

الفكر العربي المعاصر

مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي بيروت / باريس



المدير العام
رئيس التحرير

مطام صفدي

مفكرون مؤسسون وباحثون مشاركون
2011 - 1980

جوزيف معلوف
جورج زيناتي
أحمد برقاي
برهان غليون
محمد المصباحي

خليل حاوي
عبد الله العروي
فؤاد زكريا
جبرا إبراهيم جبرا
هشام جعيط
عبد العزيز ليب

شتاء - ربيع
2011
السنة الواحدة والثلاثون

No. 154 - 155
hiver - printemps
2011

مستشار التحرير: بدر الدين عرو دكي

مدير التحرير: محمد مطر

مركز الإنماء القومي

فرنسا - باريس
28 Rue Colette,
78860 - Saint Nom
La Bretèche - France

البريد الإلكتروني:
alfikralmouasser@hotmail.com
الموقع:
www.philasophiasafadi.com

لبنان بيروت الحمرا - بناية السارولا
ص.ب. 135072
تلفاكس: 00 961 1 740188

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير إلى عنواننا في بيروت، يفضل البريد الإلكتروني

المدير المسؤول:
غسان شديد

السعر: لبنان 6000 ل.ل. * سورية 200 ل.ل. س.
الدول العربية والأجنبية: 5 دولارات ويُضاف إليها أجور البريد

الفكر
العربي
المعاصر

مجلة محكمة

المحتويات

* كلمتنا

الحقيقة هي الحرية.....رئيس التحرير 3

* في التفلسف مابعد «الفلسفة»- العقلانية بين القدسي والثقافي

- 4 في التفلسف مابعد «الفلسفة»: التقاط الفوري مطاع صفدي
- 31 مطاع صفدي: فيلسوفُ التفكيك والبناء..... جوزيف معلوف
- 37 الدين والمجتمع والسلطان السياسي..... عبد الحق منصف
- 51 الإسلام الثقافي: هوية، تعدّد ومثاقفة..... سعيد البوسكلاوي
- 66 الدين والتشدد والعنف: العلاج مابعد تاريخي والإرث الأفلاطوني زهير اليعكوبي
- 89 فلسفة التفكيك وخطاب الإكراهات: قراءة في بلاغة الحدود..... عبد الغني بارة
- 96 من الذاكرة الثقافية إلى الذاكرة التقنية..... حسن المصدّق
- 102 النبوة والنظم المعرفية في النصوص المقدسة: قراءة في سلطة الواقع المعرفي محمد ادريس
- 120 الجذور الميتولوجية لطقسية الأضحية والحجر في الإسلام..... عائشة عجينة
- 135 السجال حول العلمانية في الفكر العربي المعاصر..... محمد أيت حمّو
- 152 طرح الخطاب العربي الصوفي كبديل عقائدي..... عبد العزيز شويط

الحقيقة هي الحرية

أية ثقافة حول الديمقراطية مضطرة أن تعيد بناء مفاهيمها كلما اندلعت ثورة جماهيرية حقيقية في رقعة ما من أرض البشر المذلين المهانين. الشوارع العربية تهز هذه الثقافة، تطالبها أن تخرج لغة جديدة مختلفة. سيكون مفهوم الجمهور هو الأول في الحاجة إلى اكتشافه جديداً مختلفاً. المدن العربية ترفع عن بيوتها جدرانها الرابعة. عيون الناس في بلادنا تحدوها الجراءة على التحديق في عين الشمس، دون أن تطرف لها جفون وأهداب.

ما تحتاجه الديمقراطية العربية الشابة هي أن تُجهر بقوة الحقيقة. لأن الاستبداد ليس سائداً إلا بعنف الضلال والتضليل. لكن معرفة الحقيقة غير كافية إن لم يُناد على اسمها الواحد الأحد في كل نص مكتوب أو مقول أو مرموز إليه بما يتعدى حروفه.

تعلمنا شوارعنا أبجدية القول الحقيقي. ذلك المنسي أو المسروق أو القابل للخرس والانحلال. الحقيقة الحية تملئ شروطها على أموات القول والفعل والترميز المغدور بأصوله وإشاراته معاً. ما أن يعلو صوت الحقيقة فوق كل صوت آخر، حتى تصدح الأفواه بأناشيد الحرية. ليس بين الحقيقة والحرية ثمة حاجز قاطع أقوى وأخطر من الاستبداد، الاستبداد يُحيل الناس إلى عبيد لأنفة نوع من السادة الأغبياء الظالمين. ليس أسهل على هؤلاء من ممارسة الظلم، فهو سلاح الدفاع عن الأصنام الأموات ضد البشر الأحياء. هؤلاء يستبدلون بيوت الناس بزنازين قبور الأقبية، هؤلاء الظالمون يدفنون أجنة الأطفال في أرحام أمهاتهم، هؤلاء يسجنون أدمغة العباقر داخل جماجمهم، يحولون مجتمعاتهم إلى نفاية غابات مختنقة بدخان أشجارها المحترقة المحطومة، المكسورة، وهي في أرضها، وحتى العميق من جذورها.

كأنما لم يكن للاستبداد ثمة وجود قبل الثورة، لكن هدير الشوارع بجماهير الغضب، دفعة واحدة أو متتابعة الأمواج، كشف هول الاستبداد؛ وحده الوجود الكلي الجاثم على أنفاس الملايين. كاد الناس في بلادنا أن يألّفوا الاستبداد، تناسوا أنهم عبيد لأسياذ يعرفونهم ولا ينعوهم بصفاتهم الأصلية. لم يقولوا عنهم أسياذ زائفون حتى لا يقولوا عن أنفسهم أنهم عبيد خائعون.

تلك حالة مريعة من انهيار إنسانية الإنسان بفعل إرادته. كان الخوف تاجر الكرامات المهذورة، مقابل الفوز بحفنة من الأمن الغدار بالنفوس الضعيفة المستسلمة؛ ولم يدرك الشعب أن ناشر الخوف هو الخائف الأكبر، إلا عندما لا يتبقى من أصنام المعابد الوثنية سوى فتات تراها، مذكورة تحت نعال العابرين بطقوس الأيام الغابرة الكالحة.

تنفجر الثورة، تنكشف الحقيقة، يفرح الناس: كم كانوا أذلاءً قبل أن يعرفوا ويعترفوا أن الحقيقة هي الحرية!

رئيس التحرير

التقاط الفوري

مطاع صفدي

منذ البداية جرى الفكر على عادة تغييب الشر، وعزله دائماً في رقعة نائية عن الإنسان ووعيه معاً. فالميتي (الأسطوري) حدّد للإنسان موقعا متوسطا بين (الأولب) جبل الآلهة عالياً، وجحيم الشياطين في أسفل السافلين. مثلما ليس الإنساني هو موضع الإلهي، كذلك ليس هو موضعاً للشيطاني. ولقد تمت ممارسة هذه العلاقة المتخارجة لدى العقائد الدينية الكبرى، وكذلك الفلسفات التي أنفت أخيراً من تسمية الشر باسمه، فراحت تندّد به عبر نقائضه المصنفة في عداد الممكنات البشرية. ثم إن انزياح الشر كدلالة وموقع، لقيّ تعبيره الحدائوي في الاختراع الفرويدي الاستثنائي المسمّى باللاشعور. وهذه التسمية لم تدعْ دلالتها تتورط في حوار مكشوف مع الشر «الخام». فاللاشعور أمسى له موقع ما من الكينونة الإنسانية، لكنه ظل مع ذلك يحتل منطقة اللامنظور كمعادة التغييب العريقة إلا أنه صار مُدجّناً [وتاهلياً] إلى حد ما.

عالمه منذ البدء في وضع برنابحه الخلوي موضع التنفيذ، وبين الكائن الإنسان، فهو الذي يُقذف به إلى عالم مغاير منذ البدء؛ قد يقع بعضه تحت اليد، ويقع البعض الآخر في متناول اليد، ولكن يقع معظمه خارج هاتين المسافتين. فهو الحيوان الحركي، من الطراز الأول الذي لا يمتلك مقدماً أي حيّز من العالم. وبالتالي لا يمكنه أن يستتبعه بضمير التملك. إنه، هو من لا يحوز على عالمه أبداً. فإن يكن الخارج مُجيداً بالنسبة للداخل، بهذه الدلالة شبه المطلقة، وهي أن الخارج لن يكون مجرد ضاحية للداخل، لكن الدداخل سيظل مهّداً من قبل الخارج، ليس لأن هذا الثاني يغزو الأول، بل لأنه يمتصّه. لا يدعه يقوم عند ذاته. إنه كائن محروم من سكن بيته إلا لماماً أو نادراً. ولكن ما معنى أن يكون مُجيداً بالنسبة للداخل؟ رغم أن العلاقة لا يمكن أن تنقطع بينهما، حتى في أعنف الأزمات المرضية الانفصامية، فإن أولى حالات الوعي، التي سوف تصاحبه كل الحالات الأخرى التي تليها، هي أن الخارج ليس اللغز كما هو مفهوم العالم منذ هوسرل وليس هو اللا أنا كما عند فيخته والمثالية الألمانية، بل هو كمية الاختلاف اللامتعينة التي تبقى طافحة عن كل علاقة بها.

نقول الدداخل ولا نقول «الذات»، ليس لأن الذات مفهوم متأخر في تاريخ الأنتروبولوجيا، وهذا في أصله يشكل أهم تلك الأسباب، أو على الأقل أوضحها. بل لأن الذات كانت موضوعاً مفضلاً للكتابة، حتى صارت أقرب إلى الاصطلاح. كانت عتبة أو إشارة إلى الدداخل، لكن كتابة الذات جعلت من نفسها هدفاً، ونسيت كونها المدخل إلى ما يصعب الاصطلاح عليه. كأنها الذات أخيراً شاركت في تلك الاستراتيجية الكبرى التي عنوانها نسيان الكينونة.

الدداخل، يظل يحتفظ بحياديته بالرغم من كل ما يُقال

حتى فرويد لم يجزؤ، ليس على تسمية الشر باسمه المباشر فحسب، ولكن على تعريبته من كل ترميزاته المتداولة؛ لم يقاربه وهو خام صريح. أوكله إلى اللاشعور، سلّمه إلى غموضه «الأزلي» دون أن يُفكّده حق العودة. ومع ذلك، فالشر أقدم الأقسام المشغول عليها حضارياً؛ حتى لم يعد بالمستطاع التعرف على هيئته الأصلية. لذلك كان من المريح باستمرار لكل المواقف والمذاهب تصنيفه تحت صيغة النسبيات التي تضمّه وسواه معاً. لكن تغييبه موقعاً بقي استراتيجية ثابتة. إذا كان التغييب يعني إقصاء الشر كمخلوق ما يسكن عالماً نائياً، إلا أنه في الوقت عينه يجري الاعتراف بأفعله ومؤثراته ضمن منطقة (الدداخل). ومن هنا تأتي مختلف المفاهيم المجردة، والأفاهيم الحميمية، وهي تحرص على استمرار التخطيط الجهوي، بتعزيز الأسوار الفاصلة بين (الدخل) و(الخارج).

هذا الدداخل، وقبل أن يتبلور أقنوم الذات، ويتم تشريح (الأنا) سيكولوجياً، ظل معقل الكائن ومسكنه الحميم، يرتبط به بدون أية علاقة، ويحسّ به لصيقاً به ودفيناً فيه دون واسطة. هذا الحدس المطابق لموضوعه، دون أية تنوّات من هذا أو ذاك، لا يُفَرِّطُ به بأي ثمن. ليس ذلك لأنه يعني البقاء أو الحفاظ على الفرد أو النوع، كما سوف تترجمه التجريبيات الحديثة بل لأنه هذا الدداخل الذي يتعلق به المرء بدون أية علاقة، سابقة على كل توصيف، بما فيه تحديد الخير أو الشر.

إن تحييد موقع الشر في جهة ما، أو رقعة ما من هذا «الخارج»، يؤسس تبريراً، غير مصرّح عنه، لتحديد الدداخل. أي تخصيص الدداخل بالحالة السابقة على كل توصيف أو تصنيف جهوي. ولو أن الخارج كان كله، ومنذ البدء، واقعاً: تحتاليد، لما أمكن رسم تلك المسافة بين ما هو تحت اليد، وما هو في متناول اليد. أي بين حالة الكائن الحيوان الذي يولد

فيما ليس محسوساً بعد، فيما لم يُرَ، ولم يلمَسْ بعد، لم تثبت له بعد اعتباراتٌ علمية أو وصفية. كل ذلك صحيح وأكثر منه دائماً، لأنه ليس هو وطن الكشف والمفاجأة والجدّة فحسب، بل إنه هو الذي يعطي نفسه أرضية الاعتقاد، إنه مَنْ وما يقدم للداخل عينه مجالات للتجسد والتكون. فالخطأ في معالجة ثنائية الداخل/الخارج، ليس في تلك المعارك المفهومية والاستراتيجية الكبرى، التي قسمت تاريخ الفلسفة، قبل الأنثروبولوجيا، بين من يغلب من، بل في كون كل افتراض ينطق باسم الداخل، إنما ينبع من الخارج دائماً؛ ولكنه لا يقبل لنفسه تسمية ولا عنواناً إلا إذا اقترن ببعض أحاجي الداخل. هذا بعض من ارتهان الخارج للداخل. ولكن يتضح من ذلك، بعد كل عاصفة ارتهان، أنه لا دليل أبداً على إمكان تدخل في ذلك الداخل، في كل ما يُغزى إليه، وكل ما يُلبَس من متاع المدّعين الفاتحين لأسراره، أو للمنهمزمين أمام صمته.

لا يُستطاع التحرش بالداخل بذات أسلوب التصدي للامفكر به؛ لا يمكن صياغة المعلوم والمجهول على أساس ما كان يُحِيل إلينا أنه من ذلك الداخل، إذ يتبقى أن له ذلك اللغز الأول الذي شغل عليه فلسفياً وإبداعياً دائماً؛ ذلك أنه لا يزال الموثل الأخير الذي يحسّ فيه المرء أن ما يعرفه عنه له وحده، وما لا يمكن أن يعرفه سواه. وفعل المعرفة الذاتي هذا، ليس من النوع السابق على المعرفة وتصنيفاتها الموضوعية. حتى كلمة نفس، ونفسية، لا تنال منه إلا إيماءً معيانياً؛ يظل تصنيفاً مع ذلك. والقول: نفسي، وأنا مع نفسي، وكل العبارات التي ارتكزت إلى هذا القول منذ إعلان سقراط عن معرفة النفس بالنفس، إنما سجّلت وقوفاً في العتبات ليس أكثر.

لذلك كان أصدق تفلسف هو الذي يختار موقع العتبة، ويقرّ به؛ وهو ما كان يشكل تميّز التفلسف السقراطي عندما كان سؤالاً. كان بالمستطاع أن يصحّح بروتاغوراس، أن يلغيه، عندما اختار، أو أريد له الاندماج كلياً في أجوبة أفلاطون تلميذه الأستاذ. كاد السؤال السقراطي في أصله أن يكشف أن الحيادية ليست في عالم (الداخل)، ولا في عالم (الخارج)، ولكن في اختراع الموقع الثالث الذي وحده يستحق الحيادية، وفيه تستحق الحيادية أن تنطق بكلمة واحدة: ماذا؟ لكن الذي حدث مع الأفلاطونية هو أن ذلك الموقع الثالث قد امتلأ بالمعيارية المفارقة التي قدّمت نفسها إلى العقل الإغريقي في ذلك الوقت، على أنها أصل العالمين معاً: الداخل والخارج، بما يتجاوزهما ويشكل مثالهما في آن. بذلك انتقل التفلسف من السؤال إلى الجواب، حتى أنّهم به. تحييء المعيارية لاغيةً للحيادية، عن سابق تصور وتصميم. فهي تدخل مستمر بين الكائن وما يقوله عن ذاته. تسكب عليه ما تشاء من (القيم) والاعتبارات من خارج؛ طاغيةً عليه بذلك، بكل ما تمتلك من إغراءات الجذب والاستتباع، كما المنع والاستبعاد.

لكن ماذا تعني الحيادية أولاً؟ هل هي ما يعطي الشيء

ويُكتب عنه، من خلال بدائله اعتباراً من مفهوم الذات، والأنا المفكر أو الوعي الظواهري، وصولاً حتى إلى المصطلح الهيدغري الأكثر ثراءً وفوريةً، وهو الكائن في العالم؛ أو الدوازين؛ إنه شبه الداخل الذي يسمح بالمقاربة البريئة التي لا تعدّ بأي اقتناص للهدف أو اختزال للموضوع لا تعرف حدوده. كل الأيقونات الذاتية، بما فيها أعجوبة الفرد المعاصرة التي تُصدّرها آخر التشكيلات المعرفية الغربية كتعويض غير مستنفذ بعد، عما خسرت مع الأفكار التضمينية السابقة، نقول إن كل الأيقونات من الطراز عينه واشتقاقاته، بقيت تناور على فورية الداخل، تتسكع على حوافها وتتبصّع من بعض حواشيتها. الداخل بقي مسكوناً بنفسه فقط، بالرغم من سطوة الدخلاء ومكرهم. الداخل، ما أن ينطق به لسان، حتى يشرع هو في انتظار صمته ليتمكن من استعادة هيئته. يظل الداخل، ما لم تمسسه بعد أية عبارات، أو تحاول استيعابه أية صياغات. الداخل، يظل خارج كل من يحاول الدخول عليه. ليس له بدايات معروفة. وكل مصطلح ذاتوي، قد يفوز أحياناً بإعلان عن اكتشاف بوابة، أو اصطناع فجوة، أو نحت عتبة. لكن يبقى من الاستحالة بمكان البرهنة على كونه فعل كذا أو كذا. إذ إن الداخل لا يجيب، ومهمة الشرح والتفسير منوطة دائماً بمن ادّعى الدخول والاختراق: أي من قبل ذلك الطرف الثاني الآتي من الخارج، مدّعيًا أنه حامل كنوز ذلك الآخر (العالم)، الذي لم يتطوع بتسمية من ينوب عنه. في حين أن المنتظرين لاقتناص بعض رموز الداخل، أو لحمل إشارات من رموزه هم كثير، ومتنوعو العناوين والوكالات. ليس هذا لأن (الداخل) قلعة مستعصية، أو نوع من الحرم المعصوم. بكل بساطة؛ جواب واحد: كل ما يقال عنه له صفة واحدة وهي أنه من الخارج، ولا شيء يمكنه أن يدّعي غير ذلك. كلام من الخارج حول/ وعن الداخل، المعتصم بصمته دائماً.

ليس الداخل هو اللامفكر به، وذلك بسبب من صعوبة التحاقه أو إلحاقه بلفظ آخر ينتسب إليه سلباً أو إيجاباً، ويكون من نوع اللامفكر به، الذي يظل مع ذلك على صلة ما بالمفكر. صحيح أن الداخل قد يدخل في ثنائية مجردة وعامة مع نقيضه الخارج، لكن ما يجمعهما معاً هو مجرد اصطفاها على صعيد واحد من الحيادية، مع الفارق في كون الخارج مليئاً بأشياء العالم، ولديه ما يعرضه دائماً أمام الحواس: ما هو تحت اليد، أو في متناول اليد. في حين أن الداخل يتمتع بنوع آخر من الحيادية التي تجعل كل حمل عليه، بالمعنى المنطقي، لا يشكل عبارة أو جملة تامة. حسب هذا التقدير فإن كل النصوص الكبرى والصغرى التي اشتغلت على إنتاج العبارات الكاملة فيما يدّعي الحمل على الداخل، كانت بدون أساس، أو على الأقل بدون حسم، سواء كان إيجاباً أو سلباً. فالخارج يمكنه أن يمتدّ معروضا تحت السمع والبصر. قد يتصف بالغنى اللامحدود، بالتعقيد، يحتكر كونه وطن الكشف والتغلغل

فإننا نساهم في جهد الفكر أن يكون عينه، وبما بوجه إليه. إننا نلامس حياديته الأصلية عندما نستدعي ما يشكل حقاً دلالة الحيادية. ليس ذلك لأن ما يصمد في الفكر، كفكر، في النهاية هو هذه الحيادية، هذه الانزياحية البدئية، والمبدئية، عن كل ما يدعي علاقة به فحسب؛ بل هي الحاجة إلى صميمية المعيار، أو ذلك العيار ذاتي نفسه؛ بحيث يحتاج كل من وما يدعي علاقة بالفكر. أن يخضع في النهاية إلى: الفكر وما يرجع إليه، كيما يدعم تأسيسه فيه، بما هو كذلك. وقد يكون هذا التعبير مقارباً كثيراً «الدور» المنطقي؛ لكنه ليس مطابقاً له تماماً. إذ إن كل استحضار لصيغة تلفظ ما، تدعي علاقة بالفكر، أو تأسيساً به وفيه، إنها يفترض ثمة استحضار لتعريف ضمني لما تفهمه صيغة التلفظ من الفكر وعنه، حتى تبيح لنفسها تدرواً به؛ ولكن هذا التعريف، ليس ما يجب الكشف عن أستاذه ومخاطبه فقط، بل لا بد من استحضاره في ذات اللحظة، وعين المستوى الذي تتجلى به صيغة التلفظ. لذلك نقول إن صيغة التلفظ بما تدعي صلةً بالفكر، ينبغي ألا تأتي إلا ومعها ما يجعلها كذلك. وهنا تفارق صيغة التلفظ صيغتها تلك. تعدو حدثاً. يقال إنها: تحدث. وقد يصير لها تسمية جديدة: حادثة الفكر. و«حادثة الفكر» لا تعني سوى أن: الفكر يحدث.

ليست «حادثة الفكر» سوى هذا الاصطلاح «اليومي» إن صح التعبير عن التشكيل الذي يضمّ كلا من المعرفي والحقيقي، والمعياري، فيما يشبه الفعل الواحد، وإن اختلفت زوايا رؤيته. وهو تشكيل يظلّ مما لا يرجع إلى الفكر، إن استطعنا أن نميّز المعرفي دون الأقنوميّ الآخرين. أو تمييز أحد الثلاثة، أو إثنتين منها، مع إهمال الآخر، الثالث؛ «إذ إن «حادثة الفكر» تحدث عندما تقع على المعرفي الذي بدوره يشتغل على الحقيقي، واللذين معا إنما يضعاننا على درب الكينوني الذي هو ذاتي العيار بدون أية معيارية. ههنا «حادثة الفكر» تحدث، عندما يتلاقى سؤال المعرفي عن الحقيقة، مع النداء على الكينوني. لكن سؤال: ما هو؟ لا يفي وحده بحادثة الفكر، إن لم يقترن بنداء على الآتي، الذي لم يتخذ هذه الصفة بعد: الما هو عتبة أمام الما يكون.

يكاد يفهم الوعي من «حادثة الفكر» أنه معيارية خالصة. فأي معرفي لا يشترط الحقيقي، وأي حقيقي لا يندرج كينونياً. فما هي هذه الصياغة إن لم تكن معيارية. لكننا نقول عنها مع ذلك إنها المعيارية التي لا تشبه نفسها أبداً في أية لحظة. ولذلك تكون أقرب إلى الحيادية منها إلى أي نظام تقسيمي. إنها تلك المعيارية التي يحتاجها كل نظام تقسيمي، كيما يلقي فيها مرجعيته، وإلاّ انزاح دفعة واحدة، وقف نقيص الحيادية. صار ملتزماً بغير ما لديه، ومُلزماً الآخر بما ليس لديه كذلك. صار خارجياً على «حادثة الفكر».

ولكن ألا يبدو التناقض صارخاً عندما لا نرى في «حادثة الفكر» سوى معيارية خالصة، ونصّفها بالحيادية مع ذلك.

ومشهده معاً؟ هذا جواب تقريبي. لأنه ينفر حقاً من أن يقول كلمته ويصمت. إذ لا يمكن للحيادية أن تنحاز نحو الجواب، مثلما لا يمكنها أن تتحمل وحدها صرامة السؤال. إنها بمعنى ما، تقف خارج سجل السؤال والجواب. لكنها في الوقت عينه، تعتبر أن كلا منهما محتاج إليها كيما يحميا معاً ساحتهما المشتركة من مدامات المعيارية. هذه الحاجة تمثل مبدئياً في ادعاء كل من السؤال والجواب أن كلا منهما إنما يشتغل تحت طائلة الحقيقة، أو مسؤوليتها. فالسؤال لا يستطيع تشكيل استفهامه دون أن يبدو عليه ومنه ما يوحي بجديّة ما، يمكن تفسيرها أو تحليلها على صعيد (الإتيكا)؛ أي أنها نوع من الانهمام بالمعرفة، المشروطة هي ذاتها بالحقيقة. فالمعرفة ليست رديفاً للحقيقة؛ ولكنها هي بمثابة الموضوع الذي يحمل عبئها، ويتحمل عنه كل خصائصه دون أن يفي بها تماماً. فالمعرفي طامح دائماً لأن يستظلّ تحت سقف الحقيقي. أن يوصف المعرفي بالحقيقي، لا يعني أن يوصف الشيء بنفسه، ولكنه يخرج إلى مشهدية أخرى، قد تعتبر من خيانة المعيارية، على أنها تلك المعيارية التي لا تجد لها مرجعاً إلا فيما تدعيه من تحقيق الحقيقة عينها.

إن اصطفا المعرفي، الحقيقي، المعياري، لا يدخل في لعبة لفظية، بقدر ما يشف عن ذاتية العلاقة التي تربط الأقاليم الثلاثة، فيما يُبرز تعددية وحدتها المفهومية في وقت واحد. لذلك تأتي الحيادية لتقدم من ذاتها المشهدية القادرة على بلورة هذا الإبراز. فهل تنجح الحيادية في أن تغدو مفهوماً تركيبياً. ليس هذا أبداً. إنما، لو بحثنا في الحيادية عن العناصر التي تدخل في تركيبها، لما وقعنا على أحد تلك الأقاليم الثلاثة. فليست إذاً تركيباً ينحل إلى عناصر. ومع ذلك فإن صلتها بالمعرفي والحقيقي والمعياري، تكاد تكون شبه تكوينية وتوليدية، دون أن تكون كذلك. فالمعرفي لا يولد الحقيقي، ولكنه يفترضه ما أن يتم تلفظه. كما أنها معاً يفترضان أن ممارستهما تعني الأقنوم الثالث الذي هو المعياري. والفكر هو الذي وحده يمكنه أن يعتبر أن تلك الأقاليم، إنما هي مما يرجع إليه وحده. لكنه لا يلعب، بناءً على ذلك، دور المحل المعلن، لتجلى تلك الأقاليم أو لممارستها وتفعيلها. ليست من مضمونه، ولا هي من هندسة شكله. وهو الذي لا يقبل توصيف المضمون أو الشكل. إنه بالأحرى هو ما يجعل كل أقنوم من هذه الثلاثة، ذاتي المفهمة، وما يفيض عنها في آن واحد. فالمعرفي، لكي يتحمل مسؤولية تلفظه ذاك، لا بد أن يكون ذاتي ذاته؛ وفي هذا التعيين، فإنه يدخل تحت تصنيف: الحقيقي، ويدخله في تعينه، يتم بذلك تعين الواحد (المعرفي) بالآخر (الحقيقي)، وتعين الواحد بالاثنتين معاً؛ وفي الآن عينه يمكن النطق بالتلفظ الثالث: المعياري، كإشعاع صادر عنها، آتياً بما يخصه وحده فيما يخص الاثنين معاً، وبما يضيف عليها.

نقول هذا لأن تلفظ الأقاليم الثلاثة لا يخضع للمنهجيات المنطقية أو الجدلية. وعندما نضع كل هذا (التراث) جانباً،

وحدها على الوجود، وأزاحتها من قطبي الذات والموضوع معاً. في حين أنها كانت تعتقد أنها تقيم صرح الذات فقط. وبذلك ينفك المعياري عن الكينوني، ويشرع في طمسه وتناسيه. يتم اجتزاء الفكر إلى تاريخ للصراع بين الذات والموضوع، بين العقل والطبيعة، وصولاً أخيراً إلى تحقق التقنية، باعتبارها معيارية تنتج (قيم) ذاتها، كأدوات تؤدي إلى أدوات. مما يعني نهاية المعيارية نفسها، حيثما تتساوى الأدوات فيما بينها، لا يقوم ما هو سواها. لا ينسحب الكائن فحسب. بل تنسحب كل إشارة عن انسحابه. وعند ذلك ماذا ينفع كل سجل حول المعيارية والحيادية، أمام تماثلية كل شيء مع كل شيء. يغدو النداء على الفكر وما يرجع إليه ذاتي التعجيز، في الوقت الذي لم يعد ينفع فيه سوى الإستنجاد بها هو ذاتي النجدة والقدرة.

في هذه اللحظة الشفافية التي يوشك النهار فيها أن يدخل عتمة ليل أبدي آخر، سيُفتقد حسّ المضاهاة بأي آخر، إذ سيكون هو الأخير، في هذه اللحظة، وقبل أن ينقلب ممن هو ذاتي النجدة، إلى من هو ذاتي التعجيز؛ يلمس الكلام حدّ الخطر المطلق فحسب، لأنه يسارع في تلفظ العدم، قبل أن يحلّ العدم في كل شيء، ويصير لا شيء كسواه، حتى عدم اللفظ. وفي لحظة هذا الوقت، التي لن يكون بعدها توقيت، لا تبقى إلا شجاعة اليأس الأخيرة. تنادي، مع ذلك، الفكر وما يرجع إليه وحده.

في هذه اللحظة ينتهي التعارض بين السؤال والنداء؛ لا يتركان بينهما حيزاً ثالثاً، يصير له إسم مصطبغ يتقنع بالمعيارية. يباعد بينهما بحجة إقامة الحدّ فيما يجمعهما، وفيما يفرقهما. فحين يدعي المعياري أنه يفوز بمقام ثالث مختلف عنها، فإنه سرعان ما يفتقدهما معاً. ويصير هو نفسه غير نفسه. يضطر إلى لعب دور المعرفي مضاداً للكينوني، فينتهي إلى الاستغراق في التقني. أو يختار أن يلعب دور الكينوني مضاداً ومتجاوزاً للمعرفي، فيضلّ الكينونة، ويتبدّد مع غيابها المتناهي. هذا الانحياز تارة إلى العبارة (المعرفي) وطوراً إلى متنهاها - (الكينوني) فضلاً عما يعنيه من تنازل عن جوهره، عما يجعله معياراً حقيقياً (عيارياً)، ألا وهو الحيادية فحسب، فإنه يحول طاقاته، الواقعية التاريخية الجبارة، إلى مخلوقات مسخاء، موعّقات، وظيفتها الأساسية أن تحول بين الفكر وما يرجع إليه وحده.

ليس بين المعرفي والكينوني حدّ ثالث. ما اسمه ذلك الحدّ، الذي لن يكون معرفياً ولا كينونياً؟ إنه: المعيار. ذلك هو خاؤه الفعلي بالأحرى. لكن للأسف فإن هذا الحدّ الثالث، الموهوم دائماً، أتيج له أن يملأ ساحات العقل بأشباهه. وذلك طيلة التاريخ وتفكره أيضاً.

تمّ له الاستيلاء على اللغة. جعل صمتها أوسع مساحة بكثير من (رُقعة) كلامها. وفي رقعة الكلام هذه غدت اللغة معيارية خالصة. تتعامل مع الدالات انتقائياً. تصنع للعلامات عباراتها، وتصنع للعبارات نصوصها. فاللغة المعيارية لا

والجواب هو أن الحيادية ليست صفةً تُلصق بالمعيارية. بل هي تُشغل حيزها عينه، إذ إن المعيارية لا يمكنها أن تغدو إلا الحيادية عينها، عندما تقترن، باعتبارها كحادثة للفكر، بحداثات ليست لها تلك التسمية. عندما تشق حادثة الفكر دربها إلى العالم، وتشرع في تخطيط اللامتعين في مساحاته التعيينية. هكذا يدخل الفكر العالم تعيينياً، من حيث إنه العالم هو اللامتعين أبدياً. تلك هي المعيارية محافظة على حياديتها المطلقة، بالرغم من انخراطها الكلي في التعامل، كحادثة للفكر وحده، مع كل ما ليس كذلك. الحيادية هنا هي العيارية المؤسسة لكل معيار، شرط جعله مختلفاً عن ذاته في كل حال ينطبق فيها على سواه.

الفكر وما يرجع إليه وحده. عبارة، قيمة للمعيارية، التي يظل ينقصها كل معيار أو بالأحرى تتجاوز كل معيار لا يمكن الالتقاء بها، مع ذلك، إلا عندما يُشرع في البحث عن «حادثة الفكر» في حادثة العالم. أي حين تشتبك حادثة الفكر مع كل ما يغيرها؛ تلتقي به، بالمغاير، من حيث إنها تنسحب، في أن، كيا يتقدم المغاير وحده أخيراً. كما لو كانت حادثة الفكر في العالم، سؤالاً لحادثة العالم، لا يكتفي بانتظار جوابها؛ بل يتحول السؤال إلى نداء كيا لا يأتي الجواب وحده، بل يأتي ومعه «المجيب». فالتحول من سؤال (نحو) المجهول، إلى نداء (على) الكينوني. ذاك ما يجعل حادثة الفكر متورطة في حادثة العالم، وما يجعلها معاً تشكيلاً ندائياً على الكينونة.

كل ذلك مشروط بالحيادية التي هي قيمة المعيارية، بدون أي معيار، ما يرجع إلى الفكر وحده. تصير عياراً خالصاً.

النداء على ماذا؟

إن السؤال عمل عقلائي. أما النداء فهو يصدر عن كائن، ويتوجه إل كائن؛ وقد كان الانفصال بين السؤال والنداء حاداً، إلى درجة ألا يعرف أحدهما الآخر. إلى درجة قيام ثقافة للسؤال، وثقافة أخرى للنداء. فالأولى تقسم العالم إلى ذات وموضوع. وتضع الذات في مركزه، أو على قمته. وتحول بقية الأشياء والكائنات إلى موضوعات. والثانية تجعل من كائن النداء مفتقراً دائماً إلى كائن الاستجابة، أو عَدَمها. قد تدّعي الأولى أنها تأتي بالتقنية، بالعلم إلى العالم. وأما الثانية فقد تقع في الخلط بين ندائها على الكائن المنسحب، وبين ندائها على الكائن المغيوب، أو الغائب دائماً.

لكن، بالنسبة إلى الفكر وحده، ماذا يعني انقسام الثقافة إلى قطب للسؤال، وقطب آخر للنداء. وانقسام النداء ذاته بحسب المناهى عليه، إن كان منسحباً مؤقتاً، أو غائباً دائماً؟ ذلك الانقسام هو أول تجليات النقلة من المعيارية كحيادية، إلى المعيارية كتورط في إصدار أحكام للقيمة، وأخرى للوجود. وهو ما طبع إنتاج الميتافيزيقا الغربية، بحيث طغت القيمة

تتكلم، لا تكتب، لا تُصدر أحكاماً فحسب. قد تخلق واقعاً، يوصف موازياً للواقع الآخر. ويتخصّص هذا الآخر بالوقائع بالحدّات، بالأشياء، باللامتناهي من كلّ هذه المفردات. لكنها في الوقت عينه تضرب عليه حصاراً. تمنعه من الوجود. تختزل تسمية كلّ ذلك العالم إلى مجرد استراتيجية في التسمية، تصارع استراتيجيات أخرى.

هل هناك لغة تتمرّد على صفة المعيارية فتجعلها لا تلتصق إلاّ بلغة أخرى مضادة، أو بديلة كيما تحفظ لنفسها بمسافة التأشير على ما ليس منها؟

لا يأخذ الفعل كيانه إلاّ عندما يفوز باسمه، يدخل تحت نطاق المعرفي. كم من الأفعال التي تولد وتموت كل لحظة ولا يدري بها أحد. لأنها لا إسم لها. لأنّ اللغوي الانتقائي احتجب أو سكت عنها، ولم يدّر بها أصلاً. هكذا، الأفعال تقع، لكنها لا تصير ← حادثات؛ فهل لا يتبقّى إلاّ أن تغدو حادثة الفكر، هي حادثة الكلمة، هي الفعل الذي يقع، يحدث؟

ومع ذلك ليست حادثة اللغة هي حادثة الفكر. حتى عندما ينتصر الترميز الخالص على اللغوي الاستراتيجي، وتُفلح التسمية في جعل المسمّى يتقدم من شيء إلى اسمه، رمزه، دون أن يفقد حقيقته الخاصة به؛ فإنه قد يصير حادثة لغوية حقاً، لكن دون أن تتولد عن ذلك آلياً حادثة الفكر. كل جهدها هنا يتلخص في كونها تدعُ الفكر يأتي بها يرجع إليه وحده، أن يأتي بحادثته، مما يتيح لها الفوز بمجاورة قلقة معها مع حادثة اللغة. لكن متى يمكن أن يصنع اللغوي حادثته. هل يكفي للإجابة على ذلك بالقول: عندما ترتدّ اللغة إلى لغويتها. عندما تغدو تسميتها مضاهية لأسماها. عندما يصبح الاسم منافساً، في حروفه، لدلالة الشيء المسمّى في حقيقته. عندما ترتدّ اللغة إلى أصلها كوطن للكينونة، موازية للعالم، ما إن يغدو هو وطناً شعرياً للإنسان.

مثلاً يقول هولدرلين: إن من حق الإنسان ومن استحقاقه أن يسكن العالم شعرياً؛ ذلك يعني في سياق نصنا هنا أن المعيارى ليس سوى إشارة إلى لحظة التقاء المعرفي بالكينوني. إنه مناداة حقيقية، تتطلب انخلاع اللغة المعيارية عن التفكير والتلفظ باستخدام الاستراتيجية، أو الأقمّة بصفة عامة، واللجوء بدلاً من ذلك، إلى الترميز الخالص، إلى اللحظة الشعرية في إيقاع اللغة، وما هو الترميز الخالص، هنا؟ إنه مجيء اللفظ وما لا يتلفظه في آن. تأشير المتناهي على ذاته، في كنف اللامتناهي. كالسؤال الذي يسأل القريب المواجه، وفي جواره النداء الذي ينادي على البعيد. المعرفي الذي يكتشف ويُعَيّن؛ والكينوني الذي يلبى النداء، ويشعر في المجيء بعد انتظار، يتلامح بين الأدنى والأقصى. تلك هي مجاورة المتناهي في الثرثرة اليومية.

عنف اللغوي في إضاعته، كما في استرداده، لفجأة الشعري. ذلك ما يؤهله وحده لأن يغدو مأوى للكينونة،

بقدر ما يكون منفي متهايداً لها في وقت واحد. اللغوي يقدم زمن التراجع. في العبارة ينسحب الكينوني أويتلامح. ذلك أنه: به وحده يمكن الحمل على اللغوي بأنه شعري أو لا شعري. ولكنه لن يكون (غير) شعري. فالشعري ليس (آخر) بالنسبة للغوي؛ إذا إن اللغوي هو المحلّ الفريد الاستثنائي لفجأة الشعري، كما لا ضمحلاله ولا محلّ لها سواه. اللغة هي افتقاد الشعري، وهي لقاءه. لا يمكن العثور على مثل هذا اللقاء مقترناً بالافتقاد إلاّ في سياق اللغة. مما يدفع إلى القول إن الشعري/ اللاشعري يكاد يكون حالة واحدة، ولكن متنوعة، للغوي بالنسبة لذاته أولاً.

لماذا يستحق الإنسان أن يسكن الأرض شعرياً. لأن الشعري، هو ما به يتحقق مجيء الفكر إلى العالم؛ ومجيئه ذاك لن يكون إلاّ بما يرجع إليه وحده. والصلة بين الشعري والفكري، ليست علاقة بين قطبين. إنها طريقة في قول الشعري تارة، وتارة في قول الفكري. ولن يقدم الطريقة هذه، وحريتها إلاّ اللغوي. وذلك عندما يُضطر اللغوي، تحت وطأة الفكر عينه، إلى استخلاص التسمية من شبكات عاداتها وشائعاتها، من استراتيجيات غريبة مختلفة، طفيلية، لاصقة بها، باعتبارها الوظائف التي تستخدمها، كيما تعود إلى كونها مجرد طريقة في رؤية الأشياء، لا في حججها أو توظيفها؛ وفي رؤية هذه الرؤية.

قلنا إن اللغوي تحت وطأة الفكر هو الذي يصحّح نفسه بنفسه، كلما انتشل التسمية من أية معيارية أو قصدية، قد تعلّق بها من خارج تصرفها التلقائي. ولكن أين محل هذا الفكر إن لم يكن هو كذلك طريقة أخرى في تلفظ اللغوي. ألا يدل ذلك على دائرية المفاهيم التي تتحرك في فضاء اللغوي عينه، الذي ليس هو إلاّ أحد اللاعبيين فيه كذلك. هذه الدائرية لا تعني سوى انفتاح تلك الأفاهيم، على بعضها. وبالتالي فإن انغلاقها، يحولها إلى مجرد حلقات تصادم حدودها ولا تتلامس حوافها، لا تملك عن بعضها سوى رهانات، تدعوها تأويلات. يبقى (اللغوي) هو السند المشترك لجميع تلك الأفاهيم. لا يبارس دوره ذاك بتوفير أدواته التعبيرية كوسائط حيادية. لكنه يتدخل في تشكيل الأفهوم لحسابه الخاص قبل أن يكون لحساب نفسه. فاللغوي في حدّ ذاته يلغو، يتكلم. ليست تلك وظيفته. لكنه هو ذات نفسه Sa mêmété؛ وكلما كان اللغوي ذات نفسه، استطاع أن يختار الشعري أو الفكري، كطريقتين لا للإنتقال من حيّزه الخاص إلى حيّز الآخر، الذي هو هذا أو ذاك، بل هو أشبه بعودة ذات النفس، عن طريق الآخر، إلى ذات النفس.

اللغوي، الشعري، الفكري: ثلاث دلالات في الواحد. ليس ذلك الواحد الأفلاطوني، أو الصوفي. لكنه الواحد المفارق لواحديته، دون أن يفارقها تماماً. إنه نموذج المفهمة الدائرية. دائرية ذات النفس على ذاتها بما يضعها دائماً فيما هو خارج/ داخل، عنها وفيها؛ فالدور المنطقي la tautologie

ليس عيباً في الفكر. انه حلقة الفكر الذي هو دائماً تحت طائلة أن يفكر نفسه مختلفاً، اختلافاً.

اللغوي، الشعري، الفكري. ثلاث دلالات (في) الواحد، وليس (عنه). فهي أقرب إلى أن تكون ثلاثة تلفّظات لدلالة واحدة، شرط كونها غير مغلقة. حلقة قابلة للانكسار في نقاط عديدة من محيطها. بحيث أنه ما أن يغطي تلفظ اللغوي، مثلاً. حلقة الواحد، أو الدلالة الواحدة، حتى يأتي الشعري انكساراً للحلقة؛ وإذا ما تمت تغطية الحلقة من قبل الشعري، فلا يلبث حتى يأتي الفكري بانكساره الآخر. وهكذا دواليك. فالواحد دوري tautologique رياضياً. لكنه هو نفسه، هو نفسه، وغير نفسه أنطولوجياً. وإذا اقتصر التدوين بحسب (التحقيب المعرفي) على الالتصاق بالواحد كأقنوم رياضي، فمن حقه ألا يجد بعد الواحد، كعدد، إلا كل عدد آخر، وهو الواحد متكرراً مضافاً على نفسه إلى ما لا نهاية. مجموعاً إلى نفسه، بما يجعل كل رقم مهما عظم، لا يشكل إلا انضمام الواحد إلى واحد دائماً. فالإبداع الرياضي هو الواحد. أما الإبداع الأنطولوجي فينتقل من انكسار الواحد. هنا: الواحد يتكرر. لكنه لا يتماثل. في ككل مرة يأتي (منكسراً) بطريقة مختلفة، لغوياً شعرياً، فكرياً.

عند القطاف: عدد التفاحات يزداد في السلال، لكن التفاحات تتجاوز في السلال مختلفة. والإغريقي حسب تصور هولدرلن لم يبدع (الواحد) كما آمن من عاديّات الدهر، بل كان ذلك سبيله إلى الخطر. إذ أن الواحد لا يختصر الكل، لكنه يجعل كل شيء اعتباراً منه بالذات، يقترح الكل. الواحد عتبة الفجائي: يصير (الفوري) l'intempestif الذي يُذكر بكل ما عده في ذات اللحظة التي تلوح فيها بعض أماراته علاماته. لكن الفورية تلك، هي نبرة الشعري. لأن الفوري يضعك دفعة واحدة في كنف الواحد. في حين لا يمتلك الفوري إلا كثافته الخاصة الفردية. ذلك ما يفعله الشعري. إنه في الوقت الذي يقوم الفوري في لحظة كثافته، في مباشرته المداهمة، فهو يصلني باللامتناهي، يجعله حسيّاً بطريقة ما، في تناول اليد، لكن دون تناوله حقاً. ذاك ما يؤسس المعيارية المختلفة، داخل المعرفي/ الكينوني. ودوننا حاجة إلى اختلاق حيز ثالث خاص بها. إذ إنه بقدر ما تتحقق فورية العلاقة بالمعرفي/ الكينوني، بقدر ما يطمئن الفكر إلى أنه لا يزال يعمل في أرضه ووطنه لا يتعاطى إلا بما يرجع إلى ذاته، حتى كلما أوغل في الديار المجهولة، التي لم تبلغها أسأؤه بعد. وهو لا يفعل شيئاً سوى أنه يوغل دائماً في ديار مجهولة.

فالشعري هو طريقة أخرى لقول الفكري، عندما يغدو الفكري فوريّ ذاته. عندما يفاجئ اللغويّ ذاته بما لا يعهده في ذاته من قبل. عندما تولد عبارة الفكري، عبارة الشعري، في حضن اللغة المعهودة، تصبح اللغة الجديدة التي لم يتلفظ لها لسان بعد. يسكن الفكر اللغويّ كلما مضى في استكشاف العالم، الذي صاغته اللغة ذات يوم، ثم قبلت

أن تسجن نفسها في تلك الصياغة، إلى الحد الذي فقدت فيه حسّ الاختلاف بين قول العالم، وما تقوله عبارتها عنه. هكذا يستحق الإنسان أخيراً أن يسكن العالم شعرياً. لأنه وحده من يأتي باختلاف الشعري والفكري إلى العالم، كلما ترهل العالم في قديمه، وانسحب الكائن من ربوعه أبعد فأبعد. أما كيف يتم استحقاق الإنسان لأن يسكن الأرض شعرياً، فذلك لأنه كائن لغوي في الأصل. يُخرج الأرض من صمتها الأزلي، ويلجّ بها ضجيج كل الحاضرين والغائبين في وقت واحد، الذي يلغون ويصخبون، فيختلط الكلام عندهم بقصف الرعود، وزمهير الرياح. ينتقل اللسان إلى الطبيعة. تدخل الأرض تحت أصناف وظواهر الطبيعة. يحول الإنسان في ربوع الصخر والبحر. ينشئ العلم دون أن يتخلى عن السحر. يتعاش كل من العلم والسحر في اللغة كما يلي: العلم «كطريقة أخرى» في تحقق الفكري. والسحر كطريقة أخرى في اندلاع فورية الشعري. ويدعي العلم أنه استحوذ على المعرفي؛ كما يُخيّل للسحري أنه يستحضر الكينوني. ومن تحالف العلم والسحر تتشكل «مؤسسة» التقنية. تحتكر التقنية صلة الكائن بالعالم. ثم في خطوة نهائية، تتحدى التقنية في تحدي اللغوي، إلى أن تتمكن في اللحظة الحرجة، من تحويل اللغوي نفسه إلى ثمة «طريقة أخرى» في تلفظ التقني عينه. حينئذ أين يسكن الإنسان حقاً. وإذا التقى العالم «صدفة» كيف له أن يستحق سكنه شعرياً!

ما هو ذلك النداء الذي لن يجيبه إلا صده وحده. ربما من أين يأتي هذا التلفظ. ما يرجع إلى الفكر وحده. ربما يأتي من استشعار باللافكر. لكن لا ينبثق هذا الاستشعار بغياب الفكر إلا في كنف الفكر عينه. وتلك هي علامة رئيسة في (دورية) ذلك التلفظ. لكنها في الوقت عينه تشكل اللحظة الحاسمة، النادرة حضارياً وثقافياً، التي تفصل بين الفكر وحده، وما لا يرجع إليه أبداً. ذلك أن استشعار اللافكر إنها يتغيّر بظل التلفظ ذاك. إنه يعطي إجابة أولية، لأنه يحول التلفظ إلى سؤال ونداء في آن معاً. أما البقاء خارج هذا التلفظ تماماً، فهو دلالة لا تعني ذلك التلفظ وما يتفياً بظلاله. مثلاً ان الشعر/ اللاشعري، لا يمكن التقاطه إلا في موقع اللغوي عينه، فإن الفكر، واللافكر أو ما ليس الفكر بعد، لا يمكن التقاطهما إلا في موقع الفكري عينه. لذلك تصل لحظة استشعار اللافكر، كما لو كانت سؤالاً عما يجعل تلك اللحظة موضوع السؤال، أو هي صيغة التسأل عينها، وما يتيح لها في آن معاً، أن تغدو نداءً على ما تستشعر به وتفتقده، لكنها تتظّره.

يمكن كذلك تحريك لحظة اللافكر إلى صيغة مجاورة، كأن يأتي تلفظ: ما ليس فكراً بعد. إنها حركة نحو البدء. فقد يكسر «البدء» دورية الفكر وما يرجع إليه. هنالك عجالة الكلام إلى طرح: من أين نبدأ؟ ولكن طرح البدء يفتح دائرة الحلقة المفرغة، ويُمَدِّدُها أمامه أشبه بخط مستقيم. عندئذ يمكن أن يجد تلفظ البدء محله، كما لو كان بداية طريق أو مسيرة. لكن

كمحل لقوانين المادة، وللطبيعة كمجتمع إنساني، فإنه يمكن للفكر أن يلعب دور «الحدّ الثالث» الموجود المفقود. يوجد في كل من الطبيعة والمجتمع ويُفقد فيهما ومنها في آن.

لا تبدو هذه الخاصية، الانوجد/الانفقاد في آن، إلّا عندما تعود للفكر دعوته المزمّة إلى ما يرجع إليه وحده. هذه الدعوة هي التي تستحقّ وحدها تسمية الانعطاف أو القطيعة؛ ذلك أنه في كنفها يتمّ التخلي عن جاهزية تاريخية/واقعية كاملة، والنداء على جاهزية أخرى باسم قيمة، تُبتعث فجأة حياة فوق كلّ الأحياء/الأموات الآخرين، هي الصّلاحية الفكرية فحسب. يُوجّه (النداء) إلى (الحقيقة) كيما تحيي وتبرّر ما يُعطى تحت أعلامها من (معارف) أخرى، توصف بالجدّة والأصالة. لكنها تسعى إلى أن توصف بالصّلاحية الفكرية. غير أن المشكلة في جميع أزمنة الانعطافات والقطيعات، أن اللغوي وحده يبدو سيّد الموقف. فهو الذي يضخّ فجأة، وعن غير سابق تصميم أو تصور، يضخّ «عمّلات» من التلفّظات التي تجعل العمّلات السابقة أمثالا في حكم المطرود. فاللغوي، أو هذا التلقّظ الجديد، ينزل سوق التداول، محققاً عملياً وعلى صعيد المتواجد اليومي، زوال أنظمة ومؤسسات كاملة كانت استندت في لحظة قيامها كذلك، إلى نوع من قطيعة مع المعهود السابق. لكن اللغوي هو الأسرع في التّقاط إشارات التحول. وهو الأسهل في فبركة الأنسجة اللفظية التي تتلبس تلك الإشارات، وتشرها بين الأفواه، الأسماع والأبصار. تأخذ أمكنة «الأشياء» نفسها.

إن عجلة اللغوي تلوك الفكري، تسترقّ مهلته الخاصة، تحيي به تطييفاً أو تلمييحاً أو مجرد ادّعاء فحسب. تأتي بالفكر، ولكنه مجرداً عما يرجع إليه وحده. ذلك أن تمرين الفكر مع تاريخ «للافكار»، تجربته مع ما يدعى بتاريخ تحقيب لإنتاجاته، لثماره من أديان ومذاهب ونظريات وشعارات إن تجربته الكثيفة المرة الحلوة، تلك، علمته ألا يسكن في أيّ بيت لغوي، مسلماً إليه كلّ مفاتيحه، كلّ عدته الخاصة به، كلّ أشيائه السرية والعننية، كلّ ما يرجع إليه، وحده. هذا بالرغم من أن حاجة الفكري إلى اللغوي، هي كحاجة الروح إلى التجسد، شرط ألا يطبق عليها أيّ جسد مهما كان متألهاً أو متأنساً. فاللغوي هو دليل الفكري الوحيد، عن انوجاده كما عن انفقاده، أي كحال من أحوال انفقاده الدائم.

لكن ليس كل لغوي قابلاً لأن يصير مشروع إقامة أو إيواء للفكري. من هنا يدخل «الشعري» كميّار، ذاتي المعيارية شرطاً؛ ويميز في اللغوي بين محل، مفتوح، مُستقبل لما ليس له نصّ أو دلالة بعد، أو أنه مغلق ومسدود دونّ القادمين الأغراب. فالشعري يدخل على اللغوي خاصية التشفيف، أو يساعده على الأقل في بعثها واستدعائها من حفريات مجهولة الخاص. ينقلب من شاهد (على) غيره كدال إلى مشاهد (عن) ذاته فحسب. يتقدم إلى جميع الحواس، المشاركة في صنع

كل سؤال عن البدء، بالرغم من إيجائه بالمستقبل، فإنه يتطلب النظرة التراجعية. يقع البدء فيما كان قبلاً. إنه نوع من استطاع تراجعي، حكّم دائماً ما يُسمى بالبحث عن أصول الأشياء. فالشيء لا يُكتفى بمعاينة ظواهره الراهنة، بل تتطلب المعاينة الارتداد إلى أصله. لكن الأصل لا يأتي قبلاً، فالبديهي لا ينقضي أبداً، ليس شيئاً من الماضي إطلاقاً. لن نعثر على البدئي في الالتفات تاريخياً إلى الماضي، ولكن في الفكر المتنكر لذاته، الآتي. إنه بحث عن الأصل المتراجع دائماً إلى أمام. فالبدء لا ينتهي ما دام الفكر: شروعاً في الفكر، لم يشع به أحد بعد؛ كما لو أن جوهر الفكر يفترّ هو نفسه من تحت خطوات الفكر. فهي قد تترسّمت، لكنها تطيّفه في الآن نفسه. تحسب أنها تسجل إيقاع مسيرته على الأرض: في حين أنها تكتب إشارتها هي فحسب؛ لكي تقول: من هنا مرّ الفكر، أو ليس بعد، ذات يوم.

هنا يعظم النداء على: الشعري، كلما اشتد إلحاح الفكر/اللافكر على الفكر، وما ليس فكر بعد؛ فالشعري هو الأسلوب الآخر الخاص بالفكر وحده، من أجل رؤيته لذاته، بدون أية وساطة. سواء حينما يكون الفكر قريباً من التقاطه لذاته، أو بعيداً عنها فيما هو منطقة للافكر. فالشعري هو وحده المنوط به أن يُنهي كل توسط يدخل مسافة ما، ما بين الفكر ومنطقة اللافكر. مهمته أن يفتح الدائرتين على بعضهما؛ فلا تبقى العلاقة بينهما مجرد تماس تخارجي بين محيطين. حتى أن الشعري يطمح إلى أن يقلب العلاقة هكذا: البدء ليس جبراً منطقياً، ولا حتى اختياراً (شعرياً)، بين الفكر أو اللافكر. إذ ليس البدء من أحدهما يعني نفياً للآخر أو تأصيلاً له. بل قد يلتقط البدء أحدهما وهو يحسب أنه يلتقط الآخر. ويظل أسير هذه اللعبة طيلة ما يشكل تاريخ المبتازيقا؛ ليس في ذلك عيب أو نقص. ولكن تحدث الكارثة الإيديولوجيا، عندما ينقلب البدء إلى تأثير قطعي على شيء ما يسميه: هذا هو الفكر. فلا يصح عندئذ وصف هذه الحالة إلا بكونها غير الفكر، وغير اللافكر.

لذلك لا يصح البحث عن الفكر عبر تاريخ الإيديولوجيات، لا يمكن القول عنه إنه تاريخ للفكر، أو للأفكار في الآن معاً. غير أنه ينبغي الإقرار بكون تاريخ الإيديولوجيات هو الموجود دائماً، والمفقود المزمّن هو الفكر. فلماذا يُفقد الفكر من كل (الحادثات) التي تقع باسمه، وتحمل أعلامه، وتُشن تحت تلك الأعلام أفطع حروب الطواحين، الإبادية المتبادلة بين مختلف الأطراف، بحيث تتوحد النتائج الأخيرة: منتصر اليوم هو منهزم الغد، أو بالعكس. كما لو أن تاريخ الوقائع يشهد على أنه ليس للفكر وما يرجع إليه، ثمّة من تاريخ. ولذلك كل تدوين لتاريخ الإيديولوجيات، أو لتاريخ الأفكار المحدثّة لوقائع التاريخ، يعتبر تنويعاً على موضوع «التحقيب المعرفي»، الذي بدوره يُعتبر نوعاً من تمارين الفكر، أو تسجيل الفكريات فيما ليس هو محلاً طبيعياً للفكر. ومع ذلك، سواء كان التاريخ تحقيباً معرفياً، أو تجربة للفكر في مواجهته، لما ليس بفكر، للطبيعة مثلاً

تضع السؤال المعرفي تحت طائلة الكينوني. يتيح له، للسؤال، أن يضاعف تسأله بالنداء. يصير المعرفي أسلوباً إبداعياً خلاقاً في الانفتاح على الكينوني، في توفير لحظة من العيش في كنفه. كما يمسي الكينوني، بالمقابل، طريقة استثنائية في لقاء الفكري لذاته. هذه الفعالية تطوّر (الدور)، الحلقة المفرغة، التي تطوّر اللغوي عادة، خاصة على مستوى تلفظات من نوع المعرفي والكينوني، تطوّر إلى ما يشبه فورانية ذاته، هنا يتدخل هذا الشعري الذي عليه أن يُسأل اللغوي من الهوتين، اللتين تتهدّدانه دائماً، على جانبيه، وهما: الثرثرة، كفرط للغوي خارج ما يتمتع به من ذاتي القول، والصمت، حيث لا تقوم منه، أية إشارة عليه، إلا وتكون صامتة من جنسه.

إن نفي الفكري/اللافكري، ليس كنفي غير الفكري للفكري داخل علاقتهما: فهذا الأخير نفي يضع فعاليته خارج حلقة الفكري/اللافكري تماماً. بينما ينبس النفي الأول بين القطبين، ومن داخل هذه الحلقة عينها، جاعلاً من اللافكر حالة أخرى من الفكر، توقف دوران الحلقة حول الذات، كما تشرع في تشكيل مشهديات عن تحولاتها الواقعية. هنالك الغياب الذي كل إشارة عنه غائبة. وهنا استشعار بالفكري، وإن لم يأت بعد. والاستشعار بما ليس بعد، أو بما ليس حاضراً ما، لا يؤسس نوعاً من انتظار. ليس زمنياً، وإن كان يستهدف مستقبلاً. وهو كذلك لا يحتل حاضراً بعد، لا يؤسس نوعاً من انتظار. وإن كان يطلب ← حضوراً. إنه ذاكرة الزمن، التي تقابل ذاكرة العالم في قديمه. فالسؤال عن الفكري الذي هو ليس بعد كذلك، تذكير بجوهر الزمن دون آتاته الإصطلاحية؛ عبارة: الفكر ليس بعد، لا تشبه صيغتها النحوية. بمعنى أنها لا تمنح تأجيلاً معيئاً لموضوعها، لمساها. كما أنها لا تأخذ من الزمن توقيتاته بل خلاصته، كنضج، وإكتمال. فهي بالأحرى، تتعامل معه كذاكرة خالصة، تدور دائماً حول ما هو ذاتي نفسه، دون أن يتحد بذاتية معينة جامدة، دون أن يدخل في لعبة الما قبل زمنياً ولما بعد: في كنف الفكري يبدو التسابع منتهيًا مُنجزاً في بدئه. إن استشعار: «ما ليس بعد» فكرياً، لا يشبه أي استشعار آخر بفقدان حاجة، أو نقص مشروع. ذلك أن انبجاس هذا الاستشعار نفسه يدخلنا في سياق تأرجح الفكري، وما ليس كذلك. هنالك إدراج (سيكولوجي) لهذا التأرجح كآية حالة انفعالية أخرى، تتغذى سيكولوجياً صوفيات الانتظار، والحضور والغياب التي ترددها الوجوديات الغيبية منذ أيام كيركغارد، والصوفيات العربية قبله.

نحن أمام حالتين في الواقع: هنالك العيش في كنف الفكري/اللافكري، وهنالك العيش خارجاً تماماً. حتى كلمة (خارجة) لا تنفي بالغرض لأنها توحى بنسبة هذا الخارج إلى داخل ما. في حين أنه عيش في عدم من الفكري/اللافكري، لا يذكر أبداً بما يعدمه. ليس فيه أو له خارج ولا داخل. وليس هو كذلك بالنسبة لأي داخل أو خارج آخر. ذلك أنه يرجع

الحضور، دفعةً واحدة. يأتي بالمشهدية، وما يجعلها كذلك. الشعري يدخل على اللغوي. يجعله يُمشهد في ذاته ما هو اللغوي حقاً، وما هو ليس كذلك. مما يساعد على تحقيق اللغوي كحادثة ذاته، كطريقة في انبجاس حادثة الفكري. و(يحدث) الفكري ما أن يغدو اللغوي مستعداً لأن يدع الفكر يجيء عندئذ. ولا يجيء (يحدث) الفكري إلاّ ومعه (وفيه) ما يرجع إليه وحده. وهنا، ليس إلاّ، داخل حادثة الفكر فحسب، يمكن التمييز بين ما يرجع إليه وحده، وما ليس كذلك، بالفكري، واللافكري في آن. إذ إن التقاط الفكر منسحباً، يعادل التقاطه بادياً ومتلاحاً. وليس خارج هذه العلالة إلاّ ما ليس بفكر، ذلك الشيء الذي ليس فكراً أو لا فكراً، ولا يشعر أنه كذلك.

نعود إلى معاينة: الاستشعار، باعتباره أسلوباً في منادة حادثة الفكر عينها، قبل أن تغدو - الحادثة نداءً على ما يجعلها كذلك في عين ذاتها أولاً وآخر. لكن المنادة على حادثة الفكر من خارجها، أو على الأقل مما يشكل عتبة، مدخلاً إليها، وكذلك مناداتها على «شيئها» مما يجعلها حادثة الفكر، المنادتان هاتان، هما نداء واحد، مزدوج الصوت والصدى معاً، أحدهما البشير والآخر النذير. وهما معاً يعلنان عما لم يجيء بعد، وعما يمكن ألاّ يجيء أبداً. ذلك ما يفرق بين السؤال عن المعرفي، والنداء على الكينوني؛ فهو يوحدتهما في آن؛ يؤسسان معاً زمن الانتظار بإيقاعين مختلفين، أحدهما للتقدم والآخر للانسحاب. يستعدان لحضور القادم المجهول، ولغيابه. فالاستشعار يفترض الإحساس عن بعد، قبل أن يكون عن قرب. هناك من يبت إشارات كالآله القديم. لكن الفارق بين الغائب الكينوني والغائب اللاهوتي، أن الأول لا يرسل إشاراته، أسئلته، إلاّ تمهيداً لحضوره. لا يجلس منتظراً، أو ملبياً لانتظار الآخر، خارج أو ما بعد إشاراته تلك. يقتحم زمن السؤال، محوياً إياه إلى أزمنة، أقرب إلى إيقاعات باحثة عن تخوم متعارضة، تفترض اختراقات آنية عاجلة مفاجئة، لم يتفكرها أحد قبلاً؛ لم تخترع قبلها جاهزية أو عدة مفهومية أو أدوات للتعامل مع تحدياتها. إنها إشارات، أسئلة الأبنية، الأنساق، التي تستبق خراطمتها، ترسيماها. أما إشارات الغائب اللاهوتي، فهي لا تضرب على سؤال، فكيف على تفريعاته وفجاءاته، ما أن تطرح نفسها جواباً واحداً تماثلياً استباقياً، على كل الأسئلة الممكنة، فكيف تسمح لها بالمثل أو المجيء يوماً.

فاللاهوتي القديم كالتقني الحديث، هو جواب تماثلي؛ كلاهما يطالب بإلغاء جذري للغوي، من أجل هيمنة الصامت وحده. يعملان معاً خارج اللغوي؛ في الرقعة التي تقع حتماً خارج رقعة الفكري/اللافكري، حيثما ينعدم الاستشعار حتى باللافكري، يعجز عن الاتصال بما يثبت مجيء الفكري، أو بما يعيقه وينفيه. إنه ليس بالفكري، ليس باللافكري. ذلك أن انبثاق استشعار باللافكري قد تعادل الوعد بقدوم الفكري،

إليه وحده. فيزعم العقل عندئذ أن يعود عقلائي ذاته. يستعيد (النقد) ليحرر سفينه العقل من أحمالها السابقة المَهترَنة. وخلال «أزمة النقد» لا يجد العقلائي لديه إلا سلاحه الأصلي: السؤال. يتحول دفعة واحدة إلى «أزمة تسأل» متفاقمة. يتجدد سؤال الاستحواذ وإعادة الاستحواذ la réappropriation. وهو كل ما تبقى من تراث الديالكتيك.

النقلة من العقلائي إلى الواقعي ليست اعترافاً بالآخر، بقدر ما هي علاقة استحواذ. حتى أنها ليست كذلك من نوع المبدأ القائل: إن العقلائي يكون الآخر ويتكون به. فهذه الواحدة الاختلافية: العقلائي/الواقعي لا تلقى حلاً استبطانياً من داخلها. هي محتاجة دائماً إلى افتراضات منزاحة عنها. ولا تلقى طريقةً للتجاوز معها إلا عبر اختلافات مفهومية؛ ومصيرها سقوط محتوم تحت طائلة الأدلة في النهاية.

ذلك ما آل إليه تراث الديالكتيك الهيجلي في مجمله، وليس فقط في خلاصته المتمحورة حول مفهمة الاستحواذ وإعادة الاستحواذ. فليس غريباً ألا يأتي تاريخاً للفكر بعد الهيجلية إلا وهو متوالية لأنظمة عقلانية، تصف نفسها بالمعرفية، مُبْقِيَةً على ذاتها في موقع المنتج، وحاجةً بذلك من هو في موقع الإنتاج، أو المنتج. فالأسهل هو التخلي عن نظام معرفي باسم نظام معرفي آخر، بدلاً من التصويب على صاحب هذه الأنظمة بالذات، على ما يشكل من نفسه نظام الأنظمة كلها، ما وُلد ومات منها، وما لم يلد بعد، وهو العقل. بكل بساطة.

إن علاقة الاستحواذ على مظاهر معينة من العالم، وإدراجها تحت نسق معرفي معين، ثم إعادة وردها إلى مواقعيتها البدئية من العالم تحت شكل الأنساق المعرفية هذه، لا يترجم المبدأ الأصلي الذي يرفعه شعراً عالياً دائماً، ذلك العقلائي المدعي للشمولية والضرورة، أي أنه هو من تكوين الآخر والتكون به. فماذا يفعل العقلائي حقاً إزاء قدم العالم. هل يمكنه أن يتخزله عبر حكاية أدلوجة معينة. أم أنه يعيد اندهاشه به متواضعاً حقاً، منادياً من جديد على الفكر وما يرجع إليه وحده. دون أن ينتظر عوناً حقيقياً آتياً من مكان، لا مكان، بل من عالم مُغرَق في قدمه أولاً.

إن قلب العبارة: تكوين الآخر والتكون به، إلى العبارة: التكون بالآخر كتكوين للذات، لا يدخل الاختلاف إلى صميم النص العقلائي. ليس اعترافاً بالاختلاف في العلاقة بين ذات النفس والآخر. ذلك أن العبارة وعكسها، لا تزالان تتحركان ضمن التعريف الأصلي للمفهمة، على طريقة الجدول. أي تلك المفهمة القائمة على: الاستحواذ. فهي إما أن تنطلق من ذات النفس كاستيعاب للآخر، أو تعكس حركة الاستحواذ من الآخر نحو ذات النفس. تلك المفهمة لم تسيطر على عقلنة المشهدية الإنسانية كتاريخ لاهوتي تارة، أو جدلي تارة أخرى فحسب، بل جعلت العقل يقوم بحصار نفسه بنفسه. يخلق الواحد/الواحدة، ويضع نفسه في مركزها. لكن كلما أعياه

إلى الفكر وحده تسمية «الخارج». لكن هذه التسمية ليست استدراجاً للفكر نحو تعيين ما هو داخل وما هو خارج. ليست استدراجاً للفكر كيما يتبدد فيما لا صلة له به، بقدر ما هي دعوة حقيقية يحتاجها الفكري عينه، كيما يتصل من إنتاج التسمية، ورفض العودة إلى معاينة التسمية عينها.

كأنما لا يكاد الفكري يرح رُقعة الاستشعار. فليس له رُقعة خارج الاستشعار. تلك هي الخاصية الفاصلة التي تميز الفكري عن العقلائي. فالثاني تعيني ومدعو دائماً للتعين، بينما الأول يحسم الحسم. يعيده إلى أصله كحالة من حالات لا تنتهي، تلحق بالتأرجح. فالعقلائي يبني الأنساق، والفكري يخترقها نسقاً بعد آخر، دون أن يتمكن أي منها من احتباسه. قد يمارس العقلائي ما يسميه بـ النقد. ويستخدمه في مضاهاة أنساقه فيما بينها. أما الفكري فإنه يضاهي جملة الأنساق كلها، مع ما ليس كذلك. لذلك لا غنى عن عبارة (الخارج) تُدرج على حوافي الفكري، لأنه هو الساكن الوحيد الذي لا يتواجد في أي بيت من بيوته. ويكاد يكون له عنوان واحد، لكنه يقع خارج مساكنه كلها التي تحمل بطاقته على أبوابها، دون أن يوجد وراءها أحد.

يتبجح العقلائي أنه أقرب تلفظات اللغوي إلى الفكري. ولذلك استمر طرد الشعري دائماً من ميدان المزاومة. وكاد الشعري أن ينسحب من رفقته الخاصة، ويلتحق بالغيب أو الشيطاني، أو يتقلص إلى حجم نوع أدبي فحسب؛ إن انسحاب الشعري هكذا لم يترك الساحة بدون منافس للعقلائي فحسب، بل دفع بالعقلائي إلى إعلان تمرده على الفكري، لم يعد مجرد خادم للفكر، بل أصبح أمره؛ وفي خطوة أخرى تم انسحاب الفكري إلى ما لا يطوله أي استشعار.

إن طرد الشعري خارج النص، خارج اللغوي، اقترن دائماً بانسحاب الفكري، ومعه استشعار الانسحاب كذلك: لكن تلازم الغائبين الكبيرين معاً، لم يكن يعني (صلاحية) كاملة للعقلائي. فلقد اضطر هذا إلى الاتكاء على ما فوق الطبيعة تارة، ثم على الطبيعة عينها تارة أخرى، كمبدأ في اللامتعين يسند المتعين. وفي المرة الأولى دعم عقلائيته بالقدرية اللاهوتية، وفي المرة الثانية، بالتحتمية (العلموية). فالعقلائي عندما يقطع جسوره الأصلية مع الفكري، فإنه يضطر تحت ضغط التعويض، إلى الخروج من رفقته، والتواطؤ مع أفانيم مغايرة. إنه لا يفتقد ذاته كجوهر خالص، إلا ليعود إلى الالتقاء بذاته عبر تحققات عقلانية واقعية، على طريقة الديالكتيك الهيجلي، في خياره الأهم كنسق تكويني تاريخي. ذلك افتراض تفاؤلي يريد تجديد الثقة بقدرته ذاتوية للعقلائي، قد تغنيه عن إشكالية الإسناد أصلاً. لكنه في هذه الحالة، إنها يمعن في اختلاق التوافقات المصطنعة، يسقط في الإيديولوجيا. ولا تنجيه منها إلا صحوه فجائية تجعله يكتشف إلى أي حد كان استسلامه للتأويل إقصاء درامياً له عن كنف الفكر وما يرجع

من اختصّ بهذه الفعالية، بل لقد ساهمت مختلف الفلسفات ذات العنوان العقلي أو اليقيني من قبل، في إنكار اللامحدودية، وقسرها على أنظمة معرفية معينة، لا تتورّع دائماً عن الدعوات الأنطولوجية، التي تتيح لها ثمة ارتباطات بالكيونة. مما جعل معظم هذه الفلسفات موضوعاً ممتازاً للتحليل الإيديولوجي، لشدة قابليتها للاستخدام المجتمعي والتاريخي. ومما جعل كذلك ممكناً، اصطفاً تاريخاً للأفكار موازياً دائماً لاصطفاف التحولات المجتمعية. فانشغلت الثقافات الكبرى في جدل البحث عما هو الأول في تكوين الآخر، ما بين (الفكرة) و(الحدث). ونعلم أن هذا النوع من الجدل قد أخذ معظم الوقت الفلسفي وحتى العلمي التأويلي، إلى أن حان أوان المنعطف الأكبر حين يُولد ذلك السؤال الفلسفي الذي يضع الاصطفاين معاً موضع الاستفهام: لماذا هما كذلك، ولم يكونا غير ذلك؟ جاء وقت اكتشاف أن الاصطفاين يشكلان مجرد ثنائية واحدة. تنتمي إلى الواحد. ولا تتحمل وجود الآخر. وحيلة العقل هنا القديمة أنه يصّر على زجّ السؤال بين مخليي هذه الثنائية. ويحكم عليه بالتفكير، والبحث فقط في تبرير: لماذا الاختيار لهذا القطب دون الآخر، أو بالعكس أيضاً. كتصنيف الناس جميعاً بين مؤمنين أو ملحدين، مثلاً.

ماذا نفعل بالناس الآخرين الذين لا يدخلون هذا الاختيار، وقد لا يعرفونه أبداً؟ إنها الثنائية التي تُولف بالفعل نظام الأنظمة المعرفية. إنها شكل الفكرة الأولى، الواحدة، الذي يُولد شبكات الأفكار الأخرى، فلا تحيء إلا تطيناً للأولى؛ يختلف عددياً، لكنه بتجانس مع نفسه أنطولوجياً. توحى الثنائية بأن الاختيار بين أحد قطبيها لا يضع حداً للاختلاف داخلها بين قطبيها هذين فقط، لكنه يغطي على اختلافها كثنائية مع كل ما هو خارج عنها. أليست عقلنة الوجود على هذا النحو إلغاء للوجود. لولا تدخل الفكري في اللحظات الحرجة حقاً، التي سُميت بالانعطافات الكبرى، أو القطعيات الحاسمة، فإن العقلي كان سيتحول إلى مجرد شكلاية خالصة. وفي هذه الحالة نفسها لن يتبقى ثمة معنى لأي كلام عن مضاهاة العقلي بالواقع من جهة، وبالفكري من جهة ثانية.

قد نسأل: وهل العقلي ليس هو الفكري، ولماذا، أيكون العقلي يعقل الأشياء، أما الفكري فإنه يتفكر العقلي والأشياء معاً. ليس بينهما حركة استيعاب أو شمول من أحدهما نحو الآخر. كما أنه لا يمكن تصور الاختلاف بينهما على أساس تراتب معياري. ذلك أنه بالرغم من إطلاقية الفكري، فالعقلي ليس أقلّ رحابة ولا محدودية منه. لكن المسألة ينبغي لها أن تُطرح بطريقة أخرى: بينما ينشغل العقلي في تثبيت نظام معرفي معين، فإن الفكري يهيم كيف ينشغل العقل بهذا التثبيت؛ فهو بذلك لا يتخطى السؤال المعرفي منطقياً، ولكن كينونياً. فالعقلي سؤال. والفكري نداء. الأول ينتظر جواباً يحمله على

الاختيار بين حتميتين، نادى على المختلف دون أن يعرفه. عندئذ ربما يكتشف العقل قصور جاهزيته، الزمن، عن تلبية الفوري الذي يفتح أمامه فجأة: لا يفيد استنتاجه بالنقد، في مصطلحه الرائج تحقياً. إذ يتبين بسرعة أن (النقد) عينه قد دخل في عُدّة تلك الجاهزية: فإذا ما انتفض على واقع ما، لم يلقَ بين يديه إلا عين الأدوات التي صنعت تلك الجاهزية، وجّهته هو عينه، كنتاج عضوي منها. وحتى عندما يعجز تاريخ المعرفي عن كشف: نقد النقد، فإن العقلي الجاهز يعيد الاستحواذ على واحدته بطريقة أخرى. إذ مثلما يكتشف النقد أنه يعمل بذات أدواته موضوع نقده، فإن القفز إلى موقف نقد النقد، لا يكسر الحلقة المفرغة، بل يدخلها في عملية استقلاب للمادة المصنوعة سابقاً: (النقد)، بواسطة صناعة أخرى من نوعها: (نقد النقد): إذن، لم تعدّ الواحدة امتيازاً استثنائياً لصاحبها، بل شراً له.

من أين يأتي العون إذاً، وكيف؟ لا بد من ملاحظة أن مختلف العبارات التي استعملناها في المقطع السابق، إنما تردّ تحت القلم مشفوعة بأجواء معيارية تلفها غلالات شفافة، لكنها فاعلة تحت الصمت والشفوف. منذ أن حوصرت العلاقة بين ذات النفس والآخر في الجدل حول مَنْ يكون من أولاً، فقد يتمّ تجاوز الصعيد المعرفي/ الكينوني، إلى المعياري الخالص، بقدر ما يجري سباق التنازل تسارعاً من قبل كل قطب على حدة، عن معرفة ذاته، في الآن عينه عندما تتنازل عبّره عن معرفة الآخر؛ كل ذلك لأن أحداً منهما لا يقنع بتدوين نصّه في خانته، بل يسرع في ادّعاء تدوين الآخر، ممعناً في تبديد سجله الخاص. فالواحدية لا تعني إلغاء الآخر، ولكن تحويله، هو وكلُّ أحدٍ سواه، إلى مجرد أعداد في متوالية، تأتي كلها بعد الواحد، وتحمل منه واحدة مهما تكرّرت، فسوف تظلّ محكومة بتكرارها، كما تحييء هي تسمية مترادفة مع اسمه الأول، هو، دائماً.

مشكلة الواحد أنه لا يقبل حتى بلفظة الأول. إذ إن كل ما يتلو الواحد هو حاصل جمع رياضي خالص. ليس هو الأول، لأنه لا يتبعه ما هو ثان. إذ ليس هناك من هو الثاني. بل هو الواحد وما بعده: الواحد مكرراً. هذه المشكلة لا يمكن تطويرها إلى إشكالية، لشدة بساطتها وفوريته. ومع ذلك فهي التي تُولف صلب الألفية الكبرى المركزية، فلسفياً وتاريخياً المسماة: العقل والعقلانية. حيثما يتحرك العقل لا يمكنه أن يخرج عن ذاته. ولهذا السبب تحاول الأدلة أن تتعامل معه كبديل عن الفكر. فهي فضلاً عما تراه فيه من إمكانية لا محدودة في تكريس واحدته، تحاول أن توحيه مع الفكر من خلال هذه الصفة: اللامحدودية.

ليست الأدلة وحدها، والمعاصرة منها بخاصة، التي تستغل هذه اللامحدودية لترفع كلّ حاجز بين العقلانية والفكر، بحيث تقدم نفسها كجاهزية تامة موضوعية في خدمة الفكر وما يرجع إليه وحده نقول ليست هي الأدلة وحدها

المعرفي، ويعرضه على أنظار الحقيقي. في حين أن الفكري ينادي على ما يتصور أنه كينوني. ينتظر ما لم يحدث بعد. ومع ذلك نستشعر غرابة ألا يكون العقلي ليس هو الفكري بطريقة ما. يمكن القول مبدئياً إن تاريخ العقلانية، لم يقدم العقلي كإثبات أو يقين فحسب، لكنه قرّنه دائماً بالشك سواء كان سفسطائياً (مجانياً). أو منهجياً (ديكارتياً). بحيث قد يكون تاريخ العقلاني هو تاريخ قلقته كذلك. لم تعد واحدته شكلانية خالصة، فقد أصابها التشقق، وتخللتها رياح التغيير والفجائية. صار العقلاني يتحمل الانزياح للحظات أو أكثر عن وحدانيته. لكن الفكري هو الذي يعتبر أنه أتى بالفجائيات على صميم العقلاني. دفعه، في منعطفات كثيرة غير معروفة؛ لماذا لا يهرب من جفاف السؤال، إلى حرارة النداء. فتراه يتقلب أحياناً إلى نداء على النداء الذي لا يرجع إليه. فالعقلاني هو عينه من يرفع في اللحظات الحرجة شعار المناداة على الفكر وما يرجع إليه وحده، وكأنه هو نداؤه الخاص. وكأن التسأل لا يعلن الاستفهام فحسب، بل يصير نزوعاً نحو الاختراق.

وهنا، ألا يعمل كل منهما العقلي والفكري وكأنه يستدعي الآخر، ويسمح لنفسه أن يدعي تمثيله، بل حتى تجسيده. ذلك هو ادعاء العقلاني على الأقل كلما أحس أنه غدا عقلياً خالصاً. فليس غريباً أن دخول العقلي كشكلانية خالصة على السجل الفلسفي مع كانط خاصة، لم يكن ممكناً لولا النداء على الفكري مجدداً، والاصطلاح عليه تحت تلفظ: المتعالي. في ظل هذا التوزيع الجديد للسجل الفلسفي القديم، لم يعد الفكري (مجرد) إله ضامن للحقيقة على طريقة ديكارت بل أصبح مشاركاً، باختلافه عينه، في (نقد العقل الخالص)، كميّار آخر، لا يجيء إلا بعد أن يستنفد العقل كلّ معايير الخاصة بتلفظه وجاهزيته العمالية. يجلس (نقد العقل الخالص) في عتبة «المتعالي»، يقدم كلّ جاهزيته كيما تُعينه على التثبث بموقعه ذاك في كنف الفكري؛ كلّ الجهد الكانطي الخارق، في أن يعيد للعقل شكلانية خالصة، مهمته الأصلية في استكمال الجاهزية الفلسفية المطلوبة من أجل العيش مجدداً في كنف الفكر وما يرجع إليه وحده، بل من أجل التذكير بإمكانية هذا العيش. غير أن الكانطية، لشدة انهماكها وانهاكها في إعداد هذه الجاهزية، ومفصلتها بطريقة مختلفة، فإنها تركت مهمة التذكير إلى تسجيل فلسفي آخر، عليه أن يشغل بها وحدها. ذلك ما انتدبت الهيدغرية نفسها له فحسب؛ افتتحت طريق الغابة ولم تعبره كله إلى النهاية.

في حين أن ثورة الكانطية تؤكد أن مذهب المتعالي ليس سوى «وجهة نظر» ينشئها العقل الخالص عن ذات نفسه وهو الاعتبار الذي حقق قطيعة النقد الكبرى مع مذاهب المفارقة

السابقة فإن هيدغر لم يُبق على هذا الامتياز الخاص للعقل الخالص، بل جعل الشكلانية نفسها صيغة من صيغ الكائن في العالم. بمعنى أن العقلي وحده لا يمكنه أن يقدم تأسيس المعرفي، وتأسيسه الخاص به في وقت واحد. ذلك أن المعرفي نفسه لا بد له أن يندرج في سجل «يذكر» بجاهزيته كمعرفي، يتوجه إلى الكائن. وهذه الجاهزية ليست أجوبة على أسئلة سيكولوجية أو منطقية خالصة كما هو متداول في إستمولوجيا تقليدية. فالمعرفي الطامح إلى بناء علاقة بالكائن لا بد أن يشترك معه بطريقة تتعدى حيادية الاستفهام العادي^(*). إذ إن المعرفي الباحث عن الكينوني يداهم تخومه بطريقة ما، يشترك معه في حركية تجليه وانسحابه. ينزاح السؤال بالنداء إليه. فالانزياح بين المكانين ليس حالة منطقية بل يكاد يجترح حلاً للمأزق السقراطي القديم الذي يتساءل عن المخرج المستحيل من (الدور) الحلقة المفرغة: «كيف نعرف ما نجهله إن لم نكن نملك عنه ثمة معرفة من قبل» [حتى ننتقل إلى البحث عنه!]. كما أن «مذهب المتعالي» أضحى مجرد وجهة نظر يكوّن بها العقل الخالص عن ذات نفسه، فإن الخلاص من المأزق: L'Apori المعرفي الكينوني، هو في الاشتباك معه من داخل سجله عينه. ذلك ما حاولت الفينومولوجيا أن تُمنّجه، أن تضع حلولها، كأساليب في معاناته. فالعقلي قد يُتاح له أن يكشف المأزق، لكنه يقف أمامه معلناً عجزه. ينسحب. بينما يطوّر الفكري هذا الموقف، من مواجهة مأزق، إلى مقاربة لغز. فمن المواجهة إلى المقاربة، إلى إقرار الاشتباك، ينعطف المأزق من مجرد المعارضة المنطقية، من حيث الشكل: (من المعرفي إلى الكينوني أو بالعكس؟)، إلى الاشتباك مع اللغز؛ من تأمل صعوبته كمأزق منطقي أو إستمولوجي اختصاصي، إلى الاندراج فيه ومعه في ذات حيزه، كلغز يجمع بين السائل وموضوع السؤال في معاناة واحدة. ذلك ما يوفره انزياح الكينونة كموضوع مطلق لا وجه له، ولا جسر منه أو إليه، إلى الكائن: الذي يدخل العالم، يُزمنه ويتزمن به. ينتجان معاً أندر ما في هذا الكون، الحياة. ما لا يستطيع أي مطلق أن يدعيه ملكاً له، أو إنتاجاً منه.

ذلك هو الفارق بين الاستحواذ والتزمين. فالأول يختزل الكائن في العالم إلى ثنائية؛ تمزق تفصل عبارته تلك إلى حدّين، وتدخل الاستقطاب بينهما، بدءاً من العالم، وما ليس كذلك. تلك الثنائية الكبرى التي صارت بمثابة نظام الأنظمة المعرفية، المتحكم في تراتبية أزلية بين ما سوف يُسمى عملاً بالأدنى والأعلى. ولقد ارتاح العقلي إلى مثل هذه الهندسة طويلاً، ولم يقلقه ذلك التناقض الوجودي، الأنطولوجي، المتحكم في ثنائية العالم وما ليس كذلك. فالعالم حادث.

(*) ينحصر العقل بالسؤال، لكنه سؤال الموقت الذي هو لحظة انتظار الجواب. فسؤال العقل جواب مسبق ينتظر نفيه أو تثبيته أو تعديله. في حين أن الفكر لا يجد بعد السؤال سوى السؤال. لذلك كان أقرب إلى النداء. إذ يبيننا بنصرف العقل إلى فبركة الأجوبة، فإن الفكر لا ينفك عن وضع تلك الأجوبة في رحاب السؤال مجدداً.

ذاك، كلما أوغلت المفهمة مفصومةً بين حدي ثنائية، تطالب متباديةً دائماً بالاختيار المكذوب: إما الانتهاء إلى اللامتناهي مع قتل المتناهي، أو الانمساخ في حدود المتناهي مع تبديد اللامتناهي فراغاً مجذباً إلا من فراغه. لكن، وبالمقابل، ينبثق المعرفي الكينوني في علاقة الفورية الخالصة السابقة على منطق العلاقة بينهما، بقدر ما يعيد تشكل المتناهي، بما هو كذلك، على ضوء اللامتناهي، الذي بدوره، ومن خلال علاقة اللاعلاقة معه هذه بالذات، يتحول من لا محدودية لا يُقال عنها أي شيء، إلى وصلة نادره للكائن بالكينونة، لا تحتمل إلا خطاباً واحداً، مفعماً بالخطر حوله/ وفي نصه، وتناصه معاً؛ ما دام يتأرجح بين تخوم الفكر وما يرجع إليه، وبين ما ليس كذلك، حيثما يتركز «الخطر» الحقيقي على الفكر في هذه العبارة الثانية.

إن كانت الثورة الكانطية احتفاءً وتأسيساً للمعرفي بشروطه الخاصة لأول مرة، كذلك فقد استطاعت أن تفرز الصيغة الوحيدة التي يمكن للكينوني أن يُنادى عليه من خلالها. فليس في أي مكان يُتاح للمعرفي أن يشتغل وفق شروطه الخاصة. وهو لا يلقي حيزه إلا حيثما لا ينطلق النداء على الكينوني عبثاً، ولا يرتجع له صدى. قبل الحداثة، كان المعرفي يعمل في الأرض الخطأ، مما جعل الكينوني ليس مفقوداً فحسب، بل جعل الإحساس بهذا الفقدان، أي افتقاد الفقدان مستحيلاً. فالمعرفي حيثما لا موضوع له، يقترن بالكينوني اللاكائن الغائب، والمفقود غيابه: المعرفي الخطأ والكينوني الغائب. وكل المنعطف، ليس في حضور الكينوني، فذلك مستحيل. والمعياري الديني والأدلوجي وما يياثلها من الأقمّة وحده يمتلك هذا الادعاء؛ نقول: كل المنعطف إذاً، هو في افتقاده هذا الحضور، ومن ثمّ المناذاة عليه. حتى يسكن الإنسان شعرياً في العالم، لا بُدّ له أن يؤمّه لا شعرياً، جُزافاً فحسب.

كذلك قد يظل الإنسان مقذوفاً به إلى العالم مجرد انقذاف، دون أن تُتاح له مرة واحدة أن يسكنه لا شعرياً، لكي يسكنه شعرياً. فقد يبقى مغترّباً اغتراباً، غير شعري، لا يدري أساساً بـ ما هو خارج الحيز الذي تجري فيه جدلية اللاشعري الشعري. [على أن يفهم اللاشعري كغياب مُعين بنسبته إلى الشعري فحسب. أما (غير) الشعري، فيمكن أن يتعين بالنسبة إلى أي تلفظ آخر]. وكل الأهمية هي في هذا التمييز بين أداتين للنفي: اللا (كذا)، والغير. فالأول ليس نفيّاً مجرداً، بل يأتي ومعه موضوع نفيه، أما الثاني فإنه نفي يستحضر كل الأشياء الأخرى ما عدا الشعري، ما عدا موضوعه الأصلي. فالمعرفي قد يقوم بشروطه (كانط)، ولكنه لا يقوم هو وشروطه تلك، إلا في كنف الكينوني. ذلك هو الدرس الهيدغري. ومجمل هذه العملية (النادرة) يحددها انبجاس الشعري (درامياً)؛ لأن الشعري هنا هو بمثابة مشروع في العيش في كنف كينونة منسحبة باستمرار. ومجمل هذه العملية لها اسم واحد هو الانفتاح على «الفكري وما يرجع إليه وحده» وهو ماتطلع

لا يمكنه أن يحدث نفسه. لا بُدّ له من مُحدث. وهذا الحد الأخير، هل هو أخير حقاً، ما دمنا نستعمل ذات المفهمة، فكيف يمكن التوقف عند «الأول». وكيف يأتي «الأول» مما ليس هو كذلك، وليس عدداً. إنه المأزق! فالعقلي يخترع هنا ما سوف يُصطلح عليه بحدوده. إن له حدوداً. ويمكن فهمها والتعاطي معها ما دمنا لا نتطلع إلى ما وراءها، بل نرابط فقط داخل أسوارها. أما الفكري فهو الذي ذات لحظة، لا يمكنه التوقف عن المناذاة على من وما هو وراء السور، حتى وإذا كانت مناداة على الصمت أو الصامت وحده. العالم ليس له آخر. وليس العالم حداً في ثنائية مقابل حد آخر، لن يكون إلا من العالم نفسه، لن يكون هذا الآخر إلا عالماً فالانخراط في ترمين العالم، والدخول فيه كلحظة منه، أو كلحظة اللحظة، إنما ييني «التشكيل» configuration، يقلب العالم إلى معرض مشهديات لا تتناهى عدداً ومناظر. فما ليس له تشكيل لن يكون من هذا العالم. لكن بالمقابل حتى يفوز التشكيل بمشهديته الكينونية فلا يمكنه أن يتبدى إلا بالنسبة لعمق العالم، لقاع اللامحدود، الذي لا يمكن أن يُحدّه إلا تخوم العالم. فالتشكيل هو اختراق التشكيل، بقدر ما يغدو الاختراق تشكيلاً أيضاً. ذلك ما ييني تخوم العالم داخل العالم. لا يتبقى ثمة دلالة لمكان خارج العالم، إلا بما هو داخل العالم نفسه. فالمتعالى ليس مجرد وجهة نظر يصوغها العقل الخالص عن ذاته فحسب، بل إن هذه العملية تحتاج إلى أرضية محايثة، إلى علاقة فورية بالمحايثة نفسها، لا يمكن تصوورها بدون سياقَي الزمان والمكان.

الثورة الكانطية الثانية حدثت عندما لم يتم حصرُ المعرفي بالزمكاني فحسب، بل عندما تم جلبُ المتعالى نفسه إلى حوافي المعرفي وضواحيه. وذلك عندما أُنيط بالكائن، حين يجيء إلى العالم، أن تحيى معه الكينونة. فالانقلاب الحداثي الحقيقي لا يتوقف فقط عند اشتراط العقلي بحدسي الزمان والمكان، مع طرد المتعالى خارج العملية التاريخية كلياً، بل باستعادة هذا المتعالى إلى صميم هذه العملية، لكن بعد أن يستحوذ الاختلاف على دلالته التقليدية: أي حين يفارق المفارقة، ويغدو طريقة أخرى في مقاربة الكينونة، كلما أتيح للمحايثة أن تبدع تشكيلاتها الفورية؛ وصفة الفورية هنا تعني مجيء التشكيل، ونظامه المعرفي التكويني معه؛ لا ينغلق التشكيل، بل يزداد شفافية، كلما أوغلت شفافيته في الكثافة. لا يكون التشكيل ذاتي النفس، إلا بالقدر الذي تتلامح على ضفافه سديمية عدم التشكيل بعدد. كالبيت الذي يتجمع، يرتص على صميميته الداخلية وسط اللوحة، لامتناهية الضوء واللون. ولاتناهي اللوحة يعاد تشكيله اعتباراً من نقطة التناهي المركزة: صميمية البيت.

يمضي الفكر مفقوداً بما يرجع إليه وحده، ومُفتقداً فقدائه

الكائن حول ذاته، وتفكرات الآخر به. حَمَلُها والإتيان بها إلى مجهول القفزة، كذلك فعل التخلي عنها، والشروع في البدء، بدون بداية».

قد يبدو تلفظ: الفكر وما يرجع إليه، أنه مشبع بالمعيارية. وهذا حق. لكنها معيارية، لا تدخل في سياق مضاهاة أو مقارنة أياً كانت. فهي تتعارض مقدماً مع كل أفعال التفضيل. إذ ما الذي يمكنه أن يدخل في منافسة مع الفكر، دون أن يشتمل بعباءته نفسها، أو أنه يختار أن يدع ذاته خارجها. وعندئذ كيف لهذا الشيء الذي هو (غير) الفكري، و(غير) اللافكري، أن ينشئ ثمة علاقة معه. إذاً، ما يرجع إلى الفكر وحده ليس معيارية، إلا من حيث إنه يطرد كل معيارية، تطرح ثمة ثنائية مع ما ليس يمت لمنطقة الفكري بصلة، سواء صلة إيجابية أو سلبية.

مع ذلك، فإن الحيز الوحيد غير الممتنع إنما يقوم في تلك المسافة بين الفكري واللافكري. ولا يمكن لهذه المسافة أن توصف بغير الكينوني. فالمساحة الفريدة المتوفرة لفعل الفكر هي تلك التي تندرج بين «السماع» لنداء الكينونة، وبين اضمحلال السماع. حيثما يثور تسأل، من النوع الذي يتناول مسألة الفكر وما يرجع إليه، فليس ثمة استجابة حقيقية يؤديها المعرفي وحده. هنا يُشارف الفكري تخوم الكينوني، بعد أن كان سؤالاً معرفياً خالصاً، يغدو الآن متحولاً من كونه السؤال المعرفي إلى التسأل الكينوني فحسب. لكن: من ينادي من؟ فالمعرفي المقطوع عن الكينوني، تضمه دائرة العقلي، تمنحه اكتفاء ذاتياً، مدعوماً بأعلى وأشمل مدنية عرفتها (ثقافة) الإنسان حتى اليوم، تمارس برهانها اليومي بإنتاج التكنولوجيا، وإخضاع (شموليتها) لأضيق خوصنة: [حصان طروادة التحفة التقنية ومحتكروه، المختبئون داخله]. هذا العقلي يدعي الحيادية المطلقة مع ذلك. لا يُطلق إلا الأسئلة المحدودة، بهدف تحسين إنتاجيته اليومية. لا يسمح بالسؤال الشمولي إلا بالقدر الذي يعيد تأسيس حيزه بما يمكنه أكثر فأكثر من ردّم أية هوة نوعية أو إجرائية تقوم بينه وبين السلطة.

إنه العقلي الذي لا يتيح نداءً يتجاوز تخومه، فإنه لا يؤهل كائناته أبداً بما يمكنها من سماع نداء الآخر، قادماً من لا مكان في خارطته الخاصة. فهل يمكن إطلاق النداء عقلاً، من خارج حدود العقل نفسه؟ لقد كان الجواب الكانطي واضحاً. ووضوحه ذلك هو الذي أتاح انطلاقاً الحداثة التقليدية التي حاولت بدورها أن تستوعب كلية المشروع الثقافي الغربي، أن تنشئ له هويته، خصوصيته. ومع ذلك فإن هذا المشروع عينه هو الذي أعاد النظر في علاقة المعرفي بالعقلي، فلم يعد يصطنع توازياً بينها أو استيعاباً للأول من قبل الآخر. بل أصبح المعرفي نفسه يضم العقلي وسواه في آن. وهذا (السوى) ليس مجرد «وجهة نظر» ينشئها العقل عينه عما ليس هو عينه تماماً

إليه هيدغر صراحة. وقد حان الوقت لإعلانه كعنوان لما بعد الهيدغرية نفسها.

عندئذ فحسب، يقع المايحدث. وذلك عندما يغدو المحل الذي تأوي إليه العملية (في إجمالها) وتسكن فيه، هو اللغوي. المايحدث، هو حدث الوجود كواقعة خالصة، لكنها واقعة لغوية. ولأنها كذلك فهي تحتاج إلى مهلة زمنية. فالترمين هو إعطاء مهلة الوجود. بدون هذه المهلة لا شيء يحدث، يقع. والكائنات مُهلّ حية، تترجم قَدَمَ العالم إلى عوالم تبدأ وتنتهي. وليست المهلة إلا وحدة التعبير عن حدث شمولي مستمر يلتقطه اللغوي، من خلال تسريد: التزمين.

وبذلك ليس المعرفي وحده من يحتاج إلى حدسي الزمان والمكان، ليحقق شروطه الخاصة، المحايثة غير المفارقة، بل هو الكائن كذلك الذي يستمدّ مهلته الخاصة، من تفعيل كينونته، من حيث إنه يحدث، يدخل الماحداث، أو يشارك فيه، أو يحاول أن يوازيه. لأنه يقع على عاتقه أن يحقق مهلته الخاصة دائماً من خلال المهلة الغامضة الشمولية التي يعينها المايحدث، فيه وحوله. فالعلاقة بين الكائن والميحدث لا تمرّ عبر المعرفي حتى وإن تحقق حسب شروطه الخاصة به، إلا بقدر ما يساهم المعرفي في تأكيد المتناهي بقوته الذاتية، وبما يمكنه من الإنجاس في العالم، كوجهة نظر للامتناهي، الذي قد يتلاشى ويتبدّد إن بقي خارج المحايثة، ولكنه سوف يعيد تطوّفه على تخومها كلما حقق المعرفي اللقيا مع الكينوني، آتياً منسجماً. حيث يمكن للغوي أن يؤشر: ذاك هو المايحدث! كاستشعار بمعاودة العيش في كنف الفكري وما يرجع إليه.

لكن ليس الفكري نهاية المطاف. ليس المحصلة التركيبية لإجمالي هذه العملية. بل إنه يتابع اختراقها جميعها في فقرة. يستوعب توقيتها، مرحليتها، في وقت واحد. يكشف ضرورتها هو عينه لها، باكتشافها هي عينها لأشياءها. فما يعلمنا التفكير هي العودة إلى الفكر دائماً، فيما كل شيء يبعدنا عنه. لا نعرش عليه في ذاتنا كمرکز، ولا نصادفه في الأشياء كمحيط موضوعي. إذ إن الفكر ليس أحادياً حتى يتخذ من الذات مركزاً له. وكذلك ليس اصطفاً إزاء أشياء المحيط حتى يلاحظها كالعالم التجريبي. إنه ما يُفتقد دائماً حيثما يُتصوّر وجوده. ليس له مكان في أمكنة المنطق أو سيكولوجيا الإدراك، أو نظرية المعرفة. كلّ هذه «العلوم» تحتاجه كتبرير، كحاجتها إلى نفسها، في حين أنه سالك في غير أمكنتها ودروبها. وسلوكه ليس سوى القفزة داخل المكان الواحد. أرض الفكر تتسع للعوالم جميعها. «إنه لأمرٌ عجيبٌ بل حتى أنه لأمرٌ مشؤوم أن يكون علينا مبدئياً القيام بالقفز كيما نفوز بالأرض التي كنا عليها سابقاً. فالقفزة ليست فورية المكان فحسب، بل فورية اللحظة كذلك. ولذلك ليس ثمة من قفزة نحو مجهول الكينونة، إلا بحمل عبء الذاكرة كلّها، بما فيها من تفكرات

ويمكن القول إننا الآن شرعنا في التعامل قليلاً أو كثيراً، مع الفكر بما يرجع إليه وحده حكماً. أو على الأقل أننا شرعنا في تقرّي بعض تخومه، والتجوال في ظلالها، أو ليس كذلك أبداً. لكن ماذا يعني المايحدث؟ أهو تقاطع كينوني زمكانياً مع العالم القديم؟ يمشهد قِدمه ذلك في تشكيل اختلافي، تستدعي حضوره الفجائي صرخة: هذا هو المايحدث! إنه نص مشهدي عن واقعة تزمين خالص، أشبه بلوحة زيتية تختصر سمفونية لا نهائية. كما لو أن المايحدث اذاً بؤرة تكثيفية ما، في حركية التزمين. مضطر أن يحدث، أي: أن يتّزَمَ بطريقة مكانية، وأن يتمكن بطريقة زمنية. وأن يحدث كل ذلك في لحظة تكثيفية نادرة تجسدياً، كصورة البيت الذي يترسم زيتياً لونياً، يتقوم داخلها جوانياً، في برانية لوحة مخترقة لإطارها دائماً.

لأن العالم لا يمكنه أن يتقاطع، أن يتم فصل مع ما ليس عالمًا. فالكينوني لا مفر له من أن يتنازل قليلاً عن وساعته المطلقة، وأن يتقبل المجيء إلى العالم، كما لو كان فيه منذ الأزل قدم العالم لكن عبارة التنازل هذه تخرجنا عن السجل الأصلي للتعامل الجديد مع الكينوني. هنا يأتي تمشهد مختلف ليحل المازق، كالتالي: أمام الفكري يقوم هذا الاصطفاف: إن الكينونة أشمل المفاهيم وأعلاها، بحيث لا يمكن التعامل معها إلا بمفاهيم دونها شمولاً وعلوً، أي تقع تحتها. ويأتي في المقدمة مفهوم العالم، فهو المرشح الأول لإشغال مهمة المحاور الصالح للكينونة. لكنه قد لا يتمكن من ممارسة هذه المهمة إلا إذا حاول الالتقاء بالكينونة، داخل جاهزيته كعالم هو بالذات. فهل يمكن للكينونة أن تدرج في سجل الزمكان، وتبقى مع ذلك محافظة على شمولها وعلوها الإطلاقيين؟ لقد عرفنا الحل اللاهوتي لهذه العضلة المنطقية الأنطولوجية، وكدنا نخرج كذلك من الحل الأيديولوجي. ولم يبق إذاً إلا العودة إلى الفكر وما يرجع إليه وحده، نسلح بالسؤال البريء من جديد: بين الطبيعتين المتعارضتين لفظياً على الأقل لكل من الكينونة والعالم، هل هناك حدّ ثالث، يمكنه أن يلتف على التناقض، دون أن يلحق الأذى بأي من المفهومين (الطبيعتين)؟ إنه ببساطة: الكائن، الذي هو أصلاً يطوف جوانب العالم، ولا يمكنه أن يقوم بدونه، ولا يمكن للعالم أن يكون ذاته واختلافه، إلا عن طريقه. هنا الكائن، ما الذي يجعله داخل العالم ومختلفاً عنه في آن؟

لأنه ببساطة: هو الكائن الذي أنيط به أن يأتي بالكينونة إلى العالم. وذلك لأنه المنوط به أن ينقل التعارض (المنطقي) الذي كان يقوم بين العالم والكينوني خارجاً عنها معاً في الفراغ، ينقله إلى مجرد «لغز» أنطولوجي؛ لعله يعيد إنشاء ثمة علاقة بينهما، لا محل لها، إلا بانثاق حدّ ثالث هو: الكائن في العالم. إنه اللغز المقدوف دائماً تلقاء ← الكائن وفيه من أجل أن يأتي بالكينونة إلى العالم، ليفاقم من استيطانه الناقص، فيه عالمياً كينونياً

على طريقة العقل الخالص الكانطي. وإذا كانت المسألة تتعلق بحدود كل من العقلي والمعرفي فإن الأول تنتهي حدوده عند إنجاز التعيين، حيثما تبدأ حدود الثاني انطلاقاً من التمعين، أحدهما ينشئ التعريف، والآخر يخترقه إلى اللامعريف بعد فإن توضيح العالم، لا يستنفد (الموضوع). ذلك أنه يتطلب مستوى آخر يتخطى التعيين إلى التمعين^(*)، من الضرورة إلى الدلالة. من القانون كترميز مواز لموضوعه، إلى الترميز عامة، الذي يفتح على المتعالي (الآخر)، ليس فوق المحايثة، بل من حيث هو شرط لجعل المحايثة عينها ممكنة. وهي تلك المحايثة التي تحتاج إلى رعاية اللامتناهي متلاحماً دائماً على تخومها، بقدر حاجتها لبناء المتناهي في قاعها، كأرضية تحميها من الفراغ داخلها وحولها.

يمكن فهم هذا الاصطفاف: العقلي/المعرفي، الفكري/الكينوني، كما لو كان محطة فورية واحدة، لكنها توزّع نفسها بين أمكنة ثلاثة، إذ إن كل تلفظ ليس تمهيداً للتالي، ونتيجة للسابق؛ ليس هناك عليّة ضرورية تربط بين التلفظات الثلاثة. وإذا كان ثمة فوارق بينها، فلا تؤخذ على محمل القياس المنطقي. فالأفانيم الثلاثة تجلس كلها في وساعة من الشمول والمحدودية معاً. ولا سبب بينها يجعلها تتنافس على كمية اللامحدودية التي يفوز بها الواحد دون الآخرين. لكن المشكلة تقوم جدياً حول الطريقة التي يفهم كل من التلفظات الثلاثة لا محدوديته. فالعقلي يعتقد أن التعيين بالتعريف يكفي الضرورة اللامحدودية. والمعرفي يستبدل قاموس الضرورة، ومفرداتها المتداولة، بمساحة التمعين اللامحدود، أما الفكري/الكينوني، فهو الذي يوفر استمرارية العلاقة الفورية بين العقلي والمعرفي، مانحاً إياها حق التكوّن كحادثة تناء، شرعية عند ذاتها، وذلك في كنف اللامتناهي، يرشحها لهذا التشكيل، دون أية ضمانة ديكارتية أو سواها بالفوز به.

لذلك كان الفكري يفرّ دائماً من دروب الدوغمائيين والوثوقيين، سواء كانوا من العقلانيين أو التجريبيين. بينما بات الفكر الشاعر وحده يحسّ عظمة «اللغز» الذي ينطوي عليه العالم، بما يخرج المعرفي عن حدود الادعاء بالاستحواذ عليه، إلى سلوك المغامرة والمجازفة، ثم إلى تعليم تربوي جديد، مختلف، قائم على إتيكا القفزة. وعلى هذا الصعيد يغدو جهد الفكري ألا يكفّ عن مناداة ما يرجع إليه وحده. يدع العقلي يعين الأشياء، ويستدعي المعرفي لتأويل التعيين؛ ويدفعها كلا واحداً، نحو المجازفة في عرض ما ترسّب في جعبتها من كثافة المتناهي، في كنف اللامتناهي، والإلحاح عليه نداءً، تكراراً مختلفاً في كل مرة، ودائماً في كنف أقرب فأقرب إلى اللامتناهي؛ إلى الحد الذي يغدو فيه العرض النداء من قبل (الواحد) نوعاً من قبول (الآخر) واستجابته. عندئذٍ «يحدث» المايحدث، أولاً.

الفوري (في) العالم، حتى يتلاشى التخرج الثنائي بين العالم والكيونة. لكن لا يتم التخرج بالتدماج. إن صيغة الكائن في العالم تتجاوز كذلك ثنائية التخرج/التدماج. فهي بالأحرى تقدم علاقة انزياح. لا تتورط في أية تفاصيلية معيارية، من نوع: إما أو. فالإنزياح بين كيانيين يجعل التخرج أو التدماج بينهما أمراً عائداً إلى منطق الاستحواذ فحسب. في حين أن هذه الصيغة تثبت قبل كل شيء، أن إمكانية هذه العبارة، الكائن في العالم تفتح على الإمكانية الأوسع، وهي أن كلا الحدين، الكائن والعالم، إنما يفتحان على الكيونة. وهنا تأتي العبارة التالية الفورية: وهي بقدرما تتحقق إمكانية الانفتاحين معاً، تشرع في التكوّن حلقة أنطولوجية دائرية لكنها ليست دوراً منطقياً فارغاً إنما تدع الكيونة تحيي، وهي منسجبة. ذلك تمعينٌ إبداعي يُقضي منطق الاستحواذ من قطب أو آخر، بقدر ما يتقارب من تشكيل الانزياح.

ونحن بالمقابل نفهم «الما يحدث» كمصطلح يتقدم على «الكائن في العالم» لأنه يدخله في حركية لم يكن يوحي بها اصطفاؤه النحوي الأقرب إلى السكونية. صحيح أن هيدغر حاول دائماً أن يضيفي الحديثية على الكيونة بصورة عامة؛ لكن الإضفاء بقي نوعاً من الإلحاق في الوقت الذي تكاد تقوم فيه الحديثية مقام الماهية والجوهرية بالنسبة للكيونة. لذت يأتي المايحدث ليحلّ مشكلة الانزياح والمطابقة في الآن معاً. فهو أولاً لا يعني أي حدث. إذ إن تلفظ المايحدث يحوي تعيينين أولهما (أل) التعريف التي تبرز الدلالة كماهية، وثانيها هو الاسم الموصول: ما، ومهمته تسمية الماهية عينها. وقد اجتمع التعيينان: أل التعريف والمالواصلة وبما لا تجيزه قواعد العربية اجتماعاً كتجسيد وتقوية للفاعل. إن (أل ما) يُفعلّان الحدث. فيدخلُ الحدث في التزمين. كأنه، يصير فاعلاً لنفسه وزمانه معاً. ويتحدد التزمين كذلك، في بُعد واحد من أبعاده: الحاضر. لكنه الحاضر الذي يستمر، يمنح ثمة حضوراً إلى الماضي نفسه، رغم انقضائه كحدث، ويفرض حضور المستقبل مقدماً قبل وصوله، أو تحيينه. وبذلك ينتقل الكائن في العالم من التوصيف إلى التفعيل. إنه ينجز تمفصلات الكيونة مع الزمانية، كلما أتيح لها أن تقع، دون أن تفارق نُدرتَها المطلقة. هناك هاوية حقيقية بين الحدث، أي حدث، وبين المايحدث. وفي هذا الانتقال يشعُّ مصطلحُ (القفزة) عند هيدغر بكل خصوصيته الدلالية. إنها تلك القفزة/النقلة التي تصل بين الكائن الملقى به في قاع العالم، وبين الكيونة؛ الصلة التي تُسمّى: الوجود. فتأتي جواباً عن السؤال: ما هذا الذي يحدث، المايحدث. يأتي الجواب: الوجود ومعه سؤال: أي وجود؟ لعلّه شبه إشارة عن استعادة الصلة بين الكائن والكيونة التي تتابع انسحابها!

لعلّه ومضة وجود شرطها أن تتحول إلى وضاعة، تلك التي تضيء ذاتها وسواها في آن، تستحق إشارة: المايحدث. لكن المهم أن المايحدث يظل حدثاً أرضياً وعالمياً، في حين أن تلفظ

في آن. يحل «المأزق» ويواجه اللغز، لأنه يأتي بالكيونة وهي تنسحب. أي أنه يفاقم من حضور الكيونة عينها في العالم، دون أن يستنفذها أي حضور. لكن لا تنسحب الكيونة إلى أوسع لا محدودية وأعلى علو، إلا بقدر ما يظل الكائن في العالم ليس مجرد شاهد على المجيء المنسحب، بل هو المحل المنظور، المقروء، القول لكل هذه العملية مكتوبة كنص باحث دائماً عن تناساته الاختلافية عنه وحوله...

فالعقلي التقليدي كان يحل ما يتصوره تناقضاً بين اللاتناهي والمتناهي. بين المفارق والمحايث على أساس القبول به، تحت منطق الثنائية عينه. فتارة يمنح كل الإيجابية إلى أحد القطبين، أو يمنعها كلياً عن الآخر، وبالعكس. والثورة الحقيقية تبدأ أولاً من طرد قطب المفارقة واسترداد المفهمة المعرفية والاستشعار الأنطولوجي إلى داخل المحايثة نفسها. حتى المفارقة تدخل المحايثة، وتتحول إلى مفهوم التعالي والتجاوز. هذا الدخول يجعل المحايثة عينها مختلفة عند نفسها. لا تستمر كأفهوم مصنم، بل تتحرك تحت اسم: الصيرورة. فليس السكون والتجريد المطلق ما يحفظان أقاليم الفكر. وفي التراث الفلسفي الغربي كان الحرص على الثوابت يحتم على القطاعات المعرفية أن تتجاوز دائماً إحدى المرجعيتين: اللاهوتية أو الإيديولوجية. فالثابت الأصلي تارة يُخرج خارج العالم ويوضع فوقه؛ وتارة أخرى يُعلن عنه من خلال مركزية معينة تشد مساحة وزمان العالم إليها بالقوة المتحولة دائماً إلى سلطان مطلق. عبّر عنه مفهوم الاستحواذ وإعادة الاستحواذ الذي بُني عليه الجدل الهيجلي. صحيح أن هذا الجدل هو المدخل الأول إلى صميم العالم، لا كسلبية أو عدمية مطلقة، بل كتكوين وتجاوز للتكوين. لكن عندما أراد هيجل أن يشخص هذا التكوين مكتشفاً بذلك التاريخ، لم يستطع أن يوصله إلى أحداثه الخاصة، بل جعله أسير حركية منطقية تستحوذ على (شكلائية) الحدث حتى قبل مولده، وتفرض عليه مسبقاً خارطة حركة وصراع وتركيب، جاهزة. وبذلك تبدو منطقية التكوين أهم من التكوين. والتاريخ العقلن هكذا، سوف يدعي أنه يقدم كل ما يمكن للكيونة أن تتضمنه من إمكانيات الماضي والحاضر والمستقبل. فمن أجل بناء مدينة واحدة حسب المقاييس الهندسية المطلوبة يُضخّى بالطبيعة الخام كلها تحتها. فالتاريخ العقلن يدعي الاستحواذ على الكيونة، كما لو كانت تحيي إليه كلياً. لكنه لم يخطر بباله سؤال: وأين يمضي تاريخ الكيونة الآخر، الذي ينسحب.

أهمية الاختلاف الهيدغري أنه قدم المشهدية الأنطولوجية فوق مسرحها الحقيقي الذي تبنيه بنفسها. ترك المايحدث يكتب نصوص أحداثه بأحرفه وإشاراته الخاصة به. فالمرح الفوري يقدم: الكائن (و) العالم. والتغيير أو التمعين الجديد المطلوب ينبغي له أن ينصب على حرف الواو العاطفة. تنزاح الواو لياتي مكانها حرف الجر: في. بذلك تساقط أشمل ثنائية نمذجية تفرّخ شكليات ثنائيات لا تتناهي. فالكائن ما أن يصير وطئه

التي تقحم اللامتناهي نفسه تحت جلباب المتناهي، وتجعله معرضاً حقاً لخطر الحدوث.

والممايحدث قد يكون أقرب إلى الدزاین. لكنه يفترق عنه من حيث إن الدزاین يحتاج إلى الممايحدث ليسرد قصصه على العالمين. فهو من دونه قد يعبر بأطراف العالم بدون حس. لكن الممايحدث يجلب إلى الدزاین صخب الوجود. وهكذا يعود الفلسفي كائناً وجودياً. فالممايحدث هو تقاطع الأسلوب مع التدوين في حركته المتباطئة. إنه يمنح الدزاین جانب الوجه، البروفيل. ولكنه في الوقت عينه يُفَعِّلُ النهائي إلى متناه. إنه يُشَخِّنُ كيف أن الكائن في العالم، هو الكائن تلقاء الموت. وأنه ليس ثمة من وجود مشروع في العالم إلا وهو يتحدى النهاية أصلاً. لذلك فالكائن العالمي كائن مائت إلى الدرجة التي يغدو له في كل لحظة شأنٌ جديد مع الحياة، وفي الحياة. فالممايحدث، أعنف ما يحدثه هو لقاء التهديد الدائم بوقف الحدوث، في كل لحظة. والممايحدث يثبت كل لحظة كذلك، أن الكائن في العالم، هو كائن الإمكان الدائم، هو ديمومة الإمكانات اللامتناهية. هو ذلك النقص الهائل الذي لا يكافئه أي تشكيل. لأنه أصلاً قوة على التشكيل. لأنه قوة قووية خالصة، قدرة لا محدودة على التشكيل الذي لا يعتقله كله أي تشكيل. فالممايحدث هو نص على الحرية. وكل ما ينتجه هو تناص على الأصل، مما يجعل التدوين فعلاً لاتنتهي كتابته. وذلك لأن كل عبارة في تدوين الممايحدث تواجه نهايتها مع آخر حرف فيها، كحد لها يأتي بعده [اللامكتوب]، اللامحدود، ذلك السلب شبه المطلق حسب الاصطلاح الهيجلي. فالمتنهي لا يجوز تمعيته من كونه يذكر باللامتنهي أو أنه يفتح عليه. ولكنه يبلغ أوج تمعيته عندما يجلبه إلى تنافيه نفسه، محدثاً فيه ثمة شرخاً أو صدعاً لا أكثر. فالموت ليس الحد الأخير للكائن، كما يلمح هيدغر. بل هو الحد الذي يتدخل في سلسلة الآنات من زمن الكائن جميعها. إنه كالبداء البدئي الذي يسيطر على مختلف الآنات اللاحقة به حتى النهاية. ذلك أن المتناهي هو فعل تناه متهاد منذ البدء البدئي. لا لأنه يحمل موته على عاتقه، أو يصاحبه كرفيق درب دائم. بل لأنه (يُحدَثُ) الموت. يقارب مَقْدَمَهُ كأنه الآن وهنا. لأن مقارنة الموت، في محيط الكائن وفي مركزه معاً، تمنحه الحرية الكاملة حتى تجاه ذاته، إذ ليس له تلك الذات بمعنى الأتقنوم أو الهوية الثابتة. ذاك ما يعنيه أن الكائن تلقاء الموت ينقله، بل يقذف به إلى حمأة الممايحدث حيث هناك يصير الكائن إمكانيةً إمكانيةً. فالممايحدث أمام الموت، أمام استحالة الإمكانية، يكشف أنه هو وحده إمكانيةً الإمكانية. إنه خطره الأعظم، لأنه حرته المطلقة حتى من ذاته، التي لن تصير دائماً ذاتاً أبداً، والتي سيفقدونها حين الموت.

والكائن أمام الموت، هو الكائن فيه مقدماً. فالممايحدث يرفع هذه الحقيقة. إذ لا يدع الكائن في حال من انتظار الموت. بل يورطه منذ البدء، باستدعائه إلى صميم الممايحدث. وهو هناك

الإضاءة التي اعتمدها نص الكينونة عند هيدغر، ربما قد ينقلنا إلى اللسان اللاهوتي، أو الصوفي على الأقل. فإذا كان الوجود L'existence يتحقق مع (حادثة) التمثيل النادر بين الكائن والكينونة، فإن لفظة الدزاین ربطت هذا التمثيل بالهنا: Das. فلا بد من قاع للحدث. لكن إدخال (أل) التعريف على الاسم الموصول في تلفظنا العربي: الممايحدث، يذهب بالتحديد الأرضي إلى التحديد الزماني، إلى جانب أن التحديد بينيان أفنوماً، شخصيةً، فالوجود الذي لا يمكن التأشير عليه إلا عندما يذهب التناهي في تكثفه وشفافيته، إلى الحد الذي يفتح فيه على اللامتناهي، لا يلقي صيغة تعبيرية عنه أفضل من «الممايحدث»، كصيغة تركيبيه له، لا تحتاج إلى التحليل العقلي، بقدر ما تنادي على الفكر، من حيث إنها تقدم نفسها به، كأفضل موضوع يشتغل عليه كفكر، بما يرجع إليه وحده. فالممايحدث هو ما يرشح للفكر، من مجمل التمثيل بين الكائن والكينونة. ومع ذلك ليست دلالة التمثيل هي التي تفي الموضوع حقّه هنا. فالكائن لا يفوز بتناهي بسهولة ويُسر، لأنه الأصل هو انفجار الكائن تحت أضاليل الحياة اليومية التي تحجب عنه انبثاق الممايحدث، وتمطره بأسطرات تلهيه عن رؤية حدوده. ولا يقع التزييف على حقيقة الوجود (الفاني) فحسب، بل تمتد الأضاليل إلى حجب اللامتناهي بأشكال من التأييدات الميثالوجية واللاهوتية وأخيراً الأيديولوجية.

فهل يمكننا هنا أن نسأل: ولكن ماذا يريد الفكر حقاً. قد يكون الجواب في هذه اللحظة، ودون تروٍّ مديد، هو أن أعلى اهتمامات الفكر أن يلتقط هذا: الممايحدث. أن يفوز به؛ يعني أن يفوز بالكينونة إذاً، فالفكر غايته العليا هي الكينونة. وقد لا يكون ثمة من طريق آخر نحو تلك الغاية، سوى الممايحدث نفسه. ألا يمكن التمعين هنا كما يلي: بقدر ما يحقق الفكر ذاته بما يرجع إليه وحده، فإنه يصير الممايحدث بالنسبة لذاته، إلى درجة أن الكينونة تغدو أقرب إليه من ذات نفسه تلك. لكن مقارنة الكينونة، كالفوز ببعض إشارات لها عنها، وهي منفلة هاربة. كالفكر الذي كلما استحوذ على بعض حقه استشعر ما لم يتوفر له بعد من حق. لذلك يحتاج كل من الفكر والكينونة إلى سَنَدٍ ما في الواقع بحيث لا يحولها الواقع إلى بعض أشياءه العادية، كما أن الفكر والكينونة لا يجردان الواقع من فجائيته وفوريته. وهنا يبرز الممايحدث باعتباره يضم هذه التخوم التي تحمي في وقت واحد، من التجريد المطلق، ومن عبثية الواقع المنسوبة في كل اتجاه.

كذلك فإن الممايحدث بالنسبة للكائن، هو الكائن عينه وقد صار على علاقة ما بكل من الفكر والكينونة معاً. إن دخول الممايحدث إلى الساحة التي يصطف فيها كل من الفكر والكينونة والكائن، هو بمثابة الإتيان دفعة واحدة برهان الوجود مقابل العدم، الحدوث مقابل اللاحداث. إنه توريط النص وإقحامه فيما لا نص له، ولا قدرة له على التنصيص بدون القفزة الشهيرة

وكل ما يحجب عن الكائن هذه الحقيقة، يساهم في تضليله وإبعاده عن ماهيته؛ لا يبقى للكائن إلا موته العضوي، الذي يساوي بينه وبين بقية الكائنات الحية. فالموت هو المايحدث شرط أن يكون موتي الخاص. وعند ذلك فحسب أخرج من البرنامج العام للحَي. «فالتقدم في الإمكانية اللانسيبة يحض الكائن المتقدم على أن تكون له الإمكانية بذاته، وانطلاقاً من ذاته، في إنجاز أخص ما لديه من الكينونة». فالكائن الوحيد المائت، الذي، يعرف أنه يموت، وإن كل أفعاله إنما تحمل طابع موته المتقدم معه، منذ بداية الطريق، هو «المايحدث» هو المرشح للحدث الاستثنائي؛ «إنه لا يدخل إلى العالم، لا يجلب الكينونة فحسب، ولكنه يأتي إليه بالاختلاف الحاسم عن بقية الكائنات، ومن ثم بالاختلاف النوعي، والفردية، ثم بالاختلاف في الفرد عينه، بما يكونه في كل لحظة، عما هو كائنه من قبل. إنه كائن المايحدث [الوحيد] في الكون. أما كل ما عده من الكائنات الأخرى، فإن كل نوع منها عبارة عن برنامج مسجل في الخلية الأولى من عضوية كل فرد، أو مفردة منها.

فالمايحدث نقل، انزياح من الحي إلى الكائن. من الحدث إلى المايحدث. من وضع خارج اللافكري الفكري، إلى وضع بين حدي العلاقة تلك. فالحياة ليست سوى مناسبة المايحدث. تقدم مادة اللوحة. أما اللوحة ذاتها فصناعة موقوفة على المايحدث. إنها أرض الكل، لكنها المحل المختار الخاص بالكائن الذي لا يقنع بمجرد الحياة. ولا يستسلم إلى مجرد الموت. والحياة تضيف تخصيصاً على الكينونة ولكن بعد أن تدخل تحت شمولية الكينونة. فالحياة تُعرف أولاً بأنها كائنة، قبل أن تُعرف نفسها. من هنا، ليس الموت هو نقيض الحياة فحسب، لكنه يدخل تحت خانة العدم مقابل الكينونة. فالموت وجودياً، كينونياً، لا يأتي حداً بعد الحياة فحسب، لكنه يضعها هي عينها تحت طائلة ما هو أشمل منها: جدلية الكينونة والعدم. كل هذه الفروقات الدقيقة هي من عدة المايحدث، مما يساعده على تشكيل معايير، دون أية معيارية أخرى. ذلك أنه يقع دائماً على حدود التماثل النادر بين الحياة ومفرداتها العضوية واليومية من جهة، وبين أمكنة غير محدودة تُشغلها مفاهيم ملتبسة، من نوع الكائن، الكينونة، العدم. كأن مفردة الحياة أو الحي، لا تعيش بذاتها، وإنما تحتاج إلى محك يتجاوزها. والبعض يقول عنه إنه صوت يدوي في داخلها، ولا يصدر عنها. وقد يكون صوت الوجدان، لكنه ليس الوجدان الأخلاقي. فهو لا يحدد الخير أو الشر. ولكنه دعوة للحي أن يكون. إنه نداء الكينونة. ولا محل لتصويته إلا وجدان الكائن عينه، كما لو أن الكينونة عينها تقع على مرمى وعيه وظنونه. ولذلك وقع الخطأ التاريخي، عندما اعتقد الإنسان أنه لا بد من تجسيد حامل مستقل لهذا الصوت. وقد أعطاه تسميات مبهمّة، وصولاً إلى ذروة الأسماء: الله وصفاته.

ولقد حاولت مؤسسة الدين أن تشغل مكان الصدارة من

بدون أية أغلفة أو تعاويذ أو قداديس تحفي وجهه الأصلي، أو تخفف من عنف مثوله. حيثما المايحدث صيرورة نفسه، سابحاً في/ ومتلاطم مع أعاصير من الإمكانات، فالموت وحده هو المثلث الثابت، يلوح على تخوم الإمكانات، يصوغها ضمن حدودها، جاعلاً من حدّ الواحدة بمثابة موت لها، وحياة لإمكانية أخرى لم تلد بعد.

لا يكفي مع هيدغر اصطفاً للوحة: الكائن أمام الموت. لأبّد من قلبها من مجرد اصطفاً ألوان وخطوط وأجواء، إلى سمفونية بركانية من التكوين والتفكيك. إذاً لأبّد أن يدهمها المايحدث، يضعها دائماً على شفا التشكيل، دون أن يأسرها أي تشكيل. فلا مجال أمامها إلا أن تأتي بأعلى إمكانية على التشكيل الفذ الذي يحمي من خطر الدمار الشامل، ويتصالح معه في آن، ريثما يدهمها ما هو الأخطر. ذلك أن الكائن المحكوم بالانقراض إلى قاع العالم دوناً أية برجة ذاتية تحميه، عليه في كل لحظة أن يبتكر برنامجاً الخاص، ويشرع في الخلاص منه في ذات اللحظة. والمايحدث لا يخلق الحدث. لكنه يؤشر عليه لينفث من إشارته تلك إلى سواه. والحلقة المفرغة هنا هي كما في أي مكان دروي آخر من التعامل مع منطق القوة القويّة. إذ المقصود أن يجيء الحدث ذاتي التكتيف، بما يؤهله إلى مصادفة المايحدث، لعله قد يتم الاعتراف به، والتأشير عليه. لن يتحقق هذا إلا كما لو كان المايحدث نفسه قد خالط ذلك الحدث مسبقاً بطريقة ما ورشحه لاختباره النادر، وأدخله في نصه.

كل ما يحمي من خطر الموت يحول الإنسان إلى كائن مدجن أولاً عند ذاته. هكذا يفرّ الدزائن إلى أشكال الوجود الغفل من الاسم والوجه. فجأة يغدو المايحدث فاقد الأرضية والانتماء. يدخل اللسان الفرد تحت اللسان العام. يصير ضمير الأنا المتكلم صيغة مختزلة عن ضمير الـ (هم). الغائبون. والغائبون هم المستمرون، بينما الفرد (الفاني) أصلاً، يفتقد فنائته في كنف الكل، الغائب عن المايحدث، والحاضر فقط بالنسبة للموت. لأن الكل لا يموت. وكلّ رهان الكل هو استلاب الكائن موته الخاص. وعند ذلك لا يتبقى من موت الكائن إلا فناؤه العضوي. أما الموت كإمكانية للإمكانية، كمقدّم في سياق الحياة نفسها، فإن (الأقنمة) تتكفل بإغراقه تحت العموميات. وبذلك يتم استلاب الكائن أساس إمكانياته. يُحبّط سلفاً عن أن تكون له مغامرة وجود، في تخوم الكينونة.

ولكن كيف يكون الموت مصدراً لأعلى الإمكانات على الوجود، وهو الذي يضع الحد الأخير لأي وجود. ذلك أن الموت في عمق الحياة، ينجلي هو نفسه عن أخص إمكانية للفرد، عن إطلاقيتها وعدم نسبيتها، وعن استحالة تجنّبها أو تجاوزها. إنها الذروة الأخيرة للمايحدث التي تليها هاوية الصمت النهائي. حتى تكاد تغدو هي كينونة الكائن. لأنها تجسد اللحظة الفريدة التي يمسّي فيها وجود الكائن هو عين جوهره، ملتحمًا التحاماً مطلقاً بماهيته، التي هي تناهيه.

الكائن ليس واضحاً أبداً، ولا صمته مُحسناً به، كَهَمٌ غير محدود، كدَيْنٍ لدائن مجهول، ويظل رابضاً على الصدر. أغرب ما في هذا الدَّيْن أنه قابلٌ حقاً للتشكيل الأتولوجي. يصعد من عامية الحالة، إلى نُدرتها المعيارية اللامعيارية. ذلك أن الاعتراف بالدَّيْن المجهول ينطوي على معانيتين متضامتين، تؤدي إحداهما إلى الأخرى. معاناة النقص، ومعاناة المسؤولية. فالحيُّ الذي ينقصه الوجود، يعانیه كنقص غامض، من ناحية، وينوء على كاهله كمسؤولية من ناحية أخرى. بالمقابل فإن أشياء الحياة اليومية لا تعوّض هذا النقص، بقدر ما تزيفه، أو تُدخله في حلقات التحليل النفسي، وتُدرّجه تحت مقولات الحراك المجتمعي. إنه نقص المحدود باللامحدود. شرط أن يُفهم التلقّف كيفاً أو كيفية خالصة.

وإذ يتوقف الحيُّ عند حدود آلهة الحيوية، فلا يمكن أن يفوز بقلق اللامحدود. لا بد أن يأتي الحيُّ كإنسان إلى حياته عينها، بما يُحدث فيها صدعاً، شرخاً، ثقباً ما في آلتها المحكمة. عند ذلك فقط تقع الآلة تحت طائلة المراجعة الشاملة. ويشعر الحيُّ في النداء على ما ينقصه كحي، عن الكائن. في هذه اللحظة يقع الاختلاف في الحي، ينبت منه الإنسان. وينطلق على درب صيرورته كائنًا. وهي صيرورة ليست منضبطة سلفاً، لا تمك برنامجهما في خليتها الأولى. لذلك قلنا ليس بين الحي والكائن تكامل، بل انقطاع وهواية حقيقية. وإن الانزياح بين صفتي الهاوية يجعل المايحدث بينهما لاعباً بهلوانياً، لا يمكنه أن يكون نيتشواً وزارادشتياً تماماً.

أول فارق بين الحي والكائن، أن الثاني يتمنع بما يشبه ذاتاً، ما أن يسعى إلى التعرف على نفسه كحيٍّ مختلف عن الأحياء. ذلك هو الفارق عينه بين الآلة الحية (ديكارت) والدراين (هيدغر). صحيح أن الكوجيتو الديكارتّي كان أول إشارة لوضع الذات لنفسها وضعاً أنطولوجياً فكرياً في آن. لكن الدراين هو الذي عليه أن يكسر من شمولية هذه الذات، أن يمنحها فردّتها. أن يكشف في كمالها، ما ينقص هذا الكمال، مما يحيل الكمال عينه إلى المشروع الناقص باستمرار، المتمثل في حادثة: انقذاف الكائن إلى العالم، معزولاً، ناقصاً دائماً، غير مُعدّ سلفاً لأي أفنوم، غير مبرمج خلويّاً، ومقدماً، إلّا في سياق النقص والبحث عن الهوية بلا جدوى. فهو الكائن، الوحيد من بقية الأحياء ونكرر هذا دائماً المحكوم بالحرية في فطرة وجوده بالذات، وليس بالاكْتساب. لكن حرّيته تلك تشبه عدم وجوده. بل لولا ذلك العدم المتنامي موازياً ومتداخلاً مع وجوده، لما أمكنه أن يفعل شيئاً يحسده، ولا في العالم من حوله. وإن إخفاء هذا العدم، وردم النقص بالأقمة العامة، هو الذي يساهم في قتل تلك الحرية في صيغة وجودها، المعبر عنها كوجود بالفطرة؛ ويحدث ذلك من أجل أقمتها عن طريق الاكْتساب، أي افتراض حَفَنَات وشظايا من فضلات وجود الآخرين. إن قتل حرية الفطرة، واصطناع حرية الاكْتساب،

المايحدث التاريخي، وأن تقوده، وتُشرّع عنه. لكن أهمية الدين تكشف في الحقيقة عن أولوية هذا المايحدث الذي يدفع الوجود إلى عدم الاكتفاء بوجوده، وطلب التجاوز، نحو اللامسمى. هذا الذي له صوت يدوي دائماً في العمق، لكنه يأتي من لا جهة؛ إذ كل مؤسسة في العادة هي ترجمة محدودة عن موضوعها؛ وقد تكون مجرد برنامج، يحولها إلى ممارسة معينة. لكن صوت الكينونة في عمق الكائن صامت وهاجس. ولا يكاد يقول ما هو لفظي محدد. إنه دعوة تفصل الحي عن حياته فجأة. وتسبغ عليها شعور الغربة والغراية. يكتشف في لحظة أن كل ما يمتلكه لا يحقق ملكيته لشيء. إنه خاسر في كل تجارة. ومُحْبَط إثر كل مكسب. لكنه لا فكاك له مما هو فيه وعليه. قد يكبت صوت الصمت في داخله، لكنه لا يلغيه. هناك جانب منه لا يحيا حياته. ليس ذلك مجرد التعبير النفسي عن النقص. فالتنقص وارد دائماً. كلباني. وأعنف من أن تختصره أحاسيس نفسية. فالكائن المنخرط في همّ المايحدث يمزقه شعور مُحض بما يمكنه أن يحدثه ويفعله، ولكن لأمر ما، يُحال بينه وبين الفعل، أو بين أن يأتي الفعل كما يتصوره في الأقل. فينخرط مع المايحدث فيما لم يحدث بعد. فالعيش على تخوم الأشياء دائماً، وليس في مضمونها المستحيل، يؤسس الحرية بدون أساس، يجعلها معلقة فوق الأفعال الناطقة باسمها، دون أمل حقيقي بالتطبيق التام معها. كل حياة يخالطها الموت في كل لحظة. لا يقف في انتظارها، في نهاية الطريق. ما ينتظرها هناك ليس سوى التحلل العضوي فحسب. ولأن الموت يصعد طريق الحياة من نهايته، يتقدم معاكساً تيارها ومُخالطاً له دائماً، تغدو مشكلة الإنسان ألا يحفظ حياته فحسب، بل أن يتدبر أمر وجوده بالذات. فماذا لديه إلّا تلك الحياة، التي مُنحت له دون إرادة منه، وليس له إلّا أن يمتطي متنها، مغامراً فيها وبها، ومن أجل الفوز بما هو مَدِينٌ له، هذا الصوت الوجداني الصامت، الذي لا يكف عن مطالبة بما لا يعرفه، لكنه يحس أن له ثمة مسؤولية فيه وعنه. إنه دَيْنٌ حقيقي، لا تقدير لحجمه، ولا هوية لصاحبه: (من هو الدائن؟). لكنه جاثم تماماً على صدر الكائن. وتلك هي واقعة الأولى والأخيرة. والمعروف في هذه العلاقة الالتباسية، هو المدين وحده. وهو هذا الحي المطالب باسم حياته تلك عينها، بالانزياح نحو أن يغدو ليس الحي فقط، بل الكائن. تلك المسافة بين الحي والكائن هي فرصة الاستثناء الفريدة. الاعتناق من حتمية الحياة، والانطلاق من مغامرة الكينونة، في اجتراح لغز الكينونة، والمشاركة في نظام لغزيتها، في ممارسته. لا يتحقق ذلك إلّا بحركة ارتجاع نحو الحياة، والإتيان ببعض لغز الكينونة إلى صميمها، والانهام بهذه المهمة الفريدة كلياً، حتى اللحظة التي تغدو فيها الحياة مختلفة عن نفسها. وهنا يصبح المايحدث هو الكائن عينه، مشدوداً بين الحياة والكينونة فوق هاوية تهدد الأولى بالموت، والثانية بالعدم. لكن ليست الهاوية معطاة دائماً. وصوت الدائن في عمق

وأنة حتى يمكن من أن يؤججها، سيكون هو أول وقيدها، وأول المنيرين، والمستنيرين بها، والمحترقين فيها طبعاً. الكائن المدين للمجهول، يترجمه العقلي الغربي إلى تقنية التكنولوجيا، محاصراً الفكري خارجه. ويؤوله أو كان أوله مرةً العقلي الغربي بالأفئمة الأخلاقية كنظام أنظمة معرفية، خلقي، يسد جميع المنافذ أمام الفكري. فالفكري، لأنه يعلن دين الكينونة على الإنسانية، فقد ظل مطروداً أو محاصراً خارج ما تسميه: مدنيته وتاريخها الممزق بين الدين، أو التكنولوجيا.

الإنسان ذلك الكائن المجهول

هل يمكن القول إن الإنسان هو الحلقة المتوسطة بين حلقتي: الحي والكائن. عل أن لا تؤخذ الحلقة بالدلالة التطورية، ولا يفهم هذا الاصطفاف ضمن السياق الباليوتولوجي(*) التاريخي. فإذا كان كل من الحي والإنسان أو الإنساني قد احتواهما هذا النوع من الاصطفاف، فإنه يتبقى (الكائن) الذي لم نعرفه بعد. أو بالأحرى نظل نتابع ترجيحاته، مجهولة بالرغم من خضب الترميز الهائل الذي أدخله، وتدخّل عبّره، في مختلف انعطافات الاختلاف الذي ينطوي عليه من التشكيلين، الحي والإنساني، اللذين لا ينغلغان تماماً على تشكل نهائي. لدى الإنسان يلتقي الحي والكائن، لقاءً يغيرهما معاً، ويُبرز الإنساني نفسه مختلفاً بالنسبة لنفسه. هذا بالرغم من التيار الأنتربولوجي الخصب الذي حاول، ولا يزال يحاول أن يراكم من المعلومات والتوصيفات اللامتناهية، عسى يمكنها أن تبني تاريخ الاتصال والانفصال بين الحي والإنسان، تمهيداً لدعم أطروحة القطيعة بين الحيواني والإنساني، التي تؤسس في الوقت عينه لمستقبل الاختلاف، أي مستقبل تاريخ الإنسان، كاختلاف متنام في الاختلاف.

لكن إذا كان الإنسي L'Anthropos هو الحاضر، كما الحيواني هو الحاضر معه ومقابله، وقبله، فإن «الكائن» وحده هو اللاحاضر. ذلك بالرغم ونكرر ذلك أن هذه الثنائية لم تكن متواصلة/ متفصلة، استقطابية أو تكاملية، إلا لأن ثمة «ديناً» آخر كان عليها أن تدفعه، بما يمكنها، من حين إلى آخر ومن فرصة إلى أخرى، أن تترك الكائن يأتي حُجْزها، وينسحب في ذات الآن، معلناً عن تأرجحه ذاك، بما يخلّفه معه، وبعده، من زاد ثمين من الترميزات التي كونت تاريخاً مختلفاً، لتشكيل مختلف، اسمه: الثقافي.

وكل أزمة التمعين أو التأويل الراهنة، أنه بالرغم من اندراج كل من الحيواني والإنسي تحت مقولة «الكائن» كتصنيف منطقي كوسمولوجي، إلا أن هذا الاندراج يغلق إلى درجة تمنع على الكائن، التحول من مجرد مقولة تصنيفية إلى كينونة أنطولوجية. فالعقلي يستولي على المعرفي بما يحتكره

يدمر الامتياز الوحيد الذي يتمتع به الحي الإنسان، أي قدرته على إبداع كائنه الناقص؛ فيفسره على التراجع من مشروع الكائن غير المتكون بعد، الموعود بالمجهول كله أمامه، إلى مجرد الحي المحدود ببرنامجه العضوي وامتداده إلى برنامج المدنية، الأفئمة فيما بعد.

كل التعارض بين الحي والكائن هو جهوز الأول، ولا جهوزية الثاني على الإطلاق. وقد أثبت التاريخ التكويني للإنسان، هو أن يأتي كالحل الثالث بين الاثنين أو فوقهما معاً. فهو الحي وما سواه كذلك. هذا الماسواه، يحمله كعب، كدين لما لا يعرفه بعد. يبدأ أولاً بمعرفة موته كحد أخير لحياته. ومعها يشرع في انتزاع خصوصيته. ولولا هذا الوجود تلقاء الموت، لما استطاع ان يصوغ خصوصيته. لأن الموت أخصّ حادثة رغم عموميته وشموليته لكل الأحياء (الموت موتي، ولن أحدث عنه أحداً، بعدي).

طريق الإنسان من الحي الذي فيه، إلى الكائن الذي لا يعرفه بعد، يتنازع كل من الفكري والعقلي. فالأول يحدد هذا الطريق كالمجهول الأهم؛ بحيث يكون على كل فرد أن يكتشفه وينحته كما لو كان هو أول الطرّق، وصاحب أول السائرين عليه. لأن ذلك (الطريق) لن يكون كذلك أبداً، لن يكون نفسه. في كل خطوة لا ينكشف لغز أكثر، بقدر ما يزداد تلغيزه. وأهم انكشافات تلغيزه، أنه ليس طريقاً خطياً متقدماً. كما لا يمكن تجاوز بدايته، لأنها تظل حاضرة متحركة في كل نقطة تليها، إلى أن تصل إلى الغاية، حيثما تلقى نفسها بالذات. لأن الطريق دائري، كل نقطة فيه تصلح للبدء كما للانتهاء. ولذلك فإن الفكري يصّر على أنه ليس ثمة طريق. وإذا وُجد، فهو كله في بدايته في البدئي منه. وهنا في موقع البدئي يتمترس الفكري ولا يتزحزح عنه. أما الطريق نفسه فلن يكون الفكري مسؤولاً عنه، إلا بالقدر الذي يحمل فيه مسالكه معه عند كل تقاطعاته وانعطافاته، ما هو بدبيته. ولكن كيف يحمله. إنه بالأحرى يتحمّله كعب، يتعاطاه كدين. يقضي العمر إيفاء له وبه، كما لو صار أعماراً لا حد لها.

أما العقلي فهو الذي يفترض أن كل الدروب قد تم شقّها وتعييدها، وأنه بالتالي ليس على الحي إلا أن يتأهل بما تأهل به الجميع، وأن يسلك حسب الأقاليم المعلنة والمطبقة. إن العقلي لا يعدّ الحي إلا بميراث كل الأحياء السابقين والمرافقين. أما الفكري فإنه وحده الذي يعدّ بالتراث المجهول، الذي لم يبنه أحد بعد. إن العقلي مؤونة الحي ليحفظ مجرد حياته. بينما الفكري المبشر بالكائن، الواعد بالمجهول القادم المنسحب، يكشف للحي أن لا شيء يحميه، وأنه موعود بالنار الكامنة فيه،

(*) بالنسبة إلى علم المستحاثات الإنسية، أو العضوية عامة (النبات والحيوان): Paleontologie.

الإنسي مفعماً دفعة واحدة بالوجود، والذي (رغم ذلك أيضاً) هو موشك على اللاوجود. إنه أقرب إلى الكائن، بما يجعله يدرك كم هو بعيد عنه فعلاً. تلك هي درامية المايحدث. إنه تجوهر المتناهي على ضوء الافتقار المتناهي إلى متناه لا متناه. ليس ذلك مجرد دعوة متأزمة إلى التعالي نحو الذروة على طريقة اللاهوتيين والأخلاقيين بقدر ما هو تعليق الهاوية نفسها بأطراف الأجنحة المحلقة فوقها، دوناً أن تتساقط فيها.

إن العلاقة بين وقت تحت اليد مع زمان منفتح على السديم، لا تشبه العلاقة بين لوحة وإطارها، بل بين اللوحة والشكل الخالص. كما السمفونية مع الموسيقى الخالصة، كما القصيدة مع شعري الشعر. تلك هي في الواقع (حالة ما) تشبه إمكانية الاستحالة، واستحالة الإمكانية. ذلك أن مبادرة التمثيل بين المتناهي واللامتناهي لا تأتي من الثاني نحو الأول كما تصور الميتافيزيقا التقليدية. بل إن المتناهي عينه، وليس أحداً سواه، هو المحكوم وحده باختراع اللامتناهي، واجتنابه إلى التمثيل معه من أجل إعادة اختراع تنافيه كذلك، وهو في كنفه. فهي ليست استحالة الإمكانية، ولكنها إمكانية الإمكانية. بكلمة واحدة: الحرية.

لكنها ليست تلك الحرية التي تحرف علاقة الكائن في العالم، إلى مجرد تملك الأول من الثاني. ذلك خطأ الميتافيزيقا الغربية الأصلي، منذ أن فرضت على هذه المقولة صيغة الثنائية بين قطبين؛ في حين أنها معطى أول، وتجربة فورية. إن تفكرها كثنائية يفترض قيام صراع النفي المتبادل من أجل التملك الواحد من الاثنين معاً. فالعقل الغربي وقف بالمرصاد للفكري منذ البداية. أي منذ أن أوقع الانفصام في عبارة الكائن في العالم. وفرض طريقاً وحيداً لإعادة الوحدة بينهما، لا يكون إلا بإلغاء الاختلاف: إما بإعدام الآخر، أو بامتلاكه. يصير الكائن (ضد) أو (مقابل) العالم.

ما يرجع إلى الفكر وحده، يتجلى أساساً في إرجاع البداية التاريخية إلى (البدئي) الأنطولوجي؛ يخترق التوقيت/ الساعة، إلى الزمان الزمني. يرد الانحراف الواقع على نص البدئي في معطى الفورية، الذي بدوره يفقد الحي/ الإنسي انفتاحه، أو الوعد بما فيه من ذاتي الانفتاح على الكائن. وأكثر من ذلك فالإرادوية الطاغية على أفنوم الحي/ الإنسي، تطارد نداءات الكائن، وتحاصرهما دائماً فيما هو خارج عنها بطريقة تلغي عملية الاختراق من أساسها الوجودي عينه. فلا يتوصل هذا التلفظ: الحي/ الإنسي إلى مجرد الدنو فحسب من حدّ اللافكري مواجهاً للفكري. معنى ذلك استحالة أن يفوز الكائن في العالم بنصّه الفوري. وما تزدحم به أوراق التاريخ، البيضاء منها أكثر من السوداء، ليس هو جدل أوقات الساعة مع الزمان الخالص، بل جدل الساعات داخل توقيتها الواحد. معنى هذا الكلام أن تاريخ الإرادوية التمركية كان تعطيلاً استراتيجياً متهدياً، لإنتاجية ما يسمى بكبرى التمريزات،

لحسابه فقط؛ يحاصر الكينوني خارج حلقتة. والانحصار خارجياً يعادل ويترجم الانغلاق داخلياً، يفوزان معاً بمنع استشعار أحدهما بالآخر. ليس الفكري بما يرجع إليه وحده، هو الغائب فحسب، بل اللا فكري كذلك، بما يرجع إليه، (كاستشعار بالآخر).

ولقد جرت عادة التمعين أن ينصبّ الاهتمام على التشكيل الازدواجي للإنسان، ما بين إنسانيته وحيوانيته. لكن قلما جرى التنبيه إلى الحدّ الثالث الآخر: الكائن، الذي ليس في النهاية إلا كينونته إلا فكريته، التي هي موضوع فكره الدائم... فالكائن الذي يقبل أن يكون مقعداً لكل من الحيواني والإنساني، إذ يمنحهما معاً صفة الوجود، فإنه يظل وحده من لا مقعد له. فالحيواني/ الإنساني، يمتلكان تاريخاً عميقاً الماضي للكائن في العالم. لكن ليس أمراً محتملاً أن يؤدي إلى الكائن، كمرحلة عليا في تطور ما يسمى تاريخ الحياة على الأرض. تبرز هذه الاشكالية في لحظة الحاضر. فالحاضر أسس تقليدياً فكرة الزمان فلسفياً وعلمياً ومجتمعياً. ذلك أن اللحظة الراهنة هي وحدها تحت العين واليد في آن، رغم ما تتميز به من إنسيابية مطلقة. قد أقول: الآن، والآن عينها تفرّ. لكنني أقدر، كل آن أن أعين الآن، وتلك هي لحظة الثبات الوحيدة، والموشكة دائماً على الانزلاق. إن الزمان ينزلق، لكن الوقت، ينتزع منه برنامج الساعة، الذي بدونه لم تقم الحضارة. ومع ذلك فإن العلاقة بين الوقت، التوقيت، وبين الزمان، التزمين، تدخل تحت علاقة المتحقق باللامتحقق. فإن إمكانية التوقيت بكل إنتاجاتها التدوينية، التي هي إمكانية المعرفة والبناء والعلم وكل ما تؤسّر عليه عالمية التشكيل الإنساني هذه الإمكانية للتوقيت، ليس من الضروري أن تفتح على إمكانية الزمان أو التزمين. بل كثيراً ما وقفت الأولى عقبة في وجه استشعار الثانية. من هنا هذا التباين المتناهي بين أقنمة الحيواني الإنساني، ولا قابلية الأقنمة للكائن. ليس ذلك لأن زمان الكائن لا يعرف أبعاد الماضي والحاضر والمستقبل، لا صلة له بتوقيت الساعة أو الآلة أو الإنسان، وليس ذلك أيضاً لأن زمان الكائن سرمدى، كسرمد صوفي أو تيولوجي، بل لأنه بالأحرى زمان سديمي Chaotique. كل صلة به من قبل زمان التوقيت، قد تخدش سديميته قليلاً أو كثيراً. وقد تعود منه وهي ملونة به. تغدو سديمانية. يخترق توقيت الساعة. تُربك عقاربها للحظة. لكنها قد تسمي كافية أحياناً لإحداث ومضة قطعية مع توقيت الساعة. وفجأة يطلق اللسان صرخته: هكذا أكون إذا! هذا هو المايحدث حقاً؟!

صرخة تعلن النصر، على طريقة أرخيدس (وجدتها، وجدتها!) ولكنها صرخة فوز مخوفة برنة يأس، في الوقت عينه. إنه فوز الوقت عينه. إنه فوز الوقت الضائع بمفصلة وامضة مع كلية الزمان. انزياح من وقت تحت عقارب الساعة، تحت اليد، إلى زمان اللامتلاك، الذي مع ذلك يجعل الحي/

وهو النطق، إنما هو صفة تلحق بالموصوف. فكيف يمكنها أن تستوعبه، حتى وإن كانت تميزه وحده. فالنطق لا يُدخِل مجرد الاختلاف فحسب على الحيوان، لكنه يعلن عن مولد اسم علم، كبير جديد، إنه الكائن إنساناً، أو بالأحرى الإنسان كائناً. وهو الاسم المنطلق من الاسم الحيواني الذي عليه أن يعلن اتصاله به في كل لحظة يحاول انفصالاً عنه، عن الأصل الحيواني. بمعنى أن الحيواني ليس مجرد ذاكرة للإنسي تصله بذاكرة أصل العالم عينه، وليس الإنسي مستقبل الحيواني غير المتعين إلا بقدرته على الاختلاف، كذلك. بل يعني أن ثنائية العبارة، ليست معطى تطورياً، وتاريخياً فقط، بل إنها طريقة في قراءة الواحد اختلافاً، ولكن من جهة الحد الثاني، وليس من الحد الأول اطلاقاً. فالمحمول هنا ليس تعييناً للموضوع فحسب، بل إنه مكلف الإتيان به ملتصقاً باسمه الأصلي، ومتخطياً إياه بما لا حد له أبداً، في أن معاً من اللامسمى بعد. ليس هذا التلفظ: حيوان ناطق، ليندرج تحت تعيين التعريف الأرسطي (بالجنس والفارق النوعي). فالجنس هنا ليس فرعاً في الشجرة، هو الشجرة عينها. إنها الكينونة. لكن الفارق بين التصور المنطقي، والتعيين الأنطولوجي، أن اندراج الكائنات كأنواع تحت الجنس الأشمل، الكينونة، لا يعني استيعاب مساحتها كلياً. فالكينونة في التصور اليوناني تشمل العالم وما فيه. لكن ليس من الضروري أن يعادل اصطلاح الكوسمولوجيا (الكون الفضائي الأرضي) مفهوم الأنطولوجيا المفتوح على الكينونة. ولذلك فإن تخصيص الحيوان الإنساني بالنطق، لا يعينه كنوع فحسب مندرج بين بقية الأنواع المادية والحية، إنه التخصيص بالأشمل؛ ذلك أن النطق هو حيز الترميز، اللغة، وهو وحده يمدد الجسر الذي تأتي منه الكينونة. وما هو الترميز، إنه القدرة على التسمية. إنه الاستعاضة عن الأشياء جميعها بكلماتها. هذا التعامل (تسموياً) (*) مع/ وما بين هذه الكلمات، يُسمى عقلاً ويشغل تفكيرياً. كل هذه الخصائص تنقل الكائن الحي من مجرد برنامج استباقي، يربط سلوكه بما هو دافع في عضويته، ومتجه خارجياً نحو «ما هو تحت اليد»، فإن الترميز لا ينقل ظواهر المحيط فحسب، بل يفكر بما يظهر ولا يظهر. إن الترميز لا يترجم الموجود فحسب، بل يساهم في ابتكار ما ليس موجوداً.

فالحيواني موجود في «محيط». والإنسي يكون - في - عالم. علاقة الأول بمحيطه منظمة مقدماً بـ «برنامج» انتهى نوعاً من محيط، بما فيه كنوع، من منبهات، ونظم في عضوية الحي، هي ردود الفعل المناسبة، التي في مجموعها تشكل دائرة مغلقة مترابطة من الاستجابات، وتسمى سلوكاً. فالعضوية عبارة عن تجهيز متكامل لاستقبال نوعية معينة من المنبهات، ترد عليها نوعية أخرى مقابلة من الاستجابات. ومع ذلك فإن هذه الآلة

من دلالاتها الفورية، وتضخيمها إلى أفانيم انفرادية استفرادية في مواجهة الآخر، العالم. فإن ترميزات من مثل: العقل، الذات، القوم، الوطن، تنقلب من تحليلات أو إرهابات بمجيء الكائن وتعاطيه، بواسطتها مع العالم، بما يُلغونه أكثر فأكثر، ويُعده بذلك ليسكن الكائن فيه شعرياً، تنقلب تلك الترميزات إلى أعمدة جهنمية لمشروع المشاريع الإرادوية الأكبر، ذاتي التصحير، ذاتي الانتكاب؛ عدمية العدمية، ومقابل الكائن، ذاتي الإمكان. فالحي/ الإنسي ليس مقطوع الصلة عن الكائن، وليس هو قاعدة أنطولوجية له، أو سبقاً تاريخياً أو سلباً بالنسبة له. فالحي/ الإنسي، ينعم دائماً بنوع من قربى مع الكائن. وهو والكائن معاً ينعمان بالوجود في كنف الكينونة، إذ ليس ممكناً تلفظ أحدهما دون استحضار الآخر. والمشكلة أن الحي/ الإنسي، ليس هو كذلك إلا لأنه ينطوي على ما هو ذاتي الوعد فيه، ببقاء الكينونة. فالتاريخ الباليوتولوجي أعطى الفرصة للحي كما يتمكن من برنامجه، كما أعطى مثل تلك الفرصة إلى الكائن لينمو من الحي، ومعه، ولكن دون برنامج، بل (بما) يأتي بالبرنامج وسواه في أن واحد.

نحو الأركيولوجيا التالية

الإنسان هو الحيز المتسع للحيواني فيه وللإنسي، والمرشح لاستقبال ← الكائن. صحيح أن الكائن يأتي في بداية العبارة: الحيواني/ الإنسي، كما أنه يأتي في الخاتمة. إذ لا بد لطرفي العبارة من أن يحوز كل منهما عليه. فتأتي لفظة الكائن هنا في البداية، صفة وتصنيفاً لنوع؛ لكنها تغدو خاتمة العبارة، فإنها تتحول مقعداً للكينونة. ولذلك فإن التعريف الأرسطي التقليدي الذي يجمع حدي العبارة تحت الصيغة التالية: الإنسان حيوان ناطق، لم يتلفظ كلمة كائن، المتضمنة هكذا: الإنسان (كائن) حيوان ناطق. لأنه يفترضها موجودة، وإن لم يُصرح عنها. ولسبب أهم كذلك، وهو أن الموضوع يتناول تصنيف الكائنات، وليس كينونتها. لكن - (الحيوان الناطق) افترض منذ البداية ثنائية التكوين. وهو من هذه الناحية يأتي تعريفاً يتناول تاريخ النوع عضوياً (باليو- أنطولوجياً) بمعنى الكلمة. فالتعريف حركي وتاريخي. والقبل والبعد سائدان فيه. والترتيب التلفظي يؤكد أسبقية حد على الآخر، كحقيقة معرفية تاريخية. وبذلك فالتعريف ينتمي إلى سجل التحقيب المعرفي، الذي يريد أن يكون موازياً للترميز التاريخي، ومتصدياً مع آتاته. يبقى أن المطروح يتناول إشكالية كيف أن ذلك التلفظ يكتفي بما يتلفظه؛ أم أنه يحيل بطريقة ما إلى ما لم يتلفظه بعد. فالجانب الحيواني من التلفظ يكاد ينطبق محموله على موضوعه - إذا ما تحدثنا لغة المنطق، في حين أن الجانب الإنسي هو الذي يذهب فيه محموله إلى ما هو أبعد من موضوعه. فالمحمول هنا،

(*) الاشتقاق من لفظة: اسم - التسمية؛ والتسموية هي اصطناع الاسم كناية عن إلغاء الفعل.

كانت كذلك؟ - في تربة الحيواني العام الشامل، إنه ما يأتي بعد انغلاق دائرة الحياة على الحيوان. يأتي من أعماقها، وكأنه يجيء من خارجها، غريباً عنها كلياً، ومنتصلاً إليها من حيث البداية التاريخية، لكنه يمتلك بذاته البدئي الخاص به وحده، خارج السجل المعهود لحلقة الحياة وكائناتها. وذلك لأنه وحده الكائن الفاني، في حين أن كل الحيواني الآخر، كائن مكرور، ينطبق عليه التعريف الميتافيزيقي التقليدي، من حيث إن وجوده يطابق ماهيته. أما الإنسي فهو الذي يتحمل انزياح الهوية أو الماهية، إلى حيز الوجود عينه، باعتباره وجوداً فانياً، ناقصاً دائماً. فليس ثمة سبق بين الأفنومين: الوجود، والماهية *Existencia - Existentia*، إذ إن العبارة المنظمة تقليدياً على أساس سبق الماهية للوجود، تظل عبارة ميتافيزيقية كذلك، إذا ما تم قلب ذلك الانتظام - أي إذا ما سبق الوجود الماهية، والسؤال الذي يمثله الفكر بما يرجع إليه وحده، هو في كيفية الخروج من شكلانية ذلك النسق، بصرف النظر عن تفسير الجهة بين الحدين داخله. فلقد تصيّد الميتافيزيقي الفكر منذ أرسطو، وحاولت أن تأسره بين قرني الاحراج الذي يتضمنه مأزق الافتراض القبلي، حول أسبقية الماهية للوجود، أو العكس (مع وجودية سارتر). في حين أن الفكري ينادي على الكينوني، باعتباره هو ما يرجع إليه وحده منذ الأصل. صحيح أن الميتافيزيقي كانت قد ربطت جميع أقانيمها بالكينونة، لكنه كان ربطاً تصنيفياً، احتلته الأعيب المنطق. فالكينوني لا ينزاح نحو الوجودي، أو الماهوي إلا من حيث الانتقال من الأوسع تجريدياً وشمولاً إلى الأقل.

من هنا جاء الاستغناء عن الكينونة، والمضي في نسيانها تدريجياً، كلما أوغل (العقل) في تصنيف الكائنات والأشياء، وتثبيت علاقات موضوعية بينها؛ أنتجت فيها بعد المنافس الأصلي للفلسفة، العلم. ومع استبعاد الكينوني، أضاع الفكري المزيد من مقومات لغته. تعرّض للعدوان الأكبر والأخطر، عندما جرى اختزاله في أقنوم الروح، مع اللاهوتي؛ ونُصف ذلك العدوان بالأكبر والأخطر، لأنه لم يخترع كلمة الروح فحسب، بل لشدة كثافة هذه الكلمة، فقد تمّ معها اختراع: الأقمّة بحد ذاتها. كآلة هائلة تقوم على إنتاج الأقانيم، وعلاقاتها الأقمومية فيما بينها، في مختلف حقول المفهمة/القبولية. وصار لهذه الآلة اسم جليل هو: العقل. فالروح (اللاهوتي) والعقل (العقلاني) لم يأتيا مضادين للميتافيزيقي، كما في متون خطابينها، بقدر ما يوسعان من سلطانهما: بحيث تغدو أعظم مدنية مهيمنة عصرياً، المشروع الثقافي الغربي، ليست سوى الميتافيزيقي عينها، التي لا تزال تتمتع بتلك العبقورية الخارقة، في تجميع كل جديد لصالح قديمها، وتدوير كل فلسفة ثورية عليها، إلى ثورة على عدوها الأصلي: الفكر بما يرجع إليه وحده؛ ولا شك فقد اكتشفت الميتافيزيقي في العقل كما في اللاهوت من قبل، وفيها معاً دائماً، وبالتقارب بينهما عبر مسلسل التحقيب المعرفي، اكتشفت أقدر بديل عن الفكر، ينتزع منه جانبه المعرفي، شرط

المغلقة المكتفية ببرنامجهما (الغريزي) ومحيطها (الطبيعي)، قد يقع لها نوع من اختراق، لا يعود ينفع معه كل من البرنامج أو المحيط. إذ تغدو الآلة الحية، وقد أصبحت سواها مرة واحدة. يصبح البرنامج ومحيطه نقطة ارتكاز غير ثابتة لما يتجاوزها باستمرار كلياً أمام هذه الحقيقة: إن الجسدي - هذا الذي كل ما تسلمناه من الحيواني قبلنا، وفينا - هو الكائن الوحيد الذي يفتح منه فوقه، الفكر الذي يتفكره، هو، وسواه، في وقت واحد. هذا التفكير، هو وحده، كذلك ما يقدم استشعاراً بانسحاب الكينونة، كطريقة فذة في التعبير عن حضورها. ومع ذلك يمكن للجسدي أن يبقى خارج هذا الاستشعار، بحيث لا يغيب عنه غياب الكينونة وحده، ولكنه يغيب هو نفسه، كجسدي عن مجمل هذه الجدلية بالذات. أي يمكن للجسدي أن يقضي عمره، كتجسيد للحَي دون أن تكون له صلة (وجودية) بالكينونة. وهذا بالفعل ما يجرّد الجسدي عن خصوصيته، أو هويته ويجعله يدخل في الجسدي العمومي لكل أحد، وليس لأحد بالذات. مما يعيده إلى مجرد الآلة الحية المغلقة على برنامجها العضوي، خاضعة لتوقيت الساعة، خلال عمر محدود ببداية ونهاية.

لكن، يتغير الجسدي كلياً عندما يرتبط بذات معينة، عندما يغدو جسداً لي أنا، وليس لسواي. فالجسدي الحي عندئذ، يتحمل حياتي. والحياة ليست توقيتاً موضوعياً، إنها تأتي بوقتها الخاص إلى الزمان اللامحدود. تحدث في لا محدوديته ثنية معينة، كعلامة تشير: من هنا مرّ كائن حي ذات مرة، ولن يأتي هو نفسه مرة أخرى. تلك هي عدمية الكائن ووجوديته. عدميته التي تعدم كثرته، لتؤكد ندرته وجودياً. ينبثق الكائن، يصير المايحدث، كالموضمة، والنتلة في المجهول، ينبثق المايحدث، شفافاً عند ذاته فحسب، فوق بقية من أضغاث أحداث لا تتناهى؛ يتساوى لديها معلومها ومجهولها. فالجسدي، الذي يصير جسدي أنا دون سواي، يفجر آلي الحياة التي أعرفها تماماً، على < الكائن الذي لا أعرف منه إلا مجهوله. منذ البدء، ينخرط الجسدي، في معركة انزياحه إلى ما هو خارج حده، ولقد كان خطأ الميتافيزيقي التقليدية - والتصنيفات البيولوجية فيما بعد، «أنها تفكر الإنسان انطلاقاً من حيوانيته، وليس من خلال التوجه إلى إنسانيته» - [هيدغر]. فالجسدي ليس الشاهد على الحيواني في الإنسي، إلا من حيث إنه هو الطريقة الوحيدة ليعبر منها أو بواسطتها إلى جوهره، إلى إنسانيته.

التعريف للإنساني بثنائية الحيواني الإنسي فيه، ليس انحرافاً في المفهمة، بقدر ما هو تحجّب الاعتراف بوحدة جوهرية غير أقنومية، في حين أن الجسدي كجسدي أنا، هو الذي يوفر استشعاراً فورياً بهذه الوحدة الجوهرية، لأنه يقدم الحيواني ملتبساً بالإنسي، والإنسي ملتبساً بالحيواني، شرط أن يظل محكوماً بالذاتي في وجودي. فالحيواني لم يعد مجرد حالة تكوينية عضوية، ولكنه يصير تكويناً ومكوّناً بما يحمله من مشروعي الخاص نحو الإنسانية. ليس الإنسي بذرة طارئة ملقاة، - وربما

التفكير بالشائية. هنا يتبدى الجسدي/الذاتي، طريقة مبتكرة، لا في تجنب ذلك الخطر فحسب، ولكنه أقرب إلى معطى الفورية؛ بحيث لا يقع النظر على جسدٍ إلا ويحيى فيه، ومعه، وفي كليته، ما هو إنسانه، كفرد لا يتطابق في النهاية إلا مع فرد.

بعد ذلك، قد تنقسم علوم كالفيزيولوجيا والسايكولوجيا وسواها، ذلك الكيان، تحوله إلى موضوع. لكن أية وصفة من هذا النوع، مهما بلغت دقتها العلمية، لم تستطع أن تترجم عبارة: جسدي، إلى أية معادلات أو قوانين. ليس ذلك، إلا لكون الجسدي الذاتي، يؤسس الموضوع الأول لإمكانية التملك الذاتي. مما يفترض أنه يغيرها كموضوع، ولكنه لا يغيرها في الواقع، بل يدخل في صميم لحظتها، وأكثر من ذلك فهو وحده الذي يتيح لها أن تملك مما يغيرها، أن تتصل بالكثير مما هو سواها، شرط أن تبقى على واحدتها. لكنها واحدة ليست جوهرية بالمعنى الأنطولوجي، إذ إنها ذات كيان هش. وهي لشدة تعرضها للكثرة داخلها - في الشعور - وفي محيطها، فإنها معرضة، هي عينها، لطائفة البثرة والتبديد. دون أن يكون ذلك الوضع شرطاً حتمياً لإضاعة واقعة تبددها تلك، كواقعة مؤسسة لصيغة وجود الكائن نفسه.

فالحمل الأنطولوجي التقليدي على كون الفرد حدثاً عارضاً، يقع في معيارية طاغية إلى درجة محو وجوده. في حين أن الفريدة التي يتمتع بها الفرد كحدث، هي هذا الوجود الذي يكاد يكون عرضاً، لكنه هو جوهر نفسه. فالتجسد والمكانية يُسرحان عروض الحياة؛ والحي الإنسي وحده هو الذي يكتشف عبارة تلك الواقعة: «التجسد والمكانية يمسرحان عروض الحياة». يكتشفها من حيث إنه يمارس دوره فيها، ويشهد عليها كعروض حياة، ومن بينها عرضها الخاص، الذي يشهد عليه كذلك. فأروع ما في هشاشة الكائن الوجودي في العالم، أنه الحادثة الفريدة، من بين حادثات المايحدث، التي تعرف أنها كذلك. وهي من حيث إنها تشغل أصغر حيز من كل طوارئ التجسد والمكانية، فإنها تعرف كيف تحول كل هذه الخارطة الخام إلى مواقعية أخرى تنخرط في تشكيلية مركب آخر من التجسد والمكانية، يصير الترميز، اللغة، التسمية. تلك مواقعية تصادر (انفلاتية) مركب التجسد والمكانية، وتضعها رهن إعادة التشكيل كلما انبثقت إمكانية انزياح لحادثة استيطان في بقعة لغوية، جسدية تجسدية، من نسيجها الهلامي. ينقلب مركب التجسد والمكانية إلى هاجس (الانهم) بالبحث عن حادثة - استيطان ما. يتدرب كائنات وجودية، باحثة عن أوطانها المفردة، في أرض عراء، ليست لأحد، وفي لغة للجميع، لد - هم، وليست لأحد.

فالحَيّ/الإنسي هو من هذا المركب: التجسد والمكانية، الذي يأتي إلى العالم بمكانيته المختلفة، التي سيطلق عليها الكائن الوجودي تسميته الخارقة: الزمانية. إنه يؤسس لحظته الخاصة.

أن يُقصي جانبه الآخر الكينوني. وبذلك تتمكن الميتافيزيقا من الاستمرار بتوظيف المعرفي باسم العقلاني لحسابها، عندما تعزله عن أفق الكينوني، وتسخره هو ذاته كأفضل أداة واعية لهذا العزل، وذلك بجعله يصنع أفنومه ذاته الأكبر كمرجعية نهائية؛ ومن ثم يشرع في أقنمه مفرداته المنصوية تحت عناوين خطاباته. فالميتافيزيقي يتمكن من استخدام العقلي، بقدر ما يقطعه عن تواصله الطبيعي والمفترض مع الفكري الذي يضع له حدوده دائماً. ذلك أن الميتافيزيقي يمكنه أن يضفي على العقلاني هالة اللامتناهي، بتصنيفه؛ يُفقد بذلك تناهيه الخاص وحاجته إلى التجوهر في تناهيه، بما يؤهله للانفتاح على اللامتناهي الأصلي، وبالتالي لانفتاح الكينونة عليه، أو هكذا يمكن التفكير.

والخطأ القديم قدّم الميتافيزيقا يحیی من تعريف الإنسان بثنائية الحياة والعقل. رغم أن التعريف النصي المسجل إغريقياً لم يحدد المحمول (الوغوس)، بالعقل حسب المصطلح السائد فيما بعد وخاصة منذ حقبة التنوير الأوروبي. بصرف النظر عن التحليل الفيلولوجي للفظه اللوغوس، فلا شك أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت لا تفرق بين اللوغوس والكينونة. وهذا ما جعل تيار ما بعد الحداثة، من نيشه إلى هيدغر، يتمسك بالتراث الإغريقي معادلاً لاستشعار الكينونة وغياها. فالكينوني يأتي بالحي واللوغوس معاً؛ ولكن الكائن الموكول إليه تلبية نداء الكينونة، هو الإنسان الذي يتجوهر إنسانياً بقدر إحساسه بافتقاره إلى ما لم يكنه بعد، ولم يكنه. هو هذا الذي يكسر حلقة الحي المغلقة عليه، دون أن يقطعها عن موردها الأصلي: الحياة، وكلغة يدعها تتحرك إلى ما لم تكن مُعدّة له من قبل. فالإنسان هو مفاجأة الإنسي فيه للحي فيه دائماً. وهو ما لا يمكن لثنائية التعريف الميتافيزيقية (الحيوان العاقل) أن تفي بأعباء الوجودية، إلا إذا أعيد النظر دائماً في كلية التعريف انطلاقاً من حده الثاني، الذي هو مصدر الاختلاف، والأقرب إلى التذكير بأقنومية لا تغلق أبداً. مهمتها الأساسية أن تكسر حلقة الفكرة، وتذكرها باختراق الفكري الذي يتهدهدها هي وسواها؛ ويحييها في آن من نفسها، من حركة انهيار إلى مجرد أقنوم، بدون ذات النفس.

كل فكرة مهددة بالأقنمة كلما أمعنت في الانقطاع عن الفكري الذي أنتجها، وحاولت ألا تكون إلا شاهدة على نصها فحسب، في حين أن (أصالة) كل نص إنما هي في قدرته على التلويح بما لم ينص عليه بعد، وبما لا يستوعب في أي نص آخر. ليست تلك دعوة إلى تعجيز ذاتي الأصل، في التدوين، بل هي ملاحظة كيف أن الإنسي في تعريف الحي/الإنساني، هو من نوع وضع المدون دائماً ليس داخل تحومه فحسب، بل فيما هو خارجها كذلك. هي ملاحظة كيف أن عبارة الإنسي لا تنضاف إلى الحيواني، ولا توضع قبالة، لكنها تجعله نصاً مفتوحاً؛ الإنسي عندما يدخل عبارة تعريفه تلك، يقع عليه عبء تفجير عبارته تلك، وإعادة الفوضى والتداخل إلى حديه، كلما دامه خطر

مفرّ للقول الجديد من المرور عبر كل الخطابات. ولا مهرب من مناقشة الميتافيزيقا على ضوء بضاعتها نفسها، ومن مفاهيمها. بدءاً من إعادة النظر في مفهوم المفهوم بالذات. فهو ليس أكثر من طريقة ما في بلورة تمعين مؤقتة حول موضوعات لا زمان لها. والانحراف المخيف لم يأت عن جريرة المفهوم بالذات، إلا عندما حلت المفاهيم محل الموضوعات الأصلية التي ادّعت أقمته، أي تثبيتها، وقدسيتها. وصار الفكري الذي يرجع إليه وحده، أسير الجري بين تلك المفاهيم، راح في فقدان للنداء ولموضوع النداء معاً. غرق فيها هو المحذور الأكبر: فقدان الحسّ بالفقدان هذا عينه؟

كيف تأمل الزمانية باستقلال عن المكانية، وخاصة إذا كان الإنسان هو المقصود بذلك الكائن الذي لا يملأ المكان بأشياءه وتحركاته ومُذنه وعوالمه فحسب، ولكنه ينشئ عصوراً وتاريخاً، وإنسانيات لأزمان، وأزماناً لإنسانيات. هذا الشمول المتجسد ولما ليس متجسداً، الآن أو بعد، كيف تفكره بدون التزامن والتمكين، والانخراط في لانهائية الحدث وتحققه المتناهي في آن. التوقع وما لا يتوقع. مفارقة المايحدث الوحيدة، هو أنه بكل تركزه وحدثيته لا يفصل عن الشمول، لا ينخلع عن خطوط أنسراب نحو اللانهائيات العظمى، رغم أنه يعيش (في) كنف النهايات العظمى عينها. ذلك ما يعطي ثمة حضوراً للكينونة التي تعطي هي الوجود واللانهائية معاً. وتظل مفتقرة في الوقت ذاته، إلى أبسط التعيينات وأوجز الإشارات.

فالقول بالمكانية، رديف للقول بالتجسد، كأن الأولى مساحةً للثاني. والحس المباشر يأمر بذلك. إذ كيف يتحقق تجسّد إن لم يُقَم في مكان. لكن المسألة تتغير تماماً إذا ما نظرنا إليها من خلال الحدّ الثاني الذي هو التجسد. هذه اللفظة تنطوي على خديعة. تجعلني أقبل بالخافي فيها، كتحصيل حاصل. بينما تقوم المشكلة هنا. فالتجسد يعني كمال عملية بدأت في لا مكان، على الأقل جاءت من لا مكان، وحلت في (مكان) التجسد، لتعطي اللفظة ثمة كياناً. هناك شيء ما يتجسد. ما هو؟ وكيف كان قبل أن يتجسد. هناك افتراض غير مصرح عنه، أن التجسد غاية لعملية لا تكمن فيه، بل تسبقه، وبالتالي يعود تلفظ الحي/الإنسي إلى الانشطار: يجيء الحي من طريق، ويجيء الإنسي من طريق آخر. وينشغل نوع من (الفكر) في البحث عن مراحل هذه العملية، مؤكداً كل مرة ثنائية العلاقة، التي تغدو البديل عن كل ما يشكله كيان التلفظ الذي يملأ العالم بفوريته، حدثيته، ومباشريته، كليته.

هل يستطيع الفكر، بما يرجع إليه وحده، تصحيح هذه النظرة. فيفرض العلاقة مع الكيان كما هو حاضر تحت النظر، وتحت - اليد معاً. فالمكانية تثبت تحت أقدام الحي/الإنسي من (أمكنة) خطواته. وتُجسّد في هذه الهيئة أو تلك إنما يُدخل التعديل تلو التعديل على هيئة الكوسمولوجيا في تقاطعها مع أنطولوجيا، هي قيد التدوين دائماً.

أو هكذا سوف يعتقد. لكن اعتقاده ذاك يُحدث إعادة انتظام الزمان والمكان: يتزعمهما من إطار كوني (كوسمولوجي) محايد، يشدّهما إلى بؤرة فرديته غير المتمركزة، غير القابلة للاستقرار. فالزمني ليس كائناً تركيبياً، بل جديداً على العنصرين المركبين لتلفظه. لا يفارق كونه عُنصره الأصلية، بل يدخلها كانزياح، كإمكانية انفكاك ذاتي، عن انحصار داخل الراهن والمحيط والمتشّئ. الكائن الوجودي كائن زمني لا يتقاطع عنده المفهوم الكوني المجردان: الزمان - المكان؛ بل بالأحرى يبدأ أن. ليس لأنه: إنما يرجع إليه وحده أمر تسميتهما فحسب - وذلك أمر بدئي كما نلاحظ دائماً - بل لأن ما تعنيه وجودية الكائن الوجودي حقاً هو توقيته الخاص: إذ كلما دقت ساعته حدث انزياح الزمان عن حياديته، فيبدو كأن: الكائن - في - العالم هو بانتظار هذه الساعة، أو أنه هو انتظارها. مع العلم أنه لا يمكن حساب هذا الانتظار، إلا بعد ما يؤول إليه. ذلك هو الوقت الذي يولد فجأة حين يُخرج الكوسمولوجيا عن حياديتها؛ تتقدم مما وراء تخوم المايحدث، لتغدو عاملاً مؤسساً داخل زمكانية المايحدث عينه. فالتحقق الأنطولوجي شكلي، بين حدّيهما. ههنا تبن استحالّة مقاصد الميتافيزيقا التقليدية. فهي بعد أن صنّمت المفاهيم، راحت تطالب الكينونة بالمشاركة في تجارتها البائرة: تتبعها أقانيم لقاء الإفراج عن صمتها. فإذا يعني أقنوم الأنطولوجيا، أقنوم الكوسمولوجيا، بالنسبة لحادثة المايحدث عينها! حين تقع هذه الحادثة تخسر الميتافيزيقا دفعة واحدة كل بضاعتها من الأقانيم. وبها من خسارة رائعة. وحدها تُكسبها ربح نفسها. ومن جملة ما يفعله النداء على الفكر، وما يرجع إليه وحده، هو استعادة «نص» الميتافيزيقا، من تحت أكوام التناص فوقها، عليها - بما ليس منها، وإن كان يدعي مصطلحاتها.

إن ظهور الحيواني/الإنسي فوق الأرض ليس سقوطاً من أعلى، ولا ثمرة تطور دارويني خالص، وهذا (المخلوق) الذي نسميه الإنسان، ونعتز بالاسم وما ينطوي عليه من كل ما شكّله تاريخه على الأرض، أليس هو الموكول إليه أن يقف قبالة لغز العالم؛ فكيف له أن يفرّ من لغز العالم أو يتجاهله، وهو من كان يتصور دائماً أنه يقع في المركز منه. لكن، العلم انتزع مهمة تأريخ العالم، والإنسان معه، من الفلسفة منذ القديم. بينما لم تدرك الفلسفة عُنْم المنافسة، وهي في الصف الثاني، مع العلم، حول هذا الكنز، إلا متأخرة جداً، معترفة بأن سؤالها الأصلي هو سؤال العلم؛ فحين كانت تصر على هذا الموقف انتهى بها الحال إلى أن تقبع إلى جانب أو خلف العلم، كخرافة علموية. ولم تدرك عقم المحاولة إلا عندما اكتشفت أن العلة هي في ذاتها، وليست في طغيان المعرفة التجريبية. فما شكّله تاريخ الميتافيزيقا بين جنباتها، غداً يمثل عين الخطر الذي يمكن للعلم أن يحققه، كما لو أنه استولى عليها من داخل بنيتها. ومع ذلك فإن صحوة الفلسفة على سؤالها الأصلي، لا يمكنه أن يسترد ضوءه الخاص، إلا إذا اقتحم الميتافيزيقا من داخل ظلماتها. فلا

ذات خاصية القدم. كما لو كان ثمة انقسام أزلي، أنطولوجي، لا حل له بين العقل وما ليس كذلك. لم يكن ذلك الانقسام في أصل الأنطولوجيا الأفلاطونية، التي صارت فيما بعد مسيحية، بل غربية، فحسب، إنما كان أصلاً لانقسام متنام بين الوجود والكيونة. بحيث صار من المألوف أن يحتمي الوجود بالحياة كبديل عن الكيونة. وغدا من السهل تثبيت ثنائية الكائن الإنساني كأقنوم مركب من الحي - والإنسي؛ ثم يقع الاختيار أخيراً على تفصيل، تارة يُجوهَرُ هذا الحَدُّ، أو يُجوهَرُ الآخر. وأخيراً تصل مدنية التقنية إلى التفصيل المحتوم، والإقرار بتجوهر الحي، ليس كقاعدة ينهض فوقها الإنسي، بل كقاعدة تغدو بمثابة الكيان كله. وتكون النتيجة ليس تجوهر الكيان من حيث هو كذلك، بل فقدانه كلياً لحساب شكلانية قَوْلِيَّة، تُفرض عليه من خارج سجله تماماً. وعندها تحين لحظة الندامة الكبرى، يستغيث العقل فجأة بالفكر الذي تناساه. ذلك أن التصنيفية التي طالما تمسك بها كمعادل وحيد لأفضلية ممارسته، أوصلته إلى الموقف الذي يعلن فيه أنه سوف يتم التخلي عن الإنسي لصالح القطب النقيض: الحي - ولماذا هو نقيض حقاً! بل كاد الأقنوم ألا يفقد (طريقته) في التجوهر في كنف الكيونة فحسب، بل يفقد هذا الافتقاد عينه. لا يعجز عن حل المشكلة. بل تنعدم المشكلة عينها، بالنسبة إليه.

هكذا يحين أخيراً منعطف المراجعة الكاملة للمشروع الثقافي الغربي. تغدو المناذرة من جديد على الفكر وما يرجع إليه وحده، ليس مجرد إدانة لمدينة كاملة أخطأت دائماً طريقها؛ تكتشف أنها كانت مشغولة دائماً باستعارة أسماء كثيرة من كنفه، شرط إبطاله هو بالذات. أعنف مناداة كانت اختراع أسطورة الإنسان الأعلى النيشوية: علينا ألا نظن أن الإنسان الأعلى هو مجرد مزايادة [...] يمكن تعريفه بأنه طريقة جديدة في الإحساس: موضوع آخر للإنسان. نموذج آخر للإنسي. طريقة مختلفة للتفكير. وما اختلاف «الإنسان الأعلى» عن مجرد الإنسان أَوْ بالأحرى عن ثنائية الأقنوم الذي ثبتته الميتافيزيقا الغربية - إلا كونه محاولة لاستعادة الكائن في وجوده الإنساني، وفي علاقته ككائن بالكيونة. والأمران متلازمان، مذهبان في عقيدة واحدة، بشر بها زرادشت. وهي تشكل جوهر تعليمه الجديد حول «العودة الأبدية» أو العودة إلى ذات العَيْنِ Le même.

إن انبثاق فلسفة «العَيْن» من جديد ليس سوى التطوير الحداثي لفلسفة الإرادة، وسيطرتها المتزايدة على المثالية الألمانية. فالكيونة كانت تتجلى منذ القدم، كما لو كانت هي الإرادة. والحامل الرئيسي لعبء الإرادة، هو كائن الحياة الأول بامتياز - الإنسان - الذي يحتاجها أكثر من غيره، بفضل نقصانه الجوهري. ولكونه مجرد < وجود باحث عن الكائن فيه الذي يعيد صلته بالكيونة. غير أن الاختلاط كان يقع فيما تعنيه هذه الإرادة، إلى درجة أنه سيطر سوء الفهم الكامل بخاصة على التطوير الأخير الذي جاء به نيتشه تحت التسمية الشهيرة:

وإذ يُشرع في التمعين انطلاقاً من حادثة الكائن في العالم، فإن التجسد يفترض تأويلاً من جنس تلك الحادثة، يأخذ في الاعتبار كلية الحادثة نفسها، في مختلف مراحل تفكيكها. وأول ما يسترعي هنا الانتباه، أن الجسد هو الذي يتجسد، في ذات اللحظة التي يرسم فيها ظلّه على الأرض؛ أي أن تجسده مرتبط بحيز من المكانية، المنتشرة هي عينها كأرضية لمشهدية أوسع هي العالم. وكل تحليل لهذه اللحظة: التجسد، المكانية، العالم، يتناسى حدّاً أو أكثر من تلفظاتها الثلاثة هذه، بهدف تركيز الضوء على حد معين بمفرده، إنما يحارف بطمس العلاقة الفورية فيما بين هذه الحدود. فلا بد إذاً من القول إن الكائن الذي هو هنا الحي / الإنسي، منخرط منذ الأساس في (حادثة) فورية هذه العلاقة؛ وأبرز ما فيها هو ظهورها عينه. إنها ليست هي ما يَقَعُ عليها البصر فحسب، لكنها هي الحاملة لعملية البصر وما يُبصره. إن تجسد الكائن يجسد العالم. مع الاحتفاظ بالاختلاف الجوهري بينهما. خاصة عندما يُعاد تمعين كلٍّ من الظهور والتجسد من خلال الكائن. فهما أول ما يحددان هي صيغة وجود للكائن.

والآن يمكن السؤال: هل إن التجسد والمكانية يتضمنان وجود الكائن، أم أنه هو من يتضمنهما. أولاً حين يجري التعامل مع الوجود - بمعنى التحقق العيني، فإنه لا يمكن إطلاقه على الإنسان، كنوع حيواني مختلف كلياً عن الحيوان. ذلك أن خاصية النطق أو العقل ليست وحدها هي التي تعيّن (نوع) الإنسان وتفصله عن بقية الأنواع الحية، بل إن هذا الكائن - الكل، إنما يُنَاطُ به إبداع خصوصيته، وبدورها يُنَاطُ بها التذكير باختلافية وشمولية الكيونة. يجيء وجود الإنسان بالنسبة للكيونة، كطريقة خاصة جداً في الانصواء تحت الكيونة، أو طريقة فريدة في النهوض بعبء الكيونة. وهذه الطريقة لا يمكن مقارنتها بأي من فوارق النوع أو الجنس التي تحدد تصنيفات الأنواع الحيوانية الأخرى. ذلك أنه موكول إليها وحدها لا أن تكون خارج التصنيف فحسب، بل أن تحدد التصنيف ولوائحه بالنسبة لجوهره، وجوهرها بالذات. كما لو أن الوجود - وجود الإنسان - هو (النوع) الاستثنائي الذي تنطوي عليه شمولية الكيونة، دون أن تُصاب هذه الشمولية بأي انحسار. ذلك أن خصوصية الوجود الإنساني هي وحدها دليل الكيونة إلى شموليتها. إنه الصدع الذي تدخل منه الكيونة إلى العالم - كما يثبت هيدغر دائماً - ونضيف: كما لو كانت موجودة فيه منذ القدم.

بناءً على ذلك ليس التجسد والمكانية، ليساً حدثاً موحداً تالياً على ما لم يكن كذلك بعد. مثلاً لا ينبت الإنسي من الحي، ولا المكانية هي مجرد امتداد يقع تحت الحواس، ويدخل في تركيب ثنائية الكوجيتو الديكارتي إلى جانب العقل. ذلك ما يعود إلى رؤية تبسيطة وهندسية خالصة، تفترض قيام ذات - مقابل - العالم، وليس (فيه). صحيح أن الكوجيتو الديكارتي قد يحفظ للعالم خاصيته الأولى وهي قَدَمُه. لكنه لا بد له في الوقت عينه، من أن يفترض قيام الذات مقابله، قياماً يحمل

ضمن أقنوم الوجود؛ مؤسساً بذلك لاختلاف جديد، يجيء مع اسم الحياة متدخلاً بين الحدين التقليديين: الوجود والكينونة. فبدلاً من الاحراج المتزايد الذي يسببه تصاعد المفهوم الحيوي مع ولادة الفرد في ظل المدنية الصناعية، صار يمكن مضاعفة تكثيفه في اتجاه بناء ميتافيزيقا جديدة للحي/الإنسي؛ وذلك بعد أن جرى تخطيطه واختراعه، وحتى استنباطه، كأحد مخترعات المدنية العصرية، وإن كان هو الأغرب بينها، ولكن ليس الأكثر أهمية، على كل حال.

إذا كان يرجع إل فوكو فضل الوعي بخصوصية هذه الأركيولوجيا (الثالثة) والشروع في تأسيسها، إلا أنه ترك جميع أبوابها مُشترعة على ما هو خارج عنها، وبشكل خاص على تراث المؤثرات الهائلة التي تولده، ولا تزال، الأركيولوجيات السابقة، ومناهج الإشكاليات التقليدية المعتادة المغذية لها. ذلك أن ما يميز الأركيولوجيا الثالثة أنها مضطرة حتى تقول قولها الخاص، أن تترك الأركيولوجيتين السابقتين، تحرران خطابها الخاص. كما فعل هيدغر طيلة نتاجه المتشعب، عندما أعاد تفسير ميتافيزيقا المشروع الثقافي الغربي، من أجل أن يفوز بإشارات وومضات عن الميتافيزيقا، غير المنصوص عليها بعد. للمشروع الغربي، لم يأت تزييفاً لصاحبه، لموصوفه (الغرب) بقدر ما كان يبرهن على الصعوبة الرهيبة التي تقف دون حصوله حقاً على ما تعنيه عبارته. كما لو كانت شرعية الميتافيزيقا التقليدية، إنما تجيء فحسب من كونها حقاً الشاهدة الفعلية على عنف المحاولة في أن تكون ما تدّعيه، مع فرار (ما تدّعيه) من بين أيديها دائماً. فالشهادة على فرار الجوهر قد تكون هي الطريقة الوحيدة في الإعلان عن أحقية وجوده، على الأقل، عن إمكانيته.

صحيح أن هذه الميتافيزيقا قد ارتكبت جريرتها الأولى، منذ تأسيس الانقسام الثنائي في الحي/الإنسي، بين حدّيه هذين؛ ومن ثم راحت تخترع، عبر مذهبها الكبرى، الجسور التي تعيد تحقق الوحدة في هذا (الجوهر) الواحد. فلم تجد إلا سبيلاً واحداً لتحقيق هذه الغاية. وهو افتراض أنه لا يمكن التفكير في الجوهر إلا باختراع أعراض له. فحين يتم اختيار التجوهر على الحي (أي المادي) يغدو الإنسي هو العرضي. والعكس صحيح. ذلك أن (الأقنوم) لا يمكن أن يكون له رأسان. والتجوهر لا يكون كذلك إلا بقدر ما يكون سواء هو العرض. حتى في أحدث لحظات الترقّي الذي يناله البحث العلمي التقني الراهن في حقل (الجينات)، نلاحظ أن الجهود البحثية الكبرى منصرفة إلى تأكيد أنه ليست البرمجة الحيوية مقتصرة على الجسدي فحسب، بل إنها تتناول الفرد الإنساني كجنس وطباع ومسالك؛ كأن حياته الفردية بتفاصيلها مكتوبة ترميزاً، وسلفاً، في سجل الجينات عينها التي تحدد شكل جسده وتقاطيع وجهه وأعضائه. كما لو كان كل الرهان المعاصر هو في الإثبات الآتي، أنه إذا كان ثمة تجوهر فهو سيكون من

إرادة القوة، بل الاقتدار. لكن نيتشه في الواقع جاء بمذهب التصحيح الجذري: إذ لم تعد الإرادة تعني الالتحاق بما هو سواها بل هي الإرادة التي تقصد ذاتها: إرادة الإرادة. ويرجع هذا الكشف للتأويل الهيدغري الحاسم. فهذا الفيلسوف الأخير في هذا العصر، آل على نفسه، وفي معظم أعماله الكبرى، أن ينتج التأويل المشروع لشاعر الفكر الأكبر، نيتشه، وشاعره الشعري، الأهم هولدرلن؛ يقرأهما معاً، ويعلم قراءتهما معاً، على ضوء «كتابته» لهما، التي تجيء كعنصر آخر ينضاف إلى عين النبع الواحد، المتدفق نحو خضم الكينونة الأعظم.

منذ نيتشه، كما أبان هيدغر، أصبحت فلسفة «القيمة» هي فلسفة الاختلاف. فالبحت عن العين هم للفكري الذي يكشف أنه ليس هو ما هو بعد. وهنا تتبدى الدلالة الفكرية الجوهرية للإرادة. إذ إن هذا الهمم الفكري الناجم عن استشعار العين، دون أن يكون للعين حيّز معين، بل يناقضه كل حيّز جرى تعيينه، إنما ينقلب إلى الإرادة التي تريد ذاتها أولاً. ولذلك ليس الحي/الإنسي هو نتاجه الأخير. إنه ما كان عليه من قبل، أي هذا الذي يمثّل دائماً في كل ما هو خارج الإرادة المريدة لذاتها فحسب. فالعودة إلى كنفها، هي عودة إلى (العين)، حيثما لا حدّ للاختلاف، للعين. والحي/الإنسي ليس هو كذلك، إلا لأنه محمّل مقدماً بهم التقاط العين، وهو المختلف دائماً.

إن العلوم الإنسانية (الأنثروبولوجية) تتغنّى بالانقطاع الذي أحدثه الإنساني مع الحيواني؛ إنه انقطاع بين المبرمج عضويًا غريزيًا، وبين المبرمج اكتسابيًا سلوكيًا. فالترميز المدني، يحل مكان الترميز الخلوي/العضوي، الحيوي بشكل عام. لم يبق هذا (الفكر) مقتصرًا على العلماء الإنسانيين، بل جذب فلاسفة معاصرين. ومنهم من يدّعي تلمذة دائمة على هيدغر. وهو دريدا. ومنهم الأخلاقي الحداثوي: پول ريكور. حتى أن فوكو نفسه عندما أعلن موت الإنسان، بعد موت الإله، كان منجرًا إلى حدّ ما مع تدفق هذا التيار. وإن كان توصل إلى إلغاء التمرکز الإنسوي L'anthropocentrisme، بإلغاء الإنسوي نفسه، كجوهر ثابت ميتافيزيقياً. ومع ذلك يعود الحي/الإنسي إلى تأكيد أن له أركيولوجيته الخاصة به. وقد كان حتى الآن تسود أركيولوجيتان منفصلتان: واحدة للحي وأخرى للإنسي. وكل الاهتمام العلمي، والفلسفي الذي على شاكلته، منصرف إلى تلمس تفصل المختلفين أساساً - ولعله جوهرياً.

لذلك تأتي الحاجة إلى الأركيولوجيا الثالثة التي لم تُكتب بعد. وتُخصّص بالأقنوم الحي/الإنسي، الذي يصعب التعامل معه باعتباره آيلاً إلى ذاته، أكثر من كونه آيلاً إلى مركّبه، أحدهما ضد الآخر، أو معاً، ولكن بطريقة تراكمية. فحين يُستعاد خطاب العود إلى ذات العين، ينبغي طرحه اعتباراً من هذا السجل الثالث الذي لا يزال فارغاً من/أو خارجاً عن التدوين، أي سجل الأركيولوجيا الثالثة. ولقد حاول نيتشه الشروع في كتابة الأركيولوجيا الثالثة بمفاكمة البعد الحيوي

تقارباتها النادرة. فالموت بمعنى الهلاك العضوي يخص الحيّ من الأَقنوم: الحيّ/الإنسي. أما الموت الوجودي - ولتُعْطِه هذه الصفة الآن على أن نعود إلى تمعينها فيها بعد - فهو يخص الإنسي وحده، لا يأتي كنهاية لكل شيء، بل بالأحرى إنه مقترن مع البداية؟ كأنه شروعُ الكائن في الكينونة من عدم وجوده بالذات. هذه الحاجة الوجودية الكليانية ترافق الموت الوجودي، لأنها دعوة للكينونة يتطلبها وجودٌ لا يتكون أبداً، ولا يتكون نهائياً. فمن حق هيدغر أن يعلن أن أعلى لحظات المناداة على الفكر بما يرجع إليه، إنما هي اللحظات المأساوية والنادرة التي تأتي/تنسحب، فيها الكينونة إزاء الموت.

اللاشيء، الفراغ، النقص، التهديد من كل مكان، حالات وصيغ من العدم، والعدمية، تحفظ وجود: الحيّ/الإنسي. وقد حَصَرَ سارتر إبداعه الخاص في تقصي حالات العدم هذه. وفي حين أن تاريخ الفرد الإنساني كان عاقباً دائماً بأزمات الوجود والعدم، وحالات التعبير عنها حياتياً، تاريخياً، أدبياً، فإن الفلسفة استجابت أخيراً، وعلى يد أحد أواخر عمالقتها في القرن العشرين (هيدغر)، إلى إعادة كتابة هذا النوع من التفرد الدرامي، على صعيد المذهب الفلسفي الشامل. وبذلك استردت إلى حُجْرِها سؤال التاريخ والإنسان معاً، وفي لحظة واحدة.

وأهم المداخل إلى هذا الاسترداد كان في انتزاع مقولة الموت من احتكار الخطاب الوضعي، أو الخطاب التحليلي والإبداع الرومانسي، وإعادة التعريف الإغريقي القديم لهذه الإشكالية على الصورة الآتية: التفلسف هو تأمل الموت. والمدنية أعطت أجوبتها على هذا التأمل. واعتبر المفكرون أن هذه الأجوبة كانت ردوداً على تحدي الموت. وقد يكون ذلك صحيحاً إلى حد بعيد. وربما كان الأصح كذلك هو اعتبار إنتاجات المدنية مجرد تمرينات وجودية كبرى على طريق ردّ التحدي. لكن هذه التمرينات اتصفت في معظمها بمواربة الهدف والتحليل عليه. والسبب هو انقسام رؤيتها بين اعتبار الموت أنه يعادل الهلاك العضوي للإنسان، والدمار المادي لما يمتلكه ويبيته، أو أنه تهديد الإنسان في جوهره الكينوني. لكن الاعتبار الثاني ظل موضوع الإنتاج الديني تارة، والأدبي والإبداعي عامة، تارة أخرى. ولم يستطع السؤال الفلسفي أن يتجاوز تراكم المعهود والمنتوج من هذين الاعتبارين، إلا في اللحظات الأخيرة من تاريخ انكسار المعهود نفسه في اللغة وأرضية الواقع معاً.

وفي هذه البرهة القصيرة من انكسار المعهود يستيقظ السؤال الفلسفي فوق الخرائب جميعها؛ لا يلقي بين يديه، وعلى امتداد البصر حوله، سوى نداء القديم - قَدَمَ العالم: الفكر وما يرجع إليه وحده.

مطاع صفدي

نصيب العضوي فحسب. ولكن بالمقابل فإن رد الفكر سيكون كالآتي: في هذه الحالة، لن يعود العضوي هو ما يعنيه تلفظه، سيكون دلالتُه، وما ليس كذلك في آن. لكن الخطاب العلمي التقنوي يمكنه مع ذلك الاشتغال على العضوي وحده، دون الاهتمام بما صار يعنيه، عندما تحول إلى ذاتي التجوهر، ولكن دون أن يتحول حقيقة. إذ أن العضوي أو الحيواني في الأَقنوم: الحيّ/الإنسي، هو المحدود الذي يفرض عليه أن يتعين لا بذاته فحسب كمحدد، ولكن بالآخر المجاور له، هذا الإنسي، اللامحدود؛ في أن العلمي التقنوي هو الذي يحاول أن يعكس هذا الخطاب بتعميق الفصل بين حدي الأَقنوم. فحين تحاول الإنسانية المعاصرة النظر إلى أَقنوم: الحيّ/الإنسي كما لو أنه لقاء بين ترميز مغلق (الحيواني)، وترميز مفتوح (الإنسان)، كأنها تجعل هذا اللقاء بدون أساس، لأنها تفترض الاستمرار كشرط للتجاوز أو اللقاء. تختزع أوالية: التمثيل.

نخلص مما تقدم إلى أنه بالرغم من مختلف الخطوات الهامة التي قطعها العلم على صعيد التنظير، فإن الحيّ/الإنسي هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يقدم تعريفات عن ذاته، تعتمد توظيف اللامحدود في تكتيف المحدود، وجعله يجيء بنسقه كما لو كان نصاً منفصلاً دائماً على تناص يجهره بَعْدُ. فالأَقنوم: الحيّ/الإنسي يرجع إلى الكائن، لكن الكائن بالمقابل ليس له ثمة طريق لمعاودة الاتصال بكينونته، إلا عبر هذا الحيّ/الإنسي.

فالتلفظان: الحيّ - الإنسي، عبارة واحدة، ووحيدة، ساقطة في قاع العالم، ومشارفة لأعالي تخومه في آن. ليس ثمة حيلة أخرى أفضل لمقاربة مفهوم الحيّ، إلا الحياة نفسها باعتبارها طريقة أكثر مباشرة، وأعنف فورية، في مقاربة العلاقة اللغزية بين الكائن والكينونة. ولعل الفكر الهيدغري الذي اقترن بميلاد جديد لفكر الكينونة في هذا العصر، الذي هو الأبعد ما يكون عن الفكر، والأقرب ما يكون إلى التقاط الفكر وهو ينسحب سنقول إن هذا الفكر نفسه لم يحتفل بمفهوم الحياة كما فعل فيلسوفه المفضل نيتشه من قبل؛ إذ لا يستطيع مفهوم الحياة أن يفسر نفسه إلا على أساس صيغة الوجود الإنساني. بمعنى أن هذا الوجود قد يحتمل الحياة وسواها كذلك: الموت. في حين أن الحي لا يحتمل سوى حياته، ككائن عضوي. أما عندما ينظر إلى الحيّ/الإنسي، من تحت مظلة الوجود، فإن الموت يغدو هو دلالتُه الرئيسة. ذلك أن أَرهَب وأعلى ما يتميز به كائن الإنسان في العالم، هو أنه كائن الموت كذلك، وليس هو فقط المهْدَد بالموت. فالموت ليس خطراً خارجياً، إنه يؤسس لا أساس كائن الإنسان في العالم. ليست تلك تشاؤومية مطلقة، بل ذروة في التشاؤومية التي تفتح فجأة على الفرج؛ ذلك يصح ما دمنّا نُجَنَّب خطابنا كل تسجيل أخلاقي هنا. ما هو هذا الفرج؟ إنه لحظة المناداة على الفكر، وما يرجع إليه وحده، كما لو كانت مناداة الكائن، الذي يفتقر كل لحظة، كحي، إلى الوجود، ذلك الافتقار المدقع، الذي يُؤَلِّد الاستشعار به، حيويًا/وجوديًا، إنسحاباً دائماً للكينونة في

مطاع صفدي: فيلسوف التفكير والبناء(*)

جوزيف معلوف

مقدمة

أودّ في بداية هذه الأمسية الفكرية أن أوجّه كلمة شكر وامتنان إلى هيئة الحركة الثقافية التي عودتنا منذ انطلاقها على تكريم رواد الفكر في لبنان والعالم العربي، لتسليط الضوء على روائعهم في حقل المعرفة. ويسرّنا اليوم أن نتخلّق حول علمين كبيرين من رواد الفكر والنهضة في الشرق، مطاع صفدي وجورج طرابيشي. علمان وقفا حياتهما في خدمة الكلمة الحرة من أجل تحرير الإنسان في هذه المنطقة من الظلامية القسرية التي غربته عن ذاته وأرغمته على العيش في الدّلّ والمهانة. ويشرفني أن أطوف، ولو باقتضاب، في رحاب فكر الصديق مطاع صفدي لأستلهم تجربته الفلسفية الفريدة، التي ما برحت حتى الآن تترصد كل فكرٍ يسترخي في التبعية والامتثال والمماضوية.

مطاع صفدي فيلسوف يخفي في داخله ثورة عارمة، ثورة المثقّف المشرقيّ الأصيل الذي اكتشف باكراً مواطن التصدّع والانحلال في جسم الإنسان في هذه المنطقة من العالم. فراح، من دون كلل، يذود عنه بقلمه المعبر، مستخدماً ثقافته الواسعة، ليعمل على هدم المحرّمات من أية جهة أتت وتفكيك ما يبدو للعيان جليلاً وواضحاً.

مطاع صفدي فيلسوف يتحاشى عن التملّق، يرتاب من المسلمات، ينهال على القارئ دون هوادة. اتّخذ الفكر النقديّ والتفكيكيّ سبيلاً، إذ من دون هذا الفكر، في رأيه، تقبّع الشعوب في رتابة مُملّة، تستسيغ ماضيها، وتذهب ضحية الوهم والانطواء والغرور. ولعلّ «تفوّق» الغرب على الشرق منذ مئات السنين في ميادين شتى، أنّه فهم أنّ مسيرة التاريخ مسيرة تجاوزيّة، تُفكّ كل محاولة تسلّطية أو دوغمائية، سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو دينية.

عاصر مشاهير الفلاسفة في فرنسا وألمانيا وحاورهم في مؤلفاته المتنوعة، من أمثال جان بول سارتر وجيل دولوز وميشال فوكو ودريدا وهيدغروهابرمس وغيرهم، ممّا أضفى على فكره التنويري رونقاً خاصاً تحلّى في معظم كتاباته. من يرغب التعرّف إلى قراءة دقيقة لهؤلاء الفلاسفة بلغة عربية واضحة ومتينة، لا يُمكنه أن يتجاهل ما تركه مطاع من

ترجمات ودراسات قيّمة في هذا المجال.

من يتعمّق في مؤلّفات مطاع صفدي، يكتشف باكراً إلى أي حدّ استحوذ الفكر النقديّ على مضمونها. فقد فهم جيّداً بنية العقل الغربي وتركيبته، وسعى إلى رفد العالم المشرقيّ بهذا الفكر، في كتابات تكاد كلّها تحمل كلمة نقد في عناوينها. فمن نقد العقل الغربيّ إلى نقد الشرّ المحض في جزئه إلى كتابه ماذا يعني أن نُفكر اليوم. فلسفة الحداثة السياسية، نقد الاستراتيجية الحضارية، مروراً بنظرية القطيعة الكارثية، إلى مقالاته الشيقة في مجلّة «الفكر العربيّ المعاصر»، ترتسم ملامح فكره متجلية في مواضيع تفكيكية متشعبة، حاول أن يُعيد بناءها من جديد، كيما ينفّض عنها غبار الأفكار المسبقة والتأويلات المزيّفة والعمارات الكاذبة، سواء أكان في الغرب أو في الشرق.

سأحاول في هذه المداخلة، ولو بخطى مترددة، أن أعرض رؤية مطاع صفدي التفكيكية التي رافقت نضاله الفكريّ الطويل، مستنداً إلى أهمّ المواضيع التي تطرّق إليها، كمفهوم الحداثة، ومفهوم القطيعة في فكر جيل دولوز وميشال فوكو، ونقد المعرفة التسلّطية، والمقدس والدنيويّ، ومحاولة غربنة العالم وأمرّكته، وموقع العالم العربيّ من هذه الرؤية التساؤلات كلّها.

الحداثة الدائمة

يعتبر مطاع صفدي أنّ العقل الغربي منذ عصر التنوير في حداثة دائمة. فمن مزايا هذا العقل أنّه لا يتورّع من نقد ذاته، إذ لا يركن إلى أية أنظمة ثقافية أو مجتمعية، بل يُعمل فيها النقد والتفكيك كي يصون نفسه من «كلّ جهاز يُحاول احتباسه»⁽¹⁾. ولعلّ سرّ نجاحه أيضاً أنّه لا يستسلم للغرور من جرّاء نجاحاته الباهرة، و«لا يغرق في منتجاته»⁽²⁾، وكأنّه تعلّم من الحضارات الأخرى، التي انهارت الواحدة تلو الأخرى، أنّ التعايش دوماً «مع واقعة الانهيار»⁽³⁾ خير وسيلة لتفاديه. ومع أنّ العقل الغربيّ كان السبّاق في نشر الإيديولوجيات في المجتمع المعاصر، إلّا أنّه كان أيضاً من «أكبر مكتشفي ألعابها، وأشجع المتصدّين لقلاعها، والمدمرين لهياكلها»⁽⁴⁾.

لا شك أنّ المشروع الغربيّ الثقافي وقّع في نموذج «فكرة الواحد وسلطانة المثالي المطلق، سواء في صفحته الميتافيزيقية

(*) بحث تمّ تقديمه عشية تكريم مطاع صفدي، من قبل «الحركة الثقافية» لـ أنطلياس في لبنان، وهو احتفال فكري جرت الحركة على إقامته سنوياً، عرفاناً منها ومن جمهورها المثقف بما يقدمه أعلام الثقافة في لبنان والعالم العربي.

بكلّ اليقينيّات والوثوقيّات التي لديه قبل أن يطرح على ذاته وعلى العالم من حوله، من يكون هو، ومن يكون الآخر الذي عليه أن يستوعبه قبل أن يعرفه»⁽¹¹⁾.

هذا الخطاب الجاهز، في رأيه، بات خارج حركة الزمن المعاصر. إنّه خطاب يرفض الانخراط في التاريخ، بل يخاف من مواجهة الفكر النقديّ والتفكيكيّ، لأنّه يعتبر نفسه فوق التاريخ، وفي منأى عن النقاشات الفكرية التي تعمل دوماً على ضبط المفاهيم بغية تأويلها، كي تكون أكثر ملائمة مع العصر. خطابٌ أجاب عن أسئلة لم يطرحها، لا هو ولا أحد، عليه، ومع ذلك يطرحها على نفسه برتبة لفظيّة عقيمة. ويتابع في السياق عينه: «هذا الخطاب أعدّ عُذته الكاملة لجعلها أبستيمية الإبتيميّات (أو معرفة المعارف). وبذلك أخرج نفسه من حلقة البحث. ولما كان هو الموجود وحده فقد فُرض ماضيه الدائم باعتباره ذاكرةً مستقبليةً، ذاكرة للمستقبل كله... اعتبر هذا الخطاب أنّ كلامه هو كلام الواحد، والآخرين هم المستمعون الذين لا كلام لهم»⁽¹²⁾. ولعلّ أهميّة الفكر الغربيّ أنّه تمكّن من خلال ما يُسمّى بالقطعية أو بالتفكيك من خلق مناخ فكريّ متجدد، إذ أحدث ثورة لسانية مهمّة، حرّرت «اللغة من سلطان كلّ أمر مطلق»⁽¹³⁾.

مهمّة التفكيك والاختلاف والقطعية

اهتمّ العقل الغربيّ بتحرير اللغة من سلطان كلّ أمر مطلق. فمُنذ بروز الفكر التأويليّ التفكيكيّ، سقطت المحرّمات والغيبّيات، وتحوّل النصّ الدينيّ إلى نصّ قابل للنقاش في تركيبته كلّها. فالدراسات اللسانية أسهمت كثيراً في تفكيك الخطاب اللغويّ ووضعته في مساره الصحيح⁽¹⁴⁾. التفكيك هو تمرّد على كلّ منهجية، بل تمرّد على العقلانية، ولو أنّ التفكيك يحتاج إلى العقل ليستند إليه. التفكيك، كما فهمه مطاع صفديّ مُحللاً جاك دريدا، «استراتيجيةٌ مُمارسة مُختلفة تأتي في الوقت الذي تهاقت فيه كلّ الخطط، وقيل كلّ ما يُقال، وفُعل كلّ ما يُمكن أن يُفعل. الخطاب المطلق قد أُنجز وانتهى سلطانه». التفكيك هو تلك اللحظة بالذات التي يُقال فيها شيئاً مُختلفاً، ويُعمل عملاً مُختلفاً»⁽¹⁵⁾.

انشغل دريدا بذات الهمّ الكبير الرهيب الذي حمله جيله النيتشويّ (نيتشه هو أوّل فيلسوف مفكك للأفاهيم) من جيل دولوز إلى ميشال فوكو. فهو لاء جميعاً أرادوا أن يخرجوا من القوى السلطنة عبّر المفاهيم، إلى القوى المباشرة التي لا تنتمي إلا إلى ذاتها⁽¹⁶⁾. «التفكيك هو إنزال الأفكار الإطلاقيّة من عليائها، هو اغتصاب مشروع لكلّ الأطر المنهجية والمعقولات الشمولية المدّعية للشريعة المطلقة في مجال المنطق كما الرياضة نفسها، كما الإبتيمولوجيا بكلّ خلفيّاتها الأنطولوجية الباطنة أو الظاهرة»⁽¹⁷⁾. منهج التفكيك إذا

التبولوجية، أو في صفحته... الواقعية»⁽⁵⁾، إلا أنّ تمرّد العقل وقدرته الدائمة على التقد، أسهم إلى حدّ كبير في زعزعة هذه الأحاديّة وحملها على مراجعة ذاتها. وهذا ما كشفه هيغل في منهجه الجدليّ، إذ انتقل الفكر من قطعية إلى قطعية ومن انفصال إلى انفصال (من دون أن ندخل في نقاش مع هيغل) في حركة نفّي دائمة، وكأنّ القطعية باتت «إيقاعاً دائماً لأزماته المتغيرة المتقلبة»⁽⁶⁾.

ما يميّز العقل الغربيّ عن سائر الحضارات الأخرى أنّه كان أوّل من أحدث «قطعية كبرى مع الواحد اللاهوتي»⁽⁷⁾ وأخرجه من دائرة بنيته السياسيّة والاجتماعيّة. «هذا الانفكاك عن الواحد اللاهوتيّ، على حدّ تعبيره، هو منطلق الحداثة». إلا أنّ هذا النفي للواحد اللاهوتيّ اتّبعه أيضاً نفّي للآخر. فقد استخدم العقل الغربيّ الشعوب الأخرى فاغتنى بها ثمّ رماها بعيداً، مفتشاً عن بديل آخر. فإذا بالحداثة تتحوّل إلى حداثيّة، استخدمها الغرب في المجالات كلّها، إلى حدّ استنزاف مضمونها النير والنبيل. فُظنّ أنّه بمشروعه الثقافيّ سيستوعب حركة التاريخ العالميّ. لقد «ضَمّنَ بذلك ألا يدع أحداً سواه يملك الوعي والفعل في لحظات ضعفه، وأن ينتزع منه زمام المبادرة، واحتكار القيادة. وأكثر من هذا فإنّه استخدم عثراته كمناسبات لعودته إلى ذاته، وإعادة النظر في كلّ ما تفهمه وخطّط له»⁽⁸⁾.

في هذه القراءة المتضبة للحداثة وللعقل الغربيّ، حاول مطاع صفديّ أن يبيّن أيضاً كيف يواجه هذا العقل مرحلة دقيقة من تطوره. إنّه اليوم في مرحلة نقد النقد، أي في مرحلة نقد مكتسباته، إذ اكتشف أنّه لم يعدّ كما كان من قبل محور كلّ شيء. وهي الآن في مرحلة تفكيكية جديدة لنفسه لإعادة انتشاره بطرق مختلفة... وهذا ما يجعله، على الرغم من تنامي ثقافات أخرى تضاهيه، في طليعة الثقافات العالميّة.

ويتساءل مطاع صفديّ عن موقع العالم العربيّ من خطاب المشروع الثقافيّ الغربيّ. هذا العالم كان، وما برح حتّى الآن، ساحة لبطولات الغرب الدونكيشوتيّة، وفرصاً لفتوحاته العلميّة والاستعماريّة؟ يستأل، وفي قلبه مرارة الكاتب العارف والناقد، وفي الوقت عينه، العاجز عن إحداث تغيير فيه، إذ يعتبر أنّه طالما لم تتوفّر فيه العناصر التي قام عليها العقل الغربيّ، عُنيت بها النقد الصريح، وتخطّى الموروث، ووضع حدّ لتدخلات الواحد التبولوجي في أدق تفاصيل الحياة، سيبقى هذا العالم، حتّى بعد استقلاله، خاضعاً للغربة أو للأمركة، ينتقل من عزلة إلى أخرى⁽⁹⁾.

صراع مطاع صفديّ مع الخطاب الفكريّ العربيّ صراعٌ جوهريّ. فهو يعتبر أنّ محنة هذا الفكر تكمن في الأجوبة الجاهزة عن كلّ شيء. خطابٌ يفتقر إلى «سؤال واحد»⁽¹⁰⁾، على حدّ تعبيره. خطابٌ فكريّ يتفصّل في الكلام لتقديم الحلول قبل طرح الإشكاليّات. «هذا الخطاب يُهاجم العالم

المقدس والديني

يتطرق مطاع صفدي في كتابه نقد الشر المحض بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم إلى مفهومي المقدس والديني ضمن رؤية تفكيكية جديدة، كما يضع المقدس في مسيره الصحيح. المقدس، كما يقول، هو هذا المغيوب الذي دخل عالم الناس وصار أليفاً ومألوفاً [...] هو المساوي الذي يصير أرضياً [...] يُمسك بزمام الكنائس والجوامع والصوامع في المجتمعات والحضارات. إنه المستحيل الاستثنائي الوحيد من بين سواه من الاستثناءات الذي باستطاعته أن يصير مُمكنًا. ويبقى مع ذلك مستحيلًا. ذلك هو سحره الخاص. إن ترتيب حدي العبارة، يُقدم المقدس على الديني. هذا التقويم يرمز إلى أسبقية زمنية وأولوية دلالية مرتبطة بالخطاب الأنثروبولوجي، أكثر من ارتباطها بالمفهمة المعرفية [...] المقدس جاء في أول الزمن ولا يزال يتابع تحقيب التاريخ من حقبة إلى حقبة. أما الديني فلم يبرز للعيان إلا في منعطف معرفي متأخر.⁽²²⁾

من هنا رفض العقائد الكليانية والأديان عبارة المقدس/الديني في تشكيلها الثنائي المتوازن. إن حد المقدس هو اجتياح حدود الآخر دائماً. وبالتالي لا يُمكن لشيء أن ينبت قبالة أو في جواره. وتبرز أهمية الدين من حيث أنه تقنية تعمل على توطين المقدس في صميم حياة الناس. يكافح الدين من أجل تحرير المغيوب من غربته وسكونيته، وحياديته، وجذبه تحت طقوس التقديس لجعله حيًا بين الأحياء، والفاعل الأكبر. ولذلك فإن الانسحاب التدريجي من المجتمع الذي نادى به ماكس فيبر يُعيد المقدس إلى منفاه القديم في حيز المغيوب.

منذ ماكس فيبر، ولاسيما في كتابه العالم ورجل السياسة، ساد تفكير في أوروبا أن الدين انسحب كلياً من التداول وحلت مكانه تقنية التكنولوجيا، فغدت رمز التقديس الشامل للعصر الحالي. إلا أن هناك رأياً آخر لمارسيل غوشيه في كتابه خيبة أمل العالم يعتبر أن انسحاب الدين من المؤسسات لا يعني اضمحلال الدين⁽²³⁾. انبهار الدولة الدينية ومعها المؤسسة اللاهوتية، شكل قطيعة كبرى في العلاقة بين الدين والسلطة السياسية والتراتب الاجتماعي⁽²⁴⁾ في تاريخ أوروبا الحديث من دون أن يعني ذلك اختفاء المقدس من حياة الفرد أو المجتمع.

لقد فقد المقدس في الغرب هيبه الوازع الأعلى واقنع بحيز متواضع من هذا الخيال إلى جانب الخلفي والفني والإبداعي... إن انحلال الدين كمؤسسة سلطوية سمح بعودة الديني إلى حجمة الطبيعي من الخيال الإنساني، صار الديني يتأرجح على حدود تأرجح كل من الجمالي والأخلاقي. يُخالط إتيكا الفرد الحدائوي. يُحرر المقدس من الطقسة الرتيبة وقواعدها الصارمة.

إذًا، لم تُعلن الدينيوية إنهاء المغيوب، بل حاولت تدجينه، ليصبح قابلاً للمجاورة⁽²⁵⁾. ومع أن المجتمعات الأوروبية

يشير إلى أن ثمة ما هو مختلف فيها هو ظاهر وليس بظاهر تمامًا (différance)⁽¹⁸⁾؛ أما المنهج الكلاسيكي فيعتبر أن كينونة النص محمولة كلها في نصه.

وفي السياق عينه، ولكن ضمن رؤية مُغايرة، يطرح جيل دولوز مسألة المختلف والاختلاف عبر الثورة النيتشوية، مستعيداً أطروحة الأساسية التي تُريد أن تُشدّد على «قدسية الحياة»⁽¹⁹⁾ وعلى عالم الواقع فحسب، لتضع حداً لسيطرة عالم القيم (الدين والأخلاق). فالاختلاف هنا هو تقنية منهج النقد وحمايته من النقديات المزيّفة التي جاءت بعد كانط. فقد حاولت هذه النقديات أن تقيم أنظمة جديدة من القيم من دون أن تتمكن من إحداث قطيعة حقيقية في بنية النظام القيمي ذاته. في حين يعتبر جيل دولوز أن النقد يجب أن يطول نظام الأنظمة، أي القيم التي تُزيّف عالم الأشياء القائم على قوى الحياة⁽²⁰⁾. هذا الفكر ينسجم تمامًا مع تصميم نيتشه وهيدغر على إعلان نهاية الميتافيزيقا، إذ هناك تحول رئيسي أطاح بنظام الأنظمة المعرفية الذي هو أساس المشروع الثقافي الغربي. إصرار نيتشه على موت الله لا يعني فحسب أن الإيمان بالله قد انتهى، بل أن فكرة العالم الماورائي قد انحسرت في المجتمع الأوروبي الحديث.

لن أخوض كثيراً في مسألة القطيعة (rupture) التي طبعت فكر ميشال فوكو، فقد أفرد لها مطاع صفدي دراسات مُسبهة ليشدّد على أن الحداثة عاشت على أطروحة القطيعة. فالحداثة ناضلت من أجل تغيير جذري وشامل لنظام الأنظمة المعرفية السائد. فكان عليها أن تستحضر نقيضها دائماً من أجل أن تثور عليه وتجدّد نفيها المستمر الملحاح السائد. سأتوسع بفكر ميشال فوكو لاحقاً من خلال مسألة المعرفة التسلطية.

ويطل مطاع صفدي على يورغن هابرماس في كتابه (نقد العقل الغربي) ليتتبع استراتيجيته الفكرية القائمة على الفعل التواصلي (agir communicationnel) من أجل تشييد بنية جديدة للحداثة بغية توظيفها في الواقع الاجتماعي. فقد جرّد هابرماس اللغة من أوامرها اللامتناهية، معتبراً أن المذاهب الفلسفية والانتاجات الإبداعية، من فلسفة دينية، وأنظمة السلوك ومعايير الأفعال الفردية والجماعية هي تحقيق لنظرية الفعل التواصلي.⁽²¹⁾

هذه المسائل الخطرة والدقيقة التي تطرح رؤية جديدة للمجتمع الغربي والتي تُعبر عن الفضاء التفكيكي السائد، قد احتلت حيزاً مهماً في كتابات مطاع صفدي، إذ عرضها مُحللاً ومُنقداً في أسلوب عربي خاص به، فالمصطلحات التي استخدمها كل من دريدا ودولوز وفوكو ليست مُصطلحات مألوفة، حتى في اللغة الفرنسية، ومع ذلك، تمكن مطاع صفدي من تطويعها، إذ تمكن من إيجاد المصطلح المناسب أو الأقرب إليها في اللغة العربية.

أن تكون»⁽³¹⁾. طريق واحد أماننا هو النزول من السلطة إلى السلطاوية. إلى شبكة الممارسات اليومية... في التقسيمات الإدارية والفئوية والطائفية وسواها⁽³²⁾. ويعرف الأخصائيون بميشال فوكو كيف وضع العلوم الإنسانية على بساط البحث، ذلك أن «السيطرة هي شكل ممارسة السلطة في فضاء العلوم الإنسانية»⁽³³⁾. ترك ميشال فوكو مؤلفات ضخمة يشرح فيها شروط بروز بعض خطابات المعرفة، ولا سيما في كتاباته أركيولوجيا المعرفة، وتاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي والكلمات والأشياء. ويشرح مطاع صفدي هذه المؤلفات بدقة مبيّناً أن فوكو لم يرم من خلال كتاباته إلى أن يكون مؤرخاً (وهو ردّ على جان بول سارتر)، بل اعتمد منهج الأركيولوجيا أو الحفريات ليبين كيف استخدمت السلطاوية المعرفة للسيطرة على كل من يخلق بلبلة في النظام العام. فقد احتزجت المهتكن والمجانين والملحدن، أي كل من يسيئ إلى النظام القائم. وقد تطور خطاب مفاده أنه ينبغي أن ننقي هؤلاء سواء بإطعامهم الصابون أو بإلزامهم على الاستحمام قسراً.

حاول أن يصف الانتشار الشمولي الرهيب للمعرفي، السلطوي، والسلطوي، المعرفي الذي يسود كل مظاهر وآليات البنى الاجتماعية والفردية المعاصرة وعلاقاتها المريّة الملفوظة، المسماة والمضمرة. إن للسلطات تقنيات (تكنولوجيا كما يسميها فوكو) للانتشار والترابط والسيطرة. ومما لا مرية فيه أن ميشال فوكو تأثر كثيراً بفكر نيتشه في هذا الموضوع بالذات، فقد بدّل مفهوم إرادة القوة لنيتشه بإرادة المعرفة⁽³⁴⁾. ويعرف المتعمقون في فكر نيتشه أنه اتهم المسيحية الغربية بمسؤوليتها عن بناء المجتمع الصناعي الحديث بمساعدة البورجوازية الصاعدة، ورأى في هذا المجتمع النموذج الأعلى لاتحاد السلطة بالمعرفة ابتداء من توظيف العلم في خدمة الطبقة المسيطرة، وصولاً إلى ذلك التحويل النوعي الهائل الذي أصاب مؤسسة القيم والعلاقات الاجتماعية.

وهكذا أنزل فوكو الفلسفة، ومذهب إرادة القوة، إلى حفريات الثقافة والممارسة الاجتماعية. الأركيولوجيا تقص علينا قصة النشوء والتطور لهيكلات البنى الاجتماعية. أخذ فوكو على عاتقه أن يشرح كيف سقطت القوة من تاريخنا لتتحول إلى سلطة مركزية تتفرع سلطات وشبكات من الرقابات الداخلية والضمنية عبر تاريخ الثقافة والحضارة معاً.

إن كلاً من مؤسستي العقاب والحجر (السجن، المصح) إنما تكشفان في تاريخهما الخاص إحدى التقنيات البارزة للكيفية التي يُأمر فيها المجتمع سلطته.⁽³⁵⁾

وهكذا وجد فوكو أن المشروع الثقافي الغربي شارف في تطوره الحافل المنعطف الأخطر. فهو وحّد بين القوة والسلطة اعتقاداً منه أنه يستطيع أن يشق طريق السعادة أمام إنسانه. لكن السلطة امتصّت القوة واستخدمت رموزها البطولية

تحرّرت من سلطان المغيوب⁽²⁶⁾، إلا أن مطاع صفدي يبين استغلال الدين وتوظيفه من أجل مآرب سياسية، في العالم الذي يُفترض أن يبقى أميناً لمكتسبات الحداثة: «إن النظام العالمي الجديد (السياسي) الذي يُراهن على قطعة عدوانية كاملة بين الشمال والجنوب لن يجد بين يديه غير المقدس الديني كإيديولوجيا انبعاثية تحمي الشعوب والقوميات والعنصرية مقابل جنوب أصولي وإسلامي»⁽²⁷⁾.

في ضوء هذا التوجّه، يُمكننا القول بأن هناك استعداداً لاسترداد المقدس كخلاف للسياسي على كل من ضفتي خط القطيعة الشمالي والجنوبي⁽²⁸⁾. دينٌ مُعلّم ومُسيّس في الشمال، ودين مُأدلج ومُسيّس في الجنوب. إنه استرداد دينوي كلياً للمقدس. سوف يجري تليعه واستخدامه في مشروع تقسيم العالم القادم حسب ثنائية مصطنعة. فعالم الشمال سيتابع خطاب الحداثة البعدية، لكنه يقع تدريجياً في تصنيف الفردية الانعزالية، كما سيغرقها في العنصرية، تحت ستار الدفاع عن ديمقراطية المجتمع المتقدّم الصناعي. وأمّا الآخر الجنوبي فإنه يجري تعجيزه عن بلوغ الديمقراطية بتدمير موارده الاقتصادية، والإمعان في إفقاره وإذلاله، كما يزيده تعلقاً أصولياً بالمقدس السلفي، الذي بدوره يُسمّره الغرب كوسيلة جديدة للتمايز عنه. وهكذا يفقد مدلول المقدس تسميته المباشرة في كل عصر. فتذهب دلالاته إلى تسميات أخرى من نوع التكنولوجيا في العلم المادي، والديمقراطية المعلمنة في خطاب العلوم الإنسانية⁽²⁹⁾، والدين المؤدلج الراديكالي وغيرها من التسميات، بدل أن يكون أداة للتعاون والتآخي بين المجتمع.

هذا الواقع الديني يُسعفنا على فهم علاقة المقدس بالديني، في مجتمع لبناني يهيمن عليه المقدس في جميع مرافقه. الفيلسوف الذي غالباً ما يبقى خارج ترسيمة المقدس/الديني يعرف أنه يجب إرجاع الثنائية إلى واحديتها الأصلية. هناك الدينيّة وحدها ولا شيء سواها. وحتى عندما تسود اعتقادات خطابات عما خارج العالم فإنها تظل خطابات لألسنة أرضيّة، ومن هذا الكوكب الحيّ وحده، على وجه التحديد والدقة⁽³⁰⁾. وبالتالي، وحده الفيلسوف قادر على وضع الأمور في نصابها الصحيح، للحدّ من الهيمنة والتسلط.

نقد المعرفة السلطوية

حاور مطاع صفدي ميشال فوكو في مسألة المعرفة والسلطة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن مطاع صفدي ترجم بعضاً من كتابات ميشال فوكو وراجع البعض الآخر منها. ففي الفصل الذي يحمل عنوان المعرفي/السلطوي، من كتابه نقد العقل الغربي، تساءل مطاع عن تحقّق السلطة وممارستها وليس عن مصدرها. «السؤال عن السلطة: كيف هي، وليس ما هي... السلطة ليست مخفية. بل هي معروضة للرؤية منذ

شَيعَت الأُمُركَة أَنَّهَا مُستقبل العَالَم. هذا الشِيعُوع تَمَظْهر في تطوِير نَمَط استهلاكيّ، بَنِيَتَهُ، مُستندة إلى أنقاض الغربنة في النصف الأول من القرن العشرين، ثُمَّ طَوَّرت هذا النمط إلى حَدِّه الأَقْصى مع المِراوِيَة. فَعِدا الاستهلاك جاذبيّة مِراوِيَة مُطلقة، وأُضحت المِراوِيَة سُلطة غوايَة مُطلقة، قادِرة على تَحْوِيل كل شيء إلى بضاعة، بما فيها الحروب والمجاعات والأوبئة العِصريّة، تَبيعها للمستهلكين في جَميع أنحاء العَالَم، صَوْرًا بِرَاقَة خلافة، معروضة عبر وخلال أحداث آلات القتل والتسلية وإِزْجاء أوقات الفراغ.⁽³⁸⁾

وفي هذا السياق، يَتَقَدّ مطاع صَفْدي مشروع فرنسيس فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير، إذ يَعتَبره تَصْنِيًا لإيديولوجيا الرأسماليّة الأمريكيّة بالذات. مشروع فوكوياما ليس سوى إيديولوجيا بالية تُجَدِّد نفسها باستعارة هِغِلْيَة من خلال قراءة ألكساندر كوجيف. نهاية التاريخ هو خطاب أمريكيّ يُعِيدنا إلى كتابة تَأْريخٍ واحد مصدره الغرب، من دون الأخذ بالاعتبار بخصوصيّات الشعوب الأُخْرى وتراثاتها وثقافتها. كتاب فرنسيس فوكوياما نهاية التاريخ والإنسان الأخير يُوَسِّس لإيديولوجيا جديدة تَقُوم على الليبراليّة الأمريكيّة بعد الشيوعيّة، وبالتالي، يَعِيدنا إلى تَصْنِيم تَأْريخٍ واحد يريد أن يفرض مفهوما الكليانيّ تحت اسم الديمقراطية من خلال الاحتكار والإستثمار والاجتياح.⁽³⁹⁾

خاتمة:

يَسِيرُ العَالَمُ اليوم، ولو بخطى بطيئة، نَحْوَ تَعَدُّدِيّة التَأْوِيلات. فَقَدْ تَهاوت الإيديولوجيّات وبدأت ترسم ملامح نَمَاج معرفيّة جديدة لَتَحِلَّ مَحَلَّ الفكر الواحد، سواء جاء هذا الفكر من الغربنة أم من الأُمُركَة أم من الدين أم من التكنولوجيا. التَأْوِيل النقديّ يَكسر علاقات الاستقطاب. والحدود المتقابلة والمتناحرة يَنْبَغِي لها أن تَتَغَيَّر إلى علاقات تَعَدُّدِيّة تَجاوُر تَعَدُّدِيّة التَأْوِيلات وتَتحاور معها. الإِبْستمولوجيا الجديدة تَفْزُر نَمَطًا معرفيًا جديدًا تَلْتَقِي فيه المجتمعات كُلُّها من دون تَفْريق أو تَمْيِيز. ولا عَجَب، فَحِينا نَكسر حَدِيّة النموذج المعرفيّ الواحدِيّ يُرْفَع الستار فورًا عن ثقافات المجتمعات الأُخْرى وتَنوِّعها الغنيّ، ويُشْرِك لغاتها في تَعْبِيرِيّة اللسان الإنسانيّ. التَأْوِيل يُعْشِدُ قبول الآخر ويفترض قيام أخلاق التبادل، والتجاور والمشاركة. هذه هي رُؤْيَة مطاع صَفْدي المُستقبلية.

أَيُّها الصديق، منذ بضعة عقود، لَمْ تَكِلْ عن الكتابة والنضال في سبيل ترقية العقل العربيّ إلى مُستوى الاستقلال الصحيح. اِهْتَمَيْتَ بالفكر الغربيّ وأَحْبَبْتَهُ حَتَّى الشَغَف به، إِلَّا أَنَّكَ لَمْ تَنصاع له، بل حاورته وانتقدته ولمْته لانزلاقه في مَهاوِث السياسة، إلى حَدِّ التَبَعِيّة لها عند البعض منهم، فَكُنْتَ

لِصالح أنظمة المعرفة الموجهة للترابيّة السائدة. فكان أن وصل المشروع الثقافيّ الغربيّ إلى واقعه الراهن: مجتمَع الرفاهيّة غير السعيد، والفردانيّة المجردة من جسد الفرد؟ ولكن هل نلقى القوة دونها سلطة؟ ذلك هو السؤال الذي لَمْ يَطْرَحْهُ فوكو على نَهْجِه الأركيولوجي... ذلك أَنَّ نَهْجَ الأركيولوجيا التزم الوصف أو القاء الضوء، وجانب التفسير. إِلَّا أَنَّهُ حاذِر أن يقع ما أمكنه في شرك التعليل الشموليّ خوفًا من الأدلجة. ولكن «حَسْبُهُ أن يَتَسَعِدَ دور زرادشت، على حَدِّ قول مُطاع صَفْدي، في ذروة المعاصرة الراهنة، بأسلوب المحقّق التَأْوِيلِيّ، يَحْمِلُ الفانوس لِئَن يَظْلام النهار مُجَدِّدًا، منذرًا مَرَّةً أُخْرى بِذلك الخلل المُتَمادي الذي تَصْنَعُه المعاصرة الغربيّة، ما بين إرادة القوة وإرادة المعرفة، حيث تَفْتَقِد القدرة المطابقة بينهما إِلَّا عَبْرَ ذلك الوسيط الدخيل: السُلطة»⁽³⁶⁾.

الإنسان المِراوِيّ ونهاية التاريخ في خطاب الأُمُركَة (فوكوياما)

وفي كتاب نقد الشرّ المحض. نظريّة الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة، حاول مطاع صَفْدي أن يُبَيِّن كيف حادت الحداثّة التَنوِيرِيّة عن انطلاقتها من خلال غربنة العَالَم. تَمَكَّنَتْ حركة الغربنة من تَقْسيم العَالَم إلى عَالَمَيْن: عَالَمٌ مُغْلَق (العَالَمُ الغربيّ) يَتَحَكَّم في عَالَمٍ أُخَر مُنْفَتِح أرغم على الانفتاح من خارج حدوده، إلى حَدِّ الاستباحة. وقد سعت هذه الغربنة إلى الحفاظ على انغلاقها، أي حافظت بأنانيّة على مكتسباتها وغناها وفرضت على الآخر أن يَستَمِرَّ مُفْتَقِرًا دائِمًا إلى دَفَاعَاتِهِ الطَبِيعِيّة. وهكذا وجدت الدول التي استقلت عن الاستعمار الأوروپي نفسها بين انغلاقين أحدهما من ماضيهما التَراثي، والآخر انغلاقٌ مُعاصِرٍ الذي يَمْنَعُها من اكتساب حقيقة المعاصرة، وليس من أوهامها وأشباهها المِراوِيّة فَحَسْب.⁽³⁷⁾

استمرّت الدول المُستقلّة حديثًا في حال فقر من دُمِها الطَبِيعِيّ، إذ باتت في انقسام في بنيتها، تعيش بين انغلاقين: انغلاق الماضي وانغلاق المعاصرة. وقد مارست الغربنة حركة الانفتاح والاجتياح معًا، بحيث تدعم انغلاق ذاتيتها على واحديّة أَقْوَمِها مقابل تَعَدُّد الثقافات التي جعلت منها تَكَرَّارًا كَمِّيًّا خالصًا. لَقَدْ نَجَحَتْ الغربنة في تدمير التَعَدُّدِيّة، وتعميم نموذج الشتات على الكيانات المُسلوبة من أيقوناتها الذاتيّة.

هذه المركزيّة الغربيّة، بدأت تَشْتَقُّ في بنيتها الخاصّة. فخضعت لمَظْطِقِ الحداثّة البعديّة (post modernité) التي لا تَعترف بالمناطقيّات المُغلقة داخل مَجَالِها الاستراتيجيّ الثقافيّ، بل تسعى إلى خلق تقابس جديد بين الثقافات المتنوّعة. الغربنة منعت الآخرين من إشراكهم في صنع التاريخ فترة طويلة، وهذا ما تَفْعَلُه الأُمُركَة التي تَسَلَّمَتْ زمام الأمور بعد أن تَسَلَّمَتْ عِلْمُ الغربنة من خلال سياسة مِراوِيّة تُحْجِبُ الخصوصيّات من جديد.

من انحرافات التسلّطية على الآخر من أينما أتت. المشروع الغربي الثقافي بدأ بالصراع ضد الطبيعة، ثم غدا صراعاً اجتماعياً، وانتهى سياسياً عالمياً يقضي كل من يقف أمام مشروعه... هذا الصراع يشهد اليوم بداية اندماج بيئة جديدة. نحن نعبر من التاريخ الغربي ذي النظرة الأحادية إلى التاريخ التعددي على صعيد كوكب الأرض. هذا يعني أنه حان الوقت أن يلتقي الفكر الجديد مع حقوق الإنسان وألا تبقى هذه الحقوق حقوقاً مجرّدة، نذكرها بين الحين والحين. العالم بدأ يفلت من الغربنة كنمط حياتي وحيد، وبدأ يتطلع إلى التحرر من الأمركة التي فرضت ذاتها كنمط للإنسانية جمعاء بقوة السلاح والاقتصاد. من هنا ضرورة تبني إستمولوجيا حضارية تقوم على النقد والتجدد تكون في خدمة الإنسان.

عسى هذه الثورات العربية أن تلبس قلبك، فقد أسهمت بقلمك الغني في بناء مدماك في هذه العمارة الجديدة التي بدأت ترسم ملامحها شيئاً فشيئاً، ولكن حذار أن تخطف هذه الثورات على يد القوى الظلامية، فإنها ستعيدنا إلى نقطة الصفر. ولكن، أنجاس وأقول: أنت لها بالمرصاد مع ضيفنا جورج طرايشي والنخبة الفكرية الحاضرة والغائبة، علنا نعلم ببناء مجتمعات ناضجة تدبر أموراً من دون العودة إلى وصي.

جوزيف معلوف

الجامعة اللبنانية

رئيس قسم الفلسفة

تردد دوماً أن الغرب لم يستخدم المعرفة للمعرفة، وبالتالي خرج عن التقليد الإغريقي، واستخدم المعرفة للسيطرة على العالم، مستعنياً بإستيمية تعكس مصالح الطبقة المسيطرة، وتسحق الآخر الذي لا ينتمي إلى دائرته.

تُنادي في مؤلفاتك أن موت الفلسفة (أي غياب الإشكاليات والنقد والتأويلات المتعددة) وانتصار الفكر الشمولي في بُعديه السياسي والديني، يعني انتصار الرأي الواحد. هذا ما بدأت ترفضه الأجيال الجديدة في العالم العربي التي انفتحت على التواصل وعلى ما يجري في العالم من تطورات مهمة. هل بدأت الأجيال الجديدة تُنتج لغة جديدة وعقلية جديدة متحررة من هيمنة التراث والماضوية؟

لقد قلت لي في لقائي الأخير معك بأن هناك ثلاث نهضات في العالم العربي، ولو بقيت متشابكة ومتعثرة بعض الشيء: نهضة عربية أولى كانت تبشيرية خصوصاً في مصر ولبنان. نهضة عربية ثانية هي نهضة الاستقلال وإقامة الدول أو أشباه الدول، ونهضة عربية ثالثة ما برحت في بدايتها هي تساقط الفرعونيّات في مختلف توجّعاتها. واعتبرت النهضة الأخيرة نقلة نوعية تبشر بمستقبل واعد في المجتمعات العربية. تدعو في مؤلفاتك إلى إيكولوجية عقلية أي إلى تنقية العقل

الهوامش

- (20) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص 200.
- (21) المرجع نفسه، ص 207.
- (22) مطاع صفدي، نقد الشر المحض، بيروت، مركز الإنهاء القومبي، بيروت، مركز الإنهاء القومي، 2001، ص 11.
- (23) المرجع نفسه، ص 13.
- (24) المرجع نفسه.
- (25) المرجع السابق، ص 15.
- (26) المرجع نفسه.
- (27) المرجع السابق، ص 16.
- (28) المرجع السابق.
- (29) المرجع السابق، ص 17.
- (30) المرجع السابق، ص 19.
- (31) نقد العقل الغربي، مرجع سابق ص 91.
- (32) المرجع السابق، ص 92.
- (33) المرجع السابق، ص 93.
- (34) المرجع نفسه، ص 93.
- (35) المرجع نفسه، ص 104.
- (36) المرجع نفسه، ص 106.
- (37) نقد الشر المحض، نظرية الاستبداد في عتبة الألف الثالث، مرجع سابق، ص 200.
- (38) المرجع نفسه، ص 201.
- (39) المرجع نفسه، ص 79.

- (1) مُطاع صفدي، نقد العقل الغربي، بيروت، مركز الإنهاء القومي، 1992، ص 5.
- (2) المرجع نفسه، ص 7.
- (3) المرجع نفسه.
- (4) المرجع نفسه، ص 5.
- (5) المرجع نفسه، ص 6.
- (6) المرجع نفسه، ص 7.
- (7) المرجع نفسه.
- (8) المرجع نفسه.
- (9) المرجع نفسه، ص 10.
- (10) المرجع نفسه، ص 26.
- (11) المرجع نفسه، ص 26.
- (12) المرجع نفسه، ص 26، 27.
- (13) المرجع نفسه، ص 192.
- (14) المرجع نفسه.
- (15) المرجع نفسه، ص 196.
- (16) المرجع نفسه، ص 197.
- (17) المرجع نفسه، ص 199.
- (18) يشير هذا المصطلح إلى اللعبة التي تنتج الفروقات الخاصة.
- (19) F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, trad. J. C. Hermey, Paris, Gallimard, 1985, p. 79

الدين والجمتمع والسلطان السياسي

عبد الحق منصف

مقدمة عامة:

هناك فكرة عامة راسخة في الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية الحديثة، مفادها أن الدين جزء من الحياة الاجتماعية وليس مجرد فكرة أو علاقة إيمانية بكائن مقدس أو كائنات مقدسة. وتتحدد بنية السلوك الديني بالعناصر التالية:

- التمثلات الدينية؛

- الفضاء الاجتماعي للدين؛

- طقوسية الجسد المتعلقة بالدين.

داخل هذه المكونات الثلاثة، يتقاطع الديني والسياسي مع كل من الجسد والتمثلات والفضاء الاجتماعي. فالجسد يحضر بقوة داخل المسلكيات الدينية التعبدية والاحتفالية كما هو حاضر بقوة داخل الظواهر السياسية. أما التمثلات، فهي توجد في أساس الحقل الديني والسياسي؛ بل هناك العديد من التمثلات التي تنتقل بيسر كبير من مجال الرؤية الدينية إلى الرؤية السياسية (كالطاعة والامثال والالتزام والمقدس والموالة وغيرها). وأخيراً، على مستوى الحقل الاجتماعي، نجد أن كل التقييمات المحددة للفضاء الاجتماعي للدين تنتقل بسرعة غير ملحوظة إلى المجال السياسي والعكس. ويمكن أن نعطي مثلاً على ذلك: فـ «الأصالة» كما هي رائج في المجال السياسي لدى بعض التشكيلات السياسية، تدل على ما هو خالص وأصيل وغير مختلط بعناصر ثقافية أجنبية. لكننا نعلم جيداً أن «الخالص» و«الأصيل» (le pur) له معنى أنثروبولوجي وديني ومنغرس داخل التمثلات الاجتماعية للطهارة والصفاء والنقاء الروحي؛ وهذه المعاني تلج خفية المجال السياسي وتفاعل فيه فعلها بشكل قوي. يمكن أيضاً أن نأخذ مثال «حالة الطبيعة» كما راجت في الفكر السياسي الحديث حتى حدود القرن الثامن عشر ميلادي فقد كانت تدل على حالة العصر الذهبي حيث يسود اللاعنف والطيبة والسذاجة الأولية. وهي بهذا المعنى أقرب في الأديان إلى البداية الأولية كحالة فردوسية تختفي فيها الخطيئة والمكر وتسودها الفطرة والخير ونحو ذلك.

ومن جهة أخرى، تكاد تتفق الدراسات القديمة والحديثة على أن الدين له علاقة عميقة وقوية بما احتل مكانة عظيمة في حياة الجماعة. فكلمة: Religion تعود للكلمة اللاتينية: re-ligare، وتعني: rejoinre أو: re-lire. وتعتبر الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة أن العلاقة الدينية كما هي معيشة

لدى الأفراد والجماعات تتم لكي تجدد أو تعيد ربط العلاقة بالمقدس بعد انقطاعها ولو لحين. فالمجال الديني هو مجال الابتعاد عن دائرة المقدس؛ والمسلكيات الدينية هي وسيلة إعادة توثيق الصلة بالمقدس. وهناك باحثون آخرون يرون أن كلمة: Religion تصدر عن كلمة لاتينية أخرى هي: Religio، وتعني: scrupule، أي الانشغال والانهام بشيء يتم تعظيمه داخل حياة الجماعة. ويظهر ذلك في مسلكيات التبجيل والتعظيم والعبادة والطقوس الاجتماعية الدينية والأخلاقية المرتبطة بها. ويرى أبو حامد الغزالي، أحد مفكري القرن الخامس الهجري [توفي 505 هـ]، أن الدين يعني «المعاملة بين العبد وبين الرب»⁽¹⁾، أما الجرجاني صاحب «التعريفات»، فيرجع جوهر العلاقة الدينية بين الإنسان والمقدس إلى الطاعة حين يقول: «إن الشريعة من حيث إنها تطاع تُسمى ديناً، ومن حيث إنها تجمع تُسمى ملة»⁽²⁾. فالدين، من هذا المنظور، هو طاعة الأحكام والشرائع الإلهية. وحينما تتحول هذه الطاعة إلى سلوك تحكمه الجماعة بمؤسساتها وأعرافها وتمثلاتها، فإنه يتحول إلى ملة، أي مذهب إجتماعي توجهه الجماعة كسلطة أو كقاعدة على أساسها تبني سلطة إجتماعية هي التي توجه سلوك الأفراد وتمثلاتهم كسلطة المعارف الدينية والسلطة السياسية القائمة عليها والسلطة التربوية التي تستوحي القيم الدينية وما إلى ذلك. وعموماً، لا يخضع المجتمع للسلطة السياسية وحدها، بل يتحول الدين إلى سلطة إجتماعية داخل ممارسات التعبد والطقوس الجسدية والتقييمات الرمزية للفضاء والزمان الاجتماعيين.

من المؤكد أن الوعي بهذه الحقيقة لم ينتظر ظهور البحوث الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الحديثة والمعاصرة لكي يتبلور. فقد وعى فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر ميلادي الطابع المؤسسي والاجتماعي للدين. وقد كانت النزعة النقدية الموجهة للممارسات الكنسية قائمة على وجه الخصوص على أساس هذا الوعي (لنتذكر نصوص كانط وفيخته). كما قامت النزعة التاريخية مع هيغل على أساس اعتبار الدين تجلياً للروح الكلية للشعوب التي يكون الفكر جوهرها. فداخل الدين ومؤسساته ومسلكياته الاجتماعية العامة تظهر الفكرة الدينية المطلقة كما يتمثلها شعب معين في فترة تاريخية محددة. بهذا المعنى، كانت ديانة شعب معين

المجتمع. أما نصوص الآداب السلطانية (أو ما يُعرف بمرايا الملوك)، فقد فكرت في الدين والسلطة السياسية من منطلق منظور واحد لا يتغير، ذاك هو منظور الطاعة والإيديولوجيا الرعوية. وأخيراً، يمثل ابن خلدون نموذج المؤرخ المتشبع بالفلسفة والفقه، والذي يسعى إلى أن يوقع الدين في قلب الحركة الفعلية التي داخلها تشكل الدولة والسلطة. وسنقود تأملاتنا إنطلاقاً من السؤال التالي: كيف تمثلت الثقافة الدينية بكل مكوناتها الفلسفية والسياسية والفقهية مسألة الدين في علاقته بالسلطة السياسية للدولة؟

I. المجتمع والحاجة إلى الدين كأساس للتدابير السياسية

يربط الغزالي في «إحياء علوم الدين» تنظيم الحياة الاجتماعية بمختلف الأعمال التي يمارسها البشر من فنون وصنائع وحرف، والتي بواسطتها يحافظون على قوام هذه الحياة. فهو يعتبر أن انتظام أمر الحياة البشرية في هذه الدنيا لا يتم «إلا بأعمال الآدميين» وصناعاتهم وحرفهم. وهذه الأعمال والصناعات تنحصر في ثلاثة أقسام:

— أحدها أصول لا قوام للعالم دونها؛ « وهي أربعة: الزراعة وهي للمأكل؛ والحياكة وهي للملبس؛ والبناء وهو للمسكن؛ والسياسة وهي للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها.

— الثاني [يشمل] ما هي مهنيّة لكل واحدة من هذه الصناعات وخادمة لها كالحداثة فإنها تخدم الزراعة وجملة من الصناعات بإعداد آلاتها كالحلابة والغزل، فإنها تخدم الحياكة بإعداد عملها.

— الثالث [يشمل] ما هي متممة للأصول ومزينة كالطحن والخبز للزراعة، وكالقصارة والخياطة للحياكة؛ وذلك بالإضافة إلى قوام أمر العالم الأرضي مثل أجزاء الشخص بالإضافة إلى جملته، فإنه ثلاثة أضرب أيضاً: إما أصول كالقلب والكبد والدماغ؛ وإما خادمة لها كالمعدة والعروق والشرابين والأعصاب والأوردة؛ وإما مكملتها لها ومزينة كالأظافر والأصابع والحاجبين»⁽⁴⁾.

ويسترس الغزالي في تحليل القاعدة التقنية للمجتمع، فيحلل نظام الصنائع ويركز فيه على ما يسميه الصنائع المرتبطة بنظام الدنيا، وهو نظام تقني للجسد يكون فيه العمل وسيلة لإشباع الحاجات الأساسية للبشر. وقد ركز الغزالي في هذا السياق على صناعات عديدة وعلى علاقتها بما يسميه «أعيان الموجودات» أهمها الأرض وما عليها من معادن ونبات والكائنات الحية بما في ذلك الإنسان⁽⁵⁾. ويظهر أن الغزالي في ذلك، شأنه شأن ابن خلدون فيما بعد، يعتمد تراثاً أنثروبولوجياً فلسفياً يعود حتى الفلسفة الإغريقية ويمر عبر كل من قدامة بن جعفر وإخوان الصفاء

بكل مؤسساتها التاريخية والممارسات المرتبطة بها والمعتقدات التي تحركها، كلها أشكال تاريخية تُجَلِّي فكرة المقدس والخير والحقيقة الأخلاقية كما يعيشها ذلك الشعب، تماماً مثلما أن المؤسسات السياسية والقانونية السائدة في فترة ما هي تعبير تاريخي عن فكرة الحق كما تظهر للشعب ذاته، أو أن الأشكال والموضوعات الفنية والقيم الجمالية التي تحملها تُجسّد في الواقع فكرة الجمال لدى الشعب نفسه. بهذا الشكل، يدرج هيغل النسق الديني بكل عناصره المادية والروحية داخل تاريخية البشر العامة دون أن يتجاهل أساسها الفكري الذي ترجع أصوله إلى الروح المطلقة المحركة للعالم. يقول: «إذا ألقينا نظرة على المضمون الكلي لوجودنا، فإننا نكتشف حتى عبر وعينا العادي، تنوعاً كبيراً للحاجات ولوسائل إشباعها. نجد أول الأمر النسق الواسع للحاجات المادية التي تعمل على إشباعها المهن والصناعات المختلفة كالتجارة وفن الإبحار والفنون التقنية. وفي مستوى أعلى نجد مجال القوانين والحق والحياة الأسرية والطبقات الاجتماعية ومجموع مجال الدولة عامة. يلي ذلك الحاجة الدينية التي تكمن داخل نفس كل واحد منا والتي تجد إشباعها داخل الحياة الدينية. وأخيراً، نجد النشاط العلمي ذا الفروع العديدة والمتداخلة، ويشمل مجموع المعارف النظرية. لكن داخل هذه الدوائر المختلفة، يُرأس النشاط الفني المتولد عن الحاجة إلى الجمال والذي يتحقق بفضل أعماله الإشباع الفني»⁽³⁾. إن الدين كالفن ونسق الحقوق والدولة والعلم وغيرها مدخل لتحديد العالم الروحي التاريخي بكل أبعاده الثقافية والمؤسساتية والميتافيزيقية. يُدرج الدين، كالفن، فكرة الله أو المقدس داخل عالم الحياة والمادة عبر المعمار (المعابد مثلاً) والنحت والرسم وكذا عبر طقوس الجسد المرتبطة بالعبادات والموسيقى والرقص الديني والمسلكيات الاجتماعية. وعموماً، عبر النسق الديني والفني تدرج فكرة الألوهية داخل مادة العالم وتكف عن أن تكون مجرد فكرة إيمانية فقط لكي تصبح، داخل المسلكيات الدينية للجسد، فكرة يعيشها الفرد والجماعة يومياً بل لحظياً.

غير أن الوعي بالطابع الاجتماعي للدين أو بالدين كسلطة اجتماعية لم يكن حديثاً كل الحداثة، بل هو أيضاً حاضر بقوة في نصوص المفكرين الإسلاميين أمثال الفارابي وإخوان الصفاء وأبي حامد الغزالي وابن خلدون وغيرها من نصوص الآداب السلطانية. وتلك نماذج سنركز عليها في دراستنا هاته لأهميتها: فالغزالي في الإحياء يمثل نموذج الفقيه الزاهد الذي تحول معه التفكير في الدين إلى أخلاقيات للتدين (une éthique de la religiosité) والتزهد التي تحكم العلاقة الحميمة بين الرب والعبد. والفارابي يمثل نموذج الفيلسوف الذي يسعى لأن يفهم معنى الدين متمثلاً كملة في علاقته بالسلطة السياسية والتشريع الذي تحدّثه داخل

طبيعة مهياة لتكون صانعة عبر العمل والصناعات، يقوم على الحاجة. والحاجة تولد صناعات لأجل تلبيتها. ويسترسل أبو حامد الغزالي في وصف الصناعات الاجتماعية القائمة على نظام متكامل للعمل. فـ «الأشغال الدنيوية هي الحرف والصناعات والأعمال التي ترى الخلق منكبين عليها. وسبب كثرة الأشغال هو أن الإنسان مضطر إلى ثلاثة: القوت والمسكن والملبس. فالقوت للغذاء والبقاء؛ والملبس لدفع الحر والبرد؛ والمسكن لدفع الحر والبرد ولدفع أسباب الهلاك عن الأهل والمال. ولم يخلق الله القوت والمسكن والملبس مصلحاً بحيث يستغني عن صنعة الإنسان فيه. نعم خلق الله ذلك للبهائم، فإن النبات يُغذي الحيوان من غير طبخ. والحر والبرد لا يؤثر في بدنه فيستغني عن البناء ويقنع بالصحراء؛ ولباسها شعورها وجلودها، فتستغني عن اللباس. والإنسان ليس كذلك؛ فحدثت الحاجة إلى ذلك إلى خمس صناعات هي أصول الصناعات وأوائل الأشغال الدنيوية، وهي: الفلاحة والرعاية والاقتناص والحياكة والبناء»⁽⁹⁾. وبقدر ما تتعدد الحاجات البشرية بفعل تطور النظام الاجتماعي، بقدر ما تتشعب الصناعات والأعمال البشرية وتتنازل ليعمل بعضها بعضاً. وهكذا، يقوم المجتمع البشري لأجل تلبية الحاجة إلى النسل وبقاء الجنس البشري، وعلى التعاون وتقسيم العمل وتبادل الخبرة والمنافع. وهذا يقتضي انقسام المهام والعمل والخدمات؛ فالإنسان «خلق بحيث لا يعيش وحده بل يضطر إلى الاجتماع مع غيره من أبناء جنسه وذلك لسببين: أحدهما حاجته لبقاء جنس الإنسان، ولا يكون ذلك إلا باجتماع الذكر والأنثى وعشرتهما. والثاني التعاون على تهيئة أسباب الطعام والملبس ولتربية الولد [...] ثم ليس يكفيه الاجتماع مع الأهل والولد في المنزل، بل لا يمكنه أن يعيش كذلك ما لم تجتمع طائفة كثيرة ليتكفل كل واحد بصناعة [...] فلذلك امتنع عيش الإنسان وحده وحدثت الحاجة إلى الاجتماع»⁽¹⁰⁾.

أما الهدف من هذه الصناعات، فهو تأسيس الحياة الاجتماعية أو ما تسميه نظرية الآداب السلطانية في التراث الإسلامي: عمارة الأرض. يرى أحد الفقهاء الذين تميزوا في الآداب السلطانية، وهو الأسدي صاحب كتاب (التيسير والاعتبار...) أن التاريخ البشري يشهد بـ «أن جميع الأمم والملل وأصحاب الدول في سائر الأقاليم، كانوا يتحامون التخريب ويحثون على العمارة التي هي علة التمدن والاجتماع. وآثارهم باقية في عمارة المدن والقرى [...] والإشارات والأعلام [...] والأسوار والآثار وإجراء الأنهار وعقد القناطر والجسور والدور وعمارة القلاع والحصون واستخراج المعادن واللآلئ والجواهر والمجاري والعيون. فهذا كان شأن الملوك في القيام بما يقتضيه الحكم والصنائع من ظهور الآثار العظيمة والمصانع»⁽¹¹⁾. ويحرص الغزالي على استعمال مصطلح العمارة والاستصلاح (استصلاح أعيان الدنيا) للتأكيد على ذلك.

ومسكويه وابن سينا على وجه الخصوص. ويظهر أن هذا التراث الأنثروبولوجي الفلسفي يقيم الحياة الاجتماعية على الحاجات الأساسية للجسد وعلى ما يتميز به هذا الجسد البشري من استعدادات تقنية موجهة نحو تكوين أدوات وإقامة نظام للعمل وتبادل الخبرة بين البشر. فهذا قدامة بن جعفر يعتبر الجسد البشري قاعدة للصناعات والأفعال التقنية بسبب طبيعته الأصلية التي تميز بها عن الحيوانات؛ يقول: «لما خلق الله عز وجل الإنسان مقصوداً به تلقاء غرض يجيء به نحوه، ومرهوناً بخلقه نحو أمر من الأمور قصد به قصده، ركب في جسد يليق بذلك المقصد، وجعل له من الآلات ما يشاكل الغرض المعتمد [...] ولما خلق الإنسان للتميز والمقايسة، جعله في جسد متأث للحال التي أرادها سبحانه؛ وجعل آلات جسده مشاكلة لما ينحو به نحو هذه الغاية، من اليد التي تليق بالصناعات المختلفة، والرجل التي على مثل هذه الحال زيادة، حتى إنه لو عُدَّ ما يهيئه الإنسان من يده وأكثر أعضائه في تصاريح الأحوال التي يحتاج إليها، لكانت كثيرة معجبة»⁽⁶⁾. ويرجع مفكرو الإسلام أساس النظام الاجتماعي للجسد بما هو طبيعة مهياة أصلاً لتكون منتجة لأدوات وتقنيات عبر الفنون والصناعات المختلفة. يميز إخوان الصفاء بين الآلة متمثلة كعضو بيولوجي وبين الأداة كشيء إصطناعي، فيقولون: «وأعلم أن كل صانع من البشر لا بد له من أداة أو أدوات، أو آلة أو آلات يستعملها في صنعته. والفرق بين الآلة والأداة أن الآلة هي اليد والأصابع والرجل والرأس والعين، وبالجملة أعضاء الجسد؛ وأن الأداة ما كانت خارجة من ذات الصانع كفأس النجار ومطرقة الحداد وإبرة الخياط وقلم الكاتب... وما شاكل هذه من الأدوات التي يستعملها الصانع في صنائعهم ولا تتم صنائعهم إلا بها»⁽⁷⁾. وفي السياق ذاته، سعى أبو سليمان المنطقي إلى أن يعود بالصناعات الاجتماعية البشرية (وهي التي يضعها الغزالي وابن خلدون على وجه الخصوص في قاعدة مفهوم المجتمع) إلى الخصوصية البشرية التي يحددها في العقل العملي واللغة والاستعداد التقني؛ يقول حسبما يورد أبو حيان التوحيدي: «وقال أبو سليمان: ذكر بعض الباحثين عن الإنسان أنه جامع لكل ما تفرق في جميع الحيوان، ثم زاد عليها وفُضِّل بثلاث خصال»⁽⁸⁾.

(1) بالعقل والنظر في الأمور النافعة والضارة.
(2) بالمنطق [يعني اللسان] لإبراز ما استفاد من العقل بواسطة النظر.
(3) بالأيدي لإقامة الصناعات وإبراز الصور فيها مماثلة لما في الطبيعة».

وهكذا، يكون الاستعداد التقني للجسد أساساً يقيم عليه مفكرو الإسلام نظاماً متكاملاً للخبرة الاجتماعية (نظرية الفنون والصناعات والفكر والمهارة...). والجسد بما هو

— الثالثة هي سياسة العلماء، وحكمهم على الخاصة والباطن، أي الروح. والعامة لا يخضعون لهذه السياسة إلا عبر وسطاء هم من يتولون السياسة الرابعة^(*).

أصل هذه السياسات هو سياسة الأنبياء التي تستند إلى الوحي. وبما أن النبوة قد توقفت، فقد آل مآل التدبير السياسي إلى السلاطين والملوك الذين عليهم الاستناد إلى سياسة العلماء والوعاظ. ويجب هنا أن نوضح أن العلاقة بين السياسة الدينية والسياسة السلطانية أو الملوكية ظلت تُطرح بشكل ملتبس؛ فقد تمّ تدوين طابعها الإشكالي عبر تصريحات مثل: الدين والملك أخوان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر؛ أو: «الدين أس المملكة، والملك حارس الدين» (أردشير)؛ أو «الدين بالملك يقوى، والملك بالدين يبقى». فبقاء الملك بظهور الدين، وظهور الدين بقوة الملك⁽¹⁷⁾. غير أن ابن خلدون سيستعيد هذه العلاقة بين الدين والسياسة وسيضيف عليها طابعاً تاريخياً وواقعياً كما سنرى فيما بعد. وخلاصة الأمر، إن التدبير السياسي لدى الغزالي ضرورة من ضرورات الحياة داخل المجتمع. لكنه ينبغي أن يستند إلى سلطة التدبير الشرعي أو الديني. لذلك، كان الدين جزءاً أساسياً من تركيبة هذه الحياة الاجتماعية وأصلاً من أصول سياستها العامة. لا يمكن اختزال الدين إلى هذا الاعتقاد أو ذاك أو إلى نوع معين من التشريعات الخاصة بطقوس العبادة ومسلكياتها وحدها. وإذا كان الغزالي يعتبر الدين من حيث أصله (وهو الفطرة لدى الفقهاء) معاملة بين الرب والعبد، أو علاقة مباشرة بين الإنسان والله، فإنه قد فطن إلى أن المنطق الاجتماعي يحوله إلى مؤسسات إجتماعية ويجعل منه إحدى السلطات الأساسية داخل المجتمع التي عليها أن تتوافق بشكل أو بآخر مع باقي السلطات الأخرى.

ومع اعتراف الغزالي بارتباط الدين بالتدابير السياسية العامة للمجتمع، فهو يعتبر من ناحية ثانية التنظيم السياسي للحياة الاجتماعية وقاعدته التقنية الجسدية شرطاً ضرورياً لقيام الحياة الدينية بكل تفاصيلها. يقول في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد): أن «نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والأقوات والأمن هو آخر الآفات [...] وليس يأمن الإنسان على روحه^(***)، وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال، بل في بعضها. فلا ينتظم أمر الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل، وهما وسيلتاها إلى سعادة الآخرة؟»⁽¹⁸⁾. ويضيف ابن رضوان المالقي

وهنا تندرج فقهيات المصالح المرسلّة: فالحياة الاجتماعية تقوم على نظام تقني للجسد والعمل^(*) (وهو المشار إليه بالصنائع والمهن والحرف) لأجل استصلاح كل ما توفره الطبيعة من مواد وكائنات؛ ف«لا تحسن أرض من غير عمارة وفلاحة وتجارة، وموت وحياة، وغنى وفقر، وملك وسياسة، وإمارة ووزارة. فالأمور منظومة ببعضها البعض»⁽¹²⁾.

ومن جهة أخرى، تحتاج الحياة الاجتماعية إلى نظام وأمن؛ فالاجتماع البشري وما يفرضه من تبادلات ومنافع، يفضي إلى التنازع والاختلاف و«قوة المخاصمة» بتعبير الغزالي. وهذا يؤدي إلى ظهور صناعات أخرى مرتبطة بنظام الدولة وما يؤمنه من سياسات أو تدابير سياسية؛ كالصناعة المكلفة بالمساحة لحفظ الأملاك من التنازع والجنديّة والقضاء والفقّه ومعرفة القوانين؛ وهي صناعات تابعة للدولة أو هي وظائف لدى الدولة تتطلب معاش أو رواتب تؤمنها الدولة من الضرائب والمكوس والأموال العامة. وهذا يتطلب حسب الغزالي وجود بيت مال ووظائف خاصة به من جباية وأمانة على المال ودواوين للتوثيق والضبط ونحو ذلك⁽¹³⁾. كل ذلك، يتطلب وجود سياسات عامة عديدة تحيط بالوجود البشري من نواح متعددة: هناك سياسة خاصة بالجسد أو الظاهر تقوم على الإكراه البدني؛ وسياسة أخرى خاصة بالروح أو النفس تقوم على الإلزام الأخلاقي وتوجيه الأفكار والمعتقدات والقناعات. وهناك أيضاً سياسة تتعلق بالحياة الخاصة وأخرى بالحياة العامة. غير أن ما يثير الانتباه في هذا السياق، هو أن الغزالي يعتبر هذه التدابير مفتاح استمرار الحياة الاجتماعية وتوازنها، وهي أربعة⁽¹⁴⁾:

— سياسة أولى هي سياسة الأنبياء، وحكمها على العامة والخاصة، وعلى الجسد والنفس (الظاهر والباطن)، وهي أصل السياسات الأخرى.

— الثانية هي سياسة الملوك والسلاطين والخلفاء. وهي تنصب على العامة من حيث الظاهر. حدودها الجسد ولا يمكنها اختراقه إلى النفس. لذلك، فهي تعتمد الإكراه البدني بواسطة ما سيمسّمه ابن خلدون «القوانين السياسية» في المقدمة. يورد القلعي في كتاب (تهذيب الرياسة وترتيب السياسة) أن أردشير (أحد الملوك الساسانيين القدامى الذين عرفوا بالحكمة السياسية) قال: «إنما أملك الأجساد لا النيات [...] وأفحص عن الأعمال لا عن السرائر»⁽¹⁵⁾. كما يورد قولاً لأحد حكام بني أمية (وهو عتبة بن أبي سفيان أخو معاوية) من ضمنه: «يا أهل مصر [...] اعلموا أن سلطاننا على أبدانكم دون قلوبكم، فأصلحو لنا ما ظهر نكلكم إلى الله فيما بطن»⁽¹⁶⁾.

(*) سنرى في خاتمة هذه الدراسة أن الجسد كان أساساً لإقامة النظرية الاجتماعية عند مفكري الإسلام، ولم يكن لديهم وسيلة للتخريب والهدم.

(**) السياسة الرابعة وهي سياسة الوعاظ والموجهين، وحكمهم على العامة، وظيفتهم التأثير على معتقدات العوام من الناس وسيرهم الدينية.

(***) طبعاً للروح هنا إحالة على نظام إجتماعي للتمثيلات الدينية وما يرتبط بها من مسلكيات.

كيف تتحدد بنية السلطة داخل التدابير الدينية؟ يمكن هنا أن نرجع على التأويل الذي تعطيه نصوص الآداب السلطانية للسلطة الدينية والسياسية. فهذه السلطة تقوم أساساً على الطاعة أولاً وعلى الأيديولوجيا الرعوية ثانياً. وليست الطاعة ممكنة اجتماعياً إلا لأن السلطة جزء من ماهية الدين وليست فقط أحد لواحقه. هذا ما أدركه كتاب (الآداب الملوكية والفلاسفة). يقول إخوان الصفا: «إن معنى الدين في لغة العرب هو الطاعة من جماعة لرئيس واحد. ولما كانت الطاعة لا تتبين إلا بالأوامر والنواهي، والأمر والنهي لا يُعرفان إلا بالأحكام والحدود والشرائط في المعلومات، سُميت هذه كلها شريعة الدين وسُنن أحكامه»⁽²³⁾. ويضيفون: «[...] الدين هو الطاعة وانقياد للرئيس الأمر فيما يأمر وينهى المرؤوسين بحسب ما يليق بواحد واحد، وما يرى أنه يصلح له ويصلح فيه»⁽²⁴⁾. ذاك ما سبق لابن المقفع أن رَوَّج له مبكراً في «الأدب الصغير» حينما اعتبر أن «الدين يسلم بالإيمان»⁽²⁵⁾، وأن مُلْك الدين أتم أنواع المُلْك⁽²⁶⁾. وقد أول أغلب فقهاء الإسلام هذا المُلْك والطاعة التي يستوجبها كسلطة تقوم في أساسها على التكليف والترغيب والترهيب وتستمد مفاهيمها وأصولها من داخل الحقل الديني. يقول الماوردي: «إعلم أن الله سبحانه وتعالى إنما كلف الخلق مُتَعَبِّدَاتِهِ وألزمهم مفترضاته وبعث إليهم رسله وشرَّع لهم دينه لغير حاجة دعتهم إلى تكليفهم، ولا ضرورة قادته إلى تعبدهم. وإنما قصد نفهمهم [...] فأرسل حجته وبيَّن لهم شريعته وتلَّا عليهم كتابه فيما أحلَّه وحرَّمه وأباحه وحظره [...] وأمر به ونهى عنه، وما وعد به من الثواب لمن أطاعه وأوعد به من العقاب لمن عصاه، فكان وعده ترغيباً ووعيده ترهيباً؛ لأن الرغبة تبعث على الطاعة والرغبة تكف عن المعصية. والتكليف يشمل أمراً بطاعة ونهياً عن معصية»⁽²⁷⁾. ذاك أيضاً هو الاتجاه الذي أخذته الثيولوجيا الإسلامية مع علماء الكلام؛ فقد ربطت نصوصها الدين بالتكليف: كل الشرائع الدينية هي تكاليف يُعَلِّمُ بها المكلف. وكل ما يمت بصلة إلى العقيدة أو العلم أو العمل هو تكليف ديني عام حسب القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه (المجموع في المحيط بالتكليف)⁽²⁸⁾. ويشمل التكليف الديني ثلاثة أنواع من الأوامر: الأمر بالاعتقاد، والأمر بالفعل، والأمر بالكف عن الفعل. أما الاستجابة لها، فهي تدخل في ما يسميه الماوردي الطاعات المفروضة، بعضها يخص الأبدان، وبعضها الآخر يخص النفوس. ونظراً لفساد الطبيعة البشرية وعصيانها المتأصل فيها، فإن إمكانية خرق أحكام الدين ممكنة، بل هي واقعة تاريخياً. لذلك، كان السلطان السياسي

في هذا السياق: «أعلم أن الدين لا يستقيم والشرع لا يحفظ إلا بالسلطان، فإن الدين إذا لم يجرسه السلطان وتعضده الأئمة، لم يُؤْمَنَ على أحكامه التحريف والتبديل وخيفَ على شرائعه التغيير والتحويل»⁽¹⁹⁾.

II. من الملة كتشريع إلى الإيديولوجيا الرعوية

يعتبر الفارابي بدوره الدين أحد الأسس التشريعية للحياة الاجتماعية وهو يميِّز بين الملة القائمة على الدين وبين مفهوم الملة عامة. ويعطي للملة معنىً واسعاً هو التشريع. يقول: «الملة هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول يلتبس (بذلك) أن ينال باستعمالها لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً. والجمع ربما كان عشيرة وربما كان مدينة أو صقعا، وربما كان أمة عظيمة، وربما كان أمماً كثيرة»⁽²⁰⁾. الملة إذن تشريع عام (آراء وأفعال مقدرة ومقيدة بشروط وحيثيات) يصدره حاكم يرأس مجموعة بشرية قد يقل عددها أو يكثر. ويتضمن هذا التشريع ضوابط للقول (وتشمل الاعتقادات) وأخرى للفعل، أي للخطاب والممارسة، وذلك بغرض تحقيق غاية عامة هي سعادة الجميع القائمة على الفضيلة الأخلاقية وليس المصلحة السياسية وحدها. طبعاً يميِّز الفارابي بين الملة الفاضلة وهي التي تتوفر فيها المواصفات السابقة، وبين الملة غير الفاضلة وتعتمد سياسة «جاهلية» غير فاضلة تقوم على قوة المال أو الحرب والمكر وغيرها. كما يميِّز بين الملة الدينية وهي المدعومة بوحى، وبين الملة المدعومة بالعقل وقوانينه. الملة الدينية يكون فيها الرئيس الأول أو الحاكم نبياً، وإنا تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله إليه. وإنا يقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي»⁽²¹⁾.

يتطلب التشريع الديني المدعوم بالوحي (*) بوصفه سلطة اجتماعية، تدبيراً سياسياً أو «مهنة ملكية». فلا تتحقق الملة الدينية إلا «برئاسة مُمَكِّنُ تلك الفعال والملكات في المدينة أو الأمة، وتجتهد في أن تحفظها عليهم حتى لا تزول عنهم ولا تبعد. وإن الرئاسة التي تُمَكِّنُ بها تلك السير (والأفعال) والملكات وتحفظها عليهم ليس يمكن أن تكون إلا بمهنة وصناعة وملكة وقوة» (**). وهذه المهنة هي مهنة المُلْك والمهنة الملكية أو ما شاء الإنسان أن يسميها بدل إسم المُلْك. والسياسة هي فعل هذه المهنة»⁽²²⁾. تحتاج السياسة القائمة على الدين، بوصفها سياسة، إلى مهنة أو صناعة ملكية. وهذا ما لا يتم دون دولة ومؤسسات سياسية. بعبارة أخرى، الدين كتشريع (كملة) وكتدبير اجتماعي للجسد ومسلكياته الروحية، يحتاج إلى دولة ومؤسسات، بل يجب عليه لكي يرسخ ذاته كسلطة اجتماعية إلى أن يصبح مؤسسة للدولة.

(*) التشريع هنا لا يعني فقط المنتج من قوانين وشروط وتحددات وتقييدات خاصة بالاعتقاد والأفعال.
(**) ذاك هو معنى: pouvoir

القاهر قاعدةً ثابتة من قواعد التدابير الدينية لمسلكتيات الجسد والنفس. وإذا كانت سلطة الدين بمثابة وازع داخلي أو ضمير أخلاقي يتحكم في النفوس الورعة، فإن السلطان السياسي بمثابة وازع خارجي أو إكراه مؤسساتي ينصب على الأجساد بحيث «تألف برهته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبية، وتنممع من خوفه النفوس المتعادية، لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما أثروه، والقهر لما عاندوه، ما لا ينكفون عنه إلا بابع قوي وراذع ملي»⁽²⁹⁾. بهذا الشكل، تستند سياسة الجسد والنفس القائمة على التدبير الديني إلى تدابير السلطان السياسي من منظور الثيولوجيا والفقه الإسلاميين. وإذا كانت السلطة الدينية قائمة على الطاعة، فإن السلطة السياسية تستثمر جوهر ما في الدين، متمثلاً كطقس إجتماعي، وهو الطاعة. ولا غرابة إذا أقامت شرعيتها على الدين رغم كونه أحد مكونات النسق الاجتماعي. والطاعة الدينية كما رأينا تقوم على الترغيب والترهيب، والخوف من العقاب والطمع في الجزاء الإلهي. وكل مسلكيات العلاقة بالسلطان تستعيد عناصر هذه البنية الدينية للطاعة. كما أن من مقومات الحضور الاجتماعي للسلطان السياسي اعتماد سياسة الترهيب والترغيب؛ وليس ذلك إلا لأن «الرغبة والرغبة أصلاً لكل تدبير وعليها مدار كل سياسة عظمّت أو صغرّت. بذلك بعث الله الرسل وأنزل الكتب وأقام الوعد والوعيد»⁽³⁰⁾ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره. فكل عامل على ثقة مما وعده، فتعلقت قلوب العباد بالرغبة والرغبة، فاطرد التدبير واستقامت السياسة لموافقتها ما في الفطرة⁽³¹⁾. لأجل ذلك قيل: «السياسة أن يخلط الوعد بالوعيد، والعطاء بالمنع، والحلم بالإيقاع؛ فإن الناس لا يصلحون إلا على الثواب والعقاب والإطاع والإخافة. ومن أخاف ولم يوقع وعرف بذلك، كان كمن أطمع ولم ينجز. فخير الخير ما كان ممزوجاً، وشر الشر ما كان صرفاً. وإذا كان الناس إنما يصلحون على الشدة واللين، وعلى العفو والانتقام، وعلى البذل والمنع، وعلى الخير والشر، عاد ذلك الشر خيراً وذلك المنع عطاء وذلك المكروه نفعاً [...] فأسوس الناس لرعيته من قاد أبدانها بقلوبها، وقلوبها بخواطرها، وخواطرها بأسبابها من الرغبة والرغبة»⁽³²⁾.

الطاعة بوجهيها الديني والسياسي فرض ديني. لذلك، كان السلطان السياسي أحد مقتضيات هذا الفرض الديني. وليس ذلك إلا لأن الدين أحد أسس الحياة الاجتماعية لأنه «يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب عن إرادتها حتى يصير قاهراً للسرائر زاجراً للضمائر رقيباً على النفوس في خلواتها نصوحاً لها في ملأها. وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها ولا يصلح الناس إلا عليها. فكان الدين أقوى قاعدة في إصلاح الدنيا واستقامتها، وأحدث الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها»⁽³²⁾. ونظراً لفساد الطبيعة البشرية،

فإن إمكانية خرق أحكام الدين ممكنة بل تاريخياً واقعة. لذلك، كان السلطان السياسي القاهر قاعدة ثانية لقيام الحياة الاجتماعية. وإذا كانت سلطة الدين بمثابة وازع داخلي أو ضمير أخلاقي يتحكم في النفوس، فإن السلطان السياسي بمثابة وازع خارجي أو إكراه مؤسساتي ينصب على الأجساد حوامل الروح. وبالفعل، يضيف الماوردي، إذا كانت موانع الإنسان من التظلم والمغالبة كثيرة كالعقل الزاجر أو الدين الحاجز أو السلطان الرادع، فإن «رهبة السلطان أبلغها، لأن العقل والدين ربما كانا مضعوفين، أو بداعي الهوى مغلوبين، فتكون رهبة السلطان أشد زجراً وأقوى ردعاً»⁽³³⁾؛ دليل ذلك ما روي في الأدبيات السياسية عن النبي: «إن الله لينع بالسلطان أكثر مما ينز بالقرآن»⁽³⁴⁾. ولم تجد نصوص الآداب السلطانية حرجاً في تبرير إيديولوجيا الطاعة هاته. فقد اعتبر الطرطوشي في (سراج الملوك) أن «الطاعة ملاك الدين». لذلك كانت فرضاً على الرعية إذ أن «قوام الأمة وقيام السنة (بمعنى الشرائع والأحكام) بطاعة الأئمة. الطاعة عصمة من كل فتنة ونجاة من كل شبهة [...] ليس للرعية أن تعترض على الأئمة في تدبيرها وإن سؤلت لها أنفسها، بل عليها الانقياد، وعلى الأئمة الاجتهاد»⁽³⁵⁾. وهكذا، تكون الطاعة واجباً دينياً حتى حينما تكون سياسية؛ ويستشهد الفقيه السلطاني بالآية: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. كما يورد تفسيراتها حسب بعض نصوص المفسرين الذين يوظفهم لتأكيد موقفه من الطاعة الدينية/السياسية فيقول: «قال المفسرون: أراد به الأمراء والملوك. وقال النبي: الإمام منكم بمنزلة الوالد، فلا تضربه إن ضربك، ولا تسبه إن سبك [...] وقال: السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم من عباده. فإذا عدل كان له أجر وعلى الرعية الشكر. وإذا جار كان عليه الإثم وعلى الرعية الصبر [...] وقال: من أكرم السلطان فقد أكرم الله، ومن أهان السلطان فقد أهان الله»⁽³⁶⁾.

ما هي نتائج التدابير السياسية القائمة على الدين؟ حاولت نصوص الآداب السلطانية التخفيف من ثقل الطاعة الاجتماعية التي يستوجبها الدين والسلطة السياسية التي يستوجبها، وذلك بإدراج مفهوم العدل كغاية لهذه التدابير. وقد اعتبر الماوردي العدل مبدأ السياستين، الدينية والسلطانية، لأنه «يدعو إلى الإلفة ويبعث على الطاعة وتتعمر به البلاد وتنمو به الأموال ويكثر معه النسل ويأمن به السلطان. وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضائر الخلق من الجور»⁽³⁷⁾. والعدل عدلان: عدل السلطان وعدل الرعية. الأول يتم بـ «إتباع الميسور وحذف المعسور وترك التسلّط بالقوة وإبتغاء الحق في الميسور»، والثاني «يكون بثلاثة أشياء: بإخلاص الطاعة وبذل النصرة وصدق الولاء»⁽³⁸⁾. ويحرص الفقيه السلطاني على إبراز النتائج الاجتماعية الحاصلة عن سياسة العدل هاته (وهذا أمر يهمننا في هذا السياق)، ويحصرها

«الأمل رحمة الله لأمتي. ولولاه ما غرس غارس شجراً ولا أَرْضَتْ أم ولدًا»⁽⁴⁶⁾. على أساس ذلك، سارت كل نصوص الآداب السلطانية في اتجاه تحديد مهام السلطنة في حفظ الدين وحراسته و«عمارة البلدان إذ لا بقاء للناس إلا بالعمارة»⁽⁴⁷⁾. فللسياسة أدبها كما للدين أدبه. أدب الدين يشمل مجموع الضوابط والقواعد التي بموجبها تؤدي الفروض والطاعات البشرية. وأدب الدنيا يشمل مجموع التدابير والقواعد التي بموجبها يتم عمران الأرض⁽⁴⁸⁾.

وتستند السياسة السلطانية القائمة على الدين على الأيديولوجيا الرعوية. فالحاكم السلطاني بمثابة أب للرعية، أي قائد يتولى رعايتها حتى لا تضيق أو ينخرها الفساد والفتنة والتخاصم والتنازع. وقد أسهبت نصوص الآداب السلطانية في تفسير السلطة الرعوية للراعي بشكل كبير وممل. يكفي أن نقدم هنا بعض النماذج التمثيلية الواضحة. يقول الشيرازي: «الرعية بلا والٍ كالأنعام بلا راع. فانظر سائمة الأنعام في مراعيها إذا خلت من راعيها ما أشدَّ اختلال حالها واختلاف أفعالها؛ بل الرعية أشدَّ اختلالاً وأكثر اختلافًا. فلا بد من زعيم يمنعهم من المظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم. ولولاه لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعين»⁽⁴⁹⁾. ويسعى الفقيه السلطاني إلى تأصيل المفهوم الرعوي للسياسة السلطانية داخل نصوص السنة النبوية كمرجعية قوية في المجتمع الإسلامي. فهذا القلعي يعود بها إلى الحديث النبوي: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. فالأمير الذي على الناس راع مسؤول عن رعيته. والرجل راع في أهل بيته ومسؤول عنهم. والمرأة راعية على بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم. والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه. فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»⁽⁵⁰⁾. كما سعى إلى إضفاء الشرعية التاريخية عليها أيضاً باستثمار السجل التاريخي لعلاقة السلطة بأدب النصيحة. جاء في كتاب (تهذيب الرياسة وترتيب السياسة) أن أحد رجالات الزهد قال لمعاوية إبان حكمه: «إعلم أنه ليس راع استرعى رعية إلا وربُّ أجره سائله عن رعيته. فإن كان داوياً مرضاها وهناً (هنأ = طلاً بالهناء وهو القطران) جربانها وجبر كسرانها وردَّ أولها على آخرها ووضعها في أنف (أنف = الروضة الأنف هي التي لم تُرْعَ قبل) من الكلال وصفو من الماء، وفأه أجرة، وإلا لم يوفَّه، فانظر من أنت من ذلك»⁽⁵¹⁾.

ما هي النتائج العامة لكل ما سبق؟ يمكن أن نلخصها في العناصر التالية:

— السلطة الدينية بالماهية تفترض الطاعة. وبما أنها في الإسلام سلطة لاشخصية في الأصل، لأنها سلطة الله على العباد، فإنها لا تقوم على الإكراه البدني. إنها سلطة داخلية أخلاقية. وهي ليست اجتماعية إلا باعتبارها تنصب على الروح: المعتقدات والتمثلات وما ينتج عنها من أفعال ومسلوكيات.

— أما السلطة السياسية، فهي سلطة مؤسسية: إنها تقوم

في ازدهار عمارة البلاد وأمنها العام الذي «تطمئن إليه النفوس وتنتشر فيه الهَمَم، ويسكن فيه البريء، ويأمن له الضعيف»⁽³⁹⁾. وهذا الغزالي يعتبر بدوره أن «عمارة الدنيا وخرابها من الملوك؛ فإذا كان السلطان عادلاً عَمَرَت الدنيا وأمنت الرعايا [...] وإذا كان السلطان جائراً خربت الدنيا»⁽⁴⁰⁾. والموقف ذاته عبّر عنه ابن الحدّاد في (الجواهر النفيس في سياسة الرئيس) حيث ربط العمران والحياة الاجتماعية بالتنظيم السياسي لهذه الحياة خصوصاً حينما يقوم على العدل وحسن السداد، «فإن من وَصَف الرياسة: العدل في السياسة، لتعمر البلاد ويأمن العباد ويصلح الفساد [...] وتنتعش الرعية وتقوى على أداء الفرائض الشرعية»⁽⁴¹⁾. وإذا كانت سياسة أمور الشريعة تؤدي «إلى قضاء الفرض (الديني)»، فإن سياسة الدنيا، وهي التي تنصب على الحياة الاجتماعية بمختلف مكوناتها تؤدي «إلى عمارة الأرض»؛ وهما معاً حسب ابن الحدّاد «يرجعان إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلاد، لأن من ترك الفرض ظَلَم نفسه، ومن خَرَبَ الأرض ظَلَم غيره»⁽⁴²⁾. والمعطيات ذاتها تتكرر في أغلب كتابات الآداب السلطانية كـ (رونق التحبير في حكم السياسة والتدبير) لابن السبّاك العاملي وسراج الملوك للطرطوشي والماوردي⁽⁴³⁾. فهذا الأخير يعتبر أن «فضيلة السلطان عمارة البلدان». ويربط هذه العمارة بالدولة ومدادها. ويعتبر أن عمال الخراج من الطبقات الأساسية للدولة؛ ف«هم جُباة الأموال وعُمّار الأعمال، والوسائط بينه (أي الحاكم) وبين رعيته. فإن نصحوها في أمواله وعدلوا في أعماله، توفرت خزانته بسعة الدخل، وعمرت بلاده بسط العدل [...] وإن خانوا فيما اجتنبوه من أمواله، وجاروا فيما تقلدوه من أعماله، نقصت موارده وخربت بلاده»⁽⁴⁴⁾. أما نتائج عمارة البلاد حسب الماوردي، فهي «خصب الدار» في المكاسب والمواد، وهو الذي «تسع النفوس به في الأحوال ويشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال [...] وتكثر المؤاساة والتواصل. وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها، ولأن الخصب يؤول إلى الغنى، والغنى يُورث الأمانة والسخاء»⁽⁴⁵⁾. أما ما ينتج عن خصب البلاد في المكاسب والمواد وعمارتها، فهو «أمل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه، ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمّل في دركه بحية أربابه. ولولا أن الثاني يرتفق بها أنشأه الأول، حتى يصير به مستغنياً، لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى وأراضي الحرث. وفي ذلك من الإيعاز وتعذر الإمكان ما لا خفاء به. فلذلك أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال حتى عَمَّر بها الدنيا، فتم صلاحها وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرنٍ بعد قرن، فيُتم الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها [...] ولو قصرت الآمال، ما تجاوز الواحد حاجة يومه ولا تعدى ضرورة وقته، ولكانت تنتقل إلى من بعده خراباً، لا يجد فيها بُلغة ولا يدرك منها حاجة [...] وقد روي عن النبي أنه قال:

التاريخي. صحيح، تمت المفاضلة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية بجعل الأولى في قمة سلم التداير الاجتماعية مع الفقهاء والثيولوجيين وبعض الفلاسفة أحياناً كالفارابي وابن سينا. غير أن هؤلاء إلى جانب كتاب الأدبيات السلطانية، تفادوا جميعاً طرح العلاقة الإشكالية بين السلطين وافتقارهما بإقرار حاجة الدين للدولة وحاجة الدولة للدين. وحده ابن خلدون سيطرح الأساس التاريخي للسلطة السياسية داخل المجتمع الإسلامي وظهور التغلب الملكي الذي زامن تحول الدين من كونه مجرد وازع أخلاقي ذاتي إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة التي تقوم على الإكراه الجسدي.

ينطلق ابن خلدون من القاعدة التقنية ذاتها التي انطلق منها سابقوه في إقامة نظريتهم الاجتماعية. فالإنسان كائن تقني وصانع عبر الأعمال التي يقيمها والصناعات التي ينشئها. وهو ليس كذلك إلا لكي يعمر العالم لا ليستهلكه فقط. غير أن الإنسان لا يعمر العالم بوصفه كائناً تقنياً فقط، بل أيضاً باعتباره كائناً تاريخياً عند ابن خلدون. لأجل ذلك، كان التاريخ جزءاً من النظرية الاجتماعية (نظرية العمران) لديه. وخلاصة هذه النظرية أن الإنسان مدني بطبعه كما قال الفلاسفة السابقون. والحياة المدنية هي شكل سياسي وحضاري لعمران الإنسان للعالم. والعمران حاصل عن حاجة البشر لتحقيق ما هو ضروري لوجودهم الطبيعي والاجتماعي؛ يقول ابن خلدون: «[...] إن الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهده إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفقة له بمادة حياته منه [...] فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم؛ فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف [...] وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه، لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات العجم وقسم القدر بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم أكمل حظ من الإنسان [...] ولما كان العدوان طبعياً في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعتة ما يصل إليه من عادية غيره. وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر والبدن. فاليد مهياة للصنائع بخدمة الفكر. والصنائع تُحصّل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح.. والسيوف.. والرّاس.. إلى غير ذلك [...] وإذا كان بالتعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة [...]، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراداه الله من اعتماد العالم بهم واستخلافه إياهم. وهذا هو

على مهنة أو صناعة ملكية لها تشريعها (ما يسميه ابن خلدون القوانين السياسية) وخططها ورسومها ومؤسستها... لذلك، فهي تقوم على الإكراه الخارجي: حدودها هي الجسد. لكن السلطة على الجسد تحتاج إلى سلطة دينية على الروح حتى تكتمل آلية السلطة داخل المجتمع.

هذا الاكتمال سيفرض على السلطة الدينية الأخلاقية (ما يسمى الوازع الأخلاقي أو الضمير) أن تتحول إلى سلطة مؤسسية (إلى سلطان سياسي)، أي إلى أن تأخذ شكل مؤسسات تاريخية كالمدارس الفقهية وتدخلاتها داخل الحياة الاجتماعية، والمدارس الثيولوجية والمساجد ومدارس التعليم الديني وما يرتبط به من مؤسسات تعليم العلوم الدينية واللغة والبلاغة، والأوقاف ومؤسسات القضاء والإفتاء [...] عبر هذه المدارس والمؤسسات وما تستند إليه من علوم شرعية، تحوّلت السلطة الدينية إلى جزء من التدبير السياسي العام للمجتمع. وأصبحت جزءاً من نمو الصنائع العمرانية فيه تحت إمرة الدولة. وإجمالاً، أصبحت وسائل بواسطتها تراقب الدولة السلوك الديني وتقننه وتوجهه على مستوى التمثلات (الثيولوجيا) والممارسات (الفقه)، وتحتكر تدبيره اجتماعياً وسياسياً، خصوصاً وأن الدين لا يقوم على الإكراه البدني، كما رأينا، بل على الاعتقاد والقناعة الذاتية. ذاك ما كان إخوان الصفا أيضاً واعين به تمام الوعي. جاء في الرسائل: «[...] لأن الدين لا إكراه فيه، ولكن من جهة سنة الدين (أي الشرائع التي يسنها صاحب الدولة باسم الدين) الذي هو الملك [...] إن الدين والمُلك إخوان توأمان لا يفترقان، ولا قوام لأحدهما إلا بأخيه. غير أن الدين هو الأخ المقدم، والمُلك هو الأخ المؤخر المعقب له. فلا بد للمُلك من دين يدين به الناس، ولا بد للدين من مُلك يأمر الناس بإقامة سنته طوعاً أو كرهاً (أي عبر الإكراه البدني أو الروحي). فلهذه العلة يقتل أهل الديانات بعضهم بعضاً طلباً للمُلك والرياسة؛ كل واحد يريد انقياد الناس أجمع لسنة دينه وأحكام شريعته»⁽⁵²⁾.

III. الأساس التاريخي للسلطة السياسية والوجهة الأخلاقية للدولة

كيف يتحول الدين إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة؟ لأنه في الأصل ليس أساس الدولة، سيقول ابن خلدون، بل هو أحد مقتضيات التدبير السياسي للنفوس. فالدين مجرد وجهة أخلاقية للدولة لا قاعدة لها. وإذا كان إخوان الصفا وغيرهم قد أدركوا الحاجة السياسية إلى الدين وحاجة الدين الاجتماعية إلى مؤسسات الدولة، فإن ابن خلدون سيفكر في ازدواجية السلطة الدينية والسياسية باستحضار بعدها التاريخي. لقد اكتفى الفكر السياسي والفلسفي السابق على ابن خلدون بتأكيد هذه الازدواجية دون مساءلة أساسها

إلا بها [...] فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها⁽⁶⁰⁾. منشأ الملك يرجع للعصبية والضرورة الاجتماعية. فالاجتماع البشري «إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم [...] فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك»⁽⁶¹⁾.

للملك خاصياته وطبائعه التاريخية والسياسية كالتفرد والتسلط والانفراد بالسلطة والمجد والدعة والسكون. ويحرص ابن خلدون على تفصيل شرح ذلك تأكيداً منه على الطابع التاريخي للسلطان السياسي. فالتفرد يعود لكثرة عائدات الملك مما يجعل أفراد الفئة الحاكمة يتجاوزون ضرورة العيش وخشونته التي كانت لهم في حالة البداوة، ويتنقلون إلى التنعم بنوافل العيش ورقته وزينته، «وتصير تلك النوافل عوائد (أي عادات) ضرورية في تحصيلها، وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية، ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم»⁽⁶²⁾. ويقود الترف الفئة الحاكمة إلى السكون والدعة، أي ركوب الاستقرار والاستمتاع بعوائد الملك وخيراته؛ يصاحب ذلك تحولاً في الطباع البشرية من الخشونة والقوة والميول القتالية التي تتميز العصبية والبداوة، إلى الرقة والمبالغة في التألق والتفنن والتعاطي للمتعة وما يتبع ذلك من تشبث قوي بدواعي الراحة والاستقرار. تلك هي حالة أهل العصبية ممن حصل لهم الملك، ف«أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه، وآثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فينبون القصور ويجرون المياه، ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب، ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا، ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم»⁽⁶³⁾. أما الاستبداد بالملك والانفراد بالسلطة والمجد، فهي خاصيات يرجعها ابن خلدون إلى الطبيعة البشرية وما تتميز به من طباع التكبر والتزوع إلى التملك والظهور. وهذا يدفع المنفرد بالسلطان السياسي إلى إقصاء أفراد العصبية من المشاركة في الحكم، «ويجيء خلقُ التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام [...] فينفرد (الحاكم) بذلك المجد بكلية ويدفعهم عن مساهمته»⁽⁶⁴⁾. لذلك، يحتاج المستبد بالحكم إلى سياسة للظهور الاجتماعي تركز سيطرته على الأجساد والنفوس معاً. وهذا هو السبب في تزيين الملك بالدين وسياسة الخلال الحميدة، أي بالأخلاق والمسلوكيات الدينية الأخلاقية. هنا بالذات يتدخل الدين كدعم إيديولوجي للسلطان السياسي⁽⁶⁵⁾.

ما دور الدين في قيام الدولة والسلطة السياسية؟ يعترف ابن خلدون أن العصبية قوة نسبية توحد الجماعة، فهي بمثابة

معنى العمران⁽⁵³⁾. غير أن الاجتماع البشري يحتاج إلى دولة أو وازع بلغة ابن خلدون «يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»؛ ولن يكون هذا الوازع الحاكم إلا واحداً منهم «يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك». وقد تبين أنه خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العُجم على ما ذكره الحكماء، كما في النحل والجراد، لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثائه. إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة⁽⁵⁴⁾.

غير أن ابن خلدون لا يكفي هذه المقدمات الفلسفية في فهم أصل السلطة والدولة والمجتمع، بل انفتح على واقع تاريخي يمس المجتمعات الإسلامية بهم تكون السلطة السياسية، هو أن الملك يتم بالغلبة والقهر لعلاقته بالعصبية. وفصول المقدمة الخاصة بالعصبية أو الملك حافلة بذلك، نذكر من بينها على سبيل المثال: «الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسية». لذلك، كان الناس أشد تنافساً عليه، و«قل أن يُسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه؛ فتقع المنازعة وتُفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة»⁽⁵⁵⁾. ويضيف: «إن الرياسة (يقصد رياسة العصبية الواحدة على باقي العصبيات الأخرى) لا تكون إلا بالغلب. والغلب إنما يكون بالعصبية [...] فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع»⁽⁵⁶⁾. والملك بهذا المعنى خاصية بشرية: «والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنساناً، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان»⁽⁵⁷⁾. كما «أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض؛ فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك؛ وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهرٌ في أحكامه. وأما الملك، فهو الغلب والحكم بالقهر»⁽⁵⁸⁾.

وهكذا، يكون المنطق الطبيعي (بمعنى التاريخي أي مستقر العادة بلغة ابن خلدون) للسلطة السياسية إذن هو التسلط والغلبة، وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب. والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة⁽⁵⁹⁾. ويلجأ ابن خلدون على تأكيد الطابع التاريخي لمنشأ السلطان السياسي (الملك يرجع لقوانين التاريخ) حين يقول: «واعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه [...] وأن الشرائع والديانات وكل أمر يُجْمَل عليه الجمهور، فلا بد من العصبية إذ المطالبة لا تتم

من أغراضه وشهواته [...] فوجب أن يُرجَعَ في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها [...] وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة، لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها»⁽⁶⁹⁾.

غير أن القوانين السياسية تحتاج إلى وجهة أخلاقية. لذلك، سيحاول ابن خلدون تقييد السلوك السياسي لأهل العصبية داخل الدولة بأحكام السياسة الدينية أيضاً (كما صاغتها الأيديولوجيا الأشعرية). وهكذا، إذا كان أهل العصبية يبنون مجدهم السياسي داخل الدولة بقوتهم الطبيعية (العصبية) وسلوكهم الحربي التوسعي، فإنهم ملزمون بقوة العقل والدين باعتماد تدبير سياسي يلتزم أحكام الشرع ومصالح العباد. يقول: «وقد ذكرنا أن المجد (السياسي) له أصل يبنى عليه وتحقق به حقيقته، وهو العصبية والعشير، وفرع يُتَمُّ وجوده ويكمله، وهو الخلال (خلال الخير). وإذا كان الملك غاية العصبية، فهو غاية لفروعها ومتمماتها، وهي الخلال، لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس»⁽⁷⁰⁾.

وعليه، داخل نظرية الدولة يتعايش منطقتان: منطق الطبيعة البشرية والحركة التاريخية (العصبية وتحولات العمران)، ومنطق الدين الأخلاقي والخير البشري. مضمون هذا التعايش يعود إلى أن أساس كل سلطة سياسية وتغلب مُلكي هو قوانين العصبية وتحولات المجتمع، وليس الشرع أو الدين⁽⁷¹⁾. ولا يحضر الدين وشريعته إلا لكي يعطي للسياسة السلطانية غاياتها الأخلاقية والدينية. بتعبير آخر: ليس الدين أساس الدولة والسلطة السياسية؛ إنه مجرد مكمل ومتمم منه يستمد الحاكم كامل الخلال الحميدة. يقول: «وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوتات والأحساب، فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية كل مجد ونهاية لكل حسب»⁽⁷²⁾. هذا ما يفسر تنافس أهل العصبية والدولة «في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف [...] وكسب المعدم، والصبر على المكارة والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها [...] واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم [...] وإنصاف المستضعفين من أنفسهم [...] والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك»⁽⁷³⁾. ذاك وغيره ما يسميه ابن خلدون «خُلُقُ السياسة» الذي يعطي للحضور الاجتماعي للحكام مظهراً كاريزمياً يزينه داخل المجال الاجتماعي للرعايا⁽⁷⁴⁾. وقد سبق لابن المقفع أن ربط سلطان الملك بالزينة الأخلاقية، بل اعتبر الزينة من قوة الملك لأنها وجهه الأخلاقي الاجتماعي؛ يقول: «جماع ما يحتاج إليه الوالي رأيان (أي مذهبان في التدبير): رأي

دافع حربي للتغلب والهيمنة. لكن الدين «يعين» في ترسيخ هذه الوحدة لأنه يعطيها مبادئها الأخلاقية، يعطيها شرعيتها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. أما تفسير ذلك، فهو «أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشى الخلاف. وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله (مظاهر السلوك الديني)، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاقد واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة»⁽⁶⁶⁾. وهكذا، يتدخل الدين كعامل أخلاقي مكمل للوحدة الطبيعية للعصبية؛ إنه يعطيها وجهة أخلاقية يحسن معها تعاقد الجماعة وتعاونها. لا يخلق الدين الوحدة الاجتماعية للجماعة؛ فذاك يرجع لقوة العصبية وأساسها المادي. لكنه يمنح لهذه الوحدة وجهة روحية. فـ «الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم، لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه». لذلك، «كانت الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها»⁽⁶⁷⁾. بهذا الشكل، يعترف ابن خلدون بدور العامل الديني في الحركة التاريخية للجماعة ذات العصبية الغالبة وسعيها إلى إقامة تغلب مُلكي خاص بها على حساب عصبية أو ممالك أخرى. وهو اعتراف يعزز فكرة العصبية ومنطق التاريخ في نشوء الدول وسلطانها السياسي. يؤكد ذلك في أحد فصول المقدمة المعنون بـ «أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبية». والواقع أن ابن خلدون كمؤرخ ذي منظور اجتماعي للعمران البشري، يقبل بمنطق الطبيعة التاريخي وإلا انهارت نظرية العمران البشري بكاملها: فالسلطة السياسية داخل الدولة حصيلة تحولات المجتمع البدوي وحركة الجماعة ذات العصبية الغالبة نحو التوسع والتملك والاستبداد بالحكم والسلطة (وأحياناً الاشتراك فيه بالمظاهرة والولاء والحلف مع الدولة القائمة).

حينما يقوم التغلب المُلكي على القوة، فهو يعبر عن طبيعة الإنسان الحيوانية والانفعالية كالعنف والفظاظة والفوضى والاستعباد.. وتظهر كلها في السلوك الحربي القتالي (هنا تكون الدولة قائمة على العنف والحرب). وحينما يكتفي نظام الملك ومؤسساته بالتعبير عن قوة العصبية واستبدادها، فإنه يتحول إلى تسلط وجور. «فما كان منه (يقصد الملك) بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها، فجورٌ وعدوانٌ ومذمومٌ عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية»⁽⁶⁸⁾. لذلك، فهو يحتاج إلى قوانين سياسية عقلية. يقول: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار التعصب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة لمن تحته يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم

خلاصات نود إيجازها في نهاية هذه الدراسة كالتالي:

شكّل الجسد وحاجاته قاعدة للنظرية الاجتماعية على مستوى التمثيل؛ فهو وسيلة لبناء نظرية فلسفية حول الفنون والصناعات والعلاقات الاجتماعية. ذاك تقليد فلسفي يعود حتى أفلاطون وأرسطو، وقد تمثله فلاسفة الإسلام ومفكروه في مجالات السياسة والنظرية الاجتماعية. وقد فسر به الغزالي حتى العلاقات الاجتماعية بين الأفراد داخل المجتمع خصوصاً علاقات الاستعباد والعمل بل حتى علاقات المتعة والتسلط. لم يكن تمثل الجسد وسيلة إيديولوجية للتخريب والقتل والتدمير والترهيب، بل كان أداة فكرية لبناء تمثل نظري حول المجتمع وعلاقات العمل وتبادل الخبرة والخدمات والتدابير.

كانت السلطة الدينية في الأصل سلطة أخلاقية ملازمة للفرد: إنها إلزام داخلي موجه للعلاقات بين الأفراد. ذاك هو أصل الدين: إنه علاقة بين العبد والرب (الغزالي). هذا ما أدركه فحول الصوفية في الإسلام، فحولوا الدين إلى روحانية وعلاقة حميمة بين العبد وربّه تقوم على الغربة عن فضاء مؤسسات السلطة السياسية، والعشق الصوفي والإحساس العميق بجمالية العالم والرغبة في الكتابة والإبداع. وكان الجسد مرة أخرى بؤرة هذه التجربة الروحانية بوصفها تجربة أنثروبولوجية متفردة.

حينما يتحول الدين إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة، فهو يدعم السلطان السياسي للحاكم، بل يمدّه بما يجعل السلطان السياسي إستبداداً وتسلطاً وقهراً وغلبة.. هنا يصبح أحد المكونات التاريخية للحياة البشرية يستدعي معالجة تستلهم الأفق التاريخي للأمم والأفراد. وهي معالجة تنطلق من مرجعيات الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية. ويجب هنا أن تسير البحوث في اتجاه تفكيك النسيج الرمزي والتاريخي الذي يربط مفاهيم الدين والسلطة والدولة..

ما الهدف من هذه الدراسات؟ ما تأثيرها المرتقب على حياتنا؟ إنها العودة بالدين إلى أصله: إلى كونه سلطة أخلاقية وتحرير مفهوم الدولة من إيديولوجيا الدين والطاعة والتمثل الرعوي. فالدولة مؤسسة دنيوية كما قال ابن خلدون، إنها تغلب ملكي. والتدبير السياسي صناعة ملكية أو مهنة ملكية كما ارتأى الفارابي وإخوان الصفا وابن رشد فيما بعد. وهذا يقتضي إعادة النظر في توزيع العلاقة بين الحقول الاجتماعية الأساسية: الحقل الديني والحقل السياسي وحقل إنتاج المعرفة (الجامعة والمعاهد ومؤسسات الثقافة..). هنا يرتبط التغيير الأساسي في مجال الدراسات الإنسانية (وتلك مسؤولية الجامعة حالياً ببلدنا) التي يجب أن تتعدى الاكتفاء بتقنيات البحث الوضعي وتقنم مجال الدراسات الهيرمينوطيقية للرمزية الدينية والسياسية، مدعومة بتحليل علاقات السلطة داخل المجتمع وأساسها الإيديولوجي، نقصد بذلك التمثيل الرعوي والنزعة الأبوية في مجالات الأسرة ومجال التدبير السياسي ومجال السلوك الديني.

يقوي سلطانه، ورأي يزينه في الناس. ورأي القوة أخصهما بالبداة وأولاهما بالأثرة. ورأي التزين أحضرهما حلاوة وأكثرهما أعواناً مع أن القوة من الزينة والزينة من القوة. لكن الأمر يُنسب إلى أعظمه»⁽⁷⁵⁾.

لأجل ذلك، تشبث ابن خلدون داخل نظريته حول العمران بالنطق الأخلاقي للسلطة الدينية، لكن دون أن يغفل عن الأساس التاريخي للدولة والسلطة السياسية. ونظرية العمران (أو المجتمع) بحث في هذا الأساس وفي الدولة ومؤسساتها وخططها ورسومها ومراتبها، بما في ذلك الخطط الدينية. والحق أن ما تؤكد نظرية العمران ضمن ما تؤكد طبعاً هو مأسسة الدين. صحيح أن ابن خلدون، في تصنيفه لأنظمة الأحكام والتدابير السياسية يقيم تراتباً تفضلياً بين ثلاثة أنواع من الحكم: الخلافة القائمة على السياسة الشرعية، والملك القائم على السياسة العقلية، والملك الطبيعي القائم على الاستبداد والقوة الحربية وحدها؛ لكن مفاضلته هاته ليست قطعية وثنولوجية (Paradigmatique)، بل قائمة على أساس تاريخي: نظام السياسة الشرعية (مرحلة الحكم النبوي والخلفاء) قد مرّ وانقضى. كانت فيه السلطة الدينية أخلاقية داخلية (كان الدين مجرد وازع أخلاقي). أصل السلطة الدينية هو الوحي والمعجزة، لكن الاستمرار التاريخي لها في عصر الخلفاء أنفسهم يرجع لعامل تاريخي هو الإجماع وما رسخه من تقاليد خاصة باصطفاء الخلفاء والتشريع والتوجيه والتربية الدينية والإفتاء. لكن، حينما تحولت السلطة السياسية إلى تغلب ملكي، فإن هذه السلطة الأخلاقية تحولت إلى إحدى مؤسسات الدولة؛ والشاهد على ذلك حسب ابن خلدون أن «الشارع (النبوي) لما أخذ المسلمون عنه دينهم، كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترتيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي. إنها هي أحكام الدين وأدابه المتلقاة نقلاً يأخذون أنفسهم بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق؛ فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تحدها أظفار التأديب والحكم»⁽⁷⁶⁾. لكن «لما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة، ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتقليد والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام، نقصت بذلك سورة البأس فيهم..»⁽⁷⁷⁾. هنا أصبح الوازع خارجياً أجنياً باعتراف ابن خلدون، أي مؤسسة من مؤسسات الدولة والتمدن؛ وأصبح العمل بالدين سلوكاً جمعياً ناتجاً عن الأخذ بالأحكام بواسطة التعليم والتأديب والتربية، وكذا تدخل الدولة التي احتكرت الدين والحقل الديني.

خلاصات عامة

لعل قراءتنا للنصوص السابقة تفضي بنا إلى مجموعة

الفردية في جانبها الأخلاقي. ليس الدين إكراهاً خارجياً أو سلطة على الجسد كما اتضح لمفكري الإسلام ورواد نظرية الآداب السلطانية كما رأينا. إنه سلطة على الروح والنفس وعلاقة حميمة بين الفرد كفرد وبين ربه، علاقة تغذي سلوكه الاجتماعي تجاه ذاته وتجاه الغير. إنه إجمالا إلزام ذاتي يفرضه الفرد على ذاته دون تدخل الدولة والحقل العمومي لممارستها. لكن الدعوة إلى عودة الدين إلى أصله الأخلاقي، لا يعني أننا نتفق السلوك الهامجي للجماعات الإسلامية المتطرفة؛ فقناعاتها التكفيرية والجهادية تحول الجسد - وقد كان قاعدة نظرية لبناء تصور متكامل حول الحاجات الاجتماعية والعمل وتبادل الخبرة والمنفعة - إلى وسيلة للترهيب والتدمير والتخريب. فالدعوة إلى عودة الدين على أصله ووضع حد لاحتكار الدولة للدين (وهي مقدمة أساسية) لا تنتهي ضرورة إلى القناعة الجهادية التكفيرية المتطرفة. لا علاقة منطقية بين المبدأ (عودة الدين على أصله الأخلاقي) والنتيجة (التطرف والإرهاب وتدمير الجسد والحياة).

عبد الحق منصف

باحث من الجزائر

على الرغم من ارتباط الدين بالدولة في تاريخ المجتمعات الإسلامية، وعلى الرغم من كونه أصبح إحدى المؤسسات التي تحتكرها الدولة، فقد ظل أحد مكونات استمرار الحياة الاجتماعية. لم يكن الدين في الأصل، أي من حيث كونه وازعاً أخلاقياً داخلياً، أداة تخريب وترهيب وتدمير للمؤسسات والساحات العمومية والأفراد؛ إنه يمس العلاقة الحميمة بين الفرد وربّه. هنا يكون استلهاهم الروحانية الصوفية مفيداً ومغذياً للتفكير في الحقل الديني ومسلكياته الفردية والأخلاقية. والدين لم يصبح حالياً أداة للتخريب والترهيب (لدى ذوي العقليات المتطرفة والمتشددة) إلا حينما بلغ احتكار الدولة للمؤسسات الدينية مبلغاً كبيراً جداً.

إن ما يسمى الجماعات الإسلامية المتطرفة، هي حركة اجتماعية موجهة في الأصل ضد احتكار الدولة للدين ومأسسته أو أدلجته. هنا تلتقي من حيث الاحتجاج الاجتماعي مع الحركات التحديشية: ينبغي أن يمس الدين القناة

المواضع:

- (10) السابق، ص: 1121.
- (11) محمد بن خليل الأسدي: التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار، تحقيق عبد القادر أحمد طليحات، دار الفكر العربي، 1968، ص: 55، 56.
- (12) الغزالي: سر العالمين وكشف ما في الدارين، تحقيق أيمن عبد الجابر البحري، دار الآفاق العربية، 2001، القاهرة، ص: 109.
- (13) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، ص: 1122، 1121.
- (14) السابق، ج1، ص: 23.
- (15) القلعي: تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجو، مكتبة المنار، 1985، الأردن، ص: 131.
- (16) السابق، ص: 132، 131.
- (17) أنظر «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لابن رضوان المالقي، تحقيق علي سامي النشار، دار الثقافة 1984، الدار البيضاء، ص: 57.
- (18) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 148.
- (19) الشهب اللامعة في السياسة النافعة، ص: 57.
- (20) الفارابي: كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ط2، 1991، بيروت، ص: 43.
- (21) السابق، ص: 44.
- (22) السابق، ص: 54.
- (23) رسائل إخوان الصفا، ج3، مرجع مذكور سابقاً، ص: 486.
- (24) السابق، ص: 487.
- (25) ابن المقفع: الأدب الصغير، ضمن كتاب: «آثار ابن المقفع»؛ دار الكتب العلمية، 1989، بيروت، ص: 294.
- (26) ابن المقفع: الأدب الكبير، ضمن كتاب: «آثار ابن المقفع»؛ مذكور سابقاً، ص: 250.
- (27) الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق محمد صباح، منشورات دار مكتبة الحياة، 1987، بيروت، ص: 87.
- (1) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 2005، القاهرة ج2، ص: 1797.
- (2) التعريفات، دار الكتب العلمية، ط3، 1988، بيروت. ص: 103، 104.
- (3) Hegel, *Esthétique*, trad. Jankélévitch, Flammarion, Paris, première partie, p: 143.
- (4) إحياء علوم الدين، ج1، مرجع سابق، ص: 22.
- (5) يقول الغزالي: «اعلم أن الدنيا عبارة عن أعيان موجودة، وللإنسان فيها حظ، وله في إصلاحها شغل. فهذه ثلاثة أمور قد يُظنُّ أن الدنيا عبارة عن أحادها، وليس كذلك. أما الأعيان التي يعبر عنها بالدنيا، فهي الأرض وما عليها (...) فالأرض فراش الآدميين ومهاد ومسكن ومستقر؛ وما عليها لهم ملابس ومطعم ومشرب ومنكح. ويجمع ما على الأرض ثلاثة أقسام: المعادن والنباتات والحيوان. أما النبات، فيطلبه الآدمي للأغذية والتداوي. وأما المعادن، فيطلبها للآلات والأواني كالتحاس والرصاص، وللنقد كالذهب والفضة، ولغير ذلك من المقاصد. وأما الحيوان، فينقسم إلى الإنسان والبهائم. أما البهائم، فيطلب منها لحومها للمأكّل، وظهورها للمركب والزينة. وأما الإنسان، فقد يطلب الآدمي أن يملك أبدان الناس ليستخدمهم ويستسخروهم (...) ويطلب قلوب الناس ليملكها بأن يغرس فيها التعظيم والإكرام، وهو الذي يعبر عنه بالجاه، إذ معنى الجاه ملك قلوب الآدميين»، إحياء علوم الدين، ج2، مرجع مذكور سابقاً، ص: 1119.
- (6) قدامة بن جعفر: السياسة من كتاب الخراج، تحقيق مصطفى الحيارى، بمساعدة الجامعة الأردنية، عمان، ص: 37.
- (7) رسائل إخوان الصفا، ج1، دار صادر، بيروت، د.ت. ص: 279.
- (8) أوردته التوحيد في كتابه: «الإمتاع والمؤانسة»، بشر باعثناء محمد الفاضلي، دار الجليل، 2003، ص: 184، 185.
- (9) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، ص: 1120.

- (28) القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، جزءان، عني بتصحيحه ونشره الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1965.
- (29) الماوردي: أدب الدنيا والدين، مرجع مذكور، ص: 134. كذلك الشهب اللامعة في السياسة النافعة، ص: 59، 60.
- (30) ابن هذيل الأندلسي: عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، دار الكتب العلمية، 1981، بيروت، ص: 165، 166.
- (31) السابق، ص: 165.
- (32) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص: 133.
- (33) السابق، ص: 134.
- (34) السابق، ص: 135. وانظر كذلك: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، ص: 62.
- (35) الطوطوشي: سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر؛ الدار المصرية اللبنانية، 1994، القاهرة، ج 1، ص: 44، 45.
- (36) الخوارزمي: مفيد العلوم ومبيد الهموم، مراجعة وتقديم عبد الله بن إبراهيم الأنصاري؛ المكتبة العصرية، 1998، بيروت، ص: 409، 410.
- (37) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص: 139.
- (38) السابق، ص: 139، 140.
- (39) السابق، ص: 142.
- (40) الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تحقيق محمد أحمد دمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1987، بيروت، ص: 173.
- (41) ابن الخداد: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، 1983، بيروت، ص: 61.
- (42) السابق، ص: 61، 62.
- (43) أنظر رونق التجبر في حكم السياسة والتدبير لابن سماك العاملي الأندلسي؛ تحقيق سليمان القرشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 27؛ كذلك سراج الملوك، ص: ج 1، ص: 156، 157. وانظر كذلك: أدب الدنيا والدين، ص: 134..
- (44) الماوردي: درر السلوك في سياسة الملوك، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، 1997، الرياض، ص: 101.
- (45) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص: 143.
- (46) السابق، ص: 144.
- (47) الخوارزمي: مفيد العلوم ومبيد الهموم، ص: 413.
- (48) أدب الدنيا والدين، ص: 134. وانظر كذلك: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، ص: 61، 62.
- (49) الشيرازي: النهج المسلوک في سياسة الملوك، تحقيق علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار، الأردن، 1987، ص: 167.
- (50) القلعي: تهذيب السياسة وترتيب الرياسة، ص: 128.
- (51) السابق، ص: 129.
- (52) رسائل إخوان الصفاء، ج 2، ص: 368.
- (53) ابن خلدون: المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، 1961، بيروت، ص: 69، 71.
- (54) السابق، ص: 72.
- (55) السابق، ص: 271.
- (56) السابق، ص: 231.
- (57) السابق، ص: 250، 251.
- (58) السابق، ص: 244.
- (59) السابق، ص: 277.
- (60) السابق، ص: 358.
- (61) السابق، ص: 72.
- (62) السابق، ص: 295.
- (63) السابق، ص: 296.
- (64) السابق، ص: 294.
- (65) أنظر المقدمة، ص: 251، 252.
- (66) السابق، ص: 277.
- (67) السابق، ص: 278.
- (68) السابق، ص: 338.
- (69) السابق، ص: 336، 337.
- (70) السابق، ص: 251.
- (71) يقول في ذلك: «إن الشرائع والديانات وكل أمر يُحمل عليه الجمهور، فلا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها [...] فالعصبية ضرورية لليلة وبوجودها يتم أمر الله منها»، السابق، ص: 358..
- (72) السابق، ص: 251.
- (73) السابق، ص: 251، 252.
- (74) يقول أيضاً: «من خلال الكمال التي يتنافس فيها القبائل أولو العصبية، وتكون شاهدة لهم بالملك، إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجار والغرباء، وإنزال الناس منازلهم؛ وذلك أن إكرام القبائل وأهل العصبية والعشائر لمن يناهضهم في الشرف ويجاذبهم حبل العشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه، أمرٌ طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخافة من قوم المكرم أو التماس مثلها منه»، السابق، ص: 253.
- (75) ابن المقفع: الأدب الكبير، ص: 253.
- (76) ابن خلدون: المقدمة، ص: 222.
- (77) السابق نفسه.

عمل مطبوع

الفلسفة براءة الصيرورة

سطاع صفري

يصدر راهناً عن مركز الإنماء القومي

الإسلام الثقافي: هوية، تعدد وثقافة

سعيد البوسكلاوي

تقديم

ليس، بأي حال، شكلاً ثقافياً ثانوياً، كما قد ينظر إليه البعض، بقدر ما هو عنصر محدد للمجال الإسلامي⁽³⁾. ولعل الثقافة بوصفها إنتاج الروح هي أهم سمة تميز الكائن الإنساني عن غيره، ولكل جماعة إنسانية ثقافة تميزها عن غيرها من الجماعات تبعاً لاختلاف مجالها الطبيعي الحيوي وتاريخها ورموزها ومخيلاتها الجمعي. لكن يجب عدم المبالغة في تأكيد التميز الثقافي للجماعات ولا في إذابة الخصوصيات في ثقافة بشرية ذات هوية مثالية واحدة، إذ تنبثق من كل ثقافة عناصر كونية، ويأخذ البعد الكوني للإنسان بما هو إنسان، لدى كل جماعة بشرية، أشكالاً ثقافية خاصة⁽⁴⁾. لذا، يجب الاحتياط من تبني أيّ نظر ثقافوي يرجع في تفسير كل ظاهرة وحدث إلى عامل وحيد هو العامل الثقافي.

هكذا، سنشرع بتحديد ما نقصده بالإسلام الثقافي؛ ثم نتساءل، في محطة ثانية، عما يجعل من المسلم مسلماً ومن الثقافة ثقافة إسلامية في بيئات مختلفة، راصدين بعض عناصر الهوية الإسلامية في بعدها العام؛ كما سنعمل، في مرحلة ثالثة، على إبراز بعض وجوه التعدد في الإسلام، في النصّ والواقع كما في التصور والممارسة؛ لننتهي بالسؤال حول أشكال المثاقفة الموجودة أو الممكنة بين الجماعات الثقافية المختلفة في الإسلام.

I. في المفهوم

يلفّ غموض كبير معنى الإسلام⁽⁵⁾ وما يتفرّع عنه من مفاهيم من قبيل المسلم والجماعة الإسلامية والدولة الإسلامية والعالم الإسلامي وغيرها، ولعلّ محمد أركون على حقّ حين أرجع هذا الالتباس إلى «تأخّر مخزن في مجال علم الإسلاميات»⁽⁶⁾ اليوم. نشأ الإسلام دينا فصار دولة وعقيدة وفقها وفلسفة، صار اجتماعا واقتصادا وتاريخا، وفي الجملة صار ثقافة. غير أنّ مفهوم الثقافة ليس أقلّ التباسا من مفهوم الإسلام؛ لذا يجب الحرص على النظر إلى الثقافة في مفهومها العام، لكن أيضا في تعيّناتها لدى الجماعات الإنسانية، في الواقع التاريخي، بوصفها أشكالاً تاريخية متعددة بالضرورة. ولا يبدو هذان التصوران أن يكونا وجهين مترابطين ومتكاملين لذات المفهوم الواحد. فتعريف تايلور المشهور للثقافة بأنها «مجموع مركّب يتضمّن المعارف، الفنّ، الأخلاق، القانون، العادات، وكلّ استعداد أو ممارسة

نحاول في هذه المقالة مساءلة مفهوم الإسلام في صورته الثقافية كمدخل نراه ضرورياً لمقاربة موضوعات التعدد والهوية في الإسلام. يطرح هذا الموضوع أسئلة كثيرة، منها ما يحمل على مفهوم الإسلام ذاته في اقتران مع مفهوم الثقافة؛ ومنها ما يحمل على الهوية الإسلامية، أي حول ما يجعل من المسلم ما هو ومن الجماعة الإسلامية ما هي، وبالتالي، ما يجعل من الإسلام ما هو؛ ومنها ما يتطرّق للأشكال التاريخية للإسلام وتجلياته المتنوعة وعناصره المكوّنة، وصورة التعدد نصّاً وواقعاً، معتقدا وسلوكاً، دينا ودولة إلخ؛ ومنها ما يتناول طبيعة العلاقات التي تربط هذه المكونات الثقافية داخل المجال الإسلامي، حيث يفرض السؤال نفسه عن الكيفية التي يدبّر بها التعدد في المجال الإسلامي. ليس ههنا قطاعا البحث فيما قد يشكل أصولاً ثقافية أو تاريخية للإسلام ولا في فلسفته التوجيهية، وإنّما سننطلق من الإسلام كواقعة دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية، قامت في بيئة ثقافية معينة هي بيئة شبه الجزيرة العربية وحيّاً منزلاً على النبي محمد وسلوكاً تاريخياً لدى الجماعة المؤمنة التي هاجرت مع النبي إلى المدينة حيث أسست دولة المدينة، ووقع عهد الصحيفة بين الأنصار والمهاجرين، مؤسساً بذلك لأصرة جديدة غير أصرة الدم، إذ صار الطرفان يكوّنان جماعة واحدة تشدّ أوصالها رابطة الإيمان⁽¹⁾. ولم تنته المغامرة قط ولا كشف الإسلام عن وجهه مكتملاً، بل ما فتى يتشكّل ويتوسّع، آية بعد آية، حديثاً بعد حديث (تجمعت في وقت لاحق)، وحدثاً بعد حدث، ودولة بعد دولة؛ ومعه تُوطّد عقائد وتوضع قواعد للسلوك وتُكرّس طقوس محدّدة، تُضبط وتنتشر أكثر فأكثر؛ تتشكّل أحزاب وفرق وجماعات متنافسة متجادلة، حيناً، حول بعض أصول الدين وفروعه، ومتصارعة متحاربة، حيناً آخر، حول السلطة السياسية.. كما ليس قصدنا تناول موقف الإسلام من التعدد الثقافي وما تقترحه النصوص الدينية الإسلامية لسياسة هذا التعدد وحسن تديره، بقدر ما نسعى إلى الوقوف على مفهوم الإسلام منظوراً إليه كمجال ثقافي بدرجة أولى اعتباراً على نظر تاريخي نقدي يستفيد من مناهج ودراسات حديثة في هذا المجال. صحيح أنّ الإسلام هو أولاً دين، لكن الدين هو ثقافة أيضاً⁽²⁾؛ مع ضرورة التنبيه، منذ البداية، إلى أنّ الإسلام

المثال، عند عبد القاهر البغدادي الذي يطابق، كما كثيرين غيره من أهل السنّة (وأصحاب الحديث منهم بالخصوص)، بين الإسلام السنّي والإسلام، ولا مجال لمفهوم أوسع له خارج الدائرة العقديّة السنّيّة⁽¹⁴⁾.

إنّ عماد الدين الإسلامي القرآن الكريم والسنّة النبوية؛ لكن ثمة أيضاً نصوص دينية وغير دينية كثيرة أنتجها المسلمون عبر القرون. وأيضاً فقد اغتنى الإسلام برصيد اجتماعي وسياسي طويل؛ وراكم، عبر التاريخ، خبرات وأحداثاً وإنتاجات علمية وفنيّة صارت جزءاً لا يتجزأ منه، لكن ليس بوصفه ديناً وحسب وإنّما بوصفه إطاراً ثقافياً عامّاً، وبوصفه، أحياناً، إطاراً حضارياً. نفترض أنّ المفهوم تغيّر كثيراً مع توسّع الدولة الإسلامية ودخول أقوام وأجناس من ثقافات وأديان مختلفة وظهور تيارات وفرق مختلفة تيولوجية وغير تيولوجية، مع أنّ جميعها يتكلّم باسم الإسلام وبشريعة محمد، علاوة على مباحث وعلوم إنسانية كثيرة. إنّ الثقافة صفة (فردية)، لكنّها، في المقام الأوّل، صفة (جماعية) تعبّر عن مختلف القيم والإنتاجات المادّيّة والرمزية الجماعية⁽¹⁵⁾.

فالثقافة أعمّ من العقيدة، هناك عناصر أساسية مكوّنة لمفهوم الإسلام: العقيدة والفقه والسياسة وثقافة المنطقة التي ينزل بها الإسلام، أو بالأحرى التي ينزل بها إسلام ما عقدي وفقهي، وكذا أنماط سلوك المسلم ورؤيته الوجودية والقيمية ومخياله الرمزي وطقوسه المختلفة سواء كانت إسلامية خالصة أو كانت من مشارب ثقافية أخرى يصعب الوقوف على أصولها والكشف عن لحظات وكميَّات امتزاجها بالرموز والطقوس الإسلامية الرسمية. لذا، نوجّه نظرنا، هنا، إلى الإسلام بوصفه ديناً وثقافة، أي بوصفه إطاراً واسعاً للعيش المشترك⁽¹⁶⁾، مستبعدين كلّ تصوّر ضيق لاهوتي أو قومي. لا نقصد فقط الثقافة الإسلامية الدينية سواء بالمعنى الذي درج عادة المسلمين على تمثيلها والتي تتكوّن من خلال التربية الإسلامية، ومتى صحّت هذه صحّت تلك؛ ولا بمعنى الثقافة الإسلامية العامة، أي تلك الثقافة التي أثارها وأطرها الإسلام على نحو خالص تميزاً لها عن ثقافات، محلّية أو خارجية، لا تجد أصولها في الإسلام؛ بقدر ما نأخذ الثقافة بمعناها العامّ الذي يتضمّن المعنى الأنثروبولوجي، بحيث تنطبق على الإسلام المكتوب والإسلام المعاش، الإسلام كنصّ (النصّ الأوّل أو النصوص الثانوية) وعلى الإسلام كواقع اجتماعي وتاريخي، أي مختلف الإنتاجات الثقافية العامّة وغير العامّة، الرسمية والشعبية التي ينتجها المسلمون في مختلف المناطق والتي قد لا تجد بالضرورة أصولها في الإسلام العقدي، لكنّها تقدّم في لباس إسلامي، وهو ما يجعل منها ثقافة إسلامية أو إسلاماً ثقافياً. وإن كان الإسلام الثقافي يعكس التاريخ الاجتماعي ويرصد الاختلافات الطائفية والعرقية والجنسية والطبقية وغيرها، فإنّه يمعن، مع ذلك، في أخذها كعناصر تؤثّر مجالاً واحداً

اكتسبها الإنسان داخل المجتمع⁽⁷⁾ تعريف لم يفقد قيمته العلمية، فهو يحمل أساساً على الوجه الأوّل من المفهوم؛ غير أنّ الثقافة لا تتظاهر في التاريخ إلا بوصفها ثقافات متعدّدة تبعاً لتعدّد الجماعات البشرية، والكشف عن تمايزاتها منوط بالبحث الأنثروبولوجي. وهذا الوجه الثاني للمفهوم هو الذي أبرزه ليفي ستراوس حين عرّف الثقافة بقوله: «نسمي ثقافة كلّ مجموعة إثوغرافية، تمثّل، من وجهة نظر البحث، تمايزات دالّة مقارنة مع غيرها من المجموعات»⁽⁸⁾. ويبدو أنّ هذا المفهوم بوجهيه ينطبق على الإسلام.

يعني الإسلام في معناه اللغوي التسليم الكامل لله ولرسوله؛ وهو بالضبط، في نظر الشهرستاني، معنى التدين، فالمتدين يعني الشخص المطيع المنقاد والمستفيد من غيره؛ في مقابل الشخص المستبدّ برأيه المبتدع المنقاد لأهوائه⁽⁹⁾. غير أنّ الأمر ليس بهذه الإطلاقة، والتقابل ليس حاداً بين هذين الصنفين من الناس إلى درجة الفصل التامّ بينهما، إذ «ربّما يكون المستفيد من غيره مقلّداً قد وجد مذهباً اتّفاقياً بأن كان أبواه أو معلّمه على اعتقاد باطل فيتقلّده منه دون أن يتفكّر في حقّه وباطله، وصواب القول فيه وخطئه؛ فحينئذ لا يكون مستفيداً، لأنّه ما حصل على فائدة وعلم، ولا اتّبع الأستاذ على بصيرة ويقين [...] وربّما يكون المستبدّ برأيه مستنبطاً ممّا استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته، فحينئذ لا يكون مستبدّاً حقيقة، لأنّه حصل العلم بقوة تلك الفائدة...»⁽¹⁰⁾.

والإسلام، في الاصطلاح العامّ، هو ديانة كتابية، بل هي إحدى أكبر الديانات المنتشرة في العالم. وهو، في التصوّر العامّ لدى أهله، وحي ودين سماوي جاء به النبيّ محمد، وهو آخر الأنبياء؛ ولا يوجد، في نظر كثير من المسلمين، إلا دين واحد هو الدين الإسلامي: «إنّ الدين عند الله الإسلام»، ولا شيء غيره؛ أمّا الإسلام السابق فقد «نسي»، أو حُرّف أو بُدّل وطُمست معالم الحقّ فيه، واستقرّ الباطل عند أهله، في عقائدهم وعباداتهم وسلوكهم⁽¹¹⁾؛ وهو أمر ينطبق على كلّ ثقافة يعتقد حاملوها أنّها مطلق الثقافة ولا يوجد سواها، ولا يكتشفون نسيّتها إلا بعد الاحتكاك بثقافات أخرى مغايرة. غير أنّ هناك تمييزاً حاسماً بين الإسلام والإيمان، وهو تمييز قلّ ما يُنتبه إليه في تعريف الإسلام؛ إذ يعني الإسلام شيئاً أكثر من الدين بحصر المعنى وما يقتضيه من إيمان؛ بل حتّى إن حصرنا معناه في الدين، يبقى دين الإسلام إطاراً عامّاً مشتركاً يشمل، على السواء، المؤمن والمنافق، الناجي والهالك، ما دام يعني التسليم والانقياد ظاهراً⁽¹²⁾. ونجد، علاوة على ذلك، إشارة دالّة لدى الشهرستاني مفادها أنّ المسلمين هم الفرقة الناجية، يُتبعها بعبارة «والله أعلم» لمكان ما أثاره حديث الفرقة الناجية من جدالات كثيرة بين المسلمين⁽¹³⁾. ويحضر هذا المعنى أيضاً عند كثير من أئمّة الإسلام كالكعبي من المعتزلة وعبد الله بن كرام من المجسّمة وغيرهما، وهو أمر لا نجده، على سبيل

بين الدين والثقافة، أو على الأقل إنه لا يرى في الدين إلا شكلاً ثقافياً ثانوياً، في حين أن أولوية المعتقد الديني في الإسلام بارزة للعيان كما سبقت الإشارة. إن ما يختلف هو زاوية النظر إلى الإسلام بحيث لا ننظر، هنا، إلى الإسلام العقدي والطقوسي إلا في بعده الثقافي، أي بوصفه ظاهرة ثقافية في تجلياتها لدى الإنسان نصاً وتأويلاً، تصوّراً وممارسة، مخيالاً وطقوساً، وهي أمور لا يمكن دراستها جدياً إلا بتوظيف مناهج العلوم الإنسانية المختلفة⁽²¹⁾. وكذلك نُميّز بين الإسلام والانتهاز القومي دون الذهاب إلى حدّ الفصل كلياً بينهما، إذ نُميّز عن الإسلام العربي دون التنقيص، مع ذلك، من دور العرب في نشر الإسلام كما دور لغة الضاد في الحفاظ على وحدته وسموه، بل ربّما أيضاً في فرض تصوّر وشكل إسلامي معيّن؛ لكن دون إغفال مساهمة القوميات والثقافات الأخرى في نشر الإسلام والانتصار لتصورات مباينة لإسلام المركز وتكريس أشكال ثقافية إسلامية مختلفة. لذا، من السهل أن نلاحظ أن ثمة عناصر ثقافية كثيرة تبدو اليوم مشتركة بين المسلمين لا تجد مصدرها، بالضرورة، في الدين الإسلامي؛ فكما أثر الإسلام في الأقوام والثقافات المحليّة أثرت هذه الثقافات والشعوب أيضاً، بشكل أو بآخر، في الإسلام⁽²²⁾، وهو الإسلام الذي نخصّه بوصف الثقافي، الإسلام وقد اغتنى من تراث سابق ثم أغناه؛ ولا يخفى أن المسلمين ورثوا تركة علمية وفنية ومعمارية وفلسفية هائلة ساهمت ربّما أكثر من غيرها في توطيد دعائم وحدة ثقافية وحضارية للمسلمين⁽²³⁾، والإسلام يغني دائماً الثقافات المحليّة للجماعات التي تعتنق هذه الديانة ولا شكّ أنّه يغتني منها أيضاً، والأنثروبولوجي وحده بإمكانه ملاحظة ورصد معالم وعناصر هذا الاغتناء المتبادل ومدى قوّته أو ضعفه. وإذا كان خليفاً بنا، إن شئنا التدقيق أكثر، أن نعد إلى تمييز ما هو إسلامي ممّا ليس كذلك، وما هو ديني ممّا ليس دينياً داخل الإسلام الثقافي، فإننا سنكتفي، على سبيل إجرائي محض، بالتمييز بين جوهر ثقافي ديني وبين توسيعات ثقافية متعدّدة المظاهر، تجد مرجعها في الذات أو في الخارج، لكن في الذات المتخارجة أو في الخارج وقد صار جزءاً من الذات الإسلامية⁽²⁴⁾. ترى، ما الذي يمنع، مع ذلك، لهذه الذات هويتها الإسلامية ويحافظ عليها عبر مسار تاريخها الطويل؟ ما الذي يجعل من المجال الإسلامي ما هو؟ وما هي أبرز الأركان الثقافية التي تقوم عليها الهوية الإسلامية؟

II. هوية

الهوية الإسلامية⁽²⁵⁾ هي هوية اجتماعية وثقافية وجغرافية ووجدانية وعقدية وتاريخية وسياسية ولغوية إلى حدّ ما. فهي، أولاً، هوية عامّة أنثروبولوجية، جغرافية، هوية مجال إسلامي تعيش فيه أطراف وجماعات مختلفة تتبادل السلع الرمزية والمادية،

ومتعيّنا هو المجال الإسلامي دون تمييز بين عناصره على سبيل التفضيل أو الإقصاء أو غيره. هكذا نعني بمفهوم الإسلام الثقافي إطاراً دلاليّاً نُميّز عن المفهوم الأصل (الإسلام) وعن إطارات دلالية أخرى مجاورة، وهي إطارات متداخلة جداً يصعب الفصل بينها. هكذا، نخصّص الإسلام بصفة الثقافي لكي نُميّزه، من جهة، عن أنواع أخرى من الإسلام كالإسلام العقدي، والإسلام السياسي، والإسلام الفني والعلمي، والإسلام التشريعي؛ ومن جهة ثانية، لكي نعمّمه حتّى يشمل كلّ هذه الجوانب، لكن دون أن يتهاهى معها. الإسلام الثقافي أعمّ من الإسلام العقدي والإسلام السياسي وغيره، إذ العقيدة والسياسة والاقتصاد والفنّ والعلم عناصر ثقافية. وفي الجملة، يكاد الإسلام الثقافي يرادف الإسلام الحضاري؛ مع فارق أساسي أن الحضارة تقتضي مستوى من التقدّم والازدهار على مستويات كثيرة وخاصّة على المستوى الصناعي والتقني والنظام السياسي وفي العلوم والفنون المختلفة، في حين أن المقصود بالإسلام الثقافي حالة ثقافية شعورية⁽¹⁷⁾ يلخصها إحساس بالانتماء إلى كيان ثقافي عام يتجاوز القطرية والطائفية إلى كونه مبادئ الإسلام وسماحتها، لكنّه يُطلق أيضاً على مختلف ما يُنتج ويتبادل ويستهلك من قيم ثقافية تحكم، عن وعي أو غير وعي، الإنسان (فرداً وجماعة) الذي يحتلّ مجالاً جغرافياً يمكن وصفه بالمجال الإسلامي⁽¹⁸⁾. الإسلام الثقافي هو المرجع، فهو يشكلّ، منظوراً إليه ككلّ في حالة اغتنائه بمختلف عناصره، المرجعية الإسلامية العامّة، أي روح الجماعات والشعوب الموسومة بالإسلامية.

ولابدّ من التنبيه إلى أننا لسنا هنا بصدد الدعوة إلى نوع معيّن من الإسلام، بقدر ما ننظر إلى هذا المفهوم كموضوع محدّد للبحث والسؤال. إنّنا نسأل جانباً واحداً فقط من الإسلام، فالإسلام الثقافي وجه من وجوه الإسلام المتعدّدة؛ إنّه وجهه العامّ، دون أيّ زعم بكونه يمثل ماهية ما مفترضة فيها وراء الصورة المعطاة للإسلام في تجلياتها المختلفة؛ ولا تعدو الوجوه الأخرى أن تكون تخصيصات لهذا الوجه العامّ، يستحيل الإمام بها جميعها في آن واحد، وإلاّ سقطنا في الاختزالية أو في تعميمات غير مبرّرة. فنحن لا نقصد عقيدة إسلامية دون أخرى بقدر ما نقصد الإسلام الذي يشملها ويجمعها؛ وهذا الإسلام ليس، في آخر المطاف، شيئاً آخر سواها⁽¹⁹⁾. وكذلك، فإنّ هذا التمييز لا يعني، بأيّ حال، فكّ الارتباط الوثيق بين التصرّو والعمل في الإسلام، فنحن لا نقيم أيّ تقابل ولا مماثلة بين الإسلام الثقافي والإسلام الطقوسي (أو الشعائري)؛ بحيث لا نقصد بالإسلام التصرّو المعاصر الشائع الذي ينظر إلى الإسلام بوصفه فقط شكلاً ثقافياً وانتماءً إلى وعاء هوياتي عامّ دون الالتزام بشعائر الإسلام، أو على الأقلّ أخذ مساحة أكبر من الحرية الفردية والانفصال أكثر فأكثر عن واجبات الجماعة الإسلامية⁽²⁰⁾؛ وهو تصوّر يفصل، بمعنى من المعاني،

وجدان الشعوب»⁽³²⁾ بأجناسها وأعراقها ولغاتها المختلفة. بالفعل، ثمة شيء عميق يجمع المسلمين في مختلف المجتمعات والثقافات، فعلاوة على ما هو مشترك من أصول عقديّة وشعائر دينية وسلوكيات إجتماعية يحمل المؤمنون في داخلهم شعوراً بأنهم إخوة: لقد حلّ رابط الإيمان محلّ رابط الدم كما سبقت الإشارة، إنّ مبدأ الأخوة مبدأ موحد جامع بين المتتمين إلى الإسلام. إنّ الإسلام هوية وجدانية عميقة؛ وإن كانت متنوّعة العناصر، عالمة وشعبية، عقديّة وفقهيّة، رمزية وسلوكيّة وغير ذلك، فإنّها خاضعة لوحدة مفهوميّة معيّنة يعكسها تصوّر الوجودي والعقدي والفقهية وممارسة الشعائر والطقوس المشتركة بين كافة المسلمين؛ تصوّر للوجود يقوم على الرؤية القرآنية للعالم والإنسان والمصير وعلى وحدة تصوّر الحق. فالإسلام دين حنيف جاء بكتاب عظيم وتجربة نبوية رمزية وسلوكية غنيّة. تشكّل في القرن السابع بمنطقة الحجاز ثمّ توسّع إلى المناطق المجاورة إلى أن انتشر على مساحة مهمّة من العالم؛ تشكّل الإسلام ديناً ثمّ دولة، عبادة ومعاملة، عقيدة وممارسة، فلسفة وعلماء. وبالجملة، تشكّل كطريقة في العيش وأسلوب في الفكر اعتنقه الناس تدريجياً وفي بيئات مختلفة لم تمرّ دون أن تبرز أساليبها الخاصّة في الحياة والتفكير بما أتى به الإسلام، أو بالأحرى ما وصل منه إلى هذه الجماعة أو تلك في هذه البيئة أو تلك. يتمتّع الإسلام بوحدة شعبية عميقة؛ وقوّة الثقافة تكمن في كونها شعبية، ذلك هو قوّة الدين كجزء جوهري من الثقافة، والأفكار الفلسفية لا تضمن لنفسها انتشاراً أكبر وحياة واقعية إلا عندما تصير (ديناً) وثقافة مشاعة بين الناس.

وقد تتخذ، ثالثاً، شكل هويّة سياسية إلى حدّ ما. فالرفقاء السياسيون المسلمون يجمعون على أصول إسلامية مشتركة؛ وحتى في مسألة الإمامة التي شكّلت عملياً وعلى الدوام أصل الخلاف، بل التخاصم بين الجماعات الإسلامية المختلفة كان هناك توافق حاصل بين المسلمين حول تصوّر مبدأ الخلافة؛ فالخليفة يجب أن يكون ورثاً للنبي، وهو أمر يتوافق عليه أهل السنّة والشيعة والخوارج وغيرهم، وإن كانوا قد اختلفوا على شخص الوارث الشرعي⁽³³⁾. ونشير إلى أنّنا نتحدّث عن هوية سياسية وليس عن وحدة سياسية فعلية وشتان ما بين الأمرين؛ كان هناك دوماً أكثر من مركز في الإسلام، سرعان ما انتقلت العاصمة الإسلامية من المدينة، إلى الكوفة إلى دمشق ثمّ بغداد وغيرها، لكن لا يجب أن نغفل أنّ كان ثمة عواصم إسلامية أخرى لا تقلّ شأنًا عن التي ذكرناها كالقروان وقرطبة وفاس ومراكش وتلمسان وغيرها⁽³⁴⁾. تشكّلت في الإسلام دول متعدّدة متجاورة عبر التاريخ وفي مناطق مختلفة من العالم الإسلامي؛ وتجدد الإشارة كذلك إلى أنّ الدول الكثيرة التي أنشئت في مختلف المناطق الإسلامية بعيداً عن المركز لم تكن دولا (معارضة)

وتعيش مصيراً واحداً، لكنّها منفتحة على مجالات ثقافية أخرى وخاصّة في العصر الحالي⁽²⁶⁾. إنّها هوية مجالية وتاريخية، كتابية وشفوية، وثنية ويهودية ومسيحية وإسلامية، عربية وفارسية وإغريقية، تفاعلت فيما بينها إلى درجة يستحيل معها تمييز عناصر خالصة خاصّة بكلّ ثقافة. جاء الإسلام يحمل عناصر حضارية شرقية وغربية ضاربة في التاريخ، وأضاف إليها عناصر جديدة، إذ راكم تصوّرات وأنماط ومدارس فقهية وعقديّة وفلسفية وفنية وتجارب سياسية متعدّدة ومختلفة على امتداد قرون عديدة، تضافرت مع العناصر السابقة لتشكّل هوية ثقافية إسلامية راسخة. دخلت شعوب عديدة متباينة ثقافياً وتمازجت في بوتقة الإسلام، واستمرّت داخل إطار الخلافة جماعات كثيرة غير مسلمة (نذكر منها اليهود والمسيحيين والمجوس والمزديكيين والبوذيين وغيرهم) وحدث «مزيج هائل لتلك السمات الثقافية» في كيان ثقافي وحضاري واحد «يستحقّ أن يحمل اسم الحضارة الإسلامية» عبارة م. رودنسون⁽²⁷⁾. وهذا التنوّع الثقافي الكبير الذي يتمتّع به المجال الإسلامي الشاسع هو ما دعا لومبارد إلى الكلام عن عالم «خاضع للسلطة الإسلامية»؛ فإذا أخذنا مصطلح العالم الإسلامي، حسب، فسيكون معناه أقرب إلى قولنا «العالم الإغريقي» أو «العالم الروماني» وذلك عندما نقصد عالماً تتعايش فيه شعوب كثيرة في إطار حضارة واحدة⁽²⁸⁾. حين يتعلّق الأمر بالثقافة يراجع الإسلام الديني لصالح إسلام يمتزج بعناصر ثقافية وحضارية سابقة عن الإسلام؛ فالمصريون اعتنقوا الإسلام بثقافتهم وكذلك فعل الفرس والأمازيغ والأتراك والعرب وغيرهم. فالدين جزء من الثقافة وليس العكس؛ لكن الدين الإسلامي، عقيدة وطقوساً، كشف عن قوّة دمج فعلية لهذه الشعوب والجماعات. بالفعل، فالإسلام يمتاز بقوّة كبيرة على الدمج الوجداني والاجتماعي والثقافي⁽²⁹⁾، وهو ما سمح بأن تشكّل عبر التاريخ هوية إسلامية إجتماعية وثقافية غنيّة ومنفتحة، بعيداً عن تصوّر التقليدي لوحدة إسلامية مثالية مطلقة، كما بعيداً عن وحدة واقعية سياسية أو حضارية كبرى بعد ما انتهى زمن الإمبراطوريات وآلت الحضارة إلى الانحطاط. ولا يجب أن نغفل أنّ جماعات مسلمة كثيرة تعيش اليوم في فضاءات جغرافية وثقافية مختلفة وبعيدة عن المجال الأصل، الأمر الذي جعلها تطرح مشكلة الهوية بشكل حادّ وتعبّر عنها بأشكال مختلفة، مرضية أحياناً، في حين أنّ المشكلة تظلّ غير مطروحة أصلاً داخل المجال الإسلامي⁽³⁰⁾.

وإذا كانت الهوية الإسلامية اليوم تتبدّى في مجال شاسع ومشتّت يصعب تحديد عناصره الاجتماعية ومعالمه السياسية ووحده التشريعية، فلأنّ هذه الهوية تقوم في جوهرها، علاوة على الرمزية الدينية والفنية المشتركة لدى المسلمين⁽³¹⁾، على هوية وجدانية يصفها غاردي بأنها «شكل من الوحدة البنيوية في المبدأ، غامضة غالباً، صعبة التحليل، ولكنها مترسّخة في

بالمعنى الحاد للكلمة، بل إن بعضها كان تابعا للمركز شكلياً على الأقل (الأغلبية مثلاً)، وجلّها كان يتمتع باستقلالية تامة (الأدارسة، الرستميون، الفاطميون، الأمويون بالأندلس وغير ذلك)؛ فالأمة الإسلامية تمتد في مجال جغرافي واسع و«قد تعترف بأشكال عديدة ومتنوعة من الحكومات والتنظيمات الإدارية». غير أن هناك حتماً ما يجمعها، علاوة على الشريعة في وجهها السياسي، «هو خدمة ملكها الخاص: نص القرآن بالذات. إلى هذا الحد يجب الذهاب [يقول غاردي] من أجل فهم هذه الخصوصية: خصوصية اندماج الروحاني بالزماني في الإسلام. لأن الإسلام هو بحق، من الناحية التاريخية الثابتة الأكيدة، دين وثقافة وحضارة»⁽³⁵⁾. يجتمع المسلمون على كتاب القرآن، ولكن أيضاً على تكريم كبير لرسولهم ولعائلته (فاطمة، علي، الحسن والحسين..). لدى الشيعة بالخصوص الذين جعلوا الإخلاص لآل البيت جزءاً من الإيمان⁽³⁶⁾.

وتظل هوية الإسلام هوية دينية عقدية بالدرجة الأولى، رغم التنوع الكبير الذي ظلت تزخر به الساحة الإسلامية عبر العصور؛ وما التنوع والاختلاف في الطقوس الدينية إلا نتيجة للتنوع والاختلاف الأصلي في العقيدة الخاصة بكل جماعة، بل قد توجد مذاهب فرعية كثيرة داخل المذهب العقدي الواحد، (اجتهادات) و(انحرافات) و(بدع) داخل المذهب الفرعي الواحد أو داخل الطريقة والزوايا الواحدة. مع ذلك، نسجل استمرار الاشتراك في الأصول الكبرى العقدية والشعائرية وفي الرؤية الوجودية، وفي وحدة تصوّر الحق⁽³⁷⁾؛ ثمّة فلسفة شاملة لمختلف مناحي حياة الفرد والجماعة، فإذا كانت تقدّم الأديان أنساقاً فلسفية عامة إلا أن نقطة تفاوت بعضها عن بعض هو درجة الشمولية في التصوّر الذي تقترحه على الجماعة الإنسانية وقدرتها على توفير آليات الدمج الاجتماعي. ومبدأ الشمولية حاضر في الإسلام بقوة على مستوى الفكر والعمل في آن واحد⁽³⁸⁾. في ساحة الفرق والعقائد الإسلامية هناك دوماً عناصر اختلاف واشتراك؛ إذ يركّز الفكر الطائفي على عناصر الاختلاف لتكريس الهوية الطائفية ولكي يميّز الأصول العقدية للفرقة التي ينافع عنها عن أصول فرق الخصوم، لكن سرعان ما تبرز داخل الفرقة الواحدة اختلافات عقدية وسياسية وفقهية. حينما يتعلّق الأمر بمواجهة الخصوم وإبراز وحدة المذهب، تبعاً لمنطق الفكر الطائفي، تراجع الاختلافات ويتمّ التركيز على ما يجمع أصحاب المذهب دون ما يفرقهم، والأمر نفسه قد يحصل على مستوى العقيدة الأولى التي تفرّع عنها المذهب. يقتضي أمر الوحدة خصوصاً، أي اختلافاً رئيسياً ضرورياً لتجاوز الاختلافات الثانوية؛ فهل قضى المسلمون على خصومهم العقديين، هل انمحت مظاهر الاختلاف العقدي الجوهري مع غير المتدينين ومع أهل الديانات الأخرى حتّى صار الاختلاف حاداً بين الفرق الإسلامية؟ أم أن المسلمين

استوعبوا العناصر التيوّجعية السابقة ودجّوها في مناظراتهم الداخلية حتّى صرنا لا نميّز في الجدل الكلامي بين أصول مسيحية أو معتزلية، أو يونانية أو مجوسية أو يهودية أو كرامية أو شيعية أو أشعرية..؟ هل قضى المسلمون على الاختلافات الثقافية؟ لاشك أن السيف يقضي على الدول لكنّه لا يجتثّ أبداً الثقافات؛ فلثقافة منطق مختلف في حياتها غير منطق الدول التي لا تعدو أن تكون نقطة في بحر الثقافة؛ فهذه الأخيرة تضمن دوماً استمرارها في أثواب جديدة وفي زواج يسفر دائماً عن أشكال ثقافية جديدة تجدد فيها الجماعة نفسها. لاشك أن الأمر انتهى باستيعاب كثير من العناصر الثقافية المختلفة داخل عقائد فرضت شرعيّتها في الساحة الإسلامية وتمتدح من المنهل نفسه وتنبئ الأصول الكبرى ذاتها التي لعقائد الفرق والجماعات الإسلامية السائدة، بل وتنافسها ريادة السلطين الدينية والدنيوية. إن «الإسلام بنية ميتافيزيقية مفتوحة تقبل كلّ أشكال التعبير البشري» يعكسها الإسلام، بوضوح، خاصّة في مرحلته الأولى حيث كان مفتوحاً على إمكانيات عدّة وعلى مختلف أنماط العمل التاريخي. لذا ليس غريباً أن نرى كيف أن «مختلف أنواع الحكومات والتيارات الثقافية المتعددة قد وجدت لها مكاناً ثابتاً في إطار الإسلام الكلاسيكي»⁽³⁹⁾. ماذا يجمع الإسلام السنّي التقليدي بالإسلام الغرائبي الصوفي؟ ماذا يجمع أحاديث وصرامة الفقهاء، في تشبّهم بحرفية النصّ قرآناً وحديثاً، بتأويلات المتكلّمين، بتأمّلات الفلاسفة، بشطحات المتصوّفة؟ لاشك أن ثمّة هوية عقدية وطقوسية عامّة تشمل مختلف التيارات والمظاهر الدينية والرمزية التي تُنسب أو تُنسب نفسها إلى الإسلام. فالتصوّف تيار عقدي وسلوكي يضاهي في قوّته وحضوره إسلام الفقهاء وينافسه. وهذا الكمّ الهائل من الزوايا والرباطات والأضرحة والشرفاء أليس من الإسلام؟ الجميع يدعي انتماءه للإسلام، لكن أيّ إسلام؟ تلحّ هذه التنظيمات على الانتفاء لجماعة (إسلامية) متميّزة تضمن الإشباع الروحي لأفرادها، وقد تمتزج لديها العقائد والطقوس الإسلامية بغير الإسلامية وإن كانت تقدّم دائماً على أنّها تمثّل العقيدة والعبادة الإسلامية الصحيحة، وتضمن لهم أيضاً الحماية المادّية السياسية والاقتصادية، وقد يحدث أن تكون هذه الرباطات منطلقاً لقيام دول تساهم في توحيد المجال الإسلامي أو جزء منه⁽⁴⁰⁾. يرفض الإسلام السنّي الرسمي، خاصّة في صورته الحنبليّة، كلّ طريقيّة منسوبة إلى الإسلام، بل بعضهم ينكر أصلاً وجود مثل هذا التصوّف في الإسلام. غير أن رجال الزوايا كانوا دائماً حاضرين في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في المجتمع الإسلامي، فهم «رجال السلم، وسطاء ومحكمون في الصراع بين القبائل أو داخل القبيلة؛ حماة المضطهدين والمتابعين [...]، فاعلون في تطوّر التجارة والمبادلات، [...] مانحو المساعدة واللجوء للفقراء والعجزة [...] مربّون وفاعلون

وإسلام التاريخ، إسلام المثال وإسلام الواقع⁽⁴⁵⁾؛ لقد انتهت اللحظة القدسية النبوية مع عهد محمد، ولم يُعدّ ممكنًا تحصيل الشرعية نفسها ولا السلطة الروحية التي كان يتمتع بها رسول الإسلام، إذ كانت له الكلمة الأخيرة في حلّ الخلافات التي تنشأ من حين لآخر بين أطراف الجماعة المسلمة. لكن مباشرة بعد وفاته، طرحت مشكلة السلطة السياسية في الإسلام، وظلّت كذلك إلى يومنا هذا، ومعها ظلّت مشكلة علاقة السلطة الروحية بالسلطة الزمنية دائماً مطروحة، ونشأت فرق ومذاهب ودول عديدة. تكاد كلّ جماعة تستقلّ بإسلامها، بمذهبها الذي تعتبره هو الإسلام، وثقافتها التي تعتبرها هي الثقافة الإسلامية: إنّ الإسلام عند السنيّ هو العقيدة السنيّة والفقه الإسلامي لديه هو فقه مالك أو فقه الشافعي أو غيرها (تبعاً لمناطق هيمنة هذا المذهب أو ذاك) والدولة الإسلامية الحقّة هي الدولة السنيّة؛ وعند الإباضي هو الإسلام الإباضي والفقه الإسلامي هو الفقه الإباضي والدولة الإسلامية هي الدولة الإباضية، وهكذا بالنسبة لمختلف الجماعات الإسلامية. تتسم كلّ جماعة بخصوصيات عقدية وفقهية وسياسية وثقافية إلى درجة يصحّ معها الحديث، إلى حدّ ما، عن إسلام بالجمع، وليس إسلاماً واحداً متناسق الأطراف.

إنّنا أمام تعدّد مفهومي للإسلام لكنّه أيضاً تعدّد جغرافي وعقدي وعرفي وسياسي ولغوي. يميّز أركون بين ثلاثة مفاهيم أو أشكال إسلامية يسمّيها «ثلاثة مستويات من المعاني ومن العمل للإسلام»⁽⁴⁶⁾: إسلام أوّل يطلق عليه الدين القوّة أو القوي، أي الإسلام في صورته الأولى، أي «القرآن والتجربة الدينية كما عاناها النبي» قبل أن يحوّلها «التفسير التقليدي» «إلى جملة من التعاريف، ومن القواعد الجامدة، ومن السلوكات الضاغطة»⁽⁴⁷⁾؛ إسلام ثان أو الدين الشكل أو دين الأشكال، ويقصد أشكالاً تاريخية وسوسولوجية من التعبير الديني الإسلامي⁽⁴⁸⁾؛ وإسلام ثالث هو دين الفرد أو الدين الفردي⁽⁴⁹⁾. والواقع أنّه يمكن إحصاء أشكال كثيرة جدّاً من التعدّد في الإسلام؛ إذ يمكن أن نميّز بين إسلام النبي وإسلام الصحابة، إسلام السلف وإسلام الخلف، إسلام العلماء وإسلام العامة⁽⁵⁰⁾، إسلام الفقهاء والمحدثين وإسلام المتكلمين وإسلام المتصوّفة وإسلام الفلاسفة، كما يجب التمييز داخل هذه الفئات بين فرق ومذاهب كثيرة جدّاً؛ فنذكر مثلاً إسلام الشيعة وإسلام الخوارج وإسلام المرجئة وإسلام المعتزلة وإسلام الأشعرية وإسلام الحنابلة⁽⁵¹⁾؛ كذلك يمكن التمييز بين إسلام العرب وإسلام العجم؛ إسلام القدماء وإسلام المحدثين؛ الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي؛ إسلام السنّة وإسلام البدعة؛ إسلام المتكلمين وإسلام الرافضين لعلم الكلام؛ وفي إسلام المتكلمين يمكن التمييز، مع ابن خلدون، بين إسلام المتقدّمين وإسلام المتأخّرين؛ ويمكن أن نضيف إلى ما سبق تمييزات أخرى لا تني تفرض نفسها في المجتمع

ثقافيون⁽⁴¹⁾؛ ولا أحد، إذن، بإمكانه أن ينكر مكانة تصوّف والزوايا في الدفاع عن المجال الإسلامي والحفاظ على هويته الثقافية وضمان استمرارها.

تتجلّى قدرة الإسلام على استيعاب الثقافات في أشكال تعبيرية مختلفة تكوّن عالماً رمزياً متنوّعاً المشارب يمتنع من ديانات وثقافات مختلفة بعضه سابق عن الإسلام وبعضه حديث (زيارات، رموز قديمة، طقوس، أغاني، رقصات، شعارات عصرية...)؛ «عند هذا المستوى من الوجود الشعبي المتحمّس يمكن حصر وظائف الهوية الإسلامية»⁽⁴²⁾: الإسلام بوصفه ثقافة، «أسلوب حياة وإطار فكر» بعبارة أركون⁽⁴³⁾. وقد لعب الإسلام العالم دوراً كبيراً في تكريس وتسطير المعالم الكبرى، بل والحفاظ على هوية الإسلام؛ فإذا كان الإسلام الشعبي يدلّ على التعدّد والاختلاف من منطقة إلى أخرى، فإنّ الإسلام العالم هو من يضمن الحفاظ على هوية إسلامية مشتركة تجد فيها كلّ جماعة مكاناً خاصاً بها وبمعتقداتها وطقوسها التي لا تشكّ أنّها تمثل الإسلام الصحيح. ولا يخفى ما تقوم به المؤسسات التعليمية في إعادة إنتاج الإسلام العالم، والحفاظ على الوحدة والتجانس العقدي والتشريعي والطقوسي. وكذلك لا يخفى ما لمساهمة اللغة العربية الكلاسيكية في تكريس هذه الهوية الدينية والثقافية والحضارية، إذ تقتضي الإحاطة بالقرآن تملك ناصية علوم كثيرة وعلى رأسها علوم اللغة العربية، وهي لغة التشريع في الإسلام بامتياز، كانت ولا زالت لغة العلم والحضارة في كثير من مناطق العالم الإسلامي.

III. تعدّد

يبدو واضحاً، من خلال ما سبق، أنّ مظاهر التعدّد في الإسلام كثيرة ومتنوّعة جدّاً. فكما ميّزنا بين جوهر ديني وتوسيعات ثقافية متنوّعة، عالمة⁽⁴⁴⁾ وشعبية، نميّز كذلك بين النصوص الأولى والنصوص الثانوية، إذ التعدّد ليس حاصلًا فقط على مستوى الثقافة الشعبية، وإنّما هو حاصل أيضاً، بل بدرجة أولى، على مستوى الإسلام العالم. من المؤكّد أنّ هذا الكمّ الهائل من النصوص التي كتبها المسلمون على هامش النصوص التأسيسية الأولى تفسيراً وقراءة ورواية وفقها وأصولاً وغيرها ليست وحياً؛ فالوحي اكتمل مع النبي، لكنّه لا يمكن أن نتحدّث اليوم عن الدين الإسلامي بدون أن نحيل إلى هذا التراث العلمي من علوم المنقول التي استدعاها النصّ الديني حتّى امتزجت به وصارت جزءاً منه إلى درجة يصعب معها فصل نصوص أئمة المذاهب المختلفة، لدى أتباع تلك المذاهب بالخصوص، عن النصوص الأولى. ولا يختلف الأمر كثيراً حين نكون أمام إنتاجات من طبيعة أخرى فنيّة وفلسفية كالشعر والمعمار والمنطق والتصوّف وغيرها من الفنون والعلوم. لذا، يجب أن نقيم تمييزاً حاسماً بين إسلام النصّ

الإسلامي، ودائماً تبعاً لاختلافات مهما كانت صغيرة أو كبيرة، بين إسلام الشرع وإسلام العرف⁽⁵²⁾؛ إسلام المدينة وإسلام البادية⁽⁵³⁾؛ إسلام العقيدة وإسلام الثقافة والحضارة؛ إسلام المشاركة وإسلام المغاربة؛ إسلام الوطن وإسلام الهجرة؛ إسلام الفرد وإسلام الجماعة، إسلام الرجال وإسلام النساء، إسلام الشباب وإسلام الشيوخ، إسلام العمال وإسلام أرباب العمل، إسلام الحكّام والأغنياء وإسلام المحكومين والفقراء، إسلام المراكز وإسلام الهوامش، واللائحة قد تطول أكثر.

ولعلّ أبرز مظهر للتعدّد في الإسلام هو التعدّد الديني والعرقي الذي كان سيّد الساحة قبل الإسلام في المنطقة وغيرها واستمرّ في الوسط الإسلامي لمكان شساعة مجالات تدخّله جغرافياً وسياسياً وثقافياً وحضارياً. فالإسلام ابن بيئته الأتروبو، جغرافية، كما سبقت الإشارة؛ ولاشكّ أنّ تصوّر الذي يقدّمه عن علاقة الإنسان بالطبيعة تحدّد هذه الشروط، بل وقد ينقل هذا التصوّر إلى فضاءات طبيعية مغايرة. إنّ التفاعل قائم بين الأديان والأفكار وبين الطبيعة التي أنتجت أو احتضنته، غير أنّه «كما يكون الإطار الطبيعي سابقاً في وجوده عن الأبنية الدينية، فإنّ هذه الأخيرة بدورها تفعل في الأولى»⁽⁵⁴⁾. في تعيّن لدى جماعة ما يأخذ الإسلام دوماً صورة مذهب ما، أصولي وفقهي، لكنّه يتلوّن أيضاً بثقافة المنطقة التي ينزل بها، كما سبق القول؛ فمّا لاشكّ فيه أنّ ثمة عوامل ثقافية تلعب دورها في قبول هذا المذهب العقدي دون ذلك وفي تسهيل مأمورية الفاتحين الباحثين عن أنصار لمذهبهم العقدي ولمشروعهم السياسي. ويمكن أن نمثّل لذلك بالدول والمذاهب التي تعاقبت على حكم بلاد المغرب من علويين وخوارج وأهل سنة؛ بل لا تخفى الأصول السياسية والقومية للخلاف العقدي والفقه في الإسلام، ودور العامل السوسيو، ثقافي في نشوء الفرقة في الإسلام⁽⁵⁵⁾؛ وقد تعدّدت القوى الفاعلة ثقافياً وتغيّرت من عصر لآخر (أنصار ومهاجرون في دولة المدينة، شيعة وخوارج وأنصار الأمويين في العصر الأموي، عرب وعجم في العصر العباسي⁽⁵⁶⁾). كما يمكن أن نتكلّم، اليوم، تبعاً لمناطق ثقافية خاصّة، عن إسلام آسيوي وإسلام إفريقي وإسلام أميركي وغيره. ولقد حافظت الثقافة العربية على كثير من سماتها الأصلية؛ مع أنّ الرسول حمل القبائل العربية على اعتناق الإسلام إلا أنّه كان يتذرّع غالباً، كما يسجّل رودنسون، من السمة الشكلية لهذا الاعتناق؛ «وبعد وفاة النبي، اكتسب توسّع الجماعة الإسلامية أبعاداً عالمية خلال بضعة عقود، وأدّى إلى تشكيل حضارة جديدة»⁽⁵⁷⁾. ثمة من يجعل من مصطلح العرب كياناً ثقافياً عامّاً، ولا يخفى حرص هؤلاء على أن لا يجعلوا الإسلام هو هذا الكيان العامّ لمكان حصرهم لمفهوم الإسلام في الدين ولمكان حساسيتهم العقدية، وهم يغفلون أنّهم يسقطون في حساسية قومية هي أشدّ وأشدّ من الحساسية الدينية، بل من

الحساسية الثقافية والحضارية التي تحوي الأولى وتسعى مبدئياً إلى تجاوزها⁽⁵⁸⁾. صحيح أنّه «لا تجري الثقافة ولا اللغة على طريق مطابقة لما تجري عليه الروح الشعبية؛ فالفتح، والمدينة المتفوّقة، والحاجيات الاقتصادية غالباً ما دعت المجتمعات إلى اتّخاذ لغة جديدة وثقافة جديدة»⁽⁵⁹⁾، إلا أنّ ذلك لا يتمّ على حساب اللغة والثقافة الأصل بشكل كامل⁽⁶⁰⁾. تستمرّ دائماً عناصر ثقافية قديمة في ثوب جديد، مجاورة للثقافة الجديدة أو مختزقة لها. فبقدر ما يخترق الجديد القديم يكيّف القديم الجديد على صورته. ويجب عدم إغفال حقيقة تاريخية وهي أنّ المجال الإسلامي غير الناطق بالعربية أوسع بكثير من المجال العربي، وتوسّع الإسلام لا يصاحبه الدرجة نفسها انتشار العربية⁽⁶¹⁾. لا مرأى في أنّ ثمة خصائص ينفرد بها الإسلام الإفريقي عن غيره؛ إذ احتضن سكان شمال إفريقيا العقائد الخارجية والشيعية المناهضة للسلطة المركزية السنيّة ولموافقتها، على ما يبدو، لخصوصياتهم الثقافية⁽⁶²⁾، و«الإسلام السنيّ بدوره، الذي اعتنقته الجماهير الأمازيغية بعد مقاومات طويلة، حمل بممارسات سحرية، وتقديس الأولياء (عبادة الشخص)، وأضرحة واعتقاد في البركة»⁽⁶³⁾. ولن نبالغ إذا قلنا، مع لومبارد، أنّ سكان شمال إفريقيا يملكون خزّاناً لا ينضب من التدين يجد إشباعه في ممارسات وطقوس كثيرة ومتنوّعة سابقة عن الآلهة الفينيقيين أو الرومانيين وغيرهم⁽⁶⁴⁾. ورغم أنّ كثيراً من المدافعين عن الإسلام يرفضون فكرة وجود إسلام إفريقي أسود، وإلّا صحّ في نظرهم كذلك الحديث عن إسلام أصفر وغيره، إذ الإسلام واحد في نظر هؤلاء ولا لون له، نجد مونتاني يتحدّث عن «الأفرقة المعرّين ثقافياً»⁽⁶⁵⁾ وعن أفرقة الإسلام⁽⁶⁶⁾، وعن خصوصيات تجعل إسلام إفريقيا السوداء متميّزاً عن غيره «ومتلائماً مع الخاصّيات النفسية للجنس الأسود»⁽⁶⁷⁾. وهناك من يتشبّث بربط الحضارة الإفريقية بالإحيائية، بل بكون هذه الأخيرة هي «الدين الوحيد الذي أعطانا حضارة»⁽⁶⁸⁾؛ والإسلام تعايش مع هذه المعتقدات الإحيائية، وثمة أمثلة كثيرة في المجتمعات الإفريقية على تمازجها وتعايشها⁽⁶⁹⁾. ولاشكّ أنّ الإسلام الآسيوي غير العربي يتميّز بدوره بخصوصيات تبعاً لمحدّدات جغرافية واجتماعية وثقافية؛ وقد أشار الدارسون إلى «هشاشة ثقافة أغلب الناطقين باسم الدين الإسلامي، وخاصّة المستقرّين منهم بالأرياف والقرى» في منطقة آسيا، إلى درجة أنّ بعض الأئمّة في الفليبين يأخذ الإمامة بالوراثه⁽⁷⁰⁾. وقد يضاف إلى ذلك التشبّث الطبيعي واللاشعوري للجماعات التي دخلت الإسلام بثقافة الأجداد وطقوسهم.

تضفي الثقافة المحليّة التي ينتمي إليها معتنقو الإسلام، أو بالأحرى لإسلام معيّن، طابعها الخاصّ على العقيدة والفقه المعتمدين في حياتهم الاعتقادية والعملية عبادة ومعاملة؛ ذلك لأنّ أهل كلّ ثقافة يتمثّلون الإسلام تمثلاً يناسب ثقافتهم

دمشق، وبعده ضرب عامل بالعراق دراهما إسلامية من الفضة. فالنقود الإسلامية، تماما كما غيرها من عناصر الحضارة الإسلامية، لم تشكل مرة واحدة ولا من فراغ⁽⁷³⁾؛ وهو أمر لا يضيف شيئا جديدا إذا استحضرنا أن الحضارة الإسلامية هي خلاصة الحضارات السابقة على مستويات عدّة⁽⁷⁴⁾.

هل يصحّ، بعد هذا، أن نتحدّث عن وحدة ثقافية إسلامية متجانسة كليّة؟ إن الثقافة في أصلها اختلاف وتعدّد قبل أن تكون هوية أحادية؛ وإن كان الإسلام الثقافي واحدا في جوهره المثالي كدين توحيد، إلا أنه يأخذ دوما، في تعيّن التاريخي لدى جماعة ما في منطقة ما وزمن ما، شكلا ثقافيا متميزا في عناصره عن أشكال إسلامية أخرى لدى جماعات أخرى في فضاءات جغرافية وتاريخية أخرى. فما حدود التواصل بين الجماعات الثقافية المختلفة في المجال الإسلامي؟ كيف يُدبّر التعدّد؟ وهل يرقى إلى مستوى المثاقفة والاعتراف المتبادل؟

IV. مثاقفة⁽⁷⁵⁾

مباشرة بعد وفاة الرسول ظهرت جماعات ثلاث (الشيعية والأنصار والمهاجرون) تتصارع حول السلطة وتدّعي وتدافع عن أحقيّتها في الخلافة؛ فهذه جماعات سياسية إن نظرنا إليها من زاوية موضوع خلافها، لكنّها شكّلت أيضا مذاهب وأدبيات تيولوجية وفقهية، وبالتالي هويّات متميّزة. مشكلة الخلافة أجمت الخلاف وكشفت عن تمايزات عرقية بين قريش والخزرجيين وغيرهم من الجماعة العربية، وفيما بعد بين العرب والفرس وغيرهم من الجماعة الإسلامية الموسّعة؛ كما عاد الصراع القديم بين الجماعة الأموية والجماعة الهاشمية؛ شكّلت جماعة الشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية والجبرية والمعتزلة وأصحاب الحديث والأشاعرة وغيرهم. وقد عرف المجال الإسلامي، كما سبق القول، علاوة على المعتقد الإسلامي في صوره المذكورة وبدرجات متفاوتة، معتقدات وثنية وأفكار إحيائية وعقائد ثنوية ويهودية ومسيحية؛ وقد انصهرت هذه الثقافات وتفاعلت فيما بينها قبل أن تستقلّ كلّ منطقة، تبعا لخصوصياتها الطبيعية والعقدية، بمذهب عقدي وفقهي معيّن، بل بدولة أو دول معيّنة. تداخلت الإثنية بالطائفية وبالثقافة السابقة عن الإسلام الخاصّة بكلّ منطقة، إلى حدّ بعيد، يصعب معه تغليب بُعد على آخر، خاصّة في بداية تشكّل المذاهب والفرق في الإسلام؛ إذ لا يصحّ مثلا القول بإطلاق أن الشيعة فارسيون وأن أهل السنة عرب وأن الخوارج بدو، أو غير ذلك من التصنيفات السهلة والأحكام المتسرّعة. لا يُنكر في تاريخ الإسلام وجود نوع من التفضيل للعنصر العربي، والقرشي بشكل خاصّ، على الأقلّ في بدايات الإسلام بعد فترة النبوّة؛ «ولكن باسم المساواة في الإسلام برزت، عبر العصور، دعوات شعوبية»⁽⁷⁶⁾. فقد نقلت العاصمة من المدينة

الأصلية ويصدرون عن تصوّر للوجود تحكمه لغتهم وبيئتهم الحيوية وتراثهم الروحي والطبيعي. لذا تمتزج وتركب على نحو معقّد أصول وممارسات ثقافية أصلية مع أصول وممارسات مكتسبة؛ تصير بدورها، مع تعاقب الزمن ومع منطلق التوارث والتربية، جزءا لا يتجزأ من التراث الحيوي للجماعة. تُهضم وتُستنبت سلوكات وتصورات جديدة في بنية ثقافية تقاوم عناصرها بشراصة القيم الثقافية (الغازية)، ولا يجب أن نتصوّر أنه يقع استسلام وانمحاء للقيم القديمة، بقدر ما تحصل توافقات وتنازلات من الأطراف المختلفة في عملية معقّدة وسيرورة طويلة يصعب ملاحظتها ولا مقارنتها، بأيّ حال من الأحوال، بالتوافقات الإرادية في المجال السياسي. تفعل الثقافة (الغازية) في الثقافة (المغرّوة) لكنّها تنفعل عنها أيضا، ولا يمكنها أن تأخذ مكانها ضمن عناصر البنية الأصلية إلا إذا تكلمت لغة الأرض التي نزلت بها ووافقت تصوّرات وأمزجة وطبيعة وحمية أهلها. كذلك فإنّ العناصر القديمة، التي تصارع من أجل البقاء، تتلبّس الأشكال الثقافية الجديدة وتتلوّن وتحتال بطرق مختلفة في ضمان حياتها واستمرارها. وهكذا نرى معتقدات وثنية وقد لبست ثوب معتقدات إسلامية وممارسات وطقوس محلّية إحيائية أو تقدسية للأشخاص تُقرب أو تُقدّم في صورة طقوس إسلامية، بل ويعمل على إيجاد شرعية إسلامية عبر تحويلها ونسبها لشخصيات إسلامية. وإذا كان الإسلام الطرقي قد ساهم بشكل كبير في نشر الإسلام واستقطاب عدد كبير من غير المسلمين إلى اعتناق الديانة الإسلامية «نتيجة الانبهار بنمط عيش الصوفية أو بما يقدم لهم باعتباره صوفية في الهند والقوقاز وداغستان والشيخان وغيرها»⁽⁷⁷⁾، فإنّ هذه الطرق الصوفية نفسها كانت عاملا أساسيا، ليس في الحفاظ على هذه الثقافات وحسب، وإنّما في ضمان استمرارها وتجديد شكلها والتعبير عن نفسها في ثوب إسلامي⁽⁷⁸⁾. وربّما كان انتشار التصوّف نفسه راجعا إلى ثقافات سابقة عن الإسلام تجد أصولها في غنوصية وثنيّة ويهودية ومسيحية وغيرها. إنّ العالم الإسلامي هو مزيج من مكوّنات ثقافية متنوعة تواسجت فيما بينها دون أن تنصهر بعضها في الأخرى، بل حافظ كلّ مكوّن على لغاته وتقاليدته القديمة وعلى فضائه الجغرافي والسوسيو، تاريخي والسياسي أحيانا؛ وإلقاء نظرة على التنوّع الإثني واللغوي والطائفي وغيره في العالم الإسلامي كفيل بإبراز ذلك. كما استمرّت عناصر فارسية وبيزنطية ويهودية في لعب دور بارز في المجال الإسلامي؛ ففي مجال اللغة ظلّ استعمال اللغتين اليونانية والفارسية في الإدارة الإسلامية إلى عهد عبد الملك بن مروان؛ كما ظلّ المسلمون، في مجال النقد، يستعملون الدرهم الساساني في الجهة الشرقية والدينار البيزنطي في الجهة الغربية إلى حدود ولاية عبد الملك الذي عربّ الإدارة وضرب سكّة إسلامية حقيقة: دينار من نوع إسلامي من الذهب في

شيئا فشيئا، دور الإسلام (التوحيدي) على مستوى الانتهاء الثقافي. إذ لا تفتح هذه المجموعات، طائفية كانت أو إثنية، على غيرها إلا بوصفها مجموعات مسلمة، ليراجع بذلك البعد القومي والطائفي والانتماءات الحزبية الاشتراكية والليبرالية لصالح هوية ثقافية إسلامية مهما كانت عامة.

وإذا كنا قد أبرزنا كيف أن التفاعل الثقافي كان حاصلا على الصعيد الشعبي في المجتمع الإسلامي، إلا أنه لا يبدو أنه وجد تعبيره الكامل على مستوى الإسلام العالم في صورتيه العقدية والفقهية، ولا في مؤسسات وآليات تشريعية تضمن حق الاختلاف وتضمن قيمة التعدد كعناصر إغناء محتواها الإسلام ويحفظها؛ وحدهم المتصوفة ساروا، على ما يبدو، في هذا الاتجاه، ولعل هذا هو سر نجاحهم، في كثير من الأحيان، في استقطاب فئات كثيرة ذات (هويات) مختلفة؛ بينما سار أهل (الفرق والمذاهب) نحو مزيد من الفصل والانزالية والتصفية الثقافية. حقاً، لقد عرف الإسلام لحظات تفاعل ثقافي وحضاري مهم، لكنه سرعان ما ضاقت سبل التواصل بين الجماعات المختلفة، فانغلقت الطوائف على عقائدها والدول على حدودها والجماعات المختلفة على ثقافتها المحلية وتقاليدها. وقد كان من الطبيعي أن يراجع التفاعل المثمر مع بداية انهيار الحضارة الإسلامية بعدما عرفت انفتاحاً مطّرداً في عصور الازدهار واحتكاك جماعات وأقوام وثقافات متباينة، بل وحضارات ومجالات شتى، مادية وروحية، فنية وعلمية وفلسفية وغيرها. تراجع التفاعل بين الجماعة الإسلامية والجماعات غير الإسلامية، بحيث صار التواصل بينها محدوداً جداً وصار غير المسلمين موضع ريبة، بل وعنصرية أحياناً؛ ولعل سوء معاملة الجماعات غير المسلمة، في مناطق وظروف معينة، كان أحد العوامل التي دفعتها وتدفعها إلى الهجرة⁽⁷⁹⁾. كما تراجع التواصل بين الجماعات الإسلامية نفسها؛ وعلاقة أهل السنة بالشيعة، في المناطق ذات الأغلبية السنية أو العكس، تبرز ذلك بوضوح؛ وما يكشف أكثر عن ضعف التفاعل بين هاتين الجماعتين جهل كل طرف بأصول مذهب الآخر ورمي كل فريق لغريمه بالبدعة والضلال، بل والتكفير أحياناً؛ ولا يكاد أكثر المثقفين غير المتخصصين من أهل السنة يعرفون عن الشيعة إلا أنها طائفة أسرفت في التشيع لعلي بن أبي طالب وترى أنه كان أولى بالخلافة من أبي بكر وعمر [...] وأتهم، فوق ذلك، أصحاب بدع يخالفون بها مذهب أهل السنة ويخرج بها المتطرفون منهم عن دائرة الإسلام الصحيح⁽⁸⁰⁾، ناهيك عن الفرق الأخرى قديمها وحديثها.

كذلك، فقد وقع امتزاج كبير بين الإسلام والعروبة إلى درجة سهّل معها الوقوع في الخلط بين الهوية الإسلامية والهوية العربية؛ وقد ساهمت كثيراً، في العصر الحالي، عوامل سياسية وإيديولوجية في تكريس هذه الصورة الضيقة التي تختزل الإسلام في الإسلام العربي⁽⁸¹⁾. صحيح أن الإسلام كما اتسم بالانقطاع

إلى دمشق حيث حصل التفاعل مع الثقافة البيزنطية والمسيحية التي كان لها حضور قوي في بلاد الشام، كما استعملت اللغة اليونانية في الإدارة؛ ولعل بعض الترجمات العلمية الإغريقية، وبالأخص في الطب والتنجيم، تمت في هذه الفترة عن السريانية إلى العربية. وفي بغداد حصلت أكبر تجربة إسلامية إنسانية من التفاعل بين أعراق وطوائف ومذاهب دينية وفلسفية مختلفة. لكن، بقدر ما كان هناك تواصل وحوار بين المكونات الثقافية داخل الإسلام وبين الثقافة الإسلامية وغيرها من الثقافات، كان الصراع والإقصاء حاضرين أيضاً، وبعنف أحياناً. ومن المعروف أنه رغم كون الثورة العباسية تمت باسم الإسلام ووحدته، إلا أن الاختلافات الطائفية والإثنية برزت بحدّة أكبر في العصر العباسي؛ كان الصراع على أشده بين العرب والعجم، لكن كان التكامل قائماً أيضاً، وكان المقصود أولاً بالعجم الفرس؛ وهم القوم الذين احتك بهم العرب كثيراً ولقوا منافسة شرسة منهم على جميع المستويات؛ فهم موالى في نظر العرب لكنهم أيضاً أهل ثقافة عريقة وتقاليد لا تضاهى في تدبير الدولة وفي العلوم والفنون؛ كان الحكام العرب في حاجة إلى تجاربهم وعلومهم وكفاءاتهم في التدبير والطب والتنجيم وغير ذلك، كما كانت الحاجة مؤكدة إلى تجربة وعلوم اليهود والمسيحيين وغيرهم. لعل من أبرز وجوه الاتصال الثقافي في تاريخ الإسلام تلك التي حدثت بين الثقافة العربية والثقافة الفارسية واليونانية والهندية وغيرها في عزّ تشكل الحضارة الإسلامية. وتعتبر الثقافة العربية، علاوة على الثقافة التوحيدية لدى أهل الكتاب، جوهر الثقافة الجديدة التي تشكلت في القرن السابع وحملت اسم الإسلام. غير أنه كان لا بد أن تظهر صدامات بين الثقافتين العربية والفارسية وبين ديانة الإسلام التوحيدية وديانات الفرس الثنوية من جهة وبين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة اليونانية الوثنية من جهة ثانية. ولعل الاتصال بالثقافة اليونانية كان أكثر حدة من الاتصال بالثقافة اليهودية والمسيحية لمكان الاختلاف الكبير بين التصورين التوحيدي والوثني. وإذا كان الفكر اليوناني لم ينجح كثيراً في إيجاد مكان راسخ له كمكوّن من مكونات الثقافة الإسلامية، فإن الفرس والترك والهنود قد استقبلوا بثقافتهم (الإسلامية)، ويميل المغاربة إلى تأكيد استقلالهم وهويتهم الثقافية المتميزة والتحرر من التبعية للمشرق. لذا، يمكن التمييز بين مجالات ثقافية رئيسية عدّة في العالم الإسلامي⁽⁷⁷⁾، وقد استمرّ الصراع بين «اللغات والثقافات المسيطرة واللغات والثقافات الأقلية والموضوعة على الهامش» داخل كل مجال منها؛ مع ذلك، فإنه يصعب التسليم بفكرة أن «الدور الموحد للإسلام أخذ في التراجع»⁽⁷⁸⁾ إلا إذا كان المقصود هو التوحيد السياسي لأنّ الشعور بالانتماء الثقافي إلى الإسلام أخذ في الازدياد؛ وصعود جماعات ثقافية مختلفة تطالب بالاعتراف بلغاتها وهوياتها ليس أبداً على حساب الإسلام، بل يتأكد،

والمذاهب واللغات والمجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية. إذا كانت المجتمعات الإسلامية لم تُفرز مؤسسات كفيلة بتدبير الاختلاف، فإن ذلك راجع إلى غياب ثقافة سياسية واقعية متحررة من اليوتوبيا الفلسفية الأفلاطونية؛ ومن الأدب السلطاني الذي أنتجته المجتمعات السابقة عن الإسلام؛ كما من التصور الديني المثالي الذي ينتقص من قيمة الحياة الدنيا وينظر إلى الحاكم بوصفه خليفة الله في أرضه، علاوة على هيمنة منطق الفرقة الناجية والمذهب الصحيح مطلقا وانتشار الفكر الجبري وثقافة الاتكال وردّ كل شيء إلى المشيئة الإلهية. كل جماعة عقدية وثقافية ترى أنّ الحقيقة واحدة وأنها صاحبها وغيرها على ضلال؛ ولعلّ تدبير الاختلاف السياسي بالعنف أجلى مظهر من مظاهر غياب التواصل والحوار بين الجماعات المختلفة، مثلما يدبر تماما الاختلاف الفقهي بالانطواء على المذهب الأمّ ورفض المذاهب الأخرى، بل والتنقيص من قيمتها. لم توضع مؤسسات لتدبير التعدّد والاختلاف في الإسلام؛ ظلّت الخلافات تحسم غالباً باللجوء إلى الحرب والفتك بالمعارضين والحكام على السواء⁽⁸⁹⁾. ففي غياب قنوات ومؤسسات لتدبير التعدّد والاختلاف تنفجر الجماعة الأصل وتنشظى إلى فرق ومذاهب ودول وجماعات وهويات قائمة بذاتها. لقد ارتبطت ممارسة السياسة دوماً بالإثنية والطائفية في المجتمع الإسلامي؛ ومن هنا بالذات هشاشة التعدّد في الإسلام واستشراء الاستبداد المزمّن في المجتمع الإسلامي حتى أضحى البعض، اليوم، يرى الاستبداد ضرورة والدفاع عنه حكمة لتفادي التعبيرات المكبوتة للجماعات المقموعة عبر القرون والتي حافظت على هوياتها أو جزء منها رغم محاولات تحويلها عن ثقافتها الأصلية أو تشويهها والتنقيص منها من طرف الجماعات السائدة؛ ومن هنا أيضاً إلغاء التاريخانية والميل إلى تكريس الحلم بوحدة مطلقة للتصور العقدي والسياسي في مخيال الجمهور⁽⁹⁰⁾. ولا شكّ أنّه لتجاوز هذه الوضعية، وهو أمر ليس هيناً، لابدّ من الاعتراف بتعدّد حقيقي يرقى إلى مستوى يجد فيه كلّ طرف نفسه، مفتخراً بوجوده واختلافه واثرائه، مثلاً في المؤسسات ويعبر عن هويته، أو بالأحرى ما يعتقد أنّه هو بكلّ حرّية وفي اعتراف واحترام كامل للأطراف الأخرى وما يعتقدون أنّه يشكلّ هوياتهم.

هكذا، يجب إعادة وصل ما انفصل في الإسلام، إذ وقع انفصال كبير في تصور الناس بين الواقع المتعدّد والمثال الواحد وبين التصور التاريخي والتصور العقدي⁽⁹¹⁾؛ صارت الهوية الإسلامية مطابقة لعقيدة ما والالتزام بسنة مذهب ما. فبدل أن يغتنى المثال بعناصر واقعية أكثر فأكثر يبدو أنّ العكس هو الحاصل، إذ يعمّن في الابتعاد ليعبر عن يوطوبيا في مخيال العامة من المسلمين. ولا شكّ أنّ إعادة الاعتبار للثقافات المحليّة لا يمكن إلا أن يغني هذه الهوية ويسمح بانفتاح أكبر وتفاعل أكبر بين عناصرها، أو بالأصحّ بين هويات متعدّدة تجتمع في الفرد

(عن الماضي العربي السابق عليه) اتّسم أيضاً بالاستمرارية⁽⁸²⁾؛ لقد شكّل العرب النواة الأولى لجيش الإسلام بإشراف زعماء مكة⁽⁸³⁾، ثمّ سيوسّع الأقوام الداخلون في الإسلام مسيرة الفتح الذي بدأها العرب. «هكذا، سيدفع الفرس نحو آسيا الوسطى، والسوريون والمصريون نحو إفريقيا الشمالية، وأمّا زيج شال إفريقيا، بدورهم، نحو إسبانيا و«سيسيليا»؛ وفي نظر لومبارد، سوف يذوب هؤلاء الفاتحون، عرباً كانوا أو غير عرب، في الشعوب التي يغزونها بعد أن يؤسّسوا نواة دينية وسياسية⁽⁸⁴⁾. غير أنّ هناك، في المقابل، من يشدّد التأكيد على دور العرب في تشييد الحضارة الإسلامية وعلى أنّهم حافظوا على هويتهم ولغتهم ولم يذوبوا في الشعوب التي فتحوها⁽⁸⁵⁾. إنّ دور العرب أساسي، لكن لا يجب أن يكون على حساب التنقيص من مساهمة الأقوام الأخرى التي اعتنقت الإسلام في نشر الدين الجديد واللغة العربية من جهة، وفي حفاظها على هوياتها ولغاتها من جهة ثانية، مكرّسة بذلك هوية إسلامية غنيّة وشاسعة؛ فبين من يقلّل من قيمة المساهمة العربية ومن يبالغ في إبرازها إلى درجة الوقوع في مطابقة غير مبرّرة بين الإسلام والعروبة، بحيث لا يرون في الثقافات السابقة عن الإسلام إلا فراغاً أو جاهلية وقبائل غير ناضجة⁽⁸⁶⁾. إنّ لغات الإسلام كثيرة كما عقائده ومذاهبه وقومياته ودوله، ولا مجال للاستمرار في الاعتقاد في إمكانية فرض لغة واحدة وإمام واحد ومذهب واحد ودولة واحدة على الشعوب الإسلامية المتباينة مشاربها الثقافية والمتعدّدة عقائدها ولغاتها⁽⁸⁷⁾. إنّ من شأن الحفاظ على التراث الثقافي الخاص بكلّ منطقة إسلامية، مهما كانت محدودة جغرافياً وتشجيع التعبيرات المختلفة، كفيل بتكريس هوية إسلامية غنيّة بإقليميتها، متميّزة بعناصرها المحليّة ومنفتحة على العالم. وإذا كنّا نسجّل هيمنة المشاكل الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، إذ يعدّ المجال الإسلامي من أكثر المناطق، في العالم المعاصر، التي تعيش تحت ضغط مشاكل الفقر والأمية والبطالة والحروب الإقليمية وصراعات قبلية وطائفية، فإنّنا نسجّل كذلك حالة غياب التواصل وعدم انفتاح هذه المجتمعات على بعضها البعض، بل توجد كثير منها في حالة صراع سياسي ويغيب التبادل فيما بينها ويكاد ينعدم الفعل الثقافي المشترك. عدا الوساطة⁽⁸⁸⁾ الإعلامية، التي يغلب عليها الجانب السياسي والحربي من جهة، والترفيهي المسرف في المتعة من جهة ثانية، والدعوي الغارق في المثالية ثالثاً، فإنّ تشجيع أنواع أخرى من الوساطات، كالوساطة الثقافية وغيرها، كفيل بتكريس حالة التواصل عبر الانفتاح السياسي والاتّصال وتبادل الأفكار والخبرات وإطلاق مبادرات ومبادلات تقود إلى ربط العلاقات أو تميمتها، وكذا تشجيع السياح المسلمين على زيارة المناطق الإسلامية، وتنظيم أنشطة مشتركة وسنّ سياسات تعليمية وإعلامية منفتحة على مختلف الثقافات والعقائد

تأخذ شكلاً مقبولاً لدى حاملها من المسلمين فتصير بدورها، وعلى نحو تدريجي، جزءاً من الثقافة الإسلامية. فبقدر ما أنّ مفهوم الإسلام الثقافي واحد وعامّ ومشترك، فهو أيضاً مفهوم متعدّد يتجزأ إلى صور عديدة وأشكال ثقافية كثيرة إثنية وطائفية وسياسية ولغوية. لذا، لا يمكن الجزم، بأيّ حال، بأنّ الهوية الإسلامية هي هوية دينية، فإنّ ثمة عناصر وانتفاءات أخرى كثيرة تفاعلت وتفاعل فيما بينها لتشكل هذه الهوية. لقد دخلت الحداثة اليوم كجزء من هذه الهوية؛ فهي تغنيها ولا تضعفها كما يعتقد البعض، والتعارض عارض وشكليّ، أمّا في العمق فالتفاعل قائم بين الثقافات والحضارات، بين الغرب والشرق والشمال والجنوب، في غفلة من حراس الهويات المثالية. وتعدّد العناصر وتمايزها هو المنطق الذي يحكم كلّ هوية، ولا قيام أبداً لهوية بمكوّن وحيد؛ إذ في كلّ وحدة ثقافية، مهما بدت منعزلة، يكمن التنوّع والاختلاف. ورغم ما يبدو من دور بارز للتأثير الثقافي الخارجي، فإنّ التمايز الأصليّ ينبع من داخل البنية وليس من خارجها، وأما رتباً صُن على حقّ حين لاحظ «أنّ الحثمين الثقافيين غالباً ما يسيئون تقدير مدى عدم التجانس داخل ما يؤخذ على أنّه ثقافة واحدة». والأصوات المتنافرة غالباً ما تكون 'داخلية' وليست قادمة من الخارج»⁽⁹⁴⁾.

ثانياً، إنّ التعدّد الثقافي ظاهرة طبيعية «ناجمة عن العلاقات المباشرة أو غير المباشرة بين المجتمعات»، غير أنّ هذا الأمر لا يظهر للناس كذلك إلّا نادراً⁽⁹⁵⁾. لذا، يجب النظر إلى التعدّد الإسلامي كظاهرة ثقافية أنثروبولوجية وطبيعية وليس فقط بوصفها اختلافات طائفية وتشبّهات للأمة المثالية الواحدة؛ إنّ التعدّد العقدي والفقه في الإسلام هو تعدّد ثقافي شديد الارتباط بالتعدّد الإثني واللغوي والسياسي. ومن المفيد أن نذكر بأنّه ليس ثمة دين واحد منسجم في أجزائه وعناصره ومتطابق في أصوله ونصوصه وواحد في تجلياته التاريخية؛ والإسلام لا يشدّ عن هذه القاعدة، بل ربّما أمكن رصد أشكال كثيرة من التعددية كما رأينا. فثمة مذاهب عالمة متعدّدة ولغة رسمية، لكن ثمة أيضاً إسلام شعبي متنوّع ولغات محلية كثيرة وديانات غير إسلامية، وبالجملة ثمة تعدّد ثقافي ولغوي ثريّ في المناطق التي يسود فيها الإسلام، كما ثمة اختلافات عقديّة وفقهية وسياسية عميقة في الواقع الإسلامي. إنّ التعدّد الثقافي في العالم الإسلامي واقع لا يرتفع، كان دائماً حاضراً في صنع أحداث التاريخ الإسلامي.

ثالثاً، صحيح أنّ التفاعل قائم دائماً بين الجماعات البشرية، إذ لا توجد المجتمعات الإنسانية أبداً معزولة، وحينما تبدو كذلك فدائماً بوصفها تجمّعات كما يقول ليفي ستراوس⁽⁹⁶⁾، وهو حاضر بين الجماعات الثقافية في الإسلام؛ فقد دخلت الإثنيات والجماعات المختلفة في علاقات تفاعل خصبة فيما بينها عبر تاريخ الإسلام، فنرى جماعات متباعدة جغرافياً ومتبايزة ثقافياً تتعايش تحت راية ثقافة واحدة تحمل اسم الإسلام الذي لا يخفى دوره في تقريب الثقافة العربية بالثقافة الفارسية والمصرية

الواحد والجماعة الواحدة. ومفهوم الإسلام الثقافي يحقّق هذا المعنى ذا الأبعاد الكثيرة؛ معنى حياة مشتركة وتعايش عقائد كثيرة وطقوس وتقاليد مختلفة كما قد يحمل معنى انتفاءات إثنية وعقدية وفقهية ولغوية متعدّدة؛ وج. فربانت على حقّ إذ يرى أنّه «لا مكان في المستقبل لثقافة واحدة وإنّما للمثاقفة، ولا مكان أيضاً لهوية أحادية وإنّما لهويات متعدّدة ومتنوّعة»⁽⁹²⁾. ولا يخفى أنّ المثاقفة هي التفاعل بين الثقافات والتبادل والتواصل بين الجماعات المختلفة، بين الأنا والآخر؛ صحيح أنّ اللقاء بالآخر هو مصدر القلق والرفض والصراع، لكنّه أيضاً مصدر غنى وتكامل واستيعاب⁽⁹³⁾. والثقافة، مثلها الطبيعة، هي إطار حيوي لتفتّق روح الفرد وتعبيراته وسلوكاته وتمثلاته حول الذات والآخر؛ والتداخل قائم بين الثقافي والطبيعي، إذ يعتقد الفرد أنّ ثقافته طبيعة وحقيقة مطلقة، ولا يكتشف خصوصيّة ونسبيّة حقيقته وثقافته إلّا في لقاءه مع الآخر. ونحن نرى اليوم كيف تتفاعل الجماعات الثقافية الإسلامية مع الثقافة الغربية (المكتسحة للعالم) سلباً وإيجاباً، أخذاً وردّاً، انفتاحاً وانكماشاً، بل نكوصاً أحياناً إلى الوراثة والتشبّه بأسطورة مثال إسلامي ماضوي وبوهم هوية إسلامية خالصة فوق تاريخية. ولا يخفى التأثير القويّ الذي تمارسه اليوم الصناعات الثقافية المهيمنة على المستوى العالمي وحّدّة تشويشها على مرجعية الجماعات (المسلمة وغير المسلمة) وهوياتها الثقافية؛ وإن كانت، بدون شكّ، تغنيها أيضاً. غير أنّ الملاحظ أنّ الاهتمام داخل المجال الإسلامي يوجّه أكثر فأكثر، في حال الانفتاح كما في حال الانكماش معاً، إلى ما يأتي من الخارج مكاناً وزماناً، ولا ريب أنّ ذلك يتمّ على حساب الثقافات المحلية التي يستهان عادة بقيمها الرمزية، ومعه يتمّ قتل فرص التفاعل المتوازن فيما بينها من جهة، وبينها وبين الثقافات الوافدة من جهة أخرى.

خاتمة

نسجّل، في آخر المطاف، بعض الخلاصات كما يلي: أولاً، إنّ مفهوم الإسلام في صورته الثقافية أعمّ من الدين بحصر المعنى، فهو نظام حياة وفلسفة وجود، وقيم مشبعة بثقافة حاملها. إنّهُ، باختصار، ثقافة؛ وكلّ ثقافة فإنّها لا تتعيّن إلا حينما تدخل في تفاعل مع ثقافات أخرى محلية أو وافدة، تأخذ من الأولى طابعها المحلي فتصير ثقافة إسلامية عربية أو فارسية أو تركية أو مغربية أو غير ذلك، وتضفي عليها شكلاً إسلامياً فتصير ثقافة شيعية أو سنيّة أو إباضية أو غيرها، وقد ترمي بالأجزاء المنافرة إلى الهامش إلى حين انسجامها، بشكل أو بآخر، مع الثقافة السائدة؛ وتأخذ من الثانية قيماً وأفكاراً وسلوكات ومؤسّسات تستنبتها في بيئتها المحلية، بينما تستمرّ في رفض أخرى، جزئياً أو كلياً، حتّى تخضعها لبنيتها أو أنّ هذه القيم نفسها تمتنع عن الاندماج في المحيط الثقافي الإسلامي حتّى

ضعف التواصل بين الأطراف المختلفة من إثنيات وجماعات عقدية وفقهية وسياسية وعدم التوفيق في إنشاء مؤسسات لحسن تدبير التعدد وسياسة الاختلاف؛ فمع أنّ الفرق والمذاهب المختلفة دخلت في جدالات وحوارات مفيدة في مراحل معينة من التاريخ الإسلامي، إلا أنّ سمة الإقصاء غلبت على مواقفها وهيمنت الصراعات الحادة على المناقشات الهادئة والمنافسة المثمرة وتكرّس شيئاً فشيئاً منطق التبديد والتكفير والإقصاء الذي غالباً ما حكم تدبير الاختلاف العقدي والإثني والسياسي في الإسلام. لذا مالت الجماعات الثقافية شيئاً فشيئاً إلى الانكماش على نفسها، وظلّت كثير من الدول ذات الحضور القوي لأطراف طائفية وإثنية كثيرة موضع استبداد في حال الانغلاق أو موضع حروب أهلية في حال الانفتاح.

سعيد بوسكلاوي

باحث من المغرب

Voir aussi: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale I*, Paris, 1958, p. 325.

(9) يقسم الشهرستاني أهل العالم، من حيث المذاهب، إلى أهل الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل. ويرى أنّ «الإنسان إذا اعتقد عقداً، أو قال قولاً، فإما أن يكون فيه مستفيداً من غيره، أو مستبداً برأيه. فالمستفيد من غيره مسلم مطيع، والدين هو الطاعة. والمسلم المطيع فهو المتدين. والمستبد برأيه محدث مبتدع؛ الملل والنحل، ج. 2، حققه سيد كياني، بيروت: دار صعب، 1406 هـ/ 1986 م، ص. 37. 10. المصدر السابق (10) نفسه، ص. 37. (11) سعيد حوّي، الإسلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 2، 1399 هـ/ 1979 م، ص. 8؛ يضيف: «وإذا علمنا أنّه لا يوجد الآن أيّ كتاب ديني في العالم غير القرآن وحديث الرسول (ص) الصحيح له مسند متصل أدركنا أنّ الإنسانية إذا أرادت الإسلام لرّبّها، ليس أمامها إلا اتباع محمد وليست مختارة في ذلك، فإن الله لا يقبل غيره»؛ نفسه، ص. 8. نحن، إذن، أمام إسلام كوني؛ غير أنّ الإسلام الثقافي نسيّ بالضرورة ما دام ثقافة ما، أو مادام على الأصح، بوصفه ديناً، جزءاً من الثقافة وليس هو كلّ الثقافة. (12) يميز الشهرستاني بين الإسلام والإيمان والإحسان جاعلاً من الأول مبدأ والثاني وسطاً والثالث كمالاً. فالإسلام ليس هو الإيمان إذ الأول «قد يعني الاستسلام ظاهراً، ويشترك فيه المؤمن والمنافق»؛ الملل والنحل، م. م.، ص. 40؛ أمّا الإيمان فيقتضي الإخلاص والتصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره؛ أمّا الإحسان فيجمع بين الإسلام والتصديق ويقرن المجاهدة بالمشاهدة لذا فهو الكمال. «فكان الإسلام مبدأ، والإيمان وسطاً، والإحسان كمالاً»؛ المصدر نفسه، ص. 41. (13) المصدر نفسه، ص. 41. (14) قبل أن يورد تصوّره لمفهوم أمة الإسلام وبيانه «للمعنى الجامع للفرق المختلفة في اسم ملة الإسلام على الجملة»، يقدم لنا البغدادي مجموعة من الآراء المتبشرين إلى الإسلام، اختلفوا «في الذين يدخلون بالاسم العام في ملة الإسلام». فالكعبي يرى أنّ «قول القائل أمة الإسلام تقع على كل مقرّ بنوّة محمد، وأنّ كلّ ما جاء به حقّ كائنًا قوله بعد ذلك ما كان. وزعم قوم أنّ أمة الإسلام كل من يرى وجوب الصلاة إلى جهة الكعبة وزعمت الكراميّة مجسّمة خراسان أنّ أمة الإسلام جامعة لكل من أقرّ بشهادتي الإسلام لفظاً»؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1393 هـ/ 1973 م، ص. 8. 9. إلى أن ينتهي إلى إقرار تصوّره لمفهوم الإسلام الذي يقدمه على أنّه تصوّر فريق أهل السنة الذي ينافع عنه قائلاً: «والصحيح عندنا أنّ أمة الإسلام تجمع المقرّين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه

والتركية والأمازيغية وغيرها. وقد وجدت جميع هذه الثقافات مكانها، بتفاوت، في الفضاء الثقافي الإسلامي إلى جانب الثقافة العربية؛ ازدهرت الفنون والآداب والعلوم، وانخرط فيها مسلمون، من قوميات مختلفة، ومسيحيون ويهود ووثنيون؛ تفتّحت المذاهب الكلامية والفقهية والنحوية والفلسفية وتشكّلت نزعة إنسانية عميقة في الإسلام في عصر الترجمة والتفاعل مع الثقافات الأخرى، حيث اشتغل مسلمون ويهود ومسيحيون في فرق بحث مشتركة، وأنتجت مؤلفات علمية وفنيّة وفلسفية خالدة. وفي القرنين السادس والسابع حدثت ترجمة كبرى من العربية إلى اللاتينية؛ وهي المرحلة الثانية من التفاعل بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية بعد محطة التفاعل الإسلامي الإغريقي والبيزنطي. غير أنّ التفاعل المستمر بين المكونات الثقافية في الإسلام ظلّ، على العموم، محدوداً نتيجة

الهوامش

(1) أنظر:

L. Gardet, *L'Islam: Religion et Communauté*, Paris: Desclée De Brouwer, 3ème éd. 1967.

(2) يعتبر بول تيليش أنّ «صورة الدين هو الثقافة، وهو أمر يمكن ملاحظته بشكل خاصّ في اللغة التي يستعملها الدين» حسب صاحب تيولوجيا الثقافة الذي يرى أنّ كلّ لغة، بما فيها اللغة الدينية، تتضمن أفعالاً لامتناهية من «الإنتاجية الثقافية»؛

Paul Tillich, *Théologie de la Culture*, traduit de l'Anglais par Jean, Paul Gabus et Jean-Marc Saint, Paris, Ed. Planète, 1968, p. 59.

(3) ظلّ كثير من الغربيين ينظرون إلى الإسلام بوصفه شكلاً ثقافياً ثانوياً، وهو ما رصده شرناي بقوله إنّ الإسلام «كان ينظر إليه كشكل من الثقافة أنتج مضموناً تاريخياً لامعاً، لكنّه ظلّ ثانوياً منذ ذلك الحين؛ لأنّه عجز عن إدماج قيم الحضارة الأوربية والتقدّم الصناعي. غير أنّ الإسلام يقتضي من الإنسان انخراطاً كاملاً، فمن أركان الإيمان الخمسة إلى قواعد الحياة الحميمة، يقدر نمطاً للوجود ويؤسّس لعلاقات إجتماعية...»؛

Jean-Paul Charnay, *Introduction du livre Normes et Valeurs dans L'Islam Contemporain*, sous la direction de Jacques Berque et Jean-Paul Charnay, édité par J. P. Charnay, Paris: Payot, 1966, p. 7.

(4) وهو ما عبّر عنه الباحث شريف فرجاني بـ «البحث عن الكوني في كلّ الخصوصيات، وعن الصيغ والأشكال الخاصة التي يتمظهر عبرها البعد الكوني للإنسان»؛ م. الشريف الفرجاني، السياسي والديني في المجال الإسلامي، ترجمه م. الصغير جنجار، الدار البيضاء: منشورات مقدّمت، يناير 2008، ص. 16. (5) إنّ ما نعتقد عادة أنّنا نعرفه أكثر هو ما نجهله أكثر لأننا ببساطة لا نساّله. ومفهوم الإسلام هو من هذا النوع من المفاهيم الواضحة إلى درجة الالتباس.

(6) يقول أركون: «إنّ كلمة الإسلام ومشتقاتها (إسلامي، مسلم) تستعمل دون تمييز في تعابير متنوّعة جدّاً حالها في ذلك كحال كلمة عالم، دولة، بلد إسلامي (أو مسلم)»؛ ضمن م. أركون ول. غارديه، الإسلام، الأمس والغد، ترجمه علي المقلد، بيروت: دار التنوير، 1983، ص. 115.

Bonté Ibiza, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, P.U.F, 1991, p. 190

Ibid, p. 191 .

(8)

كما فرضت نفسها عبر العصور، وكما هي مستمرة في التكون أمام أعيننا، ليست مقصورة على النواة الدينية [...] إنها تمتد، بحسب الأحقاب، والكتل الاجتماعية والأفراد لتشمل مجالات متنوعة جداً تتعلق، فعلاً بالنشاط الديني للناس في المجتمع» نفسه، ص. 178.

(25) جانب أوليفيه روا الصواب في كتابه الإسلام المعلوم حين ذهب إلى أنه لا يمكن الحديث عن هوية ثقافية إسلامية إلا في سياق الهجرة حيث تحول الإسلام إلى هوية إثنية بعدما فقد المسلمون المغتربون هوياتهم الأصلية؛ يقول: «إن فقدان الهوية الثقافية بالنسبة للثقافات الأصلية، هي التي تسمح بعزل السمات المميزة المحض دينية. فلا يمكن تعريف الإسلام كثقافة في ذاتها، إلا داخل سياق الهجرة وفقدان الهوية الثقافية...» أوليفيه روا، الإسلام المعلوم، ترجمه عزيز لزرق، الرباط: إصدارات مركز طارق بن زياد، 2004، ص. 60.

(26) سكتنا في هذا البحث عن إثارة المشكلات المرتبطة بالعلاقة بين المجال الإسلامي بالمجال المسيحي الغربي لاقتناعنا بأن ذلك يستدعي أولاً فهم كل مجال على حدة وتملك عناصره المكونة وعلاقته الداخلية في حركيتها وارتباطاتها المعقدة قبل أي كلام عن العلائق والتفاعلات الخارجية.

(27) مكسيم رودنسون، الإسلام عقيدة وسياسة، م. م.، ص. 51.
Lombard, *L'Islam dans sa Première Grandeur*, (28) Flammarion, 1971, p. 114

(29) أنظر: م. أركون، الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 171؛ أنظر أيضاً: W. M. Watt, *Islam and the Integration of the Society*, London, 1961

(30) لا يجب الخلط هنا بين ما يثار من مناقشات حول الهوية داخل بعض الأقطار الإسلامية اليوم، فهذه لا تعدو أن تكون أشكالاً فرعية للهوية الثقافية الإسلامية من قبيل الهوية الوطنية أو اللغوية أو السياسية أو غيرها، أما الهوية الإسلامية، مأخوذة في معناها العام، فليست أصلاً موضع سؤال داخل المجتمعات الإسلامية.

(31) أنظر: أركون وغاردييه، م. م.، ص. 203، 204.
(32) المصدر نفسه، ص. 12.

(33) وافق الشيعة أهل السنة في مسألة الخلافة «على أن الإمام في الدنيا يجب أن يكون ورثاً للنبي محمد ولكنهم اختلفوا على شخص الوارث الشرعي [...]»؛ وإذا كان الخوارج قد انتخبوا شخصاً منهم على أساس ديمقراطي، فإنهم «إنما انتخبوه لاعتقادهم أنه خير من يتبع سنة محمد»؛ أوليري، مسالك انتقال الثقافة الإغريقية إلى العرب، م. م.، ص. 16.

(34) وإن كانت بعض الدول الإسلامية اليوم تشعر بأنها تحتفظ بشرف تمثيل المركز ولو على المستوى الرمزي رغم محاولات عواصم إسلامية أخرى لكي تشكل مراكز سياسية بديلة يعتمد بعضها البعد القومي وبعضها الآخر البعد الديني، إلا أن المركز الديني كان ولا زال دائماً هو مكة والمدينة، ولا يخفى ما لموقع الحرمين من (قداسة) في مخيال الشعوب الإسلامية.

(35) الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 8.

(36) ورغم أن الحنابلة، وخاصة منهم ابن تيمية والوهابيون المعاصرون، رفضوا تقديس الرسول وحدوا من زيارة قبره ورفضوا كل احتفال بعيد المولد النبوي خوفاً من الشرك واعتبار الرسول أكثر من رجل، فإن النبي محمد ظل دائماً، في التصور الشعبي، يحظى بمكانة كبيرة في نفوس المسلمين تصل غالباً إلى درجة التقديس واستمر الاحتفال بعيد المولد النبوي في مناطق إسلامية كثيرة علاوة على الصلاة والسلام عليه كلما ذكر اسمه، ونرى اليوم كيف تقام تظاهرات ومهرجانات حاشدة لنصرتة ضد كل من حاول رسم شخصه أو المس بسمعته وزعزعة تلك المكانة المقدسة التي يحتلها في نفوس المؤمنين؛ مع التنبيه إلى حضور جانب الاستقطاب السياسي لدى الأحزاب والجماعات المؤطرة لهذه التجمعات وسعيها الطبيعي إلى تمتين قواعدها.

(37) يمكن اعتبار اشتراك كثير من المسلمين في تصورهم للحق أحد المظاهر الثقافية للهوية الإسلامية، ومفهوم الحق في الإسلام أوسع وأشمل بكثير مما تقصده اللغات الغربية من هذه الكلمة «بعبارة غاردييه، الإسلام، الأمس والغد، ص. 11؛ ولعل ما يواجه اليوم محاولات تبنيته الديمقراطية في البلدان الإسلامية من صعوبات ومقاومات راجعة إلى هذا التصور الحقوقي الإسلامي الذي يختلف في أصله عن التصور الأوربي الحديث.

(38) تتشبه الأمة الإسلامية بوحدة مفترضة، إنها هوية مثالية؛ وليس يخفى أن مثال الأمة لم يتحقق أبداً ولا يمكن أن يتحقق إلا وقد تحلى عن صفة المثال.

وصفاته وعدله وحكمته ونفي التشبيه عنه ونبوة ورسالته إلى كافة وتأييد شريعته وبأن كل ما جاء به حق وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة وأن الكعبة هي القبلة التي يجب الصلاة إليها فكل من أقر بذلك كله ولم يشبهه ببدعة تؤدي إلى الكفر فهو السني الموحد» نفسه، ص. 10، 15. أنظر التعريفات الثلاثة (أ، ب، ج) التي يقدمها لالاند للثقافة:

André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, P.U.F., 3^{ème} éd. 1980, p. 199.

و«الثقافة، مهما كان تعريفها، هي دائماً من طبيعة العلاقة بين الأفراد، والقيم التي يتقاسمونها، والأشكال الاجتماعية المؤسسة للجماعة. وإذا كانت الثقافة تشارك حقاً في تشييد فضاء تأخذ فيه العلاقات الاجتماعية صورة رمزية، فإن الثقافة هي حقل للصراعات بين قيم مختلف المجموعات داخل المجتمع»؛

Jean Caune, *Pour une Ethique de la Médiation, Le sens des pratiques culturelles*, P.U.G., 1999, p. 86.

(16) بل «الإسلام هو إرادة العيش المشترك» بتعريف لويس ماسينيون؛ نقلاً عن غاردييه، ضمن: غاردييه وأركون، الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 8.
(17) يقترح ب. البعزاتي تمييزاً دلاليًا جيداً بين مصطلحي الثقافة والحضارة، إذ يقول: «[...] يغطي مفهوم «الثقافة» مظاهر الحياة الحميمية للإنسان في مراتبها الأولية والوجدانية و«البدائية» في شكلها السكوني، بينما يدل مفهوم «الحضارة» على ثقافة وصلت حدًا أدنى من الحركية والتعقل و«التقدم»، خصوصاً من جانبها المدني والعلمي والتقني. فالثقافة حضارة تلقائية، شفوية غالباً، ساكنة نسبياً؛ والحضارة ثقافة صناعية، كتابية غالباً، متطورة نسبياً [...]»؛ خصوصية المفاهيم في بناء المعرفة، الرباط: دار الأمان، 2008، ص. 33، هامش 12.

(18) دافع م. ش. الفرجاني عن صلاحية هذا المصطلح وأجرائته العلمية؛ إذ فضل استعمال «عبارة (المجال الإسلامي) على كلمة (الإسلام) نظراً للخلط الذي بات يشوب استعمال هذه العبارة جراء المقاربات الماهوية التي تمارس التعقيم على تنوع الوقائع والتمثيلات المدرجة في المجال الإسلامي، بغية الإيحاء بوجود إسلام أزلي لا مكان فيه للاختلاف، ولا صلة له بالتاريخ»؛ السياسي والديني في المجال الإسلامي، م. م.، ص. 11، 12. لذلك نجده يؤكد حرصه المنهجي على «الابتعاد عن التصورات الماهوية وما يتمخض عنها من أطروحات تقابل بين إسلام أسطوري وغرب لا يقل عنه أسطورية» بعبارة؛ نفسه، ص. 12.

(19) يقول أبو الحسن الأشعري: «اختلف الناس بعد نبئهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»؛ مقالات الإسلاميين، نشره هلموت ريتير، فيسبادن: دار النشر فرانز شتاينر، ط. 3، 1400 هـ/ 1980 م، ص. 1، 2.

(20) «L'islam culturel renvoie à une religiosité, à une identité où l'islam constitue un patrimoine commun de coutumes, de valeurs, de comportements détachés des impératifs de la tradition religieuse [...] Cet islam culturel prend ses distances à l'islam cultuel [...]»؛ Abderrahim Lamchichi, *Islam et Musulmans de France: Pluralité, Laïcité et Citoyenneté*, L'Harmattan, 1999, p. 81

(21) يلح أركون على ضرورة اعتناء «المنهج السوسولوجي والأنثروبولوجي الذي تتطلبه بالحاح الوقائع التاريخية والبنوية لكل مجتمع سادته الظاهرة الإسلامية»؛ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمه هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986، ص. 217.

(22) أنظر: رودنسون، الإسلام عقيدة وسياسة، ترجمه أسعد صقر، بيروت: دار عطية، 1996، ص. 49.

(23) يقول أوليري: «وأشد خطورة من الوحدة السياسية أو الشعبية أو الدينية أن هؤلاء الذين اعتبروا هاهنا عرابة تقع الشركة بينهم في التاريخ الثقافي ويتقاسمون تركة علمية مأخوذة عن العالم الهليني»؛ مسالك انتقال الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمه تمام حسان، القاهرة: عالم الكتب، 1423 هـ/ 2002 م، ص. 16.

(24) يميز أركون بين عنصرين إثنيين في الهوية الإسلامية: «النواة الدينية الثابتة المستمرة في الحياة المعتقدية [...] وبين عناصر إضافية حملتها الحياة الجماعية والعناصر التي ألحقت (بالدين) بفعل الوجدان الأسطوري المسيطر دوماً في المناخ الإسلامي، لاشك أن ما يفصله التحليل يبقى مختلطاً في الحياة اليومية»؛ الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 175. ويضيف: «إن الهوية الإسلامية،

(46) الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 116.

(47) نفسه، ص. 117. يميّز بين الحدث القرآني والواقعة الإسلامية؛ فالقرآن «لا يفرض حلولاً نهائية للمشاكل العملية التي تعترض الوجود الإنساني. القرآن يعمل على بعث نوع من نظر الإنسان إلى ذاته وإلى العالم وإلى الآيات التي تشكّل بالنسبة إلى كل الناس، وليس بالنسبة إلى المسلمين فقط، بالمعنى الضيق لكلمة الشهادة، أفقا ميتافيزيقيا [...] من ناحية الأنثروبولوجية الدينية يعتبر الحدث القرآني، من هذا المنظور الشبه العربي (المنقول إلى اللغات الأخرى فعلا وحقا) للحدث التوراتي وللحدث الإنجيلي»؛ نفسه، ص. 118.

(48) لم يدرس «الانتقال التاريخي» من النوع الأول إلى الثاني في كلّ الأديان السماوية حسب أركون؛ يقول: «وهذا الشأن يجب أن نأسف لأنه في الحوار الإسلامي المسيحي واليهودي المسيحي الذي وقع عقب المجمع المسمى (فايكان الثاني)، تتم المناظرات حول الأشكال، الممكنة والمحتملة، للحياة ولل فكر الدينين، ببطء، في حين تهمل دراسة الانتقال التاريخي من الدين القوى إلى الديانات الأشكال، رغم ما هي عليه هذه الدراسة من أهمية»؛ نفسه، ص. 118.

(49) نفسه، أنظر ص. 116.

(50) أنظر إسلام العامة عند الشاطبي في سياق حديثه عن مفهوم الجماعة في كتاب الاعتصام؛ حيث يميّز بين أهل العلم والاجتهاد وهم المقصودون بمفهوم الجماعة، والعوام الذين لا يملكون سوى أن يوافقوا العلماء المجتهدين. وقد كتب أنّ «العلماء هم السواد الأعظم وإن قلوا، والعوام هم المفاروق للجماعة إن خالفوا، فإن وافقوا فهو الواجب عليهم»؛ أبو اسحاق الشاطبي، الاعتصام، ج. 2، نشره أحمد عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، ص. 452.

(51) يتساءل محمد خاتمي: «أيّ إسلام نريد ونعني حين نتحدث عن الإسلام؟ إسلام أبي ذر أم إسلام ابن سينا أو إسلام محيي الدين ابن عربي؟ الإسلام الأشاعرة أم إسلام المتصوفة أم إسلام الظاهرية؟ أيّ إسلام؟»؛ فيجب قائلا: «بل، إنها كلها شواهد تاريخية لا يظالها الشك على نسبته معرفة الإنسان حتى عن الدين»؛ مطالعات في الدين والإسلام والعصر، بيروت: دار الجديد، 1999، ص. 29؛ نقلا عن: آمال قرامي، الإسلام الآسيوي، بيروت: دار الطليعة، 2006، ص. 5.

(52) رغم ما أضفي على الفقه الإسلامي من تعال فهو من جهة ينحصر في الجزئيات ولم يسع الفقهاء إلى صياغة قواعد كلية كما لاحظ ذلك باحثون من أمثال شاشت وبوسكي وغيرهم؛ إذ يرى سنوك هوركرونغ أنّ الفقهاء «لم يهدفوا أبدا إلى تطبيق مبادئ محددة ولا تطلعوا إلى قانون مكتمل»، ويذهب حينئذ إلى درجة القول «أنّ الفقه الإسلامي ليس قانونا» (Bensalem Himmich, *De la Formation Idéologique en Islam*, Paris: Ed. Anthropos, 1980, p.172).

ميررأ قوله ذاك بغياب الفكر الصوري ويكون الفقه الإسلامي أخلاقا. لا بدّ للفقه أن يتخذ صورة أحكام محدّدة حتى يدخل إلى عالم التطبيق فيترجم في العالم التاريخي رغم كونه يستمد شرعيته وسلطته من أحكام الهيّة؛ «والاختبار التاريخي للفقه يتمّ أولا من خلال السؤال»، وليس كلّ الأسئلة يجيب عنها الفقهاء، إذ يحدث عادة أن يتوقّف الأئمة عن إصدار الحكم كما لاحظ ذلك الغزالي (المستصفى، ج. 2، ص. 12)، فالإمام مالك لم يُجب سوى عن أربعة أسئلة من بين أربعين سؤالا طرح عليه؛ لذا يمكن أن نستنتج، مع حمّيش، أنّه حيث يكون حضور الفقه ضعيفا فإنّ على الشريعة «أن تتعايش مع العرف» رغم التعارض الصريح أحيانا بين أحكامها (نفسه، ص. 174؛ يعطي حالة المغرب كمثال).

(53) يرى بلائهور أنّ الإسلام «ديانة حضريّة، يجد تعبيره الأكثر كمالا في الوسط الحضري، لكنّها، من جهة أخرى، يعود انتشارها في جزء كبير منها إلى الرّحل...»، بينما ظلّ الفلاحون، حسب، غرباء عن الإسلام، Xavier De Planhol, *Les fondements Géographiques de l'Histoire de L'Islam*, Paris: Flammarion, 1968, p. 35.

ولومبارد يؤكّد ذلك بالفعل، حين يذهب إلى أنّ الإسلام قد عرف تمدّنا سريعا، بل إيقاعا أسرع من حركة التمدّن التي عرفتها الإمبراطورية الرومانية، وإيقاعا مماثلا للذي عرفه العصر الهلنستي أو أوربا الغربية في بدايتها على الأقل (عاملان أساسيان أطرّا تطوّر الحياة والمجتمع في المدن حسب لومبارد: انسياب الذهب والمال من جهة، وإيقاع التمدّن السريع وكثرة الاستهلاك الناتج عنه من جهة

يتحدّث J. Maritain جاك ماريتان عن «مثل أعلى تاريخي عياني» ويتساءل غاردييه بعد أن أورد تصوّر ماريتان: «ألا يمكن أن تكون أمة النبيّ بالنسبة إلى المسلم (مثلا أعلى يقع ما وراء التاريخ وعيانياً؟ مثل أعلى: لأنّ الأئمة هي واقع، ولكنها لا تتحقّق كلياً على صعيد الواقع أبداً» (نفسه، ص. 18، 17). بالفعل، ظلّ هذا المثال يوجّه، عبر التاريخ، حياة الشعوب الإسلامية التي لم تتخلّ أبداً، «مهما كان مصيرها سيّئاً أو ممجّداً، عن النزوع نحو هذا المثال (المحدّد) باستمرار، ويظلّ، في نظرنا، ضماناً للمستقبل» (نفسه، ص. 18)؛ لذا، لا يجب أن نستغرب إذا لم يكن يقصّد، في الغالب، بالعصر الذهبي في الإسلام عصر الازدهار الاقتصادي والعلمي والفنيّ زمن الحكم العباسي وإنّما يقصّد به عصر الرسول وخاصّة عصر دولة المدينة وربّما يتوسّع إلى حدود سنة 37هـ أي عصر الرسول والخلفاء الراشدين الأربعة (أنظر غاردييه، نفسه، ص. 18).

(39) الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 172.

(40) حول تنظيم ووظائف وعقائد وممارسات الزوايا ودورها السياسي، أنظر دراسة:

Louis Rinn, *Marabouts et Khouan*, Etude sur l'Islam en Algérie, Alger: A. Jourdan, 1984.

Slimar P., «*Note on the Socio.Economic as Cultural Role of Sufi Brotherhoods and Marabutism in the Modern Maghrib*», Accra, I^{er} Congrè inter. African., déc. 1962, p. 17, ronéo. Cité par: V. Monteil, *L'Islam Noir, Une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris: Seuil, 3ème éd., 1980, p. 171

(42) يتحدّث أركون عن التباس الإسلام في صورته الأولى عن الإسلام في صورتيه الثانية والثالثة. ففي دراسة له عن «أوجه حضور الفكر العربي في الغرب المسلم» (ترجم إلى العربية في مجلة الأصالة، عدد 46، 1978) بيّن كيف أنّ نمط الفكر العربي الإسلامي الذي ساد في المغرب ابتداء من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، قد قوى في الوجدان الجماعي هوية إسلامية، يجب تمييزها عن الفكر الإسلامي المعقد. وهو أمر يمكن أن ينطبق على مختلف المناطق الإسلامية «حيث يوجد للفكر العلمي وجود ضعيف» وحيث انتشار الزوايا والرباطات والمدارس التي يتكوّن فيها عبر العصور «الدعاة والمجاهدون [...] المدافعون عن هذه الهوية الإسلامية التي تظهر اليوم تحت أساء (الأصالة) والخصوصية في القيم الإسلامية»؛ الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 173.

(43) بعد أن كان العالم الإسلامي مكتفياً بنفسه ومستقلاً ببنياته الاجتماعية والثقافية، إذ لم يكن النظام الغربي يعني شيئاً له، فإن الوضع سيغيّر ابتداء من القرن التاسع عشر؛ «إنّ المسلمين سوف يكتشفون بإعجاب متزايد، وحسد وحينئذ بالغ، الحضارة الغربية. وإذا كانوا يصرون على التأكيد على سموّ الإسلام الروحي، فما ذاك إلا لكي يستعيدوا الثقة بأنفسهم أكثر من سعيهم لوضع حد لثقافتهم، فها ذاك أم أبوا، أثرها المتعاظم. إنّ الإسلام لم يعد النظام المرجع، الذي لا يمكن تجاوزه، بل هو حازم يمنع اكتساح حركة عصرية مكروهة ومروغوبة بأن واحد. ودلائل مثل هذا الوضع تظهر من خلال كلّ سلوك فردي، في اللباس، والطبخ، والأثاث، والحَيّ والمدن والأعمال الثقافية، والمؤسسات إلخ. في كلّ هذه المجالات، يلعب مفهوم للإسلام مستقبلي ومحتوم. إنّهُ إسلام هو أسلوب حياة وإطار فكر»؛ نفسه، ص. 170.

(44) وهذه قد تكون نقليّة أو عقليّة أو فنيّة، وغالباً ما تكون مزيجاً من أصول إسلامية وغير إسلامية.

(45) لقد سبق القول أنّ إسلام المثال لا يمكن أن يتحقّق على أرض الواقع البشري، وإسلام الواقع هو حاصل هذا التعدّد؛ لم يتحقّق مثال الإسلام، ولن يتحقّق أبداً كما يتصوّرهُ المؤمنون المسلمون بغير قليل من الطوباوية؛ إنّهُ مثال أعلى، والمثل العليا لا تتحقّق في الواقع البشري، إذ يسعى كلّ كائن إنساني مؤمن بمثال ما، كلّ واحد بطريقته، إلى الاقتراب من مثاله ما أمكن، لكن دون أن يلحقه أبداً. في حين أنّ تاريخ المسلمين تاريخ واقعي لأحداث يعتبر الفاعلون فيه بشراً تتحكّم فيهم نوازع وطموحات، ويسلكون في ضوء أفكار واجتهادات دائمة لأئمة يجيبون فيها على متطلبات عصرهم ورغباتهم الطبيعية وحاجياتهم الروحية والأخلاقية والتشريعية والسياسية، وكلّ ذلك توطّره وضعيات اجتماعية واقتصادية وسياسية معيّنة يمكن لعلم التاريخ أن يكشف عنها بكثير من (الموضوعية) بعيداً عن تصوّر (سحري، أسطوري) لتاريخ الإسلام والمسلمين.

والبرتغال»، ضمن: تراث الإسلام، تأليف مجموعة من المستشرقين بإشراف توماس أرنولد، ترجمه جرجيس فتح الله، بيروت: دار الطليعة، ط. 3، 1978، ص. 26. نشير هنا إلى أنه يصعب تمثيل ما يقصده م. ع. الجابري حين يعتبر أن وحدتها العروبة والإسلام بإمكانها أن تمنح لسكان المغرب هوية ثقافية حقيقية وما عداها فهو «حديث عن إطار جغرافي يسكنه أفراد لا هوية لهم، إلا تلك التي تتحدّد بالانتماء إلى هذه القبيلة أو تلك»؛ المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية، الدار البيضاء، 1988، ص. 93.

«L'Islam africain est un islam particulier. Les hérésies (62) y sont bien accueillies, tel le Khârijisme qui s'oppose au sunnisme des pouvoirs établis, centraux et organisateurs, et convient au particularisme berbère»؛ Lombard, op. cit., p. 71. Ibid, p. 71. (63)

Ibid, p. 70. (64)

V. Monteil, op. cit., p. 22. (65)

(66) يتساءل مونتاي: «ألم يكن ثمة نوع من (أفرقة) الإسلام، من خلال التفاعل الجدلي للشخصية الإفريقية؟ ليس ثمة طريقة خاصة، عند الأفارقة السود، لتصور، وتملك، وممارسة الدين الإسلامي؟»؛ نفسه، ص. 64.

V. Monteil, op. cit., p. 63. (67)

(68) يرى مونتاي أنه «من الضروري، إذا أردنا فهم الإسلام الأسود، من معرفة المعطى نيجرو، إفريقي الذي أنبى عليه، وهو ما سيسميه جاك بيرك بـ«المستوى الايكولوجي»»؛ نفسه، ص. 68. 29. هكذا أعلن أستاذ للفلسفة من ساحل العاج في ندوة حول الديانات والثقافات الإفريقية انعقد في أبيدجان سنة 1961؛ أنظر: مونتاي، م. م.، ص. 44.

(69) يورد مونتاي أمثلة كثيرة من أشكال امتزاج العقائد والطقوس الإسلامية مع المعتقدات والممارسات الثقافية المحلية.

(70) حول خصوصيات الإسلام الآسيوي غير العربي ينظر: آمال قرامي، الإسلام الآسيوي، بيروت: دار الطليعة، 2006.

L. Frédéric, *L'Inde de l'Islam*, op. cit., p. 121; E. I, (71) article «Hind», p.p. 446/447.

نقلا عن: آمال قرامي، الإسلام الآسيوي، م. م.، ص. 121.

(72) «ولئن حاول الإسلام في الماضي إخضاع الثقافات التي احتك بها مثل الثقافة الفارسية لمقاييسه الخاصة، فإن الطرق الصوفية أيقظت روح هذه الثقافات من كمونها، ساعية في كثير من الحالات إلى التوفيق بين المعتقدات المختلفة ودمج عناصر ثقافية كثيرة»؛ نفسه، ص. 121.

Lombard, op. cit., p. 128. (73)

قام علي فزرب درهما وسكّ عملة إسلامية، لكن محاولته باءت بالفشل ولم تنتج إلا أربعين عاما بعد ذلك، أي بعد أن تغيّرت الظرفية الاقتصادية والمالية؛ أنظر لومبارد، ص. 129، 128.

(74) يقول لومبارد واصفاً وتختصراً «اللحظة الإسلامية في تاريخ العالم»: «نقول إن العالم الإسلامي، من القرن السابع إلى الحادي عشر، لم يكن نقطة انطلاقاً لتاريخ طويل وحسب: تاريخ حضارات إسلامية؛ وإنما أيضاً نقطة وصول، هو قمة إلى يومنا هذا، لتاريخ طويل أيضاً: تاريخ الحضارات المدنية التي عرفها الشرق القديم، أقدم الحضارات التي عرفتها البشرية، والتي سبق أن تلاقحت في عصر إمبراطورية الإسكندرية»؛ نفسه، ص. 255.

(75) سوف تقتصر على إبراز بعض أوجه وحدود التفاعل الثقافي بين مكونات المجال الإسلامي عبر محاولة رصد بعض ملامح طبيعة العلاقات التي شيدت واستمرت بين الطوائف العقدية والفقهية والجماعات الإثنية عبر تاريخ الإسلام.

(76) الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 12.

(77) يميّز أركون بين «ستّة محاور اجتذاب ثقافية» أو ستّ قوى عرقية وثقافية كبرى «أمنت عبر عصور عدّة انتشار وتجدد الإسلام [...] كان هناك أولاً العرب الذين ارتبط الإسلام بهم، لا بسبب الحدث القرآني القوي، بل وأيضاً بسبب الشخصيات القويّة والأحداث الأساسية طيلة القرن الأوّل الهجري. وجاء بعدهم أهل البربر في الغرب (الغرب الإسلامي)، ثمّ الهنود الإيرانيون، بتفوقهم الثقافي واللغوي. والأتراك دخلوا في الإسلام مبكرين، ولكن دورهم السياسي والثقافي أصبح حاسماً بمجيء السلاجقة ثمّ العثمانيين، ثمّ عالم ماليزيا (ماليزيا وأندونيسيا والفلبين) وإفريقيا السوداء

ثانية (أنظر لومبارد، م. م.، ص. 165)؛ وقد ورث المسلمون المراكز اليونانية والفارسية والبيزنطية القديمة لتدوب في جسد الحضارة الإسلامية وصارت المدن الإسلامية تشكّل العمود الفقري للعالم الإسلامي ومراكز تجارية كبرى ومحطات لتنقل الكتب والعلماء والخبرات (نفسه، ص. 138، 137)، ولا تخفى أهمية شبكة المدن، إذ «من مدينة لأخرى تُمدّ وشائج علاقات اقتصادية وثقافية» (نفسه، ص. 257). لقد احتل المسلمون موقعاً مركزياً في قلب العالم القديم، بعبارة لومبارد، إذ تمت لهم السيطرة على منطقة تمتد بين المحيط الهادي إلى البحر المتوسط، وعلى الطريق القاريّة الكبرى الرابطة «من آسيا الوسطى إلى إفريقيا الغربية» (ص. 255)، كلّ ذلك جعل العالم الإسلامي «في اتصال مباشر مع غيره من المراكز الكبرى الدينية والمتحضرة، يقيم تبادلاً مثمراً، نذاً للنذا، مع الهند، والصين والبيزنطة» (نفسه، ص. 256، 255). وليس بعسير اليوم رصد كثير من مظاهر الاختلاف في المعتقد والسلوك بين إسلام القرية وإسلام المدينة كما بين أشكال إسلامية أخرى كثيرة.

Xavier Planhol, op. cit., p. 9. (54)

(55) يستلّ علي الإدريسي «أنّ الاختلافات الجوهرية بين الفرق والمذاهب الإسلامية لم يكن مردّها إلى صدق إيمان هذه الفرقة أو تلك، أو صحّة هذا المذهب أو ذاك، بل كانت لها علاقة متينة بأصولها الثقافية وتحصيناتها الاجتماعية بالدرجة الأولى»؛ «دور الاجتماعي والثقافي في نشأة علم الكلام» ضمن: مفهوم التقدّم في العلم، تنسيق سالم يفوت، الرباط: منشورات كلية الآداب، سلسلة ندوات ومناظرات، 2004، ص. 121، 120.

(56) «وسيشكّل القرآن مرجعاً ثقافياً رجباً للمسلمين يرسم لهم قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية» (علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 1، ص. 5). وتتعدّد اتجاهات هذه القواعد تبعاً لتعدّد الشرائع الاجتماعية الكبرى. فصوره المجتمع، عند فتح مكّة، كانت مركّبة من الأنصار والمهاجرين والطلقاء، وتشكّلت في العهد الأموي تشكيلاً سياسياً من شيعة العلويين، ومن أنصار الدولة الأموية، ومن الخوارج، واصطبغت، مع قيام الدولة العباسية بصبغة عرب وعجم وأهل مكّة، كقوى فاعلة ثقافية، وليس كمجرد دافعي الجزية كما نظر إليهم الأمويون..»؛ نفسه، ص. 114.

(57) أنظر: مكسيم رودنسون، الإسلام عقيدة وسياسة، م. م.، ص. 51.

(58) يقول أوليري محدداً ما يقصده بمصطلح العرب: «ويجب أن يؤخذ الاصطلاح (عرب) بمعناه العام، فهو لا يستعمل ليدلّ على الذين يجري في عروقهم الدم العربي؛ وإنما يشمل كل هؤلاء الذين كانوا من الناحية السياسية تحت الحكم العربي، وتكلّموا اللغة العربية واعتنقوا دين العرب»؛ مسالك انتقال الثقافة الإغريقية إلى العرب، م. م.، ص. 153. ويمعن في ذلك إلى درجة أنّه حاول أن يجعل من الفرس عرباً؛ يسترسل قائلاً: «لقد كان بعضهم كالفرس في حكم العباسيين الأوائل في القرن الثامن ضدّ العرب بكلّ تأكيد، ولكنهم عاشوا تحت راية العرب، وكتبوا باللغة العربية، وأظهروا على الأقلّ اعتناقهم لدين محدّد. فلما كانت الحال كذلك شاركوا حكمهم العرب في الحياة التي اصطبغت بها الأدب والتعليم والمصالح بصفة عامّة، وحتى لو كان الأدب الفارسي والديانة الفارسية انشعبا في اتجاه خاصّ فإنها بدأت في نقطة عربية» (نفسه، ص. 16، 15)؛ وإلى مثل هذا الرأي يذهب القوميون العرب. هكذا، يلتقي كثير من المستشرقين والقوميين والمسيحيين العرب في استبدالهم وعاء الإسلام بوعاء العروبة؛ تختلف الدواعي والمنطلقات لكن الهدف واحد وهو تفادي التصور الديني للإسلام، والخطأ واحد وهو حصر مفهوم الإسلام في العقيدة.

(59) نفسه، ص. 16.

(60) صحيح أنّه في علاقة الإنسان بالآخر تفرض اللغة نفسها، بل هي ما «يسمح بقيام المجتمع الإنساني» أصلاً؛ فلا مجتمع بدون لغة ولا لغة بدون مجتمع إنساني. لكن، ثمة حقيقة أخرى يكشف عنها اللسانيون كما الأتروبولوجيون: المجتمع والثقافة المقابلة له هما مستقلّان عن اللغة. فرغم أنّ اللغة تسمح بدراسة كيف تصوغ الثقافة الأشكال، فإنّه ليس ثمة علاقات وظيفية بين لغة ما وثقافة الناس الذين يستعملونها؛

Jean Caune, *Culture et Communication, Convergences Théoriques et Lieux de Médiation*, P.U.G, 1995, p. 19.

(61) يقول براند ترند راصداً هذه الحقيقة في اسبانيا المسلمة: «كان تراث الإسلام يتقدّم في اسبانيا بطأرد مع وجود هذه الحقيقة التي لا تنكر وهي أنّ كثيراً من المسلمين في اسبانيا من أصل إسباني وأنّ اللغة العربية لم تكن اللغة التي يتفاهم بها العامة أو التي يمكن اتقان التحدّث بها [...] مقال «اسبانيا

المسلمين كما لا يخفى دور المسلمين من مشارب لغوية وثقافية مختلفة في نشر اللغة العربية وتطويرها. يخلق الإنسان بفعل اللغة وما تمنحه من مفاهيم كلية عوالم متعالية، غير أن «تطور هذه العوالم يجذب بدوره تطور اللغة» بعبارة بول تيليش،

فقد استفادت اللغة العربية من اللغات الأخرى التي احتكت بها، لكنها أعطت أكثر مما أخذت لمكان «التقديس» الذي أضفى عليها. لا تختلف العربية عن غيرها من اللغات الإنسانية؛ إذ ليس ثمة لغة مقدسة تسقط من ساء فوق طبيعية وتوضع بين دفتي كتاب. لا توجد إلا لغة إنسانية، مؤسّسة انطلاقاً من اتصال الإنسان بالواقع ومتحوّلة على مرّ الزمن، تستعمل في حاجيات الحياة اليومية، للتعبير والتواصل، للأدب والشعر، والتي يمكن أن تستعمل في التعبير وإيصال اهتمامنا الأقصى. يتعلّق الأمر في كل حالة بلغة مختلفة. اللغة الدينية هي لغة عادية، وقد تحوّلت بفعل سلطة ما تعبّر عنه، فصارت الخاصية القصوى للوجود والمعنى»؛ نفسه، ص. 59.

(88) يحمل مفهوم الوساطة في ذاته معنى التعدّد والسعي إلى ربط العلاقات والانفتاح على الآخر.

(89) إذ من أصل أربعة خلفاء راشدين قُتل ثلاثة، كما أخذ معاوية وبنو أمية الخلافة بالقوة حيث فرضوا النظام الوراثي الذي لم يكن حاضراً قط في تصوّر الرسول والخلفاء الأوائل، كما استمرت مواجهات عنيفة بين الفرق والجماعات المختلفة: بين الشيعة والخوارج، بين العلويين والخوارج من جهة، والأمويين والعباسيين فيما بعد من جهة ثانية، وبين العباسيين والأمويين وغيرهم، وقد نجح العلويون والخوارج والأمويون في تأسيس دول مستقلة عن المركز.

(90) يلاحظ أركون أن «نقطة الاشتراك بين كل أبنية السلفية الإسلامية هو إلغاء التاريخانية عبر اللجوء النسقي إلى مسلمات ومنطق استدلال من الميثوتاريخ والميثو، إديولوجيا منذ سنوات 1950»؛

M. Arkoun, *Humanisme et Islam, Combats et Propositions*, Rabat: Editions Marsam, 2006, p. 186.

(91) ثمة مفارقة في تاريخ الثقافة الإسلامية في نظر علي أومليل «وهي أنّ الاختلاف رُفض دائماً على مستوى الأيديولوجيا (بحيث) هناك ما يكتبه المؤرّخون من جهة، وهناك من جهة ثانية ما يتمسك به العقائديون من فقهاء ومتكلمين وغيرهم». لذا يسجل انفصال التصوّرين: «التصوّر العقدي والتصوّر التاريخي»؛ على أمليل، في شرعية الاختلاف، الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1991، ص. 96؛ نقلاً عن: فريد لميني، «في المسألة الثقافية وجدلية الوطني والمحلي»، ضمن: سؤال الأمازيغي: البناء النظري، تنسيق بلقاسم الخطّاري، وجدة: منشورات كلية الآداب، 2000، ص. 14.

Gilles Verbunt, *La Société Interculturelle: Vivre la Diversité Humaine*, Paris: Ed. Seuil, 2001, p. 15

(93) يسجل ج. فربانت أنّ اللقاء بالآخر هو مصدر اللاطمأنية كما هو مصدر الغنى: إنّه مصدر اللاطمأنية لأنّه يكشف لنا نسبية وحدود طريقة نظرنا إلى العالم، وسلوكنا وغير ذلك. وهي مصدر غنى لأنّه حين ندخل في اتصال مع الآخر، مع الاحترام والاعتراف اللازم، يتسع أفقنا وتتطور نظرنا إلى الأشياء، ومن هنا تتطور الثقافة؛ أنظر: Gilles Verbunt, op. cit., p. 38.

ولقد أصاب ليفي ستراوس حينما أكّد على أنّ رفض ثقافة الآخر يتمّ على أساس اعتبارات نفسية ملازمة لطبع الإنسان منذ القدم؛ أنظر:

Claude Lévi, Strauss, *Race et Histoire*, éditions Gonthier, UNESCO, 1961, p. 19-20.

(94) أمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352، 2008، ص. 118.

(95) يقول ستراوس: «يبدو أنّ التعدّد الثقافي لا يظهر للناس إلا نادراً بوصفه ما هو: ظاهرة طبيعية، ناتجة عن العلاقات المباشرة أو غير المباشرة بين المجتمعات»؛

Claude Lévi, Strauss, *Race et Histoire*, op. cit., p. 19.

«Les sociétés humaines ne sont jamais seules; quand elles semblent le plus séparées, c'est encore sous forme de groupes ou de paquets»; Ibid., p. 16-17

حيث يتابع الإسلام انتشاره وما يزال»؛ نفسه، ص. 168، 169. (78) نفسه، ص. 169.

(79) كانت للجماعة اليهودية منزلة اقتصادية وثقافية مهمة في المجال الإسلامي؛ كان لليهود دور بارز في التجارة: إن تموضعهم في مراكز استراتيجية حتّى قبل الفتوحات الإسلامية سمح لهم، بعد أن تشكل الفضاء الإسلامي الشاسع، من لعب دور ريادي في التجارة وغيرها؛

(Lombard, op. cit., p. 230).

بل إنّ الارتباط وثيق بين تطور الاقتصاد اليهودي، (بل أيضاً تطور العلاقات والتواصل بين الجماعات اليهودية على المستوى الثقافي والديني) وتطور وتوسع الإمبراطورية الإسلامية (ق. 11، 8م)

(Ibid., p. 226).

تضال هذا الدور اليوم، وتقلّصت إلى حدّ كبير نسبة عدد اليهود وغيرهم في المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية.

(80) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، دار الشروق، 1988، ص. 269؛ نقلاً عن محمد سليم العوا، العلاقة بين السنة والشيعة، الرباط: منشورات الزمن، سلسلة كتاب الجيب، عدد 52، 2007، ص. 14، 15.

(81) يقول أركون: «في التصوّر الشائع، تبدو الظاهرة الإسلامية مربوطة بصورة خاصّة بالعالم العربي. والمسلمون غير العرب ذاتهم أقرّوا بالهوية العربية لدين منزل باللغة العربية بواسطة نبيّ عربي. واليوم تعمل أسباب سياسية على استمرار نفس الأسباب القديمة اللاهوتية، وعلى فرض رؤية ضيقة وخصوصية عن الإسلام، حتّى في العالم الغربي. وتمشي مع هذا، يدرس، حتّى على المستوى الجامعي، الإسلام العربي أكثر من الإسلام الهندي، أو الإفريقي أو التركي... إلخ»؛ الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 167.

(82) أنظر وجه هذه الاستمرارية عند: غاردي، الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 60، 61. لكن ليس ثمة ما يؤكّد ما يؤخذ عادة على الأمويين من مغالاة في العصبية ومن نزوع إلى «الحفاظ على السيادة العربية على حساب شمولية الإسلام»؛ ولعلّ وفوسن جانب الصواب حين وصف الإمبراطورية الأموية بالإمبراطورية العربية: «وهوسن في تعريف صار مشهوراً، وصف هذه الفترة بالإمبراطورية العربية. المعتنقون الجدد للإسلام من جنس غير عربي بقوا (ضدّ مبادئ الإسلام ذاته) إلى حدّ ما مسلمين من درجة ثانية»؛

(L. Gardet, *L'Islam: Religion et Communauté*, op. cit., p. 19.)

فالملوك الأمويون وإن ظلّوا شديدي التثبّت والافتخار بانتسابهم العربي إلى درجة التعصّب أحياناً، وهو أمر طبيعي، إلا أنّهم كانوا، في كل الأحوال، يمثلون الجماعة الإسلامية الموسّعة ويدافعون عن القيم التي جاء بها الإسلام في الحرّة والمساواة بين الأجناس والأقوام؛ وفي عصرهم ازدهرت الفنون والآداب والعلوم وانخرط فيها مسلمون من قوميات مختلفة ومسيحيون ويهود وثنيون؛ وفي هذا الوقت نشأ علم الكلام، وكان للمسيحيين باع في المجالات التبولوجية، وتناظر الفقهاء المسلمون مع اللاهوتيين المسيحيين حول كلام الله، في مجالس كان يرأسها الخليفة بنفسه» (غاردي، الإسلام، الأمس والغد، م. م.، ص. 62).

(83) ويرى لومبارد أنّ العرب، «خارج منطقة الصحراء ومناطق الرعي في شبه الجزيرة العربية» سيستهدفون، أولاً، «بلدان الهلال الخصيب: بلاد الرافدين، سوريا ومصر»؛

(Lombard, op. cit., p. 16.

Ibid, p. 16.

(85) استشرع هشام جعيط في تقديمه لكتاب لومبارد أنّ هذا الأخير انتقص من دور العرب في هذا الموضوع، حيث يستبعد فكرة «أن يكون العرب قد ذابوا في الشعوب التي فتحوها، وإنّما حافظوا على هويتهم، ووضعوا أسس الدولة الإسلامية الحديثة، نشروا لغتهم ودينهم»؛

Hichem Djait, préface du livre: *L'Islam dans sa Première Grandeur*, Op. cit., p. 12.

(86) ينمّ الموقف الأخير عن مسعى صريح إلى تكريس فكر أحادي ولغة وعقيدة ومذهب ودولة واحدة؛ ولا تعدو كثير من الخطابات الاشتراكية والليبرالية والقومية التي يتبنّاها أصحاب هذا الموقف أن تكون، في حقيقتها، إلّا وجهاً حديثاً من الوجوه المتعددة لذات الموقف الطائفي السلفي التقليدي ما دامت لم تتحرّر من منطق أحادية الفكر واللغة والمذهب.

(87) وفيما يخصّ اللغة العربية فإنّه لا يخفى دورها في الحفاظ على وحدة

الدين والتشدد والعنف

العلاج ما بعد تاريخي والارث الأفلاطوني

زهير يعكوبي

وإلا لا معنى لهذا العمل أو قراءته. السواد لون لا يناسبنا، إلا كعنوان لرواية أو قصيدة أو كاحتفاء استطقي، بقدر ما لا يناسبنا فيه البياض؛ عَمَى الألوان من أسوأ ما يمكن أن يصيبنا.

ضدًا على عَمَى الألوان الذي شاع بيننا، ومحاولة لترويض النفس والجسد لتحمل آلام وتبعات الجراحة التي يتطلبها تأسيس وتأصيل المعية؛ جاء اشتغالنا هذا.

يعد هذا العمل، بالنسبة لنا، إن كان هناك مكان لنا بعد «موت المؤلف»⁽⁵⁾، مساهمة في نقد البارنويا الفكرية⁽⁶⁾، أملاً في حالة ما بعد بارنوية. البارنويا مرض الميتافيزيقا الكلاسيكية الأساسي، باعتبارها ميتافيزيقا الثنائيات والإطلاق. هل يعني ذلك أننا نتموضع خارج الميتافيزيقا؟ هل نستطيع الخروج من الميتافيزيقا؟ أليس نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية لا يتم إلا على أرضية، أو إعادة إنتاج، ميتافيزيقا أخرى بثياب جديدة، وبالتالي نكون رهيني مرض آخر؟ تكلم أسئلة جد مشروعة.

ضريبة الفكر أن يسقط مراراً وتكراراً في أمراض هو عنها في سهو، أن ينير ظلمة لينتج ظلمات. والأكيد هو أننا لسنا خارج الميتافيزيقا، لا نفكر بعد نهايتها، كما اعتقد التيار الوضعي على سبيل المثال، بل نفكر ضد نوع مخصوص من الميتافيزيقا؛ ونرتن لميتافيزيقا أخرى. الميتافيزيقا حاوية وحاضنة الوجود الإنساني، إذ بواسطتها نبني العالم ونشق طريقاً لنا داخل شعبه، فإذا كان الإنسان يمتلك عالماً على خلاف الحيوان الذي «يمتلك» محيطاً فذلك عائد، في أحد جوانبه، إلى كون الإنسان موجود ميتافيزيقي. لذلك ليس بوسعنا تجاوزها، وكل ما بإمكاننا فعله، من وجهة نظرنا، هو أن نعي قدر الإمكان، فدائماً سيظل هناك جزء محجوب عنا، نوع الميتافيزيقا التي تحوينا ونحاول تعديلها إذا كان لذلك ضرورة، أن نلاعب الميتافيزيقا التي تحتوينا ذلكم جهد مقدرتنا. اللعب، متاح الفكر الجدي؛ الفكر الواهن. وهن ليس دلالة على ضعف وتخاذل، وإنما على وعي بالحدودية. في حالتنا هذه: باسم ميتافيزيقا التعدد والنسبية نقف في وجه ميتافيزيقا الثنائيات والمطلق، باسم ميتافيزيقا العيش المشترك نواجه ميتافيزيقا المعركة.

بشكل أكثر تخصيصاً. هذا العمل هو محاولة للانخراط في تفكير ما بعد تاريخي⁽⁷⁾، إذا تكلمنا بلغة سلوتردايك، في بناء

I. بدء. يوتوبيا الضيافة، التدين الواهن.

العيش سوياً، المعية، رهان أصبح تأصيله مطلباً ملحاً ليس بوسع الفكر⁽¹⁾ المجبولة بالظاهرة الدينية الإسلامية التغاضي عنه. ليس فقط لأننا نحمل جزءاً من مسؤولية الحادي عشر من سبتمبر، أو ما شابهها من وقائع، شتاً ذلك أو أبينا، حملناه أو حملناه، أو لأننا صرنا مصدراً للفوييا بل، بالأساس، لأن الخصوصية ومعها ادعاءات المطلق تحولت لدينا إلى مرض عضال ينخر نواح لا حصر لها من مجتمعنا وفضاءاتنا الفكرية والثقافية. وبما أن المرض بلغ مرحلة جد متقدمة، لم تعد تنفع معه كل أنواع المسكنات والمضادات الحيوية. باتت الجراحة، يوماً تلو آخر، تفرض نفسها كطريق «لا غنى عنه» للعلاج. قد تكون الجراحة جد مؤلمة، سيما وأنها تتم دونما مخدر، لكن المرض أصبح بالقوة التي يهدد معها الحياة. إن الخصوصية المغلقة المتجاهلة لجدل الكوني والخصوصي مثل، إذا استعملنا تشبيهاً آخر، الحارية⁽²⁾ سمها لا حظ لك معه ومن شدته ينهش من لحمها. تلك الخصوصية موت الذات قبل أن تكون موتاً للآخر.

لذلك، تعود إحدى مهمات الفكر الأكثر راهنية وإحراجاً إلى هيرمينوطيقا الجسور وأنطولوجيتها⁽³⁾. الجسر (لفكر في الجسارة والجسور) يربط بين صفتين ليحمينا من السقوط. الفكر دوماً فكر عبور، لذا لا ينبغي له التخلي عن إحدى مهامه الأكثر أصالة: هندسة الجسور وبناءها.

الجسور هي الأمل الأخير للوطن الأخير، المتاحة الأخير للمسلم الأخير. فنحن أبناء حضارة زمنها مهدد بالموت في كل لحظة، لنقل إنه في موت سريري منذ أمد. من قال أن الزمن ينساب دوماً! من قال أن المستقبل يلي الحاضر ضرورة! الزمن قابل للانكسار ومعرض للإخفاء. «خفت على زمن من زجاج... لا وقت للغد»⁽⁴⁾، ما أروع خوفك يا درويش، ما أروع خوف من يشرفون على الموت، ما أروع خوف من يكتبون مرثيتهم، ما أشجعهم. خفت على زمن بدأ بالانكسار منذ سنين عدة، ووقت استنفذ كثيراً مما في جعبته حتى كاد أن يصير ضرب محال.

لا يتعلق الأمر هنا بالترويج لسوداوية تشاؤمية لا تقرأ في الحاضر غير علامات الموت، فما زال هناك فسحة للفعل،

وكل هوية إقصاء. بيد أن ذلك لا يعني أن الغيرية والانفتاح الجذريين ضرب عدم، فالمناطق الكلاسيكي ليس الحكم هنا، وإلا لكان ما نقوله عن الضيافة ضرب عبث، وإنما هما ضرب أمل. أمل يوتوبي، بما تحمله اليوتوبيا من معاني إيجابية ومن عدم إمكانية التحقق، نسعى إليها دوماً دون أن نمتلكها حصراً أو قطعاً، نقوم من خلالها بتركز اتنا الهوية ونعيد تشكيل مؤسساتنا الاجتماعية والثقافية، نذيب سياجنا المغلقة ووثوقتنا العمياء. في جملة واحدة: بالعودة إليها، وبالاتجاه نحوها، نهذب (بالمعنى الغاداميرو الرورتوي) أنفسنا باستمرار. من هنا تتم استعادة السؤال الكانطي: من هو الإنسان؟ لنجعل منه غاية، ليس بالمعنى الكانطي، مطمئناً وهادئاً. فالإنسان هو في حد ذاته يوتوبيا، لأنه ليس حالة معطاة نمتلكها بشكل أوتوماتيكي وإنما هو حالة يتم بناءها باستمرار. هذا الفهم يسمح لنا بإضفاء معنى مخصوص على حكمة ديوجين في حمله للمصباح عز الظهيرة، متحدثاً العقل اللغوي لمتفلسفة عصره، بحثاً عن إنسان. فليس بيننا الإنسان، كما أن إنسانيتنا تزيد وتنقص. الإنسان بمعناه المكتمل لا يوجد إلا في المجتمع اليوتوبي. وباستحضار ذكرى سارتر الإنسان مشروع، لكنه لا يكتمل، (ينبغي أن نقرأ في هذا الرسم الشيء ونقيضه: الاكتمال كهدف، والسلب الذي يلحق الاكتمال فيجعله ممتنعاً)، نظراً لارتباطه باللا مكان. لذا، نحن مضطرون لهجانة قاسية: الجمع بين الطائي وديوجين وسيزيف، أن نحمل المصباح دوماً دون أن نحقق المراد.

3- وهن، تميز يوتوبيا الضيافة بين التدين الواهن والتدين القوي. الصنف الثاني يقوم على أساس الإيمان المطلق للمتدين بصلاحيته نسقه الديني وبأنه نسق الخلاص الوحيد، فيجعل مما عداه جاهلية وضلالاً. أما التدين الواهن فهو يقوم على مبدأ التدين في حدود الاعتراف بحق الآخر في امتلاك معتقدات مخالفة، وأن طرق الخلاص متعددة. المتدين الواهن، يعتقد في صلاحية نسقه الديني لكن باعتباره نسقاً من بين أخرى تتمتع هي أيضاً بالصلاحية.

4- واقعية: مما سبق، يتضح أن الغيرية والضيافة والإنسان يتم التعامل معهم انطلاقاً من مستويين/ طبقتين، إذا استثمرنا تحليلات لكارل أوتو آبل بصدد اتقيا النقاش⁽¹²⁾، مستوى اليوتوبيا بما هي أمل ومعياري للتقويم، النموذج المثالي بلغة فيبر، ومستوى التحقق الواقعي الذي تحتلف درجة قربيه بعده من النموذج حسب الظروف المختلفة. لكن، خلافاً لما توحى به أعمال آبل من إمكانية تحقيق جماعة النقاش المثالية، وليسمح لنا القارئ بالتكرار، لا نعتقد أنه بإمكان المثال أن يصير واقعاً، نضل نقرب منه دون أن نحققه في كماله.

5- أمر قطعي: «اعتقد فيما تشاء، آمن بما تشاء، شريطة قولك بالآخر مهما كان اختلافه عنك ومعك جذرياً». ينتج عنه أمر قطعي آخر «افعل دوماً بحيث يكون فعلك لا يقصى

فضاء عمومي حاضن لرؤى العالم في اختلافها وتناقضها، إذا تكلمنا بلغة هابرماس، أو هو شروع في التفكير انطلاقاً من يوتوبيا ليبرالية تؤكد على تعدد المعاجم النهائية وتعمل على دمج الأغيار بشكل مستمر داخل دائرة النحن عن طريق جعل جهاز حساسيتنا أكثر قدرة على استشعار الحالات العاطفية والوجدانية للغير اهتداءً بمبدأ ناظم «القسوة أفضع ما يمكننا فعله»⁽⁸⁾، إن نحن اخترنا لغة رورتي. وفي لغة دينية إسلامية، التأكيد على الوسطية، مع تجذيرها من مجال الفقه والمعاملات إلى مجال العقيدة والتعامل، وإعادة تفعيل الحل الإرجائي، نقصد تعليق الحكم على أرضية الله أعلم⁽⁹⁾ وأن الحكم لله الذي لا يمكن التطاول عليه⁽¹⁰⁾، وبسط ذلك في أبعاده الوجودية والمعرفية والأخلاقية والعلائقية والعقائدية. فالحاكمة لله، لكن ليس كما فهمها سيد قطب. بناءات نظرية وتوجهات فكرية/ أخلاقية مختلفة، لحد التضارب أحياناً، لكنها في عمقها تظل تشير لدينا إلى شيء واحد: ضرورة احتضان (الغير) الآخر المخالف والمختلف. هذا الاحتضان عمق ما نسميه يوتوبيا الضيافة. سأحاول سريعاً، في سياق هذا البدء، تحديد بعض الملامح العامة والأولية ليوتوبيا الضيافة.

1- ضيافة: الضيافة محاولة تحقيق تعايش متكافئ بين الأغيار، أي أنها حالة مابعد تاريخية. كان من الممكن أن نقول التسامح لولا أننا وجدنا فيها أبعاداً لا يسمح بها التسامح، فهو يظل منغمساً في التاريخ وإن بشكل مقنع. الضيافة قبول وفرح وترحيب بالآخر، وتقدير خير ما نملك إكراماً له. الآخر المكرم هو الآخر الضيف، أما الآخر المتسامح معه هو الآخر الضعيف. الذات المضيفة هي الذات الكريمة الحاضنة والواهب، الذات المتسامحة هي الذات القوية القادرة على العقاب لكنها تتخلى عنه تعففاً. لنقل، الضيافة صدر رحب، والتسامح صبر محمود. لذلك تطرح يوتوبيا الضيافة على عاتقها حملاً ثقيلاً لدرجة الرعب، استنساخ ملايين النسخ من حاتم الطائي، بلغة دقيقة جعله حالة جماعية. فكيف السبيل إلى تحرير هكذا استنساخ من قيود المنع التي تكبله من جوانب عدة؟ سؤال مرهق، ربما لكونه من نوع الأسئلة التي تقتل صاحبها؟ أو تلك التي تظل هاربة على الدوام متحدية أية إجابة أو إجابات؟ أو لعله سؤال حارق لمن يقترب منه؟ المهم أنه سؤال ما ينفك يحاصر ما إن يأخذ التفكير في ممكن التعايش منحنياً جذرياً.

2- يوتوبيا: هكذا نعتقد في صلاحية الحكم الأنشائي على الإنسان انطلاقاً من السؤال: إلى أي حد استطاع أن يتخلص من أناه؟⁽¹¹⁾ مع التأكيد أن التخلص هنا لا يفهم فهماً وضعياً بل فيها تذاوتياً، حيث يصير السؤال: إلى أي مدى استطاع أن يؤثر على نفسه ولو كان الغير مخالفاً جذرياً، ولو كان الضيف متطلباً في معتقداته؟ الغيرية الجذرية غير ممكنة، الهوية المنفتحة بشكل كلي ممتنعة. فكل غيرية تتأسس بدءاً على مركزية ذاتية،

وإلا تحولت الضيافة إلى مجاملة بئيسة لا تسمن ولا تغني من جوع كبعض تلك اللقاءات المسماة بحوار الأديان التي يكتفي المشاركون فيها بمدح بعضهم البعض.

9- تيموس وذاكرة: من بين الأعمال الموجبة التي تطرحها يوتوبيا الضيافة على نفسها، محاولة توجيه التيموس نحو احتضان الآخر، والانخراط في بناء تاريخ للذكرى يقدم تاريخاً يبرز عناصر التعايش والتآخي، ويساهم في بناء ذاكرة جديدة، ذاكرة لا تقوم على الميغالوتيميا (بالدلالة التي يستعمل بها فوكوياما الميغالوتيميا) وإنما تحتضن كل الأطراف.

10- معرفة: من الناحية الإستيمولوجية تلتفت يوتوبيا الضيافة عن نظرية المعرفة، كما حددها رورتي، لصالح انخراط مفكر فيه داخل البراديجم المهرمينوطيقي للعقل، مع الاهتمام أيضاً، وبشكل أساسي، بأعمال مابعد هيرمينوطيقية كالتى بدأت تتجلى معالمها بوضوح مع دوبري، كأبرز ممثلي المنعرج الميديولوجي، وسلوتردايك وغرويس وأسنان؛ ونتيجة لذلك تلتفت يوتوبيا الضيافة عن المنطق الثنائي لصالح منطق متعدد القيم.

11- وهم ووعد: قد يرى البعض في يوتوبيا الضيافة «وهماً». لكن من ذا الذي يستطيع العيش بدون أوهام؟! من ذا الذي يستطيع مواجهة صقيع الواقع بجسد عار، فرداً كان أو جماعة؟! الحقيقة الوهم (نيتشه)، النار المقدسة (دوبري). «الوهم» و«الأسطورة» نجاة لنا من «عثرات الواقع الرخو وفقه الواقعية»⁽¹⁶⁾. إنه قدر الإنسان.

كان من الممكن القول أن يوتوبيا الضيافة وعد جميل لولا أن التاريخ علمنا حذر الوعود الوردية. باسم (الوعد) مملكة الله، استعبد عباد الله. باسم الحضارة، أبيت حضارات. باسم الإنسانية، كم من أرواح أزھقت ومن دماء أسفكت. باسم الشعب، صار الشعب ذليلاً. باسم التقدم، نهبت دول ووضعت داخل حلقة مفرغة للتأخر. باسم الحرية، تناسلت السجون. باسم الديمقراطية، أقيمت حروب واستعمرت أوطان. باسم الوطن، أديمت حالة الطوارئ وصار الرئيس ملكاً. باسم التوزيع العادل للثروة، نمت النوموكلاتورا وشاع الفقر والحرمان. باسم البروليتاريا ومجتمع المابعد طبقي، الديكتاتورية. باسم القانون الدولي... كفى. هل ما زال بإمكان الوعود الجميلة أن تمارس علينا سحرها وبريقها؟

لكن بالرغم من ذلك ينبغي الاعتراف بأن يوتوبيا الضيافة تحمل بين طياتها وعداً خفياً. الوعد بمعناه الدريدي. فيوتوبيا الضيافة ذات بعد مشياحي. المشياحية (messianicité)، لدى دريدا، وعد سابق على كل وعد ديني، فهي الوعد باللامرتقب، بالحدث الجلل الذي سيقم العدل بين بني البشر⁽¹⁷⁾. المشياحية انتظار وترقب للأفضل، وكذلك يوتوبيا الضيافة. لكن كل ترقب للأفضل لا ينفك عن ترقب الأسوأ، كل وعد يواكبه

حق الآخر في الاختلاف معك». هنا أيضاً ينبغي أن نميز بين المستوى المثالي والمستوى الواقعي. الأمران لا يمكن تحقيق كامل متطلباتهما إلا في الشروط المثالية، لكنهما في المقابل مبدآن ناظران للاعتقاد والعمل في إطار يوتوبيا الضيافة. وبما أننا نستحضر ذكرى كانظ نقول أنها مبدآن حاكمان للعقل المحض والعقل العملي.

6- غربة: لا تكتفي يوتوبيا الضيافة بالجانب البيثقافي والبيداتي، فهي ليست فقط واجباً اتجاه الغير وإنما هي أيضاً واجب اتجاه ذاتنا. الذات ليست كتلة متجانسة متماسكة، ولا هي كتلة هولامية؛ الذات تعدد. «الآن، أنت اثنان، أنت ثلاثة، عشرون، ألف، كيف تعرف في زحامك من تكون»⁽¹³⁾، لذلك من المهم جداً أن نفسح المجال داخلنا للأصوات المتعددة المختلفة التي تخترقنا. الضيافة في هذا المستوى هي أن نجعل آلات العزف المختلفة تعزف لحناً شجياً، إنها سنفونية القبول بهجانتنا وتعددنا الذي لا يمكن أن يصير إلى التطابق الواحد. في ذلك أحد أكبر مآسينا وأكبر تحدياتنا الوجودية. غرباء نحن كما كان أجدادنا وكما سيكون أحفادنا. غرباء نحن كما الجميع، فليس في الأمر ما يدعو لمفخرة ولا لحنجل. أقوياء ضعفاء بغربتنا. هل بوسع الغريب أن يسأل غير الضيافة؟ بالتأكيد نعم، وبالتأكيد لا. بين هذين الاختيارين، وفي تقاطعهما المستمر، يبنى جزء مهم من تاريخنا الفردي والجماعي.

7- ريروطيقا: من منطلق يوتوبيا الضيافة ينبغي أن تزول العديد من المصطلحات، أو يعاد تأويلها، من معجمنا النهائي (رورتي)، على سبيل المثال: البربرية، الهرطقة، التحريف، الجاهلية، العرق السامي، شعب الله المختار... مقابل تثبيت مصطلحات من قبيل: التآخي، التعايش، الكرم، الحوار، التقارب، الاشتراك، التعدد.

8- تهكم⁽¹⁴⁾: لا تعني يوتوبيا الضيافة، كما هو بين، أن المضيايف ينبغي أن ينسلخ من معتقداته ويتخلّى عن قنانيه ومرجعياته، وإنما أن يدخل النسبية إليها. أنا صائب وأنت مخطئ، أنا صائب وأنت أيضاً صائب، أنا صائب وقد تكون أنت كذلك صائب، أنا صائب وقد تكون أنت مخطئ، قد أكون صائباً وأنت مخطئ، قد أكون صائباً وقد تكون مخطئاً، قد أكون صائباً وأنت صائب، قد أكون صائباً وتكون أنت كذلك صائب، أنا مخطئ وأنت صائب، أنا مخطئ وقد تكون أنت كذلك صائباً، أنا مخطئ وأنت مخطئ، أنا مخطئ وقد تكون أنت الآخر مخطئاً، قد أكون مخطئاً وأنت مخطئ، قد أكون مخطئاً وأنت قد تكون أيضاً مخطئاً⁽¹⁵⁾. المنطق الأرسطي عقيم، لا يسمح إلا بقيمتين. لذلك ليس من الضروري أن يزول مفهوم «الهداية» من معجمنا النهائي، وأيضاً مفاهيم مثل: الإقناع، التصويب، التقويم، النقد. الحوار مع الآخر، وفي حالات محددة محاولة إقناعه، «هدايته»، انتقاده، لا يتعارض مع استضافتنا له، اللهم إذا كنا رهيني تفكير مانوي. عموماً «الهداية» حق للجانين،

«حق الله»، وتتموضع في صلب موضوعنا، أعمال ما فتأت تأخذ مكاناً مميزاً في النقاشات الفلسفية المعاصرة. وفي إطار رحلتنا تلك مع أسنان سنقف عند بعض الفرضيات المؤسسة لإعماله، خصوصاً ما تعلق منها بالتمييز الموسوي وارتباط العنف الديني به، واعتبار الديانات التوحيدية ديانات مضادة قوضت فضاء الترجمة الذي أرست دعائمه الديانات متعددة الآلهة وأقامت بدلاً عنه فضاء الهداية. يؤكد في سياق ذلك أنه بالنسبة للتحليل الأسفاني لا يتعلق الأمر بتجاوز التوحيد أو التراجع عنه لصالح تعدد الآلهة، ولا بمديح للديانات الما قبل توحيدية. فالعودة إلى مصر ليست عودة عن التوحيد ولا عودة تعدد الآلهة، فالأمر ذو بعد هيرمينوطيقي وليس مداخله لصالح الوثنية والصنمية. مصر لا تلعب غير دور سيميولوجي يرمز إلى فضاء «مفتوح»، وتعدد الآلهة لا يفهم إلا رمزياً، بوصفه هو الآخر يحيل إلى ذلك الفضاء، فضاء التعايش والترجمة المتبادلة والهرمينوطيقا البيئية.

إن «حق الله»، والعديد من أعمال أسنان، تحدث انزياحاً من سؤال «ما هي أمريكا؟» الذي أخذ حيزاً من تفكير مفكرين كبار مثل هيجل، هيدغر، دولوز وغاتاري، نغري وهاردت⁽¹⁸⁾، نحو سؤال «ما هي مصر؟» سؤال نعتبره أحد الأسئلة المحرجة التي تطرحها علينا الوضعية الراهنة للعالم. رب إجابة عنه ليست في تناول الفكر ما لم يتسم إرادياً (بلغة سلوتردايك).

II. نحو تدجين الديانات التوحيدية.

التشخيص: من أين ينبع التشدد والعنف الدينيين؟

كيف نفسر التشدد، الحمية، التي تمتاز بها الديانات التوحيدية؟ لماذا تؤدي هذه الديانات إلى التشدد؟ ما الذي يجعل المرء من أجل معتقداته يقتل ويُقتل، يُفجر ويتفجر، يُعذب ويتعذب؟ أين يكمن المحرك الذي يحول الطاقة الروحية، المحددة لعلاقة الإنسان بالخالق، إلى طاقة مسببة للصراعات بين بني البشر؟ من جانب آخر، ما ضرورة هذه الأسئلة؟ أليست الخزنة الفردية كفيلاً بمنحنا الجواب؟ إذا كنا نفتقد الحساسية النفسانية (التحليل النفسي)، أو نجدها غير كافية، يمكن أن نسأل أهل الاختصاص من علماء البيوعصبية، سنجد جواباً! يذهب سلوتردايك إلى ضرورة تجاوز التحليلات النفسية والبيوعصبية، رغم ما تقدمه من عناصر مفيدة لمعالجة الموضوع، فالتحليل ينبغي أن يتجه بشكل أساسي نحو الرحم/القلب الذي عنه يتولد التشدد، وما يستتبعه من عنف، يقول سلوتردايك: «نخدع عندما نفترض أن التشدد التوحيدي محكوم في المقام الأول بقواعد عاطفية وبالنتيجة يتطلب تحليلاً سيكولوجياً»⁽¹⁹⁾؛ أو بقواعد عصبية وبالتالي يتطلب تحليلاً بيوعصبياً. إن موضع الداء، والذي إليه ينبغي أن نوجه الدواء، منطقي قبل أن يكون سيكولوجياً

ويهدده «الإخلال بالوعد». فالمستقبل منفتح دوماً على كل الإمكانيات. في هذا الصدد، كادت اليوتوبيا أن تصير واقعية، لنقل إنها واقعية غير فجأة.

هكذا تقف يوتوبيا الضيافة في وجهة كل التصورات التقدمية الحتمية، الدوغمائية، لمسار التاريخ، كالماركسية الكلاسيكية. فأحد الأخطاء المهمة التي وقعت فيها تلك الماركسية أنها جعلت من النهاية السعيدة نهاية محتومة، قدر الإنسانية. اعتقدت أنها تقدم تحليلاً علمياً يرتكز على «قوانين التاريخ» لكنها لم تنتبه إلى كونها تعيد إنتاج النموذج الديني (المسيحي اليهودي) من حيث لا تدري. هذا الخطأ القاتل عملياً ونظرياً انتبه إليه العديد من الماركسيين الجدد وحاولوا تجاوزه عن طريق مراجعة نقدية، بيد أن العديد من تلك المراجعات ظلت غير كافية. لقد اعترفوا بالفعل بانفتاح المستقبل، وأقروا بعدم حتمية الاشتراكية الشيوعية، لكن البديل عنها لم يكن سوى الهمجية، اشتراكية أو همجية، خير أو شرور، سعادة أو بؤس وضياع، مساواة أو استغلال، ليس أمامكم خيار آخر، ليس لديكم اختيارات عدة. التوجه نحو الخلاص أو التدمير الذاتي، «يا تجهزوا جيش الخلاص يا تقولوا على الدنيا خلاص» أشد شيخ إمام ومن وراءه الملايين، لا قيمة وسطى، الثالث المرفوع، لا قيم متعددة، المنطق الثنائي يعلن عن نفسه مرة أخرى. هل تم بذلك التخلي عن البناء الدوغمائي للتاريخ؟ لقد كان ذلك خدعة كبرى. كلاسيكياً، الاشتراكية قدر الإنسانية، بعد المراجعة، الاشتراكية قدر الإنسانية السعيد. لعبة وخداع ألقن خيوطها فوكوياما فاستحق مكانة مرموقة بين اديولوجي القرن العشرين.

إن يوتوبيا الضيافة تعد، غير أنها لا تعد بحتمية ما تعد به ولا بحتمية نتائجه، ولا تدعى أنها خير ما يمكن وعده.

هكذا، يعود اشتغالنا على التشدد الديني وما ينتج عنه من عنف، إلى الشروع في يوتوبيا الضيافة وتمرنا على تحمل متطلباتها. إنه بدء أول نرجو أن نوفق إلى إتمامه ببدايات أخرى. في هذا العمل سنحاول الوقوف عند إشكالية العلاقة بين الديانات التوحيدية والتشدد (التعصب، الحمية) والعنف، وما يمكن تقديمه كعلاج. وذلك انطلاقاً من اشتغال/ اشتغال على كتاب «حق الله» لبيتر سلوتردايك (ترجمة أدق، الحق الناتج عن احتكار الله). خلال المحور الأول سنعمل على إبراز منبع التشدد والعنف الدينيين وطبيعة العلاج الذي يقدمه سلوتردايك، حيث سنجد أن مكمن الداء منطقي ووصفة العلاج منطقية، فالتشدد نتاج رحم منطقي هو ذاته رحم الميتافيزيقا الكلاسيكية، والعلاج وصفة مابعد تاريخية تجد إحدى نماذجها التاريخية في الإرث الفرعوني الما قبل أختاتوني. ثم سنتجه، المحور الثاني، صوب جان أسنان لننتفح على بعض أعماله نظراً لكونها تشكل خلفية رئيسية لكتاب

أو بيوعصياً، «بكل الاحترام، يقول سلوتردايك، الواجب لتنتج المقاربات السيكلوجية والبيولوجية، ينبغي خصوصاً الكشف داخل الديانات التوحيدية الإقصائية⁽²⁰⁾ والكلنيالية موضوع النقاش، على برنامج منطقي والذي، قبل أي تعبئة نفسية، يتبع نحواً محدداً بصرامة من الناحية الداخلية⁽²¹⁾». ما هو هذا النحو *grammaire*؟ كيف يتحدد؟

في صدد بحثه عن ذلك يميز سلوتردايك بين أصناف ثلاثة من السمو *suprématie* (في الحقيقة أربعة أصناف)، تتميز جميعها بتكونها من قطبين لا يمتلكان نفس القيمة الانطولوجية، فمن جهة هناك القطب السامي المتعالي، ومن جهة أخرى هناك قطب تابع يمثله الإنسان، وتحدد طبيعة العلاقة بين القطبين نوع السمو ونتائجه. هذه الأصناف هي على التوالي: السمو الشخصي ممثلاً بالإله الإبراهيمي، السمو الموضوعي الوجودي ثم السمو المنطقي العقلي الممثلان بالإله الفلسفي، إليها يضاف السمو الانثروبولوجي الذي عبرت عنه الشيوعية والذي هو بمثابة استمرار للسمو الشخصي في لغة معلنة لذلك لن نقف عنده. هذه الأصناف وإن كانت تشترك في إعلاء القطب السامي إلا أنها تختلف في تصورهما له، وفي طبيعة التشدد الذي تؤدي إليه، سنهتم أساساً بالتشدد الناتج عن السمو الشخصي.

يتضمن القرار الإبراهيمي، حسب سلوتردايك، بإعلاء الله وتوحيده، (هل بالفعل يمكن اعتبار ذلك قراراً؟ المهم أننا في هذا الصدد نتعامل مع التحليل السلوترديكي من «الداخل»)، مسألة منطقية تتجلى في العودة عن المتعدد لصالح الواحد، وما رافق ذلك من تمييزه بالقوة والقدرة والسلطة المطلقة. فالواحد ليس فقط مبدأ مفسراً، أو علة أولى، كما هو الحال عند طاليس مثلاً، بل إنه بالأساس الذي كتب كل شيء بيده، وكل شيء يقع تحت إمرته. الواحد باري مصور، حاكم مسيطر، لا يقف أمامه شيء ولا يرد قضاءه راد، أمام سلطانه الكل ضعيف وخاضع. أما الإنسان فهو عبد مملوك، لذلك «السمو الديني، حركة الصعود نحو الأكثر علواً والواحد، تترافق بالضرورة مع الملكية الانطولوجية *monarchie ontologique*»⁽²²⁾.

الواحد الله: الخالق المبدع، الفعال لما يريد، مدبر العالم وضامن حسن سيره. المراقب الذي يحتفظ بكل شيء، المؤرشف الذي لا يطال أرشيفه بياض. الحكم، واضع القانون ومنفذ الحكم. القادر على تدمير العالم وإفناء الإنسان. خصائص، بالإضافة إلى أخرى، تجعل من إقامة العلاقة مع الله ذات أولوية على معرفته، لأنها تركز على صفاته المرتبطة بالآخر أكثر من تركيزها على صفاته «الخالصة»، لنقل إنها ذات بعد علائقي أكثر منه ابستمولوجي ف «ما يثير الانتباه، في هذا الله، هو تفوق خصائص الأنت *Le Toi*، في حين أن خصائص هذا *Le ça* لم يتم تطويرها بشكل كبير»⁽²³⁾. باختصار، التصور الإبراهيمي عن الله، كما يفهمه سلوتردايك، يجعل منه شخصاً فوق كل

الأشخاص، ملكاً فوق كل الملوك. إله لا يطالب بأن نقيم معه علاقة معرفية بقدر ما يطالب بالعلاقة الوجودية. لكن ما هي خصائص هذه العلاقة؟ كما اتضح أعلاه لا يمكن أن تكون علاقة تكافئ وندية، بل علاقة خضوع ورهبة وسيادة. الإنسان لا يمكن له مجادلة الله أو الاعتراض على أوامره وأفعاله، عاجز عن رد بأسه أو التغيير من قضاءه وقدره قيد أنملة، وحتى أنه لا تجوز له الدعوة برد القضاء وإنما فقط باللطف فيه. لا يسأله بل يسأله. لا يُسأل عما يفعل ويُسأل عن كل ما نفعل⁽²⁴⁾. غير قادر على إبدال ما كتبه، مكتفياً بطلب حمايته ومغفرته وتأييده وتسديده. مسار مستقل للإنسان عن الله؛ الجنون بعينه، تبعيته له؛ عين العقل. التذلل، الرهبة والعبادة خصائص يلزم توفرها في مؤمن. التكبر، الجحود والجدال يستحيل تصورهما في عابد. العابد، كل ما ينبغي فعله لإدراك السمو الشخصي كما يقدمه سلوتردايك هو أن نأخذ هذا المصطلح على محمل الجد وتعامل معه في حرفيته، وإن كنا من من لا يجذ حرفة المصطلحات، ربما لأننا أنصار الباطن أو نعتبر الحرفية قتلاً للبعد الميرمينوطيقي، يكفي أن نجالس عبد القادر الجيلاني لكي نستشعر ذلك بقوة، حتى ولو حذفنا لقب سيدي الذي يرتسم شامخاً قبيل اسمه لينبهننا أننا لسنا أمام رجل عادي، فالرجال طبقات ومقامات، أو ليوفظ فينا حس الاستعاضة لصوت اخترق الزمان والمكان وقاوم عوامل التعرية الفكرية والجفاف الروحي والنسيان، ولما لا ليدكرنا أن واجب الخضوع يمتد من الله إلى من يُعتقد أنهم أولياءه. لنستمع إلى نذر يسير، ولكنه دال، من عظاته: «لا تعارض الحق عز وجل في نفسك، ولا في أهلِكَ، ولا في مالك أو أهل زمانك، ما تستحي أن تأمره أن يغير ويبدل، أنت أحكم منه وأعلم منه وأرحم منه؟! أنت والخلق كلهم عباده، هو مدبرك ومدبر العالم. إن أردت محبته في الدنيا فعليك بالسكون والسكوت والخرس. أولياء الله كلهم متأدبون بين يديه، لا يتحركون حركة ولا يخطون خطوة إلا بإذن صريح منه لقلوبهم، لا يأكلون من الأشياء المباحة ولا ينكحون ولا يتصرفون في جميع أسبابهم إلا بأذن صريح منه لقلوبهم... فإذا كنت مع الخالق فأنت عبده، وإن كنت مع الخلق فأنت عبدهم»⁽²⁵⁾، و«الاعتراض علي الحق عز وجل عند نزول الأقدار موت الدين، موت التوحيد، موت التوكل على الله. والقلب المؤمن لا يعرف لم وكيف»⁽²⁶⁾.

على العموم، العلاقة داخل السمو الشخصي علاقة لا تماثلية إخضاعية تصب لصالح قطب الواحد. واللاتماثل يبرز في مسألتين أساسيتين:

— النفاذ إلى الله غير ممكن، في حين أن الإنسان مكشوف كلية أمام خالقه، يعلم سره ونجواه، حاضره وماضيه ومستقبله.

— سلطته تطال كل شيء، أما الإنسان فهو من الضعف ما لا يستطيع معه ضمان حتى حياته ولو لبرهة متناهية في الصغر. ما أدراك لعل النية تدركني وأنا لم أفرغ بعد من خط هذا الحرف،

أو تدركك قبل أن تفرغ من هذا السطر⁽²⁷⁾.

إلى جانب السمو الشخصي يقدم سلوتردايك السمو الموضوعي الانطولوجي، الذي يمثل قطبه السامي وجه معين للإله الفلسفي، الجوهر بتعبير أكثر خضوعاً لمتطلبات صناعة الفلسفة الكلاسيكية. فالمتعالى لا يتمتع، في هذا المستوى، بخصائص شبيهة بالإنسان، وإنما هو عبارة عن أساس أو فكرة. أنه الواحد الذي اهتم بالقبض عليه جزء غير يسير من الفلاسفة الميتافيزيقيين: المحرك الذي لا يتحرك، العقل المطلق الذي فاض عنه كل شيء، الروح المطلقة التي تتمظهر وتكتمل في التاريخ وعبره... لكن، أليس هذا الإله الفلسفي، في آخر المطاف، تعبير عن الإله الإبراهيمي في لغة فلسفية؟ إله إبراهيم في طبعة منقحة؟ أليست الميتافيزيقا هي في جوهرها أنطولوجيا؟ يؤكد سلوتردايك أن الأمر خلاف ذلك، إذ لا ينبغي الخلط بينهما لأنها لا يشتركان في شيء اللهم اشتراكهما في تقديم أساس للوجود. الإله الفلسفي ليس إلهاً خالقاً، على الأقل ليس بالمعنى الذي تقدمه الديانات التوحيدية، وليس حكماً ولا حاكماً. لا يهدد الإنسان ولا يرغبه. لا يجعل منه خادماً أو عبداً. لا يبعث رسالات ورسلاً، إلا إذا اعتبرنا مفكري الوجود الهيدغريين رسلاً. (حتى مع هذا الافتراض يظل هناك فرق حاسم: رسل الله معدون سلفاً لهذه المهمة، أما رسل الوجود الهيدغريين هم نتاج الجهد الذي بذلوه في الصمت، الذي وحده يمكن من الاستماع لرسائل الوجود والتعبير عنها. مفكرو الوجود بارعون في فن الاستماع، متمرسون على الصمت، لقد أتقنوا فن التربية الفرعوني⁽²⁸⁾. لكن، مع ذلك ينبغي الانتباه إلى القالب الديني الذي حكم بشكل خفي أعمال العديد من الفلاسفة المابعد تنشويين. لقد اعتقدوا أن الالتفات عن العين الرؤية، المنبع والماهية والمورد هو طريق للخروج من العهد الميتافيزيقي الكلاسيكي، فالنظر لم يعد ضرب الفكر المأمول، بيد أن ذلك تم لصالح الأذن (السمع، الفهم، التأويل)، فكان تركيزهم على اللغة والإنصات. ألم يتجهوا بذلك نحو أكثر الأعضاء ميتافيزيقية ودينية، خوداً وسكوناً، أكثرها صوفية؟ كيف نفسر الفتور الذي توصف به حالة ما بعد الحداثة؟ لقد أرادوا الحسم مع الميتافيزيقا الدينية لكن، يا لسخرية الأقدار أو عبث العود الذي لا ينتهي، ظلوا يستنشقون هواءها. لا تعتقد في ذلك؟ لك الحق، لكن حاول التفكير في المنعرج اللغوي وأهمية الكلمة داخل التراث الديني المسيحي⁽²⁹⁾، في بدء كانت الكلمة واللغة مسكن الوجود. المنعرج الميديولوجي⁽³⁰⁾؟ من الممكن، لتريث ريثما ينضج أكثر).

عموماً الجوهر لا يملك كتباً مقدسة، ولا شعائر عبادة، لا يدعو الإنسان لعبادته أو التوبة إليه. ينادي الإنسان، لا ليكون عبداً عابداً وإنما ليشترك في هذا السمو وينهل من منهله، يقبض شعلة من نوره وينصهر فيه. مما قد يصل حد

إفناء الذات وإلغائها الآن، أي اعتبار الذات وسيطاً شفافاً عبره يشع نور الجوهر، وفي هذا عمق التشدد الانطولوجي⁽³¹⁾. غير بعيد عن هذا السمو الموضوعي يحدد سلوتردايك السمو المنطقي العقلي، الذي يشكل قطبه السامي وجهاً ثانياً للإله الفلسفي منظور إليه من ناحية المعقولة التي تخترق كل شيء، إنه شبيه بالمعادلة التي حاول أنشتاين وضعها لتفسير مجمل ظواهر الكون، فوضعت خارج مجتمع الباحثين الفيزيائيين، أو بنظرية كل شيء التي يعمل عليها جمهرة من العلماء المعاصرين. من هنا أليس الإله الفلسفي المنطقي صورة نموذجية عن الإله الإبراهيمي على أساس أنه يفسر كل شيء: الخلق والمخلوق، الوجود واللاوجود، العقيدة والشرعة، المعنى واللامعنى، البداية والنهاية، الخير والشر... الخ؟ أيضاً سنظل الطريق إذا افترضنا ذلك. فالإله الإبراهيمي ليس فقط عالماً بكل شيء، مفسراً لأي شيء، العلم الكلي والعقل الذي لا يزل بل وأكثر من ذلك، القادر قدرة كلية والمسيطرة سيطرة لا تُنفلت منها. الواحد الله مراقب معاقب قوي في حين أن الواحد المنطقي يفتقر لهذه الخصائص: فهو لا يعد ولا يتوعد، لا يدون خطايا ولا حسنات، لا يأمر ولا ينهي، لا يفرض طقوساً ولا يطالب بصلوات أو أضحيان⁽³²⁾. الصعود إليه ليس خضوعاً بل بحثاً عن الفكرة/المعادلة/النظرية/العامل المنطقي الأكثر صواباً في تفسير الوجود والوجود، وكشفها أمام عقول من يعجزون عن تحمل مشاق البحث والتنقيب. هذا هو الجانب الأهم من التشدد المنطقي⁽³³⁾.

إجمالاً، واستثماراً لدوبري، العلاقة مع الواحد تنتظم في شكلين أساسيين: الذوبان في الواحد وجعل الذات وسيطاً/ميدوم يشع من خلاله نور ذلك الواحد، الواحد يتجلى وينجلي عبر الفيلسوف، أو الخضوع للواحد وجعل الذات وسيطاً ميدوم لإخضاع الآخر للواحد. التعامل الفلسفي مع الواحد (وتصوره له) أقرب إلى التعامل البوذي والهندوسي منه إلى التعامل والتصور التوحيدي، أقرب إلى الشرق منه إلى الغرب، «... إما أن يُمتص داخل الواحد الجوهري، يقول دوبري، مثل الفناء (L'Extinction) البوذي أو الخلاص (Délivrance) الهندوسي، عبر عودة الروح أو النفس الفردية، الأتمان (l'atman)، إلى المبدأ الحميمي للكون، البراهما، دون الاهتمام كثيراً بما يفكر فيه ويفعله الآخرون... أو أن يبحث على إلحاق الآخر، عن طيب خاطر أو بالإكراه، إلى نسق قياسنا، على اعتبار أنه الوحيد الصالح، لقد شكل ذلك، في مستويات معينة، الرهان الكولونيالي لإنجيلي الغرب. رغبة الإجماع (Unanimité) [التي] غدت، في الشرق، مواقف الدمج وممارسات الاحتواء إنه الخيار الآسيوي، إذا استطعنا قول ذلك (لأن آسيا متعددة). يمكن أن تغدي ممارسات النبذ والأخلاق الثنائية حسب الخيار الذي يقال عنه توحيد (الذي هو الآخر غير متجانس)⁽³⁴⁾.

الواحد، بمعنى تحويل المنطق إلى منطق أحادي القيمة. الصرامة تتطلب تحديد الاختيار الصادق من بين الاختيارات المتعددة المتاحة، لا يمكن أن نظل في وضعية تشويش أو تعليق الحكم. غير أننا لا نختار كيفما اتفق، وإنما نختار الماهوي، الرئيسي، الدائم والثابت... وما يتبقى هو بالضرورة عرضي، ثانوي، زائل ومتغير، ياله من تبسيط. داخل هذا الرحم نختار الوجود ونترك العدم⁽³⁷⁾. من هذا اللقاء بين الصرامة والتبسيط يولد التشدد، يقول سلوتردايك: «عندما تتلاقى الصرامة والتبسيط، يدخل التشدد في عنصره. الفكر يصير صارماً ما إن نؤكد على كون، من بين اختياريين، واحد يمكن أن يعتبر صالحاً، إنه يسهر بعناية على أن نختار الوجود ضداً على العدم، الماهوي ضداً على اللاماهوي، الرب على ذلك الذي ليس له قوة، وليس سيداً. التشدد، في أصله المنطقي، ذهاب نحو الواحد الذي لا يسمح شيئاً أو شخصاً بجانبه. هذا الواحد هو أب اللاتسامح. إنه يفرض البديل الراديكالي، أن نزيل نهائياً العنصر الثاني»⁽³⁸⁾. من هنا، افتراض الحقيقة الواحدة وإمكانية امتلاكها والعمل على تحقيق ذلك هو منبع التشدد وما ينتج عنه من نار، «هناك، يقول دوبري، جيستينيان Justinien مثلاً، واجب الاضطهاد، الذي يرتكز، من أجل أن يكون مخلصاً إلى خاصية كونه متخفياً من طرف الله... يجب هزم أو هداية أعداء الإيهان الحقيقي في العالم بأسره. لأن الحقيقة واحدة، والخطأ متعدد [التأكيد من عندنا]. هل ينبغي أن نندهش من كون الآلهة المزيفة آلهة متعددة؟ أن ندخل قالب الدين Religio. دعوة لتنظيم كلية الحياة والمخيلات، لا يمكن سوى البحث على قولبة العالم بأسره داخل رحم الحقيقة الوحيدة، من هنا نفني الحق في الخطأ، الذي لا يفكر مثل تفكير مخدوع، ومن يُخدع يضل... بين الحقيقة المنقذة والخطأ المعذب/ المهلك، ليس هناك طريق ثالث ممكن»⁽³⁹⁾. لنصدق أكثر.

يدفع هذا الرحم السايح داخله إلى محاولة القبض على الحقيقة، التعبير عنها كما هي، لكنه أمل مهدد دوماً بالإمكانية المحرجة: الفساد، إذ أن المنطق يخبرنا باستمرار بإمكانية الخطأ. اللغة قد تكون خداعة. بين الإيجاب والسلب، الخطأ والصواب، الهداية والضلال يظل الإنسان مهدداً بالضياح. الصراط المستقيم، نعم، غواية الشيطان أيضاً. «اللغة» اصطناعية تأتي إلى الوجود والوجود من الخارج، إنها غريبة كل الغرابة عن الواقع والوقائع، لذلك نحن كذلك قد نكون غرباء عن الحقيقة. بيد أنه رغم هذا التيه يشع نور وبريق، حيث يتم التأكيد على صوابية العديد من القضايا. فكيف إذن تم التوصل إليها؟ كيف أمكن للإنسان، داخل إمكانية الضياح، شق طريقه وسط الحقيقة؟ كيف تمكن من الخروج من التيه وتجاوز القيمة السالبة للمنطق؟ عن طريق الجهد المبدول لتنقيح اللغة وتطهيرها، وإزاحة مصدر الخطأ وإزالة الخطأ، وعكس المطابق. هنا يبرز الطريق الأكثر خطورة: لتحقيق تطابق

الحكمة نحن إلى الشرق، حتى عندما صارت محبة. هكذا، نحن أمام خيارين رئيسيين يختلفان في تصورهما لواحد ولطبيعة العلاقة معه، ويتباينان من حيث النتائج، لكنهما قائمان على نفس البنية/الرحم المنطقي. فيما سيأتي سنوجه الاهتمام صوب الخيار التوحدي. ما الذي يجعل علاقة مخصوصة بين الإنسان وخالقه تتحول إلى علاقة صراع بين إنسان وآخر؟ لماذا تتحول عبادة الله إلى استعباد للآخر المخالف؟

يتضمن السمو الشخصي، كما ذكرنا أعلاه، قضية منطقية تكمن في العودة عن المتعدد لصالح الواحد، عودة صادرة عن رحم (قالب، بنية) منطقي يتحدد في رؤية مخصوصة لطبيعة الانطولوجيا والمنطق اللغة ونوع العلاقة القائمة بينهما. هذا الرحم هو المسؤول عن التشدد الديني وعن تحوله، في العديد من الحالات، إلى عنف متجه إلى الآخر المخالف من أجل إخضاعه لما نخضع له، ليركع لما نركع له ويقدر ما نقدره. (موضوعنا هو العنف المتجه نحو الخارج، لذلك لن نقف عند العنف المتجه نحو الداخل، الذات الذي يتطلب لأهميته اشتغالاً مستقلاً).

تحدد الأنطولوجيا، حسب هذا الرحم، باعتبارها أحادية القيمة، أما المنطق اللغة فهو ثنائي القيمة. الموجود يوجد دائماً على صورة محددة، هو هو، على هذا النحو أو ذاك، في هذه الحالة أو تلك، لا يمكن أن يملك الصفة ونقيضها فقيمتها أحادية يحملها في ذاته (عادة ما تأخذ صفة موجبة)، وهو ما عبر عنه المنطق الكلاسيكي بمبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع. «إن الشيء هو بشكل كلي ما هو عليه، يقول غيندر، يطابق ذاته كلياً. لا يمكن أن يناقض ذاته، إنه موجود موضوعي، وبها هو كذلك يمنح صورة الشكل الوجودي للحقيقة. ليس هناك أشياء خاطئة لأنها حقيقة تتطابق مع كينونتها، كل الأشياء أحادية القيمة»⁽³⁵⁾، الأشياء لا يمكن أن تكون خاطئة، لكن الفكر، اللغة والمنطق، يمكن أن يكون كذلك. من جهة الفكر يأتي الخطأ، إذ أن المنطق ثنائي القيمة، القضية إما صادقة أو كاذبة «الموجود الموضوعي، يستمر غيندر، باعتباره بنية بدون ذات، أحادي القيمة. لا يمكن أن نقول عنه سوى أنه موجود. على خلاف المنطق، الذي ينتظر منه وصف الموجود الموضوعي، ثنائي القيمة»⁽³⁶⁾. إذن هناك هوة ما بين المنطق والأنطولوجيا: هذه الأخيرة لا تتحمل إمكانية الخطأ/الكذب/اللا حقيقة، بينما إعادة الإنتاج الفكري لها، تمثل الموجود في ذهن الإنساني، يمكن أن يتم بنجاح أو يلحقه الفساد. إمكانية الفساد هي نكتة الإشكال، والتحدي الذي يواجه طالب الواحد؛ وإمكانية المراهية هي الأمل والرهان اللذان يوجهانه.

لردم هذه الهوة يجب إلغاء إمكانية الفساد. لذا يتم العمل على تقديم لغة تطابق الأنطولوجية، تعكس الهوية وتعيد إنتاج

«ممتلك» الحقيقة، خادم الواحد، أن يناضل من أجلها. الحل الأول: يا أمة الجاهلية، يا رجال الرذيلة، يا عبدة الشيطان والأوثان والأصنام، يا جهلة غفلة، يا نيام... قد أتتكم الهداية، الفضيلة، فلا تترددوا. الحقيقة تناديكم وتشد على أياديكم، فلبوا النداء. الواحد يدعوكم بالتي هي أحسن لما هو أحسن، فنفروا فرادى أو جماعات قبل أن توصل في وجهكم الأبواب فتصبحوا بعنادكم نادمين. كفى من الغفلة، كفى من السبات، عاجلوا الوقوف والعمى الذي أصابكم لعل الحقيقة تغفر خطاياكم. وبما أن بعض البشر جهلة معاندون، وما أكثرهم، يسمعون ولا يفقهون، يبصرون ولا يدركون، يحلوا لهم الركوب إلى عاداتهم رغم النور الذي كشفت عنه الحقيقة، لا يبقى إلا الحل الثاني: سُحِقاً لكم، سُحِقاً ستسحقون. هذا من جانب، من جانب آخر، رغم امتلاك الحقيقة يظل تهديد الخطأ حاضراً، يظل الشيطان متربصاً، لقد رُبحت معركة ولم تريح الحرب، لذا سيحاول مراراً وتكراراً خداعنا؛ فحذار أن تفتنر همتنا. لقد سقط آدم مرة، أما نحن، البشر الضعفاء، قد نسقط مرات عدة. ألسنا على طريق الشك والانفتاح والتقليل من الدوغمائية! هيهات هيهات. إمكانية السقوط، وإن كانت في مقامات أخرى بوسعها الدفع نحو التقليل من الدوغمائية، تدفع في هذا المقام إلى مزيد من العزم والحسم في التعامل مع الضلال ومصدره وحامله. السقوط قاب قوسين أو أدنى؛ لنجعل الشيطان الماكر وأتباعه أعداء لدودين لا يملون من محاولة غوايتنا ولا نمل من محاربتهم.

لنجمل. إن العنف البيذاتي والبيثقاني يغزى إلى التشدد والحمية الصادرين عن رحم منطقي يتأسس على مفهوم الواحد. أو لنقل، التشدد وما ينتج عنه من عنف هو التحقق التاريخي والأخلاقي لبنية منطقية تتمحور حول مفهوم الحقيقة المطلقة وإمكانية القبض عليها. «ليس هناك ديانة تقبل العالم في كليته، يقول أوشو، ينبغي دائماً اتهام، مصارعة، تدمير شيء ما... الديانات تشطر العالم إلى شطرين ما هو خير وما هو شر، وما هو شر ينبغي تدميره»⁽⁴⁴⁾، إنه «القانون المرضي للواحد [الهو هو، Le Même]، يقول دوبري، الذي يجعل من الآخر عدواً ومن بوذا من حجر تدينساً. التدمير بالتفجير، طرد الكفار les impies، والكل يركع»⁽⁴⁵⁾. الحقد وما يستتبعه نتاج الواحد «ليس إله واحد لحقد كثير، بل حقد كثير لأن هناك إله واحد»⁽⁴⁶⁾. بطريقة «اقتصادية»: «قتل الكافر ليس جرمًا، إنه طريق الجنة»، هكذا كان ينادي ذاك المسيحي في فيلم «Kingdome of heaven»، لقد أحسن التعبير عن رحم ربما هو عنه في جهل. إنه نفس الرحم الذي حكم التلميذ جيمس نيكسون، الأصح حكم والديه ما دام أن عمره لا يتعدى الثانية عشر، في ارتدائه قميصاً داخل مدرسته مكتوب عليه «المثلية الجنسية خطيئة، الإسلام خداع، الإجهاض جريمة. حول بعض الأسئلة القضائية،

الأنطولوجية والمنطق، للإمساك بالواحد، ينبغي استعمال كل الوسائل لنفي مصدر الخطأ ومن يمثله، المخطئ»⁽⁴⁰⁾. خصوصاً أنه، كلاسيكياً، «اعتبرت، يقول غيندر، الذات منبع كل خطأ، كل النقائص وأيضاً كل الذنوب»⁽⁴¹⁾، الذات الذاتية وبالإسقاط الذات الغيرية.

لكن هذا التطابق المرجو لا يتم إلا بإحداث شرح عميق داخل اللغة، حيث تُشطر إلى لغة «شيطانية»، لغة اصطناعية لا تعبر عن الحقيقة، واللغة الأصلية التي تسمح للحقيقة بالانجلاء دون أن تؤثر في انجلائها. لغة خداعة، سيمولاًكر، ولغة شفافة، بلا وزن. (أليس هذا الأمل هو ما حكم أبحاث الوضعية المنطقية؟!).

المتشدد مؤمن مطلق بالإيمان بالحقيقة المطلقة وبإمكانية امتلاكها، لذلك يجتهد في البحث عن استعادة اللغة الأصلية، لغة آدم قبل السقوط. قبل الخطيئة، علم آدم الأساء كلها، لغته غير اصطناعية، لغة إلهية، لغة الحقيقة المطلقة التي لا يهددها خطأ. لذلك هي في نظرنا لم تعرف الحقيقة أيضاً، لأنها تتموضع ما فوق الخطأ والصواب، الهداية والضلال، أما الحقيقة فتفترض نقيضها، وبالتالي فهي تتموضع داخل هذا التمييز. ف «الديانات التوحيدية المتشددة (مثل الأنوار المتشددة والعلموية المتشددة)، تجد اندفاعها في الفكرة الغريبة أنه بالإمكان النجاح في استعادة اللغة الأصلية أحادية القيمة ضدًا على كل أنواع الضلال ولبس الواقع المعبر عنه في اللغة بشكل «جدالي» أو في صور بطرق متعددة. إنهم يحبون جعل مونولوج الأشياء مسموعاً كما هو، وإعادة بناء الواقع بدون حجاب، البنى الأولية، معارف الوجود الأكثر خلوصاً، دون الدخول في العالم الوسيط للغة، الصور والإسقاطات، مع ما تتضمنه من قوانين خاصة. لدى مناصري ديانات الوحي، تتم محاولة «سماع» المونولوج الإلهي بأذن إنسانية»⁽⁴²⁾. قبل الخطيئة؛ البراءة. بعد الخطيئة؛ دخل الضلال كلاعب أساسي، ومعه محاولات العودة إلى حالة البراءة. لذلك الباحث عن الحقيقة لا يتسامح أبداً مع الخطيئة، فهي التي أفقدتنا اللغة الأصلية، وهي التي يمكن أن تمنعنا من إعادة امتلاكها. قد تكون وسوسة شيطانية أو إغراء من النفس الدنيئة (إن نحن استعملنا تمييزاً لابن مسكويه)⁽⁴³⁾، أو اعتقاداً في الوهم وممارسة للرذيلة، المهم أن للخطأ والضلال مصدران: داخلي، وخارجي يمثل الآخر المخالف في الملة والعقائد ورؤى الوجود جزء مهماً منه، وفي كلتا الحالتين يجب إزالتها إن نحن أردنا من الحقيقة أن تهب لنا نفسها.

[الزعم] بامتلاك الحقيقة، الذي قد يصل حد ادعاء «القبض على الفهم الإلهي» وتحديد مقاصده بدقة، لا يلطف التشدد ولا يقلل من العنف، وإنما يزيد الطين بلة. الحقيقة واحدة لا تقبل منافساً على واحديتها، وإلا ستكون غير كاملة، وعدم الكمال لا تطبيقه أي حقيقة تدعى الإطلاق. لذا، على

ليس هناك وسطية تسوية⁽⁴⁷⁾. منبع التشدد والعنف واحد، تساوت في ذلك طالبان أفغانستان وطالبان أمريكا. حسب مصطلح شاع استعماله للدلالة على التوجه اليميني المسيحي المحافظ داخل الولايات المتحدة الأمريكية.

العلاج ما بعد تاريخي.

لقد برز أن التشدد الديني، وما يصدر عنه من عنف، مرضان منطقيان قبل أن يكونا سيكولوجيين أو بيولوجيين، سياسيين أو ثقافيين؛ مما يستلزم أن يكون العلاج منطقياً قبل كل شيء. فما هي ملامح العلاج السلوتردايكي؟ انطلاقاً من التحليل السابق يتضح أنه يتمحور حول العودة عن الواحد لصالح المتعدد. ماذا يعني ذلك؟ وكيف يمكن تحقيقه؟

يعود أحد المطالب الأساسية لـ«حق الله» إلى البحث في الكيفية التي يمكن بها تدجين الديانات التوحيدية⁽⁴⁸⁾، وذلك يعني «مراقبة» الإمكانيات الجذرية التي تتضمنها تلك الديانات ومنع تحقيقها التاريخي. يؤكد سلوتردايك على فعل المراقبة على اعتبار أنه لا يمكن إلغاء تلك الإمكانيات بشكل كلي، كل ما بوسعنا هو أن نجتهد في كل مرة في الحد من خطورتها، لذلك ينبغي الانخراط في المعركة الفكرية لنزع أسلحة التشدد «المعركة تتعلق بالطريقة التي نستطيع بها في قلب الديانات التوحيدية ذات الميل نحو التشدد، والإيديولوجيات الغاضبة التي تلت تلك الديانات العالمية [يقصد الشيوعية على الخصوص]، ضمان مراقبة الإمكانيات الجذرية»⁽⁴⁹⁾. المعركة منطقية، لذا وجب توجيه الضربات نحو مركز القيادة والعمليات، يجب أن تركز الضربات على المنبع وليس على التجليات والمظاهر، الدواء عليه أولاً مهاجمة الفيروس المسبب للمرض وليس عوارض المرض ومضاعفاته. وباستعمال أحد المفاهيم الرئيسية في الجزء الثالث من فضاءات، علينا أن نكون إرهابيين، الإرهاب هنا يؤخذ على أنه مهاجمة المحيط الذي يسمح «للعدو» بالعيش والانبثاق، لنقل أنه مهاجمة المدى والمجال الحيويين للخصم. من هنا العودة عن الواحد هي عودة عن الميتافيزيقا الكلاسيكية باعتبارها ميتافيزيقا قائمة على أحادية القيمة أنطولوجيا وثنائيتها منطقياً، لصالح أنطولوجيا ومنطق متعددي القيمة، وتجاوز الحقيقة المطلقة، منطق متعدد القيم ليس هو المنطق الاحتمالي، فهو مأخوذ لدى سلوتردايك من جهة الفهم الذي شرع له غيندر. بدل الواحد، المتعدد «الطريق نحو المتعدد وحده المتاح»⁽⁵⁰⁾، وهذا يعني بالأساس أن الوجود في الوسط هو الطريق المتاح أمام الحضارة.

الوجود الجذري، الوجود في الأقصى⁽⁵¹⁾، وجود تاريخي فقد صلاحيته المنطقية وأساسه الوجودي وحامله الأخلاقي ومرتكزه السيكولوجي، لذا وجب استبداله بالوجود في الوسط بما هو نمط وجود مابعد تاريخي شرعت في مزاولته

الحضارة الإنسانية منذ دخولها عهد العولمة الإلكترونية، أي منذ تجاوزها لمرحلة العولمة الأرضية⁽⁵²⁾. لذلك يندرج «حق الله» في سياق الأعمال التي خصصها سلوتردايك لنقد الميتافيزيقا الكلاسيكية، خصوصاً كما برزت في «فضاءات»، وأيضاً في «تدجين الوجود»، ونقد العقل الجذري كما عبر عنه «الغضب والزمان»، فالمعركة واحدة والعدو واحد وإن بصور متعدد: ضد الواحد، ضد الجذرية، ضد مزاعم الحقيقة المطلقة، ضد الفعل الأحادي، ضد البطولة. والهدف واحد: التعدد، النسبية، الوسطية، التعاون، التعايش. هكذا يؤكد، مثلاً، في الجزء الأول من «فضاءات» على هجانة كل هوية وامتناع الواحد من منطلق أن كل وجود هو وجود ثنائي على الأقل، وفي «الغضب والزمان» يعلن إفلاس بنك الغضب والانتقام ونهاية العهد الجذري وبداية عهد الوسطية. «حق الله» يشتغل على نفس الأرضية، وب نفس الأدوات والأهداف، لكن بالتركيز على الديانات التوحيدية. أثناء كتابة هذا العمل صدر بالألمانية كتاب جديد لسلوتردايك تحت عنوان «يجب أن تغير حياتك»، نأمل أن تكون لنا معه وقفة في المستقبل.

الوجود في الوسط، يبدو أن حكمة بوذا تفرض نفسها على الحضارات: «ابق دائماً في الوسط، في كل شيء»⁽⁵³⁾، أو كما يقول أوشو: «النعمة la grâce توازن»⁽⁵⁴⁾. فالبودية، ومعها التاترية Tantrisme، وجدت أن «الغبطة، يقول «أوشو»، توجد بالضبط في الوسط، الغبطة توازن»⁽⁵⁵⁾. (ينبغي أن نضع في الحسبان الاختلاف بين التناول السلوتردايكي للوسط والتناول البوذي الأوشوي. الأول اختيار واع: التوافق ضدّاً على الصراع، التعاون ضدّاً على البطولة. أما الثاني فهو حالة من الاختيار⁽⁵⁶⁾. لنقل، الوسط السلوتردايكي وضعية سياسية حضارية جاءت جواباً على وضعية صراعية وتجاوزاً لها، أما الوسط البوذي فهو بالأساس حالة روحية لا تتحقق في كمالها إلا لحظة الفناء المطلق. بعبارة أخرى أكثر دقة: الوسط البوذي التاتري حالة وجودية روحية أساسها اللارغبة أما الوسط السلوتردايكي فهو علاقة أساسها الرغبة في إقامة حالة اجتماعية تقوم على الوسطية. لكن، هذا القول لا ينفي الممكن السياسي والحضاري للوسط البوذي التاتري، وربما نجد هنا أحد أوجه التأثير الذي مارسه أوشو على سلوتردايك خصوصاً وأنا نعلم مدى الصداقة التي جمعتها).

كيف إذن، في سياق الديانات التوحيدية، يمكن تحقيق علاج التشدد والعنف؟ ما الأدوية التي يمكن تقديمها للعلاج؟ كيف يمكن إرساء التعدد؟

يبرز جواب أولي عند فهم التدجين باعتباره دعماً لقوى الكبح ضد قوى الجموح، إذا أخذنا التدجين في دلالة تم تشغيلها في «تدجين الوجود»، أي دعماً لميولات التعدد ونقضاً لميولات الواحد والمطلق والسيطرة. فالديانات التوحيدية، رغم التشدد المنغرس فيها وما أدت إليه من عنف شهدت،

يطال الإله أيضاً، «صيرورة التحضر، يقول دوبري، تسري كذلك على المافوق طبيعي»⁽⁶⁷⁾.

هذا التحضر لا يعني شيء آخر سوى تخلي تلك الديانات عن مزاعم الصلاحية المطلقة، والاعتراف بمحدوديتها وتعدد فضاءات الحقيقة. التحضر لا يعني اللاحقية وإنما الحقيقة المتعددة، الحقائق التي يستحيل اختزالها إلى المفرد، الحقيقة التي تتعايش مع ما يخالفها من حقائق. إنه تعايش العقائد المختلفة وتعاونها، دون ادعاء أي منها الأصالة واحتلال مكانة مميزة أمام المطلق، أمام الله، فلا وجود لشعب الله المختار ولا لديانته المختارة؛ الجميع سواسية. إنه الاعتراف الجذري بأن الله ليس سلعة تحتكر، وبضرورة تعايش رؤى الوجود المختلفة. من هذا الجانب التحضر حالة مابعد تاريخية، لأنه يقوم على التعايش بدلا عن التنافس، التعاون بدل التنافس، التفاوض مكان التدافع.

بلغة أكثر تجريداً، وانسجاماً مع ما عبر عنه سلوتردايك في الجزء الثالث من فضاءات يمكن العودة إلى المقدمة، التحضر بما هو حالة مابعد تاريخية هو حالة مابعد بطولية لذلك يلتفت عن الدائم والجوهري والأولي لصالح العابر، الذي لا وزن له، الشيء واللاشيء، لصالح الفضاءات المتعددة؛ التحضر محاولة تجاوز الواحد بما هو كرة تحيط بكل شيء.

في هذا السياق تبرز أهمية مصر.

إن تحضر الديانات التوحيدية سوف يظل ممتنعاً، ومفاعيل تلك الأدوية غير فعالة، ما لم يتم تغيير القبلة نحو التراث المصري القديم، مصر الفرعونية الماقبل أختاتونية؛ بمعنى البحث عن نهضة ثانية ذات أصول شرقية. فتحقيق النقلة من ديانات التاريخ إلى الديانات المابعد تاريخية (نأخذ التاريخ وما بعده في دلالتها المفهومية وليس التحقيقية)، يتطلب التوجه نحو مبادئ وقيم قام عليها الفضاء الديني الكوسمولوجي (الديانات متعددة الآلهة) وإعادة إحيائها. لا يعني ذلك إطلاقاً إحياء آلهة مصر القديمة، ولا العودة إلى الرؤى التقديسية التأليهية للكون، وإنما العودة إلى الأرضية التي سمحت لثقافة الترجمة المتبادلة بالقيام وشرعت لفضاء التعدد والتعايش، للاستفادة منها وتطويرها⁽⁶⁸⁾. فمصر هنا رمز لتعدد الحقائق وتعايشها، اختلاف تمثلات الواحد وتقاطعها وتداخلها. يقول سلوتردايك: «ما تعنيه مصر هو الذكرى النشيطة لمناخ ديني أكثر سطوعاً داخله سموم التصريحات العدائية اتجاه العبادات البديلة، خصوصاً الديانات «الوثنية»، لم تكن موجودة بعد»⁽⁶⁹⁾. الديانات التوحيدية ديانات مضادة⁽⁷⁰⁾، ومن بين الطرق الرئيسية المؤدية إلى الخروج عن التشدد والعنف الصادرين عنها هو «العودة» إلى ما قمعته وطمسته وجعلته ضرب كفر وهرطقة، عودة ليست على شاكلة عودة المكبوت الفرويدي، بل عودة إلى المكبوت من أجل الاستفادة من عناصره التي ما زالت قادرة على تشكيل الحاضر والمستقبل⁽⁷¹⁾.

يؤكد سلوتردايك، ميولات نحو التعدد والوسطية، الذمي⁽⁵⁷⁾ والنار المطهرة⁽⁵⁸⁾ حالتان شاهدتان على ذلك، ينبغي دعمها واستثمارها. تتجلى هذه الميولات في المجالات التالية:

— الفكر التراتبي⁽⁵⁹⁾: يؤكد الفكر التراتبي على مسألة طبقات الإيمان، الصعود والارتقاء في معارج الإيمان والصلاح. الباحث عن المتعالي يجد في الارتقاء لأنه يدرك أنه لم يطل الكمال بعد ولا يمكن أن يطاله، إذ أن كل مرتبة يصل إليها تفترض وجود مراتب أجل وأرقى. لهذا يُدفع المؤمن إلى البحث المستمر عن الترقى في مقامات الإيمان وأحواله. هذا الفكر إذن يضع قيماً وسطى ما بين النقاء الروحي المطلق والكمال الديني وفسادهما. لنفان مع الفكر الصوفي.

— التبولوجيا السلبية (السالبة)⁽⁶⁰⁾: تؤكد التبولوجيا على امتناع معرفة الله انطلاقاً من محولات موجبة، أي استحالة تحديد من هو الله. في المقابل تؤكد على معرفته انطلاقاً من محمولات سالبة، تحديد ما يمتنع في حقه، أي التحديد عن طريق السلب. وهي بذلك ترسخ المسافة الفاصلة بين الله والإنسان، وتلقى الضوء على الفارق بين الله وتصور الإنسان لله، والأهم هو أنها تقييم توازن ما بين المعرفة الكلية بالله (والانتهاء إليه) والجهل المطبق به (وعدم الانتهاء إليه).

— الهيرمينوطيقا⁽⁶¹⁾: تقدم الهيرمينوطيقا الدينية وضعية وسطى بين المعرفة الحقيقية المطلقة بالخطاب الإلهي والمعرفة الخاطئة به، أي أنها تؤسس لقيمة وسطى ما بين الامتلاك الكلي لمقاصد الله ونواياه، الفهم الجلي لخطابه، وبين اعتبار ذلك الخطاب وتلك المقاصد غريبة كل الغرابة، مستحيلة على الفكر الإنساني مما يمنع أي علاقة معرفية معها.

— الدعاية التي ترعرعت في أحضان الديانات التوحيدية⁽⁶²⁾: الدعاية تعودنا على رؤية احتمالات متعددة، خصوصاً الوضعيات الغير مستحبة والغريبة، انطلاقاً من منظور ثالث.

مفاعيل هذه المباحث الأدوية يطلق عليها سلوتردايك «التحضر عن طريق المؤسسة»⁽⁶³⁾، حيث تؤدي شيئاً فشيئاً إلى جعل تعدد القيم طبيعة ثانية لدى الأفراد. تحضر سوف يكتمل، حسب سلوتردايك، عندما يقتنع المتدينون بضرورة مراجعة نصوصهم المقدسة، خصوصاً تلك الداعية للعنف والإلغاء والانتقام. المتدين المتحضر يقبل عن طيب خاطر قراءة نصوصه المقدسة قراءة انتخابية، فهو لا ينجل من جعل جيفرسون⁽⁶⁴⁾ بطلاً يحتذى وإنما ينجل من بعض مقاطع نصوصه الدينية، فيقرر على عجل وعلى غير مضض استئصالها⁽⁶⁵⁾، وتعبير جد حاد لسلوتردايك: «إن صيرورة تحضر الديانات التوحيدية ستكتمل ما إن ينجل الناس من بعض «أقوال» propos إلههم، التي للأسف، احتفظ بها عن طريق تدوينها، مثلما ننجل من «أقوال» جد هو على العموم ودود، لكن تتنابه نوبات غضب، لذلك لم نعد مذنون نتركه نخرج إلى العموم دون أن يكون مرافقاً»⁽⁶⁶⁾. فالتحضر يجب أن

إرادة الآلهة، الدفاع عن الدين ضد الغرباء والدخلاء، الزنادقة والكفار، إذ أن هدفه السيطرة السياسية وليس الدينية⁽⁷³⁾، يقول أسهان: «لديهم [الوثنيون التقليديون]، يقدم العنف في سياق سياسة الهيمنة، وليس في سياق سؤال الله، العنف كان مسألة سلطة وليس مسألة حقيقة»⁽⁷⁴⁾. إذا أردنا استغلال مصطلحاً أركونياً نقول: مع بروز التوحيد برز النضال من أجل الإيمان. (تعمدنا إدراج النضال/ المناضلين من أجل الإيمان لما يحمله من شحنة سياسية سيتضح معناها في حينه). لذا، من المفيد التطرق إلى أشكال العنف ومميزات شكله الديني قبل توجعنا نحو ما يجعل العنف الديني وليد التوحيد.

يحدد أسهان ستة أشكال للعنف، وهي:

العنف المحض أو العاطفي: وهو العنف الصادر عن انفعالات الغضب والغيرة والخوف، أي الذي يجد مصدره إما في التيموس أو الإيروس أو الرهاب⁽⁷⁵⁾. يتجلى العنف المتولد عن التيموس في الانتقام، أما المتولد عن الإيروس فيبرز في «قانون الغاب»، أما ذلك الصادر عن الرهاب فيتمظهر في الدفاع الشرعي عن النفس و«الضربات الاستباقية أو الوقائية»⁽⁷⁶⁾. هكذا يتميز هذا العنف بخاصيتين أساسيتين: عنف عار، يقدم دون إطار تبريري أو تشريعي. ويمكن استثارة سياسياً.

— العنف الثقافي: مقابل العنف المحض هناك العنف الثقافي. والذي ينقسم إلى:

— العنف الاجتماعي: وهو أقرب الأشكال إلى العنف المحض. عنف يخترق العلاقات الاجتماعية، مثل علاقة الأب بالابن، المربي بالمربي... غير أنه خلافاً للعنف المحض لا يقدم عارياً ولا يستثمر سياسياً. العنف الاجتماعي يُدمج داخل سياق تبريري ويُشكل ثقافياً عبر تمثيلات من قبيل التربية، النظام، الأعراف... الأب مثلاً، في مجتمعات معينة، يستطيع ممارسة العنف على ابنه تحت يافطة التربية أو الخضوع لسلطة الأب. لكن، رغم أن هذا العنف لا يقدم عارياً إلا أنه لا تتم مأسسته قانونياً⁽⁷⁷⁾. العنف القانوني هو الشكل الثالث من أشكال العنف.

— العنف القانوني: يتميز هذا العنف بكونه عنفاً مضاداً، وهو نقيض العنف المحض إذ يعمل على تحييده وحتى إلغاءه، إنه عنف الحق أمام حق العنف «فهدف العنف القانوني هو إقامة فضاء يتم داخله إلغاء العنف المحض»⁽⁷⁸⁾. بالتالي، يجرم هذا العنف ما يمارس من عنف خارج نطاقه أو بدون مباركته⁽⁷⁹⁾.

— عنف الدولة: يتجه هذا العنف نحو الخارج، نحو العدو، فعنف الدولة يقوم على التمييز بين الصديق والخصم خلافاً للعنف القانوني الذي يتأسس على التمييز بين الحق واللاحق، يظهر الاختلاف جلياً فيما يسمى حالة الطوارئ، وأيضاً في قوانين الإرهاب التي تناسلت بعد الحادي عشر من سبتمبر حيث تعطى الأولوية لمصلحة الدولة على حساب مصلحة الحق؛ التجاوزات التي كانت إلى عهد قريب معاقب عليها

يبدو أن الشرق يؤكد مرة أخرى تفوقه الروحي، كان يمكن أن نقول، لولا مخافة التعميمات والأحكام المطلقة، أن كل انعطاف روحي هو انعطاف شرقي. في «البدء» كانت الديانات التوحيدية، وفي العهد التششت الحديث وما بعده: البوذية، الطاوية، التاترية... والآن جاء دور مصر الفرعونية. الشرق ينبوع دائم للمعنى، والغرب المابعد حديث يشهد على ذلك. باستطاعة العلم أن يجعلك قويا، وباستطاعة التكنولوجيا أن تمنحك الرفاهية والتفوق، لكن هل بإمكانها منحك المعنى؟! — لتتجه صوب الشرق، صوب مصر الفرعونية، فلقد ولجنا سلفاً «ملعب» جان أسهان.

III. جينيالوجيا العنف التوحيدي.

العنف الديني.

«الدين أفيون الشعوب»، نعم، لكنه أيضاً فيول الشعوب، وفي حالات أخرى مضاد حيوي أو فتامين الضعفاء (دوبري)، أمل من لا أمل له وحتى من له أمل، إلى ذلك هو ديناميت الشعوب من النوع الرفيع. عفواً ماركس، لنفكر في الديناميت. بين العنف والديانات التوحيدية أواصر قرابة لا يمكن التغاضي عنها، يؤكد أسهان في مرات متعددة ومناسبات مختلفة. فعبر مسارها الطويل كم من أرواح أزهرت! وكم من دماء أسفكت!⁽⁷²⁾. فالتوحيد، حسب أسهان أحد العوامل الرئيسية التي جعلت من التاريخ الإنساني تاريخ عنف.

أليس في الأمر مغالطة وقصر نظر، هل كان العالم آمناً سالماً مطمئناً إلى أن حلت الكارثة، حل به التوحيد فزرع الفتنة بين بني البشر وعات فساداً في الأرض؟ هل بالفعل ساهمت الديانات التوحيدية في أن يقتل الأخ أخاه، والحبيب حبيبه، إن هو لم يكن معتقداً فيما يعتقد؟ أليست تلك الديانات ديانات أخوة ومحبة وتآزر؟ ألا يحمل لنا التاريخ مشاهد عنف فضيعة سابقة على التوحيد؟ هذه الأسئلة، وما شاكلها، تفقد الكثير من قوتها النقدية والسجالية عند تدقيقنا في التحليل الأسفاني. فالعنف المرتبط بالديانات التوحيدية ليس العنف بالمطلق، بل العنف الديني. هذا التحديد يحصر مجال التناول وصلاحيته الأطروحة. فالديانات التوحيدية تولى أهمية كبرى للعنف من خلال ترسيخه في سردياتها ونصوصها التأسيسية، بيد أن ذلك لا يدل قط، يؤكد أسهان، أن العالم السابق عليها كان عالماً طاهراً مسالماً وديعاً، فقبلها شهد العالم ضرباً شتى من العنف: القاهرة والمقهور، الحاكم المتجبر والمحكوم المغلوب على أمره، المسيطر الظالم والمسيطر عليه المظلوم... والأهم من ذلك أن تلك الديانات أدت إلى تهذيب العديد من مظاهر العنف السابق عليها وألغت جزءاً آخر. لكن العنف الماقبل توحيدي، في فضاءه، لم يكن عنفاً دينياً بل سياسياً. بمعنى، لم يكن العنف يجد أساسه التبريري وحامله السيكلوجي في اللجوء إلى

الإله الواحد يمكن أن يتجلّى عبر آلهة متعددة أو أن يتعايش معها داخل نسق تراتبي يحتل فيه العرش⁽⁸⁴⁾، لذلك يتم التمييز كما أشرنا لذلك سابقا بين الديانات التوحيدية الإقصائية والديانات التوحيدية المدججة.

يؤول هذا التمييز في النهاية، حسب أسمان، إلى التمييز بين الله والعالم. فالآلهة في نسق الديانات التعددية تخترق كلية الكوسموس والمجتمع والإنسان، فهي المانحة للمعنى والنظام. بدونها يسقط الكوسموس في الفوضى، والنظام الاجتماعي يتفتت، ومصير الإنسان يصير هباءً. الآلهة الكوسمولوجية تنخرط بقوة في العالم عبر انخراطها في الطبيعة والدولة والأسطورة، المحددة لمصير الإنسان. لذا، يؤكد أسمان، الخاصية الأكثر تمييزاً للديانات الكوسمولوجية لا تكمن في تعدد الآلهة وإنما في عدم التمييز بين الإله والعالم، وهو بالذات ما يقوم التمييز الموسوي بإلغاء. الله، الواحد الأحد، يتحرر من علاقاته «التكافلية» مع العالم ليتمايز عنه تمام التمييز، فإذا كانت الآلهة الكوسمولوجية آلهة مزيفة فإن التراجع عنها هو تراجع عن تصور الإله متناه مع العالم. الله الواحد الأحد إله غير ولا كوسمولوجي، خالق العالم الذي تفصله عنه هوة لا يمكن ردمها. إنه منزل الغيث وليس إله الغيث، قاهر الأعداء وناصر المؤمنين ولكنه ليس إله الحرب، ناشر المحبة والرحمة غير أنه ليس إله الحب؛ بيده كل شيء وهو فوق كل شيء. أما داخل النسق الكوسمولوجي كل إله يعرف بوظيفته ومهامه وقدراته. لنعبر عن ذلك في لغة ميتافيزيقية: التمييز الموسوي مداخلية لصالح التعالي الإلهي ورفض للمحايدة الإلهية، والعكس صحيح بالنسبة للديانات الكوسمولوجية. في لغة هيدغرية: هناك اختلاف انطولوجي بين الله والعالم، الوجود والوجود. (رغم أن هيدغر يعمل على منح مفاهيمه بعداً انطولوجياً، لا ينبغي أن يغفل عن منبعها الديني وأفقها الصوفي. رب منبع وأفق يفسر تفوق الشرقيين في الدراسات الهيدغرية، حسب ملاحظة لسلوتردايك. فهم المتن الهيدغري مسألة حياة وتجربة قبل أن تكون مسألة معرفة).

على العموم، أنهى التمييز الموسوي انخراط الإله في العالم، يقول أسمان: «في نهاية التحليل، التمييز الموسوي هو التمييز بين الله والعالم، ويؤسس للتمييز بين الإنسان والعالم»⁽⁸⁵⁾.

قبل التعمق أكثر في علاقة التمييز الموسوي بالعنف، وجذرية الفضاء الذي أنتجه فضاء الديانات التوحيدية، من المهم التطرق إلى الإطار العام الذي يحكم أشغال أسمان فيما يتعلق بإعادة بناء تاريخ الديانات التوحيدية، وذلك تفادياً لمجموعة من الانزياحات التي قد تحدث أثناء قراءة أعماله.

تندرج أعمال أسمان في إطار تاريخ الذكرى أو الذاكرة، تاريخ لا يهتم بالماضي بإطلاق، بل فقط بما تم الاحتفاظ به من الماضي، إذ أنه يركز على العناصر المشكلة للذاكرة الثقافية. لذلك لا يهتم بإعادة بناء ما وقع بالفعل أو كيف

تشرعن أمام فعل الدولة، والمجال الفردي المحمي بالقانون، الممنوع والمباح وفضاء الحريات، كل ذلك يعاد تشكيله وفق متطلبات «المصلحة العليا للدولة». حالة الطوارئ: الدولة أولاً وأخيراً، وإذا تبقى هناك متسع، الحقوق الفردية. إلى ذلك يمتاز عنف الدولة بقدرته على استثمار العنف المحض عن طريق استغلال الانفعالات التي يقوم عليها⁽⁸⁶⁾.

— العنف الشعائري violence rituelle: يتجلّى هذا العنف في سياقين: الأضحية/ القربان ومراسيم الانتهاء (initiation). الحالة الأولى، عنف الأضحية (بشرية كانت أو حيوانية) هدفه إقامة حالة من الانسجام مع العالم والتدخل لضمان حسن سير المجتمع والكوسموس. فالأضحية، بهذا المعنى، لا يمارس عليها العنف لضلالها أو لنجاستها، بل لطهارتها وقيمتها العليا. فلا يمكن أن نقدم قرباناً إلا ما هو طاهر، وهل تقبل الآلهة غير ما هو طاهر؟! هذا النوع من العنف ألغى مع انبثاق التوحيد. السياق الثاني، مراسيم الانتهاء والقبول، يمتاز فيه العنف بأنه يمارس على الوافد الجديد على الجماعة، مثلاً الجماعات الدينية السرية والمغلقة من أجل إعادة بلورة هويته لتتوافق ومعايير الجماعة. فعملية القبول لا تتم إلا بغسل لهوية المريد القديمة وترسيخ الهوية الجديد، من أجل ذلك عليه أن يتحمل أشكالا وألواناً من العذابات ويحْتَاز امتحانات جد خطيرة حتى ترسخ تلك الهوية ويكون أهلاً لها، ما كتب في الجسد وبالجسد لا يزول⁽⁸⁷⁾.

— العنف الديني: وهو العنف الممارس باسم الله وتحقيق إرادته، أي العنف الذي يمارس على الكافر/ الزنديق/ المرتد (والأوصاف كثيرة) لكي يخضع لسلطة الإله وحكمه، هذا الشكل هو الذي يؤكد أسمان على ارتباط ظهوره بالديانات التوحيدية. في هذا الصدد، يؤكد أسمان على اختلافه عن العنف القرباني. هذا الأخير هدفه الانسجام والتواصل، الأضحية وسيلة رئيسية لإقامة اتصال مع عالم الآلهة وحثها للانخراط في مساندة الإنسان والاهتمام بمصيره، في حين هدف العنف الديني بسط سلطة الله وإخضاع الجميع لها. إلى ذلك يتأسس العنف القرباني على التمييز بين النجس والطاهر بينما يتأسس العنف الديني، وهو ما يشكل عمق الاختلاف، على التمييز الموسوي La Distinction mosaïque⁽⁸²⁾.

التمييز الموسوي هو التمييز بين الحقيقي والمزيف داخل الدين، بين الله الحقيقي والآلهة المزيفة، الاعتقاد الديني الحكيم وذاك الاعتقاد السفهية. إنه تمييز قائم على الحقيقة، الحقيقة المطلقة التي لا تتعايش مع غيرها من «الحقائق»، فالحق واحد وكل ما عداه ضلال وعما⁽⁸³⁾. العملة الميزة لهذا التمييز هي «لا إله إلا الله»، التي لا ينبغي خلطها مع «الله واحد»، فالأول توحيد إقصائي، أي يتعدى إثبات وحدانية الله إلى إلغاء كل إله سواه، أما الثاني فهو توحيد ليس إقصائياً بالضرورة لأن

وبداية العنف الديني. سبق وبدأنا التعامل مع هذه الأطروحة. الديانات متعددة الآلهة، بما هي ديانات تتأسس على التمييز بين المقدس والدنيوي أو الطاهر والنجس، تمتلك كفاءة حضارية مهمة تتمثل في قدرتها على الترجمة المتبادلة. الديانات التوحيدية ديانات مضادة، كان من نتائجها الأكثر قسوة وسلبية إلغاء نسق الترجمة المتبادلة التي شرعت له الديانات متعددة الآلهة، فبدل الترجمة تم ترسيخ نسق الهداية، من هيرمينوطيقا الترجمة تم المرور نحو هيرمينوطيقا «الاختلاف». المرور نحو الديانات التوحيدية، وترسيخ التمييز الموسوي، تطلب وسيط الكتابة. المشكل اليوم لا يكمن في الديانات التوحيدية بما هي كذلك وإنما في استعمالها السياسي، الاستعمال السياسي للتمييز الموسوي، فالعنف الديني هو في نهاية المطاف عنف سياسي بلبوس ديني.

من خلال تحليلات أسمان، لم يعمل التمييز الموسوي فقط على حصر السياج الدوغائي للهوية في البعد الديني، بل نتج عنه صراعات وحروب وقتن⁽⁹⁰⁾.

لكن، هل بالفعل التمييز الموسوي تمييز يعود أصله إلى النبي موسى؟ أليس التمييز الموسوي تمييزاً أختانوتياً؟ ألا تشكل القسمة الثنائية، الصحيح/الخطأ، النور/الظلمة، الحقيقة/الزيف، عنصراً لا غنى عنه في تشكيل أية حضارة، وجزء من المقومات الوجودية لكل ثقافة؟ أليست كل حضارة هي عزل «للبرابرة» عن دائرة النحن؟ أيمكن تأسيس الهوية دون بناء صورة الآخر المضاد والذي بإلغائه تتماسك الهوية؟ نحن إذا أمام اعتراضين:

1) على نسبة التمييز بين الحقيقة والضلال إلى موسى بدلاً عن أختانوتون.

2) على ربط هذا التمييز بالحضارة التوحيدية. يرفض أسمان كلا الاعتراضين.

في معرض رده على الاعتراض الأول لا يجد أسمان حرجاً في الإقرار بأن أختانوتون هو أول مؤسس لديانة توحيدية تحدد ذاتها على أنها الحقيقة وتلغى ما عداها جاعلة منه باطلاً. فالإله الأختانوتي إله واحد ووحيد: «في جذريتها التيوكلاست théoclaste، الديانات التوحيدية الأختانوتية تتجاوز بشكل كبير الأشكال الأولى من الديانة التوحيدية التوراتية، ولم يتم تجاوزها منذ ذلك الحين»⁽⁹¹⁾.

لقد عمل أختانوتون على إحداث تغيير عميق على «السيمياء الثقافية»⁽⁹²⁾ لمصر الفرعونية، بشكل لم يكن إطار المعنى القائم آنذاك يتحمله. لقد ألغيت الطقوس الدينية القائمة، دمرت المعابد ودنست الرموز المقدسة. تم الحسم مع تعدد الآلهة، بل وجعل من كلمة آلهة طابوهاً ثقافياً، «أأمون الحي» هو الإله الوحيد الأوحد ولا إله غيره. مثل ذلك، يؤكد أسمان وهو الخبير في الحضارة الفرعونية، صدمة كبرى للمجتمع الفرعوني

وقع، مثلاً لا يتساءل هل موسى شخصية واقعية أم لا؟ هل أباد هتلر اليهود أم أن المحرقة ليست واقعة تاريخية؟ هل قصص القرآن وقائع حدثت بالفعل أم أنها مجازية؟ فتلكم أسئلة التاريخ، أما تاريخ الذاكرة ففهمه الأول ليس الحقيقة التاريخية، وبالتالي لا يؤرقه سؤال التزييف والإثبات. بلغة إيجابية: يهتم تاريخ الذاكرة بامتحان مسارات النقل، التداخلات والقطائع، التحويرات والحذف والزيادة التي تلاحظ في قراءة الماضي، كما يهتم بالمعنى الذي يمنحه الحاضر للذكرى والإطار الذي يدجها فيه. من ثمة تاريخ الذاكرة هو نظرية التلقي مطبقة على التاريخ، لكن مع عدم اعتبار التلقي فعلاً سلبياً، أي مجرد نقل واستقبال، فالماضي لا يتم استقباله بل هو ينخرط في صياغة الحاضر الذي بدوره يكون قد شكل تلقي الماضي وما يجب أن يحتفظ به منه⁽⁸⁶⁾.

قلنا أن تاريخ الذاكرة ليس هدفه الحقيقة، بل دراسة أشكال النقل، قارن ذلك مع الميديولوجيا، والتغيرات التي تطرق على عناصرها [الذاكرة] عبر التاريخ والدور الذي تلعبه في تأسيس الحاضر، فسؤاله ليس سؤال حدوث بل بالأساس سؤال «هوية»⁽⁸⁷⁾. لذلك لا يتعلق الأمر بمواجهة الذكرى بوقائع خارجية قصد امتحانها وتخليص الواقعي من الوهمي، فهو تاريخ ما بعد وضعاني. حقيقة الذكرى ليس في حدوثها وإنما في راهنتها أي دورها داخل الهوية، كلما كانت الذكرى راهنة كلما كانت حقيقة، وكلما طواها النسيان صارت ضرب وهم حتى ولو أنها حدثت بالفعل في الماضي، وكلما كانت أكثر تأثيراً داخل الذاكرة كانت أكثر راهنية⁽⁸⁸⁾.

الذاكرة، إذا، لا تختزل في القدرة على تخزين ما جرى وما يجري وما سيجري، فهي الإطار الذي يسمح للفرد والجماعة بالحياة. «فنحن ما نتذكره»، أي لسنا سوى التواريخ التي نحكيها عن أنفسنا، أفراداً كنا أو جماعات. كل هوية قصة، سردية (ريكور)، كل هوية ذاكرة وتذكر. من جهة أخرى الذاكرة لا تهب نفسها لطالبها بشكل أوتوماتيكي، فهي لا تسترجع بل يعاد تشكيلها وفق متطلبات كل حاضر⁽⁸⁹⁾. للذاكرة حياتها الخاصة، زمانها الذي يتبع منطقاً خاصاً، وتاريخ الذاكرة هو تاريخ زمانها.

التمييز الموسوي وانبثاق العنف الديني.

سندقم الآن أهم الأطروحات الأسمانية، المرتبطة بموضوعنا، لننتقل إثر ذلك إلى تحليلها هادفين تبيان علاقة الديانات التوحيدية بالعنف.

تتأسس الديانات التوحيدية على تمييز لم تشهد الديانات من قبل هو التمييز الموسوي، الذي يؤول في نهاية المطاف إلى التمييز بين الله والعالم ويؤدي إلى التمييز بين الإنسان والعالم، ورغم ما شكله من قفزة حضارية مهمة لا يمكن العودة عنها، وألغى العديد من مظاهر العنف السابق عليه، إلا أنه أعلن عن

النسيان، كان عليها أن تجد مكاناً لها داخل فضاء الكتابة، أن تقيم حلفاً مع الكتابة بما هي وسيط ميديوم. لقد كان أختاتون رجلاً عملياً بامتياز، أغلق المعابد، ألغى الاحتفالات، زحزحة الديانة التقليدية لكنه، وهنا نقطة ضعفه المميتة، كان يفتقد إلى حس ميديولوجي متطور. وبما أن الأهم ليس هو خلق ديانة بقدر ما هو الحفاظ على ديمومتها وترسيخها كان أختاتون عرضة للموت في اتجاهين: بيولوجياً، الذي لا ينجو منه أحد، وذكرياً، الذي لا ينجو منه إلا الراسخون في اللغة الكتابة. أن تموت ذكرورياً هو أن تفقد/تفتقد للميديا القادرة على تحقيق الخلود؛ الكتابة «الخلود، يقول دوبري، ذاكرة وليس جثة محنطة [مومياء]». الكتابة أهم ما افتقر إليه أختاتون؛ فماتت ديانتها بموته، «لكي تحتفظ بشيء أو شخص حياً، يقول دوبري، ها هنا، الإستراتيجية الجيدة هو أن تثبت كميته، الحرف يقتل، من الممكن، لكنه يسمح بالاستمرار والبعث»⁽⁹⁹⁾. الكتابة قد تقتل، كما يؤكد ذلك أوشو⁽¹⁰⁰⁾ مثلاً، لكنها تسمح بالأبدية، قد تكون وسيطاً بارداً ولكن لتذكر أن الحرارة سبب رئيسي في الفساد. لقد دافع أختاتون عن آتو، وحده، عظمه، عبده، ألغى كل آلهة سواه، جعله المسؤول عن الحياة والموت، الخلق والعدم، الخير والشر... لكنه لم يدرك أن إلهه أخرس آتون، كلية كوسمولوجية لكنه فاقد للكلام؛ إله ما قبل رمزي، يمنح الحياة للإنسان لكنه يظل صامتاً⁽¹⁰¹⁾. صمت آتون؛ عبثاً ما فعلت يا أختاتون فلن يذكرك الذاكرون اللهم علماء الآثار أو بعض المفكرين الذين تستهويهم الجينولوجيا أو بعض الفضوليين والمعجبين بالغرائب وأخبار الماضي. هل تكفي بهم!! إذا تستحق موتك.

بينما موسى، رغم عدم التأكد من وجوده التاريخي، عاش في التراث والتراث. لقد انتصر في صراع الأبدية، لم يمت بموته كما حدث لأحد أبأس التوحيديين أختاتون، وذلك هو الفارق الأعظم، ذلك هو الاختلاف بأسره.

وبما أن «داخل الفضاءات والتشكيلات الثقافية كل شيء مرتبط بالذكرى، فانه من المبرر الحديث عن التمييز الموسوي وليس الأختاتوني»⁽¹⁰²⁾.

لكن، إذا كان من المبرر نسبة هذا التمييز إلى موسى لكون أختاتون اغتيل ذكرورياً، فهل من المبرر أصلاً ربط هذا التمييز بالديانات التوحيدية؟ أليس التمييز بين الخير والشر، النحن والغير تمييز سابق على أختاتون وموسى؟ أليس كل تعريف سلب يقول المنطق الهيجلي؟ بصفة عامة، أليس بناء السياج الدوغمائي المغلق والحفاظ عليه أمر حاسم بالنسبة لكل ثقافة وحضارة؟

بالفعل، يؤكد أسمان، تعود كل الاختلافات بين بني البشر إلى الثقافة، وهو ما يؤكد كذلك دوبري، إذ أننا متشابهون من الناحية البيولوجية. الغرابة لا تنتج عن الطبيعة بل عن الثقافة، وعلى أساسها ينظر للآخر على أنه عدو لدود «أن نجعل من

الذي كان يتأسس إلى حدود الثورة الأختاتونية على الاعتقاد الراسخ بأن ضمان الرفاهية وحسن سير المجتمع والطبيعة، وضمان المصير الفردي قبل وبعد الموت، رهين كل الارتهان بإقامة الشعائر الدينية وتقديس الآلهة. النظام الاجتماعي والكوسمولوجي والمصير الإنساني ليس له من حام غير الآلهة، التي لا تتدخل لمنع الكاوس وتحقيق «المعات»⁽⁹³⁾ (Maät) إلا بعد التوسل إليها والتقرب منها بتقديم فروض الطاعة والولاء والتبجيل. ماذا يحدث عندما نعدم الآلهة؟ عندما نكشف للعموم وهم الاعتقادات الراسخة دفعة واحدة؟ عندما يصير الفرق بين الأمس واليوم فرقاً يخترق أعماق الوجود وليس فقط فرقاً بين لحظتين زمانيتين مألوفتين؟ إنها الصدمة. صدمة لم تقتصر على الخبراء يعلم الآلهة وإنما تعدت ذلك لتعم كافة شرائح المجتمع، فالثورة الأختاتونية لم تكفي بإلغاء التدين القائم واستبداله بتدين مغاير (مضاد) بل طالت الاحتفالات الدينية، وما أدراك ما هي الاحتفالات الدينية داخل النسق الثقافي الفرعوني الما قبل أختاتوني. إنها، يؤكد أسمان⁽⁹⁴⁾، المناسبة الوحيدة التي تتجل فيها الآلهة ويستشعر حضورها، بدونها تظل الآلهة متوارية محتجبة داخل معابدها. إلى ذلك تمثل الاحتفالات عنصر تلاحم اجتماعي: أن تشارك في الاحتفالات هو أن تكون عضواً في الجماعة الاحتفالية وبالتالي الانتماء للمدينة، وفي نهاية المطاف الانتماء للآلهة⁽⁹⁵⁾.

رغم ذلك التمييز هو موسوي وليس «أختاتونيا». هل يفقد أسمان اتساقه؟ لا، فنحن في إطار تاريخ الذاكرة وليس في إطار تاريخ الوقائع الفعلية.

يميز أسمان بين الشخصية الذكورية (الشخصية التي تسكن الذكرى) والشخصية التاريخية. ف موسى، حسب أسمان، لا نملك عن تواجده التاريخي الفعلي أي دليل دنيوي، فكل الشواهد تأتي من النصوص المقدسة في حين ما زالت الأركيولوجيا عاجزة عن تقديم أي أثر تاريخي يشهد عليه. أما أختاتون فهو على العكس من ذلك شخصية تاريخية لكن ليست ذكورية، فالشواهد التاريخية عن واقعيته متواجدة بيد أنه لم يعيش ذكرورياً⁽⁹⁶⁾. لماذا فشل أختاتون في أن يكون شخصية تعيد الذاكرة إنتاجها باستمرار؟ لأنه ظل ثائراً عملياً ولم يستطع تثبيت ثورته داخل فضاء الكتابة فضل عن طريق الخلود، فلكي يستمر في الحياة بعد موته كان لازماً عليه بناء مدونة تحتفظ بأسس وتشريعات ديانتها أي ترسيخها عن طريق اللغة⁽⁹⁷⁾. التحالف مع الأبدية يستلزم التحالف مع اللغة الكتابة. فشل أختاتون لغوياً، أو لم يمنح الوقت الكافي لذلك، فانهمز في صراعه مع النسيان⁽⁹⁸⁾، إذ بمجرد ما نال الردى منه نال من ديانتها؛ لقد كان الموت حليفهما. لم تخلق ديانتها أتباعاً ولا شيعاً؛ ففشل في أن يصير رسولاً.

استثماراً ل دوبري نقول: لكي تصير الديانة الأختاتونية قادرة على الترحال، اجتياز حواجز الزمان والمكان، لكي تقاوم

الآخر المساوي لنا عدواً، هو أن نجعل منه غريباً»⁽¹⁰³⁾.

هل هذا التمييز المزيف، حسب مصطلح يستعيره أسمان من إريك إريكسون الذي يستعمله للدلالة على الضرورة الثقافية التي تنتج الاختلاف الثقافي بين بني البشر المشابهين بيولوجياً، قدر الإنسانية؟ هل تكتفي الثقافات بالتمايز فيما بينها والحفاظ على اختلافاتها؟ ضدّاً على هذا الافتراض، ذو البعد محافظ، يؤكد «أسمان» على أنه إلى جانب تقنيات التمايز، ومنذ البدء، كانت هنالك تقنيات التواصل: «جدران من أجل بناء عالم خاص، يقول «دوبري»، وممرات، من أجل أن نبقى في العالم»⁽¹⁰⁴⁾، ممرات أو تقنيات الترجمة، التقنيات التي تجعل من الغريب مألوفاً ومن اللاهيمي حميماً⁽¹⁰⁵⁾. تقنيات الترجمة هي تقنيات الاستماع إلى الآخر المخالف والمختلف وفهمه من الداخل.

الحضارات وإن كانت تشكل الآخر إثر تشكيلها لهويتها فإنها أيضاً تمتد جسور التواصل مع الغريب وتبني فضاءات التواصل معه، لا تكتفي بإبعاد البربري عن أبوابها وإنما تعمل إلى جانب ذلك على التقليل من حدة التمايزات⁽¹⁰⁶⁾. هنا يصل «أسمان» إلى إحدى أطروحاته الأكثر إثارة للجدل: الديانات متعددة الآلهة، الديانات الكوسمولوجية، لدى شعوب الشرق القديمة خصوصاً الفرعونية منها، ديانات ترجمة، بينما الديانات التوحيدية ديانات تمايز واختلاف شكل ظهورها إعلاناً عن نهاية نسق الترجمة الذي أسست له الديانات الكوسمولوجية⁽¹⁰⁷⁾.

لقد مثلت الديانات متعددة الآلهة، في نظر «أسمان»، أقدم تقنيات الترجمة والفهم المتبادل وإقامة التواصل والحوار، فهي لا تلغي آلهة الآخر، متهمه إياه بالكفر والزندقة أو العصيان... بل تحاول ترجمتها لتتوافق مع آلهته؛ فليس هناك إله مزيف. الآلهة المزيفة وليدة التمييز الموسوي الذي وضع حداً للترجمة المتبادلة، رغم الكفاءة الحضارية المهمة التي عبرت عنها هذه الترجمة البيئية والتي سمحت بتجاوز المركزية الإثنية وبتعبيد الطريق للعيش المشترك. وقد تأتى لها ذلك من خلال تركيزها على وظائف الآلهة والالتفات عن اختلاف أسائهم من شعب إلى آخر، واختلاف طقوس عبادتهم وتقديسهم، فالوظائف متقاربة وعلى أساسها تتم عملية الترجمة. على العموم يؤكد أسمان، الآلهة الكوسمولوجية تسمح بالترجمة المتبادلة⁽¹⁰⁸⁾.

هكذا، منح نسق الآلهة الكوسمولوجية أرضية مشتركة لشعوب الشرق القديمة، مما ساعد على التعايش وسعة الخاطر في تقبل الآخر وتلقى معتقداته الدينية. فرغم تقديس هذه الشعوب للآلهة مختلفة، بشعائر وطقوس مغايرة، لم يكن هناك من يجادل في حقيقة أو أحقية أي إله، مما جعل أسئلة من قبيل: هل تلك الآلهة آلهة حقيقية؟ كيف يمكن التمييز بين الإله الحقيقي والإله المزيف؟ ضرب عبث أو ضرب جنون. النسق الثقافي للديانات متعددة الآلهة، الذي لم يشكل سيمياء ثقافياً،

على عكس الديانات التوحيدية، نظراً لافتقاره للشمولية فهو جزء من الثقافة وليس كل الثقافة، سمح للعلاقات البيثاقية بعدم السقوط في الانغلاق الهوياتي الديني، يقول «أسمان»: «فكرة وجود آلهة مزيفة فكرة غريبة كل الغرابة على تعددية الآلهة القديمة، آلهة الديانات القديمة لم يكن ينظر إليها كآلهة مزيفة أو وهمية، بل دائماً على أنها الآلهة نفسها بأساء متعددة»⁽¹⁰⁹⁾، «قلق الديانات متعددة الآلهة ليس من عبادة إله مزيف، فليس هناك آلهة مزيفة، بل تجاهل إله مهم»⁽¹¹⁰⁾.

بيد أن ظهور التوحيد القائم على التمييز الموسوي شكل تغيراً جذرياً في المشهد الثقافي والبيثاقية. صار المعتقد في إله آخر فرداً غريباً وعدواً يجب مواجهته ومواجهة آلهته المزيفة، الانتصار للإله الحقيقي ودحر الآلهة المزيفة، الأصح دحر الواهم المؤمن بآلهة وهمية. فكانت النتيجة أن وضع حد لنسق الديني الكوسمولوجي، عوضت الآلهة الكوسمولوجية بالله الواحد الأحد المتعالي عن العالم، ومن ثمة انتهى عهد الترجمة البيثاقية الذي أرسى دعائمه ذلك النسق. بعدما كان الدين أكبر مولد للألفة أصبح أكبر مولد للغرابة، غرابة فريدة من نوعها لم تعرف الإنسانية مثلها من قبل: الغرابة الدينية⁽¹¹¹⁾؛ فشرعت الأبواب لكل متعطش للدماء المقدسة⁽¹¹²⁾. الغريب حالة سابقة على التمييز الموسوي، الغريب الديني نتاج له.

لقد انتهى عهد «هيرمينوطيقا الترجمة» وأقيم بدلاً عنها «هيرمينوطيقا الاختلاف»⁽¹¹³⁾.

من الترجمة إلى الهداية.

الديانات التوحيدية ديانات تمايز والاختلاف، أليس في الأمر مفارقة؟ ألم تعتبر تلك الديانات نفسها خصوصاً المسيحية والإسلام ما دام الحديث يتم في إطار ذكروي، ديانات عالمية؟ ألا تهدف إلى توحيد البشر وتجاوز العصبية والإثنيات والتمايزات الثقافية؟ بذلك ألا تمثل نقض التمييز المزيف؟ من جهة أخرى، أليس في الاختلاف رحمة؟ أليس اعتبار الديانات التوحيدية أسست لهيرمينوطيقا الاختلاف مدح لها بدلاً من أن يكون ذماً؟ ألم يجعل النقد الما بعد حديث من الاختلاف أيقونة الأيقونات؟ ينبغي في هذا الصدد أن ندقق في دلالة التوحيد والاختلاف.

بالفعل تعمل تلك الديانات على تحقيق الوحدة لكن ذلك يتم، حسب أسمان⁽¹¹⁴⁾، بالاعتماد على الهداية وليس على الترجمة. وتوحيد العالمين على أرضية الهداية هو الوجه الآخر لترك الغير لمعتقداته واعتناقه لمعتقدات الهادي؛ الغرابة بذلك لا تلغى إلا بإلغاء الاختلافات ونسخ الآخر على شاكلة النحن. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن توحيد العالمين بشكل تام. هذه الاستحالة، في إطار يميز بين الحقيقة واللاحقيقة على أرضية دينية ويجعل من المعتقد الديني مركز الهوية، تصير مرادفة لإلغاء الآخر، وتجعل من المسافة الفاصلة

لإمكانية ترجمة المزيف في لغة الحقيقة ولا وجود لمسار يؤدي من اللاحقية إلى الحقيقة؛ الطريق القويم لا يعطى إلا من الخارج، من الأعلى بتعبير أدق. النتيجة هو أن تلك الديانات تنظر لنفسها على أنها خلق جديد كل الجدة، ثورة وليست إصلاحاً، قلب لما كان وليس بناءً على ما كان. لنستمع إلى عبد الله كمال وهو يصف النبي والنبوة «النبوة تتمرّد... محاولة دائمة لا تتوقف لهدم جدران معبد الوقائع فوق رؤوس الأوضاع السائدة. مشروع ديني للثورة مدعوم من السماء. والنبي زعيم متمرّد لا يخشى الفشل. يعرف أن مغامرة الثورة سوف تنجح لأنه لا يبدأ بهدم الوقائع من فراغ. وإنما بأمر من الله. ولهذا النبي يتمتع، غالباً بجرأة شديدة لا تتوافر أبداً لأي زعيم عادي. خاصة في البدايات التي يكون فيها النبي وحيداً بلا أتباع»⁽¹¹⁷⁾، ويستمر «هكذا كان تمرّد النبي محمد ضد دولة قريش... ضد القبيلة الغبية... ضد سيطرة الأغنياء... ضد ظلم الأقباء... ضد ضعف الفقراء والعبيد... وكان الدين الإسلامي مشروعاً للمساواة والثورة على الأوضاع الظلمة وبالتالي على دولة قريش وأفكارها الدينية التي تدعمها»⁽¹¹⁸⁾. والفعل الإبراهيمي ديانة مضادة «نقرأ في الرواية التي نعتمدها نحن أن إبراهيم، يقول العروى، قبل أن يخاطب أباه وأهله، يتحدى الكواكب، الواحد بعد الآخر، ملخصاً في هذا الفعل الماضي كله. وعندما تظل الكواكب صامتة، لا تبدى تعديلاً أو تصويماً، عندها يقرر إبراهيم مقاطعة أهله وما يعبدون. فيلغى الماضي كل الماضي. والماضي ما هو؟ هو الحضارة، هو ما أنجزه الناس على ضفاف الأنهار التي تحي الأرض وتطعم الناس. يهجر إبراهيم كل هذا ويختار الحرية والترحال»⁽¹¹⁹⁾. والإسلام ديانة مضادة كذلك «على غرار إبراهيم، يستمر العروى، وعلى أثره يختزل الإسلام الماضي بهدف نفيه، تجاوزه مع الحفاظ عليه كمرحلة، كخطوة تمهيدية، كخوابة تقود إلى الهداية»⁽¹²⁰⁾. جاهلية القرن العشرين، الجاهلية المتجددة، لا بد دائماً من جاهلية حتى يشع نور الثورة الجذرية.

ومن أجل توضيح دلالة الديانة المضادة بشكل أعمق يقدم أسمان مقارنة بينها وبين العلم. فالعلم في نظره يقوم على التمييز البارمينيدي بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الخاطئة، وهو لذلك لا يتسامح إلا مع المعارف التي اجتازت امتحان الشك بنجاح ويبعد عن دائرته تلك التي فشلت في الاختبار، إذا كل من الدين والعلم يمتلكان محركاً يولد طاقة تعارضية وتناقضية تجعل من كل ما لا يتوافق معها خارج نطاق الحقيقة⁽¹²¹⁾.

إحدى الخصائص المميزة للديانات التوحيدية، باستثناء الديانة الأخناتونية، هي أنها ديانات كتابية⁽¹²²⁾. وكما ذكرنا سابقاً لعبت الكتابة، بما هي وسيط «بارد» ولكنه فعال، دوراً مهماً في ترسيخ الفضاء التوحيدي عن طريق تدوين، مثلاً، السرديات التأسيسية⁽¹²³⁾، وفي بناء الذاكرة الجماعية مما ساعد كثيراً على دمج الوافدين الجدد داخل الهوية.

عن الغريب مسألة حاسمة في تحديد الهوية. لذا ينبغي التمييز بين «هيرمينوطيقا الاختلاف»، الاختلاف التوحيدي، عن «هيرمينوطيقا الاختلاف» كما روج لها العديد من متفلسفة العصر، الاختلاف الاختلافي. فالاختلاف التوحيدي اختلاف ميتافيزيقي خاضع لسؤال الهوية التطابق، إذ أن المختلف هو من لا ينتمي إلى مجال النحن، أو ما يشكل في حالات عديدة نقيض الصورة التي تقدمها الجماعة عن نفسها، وبالتالي ما يقع في خانة الضالين. أما الاختلاف الاختلافي فيجعل من سؤال الهوية تابع لسؤال الاختلاف، فكل هوية هجانة وتعدد، ويؤكد على ضرورة تأسيس المجال البيثقافي على أرضية التعدد الهوياتي حيث لا يمكن إلغاء أية هوية أو إحالتها إلى أخرى؛ كل هوية تحترم لذاتها وكل هوية لها حق الوجود والتعبير عن خصوصيتها دون ادعاء أي منها التفوق.

إجمالاً، نفترض الترجمة فهما للآخر في إطار الحفاظ على الاختلاف، فهي ذهاب نحو الآخر وليست تذويماً له. أما الهداية فهي إعادة بلورة هوية الآخر بحيث تشكل هويته القديمة ماضياً ينبغي القطع معه. لنقل، الهداية تفاهم على أرضية التشابه واستبعاد على أرضية الاختلاف، وليست تفاهماً واحتضاناً على أرضية الاختلاف.

من التحليل السابق هل يجوز استنتاج الأطروحة التالية: الديانات الكوسمولوجية ديانات متسامحة؟ ينهنا أسمان من هكذا استنتاج. فالتسامح واللاتسامح لا يمكن تطبيقهما إلا على الديانات التوحيدية، أما تطبيقهما على الديانات الكوسمولوجية فهو محاکمة لها على أرضية غير أرضيتها وانطلاقاً من مسلمات غريبة عنها. التسامح هو القدرة على تحمل معتقدات الآخر، وبالتالي فهو يتأسس على اللامقايضة القائمة على التمييز الموسوي، هذا الأساس هو بالضبط ما يقوم عليه اللاتسامح، مع فارق إنزال العقاب إذ أن المتسامح قادر على العقاب لكنه يتعفف. هكذا، التسامح واللاتسامح صادران عن نفس البنية الفكرية والروحية القائمة على التمييز بين الحقيقة واللاحقية، الهداية والضلال⁽¹¹⁵⁾. كل ما يمكن استنتاجه في هذا الصدد هو أن بروز التوحيد كان من نتائجه ولادة ميزة سيكولوجية أخلاقية هي التسامح ونقيضه. هكذا، مثل التمييز الموسوي حدثاً ثقافياً لا مثيل له، تعدت نتائجه الزمان والمكان، أنهى عهد الديانات متعددة الآلهة وأسس فضاء الديانات التوحيدية جامعاً منها ديانات مضادة.

الديانة المضادة.

تحدث تلك الديانات شرخاً في الثقافة، كل ما عداها ضلال وحدها النور والهداية. كما تحدث شرخاً في التاريخ، الماضي مليء بالأوهام والمهرطقة زمانها وحده الاستقامة. لا تتعامل مع الهويات بمنطق المقايضة، حتى ولو أخذنا المقايضة بدلالة رورتوية⁽¹¹⁶⁾، ولا مع الزمن بمنطق التطور إذ لا وجود

بدل التحلي عنه! أليس التمييز الموسوي هو العامل الحاسم في انبثاق العنف الديني؟!، هنا لا بد من تغيير الوجهة صوب المجال السياسي وعلاقته بالتمييز الموسوي وتفجر العنف. واستبقا لما سيأتي نقول: العنف الناتج عن التمييز الموسوي رهين باستعماله السياسي، وبعبير أدق العنف الديني حالة خاصة من العنف السياسي ارتبط ظهوره بالتمييز الموسوي.

يجعل التمييز الموسوي من العنف طاقة كامنة داخل الديانات التوحيدية ومن اللاتسامح مسألة بنيوية «الديانات الثنوية [المضادة] لا يمكن أن تكون إلا غير متسامحة»⁽¹³⁰⁾، غير أن هذا العنف يظل، كما قلنا، كامنا، في حكم الممكن، لنقل موجوداً بالقوة. وبلغه المناطق، التمييز الموسوي شرط ضروري لانبثاق العنف الديني لكنه ليس شرطاً كافياً. الديانات التوحيدية من هذا الجانب يمكن أن نمثلها ببركان خامد، يمكن أن يثور في أي لحظة إن توفرت له الشرط الضرورية والكافية، وإلا سيطر في نوم أبدي. ما الذي يحقق الإمكان؟ ما الذي ينقل الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل؟ ما هو الشرط الواجب تحققه إلى جانب التمييز الموسوي حتى يصير العنف الديني واقعة تاريخية؟ ما الذي يجعل حمم البركان تتطاير؟ إنه الاستعمال السياسي، يقول أسمان: «إن مساءلتنا الجنيولوجية لأصول العنف قادتنا نحو الفضاء السياسي، أي نحو العنف الدولة والحق. العنف الديني لا يمتلك أي شيء أصيل، بل إنه في النهاية تناقض في المصطلحات. لذلك حان الوقت لوضع خط فاصل واضح بين مفهوم «الدين» ومفهوم «العنف». العنف ينتمي إلى مجال السياسية، وليس إلى مجال الدين، وأي ديانة تستحوذ على العنف تظل رهينة السياسة وتفقد وظيفتها الحقيقية في العالم»⁽¹³¹⁾. وبعبارة أخرى، إذا كان العنف السابق على التوحيد يقدم دون تبرير ديني فإن العنف التوحيدي عنف سياسي بتبرير وغطاء ديني. العنف الديني لا يمتلك أي شيء أصيل لأنه دائماً عنف سياسي، ولكنه يمتلك شيئاً جديداً هو تغليف ذلك بالبعد الديني. العنف السياسي يتأسس دوماً على ثنائية الصديق والعدو، أو الحق واللاحق، وما العنف الديني إلا حالة خاصة جديدة نتجت على إضفاء الطابع الديني على الشائتين السابقتين انطلاقاً من التمييز الموسوي.

لكي ندرك مقصد أسمان بشكل أكثر دقة ينبغي التمييز بين مستويين من التحليل:

— مستوى جينيولوجيا العنف: من الناحية الجينيولوجية لا يمكن الفصل بين التمييز الموسوي والعنف، لأنه لا يمكن فصله عن الاستعمال السياسي، ومن ثم ربط العنف الديني بالاستعمال السياسي ليس شيئاً آخر سوى ربطه بالتمييز الموسوي. أن نقول بأن الاستعمال السياسي للتمييز الموسوي هو المسؤول عن العنف تحصيل حاصل. يقول أسمان: «جوهر التوحيد التوراتي هو من طبيعة سياسية»⁽¹³²⁾، «هكذا التوحيد قبل كل شيء له معنى سياسي»⁽¹³³⁾، «غيرة الإله التوراتي هو

انطلاقاً من التحليلات السابقة نقول: كان من نتائج انبثاق الديانات المضادة التوحيدية، بما هي ديانا قائمة على التمييز بين الهداية والضلال من منظور ديني ينتصر للإله الواحد والوحيد، بروز نوع مخصوص من العنف لم تشهد الإنسانية من قبله مثيلاً. العنف الديني نتاج الحقيقة الدينية التي عبر عنها التمييز الموسوي الذي استبدل التمييز بين المقدس والدنيوي أو بين الطاهر والنجس بالتمييز بين الإله الحقيقي والإله المزيف محدثاً بذلك انشطاراً داخل الفضاء الديني ذاته. بيد أن الخلاصة السابق ستظل ناقصة، بل ومضللة، إن نحن لم نفتتح على جانب آخر من التحليل الأسامي.

العنف والسياسة: الاستعمال السياسي للتمييز الموسوي.

من أجل استكمال التحليل يجب الوقوف عند علاقة التمييز الموسوي بالسياسة ودور تلك العلاقة في تفجير العنف الديني، ثم ننتقل نحو تحديد ملامح الحل الأسامي للحد من العنف الديني.

من القضايا التي قد تثير الانتباه لدى قارئ كتابات أسمان، وحتى الاستغراب، هو إلحاحه الشديد على أن تحليلاته لا تهدف نقد الديانات التوحيدية بما هي كذلك، وبالتالي لا تهدف إلى نقضها، ولا هي مديح للديانات الكوسمولوجية، فمشروعه كما يؤكد على ذلك ليس مداخله لصالح الديانات متعددة الآلهة أو حثاً على تجاوز التمييز الموسوي. أكثر من ذلك يؤكد، على خطى فرويد، أن التمييز الموسوي والفضاء التوحيدي الذي نتج عنه شكلاً «تقدماً في تاريخ الروح» لا يمكن التراجع عنه. لنستمع إليه: «أرغب أيضاً في التأكيد على أن ملاحظاتي ليس لها أي طموح نقدي أو ابولولوجي، وإنما طموح هيرمينوطيقي»⁽¹²⁴⁾، «الاشتغال على مصر، هو تتبع الطريق التي سلكتها الإنسانية، أو على الأقل جانبها الغربي، في تطورها الثقافي»⁽¹²⁵⁾، «قصدي ليس نقد الديانات التوحيدية، بل تقديم تحليل تاريخي لطابعها الثوري، لقوتها على الإبداع وتحويل العالم»⁽¹²⁶⁾، «فالتوحيد حرر الإنسان ووضعه أمام المسؤولية الأخلاقية»⁽¹²⁷⁾، لقد شكل «التوحيد ارتقاء حضارياً كبيراً»⁽¹²⁸⁾، لذلك «لا أدافع على نسخ/إلغاء التمييز الموسوي، بل أدافع على جعله متسامياً Je plaide pour sa sublimation، التمييز الموسوي، كما علمنا ذلك فرويد، ليس فقط مرادفاً للجرح، الكبت والعصاب، بل هو أيضاً «تقدم في تاريخ الروح» الذي لا ينبغي التراجع عنه، مهما كلف ذلك من ثمن. التمييز بين الصحيح والخطأ، الإدراك الواضح لما نعتبره غير متقاييس مع قناعاتنا، هذا ما يجب أن نرتبط به إن أردنا أن تكون لقناعاتنا قوة وعمقا»⁽¹²⁹⁾. التحليل الأسامي ليس مدحاً ولا نقداً، قد نقبل بذلك على أساس أنه تحليل ينبغي فهم ما جرى وليس التوقع داخل حلبة معركة. لكن كيف نفهم دعوته إلى تطهير التمييز الموسوي

المؤمنة به فإنه لم يعد من حائل دون المسلمين والتطبيق الحرفي لهذا المبدأ القرآني الأساسي في الحرية الدينية»⁽¹³⁷⁾.

المهم، لم يعد الخطر يأتي من الديانات التوحيدية بما هي كذلك، بعد انتصارها التاريخي والروحي، بل من الاستعمال السياسي، من الحركات الدينية السياسية على وجه التحديد، «الديناميت السياسي السيمائي... الذي يختبأ داخل النصوص المقدسة للديانات التوحيدية لا يشتعل في يد المؤمنين، وإنما في يد الأصوليين، همهم السلطة السياسية لذلك يستخدمون مبررات دينية للعنف ليجعلوا الجماهير ملتزمة، يفرطون في لغة العنف ليجعلوا منها مورداً للنضال السياسي من أجل السلطة. فهو يسمح بتشكيل صورة العدو والمحافظة على الخوف [و الضغط] من التهديد»⁽¹³⁸⁾. العنف التوحيدي عنف سياسي، تزواج اللاتسامح البنيوي والمطامح السياسية، هكذا كان في الماضي وهكذا هو في الحاضر ومن المحتمل جداً أن يكون كذلك في المستقبل.

بيد أن العنف يمكن أن يظل كامناً إلى الأبد، من الممكن ألا ينفجر البركان، من الممكن أن نؤمن دون أن نقتل أو نفجر أو نعذب. فكيف السبيل إلى ذلك؟ كيف يمكن تفادي اشتعال الديناميت؟

نحو طريق العلاج.

لا يقدم أسمان، في حدود اطلاعنا على أعماله، وصفاً متكاملة، وإنما يكتفي بتحديد ملامح عامة، متشابكة فيما بينها، يمكن أن تشكل محاور عمل وتركيز، وعلى أساسها يمكن تحديد مجموعة من الإجراءات العملية حسب حالة كل حضارة وسياق. أهمها:

— مناهضة تسييس الدين: من الواضح أن يكون أول عمل ينبغي القيام به هو مواجهة الاستعمال السياسي للتمييز الموسوي، وإقامة جدار فصل بين الديني والسياسي. مسألة النجاة لا ينبغي أن تُلخَط مع مسألة السلطة والسيادة والحكم، من الضروري أن يتعالى الروحي عن صراعات الهيمنة والمصالح⁽¹³⁹⁾. هذا الأمر يمكن التعبير عنه بلغات مختلفة: العلمانية، دعم الدين الروحي (يمكن العودة إلى أوشو⁽¹⁴⁰⁾، والتمييز الذي يقيمه «دوبري» بين الروحي والديني⁽¹⁴¹⁾) في مواجهة أنصار الله أو المقاتلين من أجله أو المنتقمين له؛ دعم التصوف، إعطاء ما للقيصر للقيصر وما لله لله... المهم هو أن نجعل من الدين سلطة مضادة أمام السياسة. مما يساهم حسب أسمان في تحقيق أحد الاندفاعات الأصيلة للديانات التوحيدية الكامنة في تحرير الإنسان من قبضة المجتمع والدولة والكوسموس، يقول: «إن الرهان هو إذاً من جهة نزع التسييس بشكل جذري عن الديانات التوحيدية، التي ولدت هي نفسها من رحم السياسة والتشريع، ومن جهة ثانية مواجهة نظام السياسة، الذي يقوم على العنف، بنظام آخر

من طبيعة سياسية»⁽¹³⁴⁾، «ولدت [الديانات التوحيدية] من روح السياسة والتشريع»⁽¹³⁵⁾، «إن لغة العنف تنتج فقط من الضغط السياسي، الذي هو بالضبط ما حاولت الديانات التوحيدية تحرير الإنسان منه. إنها تنتمي إلى الريوطيقا الثورية للهداية، التحول والانعراج الراديكالي، القفز من القديم نحو الجديد»⁽¹³⁶⁾. فمن أجل أن تثبت الديانة التوحيدية نفسها في عالم يعتبرها غريبة ودخيلة على النسق الثقافي ولكي تدافع عن كينونتها وترسي قواعد وجودها كان لزاماً عليها أن تنخرط في المجال السياسي، أن تشرع وتضع قوانين، أن تحارب وتقاتل، أن ترسي دولة ومؤسسات، أن تنتج شعباً ومناضلين من أجلها. لقد وجد التوحيديون أنفسهم في عالم معاد، ملئ بالآلهة والأعداء، فما كان من التمييز الموسوي إلا أن انخرط في مواجهة ذلك العالم، إنه الصراع من أجل الحياة حيث البقاء للأقوى، لقد استوعبت الديانات التوحيدية الدرس جيداً فكشرت عن أنيابها. حملت على عاتقها تحرير الإنسان من الاستبداد السياسي فكان لزاماً عليها أن تناضل من أجل إنجاح ثورتها. يمكن أن نصف تلك الديانات بأوصاف شتى سوى أنها كانت تفتقد للواقعية. لو اكتفى التوحيديون بالتعبد الذاتي، هل كان من الممكن الحديث عن توحيد في الوقت الراهن؟ سؤال لعشاق التاريخ البديل.

— مستوى أنطولوجيا الحاضر: إذا كانت البدايات الأولى للتوحيد جعلت من المواجهة مع الآخر مسألة حتمية فإن هذه الحتمية انهارت منذ أن صارت الصورة معكوسة: التوحيد هو القاعدة وتعدد الآلهة هو الاستثناء والشذوذ. في حاضرنا نحن أمام ديانات توحيدية اشتد عودها وقوي بنيانها وترسخت ثقافتها، لذلك بات من الممكن الفصل بين التمييز الموسوي والسياسة، بين الديانات التوحيدية والتسييس، وبالتالي في المستطاع الحد من العنف الديني والانطلاق من تلك الديانات لتأسيس حالة من التعايش والتعددية.

هذا الضرب من التفسيرات قريب من بعض المقاربات التي تحاول تأصيل التعددية الدينية داخل الإسلام. فلاسلام مبدئياً دين تسامح، على خلاف أسمان الذي يجعل من اللاتسامح مسألة بنيوية داخل الديانات التوحيدية، وما المسار الدموي والترمّي الذي اتخذته إلا نتاج الضغوطات السياسية التي فرضتها أوضاع أمة قيد النشأة ومهددة من كل جانب، وبما أن الأسباب زالت لم يعد هناك مبرر لعدم الالتزام بالتسامح الصريح المعلن عنه في نصوص قرآنية: «...أما ما حصل تاريخياً والتشدد الفقهي الذي كاد ينفي هذه الحقيقة القرآنية [يقصد الحرية الدينية]، يقول أبو يعرب المرزوقي، فإنه قابل للتفسير بالضرورات السياسية الظرفية للأمة: لم يكن بوسع الرسالة في البداية أن تمارس التسامح وهي لم يشتد عودها بعد ويتناهشها الأعداء من كل صوب وحذب. أما وقد بات خمس البشرية وأصبح الدين الإسلامي عين الوجود الروحي للشعوب

كل ما بإمكانها ادعاءه هي أنها صالحة داخل مجالها الخاص مع ضرورة اعترافها أنها محدودة بحدود التاريخ. لقد سبق لفرويد أن حدد أحد أوجه دوغمائية الدين في أنه يفرض على الناس طريقاً واحداً للنجاة والسعادة والخلاص، طريقاً واحداً. هذه الدوغمائية هي ما يجب إلغاؤه. يمكن أن نكون سعداء، مهتدين، حتى ولو أخذنا طرقاً مختلفة قد تصل حد التضارب. النجاة بدون فرقة ناجية. من هذا الوجهة نفهم التمييز بين الديانات الخاصة بالديانة العالمية.

— مصر: من تحليلات أسان يمكن استنتاج طريق آخر للعلاج يضاف إلى الطرق السابقة ومكمل لها، تمثله ذكرى «مصر» الفرعونية ماقبل الأخناتونية. حيث ينبغي العمل على بناء فضاء تعددي يتيح لكل التصورات والرؤى المختلفة بالتعايش، بناء فضاء الترجمة البينية والاعتراف المتبادل.

إن الدرس الأساسي الذي يقدمه لنا سلوتردايك وأسان، رغم اختلاف تحليلاتهما في بعض النقاط، اختلافات على العموم لا تضر بتكامل المقاربتين، هو أن طريق التعايش المبعد تاريخي وحده متاح. لقد ولى زمن الانتصارات الكبرى، زمن البطولات والفعل الأحادي والتباهي باحتكار المطلق، وحل زمن التفاوض والتعايش والنسبية، «الآن، يقول أوشو، على وجه المعمورة، لم تبق إلا إمكانية واحدة. الثقافات تتقارب فيما بينها بشكل كبير حتى صار ادعاء إحدى تلك الثقافات أنها الممثل الوحيد للصواب، يخلق الشكوك للتو. لقد مضى زمن كان ادعاء ثقافة ما للصواب، الحيادية والصدق المطلقين، مدعاة للفخر. الآن، هذا الزعم لا يثير إلا الارتباك، تصريح يدل على الحمق [التأكيد من عندنا]. إنه يؤكد على أن المدعي ليس رجلاً ذكياً بما يكفي، وأن فكره ليس عميقاً، أنه وثوقي ومتعصب»⁽¹⁴⁶⁾.

الله ليس متاحاً لأحد، لا يمكن أن يحتكره أحد. المطلق ليس متاحاً لأحد، فهو هارب دوماً. تعدد صور الله، كل صورة هي صورتنا، لله لا صورة له⁽¹⁴⁷⁾. علينا أن نشعر في بدء آخر، في نقد احتكار الله، نحو الاعتراف الجذري بتعدد صور من لا صورة له، وبتعدد طرق النجاة ورؤى العالم.

هل كنا نكتب في الحداثة، من أجل الحداثة، بالحدثة، حدثين بالإرادة أو غضبا، حدثين سهواً أو جهلاً. يبدو، من وجهة نظرنا، أنه حان الوقت للتخلي عن سؤال الحداثة. لقد استهلك السؤال، وتها في متاهات ونحن له باحثون عن إجابات.

الحداثة مشروع فكري وحضاري محدد تاريخياً، وبالتالي هو عرضة لفعل الزمن، الذي بدأ فعله منذ مدة ليست بالهينة. لكي نقول الأمور بطريقة أكثر إخراجاً: تسارع انسحاب الحداثة من مشهد العالم مذ هيروشيما وناكازاكي، ووصلت عنق الزجاجة مذ الحروب الشرق أوسطية وما تلتها من وقائع، بعدما كان النقد الفلسفي قد أعلن بداية نهايتها على المستوى

يقوم على اللاعنف. آنذاك فقط يتحقق بشكل تام الاندفاع الأصيل للديانات التوحيدية، الكامن في تحرير الإنسان من السلطة المطلقة للكوسموس، الدولة، المجتمع وكل نظام آخر ذو مزاعم شمولية»⁽¹⁴²⁾.

— مواجهة النسق السياسي: إذا المحور الثاني للعمل هو مواجهة النسق السياسي بحد ذاته. كل نسق سياسي قائم على العنف، كل دولة تمتلك حصرياً استعمال العنف (فبير)، وكل قانون وتشريع يستند إلى قوة تفرض احترامه وتحقيقه. ضداً على ذلك ينبغي أن نجتهد في خلق بدائل يكون أساسها اللاعنف.

— الاشتغال الدائم على إعادة تعريف التمييز الموسوي: إذا كان التمييز بين الصحيح والخطأ، ما يتعارض مع اعتقاداتنا وما يتلائم معها مسألة حاسمة بالنسبة لكل هوية، سواء كانت فردية أو جماعية، فهذا لا يعني أنها تقسيمات مطلقة. أجل من غير الممكن أن نفكر أو نمتلك هوية دون أن نلغي أو نقصي، لكن ذلك يمكن أن يأخذ مأخذاً نسبياً، مما يفرض ضرورة الاشتغال الدائم على تلك التقسيمات بشكل يسمح بإعادة بناء سياجنا الدوغمائي المغلق وإعادة رسم حدود الإقصاء بشكل يدمج من كانوا إلى عهد قريب خارج نطاق المقبول لدينا، خارج نطاق النحن إذا فهمنا ذلك فهما رورتويا. لذا، لكي يظل التمييز الموسوي تقدماً شهده تاريخ الروح يجب إخضاعه بشكل مستمر لهذا العمل النقدي. «لا نستطيع تأسيس هذا التمييز [بين الصحيح] على كشوفات (وحي) أبدية. في هذا الصدد يجب أخذ التمييز الموسوي ذاته كموضوع للتفكير وإعادة التعريف الدائم، إلى «الإماعة الخطائية fluidification discursive» (هابرماس)، إذا أردنا يبقى أساس تطور الحياة الإنسانية»⁽¹⁴³⁾. إنها عملية إدخال التاريخية إلى قلب التمييز الموسوي⁽¹⁴⁴⁾.

— التمييز بين الديانة العالمية والديانات الخاصة: يقترح أسان كطريق لغمس التمييز الموسوي في التاريخ التمييز بين ديانة الأعماق والحقائق الأبدية التي لا يمكن التعبير عنها أو القبض عليها، والديانات الخاصة، ديانات السطح، بما هي ديانات القواعد والتشريعات والقناعات التي تحكم الوجود. الديانة العالمية للإنسانية تمثل الأساس الذي تقوم عليه الديانات الخاصة، والهدف الذي ترنو إليه. الديانة الأعماق هي النور والديانات الخاصة هي قناديل مختلفة يخرقها نفس النور، دون أن تستطيع احتواءه أو التعبير عنه كما هو. بمعنى، يجب التمييز بين الحقيقة المطلقة التي ترنو إليها كل ديانة دون أن تنالها وبين الشرعة، أي بين الحقيقة الأبدية والطريقة المخصوصة في تدبير الوجود المميزة لكل ديانة. تختلف الشرعات والمطلب واحد والنهاية كذلك⁽¹⁴⁵⁾. الكل يبحث عن نفس الشيء، الكل يحاول التعبير عن ذات الحقيقة، لكن كل على طريقته الخاصة، فالحق يخرق كل الديانات دون أن يتأهى مع أي واحدة منها أو ينحاز إليها. لذلك لا يحق لأي ديانة ادعاء حيابة المطلق،

أحضانها، أو الخروج عنها، الارتقاء في أحضان الموروث، كما أنه سيلتفت عن الحل البئيس المثل بالمقاربة الانتقائية⁽¹⁴⁹⁾. فسؤال التنوير هو سؤال البناء الأصيل الذي تشيده كل حضارة لتتخطى انخراطاً إيجابياً أصيلاً في العالم. صحيح أن هذا البناء يتم في تفاعل مع الممكن الذي يتيح العصر، وفي تقاطع مع النماذج الحضارية المتعددة، غير أنه لا ينبغي الخلط بين التفاعل والانتقاء، الأول تداخل والثاني أخذ، تشابك مقابل تأثر، ثقافت مقابل انفعال. التفاعل الحضاري صيرورة لا نستطيع التحكم في كامل متغيراتها ولا في نتائجها، أما الانتقاء الحضاري فهو محاولة تطعيم جسد منهك ليصير أكثر فعالية⁽¹⁵⁰⁾.

«تحرير العقل من نفسه»، حسب تعبير جميل للمسكيني، في نظرنا أحد معارك التنوير المعاصر الأساسية. تحرير العقل من دوغمائتيه ووثوقيته وأحكامه المطلقة، تحريره من قيوده الذاتية، وهذا لا يعني إلا إعادة تقييده. على العقل أن يعترف بحدوده، ليس فقط في دلالة كانطية. فدوغمائية العقل لا تمكن حصراً في ادعاء معرفة ما لا يمكن معرفة حقيقته، النومين، وبالتالي تحريره لا يختزل في حصره داخل مجال الفينومين، فهذا التحرير أضعف انفعالات تحرير العقل من نفسه. العقل يلتصق بنقيضه، إلى أي درجة يصلح مصطلح النقيض للدلالة على ما نريد قوله؟! إنه و«الجهل» (الجهل المجهول) توأمان، وجهان لعملة واحدة هي شق الطريق داخل العالم بمعناه الهيدغري، لكنه يحاول أن يدعى الصفاء والنقاء والخلوص، يجاهد لنفي رابط الأخوة مع «الجهل»، صارخاً أنه النور الذي لا تنتج عنه أي ظلمة بل كل ظلمة هي فرصة إضافية لإثبات تفوقه الأبدي. هكذا تحرير العقل من ذاته تحريره من إمبرياليته، ودفعه للاعتراف الجذري بأنه في كل مرة منتج ومرتبطة بظلمة. لذلك فهو النور الساعي دوماً للاكتئال، إنه الاكتئال اللامكتمل؛ الاكتئال الفاسد. العقل المحرر هو العقل الذي يعترف بأنه ينتقل من نور إلى آخر، نقصد من ظلمة إلى أخرى، في عود أبدي لا ينتهي.

النور، الإنارة، الظلمة، التعتيم.

«إن الزمان هو الفخ»⁽¹⁵¹⁾.

الفكري. إن المطلب ليس الحداثة بل التنوير. التنوير طريقة كل حضارة في تعليم نفسها، إذا تكلمنا مع المسكيني. وما الحداثة إلا تنوير الحضارة الغربية الذي استقرت عليه ابتداءً من القرن الخامس عشر، وما إن شرعت في أخذها مأخذاً واعياً مع هيغل حسب تحليلات هابرماس، حتى شرعت في انتقادها مع نيتشه وبدأت تبحث عن تنوير بديل وجد في «ما بعد الحداثة» أحد أكثر المفاهيم جاذبية ورواجاً للدلالة على تغير «روح» العصر، وإن لم يكن أكثرها وفاءً في التعبير عن ذلك التغير. التنوير خروج من حالة القصور، صيغة كانطية نأخذها مأخذاً ما بعد كانطي، وذلك من جهة أن لكل عصر ولكل حضارة قصورها الخاص، وبالتالي طريقتيها الخاصة في الخروج منه. القصور ليس حالة ماهوية يمكن حصر عناصرها مرة للأبد، وإنما هي حالة تتطلب التشخيص في كل مرة وتحديد العلاج الملائم، إنه كالفيروس الذي يطور جهاز مناعته، يغير من خريطته الوراثية مع كل لقاح يقدمه له، يفرض علينا ملاحظته باستمرار.

هذا التمييز بين الحداثة والتنوير لا نتعامل معه، كما هو واضح، انطلاقاً من التمييز بين روح الحداثة وتحليلات تلك الروح، كما يفعل طه عبد الرحمن، وذلك لسببين رئيسيين:

- (1) تحديده لروح الحداثة، رغم كل الجهد الفكري النقدي المبذول، لم يستطع فك ارتباطه بالنموذج الغربي.
- (2) تعامل طه عبد الرحمن قائم على خطة ميتافيزيقية كلاسيكية تقوم على التمييز بين الماهية وتحليلاتها، هذه التحليلات يتم هي الأخرى تقسيمها إلى تحليلات (تجل) تحقق الجوهر في كماله وأخرى تخونه بدرجات متفاوتة، من هنا يعتبر طه عبد الرحمن «التحقق الغربي» أقرب إلى الخيانة والتحقيق الإسلامي المرجو أقرب إلى الكمال. هذه الخطة نعتقد في إفلاسها، فكل «ماهية» ماهية تاريخية، مختلفة عن سابقتها ومتأثرة بها، ومغايرة عن ما سيأتي بعدها ومؤثرة فيها. الخصوصية الإسلامية ليست في حداثة إسلامية بل في تنوير «إسلامي» يأخذ بعين الاعتبار جدلية الكوني والخصوصي⁽¹⁴⁸⁾.

هذا الانزياح من الحداثة إلى التنوير، يساعدنا على تجاوز العديد من النقاشات الاختزالية التي لا تنتهي إلا لتبدأ من جديد في عود أبدي للتبسيط والتسطيح والایدولوجيا. فالنقاش لن يتمحور حول الانتهاء إلى الحداثة، الارتقاء في

الهوامش

يملك عليها برهنة، لتتذكر نظرية «غودل». هذه القضايا هي التي ندخلها في إطار أنا صائب وأنت مخطئ.

(16) درويش. الديوان السابق. ص 19.

(17) يقول «دريدا»: «لا مستقبل (à venir) بدون ذاكرة ووعد مشيخاني، مشيخانة أكثر قدما من كل مشيخانية (messianisme)». راجع:

Derrida. J. *Foi et savoir*, (suivi de le Siècle et le Pardon), Paris. Seuil, coll «Points». 2000. p 72.

يمكن العودة إلى الترجمة العربية راجع الدين في علنا. جاك دريدا، أليان ومعرفة. ترجمة حسن العمراني. الدار البيضاء، دار توبقال للنشر. 2004. ص 56.

(18) راجع: جمع فتحي المسكيني. ما هي «أمريكا»؟ أو الحرب المترحلة. مجلة الفكر العربي المعاصر. بيروت/ باريس. العدد 129 / 128، شتاء ربيع 2004.

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. Tr, Olivier Mannoni. (19) Paris. Libella Maren Sell Editeur. 2008. p 101.

(20) المقصود الديانات التوحيدية الكتابية السبائية، والتي هي موضوع هذا العمل.

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. p 102 (21)

Ibid. p 103 (22)

Ibid. p 103 (23)

(24) بالعودة إلى عبد الكريم بن سروش يمكن القول أن هذا التصور للإله قريب من تصور الأشاعرة، باعتباره يقدم تصورا عن الله يجعل منه قاهراً ولا يحق لأي كان مساءلته. مقابل هذا التصور يمكن العثور على تصور يمنع للإنسان إمكانية الحكم على أفعال الله ومساءلته. التصور الأول يقوم على أساس الآية 23 من سورة الأنبياء والتصور الثاني على الآية 165 من سورة النساء. راجع: عبد الكريم بن سروش وجون هيك. صورة لمن لا صورة له، (حوار). ترجمة مشتاق الحلو. مجلة قضايا إسلامية معاصرة. السنة الحادي عشر، العدد 33 / 34، 2007 / 1428. صص 59-61.

(25) عبد القادر الجيلاني. الفتح الرباني والفيض الرحاني. بيروت. دار الكتاب العلمية. 1997. ص ص 18-19.

(26) أعلاه ص ص 43. من المفيد الإشارة إلى أن التشدد الصوفي يتجه نحو الذات أكثر من اتجاهه نحو الغير.

(27) حول السمو الشخصي راجع:

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. pp 102-107.

(28) حول الاستعاضة لدى الفراغة، راجع:

Assmann. J. *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*. La Maison de la vie. 2003. pp 43-56.

(29) حول دور الكلمة وأهميتها داخل التراث الديني اليهودي المسيحي راجع: Debray. R. *le Feu sacré. Fonctions du religieux*. Paris. Fayard. 2003.

تعتمد في هذه الدراسة على نشرة غاليليا:

Debray. R. *le Feu sacré. Fonctions du religieux*. Paris. Gallimard, coll «Folio». pp 304 311.

(30) حول الدراسة الميديولوجية للدين، راجع:

Debray. R. *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en occident*. Paris. Odile Jacob.

(31) حول السمو الموضوعي راجع:

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. pp 107-108.

Ibid. pp 108-109. (32) حول السمو المنطقي راجع:

(33) من أجل التعمق أكثر في الاختلافات بين أصناف التشدد تلك راجع:

Ibid. pp 117 125

Debray. R. *le Feu sacré*. op. cit. pp 359-360. (34)

Günther. Gotthard. *La conscience des machines, une métaphysique de la cybernétique*. Suivi de cognition et volition. Avant propos d'Edgar Morin. Edité et introduit par Eberhard von Goldammer et Joachim Paul. Tr, Françoise Parrot et Engelbert Kronthaler. Paris. L'Harmattan. 2008. p 89

(36) المرجع أعلاه ص 249. غيندر أحد الفلاسفة البارزين الذين لم ينالوا حقهم وحظهم من الترجمة والاهتمام داخل الحقل الفلسفي الفرنسي، وبالتالي العربي. ويعتبر أحد المهتمين الكبار لأعمال سلوترديك راجع:

(1) نظراً لاعتبارات معينة عندما نتكلم هنا عن الفكر نكتفي بوجهيه الديني والفلسفي. وبما أننا لا نعتبر الشكل الديني والشكل الفلسفي سوى فعاليتين للفكر، لا يتناقضان في ذاتهما ولا يتوافقان، نكتفي بذكر الفكر دون تخصيص.

(2) نوع من الأفاعي يذكر العرب أنها أفتك بني جنسها.

(3) يمكن العودة إلى:

Sloterdijk. P., *Sphères 1, Bulles*, tr. Olivier Mannoni, Paris. Fayard (Pluriel). 2002.

Sloterdijk. P. *Sphères 3, Ecumes*, tr. Olivier Mannoni, Paris. Maren Sell Editeur. 2005.

(4) محمود درويش، قصيدة لاعب الترد، من ديوانه الأخير لا أريد لهذا القصيدة أن تنتهي. بيروت. رياض الريس للكتاب والنشر. الطبعة الأولى آذار/ مارس 2009. ص 40.

(5) حول موضوع موت المؤلف، راجع: اميرتو ايكو. التأويل. ترجمة وتقديم سعيد بنكراد. الدار البيضاء بيروت، المركز الثقافي العربي. 2000.

(6) البارنويا باعتبارها مرضاً معرفياً. معرفياً تدل البارنويا على ارتهاان الذات العارفة إلى أطرها المرجعية ورؤيتها للعالم وخلفيتها الثقافية، الذات تتهاهى وتصوراتها معتبرة إياها الحقيقة. راجع: جمع في هذا الصدد:

Sloterdijk. P., *Ni le soleil ni la mort*, tr. Olivier Mannoni, Paris, Fayard, coll «Pluriel philosophie», 2003. p. 365.

Sloterdijk. P. *Le palais de cristal*, tr. Olivier Mannoni, (7) Paris, Maren Sell Editeur. 2006. par ex pp. 22-27.

(8) رغم تأكيدات «رورتي» على تجاوز التأسيس المتعالي، سواء في صيغته الكانطية أو الهايماسية، نجد أن هذا المبدأ مبدأً متعاليًا، صحيح أن «رورتي» يعمل على تقديمه دون تبرير متعال لكنه يجعل منه أحد الأسس الرئيسية لفعل الليبرالي ولقيام البوتوبيا الليبرالية ومن هذه الجهة يجعل منه صادقاً صدقاً قبلية، فالليبرالي بالتعريف لا يمكن أن يكون قاسياً والبوتوبيا الليبرالية تتجاوز الإثنية عن طريق دمج الأغيار داخل مجال النحن بواسطة تجاوز القسوة. هكذا، هذا المبدأ وإن كان يقدم من طرف «رورتي» خالياً من التأسيس المتعالي فهو يجعل منه مبدأً متعاليًا للفعل، وهو ما لم ينتبه إليه «رورتي».

(9) إن التفكير انطلاقاً من «الله أعلم»، التي فقدت اليوم الكثير من هيبتها، وترجمتها في سلوكاتنا العملية، أي أن نجعل منها مبدأً للعقل النظري والعقل العملي، يمكن من فتح الباب واسعاً أمام حقل تعايش وتقبل للآخر، كما تفقد الكثير من الأطروحات والسلوكات المتطرفة أساسها وتبريرها. فهل التكفيري، المتشدد، المتطرف، عندما يواجه سلاحه نحو من يعتقد أنه يمثل الجانب الشيطاني من ثنائية الخير والشر، النجاة والفساد، الحق والباطل، يفكر ويعمل انطلاقاً من «الله أعلم»؟ هل يعتبر وهو ينصب نفسه قاضياً وجلاداً أن الإنسان خلق جهولاً؟ هل من يعتقد أنه يمثل الفرقة الناجية يفكر انطلاقاً من «الله أعلم»؟ هل من يمارس الرقابة الفكرية والدينية ويصدر الأحكام الأخلاقية، نافياً اختلاف الغير معه، يتأمل «الله أعلم»؟ هل عندما يكفر المجتمع يستحضر «الله أعلم»؟

(10) راجع الحديث قدسي الذي يحذرنا من التآلي على الله والتناول عليه.

(11) أنشتاين. كيف أرى العالم. ترجمة عبد الكريم غريب. منشورات علم التربية. 2008. ص 10.

(12) راجع:

Apel. K O. *Discussion et responsabilité, I L'éthique après Kant*. Tr, Christian Bouchindhomme et Ranier Rochlitz et Marianne Charrière. Paris. Cerf, coll, «Passage». 1996. 2, *Contribution à une éthique de la responsabilité*. Tr, Christian Bouchindhomme et Ranier Rochlitz et Marianne Charrière. Paris. Cerf, coll, «Passage». 1998.

Appel. K O. *Ethique de la discussion*. Tr, Mark Hunyadi. Paris. Cerf, coll, «Humanités». 1994.

(13) محمود درويش. الديوان السابق. ص 18.

(14) قارن:

Rorty. R. *Contingence, Ironie et Solidarité*. Tr, Pierre Emmanuel Dauzat. Paris. Armand Colin. 1993.

(15) كل فكر يعتبر مجموعة من القضايا صادقة صدقاً مطلقاً، وإن كان لا

الإنسان. حول تأويل الشيوعية كديانة مضادة، راجع المرجع أعلاه: ص 139 (الكنيسة المملوكة)، ص 170 (ديانة الإنسان الحقيقي)، ص 167 (تمثل سمو رابعاً، السمو الانثروبولوجي)، ص 167 (سلسلة الرسل تمتد حتى ماركس). على العموم راجع: ص ص 163-170.

وأيضاً يمكن العودة إلى:
Sloterdijk. P. *Colère et temps*. Tr, Olivier Mannoni. Paris. Maren Sell Editeur. 2008

ومن وجهة نظر «دوبري» راجع:

Debray. R. *le Feu sacré*. op. cit. pp 380-381.

(71) لتؤكد مرة ثانية: العودة ليست استبدالاً للتوحيد بالكوسمولوجية، ليست ارتقاءً في أحضان آلهة مصر، بل استفادة من نقاط إيجابية قمعها ظهور التوحيد، وفهم المسار التاريخي الذي اتخذته الديانات التوحيدية. لذلك العودة إلى مصر ليست عودة عن التوحيد، بل إعادة الأفكار التي شكلت خلفية لفضاء «التسامح»، إنها عودة لبناء فضاء تعدد يشكل التوحيد أحد مكوناته الرئيسية.

Assmann. J. *Violence et monothéisme*. Tr, Jacob (72) Schmutz. Bayard. 2009. pp 8-9.

Ibid. pp 43-44 (73)

وأيضاً:

Assmann. J. *Le prix du monothéisme*. Tr, Laure Bernardi. Paris. Aubier. Coll. «historique». 2007. p 23.

Assmann. J. *Violence et monothéisme*. op. cit. p 44 (74)

(75) إذا كان سلوتردايك قد وجد في التركيز على الإيروس وإهمال التيموس، كما فعل التحليل النفسي، اختزالاً للإنسان وإضراراً بتناول الظواهر الإنسانية، فإن «أسان» يرى في إهمال سلوتردايك للرباب، وما يصدر عنه من انفعالات وممارسات، تحد من مقارنته، راجع: Ibid. p 20. استشاراً لهذا النقد نقول: إن اقتصاد الغضب لن يستطيع تجاوز الاختلالات التي أدت إليها أحادية المقاربة الإيروتيكية وأحادية المقاربة العقلانية إلا إذا تم استكمالها باقتصاد الخوف. فمثلها ينتج التيموس طاقة يمكن استثمارها لذر أرباح سياسية، ينتج عن الرباب طاقة قادرة هي الأخرى على الفعل التاريخي وقابلة للاستثمار سياسياً، ولنا في الحملة الانتخابية اللبنانية (2009) لانتخاب أعضاء مجلس النواب وسياسية «بوش» بعد هجمات نيويورك مثالين يمكن استثمارهما في تحليل دور الخوف. الحالة اللبنانية أكثر نموذجية لأنها تسمح بملاحظة تقاطع، اختلاف وتضارب، وأيضاً التأثير البيني، اقتصاد الغضب واقتصاد الخوف. المهم الخوف انفعال سيكوسياسي شأنه في ذلك شأن التيموس. راجع حول اقتصاد الغضب: Sloterdijk. P. *Colère et temps*. op. cit

وحول دور الحقد في التاريخ يمكن أيضاً العودة إلى:

Debray. R. *le Feu sacré*. op. cit. pp 138-139.

J. *Violence et monothéisme*. op. cit. pp 20-22. (76)

Ibid. pp 23-24. (77)

Ibid. p 24. (78)

Ibid. pp 23-25. (79)

Ibid. pp 25-27. (80)

Ibid. pp 27-29. (81)

Ibid. pp 29-32. (82)

Assmann. J. *Le prix du monothéisme*. op. cit. p 13. (83)

يري «أسان» أن هناك أربع أصناف بسيطة من الحقيقة وهي: الحقيقة التجريبية، الحقيقة الرياضية، الحقيقة النافعة والحقيقة التاريخية. إليها أضاف التمييز الموسوي صنفاً غير بسيط هو الحقيقة الدينية المطلقة. راجع: Ibid. p 28.

Assmann. J. *Violence et monothéisme*. op. cit. pp 45-46. (84)

Assmann. J. *Le prix du monothéisme*. op. cit. p 71. (85)

وحول التمييز الموسوي بما هو تمييز بين الله والعالم يمكن العودة إلى الصفحات 66 و 73 و 117 من نفس الكتاب، وأيضاً إلى:

Assmann. J. *Moïse l'Égyptien, un essai d'histoire de la mémoire*. Tr, Laure Bernardi. Paris. Flammarion, coll «champs». 2003. pp 288-289.

Ibid. pp 28-29. (86)

(87) قارن:

Debray. R. *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de*

Sloterdijk. P. *Ni le soleil ni la mort*. op. cit. pp 410-412.

(37) العدمية المدفوعة إلى أقصاها صورة أخرى للماهوية. من المفيد التمييز بين ماهوية موجبة، تؤكد على الامتلاء، وماهوية سالبة، تؤكد على الخواء.

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. pp 116-117 (38)

Debray. R. *le Feu sacré*. op. cit. pp 158-159. (39)

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. pp 116-117. راجع: (40)

Günther. Gotthard. *La conscience des machines, une métaphysique de la cybernétique*. Suivi de cognition et volition. op. cit. p 256.. (41)

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. p 118. (42)

(43) ابن مسكويه. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. بورسعيد. مكتبة الثقافة الدينية.

Bhagawan Shree Rajneesh (Osho). *Le livre des secrets*. (44)

Tr, Swami Shantideva et Martine Witnitzer. Paris. Albin Michel. Coll. «spiritualités vivantes». 1983. p 206.

Debray. R. *Dieu, un itinéraire Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en occident*. op. cit. p 74. (45)

Debray. R. *le Feu sacré*. op. cit. p 122. (46)

Dawkins. R. Pour en finir avec Dieu. Tr, Marie France (47)

Desjeux Lefort. Paris. Perrin, coll «tempus». 2009. p 36-37.

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. p 145. (48)

Ibid. p 130. (49)

Ibid. p 134. (50)

Ibid. pp 131-134. (51)

(52) يميز سلوتردايك بين ثلاث مراحل متعاقبة من العولمة، فللعولمة تاريخ طويل. العولمة الكوسمولوجية التي ابتدأت مع عقلنة العالم من طرف الكوسمولوجيين القدماء وذلك تحت هذى الشكل الكروي. العولمة الأرضية (المرحلة المركزية) بما هي عهد التوسع الأوربي والتي امتدت من 1492 إلى 1945، هي التاريخ بمعناه الحصري لدى سلوتردايك. أما المرحلة الأخيرة فهي العولمة الإلكترونية. راجع:

Sloterdijk. P. *Le palais de cristal*. op. cit.

(53) ذكره:

Bhagawan Shree Rajneesh (Osho). *Le livre des secrets*. Op. cit. p 178.

(54) راجع:

Osho. *La femme, l'amour et la liberté*. Tr, Sumitra et Uttama. Paris. A.L.T.E.S.S. 2 ED, mai 1998, 100.

Bhagawan Shree Rajneesh (Osho). *Le livre des secrets*. (55)

Op. cit. p 292.

Ibid. p 293 (56) مثلاً:

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. pp 135-136. (57)

Ibid. pp 137-138. (58)

Ibid. pp 139-140. (59)

Ibid. pp 140-141. (60)

Ibid. pp 141-143 (61)

Ibid. p 143. (62)

Ibid. p 144. (63)

(64) حول إنجيل «جيفرسون» راجع:

Sloterdijk. P. *la compétition des bonnes nouvelles*. Tr, Olivier Mannoni. Mille et une Nuit. 2002.

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. p 144. (65)

Ibid. p 144. (66)

Debray. R. *le Feu sacré*. op. cit. p 170. (67)

Sloterdijk. P. *La folie de Dieu*. op. cit. pp 177-189. (68)

Ibid. p 182. (69)

(70) سلسلة الديانات المضادة حسب سلوتردايك لا تتوقف عند الديانات التوحيدية وإنما تتضمن أيضاً العديد من الأيديولوجيات ذات الميول العالمية. المثال الأكثر جلاءً في هذا الصدد هو الشيوعية التي تمثل السمو الرابع، تأليه

- Assmann, J. *Le prix du monothéisme*. op.cit. p 41. (113)
- Assmann, J. *Violence et monothéisme*. op.cit. p 18. (114)
- Assmann, J. *Le prix du monothéisme*. op.cit. p 33. (115)
- (116) حول المقايضة لدى رورتي راجع:
- Rorty, R. *L'homme spéculaire*. Tr, Thierry Marchasse. Paris. Seuil. 1990.
- (117) عبد الله كمال. التحليل النفسي للأنبياء. دار الخيال. الطبعة الأولى. 1996. ص 43.
- (118) أعلاه ص 44.
- (119) عبد الله العروي. السنة والإصلاح. الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي. 2008. صص 52 - 53.
- (120) أعلاه ص 71.
- Le prix du monothéisme*. op.cit. pp 22 - 28. (121)
- Ibid. pp 9 - 7. (122)
- (123) وجد التمييز الموسوي، في بداياته، سرديته التأسيسية في حكي الخروج حيث تلعب مصر دور الآخر الشيطاني، الرمز المطلق للشر ومرتع كل جبار عنيذ. بيد أن مصر، يؤكد «أسان» تلعب دوراً آخر، فإلى جانب دعمها للتمييز الموسوي عن طريق تقديمها صورة - مضادة للصورة التي يقدمها التوحيد عن نفسه، تسمح بالخروج عن ذلك التمييز من خلال إعادته إلى رحمه المصري. مصر الأولى مصر الذكرى الرسمية، أما مصر الثانية فهي مصر الذكرى - المضادة التي عمل «أسان» على رسم ملامحها من خلال كتابه «موسى المصري».
- Assmann, J. *Violence et monothéisme*. op.cit. pp 75 - 76. (124)
- Assmann, J. *Le prix du monothéisme*. op.cit. pp 67 - 68. (125)
- Ibid. p 40. (126)
- Ibid. p 74. (127)
- Ibid. p 73. (128)
- Ibid. p 194. (129)
- Ibid. p 26. (130)
- Violence et monothéisme*. op.cit. pp 169 - 170. (131)
- Assmann, J. *Le prix du monothéisme*. op.cit. p 65. (132)
- Ibid. p 65. (133)
- Ibid. p 65. (134)
- Ibid. p 170. (135)
- Assmann, J. *Violence et monothéisme*. op.cit. p 165. (136)
- (137) أبو يعرب المرزوقي. فلسفة الدين. بيروت. دار الهادي. 2006. ص 13 - 14.
- Assmann, J. *Violence et monothéisme*. op.cit. p 166. (138)
- Ibid. pp 169 - 170. (139)
- Osho. *Prêtres et politiciens, la Mafia de l'âme*. Tr, Sumitra et Uttama. Paris. A.L.T.E.S.S. 1997. (140)
- Debray, R. *le Feu sacré*. op.cit. pp 31 - 38, surtout p 23. (141)
- Violence et monothéisme*. op.cit. pp 169 - 170. (142)
- Le prix du monothéisme*. op.cit. p 194. (143)
- Violence et monothéisme*. op.cit. p 166. (144)
- Ibid. pp 166 - 168. (145)
- Osho. *La vague et l'océan*. Op.cit. p 102. (146)
- (147) عبد الكريم سروش وجون هيك. صورة لمن لا صورة له. مرجع مذكور.
- (148) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. بيروت/ الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. 2006.
- (149) تأخذ المقاربة الانتقائية صورتين أساسيتين: صورة تعطي الأسبقية للحداثة، وهي أقرب إلى الموقف الداعي إلى احتضان الحداثة ونبذ التراث، وصورة أخرى أقرب إلى التراث، وهي بذلك أقرب إلى الموقف الداعي للأخذ بالتراث ونبذ الحداثة.
- (150) كما يسمح لنا بتجاوز ثنائية حداثة/ ما بعد الحداثة..
- (151) درويش. قصيدة لا أريد لهذا القصيدة أن تنتهي. ديوان لا أريد لهذا القصيدة أن تنتهي. مرجع مذكور.
- l'Eternel en occident*. op.cit. p 163.
- Assmann, J. *Moïse l'Égyptien, un essai d'histoire de la mémoire*. op.cit. pp 29-30. (88)
- Ibid. pp 32-33. (89)
- Ibid. p 17. (90)
- Ibid. pp 293-294. (91)
- (92) يعرف «أسان» «السيمياء الثقافية» بكونها «السرديات الكبرى والاختلافات الموجهة التي بواسطتها يتوجه مجتمع في العالم والزمن، والتي تعبر عن نفسها في الأساطير المؤسسة، في رموزها، وصورها ونصوصها الأدبية. السيميائيات الثقافية تتحول، وتغطي الواحدة منها الأخرى، فلا نستطيع تقديمها بشكل متراس ومتناسك، إنها تحدد الفعل والمعاش، الفكر والذكرى والتخطيط لكل من يعيش داخل أفقها، بطريقة قاطعة ولاواعية».
- Assmann, J. *Violence et monothéisme*. op.cit. pp 40-41. (93) حول معات راجع:
- Maût, L'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*. Assmann, J. *Moïse l'Égyptien, un essai d'histoire de la mémoire*. op.cit. p 55. (94)
- (95) حول الديانة الأخناتونية راجع: Ibid. pp 44-45, 293-305.
- كما يفضل، من أجل أخذ نظرة أكثر عمقاً عن المجتمع الفرعوني والشرخ الذي أحدثه «أخناتون»، العودة:
- Maût, L'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*. Assmann, J. *la mort et au delà dans l'Égypte ancienne*. Tr, Nathalie Baum. Rocher. 2003.
- في هذا الكتاب نجد عرضاً وافياً وعميقاً للتصور الفرعوني عن الموت والحياة بعده.
- Assmann, J. *Moïse l'Égyptien, un essai d'histoire de la mémoire*. op.cit. p 18. (96)
- Ibid. pp 294 265. (97)
- Ibid. p 295. (98)
- Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en occident*. (99) op.cit. p 94
- في هذا الكتاب المهم نجد تحليلاً دقيقاً لدور الكتابة في بروز مفهوم الله وفي تطور الديانات التوحيدية، الكتابة كشرط ضروري ولكن ليس كافياً.
- Osho. *La vague et l'océan*. Tr, Uttama. Almasta. 2004. (100) p 102.
- Assmann, J. *Moïse l'Égyptien, un essai d'histoire de la mémoire*. op.cit. p 115. (101)
- Ibid. p 18. (102)
- رغم أوجه التشابه بين الديانة الاخناتونية والديانة الموسوية لا يذهب «أسان» إلى الماهات بينها، فلاختلافات تظل في نظره جد واضحة: الإله الاخناتوني رغم كل شيء إله كوسمولوجي، إنه أتون الحي، بينما يتجاوز التوحيد التوراتي الكوسمولوجية ويجعل منها ضلالاً، لتدقيق أكثر راجع:
- Ibid. pp 313-316.
- Assmann, J. *Violence et monothéisme*. op.cit. p 19. (103)
- Debray, R. *le Feu sacré*. op.cit. p 208. (104)
- Assmann, J. *Violence et monothéisme*. op.cit. pp 12-14. (105)
- (106) يواجه «أمارتيا صن» الفهم الذي يجعل من الانعزالية خاصية مميزة للحضارات، راجع: أمارتيا صن. الهوية والعنف. ترجمة سحر توفيق. الكويت، سلسلة عالم المعرفة. العدد 352 يونيو 2008.
- Violence et monothéisme*. op.cit. p 16. (107)
- Ibid. p 14-15. (108)
- Moïse l'Égyptien, un essai d'histoire de la mémoire*. p 19. (109)
- Assmann, J. *Moïse l'Égyptien, un essai d'histoire de la mémoire*. op.cit. p 20. (110)
- Ibid. p 20. (111)
- Assmann, J. *Violence et monothéisme*. op.cit. p 41. (112)
- Ibid. p 16. (112)
- Le prix du monothéisme*. op.cit. pp 33 - 36, 40 - 41.

فلسفة التفكير وخطاب الاكراهات

قراءة في بلاغة الحدود

عبد الغني بارة

إلا أنّها أدخلت الإنسان في اغتراب مضاعف؛ إذ جعلته حبيس الأرقام والمعادلات. فالمنهج هو مجموعة من الأدوات تفرضها الذات على الموضوع؛ وبذلك فإنّ الذات لا تفهم الموضوع كما هو في حقيقته، وإنّما يتحوّل الفهم إلى تأويل للموضوع وفق رؤية الذات، فيتحوّل الفهم إلى سوء فهم⁽³⁾.

هكذا، نصل مع غادامير إلى القول، إنّ دعاوى العلمية/الموضوعية وهم من أوهام العقل الأداتي/المتعالي، تقود صاحبها إلى وهم التفسير والفهم؛ إذ يظن أنّه أحاط بالنصّ موضوع التفسير، ولكنّه عبثاً يحاول، فالنصّ أبداً مرتحل لا يسلم نفسه، ليجد المفسر نفسه، في المحصلة، أمام نصّ التفسير لا النصّ المراد تفسيره. «فالتأويل بما هو انتهاك للنصّ قد يؤول إلى التفكير، وعندها يجري تجاوز البحث عن المعنى للحفر في طبقات الخطاب وأبنيته، أو للقراءة في صمت الكلام وفراغاته، بما يكشف عن آليات النصّ في إنتاج المعنى، أو لإجرائه في إقرار الحقيقة، أو لأعبيه في إخفاء ذاته وسلطته»⁽⁴⁾.

لا ريب أنّ التأويلية بوصفها فناً لتأويل النصوص، كما أسلفنا القول، لا تمتّ بصلة إلى نمط المعرفة أو العلم، ولا حتّى مجرد تقنية، فالعقل التأويلي لا يستقيم وجوده عقلاً مختلفاً إلاّ وهو يتعاطى المعرفة/الحقيقة لا باعتبارها أصلاً أو حقيقة أولى يتمّ استدعاؤها أو يُرجى القبض عليها، بل هو بحث عن حقيقة/حقائق متخيّلة غير قابلة للظهور أو التجسّد حقيقةً واقعاً فُتستنزف أو تُقتل بحثاً واكتشافاً. إنّ الحقيقة التي يروم العقل التأويلي لقاءها، هي تلك التي تعدّت بفعل التحول والارتحال، إلى نصوص متداخلة أضاعت طريقها وفقدت هويتها، وهي على ما هي عليه، تعبّر عن فكرة الهجرة/الارتحال كروية وجودية ضاربة بجذورها في أعماق النفس البشرية، حيث يحقّق هذا الإنسان كينونه في هذا العالم/الوجود، لا بوصفه كائنًا عارفاً وحسب، بل يتجاوز المعرفة إلى التفكير/التأمّل، فالفهم/التأويل.

المنعرج التفكير للحدّثة الغربية:

إنّ هذه الإستراتيجية التي يعمل العقل الغربي وفقها لممارسة النقد/التفكير على الدوام على ذاته من الداخل، إنّما هي ضرب من التأويل، بما هو فهم ضمن أفق المساءلة،

عبارات القراءة:

إنّ التأويل، بوصفه فعالية قرائية، هو تحرّر من المنهجية العلمية الصارمة، وتجاوز لحدود منطق المناهج الدوغمائية، فهو لا يزعم الإحاطة بالنصّ فهمًا، فتلك مغالطة وغاية وهمية ترسمها مناهج العلوم الإنسانية بدعوى علمنة النقد وجعله أكثر علمية؛ وهي إذ تفعل ذلك، تتبّع خطى المناهج العلمية التي تصف نفسها بـ «الصحيحة أو الدقيقة»، وهو الوهم الأكبر. وهو بمثابة طموح زائف وانتحاري، يقلّل من شأن العلوم الإنسانية أمام العلوم الصحيحة، ويقتل رغبة التأسيس المختلف والرؤية الغيرية، بل إنّ الفشل المتوهم للعلوم الإنسانية سببه عدم التمييز بين الفهم في العلوم الإنسانية والفهم في العلوم الصحيحة، فبينما يلجأ عالم الطبيعة أو الفيزيائي إلى التفسير العلمي لفهم الظواهر والوصول إلى حقائقها التي يفترض أنّها موضوعية، مع ما في ذلك من إفراط كشفت النسبية الحديثة في العلوم الفيزيائية والبيولوجيا عدم صحتها، فإنّ المفكر في العلوم الإنسانية يركب التأويل بُعداً رؤيويًا وإجراءً منهجيًا لمحاولة الفهم لا لبلوغ الحقيقة كما يُزعم. فالرأي عند فيلسوف هيدلبرغ، هانز جيورغ غادامير، أنّ ظاهرة الفهم والتأويل الصحيح لما هو قابل للفهم لا يشكّل عائقًا خاصًا لقيام منهجية العلوم الإنسانية أو علوم الفكر Sciences de l'esprit كما يسمّيها⁽¹⁾.

فمشكلة الميرمينوطيقا، بضيف غادامير، «تتجاوز حدود فكرة المنهج التي أرساها العلم الحديث، إذ إنّ ظاهرة فهم وتأويل النصوص، لا ترتبط حتمًا بالعلم وحسب، بل هي تنهض في الأساس، على تجربة الإنسان في هذا العالم. فالظاهرة الميرمينوطيقية، في الأصل، ليست مطلقًا قضية منهج. ومن ثمّ يصبح من غير الضروري، بداهةً، وضع منهج للفهم العلمي، فالأمر لا يتعلّق هنا البتّة بتشديد معرفة يقينية غايتها بلوغ الكمال المنهجي للعلم، وإنّما الذي يهّمنا هو المعرفة والحقيقة»⁽²⁾. وعليه، فإنّ المنهج، والقول لغادامير، هو نوع من التفكير الاستراتيجي الذي أسهم في تعميق اغتراب الإنسان المعاصر، إذ بالرغم من أنّ فكرة المنهج التي تطوّرت مع العلم الحديث وتبنتها العلوم الإنسانية لعلمنة آلياتها، في محاولة لإخضاع هذا العالم للإنسان،

يجعل هذا العقل يتفادى الوقوع في فخ الذاتية أو الموضوعية المحضة، وهو بمثابة إقرار منه بسقطاته وشطحاته، وهو ما يحاول المفكر مطاع صفدي تحديده ضمن مشروع قراءته لهذا العقل، أي «أن نقرأ نقده هو لأنظمتة المعرفية ونتاجاته المتابعة، ثم تحولاته عنها وانزياحاته الانعطافية. وأن نقرأ نقده لنقده، وحداثة المتناهي عندما تغفو آثار حداثة اللامتناهي، وصولاً إلى ساعة العقل الأخيرة، عندما يواجه نفسه أخيراً عارياً من كل مخترعاته السابقة، متوازناً ومتواضعاً، وعائداً بيسر ولذة إلى مواقعيته الأصلية في جسد فرد، قبل أن يكون في رأس الإنسان»⁽⁵⁾. فليس غريباً، إذاً، على هذا العقل، في رحلة شقائه، أن ينشئ مقولة أو يضع مفهوماً ثم يزيجهما مسطراً عليه من يفوقه تفليلاً ويتجاوزهما تفللاً، وكأني بهذا العقل يُخرج من داخله عقلاً معادياً يجاريه يلغي بوجوده حضوره. وبدل أن يرضى الأول بهذا الواقع، ويسلم بالطبيعة التقديرية أو التأويلية التي تميز عمله، ينبري مناهضاً العقل المنتج الذي أخرجه من صلبه، وهو، إذ ذاك، يعتقد بأن هناك إمكاناً للعثور على ذاته في هذا العقل، وبينما هو في غمار هذا المنظور التسلطي ذي الطابع النرجسي يجد نفسه أسيراً في سجن عقلانيته المتعالية تتلقفه الموضوعية حيناً وتتصيده المشاريع الإيديولوجية والأفكار الطوباوية أحياناً أخرى.

هذا التحيز لا يولد إلا تحيزاً مضاعفاً، يتبدى في شكل ما يُعرف بالمشاريع العدمية، باعتبارها «حداثة بعدية» تصحح مسار الحداثة التي تبقى، دائماً وأبداً، صوت العقل الباطن وضميره القلبي الذي يأبى الصمت ويرفض الظهور. ففوة الحداثة، إذاً، في ارتحاضها وعدم القدرة على تعييدها، وفي طابعها الإبداعي/الهروبي الذي يسكنها، الذي به تتجاوز صفة الجمود/السكون التي تطاردها، ومعها تصير مشروعاً بعدياً، وجملة بدائل تنزاح بها عن المعهود، وتُظهر بها ثوراتها المتلاحقة، تحريماً وخلخلة، إعلاناً عن ميلاد البديل الفجائي، الذي يعد تلك اللحظة النقدية الملازمة للحداثة. أو بتعبير آخر، إنه سؤال الحداثة لنفسها ومراجعتها المستمرة لمقولاتها، باعتبارها مشروعاً/فهماً/وجوداً/تأويلاً لم يكتمل، ورحلة لما تنطلق، وحياءاً لما تنقض، ونصاً يتفجر، عبر مراودتها، نصوصاً من بعيد الزمان لما تأت، نصاً يتحرر من دلالاته التي أضحت عَقَبَةً تقف حائلاً دون العودة إلى الزمن الأول، حيث يوجد الدال الذي لما يجد مدلوله فبقي دالاً يتعدّد بفعل التأويل دوالاً، ويتوالّد نصوصاً متعددة متداخلة لا تكاد تبين.

لكن ألا يمكن اعتبار هذا التحول المستمر في منظومة العقل الغربي حالةً جنونيةً تُدخل مشروعه المعرفي سجنًا أدهى من سجن الموضوعية/العلمية وأمر، إنه سجن العدمية Nihilisme الذي تبدت ملامحه في أنطولوجيا هيدغر، حين دعا إلى مناهضة مفاهيم الميتافيزيقا التقليدية، وإزاحة/إعدام الذات المتعالية من مركز التفكير الفلسفي، وإشاعة الإنصات

والتسليم والمشاركة والانفتاح مفاهيم بدائل لتجاوز هذه الأفكار/الأصنام، أو لتوجيه الأنظار إلى الوجود بما هو سابق على الذاتية، ذلك الوجود الذي حبسته الميتافيزيقا في وعيها المزعوم وتصوراتها الواهية. أم إن العدمية، بما هي كذلك، تكون بمثابة المنهج الذي أخذ بيد هيدغر، وقبله نيتشه، لتأسيس مشروع الفنونولوجيا الهرمينوطيقية، وفضح إيديولوجيا التعالي، وكشف ذلك الوجود المنسي/المغيّب، حجاً وقهراً. وكأنّ العقل الغربي يأبى، بنعته كل مشروع مختلف/غيري يُنتجه بالمرتد أو العدمي، الإقرار بأن العلمية أو الإمبريقية التي يحتمي وراءها ستكون الموت/العدم الذي ينتظره. ألا يشهد العالم الغربي اليوم سيطرة التقنية/الآلة، بوصفها ثمرة قَدَمها العقل بديلاً للإنسان ليسعد بها وبينني مجتمعه الجديد؛ المجتمع التقني/الآلي، ويسكن وجوده المبتكر؛ الوجود المادي/الاستهلاكي، حيث لا مكان للإنسان المُنْسَن. فإذا اتُّهم نيتشه بدعوته إلى موت إله العقل/الميتافيزيقا، وهيدغر وفوكو ودريدا وبارت ومن لف لفهم من الفلاسفة الجدد، الذين نُعتوا بالعدميين، بـ «موت الإنسان/المؤلف» موتاً رمزياً، فهاهي التقنية تجعله شيئاً/معادلةً/مُتعةً/جسداً، بل إن ما يُعرف اليوم بالعقل الرقمي Raison Numérique، باعتباره تطوراً طبيعياً لمسار العقل المتعالي/الأداتي، يُعلن ميلاد مجتمع جديد، هو المجتمع الأثري/الافتراضي Virtuel، السبراني Cybernétique، الوسائطي Médiologique، الكوكبي Universel، الذي لا مكان فيه إلا لإنسان جديد تخلى عن دلالاته السابقة، أو ما يُطلقون عليه مرحلة ما بعد الإنسان Post·humain، أو «الإنسان العابر» «l'Homme aléatoire» حسب عنوان كتاب فرانك تينلاند Franc Tinland. فأين نحن أمام هذه الثورة التقنية من عدمية أولئك الفلاسفة، ألا يمكن اعتبار دعوتهم العدمية نبوءة بما سيؤول إليه الإنسان في ظلّ السجون التي كان يتردد عليها كل حين، ليُحال على سجن التقنم والتكنولوجيا، تنمة لمسيرة الخلاص والسعادة الأبدية التي وعدته بها الميتافيزيقا، حيث غدا فيه إنساناً جديداً يُطارِد الإنسان نفسه، ويهدّد وجوده وهويته، بل إن التفكير الفلسفي، بما هو إبداع للمفاهيم، ونقد لذاته وتأويل لمعرفته وتجاوز لمقولاته، تراجع وبدأ غريباً أمام هذه الكائنات الجديدة، وتعالّت الأصوات بنهاية الفلسفة وتراجعها أمام هذه الكائنات/الأشباح.

هكذا، لم يعد للتفكير الفلسفي، في ظلّ هذه التحولات المعرفية، تلك السلطوية، أتره يُمسك بيد المشاريع العدمية، في نسختها التفكيكية/التأويلية، أم إنه يرضى ويسلم بهيمنة هذا الكائن الجديد، الذي أطلق حديث النهايات/البدائيات؛ نهاية الفلسفة / التاريخ / الإيديولوجيات/ النقد الأدبي/ المثقف / الإنسان، كبيان تأسيسي manifeste على تغيّر المشهد الثقافي السائد؛ الحداثي/ ما بعد الحداثي، وميلاد ثقافة العولمة

جراحة تمنحه وجودًا بيولوجيًا جديدًا (التحول من ذكر إلى أنثى)، بل أوضحت هذه الفئة تطالب المجتمع اليوم بأن يعترف بها، وهو ما بدأ ينتشر حقيقةً في بعض المجتمعات الغربية.

إذًا، باتت الحداثة، بما هي فلسفة تأويل بامتياز، مطاردةً في هذا المجتمع الجديد، وإن بدت في مشروع حداثة، ارتدادية/ فائقة، لأن قانون الاستهلاك ومنطق التبادل هو، في المحصلة، وجه المركزية الغربية الجديد، لا تتردد في تغييره أو إعادة تجميده كل حين. فهو، بمنطق التمركز، إيديولوجيا مغايرة خرجت من عباءة المشاريع المزاحة لتؤكد منطق الاحتكار وسلطة الأنساق المعرفية التي يعيش في رحابها العقل، أو الميتافيزيقا التقليدية التي تقف وراء كل تحول، داعيةً إلى الوثوقية والطلقية والمعنى الأحادي، وواحدية التفسير/ الشرح، بدل منطق التعدد والاختلاف، والتقدم، ونقد النقد، والحوار التساوي، والفهم/ التأويل، وتأويل التأويل. وقد كان أول من عبر عن هذه الردة، أو بالأحرى «المرض التاريخي» من فلاسفة الغرب، حسب مطاع صفدي، هو هيغل، «تحت مصطلحه الشهير: شقاء الوجدان، أو الوجدان الشقي. ذلك أن التاريخ أصبح يعني سيطرة مطلقة للوعي على الأحداث وتوجيهها. غذا له معنى وحيد هو التقدم. والتقدم مقياسه حصائل التغيرات المادية التي تتحقق في مجال الصناعة والعمل والتنظيم الاجتماعي. في حين يسيطر التاريخ هكذا على مسيرة الإنسان، يحتويه من كل جانب، يوجهه الاتجاه الوحيد المعقول، فإنه لا يتبقى ثمة وجود لكل تلك العناصر أو القوى التي لا تجد لها تفسيرًا أو تجسيدًا في خطاب التقدم وإنتاجاته»⁽¹¹⁾.

فهو نمط من التاريخ المتعالي، الذي يعمل على إزاحة كل فكر مناوئ لمركزيته أو إبداع تاريخ جديد منفتح يعبر عن طبيعة الإنسان التفاعلية مع الوجود، وقدرته على صناعة تاريخه الخاص بوصفه، أولاً وقبل كل شيء، كائنًا تاريخيًا ينظر إلى الماضي من خلال أفقه الخاص ويسير في الزمان باتجاه المستقبل، ككائن تأويل يرفض التسليم أو الوقوف على الدلالات القديمة التي تسلمها من سلفه حقيقةً واحدةً كاملةً لا يلحقها قصور. وهو الحاصل في هذا التاريخ المكتوب الذي يقتل، بفعل الحضور والأسبقية، كل تاريخ جديد أو معاش، فهو التاريخ «الذي ينشئه الوعي عن وقائع تقدمه يصير هو الدالّ الوحيد الذي لا يمكن لأية فعالية أن تحوز على ثمة كيان دون أن ترجع إليه، وتدخل في شبكية تعليقاته [...] فالتاريخ المكتوب أي ما يمكن لثقافة معينة أن تعقلن عبره مسيرتها وأن تحدد اتجاهها المتصور، وتفترض أسبابًا وغايات لكل أحداثه، إنَّما هو نتاج عقلانية الوعي المسيطر»⁽¹²⁾. فيكون، بهذا الصنيع، عقبةً Aporie في وجه تاريخ مختلف كما كان في أول عهد هذا العقل مع الحكماء الطبيعيين، أو حتى مع سقراط، حين كان سؤالاً/ تأويلًا لا إجابة/ علمًا.

إذًا، هذا هو الحال الذي آلت إليه المعرفة في الثقافة الغربية،

Mondialisation / Globalisation أو الحداثة الارتدادية Modernité Réflexive، أو الفائقة Hyper·modernité، أو السوبر حداثة Super·modernité. كما يشيع الحديث عن النهايات/ البدايات أو النهايات/ البعديات؛ نهاية التاريخ/ ما بعد نهاية التاريخ⁽⁶⁾، نهاية الحداثة/ ما بعد الحداثة/ أو بعد ما بعد الحداثة⁽⁷⁾. وهي كمفاهيم تعبر عن صراع التأويلات داخل مناطق العقل الغربي، الذي يبدو أنه استسلم لسيطرة هذا الشبح التقني البديل، الذي اكتسح حياة المجتمعات الغربية، اقتصاديًا، سياسيًا، اجتماعيًا، ثقافيًا، معلنًا عن إفلاس دوغمائيته وانهار مشروعه الثقافي الذي لم يكن سوى إيديولوجيات متلاحقة، بدءًا من سلطان المؤسسة الدينية (المسيحية)، مرورًا بالمرحلة التنويرية التي أنشأت العلوم التجريبية/ المادية، وصولاً إلى هذه المرحلة، حيث توارت سلطة الذات، تيولوجية كانت، أو متعالية، أو عارفة، أمام سلطة الآلة ومنطق التبادل وقانون السوق ومجتمع الاستهلاك.

هذا، والحال أن نهاية الفلسفة بالمفهوم التقليدي، أي بما هي، والقول لهيدغر، ميتافيزيقا تفكر في الوجود من خلال تفحصها للموجود، وميلاد خطاب فلسفي جديد أعلن الثورة على كل تمام l'achèvement ميتافيزيقي أو صرح يزعم معانقة الحقيقة وبلوغ اليقين⁽⁸⁾، بل إن الفلسفة في ظل هذا العالم التقني تشهد تشكّل عالم أخروي Eschatologique أقل ما يوصف به أنه تجسيد لفكر كارثي Pensée Catastrophique حل بهذا العالم الحديث، حيث غذا الخطاب المشترك بين كل المجالات هو الانهيار أو السقوط والموت والنهاية (انهيار الشيوعية، انهيار الاتحاد السوفياتي، سقوط جدار برلين...)، وكأن الأمر يتعلق بقيامة على مستوى المعرفة، أو بالأحرى القيامة/ الرمز بوصفها إيحاء لقيامة أخرى لما تأت، هذا الحديث عن خطاب النهاية في الفلسفة يسميه دريدا بـ «القيامة الحديثة» l'apocalypse moderne (نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الفلسفة)، وقد وضع أساس تقاليد النهاية هذه، حسب دريدا، هيغل، ماركس، نيتشه، هيدغر⁽⁹⁾. كما انتهى، كما رأينا من قبل، دور الإنسان المؤنسن، بما هو إنسان فلسفة الميتافيزيقا ليُفسح المجال لإنسان جديد، ليس إنسان الحداثة (موت الإنسان مع فوكو)، ولا إنسان ما بعد الحداثة الذي يعمل على إسراف طاقاته وتدمير إنسانيته ليلبغ أقصى ممكن فيه فيستنفده، بل إنه إنسان الحداثة الفائقة؛ الإنسان المرقمن/ المعلوم الذي تنكّر لذاتيته بحثًا عن الكونية عبر نظام الوسائط، إنسان شائه تتلقفه التقنية أحيانًا والبيولوجيا أحيان أخرى: إنسان بيوتقني Homme biotechnique، أو إنسان الخلايا العصبية Homme neuronal، كما يبدو الآن في ظاهرة الاستنساخ، أو أطفال الأنابيب، أو ظاهرة الشذوذ الجنسي⁽¹⁰⁾ Homosexualité، التي فسّرت من منظور جيني، فأضحى الفرد من هؤلاء يملك الحق في إجراء

ردّة على كل ما هو ميتافيزيقي، إنّه خطاب يحوم حول حديث النهايات والموت، أو بعبارة دريدا، خطاب تشكيلي في بلاغة الحدود⁽¹³⁾، تبدأ هذه الحدود بمعضلات وتنتهي بإكراهات، وكأنّنا، حسب دريدا، نقف عاجزين مشدوهين أمام ما يحدث داخل هذه التخوم، حيث يكون العالم الأخرى قد أحاط بهذا الوجود وأطبق على كلّ مفهوم يمت بصلة للميتافيزيقا أو الأصول، خطاب يفصح كلّ مستور ويعرّي كلّ ما لا نشاء أن نبوح به ولو أمام ذاتنا بوصفها الآخر المختلف، هذا الذهول يجعلنا نسير في طريق مجهول لا نعلم مبتدأه ولا منتهاه، إنّه معبر مسدود non passage لا نملك إزاءه القدرة على حماية ذاتنا ولا اللجوء إلى من يأوينا أو يتمثلنا من الأفكار التي ندين بها، فلا وجود إلّا للمكان الإكراهي aporétique الذي يفصح سرائرنا ويبيدي سوءاتنا⁽¹⁴⁾. إنّه بداية نهاية الفلسفة وغمام حدودها كما يقول هيدغر، أو الوقوع في مأزق ورحل كما يقول دريدا، هذا ما يجعل الفلسفة، بما هي بحثٌ مستديمٌ عن الحقيقة وسؤال أبدي يتعدّد أسئلة/ إشكالات، دومًا قلقًا بشأن هذا العالم وما سيؤول إليه، فتكون هذه الحيرة بمثابة الاستعداد لهذا الشبح التقني الذي يطارد الفلسفة، والذي بدأت طلائعه تلوح في الأفق من خلال النزعات العلمية، فهمة الفلسفة، حسب هيدغر، تكمن في نزعة الارتباب التي بها تبقى فنّ السؤال وإبداع المفاهيم، ومن ثمّ الانصاف بطابع الخطة والتهيؤ لا التأسيس،

«Sa tache n'a que le caractère d'une préparation et nullement d'une fondation».

أي أنّه يتعيّن على الفلسفة أن تترك أوهام ميتافيزيقا الكشف والحقيقة المطلقة التي تطاردها لتحرك في الإنسان يقظة التهيؤ من أجل عالم ممكن تسكنه العتمة، قدومه مشكوك فيه ولكنّه ليس مستحيلًا⁽¹⁵⁾. فتحيذر هيدغر، إذًا، وقوله بوصول الفلسفة إلى تمامها، أي نهايتها، وقول دريدا بالوضع الإكراهي، لا يعني بلوغ الكمال بقدر ما هو تفكير فيما يتوجّب القيام به لمواجهة هذا العالم/ الشبح المُقبل والاستعداد له.

هكذا يبدو خطاب النهايات وهما تدفع به الاتجاهات المعاصرة المناوئة لفكر الاختلاف والغيرية؛ للفلسفة بوصفها فنّ المسألة بامتياز، لذا فالقول بموت الفلسفة إنّما هو حديث عن بلوغ تمامها، لتعيد تجديد آلياتها وتفحص أدواتها، ومن ثمّ فهي تموت لتبعث من جديد، أو بالأحرى، والقول لدريدا، فإنّ مسار الفلسفة نفسه يتمثل في أنّها تمشي ظاهرة على رأس الموكب، في الآن نفسه، الذي يقود سير جنازتها ومواراتها التراب، تنتظر على أيّ حال، أن تنهض وتقف على رجليها ثانية «بعث» résurrection، مثيرة exaltation القضايا/ الإشكالات من جديد⁽¹⁶⁾. إذًا، يؤسّس دريدا ومن شاعيه من فلاسفة الاختلاف خطابًا حول خطاب النهايات (النبرة الأبوكاليبسية)، يسائلونه، تقويضًا وخلخلّة، فهو

بها يثيره من دعاوى لا يعدو أن يكون ترنيمةً مكرورةً، وكلامًا مُستهلكًا⁽¹⁷⁾، يخفي وراءه نزعة دوغمائية لا تختلف عن الستالينية وغيرها من النزعات الشمولية/ الكليانية؛ كالشيوعية، التي تدّعي أنّها جاءت لتحريرها حتّى لا تعود من جديد، فأثّرت لها أن تطارد طيقًا لم يكن له وجودٌ البتّة⁽¹⁸⁾. وليتأتّى لهذا الخطاب، الذي يجد مرجعيته في الليبرالية، ترسيخ وجوده في هذا العالم ينبغي التعجيل بإعلان القيامة والتخويف من أهوالها، وكأنّها أفنت عالمًا لا تريد له أن يعود لتقيم عالمًا خالداً لا يفنى، إنّه خطاب الليبرالية والرأسمالية بما هو إيديولوجيا جديدة تزعم قتلها لإيديولوجيا الشيوعية/ الطيف، أي المزعومة بدورها، وكأنّها ديانة تبشيرية جديدة تحمل أخبارًا سارة للإنسان عن عالم أخروي لا مكان فيه للشيوعية، هو إنجيل جديد يبني رؤيته على موت متخيّل ويشرّ بالديمقراطية الليبرالية ويقدمها على أنّها الخبر السارّ الذي يجب أن يُحتفى به ويُبنى لأنّه النظام العالمي القادر على إزالة الفوارق بين الثقافات والشعوب المختلفة⁽¹⁹⁾.

إذًا، تقيم هذه النزعة الإسكتالوجية عالمًا وهما على أنقاض عالم شبح/ طيف لا وجود له، وهي، حينذاك، تدعو إلى عالم ما بعد القيامة monde post-eschatologique؛ عالم الخلود الأبدى، حيث لا إنسان إلّا إنسان التقنية، ولا تاريخ إلّا تاريخ هذه النزعة الجديدة، ولا عالم إلّا هذا العالم الدوغمائي/ الوهم/ الطيف، الذي يوهّم الإنسانية بأنّ هناك عدوًا يقف بينها وبين حياتها في هذا العالم الجديد غير الفاني، لذا يتوجّب إفناء هذا العدو وإعلان نهايته، والأمر لا ينطبق على الشيوعية كطيف يدّعي الغرب الليبرالي زواله، بل هناك أطراف أخرى تطارد حلم الخلود، ولعلّ الحرب الشرسة التي أعلنتها أمريكا وحلفاؤها على الإسلام، متخفية وراء ستار الإرهاب كوهم/ طيف اختلقته لتبيح لنفسها إعلان القيامة على من تتوهم أنّه القطب الذي يحول بينها وبين أحلامها في هذا العالم الجديد، وكذا حربها على العراق؛ إذ أثبتت تقارير أهل الاختصاص في مجال الطاقة أنّ دعوى أمريكا بامتلاك العراق أسلحة دمار شامل إنّما هي مغالطة أوهمت بها أمريكا العالم حتّى يزكيّ حربها على العراق، وهي، أي أمريكا لا تتردّد في القول بأنّ ما تصنعه اليوم في العالم إنّما هو «حرب وقائية» تواجه بها الخطر/ الطيف/ الوهم القادم. وحتّى يكتمل مشهد هذا العالم الجديد فإنّه يصطنع خطابًا يمثل إيديولوجيته، إنّه خطاب العولة لهذا العالم المُعولم، الذي بشرّ بقدومه هيدغر وحذر من مخاطره؛ إذ اعتبر أنّ نهاية الفلسفة أو تمام الميتافيزيقا وبلوغها مرحلة الموت، بوصفها مأزقًا أو إشكالًا يواجه الفلسفة، إنّما كان نتيجة سيادة النزعات العلمية التي تقود هذا العالم الجديد ذا الطابع السبراني cybernétique، أي التقني، حيث بدأت تأخذ في الانتشار نظرة علمية للإنسانية، فاعلة في الوسط الاجتماعي⁽²⁰⁾. والحال أنّ هذا، كما ألمحنا يُعدّ حالة صحيحة

للعقل الغربي، بل إنه يعتمد إلى إحداث آليات إجرائية جديدة يتجاوز بها ذاته، ومن ثمّ فالتأويل، بما هو صيغة يقظة هذا العقل، «هو ارتحال عبر الممكنات التفسيرية غير ملتزمة مُسبقاً إلاّ بنزوع الاستطلاع وإرادة البحث والكشف. فالتأويل لا يخرج عن ذاتي هدفه. أي أنه لا يرى نفسه خارج تساؤله الذي يخصّه وحده. وهكذا فالفلسفة التأويلية أعفت نفسها، بصورة عامة، من أعباء البرهنة. فهي ليس لديها من الحقائق النهائية التي تقسرها على برهنتها وتثبت تصديقها؛ ذلك أنّ التأويل جاء في أصله يأساً من إستراتيجية مكرّسة بكلّ طقوسها للنطق بالحقيقة، و(تسويغ) منطوقها»⁽²¹⁾.

كما أنّ النهاية، كما تبيّننا مع هيدغر ودريدا، وإن بدت، من جهة، ردّة على كلّ ما هو إنساني/فلسفي/تاريخي، أو له صلة بالمعرفة الميتافيزيقية، فإنّها كانت، من جهة أخرى، بمثابة إعادة مراجعة العقل لمبادئه وتصحيح مسار المعرفة التي بلغت مع فكر ما بعد الحداثة مرحلة الجنون والعمية، وهذا، كما ألمحنا سلفاً، يعدّ مظهرًا صحيًا داخل العقل الغربي أو حالة طبيعية، كون هذا العقل من التشابك والتلاحم بحيث لا يستوي كذلك إلاّ وهو يقيم مشروعًا ويزيحه معلنًا عن البديل، وهو بذلك يعبر عن طبيعته التأويلية التي تجعله لا يرضى بالجاهز أو يسلم بالخطاب الوثوقي/اليقيني. فهي، أي الحداثة، بما هي فلسفة تأويلية، حسب صفدي، «كانت آخر محاولة لاستنقاذ الكوني، وتجديد تشغيل المتعالي ضمن حدود المحايثة، وفيما يخصّ مسافة الالتباس بين الذات والعالم؛ ولم يَفُزْ مصطلح الكينونة بالمحلّ الفلسفي الأول من جديد، وبعد غيبوبة طويلة، ترجع بدايتها إلى ما قبل الحداثة الكلاسيكية نفسها، إلاّ بعد أن أخذ (الموضوع) كامل حقوقه مع العلم، وكاد أن يأخذ معها حقوق الذات كذلك، ويخلّفها هكذا مجرّد شبح هائم، يعبر بأطراف (ذاتية) مطلقة، فاتحة على حسابها الجاري، عالمًا خاضعًا كليًا لسيطرة أهنتها المستعارة من عصر الألهة التولوجية»⁽²²⁾.

كما أنّ هذا العالم الجديد هو عالم افتراضي، أو بلغة دريدا طيفي/شبحي spectral أزاح عالمًا وهماً ليقم وهماً بديلاً، أو دوغائية مضادة. وغادامير نفسه، حتّى في آخر كتاباته، بقي يدافع عن حقّ العلوم الإنسانية في تأسيس منطقها التأويلي الخاصّ، الذي يقوم على منطق الجدل أو السؤال والجواب، لأنّه يعتقد جازماً بأنّ النظريات العلمية مهما تزيت بالموضوعية فإنّ لها حدودًا تقف عندها، كما أنّه إذا كانت المعرفة في العلوم الصحيحة تقوم على ما هو يقيني فإنّ الأمر خلاف ذلك في العلوم الإنسانية، فضلاً عن أنّ العلم الحديث أثبت إفلاس رؤيته اليقينية وأعلن، عبر فيزياء الكوانتا مع هايزنبرغ والنسبية مع أينشتاين، أنّ الحقيقة متعدّدة. إذا كان هذا الشبح التقني؛ العالم المتعدّد قد اكتسح العالم وضمّ الثقافات الأجنبية والشركاء في السكن الأكثر بعداً في هذه الأرض، فإنّ هذا يجعلنا نتوخى الحذر، ويفرض علينا أن

نتعلّم أكثر فأكثر في المستقبل، لأنّ غايتنا الإنسانية أكبر من أن تربلها حضارة تقنية أرسلت إلينا كما لغيرنا، والتي رسمت، في الآن نفسه، معالم قيادتنا للحياة. فليس أمامنا، إنّ أردنا أن نعيد لعالمنا هذا توازنه، إلاّ أن نوظف قدراتنا في الفهم والمعرفة المشتركة في نشاطاتها الجديدة حتّى يتسنى لنا خلق أنظمة جديدة. وليس يوجد من العلوم من هو أقدر على تحمل هذا العبء والإسهام في بثّ هذه القدرات من العلوم الإنسانية، فهي تواجهنا دون أن تتوقف مع ثراء نسق كلّ ما هو إنساني، وكلّ ما هو إنساني مُفترط⁽²³⁾. لكنّ هذا لا يعني، بالمقابل، أنّ هذا الخطاب الجديد لم يأت إلاّ للترهيب ومحو آثار الماضي وإزالة المشاريع الكبرى؛ إذ أنّه لا يعدو أن يكون تقويضاً للنموذج التقليدي الفلسفي حول الإنسان والإنسانية، فهو، حسب هوسرل، نموذج فلسفي ينزع نحو معرفة كونية للعالم والإنسان، وذلك بتحريره من كلّ روابط الأسطورة ومن التقليد بوجه عام، وكذا الفروض المُسبقة، فالفلسفة بما هي نظرية لا تحرّر الباحث فحسب، بل كلّ موجود مثقف حيث تكون الثقافة فلسفية. فمن الاستقلالية النظرية تنشأ الاستقلالية العملية، ممّا يجعل العقل، من منظور هذا النموذج الفلسفي الكوني، يتحرّر لا في ذاته إطيقيًا فقط، ولكنّه يُضفي على العالم الإنساني في مجموعه هذا الطابع التحرري؛ في الوجود السياسي والاجتماعي للإنسانية⁽²⁴⁾.

إنّ الفلسفة، حسب هذا الطابع التقني الجديد، فقدت صفتها بما هي نموذج كوني قادر على إقامة الصروح، أو تأسيس فكر إطلاقي ميتافيزيقي، إذ إنّ التأسيس الأصلي للفلسفة الجديدة هو في الحقيقة تأسيس لإنسانية أصلية أوروبية حديثة، معارضة للإنسانية السابقة، الإنسانية القروسطية والعتيقة، إنسانية ترغب في أن تتجدّد جذريًا بهذه الفلسفة الجديدة دون سواها. فليس غريبًا، إذًا، من منظور هوسرل، أن يتشكّل خطاب فلسفي جديد يتيح للإنسان أن يعيد النظر في إنسانيته كمعضلة ميتافيزيقية شغلت الفلسفة القديمة⁽²⁵⁾، ويتساءل عن كينونته ككائن تاريخي، لكنّ اتّى يكون له ذلك والتقنية قد استحلّت دم هذه الإنسانية الضاربة في عمق التاريخ، داعية إلى إنسانية جديدة لا حظّ فيها إلاّ للإنسان الأبدي/الخالد، الإنسان السبراني بوصفه ردّة على الإنسان التاريخي/الكينوني المتجّه نحو الموت. وعليه، فالفلسفة خلعت ثوبها القديم ذا الطابع الميتافيزيقي لترتدي زيًا حديثًا تواكب به هذه التحولات، فهي الآن تبحث عن ذاتها الضائعة من خلال سؤالها القديم؛ أي البحث عن الحقيقة، حقيقة الإنسان وحقيقة هذا الوجود، وهذا، فيما أحسب، أنجع سبيل يعيد للفلسفة عافيتها وينتشلها من برائن هذا الشبح الجديد، وإلاّ ستبقى مجرّد آراء عابرة ينتجها فلاسفة أفراد، لا وجود لوسائل الحوار بينهم وبين قرائهم، وبدل أن تنصّدر الفلسفة قافلة البحث عن الحقيقة تبقى غارقة في مشكلاتها، التي وإنّ عدّت

صالحة لهذا العالم الجديد؛ عالم الخلود، إنه الفكر الكارثي الذي يزعم فضحه وتعريته للخطابات الدوغمائية وإزالتها. تُرى هل هذه الصيحات المتعالية بموت القيم التي أقامت الفلسفة في نسختها الميتافيزيقية، بأن اكتملت وبلغت حدوداً ينبغي ألا تتجاوزها، تجعل مشاريع الحداثة وما بعدها، بدورها أيضاً، بما هي فلسفة تأويلية بامتياز، والعنصر الحيوي الذي به يحيا العقل ويتجرد من تعاليه تهلك مع من شملتهم الصيحة، خاصة وأنها جاءت لتستعيد إنسانية الإنسان، وتؤسس أدبيات التفاهم والحوار على نحو كوني، كما أنها في صورتها الغداميرية أعلنت الحرب منذ البدء على النزعات الموضوعية وكل ما يمت بصلة إلى العلمية والمنهجية في مجال العلوم الإنسانية؟ أم إنها، أي فلسفة الحداثة، تملك الأدوات التي بها تواصل مسيرتها في المسألة والحوار، ألم يكن بقاء الصراع/الجدل داخل العقل الغربي إلا لأنه عقل تأويلي، وإن تعددت أشكاله ومرجعياته، فهو عقل جذلي/تساؤلي لا يكاد يؤسس مفهوماً أو مقولةً حتى ينقضها أو يخرج من رحمها المختلف/الغيري الذي به يبقى منتعساً يرتحل عبر العصور والأزمنة ليصير عقلاً آخر...

عبد الغني بارة

باحث من الجزائر

جزءاً لا يتجزأ من عملها فإنها تصبح عائقاً في مثل هذه الحال، يحول دون إبداعها للمفاهيم أو إنتاج النظريات وممارستها⁽²⁶⁾. إنه «الفكر الكارثي» كمرحلة طبيعية داخل مسار التحوّل في مشروع الفكر الغربي، حيث لا ينفك الفكر عن إرساء دعائم مشروع حتى يعلن تنافيه أو بالأحرى إعادة بعثه في ثوب جديد مغاير، وهذا قصد تجاوز كل فكر وثوقي/يقيني يعمل العقل على إقراره كلما امتد حضوره في منظومة المفاهيم كإجراء منهجي، أو قل هو العقل من يبدع عقلاً مغايراً مختلفاً يتجاوز فيه إجراءاته، معلناً عن نظام بعدي يضمن به تقويض ميتافيزيقاه، «الفكر الكارثي حسب مصطلحه الجديد في الإبستمولوجيا المعاصرة، إنما يعني وضع الفكر في حال من الاستنفار الدائم كيما يسقط أنظمة معرفية قد تشمل تفسيرات كلية فضائية وحيوية، ليأخذ بأنظمة أخرى»⁽²⁷⁾.

إذاً، هذا هو حال المشهد الفكري في الثقافة الغربية؛ تحولات في المعرفة فسحت المجال لعالم جديد البروز وبسط هيمنته، عالم النهايات/البدايات، أو عالم الخلود بوصفه عالم ما بعد القيامة، حيث تدفق سيل من الخطابات حول انهيارات متلاحقة داخل العقل الغربي إذناً بموت ونهاية مشاريع فكرية باتت غير

الهوامش

Éthique de l'interprétation, Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Paris, Éditions La Découverte, 1991, notamment le premier élément de la première partie: (*Post.modernité et fin de l'histoire*), pp.13,29. cf. Gianni Vattimo, La fin de la modernité (*Nihilisme et herméneutique dans la culture post.moderne*), Traduit de l'italien par Charle Alunni, Paris, Éditions du Seuil, 1987, pp.169, 185.

(7) يُنظر، بشيء من التفصيل، في هذا الصدد المؤلف الجماعي: بعد ما بعد الحداثة أية فلسفة؟ لا سيما مقال «الحداثة وما بعد الحداثة».

Peter Horák, Josef Krob, François Rivenc, *Après le post modernisme quelle philosophie?* Université Massaryk Brno, Paris I-Sorbonne, 2003, pp.181, 204

Voir: Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Traduit (8) de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédiér, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Éditions Gallimard, 2002, (1^{ère} édition 1976), pp.282, 283

Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (L'État de la dette, le (9) travail du deuil et la nouvelle Internationale), Paris, Éditions Galilée, 1993, p.37

Voir: Yves christen, *L'Homme bioculturel (De la (10) Molécule à la civilisation)*, Éditions du Rocher, Monaco, 1986, notamment le 7^{ème} chapitre: *De l'homme au surhomme: biologie de l'avenir*, pp.152,174. cf. Francis Fukuyama, *La fin de l'homme (Les conséquences de la révolution biotechnique)*, Traduit de l'américain par

Hans Georg Gadamer, *Vérité et Méthode, Les grandes (1) lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, éd, du seuil, Paris, 1996. p.11

Ibid. (2)

Ibid., pp. 478, 479. (3)

(4) علي حرب، الحقيقة والتأويل (قراءات تأويلية في الثقافة العديدية)، دار التنوير، بيروت/لبنان، ط2، 1995، ص. 9.

(5) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، (الحداثة ما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، 1990، ص. 10.

(6) إن حديث النهايات لا يقوى على استيعابه معنى بعينه، ولكن أقرب معنى أو بالأحرى المعنى الجامع بين هذا المعاني المتعددة ذلك الذي نجده عند جوسيلين بينواست Jocelyn Benoist، حيث يقول:

«La fin dont il est alors question, ce n'est plus celle de l'histoire comme mouvement réel, ni même comme nécessité (théorique) de ce mouvement, mais celle de l'histoire comme paradigme de ce mouvement et de sa nécessité. Le fait particulièrement grave et important qui pourrait s'enoncer à travers la formule cliché de la «fin de l'histoire» en ce sens le suivant: à un certain moment, nous avons cessé de croire à l'histoire...». Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (éd.), *Après la fin de l'histoire (Temps, monde, historicité)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p.9. cf. Gianni Vattimo,

- .1991, pp.67, 68 , et pp.103, 124
 Martin Heidegger, *Questions III et IV*, p. 385. cf. H.-G. (20)
 Gadamer, *Esquisses Herméneutiques* (Essais et Conférences),
 Traduction de Jean Grondin, Paris, Librairie Philosophique J.
 Vrin, 2004, p.242
 (21) مطاع صفدي، الكوني ذلك المجهول، (الفكر وحالات من أفكاره)، مجلة
 الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس، ع 106، 107،
 1998، ص 31
 (22) المصدر نفسه، ص 30
 H.-G. Gadamer, *L'Herméneutique en rétrospective* (23)
 (I^{re} & II^e parties), Traduction, présentation et notes de Jean
 Grondin, Paris, Vrin, 2005, p.277
 Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et* (24)
la phénoménologie transcendantale, Traduit de l'allemand
 et préfacé par Gérard Granel, Paris, Éditions Gallimard,
 2004, (1^{ère} édition 1976), p.12.
 Ibid., pp.17, 18 . (25)
 Ibid., pp.22, 23 (26)
 (27) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص 261
 Denis-Armand Canal, Paris, Éditions de la Table Ronde,
 2002, notamment la deuxième et la troisième partie, pp.159,
 299. cf. Francis Fukuyama, *Le grand bouleversement* (La
 nature humaine et la reconstruction de l'ordre social, Traduit
 de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, Éditions de
 la Table Ronde, 2003, pp.207, 224 .cf. Michel Foucault,
L'usage des plaisirs, p.288 .cf. Michel Foucault, *Histoire de
 la sexualité III , Le souci de soi*, Paris, Éditions Gallimard,
 1984, pp.280, 302
 (11) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص 229 .
 (12) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
 Jacques Derrida, *Apories*, p.15 (13)
 Ibid., pp.31, 32 . (14)
 Martin Heidegger, *Questions III et IV*, pp.287, 288. (15)
 J. Derrida, *Spectres de Marx*, pp.66, 67 . (16)
 Ibid., p.37 . (17)
 Ibid., p.71 (18)
 Ibid., pp.100, 101. cf. J. Derrida, *L'autre Cap* (suivi
 de *La Démocratie Ajournée*), Paris, Les Éditions de Minuit,

ميشيل فوكو

الأعمال الرئيسية الكاملة

I. الكلمات والأشياء

II. المراقبة والعاقبة

III. تاريخ الجنسانية:

1- إرادة المعرفة

2- الانهماك بالذات

3- استعمال الذات

VI. ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية

مركز الإنماء القومي

من الذاكرة الثقافية إلى الذاكرة التقنية

حسن المصدق

من جيل إلى جيل. والحال أنه ثمة تغييراً كبيراً ومتسارعاً في دور وأهمية اللغة الأبجدية في موجة الرأسمالية الثالثة، بحيث ظهرت إلى جانبها لغة رقمية ووسائط تعبيرية يمكن الاصطلاح عليها بالذاكرة التقنية أو المعلوماتية «حاسوب، سينما، تلفزيون، إنترنت، وسائط متعددة..» تهدد الذاكرة البشرية بالوقوع كلياً في قبضة التقنية. بمعنى أن إسترجاع الأحاسيس والأفكار والأحداث والإنتاجات إلى سبورة الوعي، كما إعادة تشكيلها من جديد سوف تتحكم فيه أدوات الذاكرة التقنية-وسائط الاتصال الحديثة- كلياً. ومن ثم ظهرت ذاكرة تقنية من أجل تسجيل وحفظ وإعادة المعلومات، منها ذاكرة بصحائف، أسلاك وألياف مغناطيسية «ذات قدرة استيعابية وتحويلية ضخمة»، تختلف أشكالها وتتعدد طوائفها من ذاكرة بقوالب طوقية، وليزرية «ذاكرة بصرية»، وتخزينية «ذاكرة على شكل قرص مغناطيسي» و«تقريبية» تمر عبرها المعلومات على شكل «تدفقات» ومُعنونة «الوصول إلى كل معلومة مخزنة عبر عناوين وأبواب تصنيفية»، وذاكرة تجميعية «من خصائصها الوصول إلى المعلومات عبر محتواها المتشابه وليس عن طريق عنوانها فحسب» والمستمرة «ذاكرة تحتفظ بمعلوماتها باستمرار» وذاكرة خارجية «الأشرطة المغنطة، البطاقات المثقبة، الأقراص المغنطة»، وذاكرة افتراضية «دائمة الحضور معلقة بين الخيال والواقع» وذاكرة فاعلة «يتغير فيها موضع تخزين المعلومة» وذاكرة مركزية «تخزن فيها التعليمات والمعطيات أثناء تنفيذ البرامج». ولن نفهم مسار الأهمية التي نوليها للذاكرة في الحياة البشرية، دون الإشارة إلى ما قام به العالم الكبير داروين من رصد لتطور الأنواع الذي أرشده إلى الانتباه إلى أهمية الذاكرة البيولوجية، فالأبحاث الخاصة بتطور النوع أثبتت أن أي حيوان حي عبارة عن ربط بين ذاكرتين لا تواصل بينهما: الذاكرة الوراثية «البرنامج الجيني» الخاص بالنوع أو الجنس من جهة، والذاكرة العصبية الفردية من جهة أخرى، حيث يعني الموت البيولوجي لأي حيوان اندثار ذاكرته الوراثية ومعها ذاكرته العصبية، حيث لا يمكن الحفاظ عليها ولا توريثها ولا خلق تراكم بشأنها. إن الذاكرة عموماً بهذه المواصفات هي حفظ لما اندثر من الماضي، وحبل اتصال بما انقطع منه؛ لذا إن أدوات الذاكرة التقنية المعاصرة هي بمثابة امتداد لهذا الماضي

قبل استعراض أسس وأنواع الذاكرة التقنية، من الجدير الالتفات إلى الذاكرة ككل ودورها في صياغة الوعي الإنساني، فهي في تعريفها المبسط وظيفة نفسية وعصبية قوامها القدرة على استعادة حالة وجدانية مضت، بحيث يشمل هذا المصطلح وظائف متعددة منها تثبيت الصور وحفظ الأحداث من الضياع والسيان، فضلاً عن استعادتها والتعرف إليها عبر استحضارها وتحديد مكان وزمان وقوعها. وقد ميّز أرسطو بين الذكر والتذكر، أي بين الذاكرة العفوية والتذكر الإرادي، فالأول يتحد فيه الماضي بالحاضر من غير تمييز ويخضع لقوانين ترابط الصور، أما الثاني إرادي يتميز فيه الماضي من الحاضر، ويتعرف عليه على أنه شيء مضى نتذكره الآن. لذلك تشمل الذاكرة العديد من الأقسام الفرعية: الذاكرة العصبية، الذاكرة الانفعالية، الذاكرة الدلالية، الذاكرة الجسمية، الذاكرة العائلية، الذاكرة الموروثة، الذاكرة العفوية، الذاكرة النفسية، الذاكرة الوراثة، الذاكرة الثقافية، وصولاً إلى الذاكرة التقنية والإلكترونية أو الافتراضية. بهذا المعنى، تكون الذاكرة الثقافية وليدة ما هو موضوعي وذاتي في حركة النسق الحضاري الذي تنتمي إليه، إنها نتاج ما هو تاريخي في هذه الحركة على وجه التحديد، فالذاكرة الثقافية تصبح مكان الاختزان الفعلي والحقيقي لحركة التاريخ الحضاري في حياة جماعة بشرية، بمعنى أنها حركة اتصال وتواصل بين ما هو واعي من وجودها وما هو غير واعي، بين ما هو راهن ومعاش وما هو في تعداد الماضي أو ما أندثر. وبالتالي اخترعت هذه الذاكرة على الدوام وسائط تعبيرية جسدها عبر عدد لا متناه من الأشكال الرمزية التي تشكل شاهداً مادياً أو مؤشراً زمنياً على تاريخها الوجودي. والقصد من الذاكرة الثقافية تلك المسيطر عليها من قبل الأنا الجماعية التي تغذي الوعي وتصل الخلف بالسلف بما تحتزنه من تدوين وقائع وأحداث يتم إيصالها عن طريق الرواية الشفهية «القصص، الأسطورة، الحكاية، الخرافة..» أو عن طريق النقوش والرسوم والمجسمات والتقاليد والعادات والطقوس. بيد أنه مع ظهور المطبعة أصبحت الذاكرة الثقافية تحتل في الكتب والموسوعات جملة الإنتاج البشري «الموسيقى، الفنون، الآداب، الفلسفة، الشعر، الاختراعات والاكتشافات..» لإيصال ما هو مخزن في الذاكرة الجماعية

والاقتصادية والسياسية والعمرانية والاجتماعية والتربوية... ومن يستقرئ التاريخ الحديث يجد أن النظام التقني الصناعي الحالي وضع أول عناصره حيز التنفيذ والخدمة في بريطانيا نهاية القرن الثامن عشر، ثم دخل بعدها في مرحلة يطبعها التجديد الدائم والانتشار الموسع في جميع أنحاء العالم. الأمر الذي يدفعنا اليوم إلى الإقرار بأنه لا يمكن أن نتحدث عن أنظمة تقنية إسلامية، مسيحية، أسوية، أوربية، عربية أو أمريكية... فليس هناك شيء من هذا القبيل في التقنية، بل ثمة نظام تقني واحد في الكوكب كله. والواقع أن تقنيات الإعلام والتواصل هي من سمحت بهذا التطور والانتشار الواسع، بعد أن استطاعت ضمان تقلل الرأس المال المادي والرمزي في وقت قياسي وفتحت أمامه أسواقاً قارية مع توفر إمكانية مراقبة الإنتاج والتأكد من التوزيع والتحكم في الأئمة «الآلية». بحيث أصبحت لأول مرة في صلب كل أنظمة الإنتاج المادي والرمزي على حد سواء، فهي الآن تجمع بين نظام تقني يشتغل على تحويل المادة من جهة، وعلى الذاكرة البشرية من جهة أخرى. وفي هذا الإطار يضيف الفيلسوف الألماني هانس جوناكس: «أثبتت التجربة بأن التطورات التي تعلن في كل مرة في الفعل التكنولوجي من أجل تحقيق أهداف على المدى القصير، تنجبه نحو أن تصبح مستقلة، بمعنى حصولها على ديناميتها الخاصة والقسرية [...] وكل ما يتم البدء فيه، غالباً ما ينزع منا مبادرة أي فعل [...]، وحتى إذا تيسر «التحكم في زمام الأمور [...] فإن ذلك ينفلت من أيدينا، لأن هذا التطور يتقصر دوافعه، بل إنه أكثر من ذلك، يغدو قوة جبارة مبنوثة في كل مكان. فإذا كانت الخطوة الأولى خاضعة لحررتنا، فإننا نتحول في الخطوة الثانية إلى عبيد لهذا التطور مع كل ما يتبع ذلك. إن ملاحظة تسارع التطور الذي يتغذى بواسطة التقنية لا يترك الوقت لتصحيح فوري، بل إن ما يضاف إليه لاحقاً [...] يجعل التصحيح والحرية أكثر صعوبة، ويتقلصان باستمرار. مما يقوي ضرورة الحذر من البداية: وأن نولي الأسبقية إلى إمكانية أن تحدث آلام...» وبالتالي يمكن تأويل هذا التحذير الوارد بالإشارة إلى نص آخر لا يقل أهمية: «طوال قرن من الزمن عكفت الإنسانية على تجربة قوائمها الفرضية التالية: الآلة يمكن أن تقوم مقام العبد (قديماً). أي أن الأداة التقنية في الظاهر، وهي تُستخدم لهذه الغاية جعلت في الأخير الإنسان عبداً لها [...] فالإنسان بحاجة إلى أداة يعمل بمعيته، وليس بحاجة إلى عدة آلية تعمل بدله. فهو يحتاج إلى تكنولوجيا تستفيد من طاقته وخياله الشخصيين، وليس من تكنولوجيا تستعبده وتبرجه». كما يدين عالم اللاهوت إيفان إيلش في كتابه الشهير (فقدان المعنى) غلبة التكنولوجيا على شرط الوجود الإنساني الحالي، حيث توالى الإهانة عليه تلو الأخرى بعد أن جعلت التقنية منه أداة لتطورها. وبالتالي يكمن مبعث هذا التخوف في تحكم تقنيات التواصل في العلاقات بين الأفراد والجماعات من جهة، وما تمارسه من

واستشراف للمستقبل في آن، لأن أي أداة سواء كانت كتابة، نقش، أطلال... أو أدوات «صناعة الثقافة» الجديدة «الراديو والتلفاز، السينما، الأقراص المدججة والممغنطة...» أصبحت تمر عبر ذاكرة تقنية جديدة. والقصد أن الذاكرة التقنية هي عبارة عن ذاكرة جديدة مضافة للذاكرة الوراثية والذاكرة العصبية، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الذاكرة الإنسانية منذ اكتشافات داروين الكبيرة، أصبحت كناية عن ذاكرة وراثية تشمل تاريخ صيرورة أي نوع من الحيوانات لتحديد علاقته بأسلافه. ومن هذا المنطلق إن جميع الكائنات لها تاريخ عروفي، بحيث يفترض إذا كانت جميع الحيوانات قد نشأت من أصل واحد، فلا بد أن لها نسباً واحداً أو تاريخاً عروبياً واحداً. وبالتالي، إن الأنواع الحالية هي أعلى الأغصان في شجرة النسب الضخمة التي لم تعد فروعها الضخمة وجذعها الرئيسي، واضحة بصورة مباشرة. ولكي يمكن إعادة بناء شجرة الحياة، من الضروري تحديد سلسلة تفرعها وتشجيرها وسائر أغصانها المختلفة. غير أنه بالرغم من صعوبة المهمة، يبقى أن كل ما نعرفه أن الإنسان يموت ويفنى، لكن عقبه يظل في الأرض بفضل الذاكرة الثقافية «الكتابة، النقوش، الرسوم...»، بحيث خلف أطلالاً ونصوصاً ورسوماً ونقوشاً ومؤلفات تحظى باهتمام من المؤرخين وعلماء الآثار والخفريات كرمز للعصور الغابرة وشاهد عيان عنها. وفي أسس هذه البقايا والآثار التي تعمل على إيصال محتويات الذاكرة الإنسانية، كانت الكتابة والنقوش والتصوير والنحت... لكن ما يهمن اليوم هو حلول آلات التسجيل والسينما والتلفزيون والنسخ والمسح الضوئي والأقراص الممغنطة... التي غدت معها الذاكرة ذاكرة صناعية واصطناعية بامتياز، حيث أصبحت التقنية بدورها جهازاً للذاكرة، أو بالأحرى تقنية مساعدة للذاكرة والتذكر «mnémotechnique». إذ يكفي كتابة اسم برنامج أو كاتب حتى يطالع عليك في ثوان قائمة بكل ما يتعلق به وإنتاجه. هذا في الوقت الذي بإمكان التعرف ببسر على كثير من الخدمات وعناوينها بهذه التقنيات المساعدة على التذكر. غير أن الأمر ليس غريباً، لأن التقنية ظلت دائماً في علاقة وطيدة مع كل الأنظمة الاجتماعية التي عرفتها البشرية، إذ انتظمت كل حضارة حول نظام تقني يناسبها، بحيث يظل الحال كما هو عليه حتى يتغير النظام التقني السائد، ثم تتغير معه القوالب والمعايير المصاحبة له إيجابياً وسلبياً وإقتصادياً... بل في الغالب نشاهد امتداد وانتشار مخترعات النظام التقني جغرافياً «غالباً ما تعمر المخترعات التقنية أكثر من أصحابها» في الزمن. بهذا المعنى، غالباً ما يقطع أي نظام تقني مراحل تحسين وتطور... بعد أن يدخل هو الآخر في أزمنة دورية، ما يفرض عليه إدخال تعديلات على الأنظمة الأخرى المصاحبة له في المجتمع «قوانين، تربية، تدين، سياسة...»، لكنه لا يعرف مستقراً أو مهاداً، بل إن كل ما يعرفه من ثبات واستقرار من حين لآخر، يتم حين تتباه برهته من الزمن، قطاعات المجتمع

تحكم في مختلف الأنظمة التي تنظم هذه الجماعات من جهة أخرى. الأمر الذي يوفر لها إمكانية توجيه الإنسان بتحكمها في علاقته بالزمن والمكان، إن لم تستحوذ عليه وتنظم إيقاع حياته. وكيفما كان الموقف من تطور العلم والتقنية، فالجدير بالمعانية أن الذاكرة التقنية هي وحدها اليوم، من تفتح آفاقاً رحبة أمام مجال نقل أي تجربة فردية خارج نطاق حياة الفرد ذاته باعتبارها مستوى ثالثاً جديداً يُضاف للذاكرة الوراثة الخاصة بالنوع «السلالة البشرية» والذاكرة العصبية الخاصة بالفرد. إذ أن استعمال الذاكرة التقنية بوصفها ركائز معطيات وبيانات وبنوك معلومات من جهة، وأدوات اتصال من جهة أخرى، تمكننا من وراثته تجارب الآخرين وجعلها من صميم ماضينا، على الرغم من أننا لم نعش هذا الماضي. والأداة التقنية بهذا المعنى يمكن اعتبارها ذاكرة استشراف، لأن من شأن تبني الماضي استطلاع المستقبل. كما إن هذا التبني هو في نفس الوقت (استبطان intériorisation) و(إخراج extériorisation) يحفظ الانسجام والتوازن بين ما هو نفسي وما هو جماعي بفعل الذاكرة الإنسانية. والحال أن ذلك أشبه بما حدث البارحة مع ظهور الكتابة واكتشاف آلة الطباعة، حيث استطاع الإنسان على المستوى الأنثروبولوجي تشكيل ذاكرته الثقافية والرمزية كي يضمن التواصل بين الأجيال والشعوب والثقافات، بيد أن من شأن طغيان التقنية في الحياة المعاصرة، استبداد ذاكرة التقنية بالذاكرة الذهنية لدى الإنسان الذي بدأ يلوح بشدة في الأفق، على نحو ما وصفه الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر في بداية الثلاثينات اكتمال مشروع الميتافيزيقا على يد التقنية وتحولها إلى ميتافيزيقا مكتملة. وهو ما رصده كالتالي: «تمثل روسيا والولايات المتحدة الأمريكية من الناحية الميتافيزيقية الشيء نفسه، نظراً لكونها يعرفان نفس حمى التقنية المدمرة المنفلتة العقال والمنظمة لحياة الإنسان العادي بدون جذور. هذا في وقت تم إخضاع آخر نقطة في الكوكب الأرضي لهيمنة التقنية وأصبح بالإمكان إستغلالها إقتصادياً، حيث إمكانية حدوث أي شيء نريد، أصبح متاحاً في أي مكان نريد، وفي أي وقت نريد، وبأي سرعة نريد. ذلك أنه يمكن أن نعيش في نفس الوقت جريمة قتل ضد ملك فرنسا ومشاهدة حفل سمفونية في طوكيو، بعد أن تم اختزال الزمن في سرعة تلقائية ومتتابعة». وبعد أن أصبح الملاك أعظم رجل بالنسبة للشعب (كناية عن سلطة وسحر صورة النجوم) وغدا تجميع الجماهير بالملايين نجاحاً باهراً، يمكن أن نتساءل بحق عن طبيعة هذه المرحلة: «من أجل أي هدف؟» و«أين نتجه؟» و«ماذا بعد؟» [...] لقد لفَّ الحبلُ على أعناقنا، ويوجد شعبنا في وسط معمعة يتحمل من جرائها ضغطاً أكثر عنفاً. فهذا الشعب الذي يحيط به جيرانه من كل حذب وصوب، هو الأكثر تعرضاً للخطر، ومعه كل شعب ميتافيزيقي». ولا يخفى أن الشعب الألماني كان إبّانها يعيش مرحلة

إنتقالية وفترة سياسية عصبية، قوامها التعصب العرقي الداخلي، وتربّص العديد من الدوائر الخارجية به، يجد شبيهه في ما يجري الآن في العالم العربي من حالة عصبية وكارثية، مع ما يتخلله من ضعف ثقافته السمعية البصرية، إن لم يكن عاجز الحيلة منبهراً وجهاهيره متقادة، ذوات ردود عفوية واعتباطية تجاه تسارع الأحداث بوتيرة جدّ متقلبة وعنيفة في السياسة والاقتصاد والصناعة... ناهيك عمّا هو عليه حال دوله من تناحر وضعف.. وهلم جرا. ولا يخفى أنه إذا كان هيدغر في هذا النص يقرع أجراس الإنذار من مرحلة تستبد بها التقنية أبلغ حد، فالقصد إن عالم اليوم لم يعد فيه مكان لمجتمعات «ميتافيزيقية» في عالم التقنية، ونحن جزءٌ منها! بيد أن ما يهمننا ليس تنبيه هيدغر على أهميته، بل كيف نفهم أن وسائط الاتصال بمثابة ذاكرة تقنية جديدة قد تعبت بمحتويات ذاكرتنا الحضارية «الشفهية والأبجدية»؟ بخاصة أن قدرتها المتزايدة في تشكيل وعي الإنسان وصياغة تقاسيم أفكاره وروحه، سلباً أم إيجاباً، حقيقة لا مفر منها. وفي هذا الصدد، يمكن أن نعترف بأن التلفزة ساهمت بشكل غير مسبوق في تبادل التجارب والتعرف على أوضاع إنسانية مختلفة كان يستحيل أن يتم التعرف عليها بدونها، مما هيا للفرد عبر تجربة الوسائط هاته، الخروج من فضاءه التجريبي الخاص وفتح أبواب التجارب الإنسانية مُشرّعة أمامه، بحيث لا تتيح له اكتساب معرفة وتسجيل معطيات والحصول على معلومات جديدة فحسب، بل تغني تجربته الوجودية وتقدم له فهماً حسناً لشرطه التاريخي عن طريق الإطلاع على تجارب وجودية مختلفة أخرى. لكنه في ذات الوقت لا يمكن أن ننسى بأن هذا الوسيط في نظر أدورنو وهوركهايمر مؤسسي مدرسة فرانكفورت الأولى، أصبح أداة من أدوات «صناعة الثقافة» والربط الذي حصل بينها وبين منطق السوق يعجّل بظهور آفة الاغتراب والتشويّ والصنمية والاستلاب ودخول الثقافة الإنسانية معترك البيع والشراء، مما يزيّف رغبة الإنسان المعاصر في تملك أسرار التجربة الإنسانية عبر قصصها العلمية والأدبية والثقافية والأسطورية أو وحداتها السردية الكبرى، لأنه يجعل هذه الرغبة الدفينة تحت رحمة تقنيات الإشهار والإثارة والإغراء ومنطق الربح والخسارة الذي يتحكم فيه النظام الرأسمالي الذي «يتحكم بتقنيات الصورة والصوت والمعلوماتية» من جهة، وقاعدة العرض والطلب من جهة أخرى. ومن ثم لا مناص من الاعتراف بأن زمن وسائط الذاكرة التقليدية قد ولى، ما يفسر خوف هوركهايمر وأدورنو [1979:4] «من تحول التلفزة والسينما والوسائط الأخرى إلى مجرد آليات ضبط وتحكم واغتراب وتدجين وتطويع وتضليل، تطبع معاني الناس، منذ وقت خروجهم من المصانع في المساء إلى غاية وصولهم إلى العمل صباح اليوم التالي». ولعلّ الوضع اليوم سيكون بالنسبة لهم أشدّ سوءاً،

الحياة الاجتماعية والحضارية والاقتصادية السائدة حالياً. وما لا مراء فيه أن الغلبة تتجه إلى الصناعة السمعية البصرية ووسائل الاتصال المتعددة، أكثر مما تتجه إلى الوسائط التقليدية الأخرى «صحف، كتب...»، لذا فمن دون فهم هذا المزج الحاصل بين تقنية العصر وعصر التقنية، يمكن أن نضل السبيل سواء في فهم أبرز التطورات العميقة والمتغيرات المتلاحقة التي حدثت وتحدث في العالم: غلبة الرأسمالية بعامه والليبرالية بخاصة في كافة مناحي الحياة. مما يجعل التحكم التقني على هذا النحو يُولد هيمنة ينتج عنها بنية ذهنية إستهلاكية تكبل التجربة العاطفية والوجدانية والذوقية والتجربة الإدراكية للإنسان بعامه، وثقافات شعوب «العالم الثالث» بخاصة. فالإنسان الذي لا يختار بحرية غير قادر أن يتحرر من أسر أو سيطرة الأنساق التقنية على عالمه المعيشي، بل يزداد حضور تطبيقات التقنية وحولتها الدعائية في جغرافيته المكانية والزمنية وبالتالي الذهنية والنفسية، الأمر الذي ينجم عنه ازدياد حجم التوترات والوساوس التي يصحبها في الغالب أعراض حزن وشروء أو كآبة، وهو وضع أقرب إلى ما رصده فرويد [1856-1939]، في كتابه (قلق في الحضارة) [1930].

ذلك إن التقنية في ارتباطها بالرأسمالية وتكريس منطق النزعة الاستهلاكية، جعلت «الحق بالنسبة إليها ما نفع»، بحيث تصبح المنفعة والحسابية والأداتية والنزعة الربحية بكل وسيلة، ما يتطلع إليه الأفراد صاغرين، وقوام بنية المجتمعات الصناعية و«ديندنها الجديد. لكن هذه السيطرة لا تعدم أن فكرة المنفعة هنا مطاطة وجد غامضة، وليس من العسير تفتيدها وبيان ما بها من عوار في وقت تعاني فيه الأكثرية من بؤس مادي وخواء روحي ورمزي حاد. مرد ذلك كيف تحدد «صناعة الثقافة» الاختيارات المتعلقة بالموضوعات العاطفية والذوقية والجمالية والجنسية والأخلاقية والسلوكية لدى الإنسان، بحيث يرجع العنصر الحاسم في إخضاع الجمالية والذوق والإحساس والإدراك والمشار، إلى متطلبات التطور الصناعي ذاته، نظراً لأن التقنيات السمعية البصرية عماد تكنولوجيا الإعلام والتواصل أصبحت ذات تأثير غير محدود، سلباً وإيجاباً. إن استغلال الصناعة الصورة البصرية لصالح توسيع السوق الرأسمالية من ناحية وصناعة الثقافة من ناحية أخرى عبر وسائط الاتصال «تلفزيون، سينما، مسرح، ألعاب إلكترونية، برامج التسلية، إنترنت...»، ساهم في تحوير وتدمير نرجسية الأفراد التي تساعدهم على استشراق «أناهم» ومدها بالخيال اللازم للتواصل مع أنوات أخرى بغاية تشكيل «نحن» الاجتماعية، إن لم تفصلها عن نرجسية الجماعة المستودع الحي لتجربة جمالية مشتركة. ولا جدال في أن أغلب الأبحاث النفسية والاجتماعية

تُرى كيف سيكون عليه وصف زعماء مدرسة فرانكفورت الاجتماعية لأحوال عمّال وطلاب ونساء يقضون أكثر من أربع ساعات يومياً أمام شاشات متعددة «تلفزة، حواسيب، صبورات إعلانية...؟ ثم ماذا كان بوسعهم انتظاره من الشبكات الرقمية التي استولت على قلوب الناس وعقولهم معاً؟ ففي نظرهم إن ما «يؤمن انسجام النظام اليوم، هي السيارات والقنابل والأفلام»، لأن لها سحرٌ جماليةً بربرية مدمرة قادرة على أن تستولي على عقول الناس وتُغرّر بوجدانهم وتسلبهم القدرة على التمييز.

الذاكرة التقنية في مجتمع المعلومات

من اللافت للنظر إن الفضاء الجمالي والذوقي والأخلاقي الذي يهذب النفس ويقوم بإشباع نرجسية الإنسان تم استيعابه كلياً من طرف مجال الإنتاج الاقتصادي الذي تتحكم به التقنية مطلقاً، ما أدى إلى تميّط الذوق والتأثير على الوجدان وصياغة السلوك. وبالتالي تصنيع الوعي لتكون الحصيللة ظهور سلوكيات صورية ومنمطة وأحياناً إستلابية، ساعدت فيها سيطرة الصناعة على تكنولوجيا الإعلام والتواصل كي تجعل منها سلاحاً فعالاً تسعى من خلاله إلى تحويل العالم إلى سوق كبير مفتوح على مصراعيه، كل شيء فيه قابلاً للبيع والشراء، بدءاً من تصنيع وعي المشاهدين والسيطرة على الزمن وتكييف الأذهان والرغبات وفق منطقها الخاص. والحال لم يعد الأمر يقتصر على الوصول إلى وعي الإنسان، بل تصنيعه وتعليبه على نحو يتيح مراقبة طاقته البدنية والذهنية والجنسية «أفكاره، عواطفه، أهواؤه، رغباته، مزاجه، إيجاءاته، إستيهاماته وتحريك وجدانه في كل الاتجاهات...»، ومن ثم رهن طاقته الحيوية ككل نحو الاستهلاك الحر، مما يؤدي إلى اغتراب الفرد عن واقعه واغترابه عن نفسه. الأمر الذي يعطل آلية التفكير لديه ويشل مهمة الفكر عنده. ومن المعلوم أن أي فكر في حد ذاته ينطوي على جمالية فنية وذوقية ومعيارية وسلوكية وأخلاقية... الخ، تجسّد لنا طرق الإدراك الإنساني للواقع الاجتماعي من ناحية، علاوة أنه في ذات الوقت يشمل خصوصية التجربة الإنسانية من ناحية أخرى. بل تكشف الأشكال الجمالية والإبداعات الفنية وأنماط العيش والأزياء والمعمار والسلوك عن المضمون الاجتماعي المرتبط أبداً ودوماً بمضمون فكري ما. ولا مجال للشك إن سيطرة الذاكرة التقنية على الذاكرة الثقافية- خزان التجربة الإنسانية- هي سيطرة على ذوق الفرد الجمالي وإدراكه الحسي والذهني والأخلاقي والمعياري أو السلوكي، لأن التقنيات في مجملها هي عبارة عن آليات تحكم، تحمل معها نظم تدبير وتسيير وتوجيه وتطويع وتنميط وسيطرة «روح الزمن الصناعي»، حتى صح القول أنها أكثر إتصالاً بسائر مظاهر

والنرجسية المفرطة، والانفصام الشخصي، والعته والذهان والهلذان والكآبة «المانخوليا»، والعصاب والعنف. ولعل أكثر الرؤى موضوعية تشير إلى أن الأنا في عرف الرأسمالية الصناعية ليست ذاتاً، بل رقماً من أرقام الاستهلاك بشكل يبدو الإنسان معه رقماً في متواليات إحصائية، له صفة حسابية في بيانات وقواعد معطيات وبنوك معلومات تخضعه لآليات الترويج والاستهلاك، لكن شخصيته الحقيقية تظل نكرة. والواقع أن المستهلك مسلوب الحق في أن يحب ذاته أو غيره، ما دام أنه شخصية تحمل رقماً ومسئولية الإرادة بواسطة صناعة الصورة الإشهار والإغراء والإثارة وآليات العرض والطلب، ناهيك عن إن الاستهلاك يتجه في الغالب إلى دفع جميع الذوات لكي تنخرط جمعاء كالقطيع في بوتقة الاستهلاك، مُلغيةً بذلك جميع اختلافاتها وخصوصياتها بفعل تنميط الذوق وتوحيد الرغبات قسراً وعنوة... الخ. ومن ثم إن إستبدال حب الذات بحب السلعة هو في حد ذاته إلغاء للنرجسية الطبيعية الكامنة في ذلك الطفل الذي ينم داخل كل واحد منا، أي إلغاء للفردية (بوصفها) تمييزاً لشخصية الفرد عن الآخرين، حيث تنزع من الفرد إنسانيته ووجدانه بسبب تعطيل العلاقة بين الأنا (الفرد) والنحن (الجماعة) التي تسببت فيها اليوم حمى الاستهلاك والموضة القادمة من وراء البحار، بما يلغي أي توازن أو إستقرار نفسي وإجتماعي. وهو ما يعني في علم النفس الاجتماعي الشرخ الموجود بين نرجسية الأنا ونرجسية الجماعة من ناحية، كما يعني أيضاً الهوة السحيقة التي تفصلها عن الآخر من ناحية أخرى. أو إذا شئنا تعبيراً دقيقاً قلنا الحيلولة دون فشل اندماج نرجسية الأنا العربية في نرجسية كونية وتفاذي سقوط الوعي العربي في حبال الاستغلال الرأسمالي وشباك النزعة الاستهلاكية الحرة. ومن ثم كيف يعيش العربي عصره دون أن يذوب فيه كلياً، وكيف ينخرط فيه بالشكل الذي يكون فيه قادراً على الانفتاح وتطوير إمكانات التجدد من جهة. هذا دون أن يفترط في حضارته التي بناها خلال ما يزيد عن أربعة عشر قرناً من جهة أخرى. إذ لا يمر يوم ما، إلا ويظهر معه مئات من براءات إختراع جديدة تحمل في جعبتها بضائع جديدة: ثمة معجون أسنان جديد ينتظر.. وهاتف نقال جديد.. وماركة سيارة جديدة.. وهلم جرا. فلا يكاد الناس يجلبون ما اشتروه.. حتى يعترهم شعور كئيب بأن الوقت حان لتحديث ما اشتروه واستبداله. ومن شأن الشرخ الموجود بين اللغة والصورة في الذاكرة التقنية «غلبة هذه الأخيرة» النظر إلى ما وراء سحر الصورة في الإشهار أو الاستنساخ الآلي للصورة، حيث نجد إلغاء تاماً للمسافة بين الذات والموضوع، وبين الذات والشيء تمهيداً لعلاقة إنصهارية بينهما، حيث تجد الذات متخليها معكوساً في الصورة الإعلامية أو الإشهارية الماثلة والمعرضة أمامها. وهنا مربط الفرس، إذا كان (طور المرأة) عند الفيلسوف

تُجمع أن الإنسان إذا خلت روحه من أي نرجسية أو أنه سقط صريح نرجسية مبالغ فيها أو مضخمة، قد تطال شخصيته أعراض مرضية خطيرة، فاستبدال النرجسية الطبيعية بنرجسية إصطناعية لدى الإنسان تجعل منه تائهاً حائراً في بحر لجي. لذلك، إن انتفاء حب الذات لدى الفرد، يتبعه بالضرورة عدم إمكانية حب الآخرين. بالإضافة إلى إن تعويضها بحب الأشياء «الاستلاب»، ينزع معه جزءاً ضرورياً من توازن بنية نفسية سليمة، فمن دونها لا يمكن أن يكون هناك مجال لأي حب أو عطاء. ولعل ما تعجب به هذه الوسائط من حولات مستوردة لا تناسب طبيعة تكوين الشخصية العربية مقدمة لاستلاب مدفوع الأجر عنه مسبقاً في سوق تدجين الثقافات الشرقية. على ضوء ذلك، لا يمكن أن تشكل معالم شخصية حرة ومستقلة بدون دواعي الحرص على نرجسيتها الطبيعية، «ذلك أن حب الآخر من حب الذات وحب الذات من حب الآخر»، أو كما قال ابن حزم في طوق الحمامة: «فأنت حينئذ كالناظر إليك بعين غيرك». ومن ثم نعيد التأكيد أنه عندما يمر التماهي «identification» ومعرفة الآخر عبر قوالب التقنية البصرية، لا يدفع «الأنا» الذي يبحث في «الآخر» المحبوب عن انعكاس واقعه الخاص، بقدر ما يدفع الأنا «الذات» أن تُعَرَّم بالصورة التي تُظهرها وسائط الاتصال السمعية البصرية، إذ خَلَقَ «عصر الشاشة» سلطة سحرية لا تقاوم للصورة، تجعل الإنسان مدفوعاً كي يسقط في التماهي الاصطناعي «identification artificielle»، عَوَضَ التماهي الطبيعي الذي يحصل عادة عبر العائلة والدين والتاريخ... لذلك إذا رجعنا إلى علم النفس الاجتماعي، سنجد أنه يتكلم عن نرجسية بدائية «primaire» قلماً تخلو منها شخصية قيّد التكوين، للتعبير عن حب الذات الطفولي، منها «مداعبة الطفل لأعضائه ومحاولة تملكه الأشياء وتماويه مع ثدي أمه...»، أو ما يحصل في مرحلة النرجسية الثانية التي تتزامن مع مرحلة البلوغ عند الشباب من التماهي وتقليد أبطال ونجوم يشكلون لديه رموزاً يقتدي بهم. لكن ما نقصده على وجه التحديد بالنرجسية الأساسية لدى أي إنسان، أي تلك النرجسية المكونة للذات والشخصية التي تحتضن حب الأنا وحب الـ «نحن» معاً. فحب الذات من حب الآخر كما يقول هيغل في جدلية السيد والعبد والعكس صحيح، ومن ثم إن أهم تقدم نظري في علم النفس يكمن في تطبيقاته على «الأنا المكبوتة» وسيكولوجيا الإنسان المقهور، لتحرير سلوك الإنسان وتصرفاته من الحُجْر والوصاية والكراهية والعدمية والتضليل والزيغ والاستلاب. ومن ثم إن الأنا صيرورة محملة بطاقة حيوية تلف وتدور في جميع الاتجاهات كي تروى ظمأها وتُشبع حاجاتها مادياً أو رمزياً، لكنها في حالة الاستلاب والتشوي أو عدم الاشتغال بطريقة سليمة يمكن أن تَسبب في أعراض مرضية إجتماعية لا حصر لها، حيث يستعرض فرويد نماذج حية منها، كالكتب

وعالم النفس الفرنسي جاك لاكان «Lacan» ضرورياً للطفل حتى يستطيع تشكيل هويته بالتعرف على أعضائه ليقول في الأخير: (هذا جسمي)، فإن الهوية التي تقدمها صناعة الصورة في عصر التقنية هويةً مستتلة، لكونها تخلق تماهياً بين صورة البضاعة والمشاهير والنجوم وصورة الذات، ما يلغي قدرة هذه الأخيرة على تشكيل هوية أو بينها بطريقة مستقلة. كما لا يخفى إن شعور الطفل بكيانه الجسمي (بين 6، 18 شهراً) يقوم، وفق هذه النظرية، على تعرفه على صورته في المرآة، بحيث ينتج هذا الشعور بالتدرج بعد أن يستوعب الطفل من خلال المرآة المسافة بين الذات والصورة المعروضة أمامه، إذ تغدو هذه المسافة شعوراً بتملك الزمن والمكان، ما ينتج عنه شعور بأعضائه كوحدة مكونة له. والقصد من الإشارة هو أن التقنية اليوم استبدلت المرآة التقليدية بذلك الجهاز البصري الجديد الذي يتحكم مطلقاً بالجهاز النفسي حسب المفهوم الذي أرساه فرويد والذي لا يعدو أن «يكون جهازاً بصرياً يجمع الأنا والأنا العليا والهو». ومن ثم إذا كانت التقنية اليوم تتدخل في صياغة العناصر المكونة للجهاز النفسي: الهو «خزان الأهواء والدوافع»، الأنا العليا (هيئة الضبط والزجر) والأنا (مكان الوهم والحقيقة وتحميل الذات ومحطة التوازن بين العنصرين السابقين)، سيؤدي بهذه الهوية إلى الاستلاب من قبل الذاكرة التقنية التي أصبحت بمقدورها صياغة اللذة والمثل العليا، بل أن تتحول إلى أداة قمع رهيبية في ذات الوقت. والواقع إن من شأن قبضة (الذاكرة التقنية) على الجهاز النفسي، أنه يجعل منها مصدراً جديداً للخيال والإيحاءات والرمز والأهواء واللذية والقانون معاً. إذ يتم بها صنع هوية جديدة تسير وفق صورتها تكون قادرة على صياغة الذهنيات والعقليات، صناعة الوعي، بفلسفتها وتطوراتها ومعاييرها الخاصة. ومن شأن هذه العلاقة المستتلة انفصال لغة الإشهار، وصناعة الصورة عن لغة الأبجدية وصور الواقع الحقيقية، ما يجعل الانفصام بين المتخيل والرمزي، بين الذات والتاريخ واقعاً قائم الذات. فضلاً عن ذلك، لن تُغفل الإشارة إلى أن تطورات التقنية واتجاهاتها في الألفية الثالثة لا تزال ماثراً تبلور، من الصعب التكهّن بجميع نتائجها. لكن لا نعدم وجود تصورات نقدية عنيفة لمرحلة إنتقالية، تحمل معها كثيراً من التناقضات وعوامل الاضطراب، منه ما كتبه ألدوس هكسلي

مبكراً في بداية الخمسينات من القرن الماضي: «لقد أدى التقدم التقني.. إلى السوقية.. حيث سمحت تقنيات الاستنساخ واستخدام المطبعة الدوارة بتكاثر المكتوب والمصور بكميات لا نهائية تفوق أي تقدير. هذا إلى جانب أن التعليم الإجباري وارتفاع مستوى المعيشة نسبياً، ساعدا على وجود جمهور عريض متعلم قادر على التزويد بالمادة المقروءة المصورة. ومن أجل توفير هذه المادة ظهرت صناعة ضخمة، بيد إن الهوية الفنية شيء نادر، ويتبع ذلك.. أن قدراً كبيراً من الإنتاج.. كان ساقطاً على الدوام في كل مكان وزمان. لكن نسبة الغث من مجموع الإنتاج الفني اليوم أكبر منه في أي زمن آخر.. ويمكن تلخيص الموقف على الوجه التالي: في مقابل كل صفحة مطبوعة ومصورة نُشرت في القرن الماضي تُنشر اليوم عشرون أو مائة صفحة.. لقد أوجد الفونوغراف والراديو جمهوراً من المستمعين يستهلكون كمية من المادة المسموعة ازدادت ازدياداً هائلاً يفوق بقدر هائل ازدياد عدد السكان، كما الازدياد الطبيعي في عدد الموسيقيين المهووبين. ما تترتب عليه إنتاج غث متزايد في جميع الفنون نسبياً ومطلقاً عما كان في الماضي، وسيظل الأمر كذلك طالما استمر العالم في استهلاك هذه الكميات المبالغ فيها من المادة المقروءة والمصورة والمسموعة». ولا غرابة إذا كان أطفالنا في الماضي يتعلمون عبر الأبجدية، فإن ذلك اليوم أصبح يقلص بالتدرج ليرتك المكان لوسائل الصورة والأبجدية الرقمية، تتحكم فيها التقنيات البصرية. الأمر الذي يؤكد أننا أمام ظاهرة تقنية غاية في الأهمية، بخاصة إذا ما تأملنا شريط الأخبار المصور الذي ينطوي على دلالة دعائية لا تخفي على أحد. ففي الواقع يواكب استنساخ الصورة بالجملة استنساخ وعي الجماهير بالتقسيط. ولقد لاحظنا كيف يتم تقديم تغطية المسيرات الاحتفالية الضخمة والتجمعات العملاقة والمباريات الرياضية والأحداث والوقائع الكبيرة وعروض الموضة التي تجمع حشوداً كبيرة، أي في جميع تلك المناسبات التي تنقلها أجهزة التصوير، ما يجعل منها عبارة عن مسرح بشري، مُعدّة طقوسه سلفاً: قد نرى الشخص وحركاتها، غير أننا لا نرى السيناريو الذي يتحكم في عرض حركاتها ويتفنن في إخراجها، ويختار من أقوالها، ويوجه سلوكها ويثير نوازعها وأهواءها ويخوفها ويلجئها لإحباطها، أو بغاية ترويضها.

حسن المصدق

مركز تاريخ أنظمة الفكر المعاصر

جامعة السوربون - باريس.

النبوة والنظم العرفية في النصوص المقدسة

قراءة في سلطة الواقع العرفي

محمد ادريس

توطئة

أي منظومة فكرية هي موصولة بمحيطها الثقافي الذي نشأت فيه⁽¹⁾، على أن ما يميز الخطاب القرآني أنه خطاب يتجاوز بعده الثقافي لينخرط في تصور أشمل، وهو الخط التوحدي الإبراهيمي، وما يعنيه ذلك من انفتاح على النصوص الدينية السابقة، أضف إلى ذلك أن الفضاء الجغرافي العربي لم يكن معزولا تماما عن الفضاءات الثقافية الأخرى المجاورة له.

النبوة والكهانة

عرّف العرب القدامى الكهانة بأنها اسم مُشتق من «كَهَنَ لَهُ [...] وَتَكَهَّنَ تَكْهَنًا: قَصَى لَهُ بِالْغَيْبِ فَهُوَ كَاهِنٌ [...] وَحِرْفَتُهُ الْكِهَانَةُ»⁽²⁾. و«الْكَاهِنُ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنِ الْكُؤَانِ [كذا] فِي مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدَّعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ»⁽³⁾. ومن الكُهان من زعم أن له تابعا من الجن و«رُئيَا يُلْقِي إِلَيْهِ الْأَخْبَارَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّهُ يَعْرِفُ الْأُمُورَ بِمُقَدَّمَاتِ أَسْبَابٍ يَسْتَدِلُّ بِهَا عَلَى مَوَاقِعِهَا مِنْ كَلَامٍ مَنْ يَسْأَلُهُ أَوْ فَعْلِهِ أَوْ حَالِهِ وَهَذَا يُخْصَوْنَهُ بِاسْمِ الْعَرَّافِ»⁽⁴⁾. معنى ذلك أن الكاهن هو من يعرف الغيب بمعاونة «الجن»، وبفضل قدرته على تبين النتائج بالنظر في المُقدّمات.

وفي هذا السياق يلتفت الانتباه تسمية من يعرف «الأمور بالنظر في المُقدّمات» بالعرّاف، فصاحب (العروس في جواهر القاموس) اعتبر العرافة قسما من أقسام الكهانة وفتا من فنونها. أما النصّ القرآني فأورد الجذر (ك، هـ، ن) في موضعين، هما قوله تعالى في الآية 29 من سورة الطور: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾، وفي قوله تعالى في الآيات الممتدة من الآية الأربعين إلى الآية الثانية والأربعين من سورة الحاقة: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾، أما في الحديث النبوي، فقد نسب إلى الرسول قوله: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَكَهَّنَ أَوْ تَكْهَنَ لَهُ».

وقد زعم الكهان في الجاهلية أن الشياطين كانت تُوحى إليهم الأخبار، فهم مثل الشعراء يعتقدون أن وحياً يُوحى إليهم، ممّا يقولونه للناس، ويتجلّى لهم على صورة رثي⁽⁵⁾. والقمين بالذكر أن هذا الجذر لم يرد في (القرآن الكريم) إلا في صيغة اسم فاعل المفرد «كاهن» مسبقا بالتثنية ﴿فَمَا

إنّ بحثنا في ماهية النبوة ومميزاتها في النص القرآني يظل مطلباً مستعصياً ما لم نتفطن إلى علاقتها بالنبوة المحتفى بها في «العهد القديم» و«العهد الجديد» من جهة، وإلى صلة هذه المؤسسة بغيرها من المؤسسات المعرفية السائدة في الثقافة العربية قبل الإسلام من جهة أخرى، إذ ذكر (القرآن الكريم) في سور كثيرة جملة من النظم المعرفية، وقد تعلقت هذه النظم بفضاءات ثقافية متنوعة (بابل، مصر، اليهود، العرب)، وأغلب هذه النظم غير رسمية، ذلك أنها لم تصدر عن إرادة الله، ولا صلة لها بالمنظومة الدينية التي يؤسس لها النصّ الإسلامي.

على أن ما يلفت الانتباه الإشارة الدائمة إلى صلتها بمؤسسة النبوة، من ذلك أن النصّ القرآني بين التباس أمر محمد على المشركين، إذ عدّه البعض ساحرا ورأى فيه آخرون مجنونا، ولم يقف الأمر على ذلك، بل إن (القرآن الكريم) ذكر جملة من الصفات الأخرى التي نعت بها قريش وحلفاؤها محمداً، وهي صفات متى قارناها بها تُنسب إلى غيره من الأنبياء ألفيناها خاصة به، فهي صفات لم تُنسب إلى غيره من الأنبياء، ومن أبرز التهم التي وُجّهت إلى الرسول محمد أن قريشا قد وصفته بـ «الشاعر» وبـ «الكاهن».

فإلام يعود ذلك؟ وهل يمكن اعتبار الكاهن المشار إليه في (القرآن الكريم) هو الكاهن المذكور في «العهد القديم»؟ وما المقصود بالجنون في (القرآن الكريم)؟ هل هو المرض المعروف الذي من دلائله فقدان القدرة على التمييز بين الأشياء وبناء الكلام بناء منطقيًا، وهو مرض اعتبره اليهود في العهدين القديم والجديد علامة من علامات النجاسة أم هل أن المقصود بالجنون شيء آخر؟ وما الذي يجمع بين تلك النظم والمؤسسات التي تبدو لأول وهلة متباينة أشدّ التباين؟ وما الذي ميّز الطرح القرآني عن طرحي العهدين في هذا المجال؟ أي هل اتخذت المؤسسات المشار إليها في (القرآن الكريم) نفس الماهية التي استقرت عليها في «العهد القديم» أو «العهد الجديد»؟

إن معالجة هذه الإشكاليات وغيرها يتطلب منا الحفر في أعماق الثقافة العربية في الفترات السابقة للإسلام، ذلك أن

بين أبيين [في اليمن] إلى جرش [في اليمن] في ستين أو سبعين يمضين من السنين، ثم يُقتلون ويُخرجون [...] ثم يليهم إرم بن ذي يزن [الذي يقطع سلطانه] نبي زكي يأتيه الوحي من قبل العلي [...] من ولد غالب بن فهر بن مالك بن النضر يكون الملك على قومه إلى آخر الدهر»⁽¹⁸⁾.

إن هذا الخبر كشف عن أمرين متلازمين، هما قدرة الكاهن على التنبؤ النبأ الصادق، والتبشير بقدوم الرسول الذي صورته الخبر مُخلصاً ومبعوثاً من الله، على أن ما يلفت الانتباه في هذين الأمرين أن الأخبار قد تعلقت بالمستقبل البعيد نسبياً (سبعون سنة)، فالكاهن من هذا المنطلق لا يقل شأنًا عن النبي⁽¹⁹⁾، فهو صادق يُنبئ القوم بالآتي، بيد أن ما ظل طي الكتمان في هذا الخبر المصدر الذي استقى منه الكاهن (سطيح وشق) الخبر اليقين؟ فهل ثمة صلة بين النبي والكاهن؟ وإن كانت ثمة صلة بينها فما هي مجالاتها ودلالاتها؟

إذا ما تأملنا أخبار الردة وجدنا البعض قد تنبأ ومن بينهم مسيلمة بن ثمامة الحنفي الذي عُرف في الجاهلية بالكهانة، ولعل انتشار دعوته يطرح على الدارس أسئلة عديدة عن أسباب هذا النجاح؟

يبدو أن عرب الجزيرة لا سيما سكان التّخوم لم يكن لديهم تصوّر واضح للتنبؤ الإسلامي، فرغم دخول أغلب القبائل في الإسلام، ويعود الأمر في ذلك إلى طبيعة إسلام تلك القبائل، فهي لم تكن في احتكاك دائم مع الرسول شأن الأوس والخزرج وقريش والقبائل المجاورة ليثرب (المدينة) ومكة، أضف إلى ذلك أن إسلام تلك القبائل قد تمّ في شكل وفود⁽²⁰⁾، فلم يتصل الأفراد بالرسول وأصحابه اتصالاً مباشراً فيقوى الإيثار عندهم، على أن ذلك لا ينفي دور القرابة بين الكهانة والنبوّة في ارتداد بعض الأعراب.

إن (القرآن الكريم) عندما نسب إلى قريش اتهامها الرسول بالكاهن، إنّما أشار إلى وجود وشائج قرى تصل بين الرسول والكاهن حسب تصوّر المُشركين، ويبدو أن هذا التداخل بين المؤسستين قد ظل قائماً إلى درجة أن ابن مسكويه، قد حاول مُعالجة المسألة في فصل خاص هو الفصل السابع من كتابه (الفوز الأصغر)⁽²¹⁾، وقد كانت محاولته ترمي إلى تحديد أهمّ الفروق بين الكاهن والنبي بقوله: «إنّ الفلك إذا أخذ يتشكّل بشكل ما يتمّ به في العالم حدث عظيم [...] وإنّما يكون ذلك في ساعة قصيرة من الزّمان لسرعة تبدّل الأشكال في الفلك [...] فتصير تلك القوّة التي يُوجِبها ذلك الشّكل في شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة [وهم الأنبياء...] أمّا من قرب من ذلك الشّكل ولم يستوف لتغيّره بالحركة، فإنّه يكون ناقص القوّة بحسب بعده من الشّكل»⁽²²⁾.

وقد ذهب ابن خلدون في (مقدّمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) المذهب نفسه، على أن ما ميّز ابن

أنت بنعمت ربك بكاهن ولا بقول كاهن» وذلك ردّاً على المشركين. فالآيتان تفيان عن الرسول الكهانة نفيّاً قاطعاً⁽⁶⁾، وهما تفيان أيضاً أن يكون (القرآن الكريم) سجعا من وضع البشر أو من وحي الجن.

إنّ الآيتين تفصيلان بين مؤسستي النبوّة والكهانة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾⁽⁷⁾، وفي قوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾⁽⁸⁾.

لقد حرصت الآيتان على التمييز بين أقوال الرّسل وأقوال الكهّان بنسبة ما يصدر عن الرسول من أقوال إلى الله⁽⁹⁾، بيد أنّ مجال التميّز اقتصر على المصدر (الله/الجن)، ولم يتعلّق بالجوانب الأسلوبية أو غيرها من الجوانب الخاصة بطرق إنشاء القول القرآني أو بالقول الكهنوتي.

وقد ذهب بعض الدّارسين المعاصرين إلى اعتبار الكهانة في الجاهلية قد كانت تقوم بالأساس على ذات الكاهن وقدراته من جهة، وعلى ذكائه من جهة أخرى⁽¹⁰⁾. فلقد كان إلى جانب التنبؤ بالغيب طبيياً⁽¹¹⁾ ومفسراً للأحلام وللرؤى⁽¹²⁾، وهو عندهم «أعظم رجل [...]»، فكلّ النّاس بحاجة إليه وكلّ البشر لا غنى لهم عنه⁽¹³⁾، ومن مظاهر ذلك الأحداث التي نقلتها كتب الأخبار فيما يتعلّق بالعديد من الكهّان والعرفّان أمثال «سطيح بن مازن» و«شقّ بن أغار» و«طليحة الأسدي» و«سواد بن قارب» و«عيفراء الحميريّة» و«رباح بن عجلة» و«الأبلى الأسدي»... وغيرهم، إذ نهض الكاهن بدور مصيريّ في تحديد حياة الإنسان على نحو ما ذكره ابن هشام من احتكاك قريش وعبد المطلب جدّ الرسول إلى كاهنة بني سعد هذيم في خلافهم بشأن بثر زمزم⁽¹⁴⁾، وقد هرع عبد المطلب مرّة إلى عرّافة الحجاز في شأن ذبحه لابنه العاشر نذرا للرّب البيت العتيق⁽¹⁵⁾.

إنّ ماهيّة الكاهن أو ماهيّة العرّاف وفق ما استقرّ في الثقافة العربيّة إبّان الوحي، وعلى نحو ما أخبر به (القرآن الكريم) تختلف اختلافاً بيناً عمّا هي عليه في التّصوّر اليهودي، فالكاهن على صلة بعالم الغيب شأن الكاهن في «العهد القديم» والكاهن في «العهد الجديد»، بيد أنّ الكاهن في الثقافة العربيّة تميّز بتحرّره من سلطة الكائنات الغيبية، بل إنّ الكائنات الغيبية لا سيما الجن خضعت لإرادته شأنه في ذلك شأن السّاحر.⁽¹⁶⁾

ومن الأخبار الشهيرة المتعلّقة بالكهّان والعرفّان ما نقله ابن هشام [ت229هـ/1074م] وابن خلدون [ت808هـ/1406م]⁽¹⁷⁾ في شأن رؤيا ربيعة بن نصر ملك اليمن، إذ عجز السّحرة والعرفّاء والمنجمون والكهّان على تفسير رؤياه، مما جعل بعض القوم يشيرون عليه باستدعاء كلّمن سطّح وشقّ، فكان تأويلها للرؤيا إخباراً بدمار اليمن من جهة، وإخباراً عن قدوم الرسول محمّد من جهة أخرى، إذ قال [سطيح للملك] لتبهطن أرضكم الحبش، فليملكنّ ما

النُّبُوَّةُ وَالْجُنُونُ⁽²⁶⁾

عرّف الشريف الجرجاني [ت 816 هـ / 1414 م] الجنون بأنه «اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً»⁽²⁷⁾، في حين رأى صاحب (لسان العرب) الجنون من: «جَنَّ الشَّيْءَ يَجْنُهُ جَنًّا سَرَّهُ وَكُلُّ شَيْءٍ سَرَّ عَنْكَ فَقَدْ جَنَّ عَنْكَ».

إنّ الثقافة العربية لتمنح الجنون دلالة واحدة، ولم تقتصر على اعتبار الجنون خبلاً، بل هو الاتصال بالجنّ اتصالاً خفياً، وهو المعنى الذي نجده في آي (القرآن الكريم) الذي ذكر الجنون إحدى عشرة مرة في صيغة صرفية واحدة هي اسم المفعول «مجنون»، وقد نسب هذا الاسم إلى جملة من الأنبياء على النحو الآتي:

أ: نسب الجنون إلى النبي محمّد في سبعة مواضع⁽²⁸⁾، وقد اقترن اسم المجنون فيها بالشاعر وبالمعلم وبالكاهن.

ب: نسب الجنون إلى النبي موسى في موضعين⁽²⁹⁾، وقد اقترن اسم المجنون بالسّاحر.

ج: نسب الجنون إلى نوح في موضع واحد⁽³⁰⁾، ولم يقترن اسم المجنون بأيّ اسم آخر.

د: نسب الجنون إلى جهمس الأنبياء في موضع واحد⁽³¹⁾، وقد اقترن اسم المجنون بالسّاحر.

إنّ النظر في المواضع المشار إليها يقودنا إلى جملة من الملاحظات، نصوغها في شكل أسئلة، وهي: ما المقصود بالجنون؟ وهل يمكن اعتبار الجنون المذكور في (القرآن الكريم) يحمل الدلالة نفسها في جميع المواضع؟ ولماذا يقترن اسم «الشاعر» بمحمّد دون غيره من الأنبياء؟

إنّ الجنون المشار إليه في النص القرآني ليس بالضرورة خبلاً يُصيب المرء، ففي آيات قرآنية كثيرة إشارات واضحة إلى اعتبار الجنون ضرباً من ضروب المعرفة التي لا تقوم على غياب العقل، وقد ذهب جمال الدين القاسمي [ت 1914 م] في (ريّ الغليل من محاسن التأويل) إلى القول بأنّ المجنون من كان لديه «رئيّ من الجنّ يُخبر عنه قومه ما أخبر عنه، كما يعتقد العرب في بعضهم»⁽³²⁾.

وفق هذا التّصوّر فإنّ الجنون يحيلنا على قوى غيبية هي «الجنّ»، وعليه فإنّ اتّهام قريش للرّسول بالمجنون لا ينفي عنه صفة الوحي أيّ اعتبار الرّسول بشراً يُوحى إليه، ففي سورة الأنعام نجد موضعين يُنسب فيهما فعل أوحى إلى الجنّ، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾⁽³³⁾ وفي قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ لَمْ يُذَكِّرْ اللَّهُ عَلَيْهِنَّ وَإِنَّهِنَّ لَفَاسِقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾⁽³⁴⁾.

خلدون عن ابن مسكويه وضوح العبارة ودقّتها، فهو يرى أنّ «نقص [الوضع الفلكي] عن التّمام يقتضي وجود طبيعة ناقصة، وهو معنى الكاهن»⁽²³⁾، في حين ذهب أبو حيّان التّوحّدي، في (المقابلة الخمسين) إلى اعتبار «الكهانة قوّة إلهية تُوجد في شخص بعد شخص، بسهام سماوية وأسباب فلكية [...] وقوّة الكاهن [...] هي كالإلقاء والوحي [...] وليس الخطأ منه محالاً»⁽²⁴⁾.

إنّ تصوّرات كلّ من ابن مسكويه وابن خلدون تقودنا إلى اعتبار النّبوة اصطفاً يتمّ وفق مؤهلات تتعلّق بقوى النّفس، في حين تكون الكهانة واقعة بين الاصطفاء والكسب، فهي محاولة «لإتمام ما ظلّ منقوصاً»، ذلك أنّ «صاحب هذه القوّة إذا أحسّ بها من نفسه تحرّك إليها بالإرادة ليكمّلها»⁽²⁵⁾، فالكهانة تقع على تخوم مؤسّسة النّبوة دون أن تتقاطع معها.

وما يشدّ الانتباه في أقوال ابن مسكويه جمعها بين حركة الأفلاك في الأفق وظهور النّبوة، إذ رأى في الكون منظومة متناسقة تُؤثّر عناصرها في بعضها البعض تأثيراً ألياً. أمّا أبو حيّان التّوحّدي فقد ركّز على المرجعية التي استقي منها الكاهن علمه، فإذا بالكهانة تشبه إلى حدّ كبير مؤسّسة النّبوة (الوحي/القوّة الإلهية)، لكنّها قائمة شأنها شأن التّنجيم على إمكانية الخطأ.

انطلاقاً من التعريفات السابقة يتّضح لنا أنّ العرب المسلمين قد حاولوا وصل الكهانة بإرادة خارجة عن إرادة البشر، وقد حاولوا أيضاً البحث في صلة الكهانة بالنّبوة دون أن يعمدوا إلى محو الحدود القائمة بينهما، ولعلّ ما دفع المسلمين العرب القدامى إلى اتّخاذ هذا المذهب ما نسجه المخيال العربيّ آنذاك من دور للكهانة في نشأة آل البيت من جهة (كاهنة بني سعد هذيم، سطّيح...)، وبالنّظر إلى ارتباط الكهانة بعلم الفلك والأجرام السماوية من جهة أخرى.

ويبدو هذا الموقف مناقضاً لموقف (القرآن الكريم) و«الأحاديث النّبوية»، على أنّ تجويد النّظر في المواضع القرآنية ينتهي بنا إلى الإقرار بأنّ النصّ القرآنيّ يتّخذ من الكهانة موقفاً سلبياً، بل إنّهُ أصرّ على نفي صلة الرّسول بالكهان، فالكهانة مؤسّسة اجتماعية ثقافية لا صلة لها بالمنظومة الدّينية. فالنّبوة والكهانة وفق هذا التّصوّر مؤسّستان متناقضتان تناقضاً تاماً.

والقمين بالذّكر أيضاً أنّ (القرآن الكريم) لم يشر إلى طرق الاتّصاف بالكهانة، إذ لا نعلم إنّ كانت الكهانة اكتساباً أم اصطفاً شأن النّبوة. فبالرغم من أنّ (القرآن الكريم) قد بيّن الفرق الجوهرية بين النّبويّ والكاهن، فإنّ الاهتمام بمسألة الفروق جاء عرضياً، ومُترامناً مع ذكر منظومتين أخريين من نظم المعرفة السّائدة آنذاك، وهما: «الشّعر» و«الجنون»، ذلك أنّ اسم الفاعل «كاهن» قد ورد في (القرآن الكريم) معطوفاً على كل من «الشّاعر» و«المجنون».

يجعل من الإنسان خاضعاً خضوعاً تاماً للجنّ أيّ الموحى، ونحن إذا ما عدنا إلى الآية القرآنية نجد اسم المفعول «مُعَلَّم» مشتق من فعل مبني للمجهول «عَلَّمَ»، فمصدر المعرفة التي يُقدِّمها الرسول يظل مجهولاً لدى القرشيين، إذ «قال بعضهم يعلمه غلام أعجمي [كذا] لبعض ثقيف»⁽³⁹⁾ وقيل بل «من يعلمه من الجنّ»⁽⁴⁰⁾.

وبصرف النظر عن مواقف قريش من محمد وصلته بالجنّ، فإنّ ما قامت به لا يدل بأيّ حال من الأحوال على امتهاها للرسول واحتقارها له، ذلك أنّهم لم ينفوا صلة محمد بعالم الغيب، وإنّما «جَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجَنَّةُ إِنَّهُمْ لَخَصُرُونَ»⁽⁴¹⁾.

إنّ هاتين الآيتين تشيران إلى ما كانت تعتقده قريش من صلة بين الله والجنّ والملائكة، فهي لم تر في الاتصال بالجنّ نقیصة يُعاب عليها صاحبها، بل رأتها ضرباً من ضروب الترفي المعرفي.

النّبوة والشعر

لقد مثل الشعر «ديوان علم [العرب] ومنتهى حكمهم به يأخذون وإليه يصيرون»⁽⁴²⁾. وفيه خلّدوا مآثرهم ودوّنوا أيامهم وتغنّوا بقيمهم، على أنّه لا يمكن اختزال الشعر في جملة من الوظائف الأخلاقية أو الاجتماعية، إذ عدّ أهل الشعر أهل المعرفة فكان لهم رأي في السّلم وفي الحرب، بل إنّ الشعر هو العلم.⁽⁴³⁾

وقد تعدّدت وجوه الحاجة إلى الشّاعر، فكان في الحرب يبيّ الحميّة في قلوب المحاربين بشعره، وهو في السّلم الضّامن لهيبة القبيلة الرّاد عنها هجاء الهجّائين⁽⁴⁴⁾، ومن أجل ذلك كانوا يُسمّون الشّعراء «كلاب الحي»، ومن مظاهر تقدير الجاهليين للشّاعر ما رواه ابن قتيبة الدّينوريّ في (الشّعر والشّعراء) من أنّ أبا سفيان لما بلغه عزم الأعشى ميمون بن قيس الرّحيل إلى المدينة كي يُسلم جمع قومه وتكلّم فيهم: «يا معشر قريش هذا أعشى قيس، وقد علمتم شعره، ولئن وصل إلى محمّد ليضربنّعليكم العرب قاطبة بشعره، فجمعوا له مائة ناقة حمراء فانصرف»⁽⁴⁵⁾.

لقد قدّم الخبر موقفاً واضحاً من الشّعر والشّاعر في الجاهليّة، ففزع أبي سفيان ومحاولته ثني الأعشى بعيد إلى الأذهان استتالة قريش للرسول قبل الخروج من مكّة، فقريش نظرت إلى المسألة بعين الاعتبار والأهميّة، ففقدان الأعشى الشّاعر فقدان لسلطة الكلمة، وكيف لا يخاف أبو سفيان ومن ورائه قريش من فقدان الأعشى، والشّاعر لسان القبيلة وحاميها وصائن عرضها، تحتفل بوجوده وبه تُفاخر غيرها⁽⁴⁶⁾. بل إنّ الشّاعر ذات مقدّسة قداسة شعرها، فلقد كتب العرب أجود الأشعار بالذهب وعلّقوها على الكعبة⁽⁴⁷⁾،

لقد اعتقد العرب أنّ الجنّ هي من أوحى الشّعر للشّعراء، نقول هذا ونحن نعلم أنّ من ضمن الصّفات التي نعتت بها قريش الرسول قول الشّعر، فجمع قريش لصفتي الشّعر والجنّون في نعتها لمحمّد «لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ» وعدم فصلها بين الصّفتين عائد، في تقديرنا، إلى اشتراكهما في المصدر. ويؤكد هذا التّصوّر أنّ (القرآن الكريم) عندما استبدل ذكر الشّعر عمد إلى الرّبط بين الجنّون والكهانة، ولا يخفى علينا ما جمع بين هذه المنظومات المعرفيّة الثلاث من روابط لا سيما فيما يتعلّق بانتمائها إلى عالم الغيب وكائناته.

أضف إلى ذلك أنّه ليس من المنطقيّ أن تتهم قريش محمّدا بالخبل وهي تعي جيّدا صحّة مداركه العقليّة ورجاحة فكره وفصاحته، على أنّه قد يكون ثمة قواسم مشتركة بين الجنّون بما هو خبل والجنّون بما هو اتّصال بالجنّ. فالجنّون «ليس مرضاً محدّداً، إنّّه حالة مغايرة للعقل والمنطق، إنّّه [...] عاصفة من الانفعال والعنف والغربة بحيث يعجز العقل أن يصمد أمامها أو أن ينتصر عليها»⁽³⁵⁾، وذلك بصرف النظر عن طبيعة تلك الحالة ومصدرها وأسبابها، فالجنّون ينقطع عن العالم بشكل أو بآخر، وقد رأى العرب القدامي في الجنّون آية على اتصال المجنون بكائنات غيبية.

بهذا المعنى اعتبرت قريش محمّدا على صلة بعالم الغيب، مع اختلاف واضح في تحديد الطّرف الذي اتّصل به، فما عدّه المسلمون تواصلاً مع الله عن طريق جبريل، عدّه المشركون تواصلاً مع الجنّ وعالمها.

إنّ الوضع النّفسي للمجنّون يشبه إلى حدّ بعيد الوضع النّفسي والروحيّ للرسول لحظة تلقي الوحي أيّ لحظة «الانسلاخ» وفق عبارة ابن خلدون في المقدّمة، وكذا الأمر بالنّسبة إلى الشّاعر لحظة تلقّيه وحي شيطان الشّعر، فالجنّون بما هو غيبوبة مثل لحظة ضروريّة للتّواصل مع الكائنات الغيبية.

وقد رأى هشام جعيط في (الوحي والقرآن والنّبوة) أنّ الرسول كان يعيش «انفصاماً بين لحظة الوحي حيث تستولي عليه القوّة الإلهيّة في شكل روح الله وبين لحظة الإلقاء والدّعوة، «فهو في حالة انجذاب»⁽³⁶⁾ أيّ أنّه في علاقة يغزوه فيها الوحي حتّى يصل إلى حالة لا شعوريّة [...] فيرى في هذه الحالة الخاصّة «ما لا يرى ويسمع ما لا يسمع»⁽³⁷⁾. أيّ أنّ لحظة الاتّصال بعالم الغيب هي لحظة تنقطع فيها صلة النّبويّ بعالم الأرض، ففي حال الانجذاب Extratique يكون المجنون أو الرسول في حالة قطيعة مع واقعه الحسيّ، ممّا يجعل ذات الموحى إليه أو المجنون «غير مُستغرقة في الخواس ولا مُنغمسة فيها بما شغلها في نفسها من ألم النقص ومرضه»⁽³⁸⁾.

وفي هذا المضمار ندرج استخدام قريش اسم المفعول «مجنّون» في وصف الرسول بقولهم «مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ»، فالصّيغة الصّرفيّة «اسم مفعول» دالة على عمق المسألة، ذلك أنّ اسم المفعول اسم لمن يقع عليه الفعل، ومن شأن هذا الأمر أن

التصوّر الإسلاميّ الشّعبيّ فقد رأى فيه صناعة من صنائع إبليس، ذلك أنّ إبليس قد أغرى آدم بالشعر⁽⁵³⁾، فإذا بالشعر دال على الغواية والفساد.

وقد عُني العرب بتصنيف الجنّ أصنافاً، فكان العبقريّ أعلاها مرتبةً وعلماً⁽⁵⁴⁾، وكان وادي عبقر الفضاء الذي يتلقى فيه الشاعر وحي الجنّ، فإذا بذلك الفضاء دال على التميّز، فالشاعر ذات مُميّزة لأنّها قادرة على الاتصال بالخفيّ وغير المرئيّ، فالشاعر وسيط بين عالم الإنسان (العالم المرئيّ) وعالم الغيب (العالم غير المرئيّ)، ولا يعني اعتبار الشاعر وسيطاً تقليلاً من شأنه، فمن البين أنّ للشاعر دوراً مهمّاً في إنتاج دلالات الرسالة، لعل أهمّها شحن الشعر الشيطانيّ بطاقة تعبيرية ترفد من الإنشاد، إذ ذاع صيت شعراء كثيرين عُرفوا بحسن الإلقاء والإنشاد.⁽⁵⁵⁾

إنّ صلة الشعر بالنبوة في الأديان الكتابيّة قديمة، ففي «العهد القديم» نصوص شعرية عديدة، ومن شأن ذلك أن يُوحى بموقف الفكر المسيهوديّ من صلة الشعر بالنبوة، إذ لم يتردد شارحو «العهد القديم» ورجال اللاهوت المسيحيّ في نسبة جملة من الأشعار إلى داود وسليمان.⁽⁵⁶⁾

وفي هذا السياق نشير إلى اختلاف منزلة هاتين الشخصيتين في كلّ من الموروث المسيهوديّ والموروث الإسلاميّ القرآنيّ، فهما في «العهد القديم» ملكان بالأساس. أمّا في النصّ القرآنيّ فهما نبيان بالدرجة الأولى.

والقمين بالذكر أنّ أسفار «العهد القديم» لم تجد حرجاً في نسبة الشعر إلى النبيّ أو النبية، ففي [سفر الخروج] أشعار لموسى ولأخته مريم، لاسيّما بعد عبور بني إسرائيل البحر الأحمر⁽⁵⁷⁾، بل إنّ يعقوب بارك بالشعر أبناءه⁽⁵⁸⁾، زد على ذلك أنّ مدارس «أبناء الأنبياء» قد عدّت الشعر والغناء ركنين رئيسين من أركان تكوين الأنبياء⁽⁵⁹⁾.

إنّ ظاهرة الشعر من خلال هذه الأمثلة تبدو ظاهرة تشمل الملك والنبيّ، المرأة والرجل⁽⁶⁰⁾، وما يميّز الطرح المسيهوديّ أنّه لا يجد ضيراً في الجمع بين مؤسستي الشعر والنبوة، ولعلّ هذا الموقف يمثل انعكاساً للتصوّر اليهوديّ فالمسيحيّ للوحي، ففي التصوّر اليهوديّ كان «العهد القديم» كتاباً مقدّساً باعتباره إنتاجاً بشرياً محضاً. أمّا التصوّر المسيحيّ فقد رأى في (الأنجيل) قانونيّة كانت أم غير قانونيّة سيرة ذاتيّة للسيد المسيح، وبذلك فإنّه لا وجود لأيّ صلة بين الإنجيل المسيحيّ والإنجيل الذي تحدّث عنه (القرآن الكريم)، فالأول كتاب من وضع مجموعة بشرية أو قلّ هي كُتبُ جُمعت في كتاب واحد. أمّا الثاني فهو كتاب إلهيّ أوحى به الله إلى عيسى بن مريم.

ومن شأن اختلاف ماهيّة النصّين في التصوّرَيْن الدنييّن أن يُؤدّي إلى تباين نظرتهما إلى صلة الشعر بالنبوة، فالتصوّر المسيهوديّ لم ير حرجاً في جمع النبيّ بين خطابين مختلفين طالما

فجمعوا بذلك بين الشعر والحجّ. وسَمّوا أصحابها فحولاً. فكان الحجّ في ظاهره وقوفاً على أعتاب البيت العتيق وإطلالة على هبل واللات والعزى... وغيرها من الآلهة، أمّا جوهره فكان وقوفاً على شعراء عكاظ، فما كانت آلهة العرب إلّا ظلاً لسيطان الشعر وأربابه من الشعراء.

وقد نقلت كتب التاريخ أخباراً عن كيفيّة تهيؤ الشاعر الجاهليّ لإلقاء الشعر، وما كان يقوم به من طقس يشبه إلى حدّ كبير طقس الصلاة عند المسلمين فيما بعد⁽⁴⁸⁾، فهل كان التشابه بين وضوء محمّد وأتباعه للصلاة من جهة، وتوضؤ الشاعر وسجوده للشعر من جهة أخرى مجرد مصادفة؟

لقد كانت الصلاة وما تزال لحظة يتواصل فيها المصلّي مع عالم الغيب أيّ عالم الله المتعالّي المقدّس، فالطّهارة بهذا المعنى إعداد للعبور من عالم الإنسان إلى عالم الله، وكذا الشأن بالنسبة إلى الشاعر، فهو يشعر بما لا يشعر به غيره. لك أنّ العرب زعموا بأنّ للشعراء صلة بالجنّ والشياطين، والجنّ عندهم «كلّ ما خفي من ملائكة أو شياطين»⁽⁴⁹⁾.

ومن بين الأخبار الطريفة التي تناقلتها الكتب أنّ الأعشى قد لقي شيطان الشعر لما كان طريقه إلى مضارب «قيس بن معدى كرب» في اليمن، ذلك أنّ الأعشى أبصر خباءً «فذهب إليه، [فإذا] الشيخ يسأله أن يُنشده شعراً، فكان إذا تلا عليه مطلع القصيدة أوقفه، واستدعى جارية من جواريه لتتلو عليه بقية القصيدة، حتّى سقط في يدي الأعشى وتحرّج، وأغشته رعدة، فلمّا رأى الشيخ ما حلّ به، قال: ليفرج روعك أبا بصير، أنا هاجسك مسحل بن أوثانة الذي ألقى على لسانك الشعر»⁽⁵⁰⁾.

لقد حدّثنا الأعشى عن شيطانه المدعوّ بـ «مسحل بن أوثانة»، وقيل إنّ له (الأعشى) شيطانين، الأول ذكر والثاني أنثى، فالذكر اسمه مسحل والأنثى اسمها «جهنّم»، وليس الأعشى بخير من غيره من الشعراء، إذ كان لامرئ القيس شيطان اسمه «لافظ بن لاحظ». أمّا شيطان «عبيد بن الأبرص» فهو «هبيد»، وكان «هاذر بن ماهر» شيطان التابغة الذباني....، وما رُوي عن علاقة الشاعر بالشيطان، أنّ الشاعر إذا ما عجز عن قول الشعر، «استجار بشيطانه وتوسّل إليه إنقاذه من محنته، فبرق شيطانه عليه، ويُلقي عليه الشعر إلقاءً فيأتي على لسان الشاعر وكأنّه سيل متدفّق»⁽⁵¹⁾

إنّما ورد في الخبر المتعلّق بالأعشى وشيطانه مسحل بذكرنا بما ذكره (القرآن الكريم) وبما تناقلته كتب السيرة النبوية من أمر محمّد في اللقاء الأوّل بجبريل، فما أصاب محمّداً من رعدة وما حلّ به من حيرة أمور ألفيناها موجودة في لقاء الأعشى لمسحل شيطان الشعر، بل زد على ذلك أنّ موقف الشيطان «مسحل بن أوثانة» يشبه إلى حدّ ما موقف جبرائيل يوم جاء بالوحي محمّداً.⁽⁵²⁾ على أنّ الشعر في أقوال مسحل هاجس يعترى النفس، أمّا

أنشطة الحياة بها في ذلك أداء الواجب الديني، فهذا الحسين بن يحيى يحدث الناس عن أبيه، وكيف أعرض عن الحج مخافة أن يعترضه معبد في المدينة فيصرفه عن الواجب، هكذا يصرف معبد الناس عن الحج دون أن يشهر سيفاً أو يرفع رحماً⁽⁶⁶⁾، بل كانت آتته في ذلك الغناء، إذ كان يأتي الناس من كل حذب وصوب تلبية لنداء الله، وطمعا في نيل غفرانه والوقوف عند البيت العتيق لأداء مناسك فريضة الحج المقدسة، بيد أنهم ينصرفون عن رب البيت إلى رب الشعر والغناء، وما انصرفهم إلا عدول عن عبادة الله ووقوع في شرك الشيطان.

إن المَقابلة بين الشعر أو الغناء والحج، لا تخرج عن دائرة الصراع الدائم بين الخير والشر، بين الإنسان العاجز الضعيف والإنسان القادر الواعي بمكائد الشيطان الذي عدّد وسائله ونوعها في محاولته إغواء الإنسان وإغراءه. أو لم يطلب الشيطان من الله إعطاء برهنة من الزمن كي يُقيم الحجة على فساد طريق الإنسان، قائلا: ﴿أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَا يَنبَغِي لَهُمْ أَنْ يُدْعَوْا إِلَى الْحُجَّةِ وَمَنْ خَلَفَهُمْ وَعَنْ أَتْبَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾⁽⁶⁷⁾. فكان الغناء والشعر والسحر من أبرز آليات الشيطان في الإيقاع بالإنسان، بيد أن ما نسب من أقوال إلى النبي تكشف عن موقف إيجابي من الغناء، فإذا هو عمل محمود، وهو إلى جانب ذلك من شائِل بعض الأنبياء أمثال النبي داود، وهو ما يبرهن على أن الغناء لا يعدّ نقيصة أو ثلمة يلحق الأنبياء والبشر عارها.⁽⁶⁸⁾

الشعر والسحر

لقد عقدت الثقافة العربية الإسلامية علاقة وطيدة بين السحر والشعر، فهاتان المنظومتان أقرتا بسلطة الكلمة وقدرتها على التأثير في الأشياء والكائنات. وقد عالج هذه المسألة مبروك المناعي في مقال بعنوان (في صلة الشعر بالسحر)⁽⁶⁹⁾ صدر بحوليات الجامعة التونسية، وقد أتبع هذه الدراسة بكتاب سماه «الشعر والسحر»⁽⁷⁰⁾، وقد مثل هذا الكتاب توسّعا لما تمّ تناوله في المقال المشار إليه منذ حين.

وقد بين مبروك المناعي في العملين (مظاهر التقارب في مستوى العزم) وفي (مستوى تصوّر منابع الموهبة ومصادر الإلهام)، وفي مستوى الوسائل والإجراءات والممارسة الاحتفالية والأهداف والغايات [وقد انتهى إلى] «أن للشعر مصدرا سحريا وأصولا ووظائف سحرية»⁽⁷¹⁾، فهو «يشوِّش عمل الحواس فيخلق للصور لونا ويجعل المسموع مرثيا [...] ويبدّل الخلق تبديلا»⁽⁷²⁾، فإذا بـ «الشعر يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين»⁽⁷³⁾ فكلها يصرف عن الأشياء ويُغيّرُها، أو بالأصح هو «لا يُغيّر الأشياء، وإنما يُغيّر طرق

أَتَمَّها من صنع تحيّلته. أمّا (القرآن الكريم) فقد نفى عن النبي محمّد قدرته على قول الشعر، وذلك لكي يفصل بين الخطاب البشري والخطاب الإلهي، وذلك بالنظر إلى ما شاع بين العرب من صلة الشعر بالشيطان وبالجنّ عامة.

وقد اتّخذ (القرآن الكريم) موقفا بينا من المسألة، ففي يس 69/36 ورد قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾، وقد أولى القدامى علاقة الوحي بالشعر عناية واضحة، وقد توسّع العرب القدامى في هذه المسألة ومن بين الذين تناولوا المسألة بالتفصيل نذكر أبا بكر محمّد الطيّب الباقلاني (403 هـ) الذي كانت دوافعه من معالجة المسألة نفى أي صلة بين الشعر والوحي.⁽⁶¹⁾

الشعر والغناء

تحفل كتب الأدب القديم بذكر مظاهر التقارب بين الشعر والغناء، من ذلك أن الهزّاج «كانوا يردّدون [الهزج] ترديد الغناء، ولذلك عدّ من الأغاني، لطيبه لأنّ الهزج من الأغاني. فهي إذن من الشعر الغنائي [...] وقد استعمل العرب الهزج في أناشيد التشييط للقتال، وفي المناسبات العامة، مثل الأفراح [ف] الهزج شعر مقرون بـ [الـ] غناء و[بالـ] ترنيم»⁽⁶²⁾. وقد ذكر ابن رشيّق القيرواني (ت 456 هـ) في كتابه (العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده) أن للغناء عند العرب ثلاثة أوجه هي «النّصب والسّناد والهزج [...] فالأول غناء الرّكبان والفتيان [...] وأما السّناد فالثقل ذو الترجيع [...] أمّا الهزج فالخفيف الذي يُرَقص عليه»⁽⁶³⁾.

لقد جعل ابن رشيّق من الغناء ظاهرة مُتصلة بمختلف أشكال حياة الإنسان، ويبدو أن صلة الغناء بالشعر متينة، فهما ينضويان تحت منظومة واحدة هي منظومة الشفوي، وهما يخضعان لسلطة الصوت، وما يُوفّره من قدرة على التأثير في الأسماع. وقد أنشد حسّان بن ثابت مخبرا بذلك، قائلا: [الهزج]:

تَعَنَّ بِالشُّعْرِ إِنَّمَا كُنْتَ قَائِلَهُ

إِنَّ الْغِنَاءَ لِيَهْدِيَ الشُّعْرَ مَضْمَرًا.⁽⁶⁴⁾

في حين ذكر ابن عبد ربّه في (العقد الفريد) أن: «النبي [قال] لأبي موسى الأشعري لما أعجبه حسن صوته» لقد أوتيت مزمارا من مزامير آل داود» [وقد] زعم أهل الطب أن الصوت الحسن يسري في الجسم ويجري في العروق، فيصفو له الدم، ويرتاح له القلب، وتهش له النفس، وتهتزّ الجوارح، وتخفّ الحرات، ومن ذلك كرهوا للطفل أن يُنوم على أثر البكاء حتّى يرقص ويطرب»⁽⁶⁵⁾.

إن موقف حسّان بن ثابت دلّ على وعيه بما للشعر المغنّي من نفوذ على وجدان الإنسان من ذلك ما ذكره أبو الفرج الأصفهاني في كتاب (الأغاني) من أخبار تبرز قدرة الشعر المغنّي على شدّ الأبواب وصرف نفوس العباد عن ممارسة سائر

عمراً، فإنه يحدث تحولاً محسوساً (لا نعني بالمحسوس الحسي أي الجانب الخلقي للإنسان) يترسخ في وعي الجماعة فيما يتعلق بالمهجور، فهذا الضرر الذي يلحقه الهاجي بالمهجور هو من وحي الشيطان⁽⁸¹⁾، وهو سحر يعطل ملكة الكلام لدى الخصم، ألا فلا يصبح بهذا المعنى سعي فلان أو فلان إلى أن يمدحه فلان وفلان سعياً إلى كسب رضا تلك الكائنات غير المريئة القادرة على إلحاق الضرر به في كل حين؟

إن هذا التصور الأنطولوجي للجاهلي فيما يتعلق بعالم غير مرئي محيط بعالم الإنسان قد ترك بصماته على النص القرآني، وهو أكثر ما يتجلى في موقف (القرآن الكريم) من السحر. إذ يشير حمادي المسعودي في (مُتَخِيلُ التَّصَوُّصِ المقدَّسة في التَّراث العربي الإسلامي) إلى أن موقف (القرآن الكريم) من الشعر والشعراء قد تلون بطبيعة موقف الشاعر من الدعوة المحمدية، لا بالنظر إلى كفاءاته الشعرية والتعبيرية⁽⁸²⁾. ومن مظاهر تقدير الإسلام للشعر ما نسب إلى الرسول من أقوال ترفع من شأن الشعر والشعراء، فقد روي عنه: «إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه، فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه»⁽⁸³⁾.

واللافت للانتباه أن نصوصاً كثيرة نسبت إلى الخلفاء الراشدين قول الشعر⁽⁸⁴⁾، ومما يروى أيضاً أن الرسول قد بنى لحسان بن ثابت منبراً في المسجد كي يلقى فيه الشعر، وقد كان الرسول وعمر بن الخطاب ممن يُحْسِنُونَ الإصغاء إلى حسان ويشنون عليه⁽⁸⁵⁾. بل إننا نجد في صحيح البخاري أشعاراً منسوبة إلى الرسول⁽⁸⁶⁾.

إن الإسلام لما جاء وجد الشعر متغلغلاً في النفوس، فعمد إلى محاربة «ذلك المقدس الأرضي» [...] ليُجَلَّ محلّه ذلك المقدس السماوي، وهو (القرآن)⁽⁸⁷⁾. ذلك أن للشعر سطوته في وجدان العربي مُشركاً كان أم مسلماً، ومن آيات ذلك أنه «وَقَدْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ [العلاء بن الحضرمي، ف] قَالَ لَهُ الرَّسُولُ: أَتَقْرَأُ شَيْئاً مِنَ الْقُرْآنِ؟ فَقَرَأَ سُورَةَ عَبَسَ، ثُمَّ زَادَ فِيهَا مِنْ عِنْدِهِ: وَهُوَ الَّذِي أَخْرَجَ مِنَ الْحَبْلِ نَسْمَةً تَسْعَى بَيْنَ شَرِّ اسِيْفٍ وَحَشَى»، فقال رسول الله كَفَّ فَإِنَّ السُّورَةَ كَافِيَةٌ، ثُمَّ قَالَ: أَتَقُولُ شَيْئاً مِنَ الشَّعْرِ؟⁽⁸⁸⁾، وقد نسب أيضاً إلى الرسول أنه طلب من حسان بن ثابت هجاء قريش، قائلاً له: «أَهْجُئْهُمْ وَجَبْرِيلُ مَعَكَ»⁽⁸⁹⁾.

إن مساندة جبريل لحسان لا تعني بالضرورة أن ما يُشده حسان بن ثابت هو من الوحي، وإلا فحينها نصبح مدعويين إلى الحديث عن أنواع من الوحي: وحي الأنبياء ووحى الشعراء، أو الحديث عن وحي إلهي خاص بالأنبياء ووحى ملكي يشمل فيمن يشمل الشعراء، على أن طلب الرسول من حسان بن ثابت مُبادلة قريش الهجاء بالهجاء يكشف عن تكامل بين مؤسستي «النبوة» و«الشعر»، دون أن يعني ذلك محو الحدود التي تفصل بينهما، وإنما لا يمكن أن يقوم الوحي

التسمية وأنماط التعلق بين الأشياء والأسماء⁽⁷⁴⁾، على أن كليهما «شيء لا حقيقة له يصبح بالقول حقيقة أو هو حقيقة قول مبني على غير حقيقة»⁽⁷⁵⁾.

ولا غرو في ذلك، فلقد اتخذ السحرة من الشعر وسيلة من وسائل التأثير في النفوس، وقد عدّ السحرة من أوائل من كان ينظم الشعر من القدماء⁽⁷⁶⁾.

إن بحث مبروك المتاعي عن الصلات التي تربط بين الشعر والسحر، يكشف عن وجوه الاشتراك بين هاتين المنظومتين، وهي وجوه عديدة كثيرة، على أن ما يعيننا منها استناد كل من المنظومتين إلى سلطة الكلمة.

ونحن إذا ما تأملنا أغلب الكتب العربية القديمة التي تناولت السحر ألفيناها تذهب هذا المذهب، ففي كتاب (أحكام القرآن) لـ «أبي بكر الجصاص» أن رجلاً تكلم بكلام يبلغ عند عمر بن عبد العزيز فقال له عمر: «هذا والله السحر الحلال»⁽⁷⁷⁾ أضف إلى ذلك أن الشاعر قد «قبح ببيانه بعض ما هو حسن وحسن عنده بعض ما هو قبيح فسماه لذلك سحراً»⁽⁷⁸⁾.

إن نسبة الشعر إلى الشياطين من شأنها أن تجعل من الشاعر ذاتاً تقع خارج العملية الإبداعية، فالشعراء وسطاء بين الإنسان والشياطين، وهو تصور نجد ما يوازيه فيما يتعلق بمؤسسة النبوة. ذلك أن التصور السائد أن النبي مجرد وسيط بين الله والإنسان، ذلك أن دوره من هذا المنظور لا يتجاوز دور المبلغ، وهو المعنى الحرفي أو اللغوي للرسول.

على أن التداخل بين الشعر وسائر النظم المعرفية العربية يتجلى في أصدق صورة في صلة الشعر بالكهانة، وقد حاول العرب التمييز بين الشعر والكهانة، بأن ردّوا الشعر إلى الشياطين، وردّوا الكهانة إلى الرائي، فكان وحي الشياطين شعراً وكان وحي الرائي سجعاً.

إن الشاعر والكاهن كائنان يقعان خارج العملية الإنتاجية للخطاب، فهما مجرد وعاءين أو بالمعنى الصحيح مجرد قناعين يحجبان عنا الشيطان أو الرائي، ولما كان الشعر والسجع يرومان التأثير في القوم وضمان ولائهم⁽⁸⁰⁾ سياسياً وروحياً... للكاهن أو الشاعر، فإن ذلك يكشف عن تصور عربي لأشكال التواصل بين عالمي الغيب والشهادة، إذ لا يتم التواصل بين الشياطين والإنسان إلا عبر وسيط، فالكائنات المفارقة تظل قريبة من عالم الإنسان دون أن تنغمس فيه، ولا بد أن تتوفر في هذا الوسيط شروط تؤهله لأن يكون وسيطاً يصل بين العالمين. إن هذا التصور لخصائص العلاقة التي تربط بين العالمين قد تأسس على خلفيات أنطولوجية قوامها وجود كائنات غير مريئة تحيط بالإنسان في حله وترحاله، في صحوه ونومه، غير أن هذه الكائنات المفارقة تظل أعلى شأنًا من الإنسان، فهي قادرة على إلحاق الضرر به في كل حين.

وفي هذا السياق نشير إلى أن الشاعر عندما يهجو زيدا أو

وذلك بالنظر إلى طبيعة الموقف الذي اتخذهُ الشاعر من الشعر، فكان المال شكلاً من أشكال الانتصار للكلمة الإلهية أي كلمة الإسلام على كلمة الشاعر أي كلمة الجاهلية.⁽⁹⁵⁾

لقد جاء موقف لبید مُخبراً عن الصّميم الدّيني الرّاجب في إمالة الكُفّة إلى سلطة الكلام الإلهي على حساب الكلام البشري، فجاء الخبر ينسف المنبر الذي شيده الرسول لحسان، وكيف لا ووجوه الحاجة إلى ذلك المنبر قد زالت؟.

إنّ الخبر أقر باستحالة القول بتكافؤ القولين (الوحي والشعر)، إذ كان منبر حسان علامة على قداسة الشعر في لحظة من التاريخ كان فيها مُكمّلاً للوحي، وسدّاً منيعاً يدفع عن المسلمين أذى المُشركين.

ولما زال خطر قريش وجب إزاحة الشعر من المنبر، وقد جاء الخبر بلبید وما أدراك من هو لبید فحل من فحول الشعراء المُقدّمين ليكون خير شاهد على أفضلية الكلام الإلهي وعلو كعبه على الشعر، وإن كان الشعر من وحي جبريل أو من مُساندته، فإنّه يظل شديد الالتصاق بالإنسان في شكله ومضمونه قول دأب العرب عليه، في حين أن (القرآن الكريم) هو كلام⁽⁹⁶⁾ إلهي على غير مثالاً ونموذج.

ولعل في كتب الأخبار ما يُضعف مخاوف المسلمين من مُزاحمة الدّين القديم «الشعر» للدّين الجديد (القرآن الكريم)، ففي كتاب (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني يأتي نفر من بني تميم إلى مدينة الرسول يسألون حبر الإسلام ابن عباس عن شؤون دينهم، فيعرض عنهم مسرعاً الخطي إلى عمر بن أبي ربيعة طلباً للشعر⁽⁹⁷⁾. وإذا بعمر مقصد الحاجات فيه تفسدن الحج، ومن أجله قد شدّت النساء الرّحال، حجّهنّ ظاهره زيارة البيت العتيق ومثابتهنّ عمر فإذا بإحداهنّ تخاطبه من الهودج متغزلة به [الرجز التّام]

أَتَيْتُ إِلَى مَكَّةَ أَنَحْرَجْتَنِي

وَكُورْتُ رُكْنَتِ الْحُجَّجِ لَمْ أَخْرُجْ.⁽⁹⁸⁾

وأما الأخرى فقد [المنسرح]

قَالَتْ لِتَرْبِ كَيْهَا تُحَدِّثُهَا

كُنْصِدَانِ الطَّوَافِ فِي عُمَرِ.⁽⁹⁹⁾

وهل كان لعمر بن ربيعة أن يكون فتنة للنسوة لولا فتنة الشعر/ فتنة القول، والقول سحر، ذلك أنّ «مِنَ الْبَيَانِ لَيْسَ حُرّاً»⁽¹⁰⁰⁾.

ويبدو أنّ العربيّ قد أولى «الكلمة» حقّها، فكان الشعر منبع قيم العربيّ عكس هواجسه ومخاوفه ورؤاه وآماله وطموحاته...

ولم يكن الشعر بمنأى عن الحياة الدّينية، من ذلك أنّهم قد جعلوا من الحجّ تعريفاً على سوق عكاظ، أضف إلى ذلك أنّهم علّقوا على البيت العتيق ما اتّفقوا على جودته من الشعر بعد أن خطّوه بهاء الذّهب تقديراً وتعظيماً له، فكان الشعر مقدّساً قداسة البيت العتيق وألّهته. ولعل هذا

ردّاً على الشعراء، وقد اتّخذ منهم موقفاً واضحاً، بل يجب أن يقوم الخطاب البشريّ صنواً للخطاب البشريّ. أمّا الاتّصال بين هاتين المؤسّستين، فيتمثّل ذلك في مكانة الشعر الطّيب الذي ينتصر للإسلام وللقيم النبيلة⁽⁹⁰⁾، وفي ذلك اقتراب من خصائص الوحي، فكلاهما كلام طيّب، وفي (القرآن الكريم) قوله تعالى: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَصْرُبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾⁽⁹¹⁾.

كل كلمة طيبة هي من الله، وبذلك نتفهّم القول النبويّ الذي يكون بموجه جبريل مصدر إلهام للشعر الطّيب مقابل الشعر الخبيث أي الكلمة الخبيثة التي يُوحي بها الجانأ والشيطان إلى الشاعر أو العرّاف أو الكاهن.

إنّ هذه المقابلة بين «الكلمة الطّيبة» و«الكلمة الخبيثة» تؤكد أنّ الخبيث والطّيب أمران مُتحوّلان، فهجاء عمرو بن العاص للرسول كلمة خبيثة في نظر المسلمين ولكنها كلمة طيبة في نظر قريش وحلفائها، أمّا هجاء حسان لقريش، فهو كلمة طيبة بالنسبة إلى المسلمين، وهو كلمة خبيثة بالنسبة إلى قريش، فالكلام لا يمتلك قيمته الدّلالية من مضامينه، بل من سياقاته التّواصلية ومن هويّة المتلقّي وهويّة المرسل إليه.

إنّ التّصوّر الجاهليّ والتّصور الإسلاميّ قرآناً بأنّ ثمة أطرافاً خارجيّة تساهم في الفعل الإبداعيّ (الجنّ، جبريل)، على أنّ الثابت في التّصورين ذلك الوعي بقداصة الكلمة ودورها في حياة البشر.

فالوجود برّمته كلمة ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ وقد كان (القرآن الكريم) قولاً. إلّا أنّه «قَوْلٌ فَضْلٌ» جاء ليحلّ مكان الشعر رمز الدّين القديم دون أن يُلغيه، فكانت كلمة الله قبل كلمة الإنسان والشيطان، وحلّ النّظام الجديد مكان النّظام القديم، وولّى عهد واد عبقر⁽⁹²⁾، وجاء عهد غار حراء⁽⁹³⁾.

وانقلنا من الوديان إلى الجبل ومن الوضاعة إلى السّمو. وقد كان الشعر معرقلاً للدّين الجديد الذي حاول سحب البساط من الشعر والشعراء، فما عاد القريض يُمثّل سلطة الفصل على نحو ما كان قبل نزول الوحي.

أنظر إلى لبید بن ربيعة يقول له «عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، أنشدني من شعرك، فـ [ـيـ] قرأ سورة البقرة، ثمّ يقول] ما كنت لأقول شعراً بعد إذ علّمني الله سورة البقرة وآل عمران، فـ [ـيـ] زيده عمر في عطاءه»⁽⁹⁴⁾.

فضّل لبید كلام الله على كلام شيطانه، فكان رفضه للشعر رفض المؤمن لكلّ ما له صلة بالشّرك أو الكفر أو ما شابههما، أمّا طلب الخليفة عمر بن الخطّاب، فهو طلب الواعي بمكانة الكلمة من جهة، ولكنّه طلب المُشتاق إلى الأصول من جهة أخرى.

لقد انتهى الخبر بالإعلان عن مضاعفة عمر مكافأة لبید،

لقد كان العربي يرى في تلك المؤسسات نظاماً معرفياً تطلعه على الآتي وتهتك له المحجوب وتُجلى الغامض، فترسم له مسار حياته وتهبته إلى حياة جديدة بات ينتظر قدومها بفضل رؤيا العُراف أو الكاهن، إذ رأى الجاهلي النبوة شكلاً من أشكال التواصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب، فكان ما أتى به محمد عندهم قولاً جامعاً للشعر وللشجع وخنق المجانين وكان أقرب إلى السحر، فاتبعوا وآمنوا بها جاء به.

السحر والعِرافَة والنبوة

إن النصوص العربية القديمة التي تناولت السحر بالدرس أشارت إلى انتشار هذه الظاهرة بين عرب الجاهلية، فكثرت أسماء السحرة والعُرافين في كتب الأخبار التي عدت أحوالهم وذكر بعض مظاهر ولع العرب بالسحر وأسباب تقديسهم للسحرة، وبيّنت منازلهم في حياة العربي. إلى جانب تحديدها لأنواع السحر وأصنافه، فلقد عدّ الذهبي في كتاب (الكبائر منها التائم والرقي، والتولة)⁽¹⁰⁹⁾. وأضاف أبو بكر الجصاص في كتابه (أحكام القرآن الكريم) التنجيم مستنداً إلى حديث نبوي فيه أن «رسول الله [قال] من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر»⁽¹¹⁰⁾.

والملاحظ أن هذين التعريفين يخلطان بين العِرافَة والتنجيم والسحر من جهة، واعتبار الرقي ضرباً من ضروب السحر من جهة أخرى، على أن ليس من العسير اعتبار العِرافَة محاولة من الإنسان معرفة الغيب دون التدخل في مجرى الأحداث، فهي بذلك انتهاك للسّر الإلهي واعتداء على الإرادة الإلهية، وذلك بمعرفة الحوادث الآتية أو الحوادث الخفية التي تمت في الماضي، ويكون العُراف قادراً على استيعاب تلك الحوادث وتعلّيقها بالاستناد إلى قواه النفسية ظناً أو فراسة، وقد سمي «الطبيب عِراف [أ] لمعرفة كلّ منهم [كذا] بعلمه والعُراف الكاهن»، قال عروة بن حزام [الطويل]:

فَقُلْتُ لِعِرَافٍ أَيْمَامة: داووني،

فَرَأَيْتُكَ إِنِّ أَبْرَأْتَنِي لَطَبَبِي.⁽¹¹¹⁾

أما التنجيم فهو محاولة معرفة الآتي بالنظر في حركة الأجرام، أما السحر فهو محاولة تسخير الظواهر الطبيعية والكائنات لإرادة السّاحر.

وقد حاول الرّاعب الأصفهاني في مفردات (القرآن الكريم) الوقوف على الفروق التي تفصل بين ألوان السحر، فكان السحر عنده لونين الأول فيه خداع وتحيل مثل عمل المشعبد والنّام، ويقوم عملها أساساً على صرف الحواس (البصر/السمع...)، «والثاني: استجلاب معاونة الشيطان بضرب من التّقرّب إليه».

أما المُعالجة القرآنية فإنّ ما يلفت الانتباه فيها أنّ ذكر السحر في (القرآن الكريم) قد خلا من التفاصيل باستثناء ما

المنزع التقديسيّ الذي حظي به الشعر نابع عن وعي العربي بالخصائص الأسلوبية والإيقاعية للنظم، وما تخلقه من تأثيرات في المُقبل، ممّا أهّل الشعر وصنّاعه إلى اعتلاء مرتبة مُتقدّمة، فكان الشّاعر صوت الجماعة وحامي الديار ولسانها النّاطق بمفاخرها، ولم يقتصر دوره على الفخر والمدح والهجاء، بل كان من أهم أدواره بعث الحماسة في القوم يوم النّزال، ذلك أنّ العرب القدماي قد كانوا يعتقدون «في نجاعة الشعر وقدرته على التّفنّ والضرر»⁽¹⁰¹⁾. فإذا «مُهمّة [لـ] الشّاعر...» أن يُحقّق بمواهبه الخاصة ما انجس من رغائب أمته⁽¹⁰²⁾. ذلك أنّ له قدرة لا حدّ لها على الفعل، فهو عندما يهجو يمسح ويفسخ، وهو إذا مدح زين وحسن، وهو إذا افتخر أو تغزّل أو رثى خلق ما ليس له مثيل، وبذلك يتساوى الشّاعر والسّاحر، ذلك أنّهما على مستوى الخيال [يمثّلان] طموح [لـ] جماعيّ [لـ] نحو القوّّة»⁽¹⁰³⁾.

أضف إلى ذلك أنّهما يعتمدان على قوّّة الكلمة وسلطتها، وهما في التّصوّر الميثي على صلة بعالم الجنّ والشّياطين، وهو عالم مجهول لكائناته سطوة على أهل الأرض، فلمّا كان للشّاعر والسّاحر والكاهن والعُراف صلة بهذه الكائنات، مجدهم العربي وضرب الرّحال إلى الكاهن والعُراف يستشيريه في دقائق الأمور، ففي أغلب الأحيان تركّ العربي هُبُل واللات والعزى... في مكّة وطلب عِرافة الحجاز أو اليمن.

مما لا شكّ فيه أنّ للسحر والشعر والغناء في النّفس البشريّة وقفاً⁽¹⁰⁴⁾، من ذلك ما نقلته كتب الأخبار عن ابن سريج الذي كان يتعرض للحجّاج بالغناء، فيلهيهم عن مناسكهم، بل إنّ القرآن المكّي عندما قام على السّجع وتوافق الفواصل كان يرمي إلى التّأثير في النّفوس مستخدماً آليات الشعر والغناء دون أن يتهاهى معها.⁽¹⁰⁵⁾

إنّ هذه المنزلة التي حظيت بها النّظم المعرفيّة الثلاثة (السحر، الغناء، الشعر)، هي ما يفسّر موقف الإسلام الكتابيّ أو الشّعبيّ الرّافض لها، فالسحر والشعر والغناء تحيلنا إلى اقتدار الإنسان على بعض ما عدّ خاصاً بالإله، (تسير النّفوس وجعلها تخضع لإرادة السّاحر أو المغنيّ أو الشّاعر)، فهي تبني بشكل من الأشكال كينونة جديدة تنمحي أو تتضاءل فيها أبعاد الفعل الإلهي.

وقد ذهب ابن سلام الجمحيّ في «طبقات فحول الشعراء» إلى أنّ الدّعوة الإسلاميّة جعلت العرب ينشغلون «بالجهاد [...] ولَهَتْ عن الشعر وروايته»⁽¹⁰⁶⁾، وأضاف ابن خلدون في (المقدّمة) أنّ العرب قد انصرفوا عن الشعر لمّا رأوا في الوحي «ما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه»⁽¹⁰⁷⁾.

على أنّ أخباراً أخرى تدعونا إلى التّروي، فلقد نسب ناقلوها إلى الصّحابة (عمر بن الخطّاب، ابن عبّاس) أقوالاً وأفعالا توطّد سلطة الشعر في الوجدان العربيّ، وتؤكد أنّ الإسلام ما جاء ليقطع السّبيل بين العربيّ والشعر.⁽¹⁰⁸⁾

حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ^(١١٧).

ثانياً: الإحالة على جماعة من الناس تعتمد ممارسات يتم بها «صرفُ الشيء عن حقيقته إلى غيره»^(١١٨)، وذلك باستخدام قوة غيبية أو بالاعتماد على قدرات ذاتية لتغير مجرى الأحداث أو صرف سلوك بشري من حالة إلى أخرى، أو إكساب الجامد خصائص الكائن الحي أو جعل الكائن الحي جامداً إلى غير ذلك من الأمثلة، وذلك على نحو ما يريد الساحر، على أن السحر في عرف العرب المسلمين يظل شكلاً من أشكال المخادعة والإيهام.

إن المعنى الأول يتسم بالدلالة على صفات إيجابية، لاسيما أنه قد اقترن بوصف المؤمنين، بل إن الموضوع الأخير المتصل بالمعنى الأول والمتعلق بآل لوط يحمل في ثناياه جملة من الدلالات الرمزية، فالسحر هو الفصل الذي يرسم الحدود بين أهل الإيمان وأهل الشرك وكذا الأمر بالنسبة إلى الموضعين الأولين، فقيام الليل والتهجد وإقامة الصلاة في الأسفار سمة مميزة لأهل الإيمان، وعلامة من علامات صدقهم وثباتهم.

أما المعنى الثاني فقد تنوعت الصيغ الصرفية المستخدمة في أدائه، وأكثر الصيغ التي تم توظيفها المصدر (السحر)، واسم الفاعل (ساحر) واسم المفعول (مسحور)، وقد وردت كل من الصيغة الأولى والصيغة الثانية معرفة حيناً^(١١٩)، ونكرة حيناً آخر^(١٢٠). أما الصيغة الثالثة (اسم المفعول/ مسحور)، قد جاءت نكرة في جميع المواضع، على أن إيراد اسم المفعول النكرة «مسحور» لا ينفي كونه معرفة، ذلك أن المقصود بهذا الاسم معلوم بالنظر في السياق النصي (الرسول محمد أو موسياً وجميع الأنبياء).

والقمين بالذكر أن تركيز (القرآن الكريم) على هذه الصيغ الثلاث دون غيرها يعود إلى صلة السحر بسير الأنبياء وقصصهم لاسيما النبي موسى والنبي محمد، ذلك أنه من مجموع المواضع المتعلقة بالسحر نجد تسعة وخمسين موضعاً تعلقت بالأنبياء، فهي تذكر لنا اتهام أعدائهم لهم بممارسة السحر (قريش مع محمد، وفرعون مع موسى)، أو هيتسرد لنا تفاصيل المواجهات التي قامت بين النبي والسحرة (موسى وسحرة فرعون)، وقد توزعت هذه المواضع في (القرآن الكريم) على النحو الآتي:

ورد في الآية الثانية بعد المئة من سورة البقرة، أي قوله تعالى ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهَا مَا يَفْقَرُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِبَصَّارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

وهي آية تتعلق بممارسة السحر في بلاد الرافدين، وتركز على الآثار السلبية للسحر دون أن تبين طرقه وأنواعه، فهي تؤكد أن السحر كفر، لأنه إخراج للباطل في حياة الصديق والحق، لكن الطريف في هذه الآية أنها جمعت بين السحر والفتنة التي عدها خداعاً وسبباً للفرقة بين الأحاب (المرء وزوجه).

ويبدو أن حديث (القرآن الكريم) عن السحر في هذه الآية كانت الغاية منه نفي الشبهة عن الأنبياء، فالتبني سليمان يمثل إرادة الله، وفي مقابل ذلك يكون الساحر ممثلاً لسلطة الشيطان. ولسان صدق يعبر عن رغبة الإنسان في التغلب على الكون والتحكم فيه بخلق عالم جديد يأتمر بما يريد.

لقد ورد الجذر اللغوي (س، ح، ر) في (القرآن الكريم) أربعاً وستين مرة في صيغ صرفية متنوعة^(١١٢)، وقد أحالت أغلب المواضع على معنيين مختلفين دلاليًا، هما:

أولاً: الإحالة على فترة زمنية من اليوم، وفيها يختلط «ظلام آخر الليل بضياء النهار»^(١١٣) أي تلك الفترة التي تكون «قيل الصبح»^(١١٤). وقد ورد هذا المعنى في ثلاثة مواضع قرآنية، هي: ﴿قُلْ أُوْبَيْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَمُ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ»^(١١٥). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾^(١١٦). وقوله تعالى: ﴿كَذَبَتْ قَوْمٌ لُوطٍ بِالنَّذْرِ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ

ثبت بالمواضع القرآنية التي اتهم فيها الأنبياء بالسحر

موسى	الأعراف ١٠٩/٧، الإسراء ١٠١/١٧ (مسحور)، الشعراء ٣٤/٢٦-٣٥-٤٩، النمل ١٣/٢٧، الزخرف ٤٣/٤٩، طه ٢٠-٢١-٦٣-٧١، غافر ٤٠/٢٤، الذاريات ٣٩/٥١، القصص ٣٦/٤٨، يونس ١٠/٧٧-٧٧.
هارون	القصص ٤٨/٢٨، طه ٦٣/٢٠.
عيسى	المائدة ١١٠/٥.
صالح	الشعراء ١٥٣/٢٦ (مسحور).
شعيب	الشعراء ١٨٥/٢٦ (مسحور).
محمد	يونس ٢/١٠، النمل ١٣/١٩، الأحقاف ٤٦/٧، سبأ ٣٤/٤٣، الفرقان ٢٥/٨، الإسراء ١٧/٤٧ (مسحور)، الأنعام ٧/٦، هود ١١/٧، الأنبياء ٢١/٣، ص ٢٨/٤، الصافات ٣٧/١٥، الزخرف ٤٣/٣٠، القمر ٥٤/٢٥، المذثر ٧٤/٢٤، الضف ٤٨/٦.
جميع الأنبياء	الذاريات ٥٢/٥١ (ساحر+مجنون).

كانت جميع المعجزات خرقاً لمنطق السببية، فإن المعجزات التي أجراها الله على يد عيسى تمتاز ببعث الحياة في الميت، وهو فعل من شأن الآلهة/ الله دون غيرها.

إن من شأن نبوة عيسى أن تفقد قيمتها العقديّة لو قامت على اجترار معجزات من سبق، فالاجترار وإن كان يمنح عيسى درجة ما من المصادقية فيما يتعلق بنشر دعوته، فإن ذلك يثير جملة من الأسئلة، وأول تلك الأسئلة ما قيمة هذه النبوة؟ وما هي إضافاتها؟

إن خروج المعجزة عن المؤلف دال على مصدرها المتعالي والمفارق لعالم الإنسان، وهو دليل على قدرة هذا المتعالي على التدخل في عالم الشهادة، ولكنها في الآن نفسه دالة على حجم النبوة وأهميتها.

ولما كانت معجزة عيسى إحياء الموتى، فإن هذا الفهم يتقاطع مع ما استقرّ من مقولات تتعلق بالآخرة في الفكر الديني اليهودي لاسيما بعد العودة من السبي البابلي، إذ أصبح القول بإحياء الأموات وبعثهم من المسائل المتعلقة بعالم غيبي مفارق لعالم الأرض.

إن تصوّر اليهود لإحياء الموتى يظلّ من المسائل المتعلقة بالإله دون البشر، ولعلّ هذا ما يفسّر نعت اليهود لعيسى بالساحر أي بالمخادع والمخيل، وهو ما دفع في تقديرنا أيضاً إلى القول بتأله في تصوّر أتباعه وتلاميذه. معنى ذلك أن اتهام عيسى بالساحر أو اتخاذه إلهاً يظلّ نابعا من صلة المستقبل بعيسى، وليس من النظر في طبيعة المعجزات التي أتاها.

ولكن ما يلفت الانتباه أن اتهام عيسى بالساحر مسألة تتعلق بالنصّ القرآنيّ دون الإنجيل، والإنجيل لا يذكر لنا اتهام اليهود لعيسى بذلك، وإن أشار إنجيل متى وإنجيل مرقس إلى ارتباهم في أمره ومطالبهم إياه بتقديم آيات قاطعة دالة على صدق نبوته.⁽¹²⁵⁾

إن في إشارة (القرآن الكريم) إلى اتهام اليهود لعيسى بالساحر غاية تتعلق بواقع الرسالة المحمّدية، ذلك أن اتهام عيسى بالساحر قد عرّضه للضايقات وللمخاطر أكثر ممّا تعرّض له الرسول محمد، فاليهود بإمكانهم إثبات هذه التهمة على عيسى بالنظر إلى معجزاته، في حين يصعب عليهم وعلى قریش إقامة الحجّة على أن محمّداً ساحر ذلك أن آيته الكلمة. فهل يعني إصرار أعداء محمّد على نعته بـ «الساحر» أن الكلمة سحر؟

لقد أشار (القرآن الكريم) إلى أن العرب القدامى قد اتهموا محمّداً بـ «الساحر الكذاب» إلا أن هذا المركب الاسمي النعتي لا يقدّم لنا بدقّة موقف العرب من السحر، ذلك أننا لا نعلم على وجه الدقّة إن كانوا قد ميّزوا الساحر الصادق من الساحر الكذاب أو إن كانوا قد اعتبروا كلّ «ساحر كذاباً»، وفي المقابل كان الموقف القرآنيّ واضحاً فهو يرى في أعمال الساحر كذباً⁽¹²⁶⁾، على أن ذات الساحر تظلّ

إن هذا الثبوت يبيّن أن كلاً من موسى ومحمد قد حظي بالنصيب الأوفر من المواضع، في حين نُسبت تهمة السحر مرة واحدة لكل من صالح وشعيب وعيسى بن مريم، بيد أننا نجد تهمة السحر منسوبة إلى جميع الأنبياء في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾⁽¹²¹⁾.

إن في نسبة السحر إلى سائر الأنبياء دون استثناء، ما يدلّ على وجود تصوّر رائج في بلاد الشرق⁽¹²²⁾، يؤكّد اشتراك هاتين المؤسستين المعرفيتين في جملة من الخصائص.

ونحن إذا ما نظرنا في سيرة موسى وسيرة عيسى وسيرة محمّد في النصّ القرآنيّ وجدناها تستبطن جميع وجوه الاشتراك ومواطن الاختلاف القائمة بين هاتين المؤسستين.

إن من أبرز الأنبياء الذين اتهموا بإتيان السحر أثناء نشرهم للدعوة الإلهية موسى وعيسى ومحمد، ففيما يتعلق بالأول فإن اتهامه بالساحر يأتي مباشرة بعد مواجهته لسحرة فرعون، ويشير (القرآن الكريم) إلى وجود تشابه بين أفعال موسى وأفعال السحرة، فلقد كانت أعمالهم شبيهة بأعماله، على أن النصّ القرآنيّ قد كان حريصاً على التمييز بين الأمرين، فأعمال موسى تؤخذ على جهة الحقيقة. أمّا أعمال السحرة فهي ضرب من «التخيل» والإيهام، ولذلك لم تستطع أعمالهم أن تصمد أمام أعمال موسى.

وأياً كان الفرق بينهما، فإن النصّ القرآنيّ يُخبرنا بأن فرعون وأتباعه قد رأوا في الذي قام به موسى سحراً، على أن فرعون ما كان لينعت موسى بالساحر لو لم يلحظ تقارباً بين أعماله وأعمال سحرته، إذ ﴿قَالَ أَمْنَحْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدْنِ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحَرَ [...] لَا قُطْعَنَ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَا صَلْبَنَكُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁽¹²³⁾.

إن الحكم الذي أصدره فرعون بشأن موسى يقوم على قياس بين الأعمال الحسية التي أتاها فريقه والتي أتاها موسى، فالسحر المقصود به في أقوال فرعون الواردة بالآية هو التوهم والخداع والإيهام بوجود شيء دون أن يكون لذلك الشيء وجود حقيقي، وبذلك يصحّ نعت موسى بالكذاب.

والملاحظ أن موسى في «العهد القديم» لم يُتهم بالسحر بصريح اللفظ ولا بالرمز أو بالإشارة، بل إن هذا الأمر ظلّ سمة من سمات موسى (القرآن الكريم) الذي نُسبت إليه أعمال لم تذكر في التوراة، وكأننا بموسى (القرآن الكريم) كان امتداداً لواقع محمّد وما يعترضه من عراقيل وصعوبات. أمّا عن عيسى بن مريم فإن الآية العاشرة بعد المئة من سورة المائدة تشير إلى موقف اليهود من آيات عيسى، فبعد أن جاءهم ﴿بِالْبَيِّنَاتِ [...] قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا إِسْحَارٌ مُبِينٌ﴾⁽¹²⁴⁾.

إن اتهام عيسى بالسحر له ما يُبرّره بالنظر إلى طبيعة معجزاته، فهي لا تشبه معجزات من سبقه من الأنبياء، فلئن

الموسم، وإن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا».

وقد اختزلت أقوال الوليد موقف قريش من (القرآن الكريم) ومن «محمد»، وذلك بالنظر إلى الردود القرآنية التي تتقاطع مع المضامين الواردة بالخبر الذي أورده ابن هشام. وأهم ما نخلص إليه فيما يتصل بهذا الخبر:

أولاً: أن قريشا كانت على وعي تام بخصوصية الخطاب القرآني، وما يميزه عن سائر الخطابات الشفوية السائدة آنذاك. ثانياً: أن ثمة صلة وثيقة في المستوى الأسلوبي بين (القرآن الكريم) والشعر، وسجع الكهان، ونفت السحرة...

ثالثاً: أن ما يشترك فيه (القرآن الكريم) مع سائر هذه الخطابات، هو كونه خطاباً مؤثراً في المتلقي من خلال «سلطة الكلمة». رابعاً: أن السحر في تصور عرب الجاهلية قائم على النفث والعقد بالأساس، وأن أهم مظاهره تفكيك الأوصال العائلية والقبلية.

إن نعت قريش للوحي بالشعر أو السجع يدل على وعيها بما «بين هذه الصُّروب الثلاثة [...] من عناصر التجاذب»⁽¹²⁹⁾، فقريش مُدركة لصلة كل ضرب منها بعالم الغيب، وقد ركزت ردودها على محمد على نقاط التشابه بين (القرآن الكريم) وسائر الخطابات. ذلك أن نجاح قريش في الحيلولة دون انتشار الدعوة المحمدية بين أهلها وسائر القبائل المحيطة بها يعزى في جانب منه إلى تمكن قريش من إثبات صلة (القرآن الكريم) بهذه الصُّروب القولية الأخرى. من ذلك أننا نجد (القرآن الكريم) يتوعد القائلين بأن الرسول شاعر مجنون بسوء العذاب والمصير، وذلك في قوله تعالى في سورة الصافات 37/38: ﴿وَيَقُولُونَ أَأَنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتَنَا لِيَشَاعِرَ مَجْنُونٌ بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ إِنَّكُمْ لَذَائِقُو الْعَذَابِ الْأَلِيمِ﴾.

إن توعد (القرآن الكريم) المشركين بسوء العذاب لا يمكن رده إلى البعد الديني فحسب، بل إنه موقف يعكس واقع الجماعة المسلمة يومها، وما كانت تعانيه، فلقد استطاعت قريش أن تُحاصر محمداً وأتباعه وتحوّل دون نشره للدعوة، مما اضطره إلى مغادرة مكة قاصداً يثرب في السنة الثانية عشرة من الدعوة.

إن الانتقال من مكة إلى يثرب/ المدينة قد رافقه تحوّل واضح في الأسلوب القرآني من أسلوب غلبت عليه الجوانب الإيقاعية إلى أسلوب غلب عليه السرد والوصف والشرح، وهو ما يشير الانتباه ويدعو إلى البحث عن أسباب هذا التباين الأسلوبي، ونحن نرى سببين للمسألة:

الأول: أن (القرآن الكريم) ما كان يمكن أن يخرج عن المؤلف في صناعة الأقوال في الفترة المكية، وذلك كي يضمن لنفسه القبول لدى المستمع بما يحقّقه من تطّاعات الذائقة العامة.

الثاني: أن التحوّل عن الأسلوب المكي إلى الأسلوب المدني قد

ذاتا عاجزة عن القيام بالفعل، فجميع ما يأتيه السّاحر من شرور هي رهينة الإرادة الإلهية.⁽¹²⁷⁾

وقد حرص (القرآن الكريم) إلى جانب ذلك على التمييز بين النبيّ والسّاحر، ومردّد هذا الحرص ما حفّت بالرسالة المحمدية من تهم وادّعاءات مسّت النبيّ محمداً، إذ اتهمت قريش محمداً بأنه ساحر، وهو ما تشير إليه الآيتان الثانية والثالثة من سورة يونس، بقوله تعالى: ﴿أَكَا لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ هُمْ قَدَمَ صَدَقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾.

إن اتهم قريش للرسول بأنه «ساحر» يطرح على الباحث أسئلة عديدة أهمّها: لماذا اتهمت قريش محمداً بالسّاحر، ولم تتهمه بشيء آخر؟ وأي فعل أناه محمداً فالتبس على قريش أمره، فرأت فيه صنيع ساحر؟ وإن كان ثمة آية أو معجزة تبعث على الارتياب في أمر محمداً، فما هي؟ ولماذا لا يذكرها (القرآن الكريم)؟.

إن تحديد الأسباب التي بنت عليها قريش موقفها من دعوة محمداً يظلّ مطلباً عصياً على الأذهان ما لم نتبين طبيعة الصلة التي تربط بين المنظومات المعرفية القائمة آنذاك، لاسيما علاقة السحر بالنبوة من جهة، وعلاقة الشعر بـ (القرآن الكريم) من جهة أخرى.

نقرأ في السيرة النبوية لابن هشام أن قريشا قد اختلفت فيما تصف به (القرآن الكريم)، من ذلك أن «الوليد بن المغيرة [قد] اجتمع إليه نفر من قريش، وكان ذا سنّ فيهم، وقد حضر الموسم [الحجّ]، فقال لهم: يا معشر قريش، إنه قد حضر هذا الموسم، وإن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فأجمعوا فيه رأياً واحداً، ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضاً، ويردّ قولكم بعضه بعضاً [...] قالوا: نقول كاهن، قال: لا، والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو (القرآن الكريم) بزممة الكاهن ولا سجعه، قالوا: فنقول مجنون، قال: ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقه، ولا تخالجه، ولا وسوسته، قالوا: فنقول: شاعر، قال ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر، قالوا: فنقول: ساحر، قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السحّار وسحرهم، فما هو بنفثهم ولا عقدهم، قالوا: فما تقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة [...] وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلاّ عرّف أنّه باطل، وإن أقرب القول فيه لأنّ تقولوا ساحر، جاء بقول هو سحر يفرّق بين المرء وأبيه وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجته، وبين المرء وعشيرته، ففترّقوا بذلك»⁽¹²⁸⁾.

يبدو أن الخبر يتعلّق بالأعوام الأولى للدعوة إن لم نقل عامها الأول: «فقال لهم: يا معشر قريش، إنه قد حضر هذا

تزامن مع ظهور أغراض جديدة (الأحكام الشرعية).

وبالإمكان إضافة عامل آخر قد يفسر البعد الاختزالي، ويتمثل هذا العامل في قدرة المُتَقَبِّل في فترة نزول الوحي على فهم الظروف الحافة بالخطاب القرآني وموقف القرشيين منه. فالمتقبل آنذاك يفهم المقصود من «السحر»، لأن السحر لم يكن ظاهرة دخيلة على البيئة العربية الجاهلية.

إن الآيات القرآنية التي تعلقت بالسحر لا تقدم تعريفا واضحا للظاهرة، فلقد ورد الحديث عن السحر فيها موجزا مختزلا، ويعود هذا الاختزال في تقديرنا إلى طبيعة السياق الحجاجي الذي تنتزل فيه تلك الآيات، فهي تكاد تكون صدئ لبعضها البعض، إذ لا نجد اختلافا بينها إلا في مستوى الاسم (النبي موسى، النبي عيسى، النبي محمد، ...)، ومن أبرز علامات التطابق في قصص الأنبياء فيما يتعلق بالسحر، تكرار جملة من التراكيب والصيغ الصرفية (مثل المركب النعتي: سحر مبین)، رغم اختلاف الظروف المحيطة (الزمن، المكان، العدو...) بكل نبي.

لقد كشف تكرار التراكيب النحوية والصيغ الصرفية اشتراك الأنبياء في الصفة «اتهمهم بالسحرة» فلقد أتهم جميعهم بإتيان السحر زورا وهتانا، وذلك من قبل المكذبين برسالاتهم، على أن هذا التطابق يخفي وراءه جملة من التباينات، من ذلك أن كلا من موسى وعيسى في مواجهتهما للمكذبين بهما أتيا بالمعجزات الحسية، وقد كانت المعجزات الحسية من جنس أفعال السحرة بالنسبة إلى موسى، وكانت مع عيسى دالة على مصدرها الإلهي فكانت تجاوزا للقدرة البشرية، في حين يلوذ الرسول الأكرم بالصمت، فلا يذكر لنا النص القرآني أنه أتى بمعجزات أو معجزة من جنس معجزات موسى وعيسى.⁽¹³⁰⁾

إن اشتراك كل من موسى وعيسى في الإتيان بالمعجزات الحسية، لا ينفى اختلافهما في طرق الإتيان بتلك المعجزات وما حَفَّ بها، فلئن دخل موسى في سجال مع فرعون وحاشيته وسحرته، فإن عيسى لم يخض سجالا مع أحد، ولم يذكر النص القرآني أنه واجه السحرة وأفحمهم على نحو ما فعل موسى.

ولعل هذا الاختلاف عائد بالأساس إلى طبيعة الآخر وموقفه من نبوة كل واحد منهما، فموسى ما كان ليخوض هذا السجال وهذه المباراة لولا إعراب فرعون عن رغبته في المواجهة وتعبته أمام دعوة موسى، وتلك مُعَانِدَة من شأنها أن تدفع بالأحداث نحو التأزم، أما عيسى فرغم اتهامه بالسحر فإن النص القرآني لا يذكر لنا أن أحدا دعاه للمواجهة.

من المسلم به أن الرسول محمدا قد تعرض إلى الإهانة وشتى الضغوطات والاضطهادات، وهو أمر يعسر على المرء احتماله، وفي هذا المجال يصبح ذكر الصعوبات التي اعترضت موسى وعيسى تذكيرا لمحمد بما عاناه الأنبياء والرسل السابقون له قصد تسليته وشد عزمه من جهة،

وجعله أكثر تماسكا وتمسكا برسائلته من جهة أخرى.

وفي هذا الإطار يكون اتهامه بـ «الساحر» دليلاً على صدق رسالته، فهي تهمة لصيقة بالأنبياء الصادقين، بل تكاد تصبح هذه التهمة شرطا من شروط النبوة الصادقة.

إن نعت فرعون وكفرة اليهود لكل من موسى وعيسى بن مريم بالساحرين له ما يبرره، فكل واحد منهما قد أتى أفعالا قوامها الرئيس خرق المألوف من طبائع الأشياء، فلقد خرقا المنطق الرابط بين المسببات والنتائج، وفي خرقهما لمنطق السببية يتقاطعان مع أفعال السحرة، فالساحر يصرف الأشياء وجهة غير الوجهة التي تنوقعها أو التي يُقرها المنطق أو التي يقتضيها العقل.

على أن اتهام الرسول بكونه ساحرا لا نجد له في النص القرآني ما يبرره، فالثابت أن الرسول خالف من سبقه من الأنبياء والرسل، فلقد تفرد دونهم بأنه لم يأت بمعجزات حسية تؤكد صدق نبوته، ففي أكثر من موضع قرآني نجد حديثا واضحا لا لبس فيه يؤكد افتقار محمد للقدرة على الإتيان بأي معجزة حسية، بيد أننا وجدنا مواضع عديدة في (القرآن الكريم) تثير جملة من الاستفهامات، إذ نسبت الإرادة والمشيئة إلى الله في صيغة المطلق للإقرار بقدرة على إجراء المعجزات الحسية على يد الرسل والأنبياء أو غيرهم متى أراد ذلك، بل إن إحدى أبرز الفرق الكلامية الإسلامية، ونعني بها فرقة الأشاعرة قد اشترطت «القدرة والإرادة والعلم في الفعل الإلهي»⁽¹³¹⁾.

ونحن إذا ما جمعنا بين هذا التصور وما قيل عن بعض الحوادث التي عاشها الرسول لاسيما حادثة «الإسراء والمعراج» أمكن لنا القول بأن الرسول قد أتى بمعجزات حسية جعلت قريشا تنعته بالساحر.

على أننا متى تأملنا مليا الظروف الحافة بصراع قريش مع محمد ألقينا تفسيرات عديدة تبعد بنا عن التفسير الأول الذي ذهبنا إليه منذ حين. فالنص القرآني لا يقدم إجابات واضحة فيما يتعلق بالأسباب التي جعلت قريشا تتهم محمدا بالساحر، ذلك أن (القرآن الكريم) قد نشأ في تعلق مع واقعه، واقع لا يحتاج فيه المتقبل يومها إلى إجابات أو إيضاحات أو إضاءات كي يفهم الخلفيات المؤسسة لهذا الموقف أو ذلك، بيد أنه يمكن تبين بعض الأسباب التي نقدر أنها كانت وراء موقف قريش من محمد واتهامها له بالساحر، فنحن نرى أن المقصود بالسحر في أقوال قريش فتنة القول، فلو عدنا إلى أقوال الوليد بن المغيرة المتعلقة بشأن الرسول لوجدنا الصفات التي ترد على لسان الوليد المقصود بها الوحي بالدرجة الأولى، أضف إلى ذلك الترادف الدائم بين ذكر السحر والشعر في وصف الوحي في أقوال الوليد بن المغيرة.

خاتمة

والشر، في حين دلّ الوحي على الخير بالنظر إلى كونه مصدره الذات العلية. في حين كان الشعر في منزلة ما بين المنزلتين فهو الشيطان وشره حيناً وهو من وحي جبريل حيناً آخر.

معنى ذلك أنّ الكلمة لا تستمد قيمتها من ذاتها، بل من السياق الذي نشأت فيه من جهة، وبالنظر إلى المقصد والغاية الكامنة وراءها من جهة أخرى. وقد تجلّى ذلك في وعي المسلمين بخصائص (القرآن الكريم) وفي نفس اللحظة قد تفتّحوا إلى ما يجمعه بسائر الخطابات المشار إليها سابقاً من وشائج قري. فهو نص جامع لخصائص أسلوبية توفرت في جملة من الأجناس معاصرة له أو سابقة عنه، ولكنه ظل أيضاً نصاً مشدوداً إلى واقعه في أسبابه وقيمه ومضامينه متحرراً من قيود الزمن والفضاء في مقاصده.

إنّ حيرة الجاهليّ لها ما يُبرّرها، ذلك أنّ النصّ القرآنيّ في الفترة المكيّة قد احتوى جملة من الخصائص الأسلوبية الخاصة بالشعر وبالسجع، وقد أرجعنا ذلك في موضع سابق إلى اعتبار محاكاة (القرآن الكريم) لهذه الأقوال كان تماشياً مع الذائقة السائدة آنذاك وضرباً من ضروب الإقناع ووسيلة لكسب المناصرين، بالنظر إلى ما يتركه القول الموزون الموقّع من تأثيرات في الوجدان، وما تثيره مضامين الوحي من استغراب يدفع بالعربي إلى التّمعن في الوحي، وتلك خطوة أولى باتجاه الإيذان بصدق ما جاء به محمّد.

وقد سعى الوحي إلى الفصل بين هذه المنظومات برّد (القرآن الكريم) إلى الله تعالى، ونسبة سائر الأقوال الأخرى إلى الجنّ والشياطين، على أنّ هذا الموقف يظلّ موقفاً مؤقتاً، ذلك أنّ المواقف التي اتخذها الرسول من الشعر تخبر عن دور الأوضاع التاريخيّة في إنشاء الموقف الرّسميّ من الشعر، فلقد كان محمّد الرسول واعياً بسلطة الشعر في وجدان قوم، فهو خطاب له طاقة تعبيرية يقدر بها المرء على التّفاذ إلى القلوب والعقول. ذلك أنّ الشعر «ديوان العرب». ومن مظاهر وعي محمّد بأهمية الشعر فينصرة الدين الجديد أنّ قرب الشعراء وأعلى من كلمتهم، فكان جبريل يُساند حسّانا الذي كان يُلقي الشعر بمنبره في مسجد المدينة. بيد أنّ للمسألة وجهاً آخر، فلئن جاء جبريل كي يُساند حسّانا، فإنّه بذلك يُظهر الشعر من برائين الفساد ويمحو ما سطر الشيطان، ويرتقي بالخطاب الشعري إلى مرتبة الكلمة الطيبة⁽¹³³⁾، فأعاد للشعر منزلته دون أن يجعله صنواً للوحي. فكان شعر كلّ من حسّان بن ثابت وكعب بن زهير وكعب بن مالك الأنصاريّ وعبد الله بن رواحة امتداداً للوحي، فقامت قصائدهم تردّد عن الدين الجديد هجائيات أبي سفيان وعمرو بن العاص وعبد الله بن الزّبيري وضرار الفهريّ.

كان الشعراء المسلمون بوقوفهم في وجوه الشعراء المُشركين، يرسخون بشكل ضمني منزلة الوحي بما هو خطاب مُفارق يصدر عن الذات العلية، ذلك أنّه ما كان للوحي أنّ

لما عقدنا العزم على النّظر في النّبوة ماهيّة وشكلا في النصّ القرآني وجدناها شديدة التّدخل بجملة من المؤسسات الدّينية والمعرفيّة الرّسميّة، وقد اتّضح لنا أنّ تصوّر القرآني لعلاقة النّبوة بسائر المؤسسات الدّينية والمعرفيّة قد تميّز عن التصورين اللّذين أقرهما «العهد القديم» و«العهد الجديد»، إذ نفى (القرآن الكريم) أنّ تكون ثمة مؤسسة دينيّة رسميّة إلى جانب مؤسسة النّبوة، أضف إلى ذلك أنّ الثّقافة العربيّة في الجاهليّة وفي الإسلام قد رسمت للمؤسسات الدّينية والمعرفيّة المذكورة في التّوراة ماهيّات جديدة، فالكهانة المتحدّث عنها في (القرآن الكريم) ليست مؤسسة معرفيّة دينيّة مرتبطة بالفضاء المقدّس (هيكل) مثلاً هو الشّأن في اليهودية، وإنّما هي جزء من بنية المعرفة غير الرّسميّة، فهي اتّصال بعالم الغيب وكائناته قصد مُطالعة الآتي، فكان الكاهن والعرّاف في منزلة واحدة.⁽¹³²⁾

إنّ اختلاف النّصوص المقدّسة الثلاثة في تحديد ماهيّة المؤسسات والنّظم المعرفيّة وطبيعة كلّ واحدة منها، بالنظر إلى كونها لا تصدر عن واقع ثقافيّ واحد، فإنّها تشترك في كونها جميعاً قامت مُحاوراً للواقع التاريخيّ الاجتماعيّ والثّقافيّ الذي نشأت فيه، فإذا بالنّبوة مرجعها ثقافي معرفي حيناً اجتماعي حيناً آخر.

ويتجلّى تأثير ذلك في أكثر من جانب، ولعلّ أوضح الأمثلة ما حظي به الشعر والغناء والموسيقى من مكانة في (الكتاب المقدّس) و(القرآن الكريم)، فلئن عُدتّ تلك الفنون من مقوّمات النّبوة في «العهد القديم» فإنّ (القرآن الكريم) قد فصل بينهما وبين النّبوة فصلاً واضحاً. على أن الممارسة التاريخيّة الإسلاميّة ما انفكت تقدّم تصوراً مخصّوصاً لتلك الفنون بالنّبوة، فكان الشعر على صلة وطيدة بالنّبوة، إذ كان ينهض الشعر بمهمّة الدّفاع عن الدّين الجديد شأنه في ذلك شأن الوحي، وقد حاولنا تبيّن الأسباب التي كانت وراء اتّخاذ هذا الموقف المزدوج، فاتّهمنا إلى أنّ التّقارب بين (القرآن الكريم) و«الشعر» في مستوى الأسلوب قد دفع بالبعض إلى اتّهام الرسول بالشّاعر، فجاء الوحي واضعاً الحدّ بين الوحي والشعر.

إنّ اعتبار (القرآن الكريم) النّبوة المسلك الوحيد للمعرفة قد قوّض المنزع التّراتبيّ للمعرفة الذي أسّسته العقيدة اليهوديّة والعقيدة المسيحيّة، وفصل بين النبي والعرّاف والسّاحر والشاعر. ذلك أنّ يجمع بين النّظم المعرفيّة في الثّقافة العربيّة احتفاؤها بسلطة «الكلمة» وقدرتها على التأثير في الإنسان واعتمادها المتخيّل مقوّمات من مقوّمات ماهيتها، وقد ميّز النصّ القرآني في هذا المجال بين جملة من النّظم المعرفيّة وذلك بالنظر إلى مصدرها، فالسحر والعرافة والكهانة دالة على الفساد

ولا غرابة في ذلك، فلقد رأى الجاهليّ في الشّعر وفي (القرآن الكريم) سحرا وفتنة تسلب العقول وتدفع بالابن إلى مقاتلة أبيه⁽¹³⁵⁾، فالقول شعرا كان أم وحيا هو السّحر.

لا شك أن النبوة في التّصوّر الإسلامي تقاسم غيرها من النظم المعرفية الرغبة في جعل الإنسان المتحكّم في العالم بما فيه، بيد أنّها تخالف غيرها بما اشترطته من نوايا خيرة. وهي تتميز عن غيرها بما أقرته من قدرة مطلقة لله على الفعل وفق إرادته من جهة، وبإثبات عجز الأنبياء عن مطالعة الغيب والاتصال بكائناته وفق إرادتهم ورغبتهم من جهة أخرى، زد على ذلك أن الأنبياء لا يحققون رغائب البشر مثل العرافين والكهّان، بل إنّهم ينخرطون في مشروع إلهي غايتهم في ذلكرد البشر إلى ناصية الصواب.

محمّد إدريس

باحث من تونس

يكون طرفا في هذه المواجهة البشريّة المحضّة. فجبريل لم يكن يُوحى بالشّعر للرّسول بل كان يُساند حسّانا، فلو كان الأمر مُوجّها لمحمّد لكان الوحي أيّ (القرآن الكريم) والشّعر توأمين لا فرق بينهما إلّا ما تُفرّق به الأم بين ابنيها التّوأمين.

لقد جيء بحسّان ليكون لسان الوحي دون أن يكون له وحي، ومن قبل كان لسان وحي الشّياطين⁽¹³⁴⁾، وأبعد محمّد من الصّراع كي تظلّ الحدود بين الوحي والشّعر قائمة.

إنّ الموقف الذي اتّخذه الوحي والرّسول من الشّعر كان موقفا محكوما بخلفيّات تاريخيّة تتعلّق بالعوائق التي اعترضت الرّسالة المحمّديّة من جهة، وبالبيئة الثقافيّة الجاهليّة التي أعلنت من شأن الشّاعر من جهة أخرى، وقد كان مجال الصّراع بين الدّين الجديد والدّين القديم مبنيا على الكلمة والكلمة.

الهوامش

- (12) أنظر المرجع نفسه، ص 107.
- (13) أنظر المرجع نفسه، ص 150، على أنّ بعض المعاصرين ذهب إلى القول بضعف منزلة الكهّان في حياة العرب، أنظر العلي (صالح أحمد): مقال (الأصول التاريخيّة للعقل في الفكر العربيّ) من أعمال ندوة: مكانة العقل في الفكر العربيّ (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية) التي نظّمها المجمع العلمي العراقي 1994، ط 3، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، 2004، ص 17: «ولم تُبرز [الكتب] مكانتهم، ولم تشر إلى تصديق العرب كلامهم أو مكانتهم المنبئة من معرفتهم الكهانة. وكلّ هذا يُظهر أنّ هذه الأساليب من المعرفة كانت شاذة ضيقة ولم تحظ بتقديرهم»، وهو موقف فئري فيه كثيرا من التّعسف والإسفاف.
- (14) أنظر ابن هشام (عبد الملك): السيرة النبويّة، ط 2، دار الفجر، القاهرة مصر، 2004، ج 1، ص 96 وما بعدها.
- (15) أنظر المرجع نفسه، ج 1، ص 104 وما بعدها.
- (16) أشار يحيى (أحمد إسماعيل): الإسلام والمعتقدات الدّينيّة القديمة، ط 1، مكتبة الدّار العربيّة للكتاب، القاهرة مصر 2002، ص 96 إلى اقتران الكهانة بالسّحر لدى المجوس.
- (17) أنظر ابن خلدون (عبد الرّحمان): المقدّمة، تقديم وتحقيق جمعة شيخة، ط 3، الدّار التونسيّة للنشر، تونس، 1993، ص 150.
- (18) أنظر ابن هشام (عبد الملك): السيرة النبويّة، (سبق ذكره)، ج 1، ص 14.
- (19) حاول بعض العرب المسلمين التّمييز بين النّبي والرّسول، فإذا «النّبي لا يكون إلّا صاحب معجزة [...] والنّبوة تكليف القيام بالرّسالة فيجوز إبلاغ الرّسالات ولا يجوز إبلاغ النّبوات.
- أنظر العسكريّ (أبو هلال): الفروق في اللّغة، تحقيق لجنة إحياء التّراث العربيّ بدار الآفاق الجديدة، ط 6، الدّار العربيّة للكتاب، طرابلس ليبيا، 1983 ص 284، في حين رأى القاضي (عبد الجبار بن أحمد): شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط 3، مكتبة هبة، القاهرة مصر، 1996، ص ص 567، 568 أن لا فرق بين النّبي والرّسول.
- والقمين بالذكر أن القرآن الكريم لم يشر إلى وجود فرق بين النّبي والرّسول، من ذلك أن القرآن الكريم قد نعت محمّدا بالرّسول حيناً وبالنّبي حيناً آخر، وقد يُفهم من ذلك اشتغال الرّسالة للنّبوة أو العكس، وهو أمر لا يمكن الجزم به، وقد بين مبروك (علي): النّبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد، ط 1، دار التنوير، بيروت لبنان، 1993، من ص 163 إلى ص 229 أنّ التّمييز بين النّبي والرّسول هو من وضع الأشاعرة، وقد ذكر جملة

- (1) أنظر على سبيل المثال صلة الإسلام بمعتقدات العرب في الجاهلية، في شلحد (يوسف): بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمه خليل أحمد خليل، ط 1، دار الطليعة، بيروت لبنان 1996، وأنظر صلة الرّسول محمّد بمعتقدات قومه، على نحو ما نجد في الصّفحة التاسعة عشرة من (كتاب الأصنام) لهشام بن محمد بن السائب الكلبي، تحقيق أحمد زكي باشا، ط 2، دار الكتب المصريّة، سلسلة إحياء الآداب العربيّة، القاهرة مصر، 1934 الذي ذكر أنّ الرّسول قد أهدى في أيام الجاهلية شاة عفراء للعزى تعبداً.
- (2) أنظر الفيروز آبادي (مجد الدّين): القاموس المحيط، تحقيق محمد عبد الرّحمان المرعشي، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1997 مادة (ك، هـ، ن)، مج 2، ص 1614.
- (3) أنظر الجرجانيّ (علي محمّد الشّريف): كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت لبنان، 1978، ص 192.
- (4) أنظر الزّبيديّ الحنفيّ (محمّد مرتضى الحسيني الواسطي): تاج العروس في جواهر القاموس، تحقيق صاحبي عبد الباقي، مراجعة عبد اللطيف محمد الخطيب، ط 1، المجلس الأعلى للآداب والفنون والثقافة، الكويت، 2001، مادة (ك، هـ، ن)، ج 36، ص 82.
- (5) أنظر جواد (علي): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 2، منشورات جامعة بغداد، العراق، 1993، مج 9، ص 119.
- (6) نقرأ في الأعراف 7/ 188 «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَا سْتَكُنْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»، وفي هذه الآية تمييز واضح بين ما كان يُنسب إلى الكهّان والعرّافين من معرفة بالغيب من جهة، وعلم الأنبياء الذي ظل قاصرا عن معرفة الغيب ومطالعة أسرارهِ من جهة أخرى.
- (7) أنظر الحاقّة 40/ 69.
- (8) أنظر التّحجّم 53/ 25.
- (9) أنظر قوله في طه 20/ 114 «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»، وأنظر قوله تعالى في الشّورى 42/ 51 «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رُسُلًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ».
- (10) أنظر الحاج حسن (حسن): الأسطورة عند العرب في الجاهليّة، طبعة منقّحة، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع مجد، بيروت لبنان، 1998، ص 6.
- (11) أنظر المرجع نفسه والصّفحة نفسها.

- (43) أنظر (ضيف) شوقي: الفنّ ومذاهبه في الشعر العربي، ط11، دار المعارف، القاهرة، مصر، (دت)، ص13.
- (44) أنظر جواد (علي): المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (سبق ذكره)، مجلد 9، ص122.
- (45) أنظر ابن قتيبة الدينوري (عبد الله) [تـ276 هـ/889 م]: الشعر والشعراء، طبقات الشعراء، تحقيق مفيد قميحة ونعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1985، ص145.
- (46) أنظر ما ذكره ابن رشيق القيرواني في (العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط5، دار الجيل بيروت لبنان، 1981 من احتفاء العرب بالشعر والشعراء، مج1 ص65.
- (47) نشر إلى أن هذا الرأي لم يجمع عليه دارسو الشعر الجاهلي.
- (48) أنظر طقوس الفرزدق لحظة إنشاده للشعر في كتاب الأمدي (الحسن بن بشر): الموازنة بين أبي تمام والبحري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة مصر، 1961، ص441.
- (49) أنظر ما أورده الزبيدي الحفني (محمد مرتضى الحسيني الواسطي): تاج العروس في جواهر القاموس، (سبق ذكره)، ج35، ص372 وما بعدها.
- (50) أنظر المرجع نفسه والصّفحة نفسها.
- (51) أنظر جواد (علي): المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (سبق ذكره)، مج9، ص119.
- (52) وصفت كتب السيرة وكتب التفسير المعانة التي كان يعيشها النبي محمد عند تلقي الوحي، من ذلك ما ذكره القرطبي (محمد بن أحمد) [ت671 هـ]: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآية الفرقان، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، ط1، دار الرسالة، بيروت لبنان، 2006، ج21، ص315 سورة المزمل، 21/355 سورة المدثر، 22/374 سورة العلق.
- (53) أنظر القرشي (محمد): جبهة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق محمد البجاوي، دار المعارف، القاهرة مصر، 1975، ص39.
- (54) أنظر الجاحظ (أبو عثمان): كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، مطبعة مصطفى الباري الحلبي وأولاده، القاهرة مصر، 1948، مج1، ص291.
- (55) إن هذا الأمر - في تقديرنا - يفسر ولع العرب بكل ما هو شغوي على حساب المكتوب، فليس من باب المنطق ردّ عدم اهتمام العرب بظاهرة الكتابة إلى جهلهم بها، أو القول بقلة من كان يحسن الكتابة فيهم أو بسبب قلة أدوات التدوين وندرتها، فمن المعلوم أن العرب قد كانوا على اتصال بسائر الأمم المجاورة لها والتي كانت تتوفر بها أدوات التدوين.
- (56) إن المسألة في تقديرنا عائدة إلى وعي العربي آنذاك بدور الخطاب الشفوي وسلطته. أضف إلى ذلك أن الطابع الشفوي للشعر يجعله أقرب لسائر أنواع القول الشفوي وفي مقدمتها الغناء، وهو الضامن الوحيد لتمكّنه من القلوب في ثقافة آمنت بسلطة الكلمة قبل أي سلطة أخرى.
- (57) الأسفار الشعرية هي: الأمثال والجامعة والمزامير ونشيد الأئساد.
- (58) أنظر الخروح 15/1، 21.
- (59) أنظر التكوين الأصحاح التاسع والأربعين.
- (60) أنظر عبد الملك (بطرس): قاموس الكتاب المقدس، ط1، دار الثقافة، بيروت لبنان، (دت)، ص949.
- (61) نُسبت في العهد الجديد صفة نبي إلى المرأة «نبيّة» في أعمال الرسل 21/9.
- أنظر القاضي الباقلاني (محمد بن الطيّب): إمعان القرآن، شرح محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت لبنان، 2005، ص103 وما بعدها «مسألة السجّع».
- (62) أنظر جواد (علي): المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (سبق ذكره)، مج9، ص179.
- (63) أنظر ابن رشيق القيرواني (الحسن) [ت456 هـ]: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، (سبق ذكره)، ج2، ص113 ص114.
- (64) ذكره القرطبي (محمد بن أحمد): الجامع لأحكام القرآن، (سبق ذكره)، مج1، ص27.
- (65) أنظر ابن عبد ربّه (أحمد بن محمد) [ت328 هـ]: العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد التّرجيني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج7 ص4 فصل في الصّوت الحسن.
- (66) أنظر الإصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين) [ت356 هـ]: الأغاني، دار

- من المحاولات التي رامت تحديد الفروق بين النبيّ والرّسول، فإذا الفرق عند البعض كامن في أن النبيّ من يقرّ شرعاً سابقاً أمّا الرّسول فهو من يأتي بشرع جديد، في حين ذهب المعتزلة إلى القول إن لا فرق بين النبيّ والرّسول إلا في التسمية، ولعله من الواجب علينا الإشارة إلى موقف أغلب الشيعة من مسألة النبوة، فهم ميّزوا بين النبيّ والرّسول، فإذا بالأوّل غير مكلف في حين أن الثاني مكلف، وهو ما جعل من النبوة مستمرة من خلال «الولاية» و«الإمامة»، وفي المقابل تكون الرسالة قد ختمت بقدم محمد.
- أنظر الجابري (محمد عابد): مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل في التعريف بالقرآن، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2007، ص117.
- (20) أشارت كتب السيرة إلى أن إسلام القبائل العربية تمّ في شكل وفود مفوّضة من قبائلها لتلتقي بمحمد وتعلن إسلام أهلها، أنظر مثلاً قصّة إسلام أبي قيس صيفي بن الأسلت الشاعر وقومه فبابن حزم الأندلسيّ الطاهريّ (علي بن أحمد): جوامع السيرة النبوية، ط3، دار الجيل ومكتبة التراث الإسلامي، لبنان ومصر، 1972، ص57.
- (21) أنظر مسكويه (أحمد بن محمد بن يعقوب): الفوز الأصغر، تحقيق وتقديم مصالحي عزيمة، الدار العربية للكتاب والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، سلسلة إحياء التراث الفلسفي، تونس، 1987.
- (22) أنظر المرجع نفسه، ص137، 136.
- (23) أنظر ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدّمة، (سبق ذكره)، ص143.
- (24) أنظر التّوحيد (أبو حيّان): المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، ط2، دار الآداب، بيروت لبنان، 1989، ص173، 174.
- (25) أنظر مسكويه (علي أحمد بن محمد بن يعقوب): الفوز الأصغر، (سبق ذكره)، ص137.
- (26) أنظر في حدّ الجنون ما أورده التّعليبي (عبد الملك) [ت430 هـ]: في فقه اللغة، حققه حدّو طراس، ط1، دار المعرفة، بيروت لبنان، 2004، ص180 «إذا كان الرجل يعتريه أدنى جنون وأهونه فهو مؤسوس، فإذا زاد ما به قيل به رثي من الجن، فإذا زاد على ذلك فهو تمزور، فإذا كان به كمّ ومسّ من الجن، فهو ملموم ومؤسوس، فإذا استمرّ ذلك به، فهو معتوه [...] فإذا تكامل ما به فهو مجنون».
- (27) أنظر الجرجاني (علي محمد الشّريف): كتاب التّعريفات، (سبق ذكره)، ص524.
- (28) أنظر الحجر 15/6، 8، والصفّات 73/36، والدّخان 44/14، والطّور 52/29، والقلم 68/2، والقلم 68/51، والتّكوير 81/22.
- (29) أنظر الشعراء 26/27 والذّاريات 51/39.
- (30) أنظر القمر 54/9.
- (31) أنظر الذّاريات 51/52.
- (32) أنظر القاسمي (محمد جمال الدين): تفسير القاسمي (ري الغليل من محاسن التّأويل)، ط1، دار التفائس، بيروت لبنان، 1994، ص524.
- (33) أنظر الأنعام 6/112.
- (34) أنظر الأنعام 6/121.
- (35) أنظر زيادة (معين): الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، معهد الإنماء العربي، بيروت لبنان، 1997، ص338.
- (36) أنظر جعيط (هشام): في السيرة النبوية (1)، الوحي والقرآن والنبوة، ط1، دار الطليعة، بيروت لبنان، 1999، ص77.
- (37) أنظر المرجع نفسه، ص ص72/73، ولا يفوتنا الإشارة إلى أننا قد تصرّفنا في نسبة الضمير من الجمع (هم) العائد على الأنبياء «إلى المفرد» هو الرسول محمد.
- (38) أنظر ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدّمة، (سبق ذكره)، ص149.
- (39) أنظر البيضاوي (ناصر الدين): تفسير البيضاوي المسمّى بـ«أنوار التنزيل وأسرار التّأويل»، ط1، دار الكتب العمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت لبنان، 1999، مج2، ص381.
- (40) أنظر الأصفهاني (الزّاغ): معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ضبط حواشيه محمد علي الوارث، سلسلة الدرر، دار الإبيان، سوريا، 1999، ج1، ص283.
- (41) أنظر الصفّات 37/158، 157.
- (42) أنظر الجمحي (ابن سلام): طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، ط1، مطبعة المدني، القاهرة مصر، (دت)، ص34.

- الكتب ودار السامسي، بيروت لبنان، ج 1، ص 12.
- (67) أنظر الأعراف 14، 17/6.
- (68) نقرأ في الطبري (جعفر محمد بن جرير): تاريخ الرسل والملوك، تحقيق (J.Barth Nöldeke) ليدن (نسخة مصورة)، 1881، ج 3، صص 1127/1128.
- حدثنا ابن حميد قال [...] عن أبيه محمد بن علي عن جده علي بن أبي طالب قال سمعت رسول الله يقول ما هممت بشيء مما كان أهل الجاهلية يعملون به غير مرتين كل ذلك يحول الله ببني وبين ما أريد من ذلك، ثم ما هممت بسوء حتى أكرمني الله عز وجل برسالته فإني قد قلت ليلة لعلام من قريش كان يرعى معي بأعلى مكة لو أبصرت لي غنمي حتى أدخل مكة فأسمر بها كما يسمر الشباب فقال أفعل فخرجت أريد ذلك حتى إذا جئت أول دار من دور مكة سمعت عزفا بالدقوف والمزامير فقلت ما هذا قالوا فلان بن فلان تزوج بفلانة بنت فلان فجلست أنظر إليهم فضرب الله على أذني فممت فما أيقظني إلا مس الشمس قال فجيئت صاحبي فقال ما فعلت قلت ما صنعت شيئا ثم أخبرته الخبر قال ثم قلت له ليلة أخرى مثل ذلك فقال أفعل فخرجت فسمعت حين جئت مكة مثل ما سمعت حين دخلت مكة تلك الليلة. فجلست أنظر فضرب الله على أذني فوالله ما أيقظني إلا مس الشمس.
- (69) أنظر المتاعي (مبروك): صلة الشعر بالسحر، مجلة حوليات الجامعة التونسية، عدد 3-1990.
- (70) أنظر المتاعي (مبروك): الشعر والسحر، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 2004.
- (71) أنظر المتاعي (مبروك): الشعر والسحر، ص 111.
- (72) أنظر نفسه، ص 113.
- (73) أنظر نفسه، ص 116.
- (74) أنظر نفسه، ص 119.
- (75) أنظر نفسه، ص 118.
- (76) أنظر جواد (علي): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (سبق ذكره)، مج 9، ص 69.
- (77) أنظر الجصاص (أحمد بن علي الرازي) (ت 370 هـ): أحكام القرآن، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، (د ت)، ص 42.
- (78) أنظر المرجع نفسه، ص 43.
- (79) حاول العرب القدامى التمييز بين الرثي والشيطان، فكان الرثي مصدر السجع، وكان الشيطان مصدر الشعر.
- أنظر جواد (علي): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (سبق ذكره)، مج 9، ص 122.
- وقد حاول العسكري (أبو هلال): الفروق في اللغة، (سبق ذكره)، التمييز بين الجن والشيطان، ص 71.
- (80) أشار Régis Blachère ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي، تعريف إبراهيم الكيلاني، ط 2، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1984، ص 222 إلى أنه: «كان للعرب منذ زمن قديم جداً أثر مسجع موقع ذو صلات وثيقة بالسحر». أما مبروك المتاعي ففي «الشعر والسحر»، (سبق ذكره)، ص 69 يشير إلى أنه «قد تم استخدامه (السجع) من قبل السحرة، وقد كان هذا السجع أول مرحلة من مراحل الشعر الجاهلي على ما يبدو».
- (81) أنظر فيما يتعلق بتصوّر القدامى أن الشيطان هو من يوحى بالشعر جواد (علي): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (سبق ذكره)، مج 9، ص 120.
- (82) أنظر المسعودي (حمادي): متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، ط 1، دار المعرفة للنشر، تونس 2007، ص 337.
- (83) أنظر ابن رشيقي القيرواني (الحسن) العمدة، (سبق ذكره)، ج 1، ص 37.
- (84) وجدنا في المرجع نفسه، ج 1، ص 32 «باب الرد على من يكره الشعر» أشعارا نسبت إلى أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وولديه الحسن والحسين.
- (85) أنظر المرجع نفسه، ص 37.
- (86) ذكر ذلك العشاش (الطيب): نأذج من الشعر العربي من بداية القرن الأول إلى بداية القرن الثاني الهجري، ط 1، جامعة الزيتونة، تونس، 1999، ص 13.
- (87) أنظر ص 160 من نص مداخلة المانع (عبد العزيز بن ناصر) في أعمال ندوة «أبو جعفر الطبري» قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب والعلوم
- الإنسانية بصفافس، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، تونس، (د ت).
- (88) أنظر جواد (علي): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (سبق ذكره)، مج 9، ص 63.
- (89) أنظر هذا الحديث في ابن رشيقي القيرواني (الحسن): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، (سبق ذكره)، ج 1، ص 31.
- (90) روي عن الرسول أنه كان يحث الناس على تحفيظ أنبائهم لأمية العرب، أنظر ديوان الصعاليك، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجليل، بيروت لبنان، (د ت)، ص 37.
- (91) أنظر سورة إبراهيم 14/24، 26.
- (92) تتبني صلة الوديان بالوحي من خلال قصص كثيرة أهمها قصة موسى في سفر التكوين وفي القرآن الكريم.
- (93) أنظر المسعودي (حمادي): متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، (سبق ذكره)، ص 175.
- (94) أنظر ابن قتيبة الدينوري (عبد الله): الشعر والشعراء، (سبق ذكره)، ص 168.
- (95) أنظر ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي، (سبق ذكره)، 394.
- (96) نقرأ في قوله تعالى في سورة الكهف 109/18 ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِذَابًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَكْدَرًا﴾، إشارة واضحة إلى أن القرآن ليس الكلام الإلهي بل هو كلام إلهي بمعنى الجزء لا الكل.
- (97) أنظر الإصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين): الأغاني، (سبق ذكره)، ج 1، ص 22.
- (98) أنظر ابن أبي ربيعة (عمر): ديوان عمر بن أبي ربيعة، صححه بشير يموت، ط 1، دار الأهالي، بيروت لبنان، 1934، ص 66.
- (99) أنظر المرجع نفسه، ص 120.
- (100) أورد هذا الحديث النبوي أبو بكر الجصاص في أحكام القرآن، (سبق ذكره)، ج 1، ص 42.
- (101) أنظر المتاعي (مبروك): الشعر والسحر، (سبق ذكره)، ص 89.
- (102) أنظر المرجع نفسه، ص 81.
- (103) أنظر المرجع نفسه، ص 84.
- (104) أنظر علاقة الشعر بالغناء في كتاب العمدة لابن رشيقي القيرواني، (سبق ذكره)، ج 1، ص 26.
- (105) أنظر الرافعي (مصطفى الصادق): إعجاز القرآن، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، (د ت)، ص 217.
- (106) أنظر الجمحي (ابن سلام): طبقات فحول الشعراء (سبق ذكره)، ج 1، ص 25.
- (107) أنظر ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، (سبق ذكره)، ص 643.
- (108) أنظر العشاش (الطيب): نأذج من الشعر العربي، (سبق ذكره)، ص 10 وما بعدها.
- (109) التوبة أي تحبيب المرأة لرجلها والعكس صحيح أيضا.
- (110) أنظر الجصاص (أحمد بن علي الرازي): أحكام القرآن، (سبق ذكره)، ص 51.
- (111) أنظر ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، ط 1، دار صادر، بيروت لبنان، 1997، ج 4، ص 310.
- (112) لقد تعلقت بمادة (س، ح، ر) ومشتقاتها معان أخرى، منها الإحالة على أجزاء من الجسم البشري من ذلك قول عائشة زوج الرسول «مات رسول الله سحرى وسحرى» أي مات وهو مستنبد إلى صدرها وما يجاذي سحرها منه، أنظر ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، (سبق ذكره)، مادة (س، ح، ر).
- (113) أنظر الأصفهاني (الراغب): معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، (سبق ذكره)، ج 1، ص 332.
- (114) أنظر الفيروز آبادي (محمد الدين): القاموس المحيط، مادة (س، ح، ر)، (سبق ذكره)، ج 1، ص 571.
- (115) أنظر آل عمران 3/15، 17.
- (116) أنظر الذاريات 51/15، 18.
- (117) أنظر القمر 54/33، 34.

الرّسول معجزات حسيّة تفوق ما تُسبب إلى غيره من الأنبياء، ومثال ذلك مراد(مصطفى)معجزات الرّسول ألف معجزة من معجزات الرّسول، ط1، دار الفجر للتراث، القاهرة مصر، 2002.

(131) أنظر ابو هلال (محمّد): الغيب والشّهادة في فكر الغزالي، ط1، دار محمد علي الحامي، صفاقس تونس 2003، ص548.

(132) أنظر ابن هشام(عبد الملك): السّيرة النبويّة، (سبق ذكره)، ج1، ص13.

(133) أنظر إبراهيم 14/25، 24.

(134) أنظر ما أورده جواد علي في المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (سبق ذكره)، ج9، ص121 من شعر حسّان بن ثابت مثل قوله من [المتقارب التّام]: «وَلَيْ صَاحِبٌ مِنْ نَبِيّاتٍ شَيْبَانٍ فَطَوْرًا أَقُولُ وَطَوْرًا هُوَ».

(135) أشار جعيط (هشام): الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربيّ، تعريب المنجي الصّيّادي، مراجعة هشام جعيط، سلسلة السياسة والمجتمع، ط1، دار الطليعة، بيروت لبنان، 1984، ص139 إلى أنّ ما قام به الرّسول محمّد قد «قلب حياة مواطنيه منفصلاً [بذلك] عن تقاليد شعبه [إذ] مَرَّقَ الرّوابط الاجتماعيّة [...] باسم حقيقة علوية شعر بها وعبر عنها».

(118) أنظر ابن منظور (جمال الدّين): لسان العرب، مادة (س، ح، ر)، (سبق ذكره)، مج3، ص253.

(119) أنظر يونس 81/10 و77/10.

(120) أنظر هود 7/11، والأعراف 7/109.

(121) أنظر الذّاريات 52/51.

(122) وجدنا في الكتاب المقدس إشارات واضحة إلى تداخل مؤسسة السحر بمؤسسة النبوة وانتشارهما في الشّرق القديم المثلث أنظر مثلاً 1 ملوك 19/18.

(123) أنظر الشّعراء 49/26.

(124) أنظر المائدة 110/5.

(125) أنظر شكوك الفريسيين في إنجيل متى 24/12.

(126) أنظر ص 4/38، الزّخرف 49/43.

(127) أنظر البقرة 2/102.

(128) أنظر ابن هشام (عبد الملك): السّيرة النبويّة، (سبق ذكره)، ج1، ص172-173.

(129) أنظر المسعودي (حمّادي): الوحي من التّنزيل إلى التّدوين، ط1، دار سحر، تونس 2005، ص18.

(130) نسبت كتب التّفسير والمصنّفات التي عُنت بالقصص النبويّ إلى

www.philosophiasafadi.com

نداء منبر فيلاصوفيا

الفلسفة ليست موضوع حبّ أو صداقة فحسب. إنها موضوع العشق. لذلك أقمنا فيلاصوفيا صفدي، لكي ندعو عشاق الفلسفة، وليس أصدقاءها أو أحباءها فقط. والدعوة هي للمشاركة الحيّة المتبادلة في سرد وتداول قصص هذا العشق إنطلاقاً من تعريفنا للفلسفة، أن لها حصة السّؤال في كل شيء، سواء كان الشيء نصّاً أو معيشة.

نوافذ الموقع:

- عرض لصفحات من مجلتي: الفكر العربي المعاصر، العرب والفكر العالمي، ابتداءً من أعدادها الراهنة والعودة إلى مختارات من محاورهما السابقة.
- مقالات وأبحاث منشورة أو سواها، ونصوص من أعمال مطاع صفدي.
- نوافذ تبادلية مع الأصدقاء والزوار، كما يلي:
- رواق سقراط: مختارات من أفكار ونصوص، من تراث الفلسفة ومشاهدها الراهنة، مراجعات الكتب.
- نقطة حوار: حول شخصية مفكر أو مُبدع، أو اتجاهات معينة في الحياة الثقافية.
- مقهى فلسفي: جلسة حرة متعددة الأصوات والآراء والمواقف.
- وجهات نظر: مساحات مفتوحة مع فريق المركز وزوار المنبر.
- شخصية العدد: تقديم بروفيّل لشخصية فلسفية أو إبداعية.

والمشاركة منتظرة من الجميع

الجذور الميثولوجية لطقسية الأضحية

والمحجر في الإسلام

عائشة عجيبة

I. تحولات الأضحية من ثقافة الرافدين حتى الإسلام.

1) ملامح الأضحية في أساطير بلاد ما بين النهرين
إن تتبع ظاهرة القرابين في بلاد ما بين النهرين، سيتم عرضها من خلال النصوص المدونة التي وصلت إلينا على شكل أساطير، والتي سنعرضها من خلال نموذجين: ملحمة أتراسيس وملحمة غلغامش.

أ. ملحمة أتراسيس⁽¹⁾

جاء في الملحمة أنه كان هناك سبعة من آلهة «الأنوناكي»⁽²⁾ العظام جعلوا آلهة «الإيككي»⁽³⁾ - وهم آلهة أقل شأنًا من الأنوناكي - يقاسون من العمل الشاق طيلة أربعين عاماً، وبعد أن أعيا التعب الآلهة الصغرى الشأن من الأعمال الموكلة إليها، أعلنوا الحرب على الإله البطل «أنليل»⁽⁴⁾، فحاصروا معبده حتى اقترب القتال من بوابته، عندها جمع أنليل الآلهة العظام وقرروا خلق «لولو»⁽⁵⁾ ليقوم بالأعمال الشاقة عن الإيككي.

وما دامت «بعلة» الآلهة، إلهة الولادة حاضرة

فلتخلق إلهة الولادة قرباناً

دعها تخلق لولو - الإنسان.⁽⁶⁾

ولخلق لولو هذا، اتفقت الآلهة الكبار على أن تكون روحه من مادة الآلهة، فكان لا بد من إله يُقدم جسمه قرباناً لخلق هذا الـ لولو، وكان هذا الإله هو الإله «وي إيلا»⁽⁷⁾.

وذبح الآلهة في مجتمعهم وي إيلا

الذي كان جسماً مشخصاً

ومزجت ننتو الطين بلحمه ودمه.⁽⁸⁾

وتذكر الملحمة بأن البشر أخذوا يتكاثرون، وأثار ضجيجهم صخب الإله أنليل، فسلط عليهم الإله «نمتارا»⁽⁹⁾ ليجلب عليهم الطاعون والوباء، فأخذوا يلاقون حتفهم بأعداد كبيرة، ولم يكف شره عنهم إلا بعد أن قدموا له قرباناً للتقرب والتضرع له واسترضائه ليكف هذا الوباء عنهم.

وقدموا رغيفاً من الخبز وقرباناً من طعام السمسم

فاستحى من قربانهم

ورفع عنهم الوباء.⁽¹⁰⁾

وبعد ستائة وستائة عام، عاد ضجيج البشر يزعج الإله أنليل، ولكي يتخلص من ضوضائهم، سلط عليهم الإله «أدد»⁽¹¹⁾ ليكف عنهم المطر، والإلهة «نصابا»⁽¹²⁾ لتوقف التاج

المقدمة:

يسعى هذا البحث إلى رصد الملامح العامة للأضحية والحجر في رحلتها الميثولوجية بدءاً من حضارة الرافدين مروراً باليهودية والمسيحية والعصر «الجاهلي» وصولاً إلى الإسلام. راهنية هذا الموضوع يفرضها الواقع الإسلامي المعيش لدى الإنسان المؤمن المأخوذ بالطابع التسليمي لكثير من الممارسات الدينية وجهله بجذورها، وردّها كلّها إلى فترة نشوء الإسلام وبالسنة عن الرسول.

في تتبعنا لظاهرتي الأضحية والحجر بدءاً من حضارة الرافدين وصولاً إلى الإسلام - كونه آخر تجلٍ للمقدس التوحيدي - تبين لنا أن للكثير من الممارسات الدينية والطقوس الشعائرية المتبعة فيه، جذورها الضاربة في القدم، ويعود كلها (أو بعضها) لحضارات سابقة عليه. فمن خلال تتبعنا للتطور التاريخي لهاتين الظاهرتين في تلك الثقافات سوف نسعى بأن نقوم بتحديد الثابت والمتغير في معالهما، وذلك عن طريق إبراز الملامح العامة لهما في كل واحدة من هذه الثقافات لنخرج في النهاية عن طريق المقارنة النصية، إلى ما احتفظ به الإسلام من جهة، وما قام بنسخه من جهة أخرى.

وربما يبدو للوهلة الأولى أن موضوع هذا البحث يتكوّن من نقطتين لا تواشج بينهما ولا اتصال؛ غير أن التتبع التاريخي والنصي الدقيق يُظهر لنا الاعتماد الضمني المتبادل لهاتين الظاهرتين في كثير من المناحي، فالتمفصل العميق لهما يتبلور - كما سيتبين لنا في هذا البحث - من خلال ارتباطهما بفكرة الميثاق بين المقدس والدنوي، ولأنهما غالباً ما تساوقاً معاً.

نحن في هذه الثقافات دائماً أمام أضحية تُكرّس ميثاقاً ما وأمام حجر يكون شاهداً على هذا الميثاق، وغالباً ما كان يتم تقديم الأضحية إما أمام حجر مقدس، أو في مكان اكتسب قدسيته من خلال احتوائه لحجر مقدس. والمحطة الأخيرة بتطور هاتين الظاهرتين هي الثقافة الإسلامية التي احتفظت بهما بعد إدخال الكثير من التعديلات في طقس الحج والتي تشكل فكرتي الأضحية من جهة والطواف حول الحجر الأسود بنيته الجوهرية.

بعد نجاة أتراحاسيس من الطوفان، فهو فعل شكر يصدر عن الإنسان العاجز عن مواجهة الطبيعة، والذي لا يرى من كوارثها إلا مظهر لتجلي غضب الإله. ويبقى أن نشير إلى أن القربان يتم تقديمه بالمعبد الخاص بالآلهة.

بل اقصدوا باب نمتارا

واحضروا معكم رغيفاً من الخبز

ولعلّ سيسر بقربان السمسسم.⁽²⁰⁾

بل اقصدوا باب الإلهة أدد

وخذوا معكم رغيف خبز إليه

ولعلّ قربان السمسسم سستره.⁽²¹⁾

أي أن كفارة الإنسان، بما هو كائن تجري في دمه الخطيئة، تقديم قربانه للآلهة في مكان مقدس، ويكتسب المكان قدسيته من خلال كونه معبداً للإله ومكاناً لالتقاء الإلهي بالديني.

ب. ملحمة غلغامش⁽²²⁾

تروي هذه الملحمة أحداثاً تدور حول بطل اسمه غلغامش، ثلثه بشر وثلثه إله، وقد خصّته الآلهة بصفات جعلته ملكاً على البشر، وعن صديقه انكيدو، أمه الطيبة وأبوه حمار الوحش. وتروي الملحمة أنه قد انعقدت أواصر الصداقة بين البطلين بعد صراع، وصارا خليلين حميمين يُلازم أحدهم الآخر، وقد قاما سوية بالكثير من المغامرات.

نتلمس في هذه الملحمة مظهرين للقربان: حيواني وإنساني. مع الانتقال من المرحلة الأمومية إلى المرحلة الذكورية المتمثلة بازدراء انكيدو لـ «عشتار»⁽²³⁾ وتوغّده إياها بقذفها بفخذ الثور السماوي الذي أرسلته عشتار لنشر الرعب والفزع على الأرض.⁽²⁴⁾

قطع فخذ الثور السماوي وقذفه بوجهها، وقال:

لو أمسكت بك لفعلت بك مثلاً فعلت به.⁽²⁵⁾

بعدها قدم غلغامش وانكيدو قلب الثور السماوي المقتول قرباناً للإله «شمش»⁽²⁶⁾. تبرز هنا خاصية القربان الذي يُقدم على سبيل الشكر للإله القوي الذي يساعد أبناء الأرض على اجتياز محتتهم.

وبعد أن أجهزا على الثور السماوي اقتلعا قلبه

وقرباه إلى الإله شمش وسجدا له.⁽²⁷⁾

أما بالنسبة للقربان الإنساني، فتتجلى فيه رمزية الفداء بحلول انكيدو مكان غلغامش عن طريق حدثين: الأول: ويتمثل بنصيحة أهل «اوروك»⁽²⁸⁾ لـ غلغامش، عندما قرر البطلين التصدي لـ «خبابا»⁽²⁹⁾ في بلاد الأرز، بأن يترك انكيدو يسير أمامه.

دعه يتقدم في الطريق وابق على نفسك

دع انكيدو يسير أمامك، فإنه يعرف الطريق وقد سلكه

إنه يعرف الطريق إلى الأرز،

دعه يتوغل في مسالك خبابا

وإن من سيسير في الطبيعة يجمي صاحبه.⁽³⁰⁾

فيهلكون من الجوع. وعندما فتكت المجاعة بالبشر، تضرعوا للإله أدد وبنوا له معبداً في مدينتهم، وقربوا له القرابين.

بل اقصدوا باب أدد

وقدموا إليه رغيفاً من الخبز

وسرّ بقربان من السمسسم

واستحى مما قُرب له، وكف عن الأذى

وفي الصباح نزل الضباب

وأمر طلا خلصة

وانتجت الحقول الغلال خلصة.⁽¹³⁾

بعد هذا كله ازداد غضب أنليل على البشر وقرر أن يبعث إليهم الطوفان. وهنا تدخل الإله «إنكي»⁽¹⁴⁾ وحذر أتراحاسيس⁽¹⁵⁾ مما ينوي فعله أنليل، ونصحه بأن يبني سفينة لها سقف وأن يأخذ معه الحيوانات الطاهرة والحيوانات السمينة وأطياف السماء والماشية وحيوان البر، يضعها كلها في السفينة وأن يخفي الأمر على رعيته. وبعد أن صدق إنكي، جاء الطوفان الذي أسلم الناس جميعاً إلى الهلاك والفناء، فندبتهم الإلهة «ننتو»⁽¹⁶⁾، وبكت معها الآلهة من أجل البلاد. ودام الطوفان سبعة أيام وسبعة ليال، وبعدها نجا أتراحاسيس، وقدم للآلهة قرباناً.

وجَهَّز الطعام...

وشمّ الآلهة طعام الوليمة

فجمعوا كالذباب على القرابين.⁽¹⁷⁾

نرى في هذه الملحمة أن آلهة الأرض قد ناءت بالمشقة والتعب وأعلنت العصيان والحرب على أنليل لتدمير النظام الذي تمّ إرساؤه من قبل، فغدا الكون مسرّحاً للعنف التبادلي بين الإيكيني وأنليل. أصبح النظام الثقافي عرضة للتحويل تحت وطأة العنف ما لم يُعاد تأسيسه على الذبح.

وفعل الذبح هنا يُشكل فاتحة لنظام جديد، لأن الدم المقدس المراق (دم وي إيلا) يضع حداً للاقتتال ويعمل على تنحية العنف، وهذا في حدّ ذاته إشارة واضحة إلى المدلول الإنساني لإراقة الدم الذي يرتبط جذرياً بوضع حدّ للعنف، ويقوم بتأسيس نظام ثقافي آخر يركز في مرجعيته على الأضحية.⁽¹⁸⁾

أما المسألة المتعلقة بخلق الإنسان، فالإنسان خُلِق وفي عروقه يجري دم وي إيلا، وهو إله مذب، وهكذا يكون الإنسان حاملاً لوزر أولاني وخطيئة أصلية منذ ولادته، لذا فُرض عليه الشقاء والعذاب (فلتخلق إلهة الولادة قرباناً)، ومن هنا تكون ضرورة التكفير المستمر للآلهة عن الإثم الذي يشكل الجذر الوجودي الذي خرج منه الإنسان ويصير محتوماً عليه أن يبحث عن كفارة تطهره.⁽¹⁹⁾

القربان الذي قُدم لـ نمتارا ولـ أدد، في المعبد الذي بُنوه له، اتخذ سمة الكفارة التي تُقدم للآلهة ليكفوا شرهم عن البشر. فهو فعل ضد المرض وضد الموت من جهة، وفعل تضرّع وتقرب من جهة أخرى. أما القربان الذي تمت تقديمته

أما الحدث الثاني فيتمثل في وقوع لعنة الموت على انكيدو بعد نزاع بين الآلهة.

وقد اجتمعوا يتشاورون، وقال «أنو»⁽³⁷⁾ - أنليل:

لأنها قتلا الثور السايوي وقتلا خبابا

فينبغي أن يموت ذلك الذي اقتطع أشجار الأرز من الجبال

ولكن أنليل أجابه: انكيدو هو الذي

سيموت، ولكن غلغامش لن يموت.⁽³²⁾

ومن هنا نستخلص أن الخيار الذي يقع على الأضحية في هذه الملحمة لا ينبغي على الأفعال التي صدرت عنها، بل لأنها تحمل مواصفات تحوّلها أن تكون قرباناً على مذبح العنف التبادلي بين الآلهة⁽³³⁾، إن انكيدو يتمتع بجميع مواصفات الأضحية: فهو القوي، الحكيم، الفطن، الغريب، والوحشي، فهو نظير غلغامش.

فالخلفي غريباً له

وليكن مضاهياً له في قوة اللب والعزم.⁽³⁴⁾

وهذا ما سيرشحه لأن يكون بديلاً له، فغلغامش، الذي ثلثه بشر وثلثه إله (أمه الإلهة نسون)⁽³⁵⁾ وقد خصّته الآلهة بصفات جعلته ملكاً على البشر لا ينفع أن يكون الأضحية على مذبح الآلهة المتنازعين فيما بينهم، فالخيار الذي يقع على انكيدو، رغم أن أفعاله تتساوى مع أفعال غلغامش (لأنها قتلا الثور السايوي وقتلا خبابا)، يحمل طابع اللاتعليل، الذي يرافق القربان ويؤسّس له جذره اللامعقول والمستعصي على التفسير والتعليل البشريين، ما يكرّس في الذهن فكرة - الذنب بلا ذنب، وهذا ما نجده في الملحمة نفسها من خلال استغراب واستنكار الإله شمش من هذا الخيار (فعلام يقع الموت على انكيدو وهو بري)⁽³⁶⁾.

وعلى سبيل التأويل يمكننا أن نشير في هذه الملحمة لوجود بداية تحوّل للتخلي عن القربان الإنساني والاستعاضة عنه بالقربان الحيواني، ف انكيدو وإن كان إنساناً إلا أنه من أصل حيواني، فأمه الظبية وأبوه حمار الوحش، على عكس غلغامش الذي ثلثه بشر وثلثه إله، وهذا ربما ما يكون قد أسس لاحقاً للتخلي نهائياً عن التضحية بالإنسان باعتبار أن الإنسان مخلوق على صورة الله. وهكذا يتبين لنا في ملحمة غلغامش كما في ملحمة أتراسيس سابقاً، أن وظيفة الأضحية والقربان تتجلى في إنهاء دورة العنف وحالة الصراع الذي يدور بين الآلهة والآلهة من جهة، وبين الآلهة والبشر من جهة أخرى، وفي التأسيس لنظام ثقافي ينهض على تأكيد الفارق بين الآلهة الخالدة والبشر الفانين⁽³⁷⁾، لأنه بعد موت انكيدو يرحل غلغامش في طلب الخلود ليعود خالي الوفاض وليجد في النهاية عزاءه بالبناء، فيقوم بتشييد سور «أوروك» وتخليد مآثره على الألواح.

2) معالم الأضحية في العهد القديم

يستمر مع العهد القديم التأكيد على شقاء الإنسان باعتباره

يُولد مسكوناً بالخطيئة الأصلية، ما يُحتم عليه وجوب التضحية والبذل كدفع مستمر من أجل التطهر والتكفير عن ذنب قام به الإنسان الأول (آدم)، الذي تناولت يده على شجرة الخير والشر، فعُوقب على ذلك (ملعونة الأرض بسببك، بالمشقة تأكل منها طول أيام حياتك).⁽³⁸⁾

إذاً الإنسان، كما صوّرت التوراة، هو خاطئ بطبيعته فهو (مكروه وفاسد يشرب الإثم كالماء)⁽³⁹⁾، وكذلك نقرأ في مزمور داوود (هاأنذا بالإثم صوّرت وبالخطيئة جبلت بي أُمي)⁽⁴⁰⁾.

ونظراً لتأصل الخطيئة في الإنسان واعتبار جذوره ضاربة في الإثم والدنس، كانت القرايين البشرية والأصاحي هي الحدث الأنثروبولوجي لرأب الصدع في الذات البشرية، إن لناحية طلب الغفران أو لناحية تقديم الشكر للإله، وظاهرة القرايين الموعلة في عمق الوجدان التوراتي تتجلى بشقيها الإنساني والحيواني.

تحفل نصوص العهد القديم بالإشارة إلى الطقوس الاحتفالية للتضحية بالأنباء، فقد جاء في سفر الملوك الثاني: (إنهم كانوا يُحرقون بنيهم بالنار)^[31:17]، كذلك جاء في سفر تثنية الاشتراع: (أنهم أحرقوا بنيهم بالنار لأهنتهم)^[31:12]، وفي سفر ارميا: (أنهم بنوا مرتفعات توفة [...] ليحرقوا بنيهم وبناتهم بالنار)^[31:7].

ويذكر لنا العهد القديم في سفر صموئيل الثاني أن: (على شاوول وبيته دم)^[6:21]، فبعد أن استفسر داوود عن سبب القحط الذي دام ثلاث سنوات، أتى الجواب ليُقي اللوم على شاوول. ولما كان شاوول ميتاً، بحث داوود عن سبعة من أبناء شاوول، (فشنقهم للرب)⁽⁴¹⁾. وقد بقي هؤلاء مُعلقين على مشانقهم حتى نزول المطر، مما يوحي بأن إعدامهم لم يكن مجرد عقاب بل كان له طابع الرقية أيضاً.⁽⁴²⁾ ونرى في سفر حزقيال أيضاً استنكار يهوه (السيد الرب) لأفعال أهل مدينة أورشليم (الذين قاموا بذبح أنبائهم وتقديمها للأصنام)^[20:16].

المثير في الأمر أن نصوص التوراة حافلة باللوم والتقريع على اليهود الذين استمروا في تقديم القرايين البشرية، إذ أن التشريع العبراني نصّ على افتداء الأبناء بقرايين حيوانية، بحيث أصبحت عملية افتداء أبقار الإنسان بالحيوانات قاعدة لدى بني إسرائيل. قال موسى: (أنا أذبح للرب كل فاتح رحم من الذكور وكل بكر من بني أفديه)⁽⁴³⁾، وهذا يعني أن القربان البشري هو مبدأ كنعاني تمّ تعديله في التشريع العبراني بالفداء⁽⁴⁴⁾، والذي يتجلى في نص محوري من سفر التكوين، ويدور حول تضحية إبراهيم بابنه إسحق، إن الله قد امتحن إبراهيم في ابنه إسحق: (لما أخذ السكين ليذبح ناداه، ملاك الرب من السماء قائلاً: إبراهيم، إبراهيم. قال: هاأنذا)^[10:22]. قال: لا تمد يدك إلى الصبي ولا تفعل به شيئاً^[11:22].. فإذا بكبش واحد عالق بقرنيه^[12:22] [...] فأصعده إبراهيم محرقة بدل ابنه^[13:22]).

قد استمرت ظاهرة القرابين البشرية، أو تمت العودة إليها. يشير فراس السواح في كتابه (مغامرة العقل الأولى): أن فكرة الإله تطورت عند اليهود تطوراً بطيئاً قبل وصوله إلى مرحلة (إلهنا أعظم من جميع الآلهة)⁽⁵⁴⁾، ففي بداية التوراة، كان إله اليهود اسمه إيل، ثم أصبح اسمه يهوه، الذي أخذ من الإله السوري بعل صفات القوة والبأس⁽⁵⁵⁾، وهذه الفكرة هي التي حدت ربما ببعض الباحثين إلى اعتبار أن التحول من عبادة الإله إيل إلى عبادة الإله يهوه، إله الحرب والجنود، أدى إلى عودة ظاهرة القرابين البشرية، وعدم إنجاز القطيعة التي أرادها حدث الافتداء.⁽⁵⁶⁾

هذا الرأي قد يكون مردوداً لما جاء في (سفر ارميا) من استنكار من الرب لحرق البنين والبنات بأن هذا (لم أقرُّ به، ولم يخطر في بالي)^[31:17]، وكذلك جاء في سفر الملوك الثاني توبيخ قاس ولوم شديد على الذين (لا يعملون بحسب فرائضهم، بل بحسب احكامهم القديمة)^[40:17].

وهكذا تبرز لنا نصوص العهد القديم، أن الطابع الأساسي للأضحية هو إيفاء هذا الدين البشري للإله، وذلك لأن (لرب عهداً ابدياً في لحم بنيه)، وهذا العهد لا يتم استيفائه وتكريسه إلا في فعل التضحية وإراقة الدم.

ما يستوقف الناظر في هذه النصوص أن الأضحية البشرية تكتسب طابع التسليم المطلق وترمز إلى انسحاق الإنسان تحت وطأة القدر المتعالي، هذا يتبين في السلوك الطبع لـ إسحق الذي يُساق إلى المذبح، وفي سلوك بنت يفتاح الجلعاوي، التي تشد من عزم أبيها على الوفاء بنذره⁽⁵⁷⁾.

كذلك فإن من اللافت أن الأضحية التي يختارها القوم يجب أن تمثل أفضل وأكمل وأعلى ما عند الإنسان، سواء كانت بشرية أو حيوانية، (مرُّ بني إسرائيل أن يأخذوا لي تقدمة، من كل إنسان ما يسخو به قلبه تأخذونه تقدمة لي)⁽⁵⁸⁾.

ففي القرابين البشرية يقع فعل التضحية على ابنة يفتاح، على إسحق ابن إبراهيم، أبناء الملك شاول...، وهؤلاء كلهم من نخبة القوم وعليتهم.

كما أنه في القرابين الحيوانية يجب أن تكون نوعية الأضحية في غاية الجودة وممتازة، ففي ذبيحة الرب تكون الأضحية ذكراً تاماً. أما بالنسبة للقرابين التي لا تُحرق كلها على مذبح الرب، فتحرق منها أفضل أجزائها (الكبد، الكليتين، الشحم)، هذا بالإضافة إلى أن (لرب كل فائح رحم) يجب افتداؤه اذ لم يضحى به.

وإذاً، تظهر الأضحية في التوراة بمثابة طقس احتفالي - من خلال الدم المراق - تكريس لفئة من البشر، (بنو إسرائيل) على وجه مخصوص، كما نرى في ذبيحة التكريس لـ هارون وأبنائه. كذلك يصبح تماس الأضحية مع المكان المقدس أكثر مشروطة، لأن الذبيحة التي لا يتم تقربها على مذبح الرب، تورث صاحبها دماً إضافياً.

كما أن التصور الذي يدمج البشر بالخطيئة الأصلية التي

مرة أخرى يتجل لنا فعل الذبح كفاتح لعهد آخر ونظام جديد يرتكز على الأضحية، (وهي حيوانية هنا)، التي تم تحويل العنف باتجاهها بعد حدوث الانزياح الميتولوجي للتضحية من اسحق إلى الكبش ليغدو قربان الحيواني بديلاً تخفيفياً موسائياً للإنسان الذي كان يُكره على التضحية بأحد أولاده.

في الأضحية الحيوانية سيتم الاحتفاظ بطقس جوهرية من الطقوس التي كانت تمارس وتؤدي في تقديم القرابين البشرية، ألا وهو إحراق الأضحية بعد ذبحها، لأن للرائحة الناجمة عن احتراق جسد الأضحية دوراً مهماً في عملية التقرب إلى الله واكتساب رضاه (اهتموا أن تقربوا لي في الوقت المعين قرباني وطعامي ذبائح بالنار رائحة رضائي)⁽⁴⁵⁾.

والأضحية الحيوانية في العهد القديم تخضع لمشروطة مكانية وزمانية، فالرب يطالب الإنسان المسكون بالخطيئة، بالتكفير المستمر وتقديم القرابين بصورة يومية (لا تحضروا أمامي فارغين)⁽⁴⁶⁾، فاليهودي يُلزم، فضلاً عن المحرقة الدائمة⁽⁴⁷⁾، بالذبائح في مناسبات متعددة: السبت، عيد الأسابيع، رؤوس الشهور، عيد الفطير، عيد التدشين، عيد الهتاف...⁽⁴⁸⁾

أما عن المكان الذي تُقدم فيه الذبيحة، هو المكان التي ارتضاه الرب مع وجوب ذكر اسم الله على الذبيحة (في كل موضع، أذكر فيه اسمي، آتيك وأباركك)⁽⁴⁹⁾. ويتم تقرب الذبيحة في خيمة الموعد التي نصبها موسى وأصبح يخرج إليها كل طالب للرب.

أما في حال أُخلّ بالمشروطة الزمانية أو المكانية للذبيحة، فإن خطيئة أخرى تُضاف، وذلك لأن: (أي رجل من بيت إسرائيل ذبح ثوراً أو حملاً أو عذرة في المخيم أو خارجه ولم يأت به إلى خيمة الموعد ليقربه قرباناً للرب أمام مسكنه يحسب على ذلك الرجل دم)⁽⁵⁰⁾.

وتكتسب الأضحية الحيوانية الطابع التحريمي المطلق في حال تقديمها لآلهة غير الرب (من ذبح لآلهة لا للرب وحده فليكن محرماً)⁽⁵¹⁾.

ولم يقتصر تحول الأضحية عبر فداء البشري بالحيواني فقط، بل أن القرابين البشري خضع لتحول من جهة أخرى، ألا وهو تحول الأضحية البشرية من الكل إلى الجزء⁽⁵²⁾، وذلك لأن (عهد الرب في لحم بنيه عهداً أبدياً)^[2:17]، كما يذكر سفر التكوين التوراتي.

هذا النصيب الإلهي في الجسد البشري يقوم على ميثاق بين الرب وإبراهيم الذي قام بختان نفسه وأتباعه عند وصوله لأرض كنعان. وهذا العهد له طابع فوقي، فهو عهد بين الرب وبين نسل إبراهيم من بعده (وإن الذي لا يُحْتَنَن في لحم غرلته فتقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدي)⁽⁵³⁾.

الملفت للانتباه، أنه بعد إبراهيم وبالرغم من الميثاق وبالرغم من الافتداء الإلهي للإنسان بالقرابين الحيواني،

في بيت لحم اليهودية، وأنتم ما تفرضه عليه شريعة موسى من ختان⁽⁶⁰⁾ وتقريب القرابين سنوياً⁽⁶¹⁾، فهو الطفل الذي حُبل به من الروح القدس، فوُلِدَ من مريم (العدراء) وبُشِّرَتْ به الملائكة على أنه المخلص (ولد لكم اليوم مخلص)⁽⁶²⁾.

وقد أكَّد المسيح دائماً على اتباع شريعة موسى، وأوصى شعبه بذلك، وكان مأخذه على اليهود أنهم يقولون ولا يفعلون، وكان يوصي رعيته بأن (إفعلوا ما يقولون لكم واحفظوه ولكن أفعالهم لا تفعلون)⁽⁶³⁾.

وكذلك قرَّع المسيح اليهود لأنهم كانوا يحرقون بنهم في وادي في اورشليم اسمه جَهَنَّم (من قال يا جاهل استوجب نار جهنم)⁽⁶⁴⁾، وقد جعل المحبة بمرتبة أعلى من مرتبة الذبائح التي كانت تقرب للرب (إنما أريد الرحمة لا الذبيحة)⁽⁶⁵⁾، و(صالح أخاك ثم قدم قربانك)⁽⁶⁶⁾. وفي اليوم الذي سبق آلامه، أخذ الخبز بيديه وبارك وقدس وكسر وأعطى تلامذته قائلاً: هذا جسدي الذي من أجلكم ومن أجل الكثيرين يُكسر ويُبدل لمغفرة الخطايا وللحياة الأبدية. كذلك على الكأس المزوجة خراً وماءً، بارك وقدس وأعطى تلامذته قائلاً: خذوا اشربوا منه جميعكم، فهذا هو دمي، دم العهد الجديد الذي من أجلكم ومن أجل الكثيرين يُهْرَق ويُبدل لمغفرة الخطايا وللحياة الأبدية.

هنا تكمن القطيعة الجوهرية بين العهد القديم الحافل بالذبائح والأضحية والمحرقات (رائحة رضى الرب)⁽⁶⁷⁾، وبين العهد الجديد المتمثل بجسد المسيح قرباناً يُفْتَدِي به شعبه والامم الأخرى (كُتِبَ أن المسيح يتألم ويقوم من بين الأموات في اليوم الثالث وتُعلن باسمه التوبة وغفران الخطايا)⁽⁶⁸⁾، ليصبح دمه المراق فاتحة لعهد جديد، وقد اختفت في العهد الجديد كل أنواع الأضاحي بالمعنى المادي الذي كان معروفاً وسائداً لدى اليهود ولدى الأمم الأخرى السابقة على اليهودية. فليس هناك ختان للذكور - باعتبار أن الختان نوع من التضحية. كذلك اختفت الذبائح والمحرقات التي تقرب للرب وأصبحت الذبيحة رمزية، وانتقل مذبح الرب من كونه محرقة حطب دائمة الاشتعال ليصبح ركناً يحتل حيزاً من الكنيسة توضع عليه القرابين (أي الخبز وهو بالمعنى الرمزي جسد المسيح). فالخلاص التي بُشِّرَ به، قدمه جسد يسوع على الصليب.

تجدر الإشارة إلى أن طقس التكريس الذي تمارسه اليهودية لتكريس هارون وبنيه برش الدم على آذانهم وأبهامهم اليمنى، انتقل ليصبح طقس عمادة واستبدال الدم بالماء المقدس.

وبالرغم من أن المصطلحات التي كانت سائدة في اليهودية استمرت على مستوى المصطلح في المسيحية، غير أنها اختلفت في المضمون (المذبح، القربان، الذبيحة الإلهية). فالمسيح قضى على ظاهرة العنف وعلى إراقة الدماء، وأعطى بعداً رمزياً لهذه الطقوس.

ارتكبتها الإنسان الأول، لا يزال يسري بقوة في التوراة التي تعلن أن للرب محرقة دائمة مستقلة قائمة بذاتها، حتى لو لم يكن للإنسان من خطأ دينوي يكفر عنه، أو نذر يريد أن يستوفيه أو شكر يريد أن يؤديه.

غير أننا نرصد في التوراة، رغم المشاهد المروعة لسفك الدم ولقسوة الفعل ولشدة العنف الموجه نحو الأضحية، بداية تحول جوهرى لإخراج العنف من إطلاقيته ومن مجاله المفتوح وذلك باختزاله في بؤرة أشد تكثيفاً وتمركزاً، إذ أن فعل التضحية أصبح يرتبط بمكان مقدس محدد، وهو مقام الرب الذي ارتضاه لنفسه، هذا من جهة. أما من جهة أخرى فيتجلى ذلك من خلال تحويل مجرى العنف من الإنسان إلى الحيوان ليغدو القربان الحيواني بديلاً عن القربان البشري، ليس هذا فقط، لا بل أن محاولة مركزة العنف وتبثيره تتجلى في تحويل عهد الرب في لحم بنيه من الجسد ككل إلى جزء منه عبر ظاهرة الختان، حيث يعوض الجزء المتبوتر من الجسد عن فعل التضحية الكاملة بالجسد.

والباعث على المفارقة أن اليهود قد استمروا بتقديم القرابين البشرية بعد ذلك، وهذا ما نسوق له تعليين آخرين:

الأول، يتجلى في طرح الباحث السوري، فراس السواح، في كتابه (آرام دمشق وإسرائيل) من أن الأبحاث التاريخية الأدق حتى الآن، تشير إلى أن كل الأسفار التي تنسب إلى الآباء، والتي يرد فيها حادثة ابراهيم واسحق وكذلك ظاهرة الختان، قد تمَّ وضعها في فترة السبي البابلي لليهود على يد نبوخذ نصر [عام 587 ق.م.]، وأنها قد أتت كتعويض نفسي لشعب يعيش مأزقاً تاريخياً، ويحاول عبْر السرد، إختلاق جذور تاريخية موهومة له.⁽⁵⁹⁾

أما التعلييل الآخر، فهو يتفق مع التقريع المستمر، من الإله يهوه، لليهود، ويأتي في (إنجيل متى) حيث يأمر المسيح تلامذته (إفعلوا ما يقولون [أي اليهود] لكم واحفظوه ولكن أفعالهم لا تفعلون)^[3:22].

وهذا قد يكون دلالة على العقبات التاريخية التي واجهها حضور الأبدى في الزمني، وتجلي المقدس في الدنيوي عبر امتناع اليهود عن التقيد بأحكام شريعتهم. وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن تناول جسد الأضحية، هذا إن لم تكن محرقة للرب، يقتصر على الكهنة الذين يتمتعون بحق تناول أجزاء منها في أنواع عدة من الأضاحي، إلا في حال الأضحية المقدمة على سبيل الشكر أو النذر، وهذا يدل على بيئة اجتماعية ذات جذر سلطوي يتأسس على المقدس وعلى تراتبية اجتماعية تقوم على امتيازات واسعة لرجال الدين الذين يشكلون سلطة قائمة بذاتها تتوسط بين الرب وشعبه.

3 التحول الميثولوجي للأضحية في العهد الجديد

جاء في العهد الجديد (الإنجيل)، أن المسيح ابن مريم وُلِدَ

(4) الأضحية في الجاهلية

يتبدى لنا من خلال تتبعنا لظاهرة الأضحية عند العرب قبل الإسلام، أنها وجدت بشقيها الإنساني والحيواني. فقد أشار النص القرآني على أن التضحية بالأبناء في الجاهلية كانت موجودة، ﴿وكذلك رُين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم﴾⁽⁶⁹⁾، والمقصود بأولادهم هنا - بناتهم⁽⁷⁰⁾.

تنقل لنا السرديات أن عبد المطلب، وهو جد الرسول، نذر، حين لقي من قريش ما لقي عند حفر زمزم، لئن ولد له عشرة أولاد ليذبح أحدهم عند الكعبة. فلما توافى بنوه العشرة وعرف أنهم سيمنعونه جميعهم - أي بني قريش - أخبرهم بنذره ودعاهم إلى الوفاء بذلك، فأطاعوه، ودخل بهم على هبل في جوف الكعبة، فوقع القدح على عبد الله، وهو الأحب إلى قلب أبيه، إلا أن عبد المطلب أبى إلا أن يفي بنذره، فأخذه إلى أساف ونائلة، إلا أن قريش منعتة (والله لا تذبحه حتى تُعذر فيه)، وكان الحل أن يقرّبوا عبد الله وعشرة من الإبل، وأن يضربوا الأقداح، فإذا وقع القدح على عبد الله يزيدون فوق العشرة عشرة في كل مرة حتى يرضى عنهم الرب، وهكذا حتى وقع القدح على الإبل، ففدى عبد الله بمئة من الإبل⁽⁷¹⁾.

واللافت هنا أن القرشييين الذين منعوا عبد المطلب من قتل ابنه، كانوا يندون بناتهم، خوفاً من العار والإملاق⁽⁷²⁾، وللباحث علي زيعور رأي آخر في كتابه (العقلية الصوفية ونفسانية التصوف)، فيفيد بأنه توجد دراسات أخرى تشير إلى أن وأد البنات كان تقدمة وقرباناً لإله القمر (ود) حيث كانت المؤودة تُداس في رمال الصحراء وذلك لاعتقاد الجاهليين أن القمر سوف يأتي ليلاً فيقبل الأضحية المقربة له، وهذه الدراسات تنطلق من دراسات لعلم اللغة حيث أن ود هو (القمر) والوَاد (عملية التضحية)؛ مشتقان من الجذر عينه أو من جذرين ملتصقين، مما يعني أن الفعل الذي يتقرّب به إلى المعبود قد اشتق من اسمه. ويضيف زيعور بأن ود ثم وأد ثم مؤودة (أي قربي)، كلمات ثلاث لا تفهم إلى إذا أخذت في وحدة تعبدية⁽⁷³⁾.

وربما أنه على مر السنين قد تناسى الجاهليون السبب الأصلي لتقديم بناتهم قرباناً للإله ود، حتى أصبح السبب المتعارف عليه هو الخوف من العار والأملاق.

وكذلك جاء في كتاب (الأصنام) لـ ابن الكلبي، أن الإله ود «كان تمثال رجل، كأعظم ما يكون الرجال. قد زبر عليه جِلْتَان، متزّر بحلة، مرتد بأخرى، عليه سيف قد تقلّده، وقد تنكب قوساً وبين يديه حربة فيها لواء، ووفضة فيها نبل». هذا الإله العربي قريب الشبه من إله الحب اليوناني أروس، وهو من أقدم وأجمل الآلهة اليونانية، وكان يتنكب السهام والقوس أيضاً. كذلك جاء في كتاب (أنساب العرب) أن به

شبهاً لملك من ملوك الفراعنة ومن آلهة المصريين⁽⁷⁴⁾.

ومن خلال تقني ظاهرة القرابين في الميثولوجيا الإغريقية، نجد أن في أسطورة أبناء هرقل - يوربيدس: أن إبنه هرقل تقدّم نفسها قرباناً للآلهة ليتحقق النصر للآثينيين، وفي إلياذة هوميروس، قيل أنه لن يُكتب النصر لـ أغامنون القائد العام لجيوش الآخائية إلا إذا ضحى بابنته⁽⁷⁵⁾.

وربما يكون التشابه بالشكل بين الإله ود مع إله يوناني بها يقدم له من قرابين أنثوية، يمنحنا بدوره تفسيراً مشروعاً بأن الجاهليين كانوا يقدمون بناتهم لإله الحرب لاستعطاء النصر على أعدائهم.

لم تحمل عبادة العرب للأصنام طابع الجدّية، والسرديات زاخرة بحوادث مضحكة عن العلاقة بين الجاهلي وصنمه. نذكر منها⁽⁷⁶⁾ حادثة كناني الذي أتى إلى صنم قبيلته فنفرت منه إبله لمنظر الدماء المُرّاقعة عليه، فرجم الصنم بالحجر وقال له: «لا بارك الله فيك إلهها، أنفرت عليّ إيلي». وذلك آخر يستشير الصنم مستقسماً بالقداح للأخذ بثأر أبيه فيخرج القدح الناهي عن الأخذ بالثأر فيضرب بالقداح وجه الصنم وينصرف ليفتك بأعدائه. وعن حادثة أخرى لرجل كان يأتي لصنم بالطعام ويضعه عند رأسه، فمر يوماً ثعلبان، فأكلا الطعام وبالا على رأس الصنم فغضب الرجل كثيراً وضرب الصنم وكسره وقال:

لقد خاب قوم أمْلوكَ لشدة

أرادوا نزلاً أن تكون تحارب

فلا أنت تغني عن أمور كثيرة

ولا أنت دفاع إذا حلّ نائب

أرَبَّ يبول الثعلبان برأسه

لقد ذُلّ من بالت عليه الثعلاب

أما عن الأضحية الحيوانية فأخبار الجاهلية مليئة بالأضاحي الحيوانية، فلكثره أصنامهم وأنصابهم كثرت ذبائحهم، فكانوا يعظمونها وينحرون لها ويعتكفون عندها ويدورون حولها.

وكما كان لكل جاهلي صنمه أو وثنه الخاص، كان هناك أصنام وأوثان للجاهليين جميعاً لم يأخذ تقديم الأضاحي للآلهة طابع الضريبة الجبرية وإنما كان حباً بإشراكهم في شؤونهم أو رغبة في الاتحاد معهم، وكانوا يرون في التضحية عاملين رئيسين: الأول، إنتقال دم الضحية الحار إلى المعبود الذي يكتفي به ولهذا نراهم يصبون الدماء على رؤوس الأنصاب والأصنام تسكيناً لغضب الإله وطلباً لإرضائه.

والثاني، هو في انحلال لحمها ودمها في لحوم العباد ودمائهم، فبعد ضرب أوداج الضحية بالسيف، يُتلقى دمها فيُشرب ثم تقطّع الأضحية وتؤكل نيئة، وتؤكل حتى لا يبقى منها شيء، من الجذور حتى الجلد والعظام، عند طلوع الشمس⁽⁷⁷⁾.

كما أنهم كانوا يُضخّون في موسم الحج بـ منى، وكانوا يُسمنون الأضحية كما جاء في البخاري (كنا نُسمّن، وكان

II. الرحلة الميثولوجية للحجر من ثقافة الرافدين حتى الإسلام

1) الحجر في أساطير بلاد ما بين النهرين

إن الحجر، لما له من بنية صلبة قاسية ومن ماهية ثابتة غير قابلة لأن يطرأ عليها تحوّل جوهري أو تغيير جذري بفعل عوامل الطبيعة والمناخ، تتمتع بمكانة مميزة في الثقافات القديمة. فمن خلال تتبعنا للرحلة الميثولوجية للحجر نجده يتخطى وضعيته المادية كموجود في الطبيعة المادية ليغدو عنصراً ثقافياً متخذاً طابعاً أسطورياً في تدليله على تجربة تاريخية ومقدسة حدثت، لا يتم الاحتفاظ بملاحمها وإنجازاتها وأحداثها إلا من خلال تدوينها فيه ونقشها عليه.

فالأسطورة التي تفسر علاقة الإنسان بالكائنات وتجسد رؤيته إلى العالم، الحياة، الوجود، المجتمع، القيم الاجتماعية، حالته الوجدانية...، قد تمّ تدوينها على ألواح حجرية. وهذا الفعل التدويني قد تمّ التأسيس والتتظير له داخل الأساطير نفسها.

عقد اللازورد⁽⁹¹⁾ في جيد الإلهة عشتار، كان شاهداً على تاريخ مقدس نموذجي ومثبتاً لحدث الطوفان في الذاكرة، مع الأحوال التي رافقته والتي تُحتم عدم تكراره من جديد.

رفعت عقد الجواهر الذي صاغه آنو وفق هواها، وقالت:

أنتم أيها الآلهة الحاضرون، كما أنني لا أنسى عقد اللازورد

هذا الذي في جيدي

سأظل أتحسس هذه الأيام ولن أنساها.⁽⁹²⁾

~~~~~

ولیکن هذا الذباب أحجار اللازورد التي جيدي

لأنذكر بها كل يوم وإلى الأبد.<sup>(93)</sup>

الحجر المشحون برمزية الخلود الذي، وإن استعصى على الإنسان العاجز عن البقاء كفرد، فهو يُتيح له البقاء عن طريق حفظ إنجازاته، فغلامش الذي التهمت منه الحية زهرة الخلود، يعود حاملاً معه حلاً للغز الحياة والموت المتمثل بتثبيت الإنجازات البشرية على الألواح الحجرية وحفظها من جهة، وتشديد المعابد والمدن من جهة أخرى، كتعويض على الإنسان الذي يرى خلود عمله فيتعزى بذلك عن عدم تمكنه من تحقيق خلوده الشخصي.

فنقش في نصب من الحجر كلّ ما عاناه وخبره<sup>(94)</sup>

~~~~~

إبحث عن اللوح المحفوظ في صندوق الألواح النحاسي.

وافتح مغلاقة المصنوع من البرونز

واكشف عن فتحته السرية

تناول حجر اللازورد واجهر بتلاوته

وستجد كم عانى غلامش من العناء والنصب.⁽⁹⁵⁾

المسلمون يسمّون⁽⁷⁸⁾. وقد ابتدعوا أموراً لم تكن وفرضوها على أنفسهم. ومن الأمور التي ابتدعوها، تقديس بعض الحيوانات؛ لا جنسها بل لمميزات تتمتع بها، وهي أربعة:

— السائبة، هي الناقة التي تابعت إثني عشرة من الإناث ليس بينهن ذكر، سبيت، فلا يُركب ظهرها أو يُجْز وبرها أو يشرب لبنها إلا ضيف.

— البحيرة، وهي ابنة السائبة الثالثة عشر، يُحلى سبيلها مع أمها، ولا يُركب ظهرها أو يُجْز وبرها أو يُشرب لبنها إلا ضيف.

— الوصيلة، هي الشاة التي انتجت عشر إناث في خمسة بطون ليس فيها ذكر، جُعِلت وصيلة، فكان ما ولدت بعد ذلك للذكور بينهم دون إناثهم، إلى أن يموت منها شيئاً يشتركون في أكله ذكورهم وإناثهم.

— الحامي، وهو الفحل، إذا انتج عشر إناث متتابعات، ليس بينهن ذكر، عندئذ يُحمى ظهره ولا يُجْز وبره، بل يُحلى في الإبل يضرب فيها، ولا يُنتفع به بغير ذلك.⁽⁷⁹⁾

وقد أتى ذكر هذه الحيوانات أكثر من مرة في القرآن، في سياق ذمّه لشعائر الجاهلية، ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم شركاء﴾⁽⁸⁰⁾، ﴿وأنعام حُرِّمت ظهورها﴾⁽⁸¹⁾، ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾⁽⁸²⁾، وكذلك يروى أن الجاهليين كانوا يُعيّنون شيئاً من حرث ونتاج الله يصرفونه للضيّاف والمساكين، وشيئاً منها لأهلتهم ينفقونها على سُدنتها، ﴿وقالوا هذه أنعام وحرث وحجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم﴾⁽⁸³⁾، ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا﴾⁽⁸⁴⁾.

5) الأضحية في الإسلام

نُحِض الإسلام على أرضية زاخرة بالممارسات والطقوس الوثنية، وقد قضى على بعضها وشُرّع بعضها الآخر تبعاً لارتباطها بالمقدس ﴿ذلك من يعظم حُرِّمات الله فهو خير له عند ربه﴾⁽⁸⁵⁾. ومن المظاهر التي قضى عليها الإسلام نهائياً، الأضحية البشرية، لا بل حرّمها ونسبها للمشرّكين الذين تناسوا دين إبراهيم الذي افتداه الله ﴿بذبح عظيم﴾⁽⁸⁶⁾. وقد ذكر القرآن ذلك ﴿وكذلك زُين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم ليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوا فذرهم وما يفترون﴾⁽⁸⁷⁾. وقد فسر ابن كثير «شركائهم» بالشیاطين التي تأمر المشركين بقتل أولادهم، ولبسوا عليهم دينهم أي يخلطوا عليهم دينهم⁽⁸⁸⁾. أما في تفسير سُبر فقد جاء: أن شركائهم هم السدنة (أي كهنة الأصنام)، وليردوهم (أي يهلكوهم)⁽⁸⁹⁾.

إذاً تقتصر التضحية في الإسلام على الأضحية الحيوانية⁽⁹⁰⁾ التي تُقدم على سبيل الوجوب في أشهر معلومات وهي أشهر الحج.

(2) الحجر في العهد القديم

هنا أيضاً نجد الحجر يتجاوز أصوله المادية متخذاً لنفسه طابع قداسة يأتي من مصدر فوقى (ما وراثي) حاملاً رسالة الرب لشعبه التي يكمن فيها خلاصهم.

فالرب سلم موسى لوحَيَّ الشهادة، لوحين من حجر⁽⁹⁶⁾. اللوحان هما من صنع الله والكتابة هي كتابة الله⁽⁹⁷⁾. وقد تضمنت هذه الألواح وصايا الرب وهي عشرة وصايا⁽⁹⁸⁾ لبني إسرائيل، وهي النص التأسيسي لليهود وشريعة حياتهم الدينية والمدنية، فألواح موسى حفظت ميثاق الرب لشعبه.

ومن ناحية أخرى اتخذت الحجارة في العهد القديم الطابع التذكاري لتخليد حادثة عبور كهنة إسرائيل لنهر الأردن، فبعد أن عَبَرَ كهنة إسرائيل الأردن طلب الرب من «يشوع» أن يأخذ من شعب إسرائيل إثني عشرة رجلاً ليحملوا، من موقف أرجل الكهنة، إثني عشرة حجراً، وأن يعبروا بها حاملينها فوق أكتافهم لتكون علامة في وسطهم، (إن مياه الأردن قد انفلقت أمام تابوت عهد الرب عند عبوره الأردن، وانفلقت مياه الأردن، فتكون هذه الحجارة ذاكرة لبني إسرائيل للأبد)⁽⁹⁹⁾، والتأكيد هنا على الحجارة يأتي من جهة صلابتها واستعصائها على الزمن مما يتيح لها أن تحفظ عهد الرب في ذاكرة بني إسرائيل.

(3) الرمزية في المسيحية.

مع المسيحية نجد أن الحجر يخسر وظيفته الأساسية التي كان يقوم بها في كتابات الأساطير وفي نصوص العهد القديم. وذلك لأن الإطار الرمزي البالغ التجريد، والطابع المُعَمَّن في التسامي والتشديد على المحبة التي أتت بها المسيحية جعل عهد الرب وميثاقه يكمنان في كلمة المسيح الذي يتم الإصغاء إليها وتذكرها ليس من خلال نقشها فوق الحجارة - التي تستعصى على الزمن - بل من خلال مشاركة أفراد الدين الواحد في الإصغاء إلى نداء المحبة وفي الإيمان بكلمة الله على الأرض: المسيح.

(4) ثقافة الحجر في الجاهلية

لم يترك لنا العصر الجاهلي مدونات أو نصوص مكتوبة تمكّننا من استخلاص السمات الفكرية والأطر الدينية لشبه الجزيرة العربية بشكل واضح، إذ أن العرب، قبل الإسلام، لم يعرفوا التدوين وكانت ثقافتهم شفاهية وعلى صلة قوية بحاجاتهم الحياتية اليومية. حتى الشعر الجاهلي الذي تمّ تدوينه في مراحل متأخرة، وضعت عليه علامات استفهام، منها على سبيل المثال رؤية كل من طه حسين في كتابه (الشعر الجاهلي) والمستشرق مرغلبيوت القائلة بأن هذا الشعر يعود إلى الحقبة المتأخرة للحكم الأموي [40هـ، 132هـ]. لهذا فإننا، وفي رصدنا لرؤية الجاهلي للحجر وكيفية تعاويه معه، لا يوجد أماناً سوى العودة إلى النصوص التي أنتجت في الحضارة الإسلامية، والتي احتفظت لنا بما تم تناقله من السرديات

والأخبار في الثقافة «الجاهلية» الشفاهية. تشير هذه النصوص إلى أن عبادة الأصنام كانت منتشرة انتشاراً واسعاً قبيل الإسلام، حتى أن أهل كل دار اتخذوا صنماً يعبدونه. وقد جاء في كتاب (الأصنام) لـ ابن الكلبي، أن العرب اشتبهوا بعبادة الأصنام، (منهم من اتخذ بيتاً ومنهم من اتخذ صنماً ومن لم يقدر عليه ولا على بناء البيت نصب حجراً أمام الحرم أو أمام غيره مما استحسّن، ثم طاف به طوافه بالبيت)⁽¹⁰⁰⁾.

يرسم لنا هذا النص سداًجاً العربي في انتقائه الحجر الذي يعبد ويقدسه، فكان الرجل «إذا سافر فنزل منزلاً أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذها رباً، وجعل ثلاث اثني لقدره، فإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلاً آخر فعل مثل ذلك»⁽¹⁰¹⁾. وينقل لنا هذا النص أيضاً إشارة بالغة الأهمية على ارتباط الرؤية الميثولوجية الجاهلية للحجر بالأضحية والذبح، إذ أن هذا النص يشير إلى أن الجاهليون كانوا «ينحرون ويذبحون عند كلها ويتقربون إليها»، وأشهر مؤلّهات العرب قبل الإسلام من الأصنام أربعة، هي مناة واللات والعزى وهبل. كانت مناة «صخرة منحوتة من الحجر على هيئة ومثال، ويشير ابن الكلبي إلى أنها كانت منصوبة على ساحل البحر بين مكة والمدينة، أما اللات «فهي صخرة بيضاء مربعة عُبدت بالطائف وكان لها أستار وسدنة، وكانت ذات نقوش. وكانت العزى «صنم أنثى منحوتة من حجر أبيض. أما هبل «فكان حجراً أحمر، وقيل من عقيق أحمر، منحوت على هيئة إنسان مكسور اليد اليمنى، أدرسته قريش فجعلت له يداً من ذهب، وهو على رأي اليعقوبي أول صنم وضع بمكة»⁽¹⁰²⁾.

ورغم قداسة مكة عند العرب قبل الإسلام، فلم تكن هي القبلية الوحيدة لديهم، فقد كان للعرب كعبات عديدة أخرى تحج إليها في مواسم معينة، فتطوف بها وتقدم لها النذور والأضاحي، ثم ترحل عنها بعد القيام بالمناسك المطلوبة، ويشير الهمداني في كتابه (الإكليل) أنه «قد كان للعرب بيوت تحجها ويعدد اللات، ذا الخلصة، وكعبة نجران، وكعبة شداد الأيادي...»⁽¹⁰³⁾، وكذلك ذكر ياقوت الحموي في (معجم البلدان) أن أبرهة الأشرم «بنى على باب صنعاء كنيسة وأراد صرف العرب عن مكة إليها»⁽¹⁰⁴⁾.

وتشير العديد من الروايات إلى أن الحجر الأسود كان من أهم معبودات قريش، وأنه يمثل بقايا صخر قديم كان مقدساً عند قدماء الجاهلين، أن قريش اختصمت في الجاهلية على كيفية إعادة الحجر الأسود إلى مكانه في الكعبة، وذلك بعد أن اجتمعت لتبنيها من جديد⁽¹⁰⁵⁾، وكذلك فإن مقام إبراهيم كان بدوره صخوراً مقدساً قبل الإسلام، وهذا ما يشير إليه النص القرآني نفسه ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾⁽¹⁰⁶⁾.

السمات العامة التي يمكننا أن نخرج منها عن كيفية التعااطي الميثولوجي للعرب الجاهلي مع الحجر، هي فقدان الحجر لأي دلالة ما وراثية. إذ لا يتجلى لنا الحجر هنا كشاهد

ياقوتتان في يواقيت الجنة طمس الله نورهما، ولو لم يطمس نورهما لأضاء ما بين المشرق والمغرب» وكذلك روي عن ابن عباس أنه «ليس في الأرض شيء من الجنة إلا الركن الأسود والمقام، فإنهما جوهرتان من جواهر الجنة، ولولا ما مسهما من أهل الشرك، ما مسها ذو عاهة إلا شفاها الله»⁽¹¹²⁾.

وفي هذا السياق يرد حول النبي لزوج عاتشة أنه (لولا ما طبع على هذا الحجر من أرجاس الجاهلية وأنجاسها لاستشفى به كل ذي عاهة [...]) وأنه لياقوتة بيضاء من يواقيت الجنة⁽¹¹³⁾.

نستخلص من هذه النصوص، أن الحجر يغادر طابعه الوثني الذي دُمغ به في الجاهلية، لأنه هنا لم يعد ينتمي، كعنصر، إلى الطبيعة المادية القاسية في شبه الجزيرة العربية بل أصبح مشحوناً بالقدسية نتيجة ارتباطه بزمان مفارق مقدس ونتيجة لظهوره إلى الوجود تبعاً لدخول المتعالي في التاريخ. إذاً فهو يغادر مشروطيته المادية ليغدو شاهداً على زمان أولي تمّ فيه التقاء المقدس بالدنيوي. فلم يعد الحجر مقدساً بذاته، بل أصبحت قدسيته تكمن خارجه، قدسية معنى عوضاً لا قدسية شيء. هنا يتجلى الإنزياح الميثولوجي من مجال طبيعي محايدي إلى إطار دلالي مفارق وهذا الإطار الدلالي المفارق يزداد تعمقاً وتجذراً في النصوص الإسلامية حين يتم التعاطي مع الحجر كشاهد على ميثاق وعهد تمّ في الأزل بين الإله وبني آدم، وهو ما ينقله لنا القرآن في سورة الأعراف ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ، أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾⁽¹¹⁴⁾.

للحجر الأسود مكانة أولية في الإسلام (فهو يمين الله في الأرض ومن لم يدرك بيعة النبي وتمسح به فقد بايع الله ورسوله)⁽¹¹⁵⁾، (فالحجر يشهد لمن وافاه بالموافاة)⁽¹¹⁶⁾، لأن الله عندما أخذ ميثاق بني آدم دعا الحجر فأمره بإلتقامه. وفي رواية أخرى تتبلور فيها بوضوح قضية الميثاق وتجديد العهد يأتي أن (الحجر الأسود جوهرة أخرجت من الجنة ووضع مكانه لعلّة الميثاق الذي أخذه الله من بني آدم فترأى لهم الحجر في مكانه [...]) فاستلام الحجر لعلّة تجديد العهد والميثاق والبيعة [...] فلما عصى آدم ربه أنساه الله العهد والميثاق⁽¹¹⁷⁾ فصار لزماً على الخلق أن يجددوا في كل سنة الإقرار بهذا الميثاق واستذكّار العهد، وهذا ما يتم خلال طقس الحج الذي يبدأ فيه الطواف باستلام الحجر الأسود. كذلك يوجد في السرديات الإسلامية تعليل آخر لوجود الكعبة نفسها يردّه إلى (أن الله جعل البيت الحرام حذو الضراح، أي البيت المعمور في السماء والذي وُجد أصلاً لتكفير الملائكة عن معصيتهم التي نجمت عن اعتراضهم على خلق آدم، مما استوجب عليهم، بعد أن لاذوا بالعرش، أن يطوفوا سبع مرات حول الضراح، فلما كانت معصية آدم، جعل البيت الحرام على نمط الضراح توبة لمن أذنب من بني آدم)⁽¹¹⁸⁾.

وهنا ما يعلل لنا حيثية بدء الحج باستلام الحجر وتقبيله

على ميثاق أو عهد مقدس تمّ في الزمن الغابر بين المقدس والدنيوي، وهذا ما تنبئته من انتفاء الطابع الشخصي لمعظم مؤلّهات العرب المنحوتة من الحجر، إذ أن الجاهلي في معظم الأحيان كان يعبد ما يروق له من الحجارة تبعاً لما يستحسنه من أشكالها أو ألوانها بذوقه البدائي وفطرته الساذجة. إذاً الحجر في الثقافة الجاهلية ليس شاهداً على تاريخ مقدس، وهو لا يخترن في أعماقه عهداً ولا يتضمن أي ميثاق، إلا إذا أولّنا عبادة الأصنام على أنها تجديد العهد مع الآباء الأوائل (عبادة الأسلاف) الذين تحولوا مع الزمن إلى آلهة تُعبد.

5) ميثولوجية الحجر في الثقافة الإسلامية

إن النظرة إلى مرتبة الحجر ومكانته تخضع لتحول جوهري بالغ الأهمية مع الإسلام، إذ أن الإسلام وبالرغم من تسفيهه لعبادة الأصنام ونعته إياها بأنها لا تضر ولا تنفع ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَلَا يَنْفَعُهُ﴾⁽¹⁰⁷⁾، وبالرغم من دعوته المتكررة للناس بأن لا يدعوا مع الله أحد، نجده قد احتفظ بمكانة سامية للكعبة وبخاصة الحجر الأسود والمقام، الذي تمت المحافظة عليهما مع تكسير الأصنام الأخرى التي وجدت في الكعبة. القداسة التي يسغها الإسلام على الكعبة تعود إلى زمان مقدس نشأت فيه بفعل إلهي فقد جاء في القرآن ﴿أَنْ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ، مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾⁽¹⁰⁸⁾.

وتحتفل السرديات الإسلامية الكبرى بالروايات التي تحدثنا عن بدء خلق الكعبة. وكيفية اكتساب مكة قدسيته، فقد جاء في (معجم البلدان) «أن أول ما خلق الله في الأرض مكان الكعبة، ثم دحى الأرض من تحتها فهي سرة الأرض ووسط الدنيا وأم القرى»⁽¹⁰⁹⁾، وجاء أيضاً في (أخبار مكة) لـ الأزرقى «أن آدم حين أهبط إلى الأرض واشتدّ حزنه، عزاه الله بخيمة من الجنة ووضعها له بمكة في موضع الكعبة، وكذلك أنزل لها الركن كرسياً لـ آدم، وكانت الجن والشياطين تسكن الأرض في ذلك الوقت، فحرس الملائكة لـ آدم خيمته. ومن أجل الملائكة ومقامهم حرّم الحرم حتى اليوم ووضعوا أعلامه حيث كان مقام الملائكة»⁽¹¹⁰⁾. نخبرنا هذه السرديات في إطار آخر أن آدم، بعد دثور ما بنته الملائكة، بنى هو الكعبة، فكان أول من أسس البيت وصلّى وطاف به. ويحدثنا الأزرقى أيضاً «أنه في الجاهلية وبعد خراب البيت، أراد الناس أن يعيدوا بناءه من جديد فقاموا بهدمه، حتى إذا انتهى بهم الهدم إلى أساس إبراهيم، وصلوا إلى (حجاره الحضر) كالأسنمة، وحينما أراد رجل من قريش اقتلاع أحدها، تحرك الحجر وانتفضت مكة من أساسها فانتهوا عن ذلك الأساس»⁽¹¹¹⁾.

وقد اجتمعت الروايات الإسلامية على تقديس الحجر الأسود ومقام إبراهيم لأنهما في الأصل - كما جاء في كتاب (تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس) لـ الديار بكري «إنهما

III. الائتلاف والاختلاف

نعمد الآن إلى وضع التحولات في ظاهري الأضحية وقديسة الحجر من خلال تطورهما التاريخي من حضارة الرافدين حتى الثقافة الإسلامية في إطار مقارن، سوف يظهر لنا من خلال هذه المقارنة أن الاتصال الأعمق يكمن بين الثقافة اليهودية والثقافة الإسلامية، إذ أن حضارة الرافدين قد أسست لفكرة الأضحية الناجمة عن الخطيئة التي يقوم عليها وجود الإنسان، وعلى مكانة الحجر كشاهد على تاريخ مقدس، وذلك دون إيراد أية تفاصيل على المستوى التشريعي الذي يبدو أنه كان مفقوداً في علاقة الإلهي بالبشري.

نلمس أيضاً أن الثقافة المسيحية ونتيجة تميزها بطابع رمزي تجريدي مطلق، كان من العسير وضعها في سياق واحد لتطور هذه الثقافات بشكل يجعلها مرتكزة على ما قبلها مؤسسة لما بعدها.

1) طقس الأضحية في إطار مقارن

من خلال تتبعنا لأساطير بلاد الرافدين ونصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد والنصوص الإسلامية التأسيسية، يتبين لنا أن أي واحدة من هذه الثقافات لم تخلو من ظاهرة القرابين لعدم خلو تلك المجتمعات من فكرة الآلهة التي تنوعت مضامينها تبعاً لدرجة تطور هذه المجتمعات.

من الجلي أن هذه المجتمعات شغلت بتفسير مجيء الإنسان إلى الأرض والتأكيد الدائم على الفرق بين الإلهي والديني والتكفير المستمر عن خطأ أصلي اقترفه الإنسان الأول بحق الآلهة أو الإله الواحد، فالبشري يحمل وزر/ ذنب أصلي لا ذنب له فيه.

ففي الأساطير نجد أن الإنسان خلق من دم إله خاطيء عاصي (دم وي إيلا)، والإنسان بالعهدين القديم والجديد دائم التكفير عن خطيئة أبيه آدم الذي عصا الله وتناولت يده على شجرة المعرفة، والإنسان في الإسلام خلق من الأرض، التي سكنها الجن، من طين ممزوج بدماء عاصية⁽¹²¹⁾.

حتم اعتقاد هذه المجتمعات بالبداية الخاطئة للإنسان وجود ظاهرة القرابين التي حملت سمات التضرع والشكر والتكفير والترجي ورد الشر، وقد خضعت هذه القرابين من خلال سيورتها التاريخية والدينية لمبدأ التغير والثبات، حيث كان يتم بلورة ملامح القرابين في كل مجتمع تبعاً لظروفه وحاجاته، مما جعل ظاهرة القرابين تندرج في إطار عمليات متتالية من الانتاج واعادة الانتاج، وهذا ما سنسعى إلى رصده عبر عقد مقارنة بين الملامح النهائية التي اكتسبها القرابين في الإسلام (الذي هو آخر تجلي للمقدس) وبين الثقافات السابقة عليه والتي تضرب في أعماقها جذوره الميثولوجية المصريح بها حيناً والمسكوت عنها حيناً آخر.

والسجود له ثلاثاً والطواف حوله سبعة، فالمسلم هنا لا يؤدي طقساً وثنياً لأن المقصود، بعد أن «نسخ» الإسلام إلى حد كبير ثقافة الجاهلية الوثنية، ليس أداء طقوس التقديس والإحترام والإجلال للحجر بل ما يقصد هنا هو تجديد العهد والميثاق الذي تمّ نسيانه من قبل الناس بعد خطيئة آدم الأولى.

إذاً البدء بالحجر هو تخطي الكائن البشري لغفلته بعد السقوط، وهو كسر النسيان وتجاوز للمكان والزمان الراهنين عبر الانخراط في تجربة دينية تُعيد استحضر الزمن الأولي الذي تمّ فيه الحدث المقدس لأول مرة، إن لجهة تقبيل الحجر الذي هو شاهد على الميثاق، أو لجهة الطواف سبع مرات لمحاكاة الطراز لنموذجي، النموذج المثالي، والطقس الأولي الذي ظهر إلى الوجود لأول مرة من خلال طواف الملائكة حول البيت المعمور⁽¹¹⁹⁾ تظهر لنا ثقافة الحجر في الإسلام نزعة الاختزالية التوحيدية، التي تقضي إلى نزعة بالغة التمرکز، فبعد ان وحد الإسلام جميع الآلهة في إله واحد، نجد أن المقدس يحتزل بدوره لتتضح معالمه أكثر فأكثر من خلال تعيين حدوده تبعاً لمدى الاقتراب أو الابتعاد عن المركز الأساسي لتجلى المقدس وهو الحجر الأسود، فإذا كان المقدس بتعريف دوركايم هو ما يحيمه الممنوع ويعزله، أما الديني فهو ما يطبق عليه الممنوع وما يجب أن يظل بعيداً عن المقدس⁽¹²⁰⁾. فإنه يصبح للإحرام - وهو طقس أساسي في الحج - دلالة بالغة الأهمية، لأنه يأتي كخطوة ضرورية لاستلام الحجر، وهذا إن دلّ على شيء، فهو يدل على أن الإنسان الذي يتمتع بمباهج الحياة يجب عليه التخلي عنها في الإحرام قبل ان يستطيع تجديد العهد مع الله، من خلال إستلامه الحجر الأسود، ولما كانت فريضة الحج بطقوسها وشعائرها تشكل بنية تامة، فإن الحجر يمثل بدوره البؤرة النبوية لهذه الفريضة والتي تشد إليها مختلف العناصر التي تكنسب موقعها في هذه البنية من خلال تراتبية القرب والبعد، التقديم والتأخير عن الحجر. الاقتراب من المقدس يتم عن طريق الطواف الذي يشكل الحجر بؤرته. هذا هو الطواف الذي هو خطوة ثلاثية الإيقاع تبدأ بطواف القدوم لحظة استلام الحجر ليأتي بعدها طواف الإفاضة والتي تشكل الخطوات السابقة عليه من رجم ونحر وتقصير مقدمه له لتكون في النهاية امام طواف وداع. وتتبدى الأهمية البالغة لطواف الإفاضة في التحريم الذي يقضي بعدم حلية النساء إلى الأبد على من لم يقيم به، ويمكننا - على سبيل التأويل - أن نرى أن الحاج الذي لم يقيم بطواف الإفاضة يكون امتنع عن تجديد العهد بعد عودته للتمتع بمباهج الحياة، ولأنه بعد أن يحل لأول مرة تحل له كل المحرمات إلا التمتع بالنساء، الذي لا يحل له إلا بطواف الإفاضة، وهذا قد يشير من قريب أو بعيد إلى إحد التفسيرات التي ترجع إن خروج آدم من الجنة هو نتيجة لاتصاله الجنسي مع حواء مما نجم عنه خرق الميثاق الذي ينبغي عليه أن يجدده قبل أن يحل له التمتع بنتيجة خطيئته.

أ. الأضحية بين اليهودية والإسلام

يتجلى الائتلاف بين اليهودية والإسلام لجهة ظاهرة القربان من خلال نقاط عديدة، فالذي يلاحظ أن تقرب القربان يتم فقط للإله الواحد الذي يتحتم ذكر اسمه قبل الشروع في عملية الذبح، ويظهر أيضاً التقارب الشديد في الكلام على نوعية الأضحية التي يجب أن تكون من أفضل وأكمل وأعلى ما في حوزة المضحى من مال وانعام.

— كذلك يظهر التوافق التام في تحريم القربان البشري وذلك من خلال إيراد الحدث التأسيسي نفسه في الثقافتين حينما تم تحويل مجرى العنف من الإنساني إلى الحيواني عن طريق افتداء اسحق (في اليهودية) واسماعيل (في الإسلام) بكبش.

— كذلك يقوم الإسلام، من خلال تقريره الشديد للمشركون الذين يقتلون أبناءهم، بدور مشابه لأسفار العهد القديم الحافلة بتوبيخ اليهود على تقديم أبنائهم قربانا للرب.

— كذلك نجد أن الثقافتين تتأثلان في الإطار النظري العام بتشديدهما على طقس الختان الذي ينهض كما ذكرنا سالفاً بدور تحويل العنف من الكل إلى الجزء ويتساق هذا التشديد في الثقافتين في التأكيد على تبعات إهمال هذا الطقس إن في اليهودية بحيث (تُفصل تلك النفس عن شعبها، إنه قد نكت عهدي)⁽¹²²⁾ أو في الإسلام (لا يحج من لم يُختن)⁽¹²³⁾.

غير أننا لا نكاد نغادر الإطار النظري العام كي نتوغل في التفاصيل حتى تنكشف لنا فروقات كبيرة تجعلنا أمام الوجه الآخر لجذلية الائتلاف والاختلاف.

فالانفصال الأعمق بين الثقافتين يظهر في اختفاء المشهدية الوحشية التي ترافق تقديم الذبائح في اليهودية من الإسلام فالإله الإسلامي الذي (لا ينال لا لحومها ولا دمائها) يختلف بالمطلق عن الرب اليهودي الذي تكون الحرائق رائحة له، رضى الرب، فالمحرقة أو ذبيحة الرب تحتفي تماماً في الإسلام وهذا يدل أناسياً على أن فكرة الإنسان الخاطئ قد بدأت تتخفف تدريجياً من حولتها التكفيرية، وهذا ما يقودنا إلى مشهد آخر للاختلاف بين الثقافتين يتمثل في التقيد الزماني والاطلاق المكاني فبينما تتوالى الذبائح في اليهودية في مناسبات وأعياد متشعبة ومتنوعة بحيث يتحتم على الإنسان اليهودي أن يقوم بفعل التضحية في أزمنة مختلفة، نجد أن الإنسان المسلم لا يتحتم عليه التضحية إلا في زمان محدد (في أشهر الحج المعلومات) وبينما يتقيد اليهودي بتقديم ذبيحته أو قربانه في مكان محدد (هو خيمة الموعد) وينجم عن عدم إيفائه بالشرط المكاني دم إضافي، نجد أن المسلم يتخفف من المشروطة المكانية الصارمة بحيث يستطيع المضحى أن يقدم أضحيته في أي مكان في الحرم لأن (الحرم كله منحر)، أو في بيته حتى على صعيد الاستحباب في عيد الأضحى وهذا يظهر لنا تعاكس أو تضاد المشروطة المكانية والزمانية للأضحية بين الإسلام واليهودية، ويرتب على اليهودي أن يقوم بالتكفير ذبحاً

ثم حرقاً عن كل خطيئة أو خطأ عادي

في مطلق المكان والزمان نجد أن المسلم لا يكفر عن خطئه بالذبح إلا في مكان محدد وزمان محدد، أي في مرحلة تواجهه في الحرم للحج. ويتشعب الاختلاف كلما غصنا أكثر فأكثر في التفاصيل لجهة جنس، نوع، سن، وتناول الأضحية. فمن حيث جنس الأضحية نجد أن التميز في اليهودية بين الحالات التي تكون فيها الأضحية ذكراً أو أنثى يكون تبعاً لدرجة الخطيئة أو لشخص متركبها، يتلاشى في الإسلام الذي لا يوجد فيه هذا التحديد الذي يقتصر فقط على سن الأضحية.

أما من حيث ما يتناول من الأضحية فنجد أن الشحم والكليّة والكبد في كل أضحية هو من نصيب الرب في اليهودية، بينما نجد في الإسلام أنه من السنة أن يأكل الحاج من كبد الأضحية قبل طواف الإفاضة.⁽¹²⁴⁾

كذلك نجد أنه في أضحية الشكر يأكل اليهودي من ذبيحته في نفس اليوم ويقوم بإحراق الذي يتبقى منها لليوم الثاني، بينما نجد أنه في أضحية التطوع في الإسلام يتم الأكل من الذبيحة حتى اليوم الثالث.⁽¹²⁵⁾

كذلك نجد أنه بينما يُحرم على صاحب أضحية النذر في الإسلام أن يتناول من لحمها، نجد أن اليهودي يحق له تناول من ذبيحة نذره. ويحق للكهنة تناول أجزاء من الذبيحة إذا كانت ذبيحة تكريس أو إثم، وفي الإسلام حدد للمضحى في الإسلام أن يأكل ثلث الأضحية ويهدي ثلثها ويوزع ثلثها.

والاختلاف الجوهرى بين الثقافتين لجهة تناول الأضحية تكمن في وظائفها في الإطار السوسولوجي الذي هو معدوم بطريقة شبه تامة في اليهودية بينما نجد في الإسلام التشديد على توزيع لحم الأضحية على الفقراء والمساكين.

ب. الأضحية بين الإسلام والمسيحية.

ما بين المسيحية والإسلام يتم كسر جذلية الائتلاف والاختلاف لتنحو المقارنة إلى رصد الاختلافات وذلك للتباين الشديد بين الأطر الدينية والمعرفية للثقافتين وللدور المغاير تماماً لوظيفة الأضحية في المجالين.

في المسيحية تتأصل فكرة الأضحية على تصور أن الإنسان المنحدر من جذر خاطيء يحتاج إلى الآخر اللامدنس وهو (المسيح كلمة الله)، وذلك لتتم رفع الخطيئة عنه. بينما نجد أن الإنسان في الإسلام يقف على الحد الفاصل بين المندس والمقدس ﴿ونفس ما سواها فاهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وخاب من دساها﴾⁽¹²⁶⁾، فنجاة الإنسان تكون بعمله، أي تنبع من داخله ولا تتأسس على فعل خارجي لكائن آخر.

وهكذا نجد أن الإطار السوسولوجي لوظيفة الأضحية في المسيحية كما في اليهودية منعدم تماماً، فالمسيح الذي قام بتقديم نفسه قرباناً على مذبح الرب لرفع الخطيئة عن البشر بكل تمظهراتها الواقعية لتكتسب الأضحية طابعاً رمزياً بحثاً

المهلة الزمنية لتناول الأضحية التي كانت تقتصر عند الجاهلين حتى شروق شمس اليوم التالي للذبح، أما في الإسلام فنجد أن حلية تناول الأضحية تستمر حتى اليوم الثالث.

وما يمكننا أن نذكره أخيراً في هذه المقارنة هو إلغاء الإسلام بشكل نهائي وكامل لكل طقوس الدم التي كانت ترافق تقديم الأضحية من تلطيف لأجزاء المكان الذي كانت تقدم فيه، وهذا قد رأيناه سابقاً في الثقافة اليهودية حيث كان يعتمد إلى رشٍ دماء الذبيحة على حجارة المذبح، كذلك ظاهرة شرب دم الأضحية التي كانت متبعة في الجاهلية والتي منعها الإسلام في مورد تحريمه للميتة والخنزير والدم ﴿الآن لا يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير﴾⁽¹²⁷⁾.

2) الوظيفة الميثولوجية للحجر في إطار مُقارن

إن البشري دائم السعي في تاريخه لتدوين الأحداث وتثبيتها، خاصة عندما تكتسب هذه الأحداث الطابع المؤسس والذي يبدأ من خلاله عهد جديد يقطع مع ما سبقه ويؤسس لما يأتي بعده، ونستطيع من خلال ما تتبعناه في بحثنا هذا أن نرى بوضوح كيف أن الحجر لعب دوراً إناسياً مهماً في هذه الثقافات لما يتمتع به من طبيعة تستعصي على النقصان والتغير وعدم قابليتها الخضوع لصيرورة الزمان الذي كان المههد الأكبر للذاكرة الجمعية، ولهذا اكتسب الحجر وظيفة هامة في تثبيته للعهد وتكريسه للميثاق من جهة، ومن كونه شاهداً على تاريخ مقدس سعت هذه المجتمعات إلى التماهي معه لجهة الممارسات الواقعية بوصفه ضامناً لصحة هذه الممارسات من ناحية، ولكونه النمط المثالي للفعل البشري من ناحية ثانية.

ونستطيع أن نعتبر أن استمرار الوظيفة الميثولوجية للحجر في الإسلام، كأثر احتفظ به الإسلام من الثقافات السابقة، هو استمرار على مستوى الشكل فقط. وذلك للإختلاف المطلق بين طبيعة الميثاق والعهد في الإسلام وبين طبيعته في الثقافات السابقة، فالاستمرارية لا تعدو كونها اتصالاً على المستوى النظري العام المتمثل بوجود فكرة الميثاق والعهد بين المقدس والدنيوي، وسبب هذا يكمن:

— إن الميثاق في الأساطير قد تجلى في عقد اللازورد الذي في جيد الآلهة التي كانت الضامنة لعدم حدوث الطوفان من جديد بثبوتها في الذاكرة. كذلك برز تثبيت ميثولوجي لمغامرة غلغامش على ألواح الطين، وهذا أقصى حد وصلت إليه فكرة الميثاق في تلك الأساطير.

— أما في اليهودية فنجد أن الحجر يقوم بدور تثبيت الميثاق لجهتين، فالميثاق الأول يتجلى باللوح التي نُقشت عليها وصايا الرب لبني إسرائيل، وهي تشكل الإجراء التأسيسي الذي يبلور لليهود شريعتهم دينياً ومدنياً، والثاني يتمثل بالتخليل التذكاري لعبور كهنة إسرائيل لنهر الأردن، حيث انفلقت مياه النهر أمام تابوت عهد الرب. ومن هنا يتبين لنا أن الحجر يُستخدم لتثبيت

يقتصر على تناول الخبز الذي يرمز إلى جسد المسيح الذي رفع من خلال تقديمه إياه على صليب العنف كل شكل من أشكال التضحية وهذه الرمزية المجردة في التعاطي مع فكره الأضحية لا تجد لها استمرارية في الثقافة الإسلامية والتي على العكس تعيد للأضحية دورها الواقعي من خلال منحها وظيفة في الإطار الاجتماعي. أما طقس الختان الذي اختفى تماماً في المسيحية فنجد أنه يعود في الإسلام لكن مع غياب أي تأسيس مماثل لهذا الطقس كما في اليهودية التي ترجع هذا الطقس إلى عهد الرب الأبدي في لحم بنيه).

ج. الأضحية بين الإسلام و«الجاهلية»

كما سبق وذكرنا فإن معرفتنا بأحوال الجزيرة العربية قبل الإسلام ليس ممكناً إلا بالرجوع إلى النصوص التي انتجت داخل الحضارة الإسلامية نفسها نتيجة لانتفاء النصوص المكتوبة التي يمكن لها أن تشكل وثائق تمكن من استشراف ملامح تلك المرحلة.

لقد اتخذ تعاطي الإسلام مع هذه المرحلة طابعاً إلغائياً حيناً وتثبيتاً حيناً آخر، فمن حيث الاضاحي التي تنتسب إلى صنف القرابين البشرية فقد قام الإسلام بتحريمها تحريماً مطلقاً ليقضي نهائياً على ظاهرة وأد البنات التي يمكن أن تكون - كما مر معنا سابقاً - قد اتخذت طابع القربان في الجاهلية.

أما لجهة إعطاء وضعية مقدسة لبعض الحيوانات، تراوح تعاطي الإسلام معها بين الإلغاء والتثبيت، فالإسلام كما هو واضح ينفي الطابع القدسي المستديم لبعض الأجناس الحيوانية التي تم منحها قداسة من الجاهليين (كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحامية).

ويتجلى هنا المنحى الإلغائي في اعتبار الإسلام أن تقديس هذه الحيوانات ومنع الذبح عنها هو من الأمور المبتدعة ﴿لا جعل الله [...] ولا حام﴾، أما ما قام الإسلام بتثبيته من هذه الممارسة فهو طقس التكريس، أي شق أذان الحيوانات ووسم جلودها بعلامة فارقة بغية كون ذلك علامة لحماية هذه الحيوانات ونفي أي استعمال دنيوي لها. وقد استمر هذا الطقس في الإسلام من خلال عمليتي الإشعار والتقليد. فمنذ أن يتقرر تقديم هدي ينبغي على الأضحية أن تحمل علامة ظاهرة تبين للجميع أن المقصود قربان، فيعلق في رقبتها طوق من النبات، قطعة جلد [...] وهذا هو التقليد، بعدها يُدمغ بدمغة في الجلد ويوسم بالدم وهذا هو الإشعار، وكما يتبين لنا هنا فإن هذه السُنة تتحدّر بشكل من الأشكال من أعراف كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام.

أما لجهة تناول الأضحية، فإن الإسلام يقوم بنسخ الطقس الجاهلي إن لجهة تناول الجاهليين لجميع أجزاء الأضحية - وهذا ما منعه الإسلام نتيجة تحريمه لبعض أجزاء الذبيحة (كشحمة الكليتين، الجلد، الطحال، الدم، العظام...)، كذلك في فتح

يقر بها الاسلام - بل هي فكرة تحدر الإنسان من جذر مدنس كما رأينا في الأساطير والكتاب المقدس.

وبالتالي ينهض طقس الأضحية في الإسلام على جذر غير معلل، ينسحب أيضاً على طقس الختان الذي احتفظ به الإسلام عن اليهودية دون منحه التفسير النظري المعطى له في اليهودية أما بالنسبة إلى الحجر والذي يركز عليه طقس الطواف - وهو كما مر، عنصر أساسي في بنية الحج - فقد جعله الإسلام شاهداً على ميثاق بين الله وجميع البشر دون تخصيص أو تميز فئة على أخرى.

وبعد، فإن ما يتبين لنا في نهاية هذا البحث: أن الإسلام بثقافته العالمية قد مارس جدلية الوصل والفصل مع الثقافات السابقة عليه والتي شكّلت القاع التاريخي الذي انبثق منه أو نهض عليه. وهذا التمييز بين (الانبثاق من) / (النهوض على)، يفيد عدم تطرق هذا البحث للفكرة التي تدور حول ما إذا كان الإسلام محض معادل ثقافي للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تزامنت مع ظهوره في الجزيرة العربية، أو كان تتمّة فعلية لانخراط المتعالي في التاريخ، ويعود ذلك لسببين؛ أولهما أنه خارج عن هدف هذا البحث الذي أخذ المنحى الظاهراتي في مقارنة النصوص كما تقدم نفسها. أما السبب الثاني فيمكن في وجهة نظر خاصة مفادها أن النموذجين الوضعي والميتافيزيقي يبقيا قائمين على مستوى الإمكان النظري التفسيري. فالمنحى الوضعي يتبنى وجهة النظر التي تشير إلى أن الإسلام بتعاليمه وشعائره وطقوسه هو استمرار مادي تاريخي لمعالم حضارية سابقة عليه، مع اعطائها الطابع المناسب والملائم لأحوال الجزيرة العربية في نهاية القرن السادس ميلادي. أما المنحى الميتافيزيقي، فيشير إلى أن الإسلام ماهو إلا وحي أخير نزل لتصحيح وتنميط التعاليم السبائية السابقة عليه (اليهودية والمسيحية)، والتي تعتبرها الرؤيا الإسلامية أنهما قد «حُرّفتا». إذًا، الإسلام نفسه يعترف بجذوره التاريخية ﴿إن هذا لفي الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى﴾⁽¹²⁸⁾، مع إعطاء نفسه صفة المتمم والمكمل من وحي سابق.

ومهما يكن فإن كثير من الممارسات والطقوس والاعتقادات التي ألغها الإسلام أو سكّت عنها، قد استمرت على مستوى الثقافة الشعبية كي تتجذر في الترسبات اللاوعية في المخيال الجمعي الشعبي، الذي عبّر عن نفسه في النصوص الميتولوجية الحافة، وهذا ما يقود إلى إشكالية أخرى تدور حول مدى نجاح الإسلام - بثقافته العالمية - في القضاء على البنى اللاوعية لمعالم الثقافات السابقة عليه، أو بعبارة أخرى، ما هي درجة التطابق بين نصوص الثقافة الإسلامية العالمية وبين ما يُتصور يُتخيل ويُعتقد به على صعيد الممارسة، غير أن لهذا بحث آخر...

عائشة عجينة

مركز الانهاء القومي

حدث دنيوي تمّ في الزمان البعيد لبني اسرائيل، والذي يكتسب لديهم معنى مقدس يريدون له أن يكون قابلاً للاستحضار في أية لحظة من جهة، وهو يقوم بحفظ أحكام العبادة والأعياد والبواكير والذبائح أي باختصار بتثبيت التشريع الذي أتى به «موسى» من الرب من جهة أخرى.

وإذا ما لحظنا انفكك العلاقة النبوية بين الميثاق والحجر في المسيحية حيث تم اختصار عهد الرب وميثاقه في الكلمة التي هي المسيح، فاننا نخلص إلى ما يلي:

- إن الإسلام قد جاء بميثاق يختلف تماماً عن المواثيق السابقة عليه في الثقافات الأخرى، فطبيعة الميثاق الإسلامي - الذي استعاد علاقته النبوية بالحجر بعد المسيحية - لا تتصل بأي زمان دنيوي غابر حدث للشعب الإسلامي نتيجة لعدم اقتصار الإسلام نفسه على أي شعب، وبالتالي فالإسلام لا يحدثنا عن ميثاق تأسست عليه حياة فئة معينة من البشر والذي ينبغي لهذه الفئة أن تحافظ عليه لكونه الرافد الأساسي لهويتها الدنيوية كما حدث في تخليد عبور كهنة إسرائيل لنهر الأردن. كذلك لا ينطوي الميثاق في الإسلام بين الله والبشر على ضمان عدم وقوع كوارث تهدد حياة البشر كما نرى في العهد الذي تتلفظ به الآلهة في الأساطير (وهي تتحسس عقد اللازورد في جيدها). فالميثاق الإسلامي الذي تؤسسه الآية 173 من سورة الأعراف، يضعنا في إطار ميتولوجي مفارق تماماً للدنيوي، فهو يقوم على عهد مباشر تمّ في الأزل بين الله وبني البشر حينما (أشهد الله البشر على أنه إلههم). هذا الميثاق الذي تلقمه الحجر الأسود الذي يلعب هنا دور الشاهد على الحدث التأسيسي المقدس لعلاقة الله بالبشر. فالإسلام يسوغ احتفاظه بالقدسية التي كان يتمتع بها الحجر الأسود في الجاهلية، لجهة إشارة الحجر الأسود لهذه الدلالة الماورائية التي يشير إليها بوصفه شاهداً على العهد المقدس الذي تمّ في الزمان المقدس البعيد.

الخلاصة

إذاً على صعيد الأضحية قام الإسلام بمتابعة التقليد المسيحي الذي قضى على المشهية الوحشية التي كانت ترافق طقوس الأضحية، قارناً إياها بمشروطية زمانية ومكانية، ومعطياً لها بُعداً اقتصادياً وإطاراً اجتماعياً. فالأضحية في الإسلام هي (من تقوى القلوب) التي تتجسد على الأرض في معونة الفقراء والمحتاجين التي توزع الأضحية عليهم بعد أن ضرب الإسلام النظام الكهنوتي الذي يجعل لمن يشتغلون بالأمور الدينية امتيازاً إلهياً يحوّلهم أخذ نصيب من الأضاحي. ومن ناحية أخرى لا نجد في الإسلام فكرة الخطيئة بشكل واضح - في نصه التأسيسي الأول - هذه الفكرة الذي ارتكز عليها طقس الأضحية في الثقافات السابقة. وطبعاً الخطيئة المشار إليها هنا، ليست خروج الإنسان الأول من الجنة - التي

الهوامش

- (48) سفر العدد الصحيح 28 .
- (49) سفر الخروج [24:20] .
- (50) سفر تثنية الاشتراع [17:12] .
- (51) سفر الخروج [19:22] .
- (52) من الطين إلى الحجر، ص 36 .
- (53) سفر التكوين [14:17] .
- (54) سفر الاخبار الثاني [4:2] .
- (55) السواح فراس، مغامرة العقل الاولى، منشورات دار علاء الدين، دمشق 2000، ط 12، ص 136، 137 .
- (56) الاسلام وملحمة الخلق، ص 19 .
- (57) سفر القضاة [11:29، 40] .
- (58) سفر الخروج [2:25] .
- (59) السواح فراس، آرام دمشق وإسرائيل، منشورات دار علاء الدين، دمشق 1995، ط الاولى، ص 52 .
- (60) انجيل لوقا [21:2] .
- (61) انجيل لوقا [41:2] .
- (62) انجيل لوقا [11:2] .
- (63) انجيل متى [2:23] .
- (64) انجيل متى [22:5] .
- (65) انجيل متى [13:9] .
- (66) انجيل متى [23:5] .
- (67) سفر الاحبار: 1 .
- (68) انجيل لوقا [46:24] .
- (69) القرآن، سورة الانعام، الآية 137 .
- (70) شُبْر عبدالله، تفسير القرآن الكريم، دار البلاغة، بيروت 1992، ص 146 .
- (71) السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الاياري وعبد الحفيظ شبلي، داراحياء التراث العربي، بيروت دون تاريخ نشر، ص 188 - 192 .
- (72) تفسير ابن كثير، المجلد 2، ص 179 .
- (73) الاسلام وملحمة الخلق، ص 11 .
- (74) الميثولوجيا عند العرب، ص 63_64 .
- (75) الاسلام وملحمة الخلق، ص 13 .
- (76) الميثولوجيا عند العرب، ص 32_33 .
- (77) الميثولوجيا عند العرب، ص 152 .
- (78) البخاري، ج 7، باب: في اضحية النبي، ص 130 .
- (79) الميثولوجيا عند العرب، ص 105 .
- (80) القرآن، سورة الانعام، الآية 139 .
- (81) القرآن، سورة الانعام، الآية 138 .
- (82) القرآن، سورة المائدة، الآية 103 .
- (83) القرآن، سورة الانعام، الآية 138 .
- (84) القرآن، سورة الانعام، الآية 136 .
- (85) القرآن، سورة الحج، الآية 30 .
- (86) القرآن، سورة صافات، الآية 107 .
- (87) القرآن، سورة الانعام، الآية 137 .
- (88) تفسير ابن كثير، ج 3، ص 221 .
- (89) تفسير شُبْر، ص 145 .
- (90) الهدي، وتعريفه ما يُهدى إلى الحرم من النعم قرية إلى الله، وهو لا يكون الا من الابل والبقر والغنم بالاجماع، «والْبُدْن جعلناها لكم شعائر الله لكم فيها خير» والبدن هو البعير أو البقرة، وشعائر الله هي اوامر الله والخير هو الثواب في دار الآخرة. والهدي يكون جذعاً من الضأن وثنباً من المعز أو الابل أو البقر، والجذع من الضأن من له سنة، والثني من المعز والبقر من له سستان ومن الابل من له خمس سنين كاملة، ويمكن للهدي ان يكون ذكراً أو أنثى أو خصي. ويشترط على الهدي ان يكون سليماً من العيوب، فلا يُجزى ما كان معيباً بعيب، يؤثر في نقص اللحم تأثيراً يَبِيناً (كان المسلمون يسمنون الهدي)، وقد حُدِّد الهزال، بمن لم يكن على كليتيه شيء من الشحم. ولا يُجزى ايضاً ما قطع من اذنه جزءاً ولا فاقد القرن، ويُجزى من فقدت أسنانها اذا
- (1) اتراحاسيس هو عنوان الملحمة التي تروي حادثة الطوفان وترجمة اتراحاسيس تعني «حين كان الآلهة كال بشر» و اتراحاسيس هو بطل الملحمة، ص 232 .
- (2) آله السماء او آله العُلَى، لقد اعتمدنا في تعريف اسماء الآلهة والشخصيات والمدن من كتاب ملحمة غلغامش، تحقيق طه باقر .
- (3) آله الارض او آله العالم السفلي .
- (4) الإله المحارب ومستشار الآلهة .
- (5) الانسان
- (6) باقر طه، ص 238 .
- (7) إله ذو شخصية قوية، وهو من قاد التمرد والعصيان على الانوناكي .
- (8) باقر طه، ص 240 .
- (9) إله الموت والقدر ووظيفته هنا إله الطاعون والوباء .
- (10) باقر طه، ص 244 .
- (11) إله الجو والرعود والعواصف والامطار .
- (12) آلهة الحبوب والغلل .
- (13) باقر طه، ص 246 .
- (14) إله الماء والحكمة .
- (15) باقر طه، ص 230 .
- (16) إحدى آلهات الولادة .
- (17) باقر طه، ص 255 .
- (18) الربيعو تركي علي، من الطين إلى الحجر، المركز الثقافي العربي، بيروت 1997، ط 1، ص 214 .
- (19) الربيعو تركي علي، الاسلام وملحمة الخلق والاسطورة، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992، ط 1، ص 32 .
- (20) باقر طه، ص 243 .
- (21) المصدر نفسه، ص 245 .
- (22) المصدر نفسه، ص 75: وهو عنوان الملحمة، وتعني «من رأى كل شيء» .
- (23) آلهة الحب .
- (24) من الطين إلى الحجر، ص 41 .
- (25) باقر طه، ص 118 .
- (26) إله العدل والحق وموحي الشرائع .
- (27) باقر طه، ص 118 .
- (28) المدينة السومرية الشهيرة التي حافظت على اسمها في العهد العربي
- (29) العفرية الذي يحرس غابة الارز .
- (30) باقر طه، ص 102 .
- (31) كبير الآلهة في العراق القديم
- (32) باقر طه، ص 122 .
- (33) من الطين إلى الحجر، ص 102
- (34) باقر طه، ص 79
- (35) البقرة الوحشية المقدسة وهي ام غلغامش .
- (36) باقر طه، ص 122 .
- (37) من الطين إلى الحجر، ص 31 .
- (38) سفر التكوين [17:3] (الصحيح الثالث، الفقرة السابعة عشر) .
- (39) سفر ايوب [16:15] .
- (40) سفر الزمائر [7:51] .
- (41) سفر صموئيل الثاني [6:21] .
- (42) الاسلام وملحمة الخلق ...، ص 12 .
- (43) سفر الخروج [13:3] .
- (44) الحوراني يوسف، البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي والآسيوي القديم، دار النهار للنشر، بيروت 1992، ط 2، ص 344
- (45) سفر العدد [1:28] .
- (46) سفر الخروج [2:34] .
- (47) سفر العدد [15:28]، [25:28]، [31:28]، [6:29]، [11:29]، [25:28] .

والنحر هنا يكون يوم النحر بمنى قبل الحلق والتقصير. ويقدم الهدي أو الأضحية إما ذبحاً أو نحرًا، والنحر كما جاء تعريفه بـ (كتاب العين) يكون بذبح البعير بطعنة في النحر حيث يبدو الحلقوم من اعلى الصدر. اما الذبح كما جاء في (لسان العرب) فهو قطع الحلقوم من باطن عند النصل وهو موضع الذبح من الحلق. «وكان النحر احب إلى قلب الرسول. ويستحب ان يذبح أو ينحر صاحب الهدي أو الأضحية ذبيحته بنفسه أو يستعين باحد. وعند الذبح تُستقبل القبلة، ولا يمكن للهادي أو المضحى ان يتصرف بهديه أو اضحيته اي ان يبيعها، وتتم اعمال الذبح والنحر في أيام التشريق وهي ثلاث تبدأ من العاشر من ذي الحجة، ويمكن ان تتم التضحية عن الحاج في موطنه.

- (91) حجر من الاحجار الكريمة
- (92) باقر طه، ص 162 .
- (93) المصدر نفسه، ص 256 .
- (94) المصدر نفسه، ص 75 .
- (95) المصدر نفسه، ص 76 .
- (96) سفر الخروج [18:31] .
- (97) سفر الخروج [15:32] .
- (98) سفر الخروج: الصحيح 2 .
- (99) سفر يشوع [7:4] .
- (100) من الطين الى الحجر، ص 139 .
- (101) الميثولوجيا عند العرب، ص 39
- (102) المصدر نفسه، ص 76 .
- (103) المصدر نفسه، ص 133 _ 134 .
- (104) المصدر نفسه، ص 133 .
- (105) السيرة، ج 1، ص 233_234 .
- (106) القرآن، سورة البقرة، الآية 125 .
- (107) القرآن، سورة الحج، الآية 12 .
- (108) القرآن، سورة آل عمران، الآية 96 .
- (109) الميثولوجيا عند العرب، ص 126 .
- (110) المصدر نفسه، ص 127 .
- (111) السيرة، ص 232 * الاسمة جمع سنام وهو اعلى الظهر .
- (112) الميثولوجيا عند العرب، ص 131 .
- (113) م. ن.، ص 131 .
- (114) القرآن، سورة الاعراف، الآية 172 .
- (115) الميثولوجيا عند العرب، ص 132 .
- (116) الكافي، ج 4، ص 185 .
- (117) المصدر نفسه، ص 188 .
- (118) المصدر نفسه، ص 188 .
- (119) الجزائري نعمة الله، النور المبين في قصص الانبياء والمرسلين، دار العلم، ط1، بيروت 1991، ص 51 .
- (120) ويليم جان بول، ص 25 .
- (121) قصص الانبياء، ص 54،55 .
- (122) سفر التكوين [14:7] .
- (123) الكافي، ج 4، ص 281 .
- (124) الحج والعمرة، ص 138 .
- (125) البخاري، ج 7، باب ما يؤكل من اللحوم الاضاحي، ص 133-134 .
- (126) القرآن، سورة الشمس، الآية 9،10،8،7 .
- (127) القرآن، سورة الانعام، الآية 145 .
- (128) القرآن، سورة الاعلى، الآية 19،18 .

لم تكن هزلت، ولا تجزي العرجاء ولا العجفاء ولا الجرباء. ويستحب ان يُعتنى باختيار افضل الهدي وأحسنه وأطيبه وأكمله، وجاء في القرآن ﴿ذلك من يعظم شاعر الله فانها من تقوى القلوب﴾، والاستعظام هو الاستسمان والاستحسان. والهدي تُشعر وتُقلد، والاشعار هو ان يُشق احد جانبي سنام الابل أو البقرة ان كان لها سنام، حتى يسيل دمها ويُجعل ذلك علامة لكونها هدياً فلا يُعرض لها، اما التقليد هو ان يُجعل في عنق الهدي قطعة من جلد أو نحوها ليُعرف بها انه هدي، ويتم الاشعار والتقليد وهي مستقبل الكعبة والبدنة باركة على الأرض. وعن عائشة زوج الرسول (انها فُتلت فلان هدي النبي ثم اشعرها وقلدها ثم بعث بها إلى البيت). والحكمة من الاشعار والتقليد هو الاعلان ان الهدي لله ولا يجوز ان يخضع للمبادلات التجارية من بيع وشراء ومبادلة، وكذلك جاء في تفسير «ابن كثير»، ان الحكمة من الاشعار والتقليد هو لتمييز به عما عداها من الانعام اي ما لم يكن هدياً وليعلم انها هدى إلى الكعبة فيجتنبها من يريد بها سوء وتبعث عمن يراها على الاتيان بمثلها. والهدي يختلف من هدي تطوع أو نذر أو واجب: هدي التطوع: الذي يتقرب به الحاج أو المعتمر إلى الله، وهو مستحب اقتداء بالرسول وهو غير واجب وانما سُنة عن النبي الذي اهدى مائة ابل في حجة الوداع وكان هديه تطوعاً ﴿ومن تطوع خيراً فإن الله شاكرٌ لهم﴾ لذا يُستحب لمن قصد مكة، بحج أو عمرة، ان يهدي هدياً من الانعام وينحره هناك ويفرقه على المساكين الموجودين في الحرم (وروي ان علياً قام على بدنه، وقسمها كلها، لحوما وجلودها وجلالها ولا يعطي في جزائها شيئاً). والسُنة ان يؤكل ثلثها ويُتصدق بثلثها ويُهدى ثلثها. هدي النذر: وهو ما ينذر الحاج أو المعتمر للبيت الحرام وهو واجب بحسب ما ذكر القرآن ﴿... وليوفوا نذورهم﴾، وجاء في البخاري (والنذر في الطاعة وما انفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه)، ومن هنا فإن من نذر نذراً ولم يفي به فعليه اثم، ولا يؤكل من جزاء النذر. هدي الواجب: فهو ما يُكفر به الحاج أو المعتمر عن خطأ اقترفه أثناء تأديته لطقوس الحج والعمرة (تسريح الشعر، التطيب...)، وتحكمه نفس شروط الهدي بشكل عام، الا ان مثله كمثله هدي النذر لا يؤكل منه شيئاً، ومن لم يتيسر له هدي «فصيام ثلاث ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم، تلك عشرة كاملة». الأضحية، وهي ما يُذبح من النعم تقرباً إلى الله من يوم العيد إلى آخر أيام التشريق، وهي ثابتة في القرآن ﴿فصلي لربك وانحر﴾، والصلاة هنا هي صلاة العيد، وجاء على لسان النبي ان (من صلى صلاتنا ونسك نسكنا فقد اصاب النسك). اذا التضحية سُنة عن النبي مؤكدة في حق المسلمين، فهي في حق النبي واجبة وليست بواجبة على المسلمين، وعن الترمذي (قال الرسول: أمرت بالنحر وهو سُنة لكم). ويكره لمن يريد التضحية ان يزيل شعره أو ظفره حتى ينحر، ولا تصح الأضحية من البدن الا الثني وهو الذي اتم خمس سنين كاملة، ومن البقر والمعز الثني اي ما تمت له اكثر من سنة. وشروط الأضحية المجزئة، السلامة من عيب ينقص لحماً، وهي تخضع لنفس شروط الهدي فلا تجزي عجفاء، عرجاء، جرباء، مجنونة أو مقطوعة الاذن أو احدى القرون. ويكفي ان يُنوي التضحية بها عند الذبح أو قبله، ولا يضحى احد عن حيّ الا بإذنه ولا عن ميت لم يوص. والأضحية نوعان، تطوعاً ومنذورة. أضحية التطوع: ويُتصدق بشيء من لحمها نيئاً، ﴿اذ وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا الفقاع والمعتز كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون﴾، ووجبت جنوبها اي نحرته والفقاع هو المتعفف أو السائل، والمعتز هو الضعيف والفقير. يؤكل ثلثها ويهدى ثلثها ويتصدق بثلثها. أما الأضحية المنذورة فيتصدق وجوباً بجميعها. أما عن الذبح فيجب ان يُسمى اسم الله عليها كيفما كانت (هدي أو أضحية) لتصبح حل، وكل ما سُمي اسم الله عليه حل كله، ﴿لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لنسك﴾ (والناسي لا يسمى فاسقاً). أما موضع النحر (فالحرم كله منحر وكان الرسول ينحر بالصلب)، ولكن السُنة في الحج هي النحر بمنى لانها موضع التحلل، قول الرسول (لا احل حتى انحر)،

السجال حول العلمانية في الفكر العربي المعاصر

محمد أيت حمو

تقديم:

إن الأمانة العلمية والمقاربة الرزينة تفرضان علينا عدم تجاهل الهوية التي لا تردم بين رواد السلفية في عصر النهضة من جهة أولى، والحركات الإسلامية المعاصرة من جهة ثانية، والحركة الوهابية من جهة ثالثة. وإذا كان الإمام المصلح محمد عبده يتميز عن الحركة الإصلاحية الوهابية، فإنه يتميز كذلك عن الحركات الإسلامية المعاصرة كما ينه إلى ذلك سعيد بنسعيد العلوي الذي يتحدث عن تاريخ الفكر السلفي قائلاً: «هذا التاريخ هو بالأحرى (تاريخ نكوص وتراجع) منذ دعوة جمال الدين الأفغاني إلى الآن»⁽¹⁾. فسعيد بنسعيد العلوي يختار المغايرة بدل الماثلة، ويفضل القطيعة عوض الاستمرارية، وما يدور في فلكهما، باعتبارهما الأوفى بالقصد في تناول علاقة الإسلاميين المعاصرين بمفكري النهضة السلفيين، فشتان ما بين دعاوى هؤلاء وأولئك، حيث يقول: «الصلة بين هذا الفكر الإسلامي المعاصر عند هذه (الحركات) وبين الفكر العربي في (عصر النهضة): أهي صلة استمرار واتصال، وإنما هي تلوينات في النظرة الواحدة وهي لا تخرج عن الإطار العام للإشكالات التي أثارها مفكرو النهضة السلفيون؟ أم إن الأمر يتعلق، بالأحرى، بمغايرة تامة، بل وربما (قطيعة) تامة، بالنظر إلى التباعد البنوي بين الطرفين السياسيين والتاريخيين، وبالنظر إلى الجديدي الذي نجده منذ كتابات حسن البناء، والذي يبلغ مدى بعيداً من الابتعاد والانفصال منذ كتاب (معالم في الطريق) للسيد قطب؟ وبكيفية واضحة ومباشرة نعلن مشايرتنا رأي أصحاب التساؤل الثاني وتأكيدينا، معهم، لصحة القول بالمغايرة، بل (القطيعة) بين دعاوى المعاصرين (والتأخرين المعاصرين لنا خاصة) وبين مفكري (عصر النهضة)»⁽²⁾. وغير بعيد عن هذا التمييز الذي يشدد عليه الباحث المغربي سعيد بنسعيد العلوي، نجد أحد الباحثين التونسيين يفرق بين السلفية والأصولية⁽³⁾.

ودون أن نغفل أو نتجاهل هذه الفواصل والفوارق التي تجثم بثقلها وتنيخ بكلكلها، بين الشيخ محمد عبده [1849-1905م]، وأستاذه الثائر جمال الدين الأفغاني [1838-1897م]. وغيرهم من مفكري النهضة السلفيين الذين حملوا لواء الإصلاح⁽⁴⁾ من جهة، والحركات الإسلامية المعاصرة من جهة أخرى، فقد ارتأينا في حديثنا عن السلفيين والعلمانيين أن نستحضر المناظرة الشهيرة بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون

حول «ابن رشد وفلسفته»⁽⁵⁾.

ولا يخفى على الفطن الأريب أن استحضارنا لهذه المناظرة تفرضه عدة اعتبارات نورد أهمها في ما يلي:

أولاً: إن هذه المناظرة جزء لا يتجزأ من الفكر العربي المعاصر الذي تعتبر الحركة السلفية جزءاً أساسياً منه، «فمنها يستمد نصيباً من تاريخيته ومشروعيته ومعقوليته»⁽⁶⁾. ومن المعلوم أن مفاصل هذه المناظرة التي نحن بصدد الإبانة عن بعض ملامحها تشكلت في بداية القرن العشرين، وبلغت الأرقام يمكن تحديد هذا الخطاب في سنة 1903 التي نشر فيها كتاب ابن رشد وفلسفته. وهذا الخطاب «يمثل أهم مرحلة من مراحل الفكر العربي الإسلامي الحديث»⁽⁷⁾. ولذلك فكل محاولة لا تقدر المساحة التي تشغلها الحركة السلفية التحديثية والعقلانية في خريطة الفكر العربي المعاصر، وتنقص من قيمة هذا التوجه السلفي التحديثي ستكون محاولة فاشلة. «ويلفت نظرنا مسعى في الخطاب النقدي العربي المعاصر إلى الاتساع في استخدام مفهوم السلفية، وهو مسعى يلفه كثير من الارتجال والغموض. وقد يكون الدافع إلى ذلك موقفاً إيديولوجياً تهجينياً ينتقص من قيمة كل توجه تحديثي لا ينهض على مبدأ الحسم الصارم مع الماضي، ولا يبنى رؤيته على أساس من التشهير به، وذلك برفع شعارات كالعقلانية والنقد التاريخي والقطيعة. فمثل هذا الاتساع غير علمي في نظرنا، لأنه يقوم على حشر أصناف من الاتجاهات بينها فروق نوعية في المقدمات والمنطقات والتصورات في قالب جاهز واحد. وفي ذلك طمس خطير لملامح الاتجاه السلفي التحديثي والعقلاني (في إطار الممكن التاريخي والثقافي طبعاً) من ناحية، وتجن عليه من ناحية أخرى بعده في إطار خطاب الحسم التهجين من ضمن رؤى لا علاقة لها مطلقاً... بتحديث الفكر وتمدين المجتمع»⁽⁸⁾.

ثانياً: إن سوء التفاهم الجاثم بين الإسلاميين والعلمانيين المعاصرين يجد إرهاباته الأولى وبوادره الجنينية في هذه المناظرة التي دشت شرارة هذه المواجهات التي اتخذت أبعاداً خطيرة فيما بعد.

ثالثاً: إن هذه المناظرة هي إثارة مسبقة لمواجهة مستقبلية بين موقف سلفي سياسي ينحو منحى الوحدة الإسلامية، وبين مشروع مسيحي قومي علماني. فمن المعروف، تاريخياً، أن المسيحيين هم الذين تحمسوا للعلمانية، معتقدين أنه لا وجود

لمعتقده. فليس إذا على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان أياً كان، لأن هذا لا يعنيه. والإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى، حتى رئاسة الأمة نفسها، وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذاك، بل من يوم يولد⁽¹²⁾. ولا غبار على أن فرح أنطون يهدف من وراء هذا التحديد الفلسفي للتساهل إلى القول بأنه لا يستوي ولا يستقيم مع السلطة الدينية. بل والأكثر من ذلك، فهو يذهب مذهباً قصياً، ويدفع بالتساهل إلى منتهاه، وحدوده القصوى عندما يعلن بأن «حق الإنسان في أن يعتقد ما يشاء وما يريد، يخرج منه حق آخر، وهو (أن لا يعتقد بشيء) إذا أراد، وهنا نصل إلى جحود الأديان، فهل تطبيق الأديان أن تصبر على أحد أن يحجدها. نحن نعلم أن كل الأديان لا تطبق ذلك على وجه الإطلاق، وإذا أطاقت اليوم فما ذلك إلا لأنها أصبحت تقدم الشرع المدني على الشرع الديني. فالمسلمون يسمون جاحدي الأديان (زنادقة) وهم يوجبون قتلهم حتى أن ابن رشد نفسه أوجه تخلصاً من الملام، والمسيحيون يسمون هؤلاء الجاحدين (كفرة) وهم يوجبون استئصالهم من بين الناس كما يستأصل الزوان من الخنطة⁽¹³⁾. وبذلك تبلغ حماسة فرح أنطون للعلمانية تخوم جحود الأديان الذي طالما حرص العلمانيون على التبرؤ منه بعد أن تحولت المواجهة بينهم وبين الإسلاميين المتشددتين المعاصرين، إلى مواجهة بين (الكفر) و(الإيمان). فبالرغم من أن العلمانيين يحرصون على القول، بمناسبة أو بدون مناسبة، بأن العلمانية ليست كفراً أو إلحاداً، أي ليست ضد الدين أو مناقضة ومناهضة له، وإنما هي حفاظ على قدسيته وتعالیه، فإن ذلك الحرص لم يزعج صورة العلمانية الراسخة في المخيال الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية، وظلت تعني ليس فقط حرية الاعتقاد، بل أيضاً (عدم الاعتقاد) وجحود الأديان كما استخلص واستخرج فرح أنطون الذي يوجه إدانة صريحة للإعدام مهما كانت أسبابه، ولا يرى التساهل إلا في العلمانية، أو فك الارتباط بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. «ذلك أن الحياة التي منحها الله للبشر لا يجوز لإنسان أن يسلبهم إياها بأية حجة كانت وبأي سبب كان»⁽¹⁴⁾. ففي الإسلام متسع للجميع! «فكما وسع الإسلام (دهرية الأمس الغابر)، فأثبت مقولاتها في القرآن، وحاججها بالبرهان.. فإنه لن يضيق اليوم (بالدهرية المعاصرة)، وهو قادر على تسفيه أحلام أصحابها، وإيرادهم موارد الدهريين القدماء»⁽¹⁵⁾.

وتتمثل عناصر الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية كما صاغها فرح أنطون في ما يلي:

أولاً: إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية، ومفاده أن «غرض الأديان تعليم الناس عبادة الله، وحثهم على الفضائل، وإصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في

لهم في دولة غير علمانية، ولذلك كان من الطبيعي -بحكم وجودهم كأقلية- (يروم المسيحيين العرب) أن يؤكدوا وجوب الأخذ بالعلمانية عقيدة في السلوك حتى يتمكنوا في تقديرهم، من الحصول على الضمان الكافي لحقوقهم كأقلية من جانب أول، وحتى لا يكون في مقاومة العنصر التركي مقاومة للخلافة الإسلامية من جهة أخرى»⁽⁹⁾. فالنسب المسيحي للمنطقة هو نسب قومي وليس ديني، ولذلك تحمس المسيحيون للعلمانية (سلامة موسى، غالي شكري... إلخ)، وكانوا أكثر تحمساً للقومية التي دعموها (نديم البيطار، ميشيل عفلق... إلخ).

رابعاً: إن هذه المناظرة تمثل حالة إستثنائية، ما دام أن المواجهة لم تبلغ مرتبة المس بالأعراض والطعن الشخصي أو التشنيع بالأشخاص، وغيرها من المستويات المنحطة في السجل والجدال، «وأحسن شيء في الجدل: المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل، فإن الأدب في كل شيء حليته»⁽¹⁰⁾. وهذا ما يذكرنا ببعض المناظرات المشهورة في المرحلة الكلاسيكية، «والتذكير بما كان يتصف به هذا الفكر من التفوق العقلائي واتساع العقل ومدى حرية البحث والإبداع في الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، ودرجة التسامح والإقبال على المناظرة، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين ورفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا ومواقف العوام، والتقييد بما يفرضه البرهان الساطع والحجج الدامغة على العقل، ومتابعة البحث والاحتجاج على المستوى العلمي المحض دون الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء وتحميل المناظر ما لم يفكر فيه ولم يدعيه ولم ينطق به قط، بل الاعتماد على ما قال به ودافع عنه وردده في كتبه. يمكننا أن نضع أمام كل فضيلة من هذه الفضائل عند المفكرين القدماء ما يقابلها من نقائص وردائل ومثالب شاعت مع الأسف في الكثير مما ينشر ويذاع ويقال اليوم فيما يمكن وصفه بالخطاب الإسلامي»⁽¹¹⁾.

أ - الخلاف السلفي - العلماني من خلال مناظرة الشيخ محمد عبده وفرح أنطون.

لقد حمل فرح أنطون لواء الدفاع عن العلمانية حتى الثمالة، فراح يحرق الأرم على الإصلاح الديني الذي يبشر به الإمام محمد عبده بمعية أستاذه وتلميذه، وبما أن التسامح أو التساهل قد استأثر بحيز هام في هذه المناظرة الشهيرة، فإن فرح أنطون سارع إلى اقتناص دلالة هذه الكلمة التي مفادها الفلسفي «أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله يشرق شمساً في هذه الأرض على الصالحين وعلى الأشرار، فيجب على الإنسان أن يتشبه به، ولا يضيق على غيره لكون اعتقاده مخالفاً

إقدام طلباً لمصلحتها قبل كل شيء ثم إجابة للمستغيث بها. وأحياناً يكون المستغيث مخدوعاً فتتخذ الدولة المتدخل زريعة إلى قضاء أغراضها، وهناك الطامة الكبرى لا على فريق فقط، بل على الجميع إلا القوي المتدخل بحجة (الغيرة) ولا يكون غرضه الحقيقي إلا (الإغارة) ليصيب منفعته»⁽²¹⁾.

— تعرض المبادئ الدينية المقدسة لأحوال السياسة وذلها وكذبها ومفاسدها. «فالرياء هو أساس السياسة في هذا الزمان، الرياء من القوي ومن الضعيف. ومن المعلوم أن الرياء يجر وراءه كثيراً من النقائص والردائل، فكيف تستطيع الحكومات الدينية أن تدخل في هذا المضمار وتخرج منه سالمة ظفراً المبدأ. وكيف ينال هذا الظفر إذا لم تحارب الحكومة الدينية الحكومات المدنية بسلاحهن، أي بالرياء والكذب والمصانعة. ولكن هل تجوز الأديان أن يراي رؤساؤها ويدخلوا في حمأة السياسة وأحوالها، وإذا جوزت ذلك ألا تتلطح الأديان نفسها بوحل السياسة. ألا تصبح قاعدتها تلك القاعدة المشهورة «الغاية تبرر الوسيلة»⁽²²⁾.

خامساً: استحالة الوحدة الدينية نتيجة التنوع والاختلاف. «فإن الأرض ليست كلها أمة واحدة، بل هي أمم مختلفة المصالح متضاربة المذاهب [...] ولكل واحدة من هذه الأمم مصالح تناقض مصالح رفيقتها، وبعضها أعداء لبعض [...] (ويضيف) العقل البشري مطبوع على الاختلاف والتباين. تأملوا هل تجدون أمتين بل عائلتين بل رجلين بل أخوين بل أختين بأفكار واحدة، فالكون مطبوع على التنوع [...] وهذا ما يسميه الفلاسفة (التنوع في الوحدة). فالتنوع إذن لا بد منه في الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات [...] وهذه المذاهب كلها (إسلامية ومسيحية) إنها تشعبت لاختلاف أفهام الناس واختلاف مصالحهم ومنافعهم وعاداتهم وأخلاقهم، ورغبة كل فريق منهم في أن يعيش مستقلاً في بلده، وقطع كل يد أجنبية عن المداخلة في شؤونه»⁽²³⁾.

وهكذا أوفى فرح أنطون عناصر الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية قاطبة حقها من الشرح والتفسير في حيز هام من هذه المناظرة. وفي كلمة جامعة ومائعة توجز وتكشف، يقرر فرح أنطون القاعدة التالية: «لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم في الخارج، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»⁽²⁴⁾. بيد أن السلفيين سيرفضون ويربأون بالأطروحة العلمانية التي يرون فيها افتراءً وتلفيقاً وخطأً بين الإسلام وغيره من الأديان الأخرى. فالنصرانية التي أماننا هي صناعة رجال الدين الذين خانوا رسالة المسيح. ومعنى ذلك أنه كيفما كان الحديث عن النصرانية الآن، فإنه ليس بالحديث العلمي. فالتاريخ الكسبي هو تاريخ الاضطهاد للعلماء. (محاكم التفتيش، إحراق العلماء،

كتبها. ولكن ما هو غرض الحكومات في الأرض؟ غرض الحكومات حفظ الأمن بين الناس، أي حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور»⁽¹⁶⁾.

ثانياً: المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم. «ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز الموضوعية بينهم، أو أن تحكم بينهم سلطة ليست تابعة للمذهب من مذاهبهم بل توضع فوقهم جميعاً. وهذا لا يمنع أن يكون رجال هذه السلطة مسلمين أو مسيحيين أو وثنيين، وإنما المقصود أن لا يكونوا منصوبين في منصة العدل التي هي منصة الله للدفاع عن دين دون دين، وتأييد مبادئ دين دون دين، لأن الحق (البشري) الذي أقيموا للدفاع عنه غير منوط بالأديان، بل هو فوق الأديان. ولا تصرف لأحد فيه إلا الله وحده»⁽¹⁷⁾.

ثالثاً: ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية. ذلك «لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا... ومن ذا الذي يعتقد اليوم أن الأحوال التي كانت في زمن نشأة الأديان تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التي تتغير من قرن إلى قرن ليصح القول بأن الحاضر يمكن تدبيره بالماضي»⁽¹⁸⁾.

رابعاً: مساوئ الجمع بين السلطتين، أو ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها. ويندرج تحت عباءة ذلك أمور أربعة: — اضطهاد الذكاء والعقل. «فالدين إذن (أي رجال الدين) يقاوم الذكاء في الأمة متى مال الذكاء إلى الاستقلال بنفسه ولو قليلاً. والأمة محتاجة إلى ذكاء جميع أبنائها. ومصلحتها في شحذ هذا الذكاء لا في خنقه، وإلا صارت آلة في أيدي أصحاب الأغراض والعاجزين. فالجمع بين الدين والسلطة المدنية يخفف ينابيع الذكاء والحياة في الأمة، ويسلم حكومتها إلى العجز والجهل»⁽¹⁹⁾.

— مجارة العامة. لأن السلطة الدينية «لا قوة لها إلا بهم، لأن العامة سواد الأمة وأساسها. وكل حكومة لا تخلو من أعداء، سواء كانت ملكية أو جمهورية. فالحكومة المقرونة بالدين تعلم أن كل غلطة تبدر منها في الدين يتخذها أعداؤها ذريعة لإثارة الشعب عليها. ولذلك لا يكون للحكومة الدينية هم إلا المبالغة في استرضاء الشعب بالأمر التي يجبهها، [...] وذلك أن غرضها يكون حفظ كيائها لا تقدم الشعب»⁽²⁰⁾.

— الشقاق الديني، ولا يزول إلا بميزان العدل والمساواة المطلقة. «ذلك لأنه يكون في باطنها -يقصد الأمة- فتتان فتنة قوية متمتعة بكل حقوقها، وفئة ضعيفة مهضومة الحقوق. وبما أن الإنسان يعرف بغريزته أن «الحق الإنساني» لا يجوز أن ينقض ولا أن يسلب، فهو يضطر بسائق غريزته وحرصه على البقاء إلى الاستغاثة بكل قوي يرضى أن يغثه. ومعلوم أن الدول في الأرض كالسور تحوم حول الفرائس، فكلما سنحت لإحداها فرصة للمداخلة في شؤون دولة أخرى أقدمت على ذلك وأي

عليه الدين المسيحي، وأقوى عماد له هو خوارق العادات. تقرأ الأناجيل فلا تجد للمسيح دليلاً على صدقه إلا ما كان يصنع من الخوارق وعددها في الأناجيل يطول شرحه، ثم إنه جعل ذلك دليلاً على صحة الدين لمن يأتي بعده... ثم إن صاحب الاعتقاد بهذا الأصل لا يحتاج إلى البحث في الأسباب والمسببات، لأن اعتقاده في الشيء أن يكون وإرادته لأن يكون كافيان في حصوله. فهو في غنى عن العلم، والعلم عدو لما يعتقد، فما أصعب احتماله إذا جاء يزاومه»⁽²⁷⁾.

ثانياً: سلطة الرؤساء الكنسيين. «إذا قال الرئيس الكهنوتي لشخص إنه ليس بمسيحي صار كذلك، وإذا قال إنه مسيحي فاز بها. فليس المعتقد حراً في اعتقاده يتصرف في معارفه كما يرشده عقله، بل عينا قلبه مشدودتان بشفتي رئيسه، فإذا اهتزت نفسه إلى بحث أوقفها القبض على تلك السلطة. وهذا الأصل إن نازع فيه بعض النصارى اليوم فقد جرت عليه النصرانية خمسة عشر قرناً طوالاً»⁽²⁸⁾.

ثالثاً: ترك الدنيا. «تجد هذا الأصل في الأناجيل وفي أعمال الرسل، وكلما قرأت في الكتب الأولى عثرت به. وتجد الأوامر الصادرة بالانقطاع إلى الملكوت والهروب من عالم الملك صريحة في الإصحاح السادس والعاشر والتاسع عشر من إنجيل متى [...] وحث على الرهبانية وترك الزواج وفي ذلك قطع النسل البشري [...] ثم إن ملكوت السماوات قد نيط أمره بالإيمان المجرد عن النظر في الأكوان، فهاذا يكون حظ صاحب الاعتقاد بهذا الأصل من النظر في أي علم، والعلم لا دخل له في شؤون الآخرة والدنيا قد حرمت عليه؟ لا ريب أن همه يكون في الصلاة وصرف القلب بكليته إلى العبادة دون سواها، وليس الفكر في الخليفة من العبادة عنده، فإن عبادة الإنجيل ليست سوى الإيمان والصلاة»⁽²⁹⁾.

رابعاً: الإيمان بغير العقول. ف «الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وإن من الدين ما هو فوق العقل، بمعنى ما يناقض أحكام العقل وهو مع ذلك يجب الإيمان به [...] فليس الإيمان وهو الوسيلة الفردية إلى النجاة في حاجة إلى نظر العقل، والكون وما فيه لا يهم المؤمن أن يحيل فيه نظره»⁽³⁰⁾.

خامساً: الاعتقاد بأن الكتب المقدسة تحتوي على كل شيء في المعاش والمعاد. بمعنى أنها «تحتوي على كل ما يحتاج البشر إلى علمه، سواء كان متعلقاً بالاعتقادات الدينية والآداب النفسية والأعمال البدنية مما يؤدي إلى نيل السعادة في الملكوت الأعلى، أو كان من المعارف البشرية التي يتأتى للعقل الإنساني أن يتمتع بها [...] فجميع ما جاء في الكتب السماوية من وصف السماء والأرض وما فيها وتاريخ الأمم مما يجب تسليمه مهما ضارب العقل أو خالف شاهد الحس، فعلى الناس أن يؤمنوا به أولاً ثم يجتهدوا ثانياً في حمل أنفسهم على فهمه، أي على تسليمه أيضاً كما ترى. وقال بعض فضلائهم: إنه يمكن أن يؤخذ من المعادن بأكمله من الكتاب المقدس»⁽³¹⁾.

صكوك الغفران... إلخ). ومن هنا عدم معقولية ما ينشده فرح أنطون، فقراءة هذا الأخير، والتي تتقاطع مع قراءة كل الرواد المسيحيين الآخرين، «تقدم تاريخ الإسلام على أنه كتاريخ بقية الأديان، تاريخ القهر والطغيان (رغم مثله الروحانية والعقلية) والعداء للعلم والحرية والعدالة. فقد عرف كهنوتية فاسدة لا تختلف عن مقابلها الكنسي خاصمت العلماء والفلاسفة»⁽²⁵⁾.

فقد دافع فرح أنطون عن العلمانية، داعياً إلى التساهل والتغريب والنقل الآلي لقيم التنوير الغربية بحماسة قوية، تكتفي بالتشهير بقيم الأنوار دون التفكير فيها. «وبناء على ما سبق، نحن نعتبر أن النصوص الأنوارية العربية، نصوص عصر النهضة، تتضمن كثيراً من الحماسة الإيديولوجية، وقليلاً من النظر النقدي المؤصل للفكر الفلسفي. إن انشغال أصحاب النصوص بمتطلبات الدعوة الإيديولوجية، المعتمدة على قاعدة الأنوار، ساهم في تقليص متطلبات النظر الفلسفي في أعمالهم. ونستطيع أن نؤطر الدفاع الحاصل على المفاهيم الأنوارية في الفكر العربي النهضة ضمن سياق الملابس السياسية التي تؤطر أطروحات الجناح المسيحي داخل دائرة المثقفين الليبراليين، وفي إطار مسألة الخصوصية التاريخية للأقليات في المشرق العربي، إلا أن هذه الملابس لا تفسر كل أبعاد وتحليلات المنحى التغريبي البارز في الدعوة الأنوارية المذكورة. إن الفعل العقلي الذي يهمننا إبرازه في هذا الموقف هو فعل الاستعادة الآلية، الاستعادة التي تقبل أن يكون التأصيل فعلاً نظرياً منتهاً في سياق صيرورة المنظومة الفلسفية الغربية، دون أي إدراك للبعد التاريخي الخاص المؤطر لهذه المنظومة، والمحدد للملاحمها، فقد كان الدعاة المتنورون، أمثال فرح أنطون وسلامة موسى، ينظرون إلى الأنوار كعقيدة. إنها في نظريهما بديل للعقائد والحقائق المطلقة السائدة. إن الأنوار في فكرهما عقيدة جديدة قادرة على زحزحة وإزاحة كل الظلمات، بفعل الدعوة لا بفعل التفكير، ومن هنا طغيان الشعارية والتكرار في نصوص هذين المفكرين، ومن يفكر في الأنوار على منوالهما. إن سجلهما مع ممثلي الدعوة السلفية، لم يساعدهما على تأصيل النظر الأنواري، قدر ما دفعهما إلى استعادة أطروحاته بدون أي حس تاريخي نقدي يمكن من إعادة صياغة الأسئلة والأجوبة التاريخية والسياسية المؤطرة للحظة الأنوار في نشأتها الأولى، ولحظة الأنوار في صورتها العربية كلحظة تقتضي إعادة إنتاج البناء بالنظر»⁽²⁶⁾.

إذاً كان ما يقوله فرح أنطون سديداً وصحيحاً، فصحته في نظر السلفيين تظل حكرًا على المسيحية، ولا تمتد لتشمل أو تسري على الإسلام الذي لا تستقيم أصوله مع مزاعم فرح أنطون جملةً وتفصيلاً. وبناء عليه تجد الشيخ محمد عبده للتمييز بين الديانة الإسلامية والديانة المسيحية، فأوجز الأصول التي قامت عليها هذه الأخيرة في ما يلي:

أولاً: الإقرار بالعجائب والخوارق. «أول أصل قام

سادساً: التفريق بين المسيحيين وغيرهم حتى الأقربين. «وقد صرح في عدة مواضع من الإنجيل أن الإخلال بشيء من محبة المسيح أو بالانقياد إلى جميع ما أوصى به موجب للهلاك»⁽³²⁾.

وقد أبرز محمد عبده النتائج الوبيلة والآثار السلبية التي تترتب عن هذه الأصول الستة، وقابل بينها وبين أصول الإسلام التي تتمثل في ما يلي:

— النظر العقلي لتحصيل الإيمان. «فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟ بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة: إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن، فهو ناج. فأى سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة؟»⁽³³⁾

— تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. «اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً من لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتقويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل. وبهذا الأصل الذي قام عليه الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد. فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم إن لم يسعهم هذا الفضاء؟ إن لم يكن في هذا متسع لهم فلا وسعتهم أرض بجبالها ووهادها، ولا سماء بأجرامها وأعادها»⁽³⁴⁾.

— البعد عن التكفير، بحيث اشتهر المسلمون وعرف من قواعد أحكام دينهم، أنه «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر. فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولاً لا يحتمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟»⁽³⁵⁾.

— الاعتبار بسنن الله في الخلق. «وهو أن لا يعول بعد الأنبياء في الدعوة إلى الحق على غير دليل، وأن لا ينظر إلى العجائب والغرائب وخوارق العادات. أصل آخر وضع لتقويم ملكات الأنفس القائمة على طريق الإسلام وإصلاح أعمالها في معاشها ومعادها. ذلك هو أصل العبرة بسنة الله فيمن مضى ومن حضر من البشر، وفي آثار سيرهم فيهم. فلما جاء الكتاب مقررراً لهذا الأصل (قد خلعت من قبلكم سنن، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين، سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا،

ولن تجد لسنننا تحويلاً، أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم؟) إلخ. في هذا يصرح الكتاب أن الله في الأمم والأقوام سنناً لا تتبدل، والسنن الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين. ما لنا ولاختلاف العبارات؟ الذي ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبنى عليها سيرته وما يأخذ به نفسه. فإن غفل عن ذلك غافل فلا يتنظر إلا الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه. فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، أتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه ولا تنفر منه، فلم لا يعظم تسامحها معه؟»⁽³⁶⁾.

— قلب السلطة الدينية. «هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول كان مُبَلِّغاً ومُذَكِّراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً، (فذكر إنما أنت مُذَكَّر، لست عليهم مسيطر) ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء [...] وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد [...] فالمسلمون يتناصحون ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير - وهم المراقبون عليها يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه. وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار والتحذير، ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتبع عورة أحد، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدة أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله. لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله، بدون توسط أحد من سلف ولا خلف [...] فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»⁽³⁷⁾.

— حماية الدعوة لمنع الفتنة. «ليس القتل في طبيعة الإسلام، بل في طبيعته العفو والمسامحة (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين)، ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم، ويضمن السلامة من غوائلهم، ولم يكن ذلك للإكراه في الدين، ولا للانتقام من مخالفه [...] وغاية ما يقال: إن العناية الإلهية منحت الإسلام في الزمن القصير من القوة على مدافعة أعدائه ما لم تمنحه لغيره في الزمن الطويل. فتيسر له في شبيبته ما لم يتيسر لغيره إلا في كهولته أو شيخوخته»⁽³⁸⁾.

— مودة المخالفين في العقيدة. «أباح الإسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية، نصرانية كانت أو يهودية، وجعل من حقوق

الأمراء والخلفاء؟ أم أذكر الفارابي وما كان له من المكانة عند سيف الدولة بن حمدان. لا ريب أن أبا العلاء المعري يصلح أن يكون رجلاً ممن تعنى الجامعة بنشر تراجمهم وقد قال ما لم يقل بمثله فولتير وروسو وقد مات مع ذلك على فراشه وقبره اليوم مزار يرحل إليه في بلده. أظن أنه يسهل بعد سرد ما عدناه أن يعرف قراء الجامعة أن الإسلام كان يوسع صدره للغريب كما يوسع للقریب بميزان واحد وهو ميزان احترام العلماء للعلم⁽⁴¹⁾. أما في الأندلس، فقد كان التسامح سيد المنطقة، فنشر التسامح أجنحته البيضاء على المسلمين وغير المسلمين. «وقد بلغ هذا الاحتكاك بين المسلمين وغير المسلمين ذروته في الأندلس الإسلامية التي قدمت للإنسانية درساً بليغاً في التعايش والحوار والتسامح. إن الأندلس كانت خليطاً من الأجناس والأعراق والديانات والمذاهب. إلى جانب العرب الذين وفدوا إليها من الجزيرة العربية ومن الشام والعراق ومصر. كان هناك الأمازيغ والصقلية والسود والنصارى المعاهدون (الأعاجم) والمولدون واليهود. كما عرف المجتمع الأندلسي لغات متعددة»⁽⁴²⁾.

وبناء عليه، فإن وضع الإسلام الداعي إلى العقل والعلم على قدم المساواة مع بقية الأديان المناهضة للعقل والعلم، كما فعل فرح أنطون، وكما هو ديدن كل المستشرقين والعلمانيين المعاصرين، فرية ما فيها مزية، وبمجرد دعاوى مرسلات وتفليجات دون دليل ولا برهان. ذلك بأن «الإسلام يتميز ويمتاز على كل أنساق الاعتقاد الديني الأخرى، عندما يعترف (بالآخر)، حتى ذلك (الآخر) الذي لا يعترف بالإسلام [...] فاليهودية والنصرانية، بنظر الإسلام ديانتان سماويتان، طراً التحريف على بعض المواضع من كتبها الإلهية، وأنبيائها ورسولها لهم في الاعتقاد الإسلامي مرتبة دونها مرتبتهم لدى بعض أتباع هاتين الديانتين!.. وذلك جزء من الاعتقاد الإسلامي، بدونه لا يكتمل الإيمان [...] بينما ذلك (الآخر) لا يعترف بالإسلام كدين، ولا بكتابه كوحى إلهي، ولا بمحمد، كنبى ورسول [...] فبمنطق الليبرالية، وبمعيار التعددية والاعتراف (بالآخر)، يتميز الإسلام ويمتاز على غيره من أصحاب هاتين الديانتين. وميزة أخرى يتميز بها الإسلام ويمتاز [...] وهي أنه الدين الوحيد الذي لم يقف، في الفضائل، عند حد الاعتراف (بالآخر)، بل لقد جعل حماية هذا (الآخر)، والدفاع عن حقه في الاختلاف، الذي هو بنظر الإسلام (كفر)، جعل حماية حق الآخرين في (الكفر) بالإسلام عقيدة وذمة وعهداً وميثاقاً، لا يكتمل بدون رعايتها والجهاد في سبيل الحفاظ عليها إيمان المؤمنين بالإسلام!.. إلى هذه الذروة ارتقى الإسلام، دون غيره من الديانات، عندما لم يقف، فقط، عند جعل (الاختلاف-الكفر) حقاً من حقوق أهله، بل جعل حماية الكافرين به، ورعاية ممارستهم للكفر، جزءاً من عقائد الإسلام التي لا يكتمل بدون إقامتها ورعايتها إيمان المؤمنين

الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها، والقيام بفروض عبادتها، والذهاب إلى كنيسها أو بيعتها، وهي منه بمنزلة البعض من الكل، وألزم له من الظل وصاحبه في العز والذل والترحال والحل بهجة قلبه، وريحانة نفسه، وأميرة بيته، وأم بناته وبنيه، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه. لم يفرق الدين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية [...] ولا يخفى على صحيح النظر أن تقرير التسامح على هذا الوجه في نشأة الدين مما يعود القلوب على الشعور بأن الدين معاملة بين العبد وربّه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب، فهو الذي يحاسب عليها وأما المخلوق فلا تطول يده إليها»⁽³⁹⁾.

— الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. «الحياة في الإسلام مقدمة على الدين، وأوامر الحنيفية السمحة إن كانت تحتطف العبد إلى ربه، وتملأ قلبه من رهبه، وتفعم أمله من رغبه، فهي مع ذلك لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة، ولا تجشمه في ترك اللذات ما فوق العادة. صاحب هذا الدين لم يقل «بع ما تملك واتبعني»، ولكن قال لمن استشاره فيما يتصدق به من ماله «الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس [...] وهكذا تجد القاعدة قد عمت (صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان)»⁽⁴⁰⁾

ولم يغمط محمد عبده حق إبراز نتائج هذه الأصول، وثمارها الحلوة التي جناها المسلمون أيام عزهم ومجدهم، فالإسلام هو دين التسامح والعقل، ومن ينازع في ذلك فهو مباغت أو مكابر يتجنى على ماهية الإسلام. وهل نحتاج هنا إلى التدليل والتذكير برحابة صدر الإسلام الذي وسع أبو العلاء المعري وابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي، وغيرهم من الذين كانوا متهمين في دينهم وما أكثرهم ومع ذلك فقد ماتوا على أفرشتهم. لذلك يخاطب محمد عبده صاحب مجلة الجامعة قائلاً: «ماذا أعد للجامعة من الفلاسفة والحكماء من الملل المختلفة الذين وسعهم صدر الإسلام، ولم يضمن عليهم بالراية والإحترام. هل تريد أن أتم لها الكلام بذكر كثير من فلاسفة الإسلام المسلمين الذين نالوا أسمى الدرجات وأعلى المقامات عند الخلفاء والملوك. هل أنا في حاجة إلى ذكر فيلسوف الإسلام أبي يوسف يعقوب الكندي وهو بصري الأصل. أين الأمير إسحاق الذي كان أميراً للمهدي والرشيد على الكوفة وهو من ذرية الأشعث بن قيس أحد أصحاب رسول الله وكان عالماً بالطب والفلسفة والهيئة والحساب والموسيقى واشتغل بالترجمة كما اشتغل غيره بها فترجم كثيراً من كتب الفلسفة وأوضح الغامض منها وكانت له المكانة العليا عند المأمون وولده أحمد. هل أنا في حاجة إلى ذكر بني موسى بن شاكر محمد وأحمد والحسن الذين اشتغلوا في مساحة الكرة الأرضية ومعرفة محيطها وقطرها وما كان لهم من المنزلة عند

إن محمد عبده لا يرى في الإسلام غير التسامح، ولذلك صعد وانزعج كثيراً من ادعاء فرح أنطون بأن الديانة المسيحية أفضل في التسامح مع العلم والمدينة من الإسلام، من خلال تركيزه على نكبة ابن رشد. ذلك أن فرح أنطون لم يدخر جهداً في التهويل من محنة ابن رشد، والمسارة إلى بعض الروايات التي لم يتجشم عناء فحصها وتمحيصها ونقدها، فخصص حصة الأسد للحديث عن هذه المحنة مقارنة مع مقام ابن رشد في بلاط الموحدين الذين عززوه وكرموا قبل وبعد هذه المحنة! ومن هنا عدم استساغة محمد عبده لترجمة فرح أنطون لابن رشد. «لأن صاحبها يقصد تأويلها بما يفيد أن محنة ابن رشد رغم قصرها واختلاف أسبابها محنة صادرة عن أهل الملة. فالأمير إنما انصاع مؤقتاً لرأى الفقهاء والذين يكونون عداءاً للفلسفة وأهلها. فلولا حماية بعض الأمراء في الإسلام لما قامت للحكمة قائمة. وبالمقابل رحب الغرب المسيحي بابن رشد وانقطعت فلسفته في الإسلام. في الإسلام نبذ ابن رشد (ومعه الحكمة) حياً وميتاً. وفي المسيحية انتشر مذهبه وتعصب له الناس وساهم في تقدمهم العقلي وتحملوا من أجله المحاكمات والاثامات. إن الشيخ الإمام فهم من ذلك كما يقول تلميذه رشيد رضا أن هذا (الكاتب المسيحي) يستغل هذه الترجمة بالادعاء بأن «المسيحية كانت أكثر تسامحاً مع العلم من الإسلام [...] أي أنه كان يريد أن يمرر خطاباً استشراقياً شائعاً في تلك الفترة يقصد تمجيد المسيحية (بفضل تقدم أهلها) والنيل من الإسلام (لانهطاط أمه وشعوب) تمهيداً لحركة التنصير والاستيطان الاستعماري»⁽⁴⁹⁾.

لقد حاول محمد عبده جهد الإمكان ثبوتة الإسلام من سينات تاريخه، وحرص على أن لا يحمله مسؤولية ما ارتكب باسمه. فالبون شاسع بين تاريخ الإسلام وتاريخ المسيحية. وكل ما حدث من مساوئ منذ زمن الخلفاء الراشدين كان سببه هو السياسة التي يتعوز منها الإمام في هذا النص الذي يقول فيه: «فإن شئت أن تقول: إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس»⁽⁵⁰⁾.

وبناء عليه، فإن نكبة ابن رشد لا تمنح لهذا الفيلسوف أية أفضلية لأنها محنة تبدو «عرضية» متى تمت مقارنتها بمحن المتكلمين والمتصوفة والفقهاء الآخرين، كما ينهنا إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين الذين ينهون إلى بعض مظاهر النقص في هذا المناظرة الشهيرة بين محمد عبده وفرح أنطون، ويمكن التمثيل لهؤلاء الباحثين بمحمد ألوزاد الذي يستدرك بأن «محنة ابن رشد أو محنة الفلاسفة عموماً في الإسلام ليست

بالإسلام!.. فحماية الكفر بالإسلام، في دولة الإسلام وفي داره، هي دين يتعبد به المسلمون، وليست مجرد تسامح، أو اختيار إنساني، أو حق من حقوق الإنسان. وإذا لم يكن هناك كبير فضل في أن تعطى الحرية لمن لا يخالفك في الاعتقاد، فإن الفضل كل الفضل في أن تجعل حمايتك لحرية الجاحد لا اعتقادك جزءاً من هذا الاعتقاد»⁽⁴³⁾.

إن فرح أنطون يعزو التساهل أو التصالح إلى وجود الفلسفة وحدها، لأن هذه الأخيرة تفعل فعلها القوي في النفوس كما حدث أيام الخليفة الحكم. «فهذا الانصراف إلى العلم والأدب أدى إلى نتيجة من أبدع النتائج التي يجب أن تترنم بذكرها الأعلام. فإن العناصر الثلاثة، اليهود والمسلمين والمسيحيين، تصالحوا في الأندلس تحت كنف العلم والفلسفة والسلطة الأندلسية، تصالحاً أزال كل ما كان بينهم من أسباب الشحنة [...] ولا عجب فإن من خواص الفلسفة أن تري الإنسان ضعفه وعجزه وظلمة الأبدية التي حوله. ومتى رأى الإنسان هذا الضعف والعجز والظلم أصبح أكثر تساهلاً وتسامحاً في رأيه ومعتقد، لأنه يترك الاعتقاد بأن الحقيقة محصورة في يده وحده»⁽⁴⁴⁾. فإذا كان فرح أنطون يدعي بأن التصالح لا يتعلق بتطبيق الإسلام، ويربأ تفسير استنارة الخلفاء تفسيراً دينياً، فإن محمد عبده يرى أن الدين أفعال وأجدي وأبلغ أثراً في النفوس، فالدين له جذور قوية في حياة الأفراد والمجتمع، ويلعب دوراً هاماً في حياة الإنسان، «فعامل الدين هو أقوى في أخلاق العامة، بل والخاصة. وسلطانه على نفوسهم أعلى من سلطان العقل الذي هو خاصة نوعهم»⁽⁴⁵⁾.

صحيح أن محمد عبده لا يعترف بالتأويل الفلسفي كتأويل رسمي للإسلام، لكن صحيح أيضاً أنه لم يكن مخلصاً له، كما هو لائح في (رسالة التوحيد). بل والأكثر من ذلك، فهو يعتبره مشروعاً وأحياناً مقبولاً، وفي هذا الصدد يتبنى المفارقة القديمة بين الخاصة والعامة قائلاً: «أظن أنك لا تخالفنا في أن الجمهور الأعظم من الناس، بل الكل إلا قليلاً، لا يفهمون فلسفة أفلاطون، ولا يقيسون أفكارهم وآراءهم بمنطق أرسطو»⁽⁴⁶⁾. فإذا كان التأويل الفلسفي مقبولاً، فهو مقبول في حدود الخاصة. أما العامة فهم لا يفهمون الفلسفة، فالعقيدة يجب أن تفهم لهم. ومن هنا، فلا عجب أن يشكك البعض في أشعرية محمد عبده، لأنه أقرب إلى الموقف الرشدي الذي يميز بين الخاصة والعامة. فمحمد عبده فسر القرآن بالعقل، ويعتبر «أكبر نصير للعقل بين قادة الفكر الديني المحدثين في مصر [...] لأنه انتصر للعقل وكفل له حرية الانطلاق في تطهير الدين مما أفسده من منكرات وبدع، وتنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر العصري الحديث، وتحرير العقل من قيود التقليد، فسبق بهذا زمانه»⁽⁴⁷⁾. وكأني بالحركة الإصلاحية التي ترعها محمد عبده الذي يهتدي بهدي العقل «نوعاً من الحركة الاعتزالية الجديدة»⁽⁴⁸⁾.

استمرار المذهب المالكي بالمغرب، تماماً كما لم تؤثر تلك المحنة في بقاء كتب ومصنفات ابن رشد التي أرجعت مع نعشه لموطنه الأصلي بقرطبة!⁽⁵²⁾. وفي عبارة مقتصدة: فالتشهير عن ساق الجد لتفسير نكبة ابن رشد، لن يجعلنا نغادر الدائرة السياسية، لأن أسباب النكبة سياسية وليست دينية، كما بين محمد عابد الجابري في كتابه (المثقفون في الحضارة العربية)⁽⁵³⁾. الذي سبق أن نبهنا عليه في مقال سابق⁽⁵⁴⁾.

لقد بلغ دفاع محمد عبده عن التسامح في الإسلام مبلغاً عظيماً، وشأواً بعيداً، لدرجة أنه لا يجد بأساً في اعتبار السلطان أو الخليفة في الإسلام حاكماً مدنياً، عندما يقول: «يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره»⁽⁵⁵⁾. فلا أحد يجادل في أن ما يقوله محمد عبده في هذا النص يشكل مغامرة دونها خطر القتل، كما يقول أهل اللغة. ولعل هذه المغامرة هي عينها التي لمسها محمد أركون، ووضع عليها أصبعه عندما اعتبر أن هذا النص «لا يمكن دحضه تيولوجياً، بل ويشكل حداثة عقلية وفكرية حقيقية، ولكن لا يمكن لأحد أن يدافع عنه في المناخ الإيديولوجي الحامي والراهن (لثورة الإسلامية)»⁽⁵⁶⁾. ولعل حديث محمد عبده عن الخليفة في النص السابق يذكرنا توأماً بما قاله أبو بكر الصديق، «وقد قيل لأبي بكر الصديق: يا خليفة الله، فقال لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله»⁽⁵⁷⁾.

إن الدين أساسي لصالح الأمم، وفساده يؤدي إلى فسادها. فالدين له القدرة على أن يصلح المجتمعات الإنسانية، وهو مصدر الرقي والتقدم والبناء، وبه ترتبط سعادة الجماعة. وهذه من أهم المسلمات التي يؤكد عليها جمال الدين الأفغاني في (رسالة الرد على الدهريين) التي كتبها [سنة 1880]. «حينما كتب الأفغاني رسالته في الرد على الدهريين، لم يكن يقصد في الأصل كما بين ذلك في العروة الوثقى سوى جماعة من عملاء الإنجليز في الهند جعلوا المذهب الطبيعي، مطية لإثارة الفتنة وترسيخ أقدام المستعمرين في الهند والشرق عامة. لكن الكتاب الذي نقله محمد عبده إلى العربية وذاع أمره يتجاوز نقد طائفة أو فئة ليدين بإسهاب حركات فكرية وسياسية متنوعة. فالأفغاني يرى أن الدليل على صدق الدين وضرورته هو فائدته الظاهرة للفرد وللجماعة يقابلها ضرر هذه «الحركات» المخالفة للدين. يحاول الأفغاني أن يستفيد من التاريخ لتأييد ما يذهب إليه»⁽⁵⁸⁾.

يرى الأفغاني في (رسالة الرد على الدهريين) بأن كل دين يقدم عقائد هامة للمجتمع، وحقائق ثلاث: أولها العقيدة

ظاهرة خاصة، كل التيارات العقدية والفقهية عرفت لحظات المحنة في تاريخها الوسيط/عرف أهل السلف والجماعة في شخص ابن حنبل محنة خلق القرآن. وعرف المعتزلة محنة قاسية في عهد المتوكل. وشهدت إفريقيا في قضاء سحنون محنة المتكلمين والنظار، وتعرضت المالكية لمحنة في القيروان في العهد الفاطمي الأول. وبإشراف المتوكل تعرض الشيعة في عدد من الأقطار لمحنة جماعية عظيمة، بالإضافة طبعاً إلى لائحة (التصفيات) التي جردت لها حملات في سائر الأقاليم والمناطق الإسلامية بإشراف القضاة أو الولاة شملت كل من ينسب (للزندقة) أو (البدعة). كما تعرض بعض أعلام أهل السنة لمحنة قاسية (ابن حزم في دول الطوائف بالأندلس وابن تيمية في دولة المماليك). والملاحظ أن المحنة لا تمنح لأي تيار ميزة خاصة ولا ترجحه على غيره، كما أنها ساهمت في انقراض بعض التيارات وساهمت في تقوية تيارات أخرى⁽⁵¹⁾.

وتبعاً لذلك، فالضرب على وتر المحنة التي تعرض لها ابن رشد للتشكيك في تسامح الإسلام ليس صحيحاً، لأن الإسلام الصحيح لا يعادي الفلسفة التي بوأ أصحابها أمكنة مرموقة لدى السلاطين والخلفاء قبل أن يزحف الانحطاط والتخلف على العالم الإسلامي، ومن هنا عدم مصداقية بعض الدراسات التي تهول من محنة ابن رشد جاعلة من تجربة المحنة هذه خلاصة الخلاصات المعبرة عن خصوصية التجربة الفلسفية في الإسلام، ومعبراً في نفس الآن للإشارة إلى «محن» أخرى آتية في عصرنا الحديث وزمننا المعاصر! الأمر الذي يجعل المتتبع لطريقة تعامل مختلف المعاصرين مع الدراسات الرشدية يلاحظ كيف تضيق حقيقة الفكر الرشدي وكيف يفلت منا «زمن ابن رشد»، بكل خصوصياته وأبعاده الموضوعية، تحت وطأة هموم إيديولوجية وضغوط آتية، لم يكن يعينها من ابن رشد إلا تضخيم «محتته» و«توظيف» الحادث العرضي في حياة ابن رشد الطويلة لتصفية حساب مع خصوم قدامى أو معاصرين لا علاقة لهم بابن رشد ولا بالخطاب الفلسفي الرشدي في حد ذاته [...] لذا نعتقد أنه قد آن الأوان لتخليص الفكر الرشدي من كل تلك التوظيفات والنظر بالمقابل إلى مشكلة الرشدية باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من مشكلة «الزمن الإسلامي» منذ نهاية القرن السادس الهجري، ذلك الزمن الذي بدأ يشهد، مباشرة بعد وفاة ابن رشد، تراجعاً على سائر المستويات، السياسية منها والاجتماعية والفكرية، مغرباً ومشرفاً [...] الأمر الذي يصبح معه اختزال التجربة الرشدية في مشكلة «المحنة» والاستنجد المعهود بهذه الأخيرة تقليداً فكرياً لا يفسر لنا شيئاً في ظاهرة انحسار الفكر الرشدي بل والفكر الفلسفي عامة في العالم الإسلامي، مادام هذا الانحسار أو التراجع صار منذ وفاة ابن رشد قاسماً مشتركاً وتجربة عمت جل علوم الإسلام. كما أن «المحنة» التي طالت ابن رشد في شخصه عمت قبله كتب الغزالي، كما شملت في عصره سائر فقهاء المالكية بشكل أعنف، ولو أن ذلك لم يؤثر في

الإنسية، لأن الدين يؤمن بأن الإنسان هو أشرف المخلوقات وأعظمها، فهو ملك الأرض وأنبأ خلق الله، ولذلك يكرمه ليفارق البهائم ويأنف من السلوك الحيواني. وثانيها العقيدة الأئمية، لأن الدين يؤمن بأن أمته هي أشرف الأمم، والمجتمع الديني هو أفضل المجتمعات، مما يؤدي بالأمم إلى التنافس. وثالثها عقيدة الخلود، وهي التي تنزع بالإنسان إلى طلب الكمال الخلقي ومقاومة أشكال الفساد استعداداً للحياة الأخرى. وبناء على ذلك، تقرّر المسلمة الأخرى المتمثلة في كون الإسلام هو الدين الذي يصلح الإنسانية بامتياز، «إن الإسلام وحده من بين الأديان الكبرى الذي يحور العقل البشري من الأوهام والخرافات ويسمح له بإنماء جميع مواهبه»⁽⁵⁹⁾. فالإسلام هو أفضل الأديان لأنه يحمل ما يميزه عن سائر الأديان، فهو دين الحضارة والتمدن، ومزايه هي مقوماته الروحية التي تدعو إلى المساواة بين الناس، ودعوته الصريحة للعلم، وقيامه على الإقناع العقلي، وعدوانه للظن والتقليد. وفي كلمة واحدة: فالإسلام يدعو إلى المساواة والعلم والعقل، وهذه هي مقومات الحضارة الإسلامية، والمبادئ الأساسية لكل تقدم. فالإسلام تنويرية سابقة على التنويرية الأوروبية. ولكن إذا كان الأمر كذلك، وهو ما نعتقد، فلماذا انحط المسلمون، ولمن نعزو تأخرهم؟ وبعبارة شكيب أرسلان التي عنون بها أحد كتبه المشهورة: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ سؤال تاريخي علمي شبيه بسؤال الأوربيين: لماذا انحطت روما؟ للإجابة عليه، يجب أن نميز بين الإسلام والمسلمين، فهناك فرق بين الدين والممارسة، لأن الإسلام بريء من الانحطاط الذي مرده سلوك المسلمين، ولذلك فالحمل كله يجب أن يوضع على المسلمين الذين انحرفوا عن الإسلام الصحيح. وهذا ما فتأ الإمام محمد عبده ينبه إليه في كتاباته القوية التي عمل فيها على تبرئة الإسلام من آفة الجمود والانحطاط والتأخر الذي لا صلة له بالإسلام. «فليس من شأن منطق الإسلام، وهو تعبير عن العناية الإلهية، أن يحول دون رقي البشرية»⁽⁶⁰⁾. فالانحطاط ظاهرة طارئة ولا تتعلق بجوهر الدين، لأن الدين هو الذي مكّن المسلمين من المجد والرقى في الوقت الذي كانت فيه أوربا تعيش عصر تخلف وانحطاط. ولذلك يدعو السلفيون إلى الرجوع إلى الأجداد، وما رسخه الدين الإسلامي من حضارة وتمدن، هذا الدين الذي اقتصرت به إنسانية الإنسان وسعادته. فالتمييز بين الإسلام والمسلمين هو تمييز أساسي عند السلفيين، إذ هناك الإسلام المثالي من جهة، وتاريخ الإسلام أو الإسلام كما عايشه المسلمون من جهة أخرى. فمساوئ التاريخ الإسلامي لا يمكن الاحتجاج بها على الإسلام نفسه، لأنها نقائص ومظاهر لا تمت إلى الإسلام الذي يظل فوق هذه الاعتبارات بصلّة. فالمسلمون انحطوا لأنهم تجاهلوا مبادئ الدين الإسلامي. «ورب معترض يقول: إذا كانت تعاليم الإسلام تنسجم مع مقتضيات الرفاهية والتقدم في هذا العالم، فكيف نفسر كون

البلدان اللا-إسلامية اليوم هي التي تتمتع بالقوة وترتع في خيرات هذه الدنيا؟ على هذا يجيب الأفغاني بقوله: ليس ما أنجزته البلدان المسيحية ولا ما قصرت عنه البلدان الإسلامية عائداً إلى دينها. فالشعوب المسيحية ازدادت قوة، لأن الكنيسة نشأت بين جدران الإمبراطورية الرومانية وتبنت معتقداتها وفضائلها. أما الشعوب الإسلامية فقد ازدادت ضعفاً، لأن موجات متتابعة من الضلال قد أفسدت حقيقة الإسلام. فالمسيحيون أقوياء لأنهم ليسوا حقيقة بمسيحيين، والمسلمون ضعفاء لأنهم ليسوا حقيقة بمسلمين»⁽⁶¹⁾. ولعل العبارة المأثورة عن محمد عبده، تسعفنا في هذا الصدد: «فجل ما تراه الآن مما تسميه إسلاماً فهو ليس بإسلام [...] فكل ما يُعاب على المسلمين ليس من الإسلام، وإنما هو شيء آخر سموه إسلاماً». «لذلك كانت المهمة التي اضطلع بها محمد عبده ذات شقين: أولاً، إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي. وثانياً، النظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث»⁽⁶²⁾. أما جمال الدين الأفغاني واضع شعار (الإسلام في مواجهة الاحتلال في الخارج والفقر في الداخل) فقد ظل أستاذاً ثائراً يسعى لوحدة المسلمين، ويدافع عن الوحدة الإسلامية بمعية تلميذه محمد عبده الذي كان يصدر معه مجلة (العروة الوثقى) بباريس قبل أن يفترقا، «الأول ثوري أكثر، والثاني مصلح وحذر أكثر»⁽⁶³⁾. فجعل جمال الدين الأفغاني وجه للإسلام المناضل، ظل يؤكد على ضرورة تنقية الإسلام من الشوائب التي لحقت به باعتباره البوابة الحقيقية للولوج إلى العصر، كما وقف شجى في حلق الأطماع الإمبريالية بالتنبيه إلى النظريات المادية التي ينفر منها وينفر في رسالته (الرد على الدهريين). فإذا كانت المادية هي هلاك الفرد والأمة، فإن الدين هو نجاة هذا وتلك. ولذلك فلا مندوحة من وقف (الدمار المادي) الذي ينذر بالوبار ولا (يشر) بغير الهلاك. «ومن الأكيد أن مقاومة المادية شكّلت نوعاً من المعارضة الحاملة لدلالة سياسية أكيدة، ونتيجة لذلك فالمصلح، في الواقع، معارض حقيقي. ونظراً لدفعه هذه المقاومة إلى أقصى حد، وكذلك لربطه إياه بالنضال من أجل تحقيق وحدة الدول الإسلامية، فإن الأفغاني يمثل الصورة النموذجية للمعارض الذي يقف أمام كل ما من شأنه أن يعرقل نشاطه، أو كل من يحاول إخماد نداءه»⁽⁶⁴⁾. وبذلك يكون جمال الدين الأفغاني مقاتلاً من الدرجة الأولى على الجبهة الخارجية ضد الاستعمار، والجبهة الداخلية ضد الأنظمة السياسية التي لا تقر العيون.

قد يكون من الأمانة والموضوعية العلمية القول، بأن قدم الشيخ محمد عبده قد زلت في بعض المسائل التي كانت مثار سجال ومناظرة بينه وبين فرح أنطون الذي لم يسلم بدوره من الكثير من الأخطاء الجسيمة والهفوات الخطيرة. «فالشيخ الإمام، كمجادله الصحفي فرح أنطون، لم يمارس الفلسفة وتاريخها ممارسة المتخصص المدقق، (وهو ما سيتحقق

حملة الأستاذ على العناصر الغربية التي دخلت في الإسلام، وقوله إن الأتراك والفرس والمغاربة في المشرق والمغرب هم السبب في ضعف الإسلام لا غير. ولماذا نلوم هذه العناصر ولا نلوم العناصر الأولى التي لم تحسن حفظ نفسها منها. وما معنى (الجامعة الإسلامية) إذا كانت الشعوب الغربية تبقى محسوبة غريبة قاصرة عن فهم الإسلام والعمل به ولو مر على اعتناقها الإسلام مئاة السنين»⁽⁷⁰⁾.

في الحقيقة، فإن تحليل محمد عبده لا يملك المشروعية الدينية، لأن تفسيره حسب اعتقادنا متأثر بالصراعات الشعبية بين العرب والعجم. فهو تفسير غير موضوعي تأباه (الجامعة الإسلامية) التي نادى بها كما انتبه ونبه إلى ذلك فرح أنطون في ما سبق، وبالتالي تأباه عالمية الإسلام، حتى وإن كان بعض المستشرقين الغربيين والباحثين العرب المعاصرين يتحدثون عن (إسلامات) بصيغة الجمع، بدل الحديث عن الإسلام الواحد والموحد بصيغة المفرد، كالمستشرق لويس غاردي⁽⁷¹⁾، ومحمد أركون الذي يرى أن «هناك (إسلامات) بقدر ما هناك من مجتمعات مختلفة وأعراق ذات لغات مختلفة وخلفية أنثروبولوجية مختلفة»⁽⁷²⁾. ونحن نعتقد بأن هذه (الزلة) التي وقع فيها محمد عبده ربما يكون سببها -كبر سنه، لأنه توفي سنة 1905 أي مباشرة بعد حدوث هذه المناظرة التي خاض غمارها وقد بلغ من الكبر عتياً. وكما يقال فـ«لكل جواد كبوة»، و«لكل عالم هفوة». أضف إلى ذلك، أن هذه (الزلة) لا يجب أن تحجب عنا أهمية هذه المدرسة السلفية المتسامحة والمعتدلة التي حاولها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الذي كان الفكر الإسلامي معه مسؤولاً، تماماً مثلما كان في بعض الفترات الأخرى بمعية بعض المفكرين الآخرين. «وقد كان الفكر الإسلامي رصيناً ومسؤولاً أيام أبي حنيفة، والشافعي، وجعفر الصادق، والتوحيدي، ومسكويه، وفخر الدين الرازي، وابن رشد، والشاطبي، وغيرهم من كبار مفكري المرحلة الكلاسيكية، كما كان مسؤولاً في الفترة الأقرب إلينا: فترة محمد عبده»⁽⁷³⁾. فمحمد عبده استطاع أن يقدم الإسلام في صورته الحقيقية التي هي صورة التسامح والتمدن والتعايش المشترك وما هو من هذا القبيل رغم تعدد الضغوطات والجبهات التي تصدى لها. ورغم مقاومة المد الاستعماري والنقد الاستشراقي عبر المواقف والمقالات، فإن ثنائيات الأنا والآخر، الدخيل والأصيل، المقيم والوافد... كانت غريبة عن فكر الشيخ الإمام وأستاذه الأفغاني. فقد كان بحق دعاة لإسلام منفتح يستوعب كل الثقافات واللغات والأعراف والحضارات، فضاء لكل التجارب الإنسانية في الفكر والوجدان والعمل. إسلام يعلو على الخلافات المذهبية والتطورات الفلسفية والعلمية وأنماط التمدن وألوان التقنيات وأساليب الحيلة. وفي هذا التعالي يوجهها ويهذب مسارها بما يتفق مع قيمه ومثله وبروح الحوار وآداب البحث وبروح

نسبياً لدى بعض تلامذة الإمام، خاصة الشيخ مصطفى عبد الرزاق»⁽⁶⁵⁾. ومن بين هذه الزلات التي وقع فيها محمد عبده نجد دفاعه عن الوحدة الإسلامية في الآن الذي يجعل فيه من العجم مشجباً يعلّق عليه أفول نجم الحضارة العربية الإسلامية. يقول محمد عبده: «أخطأ خليفة في السياسة فاتخذ من سعة الإسلام سبيلاً إلى ما كان يظنه خيراً له. ظن أن الجيش العربي قد يكون عوناً لخليفة علوي، لأن العلويين كانوا ألصق ببيت النبي، فأراد أن يتخذ له جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهم من الأمم التي ظن أنه يستعبد بها بسلطانه، ويصطنعها بإحسانه، فلا تساعد الخارج عليه، ولا تعين طالب مكانه على الملك، وفي سعة أحكام الإسلام وسهولته ما يبيح له ذلك، هنالك استعجم الإسلام وانقلب عجمياً. خليفة عباسي أراد أن يصنع لنفسه ولخلفه، وبئس ما صنع بأتمته ودينه، أكثر من ذلك الجند الأجنبي، وأقام عليه الرؤساء منه، فلم تكن إلا عشية أو ضحاها حتى تغلب رؤساء الجند على الخلفاء، واستبدوا بالسلطان دونهم، وصارت الدولة في قبضتهم، ولم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الإسلام والقلب أي هذبه الدين، بل جاءوا إلى الإسلام بخشونة الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم، ولم ينفذ منه شيء إلى وجدانهم، وكثير منهم كان يحمل إلهه معه يعبد في خلوته، ويصلي مع الجماعات لتمكين سلطته، ثم عدى على الإسلام آخرون كالتتار وغيرهم، ومنهم من تولى أمره»⁽⁶⁶⁾.

وهذا ما يقف له فرح أنطون بالمرصاد، ويرز فضائل ومزايا العجم على الإسلام، قائلاً: «ما أنقذ الإسلام وحفظه إلى اليوم إلا الأتراك والفرس»⁽⁶⁷⁾. وبالرغم من أن فضل الأتراك الذين حملوا الحسام أوزن من فضل الفرس الذين حملوا البراع، فإن السؤال الأهم، هو: كيف تستقيم الوحدة الإسلامية أو الجامعة الإسلامية التي نذر محمد عبده نفسه للدفاع عنها مع قوله السابق الذي نكرر منه: «هنالك استعجم الإسلام وانقلب عجمياً»؟⁽⁶⁸⁾. فالإسلام يتميز بالعالمية خلافاً للديانات الأخرى التي ارتبطت بالمحلية والإقليمية، ولذلك يتحدث ابن خلدون [1332-1406م] في الفصل الخامس والثلاثين من (المقدمة) عن حملة العلم في الإسلام قائلاً: «من الغريب أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبته، فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية، وصاحب شريعتها عربي»⁽⁶⁹⁾. فالعجم لهم مساهمات وقدرات وإمكانات في الميدان الفكري تفوق ما نجده عند العرب في الإسلام، (فلاسفة، أدباء، متكلمون)، وبالرغم من أننا نرفض العرقية في الإنتاج الفكري - وهذا ما أثار نقاشاً كبيراً مع المستشرق الفرنسي رينان تدقيقاً. فإن الأمانة العلمية تفرض علينا القول بأن العجم هم الذين حملوا على كاهلهم الإنتاج الفلسفي والكلامي والأدبي. «فما معنى

استخدمت فيه الأسلحة المحرمة دولياً بشهادة (أهل الدار) من الباحثين الغربيين، والتي مازالت آثارها وتبعاتها الناقعة تحصد العديد من الأحفاد بعد أن حصدت أرواح الأجداد، ولا سيما في منطقة الشمال من المغرب (الريف) التي كانت خاضعة للنفوذ الإمبريالي الإسباني، والبعد الثاني اعتمد على المبشرين والمبشرات الذين انتشروا في كل الأماكن لتحويل المغاربة عن الإسلام. «البعد الديني للاستعمار ظهر واضحاً في (مدارس) (أو كوار) المبشرين الذين انتشروا في الريف والجبال والمدن على السواء. وقد كان الطفل والرجل والمرأة لا يمترون -جميع- على طبيب المستشفى -مثلاً- إلا بعد أن تجمعهم الراهبة، أو الراهب، لتقرأ عليه (آيات) من الإنجيل وتحدث إليهم عن المسيحية وترسم علامة الصليب، وهم يقلدون إمامهم. وقد ظلت مراكز التبشير ترعى الطلبة حتى بعد الاستقلال بسنوات عدة، ولعل بعضها لا يزال»⁽⁷⁷⁾. فما نجده (سما خالصاً) في البعد العسكري للاستعمار نجده مدسوساً في (العسل) في البعد التبشيري، فالتبشير هو أشبه ما يكون بـ«الإمبريالية اللينة L'impérialisme doux» لتغيير المعتقدات.

صحيح أن العلمانية هي التي أعطت الانطلاقة الخلاقة للغرب الحديث بعد أن تخلص من كوابح الكنيسة، ومبشرات الكهنة الذين لا وجود لهم في الإسلام، ولكن هل يمكن القول بأن استيراد العلمانية الغربية، كما تستورد البضائع الأخرى، هو الحل السحري للخروج من التخلف الذي تتخبط فيه المجتمعات الإسلامية؟! إن جواب حسن حنفي هو جواب بالسلب، بالنظر إلى خصوصيات كل شعب على حدة، وتباين الطرق الفاعلة إلى التقدم، تماماً مثلما كان جوابه بالسلب أيضاً على الطرف الآخر المقلد الذي يدعو إلى تطبيق الإسلام بحذافيره، ودون أي اجتهاد أو إعمال للعقل في المستجدات المعاصرة. فهو يحكم بالخطأ على التيار العلماني من جهة أولى، والتيار الإسلامي -الذي هو ردة فعل على التيار الأول- من جهة ثانية. والسؤال المطروح الذي يؤرق حسن حنفي. بعد الخلاصة التي خلص إليها سابقاً- هو كيفية إرضاء كلا الطرفين المتقابلين، وتحقيق مطالبهما دون أن نخطأ هدف التقدم، أو نسقط عملية الفصل التي حدثت في الغرب بين الديني والدنيوي؟! وهذا هو السؤال المركزي الذي ينبه إليه الفيلسوف المصري ويوجب عليه في المرجع السابق عندما يستأنف كلامه، ويرد ف قائلاً: «والتحدي هو كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني، ما تصبوا إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم، وفي الوقت نفسه كيف نستطيع أن نحقق مطالب الفريق الثاني، وهو تطبيق الشريعة الإسلامية، منعاً للازدواجية بين الدنيا والدين، بين العمل والإيمان، بين الشريعة والعقيدة؟ وهذا أمر ميسور، فالشريعة الإسلامية شريعة وضعية تقوم على تحقيق المصالح العامة، وهي مقاصد الشريعة كما حددها الأصوليون، وضع الشريعة ابتداء، الضروريات، والحاجيات،

القدرة والتسامح والتعايش، وتحاشي الفتنة في الدين والغلو فيه»⁽⁷⁴⁾. وبذلك دشّن محمد عبده البداية الحقيقية والصلبة لمشروع إصلاح الفكر الديني ضد ما لحقه من الأعداء والأصدقاء. حيث «أن فكر الإصلاح في القرن التاسع عشر قدم في حدود ما نسميه الممكن الثقافي والتاريخي والسياسي رؤى في الإصلاح استطاعت أن تكون مقدمات أساسية بعد ذلك لتطوير النظر في قضايا التقدم والتحديث»⁽⁷⁵⁾.

ب- فعالية شعار العلمانية في الإسلام تحت المجهر عند بعض المفكرين العرب المعاصرين.

هل هناك مشاكل لا تحل إلا بالعلمانية، كما يزعم العلمانيون؟ أم هل هناك مشاكل لا تحل إلا بالإسلام كما يدعي الإسلاميون؟

إن المراحل التاريخية التي قطعتها المجتمعات الإسلامية تختلف عن المراحل التاريخية التي انتظم في سلكها التاريخ الغربي الذي عرف عدة ثورات في مختلف المجالات والأصعدة، وأصبحت العلمانية جزءاً لا يتجزأ من هذا التاريخ الذي «أعطى الله ما لله ولقبصر ما لقبصر» حسب المبدأ الإنجيلي المعروف، عندما «شق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس» حسب عبارة فولتير المشهورة. وإذا كانت العلمانية قد ظهرت في الغرب، فإنها وجدت لها أتباعاً في المجتمعات الإسلامية، وخاصة من طرف المسيحيين الذين ناصروها في الشام، قبل أن يحدو حدوهم، ويقتفي أثرهم بعض المسلمين الذين أعطوا شرعية الوجود بهذا القدر أو ذاك -للحركات الإسلامية المتشددة، كما يوضح لنا حسن حنفي في هذا النص الذي يقول فيه: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبيل شميل، ويعقوب صروف، وفرح أنطون، ونقولا حداد، وسلامة موسى، وولي الدين يكن، ولويس عوض، وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة، والدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ولا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة، وتربوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير، فكان الأسهل في دعوتهم الصداقة للتقدم والنهوض بالبلاد أخذ النمط الغربي الذي عرفوه ودعوا إليه ورأوه ماثلاً في تقدم الغرب الفعلي، وتبعهم في ذلك بعض المسلمين [...] وقد أدى ذلك بالحركات الإسلامية إلى رفض العلمانية عن حق وربطها بالتغريب بما يتضمن ذلك من استعمار وتبشير، والتمسك بالإسلام الذي يربط بين الدين والدنيا [...] فالخطأ الأول، نقل العلمانية الغربية، أحدث رد فعل خاطئ ثان وهو الحاكمة. ومجموع الخطأين لا يكون صواباً»⁽⁷⁶⁾. وهل نحتاج هنا للتذكير بأن الاستعمار اتخذ بعددين اثنين يتكاملان لتحقيق أحلامه التوسعية والاستعبادية: البعد العسكري الذي

هو خاصية (كاثوليكية-أوربية)، ولا وجه للشبه بين المقدمات والملايسات التي أثمرت هذا العداء وهذا الصراع وبين واقع الإسلام وموقفه ورأي أغلب تيارات الفكر الإسلامي ومذاهبه في هذا الموضوع⁽⁸²⁾. ولذلك يرى محمد عمارة بأن المدافعين عن العلمانية من جهة، والمدافعين عن الدولة الدينية الكهنوتية من جهة أخرى، يشتتون في هذا الدفاع معارغم التباعد الهائل والحائل بينهما، لأن الإسلام دين العلم والعقل والحرية. «ومن هنا فإن (العلمانية) لم ولن تكون سبيلنا إلى التقدم، بل ولا حتى لمواجهة قوى التخلف، التي تحاول تمثيل دور الكنيسة الكاثوليكية في عالم الإسلام؟! وإنما السبيل إلى تقدمنا هو الوعي والفقه بحقيقة موقف الإسلام، ذلك الموقف الذي ينكر (العلمانية)، وأيضاً ينكر نقيضها.. وما الذين يختارون منا (العلمانية) أو الذين يسعون إلى إقامة (دولة دينية كهنوتية) يسلبون الأمة فيها سلطانها وسلطاتها، ما هؤلاء وأولئك إلا مقلدون -بوعي أو بغير وعي- للحضارة الغازية غافلون، أو متغافلون، عن أشياء جوهرية، هي، بالنسبة للإنسان العربي المسلم، منطلقات أساسية، ومن بينها، بل وفي مقدمتها: حقيقة موقف الإسلام من العلم، ومن العقل، ومدى الحرية التي منحها للإنسان فيما يتعلق بأمور الحياة الدنيا!»⁽⁸³⁾

أما إذا ولينا بوجوهنا شطر المفكر المغربي محمد عابد الجابري، فإننا نجده يدعونا إلى الاستعاضة عن العلمانية بالديمقراطية والتقدم، ويحكم على المسألة العلمانية بالتزييف، وينعت شعارها بالالتباس، نافياً بالبات والمطلق أن تكون الديمقراطية والعقلانية متضمنة لدلالات إقصاء الإسلام أو طرده وملاحقته. فهو يرى بـ «أن الإسلام دينا ودين، وأنه قد أقام دولة منذ زمن الرسول، وأن هذه الدولة توطدت أركانها زمن الخلفاء أبي بكر وعمر. وإذن فالقول بأن الإسلام دين ولا دولة هو في نظري قول يتجاهل التاريخ»⁽⁸⁴⁾.

وإذا كان الجابري يرى بأن الوصل، وليس الفصل، هو الذي يحدد العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، فإنه، في المقابل، يرى بأن (شكل الدولة) لم يحدد في الوحي الإلهي، قرآناً أو حديثاً، وإنما ترك الأمر فيه لإعمال العقل. والخلاصة التي يخلص إليها الجابري، ويقررها بوضوح لا لبس فيه ولا التباس، يوردها بالقول: «فالعلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة»⁽⁸⁵⁾. وبناءً عليه، فالعلمانية قضية مفتعلة ومصطنعة غير ذات جدوى، ولا أساس لها في الواقع العربي الإسلامي. فالأطروحة العلمانية التي تدعو إلى فصل الدين عن السياسة جملةً وتفصيلاً، لا تمتلك ما يكفي من استقامة البناء، وسلامة المحتوى، ووجاهة الفكرة، كما ينبه إلى ذلك الجابري الذي ما فتى يؤكد «أن غياب الكنيسة في الإسلام يجعل شعار العلمانية شعاراً غير استراتيجي في أي خطاب يطرح قضية العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمع الإسلامي. ذلك لأنه لا وجود

والتحسينات. والضروريات خمس: المحافظة على الدين والحياة والعقل والعرض والمال وهي مقومات الحياة [...] هذه الضروريات الخمس هي ما يدافع عنها العلمانيون، إلا أنهم يأخذونها من الحضارة الغربية وليس من الشريعة الإسلامية، من الآخر وليس من الأنا، تقليداً وليس إبداعاً. وما يخشى منه العلمانيون من شدة العقوبات، الحدود، وهو ما يدافع عنه الإسلاميون كرد فعل على استنكار العلمانيين، وهو في الحقيقة وهم ناتج عن شق الصف الوطني، والحرب بين الإخوة الأعداء»⁽⁷⁸⁾. فالمفكر المصري حسن حنفي يميز بين (الإسلام السياسي) و(الإسلام غير السياسي)، عندما يعلن في إحدى الحوارات التي أجريت معه: «نعم هناك إسلام غير سياسي، إسلام نفطي شعائري عقائدي يجعل الإسلام مجرد صور وأشكال خارجية لا شأن له بالحياة السياسية والاجتماعية، مع أن الإسلام أساساً نظام حياة»⁽⁷⁹⁾. ويخلص حسن حنفي إلى تقرير النتيجة الآتية: «الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية»⁽⁸⁰⁾. فالعلمانية بمعناها الغربي ترتبط بتاريخ الديانة المسيحية، ولا تنطبق على الإسلام الذي فيه غنى وغناء لنا عن العلمانية، لأن الإسلام في صالح الجماهير التي ينصفها ويناصرهما، وهو دين الرد على كبل التحديات المعاصرة بمكيالين والاستجابة لها وتحقيق مصالح الأمة، «العلمانية بالمعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة تجربة أوربية خالصة نظراً لطبيعة الدين المسيحي وتاريخه. ونموذج التطور الغربي نموذج الانقطاع، أما عندنا فالإسلام دين علماني في جوهره، لأنه لا توجد به سلطة دينية، ولأن الشريعة الإسلامية وضعية، تقوم على رعاية المصالح العامة، الضروريات الخمس: المحافظة على الحياة (النفس) والعقل، والحقيقة (الدين) والكرامة (العرض) والثروة (المال)، الإسلام في صالح المسلمين يغنيا عن العلمانية الغربية، الإسلام نظام حياة وليس مجرد عقيدة، ملكوت السماء، أو شريعة صورية تتجاوزها الشريعة العلمانية. العلمانية لا تفهمها إلا النخبة، وسيتم حصارها باستمرار من المحافظة الدينية التقليدية، لا حيلة لنا إلا إعادة توظيف التراث لصالح الناس بدلاً من سوء استخدامه من المؤسسة الدينية والسياسية لصالح السلطة»⁽⁸¹⁾. وإذا كان حسن حنفي يرى في هذا النص الذي انتهينا توا من قراءته بأن «العلمانية بالمعنى الغربي تجربة أوربية خالصة»، فإن محمد عمارة يرى بأن «(العلمانية) وافد غربي.. استلهمها نفر من مصلحيننا عندما ظنوا أن الإسلام هو ما قدمته لهم المؤسسات التراثية التقليدية التي عاشت وماتت في إطار التصورات الفكرية لعصر المماليك والعثمانيين!.. وبصرف النظر عن الموقف الجوهري للديانة المسيحية من (العلم) وعن مدى الظلم الذي ألحقته التفسيرات الكنسية برأي المسيحية الحقة والحقيقي في (العلم)، فالأمر الذي لا شك فيه أن عداء (الدين)، (للعلم) والصراع بينهما

وإن مقارنة دين سياسي واجتماعي وحيوي كالإسلام مع تلك الرواسب والشوائب التي خلفتها الديانة المسيحية في الغرب -بما تطوي عليه من مئات الأساطير والخرافات، تعد جريمة لا تغتفر⁽⁹⁰⁾. فالتيارات العلمانية والحركات المتطرفة التي تنادي بإزاحة الدين من الحياة العامة، تجهل أو تتجاهل الكثير من الحقائق عن طبيعة الإسلام الذي يتضمن كل مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. إن شئنا استعارة عنوان أحد أهم كتب الأشعري، الذين تفرقت بهم السبل في تحقيق النهضة المنشودة. فالإسلام له مميزاته التي استحضرها بعض المستشرقين والمفكرين العرب المعاصرين الذين تساءلوا عن مدى فعالية شعار العلمانية ومعقوليته في الإسلام الذي تغيب فيه الكنيسة والسلطة الدينية أو رجال الدين. هذه المميزات التي لا ننظر بها في بقية الأديان، مما يجعل من الإسلام (أكثر الأديان لائكية) بتعبير المستشرق الفرنسي هنري لاووست⁽⁹¹⁾. و(علماني في جوهره) بتعبير حسن حنفي أنفأً، وبالتالي يجعل من العلمانية «غير ذات موضوع في الإسلام» بتعبير الجابري سابقاً. إن رفض حسن حنفي والجابري للعلمانية في الحوار الذي جرى بينهما، والذي ملئت أجنحته في كتاب (حوار المشرق والمغرب) جعل أركون يشير إليهما بالبنان، ويحكم عليهما بـ «عدم التوفيق» في تناول موضوع العلمانية، كما هو دأبه وديدنه في العديد من (الأوراش) التي يفتتحها، والتي يأبى فيها أحياناً إلا أن يركب (جناح الاستعلاء) على بعض رموز الفكر الفلسفي من زملائه في العالم العربي والإسلامي، حيث يعلق على حوار حسن حنفي والجابري قائلاً: «تندرج العلمانية في نطاق ما لم يفكر فيه بعد الفكر الإسلامي، وأكبر دليل على هذا ذلك الحوار الذي جرى أخيراً بين الزميلين الصديقين حنفي والجابري، فإنها وفقاً لموقف الدفاع التبجيلي وتبرير الشعارات الشائعة في الكتب التاريخية المتداولة، بغض النظر عن دراسة الإشكالية الأنثروبولوجية لظاهرة الدين وظاهرة الدولة والسلطة السياسية، كما أنها لم يأخذوا بعين الاعتبار العوامل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى إنشاء الجمهورية بإنكلترا ثم بفرنسا ثم بسائر البلدان الأوروبية. وما ساهما كذلك في المناقشات المجددة بأوروبا لمراجعة مفهوم العلمانية ونقد عقل الأنوار والانتقال إلى فسحة أخرى للعقل والمعقول وجميع ما يتعلق بدولة الحق وحقوق الإنسان كفرد ومواطن وشخص. إذا لم يوفق أستاذان مشهوران في مستوى حسن حنفي والجابري إلى تقديم العلمانية كما يقتضيه تاريخ الفكر الإسلامي ومقارنته العلمية الموضوعية بتاريخ الفكر المسيحي ثم الغربي، فكيف بالذين يكتبون ويفسرون ويفتون في الموضوع نفسه وليسوا في مستوى الأستاذين تدرّباً ودراسةً بالمناهج والإشكاليات؟ وأين يجد الملايين من الشبان المزدحمين في المدارس والجامعات، ناهيك عن الملايين الآخرين الذين حرّموا من الدراسة، المصادر التي ترشدتهم إلى تحليلات

لمؤسسة دينية يمكن أن ينصرف إليها وحدها خطاب العلمانية، كما كان الشأن في أوروبا. في الإسلام هناك الدين وهناك الجماهير، وليس هناك وسيط آخر غير (السياسة). وإذن فالطرف الذي يجب أن يكون موضع اتهام هو (السياسة)، والبديل بالتالي هو العقلانية والديمقراطية. وفي إطارهما يمكن أن تجد حقوق المرأة وحرية الرأي والاعتقاد وغيرها من القضايا الشائكة مجالاً للمعالجة، مجالاً للنقاش⁽⁸⁶⁾. فالعلمانية ليست مسألة كونية، لأن المجتمعات الإسلامية لها خصوصية تتحول معها العلمانية إلى غربة فكرية ودعوات نخبوية مقطوعة الصلة مع الجماهير. وشطحات فردية حبيسة الأروقة الجامعية. ولعل ما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، بعد أن وصلنا إلى هذه النقطة، هو أن «المغرب لم يعرف تيارات تدعو بشكل واضح واستفزازي إلى تبني العلمانية، أو تجهز بتكرها للإسلام، اللهم إلا بعض العناصر اليسارية التي ليس لها تأثير بين على كل حال»⁽⁸⁷⁾. ونفي هذا التأثير هو درس للحركات العلمانية المتطرفة التي تريد أن تهمش الدين من الحياة العامة، «فكل دعوى لا دينية، سواء أكانت على الصعيد الفلسفي المحض، أم على صعيد الإيديولوجية السياسية، لا يمكن أن تجد طريقها إلى صفوف الجماهير الشعبية. فالإسلام كان ولا يزال أحد العناصر المقيمة للشخصية المغربية والوحدة الوطنية المغربية [...] إن الدين في المغرب كان ولا يزال من شروط الوجود [...] إنه شرط ضروري»⁽⁸⁸⁾. فالإسلام - للمرة الألف - ليس كنسياً ولا رهبانياً، وهذا من فضائله، فهو أشبه بمذهب ليبرالي، لا بمذهب كنسي. ولعل هذه الرؤية لمسألة العلمانية عند الجابري. وربما لبعض المسائل الأخرى، هي التي تجعل فكره أحياناً يبدو للبعض وكأنه ذو (مسحة سلفية) أو يكاد. يتساءل أحد الباحثين المغاربة المعاصرين قائلاً: «ألا يجوز وصف فكر الجابري بأنه في العمق ذو بنية (سلفية) أيضاً؟ إذ أن السلفي الإصلاحي، من الأفغاني إلى علّال الفاسي يصدر دائماً عن مقدمة كبرى تقوم على الدفاع عن إيجابية وعقلانية الظاهرة الإسلامية الأولى [...] ثم هو بعد ذلك لا يجد حرجاً في نقد كل ما عدا ذلك من تاريخ الإسلام السياسي والفكري والاجتماعي والأخلاقي، كما أن سلفيته لا تعني مطلقاً الدعوة إلى (الرجوع) إلى الماضي بقدر ما تعني إمكانية استلهاه [...] أقول، أو ليس هذا هو نفسه منطلق الجابري؟ هو ذات موقفه النظري والتطبيقي من التراث؟»⁽⁸⁹⁾. وتبعاً لذلك، فالذين يدافعون عن النقل الآلي للعلمانية يخلطون بين الإسلام والمسيحية التي تعرضت للتحريف. فالمسيحية هي انحراف عن الدين الصحيح، مادام أن المسيحية قد انتهت من التاريخ برفع عيسى، أما أتباعه فقد ضلوا ووضعوا مسيحية أخرى هي التي تسمى الدين المسيحي الأوروبي الذي شاع وتبنته الكنيسة. «إن مقارنة دين شامل فاعل متكامل كالإسلام بالمسيحية المحرفة والفردية المعزولة هو خطأ من الأساس،

أدق وشروح أقرب إلى الواقع وتفكير أشد التزاماً بضرورة الاستدراك لما فات الفكر الإسلامي والفكر العربي لأسباب مختلفة، ولم يفكروا فيه بعد؟»⁽⁹²⁾.

وإذا كان التساؤل عن موضوع الإسلام والعلمانية له مبرراته في عصر النهضة، وخاصة في السجال الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده، وهو السجال الذي تناولناه في هذا التحليل، فإننا نعتقد بأن هذا التساؤل فقد مصداقيته ومعقوليته را هنا بسبب غياب الكنيسة في الإسلام وعلمانيته الجوهرية، وما حدث واستجد من حوادث بعد زمن هذه المناظرة، والمتمثلة في سقوط الخلافة العثمانية، وظهور كتاب الإسلام وأصول الحكم للفقيه الأزهري علي عبد الرازق بعد حول على هذا السقوط أو ينيف⁽⁹³⁾، وكذلك ظهور دولة الاستقلال أو الدولة الوطنية (Etat-nation)، وهيكلية الحقل الديني في عدد من الدول الإسلامية بحيث أصبح الفقهاء موظفون رسميون في القطاع الديني «تتفق عليهم الدولة كما تتفق على غيرهم ويخضعون لقوانينها المدنية كما يخضع غيرهم ويعزلون كما يعزل غيرهم، والأهم من كل ذلك أنهم يتعلمون في مدارسها وطبق ضوابطها وما ترضى عنه من المعارف والعلوم»⁽⁹⁴⁾، ناهيك عن غيرها من الأحداث الأخرى التي نعتقد بأنها عززت المسار العلماني في العالم العربي الإسلامي وجعلت الدعوة إلى العلمانية دعوة زائفة ومضيعة للجهد والتجاء إلى وادٍ غير ذي زرع. «ومن هذا المنظور الواقعي يصبح كأنه من تبذير الجهد في ما لا نفع فيه طرح السؤال حول الإسلام والعلمانية [...] ونعتقد أن التعلق بإجراء المقارنات بين الإسلام والمسيحية من أجل اشتقاق القواسم المشتركة بينهما حتى تنبثق في بلاد المسلمين الحركات التصحيحية الكبرى على غرار البروتستانتية تدخل كذلك في هذا الجهد الذي لا ثمر له. إن مثل هذه المقارنات كان لها بعض المشروعية في وقت من الأوقات لما كان السؤال المهيمن على العقل الإصلاحي «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ [...] ونعتقد أن مثل هذا السؤال فقد اليوم صلاحيته الإشكالية والتاريخية والثقافية»⁽⁹⁵⁾. وإذا كان الحاضر يعرف ظهور بعض الحركات الإسلامية المتشددة، وعودة المد الديني إلى تركيا، ناهيك عن بعض مظاهر التدين الأخرى في البلاد العربية الإسلامية، فإن ذلك لا يقلل من شأن (علمانية) الدولة. فلماذا فشل العرب والمسلمون في ولوج الحداثة الحقيقية؟ ولماذا لم يتقدموا؟ هل يكمن الخلل في الدولة الوطنية أم في الحداثيين العرب؟ إن هذه الأسئلة الاستنكارية وغيرها هي التي يطرحها أحد المفكرين التونسيين المعاصرين وهو يضع يده على الجرح الحقيقي في التخلف والاستبداد والانتلجنسيا العربية في هذا النص الذي يكشف فيه هذه الأسئلة: «هل أتيت أمام الناس مثلاً فرص حقيقية للحرية بأبعادها الفلسفية والكونية والإبداعية وانتصب الدين معارضاً؟ وهل الاستبداد الذي اعتبره جيل الرواد في القرن التاسع عشر شر البلية انقضى

زمنه بانقضاء التلازم بين الدين والدولة (الخلافة)، أم وجد له سوقاً نافقة في الدولة الوطنية؟ أليس النموذج الذي أعجبت به هذه الدولة وهي تبني نفسها يحتاج حقاً إلى مراجعة جذرية؟ ألم تنزع كثير من الزعامات العربية الوطنية إلى استبدال ثقافة الطاعة والولاء الكلاسيكية التي كانت تسخر لفائدة الخلفاء والسلاطين بتبرير فقهي ديني، بثقافة من جنسها ولكن لنوع جديد من الزعامة وبنوع جديد من التبرير (الزعيم الوطني والمصلحة الوطنية/ الزعيم القومي والمصلحة القومية)؟ ألم يطغى الزعيم على الدولة؟ وألم تطغى الدولة على المجتمع؟ وهل كان المثقف العربي مساعداً هذه الدولة على ترشيد سلوكها وسياساتها ومتخذاً الموقع الذي ينبغي أن يكون فيه أم تراه ملاً في أحيان كثيرة الفراغ الذي تركه عالم الدين التقليدي دون أن يكون فاعلاً؟ ألسنا نرى في بقاع كثيرة من البلاد العربية والإسلامية خطباء الحداثة يؤمون عبدة الزعماء/ السلاطين في تقديم آيات الولاء والطاعة ويزينون لهم أفعالهم ويجولون أعمالهم إلى أمجاد خالدة»⁽⁹⁶⁾.

هذه هي الأسئلة الحقيقية التي تحتاج إلى جراحة الأجوبة، أما الزعم بأن الإسلام يحتاج إلى العلمانية رغم أنه في غنى عنها حسب ما ورد من معان في نصوص الجابري وحسن حنفي وهنري لاووست، أو الإدعاء زوراً وهتاناً بأن الدين عائقاً أمام التقدم رغم أنه يحث على هذا التقدم ويشجع عليه، وغير ذلك من الادعاءات الباطلة الأخرى التي تربض خلفها مغالطات وأوهام فقدت مشروعيته ومعقوليتها را هنا، وهي من قبيل التشبث بالأوهام. «ولن يغنم من الوهم إلا مستبد ومثقف رابض بين يديه يسبح باسم الحداثة»⁽⁹⁷⁾. وقد يكون من الأجدي التذكير هنا بأن بعض المفكرين الغربيين اليوم ينادون بالعلمانية المفتوحة على كل أبعاد الإنسان أو ما يسمى بالعلمنة المفتوحة أو الإيجابية (Laïcité Ouverte). «وقد ارتفعت في فرنسا مؤخراً بعض الأصوات الداعية إلى المراجعة وإعادة النظر وتشكيل علمنة مفتوحة وواسعة. نذكر من بينها صوت جان بوييرو، أحد كبار مؤرخي البروتستانتية في فرنسا المعاصرة. وهو ليس رجل دين لكي يتهم بأنه ضد العلمانية، وإنما هو رئيس قسم العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في السوربون»⁽⁹⁸⁾.

وقصارى القول: إن المفكرين السلفيين الذين دافعوا بصدق عن العقلانية والتسامح والحرية في عصر النهضة يرون بأن العلمانية ليست هي الطريق الأمثل والأنجع والأسلم لمعانقة المستقبل وامتلاك ناصية الغد، لأن الطريق إلى ذلك يمر عبر الإسلام العقلاني والتسامح والمعتدل الذي يجيب على أسئلة اليوم بكل جرأة وشجاعة واقتدار. وهذا هو المعتزك الصادق الذي رمى الشيخ محمد عبده بنفسه في لجته من خلال مناظراته مع بعض المستشرقين الغربيين (إرنست رينان)، والمسيحيين العرب (فرح أنطون) الذين يلتقي معهم

اجتهادات انتصرت للعقل والحرية والمساواة، وساعدت على بناء ثقافة التسامح والتواصل والحوار، ورفعت حواجز الانطلاق والتحرر، وسهلت السير إلى الأمام بخطى واسعة، وأنزلت الإنسان منزلة الفاعل في الأرض والتاريخ. فاستحق هذا الفكر أن يكون، بكل المعايير، الفكر المنتصر للإنسان. ومع ذلك، «فالسلفية المتسامحة والمعتلنة التي حاولها الأفغاني ومحمد عبده لم تعد سوى ذكرى في المشرق»⁽¹⁰⁰⁾. والسؤال المطروح هنا: لماذا لم تستمر مدرسة محمد عبده الإصلاحية بعد تلميذه رشيد رضا؟ لماذا تدهورت مدرسة المنار وحل المسلك الانغلاق في محل المسلك الانفتاحي؟

محمد أيت حمّو

كلية الآداب - فاس

فإنهم كذلك لم يتواضعوا إلى المستوى الذي وقفت عنده التيارات الإسلامية التي نشأت في البيئات البدوية، فلام فكرها بساطتها، من أمثال (الوهابية) و(السنوسية)، وذلك لنشأة (الإخوان) في مجتمع قد بلغ في التحضر والرفق شأواً بعيداً [...] فكان أن وقفوا -فكرياً- بين يمين... فلا هم بلغوا عقلانية تيار (الجامعة الإسلامية) كما صاغه الأفغاني ومحمد عبده ولا هم وقفوا عند بساطة الفكر في (الوهابية) و(السنوسية). فكانت وسطيتهم التي تميز وإبها بين تيارات حركة اليقظة الإسلامية في عصرنا الحديث!، محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى 1980، ص. 175-176.

(3) يرى علي الصالح مولى أن السلفية هي غير الأصولية، «فالسلفية نزعة في الفكر والإصلاح ظهرت في سياق تاريخي خاص، وهو سياق الصدمة الحضارية التي شكلت في الوعي الإسلامي الحديث (قرن 19م) السؤال عن الأسباب التي أخرجت المسلمين ومكنت أوروبا من التقدم. وينتج عن هذا الاختيار أننا نخرج ما قبل الصدمة من مدار الاهتمام أو ما عاش في كنفها ولم ينتبه إليها، ونقصد الحركات ذات النفس (التصحيحية) التي صرفت العزم إلى محاربة البدع وإحياء القيم الإسلامية الصافية استناداً مبدأ التوحيد خاصة. إن السلفية التي نعني في هذا المقام إذا هي تلك التي تفاعلت تفاعلاً إيجابياً مع زمنها الأخذ في التغير انطلاقاً من تقديرها أن قراءة تأويلية جديدة للدين نصاً وتاريخاً تستطيع أن توفر إمكانات معقولة لاستيعاب الفضائل التي جاء بها الغرب الحديث، وأبرز ما يشد أزر هذه القراءة فكرة الاقتباس. والاقتباس كما نفهمه آلية (حيلة) عقلية تنهض على المبدأ الشرعي «جلب المصلحة» وتجعل تجويز الأخذ عن الآخر سبيلاً لنوع من الانفتاح يمكن من تحصيل المنفعة العامة، وذلك بطريقتين: اعتبار ما عند الآخر مما كان في يوم من الأيام منتجاً إسلامياً. وبالتالي فلا يزيد أخذه عن عملية استرجاع لحق قديم. واعتبار الأخذ كلاً أخذ لأن ما عند الآخر بعناوين من صياغته موجود في الإسلام ولكن بصياغته الخاصة (الديمقراطية = الشورى/ البرلمان = أهل الحل والعقد...)»، «الأصولية الإسلامية: قراءة في مقدمات النشأة، وتطورها»، مجلة المستقبل العربي، كانون الأول (ديسمبر) 2008/12 العدد 385، السنة الحادية والثلاثون، يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، ص. 118. «وأما الأصولية، فهي اتجاه إيديولوجي نشأ مكتبياً وعلى عجل وتلبس قلقاً برؤية إحيائية غير تاريخية للدين، وعمل في ضوء ذلك على إحلال تصورات للمجتمع والثقافة والسياسة في الواقع، وأباح لإدراك هذه الغاية كل وسيلة. ونعتقد أن جماعة الإخوان المسلمين التي كونها مرشدها العام حسن البنا (1906-1946) بالإسكندرية في مصر سنة 1928، هي المنطلق الأول للظاهرة الأصولية. وتجدر الإشارة إلى أن مقدمات النشأة لم تكن دافعة إلى توقع المسار الذي تبلورت فيه بعد ذلك ملامح الأصولية» المرجع نفسه، ص. 119-120.

في إرادة التقدم، ويختلف معهم في الطريق الموصلة إليه، دون أن ننسى أو نتناسى مواجهته مع التيار المحافظ في مصر. «كان الجدل من مقومات فكره، غير أن الجدل له أخطاره: ففي الدفاع عن النفس قد يصبح المجادل أقرب إلى خصمه مما كان يظن [...] لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به في الحقيقة يبني جسراً تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر. وليس من المصادفة [...] أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة»⁽⁹⁹⁾. وبذلك فتح الفكر السلفي في عصر النهضة آفاقاً رحبة أمام الإنسان، وانشغل بقضايا العقلانية والتقدم والتحديث، وأبدع

الهوامش

(1) سعيد بنسعيد العلوي، الإيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 1987، ص. 114.

(2) سعيد بنسعيد العلوي، «المجتمع الإسلامي والثقافة اليوم»، مجلة التاريخ العربي، العدد الثالث، صيف 1997/1418. ص. 212. أو (الإسلام وأستلة الحاضر)، منشورات الزمن، العدد 22 يناير 2001، ص. 22، ويقول أيضاً: «... وبموجب هذه الأمور كلها فإن خطأ في النظرة وقصوراً في الفهم يظان ملازمين لكل من يقول بالتطابق أو يحكم بالتشابه الشديد بين الإسلام (من حيث النظر إليه) والمسلمين (من حيث أحوالهم: نظرهم إلى الآخر من حولهم ونظر الآخر إليهم) أيام الأفغاني وتلامذته من جهة أولى، وبين أحوال الإسلام والمسلمين زمان سيد قطب والتراي والغنوشي وأضرابهم... وإذن، فإن الحديث عن الاستمرار والاتصال في الفكر وفي الوجود السياسي والاجتماعي والحضاري بين كل من فكر (عصر النهضة) وفكر (الحركات الإسلامية) اليوم محض خطأ وتوهم. المرجع نفسه، ص. 41.

- وأظن نفس المعنى في ص. 46-47-49. وأيضاً المقالة التي ساهم بها المؤلف في الندوة التي نظمها الشبيبة الاستقلالية بمدينة الرباط تحت عنوان: الإسلام السياسي: أي تصور مجتمعي، وذلك أيام: 26، 27، 28 رمضان 1416 الموافق 16، 17، 18 فبراير 1996 بالقاعة الكبرى بالمركز العام لحزب الاستقلال، وكانت مداخلة سعيد بنسعيد العلوي بعنوان: «الإسلام السياسي ظاهرة طبيعية أم إفراز غريب؟». ولا يحدد محمد عمارة كثيراً عن هذا المعنى عندما يرى بأن «(جماعة الإخوان المسلمين)، كحركة إصلاح إسلامي، لم يكن الإسلام عندها هو إسلام أهل المؤسسات الدينية التقليدية، أولئك الذين ظلوا واقفين عند المتون والحواشي التي أثمرها عصر المالك والشافعية [...] بل تقدمت هذه الجماعة فتجاوزت فهم أهل هذه المؤسسات للإسلام. ولكن (الإخوان) لم يبلغوا، في فهمهم للإسلام وطرحهم للحلول الإسلامية لمشكلات العصر، ما بلغته حركة (الجامعة الإسلامية) من عقلانية وجرة وحسم [...] وربما كان في مقدمة أسباب ذلك أن (الجامعة الإسلامية) لم تكن حزباً ينخرط فيه (العامة) وينهض بناؤه على (الجمهير)، وإنما كانت حركة صفة فكرية في الأساس، فلذلك عرضت للمشكلات بجرأة، وقدمت الحلول الحاسمة، وسلكت لذلك سبيل العقل [...] وهي سبيل إن لاءمت (الصفوة) فقد لا تلائم (العامة والجمهور)!!... ولذلك فإننا نستطيع أن نقول: إنه إذا كان أهل المؤسسات الرسمية التقليدية قد نهضوا بوظيفة (وعاظ السلاطين، فإن دعاة (الإخوان) قد نهضوا بوظيفة (وعاظ العامة والجمهير)!، وغاب (الفكر) -بمعناه الخاص- عن ساحتهما؟!... وكما لم يكن (الإخوان) على مستوى فكر حركة (الجامعة الإسلامية)، عمقاً وجرأة وحسماً ورفقاً وعقلانية،

- (4) يدقق سعيد بن سعيد العلوي بأنظاره في كلمة (الإصلاح)، فإذا كان «المصلح هو الذي يقتني أثر الأنبياء ويجزو حذو الفضلاء، فإن «المصلح يتبنى ركنًا إسلاميًا آخر هو: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» سعيد بن سعيد العلوي، الإسلام والديمقراطية، سلسلة شهرية، العدد 26 أكتوبر-نوفمبر 2002، ص. 12. ولا يحتاج هنا للتذكير بالمعاناة التي كابدها حلة راية الإصلاح، وربما كان أخطرهما وأنكأهما وسمهم أو وصمهم بـ (الإلحاد). ولا يضير المصلح أن يكون معارضاً للسلطة السياسية مرة، أو للمجتمع تارة، أو لها معاً آنًا، فذلك دأبه وديدنه، «إن الدعوة إلى الإصلاح تعبير عن عملية لاستيقاظ الوعي الديني من جهة، وتعير عن عدم الارتياح الشعبي، أو هو شكل من المعارضة السياسية»، المرجع نفسه، ص. 13. إن الإصلاح هو الهاجس الذي أقض مضجع المفكرين المسلمين في القرن التاسع عشر، هذا القرن الذي لو أردنا دماغه باسم خاص به، لما وجدنا نعتاً أكثر ملاءمة له من (قرن الإصلاح). وإذا كان هذا المفهوم قد اكتسب مشروعيته من الوحي الإلهي (القرآن والحديث)، واكتسب نكهة متميزة نتيجة الاحتكاك والتفاعل الإيجابي مع الآخر الغربي، فإنه ما زالت له حيويته وحركيته، ومافتي يكتسب راهبته واستمراريته بعد سلسلة «الكبوات» المتتالية للإصلاح. فهل هذا الأخير يحيل إلى المعارضة ألياً ودوماً؟ ذلك ما يبيحنا عليه سعيد بن سعيد العلوي بقوله: «(الإصلاح) و(المعارضة) يسيران جنباً إلى جنب في أرض الإسلام، وتظافر عملهما يتم باسم الدين، فالعمل على تطهير الدين ليس بالنسبة للمصلح إلا تعبيراً عن رفض الواقع وطريقة لمعارضته، وكذلك فالكتابات الكلامية ككتابات جمال الدين الأفغاني (الرد على الدهريين) أو كتابات الشيخ محمد عبده (رسالة التوحيد) كلها ذات دلالة سياسية واضحة»، المرجع نفسه، ص. 14. ويمكن القول، دون خشية السقوط في المبالغة، بأن القرن التاسع عشر هو الوعاء الزمني الذي شكل نقطة انعطاف تاريخية كبرى في تاريخ العالم الإسلامي. حيث شكل مفهوم الانحطاط المركزية في سلسلة مفاهيم مفكري هذا القرن، «انحطاط راجع في نهاية الأمر إلى التخلي عن مثل الإسلام وعدم الالتزام بتعاليم الدين»، المرجع نفسه، ص. 10. وإذا كان المفكر المسلم في هذه المرحلة قد نظر إلى الانحطاط، المفهوم الأثير عنده، بـ (نظارات) سياسية، فإنه سرعان ما وجد نفسه متسربلاً بسر بال معارضة السياسة، إذ ما في الحجة إلا (المناوئ السياسية)، إن شئنا استعارة عبارة شهيد التصوف أبي منصور الخلاج «ما في الحجة إلا الله».
- (5) لقد أثار كتاب فرح أنطون الموسوم بـ (ابن رشد وفلسفته) الذي نشر سنة 1903 في صورة مقالات بمجلة الجامعة صدمة الوسط السلفي، لأنه اتهم السلفيين بالجرية والتواكلية، وزعم -مخلاً بالحقيقة التاريخية- أن المذهب الجبري هو مذهب كل المتكلمين. ففي الوقت الذي كان فيه الشيخ محمد عبده يجادل المستشرقين الغربيين ويواجه الجبرية التي يعزو إليها نقائص المجتمع الإسلامي، جاء فرح أنطون لينوب مناهم ويسد مسدهم. ويمكن حصر القضايا التي أزعجت السلفيين في هذا الكتاب، في ما يلي:
- أولاً: الديانة المسيحية أفضل من الإسلام في التسامح مع العلم والمدينة.
- ثانياً: إن المتكلمين ينكرون السببية.
- ثالثاً: تكفير الفقهاء للفيلسوف ابن رشد.
- أنظر: فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكره، (2- المؤلفات الفلسفية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى آذار (مارس) 1981.
- وقد تجند الإمام محمد عبده للرد على فرح أنطون في مجلة (المنار) التي كان يرأسها تلميذه رشيد رضا الذي ملم ردود أستاذناظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان- بيروت، الطبعة الثانية 1983. ويمكن اعتبار كتاب: (ابن رشد وفلسفته) الذي يتشكل من ثلاثة أبواب:
- (الباب الأول في ترجمة ابن رشد، الباب الثاني في فلسفة ابن رشد، الباب الثالث يتعلق بالردود)
- مواجهة بين موقفين: الموقف السلفي بزعم الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، والموقف العلماني بزعم فرح أنطون.
- (6) مقال: «الأصولية الإسلامية: قراءة في مقدمات النشأة، وتطورها»، سبق ذكره، ص. 119.
- (7) محمد ألوزاد، « قضية الفلسفة في الإسلام: قراءة في مناظرة فرح أنطون ومحمد عبده حول ابن رشد وفلسفته»، ضمن، الحق في الفلسفة، الحق في
- الاختلاف: محمد سبيلا والحداثة، فلسفة عدد 12، منشورات ما بعد الحداثة طبعة 2004، ص. 81.
- (8) الأصولية الإسلامية: قراءة في مقدمات النشأة، وتطورها»، سبق ذكره، ص. 119.
- (9) سعيد بن سعيد العلوي، الوطنية والتحديثية في المغرب: مجموعة دراسات حول الفكر الوطني وسيرورة التحديث في المغرب المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت، آذار/ مارس 1997، ص. 78.
- (10) أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق وتعليق دة. فورية حسين محمود، 1399/ 1979، ص. 538.
- (11) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، سبق ذكره، ص. III.
- (12) ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، سبق ذكره، ص. 141- 142.
- (13) المرجع نفسه، ص. 142.
- (14) المرجع نفسه، ص. 142.
- (15) محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى 1417/ 1986 م، ص. 120.
- (16) ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، سبق ذكره، المرجع نفسه، ص. 144.
- (17) المرجع نفسه، ص. 145.
- (18) المرجع نفسه، ص. 145.
- (19) المرجع نفسه، ص. 145.
- (20) المرجع نفسه، ص. 145.
- (21) المرجع نفسه، ص. 146.
- (22) المرجع نفسه، ص. 146- 147.
- (23) المرجع نفسه، ص. 147- 148.
- (24) المرجع نفسه، ص. 150.
- (25) محمد الوزاد، «معالم الحضور المشرقي - السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث»، ضمن الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 23 سنة 1993، جامعة محمد الخامس، ص. 102.
- (26) كمال عبد اللطيف، «نحن وفلسفة الأنوار»، ضمن، دراسات فلسفية: أعمال مهداة إلى الأستاذ الطاهر وعزيز، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 26، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، 1993، ص. 81- 82.
- (27) الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، سبق ذكره، ص. 30، 31، 29.
- (28) المرجع نفسه، ص. 32.
- (29) المرجع نفسه، ص. 33- 34.
- (30) المرجع نفسه، ص. 34.
- (31) المرجع نفسه، ص. 35- 36.
- (32) المرجع نفسه، ص. 37.
- (33) الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، سبق ذكره، ص. 72- 73.
- (34) المرجع نفسه، ص. 74- 75.
- (35) المرجع نفسه، ص. 75.
- (36) المرجع نفسه، ص. 76- 77.
- (37) المرجع نفسه، ص. 79- 80- 81- 82.
- (38) المرجع نفسه، ص. 88- 89.
- (39) المرجع نفسه، ص. 95- 96- 97.
- (40) المرجع نفسه، ص. 99- 100.
- (41) ابن رشد وفلسفته، سبق ذكره، ص. 131.
- (42) سعيد كفايتي، «دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان، مجلة التسامح، السنة السادسة، ربيع 1429هـ- 2008م، العدد 22، ص. 210.
- (43) التفسير الماركسي للإسلام، سبق ذكره، ص. 15- 16.
- (44) ابن رشد وفلسفته، سبق ذكره، ص. 41.
- محمد عبده، رسالة التوحيد، قدم لها وعرف عنها وعن مؤلفها فضيلة الشيخ حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت- لبنان، الطبعة السادسة 1406هـ- 1986 م، ص. 114.
- (46) المرجع نفسه، ص. 113.

- (4) يدقق سعيد بن سعيد العلوي بأنظاره في كلمة (الإصلاح)، فإذا كان «المصلح هو الذي يقتني أثر الأنبياء ويجزو حذو الفضلاء، فإن «المصلح يتبنى ركنًا إسلاميًا آخر هو: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» سعيد بن سعيد العلوي، الإسلام والديمقراطية، سلسلة شهرية، العدد 26 أكتوبر-نوفمبر 2002، ص. 12. ولا يحتاج هنا للتذكير بالمعاناة التي كابدها حلة راية الإصلاح، وربما كان أخطرهما وأنكأهما وسمهم أو وصمهم بـ (الإلحاد). ولا يضير المصلح أن يكون معارضاً للسلطة السياسية مرة، أو للمجتمع تارة، أو لها معاً آنًا، فذلك دأبه وديدنه، «إن الدعوة إلى الإصلاح تعبير عن عملية لاستيقاظ الوعي الديني من جهة، وتعير عن عدم الارتياح الشعبي، أو هو شكل من المعارضة السياسية»، المرجع نفسه، ص. 13. إن الإصلاح هو الهاجس الذي أقض مضجع المفكرين المسلمين في القرن التاسع عشر، هذا القرن الذي لو أردنا دماغه باسم خاص به، لما وجدنا نعتاً أكثر ملاءمة له من (قرن الإصلاح). وإذا كان هذا المفهوم قد اكتسب مشروعيته من الوحي الإلهي (القرآن والحديث)، واكتسب نكهة متميزة نتيجة الاحتكاك والتفاعل الإيجابي مع الآخر الغربي، فإنه ما زالت له حيويته وحركيته، ومافتي يكتسب راهبته واستمراريته بعد سلسلة «الكبوات» المتتالية للإصلاح. فهل هذا الأخير يحيل إلى المعارضة ألياً ودوماً؟ ذلك ما يبيحنا عليه سعيد بن سعيد العلوي بقوله: «(الإصلاح) و(المعارضة) يسيران جنباً إلى جنب في أرض الإسلام، وتظافر عملهما يتم باسم الدين، فالعمل على تطهير الدين ليس بالنسبة للمصلح إلا تعبيراً عن رفض الواقع وطريقة لمعارضته، وكذلك فالكتابات الكلامية ككتابات جمال الدين الأفغاني (الرد على الدهريين) أو كتابات الشيخ محمد عبده (رسالة التوحيد) كلها ذات دلالة سياسية واضحة»، المرجع نفسه، ص. 14. ويمكن القول، دون خشية السقوط في المبالغة، بأن القرن التاسع عشر هو الوعاء الزمني الذي شكل نقطة انعطاف تاريخية كبرى في تاريخ العالم الإسلامي. حيث شكل مفهوم الانحطاط المركزية في سلسلة مفاهيم مفكري هذا القرن، «انحطاط راجع في نهاية الأمر إلى التخلي عن مثل الإسلام وعدم الالتزام بتعاليم الدين»، المرجع نفسه، ص. 10. وإذا كان المفكر المسلم في هذه المرحلة قد نظر إلى الانحطاط، المفهوم الأثير عنده، بـ (نظارات) سياسية، فإنه سرعان ما وجد نفسه متسربلاً بسر بال معارضة السياسة، إذ ما في الحجة إلا (المناوئ السياسية)، إن شئنا استعارة عبارة شهيد التصوف أبي منصور الخلاج «ما في الحجة إلا الله».
- (5) لقد أثار كتاب فرح أنطون الموسوم بـ (ابن رشد وفلسفته) الذي نشر سنة 1903 في صورة مقالات بمجلة الجامعة صدمة الوسط السلفي، لأنه اتهم السلفيين بالجرية والتواكلية، وزعم -مخلاً بالحقيقة التاريخية- أن المذهب الجبري هو مذهب كل المتكلمين. ففي الوقت الذي كان فيه الشيخ محمد عبده يجادل المستشرقين الغربيين ويواجه الجبرية التي يعزو إليها نقائص المجتمع الإسلامي، جاء فرح أنطون لينوب مناهم ويسد مسدهم. ويمكن حصر القضايا التي أزعجت السلفيين في هذا الكتاب، في ما يلي:
- أولاً: الديانة المسيحية أفضل من الإسلام في التسامح مع العلم والمدينة.
- ثانياً: إن المتكلمين ينكرون السببية.
- ثالثاً: تكفير الفقهاء للفيلسوف ابن رشد.
- أنظر: فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكره، (2- المؤلفات الفلسفية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى آذار (مارس) 1981.
- وقد تجند الإمام محمد عبده للرد على فرح أنطون في مجلة (المنار) التي كان يرأسها تلميذه رشيد رضا الذي ملم ردود أستاذناظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان- بيروت، الطبعة الثانية 1983. ويمكن اعتبار كتاب: (ابن رشد وفلسفته) الذي يتشكل من ثلاثة أبواب:
- (الباب الأول في ترجمة ابن رشد، الباب الثاني في فلسفة ابن رشد، الباب الثالث يتعلق بالردود)
- مواجهة بين موقفين: الموقف السلفي بزعم الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، والموقف العلماني بزعم فرح أنطون.
- (6) مقال: «الأصولية الإسلامية: قراءة في مقدمات النشأة، وتطورها»، سبق ذكره، ص. 119.
- (7) محمد ألوزاد، « قضية الفلسفة في الإسلام: قراءة في مناظرة فرح أنطون ومحمد عبده حول ابن رشد وفلسفته»، ضمن، الحق في الفلسفة، الحق في

- ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى 1997، ص. 9. ويقول في كتاب آخر: «فلا يوجد إسلام واحد، وإنما توجد (إسلامات) عديدة بتعدد الأوساط الاجتماعية والثقافية واللغوية التي انتشر فيها الإسلام، والتي تشاطر بعضها البعض ذاكرة تاريخية طويلة»، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، سبق ذكره، ص. 189.
- (73) نزعة الأنسنة في الفكر العربي، سبق ذكره، ص. 8.
- (74) «قضية الفلسفة في الإسلام»، سبق ذكره، صص. 82-84.
- (75) علي الصالح مولى، «سؤال اللائكية في الخطاب الحداثي العربي: أية معقولة؟»، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 142-143 شتاء 2008، السنة التاسعة والعشرون، ص. 190.
- (76) نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، سبق ذكره، صص. 35-36.
- (77) عبد الكريم غلاب: تعقيب على مقال محمد عابد الجابري: «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»، ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة بيروت، تشرين الأول/أكتوبر 1995، ص. 244.
- (78) نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي سبق ذكره، صص. 36-37.
- (79) حسن حنفي، «الإسلام السياسي والإسلام النفطي»، مجلة اختلاف، السنة الثانية، العدد الخامس 1993، ص. 5.
- (80) المرجع نفسه، ص. 38.
- (81) المرجع نفسه، ص. 8.
- (82) التراث في ضوء العقل، سبق ذكره، ص. 182.
- (83) المرجع نفسه، ص. 183.
- (84) نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، سبق ذكره، صص. 40-41.
- (85) المرجع نفسه، ص. 44.
- (86) محمد عابد الجابري، «في قضايا الدين والفكر»، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى-العدد: 9، مايو 1998، صص. 12-13.
- (87) نور الدين أفاية، السلطة والفكر: نحو ثقافة الاعتراف في المغرب، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، يونيو 2001، ص. 72.
- (88) محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»، ضمن ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة بيروت، تشرين الأول/أكتوبر 1995، ص. 234.
- (89) عبد المجيد الصغير، في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، العدد 7، منشورات رمسيس، يونيو 1990، صص. 140-141.
- (90) هماميون همتي، «العلمانية والفكر الديني في العالم المعاصر»، مجلة المنهاج، العدد السادس والعشرون، السنة السابعة، 1423 هـ - 2002 م، ص. 45.
- (91) أنظر:
- Laoust (Henri), *Les schismes dans L'islam: Introduction a une étude de la religion Musulmane*, (précité), p370.
- (92) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، سبق ذكره، ص. XII.
- (93) أنظر في هذا الصدد:
- Abdou Filali – Ansary, *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, éditions le Fennec, Février 1999, p. 55.
- (94) سؤال اللائكية في الخطاب الحداثي العربي، سبق ذكره، ص. 101.
- (95) المرجع نفسه، ص. 101.
- (96) المرجع نفسه، ص. 103.
- (97) المرجع نفسه، ص. 103.
- (98) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، سبق ذكره، ص. 32.
- (99) الفكر العربي في عصر النهضة، سبق ذكره، صص. 178-179.
- (100) معالم الحضور المشرقي-السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث»، سبق ذكره، ص. 109.
- (47) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم الفكر، 87 - جمادى الآخرة 1405 هـ/ مارس 1985 م، (آذار) 165. ص.
- (48) أنظر:
- Chehata (Chafik), «*Etudes de philosophie musulmane de droit*», in *Studia Islamica*, volume XXIII, 1966, p.9.
- (49) «قضية الفلسفة في الإسلام»، سبق ذكره، صص. 85-86.
- (50) الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، سبق ذكره، ص. 144.
- (51) «قضية الفلسفة في الإسلام»، سبق ذكره، ص. 93.
- (52) عبد المجيد الصغير، «عودة الفيلسوف: المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث»، ضمن ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12-15 ديسمبر 1998، تنسيق محمد المصباحي، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، الطبعة الأولى 2001، صص. 377-378.
- (53) المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكية ابن رشد، سبق ذكره، وتدقيقاً في الفصل الثالث الذي عنوانه بـ (نكية ابن رشد) من الصفحة: 119 إلى الصفحة: 153.
- أنظر كذلك: عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي، سبق ذكره، ص. 27.
- وكذلك: «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على فلسفة ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة 12 و 19 م»، ضمن ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس، يونيو 1979، من الصفحة: 281 إلى الصفحة: 313.
- (54) أيت هو محمد، «الكتابة المزدوجة عند الفلاسفة المسلمين»، مجلة فكر ونقد، السنة السادسة: عدد 57 مارس 2004، صص. 116-117-118.
- (55) الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، سبق ذكره، ص. 87.
- (56) الإسلام، الأخلاق والسياسة، سبق ذكره، ص. 163.
- (57) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، صص. 17-18.
- (58) «معالم الحضور المشرقي-السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث»، سبق ذكره، ص. 10.
- (59) الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939، سبق ذكره، صص. 157-158.
- (60) عبد المجيد الشرفي، «العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 92-93، ص. 26.
- (61) المرجع نفسه، ص. 161.
- (62) المرجع نفسه، صص. 174-175.
- (63) أنظر:
- Laoust (Henri), *Les schismes dans L'islam: Introduction a une étude de la religion Musulmane*, Payot , paris, 1983, P.343.
- (64) الإسلام والديمقراطية، سبق ذكره، صص. 26-27.
- (65) «معالم الحضور المشرقي - السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث»، سبق ذكره، ص. 104.
- (66) الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، سبق ذكره، صص. 146-147.
- (67) ابن رشد وفلسفته، سبق ذكره، ص. 160.
- (68) الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، سبق ذكره، ص. 147.
- (68) عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار الجيل - بيروت، ص. 600.
- (70) ابن رشد وفلسفته، سبق ذكره، ص. 161.
- (71) أنظر في هذا الصدد تدقيقاً القسم الثالث الموسوم بـ «إسلام واحد أو إسلامات» من كتاب:
- Gardet (Louis), *Les hommes de l'Islam: Approche des mentalités*, librairie hachette, 1977, p. 195.
- (72) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي،

طرح الخطاب العربي الصوفي كبديل عقائدي

(من منظور مؤرخي الأدب وفلسفة والمستشرقين الغربيين)

عبد العزيز شويط

مقدمة:

كبروكلمان أيضا وغيره مما سنكتشفه في هذه المداخلة. لقد كانت النظرة الشاملة المكتسحة للزمان والمكان والمشفوعة بالإحصاء والتحليل هي التي احتوى عليها منهج التأريخ عند هؤلاء. ولطالما عدّ التصوف الإسلامي مفخرة العرب والمسلمين في نظر هؤلاء المستشرقين المؤرخين، ولا سيما في تجلياته الفنية الإبداعية، وهي آدابه وأشعاره وقصصه وكراماته وخوارقه، مهما كان الأمر متعلقا بالجانب التعبدي الديني أم بجانب الحب والعشق الصوفي البشري في حال الغزل العذري.

إذن، والحال هذه، لا يمكن إغفال الأهداف الخفية الخطيرة للإستشراق وهو يتناول التراث العربي بالدرس ولو على محمل الإعجاب والإشهار والإذاعة والطرق أو التناول، إن ثمة ما يسمى بالسم في الدسم، ليس جريا وراء أنور الجندي بغير هدى ولا دليل منير، وإنما من حيث كان هؤلاء المستشرقون طلائع الحملات الاستعمارية ومن حيث مغامزهم الخطيرة التي تخفي لك السم وتبدي لك غيره.

على سبيل المفهوم (بيننا وبين المستشرقين)

قبل أن تطيل بنا الوقفة مع ماسينيون ورؤيته للحلاج، ما لها وما عليها، أجتأز في عجالة إلى تعريف التصوف، فالحق أن التصوف تعددت مفاهيمه وتعاريفه وكثرت، ولكننا سنستأنس إلى مرجعين أساسيين في المفاهيم، مختلفين تمام الاختلاف عما ورد في معجم الأفكار لهتشنسون والموسوعة الفلسفية المختصرة، وحتى المعجم الفلسفي المختصر وكلها من تأليف غربي، بل إن تأليف الموسوعات والمعاجم هي أبرز نشاط خاض فيه المستشرقون، بما في ذلك دائرة المعارف الإسلامية وما أدراك ما هي انتشارا وأكاديمية ومنهجية وموسوعية على ما فيها من أخطار ومغالطات جمة، يتجلى - إذن - نشاط المستشرقين في الميادين الأكاديمية ونشر الموسوعات والمعاجم الشاملة والإشراف على أطروحات الطلبة العلمية، نرى الهوة واسعة بين مفهومه عندنا ومفهومه عندهم، المهم أن المرجعين اللذين سآخذ عنها المفهوم هما: صاحب التعريفات، الجرجاني، وصاحب معجم مصطلحات الصوفية، أو الموسوعة الصوفية عبد المنعم الحفني، لثلا تتطرق

التصوف ظاهرة إسلامية لافتة للانتباه، وداعية للاحتراز حين التوقف عندها، والتعامل معها ممارسة أم دراسة، ولا سيما حين يتحدث عنها المستشرقون، ذلك أنهم إن رضوا عنه جعلوه مسيحيا أو فرضوا المغالي منه كبديل مذهبي وزينوه ودافعوا عن شخصياته إلى درجة جعلهم قديسين وشهداء، وإن رفضوه رفضوا مبادئه الزهدية، وتناولوا بالقدح صفاءه الإسلامي، وعابوا عليه الإخلاص. كل ذلك بالنظر إلى ما اكتشفه العلماء المسلمون من مغامزهم ومغالطاتهم وسمومهم في علوم الدين وحقائق التاريخ الإسلامي.⁽¹⁾

كثير هم المستشرقون الأوروبيون الذين تناولوا التراث العربي الإسلامي بالدراسة، مهما كان منهج هذه الدراسة، وتناولوا حتى التراث غير العربي بذات الفعل والإجراء، وأعني به التراث الإسلامي التركي والهندي والفارسي والإفريقي، ولعل أهم هذه المناهج المستخدمة للدرس والتحليل، المنهج التاريخي في وصف الأحداث والتعليق عليها وتحليلها واستقرائها.⁽²⁾

والحق أن النظرة الإسلامية والعربية الحديثة سواء إبان سيادة الدولة الوطنية تارة، والقومية تارة أخرى، وحتى الدولة الدينية الإسلامية كالحالة الإيرانية والسعودية ما تزال تنظر إلى المستشرقين - وهم يمسون التراث الإسلامي بطرف - بعين بعيدة عن الرضا، وبأشواط عديدة، حتى رأينا الغالب على وصف هذا التناول إطلاق تسمية «سموم الإستشراق» كما نص على ذلك أنور الجندي.

ولأن العديد من المستشرقين كانوا إما مبشرين بدين هو دين الأقلية في العالم العربي الإسلامي في شقه الشرق أوسطي والآسيوي والشرق إفريقي تارة، وغريب إلى حد ما، ولو غرابة زمنية عن البيئة العربية والإسلامية أيضا مرات عديدة في حال إفريقية الغربية وفارس وما وراء النهر، وإما مستكشفين أمام حملات الاستعمار يسهلون له المهمة، ويعبدون له الطرق ليمر بسلام، مدعين العلم والمنهج والبحث. ولذلك كان أغلب المستشرقين مؤرخين، سواء للأدب والحضارة والثقافة ككارل بروكلمان وريچيس بلاشير، أو الفلسفة كهنري كوربان وآدم متز والألمانية زغريد هونكه أم للأحداث العامة،

الأديان مثل (kabbala) القبلانية في اليهودية و، والصوفية في الإسلام، والبهكتية (bhakti) في الهندوسية، والصوفية مرتبطة بالتقشف والرؤى والأحلام ونشوة التصوف. وكثير من التقاليد الدينية تصف التأمل والتفكير لتحقيق خبرات صوفية. وبعض الكنائس تقبل التصوف، والبعض الآخر يشك فيه ويصفه بالخطورة والانحراف، الذي يصل إلى حد الهرطقة⁽⁷⁾ هذا ما يراه، والغالب عليه توسيع لدائرة الصوفي ليشمل ملأاً ونحلاً عديدة غير الإسلام، أما حينما يتناول مصطلح الصوفية فيقصره على الإسلام فيقول: «الصوفية sufism نشأت حركة التصوف الإسلامي في القرن الثامن. يعتقد الصوفيون أن الحدس العميق هو المرشد الوحيد الحقيقي إلى المعرفة. وللحركة الصوفية نزعة قوية للزهد والتقشف. والصوفية تتألف من جماعات عديدة، لكل جماعة ممارسة خاصة للتأمل، منها رقص الدراويش، وقد تأثرت الصوفية بنسك الكنيسة المسيحية الأولى، ولكنها تطورت فيها بعد ضمن الدين الإسلامي القويم»⁽⁸⁾ وكان هذا الموقف يسير مع المنهج الإستشراقي في محاولة خلق إسلام مسيحي وتصوف إسلامي مسيحي، وهلم جر.

المعجم الفلسفي المختصر الذي طبعته دار رادوغا بموسكو أيام الاتحاد السوفيتي، وما أكثر المستشرقين الروس، أدلت بدلوها هي بدورها في مسألة الصوفية حيث تجعلها ذات مصدر إغريقي خالص تقوم على الكشف للأرواح والألهة، وربطتها وفق نظرة الإلحاد الشيوعية بالعبودية في عهد الإقطاع والرأسمالية والطبقات التي وُلِّيَ عهدُها والتي تسير نحو الهلاك، على حد تعبيرها، وتتميز باللاعقلانية، تأتي حين تعجز الفلسفة عن حل المشكلات، وهي مثل المثالية، وآخر ما تناولته بالحديث: «تيار الفكر العربي الإسلامي، كان محي الدين ابن عربي من أبرز فلاسفته. قال فلاسفة الصوفية بتفوق المعرفة الذوقية والكشفية على المعرفة الإستدلالية والعقلية، وبأن وجود الله هو عين وجود العالم، بأن الموجودات كلها تجلّلت لله (وعرف ذلك بمذهب وحدة الوجود)، وبإمكانية اتصال الإنسان بالإله عن طريق الكمال الخلقى»⁽⁹⁾ وكان (دار التقدم) لم تر في التصوف والمتصوفة أيَّ عِلْمٍ غير محي الدين بن عربي، بمن في ذلك الجنيد وغيره من المعتدلين. وجعلت من لا يطمئن لدينه من المتصوفة، خاصة حين تعرض أفكاراً كالحلول والاتحاد، إلا محي الدين بن عربي؟ والسؤال هل بروز ابن عربي من وجهة الشهرة والانتشار والعلمية والظاهراتية أم من وجهة تمثيل التصوف حق تمثيل، فإن كان الأمر الأول فلا بأس به وإن كان الأمر الأخير فمردود عليهم، ولا سيما إذا عُدَّ الفخارُ فهناك من يسبق إلى الفضل في مضمار التصوف الحق الصافي.

حين تتعرض الموسوعة الفلسفية المختصرة للغزالي، تتناول قلبه بين المذاهب وتجربيه إياها وعزلته الشهيرة وإرساء شراعه

إلى من هو مع، ومن هو ضد التصوف وهم كثير، ولكل من هؤلاء مفهوم يتعلق بميوله، ولو كان السهروردي وزكي مبارك أو شيخ الأزهر الشريف عبد الحليم محمود وغيره ممن كتبوا في الصوفية والتصوف؛ فأما الجرجاني الذي يعرفه بقوله: «الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً، فبرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً، فبرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال. التصوف: مذهب كله جد. فلا يخلطونه بشيء من الهزل. وقيل تصفية القلب من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإيجاد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بعلوم الحقيقة، واستعمال ما هو أولى على السرمدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله تعالى على الحقيقة، واتباع رسول الله في الشريعة. وقيل ترك الاختيار، وقيل بذل المجهود، والأنس بالعبود، وقيل: حفظ حواسك من مراعات أنفاسك، وقيل: هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله التفرغ عن الدنيا، وقيل: الصبر تحت الأمر والنهي، وقيل: خدمة التشرف، وترك التكلف، واستعمال التطرف، وقيل: الأخذ بالحقائق، والكلام بالدقائق، والإياس مما في أيدي الخلائق»⁽³⁾ فيحاول أن يجعله من صميم الملة مسويًا بينه وبين الزهد وناسبا إياه إلى السلف الصالح وصحابة رسول وهو معهم. والملاحظ أن هذا الكلام، كلام الجرجاني في التعريفات، هو نفسه الكلام الذي أخذه عبد النعم الحفني بحرفه في كتابه معجم (مصطلحات الصوفية)⁽⁴⁾ وكرره مع إضافة المعنى الفلسفي في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة.⁽⁵⁾

ولذلك نرى صاحب (معجم مصطلحات الصوفية والموسوعة الصوفية) عبد النعم الحفني يرى بأن الصوفي هو «الفاني بنفسه، الباقي بالله تعالى، المستخلص من الطباع، المتصل بحقيقة الحقائق، قال الجنيد: الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم إلا الله. وقال بشر بن الحارث الصوفي: من صفا قلبه لله، وقيل إنما سمي الصوفية كذلك لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل، بارتفاع همهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه، وقيل إنما سُموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله. وقيل إنما سموا صوفية لبسهم الصوف» محاولاً تقريب الفكرة بطرح حدائث أخذه من تعريفات الجرجاني كما أسلفنا.

سوف لن نتصور موافقة لهذا المفهوم عند الغربيين المستشرقين وغير المستشرقين، إذ بيننا لاحظنا نسبة الصوفية عند المرجعين السابقين إلى الأصالة الإسلامية سوف نلاحظ غير ذلك فيما سيأتي ولو بدرجات التآرجح المتأربة قرباً للتصوف من الإسلام وبعداً وهذا ما نراه في معجم الأفكار لهتشنسون الذي يقول: «التصوف (mysticism) اعتقاد ديني أو خبرة روحانية واتصال مع الله. وهو موجود في العديد من

العربي لفكرة التصوف، مخالفاً بذلك ما سنراه عند ماسينيون فيما بعد، مسويا بين المتصوفة والنبي في تبني فكرة البحث عن الصفاء خارج نطاق المجتمع وتفاعلاته، لكنني به يفرض من جديد مناقشة ثنائية الخطاب «أن تعاشر الناس وتصبر على آذاهم خير من أن تعزلهم (و) خيرٌ مال المرء غَنَمٌ متفرقة في شعاب الجبال يقرّ المرء بدينه»، ومقترحاً النقاء الصوفي والبعد عن الحياة الاجتماعية من قبل المخلصين فرارا بديتهم، جاعلا من النموذج الرهباني هو الأصلح وتاركا المجال الاجتماعي لغير المخلصين والأصفياء، وهل يصلح المجتمع إلا بهم؟ وهو يمر بالحسن البصري والمحاسبي والجنيح وصولاً إلى الحلّاج (الحسين بن منصور) مناقشا ما أثاره التسري من فكرة الرجوع إلى الله ومنتها بمسألة فتوى الفقهاء بقتل الحلّاج وتنفيذ الحكم معتبرا إياه شهيدا، لا لشيء إلا لأنه لا يمت إلى العقيدة المسيحية بأية صلة، ولاسيما ما يفترض من صلة السلب والضرر.

على امتداد الصفحة أيضا يتحدث عن ابن عربي محي الدين أثناء حديثه عن الإسلام في الأندلس وشمال إفريقيا⁽¹³⁾، ويركز على موطنه (مرسية الأندلس أو إسبانية الإسلامية كما يطلق عليها) حاجة في نفس بروكلمان، كما يركز على تأثره بالقرامطة في فكرة وحدة الوجود، وهم شيعة يكفهم جرما سرقته الحجر الأسود من جوف البيت الحرام وتكسيه، ويعرض كتب ابن عربي وآثاره، مصدراً حكماً بالانتصار للمذهب الصوفي بقوله: «نقول أن هذا الإنتاج الضخم قد ساعد على تحقيق النصر الحاسم لهذا الضرب من العقيدة الصوفية على الجهود الصوفية بسبيل الزهد والصفاء»⁽¹⁴⁾ ولست أدري عن أي انتصار يتحدث بروكلمان؟ أهو انتصار الشيعي والذويوع واهتمام المستشرقين بهذا الإنتاج الكبير لابن عربي؟ أم انتصار الإتياع الإسلامي في ميدان العقيدة وفق الإحصائيات للمذهب الصوفي الابن عربي تحديداً، دون أن يغفل الواقع الإسلامي وحدوث غلبة الأشاعرة المتصوفين على مذهب الجنيح؟ فلم هذا الإغفال لهذه الحقائق؟ وهو ما أضافه بالحديث عن ابن سبعين الذي نقل لنا خبر رغبته في الاتحاد مع الله، فلما فشل في ذلك انتحر.

ويتحدث عن جلال الدين الرومي أثناء حديثه عن الأتراك والمغول، ولنا أن نستغرب، لم جعل بروكلمان من جلال الدين الرومي أعظم شاعر متصوف في الإسلام؟ والجواب يردفه مباشرة في تعليقه على أنه نشأ خارج البلاد الفارسية أولاً، وثانياً أنه أنشأ الطريقة المولوية المنتشرة بكثرة والتي تهدف إلى حالة الوجد عبر أنغام الناي وهو ما يسمى بالشطح الصوفي، ويضيف إليه ما فعله جلال الدين من إعلاء لقيمة كتابه المثنوي (مجموعة حكايات غير منظومة على أسنة الحيوان) إلى حد يكاد يداني قيمة القرآن الكريم كما يقول بروكلمان⁽¹⁵⁾. والحق أن بروكلمان يورد قصة انتهاء الثورة الوطنية في تركيا إلى هذه

أخيراً إلى التصوف ولاسيما الذوق الباطني الصوفي بالحدس والذوق في نفسه صورة الله⁽¹⁰⁾ ولكن لا يمكن أخذ المفهوم الغربي والإشتراقي من هذه الموسوعة، لأن زكي نجيب محمود قد أضاف إليها شخصيات إسلامية خاصة وأنا لم نعثر على مصطلح تصوف ولا صوفية في هذه الموسوعة، ومنه فالخطاب ههنا غير اشتراقي.

هكذا إذن، وعلى مستوى المفهوم، وبعيداً عن دائرة المعارف الإسلامية رأينا التباين بين الأنا والآخر في فهم الظاهرة الصوفية.

مؤرخو الفلسفة والعلوم والتصوف الإسلامي.

التصوف مجال عقائدي من مجالات العلوم الإسلامية، وبحث المسلمين أو غير المسلمين فيه، بحث في مجال العقيدة، وهي من الأهمية والخطورة بمكان، «فالعقيدة الإسلامية - مثلاً - تشمل علم الكلام، والفرق الإسلامية - وإن كانت شقة الخلاف بينها ضاقت كثيراً عما كانت عليه سابقاً، والمستشرقون يعنون بها - والاتجاهات الإسلامية الحديثة، ودراسة القرآن الكريم، والحديث الشريف، وما يندرج تحت كل منها من الأبواب. وينبغي أن يذكر أن المستشرقين طرّقوا جميع هذه الموضوعات جملة وتفصيلاً، وكتبوا فيها مئات الكتب والبحوث في جميع اللغات الغربية القديمة والحديثة، وجمعوا مئات المخطوطات، ونشروا عدداً كبيراً منها، وترجموا كثيراً منها، حتى أنهم أصدروا (دائرة معارف إسلامية) علاوة على عدد من الموسوعات الصغيرة والفهارس، وحتى إنهم أنشأوا معاهد خاصة بدراسة الإسلام»⁽¹¹⁾ ليس الجانب التعبدية الفقهي فيه فحسب، بل العقيدة والفرق الإسلامية التي تختلف أحياناً حتى في بعض عناصر العقيدة.

لا نتظر الكثير من التصريح مع أو ضد التصوف الإسلامي من قبل المؤرخين، ذلك أن منهج عرض الأحداث وترجيح الروايات سيشغل أي مؤرخ عن التفرغ، كل التفرغ، للتحليل التاريخي وإبداء الرأي إلا قليلاً، وأول من أبدأ به، سأعرج على موقف المستشرق كارل بروكلمان من التصوف في كتابه تاريخ الشعوب الإسلامية، وهو ذات الموقف عنده في كتابه، تاريخ الأدب العربي، فكيف تلقى هذا المستشرق المؤرخ للأدب خطاب التصوف الإسلامي من خلال مظانّه وكتبه وتحليلته المكتوبة فناً وعلماً وشعراً، وحالاتٍ وشطحاتٍ وموسيقى؟ فعلى امتداد الثلاث صفحات يتحدث بروكلمان عن التصوف في الدولة العباسية⁽¹²⁾، معبراً عن هروب المتصوفة من جو الخلاف الدائر في العهد الإسلامي بين الأحزاب والدويلات والقوى الداخلية إلى المشاهدة والصفاء الروحي المتمتج بالموسيقى، متخذين من رّي الرهبان الصوفي لباساً لهم على حد تعبيره، وإن كان يعترف بالأصل والجذر

يقول أنور الجندي عن هذا الأمر الذي يفعله المستشرقون: «دعويان طرحهما التغريب والغزو الثقافي لتزييف أصالة الفكر الإسلامي القرآني المصدر. أولاهما: أن الفلسفة اليونانية هي مصدر الفلسفة العربية...»⁽¹⁹⁾، ولأن الغرب الأوروبي هو وريث الثقافة الإغريقية جريا وراء فكرة روما التي غلبت أثينا عسكرياً. وأثينا التي غلبت روما ثقافياً، ومن ثمة نسبة كل جميل إلى الإغريق والأوروبيين من بعدهم وجريا وراء فكرة: إذا كان التصوف حسناً فهم أصله وزبدته، وإذا كان سيئاً فالإسلام وحده يتحمل مسؤوليته.

وأما حديثه عن الحلاج فيوافق كوربان لويس ماسينيون، بل ويشير هنري كوبان صراحة إلى أن الحلاج عرفه الغرب بفضل شارحه ماسينيون.⁽²⁰⁾

السهروردي هو من أطال الوقوف معه كوربان لأجل فكرة إحياء حكمة فارس القديمة عنده: وهو عنده ضمن فصل (السهروردي وفلسفة النور) وتتضمن مطالب: إحياء حكمة فارس القديمة ومشرق الأنوار (إشراق) وترتيب الوجود والغربة الغربية والإشراقيون.⁽²¹⁾

ماسينيون والحلاج (القطرة التي أفاضت الكأس)

شهادة حية يقدمها عمر فروخ عن ماسينيون في التصوف الحلاجي وفي غيره، مما يلهمه الكيد للتراث الإسلامي عامة والخطاب الصوفي خاصة، وكيف تلقاه المستشرقون، أرى من الجدير إثباتها هنا. يقول عمر فروخ: «وإذا كان مارغليوث قد أقر كثيراً من الآراء المعادية للإسلام في عقول القراء باللغة الإنجليزية، فإن أثره بين العرب كان شبه مفقود. ولذلك لا يكون مارغليوث خطراً على الإسلام والمسلمين مثل لويس ماسينيون، لأن ماسينيون قد اختار له تلاميذ وأتباعاً من الناطقين بالعربية ومن المسلمين.

لويس ماسينيون مؤرخ ومستشرق فرنسي كان مستشاراً في وزارة الخارجية لشؤون المستعمرات. كانت وفاته [عام 1962م]، اختار ماسينيون لنطاق دراساته في الإسلام الأحوال والنوادر. ومع أنني لم أنتسب إلى جامعات فرنسا، فإنني حضرت نحو فصل من [عام 1936] في عدد من معاهد باريس: في السوربون وكلية فرنسا ومعهد الدراسات العليا، وأذكر أن ماسينيون ألقى في ذلك الفصل عدداً من المحاضرات في فاطمة (بنت الرسول) وكان فيها ذكره أن فاطمة كانت بعين واحدة، ولا أعلم أنا من أين أتى بذلك، ولم أر من تتبع هذا الأمر من المصادر فائدة، وإنما أوردت هذا هنا حتى أدل على اتجاه الرجل في معالجة تاريخنا وأوجه حضارتنا وثقافتنا وماسينيون مبشر ثقافي وديني، وهو مؤسس الحركة المتوسطة القائلة «بأن للشعوب العائشة على شواطئ البحر الأبيض المتوسط خصائص خاصة بهم ليست

الطريقة (المولوية) ولكن ما الذي قدمته هذه الثورة للإسلام والمسلمين؟ وإذا افترضنا جدلاً أنها نفعت تركيا فهل نفعها هذا يعادل خطر مشيها خلف فكرة وحدة الوجود أم يعادل جعل المثنوي كأنه القرآن؟ إذا عرفنا كل هذا تبين لنا حكم بروكلمان على جلال الدين الرومي بالأفضلية في مجاله، على الرغم أنه لم يحدد أي شق من شقي المجال يقصد به في الأفضلية: الصدق والفنية الأسلوبية والتصوير الأدبي الشعري أم أعجبه الفكرة التي يدعو إليها الرومي إلى حد تمنيتها، فكرة بديلة لمذاهب العقيدة الإسلامية؟

هنري كوبان في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) يجعل حيناً للتصوف، إذا ما أضيف إليه فصل السهروردي المتصوف. يترجّع هذا الحيز على قرابة الخمسين صفحة من الطبعة التي بحوزتنا، وهي من القطاع المتوسط، فقد تكلم عن متصوفة عديدين من أمثال البسطامي (أبي يزيد) والجنيدي وحكيم الترمذي والحلاج وأحمد الغزالي بالإضافة إلى السهروردي وعلاقته بحكمة فارس القديمة. يقول كوربان عن التصوف بعد أن يشير إلى جذر الكلمة (صوف) وهو عنده عربي مشتق من الصوف، لأن لباس الصوفية الصوف الأبيض مميزا لهم: «ومصطلح صوفي يشير إلى مجموع النسك والروحانيين الذين اشتغلوا (بالتصوف)»⁽¹⁶⁾ ولكنه يعود فيشير في مغمز يخفي تحمسه له في شكل جعله حديثاً عابراً وهو حديثه عن فكرة الأصل اليوناني لكلمة التصوف فيقول: «وثمة تفسير آخر، يبدو أكثر قبولاً للوهلة الأولى يعتبر هذه الكلمة منسوخة عن كلمة «sophos» اليونانية وتعني حكيم، ومع أن هذا التفسير الأخير لم يلق رواجاً لدى المستشرقين إلا أن البيروني [...] يتبناه عنده [...] ومهما يكن من أمر فإن علينا أن نتذكر دائماً مرونة النحويين العرب عموماً في اكتشاف اشتقاق سامي لكلمة مستوردة من الخارج»⁽¹⁷⁾ وهذا التعليق الأخير قاله بمناسبة التغيرات الحرفية بين السين والصاد في الكلمة اليونانية والصاد في الصوفي. ويواصل كوربان في مدح التصوف واعتباره بديلاً ذا قيمة فضلى ولا سيما في مسعاه الجامع بين الشريعة والطريقة والحقيقة العرفانية، فيقول: «فالتصوف هو شهادة لا تنكر، واعتراض ساطع من الإسلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الإسلام بالشريعة وظاهر النص»⁽¹⁸⁾ والملاحظ أن كوربان معتدل إلى حد بعيد، والسبب في ذلك ما أحيط به من إعانة من قبل حسين نصر وعثمان يحيى، ولذلك فهو كثيراً ما يجعل فكرة التصوف في شقها المحمود ذات ميول شيعية ولا سيما حين يتحدث عن البسطامي الإيراني وكذا السهروردي الفارسي وحتى الجنيدي الذي يحيل إلى أصله الإيراني أيضاً وحكيم الترمذي الإيراني.

وتجدر بنا هنا الإشارة إلى أن المستشرقين كثيراً ما يجعلون الفكر الإغريقي اليوناني مصدراً لكثير من الأفكار الإسلامية.

عربية من البادية الجنوبية» هذه الحركة نشكو منها نحن كثيرا في لبنان، وأظن أن لها في مصر أنصاراً.

واختصاص ماسينيون في الثقافة الإسلامية « التصوف المتطرف » وبحوثه في العلاج كثيرة ومعروفة، وغايته من ذلك التشكيك في الإسلام السلفي، وهو بطبيعة عمله التبشيري يلج في البحث على الصلة بين العناصر غير الإسلامية في التصوف.⁽²²⁾

وهنا نلاحظ أن التصوف المتطرف الذي ترفضه أغلب الفرق الإسلامية مما يعبر عن موقف الإسلام الحق، يدافع عنه ماسينيون، لكان ما تجمع عليه أمة الإسلام يرفضه المستشرقون وما لا تجتمع عليه يؤيده هؤلاء. فإذا ما عرف السبب بطل العجب، لأن الهدف لم يكن لوجه العلم والمعرفة والمنهج بقدر ما كان من أجل الاستعمار الغربي الحديث للبلاد الإسلامية، والدليل على ذلك - بما فيهم ماسينيون نفسه كما أسلفنا - أن «كبار المستشرقين أو المستعمرين من أمثال الجنرال (Barth) بارتس و(Faidherb) وموريس دولغوس من هم هؤلاء؟ كانوا ممن درسوا عوائد أهل بلاد المسلمين، وعبدوا الطرق للمستعمرين أو كانوا يقودون الجيوش الغربية»⁽²³⁾. فمن أين تأتي الروح العلمية والرغبة في المعرفة؟

هنا دليل آخر يعزز فكرة الهدف الاستعماري لمن درس الثقافة الإسلامية ممن يطلق عليهم مصطلح المستشرقين، وهو أنه «ينبغي أن ننبه إلى أن الكثير ممن نسميهم بالمستشرقين لم يكونوا علماء أو أساتذة جامعة أو رجال بعثات أثرية، بل كان بينهم العديد من الجواسيس والموظفين في وزارات الخارجية ووزارات المستعمرات ودوائر الاستخبارات وغير ذلك»⁽²⁴⁾. فإذا عذرنا علماء الإستشراق الأكاديميين في نشاطهم المسيحية وكون العديد منهم قسيسين ورجال دين متعصبين، فكيف نعذر من لا صلة له إطلاقاً بالعلم والدرس والمنهج والأكاديمية ثم يُدلوأ بدلوأ في الإستشراق وأمور العقيدة الإسلامية ويتحامل عليها فوق هذا وذاك وما زاد الطين بلة قربته من الاستعمار وطلانته إن لم يكن هو بذاته أحد طلائعته.

الدين الإسلامي عند آدم متر في كتابه « الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري » هو التصوف، وأكاد أقول ولا شيء آخر غير التصوف؛ فمن حديثه عن معرفة الله عند الغنوصية والمتصوفة ولا سيما قدامائهم وعلى رأسهم الحارث بن أسد المحاسبي في (الصفحة 19 من الجزء الثاني من الكتاب) ومرورا وبرأي الاصطخري والصولي في العلاج وإلى رأي الحجويري في فيه (في صفحة 65)، أعد آدم متر دراسة وافية عن التصوف الإسلامي وخلاصة رأي آدم متر في التصوف الإسلامي هو موقف ماسينيون منه وخاصة حين يقارن بين الباذر في التصوف والباذر في المسيحية، يقول آدم متر: «وتدل أقدم الكتب الصوفية التي وصلت إلينا، وهي مصنفات الحارث بن أسد المحاسبي المتوفي سنة [243 هـ -

858 م]، دلالة واضحة على أنه تأثر بالنصرانية تأثراً، فإنه قد بدأ أحد كتبه بمثل الباذر المذكور عن المسيح، والكتاب الآخر نستطيع أن نعتبره صورة مكبرة لخطبة الجبل. وكذلك نجد حكيم الترمذي، وهو من كبار شيوخ الصوفية القدماء [توفي عام 285 هـ - 898 م]، يقول: إن عيسى عليه السلام خاتم الأولياء وهو يبين مكانته»⁽²⁵⁾ فهل غاب عن متر أن حكيم الترمذي بإمكانه أن يقول ذلك الكلام دون إن يمس بانتقاص لشخص النبي محمد، ولا سيما إذا عرفنا أن الخطاب لا يجب أن يعزل عن سياقه ولا سيما في حالات الحديث عن الأولياء قبل محمد والمقرين منهم وعلى رأسهم أنبياء الله؟ وهل عيسى إلا آخر نبي قبل بعثة النبي العربي الأمي؟ والأدهى من ذلك أن في هامش الصفحة ذاتها يطالعنا متر بما نصه: «والكتاب الأول هو كتاب (الرعاية لحقوق الله)، أطلعني الأستاذ الفاضل لويس ماسينيون على صورته الفوتوغرافية، وينقل المحاسبي فيه عن بعض الحكماء تمثيل الهادي بالباذر وكلامه بالباذر، والناس بأرض صالحة مثمرة أو أرض ذات شوك يخنق الزرع أو صخر أملس لا يمكن الزرع من البناء، وهكذا. وتدل المقارنة بين كلام المحاسبي وبين مثل الباذر في إنجيل لوقا مثلاً (الفصل السابع والعشرين) على أن المحاسبي ينقل عن السيد المسيح عليه السلام، أما الكتاب الثاني فلعله كتاب الوصايا، وهو المسمى كتاب النصائح»⁽²⁶⁾.

أولاً؛ لا ينكر المتصوفة ولا المسلمون جميعاً إيمانهم بالمسيح نبيا لله، لا يفرقون بين أحد من رُسُلِهِ، ولا ينكرون أنه مسلم وأن جميع الأنبياء ملتهم الإسلام منذ أبيهم إبراهيم، ولا عقدة عندهم سواء أكانوا صوفية أم غير صوفية من اتباع المسيح واتباع محمد، ولكن المسيح ودينه ليس هو المسيحية المحرفة والمنسوخة بالإسلام الذي ورث رسالتها وعوضها.

وثانياً لكان الزرع والبذر لا يتخذ مثالا للهداية إلا عند السيد المسيح عليه السلام والمسيحيين من بعده، لا يتجاوزهم إلى غيرهم، وهم منقطعون عن غيرهم تشابهاً وامتداداً وأصلاً واحداً، وهل الديانات السماوية الثلاث إلا من معين واحد؟

ويعتقد متر أن ماسينيون حين آتاه بالخطاب المسيحي في إنجيل لوقا الذي يتناصّ مع كلام المحاسبي ولا سيما حين يضيف إليها معلومة أخذ المحاسبي لكلام إنجيل لوقا، حتى لا أقول كلام المسيح في إنجيل لوقا قد جاء بالتهميش والتقميش والدليل النصي على مسيحية تصوف المحاسبي، ولا يدل على مجرد استشهاد بما وافق الصوفية المسيحية من عناصر مسيحية فانظر إلى هذا الاكتشاف الباهر؟.

المشكلة أن العرب قد أصبحوا أسرى هذه النظرة، أنظر إلى كامل مصطفى الشبيبي يقول: «واضح جداً أن التصوف في بداياته كان متأثراً بسيرة السيد المسيح، وكان الرهبان في المجتمع العربي منتشرين في بقاع كثيرة لأن المجتمع العربي كانت تسوده المسيحية قبل ظهور الإسلام، إلا في مكة حيث

الحلاج بعد عودته من بغداد في تلك السنة، فكان ماسينيون يتبنّى الرأي القائل بأن التصوف الإسلامي قام على أسس مسيحية منذ نشأته، ويبدو هذا من خلال معظم ما كتبه في التصوف الإسلامي ولا سيما رسالته للدكتوراه عن عذاب الحلاج *la passion d'Alallaj*، ويتفق البارون كارادي قو معه في هذا الرأي، بينما يتمسك مستشرقون من أمثال هورتن ونيكلسون وجولدزير وغيرهم إما بخضوع التصوف من نشأته للتأثير الهندي أو للتأثير الفارسي أو للتأثير اليهودي أو اليوناني السكندري أو الغنوصي [...] إلخ. وكل فريق من هؤلاء يدافع بحجج واهية عن موقفه، حتى خرجت مواقف التصوف من حوزة الفكر الإسلامي، وأصبحت مرتبطة كل الارتباط بفكر أجنبي مستورد سواء في النشأة أم التطور⁽³⁰⁾، وقوله: «ويبدو أن ماسينيون قد التزم في موقفه بذلك الرأي القائل بأن التصوف الإسلامي قام على أسس مسيحية رغم أنه يتساءل عما إذا كان الحلاج قد تأثر بأصول مانوية أم لا، كما سنرى فيما بعد، وما يدل على تمسكه هذا بالتأثير المسيحي أنه في تفسيره للآية القرآنية ﴿ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفةً ورحمةً، ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاءً رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فاتّينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثيرٌ منهم فاسقون﴾ [الحديد 27]. وهو يفسر هذه الآية بأنها لا تدعو إلى تحريم الرهبة على الرغم من الحديث النبوي القائل: (لارهبانية في الإسلام)، ويرى ماسينيون أن هذا الحديث منحول ذاهبا إلى أنه ابتدع حوالي القرن الثاني للهجرة لكي يؤكد تفسير الآية السابقة والذي يستنكر ويمنع الرهبانية في الإسلام⁽³¹⁾، وقوله: «والحق أن نظام الزهد عند المسلمين كان يختلف كثيرا في نشأته عن نظام الرهبة في المسيحية، فبينما يحيا الرهبان حياة الرهبانية، ويمتنعون عن الزواج ويتوقعون في الأديرة المنعزلة، ويقعدون عن التكسب، نجد أن الزهاد المسلمين كانوا يتأسون بقوله تعالى ﴿ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ [القصص 77]، ثم أنهم يقبلون على الكسب طلبا للرزق ولا ينتظرون الإحسان والنفقة من جيوب المؤمنين، ولا يتواكلون بل إنهم يتواكلون على الله، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات التي ظهرت فيما بعد لدى صوفية مسلمين يعيشون على أموال الإحسان في الرُّبَط والزوايا والتكايا والخانقاوات كاللامتية والقادرية والنقشبندية [...] إلخ⁽³²⁾. وقوله: «ومما يؤكد انتهاء الحلاج للنزعة الشعبية الفارسية أن التفسير المسيحي لموقفه عند ماسينيون كان مؤقتا بالنسبة للحلاج نفسه، كما سنرى أنه كان متصوفاً متعصباً لفارس ولفكرها مثل السهروردي الإشراقي الذي يذكر في كتابه (المطارحات) أن فارس هي مصدر حكماء الإشراق، وأن منهم فتى بيضاء - أي الحلاج - الذي استقى الخميرة الأزلية من موطن الحكمة

كانوا وثنيين» والحق أن الحق مع المسائل: لم ينسب التصوف إلى الرهبان ولباس العرب الصوف من نتاج غنمهم والوبر لبيوت الشعر عندهم أو خيامهم، ولم نسبة التقشف والزهد إلى المسيح الذي لم يتزوج، وقبله كان يوسف صواما لكي يحس بجوعة الآخرين. والأقرب إليهم زماني محمد، وهو عنوان الزهد؟

لا ننكر خطر التصوف المغالي على الإسلام والمسلمين، ولا ننكر استغلال المستشرقين لهذا لمصالحهم وخدمة أهدافهم ولا ننكر ما قيل به من اتصال الصوفي عبد الحق بن سبعين بالبابا إذ ينقل عن نفح الطيب للمقري قوله: «إن الأمير أبا عبد الله بن هود، من أمراء الأندلس، أرسل سفيرا من عنده إلى البابا برومة، أبا طالب بن سبعين أخا عبد الحق فقال له البابا: إن أخاك ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه⁽²⁷⁾، ولكن هذا لا يدل على أن التصوف الإسلامي من أصول مسيحية ولا هو خادمٌ للعقيدة المسيحية، وإن قال بعضهم بمبدأ الدين الواحد من الصوفية أنفسهم فليس مذهبه الغالب على مذاهب الحق منهم وكم هم المغالون في كل ملة ونحلة ومذهب؟

ولا ننكر أيضا هروبية بعض المتصوفة والطُّرُقَيْن في الجزائر من مجابهة الاستعمار الفرنسي وميلهم إلى سلبية القدرية المطلقة، كما أننا لا ننكر جهاد وحركية وفاعلية الأمير عبد القادر الجزائري المتصوف.

لقد ناقش محمد علي أبو ريان في محاضراته (مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون والنسبة للحلاج خاصة)، ونحاول أن ننقل بعضا من نصوصه في الرد عليه؛ ومنها قوله: «ومن الطبيعي أن يكون للمسيحية حظها من التأثير، لا سيما وأن معظم النُّقَلَة السريان للفلسفة اليونانية كانوا من المسيحيين الذين ترجعوا بعض المصطلحات اليونانية الأصل بمحتوى مسيحي، كما نقلوا تاسوعات أفلوطين، فأصبحت المبادئ الثلاثة عندهم وهي الواحد والعقل والنفس، أقانيم ثلاثة متطابقة مع الثالوث المسيحي الأقدس، بل لقد اكتشف بول كراوس أن صوفية المسلمين والمسيحيين على السواء قد استخدموا نصا يعينه من تاسوعات أفلوطين يذكره صاحب الفهرست والقفطي وابن أبي أصيبعة وسائر الإسلاميين حيث يقول: إني ربما خلوت بنفسي وخلعت قميصي (بدني) وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخلص بدنها، والرجوع إلى ذاتها، والترقي إلى العالم العقلي، ثم إلى العالم الإلهي حتى صارت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء⁽²⁹⁾، ويقول: «لقد كان ماسينيون مثله مثل غيره من المستشرقين يتمسك منذ أول مقال له في التصوف [سنة 1912] في مؤتمر أثينا للمستشرقين، وفي مال له (أنا الحق) الذي شرح فيه مضمون هذه الشطحة الحلاجية التي كانت من أولى العبارات التي دفعت بماسينيون إلى البحث العميق في فكر

والدليل على ذلك نشأة أغلبهم في محاضن كنسية وكونهم قسيسين مسيحيين بالإضافة إلى الهدف العلمي والهدف التجاري والهدف الاستعماري، كل واحد على حدا تارةً ومجموعة هي الأهداف تاراتٍ عديدة، فمثلاً الهدف الـ «سياسي» وقد اتسع حين امتد الاستعمار الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، واضطرت الدول المستعمرة أن تدرس لموظفيها لغات البلاد الإسلامية وآدابها ودينها ليعرفوا كيف يسوسون ويحكمون. وعنوا في هذه المرحلة باللهجات العامية والعادات، الشائعة كما عنوا بالدين والشرعية [...] ولكن لم تنفصل الأهداف، بعضها عن بعض، بل تداخلت في بعض الأوقات، فوجد المستشرقون السياسيون إلى جانب المستشرقين المبشرين والمستشرقين العلماء والمستشرقين التجار، ولا يخطئ القارئ المحقق المدقق التمييز بين هذه الطوائف، ومهما يحاول المرء أن يستر هويته وهواه وهدفه، فإن أسلوبه ينم عنه ويكشفه، أطل الزمن أم قصر»⁽³⁵⁾، لا شيء إلا لأن العاطفة والانتفاء يكشفان المرء، ومن ثمة لا نستغرب الربط بين المسيحية والتصوف من قبل المستشرقين حتى إذا اعتقد المسلمون أن هذا الأمر حضن دافئ للغرب وأوروبا والاستعمار وأماناً بذلك استسلمنا لتعاليم المسيحية واستسلمها النظري في إذا ضربك أحدهم على خدك الأيمن فحول له خدك الأيسر.

ومع ذلك فهناك من المستشرقين من أعطى التصوف الإسلامي الظاهرة الفريدة والثمرة النفيسة النادرة حقها من الثمين، يقول المستشرق الهولندي باير في كتابه (الإسلام في هولندا): «أن الغرب يستطيع أن يقدم إلى الشرق أربع نفائس: أسلوب البحث، وتنظيم الفكر، والاستقلال الخلقي، والحرية السياسية. أما ما يستطيع الشرق أن يقدمه إلى الغرب من بضاعة روحية فيعز اختصارها في أقوال قليلة، ولكن لا شك في أن معرفة المسلم ودينه وقوانينه وصوفيته وفلسفته وفنه تغني ثقافتنا»⁽³⁶⁾، مما يعني أنه يوجد من المستشرقين ممن لم تسيطر عليهم النظرة التعصبية الضيقة في النظر إلى التراث الإسلامي، وأن منهم قسيسين ورهباناً تغيض أعينهم لما رأوا من الحق.

الشعر الصوفي هو ثمرة الثمار في التصوف من الوجهة الفنية الأدبية لما يفيض به من صدق العاطفة وحرارة الشوق إلى الذات العلية تبارك وتعالى، ولكن المستشرقين المؤرخين للآداب لما تطرقوا إليه إبان مراحل الإستشراق الأولى، ولعل السبب غطى هواه وما ألقى على بصرهم من الجانب العقائدي والكرامات والحوادث والخوارق والمعاناة، فباستثناء شعر الاتحاد والحلول قلما عني المستشرقون بالشعر الصوفي.

الفهلوية - أي فارس القديمة -، ويعني ذلك أن مذهب الخلاص الحقيقي إنما يقوم على أساس من الزرادشتية الفارسية أو نحلته المتأخرة المسماة بالمناوية، وليس على أساس مسيحي كما يرى ماسينيون⁽³³⁾، وقوله «وهكذا فإنه على الرغم من العبارات التي يستخدمها ماسينيون في وصف موقف الخلاص بأنه مسيح عصره - على الرغم من ذلك - فإن الخلاص ماض في طريقه الصوفي. وربما أعطى لنا نموذجاً للقطب الصوفي في صورة المسيح، إلا أن المسيح إنما يخلص البشر من الخطيئة الأصلية مرة واحدة، ولكنه لا يوكل أمر الخلاص إلى أبدال أو مشايخ للتصوف يرعون الصوفي في صعوده التدريجي نحو الحضرة الإلهية، وسنرى كيف أن الخلاص - كغيره من الصوفية - لا يتم التطهر لديه مرة واحدة كما يحدث بالنسبة للخلاص المسيحي، بل لا بد من أن يترقى المريد في تطوره خلال أربعين مقاماً صاعدة»⁽³⁴⁾. إلى غير ذلك مما تتبعه ماسينيون مما رآه أنه توصل إليه من مسيحية التصوف الخلاص على مستوى أسطورة جبل الجلجلة، وشعور الخلاص بأنه سينتهي كما انتهى المسيح، وإباحة دمه للآخرين كالمسيح، حين قال الخلاص: «أنا الحق» إلى غيرها مما ادعاه ماسينيون وتطول وقفة مناقشته والرد عليه.

التصوف من منظور مؤرخي الأدب المستشرقين

- زاوية هوى غطت على البصر -

مؤرخو الأدب قد يلحق بهم دارسو الأدب العربي ولاسيما الذين حققوا دواوين الشعراء المتصوفة من المستشرقين، وعلى رأسهم كارل بروكلمان في كتابه تاريخ الآداب العربية، وقد تناولنا مواقفهم من التصوف والمتصوفين من خلال كتابه تاريخ الشعوب الإسلامية، أما رجيس بلاشير فهو بدوره لم يتناول أي شاعر صوفي ولم يتطرق للشعر الصوفي في كتابه تاريخ الأدب العربي إذا استثنينا حديثه الطويل هنا وهناك عن الغزل العذري الذي قد يرقى في كثير من مواقفه وأحواله إلى حد التصوف، والسبب في ذلك أن هذا التاريخ قد تعمق في الآداب الجاهلية والإسلامية والأموية ولم يتعمق في الآداب العباسية؛ وبمجرد إطلالة بسيطة على فهارس الموضوعات والأعلام والقبائل لا تجد أي ذكر للتصوف ولا للمتصوفة في جزئي هذا التاريخ الأدبي.

إن هدف المستشرقين من تشويه حقائق الخطاب الإسلامي من خلال عصر التصوف، هو هدف سياسي بالدرجة الأولى عند المتعصبين منهم وإن تحججوا بحجج المنهجية العلمية،

عبد العزيز شويط

جامعة جيجل - الجزائر

الهوامش

- (1) لفظة استشرق ومشتقاتها، استعملها المحدثون من ترجمة (orientalism) ثم اشتقوا من الاسم فعلا، فقالوا (استشرق). وليس في اللغات الأجنبية فعل مرادف للفعل العربي. والمدققون يؤثرون استعمال (علماء المشرقيات) بدلا من (مستشرقين)، ويؤثرون استعمال مصطلح (عرباني) لدارس العربية، مقابل لفظة (arabist)، ولكن لفظة (استشرق) ولفظة (استشرق) شاعت، ولا بأس من استعمالها [...] ويلاحظ أن لفظة (المستشرق) تطلق على دارس الشرق كله، أقصاه ووسطه، وأدناه، وعلى دارس لغاته وآدابه وحضارته وأديانه.
- راجع في ذلك: إسحاق موسى الحسيني، **الإستشرق، نشأته، تطوره، وأهدافه** محاضرة لفائدة الدورة التدريبية لمبعوثي الأزهر، الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية الأزهر الشريف، مطبعة الأزهر، دط، 1967، ص. 1.
- (2) في الإشارة السابقة تناولنا التعريف العلمي للاستشرق، وهنا نعرض لتاريخه. يقول الدكتور عبد الحليم عويس: «تختلف الآراء حول بداية الاستشرق، فبينما يرى بعضهم أنه أصبح تخصصا رسميا في العالم المسيحي، بناء على قرار مجلس فيينا الكنسي، الذي ينص على إقامة عدة مناصب جامعة للأستاذية، في اللغات العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية، بكل من جامعات باريس وأكسفورد وأقينيون، وسلامنكا وبولونيا. بينما يذهب بعضهم إلى أنه نشأ في الفترة نفسها التي ولد فيها التبشير، أي مع بداية القرن السادس عشر الميلادي، وهو عصر بداية الهجوم على العالم الإسلامي، فكان أول عالم أوروبي برز في العمل الإستشراقي هو المستشرق وليم باستيل [1510 - 1531] الذي كان مخلصا للكنيسة كل الإخلاص».
- راجع في ذلك: عبد الحليم عويس: **مواجهة التحدي الإستشراقي من آفاق الدعوة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري**، كتاب محاضرات الملتقى الرابع عشر للتعرف على الفكر الإسلامي (الجزائر العاصمة)، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، (د.ط.)، 1980، ص: 232.
- (3) علي بن محمد بن علي الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق: عادل أنور خضر، دار المعرفة، بيروت لبنان، 2007، ص. 59.
- (4) عبد المنعم الحفني، **معجم مصطلحات الصوفية**، دار المسيرة، بيروت لبنان، ط 02، 1987، ص. 45.
- (5) عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط 3، 2000، ص. 197.
- (6) راجع في ذلك: عبد المنعم الحفني، **معجم مصطلحات الصوفية**، ص. 157. **والموسوعة الصوفية**.
- (7) هتشنسون، **معجم الأفكار والأعلام**، ترجمة خليل راشد الجيوسي، مراجعة وتدقيق رانية نادر، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط 1، 2007، ص. 123.
- (8) المرجع نفسه، ص. 290.
- (9) **المعجم الفلسفي المختصر**، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم موسكو، الإتحاد السوفياتي (سابقا)، (د.ط.)، 1986، ص. 281-282.
- (10) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، تعريب فؤاد كامل وآخرين، مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود، دار القلم بيروت لبنان، (د.ط.)، د.ت.)، ص. 286-287.
- (11) **الإستشرق، نشأته، تطوره، وأهدافه**، ص. 2.
- (12) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومينر البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط 07، 197، ص. 236-239.
- (13) المرجع السابق ص. 333.
- (14) المرجع نفسه
- (15) المرجع نفسه، ص. 397، 398.
- (16) هنري كوربان، (بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى)، **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ النبايع حتى وفاة ابن رشد**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط 03، 1983، ص. 282.
- (17) المرجع نفسه، ص. 282، 283.
- (18) المرجع نفسه، ص. 283.
- (19) أنور الجندي، **سموم الاستشرق في العلوم الإسلامية**، دار الجليل بيروت لبنان، مكتبة التراث الإسلامي القاهرة مصر ط 2، 1985، ص: 203.
- (20) هنري كوربان، مرجع سابق، ص. 394.
- (21) المرجع نفسه، ص. 303-327.
- (22) عمر فروخ، **نظرة المؤرخين غير المسلمين إلى الإسلام والحضارة الإسلامية وضرورة كتابة تاريخنا من جديد**، كتاب محاضرات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي بالجزائر العاصمة جويلية 1972، مطبعة البعث قسنطينة الجزائر، (د.ط.)، 1973، ص. 324، 325.
- (23) تعقيب الأستاذ عمار صامب من السنغال على محاضرة الدكتور عمر فروخ، المرجع نفسه، ص. 340.
- (24) نبيه عاقل من سورية، **المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي**، المرجع نفسه، ص. 201.
- (25) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة الخانجي القاهرة مصر، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دط، دت، ص. 20-21.
- (26) المرجع نفسه، ص. 21.
- (27) وزارة الشؤون الدينية والأوقاف (ملتقيات الفكر الإسلامي): **محاضرات ودراسات عن الحياة الروحية في الإسلام**، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، دط، ديسمبر 2005، ج 4، ص: 1188-1189.
- (28) محمد علي أبو ريان «مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ما سينيون وبالنسبة للحلاج خاصة، محاضرات ودراسات عن الحياة الروحية في الإسلام» مرجع سابق، ج 04، ص. 1101.
- (29) محمد علي أبو ريان، المرجع نفسه ص. 1102.
- (30) المرجع نفسه ص. 1104.
- (31) المرجع نفسه، ص. 1105، 1106.
- (32) المرجع نفسه، ص. 1106.
- (33) المرجع نفسه، ص. 1108.
- (34) المرجع نفسه ص. 1110.
- (35) إسحاق موسى الحسيني، مرجع السابق ص. 17.
- (36) المرجع نفسه ص. 19.

محاوَر «الفكر العربي المعاصر»

2011-1980

المجلة الأولى في ابتكار المحور وصدقته وراهنيتها

- 1- أزمة ثقافة أم مثقفين
- 2- العرب والإسلام وتحدي المستقبل
- 3- ما تبقى من الوجودية
- 4- نظرية المعرفة والعقلانية عند العرب
- 5- البيئوية وعلم الإناسة
- 6- الفكر العربي ومشكلة المنهج
- 7- قضايا الشعر العربي الحديث
- 8- التحليل النفسي وإنسان العصر
- 9- الاستراتيجيات والتاريخ
- 10- حول نظرية الإبداع
- 11- حول الفكر السياسي العربي
- 12- العقل والعقلانية والإيديولوجيا
- 13- نظرية الدلالة وتطبيقاتها
- 14- الزمن الثقافي والمنهج
- 15- التحليل النفسي والبنوية
- 16- نظرية الدولة والسلطة
- 17- منهجيات الألسنية
- 18- خليل حاوي/ الشاهد والشهيد
- 19- العقل-العقلانية والثورة النقدية
- 20- استراتيجية التسمية/ التأويل وسؤال التراث
- 21- خطاب الحرية
- 22- الإسلام السياسي والسلطة
- 23- وجه البطل في الرواية المعاصرة
- 24- العرب والمجتمع الاستهلاكي
- 25- النظرية الأدبية بعد الإيديولوجيا
- 26- عصر تنوير عربي معاصر
- 27- الشعري والمرموز الأسطوري
- 28- البنوية منهج
- 29- القوة القويوة II- لوغوي/ أيروس
- 30- القوة القويوة III- التاريخ المختلف
- 31- التداولي/ التواصل
- 32- النهضوي/ السياسي
- 33- النقد والمصطلح النقدي
- 34- الجسدي/ الذاتي
- 35- الحيوي/ الرمزي
- 36- التناص/ التأويل
- 37- النهضوي السياسي II
- 38- هيدغر: نصوص نسيان الكينونة
- 39- في الاسم العربي الإسلامي
- 40- العقل: ماذا يعني اليوم
- 41- الذاتي/ الإبداعي
- 42- الفكر العربي في منعطف الألف الثالث
- 43- نص النقد/ نقد النص
- 44- الفكر العربي في منعطف الألف الثالث؛ المعرفي/ الحدائوي
- 45- الفكر العربي في منعطف الألف الثالث؛ اللساني/ العقلاني
- 46- العقلاني/ التاريخي- «نهاية التاريخ» والأمركة المعاصرة.
- 47- الثقافة بعد الحرب العالمية الثالثة؛ قراءة اللغة
- 48- الأنا/ الذات/ الآخر
- 49- الفرد- المقدس- الدنيوي
- 50- الليبرالية والخطاب النهضوي.
- 51- المركزة/ الهوية والمقدس.
- 52- «نهاية التاريخ» كيف؟
- 53- الفارابي مجدداً.
- 54- ماذا يعني أن نفكر اليوم. المسائل الفلسفية الكبرى.
- 55- من أسئلة العقل/ المتعالي. المقدس والعنف.
- 56- سؤال الانهمام بالذات
- 57- الحق بالتفلسف الحق بالحب. اللغة والفكر.
- 58- عودة الفلسفي السياسي- سيميولوجيا: قراءات «الدلالة».
- 59- الطوبائية وإستراتيجية المستقبل الماضي.
- 60- سؤال الحدائة السياسي عن «المدنية الوطنية».
- 61- من الثقافي السياسي إلى الثقافي الفلسفي واللغوي.
- 62- في نظرية القطيعة الكارثية.
- 63- حول التناص الفلسفي؛ ذبئية الإنسان بين كانط وهوبز. 64-
- راهنية كانط بعد المئة الثانية.
- 65- راهنية كانط II. التراتبية الفلسفية والكوسمولوليتا (المدنية)
- 66- العقلانية النقدية المعاصرة I. التأويلية ما بعد هيدغر.
- 67- العقلانية النقدية المعاصرة II؛ إشكالية الذات/ التذويت.
- 68- فلسفة الحرية/ الأيديولوجيا الليبرالية.
- 69- أنسنة الذات. كانط العقل والتنوير. دولوز: ثنية الفكر.
- 70- في مشارف الذات الكون. أسئلة المجتمع المدني.
- 71- ما بعد الذاتوية: سكنى العالم شعرياً.
- 72- الفلسفة بحثاً عن براءة الصيرورة.
- 73- من ثقافة التاريخانية. الكينونة والحي. الهوية والآخر.
- 74- آية عقلانية ما بعد الميتافيزيقية I.
- 75- آية عقلانية ما بعد الميتافيزيقية II.
- 76- منعطفات في الحدائة الفلسفية.
- 77- في التفلسف مابعد «الفلسفة»- العقلانية بين القدسي والثقافي

— مجموعات كاملة من المجلة برسم الطلب.

— الأبحاث المنشورة لا تعبر عن رأي المجلة أو المركز الذي يصدرها بالضرورة.

— الأبحاث التي لا تنشر لا ترد إلى أصحابها.

— جميع المراسلات توجه إلى المدير العام، رئيس التحرير.