها لطي ملف الانتهاكات والدخول في عهد «الانتقال الديمقراطي».

وهنا سيكون من المفيد مقارنة وضع «الحقيقة السياسية» في أسطورة الكهف الأفلاطونية، ووضعها في أسطورة «العدالة الانتقالية». ففي محاوره الجمهورية تبدو الحرية كأنها هي شرط الكشف عن الحقيقة، إن لم تكن هي جوهر الحقيقة حسب

بأي معنى تشكل الحقيقة شرطاً للانتقال الديمقراطي أو عائقاً له؟

محمد الصباحي*

مقدمة: التباس المفاهيم

سأهتم في مداخلتني بالعلاقة السببية المتبادلة بين المفاهيم الثلاثة: الديمقراطية والحوار والحقيقة، منطلقاً من سؤال مركزي هو: هل الحقيقة شرط قبلي للحوار وبالتالي للديمقراطية أم عائق أمامها؟ وتتفرع عن هذا السؤال عدّة أسئلة فرعية، منها: هل يوجد تعارض بين الحقيقة والديمقراطية من حيث هي اسم آخر للحرية، أم أنّ العلاقة بينهما وبين الحوار هي علاقة إضافية بل وتلازمية لا انفكاك لها؟ وبلغة صوفية هل تُعتبر الديمقراطية أداة كشف حجاب الحقيقة، أم أنها في حقيقة أمرها حجاب يُخفي الحقيقة، بسبب تعقد آلياتها ومساطر القائمة على لعبة الأغلبية والأقلية؟ ومنها: ما قيمة الديمقراطية إن لم تكن قائمة على الحق والحوار؟ وما قيمة الحوار في غياب البحث عن الحقيقة؟ بل يمكن أن نذهب حتى إلى التساؤل: هل يمكن أن تكون للحقيقة العملية قيمة إن لم تكن ثمرة حوار؟

لا نعني بالحقيقة التي سنتكلم عنها الحقيقة العلمية الباردة، وإنما الحقيقة المشحونة بطاقة عقائدية أو بمعنى سياسي أو إيديولوجي، أي الحقيقة الفاعلة والمتحركة التي يجري بناؤها أثناء الصراع الدائر في حلبة السياسة. فنحن لا نرى أنّ الحقيقة تتسم بالعطالة، وأنها «بطبيعتها لا سياسية، بل لعلها مضادة للسياسة»، لكونها تفتقد إلى القدرة على التعبئة والتحرك، في مقابل الكذب الذي يتميز بقدرته على التحريك والاستنهاض إلى الفعل عن طريق الخطابة والاستعارة وإغداق الناس بالوعود والأحلام الكاذبة والأوهام المستحيلة، بل نعتبرها أحد محركات التاريخ أحياناً، وأحد العوائق الكبيرة أمام التقدم نحو الديمقراطية والحوار. وإذا كنا قد آلينا على أنفسنا أن نحصر كلامنا في هذه المداخل في

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

السياسة إلى فعل عنيف تمارس فيه الدولة وسائل الإكراه للفضاء على خصومها السياسيين. أو قل إن مهمة الحوار في سياق العدالة الانتقالية هو تحويله إلى أداة لتلافي عنف أت.

لا يمكن للمرء أن يقول إن السياسة خالية من الحقيقة، وإلا لما أمكن لأرسطو أن يعرف الإنسان بها. إلا أن السياسة كأبي كائن حي لها أمراضها، إذ قد تتحول أحياناً إلى قدرة على إلباس الحق بالباطل والباطل بالحق، أو قد تقوم بإنتاج حقيقة متوحشة أليمة عن طريق استعمال القوة المفرطة لمصادرة حق المعارضين في الديمقراطية. ولا يمكن علاج هذه الأوجه المشوهة والمريضة للحقيقة إلا بالحوار في إطار «العدالة الانتقالية»، أي عبر هيئات «المصالحة والإنصاف» أو «الحقيقة والإنصاف». ويتمثل هذا العلاج في إخراج الحقيقة من خفائها القسري من لدن سدنة الحكم السلطوي إلى نور الحوار. ويشكل مطلب الكشف عن الحقيقة، الذي هو مطلب الشفافية، الأساس السياسي لفتح حوار حقيقي للانتقال من النظام الفردي المتسلط إلى ما يسمى «بالانتقال الديمقراطي». وهذا هو ما حصل فعلاً بالنسبة لبلدان من أمريكا اللاتينية وإفريقيا، ومن بينها المغرب.

لكن لماذا يتم اللجوء إلى إخفاء الحقيقة؟ أولاً لبشاعتها، وثانياً لأن الحقيقة تلعب دوراً سياسياً في كل مجتمع وفي كل مؤسسة. فمن يمتلك الحقيقة يصبح خطيراً بالنسبة للحكم المطلق، لأن الحقيقة نفسها سلطة، ومن يمتلكها يصبح مزاحماً للحاكم المطلق في السلطة. لذلك يتم التستر على الحقيقة بالكذب عليها، ومنع الناس من التعرف عليها لتأخير عملية الديمقراطية، لأن الدولة تعلم جيداً أنه كلما تمكن مجتمع ما من كشف الحقيقة، ازدادت فرص انتقاله إلى الديمقراطية.

ومن أجل توضيح هذه العلاقة الجدلية بين الحقيقة والديمقراطية، أضرب المثل بالتجربة المغربية. فقد كان الكشف عن حقيقة الانتهاكات زمن الستينات والسبعينات والثمانينات من القرن الماضي مطلباً قديماً للدخول في عملية المصالحة وطي ملف استعمال العنف في المجال السياسي. بعبارة أخرى، كان إطلاق سراح الحقيقة المعتقلة في كهف الدولة المغربية متساوفاً مع إنهاء عهد الاستبداد الرهيب، والشروع في رفع قيود الرقابة على حرية الفكر والتعبير والإبداع الفني، وإطلاق حرية التجمع والتنظيم السياسي والجمعي. وكان الانتقال من مرحلة الاستفراد بالسلطة

تأويل هيدغر لها، في حين أن معرفة الحقيقة في «أسطورة العدالة الانتقالية» هي شرط الحرية، الاسم الآخر للديمقراطية.

الحق في معرفة الحقيقة، الذي لم تكن تسمح به قيود النظام التسلطي، ينطوي على لحظتين: لحظة الكشف عن الحقيقة، وإعطاء حق الكلمة للضحايا للإدلاء بشهاداتهم، وربما الكشف عن الجلادين الذين كانوا وراءها، ولحظة اعتراف الدولة باقترافها لفعل تشويه السياسة، والتصريح علانية بأنها لن تعود إلى استعمال القوة والعنف لمعالجة القضايا السياسية، وأن تكتفي بالوسائل السياسية، أي السلمية وبخاصة بالحوار.

هكذا يصبح الكشف عن الحقيقة في إطار العدالة الانتقالية أداة لتجاوز السكتة القلبية، ووسيلة للدخول في تجربة الانتقال الديمقراطي. غير أن ثمن هذا التجاوز الانتقالي هو الصفع عن الجلادين وطي صفحة الماضي الأليم للانتقال بالبلاد إلى مرحلة جديدة.

إن الحوار في ظل «العدالة الانتقالية» يقتضي جلوس الضحية أمام الجلاد واعترافه به، واعتراف الجلاد، الذي هو الدولة، بالضحية، بعد أن كان كل واحد منهما يريد تصفية الآخر. وهذا يعني أن الحوار في «العدالة الانتقالية» لا يوجد فيه تكافؤ بين المتحاورين، خصوصاً وأن الدولة - في المغرب - وإن كانت قد اضطرت إلى الاعتراف بجرائمها والتنازل عن بعض صلاحياتها، فإنها رفضت تقديم الجلادين للمحاكمة، بل إنها رفضت حتى ذكر أسمائهم مبررة لجوءها للعنف بواجب وطني للمحافظة على أمنها وسلامتها. لذلك وجب التحلي بكثير من المعقولة والعقلانية وضبط النفس بين المتحاورين، سعياً وراء تجاوز مرحلة التسلط والاستبداد إلى مرحلة «الانتقال الديمقراطي».

وتبقى الغاية القصوى للحوار المبني على الكشف عن الحقيقة والإصغاء للضحايا علانية في الوسائل السمعية البصرية هي خلق آمال كبيرة في المستقبل، ووضع البلاد على سكة الديمقراطية أملاً في الوصول إلى الديمقراطية. هكذا تكون الحقيقة أداة تحقيق الانتقال الديمقراطي، خصوصاً إذا ما تم احترام آلية الحوار وقواعده ضمن أجندة محددة. وهذا الحوار لا يريد إلغاء الاختلافات الجوهرية بين الضحايا والجلادين، وإنما توقيف عملية تحويل

للحقيقة يتيح إمكانية العيش معاً عن طريق المداولة والحوار. لقد تخلت الإنسانية اليوم عن أسطورة الوحدة لصالح أسطورة الحق في التعدد الثقافي والطائفي والإثني واللغوي. ولا يمكن أن يستتب الأمر لهذه الأسطورة الجديدة إلا بأحد لوازمها الذاتية الذي هو الحوار، إذ هو الوسيلة المناسبة لتأسيس المجال المشترك الذي يتواصل ويتفاهم فيه الجميع. أما الاعتقاد بامتلاك حقيقة كاملة ومطلقة ووحيدة وغير خاضعة للزمن والتاريخ، والتي ليس لها سوى طريق واحدة للوصول إليها، فهو المقدمة المباشرة للإرهاب، أي إعلان الحرب على الآخر المتهم ظلماً وعدواناً بأنه لا يمتلك الحقيقة. إن الحقيقة التي لا تسمح بالاختلاف، أي لا تسمح للمجال لحرية الرأي والتصور والتفكير، لا يمكن أن تكون أداة للحوار. بهذا النحو تصبح الحقيقة عائقاً أمام إقامة حوار حقيقي وأمام ديمقراطية فعالة.

وفي الواقع، كل حقيقة تمنع الحوار العقلاني والديمقراطي، أي الحر، هي أقرب ما تكون إلى «أشباه الحقائق». إن «أشباه الحقائق» هذه تكون نتيجة تشويه الحقيقة عن طريق التأويل الجاهل أو المغرض. وجعل الحقيقة مضادة لنفسها هو الذي يقف كما قلنا وراء الإرهاب، الذي هو الخطر الأعظم على الديمقراطية. إذ حينما يعتقد الإرهابي بصحة وصدق «أشباه الحقائق»، لا يجد مخرجاً لظلامه الدامس سوى العدم ليحتمي به، فيعدم نفسه بإعدام الآخرين معه. هكذا تتحول الحقيقة المضادة لنفسها إلى أداة لتكفير الحرية وإعلان الجهاد على الحق في الاختلاف وفي الحوار. إن أساس عدمية الإرهابي هي تلبس الحق بالباطل، والوجود بالعدم، ورؤية العالم عبارة عن حرام في حرام.

خاتمة

إن كثيراً من المآسي السياسية والثقافية التي يعاني منها العالم العربي تعود بأصلها إما إلى الإيمان بالحقيقة إيماناً أعمى أو إلى إرادة إخفائها حتى يظل المواطنون في عماء الاستبداد. إن التخلي عن ممارسة إخفاء الحقيقة، وعن الإيمان بها إيماناً قطعياً ومطلقاً، هو السبيل لنشر ثقافة ديمقراطية حوارية تؤمن بحرية الإنسان وبحقه في الاختلاف وفي استعمال عقله.

ولا يمكن للحوار أن يكون ديمقراطياً، أي حرّاً وعقلانياً، إلا إذا اعتبرناه ممارسة سياسية تدور في إطار العقل العملي، وليس

إلى مرحلة «التناوب التوافقي»، إلى «التناوب الديمقراطي» عبر إنشاء هيئة «المصالحة والإنصاف»، التي كانت مهمتها الكشف عن الحقيقة، حقيقة عنف الدولة، ودفعها للاعتراف به والإعلان أنها لن تعود إليه من جديد.

وكان من بين غايات المطالبة بالكشف عن الحقيقة الكفّ عن تشويه الدولة للممارسة السياسية، أي الابتعاد نهائياً عن استخدام الأساليب غير السياسية كاستعمال القوة والعنف لإكراه الخصم على التنازل عن مطالبه، والعودة إلى استعمال الوسائل السياسية السلمية، كالحوار والمفاوضة لفك نزاعها مع المعارضة والوصول إلى حل توافقي. هكذا تلتقي الديمقراطية، أي نظام الحرية، والحقيقة في مسلسل استعادة الذات لاستقلالها الذاتي.

يبين هذا التحليل كيف أنّ الديمقراطية والحقيقة وجهان لشيء واحد، بدليل أنّ دولنا تخشاهما معاً في ارتباطهما. فالخوف من الحقيقة هو في جوهره خوف من الديمقراطية، أي من الحرية، لأنّ اكتشاف الشعوب للحقيقة يحرر طاقاتها، ويدفعها للتغيير واسترداد الكرامة. والخوف من الديمقراطية هو في كنهه خوف من الحقيقة، لأنه بفضل الديمقراطية الحوارية يتمكن الأفراد والشعوب من أن يتحرروا من ثقل الوسطاء ليروا الأشياء مباشرة في ضوئها الذاتي، لا عبر حُجب الأكاذيب والأضاليل المصنوعة من قِبَل الأوصياء.

بعد أن استعرضنا كيف يصبح الكشف عن الحقيقة خطوة أساسية لإرساء مسلسل «التوافق السياسي» ثم «الانتقال الديمقراطي»، أي خطوة في الديمقراطية لتحويلها في النهاية إلى ديمقراطية وبخاصة إلى «ديمقراطية برلمانية»، نتقل الآن إلى النظر في الوجه الآخر للحقيقة، أي عندما يغدو إثبات الحقيقة عائقاً أمام الحوار والديمقراطية.

ومنذ البداية نسارع إلى القول: إنّه لا يمكن أن يجري الحوار في فضاء متلّم بالحقيقة، لأنّ الحقيقة حينها تكون مرتبطة باليقين تمنع العناد فيها والاختلاف بشأنها، وبخاصة إذا كانت دينية ومقدّسة. الحوار، على العكس من ذلك، يقتضي فراغاً، هو الذي يتمّ التعبير عنه بالسؤال والحيرة والتردد، بسبب صعوبة الوصول إلى الحقيقة. من أجل هذا وجب التخلي عن الإيمان القبلي بالحقيقة المطلقة غير القابلة للنقاش والتعديل والتصحيح، لإتاحة الفرصة أمام تأويل

ممارسة معرفية أو عقائدية تجري في مجال العقل النظري أو العقل العقدي. موازاة لذلك، لا يمكن للحقيقة أن تلعب دوراً أساسياً في بناء صرح الديمقراطية إلا إذا سمحت بالحرية والاختلاف والحوار.

وأخيراً، مهما قيل عن عطالة الحقيقة وقبحها وارتباطها بالأساطير والخيالات والأوهام والكذب والرغبات والمصالح الفردية أو الاجتماعية، ومهما قيل عن عزوف الجمهور عن الحقيقة وميلهم الفطري إلى الاستعارة والخطابة والكذب، فإن الحقيقة ستبقى قوة موضوعية قادرة على التأثير في المسار الديمقراطي للبلد، ومحركاً للتاريخ ولتقله من الاستبداد إلى الديمقراطية، خصوصاً إذا اتصفت بالصواب والصدق عن طريق الحوار. لكن الحقيقة تصبح مدخلاً للاستبداد والعبودية متى تم تزييفها وتطويقها برفض الحوار بشأنها.

الدلالات السياسيّة للثوب في التخييل الإسلامي أخبار نشأة الدولة الأموية أنموذجاً

محمد يوسف إدريس*

مقدّمة

عليه قيمها وأعرافها...⁴، وهو ما يعني أنّ فهم مختلف الظواهر البشرية (الفن، السياسة، اللباس،...) يتطلّب الوعي ببنية التخييل، وهي مسألة تؤدّي بالضرورة إلى القول إنّ التخييل هو أسّ تاريخ الإنسان وماهيته⁵.

وفي هذا السياق ننزل مقالنا بما هو بحث في العلاقة الجدلية القائمة بين «التخييل الرمزي» و«المؤسسة الاجتماعية والسياسية» باعتبارها مؤسسات تقوم على أسس متخيلة يسعى من خلالها أصحاب السلطة السياسية إلى استمالة الناس وكسب تأييدهم، وهما أمران من شأنهما أن يقوّيا مواقعهم في المستوى الاجتماعي والسياسي، وفي هذا الأفق المعرفي نتناول بالتحليل علاقة «التخييل الديني» بـ«السياسي»، وذلك بالانطلاق من السؤال الآتي: هل التخييل الديني صانع سياسي أم أنّ الثاني صانع الأوّل؟

تبدو علاقة السياسي بالديني علاقة معقّدة -لاسيما في الثقافات القديمة- ويعود الأمر في ذلك إلى التداخل القائم بين الدين والتخييل والسياسة، ولا غرابة في ذلك إذ لا يمكن الفصل بين الثالوث الآتي: التخييل والدين والسياسة، فالتخييل بمختلف تجلياته (الاجتماعي، الديني،...) قوام السياسة، فبه تقوم وعليه تتأسس، وآية ذلك أنّ «الخضوع والامتثال [...] للقوانين واحترام العادات يرتبط

لقد انتهت الدّراسات المعاصرة في بحثها في ماهية الإنسان إلى اعتباره «حيواناً رمزياً» Animal symbolic¹ يعيش في عالم من الرموز التي بها يمنح الأشياء والظواهر المحيطة به دلالات مختلفة باختلاف الأزمنة والفضاءات الثقافية والرؤى والتصورات، فـ«التخييل الرمزي» عنصر مؤثّر في حيواتنا له مظاهر عديدة تتجلّى في اللاوعي (فردياً كان أو جماعياً)، وفي مختلف الممارسات الثقافية والدينية والسياسية... وهو ما دعا الفكر المعاصر إلى الحديث عن أصناف من التخييل؛ منها التخييل السياسي والتخييل الاجتماعي...²، ذلك أنّ التخييل الرمزي يطول جميع الممارسات الاجتماعية بمختلف أشكالها (الدينية، السياسية، القانونية،...) التي تنطوي على دلالات متخيلة غير محدودة³.

إنّ المؤسسات الاجتماعية والثقافية والسياسية لها أسّ رمزي يجرّكها ويجدّدها، وهو أمر أدّى إلى توسيع آفاق البحث في ما سُمّي بـ«الرأس المال الرمزي» Le Capital Symbolique، ولا غرابة في ذلك، فـ«كورنيليوس كاستورياديس» 1922-1997 Cornelius Castoriadis أحد أساطين البحث في «التخييل الرمزي» بيّن أنّ جميع المجتمعات تقوم على مخزون رمزي تؤسس

* أكاديمي من تونس.

1- Cassirer(Ernst):essai sur l'homme, les éditions de minuit, 1975,

p45.

Durand (Gilbert) :L' imagination symbolique,Puf, Paris, 1993,p63.

2- أركون (محمد): العَلَمَة والذّين (الإسلام، المسيحية، الغرب)، دار السّاقى، ط3،

لندن إنجلترة، 1996، ص 26.

3.Castoriadis(Cornelius):L' Institution imaginaire de la société ,

Seuil,Paris, 1975p169, p173.

4 - مقدمة المصدر نفسه

5 - في ما يتصلّ بهذه المسألة مواضع عديدة من كتاب «من أجل تاريخ

للتخييل» للفكر الروماني «لوسيان بوا»

Boia (Lucian):pour une histoire de l'imaginaire,Les belles

lettres,Paris, 1998.

إنّ الثوب من هذا المنظور مُكوّن أساسي من مكوّنات حياة الإنسان، فبه يتّقي برد الطبيعة وقسوتها، وهو إلى جانب ذلك مقومّ رئيس من مقومات ماهيته، فبه يخفيها⁷، وبه يحجب الجمال عن العيون الحاسدة⁸، وبه ستر - وما يزال - ما عدّه عورة، وبه يتواصل مع الآخر (الإحرام في الحجّ،.....).

وقد ارتبط الثوب في جميع الثقافات الإنسانية بمجالات عديدة كان فيها حاملاً لدلالات وجودية (نشأة الإنسان) من جهة⁹، ومن جهة أخرى كان تعبيراً رمزياً عن الممارسات الطقسية والقيم الدينية والعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية.

2. الثوب ظاهرة مذهبية (الانتماء إلى الجماعة)

عبر الإنسان بالثوب - وما يزال - عن انتمائه المذهبية والدينية، فهو علامة مميزة لجملة من الطوائف والمذاهب الدينية (اليهودية والمسيحية والإسلامية...) ¹⁰، وفي ما يتعلق بهذه المسألة نشير إلى أنّ الألوان والثياب... أنظمة رمزية¹¹ لها ما للأحلام والرؤى والصور الاستعارية من قدرة على بناء رؤية الإنسان للكون¹².

جوهرياً [..] بأثر الخيال المشكّل للرأي وإيمان الشعب⁶.

من هذا المنظور فإنّ علاقة السياسة بالمتخيل الديني هي قطب الرّحى في مقالنا الذي ارتأينا أن نوزّعه على مبحثين: نخصّص الأوّل للنظر في منزلة الثوب في المتخيل الإسلامي، أمّا الثاني ففيه نحلل أخباراً ثلاثة اتّصل فيها ذكر الثوب بقيام دولة بني أمية.

الثوب في المتخيل العربي الإسلامي

إنّ السّؤال عن ماهية الثوب (القميص، البردة،...) ومنزله في الثقافة العربية الإسلامية مبحث شديد التعقيد، يتطلّب منّا النظر في النصّ القرآني باعتباره النصّ الرئيس الذي تأسست عليه الثقافة العربية الإسلامية والوعي بالمرجعيات المشكّلة له (الإرث الثقافي الجاهلي، الإرث الكتابي...) من جهة، ومن جهة أخرى فهذا السّؤال يقودنا إلى الوقوف على ماهية الجسد وما يصل بينه وبين الثوب من علاقات، وهو أمر يعسر على الباحث الأخذ بناصيته، وإنّما حسبنا النظر في بعض أبعاد المسألة، وذلك بالتطرّق لأهم دلالات الثوب وتبيّن الأدوار التي نهض بها في النصّ الديني وفي النصّ السياسي.

وقد اخترنا معالجة هذه الأبعاد في عنصرين: ندرس في الأوّل الثوب باعتباره ظاهرة بشرية ثقافية حاملة لدلالات وجودية انطوت على مواقف أخلاقية ودينية تمّ التعبير عنها بأسلوب رمزي، أمّا في العنصر الثاني فتعامل مع الثوب باعتباره ظاهرة مذهبية عبر الإنسان من خلالها - وما يزال - عن رغبته في الانتماء إلى الجماعة.

1. الثوب ظاهرة ثقافية

حظي الثوب بمنزلة مهمة في جميع الثقافات الإنسانية، ومآتي الاهتمام به ارتباطه الوثيق بجملة من المقولات التأسيسية في حياة الإنسان (الجسد، الجنس، الجمال،.....)، زد على ذلك ارتباطه بمختلف مراحل حياة الإنسان من الميلاد إلى اللحد، إذ لا تخلو ممارسة اجتماعية أو طقس تعبدية من استعمال مخصوص للثوب (الحجّ، الدفن،...).

7 - قول عمر بن أبي ربيعة في رائيته التي أنشدتها في نعم [من الطويل]

فَقَالَتْ هَا الصُّغْرَى سَاعُطِيهِ بِطَرْفِي وَدِرْعِي وَهَذَا الْبُرْدُ إِنْ كَانَ يَخْذُرُ
يَقُومُ فَيَمُشِي بَيْنَنَا مُتَّكِرًا فَلَاسِرْنَا يَفْشُو وَلَا هُوَ يَظْهَرُ

ديوان عمر، صححه بشير يموت، دار الأهالي، ط1، بيروت لبنان، 1934، ص94.

8- نذكر مثلاً على ذلك الشاعر محمد بن عمير المعروف بالمتّع الذي «كان أجل

الناس وجهاً وأمدّهم قامة، فكان إذا كشف عن وجهه لُفِعَ، أي أصيب بالعين، فكان

يتنّع دهره فسُمّي المتّع» ابن قتيبة الدينوري (عبد الله): الشعر والشعراء، تحقيق

مفيد قميحة ومراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت لبنان، 1985،

ص496.

9 - التكوين 7/ 21.

10- Thiollier(Marguerite-Marie):Dictionnaire des religions,La

rousse ,Paris,1966,p13.

11- الجمل (بسام): ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، دار القدموس الثقافية، ط1،

دمشق سورية، 2007، ص 132 ص134.

12 -Chevalier(Jean)et Gheerbrant (Alain):Dictionnaire des

symboles:(Mythes,rêves, coutumes,gestes, formes, figures, couleurs,

nombres), Robert Laffont et Jupiter,1982.

6- زاركا (أيف شارل): السياسة والخيال، ترجمة الحسن اللحية، أفريقيا للنشر،

ط1، الدار البيضاء (المغرب) بيروت (لبنان)، 2008، ص125.

وحن إذا ما تأملنا ماضيها وحاضرنا ألفينا مظاهر عديدة تؤكّد هذا الموقف (لباس الصوف عند المتصوّفة،...)، فالثوب تحوّل في بعض المنظومات الدنيوية من مجرد تعبير طقسي أو أخلاقي إلى شرط من شروط الانتماء إلى المذهب أو العقيدة، فبه يقف الإنسان على الصراط السوي، وبه يكون من الفئة الناجية المبشّرة بجنت الخلد.

فكيف استطاع معاوية بناء أسس «الدولة» على أنقاض «مؤسسة الخلافة»؟ وماهي أهم الآليات التي اعتمدها للملاءمة بين الديني والسياسي؟ وأي دور نهض به «المتخيل الديني» في منح السياسيّ شرعية دينية يمارس بمقتضاها العنف على الخصوم؟

إنّ الإلمام بأبعاد هذه الإشكاليات يتطلّب منّا الوعي بأمرين متلازمين: أولهما إدراك الوقائع التاريخية المتصلة بنشأة «دولة بني أمية»، وثانيها تبين أهم التحوّلات التي طرأت على بنية المؤسسة السياسية الإسلامية.

نسعى في هذا المبحث إلى معالجة مجموعة من الأخبار التي استقينها من مصادر متعدّدة الاختصاصات (كتب التاريخ، كتب طبقات الشعراء، كتب السيرة...)، على أنّ الجامع بينها احتفاؤها بالدلالات الرمزية للقميص ودوره في نشأة دولة بني أمية.

وقد ارتأينا أن نتبع في عرضها الترتيب الزمنيّ، فنخصص العنصر الأول للوقوف على دلالات «قميص عثمان» الذي اتّخذ

مما تقدّم نقول إنّ الدلالات المتصلة بالثوب رغم تعددها واختلافها من ثقافة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، فإنّها تؤكّد أنّ استعمال الإنسان للثوب لم يكن خالياً من مقاصد وغايات مذهبية وفكرية ووجودية وأخلاقية وحضارية، وهو ما نسعى في هذا المبحث إلى الوقوف على تجلّياته بالنظر إلى أخبار تعلق فيها الثوب بنشأة دولة بني أمية.

الثوب وشرعية قيام الدولة الأموية¹³

إنّ اتّخاذ العرب الإسلام ديناً لهم قوّض - في الظاهر - الأعراف الجاهلية، وأسس بدلاً منها نظاماً اجتماعياً تقاس فيه منزلة الإنسان بما قدّم للإسلام من توضيحات، وهو ما أدى إلى ظهور معايير جديدة للتصنيف الاجتماعي، فكان الحديث عن المهاجرين والأنصار ومن آمن قبل يوم بدر وبعده، ومن آمن قبل فتح مكة وبعده،...، فإذا ببلال بن رباح وعمّار بن ياسر وغيرهما من المستضعفين بالأمس أعلى منزلة ممّن كانوا في الجاهلية من السادة (الطلاق)، بما في ذلك أبو سفيان (ت31هـ/34هـ) وابنه معاوية (ت95هـ) مؤسس الدولة الأموية الذي استطاع بعد عقود ثلاثة من فتح مكة تأسيس دولة بني أمية.

وقد أرجع مؤلّفو كتب التاريخ نشأة ملك بني أمية إلى دهاء معاوية بن أبي سفيان وقدرته على استغلال الأحداث على النحو الذي ساعده على تقوية عضده، بيد أنّ العديد من الدراسات المعاصرة بيّنت أنّ المسألة أكثر تعقيداً مما يعتقد البعض، فانتصاب الدولة كان أمراً محتوماً عبّر عن وعي المسلمين بضرورة إيجاد «توازن جديد داخل الدّعوة بين المصلحة الدينية والدنيوية، بين

14- غليون (برهان): نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت (لبنان) الدار البيضاء (المغرب)، 2007، ص78.

15- نشير في ما يتصل بعلاقة الديني بالسياسي إلى أنّ الإسلام نهض بدور مهمّ في توحيد كلمة العرب وبناء دولتهم، على أنّ ميلاد هذه الدولة لم يكن أمراً هيئاً، بل كان بواسطة «عملية جراحية خطيرة ومعقّدة [...] نتج عنها] خاض دموي عنيف» (برهان غليون: المرجع السابق، ص72)، ويعود الأمر في ذلك -حسب تقديراتنا- إلى أنّ العرب لم يؤسسوا قبل ذلك دولة، فقريش وسائر القبائل العربية - باستثناء قبائل التخوم (اليمن، العراق، الشام) - بنت نظامها الاجتماعي على قواعد متعددة منها زعامة السادة وأهمية الأحلاف وقوة التجارة وعراقة الأنساب، فإذا بأعراف القبيلة مسلّكهم وصراطهم في تنظيم الحياة الاجتماعية. للمزيد من التوسّع انظر الفصل الثاني والأربعين من الجزء السادس من جواد (علي): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ساعدت في نشره جامعة بغداد، ط2، بغداد العراق، 1993.

13- بنو أمية فرعان (بطنان): الأعياص (عثمان بن عفّان)، والعباس (أبو سفيان،...) ابن حزم الأندلسي (علي بن أحمد): جبهة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ط5، القاهرة مصر، (دت)، ص78، ص79.

يثرب (35 هـ) كانت توحى بأن الأحداث سلكت طريقاً مسدوداً، وذلك بالنظر إلى أمرين: يتمثل الأول في إصرار الخليفة عثمان بن عفان على موافقه¹⁸. أما الثاني فيتجلى في اعتبار خصومه (الصحابه، القراء، أعيان الأمصار،..) عدم امثاله لما اتفقوا عليه خروجاً على ما جاء به «القرآن الكريم» والتجربة النبوية وأعمال الشيخين.

إن العنف الذي ميّز مهلك عثمان¹⁹ وما صاحب دفنه من أعمال انتقامية²⁰ عبّر عن نقمة الجماعة على عثمان، وبهذا المعنى فإن التخلّص منه كان مطلباً ملحاً بالنسبة إلى الجميع بما في ذلك أولئك الذين طالبوا بالقصاص له في ما بعد (عمرو بن العاص، عائشة،...).

خالف عثمان ما جاء به الكتاب وما درج عليه الشيخان (أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب)، وضرب الصحابة (عمار بن ياسر العنسي، عبد الله بن مسعود) بالسياط، وحرقت المصاحف، وأهان القراء وأعطى بني أمية من مال المسلمين، وولاهم الأمصار وقربهم، فما كان من الجماعة إلا أن شقت عليه عصا الطاعة، ففي «تاريخ الرسل والملوك» لأبي جعفر جرير الطبري (ت310 هـ) نقرأ: «عن يحيى بن عبد الرحمن بن خاطب عن أبيه قال: أنا أنظر إلى عثمان يخطب على عصا النبي التي كان يخطب عليها وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما [فقام له] جهجاه الغفاري...» وأخذ العصا فكسرها... [فنزله عثمان وحملوه إلى]

يمكن بأي حال من الأحوال رده إلى سبب واحد، فالعوامل الداعية إلى قتله عديدة بعضها متصل بأحقاد قديمة تغلغلت في النفوس وبعضها الآخر متصل بسياسة الخليفة عثمان.

18- العبيدي (محمد مختار): قراءة جديدة للفتنة الكبرى، دار محمد علي الحامي ودار الانتشار العربي، ط1، صفاقس (تونس) وبيروت (لبنان)، 2008، ص60 وما بعدها.

19- الطبري (جرير): تاريخ الرسل والملوك، (سبق ذكره)، ج4، ص393 و ص394... فتقدّمهم محمد بن أبي بكر فأخذ بلحية عثمان [...] قال محمد ما أغنى عنك معاوية وفلان وفلان [...] و ضرب كنانة بن بشر جبينه ومقدم رأسه بعمود حديد فخر جبينه [...] وأما عمرو بن الحمق فوثب على عثمان فجلس على صدره وبه رمق فطعنه تسع طعنات قال عمرو فأما ثلاث منهن فإني طعنتهن إياه الله وأما ست فإني طعنتهن إياه لما كان في صدرى...».

20- المرجع نفسه، ج4، ص412 وما بعدها.

معاوية بن أبي سفيان حجّة على علي (ت40هـ) بن أبي طالب ومن والاه، وذلك قصد إزاحة (علي) عن السلطة بطلب القصاص منه حيناً، ومن أتباعه حيناً آخر¹⁶. أما العنصر الثاني ففيه نقف على الدلالات الرمزية لبردة الرسول محمد (ت11 هـ) التي كساها كعباً بن زهير يوم جاءه تائباً طالباً للعفو، في حين نعالج في العنصر الثالث أهم الدلالات التي تعلّقت بنزع جنود بني أمية ثياب الحسين بن علي يوم الطفّ (كربلاء) (61 هـ) قبل قتله.

وفي هذه الأخبار نسعى إلى إبراز الخيط الناظم بينها، مركزين البحث على الدور الذي نهض به المتخيل الديني في بناء دلالات الحدث السياسي (قيام دولة بني أمية أي تحوّل المسلمين من الخلافة إلى الملك،...).

1. معاوية بن أبي سفيان والبحث عن الشرعية الدينية

1.1- معاوية وقميص عثمان (ت35)

اختلف المؤرخون في تحديد الأسباب التي دعت إلى قتل عثمان بن عفان¹⁷، إلا أنهم اتفقوا في القول إن الاضطرابات التي شهدتها المدينة/

16- اتهم معاوية علياً بتدبير أمر مهلك عثمان، إذ كتب إليه «ونصبت له [عثمان] المكائد، وضربت له بطن الأمر وظهره، ودسست عليه، وأغريت به، وقعدت حيث استنصرك عن نصره، [...] وأغريت به السفهاء من أصحابك وشيعتك، حتى قتلوه بمحض منك، لا تدفع عنه بلسان ولا يد [...] ثم نهضت الآن تطلب الخلافة، وقتلته عثمان خلصاً و سجراً والمُحِدِقون بك [المقربون إليك]، وتلك من أمانى النفوس وضلالات الأهواء». ابن أبي الحديد (عبد الحميد) (ت656 هـ): شرح نهج البلاغة، مراجعة وتحقيق الشيخ حسن تميم، إشراف لجنة إحياء الذخائر في مكتبة الحياة، مكتبة الحياة، بيروت لبنان، 1979، مج4، ص602 وص604.

وقد أشار الطبري (أبو جعفر جرير): تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، حقّقه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة مصر، 1971 إلى توتر العلاقة بين علي وعثمان، ففي مج4، ص337 قال الأول محذراً (مهذّباً) الثاني: «وإن شئت الناس عند الله إمام جائز ضلّ وضلّ به [...] وإني أحذرك الله [...] وأحذرك أن تكون إمام هذه الأمة المقول فإنه يُقال يُقتل في هذه الأمة إمام»، وفي موضع آخر من المرجع نفسه (ج3، ص26) أن مسروقاً بن الأجدع «كان أول من أتاهما [الحسن بن علي وعمر بن ياسر... [فسلم عليها، وأقبل على عمّار فقال «يا أبا اليقظان علام قتلت عثمان رضي الله عنه؟» قال على شتم أعراسنا وضرب أبشارنا».

17- نسب أغلب المؤرخين أمر الفتنة إلى عبد الله بن سبأ اليهودي الذي أظهر الإسلام في عهد عثمان، وهو أمر - في تقديرنا - لا قيمة له، ذلك أن مهلك الخليفة الثالث لا

داره] وأمر بالعصا»²¹.

فكيف استطاع معاوية استعادة الشرعية المفقودة لعثمان القليل؟ وما هي الآليات التي اعتمدها معاوية بن أبي سفيان لنقل الشرعية المستعادة إليه؟

ذكر أبو الفرج الأصفهاني (ت356هـ) في كتاب الأغاني²⁵ أن نائلة بنت الفرافصة الكلبية زوج الخليفة عثمان أرسلت إلى معاوية بقميص عثمان ملطخاً بالدماء وقد كتبت إليه رسالة ختمتها بقوله تعالى «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين»²⁶.

أخذت نائلة من معاوية الوصي الذي عليه أن يقيم حدود الله (المقاتلة)، فما كان من معاوية بن أبي سفيان إلا أن أمر بوضع قميص عثمان الملطخ بالدم على منبر جامع دمشق متخذاً منه حجة على علي بن أبي طالب، ففي كتاب «تاريخ الرسل والملوك» للطبري نقرأ: «في الشهر الثالث من مقتل عثمان [...] أرسل] معاوية برجل من بني عيس[إلى عليّ فلما سأل علي العسبي عما وراءه أجاب الرسول] إنني تركت قوماً لا يرضون إلا بالقود. قال: ممن؟ قال: من خيط نفسك [وإنني قد] تركت ستين ألف شيخ يبكي تحت قميص عثمان وهو منصوب لهم قد ألبسوه منبر دمشق»²⁷.

بدا معاوية في هذا الخبر حريصاً على الانتصار للخليفة المقتول (عثمان)، ففي وضع القميص الملطخ بالدماء على منبر جامع دمشق دلالات مخصوصة، فلئن كان الدم من مبطلات الصلاة عند الفقهاء المسلمين فإنه في هذه الحادثة زاد المكان (الجامع) طهراً، ففي وضع القميص في المنبر دلالات مستمدة من إحالة هذا الحيز (المنبر) على القيادة والإمامة، فإذا بعثمان الخليفة الذي لا خليفة بعده، ذلك أن معاوية قام مقام الخليفة المقتول في جميع المستويات (بنو أمية/ العائلة، المسلمون/ الخلافة)، على أن أبرز ما

أخذ عثمان عصا الرسول رمزاً للشرعية الدينية والسياسية مثلما كان يفعل أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فكسرتها الجماعة، وهو حدث ثري بالإيحاءات، فالعصا بما تنطوي عليه من دلالات رمزية تحيل على السيادة والقيادة.

إن الغفاري عندما كسر العصا أفقد صاحبها (عثمان) السلطة الدينية والسياسية²²، وهو ما وعاه عثمان الذي «أمر بالعصا»، فالاحتفاظ بها احتفاظ بالبعد الرمزي للسلطة (الخلافة) المستمدة من النبي محمد.

ظنت الجماعة أنها استرجعت صفاء النبوة (العدل،...)، وكذلك ظن الصحابة أنهم استرجعوا منازلهم²³، ورأى آل البيت أن حقهم في خلافة رسول الله عاد إليهم، واعتقد الطامعون في الخلافة أن الفرصة سنحت لتحقيق آمالهم، ولكن الأهم من هذا وذلك أن عثمان بمهلكه أصبح الضحية التي يجب القصاص لها بالنسبة إلى معاوية²⁴.

21- المرجع نفسه، ج4، ص367.

22- تشير في هذا المستوى إلى وجود فرق واضح بين مهلك عثمان ومهلك عمر بن الخطاب أو مهلك علي بن أبي طالب، فلئن هلك عمر وعلي، وهما يحظيان بتأييد الصحابة، فإن عثمان بن عفان فقد تأييد أغلبهم.

23- ذهب المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen إلى القول إن الصحابة رأوا في أعمال عثمان تهديداً لمكانتهم، إذ رفضوا «أن يزيلهم عن مكانتهم أسرة من الأشراف الوثنيين القدماء بعد أن كانت هي التي تزعمت قريشاً في حربها على الإسلام». تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مراجعة حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة، ط2، القاهرة مصر، 1968، ص40.

24- ذهب برهان غليون في «نقد السياسة» (سبق ذكره)، ص74 إلى القول إن معاوية لم يكن صادقاً في مطالبته بالقصاص لعثمان بن عفان «فما تزال عبارة قميص عثمان تفيد لدينا مثلاً الذريعة الكاذبة أو كلمة الحق المراد بها الباطل»، بل إن بعض المصادر الشيعية القديمة ذكرت أن معاوية «لما أرسل عثمان إليه [...] يستمده، بعث [معاوية] يزيد بن أسد القسري [...]، وقال له: إذا أتيت ذا حُشْب فأقيم بها، ولا تتجاوزها، ولا تقل: الشاهد يرى ما لا يرى الغائب، فإني أنا الشاهد وأنت الغائب، قال فأقام بذي حُشْب حتى قُتل عثمان، فاستقدمه حينئذ معاوية، فعاد إلى الشام بالجيش الذي

كان أرسل معه، وإنما صنع ذلك معاوية ليقتل عثمان فيدعو الناس إلى مبايعته». ابن أبي الحديد (عبد الحميد)، شرح نهج البلاغة، (سبق ذكره)، مج4، ص785.

25- الأصفهاني (أبو الفرج علي) (ت356 هـ): الأغاني، دار الكتب ودار الساسي،

بيروت لبنان، (دت)، ج15، ص71.

26- الحجرات 9/49.

27- الطبري (جبري): تاريخ الرسل والملوك، (سبق ذكره)، ج4، ص444.

رسم معاوية لنفسه صورة المدافع عن الحقّ، طالباً من عليّ التنحي عن الخلافة وجعل الأمر شورى بين المسلمين من جهة، ومن جهة أخرى بدا معاوية طالباً للشهادة، فإذا بمقاتلته لعلّي «ليس لك ولأصحابك عندي إلاّ السيف» جهاد في سبيل الله وسعي إلى الإصلاح الذي يُعدّ أهم سمة من سمات خلافة الإنسان لله في الأرض.

1. ب - معاوية وبردة الرسول

ركّز الخبر الثاني -الذي نحن بصدد الوقوف عليه - على إسلام كعب بن زهير بن أبي سلمى وخلع الرسول بردته عليه استحساناً لشعره، ففي «السيرة النبوية» لابن هشام (ت213هـ) نقرأ «لما قدم رسول الله من منصرفه عن الطائف كتب بجير بن زهير بن أبي سلمى إلى أخيه كعب بن زهير يخبره أنّ رسول الله قتل رجالاً بمكّة، ممّن كان يهجو ويؤذيه [...] فإن كانت لك في نفسك حاجة فطُر إلى رسول الله فإنه لا يقتل أحداً جاءه تائباً، وإن أنت لم تفعل فأنج إلى نجاتك من الأرض [...] بلغ كعباً ذلك ضاقت به الأرض وأشفق على نفسه [...] وقرّر القدوم إلى المدينة [...] وفيها] قام إلى رسول الله حتّى جلس إليه، فوضع يده في يده وكان رسول الله لا يعرفه، فقال يا رسول الله إنّ كعباً بن زهير قد جاء ليستأمن منك تائباً فهل أنت قابل منه إن أنا جئتك به؟ قال رسول الله: نعم. قال: أنا يا رسول الله كعب بن زهير»³².

إنّ اهتمام كتّاب السيرة بهذه الحادثة مردّه ما أتاه الرسول محمّد في تعامله مع كعب من أفعال دلّت على جلمه ومكارم أخلاقه من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ منحه كعباً بردته عدّ سبباً كافياً للاعتناء بهذه الحادثة³³ التي اختلفت النصوص في بعض تفاصيلها، ولعل أكثر الروايات لفتاً للانتباه تلك التي وردت في كتاب «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (ت998هـ) الذي ذكر أنّ كعباً لما أمّنه الرسول على حياته قام يمدحه بقوله:

انطوى عليه الخبر تمثّل في الإشارة الواضحة إلى وقوف أهل الشام صفّاً واحداً وراء معاوية وتحميلهم علياً بن أبي طالب مسؤولية مهلك ابن عفّان، ذلك أنّ معاوية بوضعه القميص على المنبر لم يترك لأهل الشام خياراً، فإنّما أنّ يكونوا مع الحقّ (عثمان) ومن يمثّله (معاوية)، وإنّما أنّ يكونوا أولياء للباطل وأنصاراً للمعتدين وقاتلي عثمان (الفئة الباغية).

ولن يعرف الحقّ طريقه ما لم يقم أهل الشام بالمطالبة بالقصاص لعل الجفون تكفّ عن البكاء، ولعل القلوب تجد بعض السكينة، ولعل الحقّ يعود إلى أصحابه، وفي إعادة الحق لأصحابه (معاوية) نصرة للدين.

منح دم عثمان/ القميص معاوية وبني أمية ومن دان لهم واتبعهم مشروعية المطالبة بالقصاص للخليفة المقتول ظلماً، وذلك بالاعتماد على ما أقرّه «القرآن الكريم»، فالله أبا القصاص، وبيّن أهميته في حياة الإنسان: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ»²⁸، «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ»²⁹، فالقصاص من حقّ الأهل والأقربين، وفيه تنفيذ لحكم من أحكام الله، ولكنّه مع معاوية نصرة للإسلام ورفع لراية الحقّ³⁰.

وقد عبّر عن ذلك معاوية أكثر من مرّة، ففي رسالة بعث بها إلى علي بن أبي طالب كتب: «أعد الأمر شورى بين المسلمين ليتفقوا على من هو الله رضا، فلا بيعة لك في أعناقنا ولا طاعة لك علينا، [...] وليس لك ولأصحابك عندي إلاّ السيف والذي لا إله إلاّ هو لأطلبنّ قتلة عثمان [...] حتّى أقتلهم أو تلتحق روعي بالله»³¹.

28- البقرة 178/2.

29- البقرة 179/2.

30- قول جويرو (زهية): القصاص في النصوص المقدّسة: قراءة تاريخية، دار المعرفة

للنشر، ط1، تونس، 2007 «إنّ القصاص يمكن النظر إليه على أنّه حقّ فردي يارسه صاحبه ضدّ الجاني، وهي الصيغة التي كان معمولاً بها لدى العرب قبل الإسلام كما يمكن أن يعتبر حقّاً جماعياً تمارسه المجموعة بواسطة جهاز مختصّ ضدّ الجاني الذي لا يعتبر في هذه الحال قد اقترف جريمة في حقّ الفرد فقط بل في حقّ الجماعة أيضاً لأنّه

اعتدى على حقّ الحياة»، ص 61 وقد بيّنت زهية أنّ القصاص لم يكن «منحصراً في طبيعة الفعل بل يشمل صفة المقتول ووضع قومه وطبيعة علاقتهم بجماعة المسلمين» ص 67.

31- ابن أبي الحديد (عبد الحميد): شرح نهج البلاغة، (سبق ذكره)، ص 602 و ص 604.

32- ابن هشام (عبد الملك): السيرة النبوية، دار الفجر، ط2، القاهرة مصر، 2004، ج 4، ص 97 و ص 98.

33- اهتم مؤلّفو السيرة بأمتعة الرسول فذكروا أسلحته وخيله ودوابه وثيابه...، البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): جهل من أنساب الأشراف، تحقيق وجع سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت لبنان، 1996، ج 2.

بردته فعل ينطوي على دلالات عديدة منها أن محمداً لما كسا كعباً البردة عبّر (الرسول) عن قبوله إسلام ابن زهير وتقريبه له على غيره، وجب ما أظهر من إساءة في حق الرسول، فإذا بتأخر إسلام كعب لا يقلل من شأنه، وفي المقابل فإنّ اشتراء معاوية للبردة بعشرين ألف درهم³⁸ يجب ماضيه ويعطيه شرعية دينية تؤهله لأن يكون امتداداً للرسول وخليفة له³⁹، فإذا بالبردة تكتسي أبعاداً استعارية مختلفة باختلاف المقامات، فوجوه الاشتراك بين كعب ومعاوية عديدة، فكلاهما ناصب النبي العداء وأذاه بالأقوال والأفعال في الجاهلية، وهما من الطلقاء الذين عدّهم البعض من المستسلمين الذين أعلنوا الإيمان خوفاً على أنفسهم وعلى مصالحهم، وفي ذلك تشكيك في صحة إسلامهم⁴⁰، ولعل معاوية بن أبي سفيان كان واعياً بأنّه «لا قدمه له ولا سابقة ولا مآثر مشهورة ترفعه إلى ما كان يصبو إليه [فهو فاقد لـ] جملة من الخصال المتوفرة في غيره من الصحابة»⁴¹ وهو ما دفعه إلى البحث عن شرعية دينية من شأنها أن توطّد نفوذه المالي والاجتماعي بنفوذ سياسي⁴².

38- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم): الشعر والشعراء، (سبق ذكره)، ص 80 وص 81.

39- ذكر ابن سيرين (محمد): منتخب الكلام في تفسير الأحلام، دار الفكر، بيروت لبنان، 2002، ص 120 أن لباس البردة في الرؤيا «يدل على خير الدنيا والآخرة».

40- ابن أبي طالب (علي): نهج البلاغة، مراجعة علي أحمد حمّو، شرح الشيخ محمد عبده (ت 1905م)، المطبعة العصرية، صيدا لبنان، 2005، من ص 357 إلى ص 361

«وزعمت أنّ أفضل الناس في الإسلام فلان وفلان، فذكرت أمراً إن تمّ اعترلك كلّه، وإن نقص لم تلحقك ثلّمته [العيب] وما أنت والفاضل والمفضول، والسائس والمُسوس؟ وما للطلقاء وأبناء الطلقاء [إشارة إلى تأخر إسلام معاوية وأبيه وأمه]

والتمييز بين المهاجرين الأولين وترتيب درجاتهم وتعريف طبقاتهم». وقد ذكر عبد الحميد بن أبي الحديد في «شرح نهج البلاغة»، (سبق ذكره)، ج 1، ص 268 أن «أبا

سفيان هو الذي قاد قريشاً في حروبها إلى النبيّ، وهو رئيس بني عبد شمس بعد قتل عتبة بن ربيعة بيدر، ذاك صاحب العير وهذا صاحب النّفير، وبها يضرب المثل».

41- العبيدي (محمد مختار): قراءة جديدة للفتنة الكبرى، (سبق ذكره)، ص 78.

42- أشار محمد المختار العبيدي في المرجع نفسه، ص 99 إلى أنّ معاوية لم يطالب بالثأر له إلا عندما عرف أنّ أنصاره كثيرون بالشام وأنّ أعداءه بلدوا ويتكاثرون

[..] فاتخذ الانتقام والعصبة ذريعة للذهاب إلى صفين». وهو تصوّر - في تقديرنا - لا يمكن الأخذ به لا سيما أنّ معاوية عبّر عن رغبته في القصاص بعد مهلك عثمان بفترة

قصيرة قبل واقعة الجمل، ويبدو أنّ رغبته في الخلافة هي التي كانت وراء مطالبته

بأنّ سعاداً فقلبي اليوم مَبْتُوْلٌ مُتَمِّمٌ إِيْرَهَا لَمْ يُجِزْ مَكْبُوْلٌ

وما كاد كعب بن زهير يُنهي القصيدة حتّى «كساه النبي برّدة، اشتراها معاوية بعد ذلك بعشرين ألف درهم، وهي التي يلبسها الخلفاء في العيدين زعم ذلك أبان بن عثمان بن عفّان»³⁴.

إنّ ذكر أمر إسلام كعب بن زهير في كتاب خصصه صاحبه للنظر في مراتب الشعراء وشروط الشعر وصناعته أمر مألوف بالنظر إلى اقتران هذا الخبر بشاعر وسمه ابن قتيبة بـ«الفحل المجيد» صاحب القصيدة المعروفة بـ«البردة» التي عدّت من أشهر القصائد التي قيلت في مدح الرسول، وهي التي تمثل «أنموذج قصيدة المدح الكلاسيكية بشكلها ومعانيها»³⁵.

يتبيّن المقارن بين الخبر الذي ذكره ابن هشام والخبر الوارد في كتاب «الشعر والشعراء» إحالة الثاني على قيمة البردة ومنزلتها التاريخية المتمثلة في اشتراء معاوية بن أبي سفيان لها، وحرص بني أمية³⁶ على الاحتفاظ بها وارتدائها في الأعياد الدينية (عيد الفطر، عيد الأضحى)، وهي أفعال رمزية سعى من خلالها بنو أمية إلى منح أنفسهم شرعية دينية³⁷.

فلئن حجبت بردة النبي محمّد ماضي كعب بن زهير فإنّها أعلنت من شأنه فهو المحظي بالرعاية النبوية، ذلك أنّ منح الرسول كعباً

34- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم): الشعر والشعراء، (سبق ذكره)، ص 80 وص 81.

35- العشّاش (الطيب): ناهج من الشعر العربي من بداية القرن الأول إلى بداية القرن الثاني هجري، المركز القومي للبيداغوجي وجامعة الزيتونة، سلسلة دراسات عدد

33، تونس، 1999، ص 24.

36- تولى الحكم من بني أمية كلّ من معاوية بن أبي سفيان ويزيد الأوّل بن معاوية ومعاوية الثاني مروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك وسليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز ويزيد الثاني وهشام بن عبد الملك والوليد الثاني

ويزيد الثالث وإبراهيم بن الوليد ومروان بن محمّد.

37- إنّ التأمّل في الخبر يتبيّن له ردّ الرواة الخبر إلى أبان بن عثمان بن عفّان - أبان هو أحد أبناء أم عمر بنت جندب الدوسي - وهو أمر له دلالات مهمة، فأبان في هذا الخبر لا ينهض بدور السند الذي يؤكّد صحة الخبر أو يبعث على الشك في محتواه، وإنّا

يتجاوز ذلك ليحيل المتقبّل (القارئ، السامع) على رضی أبناء عثمان عن معاوية.

2. سياسة بني أمية مع الخصوم

اشتركت أخبار عديدة في القول إنَّ الحسين بن علي بن أبي طالب رفض مبايعة يزيد بن معاوية لأنَّ في طلب البيعة نقضاً للعهد الذي قطعه معاوية للحسن بن علي⁴⁷، ولأنَّ الحسين لم ير في يزيد غير شارب خمر لم يترك كبيرة أو فاحشة إلاَّ أتاها⁴⁸.

أ.2- ثياب الحسين بن علي وتوطيد أركان الحكم الأموي

رأى بنو أمية في موقف الحسين بن علي تقويضاً واضحاً لأهم مبدأ من مبادئ السلطة الأموية، وهو مبدأ البيعة (الوراثة)، ولكي يحافظ يزيد على هذا المبدأ وظَّف «المقدرة الإلهية كعنصر أيديولوجي هام ليعطي نفسه شرعية تاريخية على حساب شرعية الحسين»⁴⁹.

وفي هذا السياق نزل ما أتاه عمر بن سعد وجنوده «يوم الطَّف من تنكيل بجسد الحسين، إذ نزعته عنه» قطيفة له وكانت من خز وأخذ نعليه [...] وأخذ سيفه [...] والحلل والورس [...] وجذب

«الإسلام واحداً ومتعدداً» عن رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة للطباعة والنشر،

ط1، بيروت لبنان، 2008، خبراً نقله الطبري قال فيه معاوية: «كساني [الرسول] قميصاً فرعته وقلم أظفاره يوماً فأخذت قلامته فجعلتها في قارورة، فإذا مت ألبسوني ذلك القميص وقطعوا القلامه واسحقوها وذروها في عيني وفي في عيسى الله أن يرحمني ببركتها».

وقد بيّنت سهام الدبّابي الميساوي دلالات الخبر بقولها: «أعلن معاوية عن إكساء الرسول إياه قميصاً، فإنّه أشار إلى توريثه هيئته وسلطته المادية والروحية. أمّا الأظافر فهي في المتخيل البشري رمز إلى الطاقة الغريزية والحيوية، وهي عندما تقلم في المعتقدات القديمة تبقى متصلة بالكل الذي انفصلت عنه». ص 19.

47 - تعاهد الحسن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان على ما يلي: «هذا ما صالح عليه الحسن بن علي معاوية بن أبي سفيان صالحه على أن يسلم إليه ولاية أمر المسلمين، على أن يعمل فيها بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخلفاء الصالحين، وعلى أنه ليس لمعاوية أن يعهد لأحد بعده وأن يكون الأمر شورى والناس آمنون حيث كانوا على أنفسهم وأموالهم وذرائعهم وعلى أن لا يبغى الحسن بن علي غائلة سراً ولا علانية ولا يُخيف أحداً من أصحابه». البلاذري (أحمد بن يحيى): جمل من أنساب الأشراف، (سبق ذكره)، ج3، 287.

48- المرجع نفسه، ج5، ص 130.

49- بن حسين (بشينة): الفتنة الثانية، دار أمل للنشر والتوزيع، ط1، صفاقس

تونس، 2010، ص 331.

وفي هذا السياق نهضت بردة الرسول بدور مهم في منح معاوية بن أبي سفيان ومن قام مقامه من بني أمية حق قيادة المسلمين لا سيما من تبقى من المهاجرين والأنصار وأبنائهم.

نذهب هذا المذهب بالنظر إلى أن الثقافة العربية الإسلامية عدت الثوب (القميص، البردة) جزءاً من ذات صاحبه، ففي «سورة يوسف» نقرأ قول يوسف لإخوته «أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ»⁴³.

إن علاقة القميص بالريح (العرق) هي علاقة الوجه بالقفا، ففي القميص ريح النبي يوسف التي بها رُدَّ البصر إلى نبي الله يعقوب لما ألقى على وجهه القميص، فكانت ريح الابن الشافي من الداء، فما إن «طرح البشير القميص على وجه يعقوب... حتى عاد بصيراً لما انتعش»⁴⁴. وريح الرسول محمد بالنسبة إلى معاوية لها ما لريح يوسف بالنسبة إلى أبيه يعقوب⁴⁵، فريح محمد تير لمعاوية وأبناء أمية الصراط السوي⁴⁶.

بالقصاص، إذ ضمَّ إلى حزبه بعض الذين حرَّضوا الناس على قتل عثمان (عمر بن العاص،...). زد على ذلك أن علاقة معاوية بعلي تميّزت بالتوتر منذ زمن بعيد «عبد الحميد بن أبي الحديد» شرح نهج البلاغة (سبق ذكره)، مج1، ص 270 وما بعدها. 43- يوسف 94-93/12.

44- البيضاوي (ناصر الدين) (685هـ/ أو 691هـ): أنوار التنزيل وأسرار التأويل، منشورات بيضون، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1999، مج2، ص 496.

45- تعدّ قصة يوسف من أكثر القصص احتفاءً بالثوب الذي تعلّقت به دلالات عديدة مختلفة باختلاف مراحل حياة النبي، ففي النص التوراتي كان القميص آية الإخوة على مهلك يوسف، وبرؤيته اعتقد يعقوب أن وحشاً افترس صغيره (التكوين 36-37/31)، على أن أهم الدلالات التي اتّصلت به تمثّلت في لباس فرعون يوسف «ثِيَابُ بُوصٍ وَوَضَعَ طَوْقَ ذَهَبٍ فِي عُنُقِهِ» (التكوين 41/41)، فإذا بالثوب دال على اعتلاء يوسف اليهودي أهم المراتب السياسية في مصر، وفي المقابل منح النص القرآني الثوب دلالة مختلفة، فلئن استرجع المشهد الأول بدلالاته التوراتية فإنّه أضاف مشهدين نهض الثوب في أولها بدور الحجّة القاطعة على براءة يوسف من تهمة الزنا (يوسف 29-25/12)، في حين تُحمّل الثوب في المشهد الثاني بدلالات رمزية، إذ استعاد يعقوب بصره لَمَّا وجد ريح يوسف في القميص (يوسف 96-94/12).

46- أوردت الدبّابي الميساوي (سهام): إسلام الساسة، الصادر ضمن سلسلة

وفي هذا السياق نشير إلى أنّ «قطيفة الخبز»⁵⁸ التي ارتداها الحسين (صفراء أم حمراء أم...) فإنّها دالة في أذهان الخصوم على شرّ محدد به وخير يلمّ بهم، فالأصفر أو... يرمز إلى شر يلحق الحسين في حين يرمز الأحمر إلى عودة الأمور إلى نصابها (تجدد ملك بني أمية).

لقد حدّد بنو أمية من خلال التنكيل بآل البيت مسار العلاقات التي ستقوم بينهم وبين الخصوم (الخوارج، الشيعة...)⁵⁹ فبعد التمثيل بجثة الحسين حفيد الرسول يصبح من اليسير التنكيل بغيره من لم يرتق إلى منزلته.⁶⁰

إنّ المسلمين تحوّلوا مع بني أمية من وضع الخلافة إلى الملك العضوض، فلم يعد الهمّ الأوّل لصاحب السلطان صون حرّات المسلمين وحفظ دمايتهم وأعراضهم وإقامة العدل بينهم (الخليفة)، بل إنّ همّه الرئيس حماية الدولة رمز وحدة المسلمين، وذلك بشتى الطرق بما في ذلك ممارسة العنف على الخصوم.

ولكي يخفّف بنو أمية من وطأة تلك الأعمال بحثوا عن غطاء ديني يبرّر ما أتوه من أعمال، فنشروا أحاديث نسبوها إلى الرسول فيها إخبار لمعاوية بأنّه سوف يصبح في يوم من الأيام صاحب سلطان، إذ قال الرسول لمعاوية: «إِنَّ وُلَيْتَ فَأَحْسِنُ»⁶¹.

58- «الْقَطِيفَةُ الْقَرْطَفَةُ» [..] وقيل كساء له خمل (ريش النعام) ابن منظور (جمال

الدين): لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت لبنان، 1997، مادة (ق، ط، ف).

59- اعتمد بنو أمية في توطيد أركان سلطنتهم على أصحاب الدهاء والطموح السياسي

من العرب أمثال شمر بن ذي الجوشن وعمر بن سعد وعبيد الله بن زياد الذي يُعدّ

رمز القمع والعنف (راجع في ذلك هشام جعيط: نشأة المدينة العربية الإسلامية

الكوفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت لبنان، 2005، ص 319 و ص 320).

60- نشير على سبيل المثال إلى عدم تردّد الحجاج بن يوسف الثقفي - زمن عبد الملك

بن مروان- في التمثيل بجثة عبد الله بن الزبير الذي كان له في قلوب أهل مكة وسائر

المسلمين منزلة رفيعة اكتسبها بما عُرف عنه من فضائل وبها له من نسب رفيع (هو ابن

الصحابي الزبير بن العوّام، وهو ابن أسماء بنت أبي بكر)، وبها أتاه من أعمال جلييلة،

ففي «تاريخ الرسل والملوك» (سبق ذكره)، ج5، ص 582 أعاد عبد الله بن الزبير «بناء

الكعبة (65هـ) التي مالت حيطانها ممّا رميت به من حجارة المجانيق فهدمها حتّى

سوّاها بالأرض وحفر أساسها».

61- ابن الأثير (عز الدين) (ت630هـ): أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق الشيخ

الجند[ملاحف النساء عن ظهورهن]،⁵⁰ وبعد أن قتله سنان بن أنس النجعي وحزّ خولي بن يزيد رأسه⁵¹ «استبيحت الجثة» [...] وتُرك مجرداً وداسته الخيول حتّى كُسرت عظامه»⁵².

إنّ تقاسم بحر بن كعب التميمي وقيس بن الأشعث الكندي ومالك بن النسير البديّ ثياب الحسين وحليه، وهو ما بين الموت والحياة⁵³، وإنّ عدّ شكلاً من أشكال التنكيل بالخصوم، فإنّ تلك الأعمال انطوت على دلالات رمزية تتجاوز الإحالة على انتصار الأمويين على الحسين ومن تبعه لتؤكد أنّ الثوب جزء من هوية الإنسان، ففي تجريد الحسين من ثيابه محو لذكره، ولكلّ ما يميّزه (ريح محمد)، ففي الثقافة العربية الإسلامية -أشرنا إلى ذلك منذ حين، عندما وقفنا على علاقة القميص بالروح في سورة يوسف- القميص دال على صفاء الروح أو فسادها، فسالبو الحسين ثيابه وحليّه لم يجنوا غنائم ثمينة بقدر ما استولوا على الرمز الذي به يخلّدون انتصارهم، ففي «تعطير الأنام في تفسير الأحلام» لـ«عبد الغني النابلسي» أنّ سلب الرجل ثيابه دال على عزله عن السلطة.⁵⁴ أمّا «من رأى ثوبه تمزّق فإنه يتمزّق دينه أو ينغص عيشه»⁵⁵.

ونحن إذا ما تأملنا أنواع الثياب التي نهها جنود بني أمية من الحسين نتبيّن أنّ تحديد نوعها (قطيفة الخبز،...) له دلالات رمزية، فمن الدلالات المتعلقة بالخبز (الأحمر) «تجدد الدنيا لمن لبسه»⁵⁶. أمّا الخبز الأصفر فيدل على المرض وكل ما يعكّر الصفو.⁵⁷

50- البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): أنساب الأشراف، (سبق ذكره)،

ج3، ص409.

51- المرجع نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

52- بن حسين (بثينة): الفتنة الثانية، (سبق ذكره)، ص 317.

53- البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): أنساب الأشراف، (سبق ذكره)، ج3،

ص 409 و ص 410.

54- النابلسي (عبد الغني): تعطير الأنام في تفسير الأحلام، دار الفكر، بيروت لبنان،

(دت)، ص 98

55- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

56- ابن سيرين (محمد): منتخب الكلام في تفسير الأحلام، (سبق ذكره)، ص 119.

57- النابلسي (عبد الغني): تعطير الأنام في تفسير الأحلام، (سبق ذكره)، ص 97.

الأحداث الوجيهة التي يرتضيها⁶⁷، فكل ما يقع له قُدْر عليه منذ الأزل، فإذا بالكائن العاقل مسير في أفعاله وأعماله غير مخير، وفي ذلك «نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى»⁶⁸. وبالقياس إلى ذلك فإن ما أتاه بنو أمية من أعمال هو من تقدير الله⁶⁹، ففي «أنساب الأشراف» للبلاذري (ت289هـ) أنه «لما قدم [الجنيد] برأس الحسين على يزيد بن معاوية وأدخل أهله الخضراء تصايحت بنات معاوية ونساؤه فجعل يزيد يقول [...] إذا قضى الله أمراً كان مفعولاً، قد كنا نرضى من طاعة هؤلاء بدون هذا [...] ولما أدخل علي بن الحسين على يزيد قال: يا حبيب إن أباك قطع رحمي فصنع الله به ما رأيت...»⁷⁰.

بيّنت أقوال يزيد الحرج الذي كان يشعر به ابن معاوية في مواجهته لخصومه من آل البيت، فيزيد بدا ممزقاً بين متطلبات السلطة والقربة التي تصل بينه وبين الحسين، فحفيد الرسول أول من خرق حق القربة، إذ حمل يزيد الحسين مسؤولية ما حلّ به (الموت) من جهة، ومن جهة أخرى عدّ ذلك حكماً إلهياً لا سبيل إلى رده، ذلك أن أكثر «ما كان يُقلق الأمويين [...] هو رابط الدم القريب جداً الذي كان يربط علياً [وأهله] بالنبي»⁷¹.

وزادوا على ذلك أحاديث أخرى تؤكد تفضيل الرسول لمعاوية، ففي «تاريخ الإسلام» للذهبي⁶² أن النبي قال لمعاوية: «اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ وَفِي الْعَدَابِ» [...] وعن [عبد الرحمن بن أبي عميرة [...] قال]: سمعت رسول الله يقول لمعاوية: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا، وَاهْدِهِ وَاهْدِ بِهِ. [...] وعن عبد الله بن بسر أن رسول الله استأذن أبا بكر وعمر في أمر فقال: أَسِيرًا، فقال: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، فقال: أَدْعُوا مُعَاوِيَةَ، [...]، فَإِنَّهُ قَوِيٌّ أَمِينٌ».

إن جميع هذه الأخبار والأحاديث جعلت معاوية بن أبي سفيان خير من اتتمنه الرسول - بعد أبي بكر وعمر وعثمان - على مصالح الأمة⁶³، وقد ساهم بنو أمية في نشر رؤى الجبرية⁶⁴ Le Fatalisme⁶⁵ من أصحاب جهنم بن صفوان الراسبي (قُتل 128هـ)⁶⁶ الذين قالوا بعدم قدرة الإنسان على توجيه

خليل مأمون، دار إحياء التراث، ط1، بيروت لبنان، (دت)، مج6، ص71.

62- الذهبي (الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان) (ت748هـ): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الفنايس، ط2، أناضول تركيا، (دت)، مج2، ص16.

63- نشير إلى أن الشيعة نسبوا أحاديث إلى النبي محمد فيها تحريض على قتل معاوية، بعض ما ذكره الحافظ شمس الدين الذهبي في ج2، ص20 من تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، (سبق ذكره)، «عن أبي سعيد قال: قال رسول الله: «إِذَا رَأَيْتُمْ مُعَاوِيَةَ عَلَى مَبْرِي فَاقْتُلُوهُ».

64- في ما يتعلق بالدور الذي نهض به بنو أمية في نشر مبادئ الجبرية المشرقية (أحمد) والجمل (بسام): مدخل إلى مقالات الإسلاميين في أفعال العباد حتى القرن 6هـ/12م، سلسلة دراسات، المركز القومي للبيداغوجي وجامعة الزيتونة، تونس، 1999، ص32 ص34.

65- نشير إلى ضرورة التمييز بين الجبرية والحتمية، فالمصطلح الأول له بعد ميتافيزيقي تخضع فيه الأحداث إلى علّة أولى حرة قديرة. أما المصطلح الثاني فيقوم بالأساس على العلاقة المنطقية (التسلسل) بين العلل الثانوية ولا دخل فيها للعلّة الأولى.

66- صنّف الشهرستاني (أبو الفتح) (ت548هـ): الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، ط2، صيدا لبنان، 2001، ج1، ص67 الجبرية إلى صنفين، وهما الجبرية الخالصة (الجهمية) والجبرية المتوسطة. أما البغدادي (عبد القاهر) (ت469هـ): الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت لبنان، 2005، ص158 فأشار إلى أن الجبرية فرق ثلاث هي: الجهمية والبكرية والضرارية.

67- نشير في ما يتصل بهذه المسألة إلى أن الجبر لم يكن تصوّراً كلياً بالمعنى المؤلف (فرقة كلامية)، وإنما هو تصوّر لمنزلة أفعال العباد اشترك فيه أصحاب مذاهب و فرق كلامية مختلفة الرؤى.

68- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل، (سبق ذكره)، ص67.

69- احتج القائلون بالجبر بأدلة نقلية (القرآن الكريم، الأحاديث الشريفة...) وعقلية كي يؤكدوا أنه ليس للإنسان قدرة على الاختيار، وهو موقف كان مدار خلاف بين المتكلمين المسلمين، بالنظر إلى أن النص القرآني انطوى على آيات قرآنية عديدة بعضها يبيّن أن الإنسان مجبر وبعضها الآخر ينسب إليه القدرة على الاختيار، في ما يتعلق بهذه المسألة المشرقية (أحمد) والجمل (بسام): مدخل إلى مقالات الإسلاميين في أفعال العباد حتى القرن 6هـ/12م، (سبق ذكره)، من ص21 إلى ص35.

70- البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): أنساب الأشراف، (سبق ذكره)، ج3، ص419 و ص420.

71- جميعط (هشام): الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، مراجعة هشام جميعط، دار الطليعة، ط2، بيروت لبنان، 1993، ص181.

وجودية وأخلاقية ودينية... وتتطوي على دلالات رمزية لا تفكّك
تلاسمها إلا في ظلّ الثقافة المنتجة لها⁷⁶.

وقد تبين لنا أيضاً أنّ الثوب لم يتخذ دلالة واحدة، ففي بعضها كان رمزاً للشريعة الدينية والمشروعية السياسية بالنظر إلى صاحب القميص (النبي محمد، الخليفة عثمان)، فقميص ابن عقان منح معاوية حقّ المطالبة بالخلافة. أمّا بردة الرسول محمد التي اشتراها معاوية بن أبي سفيان من كعب بن زهير فإنّها جعلت بني أمية امتداداً للنبي، وبذلك نهضت البردة بدور مهمّ في توطيد أركان الحكم الأموي. أمّا في ما يتعلّق بالخبر الثالث فإنّ تجريد جنود بني أمية الحسين بن علي من ثيابه يوم الطّف كانت الغاية منه نحو ذكره، ففي ثياب الحسين (قطيفة الخنزير...) بعض روح رسول الله (حفيد الرسول)، وبهذا المعنى فإنّ الحسين بن علي لم يُسلب يوم الطّف ثيابه وروحه فحسب، وإنّها فقدت أيضاً السلطة في مفهومها السياسي والديني (الانتفاء إلى الرسول).

عدّ الثوب في الثقافة العربية الإسلامية «استعارة» نهض فيها السياسي بدور المستعار له. أمّا الديني فهو المستعار منه، وفي ما يتعلّق بهذه المسألة نشير إلى أنّه لا يمكن تبين دلالات هذه الاستعارة ما لم نقف على أحداث ضاربة في القدم لها علاقة وطيدة بياضي الشخصوس وما كان بينها من علاقات⁷⁷، ذلك أنّ قيام الإسلام في بلاد العرب لم يأت على قيم الجاهلية، ولم يستطع نحو آثارها أو تقويض أسسها⁷⁸.

76- Bouhdiba (Abdel Wahab): Culture et société, PUT, 1978,

p73,p80.

77- إنّ ما صاحب تجليات الثوب من انتقام حركته ضغائن الجاهلية يؤكّد أنّ الصحابة الذين نسج المتخيل الجماعي حولهم صوراً مثالية هم ناس عاديون غير منزهين عن حبّ الذات واللّهت وراء مكاسب دنيوية، وهو أمر لا يقلل من شأنهم ولا يمسّ من منزلتهم.

78- في ما يتعلّق بهذه المسألة ما ذكره الطبري في «تاريخ الرسل والملوك» (سبق ذكره) ج5، ص466 من «أنّ ابن سعيد (والي المدينة زمن يزيد) لما بلغه مهلك الحسين قال: «هذه واعية بواعية عثمان بن عفان». أمّا الحضري بك (محمد): محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية «الدولة الأموية»، تحقيق محمد العثاني، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت لبنان، (د ت)، ص281 فذكر أنّ «الشّهير بعلي على المنابر [...] بعد موته كان

شعر بنو أمية بأنّ الأعمال التي أتواها في سبيل التخلّص من خصومهم قد أساءت إليهم، فسفك دماء آل البيت (الحسين بن علي بن أبي طالب...)»⁷² ومن تبعهم، والتنكيل بهم وبأبناء الصحابة والتابعين، ورجم البيت العتيق بالمجانيق والإساءة إلى أهل مكة أفعال بعثت في نفوس المسلمين الاستهجان⁷³، وهو موقف دفع بالأمويين إلى خلق أعذار دينية تبرر القضاء على الخصوم⁷⁴.

خاتمة

عاجلنا في مقالنا الدور الذي نهض به «المتخيل الديني» في نشأة «الحدث السياسي»، وقد تتطّلب منا النظر في العلاقة القائمة بين الديني والسياسي البحث في دلالات الثوب ومنزلته في حياة الإنسان، فهو ظاهرة بشرية، به تواصل (الإنسان) مع الآخر، وبه عبّر عن انتفاءاته المذهبية، وقد قادنا النظر في أخبار ثلاثة اتّصلت بنشأة الدولة الأموية⁷⁵ إلى القول إنّ الثياب والألوان تحمل قيماً

72- قُتل من آل البيت في الطف/ كربلاء (10 محرم 61 هـ) عشرون رجلاً، وهم:

الحسين بن علي والعباس بن علي وعبد الله بن علي وجعفر بن علي وعثمان بن علي ومحمد بن علي وأبو بكر بن علي وعلي بن الحسين وعبد الله بن الحسين وأبو بكر بن الحسن وعبد الله بن الحسن والقاسم بن الحسن وعون بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب ومحمد بن عبد الله بن جعفر وجعفر بن عقيل بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عقيل بن أبي طالب ومسلم بن عقيل وعبد الله بن مسلم ومحمد بن أبي سعيد بن عقيل.

73- الذهبي (محمد حسين): التفسير والمفسرون، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ج3، ص67.

74- نشير إلى أنّ بني أمية لم يقتصر على توظيف المتخيل الديني، وإنّما اعتمدوا أيضاً على الشعراء الذين نالوا من الأمويين العطاء الجزيل لكسب تأييدهم. الطّبّاع (عمر فاروق): مواقف في الأدب الأموي، دار القلم، ط1، بيروت لبنان، 1991، ص26.

75- نشير إلى أنّ الثوب لم يقتصر في ما يتصل ببني أمية على نشأة دولتهم، وإنّما وظّف في كتب التاريخ رمزاً دالاً على انهيار دولتهم، ففي التلمساني (أحمد المقرئ): نفع الطيب من غصن الأندلس الرطب وذكور وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق مريم طويل ويوسف طويل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1995، ج1، ص322 نقرأ «حكى غير واحد أنّه لما هرب من الشّام إلى إفريقية قاصداً الأندلس نزل بمغيلة فصار بها عند شيخ من رؤساء البربر يدعى وانسوس ويكنى أبا قرّة فاستتر عنده وقتاً، ولحق به بدر مولى أبيه بجوهر وذهب أنفذهت أخته إليه [...] وعندما استقرّ الأمر لعبد الرحمن الداخل في الأندلس [أكرم [أبا قرّة] وزوجته تكفات البربرية التي خبأته تحت ثيابه] ثياب امرأة] عندما فتشت رُسل ابن حبيب بيتها [بحثاً عنه].»

النص السياسي العربي القديم نصّ مراوغ يأبى الانصياع للقراء إلا بعد بماطلة وممانعة، ذلك أنّه نصّ يتخذ من «المتخيل الديني» رافداً، ففي «السياسة [تتجلّى] العلاقات بين الواقعي والخيالي»، [...] السياسة تجنّد أنواعاً كثيرة من العلاقات بين الواقعي والخيالي، [...] وتوزّع وتركب وتحول هذا داخل الآخر»⁷⁹.

إنّ المطامع السياسية حرّكت «المتخيل الديني»، فالثوب دلّ على صفاء الروح واقتداء صاحبه (الملك الأموي) بالنبي وخلفائه الراشدين في الظاهر، بيد أنّ إعادة النظر في الدلالات التي علقث بالثوب في الخطاب السياسي الأموي تنتهي بنا إلى الإقرار بأنّه قناع⁸⁰ وشكل من أشكال الدعاية السياسية التي يعتمد عليها السياسي لحمل العباد على طاعته.

فضاً حتّى في كلّ خطبة كأنه ركن من أركانها لا تتمّ إلا به».

79- زاركا (أيف شارل): السياسة والخيال (سبق ذكره)، ص 118.

80- أشار الشابي (نور الدين): نيتشه ونقد الحداثة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ودار المعرفة للنشر، سلسلة أطروحات، 2005، ص 91 إلى أنّ للثوب في الثقافة الإنسانية - حسب رأي نيتشه - دلالات مجازية جعلته مرادفاً «للقناع الذي يخفي حقيقة ما [ذلك أنّ] ثمة تناقضاً بين الداخل والخارج، بين الباطن والظاهر».

الهوية والعنف نحو قراءة جديدة لموقف فرانز فانون

الزواوي بغوره*

يمثلها مجموعة من المفكرين في هذا الحقل الإنساني الجديد، ومنهم على وجه التحديد: إدوارد سعيد³، وهومي بابا⁴، وأشيل مبا⁵.

والسبب الذي يدفعنا إلى إجراء هذه المحاولة الأولية هو أنه على الرغم من الأهمية التي يعرفها هذا الفكر والمناضل من أجل التحرر والحرية في الفكر العالمي، إلا أنه لم يلق بعد في الفكر العربي عموماً، وفي الفكر السياسي على وجه التحديد، المكانة المناسبة التي يتمتع بها في الدراسات الغربية المعاصرة، رغم أهمية أفكاره وآبائها بالنسبة للثقافة العربية المعاصرة. ويزداد الأمر إلحاحاً إذا نظرنا إلى مكانته في الدراسات الاجتماعية والسياسية والتاريخية والفلسفية في الجزائر التي لم تقدم إسهاماً نظرياً يسمح بالحديث عن مقارنة عربية أو جزائرية خاصة بفكر فرانز فانون، رغم الاحتفال الدوري بمآثره والإشادة بمواقفه، وتسمية العديد من المؤسسات والشوارع باسمه من قبل الجهات الرسمية الجزائرية، ولكنها لم تسهم في نشر أعماله ولا في ترجمتها، ولا في دراستها في الجامعات الجزائرية. وما تزال معظم الدراسات المكتوبة باللغة العربية حول هذا الفكر تتصف بالمحدودية، وتستخدم إمّا كشهادة تاريخية على الثورة الجزائرية، أو تبرز علاقة فانون بها⁶، أو تخضعه للقراءة التي قدمها جان بول سارتر في مقدمته كتاب: معذبو الأرض⁷.

«أشعر أنّ القراءة الكبرى لعمل فانون لم تتم بعد (...)، وأعتقد أنّ قراءة فانون كمفكر متجانس لم تجر بعد».

إدوارد سعيد، الهوية تعددية، والمنفى حقل كريم.

يُعتبر فرانز فانون وجهاً بارزاً في الدراسات التي تُعرف منذ فترة بالدراسات ما بعد الاستعمار، بل لا نجانب الصواب إذا قلنا إنه يمثل الشخصية المحورية في هذه الدراسات¹. وبالنظر إلى تشعب وتشابك القضايا العديدة التي تطرح حول هذا الفكر والمناضل، فإننا سننظر في موضوع مركزي سواء بالنسبة لنصومه، أو بالنسبة للمجال الجديد المُسمّى بالدراسات ما بعد الاستعمار، ونعني بذلك الهوية وعلاقتها بالعنف.

أولاً: في القراءة الجديدة

لا يمكن الشروع في قراءة مدوّنة فرانز فانون، ما لم ننظر على الأقل في قراءتين أساسيتين: الأولى ذات توجه وجودي مثلها جان بول سارتر ضمن ما سمّاه بالاستعمار الجديد (néo-colonialisme)²، وعرضها في المقدمة التي كتبها لكتاب فرانز فانون: معذبو الأرض، شكلت منطلقاً لعدد كبير من الدراسات والأبحاث. والقراءة الثانية تنتمي إلى الدراسات ما بعد الاستعمار (post-colonialisme) التي

3 - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال ابوديب، دار الآداب، بيروت -

لبنان، ط 2، 1998.

4 - هومي.ك.بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

5. Achille Mbembe, De la postcolonie, Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala, 2000.

6 - انظر على سبيل المثال:

- محمد الميلي، فرانز فانون والثورة الجزائرية، دار الكتاب العربي، الجزائر (د-ت)،

7 - انظر على سبيل المثال:

* أكاديمي من الجزائر.

1 - انظر على سبيل المثال:

- Matthieu Renault, Franz Fanon, De l'anticolonialisme a la critique postcoloniale, Paris, Editions Amsterdam, 2001.

- Dayan-Herzbrun (sous dir.), Vers une pensée politique postcoloniale a partir de Franz Fanon, in, Tumultes, N°31, 2008.

2- Jean-Paul Sartre, Situation, V, Colonialisme et néo-colonialisme, Paris, Gallimard, 1964.

أنظمة التقييد. الصورة الأقوى في كتاب فانون هي صورة المدينة الكولونiale. الخ»⁹.

ثم إن ما خلص إليه من ضرورة إيجاد نظرية جديدة للثقافة تكون ترجمة لحرب التحرير¹⁰، لا تستطيع طريقة فوكو أن تقدم الوسائل الكافية لها، وذلك بحكم إحجامها عن تقديم البدائل النظرية، وبسبب إعطاء الأولوية للممارسات والنقد على حساب النظرية والتأسيس.

والحق، فإننا نستطيع القول إن معظم القراءات التي أنجزت حول مدونة فانون قد توقفت عند كتابه: معذبو الأرض، ولم تلتفت إلى بقية كتبه ونصوصه الأخرى. ينطبق هذا الأمر على معظم القراءات التي أنجزت في حقل الدراسات ما بعد الاستعمار، وكذلك على فلاسفة الاعتراف الذين اهتموا بفرانز فانون، وبخاصة الفيلسوفين شارل تايلور وإكسال هنت.

فقد أشاد شارل تايلور بأهمية كتاب: معذبو الأرض في تحليله لسياسة الاعتراف، وأكد على دوره في صياغة مفهوم الهوية بما هي اعتراف متبادل بين الأنا والآخر، وضرورة التحرر من الاعتراف المزيف أو المشوه، وإقراره بأن فرانس فانون يمثل مفتاحاً للحالة الانتقالية، أي الانتقال من الاعتراف المشوه إلى الاعتراف الحقيقي. وأنه شخصاً تشخيصاً نقدياً ذلك السلاح الذي يستعمله المستعمر والمتمثل في فرض صورة نمطية على المستعمرين. ويبيّن أنه لكي يتحرر المستعمر عليه أن يُحرر نفسه من تلك الصورة الدونية والمشوهة، ويمثل العنف وسيلة فعالة في هذا التحرر. ولقد تحولت هذه الفكرة الخاصة بالتحرر من الصور المفروضة والنمطية إلى أداة حيوية في الاتجاهات النسوية والتعدد الثقافي¹¹.

وإذا كنا لا نستطيع الحديث عن دراسات عربية متميزة حول فكر فانون، فإنه يجب الإشارة إلى أنّ أهم كتبه قد تُرجمت إلى العربية⁸. وعليه، فإنّ ما دعا إليه إدوارد سعيد في كتابه: الثقافة والإمبريالية، والمتمثل في ضرورة إنجاز دراسة شاملة حول فكره، ما يزال في تقديرنا مطلباً قائماً بالنسبة للفكر العربي المعاصر عموماً، والفكر الجزائري على وجه التحديد، وليس بالنسبة للفكر الغربي الذي يحتل فيه فكر فانون مكانة رائدة، بل لا نبالغ إذا قلنا إنه مطلب ضروري بالنسبة للثقافة الجزائرية المعاصرة التي اهتم بها فانون في وقت مفصلي من تاريخها، ونعني بذلك بالطبع الثورة التحريرية ومآلها.

وما لا شك فيه، أنّ ما قدمه إدوارد سعيد في كتابه: الثقافة والإمبريالية، وفي عدد من حواراته، يشكل إسهاماً أساسياً في دراسة فكر فانون في الثقافة العربية المعاصرة، إلا أنه يجب الإشارة إلى كون تلك القراءة قد تميزت بتوظيفها لطريقة فوكو في تحليل الخطاب، وقيامها بنوع من المماثلة بين فانون وفوكو. وإذا كان من المؤكد أنّ إدوارد سعيد قد استلهم فوكو في كتابه: الاستشراق، وتمكّن من تقديم قراءة جديدة ومنتجة، فإننا نعتقد أنّ توظيف طريقة فوكو في قراءة فانون، كما عرضها في كتابه: الثقافة والإمبريالية، لا تسمح بتحقيق قراءة منتجة وشاملة لفرانس فانون، وذلك بسبب عملية المماثلة التي أجراها بين الفيلسوفين.

فعلى سبيل المثال يستحضر إدوارد سعيد في قراءته لفانون كتابه: معذبو الأرض، ويقارنه بما قدّمه ميشيل فوكو في كتابه: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، والمراقبة والمعاقبة، حيث قال: «ثمة مسألة مهمة، وهي أنّ كتاب فانون كان نتيجة نضال جماعي، بالمقارنة مع كتاب فوكو (...). فقد تطرّقوا لا إلى أنظمة الإقصاء فقط، بل إلى

9- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قليبي حجازي، دار الآداب، 2008، ص 64.

10- يقول: «إنّ عنف النظام الاستعماري والعنف الأهلي المضاد يوازي أحدهما الآخر ويستجيبان أحدهما للآخر بتجانس متبادل فائق. ينبغي بحسب فانون أن يرتقى بالصراع إلى مستوى جديد من النزاع إلى تركيبة تتمثل في حرب للتحرير، تتطلب ثقافة ما بعد قومية نظرية جديدة جده كاملة». ص 324. الإحالة: 171.

11- Charles Taylor, Multiculturalisme, Différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1994, p.88-89.

- البخاري حانة، فلسفة الثورة الجزائرية، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية- ناشرون، بيروت- لبنان، 2012، ص 99، 142، 222، 226.

8- هذه الكتب هي:

1- معذبو الأرض، سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار الطليعة، ط5، 1984، والطبعة الأولى 1963.

2- بشرة سوداء وأقنعة بيضاء، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، 2004.

3- العام الخامس للثورة الجزائرية، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الفارابي، 2004.

4- لأجل الثورة الإفريقية، ترجمة ماري ديالا طوق، دار الفارابي، 2007.

والثاني: الزنجي وهيغل. ويعيننا بطبيعة الحال النظر في هذا القسم الثاني الذي بدأه باقتباس من كتاب هيغل: فينومينولوجيا الروح.

يرى فانون أن الإنسان لا يكون إنساناً إلا عندما يفرض نفسه على إنسان آخر بهدف الاعتراف به، وأنه إذا لم يكن هنالك اعتراف حقيقي من قبل الآخر، فإن هذا الآخر سيقتضى موضوعاً للفعل. لماذا؟ لأنّ بالآخر، وبعترافه تتوقف قيمة الإنسان وحقيقته الإنسانية. ولكن ما لاحظته فانون هو أنّ هذا الانقلاب في العلاقة بين السيد والعبد من خلال الاعتراف إنما كان مجرد انتقال من نمط معين إلى نمط آخر، وليس من حياة إلى حياة أخرى.

ويشبه هذا الانتقال بالمرض الذي يقرر الطبيب أنه قد شفي، ولكن ذلك لا يمنع من معاودة المرض. وهذا يعني أنّ فانون يهتم بالحالات التجريبية وبالوقائع العينية أكثر من اهتمامه بالافتراضات النظرية أو المثالية، وبذلك يتقدم في تقديرنا إلى طرح ما أصبح يُسمى في نظرية الاعتراف بتجارب الظلم واللامرئي والذل.. الخ.

والحق، فإنّ فانون يتقدم بأطروحة جديدة مؤداها أنّ العبد الزنجي لم يناضل من أجل الحرية، وإنما السيد الأبيض هو الذي اعترف به في لحظة معينة، لذا فإنّ الزنجي لا يدرك قيمة الحرية، وأنه عندما يناضل من وقت لآخر من أجل الحرية والعدالة، فإنّ الأمر يتعلق دائماً بالحرية والعدالة كما يفهمها الرجل الأبيض. وهذا يعني أنّ فانون يدعو إلى قلب كامل، ليس للأوضاع والمستويات الاجتماعية والثقافية والمنزلة القانونية، وإنما إلى قلب الفكر نفسه معتمداً في ذلك على رأي فيخته من أنّ الأنا تفرض نفسها بالمعارضة، ولكن يجب النظر إلى هذه المعارضة من زاويتين: زاوية تقول نعم للحياة وللحب وللكرم، وزاوية تقول لا لإذلال الإنسان أو استغلال الإنسان أو احتقاره، وكل ذلك من خلال ما يسميه بالفعل أو الممارسة¹⁴.

ثالثاً: في الهوية والعنف:

تشكل هذه القراءة الأولية لمنزلة الاعتراف في فلسفة فرانز فانون في تقديرنا مدخلاً مناسباً لدراسة موضوع الهوية والعنف الذي

ولم يزد إكسال هنث بدوره عن الإحالة إلى كتابي فانون: معذبو الأرض، و: بشرة سوداء وأقنعة بيضاء¹²، مستلهماً قراءة سارتر في تأسيس فلسفة الاعتراف، و متخذاً منها نموذجاً للقراءة الخاصة بفرانز فانون، وذلك على الرغم من أنّ القراءة الأولية لنصوصه تبين أنّ مسألة الاعتراف قد شكّلت إحدى الموضوعات الأساسية في كتاباته، ومن أنه قد قدّم إسهاماً مميّزاً في معناها، وذلك منذ كتابه الأول: بشرة سوداء وأقنعة بيضاء.

ثانياً: في قضية جدل السيد والعبد:

وإذا كان من المعروف أنّ نظرية الاعتراف، بما هي نظرية في العدل الرمزي والمادي قد تأسست من خلال قراءة هيغل، وبخاصة في موضوع ما يُعرف بجدل السيد والعبد الذي شكّل موضوع نظر عند مختلف فلاسفة الاعتراف الذين توقفوا عنده بالتحليل والنقد والاستنتاج، وبخاصة شارل تايلور في كتابه: هيغل و المجتمع الحديث 1979، وإكسال هنث في كتابه: الصراع من أجل الاعتراف، وبول ريكور في كتابه: مسار الاعتراف. وكان ألكسندر كوجيف (Alexandre Kojève) (1902-1968) في كتابه: مدخل إلى قراءة هيغل قد سبقهم إلى طرح موضوع السيد والعبد الذي صاغه هيغل بين سنوات (1802-1807) حيث كان يدرس في جامعة (بيننا). وقد وجد تعبيره الكامل في كتابه: فينومينولوجيا الروح، حيث احتلّ مفهوم الاعتراف مكانة مركزية.

وفقاً للعديد من الدراسات حول هذا الموضوع، فإنّ هيغل قد جعل الاعتراف في صلب الفلسفة السياسية¹³، وسجّل حضوره في ثلاث لحظات: الأولى متصلة بفكرة القانون، والثانية بالعدالة، والثالثة في رفض الاعتراف (déni de reconnaissance).

ويُعتبر فرانز فانون من المفكرين الذين لم يكتفوا بتفسير وشرح موقف هيغل، وإنما أضافوا لجدلية السيد و العبد جدلية جديدة هي جدلية السيد والزنجي. وجاء ذلك بشكل صريح في عنوان الفصل السابع من كتاب: بشرة سوداء وأقنعة بيضاء، وهو: الزنجي والاعتراف، حيث قسمه إلى قسمين: الأول بعنوان: الزنجي وإدler،

12- Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, Paris, Les éditions du CERF, 2002, p.191.

13- Ibid., p.284.

14- Frantz Fanon, Peau noire, masque blancs, Bejaia, Algérie,

Editions Talantikit, 2013, p.175-180.

ولقد ذهب الإنسان الأبيض بعيداً في تأكيد هذه الرغبة الجنسية الجائحة للإنسان الزنجي، وذلك عندما ربطه بجملة من الصور النمطية، منها على وجه التحديد، الزنجي الملامم صاحب التركيب البيولوجي الصلب، و صاحب الفحولة الجنسية، والتفوق الرياضي، والوحشية، والمحب للخطيئة. ويقدم فرانس فانون نسباً مذهلة حول هذه الصور النمطية التي يصل اقتناع الإنسان الأبيض بها إلى نسبة 60٪ من مجموع العينة التي درسها. وعلق على هذه النسبة بملاحظة ناهية مؤداها أنه لو لم يكن هو الذي أجرى هذه العينة بوصفه زنجياً لكانت النسبة أعلى بكثير. وعليه، فإن الصورة النمطية التي تشوه هوية الزنجي وتحصره في الفحولة والخطيئة، والتي لا تماثله إلا صورة اليهودي المحب للمال والخدعة، تُعد صورة صريحة للاعتراف المشوّه.

وفي تقدير فانون، فإن تفسير سلوك الزنجي المصاب بالعصاب الجنسي، والذي يخضع للصور النمطية للإنسان الأبيض لن يكون إلا بالتحليل النفسي الذي يعني في هذه الحالة البحث عن التعويض. إن الزنجي العاجز عن تحقيق ذكوريته اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً يعوّضها بالرياضة والجنس. ولا فرق في ذلك بين الزنجي والزنجية، فكما يبحث الزنجي عن المرأة البيضاء، كذلك تبحث الزنجية عن رجل أبيض، وعن ولد مهجن يميل إلى البياض أكثر مما يميل إلى السواد. وهذا يعني أن الزنجي يعاني من عقدة (التيبيض) كما قال.

إن هذا الاستلاب الذي يعاني منه الإنسان الزنجي ومن يخاله في الوضعية الدونية والمنزلة القانونية، ما كان من الممكن وضع حد له، سواء بنقده أو تجاوزه، لو لم يتمكن بعض الأفراد من الانعتاق منه والتحرر منه، بحيث أصبحوا بالنسبة للزنجي أولاً، ولبقية المستعبد في العالم ثانياً، نموذجاً في التحرر. ومن هؤلاء الذين توقّف عندهم فرانس فانون الشاعر والكاتب والمناضل المارتينيكي إمييه سيزار الذي قال ذات يوم: «ما أجمل أن يكون الإنسان أسوداً!» وبهذه العبارة تمّ الإعلان عن عودة الوعي وإدراك الهوية.

وإذا كانت هذه العبارة قوية في دلالتها الرمزية، فإن تحقيقتها على مستوى الواقع يحتاج إلى خطوات عملية. ويمكن القول إجمالاً إن المسار العام للوعي السياسي عند فرانس فانون قد مرّ بمرحلتين: الأولى قوله بالاتحاد بين الرجل الأبيض والرجل الأسود، ولكنه

كرّس له فانون جهداً كبيراً ومكانة واضحة في مختلف أعماله. وقد ساعده في ذلك تكوينه العلمي كطبيب نفسي وقف لسنوات في مستشفى (بليدة) بالجزائر الذي أصبح يُسمى باسمه عند تجارب نفسية عديدة تعاني أزمة في الهوية، ثم انتقله إلى عالم النضال السياسي في صفوف جبهة التحرير الوطني حيث نظر في الهوية الجماعية للإنسان العالم الثالث.

ولا يتسع المجال لمناقشة مختلف عناصر هذا الموضوع، وإنما ستوقف عند بعضها، أملياً أن ننجز لاحقاً عملاً متكاملًا. ومما لا شك فيه أن أول عنصر يجب الإشارة إليه هو العنصرية التي كانت تملكه مراتها طوال حياته. يقول: «عندما أتحدث إلى من يجونني يقولون إنهم يجونني على الرغم من لوني، وحينما أتحدث إلى من يكرهونني يعتدرون بأنهم يكرهونني بسبب لوني. وفي الحالتين أجديني حبيس الحلقة اللعينة إياها»¹⁵.

وإذا كانت العنصرية ظاهرة مرئية ويمكن إدراكها وإدانتها وتجاوزها، فإن هنالك صوراً أخرى تتخذها الهوية توقّف عندها كثيراً فرانس فانون بالتشخيص والنقد. وأهم هذه الصور هي صورة الاستلاب/ الاغتراب. فقد وصف الإنسان الزنجي، وبخاصة القادم من جزر المارتنيك موطنه الأصلي، بأنه: «يفعل كل ما بوسعه حين يصل إلى فرنسا لكي ينفي هويته الزنجية، فتراه يقول متباهياً: إنّ الزوج إفريقيون، أمّا هو فإنسان مهذب تشرب الحضارة الأوروبية، وإن كان ملوناً»¹⁶.

وهذا يعني أن هذا الزنجي لا يعطي أهمية للون البشرة، واضعاً على وجهه قناعاً أبيض، في حين يراه الأبيض مجرد دمية مضحكة ترطن بالفرنسية. وقد يتخذ هذا الاستلاب أشكالاً عديدة، منها ما يسميه بـ (العصاب الجنسي الأليم)، ويظهر ذلك في سلوك الزنجي عند وصوله إلى أول مدينة أوروبية، حيث يقصد أول بيت للبعاء لممارسة الجنس مع امرأة بيضاء، وذلك لاعتقاده، كما يقول فانون: «عندما تداعب يداي تلك النهود البيضاء أحسّ بأنها تمسكان بالمدينة والكرامة البيضاء وتجعلانها ملك يدي»¹⁷.

15- Ibid., p.116.

16- Ibid.p.63.

17-Id.

لا تسعفنا نصوص فرانز فانون على تقديم إجابة فاصلة عن هذه الأسئلة، وذلك بحكم عدم تخصيصه لمسألة المقدّس والدين مكانة خاصة، وإنما أشار إلى الدين في سياق تحليله لثقافة المستعمر التي تتسم بالتبعية لثقافة الاستعمار¹⁹. وذهب إلى القول إنّ استعمال الدين أو توظيفه سياسياً سينجم عنه فقد وتضييع للجانب الروحي فيه. وأنّ الوضع الاستعماري يفرض جملة من الممارسات التي يسميها بالممارسات الاستراتيجية التي لا تحتاج إلى الدين. وأنّ نزع الاستعمار (décolonisation) يتطلب التخلص الكامل من الماضي. وعلى هذا الأساس، رأى في المجاهد الجزائري على سبيل المثال، أنّ له طريقة خاصة في القتال إلى حد الموت، ولكنه مع هذا لم يقرن ذلك بوعده ميتافيزيقي، وأنّ ما يقوم به إنما هو دليل على نكران الذات من أجل حماية الشعب.

وما لا شك فيه، أنّ هذه القراءة للثورة الجزائرية ولبدء الاستشهاد فيها، تطرح مشكلات عديدة متعلقة بمفهوم الثورة، وبمرجعياتها، وأيديولوجيتها، وطبيعة الفاعلين التاريخيين فيها، لا يتسع المجال لمناقشتها. وتكفي الإشارة هنا إلى أنّ المفكر الإسلامي علي شريعتي قد حاول تأسيس ما يمكن أن نصلطح عليه بـ (الاهوت التحريري في الإسلام) وذلك انطلاقاً من قراءة خاصة لفرانز فانون²⁰.

وإذا كانت مسألة العلاقة بين العنف والمقدّس والدين تطرح مشكلات منهجية ومعرفية عديدة، ليس أقلها حديث فرانز فانون عن: «العنف المطلق»²¹، فإنّ ما يجب الإشارة إليه هو أنه في مقابل العنف بمعناه الماركسي، أي إعطاء الأولوية للعنف الثوري كما تمثله الطبقة العاملة، يرى فانون أنّ طبقة الفلاحين هي الطبقة الثورية في البلدان المستعمرة، لذا فإنّ الثورة تزرع بذورها في الريف ثم تنتقل إلى المدن لتنتشر عند الفلاحين المنبوذين والمهمشين الذين يعيشون على أطراف المدن الكبرى في المستعمرات. وقد وصفهم بقوله: «مجموعة من الجرذان في وسعك أن تركلها بأقدامك أو أن

تبيّن له أنّ هذا الاتحاد يعني عند الأبيض: (أنّ تصبح مثلي)، كما قال. في حين أنّ الرجل الأسود يستحيل أن يصبح مثله، ومن هنا تبدأ حركة التحوّل نحو التحرر، وتظهر الحاجة إلى الاعتراف.

ولا تختلف حالة الزنجي عن حالة المستعمر، فكلاهما في نظر الرجل الأبيض الذي هو المستعمر يخضعان للنظرة العنصرية والدونية. فإذا كانت العنصرية تجعل الإنسان الزنجي عبارة عن وحش يجب الخطيئة، فإنّ المستعمر أو الأهلي قد تمّ تحويله من قبل السياسات الاستعمارية إلى (حيوان/ دابة) أو إلى (شيء/ جماد). والاستعمار بما هو نظام قائم وفريد من نوعه يخلق شعوراً قوياً ودائماً بالنقص في نفوس الشعوب المستعمرة، لذا فإنّ الخروج من هذه الوضعية أو الحالة لا يمكن أن يتمّ في نظره إلا من خلال العنف.

ومعلوم أنّ كتاب: معذبو الأرض، يتضمن طرْحاً جديداً لموضوع العنف يصعب الإحاطة به في هذا المقال. ويكمن مصدر هذه الصعوبة من جهة في أنّ الكتاب، وكما وصفه بحق بعض الدارسين، يُعدّ: «من أعظم الوثائق السياسية في عصرنا»¹⁸. ومن جهة أخرى، فإنّ موضوع العنف نفسه قد أثار العديد من المناقشات التي تحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها سواء ما تعلق بطبيعته، أو بعلاقته بأشكال العنف المختلفة أو بمصادره، أو بجدواه، وذلك حتى نجلي حقيقة موقف فرانز فانون منه. وعليه، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى موضوع أساسي يفرضه السياق التاريخي الذي طرح فيه موضوع العنف عند فرانز فانون، والوضع الحالي الذي تمرّ به الثقافة العربية. ونقصد بذلك علاقة العنف بالمقدس والدين، وبخاصة الدين الإسلامي. والحق، فإنّ هذا الموضوع يشكل هدفاً أساسياً لهذه القراءة التي نقترحها.

وفي تقديرنا، فإنّ المدخل المناسب لتناول هذا الموضوع يتطلب النظر من جهة إلى العلاقة بين التحليل النفسي والعنف والمقدس، وذلك بحكم الصلة المباشرة بين فرانز فانون والتحليل النفسي. ومن جهة أخرى، يجب طرح علاقة الدين، وبخاصة الدين الإسلامي، بالعنف، وذلك بحكم السياق التاريخي المتمثل في حدث الثورة التحريرية الجزائرية، وفي استعمال العنف من قبل جماعات إسلامية في وقتنا الحاضر.

19- Frantz Fanon, Pour la révolution africain, Paris, Maspero,

1969, p.49.

20-Mathieu Renault, Damnation, Des usages de la religion chez

Frantz Fanon, in, Théorèmes: <http://teoremes.revues.org/445>.

21- فرانز فانون، معذبو الأرض، ص 14.

18 - دافيد كوت، فرانز فانون، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، 1971، ص 115.

لعودة الوعي، واكتشاف الهوية، وتحقيق الذات. لماذا؟ لأنه: «على مستوى الأفراد يُعتبر العنف عملاً مطهراً، فهو يحرر المواطن من السكان الأصليين مما يعانیه من مركب النقص واليأس والكسل»²⁶.

وكما أشرنا سابقاً، فقد قيل الكثير عن مفهوم العنف عند فانون، إذ تكفي الإشارة إلى نقد حنة آرندت الذي وصفته بالمبالغات الخطابية، وبتأثره بالتحليل الوجودي لسارتر. ولكن مع ذلك، فإننا نرى أن ما عبّر عنه إيميه سيزار أقرب إلى الحقيقة، وذلك عندما قال: «إنّ عنفه، بدون مفارقة، هو عنف رجل غير عنيف، وأقصد بذلك أنّه عنف العدالة وتطهير النفس»²⁷.

يعني هذا أنّ الهوية المستلبة تحتاج إلى أن تكتشف نفسها، وأن يتم الاعتراف بها وبحقوقها. وإذا كان العنف يمثل وسيلة لتحرير الهوية المستلبة، فإنه لا يكون بالضرورة صالحاً لكل الحالات، وبخاصة عندما يحقق بعض أهدافه المتمثلة في حالة الاستعمار بتحقيق الاستقلال. ولقد علمتنا التجربة التاريخية للبلدان المستقلة حديثاً أنها تعيد إنتاج بعض مظاهر الهيمنة الاستعمارية، فهل يجب في هذه الحالة أن تسلك الهوية الوسيلة نفسها المتمثلة في العنف، أم أنّ عليها أن تجد وسائل أخرى تمكنها من تحقيق أهدافها المتمثلة في الاعتراف بحقوقها؟

وإذا اعتمدنا الأطروحة القائلة إنّ هويتنا تتشكل جزئياً بالاعتراف أو بغيابه، وكذلك بالإدراك الخاطئ أو المشوّه الذي يملكه الآخرون عن هويتنا، فإنّ هذا يتطلب في تقديرنا أن تسلك الهوية السبل المناسبة لتحقيق أهدافها، وأن تعتمد على الحوار مع الآخر الذي لا يتحدد بوصفه عقبة فقط، وإنما بوصفه إمكانية وحاجة للوعي ولاكتمال الذات كذلك، لأنه باعتدافه تستعيد الهوية جزءاً من وعيها، وتحقق قدراً من إمكاناتها. وإذا استحضرنّا الهدف من العنف، وهو تحقيق العدالة، فإننا نستطيع القول إنّ علاقة الهوية بالعنف يجب أن تكون علاقة وظيفية وليست علاقة وجودية، بها أنّ الهدف هو تحقيق الاعتراف بهذه الهوية، وبحققها في العدل والحرية والكرامة.

ترميها بالحجارة، ولكن على الرغم من كل ما تفعله فإنها تظلّ تقضم وتحفر عند جذور الشجرة»²². وهذا يعني أنه في مقابل النموذج الماركسي للعنف القائم على الطبقة العاملة، ينتصر فانون لما يُسمّى في الأدبيات الماركسية بالبروليتاريا الرثة. أي، تلك الفئات المهملة والمهمشة، ولكنها تبحث بطرقها الخاصة عن الاعتراف بحقوقها.

ولا يتردّد فانون في وصف الاستعمار بالعنف الشامل الذي يتضمن كل أنواع العنف السياسي والعسكري والثقافي والنفسي. ويعتبر التعذيب الجسدي والنفسي مثلاً صارخاً للعنف الاستعماري، وعنصراً أساسياً في النظام الاستعماري، وليس عرضاً من عوارض الاستعمار. أي يجب النظر إليه بوصفه آلية ملازمة للاستعمار. يقول: «ليس التعذيب عرضاً ولا خطأ، ولا يمكن فهم الاستعمار خارج إمكانية التعذيب والاعتصاب والمجازر. إنّ التعذيب نموذج من نماذج العلاقات بين المستعمر والمستعمّر»²³. ولا يمكن القضاء على العنف وأشكاله المختلفة إلا بعنف مماثل ومعاكس في جميع الاتجاهات. ولقد شكلت التجربة الجزائرية، وبخاصة ثورة التحرير الوطنية، نموذجاً ملهماً له، وكذلك بعض التجارب الإفريقية التي تعرّف عليها عندما كان ممثلاً للثورة الجزائرية في عدد من البلدان الأفريقية.

يقول: «إنّ العنف على نطاق الشعب هو الذي يصهر القبيلة والإقليمية ويشدّ أبناء المجتمع بعضهم إلى بعض ملزماً كل فرد بواجبه نحو نفسه ونحو الآخرين»²⁴. وعليه، فإنّ طريقة غاندي النضالية ضد الاستعمار تُعتبر طريقة غير أصيلة بحكم عدم اقترانها بالعنف. ولقد تعرّز هذا المنظور الخاص بالعنف بما كتبه سارتر في مقدمة كتاب: معذبو الأرض، قائلاً: «إنّ المواطن من السكان الأصليين لا يشفي نفسه من العصاب الاستعماري إلا بطرد المستوطنين بقوة السلاح (...). فعندما ينفجر غضبه يعيد اكتشاف براءته، ويصبح قادراً على معرفة نفسه من حيث أنه هو الذي يخلق نفسه (...). إنّ إطلاق النار على أوروبي هو بمثابة قتل عصفورين بحجر واحد، فهو يعني أن يقتل في آن معاً الرجل الأبيض والرجل الخاضع لظلمه»²⁵. وهذا يعني أنّ العنف قد تحوّل إلى عامل مطهّر

22- المصدر نفسه، ص 38.

23- المصدر نفسه، ص 73.

24- المصدر نفسه، ص 144.

25- المصدر نفسه، ص 145.

26- المصدر نفسه، ص 113.

27- دافيد كوت، فرانز فانون، ص 114.

الإلهام في الكتابات الصوفية: روافد وتجليات وإشكالات

خالد التوزاني*

مقدمة

النص في الأزل، ونزوله في لحظات الفيض، ليكون علامة على الجمال الأبدي لمبدع الكون، وشتان بين من تكتبه وبين من يكتبك ويصنعك. فكيف يمكن فهم العلاقة بين الصوفي وكتاباتاته؟

إذا كانت التجربة الصوفية في عمومها تُسقى بهاء واحد، مصدره ينبوع المحبة أو بحر الحب، «الذي يخلخل المرء عن عقله، ويأخذ بكله، ويغييه عن وطنه وأهله (...) فيتصل بأصله، فيكون به في ذاته وقوله وفعله»¹، فإنّ التعبير عن هذه التجربة الفريدة قد اتخذ مسارات غير مألوفة، حيث تصبح الكتابة تجربة في حد ذاتها، فلا نكاد في النهاية نفرّق بين التجربة والكتابة والصوفي، يصبح الكل معبراً عن الكل، ولا يتبين: مَنْ صَنَعَ مَنْ؟ وهنا تكمن جمالية هذا النوع من الكتابات، إلى درجة السكر الجمالي الذي يغيب الحواس، مفسحاً المجال للقلب كي يتذوق بعض الحقائق، وقد يتصاعد التهاهي، فيبلغ درجة قصوى بأن يصبح الصوفي وهو في قمة الوصال وتلقي الرحمت أو الفيوضات مُعبراً عن الكل وربما كلّ الكل أو كلّ كلّ الكل، كما في قول «محمد بن عبد الكبير الكتاني»: **أَنَا كُلُّ كُلِّ الْكُلِّ طَلَسَمُ طَلَسَمُ**

بِدَائِي خَلَّتْ ذَاتِي بِكَاسَاتِ حَمْرَةٍ²

أسّس الصوفيّة منهجاً في الكتابة وفق تصور لا يشبه قواعد التأليف المتداولة بين المؤلفين، فإذا كان الأديب مصدرراً لإبداعه، فالصوفي يعتبر نفسه مجرد ناقل للمعرفة المنزلة عليه بالإلهام، وعَبْرُهُ ينتقل المقدّس لِيُطَهَّرَ المدّس، فرسالة المتصوف هي إنقاذ العالم، وإنما سُمّيت الكتابة «كتابة» من باب المجاز، وإلا فهي على الحقيقة ضربٌ من الإلهام والفيض والفتح.

هكذا يحاول هذا البحث الإجابة عن بعض الإشكالات العميقة المرتبطة بالمعرفة الصوفية، وتحديد دور الإلهام في صناعة هذه المعرفة المتفردة عن غيرها من أنماط المعرفة الإنسانية المألوفة، ومن أين يستمد الإلهام مشروعيته، أي ما روافده؟ وما أهم تجليات الإلهام في كتابات القوم؟ فضلاً عن مقارنة إشكال هذه المعرفة ومدى مصداقيتها، وهل يمكن بناء معرفة علمية انطلاقاً من معرفة ذوقية وإلهامية؟ ويسعى البحث لمقاربة هذا الموضوع من خلال منهج يعتمد النسق الصوفي الذي يحترم النصّ ويقدر صاحبه، بعيداً عن أي إسقاط خارجي يشوّه النصوص أو يقلل من فعاليتها، وذلك من أجل وضع القارئ أمام المعرفة الصوفية وجهاً لوجه دون إقحام للذات أو تشويه للنصوص. حيث تتطرق المقاربة من فرضية أساس تتمثل في كون الإلهام مصدرراً مركزياً في كتابات الصوفية، وهو آلية من آليات إقناع المتلقي والتأثير فيه بعمق.

الصوفي وكتاباتاته: مَنْ يكتب مَنْ؟

في النسق الصوفي يصبح الإلهام مصدرراً للكتابة والإبداع الصوفيين، وبدل أن يكتب الصوفي تجربته يحدث العكس، فنصير الكتابة الصوفية هي من تكتب الصوفي وتنفخ فيه من إلهامها، وكأنّ وجود الكتابة أسبق من الكاتب، حيث خلود

1 - الهاشمي بن عجيبة، «قوانين صوفية»، تقديم وتحقيق: حنان الفاضلي، دعوة الحق، ع: 395، أبريل 2010، ص. 13. الهاشمي بن عجيبة شخصية مغمورة إلى حد ما، توفي في السنة نفسها التي توفي فيها أخوه الشيخ أحمد بن عجيبة، وهي سنة 1224 هـ. ينظر ترجمته في مقدمة تحقيق قوانينه الصوفية، المصدر نفسه، ص ص. 129-126.

2 - محمد بن عبد الكبير الكتاني، «القصيدة التائية»، تقديم وتحقيق: عبد الوهاب الفيلاي، المريد، ع: 5، 1993، ع: 6، 1994. ينظر أيضاً: محمد بن عبد الكبير الكتاني، الديوان، جمع وتحقيق وتقديم: إسمايل المساوي، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط: 1، 2005، ص. 125.

وَبَرْدُ رُضَابٍ سَلَسٍ غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا شَرِبْتَهُ النَّفْسُ زَادَ هَيَامُهَا⁵

فما مصدر هذه الفعلية التي تتسم بها «الكتابة الصوفية»؟
وتعبير آخر: من أين يستمد الصوفي آفاق كتاباته؟ وهو ما يفسح
المجال أمام السؤال الإشكالي: ما روافد الإلهام في الكتابات
الصوفية؟

روافد الإلهام عند الصوفية:

يؤسّس لفعل الإلهام في الكتابات الصوفية ما ورد في القرآن
والسنة من أمور مشابهة؛ من قبيل الوحي والإلهام ومخاطبة بعض
الصالحين فضلاً عن الأنبياء والرسل، فتركز الصوفية كان على
العباد وليس على الأنبياء، نظراً لإمكانية تكرار ما حدث، ما
دام في الأرض عبادة ورهابة، بعدما انصرم عهد الأنبياء وختمت
الرسالات السماوية ببعثة النبي محمد ﷺ، فلم يبق غير الإلهام،
أما «علم الوحي فخاص بالرسول موقوف عليهم، كما كان لآدم
وموسى عليهما السلام وإبراهيم ومحمد ﷺ وغيرهم من الرسل
(...) والعلم اللدني يكون لأهل النبوة والولاية كما كان للخضر
عليه السلام، حيث أخبر الله تعالى عنه، فقال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا
عِلْمًا﴾⁶». وهكذا، تطلّع القوم لذلك «العلم اللدني وهو سريان
نور الإلهام»⁸ لينالوا الحكمة وتقوى بصائرهم، فيشهدوا أنوار
الحق، قال الله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ
فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁹.

يمكن أن يكون الإلهام إما من قبل الله تعالى، أو من قبل ملائكته،
حيث يُفهم منه أمر أو نهي أو ترغيب أو ترهيب، أو معونة للعبد
وإحسان وتكريم.. وغير ذلك من الغايات التي تقف وراء هذا
الخطاب العلوي، والذي يخالف عادة البشر، ويشكل خرقاً في
أشكال التواصل المألوفة، وأنهاط التأليف المتداولة. وللاقتراب

هكذا تتأسس المعرفة الصوفية بعيداً عن مألوف الكتابة العادية،
لأن انشغال الصوفي بالعلوي جعله لا يتنفس إلا هواء المقدس،
فلا ينطق إلا بما يراه مستمداً من الحق، ناطقاً بألوان الإشارة
والغيب مما لم يجز العرف بتداوله، فيصنع لغته الخاصة التي لا
يفهمها - في بعض الأحيان - إلا هو³.

الكتابة الصوفية والقارئ: مَنْ يقرأ مَنْ؟

إنّ المكونات المعرفية والجمالية في الكتابة الصوفية لا تحقق
دلالاتها إلا بحضور متلقٍ متذوق، فليس من السهولة كشف
مستور هذه الكتابة، فهي مثل العروس؛ تمنع وتراوغ لتؤجل ما
لا بُدّ منه، وهي وإن كانت تؤمن بحدوث ذلك، إلا أنها تمارس
الحجب والصد لكي تجذب مريدها أكثر، ف«مكر الأنتى هو ذاته
مكر الكتابة الصوفية: فهي لا تقدّم سرها مباشرة، ولا تُبينه لأي
قارئ كان (...) إنها تستبعد القارئ الساذج الذي يريد المعنى في
وضوحه وإشراقه وشفافيته، أي القارئ الذي يندعم لديه حسّ
المعانة»⁴، ومعنى ذلك أنّ علاقة المتلقي بالكتابة الصوفية ليست
علاقة نشوة عابرة أو متعة زائلة، وإنما هي علاقة تحكّمها العناصر
نفسها التي تحدّد علاقة الصوفي «الغائب» بكتابته: حيث ألم الغربية
عن الأصل، ووجع الحنين إلى الزمن الأول، وقد يصيبه الجنون
أو الشطح أثناء فعل البوح، إلى غير ذلك من المكابدات التي تظل
حاضرة في أثر التجربة الصوفية أي الكتابة، وتبقى حيّة فيها حتى
بعد فناء الصوفي أو غيابه، تمارس الأثر ذاته على كل طالب ودها،
راغب في سرها، إمّا كتابة غير مألوفة، يمتدّ أثرها في الوجود،
لينتقل إلى ذوات أخرى متباعدات في الزمان والمكان، لكنها
متجاوزة في النزوع نحو التكمّل الصوفي والترقي الروحي، ولو
عبر قراءة آثار القوم، أي الكتابات الصوفية، «إذ كمال المحبوب
لا ينتهي إلى حد، فالشوق إلى تحصيل هذا الكمال لا ينقطع أبداً:

فَوَا عَجَبًا مِنْ غُلَّةٍ كُلَّمَا ارْتَوَتْ

من السلسيل العذب زاد ضرامها

5 - ابن الدباغ، كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق: هـ. ريتير،

بيروت: دار صادر، د.ت، ص. 67-68.

6 - سورة: الكهف، الآية: 65.

7 - أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها

وحققها: إبراهيم أمين محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ط، د.ت، ص. 250.

8 - المصدر نفسه، ص: 252.

9 - سورة البقرة: الآية: 269.

3 - من الأمثلة التي يمكن استحضارها في هذا السياق، شرح ابن عربي لترجمان

الأشواق، وقد سناه: ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق (تحقيق: خليل عمران

المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 2000).

4 - عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية: الحب والإنصات والحكاية، الدار

البيضاء: أفريقيا الشرق، ط: 1، 2007، ص. 21.

قوله عزّ من قائل:

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَتَخَفُوا وَلَا تَخْزَنُوا وَابْتَشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ، نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾¹⁷. ويمكن إدراج هذا النوع ضمن الإلهام الذي يكون من قبل ملائكتك عزّ وجلّ.

سمّى الصوفية العلم الناتج عن الإلهام «علماً لدنياً» حاصلًا بمحض فضل الله وكرمه، يؤتاه من يشاء من عباده، وهو «إلهام علمي لا يقارب أعتاب الوحي النبوي؛ لأنّ الوحي النبوي هو وحي تشريعي، وإلهام الأولياء والعارفين ليس إلا فتوح فهم في الوحي»¹⁸. وبذلك ميّز القوم بين الوحي الخاص بالأنبياء، والإلهام¹⁹ الذي يزين الأولياء، حيث يختلف العلم الناتج عن كل واحد منهما، كما يقول أبو حامد الغزالي (ت 505هـ): «والعلم الحاصل عن الوحي يُسمى علماً نبوياً، والذي يحصل عن الإلهام يُسمى علماً لدنياً، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري (...) فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء»²⁰، فالصوفية «لهم الفراسة والإلهام والصدقية»²¹، «وأوضح علاماتهم ما ينطقون به من العلم من أصوله»²²، والظاهر فيما يبدو أنّ الحقل المعجمي الدال على الإلهام من أغنى الحقول الدلالية في الأدبيات الصوفية، حيث يضم جملة واسعة من الألفاظ والمصطلحات، من قبيل: الفيض والكشف والموهبة والخواطر والواردات، واللوائح واللوامع والطواع، والأنوار

أكثر من روافد الإلهام في كتابات القوم، لا بد من استحضار بعض النماذج الأصلية:

قال الحق سبحانه: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾¹⁰، حيث ألهم الحق سبحانه أم موسى بالقاء ابنها - عليه السلام - في البحر، وقد قال الألويسي في تفسيره لهذه الآية: «والمراد بالإلقاء عند الجمهور ما كان بإلهام، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾¹¹.. إلى أن قال: وإلهام الأنفس القدسية مثل ذلك لا بعد فيه، فإنه نوع من الكشف»¹². فيتين أنّ وحي الله تعالى أو إلهامه لا يُخصّص به الأنبياء والمرسلين فقط، وإنما يشمل من أراد من مخلوقاته أو ما شاء من عباده. ويندرج هذا النوع ضمن الإلهام الذي يقع من قبل الله تعالى.

قال تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾¹³، حيث أرسل الله ملائكته الكرام إلى مريم، يقول فخر الدين الرازي في تفسيره: «اعلم أنّ مريم عليها السلام ما كانت من الأنبياء لقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى﴾¹⁴، وإذا كان كذلك؛ كان إرسال جبريل عليه السلام كرامة لها، وكلما شفاهاً، وليس هذا خاصاً بها، بل هناك كثير من الصالحين كلمتهم الملائكة عليهم السلام»¹⁵، فقد روي أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ رجلاً زار أختاً له في قرية أخرى، فأرصد الله على مَدْرَجَتِهِ مَلَكًا، فلما أتى عليه قال: أين تريد؟ قال: أريد أختاً لي في هذه القرية، قال: هل لك عليه من نعمة ترُبُّها؟ قال: لا، غير أنّي أحببته في الله عز وجل، قال: فإني رسول الله إليك بأنّ الله قد أحببك كما أحببته فيه»¹⁶. والآيات التي تدل على تدخل الملائكة الكرام كثيرة، منها

هريرة رضي الله عنه. أرصد الله على مدرجته ملكاً: أي وكَلَّه بحفظ المدرجة، وهي الطريق وجعله رصداً: أي حافظاً مُعَدّاً. تُرُبُّها: أي تحفظها وتربيتها كما يربي الرجل ولده.

17 - سورة: فصلت، الآيات: 31-30.

18 - ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط: 1، 1988، ص. 19.

19 - لا يقتصر الإلهام على الأدب والفن فحسب، بل يتعدى ذلك إلى العلم، ينظر: عيسى فتوح، «الإلهام في الأدب»، دعوة الحق، ع: 2، س: 8، دجنبر 1964، ص. 3.

20 - أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص. 249-250.

21 - الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، وضع حواشيه: عبد الوارث محمد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1999، ص. 40.

22 - المصدر نفسه، ص. 42.

10 - سورة القصص، الآية: 7.

11 - سورة: النحل، الآية: 68.

12 - الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مصر: المطبعة المنيرية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د، ط، دت، ج: 16، ص. 170.

13 - سورة: آل عمران، الآية: 42.

14 - سورة: يوسف، الآية: 109.

15 - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د، ط، 1981، ج: 2، ص. 669.

16 - رواه مسلم في صحيحه في كتاب البر والصلة، باب فضل الحب في الله، عن أبي

ويظهر أنّ الصوفية قد عرفوا كل تلك المظاهر؛ فكما خرقوا من أنفسهم العوائد خُرقَتْ لهم أسباب العلم، وصدق الحق إذ يقول: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾³⁰. ومن ثم، أقرّ القوم بأنّ كتاباتهم هي من وحي الإلهام، أو علم الخرق مقابل علم الورق، كما قال أبو بكر الشبلي:

تسربلت للحرب ثوب العَرْقِ وهُمْتُ البلادَ لوجد القَلَقُ
فإذا خاطبوني بعلمِ الورقِ برزتْ عليهم بعلمِ الخرقِ³¹

حيث يقصد بعلم الخرق «العلم اللدني» الذي يلقيه الله في قلوب بعض أوليائه، في شكل مكاشفة نورانية، أو تعليم إلهي، كما نقل ذلك أبو سالم العياشي في رحلته «ماء الموائد»: «العلم اللدني علم يفهمه أرباب القرب بالتعليم الإلهي، لا بالدلائل العقلية والشواهد الثقيلة»³²، حيث لا يمكن ترجمة علوم المكاشفة أو الإلهام إلى جمل ومفاهيم عقلية ومنطقية³³، «فالألفاظ في رحاب الله أستر وأحجب، والكلمة حائل، والعبارة عائق، والاصطلاح عقبة..»³⁴. ومن ثم، فالعلم اللدني يختلف عن العلم الكسبي الذي يشير إليه بعلم الورق. وبذلك يؤسس الإلهام لنوع من الكتابات المتفردة فكراً ومنهجاً، فما هي تجليات الإلهام في نماذج بعض الكتابات الصوفية؟

تجليات الإلهام: نماذج من كتابات القوم

إذا كان الصوفي واصلاً أمكنه القول إنّ كتابته من وحي إلهام الحق، فلم يكتب إلا المعرفة المنزلة عليه بالإلهام الرباني، وتعبيره يُصرِّح: لا أكتب إلا المعرفة «الواردة على قلبي بإلهام ربي، وهي في

والأسرار والتجليات، والبوايد والهجوم، وغير ذلك²³، و«التي تفاجئ العباد والزهاد من مطالعات أنوار عجائب الملكوت»²⁴، حيث تهجم على المرء فلا يستطيع لها دفاعاً، يقول عبد الكريم الجيلي: «فإنّ مكالمات الحق تعالى لعباده وإخباراته مقبولة بالخاصية لا يمكن لمخلوق دفعها أبداً»²⁵. وهي فتوحات تقع للسالك في بعض مراحل سيره إلى الله بغير جهد، ويعدها من نعم الله التي ينبغي إظهارها أحياناً، وسترها أحياناً أخرى، «فالخلق تعالى يسبغ بعض نعمه على أحبائه ظاهرة وباطنة، بفتح رباني»²⁶ وكشف إلهي، فمن واصل الذكر وصبر عليه، «يعطيه الله علماً لدنياً وأسراً ربانية، ويعطيه الله البداعة في منطقته وفي رأيه»²⁷، فلا يعجزه بيان ولا يخفى عليه سر، يقول «الجيلي» مؤكداً إمكانات المعرفة الصوفية: «فإنّ العارف إذا تحقق بحقيقة «كنت سمعه وبصره»، لا يخفى عليه شيء من الموجودات، إذ العين عين خالق البريات»²⁸، وهو تصريح بالقدرة الخارقة التي يملكها من ملك مقام الإحسان تحقّقاً وتحقيقاً، فلا عجب أن ينطق بإلهام الحق.

يمكن اعتبار الإلهام في الكتابات الصوفية من باب حوار العلم، وقد فضّلها ابن تيمية بقوله: «فتارة بأن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارة بأن يرى ما لا يراه غيره يقظة أو مناماً وتارة بأن يعلم ما لا يعلم غيره وحيّاً وإلهاماً، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويُسمى كشفاً ومشاهدات، ومكاشفات ومخاطبات، فالسماح مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويُسمى ذلك كله كشفاً ومكاشفة، أي كشف له عنه»²⁹.

23 - لتعرف الدلالات الفرعية لكل لفظ على حدة، يُنظر كتب اصطلاحات القوم، مثلاً:

الرسالة القشيرية، واللمع للطوسي، ومعراج الشوف إلى حقائق التصوف لابن عجيبة.

24 - يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، الجيلي، القاهرة: دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، 1999، ص. 78.

25 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: أبو عبد

الرحمن صلاح بن محمد بن عوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1997، ص. 12.

26 - حسن الشراقي، معجم ألفاظ الصوفية، القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط: 1، 1987، ص. 229.

27 - ماء العينين، مصطفي بن محمد فاضل، نعت البدايات وتوصيف النهايات،

بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د. ط، د. ت، ص. 175.

28 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سابق، ص. 17.

29 - ابن تيمية، المعجزات والكرامات وأنواع حوار العادات ومنافعها ومضارها،

تحقيق ودراسة: أحمد العيسوي، مصر: دار الصحابة للتراث، ط: 1، 1990، ص.

11 - 12.

30 - سورة البقرة، الآية: 282.

31 - يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي: فيلسوف الصوفية، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1، 1988، ص. 21.

32 - أبو سالم العياشي، الرحلة العياشية «ماء الموائد»، تقديم وتحقيق: خالد سقاط، أطروحة دكتوراه مرقونة بخزانة الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهراز - فاس،

(1998-1999)، ج: 2، ص. 327.

33 - ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية: دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة،

بيروت: دار الجيل، ط: 1، 1992، ص. 169.

34 - مصطفي محمود، «الروح والجسد»، الأعمال الكاملة، بيروت: دار العودة، 1982، ص. 8.

وقفتي للسباحة في بحر اليقين، وقوّاني على إخراج الدرر من أصداف العبارات، والاستعارات العجيبة، والأوضاع الجديدة، الواردة على قلبي بإلهام ربّي، وهي في الحقيقة درر عوارفه في حق العارفين»³⁷. وكذلك، كتابه «فصوص الحكم» الذي يقول إنّه تلقاه من يد النبي محمد ﷺ في رؤيا يحكي تفاصيلها قائلاً: «فإني رأيت رسول الله (...) ويده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا «كتاب فصوص الحكم»، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا كما أمرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان»³⁸، وقد اعتبر أبو سالم العياشي هذا الكتاب «من أغصن كتب الشيخ محيي الدين إشارة وأدقها عبارة، على صغر حجمه، وقد اعتنى الناس بشرحه، فشرحه جماعة كثيرة، مع ذلك حارت أفهامهم في فهم كثير من رموزه، واستخراج خبايا كنوزه»³⁹. ولعل ذلك راجع لما في هذا الكتاب من تركيز وتكثيف واستغلاق، حيث يقرّ أبو العلا عفيفي أنه حين بدأ بحثه بقراءة كتاب الفصوص، استعصى عليه فهم محتواه استعصاء تاماً على الرغم من الشروح الكثيرة التي استعان بها، ولم يزل الغموض إلا عندما ترك الفصوص جانباً، وقرأ كتب ابن عربي الأخرى، فلما عاد لقراءة الفصوص انفتح ما كان مستغلقاً عليه من لغته⁴⁰، فإن كان هذا حال القارئ المتخصص، فما بالك بالمتلقي العادي؟

من نماذج كتب الإلهام كذلك كتاب «مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم» الذي صنّفه ابن عربي في الميرية، وهو ثمرة من ثمرات اللقاء مع الحق سبحانه في رؤيا تسلّم فيها الكتاب ليلبغ للناس ناصحاً⁴¹، وكذلك الشأن في جلّ كتابات ابن عربي، كانت مصدر إلهام، كما يدلّ عليها عنوانها، على سبيل المثال: «الفتوحات

37- ابن عربي، شق الجيب بعلم الغيب، مصدر سابق، ص. 285.

38- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، مصر: دار الكتاب العربي، ط: 2، 1980، ص. 47.

39- ماء الموائد، مصدر سابق، ج: 2، ص. 537.

40- أبو العلا عفيفي، من تقديمه لكتاب: فصوص الحكم لابن عربي، مصدر سابق، ص. 21.

41- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1، 2002، ص: 131.

الحقيقة درر عوارفه في حق العارفين»³⁵. وإن كان مريداً سالكاً قال: «غرضي أن لا أكتب في هذا المجموع إلا ما رأيته بعيني أو سمعته من الشيخ رضي الله عنه بأذني»³⁶، حيث يترك المتلقي وجهاً لوجه أمام العجيب المثبت بالعين أو السماع من ثقة لا يزيغ عن الحق، فتكون حيرة المتلقي أشد، ولا ينال في نهاية زمن تردده إلا ما أعطاه حاله، لا ما أعطاه النص، فهذا الأخير إذا كان منبعه «المقدس»، لم تنقص آثاره، والمتلقي يقرأ فيه ذاته، ويراجع نفسه: إما يلج أو يرجع، حيث يظهر أنّ القوم كانوا على وعي بقيمة الإلهام وأهميته في التأثير على المتلقي وامتلاك وجدانه وعقله، إذ يصبح محتوى الكتابة «مقبولاً» عند القارئ، بل على هذا الأخير أن يقدرها ويحترمها، لأنها لم تصدر من عالم البشر حيث احتمال الخطأ ونوازع النفس وشهوة الشهرة، وإنما حطّت الكتابة من مكان رفيع، حيث المقدّس الذي يعرف مصلحة البشر ولا يريد لهم إلا الخير والهداية.

هكذا، لم يكن غريباً أن تأتي بعض الكتابات الصوفية مختلفة عن أنماط التأليف المألوف، لأنها - حسب الصوفي- إلهامات ورؤى تلقاها من الله وأمر بإبلاغها للناس، ولذلك من الطبيعي ألا تخضع في ترتيب فصولها وأبوابها لقواعد التأليف المعتادة، فلا يخضع تنسيقها لنظر الكاتب ولا لعقل المدوّن، بل يتبع نظام ترتيبها نسق الكلام الإلهي المنزل. وبذلك، تنجح الكتابات الصوفية في اقتحام آفاق جديدة من القراءة والتأويل بما تستبطنه من جماليات متفردة تعكس فكراً مغايراً لنمط التأليف المألوف أو التفكير العادي المتبدل. فما هي أهم النماذج التي يمكن الاستدلال بها عن نمط الإلهام في الكتابات الصوفية؟

يأتي ابن عربي على رأس الصوفية الذين جعلوا من علم الخرق أو الكشف بطريق الإلهام مصدراً عجبياً لأغلب كتاباتهم، فقد ذكر أنّ معظم كتاباته ليست من تأليفه الشخصي، وإنما هي من الفتوحات الواردة على قلبه، وعلى سبيل المثال، يفتتح كتابه: «شق الجيب بعلم الغيب» بقوله: «الحمد لله رب العالمين، الذي

35- ابن عربي، «شق الجيب بعلم الغيب»، ضمن: رسائل ابن عربي، تقديم وتحقيق: سعيد عبد الفتاح، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، د. ط، 2001، ص. 285.

36- أحمد بن المبارك السجلماسي المالكي، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 3، 2002، ص. 33.

كبره»⁴⁸، ومع كل ذلك، وقع له الفتح وجمع في قلبه من المعارف والعلوم ما «لا يحصيها إلا ربه تعالى الذي خصه بها»⁴⁹، فكان ينطق بالحقائق، و«كل من سمعه، يتعجب منه ويقول: ما سمعنا مثل هذه المعارف، ويزيدهم تعجباً كون صاحبها (...) أمياً لم يتعاط العلم»⁵⁰، و«قالوا: هذا والله الولي الكامل، والعارف الواصل»⁵¹، وقد تضمن «الإبريز» من كلامه ما يدعو - فعلاً - إلى العجب والحيرة، التي لا يزول بعضها إلا باستحضار كتب القوم وما فيها من غرائب، حيث يصير خرق عوائد الأشياء عادة⁵².

يضاف إلى ما سبق، كتاب: «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم الجيلي الذي يقول في مستهله: «بعد أن شرعت في التأليف، وأخذت في البيان والتعريف، خطر في خاطر أن أترك هذا الأمر الخاطر (...) وشرعت في تشتيته وتمزيقه (...)، فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه وإلغازه، ووعدني بعموم الانتفاع، فقلت طوعاً للأمر المطاع، وابتدأت في تأليفه»⁵³، حيث أمره الحق تعالى بالكتابة. وكذلك كتاب «الجفر» لصاحبه محمد ماضي أبي العزائم، «قبس من أنوار مشكاته تلقاه قلبه السليم من الأعيان، في حال تجرده من القيود الكونية، وغيبته عن نفسه وحسه، غيبة هي عين الحضور في حضرة السر والنور، فترجم به لسان بيانه، كاشفاً الأستار عن غيوب الأسرار»⁵⁴. أما الشيخ اليوسي فهو «يَعْتَبِرُ أَنْ نَبُوغَهُ الْمُبَكَّرِ وَاسْتِعْدَادَهُ الْفَطْرِي لِامْتِلَاكِ نَاصِيَةِ الْعُلُومِ مِنْذُ الصَّغَرِ (...) لَا يَرْجِعُ إِلَى كَثْرَةِ مَقْرُوءَاتِهِ وَوَفْرَةِ أَخْذِهِ وَتَحْصِيلِهِ، وَإِنَّمَا يَرْجِعُ ذَلِكَ إِلَى فَتْحِ رَبَّانِي وَسِرِّ إلهي وَهَبَهُ اللهُ إِيَّاهُ»⁵⁵.

48 - المصدر نفسه، ص. 22.

49 - المصدر نفسه، ص. 7.

50 - المصدر نفسه، ص. 6.

51 - المصدر نفسه، ص. 7.

52 - يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، الجيلي، مرجع سابق، ص. 200.

53 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سابق، ص. 8.

54 - محمد ماضي أبو العزائم، الجفر، القاهرة: دار الكتاب الصوفي، دار المدينة المنورة للطبع والنشر، ط: 3، 1990، ص. 4.

55 - يوشى السكيوي، «ملاحم التجربة الصوفية عند أبي علي الحسن اليوسي»، ضمن:

ندوة التجربة الصوفية بين الفن والفلسفة، (أعمال الندوة التي نظمها مركز الدراسات

الإنسانية والمستقبلات، 9-10 أبريل 2000)، جامعة عين شمس، القاهرة، 2001، ص.

المكية»⁴² و«التنزلات الموصلية»، وغيرهما، وكذلك كتاب «عنقاء مُغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب»، حيث «يلف الغموض لغة الكتاب، ويحيط به إحاطة تامة، بدءاً من العنوان»⁴³ الغريب، وانتهاء بالمضمون الأغرّب. وكذلك الشأن مع رسالته المسماة بـ«ضوء الهالة في ذكر هو والجلالة»، والتي طالعها أبو سالم العياشي، ورأى فيها ما بهر عقله ممّا مُنح ابن عربي «من العلوم اللدنية والمواهب القدسية والكشوفات الغيبية»⁴⁴، فذكر خبرها في رحلته «ماء الموائد»، قائلاً: «وقد رأيت هذه الرسالة وهي في كراسة، مضمونها أنّ الشيخ - رضي الله عنه - طاب وقته ليلة من الليالي لورود بعض العارفين لزيارته، فأخذ يذكر بذكر: (هو الله) على كيفية بيّنها في الرسالة، وذلك فيما بين المغرب والعشاء. فاستغرق في الذكر إلى أن حصلت له غيبة مقدار ربع ساعة أو نحو ذلك، فكشّف له في تلك الغيبة من أسرار الملك والملوك ومعاني الأسماء والصفات ومنح من العلوم الوهيبية ما بهر العقول سماعه. فذكر رضي الله عنه في تلك الرسالة أنواع العلوم التي وهبها في تلك الغيبة والكشوفات التي حصلت والإسراء الروحانية التي منحها في تلك المدة القليلة. وذلك شيء يَسْتَعْرَبُ وقوعه في هذه الأعصار مَنْ لم يؤيده الله بمدد التصديق بأهل ولايته»⁴⁵.

أما غير ابن عربي، فيأتي كتاب: «جواهر المعاني وبلوغ الأمانى في فيض سيدي أبي العباس التيجاني»⁴⁶، حيث لا يخفى ما في عنوانه من دلالة على مصدره؛ فهو فيض شيخ الطريقة التيجانية. وكذلك، كتاب «الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ»⁴⁷، «مع كونه أمياً لا يحفظ القرآن العزيز، فضلاً عن أن يسام بتعاطي شيء من العلوم، مع أنه قط لم يُر في مجلس علم من صغره إلى

42 - نسج عبد القادر بن قضييب البان على منوال «الفتوحات المكية» لابن عربي، كتاباً

سماه: «الفتوحات المدنية». ينظر: يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية

لابن عربي، الجيلي، مرجع سابق، ص. 20.

43 - نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، مرجع سابق، ص. 133.

44 - ماء الموائد، مصدر سابق، ج: 2، ص. 482.

45 - ماء الموائد، مصدر سابق، ج: 2، ص. 482-483.

46 - علي حرازم ابن العربي بريدة، جواهر المعاني وبلوغ الأمانى في فيض سيدي أبي

العباس أحمد التيجاني، مصر: شركة مكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،

د. ط. 1963.

47 - الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، مصدر سابق.

التعامل مع هذا النمط من الكتابات.

وراء «المعرفة الصوفية» تكمن قضية تربوية شائكة، تتمثل في نمط التعلم الفعال؛ هل يكون بالوجود أي الإلهام، أم لا بد من بذل المجهود، أي الاكتساب؟ أم يمكن الجمع بين الكسب والوهب في بناء «معرفة كاملة»؟

يبدو أن الصوفي لم يتلق علومه النفيسة بالراحة والخمول، وإنما ببذل المجهود، وليس من طلب الله ببذل المجهود، كمن طلبه من طريق الجود⁶⁰، وهو ما يؤسس لمبدأ «بناء المعرفة الصوفية»؛ حيث لا تولد هذه المعرفة بالكليّة، وإنما تُبنى طوباً طوباً وتُتلقى أيضاً ثم نوراً، كنزول القرآن وبناء أحكام الشريعة لم يكن كلياً بقدر ما كان بالتدرج تبعاً لحوادث الوقت وألويات التغيير، فالجمع بين التعلم الذاتي القائم على السماع والعلم، كنوع من التدرج في الاكتساب، وهو حاصل المجهود، وبين التلقي الخارجي القائم على الذوق والسلوك، وهو حاصل مواهب الله ومنحه البادية، يشكل سمة المنهج الصوفي في بناء المعرفة، ويعزز ذلك قول الغزالي: «حصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخصّ خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات»⁶¹، حيث يؤكد أنّ العلم الظاهر غير كافٍ لمعرفة الحقائق وإدراك أسرار الموجودات، فيحتاج المرء لعلم الباطن الذي يتحقق بالذوق والسلوك، وهو روح العلوم وجوهر المعارف.

على الرغم من أن الفكر الصوفي يقرّ بإمكانية ولوج علم الباطن مباشرة دون مكابدة مراحل اكتساب علم الظاهر، كما يقول ابن عجيبة: «وكثير من الأولياء الأكابر كانوا أميين، وفي أسرار الولاية راسخين»⁶²، إلا أن ذلك ينبغي ألا يعول عليه الإنسان، والواجب

هكذا يؤسس الإلهام في الكتابات الصوفية نمطاً من «التأليف» أو «الإبداع» له خصوصياته التي يتفرد بها عن غيره؛ حيث يضع القارئ وجهاً لوجه أمام النص «المنزّل» والمنزّه عن كل انتقاد أو مقاربة، فليس الصوفي سوى وسيط للمعرفة «المقدسة» التي لم تصدر من بشر، وإنما الصوفي مُختارٌ تنزّل عليه الفيض وألهم بتدوين ما تنزّل عليه، وليس ما يقع له من فتح وكشف تفرداً إنسانياً لم يكن له مثال سابق، وإنما فعل الإلهام يستمد شرعيته و«إمكانية حدوثه» من القرآن الكريم والسنة النبوية، باعتبارهما أصلاً للممارسة الصوفية⁵⁶، ولأنّ التصوف يستمد من هذين المصدرين كلّ محتواه، كان ممكناً أن يستمد من أصل المصدرين كذلك، إذ يؤدي ترقّي الصوفي في مقاماته إلى الأخذ من مصدر المصدر، بلا واسطة، وقد كان أبو يزيد البسطامي «يخاطب علماء عصره قائلاً: أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميثاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»⁵⁷.

الإلهام وإشكال «المعرفة» في كتابات القوم

يعتبر التساؤل حول قيمة «المعرفة الصوفية» ومصداقيتها ضمن حقول المعرفة الإنسانية، من أهم الإشكالات التي يثيرها الإلهام في كتابات القوم، حيث يقف «العقل العلمي» حائراً أمام إمكانية بناء استنتاجات علمية دقيقة انطلاقاً من معرفة ذوقية إلهامية غير قابلة للتجريب أو التحليل بأدوات النقد المألوف، خاصة وأنّ تلك المعرفة تسكن نصوصاً «مشفرة» غير قابلة للولوج الحر والممكن من قبل المتلقي العادي بل والخبير كذلك⁵⁸، وهناك من النصوص التي احتاجت في كشف مجهولها إلى أن يتدخل مؤلفها لبيان مقصوده من تأليفها⁵⁹، وهو ما يفسر وجود مدونة ضخمة من الشروحات الصوفية لكتب القوم، تبين بجلاء «صعوبة»

287

56 - حول مشروعية الإلهام عند الصوفية، ينظر: محمد بن عبد الكبير الكتاني، لسان الحجة البرهانية في الذب عن شعائر الطريقة الأحمدية الكتانية، تحقيق: عدنان بن عبد الله زهار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 2007، صص. 74-79.

57- علي حازم ابن العربي براءة، جواهر المعاني وبلوغ الأمان في فيض سيدي أبي العباس أحمد التجاني، مرجع سابق، ج: 3، ص. 56.

58 - أبو العلاء عفيفي، من تقديمه لكتاب: فصوص الحكم لابن عربي، مصدر سابق، ص. 21.

59 - مثل شرح ابن عربي لكتابه «ترجمان الأشواق»، مصدر سابق.

60 - عبد العزيز عز الدين السيروان، الصوفيون وأرباب الأحوال: مواظ و حكم

وأقوال، سوريا: السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، 1995، ص. 59.

61 - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: هيل

صليبا، وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط: 7، 1967، ص. 101.

62 - ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، تحقيق: عبد الرحمن

حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، د. ط، 1983، ص. 161.

أن يشرع المرء في التعلم وقطع المراحل في السلوك، فتلك هي البداية السليمة لنهاية أسلم، فالعارفون المحققون معتمدهم في أول الأمر على اتباع الكتاب والسنة واقتفاء أثرهما، كما قال أبو سالم العياشي: «يُقبلون بكليتهم على صدق المتابعة وتزكية النفس وتهذيبها على طريق الاقتداء وإفراد الوجهة وقطع العلائق، حتى تشرق أنوار الحق في قلوبهم، فتفتح لها أبواب الملكوت»⁶³. فعلى الرغم من أن القوم قد أفرّوا بخرقهم للمألوف اكتساب المعرفة، إلا أنهم يلحون على ضرورة اكتساب العلوم ببذل المجهود، ثم العمل بالعلم المحصل، حيث يرى الشيخ اليوسي «أنه لا يصح شيء من الباطن إلا بعد تصحيح الظاهر بالعلم، فالطريق كله مبني على العلم، ثم العمل، ثم الفتوحات والمواهب من الله تعالى، فمن لا علم له لا عمل له، ومن لا عمل له لا موهبة له»⁶⁴، حيث يأتي الإلهام بعد مسار معين من التجربة الصوفية أي من المكابدات النفسية والجسدية في سبيل التعرف إلى حضرة الحق، ولا يخفى ما في ذلك من تشويق للآخر «البعيد» إلى ولوج التجربة وخوض المغامرة، حتى إذا ذاق عرف ولزم.

63 - ماء الموائد، مصدر سابق، ج: 2، ص. 497.

64 - أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي، الرسائل، جمع وتحقيق ودراسة: فاطمة خليل

القبلي، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط: 1، 1981، ج: 2، ص. 355.

سؤال الهوية في الدرس الحديث للفلسفة الإسلامية

علي مبروك*

ويبدو أن الموقف من أوروبا الحديثة قد شغل المفكرين المصريين بقوة في النصف الأول من القرن العشرين، وبالذات عند نهاية الثلاثينات. وقد كانت تلك هي اللحظة التي كتب فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، ولعله يمكن القول إن هذا الكتاب قد ظهر في سياق الحوار مع أحد أكبر المفكرين المصريين، وهو طه حسين الذي كان قد كتب - آنذاك - كتابه (مستقبل الثقافة في مصر). فعلى إثر توقيع معاهدة 1936 التي استهدفت تنظيم العلاقة بين مصر وإنجلترا على النحو الذي منحت فيه إنجلترا نوعاً من الاستقلال الشكلي لمصر، كتب طه حسين نصّه الذي ركّز فيه على ترتيب العلاقة الثقافية بين مصر وأوروبا، على النحو الذي يجد فيه الترتيب الجديد للعلاقة السياسية بين مصر وإنجلترا ما يدعمه في الفضاء الثقافي. فقد بدا له أن الترتيب الجديد للعلاقة السياسية بين البلدين يقتضي أن يكون له أساس ثقافي يرتكز عليه؛ وهذا ما دفعه إلى البحث عنه في الماضي البعيد. وهكذا فإن ما قاله عن أن مصر كانت في الماضي جزءاً من حوض البحر المتوسط الذي يربطها بأوروبا، هو في حقيقته تأسيس لما ينبغي أن تكون عليه الرابطة بين مصر وأوروبا في الحاضر والمستقبل. وهنا يلزم التنويه بأن طه حسين لم يكن وحده - من المفكرين المصريين - الذي يرى أن مستقبل مصر يتحدد بارتباطها الوثيق مع أوروبا، بل شاركه آخرون في هذا التفكير، لعل من أبرزهم (سلامة موسى). وبقدر ما كان هؤلاء يربطون مصر بأوروبا فإنهم كانوا يقللون من قيمة الارتباط بالشرق كمحدد لمستقبل مصر؛ بمعنى أن مستقبل مصر لن يتحدد - عند هؤلاء - بارتباطها بمحيطها الإسلامي، أو الشرقي على العموم.

نشأت الدراسة الحديثة للفلسفة الإسلامية في القرن العشرين، في ارتباط جوهري مع سؤال الهوية بالذات. وقد تفرع ذلك عن حقيقة أن هذه النشأة كانت إحدى آليات المواجهة مع موجة استعمارية أوروبية عاتية تكتسح معظم بلدان العالم الإسلامي. ولأن هذه الموجه الاستعمارية كانت مصحوبة بحركة استشراقية تقوم على التشكيك في أصالة الحضارة الإسلامية؛ وذلك من خلال ما تقوم به من ردّ الفكر الإسلامي إلى أصول يونانية، فإنه كان لا بُدّ من الدفاع عن أصالة الحضارة الإسلامية من جانب الباحثين المسلمين. ومن هنا فإن سؤال الهوية كان - بحسب ما تكشف قراءة النصّ المؤسس في الدرس الفلسفي الإسلامي الحديث - هو الإطار الذي تبلورت ضمنه الدراسة الحديثة للفكر الفلسفي والإسلامي على العموم.

ويبدو أنه إذا كان سؤال الهوية ينطوي - في جوهره - على ترتيب العلاقة مع الحاضر الذي يضغط على الذات ويفرض نفسه عليها، فإنه يقتضي ترتيباً في الآن نفسه للعلاقة بين الذات والماضي أيضاً. بل إن ردّ الذات على الحاضر قد يتحقق كله من خلال تحديد موقفها من الماضي. وبالطبع فإنه بحسب ما يتمّ ترتيب علاقة الذات مع الحاضر، يكون ترتيب العلاقة بينها وبين الماضي. وهكذا فإن ردّ الشيخ مصطفى عبد الرازق على الضغط الأوروبي الحديث على الذات الإسلامية، كان هو ما دفعه إلى ترتيب العلاقة بين هذه الذات وبين اليونان (أحفاد الأوروبيين) في الماضي. ويعني ذلك - على نحو صريح - أن الموقف من أوروبا الحديثة وشكل حضورها في مصر، كان هو الذي يقف وراء تحديد نوع (الماضي) الذي تنتمي إليه مصر.

وفي مقابل هذا التصوّر لمستقبل مصر في ارتباطها مع أوروبا عبر البحر المتوسط، وعلى النحو الذي بدا معه أن أصلاتها أو هويتها

* باحث من مصر.

الثقافة الإسلامية من آراء ومذاهب وبدع، إنما كان يتحدّد بوضع المستشرق الذي «جرت العادة تقليداً أن ينتسب مباشرة إلى الإدارة الاستعمارية (وهو ما يعني بالطبع) ضرورة الإقرار بأن ما يقوله المستشرق أو يقوم به بوصفه باحثاً علمياً إنما يتمّ في سياق مغرق في السياسة»².

وهكذا فإنّ الممارسة الاستشراقية كانت، في العمق، جزءاً من ممارسة سياسية ذات طابع استعماري؛ بما يعني أنها كانت من قبيل الإنشاء للسلطة وليس المعرفة، وهي السلطة التي راحت تحقق نفسها عبر تفرغ الثقافات موضوع الدرس من أي إبداع يخصها، والسعي إلى اختزال وردّ كل فكرة فيها إلى أصل في الخارج، هو تراث الغرب نفسه. ولعل ذلك هو الأصل العميق في هيمنة المنهج الفيولوجي بأدواته الملائمة لتحقيق هذا القصد الاختزالي على نظام الاستشراق إلى اليوم. فإذ «اشتهد هذا المنهج خصوصاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكان أصحابه ينتهون إلى إنكار كلّ ما للمؤلف أو الفيلسوف أو صاحب الفن أو الحضارة المعينة، من طرافة وقدرة على الابتكار والخلق، فكانوا ينظرون إلى هؤلاء كخليط يمكن أن ينحلّ إلى عناصر موجودة من قبل» (في ثقافة الدارس المسيطر وتراثه بالطبع)³.

2 - إدوارد سعيد: تغذية الإسلامي، ترجمة: سميرة نعيم خوري (مؤسسة الأبحاث العربية) بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 16-17. فحين انطلقت عمليات التوسع الاستعماري الأوروبي، مع ابتداء الكشوف الجغرافية، تخضع العالين القديم والجديد، فإنّ هذه العمليات من الاحتلال والاستيطان الكامل للأرض، ما كانت لتحقيق إلا وقد سبقها نوعٌ من التطويع للبشر والإخضاع للعقل، وهو ما تبلور لإنجازه كل من (الاستشراق) و(الأثروبولوجيا). وقد انطوى - لذلك - على إرادة للسلطة تتخفى وراء إرادة المعرفة. إذ فيها عرف العالم القديم حضارات معروفة وذات تراث مكتوب، هي الإسلامية والبوذية والكونفوشيوسية، اتسع لها الاستشراق كنوع من الإنشاء الساعي للسلطة لا المعرفة - حسب (أدوارد سعيد) في كتابه المهم عن (الاستشراق) - فإنّ العالم الجديد لم يعرف إلا أشتاتاً مبشرة من بشر وسكان أصليين اعتبرهم الغرب بدائيين وغير متحضرين لانتمائهم إلى عالم غريب عنه بالكلية، من حيث اللغة والسلوك والثقافة، فجاء تبلور الأثروبولوجيا كأداة للنفاذ إلى هذا العالم وإخضاعه. ولهذا فإنّ الاستشراق لم يكن وحده الذي انبنى في سياق السياسة وإرادة السلطة، بل وكذلك الأثروبولوجيا.

3 - كارل هينرش بكر: تراث الأوائل في الشرق والغرب، منشور في عبد الرحمن بدوي (مترجم): التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دار النهضة العربية) الطبعة

الإسلامية تتعرض للتهديد، فإنّ ثمة من راح يدافع عن الأصالة الإسلامية على العموم، وكان من هؤلاء بالطبع الشيخ (مصطفى عبد الرازق) الذي يمكن القول إنّ المقالة الأساسية لمدرسته الفكرية هي الدفاع عن الأصالة الإسلامية على الخصوص. ومن غير شك فإنّ هذا الدفاع عن الأصالة الإسلامية كان، ولو من طريق غير مباشر، رداً على دعاوى ربط مصر بأوروبا التي يُنافح عنها المفكرون المصريون. وهكذا فإنّ كون المستشرقين - الذين ينكرون على الحضارة الإسلامية أي أصالة - هم الخصوم الذين كتب مصطفى عبد الرازق كتابه في مواجهتهم، لا يمنع من أن يكون طه حسين وسلامة موسى من الذين اهتم الكتاب بالردّ عليهم أيضاً.

ولعل نقطة البدء في قراءة الدرس الذي أنجزه عبد الرازق تنطلق من متابعة كيفية تعاطيه مع النصّ الفلسفي القديم؛ وهي المتابعة التي تكشف عن أن الانشغال الغالب لهذا الدرس قد انحصر منذ بداياته وحتى الآن، في مجرد ترتيب العلاقة بين النصّ الإسلامي والنصّ اليوناني. وبالطبع فإنّ ذلك يرتبط بابتداء هذا الدرس على يد المستشرقين الذين كان لا بُدّ أن يؤسسوه على قاعدة أنّ «العلوم الإسلامية مؤسّسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام، ولا مذاهب قدماء المتكلمين، ولا بدع المبتدعين، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لا مجرد إلمام. وهذا لا يحتاج إلى أي برهان، بل نعوّل فيه على العيان. فصار هذا التاريخ (للفكر اليوناني) والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الإسلامي لا يسع أحداً من هذه الأمة إهماله، ولا طالب الحكمة جملة»¹. وهكذا تتأتى مركزية النصّ اليوناني من كونه الأصل المدرك - حسب المستشرق - بمجرد العيان ومن غير حاجة إلى أي برهان للنصّ الفلسفي الإسلامي.

والحقّ أن هذا الترتيب للعلاقة على نحو يكون فيه اليونان - بعلومهم وأفكارهم، وحتى أوهامهم - أصلاً لكل ما عرفته

1 - سانلانا: دروس التعاليم الفلسفية، نشرة عصام الدين محمد علي، في: تاريخ المذاهب الفلسفية (منشأة المعارف بالإسكندرية) الإسكندرية، 1989، ص 34. وتتأتى القيمة القصوى لهذه الدروس من أنها تمثل أول محاولات الدرس الحديث للفلسفة الإسلامية في مصر والعالم العربي.

يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همهم، ويتحرّون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحاً قوياً، فإنه ليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها. والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها فهي أحداثٌ طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به ولم تخلفه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً⁶. وهكذا تبلور موقف الرائد الأول والكبير (مصطفى عبد الرازق) في تأكيد أصالة النصّ الفلسفي الإسلامي في مواجهة النصّ اليوناني، ابتداءً من أن العلاقة بينهما لم تكن مجرد تطابق وتمازج، بل إنها قد انطوت أيضاً على نوع من الإزاحة والتدافع. والغريب أن ثمة من راح - من موقع المدافع عن الإصالة أيضاً - ينتقد هذه الرؤية انطلاقاً من أنها «اعتبرت فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع، وفي هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق - فيما تركوا من كتب وصلت إلينا - الأصالة الإسلامية الفلسفية، إنما هم امتداد لفلسفة هؤلاء الآخرين (اليونان)، ومراكز إسلامية للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد (هو عالم الإسلام). ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها خارجة عليه ولا تمثله ولا تمت إليه⁷. وهكذا كان لا بُد من أن يؤول منطق الدفاع عن الأصالة إلى طرد النصّ الفلسفي (الإسلامي) خارج حدود الثقافة الإسلامية كلياً؛ وهو الطرد الذي لم يتأثر، فيما يبدو، بالسعي الذي تبلور - مع الرائد الكبير - إلى اعتبار النصّ الفلسفي الإسلامي من قبيل الأصل أيضاً.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الدرس الفلسفي الإسلامي، خلال

فإن «مجمّل النصوص الحديثة تشهد بجلاء على الاستمرارية الإستمائية والإستمولوجية (المعرفية) لهذا الخطاب (أو المنهج) الاستشراقي، وذلك من حيث أننا نجد فيها المنهجية والاهتمامات النموذجية نفسها الخاصة بطراز محدد من المعرفة، يتمثل في البحث عن المصادر والأصول وضبط سلسلة الناقلين (الإسناد)، واختزال الحقيقة التاريخية إلى مجرد جرد للوقائع والتسلسل الزمني الدقيق...، ودراسة التأثيرات التي يارسها الكتاب القدماء على الكتاب المحدثين، وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم⁴. وإذن فإن آلية تفتيت النصّ الفلسفي الإسلامي وإهدار كليته، هي التي هيمنت، وما تزال، على بناء الاستشراق ونظامه. وغني عن البيان أن هذه الآلية تتجانب - على نحو ظاهر - مع كون الاستشراق هو تعبيرٌ، في العمق، عن إرادة السلطة وإيديولوجيا الهيمنة؛ وذلك من حيث ما تتيحه من توفير الشرط المعرفي والسيكولوجي الذي يجعلها ممكنة.

وإذا كان هذا الترتيب الاستشراقي للعلاقة بين النصّ الفلسفي اليوناني (كأصل) وبين النصّ الفلسفي الإسلامي كمجرد (هامش) على هذا الأصل، قد هيمن - لسوء الحظ - على أعمال بعض الكتّاب المسلمين من الذين «أعلنوا أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة الفلاسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد... تلك الطائفة التي عرفت باسم فلاسفة الإسلام، وحاولوا بمنهج المقارنة أن يبينوا التطابق التام بين ما يُسمى فلسفة إسلامية وبين الفلسفة اليونانية أو الهيلينية القديمة، وحاولوا أن يردوا الأولى إلى الثانية مع تفصيلات جزئية، إن في منهج العرض أو منهج التنظيم أو التنسيق⁵، فإن ثمة من سعى إلى تبخيس وتقليص هذا الطابع الاختزالي للنصّ الفلسفي الإسلامي وردّه إلى النصّ اليوناني كأصل له، بل والطموح إلى الارتفاع بهذا النصّ إلى مستوى الأصل أيضاً، انطلاقاً من أنه إذا كان «ليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس، وهذا هو الذي

الثالثة، القاهرة 1965، ص 3.

4 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (منشورات

مركز الإنماء القومي) بيروت، ط 1، 1986 ص 258-259.

5 - علي سامي النشار نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج 1 (دار المعارف بمصر)

القاهرة ط 7، 1977، ص 46.

6 - مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (مطبعة لجنة التأليف

والترجمة والنشر) القاهرة ط 3، 1966، ص 292028

7 - علي سامي النشار نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج 1 (سبق ذكره)، ص 47، 49.

النصف الأول من القرن العشرين، قد انطوى على التباين بين اتجاه يلحّ على تصور النصّ الإسلامي مجرد هامش على النصّ اليوناني/الأصل، وبين اتجاه يقبل بالأثر اليوناني بالفعل، ولكن مع السعي إلى تأكيد نوع من الأصالة للنصّ الإسلامي في مواجهة النصّ اليوناني، انطلاقاً من أنّ العلاقة بينهما قد انطوت على التمازج والتدافع معاً، فإنه يبدو كأنّ ثمة انقساماً، ضمن اتجاه التهميش، بين من يقبل بوضع النصّ الفلسفي الإسلامي كمجرد هامش للأصل اليوناني، مع الاحتفاظ به قائماً داخل الثقافة الإسلامية في الوقت نفسه، وبين من يقبل بالوضع نفسه للنصّ الفلسفي كمجرد هامش، ولكن مع طرده وإقصائه خارج حدود الثقافة بالكليّة. والمهم أنّ الدرس قد ظلّ منظوياً، في كلّ الأحوال، على مجرد الانشغال بترتيب العلاقة بين اليونان والإسلام، وهو الترتيب الذي بدا وقتئذ متكئاً على آليتي التفتيت والبعثرة للنصّ من جهة، والعزل عن السياق (التاريخي والاجتماعي والحضاري والثقافي)، وإلى حد الطرد من الثقافة كلياً من جهة أخرى. وهو ما يعني أنّ النصوص كانت تحضر كشظايا صورية مبعثرة وهائمة في فضاء المجرد، وعلى نحو لا يسمح فقط بكلّ ضروب الاختلالات والمطابقات بينها، بل ويجعل أساس تفسير النصّ الفلسفي الإسلامي ومركزه قائمين في الخارج عند اليونان.

وهكذا يبقى «سؤال الهوية» هو المهيمن على وعي القائمين بالدرس الحديث للنصّ الفلسفي، وذلك من خلال محورهم لهذا الدرس حول مجرد ترتيب العلاقة بين نصهم الإسلامي وبين النصّ الفلسفي اليوناني. وبالطبع فإنّ التباين بينهم في نوع الترتيب الذي يتصورونه لهذه العلاقة لا يؤثر أبداً في اندراجهم تحت مظلة «خطاب الهوية» الفضفاضة. ولسوء الحظ، فإنّ هذا التمحور حول الهوية كان لا بدّ أن يحول دون إنتاج معرفة علمية منضبطة بالنصّ الفلسفي الإسلامي؛ على النحو الذي يلزم معه جعل «سؤال الهوية»، هو نفسه، موضوعاً «للسؤال».

تقديم كتاب «السُّلطة في الفكر الإسلامي: مفهوم الإجماع وإشكالية السُّلطة» للباحث الفلسطيني كميل منصور

حمادي ذويب*

ولعل أهمّ هذه الدراسات في نظرنا من حيث العمق والشمول والنظرة الناقدة الفاحصة أطروحة الباحث الفلسطيني كميل منصور. وقد قدّمها بعد سنتين من نشر ماري برناند أطروحتها، أي في سنة 1972، ونشرها في السنة التالية.

ويمكن تلخيص تمثي هذه الأطروحة حسب المراحل التالية:
- مرحلة تكوين المفهوم أو ميلاده (ص.ص. 17-57)
- وظيفة الإجماع وسلطته في النظرية التقليدية (ص.ص. 59-138).
- الإجماع اليوم (ص.ص. 139-182).

وإذا كان هذا الباحث اقتصر على بحث إشكالية الإجماع داخل الإسلام السُّني، فإنه قد طرق موضوعه بجديّة من أهم مظاهرها الإحالات الكثيفة التي قام بها وجمعها في بيبليوغرافيا مفيدة في آخر بحثه.

وانظر أيضاً:

Louis Gardet:

- 1) L'Islam religion et communauté, Paris, 1970.
- 2) Les hommes de l'Islam, Approche des mentalités, Paris, 1977.

وكذلك:

Bravmann: The spiritual Back-ground of early Islam. Studies in ancient Arab concepts, Leiden, Brill, 1972.

شهد عقد السبعينات من القرن العشرين صدور كثير من البحوث الدائرة على الإجماع، سواء أكانت مقالات¹ أو فصولاً من كتب².

*Camille Mansour : L'autorité dans la pensée musulmane le concept d'ijma et la problématique de l'autorité, PARIS, VRIN

**أكاديمي من تونس.

1- ارجع إلى :

Marie Bernand : Nouvelles remarques sur l'Ijmà' chez Abd al Jabbàr, Arabica, XIX, 1972, pp. 78-85.

وانظر سلسلة مقالات أحمد حسن:

Ahmed Hasan :

- 1) The Argument for the authority of Ijmà'. Islamic Studies, vol. XI, March 1971, n° 1, pp. 39-52.
- 2) Modern Trends in Ijmà' : I.S. vol. XIII, June 1973 n° 2 pp. 121-153.
- 3) The classical definition of Ijmà' : the nature of consensus I.S. vol XIV, Winter 1975, n° 4, pp. 261-270.

وانظر أيضاً كتابه :

The Doctrine of Ijmà' in Islam a study of the Juridical principle of consensus. Islamabad, 1978.

2 - ارجع مثلاً إلى فصل «الإجماع في المذاهب الفقهية الأولى» ضمن كتاب أحمد

حسن:

The early development of Islamic Jurisprudence, Islamabad, Pakistan, 1970.

لقد شدّد هذا المستشرق على أهمية الإجماع، معتبراً أنّه أصل الأصول في المنظومة التشريعية الإسلامية، وأنّه المسلّمة الأساسية في العقيدة والفقّه الإسلاميّين. وذكر أنّ العلماء المسلمين اجتهدوا كثيراً للبحث عن حجج تؤصّل الإجماع من القرآن والسنة، لكن مع ذلك فلا ينفي أنهم كانوا يدورون في حلقة مفرغة، فالأمة المعصومة وحدها يمكن أن تفسّر بدقة القرآن والسنة، إذن فمن غير المجدي على الإطلاق الزعم بتأسيس عصمة الأمة عن طريق حجج من القرآن أو السنة، فالإجماع له مع ذلك براهينه المقتنعة.⁸

وبإيجاز، يبدو أنّ ما يقرّره هذا المستشرق في نهاية التحليل هو أنّ الإجماع يمثل السُّلْطَةَ الأخيرة في تأويل القرآن والسنة وفهمها وتأصيلها، وأنّ قاعدة أصول الإسلام هي عصمة الأمة الذاتية. وعصمة الأمة في نظره هي الأساس الماورائي للفقّه الإسلامي.⁹

والنتيجة التي يصل إليها هي أنّ الإجماع يقوم على الدور. وقد تبنّى المستشرقان شخت وكولسون رأياً مشابهاً لهذا¹⁰.

ومن جهة أخرى انتقد «كميل منصور» موقف «سنوك»، ونقّف من ذلك على نقطتين:
أولاً: يمكن تفسير موقف «سنوك» بخلطه أو عدم تمييزه بين فكرتين: الإجماع المجرّد باعتباره مفهوماً أصولياً، والإجماع باعتباره حدثاً ونتيجة (إجماع حول أ، حول ب، حول ج...).

ثانياً: عندما يقرّر «سنوك» أنّ «الإجماع هو المسلمة الرئيسة في العقيدة والفقّه الإسلاميّ»، فعن أيّ شيء يتحدّث؟ هل عن مجموع الإجماعات التي وقعت في الإسلام؟ أم عن النظرية العامّة للإجماع؟ وينجرّ عن هذا الخلط - حسب الباحث - أنّه يمكن من الإدانة اليسيرة جداً لمسألة الدور، وإخفاء حقيقة أنّ العلماء المسلمين أدانوها بشكل أقوى أيضاً.

ولئن كان كميل منصور لا يُخصّص إلا ثماني صفحات لمسألة مشروعية الإجماع، فهو يسوّغ ذلك بأنّ غايته من هذه الوقفة القصيرة ليست سوى مساعدتها له على فهم أفضل لمفهوم الإجماع، وما يفسّر ذلك أيضاً اختياره تفصيل المسائل المتصلة بتطبيق الإجماع، فذلك ينبى في نظره عن الإمكانيات المتوفرة للمسلمين المعاصرين.³

ويعتبر كميل منصور⁴ أنّ الأحاديث التي تُساق تقليدياً لتشريع الإجماع كثيرة ومختزلة جداً في الغالب، وهي تثير في نظره مشكلاً خطراً: هل هي صحيحة؟ وهل نطق بها الرسول فعلاً؟ وينطلق من أنّ أشهر حديث يؤصّل به الإجماع ليس متواتراً يفيد علماً يقينياً وإنّما هو خبر واحد، ليصل إلى أنّ العلماء المسلمين قاربوا هذا المشكل بكثير من العبقرية، من ذلك أنّ الغزالي يعتبر أنّ الأحاديث المؤسسة للإجماع متواترة بالمعنى، لأنّه حتى إن كان كلّ منها يختلف عن الآخر في لفظه وتعبيره، فإنّها كلها تشتمل على الفكرة نفسها، وهي عصمة الأمة.

ويستنتج الباحث أنّه منذ أبي الحسين البصري⁵ بدأت ممارسة البرهنة العقلية في إطار تأصيل الأحاديث المشرّعة للإجماع، غير أنّ هذه البرهنة التي تنطلق من الحديث وعلمه تتجاوز النقد الشكلي المحض القائم على الإسناد إلى التركيز على محتوى الحديث. ومهما يكن من أمر فإنّ الباحث يستخلص فشل العلماء المسلمين في التخلص من مأزق الدور والتسلسل، حتى وإن التجوّوا إلى مفهوم العادة.

وفي موضوع نقد المحدثين التّأصيل العقلي للإجماع أو نقد مبدأ العصمة، يلاحظ تركيز أغلب الدراسات النقدية الحديثة للإجماع ومشروعيتها على موقف المستشرق سنوك هيرغرونج (ت. 1936م) (Snouck Hurgronje) ووسمه بالتميز⁶ وإن كان الباحثون المسلمون التقليديون ينبرون للردّ على أطروحاته⁷.

8- Snouck Hurgronje, Œuvres choisies, édité par Bousquet et

Schacht, Leiden, 1957, p. 226.

9 - المرجع نفسه، ص 240.

10- Coulson : A History of Islamic Law, E dinburgh, 1964, p. 77 et

Schacht, Origins, p. 2- 94-135.

3- كميل منصور، المرجع المذكور، ص 60.

4- المرجع نفسه : و L'Autorité, pp.62-68

5- انظر كتابه المعتمد في أصول الفقه.

6- انظر حلاق، المرجع المذكور، ص 428.

7 - راجع عجيل جاسم النسي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص 131.

ويمكن أن ندرجه ضمن التيار الناقد للإجماع مصدراً للأحكام في العصر الحديث، فهو يرى أنّ مكانة الإجماع في الفكر الإسلامي المعاصر تبقى رغم كل شيء ضعيفة. ونتائج الدراسات الخاصة بهذا الأصل تُعدّ هزيلة، باستثناء محاولة فاروقي.

وهو يعتبر أنّ الباحث يوشك أن يقع في الخطأ إن هو اعتبر الإجماع وسيلة تقدم¹¹، والمأزق الحقيقي للإجماع في نظره يتأتى من الالتباس الراهن بين الدين والدنيا، سواء كان ذلك في المحتوى أو التعبير¹²، وعلى هذا الأساس يقرّر أنّ المأزق الراهن لفهوم الإجماع هو فعلياً مأزق المطلب التوفيقي المناهض بأن يكون الإسلام ديناً ودنياً.

ويحتتم الباحث دراسته بملاحظة أنّ الإسلام المعاصر لم ينشئ سلطة دينية تواكب العصر وتتّصف بالحيوية والحركة؛ ولذلك ظلت الأمور بأيدي العلماء المحافظين على الصورة التقليدية للإسلام.

11 - كميل منصور، L'Autorité، المرجع المذكور، ص 184.

12 - المرجع نفسه، ص 185.

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

محمد طيفوري

أعلام في الذاكرة

ديوان الحرية وإيوان الكرامة



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders.....
للدراسات والأبحاث

المركز الثقافي العربي

www.book.mominoun.com



« إلى أنسي الحاج »

محمد السرغيني*

(1)

التأين

بكاء الحالة الميَّنة.

الرتاء تبئرها.

قليل هم المراهنون على الإمداد لآته عطاء.

قليل هم المترفعون عن الاستمداد لآته تسؤل.

ينتشر الظلام

على مدى مساحة الضوء.

محرَّكه الواني يعمل «بالكبروسين».

جرعة إثر أخرى ويشتعل الضوء.

ما بين مشع وواني

لا يد لطاقه «الكبروسين» في تحريك الضوء.

هو كالمفاهيم إطفاءها واشعالها بيد زرَّ كهربائيّ.

كلّ خطئ غير مقصود في الضغط على الزرَّ المطلوب

يحدث توتراً في عروق الظلام و الضوء.

ينتهي «بمسّ كهربائيّ» صاعق.

النوم أصمّ

أشعته يابسة.

الظلام شاسع

طوله نصفه بوصة

لولا اتساع صدر المجاز لبارت بضاعة المصطلحات

ولاشمأزت المعادلات العلمية من التعلّم،

من كساح مستعصي

على العلاج

مراوغة البيان في اللغات واضحة، وخاصةً عند الحكم بالإدانة

على اللغو. الفم ملئ بالريق والألفاظ فخمة والصدى مسموع

واللسان مبحوح والنطق متلعثم عند الغضب مفتوح ومنسجم

عند التصريح بالقول الفصل: الاقتناع بدل الاقتناع.

وبما أن الشعرية شفافة فإنها مع اللغة وضدها، فيها ما يتصالح فيه

السلب مع الإيجاب وفيها ما يتخاصمان عليه عند سفور النتيجة.

(لا شفافية البيان ولا سحر النطق ولا إعجاز المنطق ولا علمية

حساب المثلاث). هكذا هي «الزراعة المغطاة»، بالرطوبة تحارب

الرطوبة: شرائح «الميكافا» البيضاء تسرع بإنضاج الغلال وتسحب

منها حلاوة الإيقاع الزمنيّ.

(«Ounsi» ! cela relève de ton enseignement.

Tes œuvres couvent intuitivement une poéticité

D'un vrai parrain de la nouvelle création poétique.)

*شاعر من المغرب

كيف صحّ لك أن تشيّد نفيّاً أتى على أنقاض نفي سيأتي؟

(2)

أنسي!

لا أسألك عن عدد أوراق أفلتتها من الكلام المعاد.

لا أسألك عن عدد أوراق دفنت فيها كنوز حياتك.

أسألك فقط عن الأبجدية التي كتبت بها عمرك ولم تمح منه

لا سطرأً ولا خاطرة ولا ديباجة.

كنت تؤهل الكتابة لبناء قبرك عليها

بوصفه دار إقامة لا بوصفه ضريحاً يزار

كم ينبغي من الفضاء الأبيض لكتابة اسمك على شاهدة قبرك؟

كم ينبغي من التمحيص لقراءتك أيها المدان بالموت؟

قراءة: الدخول الحذر إلى معترك الحياة .

قراءة: الزمان الخالي من زاوية الإبداع.

قراءة: الشعرية القادمة من خلال كتابة النص الكامل .

قراءة: الموت باعتباره نهاية تجربة بعدها بداية أخرى .

قراءة: الحياة عبر الانتهاء إلى جيل يراهن على الآتي.

(3)

قبل حضوري وليمتك،

حضرت أربع ولائم ساءني

أن ثلاثاً منها شاحبة.

رابعها مرجاني.

الأبازير المتنوعة بعضها يفعل النكهة

وبعضها الآخر يفعل القيء .

وضعتُ على الجرح بصماتي وقلت،

أيها الجرح الحاضر في الوليمة:

« حتّى ولو أمتني فما بجرح ميّت / حيّ إيلام»

ساءلتُ زمني عن ولائم أربع حضرتها

كما ساءلتَ زمنك عن وليمتك «يا أنسي»!

هناك زمانان يُبعثان بالتناوب من رمادهما

أحبّ إليّ منها زمنك .

(4)

توقفت يا أنسي عند «لن»

اعتبرت جسديك منفيّاً فيها عن قصد.

نفي أنقذها من النفي في لم

في هذا التصرف خرق سافر للنظام الأبجدي السائد

(5)

مكان اللام في الأبجديات العامة سابق على مكان النون

تراتبية أقرها وُضِعَ من ورائه آدم باني صرح اللغة الأولى.

تراتبية أصابت النفي بخلل صوتي سبقت فيه النون اللام:

نفي الحال شاعريّ،

نفي المأل استبداديّ

في النفيين معاً إقحام للزمان في ثنائية الوجود والعدم.

في النفيين معاً تطير المكان بسياج النفي والإثبات.

تفطنت إلى أنك «بلن» فضحت أسرار

زمن واحد نشأ وترعرع في مكانين.

Un plaisir immense est de barrer tous les chemins
qui mènent au creux de la terre. Là ou il est facile à
te rejoindre. Là où il est possible de maîtriser cette
méthode titanique exercée par ces vrais " coupeurs
de têtes". Comment peut-on, avec une vieille cendre,
effacer toute une rouille séculaire ?

(6)

يترتب على هذا إفراغ «الرؤوس المقطوعة» من سوابقها الفطرية

وتعليبها بعد شحن فراغاتها بلواحق جديدة تعويضاً لما لحق

أدغمتها من عزوف عن إنتاج الرأي الجدليّ الفاعل. (انقطع التيار

الكهربائيّ فشلّ حركة الرؤوس المقطوعة)

الرؤوس التي قطعت بمعزل عن المداولات قبل إصدار الحكم.

الرؤوس المتهمة بجريرة الصمت والصراخ والرفض والمشاركة.

الرؤوس الراضية لحشوها آلياً بمعانٍ ثقيلة معجمية السبك

ألفاظها هذه الآتية:

(الألم صراخ صامت والتسكّع ممارسة عيش والخجل قصور

خَلْقِيّ والذعر انتفاضة آليّة والرغبة حشمة حمراء والصمت لغة

إيماؤها خرساء والغضب نصف انتفاضة خائفة والفراغ مكان

جديد غير مأهول واليأس ردّ فعل مجهول العواقب والوهم حلم

يقظة ليليّ ونهاريّ) أستسمحك يا «أنسي»! فأنا الآن بصدد ملء

الفراغات التي تركتها بيضاء من أجلي، من أجل هواجبي، من

أجل أن أملاًها بما يفيد أننا (أنت وأنا) نكرع من معين واحد:

كونية الكائن بالإنسان وفي الإنسان وللإنسان.

«ثقافة الربيع المعرفي»:

«أشعارهم سهول واسعة ومفرداتهم أغزر من ثمر القطاف.
ينزلون كالأمطار ويحصدون كالألهة
وحروفهم تلمع كزنود الخطابين
أحسدكم أيها الشعراء!
وإني قريبكم البعيد.
وهبت ذاكرتي ولم أحفظ بيتاً
ولا غدوت إلى صيد المجلات الغفيرة الطرائد،
وصرت ما أراه فأراه.
وحين أريد أن أكتبه.
يبقى وراء عيني».

يادي مليتان بالروح وخاليتان من كل كلمة.

ليتنا أنا أيها الشعراء!»

(أنسي الحاج. «الوليمة». ط. أولى رياض الريس. 1994 ص: 96-97)

(12)

الصوت لأنسي

والصدى لي

أؤكد أنني غير متورط في هذه الوحشة التي اختارها للشعر
شعراء التنظير والفهرسة والتجليل. أؤكد أنني أفضل كتابة شعر
ليس وراءه كهنة وسدنة ومنظرون. إذا أصابني مرض ما فلن
أتمس العلاج منه عند نطاسي محترف. علاجي وشفائي عند من
يقاسمني الألفة. عند من أجد عنده العالم.

(هل نرهق الشعر بعد بمزيد من التمنيات وهو ما حفل يوماً
بالمنظرين ولا انبثق منهم، بل إنه ينبثق عليهم؟ ولكن بعض
الكلام على الشعر كان وسيظل حلماً عن الحياة. ما أريده للشعر
هو أن يغير الأقدار لا أن يُحاكي إيقاع الحالات. أن يفعل في القوة
المجهولة الطاغية الحارقة، لا أن يضمحل في الانفعال والتلقي...
ولا ينص سحر الشعر على لغة واحدة أو أسلوب معين، وليس
له كما للأخويات الباطنية علامات يتعارف بها الأعضاء... فهو
بالعكس يفتح أحضانه لكل اللغات والأساليب غامضة وناصعة،
هرمسية ومنفتحة، بل وسهلة، صوفية ومُلحدة، شرط أن تكون
فيها «تلك اليد».)

(أنسي الحاج. «خواتم» ص 127-128 ط. رياض الريس. 1991)

(7)

عندما انفصل الرأس المقطوع عن جسده
تقلصت الأبعاد.
الجسد الآن جثة.
إحتل الآن التوازن.
الجسد الآن ذكرى.
الجثة الآن منفى.
مقايضة آلية غريزتها حيوانية.
صيغتان متناقضتان تدين إحداهما الأخرى.

(8)

جسد وذاكرة

مزدحمان بمشاريع إبداعية قادمة.
إتسعا حد أن تبرم منهما الاتساع.
ضاقا حد أن علاهما غبار الصدأ،
خُلقا معا من أجل رفض التدجين.

(9)

قضية النهر واضحة.

يجري ماؤه تحت الجسر.

يطل الجسر عليه من الأعلى

كثافة العبور كلها في الجسر.

الانسياب كله في الماء.

أيها يحمل أعباء الظم أكثر من الآخر؟

أيها أكثر من الآخر تعرضاً لسراب مفاجئ؟

(10)

ترتب عن الرفض العاقل

إعادة النظر في مسلمات

من إبداع المصادفة.

(معلوماتك الخاصة «يا أنسي»! مسؤولة هي المصادفة عن إصابة
الكائن بالألم والتسكع والخجل والذعر والرغبة والصمت
والغضب والفراغ واليأس والوهم)

(11)

أدنت «يا أنسي» طيلة حياتك «ثقافة المصطلحات»

واستسلام وجنون وجرأة وشجاعة وتهوّر. («سكيزوفرينا»
سطحية) يجبر القتلة -جماعات وفردى- على التجرد من أقتعتهم
أمام التشخيص المخبري لفضح نزعة المسكوت عن جرائم
ارتكبوها ضد أنفسهم قاتلين مقتولين. (سكيزوفرينيا رسويّة)
يطلب من القتلة أن يجمعوا شتات تعبهم ويضيفوا إليه ما صرفوه
من جهد في إصلاح رصانتهم الذكوريّة وتمنّعهم الأثوي. (عارية
هي المائدة. مشرعة الفخزين هي المائدة. يدعى لها المتخمون
جزافا في غير أوقات الأكل)
أوتار الحنجرة مرخية فكيف تصرخ بدلاقة؟
غضب ومرارة وندم وعصيان ومراوغة
حدّر أشبه شيء بسكر طافح.
اطلبوا الغفران منّي
على لسان «أنسي»!

(17)

في إطار حضورك كاملاً في وعيي،
بعيداً عن التأيين
قريباً من الرثاء،
أسمح لنفسي أن أفصح - عوضاً عنك -
بجاملات تملّكك بها شانتون مرواغون.
دع رُوءاك شفافاً كما كان حالة حياتك!
لا تترك لموتك أن يتأبد فيك!
علّم موتك ألا يضغط عليك بثقله الرصاصي!
علّمه أن يكون مجرد سباتٍ أبديّ!
(حقيقة الموت أنه سُكّر طافح وليس غيبوبة في انتشاء حيّ)

Et, sans aucune indiscretion de ma part, celui

Qui apprend à jouer aux dés

Doit faire face à la curiosité réactionnaire de ses

Adversaires?

أنا وراء نعشك كأنني في حالة سباق وراء نعشي.
الرياح المتسكّعة في الأعلى.
الرياح المرتاعة من هبوبها.
(من التوتّر في الجنون
من الجنون في الانكفاء
على الذات.
بأيّ ثمن؟

(13)

يسهل على المرأة المصابة بالشبق السريع
أن تتقل في نفس اللحظة من فراش إلى فراش
عارضة خصوبتها بالمجان على رجلٍ شهامته بين
فخديه.
شيء آخر هو المتعة المتقلّة.
شيء آخر هو الصبوة الصوفيّة
متعة بنكهة معاصرة.
الأمر معكوس: الراكض غير الزاحف.
لا يُسبّر غور الفضاء بمجرد التخمين.
لا يُسبّر غور العمق بمجرد الغوص.

(14)

الصوت من لساني
الصوتيّة من اللغة
الصمت الناطق هو عزائي وخجلي
من اللسان و الأسنان وهما يقرآن «الوليمة» و «الخواتم».
بغير ما قرئت به سامفونيّة "La danza Del Fuego"
ليس هناك طقس مجوسي يتطلّب إيقاد النار.
هناك الحنين الباكي لغة الإنسان الأولى.
منها انبثقت اللغات الأخرى،
تلك التي بمنطقها كشف الشعراء
عن الوجه الأسطوريّ للتاريخ الثلاثي،
يختلق المواسم للأفراح ليثدها في اليوم السابع من ميلادها.

(15)

أنا وأنت ندعو إلى إنقاذ اللغة من منطق
هدفه تحرير الممارسات اليوميّة
من المحاكاة السطحية لما نعيشه
بالتيّابة عمّن استرقنا في بداية
القرن الماضي.
من استرقنا هو من رهن الشعر
لسياسة اقتصاد الربيع.

(16)

يُجبر القتلة -جماعات وفردى- على علاج ما فيهم من خوف وتعب

بأيّ شعر؟

بأيّ مقابل؟

يمكن تعديل طبيعة العوامل الفلكية «يا أنسي»!

ضحكت ضحكاً أبيض لأنّ أسنانك بيضاء لم يسبق لأيّ طعم
طحلبي أن عكّر صفاء ولمعان ضحكها. لم يسبق لأحد أن
جعلك تبتسم ابتساماً مستوردةً أو تضحك ضحكا احتياطياً مع
احتفاظك بوقار مصطنع. المرأه الخاصة بالتبييض متوقّرة يدمن
استعمالها من ينجل من حمرة ضحكه وحر بائية ابتسامه. (الضحك
الأحمر مستورد و الأبيض فطري)

العيون الحوراء لا يلوّث الدمع إشعاعها.

العيون الكليلية بكاؤها مؤثّر ودمعها رماديّ.

العيون المأجورات نشيجها مسرّحيّ

مُحتفٍ خلف محاكاة بنظارتين قاتمتين.

(حسب كرم أو بخل الأجر تصرخ أو تهمس لغة البكاء المأجور)

Des larmes hispanophones.

Des larmes francophones.

Des larmes anglophones.

Des larmes arabophones.

Il est à votre altesse Mme la costumière du théâtre

De changer une quotidienneté par une autre.

الباكي باللغة الوسطى لا يتواصل مع الموت

الباكي بها ورائية اللغات يتواصل مع سخريّة خفيفة.

الباكي بكيميائية الكلام و سيميائية اللغة يتواصل مع

فرضية يزعم أنها علمية.

Dans quel système se situe l'intuitif ?

Dans quelle étagère est le repos de l'apoclyptique?

(هل تُعتبرُ الصنفاقة

الأمازونية شجرةً وحشيةً

لرفضها مساهمة البستانيّ و الخطاب

(في تقويم اعوجاجها؟)

زيتونة تأتي، زيتونة تمضي، وغصن ينهض
 صار الليل بقمر يرتجف،
 بلا قمر معشوق،
 ومع وبلا نجيمات فرحة وبلا أنغام
 تقلصت الفيافي والقوافي والأيام..
 يعبر ذاك الرجل المعمر بالسنين وبالحنين ويسألني
 أشاردة الأمل المنظور أنت؟
 وعمن تبحثين؟
 أم تحملين تباشير الصباح الجميل..
 تسبقني عيوني في عيوني ولا أغفو
 أتوارى وأواري صورتك الحزينة الإيقاع...
 وصوتك القادم إليّ هنا.. أياقي ويبقى؟؟
 أصمت ثانية
 وأطفئ أضواء الرحلة في الزاوية البعيدة فتأبى..
 لم أكن أدري بأني سأفتقدك إلى هذا المدى
 لم أكن أدري
 لم أكن أدري

إيقاعات الهجير المر

حنان عواد*

كان الإيقاع حارقاً، التهبته الروح،
 وامتطت الروح جراح الروح على أغصان غصين التجربة الأولى
 انكسر الغصن، وعلقت الشجيرة ببقايا مركباتها المنقوصة العدة،
 وازداد ترنح الشرخ ما بين غصن يتدل،
 ابتداءً يحياه يبوساً، وما بين شجيرة تحاول احتضان ما تبقى..
 كانت الذكرى تسترسل من عينيك وتغفو على حضن فؤاد
 ذاكرتي الدافئ..
 المكان خال.. أيها الغائب الحاضر..
 حضورك يجمع حرارة الكون على ذلك المقعد الغارق في سكون
 اللحظة..

أفتقدك مع اللحن الناعس الذي انكسر إيقاعه
 حينما خلا المكان من كينونتك..
 أراك مقبلاً، مدبراً كعجلات الأقدار الحادة
 نظراتك الخائرة إليّ تخيفني وتقلقني
 وامتداد روحك إليّ يعزف على أوتار اللحن الأول،
 أتمضي؟ أم تمضي على مضاء توقيع كلمة السر الأولى،
 الاحترام والاحتراز من الأوهام
 والخوف لأيام عشرة، أو قل سنوات تأتي، أم تمضي
 وحنين نعيم الروح على زاوية قد فرغت منها روح أخرى
 تتفجر كل صرخات الأقدار والأقاليم البعيدة والأمطار
 والإعصار

تتفجر كل نعيمات سنين العمر وحنين الماضي والآتي
 تتفجر كل الثورات وكل نتوءات الوطن
 يرتفع اللحن الغاصب في أجنحة التحليق
 وتعاودني إيقاعاتك في لحن الليلك الفرح الغاصب
 والسوسنة العاشقة في صمت الليل،
 يعاودها الحلم المنقوش على قافلة الأوراق الطائرة

*شاعرة من فلسطين.

اتزان حراري

شذى غرايبة*

(لا يُنصح بقراءة هذه القصة لمن يحملون «طاقة» إضافية تزيد عن مقدار الاتزان المنشود).

ربما كانت مصادفة، وربما كنتُ المحطة التالية للطاقة التي فاضت عن جوارحها بعد أن امتلأتُ بها. لا أدري إن كان اختيار الجلوس إلى جانبها عبثاً.. لكن، لا بدّ أن شيئاً يحدث يجتذبك نحو البعض دون الآخرين. ولستُ متأكدةً من التوقيت الذي بدأ فيه الانتقال أو «الإشعاع»، ولستُ أدري فيما إذا كانت الطاقة كافية للإشعاع من مسافات بعيدة لنصل إلى مرحلة «الاتزان الحراري».

«الطاقة لا تفنى ولا تستحدث، ولكن تنتقل من شكل إلى آخر»، وربما من شخص إلى آخر.. كانت تجلس في المقعد، يسافر بصرها وحيداً في سهول إربد، وربما لم تعرف أنّ هناك من يتأملها بكل هذا الإحساس دون أن يعرفها أو يعرف عن تلك الرسائل التي تصرّها بيديها. شيءٌ واحد استباح محاسنها، تشرب حبرها، والإحساس بدفئتها رغم برودة الطقس؛ تلك هي دموعها التي كانت تنهمر بين حين وآخر.

كنتُ أحترم صمتها، وأتمنى لو أتلقّى بمندلي تلك الدموع فأتوضأُ بها لكل صلاة. ربما هو كسر الخاطر، وأنا كما فيروز «كسر الخواطر ما هان عليّ». رحّتُ أنظر إليها أكثر بفضول من وجد حبراً يُسكت به جوع الورقة المنتظرة. لم أكن أعلم أنها عائدة للتوّ من مكتب البريد حيث كانت تريد إيداع آخر رسالة، صاحب البريد فقط من كان يحفظ معالمها، ينتظر قدومها الذي بات شبه يوميّ؛ تودع الرسالة وتغادر، وأحياناً تسأل عن رسائل باسمها الذي حنّته «ليلي»، وربما لم تكن ليلي.. فربما كانت «شذى».

ولا أعلم إن كان الاسم ضرورياً، وإن كنتُ بجهله قد فقدتُ خيطاً لتتبع مسار الطاقة التي تسكنني الآن. وحده صاحب البريد يعلم سبب تلك الدموع المنسكبة، التي رأيتهما فألفتُ فيها قصة. تلك الصبيّة العشرينيّة، تأتي في مساء كل يوم تحمل دفترًا جامعياً عليه عبارة تبدأ بـ (Sometimes) لكنني لم أتمكن من رؤية ماذا بعد (Sometimes)، كانت تودع الرسالة وتمضي، وأحياناً تسأل عن وصول رسائل باسمها، وكعادته يجيبها ذلك الرجل الملتحي بـ: لا! وقد يكتفي بهزّ رأسه نافياً. ولم تملّ السؤال، ولا أظنه ملّ الإجابة أيضاً.

كم وددتُ لو كنتُ ساعي البريد لأزفّ لها يوماً: نعم آنستي، هناك رسالة.. رسالتان باسمك، تفضّلي وقّعي بأنك استلمتها. أردتُ بابتسامتها أن أعوّض الطاقة التي امتلأتُ بها إثر دموعها؛ طاقة تنتج إثر قوّة تعاكس الأولى في الاتجاه وتفوقها في المقدار. ولن أكون ساعي البريد، ولن يصلها جواب الرسائل؛ لأنها ستعود بها جميعاً إلى بيتها، فصاحب البريد أخبرها اليوم بأنّ ذلك الذي ترسل إليه الرسائل لم يعد يسكن البيت نفسه، ولم يعد يقطن ذلك العنوان.

كانت تحزم الرسائل ولا أظن أنه كان في نيّتها التخلص منها، فتشبّث يديها بها أظنه دليلاً كافياً على أنها لا تتنازل عن صدقها بسهولة، ولذا فلا يمكنها حرقه أو إتلافه لمجرد تغيير العنوان.

ولم يكن يعينها وجودنا جميعاً، نحن الجالسون في تلك الحافلة التي يصدر من مذياعها أغنية غيّبة فننصت لها جميعاً، بذلك الغباء نفسه

*قاصة من الأردن.

الذي انطلق نشازها بها، ونتجاهل الاستماع إلى صمتها الذي استوعبته الرسائل المنقوش عليها اسم ذلك «المرسل إليه»، الذي غير عنوانه دون أن يخبرها.

بفضول فتاة عشرينية أخرى هي أنا، ظننته حبيبا! ولكنني لم أُرِدِ الذهاب في أسباب تغيير عنوانه، فقد غيرَه وانتهى. وليس السبب بذلك القدر الذي سيعينني وأنا أتأمل مشاعرهما التي تعبُّ فيّ طاقة دون أن أنتبه إلى أنني تجاوزت مرحلة الاتزان وبدأت أمتلى بطاقة ستمزّقي أشلاء، تحرقني، تبعثني رمادا، ولا أجد خريطة الطريق التي ستدلني على التالي ممن يقبلون بالوصول إلى «الاتزان» على الأقل.

شيءٌ ما نبّهني بعد فوات الأوان؛ حين رنّ هاتفها وردّت قائلة:

«لا شيء في فحص العيون، حساسية كالعادة... نعم أحضرت الظروف الفارغة، نعم.. حسناً.. إن شاء الله.. مع السلامة..».

بحركة سريعة بيدها انتبه «الكنترول» إلى أنها تريد النزول، توقّف الباص، نزلت وقد فرّغت كل تلك الطاقة التي لم يمتلئ بها غيري، والتي بعد ذلك لن يمتلئ بها سوى كتابة رسائل لذلك الذي لم يغيّر عنوانه فحسب، بل ذاك الذي لم يكن هو أصلاً.

وأنا التي سينبّهني الكنترول بعد قليل بصوته «النازل دوار البريد يلاً...»!

البريد: لأكتب رسائل بدون أسماء وبدون عناوين، لأرسلها بدون طابع، أترك صدقها ملقى على طاولة الاستقبال، وأمضي. ثم ليجدها «الفرّاش» ورقاً بلا معنى، يلقي بها في سلّة المهملات.

وأبقى أنا مع تلك الطاقة التي امتلأت بها، أبحث عن فتاة عشرينية أخرى، تجلس إلى جانبي، «تبحبش» في دموعي، وتغادر حاملة وباءً أسميته «طاقة».

التمازج والتفاعل بين الشعر والفن

حوريّة الخمليشي*

أول عمل فنيّ في التصوير العربي لمقامات الحريري سنة 1237 م. ورسوماته تصويراً لمعالم الجمال في الإنسان في كلّ حالاته أكثر من اهتمامه بفنون العمارة. وقدّم تصويراً للطبيعة في وحدة تشكيلية متناعمة مع حركة النجوم والكواكب ومناظر الطبيعة وأشجار النخيل والبيئة الصحراوية وتجسيدها كنعمة من نعم الله التي أنعم بها على الإنسان. وتمتاز لوحات الواسطي بتموّجات مناسبة لموضوع ومفردات الحريري في حياته المعيشية اليومية وقوافل الحج ومجالس الأُس والطرب والغناء. وهي لوحات مختلفة الأحجام والأشكال والألوان. وتوجد نسخة من مخطوطة الواسطي لمقامات الحريري بباريس يعود تاريخها إلى 1237م. وقد شكّلت رسوماته مادة خاتمة.

ويعتبر كمال الدين بهزاد (1440-1514م) رائد التصوير الإسلامي في القرن الخامس عشر. وكان له تأثير كبير على من جاء بعده من الرسّامين، لما تميّز به بحُفه التصويرية الفنيّة من روعة وإتقان. وقد حظيت بشهرة كبيرة وأعجب بها الملوك والأمراء، فحظي عندهم بمكانة خاصة. استمدّ بهزاد لوحاته من بيئته ومن الطبيعة والمعمار والزخارف الإسلامية. وهذا ما يوضّح البناء الهندسي للوحاته في رسم الشّخوص والخطوط والألوان بطابع إسلامي شرقي. كما رسم كمال الدين بهزاد الكثير من الكتب المشهورة أهمّها «ملحمة الشاهنامه للفردوسي» بلوحات رائعة في تعانق منقطع النظر بين النصّ والصورة. كما اهتمّ بهذا المؤلّف القيم الفنان أقاميرك برسوم مبدعة راقية تطلّعن على عادات وتقاليد المجتمع الإسلامي التي لم تُورّخ في كتاب.

أمّا شعر الحدّائة فقد عاين كلّ أنواع الفنّ من موسيقى ورسم وتشكيل ونحت. وكان للتأثير الغربي أثر كبير في افتتاح الشعر العربي على أنماط الفنون. يقول محمد مفتاح: «الشعر مسرح إذا حضر المتلقي وعَاين الشاعر المُنشد، والشعر شريط إذا شاهده المتلقي ولم يحضر الحفل، والشعر موسيقى غنائية أمام جمهور

لم يتمكّن تاريخ الفنون من رسم المعالم الأولى للعلاقة بين الشعر والفن، وهي علاقة قديمة ازدهرت في أوروبا على أيدي الدّادائيين والسّراليين. وقد كان للكُتّاب الأوروبيين صلة قوية مع الفنّ وخاصّة الرسم والنّحت. فقد كتب بودلير وأبولينير عن الفنّ والثورة التصويرية الأوروبية، وكان لسارتر وسيمون دوبوفوا وديدرو وويليام بليك صلة وثيقة مع الفنون. وكان ديدرو من أكبر فلاسفة عصر التنوير، إذ كان مفكراً موسوعياً، كتب في الرّسم والمسرح والرّحلة والفلسفة وغيرها. ويرى جاك روباو (Jacques Roubaud) أنّ الشعر يسير جنباً إلى جنب مع التشكيل، وتضاف إليه الموسيقى عند فيكتور هوجو. وقد أورد قولاً لفكتور هوجو، وهو يتحدّث عن رسوماته، يقول فيها: «توصلتُ إلى مزج الرصاص والفحم واللون البنيّ الداكن والسنّاج وكلّ خليط عجيب يعبر عمّا أراه تقريباً بالعين وخاصة ما أفكّر به. وهذا يُمّثّلني بين كلّ مقطوعتين شعريتين»¹.

وقد عرف التاريخ العربي الإسلامي أعمالاً فنيّة باذخة وخاصّة فنّ المنمنمات، وكانت تُعرف قديماً بالتّزويق. وهي نوع من الرّسوم التوضيحية التي جاءت مصاحبة للكتب العربية الإسلامية بهدف تزويقها وتزيينها وتوضيحها. وهو فنّ عرفته الحضارات القديمة كالهندية والفارسية، وأول كتاب رافقته رسوم المنمنمات هو كتاب «كليلة ودمنة» الذي ترجمه ابن المقفّع من الفارسية إلى العربية، بعد أن ترجمه الفرس عن اللغة الهندية في أوائل القرن الثاني الهجري.

وكان لرسومات يحيى بن محمود الواسطي في القرن الثالث عشر تأثير كبير في الفنّ الإسلامي، فأنتج فنّاً رفيعاً يُعتبر من أجمل ما يمثّل الجمالية العربية الإسلامية التجسيمية لأشكاله المتنوّعة وهندسته المتميّزة التي تشهد بحق على ماضي فنّي زاخر. أنجز الواسطي

*أكاديمية من المغرب.

1- Jacques Roubaud, les animaux de tout le monde, www.hda.c-wh.org

فيها أعمالهم³. ويضيف: إن فن التصوير العربي، بفعل وضعيته التاريخية، يقع بين الإشارة واللون وبين الزخرفة والتجريد⁴.

إن كل نص شعري بصري يحتوي على مناهل معرفية ومرجعيات بصرية، وهو محمول بفلسفة فن جمالية، وإحالات دلالية متشعبة. وتضمّ النصوص البصرية روائع النصوص الإبداعية شعراً ونثراً. وقد وظّفها الفنانون بمهارة عالية في اللوحات الرائعة الجمال والجداريات. كما نقلها فنانون آخرون إلى خشبة المسرح والسينما والسينوغرافيا والنحت وغيرها... وتبقى الكتب الشعرية الفنية مشاريع ثقافية معرفية استكشافية لم تعهدها لغتنا العربية. فهي كتابة وإعادة كتابة تقتضي منا إعادة النظر في نظرية الحدود بين الأجناس، كما تطرح إشكالية الخطاب الشعري في علاقته بالخطاب السياسي والديني. وهذه الكتب مشاريع شعرية فنية تقدّم قراءة حديثة لقراءة التاريخ العربي، تنتفي فيها الحدود بين الأجناس الشعرية والكتابية. ومفهوم الأجناس فيها لا يأتي من الماضي بل يأتي من مستقبل الأعمال الشعرية لهؤلاء الشعراء، أي من خلال الممارسة النصّية والتجارب المنفردة والمختلفة لكل شاعر، مع الوعي بالزمن الشعري القديم والحديث وبزمن الكتابة وفراحتها. فالكتابة لا تشتغل على زمن واحد بل على تعدّد الأزمنة والأمكنة بتقاطعاتها المعرفية والفنية والجمالية.

متحمس، والشعر تشكيل ورسم وهندسة ونحت، حينما يكون مسطوراً على الصفحة، أو منقوشاً على البناء، أو مرقوماً على الثياب والأنسجة².

وقد كان لفلسفة التنوير الأوروبية دور كبير في انفتاح الشعر العربي على أفكار الحدائة والتسامح والمساواة ونبذ العنصرية والطائفية. ويتناول ميشال فوكو* جنون الفنانين والفلاسفة والشعراء والأدباء من أمثال هولدرلين ونيتشه وغيرهم. فيرى أنّه لا يوجد عقل في العالم يمكن أن يرقى إلى مستوى جنون نيتشه وهولدرلين، بما قدّماه من روائع إنسانية خالدة في الفكر والأدب والثقافة الإنسانية.

وقد نشأ فن التشكيل العربي في بدايته بتأثير الحضارات السابقة. يقول عبد الكبير الخطيبي: إن «مفهوم التصوير العربي نفسه لا يقدر أن يكون إلا مفهوم تعددية؛ هي تعددية الرسامين والثقافات والبلدان والتقاليد. هذه التعددية لم تعد تعددية الفن الإسلامي الأصولي (أو الكلاسيكي) في مكوناته المختلفة (من عربية وإيرانية وهندية وتركية وبربرية ويهودية - إسلامية ومسيحية - إسلامية، بل هي خاضعة لعالمية يتقدّم فيها التصوير الغربي منذ قرون. إنّها عالمية يمكن فيها تتبّع بعض المسارات، فهناك سلالتي تصويرية هي سلالتي القربان المختارة بين الفنانين، وبين الأعمال الفنية. كلّ فنان يمرّ بهذه التجربة واعياً أو لاواعياً، هذا فنّان يحاور هذا الفنّان أو ذاك، هذا الخطّاط أو الحفّار أو الرسّام أو ذاك، أيّاً كانت بلدانهم، وهناك آخر يحاور فنّانين مختلفين أيّاً كانت الحقب التي أبدعوا

2- محمد مفتاح، مفاهيم موسعة لنظرية شعرية اللغة-الموسيقى-الحركة، مبادئ ومسارات، المرجع السابق، ص. 19-20.

* كتاب ميشال فوكو «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، ترجمه سعيد بنكراد إلى العربية عام 2006، تناول فيه العلاقة بين الجنون والعقل منذ القرن السادس عشر إلى النصف الثاني من القرن العشرين، أي على مدى أكثر من أربعة قرون من التاريخ الأوروبي. وقد اهتمّ بالعصر الكلاسيكي أو ما يُسمى بـ«عصر التنوير» في القرن السابع عشر والثامن عشر. وهو كتاب موسوعي استقى فيه فوكو مادته، حسب سعيد بنكراد، من الطبّ الوضعي ومن عوالم الأدب والفن والمسرح والفلسفة ومن الشعوذة والممارسات السحرية ومن البرلمان والمستشفيات العامة والسجون. وقد اعتمد فوكو على عدّة علوم بما فيها الطب العقلي والسيكولوجيا والتحليل النفسي. وهو من أهم المؤلفات التي تناولت عصر التنوير.

3 - عبد الكبير الخطيبي، تراوج النظر، ترجمة خالدة سعيد، الفن العربي المعاصر،

مجموعة متحف معهد العالم العربي، تحت مسؤولية إبراهيم بن الحسين العلوي، ص 25.

4 - عبد الكبير الخطيبي، المرجع السابق، ص 24.

سيان جون بيرس (1887-1975) خطاب السويد

تقديم وترجمة: حسن العُرفي*

تقديم:

ولد «ماري - روني أليكسي سان - ليجي ليجي»، وهذا هو اسمه الأصلي، في إحدى «جزر الأنتيل» على الشاطئ الغربي من المحيط الأطلسي قرب «كوبا»، حيث الطبيعة سخية بجمال سمائها وبحرها وعجائب نباتاتها وحيواناتها، ومجد أسرته العريق.

أمضى الشاعر هناك طفولته، وخاصة في جزيرة صغيرة، هي منتجع للتنزه تدعى: «Saint léger- Les feuilles» كانت تملكها عائلته التي تحمل هذه القرية اسمها، وبعد ذلك عاش في مدينة مجاورة فيها مزارع قصب وبنّ تملكها أمه، لذا كان ديوانه الأول «مدائح Éloges» عبارة عن سلسلة بديعة من الإشادة بأفاق تلك الجزيرة وطبيعتها المتنوعة الخلّابة، وخاصة منها صلته الوثيقة بالبحر وبالعاملين في مزارع عائلته، أشار إلى أنها منفي جعله لأول مرة موضوعاً لشعره.

وفي سنة 1898 وتحت ظروف اقتصادية صعبة، هجرت عائلته هذه الجزر التي عاشت فيها أكثر من قرنين، وعادت للاستقرار في فرنسا ووطنها الأصلي، وبالضبط في مدينة «بـو Pau» حيث تابع الشاعر دراسته في إحدى ثانوياتها. وبعد أن أتم هذه الدراسة انخرط لمدة سنة في الجيش في فيلق المشاة الثامن عشر، وبعد ذلك في سنة 1906 التحق بجامعة «بور دو» لدراسة القانون، مشبعاً رغبته في تحصيل ما هو خارج تخصصه الحقوقي بالمزيد من التعمق في الفلسفة اليونانية، وعلمي التحليل النفسي والجيولوجيا. وبعد حصوله على شهادة الإجازة، أخذ يستعدّ لمباراة الالتحاق بالسلك الدبلوماسي الذي يسمح له بالعمل في وزارة الخارجية الفرنسية. تقدم للمسابقة سنة 1914، وبعد أن

نالها تدرّج في العديد من المناصب، واستمر الأمر على هذه الوتيرة إلى حدود سنة 1940، تلك السنة التي كانت شؤماً عليه وعلى الشعر، إذ أحيل على الاستيداع بناءً على طلب منه بعد خلافه مع حكومة «فيشي»، التي قامت في ظلّ الاحتلال النازي. تلك الحكومة التي نزعته منه جنسيته الفرنسية وحرمته من حقوقه وانتزعت منه وسام الشرف الذي ناله سابقاً، كما أنّ «الجيستابو» إثر تفتيش منزله، صادر منه أكثر من سبعة مؤلفات مخطوطة كانت حصيلة جهد ممتد بين سنتي 1916 و 1939، فلم يجد بعد ذلك من حلّ سوى الرحيل عن فرنسا في 16 يونيو 1940 إلى إنجلترا ومنها إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث حصل على وظيفة مستشار بمكتبة الكونغرس في واشنطن.

هكذا توارى «بيرس» الدبلوماسي عن الأضواء، وحلّ محله «بيرس» الشاعر الذي حاول بكل هدوء تعويض الخسارة التي أنزلها النازي بأعماله الشعرية. ولما انقضت الحرب العالمية الثانية سنة 1945، استرجع جنسيته ووظيفته وكامل حقوقه، غير أنه لم يقبل العودة إلى السلك الدبلوماسي مفضلاً عليه الاحتفاظ بلقب سفير متقاعد، ولم يعد إلى بلاده فرنسا إلا في سنة 1957. وفي سنة 1959 فاز بالجائزة الدولية الكبرى للشعر، وبالجائزة الوطنية الكبرى للأدب، ثم توجّ هذا التكريم بحصوله على جائزة «نوبل» للأدب سنة 1960، فكان أن قضى بقية حياته متنقلاً بين أمريكا وجنوب فرنسا إلى أن توفي بمنزله في شبه جزيرة صغيرة «دي جيان» جنوب فرنسا يوم 20 شتنبر 1975.

إنّ دواوين الشاعر الآتية: «مدائح Éloges» و«أناباز Anabase»، و«منفى Exil»، و«رياح Vents» و«مرارات Amers» و«طيور Oiseaux»، وبقية قصائده الكبرى لمن أهم المنجزات الشعرية المعاصرة في العالم، لما تميّز به من صفاء لغتها والتزام الدقّة في اختيار الألفاظ وثراء الصور

*أكاديمي من المغرب.

خطاب السويد (شعر)

إذا بدا أنني متفق على ما ناله الشعر من الخطوة، فإنني مسارع هنا إلى الإشادة بها. لم يكن الشعر في الغالب موضع احترام، ذلك أن الفصل بين الأثر الشعري وحركة مجتمع تستعبده المادة، لم يكن سوى فصل لا يقبله الشاعر ولا يريد. إنه فصل رغم أنه مقبول فإن الشاعر لم يكن هو الراغب فيه. إنه فصل بالنسبة إلى العالم شبيه بما يتعلّق بالتطبيق العملي بالنسبة إلى العلم.

فكما أن المقصود هنا بتكريم العالم والشاعر هو الرأي النزيه عندهما معاً، فإنه لا يمكن اعتبارهما أخوين عدوين. هذا الاعتبار نفسه هو ما جعل الشاعر والعالم مُطلّين على الهاوية نفسها، والحال أن أسلوب التطبيق العملي عند كل واحد منها مختلف.

إننا حين ننظر إلى مأساة العلم الحديث الذي يجد حدوده العقلانية حتى ولو كان ذلك في المطلق الرياضي، فإننا نجد في الفيزياء نظريتين كبيرتين رئيسيتين تضع إحداهما مبدأ عاماً للنسبية، بينما تضع الأخرى مبدأً كميّاً للأيّنين وللأحدود، وهو ما يحدّد بصفة نهائية دقة المقاييس الفيزيائية بالذات. كذلك، فإننا حين ننصت إلى أكبر مجدّد علمي في هذا العصر وهو مكتشف علم نواميس العالم وواضع أوسع تركيب ذهني باسم المعادلات، إننا حين ننصت إليه، نجده يدعو الحدس لمساعدة العقل حين يعلن: «أنّ الخيال هو التربة الحقيقية المؤدية إلى تخصيب العلم»، بل إنه ليطالب بتمتع العالم «برؤية فنية حقيقية». حين نرى ونسمع هذا كلّ، ألا يحقّ لنا أن نعتبر الآلة الشعرية لها مشروعية مثل الآلة العلمية؟

الحقّ أن كلّ إبداع ذهني هو قبل كلّ شيء «شعري» بمعناه الحقيقي. وظيفة واحدة تلك التي يُعتمد عليها في معادلة الأشكال الحسية والعقلية. وظيفة واحدة يصدر عنها عمل الشاعر والعالم. أيها (العالم أو الشاعر) يذهب إلى ما هو أبعد وأعمق؟ المنطقي أو الشعري. وفي الليلة الأولى حيث يتلمس فيها طفلان ضريان طريقهما، أحدهما مزوّد بالمعدّات العلمية وثانيهما لا يتمتع إلا ببروق الحدس، أيها يسبق صاحبه بفوزه بالتوهج الفوسفوري؟ لا أهمية للجواب عن هذا السؤال، ذلك أن السر الذي يكتشفانه مشترك بينهما، وليست مغامرة الذهن الشعري الكبرى دون الفتوحات العلمية الدراماتيكية الكبرى. لقد ذعر بعض علماء

وتضمينها لإشارات كثيرة إلى الرسوم القديمة والأساطير الغابرة وطقوس العبادة عند مختلف الشعوب والحضارات، كما ينطوي بعضها على تلك الرحلة في العوالم الجوانية للإنسان. أمّا توظيفه للطبيعة فهو من العناصر الأساسية في معظم متونه الشعرية. فالأمطار مثلاً هي رمز لغزارة التوالد والتكوين الجديد، والرياح تعبير عن عشقه للطبيعة، فهي مثل الأمطار تمثل رموز الاندفاعات الإنسانية في ظروفها المختلفة، سواء أكانت فردية أم جماعية عبر العصور، وهي كذلك نقدٌ لاذعٌ لمجتمع تعرّض في زمنه لكثير من الجروح الغائرة.

لقد عالج «بيرس» كثيراً من المواضيع، كالمنفى الذي ليس اغتراباً في أمريكا فقط بل إنه اغتراب الشاعر في عصره وترحلّه فيما بين ألفاظ شعره وتنسيقها، إنه ضياع فيما بين مفاهيم مجتمعية ووجودية، إنه اغتراب في الشعر الذي يجمع بين الإنسان والطبيعة في حركات متوازية، بالإضافة إلى الحب والتجوال وإعادة غزو الذات والأمل والفقر المعنوي. كلّ ذلك وغيره من الموضوعات عالجه الشاعر بإحكام لم يخل من الكثافة والتعقيد. كان همّ الشاعر أن يلقي الضوء على مغامرة الوجود الإنساني من أجل إخراج الروح الإنسانية من سواد الظلام إلى دائرة الضوء، ولهذا السبب لم يفصل بين الفنّ والحياة ولا بين الحب والعلم. هو شاعر دستوره منحصر في أنّ الشعر يمثل معنى الحياة بصورة مطلقة، قبل أن يكون طريقاً إلى المعرفة.

ويبقى في الأخير ضرورة الإشارة إلى ما لشعر «بيرس» من خطوة عالمية تمثلت في ترجمته إلى لغات العالم الحية، وخاصة أن الشعراء الذين تولوا مهمة ترجمة أشعاره هم شعراء بارزون مثل «ت.إس. إيليويت» إلى الإنجليزية، و«أنغاريتي» إلى الإيطالية، و«رينير ماريا ريكله»، إلى الألمانية، و«أدونيس» إلى العربية.

هي إذن فرصة لتذكير شعرائنا العرب المعاصرين بأن يتأملوا صفات الشعر المنشودة عبر قراءة واعية، والاستفادة من تجربة هذا الشاعر من خلال الكلمة التي ألقاها بمناسبة حصوله على جائزة «نوبل» للآداب سنة 1960، وكان قد نشرها تحت عنوان «شعر» Poésie.

وتلك مهمّة تعينه على تحقيق كمال كُليّته. لا يوجد في هذا الشعر من خطاب رسميٍّ ومن بلاغة الاتجاهات الأدبية، وليس هو محض جمال شكليٍّ ولا فناً محنطاً ولا وسيلة تزيينٍ، ولا يغترف بريقه من لآلئ الثقافة ولا يتاجر ببهرجة الرمز ولا يعتمد على ذبوع موسيقيّ. إنّه في كل اتجاهاته مقترن بالجمال الذي هو أسمى اقتران، غير أنّه لا يجعل من ذلك مرتعه الوحيد. إنّه يرفض فصله عن الحياة كما يرفض فصل المعرفة عن الحبّ. إنّه ممارسة، إنّه شغف، إنّه قدرة وتجديد مستمرٌّ يتجاوز الحدود. الحبّ بيئته والتمرد شريعته ومكانه كلّ مكانٍ له الصدارة. إنّه يضيق بنفسه في حالتيّ الغيبة والرفض، غير أنّه مع ذلك لا ينتظر جزاءً يحصل به على ملذات عصره. إنه يحرص على مصيره الخاص وعلى استقلاله عن جميع «الإيديولوجيات» ويعتبر نفسه مساوياً للحياة ذاتها. الحياة التي ليس عليها إلاّ تبرير علّة وجودها في لحظة واحدة تقوم مقام مقطع كبير حي. يحتضن الشعر في الحاضر كلّ الماضي والمستقبل. يحتضن ما يمسّ واقع الإنسان وما يتجاوزه، بل يحتضن ما يفوقه من الفضاء الكوكبيّ والفضاء الأرضي. أمّا ما يؤخذ عليه من الغموض فهو لا يرجع إلى طبيعته الخاصة التي من مهامها البيان والتوضيح، بل إنّه ليرجع إلى الليل ليكتشف غموضه وإلى ذاته وما يعيش فيه الكائن البشريّ، كل ذلك بعبارة حرّمت على نفسها الغموض، عبارة ليست أقل فصاحة من العبارة العلميّة.

وبما أنّ الشاعر على علاقة بوحدة الكون وعلى صلة بوحدة الوجود وسرمدّيته، فإنّه يحق له التبشير بمبدأ التفاضل. ذلك أنّ القانون الأوحده المنسجم الذي يحكم عالم الأشياء لا يمكن أن يتجاوز بطبيعته ما أراه منه الإنسان. إن أسوأ الانقلابات التي عرفها التاريخ ليست إلا إيقاعات موسميّة في دورة أكثر شمولاً من عمليتي التسلسل والتجدد، وإنّ جنّيات الجحيم اللواتي يعبرن الركح والمشاعل على رؤوسهن لا يُبزنن بها إلا لحظة من الزمن الطويل، فالخضارات الناضجة لا تموت أبداً بسبب غارات رياح الخريف، وإنّها تُغيّر ريشها ولا يهددها بالخطر غير الجمود، لذا فالشاعر هو ذلك الذي يتجاوز المؤلف المتداول.

هكذا يجد الشاعر نفسه بالرغم منه مرتبطاً بالحدث التاريخي، فلا يغيب عنه شيء من مأساة عصره، ولذا يعبر بوضوح عن التوق إلى هذا الزمن العظيم بقوة. ويُشيد بمتعة العيش فيه. ذلك أنّ الأوان المتسع الجديد يستطيع فيه المرء استرجاع نفسه من جديد. فإلى من إذن نتشرّف بتوريث هذا الزمن الرائع؟

الفلك من النظريّة التي تتعلّق بامتداد العالم، وليس هو إلاّ مدى محدوداً في ضمير الإنسان اللامتناهي. فمهما مدّد العلم حدوده وعلى مسافة اتساعها فإننا نتحسّس خطوات الشاعر فيها مطارداً صيده. ما كان الشعر أبداً بصفة ما قيل عنه من أنّه «مطلق»، بل إنّ «الواقع المطلق» هو أقرب مطامعه ومدركاته عند ذلك الحدّ الأقصى من المشاركة والممارسة، حيث يبدو الواقع في القصيدة وقد شيّد نفسه ذاتها من الداخل.

فبفضل الاتجاهين القياسيِّ والرمزيِّ، وبفضل ما ينشأ عن الصورة الشعريّة من إشراق بعيد يلعب دور الوساطة، وبفضل عدد ما ينشأ عن الصورة الواحدة من روابط مختلفة، وبفضل سلسلة من ردود الفعل والتداعيات الغريبة، وأخيراً بفضل لغة تشيع فيها حركة الكائن ذاتها، بفضل كلّ هذا يتبوأ الشاعر منزلة فوق الواقع، وهي منزلة متعذرة على العلم. أيسطيع الإنسان أن يارس جدليّة أشد سحراً وأكثر مصداقيّة حين يهجر الفلاسفة أنفسهم المجال «الميتافيزيقيّ» بصورة تسمح للشاعر أن يُخلّ محلّهم ممّا يتأتّى معه حلول الشاعر محلّهم؟ إذا أمكن ذلك، يصبح الشعر لا الفلسفة ابناً حقيقياً للمدهش، حسب ما كان منوطاً بالفيلسوف القديم.

لكنّ الشعر قبل أن يكون نموذج معرفة، كان أسلوب حياة، بل حياة كاملة. كان الشاعر موجوداً في إنسان الكهوف كما كان موجوداً في إنسان العصر الذريّ، لأنّه جزء لا يتجزأ من حاجة هذا الإنسان إلى الشعر، تلك الحاجة الروحيّة التي تولدت عنها الأديان نفسها، ذلك أنّ الإشراق الإلهي عاش ويعيش بفضلها في عمق البشر، وما تنهار «الميثولوجيات» حتى يجد الإلهي في الشعر ملجأً له، بل إنّه ليجد فيه نقطة انطلاقه ووصوله. وحتى تحت النظام الاجتماعيّ، (حيث الحادث الإنسانيّ المباشر: موكب حاملات الخبز في القديم فسح المجال في وجه حاملات المشاعل)، فإنّ الشعوب العظمى تلك التي تبحث عن النور والوضوح ما وجدت الجذوة العاطفيّة الملتهبة إلاّ في ضوء المخيلة الشعريّة.

إنه لفخر للإنسان الذي يحلم بخلوده، الإنسان الذي يحمل عبء إنسانيته وهو يمشي وأمامه رغبة في انفتاحها على إنسانيّة جديدة ذات نكهة عالميّة كليّة ماديّة وروحيّة. ليس الشعر الحديث الذي هو صورة عن عصره إلاّ ما يعمّق إحساس الإنسان بنفسه،

«لا تخف»، هذا ما يقوله التاريخ في يوم يرفع فيه قناع العنف عن وجهه، ويحرك يده المرفوعة الموفقة حركة «ديانة» آسيوية في أعنف لحظات رقصها المدمر: لا تخف ولا تشك، لأنّ الشك عقيم والخوف عبودية، بل أصغ إلى إيقاع خفقان يدي التي ترسمها يدي عالية لكلمة «الإنسانية» الكبرى وهي في طريق الإبداع. ليس صحيحاً أنّه بوسع الحياة أن تتنكر لنفسها، فليس ثمة ما هو حيٌّ برغبته صدر عن عدم أو انتهى إلى عدم، وليس ثمة أيضاً ما يحتفظ بشكله وقياسه وهو تحت دفق الوجود الدائم. ليست المأساة في التغيّر المستمر ذاته، بل إنّ حقيقة مأساة هذا العصر تكمن في ذلك البون الشاسع الذي ندعه يتفاحش بين الإنسان الزمني والإنسان اللازمي. فهل عند مثل هذا الدرك يتعامى الإنسان المتنور عن تقديم خبرته للآخر؟ ونضججه القسري في مجتمع بلا تواصل، أترأه لا يكون ذلك إلا تعبيراً عن نضج مزيف؟. على الشاعر الموحد الشخصية أن يقرّ بثنائية غاية الإنسان. أن يضع أمام العقل مرآة أكثر حساسية من أجل بلورة حظوظه الروحية. وما ذلك إلا بنشر تعاليم إنسانية في هذا العصر نفسه، تعاليم أكثر التصاقاً بالإنسان الأولي. عليه أن يقرن الروح الجماعية بالتبشير بالطاقة الروحية في العالم أمام الطاقة النووية، فهل مصباح الشاعر الطيني يكفي للوصول إلى هذا الغرض؟ نعم، إذا تذكّر الإنسان أنّه من طين. حسب الشاعر أن يكون ضمير عصره السيء. الانقلابات الليت عرفها التاريخ ليس إلا إيقاعات موسمية في دورها

اعتمدنا في ترجمة خطاب السويد على :

Saint-John Perse

œuvres complètes

Bibliothèque de la pléiade

Gallimard – Paris 1982

أعماله الكاملة :

السلسلة الشهيرة :

منشورات :

الاستعارة التّصوّريّة والذاكرة الثقافيّة

محمد الصّالح البوعمراني*

المدى³ (mémoire à long terme)، التي تمثّل الأسّ المشترك بين أفراد الثقافة الواحدة، باستحضارها تنتج الخطابات المختلفة بمختلف وجوهها السّيميائية، وباستحضارها نفهم خطابات الآخرين، فهي المعين المشترك الذي تختزنه الجماعة البشريّة، ويمكن أن يمثّل ذاكرة جماعيّة مشتركة بين أفراد المجتمع الواحد والثقافة الواحدة، إليها ترجع معتقداتنا وتصوراتنا ومختلف أنظمتنا الرّمزيّة. وهذه المفاهيم العرفانيّة متقاربة في دلالاتها، تتغيّر وفق المداخل العرفانيّة المختلفة أنثروبولوجيّة واجتماعيّة ولسانيّة ودلاليّة. وسنحاول في هذه المقدّمة تقديم تعريفات عامّة لهذه المفاهيم المتحكّمة في نشاط ذاكرتنا.

المَقُولَةُ: الإنسان لا يباشر العالم بشكل اعتباطيّ عبثيّ بل يقوم بتصنيفه وترتيبه وتبويبه، والمقولة هي هذه العمليّة العقليّة التي تقوم على ضمّ مجموعة من الأشياء المختلفة. فكلّ شيء متعلّق بعالم الإنسان محكوم بالمقولة. فأفكارنا وإدراكنا الحسيّ وحركتنا وكلامنا، نشاطات تقوم على المقولة. فكلّما قصدنا إلى إنجاز نوع من الحركة أو قول شيء ما أو كتابة شيء ما نقوم بمقولته. فدون المقولات لا يمكننا عمل أيّ شيء في العالم الفيزيائي وفي مجتمعا وفي حياتنا الفكريّة، فكلّ شيء يخضع للمقولة محسوساً أو مجرداً، لذلك فإنّ إدراكنا لكيفيّة المقولة هو أمر ضروري لأيّ فهم لكيفيّة تفكيرنا وكيفيّة عملنا. إنّ المقولة عمليّة مركزيّة في فهم عملنا الإنساني. ويبدو أنّ المقولة تتمّ بصورة آليّة غير واعية. ولكنّ السّؤال الرّئيس يتمثّل في كيف تتمّ عمليّة المقولة؟ على أي أساس يتمّ إدماج هذا الشّيء في هذه المقولة دون تلك؟ ما هي الخاصّيات التي بموجبها نقرّ بانتهاء عنصر ما إلى مقولة ما؟⁴

يُنظر إلى الذاكرة في العلوم الحديثة باعتبارها نظاماً لمعالجة المعلومات في إطار علمي تطوّرت فيه أساليب المعالجة الشكليّة للمعلومات، في ما يُعرف بعلم الحاسوب والسّبيرنطيقا والذكاء الاصطناعي، وتطوّر علوم الأعصاب وعلم تشريح الدّماغ وعلوم النّفس، وغيرها من الباحث التي حوّلت النّظر إلى الإنسان لا باعتباره «مجرد كائن عضويّ (biological organism)، بل كجهاز لمعالجة المعلومات (an information-processing system)»¹.

وتستعمل الذاكرة في سياقات مختلفة لتحليل إلى معانٍ مخصوصة، فهي نظام افتراضي (hypothétique) لتخزين المعلومات (الذاكرة قصيرة المدى)، وقد تحيل إلى طبيعة المعلومات المخزّنة (الذاكرة اللّغويّة)، وإلى سمة مخصوصة لهذه المعلومة المخزّنة (الذاكرة العرضيّة épisodique)، وقد تحيل إلى تمثّل في استعادة المعلومة (ذاكرة الاعتراف reconnaissance)، وقد تمثّل حالة مخصوصة للوعي الذي يصحب نشاط التّدكّر، ويميّزه عن أعمال عرفانيّة أخرى (ذاكرة التّدكّر mémoire de récollection)². وهي بذلك جهاز متعدّد الوظائف.

فالإنسان لا يباشر العالم بشكل فوضويّ، بل هو ينظّمه ليتمكّن من الإمساك به وفهمه، وفق مقولات ومناويل وأطر وخطاطات، تمثّل المدخل الذي يتمثّل الوجود من خلاله، وينضد الأشياء والأفكار والتّصورات، وهذه المناويل كامنة في ما يُطلق عليه الذاكرة طويلة

3 - الذاكرة طويلة المدى هي الذاكرة التي تكون فيها المعلومات المخزّنة متاحة بشكل

دائم حتى وإن كانت إمكانية الوصول إليها غير مضمونة دائماً، في مقابل الذاكرة

قصيرة المدى التي تحفظ المعلومة لمُدّة وجيزة بعد عرضها الإدراكي. وهي ذات قدرة

محدودة. المرجع نفسه، ص ص 168 - 169.

4- Lakoff (G), Women, Fire, and Dangerous things: what

*أكاديمي من تونس

1 - محمد قاسم عبد الله، سيكولوجيا الذاكرة قضايا واتجاهات حديثة، سلسلة عالم

المعرفة، فبراير 2003، العدد 290، ص 10.

2. Guy Tiberghien, Dictionnaire des Sciences Cognitives,

ARMOND COLIN, 2002, p 165.

الخصائص، بل بالتَّمثيل الذَّهني لبنية المقولة التَّصَوُّريَّة «الإطار هو تمثيل البنية الذَّهنيَّة للمقولة التَّصَوُّريَّة»⁷.

- المناويل العرفانيَّة: المناويل العرفانيَّة المؤمثلة (Idealized cognitive models) (ICMs) أو المناويل التَّقافيَّة في مرجعيَّات اصطلاحية أخرى، هي الآليات التي تُنظِّم معارفنا. ونستعملها في فهم تجربتنا وعقلنتها. وهي نماذج متعالية تحكم بينتنا الذَّهنيَّة. وهي ليست بُنى واعية، بل هي نماذج لا شعورية نستعملها بشكل آليٍّ ودون جهد. ولا يمكن أن نشاهدها بصورة مباشرة لأنَّها نماذج مجردة، بل نستدلُّ عليها بآثارها، وبالطَّبع يمكن أن نرصدها ونعالجها بشكل واع عندما يستعملها لاوعينا، فنحن يمكننا أن نعرف هذه النماذج بطريقتين على الأقل، عن طريق تجربتنا الخاصَّة المباشرة وعن طريق ثقافتنا. «فنحن - كما أكَّد جورج لاكوف - نُنظِّم معارفنا بواسطة بنيات تُسمَّى نماذج عرفانيَّة مؤمثلة»⁸، وهذه النماذج العرفانيَّة المؤمثلة مُبنيَّة بواسطة أربعة مبادئ:

- مبدأ البنى القضيويَّة (Structures propositionnelles)
- مبدأ بُنى خُطاطة الصُّورة (image- schematic structure)
- مبدأ التوسُّع الاستعاريِّ.
- مبدأ التوسُّعات الكنانيَّة.

تُنظِّم الذَّاكرة معارفنا وتعيد إنتاجها وفق هذه المناويل التي ذكرنا، فأبي صورة أو حدث أو فكرة لنفهمها نرجعها إلى منوال من هذه المناويل ونصنِّفها ضمن إطار أو مقولة. لذلك فالذَّاكرة تلعب دوراً أساسياً في عمليَّة التَّفكير وفي إنتاج المعنى، وفي التَّواصل البشري، فهي الأس المشترك الذي بدونه يبطل الفهم ويبطل التَّواصل بين البشر. فالمعارف المشتركة التي تحتزنها ذاكرتنا هي التي تمكِّننا من التَّفاهم وإنتاج المعنى. وتبعاً لذلك تلعب دوراً هاماً في إنتاج الخطابات المختلفة، سواء أكانت ذاكرة فردية أم ذاكرة جماعية. وجزء كبير من الذَّاكرة الفردية والجماعية قائم على الاستعارة باعتبارها عند العرفانيين فهم لمجال تصوُّريٍّ ما عن طريق مجال تصوُّريٍّ آخر،

ذكية، تسعى إلى مماثلة ذكاء الكائن البشري.

7-Zoltan Kovecses, LANGUAGE, MIND, and CULTURE, a

practical introduction, oxford university press, 2006, p64.

8- G.Lakoff, Women, fire, and dangerous things, p 68.

9- وفق نظرية الاستعارة التَّصَوُّريَّة كما أسَّس لها جورج لاكوف ومارك جونسن

الخطاطة schema: الخطاطة هي شبكة تصوُّريَّة عالية التَّجريد تنظِّم نشاطاتنا ومعارفنا، وهي بمثابة الوحدات التَّنظيمية المشتركة بين أحداث ووضعيَّات مختلفة. وتحتزنها ذاكرتنا الطويلة المدى. ويرجع المفهوم في الأصل إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي اعتبرها متوجاً من متوجات المخيلة. وهي القدرة الصُّوريَّة التي تمكِّننا من تطبيق مقولة ما على شيء ما. وطورها العرفانيون الذين ربطوها بمفهوم التَّجسد، فأكدوا على دور الإدراك والقدرات الحركية في تنظيم تجربتنا وفهمنا، وجعل عالماً منسجماً وقابلاً للفهم. تمتلك الخطاطة إذن ضرباً من العمومية والتَّعالي يجعلانها فوق الصُّور المخصوصة. والخطاطة بهذا الفهم ليست صُوراً حسية أو صوراً ذهنية، ولكنها بالأحرى نموذج مجرد يمكن أن يتجلى في صور ثرية أو مدركاتٍ أو أحداثٍ. فخُطاطة الصُّورة أكثر عمومية وتجریداً من الصُّور الثرية، ولها بنية داخلية، وعلاقات مُبنيَّة، وتتجلى طرازياً في أجسادنا، وإدراكنا الحسي للعالم من حولنا. فواقعنا يتخذ صورته وهيئته عن طريق نموذج حركتنا الجسدية، وعن طريق حركتنا في الزمان والمكان، وعن طريق شكل تفاعلنا مع الأشياء في هذا العالم. ويظهر العالم بشكل منتظم ومرتب بفضل خطاطات الصُّور التي تلعب بأسسها التَّجسديَّة دوراً مركزياً في تحقيق هذا الانتظام.⁵

- الأطر Frames: الإطار في العلوم العرفانية هو «هيكل بيانات بمعرفة معيَّنة عن شيء، أو مفهوم محدد. وتُستخدم الإطارات، التي اقترحها مرفين مينسكي Marvin Minsky أول مرة في السبعينات من القرن العشرين الميلادي، في الحصول على المعرفة، وتمثيلها في نظام الخبرة المبني على الإطارات»⁶. إنَّ الإطار لا يتعلَّق بقائمة من

categories Reveal about the Mind, The University of Chicago

Press 1987, pp 5-11 . Kleiber (G), La Sémantique du prototype :

catégories et sens lexical, P.U.F, 1990, pp13-14

5- Johnson (M), The Body in The Mind, The Bodily Basis of

Meaning, Imagination, and Reason, the University of Chicago

Press, Chicago and London, 1987, pp20-24.

6- ميشيل نيغيفيتسكي، الذكاء الصناعي، دليل النظم الذكيَّة، تعريب سرور علي

إبراهيم سرور، دار المزيخ للنشر، الطَّبعة الأولى 2004، ص 203.

ويمكن الرجوع إلى الفصل الخامس من هذا الكتاب المعنون بـ«نظم الخبرة المبنيَّة على الإطارات»، للمزيد من التعمُّق في هذا المفهوم ومعرفة طرق توظيفه في الذكاء الصناعي والنتائج المهمة التي وقع تحقيقها، عن طريق هذا المفهوم، في تطوير آلات

لذلك لقيت استعارات مثل استعارة المتنبّي في قوله:
مسرّة في قلوب الطّيب مفرقتها وحسرة في قلوب البيض واليبل.
استهجاناً كبيراً، ولم يتفق عليها النقاد والشّراح، فهذا الثّعالي يعلّق
على البيت فيقول: «فجعل للطيب واليبل قلوباً، وهذه استعارة لم تجر
على شبه قريب ولا بعيد، وإنّما تصحّ الاستعارة وتحسن على وجه من
وجوه المناسبة وطرف من الشّبه والمقاربة»¹².

وهو عينه ما علق به أبو الحسن الجرجاني، يقول: «جعل للطيب
والبيض واليبل قلوباً وللزمان فؤاداً، وهذه استعارة لم تجر على شبه
قريب ولا بعيد. وإنّما تصحّ الاستعارة وتحسن على وجه من المناسبة،
وطرف من الشّبه والمقاربة»¹³.

ويقول القاضي الجرجاني مبيّناً دور الثّقافة في خلق الاستعارة
وفهمها: «وقد يكون في هذا الباب ما تتسع له أمة، وتضيق عنه
أخرى، ويسبق إليه قوم دون قوم، لعادة أو عهد، أو مشاهدة أو
مراس، كتشبيه العرب الفتاة الحسنة بتريكة النّعام، ولعلّ في الأمم
من لم يرها، وحرمة الحدود بالورد والتّفاح، وكثير من الأعراب لم
يعرفها، وكأوصاف الفلاة، وفي النّاس من لم يصحر، وسير الإبل،
وكثير منهم لم يركب»¹⁴. فالاستعارات المتواضع عليها تتطلّب طبعاً
معرفة مشتركة متواضعاً عليها. وهذا ما انتهى إليه توفيق حمدي
في دراسته لـ «مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة»: «فالخسنة هي التي قامت على التّشبيه فجاءت سهلة المأخذ، بان
طرفها وتجلّت الصّلات بينها، تطفو دلالتها على سطحها ولا يحتاج
من يتأمّلها إلى إجهاد فكره، على عكس الأخرى التي تنبني الصّورة
فيها على المجاز فيتداخل طرفها ويكلّف الفكر في الفصل بينها. ففي
المشابهة قرب ووضوح، وجمال الاستعارة في وضوح معناها. ذاك
ما أجمع عليه النقاد وإن خرج عنهم عبد القاهر الجرجاني في بعض
نصوصه»¹⁵.

أو عملية دمج بين فضاءين تصوّريين¹⁰، وباعتبارها آلية في التّفكير
تتجاوز تجلياتها السيميائية المختلفة.

وفي هذا الإطار نناول علاقة الاستعارة بالذاكرة، ودورها في
إنتاج المعنى والخيال والفكر البشري.

1. الاستعارات التي نحيا بها والذاكرة الثقافية:

مثّلت الذاكرة الجماعية المعين الأساسي للاستعارات التي نحيا بها،
فهي «في حكم الغرائز المركوزة في النّفوس» على حدّ عبارة الجرجاني،
تمثّل جزءاً كبيراً من كلامنا ومن إنتاجاتنا الرّمزية والثّقافية، وعلى
أساسها يقوم التّواصل ويتأسس الفهم. ونجد هذا الأمر في تفكير
بلاغيين ونقادنا، فلا يمكن أن تُقبل الاستعارة إلا إذا كانت مشدودة
بجبل سري إلى هذه الذاكرة الثّقافية سواء كانت ذاكرة أدبية أو ذاكرة
شعبية، بمعنى مشدودة إلى ما كان متداولاً في كلام النّاس مألوفاً في
استعمالاتهم اللّغوية اليومية، أو ممّا سبق وجوده في الذاكرة الشّعريّة
والأدبية. فقد كانت الاستعارة في تصوّر بلاغيين ونقادنا، كما يبيّن
شكري المبخوت، «مبنية على التّناسب بين وجهها الحاضر سياقياً
وقفاها الغائب جدولياً، تشريعاً لإمكانية الفهم وتأكيداً لقانون
الإبانة، فهي ليست مرمى الفعل الإبداعي ولا مطلب القراءة وإنّما
تكتفي بوظيفة الأداة التي تُسهّم في الوصف وتنقل الواقع»¹¹.

فكلّ خروج عن الأعراف يخرج بالمعنى إلى المحال. فالمعاني
المشتركة هي الأس الذي يُبنى عليه التّواصل والفهم. وفي غياب هذه
القاعدة المشتركة ينعدم المعنى، ويبطل الفهم.

بداية من كتابها: الاستعارات التي نحيا بها، وما تلاه من كتب، خاصّة بكلّ واحد
منها أو مشتركة مع غيرها.

10- وفق النّظرية التي أسس لها جيل فوكونيني ومارك تيرنر في كتابها: في ما به نفكر،
وما تلاه من دراسات.

Fauconnier (G) and Turner (M), The way we think, Conceptual
Blinding and the Mind's Hidden Complexities, Edition Basic Book,
2002.

11 - شكري المبخوت، جمالية الألفة (النصّ ومتقبله في التراث النّقدي)، بيت

الحكمة، قرطاج، 1993، ص 91.

12- أبو منصور الثّعالي، يتيمة الدّهر، دار صادر بيروت، دون تاريخ، ص 162.

13- القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، دار المعارف للطباعة والنّشر،
سوسة، تونس 2002، ص ص 442-443.

14- المرجع نفسه، ص 181.

15- توفيق حمدي، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، دار محمد علي

الحامي للنشر، الطّبعة الأولى، 2007، ص 146.

2. الاستعارات الشعريَّة والذَّاكرة التَّقافيَّة:

نقارب في هذه الفقرة مسألتين تتعلَّق الأولى بآليات بناء الاستعارة والدَّور الذي تلعبه الذَّاكرة في هذا البناء، وتتعلَّق الثانية بقضيَّة السَّرقة الشعريَّة من زاوية علاقتها بالذَّاكرة والاستعارة.

1.1: آليات بناء الاستعارة ودور الذَّاكرة:

لم يُقَمَّ العرفانيُّون من اللسانيين والدلاليين فصلاً قاطعاً بين الاستعارات العامَّة المتداولة بين النَّاس والاستعارات الشعريَّة، وليس هناك تفاصيل بين لغة الشَّعر ولغة النَّاس العاديَّة كما أسَّست له الشَّعريَّات ما قبل عرفانيَّة، خصوصاً في اعتبار الكلام الشَّعري عدولاً عن الكلام العادي. فالشَّعريَّة العرفانيَّة ترى في الاستعارات التَّصَوُّريَّة المشتركة بين أفراد الثقافة الواحدة، التي تمثِّل ذاكرة مشتركة عليها يستند الفهم والتَّواصل بين أفرادها، المعين الذي تنهل منه الاستعارات الشعريَّة. وقد تحدَّث العرفانيُّون عن أربع آليات من خلالها يتمكَّن الشَّاعر من إنتاج الاستعارات الشعريَّة مستنداً إلى الذَّاكرة الاستعاريَّة الجماعيَّة:

- التَّوسُّع Extending: إنَّ الاستعارات المتواضع عليها، التي تمثِّل جزءاً من هويَّتنا التَّقافيَّة والتي بها نحيا يمكن أن تتحوَّل إلى استعارات شعريَّة، عندما نتوسَّع فيها، فاستعارة مثل «الموت نوم»، والمثال لجونسون وتيرنير، تعتبر استعارة تواضعيَّة، وهي طبعاً استعارة جزئيَّة فيها يقع إسقاط جزئي للميدان المصدر على الميدان الهدف، وتمثِّل الخصائص المسقطَّة في معارفنا العامَّة حول النُّوم المائل للموت، كعدم الحركة وعدم الإدراك والوضعيَّة الأفقيَّة، إغلاق العينين. ولكنَّ الشَّاعر يمكن أن يوسَّع من هذه الاستعارة بإسقاط خصائص جديدة لم تكن في هذه الاستعارة التَّواضعيَّة، كإضافة الحلم، مثلاً، عند شكسبير، وعند الشَّابِّي.

ونجد هذا المعنى عند القاضي الجرجاني في حديثه عن التَّوسُّع والزَّيادة من الشَّعراء وهم يستعملون المعنى المتداول والمشارك نفسه: قول لبيد:

وجلا السيول عن الطُّلول كأنَّها
وقول امرئ القيس:

لمن طلل أبصرته فشجاني
وقول حاتم:

أتعرف أطلالاً ونوياً مهدماً
كخطِّك في رقِّ كتاباً منمنماً

وقول الهذلي:

عرفت الدَّيار كرسم الكتاب
يزبره الكاتب الحميري

فأنت تلاحظ اشتراكهم في معنى متداول مشترك يقوم على تشبيه الطُّلل بكتاب مخطوط، ولكنَّ كلَّ شاعر تصرَّف في هذا المعنى العامِّي المشترك وأخرجه إخراجاً متفرِّداً، يقول الجرجاني «وأمثال ذلك ممَّا لا يحصى كثرة، ولا يخفى شهرة، وبين بيت لبيد وبينها ما تراه من الفضل، وله عليها ما تشاهد من الزَّيادة والشَّف»¹⁶.

- الإفاضة Elaboration: ويُقصد بها الغلوُّ والزَّيادة المبتدعة في الاستعارة التَّصَوُّريَّة التَّواضعيَّة، كأن ينطلق الشَّاعر من استعارة تخزنها الذَّاكرة الجماعيَّة، وهي من المشترك المتداول لكنَّه يذهب بها شوطاً كبيراً في المبالغة. يقول المتنبي:

فدقت ماء حياة من مقبلها
لو صاب ترباً لأحيا سالف الأمام

وهو البيت الذي اتَّهم المتنبي بسرقة معناه من الأعشى في قوله:
لو أسندت ميتاً إلى نحرها
عاش ولم ينقل إلى قابر

وعن هذا المعنى قال القاضي الجرجاني: «وهذا معنى متداول بعد الأعشى وقد قيل فيه ما كثر»¹⁷.

ولكنَّ فضل المتنبي في هذه المبالغة أنَّه جعل ريقها، إذا أصاب مقبرة أحيا أهلها، بل إنَّه لو أصاب التُّراب لأحيا كلَّ الأمم التي ذهبت. المسألة Questioning: تقوم المسألة على إعادة النَّظر في الاستعارة التَّصَوُّريَّة المشتركة المتداولة، والتَّساؤل عن إمكانيَّة مطابقتها وتعبيرها عن الواقع الذي يعيشه الشَّاعر.

التَّرَاكيب Combining: من أهمَّ الاستعارات الإبداعية التي ينتجها الشَّعراء تلك القائمة على الجمع بين أكثر من استعارة واحدة، والمراكبة بين الاستعارات حتَّى تتراكم طبقات المعنى وتتعدَّد وتشابك وهذا ما يولِّد غموض الاستعارة وجماليَّتها. وهذا الضرب من الاستعارات يذهب شوطاً بعيداً عن الاستعارات التَّواضعيَّة المتداولة بين النَّاس.

16 - القاضي الجرجاني، الوساطة، ص 182.

17 - المرجع نفسه، ص 182.

يقول: «فأما القوّة الحافظة فهي أن تكون خيالات الفكر منتظمة، ممتازاً بعضها عن بعض، محفوظاً كلّها في نصابه. فإذا أراد مثلاً أن يقول غرضاً ما في نسيب أو مديح أو غير ذلك وجد خياله اللائق به قد أهلت له القوّة الحافظة بكون صور الأشياء مترتبة فيها على حدّ ما وقعت عليه في الوجود، فإذا أجال خاطره في تصوّرها فكأنّه اجتلى حقائقها. (...) وكان المنتظم الخيالات كالتأظم الذي تكون عنده أنماط من الجواهر مجزأة محفوظة المواضع عنده. فإذا أراد أي حجر شاء على أيّ مقدار شاء عمد إلى الموضع الذي يعلم أنّه فيه، فأخذه منه ونظمه»²⁰. نفهم من هذا الشاهد أنّ وظيفة القوّة الحافظة تتمثل في «خزن المعاني والأغراض والصّور على نحو مرتّب منظم وقابل للاستدعاء عند الصّورة. فهذه القوّة مساعدة للقوّة التخيلية، تحفظ ما عندها لاستحضاره عند الحاجة. وبعبارة أخرى فالقوّة الحافظة تخزن معطيات المعرفة الشعريّة في شكل أطر وبنيات نموذجيّة، مرتبة إلى معان وصور وأغراض وألفاظ، فتعمد قوّة التخيّل إلى تحريكها واستدعائها لمواجهة ضرورات إنتاج الخطاب ومقتضياته»²¹.

وهذه الآليات التي ذكرها العرفانيون ليست جديدة في البحث البلاغي²² ويبدو أنّ بلاغينا كانوا على وعي بها واستفاضوا في بيانها وتحليلها، وهذا ما سيبدو شيء منه في تناولهم لمسألة السرقة الشعريّة وخاصة عند المتأخرين منهم.

2.2: السرقة الشعريّة: الاستعارة والذاكرة:

تعتبر السرقة الشعريّة من أهمّ قضايا النّقد الأدبي في تراثنا النّقدي، لا يكاد يخلو كتاب من كتب النّقد أو البلاغة من الإشارة إليها وإبداء الرّأي فيها، وعنّها يقول ابن رشيق القيرواني: هي «باب متّسع جدّاً لا يقدر أحد من الشعراء أن يدعي السّلامة منه، وفيه أشياء غامضة،

20 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1986، ص 42-43.

21 - عبد الباسط لكراري، ديناميّة الخيال مفاهيم وآليات الاشتغال، منشورات اتحاد كتّاب المغرب، الطّبعة الأولى، 2004، ص 392.

22 - ليس ما نقوله من باب الأصوليّة العلميّة التي تسعى إلى ردّ كلّ منجز علمي ونقدي إلى التّراث بياناً للسّبق والقدرة، وإنّما ممّا أطلّعت عليه من كتب العرفانيين ومن

كتب التّراث، لا نشكّ في النّقلة التّوعيّة التي أحدثها العرفانيون في فهم الاستعارة وبيان دورها وطبيعتها، ولكن في المسألة الشعريّة والتّفصيلات النّظريّة للاستعارة اللّغويّة نجد أنّ «النّظريّة البلاغيّة العربيّة» في بعض الجوانب أكثر عمقاً وتدقيقاً.

فانظر إلى قول أدونيس:
أضيق أرمي للضحى وجهي وللغبار
أرميه للجنون
عيناى من عشب ومن حريق
عيناى ريات وراحلون
أضيق أرمي للضحى وجهي وللغبار
أصرخ فليصرخ معي الطّريق والغبار
أولد في نهاية الطريق
أصرخ فليصرخ معي الطّريق والغبار
الله ما أجل أن يضع بي وجهي وأن أضيق
ممتلئاً بالثّار
يا قبر يا نهائي في أوّل الربيع¹⁸

كيف جمع فيه استعارات مختلفة «الرّحلة حياة» و«النّار حياة» و«الماء حياة» و«الجنون حياة»، فاجتمعت النّار والماء والجنون والرّحلة في مقولة واحدة، وما كانت قبل هذا النّصّ الشعري، وقبل هذا المزج بين هذه الاستعارات، التي وإن لم تكن استعارات نحيا بها فهي استعارات مؤسّسة في أغلبها على ذاكرتنا الأسطوريّة، أساطير الفينيقيّ وتوز وأدونيس.

ولم يكن دور الذاكرة في الكتابة الشعريّة خافياً عن البلاغيين والنّقاد العرب القدماء، ففي أكثر من موضع من كتاباتهم نجد إلحاحاً على أهميّة الحفظ وتمثّل المنجز السّابق للقدرة على إنتاج الإبداع الشعريّ الجديد، يقول ابن خلدون، ومعنى الشاهد نجده ماثلاً في كتب التّراث: «اعلم أنّ لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطاً أولها الحفظ من جنسه، أي من جنس شعر العرب حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب (...) ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء ولا يعطيه الرونق والحلاوة»¹⁹.

وكان حازم القرطاجني أكثر وعياً بالمسألة فنجد عنده حديثاً صريحاً عن الذاكرة ودورها في التّخيّل في ما سمّاه بالقوّة الحافظة:

18 - أدونيس، الأعمال الشعريّة الكاملة، دار العودة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1988، المجلد الأول، ص 285
19 - ابن خلدون، المقدّمة، دار القلم، بيروت لبنان، الطبعة الخامسة، 1984، ص 574.

النّفس تركيب الخلقّة»، على حدّ عبارة القاضي الجرجاني، و«هو في حكم الغرائز المركوزة في النّفوس، والقضايا التي وضع العلم بها في القلوب»، على حدّ قول عبد القاهر الجرجاني²⁶.

لهذا يمتنع القول في هذا الباب بالسرقة والأخذ والاستعانة، فليس أحد بأحقّ منه من الآخر، فهو «مشارك عامّ الشّراكة، لا ينفرد أحد منه بسهم لا يساهم عليه، ولا يختصّ بقسم لا ينازع فيه، فإنّ حسن الشّمس والقمر ومضاء السّيف وبلادة الحمار وجود الغيث وحيرة المخبول، ونحو ذلك، مقرّرة في البداية، وهو مركّب في النّفوس تركيب خلقّة»²⁷. وهو «تما اشترك النّاس في معرفته، وكان مستقرّاً في العقول والعادات، فإنّ حكم ذلك وإن كان خصوصاً في المعنى حكم العموم الذي تقدّم ذكره، من ذلك التشبيه بالأسد في الشّجاعة وبالبحر في السّخاء وبالبدر في النّور والبهاء، وبالصّبح في الطّهور والجلاء، ونفي الالتباس عند الخفاء»²⁸.

أما الثّاني فيخرج عن هذا المشترك المتداول ويدخل في باب المخترع، لكنّه جرى على الألسنة وتنقل على مرّ العصور، حتّى أضحى كالمشارك سالف الذّكر لا يحقّ القول فيه بالسرقة، يقول القاضي الجرجاني: «ثمّ اعتبرت ما يصحّ فيه الاختراع والابتداع فوجدت منه مستفيضاً متداولاً متناقلاً لا يعدّ في عصرنا مسروقاً، ولا يحسب مأخوذاً، وإن كان الأصل فيه لمن انفرد به، وأوله للذي سبق إليه، كتشبيه الطّلل المحيل بالخطّ الدّارس وبالبرد النّهج، والوشم في المعصم، والظّعن المتحمّلة بالنّخل، وعلاقتها بأعناق البسر، والفحل بالقدن المشيد،...»²⁹.

وهذا باب أيضاً لا يدخله السّرّ، ولا يحقّ القول فيه بالأخذ، ولا يدعي ذلك إلاّ جاهل، فلو «سمعت قائلاً يقول: إنّ فلاناً الشّاعر أخذ من فلان قوله: لا مرحباً بالشّيب، وحبذا الشّباب، وكيف لو عاد، ويا أسفي لفراق الأحبة وما لذت العيش بعدهم، وفاضت عيني صباة لذكرهم، لحكمت بجهله، ولم تشكّ في غفلته»³⁰.

إلاّ عن البصير الحاذق بالصّناعة، وأخر فاضحة لا تخفى على الجاهل المغفل»²³.

ونحوض فيها في سياقنا هذا من زاوية مسألتنا، الذّكرة والاستعارة، وقد سبق لنا القول في هذه المسألة في بحث سابق.

في ما يتعلّق بهذه المسألة يمكن أن نتبيّن وعياً في المستوى التّظريّ عند نقادنا وبلاغيينا بالمشارك المتداول بين النّاس وبين الشّعراء الذي لا يجوز فيه القول بالسرقة، وهو ما يمثل الذّكرة الجماعيّة التي لا يدعي مدّع الأحقّيّة فيها دون غيره، ونذكر ما انتهى إليه الأمر في هذه المسألة عند القاضي الجرجاني، ورأيه أكثر نضجاً ممّن سبقه، وإن كان يبدو أنّه استفاد من آراء عبد القاهر الجرجاني في هذه المسألة.

القاضي الجرجاني يدعو النّاطر في قضية السرقة إلى التّمييز بين أمور ثلاثة، عليها مدار هذه القضية: أولها المشترك الذي لا يجوز القول بالسرقة فيه، وثانيها المبتذل الذي لا يختص به أحد دون آخر، وثالثها المختصّ الذي هو من حقّ مبتدعه ومخترعه، وهو الباب الذي يدخل منه إلى الاتّهام بالسرقة.

أما المشترك الذي لا يتفاضل فيه النّاس، وليس أحد أحقّ منه بالآخر، فمثاله «تشبيه الحسن بالشّمس، والبدر، والجواد بالغيث والبحر، والبليد البطيء بالحجر والحمار، والشّجاع الماضي بالسّيف والنّار، والصّبّ المستهام بالمخبول في حيرته، والسّليم في سهره، والسّقيم في أئينه وتأمله»²⁴.

فهذه استعارات لا يدعي أحد السّبق إليها، ولا التّفرد بها، فهي على حدّ عبارة الجرجاني «أمور متقرّرة في النّفوس، متصوّرة للعقول، يشترك فيها النّاطق والأبكم، والفصيح والأعجم، والشّاعر والمفحم»²⁵. ويبيّن هذا القول مدى استفادة القاضي الجرجاني من عبد القاهر في تصنيفه للمعاني وما يدخل منها في باب السرقة وما لا يدخل، فكلاهما يجعل هذه المعاني من المشترك «المركّب في

26 - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار المعرفة بيروت، لبنان، دون تاريخ، ص 294.

27 - القاضي الجرجاني، الوساطة، ص 180.

28 - عبد القاهر الجرجاني، الأسرار، ص 294.

29 - القاضي الجرجاني، الوساطة، ص ص 179-180.

30 - المرجع نفسه، ص 181.

23 - ابن رشيق، العمدة في محاسن الشّعور وآدابه ونقده، دار الجيل بيروت، الطبعة

الخامسة 1981، الجزء الثّاني، ص 280.

24 - القاضي الجرجاني، الوساطة، ص 179.

25 - المرجع نفسه، ص 179.

على كل ما قيل فيه والمعنى واحد، لكنّ امرأ القيس زاد أفراد الغزال، وهذه زيادة حسنة، لأنّه إذا أفرد اجتمع للئيس الخوف والوله»³².

ويعلق على قول المتنبي :

فاستعار الحديد لوناً وألقى
لونه في ذوائب الأطفال
«إن كان مأخوذاً من العامة: هذا أمر يشيب الطفل، وكانت الشعراء قد تداولته وابتذلت حتى أخلق ورث، وقد زاد فيه الزيادة المليحة»³³. لذلك فهو «الباب الذي لا يمكن إدعاء السرقة فيه إلا بتناول زيادة تضم إليه، أو معنى يشفع به»³⁴.

أما الباب الثالث وهو الذي تدعى فيه السرقة، ويحقّ الاتهام فيه بالأخذ، فهو ما كان من المعاني خاصاً مبتدعاً، غير متداول ولا مشترك، «وهذا باب - كما يقول الجرجاني - يحتاج إلى إنعام الفكر وشدة البحث وحسن النظر، والتحرّز من الإقدام قبل التبين والحكم إلا بعد الثقة، وقد يغمض حتى يخفى وقد يذهب منه الواضح والجلي على من لم يكن مرتاضاً بالصناعة، ومتدرباً بالتقد...»³⁵.

وقد أبدى الجرجاني شيئاً من العذر والتسامح مع شعراء عصره في أخذ المعاني «لأنّ من تقدّمنا قد استغرق المعاني وسبق إليها وأتى على معظمها، وإنّما يحصل على بقايا إمّا أن تكون تركت رغبة عنها، واستهانة بها، أو لبعد مطلبها واعتياص مرامها وتعدّد الوصول إليها»³⁶.

لذلك يتحرّج الجرجاني من إطلاق لفظ السرقة ويكتفي بالقول: «قال فلان كذا وقد سبقه إليه فلان فقال كذا»³⁷. لأنّ الشاعر قد يجهد الفكر ويكدّ الذهن ويعمل خاطره فيأتي بالمعنى المبتدع المخترع، ولا يعرف أنّه قد سبق إليه أو إلى ما يشبهه. وعلى هذا الرأى سار أبو عمرو بن العلاء وأبو الطيب المتنبي في ما ينقله عنهما ابن رشيق: «وسئل أبو عمرو بن العلاء: أرايت الشعارين يتفقان في المعنى ويتواردان

فهذان البابان لا تأتي منهما السرقة، ولا يطعن فيهما على الشاعر بالأخذ والاختلاس، وإنّما هما كالمادة المشتركة، التي تختزنها الذاكرة الجماعية، ويطوّعها هذا الشاعر وذاك، وهنا ممكن التميّز والتفاضل بين الشعراء، وقدرتهم على تعريف القول في هذا المشترك المبتدل المتداول، تصريفاً لم يسبق إليه، وإخراجه في صورة تظهره في هيئة الجديد المبتدع، يقول الجرجاني: «وقد يتفاضل متنازعو هذه المعاني، بحسب مراتبهم من العلم بصناعة الشعر، فتشترك الجماعة في الشيء المتداول، وينفرد أحدهم بلفظة تستعذب، أو ترتيب يستحسن، أو تأكيد يوضع موضعه، أو زيادة اهتدى إليها دون غيره، فريك المشترك المبتدل في صورة المبتدع المخترع»³¹.

وانظر لعمرى ما أشبه قول الجرجاني في هذا السياق بأقوال العرفانيين من علماء الدلالة في الاستعارات التصويرية والاستعارات الشعرية، وكيف أنّ الأولى كامنة في الذهن مشتركة بين الناس، أو هي لو استعملنا عبارات الجرجاني «مركبة» في النفس تركيب خلقة»، والثانية هي الاستعارات الشعرية التي هي تصرف وإعادة إخراج لهذه الاستعارات التصويرية بالزيادة والإفاضة والتوسيع والتركيب. فهناك ثبات تصوّري وحرّكي لغويّة.

فإنّ أخذ المعاني المتداولة والزيادة فيها ليس نقيصة بل مزية، بها يعلو الشاعر على غيره ويفضل، «ومتى جاءت السرقة هذا المعنى لم تعدّ مع المعايير، ولم تحصى في جملة المثالب، وكان صاحبها بالتفضيل أحقّ، وبالمده والتزكية أولى، ومن ذا يشكّ في فضل امرئ القيس يشبه الناقة في سرعتها بتيس الطباء في عدوه بقوله:

أو تيس أطب ببطن واد يعدو وقد أفرد الغزال

31 - المرجع نفسه. وهو المعنى عينه الذي نجده عند عبد القاهر يقول: «واعلم أنّ ذلك الأوّل وهو المشترك العامي، والظاهر الجلي، والذي قلت إنّ التفاضل لا يدخله والتفاوت لا يصحّ فيه، إمّا يكون ذلك منه ما كان صريحاً ظاهراً ولم تلحقه صنعة، وساذجاً لم يعمل فيه نقش، فأما إذا ركّب عليه معنى، ووصل به لطيفة، ودخل إليه من باب الكناية والتعريض والرمز والتلويح، فقد صار بها غير من طريقتة، واستؤنف من صورته، واستجدّ له من المعرض وكسي من ذلك التعرّض، داخلاً من قبيل الخاص الذي يملك الفكرة والتعمّل، ويتوصّل إليه بالتدبّر والتأمل». (الأسرار، ص 295).

32 - المرجع نفسه، ص 183.

33 - المرجع نفسه، ص 185.

34 - المرجع نفسه.

35 - المرجع نفسه، ص 202.

36 - المرجع نفسه، ص 208.

37 - المرجع نفسه.

الفصيح والعيبيّ، الأطفال والشيوخ، والقدرة الإبداعية للشاعر تكمن في تحويل هذا المشترك إلى قول مخصوص متميّز بزيادة تضاف أو توسيع أو تركيب. فهل يحقّ القول بعد هذا إن هناك خطاباً يقوم بعيداً عن الذّكرة؟ أ طرح هذا السؤال وأنا أستحضر قولين: أولهما لأدونيس متحدّثاً عن جبران، الذي، في تصوّره، «سلك طريقاً لم تعرفها الكتابة العربيّة، في أنّه هدم الذّكرة وبنى الإشارة فكان بذلك بداية...»⁴²، ولا نعتقد أنّ جبران قطع مع الذّكرة، رغم التّحوّل الذي أحدثه في الأدب العربي، بقدر ما كتب انطلاقاً من ذاكرة مختلفة، فهناك تعيّر في المرجعيّات وليس هناك غياب للمرجعيّات⁴³. والقول الثّاني لأنصار قصيدة النثر الذين يعتبرونها قصيدة «ضدّ الذّكرة»⁴⁴، ولا نعتقد كذلك أنّ هناك كتابة، رغم ما تحدّثه من انزياح عن السّائد، تنطلق من فراغ مرجعيّ.

3. الذّكرة التّاريخيّة وبناء الاستعارة:

تقوم الذّكرة في جزء كبير منها على الاستعارة، لكنّها أيضاً تؤسّس وتبني أكثر استعاراتنا تأثيراً، فنحن نستدعي ذاكرتنا التّاريخيّة والأسطوريّة والخرافيّة والفنيّة وغيرها لبنني استعاراتنا الجديدة، عمل نجده عند الرّوائيين والشّعراء والفنّانين ورسمي الكاريكاتير وصانعي الإشهار والسياسيين، فتستدعي فترة تاريخيّة لتبني فيلماً سينمائيّاً يعالج واقعنا الرّاهن، وتُستدعي الشّخصيات التّاريخيّة لبناء الصّور الشّعريّة، والخرافات لبناء عالم روائيّ استعاريّ، إنّنا غالباً ما نستدعي تاريخنا لنفهم حاضرنا، ونعيد تحليله. ويلجأ السياسيّون إلى الذّكرة التّاريخيّة المشتركة لبناء استعاراتهم، بها يمارسون قوّة تأثير وإقناع.

42- أدونيس، علي أحمد سعيد، الثّابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند

العرب، الجزء الثّالث (صدمة الحداثة)، دار العودة بيروت، الطبعة الرّابعة 1983، ص 210.

43 - لمزيد التّفصيل في هذه المسألة يمكن العودة إلى الفصل الثّاني من أطروحة محمّد قوبعة، الرّومنتقيّة ومناخ الحداثة في الشّعر العربي (الرّابطة القلميّة نموذجاً)، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة تونس 1، كليّة الآداب منوبة، طبعة أولى 2000.

وإلى أطروحتنا، استعارة القوّة في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفانيّة)، مكتبة علاء الدّين صفاقس، 2014.

44 - محمّد العباس، ضدّ الذّكرة شعريّة قصيدة النثر، المركز الثقافي العربي، 2002.

في اللفظ، لم يلق واحد منها صاحبه، ولم يسمع شعره؟ قال: عقول رجال توافت على ألسنتها. وسئل أبو الطّيب عن مثل ذلك فقال: الشّعر جادّة، وربّما وقع الحافر على موضع الحافر»³⁸.

«قال الأعشى:

لو أسندت ميتاً إلى نحرها
عاش ولم ينقل إلى قابر
وقال أبو الطّيب:

فدقت ماء حياة من مقبلها
لو صاب ترباً لأحيا سالف الأمم»³⁹

إذا تأملنا هذين البيتين وجدناهما قد أقيما على استعارة تصوّريّة واحدة، هي «الحبيب حياة»، والاشترك في الاستعارة التّصوّريّة لا يبرّر القول بالسّرقة، لأنّها ملك مشاع بين النّاس، وأصل كامن في الذّهن يلتقي فيه الشّعراء وغيرهم، لذلك قال أبو الحسن الجرجاني حول هذا المعنى «وهذا معنى متداول بعد الأعشى وقد قيل فيه ما كثر»⁴⁰.

لكنّ كلّ شاعر تصرّف في هذه الاستعارة تصرّف خاصّاً، وأخرجها في حلّة مخصوصة، فجعل الأعشى الحياة في جزء من أجزاء المحبوبة وهو نحرها، وجعله قادراً على إحياء الميت، بينما جعل المتنبي الحياة في ريقها، زاد زيادة حسنة، فجعل ريقها إذا أصاب مقبرة أحيا أهلها، بل إنّ لو أصاب التّراب لأحيا كلّ الأمم التي ذهبت. وبهذه الزّيادة والتّصرّف في الاستعارة القاعديّة اختلفت استعارة أبي الطّيب عن استعارة الأعشى.

وهذا التّصنيف للمعاني هو ما انتهى إليه أيضاً حازم القرطاجني المتأخّر عن الجرجانيين، يقول: «إنّ من المعاني ما يوجد مرتسماً في كلّ فكر ومتصوّراً في كلّ خاطر، ومنها ما يكون ارتسامه في بعض الخواطر دون بعض، ومنها ما لا ارتسام له في خاطر وإنّها يتهدّى إليه بعض الأفكار في وقت ما يكون فيكون من استنباطه»⁴¹.

الذّكرة الاستعاريّة ملك مشاع بين النّاس يتداوله العامّة والخاصّة،

38 - ابن رشيق، العمدة، ج2، ص 289.

39 - القاضي الجرجاني، الوساطة، ص 210.

40 - المرجع نفسه.

41 - حازم القرطاجني، المنهاج، ص 192.

الاستعارات يدركون مكانة هذه الحقبة في الذاكرة الجماعية والذاكرة الشعبية والمخيل الشعبي، وهم بهذه الاستعارات يعيدون إنتاج الفعل «المقدس» الذي تم في البدء، ليتحوّل فعلهم ذاته إلى مقدس، فما المقدس في التّصوّر الأسطوري إلا إعادة للأفعال الأولى التي تمت في الزّمن الأوّل؛ الزّمن المقدّس. وهو تصوّر لا يرى المعنى إلا في إعادة أفعال الكائنات الأولى، الكائنات المقدّسة. وتبعاً لذلك فالفعل لا يكون حقيقياً وذا معنى إلا في حالة مشابهته أو إعادته لنموذج أعلى (Archétype). فالحقيقة إذن تبدو مرتبطة بإعادة وتكرار أفعال الكائنات الأولى في الزّمن الأوّل (primo tempo)، فكلّ فعل لا يمتلك نموذجاً أعلى هو فعل مفرغ من المعنى⁴⁵. إن الاستعارة في هذه السياقات تصفي شرعيةً وقديسيةً على الأفعال، إنّها تعطيها معنى، وتخرجها من عبثية الدنيويّ الزائل، وتوصّلها في زمن مشرق زمن تحفظه الذاكرة الجماعية، وتعيش حنينها الأبديّ بالعودة إليه، إنّ الاستعارة تعيد رسم الزّمن الدائري، عندما تعيد إحياء التّاريخ في الحاضر. ومن هنا ممكن تأثيرها وفعلها في الأنصار والمؤيدين. إنّها إعادة إنتاج موهومة لزمن مقدّس تحتزنه الذاكرة الجماعية وتتعلّش إليه. لذلك فالاستعارة إلى جانب كونها آلية حجاج نافذة ومؤثرة فهي آلية إيهام ومغالطة واستدراج.

4. الاستعارة التّصويرية والتّأسيس للذاكرة:

تميّز الذاكرة دائماً بدينيتها وقابليتها للتحوّل، فهي تخضع لمراجعات دائمة يفرضها التحوّل الثقافي والتفاعل مع ثقافة الآخر، وإن كانت هذه التحوّلات، خاصّة في ما يتعلّق بالذاكرة الجماعية، بطيئة نوعاً ما لكنّها تشهد في العصر الحديث، نتيجة تحوّلات آليات التّواصل البشري، سرعة في تحوّلها فاقت العصور القديمة. فالمجتمعات القديمة في الغالب هي مجتمعات مغلقة لذلك تحافظ هذه الشعوب على ذاكرة مشتركة لفترة طويلة، ولا تتغيّر معطياتها إلا بصورة جزئية وتدرجية. فالمنابيل الثقافية التي تحكم رؤية ثقافة ما للوجود يصعب أن تشهد تغيّرات متسارعة. ولكنّ العالم اليوم يتغيّر بسرعة وهذا التّغير يفرض سطوته على الذاكرة التي تتغيّر بدورها. حتّى أنّ العديد من الشعوب أضحت تحشى على ذاكرتها الجماعية وتسعى إلى تحصينها كرد فعل على الاختراقات التي تحصل في هذه الذاكرة. لذلك لا نستغرب أن نداول استعارات مثل تحصين الذاكرة

ويكفي أن نستحضر في هذا السياق التّاريخي بعض الاستعارات التي وظّفها التّيّار الإسلامي في تونس في ترويح مشروعه بعد الثورة التّونسية، واستدعاء الذاكرة التّاريخية المشتركة ليستقطب الأنصار ويدفع الخصوم ويقنع محاججيه، ويؤثر في متلقّي خطباته.

- فقد رأى راشد الغنوشي أنّ حركة التّنهضة بدأت من جامع سيدي يوسف كما بدأ الإسلام من غار حراء.

- ورأى بعضهم في انتخابات المجلس التّأسيسي «معركة بدر» التي نصر الله فيها المسلمين، مثلما نصرهم في انتخابات المجلس التّأسيسي. وأنّ الانتخابات القادمة ستكون بمثابة «فتح مكّة»، تطهيراً للبلاد من الكفّار، أزلام النّظام السّابق، والعلمانيين والحدّاثين.

- وتحوّل حكم الإسلاميين إلى خلافة راشدة.

- وتحوّلت مكاتب التّنهضة إلى أمكنة مقدّسة فمن اعتدى عليها كمن اعتدى على بيت من بيوت الله، ومن اعتدى على الشّريعة كمن هدم الكعبة.

- والحشود التي خرجت لمناصرة «الشّريعة» في القصبية بمثابة الحشود التي اجتمعت لفتح مكّة.

الميدان المصدر (التاريخ المقدّس)	الميدان الهدف (الحاضر الذي يُراد تقديسه)
- بدأ الإسلام من غار حراء.	- بدأت حركة التّنهضة من
- معركة بدر	جامع سيدي يوسف
- الخلافة الرّاشدة.	- انتخابات المجلس الوطني
- الأماكن الإسلامية المقدّسة.	التّأسيسي.
- الاعتداء على الكعبة.	- حكم الإسلاميين في
- الحشود التي اجتمعت لفتح	تونس.
مكّة.	- مكاتب حركة التّنهضة
	الإسلامية.
	- الاعتداء على الشّريعة.
	- الحشود التي اجتمعت
	لمناصرة الشّريعة.

في كلّ هذه الاستعارات استدعاء للذاكرة التّاريخية المشتركة بين التّونسيين والمسلمين عموماً، والقيام بإسقاط الأحداث التّاريخية المؤثرة في التّاريخ الإسلامي على الواقع الرّاهن. وموظّفو هذه

45 - Mircea Eliade, le Mythe de l'éternel retour, éditions Gallimard

الاستعارة، فهما (الذاكرة والاستعارة) بهما نحيا وبهما نتمثّل الوجود من حولنا، وعليهما تتأسّس معارفنا، ونُنتج إبداعاتنا اللّغويّة منها وغير اللّغويّة، وبهما نحلّل الخطاب ونفهمه، وبهما يتحقّق التواصل بين البشر، ويتحقّق الفهم والإفهام. فهناك تلازم طبيعيّ وثقافيّ بين الاستعارة والذاكرة وبين الكتابة والذاكرة، بل بين الذاكرة والفعل البشريّ عموماً مهما كان شكله. لذلك فالسيطرة على الذاكرة هي سيطرة على الإنسان وعلى الفكر وعلى الثقافة، وقد تكون الاستعارة هي القوّة التي بها نحضّن ذاكرتنا من الأخطار التي تتهدّدها ومن «الفيروسات» التي ترصددها، ولكنّها في الآن نفسه آلية هجوم واختراق وهيمنة.

المصادر والمراجع:

- أدونيس، علي أحمد سعيد، الثّابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب، الجزء الثالث (صدمة الحداثة)، دار العودة بيروت، الطبعة الرّابعة 1983
- أدونيس، الأعمال الشعريّة الكاملة، دار العودة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1988.
- البوعمراني (محمّد الصّالح)، استعارة القوّة في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفانيّة)، مكتبة علاء الدّين صفاقس، 2014.
- الثّعالي (أبو منصور)، يتيمة الدّهر، دار صادر بيروت، دون تاريخ.
- الجرجاني (القاضي)، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، دار المعارف للطباعة والنّشر، سوسة، تونس 2002.
- الجرجاني (عبد القاهر)، أسرار البلاغة، دار المعرفة بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- حمدي (توفيق)، مواقف البلاغيين والنّقاد العرب من الاستعارة، دار محمّد علي الحامي للنشر، الطبعة الأولى، 2007.
- ابن خلدون، المقدّمة، دار القلم، بيروت لبنان، الطبعة الخامسة 1984.
- ابن رشيق، العمدة في محاسن الشّعْر وآدابه ونقده، دار الجليل بيروت، الطبعة الخامسة 1981.
- العبّاس (محمّد)، ضدّ الذاكرة شعريّة قصيدة النّثر، المركز الثقافيّ العربي، 2002.
- عبد الله (محمّد قاسم)، سيكولوجيا الذاكرة قضايا واتّجاهات حديثة، سلسلة عالم المعرفة، فبراير 2003، العدد 290.
- القرطاجنيّ (حازم)، منهج البلاغة وسراج الأدباء، تقديم

وحمايتها من الاختراقات والأخطار، وغسيل المخ، وما غسيل المخ غير مسح للذاكرة والتّأسيس لذاكرة جديدة، فالذاكرة هي الهوية الجماعيّة لشعب من الشعوب. ولكنّ المناويل الثقافيّة التي تحكم اللّباس والغذاء والتّعليم والتّواصل تتغيّر اليوم، وأضحينا نسير نحو عوالم الذاكرة.

وتلعب الاستعارة دوراً هاماً في هذا التحوّل، وقد قلنا إنّ ذاكرتنا في جزء كبير منها هي ذاكرة استعاريّة. فالاستعارة لها القدرة على تغيير تصوّراتنا وأفكارنا، ولها القدرة على تغيير نمط حياتنا بعد أن تضحي استعارات نحيا بها. وقد يبدو الشعراء، في الظّاهر، هم الأقدر على إبداع الاستعارات وخلق ذاكرة جديدة، عندما تتحوّل هذه الاستعارات إلى حياتنا التجريبيّة. لكن في الواقع أنّ الشعراء يكونون أسرع في التّأسيس لذاكرة شعريّة وإبداعيّة جديدة أكثر من قدرتهم على التّأسيس لذاكرة جماعيّة جديدة. ويبدو السياسيّون والإعلاميون والوجوه العامّة أكثر تأثيراً وفعلاً وأسرع في التّأسيس لذاكرتنا الجماعيّة. فاستعارات السياسيّين الأمريكيّين التي ابتدعوها في العقود الأخيرة أضحت اليوم أكثر تداولاً ورواجاً واستعمالاً بين الناس كالحرب الباردة والنّيران الصّديقة وتجنيف المنابع والصّواريخ الذكيّة ومحور الشّر والخلايا النائمة، وغيرها، لأنّ قدرة إعلاميّة وثقافيّة وعسكريّة ساهمت في جعلها جزءاً من الذاكرة الجماعيّة للإنسانيّة.

إنّ ذاكرتنا هي التي تؤسّس لفعالنا في الوجود، وكلّ من يتحكّم فيها يتحكّم في آليات هذا الفعل، لذلك فجزء من الحرب الثقافيّة آتته الاستعارة وهدفه السيطرة على الذاكرة واختراق تحصيلاتها. إنّ الاستعارات التي تبني ذاكرتنا اليوم تحدّد نوع الإنسان الذي يكون غداً.

خاتمة:

أضحى متداولاً لدى العلماء أنّ الذاكرة ليست من خصائص البشر وحدهم، فهي ميزة تتقاسمها معهم الكائنات الحيّة الأخرى فيتحدّثون عن ذاكرة الحيوان وحتى عن ذاكرة النبات، واستعيرت الذاكرة أيضاً للآلات الصناعيّة فتحدّثت عن ذاكرة الحاسوب وذاكرة الهواتف الذكيّة وآلات الغسيل والطّبخ وغيرها، ولكنّ الذاكرة البشريّة تبقى مختلفة ومتميّزة عن هذه وعن تلك. ومن مظاهر هذا الاختلاف قيام الذاكرة البشريّة، في جانب كبير منها، على

وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1986.

- قوبعة (محمد)، الرّومنتقيّة ومنايع الحدائثة في الشّعري العربي (الرّابطة القلميّة أنموذجاً)، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة تونس 1 كليّة الآداب منوبة، طبعة أولى 2000.

- لكراري (عبد الباسط)، ديناميّة الخيال مفاهيم وآليات الاشتغال، منشورات اتحاد كتّاب المغرب، الطبعة الأولى 2004.

- المبخوت (شكري)، جماليّة الألفة (النّصّ ومتقبله في التراث النّقدي)، بيت الحكمة، قرطاج، 1993.

- نيغنفييتسكي (ميشيل)، الذّكاء الصّناعي، دليل النّظم الذّكيّة، تعريب سرور علي إبراهيم سرور، دار المزيخ للنشر، الطبعة الأولى 2004.

- Eliade (Mircea), le Mythe de l'éternel retour, éditions Gallimard 1969.
- Fauconnier (G) and Turner (M), The way we think, Conceptual Blinding and the Mind's Hidden Complexities, Edition Basic Book, 2002.
- Johnson (M), The Body in The Mind, The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason, the University of Chicago Press, Chicago and London, 1987.
- Kleiber (G), La Sémantique du prototype : catégories et sens lexical, P.U.F, 1990.
- Kovecses (Zoltan), LANGUAGE, MIND, and CULTURE, a practical introduction, oxford university press, 2006.
- Lakoff (G), Women. Fire. and Dangerous things: what categories Reveal about the Mind, The University of Chicago Press 1987.
- Tiberghien (Guy), Dictionnaire des Sciences Cognitives, ARMOND COLIN, 2002,

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحاث»

خزعل الماجدي

كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد



مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والبحاث

المركز الثقافي العربي

www.book.mominoun.com

النقد الثقافي عند عبد الله الغذامي: مفاهيمه ومنطلقاته المنهجية

علي صديقي*

المضمرة، والحيل النسقية التي تتوسل بها الثقافة لتعزيز قيم العنف والعنصرية والسيطرة والسلطة.

مفاهيم النقد الثقافي ومنطلقاته المنهجية

يؤكد الغذامي - في سياق حديثه عن منهج التحليل في النقد الثقافي- أنّ هذا النقد يستخدم المعطيات النظرية والمنهجية الموظفة في السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والمؤسسية، إلى جانب مناهج التحليل الأدبي النقدي. وهذا يعني أنّ النقد الثقافي يفتح على جميع الممارسات النقدية، ويستفيد من جميع المناهج النقدية الحدائية وما بعد الحدائية، كالبنوية والتفكيكية والتأويلية وغيرها. أي أنه قائم على التعدد المنهجي، ويفتقر إلى منهجية محددة خاصة به. فجميع المنهجيات التي تساهم في انتعاق الإنسان وتحرره - كما يقول تريي إيجلتون- تُعدّ مقبولة في النقد الثقافي والدراسات الثقافية.

من هنا، فالنقد الثقافي عند الغذامي يقوم على مجموعة من المفاهيم والمنطلقات المنهجية التي استمدّت أغلبها من الممارسة النقدية الأدبية، غير أنّ الغذامي عمل على إحداث نقلة نوعية في المصطلح النقدي الأدبي، وعلى توظيف الأداة النقدية توظيفاً جديداً لتكون أداة للنقد الثقافي. ويمكن إجمال هذه المفاهيم والمنطلقات فيما يأتي:

1. الوظيفة النسقية:

من المعلوم أنّ رومان جاكسون كان قد وضع نموذجاً تواصلياً يقوم على ستة عناصر، هي: المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، والسياق، والشفرة/ السنن (وهي مجموع الرموز المستخدمة في نقل معاني الرسالة)، والقناة/ أداة الاتصال (وقد تكون لفظية أو كتابية أو تقنية). وهذه العناصر تنتج عنها ست وظائف، هي:

يُعدّ النقد الثقافي من الممارسات النقدية ما بعد البنوية، إلى جانب ممارسات نقدية أخرى كالتفكيكية وجمالية التلقي. وتتميز هذه الممارسة بكونها ممارسة تُعنى بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأناطه. وهذا يعني أنّ موضوع النقد الثقافي ليس هو مجرد الأدبية (أدبية النص الأدبي)، وإنما هو ما وراء هذه الأدبية من أنساق ثقافية مضمرة، ومن عيوب ينطوي عليها الخطاب الثقافي، سواء كان هذا الخطاب رسمياً ومؤسسياً، أو كان غير رسمي وغير مؤسسي. كما يعني أنّ موضوعه هو -إلى جانب الأدب الرسمي الرفيع الذي هو الموضوع الوحيد للنقد الأدبي- الثقافة الشعبية الجماهيرية، وما هو هامشي كالأغنية الشعبية والشبابية والنكتة والإشاعة ولغة الرياضة والإعلام والموضة والإشهار والبرامج التلفزيونية والصورة وغيرها. وهذه الخطابات غير الرسمية، في نظر الغذامي وفي نظر غيره من دعاة النقد الثقافي، هي التي صارت تحظى بالاهتمام في وقتنا الحاضر، وهي التي صارت فاعلة ومؤثرة. من هنا، أصبح هذا الخطاب هو الموضوع الرئيس للنقد الثقافي، لكنه ليس الموضوع الوحيد كما سبقت الإشارة.

وتتعدد أهداف النقد الثقافي، غير أنّ أهمها يتمثل في إعادة النظر في أسئلة الجمالي وفي شروطه وأنواع الخطابات التي تمثله، وذلك بتخليص الأدب من حدّه المؤسسي الرسمي، وفتح المجال أمام الخطابات الأخرى المنسية والمهمشة؛ أي تجاوز ثنائية المؤسساتي/ الرسمي والشعبي/ الجماهيري. كما يتمثل في الاتجاه إلى كشف عيوب الجمالي، والإفصاح عمّا هو قبيح في الخطاب الثقافي عامة. إضافة إلى تحويل الاهتمام من نقد النصوص نقداً يهتم بالجانب الجمالي/ البلاغي/ الشكلي، إلى نقد الأنساق الثقافية

*باحث من المغرب.

وهذا يعني أن التورية البلاغية تكون في اللفظ، ويشترط فيها القصد؛ أي أن مصدر الدلالة البعيدة المقصودة في هذه التورية هو وعي المؤلف. أما التورية الثقافية التي يقترحها الغدامي فهي خطابية (مرتبطة بالخطاب) وليست لفظية، والدلالة المضمرة فيها غير مقصودة ولا واعية؛ فهي ليست في وعي المؤلف ولا في وعي القارئ، وهذا يعني أن مصدرها ليس هو المؤلف، وإنما هو الثقافة التي يحملها المؤلف.

4. الدلالة النسقية:

الدلالة عند الغدامي ثلاثة أنواع، هي:

- الدلالة الصريحة: مرتبطة بالجملة النحوية، ووظيفتها نفعية توصيلية.
- الدلالة الضمنية: مرتبطة بالجملة البلاغية الأدبية، ووظيفتها فنية جمالية.

- الدلالة النسقية: ترتبط بما يسميه الغدامي «الجملة الثقافية»، التي هي المقابل النوعي للجمليتين السابقتين. وهذه الدلالة ذات بعد نقدي ثقافي، ووظيفتها الكشف عما هو مخبوء وكامن في الخطاب. ويرى الغدامي أن هذه الدلالة «ترتبط في علاقات متشابكة نشأت مع الزمن لتكون عنصراً ثقافياً أخذ بالتشكل التدريجي إلى أن أصبح عنصراً فاعلاً، لكنّه وبسبب نشوئه التدريجي تمكن من التغلغل غير الملحوظ، وظلّ كامناً هناك في أعماق الخطابات، وظلّ ينتقل ما بين اللغة والذهن البشري فاعلاً أفعاله من دون رقيب نقدي لانشغال النقد بالجمالي أولاً ثم لقدرة العناصر النسقية على الكمون والاختفاء»¹

5. الجملة النوعية / الثقافية:

يتميز الغدامي بين ثلاثة أنواع من الجمل، هي:

- أ. الجملة النحوية، المرتبطة بالدلالة الصريحة المباشرة.
- ب. الجملة الأدبية التي لها قيمها البلاغية والجمالية المعروفة.
- ج. الجملة الثقافية التي تتولد عنها الدلالة النسقية.

6. المؤلف المزدوج:

يرى الغدامي أن هناك مؤلفين اثنين في كل ما نقرأ وما نتج وما نستهلك؛ أحدهما المؤلف المعهود، وثانيها هو الثقافة ذاتها،

الوظيفة الذاتية الوجدانية، والوظيفة الإخبارية النفعية، والوظيفة المرجعية، والوظيفة المعجمية، والوظيفة التنبيهية، والوظيفة الشعرية/الجمالية. غير أن أهم هذه الوظائف هي الوظيفة الشعرية الجمالية التي تتحقق حين تركز الرسالة على نفسها فتصبح غاية في ذاتها.

ويرى الغدامي أن جاكسون بوضعه هذا النموذج، يكون قد خطا خطوة مهمة في اتجاه تعزيز أدبية الأدب، وفي تحديد صفة الأدبية، غير أن هذا النموذج معلن في التركيز على الأدبية وعلى الجمالية، ولذلك يقترح الغدامي تعديله، وذلك بإضافة عنصر سابع إلى العناصر الستة السابقة، وهو العنصر النسقي، الذي ستتبع عنه الوظيفة النسقية، لتصبح عناصر النموذج التواصلية عند الغدامي سبعة بدل ستة، والشيء نفسه يقال عن وظائف اللغة.

2. الهجاز الكلي:

اكتسى مفهوم الهجاز في البلاغة العربية قيمة جمالية بلاغية. والهجاز - في المنظور البلاغي والنقدي - إما مفرد مرتبط باللفظة المفردة، وإما مركب مرتبط بالجملة. من هنا، حاول عبد الله الغدامي توسيع مفهوم الهجاز ليشمل الخطاب ككل. إن الهجاز - في منظور النقد الثقافي - مجاز كلي، وقيمه ثقافية لا بلاغية.

وبما أن نظرية الهجاز قامت أصلاً على الازدواج الدلالي بين الحقيقة والمجاز، فإن هذا الازدواج ازدواج على مستوى كلي؛ أي على مستوى الخطاب، وليس على مستوى المفردة أو الجملة فحسب. إن الخطاب يحمل بُعدين: أحدهما حاضر ومائل في الفعل اللغوي المباشر المكشوف، أما الثاني فهو البعد الذي يمس المضمرة الدلالي للخطاب، وهذا المضمرة هو الفاعل والمحرك الخفي الذي يتحكم في كافة علاقاتنا مع أفعال التعبير وحالات التفاعل.

3. التورية الثقافية:

التورية في البلاغة العربية هي أن يذكر المتكلم لفظاً مفرداً له معنيان: أحدهما قريب غير مقصود، والآخر بعيد مقصود. ومن أمثلتها قول الشاعر:

وقالت: رُحُ برَبِّك من أمامي فقلت لها: برَبِّك أنت رُوحِي

1 - عبد الله الغدامي: النقد الثقافي، ص 72.

وسيلة حاملة للنسق، ولا يهتم به لذاته ولا لجماليته، وإنما يتوسل به لكشف حيل الثقافة في تمرير أساقها وقيمها. ولذلك فمجاله هو النسق وليس النص. أما النقد الأدبي فيتعامل مع النص بوصفه إبداعاً جمالياً، ومهمة الناقد هي كشف جماليته وأدبيته، وهذا ما يجعله غاية في ذاته؛ أي أن النقد الثقافي ينشغل بالنسق وبعيوبه، بينما ينشغل النقد الأدبي بالجمالي وبعيوبه.

2. يهتم النقد الثقافي بما هو مضمّر في النص، أي بالأنساق المضمرة التي ليست في وعي المؤلف ولا في وعي القارئ. أما النقد الأدبي فيهتم بالدلالة الضمنية للنص، وهذه الدلالة تكون حاضرة في وعي المؤلف والقارئ معاً، وهذا يحيلنا إلى مفهومي الغياب والحضور لدى دريدا).

3. موضوع النقد الثقافي هو الخطاب الشعبي الهامشي الذي يحظى بالمقروئية والاستهلاك الجماهيري، بينما موضوع النقد الأدبي هو الأدب المتعالي والرسمي والرفيع والنخبوي.

4. يرى أنصار النقد الثقافي أن التأثير الفعلي هو للنصوص الهامشية الشعبية؛ لأن هذه النصوص هي المشكلة للأنساق الثقافية العامة والحاملة لها. بخلاف النقد الأدبي الذي لا يعترف إلا بالنصوص الجمالية المؤسساتية الرسمية.

هذه هي أوجه الاختلاف بين النقد الثقافي والنقد الأدبي. أما أوجه التكامل بينهما فتتمثل في كون النقد الثقافي - بحسب الغدامي - يعترف بالمنجز العلمي الضخم للنقد الأدبي ولا يتجاهله أو يستغني عنه، رغم أن الغدامي يعلن موت النقد الأدبي، وإنما يعتمد عليه اعتماداً جوهرياً، ويحافظ على أدواته النقدية ومصطلحاته، أي أنه يوظف منجزه المنهجي الإجرائي، لكن بعد إجراء تعديلات جوهريّة عليها تجعلها قابلة للتوظيف في النقد الثقافي، وفاعلة في مجالها الجديد.

أو ما يسميه بـ«المؤلف المضمّر». وهذا المؤلف المضمّر هو الثقافة، بمعنى أن المؤلف المعهود هو ناتج ثقافي مصبوغ بصبغة الثقافة، ثم إن خطابه يقول من داخله أشياء ليست في وعي المؤلف، ولا هي في وعي الرعية الثقافية، وهذه الأشياء المضمرة تعطي دلالات تتناقض مع معطيات الخطاب.

7. النسق الثقافي:

يُعدّ النسق الثقافي مفهوماً مركزياً في «مشروع» الغدامي النقدي، وهو يتّسم عنده بجملة من السمات، أهمها: أ. إن النسق يتحدّد بوظيفته لا بوجوده المجرد، وهذه الوظيفة (الوظيفة النسقية) لا تحدث إلا حين نكون أمام نص يحمل نسقين ثقافيين: أحدهما ظاهر، والآخر مضمّر. على أن يكون النسق المضمّر مناقضاً للظاهر وناسخاً له. ويشترط في هذا النص الذي يحمل هذين النسقين أن يكون جمالياً وجماهيرياً في الوقت نفسه، لا أن يكون رديئاً ونخبوياً، وذلك لأنّ الحيلة الجمالية هي أهم حيلة تلجأ إليها الثقافة لتمرير أساقها وقيمها.

ب. إنّ الدلالة النسقية هي الأصل في النص، وعليها مدار البحث والكشف والتأويل؛ ذلك لأنّ النص، من منظور النقد الثقافي، ليس مجرد نصّ أدبي جميل، وإنما هو بالدرجة الأولى حالة أو حادثة ثقافية.

ج. إنّ هذه الدلالة النسقية المضمرة ليست من صنع المؤلف بمفهومه المعروف، وإنما هي من صنع الثقافة التي يحملها ذلك المؤلف؛ أي أنّها من صنع المؤلف الثاني الذي هو مضمّر.

د. النسق ذو طبيعة سردية، يتحرك في حبكة متقنة، ولذلك فهو قادر على الاختفاء، ويستخدم أقنعة كثيرة، أهمها قناع الجمالية اللغوية.

هـ. إنّ الأنساق الثقافية أنساق تاريخية وأزلية، ولها الغلبة دائماً.

النقد الثقافي والنقد الأدبي

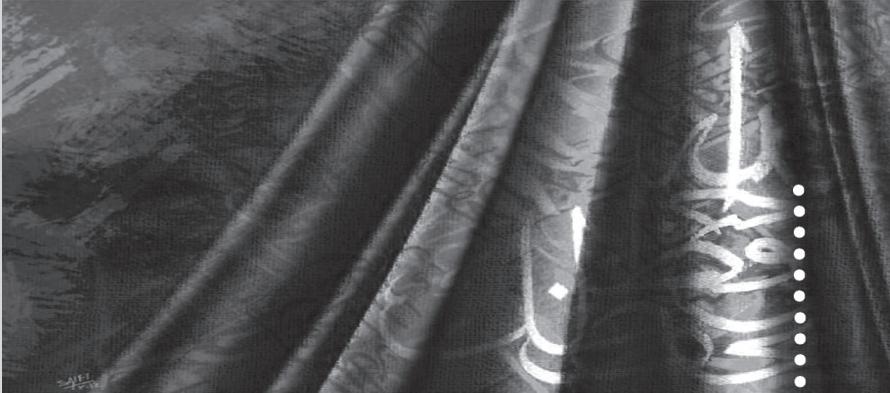
يتحرّك النقد الثقافي - بحسب الغدامي - في أربعة مجالات تختلف عن مجالات النقد الأدبي، وهذه المجالات هي:

1. يتعامل النقد الثقافي مع النصّ ومع الخطاب بوصفه مجرد

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

منتصر حمادة

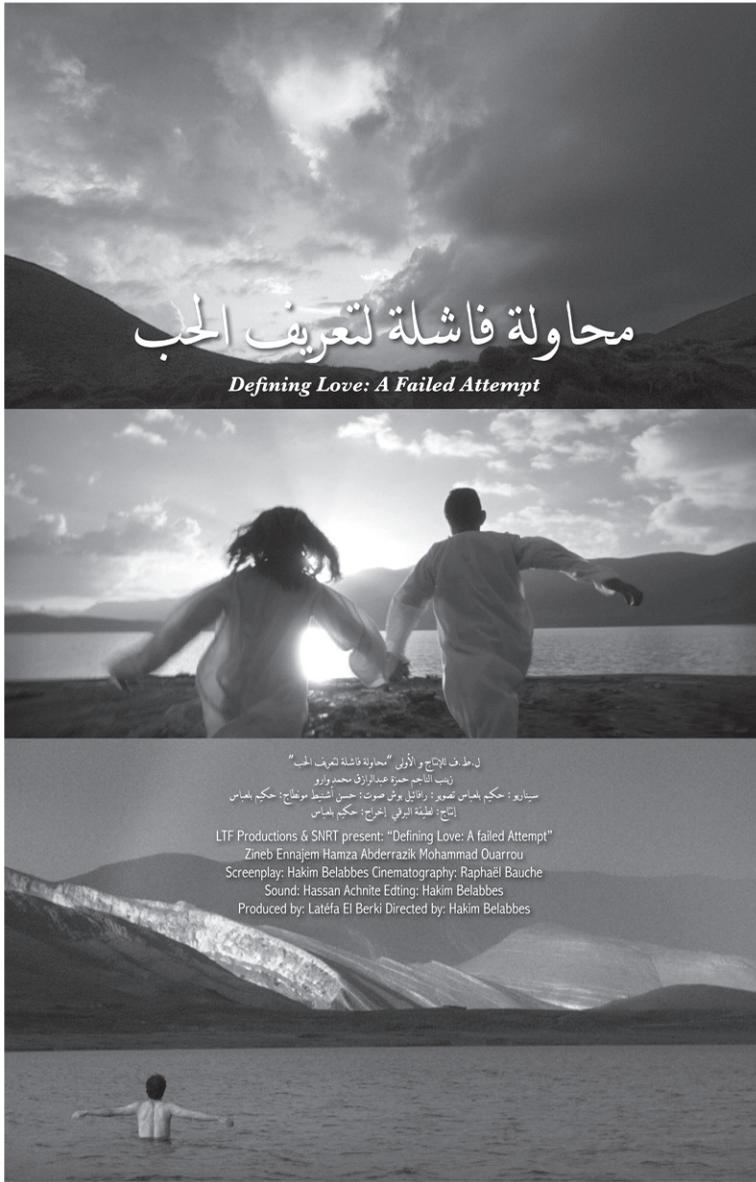
في نقد العقل السلفي السلفية الوهابية في المغرب نموذجا




المركز الثقافي العربي


مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

www.book.mominoun.com



حدود السينما في فيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب» للمخرج حكيم بلعباس

محمد اشويكة*

- 1 -

يمكن الحديث عن المرجعية السينمائية لفيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب» للمخرج حكيم بلعباس بربطه شكلياً بفيلم «وقائع صيفية» (Chronique d'un été) [1961] للمخرج جون روش (Jean Rouch) والفيلسوف إدغار موران (Edgar Morin) اللذين حاولا مساءلة بعض الفرنسيين حول مفهوم السعادة، ثم بالفيلم الأمريكي «البحث عن ساحرة بلير» (The Blair Witch Project) [1999] للمخرجين دانييل ميريك وإدواردو سانشيز (Daniel Myrick و Eduardo Sánchez) الذي يبدأ أيضاً بمساءلة الناس حول اعتقادهم بوجود «عيشة قنديشة» في الغابة، فتنتقل أحداث الفيلم بعد ذلك، ثم تنزل الكاميرا إلى الكهف أو المغارة كما هو الحال في فيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب» الذي يلج فيه البطل (حمزة عبد الرّازق) والبطلة (زينب الناجم) ردهات إحدى المغارات للبحث عما يعجزها. والكهف هنا استعادة لرمزية أسطورة الكهف في طابعها الأفلاطوني والديني، وفي علاقتها بالجدل الصاعد والهابط (علاقة السماء بالأرض، والتجربة بالعقل...)، ويسجن الإنسان داخل مملكة الحواس، وثنائية الظلام والنور.

بدأ المخرج حكيم بلعباس شريطه بمساءلة بعض الناس، وهو

في الطريق إلى بحيرتي «إيسلي وتيسليت» عن أصل أسطورتها، محاولاً استجماع ما يعرفونه عنهما، وهل ما يروج عنها يدخل في باب الحقيقة أم الخيال؟ وذلك لاستجماع متن شفاهي سنهم، فيما بعد، أنه سيعتمده لتأثير فصول الحكاية/السيناريو/الفيلم، ولا سيما أنّ المخرج ينطلق من الفكرة ثم يكتبها/يصورها محطاً الحدود الكلاسيكية للكتابة السينمائية (سيناريو، تقطيع، تصوير...). وهو بذلك يعثر على ذريعة فنية مناسبة لاستعادة الحكاية الأصل بشكل يتداخل فيه الوثائقي بالدرامي، حيث ينخرط الممثلان في البحث عن ذلك الحب الأسطوري، ويصادفان في سياق حفرهما (المستحيل) ذاك أحد رعاة الأغنام المتيمنين، فينخرطان معه في ما يشبه لعبة الحب التي تنبني على استنطاق دلائل الواقع، ومجازات الأسطورة، ومعاناة العشاق.

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب..

- 2 -

أفلة الأسطورة:

نظر متعددة المقاربات: ميتولوجية، أنطروبولوجية، سوسولوجية، إثنوغرافية، ثيولوجية. وذلك للاقتراب من مجتمع تتجاور فيه متناقضات كثيرة: السحر/التقنية، الأصالة/المعاصرة، التقليد/الحدائث، الدين/اللادين، التقدم/الرجعية. وهي تقابلات ملتبسة العلاقات، يصعب تحليلها استناداً على مرجعية أحادية الاتجاه نظراً للتحولات الفجائية التي تطالها، واندساسها الدائم في ثنايا اليومي. فالمجتمع المغربي يجدد أساطيره باستمرار مثل كل المجتمعات الحية المضطربة. وما الحب ومشتقاته إلا أسطورة من أساطيره الأزلية التي يدسُّ فيها جلُّ همومه، ويسقُطُ في شراكها كلُّ الناس على اختلاف طبقاتهم، فتتمايز رؤاهم، وتتنافر ميولاتهم، وتختلف درجات شغفهم بالحياة لأنَّ الحب والحياة لا ينفصلان. وتلك متاهة فيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب».

- 3 -

أدبية السينما وسينماية الأدب:

لا أريد هنا أن أطرح بعض القضايا التي باتت كلاسيكية بين الأدب والسينما، وإنما أود الإشارة إلى تبادل تقنيات «الكتابة/الأفلمة»، لأننا نقرأ روايات بصرية دون أن نرغب في تحويلها إلى السينما، وقد نشاهد أفلاماً مصورة بطريقة مكتوبة «Littéralité du film».

يستعصي تبني مثل هذا الأسلوب من طرف كل المخرجين، والأمر نفسه بالنسبة للأدباء، فغالباً ما تتحقق تلك اللحظات الإبداعية الباذخة لثلة قليلة من المبدعين الذين ينفذون إلى الحدود الفاصلة بين الأجناس فيكسرون تلك الحدود والمتاريس الوهمية، ويقدمون آثاراً فنية تقع على تحوم الأجناس. يغتني العمل الفني بهذا الانفتاح فتضاعف قيمته، وتسعف بعض التقنيات المتبادلة في تطوير الإبداع.

استناداً على فلسفة الانفتاح تلك، يمكن القول إنَّ فيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب» قد استطاع من خلال تقنية العناوين الفرعية المكتوبة أن يخلق نوعاً من الاستطراد الذي لم تستطع الصورة أن تعبر عنه، فعوضتها تلك الجمل الشذرية ذات الإيحاء الفلسفي النيتشوي التي ساهمت في تطوير السرد الفيلمي، وبثت في الفيلم روحاً حكومية تعيدنا إلى لحظات الصفاء والعشق التي يحتاجها العاشق، وباستعادة لحظات التأمل المرتبطة بالطبيعة والاختلاء بالذات.

تنهل أسطورة «إيسلي وتيسليت» (العريس والعروسة) من الأصول الحكائية الضاربة في الميتولوجيا الأمازيغية، فالبطلان يميلان من الصفات السردية المشتركة بين الأساطير الكونية ما يؤهلها لارتداد كل درجات التشويق: يحكى أن البحيرتين الموجودتين بإملشيل الواقعة في قلب الأطلس الكبير، قد شهدنا قصة حبَّ عاصفة الأطوار بين شابة وشاب ينتميان إلى قبيلة «آيت احديدو» المعروفة بصراعات مكوناتها العرقية - («آيت إبراهيم» و«آيت إعزة») - التي حالت دون زواجهما، فبكى «موحا» (إيسلي) و«حادة» (تيسليت) إلى أن امتلأت البحيرتان من دموعهما. ومع مرور الزمن صارت البحيرتان رمزاً للعشاق، ومزاراً للولهانين، وموسماً سنوياً يقصده مجانين الغرام.

ترى ما الذي يمكن أن يضيفه هذا البعد الأسطوري إلى الفيلم؟ بأي معنى يتمثل الفيلم الحب لينقله من الأسطورة إلى السينما؟ وما الذي أضافه إلى قصص الحب التي تعج بها السينما؟

حاولت السينما أن تبحث عن مسارات الإنسان التراجيدية في الأسطورة لفهم ومعالجة الامتدادات المؤسسة لحضارتنا الراهنة، باعتبار أن الفكر الأسطوري (الميتوس) قادر على تجديد آلياته، وإعادة إنتاج خطابه جنباً إلى جنب مع نظام اللوغوس، بل يتحين الانهيارات الكبرى للعقل كي يحلَّ محله في أية لحظة، خصوصاً أن العالم اليوم صاخَّ بمظاهر الإحباط والاضطراب والقلق وشتى أنواع الضيق والتمزق العاطفي والوجداني. وبما أن السينما تأسّر وتفتن، فصناعتها لا يدخرون جهداً في استعادة الأسطورة وإحيائها بغية إضفاء طابع التشويق على الأحداث والوقائع الفيلمية. ومن أشهر الأفلام التي استوحت المتن الأسطوري أو بعض أبطاله وأهته نذكر: «صراع الجبابرة» (Le Choc des Titans) للمخرج لويس لوتيري «Louis Leterrier»، و«معركة طروادة» (Troie) و«بوسيدون» (Poséidon) للمخرج وولفغانغ بيترسين «Wolfgang Petersen». كما أن شخصية هرقل (Hercule) باتت معروفة في السينما والتلفزيون والرسوم المتحركة.

يعالج المخرج أسطورة «إيسلي وتيسليت» انطلاقاً من وجهة نظر خاصة تروم مطارحة القضايا العميقة للمجتمع المغربي من وجهة

تنتهي من عملها، يكتفيان بتلك الدردشة البسيطة الحميمة، فتعود إلى المنزل، ويقفل راجعاً إلى قبيلته، حالمًا بلقاء قريب، لكن سرعان ما تتبخر أحلامه، وتضيع مجهوداته، فيرفض الأب تزويجه من ابنته مفضلاً عريسا آخر.. فتعيد الأسطورة نَفْسَهَا من جديد.

يظهر أنّ شخصية «الراعي» الذي سيمتهن - فيما بعد - حرفة عامل مساعد في البناء، ظلَّ يُرأس حياته أمام الكاميرا بشكل تلقائي لا نضيف إليه السينما أي شيء لأنَّ عفويته تتفوق على كل مدارس التمثيل، ومن هنا يمكن التفريق بين التمثيل الأكاديمي الذي يتمأسس على البناء الاصطناعي للشخصيات الواقعية، والتمثيل العفوي الذي يتميز بالصدق وقوة التأثير والنفوذ نتيجة تَطَبُّعِهِ بأساليب وأنماط العيش التلقائية.

يمكن الحديث عن تذويب الفواصل المصطنعة بين التمثيل بمعناه الأكاديمي، والتمثيل العفوي الذي يمكن أن نسماه اللاتمثيل، خاصة حينما يلتقي الممثلان الرئيسان في الفيلم بالراعي، ويتقاسمان معه حرفة سؤال الحب، حينذاك نلمس شفافية روحه التوّاقفة إلى معانقة حبيبته أكثر مما نحسها لدى الممثلين الباحثين عن الاستعادة الواعية لروح الأسطورة، لأنَّ «الآن» ليس هو اللحظة المهارية، فالراعي يعي ذلك من خلال الإحساس الذي يتتابه نتيجة التصادم بين المستقبل والماضي (العود الأبدي). فالحب طاقة متجددة يعيشها الإنسان بكل تدفق وسريان، وقد يفشل تعريفه لها مع نهاية كل تجربة وبداية أخرى. إنها متجددة ومُتَزَمِّتَةٌ، خاضعة لصيرورة خاصة باعتبارها تتأسس على تناقض أنطولوجي حاسم: مستمرة/ منقطعة، نهائية/ لانهائية.

هل نستطيع أن نمثل الحب؟

ذلك هو السؤال الذي يبدو أنّ المخرج حكيم بلعباس حاول مقارنته بصرياً من خلال وضع رؤيتين تمثيليتين، وجهاً لوجه، أمام بعضها: الأولى ساذجة عفوية تلقائية، والثانية واعية بالتمثيل وليس بالموضوع، تدرك تحركاتها أمام الكاميرا، تُعدُّ نفسها مسبقاً للمواجهة.

إنَّ استعادة الفيلم لأسطورة «إيسلي وتيسليت» مجرد ذريعة لمناقشة إشكالية الحب فلسفياً، وتمريغها في تراب الواقع بشكل يكشف بؤسها وبؤس الإنسان معها. فالشرط لا تتوانى مَشَاهِدُهُ (مشهد العجوز والشيخ) عن ترسيخ فكرة الحب الأبدي، وكأنَّ

إذا كانت الكتابة قد اخترقت المتن الفيلمي مع السينما الصامتة بغرض تسهيل الفهم، وتجاوز مشاكل غياب الصوت، وتنظيم الزمن الفيلمي، فإنَّ توظيفها اليوم فَعْلٌ إبداعِي وَاِعْ ومقصود يهدف إلى إضفاء طابع التَشَعُّب على الخطاب الفيلمي. حينما ننظر إلى تلك العناوين الفرعية بشكل شمولي داخل فيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب» نجد أنها لا تنفصل عن التصور البصري للأحداث، بل إنها تدخل في سياق توظيف الحواشي لتبرير وإبراز بعض الدلالات والإيحاءات الإضافية عَبْرَ منظومة لسانية تخرق المنظومة البصرية للفيلم مع مراعاة شروط التعامل السينمائي مع الموروث الشفاهي المغربي في شقه غير المادي.

هكذا، إذن، يتشظى الفيلم وفق بنية عامة وأخرى خاصة:

- البنية العامة: تقوم على تكسير البنية التقليدية للبناء الفيلمي اعتماداً على توضيب ذهني يسعى إلى جمع شتات المَشَاهِد واللقطات في وحدة تيماتيكية وأسلوبية منسجمة.
- البنية الخاصة: تتأسس على منظور فني ينطلق من تشذير النص إلى تشذير السينما.

- 4 -

التمثيل / اللاتمثيل:

هل يمكن الحديث عن اللاتمثيل داخل الفنون التشخيصية (مسرح، سينما، تلفزيون...)? بأي معنى يمكن ذلك؟ ألا يشكل التمثيل لحاء الدراما الأساس؟

يزاوج المخرج حكيم بلعباس في فيلمه «محاولة فاشلة لتعريف الحب» بين ممثلين محترفين، لديهم خبرة بفن التمثيل، وبين أناس «عاديين» أو «غير عاديين» اختارهم بشكل انتقائي، فاستطاع أن يحاورهم وأن يقترب منهم ليدمجهم في تفاصيل فيلمه إلى أن صاروا جزءاً لا يتجزأ من الحكاية. يمكن أن ننسب ذلك إلى قدرات المخرج على إدارة هؤلاء الأشخاص، وإلى قدراتهم الخاصة التي أهلتهم لنقل تجاربهم الحياتية إلى الشاشة وتقاسمها مع الممثلين: نلاحظ أنّ شخصية «الراعي»، ذلك الشاب (إيسلي الواقعي) الذي يتلخص كلُّ همه في جمع قسط من المال بغرض معانقة عشيقته (تيسليت الواقعية) التي تبعد عن قريته بعدد وافر من الكيلومترات، يتجاوز مشاكل البعد والحصار العائلي المضروب عليها، يلتحق بها - من حين لآخر - في الحقل، يكلمها وهي تجمع الكلا، يفارقها حين

نفسية وعاطفية ووجدانية، قد يساهم التماسُّ مع الماء أو الانغماس فيه أو شربه في تأجيحها - بشكل أو بآخر - أو في التخفيف من وطأتها: الماء عنصر يحقق الاندماج بالكوسموس.

- 6 -

لا يمكن الحديث عن فيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب» دون ربطه بفيلموغرافيا المخرج في شقيها القصير والطويل، فالتقاطات على مستوى دمج معطيات الواقع ضمن خرائط الخيال، قد باتت من توابل الإبداع لدى حكيم بلعباس، وهنا تجدر الإشارة إلى أن وظيفة السينما لدى المخرج تبدو ملتبسة التباس الواقع ذاته: هل يمكن فصل الواقع عن اللاواقع؟ بأي معنى يندمج الخرافي مع الواقعي في المخيال الجمعي المغربي؟ ألا يتجاوز الواقع الخيال إلى درجة يصعب معها إقناع المتلقي المغربي بما تقترحه السينما من أفلام؟

يسعى حكيم بلعباس في فيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب» إلى ردم الهوة بين ما هو واقعي وما هو تخيلي في حياتنا المغربية المعاصرة، فأسلوبه السينمائي يراهن على تعويم المسافة الفاصلة بين العرض السينمائي والمرجعية الواقعية، ولا سيما أن تقديم بعض الحالات الفيلمية، خاصة كما هي، تُؤلِّد الانطباع لدى المتلقي بأن المخرج يتهاهى كلياً مع الموضوع، ولا يمكن الوقوف عند وظيفته: هل هو باحث أم فنان؟ هل يكتفي بالعرض والوصف أم يسعى إلى النقد؟ هل يُصوِّرُ فيلماً درامياً أم وثائقياً؟

أو بطريقة تساؤلية أخرى: كيف يشكل الواقع تحدياً مباشراً في وجه السينما؟ وكيف تسعى السينما إلى الابتعاد عن الواقع لكي تخط حدودها؟. هل المسافة (القاطعة/الواصلت) بينهما تمثل العمق الأمثل لإنجاز فيلم جميل؟

تلك كانت محاولة المخرج حكيم بلعباس السينمائية للذُّنو من الواقع المغربي أو الانفصال عنه بغية ترميز بعض قضايا الوجودية وفك ارتباطاته، المباشرة وغير المباشرة، الظاهرة والمضمرة، وذلك عبر اقتحام حقول فنية وأدبية وفلسفية تتقاطع مجالاتها الاستعارية والمجازية داخل بوتقة السينما (طرق التأطير، إيقاع المونتاج، مكونات الشريط الصوتي، زوايا التقاط الصورة...)، والنتيجة: السعي إلى إعلان موت السينما بمعناها الصناعي الثقيل وتوليد نوع من «اللاسينما» الموازية.

العشق الذي لا يجر النفس من عقال الواقع وعبودية الموت والذوبان في الآخر ليس حباً حقيقياً.

- 5 -

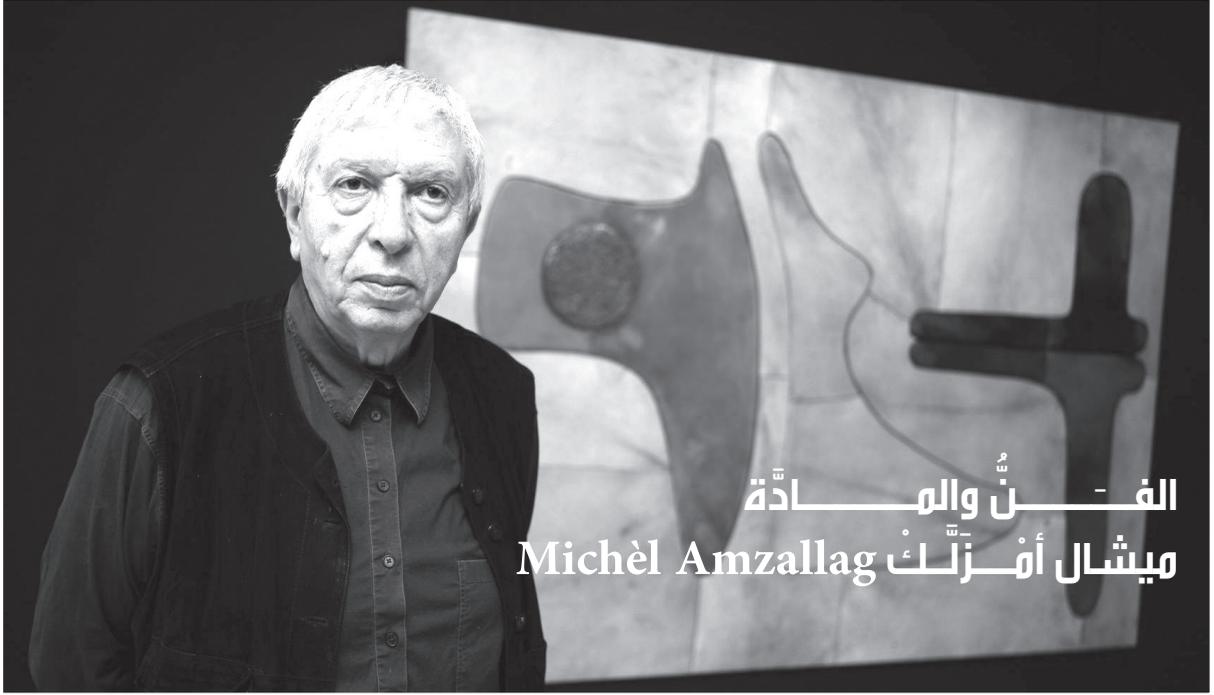
رمزية الماء:

نلاحظ منذ اللقطات الأولى للفيلم أن المخرج ينطلق في رحلة بحثه عن أسطورة «إيسلي وتيسليت» أثناء هطول المطر الظاهر على الزجاج الأمامي للسيارة التي يستقلها ومن معه لاستكشاف تضاريس البحيرتين؛ إذ يركز على الماء بطرق شتى: السحب والغيوم، ماء المطر، ماء البحيرة، رطوبة الكهف والجبال، الاستحمام بالماء، الاستمتاع بسقوط الأمطار على الجسم، تأمل سقوط المطر، رومانسية الدخول إلى ماء البحيرة، جاذبية الماء، التطهر بالماء، القذف بالأحجار داخل مياه البحيرة. وذلك ما يُبرزه ملصق الفيلم كعتبة بصرية أولى تدعونا لاستكشاف عوالمه الخبيثة.

يدرك المتلقي منذ البداية أن عالم الفيلم «مبلل»، تسري فيه الرطوبة ويتخلل الماء مفاصله التي لا تكاد تجف حتى يكون الضباب الممتلئ على أهبة تلقيحها من جديد: الماء بلسم الحياة، والحب سلسيلها.

من كبار المخرجين السينمائيين العالميين الذين وظفوا العناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب) توظيفاً إيجائياً وفلسفياً، نشير إلى المخرج الروسي أندري تاركوفسكي الذي سعى في كل أفلامه إلى الاحتفاء بالطبيعة عموماً، وعنصر الماء خصوصاً، سواء على مستوى الصورة أم الشريط الصوتي مُبرزاً أن رمزية الماء تتأرجح بين الدّهْراني (Le sécularisé) والمقدس (Le sacré)، وهو الصراع الذي حاول فيلم «محاولة فاشلة لتعريف الحب» على المزج بين جانبي معادلته: تارة يكون الماء في مواضعه الطبيعية (ماء البحيرة، المطر...)، وتارة تدخل الشخصيات في علاقة معه (السباحة، التأمل...).

تُساهِمُ تجليات علاقة الإنسان بالماء في فهم أصول الروابط بينهما، فكلمة اقترَب منه، استعمالاً أو تدبُّراً، اغتنى نسيج الرمزية بحسب نوعية الاستعمال وحالات الأشخاص: إن السباحة في البحيرة لا تعني تأملها، وقذف الأحجار فيها لا يعني غسل الوجه أو وضع الأرجل داخل مائها. فتلك الوضعيات ما هي إلا انعكاس لحالات



ترجمة: بنونس عميروش*

الأكثر جاذبية. موهوب بشخصية قوية، وبطاقة إبداعية مذهلة، ويتابع سيراً فريداً منذ أكثر من أربعة عقود. مُرتبط بحريته بشكل عنيف، ويرفض كل أشكال التعبئة. مهووس بموضوعه الذاكرة، يعترف بملء يديه من أعماق الثقافة المغربية القديمة، يكشف العلامات Signes والموتيفات Motifs التقليدية بدون توقف. لا يتردد في الإعلان عن كون «التقليد، مستقبل الإنسان». لا يدرك الحداثة بالفعل بدون «تمثّل القيم القديمة». صوفيّ دون أن يكون متديناً. يترجم بلكاهية تعارض المقدّس والشّهوة في أعماله، ولا أحد يجهل شبقيّتها المُعلّنة بشكل واضح. إنه مبدع متشدّد قَلِق، ولكن ساخر أيضاً، مُحِبٌّ للاستفزاز، مُعَوِّ بطريقتي المارد، ومُقلِّق حتى حين يروي مساره بطيبة خاطر.

رحل مؤخراً الفنان فريد بلكاهية (25 شتنبر 2014)، الذي يمثل أهمّ التجارب التشكيلية المغربية والعربية والإفريقية، استناداً إلى حضوره الفعّال والممتد عبر أكثر من خمسة عقود بداية من خمسينيات القرن الماضي، وإلى أصالة وقوة أعماله التي شكّلت بحثاً مستداماً عن جمالية معاصرة قائمة على النّهل من التقليد. وبمناسبة اقتناء أحد أعماله «تكريماً لغاستون باشلار» من لدن المتحف الوطني للفن الحديث بباريس (أكتوبر 2013)، أكد ميشال غوتيه Michel Gautier محافظ هذه المؤسسة المعروفة بمتحف جورج بومبيدو، على أنّ فريد بلكاهية «يعتبر من الفنانين التاريخيين للحداثة في المغرب وبشكل أوسع في شمال إفريقيا».

ولد سنة 1934 بمراكش، وترعرع بالبادية في ملكيّة عائليّة. انسحب أبوه «المُغامر» بعد أن عرف حقبة لأنشطة مزدهرة بوصفه مُتخصّصاً في مستخلصات العُطور. طاف بالمعارض Foires الأوروبية إلى حدود سنوات الثلاثينيات التي دقت أجراس رفايته مع اختراع عطور مركبة من لدن الألمان. بعد إفلاسه، عاش الأب منعزلاً، بيد أنّه ظلّ يستقبل المصوِّرين Les peintres، والفنانين الأجانب الذين التقى بهم خلال رحلاته. ذلك ما جعل فريد الشاب مُحاطاً بالمصوِّرين الذين

فيما يلي ترجمة لأحد النصوص التي تقدّم صورة واضحة وشفافة للراحل ومساره الفني (L'art et la matière، جون أفريك، عدد 1882، 29 يناير - 4 فبراير 1997).

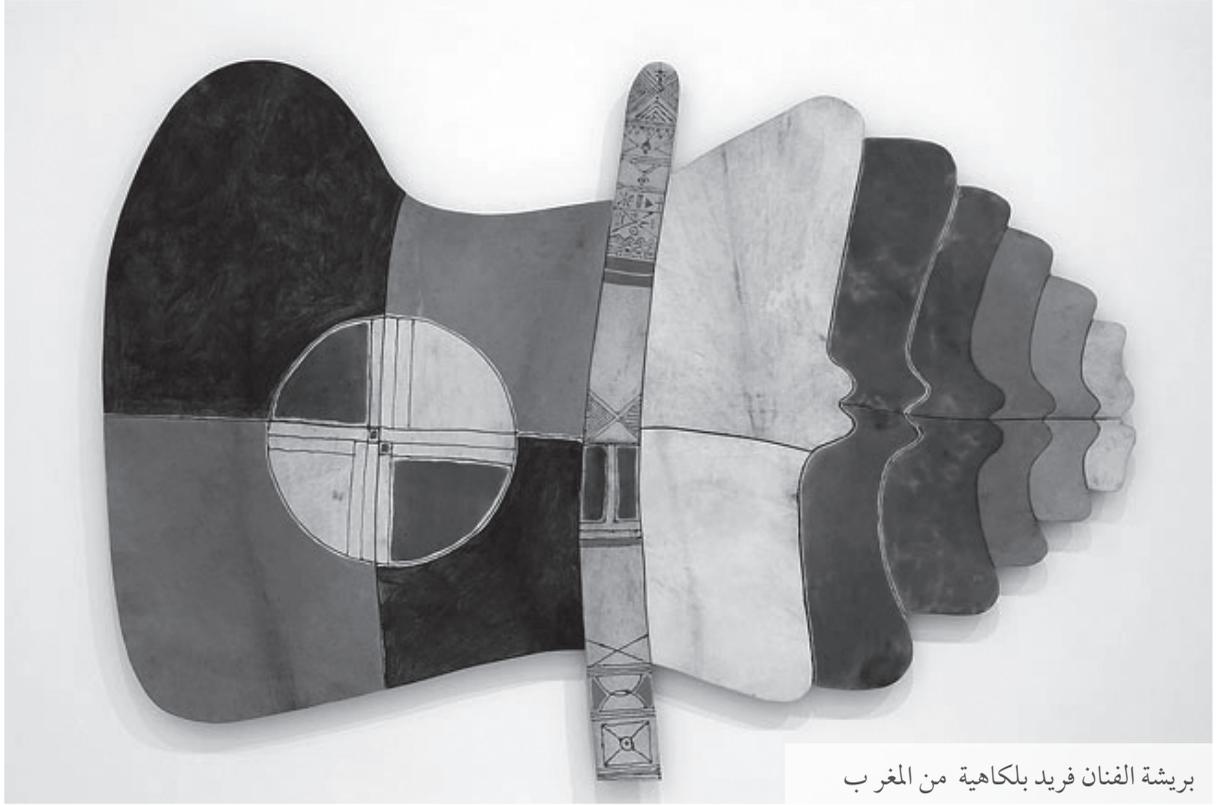
يعتبر فريد بلكاهية، بدون منازع، أحد الفنانين المغاربة المعاصرين

* ناقد ومترجم من المغرب .

للتصوير *La peinture*. من ثمّ دفعه نحو الدّراسات الفلاحية بدون نجاح. وفي الثامن عشرة ثار فريد على التسلط السلطوي لأبيه، فغادر المنزل بدون نقود إلى مدينة وِرَزْرَات، حيث سيصبح معلماً. ثمّ عنيف على الحرية، وسنة تكوينية في الوقت نفسه، شرع خلالها في الرسم والتصوير بشكل منضبط. فقرّر الذهاب إلى فرنسا، ونزل بباريس عام 1954، حيث أمضى هناك خمس سنوات في الدراسة بمدرسة الفنون الجميلة، مع القيام بـ«أشغال صغيرة» قبل أن يحصل على منحة. كان في أغلب الأحيان، يتفرّغ من التعليم الصارم لأساتذة بعض المحترفات، يقول: «كلّ ما تعلمته؛ تعلمته في الخارج، خاصة في الحي اللاتيني». كانت هذه المرحلة تمثل العصر الذهبي لسان جيرمان S.Germain. هناك قابل بلكاهية النحات سيزار César، والمصوّرين ماكس إرنست Max Ernest، وسالفادور دالي Salvador Dali. بينما بدأ مناقشة طويلة مع المسرحي آدموف Adomov بنافي القديمة Lold Navy، والتقى بالسينمائي أبل جانس Abel Gance الذي أخلص له في إعجابه الشديد. من هم أساتذته في التصوير؟ إنه متأثر - في البدء - بالإلهام الديني والتراجيدي في لوحات رُوو Rouault، خطوطه العنيفة، إيقاعاته اللونية الداكنة، شخوصه، مثل العاهرات اللواتي يؤكدن البؤس الإنساني. وهذا التصور المتأسف للحياة يطابق أسلوبه وطريقته في العمل، إذ كان يصوّر على الورق بألوان عنيفة وخرساء. كان بلكاهية مطبوعاً بالجو السياسي المضطرب في سنتي 1952-1953، المرحلة التي اشتدت خلالها حركة الصمود، وعلى وجه الخصوص سنة 1955. ونتيجة انجذابه إلى الشيوعي عبد العزيز بلال، شارك في المهرجان الدولي للشباب بفارسوفيا، وخلال إقامته هناك زار مخيمات أوشويتز Auschwitz. يقول: «بعد الآن ترسّخت لديّ المعاناة الإنسانية»، فأنفق حقبة زمنية تعبيرية طويلة تشهد على

كان يشغل موديلاً Model لديهم، الشيء الذي لم يكن معتاداً بالفعل في المغرب آنذاك. في عام 1936 يقيم نيكولا دو ستاييل Nicolas de Staël عنده (عند الأب)، حيث سيلتقي هناك بالمصوّر جانين غيو Jeannine Guillou التي ستغادر المغرب ورفيقها للاتحاق به. إنّها قصة روائية ومشيئة نسبياً، لم يكن لفريد أن يعرفها إلا في سنوات لاحقة. طفولة سعيدة؟ ليس مؤكداً لأنه مكثّب لغياب أمّه التي لم يعرفها، إذ طلقها أبوه عقب ولادته. بات الطفل الذي تربى في أحضان جدته من أبيه حساساً ومنطوياً على نفسه، ولم يتكلّم إلا في سنّ الرابعة. ستبقى لديه رائحة مشدودة إلى طفولته بقوة: رائحة الحنّاء، ملوّن أحمر تستعمله النساء المغربيات في دهنّ شعْرهنّ، وبوساطته يزخرفنّ أيديهنّ وأرجلهنّ بأوشام معقّدة، «أعتقد أنّ الحنّاء تُعتبر عُصراً أثوياً في الذاكرة البعيدة جداً. إنّها من الرّوائح الأولى التي أدركتها من المرأة». في فنّ بلكاهية أصبحت الحنّاء من بين ملوناته الطبيعيّة المفضّلة مع الزعفران والكوبلت. لكن في هذه المرحلة لم يكن يتطلع لمهنة مصوّر Peintre. درس فريد بالجديدة وبعد ذلك بمراكش. وأثناء ذهابه إلى الثانوية، كان يعبرُ جامع الفنا أربع مرّات في اليوم، وكان مفتوناً بالرواية ومروّضي الأفاعي (الحواة)، وخاصّة موسيقيّ كُناوة المنحدرين من العبيد السّود الغينيّين المُتزرّعين من أفريقيا من لدن العاهل السّعدي أحمد المنصور الذي نصّب نفسه سيّداً على طريق الذهب La route de L'or، مع احتلاله تومبوكتو في القرن السادس عشر. أضحى مذهولاً بإيقاع الطبول، والحيات ذات الأجراس (Crotales) الحديدية، وأصوات الكُمبري، ويدوران الرّاقصين المسعور، وهكذا سيصبح فريد مطبوعاً بطقوس الشطحات والموسيقى التي تؤدي إلى الحال Transe. وكان قد بدأ ممارسة الرسم: «المادة الوحيدة التي كنت فيها الأول، هي الرّسم Dessin». وكان أبوه «يخشى عليه تكريس نفسه





بريشة الفنان فريد بلكاهية من المغرب

في عام 1962 يعود إلى المغرب، لتتقترح بلدية الدار البيضاء عليه إدارة مدرسة الفنون الجميلة. فتمسك برفض أيّ تعليم تقليدي في تسيير هذه المدرسة على امتداد اثنتي عشرة سنة. كان يحاول أن يجعل تلاميذه يتجنبون كل ما كرّره من الأشياء المألوفة بناءً على تجربته الخاصة كونه طالباً، فكان يمنحهم حرية مطلقة، مع تحسيسهم بالمسؤولية. وقد دفعه ارتباطه الشديد بالتراث إلى إيجاد محترفات لتعلم الصناعات التقليدية المغربية: الجواهر Bijoux، الفخار، الزربية، الخشب المصبوغ، فكان فريقاً تعليمياً مشتركاً مع المصوّرين شبعة والمليحي، والإيطالية طوني مارايني Toni Maraini، والهولندي بيرت فلينت Bert Flint، ولأنهم جميعاً متحمسون للفن الشعبي التقليدي، فإنهم يتجولون رفقة طلبتهم عبر المغرب، ويطبعون جريدة داخل المدرسة. ما هو هدفهم؟ إنه إيجاد صيغة جديدة للثقافة المغربية. سيتجلى نجاحهم الكبير في معرض 1969، بساحة جامع الفناء (بمراكش)، حيث كانت أول تجربة في الشارع، وأول تظاهرة فنية غير تشخيصية Non figurative بالمغرب. وعلى هامش الفن الرسمي الذي يقدمه صالون الربيع، ترك تعليق Accrochage أعمال المصوّرين Les peintres وتلامذة المدرسة أثراً عميقاً، إذ شرع رجال ونساء الشارع في النقاش بحدة كبيرة، ورجب الكثير من الموسيقيين في المشاركة. فتمت بذلك البرهنة على أن الفن ليس قضية المثقفين فحسب. وبطبيعة الحال فقد

قلقه ورُعبه من العنف. سيصبح تشاؤمه مؤكداً من خلال تجربته براغ Prague لمدة ثلاث سنوات، حيث اكتشف الشيوعية. وحين وقرّ في نفسه الزواج من امرأة تشيكية، واجه أوضاعاً جديدة بإحدى روايات كافكا: انتظارات لامتناهية في ممّرات وزارة الداخلية، ورفض متكرر لترخيص الزواج لأنه أجنبي. في النهاية، بعد تدخّل حاسم من الحزب الشيوعي المغربي، تم الاحتفال بالزواج، واستطاعت زوجته مغادرة تشيكوسلوفاكيا أخيراً، حيث كانت محتجزة محرومة ومجردة من جنسيتها. من هنا يؤرخ سُخطه ضد اللغة المسكوكة الممارسة من قبل الأحزاب السياسية. ومن ثم، لم يمنع نفسه من اتخاذ موقف مضاد ومُتشدّد تجاه أصدقائه الاشتراكيين والشيوعيين: «كانت الكثير من الأسميات تنتهي بخلافات عنيفة».

إن الإقامة براغ- التي أرادها بدافع الفضول وذوق التحديات- لم تكن سلبية على الإطلاق. إذ عمل على تعميق بحوثه التصويرية Picturales، واشتغل بحدة، فصور وجوهاً تجتاح اللوحة كلها. ظل تأثير بول كلي Paul Clee محسوساً، غير أن الألوان بقيت داكنة. فيما استحوذت الدائرة والسهم ظهر مُسبقاً، باعتبارهما العلامتين اللتين تُترجمان إدراكه الصوفي للكائن الإنساني. وبالفعل، تقابل في أعماله طاقات مُتضادة تحترق الإنسان، وهي الطاقات المنوثة بقوى الخير والشر.

بريشة الفنان فريد بلكاهية من المغرب



هذه المادة الجديدة، فقد فرض على نفسه إرغامات باستعمال المُلُونات الطبيعية فقط: الحنَّاء، بطبيعة الحال، الزعفران، قُشور الرَّمَّان، إضافة إلى تفضيل الألوان الترابية. «مع امتزاج رائحة الحنَّاء ورائحة الجلد، يتأثر المحترف بفَوْحان التقاليد بطقوسها وأعيادها» بحسب الصيغة الجميلة لعبد الوهاب مدَّب. يَطْبَع علامات لأبجدية تيفناغ الخاصة بالطَّوارق - دون التمسك بمعاني الحروف - غير أنها مثل عدد من الموتيفات المرتبطة بالتَدَكُّر المُتجدِّد. إنه وفاء للذاكرة والتقاليد بدون شك، لكنه أيضاً بحثٌ مُكابرٌ لجماليتها حديثة وأصيلتها بشكل عميق. ففي اقتناعه بكون «الفنِ علاجي» منذ 1984، صار يهتم بلكاهية بموسيقى كناوة المُقدَّسة، كناوة المعروفون بموهبتهم، باعتبارهم مُعزِّمين Exorcistes ومُشافين. فيما يعمل على تنظيم اللَّيالي بعد تدربته على يد أحد المعلمين، وهي اللَّيالي التي تمتد إلى حدود الفجر. وفي افتتاحه بظاهرة الحال La transe المُحدَّثة بإيقاع الموسيقيين، لاحظ بإسهاب هذا الفَيْض المنبثق من الكائن الذي يتخذ أشكالاً مختلفة عند الرجل كما عند المرأة. إنَّ شكليَّ الدائرة والمثلث في سلسلة الأعمال الموسومة بـ: حال وطواف، يُؤكِّدان حركات الراقصين الذين سيُحرِّرهم الحال. كما وجد في طقوس كناوة مواجهة قوات متضاربة لصورة إدراكه الصوفي للإنسان.

حاولت الأحزاب أن تستعيد نجاح هذه العملية، لأنَّه إلى حدود اليوم - وبلكاهية يتأسف على هذا بمرارة - لا يوجد حزب واحد يملك برنامجاً ثقافياً. وبناءً على ذلك ظلت مديرية مدرسة الفنون الجميلة بعيدة عن التمرُّس بدون قلق وتوتر. وربما لهذا السبب اختار بلكاهية أن يجرب مادة جديدة لإنجاز أعماله: النحاس. إنَّ بلكاهية الذي كان يقتصر على الورق في اشتغاله (لم ينجز إلا لوحة كبيرة واحدة من القماش Toile)، انطلق في مغامرة لها الفضل في تحريره من قوة طاقته الفيزيقية. فالعدن مُطَوَّع بمهارة إلى درجة معينة، ما دام يتمزق، وقابل لأن يكون مَطَوياً، مُقَطَّعاً Coupé، مدعوكاً Froissé، مطروقاً Martelé، مُثَبَّتاً على الخشب. كانت لدى بلكاهية الفطنة في مقاومة استفزاز التمزق الذي كان يمكن أن يُعادل كثيراً التمزقات التي كان يعيشها منذ طفولته. والشئ الذي يهيمه هو الحفاظ على المعدن نقياً جداً «للوصل إلى توافُق Harmonie». وهكذا، انبثقت الأشكال المُميِّزة لفنه: لولبية حلزونية، أشكال أنثوية ذات سخاء شبعي، علماً أنَّ «الفن ليس طاهراً» كما قال بيكاسو. لقد اهتدى بلكاهية إلى حركات العاشق ليشتغل حول موادّه، «أنا في حالة استماع إلى المادة». بعد ذلك في 1974، استبدل النحاس بالجلد، «المهم بالنسبة للفنان هو أن يعرف الانتقال إلى شيء آخر». إنَّ جلد الخروف مادة نبيلة ذات جمال خارق، وتدعو إلى اللُّمس أكثر من النحاس أيضاً. وحرصاً منه على احترام

نور الدين التلسغاني «القبض على اللحظة»

محمد اشويكة

- 1 -

الإبهام والسبابة والوسطى حول قلم خشبي يخط حروفه السوداء الأولى على لوح الحياة، وهو المنتشي بعزف الناي الغربي (La flute transversale) لرجل أمريكي تنتشر نُوتائهُ على الصورة التي تحتزن ذكريات الموت تحت أنقاض البرجين.

لا شيء يموت بعد تصويره. وحده الإحساس يتغير تجاه ما يتم تصويره.

- 3 -

لست متفقاً مع البارثين (أتباع رولان بارث) الذين يحدون حدوه معتبرين الصورة تنحدر نحو الموت مباشرة بعد التقاطها. على العكس تماماً، تبعث الحياة في المندثر والمتلاشي والزائل والعابر.. تحفظه بعد الضياع.

ما الذي بقي من تراث بعض الحكماء والأبطال الذين ازدادوا قبل اكتشاف التصوير؟ بعضهم حفظته المنحوتات الحجرية، وبعضهم تخيله الرسامون، ولكن الأصل ليس كالنسخة.

- 4 -

تشهد أفلام نور الدين التلسغاني السينمائية القصيرة أو الأعمال التلفزيونية التي بثتها بعض القنوات العالمية أو أشرطة الفيديو التي أنجزها خلال بدايته الأولى، على أن الصورة الفوتوغرافية هي الأصل، منها ينهل، وعبرها يتصور قبل أن يصور، فلا تخطئ عين المتأمل الاختيارات الجمالية والبصرية المتعلقة بعمق المجال والتأطير والتركيب (La composition) والحساسية المرهفة تجاه الضوء والظل وترتيب الأشياء عبر العدسة.

- 5 -

تميز صور هذا الفنان ببساطة موضوعاتها التي قد يظن

ما الذي يدور بذهن الفنان الفوتوغرافي حين يحمل آله الصورة؟

لا أعتقد أن الجواب سهل، ولكن لا يمكن التخلص من الإحساس بالقبض على شيء متميز جميل مختلف، منذ اللحظة التي يحمل فيها الفنان المصور آله؛ إذ لا شيء يسيطر على الذات إلا القبض على اللحظة، تلك التي تلتقطها العين قبل الآلة، فالفوتوغرافي تسبقه عينه إلى اللقطة قبل أن يقبض عليها، عينه دليله، عبرها يمر كل شيء، وذلك ما يفرق بين التصوير العادي والتصوير الفني، فهذا يتطلب معرفة وخبرة ودربة وذوقاً فنياً وعلماً ومتابعة لكل جديد في مجال التصوير الذي يتغير اليوم بسرعة كبيرة.

منذ أن تعرفت على الفنان نور الدين التلسغاني، الفوتوغرافي السينمائي، والإحساس بأن مهمة الفوتوغرافي المتمثلة في مدى استعداد الفني الدائم للقبض على اللحظة تتأكد كلما التقيته أو ناقشته أو شاهدت أعماله الفوتوغرافية والسينمائية أو ما تعلق منها بأعمال الفيديو.

- 2 -

يشغل نور الدين التلسغاني على الصورة بحسٍّ ورؤية أساسها جمالي خالص؛ فهو المصارع لسرعة الغيوم حين تريد أن تحجب الضوء عن بقعة دائرية صغيرة من الجبل، وهو الضاغظ على زر آله المصورة قبل أن تقطع دراجة بائع الخبز الهوائية الخط الفاصل بين الظل والضوء في الشارع، وهو الفارز للون الأصفر فوق رأس رجل يجتلي بنفسه في لحظة تأمل خاصة أو الرجل الماشي الحامل للحياة في كيسه الأصفر القابع فوق ظهره، وهو الراصد للالتام



المُشَاهِدُ أنها مجرد استنساخ للواقع، والحال أنها تمارس عليه نوعاً من التمتع الفني الذي يجعلها لا تمنح جمالياتها الفنية دفعة واحدة، بل من خلال مشاهدات متباعدة تتيح لها آفاقاً وامتدادات أرحب. يتطلب تحليل الصورة الفوتوغرافية إخراجها من الطابع الثابت إلى الطابع الديناميكي الذي يربطها بالحياة الخلاقة، وبالوضع الإنساني القلق، وبالقيم الرهيفة للكائن، وبالحياة المضطربة للفرد، وبجِراك الجماعة ضد العجز والاضطراب والرغبة والعنف. وذلك ما يجعل ألبوم نور الدين التلسغاني يستقر في الدائرة الإنسانية الرحبة والفسيحة للبشرية: متعدد، شفاف، مختلف، منفتح،

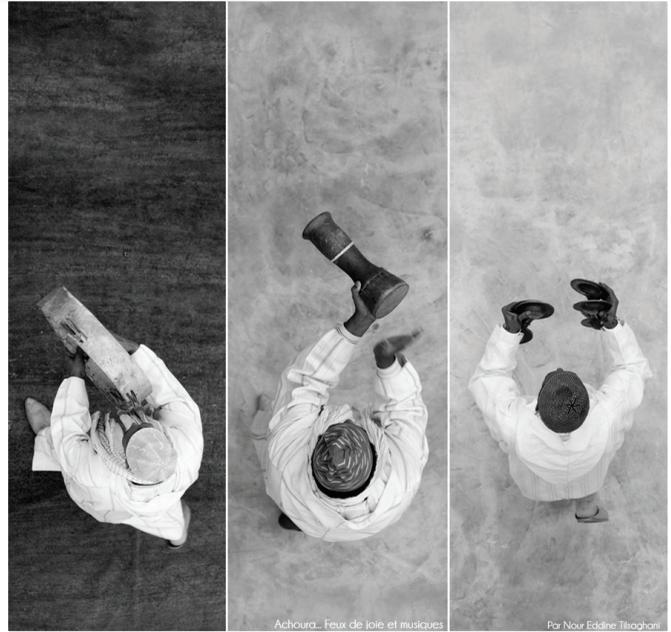


تثاقفي، حيوي، متطلع نحو الأفق القلق
للذات والآخر.

- 6 -

لا يتوانى نور الدين التلسغاني عن مقارعة
القضايا ذات الطابع الجمالي الغائر في الثقافة
المغربية، فمواضيعه منحازة للجماليات
البسطاء، وتضاريس المغرب العميق،
وألوان الأحياء العتيقة، والفضاءات
الشاسعة لامتدادات الحركة حيث تنكشف

باللحظة الجمالية المنفلتة الهاربة رَكُض وراء الذي قد
يلتقط منذ الخطوات الأولى أو الذي قد يدوم البحث عنه
سنوات طوال ربما يبينها الفنان طيلة مسيرته الإبداعية،
وذلك ما استطاع نور الدين التلسغاني مراكمته على
مستوى تنويع الاشتغال على الصورة (فوتوغرافيا،
فميديو، تلفزيون، سينما...).



التناقضات التي تؤسس لإستيتيقا الصورة الفوتوغرافية لدى هذا
الفنان الذي يحاول أن يمسك بتفاصيل تلك المفارقة من خلال
الصراع القائم بين عينه وانفلات اللحظة/ اللقطة. إنَّ البُرْهَة
الفاصلة بين تحقق الصورة وانسلاال الموضوع هي الحاسمة في
تشكل الملامح الجمالية للفوتوغرافيا لدى نور الدين التلسغاني.

- 7 -

أعتقد أنّ ما يدور في ذهن الفوتوغرافي، أسوة بكل المبدعين، هو
أن يبدع أحسن ممّا أنجز، جارياً بشغف وإصرار وراء تلك اللحظة
التي يمكن أن يتحقق خلالها ذلك الحلم. إنَّ مجازاة الإمساك

من إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

سلسلة أبحاث (2)

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي



العربي إدناصر
عارفة عليمي
إيلي الشيش
رياض الميلادي

حمادي ذويب
علي بن محمد الحمد
محمد فاضل
محمد الخراط



www.book.mominoun.com

«المعلومة والمعرفة»

يحيى اليحياوي*

1- في الارتباط والممانعة

من غير الوارد هنا التنظير لطبيعة علاقة الارتباط أو الانتفاء القائمة بين المعلومة والمعرفة، ولا الغاية هنا التأسيس للعلاقة ذاتها أو التأسيس لمرتكزاتها. الغرض هنا هو الوقوف عند بعض مفصل هذه العلاقة، لاستجلاء مستويات الارتباط وتبيان نسب الممانعة بين طرفي المعادلة، معادلة العلاقة بين المعلومة والمعرفة³.

والواقع أن الاستجلاء ذاته، سلباً أو إيجاباً، إنما يعترض تبيان معوقان اثنان:

- الأول: يتمثل في الانفجار الضخم في أحجام المعلومات إنتاجاً وتخزيناً وتداولاً بين الأفراد والجماعات، ليس فقط جراء «ثورة» تكنولوجيا المعلومات والإعلام والاتصال، ولكن بسبب انفتاح الفضاءات أيضاً، وتراجع الحدود، وتزايد تيارات تبادل وسريان المعلومات، وسرعة تدفقها بين مختلف أنحاء الكون⁴.

لم يترتب عن الانفجار ذاته هيمنة المعلومة على المعرفة

بين المعلومة والمعرفة علاقات ترابط وتكامل وانصهار لحد الاندغام في بعض الأحيان، وثمة بينها، وفي الآن ذاته ربما، علاقت تناوب وتنافر قد تبلغ درجة التناقض في أحيان أخرى. فالمعلومة أساس المعرفة، ومزودها بالمعطيات والبيانات والرموز، ومخزونها من الوثائق والأرشيفات وبنوك المعطيات التي تروىها وتغذيها. والمعرفة امتداد للمعلومة، تصقي ما توفر منها وتبكله وتحدد له السيرورة وتضع له السياق، أو تضعه فيه في الزمان وفي المكان¹.

إذن المعلومة حاملة للمعرفة والمعرفة حاضنة للمعلومة، تلتقيان في الهدف وتتقاطعان في الغاية، لكنهما لا تستطيعان تجاوز الممانعة فيما بينهما في حالات عدة، لعل أخطرهما إطلاقاً سقوطها في فضاء التعقيم والمزايدة والإيديولوجيا، إذ لم تبين معلومة مؤدجة معرفة ذات مصداقية، ولم تحتضن معرفة خلفيتها إيديولوجية لمعلومة ذات صدقية، أو بالإمكان الارتكان إليها، إذا لم يكن في التفصيل فعلى الأقل في العموم والجملة².

et manipulation», Ed. Ramsey, Paris, 1991.

3- مجّد دانيل بيل المعرفة في كونها «مجموع التعابير والأفكار المنظمة، المقدمة لحكم عقلائي أو نتيجة تجريبية، والتي بالإمكان إبلاغها إلى الآخرين عن طريق وسيلة اتصال، «بالتالي، فالمعرفة إنما هي معطيات منظمة بالإمكان إبلاغها». انظر:

Bell, D, «The coming of post-industrial society : a venture in social forecasting», New York, Basic Books, 1973.

4- أما المعلومة فيحدددها فريتز ماخلوب في كونها «إبلاغ المعرفة». انظر: Machlup, F, «The production and distribution of knowledge in the United States», Princeton University Press, 1962.

4- انظر: El Yahyaoui, Y, «La mondialisation : communication-monde, ultralibéralisme planétaire et pensée unique», Ed. Boukili, Kénitra, 1998.

*أكاديمي من المغرب.

1- تقدّر بعض الدراسات أنّ الذي يدخل مجال المعرفة من المعلومات المتاحة إنما نسبته 10٪. ليس إلا.

انظر في هذه الإشكالية:

Unesco, «Rapport mondial sur la communication», Ed. Unesco, Paris, 1998.

2- لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ الإيديولوجيا إنما هي العدو المشترك للمعلومة وللمعرفة. راجع حول هذه النقطة:

Mattelart, A, «La culture globale entre rêve et cauchemar», In «Mondialisation : au-delà des mythes», Ed. La Découverte, Paris, 1997.

Bourdieu, P, «Sur la télévision», Ed. Liber, Paris, 1996. Ferro, M, «L'information en uniforme : propagande, désinformation, censure

قد لا يقتصر الأمر على هذا، بل ربّما يتعداه إلى حد اعتبار البعض أنّه لا فرق بعد اليوم بين المعلومة والمعرفة، ما دامتا تقتنيتان التقنيات نفسها، ولا سبيل لتقييمهما في الشكل والجوهر إلا سبيل الاقتناء ذاته. بالتالي، فالاحتماء خلف هذا المسوغ أو ذاك للتمييز بين المعلومة والمعرفة غدا كأنه أمر متجاوز، لا سيما بعدما نظر مارشال ماكلوهان لذلك عبر دمجها للرسالة بحاملها، أي للأداة التقنية بمحتواها، كائنة ما تكن طبيعة وشكل هذا الأخير⁸.

وعلى الرغم مما قد يكون تحفظاً على هذه الأطروحة أو تلك، فإنّ الذي لا سبيل للقفز عليه حقاً إنّما هو واقع الانفجار المعلوماتي (حوامل ومضامين) الذي تواكب مع تعدّد السبل للبلوغ إلى المعلومات، والنفوذ إلى قواعد تخزينها، والقدرة المتوفرة على تداولها بين الفضاءات، كما بين الأفراد والجماعات.

2- «سهو» المعرفة

ليس ثمة من شك، في بداية هذا القرن، بأننا حقاً بإزاء انفجار في المعلومات لم يكن له من مُضاهٍ يُذكر في تاريخ البشرية، بجانب الحوامل وبسبب الإنتاج والتخزين والاستغلال والتوزيع. إلا أنّ الانفجار ذاته⁹ لم يفرز إلا في القليل النادر «انفجاراً معرفياً»، على الأقل بالقياس إلى تجرد المعرفة وسموها على المعلومة:

- فالمعرفة تفترض المدة وتشترط حداً أدنى من المسافة، مقارنة بالمعلومة التي تحكمها معايير الآنية، وتضبطها مقاييس السرعة، ولا هوس لديها بمنطق ثنائية الزمن والمكان. المعلومة تعبير عن حالة عابرة وترجمة لحدث مار وانعكاس لمجريات الأمور في راهنتها.

الحيواي. يحيى، «كونية الاتصال، عولمة الثقافة: شبكات الارتباط والمناعة»، منشورات عكاظ، الرباط، دجنبر 2004.

8- لعل عالم الاجتماع الكندي مارشال ماكلوهان هو الأسبق في إدغام الرسالة بحاملها أو المعلومة بقاعدتها المادية. انظر في تفصيل أطروحته:

McLuhan, M., «The Gutenberg galaxy», University of Toronto

Press, 1962.

Breton, P., «L'utopie de la communication: le mythe du village

planétaire» Ed. La Découverte, Paris, 1992.

9- للإشارة فقط، فإنّ الوثائق والبيانات والمعطيات بشبكة الإنترنت تحتسب بالمليارات.

بالشبكات الألكترونية، وعبر الفضائيات وقواعد المعطيات، ولا سيطرة البث والإرسال على الإنتاج والتلقي فقط، وإنما أيضاً طغيان، لدرجة السيادة، للاتصال التقني على مقومات التواصل الإنساني والثقافة العالمية⁵.

يقول إينغناسيو راموني بهذا الشأن: «لم يعد للمعلومة أو للخبر (في ظل هذا الواقع الجديد) لم يعد لهما من قيمة مواطنانية أو مدنية تذكر، بل أصبحا سلعة خالصة تخضع، شأنها في ذلك شأن باقي السلع، لمنظومة العرض والطلب، دونما تساؤل عن طبيعتها أو وظيفتها أو الغاية التي جاءت الثورة نفسها (ربّما) لتكريسها صوتاً ومعطى وبالصورة».

بالتالي، فضضاء الاتصال، يقول راموني: «لم يعد مقتصراً فقط على إدغام المعلومة والثقافة كلاً على حدة، بل تعدّى ذلك لحدّ صهرهما مجتمعيتين في فضاء شامل وشمولي؛ أي في فضاء الثقافة العالمية ذات الخلفية الأمريكية، المرتكزة في جوهرها وفي منظوقها على التطلع الجماهيري والكوني لذلك»⁶.

- أمّا الموق الثاني فيرتبط بهيمنة حوامل المعلومات، من اتصالات وسواتل ومعلومات ووسائل بث وإرسال تلفزيوني عابر للحدود وغيرها، على المضامين والمحتويات، لدرجة أضحت معها المعلومات والأخبار، وكأنها أهم و«أقوى» قياساً إلى المعارف والمعرفة.

لم تختلط المعلومة المازة بالمعرفة القارّة على الغالبية من بين ظهرانينا، بل أضحي من المتعذر على الغالبية ذاتها التمييز بين ما يدخل في فضاء هذه وما يحسب على فضاء تلك، لدرجة غدت المعلومة معرفة بالنسبة للبعض، والمعرفة معلومة بالنسبة للبعض الآخر، وهكذا دواليك⁷.

5- وهو أمر فصلنا فيه في: الحيواي. يحيى، «احتقار الديمقراطية: دراسات في آليات الاستبداد الجديد»، منشورات عكاظ، الرباط، ماي 2005.

6-Ramonet, I., «Tyrannie de la communication», Ed. Folio Actuel,

Paris. 2002.

7- وهي الحالة التي يعتبر فيها البعض مثلاً أنّ كلّ ما يروج بشبكة الإنترنت إنّما هو معرفة، حتى وإن اتخذ شكل المعلومة. راجع في تنفيذ هذا الطرح:

لا تشغل المعرفة إذن بأدوات المعلومة، ولا تنافس المعلومة في طبيعة المهنة أو الوظيفة أو غيرها، إنها ترهن في الغالب الأعم على المعرفة، المعرفة من أجل المعرفة¹³.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الركائز التي تبني لاقتصاد المعلومات هي ليست بالضرورة التي تؤسس لاقتصاد المعرفة، حتى وإنّ تداخلت بنياتها وأضحيا (مع الرقمنة تحديداً) يقتنيان بعضاً من الحوامل المشتركة.

فالاقتصاد المعلومات عرض بامتياز (يقدم «السلعة» ويبحث لها فيما بعد عن المقتني)، في حين أنّ اقتصاد المعرفة اقتصاد طلب، قد يبدو من المجازفة معه تصميم «السلعة» إذا لم تكن ظروف الاقتناء مضمونة ومتوفرة¹⁴.

والفارق بينهما إنّما هو من قبيل الفارق بين مصممي البرمجيات المعلوماتية والأقراص المدججة من ناحية، وبين دور النشر التقليدية منها، وتلك التي ولجت الشبكات الإلكترونية.

وهو أيضاً من الفارق بين الباحث عن المعلومة بغرض التوظيف المباشر (بالسوق أو بغرض التنظيم)، وبين الباحث عنها ليكمل عناصر العقد التي تضمن له المعرفة وتحيله صوباً على المعنى¹⁵.

بالتالي لو اعتمدنا زاوية الغاية والتوظيف تحديداً، فإنّ المعلومة غالباً ما تتغيا هيكلية النظام الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي كلاً على حدة، في حين أنّ المعرفة تصبو إلى هيكلية كلّ تلك المستويات في إطار منظومة شاملة، يحكمها بالجملة وبالتفصيل هوس البحث عن المعنى.

ولما كان الأمر كذلك، فإنّ نسبة ما يتحوّل من معلومات إلى معارف غالباً ما يكون قليلاً أو متواضعاً بالقياس إلى وفرة المعلومات وفرة حواملها¹⁰.

- والمعرفة ترتفع بالمعلومات (أو ببعض منها على الأقل)، تندمجها في السياق العام، تبني لها الخلفية والمرجعية، وتربطها بما سواها من معلومات، بغرض بلوغ المعنى الذي لا سبيل لبلوغه في ظل معلومات متواترة متفرقة، ولا رابط ظاهرياً بينها في الشكل أو في المضمون.

ومعنى ذلك أنّه لا إمكانية للسمو بالمعلومة إلى معرفة في غياب المنظومة المؤطرة، والنسق الناظم، والسياق العام الذي يحوّلها إلى معرفة، ويؤسس بالاحتكام إليها للمعنى¹¹.

ومعناه أيضاً أنّه حتى بتوفر المعلومة على نظام يضمن لها التسعيرة (التجارية) بهذا الفضاء أو ذلك، فإنّها لا تسمو دائماً إلى مرتبة القيمة إلا بتحولها مع الزمن إلى معرفة.

- والمعرفة لا تنتج حتماً وبالضرورة بواسطة أدوات المعلومة (حتى وإنّ اقتنت في ذلك أرقى شبكاتها)، بل غالباً ما تنفر منها، كونها تتغيا أهدافاً أخرى، هي آخر المفكر فيه من لدن المعلومة.

فإذا كانت المعلومة أداة تدير وتسير ومنافسة (بالأسواق أو للحصول على امتياز بالعلاقات الدولية أو ما سوى ذلك)، فإنّ المعرفة تتغيا التراكم في الزمن، ولا وظيفة آنية لها تحدّد لها التوجه العملي أو تؤسس لها الأبعاد المباشرة¹².

10 - انظر في هذه النقطة التقرير الجيد:

Trégouet, R, «Des pyramides de pouvoir aux réseaux de savoirs», Sénat (France), Rapport d'information n° 331, Paris, 1997-1998.

11 - لا يضمن المعنى إلا بربط المعلومات ببعضها بعضاً وقراءتها مجتمعة في إطار سياق عام اجتماعي وثقافي.

12 - هناك العديد من المؤسسات، وبمعظم دول العالم، لا تشغل إلا في أفق المعرفة والثقافة، حتى وإن كانت مخرجاتها يتم توظيفها لأغراض تنافسية أو لإدراك غنيمة في العلاقات الدولية أو ما سوى ذلك.

13 - يقال إنّ فضاء المعرفة مستقل عن عالم السياسة، وإنّ الفاعلين في الأول ليسوا بالضرورة رهنين السياسيين. وهو أمر وارد، لكن واقع الحال يثبت أنه ليس هناك معرفة من أجل المعرفة. إذ سرعان ما يتم التوظيف. راجع في بعض عناصر الإشكال: اليحياوي. يحيى، «احتقار الديمقراطية...»، سبق ذكره.

14 - OCDE, «L'économie fondée sur le savoir», Rapport, Paris, 1999.

15 - Réal, J et Alii, «Gérer les connaissances, un défi de la nouvelle compétitivité du XXIème siècle : information, interaction, innovation», Université du Québec à Trois Rivières, 2000.

والقصد من هذا هو القول إن الانتقال من المعلومة إلى المعرفة (وإلى المعنى بالمحصلة) إنما هو الانتقال من تمثل الفرد إلى تمثل الجماعة.

- والمعرفة عملية اختبار جذرية، استهلاكها للوقت كثيف، وحاجتها إلى الزمن قصوى.

لا يروم القصد هنا بالعملية نفسها ترك المعلومة في تجردها إلى حين أن تختمر وحدها، ولكن إدماجها في السياق العام الذي يضمن لها ذلك جملة أو تفصيلاً.

وليس المقصود امتلاك هذه المعلومة أو تلك، التحكم في هذا المعطى أو ذاك (أيّ ما يكن مستوى هيكلته وترميزه)، بل يعني بالبداية والنهاية القابلية على التملك والقدرة على الموطنة¹⁹.

لن يكفي هنا الادعاء بامتلاك المعلومة والقدرة على توظيفها، العبرة هنا بقابلية الأفراد والجماعات لتمثل المعلومة، ربطها بما سواها من معلومات، دمجها في محيطها، وضعها في سياقها، واستنباط المعنى من كل ذلك مجملًا أو بالأجزاء.

بالتالي فالاختيار المقصود هنا لا يتم بالامتلاك فقط، بل يفترض مبدأ التملك والقدرة على تحويل المعلومة إلى جزء من منظومة معرفية قائمة، أو من المفروض لها أن تقوم. لا يتم ذلك بالاقصصار على ضمان مبدأ بلوغ المعلومة أو النفاذ إلى البنوك المكتنزة لها، بل يتم عبر استيعابها في جدليتها مع السياق الجاري، عبر تمثلها وسيرورة الأحداث والوقائع.

وربما لهذه الأسباب ترى الدول المتقدمة أنها قد تجاوزت خطاب «مجتمع المعلومات»، وبدأت تتحدث عن «مجتمعات للعلم وللمعرفة»، لكنها لا تترأى للبعض سوى كونها صيغة متطورة من صيغ «استبداد الاتصال» الذي تتوجه المعلومة والمعرفة إلى الاندغام بصلبه²⁰.

19- يقال إن تملك تقنية ما لا يتم إلا عندما تغدو جاهيرية، أي يتحكم في مفاصلها أكثر من 60٪ من سكان دولة أو مجموعة.

20- المقصود هنا هو القول إنه في سيادة الاتصال وتحوّله (لدرجة الهوس) إلى «قيمة اجتماعية»، فإن المعلومة والمعرفة لا تغدوان سوى كونها المادة الأولية والوسيلة التي عبرهما تتم «غاية الاتصال».

إذن ليس ثمة من شك كبير في أنّ المعلومة إنّما تتميز عن المعرفة في الطبيعة كما في الإطار الزمني المعتمد، وتتميز عنها أيضاً وأكثر بجانب الغاية المرجوة، وبجبهة الوظيفة المطلوبة، وتتميز عنها كذلك بجانب سبل التبيئة والتموطن¹⁶.

- فالمعرفة عملية تصبو إلى هيكلية المعلومة قياساً إلى واقع حال جارٍ أو مستشرف، لا تلتقطه المعلومة بحكم تجردها، ولا سبيل لها إلى ضبط آليات اشتغالها بحكم آنيته.

ولما كانت المعرفة كذلك، فإنّها تبدو أقرب إلى الثقافة منها إلى المعطى الخام، ليس فقط على اعتبار الشكل الذي تأخذه، بل أيضاً احتكاماً إلى قدرتها على مخاطبة الضمير الجمعي الذي يضمن لها المصدقية والقوة¹⁷.

- والمعرفة ليست عملية اقتناء والتقاط، إنّها عملية انتقاء وتمييز للقدرة على التعلم والتعلم الدائم بداخلها قيمة كبرى. والقدرة المحال إليها هنا لا تتناول فقط قابلية الفرد على التمييز بين المعلومة والبحث عن خيط رابط لها يؤدي إلى المعرفة (وإلى المعنى بالمحصلة)، ولكن أيضاً قابلية الجماعة على ذلك وقدرتها على استنباطه إلى ما لانهاية.

والسرّ في ذلك لا يكمن في كون المعلومة «فردية الهوية»، بالإمكان استقرارها دونها حاجة إلى الجماعة، ولكن بالأساس على اعتبار أنّ المعرفة إشكالية جماعية بامتياز، تخترق الأفراد في علاقتهم وارتباطاتهم، ولا تطالهم إلا نادراً بمعزل عن ذلك¹⁸.

16- نقصد بالتبيئة والتموطن سبل التملك المجتمعاتي للمعلومة وفعل المحيط في استنباطها، في قراءتها أو في تأويلها. راجع في ذلك:

El Yahyaoui, Y, «Mondialisation et stratégies de communication», Ed. Walili, Marrakech, Mai 2002.

Zghal, R, «L'appropriation de la technologie, le savoir et le développement», Université de Sfax, Tunis, Document sans référence.

17-Trégouet, R, «Des pyramides de pouvoir aux réseaux de savoirs», Rap. Précité.

18- انظر في هذه النقطة:

Castells, M, «Le pouvoir de l'identité», Ed. Fayard, Paris, 1966.

الاتصال بين المعرفة والمعتقد

تأليف: بنّاصر البُعزّاتي*

ترجمة: سعيد البوسكلاوي**

الملخص

يدافع هذا المقال عن رأي مفاده أنّ ثمة تداخلاً دائماً بين المكوّنات الثقافية للنشاط العقليّ الإنسانيّ، ورغم وحدة العقل فإنّ هذه المكوّنات ليست متماسكة بالضرورة، لأنّها في تحوّل دائم. بالفعل، ينتج النشاط العقليّ عدّة تفسيرات متنافسة ومتعارضة للأحداث والمواقف، وللمعتقد دخل في كلّ أجزاء هذا النشاط. والعلم لا يملك أساساً صلباً لفهم الإيمان لإمكان تغيير بنائه مع الزمن. وأكثر من ذلك، يتمظهر الإيمان في معتقدات مختلفة، ولا يمكن إثبات أنّ معتقداً منها يكون أوثق من غيره على نحو كامل ومطلق. ومن ثمّ، فإنّ المعتقدات المختلفة جميعها لا يمكن أن تقدّم سوى صور جزئية عن الألوهية، حسب تنوع الثقافات والظروف التاريخية، لا تمثيلاً كاملاً لها. ومن هنا، فإنّ الموقف المعقول يتمثل في ترك جميع الأفراد يخوضون تجربة الإيمان على النحو الذي يتصوّرونه وفي تشجيع التفكير والتواصل بين حاملي رؤى متنافسة للعالم.

تقديم

من المسلّمات والقوانين التي تصف عالماً معيّنًا، بل إنّها تؤثر وتتأثر بمكوّنات أخرى من الفاعلية الفكرية ومن محيطها الثقافيّ الواسع الذي تنغمس فيه.

تتمثّل دعوانا الأساسية هنا في أنّه لا يمكن رسم خطّ ثابت فاصل بين المعرفة والمعتقد؛ وهي فكرة تنبني على مسلمة مفادها أنّ حياة الإنسان العقلية وحدة لا تفصل. فثمة تداخل دائم بين مكوّنات الفاعلية المفهومية وأشكال الاعتقاد في كلّ ثقافة وعبر كلّ المراحل التاريخية. غير أنّ التأكيد على مبدأ وحدة العقل يجب ألا يفهم منه أنّ كلّ أنواع المعرفة ومفاهيم الألوهية تبرز إلى السطح بوصفها كتلة سلسة ومتساوية ومنسجمة وفي تواصل تامّ فيما بينها. فالنشاط العقليّ يقوم في وضعيات تاريخية معقّدة؛ لذلك فهو يشهد على نشوء رؤى للعالم كثيرة ومتنافسة وتأويلات متصارعة للأحداث والمواقف. وهكذا، فكما تتطوّر المعرفة تتألف المعتقدات فيما بينها بطرق مختلفة وتحوّل في مداها وتغلغلها وأهميتها؛ ولكن المعتقدات تقف أيضاً موقف المعارضة والعداء لبعضها بعضاً، تبعاً لتباين الأوضاع الاجتماعية. ولذلك، بها أنّ المعرفة العلمية تتطوّر داخل بيئة سمتها التنافس والصراع بين القوى الاجتماعية، فإنّها لا يمكن أن تشكل نظاماً محلياً تماماً

1. التصورات التقليدية عن علاقة العلم بالمعتقد

1.1. تنظر العقلانيّات التقليدية المتجذّرة في فكر القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى العلم بوصفه انتصاراً على ظلمة العصور الوسطى المزعومة، وأنّه نشأ في تعارض معها. إنّها تنظر إلى العلم بوصفه واحداً في منهجه وأسلوبه، وتضعه في تضادّ حادّ مع ما كان ينظر إليه على أنّه معتقدات غير علمية. صاغ كثير من المفكرين العقلانيّين والتجريبيين تقسيمات ثنائية: عقل وعاطفة، تفكير وشعور، وكأتهما يشكّلان عالين لا يلتقيان في الروح الإنسانية. يوصف عالم العلم بأنّه حقل من المعايير المنطقية، في حين يقدم عالم الشعور والاعتقاد على أنّه يقف عائقاً أمام الفكر العقلانيّ. ولذلك يضعون هذين القطبين من الحياة العقلية في تعارض أزلّيّ، مع وسم القطب العقلانيّ بأنّه موضوعيّ ومستقلّ عن الظروف الدائمة التغيّر، والثاني بأنّه ذاتيّ ولاعقلانيّ. ولعلّ إحدى نتائج هذا الرأي فكرة مفادها أنّ نشوء العلم الحديث أدى إلى انسحاب المعتقد من حياة الناس. ويقدم التاريخ الثقافيّ الواقعيّ للدارسين

*مفكر وأكاديمي من المغرب.

**باحث ومترجم من المغرب.

إن للصراع بين المعرفة المتجددة وبين كثير من المعتقدات الراسخة تاريخاً طويلاً يعود إلى الطرق البدائية القديمة في التفكير البشري؛ فالصراع يشتد حيناً، ويضعف أحياناً أخرى، تبعاً دائماً لظروف اجتماعية وسياسية مركبة. ولهذا السبب تكون الاختيارات الفردية والنوازع الجماعية عوامل في سوء التفاهم وفشل التواصل فيما بين الفاعلين الثقافيين. لقد اتهم سقراط لأنه دافع عن مثل لا توافق تلك التي تعكس قيم الأثينيين كما تصوّرها خصومه. والفيلسوف الرواقى كلينتاس اتهم أرسطارخوس الفلكي بالتجرؤ على الإيحاء السائد بقوله إن الأرض متحركة. كثير هم المفكرون، عبر كل مراحل التاريخ وفي كل الثقافات، الذين عانوا من معاملات قاسية، فقط لأنهم عبّروا عن أفكار رأى فيها حراس النظام أن بإمكانها أن تمسّ بـ«الحقيقة غير المتغيرة»، وأنها تهدد الإيحاء الراسخ لدى الجماعة.

1. 4. هذه التفسيرات العقلانية ضعيفة مادامت عاجزة عن تقديم تفسير للواقعة التاريخية التي مفادها أن المعتقدات ترسخ عادة قبل صياغة الاستدلالات التي تدعمها، وأن بإمكان تلك المعتقدات أن تتكيف مع التحوّلات المفهومية المتجددة، وأن تستمرّ في دغدغة الذاكرة حتى وإن كانت موضع شكوك. ولعلّ روس L. Ross و س. أندرسن C. Anderson لم يجانبا الصواب في تأكيدهما على أنه «من الواضح أن المعتقدات يمكن أن تبقى حية بعد [...] تدمير أسسها البديهية الأصلية على نحو كامل»². بالفعل، فالمعتقدات لا تتوقّف كلياً على الظروف المتغيرة، لأنّها بدون شكّ تظهرت لبعض المشاعر البدائية العميقة التي هي في الواقع فطرية في الروح الإنساني. غير أنه لا يمكن التأكد من مدى كون إيمان معين فطرياً لدى جميع الناس في عدّة ثقافات؛ بالعكس، فالمعتقدات تنتشر عبر توسط استعداد إنساني عميق من أجل قبول واستبطان ناهج ثقافية تُنقل عبر اللغة والتربية. ومن ثمّ، فإنّ التقسيمات الثنائية الكلاسيكية لا يمكن الاعتماد عليها في تفسير تدفق الأفكار والمعتقدات التي تمتزج أثناء التواصل وتداول الصور والمفاهيم. لقد أظهرت دراسة حديثة أن ثمة عناصر ضمنية في المعرفة لا يمكن التعبير عنها من خلال المنطق

أحياناً وأدلة كثيرة تُدعم هذه التأكيدات، منذ أن عارضت بعض الجماعات والسلطات الدينية صراحة الدراسة العقلية والتفكير الحرّ قبل عصر النهضة العلمية (في أوروبا).

2.1. ينظر المذهب العقلاني في تشعباته وتنويعاته، مثل التطورانية والوضعية، إلى الثقافة بوصفها سيرورة تاريخية وتطورية على نحو خطّي تبزغ فيها الحقيقة والأفكار الفعالة بالضرورة ضدّاً على المعتقدات الضعيفة والمشوشة. وعلاوة على ذلك، فلأنّ المفكرين الماديين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانوا ينظرون إلى الإيحاء بوصفه عدوّاً للتحرّر الفكريّ يبرّر الجهل والاعتراب والطغيان، فإنّ هذه الآراء الحديثة تقارب المعتقدات بوصفها أوضاعاً سيكولوجية تنتمي إلى مرحلة إنسانية غير ناضجة، وبوصفها غير ضرورية في عصر الحداثة. قيل عن الميتافيزيقا والمعتقدات إنّها تتجذّر في صور تشغل عبر الاستعارة، بينما يعتمد العلم على استنباط منطقيّ من مسلّمات ثابتة أو على استقراء من معطيات صلبة ومؤكدة. ولا يمكن أن يتعايش التطور الحضاريّ والإيحاء، في نظر هذا الموقف العلمانيّ الضيق الأفق، لأنّه يتصوّر أنّ كلّ المشاكل التي يمكن أن تطرح، ومنها الأسئلة التي لها صلة بالوعوي والأخلاق أيضاً، تجد لها حلاًّ وجواباً على أساس عقليّ.

1. 3. كانت المعتقدات في الاعتبار العقلانيّ الكلاسيكيّ تتصوّر على أنّها أوهام ناتجة عن ردود أفعال نفسية إزاء التطوّرات الاجتماعية. ويمكن النظر إلى الدراسة الوضعية للمجتمع والثقافة خلال القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وكأنّها موجهة ضدّ التقاليد الموروثة، لأنّها وضعت برنامجاً لتفسير السلوك الفرديّ والعلاقات الاجتماعية يعتمد على أسس علمانية-مادية صرفة وعلى نحو مبالغ فيه. إلا أنّ الدراسة الاجتماعية تفسّر الجانب الخارجيّ فقط للإيحاء، لأنّه يصعب ربط أيّ معتقد مع ممارسة خاصّة على نحو سببيّ، رغم أنّ ثمة رابطاً سيكولوجياً معقولاً بينهما. وهذا لا يعني إقراراً بخطأ الارتباط، وإنّما بصعوبة التدليل عليه فقط¹.

2- Lee Ross and C. Anderson; quoted in Gilbert Harman, Change in

View: Principles of Reasoning (Cambridge, MA: MIT Press, 1986),

37.

1- Eric Carlton, Patterns of Belief, vol. 2: Religions in Society

(London: G. Allen & Unwin, 1973), 31.

ومع ذلك، فإنَّ المعتقدات ترتبط ببعضها بعضاً، ولا يمكن تصنيفها وتقسيمها بشكل واضح ونهائي، كما لا تقدّم نفسها بوصفها قابلة للاستنتاج والقياس الكمي. ويعتقد ف. ف. شميت F. F. Schmitt أيضاً أنّ ثمة «درجات من الثقة» في المعتقدات لأنها لا تخلو من «درجات من الموثوقية»⁶. ولكن يجب أن نضيف أنّ الثقة والموثوقية ليست تماماً قيماً معرفية ثابتة ودائمة؛ بل إنّها تابعة لمستوى الفاعلين المعرفي ولوضعهم الاجتماعي.

2. تصوّر ديناميّ للعلم

2. 1. يقترح ك. بوبر K. Popper، وهو أحد ممثلي الوضعانية الجديدة والاتجاه العقلاني إلى درجة ما، قواعد ومعايير للتمييز بين العبارات التي تصاغ في العلم وتلك التي نجدّها في الميتافيزيقا وفي الفكر اليومي. قيل إنّ لغة العلم تشغل تبعاً لمعايير منطقيّة، في حين أنّ معظم تأكيدات الفلسفة القديمة تحتاج إلى مراجعة لأنّ بعضها يخلو من معنى وبعضها الآخر صيغ في شكل رديء. وقد قارب معظم الوضعانيين المعتقدات بوصفها إنتاجات خيال كسول. وعلاوة على ذلك، رغم الاختلافات في المعايير المعتمدة في تقييم العلم والميتافيزيقا، فإنّ جلّ الإبيستمولوجيين أكدوا، في النصف الأوّل من القرن الماضي، على الدور القيادي للمنطق الصوريّ في الفكر العلميّ ونظروا إلى المعتقدات بوصفها غير علمية وغير منطقيّة. ففي نظرهم، يجب أن تكون النظريات العلميةّ قابلة للبناء من جديد في لغة المنطق الصوريّ من أجل تطهير العلم من العناصر غير العلمية التي يمكن أن تتسرّب إلى المفاهيم العلمية أثناء بنائها التدريجيّ. إذن، يظلّ المنطق الصوريّ هو جوهر التفكير السليم: فكما كتب ب. راسل B. Russell: «أعتبر أنّ المنطق هو الأمر الأساس في الفلسفة»⁷. حقاً، يهتمّ

المعياريّ ولا من خلال وسيلة إعلام وتواصل صوريّة. ثمة خلفيّة قيمية للاقتضاءات الضمنية للخطاب العلميّ ولا يمكن أن توجد معرفة خلوة تماماً من أحكام القيمة³. وهكذا، فالعلم لا يتعارض بالضرورة مع الإيمان الخالص.

1. 5. لا يجب الاكتفاء فقط بملاحظة التعارض القائم بين وجوه من التفسير العقلانيّ وعقائد الإيمان؛ ثمة أيضاً علامات على التعارض داخل الممارسة العلمية ذاتها وبين المزاوئين للعلم. وذلك لأنّ العلم يتطور من خلال تنافس الفرضيات، والتنافس لا يكون دائماً هادئاً، خصوصاً إذا كان ثمة منفعة وراءه؛ إذ عندما نلاحظ الممارسة العلمية داخل المختبرات وضمن مصلحة الجماعات، فإنّ التقسيمات الثنائية الحادة قد تبدو غامرة. وفي المقابل، تحاول بعض المقاربات الحديثة مراجعة التقسيمات الثنائية الكلاسيكية عبر إبراز الطابع النسبيّ والتدرجيّ لكلّ لغة ملاحظة ولكلّ معتقد. يصنّف و. ف. كوين W. V. Quine وج. س. يوليان J. S. Ullian المعتقدات بوصفها معقولة أو غير معقولة، ويميزان بين عدم الاعتقاد non-belief وإنكار الاعتقاد disbelief⁴ بوصفها مواقف معرفية مختلفة إزاء أساق فكرية، مستدلين على أنّ بعض المعتقدات أكثر تجذراً في العقل الإنسانيّ من غيرها، وأنّ بعضها أكثر وثاقه من غيرها. غير أنّ كلّ تصنيف هو عرضيّ فحسب، لأنّ عدم الاعتقاد وإنكار الاعتقاد يقتضي كلّ منهما اعتقاداً في فكرة أو مثل أعلى مختلف. وينتج عن تعقّد العوامل التي تدخل في الاعتبار أن تكون المعتقدات ذات درجات مختلفة من المعقولة واللامعقولة. يسجّل كواين ويوليان ما يلي: اللامعقولة درجات؛ فبعض التعبيرات أكثر لامعقولة من غيرها. وأهمّ من ذلك، قد تتفاوت لامعقولة تعبير في الدرجة تحت ضغوطات وحده معتقدات مرتبطة بها. لا يمكن أن يطلب منا اعتقاد شيء ما نعتبره غير معقول، لكنّه يمكن أن نعتقد شيئاً ما كنّا نعتبره فيما قبل غير معقول⁵.

6- Frederick F. Schmitt, Knowledge and Belief (London and New York: Routledge, 1992), 215-220.

7- Bertrand Russell, "Logical Atomism," in his Logic and Knowledge (New York: Putnam's Sons, 1971; originally published 1924), 323.

غير أنّ من وقف ضدّ الميتافيزيقا والمعتقدات اعتقاداً على لغة المنطق الحديث هو

رودولف كارناب Rudolf Carnap، وخاصة في كتابه

Der Logische Aufbau der Welt (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1928).

3- أحيّل هنا على أعمال ط. س. كون T. S. Kuhn، وم. بولانيي M. Polanyi،

ون. ر. هانسن N. R. Hanson، وس. إ. تولمين S. E. Toulmi، وامتداداتها

الأحقة خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين.

4- W. V. Quine and J. S. Ullian, The Web of Belief (New York: Random House, 1978; originally published 1970), 8 and 12.

5- Ibid., 62.

الصعب ملاحظة أنّ المعرفة العلمية ليست مجموعة من القوانين الثابتة والأزلية على نحو خالص، وإنما هي متحوّلة دائماً عبر حوار مستمرّ بين العلماء وفي ضوء الإنجازات التجريبية التي تتغيّر مع التطوّرات الحاصلة في التجهيز الآليّ والنقد العلميّ. يعاد بناء القوانين والنظريات مع كلّ اختبار وجدال علميّ، ويتمّ الكشف باستمرار عن اقتضاءاتها عبر التحليل الإستمولوجيّ؛ ولذلك فإنّ الطابع الافتراضيّ للمعرفة العلمية أمر لا يمكن إغفاله. ومن ثمّ، لا يمكن النظر إلى العلم على أنّه المحكمة الوحيدة والنهائية من أجل إدانة المكوّنات الأخرى للحياة الثقافية.

2. 4. تتسم الأسئلة المطروحة في البحث العلميّ بطابع خاصّ، فهي مرتبطة بحقل جزئيّ لا يمكن أن يناسب ميادين أوسع وأكثر عموميّة. ولهذا السبب لا يكون العلم إلا انتقائياً، لأنّه يحدّد مجاله ويخصّص أسئلته. ومن ثمّ، فإنّ الأجوبة العلمية ذات إطار محدود وتفقد دقّتها عندما يكون انتشارها أكبر من قوتها. النماذج يمكن أن تنقل من حقل إلى آخر من خلال عمليات قياس تمثيلية، لكن عليها أن تتكيّف مع متطلبات الحقل الجديد. ويتّج عن حركة الأفكار هذه أنّ القوانين العلمية جميعها تصبح غير قابلة للإثبات تماماً، لأنّ نتمّة دوماً عناصر منفصلة تجد طريقها إلى قلب المعرفة العلمية. ولذلك، هناك دائماً مكان لأحكام القيمة في المعرفة العلمية لأنّ معتقداتنا تتدخل من أجل ملء الفراغ القائم بين الأجوبة العلمية وهذه المعتقدات، والقيم لا يمكن مراقبتها بواسطة معايير موضوعية. ليس نتمّة منهج عقليّ يحول بين الناس وبين امتلاكهم معتقدات فوق-علمية وهموم قيمية. وأكثر من ذلك، وكما لاحظ بولاني بدقّة: «فإنّ المعتقدات والتقييمات قد اشتغلت بوصفها مقدّمات مترابطة في مسار الأبحاث العلمية»¹⁰. ومن البدهي أنّه لا التحليل المنطقيّ ولا الفحص التجريبيّ بإمكانها مراقبة كلّ قطعة من الخطاب العلميّ بشكل دقيق وقبول بعض العناصر وإبعاد أخرى، لأنّ العبارات وأحكام القيمة والصور توجد مترابطة على نحو عضويّ.

2. 5. تبيّن لنا أبحاث حديثة أنّ العلم يوجد في تشكّل ديناميّ وإعادة تشكيل مفاهيمه؛ وذلك ليس بالضرورة تهديداً للإيمان المعقول. ومن جهة أخرى، يعلمنا التحليل العقليّ أنّ المعتقدات

المنطق بكشف المفارقات والتناقضات، لكنّ استعمال المنطق من أجل كشف اللاموثوقية الكامنة في الميتافيزيقا والمعتقدات إنّما يدلّ على فهم ضعيف لنشوء المعرفة.

2. 2. لقد أخفقت التصورات الاختزالية العلمانية المادية والوضعية في تقديم التفسير المناسب للنشاط العلميّ وصلاته مع الأنساق العقدية لأنّها تنظر إلى العلم بوصفه حقلاً خاصاً خاضعاً لمنطق كونيّ يشتغل بشكل مستقلّ عن السياقات الثقافية. وعلى العكس من ذلك، ينظر الفلاسفة ما بعد الوضعانيين إلى العلم نفسه بوصفه نسقاً من المعتقدات التي يصعب اختبار مكوّناته. وقد أبرز ذلك م. بولاني M. Polanyi بقوله: العلم هو نسق من المعتقدات التي نلتزم بها. إنّ نسقاً مثل هذا لا يمكن أن يفسّر لا من خلال التجربة كما هو ملاحظ في نسق مختلف، ولا من خلال العقل في غياب أيّ تجربة [...] يكشف التحليل المنطقيّ للعلم، بشكل حاسم، عن محدوديته ويسعى، فيما وراء ذاته، في اتجاه صياغة للعلم تعتمد ثقة الجمهور⁸.

وعلى خلاف مناصري التصورات الاختزالية للعلم، ينظر المدافعون عن الإيمان الدينيّ إلى العلم والمعرفة بوصفهما امتدادات خطية لحقائق الوحي، غير أنّهم يخفقون في فهم التفاعل الجدليّ بين المعتقدات والمفاهيم داخل الثقافات وتاريخيتها. يحاول الرأي الذي ندافع عنه هنا تفادي كلا التصورين الاختزاليين والتأكيد على التفاعل الديناميّ للأفكار التي تلائم كلّ الآفاق.

2. 3. ومن دون ريب، إنّ المعتقدات هي جزء من التفكير العلميّ، ومكوّناتها لا يمكن أن تفسّر كلياً من خلال التحليل المنطقيّ أو الفحص التجريبيّ. وذلك لأنّ المعتقدات تشكّل أجزاء أساسية من المواقف الذهنية الحميمية، لكن لا يعبر عنها في جمل خبرية صريحة قابلة للتحليل الدلاليّ. ولهذا السبب «تكون المعتقدات الأساسية غير قابلة للدحض كما هي غير قابلة للإثبات. وفي الواقع، إنّ اختبار الإثبات أو النفي هو غير مناسب في قبول أو رفض المعتقدات الأساسية»⁹. وأكثر من ذلك، فإنّه ليس من

8- Michael Polanyi, Personal Knowledge (London: Routledge and Kegan Paul, 1983; originally published 1958), 171.

9- Ibid., 271.

10- Ibid., 161.

يقال، بقصد إبعاد مثل هذه المعتقدات، إن جماعات ما تعبد النار، أو الضوء، أو الميت، أو ظواهر طبيعية خاصة ما، وتبني تماثيل تجسد فيها إيمانها في طقوس محلية. ولكن لماذا لا ننظر إلى مثل هذه الممارسات والتماثيل بوصفها وسائل بسيطة وعادية تحاول بلوغ ألوهية ما متعالية وبعيدة؟ أليس تعدد الآلهة هو تعدد التعبيرات فحسب في وصف وحدة مجردة؟ وهل يخلو الإيمان التوحيدى من عناصر وثنية موروثه من الماضي؟ وما أصل كثير من أسماء الألوهية؟ بالتأكيد، كل الإجابات الممكنة عن هذه الأسئلة المتنافرة تقدم فهماً زمانياً وظرفياً فقط لا فهماً نهائياً. إنه لا يمكن قياس الإيمان تبعاً لمعايير موضوعية؛ إذ ثمة عامل ذاتي في كل محاولة فهم مختلف وجوه العناصر المكونة للمعتقد. بالفعل، إن كل حامل معتقد ما يهدف إلى إيجاد توازن نفسي وراحة ما، ولكن في لحظات التوتر بين الجماعات تلعب المعتقدات أدواراً تحفز على غرس وتعميق الكراهية بين المتخاصمين الذين ينتمون إلى ثقافات وتقاليد مختلفة.

3. 2. إنه في أوضاع المواجهة تتقوى وتشتد حدود التمييز بين المعتقدات، وتلك الأسئلة عن العناصر الأساسية المكونة لـ «الأنا» و«الأخر» تصير مركزية. وعلى هذا النحو، تعطى للمصراعات الحادة «نكهة» مقدسة واضحة ولا يُمنح وقت للتفكير العقلي. وفي الواقع، إن فكرة استقلال المعتقدات عن بعضها البعض تم دائماً فرضها والتأكيد عليها في سياقات الخصومة، مادام ينبغي على كل أطراف الصراع أن تجد - وتخترع - تبريراً مقبولاً لموقفها، وتعطي معنى وعقلانية لدعاؤها. فمن الناحية التاريخية كل المعتقدات مترابطة، غير أن الصراعات السياسية تجعل المعتقدات تهدد وتعادي بعضها بعضاً. لقد كتب Grant Allen: بالإضافة إلى صعوبة التمييز بدقة بين صور ووظائف مختلف الآلهة السامية التي لا بد أن يكون حتى أنصارها قد شعروا بذلك منذ البداية، فإن ثمة صعوبة إضافية في العقيدة المتطورة، ترجع إلى انصهار التصوف الأولي وعبادة الطبيعة مع العبادة البدائية للأرواح القديمة بوصفها آلهة [...] والنتيجة هي أن جميع الآلهة تصبح في الأخير غير قابلة للتمييز من الناحية العملية¹².

ثمة أدلة تاريخية على أن جميع المعتقدات تأخذ قواعد الحكمة

الدغمائية يمكن أن تعيق التجديد في الأمور الفكرية، لكن ليس صحيحاً القول إن كل معتقد هو دغمائي بالضرورة. وذلك لأن كل معتقد يتفاعل مبدئياً مع ظرف متغير ويؤول في كل مرحلة بطريقة ما، من بين عدد لا متناه من الطرق، لكي يتكيف ويستجيب لحاجة جديدة. بالفعل، لا يوجد الفكر العلمي ولا المعتقد مستقلاً عن المفاهيم والقواعد التي تحدّد أفقنا الفكري. وأكثر من ذلك، فإن المفاهيم تتطور داخل سياقات ثقافية محلية فيحمل كل مفهوم بمواقف وهموم اجتماعية. وهكذا، توجد كل أنواع المعرفة، في تاريخيتها، في حوار دائم وتحوّل داخلي؛ فالفرضيات تتعارض فيما بينها أحياناً، وأحياناً أخرى ترتبط فتتولد عنها فرضيات أكثر خصوبة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن كل فكرة هي قابلة لإعادة التشكيل والإحياء من أجل الاستجابة لمطلّبات نظرية وتجريبية في سياق تنافسي. يقول بولاني: إن «تصوراً معقولاً للعلم يجب أن يتضمّن آراء متعارضة داخل العلم ويقبل التغيرات الحاصلة في المعتقدات والقيم الأساسية لدى العلماء»¹¹. حقاً، إن التحولات المفهومية تؤثر في المعتقدات، غير أن المعتقدات لا يمكن اجتثاثها من المواقف الفكرية مادام الأفراد لا يحيون بمعرفة خالصة مجردة من المعتقدات. ليس الاستدلال، في العلم كما في الحياة اليومية، مستقلاً عن الأحكام المعيارية التي تشرط كل النشاط الفكري. فعلى كل تصوّر دينامي للعلم أن يأخذ هذه الواقعة الأساسية في الحسبان. وفي الواقع، إن وهم التعارض الأزلي بين العلم والإيمان هو نتاج رؤية علمانية ضيقة.

3. رؤية غير دغمائية إلى الإيمان

3. 1. ترتبط معظم المشاكل المتعلقة بالإيمان بواقعة أنه ينظر إليه عادة بوصفه يعتمد على النصوص الدينية الموحى بها التي صارت رسمية عبر التقليد المؤسسي. لكن من أجل امتلاك رأي غير دغمائي، يجب أن ننظر إلى الإيمان بوصفه شأنًا إنسانياً لا أمراً خاصاً بالديانات التي تفرض أحكامها بسبب تبنيها ودعمها وتبريرها من قبل سلطة سياسية ما. وعلى سبيل المثال،

11- Ibid., 164.

وقد كتب بولاني أن «المقدّمات الكامنة خلف عملية فكرية كبرى لا تصاغ ولا تنقل أبداً في صورة مبادئ محدّدة»؛

12- Grant Allen, The Evolution of the Idea of God (London: Watts & Co., 1931), 144.

Science, Faith, and Society (Chicago: University of Chicago Press, 1964; originally published 1946), 42.

الزمن. وإن مجموعات مختلفة تزعم أنّها تملك التراث الثقافي نفسه والقيم نفسها، غير أنّ كلّ واحدة منها تحاول إعطاءها نكهة خاصّة من أجل تلبية حاجات اجتماعية وإيديولوجية متفرّدة. وهكذا، عندما يميل فرد إلى فكرة أو مثل أعلى، فإنّه يصوّر أو إنّها تصوّر ذلك بطرق مقنعة، فيبني أو تبني صورة جميلة عن ذلك مختلفة تماماً عمّا تصوّره شخص آخر ليس له الميل نفسه. فمن الضروري، إذاً، أن يكون تقييم الرموز والأحداث مختلفاً اختلافاً كبيراً بين الجماعات البشرية، ويتوقّف على عوامل لا تعدّ ولا تحصى. وهذه الاختلافات تؤدّي إلى عدم الثقة والكراهية أحياناً بين الجماعات؛ ومع تراكم ذلك، فإنّ كلّ جماعة تعتبر نفسها ضحية أفعال الآخرين، في حين أنّها تتجاهل الضرر الذي قد تلحقه بأولئك الآخرين. ومن أجل التخفيف من قيود الكراهية المتراكمة، فإننا بحاجة إلى رؤية نقدية إلى التاريخ من شأنها أن تسمح لنا باكتشاف تراث «الأخر» في كلّ هوية ثقافية. وذلك لأنّ قراءة ماضي البشرية في ضوء الإيديولوجيات المتشدّدة لا يؤدّي سوى إلى تعميق الكراهية. إنّ فهم أفضل لذلك قد يحتاج إلى تطوير حسّ العلم، إلى جانب قراءة الشعر، من أجل إخضاع الكراهية للتفكير، بدلاً من التركيز على الدعوة إلى الحرب المقدّسة.

3. 4. لقد تجلّت فكرة الألوهية، من الناحية التاريخية، في طرائق تطوّرت من أشكال بسيطة إلى أشكال مجرّدة. كلّ معتقد هو مرشّح للتحوّل المستمرّ والمراجعة، لا لاختفاء كامل، مرّة واحدة وإلى الأبد. يجب على كلّ موقف معقول إزاء الإيمان أن يجعل من هذا الاستنتاج قاعدة من أجل إنجاح التفكير النافذ والحوار البناء. وذلك لأنّ اختلاف لون اللحم الإنساني لا يمنعنا من إدراك أنّ النوع الإنساني واحد؛ وعلى النحو نفسه، فإنّ تعدّد المعتقدات الدينية لا يمنعنا من الاعتقاد أنّ الله واحد. ومع افتراض أنّه لا يوجد بشر بلا لون، يمكننا أيضاً أن نفترض أنّه لا يوجد بشر بلا إيمان. فنحن لا نتعلّق بمعتقداتنا لأنّه ثبت أنّها صحيحة على نحو كامل، بل لأنّها تمنحنا شعوراً عميقاً بالأمان والاستقرار النفسيين؛ ومثل هذه المشاعر قد لا تسمح لنفسها بأن توصف بأنّها قابلة للاختبار حقيقة.

3. 5. ويرتّب عن ذلك أنّ محاولة ربط العلم بعقيدة دينية معينة، كما حاول بعض الدارسين القيام بذلك، أمر لا معنى له.

وعناصرها من بعضها البعض، بوحي أصحابها والممارسين لشعائرها أو بدون وعيهم. ويكاد يكون من المؤكّد أنّ جميع أصناف «الوثنية» و«الثنوية» و«التوحيدية» لا يمكن أن تُفصل عن بعضها بعضاً بشكل واضح وتام، وأنّ كلّ محاولة للفصل تكون على نحو قسريّ وشكليّ. يقول غ. سانتاينا G. Santayana عن وحدة الوجود: «لا تعدو وحدة الوجود، منظوراً إليها من الناحية النظرية أن تكون سوى المذهب الطبيعيّ في عبارة شعرية. ومن ثمّ فهو التأويل الأكثر شرعيةً وتجانساً للوثنية في عصر عقلائيّ»¹³. وعلى النحو نفسه، فإنّ تعبيرات أخرى من الاعتقاد تؤوّل وتفسّر على نحو لانهائيّ تعبيرات ومواقف سابقة على أنحاء مختلفة تبعاً لتغيّر الظروف. وعلاوة على ذلك، إنّ أفكار وحدة الألوهية أو تعدّدها ليست سوى مسألة تأويل، أي هي فهم مشروط بأحداث تاريخية وإيديولوجية محلية. وكما يلاحظ آلن Allen: إنّ تقدّم البحث يميل إلى جعلنا ندرك أنّ عدداً غير محصور من الآلهة، كان ينظر إليها بوصفها واحداً ومفرداً، يمكن أن تنحلّ إلى مجموعة كاملة من الآلهة المحليّة، تنهاهى بعد ذلك مع إله قويّ على أساس إيماءات تشابه خارجي في الصورة والاسم، أو الصفة¹⁴.

وذلك لأنّ الأفكار والمعتقدات تنتقل بين الجماعات، ومن الصعب إثبات أنّ فكرة أو طقساً متميّزاً كان ينتمي في الأصل إلى ثقافة بعينها لا إلى غيرها. وعلاوة على ذلك، ثمة طرائق عديدة بتعدّد الأفراد في تصوّر الألوهية؛ وليس من السهل تصنيف هذه التصورات بوضوح.

3. 3. إنّ السلوك البشريّ هو سلسلة لا نهاية لها من الأفعال التي تتفاعل فيها المعرفة والعادة والمعتقد والطموح وتغيّر مع

13- George Santayana, Reason in Religion (New York: Collier Books, 1962), 97.

14- Allen, The Evolution of the Idea of God, 60.

كتب عن التوحيد العبرانيّ ما يلي (142):

«لقد رأينا أنّ العبرانيين كانوا في الأصل مشركين، ويبدو أنّهم كانوا يعبدون إلههم الإلهيّ جاويه Jahweh في زمن قديم في شكل ماذي من عمود حجر أسطوانيّ؛

وكان التوحيد العبرانيّ إلى حدّ ما نتيجة معالجة توفيقية لجميع الآلهة، وخلال ذلك صارت صفات وسات كلّ واحد منها مندمجة في غيرها، وحدها الأساء ظلّت

متميّزة».

الارتباط والانسجام على مجموعة واسعة من المصالح. وفي هذا السياق، نقترح إعادة قراءة كتاب كانط في نقد العقل العملي من أجل إدراك وتقدير دور الإيمان في مشاغل الجماعات العملية. وفي كثير من الأحيان، يتحدث الناس عن الإيمان بوصفه ضوء الحياة الهادي، وهروب من الظلام، وأتهم يتصرفون وفقاً لتعاليمه كما لو أنه ضوء طبيعي. ولكن كما يجربنا آلن Allen، في سياق البحث عن أصول النصرانية في الفترة التي بدأت فيها النصرانية في التشكل أولاً من غموض جهدها nisus التكويني البدائي [...]. نجد أنه مركباً من الناحية العملية من [...] العناصر [...] التي تمثل اتحاداً مشتركاً بين إله أصغر يرتقي إلى إله أكبر ويتماهى معه¹⁶.

ويمكن أن نقول شيئاً مماثلاً عن ظهور معتقدات أخرى وعن الإيمان بشكل عام. فمن خلال الإيمان، إذاً، يعطي الناس معنى لأفعالهم وعلاقاتهم، وليس من السهل التنبؤ بما ستكون عليه حياتهم إذا كانوا يعيشون من دون ذلك أو حيث يمكن أن يجدوا العزاء والتعويض الروحي.

4. مقارنة بنائية

4. 1. ينضاف كل جزء جديد من المعرفة إلى الأجزاء السابقة أو يدخل في تركيب مع تراكم الأحكام عن الطبيعة والمجتمع التي وضعتها الأجيال السابقة أو الثقافات المجاورة. وتتم التراكيبات وفقاً لآليات وطرائق مختلفة، واستجابة لاحتياجات فعلية، وتظهر عناصر جديدة من خلال تمديدات وتحويرات ومراجعات لسابقتها. ومن خلال هذه السيرورة من إعادة التشكيل المستمر، تكتسب المعرفة قوة ودقة وفعالية. ولذلك يجب أن ينظر إلى العلم بوصفه سيرورة دينامية لا ينبغي اختزالها في شكل بسيط. إن الصور والبراهين في العلم تتدخل وتثري ويحول بعضها البعض، في إطار سيرورة لا نهاية لها من الحوار النقدي بين الفاعلين. وهكذا فإن المعرفة هي ثمرة استعمال رشيد للعقل، ونوعه الأكثر تطوراً، العقل العلمي، لا يمكن أن يمثل كياناً جاهزاً تماماً ومشكلاً على نحو نهائي، لأن كل خطوة في سيرورة التطور ليست سوى مرحلة تحتاج إلى إعادة البناء. إن العلم هو بالضرورة تدريجي وانتخابي تجزيئي؛ إنه لا يقدم إجابات عن كل سؤال مطروح لأنه يعالج فقط تلك الأسئلة المطروحة في سياق معين

يقول البعض إن العلم الحديث قد نشأ بفضل النصرانية؛ والبعض الآخر يبرز أدوار الإسلام أو اليهودية بوصفها قوى كامنة وراء إنجازات علمية¹⁵. وتبعاً للدليل الذي عرضناه أعلاه، ندافع عن فكرة أن العلم يزدهر في بيئة ملؤها الحوار والمنافسة ولا ينبع من النصوص الدينية على الفور. لقد ساهم علماء ينتمون إلى ديانات مختلفة في بناء العلم في الماضي ويواصلون القيام بذلك اليوم؛ غير أن هذا لا يعني أن الأديان على هذا النحو كانت مصدر اكتشافاتهم وابتكاراتهم. وعلاوة على ذلك، فإن جوانب المعرفة الموجودة في النصوص الدينية تعكس أفكاراً مشتركة لدى أتباع مختلف التقاليد، وإن كان قد سجلها تقليد واحد فحسب في ظل ظروف محددة ومعقدة. ومن هنا، فإن ربط العلم بعقيدة ما أو بعقائد أديان أخرى لا يؤدي إلى نتائج مثمرة. إن رؤية العالم تتسج من التفاعل بين المعرفة والمعتقد ومن الصعب رسم حدود واضحة بين مكوناتها الغنية والمتباينة. وأكثر من ذلك، فإنه لا يمكن تمييز هذه المكونات عن وقائع ملموسة وعناصر مثالية في رؤية العالم.

3. 6. نحن نعيش في عالم مبني بواسطة الجهود الفكرية، ومن الواضح أن هذا العالم هو إرث مشترك بين مجتمعات كثيرة. ويمكن قول الشيء نفسه عن الألوهية، لأنه من الصعب الحكم ما إذا كان الإيمان خاصاً بهذا الشعب أو ذلك. فقد اقترض كل نسق عقدي، في وقت ما أو غيره أثناء تشكله التاريخي، طقوساً ومواقف من ثقافات أخرى، وفي الآن نفسه ينتقد معتقدات تلك الثقافات ويبتعد بدورته. ولكن لا أحد يوجد بلا معتقد: يمكن للمرء أن يغير معتقده، غير أنه لا يستطيع أن يعيش من دون معتقد أصلاً. تكشف هذه الحقيقة البديهية أن الإيمان يفني بحاجة نفسية، وهو جوهري بالنسبة إلى الوجود البشري. إنه مبدأ لازم من أجل تنظيم الأنشطة البشرية المتعددة، ويضفي

15- بعض الدارسين يقدمون صورة ملتبسة عن الطرق التي يشتغل بها العلم بالقول إن بعض المعتقدات الخاصة تشجع المسعى العلمي. انظر، على سبيل المثال، ألكسندر كوجيف Alexandre Kojève، «الأصل النصراني للعلم الحديث» "L'origine chrétienne de la science moderne"،

Mélanges Alexandre Koyré, vol. 2 : L'aventure de l'esprit, introduced by Fernand Braudel (Paris: Hermann, 1964), 295-306; and Ziauddin Sardar, Explorations in Islamic Science (London and New York: Mansell, 1989).

16- Allen, The Evolution of the Idea of God, 283.

ولذلك، من المعقول أكثر أن نقول إن العلم لا يضع ما بينه في خدمة عقيدة دينية معينة؛ وفي آن واحد، فإنه مع ذلك لا يعارض حتماً أفعال الإيمان. وهكذا، فإنه لا أحد من حقه أن يعلن نفسه صاحب الإيمان الحقيقي.

4. 3. كل أحكامنا مرتبطة بسياق ما لأنها ملتزمة بثقافتنا الخاصة؛ وعلينا أن نسأل أنفسنا إذا كان يحق لنا كشف بعض الحقائق المجردة حول هوياتنا ومعتقداتنا الخاصة على نحو كامل. ولكن حتى لو كنا واعين من الناحية النظرية بنسبية مزاعمنا، فإننا لا نستطيع أن نجد وسيلة محايدة لقول كيف تسير الأمور خارج ذاتيتنا الخاصة. وينتج عن هذا أننا لا نستطيع حتى أن نكون على يقين تام حول مسائل متعلقة بهوياتنا، بما في ذلك معتقداتنا، وأن أي محاولة لتحديدها لن تنجح بتاتا. وعلاوة على ذلك، وحتى لو افترضنا أننا قد نصل إلى جزء من الحقيقة، فإن ثمة شكاً قوياً حول ما إذا كان من الممكن التعبير عنها بشكل مناسب. «ونتيجة لذلك»، يقول س. تولمين S. Toulmin، «في نقطة ما أو أخرى من عمله، يجد كل فيلسوف نفسه يصيح في شبه يأس، ليته يمكنني أن أقول الحقيقة دونما حاجة إلى استخدام الكلمات»¹⁸. وهذا هو الطريق المعبد نحو التصوف، لأن الطريقة الصوفية تأسست على إمكانية بلوغ الحقيقة من خلال سيرورة نفسية تتعالى عن اللغات والثقافات الخاصة. وعادة ما يختار الصوفية فتح سبل تطهير ثقافي يكمن في التأمل والاستغراق التدريجي في الألوهية. لكن هل ينتهي اليأس؟ معظم الصوفية من ذوي التوجه الفلسفي يعلمون قصور اللغة عن التعبير عن مقامات أعمق من التأمل والترميز. فلهذا السبب يسلط التصوف الضوء على السيرورة الحية من التأمل المتعالي، لأن ما يهم هنا في المقام الأول ليس هو عظمة الألوهية، بل سعي الفرد الصادق المنخرط في التواصل مع الثقافات والنظم العقديّة بدون تمييز. وبغض النظر عن واقعة أن الأفراد الملتزمين بذلك يختلفون في فهمهم حول ما قد يشكل الألوهية، فإن الصوفية يشتركون على نحو فعال في خبرات وجودية عميقة ماثلة. ولذلك فإن الاعتقاد في الألوهية يشكل قوة

ومجال محدد. تتدخل المعتقدات من أجل معالجة أوجه القصور في التفسير وملء الثغرات بين وحدات المعرفة السليمة. لا يكون العقل مريحاً مع وجود ثغرات فارغة في رؤيته للعالم؛ إنه يجدها غير محتمة ويعول على المعتقد في تقديم الأجوبة التي تجعل المعرفة تمتد فتشمل مجالات لم تستكشف بعد من قبل الجهد العقلي. وفي الواقع، عندما نكون في حاجة ماسة إلى الفعل، فنحن لا ننتظر حتى نعثر على إجابة سليمة للمشكلة التي نواجهها، بل نتصرف وفقاً لتقديرنا للوضع والمعتقدات.

4. 2. يؤدي العقل والنقاش إلى تغييرات في الرأي ومراجعات الحكم؛ ولهذا السبب عادة ما يسير الابتكار ضد الافتراضات السائدة. والأمثلة كثيرة عن الاشتباكات والمواجهات بين المفكرين النقديين والأديان في صورتها التاريخية من خلال المؤسسات المهيمنة، غير أنه من الصعب القول ما إذا كانت انتقاداتهم موجهة ضد فكرة الألوهية نفسها أو ضد ممارسات رجال الدين. وأكثر من ذلك، فإن العلم يصير متواضعاً ونسبياً لأنه قد تعلم في الماضي أن تأكيدات غالباً ما يتم تنقيحها وتصحيحها في سياق الحوار مع دعاوى أخرى ووقائع جديدة. وفي بعض الأحيان، قد يدخل العلم في صراع مع فهم ما أو معتقد ما، لكنه لن يفعل ذلك بالضرورة مع امتلاك تصور معقول للإيمان. ولذلك فمن الأفضل تفادي تصور العلم والإيمان بوصفهما كيانين كليين متقابلين، حلفاء أو أعداء على حد سواء. يمتنع العلم العقلي، وهو على درجة عالية من التطور، من جعل الإيمان والعقل متناقضين لأن المجالين لا يطرحان الأسئلة نفسها، ولا يتنافسان على الهدف نفسه ولا يستعملان اللغة نفسها. غير أن تمرين العقل يسمح لنا بالحفاظ على قدر معقول من الشك بشأن تفاصيل بعض المعتقدات. وهذا ما دعا ج. فيريرا J. Ferreira إلى أن يفترض أن طوماس ريد Thomas Reid قد يكون على حق في استنتاجه أن الطبيعة تجبرنا على الاعتقاد دون تعليل عقلي، ولكن ليس على نحو غير معقول. يدل [موقف ريد] على أن حتمية الهفوات من وجهة نظر ما بعد-فلسفية [...] تشير إلى أننا لا يمكن أن ندافع عن الرأي الذي مفاده أن تعليق الحكم أمر معقول. إنه يستدل على أنه ليس أمراً غير معقول أن نعتقد ما ليس لدينا أساس معقول للشك فيه - لا أساس، أي أكثر يقيناً من المعتقد الذي نشك فيه¹⁷.

(Oxford: Clarendon Press, 1986), 240-241.

18- Stephen Edelson Toulmin, Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy (London: Collier Macmillan and New York: Macmillan, 1976), 206.

17- M. Jamie Ferreira, Scepticism and Reasonable Doubt: The British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid, and Newman

المؤسسي سوى صورة مقطوعة تمثل مرحلة محدودة في التطور الثقافي للبشرية، وهو مثال واحد فقط من بين إمكانات أخرى كثيرة. وبطبيعة الحال فإنه من الضروري عند الناس محاولة تصوّر المثل العليا، ولكننا قد نركب طريق الدغمائية إذا اعتقدنا أنّ مثلنا الخاصة وحدها صحيحة؛ وباعتقادنا ذلك، فإننا ندخل بالضرورة في صراع مع مثل الآخرين. ومن ثم، فإن إيمان المرء المفرط بمعتقداته الخاصة والاستهانة بمعتقدات الآخرين يجتمعان من أجل إثارة الصراع بين المعتقدات، في حين أنّ الإيمان المعقول لا يمكن إلا أن يكون قابلاً للإحسان.

5. أسباب الإحسان

1. 5. ليس الإيمان عنصراً أجنبياً يسهل إزالته من حياة الناس، بل هو جزء من وجودنا يوجّه أفعالنا في مستوياتها الأكثر أولية. إنّ الإيمان، بمعنى من المعاني، هو ضرورة نفسية تحفظ التوازن في الحياة الذهنية والاجتماعية؛ بل هو مركز الثقل الذي يسمح لنا بتحمّل الحيوانات التي نعيشها. قد تدفعنا ظروف خاصة إلى تكييف وتنشيط مواقفنا، ولكن لا يمكننا الاستمرار من دون بعض الإيمان. وأيضاً فإنّ كلّ فرد يعيد النظر في علاقته بالألوهية والرموز التي تمثلها استجابة لحاجات وظروف متغيرة: ففي أوقات الفرح تأخذ الألوهية صورة متعاطفة، وفي أوقات الحزن ينظر إليها على أنّها غريبة وغامضة، وفي أوقات الحرب يقتنع كلّ طرف بأنّ الألوهية تقف إلى جانبه. وعلى هذا النحو، يميل كلّ اعتبار جديد إلى مراجعة بعض عناصر المعتقدات الخاصة بذهن الشخص الذي يلتزم بها؛ وهذا ما يجعل الاعتقاد «شأناً متدرجاً»¹⁹. ومن المؤكّد أنّ الإيمان ليس مجردّ جماع تلك المعتقدات القابلة للتغير تبعاً لتقلّبات الحياة اليومية، لأنّها تسمو عن مكوناتها الخاصة بنحو ما؛ لكنّها تتأثر إلى حدّ ما بتغير نوايا وآمال الشخص. ولأنّ رغباتنا وحاجتنا غير مستقرة نسبياً، فإنه من الصعب الحكم حول ما إذا كانت المعتقدات متماسكة أم لا. وبما أنّ عناصر المعرفة منظّمة فإنّ مكونات المعتقد هي كذلك، ولكنّ الترابط لا يعني أنّ هذه المكونات متماسكة على نحو تامّ. وكما كتب شميت Schmitt: «إنّ الحكم في باب مدى ارتباط معتقد بمعتقدات أخرى يقتضي الحكم في شأن اتساق (خام)،

داخلية دافعة تفصل الفرد عن الظروف المحلية وتقوده نحو تجربة إنسانية تتعالى عن الخصوصيات. والعلم لا يشير إلى أيّ معارضة لهذا المسعى الوجودي، لأنّ العلم ذاته هو عملية مستمرة، وطالما يتقدّم فهو يتحرّك بعيداً عن اللغة العادية ويصبح عقلياً أكثر منه واقعياً.

4. 4. من خلال ما سبق نستنتج أنّه لا يوجد صراع بين العلم والإيمان. إنّ الصراعات توجد بالأحرى بين الهويات والمواقف الوظيفية والمصالح الاقتصادية، التي هي ملتفة ومجسّدة في المعتقدات وتأويلات الألوهية الموروثة عن الماضي. وينظر إلى الماضي أيضاً من خلال انشغالات الحاضر وهموم المستقبل. ولذلك فإنّ كلّ حامل معتقد يدّعي، في سياقات الصراع، أنّ معتقده هو الرسالة الحقيقية الوحيدة للجميع، في الماضي والحاضر والمستقبل، وينظر إلى معتقدات «الأخر» بوصفها تمثل الشرّ والدمار. في حين أنّ الموقف المعقول يكمن في الاعتراف بتاريخية الثقافات واستمراريتها وتداخلها، وهو أمر لا يمكن أن يتمّ إلا في جوّ من الاعتدال واللائكية، والاعتراف المتبادل. لا يمكن للعلم أن يقدم تفسيراً متطوراً على نحو كامل لكلّ شيء في الحياة، فإنه يترك مجالات للفنّ والإيمان ومزيد من البحث. غير أنّ العلم في الآن نفسه يساعدنا على أن ننظر خلف افتراضاتنا من أجل فهم الجذور التاريخية للهويات والمعتقدات.

4. 5. من أجل التنقل في الحياة اليومية يضع الناس الخرائط، وكلّ خطوة خطتها الحضارة الإنسانية تدعونا إلى إعادة رسم الخرائط التي لدينا. وبالتأكيد، ليس كلّ الخرائط متساوية، لأنّ الجديد منها يجب أن يكون أفضل من القديم. وكلّ تغيير في المعرفة يؤثّر بالضرورة في المعتقدات المرتبطة بها. وبقدر ما تكون أنواع المعرفة مختلفة في قوتها وأهميتها، كذلك تكون المعتقدات: هناك درجات في الإيمان بها، وعندما يتمّ فقدان ذلك يتمّ استبدالها بالمجهود الفكري. ولذلك فمع تقدّم المعرفة تتغير المعتقدات أيضاً وكلّما صار العلم متواضعاً أكثر تصبح المعتقدات بالضرورة أكثر تسامحاً. وهذا يقودنا إلى التأكيد على أنّ رؤية خاصة إلى العالم في لحظة ما من تاريخ البشرية لا يمكن أن تعبر عن أحداث متشابكة ومعقدة من فترة تاريخية أطول. ويترتب على ذلك أنّ المعتقدات تكون، بمقدار ما، مشروطة بأحداث تاريخية وبمستوى المعرفة التاريخية المتاحة. فلماذا الغرق في الدغمائية؟ ليس الإيمان الديني

19- Gilbert Harman, Change in View (Cambridge, MA: MIT

Press, 1986), 22, 113.

بهدف تقديم الحاجيات. ومن أجل تطوير الحوار من الضروري ربطه بمطالب العدالة والاحترام المتبادل.

5.3. ومن أجل جعل فهم الثقافات الأخرى أكثر دقة، صاغ الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا مبدأ أطلقوا عليه «مبدأ الإحسان». وتبعاً لهذا المبدأ، فإنّ الباحث مدعوّ عند البحث في ثقافات أخرى إلى تقييم الأحكام الصادرة عن السكان المحليين على نحو إيجابي، وذلك بعدم عدّها متناقضة في أساسها. وكما يفسّر د. دافيدسن D. Davidson قائلاً: إنّ الوقوف على معنى كلام الآخرين وسلوكهم، بل وسلوكهم الأكثر غرابة، يقتضي منّا أن نجد فيه قدراً كبيراً من العقل والحقيقة. وإنّ إدراك الكثير من اللامعقول الصادر عن الآخرين هو ببساطة تقويض لقدرتنا على فهم ما ليسوا معقولين في صدده.²³

وفي هذا السياق، فقد أعطي مبدأ الإحسان قيمة معرفية تعمل بمثابة ثقل ميزان أحكام الدارسين المسبقة ضدّ الثقافات الأخرى، ويؤخذ بوصفه أداة ضرورية في تفسير وترجمة ونسب قيمة حقيقية إلى كلام الآخرين على نحو عقلي. ويتمّ التعبير عن هذا المبدأ على أنحاء مماثلة في سياقات أخرى. يبرز م. هوليس M. Hollis، على سبيل المثال، دور مبدأ الإحسان عندما يكتب أنّ علماء الأنثروبولوجيا غالباً ما تعترضهم معتقدات تبدو خاطئة، وغير متماسكة ولا مترابطة. ويتمّ تقديم هذه المعتقدات في صورة متناغمة اعتماداً على خيارات نظرية. إذا كان دليل سلبياً فإنّ الطريقة الوحيدة لإنتاج تفسيرات لها ما يبرّرها للثقافات الأخرى هو جعل السكان المحليين عقليين قدر الإمكان.²⁴

يمكن أن نجد مبدأ الإحسان في صورة فلسفية في سياق إسناد معنى وقيمة الحقيقة إلى تأكيدات عادية. فعلى سبيل المثال، في مناقشة كلام فرد، هو تشارلز، في موضوع «قيصر»، يلاحظ م. ل. ويلسون N. L. Wilson: نختار ذلك الفرد بوصفه المنتخب الذي سيجعل أكبر عدد ممكن من أقوال تشارلز صحيحة. وفي

وفي أمر علاقات تفسيرية واستنتاجية بين مجموعة واسعة من المعتقدات، وهذا يصير صعباً²⁰. تترابط المفاهيم وتتظم من أجل أن تشكّل هياكل كاملة تعكس قطعة منحوتة من العالم بإخلاص نسبي، وكلّ جزء من المعرفة يتجسّد في شبكة معقدة من الأحكام القيمة التي تأخذ معناها من نسيج الاعتقاد الذي تحتضنه.

5.2. ومن هنا، فمن أجل الانخراط في تفكير صادق، نحتاج إلى مثل عليا قادرة على تفعيل العقل والخيال في آن واحد. وعلى هذا النحو، يمكن أن يقدم التفكير العقليّ مساعدة دقيقة في توضيح التداخل التاريخي بين أنماط الاعتقاد والتحوّلات المفهومية، وهو بذلك يشكّل إشارة في الآن نفسه إلى وسائل معقولة للحوار بين الثقافات والجماعات البشرية. وفي عبارة تولمين Toulmin: لا بدّ أنّ ثمة بعض المعتقدات أساسها أكثر رسوخاً وثباتاً من الاصطلاحات اللغوية في جماعة معينة، المعتقدات التي هي معقولة بالنسبة إلى الناس في جميع الثقافات وفي جميع المراحل التاريخية على حدّ سواء.²¹

غير أنّ السؤال هو: كيف يمكننا أن نقرّ بضرورة الإيمان المشترك، إذا كان الإيمان مرتبطاً أو ملتزماً على نحو وثيق بثقافة معينة؟ ومن ثمّ فإنّ المشكلة لا تكمن في مبدأ الاعتراف ذاته، ولكن في الوسائل التي تسمح لهذا الاعتراف أن يصير مقبولاً لدى جميع المجتمعات البشرية على حدّ سواء وقابلاً للنقل. ترتبط أسئلة المعتقد بأسئلة المعنى والتواصل، وليس ثمة طريقة لفهم الكلام والنوايا دون استحضار معتقدات الأشخاص والجماعات المشاركين في عملية التواصل. وذلك لأنّه لا يمكن لأحد أن يعيش بدون رغبات وأمنيات، وهذه تحددها المعتقدات؛ لأنّ جميع النوايا والرغبات والندم والأمنيات وما يوافقها تتضمّن «عنصراً اعتقادياً»²². وإذا أردنا أن نتعلّم من الطريقة التي يشغل بها العلم، فيجب أن ننخرط في حوار متّزن يقوم على قواعد معقولة

20- Schmitt, Knowledge and Belief, 220.

21- Toulmin, Knowing and Acting, 197.

22- Donald Davidson, Inquiries into Truth and Interpretation (Oxford: Clarendon Press, 1984), 143.

يتطلّب فهم كلمات شخص ما فهم معتقداته/معتقداتها ومقصوداته/مقصوداتها في نظر دافيدسن.

23- Ibid., 153.

24- Martin Hollis, "The Limits of Irrationality," in Rationality, ed.

B. R. Wilson (Oxford: Blackwell, 1991; originally published 1970),

219.

الصراع القائم بين المعتقدات، ولكنه، رغم كل ذلك، يستمر في التأكيد على القواسم المشتركة بينها. وبالفعل يرى الصوفيّة أنّ المعتقدات خطابات وجوديّة غايتها التواصل الصادق بين مختلف ممثلي الشرط الإنسانيّ.

5. 5. يعترف ابن عربي بالحقّ في المعتقد ويشدّد على واجب النظر إلى معتقد الآخرين بتقدير عال. وبالإضافة إلى ذلك، يدعو قراءه إلى النظر إلى كلّ عقيدة معيّنة على أنّها مجرد تعبير جزئيّ عن الألوهيّة؛ ولذلك ينصح المؤمن بتجنّب تقييد إيمانهم في عقيدة واحدة. وبعدئذ يحذّر القارئ قائلاً: فيأياك أن تتقيّد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيوولي لصور المعتقدات كلّها، فإنّ الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد²⁷.

ويدعي أيضاً أنّه لا عقيدة جزئية تعكس الألوهيّة الكاملة، وهو أمر، من حيث المبدأ، أكثر جمالاً من أيّ صورة أخرى. وذلك لأنّ الإيمان يشبه المرأة، والمرأة لا يمكن أن تعكس الألوهيّة على نحو تام. ويمكن بل يجب أن يكون ثمة مكان في قلب الفرد لأكثر من عقيدة واحدة، إذا كان المرء يتصرّف بإحسان. وفي الواقع، إنّ القبول بفكرة أنّ المرايا المختلفة لا تعكس سوى أجزاء من الألوهيّة - لا كلّها - يفتح الطريق أمام النزاهة والمسؤوليّة عند تقييم المعتقدات الأخرى. ومن ثمّ، فإنّ الالتزام بأخلاق العدل والإنصاف يتطلّب افتراض أوامر أخلاقيّة متعالية. وعندها فقط يمكن أن نقول إنّ الإيمان هو بالنسبة إلى الإنسانيّة كما المعتقدات بالنسبة إلى الناس؛ مادام الناس متنوعين، فإنّ المعتقدات لا يمكن أن توجد سوى في صيغة الجمع.

خاتمة

لا يملك العلم أسساً صلبة لإثبات الإيمان ولا لدحضه؛ ولكن لا يمكن للإيمان أن يحدّد أنّ معتقداً أكثر موثوقيّة من الآخر على نحو تامّ. وقد يكون من المعقول أن نستنتج أنّ جميع المعتقدات المختلفة، يمكن أن تشكّل مظهرات تقريبية للإيمان العميق نفسه المتجذّر في العقل البشريّ. وأنّه بغض النظر عن وحدة المصدر،

نفسه، 226. (المترجم).

هذه الحالة هو الفرد، يوليوس قيصر. يمكننا القول إنّ المنتخب هو ذلك الفرد الذي يرضي القوالب المؤكّدة التي تحتوي على اسم «قيصر» أكثر ممّا يفعل أيّ فرد آخر²⁵.

غير أنّ مقاربتنا تدافع عن أنّ مبدأ الإحسان قد يكون غير ضروريّ في البحث العقليّ، ولكنه مفيد ومعقول في تقييم مواقف إزاء المعتقد. ونحن نرى أنّ مبدأ الإحسان لا يشكّل مقدّمة ضروريّة في العلم، حتّى لو فرضت علينا في دراسة نظريّة جدية، ومع ذلك، فإنّه يجب أن يعدّ في مجال القيم والمسؤوليّة الأخلاقيّة قاعدة ضروريّة من أجل إقامة جوّ من الاحترام المتبادل بين الجماعات.

4. 5. إنّ الحوار والتواصل بين معتنقي معتقدات مختلفة يتطلّب منهم أن يخضعوا أنفسهم لمبدأ الإحسان. وتبعاً لذلك يجب علينا أن نسلط الضوء على البعد الجماليّ في المعتقدات بدلاً من البعد الصراعيّ. لأنّه من الجدير بالاهتمام على الأقلّ أن يكون لدينا جمال في معتقداتنا كما هو الحال في امتلاك فهم سليم لها. ومن ثمّ، يتعيّن على المرء أن يتعلّم من الصوفيّة عند تقييم معتقدات أخرى. إنّ تعبيرات الإيمان تشبه الصور، وليس هناك من صورة تعبّر عن كلّ تفاصيل حقيقة الوجود. ويلاحظ ابن عربيّ أنّ كلّ مؤمن يدافع عن عقيدته الخاصّة ويرى خطأ أنّ معتقدات الآخرين خاطئة، ويذكرنا بأنّ الحقيقة قد تتجلّى في صور متعدّدة²⁶. إنّه يعي

25- N. L. Wilson, "Substances without Substrata," Review of Metaphysics 12 (1995) : 532.

26- محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ)، 122. يحيل أيضاً على الصوفيّ الجنيد الذي قال إنّ لون الماء لون إناثه، مستدلاً بذلك على أنّه لهذا السبب يكون من المعقول الاعتراف بتعدّد الصور؛ انظر نفسه، 226. (المؤلف)؛ نقرأ نصّ ابن عربي كاملاً كما يلي: «... إلا أنّ صاحب هذا المعبود الخاصّ جاهل بلا شكّ في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إناثه لسلم لكلّ ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كلّ صورة وكلّ معتقد. فهو ظانّ ليس بعالم، ولذلك قال: «أنا عند ظنّ عبدي بي» لا أظهر له إلا في صورة معتقده: فإن شاء أطلق وإن شاء قيد. فإله المعتقدات تأخذ الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإنّ الإله المطلق لا يسعه شيء لأنّه عين الأشياء وعين نفسه؛ والشئ لا يقال فيه يسع نفسه، أو لا يسعها فافهم، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل»؛ وبهذا ختم ابن عربي كتابه فصوص الحكم، انظر

فإنّ الإيمان له وجوه متعدّدة تبعاً لتنوّع الثقافات والظروف التاريخية والمستويات الفكرية. إنّ الدرس العقليّ الذي يمكن استخلاصه من هذا هو أنّ كلّ شخص يجب أن يُسمح له بأن يعيش تجربة العقيدة الخاصّة التي يجدها مناسبة، وأنّه يجب توفير إمكانات نقل تجربته الشخصيّة ونقل تجارب الآخرين إلى عالم كلماته وصوره الخاصّة. وبما أنّ كلّ معرفة هي نسبيّة وكلّ معتقد هو جزئيّ فحسب، فإنّه لا أحد يمكن أن ينظر إلى نفسه بوصفه ناطقاً باسم الألوهيّة.

Bennacer El Bouazzati, "The Continuum of Knowledge and Belief", Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies, Vol. 4, n° 1, Spring/Summer, Amman (Jordan), 2002, pp.7 - 24.

فرح أنطون والنهضة العربية

كمال عبد اللطيف*

تقديم

مواصلًا الكتابة في جريدة اللواء والبلاغ المصري، إلى أن توفي سنة 1922.

ترك فرح أنطون مجموعة من الكتابات المنشورة في مجلة الجامعة، وهي في مجملها، تُعدّ خير شاهد على التزامه بتركيب مشروع في الإصلاح، يروم تملك مقدمات وأسس النهوض العربي.

نقف في مجمل الأثر الذي خلفه فرح أنطون على سؤال هام، يمكن أن نعتبر أنه الإشكال الموجّه لمجمل آثاره. يتعلق الأمر ببحثه في العُلل التاريخية الكبرى التي يعاني منها المشرق العربي، والتفكير في سبل تجاوزها. وفي هذا السياق، اعتبر فرح أنطون أنه لا خلاص للمشرق من تأخره إلا بالتطلع إلى الحرية والسعي لتكسير سلاسل العبودية، المتمثلة في التقاليد العتيقة، وفي انطفاء جذوة الاجتهاد والإبداع.

نعتبر أنّ إسهامه الفكري الأبرز يتمثل في المجهودات المتميزة التي استوعبتها أعداد مجلة الجامعة، ذلك أنّ أغلب مصنفاته نُشرت أولاً في إعداد هذه المجلة ذات الطابع الموسوعي، حيث كان فرح أنطون يستعيد، وهو يكافح من أجل إصدارها، جهود كُتّاب عصر الأنوار من الموسوعيين، الذين عملوا على إعادة بناء الفكر الحديث ونشر علومه في موسوعات، بهدف المساهمة في تجاوز الأفكار العتيقة السائدة، ورسم الخطوط الكبرى للفكر الجديد؛ فكر الأنوار المواكب لميلاد المجتمع الحديث.

التقت جهود فرح أنطون في الجامعة بروحها الموسوعية، مع جهود جيل من المصلحين من معاصريه، أمثال شبلي شميل (1850-1917) واليازجي (1800-1871) والبستاني (1856-1925) ويعقوب صروف (1852-1927) وجورجي زيدان (1861-1914)، وقاسم أمين (1863-1908). وقد عملوا جميعاً، كلّ واحد منهم بطريقة الخاصة، من أجل التفكير في مشروع النهوض العربي.

يضعنا المنجَز الفكري والإبداعي لفرح أنطون (1874-1922)، أمام نموذج من الكُتّاب الذين رسموا السمات العامة للكتابة الإصلاحية في الفكر العربي المعاصر. فقد ظلّ ملتزماً طيلة حياته بالكتابة والتفكير في أبرز إشكالات المجتمع العربي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وعُدّ في منظور أغلب دارسي الفكر العربي بمثابة واحد من مؤسسي تيار فكري، يتميز بانفتاحه على مكاسب الفكر الأوروبي المعاصر في مجال السياسة والفكر والأدب.

كان فرح أنطون يروم في مختلف آثاره الدفاع عن خيار فكري مُحدّد، تمثّل في سعيه للدفاع عن أسس ومقدمات النهضة الأوروبية. وقد ارتبط مسعاه بجملة من الشروط التاريخية والنظرية، المؤطرة لمساره في الفكر ومشروعه في الإصلاح، يتعلق الأمر بأوضاع التأخر التاريخي التي شكلت المظهر البارز في المجتمع العربي طيلة حياته.

تبلور المشروع النهضوي لفرح أنطون في كتاباته الصحفية، حيث كان ينشر مقالاته المتفرقة في جريدة الأهرام. إلا أنّ مآثرته الصحفية الكبرى تمثلت في تأسيسه لمجلة الجامعة سنة 1897، وذلك بعد رحيله إلى الإسكندرية. وقد شكلت المجلة المذكورة طيلة سبع سنوات المجال الذي تبلور فيه مشروعه في الإصلاح، الذي استند إلى دعوته الرامية إلى استيعاب وتوطين قيم ومعارف عصر الأنوار، وقد شكّل السند المذكور الجامع الناظم لخياراته النهضوية الكبرى في المجالين السياسي والاجتماعي.

تابع فرح أنطون نشاطه الصحفي الرائد بين أوساط المغتربين السوريين، عندما انتقل إلى أمريكا، حيث واصل إصدار منبر الجامعة بصورة شهرية. إلا أنها لم تستمرّ طويلاً، فاضطر للعودة إلى مصر،

* مفكر وأكاديمي من المغرب

عن مبدأ التسامح، باعتباره مناقصاً للتعصب والتعالي. وقد دخل في سجّال مع محمد عبده في موضوع الاضطهاد في الإسلام والنصرانية، الأمر الذي أنتج جدلاً في موضوع النهضة العربية، حيث تمّ التوقف في مقالات المتحاورين أمام موضوع علاقة الدين بالدولة. وقد بنى فرح أنطون في هذا الحوار مواقف وخيارات تكشف جوانب من جرأته وريادته في الفكر العربي المعاصر. وعندما نعود اليوم لقراءة السّجال المذكور، وذلك بعد مرور قرن كامل على تبلوره، نتبين أهميته البالغة في مجتمعات ما تزال تصارع من أجل رسم المعالم الكبرى لخياراتها في موضوع الدولة المدنية.

ينطلق المشروع الإصلاحي لفرح أنطون من جملة من المبادئ العامة المستمدة من روح المرجعيات الفكرية، التي كان يستند إليها وهو يفكر في أسباب تأخر الشرق، مقارناً أحواله مع منجزات التقدّم الحاصلة في أوروبا، ابتداء من نهضتها الثانية في القرن الثامن عشر إلى اللحظة التي انخرط فيها داغياً للإصلاح والتجديد. هذا دون أن يغفل الإشارة إلى أنّ المبادئ العامة في مشروعه الإصلاحي النهضوي، كانت موصولة أيضاً بجوانب أخرى من الملابس، التي صاحبت الأدوار التنويرية للمثقفين العرب المسيحيين في المشرق العربي.

لا نمنح الملابس المذكورة أهمية تاريخية استثنائية، إلا أننا لا نريد السكوت عنها، بحكم أننا أمام مجتمعات يشكل التنوع الثقافي واحداً من سماتها الكبرى، الأمر الذي يترتب عنه ضرورة الانتباه إلى الأدوار التي لعبها المثقفون العرب المسيحيون في رسم بعض ملامح المشروع النهضوي العربي.

المبادئ الكبرى لمشروع الإصلاح الأنطوني

العقلانية والمنزع الوصفي

استند فرح أنطون في مشروعه النهضوي إلى جملة من المبادئ، أبرزها المنزع العقلاني، حيث عمل في أغلب المواد المنشورة في مجلة الجامعة على الدعوة إلى الاستعانة بالعقل، بحكم أنه يُعدّ اليوم الوسيلة التي تمكّن الإنسان من المعرفة والتقدّم، وبحكم أنه يقوم في تصوره على مبدأ أخلاقي أشمل، يتمثل في دعوته إلى احترام كلّ الأديان. إنه الوسيلة الأساس لمناهضة التعصب والاضطهاد.

وضمن هذا الأفق، عمل على تعميم مواقف ابن رشد من مسألة

أما أبرز مؤلفاته فيمكن أن نذكر منها ما يلي:

- كتاب ابن رشد وفلسفته، وقد صدر في الإسكندرية 1903، مذيلاً بكتاب ردود الأستاذ محمد عبده على الجامعة في ست مقالات، وأجوبة فرح عليها.

- كتاب السماء وما فيها من الأجرام 1903.

كما يمكن أن نذكر من بين مترجماته: كتاب حياة المسيح لرينان، وكتاب المرأة في القرن التاسع عشر لجول.

لم يكتب فرح أنطون بالأعمال النظرية ذات البعد الإصلاحي، بل عمل مثل العديد من النهضويين العرب، على إنجاز كتابات جمع فيها بين حساسيته الفنية وآرائه في الفكر وفي الحياة. ومن بينها رواية الدين والعلم والمال، والمدن الثلاث 1903، ثم رواية أورشليم الجديدة 1904. وقد اهتم في الروايتين معاً، بمستقبل الإنسانية الجديدة التي يتطلع إليها، حيث أدى الصراع في الرواية الأولى بين المدن الثلاث، مدن الدين والعلم والمال إلى تدمير المدن. ولهذا تطلع فرح أنطون في هذه الرواية إلى بناء إنسانية جديدة تقوم على التسامح. كما ترجم مسرحية البرج لفكتور يساردو، وكتب مسرحية السلطان صلاح الدين أو فتح بيت المقدس، ومسرحية أوديب الملك لسوفوكليس.

النثر الأنطوني

مشروع الإصلاح السياسي

تمكّننا مراجعة الأثر الأنطوني في مجمله من تركيب المفردات المؤسسة لمشروعه في الإصلاح، وتجعلنا نقف على أبرز المفردات المساعدة في تعيين الملامح الكبرى لخطابه الإصلاحي. ويمكن أن نشير هنا إلى عيّنة من هذه المفردات التي حملت في كتاباته دلالات ومعاني محدّدة، يتعلق الأمر بجملة من المفاتيح التي تسهّل الاقتراب من أعماله، ومن بين هذه المفردات نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر، العقلانية، العلم، المنزع الوضعي، عصر الأنوار، فصل الدين عن الدولة، التسامح. وقد نسج فرح أنطون بواسطة المفردات المذكورة خطاباً يتوخّى خلخلة التقاليد الفكرية السائدة في الثقافة العربية.

اعتمد مشروع فرح أنطون النهضوي في منبر الجامعة على مبدأ يروم إعادة بناء المعارف في الثقافة العربية، مستلهماً في ذلك المكاسب الكبرى لفلسفة الأنوار، المتمثلة في العقلانية، والمسنودة بنزعة تهدف إلى التحرّر من قيود التقاليد وأنظمة الفكر البالية. كما حاول الدفاع

بالدولة، كما تبرز في بنائه لمفهوم التسامح، وقد شكّل الموضوعان معاً محاور بارزة في مشروعه النهضوي.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى السياق التاريخي الذي أنتج موضوع الفصل بين الدين والدولة في المشرق العربي، وذلك باعتبار أنه يمثلنا إلى واقع الأقليات الدينية في المحيط العربي، حيث اعتبر النهضويون العرب أنّ خطاب الجامعة الإسلامية الذي كانت تتبناه الحركة السلفية، يؤدي إلى تهميش حضور ومساهمة المجموعات العربية الدينية الأخرى في التاريخ العربي.

وفي هذا الإطار، تبنّى فرح أنطون مبدأ الفصل بين الدين والدولة، ضمن الإطار الذي حدّدنا، وذلك دون أن يُغفل إدراج هذا الفصل في إطار منظور أعم، يعتمد احترام الأديان، ويدعو إلى نفي التعصب ليتبنّى مبدأ التساهل والتسامح.

يحقّ لنا في سياق التحولات الجارية في المجتمعات العربية، أن نشير إلى أهمية هذا الموضوع، كما يحقّ لنا أن نُذكر بأهم نتائجه وخلاصاته. فقد قام السجال الشهير بين محمد عبده وفرح أنطون، كما أشرنا آنفاً، على صفحات مجلة الجامعة وجريدة المنار. وشكّل موضوع الاضطهاد في المسيحية والإسلام المناسبة التي مكّنت من توضيح موقف المصلحين معاً من مسألة علاقة الدين بالدولة، وموضوع النهضة العربية بشكل عام.

حصر فرح أنطون مبررات الفصل بين السلطتين الدينية والدينيّة، في المسائل الآتية:

- إطلاق الفكر الإنساني من قيد خدمة لمستقبل الإنسانية.
- الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة، بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم.
- ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدينيّة، لأنّ الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا.
- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها، ما دامت جامعة بين السلطتين المدنيّة والدينيّة.
- استحالة الوحدة الدينيّة. (ابن رشد وفلسفته، ص 144 - 150).

وقد اعترض الشيخ محمد عبده على مبررات فرح أنطون المدافعة عن ضرورة الفصل بين السلطتين، وركّب حججاً مضادّة، أثمرت

تأويل مبادئ الإسلام. وفي سياق الأفق نفسه، ترجم كتاب رينان ابن رشد والرشدية، ونشره في حلقات على صفحات مجلة الجامعة. وعندما أصدر الحلقات المنشورة في كتاب مستقل، حرص على إهدائه إلى من سّماهم «عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية». أمّا المبدأ الثاني الموجه لنظام التفكير في كتابات فرح أنطون، فيتمثل في دفاعه عن أهمية العلم، باعتباره يُعدّ اليوم قاعدة العمران البشري. وهو يعتبر أنّ تقدم الأمم والشعوب مرهون بتحصيل العلوم، وفتح المجال أمام الابتكار.

يستند فرح في موقفه من العلم إلى المنظور الفلسفي الوضعي القائم على الانتصار لقيم العلم، مقابل تجاوز الخرافة والتقليد والمرويات الخرافيّة. كما يعتمد بعض مقدمات كتاب المرأة الجديدة لقاسم أمين، الذي كان يستند بدوره إلى مقدمات الفلسفة الوضعية التي منحت خطابه تماسكاً نفتقده في كثير من الخطابات الإصلاحية.

استخدم قاسم أمين جيلاً جديداً من المفاهيم أثناء دفاعه عن تحرير المرأة، من قبيل مفهوم الجهة الاجتماعية، ومفهوم الوظيفة الاجتماعية، كما تحدّث عن العمل كقوة منتجة للثروة الطبيعية والعقلية. ولم يكن هذا، بل أصدر في نصوصه كثيراً من الأحكام المبنية إمّا على حدوس نظرية قوية، أو على بيانات ومعطيات مُحدّدة من قبيل إشارته إلى أنّ ضياع حقوق المرأة سببه عدم العمل، وتفسيره للحيث الذي لحق النساء بإهمال تربية البنات، وإبرازه لدور التعليم في تحقيق التنوير وتحصيل العمل. أمّا دفاعه القوي عن أهمية خروج المرأة من البيت، فقد كشف عن إيمانه العميق بالعمل والإنتاج في بلوغ منزلة المساواة بين الجنسين داخل المجتمع. كما حاول في نصوصه التأكيد على أهمية العلم وضرورته في المجتمعات التي تتطلع إلى النهضة والتقدم.

وقد اعتبر فرح أنطون أنّ منجزات قاسم أمين تلتقي مع برنامجنا في الإصلاح، ولعله حاول بدفاعه عن العقلانية، ونظرته إلى العلم باعتباره يُعدّ اليوم أساساً للعمران والتقدم، أن يدفع بمواقف وخيارات قاسم أمين إلى الأمام.

الدين والدولة والتسامح

مقتضيات التعدّد وضرورة الفصل

تبرز المآثر الكبرى لمشروعه في الإصلاح في موقفه من علاقة الدين

تحدّد اقترابه من المنزَع الفردي، واعتباره أنّ الإيمان الديني مسألة فردية لا علاقة لها بالآخرين، إنّه ينبوع الضمير الذاتي. ويُعدّ هذا الموقف من العقيدة والتدين، كما نعرف، واحداً من أسس الحداثة السياسية.

أما في موضوع التسامح، فقد لا نجانب الصواب إذا ما اعتبرنا أنّ أول دفاع عن التسامح في الخطاب السياسي العربي المعاصر، تبلور على صفحات مجلة الجامعة التي كان يُشرف على تحريرها. وأنّ الفضل يعود إليه في تقديم محتوى المفهوم، وإبراز أهميته في فكرنا المعاصر. فمنذ ما يقرب من قرن من الزمان، وبالضبط في سنة 1902، وظّف فرح أنطون مفهوم التسامح، وكان يرادفه بلفظ التساهل لإبراز أهميته محتواه، كحاجة ملازمة للتحرّر من الانغلاق والتعصّب ومعاداة الآخرين.

لم تكن محاولة فرح أنطون سهلة، وقبله لم تكن جهود الطهطاوي في نقل وترجمة المفاهيم السياسية الليبرالية والقوانين الوضعية متيسرة. كانت محاولة كلّ من المصلحين ترتبط بسياق أعمّ، يتعلق بمساعدها الهادف إلى استيعاب منظومة الحداثة السياسية، وقد تمّ ذلك، كما وضحنا آنفاً، في سياق ملاسبات تاريخية ونظرية، ترتبط بمناخ الفكر الإصلاحي في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

تبلور مفهوم التسامح في خطابات فرح في سياق أفقيين تاريخيين مختلفين ومتصارعين، يتعلق الأمر بنوعية الصراع الدائر في المجتمعات العربية، كما يتعلق بالدلالات التي يحملها المفهوم في سياقات تبلوره في مجتمع مختلف. وفي قلب هذا المسار المركّب بنى فرح أنطون دفاعه عن التسامح؛ ولهذا السبب دافع عن لزوم تعميم قيم التسامح، حيث نجده في روايته عن الدين والعلم والمال يدعو إلى لزوم التسامح، وعدم البحث في ضائر الناس أو شقّ صدورهم.

وإذا كان بإمكاننا أن ندعي أنّ معركة التسامح ما تزال مفتوحة في مجتمعنا وثقافتنا، فإنه ينبغي ألا ننسى أنّها دُشنت في مطلع هذا القرن في السجل الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده، وأنها تُستأنف اليوم في المعارك الفكرية والسياسية التي تُطالب بفتح باب الاجتهاد في مجال دراسة الظواهر التراثية، فهل نستطيع القول اليوم: إنّها معركة لم تعد قابلة للتأجيل، وإنّ معطيات متعدّدة في الواقع العربي تقتضي بلورة اجتهادات جديدة تمكّننا من استنثار الدلالة الرمزية والمفتوحة للمفهوم؟

سجلاً كاشفاً لجوانب هامة من لغة تيارات الفكر العربي الناشئة إذ ذاك. نقف في هذا السّجل على دعوة فرح إلى الفصل بين الدين والدولة، ونقف فيه قبل ذلك، على رفض فرح أنطون لمقدمات التيار السلفي في الإصلاح، حيث أنّجّه الجدل في خيارات فرح إلى تبني مواقف في الإصلاح تدعو إلى ضرورة التعلم من أوروبا، وذلك بتمثل مكاسبها في المعرفة، والسير على منوالها في دروب النهضة والتقدّم.

ستنشأ في مصر، ثم في باقي الوطن العربي، نخبٌ وحركاتٌ تتبنّى الروح العقلانية في مواجهة إشكالات المجتمع وظواهر الاحتلال، مستعينة في مقاومتها للمستعمر بآليات الفكر التحرّري المستمدّة بدورها من تاريخ مغاير؛ تاريخ الفكر الأوروبي بالذات. يعني هذا الفعل أننا نواجه مواقف مركّبة ومتناقضة، ولكنه يعني أساساً نوعاً من الاعتراف بإمكانية المساهمة في بناء كونيّة مكاسب التاريخ الأوروبي المعاصر في مجال المعرفة والعلم والسياسة، ولا يحصل ذلك إلا بوعي التماثل بيننا وبين الأوروبيين، ووعي إمكانية القياس رغم وجود الفارق. فعندما تنشأ الفروق بين الجماعات في التاريخ وأفعاله، فإنه يمكن أن يحصل نفيها وتجاوزها بالمنطق نفسه والآليات نفسها.

كان فرح أنطون في طليعة المصلحين الذين دافعوا عن تيارات العقل والتنوير في زمنه، وقد اتّسمت أعماله بالدعوة إلى الانخراط في التاريخ الجديد، تاريخ المشروع الحضاري الصاعد، مشروع الغرب الأوروبي وقد أصبح عنواناً لحقبة تاريخية كاملة في سياق تطور التاريخ العالمي.

نقرأ في أعماله التي ذكرنا نوعاً من الإحساس بقوة منجزات الحضارة الغربية، ونقرأ فيها دعوة إلى إمكانية تجاوز التأخر، ونكتشف فيها حساسيات فكرية سياسية متعدّدة بحكم البنيات الاجتماعية التي كانت تؤطر صاحبها. لا بُدّ من الإشارة هنا إلى أنّ مشروع فرح في الإصلاح يرتبط بجوانب عديدة من فلسفة روسو السياسية، كما يتأثر ببعض مقدمات الفكر الوضعي، إضافة إلى حساسته للمنجز الفلسفي الرشدي.

قرأ فرح أنطون خطابات روسو أصل العلوم والفنون وأصل التفاوت بين الناس، كما تأثر باعتراقاته، واهتمّ ببعض ما تضمّنه كتاب العقد الاجتماعي، وما ورد فيه في باب الدين المدني. وما يهّمنا في صور تلقي فرح أنطون لفلسفة روسو السياسية هو العناصر التي

إرنست بلوخ والمسألة الدينية

فريد المريني*

بلوخ والطوبى

يسعى إرنست بلوخ، من وراء عودته للماضي وشغفه المتميز بالتراث، إلى استقراء الأسس النظرية التي يرتكز عليها نظام المعرفة في الحاضر، وبالتالي تفكيك رموز وتجليات هذه المعرفة من خلال الوقوف على مختلف المدارات المتشعبة للوعي، قصد التمكن بعد ذلك من قياس نسبة راهنته أو ماضويته.

هناك علاقة معرفية قوية بين الطوبى والتاريخ، وبلوخ لا يتصور الواقع كبنية زمنية متجانسة على مستوى التشكل المعرفي للزمن. إن الزمان نظام منقسم إلى تدرجات لا زمنية ينتمي إليها الماضي والحاضر والمستقبل في الحين نفسه. والوعي يتشكل من معرفة ذات انتهاء تاريخي ووجودي ملتبس ومركب.

إنّ السؤال المعرفي المركزي في كل طوبى وفي كل فلسفة بصفة عامة، سؤال يتعلق بالنحن، لأنّ الغاية منه هي استقصاء التجليات المتعددة للوعي، وبالتالي تعرية المعاني الملتبسة لما يسميه بلوخ بـ: «النداء الطوباوي الموجه إلى الإنسان»، من أجل أن يكتشف بداخل الحياة عمقها الزماني والتاريخي. إنه «السؤال حول أنفسنا، يقول بلوخ، وهو المشكل الوحيد الذي ينتج عن كل مشكلات العالم. هنا بالضبط يكمن المبدأ الرئيس والأخير للفلسفة الطوباوية»².

ليس نداء الفلسفة الطوباوية بالضبط، غير نداء الوعي من أجل أن يكتشف التاريخ. وهذا النداء سؤال معرفي مشروع، من حيث هو بحث عن معنى مقبول للتاريخ نفسه: «أن نسير في اتجاه الفرح الذي مازال مختفياً بعيداً عن رؤوسنا، في اتجاه تعرية الكلمة

يُعتبر إرنست بلوخ، إلى جانب جورج لوكاش وكارل كورش وأنطونيو غرامشي، من الفلاسفة الماركسيين المجددين. إنهم ثلة من الفلاسفة التاريخانيين المحسوبين نظرياً من التلامذة المجتهدين والعاشقين لفلسفة فردريك هيغل. ويتميز إرنست بلوخ بالمقارنة مع جيله، ورغم ارتكازه على الخلفية الفكرية للمادية التاريخية، بانفتاح غير مسبوق على عوالم التراث الثقافي، خاصة ما تعلق منه بالفكر الديني. وفي هذه النقطة بالتحديد يُعتبر تدخله حصرياً واستباقياً بالنسبة لفلسفة عصره.

ليست الطوبى بالنسبة لإرنست بلوخ، وهو فيلسوف ماركسي، رؤية حاملة للعالم، بل مكوناً جوهرياً من مكونات نظام المعرفة. إنّه ينفي بشكل قاطع أن يكون الفكر الطوباوي وعياً لا واقعياً ولا تاريخياً، مستنداً في ذلك على تصور دقيق ومجدد لمفهوم التاريخ نفسه.

وإذا جاز لنا أن نعتبر إرنست بلوخ (1885-1976) بحق: «أول مفكر في الفكر الحديث، يعطي لكلمة طوبى Utopie معنى إيجابياً»¹، فذلك لأنه فعلاً أول مفكر غربي طرح بقوة إشكالية التراث وعلاقتها بالإنسان والتاريخ. لقد كان يُنظر إلى مسألة التراث في المناخ الفلسفي الحديث لبدية القرن العشرين لدى مجاليه من الفلاسفة، إمّا من زاوية العودة إليه بطريقة مشوهة وإيديولوجية، وإمّا ينظر المسألة كمسألة متجاوزة حسم فيها الأمر بعد ظهور علم التاريخ. في سياق مختلف تماماً، يقدم لنا إرنست بلوخ رؤية تجديدية للتراث، وفي هذا الأفق نفسه، يقدم لنا تحليلاً تجديدياً للدين والمسألة الدينية.

2- E. Bloch, L'Esprit de l'Utopie, Trad. J.M. lang et C. Piron au dard, Gallimard, Paris 1977, p. 250. (Souligné par Bloch).

1- J. M. Palmier, Marcuse et la nouvelle gauche, Belfond Paris 1973, p. 401.

* باحث من المغرب.

القدر الخارجي، واستعماله وتكييفه مع ذاتها بسخرية متواصلة كأداة للوصول إلى نهايات لا زمانية جداً»⁶.

وحدها الطوبى «وعي الهجرة Conscience de l'exode» الذي يستطيع اختراق كل الأزمنة والأمكنة. والطوبى، كهجرة للوعي، هي ما يمنح لحركة التاريخ معناها الحقيقي، فن: «هجرة الأرواح تضمن وتؤكد في الوقت نفسه لكل الذوات تواجدتها في نهاية التاريخ، وهي ما يضمن مفهوم «الإنسانية» في حقيقته. إنها حقيقة ستكون يوماً ما ملموسة جداً، وكاملة، ومطلقة»⁷.

يتحدث بلوخ عن «هجرة الأرواح» وليس عن هجرة الوعي. لذلك يجب أن نقول هنا إن بلوخ هو أول فيلسوف حاول رد الاعتبار للفكر الديني في الفلسفة الماركسية. وتحتل المسألة الدينية مكاناً بارزاً في فلسفته، إن لم يكن أسلوبه الفلسفي نفسه مستوحى بطريقة ما من أساليب النصوص الدينية، ومن هنا صعوبة التعامل معها⁸، فاطلاع بلوخ الواسع على التراث الديني المسيحي واليهودي أمر واضح، في استخدامه المكثف لكثير من الرموز والأساطير ذات العلاقة المباشرة مع هذا التراث.

إن مفهوم الهجرة نفسه مفهوم ديني، وليس مفهوماً فلسفياً. ويمكن أن نلاحظ أن كثيراً من المفاهيم النظرية عند بلوخ تشتغل من خلال هذا الاندماج بين أبعادها الدينية والفلسفية. وليس غريباً أن نعت هو نفسه كتاب «روح الطوبى» بأنه «غنوصية ثورية Gnose révolutionnaire»⁹، ويقول إن أطروحته المركزية التي دافع عنها من بدايتها إلى نهايتها، هي أن: «العالم ليس حقيقياً وإنما هو باحث بفضل الإنسان والحقيقة عن الطريقة التي

الكونية الحاسمة للموجود. هكذا بالتمام تبتدئ الفلسفة أخيراً، ليس فقط في أن تكون صاحبة ضمير، بل أيضاً في أن تستشعر في أي اتجاه تحصل على وعيها»³.

وإذا كان بلوخ منذ كتاباته المبكرة، على حد تعبير إيفيرنيل Ph. Ivernel، قد راح في بحثه عن طوبى ممكنة التحقق في الحاضر: «يلتمس من الروح أن تخرج من نفسها، وأن تنبسط أمام أبعاد الكون لتسجل الطوبى في المادة، وتجعل الطوبى مادية»⁴، فذلك راجع بالدرجة الأولى إلى كون مساهمته جسدت منذ البداية محاولة نظرية استثنائية للعثور على وحدة قوية بين الفكر والواقع. وقد اجتهد بلوخ فلسفياً إلى حد كبير من أجل ترسيخ مشروعية الوجود المكثف للوعي في كل مكان من العالم، وفي كل زاوية من زوايا هذا الزمان اللا-متناهي ذي البعد الثلاثي.

الفلسفة عند بلوخ الشاب، إذا نحن استعنا عبارة لوكاتش المأخوذة بدورها عن Maître Novalis نوفالي، هي: «حين الذات في أن تكون في كل مكان من أمكنتها العميقة التي تنتمي إلى التاريخ البعيد. والطوبى هي هذا المسار الفكري الذي تتحقق فيه استنارة الوعي في رحلة معرفية ووجودية شاقة، انطلاقاً من ذات رافضة للاغتراب، وبالتالي رافضة لأن تكون قريبة من نفسها.

يعبر بلوخ، بأسلوبه الشذري المتميز عن هذا المعنى فيقول: «أنا جالس قرب نفسي. من هنا يجب أن نبدأ في نهاية المطاف، ولكن حيث نعانى من كوننا شيئاً قليلاً؟ حيث نحن ناقصون وفاسدون؟ حيث نحن أقوياء وحقيقيون؟»⁵.

هذه الأسئلة الأولية، هي الأساس الذاتي الذي تنبني عليه مشروعية الطوبى من حيث هي رحلة للوعي نحو تحديد مواطن ضعف الإنسان وقوته. والطوبى وعي عابر للأزمنة، ولا يوجد إلا في زمان تتمفصل وتنسبط فيه المعرفة بطريقة لا مبالية بحركة الواقع. إن رحلة الروح بهذه الطريقة دليل على: «قدرتها على إخضاع

6- Ibid, p. 318.

7- Ibid, p. 320.

8- Ernst Bloch : Théologien de la révolution ? Trad. par Maurice de Condillac, préface de Rosemarie Ferenczi. Paris 1964, p.10

«لغة بلوخ مشكلة... في اتصال مع الكتاب المقدس وموسيقى بهوفن، وفلسفة هيغل. إنها تنحل في شكل جملة مستعارة مكونة من بعض كلمات، بل وأحياناً تختصر في فعل واحد».

9-E. Bloch Remarques terminales (1963) In l'Esprit de l'Utopie, p. 335.

3- Ibid, p. 250.

4- PH. Ivernel, «E. Bloch, actualité de l'Utopie» In Allemagne d'aujourd'hui, n° 14, Sep. / Août 1968, p.44

5-L'Esprit de l'Utopie,ibid. p. 203.

في هذا الإطار، هو رفضه للأطروحة الفيورباخية التي لا تنظر إلى مسألة الإيمان الديني إلا من زاويتها الأتروبولوجية الضيقة.

يلتحق بها ببيتته»¹⁰.

بلوخ ضد ماركس:

اهتم ماركس بشكل خاص بدور الوعي الديني في بناء بعض ملامح الممارسة الاجتماعية عند الإنسان، بمعنى أن اهتمامه في هذا السياق، لم يكتفِ مطلقاً بمحاولة فهم مسألة الإيمان الديني في حد ذاته، بل انصبَّ على تحليل الظاهرة الدينية انطلاقاً من انتمائها إلى حقل الأيديولوجيا. والوعي الديني ووعي أيديولوجي بالنسبة له، على أساس أنه لم يكن من الناحية التاريخية، مجرد أشكال إيمانية فردانية، بل كان أساساً فكرياً مرتبطاً بالمؤسسة الدينية، أي حاملاً لوظيفة أيديولوجية في التاريخ، تكمن في الدفاع عن المصالح الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للكنيسة.

اعتبر إرنست بلوخ الشاب أن الفكر الديني يمثل لحظة جوهرية من لحظات الثقافة عند الإنسان، وبالتالي لا يجوز اختزال قيمته المعرفية في أبعاده التدينية، بل على خلاف ذلك يعتبر بلوخ أن الفكر الديني ووعي ملموس بالواقع، وجزء من علاقة الإنسان بمعرفته اليومية.

إنَّ الظاهرة الدينية بالنسبة لماركس لا تنفصل عن الظاهرة الأيديولوجية، لأنَّ الأمر يتعلق أساساً بأوضاع تاريخية معينة¹¹، وليس بحالات سيكولوجية يعيشها الفرد في علاقته مع ذاته. والوعي الديني في تقديره، يجب البحث عنه داخل نسق العلاقات الاجتماعية السائدة، لأنَّ هذه العلاقات نفسها هي المسؤول الأول عن إنتاج كل أشكال الوعي والمعرفة. ونظراً لأنَّ: «الناس أنفسهم الذين يؤسسون العلاقات الاجتماعية طبقاً لإنتاجيتهم المادية؛ ينتجون أيضاً المبادئ والأفكار والمقولات طبقاً لعلاقتهم الاجتماعية»¹²، فإنَّ هذه الأفكار وهذه المقولات: «هي أيضاً قليلة الأبدية peu éternelles، كالعلاقات التي تعبر عنها، فهي بالضرورة إنتاجات تاريخية وعابرة»¹³.

أراد بلوخ منذ فترة شبابه، أن يقدم مرافعة فكرية قوية لتحفيز الفكر الماركسي على الخروج من دائرة التحليل الاقتصادي، وبالتالي تحفيزه على الانفتاح على الوعي الإنساني في خصوصياته الوجودية والدينية. وقد كان بلوخ بذلك من أبرز الفلاسفة الماركسيين الذين أعادوا النظر في علاقة الفلسفة الماركسية بالتراث، مجتهداً في البحث عن تجليات بديلة للإشكالية الاقتصادية والصراع الطبقي، وبالتالي في فهم الأسس التاريخية التي انبنت عليها المؤسسة السياسية في المجتمع الحديث.

يمكن القول إنَّ فلسفة بلوخ هي «علم (عقيدة) الآخرة Eschatologie بالنسبة للفكر الماركسي»، لأنَّ الماهية في اعتقادها، لا تكمن فقط في تحديداتها الاجتماعية والاقتصادية داخل صيرورة الصراعات السياسية والأيديولوجية، بل أيضاً في العمق «الإسكاتولوجي» للإنسان، باعتباره إنساناً مؤمناً بالآخرة.

هذان النصان يدعوان بطريقة مضمرة إلى سحب الثقة من الأشكال المختلفة للإيمان الديني، على أساس أنها مجرد أشكال للوعي في تاريخيته، لأنَّ أبدية هذه الأشكال الإيمانية هي بالذات وظيفتها الأيديولوجية، في تأييد الوضعية التاريخية التي تنتجها وتجعل منها ضرورة حيوية من ضرورات الإنسان. كما أنَّ أصول

من المعروف أنَّ المسألة الدينية لم تحتل مكاناً بارزاً في فكر ماركس، حيث أنها ظلت بشكل عام إشكالية ثانوية وعابرة، سرعان ما انسحبت لتترك مكانها لإشكاليات أخرى أكثر أهمية في ذلك الوقت. كما أنَّ ظهور هذه المسألة داخل النص الفلسفي الماركسي، تمَّ فقط بالشكل الذي كان يواكب به انتقال ماركس وتطوره النظري من هيغل وفيورباخ، إلى محاولة تأسيس نظرية الاقتصاد السياسي بمفاهيم الجدول المادي التاريخي.

11- Karl Marx, Introduction a la critique de la philosophie du

droit de Hegel, In critique du droit politique hégélien, Eds,

Sociales, Paris 1975, p. 198.

12- Karl Marx, Misère de la philosophie, Trad. H. Mouglin, Eds

sociales, Paris 1977, p. 119.

13.. Ibid, p.119..(Souligné par Marx).

10-Ibid, p. 335.

يتناول ماركس المسألة الدينية أساساً في فترة الشباب، أي أثناء النقاشات الفلسفية مع باقي الهيكلين الشباب. وما يميز محاولته

شكل كان، داخل الماركسية»¹⁸، بل أساساً في تغيير ماركس للبعد الثوري في الدين وفي التراث الديني. لهذا فإنّ الموقف الماركسي، وهو يحاول تفسير الجذور التاريخية للاستلاب الديني، في علاقته بحقل الاقتصاد والسلطة السياسية، لم يبال على الإطلاق بالحاجيات الدينية والتدنية من خارج المؤسسة الدينية الإيديولوجية، وبالتالي خارج دائرة المصالح الخاصة لجهاز الدولة والمؤسسات السياسية الأخرى.

تقول Michelle Bertrand: «إنّ الذين يقرؤون اليوم ما-بعد الحداثة كنهايات للطوبى، سيكونون على حق دون شك، إذا كان الأمر يخصّ انهيار عدد من المثل الاجتماعية والسياسية العليا... غير أنّ رفع هذا الإثبات التاريخي إلى مستوى قاعدة كونية في حياة الفكر غير مبرر على الإطلاق، خاصة فيما يخصّ مسألة الإيمان الديني.»

بلوخ والتراث الديني

نستطيع أن نعتبر نظرية الطوبى عند بلوخ الشاب محاولة فلسفية لرد الاعتبار لكل معرفة مناهضة للإيديولوجيا الدينية السائدة. وقد حاول من هذا المنطلق أن يفهم ويحلل الأسباب التي كانت وراء هذا النزاع، وبالتالي التعرف على الهوية الفعلية لهذه المعرفة من الداخل.

إنّ إعجاب بلوخ الشاب بهذه العوالم الثقافية التي كانت تنمو وتعيش على هامش المؤسسة الرسمية، هو سرّ إعجابه المبكر بكثير من الحركات الدينية والاجتماعية التي كانت منشقة أو معارضة للمؤسسات الرسمية، أو التي فضّلت على الأقل التعبير عن مواقفها بعيداً عن مركز الصراعات السياسية للفترة التي ظهرت فيها. ويعتبر توماس مونترز Thomas Müntzer أحد ممثلي هذه الثقافة بالنسبة لبلوخ.

يقول بلوخ متحدثاً عن القيمة التاريخية لفكر مونترز: «حين نعتبره كرجل عمل، فإننا ندرك فيه الحاضر والمطلق؛ إنه تجربة معيشة بسرعة، ولكن بحيوية متكافئة. إنّ مونترز قبل كل شيء

الوعي الديني في نظر ماركس لا تنفصل عن أصول ظاهرة الاستلاب التاريخية.

يقول ماركس محتجاً على المنطق الميجيلي: «إذا نحن وجدنا في المقولات المنطقية ماهية كل شيء، فإننا سنتخيل أننا وجدنا في الصيغة المنطقية للحركة، المنهج المطلق الذي ليس فقط يفسر كل شيء، ولكن يفسر أيضاً حركة الشيء»¹⁴. وهذه الحركة ليست إلا أبديتها، وهي بالضرورة تصور لانهاية ولا تاريخي لطبيعة الإنسان، في حين أنّ الإنسان: «ليس ماهية منكمشة في مكان ما خارج العالم»¹⁵، بل عالمه الواقعي الحقيقي، بمعنى عالم: «الدولة والمجتمع»¹⁶.

إنّ الموقف الماركسي من الظاهرة الدينية، يترك المجال واسعاً للتساؤل حول الهدف الحقيقي من هذا العداء الفكري الموجه ضد الوعي الديني، بحيث أننا لا نكاد ندري بشكل واضح، هل المقصود من ذلك هو الدعوة إلى محاربة التشكيلات الإيديولوجية للدين، بمعنى انطلاقاً من العلاقات التاريخية بين الدين والمؤسسات الإيديولوجية المهيمنة، أم المقصود هو بالضبط الإيمان الديني في حد ذاته؟

كان النقد الماركسي للدين، كما تلاحظ ذلك Michelle Bertrand، غير واضح المعالم ابتداء من: «الأعمال الناضجة ماركس [حيث] ستستبدل إشكالية الدين بسوسيولوجيا للكنايس، ولوسائل مراقبتها وإعادة إنتاجها إيديولوجياً ومؤسسياً أيضاً»¹⁷.

غير أنّ النتيجة الأكثر أهمية التي يمكن ملاحظتها في هذا السياق، ليست فقط: «عدم وجود أي مكان للإيمان الديني بأي

14- Ibid, p. 116.

15- K. Marx, introduction à la critique de la critique de la philosophie du droit de Hegel, p. 197.

16-Ibid, p. 197.

17- Michèle Bertrand, « la question de la croyance de Marx à Bloch », In Actes du colloque Goethe institut, Actes Sud, Paris 1986. p. 189.

18- Lucien. Sève, Une introduction à la philosophie marxiste, Editions sociales, Paris 1980, P. 409.

يقتضي العمل»²³.

يندرج اهتمام بلوخ بالفكر اللاهوتي عند مونترز، في إطار اهتمامه الواسع بكل فكر ديني مناهض لشريعة المؤسسة الدينية الرسمية، وبالتالي تقديره العميق لكل الأفكار الدينية المعارضة لفكرة التوسط Médiation المؤسساتي بين الذات المؤمنة والدين. وهذا التوسط في نظره عائق في وجه الإيمان نفسه. فأهمية مونترز تكمن في إيمانه بفكرة الحرية الدينية، في الوقت نفسه الذي يؤكد فيه على وجوب ممارسة التفارق، لأنّ الوعي في نظره كيفما كان سمو مصدره، يحتاج إلى مجاوزة الواقع المعيش.

يقول هارتفيك F.Hartweg: «إنّ التاريخ [عند بلوخ] غير وارد بدون شيء يفارق الواقع... [و] هذه الترنسندنتالية التي تتحول إلى مُسلّمة للعمل الثوري، تسمح بإدراك مشروع نظام اجتماعي وإنساني مغاير للنظام الموجود. إنه الحلم بدون ساحل، وهو يحتضن العالم في كليته؛ إنه الأمل»²⁴.

هذه الرؤية البلوخية التي تعتقد أنّ التاريخ لا يعاش فقط من الخارج، بل أيضاً من داخل السريرة العميقة للذات، هي سرّ عشق بلوخ للطوبى، وهي التي تغذي حماسه الفكرية نحو كلّ «الأحلام التي لا ساحل لها». لأنّ: «الوثبة الحيوية لزماننا تتغذى منذ هذه اللحظة من منابع جديدة. [أما] بدايته اليقينية فتؤسس إيماناً سرياً مازال مخفياً»²⁵.

هنا بالضبط يكمن الدرس المعرفي والتاريخي للتجربة اللاهوتية عند مونترز، وهنا أيضاً يتضح أنّ هذا الأخير ينخرط بشكل مشروع داخل هذه «الوثبة الحيوية» للزمان، ويتمي بالضرورة إلى هذا التراث الذي لا يمكن تجاهله، إذا نحن أردنا «أن نسير إلى الأمام»²⁶. كما يتمي إلى هذا التراث كذلك جورجين مولتمان Jurgen Moltmann.

تاريخ بالمعنى الخصب للكلمة. هو وعمله وكل ماض يستحق أن يروى موجود هنا، من أجل أن يوكل إلينا مهمة، أن يوحى لنا، ومن أجل أن يدعم باستمرار وبشكل متزايد مشروعنا الدائم»¹⁹.

إذا كان فيورباخ وماركس نفسه حاولا الدفاع عن بعض القيم التراثية الإنسانية من خارج الوعي الطوباوي، فإننا نجد بلوخ قد حاول فهمها من داخل الخطاب الذي ينتجها، وهو ما يجعل مساهمته هنا أكثر تميزاً وقوة على المستوى الفكري.

يلزم الرجوع إلى هذه الفضاءات الثقافية الهامشية لأنها ليست مجرد نداءات طوباوية متجاوزة كما قد تعطينا الانطباع بذلك، أو مجرد تجليات للذات المستتلبة، بل هي معرفة ثورية وتحريرية. ف: «السياسة الثورية لمونترز، يقول بلوخ، لا تطمح إلى شيء غير ما يلي: «إنّهُ التحرير الخارجي الذي يسمح بالمرونة، والتحرير الداخلي الذي يجعل المكان حراً لله»²⁰.

لا ترجع أهمية الفكر الطوباوي فقط إلى احتوائه بعض العناصر التي يمكن أن تساهم في تحرر الإنسان من الاستلاب، بل أيضاً إلى تضمّنه بعض الأفكار المستتيرة التي سترتها فيما بعد بعض الفلاسفات، فمونترز كان سباقاً إلى إعلان²¹ الصراع الكيركغارد (نسبة إلى Kearkegard) ضد المسيحية الدغمائية. والدين عند مونترز ليس لاهوتاً فقط مهمته العناية بالشؤون الأخروية للفرد، بل هو فلسفة للأمل في واقع ملموس يؤمن بالقيمة الوجودية للذات روحانيتها ولا نهائيتها. ومونترز «بالحاحه على مفهوم الذات، وعلى مركزيتها في الإيمان الديني [استطاع أن] يحزّر الذاتية Subjectivité من كل ذاتية Subjectivisme تعسفية وباطلة»²². فالحلم لم يعد مع مونترز مجرد بحث ذاتي في عوالم غائبة، بل أصبح أملاً في العثور على معنى للفعل في الحياة العملية، لأنّ: «السريرة لا تحضر مطلقاً عند مونترز كعزلة فردانية، ومحرومة من القدرة على الامتداد والمواجهة،... إنّ الحلم أصبح

23- 2Ibid, p. 286.

24-(51)F. Hartweg « Th Müntzer théologien de la révolution » In Hommages publiés par Raulet, Payot, Paris 1976., p. 218.

25-E. Bloch, Thomas Müntzer, p. 303.

26-E. Bloch, Thomas, Müntzer, p305.

19- E. Bloch, Th, Müntzer théologien de la révolution, trad. M., De Gandillac, Julliard, Paris 1964, p. 15.

20- Ibid, p. 263.

21- Ibid, p. 266.

22- Th. Müntzer, p. 284.

الثقافي إلى حد بعيد، وهو إلى جانب جورج لوكاتش، وكارل كورش وأنطونيو غرامشي، من أول المنظرين لقراءة جديدة للتراث. يقول بلوخ على لسان إنجلز: «نحن - الاشتراكيين الألمان الآخرين - فخورون بأننا لا ننتمي فقط إلى سان-سيمون Saint-Simon وفوريي Fourier وأووين Owen، بل أيضاً إلى كانط Kant، وفيخته Fichte وهيكل Hegel».³⁰

كانت مسألة التراث إحدى النقاط الساخنة التي اختلف فيها لوكاتش وبلوخ. أما المسألة الدينية التي لم يتخذ فيها لوكاتش الشاب موقفاً واضحاً، فسرعان ما سقطت مطلقاً من اهتماماته، بمجرد تحوله إلى الفلسفة الماركسية. وصارت هذه المسألة بالنسبة له لا تستحق أن توضع في مقدمة الانشغالات النظرية. وهكذا لم يكن غريباً أن يلتحق لوكاتش بمعارض بلوخ في هذا الصدد، ليعلن رفضه القوي للفكر الديني.

لوكاتش الذي اعتبر مرة أن³¹ إحدى المآسي التاريخية الكبرى التي عرفتها ألمانيا، هي بالضبط مسألة انتصار روح التواطؤ الإيديولوجي على روح التغيير الاجتماعي والسياسي، مشيراً بذلك إلى الانتشار والتأييد الذي لقيته اللوثرية على حساب توماس مونترز، لم يتردد في مكان آخر في انتقاد موقف بلوخ من الظاهرة الدينية في فكر مونترز وفي كل فكر ديني على الإطلاق.

كتب في هذا الصدد: «حين يعتقد إرنست بلوخ بأنه وجد في هذا الاتصال بين العنصر الديني وعنصر الثورة الاقتصادية والاجتماعية طريقاً من أجل تعميق المادية التاريخية» الاقتصادية المحضمة، فإنه يتجاهل أن هذا الأمر يمر بالضبط على هامش العمق الحقيقي للمادية التاريخية».³²

وإذ يرفض لوكاتش هذا الارتباط المقترض بين الفكر الديني

يقول هذا الأخير بروح طوباوية عميقة: «من أجل هذا العالم ووعوده، ومن أجل الناس واختياراتهم؛ لعله [الإيمان] الذي يفتح مساراته الخاصة في اتجاه الحقيقة. ليس لأنه يتحالف مع اليأس الذي يشكك في الآمال الزمنية، بل على العكس تماماً. لأنه ينتج هو نفسه باستمرار فكراً استباقياً خيالياً للحب... طريقة يمكن أن تسير في ضوءها الأشياء في العالم نحو الأفضل».²⁷

لعل ملامح فلسفة بلوخ واضحة هنا. ومولتان يرفض بقوة كل فلسفة مدافعة عن اليأس: «ليس العالم جنة التحقق الذاتي كما في المثالية، ولا جهنم استلاب الذات كما في الأدب الرومانسي أو الوجودي. ليس العالم مكتملاً بعد. إنه إذن عالم الممكن في خدمة الحقيقة والعدالة والسلام الموعود والآتي».²⁸

يصرّ بلوخ على مراجعة الموقف الماركسي التقليدي من الظاهرة الدينية، فهو يرى أن التراث الديني يزخر بما يسميه: «الفائض الطوباوي» أو «الفائض الثقافي». أما العودة إلى التراث في حد ذاتها فلا علاقة لها بالقراءة الإيديولوجية للتاريخ. وقد سعى بلوخ في الحقيقة إلى مراجعة ذلك الخلط الماركسي بين مفهوم الثقافة ومفهوم الإيديولوجيا، وبالتالي مراجعة الموقف الماركسي الضعيف والعدائي للإيمان الديني.

يشكل الرجوع إلى مونترز ملتصماً بلوخياً قوياً قصد رد الاعتبار للحظات ثورية في الوعي الديني، تمّ استبعادها من التاريخ لأسباب إيديولوجية محضة. إنّه الطريقة الوحيدة التي تصنع: «الاتحاد في نهاية المطاف، بين الماركسية و«الحلم اللا-مشروط»، [إنها] سائران بخطوة واحدة، وملتحقان بالرحلة المرسومة نفسها، قوة للتقدم ونهاية كُلية لهذا الكون المحيط؛ هنا حيث الإنسان ليس سوى موجودٍ مقل، محتقر وملغى».²⁹

التراث والدين بين بلوخ ولوكاتش:

ينتمي إرنست بلوخ إلى هذا الجيل الماركسي المرتبط بالتراث

30- E. Bloch, sujet/objet, Op. Cit. p. 10.

31- G. Lukacs, «Nathan et Tasso» In littérature, philosophie,

marxisme,(1922-1923),Essais réunis par M.Lowy,Trad., J M.

Brohm et A.Streif, PUF, Paris 1978, p. 83.

32- G.Luckacs, Histoire et conscience de classe (1923), Trad. J.Bois

et K.Axelos, Minuit, Paris 1970, p. 238.

27- Jürgen Moltmann, Théologie de l'espérance, Trad. . F. et J.P.

thévénaz, cerf Mammé, Paris 1973, p. 394.

28- Ibid, p. 395.

29- E. Bloch, Th Müntzer, p. 306.

الأمبريقي نفسه، أم حركة للفكر متوسطة médiatisée بشكل غير مباشر في أفق إدراك الكليانية، محتفظة بها كطرفين للحركة، دون أن يكون ممكناً إيجاد التوسط الملموس، بين هذه الفترات والحركة نفسها»³⁷.

يرفض لوكاتش في الوعي الديني تصوره للزمان التاريخي، وعدم قدرته على تمثل الحركة الحقيقية للوعي في التاريخ. وهو لذلك، على خلاف بلوخ، لا يرى في نمط الوعي هذا إلا مظاهر العجز النظري. وإذا اعتبرنا أن ما يجمع بين لوكاتش وبلوخ هو وحدة الهدف الفلسفي، بمعنى البحث عن أصول الوعي الكلياني والإنساني، وبالتالي استقصاء إمكانياته في المستقبل وآفاق تحقيقه في التاريخ، فإن ما يفصل بينهما هو بالضبط اختلاف الوسائل التي من خلالها تتمثل حركة هذا الوعي/ الهدف.

مفهوم التراث عند بلوخ أوسع وأخصب بكثير منه عند لوكاتش، وهو ما يفسر هذا الاختلاف بينهما في هذه النقطة. فإذا كان بلوخ ولوكاتش يشتركان معاً في البحث عن الاتجاه الحقيقي لحركة التاريخ، وفي رفضهما القار لنمط الحياة في المجتمع الرأسمالي الحديث، ورفضهما للاستلاب والتشيؤ اللذين يطبعان البنية الاقتصادية والاجتماعية لهذا المجتمع، فإننا نجد بلوخ أكثر استيعاباً للقضايا النظرية التي يطرحها مفهوم الوعي على المستوى الفلسفي.

لا يمكن وضع الجهاز المفاهيمي عند بلوخ في إطاره النظري الصحيح إلا في هذا السياق، بحيث أن مفاهيم نظرية بلوخية، كمفهوم «ظلمة اللحظة المعيشة»، ومفهوم «الغير الموجود بعد»، ومفهوم «الغير الواعي بعد»، ومفهوم «الإمكانيات الموضوعية والواقعية»، ليست إلا تجسيداً فكرياً لتمثل فلسفي جدلي للواقع. إنها أهم الثوابت النظرية في نسق بلوخ الفلسفي المفتوح.

الدين، الطوبى، الأمل

يقول بلوخ معبراً عن موقفه من الماركسية:

«يبدو أن الماركسية ليس لها أي فضل فلسفي خاص، إن هي بقيت ثابتة au statut quo، ناسية تلك الموسيقى التي عليها أن

والفكر الاقتصادي، فهو يحاول أن يؤكد لبلوخ أن الحافز السيكولوجي لا يمكن أن يلعب أي دور في حركة التغيير التاريخي للمجتمع.

يقول مشيراً لبلوخ: «حين يعتقد في إمكانية مواجهة العنصر الاقتصادي كشيئية موضوعية بالعنصر السيكولوجي، أي بالسريرة، فإنه لا يرى أن الثورة الاجتماعية الحقيقية ستكون تغييراً شمولياً للحياة الملموسة والواقعية للإنسان. وما نسميه عادة بالاقتصاد، ليس إلا نسق أشكال الموضوعية لهذه الحياة الواقعية»³³.

يقف مفهوم «الوعي الطبقي conscience de classe» عند لوكاتش وراء هذا التشدد الفكري وهذا الموقف الجذري من الوعي الديني. فهو لا يرى تظاهرات الوعي في اختلافاتها إلا من زاويتها الطبقيّة الضيقة.

ويُعبّر لوكاتش عن هذا التشدد الفكري قائلاً: «إن الفرد لا يمكن أبداً أن يكون مقياس الأشياء، لأن الفرد بشكل ما يواجه الواقع الموضوعي، [يواجه] مجموعة من الأشياء المكثفة التي يجدها موجودة من قبل، مكتملة ولا متحركة. وفي علاقته بها لا يمكن أن يتوصل إلا لحكم ذاتي للاعتراف أو الرفض»³⁴.

تنبني الرؤية اللوكاتشية للدين هنا على خط فاصل بقوة بين ماركس والتراث الطوباوي³⁵. وتلك حقيقة لا مجال للشك فيها بالنسبة للوكاتش، إذ يرى أن: «إنسانية ماركس تتميز بالطريقة الأكثر وضوحاً عن كل الاتجاهات الأخرى التي تبدو متماثلة»³⁶. وبالتالي فهو يعتقد أن التراث الديني ينتمي إلى حقل الميثولوجيا. وهذه الأخيرة في نظره، كالوعي الديني تماماً، تبتدئ دائماً حين يكون هناك طرفان لحركة الواقع: «سواء كانت حركة للواقع

33- Op. Cit., p. 238.

34- Ibid, p. 238.

35- F. Hartweg, Op. Cit. p. 213.

- يقول هارتفيك: «في حين أن بلوخ يقيد اسم ماركس في تقليد طويل يتضمن Job قبل خضوعه، الصوفيون... مونتر، Rohm، هيجل وشيلينغ»، فإن لوكاتش ينخرط بشكل ضيق في نظرية المعرفة ذات إجماع ماركسي لينيني».

36- G; Lukacs, Histoire et conscience de classe, p. 235.

37- Ibid, p. 239.

وتطلعها إلى التغيير في حياتها اليومية، عبر اندماجها في السياسي والاجتماعي، هو بالضبط تلك: «المهمة الثورية المنغرس في الطوبى»⁴⁰.

تشكل الطوبى بهذا المعنى المركز الذي يلتحم فيه السياسي والاجتماعي والأخلاقي. أما الأمل فهو هذا البعد اللازماني الذي يسكن هذا المركز، مساهماً باستمرار في تحفيز الإنسان على التغيير. فالأمل يقول بلوخ: «هو هذا الذي يستنير به المظلم، الأمل يسكن في الظلام نفسه، [إلا أنه] مهدد بالاختفاء إن هو وضع قريباً جداً، مستقيماً جداً، في قلب الظلمة»⁴¹.

الأمل هو هذا المبدأ المعرفي والتاريخي في فلسفة بلوخ، وهو المفهوم الذي يسمح له بقراءة التراث قراءة نقدية. إنه الأداة النظرية الفاصلة بين ما هو إيديولوجي وما هو فائض ثقافي في التراث، بمعنى ما يكون قابلاً للاندماج في الحركة الثورية للوعي.

يتغير معنى مبدأ الأمل عند بلوخ من نص إلى آخر. فإذا كان بلوخ الناضج يحمله شحنة سياسية قوية أحياناً، وشحنة أنطولوجية أحياناً أخرى، فإننا نجد معناه في «روح الطوبى» هو هذه الدلالات كلها، دون أن يكون معبراً عن دلالة دون أخرى. غير أن عنصر الإيمان هو بالضبط مضمونه الحيوي الذي يرافقه ويطبع تشكيلاته النظرية بالكامل.

يريد بلوخ أن يبين أن عدم الاكتراث بالحياة الأكثر داخلية والأكثر ذاتية عند الإنسان في نظرية التاريخ الماركسية، لمن شأنه أن يجعل من الإنسان كائناً عاجزاً عن مواجهة الإيديولوجية السائدة، وعاجزاً عن القيام بمهام التغيير الاجتماعي بالذات. يقول بلوخ: «وحده ذلك الذي لا يكتفي بالحديث فقط عن الأرض، بل أيضاً عن السماء التي أخطأنا في التخلي عنها، وحده فقط يستطيع أن يعرّي إيديولوجية الدولة البورجوازية والفيودالية، ويحررها من إغراء لعبها الكاذب»⁴².

تدوي وتفلتت من هذه الميكانيكية المرهونة جيداً bien huilé للاقتصاد والحياة الاجتماعية»³⁸.

هذه «الموسيقى» هي الوعي الطوباوي الذي لا يمكن أن يرضخ لتطلعاته نحو الحرية في أي لحظة تاريخية. إنها ذلك الوعي الذي يريد أن يتحرر من ظلمة لحظة معيشة ومحدودة الأفق. وبلوخ الشاب الذي لا يعترف بأية حدود فاصلة بين تصوره للإنسان ككائن تاريخي، وتصوره له كموجود ميتا-تاريخي، يصبر دائماً على أن الذات لا زمنية. فهو في هذه النقطة كلوكاتش الشاب تماماً، لا يؤمن بإمكانية الحديث عن ذات مختزلة في وجود سوسيو-تاريخي ضيق.

إن التاريخ انشطار معرفي تعيشه الذات على المستوى الأمبريقي. إنه هذه المفارقة المعرفية التي تكمن في الصراع بين امتداد زمني وامتداد آخر لازماني أو ميتا-تاريخي. ومفهوم الأمل عند بلوخ هو المبدأ الأسمى الذي يمنح هذا الانشطار اتجاهه ومعناه الحقيقيين.

يقول ج. رولي G. Raulet في هذا الصدد: «ليس مبدأ الأمل Le Principe Espérance مبدأ مثالياً. إنه ليس شيئاً آخر غير المبدأ الذي يحفزنا على إعادة تقييد النسق في الممارسة. فباسم ماركس تجتمع (لدى بلوخ) الإنسانية والترنسندنالية بطريقة جدلية في إعادة امتلاك الهوية امتلاكاً متحققاً في الممارسة الملموسة»³⁹.

هذا الربط القوي بين الفلسفة الجدلية والفلسفة الترנסندنالية، ما زال طبعاً في كتاب «روح الطوبى» يبحث عن معنى محدد لمفهوم التاريخ، وما زال مجرد تساؤل معرفي غير واضح المعالم. إلا أن هذا الربط سيكون أكثر وضوحاً وجذرية في كتابي «مبدأ الأمل» و«سؤال - مقولات البناء الجدلي».

فالذات عند بلوخ الشاب ما زالت مركزاً ولا مركزاً في الحين نفسه، تاريخياً اجتماعياً ووجودياً بالمعنى نفسه. غير أن ذلك لا يعني مطلقاً إلغاء أهدافها الثورية، إذ هناك دائماً حافز لها على التثبث بهذا المكان. فالتقاء الذات بممارستها على أرض الواقع

40- E.Bloch, L'esprit de L'utopie, op cit, p.284

41- Ibid, p. 245.

42- Ibid, p. 297.

38- E. Bloch, bEsprit de butopie, p. 293.

39- Gérard Raulet, Humanisation de la nature, naturalisation de

l'homme, Kleinksik, Paris 1982, p. 58.

واللاهوت بالماركسية»⁴⁸، فذلك ليس تعبيراً عن رؤية انتقائية، وليس خلطاً نظرياً بين هذه التيارات وما يباعد بينها، بل لأن بلوخ لا يؤمن بقيمة مطلقة لنظرية ما دون أخرى، رغم أنه في نهاية المطاف يدافع عن الماركسية بالضبط دون غيرها.

إنّ «الذاكرة وحدها، كما يقول بلوخ، هبة مهمة ومدهشة جداً. ففي داخلها [بالضبط] يتم الاحتفاظ بحميمية اللحظة المعيشة لزمّن آخر»⁴⁹. وهو يعتبر أنّ وظيفة الفلسفة بالضبط، هي جعل هذه الذاكرة دائماً مشتتة ودائمة الاندفاع إلى المستقبل. كما أنّ العلاقة النقدية مع الذاكرة، تعتبر من مهام الفلسفة أيضاً: «فالفلسفة يمكن أن تظل قائمة دون هذه المهمة، ولكن هذه المهمة مستحيلة بدون الفلسفة»⁵⁰.

وإذا كان هوارد Howard على صواب حين يلاحظ أنّ النداء البلوخي القوي للفلسفة، من أجل أن تقوم بهذه الوظائف النقدية: «ينسى أنّ الفلسفة في عالم الاستلاب، تعتبر نفسها تعبيراً عن هذا الاستلاب بالذات»⁵¹، وأنّ هذا النداء علاوة على ذلك، من شأنه أن يجعل «النظرية تظل مجرد تفكير نظري محض»⁵²، فإنّ الدفاع عن الفلسفة بهذا الشكل عند بلوخ، لن يحجب قيمة مساهمته في إغناء النظرية الماركسية، وإغناء النقاش الفلسفي بشكل عام، وسيكون بالتالي «من الخطأ النظر إلى عمل بلوخ فقط، كشكل للانحراف «الصوفي» في الماركسية»⁵³.

لقد حاول بلوخ منذ كتاب «روح الطوبى» بشكل خاص، أن يجعل من مفهوم الكليانية ذي الجذور الهيجلية مفهوماً جديلاً وتاريخياً قوياً. غير أنّ ما يميز مساهمته في هذا السياق، هو أنّه حاول أن «يبين أهمية أشكال أخرى للموجود «الغير الواعي بعد

إنّ الحديث عن السماء في هذا النص ترميز استعاري لبعض الحاجيات الأكثر اتصالاً بالإنسان، ومنها مسألة الإيمان الديني. ولعل بلوخ بذلك من أول الفلاسفة الماركسيين الذين حاولوا فهم بعض الأبعاد الأخلاقية عند الإنسان»⁴³.

يحاول إرنست بلوخ إغناء النظرية الماركسية حول الإنسان، مصرّاً على أنّ تاريخ الفلسفة خصب جداً في هذا الإطار، ومصرّاً أيضاً على أنّ كيركغارد هو «أول فيلسوف تجاوز في هذا المجال وإلى حد كبير، البرانية البسيطة، وفكر بعمق فيما هو منا ce qui est de nous»⁴⁴. وفي هذا السياق التجديدي ذاته، يعترف بلوخ بمرارة صريحة، بأنّه «ليس لنا أي فكر اشتراكي حقيقي»⁴⁵، ما دامت الماركسية تتجاهل العمق الترنسندنتالي والأخلاقي للإنسان.

يعود الفضل في تقوية علاقة بلوخ بالتراث في كتابه: «روح الطوبى»، إلى حد ما إلى التأثير الكانطي. كتب بلوخ قائلاً: «إذا كان مفهوم «الشيء في ذاته» هو هذا «الغير الموجود بعد»، هذا الذي يحلم بالمعيش، ويرمي به في ظلمته نحو ما هو خصب وغير معروف في الأشياء، وفي كل فكر يتضمن أملاً واندهاشاً عميقين، فإنّ «الشيء في ذاته»... ينبغي تعريفه بالضبط، كإرادة للتوصل إلى وجهنا... باعتباره وجهاً لإرادتنا»⁴⁶. بل إنّ كانط في نظر بلوخ: «لم يرد الاقتصاد على الأرضي، لأنّ فكراً نزيهاً وعظيماً بشكل استثنائي [كفكر كانط] يرتبط أيضاً بقوة بمواضيع أمله»⁴⁷. وهذا الانفتاح البلوخي على التراث الفلسفي المثالي، هو ما يجعل من فلسفته إطلالة نقدية استثنائية على هذا التراث.

وإذا كنا نجد بلوخ في «روح الطوبى»، كما يقول فيليب إفرنيل Philippe Ivernel: «لا يتوقف عن تصحيح كانط بهيجل، وهيجل بكانط، وهذا وذاك بهاركس، وماركس باللاهوت،

48- PH. Ivernel, « actualité de l'Utopie » op. cit. p. 63.

49- l'Esprit de l'Utopie, p. 314.

50- E. Bloch, Traces (Spuren), trad. P.Quillet et K Hilembrand,

Gallimard, Paris 1969 Op. Cit. p. 217.

51- Dick Howard, Op. Cit.

52- Ibid, p. 51.

53- J.M. Palmier « En relisant l'esprit de l'Utopie », Op. Cit. p. 266.

43- J. M. Palmier, « En relisant l'Esprit de l'Utopie, ou prière pour un bon usage d'E. Bloch », In colloque Goethe institut, Op. Cit. p. 264.

44- Ibid, p. 240.

45- l'Esprit de l'Utopie, p. 297.

46- l'Esprit de l'Utopie, p. 333.

47- Ibid, p. 217.

في المعرفة» و «الغير المتحقق بعد»⁵⁴.

إن سعة الوعاء الفكري لمفهوم الكليانية كما اشتغل عليه إرنست بلوخ، هو ما سمح له أيضاً بـ: «رد الاعتبار لأنثروبولوجيا مؤسسة للمتخيل، وللأمل المناضل داخل الماركسية»⁵⁵.

كتب بلوخ بأسلوبه الشذري المتميز قائلاً: «لا شيء مُنته، ولا شيء مغلق من قبل، ولا شيء مثبت أصلاً: من المهم أن نجتمع العناصر التحتية المتناثرة، ونستمر في التقدم انطلاقاً من التاريخ، وما وراءه»⁵⁶.

مفهوم الطوبى هو وعي اللاهائي، أمّا مفهوم الكليانية فهو الاتجاه والهدف الذي تبحث عنه الطوبى في التاريخ. وقد أراد بلوخ بهذه الازدواجية المفاهيمية أن يجعل من الفكر الماركسي فكراً نقدياً مستوعباً للماضي وللتراث بشكل جذري.

راهن بلوخ الهيجلي/ الماركسي منذ البداية كما هو الشأن عند لوكاتش، على مفهوم الكليانية الذي قوبل بالرفض من طرف الماركسية الدغمائية، ومن طرف الماركسية المتفتحة واليسارية مجتمعة، كما حاول أن يجعل منه مفهوماً قادراً على تعرية «الإيديولوجية البورجوازية» من الداخل، بمعنى في تشكيلاتها الواقعية في الدولة والاقتصاد والمجتمع. والمهم أن إرنست بلوخ جعل من مفهوم الكليانية، رغم هشاشته السوسولوجية وخلفيته السياسية الماكرا، مفهوماً نقدياً ومنفتحاً ومنصباً لنداءات الروح وحاجيات الإنسان الثقافية والاجتماعية.

54- J.M. Palmier, l'Espressionisme comme révolte, Payot Paris, 1983, p. 293.

55-C.P. Audard, Anthropologie, marxisme et psychanalyse In Hommages de G. Raulet, Op. Cit. . p. 109.

56- L'Esprit de l'Utopie, p. 334.

حصاد مؤمنون بلا حدود صالون جدل بالرباط

في ندوة "الدين وأسئلة الفكر الراهن"



**جدعان وولد أباه وقرنفل يدعون
إلى تحرير الدين، ويحذرون من أسلمة
الدولة**

دعا المفكر الأردني فهمي جدعان، والمفكر الموريتاني السيد عبد الله ولد أباه، والأكاديمي المغربي المتخصص في علم الاجتماع السياسي حسن قرنفل، في ندوة «الدين وأسئلة الفكر الراهن»، إلى تحرير الدين من كل الشبهات المتعلقة بتأصيل وتعزيز كل النزاع السالبة، والأهواء الشريرة في الطبيعة الإنسانية، وحذروا من أسلمة الدولة.

العديد من الباحثين والمفكرين في الفترة الراهنة، وتعيث ممارساتها الشائنة المرتبطة بالديانات، وخاصة الدين الإسلامي، فساداً، وهي الأسئلة المرتبطة بالعنف والكراهية واللامبالاة، وغياب الأخلاق الإنسانية وتواريتها بشكل رهيب أمام ممارسات أقل ما يقال عنها إنها مشينة، ولا تمت لا للدين ولا للأخلاق بأية صلة.

«في الكراهية والموت العادي»، هو العنوان الذي اختاره المفكر الأردني وعضو مجلس أمناء مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» فهمي جدعان، لمداخلته في الندوة الافتتاحية لأنشطة المؤسسة الثقافية والفكرية، والتي وقف فيها على العديد من المفاهيم والمصطلحات الدقيقة، وأشار إلى أن الديانات المنزلة والوضعية، التي تسرف في إرسال القول بأن غاياتها الجوهرية تكمن في إقامة بنيان السعادة والعدل والرحمة والخير للناس أجمعين، لكنها في تجسدها الزمنية وتجارها المشخصنة بأهلها، تنجح إلى تقديم مضادات هذه القيم

المفكرون العرب المشاركون في هذه الندوة، التي أدارها مساء السبت 20 سبتمبر (أيلول) الباحث المغربي عبد النبي الحري، والتي دشنها بها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» أنشطتها الفكرية والثقافية لهذا الموسم ب«صالون جدل الثقافي» بمقر المؤسسة الجديد بحي أكادال بالرباط، أشاروا إلى أن الدين يطرح اليوم نفسه بإلحاح من خلال الكثير من التظاهرات المجتمعية، والتوظيف المشين للإسلام في تسويق القتل والتطرف والإرهاب باسم الدين.

**فهمي جدعان: يجب تحرير الدين من شبهة تأصيل
وتعزيز النزاع السالبة**

انطلق د. فهمي جدعان في مقاربه لموضوع «الدين وأسئلة الفكر الراهن» من القضايا والأسئلة الحارقة التي تقض مضجع



وخلص جدعان إلى أن «السلاح الوحيد الذي يملكه المفكر للرد على كل هذه الأمور، وعلى من يسوغ الكراهية والعنف باسم الدين، هو الدفاع عن تاريخية النصوص والوقائع التي تساق لتأسيس أشكال ودواعي العنف والكراهية، وفي النضال من أجل تعزيز وإشاعة قراءة تأويلية لهذه المعطيات، قراءة تأذن بتحرير الدين من شبهة تأصيل وتعزيز النوازع السالبة، والأهواء الشريرة في الطبيعة الإنسانية.»

حسن قرنفل: الإسلام أصبح طرفاً أساسياً في جميع الصراعات

الأكاديمي المغربي المتخصص في علم الاجتماع السياسي حسن قرنفل قدم في مداخلة ملاحظات أساسية حول إشكاليات الدين والتدين والإسلام في العالم العربي، وامتداداته عبر التاريخ داخل المجتمعات الإسلامية والعربية، وتأثيراته خارجها أيضاً.

وأوضح قرنفل أن أولى الملاحظات التي ساهمت في تكريس إشكاليات الدين عبر العالم العربي، هي كون الدين والإسلام شكلاً وما زالوا يشكلان التيمة الأساسية لكل الفلاسفة والمثقفين في العالم العربي، وموضوعاً يجذب ويستقطب كل المفكرين على اختلافات مشاربهم ومقارباتهم للدين، وهذا الأمر جعل العالم العربي بمفكره وفلاسفته يختلفون جذرياً عن فلاسفة الغرب من آسيا إلى أمريكا مروراً بأوروبا، الذين لم يعيروا اهتماماً كبيراً لدراسات الدين في اشتغالهم بمجتمعاتهم، كما يحصل عند فلاسفة

التي ينبع منها الاختلاف والشقاق والنفور والاقتيال.

وأكد جدعان أنه في خضم الوقائع والأحداث التي جرت وتجري منذ مطلع القرن الحالي تصدنا ثلاثة فواعل أساسية، هي: العنف، واللامبالاة، والكراهية، معتبراً أنها مفاهيم وقائعية مترابطة ومتضاربة، تمد فيها الكراهية جذورها في جملة من الوقائع والأحوال، وتبدو فيها اللامبالاة أو عدم الاكتراث بمثابة موقف أو حالة حيادية، لكنها في حقيقة الأمر، كما يقول، شكل من أشكال الكراهية، مثلما أن العنف أيضاً شكل من أشكال الكراهية الجاحمة.

وبعد استعراضه لمقاربة بعض المفكرين والمحللين النفسانيين لمفهوم العنف والكراهية واللامبالاة، وتقديمه لأمثلة عن العنف الأقصى الذي تتمترس الكراهية في نواته الجوهرية، ويتجسد رغم فظاعته فيما دعاه جدعان بـ«الموت العادي»، ساق مثالين على هذا الموت: الأول يتمثل في جنوح التنظيمات السياسية الثورية الممتدة في الفاعل الديني إلى النهج القتالي المستند إلى إيديولوجية دينية، تختار في فعلها أقصى الأشكال الصادمة والمرعبة من القتل (الذبح، وقطع الرأس، والتمثيل بالأجساد، وإطلاق النار على الرؤوس...). أمّا المثال الثاني فهو عن الحملة الإسرائيلية المسعورة على قطاع غزة، وعلى أهلها تحديداً، لأن كل القرائن برأيه تدل على أن «منظمة حماس» ليست هي المستهدفة بل البنى التنفسية والاجتماعية والمادية للقطاع، وزرع الرعب والإحباط لدى الأجيال القادمة من الشباب.

ولأن الكراهية كانت هي الكلمة التي كررها المفكر فهمي جدعان في مداخلة، وشدد عليها وعلى أشكال مظهراتها في المجتمع الراهن من خلال أحداث ووقائع بعينها، تساءل عن هذه الكلمة التي هي كاللامبالاة والعنف، تدمر العالم وتلغي إنسانية الإنسان، وترده إلى الحالة الوحشية، حالة «ما قبل الثقافة»، وتحنط النفس التي تزعم أنها تأتمر بأوامر الدين، ووقف على الإشكال المطروح على الباحثين في هذا المجال والذي صاغه بالشكل التالي: كيف يتأتى لنا أن نتبين في حدود الدين والتدين المقاصد الإلهية الحقيقية أو النهائية؟ وكيف نستطيع أن نعيد اكتشاف «مقامات» الرحمة والمحبة والعدل والمعنى والأمل، وأن نجعلها مبادئ مؤسسة لتحرير الإنسان من استيهامات وغلاثل الوهم، ومن براثن البهيمية المغرورة في الطبيعة الإنسانية؟

الكبير بقضايا الدين عند العرب والمسلمين، كان وراءه بشكل كبير الانتشار الواسع للإسلام في القارات الخمس في العالم، منذ أن فتحت جُلّ الدول بعد الصراعات والحروب التي شهدتها أراضيها الأبواب للمهاجرين من شتى البقاع لإصلاح ما أفسدته الحروب، وهو الانفتاح الذي استفاد منه الإسلام في انتشاره دون حروب أو غزوات أو سلاح، وذلك عن طريق السماح للمسلمين بإقامة دور العبادة وشعائرهم بطرق عادية، أو عن طريق الزواج المختلط الذي فتح أبواباً جديدة لتوسيع دائرة الاهتمام بالدين الإسلامي.

السيد ولد أباه: حذار من أسلحة الدولة

وحاضر عبد الله السيد ولد أباه في موضوع «الدين والنظام الاجتماعي الأهلي والمدني»، مفتتحاً مداخلة بالتوقف عند سؤال مؤرّق مطروح بقوة على الإسلام والمسلمين اليوم: ما منزلة الدين في المجال العمومي؟ وهل للإسلام خصوصية عن باقي الديانات السماوية، في كونه ديناً عمومياً؟ وهل يمكن للجانب العمومي لهذا الإسلام أن ينفصل عن جانبه التعبدية؟ هذا سؤال جوهري مطلوب من المسلمين اليوم الإجابة عنه بصراحة.

واعتبر ولد أباه أنّ عبارة الإسلام دين ودولة أصبحت عبارة مضللة، لأنها تريد أن تختزل الأمر في إشكال اعتقادي صرف، في حين أنّ الأمر ليس كذلك لا بالأمس ولا اليوم.

ولخص المحاضر معالم الجدل الدائر في الساحة الإيديولوجية العربية بين خيارين اثنين: يرى الخيار الأول أنّ الإسلام يجب أن يمرّ بما مرّت به ديانات أخرى، بأن يتحول إلى ديانة الاعتقاد الفردي، ويوجد في مقدمة مروجي هذا الطرح الراحل محمد أركون وغيره من المفكرين.

أمّا الخيار الثاني فيوجه بعض ممن يتحدث من داخل الدائرة الإسلامية، بما في ذلك من يتحدث من داخل جماعات الإسلام السياسي، ويفيد هذا الطرح أنّ الإسلام ليس دولة دينية، ولكنه دين يجمع بين الشأن الفردي والشأن الجماعي ولا يمكن الفصل بينهما.

والحل، يضيف المحاضر، أنّ التصورين معاً يشيران من الأسئلة



العرب، والغريب كما يضيف حسن قرنفل أنّ هؤلاء الفلاسفة الغربيين أصبحوا بدورهم منخرطين بشكل مباشر في الاشتغال على الإسلام.

وأضاف قرنفل في ملاحظته الثانية، أنّ من بين الأمور التي تجعل الإسلام في صلب اهتمامات الشعوب العربية، هو كونه عنصراً مهماً يحضر في تفاصيل الحياة اليومية لها، والذي أكدته الكثير من الإحصائيات العالمية التي تشير إلى أنّ العرب هم أكثر الشعوب دينياً في العالم، وهو الأمر الذي تؤكد أيضاً المحاولات الفاشلة منذ ستينيات القرن الماضي التي دعت إلى علمنة هذه المجتمعات، قبل أن يتحول الاهتمام مؤخراً عبر دعوات عديدة إلى محاولات إصلاح الدين والتدين عبر رؤى مقاصدية للدين، كبديل حقيقي عن العلمنة من أجل إنقاذ المجتمعات من مخلفات الأفكار الرجعية.

كما لفت الأكاديمي حسن قرنفل الانتباه إلى أنّ إحدى الملاحظات المهمة في تاريخ الإسلام، تلك التي قادتها حركات التجديد في الفكر الإسلامي في القرن الماضي، والتي تساءلت عن سبب تقدم الغرب وتأخر العرب، وهل له علاقة بالإسلام، ما مكن من قيادة مجموعة من الدعوات لتجديد الدين، وهو ما نجحت فيه نسبياً بعض الدول العربية الغنية بثرواتها الطبيعية خصوصاً منها تلك التي تفرض نوعاً من التشبث بتطبيق بعض تعاليم الإسلام في أنظمتها.

وختم حسن قرنفل مداخلة بالإشارة إلى أنّ كل هذا الاهتمام

وفي نهاية هذه الندوة، قام المفكر الأردني فهمي جدعان بتوقيع كتابه الجديد «تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات»، الصادر حديثاً عن «الشبكة العربية للأبحاث والنشر» في بيروت، لمجموعة من الباحثين المغاربة الذين حرصوا على حضور هذه الندوة بكثافة، وهو الكتاب الذي يُطلق من خلاله المؤلف صرخة من أجل استعادة الإسلام الحقيقي السمع الذي يؤمن بالعدالة والحقوق والانتصار للمرأة والديمقراطية.



أكثر مما يقدمان أجوبة، متوقفاً مثلاً في التصور الأول عند الجدل الفكري الكبير الدائر في الغرب بالصيغة التي لخصتها المؤلفات الأخيرة للمفكر الألماني «يورغن هابرماس»، والذي أصبح يتحدث عن المجتمعات ما بعد العلمانية، مطالباً بضرورة عودة الدين للنقاش العمومي، ليس من باب فرضه على باقي الأفكار والاتجاهات، خاصة أن الأمر يتعلق بمجتمعات تتميز بتعددية فكرية ودينية، ولكن من أجل المساهمة في تجاوز الانقسام القائم بين القيم الجوهرية (الاعتقاد الفردي) وقيم عمومية أصبحت معيار إدارة العمل الجماعي.

أما فيما يتعلق بإجابات جماعات الإسلام السياسي حول الإشكالية التي توقف عندها المحاضر، فتقوم على برهانين: يفيد أولهما ضرورة استثمار النصوص التراثية التي تصب في ما يُشبه الإجماع على وجوب نصب الإمام، وتفيد الثانية، أنه من طبيعة التشريع الإسلامي، كونه يتجاوز التعبد الفردي بأن يتطرق لأحكام الجماعة، والحال، يضيف ولد أباه أن البرهانين يسقطان في تحويل مفهوم الإمامة إلى الدولة، وتحويل الفقه إلى قانون.

وتفاعلاً مع هذه النقاشات والجدليات، طالب المحاضر بضرورة إعادة الاعتبار لمفهوم الجماعة، مضيفاً في هذا السياق أنه لا يمكن اختزال الدين في مجرد اعتقاد فردي، وأنه لا يوجد لاهوت في الإسلام، على غرار الحالة المسيحية، التي أفضت بعد صراعات دينية وسياسية إلى تقنين رسمي للدين.

في ندوة "الدين والإشكالات الفلسفية الراهنة"



نورالدين أفاية ومحمد محجوب
يحدران من سطوة السياسة على
الإسلام

لم تخرج ندوة «الدين والإشكالات الفلسفية الراهنة» عن الندوة السابقة التي تناولت موضوع الدين وأسئلة الفكر الراهن، فقد دعا المشاركون في الندوة إلى الاحتراز من سطوة السياسة على الإسلام، ومن الاستغلال الخاطئ للدين من قبل الأطياف الإسلامية، والدعاة الجدد المتناسلين في القنوات الدينية.

والقسم الثاني تطبيقي قارب قصة النبي إبراهيم في النص القرآني.

وانطلق محجوب من تساؤل أساسي حول كيفية قراءة الفلاسفة للكتب المقدسة، موضحاً أنها لا تخرج عن ثلاثة نماذج، قد «لا يمكن ترتيبها زمنياً، وحتى وإن رتبنا، فإنه يصعب أن تجد مع أجدّها وأحدثها، ترسباً لأقدمها وأبلاها، وتتصل هذه النماذج بمنزلة العقل والإيمان في كل منها، إذ إن قراءة الفيلسوف للكتاب ليست في نهاية الأمر إلا افتراضاً لعلاقة ما بين العقل والإيمان».

وأشار الأكاديمي التونسي إلى أن هذه النماذج الثلاثة هي: الأنموذج المجازي أو التأسيس العقلي للإيمان، والأنموذج النقدي أو الإقامة المدنية (الجغرافية) لمنطق السلم بينهما، ثم الأنموذج الإيثيقي (القائم على الفهم، التسامح) أو التأهيل التأويلي للغيرية، موضحاً أن التأسيس العقلي للإيمان يقوم ضمن الأنموذج المجازي على أربع مسلمات حددها الباحث في: التسليم بعدم التضارب بينها (ابن رشد فصل المقال)، والتسليم بجواز التأويل؛ أي بعدم توقف المعنى على الظاهر منه، والتظنن على الإيمان الديني بأنه إيمان زيفته الشعوذة التي لا تمت إلى حقيقة بصلبة، ومسلمة أن الإيمان يعاند قراءته الفلسفية من خلال الاحتجاج بعدم قدرة العقل على

وعبر الأكاديميان التونسي محمد محجوب، و المغربي محمد نور الدين أفاية، المشاركون في ندوة «الدين والإشكالات الفلسفية الراهنة»، التي نُظمت بالمقر الجديد لـ «مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» بحي أكدا بالرباط، والتي سبّرها الباحث المغربي يوسف بن عدي، عن استغرابها من التأويلات التي تعطي للنص الديني، وأشكال الفبركة للدين والتضحية بالدلالات العميقة للنص المؤسس، لأنها كلها تشوه الدين وتجعله محتجزاً من قبل الأطياف الإسلامية ونظراتها الخاطئة التي تختزل الدين في تعبيرات سياسية خاطئة تماماً.

محمد محجوب: جوهر الإنسان لدى موقف الإيمان هو الحرية

انطلق الأكاديمي التونسي وأستاذ التأويلية وتاريخ الفلسفة في جامعة تونس، محمد محجوب في مداخلة المعنونة بـ «تأملات فلسفية في الإيمان والحداثة: في الإيحاء ومعادتها»، من الكتب والمؤلفات التي بحثت علاقة الدين بالفلسفة، والتي يبدو أن الفلاسفة اتخذوا فيها الموقف التأويلي من النص الديني، وهو ما حاول محجوب توصيفه عبر إعادة الاعتبار للحركة التأويلية من أجل معاودتها معاودة جيدة. وقسم محجوب مداخلة إلى قسمين؛ الأول نظري قدم فيه محاولة لفهم علاقة الفلسفة بالدين من خلال ظاهرة الإيمان،

في السابق بروح العالم، وقلق الفهم، والهوية السردية، وسطوة السياسة على الإسلام.

وأوضح أفاية أنه حينما نتحدث عن الدين، فإننا لا نتحدث بالضرورة عن الدين الإسلامي، بل عن مجموع الديانات الأخرى، مشيراً إلى أنه في كل مرة يطرح الدين نفسه براديجمات معينة منذ بداية هذه الألفية، وأنه في الظرفية التاريخية التي يمر بها العالم اليوم يجدر مراعاة عدة عوامل: كالعلاقات الدولية بعد الحرب الباردة، وأحداث 11 من سبتمبر (أيلول)، والعولمة الكاسحة، والأزمة الاقتصادية، و بروز أوجه جديدة للضحية الفردية والجماعية، وكذلك الدور الاستراتيجي لوسائل الاتصال، والاجتياح الكاسح للثقوات التلفزيونية التي أصبحت أداة لممارسة السلطة والتأثير. وانطلاقاً من هذه العوامل تساءل أفاية: كيف يمكن اليوم التفكير في الدين، وفي الرابطة الاجتماعية، وفي شروط العيش المشترك، وعلاقته بالدين والدولة؟ مستحضراً كتاب الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو «إيران، الثورة باسم الله» الذي جمع فيه ما عاشه في طهران، وما عاينه حول الثورة الإيرانية.

وأكد أفاية أن التفكير في الدين هو تفكير في أكثر المجالات تعقيداً وتشابكاً، ألا وهو المقدس، وما اهتمام المفكرين به إلا دليل على أنه مسألة جدية يصعب الفصل فيها، خاصة في أزمنة تختلط فيها الدلالات.

وحتى يستفيض في تحليله للظاهرة الدينية، انطلق الباحث نور الدين أفاية مما يحدث اليوم في العالم العربي من سطوة السياسة على الدين، وفقدان القيم، وسلطة الإعلام، والخلط بين الدين والتدين، و بروز مظاهر جديدة من التدين، وظهور أشكال جديدة من العنف الممارس باسم الدين خاصة مع تنظيم الدولة الإسلامية. وأشار أفاية إلى أنه من «الأليق التذكير ونحن نقارب سؤال الدين أن نؤكد أن العمل التحرري للإنسان مكلف جداً، فكل مجتمع يؤدي الثمن حسب طبيعة القوى والفاعلين فيه، ولكن هذا لا يمنع من الإقرار بكون الأمر فيه مسؤولية كبيرة»، متسائلاً: كيف يمكن العيش في عالم من دون بوصلة؟

وأجاب أفاية عن هذا السؤال مباشرة بكون العيش في العالم ممكن شريطة ابتداء نمط جديد من الوفاء للتركة الإنسانية وللقيم المخلصة للمبادئ الأخلاق.

إدراك المعاني الحقيقية للكتاب.

أما النموذج الثاني، فهو النموذج النقدي أو الإقامة المدنية أو الجغرافية لمنطق السلم بين العقل والإيمان، حيث حدد الباحث مسلماته في أن العقل الإنساني هو عقل ما وراثي بالطبع، وهي المسلمة التي يرجع فيها إلى الفيلسوف كانط، والتي توحى بالميل إلى طرح الأسئلة الماورائية. أما المسلمة الثانية، فتفيد بأن العقل الإنساني عقل محدود ولكنه لا يعرف ذلك.

انتقل محبوب بعد ذلك إلى نقل ملاحظات تهم النص الديني الذي اعتبره «نصاً غريباً عنا، خارج عنا، لا نستطيع أن ندعي فهمه بصفة طبيعية، وهو ككل النصوص»، وأكد أيضاً على أن فهمنا يجب أن يكون فهماً أفضل مما كان؛ أي الإقرار بلا نهائية الفهم، ودعا إلى شكل من التأويل يجعل الفهم يقفز إلى نقطة أخرى أبعد كلما تبين بأننا وصلنا إلى الفهم، حيث نظل دائماً نجري وراء المعنى، في نوع من الدورية المخصصة بكل فهم.

وقدم الأكاديمي التونسي توضيحاً لما ورد مجملًا في عرضه قراءة تطبيقية تأويلية لقصة النبي إبراهيم في النص القرآني، باعتبارها تجربة دينية تأويلية تقوم على حدّثيتها، وتنطوي على مرحلة تدرج في الإيمان تخفي عنا ظاهرة الإيمان بهامي تجربة الإيمان، أو تجربة تدهور الإيمان؛ أي ظهور التدرج في الإيمان الذي يصاحبه وعي تدريجي بالإيمان، وهو ما يتبين في القصة منذ اعتناق إبراهيم الكوكب والقمر والشمس والله، كما لو كانت درجات في الإيمان، ومراحل سابقة على التوحيد، بالتالي فإن العالم هو نسق انتظام الأشياء وفق منطق دلالة وإحالة دائرية من العلم.

وختم الأكاديمي التونسي مداخلته بخلاصات تفيد أن «هذا الربط هو ربط كل لحظة، وهو لذلك معجزة. وبأن جوهر الإنسان إزاء موقف الإيمان هو الحرية.»

نور الدين أفاية: سطوة السياسة على الإسلام تطرح إشكالات كثيرة

قارب المفكر المغربي محمد نور الدين أفاية موضوع ندوة «الدين والإشكالات الفلسفية الراهنة» عبر استحضار بعض الأسئلة المثيرة للتفكير، وقدم معانيات أولية لهذا الموضوع، وفق ما سمي

في ندوة حول موضوع "أي دور للفكر الفلسفي في الواقع العربي المعاصر؟" كثير وحدجامي يحثان على استعادة شعلة الفلسفة



حث الباحثان المغربيان المتخصصان في الفكر الفلسفي، إدريس كثير وحدجامي، على ضرورة إعادة الألق والتوهج للسؤال الفلسفي وشعلة الفلسفة في الواقع العربي المعاصر، وإيلاء الأهمية للفكر النقدي وللحرية الفكرية، لأنه من دونها لا يمكن لأية نهضة فكرية عربية أن تتحقق.

وأثار الباحثان في الندوة التي نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث» بـ «صالون جدل الثقافي»،

مساء يوم السبت (18 أكتوبر (تشرين الأول) الجاري) في مقرها الرئيس بحي أكدال - الرباط، حول موضوع «أي دور للفكر الفلسفي في الواقع العربي المعاصر؟»، الكثير من الأسئلة والإشكالات حول الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر، خاصة بعد خفوت شعلتها.

جاءت هذه الندوة، التي أدارها الباحث المغربي المتخصص في الفكر الإسلامي عبد الله الهداري، بعد ندوتين سابقتين افتتحت بهما مؤسسة مؤمنون بلا حدود في الشهر الماضي مقرها الجديد بحي أكدال - الرباط .

كثير: شعلة الفلسفة

وانطلاقاً من «شعلة الفلسفة» التي اتخذها الباحث إدريس كثير عنواناً لمداخلته، تساءل عن هذه الشعلة: متى انطلقت، وكيف استمرت؟ ولماذا خبت؟ وما دورها في الفكر العربي المعاصر اليوم؟ وقدم سفيراً ممتعاً في الفلسفة، بدءاً من الفلسفة اليونانية مع الفيثاغوريين (نسبة إلى فيثاغوراس)، إلى الفلسفة الأندلسية، ثم العربية والمغربية تحديداً.

وأوضح أن «شعلة الفلسفة انقذت في اليونان وحاول فيثاغوراس بعد أن لخصها في الأعداد أن يكتمها في الموازين الموسيقية، وأن يؤسس لها جماعة من اليقظانيين لرعايتها وحراستها»، متسائلاً هل كان أفلاطون واحداً منهم، وهل كان أرسطو آخرهم في اليونان؟

وأثناء تقديمه للكثير من التفاصيل حول أفلاطون، وأرسطو، وتشربها لفكر اليقظانيين، اختار أن يتحدث عن امتدادات الفكر الفلسفي من خلال عمل روائي لجاك أطالي يحمل عنوان «أخوية اليقظانيين» (La confrérie des éveillés)، يستحضر فيه الكاتب مجموعة من الفلاسفة كابن رشد، وابن طفيل.

وأشار كثير إلى أنه بعد اليونان انتقلت شعلة الفلسفة إلى الأندلس عن طريق الترجمة مع ابن رشد بالنسبة للعربية، ومع ابن ميمون بالنسبة للعبرية، معترفاً بفضل ابن طفيل وكتابه «حي بن يقظان» والترجمات التي تمت حول هذا الكتاب من السهروردي وابن النفيس، على الفكر الفلسفي العربي.

تضع يدها في عجين التاريخ والمجتمع وتتساءل عن الحقوق وغيرها من المواضيع»، مشيراً إلى أن بين هذين التوجهين خصاماً. وأشار حدجامي إلى أن الفكر النقدي في العالم العربي لم يبدأ إلا في ستينيات القرن الماضي، لأن التفكيك والنقد أو الفلسفة التي تأخذ على عاتقها تبيان الفوارق والمفارقات، كانت منبوذة، وكان السائد هو الفكر العضوي والعملي مع الماركسية.

وخلص حدجامي في مداخلته التي أثارت عدة أسئلة من الطلبة والباحثين الحاضرين، أننا «نحن في العالم العربي ملزمون بدراسة كل شيء، لأننا تلقينا الحدائة وما بعد الحدائة في وقت واحد»، منبهاً على خطورة انتقائية السلطة العليا التي يرفضها الفكر الحر، معتبراً أن ما وصل إليه العروبي والجابري الذي لم يكن مشروعاً إيديولوجياً كما يعتقد الكثيرون بل مشروع نقدي يحضر فيه فوكو، لم يكن ليتحقق لولا نهلمهم من الفكر النقدي الغربي.

وتجدر الإشارة إلى أن إدريس كثير أستاذ الفلسفة وأمين عام الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة (فرع فاس)، وعضو الهيئة الاستشارية لمجلة «الاستهلال» بفاس، وعضو اتحاد كتاب المغرب.

أما عادل حدجامي، فهو باحث جامعي، درس الفلسفة بجامعة محمد الخامس بالعاصمة الرباط، وتخرج منها عام 1999، حصل على درجة الدكتوراه من (كلية الآداب والعلوم الإنسانية) جامعة محمد الخامس)، ويعمل حالياً في الكلية ذاتها كأستاذ محاضر، وهو عضو المجمع الدولي للمترجمين.

وتساءل كثير بعد ذلك: أين نحن الآن من هذه الشعلة؟ ولماذا خبا تأثير هذه الشعلة الفلسفية التي عرفت نوعاً من التوهج والألق في فاس والرباط في وقت من الأوقات بالمغرب؟

وكشف أنه بعد ابن رشد، غفونا إلى أن جاء المفكر المغربي الراحل محمد عزيز الجبابي، ولكنه لم يهتم بابن رشد، كما فعل المفكر الراحل محمد عابد الجابري، الذي خلق المدرسة التأويلية بالرباط، في حين خلق جمال الدين العلوي بفاس مركزاً للدراسات الرشدية، كان من ضمن باحثيه محمد المصباحي. لكن أين نحن من كل هذا؟

وخلص كثير في مداخلته إلى أننا لم نعد نهتم بالحقيقة ولا بالخلود بالمعنى الأرسطي، خاصة حينما تشتت مع العلوم الحقمة والدقيقة، معتبراً أنه يمكن أن نعيد لشعلة الفلسفة ألقها وتوجهها، ويكون لها أثرها في الوقت الحالي، إذا ما استوعبنا كتاب النفس.

حدجامي: تحقيق النهضة رهين بحرية التفكير

اختار الباحث المغربي عادل حدجامي أن يبدأ مداخلته الموسومة بـ «الفلسفة العربية المعاصرة إشكالات واستشكالات»، بالتنويه بعمل مؤسسة مؤمنون بلا حدود، والإشادة بانفتاحها على كل الأفكار والتصورات المختلفة، قائلاً: «جميل جداً أن تجد في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود نصاً لنتيشه إلى جانب نصوص أخرى مختلفة، وهذا كنز حقيقي أمام الشباب الذي نعيشه».

وتساءل حدجامي، «أي دور للفكر الفلسفي في الواقع العربي المعاصر؟»، وبين وجود عدة كفيات للإجابة عن هذا السؤال، منها كيفية فلسفية تجعل من السؤال فرصة لتوليد أسئلة أخرى، لأن المهم في مجال الفلسفة هو طرح السؤال، ثم تساءل: هل لا بد لكل شيء من دور؟ وهل يمكن أن يكون كل شيء نافعا، خاصة أن الفكر كما تصوره القدماء قد يكون ممارسة نبيلة يمارسها الإنسان لذاتها؟

وأوضح حدجامي أن الفلسفة حينما يتم ربطها بالعالم العربي تطرح إشكالات عديدة، لأنها برأيه فلسفات، فهناك فلسفة تمارس كترجمة، وتألّف تقني من خلال الاشتغال على المتون القديمة ولا تستحضر أسئلة الواقع القريبة، ثم «هناك فلسفة

ندوة "فلسفة الدين: قراءات في النظرية والإشكال" تبحث في منجزات درس الفلسفي والمنطقي المعاصر.



في إطار الأنشطة العلمية لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» انطلقت بمدينة الرباط بقاعة صالون جدل الثقافي، أعمال الندوة التي تدور حول موضوع: «فلسفة الدين: قراءات في النظرية والإشكال» وذلك يوم السبت الموافق 25 أكتوبر 2014، وقد تناولت الجلسة الأولى التي سيرها الدكتور عبد الله السيد ولد أباه مداخلتين: الأولى للدكتور حيرش بغداد محمد من الجزائر بعنوان «بعض المفاهيم الأساسية حول فلسفة الدين في التراث الغربي»، تناول المتدخل فيها مفهوم

الحيلة، باعتباره مدخلاً للتفكير في موضوع فلسفة الدين؛ ذلك أنّ الحيلة لها مسارات وتحولات في الميتولوجيا اليونانية والفكر الفلسفي الغربي والمجال الإسلامي العربي، وهي مفهوم له علاقة بالعقل والتاريخ بالمعنى الهيجلي. أما المداخلة الثانية، فقد كانت للباحث المصري غيضان السيد علي والموسومة بعنوان «فلسفة الدين عند اسبينوزا»، حيث تناول الباحث بالدرس علاقة اسبينوزا بالمعجزة والدين واللاهوت اليهودي، وهو تناول يشي بأن كانظ ليس هو المؤسس الأول والأخير لفلسفة الدين.

نصر الفارابي إلى إيمانويل كانط»، فقد كانت الفكرة الجامعة لهذا المعرض هي محاولة البحث عن الصعوبات التي تطرحها فلسفة الدين عند كل من الجابري وطه عبد الرحمن وأبي يعرب المرزوقي وأبي نصر الفارابي وابن باجه وكانظ، من أجل بناء رؤية تركيبية لموضوع فلسفة الدين من خلال تاريخ فلسفة الدين.

وتناولت الندوة في فترتها المسائية، محوراً جاء موسوماً بـ«فلسفة الدين في السياق العربي الإسلامي»، وأشرف على تسيير الجلسة الباحث المغربي يوسف بن عدي، حيث شملت مداخلتين: الأولى للدكتور محمد المصباحي تحت عنوان «فلسفة الدين عند ابن رشد» التي بحث فيها هذا الأرسطي الرشدي عن اللاهوت الديني وعلاقته بالنظر الفلسفي عند ابن رشد، وذلك بتعقب ملامح فلسفة الدين من خلال خمسة كتب، هي: فصل المقال، مناهج الأدلة، المستقصى للغزالي، تهافت التهافت، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. هذا كله من خلال سؤال جوهرى: هل توجد فلسفة الدين عند ابن رشد؟ أما المداخلة الثانية فقد كانت للدكتور محمد محجوب من تونس تحت عنوان: «الله بين حدود اللغة وترجمات فلسفة الدين»، وهي قراءة أنطولوجية فلسفية لمفهوم الوجود

أما الجلسة الثانية التي ترأس جلستها الدكتور محمد العلمي، فقد ضمت مداخلتين: الأولى كانت تحت عنوان «مشكل التسامح الديني، الطرح اللاهوتي السياسي والتناول الفلسفي» للباحث الدكتور منوي غباش من تونس، تناول فيها التسامح وكيفية نشوبه في جوف الصراع اللاهوتي الديني المسيحي ومحاولة تأسيسه للاعتراف والحق والخربة، غير أنّ المداخلة أشارت إلى وجود مشكل التسامح أو تحوله إلى إيديولوجيا في الفكر الإسلامي العربي. أما المداخلة الثانية فكانت للباحث المغربي يوسف بن عدي بعنوان «التأسيس النظري والمنهجي لفلسفة الدين من أبي

إبستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟ قراءة في فلسفة الدين التحليلية، وتضمنت فكرة جوهرية مفادها أنّ مفهوم الاعتقاد تعرّض للمراجعة والنقد بفعل الفلسفة التحليلية، بل لم يعد يرتبط فقط بالمجال الثقافي الجمعي وإنما تحوّل إلى علاقته بعوالم الإمكان والجواز، كل ذلك بنظرة نقدية علمية تستحضر منجزات الدرس الفلسفي والمنطقي المعاصر.

وبكلمة جامعة، نقول إنّ ندوة «فلسفة الدين: قراءات في النظرية والإشكال» قد حققت جدلاً كبيراً من خلال ما أثارته أوراق الندوة من قبيل مفهوم فلسفة الدين وعلاقته بالإيمان، وكيف يتحول التسامح إلى لغة دينية، وما هي عناصر التفكير المنهجي في شروط إمكان فلسفة الدين، بل الأكثر من ذلك تمّ تعميق الأسئلة والإشكالات حول معنى الوجود ودلالاته وعلاقة الإيمان بالذاتية والجماعة، بل وعلاقة كلّ هذا بالمطلق والاعتقاد والمقدّس.

وعلاقاته بالألوهية أو ما يسمى باليونانية «أستين» التي تربط بين معنى تعدد الأديان والتفكير في الله كبعد أنطولوجي عن طريق السرديات القرآنية؛ أي الظهور والتجلي، وهو تفكير من أرسطي فينومينولوجي تأويلي.

في صبيحة الأحد 26 أكتوبر 2014 استهلّت الجلسة التي سيرها الدكتور إبراهيم مشروح، بمدخلتين: الأولى للدكتور عبد الله السيد ولد أباه من موريتانيا تحت عنوان «العقيدة والجماعة: في تأويلية الإمام في التقليد الكلامي» تناول فيها بدقة فائقة مفهوم الإمام وعلاقته باللاهوت المسيحي والشرع الإسلامي من خلال النموذج القيمي الذاتي الذي يؤسس لمفهوم الاعتراف والضمير الفردي والبعد القيمي الجماعي الذي يعتبر باعتقاد غير متحقق، لأنه ينتمي إلى الجماعة والإيمان الجمعي. أما المداخلة الثانية، فكانت للدكتور محمد آيت حمو من المغرب تحت عنوان «فلسفة الدين لدى المعتزلة»، وقد دافع بشدة عن فكرتين أساسيتين: الأولى تشي بأن علم الكلام ليس هو مدافعة فقط، بل هو استنباط، وتفيد الفكرة الثانية أنّ الاعتزال الكلامي لم يكن في منأى عن الفكر الفلسفي، بل إنّ الفلسفة لم تنشأ إلا في تربة كلامية.

أما المحور الثالث من الجلسة، فقد كان تحت عنوان «في إشكاليات فلسفة الدين»، أشرف فيه على تسيير الجلسة الدكتور عبد النبي الحري، وقد ضمّت ثلاث مداخلات: الأولى للدكتور محمد مزور من المغرب بعنوان «الحنين إلى الوجود أو الظمأ إلى المقدّس»، وهو عرض في المقدّس وعلاقاته المستشكلة بين الواحد والمعجزة والمكان والزمان؛ فالمقدّس «إيرو-فان» هو الطاهر والخالص والمحضن، إنه اللامتناهي الذي يدل على الطهرانية، غير أنّ المحاضرة فتحت إشكالات معلقة بين العقيدة الإمبريقية والدين الخلقي الحق الخالص، إنها مفارقة العقل عند كانط. أما مداخلة الدكتور إبراهيم مشروح من المغرب والموسومة بـ«من المطلق الديني إلى المطلق الفلسفي: مسألة الروح بين هيغل وطه عبد الرحمن» فقد تطلّع فيها صاحبها إلى بيان دعوى هيغل في بنائه لمفهوم المطلق بين روح الدين والتفلسف من خلال قراءته للمتن اليوناني في العقل والعالم والوحدة. أما طه عبد الرحمن، فقد نقل المطلق من الفلسفي إلى الديني تحت دعوى الائتمانية ومن خلال رؤيته للعقل ومراتبه: المؤيد والمسدد والمجرد. وجاءت المداخلة الأخيرة للأستاذ عبد الواحد العلمي تحت عنوان: «هل

في محاضرة لرامون كراسفوكل: تجاوز حالة الهيمنة الاستعمارية المعرفية المتمركزة حول الغرب، والانتقال إلى نموذج معرفي يعترف بالتعدد والاختلاف الذي يستوعب كل الأنساق الثقافية.



وصف عالم الاجتماع الأمريكي رامون كراسفوكل (Ramon Grosfoguel) البنية المعرفية للغرب بالعنصرية، واعتبرها حصيلة لاستعمار الطويل، وأضاف أن هذه البنية تبلورت فيما أسماه بالجامعات «المتمركزة حول الغرب»، وليس الجامعات الغربية، لقيامها على خلفية إقصائية لا تعبر عن العالم كما هو، في تعدده واختلافه، بل فقط عن الرؤية الغربية فيه.

في محاضرة ألقاها باللغة الإنجليزية

رامون كراسفوكل عالم الاجتماع وأستاذ الدراسات الإثنية يوم 31 أكتوبر (تشرين الأول)، بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود في إطار فعاليات «صالون جدل الثقافي»، بعنوان «بنية المعرفة في الجامعات الغربية: قراءة في البراديجمات الإثنية»، سيرها وترجمها الباحث المغربي إلياس بوزغاية، جاء فيها أن الجامعات المتمركزة حول الغرب تعطي الامتياز للرجل الغربي الأبيض، كما أردف أنها تنتمي لخمسة دول فقط هي: أمريكا، وألمانيا، وبريطانيا، وفرنسا وإيطاليا.

فكيف وصلنا إلى هذه النتيجة، أي إلى هذه العنصرية؟ يتساءل الأستاذ كراسفوكل الذي يرى أن عنصرية الغرب تقوم على احتقار جميع المعارف الأخرى المنبعثة من ثقافات مغايرة، بل إنها عنصرية مزدوجة إثنية وجنسية أيضاً؛ إثنية لتمركزها حول الغرب ورفضها لما ينتجه غيره، وجنسية لأنها مقتصرة على العنصر الذكوري دون الإثني.

وفي تحليله لهذه النتيجة، يرى أنها «راجعة إلى تراكمات تاريخية وسياسية»، لذلك عاد إلى القرن الخامس عشر الميلادي، وبالضبط إلى تاريخ سقوط الأندلس، لأنه يشكل بداية التوسع الأوروبي. وبالتالي يجب استحضار هذه الواقعة التاريخية بجد وليس برومانسية وبكاء على الأطلال كما يفعل العرب اليوم، فطريقة غزو الأندلس حسب الأستاذ كراسفوكل اعتمدت الآليات نفسها الموظفة في الغزو الحديث، وأبشعها هو التطهير بشقيّة: العرقي والمعرفي.

فالبنية المعرفية المتأتمية من هذه الدول هي ما يسوغ منطق الكونية (العولمة)، ذلك أن القائمين على هذه الجامعات يعتقدون أهلية تطبيق نظرياتهم وعلومهم في جميع السياقات وعلى كل الدول، مع أن هذه الدول الخمس لا تشكل سوى 21 في المائة من دول العالم، وهو أمر مثير للسخرية، إذ تدرس كل شعوب العالم المعرفة التي أنتجها أشخاص بعينهم ينتمون إلى النسق المعرفي نفسه المهيمن حالياً.

بخطاب عنصري آخر مبني على البيولوجيا عبر الترويج لافتقادهم للخصوصيات الإنسانية. وهنا أيضاً قام الإنسان الغربي، كما فعل في الأندلس، بإحراق وسائل الكتابة لدى السكان الأصليين وطرائقهم في تحفيظ الكتب، كما ازدهر العمل الإجماعي وصار يجلب من يقوم به من إفريقيا.

وفي أواسط القرن السابع عشر الميلادي أطلق ديكرات «الكوجيطو» الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فصارت الأنا، هي الأنا الغربية التي لا دين لها ولا عرق، لتعبر عن الفكر والفلسفة القائمة في الغرب على العقلانية المتحدية لمعرفة الله، فصارت البنية المعرفية معبرة عن التمييز العنصري، تمجد الغرب وتحتقر كل ما يأتي من خارجه. ثم جاءت مرحلة تحول الكوجيطو الديكراتي من آلية التفكير كجوهر للوجود إلى آلية الغزو التي حكمت النزعة الإمبريالية، ثم أخيراً إلى آلية الإبادة فصار المبدأ على شاكلة «أنا أريد إذن أنا موجود». وهذا ما أكدته الدعم الغربي حديثاً للحكومات الديكتاتورية في العالم وما رافقها من قتل وصل إلى إبادة مليون شخص في أندونيسيا سنة 1945 على إثر انقلاب عسكري مدعوم من جهاز المخابرات الأمريكية (CIA).

كما توقف عند أول جامعة أُسّست في ألمانيا، والتي صارت تزود المتعلمين في كل الربوع بمنتجاتها القائمة على البنية المعرفية العنصرية، والتي رغم ذلك تدعي العالمية في كل شيء، بل حتى المدلول اللغوي للعالمية ينطق (UNIVERSAL) أي يقوم على جذر (UNI) الذي يعني «الوحدة بدون تعدد» في إشارة للغرب، وليس على (PLURIVERSAL)، وهو المفهوم الذي يقترحه المحاضر من أجل تجاوز حالة الهيمنة الاستعمارية المعرفية المتمركزة حول الغرب، والانتقال إلى نموذج معرفي يعترف بالتعدد والاختلاف الذي يستوعب كل الأنساق الثقافية.

فالتطهير العرقي قام على الإبادة الممنهجة لسكان المناطق المستعمرة، فيما خضع الناجون منه لنظام «التجنيد الإجماعي للعمل»، حيث يجبرون على خدمة المسيحيين كما يخضع تدينهم لمراقبة أرباب العمل. أما التطهير المعرفي، فتجسد في الإحراق المنهجي للمكتبات الإسلامية، خصوصاً مكتبة غرناطة ومكتبة قرطبة التي كانت تحوي أكثر من نصف مليون كتاب، في الوقت الذي كانت فيه أكبر مكتبة مسيحية لا يتجاوز عدد محتوياتها ألف كتاب. وإلى جانب هذين النوعين من التطهير، يضاف نوع ثالث حصل في أوروبا، وكان من ضحاياه النساء الأصليات بسبب اتهامهن بتعاطي السحر.

من جانب آخر، فإن تجربة الغرب في أمريكا اللاتينية تعطي صورة ماثلة لما وقع في الأندلس. في القرن الخامس عشر الميلادي، وبعد تسعة أيام فقط من سقوط غرناطة؛ أي يوم 11 يناير 1492، حصل لقاء بين كريستوف كولومبس وملكة قشتالة تمخض عنه الترخيص له للخروج في رحلة استكشافية من أجل الذهب. وفي أكتوبر من العام نفسه، وصل كولومبس إلى أمريكا وكان أول ما كتب في مذكراته عن السكان الأصليين أن «هؤلاء الناس بدون دين». فكانت هذه العبارة - يوضح كراسفوكل - لحظة للتمييز العرقي، وأنها خلقت جدلاً في إسبانيا دام 60 عاماً.

وهنا لفت الأستاذ المحاضر الانتباه إلى أن الحضارة في هذه المنطقة شأنها في ذلك شأن الحضارتين الإسلامية والصينية، كان لها شأن عظيم قبل أن يطمسها الغرب، ويقدم سكانها كحفاة عراة يتسلقون الأشجار كالثور، ولعل التقويم الزمني الذي كانت تعتمد عليه حضارة «المايا» بالمكسيك خير دليل على مدى الرقي العلمي الذي وصلته هذه الحضارة في علوم الفلك والتوقعات. ويضيف الأستاذ في مداخلته: غير أن المخيلة المسيحية تعتبر كل من ليس له دين ليس له روح، وهو بالتالي مجرد حيوان، بل تطور السؤال حول طبيعة سكان أمريكا الأصليين، إن كانوا بشراً أم حيوانات، حتى إن ملك إسبانيا كلف المحكمة التابعة للكنيسة بالحسم في الموضوع. فانتشر حينها القول الذي شاع فيما بعد والقاتل إنهم بشر لكن يحتاجون لمن يحضرهم، وهذا سيمرّ طبعاً عبر تنصيرهم.

وفي تطور لاحق، تعزز الخطاب العنصري المبني على الحضارة

في محاضرة لمحمد الشيخ: الفقهاء القدامى وضعوا حواجز للفكر التنويري عند العرب والمسلمين



أكد الباحث المغربي محمد الشيخ أنّ الفكر العربي الإسلامي تضمّن في بعض محطاته التاريخية بعضاً من دعوا إلى تنوير الذات وتبني مبادئ التنوير عبر مصارعتهم لكل فكر تضليلي يسعى لفصل الإنسان عن اتخاذ قرارات ذاته بكل حرية، والتفكير في كل شيء هو مسؤول عنه، بخلاف أولئك الذين دعوا لتعطيل العقل ووقف تحريك إرادتهم ومشيتهم، وربط شؤون حياتهم كلها فقط بالمشيئة الإلهية وحتمية الارتباط بالقضاء والقدر التي تسير كل شؤون الإنسان حسب حد إدراكهم.

بعض المعاني من قبيل التنوير والتنوّر وما إلى ذلك من المعاني العديدة في هذا الشأن كانت تعني الإنارة وإضاءة الشيء، بمعنى تبيينه وإيضاحه، وكذلك مفهوم الاستنارة الذي يعني اقتباس وأخذ النار من شخص ما، وقد استعمل المصطلح أيضاً في عدد من كتب التراث العربي الإسلامي، كـ «كتاب الأنوار» وكتاب «مطالع الأنوار» و«الأنوار القدسية»، «رسالة الأنوار»، ولكن الحاصل أنّ استخدامات القدامى للمصطلح يختلف تمام الاختلاف عما وصل إليه الآن من فهم بعد تأثره بالفكر الغربي.

ويرى الدكتور محمد الشيخ أنّ تراث التنوير والأنوار والتنوّر ارتبط بالتراث الصوفي بشكل كبير، من منطلق أنّ المتصوفة هم أكثر من كتبوا عن التنوير والأنوار، ولكنهم لم يكتبوا بالمعنى الذي يقصد به اليوم، فعطاء الله السكندري، كتب كتاباً سماه «التنوير في إسقاط التدبير» سلك فيه مسلكاً مناقضاً بالتام والكمال للمراد به اليوم، فإذا كان التنوير اليوم قد بُني على تدبير الإنسان لشؤون حياته، باعتباره المسؤول عنها، فإنّ التنوير عند ابن عطاء الله السكندري، مبني على إسقاط التدبير، لأنّ الله هو مدبر حياتك كلها حسب السكندري.

في محاضرة بعنوان «الفكر العربي الإسلامي وعوائق التنوير»، احتضنها «صالون جدل» بمقر مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث» بمدينة الرباط، مساء السبت 8 نوفمبر (تشرين الثاني)، أوضح محمد الشيخ المتخصص في الفلسفة أنّ هؤلاء المتحكيين في الفكر العربي الإسلامي من فقهاء وغيرهم، مازالوا اليوم بيننا، ولو بأفكارهم التي علقت في ثقافتنا المجتمعية، شئنا أم أبينا، صانعين بها نوعاً من الحواجز والحدود التي تعيق التفكير التنويري الحقيقي، كي يستزيد منه المجتمع والفرد العربي والإسلامي.

فهم التنوير ونقده

وتوقّف المحاضر عند بعض معاني «التنوير» ومرادفاتها من قبيل الأنوار والتنوّر، التي ترد في لغات أجنبية عديدة، كـ Enlightenment في الإنجليزية، أو lumières في الفرنسية، أو Erleuchtung في الألمانية، انطلاقاً ممّا تضمّنه التأريخ اللغوي أو القواميس اللسانية في اللغة العربية، والذي يفتقر حسب رأيه إلى أي معنى حقيقي يوضح الغرض والمعنى من المصطلح، لأنّ

ظهور مصطلح التنوير

وقال الشيخ: إن مصطلح التنوير، لم يُعرف له معنى اصطلاحياً واضح في الأدبيات العربية الإسلامية، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما احتك العرب المسلمون بالفكر الغربي، واحتاجوا إلى التلمذ على يد الفكر الغربي، لذلك فإننا نجد أقدم نص يرد فيه التنوير والأنوار بالمعنى الاصطلاحى هو ذلك الذي ورد في «رحلة الطهطاوي إلى باريس» التي دَوَّنها في رحلته الشهيرة.

وفي السياق ذاته، يرى محمد الشيخ أن الثقافة العربية الإسلامية عرفت على مدى تاريخها مجموعة من التجاذبات بين من يأخذها نحو التنوير وبين من يحاول إعادتها للخلف، حيث نجد مجموعة من النماذج التي قاد أصحابها تياراً تنويرياً على مستويات عديدة، في فترة العصر الوسيط الذي كانت أوروبا تعيش فيه التقليد، وعلى الرغم من أن هذه النماذج، التي لم تكن تعمل تحت مصطلح التنوير بمسماها، إلا أن ما كانت تقوم به كان يندرج تحت مفهوم التنوير، ولو على قلة هذه النماذج، إلا أن أصواتها كانت ترتفع لتنادي بالمبدأ.

نماذج غير متنورة

لماذا لم تنجح مثل هذه المحاولات التنويرية؟

هو سؤال كان حاضراً بشكل جلي في محاضرة الدكتور محمد الشيخ، معتبراً أن مثل هذه الآراء والمحاولات التنويرية بقيت ضئيلة في المجتمعات العربية الإسلامية، لأنها لم تكن تملك سلطة معرفية، على الرغم من أن أصحابها مفكرون وفلاسفة يجوز أن نطلق عليهم لفظة متنورين، ولأن السلطة كانت محصورة أساساً في حوزة بعض رجالات الدين غير المتنورين من فقهاء وغيرهم، والتي أرادت أن تضع حدوداً وعوائق وموانع لتفكير العقل الإسلامي التنويري آنذاك، وأن تمنعه من الانطلاق للبحث عن مساحات إبداعية أكبر، وهو الأمر الذي اشتغل به الكثير من الفقهاء من أجل الطمس المعرفي باستثناء بعض من انفتحوا على مجالات علمية وطبية وغيرها.

ويقراً الباحث محمد الشيخ، المتخصص في الفكر الإسلامي الكلامي والفلسفي والصوفي، بعض نصوص ابن الجوزي، الذي كان مفكراً عربياً مسلماً، وكان من الذين يقولون إن المؤمن يجب أن يكون مؤمناً بحدود؛ أي بوضع عوارض وحدود لإيانه.

وبالمحصلة، يرى الباحث محمد الشيخ أن علاقتنا بترائنا كانت السبب وراء هذا التأخر التنويري، على الرغم من بدء بوادره باكراً في التاريخ العربي الإسلامي، مضيفاً أنه عوض أن يحيا التراث فينا، مادام التراث لا يمكنه أن يفصل عن أية ذات، أصبحنا نحن نحيا في التراث، حيث كلما حلّ بنا شيء ما فإنّ العقل الجمعي فينا سيبحث له عن نظائره في التراث، فإن لم يجد، فإنه يحكم عليه بالتبديع والتفسيق والتكفير، ومؤكداً أن المشكلة ليس في كوننا هل عرفنا التنوير أم لم نعرفه، ولكن في مشكلة أننا لم نفهم التنوير ولم نشجع ما ظهر منه، حتى ينمو فينا وفي فكرنا ليكسر تلك العوائق والحواجز التي وضعها لنا من أرادوا للفكر العربي أن يبقى بعيداً كلّ البعد عن أية محاولات للتفكير أو التدبير أو التسيير، رهينين فقط بما هو قادم من السماء في مشيئة الله والقضاء والقدر، وهذا الفكر مازال يعيش بيننا إلى يومنا هذا، ربما دون أن نتبته له أو نحاول إبعاده عنا.

في ندوة "الخطاب الصوفي وأبعاده المعرفية والحضارية" ما هي منزلة التصوف وخصوبياته وغاياته؟



نظمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بالشراكة مع فريق بحث مسارات الخطاب الصوفي، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة أكادال الرباط، ندوة علمية دولية موسومة بـ«الخطاب الصوفي وأبعاده المعرفية والحضارية»، يومي 19 و 20 نوفمبر (تشرين الثاني) 2014.

وقد تركّزت مداخلات هذه الندوة على عدد من الأبعاد الحضارية والمعرفية للخطاب الصوفي انطلاقاً من مرجعيته

ورأى الدكتور عبد الوهاب الفيلاي في مداخلته المعنونة بـ«التصوف والأمن الروحي: الأسس والتجليات»، أن التصوف هو الأمن الذي يرتبط في جوهره بالشعور بالهدوء والسكينة والطمأنينة، وهي كلها صفات تفضي في مقابل أضعافها إلى نسج معنى الأمن الروحي، ومنه تنطلق، وعلى هديه تتحرك فتتشكّل. و أوضحت الدكتورة سعاد كعب في مداخلتها «البعد الإنساني في الخطاب الصوفي: مفهوم الإنسان الكامل»، أن هذا المفهوم يتأسس في الفكر الصوفي الإسلامي على قيمة الإنسان بين الموجودات، واضطلاعه بأمانة كبرى عجزت عن حملها السماوات والأرض وفق الخطاب القرآني. وأشار الدكتور التونسي صابر السويبي، في مداخلته «الخطاب الصوفي ورحلة البحث عن الذات»، إلى قيمة البعد المعرفي في التجربة الصوفية، ودوره في تشكيل الوعي بقيمة الإنسان ووظيفته في الكون، وهو العمدة عند المتصوفة في إثبات عمق الصلة بين الكائن الأدمي والله، لأن المعرفة أصل في الخلق ودافع من دوافعه، ولأن الله خلق الخلق ليعرفوه، وخصّهم بأداة معرفته دون سائر المخلوقات.

التي تستمد من عمق التشريع الإسلامي، بخلاف الدعاوى التي أرادت جعله دخيلاً على الإسلام أو متأثراً بالثقافات والديانات الأخرى. ودعا المشاركون إلى اعتماد الخطاب الصوفي بوصفه مشروعاً إصلاحياً مجتمعياً، له تأثيره الروحي المتميز، لمواجهة موجات العنف والكراهية التي باتت تتنامى في ظل انتشار الخطابات الدينية المتشددة.

وانقسمت المداخلات إلى أربعة محاور متنوعة، فالجلسة الأولى ناقشت محوري: «خصوصية الخطاب الصوفي الإسلامي»، و«البعد الإنساني في الخطاب الصوفي»، وقد أكد الدكتور محمد بنكيران في مداخلته: «الخطاب الصوفي وسؤال المرجعية» أن تاريخ التصوف ظل صامداً في وجه العديد من العواصف الفكرية والثقافية والسياسية التي واجهها خلال تاريخه الطويل، ولذلك فإن التصوف لم يعرف ما عرفته سائر العلوم من القبول والتسليم، وإنما تنازعت الآراء فيه تنازعاً غريباً على مستوى الكتابات القديمة والحديثة، إلى درجة جعلت البعض يصفه بالفكر الدخيل على الأمة وعلى الإسلام.

وتميزت الجلسة الثانية من الندوة الموسومة بـ«الخطاب الصوفي

والتحويلات»، إحداهن مقارنة متوازنة لسؤال التربية بالطرب في النسق الصوفي وما يثيره من إشكالات، انطلاقاً من مجموعة من البحوث العلمية التي تمتد بين تحقيق النصوص المخطوطة، وأيضاً دراسة الموروث الصوفي المكتوب والمنشد والمعيش على مختلف المستويات التاريخية والأدبية والفقهية والفلسفية والموسيقية والسيمائية.

وسعت الدكتورة مجدولين النبيهي في مداخلتها «أثر التصوف في الخط العربي: نماذج من روحانية الخط المغربي»، إلى استجلاء بعض أسرار الخط العربي، والتأمل في الأبعاد الجمالية والروحية لحروفه وتشكيلاته باعتبارها رموزاً حاملة لمعانٍ أزلية، وقدمت في مداخلتها «تأملات في المسارات التاريخية المفترضة» التي أوردتها المصادر حول نشأة الخط العربي وتطوره، مبرزة الخصوصية الروحية لهذا الخط، والدفاع عنه، كونه توفيقاً وإلهاماً ربانياً.

واختتمت أشغال الندوة الدولية بالجلسة الأخيرة الموسومة بـ «الخطاب الصوفي اليوم»، بمدخلة الدكتور عبد الله الشريف الوزاني التي جاءت تحت عنوان «التصوف والعالم المعاصر، أي تصوف نريد اليوم؟»، وقد أكد فيها أن التجربة الصوفية تُجسّد عملية هداية وإصلاح للمجتمع، من منطلق أن تأثيرها الروحي يساهم في تحصين المجتمع من العنف والكرهية، وبالتالي يساهم في إصلاحه وتوجيهه عبر المدخل الأخلاقي والتربوي، والعنف الذي وقع في التاريخ ويقع اليوم ببرز الحاجة إلى التصوف باعتباره قنطرة نحو التسامح والمحبة.

وقد تطرّق الباحث محمد الهاطي في مداخلة الموسومة بـ «التصوف مدخلاً لرؤية اتصالية تأنيسية: نقد المنزع التشبيهي في وسائل الاتصال الحديثة»، إلى انعكاس ما سمّاه الانفجار المعلوماتي على حياة الإنسان المعاصر، وهو ما ترتبت عليه خمس آفات: «التنافس المفترس»، و«الربح المتوحش»، و«القوة المتسلطة»، و«الأنانية المفرطة»، وأخيراً آفة «الحرية المتسببة». وأضاف الباحث المغربي أن وظيفة التصوف تكمن أساساً في حلّ الأزمة التي يعيشها الإنسان، مشدداً على أن العمل الصوفي تكاملي بالنظر لاهتمامات المتصوف المتنوعة باشتغالها على الفقه وعلم الكلام والحديث وغيرها من علوم الشريعة.

والسؤال الفلسفي»، بمدخلة الدكتور محمد المصباحي «الانتقال من الأنا إلى اللاأنا، باعتباره نفيًا للمعرفة والحضارة»، وقد رأى فيها أن التصوف أبعد ما يكون عن العلم والحضارة معاً، بالرغم من أن للتصوف علمه ومعرفته أيضاً، لولا أنّهما من طبيعة خاصة، وتوقف عند لائحة من الاختلافات بين كل من التصوف والعلم؛ فغاية التصوف هي الغياب عن الوجود، وهو ما استوحاه من أقوال الخلاج المؤكّدة على الجمع بين وحدانية الله التي تعبر عنها شهادة «أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله» وقوله «ما في الجبة إلا الله».

أمّا الدكتور خالد بلقاسم، فقد درس «الألوهية من منظور ابن عربي من قيد العلامة إلى لا نهائية الصورة»، مشيراً إلى مدلول الألوهية ومعانيها في كتاب «الفتوحات المكيّة» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وهو في نظر الباحث بمثابة إعادة تأسيس للعلوم في عهد صاحبه، فالألوهية هي غير الذات وهي تطلب المألوه كما أنه بدوره يطلبها، رابطاً ذلك بكون الذات الإلهية أو الله لا يعقل إلا عن طريق أسماؤه الحسنى.

وقد توقف الدكتور أحمد كازي في مداخلة «الوحدة والوجود في الفكر الأكبري»، عند أهمية الحضور الذي يحظى به ابن عربي في الدراسات الغربية منذ القرن الماضي، كما تشهد على ذلك أعمال المستشرق «هنري كوربان» حول التجربة الصوفية لدى محيي الدين بن عربي، وأبرز دوافع الغربيين لدراسة التصوف خصوصاً عبر شخصية ابن عربي، وفي مقدمتها عامل الأزمنة الوجودية التي ألمّت بالغرب عقب الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وكانت جلسة اليوم الثاني والأخير حول «الخطاب الصوفي والإبداع الجمالي»، وبحث الدكتور رشيد اكديرة فيها موضوع «اللغة الصوفية أو لغة الخرقين المرجعي والمعيارية»، مبينا أهمية اللغة في مكونات التواصل الإنساني والصوفي، بصفتها مظهراً أجلى، فضلاً عن كونها نظاماً من العلاقات الصوتية والمعجمية والتركيبية والدلالية، وكذلك كونها تشكل قدرة تواصلية منجزة في مختلف السياقات المقامية والمقالية في النسق الاستعمالي التداولي المحدد.

حاول الدكتور محمد التهامي الحراق، من خلال مداخلة «التربية بالطرب عند الصوفية: مقارنة في الأصول والوظائف

في محاضرة لمحمد الحداد: "الإصلاح الديني يفرض العودة إلى القرن التاسع عشر"



طالب المفكر التونسي الدكتور محمد الحداد بحتمية فتح ورش «الإصلاح الديني» في الفكر العربي المعاصر، وأكد على حتمية العودة إلى القرن التاسع عشر وإعادة قراءة الفكر الشائع حينها للتصدي لشروط «الإصلاح الديني»، كما انتقد الطريقة المفروضة علينا في تناول فكر تلك الحقبة، لأنها قراءة إقصائية تفصله بين تيارين: تيار إسلامي «أصيل» وآخر علماني «دخيل»، وتتصر للأول على حساب الثاني.

فسؤال الإصلاح، يضيف الحداد، بقي وسيبقى «مهمشاً» ما دمنا نفتقد لفكر ديني، إذ لا يوجد اليوم من يعتمد المرجعية الأشعرية، كما لا يوجد من يدعي القول بوجود مرجعية بديلة، وتوقف هنا عند دعوة المفكر اللبناني رضوان السيد حول ردّ الاعتبار للمؤسسة التقليدية وبعث الأشعرية، مرجحاً أن تكون صادرة في سياق ملابسات الصراع السنّي الشيعي.

وبالعودة إلى القرن التاسع عشر، الذي اعتبره منطلقاً مرجعياً لكل عملية إصلاح داخل الثقافة الإسلامية، شدّد المحاضر على أهمية الفكر الإصلاحية لكل من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، فهما رغم انتباههما للمرجعية الأشعرية مارسا نقداً لها من الداخل، مستشهداً بنصّ لمحمد عبده، تبدو فيه ملامح أفكار جمال الدين الأفغاني واضحة، يعالج فيه مفهوم «الفرقة الناجية» بأفق نقدي لا يحصرها في حدود أتباع الأشاعرة كما كانت تفعل الكتابات الأشعرية التقليدية، كما استعرض نقطة أخرى توحى بالحسّ التجديدي لهؤلاء، حين أشار محمد عبده، خلال مناظرتة المعروفة مع فرح أنطون، إلى مسألة الفصل بين الدين والدولة بقوله: «إنّ المسلم يجب أن يجد مستنداً للفصل في تراثه» حتى

وأوضح الدكتور محمد الحداد في محاضرة جاءت تحت عنوان: «الفكر الديني وسؤال الإصلاح» ألقاها في «صالون جدل الثقافي» بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بالرباط يوم السبت 6 ديسمبر (كانون الأول) 2014، أنّ مفهومه «للإصلاح الديني» يعني العودة إلى الأصل لإعادة صياغته، مسجلاً اختلافه مع مفهوم الإصلاح عند الأصولية الإسلامية التي تقصره على العودة إلى الأصل والثبات فيه.

في الحاجة إلى فكر ديني

وتطرق الحداد في سياق الدفاع عن أطروحته إلى تفكيك منظومة الفكر الإسلامي إلى ثلاثة أركان هي: علم الكلام والفقه والتفسير؛ معتبراً أنّ العصر الحديث شهد سقوط الركن الأول، أي علم الكلام أو «اللاهوت»، ولم يبق سوى الفقه والتفسير، وأوضح أنّ سقوط علم الكلام ارتبط بسقوط الأشعرية التي لم تعوض بلاهوت جديد، وهو ما يخالف التجربة المسيحية حيث استطاعت بفعل اجتهادات معتنقيها بعث لاهوت بديل حديثي.

الأسئلة نفسها، مثل الجبر والتخيير عند الإنسان ومسألة التوحيد والعلاقة بين الإيمان والعمل، كما أنها ارتكزت على الفلسفة اللاتينية في استلهاهم آليات تأسيس لاهوتها، لافتاً إلى أهمية النظر في وحدة المستقبل بين هذه الأديان أيضاً، لأنها تواجه المشكل نفسه الذي هو مشكل الحداد. فمسألة الإصلاح، يضيف المحاضر، لم تعد تقتصر على حركة لوثر بل نعاين إصلاحاً كاثوليكياً، مقابل إصلاح يهودي وإصلاح بوذي.. لأنّ الإصلاح حتمية تفرضها نشأة عصر جديد.

كما تحدّث الحداد عن ضرورة «إعادة كتابة تاريخ الأديان»، لأنّ القراءة المتداولة حالياً إقصائية تجعل كل واحد يعتقد أنّ دينه هو الصحيح والأفضل وأنّ غيره على خطأ، مشيراً إلى أنّ الأديان شكلت أثناء ظهورها لحظة إصلاح للوضع الديني الموجود حينها وأنها لم تنشأ من أجل العنف ومحاربة الآخر، مضيفاً أنّ الأديان التي أدانها الإسلام، سواء المسيحية أو اليهودية، ليست هي نفسها اليوم بل تطورت وتغيرت، لولا أننا في العالم الإسلامي، يقول الحداد، ما زلنا ندرس تاريخ الأديان من خلال كتاب الملل والنحل للشهرستاني.

في «الحدادّة النقديّة» وخطر «الفهلوة»

وفي الأخير أشاد المحاضر بما ساهم «الحدادّة النقديّة»، إذ هناك حدادّة إقصائية نخبوية تقوم على الإيديولوجيات، وهناك الحدادّة النقديّة التي تخوض معركة «الإصلاح الديني» بنفّس نقدي مستمر لا ينقطع ولا يتوقف عند نقطة معينة، خلافاً للحدادّة التقليديّة «التي انطلقت من نظريات الأدوار التاريخية واعتبار أنّ دور الدين انقضى، من خلال المراحل الثلاث لأوغست كونت: اللاهوت، الميتافيزيقيا، العلم».

غير أنه أبدى تخوفه من عدم القدرة على تجاوز الإكراهات الجديدة بعد التخلص من زمن الإيديولوجيات حيث أنّ زمن العولمة طرح مشكل «الفهلوة»، وهو مصطلح استعاره من الدكتور مصطفى حجازي في كتابه «سيكولوجية الإنسان المقهور»، لأننا في وضع الإنسان المقهور الذي لا يتجّج إلا الحلول السريعة التي لا تسمح بعقلنة الأمور، فتحول الفكر «إلى مجرد بضاعة استهلاكية تستمد قيمتها من القدرة على تلبية الحاجيات الآنيّة»، وهذا هو التحدي العسير الذي بدأ مع هذه السنوات الأخيرة كما يقول المفكر التونسي في ختام مداخلته.

يعطي الشرعية الدينية للتمييز بين الدين والدولة في مقابل المقولة المسيحية: «اعطوا القيصر ما لقيصر والله ما لله»، ممّا يوضح أنّ سؤال الإصلاح شكل هاجساً لدى محمد عبده وأبناء جيله، غير أنّ هذا التفكير التنويري قد تعرّض للقطيعة بسبب انشغالات هؤلاء الرواد بالسياسة.

تحدي الإيديولوجيا

واعتبر المحاضر «الأدلجة» التي انبثقت مع جماعة الإخوان المسلمين سبباً في تغييب هذا النقاش وطريقة طرح علاقة الدين بالدولة، كما أنّ التيار الإخواني اختزل الحركة الإصلاحية للمقرن التاسع عشر في حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومن سار على نهجها مقابل إقصاء الحركة العلمانية التي يمثلها الطرف الآخر؛ بل جعل من الأوائل آباءه المؤسسين رغم اختلافه عنهم، إذ كانوا يسعون إلى إطلاق حركة إصلاحية في الإسلام ماثلة لحركة مارتن لوثر في المسيحية، وكانوا على قناعة بأنّ الوضع الإسلامي يحتاج فضلاً عن الإصلاح الديني إلى إصلاح سياسي، كما حدث في الغرب مع الثورة الفرنسية. كما انتقد صاحب «ديانة الضمير الفردي» القراءات الإيديولوجية لفكر محمد عبده من جانب رموز فكرية محسوبة على التيار الإسلامي ممثلاً بمحمد عمارة الذي كان يجد في محمد عبده مفكراً ماركسياً فصار، بعد طلاقه للماركسية واعتنافه للمرجعية الإسلامية، يقرأ فيه ملامح المفكر الإسلامي.

حول الحلقات المفقودة

كما تطرّق المحاضر إلى ما سمّاه بـ«الحلقات المفقودة» في الفكر العربي المعاصر كغياب الربط، عند دراسة مفكرينا، بين الجدل الداخلي لفكرهم والإطار التاريخي لواقعهم، ثم النظر إلى الغرب نظرة أحادية تجعله مناصراً بشكل كلي للفصل بين الدين والدولة، وهذا غير صحيح حسب المحاضر، كما انتقد الاعتقاد السائد لدينا بأننا وحدنا نفكر في الدين في حين أنّ الغربيين طرحوا العديد من المسائل التي نظرناها نحن اليوم، مثل ميشيل فوكو وبول ريكور الذي يُعدّ مفكراً دينياً فضلاً عن كونه فيلسوفاً.

وفي هذا السياق تحدّث المفكر التونسي عن إصلاح ديني كوني، باعتباره ضرورة من أجل «الأفق الإصلاحية المشترك» لأنّ الديانات الإبراهيمية الثلاث كانت تطرح في العصر الوسيط

في ندوة "المؤسسة الدينية في الإسلام... أي دور؟" ما هي منزلة المؤسسة الدينية وما وظائفها؟ وما مدى مشروعيتها في العصر الحديث؟



تمحورت مداخلات الباحثين المشاركين في أعمال الندوة التي نظّمها قسم الدراسات الدينية بمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بمقر المؤسسة بتونس العاصمة، بعنوان: «المؤسسة الدينية في الإسلام... أي دور»، يومي 29 و30 نوفمبر (تشرين الثاني) 2014، حول مجموعة من القضايا المتعلقة بالمؤسسة الدينية من جوانب مختلفة.

وانقسمت المداخلات إلى مجموعة محاور متنوعة ألقاها عدد من الأساتذة الجامعيين والباحثين من تونس، و المغرب وإيطاليا ومصر والإمارات.

المجيد الشرفي مداخلته (تحولات المؤسسة الدينية في زمن العولمة) مستعرضا عددا من التحولات التي أفضت إلى عجز المؤسسة الدينية التقليدية عن مسايرة التقدم المعرفي في شتى المجالات مما أفقدها المصداقية والإشعاع والقدرة على التأثير، وأفسح المجال لظهور مرجعيات أخرى ذات أبعاد سياسية ومجتمعية مختلفة.

ثم قدّم الأستاذ طارق أوبرو مداخلته «نظرية الفرقية ومفهوم المؤسسة الدينية» وقارب فيها مفهوم المؤسسة الدينية من خلال نظرية الفرقية، ورأى أن مفهوم المؤسسة الدينية يلخص الإشكالية التي تسمح بتطبيق تلك النظرية باعتبارها مرادفا للعلمانية الغربية، لكن من منطلقات تراعي الخصوصية الإسلامية وتاريخ الشعوب والمجتمعات المسلمة المختلفة وأعرافها. بينما حاول الأستاذ هاني نسيرة، في مداخلته الموسومة بـ: «المؤسسة الدينية: التطور التاريخي وتحدي الطرح البديل»، تتبّع التطور التاريخي لمفهوم المؤسسة الدينية، وقراءة تحدي الطرح البديل، وأشار إلى إشكال الصراع على المرجعية في المؤسسة الدينية. كما قدّم الأستاذ محمد حمزة مداخلته تحت عنوان: «مؤسسة التأويل الرسمية بين شرعية الوجود ومقتضيات التأويل»، فبحث في شرعية وجود المؤسسة

وقد افتتح هذا اللقاء العلمي بكلمة ترحيبية من المشرف على الندوة الأستاذ بسام الجمل، بين فيها أنّ المؤسسة الدينية الإسلامية، بكلّ هياكلها وتنظيماتها، قد كان لها أثر بالغ، يزيد أو ينقص باختلاف العصور، في تشكيل ذهنية إسلامية جمعية استبطنت القيم الاجتماعية والدينية.

واعتبر في ذات السياق، أنّ وضع المؤسسة الدينية في المجال الإسلامي اليوم دقيق وحرج في نظر عديد الدارسين؛ فهي مدعوة إلى مواكبة قيم العصر والاعتراف بها في أنّ مثل الإنسيّة وحقوق الإنسان والمواطنة وحرية المعتقد والضمير. ولكن إلى أيّ حدّ هي مستعدة اليوم لتقوم بمراجعات جوهرية في هيكلتها وفي مهامها، أو لتقوم بنقد ذاتي ضروري إذا أرادت لنفسها التطور؟

واهتمّت الجلسة الأولى من الندوة بمحور تطور المؤسسة الدينية والتحديات التي تواجهها في العالم الإسلامي، وقدّم فيها الأستاذ عبد

الدينية وظيفتي تنظيم الحقل الديني وإضفاء الشرعية على السلطة القائمة، إلى وظيفة الرقابة المباشرة على الاختيارات الثقافية العامة.

وقد افتتحت الجلسة الأولى من اليوم الثاني والختامي للندوة بمدخله للأستاذ أحمد النيفر بعنوان: «المسجد الجامع: قراءة في عناصر التأسيس» أكد فيها على مركزية «المسجد الجامع» في المشهد الاجتماعي والسياسي العربي والإسلامي، مثيراً أسئلة عديدة حول التأسيس. وفي إطار قريب من ذلك قدم الأستاذ منير السعيداني مدخلة بعنوان: «المؤسسة المسجدية في زمن عاصف: ملاحظات ميدانية في الحالة التونسية»، واستند فيه إلى اعتبار المسجد واحداً من أهم مراكز تبادل الفعل والانفعال بين الحقل الديني وبقية الحقول الاجتماعية في سياق السيرورات المتعاقبة من التدين والعلمنة وإعادة التدين التي تشهدها جملة المظاهر العامة والخاصة لحياة المسلمين. واهتمت الأستاذة هدى بحروني في مدخلتها التي حملت عنوان: «المؤسسة الدينية بين المقدس والديني: مقام أبي زمعة البلوي أنموذجاً» بمقام أبي زمعة البلوي وبيّنت أهميته الدينية والدينية في حياة القيروانيين من خلال الهالة الطقوسية والاحتفالية التي يصفونها على المكان.

أما الجلسة الثانية والختامية للندوة فقد استهلها الأستاذ فيصل سعد بمدخله بعنوان: «مؤسسة الحسبة في الإسلام: جدل النص والواقع»، أثار فيها قضية التنازع حول مؤسسة الحسبة في الإسلام بين النص والواقع، وتساءل عن قيمة هذه المؤسسة في عالمنا اليوم. كما اهتم الأستاذ عبد الباسط الغابري، بمؤسسة الزيتونة، في مدخلته «المؤسسة الزيتونية والإصلاح»، وعمل على تقييم الدور الذي يمكن أن تضطلع به، مبيّناً ما يقتضيه ذلك من تأسيس معرفي مرتكز على قراءة تاريخية واعية. واختتمت سلسلة المدخلات الأستاذة أسماء نويرة بمدخله بعنوان: «المؤسسة الدينية والدولة الوطنية في تونس»، تناولت فيها مآل المؤسسة الدينية التقليدية في تونس بعد الاستقلال في إطار مشروع بناء الدولة الوطنية المستند إلى المشروع التحديثي البورقيبي الذي قام على التوحيد والعقلنة والعلمنة.

وانتهت فعاليات هذه الندوة العلمية الدولية بتوزيع شهادات تقدير على جميع المشاركين.

الدينية واقتضاء القرآن لها، وفي وجوه حضورها المادي والرمزي ومدى فاعليتها في تفسير القرآن والوظائف التي اضطلعت بها.

وانطلقت الجلسة العلمية الثانية لليوم الأول بمدخله للأستاذ سعيد بن سعيد العلوي، بعنوان: «المؤسسة الدينية في الإسلام: القرويين نموذجا» أشار فيها إلى جملة الأدوار التي قامت بها جامعة القرويين في العالم العربي الإسلامي، وبيّن كيف أخذت القرويين تراجع عن الاضطلاع بمختلف الأدوار نتيجة التطور الحاصل في بنيتي كل من الدولة والمجتمع. وفي سياق مشابه لذلك قدم الأستاذ عبد الراضي محمد عبد المحسن رضوان مدخلته «دور المؤسسات الدينية في حماية التعددية الدينية ومواجهة الطائفية» مشيداً فيها بالدور المتميز الذي تلعبه مؤسسة الأزهر في المجتمع المصري من خلال مجموعة من المحاور الجزئية التي استدعى فيها مواقف الأزهر ومناهجه. ثم قدمت الأستاذة زهية جويرة مدخلتها التي حملت عنوان: «دور الوسائط في تطور مؤسسة الفتيا» وتركزت على معالجة إشكالية انتقال الإفتاء من الوسيط الشفوي المباشر إلى الوسيط الكتابي أولاً، ثم من الوسيط الكتابي إلى الوسيط السيارنطقي عبر القنوات الفضائية والشبكة العنكبوتية ثانياً في نظام الإفتاء نفسه وفي المؤسسة الإفتائية وفي وضعها المعرفي ووظائفها وفي سائر ما يتعلّق بها من بنى ومكوّنات.

أما الجلسة العلمية الثالثة لليوم الأول فقد شهدت مدخلة للأستاذ فيصل شلّوف بعنوان: «المؤسسة الدينية بين سلطتي الديني والسياسي: بحث في تشكّل مؤسسة التشريع في الإسلام» قدّم فيها الأساسين السلطويين: السياسي والديني اللذين يتجاذبان مؤسسة التشريع في الإسلام، وما ترتّب على ذلك من تشكّل لتلك المؤسسة في الواقع وفق مؤثرات من خارج المؤسسة ومن داخلها. ثم قدّم الأستاذ عدنان المقراني مدخلته بعنوان: «المؤسسة الدينية وتحديّ الحداثة من منظور مقارن»، انطلق فيها من جملة المقارنات مع المؤسسات الدينية في العالم، محاولاً إعادة النظر في تعريف المؤسسة الدينية في الإطار السنّي العربي بشكل خاص، متسائلاً عن سبل إحيائها. فيما قدّمت الأستاذة ناجية الوريثي مدخلتها تحت عنوان: «المؤسسة الدينية والسلطة السياسية: من الولاء إلى المواجهة»، وركّزت فيها على العلاقة المعقدة التي تجمع المؤسسة الدينية بالسلطة السياسية وتحولها، بحكم المهام الموكولة إليها، من التبعية إلى الاستقلال، واستعرضت أمثلة عن تجاوز المؤسسة

في كتابه: "من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية" محمد الحاج سالم يقوم بقراءة إناسيّة في نشأة الدولة الإسلاميّة الأولى



في إطار الأنشطة الفكرية والثقافية التي ينظمها كل من المنتدى الفكري لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» و«رابطة تونس للثقافة والتعدد»، بمقرهما في تونس العاصمة، انتظم يوم الأحد السادس عشر من نوفمبر الجاري لقاء مع الدكتور محمد الحاج سالم، احتفاءً بصداقه بكتابه «من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية، قراءة إناسيّة في نشأة الدولة الإسلاميّة الأولى». وقد شهد اللقاء حضوراً مكثفاً لعدد من المثقفين والأكاديميين التونسيين.

صفحة) وبين أنه رغم أن لفظ الميسر لم يرد في القرآن أكثر من ثلاث مرات، وأن المصطلح في كتب التفسير ضبابي وغامض، فإنه استطاع أن يؤلف فيه كل هذا الكم مراهنًا على رصد ظاهرة نشأة الدولة في الإسلام، والحال أن الدراسات الإسلاميّة التي اهتمت بالموضوع استندت كلها - في رأيه - إلى مقاربات عامة غير قادرة على إنتاج أي معرفة علميّة، لأن الموضوع معقد. وأنه لذلك اختار أن تكون مقاربتة أنثروبولوجية إناسيّة وحسب نظرية الصيغة البنيوية في علم النفس الإدراكي، وهذا يعني أن مجموعة من الأجزاء في بنية ما لا تساوي الكل. ورأى أن يستعص عن تلك النظرة الشمولية بنظرة جزئية، انطلق فيها من فهم طقس الميسر الجاهلي لينبني عليه فهمه لنشأة الدولة في الإسلام، من خلال بيان انتقال مؤسسة الميسر التي يذهب في الأذهان خطأ أنها انتهت بالتحريم، في حين أنها قد غيرت بنيتها وتحوّلت إلى مؤسسة الزكاة.

ومؤسسة الميسر كما قدّمها الحاج سالم هي لعبة تعتمد اجتماع زعماء القبيلة الواحدة عند القحط، في فصل الخريف أي في شهر رجب (الشهر الخريفي) مع ظهور نجم الثريا، يجتمعون على المحاضر قرب منبع الماء، حيث تنتصب الأصنام المحاطة

كلمة الأستاذ احمدية النيفر:

أشار الأستاذ احمدية النيفر في كلمته، إلى أن هذا اللقاء يتنزل في إطار افتتاح البرنامج الثقافي للرابطة لهذا الموسم، كما قدّم لمحّة موجزة عن النشاط المبرمج تبعاً، والذي يقوم على الاحتفاء بالكتب الحديثة النشر.

كلمة الأستاذ عادل الحاج سالم:

أشار إلى أن الكتاب المحفّى به هو في الأصل رسالة دكتوراه، نوقشت بالجامعة التونسية في سنة 2009، كما بيّن اندراجه في سياق الاهتمام بنشأة الإسلام وصولاً إلى ظهور الدولة. وبيّنت الكلمة التقديمية أن فكرة الكتاب تنطلق من التساؤل: هل كان العرب قبل الإسلام عاجزين عن إقامة دولة أم أنهم كانوا راغبين عنها؟ وعرّج صاحب الكلمة على التحديات التي واجهتها هذه الدراسة، كغيرها من الدراسات الأنثروبولوجية، من حيث عدم وجود دعائم أركيولوجية سائدة لها.

كلمة الأستاذ محمد الحاج سالم:

تحدّث الأستاذ الحاج سالم بداية عن حجم الكتاب الضخم (930

وأشار إلى أنّ الكثير من أولئك الباحثين وقعوا في خطأ اعتبار أنّ النسيء هو كبس (intercalage) بين السنة القمرية والسنة الشمسية، وهذا في اعتقاده خطأ شنيع وقع فيه المؤرخون، أدى إلى مضاعفة الغموض السائد عن تلك الفترة من التاريخ الإنساني، فلا يمكننا ذلك التقويم من أن نميز تاريخ الهجرة مثلاً، أو تاريخ فتح مكة بالتدقيق (اليوم والشهر)، والحال أنّ هذا الأمر مهمّ حتى في بيان ورود آيات قبل أخرى.

ويبين الحاج سالم أنّه حاول أن يحلّ جزءاً من معضلة التقويم، وتوصل إلى أنّ النسيء كان تقوياً نجمياً نوئياً، ينطلق من الاعتقاد بتأثير النجوم في الأرض، ولم يكن لا قمرياً ولا شمسياً، وأنّه يعتمد دورة سنوية للنجم أي الثريا، وهذه الدورة تساوي الدورة الشمسية نفسها (365 يوماً وربع)، وأنّ العرب قد قسّموا هذه الدورة الزمنية إلى ثمانية وعشرين قسماً، تُسمّى منازل القمر. وأشار الحاج سالم إلى أنّ ما يقصده بمصطلح «الجاهلية» هو الفترة الزمنية، التي تواضعت على تسميتها معظم الدراسات والبحوث الأكاديمية التي اختصت فيها بهذه التسمية، وأنّ استعمال مصطلح «ما قبل الإسلام» ينقصه تحديد المجال الجغرافي الذي لا يستقيم مع المصطلح.

وأشار إلى أنّ الميسر يعتمد تدمير الثروة وتذيرها، في حين أنّ الرّكاة لا تدمر الثروة. وختم الحاج سالم تعقيبه على ملاحظات المتدخلين في النقاش بالإشارة إلى أنّه ما زالت هناك في التراث الجاهلي مؤسسات لم تزل حظّها من الدراسة الأكاديمية بعد، ومن ذلك مؤسسة الثّار أو مؤسسة الأشهر الحرم.

بالحرم التي بها أنصاب (سلسلة من الصخور الطبيعية)، وكانت تشط الأسواق والبيع والشراء احتفاءً بالمناسبة، ويؤتى برّابة (جلدة توضع فيها الرّماح) ويؤتى بقداح الميسر، وهي عشرة قداح مستوية في الغلظ والطول والاستدارة واللّون، ويكون منها سبعة ذوات حُزوز (علامات)، والثلاثة الباقية قداح غفل (دون علامات واسمها السّفيح والمينح والوغد)، ثم يحضر زعماء القوم، ويكونون عادة سبعة، وإن كانوا أكثر من ذلك اختير منهم سبعة ليلعبوا أولاً، ويختار كلّ منهم قدحاً من السبعة ذوات الحزوز (...)

ويبين الحاج سالم كيف أنّ الميسر طقس ذو أبعاد دينية تتمثّل في محاولة إرضاء إلهة حتى تمنح السّقيا وتمنع المسغبة، وله أبعاد اقتصادية تتمثّل في إبادة الثروة من السّوام تزامناً مع فترة القحط وشحّ المرعى.

وقد توصل الحاج سالم إلى خلاصة، شدّد على أهميتها، وهي أنّ الميسر طقس يمنع من (اتكّدس) السّلطة المادية لدى زعماء القبائل ممن يمتلكون الثروة، وأنّه يفتت مركزة تلك السّلطة بشكل متواصل، بما أنّه يذرّر تلك الثروة ويبددها بالشكل ذاته خاصّة...

النقاش:

ويمكن إجمال ما طرحه المتدخلون في الأسئلة التالية:

- تفاجؤنا بقولك إنّ (شهر رجب هو شهر خريفي)، فهل رجب شهر شمسي أم قمرى؟ وهل شهر الحج مثلاً كان ثابتاً في فترة محدّدة من السنة؟ وهل كان التقويم الجاهلي شمسياً أو قمرياً، أم لا هو من هذا ولا من ذلك؟

- لماذا يصرّ البحث على استعمال كلمة جاهلية لتحديد فترة ما قبل الإسلام؟ كيف تتحدّد الجاهلية في البحث؟ وهل يفهم من ذلك نظرة استنقاصية للدين العربي في ما قبل الإسلام؟

ردّ الأستاذ محمد الحاج سالم:

بدأ الكاتب ردوده بالحديث عن مسألة التقويم، ويبيّن أنّ السائد في التقويم لدى العرب قبل الإسلام هو الغموض في فهم مسألة النسيء ووتيرته، ولماذا استبدله الإسلام بتقويم قمرى، وهو إشكال عميق كتب فيه كثير من المؤرخين دون التوصل إلى حلّ.

أحدث إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»



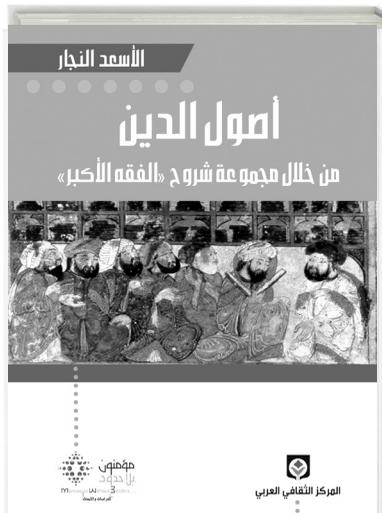
التفكير الكلامي في بواكيره الأولى

لمحمد حسن بدر الدين

كثيرة هي الدراسات والأبحاث التي تناولت نشأة الفكر الاعتزالي وعلم الكلام في بداياته الأولى، بنيت على استنتاجات وتقريرات لم تستند إلى وقائع علمية، فترات عند التمحيص طنوناً بعيدة المنال. وكان كثير من كتّاب التراجم والفرق ضحايا هذا الضرب من الاختزال والاستنتاجات السريعة، مع أن الخوض في نشأة الكلام والاعتزال في نهاية القرن الهجري الأول، يمكن تشبيهه بمن يبحث في الظلام عن سبحة انفرط عقدها منذ زمن مديد.

ولئن كان تراث عمرو بن عبّيد الفكري قد ضاع ولم يصلنا منه شيء، إلا أن كتب الفرق والمقاتلات تكفلت بعرض شذرات متفرقة من سيرته ومواقفه وآرائه، ولا يخفى أن تجميع هذه المتفرقات وتنسيقها في بحث موحد، عملية عسيرة وصعبة المنال، ولكنها مهمة ومفيدة جداً في فهم نشوء الفكر الإسلامي وتطوره، في بواكيره الأولى، قبل أن يختلط كثيراً بألوان الفكر الأخرى، فارسية أو هيلينية.

فما الجديد الذي يمكن أن يأتي به بحث حول بواكير التفكير الكلامي في القرنين الأول والثاني الهجريين، بالتركيز على عمرو بن عبّيد وفكره الكلامي شخصية وفكراً وإضافة؟



أصول الدين من خلال مجموعة شروح الفقه الكبير

للأسعد النجار

لم تلق عقيدة أبي حنيفة ما تستحق من اهتمام، لأنها تنتمي إلى مرحلة بدايات علم الكلام، وهي فترة تاريخية اتسمت آراء روادها ومواقفهم بقدر كبير من الضبابية بسبب ندرة الوثائق، فتم إعادة صياغة مضامينها وفق مقتضيات الواقع الاجتماعي والسياسي الذي ساد مع بداية عصر التدوين، لذلك جاءت الصورة كما رسمتها أقلام القدامى من أصحاب المصنّفات التاريخية متضاربة المعالم، اعنتى البعض بتزويقها وسعى البعض الآخر إلى تشويهها.

انسحبت هذه الصورة على كتاب الفقه الأكبر الذي يحتوي على ما به تترجح شكوك المشككين في صحة نسبته إلى أبي حنيفة.

إن هذه الأبعاد الإشكالية المتعلقة بـ الفقه الأكبر، وهذا الإهمال الذي ظلت شروحه بمقتضاه مجهولة أو تكاد، كانت أسباباً أولية ساهمت في اختيارنا أصول الدين من خلال مجموعة شروح الفقه الأكبر موضوعاً للبحث والدراسة. ولقد دعم هذا الاختيار يقيننا بما لعلم الكلام من أهمية تتصل بالمدارات التي تحلّت فيها مسأله، أي محاولة الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي تتعلق بالله والإنسان والعلاقات القائمة بينهما.

الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة

لمراد زوين



ليست إشكالية العلاقة بين الدين والدولة بقضية مستحدثة في الفكر السياسي العربي، إذ خاض فيها مفكرو النهضة نقاشات وجدالات طويلة، فانقسموا بين طرح تبني موقف الفصل بين الدين والدولة، وطرح مضاد يتبنى موقف الوصل بينهما.

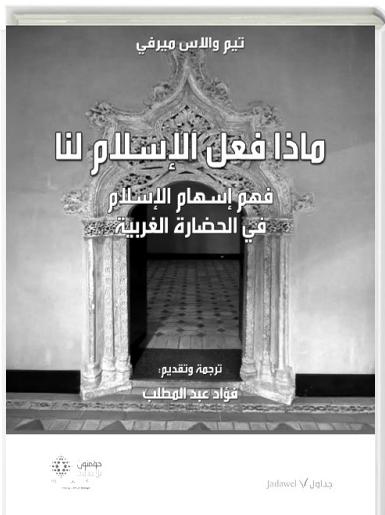
غير أن ما هو مطروح اليوم ليس النظر إلى علاقة الدين بالدولة من منظور الفصل أو الوصل، بل لا بد من منظور مختلف عن هذين المنظورين السالفين، بالبحث عن وظيفة المعتقد الديني بالنسبة إلى الفرد والمجتمع، ووظيفة المعتقد السياسي في تدبير الدولة ومكانته داخل أركان المجتمع، وبالتالي تقاطعها كوظيفتين في المخيال الاجتماعي.

بعد أن يتبع هذا الكتاب بإيجاز مراحل التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عرفتها أوروبا، والتي أسهمت في بروز مفهوم العلمانية والانتقال إلى الحداثة، حيث تم فك النزاع بين السلطتين الدينية والسياسية، يتساءل عن ظروف نشأة مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي ويناقش الكيفية التي

عولجت بها إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، وخصوصاً أمام مستجدات الواقع العربي في ظل ما اصطلاح عليه «الربيع العربي»

ماذا فعل الإسلام لنا.. فهم إسهام الإسلام في الحضارة الغربية

تيم والاس ميرفي



صدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود ضمن مشروع الترجمة المشترك مع دار جداول للنشر والترجمة في بيروت كتاب بعنوان « ماذا فعل الإسلام لنا.. فهم إسهام الإسلام في الحضارة الغربية ». لمؤلفه الدكتور تيم والاس ميرفي، وقام بترجمة الكتاب والتقديم له الدكتور فؤاد عبدالمطلب. عن الكتاب:

على الرغم من أزمة الاضطراب التي يمر بها العالم حالياً، والتي تصاعدت في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول عام 2001، واحتلال العراق وأفغانستان، والعمليات التي تسمى بالانتحارية ضد المصالح الغربية وانتشار الحركات الجهادية المتطرفة، التي ظهرت نتيجة شعور دائم بأن الإسلام مازال يتعرض للهجوم الغربي الذي لا يتوقف، ظهرت في خضم هذه الأحداث كتب تدرس حجم الإسهامات التي يدين بها الغرب لتبصرات الإسلام الروحية وهو حقاً أمر لافلت للنظر. يقدم الكتاب الحالي عرضاً مستفيضاً للجذور المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام ساعياً في الوقت نفسه إلى

إظهار إسهامات الإسلام العظيمة في المجتمع الغربي، بما في ذلك إرساء أسس أنظمة التربية والتعليم والفلك والرياضيات والهندسة. كما يبين كيفية قيام القوى الغربية الأوروبية بإذكاء نار الأزمة الراهنة في الشرق الأوسط، ولماذا يجب على الجميع البحث عن حل عادل متوازن للمشكلات الناجمة عن هذه الأزمة. وفقاً لميرفي إن إحراز التفاهم بخصوص ذلك لا يمكن أن يبدأ إلا بالاعتراف الصريح بالتراث الروحي المشترك بين الغرب وعالم الإسلام، بما في ذلك مبادئ التسامح الديني واحترام العلم ومفاهيم الأخوة والفروسية.

على القارئ العربي الانتباه إلى أن هذا العمل كتب في مجمله من منظور فكري غربي ويخاطب من حيث الأساس القراء الغربيين، وأن يأخذ في الحسبان أنه سيصادف أفكاراً تعجبه وأخرى قد تستوقفه؛ لذلك كانت القراءة المطلوبة في التعامل مع المعلومات الواردة تستدعي التأني والتفكير والنقد أيضاً؛ وستؤدي هذه القراءة بدورها إلى نظرتين فكريتين مختلفتين في أثناء تكوين رأي تقويمي للكتاب.



نصوص حول القرآن في السعي وراء القرآن الحي

علي مبروك

لا يتعلق «السعي وراء القرآن الحي» - في هذا الكتاب - بأي سعي إلى طرد الدين من واقع الناس، بحسب ما قد يتقوّل البعض عن عميدٍ وسوء قصد - بقدر ما يتعلق بالسعي إلى تحرير الدين، نفسه، من قبضة خطاب لا يكتفي بالخط من شأن الإنسان، بل يضطر في سعيه إلى تثبيت هذا الخط - إلى التقيص من جلال الله، وضرب أسوار الجمود والصمت حول القرآن.

وهذا ما يهدد مسار اكتمال التحول الديمقراطي في العالم العربي، بما يعنيه من خطورة اختزال التحول الديمقراطي في مجرد العملية السياسية فحسب، إذ يبدو أن اكتمال هذا المسار مشروط ببناء خطاب للأئسنة؛ يتحرر فيه الله والقرآن من التصورات التي تجعلها يحضران كمجرد قناعين لسلطة مستبدة. والحق أن متانة الارتباط بين الله والقرآن والإنسان تبلغ حدّاً من الجوهرية يكون معه تحرير التصور الخاص بالواحد منها شرطاً في تحرير التصور المتعلق بالآخرين.

وختاماً، يمكن القول إن ما يكون من أجل الإنسان، إنما هو - أيضاً - من أجل الله والقرآن، والعكس.

مشكلة الأفعال الإنسانية بين الخلق «الاعتزالي» والكسب «الأشعري»

لمحمد آيت همو

شغلت معضلة الأفعال الإنسانية حيزاً رجباً في خريطة علم الكلام، وهو حيزٌ مبرّر ومشروع، إذا أدركنا أن الحديث عن هذه المشكلة في الإسلام لم يكن متعة فكرية أو رياضة ذهنية أو مقطوع الصلة عن المهوم السياسية والاجتماعية التي كان المجتمع الإسلامي غارقاً فيها، بل كان حديثاً مثقلاً بهموم الواقع.

إن الظروف التي حدثت بعلم الكلام إلى الظهور في الماضي ما زالت تتمتع بحضور أقوى وأخطر في عصرنا الذي أبقى إلا أن يدق طبول «صراع الحضارات». فما أحوجنا إلى إحياء الفكر وتحيينه الكلامي للدفاع عن العقيدة، بل إننا في أمس الحاجة، حسب بعض الباحثين، إلى تجديد مادة علم الكلام، بعد أن أصبح الهجوم لا يستهدف العقيدة فحسب، بل يتعداه إلى الهجوم على الأرض والشعوب والحضارة. لذلك ف «إن إحياء علم الكلام وتفعيله وإعادة فهم العقل والعقيدة، أخذين بعين الاعتبار ظروف العصر، أمور قد تكون على الأمد الطويل، أحد المخارج من أزمة

العصر، وهو حصار الأمة بين نخبة أخذت علمها من الغرب وياثسة من التراث القديم، وأغلبية تقدم التراث القديم دون أن تجده».

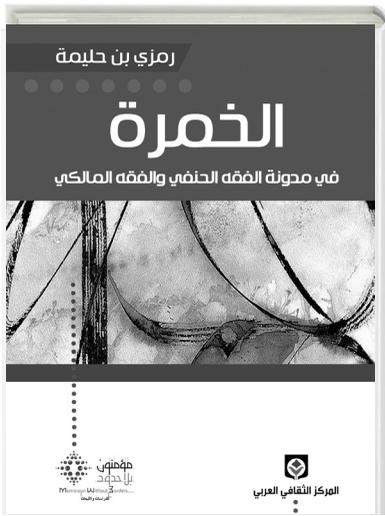
تهدف هذه الدراسة إلى رصد مفهوم «الخلق» الاعتزالي ومفهوم «الكسب» الأشعري، لأن المعتزلة والأشاعرة هما قطبا الرحي في علم الكلام، وإلى الإبانة عن تطور

مفهوم «الكسب» الأشعري من أقصى الجبرية، حتى أصبح قاب قوسين أو أدنى من حرية الإرادة والاختيار لدى المعتزلة.

وإذا كانت الأشعرية هي الفرقة الكلامية التي قُبِض لها أن تحيا وتسود لاعتبارات عدة، فإن أقطابها مدينون «شئنا أم أبينا» لخصومهم المعتزلة بدين لا يرد.

شئنا الخوض في هذا الأمر، وأدواتنا لذلك مصادر الكلام وأصول الفقه التي عوّلنا عليها دون وسائط تأويلية أو تبسيطية.





الخمرة في مدونة الفقه الحنفي والفقه المالكي

لرمزي بن حليلة

منذ استقرار المذاهب الفقهية فرض الفقهاء على القضاة الالتزام بأحكام تتسجم مع المذهب الذي لا قوانين وضعية بشرية.

في هذا السياق الإشكالي للخطاب الفقهي يتنزل بحثنا لإشكالية الخمرة التي انعدم فيها المرجع النصي مخصوص حدّته نوعية العلاقة التي يريد أن يقيمها المتعبّد مع خالقه بواسطته. فبرز صنفان من الله - من يعتقد بتحريمها على نحو ما رسّخته السنّة الثقافية والعقدية والأحاديث المتواترة عن النبي وا - وصنف آخر من الناس ممّن تمسّكوا بشرب الخمرة. ويعيشون تمزّقا بين سلطان الرغبة وسلطان ال انطلقنا في معالجتنا لإشكالية الخمرة من الفرضية التي تبني المسافة الفاصلة بين انتظام الحكم في ال المعادلة بين المقتضيات التي تنبني عليها غاية النصّ القرآني ومقاصديه والمقتضيات التي يتقوّم بها

أعلام في الذاكرة ديوان الحرية و إيوان الكرامة

لمحمد طيفوري



في البدء كانت الحكاية، فما الحياة سوى حكي متواتر، من متن لآخر، والحكاية في البدء تقول إن وطني؟ أمعن الرجل في السؤال، فأجاب بكل امتلاء: قل الحقيقة، بالحقيقة وحدها نخدم الوطن، كونفوشيوس: إن أردت المكوث نصف قرن فعليك بإنجاب أبناء، ولتمكث قرناً وزيادة قم بغرس إن الأعلام التي تحاول هذه السلسلة استقراء مسار حياتها مختلفة أشد الاختلاف من نواح عدة (ال الوحيد بينها هو اختيارها الانتصار لحكمة كونفوشيوس بقول الحقيقة والدفاع عن الحرية، فغير - مجرد تسجيل لأقدمية زمنية.

شخصيات رفعت في حياتها شعار «من يصبح حراً مرة... يظل حراً طوال العمر» ضدّاً على مختلف لاحقتها طوال مسار اشتغالها، بل تحال نفسك وأنت تمتشق تفاصيل حياة كل واحد منها بصوت قلبه... فأصبح جائعاً، أعطيك ثروتي.. فأصبح فقيراً، أعطيك عمري.. فأصبح ذكراً. ولكنني لا هي خبز حياتي، لأنني لو أعطيتك إياها فإنني سوف أصبح شيئاً له ماضٍ.. ولكن ليس له مستقبل.

أسماء أمنت برسالة الحرية التي صارت عندها شعوراً ملتهاً في الأعماق ضدّاً على مختلف أنماط الاستبداد، رسالة إنسانية تأخذها نحو التهاوي وقتل الأنا في سبيل نحن جماعية. أسماء كانت وما تزال وستبقى خالدة وقادرة على مواجهة كل السلط بما فيها سلطة الموت، لأنها وببساطة تؤمن بقيم الحرية وبمبادئ إنسانية تسمو عن كل هذه السلط.



في نقد العقل السلفي السلفية الوهابية في المغرب نموذجاً

لمنتصر حمادة

شهد العقد الممتد بين أيلول 2001، تاريخ اعتداءات نيويورك وواشنطن، واندلاع أحداث «الربيع العربي» عام 2011، صدمات تاريخية، كانت حصيلة تراكمات سادت الساحة العربية (أمية متفشية، أزمات اجتماعية، فقر مستفحل، نمو ديموغرافي مطرد، فشل مشاريع التنمية، تواضع أداء الدولة العربية بعيد الاستقلال، الصراع على التدين بين حركات إسلامية وتيارات سلفية، سطوة تدين فقهاء الفضائيات ومواقع الإنترنت)...

من أبرز نتائج تلك الصدمات صعود تيارات سلفية في دول عربية عدة، (ينهل معظمها من السلفية الوهابية)، راحت تراهن على الإمساك بزمام السلطة أو تساهم في التدبير الحكومي لهذه الدولة أو تلك. فجاءت مغامرة في نقد الخطاب السلفي بمثابة عمل يجمع بين الشقين النظري والتطبيقي في قراءة معالم الخطاب السلفي الوهابي في المجال التداولي المغربي.

ثمة اعتبارات أدت إلى هذه المغامرة، أهمها تواضع الأدبيات النقدية التي راهنت على نقد الخطاب السلفي، المساهمة في تفعيل مسؤولية المثقف، ومواجهة تبعات «الربيع العربي» الذي أعادنا إلى مراتب دنيا في مشاريع النهضة والتحديث والإصلاح. فما هي طبيعة التدين الإسلامي الذي نريد؟

الحدائثة جدل الكونية والخصوصية

مجموعة باحثين

يستأثر سؤال الحدائثة بمساحة واسعة في خريطة النقاش المعرفي والسياسي في بلداننا، بعد أن تجاوزت إطارها الغربي، وأخذت بفعل عوامل عديدة تفرض نفسها على مجتمعات العالم المختلفة، لتشكل تحدياً مركزياً وإيديولوجية كاسحة، خاصة حين خيّل للكثير أنها «الحدائثة» بـ «أل» التعريف، أي لا مجال للحدوث إلا عن نمط واحد من الحدائثة ليس على مجتمعاتنا إلا الأخذ به، وهي بذلك تزحف بنا للركون إلى مطلقات لا تؤسس للخيار التداولي، ولا تراعي الخصوصية الحضارية، أي أنها حدائثة فوقية لا تمت بصللة للجهاز الاجتماعي.

أفضى هذا المسار الحدائثي الدخيل، إلى بروز الخطاب الهوياتي المقاوم للحدائثة، مع أنه يقف على منجزاتها التقنية؛ خطاب يُعلي من قيمة الذات التاريخية ويمثلها كأفق للمستقبل، ويركن إلى الخصوصية كمقولة تُستدعى في سياق السّجال مع الآخر، ويُغيب الرؤية العلمية الرصينة.

لأجل ذلك تُعد المقاربة المعرفية، التي تتغيا دراسة أصول الممارسة المعرفية والبنية العلمية للخطاب الحدائثي، أمراً ذا قيمة محورية في أي مشروع للمراجعة، ذلك أن هذه المقاربة هي الكفيلة بكشف الأبعاد المرجعية الكامنة، والمؤسسة لتشكلات الحدائثة وسيرورتها، وبالتالي تحقيق إمكان المراجعة والتقويم.

ما نصبو إليه في هذا الكتاب، هو المساهمة في ترسيخ الوعي بضرورة المدخل المعرفي العلمي في دراسة موضوع الحدائثة، وفي تناول قضايا المجتمع والمعرفة عموماً، وما يعنيه ذلك من تعدد للمداخل المقاربة للموضوع حفاظاً على طبيعتها التركيبية.



من إهدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

مرشد القبّي

الثورة في الفكر العربي المعاصر



مع ملحق خاص بـ «ثورات الربيع العربي»

مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

المركز الثقافي العربي

www.book.mominoun.com

ثقافة لايت

عبد السلام بنعبد العالي

اللايت هو المنتج الذي يكون على استعداد كامل لأن يتخفف من جميع مقوماته من غير أن يتخلى عن اسمه. فقد يضحي بلونه وطعمه، بل حتى بمفعوله و نفعه، إلا أنه يظل متشبهاً بحمل الاسم من غير أن ينزعج إذا اقترن بصفة «لايت».

تفيد هذه الصفة، من بين ما تفيده، أن المنتج يكشف عن «خدعته» في واضحة النهار، فهو لا يحتاج إلى آليات السوق ليتقنع ويحجب خدعته، وربما لسبب أساس، وهو أنه لا ينظر إليها كخدعة، أو لنقل إنه يعتبرها خدعة طيبة، حسنة النية، تقدم نفسها، بدءاً، على أنها كذبة صادقة.

لا يهمننا هنا كل المنتجات «المخففة»، كالقهوة من غير كافيين، والسجائر من غير نيكوتين، والمرببات من غير سكر، والجمعة من غير كحول... لا تهمننا هنا هذه المنتجات «المادية»، وإنما منتجات أخرى أصبح يعج بها عصرنا، وأعني تلك التي ليس لها من الثقافي إلا الاسم. ولكن، قبل أن نعرض لهذه لا بأس أن نتساءل: ما الذي يدفع المستهلك لأن يقتني السلع اللايت، رغم وعيه بعدم صدقها، خصوصاً وأنها تكلفه، في أغلب الأحيان، ثمناً غالباً ما يفوق بكثير ثمن السلع «الصادقة»؟ الجواب المتداول أن اقتناء تلك المنتجات غالباً ما يكون بدافع صحي. ورغم أن هذا الجواب يبدو مقنعاً، في بعض الحالات، إلا أنه لا يصدق عليها جميعها: فأيّة منفعة صحيّة يا ترى في احتساء الكوكا-لايت على سبيل المثال؟

الظاهر إذن أن إقبال المستهلك على اللايت يجد تفسيره لا في السلعة ذاتها، وإنما في مفعولها، أي في كونها تحقق له شعوراً بأنه ليس محروماً، وأن بإمكانه أن يستهلك جميع الأسماء مثل الجميع، وأنه هو أيضاً يجتني جميع أنواع الصودا، بل ألوان الجعات والمرببات والسجائر... فكأن اللايت يحقق نوعاً من «العدالة الاستهلاكية» ويجعل الجميع متساوين، ربما ليس أمام جميع المنتجات، ولكن أمام أسمائها جميعها.

لعل هذا بالضبط ما يشكّل الصفة الغالبة للمنتج الثقافي في عصر «الفرجة». فيها أن هذا العصر هو العصر الذي تعاش فيه الأشياء مبتعدة عن ذاتها مفوضة بدائلها وصوراً عنها، بها أنه العصر الذي تتحوّل فيه كلّ حياة إنسانية إلى مظهر، ويستبدل فيه العالم المحسوس بمقتطف من الصور توجد «فوقه»، وتقدم نفسها على أنها هي المحسوس بلا منازع، فإنّ المسميات فيه يستعاض عنها بأسمائها.

وهكذا يصدق على المنتج الثقافي ما يجري على نظيره المادي، فهذا المنتج لا يخاطب أفراداً لهم رغبات يبعثون إشباعها، وحاجيات معنوية يودون تلبيةها، وإنما يتوجّه نحو «الجمهير» ملء أوقات فراغها. ولا يهمنه، هو أيضاً، صيانة «الصحة الثقافية»، وغرس قيم تتناقل عبر الأجيال، وإنما إنتاج «ما يعمل كثقافي»، وخلق مواضع يمكن أن يصدق عليها نعت «الثقافية»، وترويج أسماء تحقق للجميع وهم المعرفة، ووهم التفكير، ووهم الإبداع.



مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com

شروط النشر

يسر هيئة تحرير مجلة يتفكرون أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمثقفين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسله وفق الشروط التالية:

- * أن يكون النص المرسل جديدا لم يسبق نشره .
- * يتعهد صاحب النص بعدم نشره أو إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى قبل حصوله على الرد النهائي بالنشر أو عدمه في المجلة.
- * إذا قبل النص للنشر يتعهد صاحب النص بعدم إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى مستقبلا .
- * تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير، وهيئة التحرير أن تطلب من الكاتب إجراء أي تعديل على المادة المقدمة قبل إجازتها للنشر .
- * المجلة غير ملزمة بإعادة النصوص إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر، وتلتزم بإبلاغ أصحابها بقبول النشر، ولا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر .
- * تحتفظ المجلة بحقوقها في نشر النصوص وفق خطة التحرير وحسب التوقيت الذي تراه مناسباً .
- * النصوص التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث .
- * للمجلة حق إعادة نشر النص منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أية لغة أخرى ورقياً أو إلكترونياً على موقع المؤسسة على الإنترنت، دون حاجة إلى استئذان صاحب النص .
- * مجلة يتفكرون لا تمنع في النقل أو الاقتباس عنها شريطة ذكر المصدر .
- * يرجى من الكاتب الذي لم يسبق له النشر في المجلة إرسال نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية .
- * يتلقى صاحب البحث أو المقال مكافأة مالية تحددها هيئة التحرير وفقاً لمعايير موضوعية .

يرجى ارسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة، أو عبر البريد الإلكتروني :

زنقة غابس - الرباط المدينة

الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

مجلة يتفكرون

yatafakkaroun@mominoun.com