الفكر العربي المعاصر

مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي ـ بيروت / باريس

خريف
2013
العام الثالث والثلاثون

Nº. 162 - 163
L'Automne
2013

المدير العام
رئيس التحرير
مطاع صفدي

المدير المسؤول: محمد مطر
سكرتاريا التحرير: عائشة عجينة

مستشار التحرير:
بدر الدين عرودكي

مفكرون مؤسسون وباحثون مشاركون

1980 ـ 2014

خليل حاوي
عبد الله العروي
فؤاد زكريا
جبرا إبراهيم جبرا
هشام جعيط
خلدون النقيب

جوزيف معلوف
جورج زيناتي
أحمد برقاوي
برهان غليون
محمد المصباحي
عبد العزيز لبيب

الفكر العربي المعاصر

مركز الإنماء القومي

لبنان ـ بيروت
الحمرا ـ سارولا سنتر
تلفاكس: 00 961 1 740188
خليوي: 00 961 3 904971

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

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

السعر: لبنان 6000 ل.ل./ 4 $.
الدول العربية والأجنبية: 5 دولارات ويُضاف إليها أجور البريد.

مجلة محكَّمة

المحتويات

* **كلمتنا: راسب فلسفيٌ أخير؟**.....رئيس التحرير 3

* * *

لماذا لا نفكر فلسفياً

نحو استراتيجية جيو-استراتيجية.....مطاع صفدي 4

* * *

*** محور: الدين بين الفكر والتديّن**

-المنظور الديني عند «مرسيا إلياد».....زهير الخويلدي 23

-رينيه جيرار

العنف والدين في الأنثربولوجيا المحاكاتية.....زهير اليعكوبي 34

-أسلمة الأسرة المسلمة بين المعقولية واللامعقولية.....عبد الكريم عنيات 54

-الحدود

إشكالية العلاقة بين المحلي والعالمي.....نوفل الحاج الطيف 76

-الرمز يعطي الفكر/ بول ريكور

ترجمة.....محمود يونس 86

-مفهوم «الاختلاف» في القرآن من الطبيعي إلى الثقافي.....رمضان بن رمضان 103

-الحركات الإسلامية المعاصرة

مقاربة أركيولوجية.....محمد أيت حمو 112

* * *

-الكلام.. الإعطاء، التسمية والاستدعاء/ شهادة في حق بول ريكور ومناظرة معه/ جاك دريدا.

ترجمة.....خالد ومصطفى العارف 123

-موقف الجابري من العلمانية.....محمد بنحماني 130

-أفلاطون وفكر الاختلاف.....نزهة الحلواني 139

-الفلسفة النسوية وإشكالية المنهج

جدل فلسفي بين«پاتلر»، «بنحبيب» و «فريزر».....عزيز الهلالي 146

كلمتنا

راسبٌ فلسفيٌ أخير؟

لماذا لا يكون كل ماهو عقلي حقيقياً، ولماذا لا يصبح العكس كذلك. فقد يكون السؤال الفلسفي مولوداً من هذه المفارقة وقد واجهتها العقول الفلسفية. بعضها أشاد صروح مذاهب عالية جبارة أثبتت الهيغلية أنها أعلى وأكمل هذه الصروح. ومع ذلك لم تستطع الفلسفة أن تسكن طويلاً في عليائها. إذ أنها سريعاً ما اكتشفت أن المفارقة إياها لا تزال هاويتُها فاغرةً فمها، وقد ابتلعت محاولاتٍ كثيرةً في التسوية طيلة تاريخ الأنطولوجيا. وها هي كذلك تبتلع ذروة تلك التسويات المتمثلة في الصرح الهيغلي؛ فلم يكن الجدل المتعالي قادراً على استيعاب الواقع لذات الواقع، بل لصالح العقل فحسب، ولعقل هيجلي فحسب. أي متحزّب مقدماً لمنهج الجدل المتعالي عينه.

لن يكون الصرح الهيغلي هو المحاولة الأخيرة، ولكنها العظمى ولا ريب، الساعية إلى نوع الاعتراف المركزي بالهوة الأولية بين العقلي والواقعي، ولكن هو من نوع الاعتراف بالضد من أجل إلغائه. وبعدها جاءت الماركسية كيما تنفّذ مهمة الإلغاء هذه بكل صراحة وعلانية جافة ومطلقة. لكنها حولت موضوع الإلغاء، بدلاً من أن ينصبّ كلياً على الواقع ، هيغلياً، بات ثأراً مستديماً من العقل ومذهبياته الماضية والمستجدة.

سوف يظل سؤال الفلسفة هو عينه منذ أن وضع سقراط الإنسان أمام تحديه الدهري أن يعرف نفسه بنفسه؛ ما يعني أن العقل ليس في حاجة إلى ما هو سواه كيما يكتشف الحقيقة ، فقد يكون مكتفياً بذاته؛ لكن المقصود من عبارة: اكتشاف الحقيقة، ليس هو صنعها. فالعقل مثلما هو مفطور على محبة الحقيقة والسعي الحثيث إلى بلوغها، فإنه ليس ممتلكاً لموضوعها. على الأقل هو حائز على اليقين بإمكانيتها، بوجودها. ما يمتلك منها قبلياً هي معاييرها وليس حواملها سواء كانت من أشياء العالم، أو من أحوال النفس. فهل حُلَّت اشكاليةُ الهوية بين العقلي والواقعي، بتوزيع مفهوم الحقيقة عينه ما بين معياره وموضوعه. فبات الأول من حصة العقل، وبات الثاني من حصة الواقع، بيد أن "الفلسفة" هي التي تعترض فتعاود طرح الإشكالية عبر سؤالها الأزلي الآخر عن ماهية هذه المعايير، ماهي وكيف هي ومن أين أتت، وإلى أين مصيُرها؟. هذه الماهية المستعصية، اخترقت اسئلتُها تاريخَ الفلسفة، لم تعد وقفاً على مذاهبها المتعارضة، فمن الأزل نازعها الدين ، اغتصبها لحسابه، سلّط على معانيها أساطيرَه المعهودة، أغلق أبوابها كلها المفتوحة على قضايا المعرفة في كل ميدان؛ تجاوز الدين اشكالية المفارقة ما بين العقلي والواقعي. ألغى حدَّيها معاً، تعالى فوقهما. هكذا فَقَدا تسويغهما في ذاتيهما. بينما اصطنع الدين سلطةَ المطلق تحت مصطلح المقدس. ما تَعنيه سلطةُ المقدس هو أن كل ما عداها سيكون معدوم الوجود ، ومن ثم القيمة، إن لم يندرج تحت طاعتها. فاللامتناهي الممتنع منطقياً على العقلنة، والذي يدعيه التدين حصراً بطقوسه وتعاليمه، يغدو هو علة المتناهي والضامن لواقعيته؛ وبالتالي، فالإنسان، الذي هو المخترع الحصري لثقافة اللامتناهي هو الملتزم، حصرياً كذلك، بالتنازل طوعياً أو قسرياً، عن موجودية تناهيه بسبب من عدم مشروعيتها في ذاتها.

ولكن عندما حانت لحظة الحقيقة. فاكتشف الإنسان أنه هو المحل الوحيد لكل سيرة فلسفية، سُرِدّت أو سوف تُسّرد عن صولات العقلي/الواقعي، فإنه يجرؤ أخيراً على الانتصاب عارياً أمام مرآة العالم بعد أن قشع عنها كل غلالات أوهامه الحاجبة، فبدا له أنه لم يعد هو الكائن الذي دأب على تمييز كيانه الفذ، من حيث أنه هو الكائن الوسطي المركّب مما هو إلهي وما هو حيواني. بل إنه ليس سوى وهم (الحقيقة) الواقعة ما بين العقلي والواقعي: فقد أمسى الإنسان مجرد تلفيظٍ ما. فاقداً لـ-الـ التعريف. وإن تبقّى له ثمة امتياز ما، فهو أنه بات يعترف ويعرف واقعتَه البسيطة تلك. لعلها بداية التحول الأعظم في صيرورة السؤال الفلسفي منذ أن كان..

رئيس التحرير

لماذا لا نفكر فلسفياً

نحو استراتيجية جيو ـ فلسفية

مطاع صفدي

إنسان الفرد ضد (الـ) إنسان

ربما كان من الأسهل في التمعين الحداثوي ألا نسأل أبداً سؤالنا التقليدي: ما هو الفرد، بل كيف يكون فرد. ومع ذلك فالسؤال الثاني هذا قد يفر من الأنطولوجيا إلى الإتيكا، وربما لا يمر بالفرد حقاً، بل بأشباح مشبحة عنه، ومصنفة في مراتب ومقولات. الفرد يطلع وجهاً أمامي. ومع ذلك ما أصعب أن أتفكره. لعل هذه الصعوبة هي التي طبعت تاريخ التفكر الفلسفي بالانزياح بعيداً عن الأفراد، عن الأجزاء، وأحياناً عن العالم أجمع. والتفكر الحداثوي يدعي أنه يولد وهو يقرع أبواب هذا العالم، التي أغلقها في وجهه، تاريخ التفكر ذاته، منذ أن قال (ابن رشد) إنه لا علم إلا بالكليات، مختصراً بذلك كل المنهجية الأرسطية. وهكذا يبقى تفكر الفرد أشبه بصدفة لقاء مع فرد خارج أل التعريف التي تلتصق بملفوظته كلما اضطررنا إلى جعله موضوعاً لتأمل نظري معين.

مرحلة العلوم الإنسانية حاولت أن تطرح حلولاً تعددية ـ وإن كانت في النهاية حلاً وحيداً ـ لهذا الإحراج الفلسفي القديم. فهي أنكرت الفرد بطريقة جديدة عندما اعتبرته نتاجاً نسبياً لظروف تاريخية أنتروبولوجية تجمع بين التغير المتواصل وشبه الثبات. فالتاريخ كتحقيب قدم لنا الفرد القبلي والفرد الإقطاعي والفرد البرجوازي، وصولاً إلى الفرد التقني أو السبراني. والأنتروبولوجيا عرضت لنا نمذجات بحسب ألوانه وعروقه متخفية وراء أنظمة ثقافية واجتماعية معينة. فالعلوم الإنسانية وفي مقدمتها التاريخ والأنتروبولوجيا بفروعها غير المحددة، قدمت لنا الفرد ليس من خلال مقولة الإنسان الفلسفي القديم، ولكن من خلال الأطر التي تتراوح ثباتاً أو تغيراً بقدر ما تقترح طبائع أو نمذجات من جهة، أو ظروفا وحقباً من جهة أخرى.

لا نريد أن نتوقف عند واحد من جملة هذه العلوم الإنسانية، فإنها غدت نوعاً من أركيولوجيا قد تقرأ لإثارة التلذذ بالقديم ومتعة المنقضي، أكثر منه لإنارة المشكل الراهن. لكننا ينبغي أن نقدر كل هذه الأركيولوجيا لأنها في واقع الأمر كان عليها أن تصطدم بعقبة كأداء، لو أنها خطر لها المجيء إلى الفرد بطريق الفرد وحده. عقبة تلك كالاستحالة، خصوصاً إذا خضعنا إلى الدرس الأول في كل منطق، المتعلق بأساس عمارة الكلي والجزئي. فلم يكن يخطر للفكر أن يتفكر خارج آلته الأساسية المسماة بالمنطق. فحيثما لا يمكن لهذه الآلة أن تعمل ينسحب الموضوع ويغيب. ما لا نعقله بوسائل المنطق يخرج عن الكينونة. هكذا، فالطريقة الوحيدة التي اخترعها المنطق دائماً للتخلص من الفردي كانت في اعتباره: الجزئي. ورغم وضوح الفارق ـ المنطقي جداً ـ بين عبارتي الفرد والجزئي، فقد اختيرت الثانية لتحتل حيزها الخاص، وحيز العبارة الأولى في آن. وكل ما نفعله الآن هو إعادة نبش وانتشال الفردي من تحت كل تلك الأنقاض، التي تحول إليها عبر منعطفات الثقافة الإنسانية سواء منها الموصوفة بالغربية أو العربية أو غيرها. لكأن الثقافي نفسه يمارس صيغة هروب متنوع أمام الفردي. بالمقابل يدرك الفردي أن الثقافي هو آخر ما تبقى له كإطار مقبول لعرض لوحاته من خلاله. ومع ذلك هنالك حالة الفرد الخام الذي يستهتر بحاجته إلى المدد من الثقافي، ويقبل بتعجيز اسمه عن أن يكون له عرض، إلا عرضه الخاص، كوجه وإطار منه وله.

عندما نتوجه إلى هذا الفرد الخام، ما هي اللغة التي نكلمه بواسطتها. لقد اخترعت اللغة اسم العلم، لكنها لم تستطع أن تقدم للفرد ثمة معرفة عنه أكثر من أيقونة الاسم المصنف علمياً. بالمقابل، فإن الفكر الذي أعجزه طلب الفرد

المباشر، اخترع مقاربة الفرد عبر أيقونة (الواحد). لكنه رفع هذه الأيقونة من النص وأعطاها مرتبة عالية ومتعالية. فالواحد إما أن يكون إلهاً أو لا يكون أبداً. هذا الإقصاء الحاسم لم تمارسه العقائد الميثولوجية والدينية فحسب، بل علقت العلوم الإنسانية الحديثة كذلك بين مخالبه، ولم تستطع أن تفر منه بالرغم من ثراء الأفاهيم الرمزية التي اكتشفتها ونسجت منها أهم كشوف نصوصها المؤسسة للحداثة. لقد تم اختراع الإنسان للفرار من الفرد. وكان ثمة تواطؤ استبدالي في اللاوعي البياني، واللساني بشكل عام، مفاده أن تداول الإنسان يعني الفرد في آن معاً. ولو حاولنا تصور المدى المعرفي الذي شغلته لفظة الإنسان، الإنسانية، وكل المشتقات النحوية منهما، فإننا قد ندرك فداحة الاضطهاد – المعرفي كذلك ـ الذي خضعت له لفظة الفرد، لدرجة إقصائها تقريباً من مجمل التداول اللساني، في جميع اللغات المتمدينة. هذا إلى جانب تلك الموجات المتعاقبة في تيار واحد من الميتافيزيقا الفردوية المرتبطة بالنزعات النفعية والانتهازية والذرائعية الحديثة – أو التداولية بحسب المصطلح اللساني. فذلك التيار الذي يتعاطى مع الفرد قد جرى تصنيفه أخلاقياً في مرتبة مضادة دائماً للمفهوم التبجيلي المعطى للإنسان. فالفرد هو التوأم للإنسان. لكنه التوأم المقصي، مركز العيب. حتى يمكننا أن نقف متسائلين: إن كان الفرد ليس إنساناً حقاً. وبالعكس، فإن المعهود التخاطبي إن أراد الاعتراف بثمة فرد، قال: هذا إنسان. هناك حالة ما يمكن تسميتها فرداً بصورة مؤقتة، شرط المسارعة إلى جرها نحو كينونة أخرى، تمنحها استقراراً بعد تيه شديد، وتجسيداً مقبولاً بعد عري ممجوج من النظر والذوق معاً. إذ إن تعرية إنسان من إنسانيته، ورده إلى مجرد فرد، تشبه تعرية الجسد من أي لباس مدني ورده إلى الحالة البرية. إذاً أحد التوأمين في أيقونة: فرد/ إنسان ينبغي إقصاؤه لصالح الآخر. فليس لهما وجود معوي. بدلاً من أن يكون أحدهما لا يقوم بقيام أو بدون قيام الآخر، فإن المعهود التخاطبي يقدم كل أشكال الحجب والتمويه لكي تغدو العلوم الإنسانية ذات موضوع واحد يدور دائماً حول الإنسان مقطوعاً عن توأمه الطبيعاني ـ الحيواني ـ البري ـ السديمي، هذا الذي اسمه الفرد.

أن يكون الفرد هو فرده، فذلك مشهد لا يطيقه نظر؛ وذلك حكم ينوء به علم الدلالة بكل ثرائه. وليس الأمر على مثل هذه الصعوبة والشدة، إلا لأن كل العلوم، وحتى علم العلوم ـ أي الدلالة ـ تلعب لعبة الإرجاعات. فهي حتى تكون لها مهنة وحرفة تبرر كل جهدها، محتاجة إلى أن تقلب حركة التيار؛ فتدعي التراجع إلى الخلف، من المصب إلى المنبع. لكنها تعوم في تنويعات المصب وتفرعاته. ذلك أن بلوغ المنبع وهي مغامرة مستحيلة ـ قد تنهي لعبة الإرجاعات عند نقطة البدء. فالينبوع مطمور دائماً تحت خضم أمواجه وزبده. لكن الفرد مع ذلك ليس ينبوعاً ولا حتى مصباً. والاستعارة المورفولوجية هذه تبعده عن مقالعه الأصلية. فقد يجد له خيالَ ظلٍّ في حَصْوةٍ بين الحَصَى، في قاع التيار أو على ضفافه، أو بعيداً جداً عن واديه كله، في تضاريس جبال وسهول تغطي الأرض.

المعهود التخاطبي قد يريد الإيحاء أنه عندما يقنعنا مرآوياً وعبر آلية الترداد اللفظي، أن الإنسان هو فكرة وحالة وقيمة، وأن الفرد يغدو إنساناً عندما يلتحق بالفكرة، أو يتلبَّس الحالةَ، أو يُبَيْن القيمة؛ عندما يفعل ذلك فإنه يعتقد أنه يشيد عمارة شامخة صالحة لسكنى الجميع فيها.

وبالتالي، حتى ندرس الفرد لا بد من أن يدخل التاريخ أولاً، ويبني المجتمعات، ويكون هذا الاسم السحري الكبير الذي ننتمي إليه جميعاً، وهو الثقافة. فماذا يعني الفرد حقاً دون كل هذا التراث. إنه مجرد حيوان. وهنا نواجه التعريف اليوناني الشهير الذي قال إن الإنسان حيوان ناطق. لولا نطقه هذا لَـمَا عرف نفسه، قبل أن يعرفه الآخرون ـ ومن هم هؤلاء الآخرون. فلزوم النطق للإنسان، هو لزوم الوعي الذي صار الموضوع الأصعب والأخصب للفكر، والمثالي منه بخاصة، حتى دخل تحت معطف الأدلجة؛ فشهدنا الثقافة تنافساً بالتعريفات فيما بينها، لهدف تناسي المعرفة به، وطمس حضوره تحت ضجيج الأوصاف التي تتراكم فوق ظهره بعلمه أو بدون علمه. فالتعريف في حد ذاته، وقبل أن يكون تعريفاً لشيء من الأشياء، يتضمن مصادرة على المطلوب، على الشيء الذي يدعي أنه يعرفه؛ وهو هذا الإدعاء نفسه الذي يغدو مصدرَ تساؤلات وإحالات لا تنتهي. كما لو قلنا إن الأوصاف تتنافس على الموصوف، في حين أن الموصوف يأتي قبل الصفات ويبقى بعدها. وقد لا يأتي أبداً.

باختصار، إن العلوم الإنسانية لو سمَّت نفسها

علومَ الفرد لما اهتم بها أحد. فهي علوم قيمة أكثر منها علوم وقائع. فما أن يدنو الفرد من أي مفهوم حتى يجد المفهوم نفسه مطالباً بإعطاء تبريره. وحدَه الفرد يتمتع بهذه الخاصية وهي أن ماديته بالذات هي تبريره. لكن كيف يمكن تسمية هذه المادية تبريراً، إن لم تشرع في التخلي عن جسامتها تلك والدخول في هالة الحضور. ماديةُ الفرد تقدم جسامته. حتى يصير هذا الجسدَ، لا بد أن يبرز أولاً فرداً. فالجسامة ليست هي الجسد، كما أن الجسد ليس هو الفرد. وحتى لا نقول إن الجسد هو دليل وجود الفرد أو حامله أو موضوعه، فإنه ينبغي التخلص من هذه الثنائية بين ما هو مشخص وما ليس كذلك. لكن هذا الانزياح المتبادل بين جانبي الثنائية ـ حتى لا نقول بين حديها ـ هو الذي يضع الفرد ضمن مسافة الإنسان وخارجها في آن معاً. فالانتقال بينهما ليس معطى مباشراً، ولا هو بالمعرفي المحسوم، بالرغم من كل جهود الثقافة، واللغونات المحيطة بأيقونة الإنسان، والنافرة والهاربة من ذلك الفرد. هذه الإحاطة تنمّ عن طلب مُلحٍّ لجلب التبرير. غير أن المعرفي هو الذي يتصدَّى للتبريري. فإن يحتج بالإنسان، لطمس الفرد: هذا ما يكشف أن السياسة كانت علم التبرير وليس فن التحرير. والتبريري عدو قديم وشرس ضد المعرفي. لأن التبريري يصطنع كل عدَّة المعرفي، ويتقنّع بكل ترميزاته، ثم يباشر بدقة ووعي في خداع المعرفي عن نفسه. ذلك أن المعرفي لا يمكن أن يقدم بضاعته دون أن يشفعها بأساليب الإقناع. وهنا يقع التدخل المريب للتبريري، فهو بارع في استنباط الحجج وجعلها دامغة، حتى يُدخِل في روع المعرفي أنه يلتقي حقاً بِنَسَقه العضوي الذي يجعله كذلك، أي يجعله معرفياً. وعندئذ، لا بد له أن يصل إلى تلك المرتبية من التطابق مع ذاته، أي أن المعرفي يبلغ ذلك الحد من (شدة) بيانه الخاص، بحيث يتحقق من اقتناعه، بدعواه الخاصة في كونه هو هذا المعرفي. لكن تدخّلُ التبريري هو الذي يفسد انتظام هذا التشكيل، إذ يطرح نفسه بديلاً عن الاقتناع. لأن التبريري لا يهمه الموضوع الذي يشتغل على تبريره في حد ذاته، إن كان خطأً أو صحيحاً، لكنه منشغل فقط بخلق حالة اقتناع ما.

بالرغم من بداهة العلاقة بين التبريري والاقتناعي، إذ يبدو بوضوح أن هناك ترتيباً ضرورياً يفترض استباق الحد الأول، والتحاق الحد الثاني، إلا أن المعرفي هو الذي يكشف عن هشاشة هذه العلاقة، ما إن يدل على غيابه هو ذاته من كلا الحدين. ليس معنى هذا أن أحدهما يولد الآخر، إلا عندما معاً يولدان المعرفي أو على الأقل يجهزان حيزاً لاستقباله. غير أن المشكلة هي أن المعرفي ليس حداً ثالثاً أو زائداً على كل من التبريري والاقتناعي؛ ليس تركيباً أعلى منهما أو لهما. بل كل بداهته المباشرة تبرز في محايثته الأنطولوجية وحدها، دون سند من أي منهما. ذلك ما يعنيه القول إن المعرفي إنما يأتي ونظامه (الأنطولوجي) معه. فالبرهان مهما كان بارعاً لا يعوض فراغ الموضوع. يتضح هذا اللبس فيما يفعله فكر (الإنسان) بالفرد. فالإنسانويون ذوو النوايا الطيبة، كان في ظنهم أنهم يقدمون جنات عدن للفرد بواسطة تبريرات لا نهاية لها في مراتع المفاهيم والقيم والمدارات الفكروية. وإنك حتى تقبل زيداً لا بد أن تستحضر معه قبيلته بكاملها. حين يدخل علينا زيد تحت خيمتنا نسأله أولاً من أبوك، لا من أنت! فالتجريد ليس حالة حضارية عليا فقط، بل لعلها تأتي في أولى درجات الجماعات المترحلة. وليس اكتشاف الجزئي هو المقياس الأعلى، بل هو مصادفة الفردي. فكل طرق الجماعات والكليات والعموميات قد تؤدي إلى الجزئي، في حين ليس هناك سوى طريق واحد للقاء الفردي، هو هذا اللقاء بالذات، مصادفته حيثما نبحث أو لا نبحث عنه أو عن سواه.

طرافة المعرفي هي أنه صاحب قرار استثنائي، وربما شاذ كذلك، لأنه عازم على التفكر خارج الكل والأجزاء. إنه يجرب مغامرة العثور على ذلك الشيء الذي ليس هو الجزء ولا الكل، ولا ينطبق عليه أي منهما؛ هل هذا لأن المعرفي يريد أن يكون خارج لعبة العنف التي يجرجرها التبريري وراءه أينما حل في أي اسم ليحشره في قضية. كالتعريف الأرسطي للإنسان بكونه هذا الحيوان الناطق، فقد أطلق الإنسان خارج الحيوان، خارج جميع أفراد الحيوان، ولم يعثر له على فرده بعد إلا في هذا الاسم: الإنسان. وباعتبار أن هذا الاسم ليس موجوداً بعد، فقد جعله أرسطو هدفاً، وبذلك زرعت بذرة الإيديولوجيا؛ فلم يعد يمكن لأحد أن يوجد قبل هدفه. وهل هناك أَجَلٌّ من أن يكون هدفُ الإنسان هو العقل؛ لكن الاعتراض ليس في توزيع الأدوار على هذه المسميات، بل في الترتيب المعماري بينها فحسب. فلقد جعل هذا العقل وحيداً منذ بداية اختراعه، معلقاً هكذا في فراغ شاسع فوق

رؤوس كل الذين ولدوا وسوف يولدون من المفاهيم والأشخاص، على هذه البسيطة الكروية، تحت خانته.

والتبريريون، يفرحون لهذا التعليق ويسمونه مستقبلاً، ويرسمون حركة المواليد على هذه الأرض ويسمونها تطوراً؛ هذا الحشد: كل أموات العالم قبلنا عاشوا وماتوا من أجل أن نولد نحن ونعيش ليولد ويعيش من بعدنا. فالقبيلة الإنسانية مستمرة. زاحفة من عمق الأزل إلى صميم الأبد. والإيديولوجيا ليست منظومة أفكار تبريرية تحمل هدفاً. لكنها قد يتم استيعابها في لفظ واحد، كالإنسان الذي صار نواة الإيديولوجيا، وكل إيديولوجيا حملت صفة الإنسانية، أو الإنسانوية بالأحرى. كأن الإنسان مفهوم إيديولوجي، يغيّر منه الأفراد باستمرار ثم يقعون في حبائله، حتى عندما يعلنون وراثته كسيد على العالم بعد تنحية سيده الكنسي، وحتى عندما يعلنون عن وفاته الثانية من أجل ولادة إنسان بدون أل التعريف. فهذا الكائن الآخر الذي تبشر به «الحداثة البعدية» لا يلبث أن يغدو تبريرياً، وبالتالي ينزاح المعرفي تدريجياً من حيزه. فما يزال من شبه المستحيل، كما يبدو، التفكّرُ بالفرد دون إلحاقه بثمة إنسان ما، ويتمثل حد الاستحالة في عكس هذه الآية: أو ليس يمكن التفكر بـ الـ ـ إنسان دون أن يلحق به ثمة إنسان. إن أيقونة نزع الوهم **la desillition** بينت بسرعة أن هناك دائماً جوفاً يختبئ فيه المسكوتُ عنه. لكن المتخيل الاجتماعي ليس هو المتخيل الميتافزيقي. فما يحدث على مستوى ترميز الأول ليس من الضروري أن يعكس أو يضاد الترميز الثاني. والنقلة بين الحيوانية في القاع الأسفل، إلى الإنسانية في المراتب الأسمى، لا يمكن تصنيفُها انقطاعاً أو اتصالاً. فلا بد هنا من القلب الثالث الذي لم يتحدث عنه ماركس عندما طالب بجعل التاريخ يمشي على قدميه بدلًا من رأسه ـ كما عند هيغل؛ وهو أن يمشي على أربع. أليس هذا ما عناه كوجيف عندما رأى «نهاية التاريخ» في هذا التطابق بين الأعلى والأدنى، بين المطلق والنسبي، في عودة إلى الحالة الحيوانية التي تدشن بلوغ صولات السلبية أقصاها واستنفاذ وسائطها بين المفهوم والخطاب[1].

نعود في نهاية المطاف إلى هذا الإنسان الذي عرفه أرسطو مرة بأنه حيوان ناطق وقد راح يتحد مع طبيعانيته ولكن دون توسط هذا النطق بالذات، وتاريخه الدرامي الحافل. فهل كان النطق أو العقل ـ تلك الإضافة على الطبيعانية، أي الحيوانية الأصلية ـ قد وضع حداً لهذه الحيوانية، على طريقة الأفاعيل السالبة للجدل الهيغلي، ثم حاول أن يستردها عبر تاريخ من التناقض الجدلي بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، هذين المصطلحين العريقين في مسيرة نظرية المعرفة.

هكذا نلقى أنفسنا، وقد بدأنا الحديث عن الفرد، لننتقل إلى الإنسان، ونصل إلى العقل والتاريخ أخيراً. ولكن قد يمكن القول إن الفرد يظل كامناً دائماً وراء كل مفهوم، وإنه راصد مرصود وراء كل منعطف أو قطيعة معرفية. وأنه مضطر أبداً أن يتخفَّى تحت أسماء العلم، ليبقي على اسمه الخاص. لكن المسألة ليست في إقامة بَدَنٍ فقط للفرد، بل في الاعتراف بهوية لا تنطبق إلا على جسد حاملها الخاص. إذا كان ذلك هو الرهان الأخير للسؤال الفلسفي، فربما كان هو كذلك بالنسبة للمرحلة النهائية التي ستقوم بها الحضارة، يومْ يجري الاهتمامُ حقاً بكيفية الانتقال العسير من شعار «حقوق الإنسان»، إلى وجوه الأفراد. هذا الانتقال هو الذي سوف يبرهن وحده فيما إذا كان كل تاريخ التجريد الذي سبقه يمكن أن يثمر في النهاية ولادة صحية وسليمة لشيء اسمه الكائن. أي عندما يغدو الكائن موجوداً بكينونته وليس مبرراً بكينونته. فإن عكس التبرير، أي ارتجاعه إلى ما يحاول أن يبرره، يُبطل حكم القيمة، وينخرط في تقرير وقائع. وتحدي العقل هو ألا يكون عقل فرد فحسب، بل أن يعقل فردَه بما يجعله شافاً عند نفسه. ويعني هذا الشرط الأنطولوجي ـ إن كان للأنطولوجيا تدخل في هذا السياق ـ هو أن ينتهي العقل من ممارسة ذاته كجهاز تبرير، مكتشفاً، في كل آنٍ، فوارقَ المغايرة بين الكينوني والتبريري.

يدخل الفرد بين الكينوني والتبريري ليعلن الحد بينهما، أو ليعلن نفسه هو الحد بينهما. في حيّز التبرير تتراكم المسوِّغات التي تدعي تعليل الكائن الذي تزيد في خفائه، لتحل هي مكانه. والفرد يلحظ أنه لا يخترق هذه المتراكمات فحسب، بل عليه أن يحرقها، ويجعلها رماداً. لكنه من نوع ذلك الرماد الواعد الذي عاشت عليه شعلة الحداثة الجديدة. إذ ليس المهم هو الإعلام عن موت الإلّه، بل التمعين في رماده كما فعل جورج باتاي، بحيث يمكن للحد أن ينبجس دائماً، كما لو أن موت الإلّه هو حادث

قتل مستمر ينبغي معاينته وتمعينه لكي ينبجس هذا الحد ويحدث الاختراق. ولقد رمز موت الإلّه، أو قتله المستمر، في أدبيات الحداثة البعدية، إلى كل تلك الثروة الفاحشة من الأفاهيم التي ستتزوَّد وَمَضاتٍ حيةٍ دائماً من محايثة الحدّ، باعتباره دنيوّية مغامرةٍ محفوفة بالخطر، معلقة في مطلق الفراغ، لكنها دنيوية لم تطلق الميتافيزيقا بل جرتها إلى صميم تشكيلها ـ الذي لا ينتهي من التشكل ـ كحد من حدودها الأكثر إثارة للغواية والشغف.

الدنيوية خارج التحقيب

يستطيع الفرد أن يرى إلى نفسه أنه هذا الكائن الذي تولد مع حدّه ومنه دنيوية مهمومة دائماً بإعادة تمثيل قتل الإلّه، كما لو أنها تولد من أبوته المقتولة في كل لحظة. فالفرد قد يعي أنه إنما ينحدر من سلالة التبريرات كلها، لكنه بالمقابل قد يدعي أنه هو الحد الأخير الذي تقف عنده السلالة. وقد يتمكن من قلب السلالة إلى مجرد سلسلة. والسلسلة مؤلفة من حلقات لا ينحدر بعضها من بعض، بل هي تتعالق فيما بينها أو تتراصف وتتناضد، أو تنفرط وتتفرق. وقد يكون الخطاب الفردي هو ذلك الخطاب العضوي للفلسفة، الذي تقوم قاعدته في البحث عن قاعدته، كما يتمعن ليوتار[2] حول دلالة «الخطاب الفلسفي» في زمن عجز التعبير. ونحن نقول هنا بالأحرى: عجز الصياغة. وكما لاحظ ذلك فوكو في فجر كتابته، في عبارة احتفالية كالتالي: «ها نحن نلقى أنفسنا في غمرة نعمة كانت غير منظورة منذ وقت بعيد: فما عادت كينونة اللغة لتظهر بالنسبة لنفسها إلا في اختفاء الذات»[3]. لكن انبثاق كينونة اللغة بالنسبة لذاتها أسس عصر الشفافية، وفي هذا الوقت النادر بالذات يجري مداهمة الشفافية بالمرآوية، وتهزيز مشهدياتها، وزعزعة تشكيلها قبل أن تتم بنينته. فإذا كان كمال التاريخ، أو نهايته، بحسب الهيغلية المعاصرة، إنما يتحقق في تطابق المفهوم مع خطاباته على أرض الواقع، يعني عندما يغدو اللغوي معادلاً لدلالته، ويصير الترميز حقيقة ذاته، فإنه الكائن اللغوي الذي يحين أوانه أخيراً هو الذي يتلقى المؤامرة الكبرى على كيانه هذا. إذ أصبح يمكن التحدث في سياق المايحدث الراهن عن فجيعة التاريخ بتبديد أعظم آماله، أكبر إمكانياته: وتلك هي المؤامرة الكليانية التي، لشدة فداحتها وإطلاقيتها، يمكن وصفها بالمؤامرة الميتافيزيقية الكبرى. ولعلها كذلك؛ إذ ما هي المؤامرة الميتافيزيقية الكبرى إن لم تكن مواجهة الشر المحض، مع التعجيز في تسمية هذه المواجهة والتعجيز في تسمية ما تواجهه، في آن.

حين شرع الفكر في التفلت من عتمات الذاتوية، راح يحطم، واحدة بعد أخرى، حلزونيات الأدلجة؛ ويصير فكراً خارجانياً، يتحسس الحدود في المساحات اللانهائية، يتلمسها يتقرّاها، يخترقها، ويفاجئ ذاته بمنعطفاتها، وسدودها، ملء خارطة متداخلة غاصّة بكائنات العالم وأشيائه. حيطان البيت تخفي/ تضع داخله، في الخارج. ودفعة واحدة يلقى الفرد فرده على مسافة متساوية من الذات والموضوع معاً. يصفي قصة إحراجه المزمن: المثالية أو الوضعية. يتحاور مع القطبين دون أن يدع أحدهما يقتنص حيزه. أهمَ ما يزوّده به تاريخ الأنتروبولوجيا الفلسفية هو هذه النتيجة الأخيرة، هذه الأيقونة الطريفة الشائقة التي تعلن انقضاء أسطورة القطيعات لصالح أسطورة مستحدثة ولكنها مغرية، وهي المجاورة أو المواقعية: حيثما ينتصب فرد، تقع حادثة، فينبجس عنصر قابل ليدخل مع نظرائه في إبداع تشكيل ما. لذلك عندما وقع التصاق الفلسفة مع الشعر لدى الجيل النيتشوي ـ الهيدغري وسلالته الفرنسية بخاصة، فقد كان ذلك إشارة تاريخية لاستنفاذ الفلسفة الأكاديمية أغراضَها التجريدية، وحاجتها حقاً إلى ما هو سواها، إلى الشعر نفسه، من أجل إعادة التفكر بما لا يمكن للتجريد أن يعطيه، بل أن يمسحه من الوجود. تلك هي ولادة المختلف. وقد ظهر المختلف أولاً مصنوعاً من لحم وعظم، له كيان، ووجه، ولسان يتكلم. فالفلسفة أرادت أخيراً أن تماشي الحياة، لا أن تعلو فوقها، فلم تر أمامها سوى عالم يموج بالبشر، وكل منهم يقص قصة مباينة. وهكذا يستعيد الخطاب الفلسفي دراميتَه التي افتقدها منذ أن أضلّه أبولون عن غريمه ديونزيوس وسحبه إلى طبقة ← الفكر، بدل أن يظل راقصاً تائهاً بين الأفكار.

التصاق الفلسفي بـ ـ الشعري، على طريقة باديو، هو فشل أيقونة: الفلسفي الشعري، دون حرف الجر والمعية (الباء) بينهما[4]. كما أن التصاق الإنسانية بالفرد يحقق قانون العدد. كالغابة السوداء التي تحجب تحت ظلالها الرمادية حقول أزهار من اللون والضوء ورسائل

الروائح الصامتة، المندسة المنبثة. مشكلة الفرد أنك لا تعرفه حتى تلتقيه. هو وحده من بين كل أفكار التاريخ الرائعة، يكون الفكرة التي تتأبى على الفهم والتحليل والتركيب، لأنه يشغلك أصلاً بالنظر إليه، واكتشاف وجهه، وسماع صوته وكلامه. إنه حد الحي. وتعريف الحياة يبدأ من نقطته. وما أن يتجاوز هذه النقطة حتى يمسي كل سرد مطالبا أولاً باستحضار ما كان قد نَسيه؛ كل بيان علمي، رياضي، فلسفي، مضطر أن يعود قصاً. وكل قص يفترض راوياً ومستمعاً. هذا هو اكتشاف غاليله الثالث، في العصر الراهن. فالأرض تدور حول الشمس وليس العكس (غاليله). والعقل يدور حول الأرض (كانط)، والفرد يدور حول الأرض والشمس والعقل جميعاً، لأنها إنما تدور حول الفرد واقعاً. وبعيداً عن قصة من يدور حول من، فإن مولد فرد غير معني بالمركز والدائرة، بالنص والهامش، تلقى مشروعها العملي ما أن بدئ في تفكيك الهندسة وبعثرة عدتها من الخطوط والزوايا والأشكال والأحجام ملء الفراغ الذي حاولت حصره وحصاره. صار الفرد من جديد مترحلاً. حيثما تقف قدماه يتضلّع حيز، ينبني تشكيل، ويشرع في إعادة رسم الجهات الأربع.

لقد كتبت العلوم الإنسانية، وتحت وطأة الماركسيات ومضاداتها، عن كل **الظروف** [البسيكولوجيا السوسيولوجيا، الأنتروبولوجيا، الإتنولوجيا... إلخ] التي تصنع، تنتج، تخلق، تكون، تحدد، تصوغ ماذا؟ الفرد؛ فكل هذه الأفعال تنزل صواعق على رأس هذا الفرد الذي لم يولد بعد، وتحتفل بما قبل ولادته؛ لكنها نسيت جميعها أن تسمعنا صياح صدمة الميلاد لطفل ينزل من بطن أمه. بناء على ما تقدم، فإن الحداثوي/ المعرفي له ادعاء آخر. وهو أنه لا يمكن إقامة الحد إلا عندما يتم اكتشافُ المحدود وهو منخرط في خطيئة الوجود. ذلك هو تعجيزُ الفلسفي الجديد. إنه يريد أن يلد ولادةَ اللؤلؤة التي تتكوّن في رحم الصَدَفة في أعماق المحيط. وبدون هذا الشرط يغدو كل اللؤلؤ صناعياً، يابانياً. وتلك هي لحظة انعتاق الفلسفي، يكون فرد نصه، فرد نفسه. ذاك هو تعجيزه، وليس معجزته. إذ لا بد للفلسفي أخيراً من أن يكون ممتنعاً على كل ما يغايره، سوى ذات نفسه. فتأتي فردية النص، ويكون هذا النص فلسفياً في آن معاً. فالفلسفي لا يتكلم بالعام، لكنه يأتي بالكائن. وإذا لم يفعل ذلك فإنه ينزاح إلى منطقة التبريري ليستعير منه ما يغطي خواءه. فماذا يفيد الفلسفي حقاً إن كان ربح العالم وخسر فرده؛ تلك هي مهمة التعجيز التي يضطلع بها من يريد تقديم وجهه فحسب فوق حطام المرايا: أن تكون هناك عيون حقيقية وتشهد ما تشهده على أنه هو ما يقدم نفسه، وليس هو ما يتراءى فحسب. مثلما كان على هولدرلن أن يسلك كما لو كانت الآلهة قد ماتت أو غابت إلى الأبد، فلا استمداد لعون اللُّغْزيّ إلا من هذا الغياب بالذات[5]؛ كذلك فإن على الفرد أن يتحرك كما لو أنه فقد العون، من هذا الإلّه الآخر: الإنسان (بالحرف الكبير) الذي باسمه ثم صنع الإيديولوجيات الكبرى. سيشكو الفرد إذن من يُتْم مضاعف، من موت آلهة الأولمب، وموت خلفائهم على الأرض، من الإنسان والإنسان...

لم تكن الإنسانويات تسأل: أين الفرد، لم تكن تبحث عنه. لها سؤال آخر: كيف يتم صنع فرد. حتى هذا السؤال الثاني فقد كان مسبوقاً بالمثال الذي تقترحه الإنسانويات عن الفرد، لكي تشرع في تأمين الشروط التي تسمح بإنتاجه، بحسب هذا المثال السابق على وجود الفرد عينه. ولذلك ضيّقت مقدماً من ساحات ظهوره. وحصرته في سياق المشروع الثقافي الغربي نفسه. جعلته حالةً خاصة من الذاتوية المطلقة. فيكون صنيعةً لها أو مُتَكأً اجتماعياً، أو قاعدة فيزيولوجية حيوية. فمن المسلمات الضمنية في خطاب المشروع الثقافي الغربي أن الفرد كائن اقتصر إنتاجه على هذا المشروع وحده. فقد أعطى المشروعُ نفسه حقَّ الحصر في صناعة الأفراد والفردويات. فهي ثمرة لإحدى أعلى وأرقى صناعة في سياق عقيدة التقدم، وأكثرها سرية ومحافظة على أمنها بصورة مطلقة. ومؤسسة الحفاظ على الأمن الخاص بصناعة الفرد قد سبقت مؤسسة الأمن النووي، وربما كانت لها أساساً أنطولوجياً. فقد احتاجت هذه السرّيةُ وساعةَ التاريخ الميتي ـ الديني ـ الأيديولوجي، لتغطية نشاطاتها (المشبوهة) وتعمية مسمياتها المرجعية، وتحويل الأنظار والعقول عن ألاعيبها المنطقية ـ اللغوية ـ التقنية. كان المحظور دائماً هو ألا يضبط الفرد ملتصقاً بجسده أبداً، ولكن مُغلَّفاً بتوليفة المصنع الذي فبركه، وممهوراً بخاتم أصحابه الذين يمتلكون وحدهم سر تركيبته التقنوية، يلقون به إلى مؤسسات الإعلام المباشر وغير المباشر لترويجه وتسويقه. هناك إذن فردويات متكاثرة تحاول حجب تعدديات الفردية الخام. ما أن تعلن فردوية ما عن نفسها حتى تتحول إلى مصنع يفبرك

أفرادَ وصْفته الخاصة. ثم تغدو الوصفة لا نهائية مقدسة. لا يمكن أن تنجو من هذا المصير/ الفخ. حتى الحداثة البعدية التي تحتضن أقنوماً يرفض أن يتشكل ويرمز له فحسب بإشارة فرد. كل هذا الحذر الفلسفي الذي يُبديه خطابُ الحداثة تجاه فكرة فرد بدون الفكرة، وقوام كيان بدون قوام، ومشروع ذاتٍ شفافة لقشرة بين فراغ الداخل وفراغ الخارج، كل هذه الحساسية المفرطة لا تنجي من مصائد تتوالى على الطريق؛ تجهض تدشيناً لفرد آخر، يولد من حطام الفردوية والاجتماعوية.

التبرير يريد أن يعطي الفرد أكثر أو أقل من حجمه، حسبما يكون الهدف تعظيماً أو خفضاً. باعتبار أن التبرير يدعي سداً لنقص في الموضوع المبرر، أو تصحيحاً لخطأ ما في تصوره، أو قصوراً في مفهومه. وعبارة التبرير في العربية مفعمة بالشك، وهي تتدخل بين الدال ومدلوله، لتدعي تصويباً ما في العلاقة بينهما. فلا يُطلب التبريرُ إلا عندما يبدي الدالُّ شيئاً من العجز في تحقيق مهمته الأصلية، أي حينما لا يكون دالاً تماماً. والتبرير يدخل على موضوعه بصرف النظر عن نظامه المعرفي بالذات. كأن التبريري يلغي الدلالي، أو يعيق مشهديته من حيث إنه يدعي إبرازها. وتلك هي حال الفرد عندما نتعامل معه من خلال المفهوم. ذلك أن للمفهوم رزانةً تخفي اضطراب الفرد وتخفيه في آن. فهو يشعر أنه طير صغير عالق في شبكة تتخطاه دائماً. ومع ذلك فالفكر عندما يفكّر الفردَ لا بد له من التعامل معه بواسطة أدواته التقليدية، من مقولات ومفاهيم ومناهج في التحليل والتركيب وسواها. بمعنى أن الفكر ما أن يتقارب من الفرد حتى يحيله موضوعاً عاماً. بالمقابل من حق الفرد أن يشعر أنه سلفاً مستثنى من كل الأقوال التي ستنسج حوله. هل ثمة نجاة من هذا الدوار؟

العربي/ المجتمع اللغوي

لندع هذه الصفحة الآن بأسئلتها وأجوبتها المعلقة، ولندخل في سؤال فرد يريد أن يأتينا عبر هالات الهويات الإثنية والاجتماعية المتداولة في خطابات الحياة المدنية في كل مكان، ولنواجه الفرد العربي في هذه اللحظة، فهل هو متحرر حقاً من كل تلك الأسئلة الإحراجية التي تدور بينها مشكلة الفرد بانبثاقته العصرية الراهنة. لنر ذلك عن قرب إذاً. أول انطباع تتسلمه من بيان يقول لنا: هذا عربي أو مغربي، سيكون انطباعاً سمعياً. إنه نتاج مرتبط بالأذن. والأذن هي التي تصبه تشكيلة جملة من الأصوات من خلال الاسم. أسمع: هذا عربي، كما لو أن عيني تستحضر مشهداً جاهزاً كله قبل أن تتلفت إليه أي عين. لا نقول إن الانطباع السمعي لا يقدم شيئاً. بل على العكس، إنه ينصب خيمة المشهد كله، كما قلنا، قبل الدخول في أية تفاصيل أخرى. لكن هذه الصورة تظل سمعية فقط. والأصوب القول إنها خيمة من رنين تستحضر ذاكرة معينة، مفعمة بتراكب انطباعات مختلفة، لا تقتصر على حس السمع وحده. بيد أن المجمل الانطباعي يظل له رنين السمع. إنه بالأحرى سماعي. وهذه الصفة التمييزية بالعربية، السماعي، يمكن أن تنطبق على معظم تلك المعارف التي لبداهتها وسهولة وكثافة تداولها، تنفصل عن الذاكرة الشخصية، وتعتلي ثمة منابر، تخاطب رؤوسنا من داخلها، وكأنها قائمة في الخارج. فالسماع يتجاوز الانطباع الآني العابر، ويستقر كحالة قبول وركون، يتكون حيّزُها في نهاية رحلة المعرفي، المنطقية والجدالية والتأملية. إنها نوع من وَرَع أفلاطوني بمساكنة المعرفة وتأهيل طالب المعرفة بنعمتها. فحين كان يتلقى العرب المعرفة شفاهياً كان السماع لديهم مقترناً دائماً بالقائل والمحدث والخطيب والشاعر، والسيد والفارس والأب والأخ الأكبر. فكانت معرفة مقترنة بالصوت والصورة والموقع. والسماع هو جماع كل ذلك الحضور. واستقراره في الذاكرة يصبّ المعرفة وجاهية. لا يعيد السماع ذاكرة ماضوية. بل يستمر في استمرار حاضر ماض لا ينقطع، كالفعل (المضارع) نحوياً. ولقد حافظ اسْمُ العلم على ذخيرته هذه من غنى التعريف. فالسَماع يجعل كل مفرداته معرفة أو تعريفية مقدماً. إن معظم عبارات اللغة العربية المتداولة مَعرّفة بشواهدها الإبداعية أو القدسية أو التاريخية أو المأثرية. فتكاد في مجملها تغدو أسماء أعلاماً. فاللفظ عَلَم، ويدخل في كنف البيان. والناطق به مدعو لكي يكون بياناً أكثر منه مجرَّد ناطق.

هنا تحضرنا لفظة «الفصاحة»، فلقد سبقت مصطلح البلاغة كحد علمي. وكانت تعني دلالة البيان الذي يغدو فيه التشكيل اللغوي تكويناً يدخل المايحدث اليومي. أقرب وأعلى صفة للفرد هي أن يقال عنه إنه فصيح. لماذا هي الأقرب؟ لأنها تحكي الفرد نفسه، وهي الأعلى لأنها تضعه على مستوى كينونة التعبير. تلك هي انبثاقة

الفصيح كفردية سبقت فردية النبي؛ وكانت الفصاحة حاملاً لغوياً استثنائياً للنبوة. وحدها الفصاحة أي اللغة، ليست تبريراً، ولكنها حدُّ ذاتي. بدونها تسكت ألعامُ الأفراد وتنطق بديلاً عنها لَغْوَنَة مُتجوّية. لولا تكوين الفردي عبر الحد الفصيح، لما أمكن تميُّز وقيام الفرد الاستثنائي القادم: النبي. سبق النبيَّ الفردُ الفصيح، الشاعرُ، الفارس، رجل الكرم، رجل المروءة، وكذلك الصعلوك، والحكيم، عَبْر اللغوي دائماً. فالتمايز الفردي كحد كينوني، يؤسس الاختراق والاستثناء فعلاً وقولاً. وفي الآن ذاته يبني خطاب الجماعة. وحوله. فالمتفوق لا ينعزل، ولكنه يدخل تراث الجماعة وهو منهمٌّ بتأسيس تفرده. كذلك فإن تفرّده يخاطب تفرّد كل أحد في الجماعة اللغوية. فهو ليس مجرد لسان متفوق بيانياً، ويقوم فحسب بالتعبير عن اللاوعي الحيوي والثقافي للجماعة. وتطلعاتها غير المتبنينة بعد، كما يحلو للكلام الشائع أن يحدد تقليدياً تلك الرابطة السحرية التي تجمع بين الشاعر وقومه. بل إن انبثاقة الفرد الاستثنائي تكشف لدى كل آخر عن أسبقية فردنته وإمكانية وجودها. والفرد ليس هو الحد الذي يجب تجاوزه للخروج منه إلى الجماعة. إذ، على العكس من التجاوز هنالك الاختراق. وهو يعني أن حدّ الفردية يخترقه الفرد حاملاً معه ما يخترقه، ملبياً دائماً غواية الخارج بتقبل الداخل خارجانياً.

العربي فرد، بنى المجتمع اللغوي قريناً، ومخترِقاً للمجتمع الرعوي. وما زال حائراً في التعاطي مع ألغاز المجتمع التقني المعاصر. ولعل سبب هذه الحيرة يرجع إلى كون أن كلا من المجتمعين اللغوي والتقني يدعي أنه يحقق النموذج المدني الذي يختفي فيه التبرير لصالح التنوير والشفافية بين الداخل والخارج، بين الفرد والجماعة. وفي هذه اللحظة بالذات من تفجّر ذروةِ الصراع المعرفي الأنطولوجي بين المشهدية والمرآوية، تتغير حجوم الحدود والعلاقات فيما بينها. فالتبريري اللامتناهي: الإنسان، يصير كلَّ فرد في العالم. والتبريري الآخر: التاريخُ، يأخذ حجم كرة أرضية في كون لا محدود. فلم يعد يمكن الحديثُ عن فرد أو قوم مناطقي إلا والحيّز الكوني الصغير الذي يشغله عالمنا الأرضي، قد استحوذ على تشكيله الجيوثقافي، وليس الجيوسياسي أو الاقتصادي فحسب. فالخارجانية لم تعد بعداً نفسياً، أو طوبولوجياً بل هي موطن الآخر، الذي يمكن أن تكونه كلُّ ذات. فالآخر الذي قد يكون الأنا بالنسبة لذاته، هو ما يمكن أن تكونه ذاتي كذلك بالنسبة له؛ فالآخر ليس هو سوى أنا تماثل أناي، ولكن بدون ذاتي. ليس معنى ذلك أن الآخر هو بدون ذات؛ بل له ذاته. وتلك هي إبداعية الفرد، إذ تبقى له ذاته التي قد أجهلها؛ وتفاجئني باعتباري (أنا) الآخر الذاهب إليه في سياق اجتماعي معين. وهذا السياق الاجتماعي هو الذي يسمى تلك الذات بالشخصية. ولفظة الشخصية في العربية تعني البروز (شخص: نظر بتميز). هناك من يشخص، ما يبرز ويظهر. والبروز يعني تخصيصاً للذات، مما يحتم اختلافاً مع الآخر. فالأنا كنمط من الحياة العضوية تتكرر بين الجميع، أما الذات فهي تنسج لها شخصية واحدة، وتجعلها حدَّها الذي عليها أن تخترقه، لكنه يمضي معها أينما مضت، وإلى الآخر، وكل آخر. لكن عمليات الاختراق ضمن حدود الأنا والذات في الفرد، والالتقاء والمواجهة مع الآخر، ليست أفعالاً صامتة؛ إنها كلام ينزُّ بين الألسن والوجوه، ويشغل حيزاً من أصوات ولهجات. ويحتمل قواعد وأصولاً للحكي والسؤال والسلام والحوار. فالأناوات كائناتٌ عضوية، والذوات كائنات لغوية. وحتى تتم النقلة من الأولى إلى الثانية، لا بد أن تتحول الأصوات أو التصويتات الفيزيائية إلى كلمات وعبارات. المجتمع اللغوي يُفَرْدِن أفراده، ينقلها من ذرات حيوية مدرجة في المكان، إلى ذوات تسجل أزمنتها على سطوح بعضها، من خلال ما تستغرقه المخاطبة والمحادثة من لحظات الانطباع والاستيعاب والرد والحوار. هناك مجتمعان صامتان أبداً. أحدهما كان في بداية التاريخ، والثاني يصير في نهايته: المجتمع الرعوي، والمجتمع التقني. ووحده السؤال: أين موقع المجتمع المدني ـ ذلك المصطلح العزيز على المشروع الثقافي الغربي، الذي يجيب على هذا السؤال ضمناً وموارية دائماً، فيوحده بالنموذج التقني، في الوقت الذي يرفضه ويثور عليه ـ نقول وحده هذا السؤال قد يعيد ترتيب التحقيب التاريخي الذي يقدم تراتبية تسلسلية على الشكل الآتي: المجتمع الرعوي، المجتمع اللغوي، المجتمع التقني (أو إصطلاحاً: المجتمع المدني). وأول ما يبرز للملاحظة أن التحقيب التأريخي هذا أقرب إلى التراتبية التقييمية، بحيث يُبقي على تكريس منهج التقدم بتبسيطاته الميتافيزيقية المعهودة. ولكنه لا يستطيع أن يحسم أمره أمام حقبة المجتمع

التقني، إن كانت حقاً هي المجتمع المدني المنشود، الذي يتم عبرها التطابقُ التام بين العقل والتاريخ على طريقة هيغل، أو أنها حقبة تفتح على المجهول أو اللامعقول، أو بكلمة واحدة تضع أقنومة التحقيب نفسها موضع إعادة النظر. فما يزعزع هذه الأقنومةَ قد يكون حشْرَ اللغوي أصلاً في حقبة مجتمعية، وتصنيم هذه الحقبة في مواصفات أنتروبولوجية وإتنولوجية معينة. في حين يبدو اللغوي، هو مخترع أصلاً «الحكايا المستحيلة»، ومن جملتها بالطبع حكايته الخاصة، ثم يصير ضحية لها. لكن الفارق الذي يميزه عن بقية الحكايا المستحيلة، هو أنه وحده المقدر له أن يكشف أنه هو كذلك؛ أن يمشهد نظامه الخاص، الذي جعله ذلك المخترع لحكايته المستحيلة وسواها، وضحية لها، وإضافة أخرى هي كونه أضحى معرفةً أيضاً لحادث الاختراع والضحية معاً.

آخر أيقونة يكتشفها المشروع الثقافي الغربي هو أنه قد ترك نهاية تاريخه في بدايته. فالانعطاف كله اليوم نحو المدينة اليونانية الضائعة. والتمجيد كله للحظة إبداع الأفاهيم، وليس للتطابق الكامل مع أفهوم ـ أو مفهوم بالأحرى ـ واحد[6]. فالمجتمع التقني يريد التمرد على صمته ـ ما عدا ضجيج الآلات وحدها. ويحن دفعة واحدة إلى مجتمع (أثينا)، حيث كانت اللغة سيدةَ الموقف، تُدخل الجميع في جوقة الأسئلة والأجوبة. يتطلع الفيلسوف الغربي المعاصر إلى أثينا سقراط وأفلاطون، لأنها المدينة التي كانت تعيش كل يوم حالة اختراع الأفاهيم، وليس صناعة الآلات. وحين يألف الفيلسوف، ومعه المشرع والمؤرخ، اعتبار أثينا هي النموذج الأول، وربما الأوحد، لمصطلح المجتمع المدني، فإنه ينبغي التمعين في هذا التمييز الاستثنائي، والسؤال عما يعنيه حقاً الدال المدني في هذه العبارة، قبل الدخول في ترجمة هذا الدال إلى مرحلة النص التبريري، أي قبل أن تتوزّع العبارة اللغوية إلى تصنيفاتٍ علمية من نوع: القانون، والاجتماع، والسياسة. فلقد كانت العبارة أولاً كائناً لغوياً يستمد كل دلالته من صفته الأولية هذه. فالإقناع يسبق التبرير، لأنه يستمد قوته أولاً من بيانه الخاص. والقانون قبل أن يصوغه المشرّع اليوناني كان قول الخطيب، وحوارَ الفيلسوف. وقد انتمى أولاً إلى لعبة اختراع الأفاهيم، قبل أن ينصبّ في بنود ومواد محكمة العقل والربط والصياغة. وهنا تأخذ عبارة الإنسان حيوان ناطق، كلَّ دلالتها الفورية في الخطاب السياسي اليومي، إذ يصبح هذا الإنسان الناطق، العاقل، هو الفرد المشرع لحقه بما يوازي تشريع كل فرد لحقه. وبالتالي، فإن مصطلح الخير العام سوف يعادل الحس العام الذي هو «أحسن الأمور توزّعاً بين الناس»، كما سوف تقول التفاؤلية العقلانية اعتباراً من ديكارت، مع الحداثة الغربية الأولى. وفي هذا السياق بالذات يبدو أن جوهر «العقد الاجتماعي» عند روسو، وكما سوف يؤسس أيقونة المجتمع المدني، إنما يفترض قيام الأفراد، كذوات مستقلة أولاً، ومن ثم تتم صياغة العقد الاجتماعي فيما بينهم. فقيام الفرد كذات عاقلة مستقلة شرط لقيام مجتمع الأفراد الأحرار، كما لو كان المجتمع نفسه فرداً جديداً آخر، حراً وينضاف إلى الآخرين أمثاله وأنداده. فالمجتمع ليس أداة حجب، وليس بديلاً عن الطبيعة، أو قهراً واختزالاً لها، بل هو الطبيعة الثانية الموازية، والشافّة لذاتها. «متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

لكن هذه النقلة بين الفرد المتكلم والمجتمع الصامت، أي بين أيقونة مادية وذات وجه ولسان، تقول: أنا، تفترض ضمير المتكلم قبل/ أو في صيغة كل فعل، قبل تحويله إلى صيغة ضمير المجهول أو على الأقل إلى صيغة: هم، كل هؤلاء الغائبين الذين يجب أن يحضروا ما أن يشرع ضمير المتكلم في التكلم باسمه فحسب بدون ضمير، هذه النقلة دَوَّنت كلّ تاريخ السرْد الأنطولوجي ـ التشريعي حول مفهوم السيادة. ومن الغريب حقاً أن مشكلة السيادة لم تطرح خلال الفكر الحديث إلا من خلال ارتباطها بالدولة. وبعد أن كان الملك هو المالك السائد وحده، هو ظل الله على الأرض، غدت الدولة البيروقراطية الصناعية تجسيداً لدنيوية السيادة. لكن الفرد الغربي لم يبلغ استقلاله الفعلي، غير المؤكد وغير المضمون تماماً بعد، إلا حين انطلق في تحطيم التصنيمات الدنيوية المستحدثة واحدة بعد الأخرى. فالحداثة الكلاسيكية نجحت في نزع الألوهية عن إلٰه متعال مفارق، لكنها منحتها للإنسان عندما أسبغت عليه حلة الذاتية اللامتناهية، فأعادت بذلك بناء سلطة الواحد على الأرض. وجاءت الحداثة البعدية لتبشر بدنيوية الفرد مقابل تأليه أو ألهنة الإنسان الواحد المطلق، اللامتناهي الجوهر والحدوث.

ولكن متى تمكن المقاربةُ من دنيوية الفرد؟ عندما يقر في ذاته القدرة على إبداع الأفاهيم، وليس في الخضوع

لواحد منها أو لآخر. وعندما يمكنه الاعتراف بكل سهولة أن التبرير الوحيد لأي أفهوم هو في قدرته على التغيير، وفي كونه متغيراً في ذاته. فالدنيوية ليست حالة نهائية تلي تاريخ المفارقة والتصنيم. ليست تحقيباً موضوعياً وحتمياً. بل هي أضعف الحالات هيمنة وسيادة في خضم التبريرات التي تفلسف غياب الدنيوية لتحتل مكانها، وتتزيّا بأزيائها.

الدنيوي ليس نقيض التبريري، لكنه هو الموجود وحده. هو الأنطولوجي الذي تخفيه الميتافيزيقا. ويُستخدم العقلُ غالباً من أجل تبرير هذا الاختفاء. إن لم نعثر على الفرد في أرض ميلاده، في وطنه الأصلي من الدنيا، فلن نعثر عليه في نص أي تبرير آخر اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي. ذلك أن المهارة في صناعة القوالب لا توازي انبثاق كائن واحد له معجزة الملامح الخاصة في الوجه واللسان والحركة، التي لا تتكرر؛ فلا يحل أي زمن بدلاً عن زمانه. التبرير منفى المواطن المتنكر لمواطنيته. ولكثرة ما تتوافر المنافي تغدو أوطاناً بالفعل. هكذا حتى في حقبة الحداثة البعدية، فإن دنيوية الفرد الغربي تلقى نفسها مهددة من جديد، بنوع من ميتافيزيقا، ليست مفارقة ولا متعالية، ولكنها محايثة واقتحامية. وتجلس في ذات حيزات الشيء نفسه الذي كان يصنع المشهدية المحايثة عينها، التي كان من المنتظر أن تنجلي عن: المشهدية/ الدنيوية. لكنها تتكشف عن استحالات ضوئية، تسريعات تشبيحية: المرآوية. ومع ذلك يسميها التلفظ التداولي في الغرب: الشفافية. فهل يفتتح العقل الغربي بذلك دورة جديدة من مسلسل خداع الذات في اللحظة التي استنفذت آلية نزع الوهم آخر موضوعات الوهم، وأحالت آخر مناهجها إلى ذكرى باردة. ذلك أن ما يميز المرآوية عن أركيولوجيا القطيعات المعرفية، هو أنها حلت تماماً في حيز الفراغ الذي يأتي بعد هذه الأركيولوجيا بالذات، بديلاً عن حلول الفراغ واحتفاليته التي شارك فيها كل الأساطين من كهنوت الحداثة البعدية ـ القديمة والمستهلكة ـ، فإن المرآوية صعَّقت هذا الفراغ عينه، وجعلته حتى مختلقاً عند ذاته بطريقة ما. فلم تفز الحداثة البعدية بفراغها بعد. أكثر من ذلك، فإن لفظ (بَعْد) مشحون بتفاؤلية عقلانوية، إذ يقدم فسحة أمل بالمأيأتي. بينما لا شيء يجعلنا نصدق ألا تكون الأركيولوجيا قد أضاعت ما ـ بعد ـ زمنها كذلك.

الجيوفلسفي/ أو ثورة الجغرافية

يوم يسقط التبريري ويبرز الفردي عارياً: وزنه وحجمه هما وزن وحجم جسده فحسب، لا يتبقى إلا الدنيويةُ، أو بالأحرى لا يتبقّى إلا دنيويةٌ فاقدة أل تعريفها. لا تقارن بسواها بعد فقد هذا السوى، سواء في الأصل، في النص، في التناص. دنيوية مُتلَفَةٌ ذاكرتُها؛ خارجةٌ من كل ثنائية، وحيدةٌ وقتَ السّمْت من ظهيرة العالم حيث يتحد الظل والجسد، وينتصب جسد. لا ينتظر من ينظره، يتلمسه، يسميه. عند ذلك يواجه العقل أصعب مهماته على الإطلاق، حتى لا يستحيل إلى رسم وشعر وموسيقى ورواية. بل يظل العقلَ المتشبّث بالسؤال الفلسفي. تحديه الأعظم في هذا الموقف هو ممارسة إبداع الأفاهيم: أفهوم ما يقارب فرداً ما. مع هذه الملاحظة المطلقة وهي أن الكم هنا، لكثرة أقانيمه، وتعدد ماهياتها، يغدو كما جانحاً للكيف، كيفاً جانحاً للكم. فالعدد يتعقلن بمزيد من القامات، من الأجساد، من عقول الأفراد. والكيف يتحدد بمزيد من الكيانات القائمة بذاتها كالأعداد الصحيحة. عقل الفرد، هو فرد العقل. والعلاقة الفيثاغورية القديمة بين الفرد والعدد هي أكثر من أسطورية. فإن تجريد العدد من المعدود قد يسجل مرحلة عليا من تقدم العقل. لكن هذه المرحلة الراهنة تتطلب استرجاعاً للبداية، أي عندما كان العدد ملازماً للشيء الذي يُشخصِنُه، وخاصة عندما يكون المطلوب هو إحصاء الأفراد. ولذلك فإنه في مرحلة هذا التجريد العالي يبرز الإحصاء المعلوماتي الذي يريد أن يقدم تاريخ الفرد مقترناً برقم حيزه في المجموعات الديموغرافية. فالتوثيق الشخصي حاجة معلوماتية وتسويقية وسياسية في عصر الميديولوجيا الراهن. فالهوية العامة أو المجتمعية تنقلب إلى هوية شخصية. والشخص رغم بعثرته وضآلته فإنه يصير مطلوباً لذاته موقتاً للعمل على استخدامه وقولبته لاحقاً. وهذا يبرهن على أن الأفراد يطفحون من القوالب، وأن الضرورة تتطلب إذن مصادرة كل فرد مجهول من مجهوله. لا بد أولاً من كشفه في حيزه الغامض الضيق مهما نأى وتبعثر واضمحل. يزدهر أدب «السيرة الذاتية» من جديد، شرط أن نستبدل لفظة الأدب هنا بالوثيقة، أو السجل الالكتروني. فالاعتراف بالشخص ليس إلا اعترافاً برسم الاستعمال. والمستعمِل هو المرآوي الذي يحتاج إلى الشافّ ليشتغل على مادته غير المادية، و«يفجر» شفافيتها شظايا.

وهكذا، فإنه في الوقت الذي يعتقد العقل الغربي أنه ينهي كفاحه بين مفاهيمه وواقعه، يلتقي أفرادَه الأحرار، ونظامَه الديمقراطي، فإنه يواجه نهاية حامله الأخير، هذا الفرد ذاته الذي فرغ من تاريخ القطيعات عبر تحقيب الأنظمة المعرفية التي شكلت أدواته ووسائطه، وآن له أن يتجاوز لعبة الوسائط كبدائل عن بعضها، كانت تحجب أول الطريق ونهايته معاً. لكن هذه اللعبة تثبت في عصر الميديولوجيا أنها لا تزال تمسك بالمبادرة وحدها. فالوسائط المعرفية لم تستطع أن تحقق هويتها المعرفية تلك؛ وسرعان ما اجتاحتها شمولية الميديا الالكترونية. فقدت اسمها وخاصيتها كوسائط لإيصال المعرفة. ووضعت حداً بذلك لكل التراث المفهومي لنظرية المعرفة. فالميديولوجيا التي أعلنها ريجيس دوبري[7] متأخرة عصراً معرفياً كاملاً، وربما بعد موتها تماماً ـ وباعتراف المؤلف نفسه ـ غدت تواجه زوالها في أوج تألقها كميديولوجيا ذات صلة ملتبسة بالإبستمولوجيا. ولا يتبقى لها إلا أن تقرن نفسها بتوأمها اللدود، التي هي المرآوية. فالفرد نقطة مضيئة في بحر من سراب التصعيق والتشبيح. عند ذلك ينبثق السؤال الإستراتيجي الأشمل لأية أنطولوجيا في ذروة التاريخ: هل انتهى الفرد مع/أو قبل انتهاء «تاريخ البحث» عنه؟

يشعر فرد من «بقية العالم»، خارج الغربنة والأمركة معاً، أن السؤال الوارد أعلاه قد يعنيه ولا يعنيه. صحيح أن «بقية العالم» جغرافية منسية، تحاول على الأقل أن تتذكر نفسها، أن تتشكل بشكل ما، وربما في هامش ما، قد يغدو تمركزاً مضاداً آخر، أو تبرز في مقاربة أو مواجهة أو موازبة إزاء التاريخانية الجامحة دائماً لتوأمة الغربنة/الأمركة؛ وهنا ترتسم مواقعية طوبوغرافية، فيها يلعب المكان ليس دور الانزياح الجهوي فحسب، ولكن دور الآخر الذي يتفوق دائماً على اختزاله واستبعاده. يتمتع إذن بمواقعية متحركة، تتصيد التاريخانية (الشمالية) بأساليب وأنظمة غير تاريخانية.

يشعر فرد من «بقية العالم» هذه أنه رغم انتمائه إلى معظم الكرة الأرضية حجماً وكثافة، فإنه لم يقترف، أو أنه لا يعرف كيف يقترف إثم الدنيوية، ممارسة الدنيوية. بالتالي لا يستطيع أن يسلم بأن قلة من هذا العالم أخذت على عاتقها أن تُؤرضن وتحقّب هذه الدنيوية بالنيابة عنه، عن «بقية العالم». عن كل من هو خارج مساحتها، وخارجاً عن موضوعها. فالمواقعية الجغرافية لا تعني إذن الدخول في مواطنية الأرض معاً، وحتى عندما تشغل «بقية العالم» معظم هذه الجغرافية، وتندرج في معظم المكان، فإنها لن تتمكن من الفوز بحق مواطنية الأرض ما دامت لم تدخل بعد دنيوية التاريخ، وليس التأريخ.

سوف تظل «ثورة الجغرافية» مطرودة خارج التحقيب المعرفي ما دامت لا تحس حاجة عضوية حقيقية للربط بين مواطنية الأرض، ودنيوية التاريخ. ذلك أن العالم يقدم مشهديته الراهنة على أساس أن ثورة الجغرافية مطرودة، بصورة قبلية، خارج التحقيب المعرفي. وبالتالي يحاول خبراء الاستراتيجية الكونية الجُدد أن يستغلوا هذه المشهديةَ إلى أقصى حدودها، بحيث يحققون لها النقلة العسيرة من كونها حالة في واقع سياسي، إلى تصييرها استراتيجية لأنطولوجيا شاملة وذلك كما يلي: فإن انبعاث حركة حقوق الإنسان مجدداً يتعرض لأكبر وأخطر عملية تشبيح عرفتها هذه الحركة في ماضيها، ومنذ لحظات التنوير الأولى. فالتحوير الذي أصاب هذه الحركة مع حداثة التقدم التكنولوجي، لن يكون سوى ذكرى سحيقة بالنسبة للتحوير الذي يصيبها راهناً، وذلك تحت سلطان المرآوية المنفلتة من عقال أية رقابة فكرية أو دنيوية أو سياسية حقيقية.

إن التحقيبات المعرفية التي مر بها (التبرير) طيلة تقلبات المشروع الثقافي الغربي بين لحظتي الحداثة التقليدية والحداثة البعدية، كادت أن توصل الفرد في النهاية إلى هذه المواجهة الحاسمة مع ذاته بدون كل تلك الوسائط التي كشفت الأركيولوجيا نسبيتها ومحدوديتها، وأعادت اصطفافها وتصفيفها باردةً وهادئة ومتواضعة، كإبستيميات تعددية ممكنة، لتأريخ موشك على اختتام فصوله الحافلة. لكن هذه المواجهة المرجوة والمنتظرة للفرد مع ذاته للمرة الأولى مباشرة وبفورية مطلقة، في غياب من تلعيبات الوسائط المعرفية الواحدية، هذه المواجهة هي التي تتعرض لرهانها الأخير. وذلك بحسب آلية تفكيكية هي التالية: إن عبارة الوسائط المعرفية مشروطة بالانفصال بين حديها، فيكون لدينا من ناحية: وسائط، ومن ناحية أخرى: معرفية. والحد الثاني يتحول بسبب هذا الانفصال، من صفة لما هو سواها إلى اسم لما هي عليه. تفتقد الوسائط إذن تعيّنها. تحاول أن تملأ فراغ

العبارة وحدها. وفي عصر الحداثة التقليدية كانت الوسائط تتذرع دائماً بالعقل، وتلتصق بالصفة المعرفية كدليل على صدقيتها. واليوم، في مواجهة الحداثة البعدية تبرز الوسائط وحدها دون أن تعلن عن كونها آتية من مصدر هو العقل، وأنها متجهة إلى مصب هو المعرفة. فالوسائط تحذف البداية والنهاية وتبقي على ذاتها، باعتبارها تغني عن المرجع والهدف معاً. فجأة تتعرض الحداثة البعدية إلى العملية التشبيحية الأكبر: بدلاً من فردنة الفرد يجري توسيط الفرد لعبارة تتجاوزه دائماً هي: حقوق الإنسان، وبذلك يعود التبريري هذه المرة لا ليقوم بعقلنة حد آخر، ولكن لكي يحتكر العقلنة والآخر في عبارته وحدها. وهكذا تجري لعبة لغوية مُشبَّحة بالمرآوية، عندما يُنقل مركز الرؤية من الفرد إلى الإنسان. فالشبح التجريدي يستحوذ وحده على مصدر الدلالات. وتقوم مراياه في بثّها وعكسها على كل سطح منظور ومكتوب، وعبر كل ترداد مسموع ومُصدَّى. لكن المنعكس ليس دالاً أو دليلاً، وإنما هو ارتعاشات التشبيح والتصادي وحدها.

لماذا يحدث دائماً أن يُستخدم مفهومُ الإنسان لقمع أفهوم الفرد. مفهوم الإنسان كان المحلَّ الأعلى لمراكمة التبريرات والتحليلات والاستراتيجيات. وأفهوم الفرد كان محل الإنسان الصفْر. هكذا اشتغلت مفهمة الحداثة التقليدية على نمذجة إنسان بديل عن الآلِه. قامت على حطام مدينة الله. فاعتقدت أنها تؤسس مدينة الأفراد الأحرار، أو المجتمع المدني الذي بدوره راح يبرر المجتمع الصناعي. وجاءت الحداثة البعدية لتمارس تفكيك هذه المفهمة. حاولت أن تقع على الفرد فأخطأته ثانية. أخافها كون الفرد يشغل خانة أو فئة فارغة، فاستنجدت من جديد بالإنسان، ولكن قرنته هذه المرة بعبارة: حقوق الإنسان، التي تمنحه بعض الخصوصية. هكذا فالإنسان في منطوق الحداثة البعدية يجيء مقترناً بالحقوق التي تجيء هي كذلك بمثابة تعريف به. لكن الإنسان بدون هذه الحقوق قد يعيد تجربة اللامتناهي التمركزي الذي انحرفت نحوه حداثة الأنوار الأولى، عندما تبنَّت الإنسان كشعار إطلاقي جديد واعتبرته قابلاً لتبرير ذاته كنموذج يُحتذى من قبل الأفراد جميعاً. مع ذلك يظل الإنسان كائناً معنوياً، والفرد كائناً عضوياً. وحقوق الأول ليس من الضروري أن تكون هي حقوق الآخر. بالتالي، فإن جميع المفاهيم التي بنتها العلوم الإنسانية قد انطلقت من هذا الفارق النوعي بين الإنسان والفرد؛ فاستخدمته في نسج جميع تلك الأيقونات التي احتمت دائماً بالصياغة الجماعية، والدلالة المعنوية، من مثل ألفاظ: المجتمع، الطبقة، الشعب، العرق.. والحضارة.. إلخ. لذلك كان نسيان الفرد أمراً واقعاً لا مندوحة عنه. كأنما يستمر بروز الفرد مشروطاً دائماً بمدى ما يحمل من علامات تلك الأسماء الجمعية الكبرى، ومن بعض أقل آثارها. ثنائية الجزئي/الكلي، طغت على ثنايه الخاص/العام. ويمكن القول إن صنف الخاص لم يتبلور في المشروع الثقافي الغربي إلا مع شرعنة الملكية المادية. ولهذا سادت مُسلَّمةُ أن الفرد ثمرةٌ للمجتمع الحديث، للملكية. وربما كان ثمرة حكراً لشجرة واحدة لا تنبت إلا في (شمال) العالم، لأنها شجرة (الملكية) وحدها بحق!

لو تأملنا هذا الاحتكار لحضارة الملكية ومفهومها، اكتشفنا هذه العقدة المعرفية الرئيسية التي تحرص أولاً على تبعية الاسم الخاص للاسم العام، لتبني على هذه التبعية كيف أن نموذجاً معيناً وأوحد من الاجتماع هو الذي اكتسب حظاً فريداً في إنتاج الفرد. وهو المجتمع الغربي الذي أهلته ظروف تطور الملكية بحسب تحقيب موضوعي لوسائل الإنتاج، لبلوغ مرحلة الفرد. فمنذ أن أقام روسو تمييزه التاريخي بين «الإرادة العامة»، و«إرادة الجميع»، معتبراً الثانية قمعية لأنها تعبر عن رأي كل الآخرين في صيغة الأفراد الخواص، أي كما لو كانت مجموعاً لمصلحة كل أحد على حدة؛ في حين أن «الإرادة العامة»، «لا تهتم إلا بالمصلحة العامة»، باعتبارها مصلحة للأفراد ذاتهم، ولكن في صيغة عامة شاملة، أي من حيث هم مواطنون[8]؛ نقول منذ أن أصبح هذا التمييز الفلسفةَ الأساس لقيام المجتمع المدني، فقد جرى طمس هذه الفلسفة، وتلعيب مفهمة المجتمع المدني، وإجبارها على الدخول تحت منطق التحقيب، خدمةً لهدفين متعارضين في حيزهما الواحد. فمن جهة يتحقق ربط معقولية هذه الفلسفة بتأريخ معين لإنسانية معينة، وفي الوقت عينه يُرفع هذا التحقيبُ من كونه خاصية إثنية معينة ليفرض كما لو كان مساراً وحيداً للتقدم بالنسبة لجميع العائلات الإنسانية. فلا طريق سواه أمام الجميع، ولكنه في الآن نفسه هو طريق خاص بفريق واحد من هذا الجميع. هذا التعارض يمزق صميم ديمقراطية غربية، تكاد تيأس اليوم من إمكانية أي حل.

أما المبدأ العربي الذي تبناه الإسلام القائل: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، فإنه يفرض نفسه خارج التحقيب والتأريخ المرتبط بهوية إثنية معينة. فهو يقدم صيغة الفرد والجماعة في تدقيق مفهومي واحد. لا يختلق بينهما تعارضاً منطقياً، ولا يفرض على مشهدهما تتابعاً تراتبياً زمنياً أو هرمياً. قد يكون أقرب إلى التفكير بالماهيات والجواهر. لكن عندما تكون ماهية الأنسي هي أن يكون حراً منذ أن يكون، فإنها تغدو ماهية تتخطى نفسها أبداً. تصير كالسؤال الفلسفي الذي خاصيته إبداع المفاهيم. فالإنسي الحر يُكسب العالم حريتَه وليس العكس. هكذا فالجماعة المؤلفة مفهومياً ـ أو ماهوياً ـ من الأفراد الأحرار أصلاً هي المعدة مفهومياً، والمرشحة أنطولوجياً، لإنشاء جماعة (التعاقد)، وليس العكس بحسب روسو. فإن فكرة «مجتمع مدني» بكل مشروعياته ودساتيره، التي تخدم هذا التعاقد: تُوَضِعه وتُفْصِله وتعيد بناءه باستمرار، إنما هي استراتيجية الشرعية المكتسبة مجدداً في كل مرة يعيد المجتمع المدني صيغ التوازن بين دائرة يسكنها الأفراد المنعزلون، ودائرة أخرى تسكنها كل الصيغ المجتمعية والإيديولوجية والمصلحية، ومعظمها مسكوت عنه أو محول في عباراته ومداولاته. ولذلك تفشل فكرة «المجتمع المدني» تحت وطأة الأمر الواقع الذي يفرضه الأقوياء دائماً كبدلاء عن الأحرار. فالأقوياء هم الذين ينتزعون حقوقهم وحقوق الآخرين معها، ويقدمونها على أنها إرادة الجميع. ذلك هو التبرير الميتافيزيقي المطلق البديل عن كل ميثولوجيا الآلهة. ومع ذلك فالمجتمع المدني استطاع أن يفرض تاريخه عبر تحقيق القطيعات المعرفية الكبرى، وقرائنها من الثورات والتحولات الاجتماعية الاقتصادية، بالرغم من أن هذا التاريخ كان يقدم براهينه المتتابعة على أن التبريري له الغلبة على المفهومي، مما يحفز هذا المفهومي على تجديد أنظمته المعرفية التي استطاع التبريري أن يقتنص مما سبقها العنصر المعرفي في بنيتها ولحظتها التاريخية معاً. ذلك هو امتياز المجتمع المدني وهو أنه مضطر أن (يمشهد) مغالبات التبريري مع المفهومي، وألا يكون مسرحاً لأحدهما دون الآخر.

نحو فورية الفرد الحر؟

إن «التعاقد» ينظم حرية مفهومية في مؤسسات مجتمعية [شافة عن نظامها ذاك] مما يساعد على موضعة الهيكلة المدنية. وهذا الفارق الحاسم بين الإرادة العامة **(La volonté générale)** وبين إرادة الكل أو الجميع **(La volonté de tous)** يكاد يقدم النموذج عن الخط الفاصل بين ما نعنيه، من المفهومي والتبريري. إذ إنه يحدد أمثلة التمييز بين المجتمع التعاقدي وعكسه: المجتمع الاستبدادي. فالمفهومي يشغل حيزه دفعة واحدة، فهو فوري. والتبريري يدخل المسافة فيما يتصوره ماهية أو هدفاً. ويجعلها متأخرة دائماً عن المايحدث، بادعاء توسط للتاريخانية، أي لما يغايرها وقد يقاومها، وقد يدخل معها في نوع من جدل هيغلي أو ماركسي متعللاً دائماً بتركيبات غريبة، من أجل تبرير مركب أعلى أو أبعد ونهائي اكتمالي. وليست العودة (المظفرة) الحالية لكل الغرب ـ السياسي على الأقل ـ بشطريه: الغربنة والأمركة، إلى المفهمة الهيغلية بالرغم من كل راهنية الحداثة البعدية وصرخاتها الهامسة، إلا محاولة قد تكون الأخطر والأشمل، في التعمية على الخاصية الفورية لحضور مفهومي لأقنوم التعاقد، كتعبير عن الإرادة العامة، في التعمية على تلك الخاصية باصطناع الشبيه [المرآوي] الذي يحمل شعار: إرادة الكل. تحل عبارة حقوق الإنسان، كأنها معطاة من إرادة الكل، وليست كحقوق مؤسسة أصلاً على واقعة كون الناس مولودين أحراراً دائماً: فالحق المعطى يمسي اكتسابياً، مما يجعل الفرد الحر يجيء متأخراً، تالياً على فعل الاكتساب هذا، ومشروطاً به. يظل متأخراً دائماً أو مؤخراً بانتظار إنجازات التحقيب التاريخاني. هكذا يتقهقر المجتمع المدني إلى صيغة المجتمع السماوي. فالتأجيل إلى عمق المستقبل يوازي الرفع إلى أعلى درجات المفارقة، في أوج القبة الزرقاء. وليست الحداثة التقليدية إلا مفهمة هذه المفارقة في صميم المايحدث ذاته. وهي في الوقت الذي تبدد فوريتها، وتؤجل نفسها داخل المايحدث المجتمعي التاريخي الخاص بهويتها الغربية، فإنها تضع كل الخارج، كل آخر، والـ ـ آخر [عامة] في خارج عن تشكيلها، وعن تشكيله في آن معاً. لأنه بكل بساطة لا يتمتع هذا الآخر بأي تشكيلٌ. فالتاريخاني لا يقبل بأي تاريخاني مواز له. وإلا لا يعود له هذا الاسم، ولا يكون أيقونة اسمه (الوحيدة).

«لا يتمتع الآخر بأي تشكيل». هذه العبارة تقدم نفسها كنص تقريري بدون أي لُبْس. في حين أنها تناص مسكوت عن تأويليته لنص آخر يكتب هكذا: «لا يتمتع الآخر [بأي حق] في تشكيل». فمن لا يمتلك هذا الحق

أصلاً لن يخول له أن يمارس تشكيله.

بالمقابل، فإن واقعة القول بالحر الفوري تنجز مقدماً الغاية المؤجلة المستحيلة للتحقيب التاريخاني؛ وهي انبثاقة الفرد. لكن واقعة القول العربي حول الناس الذين يولدون أحراراً، هي أكثر من هذا؛ لأنها تقدم الفرد الحر بصيغة الجمع، أي الأفراد الأحرار. فـ «الناس» كإرادة عامة، إسم جمع مضاف إلى كل الأفراد، الأحرار الداخلين في تركيبه، دون أن يلغي أحداً منهم. وبذلك يتحول إلى مشروع تعاقد طبيعي يبحث عن مؤسساته الوضعانية. إذ ليس ثمة فرد إلا وهو الفرد الحر، بل تكاد لفظة الحر تستحوذ على كل المساحة البيانية لدلالة الفرد، وليس على منطقة منها، لا يمكن إسقاطها أو إلصاقها. مثل هذه الاستراتيجية الجغرافية أولاً تعتمد أساساً على تقديم مشاهد للبشر الموجودين فعلاً الآن وهنا. إنها المشاهد العرضانية بكل أعماقها التي تماثل واجهاتها. فالفرد الفوري مشهدي كله ما دام لسانه قادراً دائماً على إبداع الأفاهيم التي تُدخِل صيرورة الفكر على متغيرات الألوان والظلال والأشكال في مناظر شتى من مشهديته. مثلما يولد الفرد حراً، فإنه يولد ناطقاً. والفورية في هذه اللحظة الاستراتيجية هي أُولَى دائماً سواء للفردي، للفردي الحر، للفردي الحر الناطق. هناك ثالوث لفظي يُنوّع أقنوم الفردي بالنسبة لذاته. مشهدية شبه واحدة تعرض مناظر شتى، وتغيّر المشهدية دائماً. إن شتات المناظر ينوّع المشهدية، يعدّل أجواءها، ينحت تضاريسها، كما الطقس والأنواء لكرتنا الأرضية. وكما ليس من أنواء بدون أصوات وضجات تعلن عما يجري لتضاريس الأرض تحت وطأتها، كذلك فإن اللسان الواقع في شق لحمي من ذروة قامة منتصبة يصوّت عما يحدث للجسد كله تحته. فلو لم يحك اللسان لكان الجسد دابة أو حجراً.

قلنا إنه لا يكون فردٌ إلا حراً. ذلك أنه حيثما تُفتقد الحريةُ يُفتقد الفردُ. الحدان في العبارة لا يؤلفان قضية منطقية فحسب، بل إنهما معطى كينوني لا يوصف سواء كان واحدياً أو اثنينياً، بالرغم من اللفظ الذي يحتاج هنا إلى أكثر من حد واحد ليقدم تشكيله. ولا ينقص من قيمة هذا المعطى اتّهامُه بالمثالية أو الطوبائية ولا حتى بالهيغلية. وإلا وقعنا ثانية في أسر التحقيب، وبالأخص في شبكة الأدلجات التي ينسجها سلطان التقدم في منعطفات المشروع الثقافي الغربي. ذلك أن فورية المعطى المفهومي لأقنوم الفرد/ الحر، لا تغلق تشكيله، بل تبقيه متأرجح البداية والنهاية دائماً، تتخلله صيرورة متعددة الاتجاهات، في حيز هو أقل من أن يكون منفتحاً، وأكثر من أن يكون دائرياً أو لولبياً. فحين يسكن أفهوم في أرحب حيز وصفي (الفرد/ الحر)، فإنه مضطر للتجول في الرحابة واستكشاف ما لم ـ يَبْدُ له ـ بعْدُ من مشهديتها المتمادية دائماً حول وما وراء حدودها. إن فورية أفهوم الفرد/ الحر تجدد تناهيه في كل بقعة ينزاح فيها وإليها، ملء الرحابة اللامتناهية. ولولا فورية التناهي تلك لاستحال الفردُ هباءَ، والرحابةُ فراغاً، لا لونَ ولا صوتَ. ولذلك يتأرخ مولد الفرد/ الحر في بدايات التقدم، وليس في منتهاه. وعندئذ يختفي الحديث عن التقدم، ويبرز خطاب المتقدم وحده. ولذلك لا يصح التعاقد بين الأفراد الأحرار، إلا إذا بني على تعاقد كل فرد مع ذاته أولاً. وبالتالي، فإن المحل الطبيعي لهذا التعاقد هو وجود الآخر وقيام الجماعة. ومن هنا يتطور أفهوم الإنسان إلى أول كيانية حقوقية سُميت بالمواطن. وربما حسمت هذه الكيانيةُ كل النقاش الفلسفي، وتطبيقاته القانونية والدستورية منذ الثورة الفرنسية، ووضعت حداً للنزعات الحصرية في إشكالية الطبيعة/ المجتمع التي شغلت عقول التنويريين تحت وطأة التحولات العنفية الكبرى التي سادت مراحل التكوين السياسي الحديث للغرب الأوروبي. لكن العودة إلى أطروحة الفرد كواقعة مختلفة، راحت تنتزع الغلاف الحقوقي السياسي الذي نسج عباءة المواطنة، وأرجعت الإشكالية إلى حدودها الأولى، من حيث إن الفرد هو كذلك مواطن فيما يتجاوز كل الاجتماعيات والحقوقيات، ويتحد مع أنطولوجيا محايثة ومنسية. وهي مواطنية الوطن الأم للجميع، كرتنا الأرضية. هذا الأفق الذي يمكن دعوته بـ (الجغرافي الفلسفي)[9]، ربما يبعث أفهوماً للطبيعة مختلفاً عن تراث الفهم التنويري السابق. إذ تمسي الطبيعة لا تعني الخلق ولا تبعية الكائن إلى نظام كوني أو ميتافيزيقي أعلى، بل هي كونية محايثة، أرضية كلها، تعيد الإنسان إلى مكانته التاريخية الزمنية والتراتبية في آن، من المنظومة العضوية الحية لكون محايث منظور، أو قابل للنظر.

كل ذلك مع ملاحظة الفارق الأنطولوجي بين مفهوم المواطنة المشمولة بأقنوم الإنسان اللامتناهي والمركزي الذي ساد تحقيب تاريخانية الحداثة التقليدية،

ومفهوم المواطنة لإنسان غير تام، ويبدعه الأفراد الأحرار في مجتمعات الأفراد الأحرار في الوطن الأم العضوي، بيت الجميع، كُرتِنا الأرضية السابحة في فضاء الكون اللامحدود، هذا الذي تستشرفه الحداثة البعدية لدى الغربنة الجديدة. وفي ذات اللحظة يعاني الفرد من «بقية العالم»، والعربي منه بخاصة، غربة مزدوجة، من ثورة التاريخانية الغربية السابقة وتحقيبها، كما من ثورة المفهمة الجغرافية المعاصرة، بالرغم من كل تواريخه المتنوعة بالنسبة للغربة الأولى؛ وبالرغم من إشغاله لمعظم الرحابة الجغرافية لأمنا الأرض، بالنسبة للغربة الجديدة الراهنة. ليس هذا فحسب، بل يتجاور مع هاتين الغربتين تعجيزان استبداديان. أولهما: تعجيز فرد العربي، كفرد لذاته، ومن «بقية العالم»، عن تشكيل مفهمة وضعية (مدنية سياسية) لما تعنيه فورية الفرد الحر، ومحلها في مركزية التراث العربي. وثانيهما تعجيز عن مواجهة توأمة الغربنة/ الأمركة ـ المتدامجة لصالح حدها الثاني ـ في اجتياحها المرآوي لمشهدية المايحدث الفعلي، العالمي الراهن، وذلك في ظل ما تعنيه استمرارية النتيجة الذروية لحرب عالمية ثالثة معلقة فوق رؤوس البشر جميعاً؛ (في هذا المنحى يأخذ اصطلاح الحرب العالمية الثالثة دلالة العولمة، من حيث إنها على صعيد المفهمة، تمثل اجتياح الاقتصادي لسواه من (مثل) المجتمع المدني: كما تمثل العولمة على الصعيد الواقعي، الجيوسياسي، اجتياح الحدود الكبرى للحدود الصغرى، وتجريد «بقية العالم» من بواقي استقلاليتها الفكرية والمعاشية). مُنْهيةً تاريخ الثنائيات كلها لصالح أحادية القطب المسيطر الكلياني؛ ومُجْهضةً بالمقابل لحظةَ مولد التعددية كمبدأ أنطولوجي محايث، مقابل ميتافيزيقيات الواحديات الإطلاقية المنقضية.

وحول هذه النقطة بالذات، أي تعارض حلول التعددية أنطولوجياً مع اجتياح التبديدية المرآوية، يعاني فرد العربي بالنسبة لحيزه الخاص أصل التعجيزين معاً، وهو المتمثل في استعادة التبريري وتكراره بديلاً عن عودة ذات النفس، في هذا التعلق الكسول بلحظة انغلاق التشكيل التاريخي المنصرم، وتأبيد هذه اللحظة، بديلاً عن استنهاض إرادة الخلق ـ وليس تبعية للمخلوق ـ للشروط التوليدية الحقيقية لفورية الفرد الحر، ولما يعطي عبارة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» نصَّها الفوري في تضاريس الصيرورة والاختلاف؛ عبارة استنكار التبريري باسم المايحدث القسري الإرغامي، وإعادة بناء المشهدية التي هي فورية ذاتها، للذات والآخر في وقت واحد.

أول ما تطرح هذه المشهدية الراهنة، معرفياً على الأقل، انقضاء النزعة الحصرية والانحصارية (L'exclusivitisme). فإن فورية ـ الفرد الحر تنهي جدل الحصر في الطبيعي أو/ الاجتماعي، الذي احتوى ثلاثة أو أربعة قرون من تاريخ صراع القطعيات مع ضد الإيديولوجيات. وقد اجتازته الحداثة التقليدية نيابةً عن ذاتها وعن تاريخ الابستمولوجيا بلا تحديد إثني أو جهوي، حتى وصلت أخيراً إلى ما بعد قصتها الحافلة تلك، لتلقى أمامها مجرد فرد وأفراد يستبقون كل تسمياتهم التبريرية، الإطلاقية والقوموية والمجتمعية. وإذا كان ثمة تسمية مرت مروراً عابراً كنموذج فكروي ضمن ما يسمى بالمجتمع المدني، فهي اسم المواطن الذي يقابل الفرد (الطبيعي). فالمواطن هو الفرد ـ الفكرة، في مجتمع (الفكرة) الحرية. وقد تم حصر وحصار حق المواطنة بالتبريرين: الإثني (الأبيض) والجهوي (الشمالي) معاً، المسكوت عنهما إبستمولوجياً، والمصرّح بهما دائماً على رؤوس الأشهاد، من الأسياد والضحايا. ومع ذلك كان هذان التبريران يخفيان الاسم الثالث المرفوع: الرأسمالية. ويجعلان مكانه الديمقراطية. وإذا كان ثمة ما يشكّل عنواناً رئيساً لكتاب العقل الغربي فهو: التباس الديمقراطية والرأسمالية. فاللعبة بين/ وعلى هذين اللفظين كتبت وحكمت فصول الكتاب جميعاً. وربما في خاتمة هذا الكتاب جاء عنوان فرعي اكتمالي واحتفالي بسقوط العدو الزمني الأكبر: الشيوعية، وبقاء الرأسمالية وحدها. وبهذا فقد تحتم في النهاية أن يملأ الثالث المرفوع كل ـ العبارة، وكل ـ عبارة.

في ثنائية: الشيوعية/ الرأسمالية، كانت لعبة تبرير أحد القطبين تتطلب وجود الثاني، والإبقاء على الثالث المرفوع مرفوعاً دائماً، وهو هنا أساس كل نص وعبارة. إنه: «بقية العالم»، أو العالم ـ بدون تخصيص أو تعميم الكل أو البعض. فالثنائية هذه فرضت أن تمر كل مفهمة أو خطاب عن العالم أو حوله، عبر مفردات التبريرين المتعارضين وثوابتها الأيديولوجية. وخلال تاريخ هذه الثنائية افتقد العالم في نفسه مشهديته الأصلية. وانخرط

في ابتكار خطابات التصديق والتكذيب، التحليل والتحريم. فكان كل من القطبين يقيم ديانته فيما هو فوق ـ العالمي، ويفرض محايثة طقوسه وعباداته كتقنيات حصرية وانحصارية تتبادل الاستبعاد والاستنكار، وتستولي على تفاصيل المفهمة والممارسة في حياة الناس اليومية. وكان التبريري الأعظم والأخفى الذي يجهر به لدى المعسكرين هو الديمقراطية. أما الاستقطاب فقد أدخل العالم في استنفار دائم للشعبوية التعبوية. فرض على الجميع صراع أقل الأقلويين كما لو كان استراتيجية مصيرية للتاريخ، تركزت حول بادرة واحدة: من يسبق الآخر في الضغط على زر الجحيم النووي؛ والانتهاء من كل الأطروحات بتفجير العالم مرة واحدة، بحيث لن يتبقى أحد ليكتب عما حدث. وهكذا ولد فرد الحداثة البعدية في الغرب وكأنه ظاهرة سعادة شاذة في جو، كل ما فيه يهدد بالكارثة الأعظم. وحتى في هذه اللحظة شبه الكارثية والموشكة على الكارثة، فقد استمر تعجيز الفرد العربي، والعالمثالثي إجمالاً، عن قبوله كند أو شريك في معاينة ومعايشة العصر. حدث ذلك طيلة تحولات الاستقطاب العالمي، أو خلال تفجره، أو بعد انهياره. فالاستقطاب ليس حصرياً داخله بالنسبة لكل قطب مقابل الآخر فحسب، بل هو حصري في احتكاره للمصير العالمي، وفي إقصاء العالم عن أدنى مشاركة فيما يصنع له وباسمه، وحتى نهايته.

يُطالب الفرْدُ العربي أن يعاود الصعودَ تراجعياً نحو مختلف تحقيبات المشروع الثقافي الغربي؛ حتى يُؤذن له بحصّة يسيرة من المائدة «اليونانية» المستعادة في برهة الحداثة البعدية، ليجلس حولها مع بضعة أفراد من الصفوة المختارة، من أقطاب فردانية يونانية شاحبة.. تستعاد أثينا الديمقراطية وتقليدُ (المأدبة) و(حوار) الحب، كعاصمة متخيلة ومستحيلة، لغرب يفر من عواصمه وأريافه الموبوءة، وفي الوقت عينه يقدم ذاته وطناً حصرياً لديمقراطية أفلاطونية؛ شرطها الأول إلغاء أية مشاركة للآخر في مأدبتها العامرة، بسبب وحيد وهو استحالة إبستمولوجية لأن يكون تاريخ معرفي لذات معينة، بكل تحقيبه، تاريخاً للآخر. لذلك لا يتبقى لبقية العالم سوى خيار واحد وهو العيش في ظل حرمان من ديمقراطية ممتنعة عليه معرفياً، لكنه مطالب بقبول أن يفرضها الغربي عليه إجرائياً، الذي هو نفسه لا يملكها إلا في مخيلة المدينة الإثنية الطوبائية الموغلة في تجريد القدم، والتي تغدو موغلة في مستقبل يظل هو نفسه بعد كل حاضر، أي لن يكون حاضراً في يوم من الأيام. يكشف عن هذه المشهدية الممزقة زمنُ ما بعد الاستقطاب الحصري؛ فإن انقطاع الخطاب التبريري مع سقوط الثنائية الصراعية حتم نزول (الثالث المرفوع): الآخر: الديمقراطية: بقية العالم ـ إلى فورية الممارسة. لكن المايحدث الفعلي هو الكارثي الأعظم. فالتخطيف الإعصاري يستلب المشهديةَ المتحققة كل معالمها الحية، ويستعيض عنها بصورها الورقية والضوئية المتناسخة، وأصواتها المسجلة. أما المغني الحقيقي فهو مبدد وراء تساجيله.

وهكذا، فإنه ما إن دقّت ساعةُ الديمقراطية حتى بدا أن الزمن يتقهقر فجأة إلى ما قبل تاريخ التحقيب وإنتاجاته التبريرية؛ كما لو أن رحلة المفهوم الهيغلي من أجل التطابق مع الواقع الملائم معه لم تنتج أية قطيعة معرفية، ولم تراكم أي تراث تحرري، ولم تكسر سوى أشكال من العبودية، ليتبقى في النهاية هذه العبودية بالذات عارية من كل شكل؛ ومع ذلك فالكل مجمع على التلعثم وقت النطق باسمها الحقيقي، ولا يجد أحد على رأس لسانه سوى الكلمة التقليدية العتيقة: الديمقراطية، أو بالأحرى العبارة الحضارية جداً: حقوق الإنسان. فهي العبارة الأشد التصاقاً بالفضاء في حين تلتصق العبودية بأرض العالم وإنسانه.

يقف تأريخ واحد معين، يوصف عادة بالغربنة، أو بالغربنة/ الأَمْرَكة بالأحرى، يقف هذا التأريخ ضد جغرافية «بقية العالم». والمواجهة شاقة ومستعصية؛ إذ إنه في الوقت الذي يمكن لما هو غير أرضي أن يجتاح أرض الغير، فإن هذه الأرض لا تمتلك ما يصد اجتياحاً تحققه تشبيحات أفكار تطير في الهواء. مثلما انتظرت الفلسفة قروناً حتى جاء من طالب بأرض لها (من كانط إلى هوسرل)، فإن الجغرافية لا تزال بانتظار من يبدع مفهمتها. وإذا كانت العلوم المادية استطاعت أن تكون وحدها السباقة إلى التعامل مع مفردات لمحتويات الأرض، من جماد وحيوان ومياه ونبات لغير صالح نقاء هذه الأيقونات وبقائها في الحساب الأخير، فقد جرى تعامل العقل الغربي مع (إنسان) العالم بدون أفراده وشعوبه وأرضه. وليس اصطفاف عبارة «حقوق الإنسان» كتتويج لكل خطاب سياسي في عصر المرآوية

الراهنة سوى إمعان في تبرير نفي الآخر من نصه وحيزه، من فرده وشعوبه وأرضه.

لو حاولنا أخيراً أن نلملم بعض شتات النص المسكوت عنه، أو بالأحرى المتجوي الهائم، لكانت لنا بعض عباراته الآتية:

إذا كان دخول الفرد من الطبيعة إلى المجتمع، مع التنوير الأول (الكلاسيكي)، قد فرض عليه الانتقال من فورية الحق إلى آمرية الواجب (وخارجيته)، فهل إن انفتاح المجتمعات الإثنية والدولتية في مفترق انهيار التشكيلات الامبراطورية الكليانية مع عهد تنوير، حداثوي ومعاصر، نحو المجتمع الإيكولوجي لأمنا الأرض... هل هذا الانفتاح بمقدوره أن يعيد إنسان الفرد/ فرد الإنسان إلى لحظة الحق الطبيعي، مع هذا الفارق الحاسم، وهو انبناء الحق الطبيعي هذه المرة على أسس التشكيل العضوي الحيوي لـ (طبيعة ما) موجودة بالفعل، ليست خلقية، ولا تجريدية، ولا صراعية (خطية تاريخانية) ولا طوبائية. إذ لعل الطبيعة ـ أو طبيعة ما ـ تنجلي أخيراً عن مشهديتها لأول مرة، وذلك بعد انغلاق دورات التاريخ التحقيبي، بحسب إيقاع المشروع الثقافي الغربي وواحديته.

يتغنى المشروع الثقافي الغربي بفرده الحداثوي البعدي الذي هو ثمرة لتحقيب الدورات المعرفية. لكنه انتقل من مسلسل التبريرات، ليجلس محايثاً للتبرير بالذات دون أن يكون متلبساً بأسر واحدي، من قبل تبرير معين. فهو فرد (قابلي) خالص. وقد يكون صدفوياً، متأرجحاً ورخواً، وربما يعتبر نفسه سعيداً. يخيل إليه أنه قد غدا ذاك الحامل لإنسان «حقوق الإنسان»، لكنه في الآن ذاته لا يرى فرداً أو إمكانية فرد خارج مشروعه الثقافي ذاك.

من هنا يأتي هذا التعارض الجذري: وهو أن فرداً ـ بعد ـ التحقيب المعرفي، ليس هو كذلك إلا لكونه يشغل هذه المنطقة من المواقعية بالنسبة للتحقيب المعرفي. فهو يفترض التعددية، في حين يُشغل الحيز الواحدي الذي لا يتسع لسواه. وهو يفتح صدره لإيكلووجيا أمنا الأرض بكل أبنائها من جماد وحيوان ونبات وإنسان، لكنه يعترض على هذه الجغرافية العرضانية باشتراط التاريخانية كخط وحيد طولاني لتحقق تطابق المفهوم وخطابات الواقع. يحدد لنفسه مهمة الدعوة، ويفرض على الآخرين وضعية المدعوين الذين لا يلبون. أما لماذا لا يلبون، فهو سؤال يتجاوز النسبيات، ويدخل نطاق الأنطولوجيا بالنسبة لمجمل التاريخ الفعلي للحداثة التقليدية. وينضوي تحت التحقيب المعرفي بالنسبة للمسكوت عنه في خطاب الحداثة البعدية الراهنة. فلا يزال الفرد فكرة أو جوهراً في الطرح الأنطولوجي، أو فكرة ـ عن ـ فرد ما في الطرح الابستمولوجي. حتى يصح توصيف كوندورسيه (Condorcet) منذ أكثر من قرنين، وخلال حمأة الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان، حيث يكتب: «إن الثورة قد فعلت الكثير من أجل مجد الإنسان، وفعلت القليل بالنسبة لحريته، وما كادت تفعل شيئاً بالنسبة لسعادته»[10]. ولعل الحال لا تزال كما كانت أيام كوندورسيه. إذ إن إعلان المبادئ هو غيرُ تفعيلها. والتفعيل يعني مبارحة الاسم الطبيعي للحق، واصطناع الظروف التي تضعه موضع التحقيق. وهنا، بين الاسم الطبيعي واصطناع الظروف لتجسيد الحق، دخلت على الخط عواصفُ التغيير الاجتماعي. واجْتُرحت الإيديولوجياتُ من أجل وضع برامج التغيير. فانشغل فكر القرنين الأخيرين باصطناع برامج التغيير التي حلت تدريجياً محل الأهداف المعلنة.. انتقل التبرير من الهدف ذاته إلى وسائله أو برامجه. فالتاريخانية تطمس خطوط العرض، وتبقي على الخط الطولاني وحده. وتظل سعادة الفرد مؤجلة حتى تتضح فكرته، أو فكرة عن فرد ما!

امتياز الفرد «العربي» هو أنه يجد نفسه (خارج الموضوع)، خارج التحقيب والأدلجة. هذه الخارجانية قد أُجبر عليها طيلة عصور التبعية والاستيعاب. ثم غدت الخارجانية نفسها انزياحاً مقصوداً لذاته، ولعله قد يسمح للفرد العربي أن يعاين كلّ هذا الذي حصل، على الضفة الشمالية، وقت تغييبه هو وغيابه. وقد تصادف توقيتُ وعيه لاختلافه في ذات اللحظة المعرفية التي أوشك فيها مشروع الغربنة على اختتام اكتماله والتغني بنهايته، واستشراف مواقعية اختلاف جديدة خارج أسوار الأدلجة التقليدية. فـ (التأسيس في المختلف) أرض مشتركة لفرد من الشمال، وفرد من الجنوب، وإن كانت تباينت مفهمة الاختلاف عينها، وافترقت معادن التأسيس، والمقالع التي توفرها للضاربين في صخرها ووعرها، بين غربي مشبع بثقافة التبرير، وعربي موغل في فورية التحرير.

الأول يحار حيرةَ حداثته البعدية، هل تتخلّى عن

تراث جَدَّتها الحداثة الكلاسيكية، فتخضعها لآخر دروس (التصنيف) الذي تعلمته منها، فتركُنها على رفوف الأركيولوجيا، أم تعرضها، باردة وهادئة، في ذات مشهديات الحداثة البعدية، كعمق شبه كثيف في كواليسها الشافّة. لذلك كنا نلمح دائماً إلى أن فكرة فرد مبرأ من كل علل الفردوية والاجتماعوية معاً، إنما تشوبها تجارب أربعة قرون من صراع الأدلجة ضد براءة الصيرورة، تشحنها وراءها، وتحاول هذه الشحنة الثقيلة أن تفقد براءة الصيرورة فجائية زمانها وإبداعها الخاص. وهذا ما تحاول الأمركة أن تفعله حيال الغربنة الغاربة. إنها تنفخ الروح في كل تصنيمات الغربنة التاريخية. تنتزع من كل أقانيم الأيديولوجيات الثاوية والمنقضية عنف الإيديولوجيا كتشكيل شمولي، يُراد له البقاءُ والتفعيلُ حتى بعد سقوط نماذجه. وهذا ما حاولنا التعبير عنه عندما نشير إلى أن سقوط كل تبرير على حدة، بعد انقضاء حقبته المعرفية، لا يعني انهيار التبريري عينه، كنظام أنظمة معرفية قادر باستمرار على توليد وإنتاج التبريرات المناسبة لظروف موضوعاتها. فالأمركة تساهم مع الغربنة في دفن الأيديولوجيات، لكنها تحافظ على شكلانية الأدلجة عينها بدون التمسك بمحتوى معين أو واحدي. ومع ذلك، فإن التبريري القادم مع الأمركة، سوف يتخلى عن كل آليات الإيصال، من إقناع وإغواء، من برهنة أو مفهمة، من حوار أو تحوير. فكل تراث الميديولوجيا المعهودة تتخطفه المرآوية من أواليات وتشريعاته، تطمس ملامحه المعهودة، وتستخدمه في تشبيح هياكله، حتى يغدو كلُ شكل أعجز من أن يقدم تشكيله. فالتبريري يخسر كل تاريخه عندما يصل إلى حقبته الأخيرة: المرآوية؛ يسلمها أسراره وممتلكاته، ويضع بين يديها عدة الشغل التي لن تنفع المرآوية في شيء، إلا في تغذية حنين إلى عهد لغوي منصرم إلى غير رجعة، وسط أشمل خداع مزدوج يلف العالَم، يصدقه صانعوه وضحاياه معاً.

أما الثاني، فهو الفرد العربي الذي يعثر على جسده قبل فكرة جسده، ويتحسَّس مُسَمّاه قبل أن يحدد له اسْمه الواحد. أو لعله يخيل إليه، على العكس، أنه هو الفكرة قبل الجسد، وهو الاسم قبل المسمى. هذا الوضع يبقيه في حال التأرجح. لكن الحسم يداهمه من أكثر من جهة. وهو لا يمتلك بالمقابل إلا مشروع هوية خصوصية لا تلقى سياقها الموضوعي إلا عبر نوع من المايحدث مافوق ـ التاريخاني، يضع التحقيب المعرفي الغربي في تمفصل إيجابي مع ثورة العالم الجغرافية. يضع أمْنَ العقل في اشتراط أنتروبولوجي شمولي مع أمن الأرض، ومستقبل الحياة على كوكب كامل، وليس لقارة أو إقليم.

إن انبثاق فرد عربي ليس مؤشراً على تحول معرفي في صميم حضارة معينة توصف بالعربية الإسلامية فحسب، ولكنه مؤشر الحداثة البعدية الجديدة، وقد أنجزت أركيولوجيا المشروع الغربي بكل ذاتياته اللامتناهية، واستطاعت أن تشرك ثقافات العالم كله في حقبة انتهاء التحقيب، بحيث يتم أخيراً قطع المسافة الفكرية بين حقوق للإنسان كانت عرضة دائماً لعواصف الأدلجة، ومفهوم للفرد، إيجابي، ويومي، ومحايث، وغير قابل للاستنفاذ. صعب وصعوبته هي كثرته اللانسخية؛ التقاؤه في كل مكان أرضي ومواقعي، وليس في أقانيم الكاتدرائيات المسورة الحجرية.

شرط انبثاقه الفرد العربي، وكل فرد من «بقية العالم» هو ولادة عصر جيوفلسفي، يتم فيه تحرير الإنسان من كل طفيليات/ (أل) التعريف، لكي يغدو جسد العبارة وحده يسبق مدخله النحوي، أي عندما يختفي ادّعاء تعريف ما لا يُعَرّكف. ويصبح التعريف مجرد التأشير على أجساد الأشياء البسيطة، التي مع ذلك تؤلف كوكب العالم، أرض البشر بدون الـ ـ إنسان، ومع كل إنسان.

مطاع صفدي

الهوامـــش

(1) Alxandre Kojève: Le Concept, Le Temps, Le Discours. Ed. N.R.F. Gallimard. Et voir: Dominique Auffert: Alexandre Kojève. Ed. Figures - Grasset.

(2) J. F. Lyotard: Témoigner du différent. Quand phraser ne se peut, Ed. Vsins .

ـ كتاب جدلي اشترك فيه إلى جانب الفيلسوف ليوتار مفكران آخران قدما عرضين حول مفهوم الاختلاف. وقد وردت العبارة أعلاه عبر صيغ مختلفة خلال المداخلات.

(3) M. Foucault: La pensée du dehors. p. 15. Ed. Fatamorgana .

(4) A. Badiou: Manifeste pour la philosophie .

ـ انظر ترجمة كاملة لهذا الكتاب في مجلة: العرب والفكر العالمي، العـ12ـد.

(5) M. Heidegger: Les hymnes de H ö, La Germanie et le Rhin. Ed. Gallimard .

(6) Gilles Deleuze: Qu›est-ce que la philosophie? Ed. Minuit

ـ يختصر دولوز إبداعه الفلسفي بآخر كتاب له يطرح سؤال: ما هي الفلسفة، كما في البدء دائماً. ولا يلقى سوى جواب واحد هو: إبداع الأفاهيم.

(7) Régis Debray: Cours de médiologie générale. Ed. Gallimard .

(8) J.J. Rousseau: Du Contrat social, Gallimard, Pléiade (T. III. Ecrits politiques) p. 371 .

ـ Voir encore: Luc Boltanski, Laurent thévenot: De la justification, les economies de la grandeur, Paris. 1991, p. 107 - 150.

9) يفتتح دولوز فصله الممتع من كتاب (ما هي الفلسفة)، وعنونه: (Géophilosophie)، بهذه العبارة، «الذات والموضوع يقدمان مقاربة سيئة من الفكر. ليس التفكير خيطاً مشدوداً بين الذات والموضوع، ولا ثورة لأحدهما حول الآخر. فالتفكير إنما يقوم بالأحرى في رابطة إقليم (Territoire) بالأرض». ص 82، من الكتاب الوارد أعلاه.

(10) C.V. De la jusitification.. p. 141 .

ـ وقد ورد نص كوندورسيه هذا مقتبساً من كتابه:

ـ Condorcet: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'ésprit humain, Ed. Prior; Paris 1937, p. 199.

عمل جديد

الفلسفة براءة الصيرورة

مطاع صفدي

يصدر راهناً عن مركز الإنماء القومي

المنظور الديني عند "مرسيا إلياد"

زهير الخويلدي

استهلال

«الإنسان في المجتمعات الغابرة قد بلغ الوعي بالذات في عالم مفتوح وثري من جهة الدلالة. وبقي معرفة إن كانت هذه الإنفتاحات هي أدوات للإنكسار، أو على العكس من ذلك تمثل الامكانية الوحيدة لبلوغ الحقيقة الواقعية للعالم».(1)

من المعلوم أن الباحث الروماني **مرسيا إلياد** (1907ـ1986) متخصص في تاريخ المعتقدات والأديان والأساطير وأنه تناول الظاهرة الدينية بالتحليل المنهجي لمختلف أبعاد التجربة الإنسانية الباطنية وما يكمن داخل بنية الوعي البشري من صراع دائم بين المقدس والدنيوي وتحدي البشر للآلهة وانقسام في الوجدان بين الانتماء إلى المستوى الطبيعي والدنيوي المرئي ومن تعلق بالبعد الأخروي وتوق نحو ماهو روحي.

من البديهي أيضاً أن النجاح الذي لقيته تحليلات إلياد تعود إلى قدرته على التوثيق والتعامل بانفتاح مع تجارب متباعدة ومرجعيات مختلفة وثقافات متنوعة تضم اليوناني والروماني والهندي والأوروبي وترجع بالخصوص إلى تمكنه من متابعة الظهورات الآلهية المتتالية عبر التاريخ وتجليات المقدس في المحسوس وإلى وقوفه عند نقطة مهمة حول المقدس وهي دراسة الظواهر الدينية من وجهة نظر تاريخية وفينومينولوجية والكشف عن تجلي حقيقة روحية متعالية وفكرة غيبية مختلفة تماماً عن العالم المرئي في أشياء ملموسة وعناصر حسية تمثل جزء من الحياة الدنيوية وتشكل عنصراً من عالمنا الجلي والطبيعي.

لقد وَجَدَ **إلياد** نفسه في إحراج شديد وجُوبِهَ عمله العلمي بتشكيك كبير، ومردّ ذلك محاولته التقريب بين مباحث تاريخ الأديان والمعتقدات والأساطير والفلسفة الرمزية والمقاربة الفينومينولوجية والدراسات النفسية والمباحث الأنثربولوجية وقيامه بمجموعة من الدراسات العلمية المقارنة بين السرديات والأساطير والرموز الثقافية والمعتقدات والأديان.

لقد حاول مؤرخ الأديان الشهير تتبع مسالك الإنسان الديني **Homo religiosus** أينما وجده واستخراج ما في الوجود الديني من تقليديات وأساطير وأوهام ومعتقدات، والوقوف على المعاني العميقة، والتعرّف على ما في التجارب الدينية من صلاحية ومنفعة وتذوق جمال الروحانيات، وإدراك ما في النصوص الدينية من رمزية وحنين إلى الكمال وتعطش إلى معانقة المطلق. بيد أن تفريقه بين الدين والتدين وبين الله والمقدس **Sacré** وتحركه في سياق اختفاء الأديان والقول بموت الإلٰه والمناداة بعَلْمَنَة جذرية للظاهرة الدينية وتطرقه إلى المدنس **Profane** وانتصاره للدنيوي على حساب القداسة، واعتباره أن الاعتقاد أحد أنماط الكائن في العالم، وقد أحدث عدة مشاكل وصعوبات منهجية وثقافية.

في سبيل تخطي هذه الإحراجات والاعتراضات حاول **إلياد** تأسيس نموذج جديد من الخبرة الدينية معتبراً التدين البنية العميقة للوعي ودفعاً التناقضات بين المتضادات إلى التلاقي، وناظرا إلى العَلْمَنة الدنيوية بوصفها تغير داخل الظاهرة الدينية وإلى الدنيوي بوصفه تعبيراً عن المقدس. كما أن الخطة المنهجية التي اختار اتباعها، ترتكز على تحليل أنماط الخبرة الدينية وفق رؤية نفسية عميقة قصد إدراك الخصائص النوعية والمحتوى من طرف المؤرخ الديني وبدل دراسة فكرتيْ الله والدين، واستخلاص الجانب العقلي والنظري منهما كما يفعل رجل اللاهوت.

ماهو طريف وإشكالي في العمل الفكري لـ **إلياد**، وما يمثل موطن الأصالة والجدة في مشروعه، هو قوله

ببطلان جميع المفاهيم والرموز والطقوس الوثنية وحرصه على إحياء وعي ديني جديد يستند إلى التدين الفردي وينبذ التضاد بين المقدس والدنيوي ويرفض أن تكون العَلْمنة هي تجريد العالم من قدسية بل التعامل مع الدنيوي بوصفه تجلّي وتعبير عن البنية التكوينية للمقدس وكذلك تخليه عن جعل الدين يشطر الواقع الاجتماعي إلى مؤمنين وملحدين. لكن إلى أي حد يمكن ان يكون الدنوي مقدساً؟ وهل يمكن القيام بعَلْمنة جذرية للتجربة الدينية؟ وإلى أي مدى يجوز تصور وجود خالي من الآلهة؟ وكيف تكون العَلْمنة هي تدشين لنموذج جديد من التّدين؟ وما معنى لاهوت معاصر يبشر بموت الله واختفاء الأديان؟ ألا تنتظر الفلسفة المعاصرة عودة الديني ومجيء الآلهة؟ ألم تودع البشرية فكرة الإلّه المجرد التي نجدها عند العلماء والفلاسفة وهاهي الآن بصدد استقبال معنى الله الحي الذي نجده عند المؤمنين البسطاء؟ لكن كيف نلج العالم العقلي عند الإنسان الديني؟ ما الفرق بين المقدس والدنيوي؟ وماهو المعيار الذي يجب الرجوع إليه للتمييز بين الإنسان الديني والإنسان اللاّديني؟ هل يتعلق الأمر بالانتماء الثقافي والتاريخي والرؤية الفكرية أم بالإيمان العقائدي وتطبيق الشعائر والممارسة الطقوسية؟ ما المقصود بالمنظور الديني؟ وكيف يؤدي الاعتراف بوجد الآلهة في الحياة إلى البَرْهَنة على القداسة والتجلي للبشر من خلال الكلام والوحي والرسالة؟ وماهي المناهج العقلية التي يستعملها البشر لتفسير وتأويل وفهم مقاصد الوحي؟ وماهي رمزية المكان والزمان؟ وإلى ماذا تشير رموز مثل الدائرة والأبدية والشجرة والنجوم والصدفة والبيضة والسماء والبحر والشمس والمطر والرياح والموت والأحجار والجبال والنار والنبات والغابة؟ وماهي مختلف الأبعاد التي تتكون منها الأساطير؟ وألا توجد أنطولوجيا ثاوية في الأساطير؟ وكيف ترتبط الأساطير بالأصول والينابيع والبدايات وطقوس التشكل والخلق والتجدد والانبعاث والنظرة الكونية للعالم؟ ولماذا تتناول الأساطير مسائل التاريخ والعظمة والانحطاط والذاكرة والنسيان والرؤية الإسكاتولوجية؟

ما هو في ميزان الفكر الفلسفي لا يتمثل في انجاز تاريخ للمعتقدات والتصورات الدينية وإنما بلورة فينومينولوجيا المقدس تجعل من الحياة الدنيوية والوجود المنفتح على العالم من ركائز التجربة الدينية. حقيق بنا عندئذ أن نعالج هذه الاستفسارات والتساؤلات التي طرحها **إلياد** من خلال اللّحظات الحجاجية التالية:

1ـ رمزية الأساطير والصور والمعتقدات.

2ـ جدلية المقدس والدنيوي/ المدنس.

3ـ الإنسان الديني والإنسان اللاّديني.

فماذا يترتب عن عَلْمنة المسلك الديني؟ وماهي العناصر التكوينية للأساطير والطقوس والشعائر؟

I. الأساطير والرموز والمعتقدات

«ليست الصور والرموز والأساطير اختلاقات غير مسؤولية من النفس بل تجيب على ضرورة وتؤدي وظيفة التعرية للأحوال الأكثر تكتما من الكينونة»[2].

لقد اقتصرت دراسة الأساطير في العصور الحديثة على المنظور الحسي وارتباطها بالحضارات والمجتمعات الغابرة وإشارتها إلى التعامل النفعي مع الزمن وما يقتضي ذلك من حديث عن الخرافة والتخييل والأوهام والتقاليد المقدسة والسحر والأديان. لكن الجديد مع **إلياد** هو التعامل مع الأساطير بكونها التاريخ الحي والنموذج المقدس والحقل الدلالي الذي يجسد فيه شعب معين ثقافته وقيمه ورؤيته للكون.

من المعلوم أن الفلسفة منذ بواكيرها الأولى مع الاغريق قد حاولت إفراغ الميتوس من دلالتها الدينية والميتافيزيقية وصيانة اللّوغوس من الخرافات والأوهام المنتشرة والأكاذيب الرائجة عبر التاريخ والتحقق من عدم مطابقة الأساطير للواقع الطبيعي وبالتي اعتبارها من الأمور التي وجودها ممتنع ولو بالعرض.

اذ عدنا إلى المعنى الإتيمولوجي لكلمة **mythe** نعثر على مجموعة من الألفاظ المجاورة مثل **mythique** و**mythologie** ونجد الأصل الاشتقاقي الإغريقي **muthos** وفي اللسان الفرنسي نتوقف عند كلمات مثل **fable** و**récit fabuleux** وتفيد تمثلات خيالية لتاريخ الآلهة، وتعنى الأسطورة كل ماهو غير موجود وما لا يقتضي قوله التعليل بالأسباب وتمثل مرحلة من مراحل الحوار الباطني بين الذات ونفسها؛ وتعني حكاية خرافية تسردها الآلهة أو الأبطال عن قدومهم إلى العالم وتعطي تفسيراً واقعياً لمعجزاتهم وخوارقهم يكون كافياً لترضية فكرهم البري **pensée primitive**، وعند أفلاطون تشير

الأسطورة إلى تعبير وهمي عن أكثر الوقائع غموضاً وأشد لحظات الفكر عسراً. أما الوعي الأسطوري **conscience mythique** فهو لا يندهش من أي شيء ويعطي تبريرا للحاضر بإرجاعه إلى دعائم أنطولوجية[3]. في هذا المقام يمكن الاشارة إلى الأرواحية **Animisme** وهي الاعتقاد بأن لكل كائن من أنواع الكائنات روحاً يدبر أمره وتقوم به صورته، والأرواح لتلك الكائنات كالمعاني للألفاظ[4].

في هذا الصدد سعى **إلياد** إلى الاهتمام بالأسطورة ليس بوصفها وهماً بل كتعبير عن ذهنية اجتماعية وحقبة تاريخية وتجربة حية تنقل من خلالها الجماعة تصورها للعالم وتمنح نماذج للسلوك البشري وتجعل الوجود يمتلك قيمة ودلالة وانطلق أيضاً من بناها ووظائفها لكي يفهم بأكثر عمق مقولات الفعل البشري.

صحيح أن مجمل الأساطير والاعتقادات تتحرك ضمن النموذج القديم من الوجود وتنطوي على خرافات وهمية وأشكال خيالية وممارسات توصف بالهمجية والتوحش والجهل والعنف والانحلال مثل تقديم القرابين البشرية وأكل لحم البشر وقطف الرؤوس والتنكيل واستعباد الناس والاستيلاء على الثروات.

بيد أن الأساطير من جهة أخرى تزخر حسب **إلياد** بالكثير من العبر والمواعظ والقواعد التوجيهية والأعراف والنواهي والأوامر وتتضمن القصص والمسرودات والحكايات تصورات حول نهاية عالم وميلاد آخر. والحق أن الكائن البشري ظل في مرحلة التوحش والبداوة يفسر الظواهر الطبيعية من خلال الاعتماد على الخرافة ويبرر تصرفات البشر وطرق عيشهم وأشكالهم التعبيرية بواسطة تصور أسطوري. بيد أن تحقيق الإنعتاق السياسي والتمدن الاجتماعي والتقدم الاقتصادي قد سمح للبشر بالتخلي عن هذه الأشكال وحسم المعركة مع الفكر الأسطوري والتعويل على الفكر العقلاني والاحتكام على التجربة لإدراك قوانين الكون.

الأطروحة التي يدافع عليها **إلياد** تتمثل في الدور الهام الذي قامت به الأساطير في تاريخ الشعوب وإبقاء الأديان وفيما بعد الميتافيزيقا والعلوم الكثير من الفرضيات المسبقة الأسطورية والتصورات الاحيائية والاعتماد عليها في تشييد نظرتها الكوسمولوجية للكون والأنثربولوجية للإنسان. وقد ترتب عن هكذا أطروحة تفنيد الحكم المسبق لدى المذهب الوضعي **Positivisme** الذي اعتقد أن أشكال السحر والأسطورة والدين والفلسفة المثالية قد تم نسخها وإبطال تعلق الإنسان بها عن طريق العلم والتقنية. وهذه نظرة إختزالية، وجهد بسيط، وسوء فهم لمثل هذه الظواهر الثقافية المشبعة بالغموض والرمزية. غني عن البيان أن تناول بعض المواضيع مثل الزمان المقدس والمكان المقدس في الأساطير والمعتقدات هو مبحث يندرج ضمن تاريخ الأديان وكذلك يعتبر أحد المشكلات التي تتوجه نحوها الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا. وبالتالي «لقد كان قصدنا ينصب على مساعدة القارئ ليتبصر ليس الدلالة العميقة لوجود ديني من نموذج قديم وتقليدي فحسب وإنما أيضاً معرفة قيمته بصفته قراراً إنسانياً، وللتحقق من جماله ونبله...»[5]. في الواقع الأسطورة تروى حدثاً بدئياً وتحكي قصة خلق وتعيد تشكيل تاريخاً مقدساً وتكشف عن أسرار متعلقة بالأصل وعمل الآلهة في إحداث وضع كوني غير معهود وإعلان ميلاد حياة بشرية. تتعلق الأساطير بالحب والتضحية والوفاء وبالحرب والمغامرة والموت والشجاعة والتحدي وتكشف عن البطولة والتمزق والهشاشة والتناقض والعبث والقلق التي يعاني منها الكائن البشري قبالة عسر الوجود.

«تعبر هذه الرمزيات عن مواقف دينية بدئية لكنها قابلة لتعديل قيمها للاغتناء بمعانٍ جديدة، والاندراج في أنظمة من الفكر تتمفصل بإطراد»[6]، لعل الجانب المفيد في الأساطير هو ذلك الذي تكشف فيه عن إطلاقية القدسي وفعالية الآلهة الخلاقة وعظمة آثارهم وتسجد على أحسن وجه تفجر القدسي في العالم في صورة درامية وحبكات معقدة. عندئذ تبدو صورة الإنسان في الأساطير على أنه كائن يقلد مبادرات الآلهة ووظائفها ويكرر أفعالها العظيمة. على هذا النحو «إن تفجر المقدس في العالم، وهو ما تحكيه السطورة، هو الذي يؤسس للعالم حقاً. وانما كل أسطورة تسرد كيف جاءت حقيقة معينة إلى فضاء الوجود، سواء أكانت كلية، كالكون، أو جزئية ...»[7]. فمع من يتناقض المقدس؟ هل مع الدنيووي أم مع المدنس؟ وأين يمكن أن نضع مفهوم الحرام الاسلامي؟

II. جدلية المقدس والمدنس والدنيوي:

«المقدس هو تجلي شيء مختلف تماماً، أي حقيقة لا

تنتسب إلى عالمنا في أشياء تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي الدنيوي»[8].

يتعامل **إلياد** مع حقله البحثي لا كرجل لاهوتي، وإنما كمؤرخ ديني وينأى بنفسه عن الخوض في مسائل وجود الله وجوهر الدين وطبيعة الوحي، ويقوم بتحليل أبعاد التجربة الدينية ويحاول أن ينفذ إلى الرؤية الأخروية التي تتضمنها وأن يعيش التجربة الحية لتجلي الله في الحياة الدنيوية والتاريخ الأرضي وأن يستخلص الجانب العقلي من الدين، وذلك من خلال فهم الجانب اللاّعقلي ومعرفة خصائصه النوعية. لكن كيف يمكن للعقل الفنومينولوجي أن يكتشف بدقة أبعاد وجود الحقل الديني القائم في مركز الحضارة؟

يكشف **إلياد** عن مفارقة تخص العلاقة بين الدين والعلم ويرى أن الإنسان قطف عدة فوائد ومزايا حينما قام بتجريد العلم من القدسية ولكنه سقط في الإفقار وجفاف منابع الحياة لما قابل بين القدسي والدنيوي وعَلْمَن الحقل الديني بشكل جذري ورهن اللاهوت المعاصر ضمن دائرة مفرغة رسمتها نظرية موت الإلّه. ولذلك نراه يقول ببطلان كل الشعائر والعبادات والطقوس التي تتضمنها الأديان ويبشر بوعي دنيوي محض. لعلّ التطورات التي حدثت في المنظور الديني هي التي أفضت إلى خلقت تجربة دينية تصهر التناقضات وتستوعب التعدد والكثرة في نوع من الوحدة الديناميكية وتُلقي بالمقدس في المجال الخاص وتركز على الوظيفة الأخلاقية والتربوية للبشرية وتفضي الدنيوية على المقدس وتعتبر التدين البنية النهائية للوعي.

«إن اختفاء الأديان لا ينطوي أبداً على اختفاء التّدين، وإن عَلْمنة قيمة دينية لا يشكل غير ظاهرة دينية تكشف في نهاية المطاف، عن قانون التغير العالمي الذي يطرأ على القيم الإنسانية»[9].

لقد تعود الإنسان على التعامل مع المقدس بوصفه السر الغامض الذي يسحر والجليل الهائل الذي يثير الروعة والعنصر الإلّهي الذي يبعث على الخشية والتقدير وذلك لكونه المختلف بشكل جذري ولكون الكائن البشري يشعر بضعفه وعجزه وتناهيه أمام عظمته. بناء على ذلك يدرج الناس ظاهرة القدسي في خانة الحياة الروحية ويصنفونها ضمن دائرة اللاّمعقول والكلي ويجعلونها متضادة مع الدنيوي بحيث تعجز اللغة على التعبير والإخبار عنها، فتتوسل خبرات تتجاوز القدرات وتلجىء إلى التلميح والرمز والإشارة. «إن الأمر يتعلق بحقائق مقدسة لأن المقدس هو الحقيقي بامتياز. لا شيء من دائرة الدنيوي يشترك في الوجود، لأنه لم يؤسس أنطولوجياً بالأسطورة، وليس له نموذج مثالي»[10].

أول دلالات المقدس حسب **إلياد** هو التجلي والظهور والتعبير عن الإلّهي في التاريخ وفي الزمن وبواسطة الأشياء المادية والظواهر المحسوسة والمتعينة مثل الأجسام. غير أن العقل الغربي لا يقبل بسهولة تجلي القدسي من خلال ظهور الإلّهي في شيء مادي، وآيته في ذلك هو التناقض بين العنصرين الروحي والمادي وبين الطهرية والدناسة والأزلي والمتغير، وكذلك التحوّل الذي يطرأ على القدسي حينما يتجلّى في المحسوس وكأنه يفقد حقيقته الغيبية المتعالية والمحجوبة ويمتلك حقيقة ظاهرة وملموسة ومباشرة. كما أن الشيء الذي يختاره المقدس للتجلي عبره والظهور فيه يرتقي من شيئيته الدنيوية وطبيعته العادية وقناعته بالفناء والتلاشي إلى مصاف القدسية الكونية ويمتلك حقيقة فوق طبيعية ويمتلك فائض في القدرة والديمومة والفعالية وتوقه إلى الخلود والتشبع بالكينونة. والحق أن «تجلي المقدس يؤسس العالم أنطولوجياً»[11].

لقد تملّك الحداثة اعتقاد بأنها اكتشفت العالم الدنيوي حينما تمكن العقل البشري من رسم الحدود بين نمطين من الكينونة في العالم ومن الخبرة الإنسانية وهما: المقدس والدنيوي، وتصورت أنها تمكنت بهذا الاكتشاف من ازاحة القداسة عن طريق العَلْمنة والإبقاء على الكون المجرد من الديني والعناية بالوجود الدنيوي فحسب وإحداث تحول في الإيمان والتشريع لميلاد الإنسان اللاّديني والاعتراف به وقبوله داخل النسيج الحقوقي المواطني.

من هذا المنطلق «ان القدسي والدنيوي يشكلان نمطين من الوجود في العالم، موقفين وجوديين اتخذهما الإنسان على امتداد تاريخ [...] ويتوقف هذان النمطان من الوجود، المقدس والدنيوي، على مختلف المواقع التي كسبها الإنسان في الكون»[12]. بناء على ذلك يعتقد الإنسان الحديث أنه تخلص من المقدس وأصبح يعيش حياة دنيوية جذرية بعد نجاح مشروع العَلْمنة وتجريد الحياة من الديني ولكنه أصبح يعيش داخل مجموعة من العادات والضوابط المدنية التي رسمت له حدود المباح

والمحظور وأوقعته في شراك دين وضعي جديد وجملة من المحرمات مثل طريقة اللباس والنظافة والغذاء وقواعد الجلوس والانضباط الحزبي والسلوك البيروقراطي الإداري والمحافظة على العادات الجنسية.

في هذا الصدد يتطرق إلياد إلى نمط ثالث من الكينونة في العالم يمتع في ذات الوقت بأهمية دينية ووظيفة دنيوية هو العتبة التي ترمز إلى المرور من الأول إلى الثاني، ويمثل الحد أو المسافة التي تفصل بين العلم القدسي والعالم الدنيوي وتؤدي وظيفة طقوسية أين تقدم القرابين ويبرز حراس الإلّهة من الملائكة وتقوم بمهمة صد القوى الشيطانية. غني عن البيان أن «العتبة **Seuil** هي، في الآن نفسه، الحاجز والحد الذي يميز ويفصل بين عالمين، والمكان الفارقي **Paradoxal** الذي يجتمع فيه هذان العالمان، وأين يمكن المرور من العالم الدنيوي إلى العالم المقدس»[13].

لعلّ رمزية المعبد بماهو موضع تجلي الإلّهي ومكان مقدس هي انفتاحه على الفردوس من جهة اليمين وتحذيره من الذهاب إلى جهنم من جهة الشمال وإشارة القبة إلى السماء والعالم العلوي وتعلق الأرضية بالبناء في الزمن التاريخي والكسب عن طريق العمل والحياة النشطة في الدنيا. يترتب عن ذلك أن المعبد الديني بماهو «صورة الكون يجسد العالم ويقدسه في ذات الوقت»[14]. كما أنه يرمز إلى الحياة الكونية والزمان الوجودي ويعمل على تأبيد اللحظة والبرهة والمدة والحقبة، ويدفع إلى أن يصبح اليوم زماناً مطلقاً وديمومة وأبدية وأزلاً وسرمداً وكينونة أصيلة.

نستنتج من ذلك أن المعبد هو نقطة التقاطع في حركة الأفق بين الجانب المكاني والجانب الزماني، ويدل عند الإنسان الديني على تجدد العالم سنوياً واستعادته في كل مناسبة وعيد وطقس يؤدي فردياً او جماعياً قداسته الأصلية ونبعث من جديد، ويعيش ولادة ثانية كأنه لم يُستعمل بعد. علاوة على أن زمن الأعياد هو انتقال من الزمن الدنيوي إلى الزمان المقدس وعبور من النسبي إلى المطلق ومن النسخة المشوهة إلى النموذج البدئي ومعايشة فعل الخلق الإلّهي للكون واستعادة الأصل، وربط جسور التواصل مع الينابيع. «هكذا يصير الإنسان الديني معاصراً للآلهة بصورة دورية بمقدار ما يحين الزمان البدئي الذي تمت فيه الأعمال الإلّهية»[15]. لذلك يعتقد الإنسان الديني أن الكون قبل تحيزه المكاني وولادته الوجودية لم يكن له وقت وكان في زمان كوني وبالتالي اقترن بدء الكون وتجليه في المكان ببداية الزمان النسبي والتاريخ. لكن لماذا تظل تسكن ذكرى المكان المقدس والزمان المهيب مخيلة ووجدان الإنسان الديني؟

III. الإنسان الديني والإنسان اللاّديني:

«كيف يجهد الإنسان الديني أن يحتفظ بنفسه أطول مدة ممكنة في عالم قدسي؟ كيف تتبدى خبرته الكلية للحياة بالنسبة إلى انسان محروم من الشعور الديني، يعيش أو يريد أن يعيش في عالم مجرد من القداسة؟»[16].

إذا كان الإنسان الأول الذي عاش في حالة الطبيعة وأطلق عليه الأنثربولوجيون اسم **متوحش** أو **همجي** أو **بدائي** أو **بدوي**، يتميز بالغموض ويظل يمثل سراً لارتباطه بالقدسي والحياة الدينية. فالإنسان الحديث صورة مدنية ومجرد فعل فيزيولوجي ينتمي إلى السياق العضوي لا غير. الإنسان الديني الذي ينتمي إلى المجتمعات التقليدية التي يتحكم فيها التراث وتحدد العادات والأعراف منظومتها المعيارية يقسم المكان والزمان إلى مقدس ومدنس ودنيوي ويجعل من الوقائع الدينية هي اللحظات التأسيسية للثقافة والتاريخ ويرهن ويفسر بها الظاهرات الطبيعية.

لعلّ أول النتائج المستخلصة من وضع **إلياد** مسألة القدسي في السياق التاريخي وقيامه بمقارنات بين عدة ثقافات ومجتمعات قديمة وحديثة هي تفطنه إلى أن الجميع قد اتبع مسلك الإنسان الديني.

اللافت للنظر أن الإنسان الديني لا يؤمن بالتجانس في المكان، وإنما يقسم الأرض إلى أمكنة قدسية وهامة وقوية وحقيقية يتجلى فيها الإلّهي ويتكثّف فيها المطلق ويحدث فيها التجوهر وأمكنة عديمة الشكل وغير متماسكة وفارغة من كل بنية ويتجلى فيها الشيطان وترمز إلى النسبي ويحدث فيها التغير ويظهر التاريخ ويمارس فيها الناس حياتهم العادية ويقومون بالأنشطة الدنيوية اليومية.

بناء على ذلك يرفض **إلياد** أن يكون الوجود وجوداً دنيوياً نقياً من كل التصورات الدينية ويشير إلى أن تعامل الإنسان الديني مع مكان بوصفه تجلي للقدسي هو إحداث

انقطاع في العالم واتخاذ نقطة ثابتة تمتلك قيمة أنطولوجية، وتتحول إلى قبلة للنظر وتدشين ولادة عالم والمحور المركزي الذي تنكشف فيه الحقيقة المطلقة وترسم التوجه المستقبلي وتستشرف الأفق الخاصة بالبشرية.

«لذلك يجهد الإنسان الديني لكي يقيّم نفسه في مركز العالم ولكي يعيش في العالم، يجب عليه أن يؤسسه [...] إن اكتشاف أو تعيين نقطة ثابتة أي مركز لهو فعل يضارع خلق العالم»[17]. كما أن الإنسان لا يستطيع العيش إلا في مكان متجانس ومشبع بالقدسية ويتجلى فيه الإلّهي ويستطيع أن يمارس فيه طقوسه وعباداته تحت حراسة الإلّهة وعنايتها وبركة حركة الأفلاك وتقدير السماء.

هذا المكان المقدس عند **إلياد** هو مركز العالم ويسمى سرّة الأرض وهو كذلك الجبل المرتفع ويوجد في موضع عال من العالم وأقرب نقطة إلى السماء ويرمز إلى مركز الثقل الأنطولوجي. «بما ان الجبل المقدس هو محور العالم الذي يصل الأرض بالسماء فهو يلامس السماء وتتعين فيه أعلى نقطة في العالمن ينتج عن ذلك أن البلاد تحيط به تشكل اعلى ما يف عالمنا، وهذا ما يعلنه المأثور العبري: فلسطين، بماهي أعلى البلاد، لم يغمرها الطوفان. وينقل المأثور الاسلامي إن اعلى مكان على وجه الأرض هو الكعبة لأن نجم القطب يدل على أنها تقع أمام مركز السماء. وعند المسيحيين تقع الجلجة في ذروة الجبل الكوني»[18]. لكن السؤال الذي طرحه إلياد ويحاول معالجته هو: ماهي رمزية المركز في المعتقدات الدينية والأسطورية؟

«يولد العالم وينمو انطلاقا من نواة، من نقطة مركزية [...] ومنها كان انتشارها في جميع الجهات»[19]. لذلك المركز مقدس عند عدة شعوب لأنه المكان المقدس وصورة العالم وقدس الأقداس والموضع الذي يعاش فيه ورمزيته تعود إلى ما يمثله من انتقال من الكاوس إلى الكوسموس ومن الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. كما يمثل المركز نقطة التقاطع بين الأدنى والأعلى وبين المُفارق والمُحايث ويستمد رمزيته من تماسك في مادته وامتياز الربط بين العناصر والأبعاد وصلة الوصل بين السماء والأرض، وبين اليمين والشمال، وبين عالم الحياة وعالم الموت، وبين الداخل والخارج، وبين الانفتاح على الأعلى والاتصال مع العالم الآخر. وبالتالي إن «العالم الحقيقي يقوم دائماً في وسط أو مركز، لأنه في المركز يحدث الانقطاع في المستوى وبالتالي الاتصال فيما بين المناطق الكونية الثلاث [...] لكن الإنسان الديني كان يحس الحاجة إلى أن يعيش دائماً في المركز [...] ويظل يستشعر الحاجة إلى أن يوجد في عالم كلي ومنظم، في كوسموس»[20]. زد على ذلك، يرمز خلق العالم من المركز إلى الجنين الذي يبتدئ من السرة وينمو وينتشر في جميع الاتجاهات ويشكل حجر الأساس ومركز الثقل نسبة إلى الأرض وينطوي المركز على وفرة من الواقع الحقيقي ويجسد النموذج الأصلي لتجلي القدسي في العالم.

لكن **إلياد** يعترف بأن تشييد المدينة هي تنظيم الكون والإقامة في الأرض هو تأسيس للعالم بأسره وخروج من العماء والعدم إلى الوجود والتشكل بواسطة التصدي للشيطان محاكاة النصر الإلّهي. لذلك يستعمل الفكر الرمزي مفردات الموت والتنين والشيطان لتشبيه العدو والدفاع عن المأهول، وهذا التوصيف مازال مستمراً حياً إلى الآن، حيث يتم استخدام المفهوم التقليدي للعالم والصور النموذجية للتعبير عن المخاطر التي يتعرض لها الكون وغارات اللاّتشكل التي يشنّها الأعداء. هكذا يكون تشييد البيت والإقامة في الأرض هو بمثابة الاضطلاع بخلق عالم وولادة شيء جديد وفعل تأسيسي بإقامة رمزية لمحور الكون ومحاكاة عمل الآلهة من طرف البشر ووضع سلم يؤدي إلى السماء ويقترن بتقديم قربان البناء والتعمير للآلهة في المكان المأهول بحياة جديدة.

إذا حدثت عدة ولادات عند الإنسان الحديث وتعددت مركز الكون ظهرت صعوبة أمام الفكر الديني وذلك لأنه تعود على أن يكون للعالم مركزاً واحداً وأن يتحول هذا المركز إلى مقدس. لذلك يوجد فرق بين خبرة الإنسان الديني بالمعبد بوصفه صورة مقدسة للكون يتمتع بوجود روحي سماوي والمكان الدنيوي باعتباره تصميم هندسي وموطن حدوث كل فساد أرضي وتغير بشري.

من ناحية أخرى «يحس الإنسان الديني الحاجة إلى الانغماس بشكل دوري في هذا الزمان المقدس الذي لا يمكن تحطيمه. وعنده أن الزمان المقدس هو الذي يجعل من الزمن الآخر العادي أي الزمان الدنيوي الذي يجرى فيه كل الوجود البشري، أمراً ممكناً»[21].

لعلّ أهم النتائج التي يتوصل إليها **إلياد** هي تنوع التجربة الدينية من خلال تعدد التعاطي الثقافي مع المكان عند أداء الشعار والقيام بالطقوس وتقديم القرابين

والأضحية في تجربة الإنسان الديني. وبالتالي يوجد اختلاف بين الإنسان الديني والإنسان الحديث في الخبرة والتعامل مع المكان ولكن ثمة عناصر من الوحدة وراء الاختبارات الدينية للمكان. من جهة أخرى الملاحظة الثانية هي أن «الحياة الدينية التي عايشتها البشرية على مدى حقب التاريخ تظل تعبيراتها مشروطة ضرورة بتعدد الحظات التاريخية والأنماط الثقافية»[22]. زد على ذلك أن تجلي المقدس في المكان يسمح للعالم بأن يخرج من العدم ويأتي إلى الوجود مودعا العماء مستقبلاً النظام وداخلا في الكون وكذلك يساعد الحقيقة على اللاّتحجب والانكشاف وأساس العالم بأن يصبح في المتناول. هكذا يبدو أن «العالم يمكن فهمه، بماهو عالم أو كون، بمقدار ما يتكشف عن عالم مقدس»[23]. أما النتيجة الرابعة فتتمثل في كون الإنسان الديني لا يستطيع أن يحيا إلا في عالم مقدس وحقيقي وذلك لكونه متعطش إلى الوجود ويتصف بالضمأ الأنطولوجي والرهبة من الفوضى والعماء والتوق إلى الثبات والاستقرار والسكينة والكثافة الوجودية والثقل الحياتي. بعد ذلك يتفطن **إلياد** إلى أن الإنسان الحديث عرضة إلى نسيان ماهو أساسي في الحياة والاهتمام بماهو هامشي وأنه يتذكر الأصل الإلّهي للكون ويستعيد بعده القدسي وقدرته العقلية على الخلق ويُفَعِل حريته المبدعة يوم العيد وفي الزمان المقدس. كما أن الإيمان بالتقدم التقني والاجتماعي والثقافي ليس حكراً على الإنسان اللاّديني وخصال يتميز بها الكائن الذي صقلته الحداثة بل يشاركه فيه الإنسان الديني بالرغم من فضوله وتطلعه نحو عالم الغيب ورغبته في العيش بالقرب من الآلهة والتكرار الأبدي للنماذج البدئية وتقبل الوحي الجديد.

«الإنسان الديني، حتى الأكثر بريّة، لا يرفض التقدم من حيث المبدأ أي انه يقبله لكن بإكسابه أصلا وبعداً إلّهيّين»[24]. غاية المراد أن «هذا الضمأ الأنطولوجي يظهر في ارادة الإنسان الديني أن يقيم في قلب الحقيقي في مركز العالم ن من حيث بدا الكون بالوجود والامتداد نحو الآفاق الأربعة وحيث توجد امكانية الاتصال مع الآلهة»[25]. من المعلوم أن الحنين إلى البدايات الذي يغمر الإنسان الديني ويفتقده الإنسان الحديث ناتج عن تصور للبدء نمت فيه الكائنات الإلّهية وفعلت في الأرض بشكل مطلق وحضرت الآلهة في الأرض بصورة فعالة ولذلك يريد الإنسان الديني أن يوجد في الكون بشكل قوي مثلما خرج من يد الله أول مرة وذلك باستعادة لحظة الخلق. اذا كان الإنسان اللاّديني ينظر إلى الأمام ومشدود إلى المستقبل ومهتم بالخلق والإبداع فإن الإنسان الديني يحن دائماً إلى الوضعية الفردوسية المفقودة ويتطلع إلى الرجوع القهقرى وحبيس أسطورة العود الأبدي ولم يتحرر بما فيه الكفاية من الوضعية الطبيعية الجنينية.

يعتقد الإنسان الديني أنه إنسان نموذجي يتمتع بخصال يتفوق بها على البشر ويعلو على الكائنات وذلك بمحاكاة أعمال الأبطال والعباقرة وأفعال الآلهة وتجاوزها للخبرات الدنيوية نحو خبرات روحانية أخروية.

يتبين من ذلك أن التاريخ المقدس وتاريخ الأساطير والمعتقدات هو الذي يصنع الإنسان الديني بإرادته الوصول إلى نموذج فوق بشري بينما الإنسان الدنيوي يصنعه التاريخ البشري ومجموعة أفعاله الزمنية.

«الإنسان الديني ليس معطى، إنه يصنع نفسه باقترابه من النماذج الإلّهية. وهذه النماذج قد حفظتها له الأساطير وتواريخ المبادرات الإلّهية»[26]. لكن الإنسان الديني يضطلع بجميع مسؤوليتها تجاه نفسه وتجاه مجتمع وعلى الصعيد الكوني وبالتالي هو على خلاف الإنسان الحديث يتعاون على خلق الكون ويحرص على إبداع عالمه الخاص والمحافظة على الحياة للكائنات ويقتصد في الموارد الاقتصادية ويضع نفسه بطريقة معتادة في الكون ويضطلع بالوجود الحقيقي ويؤدي دوره على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي والتاريخي وتتميز خبرته الشخصية بالأصالة والاستحواذ الأنطولوجي والتعلق الشديد بالكينونة.

غاية المراد عند **إلياد** أن الإنسان الديني ينهل من تعاليم الأساطير والمعتقدات ما به يصير حقيقياً، ولذلك يقوم في كل مرة بتغيير جذري لنمط الوجود الذي يخصه وذلك باستحضار بدوري للحدث البدئي وتأسيس السلوكات الثقافية على المبادىء القدسية والرؤية الدينية والانخراط في عالم السمو والرفعة والتعالي.

بناء على ذلك يميز الإنسان الديني بين الزمان الوجودي بوصفه التاريخ المقدس والزمان النسبي بوصفه التاريخ الدنيوي ويقحم نفسه ضمن دائرة العود الأبدي والدورة الكونية للذكرى التي تتعلق بلحظة الخلق. وينظر الإنسان الديني إلى الحياة بتفاؤل لأنه يعتقد في العود الأبدي إلى الينابيع وإنقاذ الوجود من العماء.

والحق أن ظهور الديانات التوحيدي أدى إلى تجلي العقل في التاريخ ومجيء الإلٰهي إلى الأرض، والتحول من الزمان الكوني إلى الزمان التاريخي الذي يرفض العود الأبدي والدهر الكوني ويقبل السير اللولبي.

صفوة القول أن موضع النظر والقسطاس العمل في هذا المشروع العلمي الإناسي الذي قام به **إلياد** ليس مجرد التفريق بين الخبرة الدينية والخبرة الدنيوية، وانجاز تاريخ الأديان وإنما وصف أنماط القدسي ودارسة الوضع البشري في عالم لا يزال محملاً بقيم دينية والإشارة إلى المواقع الحقيقية للوقائع الدينية في سياقاتها التاريخية والثقافية والكشف عن تجلي القدسي في المادي وتوفر الخبرات الدينية على أبعاد نوعية وإمكانية تأويل رمزية المقدسات إلى معان متعددة. على هذا النحو يقدس الإنسان الديني مكان الخلق ولحظة الولادة لأنه يعتبر الولادة تتجدد بالعودة إلى الأصل على المستوى المكاني والزماني. والأصل مقدس لأنه يتزامن مع مجيء العالم إلى الوجود والظهور الأرحب والتجلي المنفتح للحقيقة وتجدد مشاركة البشري في الولادة. «الزمن المقدس القوي هو زمن الأصل، هو اللحظة الخارقة التي خلقت فيها حقيقة ما وتجلّت فيه أول مرة بكل امتلائها، يجهد الإنسان لكي يدرك هذا الزمن الأصلي بصورة دورية»[27].

من المنطقي أن يعمل الإنسان الديني على تقديس الطبيعة ويعتبرها محملة بقيم دينية ومتضمنة لآيات الله وأن يؤمن بالمقدس باعتباره بنية العالم ويميط اللثام على الإلٰه البعيد ساكن السماء والإلٰه القريب محايث للأرض وأن يوظف الابتعاد الإلٰهي في اكتشاف الخبرة الدينية للحياة والقدرة على العناية وتدبير الكون.

«يجب ألا ننسى أن العالم، بالنسبة إلى الإنسان الديني في المجتمعات القديمة، يتبدى محملاً بالمعاني. وتكون هذه المعاني ملغزة أحياناً، لكن الأساطير جاهزة لمساعدة الإنسان على حل رموزها»[28]. من جهة أخرى يكشف الإنسان الديني عن تجلّيات قدسية في الكون، ويعيد الانسجام إلى ظواهر العالم عن طريق التأمل الروحاني ويعيش في كون منفتح ويقوم بالتأليف السردي بين عناصر متنافرة ويدرس المغزى ورمزية الولادة والحياة والقدر والزمان والخلود والخصوبة والنور والظلمة والتضاد والصراع.

ليس العالم العقلي هو المسلك الوحيد للإنسان الديني بل هو كائن منفتح على العالم ويحمل رؤية واسعة واستشرافية وتعددية ولا يدخر جهداً واحداً من أجل توسيع أفقه الديني وتجاوز دائرة القداسة نحو الدنيوية.

من نافل القول أن يكون الموقف الوجودي للإنسان الديني متفقاً مع قدسية الحياة ورحابة التجربة الأنسية والرمزية الكونية ومتناغم مع الطبيعة ويعرف أسرارها بطريقة شعورية تتجاوز الوضع البشري المحدود.

«الإنسان الديني يعيش في كون منفتح وهو منفتح على العالم»[29] ويقيم في موقع مثالي ولكنه يسكن الكون ضمن تبادل ايقاعي من التفاعل والتشاكل بين الكون الكبير الذي يمثله العالم والكون الصغير للإنسان ولذلك يحدث تراسل وصعود وهبوط بين الكون والبيت والجسد والروح وتكون ثمرة المأوى هي الحرية.

يتناول **إلياد** رمزية العبور والولادة ويميز بين العبور من الباب الضيق للحياة الجسد والعبور من الباب الواسع للموت الذي يحيل على الروح واللامتناهي والمطلق وبين الولادة الطبيعية الأولى والولادة المعرفية الثانية ويفترض ولادة ثالثة تكون ثمرة التوبة والإستغفار والطهر بعد المرور بتجارب الذنب والشر والإثم والدنس، ويفك ألغاز اللذة والألم والتضحية والوشم والختان وأسرار القدسي والجنس والموت. لقد ساعد الاهتمام بالمنظور الديني على دفع المعرفة العامة بالإنسان إلى الأمام وعلى فهم وضع الإنسان الحقيقي الذي تتشكل منه فطرة جميع البشر في الطريق الأصيل الذي يسمح له بقابلية الاكتمال.

صحيح أن الأوضاع والمعتقدات التي تبناها الإنسان الديني في المرحلة البدائية قد تجاوزها التاريخ وتمّ التخلي عنها ولكن آثارها تظل عالقة وتبقي تمثل أحد مكونات الشخصية الإنسانية وتحدد نمط وجودها. في الواقع يمر الإنسان الديني بثلاثة مراحل: الأولى هي اتخاذ نمط من الوجود النوعي الخاص في الكون وبعد ذلك يشرع في التخلي عن الشرط الدنيوي والبحث عن طرق لبلوغ الحياة الروحية ولذلك يدخل مرحلة ذلك هي الولادة الجديدة والتي تكون ثمرة المعرفة المقدسة والحكمة المتعالية ويقظة الوعي العليا.

هكذا يسلم الإنسان الديني بمجموعة من المقدمات والبديهيات هي الإيمان بحقيقة غيبية مطلقة تمثل الأصل

المقدس للحياة الدنيوية وبتجلي بالمقدس في الأرض وتحكم الوجود الديني في الوجود البشري ومشاركة الإنسان في الحقيقة الغيبية عبادة وعملاً وخلقاً وشكراً ولذلك كان دور البشر هو تحيين القدسي في الزمني.

بيد أن الإنسان غير الديني قد عرفته المجتمعات القديمة ولكنه ازدهر وصار صوته مسموعاً في المجتمعات الحديثة وهو يرفض الوجود المفارق ويقول بالمحايثة ويرفض الحقيقة المطلقة ويقول بالنسبية ويشك في معنى الوجود ويعتبر الوجود الدنيوي مستقلاً عن الوجود الديني وأن الإنسان يمكن أن يخلق بنفسه أفعاله ويتجرد من القداسة ويجرد العالم منها ويستفيق من غيبوبته ويعود إلى رشده ويرفض نموذجاً بشرياً خارج الوضع البشري ويتحرر من سلطة اللاهوت ويتحول إلى موضوع وأداة لصنع التاريخ. بناء على ذلك «إن الإنسان غير الديني، في حالته المحضة، ظاهرة نادرة تقريباً حتى في المجتمعات الحديثة التي تجردت من القداسة بكثرة. فغالبية الذين لا دين لهم لا يزالوا يتكونون دينياً دون علم منهم بما يفعلون»[30]. اللافت للنظر أن الإنسان الحديث غير الديني ينحدر من سلالة الإنسان الديني وهو صنيعته أيضاً وجاء ثمرة تجريد العالم من القداسة والتفرغ من كل تدين ومن كل معنى يتجاوز الوضع البشري وقد تكون انطلاقاً من أوضاع اتخذها سلفه وعلى النقيض منه وبالتخلص من تخريفاته والتطهر من وثنيته تماماً مثلما تشكلت الطبيعة من التعامل الدنيوي مع الكون ولذلك تبدو عظمة اختياره تحمل وجوده المأساوي. على هذا النحو «لم يزل الإنسان الدنيوي يحتفظ بآثار من سلوك الإنسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية، مهما فعل فهو وارث لا يستطيع أن يلغي ماضيه نهائياً مادام هو نفسه نتاجاً لهذا الماضي. يقوم تكوينه على سلسلة من أفعال النفي والرفض لكنه يظل مسكونا بالحقائق التي جحدها»[31]. عندئذ يمتلك الناس الذين يتظاهرون بانهم تجدون من القداسة ديناً، وذلك لأنهم يتكونون دينياً بطريقة لاواعية ومازالت البنية السحرية الخرافية تتحكم في عقولهم ويمارسون بعض الطقوس والمعتقدات من أجل الحصول على منافع دنيوية. والحق أن «الغالبية العظمى من الذين لا دين لهم ليسوا متحررين تماماً من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا. فهم أحياناً مثقلون بكل لخبطة سحرية ـ دينية، لكنها منحطة إلى درجة الكاريكاتور»[32]. ويبرر **إلياد** ذلك بأن اصرار الإنسان الذي لا دين له على قتل الإلٰه الخير ونزع القداسة عن العالم جعله يسقط في أتعس الديانات وأكثر أشكال السحر والخرافة والطقوس انحطاطاً مثل الروحانييات الجديدة المحرفة والمدارس الهرمسية الغيبية الزائفة والنبوات الجماعية الميثولوجية والحركات الدينية السياسية المنغلقة والتدين الفردي الأناني الذي يفضل الخلاص الفردي الدنيوي على الإنعتاق الجماعي الأخروي. و«الواقع أن تاريخ الأديان ليس كناية عن فرع تاريخي وحسب، كعلم الأثار أو المسكوكات مثلا، بل هو اجتهاد كلي كذلك، لأنه مدعو لاستخراج وفك رموز جميع اللقاءات التي تمت، وتتم بين الإنسان والمقدس منذ ما قبل التاريخ حتى أيامنا هذه»[33].

لقد استبدل الإنسان الحديث غير الديني الإيمان بالسعادة في الآخرة بالنجاح في العمل والصحة في الحياة وحَوَّل الفن إلى مصنع للأحلام والتخيّل وعوض الصلاة والتعويذات الشفوية والدعاء بالمطالعة والقراءة، ولذلك اعتنق ديانة جديدة تتضمن رؤية اسكاتولوجية هجينة وتمارس طقوس سحرية وشعائر ميثولوجية.

لكن إذا اعترف **إلياد** باستمرار الديني في مستوى الأبنية والمحتويات المخفية وفي مجال القيم والمعايير السلوكية فإنه يحل الأزمات ولا يقدم العون للبشرية في مستوى تجاوز أوضاعها الاقتصادية المتردية، وكل ما تفعله الهالة الدينية هي مضاعفة الأزمة الوجودية التي يعيشها الإنسان في مستوى حضوره في العالم وتقديم تصورات مثالية وأحكام أصولية وخبرات وجودية غير قابلة للانجاز على صعيد الواقع التجريبي.

إذا كان الإنسان الديني يتيح لغيره إمكانية مشاركته في تجربته فإنه يتعذر على الناس مشاركة أكثر الإنسان جهراً بلاتدينه وذلك لصعوبة المقام الوجودي الذي وصل ايله واعتبار الإنسان الكلي وضعاً مثالياً.

خلاصة القول أن ظهور الإنسان غير الديني لا يعني اختفاء الرؤية الدينية للعالم وانما يدل على أن إمكانية استعادة اختيار الحياة دينياً مازالت ترقد في أعماق النفس المعاصرة وفي خفايا وقلب الإنسان غير الديني. عندئذ يستنتج **إلياد** ما يلي: «بعد السقوط الأول، سقط التدين إلى مستوى الوعي الممزق، وبعد السقوط الثاني، سقط الوعي إلى مستوى أدنى، إلى أعماق خفية: لقد أصبح شيئاً منسياً»[34]. آيته في ذلك أن السقوط الأول كان مع **آدم**

حينما انفصل الخلق عن الحق واحتفظ بالقدرة الروحية على استعادة آثار الألوهية برؤيتها متجلية في العالم ولكن السقوط الثاني هو ميلاد اللاّدين وفقدان الإنسان الديني القدرة على أن يعيش تجربة التدين بشكل أصيل وتعذر بلوغه الفهم العميق للوحي والاضطلاع التام بالطقوس والشعائر.

«يبدو لي أن المعطى الديني يكشف عن دلالته ومعناه العميق عندما يؤخذ على صعيد مرجعيته الخاصة، لا عندما يرد أو يختزل إلى أحد أوجهه الثانوية، أو إلى سياقاته [...] فلا وجود لظاهرة دينية خالصة، خارج التاريخ. إذ لا توجد أية ظاهرة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه ظاهرة تاريخية. وإنما يجري التعبير عن التجربة الدينية كما يجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياق تاريخي مخصوص»[35].

فهل من الممكن تجاوز التضاد بين الإنسان الديني والإنسان اللاّديني في الإسلام؟ وكيف يكون ذلك من خلال إعادة تعريف الكائن الآدمي حيث يلتقي فيها مع كل التشكيلات المغايرة والمتنوعة في حضارة إقرأ؟ وهل من تكامل بين الخبرة الفردية للحياة العميقة واستعادة التوازن النفسي والانفتاح على الكلي والحياة في الحقيقي التي يوقظها الرمز حينما يتحول إلى فعل روحي وتجربة دينية وحضور للمقدس في الكائن؟

خـاتمـة

«إن الرمز لا يجعل العالم منفتحاً وحسب، وإنما يعين الإنسان الديني أيضاً على بلوغ ماهو كوني»[36].

صفوة القول أن الهرمينوطيقا هي المنهج الذي يتعامل به **إلياد** مع الظاهرة الدينية بالرغم من عقده العزم على تسمية المباحث التي ينتجها بتاريخ المعتقدات والأديان وذلك لأنه لا يمكن فهم الظاهرة الدينية إلا باعتبارها ظاهرة تاريخية أي تنتمي إلى سياق ثقافي ومجتمعي واقتصادي يتنزل ضمن حقبة تاريخية. وبالتالي يستحيل على عالم الأديان أن يدرك معنى التجربة الدينية بمعرفة السياق الثقافي وفك رموزها دون تدبر تاريخها ودراسة أصلها وفصلها وتتبع ظروف نشأتها وتغيراتها ومساراتها ودورها في ثقافتها.

لكن اذا كان الإنسان الديني يمثل الإنسان الكلي والإنسان اللاّديني يعكس أقلية عددية وحقيقة جزئية فإنه من المنطقي أن يصبح علم تاريخ ألديان من بين المعارف الكلية وتنطبق نتائجه على النوع البشري برمته. علاوة على أن الفهم الهرمينوطيقي للتجربة الدينية لا يتم إلا بواسطة التعرف على كينونة المؤمن في العالم ومعايشة مختلفة للوضع الوجودي الذي يتحول بمقتضاه المؤمن من البعد الدنيوي إلى البعد المقدس.

كما أن المقدس هو المركز الغامض والمختفي في كل دين، ويعني ذلك وجود صيغة أصلية معقدة تمثل التصور المركزي للحياة في كل اعتقاد ديني وتعود من حيث بداياتها إلى العصر الأسطوري وزمن الحلم.

من الواضح أن الأساطير والخرافات والقصص هي أشكال دينية ضاربة في القدم وأكثر التجارب الدينية بدائية ولكن ميلاد المقدس والمدنس وإقامة التظاهرات الدينية قد ارتبط تاريخياً ببداية الحياة الاجتماعية. من جهة أخرى قدمت المقاربة الاجتماعية والنفسية للدين العديد من الاسهامات والمكاسب ولكنها بقيت عاجزة أمام فهم الديني من الداخل ولم تتمكن من معايشة التجربة الدينية وإدراك معنى وجودها وغايتها. هكذا تساعد الأديان الإنسان على تحقيق الذات وحفظ الكيان والتواصل مع الغير والارتقاء الروحي نحو المطلق ويسمح له الإيمان بكائنات متعالية وأولى بان ينتج تصورات رفيعة وأفكار جوهرية على غرار الكمال والجوهر والوجود والمطلق والمثال والأصيل والنقي والأول والواحد والكل واللاّتناهي والمغاير. في الواقع يحتاج الإنسان إلى علم تاريخ الاديان لأنه اختصاص لازم وزواله يترك فارغاً لا يمكن ردمه بسهولة، كما أن المشكلات التي يطرحها مثل الطقوس والرموز والتصورات الأخروية تظل راهنة وهامة.

في هذا المقام يبحث تاريخ الأديان حسب **إلياد** في أصول الدين ويحاول تأويل الوحي الأولاني ويتعقب البدايات الأولى لأشكال التدين لدى البشر مثل الإيمان البسيط ويقارن بين الاتجاهات المادية والروحانية والإشراقية التي تقول بالمشاركة الغيبية ولكنه يستفيد من التيارات النقدية التي كشفت عن سراب الأصول وقالت بنهاية عصر الأديان وأفول الآلهة الكبار سواء من زاوية تاريخية أو من خلال المنعرج التاريخاني.

إذا نظرنا إلى الإنسان الديني من زاوية اعتقادية سقطنا في الدوغمائية وجعلناه في علاقة تضاد مع الإنسان

اللاّديني واذا نظرنا إلى الإنسان اللاّديني من زاوية شكوكية سقطنا في الريبية وثبتنا التضاد بينهما، ولكن إذا تعاملنا بعقلانية تفهمية سمحنا للنوعين بالتواجد والتعايش وحق النظر دون استبعاد وتضاد بينهما.

مقتضى القول أن النصيحة المنهجية التي يقدمها **إلياد** إلى المؤرخين والباحثين هي تجنب تجزئة الظاهرة الدينية وتناول كل جزء على حدة وتأكيده على دراسة التجربة الدينية ككل لأن شرط إمكان فهمها هي دراسة الدين ككل والبحث عن الكليات في التجليات والأشكال والرموز والمعتقدات الدييّنة في سبيل بناء علم عام للأديان يضم: تاريخ الدين وفينومينولوجيا الدين وعلم نفس الدين وأنثروبولوجيا الدين وسوسيولوجيا الدين وعلم الأديان المقارن وهرمينوطيقا الدين وعلم اقتصاد سياسي للدين وفلسفة الدين وعلوم اللاهوت.

غاية المراد أن ماهو هام في تاريخ الأديان ليس الكشف عن الأزمة الوجودية التي تشق التجربة الدينية لدى الكائن البشري على مر التاريخ والتي أوقعته في الاستيلاب الذاتي والعدمية، وإنما الانتصار على هذا الموقف الانهزامي وتبني نظرية التأويل الكوني تجمع بين الاجتهاد والتفكير الخلاق وتعمل على تأهيل الإنسان من أجل تغيير تاريخ المجتمع والتجدد الثقافي ومقاومة وهم تبديد الأوهام وخلق قيم دنيوية جديدة.

ألم يصرح **إلياد** حول راهنية هرمينوطيقا تاريخ الأديان: «ويفضي التأويل الخلاق، في نهاية الأمر، إلى تغيير الإنسان.وهو أكثر من تثقيف واطلاع، إنه تقنية روحية قادرة على تغيير نوعية الوجود نفسها؟»[37].

زهيـر الخويـلـدي

باحث من المغرب

الهوامـش

(1) Eliade Mircea, images et symboles, essais sur le symbolisme magico-religieux, édition Gallimard, Paris, 1952.pp.234-235

(2) Eliade Mircea, Images et symbole, essais sur le symbolisme magico-religieux,pp.13-14.

(3) Foulquié Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, éd. PUF, Paris, 1962. .pp.464.465.466.

(4) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000،ص.47.

(5) مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار العلم، العربي للنشر، دمشق، 1987، ص. 12.

(6) Eliade Mircea, le sacré et le profane, édition idées, Gallimard, Paris ,1965, p.148.

(7) Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.84.

(8) مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، ص.13.

- Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.15.

(9) مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ص.9.

(10) Eliade Mircea, le sacré et le profane,p.83.

(11) Eliade Mircea, le sacré et le profane,p.22.

(12) مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، ص.16.

-Eliade Mircea, le sacré et le profane,p.18.

(13) Eliade Mircea, le sacré et le profane,p.24.

(14) Eliade Mircea, le sacré et le profane,p.56.

(15) Eliade Mircea, le sacré et le profane,p.75.

(16) مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، ص.15.

(17) Eliade Mircea, le sacré et le profane ,p.22.

(18) Eliade Mircea, le sacré et le profane ,p.36.

(19) Eliade Mircea, le sacré et le profane ,p.41.

(20) Eliade Mircea, le sacré et le profane , pp. 39-40.

(21) Eliade Mircea, le sacré et le profane,p.77.

(22) Eliade Mircea, le sacré et le profane , pp. 57.

(23) Eliade Mircea, le sacré et le profane , pp. 58.

(24) Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.78.

(25) Eliade Mircea, le sacré et le profane , p. 58.

(26) Eliade Mircea, le sacré et le profane , p. 87.

(27) Eliade Mircea, le sacré et le profane, pp.70-71.

(28) Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.125.

(29) Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.145.

(30) Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.173.

(31) Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.p.172-173.

(32) Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.174.

(33) مارسيا إلياد، تاريخ الأديان، ترجمة حسن قبيسي، مجلة العرب والفكر العالمي، عـ31ـ32ـدد، 2012.ص.77.

(34) Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.181.

(35) مارسيا إلياد، تاريخ الأديان، ترجمة حسن قبيسي، مجلة العرب والفكر العالمي، عـ29ـ30ـدد 2010، ص.ص.52ـ53.

(36) Eliade Mircea, le sacré et le profane, p.179.

(37) مارسيا إلياد، تاريخ الأديان، ترجمة حسن قبيسي، مجلة العرب والفكر العالمي، عـ31ـ32ـدد 2012. ص.77.

رينيه جيرار

العنف والدين في الانثروبولوجيا المحاكاتية

زهير اليعكوبي

«العنف... يدعي حل المشاكل في حين أنه المشكل الذي ينبغي حله».(*)

«الدين، في الواقع، ليس له إلا هدف واحد هو منع عودة العنف المتبادل».(**)

«... من هنا تبرز أهمية الدين من حيث أنه تقنية للسلام تعمل على توطين المقدس في الصميم من حياة الناس».(***)

مقدمة النهاية/ نهاية المقدمة.

يصدر الفكر الفلسفي عن الخوف أكثر من صدوره عن الدهشة. ولعل الدرجة التي بلغها العنف في عالمنا المعاصر، والأبعاد التي اتخذها والوسائل التي أصبحت في متناوله، تجعل منه موضوع الفكر بامتياز. تصاعد العنف هل كلمة تصاعد تفي بالغرض؟! حتى صار عنفاً كوكبياً وبات الحديث اليومي لنشرات الأخبار وعناوين الصحف، اخترق **ثرثرة الهُم**، وأيضاً لحظات الوجود الأصيل للدازاين. اخترق حياتنا لدرجة بات معها حدثاً مألوفاً لا يثير كثيراً من الانتباه: أن يقتل، مثلاً، في تفجير مفخخ أو عملية عسكرية أو انتفاضة شعبية أو حرب أهلية، عشرة، عشرون، مائة أو يزيدون.. لا يهم، ما الجديد! لقد قتل قبلهم الملايين وسيقتل بعدهم الملايين. العنف طبق يومي على مائدة الأخلاق الإنسانية. هذا الاختراق المفزع، وهذه الألفة الموحشة نتجتا، في جانب منها، إذا أخذنا بالتحليلات الرشيقة والعميقة لمطاع صفدي في هذا الصدد، عن القوة الساحقة للتكنولوجي واستبداد الإعلام المرآوي الذي لا يُظهر إلا ليُخفي في إطار من التخطيف الذي يحول ما يظهر شبحاً التي هي «كنز الحداثة البعدية وثروتها الرخصة المهددة، في منظور مستقبل قاهر، ينذر بنهاية الثقافي»(نقد الشر المحض II، ص 14).

نهاية الثقافي؛ نهاية الإنساني بصفة عامة. مما يدفع إلى مراجعة الاحترام الهيراقليطسي للعنف، الذي ما زال العديد من منظري إديولوجيات وسياسات الهيمنة يؤمنون به الفوضى الخلاقة مثلاً (بالطبع مع ضرورة مراعاة الفروق بينهم وبين هيراقليطس). اعتقد «هيراقليطس» أن العنف أب وسيد كل شيء، لكنه لم يكن يتوقع، وما كان بإمكانه ذلك، أن يصير أباً لوحوش كاسرة، وسيداً للدمار الشامل. لو عاين نتائجه لربما هوى من شدّة الفزع وتنازل سريعاً عن واقعيته. فالعنف لم يعد يفتح الطريق للمستقبل وإنما **للنهاية**.

نحن على أعتاب **النهاية**. **نهاية** تتحدد في جانب منها بعنف الإنسان اتجاه أخيه الإنسان، وفي جانب آخر بعنفه اتجاه محيطه الإيكولوجي: الطبيعة تحتضر احتضاراً فعلياً لننتبه إلى توقعات العلماء بصدد نفاد المواد الطبيعية الغير قابلة لتجدد، والصورة التي يقدمونها عن المستقبل القريب في ضوء استمرار ارتفاع درجة حرارة.

(*) Friedrich Hacker. Cité in Jean-Michel Oughourlian, Psychopolitique. Paris, François-Xavier de Guibert, 2010, p 102.

(**) René Girard. La violence et le sacré. Paris, Edition Grasset et Fasquelle, 1972, rééd. Hachette Littératures, coll «pluriel», p 86.

(***) مطاع صفدي، نقد الشر المحض. الكتاب الثاني بحثا عن الشخصية المفهومية للعالم. بيروت، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى 2001، ص 13.

النهاية تقترب «خفت على زمن من زجاج، لا وقت للغد»، أدرك **محمود درويش** بحدس الشاعر المقبل على الموت، وهما خاصيتان إذا ما اجتمعتا في امرئ جعلت من حدسه أقرب إلى الرؤيا، ما يعجز عن إدراكه الكثير من المشتغلين بالفكر. لم تعد **النهاية** مجازاً، احتمالاً ضئيلاً، افتراضاً لاهوتياً، وإنما مادةً للبحث العلمي وإمكانيةً واقعيةً جداً محايثةً للزمن المعاصر. "حديث النهاية" لم يعد حكراً على رجال الدين أو **الهُم**، بل صار حديث العلماء وموضوع تأمل **الخواص** في لحظات وجودهم الإشراقي.

*أليست **النهاية** هي أكثر الأشياء إثارة للخوف؟!*

بتعبير أقل حدةً، وأكثر لباقةً، إننا نتجه صوب الكارثة. التاريخ لا يتخذ مساراً تطورياً تقدمياً، كما اعتقدت الوضعية في أزهى مراحلها. كما أنه لا يتجه توجهاً جدلياً نحو الوحدة والسلم، نتأسف يا **هيغل**: فنهاية التاريخ ليست اكتمالاً للروح، وحدة العقلي والواقعي، وحدة الحرية والمساواة، تآخي كل البشر. **نهاية** التاريخ نهاية فعلية له، **نهاية** التاريخ عنف ودمار. لقد وضع **هيغل**، أو على الأقل قراءة معينة له/ **كوجيف**، نهاية سعيدة لتاريخ مأساوي. بلغة أدق، ميَّز بين تاريخ عرضي هو تاريخ العنف والصراع، وتاريخ حقيقي خفي هو السائر بخطى حثيثة نحو التعايش، وما التاريخ العرضي إلا خادم للتاريخ الحقيقي، وذلك انطلاقاً من اعتقاده في مكر العقل. قد يمكر العقل لكن مكره قد يكون أمكر من أن يقودنا نحو السلام والتآخي، أمكر مما تصوره **هيغل**؛ لقد كان بالفعل رومانسياً، نقصد حالماً.

«**نابليون** روح العصر وقد امتطى جواداً»، معلناً بداية نهاية التاريخ ببدء اكتمال انبساط الروح. انبهر **هيغل** بـ **نابليون** والدولة البروسية. **هيغل** المفكر الفذ لا يستطيع أن ينفذ من شباك التاريخ، مفكر المطلق لا يستطيع أن يتجاوز التاريخانية؛ مطلقه لا يمكن أن يكون إلا نسبياً. ماذا لو شاهد بدلاً من **نابليون** الطيار الذي ألقى القنبلة النووية على **هيروشيما** لحظة قيامه بجريمته، هل مصطلح جريمة يفي بالغرض؟![1]. ماذا لو قابل **هتلر** ونسخه الصهيونية **شارون، بوش**؟ ماذا لو عايش عهد الإمبراطورية بدلاً من عهد الدولة البروسية؟ كيف كان سيتصرف لو أخبره علماء الطبيعة أننا على وشك الانقراض ما لم نتدخل سريعاً، ولا تدخلاً سريعاً يلوح في الأفق؟ كيف كان سيفكر لو استيقظ ذات صباح، في الحقيقة كل صباح، على صور أطفال شوى اللهب الأبيض لحمهم الطري، على صرخات نساء ثكلى وشيوخ لم يجدوا سبيلاً للاختباء من الموت سوى الموت؟ ماذا لو اطلع على التلاعب بحياة الملايين لتحقيق أرباح وترسيخ نفوذ؟ لو تعرف على نسبة الاحترار العالمي وأسبابه ونتائجه؟ كيف كان سيتعامل في ظل كل هذا، الذي لا يمثل إلا جزءاً يسيراً مما يحدث؟ لا نمتلك إجابة يقينية لكن نمتلك حق التوقع/ التمني. لن يعتقد بمكر العقل بل ببؤسه، لن ينتظر الجنة الأرضية بل الكارثة النهائية، لن يساهم في تبرير جرائم، باعتبارها مكراً للعقل أو حدثاً طارئاً على تاريخ الوجود/ **هيدغر**، وإنما سيعمل على فضحها وكشفها. لن يكتب فينومينولوجيا الروح ليكتب بدلاً عنها رثاء الروح أو فينومينولوجيا الكارثة؛ رثاء الروح هو النقد المعاصر الأكثر جذريةً لفينومينولوجيا الروح. ربما توقعنا منه الكثير وأسرفنا في أحلام يقظة، ليس أحلام اليقظة، ولعله لن يكون أبداً في مستوى انتظارتنا ولن ننال منه إلا الإحباط. لا يهم، فـ «هيغل» لن يعود مرة ثانية، لن يكتب مرة أخرى، لن يفكر من جديد. نحن، أبناء هذا الزمن الجريح، من عليهم التسمم/ **سلوتردايك**، وبناء مسكن في هذا العالم، مسكن هش نرممه باستمرار، فعهد المباني العملاقة قد ولَّى، وإن لم يتراجع معه عهد الأحلام الكبرى. أحلام كبرى من أجل تحمل أعباء زمن كارثي؛ فكيف نعيش بلا أحلام كبرى؟! طوبى لليوتوبيين.

النهاية تحوم حولنا ونحن عن علاماتها معرضون لاهون، ولعله كلما كانت العلامات أكثر وضوحاً كان نسياننا لها أكثر عمقاً. لهذا إحدى مهمات الفكر الأساسية، بالنسبة لنا، ليس تذكر الوجود، ومواجهة نسيانه، بل تذكر النهاية ومواجهة نسيانها. فسؤال الوجود ليس بالجذرية الكافية إلا إذا أخذناه من جهة سؤال النهاية، وذلك بتوسيع إحدى أهم البنى الكيانوية للدازاين «الوجود ـ نحو ـ الموت» لتشمل الوجود بحد ذاته «الوجود ـ نحو ـ النهاية». فالمقلق بالفعل ليس الوجود ونسيانه وإنما النهاية والنسيان العميق الذي يحفها. نسيان يمنحنا طمأنينة زائفة، كالتي قد نشعر بها ونحن نقرأ بعض الأعمال الأخيرة لـ **سلوتردايك**[2]، التي تؤكد على الطابع المابعد ـ تاريخي للعالم الغربي: عالم مابعد بطولي وما بعد جذري؛ عالم التوازنات والوسطية. وتذكر يلقينا في قلب البركان،

كالإلقاء الذي نشعر به ونحن نقرأ الكتاب الأخير لـ **جيرار** «إتمام كلوزفيتز»: العالم المعاصر عالم أبوكاليبتي، في تصاعد مستمر نحو الجذرية، عالم الكارثة والصراع الأكثر حدةً والبطولات الأكثر وهميةً الأكثر تدميراً. عالم لم نشهد له مثيلاً في جذريته، عالم المحاكاة الأشد عنفاً والتموقعات الأكثر تطرفاً.[3]

الفلسفة، كما قال عنها **دريدا** ذات مرة، تصلح لطمأنة الأطفال، اللهم إذا ساعدتنا على مواجهة ما يثير الخوف. نقصد، إذا كفت عن المشاركة في لعبة النسيان ودفعت السؤال إلى الانخراط في الجوانب المقلقة من حاضرنا. وما العنف إلا أحد تلك الجوانب التي تستحق اهتماماً مخصوصاً والتي لم يعد من المقبول أن يتجنبها السؤال الفلسفي فـ«السؤال الفلسفي، يقول **صفدي**، الذي هو بدون سلاح، ولن يمتلك أي سلاح سوى براءة اقحامه، العفوي، يغدو حزيناً ومتحيزاً على العنف مهما كان هوله. إذ لن يعود من المقبول أن يعتذر السؤال الفلسفي عن وجوده كلما أطل وجه العنف. أن يتنحى عنه، ويقصى ذاته من طريقه. أن يتركه يعبر، ثم يطل هو من جحره، ليلتقط آثار مخالب العنف على ضحاياه الصريعة وراءه. لن يكون مقبولا القول المعهود أن وقت العنف ليس وقت الفلسفة، وأن العقل يجب أن يلتجئ إلى جغرافية أخرى منزاحة مسافياً أو زمانياً عن جغرافية العنف، بل يجد السؤال الفلسفي نفسه فجأة متدحرجاً ومندرجاً في طريق العنف ذاته» (مطاع صفدي، نقد الشر المحض I، ص 100).

نتسلح بالسؤال الفلسفي لإحداث تغيير ما، إذ «حيثما يتصاعد الخطر، يتصاعد أيضاً ما ينقذ»/ **هولدرن**، دون أن نطلب من الفلسفة ما يفوق طاقتها فإن «الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تأثير مباشر يغير الحالة الراهنة للعالم»، (**هيدغر**، في الحوار الذي أجرته معه مجلة «شبيغل»، ولتدقيق أكثر يمكن العودة إلى كتاب **هيدغر** مدخل إلى الميتافيزيقا). مازال بالإمكان بناء عالم أفضل، مازال هناك فسحة للفعل الإنساني. لكن من ذا الذي بإمكانه إنقاذنا؟ سؤال عويص، ربما يفتح لنا قول **هيدغر** «لا شيء سوى إلٰه يمكن أن ينقذنا» درباً نسلكه للخروج من متاهة السؤال، جسر عبور للمستقبل.

في هذا العمل سنهتم بعنف الإنسان اتجاه أخيه الإنسان، من حيث منشأه وعلاجه ـ على أمل الاهتمام بعنف الإنسان اتجاه الطبيعة في أعمال مستقبلية، خصوصاً من جهة علاقة العنف بالدين لنستمر بذلك في النقاش الذي سبق وبدأناه مع **سلوتردايك** و**أسمان**. هذه العلاقة سيتم تناولها خلال هذا العمل بالاعتماد على المثن الجيراردي، ويعود هذا الاختيار لسببين رئيسيين:

أولا: تساعدنا التحليلات الجيراردية على التخلص من التصورات العقلانية المغلقة، تلك التي تربط ربطاً ميكانيكياً بين العنف والدين، حيث لا ترى في هذا الأخير غير خرفات أزهقت، ومازالت تزهق، أرواح البشر. كم كان العالم سيكون جميلاً بدون دين، هذا ما تقرره بوثوقية تلك التصورات، أما هذا العمل فهو يتساءل كيف هو العالم بدون دين.. ماضياً، حاضراً ومستقبلاً؟

ثانياً: تعميق نقاش المقاربة السلوتردايكية والأسمانية للدين وعلاقته بالعنف. فإذا كان كتاب «حمق الله» لـ **سلوتردايك** وأعمال **أسمان** حول التوحيد الموسوي، خصوصاً كتاب «العنف والديانة التوحيدية»[4]، تتجه مباشرة نحو نقد المقاربة الجيراردية، وإقامة علاقة حميمية بين الدين وممارسة العنف، فإنه يمكن بالتأكيد الانطلاق من المقاربة الجيراردية لنقد **سلوتردايك** و**أسمان**. عموماً وضع تلك المقاربات وجهاً لوجه يساعدنا على فهم الموضوع بشكل أعمق ويحررنا من النقاشات التبسيطية الاختزالية التي هيمنت على دراسة علاقة العنف بالدين، حيث ينظر للدين إما كأصل كل البلايا، يصدر عنه العنف كما يصدر اللهب عن النار، وبالتالي لا خلاص إلا بالتخلص منه. وإما ينظر إليه على أنه برئ كل البراءة من أي نقطة دم أزهقت. بيد أن الموضوع أعقد بكثير، أعقد من أن يحيط به فكر ثنائي القيمة. إجمالاً نحن لا نعتقد أن الدين لا يصدر عنه سوى الشر، ولا هو منزه كل التنزيه، وهذا ما تبرزه قراءة متأنية ومتزامنة لـ **سلوتردايك** و**أسمان** و**جيرار**، هذا لا ينفي أهمية مفكرين آخرين.

تحدد معمارية هذا الموضوع كالتالي: سننطلق من معالجة علاقة الديانات البدائية بالعنف، حيث سنقف عند التضحية باعتبارها عنف موجه نحو التخلص من عنف الجماعة، والدور الذي يلعبه ميكانزم أضحية الفداء داخلها؛ لنخلص أن تلك الديانات هي ديانات عنف

موجهة نحو السلام. بعد ذلك سنقف بشيء من التفصيل عند السيكولوجيا المحاكاتية ـ البيذاتية لأهميتها ومركزيتها داخل الفكر الجيراردي، لنبرز ارتباط العنف بالرغبة، على اعتبار أن كل رغبة هي محاكاة لنموذج. وسننتهي بدراسة دور المسيحية في القضاء على العنف، وعلاقتها بالديانات البدائية، في إطار ذلك سنتساءل، بشكل أولي، عن مدى علمية نظرية جيرار ما دامت تتجاهل الإسلام ـ لمن وجد مصطلح تجاهل قوياً يمكن أن يستعمل مصطلح غياب، عموما سنستعمل نسيان ـ. وفي سياق كل ذلك سيتم إبراز كيف أن الدين هو علاج العنف.

الدين بما هو تجاوز للعنف

I. في الديانات البدائية

تعد التضحية (le sacrifice) إحدى الطقوس المميزة للديانات البدائية، والتي نالت حظاً وافراً من اهتمام الأنثروبولوجيين والإثنولوجيين، إذا قبلنا بالتمييز الذي يقيمه **ليفي ستراوس**. فما دلالة هذا الطقس؟ كيف نفهم التضحية وكيف نؤول حضورها لدى المجتمعات البدائية؟ ما هي وظيفتها وما هو أصلها؟ وبالأخص على ماذا يدل العنف الملازم للتضحية؟ (لتحديد دور العنف داخل التضحية يعتمد جيرار على ميكانزم ـ إوالية ـ الاستبدال). فالعنف التضحوي عنف حُرف عن موضوعه الأصلي ووُجّه نحو موضوع بديل. الأضحية موضوع بديل يسمح بتفريغ طاقة العنف دون الوقوع في إحراجات. بمعنى أعم، تسمح التضحية بالحفاظ على سلامة أشخاص هم الموضوع الأصلي للعنف لكن المساس بهم يضع الجماعة في وضعية حرجة، يقول **جيرار** «يمكن أن نتصور، مثلا، الذبح الشعائري l'immolation لأضحية حيوانية تُبعد العنف عن بعض الأشخاص الذين نبحث عن حمايتهم، وذلك بتوجيهه نحو كائنات موتها قليل الأهمية أو غير مهم بتاتاً»[5].

غير أنه لا ينبغي فهم الاستبدال في دلالة أخلاقية، حيث يمثل الموضوع البديل بريئاً يكفر عن ذنب لم يقترفه، إذ أن المسألة ليست مسألة تكفير وبراءة أو مسؤولية. كما لا ينبغي أخذه باعتباره استبدلاً سيكولوجياً، رغم توافقهما في المنطق. فالاستبدال التضحوي ليس من جنس الصفعة التي يوجهها الأب لابنته بدلاً من توجيهها لمديره؛ حيث العنف نتاج ضعفين: ضعف الأب أمام مديره، وضعف الفتاة أمام أبيها. الاستبدال التضحوي في عمقه فعل سوسيولوجي؛ مسير من طرف المجتمع لصالح المجتمع. فهذا الأخير هو المسؤول عن تحويل العنف عن موضوعه الأصلي نحو موضوع بديل للحفاظ على سلامة وحياة أفراده. من أجل هذا الأضحية هي أضحية اجتماعية تحمي المجتمع وتحافظ عليه «إن العلاقة بين الأضحية الممكنة، يقول **جيرار**، والأضحية الحالية لا يجب أن تعرف بمصطلحات الذنب (Culpabilité) والبراءة، فليس هناك ما يكفر عنه. المجتمع يبحث عن تحويل عنف يهدد المنتمين إليه نحو أضحية هي، في حدود معينة، قليلة الأهمية»[6].

من هنا، التضحية عنف هدفه حماية الجماعة من عنف، إنها خداع للعنف[7]. ولكي ينجح هذا الخداع على العنف أن يتجاهل موضوعه الأصلي وينأى عنه، وإلا لصار الاستبدال عديم الفائدة. وفي نفس الوقت لا ينبغي أن يحتل كامل المساحة بحيث يغيب الموضوع الأصلي، وإلا فقد الاستبدال معناه وكف العنف عن أن يكون تضحوياً، وتعرى كعنف فعلي. الاستبدال الناجح، أحد شروط نجاح التضحية، يخفي حقيقته بالدرجة التي لا يُدرك معها ولا يُنسى، لهذا يرتهن للموقع الوسط الذي ينبغي للأضحية أن تحتله؛ فلا تتطابق تمام التطابق مع الموضوع الأصلي، ولا تغترب عنه كل الغرابة[8].

هكذا، فهم التضحية يستلزم فهم دور العنف؛ أو فهمها انطلاقاً من العنف. هذا التصور يعاند التصور الذي شاع أوساط الأنثروبولوجيين والإثنولوجيين خلال فترة من الزمن، خصوصاً تحت تأثير كتابات **فرايزر** و**هيربرت**، حيث نُظر للأضحية بكونها قربان، أي تعبر التضحية عن رابطة تجمع الآلهة، القوى المفارقة، المقدس والإنسان؛ إذ بها يتقرب الإنسان إليها لتحقيق غايات في نفس يعقوب: درء خطر أو جلب منفعة، طلب رحمة أو مساعدة.. الخ. كما أن التضحية ليست نتاج انقطاع العلاقة التواصلية بين المقدس والعنف، وهو التصور الذي دافع عنه **مطاع صفدي**. إذ يذهب، في القسم الأول من الكتاب الثاني من نقد (الشر المحض) خصوصاً الفصل الأول، إلى أن التضحية تعبر عن انقطاع العلاقة بين اللغوي والمقدس. اللغوي يفشل في ترميز المقدس والإحاطة به والسيطرة عليه، ودمجه داخل الحوار مؤولاً ذلك بأن المقدس

يتجاوز كل ترميز، وبالتالي لا يبقى من المقدس غير العنف فـ«المقدس، يقول **صفدي**، الذي لا يستجيب لنداء الصلوات والابتهالات (حوار الكلام) كأنه يطالب بموت الآخر، فيتم نقل التضحية نحو مكان ثالث هو الحيوان مثلاً. الحيوان الأقرب إلى الإنسان والذي يحمل كثيراً من صفاته المدجنة»[ص25] و«فإننا نكتفي بالتركيز أن المقدس كان يشكل دائماً منطقة العجز عن الترميز بعجز الاتصال. وعند ذلك لا يبقى سوى علاقة العنف التي هي التعبير عن انقطاع العلاقة. وبدلاً من إعلان العنف صراحة بين اللسان والمقدس كان يجري البحث عن البديل الثالث بواسطة التضحية»[ص25]. التواصل مع المقدس هي محاولة تفادى أو تدجين عنفه العظيم بإنزال العنف على طرف ثالث، من هنا تعمل الأضحية على افتداء الجماعة، وفي حالات معينة كل الجنس البشري. التقاطع بين التناول الجيراردي والصفدوي قوي ولا يمكن إغفاله.

مقابل هذه التصورات، يؤكد **جيرار** أن إقحام الآلهة في سياق العديد من التضحيات غير مفيد، يشوش فهمنا لها بل ويفقدها معناها[9]. ورغم أن **صفدي** يقر بعملية الاستبدال داخل الفعل التضحوي، وبارتباط هذا الاستبدال بالعنف إلا أنه يؤسس هذه العملية على انقطاع التواصل بين الإنسان والمقدس، أي أنها تهدف إلى الحد من عنف المقدس عن طريق خداعه، في حين يؤكد **جيرار** أن التضحية في عمقها علاقة بين الإنسان والإنسان، بلغة أدق علاقة المجتمع بأفراده. هذا لا يعني غياب الآلهة عن التضحية، أو انعدام العلاقة مع المقدس، فكما سنرى لاحقاً هناك علاقة وطيدة بين العنف والمقدس، بل على العكس من ذلك إنها حاضرة داخل العديد منها لكن حضورها ينبغي أن يفهم في سياق إنجاح عملية الاستبدال، وفي تجاهل الأضحية بها هي كذلك. في هذا الإطار تلعب تيولوجيا التضحية دوراً مهما: الأضحية يتم اختيارها من طرف الآلهة وتقدم للآلهة؛ هكذا يتم تثبيت التجاهل وإنجاح الاستبدال[10].

من المعلوم أن التضحية تتخذ شكلين رئيسيين، حسب كل جماعة، فهناك التضحية التي تكون أُضحيتها انساناً وتلك التي تكون حيواناً. أفلا توجد فروق بين الشكلين؟ الاختلافات بينهما، حسب **جيرار** هينة وغير مؤثرة، لأنهما يخضعان لنفس المنطق ويقومان على نفس الأرضية ويبحثان عن تحقيق نفس الهدف. التضحية كيفما كانت، فعل اجتماعي شعائري هدفه حماية الجماعة من العنف والنزاعات والفتن والغيرة والحقد وصراع الأشقاء والأقارب.. الخ. بمعنى ضمان مخارج آمنة لعنف الجماعة وتفريغ قوة تدميرها الذاتي، وذلك بتوجيه العنف نحو أضحية لها ما يكفي من الشبه مع الموضوع الأصلي لكي تكون بديلاً ملائماً عنه، وما يكفي من الغرابة لكي لا تتطابق وإياه[11].

في هذا السياق ينبغي الإجابة عن سؤالين[*]: كيف يمكن تحقيق التوازن بين ما يكفي من الشبه وما يكفي من الغرابة؟ وما هي مميزات الأضحية البشرية؟

عديدة هي الأضحيات الإنسانية: أسرى الحروب والعبيد، الأطفال المراهقين والرجال العزب، المعوقين ومهمشي المجتمع... والملوك أيضاً. فما هو القاسم المشترك بينهم؟ ما معيار اختيار الأضحية الإنسانية؟ ما الفرق بينهم وبين من لا يمكن أبداً التضحية بهم؟ يظهر للوهلة الأولى أن القاسم المشترك هو موقعهم الغير الملائم داخل الجماعة، لا ينتمون إليها بالقدر الكافي أو كما ينبغي. فهم ناقصو انتماء، إما لغربتهم وغرابتهم، لصغر سنهم أو خصائصهم الجسدية التي لا تؤهلهم للانخراط السليم داخل الجماعة. ماذا عن الملك؟ هل انتماءه للجماعة انتماء ناقص؟ على العكس، فهو لدى عدة مجتمعات بدائية أساس المجتمع وقلبه النابض؛ وهنا بالضبط مكمن غرابته وغربته. غربة وغرابة الملك نتاج وضعه المتميز، وليس نتاج الوضع المزري. فإذا كان الطفل، مثلاً، لا ينتمي بما فيه الكفاية إلى الجماعة لأنه ناقص الحقوق التي لن تبدأ بالاكتمال إلا عند بلوغه، فإن الملك لا ينتمي إلى الجماعة لأن حقوقه مفرطة وامتيازاته عظيمة وموقعه مرموق[12].

بيد أن هذا التحديد الأولي، يؤكد **جيرار**، تحديد مجرد لا يقدم لنا عوناً كبيراً في تحديد الفارق الأهم والمركزي بين البشر موضوع التضحية ومن لا يمكن أبداً فعل ذلك معهم. يظهر عجزه عندما نتساءل عن لماذا لا تضحي العديد من المجتمعات البدائية بالنساء رغم أنها تعتبر

(*) لنترك الإجابة عن السؤال الأول ريثما نوضح أكثر كيف أن الأضحية تقوم مقام الجماعة، ولنهتم الآن بالإجابة عن السؤال الثاني.

انتماءها للجماعة انتماءً ناقصاً[13]؟ محاولة الإجابة عن هذا السؤال هي التي ستقود **جيرار** إلى تحديد الفارق الأهم.

نساء تلك المجتمعات تحتل موقعاً مخصوصاً، فهي وإن كانت ناقصة انتماء تظل تحت حماية أسرتها أو عشيرتها، خصوصاً عندما تكون أماً أو زوجةً. المرأة محمية لذلك لا يمكن المساس بها دون المخاطرة باعتبار ذلك العنف عنفاً فعلياً وليس فعلاً تضحوياً. ماذا ينتج عن فقدان العنف لطابعه التضحوي؟ الانتقام، سيتبنّى الأقارب قضيتها ويثأرون لها، مما يؤدي إلى تحرر العنف من عقاله، ينطلق العنف والعنف المضاد. هذه الرابطة القائمة على الانتماء والثأر هي التي تغيب عن العلاقة التي تجمع الأضحيات البشرية بالجماعة، فلا أحد يمكن أن يأخذ التضحية بهم باعتبارها قتلاً لهم[14]؛ لا أحد يمكن أن ينتقم لهم.

الانتقام قلق الديانات البدائية الدائم، خطر حقيقي تحاول جاهدةً تجنبه والحد منه. فهو ما إن يندلع حتى يصير كبقعة زيت يتمدد باستمرار، ويتوسع ليطال شيئاً فشيئاً مجالات جديدة؛ جميع المجلات. الانتقام يؤدي إلى سلسلة من الثأر والثأر المضاد، لينتهي إلى حالة من سفك الدماء يصعب معها إعادة الأمور إلى نصابها، مما يهدد المجتمع برمته. وهذا بالضبط ما تعمل التضحية على تجنبه[15]. البدائي، على خلاف المحدثين، له حساسية مفرطة اتجاه الانتقام، حيث يعلم علم اليقين نتائجه المدمرة؛ لذا يُسخر كل ما بوسعه لاستباقه والوقاية منه. قد تكون الوقاية أفضل من العلاج لأنها تجنبنا ما نحن في غنى عنه، لكنها ضرورة ملحة عندما ينعدم العلاج أو يكون عديم الجدوى. من هنا التضحية وسيلة وقائية، حرب استباقية، لتفادي اشتعال نار الانتقام؛ نار العنف الذي يحوى الجميع تحت جناحيه «التضحية، يقول جيرار، تمنع العنف من النمو، إنها تساعد البشر على الحد من الانتقام»[16]. «اقتل الوحش وهو صغير» حكمة هي لدى البدائي بداهة عملية[17].

إن تحديد وضيفة التضحية باعتبارها المحافظة على السلم العام داخل الجماعة عن طريق توجيه العنف نحو أضحية ملائمة يطرح للتو الصعوبة التالية: ماذا عن المجتمعات التي لا يتأسس نظامها العام على التضحية، حيث لا تلعب دوراً في ضمان ترابط ووحدة وأمن المجتمع؟ كيف تستطيع المجتمعات الغربية الحديثة ضمان الاستقرار وتدعيم اللحمة الاجتماعية؟ وبصفة عامة ما هو أساس النظام داخل المجتمعات المابعد تضحوية؟ الفارق الأساسي هو أن المجتمعات البدائية، كما رأينا، تحمي نظامها الاجتماعي بالاعتماد على التضحية بينما تحميه المجتمعات الحديثة، بشكل أساسي، بالاعتماد على النظام القضائي. تحضر التضحية بقوة لدى الأولى ويغيب النظام القضائي؛ والعكس صحيح. لكن ما مدى جوهرية الاختلاف بين التضحية والنظام القضائي؟

إذا كان النظام القضائي ناجعاً في الحد من العنف وضمان الاستقرار الداخل المجتمع، حيث لا يؤدي الانتقام إلى تلك السلسلة المفزعة والمدمرة، فذلك راجع إلى تأميمه للانتقام؛ فلا شرعية إلا لانتقام السلطة وكل انتقام خارج عن إطارها يواجه بالعقاب. فالسلطة في المجتمعات الما بعد تضحوية[18] هي من يمتلك حق إحقاق الحق ورد المظالم ومعاقبة المذنب وفض النزاعات وإقامة العدل؛ إنها المالك الحصري لحق الانتقام[19].

هكذا، المجتمعات البدائية تفترض الانتقام الخصوصي[20]، الذي هو سلسلة قد تصل حد زعزعة الاستقرار العام[21]، بينما تفترض المجتمعات الحديثة الانتقام العمومي، الذي له نهاية مرتقبة[22].

مما سبق يتضح أن النظام القضائي والتضحية لهما نفس الوظيفة: تحييد مفاعيل الانتقام، كلاهما عنف يهدف إلى نبذ العنف[23]. يبد أن هذا التوافق يخفي اختلافاً رشيقاً يعمل **جيرار** على إبرازه. التضحية محاولة استباقية للوقاية من الانتقام، لهذا تتجه نحو الأضحية محاولةً عدم تغذيته، فالعلاج هنا يعبر كما ذكرنا عن خوف شديد من الانتقام وقلق من تحرره من عقاله. أما النظام القضائي فيعبر عن قبول خفي بالانتقام، إذ يُشَرعن مبدأ الجرم والعقاب[24]. لنقل، التضحية تتجنب الانتقام لأن البدائي يدرك أنه ما إن يندلع حتى يصير في ملكية الجميع، ومن لا مالك له ينبغي تجنبه لأن للجميع حق امتلاكه، وما يمتلكه الجميع ـ إذا كان عنفاً ـ يدمر الجماعة. أما بالنسبة للنظام القضائي، يتركز الانتقام في يد سلطة عليا باعتبارها المالك الحصري لاستغلال العنف، لهذا يلجأ الإنسان الحديث إلى تلك السلطة للمطالبة به، ومن لا مالك له سوى سلطة غير شخصية، يمكن للجميع المطالبة به دون أمل امتلاكه، يقول **جيرار** «إذا كان نسقنا يظهر على أنه الأكثر عقلانية فذلك راجع، في حقيقة الأمر، إلى كونه أكثر تطابقاً مع

مبدأ الانتقام. والتركيز على عقاب المذنب ليس له من معنى آخر، فبدلاً من العمل على منع الانتقام، تلطيفه، تجنبه، تحويله نحو هدف ثانوي ككل الإجراءات الدينية، النظام القضائي يعقلن الانتقام، حيث ينجح في تحديد مجاله والتحكم فيه دون خطر، وجعله تقنيةً ذات فعالية قصوى، وبشكل جانبي يقي من العنف»[25].

يظهر إذا أن الاختلافات بين التضحية والنظام القضائي، وإن كانت جليةً، ليست بالاختلافات الجوهرية، فكلاهما يتجهان نحو الحد من مخاطر الانتقام وإيقاف العنف وتعزيز التماسك الاجتماعي؛ إنهما عنف هدفه اللاعنف. لكن هذه الخلاصة بها ثغرة ينبغي معالجتها: التضحية فعل ديني، أمر يبدو أن النظام القضائي بعيد عنه.

ملامح تجاوز هذه الثغرة واضحة في نهاية الاستشهاد أعلاه. فإذا كانت التضحية فعلاً دينياً بامتياز، على أساس أن مجال استباق العنف مجال الدين[26]، فإن جذور النظام القضائي دينية. الديني هدفه اللاعنف، هكذا التضحية فعل ديني من جهة الوقاية، والنظام القضائي ـ فعل ديني ـ من جهة العلاج. وعموماً «كل الإجراءات، يقول **جيرار**، التي تسمح للبشر بتلطيف عنفهم تتشابه، من جهة كونها غير غريبة عن العنف... الديني بحصر المعنى يتطابق، كما رأينا، مع مختلف أشكال الوقاية، والإجراءات العلاجية هي أيضاً مشبعة بالديني، سواء في الأشكال الأولية التي ترافق، تقريباً بشكل دائم، الشعائر التضحوية، أو في الشكل القضائي»[27]. إلى هذا تستند كل تلك الإجراءات إلى تعال معين هو ما يمكّن من التمييز بين العنف المشروع والعنف اللامشروع فـ «ما إن يزول كل تعال ديني، إنسي، أو أي شكل آخر، يمكّن من تعريف العنف المشروع ويضمن خصوصيته أمام كل عنف غير مشروع، حتى يرتهن العنف المشروع واللامشروع لرأي كل فرد [...] فقط تعال ما هو ما يسمح بالاعتقاد في الاختلاف بين التضحية والانتقام، أو بين النظام القضائي والانتقام؛ يسمح بخداع العنف بشكل قوي»[28].

يدفع هذا الربط بين التضحية والعنف إلى التساؤل أيضاً عن علاقة العنف بالمقدس، في هذا الصدد يؤكد جيرار على العروة الوثقى التي تجمعهما فـ«العنف، يقول جيرار، هو ما يشكل القلب الحقيقي والروح السرية للمقدس»[29]. كيف ذلك؟ يحدد **جيرار** المقدس باعتباره كل ما يسيطر على الإنسان كليةً، يقف الإنسان أمامه عاجزاً، محتاراً مرتبكاً وجلاً، لا حول له ولا قوة. من هنا يحتوى المقدس على عناصر عدة: الكوارث الطبيعية، الأوبئة، غضب الآلهة... الخ، وهو في جوهره يعبر عن عنف الإنسان، لكن يتم إخراجه كعنف متعال؛ كعنف صادر عن المقدس. العنف هو تجربة حياتية حية عاشها الإنسان واكتوى بلهيبها لكنه أوَّلها على أنها نتاج قوى متعالية[30].

تُظهر مجمل التحليلات السابقة أن للعنف وجهين: وجه شيطاني، مدمر، يأتي على الأخضر واليابس، يكتسح كل ما يجده في طريقه. إنه كاللهب الذي، حسب وصف لـ **جيرار**، يلتهم كل ما يُلقى فيه بهدف إخماده ليزداد به اشتغالاً. أو هو كالمرض المعدي الذي يصيب كل من يقترب منه أو من مكانه. ووجه ثان ملائكي، مخلص، به يتم إطفاء اللهب وتطهير المكان وعلاج العدوى، بواسطته يتم تجاوز العنف المدمر[31]. العنف إذاً **فارماكون**، في مفهومه الدريدي؛ داء ودواء، سم وترياق. لتقريب هذه الصورة أكثر يمكن أن نفكر ببعض الاستراتيجيات الطبية المستعملة في علاج بعض الأمراض، حيث يحقن الفرد بجرعة من «فيروس» المرض ـ أو من السم ـ من أجل تحفيز جهاز المناعة لديه لمواجهة ذلك المرض. العنف كسم الأفعى: قاتل ومنه تُستخلص العديد من الأدوية التي تنقذ الحياة؛ فاستحقت أن تكون رمزاً للصيدليات. لكن كيف نجعل السم دواءً؟ كيف نحول ما يقتل إلى ما يحافظ على الحياة؟ في الحالة الطبية يتم ذلك بمعالجة دقيقة للسم، خصوصاً لكمية الجرعة، أما في حالة التضحية يتم ذلك بالاعتماد على الشعائر. العنف المبارك عنف شعائري، وكل عنف خارج عن سياق التضحية هو نذير شؤم وخراب[32]. العنف المبارك عنف يحاكي بشكل شعائري العنف الملعون من أجل تخليص الجماعة منه.

من هما نصل إلى إعطاء تحديد أكثر دقة للتضحية ووظيفتها: إنها فعل محاكاتي يقوم بإنتاج العنف المبارك لتخليص الجماعة من العنف الملعون/ المشؤوم عن طريق توجيه طاقة العنف نحو طرف **خارجي** التضحية به لا تسبب إحراجاً، نحو أضحية فداء **victime émissaire** أو، بتعبير أعم، كبش فداء **Bouc émissaire**.

لدينا الآن ثلاثة مفاصل أساسية في تحديد التضحية: 1) المحاكاة؛ وهو المفصل الذي سيفتحنا على أصل التضحية. 2) العنف المبارك وأخيراً؛ أضحية الفداء أو كبش الفداء. ومن أجل فهم أعمق لدور الدين وعلاقته بالعنف ينبغي تعميق البحث في هذه المفاصل. وهذا ما سنحاول القيام به فيما سيأتي.

للنطلق من السؤال التالي: إذا كانت التضحية فعل محاكاة فما الذي تحاكيه؟

علمنا سابقاً أن الأضحية ينبغي أن تتموقع ما بين بين: بين الشبه والاختلاف مع ما تقوم مقامه؛ تقطع معه في نفس الوقت الذي تحافظ فيه على روابط الصلة وإلا لفشلت التضحية في أداء مهمتها. فشل يهدد نسق التضحية باستمرار، فكل خلل مهما كان بسيطاً قد تكون له نتائج كارثية على نجاعة الدواء، وبالتالي على عمل النظام، بل إن الخلل محايث لفعل التضحية ذاته نظراً لتكراره الدائم: الممارسات التضحوية تكرر ذاتها باستمرار، نفس الأضحيات ونفس الشعائر والطقوس، هكذا تترسخ في السلوكات والممارسات الاجتماعية كعادة مما يحد من قدرتها على التأقلم مع المتغيرات والأوضاع الجديدة. وكل تغير يطال وضع الأضحية، إفراطاً أو تفريطاً، قد يؤدي إلى الوضعية الحرجة: تحرر العنف الملعون من عقاله؛ تتعدد الصراعات والنزاعات لتأخذ بالتدريج شكل سلسلة تعيد إنتاج الحالة البدئية للجماعة؛ حالة الأزمة التضحوية. ماذا يعني جيرار بالأزمة التضحوية؟

الأزمة التضحوية وضعية حرجة تتصف خصوصاً بتناظر أطراف النزاع، حيث تزول كل الفروقات ويصبح بمستطاع كل واحد احتلال أي موقع، وهي بذلك تعبر عن انهيار النظام التراتبي للجماعة وغياب، أو فقدان التمييز بين الدم المسفوك بشكل شرعي وذاك المسفوك بشكل غير شرعي[33] «الأزمة التضحوية، يعني فقدان التضحية، هي فقدان الاختلاف بين العنف النجس والعنف المطهر، وعندما يفقد هذا الاختلاف ينحصر بشكل كلي مجال التطهير، وينتشر العنف النجس، المعدي، أي المتبادل، داخل الجماعة»[34]. ينطلق العنف ويضرب في كل الاتجاهات، يتغذى بالمحاكاة وبما يدمره من اختلافات، حتى يصل إلى تدمير النظام الثقافي برمته: فانهيار التمايز بين العنف النجس والعنف المطهر، الذي هو في نهاية التحليل هيمنة كلية ومطلقة للعنف النجس، يؤدي إلى انهيار باقي الاختلافات الاجتماعية، وبما أن النظام الثقافي هو بالضرورة نظام تراتبي ـ اختلافي، حيث لكل فرد مجاله الخاص، ولكل فعل أو مؤسسة موقع محدد، فإن زوال الاختلافات هو قضاء على النظام الثقافي برمته «الاختلافات التضحوية، يقول **جيرار**، الاختلافات بين الطاهر والنجس لا يمكن محوها دون أن يؤدي ذلك إلى فقدان باقي الاختلافات [...] الأزمة التضحوية يجب أن تُعرف كأزمة اختلافات، أي كأزمة النظام الثقافي برمته. النظام الثقافي، في الواقع، ليس شيئاً آخر سوى نسق اختلافات منظم، فالبون الاختلافي هو الذي يعطي للأفراد **هويتهم** ويسمح بتموضعهم أمام بعضهم البعض»[35]. عموماً «بالنتيجة، لا يمكن المساس بالتضحية دون تهديد المبادئ الرئيسية التي يقوم على أساسها توازن وانسجام الجماعة»[36]، و«في الديانات البدائية والتراجيديا، مبدأ ضمني لكنه أساسي، النظام، السلم والخصوبة تتأسس على الاختلافات الثقافية، فليس الاختلافات بل فقدانها هو ما يسبب المنافسة الجنونية، الصراع المبالغ فيه بين المنتمين إلى نفس العائلة أو المجتمع»[37].

إذا كانت الأزمة التضحوية وضعية صراع معمم، فكيف يمكن وضع حد لها؟ كيف يمكن الانتقال من اللانظام إلى النظام؟ من الإخوة الأعداء إلى الإخوة الرحماء؟ كيف يمكن وضع حد للتناظر وبالتالي إقامة الاختلافات؟ كيف يمكن إعادة تأسيس ـ أو حتى تأسيس ـ النسق الثقافي؟ ما هو المبدأ، الميكانزم، الذي يجعل المجتمعات الإنسانية أمراً ممكناً؟

يعتبر ميكانزم أضحية الفداء، حسب **جيرار**، السبيل الوحيد للخروج من حالة العنف المتبادل التي تسود الأزمة التضحوية، حيث تتوحد القوى المتعارضة ضد **هدف** وحيد وتوجه عنف الجماعة باتجاهه. فالقوى التي كانت لزمن قريب في نزاع وشقاق تتحدد الآن ضد أضحية تعتبرها المسؤولة الأولى والأخيرة عن مجمل شرور ومحن الجماعة؛ عن العنف والنزاع والشقاق؛ عن فقدان الاختلافات: سبب الأزمة التضحوية. هكذا تتحول حالة «حرب الكل ضد الكل» و«عداء الجميع ضد الجميع»، إلى حالة حرب الكل ضد الواحد. يتوحد العنف الذي كان منتشراً ومتبادلاً ليتركز في بؤرة وحيدة. لا يُفهم من

هذا أن الأضحية هي السبب الفعلي لما جرى؛ الأضحية بريئة بالفعل، لكن براءتها لا تنتج من عدم مسؤوليتها بل من مسؤوليتها المساوية لمسؤولية الجميع؛ إذ أنها تتحمل نفس القدر من المسؤولية التي يتحملها الآخرون: يدها ليست طاهرة من الدماء بل ملطخة بها، لكنها في ذلك كما الجميع. الأضحية ضحية لأنها حُملت كل المسؤولية، حُملت أوزاراً غير أوزارها؛ فصارت مصدر كل الشرور التي نالت من وحدة الجماعة[38].

كيف يحدث ذلك؟ كيف يمكن لقوى كانت بالأمس القريب في نزاع أن تتحدد وتتفق؟ كيف يصير أفراد الجماعة على قلب رجل واحد بعدما كانت قلوبهم شتى؟ لنعد إلى الأزمة التضحوية.

لقد علمنا أن الأزمة التضحوية هي أزمة اختلافات، حيث يسود التناظر والعنف المتبادل، ومع اشتداد الأزمة تزول كل الفروقات الممكنة: للجميع نفس الهوية، الجميع يتجه صوب نفس الموضوع؛ لهم نفس الرغبات، وما موضوع الرغبة في هذا السياق إلا العنف. الكل يستخدم نفس الوسائل، وخصوصاً الكل يحتل نفس الموقع، ليس في نفس الوقت بل تباعاً؛ لهذا تزول الاختلافات وتبقى؛ تسود الهوية ويستمر التمايز. هذا الربط بين زوال الاختلافات وبقاءها ليس فيه من تناقض، وإنما هو تعبير يجمع بين زاويتي نظر. فإذا نظرنا إلى العلاقات بين الأفراد، في سياق الأزمة التضحوية، من الخارج لن نجد إلا الهوية، الكل متشابه وجميع الاختلافات زالت، لكن إذا نظرنا إليها من الداخل نجد أن الاختلافات ما زالت قائمة. بلغة أدق تجمع بين زاويتي النظر هاتين: الأفراد تربطهم علاقة تناظر. وكلما اشتدت الأزمة، واقتربت أو وصلت إلى الأوج، تزداد سرعة تبادل المواقع حتى تكاد البرهة الفاصلة بين وضعين أن تكون مهملة لكونها شبه منعدمة. في وضع كهذا يصبح كل واحد بالنسبة لكل واحد مسخ مقيت، وحش ومنبع الشر[39]. هنا نكون أمام ما يسميه جيرار المثيل المسيخ **Double monstrueuse** والذي يحدده كالتالي «نظم تحت مصطلح المثيل المسيخ كل ظواهر الهلوسة الناتجة عن التبادل المتجاهل في أوج الأزمة»[40].

هذه الوضعية هي ما يؤسس للاستبدال التضحوي، فإذا كان كل واحد بالنسبة لكل واحد مثيل مسيخ فبالإمكان كل واحد أن يصير مسيخ الجميع؛ أي يصبح أضحية تجذب نحوها كل عنف الجماعة، أضحية فداء أو بمفهوم أشمل كبش فداء[41]. فيكفي أن تظهر قناعة لدى أحد بأن فرداً ما هو المسؤول حتى تنتشر كالنار في الهشيم، وذلك بمحرك دفع قوي هو المحاكاة. المحاكاة: محرك الأزمة ومحرك حلها؛ تتحكم ببداية الأزمة وباشتدادها ونهايتها. العنف يتغذى بالمحاكاة، وبها ينتشر الحقد، لكنها أيضاً من يوجد مخرجاً للأزمة بتوجيه الأنظار نحو فرد معين باعتباره النموذج الذي بمحاكاته دُمرت الجماعة؛ المحاكاة وقود العنف ووسيلة إخماده[42]. لهذا يطلق **جيرار** على هذه الصيرورة التي تبتدئ بالرغبة المحاكاتية وتستمر في النزاع المحاكاتي والأزمة التضحوية/ المحاكاتية، وتنتهي بالحل عن طريق أضحية فداء/ كبش فداء؛ يطلق عليها الميكانزم المحاكاتي[43].

الحدود الآن لم نركز على الفرق بين أضحية الفداء وكبش الفداء، وقد حان وقت ذلك. إن أضحية الفداء هي حالة خاصة من كبش الفداء. حالة مرتبطة بالمجتمعات البدائية ـ التضحوية. فكبش الفداء حالة أشمل تضم [44]: أضحية الشعائر التي تتحدث عنها بعض النصوص المقدسة المسيحية، وأيضاً أضحية الأزمة التضحوية المرتبطة بالمجتمعات البدائية؛ وأخيراً كل ظواهر تحويل العنف الجماعي بالخصوص. وبطريقة غير شعائرية نحو هدف معين، فرداً كان أو جماعة. وهذا يعني، في جانب منه، أن المجتمعات الحديثة وإن كانت مجتمعات ما بعد تضحوية فهي ليست مجتمعات ما بعد ميكانزم كبش الفداء، لنقل إنها مجتمعات ما بعد أضحية الفداء. يبرز ذلك جلياً في نصوص الاضطهاد، أي في تلك التقارير التي تتحدث عن ممارسة عنف واقعي جماعي، أو شبه جماعي، ضد فرد أو جماعة شرط أن تكون تلك التقارير مصاغة من وجهة نظر المضطهِدين. بيد أن هذا الميكانزم أصبح أكثر وهناً في المجتمعات المعاصرة مع الصعوبة المتزايدة في إيجاد أكباش فداء. هذه الصعوبة لا تنبع من نذرة من يمكن أن يشكلوا كبش فداء بل من صعوبة إخفاء هذا الميكانزم، أي بصعوبة تجاهل الميكانزم[45] بما هو كذلك(*).

(*) سنهتم بدور التجاهل بعد قليل

بصفة عامة نكون أمام هذا الميكانزم عند توفر الشروط التالية، بيد أن ليس من الضروري توفرها مجتمعة؛

ـ **الأزمة**: تتمثل في تقطع الروابط الاجتماعية وانهيار القواعد والاختلافات التي تحدد النظام الاجتماعي (الأزمة التضحوية أبرز مثال). تنتج هذه الأزمة إما عن عوامل خارجية، كالأوبئة والكوارث الطبيعية، وإما عن عوامل داخلية، كالصراعات والفتن السياسية والدينية، أو عن تداخلهما. بيد أن الأزمة لا يتم تفسيرها بأسبابها الحقيقية، وإنما تحال إلى عوامل اجتماعية ذات طبيعة مخصوصة. الأزمة، في نظر الحشود، أزمة اجتماعية، وكذلك السبب والعلاج. هكذا تتجه الحشود نحو معاقبة أفراد بعينهم باعتبارهم المسؤولين عن ما آلات إليه أحوال الجماعة[46]. لماذا هؤلاء الأفراد وليس غيرهم؟ لماذا هم بالضبط سبب الأزمة؟ لأنهم في نظر الحشود قاموا بأفعال شنيعة ترتب عنها تقويض النظام الثقافي. هنا نكون أمام الشرط الثاني: الاتهام (ومعه الاعتقاد الراسخ في مسؤولية كبش الفداء).

ـ **تتعدد الاتهامات التي يمكن توجيهها للأضحية**: من ممارسة العنف والاغتصاب والسفاح وممارسة الجنس مع الحيوان (**La bestialité**)، إلى الجرائم الدينية كتدنيس المقدس. هذه الاتهامات لا تعمل فقط على جعل البريء مذنباً، بل تساعد أيضاً على تفسير القوة التدميرية التي تمتلكها الأضحية[47]. لكن من هم بالضبط الذين يُتهمون بذلك؟ هذا السؤال يقودنا إلى الشرط الثالث: اختيار الأضحية.

ـ **قد يكون اختيار الأضحية عشوائياً**: قد يكون محدداً بعلامات معينة. إذا كان محدداً بعلامات فهي من قبيل: الانتماء الديني والعرقي، المظهر الجسدي (الأمراض، الإعاقات، التشوهات...)، الحمق، الغربة وعدم الاندماج السليم داخل المجتمع.. الخ، بصفة عامة الأضحية هو من يُعتقد في شذوذه، إما بتفريط أو بإفراط: الجميل جداً والبشع، المترف والمعدم، المفرط في نجاحاته أو في خساراته، في أخلاقه الحميدة أو في دناءته، في قوته أو ضعفه.. الخ[48]. عموماً تحاول هذه العلامات إبراز اختلاف الأضحية عن الجماعة، وذلك في معنى مخصوص لمفهوم الاختلاف. فإذا كان كل مجتمع يقوم على اختلافات معينة، كشرط قيام النظام الثقافي، فإن مميزات الأضحية تجعل من اختلافه اختلافاً مدمراً لهذا النسق. فلا ضير، بل يجب، أن يمتلك كل فرد خصائص تميزه عن غيره ما دام هذا التمايز يتم بشكل ملائم؛ بحيث يكرر الاختلافات القائمة، لكن اختلافه يصير نذير شؤم إذا صار شذوذاً[49].

ـ **القتل الجماعي الموجه نحو إعادة الجماعة إلى حالتها الطبيعية**: حيث ينبغي أن تتحد القوى ضد الأضحية، بهدف إحلال الانسجام داخل الجماعة، وبصفة عامة تخليصها من شرورها. من هنا كبش الفداء هو داء ودواء، وكما قلنا بصدد العنف، «فارماكون»؛ هذه الطبيعة الثنائية قد تدفع، خصوصاً في حالة المجتمعات البدائية، إلى تقديسه[50].

أصبحت الأرضية الآن جاهزة للإجابة بشكل أكثر دقة عن وظيفة أضحية الفداء. فهي تقوم بوظيفتين أساسيتين:

ـ **الوظيفة الأوضح**: هي كبح العنف المنتشر، أو المهدد داخل الجماعة. الإنسان بخلاف الحيوان لا يمتلك أي كابح بيولوجي؛ لذلك هو مؤهل لأبشع التصرفات والذهاب بالعنف والصراع إلى حدود قصوى. الإنسان بإمكانه ارتكاب فظائع عدة: مذابح، إبادات، تصفية عرقية.. الخ. لكن إذا كان يفتقر إلى الكابح البيولوجي فهو في نظر **جيرار** يمتلك كابحاً اجتماعياً: أضحية الفداء؛ «نعلم، يقول **جيرار**، من الآن فصاعداً، أنه بالنسبة للحياة الحيوانية، هناك كوابح فردية للعنف. الحيوانات من نفس النوع لا تتصارع أبداً حتى الموت، المنتصر يعفو عن المنهزم. النوع البشري يفتقر إلى مثل هذه الحماية، وبدلاً عن الميكانزم البيولوجي هناك ميكانزم اجتماعي ثقافي هو أضحية الفداء، ليس هناك مجتمع بدون الديني لأنه بدونه المجتمع غير ممكن»[51].

ـ **الوظيفة الثانية**، والتي لا تقل أهميةً عن الوظيفة الأولى، تتمثل في إخفاء حقيقة البشر عنهم، حقيقة عنفهم. الإنسان يعمل على نفي المصدر الداخلي للعنف وذلك بإحالته على الخارج، لهذا يتم خلطه مع المقدس، أي مع تلك القوى التي تفرض سلطتها على الإنسان. البشر يتجاهلون حقيقة عنفهم؛ وعلى هذا الأساس قامت المجتمعات الإنسانية: «التجاهل(*) يشكل بعداً أساسياً للديني»[52].

(*) ستظهر أهميته أكثر عند الحديث عن المسيحية

هذا من ناحية الوظيفة، أما من ناحية النتائج فالنتائج عظيمة. إذ أن أضحية الفداء أساس المجتمعات الإنسانية والنسق الثقافي برمته، فـ«القتل الجماعي يظهر أنه مصدر كل خصوبة، إليه يعود مبدأ الإنجاب، النبات المفيد للإنسان، كل المنتجات الغذائية تنبع من جسد الأضحية»[53]. و«كل شعيرة دينية تنبع من أضحية الفداء والمؤسسات الإنسانية الكبرى، دنيوية كانت أو دينية، تنبع من الشعيرة»[54]، وإليه يعود الفكر الرمزي، اللغة، النظام والسلم، أصل أنعام الإنسان[55]؛ وبصورة عامة أصل كل ما هو إنساني «يجب اعتبارها ـ أضحية الفداء ـ أصل مطلق للمرور من اللاإنساني إلى الإنساني، وأصل نسبي، أصل مجتمعات بعينها»[56]، وهذا يعني في نهاية المطاف قيام المجتمعات الإنسانية على الديني «حضور الديني في أصل كل مجتمع إنساني مسألة أساسية لا مندوح عنها [...] إنها تؤكد أن الديني يأخذ أضحية الفداء موضوعاً له، ووضيفته إدامة وتجديد مفاعيل هذا الميكانزم، أي إبقاء العنف خارج الجماعة»[57].

هكذا يصل **جيرار** إلى اعتبار التضحية ممارسة شعائرية تقوم بمحاكاة الأزمة التضحوية والعنف المؤسس (الأصل) من أجل منع التحقق الواقعي لتلك الأزمة (الوظيفة)، بتعبير آخر التضحية إعادة تفعيل ميكانزم أضحية الفداء بهدف حفظ النظام وتخليص الجماعة من شرور مفترضة أو واقعية. وهو يصل إلى هذه الخلاصة بعد تحليل عدة أساطير، باعتبار الأساطير تخبرنا عما جرى وإن بطريقة رمزية ملتوية، وأحياناً حتى محرفة. هذا التحديد يقترب شيئاً ما من تحديد **أسمان** لدور الشعائر في إنتاج والحفاظ على الذاكر الثقافية إذ يقول «لأنه بالنسبة للبشر القدامى، المعنى الثقافي هو الواقع أو النظام، ليس أكثر أو أقل. هذا النظام ينبغي المحافظة عليه وإعادة إنتاجه شعائرياً أمام [خطر] اللانظام الحاضر دوماً، والانحطاط المهدد. فهو ليس معطى، بل يتطلب تفعيله شعائرياً والتعبير عنه أسطورياً: الأساطير تعبر عن النظام، والشعائر تقيمه»[58].

ما زالت هناك نقطة عالقة ينبغي معالجتها. التضحية فعل شعائري، وهذا يعني أنها تكرار وإحياء، مما يجعلها مسألة تقنية تقوم على استبدال مزدوج، خلافاً للحالة البدئية التي تقوم على استبدال منفرد. فالتضحية تعمل على استبدال أفراد الجماعة بالأضحية، وهذا هو الاستبدال الأصلي، ثم استبدال أضحية الفداء بالأضحية الشعائرية[59]. من أجل هذا لا توجد فروق حاسمة بين الشكل الحيواني للأضحية الشعائرية وشكلها البشري؛ كلاهما تعويض لتعويض يهدف الحفاظ على تماسك الجماعة. كيف إذن يتم هذا الاستبدال الثاني؟ كيف يتم جعل الأضحية الشعائرية قادرة على تعويض أضحية الفداء الأصلية؟ وصلنا الآن إلى الإجابة عن السؤال الذي تركنا عالقاً.

كما سبقت الإشارة، يجب على الأضحية الشعائرية أن تتموقع في موقع وسط بين الانتماء إلى الجماعة والانفصال عنها، بين الغربة والانتماء ينبغي أن تتموضع؛ وإلا فقدت مفاعيلها: بانتمائها للجماعة تعيد إنتاج العنف، وبالتالي تنتج بشكل فعلي الأزمة التضحوية، وبالغربة والغرابة تفقد معناها. لتحقيق هذه الوضعية المثلى يلجأ الفكر الشعائري لما يسميه جيرار التحضير التضحوي، أي إلى تلك الممارسات الرامية إلى تهيئة الأضحية الشعائرية لتحل محل أضحية الفداء. تحضير يتم في اتجاهين، حسب وضع الأضحية المفترض، فإذا كانت غريبة عن الجماعة يتم العمل على دمجها، مثلما يدمج شعب «الدنكا» الدابة التي سوف يضحي بها وذلك بتقريبها من الإنسان؛ أَنْسَنة الحيوان. أما إذا كانت تنتمي إلى الجماعة فيتم العمل على تقريبها بالدرجة التي تصلح بها لتكون أضحيةً شعائرية[60].

II. في السيكولوجيا البيذاتية (المحاكاتية)، الرغبة والمحاكاة.

أ. نقد التصور الرومانسي

من البيّن جداً أهمية الدور الذي تلعبه المحاكاة، وبالضبط التصور المحاكاتي للرغبة، داخل التحليل الجيراردي للديانات البدائية، وأيضاً ـ كما سيتضح بعد قليل ـ داخل تحليله للمسألة الدينية عامة والمسيحية خصوصاً وسبيل الخروج من الأزمة المعاصرة، فـ«الرغبة المحاكاتية، يقول **جيرار**، تتطابق والعدوى النجسة، هي محرك الأزمة التضحوية، ستدمر الجماعة بكاملها إذ لم تكن هناك أضحية فداء لإيقافها والمحاكاة الشعائرية لمنع عودتها من جديد»[61]. فالرغبة المحاكاتية ترتبط بالعنف، بل أن للعنف أسبقية داخل الرغبة[62]. هذا الترابط يزداد حدة داخل الأزمة التضحوية، إذ يصبح العنف موضوع

ووسيلة وذات كل الرغبات؛ العنف هو المحاكِي والمحاكَى وأسلوب المحاكاة. الكل عنيف لأن الكل عنيف، فالعنف هو الجليل. ليس هناك ما يُرغب فيه غير العنف، والعنف هو كل ما يُرغب فيه[63]. عنف ليس له ما يحده إلا العنف، والمحاكاة لن تتوقف إلا عن طريق محاكاة: أضحية الفداء، العنف المؤسس، الديني.

هكذا، لاستكمال التحليل وتعميقه، ولفهم دور المسيحية وسبيل علاج أزمة العصر، وأيضاً لأخذ رؤية عامة عن مجمل الفكر الجيراردي، ما دام التصور المحاكاتي للرغبة هو المفصل الأول في نظرية **جيرار**، ينبغي الوقوف بشيء من التفصيل عند الرغبة المحاكاتية ونتائجها وتأثيرها وذلك في إطار محاولة جيرار بناء سيكولوجية بديلة للتحليل النفسي، على وجه الخصوص. ما دام التحليل النفسي أحد أهم التيارات التي سيطرت على حقل الدراسات السيكولوجية.

كيف تتحدد الرغبة؟ كيف تتكون رغباتنا؟ كيف نرغب؟ ما هي طبيعة الرغبة؟

تحت تأثير التيارات الرومانسية شاع تمييز بين الرغبة الحقيقية، الرغبة بمعناها الصارم في نظرهم، والرغبة المزيفة. الأولى ينظر إليها على أنها رغبة أصيلة نابعة من أعماق الذات، حية، عفوية، كثيفة وتعبر عن استقلالها وحريتها؛ هي عنوان عنفوانها وتجلي حياتها الممتلئة إرادةً وفعلاً. أما الثانية فهي رغبة لا تعبر عن الذات بقدر ما تعبر عن استلابها، تبعيتها للآخر، فرداً كان أو جماعةً، فهي نسخة وليست أصلاً، والنسخة تظل باهتةً مهما كانت تطابقها مع الأصل كاملاً[64]. بتعبير آخر الرغبة الرومانسية تضم قطبين: قطب الذات وقطب الموضوع، حيث تختار الذات بحرية مواضيع رغبتها. ضداً على هذا التصور الرومانسي، يؤكد **جيرار** على أن كل رغبة هي نسخة، الرغبة الرومانسية وهم رومانسي جميل حان وقت التخلي عنه لصالح الحقيقة الروائية.

الرغبة حسب التحليل الجيراردي لا تضم فقط قطبي الذات والموضوع، الراغب والمرغوب فيه، نظراً لأن علاقة الذات بموضوع رغبتها يتوسطها قطب ثالث: النموذج. يتموضع هذا الأخير بين الذات وما ترغب فيه، بمعنى أنه هو ما يحدد للذات ما هي راغبة فيه وما هي راغبة عنه. لهذا يؤكد أن الرغبة هي دائماً على منوال الآخر، محاكاة لنموذج. الذات لا ترغب بشكل عفوي، الرغبة على منوال الذات، كما أن خصائص الموضوع ليست هي ما يخلق الرغبة لديها. من هنا، الرغبة ليست رغبةً موضوعاتية أو خطية (الرغبة على منوال الذات هي في نهاية المطاف رغبة موضوعاتية، والعكس صحيح)، نحن لا نرغب إلا فيما يرغب فيه الآخر/النموذج، لا نطلب إلا ما دفعنا إلى طلبه. هكذا الحرية وهم، وهم رومانسي، فنحن لسنا سوى نسخة عن نموذج. لنقل بطريق أكثر قوة، وأكثر انسجاماً مع منطق التحليل الجيراردي، نحن نسخ عن نسخ. وهم يتعلق به **الجميع**، يعاني منه **الجميع**، اللهم بعض كبار الروائيين والأدباء أمثال، وعلى الخصوص، **ستندال** و**سرفانتس** و**دوسكوفيتشي** و**شكسبير**؛ حيث تبرز أعمالهم حقيقة رغباتنا، الحقيقة الروائية: حقيقة ارتهاننا، وبالتالي ارتهان وجودنا، للنموذج الذي نحاكيه[65].

إذاً الوسيط/النموذج هو العنصر الأهم، حجر الزاوية، داخل الرغبة: الذات ـ الراغبة، لنطلق عليها المريد، لا ترغب إلا على منواله. من أجل هذا هو الذي يمنح للموضوع قيمته المضافة إذ بدونه يظل مهجوراً، لنقل إن موضوعاً ما لا يصير موضوع رهان إلا لكونه موضوعاً مرغوباً فيه من طرف النموذج. وللتوسط وجهان: برَّاني وجواني. برَّانياً عندما يكون البون الفاصل بين النموذج والمريد شاسعاً جداً، من ناحية الزمكان، وبشكل أساسي من الناحية القيمية. النموذج، في هذه الحالة، في أعين المريد نجم بعيد المنال، يحلق في مقامات مبهرة؛ لهذا نقترح نعت النموذج البراني بالشيخ ونؤكد على ضرورة فهم المحاكاة البرّانية على أنها اقتداء[66]. أما عندما يكون بين النموذج والمريد علاقات تداخل وترابط، حيث تقل حدة البون، فإننا نكون أمام الوسيط الجواني [الداخلي]. يؤول هذا الوجه إلى الصراع والتنافس؛ ويخترق العنف العلاقة ويخلق لدى المريد أحاسيس متعارضة. فالوسيط الجوّاني ليس نموذجاً فقط وإنما هو أيضاً حاجز وعقبة وحجر عثرة، يخلق الرغبة لدى المريد ويقف أمام تحقيقه لها «يبرز الوسيط للمريد أبواب الجنة وفي الوقت نفسه يمنعه من دخولها»[67]. رغبة المريد تصدر عن النموذج، لهذا يبجله ويقدره، لكن النموذج يمتلك الموضوع أو يرغب فيه مما يجعله عقبةً أمام تحقيقه للرغبة لذا يكرهه ويحتقره «هكذا كل ما يأتي من لدن الوسيط يتم بشكل نسقي الحط من قيمته في ذات الوقت الذي يرغب فيه بشكل خفي»[68].

باختصار يمتلئ المريد تبجيلاً وحقداً على النموذج[69]. هذه العلاقة المتناقضة هي ما يطلق عليها **جيرار** الثنائي المتناقض **Double Bind** حيث يصدر عن النموذج أمرين متناقضين: أرغب فيما أرغب فيه ـ حاكيني، وبما أنني أرغب فيه لَا ينبغي أن ترغب فيه ـ إياك أن تحاكيني.[70]

عموماً، النموذج البرَّاني يحتل وضعية جد مخصوصة لا تسمح بانبثاق الصراع والمنافسة، فهو بعيد كل البعد عن المريد، غائب أو متوفى، وبشكل أساسي يحتل مركزاً قيمياً جد سام. أما في حالة النموذج الجوّاني تضمحل الفوارق: النموذج والمريد يتنافسان على ذات الموضوع لدرجة يصبح كل واحد بالنسبة للآخر نموذجًا منافساً[71].

في إطار هذه العلاقة مع النموذج الجوّاني يؤكد **جيرار** على أربع أمور أساسية[72]:

1ـ العقبة التي يمثلها النموذج لا تؤدي إلى فك الارتباط المريد به وإنما تزيد من حدة هذا الارتباط. فهي تغذي تعلّقه به نظراً لكون المريد يؤولها كدليل إضافي على سمو النموذج، وأنه يستحق ما يلاقيه من تعامل ورد فعل. لنقل الرغبة المحاكاتية تتغذى بالعقبات التي نضعها في طريقها.

2ـ كلما ازداد النموذج قرباً ازدادت حدة المنافسة، وكلما صار النموذج أكثر عقبة والمريد أكثر تعلقاً انحصر الحضور الفيزيائي للموضوع مقابل ازدياد كثافة حضوره الميتافيزيقي، وبالتالي ازدادت حمى امتلاكه.

3ـ امتلاك الموضوع لا يمثل إشباعاً للذات الراغبة بل إحباطاً لها؛ فبامتلاكه تكتشف عبثية رغبتها. فلكي يكون امتلاك الموضوع يمثل إشباعاً للذات الراغبة يستلزم مركزية الموضوع في لعبة الرغبة، لكن كما ذكرنا النموذج هو الأكثر مركزية في تلك اللعبة. بيد أن هذا الإحباط لا يدفع الذات الراغبة إلى التخلّي عن أن تكون ذاتاً راغبةً، وإنما إلى البحث عن رغبة أخرى تحت هدى نفس النموذج، أو بتغيير النموذج بحد ذاته، رغبة أو نموذج يكونان أكثر قوةً وأكثر صعوبة.

4ـ يعمل المريد على إخفاء محاكاته للنموذج، وتأكيد عفوية رغبته، يحاول إيهام نفسه والآخرين باستقلالية اختياره على أساس أن رغبته سابقة على كل نموذج وكل محاكاة، وهو بذلك يحاول التملص من مسؤوليته في المنافسة والصراع.

مما سبق يظهر أن الوسيط ليس فقط هو من يخلق الرغبة لدى المريد بل هو أيضاً من يحدد مسارها، ونتائجها. أهمية الوسيط هذه اتخذت، حسب **جيرار**، في العهد الحديث شكلاً حاداً، إذ مثلت رمز انتقال المتعالي من الما وراء إلى المحايث، من السماء إلى الأرض، من الإلٰهي إلى الإنساني. الوضعية التاريخية للغرب ليست وضعية أفول المتعالي، كما توحي بذلك العبارة الحاد لـ **نيتشه**: «لقد مات الله»، التي ينبغي التعبير عنها، إذا أردنا الالتزام بمجمل الشذرة والتأويل الجيراردي لها، بالقول «إن لله قد قُتل قتلاً جماعياً»، وإنما هي وضعية تغيير قطب المتعالي؛ زحزحته من الله إلى الإنسان. «موت الله» أو «قتله بشكل جماعي» لا يعنى سوى أن الإنسان صار إلٰهاً، بتعبير أكثر دقة الإلٰه صار إنساناً، النموذج انحصر في الغير. السير على خطى المسيح صار السير على خطى الغير، وبتعبير لـ **جيرار** محاكاة المسيح صارت محاكاة القريب مع الفارق التالي: المحاكاة الدينية أساسها السيكولوجي هو الحب أما المحاكاة الحديثة فأساسها هو الحقد و«الحقد هو الصورة المقلوبة للحب الإلٰه»[73]، لنلاحظ أن المحاكاة صنفين، صنف أساسه الحب، وهو المرتبط بالنموذج البرّانى الديني على وجه الخصوص، وصنف قائم على الصراع والحقد وهو المرتبط بشكل أساسي بالنموذج الجواني، هذا التمييز وإن كانت ملامحه متواجدة في «الكذبة الرومانسية والحقيقة الروائية»، إلا أنه لن يشتغل بشكل حاسم إلا في أعمال لاحقة لـ **جيرار**، تلك التي تهتم بإبراز تميز المسيحية وأهميتها. ما بين النموذج الإنساني والنموذج الإلٰهي تنبثق إمكانية التحرر. الحرية، لنعدّل قليلاً مما قلناه عنها أعلاه، حرية اختار النموذج الذي نود محاكاته وما وراء ذلك مجرد وهم[74].

لقد اعتقدت العديد من التيارات الفكرية الغربية أن العصر الحديث هو عصر نزعة القداسة عن العالم، عصر ما بعد مسيحي، وذلك من منطلق أن الحداثة استطاعت تجاوز التصورات الدينية عن العالم وما ارتبط بها من مؤسسات لصالح رؤية علمية علمانية ومؤسسات بيروقراطية تحكمها النجاعة. بيد أنه يمكن الاعتقاد بأن العصر الحديث هو في عمقه عصر مسيحي، بل المسيحي الأكثر جذرية، لأنه عهد الذهاب بها إلى حدودها المنطقية. فإذا كان المسيح، حسب اعتقاد شائع بين المسيحيين، لا نهتم هنا بتقييمه، على العموم جميعنا يعرف التصحيح الإسلامي لهذا المعتقد ومعه معتقد صلب المسيح، هو «ابن لله» أو «الله وقد صار إنساناً»، فإن صلبه/ موته يؤول

في نهاية التحليل إلى موت لله، وإذا كان الوجود الأصيل (كما سنرى) يكمن في محاكاة المسيح ـ الإنسان ـ الإلٰه فإنه يؤول إلى محاكاة المسيح ـ الإلٰه ـ الإنسان: محاكاة الغير. **نيتشه** أخذ المسيحية على محمل الجد مثلما لم يأخذها أحد من قبل، لقد قال بصراحة ما قالته المسيحية منذ قرون وهي عن قولها غافلة.

لم نتحدث إلى حدود الآن سوى عن الشكل الأكثر بساطة من العلاقة الجوانية بين النموذج والمريد، العلاقة الأحادية: محاكاة المريد للنموذج. بيد أنه في الحياة اليومية تتخذ هذه العلاقة أشكالاً أكثر تعقيداً. فالرغبة ذات طبيعة معدية، تنتشر كالنار في الهشيم، كالطاعون الذي يفتك بكل من يقترب منه. الطبيعة المعدية تدفع إلى الحديث عن وساطة مزدوجة، فوساطة متعددة، وفي الحالات القصوى وساطة معممة (كالأزمة التضحوية).

يدفع انتشار العدوى، في بادئ الأمر، إلى الحديث عن وساطة مزدوجة: المريد النموذج والنموذج المريد. النموذج الذي هو في نفس الوقت مريد لمن هو نموذج له، والمريد الذي هو نموذج لمن هو مريد له، النموذج يحاكي نسخته والنسخة التي تصير نموذجاً[75].

تؤدي هذه الوساطة إلى صراع ونزاع ينتج عنه منتصر ومنهزم؛ سيد وعبد. لمن الغلبة؟ من ذا الذي سيصبح عبداً وذاك الذي سيكبل بقيود العبودية؟ ما السلاح، أو الأسلحة، السحري لربح المعركة؟ إذا كان الدياليكتيك الهيغلي يحدد نتيجة الصراع انطلاقاً من القدرة على المراهنة بالحياة؛ طلب الموت، حيث الشجاعة والإقدام والقوة خصال من اللازم توفرها في كل طامح في السيادة، فإن الدياليكتيك الروائي، دياليكتيك الرغبة، يضع شرطاً مغايراً، فالسيد هو الأكثر مكراً وخداعاً ولامبالاة؛ المنتصر هو الأكثر قدرةً على إخفاء رغبته الحقيقية وإيهام الطرف الآخر برغبة مزيفة. في جملة واحدة السيد هو الأقدر على الإيهام بزهده في الرغبة. أن تكون سيداً هو أن تخفي أغلالك بشكل جيد؛ أن تخفي محاكاتك ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، عفواً أن تخفيها بجميع السبل وفي كل الأحوال ومهما كلفك الأمر، أن تخفي رغبتك وبالتالي تبعيتك للنموذج. أنت سيد ما دمت القادر على الظهور كنموذج، وما الإقدام والقوة والعنف إلا عوامل عبوديتك لأنها تفضحك بشكل جيد، تزيل عن أغلالك غطاءها وعنك قناعك، وعن رغبتك حجابها وتبرز جموحها وتبعيتك. ففي الدياليكتيك الروائي ما أن يفصح أحد الطرفين عن رغبته حتى يصير عبداً وينتهي الصراع وتعود العلاقة إلى وضعيتها الأحادية: السيد، الراغب الماكر، تنحصر رغبته وتزداد لامبالاته بينما تزداد حدة رغبة العبد وتعلقه[76].

هكذا تؤدي الرغبة المحاكاتية، الرغبة الميتافيزيقية، إلى الإحباط والفشل والعبودية. بيد أن ذلك لا يطفئ نارها إذ أنها تتغذى، وليسمح لنا القارئ بالتكرار، من الصعوبات والحواجز التي تقف أمامها. السيد المحبط بانتصاراته يبحث عن تحد جديد، عن عقبة أقوى وأقوى، والعبد الغارق في فشله يزداد تعلقاً بالسيد. النموذج يبحث عن نموذج أكثر استعصاءً والمريد يرتبط بقوة بما لم ينله. القارئ الذي تفطن إلى أننا على أبواب المازوشية والسادية قد صدق. المازوشية والسادية، حسب **جيرار**، تخترقان الرغبة الميتافيزيقية، وهما حالتان وجوديتان قبل أن تكونا حالتين مرضيتين كما اعتقد التحليل النفسي.

تبرز التجربة الشخصية للسيد أن الموضوعات تفقد قيمتها إذا ما قدمت له على طبق من ذهب. الموضوع الأكثر بريقاً هو الأكثر استعصاءً، وبما أن الوسيط هو من يمنح الموضوع قيمته فإن الموضوع يكون أكثر بريقاً كلما كان الوسيط أكثر استعصاءً، لهذا يبحث عن الوسيط الأكثر صلابة. يبحث السيد عن الوسيط الذي لا يمكنه كسره، العقبة التي لا يمكنه تجاوزها، المانع الذي ليس بقدوره اختراقه والسد الذي يفوق طاقته؛ وهنا تكمن بالضبط مازوشية السيد. فالمازوشي، عموماً، هو سيد سئم انتصاراته المتتالية، وبالتالي إحباطاته المتكررة. كلما كانت انتصاراتك جمة كلما كنت أكثر إحباطاً وبالتالي أكثر عرضة للمازوشية. القائد الهمام، الحاكم المهاب، الديكتاتور والمستبد، الفنان المحبوب الجذاب... جميعهم، جميعهم في بحر المازوشية يسبحون. من هنا، المازوشية ليست سوى تسريع لمسار الرغبة الميتافيزيقية، تسريع لنتائجها الحتمية: الفشل والعبودية. لنقل أن المازوشي، في هذا الإطار، سيد يطمح أن يصير عبداً، ومحاكاته ليست هي التي تولد العقبة بل العكس العقبة هي التي تولد المحاكاة لديه. لكن لا ينبغي أن نفهم من ذلك أنه يهوى عذابه، وإنما يهوى من يعذبه، يهوى الوسيط القوي والتحدي الصعب[77].

إذا كانت مازوشية السيد تأتي من جهة انتصاراته/ إحباطاته فإن مازوشية العبد تأتي من جهة فشله، كما أنها في حالته أسرع وأوضح، فقد وجدنا أن المريد يمنح المشروعية لعقبة وعنف السيد، وكلما كانت العقبة أقوى والعنف أشد كان ارتباط العبد بالسيد أكثر حدة. وفي هذا مازوشية العبد.

من هنا، المازوشي حسب **جيرار** يدرك جيداً منطق الرغبة الميتافيزيقية، يعي بشكل دقيق علاقة الرغبة باليأس لكنه لا يستنتج من ذلك ضرورة التخلي عن الرغبة بل يجد فيه الحافز لاستمراره في اللعبة. لنقل الإحباط والعبودية والفشل هم رهان الرغبة وليسوا مجرد نتائج لها. المازوشي متورط في عمل الرغبة، وكل رغبة تنحو بشكل حثيث نحو المازوشية؛ المازوشية الوجودية حيث لا تشكل المازوشية الجنسية إلا حالة خاصة باعتبارها إعادة إنتاج شروط الرغبة الأكثر قساوة على مستوى الحياة الجنسية[78].

أما السادية، يؤكد **جيرار**، فهي الوجه الآخر للمازوشية، إذ بدل لعب دور الضحية يتم لعب دور الجلاد، إذ يعمل المريد على احتلال مكان الوسيط وذلك على مستوى خاصيته الأكثر بروزاً: الوسيط بما هو عقبة. فالسادي يحاول الإيهام بامتلاك مراده، صار ما كان يريد أن يكون عليه؛ امتلاك كينونة الوسيط. الآن هو النموذج، هو العقبة، العذاب بالنسبة لضحيته. بالنسبة لـ **ضحيته** تعني في جزء منها بالنسبة لذاته، لأن الضحية هي دائماً بشكل من الأشكال صورة عن ذاته من حيث أنها تعبر عن ما كان عليه. بمعنى، السادي يعيد إنتاج ماضيه، وبما أنه لم ينل من النموذج غير العذاب فهو لا يعيد إنتاج إلا العذاب[79].

عموماً الرغبة لدى جيرار لا تنفك عن العبودية والعنف، الإحباط والشهوة والغضب، وإجمالا «إذا طلبت مني تعريف المحاكاتية، سأجيبك بأنها التكبر، الغضب، الشهوة أو الغيرة، إنها الخطايا الرئيسية»[80]. لكن رغم هذه الخصائص، ورغم هذه النتائج التي ركز عليه في «الكذبة الرومانسية والحقيقة الروائية» لا يذهب إلى القول بالتخلي عنها، حيث نجده في «أرى إبليس يسقط سقوطاً سريعاً سرعة البرق»[ص.ص 33ـ34] يؤكد أن الرغبة المحاكاتية في عمقها شيء جيد: بها نتعلم وننخرط داخل المجتمع، ساهمت في نشأة المجتمعات الإنسانية ومؤسساتها، تحرك التنافس داخل المجتمع... المطلوب هو تهذيبها بتشجيع جوانبها الإيجابية والحد من مخاطرها، كيف ذلك؟ هذا ما سنراه عندما ننتقل إلى التناول الجيراردي للمسيحية.

قلنا سابقاً أن الرغبة ذات طبيعة معدية تدفع إلى حالة من الوساطة المتعددة التي قد تصل حد الوساطة المعممة، حيث كل واحد هو لكل واحد نموذج، وما الأزمة التضحوية إلا أحد أبرز نماذج تلك الوساطة. في هذا السياق نود الوقوف عند حالة من الوساطة المتعددة التي تكاد تكون وساطة معممة نظراً لتقاطعها في عدة جوانب مع الأزمة التضحوية.

الرواية العالمية لـ **جورج أورويل** ـ 1984، رواية جميلة مخيفة، جميلة لأنها مخيفة ومخيفة لأنها جميلة. مخيفة فهي ماض قد وقع ولم يقع بعد، ماض نخاف تكراره ومستقبل نخشى تحققه. (1984) ليست إلا عامً افتراضيةً، (1984) ما زالت حاضرة بيننا، ماض لم يمض بعد ومستقبل لا نود إعادة إنتاجه(*). تبرز لنا هذه الرواية في بعض المقاطع كيف يمكن للرغبة المحاكاتية أن تحيط بالجميع، تدمج الكل في جو من العنف والحقد والكراهية. «دقيقتا الكراهية»، كافية جداً للمحاكاة لجعل الجميع ينخرط في مشهد رهيب. يطل وجه **غولدستان** عدو الحزب، عفواً عدو الشعب: فالشعب هو الحزب والحزب هو الشعب. المتآمر على البلد المدعوم من طرف الأعداء. **غولدستان** اليهودي الذي خان الحزب ووهب نفسه لنشر الإشاعات وتضليل ضعاف العقول واجتذاب مرضى القلوب. الخائن الذي لا حلم له إلا إحداث أكبر الأضرار بالحزب، بالشعب. **غولدستان** هو محور «فعاليات الكراهية» التي تجرى في كل يوم لمدة دقيقتين. ما إن تبدأ الدقيقة الأولى حيث يبدأ الصراخ والهتاف في وجه **غولدستان** البارز على الشاشة، شيئاً فشيئاً تنتشر الكراهية بين أغلب الحضور، وينتقل العنف انتقال النار في الهشيم؛ المحاكاة تلعب دورها الشيطاني. وما تكاد الثلاثون ثانية الأولى تنقضي حتى تعم الصرخات كل أنحاء القاعة، أما في الدقيقة الثانية تكون المحاكاة قد جذبت الكل ودفعت الجميع إلى الانخراط وزادت من اشتعال

(*) من الجلي أننا نتحدث عن نمط المجتمع الذي تصفه الرواية وليس عن نهايتها السعيدة .

الوضع، الجميع يصرخ يرفس بقدميه ويريد القضاء على العدو الأوحد. يصير الصراخ سعاراً ويتوحد الجميع: الكل يصيح بنفس الطريقة ويقوم بنفس الحركات. حتى **ونستون** المسكين الذي يكن احتراماً عميقاً لـ **غولدستان** ويؤمن بمشروعية أفعاله ويكذب ما يقوله عنه أعداءه، ويحتقر «الأخ الكبير» والحزب وممثليه، والذي كان انخراطه في المشهد بادئ الأمر انخراطاً خجولاً، ربما فقط حاول به التظاهر خوفاً من العقاب، ما لبث أن انخرط فيما يفعله الآخرون فتعالت صيحات غضبه وبدأ يقفز، ليس خوفاً من العقاب ولكن تحت تأثير المحاكاة، وهل كان بإمكانه غير ذلك لنتأمل المقطع التالي «[...] في هذه اللحظة ألفى **ونستون** نفسه يصرخ مثل الآخرين ويضرب الأرض وحافة المقعد بقدميه بعنف. ولعل أفضع ما في «دقيقتي الكراهية» هو أن المرء لم يكن مجبراً على تمثيل دور ما، ومع ذلك كان من المستحيل عليه أن يتجنب الانخراط في هذا المشهد، ففي غضون الثلاثين ثانية لن تصبح المشاركة في «دقيقتي الكراهية» بالأمر الضروري، ذلك أن من الخوف والرغبة في القتل والانتقام والتعذيب وتهشيم الوجوه بالمطرقة كانت تمتلك الحضور وتسري في أوصالهم وكأنها تيار كهربائي يدفع المرء رغماً عنه للصراخ والصياح كمن أصابه مس من الجنون [...] وهكذا لم تكن كراهية **ونستون** موجهة في لحظة من اللحظات ضد **غولدستان** إطلاقاً، وإنما على النقيض من ذلك كانت موجهة نحو الأخ الكبير والحزب وشرطة الفكر، ففي هذه اللحظات كان قلبه يخفق مع المنبوذ [...] ومع ذلك كان في اللحظة يشعر بما يشعر به الآخرون نحو **غولدستان**، وبأن كل ما قيل عن **غولدستان** هو حقيقة لا ريب فيها. وفي تلك اللحظات كان مقته للأخ الكبير ينقلب إعجاباً يقارب العبادة [...] بينما **غولدستان** [...] يبدو مثل ساحر شرير قادر بقوة صوته فقط أن يقوض بنيان الحضارة [...]، وبلغت الكراهية ذروتها. وأصبح صوت غولدستان ثغاء خروف، خروف حقيقي بل تحول وجهه للحظة إلى وجه خروف. ثم لم يلبث أن تلاشي ليحل محله وجه جندي من جنود أوراسيا كان يندفع كالعملاق فينشر الرعب وهو يحمل بيده بندقية آلية تهدر... ولكن في اللحظة نفسها تنفس الجميع الصعداء إذ تلاشت هذه الصورة وحلت محلها صورة الأخ الكبير... ثم تلاشي وجه الأخ الكبير وظهرت شعارات الحزب الثلاثة بأحرف بارزة: الحرب هي السلام. الحرية هي العبودية. الجهل هو القوة». (جورج أورويل، 1984، ترجمة أنور الشامي، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص.ص 21ـ33).

المحاكاة لا تترك أحداً في لامبالاته، تجعل نفس الرغبة تسري في عروق الجميع لدرجة يصير انخراطك ميكانيكياً ما أن تكن أحد الحضور، فالمحاكاة تيار كهربائي يدفع المرء رغماً عنه. إكره الأخ الكبير وقدر **غولدستان**، لكن إن كنت من الحضور فإن الرغبة المحاكاتية ستسيطر عليك لتفعل ما يفعله الآخرون. في هذا المشهد تنتفي الاختلافات، ولعل أبرز ما يشير إلى ذلك هو انتفاء الاختلاف بين **ونستون** وتلك الفتاة التي تعمل في دائرة الإثارة، والتي طالما رغب في اغتصابها لما تقوم به من خدمة للحزب. من جانب آخر يوضح النص السابق كيف يتحول **غولدستان** إلى كبش فداء يستقطب عنف الجماعة. فهو يهودي ـ العلامة، متحالف مع الأعداء وخائن للحزب ومتآمر على سلامة البلد وأمنه، هو وذاك الجندي الأوراسي سواء ـ التهمة، المجتمع يعيش حالة أزمة والجميع يريد التخلص منه بتوجيه العنف نحوه وظهور الأخ الكبير، الذي يمثل لحظة تنفس الصعداء، هو كناية عن أنه هو من سيقوم بتنفيذ مطلب الجميع بالتخلص من **غولدستان**.

ب. في نقد المقاربة الجيراردية

سنشير فيما يلي بشكل سريع إلى بعض محاور نقد ممكنة (بالطبع ليست الوحيدة).

ـ المحور الأول:

نكتفي بصياغته على شكل سؤال لأن تطويره يتطلب الوقوف عند بعض مفاصل الفكر الجيراردي، التي سننفتح عليها بعض قليل. أليس نقد **جيرار** للحرية الرومانسية تابع لمحاولته تدعيم الخيار المسيحي؟ أليس إبراز العواقب الوخيمة للمحاكاة تابعة لمحاولة إبراز النتائج المحاكاة الدينية ـ محاكاة المسيح؟ أليست الحرية الرومانسية وهم، لأن الحرية الدينية، تلك التي يمثلها إتباع المسيح، هي كل شيء؟ عموماً، سنلاقي الرد التالي من **جيرار**: نظريته عن المحاكاة هي التي جعلت منه مسيحياً وليس العكس.

ـ المحور الثاني:

يدور حول ثانوية الموضوع. يطرح تركيز **جيرار** على قطب الموضوع الصعوبة التالية: كيف صار النموذج نموذجاً؟ ما

الذي يجعلنا نختار نماذج دون غيرها؟ وإذا كان الموضوع ليس هو مصدر الرغبة فكيف صار ذلك الموضوع موضوع رغبة؟ لأنه، حسب **جيرار**، مرغوب فيه من طرف نموذج آخر، وهكذا دواليك، فنكون أمام تراجع لانهائي. التحليل الجيراردي قد يفسر بطريقة مقنعة لماذا نرغب في مواضيع بعينها، لكنه تفسير لا يكون ناجعاً إلا إذا افترضنا بدءاً أن الموضوع قد صار بعد موضوع رغبة. لكنه لا يقدم لنا تفسيراً ملائماً لكيفية تحول موضوع ما، نقصد في الأصل، إلى موضوع رغبة. بتعبير آخر، قد يستطيع التحليل الجيراردي تفسير اختيارنا لمواضيع رغباتنا، لماذا نهتم بهذا الموضوع أو ذاك، لكنه عند سؤاله عن أصل تحول الموضوع إلى موضوع رغبة يسقطنا في حلقة مفرغة. السؤال إذاً هو كيف تحول موضوع ما من موضوع لا قيمة له إلى موضوع رغبة، كيف رغبة فيه أول مرة؟ المقصود أن للموضوع قيمته الخاصة، جاذبيته التي لا يمكن إنكارها وثقله الذي لا يمكن إلغاءه. بالفعل هذه الجاذبية ليست مطلقة، وهذا الحضور ليس كلياً، بل إنه في بعض الحالات يتضاءل جداً، لكن لا يمكن أبداً الاستهانة به. يتقاطع هذا النقد مع نقد عثرنا عليه، ونحن في المراحل النهائية من إنجاز هذا العمل، في كتاب **برينو لاتور** «لم نكن حداثيين أبداً»، حيث يؤكد أن **جيرار** ينخرط في عملية تجاهل دور وأهمية واستقلالية الأشياء والموضوعات.

ج. الفضاء الإنساني، الأنتروبو ـ فضائي

بحسب **سلوتردايك** يتشكل الفضاء من تسعة أبعاد تتداخل فيما بينها من أجل بناءه وتحديد معالمه. هذه الأبعاد(*) هي:

1) **Le chirotope**: بعد الفعل الإنساني والإنتاج.
2) **Le phonotope**: بعد التواصل اللساني والفعل اللغوي.
3) **L'utérotope**: بعد الانتماء الجماعة والهوية.
4) **Le thermotope**: بعد التبادل الاقتصادي وتبادل الخيرات.
5) **L'erototope**: بعد الطاقة الإيروتيكية والغيرة والتنافس.
6) **L'erogotope**: بعد الديكوريم وروح التعاون ودمج الأفراد تحت تهديد الحرب.
7) **L'aléthotope**: بعد ادّعاءات الصلاحية والحقيقة الخاصة بكل جماعة، ويضم جانب التراث والذاكرة.
8) **Le théotope**: بعد الما وراء.
9) **Le nomotope**: بعد الدستور وأخلاق الجماعة.

وهذا يعني أن التحليل الجيراردي تحليل اختزالي، لأنه لا يركز إلا على بعد واحد من الأبعاد المشكل للفضاء الإنساني هو **L'erototope**، وفي أحسن الأحوال بعدين إذا أضفنا **Le théotope**.

رغم الانتقادات التي يمكن توجيهها للمقاربة الجيرارية فهي تظل إحدى أهم المحاولات الفكرية المعاصرة التي تتميز بالعمق والكثافة والقدرة على تفسير مجموعة من الظواهر المختلفة، والتي ساهمت في نقد العديد من التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة، سواء تلك التي قامت على براديغم الذات أو تلك التي حاولت تجاوزه؛ كفلسفة الاختلاف والتحليل النفسي. فيما يلي سنقف عند نقد الذاتية، مع إشارة إلى نقد فلسفة الاختلاف، ونقد التحليل النفسي الذي سيحتل الجزء الأهم نظراً لمركزيته داخل المقاربة الجيراردية.

ـ في نقد براديغم الذات:

يقدم **جيرار** نقداً صارماً لبراديغم الذات، وذلك من جهتين. **أولاً**، من جهة انتقاده لحرية لذات وعفويتها، فالذات كما رأينا ليست حرةً؛ لأن ما ترغب فيه صدر عن النموذج، فجل رغباتها مفتعلة. **وثانياً**، نقد اكتفاء الذات بذاتها وتمركزها حولها **Solipsisme**، فـ **جيرار** يتجاوز التركيز حول الذات أو الموضوع نحو التركيز على الغير الذي أصبح يخترق وجود الذات. اختراق لا يمكن تفاديه أو التخلص منه، فالغير هو من يحدد للذات شكل وجودها ويرسم لها مستقبلها؛ لذا العلاقة معه سابقة (وأعمق) على علاقة الذات مع ذاتها، بل إن تلك العلاقة لا تتم إلا بتوسط العلاقة الذات بالغير، إذ أن كل ذات هي نسخة عن نسخة. من هنا ينقلنا **جيرار** من مجال الذاتية إلى مجال التذاوتية لكن دون أن يتخذ المنحي الذي سلكه

(*) Sloterdijk, Ecumes. Tr Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell, 2005; ré-éd. Hachette Littératures, coll «Pluriel», 2006, p.p. 234-316.

النقد الما بعد نتشوي بتأكيده على الاختلافات والنسبانية، فبراديغم الاختلاف بهذا المعنى، كما براديغم الذات، لا يشكل في نظر **جيرار** إطاراً ملائماً لمعالجة قضايا الإنسان والثقافة، لأن المهم هو التشابهات والتقاطعات والكلي، وليس الاختلافات والنسبانية....

التتمّة في العدد التالي

زهير اليعكوبي

باحث من المغرب

الهوامـــش

(1) إحدى المهمات التي تعترض الفكر الفلسفي هي تحيين معجمه لمواكبة ما يحدث، فمعاجمنا لم تعد قادرة على احتواء الما يحدث، إلا اللمم. ضرورية تحيين المعجم مواكب لمسار الفكر الفلسفي لأن الفلسفة تعاني من نذرة اللغة بشكل دائم. حول نذرة اللغة يمكن العودة إلى مجموعة من الدراسات التي قدمها «غادامير»، مثلاً:

ـ Hans-George Gadamer, L'histoire des concepts comme philosophie. In Gadamer, La philosophie herméneutique, Avant-propos et traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, II édition 2001, Mai.

(2) على الخصوص:

ـ Peter Sloterdijk. La folie de Dieu. Tr. Olivier Mannoni, Paris, Libella Maren Sell Edition, 2008.

ـ Sloterdijk. P. Colère et temps. Tr. Olivier Mannoni, Paris, Libella Maren Sell Edition, 2007.

ـ Sloterdijk. P. Le Palais de cristal. Tr. Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell Edition, 2006.

(3) **René Girard. Achever Clausewitz, Paris, Carnets Nord, 2007.**

(4) راجع:

ـ Jean Assmann. Violence et monothéisme. Tr. Jacob Schmutz, Bayard, 2009.

ـ Assmann. J. Le prix du monothéisme. Tr. Laure Bernardi, Aubier, 2007.

ـ Assmann. J. Moise l'Egyptien. Tr. Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2001; rééd. Flammarion, «Champs», 2003.

(5) **Girard. R. La violence et le sacré, Paris, Edition Grasset et Fasquelle, 1972; rééd. Hachette Littératures, coll Pluriel, 2008, p 11.**

(6) **Ibid, p 13.**

(7) راجع الأمثلة: **Ibid, pp 13-15.**

(8) **Ibid, p 16.**

(9) **Ibid, p 17.**

(10) **Ibid, pp 17-18.**

(11) **Ibid, pp 22-24.**

ـ نجد في هذه الصفحات نقداً للتجاهل الحديث للتضحية.

(12) **Ibid, 24-25.**

(13) يعرف جيرار المجتمع البدائي بكونه كل مجتمع يتأسس على ميكانزم أضحية الفداء، سنتطرق بعد قليل لهذا الميكانزم راجع:

ـ Girard. R. La Route antiques des hommes pervers, Paris, Edition Grasset et Fasquelle, 1985; ré-éd. Le Livres de Poche, 2009, p 142.

(14) **Girard. R., La violence et le sacré, op.cit., pp 25-27.**

(15) يؤكد جيرار أن تجاهل دور الدين لدى المحدثين يعود إلى تجاهلهم لدور الانتقام، راجع: **Ibid, pp 33-34.**

(16) **Ibid p 33.**

(17) **Ibid pp 25-33.**

(18) المجتمعات الما بعد تضحوية لا يعني أنها مجتمعات ما بعد ميكانزم كبش الفداء، سندقق ذلك في سياق هذه الدراسة.

(19) **Ibid, p 25.**

(20) **Ibid, pp 27-33.**

(21) **Ibid, pp 30-31.**

(22) حول دور الانتقام الخصوصي داخل المجتمعات الحديثة، وكيفية شرعنته يمكن العودة إلى:

ـ op.cit., .Sloterdijk. P. Colère et temps.

(23) **Girard. R. La violence et le sacré, op.cit., p 39.**

(24) **Ibid, pp 37-39.**

(25) **Ibid, pp 38-39.**

(26) **Ibid, p 34.**

(27) Ibid, p 40.

(28) Ibid, p 41.

(29) Girard. R. La violence et le sacré, op.cit., p 51.

(30) Ibid pp 51-91.

_ Girard. R. Le bouc émissaire et Dieu, In Dieu, une invention?, Paris, Les Edition de l'Atelier, 2007, p 55.

(31) Ibid, pp 59- 61.

(32) Ibid, p 61.

(33) Ibid, pp 68-71.

(34) Ibid, p 77.

(35) Ibid, pp 77-78.

(36) Ibid, p 78.

(37) Ibid, p 78.

(38) Ibid, pp 105-128.

(39) الذات، يؤكد جيرار تعثر على المسخ داخلها وخارجها لكنها تختار الحل الأسهل: إسقاطه على مثيلها.

(40) Ibid, p 243.

(41) Ibid, pp 221-248.

(42) Ibid, pp 121-122.

(43) Girard. R. Les origines de la culture, Desclée de Brouwer, 2004, rééd. Hachette Littératures, coll «Pluriel», 2009, p 61.

(44) Girard. R. Je vois Satan tombe comme l'éclair, Paris, Edition Grasset et Fasquelle, 1999; rééd. Le Livres de Poche, 2010, p. 208.

_ وعلى العموم الصفحات 201–209.

(45) هذه الصعوبة كما سنرى تفرض، حسب جيرار، الحل المسيحي. في نفس الاتجاه يمكن العودة إلى:

_ Jean-Michel Oughourlian, Psychopolitique. Paris, François-Xavier de Guibert, 2010.

فيما يخص نصوص الاضطهاد يمكن العودة إلى:

_ Girard. R. Le bouc émissaire. Edition Grasset et Fasquelle, 1982 ; rééd. Le Livres de Poche, 2009, p 17.

(46) Girard. R. Le bouc émissaire. Op.cit., pp 21-24.

وبالخصوص ص ص 21–22.

(47) Ibid, pp 25-28.

وأيضاً:

_ Girard. R. La Route antiques des hommes pervers, Op.cit., pp 45, 122-135.

(48) Girard. R. Le bouc émissaire. Op.cit., pp 28-31.

(49) Ibid, pp. 33-36.

(50) Girard. R. La Route antiques des hommes pervers, Op.cit., p 39 وأيضاً Girard. R. La violence et le sacré, op.cit., pp 131-132.

(51) Ibid, p 324.

(52) Ibid, pp 156.

وأيضاً ص ص 202–203.

(53) Ibid, p 153.

(54) Ibid, p 458.

(55) Ibid, pp 346, 401-407.

(56) Ibid, p 463.

(57) Ibid, p 140.

من هنا العنف الجماعي عنف مؤسس، هذا التفسير يجعل من جيرار، حسب ميشيل سير، داروين العلوم الإنسانية راجع:

_ Girard. R. Les origines de la culture, op.cit., pp 14-15.

(58) Assmann. J. La mémoire culturelle, Tr Diane Meur, Paris, Aubier, 2010.

بالنسبة لـ جيرار يمكن العودة إلى:

_ Girard. R. Je vois Satan tombe comme l'éclair, Op, cit., pp 103-108, 114,130

- Girard. R. La violence et le sacré, op.cit., p 1433.

(59) أضحية الفداء عنصر من الجماعة أما الأضحية الشعائرية فهي، بشكل من الأشكال خارجة عنها راجع مثلاً:

_ Girard. R. La violence et le sacré, op.cit., pp 145-153

_ Girard. R. Celui par qui le scandale arrive. Desclée de Brouwer, 2001, rééd. Hachette Littératures, coll «Pluriel», 2008, p 75.

(60) Girard. R. La violence et le sacré, op.cit., pp 401, 407, 409.

_ وحول دور الحظ في اختيار الضحية راجع ص ص 467_472. يواكب عيد الأضحى في بعض المناطق المغربية طقوس خاصة، كـ«إمعشارن» و«بلماون»، تتميز بخرق العديد من القواعد والاختلافات الاجتماعية، وهي تبرز تقاطعات عدة مع الوضعيات التي حللها جيرار مما يدفع إلى التساؤل عن أصلها ووظيفتها ومغزاها. مغزى حاول الباحث الانثروبولوجي عبدالله حمودي تحديده، لكن الملفت أنه لا يتطرق أبداً إلى المقاربة الجيراردية رغم أنها كانت ستمده بأدوات تساعده في بحثه را عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغرب، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2010.

(61) Girard. R. La violence et le sacré, op.cit., p 221.

(62) Ibid, pp 214-216.

(63) Ibid, p 215.

(64) راجع مثلاً:

_ Girard. R. Shakespeare les feux de l'envie. Tr. Bernard Vincent, Paris, Edition Grasset et Fasquelle, 1990, pp 36-37, 52.

(65) Girard. R. Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris, Edition Grasset et Fasquelle, 1961; ré_éd. Hachette Littératures, coll «Pluriel», 2009, pp 15-18.

(66) أحد نماذج هذه الوساطة بالإضافة إلى علاقة الشيخ بالمريد علاقة الطفل بأبيه، سنتطرق إليها عند نقد التحليل النفسي.

(67) Girard. R. Mensonge romantique et vérité romanesque, Op, cit., p 24.

(68) Ibid, p 25.

(69) عموماً يمكن العودة إلى: Ibid pp 18-31.

(70) حول هذه العلاقة راجع:

Girard. R. Des choses cachées depuis la fondation du monde, Recherche avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort. Edition Grasset et Fasquelle, 1978; ré_éd. Le Livres de Poche, 2009, pp 389-393.

(71) راجع مثلاً:

_ Girard. R. La Voix méconnue du réel. Edition Grasset et Fasquelle, 2002; ré_éd. Le Livres de Poche, 2004, p 306.

_ ينبهنا جيرار إلى ضرورة عدم الخلط بين الرغبة الموحى بها والرغبة المحاكاتية، فهذه الأخيرة تتطلب من الفعالية والنشاط ما لا تتطلبه الأولى، راجع:

_ Girard. R. Shakespeare les feux de l'envie, Op, cit.

(72) يمكن العودة إلى:

_ Girard. R. Mensonge romantique et vérité romanesque, Op, cit., pp 25-40,69-70, 101-103

_ Girard. R. Shakespeare les feux de l'envie, Op, cit, p 148

_ Girard. R. Des choses cachées depuis la fondation du monde, Op, cit,. pp 379, 398.

(73) Girard. R. Mensonge romantique et vérité romanesque, Op, cit., p 77.

_ وعلى العموم يمكن العودة إلى الصفحات 72_73 و75_78. حول تأويل جيرار للشذرة النتشوية المتعلقة بموت الله والواردة في العلم المرح راجع:

_ Girard. R. La Voix méconnue du réel, Op, cit., pp 172-180.

_ تقول الشذرة «لقد مات الله ! الله سيبقي ميتاً ! ونحن من قتله !كيف نقيم مراسيم العزاء، نحن قتلة القتلة؟ إن أقدس وأقوى ما امتلكه العالم إلى ذلك الحين فقد دمه على سكاكيننا، من سيمسح هذا الدم؟ بأي ماء يمكننا التطهر؟ أي كفارات، وأية ألعاب مقدسة سنكون مجبورين على اختراعها؟» مذكورة في المرجع السابق ص ص 172_173.

(74) Girard. R. Mensonge romantique et vérité romanesque, Op, cit. p 75.

_ حتى هنا لا يمكن الحديث عن حرية فعلية، إذا التزمنا بمنطق التحليل الجيرارديي، لأن اختيار النموذج هو أيضاً يتم تحت هدى نموذج آخر.

(75) Ibid pp 116-120.

(76) Ibid pp 127-133.

_ في هذا الصدد يختلف الديناميكتيك الهيغلي عن الروائي في كون الأول قائم على ماض عنيف وحاضر مسالم، أو حتى مستقبل مسالم إذا أخذنا بعين الاعتبار المرجعات التي تعرضت لها الهيغلية، فهو ديناميكتيك يتجه نحو المصالحة. في حين لا يرى الديناميكتيك الروائي للمصالحة من أجل وللصراع من نهاية، فهو متجدد بتجدد الرغبات.

(77) Ibid, pp 203-204.

(78) Ibid, pp 202-204.

(79) Ibid, p 242.

(80) Girard. R. Celui par qui le scandale arrive, Op, cit. p 192.

أسلمة الأسرة المسلمة

بين المعقولية واللامعقولية

عبدالكريم عنيات

مقدمة مخصوصة للإستشكال والإستصعاب:

ذهنية التبسيط مظهر من مظاهر الكسل المعرفي، والنزوع إلى الاختزال والتوحيد علامة العياء والإنهاك الإبستمولوجي. لذا، فالفكر المتوثّب والنشط يدل فيما يدل على الشجاعة تجاه الواقع، وعلى روح المحاربة و**المعاركة الأنطوقية** بما هي موقف إنسان قوي الفكر. يمكن أيضاً وصف التلذذ بامتلاك «**يقينيات**» ناجزة بأنه ضرباً من الخمول المنطقي والعلمي. في المقابل فإن حال الفكر المتجدّد دوماً يظهر في أنه لا يرضى بنهاية، كما لا يرضى بإجابة تُؤَقْنم وتُحنط. أوَليس الفكر الفلسفي هو فكر النجازة المستأنفة والمفتوحة دوماً، بما هو من حيث ماهيته عدو الامتلاك الحصري للحقيقة، أليس هو الفكر الذي يُنمذج الإستسئال ويعتبره من الأهمية بمكان، ويرتاب من الأجوبة الصدئة من خلال تحويلها إلى أسئلة، دوماً[1]. وهنا يتحوّل الفكر إلى سيال مفهومي دائم الحركة، إنه إلى النهر المجنون أقرب منه للبحيرة الهادئة الراكدة.

لكن هذا قد يكون ترويجاً لنمط من التفكير، تمَّ دحضه وتصفيته منذ القدامة الإغريقية على يد **أفلاطون** و**أرسطو** ـ من بعده باعتباره خليفته المذهبي. فالفلسفة التي تعتبر الهوية كامنة في التغير والاختلاف، بما هي فلسفة مثَّلها هوميروس الشاعر وهيراقليطس الباكي وبروتاغوراس المتاجر بالحكمة. لقد تمَّ كشف استحالة المنطق الذي يُصير الأشياء دوماً، ويجعل كل شيء في كل شيء. فلا يعقل أن يكون الحار بارداً والجميل قبيحاً.. الخ. كما لا يمكن أن يكون الموضوع الواحد حاملاً لمحمولَيْن متناقضيْن في نفس الوقت ونفس الوضعية، لأن إلغاء الحدود بين الحدود هو ضرب من الجنون المفهومي والمعرفي، كما أنه ضرب من تدمير المعقولية العلمية. يقول **أرسطو** مفنداً منطق التحوّل من الجهة السلبية، ومؤسساً لمنطق الهوية من الجهة الإيجابية: «من المبادئ التي لا يجب أن تخدعنا فيه الأشياء ـ والأكثر من ذلك ـ هو ضرورة الاعتراف بأن هذا المبدأ هو حقيقة دائمة، وأقصد به أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في وقت واحد موجود وغير موجود. والأكيد أنه لو تمَّت مسائلة هيراقليطس ذاته، وبالطريقة التي عرضها علينا في التفكير، فمن الأرجح أننا نلزمه على الاعتراف بعظمة لسانه أنه لا يمكن للعبارات المتناقضة أن تكون صادقة بالنسبة لذات الموضوعات [...] فهو من أولئك الذين هدموا الخطاب المعقول بصورة تامة»[2].

والحقيقة هي أن كل الفلسفة الإغريقية والفلسفة المتأغرقة من بعدها؛ سواء الرومانية أو المسيحية أو الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، وحتى الحديثة والمعاصرة، كل هذه الفلسفات تعبّر بوجه ما عن النزاع بين مبدأيْ الهوية والصيرورة. وتمظهرات الصيرورة والهوية أوسع بكثير مما نعتقد. فمن ظهورياته نجد: التاريخ والحقيقة، الفن والعقل، الإنفتاح والإنغلاق، الأرض والسماء، الكفر والإلحاد، الإنجازية والنجازة، الحركة والسكون، الحسية والعقلية..الخ. وفي أبحاث سابقة، كنا قد أثبتنا أنه يمكن رفع مبدأيْ الهوية والصيرورة إلى مرتبة «الأنطولوجية العامة»، بحث يمكن تفسير كل مظاهر الحضارة الإنسانية من خلالهما. ونظراً لاعتقادنا بشمولية الصيرورة والهوية وارتقائهما إلى «فلسفة المبادئ»، فإننا عملنا على تطبيق ذلك على مسألة «الأسرة المسلمة»، وقدمنا العنوان أعلاه وهو: «الأسرة المسلمة بين الصيرورة والهوية».

ورغبة منا في تناول الموضوع من زاوية مستجدة، وعدم الوقوع في مطب «قول المقول» أو «تحصيل الحاصل»

بها هما مغالطات منطقية تقلق العقل. رأينا أن ننهج طريقاً جذرياً في التفكير. لأن التفكير الحر يقتضي طرح أسئلة غير مسؤولة عن نتائجها التي قد تنتج، والحقيقة بما هي مطلب العقل المفكر هي ثمرة الجرأة في اختراق المألوف والمُسيّج. فما جدوى أن نكون أحرار داخل سياج مهما اتسع؟ لذا فنحن نقول: ما أجمل مغامرة فكرية غير معلومة النهاية والمآل، وما أقدس البحث الذي لا يوجه للرجال والأنظمة المغلقة عن التجديد بغية محاباتها والانتفاع منها. ثم ما قيمة فكر ما إن لم يسر على حافة المخاطر على حد قول «صالح هاشم»، أو فكر لم ينبش القضايا المحنطة بفعل الزمن وبفعل تسلّط الفكر. فسلطان الفكر أقوى بكثير مما نعتقد من سلطان الرجال والدول والأنظمة وحتى المال...

وتتقوى ضرورة الفكر الحر والمتحرر، عندما يتعلّق الموضوع بمسألة مراجعة الذات ومسائلة الهوية الثقافية. لأن أخطر ما في الثقافة المحلية هو «مجاملة الذات»، لذا فإن «نقد الكوجيتو» هو المسلك الوحيد لتقويته وتحصينه من الهجمات الخارجية. ومن مظاهر الثقافة المحلية يبرز موضوع التربية بما هو موضوع جوهري وأصلي، كما أنه أيضاً موضوع مظهري، بحيث أن تربيتنا تظهر دونما صعوبة للغير في أبنائنا. وموضوع الأسرة بما هي حيز تربوي؛ مهمتها (التربية وحقيقتها) و(العلاقات التجايلية وسرها)، موضوع ذا شجون، لأنه يلد ويتولد، وبالتالي فمُسألته ضرورة إبستمولوجية إن لم تكن واجب ديني مقدس.

فهل هناك شيء بديهي وطبيعي في فعل التربية ما عدا الألفة والعوائد؟ أَوَليست التربية أولى بالإصلاح والتنقيب والخدمة من إصلاح الأراضي الشاسعة بغية الفائض الإنتاجي أو تنقيب الآبار بهدف جمع المال؟ إن رسالة في إصلاح العقل والروح أولى وأهم بكثير من رسالة في إصلاح الأرض والمال في مجتمع توجه عن ضرورة، لا عن اختيار، إلى « اقتصاد المعرفة والروح».

إن التربية كتصور اجتماعي، لا يشذ عن المبدأ السابق. فهو قائم بين مبدأين مُشكّلان المسألة:

ـ **أولاً الهوية** باعتبارها المبدأ الذي يطابق الشيء بذاته، مانحاً إياه الديمومة الثابتة لعلة ظاهرة مد خيط وصل جَيلي. بحيث يتلقى الجيل اللاحق من السابق ثقافة ناجزة مختومة تامة، ليأخذها بدوره مأخذ «حمالة الحدث» إلى اللاحق ثم لاحق اللاحق...الخ، دون كلل أو ملل.

ـ **ثانياً الصيرورة** بما هي فكرة تدل وتستدل على أنه لا شيء ثابت على حاله، وإنما الثابت وحده هو «اللا ـ ثابت» بمعنى المتغير والسائل. وأن تطابق الجيل اللاحق بالسابق ـ سواء القريب أو البعيد أو حتى البعيد جداً ـ تطابقاً تأصيلياً هو وهم الأوهام. كل شيء يتزحزح عن أمكنته السابقة، إن إرادياً أو ضَرورياً، فالهوية الحقيقية هي الاختلاف، والحق أنه التغيير كلما كان إرادياً ناشئاً عن وعي وتقبل وقبول كان أحسن حدوثاً وأنفع نتاجاً من تغيير مفروض قسراً من الخارجي الأجنبي. ونحن على دراية تامة بمخاطر التغيير القسري الضاغط، ليس فقط على أولادنا بل علينا أيضاً.

الأسرة المسلمة، بما هي أسرة طبيعية قبل أن تكون ثقافية. بمعنى أن ما ينطبق على الأسر بالإجمال ودون تحديد، ينطبق على أسرنا الإسلامية. أما الفارق هو فقط في مضمون الثقافة وكيفية العقيدة ونوع الممارسة. أما الصورة أوالشكل فهو أنثربولوجي بعامة دون مفارقة ومخالفة. لذا فالطبيعة الإنسانية وما تقتضي من قواعد وضرورات طابعة ليست موضوع محادثة أو مجادلة. ومنه فالمشكلات التي يحق لنا طرحها هنا، وهي مُساءلات عامة ومخصوصة في ذات الوقت، مرتبطة بموضوع التربية الجيلية (أو المجايلة)، وما تفرزه من معضلات على مستوى التقليد والحرية أو الهوية والصيرورة، وهي توالياً:

ـ **أولاً**؛ هل من المشروعية العقلية والفردية ـ الإنسية أن يكون الجيل اللاحق نسخة مُطابقة للأجيال السابقة التي عمرت القدامة وأرادت أن تعمر الحداثة وما بعد الحداثة و... الخ؟ أليس مبدأ التوريث التربوي المطلق ضرب من الأنانية الجيلية، بحيث يكون الجيل المؤسس (أي الأول إنْ صح لنا الحديث عن جيل أول خالص ليس قبله أجيال سابقة أخذ منها)، فاعلاً مبدعاً قائداً والأجيال اللاحقة منفعلة تابعة منقادة؟ كيف لنا أن نتطبب من تخمة الماضي المتمثل في طغيان قيم الأسرة السابقة؟

ـ **ثانياً**؛ لماذا تخضع كل الأسر في نهاية المطاف للتغير المُعنف والقسري إنْ جوانياً أو برانياً، في حين أنها لا ترضى به ـ وعن طواعية ـ كمبدأ تربوي معترف بضرورته وبمنافعه؟ أليس المنفعة كل المنفعة اعتناق مبدأ التغيير والصيرورة التربوية كهوية بيداغوجية أحسن من إخراجه من النافذة قسراص، ليقتلع لنا كل البيت لاحقاً؟

ـ ثالثاً؛ إن أردنا أن نقترض العام علماء نفس الحضارة والتربية، فإننا نستشكل أمراً آخر: لماذا نفهم دائماً وأبداً، متعلمين ثم معلمين لاحقاً، أن الهوية تتعارض مع التبدل في التربية، مع العلم أن هذا المفهوم في ذاته، أي الهوية، يستبطن التغير والحركة والمخالفة والمغايرة؟ أليس هذا عرض مرض تربوي مفهومي ومن ثمة علة حضارية بالعموم؟

إن هذه الأسئلة، وغيرها التي قد تبرز بروز الضرورة التحليلية. ناتجة عن «قلق صادق» من مسائل حساسة، قد يكون البحث فيها دون خلفيات ذاتوية، سبيلاً ممهداً للخروج من أكثر أزماتنا تجذراً، وهي أزمة «الإنسان» بوصفه صانعاً للحضارة والثروات وأيضاً النكسات. وسوف نفكر مسألة الأسرة المسلمة من منظور «التدين الماهر» أو «المهارة في التدين»، على اعتبار أن التدين الحالي أصبح عنوان أطروحة عويصة، مضمونها التخلّف والمرض والتمريض (أي نقل العدوى أو الإمراض)، بما هو خطر حضاري يهدد الأرواح قبل الأسوار. إن إصلاح «التدين» في الأسرة المسلمة المعاصرة يصبح العنصر الأول من الرسالة التي تصلح الإنسان والروح والعقل.

من أجل العمل على مقاربة هذه الأسئلة، مقاربة جذرية وشجاعة في آن، سنعمل أولاً على تحديد المنهجية والأدوات، ثم المراحل والعناصر تالياً. أما المنهجية التي سنعتمدها في هذا العمل قد تكشف لنا عن المستور، وتوضح لنا المغموم، وتكمل لنا الناقص. فالتنويع المنهجي يقينا ضربات النقد الذي يضع الإصبع على نقطة التمذهب والتحيز متشككاً. لذا سنأخذ بالوسائل التحليلية والتركيبة والمقارنة والنسابة والعقلية والمادية والظاهراتية.. الخ. سيكون منهجناً لامنهجي بالمعنى المتعارف عليه، أي هو منهج غير منتمي للمعايير التقليدية المتزمتة، بل المنهج الذي يأخذ من الكل ما هو منير ومنتج. هنا سنكتب بعدة أيدى من أجل السيطرة على الموضوع من جوانبه المختلفة. فالتعدد المنهجي هو من الفضائل المنهجية، لأن الواحدية الطرائقية تشابه الرؤية الصقلوبية (الكائن ذو العين الواحدة في الميثولوجيا الإغريقية).

I. ما التربية؟ ما الصيرورة؟ ما الهوية؟

1) ما التربية؟

التربية مفهوم إنساني مخصوص له بامتياز، لأنه مؤسس على الحركة الحلزونية **un mouvement en spirale** الخلاّقة. في مقابل النزوع التكراري المنزوع الذكاء كلياً (أو جزئياً) عند الحيوان غير العاقل. ونحن نستعمل عبارة الحركة الحلزونية للدلالة بأن التربية عند الإنسان ليست توجه خطي مباشر إلى الأمام، بل هناك ضرب من التكرارية الوظيفية، والعودة للمماثل المقصودة. وهنا يظهر طرفي التقابل في فعل التربية بما هو فعل إنساني، وهما: الهوية بما هي تكرارية الثابت والصيرورة بماهي خطية مستقيمة لا تلتفت إلى الوراء أبداً. أولاً، نعتقد أن فعل التربية صعب التصور في بداياته الأولى. ذلك لأن التربية لا تتم إلا من جيل خضع للتربية مسبقاً، إلى جيل جديد يستقبل تلك التربية. لذا المشكلة التي تتبدى هي: **كيف نشأت التربية في أول الأمر، مع العلم أن هناك أجيال أولى في الإنسانية لم تخضع لفعل التربية في الأصل؟** وتلك الاجيال هي ما نسميها الهمجية أو البدائية أو الكانيبالية.. الخ. فالإنسان الطبيعي مفتقر كلية إلى تربية روحية أو أخلاقية، ما عدا تناقل بعض المهارات العملية الحيوية. لذا يمكن التقرير افتراضياً بأن التربية كانت في أولها جسمانية/ بيولوجية، حيث يعلّم الجيل الكبير (الآباء والأمهات البيولوجيين) بعض الحركات الضرورية للحياة، وردود الأفعال الناجحة تجاه الظروف المختلفة. وهكذا تدرجت التعليمات وتراكمت الملاحظات من العلمي النفعي الحيوي إلى السلوكي القيمي والأخلاقي، وأخيراً المعرفي بما هو تناقل خبرات نظرية. وهذا يدل على أن النظرية القديمة حول العصور الذهبية الأولى والسير الإنحداري التي ابتدعها **هوزيود الشاعر الإغريقي**، وتبناها **أفلاطون** من بعده في **محاورة طيماوس**، وأورثها قسراً لكل الديانات التوحيدية بما فيها الفهم الإسلامي، هي نظرية غير منطقية بالمرة، لأن القول بأن الإنسانية كانت في قمة التثقيف والتربية ثم أفل النجم التربوي وانحدر الإنسان والإنسانية معه في ضرب من الجهلية والظلامية بما هما علامات للانحطاط والتلوث الروحي. هذا القول يتناقض مع مسلمة التراكمية التدريجية للتربية. وهذا يدلنا إلى مبدأ أساسي وهو أن الأجيال اللاحقة تكون دوماً أكثر تثقفاً من السابقة، على أساس أنها استوعبت الخبرات القديمة وأضافت ما لها من خبرات. وفي هذا السياق يقول **برنار دي شارتر** مبرزاً العلاقة التدرجية

المتجهة نحو الأعلى والأفضل بين الأجيال: «نحن نشبه الأقزام القابعين على أكتاف العمالقة، إذن فنحن نرى من الأشياء أكثر مما رأوا، ونرى أبعد مما رأوا [...]، ما سبب ذلك؟ ليس هو حدة نظرنا ولا هو طول قامتنا؛ بل لأننا محمولون ومرفوعون فوق قامات العمالقة العالية.»[3].

إن هذا المبدأ، وإن كان شاعرياً جميلاً، يبغى البيان والتبيين. إلا أنه يحمل حقيقة تربوية تأسيسية قيِّمة. على اعتبار أنه يصور لنا حقيقة التجايل، من خلال إسقاط الصراع الخفي والظاهر بين الجيل القديم والجديد، ويعطى لكل جيل حقه في الإنجاز والعطاء. فالجيل القديم جيل عملاقي عال لأنه قدم المشعل، أما الجيل الجديد ورغم قصر قامته مقارنة بالقديم، إلا أن بعيد النظر كما وكيفا مما يجعله يشعر بالاعتبار والقيمة والاستقلال. وما شعر به الجيل القديم إيجاباً أو سلباً، سيشعر به أيضاً الجيل الجديد لأنه سيتحول إلى حلقة في سلسلة لا ندري بداياتها ولا نهاياتها بالتحديد المطلوب.

نحن لا نهدف في هذا المقام إلى تحديد واستجماع التعريفات القاموسية والمعجمية للتربية، بل نبغى القبض على العناصر المهمشة والمرذولة في التربية بثقافتنا العربية الإسلامية الحالية. أصبحنا نلفظ اليوم **مصطلح التربية** بضرب من الآلية والتبسيط والتسطيح، يثير خوف مفهومي حاد. التربية ليست تلقين وتمرير وصناعة أجيال مثلما تصنع الأشياء. والحقيقة أن صناعة الأشياء في زمننا الأُفولي المصبوغ بالانحطاطية تلقَّى الاهتمام أكثر من التربية بما هي مهمة خطيرة. والجانب المغيَّب ـ إن قصداً أو عفوا في فلسفة التربية/ العربية الإسلامية ـ هو عنصر المسارية والديمومة. **كيف ذلك؟** إن التربية لا تدل إلا على «مسار» **Prosususe** يستهدف التطوير والتعديل نحو الأحسن؛ قدرة ما مفردة أو عدة قدرات مجتمعة. هذا التطوير يكون ممرحل وفق مراتب مدروسة جداً[4]. من أجل التنمية الحعام للكفاءات والمَلَكات الفردية للمتعلّم. لكن هذا التحديد لا يدل أبداً على نجازة ونهائية التعريف، إنما في ثناياه نلحظ أهم مشكلة تربوية تضع الفعل التربوي برمته موضع إستشكال واشتباه. وهي المشكلة التي أثارها كبار فلاسفة الذين تأملوا التربية تأملاً مفتوحاً وخالياً من أي غرض أو أي مذهب تربوي مغلق وناجز، أو ما يسمَّى باللغة الفرنسية **éducationnisme** بما هو عقيدة ترسم صورة نموذجية أو باراديغمية مثالية للأجيال اللاحقة، ولا تعترف بإمكانية وجود جيل جديد يخترق النموذج ويركب كتف الجيل العملاق بما هو ممثل للجيل الجديد. وتتمثل المشكلة التي أثارها هؤلاء الفلاسفة فيما يلي: هل نعتبر الجيل الجديد (الأطفال ـ التلاميذ ـ المتعلمين) غاية في حد ذاتها أم وسيلة وأداة؟[5] هل الجيل القديم بما هو الجيل الممتلئ ثقافياً، يقوم بتربية الجيل الجديد من أجل مصلحته هو أم من أجل مصلحة الأبناء بما هو ممثلي الجيل الجديد؟ قد تبدو هذه الأسئلة عبثية لا تدل على أي غرض مهم، مثلها كمثل لعبة الوسائل والغايات العبثية في معظم الأحيان. لكن الشيء الذي يحرضنا هنا هو أعمق بكثير. لأن جدل الوسيلة والغاية تدل على «فلسفة التربية الحقّة» التي يتبناها المجتمع. لذا نجد المفكر الإنجليزي **راسل** (1872/ 1970) يحدد لنا تلك الفلسفات في توجهين متنافرين قائلاً بأن هناك خلاف بين نوعين من فلسفة التربية عند الإنسان:

أ. فلاسفة التربية، الذين يتخذون من التربية وسيلة وأداة لتلقين عقائد محددة معينة بالذات. مما يدل على أن الجيل الجديد يكون مجرد «حمالة الثقافة».

ب. فلاسفة أكثر تسامحاً و**راسل** واحد منهم حسب ما قرر، وهم الذين يرون أن التربية يجب أن تغرس في المتعلم القدرة على الاستقلال في الحكم والإضافة للثقافة مما يجعله ليس حمالاً فقط بل مُغيراً ومعدلاً ومساهماً بصورة ايجابية.[6]

سؤالنا بعد عرض ثنائية **راسل** هو: هل هناك فرق بين أن يكون التلميذ (الصغير على العموم) وسيلة أم غاية؟ الأكيد أن، وبحسب التقسيم السابق، هناك فرق جوهري يفرز نمطين من التربية هما التربية المحافظة والتربية التقدمية **éducation progressive**. وهي التربية التي روَّج لها **جون ديوي** الأمريكي وأصبحت النمط شبه الرسمي في العالم الغربي. في مقابل التربية التريثية التي تنطلق من مبدأ «كمال الجيل القديم»، وبالتالي تحويل مهمة الجيل الجديد إلى عملية حفظ التراث ونقله لا غير. وهذا النمط الأخير هو الذي تمسك به الكثير من أصحاب الأدلجات الإسلامية المعاصرة، منطلقين من مبدأ أنه لا جديد تحت شمس الإسلام، وما علينا إلا استحضار التجربة التربوية القدامية عند الأجداد من أجل فهمها وتطبيقها. وهو التوجه التربوي السلفي على العموم الذي خطته الحركة الوهابية مع مؤسسها الأول محمد بن

عبد الوهاب (1703/ 1791م). لكن في العالم العربي الإسلامي المعاصر نجد الكثير من العقائد التربوية المختلفة إلى حد التناقض، وعلى سبيل التمثيل لا الحصر يمكن الحديث عن التربية القومية، والتربية الإقليمية، والتربية الغربية والتغريبية، والتربية الماركسية الاشتراكية.. الخ. لذا نجد **راسل** محقا عندما يستشكل مسألة المثل العليا بما هي تعبير عن مبلغ الكمال المتصور، بمعنى أنه إن كنا جميعاً باعتبارنا كائنات مربية ننشد في فعلنا التربوي بلوغ المثل الأعلى للأخلاق الإنسانية الممكنة، فإننا نختلف في رسم هذا المثال الأعلى. ما هو النموذج الأعلى للتربية؟ هل هو الإنسانية كغائية (**كانط**)؟ هل هو الاستقواء والاستبراء (**نيتشه**)؟ هل هو الفضيلة السياسية (**أرسطو**)؟ هل هو العلم اليقين والتصوف (**الغزالي**)؟

الحقيقة التي يجب أن نعترف بها، ونحن نذكر البعض من المثل العليا التربوية، هي أن هدف التربية مستخرج من سؤال أكثر استشكالاً وأحّدُ استصعاباً، بحيث يمكن تشبيهه بمركز دوران الفكر الفلسفي والأنطولوجي بعامة، وهو سؤال: ما الإنسان؟ ما حقيقة الإنسان؟ ما هو هذا الذي نسميه إنساناً؟ وهو السؤال الذي يشكل حصول إجماع عليه، نهاية لكثير من مشكلات الفكر التي عمرت طويلاً دون جواب نهائي مقنع. إن كشف سر ما الإنسان؟ يعتبر أجسم حدث، حدث موت «أطعن سؤال في السن».

نحن نلاحظ إذن، أن النموذج التربوي مستخرج من تصور ماهية الإنسان في الأصل. ومن اختلاف هذا التصور الأساسي، توالت اختلافات التصورات التربوية أو المذاهب التربوية **éducationnisme** بما هي عقائد تربوية ناجزة مغلقة الأسس والنهايات. وهنا تلعب العلاقة المنطقية بين المفهوم والمصداق لعبتها الواضحة، بمعنى أن تحديد الأفراد الذين ينتمون إلى عقيدة تربوية ما سيكون مرتبط بالصفات الماهوية داخل هذه العقيدة. وإن كان الاختلاف في «نوعية التربية» يبتدأ عاماً شاملاً لأكبر قدر من التجمعات الثقافية الكبرى، فإنه سرعان ما ينتقل إلى الجوانية التربوية. بمعنى أننا على العموم نجد عقيدة تربوية شرقية وغربية بينهما من التمايز ما يجعل التوحيد أو التقريب بينهما أمراً مستبعداً للغاية. لكن في ذات العقيدة الغربية مثلاً؛ سنجد اختلافاً يزداد حدّة حتى في المناطق المتقاربة مثل التربية الأثينية التي دمقرطت المجتمع والتربية الإسبرطية التي عَسْكَرَته للغاية بحيث جعلت من السرقة والأنانية والبخل فضائلاً مثلى[7]. والأكيد أن التربويات الشرقية بالعموم، وإن كان هناك من يحبذ تجريد خصائصهم التربوية والعقلية في صفات مشتركة تجعل منهم شرقاً، مثلما فعل **زكي نجيب محمود** في كتابه الموسوم (الشرق الفنان)، إلا أن الاستثناءات والاختلافات لا يمكن إنكارها أصلاً. فبين التربية الفرعونية والصينية والهندية باراديغمات (نماذج قياسية) متناقضة حد الصراع والتنافر. وحتى في التربية الإسلامية بما هي تربية تجريدية جامعة، تثير العديد من المشكلات التي تنجر عن وَقْعَنَة الفكر، أي تمريغ التحديدات النظرية في تراب الواقع الحي. فكيف يحدث ذلك؟

إن مصطلح «التربية الإسلامية»، ومن ثمة الأسرة الإسلامية التي تُطبق تنظيراتها ومبادئها عملياً. هو مصطلح تجريدي في الأساس من خلال اعتماده تقنية التجريد العلمي والاختزال المنطقي، القائمة على الاحتفاظ بالصفات المشتركة والموحدة والجامعة أولاً ثم استبعاد الخصائص التي تبرز الاختلافات والزوائد الثقافية. والحقيقة أن عملية التجريد الثقافي هي عملية أنثربولوجية بعامة، أي تقوم بها كل المجتمعات وكل الديانات، مثلها كمثل اشتراك كل ديانات العالم في مبدأ «المركزية» أو اعتبار المركز من الثوابت العقائدية المشتركة دون تمييز[8]، مثل الجبل المركزي، المدينة المركزية، الإنسان المركزي، الحيوان المركزي أو الطوطمي.. الخ. وبالنظر إلى كل ما قيل، فإن تحت عنوان «التربية الإسلامية» نجد الكثير من الاختلافات سواء في المبادئ أو النتائج أو التقنيات أو الأغرا.. الخ مما يدل على أن التربية الإسلامية تقال فعلياً ـ وليس نظرياً ـ بصفة الجمع، أي «تربويات إسلامية»، وهذا ما يضع مشكلة الوحدة والحقيقة موضع السؤال الأهم. بل سؤال البداية والمبدأ، على اعتبار أن الاحتكام إلى واقع الممارسة يقنع أكبر قدر ممكن من الناس، وإن كان الفيلسوف **كانط** (1724/ 1804) لا يرضي بهكذا مبدأ.

الحقيقة أن العمل الذي يهدف إلى استجماع التعاريف المهمة والمشهورة قد يكون عملاً نافعاً ومساعداً على تشكيل تصور أوسع. لكن دوماً نجد المشكلة السابقة

التحليل المتعلقة بالنموذج الأعلى للكمال التربوي، ما هو؟ قد نقول بأن التربية هي «تبليغ الشيء إلى كماله»[9]. كما استجمع ذلك **جميل صليبا**. ولكن هذا الكمال يثير مشكلة النوع، بمعنى هل نتحدث هنا عن كمال أخلاقي/ ديني؟ أم كمال معرفي/ ابستيمولوجي؟ قد يقول قائل بأن الطرفين سيان، أو متكاملين بحيث أن ليس هناك تعارض بين الديني والعلمي. لكن ما الحكم الذي نحكمه على تربية بلغت الكمال المعرفي من خلال ابتكار نظريات فيزيائية أو كشوفات فيزيولوجية، لكنها انحرفت من الناحية العقائدية والدينية من خلال إنكار الخالق والكفر به؟ هل هو كمال حقيقي وتام؟ ثم هل هناك كمال ناقص؟ أوَليس من التناقض القول «بكمال ناقص» أو «احتمال أكيد» أو «يقين نسبي»؟ أليس من مبادئ الإسلام توجيه العلم نحو الغايات الدينية والإيمانية، فالعلم غير النافع من الأمور المنبوذة، والمنفعة في هذه الحالة هي منفعة المنافع هي عدم الخروع عن أسس الدين وحدود العبادة.. الخ.

من بين المسائل المطروحة بإلحاح كبير منذ القدم، هي مسألة التربية والراهنية. ومن المسائل المألوفة في التراث التربوي الإسلامي قول **الإمام علي** بأن التربية يجب أن تستهدف الجيل الجديد لأنهم خلقوا لزمن يختلف عن زمان المربيين أو الوالدين. وهذا المبدأ يعبر أحسن تعبير عن «القلق» الموجود بين جيلين متقاربين. وإن كان المبدأ من الناحية النظرية واضح وبَيِّن، إلا أننا نحن المسلمين حتى اليوم مازلنا في «قلق دائم» حول التقنيات التي تسمح لنا ببرمجة تربية موجهة للمستقبل. أو ما يسمَّى بالتربية التقدمية. ومنه فإن المعضلة تكمن في الانتقال من النص إلى الفعل **De Texte à l'action** على حد تعبير **بول ريكور**. وإن كان البعض يقلِّل من شأن هذه الصعوبة، فالحقيقة خلاف ذلك، على اعتبار أن الأزمة في الممارسة والتطبيق تعكس «أزمة نصّية»، فهل النصوص الإسلامية التربوية التأسيسية مأزومة إلى حد عدم إمكانية تطبيقها. هل حدث أن تأسست منظومة تربوية إسلامية ما على نصوص تراثية في التربية؟ فلنتأمل ما قاله الفيلسوف الألماني **كانط** في مسألة التربية والتحيين **Réactualisation** في كتابه المخصص لمسائل التربية والذي أبدى تأثر مهم بكتاب **روسو**، يقول: «يجب أن لا يُربى الأطفال فقط بحسب حالة النوع البشري الراهنة، بل بحسب الحالة الممكنة التي تكون أفضل (منها) في المستقبل، أي وفق فكرة الإنسانية وغايتها الكاملة [...] فعادة ما يربي الأولياء لأطفالهم بهدف تكييفهم وفقاً للعالم الراهن فحسب، مهما كان فاسداً، بينما يجب عليهم بالأخرى تمكينهم من تربية أفضل»[10]. سؤالنا هنا هو كالتالي: ما وجه العلاقة بين التحديد الإسلامي التراثي لتحين التربية وبين التحديد الكانطي؟ مع العلم أن الكثير من محبي المقارنة الفلسفية يبغون تقريب التصوّر الإسلامي والكانطي على أسس تقاربية في حين وتباعدية في حين آخر. والحقيقة أن **كانط** دفع بتصور الإمام **علي بن أبي طالب** إلى أقصاه، أو إلى أقصى حدوده الممكنة، وتبرير ذلك هو أن الصحابي الجليل **علياً**، كان يقصد تغليب الحاضر على الماضي في عملية التربية، في حين الفيلسوف النقدي نظر نظرة أبعد من الحاضر وهو المستقبل، أي أراد أن يجعل الإمكانيات المستقبلية المفتوحة على أحسن الاحتمالات وأكمل النماذج المفتوحة أولى من الحاضر، لأن فساد المعطيات الحاضرة لا يجب أن يكون علّة أو مطية لتبنى نموذجه أو لنمذجته. ومن هنا فإننا نلاحظ، بأنه وإن بدا لنا **علياً** تجديدياً بالمقارنة بأصحاب التتريث المغلق، الذين يجعلون التربية تلقين مطلق لخبرات الأجداد. فإن **كانط** قد فتح التربية على المستقبل متجاوزاً الحاضر، إنه يبغي الكمال وليس الراهن.

والإشارة السابقة حول كون التربية عند أصحاب النظرية التقليدية هي تلقين وتعويد وتكرار، أثار هذا المبدأ حفيظة الكثير من فلاسفة التربية. لأن التلقين والآلية في التربية تلغي القدرة على التجديد، من خلال نمذجة القيم وتغليب الماضي العتيد على الحاضر المشكوك في مدى صلاحيته أو مدى إمكانية أن يكون نموذجاً صالحاً للحياة. والمسألة التي نلاحظها هنا، وهي مسألة مشتركة بين أصحاب التربية السلفية والتتريثية أو التقليدية من جهة، وأصحاب التربية التنويرية والتحديثية من خلال نموذج **كانط**، هي التشكيك في «الحاضر والراهن». لكن الفرق يتضح في موضوع النموذج، أو البديل المقترح، فإن كان الأوائل ينمذجون الماضي المغلق الناجز، فإن الأخير ينمذج المستقبل المفتوح في طور الإنجاز. ويتبين الفرق واضحاً في ذهنية الكمال وذهنية الاكتمال المستمر، ألم يقل فيلسوف الحداثة الفائقة **يورغين هابرماس** في كتابه المهم **Le Discours philosophique de la modernité** محاولاً فك أزمة الحداثة وتصحيح المسارات التي آلت

إليها بأن «الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، أو أنها مهمة لم تنجز تماماً»[11]. ونضيف نحن بأنها لن تكتمل مهما امتدت في زمان المستقبل، لأن قياس عمر «عقلانية» الإنسان أمر غير ممكن إذ نحن بداخلها أصلاً. وفي مجال التربية، يحق لنا اقتراض العبارة «الهابرماسية» لتوظيفها في سياقها قائلين: «التربية مهمة لم ولن تكتمل أبداً، ومن حاول غلقها وإكمالها فإنه ينتمي إلى جيل أناني وإقصائي». وتفسير ذلك هو أن الاعتقاد بأن كل شيء تم إنجازه في الماضي، وبأنه ما على الجيل اللاحق إلا استذكار واستحضار تجارب الأجيال السابقة، ما هو في نهاية التحليل إلا استقواء الكبير على الصغير وغلبة بل تغليب الماضي على المستقبل من خلال ساحة الحاضر. وهنا يبرز سؤال الأسئلة، أو سؤال الشجاعة تجاه التراث: كيف نُخرج الفكر التربوي الإسلامي من مأزق الانغلاق ومعضلة إقصاء التجديد واستقواء الماضي؟ في اعتقادنا أن الاجتهاد التنظيري للفكر الإسلامي المعاصر يكمن في الفتح الإجرائي لمجال المشاركة التجايلية في التربية، يقول **كانط** في هذا المبدأ التربوي، أي مبدأ التجايلية: «إن التربية فن يجب أن يستكمل ممارسته من قبل الكثير من الأجيال. فكل جيل، إذ يستفيد من معارف الأجيال السابقة، هو دائماً أكثر قدرة على إرساء تربية تنمي كل الاستعدادات الطبيعية لدى الإنسان تنمية هادفة ومتوازنة»[12]. والانتقال من التمركز التبريري إلى الممارسة الفعلية للتغير في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، من خلال الاعتراف بحق الجيل الجديد في المشاركة التربوية. رب اعتراف من شأنه أن يجعل التربية تنويراً والتنوير تربية، من أجل تحقيق حداثة إسلامية بدل المشاريع المؤدلجة التي تستهدف «أسلمة الحداثة» أسلمة تبسيطية تعميمية. لأن «الأسلمة» هي فعل تأسيس وليس قطف ثمرة، بل هو بداية شاقة لعمل شاق وليس إختام مريح وبطولي مثلما يشعر بذلك كثير من مثقفي الإسلام المعاصر. وإن كان هناك من يفضل تطوير مشروع معاصر في «أسلمة التربية» فإن الأسئلة التي يجب أن ينطلق منها يجب أن تكون جذرية تتهم التراث من أجل إخراجه من ضيق الأدلجة إلى سعة الفكر. فاليقين المطلوب كنتيجة هو محصلة سلسلة من الشكوك والتريبات الكثيرة، أما الانطلاق من يقينيات كبيرة، فإن الشكوك هي المحصلة التي لا يمكن الانفلات منها.

تبقى مسألة التلقين والعادة في التربية من حيث هي آلية التربية التقليدية، موضوع انتقاد لاذع من طرف فلاسفة التربية المستقبلية أو التقدمية. والسبب في ذلك هو أن سيطرة الجيل القديم يعبر عنه من خلال تمجيد التذكر وإعلاء شأن الذاكرة ونمذجة القدرة على التكرار بما هو تعبير عن تفوق الملكات الذهنية. فلنتأمل ماذا قال فلاسفة التربية المتحررة في موضوع «العادة» التي تعتبر حجر الأساس في تربية الأسرة الإسلامية المعاصرة:

■ روسو

إن كان الكثير ممن درس فلسفة التربية عند **روسو** يعلن مفارقته المشهورة في كونه لم يقم أبدا بتربية أي من أبنائه الخمسة، بل عمد دوماً إلى إرسالهم إلى دار الأيتام تواليا، وإن كان له من فضل ما، فهو فضل الاعتراف لنا بذلك عندما قال: «فيما كنت أرسم فلسفتي عن واجبات الإنسان، وقع حادث جعلني أفضل التفكير في واجباتي الشخصية. فقد كانت **تيريز** (عشيقته، ومن ثم زوجته) حامل للمرة الثالثة [...] وفي أمانة تامة بيني وبين نفسي، وفي اعتزاز مفرط صدف بي عن الرغبة في أن تكون أعمالي مكذبة لمبادئ، شرعت أدرس مصير أولادي وعلاقتي بأمهم، على ضوء قوانين الطبيعة، والصداقة، والعقل، والدين [...] غلطتي كانت على هذا النسق: إنني إذ أسلمت أولادي إلى الدولة لتربيتهم، لعجزي عن تنشئتهم بنفسي [...] كنت أظنني أؤدي تصرفاً يليق بأب مواطن صالح، وكنت أتمثل نفسي عضواً في جمهورية أفلاطون. هكذا أسلِّم ابني الثالث إلى ملجأ اللقطاء، كما كان شأن الطفلين السابقين [...] وكذلك كان شأن الطفلين التاليين، إذ أنني أوتيت خمسة. وقد بدا لي هذا الإجراء ملائماً، حكيماً، مشروعاً»[13]. هذا من جانب أول، ومن الجانب الآخر فإنه ألَّف كتاباً في التربية اعتبر من طرف العديد من فلاسفة التربية بمثابة تحفة تربوية نفيسة. فكيف لرجل استقال عن تربية أبنائه استقالة مطلقة أن يعلمنا دروساً في التربية؟ أم أن هذه الوضعية ـ كونه لم يربِّ أولاده ـ هي التي حركت فيه عبقرية التنظير التربوي؟

بالنسبة لموقف **روسو** من التربية بواسطة التلقين والتعويد، فهو من أكثر المواقف ثورية في علم نفس التربية إطلاقاً. فهو يقول بأن العادة الوحيدة التي يجب أن ندع الطفل يكونها في حياته هي ألا تكون له عادة ثابتة، أي أن أحسن عادة يمكن تعليمها للطفل هي انعدام العادة

أصلاً. لذا نجده يقول في كتاب (الإميل): أَعدّوه (أي الطفل) من بعيد كي تسود حياته الحرية والقدرة على استعمال قواه كلها، تاركين لجسمه العادة الطبيعية، بحيث يكون دائماً سيد نفسه، قادراً في جميع الأمور على العمل بمشيئته، متى صارت له مشيئة» ويواصل بعد عدة فصول جازماً طريقة تربية لتلميذه الافتراضي: «لن يحفظ إميل شيئاً عن ظهر القلب [...]، إميل لا يخضع إطلاقا لسلطة أو قدوة، هذه هي التربية الاستقلالية»[14]، والحقيقة أنه ليس هناك فيلسوف نقد العادة بالشدة التي نقدها **روسو**، وبلغ أثر نقده أنه أثر على تفكير **كانط** رغم النزوع النقدي القوي لهذا الأخير. وفي مسألة العادة كتلقين آلي قسري يفوق أفهام الأطفال، ناقش **روسو** مشكلة الطفولة والتربية الدينية. والأكيد أن هذا الموقف نابع من تغير **روسو** لعقيدته الدينية حيث انتقل من الكاثوليكية إلى البروتستانتية، يقول ناقماً على الذهنيات الحشوية في التعليم: «لا أرى أشد حماقة وغباء من معلم الدين الكاثوليكي وهو يلقن الأطفال الصغار تلك الأمور العويصة [...] فلنحذر كل الحذر من إعلان الحقيقة لأولئك الذين لم يتأهبوا بعد لإدراكها. خير ألف مرة أن لا تكون لدى الفتى فكرة اطلاقاً عن الإلّهيات، من أن تتكوّن لديه عنها أفكار مسفة خرافية مهينة لا تليق بجلالها»[15]. والحقيقة أن هذا الرأي ليس بالجديد كل الجدة، إذ تحدث عنه **الغزالي** في فلسفته التربوية، نظراً لكونه قد مارس التعليم سنوات طوال. فنجده في رسالة (المضنون به على غير أهله) يثير تساؤلياً مشكلة التعليم الديني ومحدودية القدرات التخيلية للإنسان، حيث الوعي لم يبلغ بعد المستوى المطلوب لتلقي مثل تلك الأمور المجردة جداً: «فكيف يطمع الإنسان أن يعرف حقائق ما ورد به الشرع من الأوامر والنواهي والأخبار والوعد والوعيد وغير ذلك، والعقل ضعيف وتصرفه مختصر بالإضافة إلى تلك العجائب والخواص»[16]، لكن عقد مقارنة بين التصورين (تصور الغزالي وتصور روسو) يكشف عن اختلاف السياق، فسياق **الغزالي** تبريري، في حين أن سياق **روسو** ثوري تجديدي أو إن شئنا الدقة احتجاجي **Protestante**. لأن هذا التوصيف يتلاءم وميوله الفكرية بعامة، باعتبارها ميولاً احتجاجية فعلاً وفكراً.

■ كانط

رغم الانتقادات التي نجدها في الدرس التربوي الكانطي للتحديدات التي قدمها **روسو**، إلا أنه من السهولة بمكان أن نلاحظ تواصل الخط الاحتجاجي التجديدي التربوي ليبلغ التنوير الألماني. فقد لاحظ **كانط** مدى تناسب العادة والاستقلال، بمعنى أنه كما كانت نسبة العادة في فكر وسلوك الطفل مرتفعة، قلَّت معه بصورة ضرورية نسبة الاستقلال في الفكر والعمل. والعكس صحيح على اعتبار أن الاستقلال المشاهَد في نظر بعض الأطفال وممارساتهم، يدل ـ فيما لا شك فيه ـ على أنه نشأ في جو فقير إلى الآليات التعودية[17]. لذا فإن الإجراء التربوي العقلاني في هذه الحالة هو بناء برنامج تربوي ينحو منحى بعيد كل البعد على تلقين عادات جاهزة وناجزة، من خلال توجيهه التعلم نحو الديمومة في التجديد. وهنا نجد **كانط** يطرح المشكلة التي يراها من الأهمية بمكان، وهي كذلك في واقع التربية كما نمارسها نحن اليوم. يقول في رسالة **Réflexions sur l'éducation** معبراً عن تلك الثنائية المأزومة: «أهم مشاكل التربية المشكل التالي: ما السبيل إلى الجمع بين امتثال المرء قسراً للقانون وبين القدرة على استعمال حريته؟ كيف أستطيع تعاطي الحرية في ظل القسر؟ ينبغي أن نُثْبت للطفل أننا نمارس عليه قسراً يقوده إلى استعمال حريته الخاصة، وأننا نثقفه لكي يستطيع ذات يوم أن يكون حراً»[18]. ومثله كمثل سابقه، عرج **كانط** إلى تناول المشكلة الدينية في التربية. وقد لاحظ أن التربية الدينية للفتية تطرح مشكلات أكثر مما تمهد لحلول لاحقة. كيف ذلك؟ لأن تلك التربية تقوم على تقليد أخرق قائم على محاكاة آلية لا تتلاءم مع الطبيعة السليمة بتاتاً. وكانت أسئلة **كانط** في هذا الموضوع كالتالي: «هل بالإمكان تلقين الأطفال مفاهيم دينية منذ سن مبكرة [...] هل نلقن لاهوتاً للفتية الذين لا يعرفون بعد لا العالم ولا أنفسهم؟ كيف للفتية الذين لا يعرفون الواجب بعد، أن يفهموا واجباً مباشراً تجاه الرب؟»[19]. والمسألة التي نعمل على الاستفادة منها، ونحن نأخذ مواقف هؤلاء الفلاسفة، هو أن التربية الدينية الإسلامية، بما هي تربية ضرورية للأطفال يجب أن تتجدد في ضوء هذه الملاحظات. لأن «سيكولوجية التربية الدينية» من الأمور المغيبة تماماً في الدرس التربوي الإسلامي المعاصر، على اعتبار أنه لا يطرح أية مشكلات منهجية أو مفهومية، بل يركن إلى المنهجيات التقليدية القائمة على مبدأ العادة والتكرار كوسيلة لوضع الفتية على السكة، وكأن الرهان زمني/ آلي فقط. في حين

أن التربية الملائمة والمثمرة إيماناً حقيقياً دائماً، ومستداماً عكس ذلك تماماً. لأن اختلاف الديانات في المضمون لا يدل على أنها مختلفة في الشكل، خاصة عند الحديث عن الديانات التوحيدية. وسواء اعترفنا أم أنكرنا فإن الدين في حياتنا المعاصرة أصبح من المسائل المطروحة بحدّة، لأن العولمة الثقافية جرّت معها عولمة دينية، وهذا شأنه أن يجعل الدين إما وسيلة تقريب وتسامح أو تنفير وعنف في التثاقف العالمي. وينتهي **كانط** بنصيحة عملية حريصة على «أنعام التديّن وتنويره»، بمعنى تأسيسه علّة قوانين تتلائم وسيكولوجية الفرد.. يقول آمراً: «لابد من الحرص على ألا يعتبر الأطفال البشر بحسب ممارستهم الدينية، لأن رغم تنوع الأديان توجد وحدة بينها في كل الأصقاع»[20]. أليس هذا أحسن وسيلة لتربية النشأ على التسامح الديني، والذي يمهد السبل إلى تسامح سياسي، وتسامح علمي، وبالتالي تسامح أشمل منه وهو التسامح الثقافي والحضاري بعامة. إن جوهر الدين الإسلامي في هذه النقطة المتعلقة بالعالمية والكونية لا يتعارض مع الفلسفة الكانطية التي تتخذ الإنسانية كغاية قصوى ليس ورائها غاية أخرى مهما كانت، ويمكن تصور شعار **كانط** كالتالي: [في البداء كان الإنسان، وفي الختام سيكون الإنسان، إنه الغاية القصوى والقاصية. والله على ذلك شهيد].

■ ديوي

إن الأثر الذي خلفته النظرية التربوية البرجماتية أو الأدواتية عند **ديوي** (1859/ 1952)، يفوق أثر الكثير من الفلسفات التربوية السابقة عليه، نظراً لطابعها العملي والمعملي. عكس الثورات التربوية غير المحسوبة النتائج مثلاً عند **روسو** أو غيره، فإن **ديوي** كان ينظّر ويجرب ويستنتج بكل معقولية ومنهجية.وإن كانت التربية عنده هي الحياة ذاتها، وليس إعدادا للحياة المستقبلية. فإنه ركّز على العادة في التربية، وعلى تدريس التاريخ بما هو عمل ذهني مضني ينفر منه التلميذ ـ وهذا بشهادة الأساتذة ذاتهم. كيف نجعل من تدريس التاريخ عملية تربوية ناجعة ومثمرة عند التلميذ، بدل أن تكون الحصة مملة بامتياز؟ هذا هو سؤال **ديوي** الذي لم يتشجع غيره بطرحه. ونحن نعلم جيداً أن التربية الدينة قائمة على الدرس التاريخي من بدايتها إلى نهايتها، ومن ثمة فإن فك معضلة الدرس التاريخي يمهد إيجاباً أو سلباً للدرس التربوي الديني.

يقول **ديوي** في فصل خصصه لدراسة تحليلية نقدية لمسألة الغرض من تدريس التاريخ في المدرسة الابتدائية، بأن الترتيب المنطقي للأشياء، يقتضي منا أن نربط الدرس التاريخي بعلم الاجتماع. وإلا نكون قد وضعنا المحراث أمام الثور بدل أن نضعه وراءه. كيف ذلك؟ إن التاريخ بما هو وصف وتحليل الأحداث التاريخية الماضية لا يدل عند الطفل على أي شيء ذي بال، والسبب يعود إلى اختلاف السياقات والمعطيات.. الخ بين جيله وجيل القدامى. لذا «يجب أن يكون التاريخ للمربي علم اجتماع بصورة غير مباشرة ـ أي دراسة المجتمع بعد أن يكشف عملياته في الصيرورة وانماطه في التنظيم [...] فإذا كان الهدف من تدريس التاريخ أن نمكّن الطفل من تقدير قيم الحياة الاجتماعية وأن يرى بتخيله القوى المفضلة التي تسمح للناس بالتعاون المستمر بعضهم مع بعض [...] فلا يجب أن يقدم التاريخ على أنه جهود أو نتائج متراكمة أو عبارات مجردة عما يحدث، ولكن على أنه شيء مؤثر ملئ بالقوة»[21]، وكما هو ظاهر فإن التاريخ المنفصل في سياقه عن متطلبات العصر المتحينة، هو أكبر عائق في عالم الطفل الذي لا يعرف إلا ما هو قريب منه. وكان **روسو** قبل **ديوي** قد خصَّص فصل لكيفية تدريس التاريخ لـ **إميل**، مفْصحاً عن ضرورة الاستغناء عن الطرق التقليدية المملة والمخزية.[21]

في مسألة العادة والسلوك عند الطفل، يتخذ **ديوي** موقف أكثر اعتدال **Tempèrent**، لأن التدريس يدل أولاً على استعداد تعودي عند الطفل. ومن ثمة فإن التفكير ضد العادة بصورة متطرفة، يمثل ضرباً من الطوباوية البيداغوجية. لذا فإن الحديث عن نسبة وكمية العادة وأيضاً كيفها أكثر علمية من الحديث عن العادة بصورة مطلقة. يقول **ديوي**: «إذا أردنا أن نعرف قيمة العادة ومكانها الخاص من النشاط: وَجَبَ علينا أن نعكف على دراسة العادات السيئة كالبطالة ولعب القمار وإدمان الخمور وتعاطي المخدرات. وعندما نفكر في مثل هذه العادات نجد أن فكرة امتزاج العادة بالرغبة وبالقوة الدافعة قد فرضت نفسها علينا. وعندما نفكر في عادات بمعنى: المشي، والعزف على آلة موسيقية والكتابة على الآلة الكاتبة، فإننا نستسلم للتفكير في العادات على أنها قدرات فنية توجد منفصلة عن رغباتنا».[22]

وما يمكن أن نستفيده من كل هذه الملاحظات التي قدمها فلاسفة التربية والحضارة، هو أن التربية من المسائل الخطيرة في أي مجتمع أراد أن يبني حضارة دائمة. وأن التربية القائمة على تفعيل إرادة الجيل الجديد هي التي تجعل التطور والرقي من النتائج الضرورية. وكلما كانت التربية قائمة على التعويد والآلية، كلما كان أرثها سريع في الحدوث والزوال معاً. ومن هنا فإن الرهان التربوي هو رهان حضاري بامتياز. إن معضلة التربية لتربط دوماً بموضوع الهوية والصيرورة، أو التقليد والتجديد، أو الثبات والتغير، لذا سنعمل على استكمال تحديد هذه التسميات المتفجرة بالمعاني.

2) ما الصيرورة

تدل عبارة الصيرورة في لسان الفهم البسيط على التغير الذي يطرأ على الشيء أو الشخص أو الكون بعامة. والحقيقة أن التغير بهذا المفهوم لا يحتاج أصلاً إلى بَرْهنة، بل هو الذي يستعمل في عملية البرهنة على المسائل الأخرى، بمعنى أن التغير بمثابة بداهة تجريبية ومن العبث أن نطالب غيرنا أن يبرهن على وجود التغير. لذا نجد **أرسطو** يقول في دروس الفيزيقا **the physics** عندما شرع في تحديد موضوع الطبيعيات ومنهجها معلناً عن موقفه: «أما نحن فنضع قضية مسلمة، وهي أن الأشياء والموجودات الطبيعية في كليتها أو في جزء منها واقعة تحت الحركة والتغير. وهذا واضح بيِّن من الملاحظة والاستقراء»[23]. وإن كان الحس المشترك لا يرى بالتحديد أي مشكلة في كون الموجودات بعامة في حالة تغير، فإن الفكر الفلسفي قد انقسم حول مسألة كون التغير هو ماهية الكينونة أو هو عرض لها. وقد ورد في لسان العرب بأن الصيرورة مصدر للفعل صار ويصير، وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى:﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[البقرة:285]. بمعنى منتهى الحركة ومآل التطور والعودة المنتظرة بما هي حدث محتوم لا انفلات منه. لكن ابن منظور لم يأخذ بتوجه واحدي في مدلول مصدر «صيرورة» أو في فعليه صار ويصير. بل أشار إلى لبس، سماه شذوذاً، لأن هناك احتمالين من فعل «صار» مما يجعل إمكانية استخراج ضربين من المعاني. فالصيرورة قد تدل أولا على المصير، وثانيا على المصار. فهل هناك فرق فعلي بين الضربين؟ إن مفهوم المصير يدل على البلوغ في الحال أو الحالة كقولنا صار فلان رجلاً، بمعنى أن تغيراً نوعياً قد طرأ عليه. أما إذا قلنا المصار، فإن المدلول الذي يفصح عنه فهو بلوغ الشيء في المكان، مثل قولنا «صار زيد إلى عمر»[24]. بمعنى أن النقلة أو التحول هنا ذات خصائص كمية ـ مادية قابلة للقياس والتكميم. لكن الحقيقة أن هذا التمييز ليس بالشيء الجديد كلية في الثقافة العربية الإسلامية، إذ أن **أرسطو** في فيزيائه قد أقام فصولاً متعددة عند حديثه عن الحركة من حيث النوع والكم والفروق بين النقلة والاستحالة.. الخ

تكمن المشكلة الفلسفية في تحديد الصيرورة من حيث نهايتها ومآلها. بمعني أنه إذا كانت الحركة هي بالتحديد خاصية الظواهر الطبيعية؛ فهل هي موجهة لغاية مثل أفعال الإنسان، أم أنها حركة وفقط؟ هنا تكمن فروق المفهوم واختلافات الفهم والتحديد. فالمعلوم أن الفكر الديني على الإجمال بما فيه الفكر الإسلامي يقرّ بأن الحركة الكونية موجهة إلى الله في النهاية سواء لاحظ الإنسان ذلك أم لم يلاحظ. لكن الفكر اللاديني بما هو فكر فلسفي أو علمي مفتوح يقرّ ويتحدث عن الصيرورة غير الهادفة. فهذا السير المفتوح، بلا غاية، غير المسيج بالنهايات والخواتم، يماثل بالفعل الصيرورة من حيث هي حركة غير هادفة وبالتالي غير عقلانية باعتبار أن الغائية من نواتج العقل المجرد التأملي، أو ما يعرف عند الإغريق ثم لاحقاً عند **نيتشه** بالعود الأبدي للمماثل **le routeur éternel de lui même**. ثم إن هذا المفهوم (الصوفي الذي أشار إليه التهانوي في كشف اصطلاحات الفنون)[25]، يؤدي حتما إلى ضرب من اللاأدرية تجاه حقيقة الألوهية، فبما أن عمر الإنسان محدود، وصفات الله غير محدودة، فإن إصدار حكم ختامي ونهائي أمر متعذر تماماً. وهذا بالضبط ما توصل إليه **بروتاغوراس** السوفسطائي؛ مما جعله يمتنع عن الحكم المتعلق بحقيقة الصفات الإلهية بسبب صعوبة الموضوع وتعقده من جهة أولى وقصر حياة الإنسان من الجهة الثانية، هذا القِصر هو الذي يجعل الإحاطة التامة ممتنعة.

تتفق العديد من القواميس الفلسفية باللغة الفرنسية، على أن المفهوم اللغوي العام للصيرورة هو

المجيئ نزولاً أو الحضور المتصف بالانحدارية، مما يدل على أن هناك حالة عودة إلى نقطة البداية أو خط الانطلاق. فنجد العبارة تتكرر كما يلي: **Devenir (au sens général) Venir endescendant, arriver à**. والدلالة المبدئية لهذا الأصل اللغوي من حيث بنيته **(De scendant)**/ تتمثل في عودة الموجود من جديد إلى الأصل الذي انحدر منه. مما يجعله يصل إلى **(arriver à)** نهاية ما. لكن ما طبيعة هذه النهاية ؟ هل هي نهاية بالمعنى المطلق على شكل مصير مغلق تماماً، أم هي بداية دورة جديدة للعودة الدائمة أو العودات والإعادات المتكررة؟ الحق أن جواب هذا السؤال لا يكمن في مدلولات اللغة وبنية الألفاظ، بقدر ما يكمن في المعاني الفلسفية المتولدة من مشكلات الفكر الإغريقي المبكر.

لكن في كل الحالات، تعني الصيرورة في عموم مدلولها، فعل التغير والتعديل أو التعدّل الذي يلحق بموجود ما. ويمكن أن تدل على سلسلة من التغيرات التي من المحتمل أن تؤثر على المستقبل، سواء مستقبل شخص ما، أو مُنشأة معينة. وقد تعني أيضاً الصيرورة جملة من التبدلات الحاضرة متمثلة في كليتها وفي طابعها الضروري[26]، مما يوحي بأن الحالة الراهنة لأي موجود هي نتيجة حتمية لا تصرف فيها لسلسلة من التحولات التي طرأت عليه في مراحل ماضية من تطوره.

لكن المسألة التي أدت إلى اعتبار الصيرورة هي الطابع الكلي والأصلي للموجود في كليته هو أن الصيرورة تدل على انتفاء وجود الحدود بين الأشياء على اعتبار أن كل شيء يتحول إلى كل شيء. فإذا افترضنا أن اللون الأبيض في تغيره يتحوّل إلى رمادي، فإن الأبيض هو رمادي والرمادي هو أبيض.وإذا كانت كل الأشياء في تدفق مستمر، إذن فمن المستحيل أن يُقال عنها شيء محدد وثابت ولو لمدة قصيرة. ولن يكون لدينا معرفة حقيقية بها، ولكن في أحسن الأحوال، ستكون معرفتنا بها مجرد «آراء» غامضة وخداعة[27]. ومن هنا نتفهم جيدا الهجوم العنيف الذي شنّه **أفلاطون** على فلسفة الصيرورة الكونية التي نادى بها أنطولوجيا **هيراقليطس**، وإبستمولوجيا بروتاغوراس، وبقية الفلاسفة السفسطائيين. يقول مؤسس الأكاديمية في أحد محاوراته المخصوصة لمشكلة العلم والمعرفة بوصفهما طريق التحديد (أي وضع الحدود بين الأشياء مفهومياً): «**بروتاغوراس** يؤكد، أنه ليس هناك ما هو في ذاته وبذاته أو يمكن تسميته باسم معين أو بصفة معينة، بل على العكس إذا ما سميته كبيراً، فإنك سرعان ما تجده صغيراً، وإن قلت ثقيلاً ظهر خفيفاً [...] إذ لا يوجد شيء واحد محدد أو ذو صفة ثابتة على أي حال من الأحوال. وكل ما نصفه بالوجود إنما هو في صيرورة وحركة وامتزاج»[28]. ومن هنا نلحظ أن المشكلة الفلسفية المثارة حول الصيرورة تتعلق بمركز الحركة في الشيء، هل الحركة حالته الجوهرية أم عرض يطرأ عليه مثلما يطرأ السواد على البشرة بفعل أشعة الشمس؟ فإذا اعتبرنا الصيرورة هي التي تشكل الماهية فعندئذ لا يحق الحديث عن صفة جوهرية بمعنى ثابتة رغم تغير الأحول. أما إذا اعتبرنا التغير حال طارئ، فهنا لا مشكلة تهدد الهوية أو الجوهرية لأن التبدل هنا جزئي ومؤقت فقط.

وفي حالة موضوعنا هنا، المتعلّق بالأسرة المسلمة تتحدد المسألة كما يلي: هل الأسرة المسلمة لها كيان ثابت تعرف به، وما التغير إلا حالة طارئة ناجمة عن تغير الظروف، أم أنها وليدة التغير في ذاته؟ بمعنى أن مفهوم الأسرة المسلمة في ذاته مفهوم تولد عن تغير ظروف ما، وسيزول بزوال تلك الظروف؟ هل «صفة» المسلمة أو الإسلامية التي ارتبطت بالأسرة العربية وغير العربية طارئ تعلق بها أم صفة اندمجت بحيث لا يمكن فهم تلك الأسرة إلا في ظل هذا السياق الإسلامي؟ قد يبدو أن هذا التساؤل عبثي لا طائل منه، لكن الحقيقة التي تكشف جدية الطرح تكمن في السؤال الذي طالما طرح وهو: هل الأسرة المسلمة هي مسلمة منذ الأزل؟ فالرسالة المحمدية المتمثلة في الإسلام كحادثة تاريخية تعتبر تحميلاً **Prédication** مضافاً إلى موضوع وهو الأسرة دون تحديد أو الأسرة بالإطلاق. ونحن نعلم أن كل محمول قابل لأن يتقوى ليشكل الجوهرية، أو لأن يزول ليعتبر صفة عرضية. وبالتالي فالرهان الآن هو كيفية تحويل صفة «الإسلامية» كمحمول **Prédicat** إلى حالة جوهرية إيجابية خلاّقة ومبدعة. لكن قبل التفكير في ذلك، يجب تحديد مشكلة الهوية بما هي مشكلة مفهومية ومنطقية معاً، لها من الأهمية والصعوبة ما يجعلنا ننقب عن حقيقتها.

3) مفهوم الهوية

بلغت الألفة في استعمال لفظة الهوية حدّ عدم التفكير

فيها أصلاً. فنقول الهوية العربية والهوية الإسلامية بمعنى ما يميزنا عن الغير. وهناك من يستعمل مفهوم الهوية بهدف اقصاء الغير كذلك، إلى جانب من يعتبر الهوية تدل على الأصالة والثبات المطلق. فما حقيقة الهوية؟ أو ما هوية الهوية؟ وما الخلفية التي ولّدت هذا التصوّر المهم في الفكر والعلم والحضارة الإنسانية بالإجمال؟ هل فعلاً أن الهوية تلغي التغير أم تعقلنه فقط؟ هل يمكن تصور الهوية في ظل انعدام الغيرية أو المغاير؟ هل يمكن فهم الذات دون الأغيار؟

إن كلمة الهوية المطابقة للمصطلح الفرنسي أو الإنجليزي **identité** تدل حسب **لالاند** على معاني التماهي والتماثل، فنقول مثلاً الحادثة (أ) تماثل الحادثة (ب).

وحدة الأنا بما هي دلالة على تطابق الذات، فنقول أن فلان هو هو، أي أن هناك من الصفات ما لم يتغير رغم تغير الزمان وبعض الصفات الأخرى. وهذا ما نسميه هوية شخصية.

الهوية النوعية أو الكيفية، والتي تدل على الاشتراك في الصفات.رغم الاختلاف في الزمان والمكان.

الماهية العددية وهي التماثل الكمي بين مجموعتين، وهذا المفهوم يستعمل في العلم الرياضي على العموم، فنقول أن العدد 12 يساوي العدد 12.[29]

وما يهمنا في هذا المقام هو فحص «كمية التماهي بين عنصرين أو شيئين أو حتى حضارتين أو جيلين في الحضارة عينها؟ هل الهوية التامة أو المطلقة أمر وارد على الأذهان؟ هل التشابه التام حقيقة واقعية؟ وحتى من الناحية العلمية مثلاً؟ أم أن الماهية الحقيقية هي ماهية الجزء أو ما يطلق على تسميته الماهية البعضية أو الجزئية **Identité partielle**. سنحاول استثمار هذا المفهوم من تحديد ماهية الأسرة المسلمة من خلال دراسة مسألة التطابق مع الأصل الأول، وهي المسألة التي تمثل معضلة حقيقة في «مخيال» الإنسان المسلم حالياً.

بالنسبة للسؤال السابق المتعلق بإمكانية وجود مماهاة مطلقة أو تامة، فإننا نعتقد أن هذا المفهوم ينحو منحى مثالياً. على اعتبار أن التشابه الكلي مفهوم رياضي أو تخيلي لا يصدق إلا في عالم الخيال العلمي والرياضي من أجل أغراض علمية خالصة. فنحن عندما نتصور في الرياضيات تطابق بين الأعداد أو المثلثات كأشكال هندسية، فإن هذا التصور من أجل البرهنة وسير الاستدلالات فقط. لكن من الناحية الواقعية فإن مهمة إنجاز أشكال متطابقة كلية أمر صعب إن لم نقل مستحيل. هذا ما يجعل علم الرياضيات مطلق نظرياً ونسبي واقعياً، حتي النتائج في علم الإحصاء تبدو أقل صحة عندما نطبقها على الواقع مثل إحصاء توزع السكان على الأرض. وقد شاع القول أيضاً بأن **المنطق الصوري** يقيد الفكر دون الأشياء؛ بمعنى أن الهوية المنطقية صالحة في مستوى التصور والتجريد الشكلي فقط، فعندما نعتبر أن الإنسان هو إنسان، فإنه اعتبار نظري فقط، أما واقعياً فليس هناك انسان يشابه انسان آخر مهما بلغت «نسبة» التماثل بينهما درجة كبيرة. يقول نيتشه معبراً عن وهم الهوية المطلقة وضرورة التمييز بين المماثلة والماهية: «إن المنطق مرتبط بهذا الشرط: الافتراض بأن هناك حالات متماهية، وهذا ما يدل على أن المنطق بحاجة إلى عملية تزوير جذرية في حق الوقائع [...] فالمماثلة ليست درجة من درجات الماهية، بل هي شيء مختلف عنها تماماً. وحتى في الكيمياء، فإنه يجب الحديث عن نوعان متماثلان وليس متماهيان أو متهاويان، فليس هناك شيء ما يتكرر مرتين، حتى ذرة الأوكسجين في الحقيقة ليست في علاقة تماهي مع الذرة الأخرى. ومنه فإن وجود شيئين متماهيين تماماً مستحيل»[30]. وهنا نشعر بضرورة الالتزام بالنظرة العلمية ـ بالرغم من أن هذا الفيلسوف السابق مناهض تمام المناهضة للروح العلمية ـ في تحديد مفهوم الهوية أو المماهاة بما هو مفهوم نسبي أو جزئي خاص.

في اللغة اللاتينية، يتحدد مصطلح **Idem** من خلال المفهوم المنطقي السابق للهوية. فهو يدل على «نفس الشيء»، و**هيغل** الفيلسوف المثالي الكبير يأخذ هذا المفهوم[31]، ويوظفه في تحليلاته المختلفة على أساس أنه يدل على المماثلة العددية والكيفية، ولعل العداء الكبير بين فيلسوف القوة **(نيتشه)** وفيلسوف الروح **(هيغل)** عائد إلى هذه النقطة الخلافية؛ وهي الإيمان بالهوية أو عدم الإيمان بها، أو بالأحرى وجود الهوية من عدم وجوده أصلا. لأن الحقيقة تتمثل في أن النسق يقتضي تصور أشياء متماثلة حد التطابق، وإلا فإنه من المستحيل إقامة فكر مترابط الحلقات، ولتعذر الاستنتاج وإقامة العلم ككل، على اعتبار أن لا علم إلا بالكليات مثلما صرَّح **أرسطو** في كتبه

المنطقية عندما قال بأن «البراهين ـ بما هي موضوع العلم ـ من الأشياء الكلية»[32]، والكلية بما هي تصور يقتضي التجريد وإسقاط نقاط الخلاف والتغير والمغايرة.. الخ. والاحتفاظ بالصفات الجوهرية أو حتى العرضية التي تحقق الوحدة والتقارب والتماثل أو التطابق المفهومي، وبالفعل فإن كل المصطلحات العلمية أو الرياضية قائمة على الفعل العقلي المسمّى تجريد **abstraction**. فمفهوم السوائل بما هو مفهوم نابع من التجريد العقلي تأسس على إلغاء الصفات المغايرة والممايزة للمواد السائلة الحسية المختلفة (الماء، الحليب، الزيت.. الخ).

وقد تكررت عبارة «الهو هو» للدلالة على مبدأ الهوية المنطقي، لكن ليس الجميع مطلعاً على سر التكرار في العبارة السابقة. لذلك نفضل نقل العبارة الشارحة التي قدمها **علي سامي النشار**، وهي الفقرة التي تحدد بدقة مدلول الهوية، يقول في كتابه المنطقي: «فلا بد من وجود اختلاف بين عنصري الحكم [...] أما أن نقول بأن الشيء هو هو فلن يكون له معنى، ولن تكون له صفة الحكم. فالحكم هو الذي يتضمن حملاً جديداً، ولن يتحقق الحكم إلا إذا كان هناك تغاير بين طرفي الحكم، فإذا قلت مثلاً: الألماني هو ألماني، فلا أقصد بهذا تكرار لا معنى له، وإنما أريد أن أحمل على الموضوع صفة لم تكن ملحوظة في أول وهلة فيه، فحين أقول أن الألماني هو الألماني فإني أريد أن أحمل على الألماني الأول صفات متعددة من قسوة وعدم وفاء...»[33]. وكما هو ملاحظ، فإن مبدأ الهوية في الحكم المنطقي يقتضي وجود طرفي الحكم وهما الموضوع (الهو الأولى) والمحمول (الهو الثانية)، والتأكيد على ثبات بعض الصفات لا يدل على إنكار التغير أصلاً. فعندما نقول مثلاً أن: «الأسرة المسلمة هي الأسرة المسلمة»، فإننا نعترف بأن هناك أشياء قد تغيرت وتتغير دوماً بفعل الضرورة التاريخية والجغرافية، رغم ذلك فإن هناك ما يبقى ثابتاً رغم موجات التغير التي لا تتوقف مثل صفات الاحترام والعفة والرحمة والعبادة والتعاون.. الخ.

إذن، فإن فكرة الهوية التي تقتضي عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع كما حددها المفكر المنطقي وواضع علم المنطق **أرسطو**، لا تلغي أبداً الاختلاف ولا تلغي التطور، بل فقط تنكر النظرية التي لا تعترف بالثبات الذي هو شرط تفكير الإنسان. هذا هو مبدأ الذاتية أو الهوية الذي يجعل الاتفاق في التفكير ووحدة الأفهام بغية الاستدلال أمراً ممكناً، أما إذا كان كل شيء في حركة دائمة فإن البرهنة لا تتعدى أن تكون لغواً لا فائدة مرجوة منه. مما يجعلنا نعتقد أن **هيراقليطس** عندما كان يصوغ شذراته ويرتب أفكاره، كان ملتزماً بهذا المبدأ السابق، وإلا تعذر عليه هو ذاته فهم وقبول ما يقول.[34]

لكن، وإن كنا نتحدث دوماً على الهوية بما هي الحامية والحاملة للخصائص الذاتية لكل فرد منا. وبما هي عنوان التحدي والصمود والانتصار المعنوي، فإن المشكلة التي تظهر تتمثل في القيم المختلفة للهوية؟ هل الهوية تحمل فقط الصفات المحمودة في الشخص أو الأمة أو حتى الدولة؟ ألا يمكن أن تتحول الهوية إلى حاملة عيوب ونقائص بما هي تعبير عن تشوه معنوي وقصور قدراتي؟ وللتوضيح نأخذ المثال السابق حول هوية الأسرة المسلمة؛ فنحن نقول أن: «المسلم هو مسلم»، بمعنى أن الخصائص الثابتة في سيل التغير المستمر بالنسبة له تتمثل في الأمانة والإيمان والصدق والكرم.. الخ. لكن ألا يمكن أن نفهم من قولنا السابق «المسلم هو مسلم» جملة من الصفات المرذولة مثل الكسل والتكاسل والسلبية والاستهلاكية والتواكلية الپاثولوجية (المَرَضية).. الخ، مثلما نفهم من قولنا أن «الألماني هو ألماني» جملة من الصفات الثابتة زمانياً ومكانياً مثل الخداع وانعدام الرحمة مثلما أشار إلى ذلك **النشار**. وهنا تظهر لنا معضلة «قيمة مكونات» الهوية، هل تتكون الهوية من صفات البطولة فقط؟ أم تتعادها لتكون صفات الإرتكاسية والرذالة؟

إننا نعتقد أن الهوية ليست بمعزل عن التكميم والتكييف. فإن كانت هناك هوية جزئية مثلما أشرنا إلى ذلك سابقاً، فالأكيد أن هناك هوية كيفية أو كيف للهوية. وبما أن الهوية مسألة مخصوصة بالإنسان حصراً بما هو كائن مجبول بالخلل والنقصان، وبما أنها تتكون وفق تجارب الإنسان وهو في صيرورته التاريخية، فالأكيد أن الهوية ليست أقنوم إلّهي ناجز وجاهز بالمطلق. مما يدل على أن هناك دوماً «جانب انتكاسي في الهوية». فنحن مسلمين بخبرتنا وتجربتنا وإضافاتنا، وفي هذا السياق من اللمسات الإنسانية تتدخل عناصر غير مرغوبة رغم كونها تؤثر في بنيتنا الذهنية والسيكولوجية. والحقيقة أننا (نحن المسلمين) نربط هوية الكثير من الشعوب والأمم بالطابع

السلبي معرفياً والشرير أخلاقياً والانحراف عقائدياً، وعندما نقول بأن «اليهودي هو يهودي»، فإننا لا نقصد إلا ثبات صفات الخداع والنُكس والعدوان والتظاهر.. الخ. رغم أن هوية اليهودي بالنسبة لليهودي تحمل على الأقل صفة واحدة إيجابية، وهذا يدل على أن الهوية من حيث الكيف تحمل دوماً صفات الإيجاب وصفات السلب. إلى جانب أن الصفات الثابتة في الهوية ليست مطلقة وكاملة، بل هناك ما يتغير فيها، مما يدل على أن الهوية هي «أقل» هوية مما نعتقد من الناحية الكمية والكيفية معاً. مثلما ان «الحقيقة» أقل حقيقة مما نعتقد، و«الديمقراطية» أقل ديمقراطية مما تعودنا القول.. الخ.

ثم أن الهوية، وهي الكيان الذي ينبثق تاريخيا، يوحي بأنه نتاج «صيرورة» ما. لأن معضلة الأصل لم تحض بكلام فصل حتى اليوم، فهل هناك أصل حقيقي؟ نحن نعترف بأننا لسنا مسلمين منذ الأزل، وإنما تحت تدخل التاريخ، يعني أن هويتنا الإسلامية وليدة صيرورة وتغير وتغيير. وهنا نصل إلى لغز الهوية المُشكل، وهو أنها قائمة على مبدأين هما:

1ـ التغير شرط ضروري لتصور الهوية بما هي تعبير عن الانطباق الكلي والثبات التام المعادي للصيرورة.

2ـ المغاير بما هو خارج الهوية، ضروري لتشكل مفهوم الهوية، التي بدورها تستبعده حد الإقصاء.

إذن، فإن الهوية تشترط مناقضاتها الأساسية وهما «التغير والمغاير»، وهذا يعني أن «الهوية أقل هوية مما نعتقد» فعلاً. وهذا الحكم ينطبق على الصيرورة أيضاً، بمعنى أن الصيرورة تفترض مسبقاً وضعية انطلاق ثابتة، وحتى فهم الصيرورة يقتضي التصور بما هو فكرة ذهنية كلية ومجردة (من التغير والتعدد)، مما يدل أن «الصيرورة أقل صيرورة مما نعتقد»، وهذا ما سنعمل على تفصيله لاحقاً. وبالإجمال فإننا نُبلور في هذا المقام نظرية، في اعتقادنا أن لها من الأهمية بمكان. وهي نظرية الهوية الجزئية كميا والثنائية كيفياً. هذه النظرية تعتبر بمثابة البديل المُحيَن والذي يستجيب لخصوصيات التفكير الحالي بما هو تفكير نقدي يستهدف مراجعة الأساسات المألوفة، بديل لنظرية الهوية المحنطة بفعل التقادم في الاستعمال دون نظر أو فحص.إن التفكير خارج السلط الفكرية المتعددة هو رهان كل تجديد بناء ومفيد، هذا ما ندعوه اليوم تفكيراً. أما تكرار المقول فهو تفكير منحول أو شبه تفكير على أقصى تقدير. ولئن كنا نخالف التوجه الذي توجهه **البوطي** في فكره العام، إلا أننا نصدقه عندما يقول بأن تكرار تجربة فاشلة ضرب من العبث التاريخي، مثلما أن تكرار فكرا تم تفكيره هو نوع من العبث المنطقي.

II. من وهم الثبات إلى أوهام الابتداع

من علامات التفكير الميتافيزيقي نجد التفكير الحدي بما هو تفكير مطلقي كلي أقصائي. أي التفكير باعتبار أن كل «معنى» تام ومطابق كل المطابقة لفظه. لكن الحقيقة التي لا يجب أن نتغافل عنها هي أن النسبية قانون الأشياء جميعاً، لذا نجد **شوبنهور** يقول كلاماً مهماً في هذا الشأن وهو: «... ومن ثم كل شيء ينشأ من أسباب ودوافع يكون له وجود نسبي فحسب. إن هذه الرؤية في جوهرها قديمة»[35]. وبهذا التحديد فإن النسبية والقابلية للتجديد المستمر هو قانون القوانين أو هو فرضية كل الفرضيات المتحققة، ومبدأ كل المبادئ الكونية دون استثناء. الوجود النسبي يدل على «التحيين **Réactualisation** والأرضنة»، مما يعني أن السير إلى التشذر هو الحقيقة الوحيدة التي تسيطر على الوجود. رغم أننا تعودنا على ذهنية التجريد والتوحيد الإبستمولوجي، فإن إزالة التجريد واستعادة الكوثرة هو المسلك الذي يزيل القلق بين الفكر والوجود. ومنه فإن المسائل الواجب تطبيعها تتمثل في النسبية بما هي تعبير عن الأقلمة والتكوثر والمراجعة والتوسعية.. الخ.

وما يحق لنا فعله ويجب أيضاً منا إنجازه، هو مراجعة الاستعمال المألوف للفظتي «الثبات» و«التجديد» أو «التأصيلية» و«التقدمية». ومن هنا سنعمل على الإجابة على أهم مشكلتين تعترضان الأسرة المسلمة وهما:

1ـ هل يمكن للأسرة المسلمة الحالية الثبات على مبادئ الأسرة المسلمة النموذجية؟ ثم ما هي الأسرة المسلمة التي تم نمذجتها أو تحنيطها للحفاظ على صورتها ومضمونها؟ وهل التأصيل هنا أمر ممكن من الناحية النظرية والتاريخية؟

2ـ هل ابتداع أسرة مسلمة مُعولمة من خلال ممارسة قطيعة سوسيولوجية مع الأسرة المسلمة الكلاسيكية النموذجية أمر ممكن نظرياً؟ هل التجديد مفهوم مطلق؟ هل الابتداع بما هو اختلاق يتسم بالجذرية والراديكالية المألوفة عند أفهام معظم الناس ممكن ومعقول؟

1) وهم المطابقة

إننا اليوم نلاحظ انتشار فكر متبوع بمحاولات سلوكية، يرمي إلى غرس وغرز مبدأ «إمكانية الثبات والتمسك بالثوابت» من خلال تقديس «العودة» وتشجيع «العودات» وتكريم «العادة» وتبجيل «المحاكاة». والمعلوم أن كل الملفوظات المقوسة أعلاه تمثل نموذج «السهولة والسيولة»، أي أن العودة والعادة والتقليد من الأمور التي تتم بضرب من البساطة والتبسيط، رغم أن مجهودات كبيرة تبذل في سبيل ذلك. ونحن نعتقد بصحة الاعتقاد القائل بأن «التكرار والتقليد والثقة أمور لا تحتاج إلى جهداً بل ينساق المرء معها انسياقاً، أما الذي يتطلب جهد فهو النقد **pour répéter, pour imiter, pour se fier, il suffit de se laisse aller; C'est la critique qui exige un effort**»[36]، لأن الثقة هي محصلة النقد، وبالمقابل فإن النقد هو نتيجة الإفراط في الثقة. والحقيقة أن الإنسان ـ هذا الكائن الصعب ـ قد أثبت عدة مرات أنه ميال إلى الثقة ولكن لا يجب أن نثق في ثقة الإنسان، لأن تراكم هذه الثقة الإرادية أو الاضطرارية كان دوماً يولد شكوكية عاصفة ومجنونة. وما العدمية بما هي ظاهرة أنكرت كل القيم السامية إلا نتيجة للإعتقاد بأن الإنسان «يؤمن» دوماً بالقيم التي تعلمها، فهناك «دورة» في فكر الإنسان أو الإنسانية بعامة تتسم بالريبية، وكلما كانت الثقة قوية كانت الشكوكية قوية أيضاً، فهناك تناسب دقيق بين نسبة الثقة ونسبة الشكوكية، أو بين الاعتقاد والانتقاد.

والحقيقة أن «المطالبة بالإيمان والتقليد» بما هي آلية اجتماعية متأصلة في كل التجمعات الأنثربوسية، يُخفي في طياته «المطالبة بالانتقاد والتجديد». وهذا بالضبط هو الذي يجعل مقولات التكرار والتقليد والثقة بما هي مطالب التوجه التأصيلي هي مقولات نسبية تخفي نقيضها وتستبطنه، بل هي حُبلى بنقيضها. كيف ذلك؟ نحن عندما نطلب من فرد ما التقيد بمجموعة من السلوكيات والمبادئ، فإننا نقول له بصورة سلبية بأن عدم التقيد بها أمر ممكن وموجود ووارد. لذا فالمقولات عامة دون تحديد تحمل في بعض الأحيان عكس معناها، فالإيمان يستبطن الكفر، والتكرار يستبطن أيضاً التجديد، والثقة تستبطن كما لاحظنا أعلاه الشك، والتقليد بدوره يحتضن الابتداع.. الخ. لذا لا يجب أن نعول كثيراً على أن هناك تطابقاً تاماً بين اللفظ (بما هو دال) والمدلول (بما هو معنى)، بل كل لفظ يستبطن ممكناته المتعاكسة. والإنسان بما هو كائن ميال طبيعياً إلى التقليد والتكرار والقبول[37]، فهو أيضاً يعبر مرة واحدة في حياته على الأقل على ما يناقض هذه الميول، ويعمل على التجديد والفتوح بما هو توسيع وتغيير. وكل هذا يدل على أن «العقل الفطري» معرض دوماً للتوجيه بفعل طبيعته التي تتلقى وتتقبل، مما يعنى أن الحقيقية ليست سهلة التمييز كما كان يعتقد **أرسطو** في الريطوريقا (علم البلاغة) عندما قال بأن «الناس بنزوعهم الفطري يستطيعون تحصيل مدلول الحقيقة بنسبة كبيرة. وفي السواد الأكبر من الحالات يستطيعون إدراك هدفهم المتمثل الحقيقة، وكذلك الإنسان الذي في إمكانه أن يدرك المسائل المحمودة إدراكاً تاماً لا يصعب عليه كثيراً أن يتعرف على الحقيقة **les hommes sont naturellement aptes à recevoir une notion suffisante de la vérité ; la plupart du temps ils réussissent à la saisir**»[38] فالتقليد يحجب الحقيقة بألف حجاب، لأنه ببساطة، وكما يقال التقليد هو حجة الكفار. ونحن نعلم جيداً التجربة المريرة التي مر بها **الغزالي** في بحثه عن الحقيقة، وكيف أعتبر التقليد من الأمور المنفرة عن درك العلم اليقين. ففي التقليد كل الناس سواسية دون تفضيل. يقول حجة الإسلام في «المنقذ من الظلال» واصفاً معاناته بين التقليد والتجديد: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة»[39]. ونحن نلاحظ من خلال نموذج **الغزالي** كيف توالت نقائض الإيمان/ الشك/ الإيمان. فالتقليد الذي أنشأ عليه المجتمع (الغزالي) أفراده؛ ولّد شكوكية حادة لدى الأفراد النابغين منهم **الغزالي**، وهو بدوره كبل تلاميذه في تقليدية وتكرارية شبه تامة وهكذا دواليك. إن كل شيء يولِّد كل شيء، ومن الصعب تصور خلاف ذلك. فالاستسلام يولِّد الاحتجاج، واليقين يولِّد الشكوك، والتسامح يولِّد التعصب، والقبول يولِّد الرفض، والهوية تولِّد الصيرورة، والثبات يولِّد التغير.. الخ.

فلنتأمل الآن ـ استناداً وتأويلاً وتوسعاً لفكرة التفتح والانغلاق عند كل من **كارل بوبر** الألماني و**هنري برغسون** الفرنسي ـ مبادئ الأسرة المسلمة التي تتبنى أدجلة الثبات

والتأصيل والأصالية والتتريث، وهي محصورة باعتقادنا في العناصر التالية:

1ـ الأسرة المسلمة التي تعتقد بالنجازة والانغلاق تقول بأن كل شيء يتسم بالقدامة أو القدامية هو بالضرورة يصنف في مقولات الكمال والنقاوة والمحمودية والقدسية.. الخ من المقولات التي تأخذ قيمة الخير كقيمة مطلقة. وكل ما هو ضارب في القدم هو فاضل، وهنا تظهر المرادفة المألوفة القائلة بأن القديم يدل على الصدق، ولولا صدقه لما تم حفظه وتناقله بطريقة تواترية.

2ـ الأسرة المسلمة التي تشرع للثبات تؤمن بالواحدية والتوحيد والأصل الواحد والوحيد، وهي في الحقيقة ميزة الفكر المنحدر من السحر أو الفكر المؤسطر. لأن السحر بما هو «إرادة تأثير» يدل على زرع مبدأ الأصل المعلوم والوحدة المؤكدة والعضوية المتعالية على الظن. ولا يصعب علينا اليوم أن نلحظ بأن الأسر «الملكية أو بالأحرى المالكة» تلح على وحدة وتواصلية عرقها نزولاً عند الأصل الأول للأسرة المقدسة (أسرة الرسول).

3ـ الأسرة المسلمة التتريثية تؤكد على مركزية الأب، إنها بطريركية بامتياز، مما يدل على أنها أبوية في بنيتها الاقتصادية. وهذا يؤهل الذَكَر بما هو الأب المنمذج بأن يكون المحب لوطنه والمحافظ على قيمه، إنه الـ **Patriot** الذي يؤكد على ضرورة العودة إلى الأسرة الأبوية القديمة.[40]

4ـ الأسرة المسلمة التي تقدس الوجود الثابت بما هو تعبير عن وحدة واحدة وموحدة، تُغلب الواجب والإلزام والعادة على بقية الآليات الأخرى مثل الحق والحرية والإرادة. فالعادة في نهاية المطاف، ورغم كونها قاعدة صلبة لسلوك الإنسان مما يدل على عدم إمكانية الاستغناء عنها، إلا أن نمذجة العادة والتقليد والتكرارية الفكرية والفعلية وإعلائها إلى مستوى البراديغم، يؤكد مبدأ خفي هو الضغط على «الإرادة الفردية الجديدة»[41]، من خلال زرع مبادئ تجريم الإرادة بصيغ كثيرة جداً. في مقابل تبجيل الجماعية وكل القرارات الجمعية. إن هذا المنظور يحرم الفردية والتفرد ويقدس الجماعية والتنميط، مما يدل على تغلب التقليد على التجديد، والمجتمع على الفرد والقديم على الجديد.

5ـ الأسرة المسلمة الممتنعة عن التجديد تتميز بأنها محلية القيم والتقييم. بمعنى أنها تؤسس الفكر على أوالية الذاتي والمحلي والجهوي على العالمي، مما يدل على أنها حريصة على تراتبية صارمة لا تخل فيها هي: الأسرة أولاً، ثم الأمة ثانياً، وأخيراً الإنسانية[42]. هذه التراتبية تعكس ضرب من النفعية الفجة والتوجس من الأغيار والسلوك الطبيعي المفروغ من الثقافي.

6ـ الأسرة المسلمة المؤسسة على وهم المطابقة مع الأصل الأول هي التي تقوم على مبدأ «تطبيع القيم»، أي جعل القيم أمر ضروري وطبيعي وحتمي مثلما ظواهر الطبيعة الأخرى قائمة على ضرورة الحدوث. القيم عندها لا يمكن أن تكون موضوع لاجتهاد إنساني قصد تغيرها أو تعديلها، لأنها شأن طبيعي بالمطلق[43]. مما يدل على أنها عالية على النقد والنظر. فالقيم طبيعية والإلزام طبيعي والخضوع مسألة طبيعية أيضاً، إن التطبيع هنا هو سيد الكل. لكن التميز بين الطبيعي والثقافي لا ينكره إلا جاحد، فهو حقيقة رغم أنها حقيقة سفسطائية.

ومن كل هذه الخصائص، يتشكل عندنا ما يسمى بنظرية الأسرة المسلمة التي تتحنط دون أدنى تفكير. على اعتبار أنها تقاوم التطور مقاومة شرسة، من خلال التمسك الهستيري بالماضي والتقليد والأصل الموهوم. وسؤالنا هنا يأخذ الشكل التالي: هل فعلاً يمكن للأسرة المسلمة أن تنطبق مع الأصل؟ ماذا يمكن أن نفهم من كلمة «الأصل»؟ هل هناك مقاربة ممكنة بين البداية والأصل؟ نحن نعتبر الأصل بمثابة «بداية الحدث» أو «الحدث التأسيسي»، هذه البداية التي يجب أن تكون محل تقديس نظراً لكونها بداية فقط بغض النظر عن كماله ومعقوليته. وهنا يظهر خلل مبدأ «التطابق مع الأصل»، نظراً لسببين هما:

ـ الأصل هو البداية، وكل بداية يستحيل أن تكون كاملة. سواء من الناحية التقنية، أو السيكولوجية، أو الذهنية أو، حتى السوسيولوجية. فكل بداية أو انطلاقة تكون حدث ناقص يحتاج إلى تكميل، أو خاطئ يكون بحاجة إلى تصحيح، أو غامض يتطلب التوضيح. وبهذا فإن عبادة الأصل هو عبادة للخطأ والناقص والغامض.

ـ الأصل بما هو بداية، يدل على نهاية مرحلة سابقة على تلك البداية. والنهاية تدل في العموم على «اكتمال التجربة» بسبب تراكم الخبرات والمراجعات، والبداية لا تتأسس تاريخياً إلا على أنقاض النهاية. والفصل التام بين نهاية آفلة وبداية فجّرية هو ضرب من المثالية والتعنت

اللاغي للتاريخ، من خلال تغليب الفكر على الحدث، والإرادة على الحقيقة.

ويذكر لنا عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر) بأن العصر الجاهلي هو أقل جاهلية مما نعتقد، ورغم أن هذه التسمية قرآنية خالصة، إلا أن التاريخ قد حفظ لنا مواقف «لا ـ جاهلية» بمعنى راشدة في مرحلة الجاهلية. يقول مبرزاً وجود العلم في زمن الجهل، والحكمة في فضاء اللامعقولية بما هي حالة العرب قبل الرسالة المحمدية: «سمي حلف الفضول كذلك لأن مؤسسيه هم: الفضل بن فضالة، الفضل بن وداعه، فضيل بن الحارث. وقيل أيضاً أن هذا الحلف سمي كذلك لأنهم تحالفوا أن ترد الفضول على أهلها، وألا يغزو ظالم مظلوماً. وكان غرضهم ألا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم من دخلها، وقد مجّد الرسول هذا الحلف الذي تأسس عام 20 قبل البعثة»[44]. وهذه الملاحظة تثبت النظرة أعلاه حول الهوية الكمية والكيفية، فرغم أننا نقول بأن «الجاهلي هو جاهلي» بمعنى أنه صلف وصلب ووثني ومستقوى ومجتاف.. الخ، إلا أن هناك حالات استثنائية خارجة عن السرب. وقد يقول قائل بأن الصفة تقال على العناصر الغالبة، فنقول: نعم، لكن مشكلة التجريد ـ والهوية ناشئة منه ـ هي في هذا الإقصاء للأقلية الكائنة، وهنا يتحوّل عيب التجريد إلى عيب مماثل لعيب الديمقراطية التي تقصى بقوة النص رأي الأقلية الذي قد يكون هو الأصوب مقارنة بموقف الأغلبية الحاكمة والمسيطرة. فالاجتماع على رأي ما لا يدل بالضرورة على صدقه وصحته، ودروس التاريخ غنية بهكذا نماذج وأمثلة.

نحن نعتقد اعتقادَ تأملٍ وعلم لا اعتقادَ تخمين وتعصب، بأن الفكرة الموجودة في أذهان ممثلي الأسرة المسلمة المحافظة على قيم الماضي دون تجاوزها قيد أنملة، قد وقعت في ضرب من المرض الحضاري المسمى «التخمة التاريخية» بما هو حالة سيطرة الماضي سيطرة مفرطة على السلوكيات والذهنيات. والتخمة الماضوية تكون مرضية في حالة الاعتقاد الجازم بأن الحقيقة كل الحقيقة كامنة في الحدث التأسيسي الأول. إن هذه التخمة تعبير عن ضرب من تقديس الماضي دون حدود أو ضوابط، لكن ما الماضي؟ أليس هو من صنع الإنسان، وفي حالة الوحي الإلّهي يكون الفهم الإنساني فعالاً في الحدث أيضاً. ومن هنا فإن إمكانية إدانة التاريخ والماضي متأتية من كونه «إنساني، إنساني جداً». يقول **نيتشه** في «منافع ومساوئ الدراسات التاريخية للحياة» الذي يشكل الجزء الثاني من كتاب (الاعتبارات اللاراهنية) مبيناً الحالة التي يكون فيه الاعتقاد بالتاريخ مضراً للحياة الراهنة؛ أن الإشباع المفرط لمرحلة ما بالتاريخ، سيكون عدائي للحياة وخطر عليها بطرق خمسة، هي كما يلي:

ـ الإفراط في الدراسات التاريخية يولّد التعارض بين الكائن في حميميته والعالم الخارجي، وهذا ما يؤدي إلى إضعاف الشخصية.

ـ الإفراط في الدراسات التاريخية في عصر ما يقوم بتشكيل الخداع المشهور وهو أن الماضي هو أكثر عدالة من أي عصر لاحق. وهي في الحقيقة فكرة **هوزيود** التي تبناها **أفلاطون** لاحقاً القائلة أنه كلما ابتعدنا عن الأصل المقدس زمانياً نكون قد ابتعدنا عنه قيمياً. فالأجداد لهم صفة المهابة لأنهم عاصروا الآلهة، أو عاصروا الرجال المقدسون.

ـ إفراط التشريع التاريخي يشوّش على غرائز الشعب وحتى الأفراد والأسر كذلك، من خلال إعاقة بلوغ النضج والاكتمال المستمر.

ـ استقواء الماضي على حساب الحاضر يزرع الاعتقاد الخطير وهو أن الجنس البشري قد بلغ مرحلة الشيخوخة، مما يدل على أن أفراد الحاضر نسخة مشوهة لأفراد الماضي، هم فقط موجودات متأخرة، وريثة، وتابعة بسلبية وناقلة منفعلة.

ـ الإفراط في الاستصدار من الماضي، يطوّر في عصر ما حالة خطيرة لروح الإنسان وهي الشكوكية المفرطة والتوجه فقط إلى الاهتمام بالحياة العملية (هذا هو حال مدرسة فلسفية يونانية في القرن الثالث قبل الميلاد تسمى الكلبية) والحكمة الأخلاقية والأنانية، وهذا التوجه تعبير واضح لشلل الفكر والقوة الحيوية.[45]

يمكن أن نخلص بعد هذا التحليل إلى التقرير الذي قال به المفكر **علي حرب**، في شأن العلاقة بين الأسرة السالفة والأسرة الخالفة، حيث يقول بنبرة ثقة ناتجة عن تأمل واعي وفكر مُحين: «ادعاء التطابق مع الأصل، هو وهم يشكل إحدى الخرافات المؤسسة للفكر الأصولي. ذلك أنه من المستحيل تطابق الخلف مع السلف مطابقة تامة، نظراً لاختلاف الظروف التاريخية [...] واختلاف الذوات العارفة بتجاربها وخطاباتها وتأويلاتها»[46]

لكننا لن نقف عند هذا التقرير رغم كونه صادقاً، بل سندفع السؤال إلى حدوده القصوى: ما هي الظروف التي وّلدت الاعتقاد في التطابق مع الأصل؟ في اعتقادنا أن هذا السؤال يمثل الخطوة الأولى في السير نحو دراسة تشخيصية لمرض حضاري. ولا نقر بأنه مرض خطير لا سابقة له، بل على العكس فإن فلسفة التاريخ تحدثنا بأن «النزوع للمطابقة مع أصول ماضية هو علامة لإفلاس معرفي راهن ووهن في ذكاء الإنسان الذي ينشد المطابقة ويبحث عن تأصيل في الماضي بأي ثمن»، وكون المرض مألوف، فإن تقديم العلاج سيكون ممكناً إذا تم تفكير المسألة بعقل نزيه ومحايد عن كل توجه ما مغلق. ويمكن ابراز علامات الوهن الحضاري في نقطتين هما:

ـ توجيه الفكر نحو الماضي من أجل «استدعائه واستحضاره» بحجة كونه مفتاح حل معضلات الحاضر.

ـ توجيه الاهتمام نحو السلوك العملي فقط، بغية الاستقرار الأخلاقي والانضباط الاجتماعي. مما يعني تسريح الفكر من التفكير واعفائه من مهامه الأصلية وهي التنظير للجديد وتغيير القشرة دورياً مثل الثعبان.فالأفعوان الذي لا يمكن له أن يغير جلده سوف يهلك لا محالة، ونفس الشيء بالنسبة للعقول التي لا تغير أراءها، فإنها تتوقف أن تكون عقولاً حقيقية.[47]

2) أوهام الابتداع

دعاة القطيعة الهادفة للتجديد المطلق في العالم الإسلامي كثر، كذلك دعاة تتريث الأسرة المسلمة. والمطلع على العنصر الأول «وهم المطابقة» يعتقد أننا من زنصار عدم المطابقة، لكن هذا غير صحيح على اعتبار أننا ننتقل من الإقرار بوجود «وهم» إلى التأكيد على وجود «أوهام». لأن إضافة وهم على وهم سابق، يولّد لا محالة أوهام بالكثرة. فدعاة القطيعة فكروا في مناخ لا يختلف كلية عن مناخ أصحاب المطابقة مع الأصل. وهذا ما يجعلهم دوغمائيين بالمثل، أليس الشبيه يدرك الشبيه مثلما أقر الفلاسفة الطبيعيون أولاً، ثم المعلم الأول والمشائيون الإسلاميون من بعد. نحن ننطلق هنا من القناعة التي توصل إليها **علي حرب** في كتاباته المختلفة، والذي قرر بأن ذوي المذاهب سواء اللاهوتيين أو العلمانيين يشتركون في تصورهم للحقيقة، إذ يعتقدون أنها مطلقة موضوعية جاهزة أحادية. وهذا ما يجعلهم سجناء داخل أسيجة عالية ومحجبة، لا يرون إلا ما يرغبون ويريدون[48]. وهنا يقع ناقد العقيدة في عقيدة جديدة أو ربما في عقيدة أكثر انغلاقاً من التي انتقدها. وبالفعل فإننا في بعض الأحيان نشعر بأن المجدد يدعونا إلى مبادئ مغلقة لا تختلف عن مبادئ المحافظ. وبالفعل، فعندما نطلع على نقد **ماركس** للدين الرسولي، نشعر حقيقة أننا أمام رسول جديد لا يختلف عن الأقدمين إلا في المضمون الفكري، أما الشكل (أي الوثوقية) فهو هو.

هناك فلسفات تقر بأن جوهر الفكر الأصيل، يكمن في طابعه الانقلابي والقلبي والثوري. وإذا لم يحقق الفكر تلك النهاية فإنه لا يعدو أن يكون ترفاً ذهنياً لا طائل منه. فالفكر هو العجلة القائدة نحو التجديد، والتجديد يقتضي ممارسة قطيعة حادة مع كل أنماط التنظيم والتفكير السابقة. لذا نسمع بفكر تقدمي أو فلسفة ثورية أو مشروع تجديدي.. الخ. سؤالنا هنا هو: هل فعلاً هناك تجديد جذري وتفكير أصيل بمعنى جديد كل الجدة بحث يقول ما لم يقل أبداً وبصورة كلية؟ هل يمكن التفكير في أسرة مسلمة حديثة كل الحداثة؟ هل الابتداع حقيقة تاريخية أم وهم عقلي؟ هل فعل هناك أسرة مسلمة حالياً تتميز بضرب من التجديد الجذري والمطلق؟

إن الفكر المطبوع بطابع التاريخية والعلمية يقر فعلاً بأن ليس هناك ما يسمّى «بالأسرة الثابتة». والثبات بما هو توجه للحفاظ على المكتسبات الماضية هو في كل الأحوال ثبات مؤقت، ووهم الإنسان يكمن في أنه «يقتطع» مرحلة تاريخية في غاية القصر لكي يمارس التعميم على التاريخ بالمطلق ليستنتج بأن ما يعتقده هو حقيقة تغطي الكل زماناً ومكاناً. لكن التاريخ أوسع من العصر، والكون أوسع من التاريخ، لذا لا يجب التعجل في التعميم وتوسيع الحكم دون مسوغ علمي. فلا يجب أن نتسرع في إعلان قدوم الربيع بمجرد رؤية طائر خطاف واحداً ـ على حد تعبير **أرسطو** في الأخلاق النقوماخية. فالتعميم قد سبب أزمة في مجال العلوم الطبيعة وهو ما يعرف بأزمة مشروعية الاستقراء وتوسيع الأحكام على المستقبل[49]. فما بالك بالتعميم في مجال العلوم الإنسانية حيث الإنسان فرد مفرد، والمجتمع بنية ذات خصوصيات، والتاريخ حدث لا يتكرر.. الخ من صعوبات الحكم العلمي في مجال علوم الروح والمجتمع.

إن النظام العائلي، حسب نتائج دراسات علماء الأنثروبولوجيا هو عمل إنساني مخطط بإحكام العقل لملائمة الظروف الخارجية والاقتصادية على وجه التخصيص. وهذا ما يجعل الثبات في التنظيم العائلي شكلاً ومحتوى أمر غير وارد على الإطلاق. فالأسرة ليست معطى جاهزاً ناجزاً منذ البدء، بل مر بمراحل عديدة غطت التاريخ الطويل للإنسان بدأ من المخلفات البشرية التي أمكن الاطلاع عليها من أجل إصدار أحكام علمية. والمراحل التي مرت بها الأسرة مجردة من الانتماءات الدينية أو الثقافية هي[50]:

1ـ العائلةالمرتبطة برباط الدم.

2ـ العائلة البونالوانية (عائلة الرفاق الأعزاء).

3ـ العائلة المكونة من فردين.

4ـ العائلة الزوجية بالمعنى الحديث: حيث نلاحظها عند بداية المدنية الإغريقية.

والحقيقة التي أقرها مفكر الماركسية الثاني **انجلز** هي استمرار تطور النظام العائلي بصفة مستمرة بجانب تطور وسائل الإنتاج. وهذا يعني أن أصل العائلة ليس سحرياً، بل هو نابع من ضرورات مرتبطة بالعوامل الاقتصادية. فعند التساؤل عن أصل الأسرة المحتمل، فإن الإجابة تكون بأن «ظهور الزواج كان مع ظهور قدر معين من الثروة في يد شخص واحد هو الرجل، ومع رغبة هذا الرجل في توريث الثروة لأبنائه»[51]. وهذا يدل على أن تغير ظروف الإنتاج الاقتصادي هو الذي شكل دوماً تغيرات في بنية الأسر، وشكلها وعددها.. الخ. لكن هل ما قالته الفلسفة الماركسية صحيح كل الصحة؟ هل نحن هنا نروِّج لفكر شيوعي ملحد؟ الحقيقة أننا اليوم، في الفكر العربي المعاصر نعاني من «أزمة مرجعيات». فبمجرد أن يرجع مفكر ما إلى نصوص **ماركس** يُصنَف بسرعة ضمن المرجعية الشيوعية، وبمجرد ما يوثق باحث آخر نصوص **الغزالي**، يُصنَف بنفس السرعة في التيار التتريثي أو الأشعري.. الخ. والحقيقة أن مثل هذا التصرف التصنيفي لا يدل إلا على ذهنية ميتافيزيقية في التفكير. ذهنية تعتبر الفكر أو المرجع إما صحيحاً كلية أو باطلاً بالمطلق، وهذا هو عين الخطأ الناجم عن التفكير الحدي الذي أشرنا إليه أعلاه. فالمرجعية الماركسية هي مرجعية إنسانية لها من المكاسب مثل مالها من الإخفاقات، و**الفكر الغزالي** كمرجعية لا تختلف عن السابقة. إذن ليس هناك مرجعة خاطئة بالمطلق وأخرى صادقة بالتام، بل على الفكر المتيقظ أن ينتقي كل ما يبدو له عقلياً وعلمياص من كل المرجعيات. فنحن هنا من أنصار الإبستمولوجية الجهوية التي تتعاطى مع كل الجهات دون أي خلفية سابقة على شكل عقائد موروثة.

في حالة الدراسة التي قدمها **انجلز**، فهي موثقة بأكبر المصادر الأثنوغرافية والأثنولوجية، مثل **هـ. مورغان** الذي قضى الشطر الأكبر من حياته بين قبائل الايروكيوس في أمريكا (له كتاب المجتمع القديم، 1877) و**باتشوفن**. مما يدل على سقوط دعوى الإيديولوجية على هذه الدراسات. من المؤكد أن **انجلز** مفكر إيديولوجي، لكن هذا لا يمنع وجود عناصر علمية في تفكيره، مثلما أن كون **الغزالي** مفكراً أشعرياً، فهذا لا يمنع تواجد عناصر عقلية صارمة في مذهبه.. الخ. فكل شيء يحتوي على كل شيء، ومن المؤسف تبني أفكار سفسطائية (حكمة مزيفة) رغم وجود حقيقة فيها. مما يدل على أن السفسطائية أقل سفسطائية مما نعتقد، مثلما أن حكمة أفلاطون أقل حكمة مما اعتقد هو ذاته.

إن سؤال نشأة الأسرة المسلمة، موضوع جدير بالدارسة، على اعتبار أن هناك شيئاً ما مشتركاً بينها وبين الأسرة بعامة. والوضعية الحالية للأسر المسلمة مرتبط ـ كما هو بيّن ـ كل الارتباط بالوضعية الاقتصادية والمالية لها. طبعاً فإن الجانب الروحي والعقائدي له الجانب الأهم في تشكيل الهيكل النفسي للأسرة المسلمة. ولن نناقش هذه التفاصيل التقنية، لأن الدراسات في علم الاجتماع تظهر المسألة أحسن نظراً لمنهجها العلمي الدقيق. فقط نريد أن نعيد النظر في علاقة البنى الاقتصادية بهيكلية الأسرة المسلمة في نشأتها الأولى، ويجب أن نعترف بأن الأعمال المنجزة حتى الآن قام بها نخبة من المستشرقين بعامة والمستشرقين الألمان بصورة خاصة. ونحن دائماً نتوجس من مسألة موضوعية الدراسات الاستشراقية، مما يجعل أثر هذه الكتب ضئيل بسبب هذا العامل أولاً، وبسبب عامل الترجمة ثانياً. إذ أن أحدث الدراسات لم تُتَرجم بعد إلى اللسان العربي. ونجد اشارات تمجيدية عند **محمد أركون** تفيد التحريض على دراسة وقراءة الكتاب العلمي الممتاز الذي استصدره المستشرق الألماني **جوزيف فان إيس J. Van Ess** تحت عنوان (اللاهوت والمجتمع في العصور

الأولى للإسلام). يقول **أركون** في أحد كتبه معرفاً بهذه الدراسة الأكاديمية الجادة: «من كبار المستشرقين حالياً، الألماني جوزيف فان إيس، له كتاب يحتوي على 6 مجلدات (أكثر من 1500 صفحة كبيرة ومحشوة حشواً)، عنوانه: (اللاهوت والمجتمع في العصور الأولى للإسلام). فيه استخدم المنهجية الفيلولوجية الألمانية المشهورة عالمياً بدقتها وصعوبتها وصرامتها»[52]. والحقيقة تقال بأننا اليوم نعاني صعوبة في استقبال دراسات **أركون**، فما بالك في استقبال دراسات المستشرقين؟! ويواصل صاحب مشروع الإسلاميات التطبيقية (الإسلامو ـ لوجيا) «احتجاجه» على تجاهل المسلمين بمختلف ألسنتهم هذه الدراسة الألمانية الحاسمة بالنسبة للفكر الإسلامي، على اعتبار أنها تبرز الترابط بين اللاهوت (الفكر والتشريع والأشكال التنظيمية) ومشكلات المجتمع الإسلامي في تفاصيله (الاقتصاد ونظام العمل والثروة)، يقول **أركون** متذمراً من الناحية الإبستمولوجية: «لم يعد ممكناً اليوم أن نتكلم عن الاستشراق والمستشرقين كما كنا نفعل في سبعينيات القرن العشرين، وذاك من أجل رفضهم وإدانتهم والإعراض عن انتاجهم العلمي. بل يجب علينا أن نقوم بترجمة أهم الأعمال [...] ومن الأمثلة التي ضربتها مراراً وتكراراً لشرح اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر، أذكر مرة أخرى كتاب الأستاذ يوسف فان إيس: اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة [...] لماذا لم يترجم هذا الكتاب إلى اللغات الإسلامية الأساسية كالعربية والفارسية والتركية؟»[53]. ونحن نستفيد من هذا الإلحاح الأركوني، في معرض حديثنا عن الأسرة المسلمة من منظور الصيرورة والابتداع والإبداع، مسألة إمكانية وجود علاقة بين الوضعية الاقتصادية من حيث الشكل والمضمون، وبنى الأسرة المسلمة عبر تاريخها. وإن تأكدت المسألة فإن القول بالثبات من الأمور المستحيلة نظرياً وتاريخياً، على اعتبار أن تطور وسائل الإنتاج من المسائل التي نلاحظها على المدى القصير؛ فإن كنا نتذكر جيداً المحراث كأداة للزراعة، فإننا نلاحظ بعد مرور حوالي ثلاثون عاماً فقط، أنه أصبح في متحف العقول وحكاية جميلة ولذيذة يرويها الأجداد للأحفاد. وإن كنا لا نوافق **إنجلز** على استنتاجه الحدي (بمعنى القطعي) القائل: «حيث أن الزواج (وبالتالي الأسرة) قد ظهر نتيجة أسباب اقتصادية فهل يختفي الزواج باختفاء تلك الأسباب؟»[54]، فإننا نوافقه على أن مؤسسة الأسرة دائمة التحول عبر التاريخ، ومسألة إلتغاء الأسرة لم تحدث قط، ولن تحدث أبداً، فقط هناك تبدل في أشكال التنظيم الأسري. فالأسرة المسلمة كانت موجودة (قبل الإسلام) في شكل من أشكالها، فقط الإسلام قام بضبط أمور، وإسقاط أمور أخرى.. الخ ألم يقل النبي محمد بأنه أتى ليتمِّم مكارم الأخلاق؛ بمعنى أن مهمته استثنافية وليست قطعية وجذرية بالمعنى الذي يفهم من طرف العامة من الناس، بما هو فهم ميتافيزيقي عجائبي وغرائبي على نمط الرواية السحرية. والفكرة التي انتشرت حول **أفلاطون** القائلة أنه دعا إلى إلغاء الأسرة في الجمهورية وإحلال الشيوعية محلها عندما قال أنه « يجب أن تكون نساء المحاربين مشاعة وحتى أطفالهم، ورعايتهم يتكفل بها مختصون»[55]. وبأنه تراجع عن هذا القرار «المجنون» في محاورة النواميس (الكتاب الخامس منها)، هو قول قابل لقراءة مغايرة تماماً، على اعتبار أن إلغاء الأسرة أمر غير ممكن الحدوث بتاتاً ما دام هناك اختلاف جنسي، فقط هناك أنماط مختلفة من الأسر، ومجالات متباينة في «الماصدق» الأسري، فالأسرة التي دعا **أفلاطون** إلى إلغائها هي الأسرة النواتية فقط، وبالتالي فإنه شرع لأسرة ممتدة، ممتدة جدا إلى درجة أننا اعتبرناها منعدمة تماماً. والسبب يعود دوماً إلى أسباب متعلقة بمسائل الحياة اليومية الاقتصادية خاصة، لأنه يبرر الأسرة الشيوعية بتفادي الخلافات المتعلقة بالمال والأرض ومختلف الصراعات الناجمة عن الروابط الاجتماعية. وهذا ما يجعل **أفلاطون ماركسي الفترة اليونانية**، كما أن **ماركس هو أفلاطون الفلسفة الألمانية المعاصرة**.[56]

... التتمّة في العدد التال

عبدالكريم عنيات

جامعة سطيف(2) ـ الجزائر.

الهوامـــش

(1) Karl, Jaspers. Introduction à la philosophie. traduit Jeanne Hersch. Paris: Les presses de 11-l'imprimerie Bussière.1980. p10

(2) Aristote. La Métaphysique. Traduit Jules Barthélemy-Saint-Hilaire. Paris: Pocket. 1991. 1062 a. p37

(3) إدوارد، جونو. الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1982، ص 83.

(4) André, Lalande. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: P U F Quadrige. 1ere édition, 2002, p 265-266

(5) برتراند، رسل. في التربية، ترجمة سمير عبده. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.، ص44.

(6) المرجع السابق، ص 14.

(7) ثيوسيديد. تاريخ الحرب البيولوبونيزية، ترجمة دينا الملاح وعمرو الملاح. أبو ضبي: المجمع الثقافي، 2003، ص 157.

ـ وأيضاً جان جاك روسو. إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد. ترجمة نظمي لوقا. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر. د.ت.، ص28.

(8) مرسيا، إلياد. أسطورة العود الأبدي. ترجمة نهاد خياطة. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1987، ص 31.

(9) جميل، صليبا. المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ج1، ص 266.

(10) إمانويل، كانط. تأملات في التربية (1776–1787). ترجمة محمود بن جماعة. صفاقس: دار محمد على للنشر، الطبعة الأولى، 2005، ص 19.

(11) يورغين، هابرماس. القول الفلسفي للحداثة. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص 5.

(12) كانط، تأملات في التربية، مرجع سابق، ص 17.

(13) جان جاك، روسو. الاعترافات. ترجمة وإصدار حلمي مراد. القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر، ج3، الكراسة الثامنة، ص 142ـ144.

(14) روسو. إميل، مرجع سابق، ص 64 و123 و147.

(15) المرجع السابق، ص 190.

(16) أبو حامد، الغزالي: المضنون به على غير أهله. ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.، ص 381.

(17) كانط. تأملات في التربية، مرجع سابق، ص 37ـ38.

(18) كانط، المرجع السابق، ص 27.

(19) المرجع السابق، ص 75.

(20) المرجع السابق، ص 78.

(21) جون، ديوي. المدرسة والمجتمع، ترجمة أحمد حسن الرحيم. بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، 1964، ص 150ـ151.

(22) جون، ديوي. الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني. ترجمة محمد لبيب النجيحي. القاهرة ـ نيويورك: مؤسسة الخانجي ـ مؤسسة فرانكلين للطباعة وللنشر، 1936، ص 49.

(23) أرسطو. الفيزياء ـ السماع الطبيعي. ترجمة عبد القادر قينيني. المغرب ـ بيروت: أفريقيا الشرق، 1998، فقرة 185أ، ص 20، ص 14.

(24) ابن منظور. لسان العرب. بيروت:دار صادر، د.ت، المجلد الرابع، ص478.

(25) محمد علي، التهانوي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الاولى، الجزء الأول، 1996، ص 996.

(26) Noëlla BARAQUIN et Anne BAUDART (et autre). Dictionnaire de philosophie, Paris: Armand Coline, 3eme édition, 2007, p 94.

_ Et Louis-Marie, Morfaux. Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines. Paris: Armand Coline, 18eme tirage, 1999, p 81.

(27) كارل، بوبر. المجتمع المفتوح وأعداؤه. ترجمة السيد نفادي. لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الجزء الأول (أحاجي أفلاطون)، 1998، ص 38.

(28) أفلاطون. ثياتيتوس أو عن العلم. ترجمة أميرة حلمي مطر. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، ص 40.

(29) أندري، لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت ـ باريس: منشورات عويدات، الطبعة الثانية، المجلد الأول، 2001، ص 607 وما تلاها.

(30) Friedrich Nietzsche. La volonté de puissance. Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: édition Gallimard, 1995, t. I, aph 120-126, pp 53-55.

(31) ميخائيل أنوود. معجم مصطلحات هيغل. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: المجلس الأعلى للترجمة، د. ت، ص 254.

(32) أرسطوطاليس. كتاب البرهان (أنالوطيقا الثاني). ترجمة اسحاق بن حنين. الكويت ـ بيروت: وكالة المطبوعات ـ دار القلم، الطبعة الأولى، 1980 الجزء الثاني (من منطق أرسطو)، ص 417ـ418.

ـ الوليد، ابن رشد. تلخيص منطق أرسطو (أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان). بيروت: دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1992، المقالة الأولى، الجزء الخامس، رقم 31، ص 445ـ446.

(33) علي سامي، النشار.المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة. دون مكان: دار المعرفة الجامعية، د. ت، الطبعة الخامسة، 2000، ص 83.

(34) Aristote. La Métaphysique. Op.cit, livre K, para 1062 a, chapitre 5, p370-371

(35) أرثور، شوبنهور. العالم إرادة وتمثلا. ترجمة سعيد توفيق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، المجلد الأول، 2006، ص 61ـ62.

(36) Henri, Bergson. Les Deux sources de la Moral et de la Religion. Paris: librairie Félix Alcan, 11ème édition, 1932, p144

(37) أرسطوطاليس. فن الشعر. ترجمة ابراهيم حماده. القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، د. ت، ص 56.

(38) Aristote. Rhétorique. traduit P. Vanhemelryck. Paris: Librairie Générale Française, 1991; livre premier, chapitre 1, para 11, p 79

(39) أبي حامد، الغزالي. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. بيروت: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص 81.

(40) پوپر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مرجع سابق، ص 182.

(41) Henri, Bergson. Les Deux sources de la Moral et de la Religion. Op.cit, p 2

(42) Ibid., p. 28.

(43) بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مرجع سابق، ص 68.

(44) عبد الحليم، محمود. التفكير الفلسفي في الإسلام. بيروت: دار الكتاب اللبناني ـ مكتبة المدرسة، د. ت، ص 34ـ35.

(45) Friedrich, Nietzsche. Seconde considération intempestive: de l'utilité et l'inconvénient des études historique pour la vie. Traduction d'Henri Albert. Paris: G F - Flammarion, 1988, para 5, p 112

(46) علي، حرب. أزمنة الحداثة الفائقة (الاصلاح ـ الارهاب ـ الشراكة). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، ص 95ـ96.

(47) Friedrich, Nietzsche.Aurore- pensées sur les préjugés moraux.traduit par julien hervier. Alger: éditions sigma, s.d, aph 573, p289. Et Friedrich,Nietzsche. Le livre de philosophe, Op.cit, aph 193, p 147

(48) علي، حرب. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ـ مقاربات نقدية وسجالية. بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1994، ص 98.

(49) ديفيد، هيوم. مبحث في الفاهمة البشرية. ترجمة موسى وهبة. بيروت: دار الفارابي، الطبعة الاولى، 2088، فقرة 21، 50.

(50) فريديك، انغلز. أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. ترجمة أحمد عز العرب. د.م: دار الطباعة الحديثة، د.ت، ص 56.

(51) المرجع السابق، ص 10ـ71.

(52) محمد، أركون. قضايا في نقد العقل الديني ـ كيف نفهم الإسلام اليوم. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 2000، ص 304ـ305.

(53) محمد، أركون. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2005، ص 8.

(54) فريدريك، إنغلز. أصل العائلة، مرجع سابق، ص 71.

(55) أفلاطون. الجمهورية. ترجمة شوقي داود تمراز. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، المجلد الأول (ضمن المحاورات الكاملة)، الكتاب الخامس، ص 235.

ـ وأيضاً أفلاطون. القوانين. ترجمة محمد حسين ظاظا. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، الكتاب السابع، ص 342.

(56) پوپر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مرجع سابق، ص 49.

الحدود

إشكالية العلاقة بين المحلي والعالمي

نوفل الحاج الطيف

مقدمة

لا أحد ينكر، اليوم، على نفسه وقع مسألة الحدود على وعيه بذاته، وبعلاقاته بالعالم وبالآخرين. وغني عن البيان التأكيد منذ البداية على أهمية طرح هذه المسألة في ظل التحولات الكبرى والخطيرة التي يشهدها عالمنا المعاصر. وهي تحولات، في الحقيقة باتت تهدد، ليس فقط الحدود الجيوسياسية للعالم، بل وأيضاً حدود وعي الإنسان بهويته الفردية والثقافية والسياسية. فقد اهتزت في عالمنا اليوم أركان "الهوية الوطنية المحلية" في صورتها التقليدية، واهتز معها الشعور بالانتماء إلى جماعة ضيقة بعد أن فَقَدَ العالم اتساعه الذي كان عليه، وأضاع حدوده التي رسمها الجنس والعرق والدين واللغة... بيْد أن هذاالاهتزاز، في الحقيقة، تزامن مع إعادة البحث من جديد عن مقومات جغرافيا سياسية تستوعب هذه الصورة الجديدة التي أصبح عليها العالم، وتعمل في نفس الوقت على استيعاب الصورة الجديدة التي آلت إليها العلاقات البشرية التي يبدو أنها توطدت أكثر بفضل ما كسبت يديْ الإنسان من أدوات ووسائل تواصل واتصال حتى غدا الإحساس بالمكان محدوداً، وربما منعدماً تماماً. ولعل هذا ما اضطر **جوشوا ميروفيتز** أن يقترح عنواناً لأحد كتبه الذي صار مؤثراً على نطاق واسع؛ (لا إحساس بالمكان)، يقول فيه: «لقد قلّل تطور وسائل الإعلام من أهمية الوجود المادي في تجربة الناس والأحداث [...] والآن أصبحت الأماكن المقيدة مادياً أقل أهمية لأنه صار بإمكان المعلومات أن تدفق عبر الجدران والاندفاع عبر المسافات الشاسعة. ونتيجة لذلك، فقد أصبحت العلاقة بين المكان الذي ينوجد فيه الشخص وبين معارفه وتجاربه أقل فأقل، حيث غيرت الوسائط الإلكترونية معنى الزمان والمكان بالنسبة للتفاعل الاجتماعي»[1]. ويمكن أن نعتبر في هذا السياق مفهوم "العالم القرية" أو "القريةالعالمية"، الذي يقول به **ماكلوهان**[2] أحسن تعبير عن هذه الصورة الجديدة للعالم كعالم فاقد للحدود.

والحقيقة، إن إغراءات المسألة رهيبة جداً، فمن أي جهة تناولناها، وجدناها تستهوينا من حيث ما تثيره فينا من الإحساس بالبهجة لإنتمائنا إلى هذا العالم حيث كل شيء فيه متاح بأيسر السبل، وربما دون اكتراث بالحدود. بل إن الحدود ذاتها لم تعد تفهم كعوائق أو كحواجز تحُول بيننا وبين الآخرين في الأماكن النائية، سواء من ذوي القربى الذين فرضت عليهم لقمة العيش عبور الحدود وهجر الأوطان المحلية، أو من معارفنا أو أصدقائنا الذين ألقت بهم المصادفة في طريقنا ذات مرة، أو في مرات عديدة بحسب ما تسنح به فرص الوقت.

ولا يتوقف الأمر على هذا الاعتبار أو ذاك، في تناول مسألة الحدود. إنها مسألة أشمل من أن تحيط بها تجارب الإنسان الأنطولوجية، والمعرفية، والعملية. فالحدود لا حدود لها، والتفكير فيها لا حد له. وحتى لا نستنفذ طاقاتنا في تنزيل المسألة في سياقاتها المختلفة، لا بدّ من وضع حدود لمجال بحثنا، تكون بمثابة الأرضية الفكرية المرجعية المنهجية والإجرائية لصياغة المسألة ضمن سياق محدد يجنبنا التخبط في المسائل اللغوية والمنطقية التي تتعلّق بتحديد مدلول لفظة **الحدود** أو بحدّ **الحدّ** على صيغة المفرد وحدّ **الحدود** على صيغة الجمع. فالقضية برمّتها ليست مشكلة لغوية ولا منطقية، بل معضلة وجودية وعملية، وتلح على أن تكون كذلك. ولأجل ذلك اقترحتُ عنوان المحاضرة ***الحدود: إشكالية العلاقة بين المحلي والعالمي***، عسى أن ندرك من وراء ذلك بعض أسباب ومظاهر

الاهتمام بمشكلة الحدود دون أن ندّعي من خلال ذلك تقديم وثيقة لترسيم الحدود بين ما هو محلي وما هو عالمي، بل تقديم مقاربة أنطولوجية ـ أنتروبولوجية وسياسية ـ أخلاقية تتخذ من الإنساني في الإنسان مرتكزاً وأساساً لمعالجة المسألة.

وعليه، سأعمل **في المستوى الأول** من هذه المحاضرة إلى طرح المسألة من زاوية أنطولوجية ـ أنتربولوجية تقوم على جدلية المحلي والعالمي ضمن سياق يعتبر الهوية الإنسانية هوية كونية تسمح باستيعاب اختلاف الهويات الفردية والاجتماعية والثقافية في تنوعها وكثرتها ضمن حدودها المطلقة، دون أن تقضي على ذلك الاختلاف وعلى تلك الكثرة باعتبارهما عامل إثراء لتلك الهوية الكونية في كنف الحوار والسلم بين الهويات المحلية مهما حافظت على خصوصياتها وتمسكت بها. **وفي المستوى الثاني**، سأحاول الإرتقاء بهذا الحوار في بعده الأنتروبولوجي إلى مستواه السياسي والأخلاقي للاستفادة أكثر من قيم التعايش السلمي أو العيش سوياً كقيم الانفتاح والحرية والتسامح بحيث تصبح الحدود لا حدود جغرافية ـ سياسية بل قيمية أو إيتيقية تحول وسائل القوة التي يعتمدها البعض ضد البعض الآخر لإخضاعه إلى وسائل تدعم الصداقة بين البشر وتشيع المحبة بينهم في نطاق ذات الحدود الجغرافية ـ السياسية دون إلغاءها ولكن في نفس الوقت دون إلغاء لولاءاتنا المحلية على أساس فكرة المواطنة العالمية التي من شأنها أن تعطي صك الأمان للهوية الإنسانية الكونية حتى تكشف عن نفسها لا كمفهوم مجرد بل كواقعة عينية متحققة في المجتمعات القائمة تدعمها مقولة حقوق الإنسان كمقولة قابلة للانطباق مهما تكن إمكانيات تطبيقها محدودة لفرط شموليتها وعموميتها مع محاولة تمثل ورصد مختلف العوائق التي يمكن أن تقف في طريق تحقيق ذلك في صلب الراهن الحضاري الذي يرزح تحت نير العولمة واستخلاص تبعات ذلك على مستوى معضلة الحدود وما تثيره من مفارقات حقيقة.

I. مشكلة الحدود بين المحلي والعالمي بما هي مشكلة أنطولوجية وأنتربولوجية

1ـ من الهوية كوحدة بسيطة إلى الهوية كوحدة مركّبة

سأنطلق في طرح مشكلة الحدود على هذا الصعيد من خلال البحث في مفارقات الهوية الإنسانية ذاتها كهوية منفتحة بحكم طبيعتها على الآخر، وليست مجرد هوية منغلقة على ذاتها بحيث ترفض كل إمكانيات الاعتراف بالآخر، وهو رفض في الحقيقة يرسم حدود هذه الهوية على نحو ميتافيزيقي يستبيح حق الآخر في أن يكون شريكاً في عملية الوعي بالذات بل وينفيه. وهذا الفهم للهوية كما تجسده الفلسفات الماهوية وعلى رأسها فلسفة **ديكارت**، تولي الوعي أولوية أنطولوجية ومعرفية مطلقة على ما عداه. وعلى هذا النحو تكون الهوية الإنسانية وحدة بسيطة، مكتفية بذاتها، ومعزولة عن واقعها وتاريخها وعن علاقاتها بغيرها، فإذا طيف لا تلمحه الأبصار. لكن تجربتنا الحياتية اليومية تخبرنا من خلال علاقتنا المباشرة بذواتنا ضمن واقع الوجود المعيش عن نمط وجود مفتوح يصل ذواتنا بذوات أخرى في الزمان والمكان مهما يكن إحساسنا بهما محدوداً. وهذه الهوية الجوهرانية التي تقول بها التصورات الميتافيزيقية لا تتوافق مع ما آل إليه عالمنا اليوم خاصة في ظل العولمة التي اخترقت قيمها كل الحدود وفرضت تصورات جديدة لما هو أنطولوجي ولما هو أنتروبولوجي، وأخرجت الهوية الفردية من عزلتها لتلقي بها في مغامرة تجربة **الوجود مع**، وهي تجربة تُفتح فيها الحدود على مصارعها دون اعتبار للخصوصيات الفردية. فقد كان لزاماً على الفردي المعزول أن يتزحزح عن كبريائه ونرجسيته ليكتشف ذاته ضمن العلاقات مع الآخر الشبيه والمختلف في آن.

إن الإنسان لا يعيش كما يقول **مرلوبونتي** في عالم فيزيائي فقط، بل يعيش في عالم من الأدوات والرموز والعلاقات الاجتماعية والتاريخية، ويمثل كل ذلك عالماً ثقافياً يدل على الفعل الإنساني. إن الإنسان كائن ثقافي، ولأجل ذلك فهو مدعو إلى التفكير فيما نعيشه ثقافياً من أجل التغيير والإضافة. وعليه، فالأنا ليس كياناً منفصلاً عن العالم وعن الآخر، بل يتم النظر فيها من جهة وضعيته في العالم وعلاقته بالآخر، فهو يرتبط بوضعيات ثقافية تاريخية. ومن ثمة لا وجود لوعي مستقل بذاته، أي أن الوعي هو وعي الأنا بالآخر على أساس التفاهم والتبادل. فالذات الإنسانية **حمالةسلوك** من حيث هي ذات حية علائقية وهي كذلك **حمالة معنى** حيث يرتسم نمط علاقاتها بالآخر، فالذات وهي تنخرط في العالم

وتلازمه وتحس به بما هو عالم الآخرين وأجسادهم، تصبح ذاتاً متجسدة ومنفتحة على مجموعة علاقات بين الذوات وهو ما يسميها **مرلوبونتي** "البيذاتية الإنسانية" أو "البيذاتية المعيشة"، بمعنى علاقات قائمة بين الأشخاص وسلوكياتهم وانتماءاتهم وأفعالهم المشتركة. وعلى هذا النحو تصبح العلاقة بين الذوات ضرب من التعايش على أساس الاعتراف بالتنوع والتكامل، تجاوزاً للمركزية فالأنا لا يكون بمفرده وإنما في إطار من التبادل بينه وبين الأخر، وبينه وبين العالم، وبذلك ينشأ التفاعل بين الحياة الفردية والحياة الجماعية[3]. وهكذا تصبح البيذاتية أفقاً مشتركاً بين ذات وذوات أخرى في إطار وحدة لا تقبل التجزئة وهو ما يعني أن الذات حقيقة مفتوحة لا تتمثل نفسها إلا في عالم الآخرين وما يقتضيه ذلك الانفتاح من حوار وتواصل بحيث تصبح الحدود حالة خاصة لا تعبر عن انفصال الأنا عن الآخر بقدر ما تكشف عن تشابه أو تماثل في نطاق الاختلاف الذي يسمح بالاعتراف والتبادل والتسامح من زاوية الكثرة الثقافية التي تفرض أن تكون الهوية الإنسانية لا مجرد وحدة بسيطة، وإنما وحدة مركّبة، وهو ما نلمسه بوضوح في عبارة **إدغار موران** عندما يقول: «أن العقول العاجزة عن تصوّر وحدة الكثرة وكثرة الواحد لا تقدر على الرفع من شأن الوحدة التي تولد التجانس أو الرفع من شأن الكثرة التي تنغلق على نفسها. بيد أن الأمر المزدوج والمركب يلزمنا بالمحافظة على تنوع الثقافات وتطوير الوحدة الثقافية للإنسانية. إن اللقاءات التي تتلاقح فيها الأفكار والثقافات والأعراق تكون مبدعة للتنوع والتجديد [...] ينبغي أن تحل إعادة الوصل محل الفصل وأن تدعو إلى تعايش حكيم ـ حكمة العيش سويا ـ [...] إن التلاقح يدخل المركّب في قلب الهوية المتلاقحة (ثقافية أو عرقية). من الأكيد أن كل واحد يمكنه [...] وينبغي عليه تنمية هوية متعددة المنابع والتي تسمح لأن تدمج داخلها الهوية العائلية والهوية الجهوية والهوية الإثنية والهوية الوطنية والهوية الدينية أو الفلسفية والهوية القارية والهوية الأرضية (الكوكبية: نسبة إلى كوكب الأرض)، إلا أن هذا الذي جرى تلقيحه يمكن أن يعثر في جذور هويته المتعددة على قطب عائلي مزدوج وقطب إثني مزدوج، وقطب وطني أو حتى قاري يسمح له أن يشكل في ذاته هوية مركبة إنسانياً تماماً»[4].

إن الإطار الذي تتنزل فيه مشكلة الحدود، من الناحية الأنطولوجية ـ الأنتربولوجية، إذن، هو إطار العلاقات بين الأنا والآخر في مستوييها الفردي والجماعي. فكلما كان هنا طرفين، كانت هناك أكثر من إمكانية تُضبط في صلبها حدود علاقة أو علاقات ممكنة. وإذا كان الوصل ضرورياً لتأكيد التوحد، فإني لا أحسب أنه فرصة لفرض منطق الوحدة، بقدر ما هو اعتراف متبادل بالاختلاف والتنوع واعتراف بالحدود. وهي حدود تتعلق هنا بالعرق والإثنية والثقافة... دون أن تكون هناك إمكانية لاجتثاث الإحساس بالانتماء المحلي لجماعة عرقية أو ثقافية معينة، وإلا أصبح الحديث عن الحدود في إطار الحدود أكثر مأساوية لأنه سيفتح المجتمعات ذات التنوع العرقي والثقافي (يمكن الحديث عن الأقليات) على حروب أهلية طاحنة لا تبقي ولا تذر كما هو الحال في بعض المجتمعات القبلية الإفريقية (روندا مثلاً).

إن مشكلة الحدود لا تنفصل، على هذا النحو، عن مسألة الانتماء في بعده الأنطولوجي من حيث أن الإنسان ـ وجوده برمته انتساب للعالم، ومن حيث هو يعيش مع الآخرين وهو وجود يفترض بحكم الحال والطبع أن تكون له حدود وهو ما عبر عنه **إيريك فروم** بالقول: «يمكن للكائن البشري أن يصاب بالذهول والارتباك والعجز عن الفعل الهادف المتسق إذا افتقد خريطة للعالم الطبيعي والاجتماعي الذي يعيش فيه، وإذا افتقد صورة للكون ولمكان الشخص فيه، صورة ذات تكوين وذات نظام وتماسك داخلي لأنه إذا افتقدها بات لا يرى طريقاً لتوجيه ذاته، لا يرى نقطة ارتكاز ثابتة تمكنه من تنسيق أفكاره وكافة الانطباعات التي تمسه. إن الكون الذي نعيش فيه لا معنى له في أذهاننا ولا ثقة لنا في أفكارنا عنه إلا من خلال اتفاق عام بين الناس الذين نعيش معهم»[5]، وتفهم الخريطة هنا على معنى الحدود. وإذن يمكن القول، والحالة تلك، أن حياة الناس لا تستقيم في غياب مثل تلك الحدود. إنها تستحيل إلى حياة عبثية لا معنى ولا قيمة لها. فالحدود ضرورة أنطولوجية اقتضت طبيعة الوجود الإنساني نفسه، ولما كان ذلك كذلك فلا شيء يمنع عندها من إقامة الحدود على أنحاء أخرى حيث يكون ثمة إمكانية لتمثل الجنس البشري ككثرة نوعية ترى في تلك الحدود أرضية خصبة للتلاقي ضمن الفضاء الإنساني على درب التواصل والحوار لا على درب الصدام والصراع. فهما تكن تلك الخريطة حسب **إريك فروم** خاطئة أم صائبة

(وهو أمر غير ذي أهمية بالنسبة له)، فإنها تؤدي وظيفتها على أتم وجه أنطولوجياً وسيكولوجياً واجتماعياً.

2ـ العولمة إعادة تركيب لهويات مركبة أصلاً في ظل فهم غامض للحدود بين المحلي والعالمي

إنه بقدر امتداد العالم تمتد الحدود، سواء كان العالم منظوراً إليه كقرية أو كفضاء شاسع مترامي الأطراف. فالعالم عالم لا محدود بقدر ما هو عالم محدود. عالم تتصارع فيه قوى الفصل وقوى الوصل تحت مظلة من الثنائيات: الوحدة والكثرة، الجزئي والكلي، المحلي والعالمي، الخصوصي والكوني، وكلها ثنائيات بقدر ما تبحث عن الانسجام والاندماج، بقدر ما تحكمها غايات وأهداف ومنافع ومصالح توسعية قد تفقدها طابعها الجدلي المميز لتجعل صورة الحدود صورة إنساني تفكك وتصدع تحت وطأة الاقتصادي كسياق معياري فرضته ثقافة العولمة تحت مسميات عديدة من قبيل كوننة الثقافة أو التبشير بثقافة عالمية تحول الحدود ضمن نزعة كوسموبوليتية تفاؤلية إلى مجرد إمكانيات مفتوحة لا على الممكن بل على المستحيل. ذلك أن الهوية الإنسانية يتخللها المحلي من كل صوب وحدب، «فأنا لا أكون أنا إلا بقدر ما أنا قادر على معرفة الموقع الذي أحتله»[6]، كما يقول **تشارلز تايلور** (مفكر أمريكي معاصر) الذي يضيف (في نفس الصفحة): «يمكن للبشر أن يدركوا أن هويتهم تتحدد في جانب منها من خلال التزام معين، أخلاقي أو روحي: كأن يكونوا كاثوليكيين أو فوضويين[7]. ويستعطون تحديد هويتهم أيضاً في جانب آخر بواسطة الأمة أو التراث الذي ينتمون إليه:فيكونون أرمن أو كباكيين (نسبة إلى الكيباك في كندا). إن ما يفهم من هذا ليس فقط كونهم متعلقين شديد التعلّق بهذا المنظور الروحي أو بهذا السياق الثقافي وإنما لأنها تمنحهم هذا الإطار الذي بداخله يستعطون تحديد موقفهم إزاء ما هو خير وجدير ورائع وصالح».

ومن ناحية أخرى فإن العولمة إذ تعمل في دائرة الاقتصادي وبالتالي النفعي وذلك خلافاً للكونية التي تستند إلى أرضية إيتقية تريد من خلالها أن تقضي على الحدود التي تقيمها العولمة رغم إدعائها إلغاء الحدود. وهذا يجرنا إلى التمييز بين العولمة والكونية، فإذا كانت الكونية لا تضع حدودا أمام الخصوصيات الثقافة لتبرز إمكانياتها الذاتية الإبداعية على صعيد الحضارة العالمة بحيث يصبح القول بالحدود ضمن هذا السجل قول ثانوي أو جزئي، فتكون الكونية بهذا المعنى هي كونية القيم، القيم التي لا تحدها الحدود لتأصلها في الإنسان ذاته دون اعتبار للخصوصية العرقية أو الإثنية. فالكونية تفيد الشمولية التي بإمكانها تحقيق وحدة البشر بمعزل عن كل ما هو نفعي وإيديولوجي. وهذا لا يتم إلا استنادا إلى ما هو واحد في كل البشر وأعدل الأشياء توزيعاً بين البشر على حد عبارة **ديكارت**، إنه العقل من حيث هو وحده القادر على توحيد البشرية بحيث تكون قادرة عبر ذلك على تجاوز حدود الخصوصية الضيقة المفتتنة بسماتها وميزاتها الجزئية بما هي عناصر عرضية من شأنها تفريق البشر لا توحيدهم أو بمعنى آخر من شأنها اختلاق وافتعال ضرب من الحدود يستحيل عبوره. فالكونية أرضية للسلام والعدالة وتوزيع الحقوق والحريات بأكثر مساواة مع اعتبار حرمة الأشخاص كقيمة ذات حصانة أولية ومطلقة وهو ما تجلى على نحو صريح في المواد المختلفة لوثيقة الإعلان العالمي للحقوق الإنسان من ذلك مثلاً ما جاء بعض المواد التي نأتي على ذكرها فيما يلي:

ـ **المادة الأولى**: يولد جميع الناس أحرار متساويين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

ـ **المادة الثانية**: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو رأي آخر، أو الأصل الوطني والاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أي تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلاً عمّا تقدم فلن يوجد أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني للبلد أو الدولي للبلد أو للبقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

ـ **المادة الثالثة**: لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة البدن.

ـ **المادة الخامسة**: لا يعرض أي شخص للتعذيب أو العقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة.

ـ **المادة التاسعة عشرة**: لكل شخص الحق في حرية الرأي

والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون تقيد بالحدود الجغرافية.

ينص هذا الإعلان على الإنساني في الإنسان دون اعتبار لما عداه لأن «الإنسانية واحدة العين في كل إنسان»، على حد تعبير **محي الدين ابن عربي**. وهذا الإنساني يحضر في كل الحضارات وفي كل البنيات الاجتماعية والثقافية في كثرتها واختلافها ورغم الحدود التي يمكن أن تفصل بعضها عن بعض، «لأنه لا ينبغي أن نتخيل العلاقات بين الثقافات من خلال مصطلحات الحدود، وإنما من خلال التأثيرات المتداخلة بين مراكز لا يقيم إشعاعها أي وزن للحدود»[8]، كما يذكرنا **بول ريكور** بذلك دائماً في كتاباته في هذا الغرض.

وهذا القول بالكونية يجد أساسه الفكري في العصر الحديث في فلسفة **كانط** السياسية والأخلاقية فيما يعرف عنده بـ"**حق الضيافة**"، حيث يدعو إلى التشريع لحق سياسي كوني يُراعي شروط الضيافة الكونية، وهو قانون من شأنه أن ينظم العلاقات بين البشر بحيث يضمن لهم حرية التنقل من دولة إلى أخرى، ويقول **كانط** عن هذا الحق أنه هو الكفيل بتحقيق السلام الدائم والشامل في العالم: «يستوجب الحق السياسي الكوني مراعاة شروط الضيافة الكونية [...] والمقصود هنا الحق وليس محبة الإنسان، ولذلك تعني الضيافة حق الأجنبي في ألا يُعامل وكأنه عدو حينما يحل في إقليم آخر، قد يجوز طرده إذا لم يؤد به ذلك إلى الهلاك، ولكننا لا نستطيع أن نعاديه طالما بقي حيث هو مسالماً ولا يمكن للأجنبي أن يطالب بحق الإقامة وإنما بحق الزيارة لأن حق الإقامة يقتضي إبرام معاهدة خاصة تنص على استقباله بحفاوة والإقامة لفترة ما. أما حق الزيارة فهو حق لكل البشر فهو يتيح للأجنبي أن يقصد مجتمعاً ما بحكم حق الملكية المشتركة لسطح من الأرض ولأنها كروية الشكل فإنه لا يمكن لهم أن يتشتتوا فيها بلا هوادة، بل إنهم مجبرون على أن يتحمل بعضهم بعضاً»، فحق الضيافة رخصة متوقفة على مدى قدرة الأجنبي على الاختلاط بالسكان الأصليين.[9]

إن البشر مواطنو عالم واحد، لا تفرق بينهم حدود المكان والزمان ولا الفوارق والاختلافات الموجودة بينهم بحكم الانتماء الاجتماعي والخصوصيات الفردية والمحلية وهو أمر كان **سقراط** واعياً به منذ العصر الإغريقي إذ يجيب قائلاً لما سُئل: من أي بلد أنت يا سقراط؟: «أنا من العالم»، ولم يكن يذكر أنه من **أثينا** أو من **كورنثيا**.

لكن يبدو أن هذا الكلام من الماضي حيث كانت الفضيلة هي المحرار الذي يرسم الحدود بين المجتمعات أما اليوم فالمصلحة هي المعيار البديل وهو ما جعل الكونية تسقط في فخ العولمة التي استباحت كل شيء وشكّلت هوية إنسانية جديدة تستجيب لمتطلباتها وتتوافق مع طموحاتها، فهلكت الكونية في العولمة وفرض على البشر التنازل عن انتماءاتهم المحلية وفي هذا السياق يقول **بودريار**: «الواقع أن الكوني يهلك في العولمي وعولمة التبادلات تضع نهاية لكونية القيم. إنه انتصار الفكر الوحيد على الفكر على الفكر الكوني»[10]. وهكذا تحول طموح الإنسان من الرغبة في إلغاء الحدود إلى مزيد تكرسيها أمام تدفق قيم العولمة الاقتصادية التي تعمل على تشيئة الهوية الإنسانية وموضعتها ومن ثمة تمدية الإنسان في سياق استهلاكي انتصرت فيه ثقافة السوق ورأس المال والفرجة على حساب الإنساني دون اعتراف لا بالحدود الجغرافية بل بالحدود الأخلاقية، وشاشة التلفاز تختصر القصة، فتوترت العلاقات بين المجتمعات الفقيرة والغنية وبين من يملك ومن لا يملك، واتسعت دائرة التحديات التي ينبغي على الإنسان أن يواجهها في زمن اختلطت فيه الحدود حتى أصبحت كل الأشياء حبلى بنقائضها على حد عبارة **ماركس**. لقد أصبحت مقولة **ابن خلدون** ذائعة الصيت اقتداء المغلوب بالغالب مقولة ذات قيمة وظيفية عالية في زمننا هذا على أكثر من صعيد خاصة إذا تعلق الأمر بتفسير الهيمنة التي تفرضها البلدان القوية عسكرياً على البلدان الضعيفة. وهكذا تصبح مقولة الحدود تعمل في اتجاه واحد، أي من الدول الضعيفة في اتجاه الدول القوية وليس أدل على ذلك قوانين الهجرة وصعود الأحزاب اليمينية والقومية المتطرفة على المسرح السياسي الغربي. وبدأت أسطورة الرجل الأبيض تطفو على سطح العلاقات بين الغرب وغيرهم من الشعوب من جديد. وقد استثمرت هذه الصورة للثقافة الغربية ما تبديه الثقافات الأخرى من عجز على المصارعة في ساحات الوغى متسلحة في ذلك بسلطة القانون الرهيبة بلغة **جان جاك روسو** متحدثاً عما آل إليه الوضع الإنساني في الحالة المدنية من توحش وهمجية ومفاخرة بممارسة التلسط وبسط النفوذ بالقوة. وهاهو **صامويل هنتنجتون**

يكتب عن هذا الأمر مؤلفاً يعكس من خلال عنوانه فقط تشخيصاً واضحاً للحالة المرضية التي عليها العلاقات بين الثقافات وبين الأمم والشعوب، وخاصة بين الغرب وغيره من شعوب العالم، وهو (صدام الحضارات)، يقول فيه: «إن الفكرة القائلة بأن الشعوب غير الغربية ينبغي عليها أن تتبنى القيم والمؤسسات والثقافة الغربية هي فكرة لاأخلاقية في نتائجها»".

وهكذا تكرست النزعة الإمبريالية للدول القوية كنزعة تدفع الرأسمال لعبور الحدود لمزيد من فتح الأسواق وتحرير التجارة واستنزاف ثروات الشعوب الأخرى وتجلى ذلك في كبريات الشركات العبر قطرية. والمميز في هذا الموقف من الغرب هو التمييز بين التحديث والتغريب ذلك أن التغريب، بعني فرض قيم الغرب ثقافته على المجتمعات الأخرى على أساس أنه أرقى الحضارات وأقواها دون مراعاة للروابط الثقافية وإمكانية التعاون فيما بينها على أساس التنوع الحضاري، وفي هذا السياق يذهب **جون رولز** في كتابه (حقوق الشعوب) إلى إمكانية تفاعل مجتمعات تختلف في العرق والثقافة فيما بينها انطلاقاً من بعض القيم المشتركة كأن يتعاون مجتمع علماني ليبرالي مع مجتمع غير ليبرالي. ولعلّه كان واعياً أكثر من غيره بحقيقة المجتمع الأمريكي من حيث هو مجتمع يتميز بالتعددية والاختلاف فهو مجتمع مهاجرين يشتمل على تنوع هائل من الأجناس والقوميات والأديان لذلك يقدم تصوراً قائماً على مبدأ التعاقد بين ممثلي المكونات المختلفة في مجتمع معين ثم بين ممثلي الشعوب.

II. مشكلة الحدود بين المحلي والعالمي مشكلة سياسيةوأخلاقية

1ـ الإمبريالية الثقافية إمبريالية سياسية في جوهرها وفي نمط اشتغالها

أول ما يتبادر إلى الذهن في هذا المستوى هو المشكل المتعلّق بالإحساس بالانتماء إلى وطن معين، ضمن حدود معينة، تحكمه قوانين مدنية معينة ولكن أيضاً يُفترض أنها لا تكتمل إلا باكتمال القيم الأخلاقية. ذلك أن النظر إلى الإنسان باعتباره شخصية قانونية يفترض التعامل معه كمواطن غير أن اختزال النظر في الإنسان في حدود الوطن الذي ينتمي إليه قد لا يستوفيه حقه أمام تداخل العلاقات والمصالح بين الأوطان وأمام نزوعه إلى الكونية وهو ما يدعونا إلى التفكير في منزلة الإنسان السياسية بين النظر إليه بما هو محلي وبين اعتباره مواطنا عالميا. فما معنى أن يكون المرء مواطناً عالمياً؟ وهل يلغي اعتباره كذلك كل انتماء إلى جماعة وطنية أو محلية معينة؟ هل من ضرورة للتذكير بالحدود التي يمكن أن تفصل بين المحلي والعالمي دون تأزم العلاقة بينهما على صعيد الممارسة السياسية؟

كل منا يدرك تماماً أن التعريف الأبسط والأعم للدولة هو أنها رقعة من الأرض تعيش عليها جماعة من الناس ضمن حدود جغرافية معينة. وأن سيادتها على حدود أراضيها حق لا يمكن التدخل في شأنه من قبل أي كان وأن على مواطنيها وباقي شعوب العالم الاعتراف بتلك الحدود. ولكن كما قلنا منذ حين، فرض تتداخل العلاقات والمصالح رؤية جديدة اهتزت بموجبها أركان السيادة الوطنية في دلالتها التقليدية. بحيث أصبح ينظر للإنسان كمواطن عالمي يسكن هذا الركن أو ذاك من الأرض. وأن الأرض وطن للجميع وهو مقتضى من مقتضيات العلاقات الدولية اليوم تمني النفس بتوحيد العالم لتكون الإنسانية شعباً واحداً، حيث تكون الأرض الوطن الأول والحقيقي لكل البشر، وهو ما عبّر عنه **إدغار موران** في عبارة شديدة التفاؤل بوضع البشرية الحاضر والمستقبلي يلح فيها على «أن التيار الدولي يريد أن يجعل من النوع شعباً، وتريد العالمية أن تجعل من العالم دولة»[11].

ولكن تسقط كل هذه الإدعاءات المكنونة في فخ الثقافة الأحادية أو الرأسمالية العالمية، وهو ما يتجلى في عديد السيناريوهات، لعل أهمها توجه قدرة الرأسمالية العابرة للحدود الوطنية على توزيع سلعها الثقافية حول العالم نحو توزيع ثقافة رأسمالية ذلك أنه ينتج عن دمج كل الثقافات الوطنية أو المحلية في نظام اقتصادي رأسمالي عالمي تنشأ ثقافة جامعة من الرأسمالية. وفي هذا الإطار يرى أحد المفكرين ويدعى **شيلر** أن القوة السياسية والاقتصادية للشركات العابرة للقوميات وانتشارها العالمي تصاحبها قوة إيديولوجية لتعريف الثقافة العالمية، وهكذا شرع **شيلر** يفسّر المؤسسات الإعلامية العابرة للحدود الوطنية على أنها مندمجة تماماً في النظام العالمي الرأسمالي، بل ولها فوق ذلك دور وظيفي في مزيد توسعه وإحكام انتشاره»، لأنها تقدم من خلالها صورها

ورسائلها المعتقدات والمنظورات التي تخلق وتعزز ارتباطات جماهيرها بالوضع الذي توجد عليه الأشياء في النظام ككل»[12]، وعليه، لم يعد ممكناً التخفي وراء خطاب كوني يدعي الدفاع عن قيم علمية ومواطنة عالمية في ظل مجتمعات تتميز بالوفرة والرخاء والرفاه.

والأدهى في الأمر هو أن قوة المؤسسات الإعلامية العابرة للحدود الوطنية ليست فقط اقتصادية وسياسية، بل إنها تمتد إلى أنماط تفكير أساسية حتى أصبح بالإمكان الحديث عن نهج تنموي رأسمالي للمجتمعات النامية. فظهر، تزامناً مع هذا الغزو الحاسم للأنظمة الإعلامية العابرة للحدود، شكل جديد من الاستعمار الإمبريالي ليقوم محل الطرق الاستعمارية الأكثر ابتذالاً وفظاظة وقدماً، ولكن لا يبدو أن الحداثة الإمبريالية التي آل إليها العالم المعاصر لا تكشف عن انزياحاتها التوسعية الاستعمارية في اتجاه الدول الفقيرة فحسب، بل في صلب المجتمعات الغربية نفسها. وهو ما يمكن أن نتلمسه على نحو صريح في المثال التالي الذي يقترحه علينا **وليامز** حيث يقول فيه: «ذات مرة كان هناك ذاك الرجل الإنجليزي الذي عمل في المكتب اللندني لأحدى الشركات متعددة الجنسيات، التي يقع مقرها الرئيسي في الولايات المتحدة. وقد قاد سيارته اليابانية الصنع ذات مساء عائداً إلى منزله. وكانت زوجته، التي تعمل في شركة تستورد معدات المطابخ الألمانية، قد عادت إلى المنزل بالفعل. فكثيراً ما كانت سيارتها الإيطالية الصغيرة أسرع حركة عبر حركة المرور. وبعد تناول وجبة الطعام التي كانت تشتمل على لحم الحمل النيوزلندي، وجزر كاليفورنيا، والعسل المكسيكي، والجبن الفرنسي، والنبيذ الإسباني، جلسا لمشاهدة أحد البرامج على جهاز التلفاز المصنوع في فنلندا. كان البرنامج احتفاءاً استرجاعياً بحرب استعادة جزر فوكلاند. وبينما كانا يشاهدانه شعرا بتنامي الحس الوطني لديهما، فقد كانا شديدي الفخر بأنهما بريطانيان»[13]. وهذا معناه تحديداً أن الحس الوطني لا يلغى بمحاولة إلغاء الحدود. بل إن الدول ذات النظام الفيدرالي أصبحت، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، مهددة بالانحلال في أي لحظة، نظراً لما للحدود من وطأة على تشكّل الوعي السياسي بأهمية الانتماء إلى وطن. فما بالك بما يدعو إليه أصحاب النزعة الكسموبولتية إلى إمكانية قيام فيدرالية كونية تتقاسم السيادة التي يُستعاض فيها عن مفهوم الدولة/ الأمة الذي تبلور في صلبه مفهوم المواطنة الديمقراطية كانتماء إلى جماعة سياسية ما، والانتماء إلى الثقافي، إلى جماعة قومية في آن. فـ «فالمواطن العالمي ليس الفرد الخاص بل الذات السياسية وهي تكشف عن وجودها الخصوصي وتعلنه داخل العلاقات السياسية»[14]، على حد تعبير **إتيان تاسان**. فأن يكون الإنسان مواطناً عالمياً لا يعني أن ينتمي إلى جماعة عالمية أي إلى إنسانية بلا جنسية، ولكن معناه أن يعبر عن انتماءه الخاص إلى جماعة محدودة على أن يكون ذلك ضمن أفق العالم المشترك. عالم يمكن تشييده داخل حدود الأوطان ذاتها. وليس غريباً إذن أن يعلن في هذا الاتجاه **أمارتيا صن** عن «الحاجة الماسة في العالم المعاصر إلى صياغة أسئلة ليس فقط عن اقتصاديات وسياسات العولمة، بل أيضاً عن القيم والأخلاق وحس الانتماء الذي يشكل مفهومنا عن العالم الكوكبي»، لأن برأيه: «عندما نقدم فهم غير انفرادي أو انعزالي للهوية الإنسانية، فإن الدخول في تلك القضايا لا يتطلّب ضرورة أن تستبدل ولاءاتنا القومية والمحلية بالكامل بحس انتماء كوكبي، لكي ينعكس في العمل على إقامة تلك الدولة العالمية الهائلة. والواقع أن الهوية الكوكبية يمكن أن تبدأ باستقبال ما تحتاج إليه من دون أن تحد من ولاءاتنا الأخرى»[15].

إن الإنسان لا يسعه أن يكون ذات متشظية بين انتماء محلي يمثل إطاراً مبدئياً لتمثلاتها ومواقفها من الخير والجدير والصالح، وبين انتماء كوني تصدعت معالمه في خضم تحولات عولمية ترفع شعارات ملغزة بشأن الذات والانتماء وبشأن العلاقات وتبادل المصالح تحكمه في ذلك طبيعتها الإمبريالية الساعية إلى مزيد الهيمنة الاقتصادية ومن ثمة التأثير في القرار السياسي للدول الفقيرة فيما يتعلق بالهجرة والسياحة، في ظل تصور للحداثة العالمية يعكس تجارب حياتية روتينية تدفع في اتجاه نزعة ثقافية تتسم بانفتاح أكبر على العالم بغض النظر عن الافتقار إلى أي تشجيع من الدول القومية. حتى اعتقد البعض أن السياحة مثلاً تيسر التفاهم بين الدول عبر تجربة فتح الحدود أمام تدفق الأجانب إلى حد أصبحنا فيه نشهد شهية شعبية ضخمة لاستهلاك الأماكن الأجنبية. وأبرز مثال على ذلك التدفق الهائل للزوار من أوروبا الشرقية إلى تجاه المراكز السياحية في أوروبا الغربية عقب انهيار الستار الحديدي وجدار برلين والتجربة التي أصبح فيها الحق في السفر غير مقيد، والاستهلاك الثقافي جزءاً ليس فقط من

الوعد الخاص بالليبرالية الغربية ولكن من فكرة أوسع عن المواطن الاستهلاكية المعولمة.[16]

2ـ الكسموبوليتانية بديل عن المحلية: مقاربة للحدود من زاوية أخلاقية، تتخطى كل المعوقات الإمبريالية

يتعلق الأمر هنا بالنظر في إمكانية انفتاح السياسي على الأخلاقي في صلب مقاربة **مشكلة الحدود** بما يسمح لنا بمتابعة شروط إمكان انفتاح المحلي على العالمي. بيد أن هذا الانفتاح لا يبدو ممكناً إلا من خلال تحديد التضمينات الأخلاقية لمفهوم المواطنة العالمية، بحيث نعترف بأولوية العالمي أو الكوني على المحلي. وقد جاء في معجم أكسفورد الموسوعي للغة الأنجليزية أن الكوسموبوليتانية تفيد في بعض معانيها التحرر من القيود وصور الانحياز الوطنية. فأن تكون مواطناً عالميا يعني أن تكون لديك نزعة ثقافية لا تقتصر على الاهتمام بالناحية المحلية المباشرة. بل عليك أن تعترف بالانتماء والمشاركة والمسؤولية العالمية ويمكنها دمج هذه الاهتمامات الأوسع في الممارسات الحياتية اليومية. ويعد هذا النوع من النزعات شرطاً مسبقاً لتحقيق مشاركة فعالة لنمط الحياة في الحوكمة العالمية. وهو المعنى الذي عبّر عنه **هانرز** بشكل جذري عندما يصف الكوسموبوليتانية على أنها «حالة ذهنية أو أسلوب لتدبير المعنى»[17]، وهي رغبة في التعاطي مع الآخر وموقف فكري وجمالي من الانفتاح على تجارب ثقافية متنوعة ومختلفة بحيث تكون تعبيراً عن نزعة تبحث في الاختلافات أكثر من البحث عن التجانس.

إن الكوسموبوليتانيين الحقيقين يتميزون عن غيرهم من الناس الذين يتحركون على الصعيد العالمي كالسياح أو المنفيين أو المغتربين أو موظفي الشركات المتعددة الجنسيات والعمال المهاجرين على أساس معرفة إن كانت لهم مثل هذه النزعة الثقافية المركزية أم لا. والواقع، حسب **هانرز**، أن أكثرهم يفتقدون لهذه النزعة، فالسياح غير معنيين بالتعاطي مع الآخر الثقافي لأن ما يهمهم بالدرجة الأولى هو إيجاد مركز للتسوق مثل (هوم بلاس **Home-plus**): «كأن يعتبرون إسبانيا "هوم بلاس" الشمس الساطعة والهند "هوم بلاس الخدم" وأفريقيا "هوم بلاس" الفيلة والنمور»[18]. وبالمثل فإن أكثر العمال المهاجرين لا يصبحون كوسموبوليتانيين «لأن الذهاب بعيداً بالنسبة إليهم يكون مثالياً، أي بمثابة "هوم بلاس" للحصول على دخل أعلى دون أن يكون تعاطيهم مع ثقافة الآخر ميزة إضافية، بل تكلفة ضرورية يجب الإبقاء عليها عند مستوى منخفض قدر الإمكان»[19]. ويريد المنفيون "هوم بلاس" للأمان، وأما بالنسبة للموظفين في الشركات المتعددة الجنسيات المرتحلين في كل أنحاء العالم، فإنهم كثيراً ما يغلفون أنفسهم في ثقافاتهم الوطنية (التي غالباً ما تكون أوروبية أو شمال أمريكية) خلال أسفارهم، وبالتالي «فإنهم يظلون بشكل أساسي محليين من سكان العواصم، بدلاً من أن يصبحوا كوسموبوليتانيين»[20]، وعلى هذا النحو يصور لنا **هانرز** هؤلاء الكسموبوليتانيين كما لوكانوا طيوراً مهاجرة نادرة.

إن المواطن الكسموبوليتاني لا يدّعي أن كل القيم متكافئة بقدر ما يؤكد على مسؤولية الأفراد والجماعات فيما يتعلق بالأفكار التي يتبنونها والممارسات التي ينخرطون فيها. فهو ليس شخصاً يتنصل من التزاماته التي يكون قادراً على التعبير عن طبيعتها وتقييم دلالتها بالنسبة على من يتبنون قيماً مختلفة. وذلك دون أن يجعل من الكسموبوليتاني نمطاً مثالياً، ينظر إليه على أساس المقابلة بينه وبين المحلي، بل هو بالتحديد شخص قادر على أن يحيا بصورة أخلاقية وثقافية على الصعيدين العالمي والمحلي في نفس الوقت. فبإمكان الكوسموبوليتانيون أن يفرضوا ميولهم ومواقفهم الثقافية وأن يقدروها ولكن في إطار التفاوض مع المحليين المستقلين الآخرين كأنداد لهم. وهم يستطيعون بما هم كذلك التفكير فيما يتجاوز حدود المستوى المحلي وصولاً إلى التبعات بعيدة المسافة والمدى للأفعال، وأن يدركوا المصالح العالمية المشتركة، وأن يكونوا قادرين على الانخراط في علاقة ذكية من الحوار مع الآخرين الذين ينطلقون من تصورات مختلفة فيما يتعلق بكيفية تعزيز مصالحهم.

وعلى هذا النحو يمكن أن نفكر في الكوسموبوليتانية كنزعة **عولمحليةأخلاقية**، تعمل على إرساء قواعد لتوطيد العلاقة بين الاقتصادي والسياسي والأخلاقي من ناحية وبين الموقف المحلي من أجل تدعيم كل إمكانيات التقارب على مبادئ أخلاقية تحسس البشر بمسؤولياتهم تجاه الكوكب ورفع التحديات في مواجهة مختلف المخاطر البيئية كالاحتباس الحراري أو الجفاف أو الاستنزاف التي

سيرثها أبنائنا وأبناء أبنائنا الذين سيضطرون للعيش في النتائج المباشرة أو الغير مباشرة المترتبة عن لامبالاة معممة ولا مسؤوليات معممة. ويحتاج الكسموبوليتاني في كل ذلك إلى معايشة العالم الأوسع باعتباره يمس عالمه الحياتي المحلي والعكس صحيح على اعتبار أنه محتاج لكي يتصرف كـ **عولمحلي أخلاقي**. على أساس اعتبار قوة الإلزام الأخلاقي والتبادلية والتضامن في نفس الوقت الذي توجد فيه ضمن المجتمعات على الصعيد المحلي.

خـاتمـة

وأخيراً لا بدّ من الاعتراف بأن الحدود حالة تفترضها حياة الإنسان النوعية بما هو كائن لا يستقيم وجوده إلا في ظل حدود معينة تضبط علاقته بذاته وبالآخر وبالعالم، وهي حدود تفتح وتغلق بحسب الوضع الذي يكون عليه البشر في المستويات المختلفة، دون أن يلغي كل إمكانية لمد جسور التواصل في عصر نكيل فيه التهم أحياناً كثيرة لغيرنا وننسى أنفسنا، ونشكك فيما كسبت أيدينا من أسباب التقدم والتطور على درب التحضر والتمدن واللقاء بالآخر ضمن أفق العالم المفتوح. فمن حق البشرية أن تحلم بعالم بلا حدود وحلم طموح ومشروع طالما راود **كانط** وأشياعه في كل عصر ومكان ولن يكون من يفكر في هذا الأمر حالة استثنائية بل امتداد طبعي لكل موقف فلسفي وأخلاقي وسياسي يعلي من منزلة الذات البشرية. ومهما تكن صعوبة إيجاد نقطة أرخيدية تتحقق من خلالها وحدة الذات كمفهوم مجرد ونوميني بالمعنى الكانطي مع واقع الوجود الذي هو فضاء فعلها الحقيقي، فإني أحسب أن الإحساس بالحدود لا ينفصل عمّا يمكن أن يهدد هويتي بالضياع في خضم صراعات محمومة من أجل السيطرة والهيمنة والاستحواذ على مراكز النفوذ وصناعة القرار.

ولأجل ذلك، لا يجب أن يتوقف طموحنا عند مشكلة الحدود نفسها بل يجب أن يتعداها إلى البحث لا في إمكانيات تجاوزها وتخطيها، وإنما إلى محاولة استيعابها ضمن الفضاء الإنساني بحيث يكون لقاء الإنسان بالإنسان ممكناً. فقدر الإنسان أن يكون متفاعلاً مع غيره ومتصلا به مهما تباعدت المسافات. وعلينا نحن المجتمعات العربية والإفريقية التي عاشت الاستعمار أن ندخل في العقلانية التي فرضها التقدم العلمي والتكنولوجي مع الحفاظ على هوياتنا الثقافية لن يتسنى لنا تحقيق مثل هذا الدخول ما لم نرمِ عرض الحائط كل مخلفات ذلك الاستعمار ولعلها هنا بالذات تكمن المفارقة الحقيقة لمشكلة الحدود في عالمنا المعاصر وهي مفارقة صاغها **ريكور** كما يلي: «لم يتسن قيادة مقاومة القوى الاستعمارية وحركات التحرر إلا بالمطالبة بشخصية خاصة ذلك أن المقاومة لم تكن مدفوعة بالاستغلال الاقتصادي فحسب، بل، على نحو أعمق بفعل طمس الشخصية الذي أنتجه عهد الاستعمار. فقد كان من الواجب البدء باستعادة الشخصية العميقة وإعادة تأصيلها في ماض قصد تغذية حيوية المطلب القومي، ومن هنا تأتي المفارقة: فمن جهة يجب إعادة تأصيل في ماضينا، بأن نصنع لأنفسنا روحاً قومية ونرفع هذا المطلب الروحي والثقافي في وجه شخصية المستعمر. ولكن يجب في الآن ذاته، للدخول في الحضارة الحديثة، الدخول في العقلانية العلمية والتقنية والسياسية التي تتطلب غالباً التخلي نهائياً وببساطة عن الماضي الثقافي...»[21].

هكذا إذن، يبدو لا مفر للبشر من أن يستوعبوا حقيقة الإنسانية من حيث هي على حد عبارة **ريكور**: "جسماً واحداً، كونية واحدة تمثل في الآن نفسه تقدماً عظيماً للجميع ومهمة عسيرة لبقاء التراث الثقافي وتكيفه مع هذا الإطار الجديد»[22]. وحسبنا أن نغنم من هذا التلاقح الثقافي ما به نطور إمكانياتنا الذاتية من أجل التغلّب على كل المسائل والمشكلات التي تطرحها علينا الحدود في أبعادها المختلفة. فلا وجود لحدود إلا بقدر ما نضعه لأنفسنا وحول أنفسنا وفوق أنفسنا من حدود تشعر إزاءها النفس البشرية بالعجز والارتباك عن الفعل الهادف خارج تلك الحدود ولعلّ ذلك يتوافق وينسجم مع طبيعة الكائن البشري المحدودة بيولوجياً وسيكولوجياً واجتماعياً. ولنتساءل فيما بيننا وبين ذواتنا عما إذا كنا قادرين على الإفلات من قيود المحلية والاضطلاع بمهمة الانفتاح على العالمي بكل مقتضياته التي تفرضها العولمة في صيغها المختلفة دون الشعور بالذنب حيال علاقاتنا الحميمة بالوطن والعائلة والذات. ومتى كنا قادرين على الاضطلاع بتلك المهمة هل سنكون قادرين على عبور الحدود دون الإحساس بأننا فعلاً نعبرها فضلا عما تكشف عنه الإجراءات الجمركية في المطارات والموانئ البحرية وعبر نقاط الحدود البرية المختلفة. وغني عن التذكير بأن تأشيرة العبور إلى العالمي هي استيعاب المحلي على نحو يضمن تماسكه ولا يهدد وحدته ضمن

حدوده التي تفرض أن يعترف بها مهما تكن إغراءات التغريب التي أذعن لها شبابنا اليوم في مجالات الغذاء واللباس والذوق والموسيقى، حتى اغتربوا عن أوطانهم وغربت شمس إبداعهم. وأنهي بالقول أن مسؤولية الدفاع عن الحدود لا الجغرافية والسياسية (التي هي في الأصل صناعة استعمارية) مهما اختلفنا في معنى الوطن أو القطر أو الإقليم بحسب الانتماء السياسي، لأن ذلك قام به الجدود في مواجهة الاستعمار، بل الحدود الأخلاقية بما يضمن مجتمعاتنا الأمن الصحي باعتباره أكبر تحدي يواجه شبابنا اليوم ليس فقط الأمن الغذائي. ولا يكون ذلك إلا بتحقيق تنمية اجتماعية شاملة تنهض بقطاعات التعليم والصحة والعمل، فنكفي أنفسنا شر عبور الحدود خلسة وبصورة غير مشروعة.

نوفل الحاج الطيف

باحث من تونس

الهوامـش

(1) Meyrosowitz: No Sense of Place: The impact of electronic media on social behavior, New York, Oxford University Press, 1985:vii-viii.

(2) Mcluhan and Fiore: The Medium is the Message, Harmonds worth, Penguin, 1967, p.16.

(3) Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1967; pp 400-401.

(4) Morin: Une politique de civilisation, Paris, Erléa, 1997; p 118.

(5) فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، العـ140ـدد، 1989.

(6) Taylor: Les sources du moi, la formation de l'identité humaine, Paris, Seuil, 1998, p 64.

(7) نسبة إلى الفوضوية وهي توجه فلسفي للقضاء على الدولة والملكية الخاصة، من أشهر أعلامها **برودون** (1809ـ1865)، و**باكونين** (1814ـ1876).

(8) ريكور: المشروع الكوني وتعدد التراثات، منشورات اليونسكو، ص 83.

(9) كانط: نحو السلام الدائم، ترجمة نبيل الخوري، دارصادر، بيروت 1985.

(10) بودريار (جان): السلطة الهمجية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العـ234ـ135ـدد134، خريف 2006، ص43.

(11) Morin: Introductionà une politique de l'homme, Paris, Seuil, 1965, p 90.

(12) Schiller: Transnational Media and National Development, in K. Nordenstreng and H. I. Schiller(eds), National Sovereignty and International Communication, Norwood, NJ: Ablex ,pp 21-32.

(13) أورده تومليسون في كتابه الصادر عن سلسلة عالم المعرفة بعنوان: العولمة والثقافة، العـ354ـدد، 2008 Aout.

(14) Tassin: Qu'est qu'un sujet politique? in Revue Esprit, Avril 1997, p150.

(15) أمارتيا صن: الهوية والعنف، سلسلة عالم المعرفة، العـ353ـدد، 2008 juin

(16) Urry: Tourism, Europe and Identity, in J. Urry Consuming Places, London, Routledge, 163-70, 1995.

(17) Hanners: Cosmopolitans and Locals in World Culture, in Featherstone(ed.), Global Culture, 237-51, 1990.

(18) Ibid. p 241.

(19) Ibid. p 243.

(20) Ibid. p 245.

(22) Ricœur: Histoire et vérité, Idéa, Cérès, 1995, pp 318-334.

(22) Ibid.

الرمز يُعطي الفكر

بول ريكور(*)

ـ II ـ

1. من الرموز الأوّليّة إلى الأساطير[1]

إلى الآن، كنّا نحاول "إعادة تمثيل" **اختبار** المعصية **faute**، في الخيال، وبشيء من التعاطف إن جاز القول. هل حقّاً وصلنا، تحت اسم الاختبار، إلى معطى ما مباشر؟ على الإطلاق. فما اختبرناه كـ دنس **souillure**، أو كخطيئة **péché**، أو كمعصية **faute**، يقتضي وساطة لغة خاصّة، هي لغة الرموز. ومن دون الاستعانة بتلك اللغة، سيظلّ الاختبار صامتًا، مبهمًا، منغلقًا في تناقضاته الذاتيّة (وهكذا، يُعبَّر عن الدنس كشيء يوبئنا من خارج، وعن الخطيئة كعلاقة متمزّقة، وكقدرة، وغير ذلك). وهذه الرموز الابتدائيّة **élémentaires**، بدورها، لم يكن الوصول إليها سوى على حسابِ تجريد **abstraction** انتزعها من عالم الأساطير الغنيّ. ولكي نشرع في تفسيرٍ محض ألسُنيٍّ للعبارات التي تكشف اختبار المعصية على أفضل وجه (الوصمة والدنس، والانحراف، والتمرُّد، والزَّلل، والتيه، وغير ذلك)، كان لزاماً علينا تعليق رموز الدرجة الثانية التي تكوّن، بنفسها، الوسطَ الذي يحوي الاختبار الحيّ للدنس، وللخطيئة، وللذنب.

إنّ هذا المستوى الجديد من التعبير يُحيّر الإنسان الحديث. فبمعنًى ما، وحدَهُ هو يستطيع أن يتعرَّف على الأسطورة كأسطورة، لأنّه وحدَهُ من وَصَل إلى حيث ينفصل التاريخ والأسطورة. ولعلّ في هذه "الأزمة"، وهذا القرار، الذي على إثره انفكّ التاريخ عن الأسطورة، دلالةً على خسارة البُعد الأسطوريّ: لأنّ الزمن الأسطوريّ لم يعد من الممكن مضارعته مع زمن الأحداث "التاريخيّة" بالمعنى الذي يقتضيه المنهج التاريخيّ، والنقد التاريخيّ، ولأنّ المكان الأسطوريّ لم يعد من الممكن مضارعته مع أمكنة الجغرافيا لدينا، ولأنّنا بتنا يستهوينا أن نهب أنفسنا بالكامل لنزع أسْطَرَةٍ **démythisation** جذريّ عن كلّ تفكيرنا. بيد أنّ إمكانيّةً أخرى تعرض نفسها أمامنا: فبالتحديد لأنّنا نعيش ونفكّر بعد انفصال الأسطورة والتاريخ، فإنّ نزع الأسطرة عن تاريخنا قد يُشكّل الوجه الآخر من فهمنا للأسطورة كأسطورة، ويمكّننا من غزو البُعد الأسطوريّ لأوّل مرّة في التاريخ. ولهذا لا نحكي هنا، أبدًا، عن نزع الأسطرة، بل نحن نحكي، وحصرًا، عن نزع الـمَثْلَجة[2] **démythologisation**، مع كونه معلومًا تمامًا أنّ ما فُقِدَ فهو المعرفة الزائفة، اللوغوس الزائف في الأسطورة، كما نراه مُعبَّرًا عنه، مثلًا، في الوظيفة الإتيولوجيّة[3] للأسطورة. لكن عندما نخسر الأسطورة بما هي لوغوس مباشر، فإنّا نعيد اكتشافها بما هي أسطورة. وفقط من خلال طريق التفسير والفهم الفلسفيّ، وهو طريق ملتوٍ، تستطيع الأسطورة أن تخلق تحوُّلًا فجائيًّا[4] **peripeteia** جديدًا في اللوغوس.

إنّ هذا الغزو للأسطورة كأسطورة ليس سوى جانب من جوانب الاعتراف بالرموز، وقدرتها على الكشف. أن نفهمَ الأسطورة كأسطورة يعني أن نفهم ما تضيفه الأسطورة مع زمانها، ومكانها، وأحداثها، وشخصيّاتها، والدراما الخاصّة بها إلى الوظيفة الكَشفيّة للرموز الأوّليّة المستنبَطة أعلاه.

ومن دون الادّعاء أنّنا هنا نقدّم نظريّةً عامّةً في

(*) فيلسوف فرنسيّ (1913ـ2005) اشتهر بجمعه بين التوصيف الفِينُومِينولوجيّ والتأويل الهرمنوطيقيّ، مُضافًا إلى انفتاحه على الفلسفة التحليليّة المعاصرة. من أهمّ كتبه الإنسان الخطّاء، في التفسير: محاولة في فرويد، الذات عينها كآخر، والزمان والسرد. المترجم.

الرموز والأساطير، وبالتالي نحدّ أنفسنا، طوعًا وعلى نحو ممنهج، بتلك المجموعة من الرموز الأوّليّة المعنيّة بالشرّ الإنسانيّ، فإنّنا نستطيع أن نستعرض، فيما يلي من المسائل، نظريّتنا التي نشتغل على أساسها، والتي ستُوظَّف في كلّ مسار تحليلنا، وتُختبر من خلال الممارسة:

1) إنّ أوّل وظائف أساطير الشرّ هي احتضان الإنسانيّة ككلّ في تاريخ مثاليّ واحد. ومن خلال زمان يمثّل كلّ الأزمنة، يتجلّى "الإنسان" ككلّيّ ملموس؛ آدم، هنا، يدلّ على الإنسان. في آدم، يقول القدّيس بولس، خطينا أجمعين. وبذا يتفلّت الاختبار من خصوصيّته وتفرُّده؛ بل هو يتحوّل في "نموذجه الأصليّ **archétype**" الخاصّ به. ومن خلال صورة البطل، أو السلف، أو الجبّار **le titan** (نسبةً إلى الآلهة الجبابرة الذين حكموا اليونان في العصر الذهبيّ الأسطوريّ، وهم سابقون على الآلهة الأولمبيّة)، أو الإنسان الأوّل، أو النصف إلٰه **demi-dieu** (مثل جلجامش وهرقل)، نضع الاختبار على سكّة البنى الوجوديّة: يستطيع المرء، الآن، أن **يقول** الإنسان، الوجود، الكائن، لأنّه في الأسطورة يُجمَلُ النوعُ الإنسانيّ ويُختَصر.

2) إنّ كلّيّة الإنسان، كما تتجلّى في الأساطير، تستقي طابعها الملموس من **الحركة** التي تدخُلُ الاختبارَ الإنسانيّ من خلال السرد **narration**؛ ومن خلال حكاية **بداية المعصية faute ونهايتها**، تمنح الأسطورةُ الخبرةَ توجُّهًا، وطابعًا، وتوتُّرًا. لا تُختَزَلُ الخبرة بعد ذلك إلى خبرة حاضرة؛ فهذا الحاضر لم يكن سوى مقطع مُستعرَض **coupe instantanée** من تطوُّر يمتدّ من الأصل إلى الاستيفاء **accomplissement**، من "التكوين **Genèse**" إلى "الرؤيا **Apocalypse**". وبفضل الأسطورة، يجتازُ الخبرةَ التاريخُ الجوهريّ، تاريخ العذاب والخلاص الإنسانيّين.

3) على نحو أكثر تأسيسيّةً، تحاول الأسطورة أن تصل إلى لغز الخبرة الإنسانيّة، أي التناشز **discordance** بين الحقيقة الأساسيّة حالة البراءة؛ وضع المخلوق؛ الكائن الجوهريّ ووضعيّة الإنسان الفعليّة، كـ مدنّس؛ كخاطئ؛ كمذنب. تفسّر الأسطورة هذه النقلة باللجوء إلى السرد. أمّا أنّه سردٌ، فبالتحديد لغياب كلّ استدلال **déduction**، وكلّ نقلة منطقيّة بين حقيقة الإنسان الأساسيّة وبين وجوده الحاضر، بين وضعه الأنطولوجيّ ككائن خُلِقَ خيِّرًا، مُقدَّرًا للسعادة، ووضعه الوجوديّ، أو التاريخيّ، المختبَر تحت عنوان الاغتراب **aliénation**. إذًا، للأسطورة مُرتكزٌ أنطولوجيّ: فهي تشير إلى العلاقة بعبارة أخرى، إلى القفزة والمرور، إلى الفتق والرتق بين كينونة الإنسان الجوهريّة ووجوده التاريخيّ.

بكلّ هذه الأنحاء، تجعل الأسطورةُ خبرةَ المعصية محورًا لكلّ؛ محورًا لعالم: عالم المعصية.

قد يستطيع المرء أن يعرف كم بتنا بعيدين عن تأويلٍ محض مجازيّ للأسطورة. فالمجاز يمكن دائمًا **ترجمته** إلى نصٍّ يمكن فهمُهُ بذاته؛ ومتى ما توافر هذا النصّ الأفضل، يسقط المجاز هذا كدثار غير ذي غناء؛ فما أظهره المجاز، في عين إخفائه له، يمكن قوله الآن في خطاب مباشر يغنينا عن المجاز نفسه. ومن خلال وظيفتها ثلاثيّة الأضلاع الكلّيّة الملموسة، والتوجيه الزمانيّ، والاستكشاف الأنطولوجيّ تتحلّى الأسطورة بطريقة **لكشف** الأشياء التي لا تُختَزَلُ إلى أيّ ترجمة من أيّ لغة رمزيّة مُشفّرة إلى لغة واضحة. وكما أظهر شِلِنغ **Schelling**، في كتابه **فلسفة الميثولوجيا philosophie de la mythologie**، فإنّ الأسطورة متجانسة ومباشرة؛ هي تعني ما تقول[5].

ومن الضروريّ، بالتالي، لفهمٍ نقديّ للأسطورة، أن نحترم لااختزاليّتَها إلى مجاز.

[...]

ـ III ـ

4. التبرير ورموز آخر الزمان[6]

لقد نفذنا إلى غابة المعاني التي قد خلقها الرمز الآدميّ. والأوان قد آن لنسترجع لهذا الرمز حركيّته: إنّه رمزٌ للبداية، وقد تبنّاه الكاتب التوراتيّ، الذي نُطلقُ عليه اسم "اليهويّ[7] **le Yahwiste**"، مع وعينا الحادّ بأنّه رمزٌ **استعاديّ rétrospective**، مرتبطٌ بوثاقة بكلّ التجربة التاريخيّة المتوجّهة إلى المستقبل. لسنا معنيّين هاهنا بإعادة بناء كلّ لاهوت التاريخ القابع عند أسس تلك التجربة.

بل نحن معنيّون بإيجاد حلٍّ لمشكلة محدّدة هي التالية: هل هناك، في تلك التجربة، وفي لاهوت التاريخ ذاك، رموزٌ للنهاية تضاهي رمزيّات البداية كما طُوِّرت في الأسطورة الآدميّة؟ من هنا، فإنّ المشكلة، قيد الطرح، هي مشكلةُ وفاق رمزٍ مع رمز؛ ما هو في معرض الخطر، هنا، هو تماسك "النوع" الذي يُشكّل له الرمزُ الآدميُّ الرمزَ الاستعاديّ النهائيّ. بكلام آخر، نحن إنّما نسعى إلى استكشاف ذاك الذي يوازي، في النوع التوراتيّ، إعادةَ تشريع "شعائريّة ـ طقوسيّة" (كما ويوازي صورة الملك **le Roi** المتعلّقة بها) في دراما "النوع" الكونيّة، أو ذاك الذي يتناظر مع المشهد، ومع الانفعال، ومع الحكمة في التراجيديا، أو، ثانيةً، ذاك الذي يتناظر مع أوذيسة النفس في الأسطورة الأورفيوسيّة. لسوف نحاول الإجابة عن هذا السؤال في حدود مبحثنا المعنيّ بالرموز.

وإذ نُتمُّ معنى الرمزيّة الآدميّة بوضعها في الكلّ الزمنيّ الذي انتزعناها منه، فسوف نجد مجدّدًا، في مرتبة ثانية، رمزيّةَ "المغفرة **pardon**" التي بدأنا باختطاتها في القسم الأوّل. سوف لن ننسى أنّ مفهوم "المغفرة" قد أطلَقَ تاريخًا موازيًا للتاريخ الذي أدّى من الدنس إلى الخطيئة فالمعصية. وقد اختططنا مسار تاريخ المغفرة المثاليّ بحسب موضوعات الاطِّهار[8] **purification**، والرحمة (**hesed**)، والتبرير[9] **justification**. الآن، يستقرّ ذلك التاريخ على رمزيّة أوّليّة: أن نغسل أو نزيل، أن نفكّ، أن نحرّر، أن نستردّ، وما إلى ذلك؛ لكن، رغم أنّنا كنّا قادرين على تصوّر غنى رمز "الخروج **exodus**" من مصر دون الاستعانة بأيّ مصادر، ما خلا إعادة التأويل اللاهوتيّ للماضي التاريخيّ لإسرائيل، فإنّ استنباط رمز التبرير لم يكن متيسّرًا لافتقارنا إلى شرحٍ لنظام الصور المرتبطة بنهاية الزمان. بالتالي، فإنّنا سنربط رمزيّة التبرير بالرمزيّة الأخيريّة ـ أو المَعَاديّة[10] (الإسكاتولوجيّة). ومن خلال هذه الرمزيّة الثانية، ستستمرّ تجربة المغفرة الحيّة بالتكشُّف أمامنا؛ وبمرورها في الخيال المِتافيزيقيّ، ستغتني (التجربة) بالمعنى الذي لا نستطيع أن نعبّر عنه بلغة الاختبار الدينيّ المباشرة. وعلى هذا المسار الطويل من تأويليّة الرموز، تحضر الخبرة على ضوء الخطاب.

أمّا الرموز الطاغية في المعاديّة فهي رموز "ابن الإنسان" و"آدم الثاني" (لن نثير، الآن، مسألة تماهي هذين الرمزين)؛ إنّها رموز ملفتة بالفعل. فهي تجيب، حرفًا بحرف، على مسألة الرمز الآدميّ، وتسمح لنا، بضربة واحدة، أن نستجليَ الانسجام المتبادل بين رموز السقطة **la chute** التي حصلت في البداية، ورموز الخلاص التي ستأتي في نهاية الزمان.

إلّا أنّه من الصعوبة بمكان أن يجعل المرء نفسه في محضر هذه الرمزيّة دفعةً واحدة. إذ قد يُعترض، وعن حقّ، أنّها لا تنتمي إلى مستوى الرمز الآدميّ. فهي قد برزت إلى الوجود الكتبيّ (أي ظهرت في النصّ) في مراحل لاحقة، مع اليهوديّة المتأخّرة، واليهوديّة الباطنيّة (في أسفار دانيال، وعزرا الرابع، وكتاب إنوخ الأثيوبيّ)، وفي الأناجيل (الأربعة)، وفي الرسائل البولسيّة. علينا أن نموضع أنفسنا، إذًا، عند مستوى الرمز الآدميّ، فنبدأ بالتجاوب مع تلك الأسطورة في نفس الوسط الثقافيّ، ومن ثمّ نحاول أن نلاحق الاغتناء التصاعديّ للأشخاص والصور التي تنسجم، منذ البداية، وصورة آدم، كي تستحوذ على رمزَي ابن الإنسان وآدم الثاني.

بطبيعة الحال، ليس التاريخ الكتبيّ لتلك الشخصيّات أو الصور هو ما يعنينا، بل العلاقة الفينومينولوجية بينها خلال ذلك التاريخ.

ويتبيّن هذا التوتُّر نحو المستقبل، عند المحرِّر اليهويّ (الذي لا يعرف شيئًا عن "آدم الثاني")، في حدث ينتمي إلى ما قبل التاريخ (ما قبل المدوّنات) **Urgeschichte**، بل هو حدثٌ يضع حدًّا، بمعنًى ما، لما قبل التاريخ. إذ به يُفتتح تاريخ الخلاص[11] **Heilsgeschichte**. هذا الحدث هو نداء إبراهيم[12]:

«وقال الربّ لأبرام اذهب من أرضك، ومن عشيرتك، ومن بيت أبيك، إلى الأرض التي أريك.

فأجعلك أمّةً عظيمةً، وأباركك، وأعظّم اسمك، وتكون بركةً.

وأبارك مباركيك، ولاعنُك ألعنه. وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض». (سفر التكوين 12: 1–3)

قد تكون صورة إبراهيم الجوابَ الأوّل على صورة آدم[13]. وبالطبع، فإنّ أهمّيّتها اللاهوتيّة هي ممّا قد عولج بإسهاب:

«فآمن (إبراهيم) بالربّ، فحَسِبَهُ له برًّا». (سفر التكوين 15: 6)

بالتالي، فإنّ الإسرائيليّ عندما يتأمّل في ماضيه، فإنّه يجد إشارة أمل؛ وحتّى قبل أيّ معاديّة، فإنّه يمثّل، لنفسه، تاريخ "آبائه" على أنّه تاريخٌ يوجِّهُهُ "وعدٌ"، ويتحرّك نحو

"استيفاء". ولا ريب، فإنّ هذا الأمل منوطٌ بالأرض والدم: سوف أعطيك أرضًا، أرضًا موعودةً، وسيكون نسلك كتراب الأرض، حتّى إذا استطاع أحدٌ أن يعدّ تراب الأرض، فنسلكَ أيضًا يعدّ (راجع سفر التكوين 13: 15–16)؛ لكن، على الأقلّ، تُقدّم الحركة، من الوعد إلى الاستيفاء، المفتاحَ الذي يجعل ممكنًا تنظيمَ كلّ الأخبار المتناثرة المتعلّقة بإبراهيم ويعقوب ويوسف.

ما يعنينا هنا هو أنّ هذا المشروع التاريخيّ مشحونٌ بالمعنى بما يقوّي سلسلةً من الإبدالات **transpositions** التي قد توصلنا، خطوةً بخطوة، إلى الصور المعاديّة.

يدخل الإبدال حيّز التنفيذ، أوّلًا، في التاريخ المتوارث نفسه، ومن ثمّ، في الاستعادة: الوفاء بالوعد الذي يبدو، في بادئ الأمر، في متناول اليد «لأنّ جميع الأرض التي ترى، لك أعطيها، ولنسلك إلى الأبد [...] قم امش في الأرض، طولها وعرضها، لأنّي لك أعطيها» (سفر التكوين 13: 15–17)، لا يفتأ في طور التأجيل المستمرّ. في هذه الأثناء، يحصل الوحي في سيناء، ومعرفة الشريعة، وبناء الطقوس، والتجربة في البرّيّة. إنّ غنى هذه الفترة الفاصلة هو بحيث تُغيّر النهايةُ نفسُها معناها[14].

لقد كان المأزقُ التاريخيّ، الطريقُ التاريخيُّ المسدود، هو ما ينبغي له أن يطبع الوعد بطابع معاديّ على نحو حاسم. فلم يُستهلك معنى الوعد الذي كان لـ إبراهيم ـ «وأبارك مباركيك ولاعنك ألعنه. وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض» (تكوين 12:3) ـ في غزو يوشع لكنعان؛ بل ما زالت أطيافٌ من المعنى، كانت مخبوءةً تحت الرغبات الجسديّة، رغبات الأرض والولد، تنبثق إذ يُحرَجُ الوضع السياسيّ، لتكفّ إسرائيل عن الوجود بما هي دولة مستقلّة. ثمّ إنّ النظرة التي تترقّب، لم تعد نظرةً تؤوّل الماضي فحسب؛ إنّ العينَ المفعمة بالأمل هي العينُ التي تُشيح النظر عن ما قبل التاريخ **Urgeschichte**، وترى معنى الخلاص آزفًا من المستقبل إلى الحاضر.

من الآن فصاعدًا، سيُعبِّرُ "الوعدُ" عن توتّره بصُوَرٍ للنهايةِ أسطوريّةٍ؛ وستأتينا تلك الصور، والشخصيّات التي ستتكرّس فيها، بإجابات صادقة على صور البداية وشخصيّاتها. هذا، وقد تقدّم منّا جان هيرينغ[15] **J. Héring**، منذ عهد قريب، بأن نُعرِّف "المعاديّة" بأنّها «مجموع الأفكار التي تُعبّر عن الآمال الدينيّة فيما خصّ مجيءَ عالمٍ يُنظر إليه كمثاليّ، وعادةً ما يُنظَرُ إلى ذلك العالم على أنّه مسبوقٌ بـ'دينونة **Jugement**' (ما يفرض دمار العالم الحاليّ، أو دمار القوى الطاغية فيه)»[16]. وبالفعل، هذا ما سيكون موضوع تأمُّلنا من الآن فصاعدًا: العلاقة الوثيقة بين التمثُّلات المعاديّة للعالم اليهوديّ ـ المسيحيّ، وتلك التي تخصّ ما قبل التاريخ.

وإذ كانت الرؤية الشعائريّة ـ الطقوسيّة للحياة منسجمةً مع دراما الخلق، وإذ تتساوقُ مشهديّةُ الارتعاب والإشفاق مع إلّه التراجيديا الخبيث[17]، وإذ أوذيسةُ[18] النفس هي الإجابة على شرور الوجود الجسمانيّ، فإنّ من الممكن أن نُظهر أنّ تمثُّلات الإنسان الآتي المعاديّة تتساوق وسقطة الإنسان الأوّل.

ليس ثمّة من بيانٍ أفضل، للشرخ بين النوع "الشعائريّ ـ الطقوسيّ" والنوع "المعاديّ"، من بيان التطوُّر الذي خضعت له صورة الملك: إنّ الملكيّة التي أسِّست "في تلك الأزمنة" صارت، شيئًا فشيئًا، "المملكة الآتية"، وذلك مع تقدُّم النوع المعاديّ ليحوز تمامًا على الصور التي خلَّفها النوع الشعائريّ–الطقوسيّ. وقد سبق وتحدّثنا عن هذا الانقلاب في هيكل النوع "الشعائريّ ـ الطقوسيّ"، وقد عالجنا تطوّر شخصيّة الملك من وجهة نظر تفكيك الأيديولوجيّة السابقة. نستطيع، الآن، أن نعي أكثر الديناميّةَ الجديدة التي تحمل تلك الصور القديمة معها إلى أفق جديد. فالملك (صورة الملك)، المسيح[19]، المثقل بالآمال السياسيّة والأرضيّة في الأقوال(20) **les oracles** المنهمكة بدوام نسل داود (مثلًا، 2 سفر صموئيل، 7: 12–16)، يبدأ باكتساء الطابع المعاديّ "**l'eschatologisation**" في أسفار إرميا 23: 1–8، وحَزقِيّال 34: 23 وما بعدها، و37: 20 وما بعدها، وقبل كلّ شيء، في سفر أشعيا 9: 1–6 (وهذا ما لم يمنع الصورة (صورة الملك) من أن تصير "سياسيّةً" أكثر فأكثر في عصر النفوذ اليونانيّ، في حين ظلّت تاريخيّةً كما نرى في مزامير سليمان).

تستحقّ كلمات أشعيا الجميلة أن نوردها:

الشعب السالك في الظلمة أبصر نورًا عظيمًا.

الجالسون في أرض ظلال الموت أشرق عليهم نور.[...]

لأنّه يولد لنا ولدٌ، ونُعطى ابنًا، وتكون الرياسة على كتفه، ويُدعى اسمه عجيبًا مشيرًا إلهًا قديرًا أبًا أبديًّا رئيس السلام.

لنموّ رياسته وللسلام لا نهاية على كرسيّ داود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحقّ والبرّ من الآن إلى الأبد.

غيرة الأب ربّ الجنود تصنع هذا.(أشعيا 9: 2، 6ـ7)

ليس الملك، أو الراعي، أو ابن داود، في هذا النصّ، كما وفي النصوص السابقة، شخصيّةً غامضةً "آتية من السماوات". فمثلُها ليس، بحال، كمَثَلِ ابن الإنسان في المعاديّات اللاحقة؛ إذ معاديّ لا تعنى متجاوز **transcendent**، سماويّ، بل هي تعنى نهائيّ. الأصل، هنا، أنّ صورةَ كونٍ متصالح تصَحَبُ صورة المُلك الآتي **Règne à venir** لا تعبّر، بتاتًا، عن أسفٍ على عصر ذهبيّ ضائع، بل عن ترقُّبٍ لاكتمالٍ لم يُرَ له، من قبل، نظير.

وفي حين تكتسي صورة (شخصيّة) المشيح[21] الطابع المعاديّ، تبدأ صورٌ (شخصيّات) أخرى، مهمّة تاريخيًّا، بالظهور. اثنتان منها تستحقّان التقديم هنا: صورة "عبد يهوه" وصورة "ابن الإنسان". إذ فيهما تبرز الصبغة المعاديّة بشكل كبير. ويحتفي سفر أشعيا الثاني بالعبد الحزين في أربعة "مزامير" مُحيِّرة (42: 1ـ9؛ 49: 1ـ6؛ 50: 1ـ11؛ 52: 13 إلى 53: 12)[22]. وهذا الموضوع، في علاقته بأيديولوجيا الملك، وفي كثير من خصائصه، فيه شيءٌ من الجِدة؛ فلا بدّ، تاليًا، من أذُن جديدة لتفهم نشيد العبد الحزين الذي يهب نفسه لإبراء الخطايا: «لكنّ أحزاننا حملها، وأوجاعنا تحمّلها [...] وهو مجروح لأجل معاصينا، مسحوقٌ لأجل آثامنا»(أشعيا، 53: 3ـ4)؛ لا نستطيع، بعد اليوم، أن نتوسّل أيديولوجيا الملك لنفهم دور التلميذ **disciple**، أو دور الحكيم الملهَم، المظهر البائس، والصبر المطلق، وإذعان عبد يهوه للشرّير. صحيحٌ أنّ هذه الصورة ليست غنيّةً، بالمعنى المعاديّ؛ ومع هذا يُقال، إنّ "عبد الطغاة هذا" هو من «يرُدُّ محفوظي إسرائيل»(أشعيا 49: 6)، ويكون «نورًا للأمم، لتكون (ويكون) خلاصي إلى أقصى الأرض»(أشعيا 49: 6). ومن المفيد أن نلفت، هنا، إلى أنّ هذا النشيد "يتكلّم"، من دون أن تكون لنا قدرة على أنّ نقول من هو عبد يهوه هذا، أو إن كان شعبًا مأخوذًا في جسد، "بقيّةً" لـ (إسرائيل)، أو فردًا استثنائيًّا.

ومع ذلك، وبالرغم من هذا اللغز ـ أو بفضل هذا اللغز ـ، لا نستغني عن صورة عبد يهوه للوصول إلى فكرة "المغفرة"، وقد أرجأنا النظرَ فيها لرفضنا طريق علم النفس الدينيّ المختصرة، لحساب طريق الصور الرمزيّة، وإن كانت أطول. وإنّه لمن خلال هذه الشخص الملغز، الذي يستعيض بآلامه عن خطايانا، يُعلَنُ عن المغفرة. فالمغفرة لا تبرز هنا كتحوّل داخليّ بالكلّيّة، أو حتّى سيكولوجيّ، أو أخلاقيّ، بل هي تبرز كعلاقة بين ـ شخصيّة مع تلك الشخصيّة الخالدة (الفرديّة أو الجمعيّة)؛ وتقوم هذه العلاقة البين ـ شخصيّة على تبادُليّةِ **réciprocité** هِبةٍ ("عوض"، "خطايانا") وقبولٍ «ونحن حسبناه مصابًا، مضروبًا من الله، ومذلولًا»(أشعيا 53: 4)؛ وتفترض هذه العلاقة أنّ الألم الاستعاضيّ **substitutive** ليس مجرّد نقلٍ للدَّنَس إلى موضوع منفعل (ليس بفاعل) من مثل كبش الفداء، ولا هو قَدَرٌ لا مناص منه لنبيّ منبوذ غير مُقدَّر حقّ قدره[23]، بل هو "الهبةُ" الطوعيّةُ لألم أخَذَهُ على عاتقه، وقدّمه إلى غيره: «(بل) هو مجروحٌ لأجل معاصينا، مسحوقٌ لأجل آثامنا»(أشعيا 53: 5). «أنْ جَعَلَ نفسَهُ ذبيحةَ إثم، يرى نسلًا تطولُ أيّامه، ومسرّةُ الربّ بيده تنجح. مِن تَعَبِ نفسه يرى ويشبع، وعبدي البارّ بمعرفته يبرّر كثيرين، وآثامَهُم هو يحملها»(أشعيا 53: 10ـ11). والتكفير **expiation** من خلال الألم الطوعيّ، مهما كان عبد يهوه غامضًا، هو مفتاحٌ جوهريّ لفكرة المغفرة؛ ولسوف تنتقل هذه الفكرة عبر كلّ الوساطات المتعاقبة التي طوّرتها الصور الأخرى[24].

الصورة الأخرى، الأخرى جذريًّا، هو الشخص الرؤيويّ **apocalyptique** المشار إليه في سفر دانيال (7: 13)، وفي الجلّيّات **apocalypses** الواردة في الأسفار غير القانونيّة[25] **extra-canoniques** (سفر عزرا، وسفر أخنوخ الحبشيّ). «كنت أرى في رؤى الليل، وإذا، مع سُحُب السماء، مثل ابن الإنسان أتى، وجاء إلى القديم الأيّام فقرّبوه قدّامه. فأعطي سلطانًا، ومجدًا، وملكوتًا، لتتعبّد له كلّ الشعوب، والأمم، والألسنة. سلطانه سلطان أبديّ ما لن يزول، وملكوته لا ينقرض»(دانيال 7: 13ـ14). وبحسب التفسير اللاحق، الذي قدّمه الرؤيويّ (الآية 15، وما بعدها)، فإنّ "ابن الإنسان" يمثّل "قدّيسِي العَلِيّ". فهذا الشخص، السماويّ الأصل، يأتي ليجمع شعب آخر الزمان المقدّس، وليشاركهم مُلكَه. وهذا الشخص، وهو أبعد الأشياء عن المِلك الأرضيّ[26]، سوف يقودنا مجدّدًا، مع نهاية هذا الفصل، إلى الشخص الأوّل: إلى الإنسان، إلى الأنثروبوس. فابن الإنسان هو الإنسان؛ إلّا أنّه لم يعد الإنسان الأوّل، بل الإنسان الآتي؛ إنسان النهاية، سواءٌ

أكان فردًا، أو تجسيدًا لكيان جمعيّ، لبقيّة من إسرائيل، أو لكلّ الإنسانيّة. وهكذا، فهو نسخةٌ عن الإنسان الأوّل، المخلوق على صورة الله (يفترض أوسكار كُلمان O. **Cullmann** أنّ موضوعة صورة الله **imago Dei** قد جَعَلت تبنّي هذه الصورة الآتية من خارج، أسهل على اليهوديّة)؛ هو نسخةٌ من الإنسان الأوّل، إلّا أنّه جديدٌ في علاقته معه، ولا يستطيع أن يكون العودة، البسيطة والمحضة، للإنسان الأوّل، المفروض الكمال، والخالي من الخطيئة، كما في بعض التأوُّلات الغُنُوصيّة **gnostique** لآدم[27].

وما يجذب هذا الشخص (الصورة) إلى المستقبل المطلق هو وظيفته المزدوجة كقاضٍ لهذا العالم وكمَلِك آت. فالملكوت آت، والجلّيّات تستعرضه في السياق العظيم للدينونة الأخيرة، عندما يُعلَن الإنسان ملِكًا ويتلقّى المجد، والقدرة، والمكليّة على كلّ الأمم. ولا يكون اجتماع المنصفين إلّا لهذا الدور المعاديّ؛ وبذا يتجلّى "المكوّن الجمعيّ" في صورة ابن الإنسان. إذًا، يتبيّن المعنى الحقيقيّ للإنسانيّة الحاضرة، إن جاز القول، في ضوء ما يكمن أمامنا، بدءًا بذاك الإنسان الحقيقيّ "الآتي"؛ وكما يصرّ ثيو برايس **Théo Preiss**: «ليس المعنى أنثرُبولوجيًّا، أو أسطوريًّا (بمعنى كونه تكرارًا لحدث أوّليّ)، بل هو معاديّ: مخلِّصٌ يؤسّس عالـمًا جديدًا. يتحوّل الاهتمام إلى المستقبل، إلى الخلق الثاني الذي يفوق الخلق الأوّل في عين أنّه يكمله»[28].

سوف أورد شهادتين من العهد الجديد. والمعضلة، هنا، (معضلة اللاهوتيّ، لا الفيلسوف) تكمن في فهم معنى هاتين الشهادتين: في البدء، يشير يسوع إلى نفسه، بصيغة الغائب، على أنّه ابن الإنسان (مرقس 13: 26ـ27 هي ترداد مباشر لدانيال 7: 13)، ومن ثمّ، تعطينا موضوعة ابن الإنسان مفتاح المسيحانيّة[29] الأولى، مسيحانيّة يسوع نفسه؛ بعدها يوحّدُ يسوع، ولأوّل مرّة، فكرتَي الألم والموت اللتين اختُصّتا، فيما سبق، بموضوعة عبد يهوه، مع صورة ابن الإنسان؛ وهكذا يُلحِقُ لاهوتَ المجد بدرب لاهوت الصليب، مُحوِّلًا، بذلك، وظيفةَ القاضي جذريًّا (والقاضي هنا مرتبط بصورة ابن الإنسان) عبر ربطها بألم "العبد"، ما يجعل منه قاضيًا ومحاميًا في آن. أن يكون يسوع نقطةَ التقاء كلّ الصور، دون أن يكون بنفسه "صورةً"، لهو أمرٌ يفوق مصادرَ فِنُمِنولوجيا الصور عندنا. فكلّ الصور التي عاينّاها تكون طوعَ منهجنا التأويليّ ما دامت صورًا مبعثرة، أمّا وحدتها الزمنيّة والشخصيّة فتعصى عليه (المنهج)؛ أمّا الحدث المعلن عنه في الإنجيل، "الاستيفاء"، فهو بحقّ مضمون الكِرازة **Kerygma** المسيحيّة[30]. بالتالي، فإنّ تفسيرنا للصور لا يبتعد عن الكِرازة المسيحيّة؛ وهذا ممكنٌ إذ «لا عنوان مسيحاويًّا، ولا مفهوم مسيحيًّا، كان من اختراعات يسوع أو المسيحيّين»[31]. على العكس من ذلك، نحن نستطيع أن نفسّر الاغتناء الذي أصاب تلك الصور الأساسيّة من كون يسوع قد أعاد سبكها في الأناجيل الإزائيّة[32]، ومن اجتماعها في نفس شخصه.

ولنا أن نلحظ، أوّلًا، أنّ المغفرة والشفاء **guérison** إشارتان إلى اقتحام نظام جديد نظامًا قديمًا. «لابن الإنسان سلطانًا (سلطانٌ) على الأرض أن يغفر الخطايا»(مرقس 2: 10). المغفرة، إذًا، ليست حركةَ "النفس" التي تنأى بذاتها عن "الجسد"؛ بل هي بداية الخليقة الجديدة بين الناس على الأرض. إنّها اقتحامُ عصر جديد عصرَنا. إلّا أنّ أكثر ما يلفت النظر هو صدور مقدرة "المغفرة" عن بؤرة المعاديّ، المتشكِّلة بالدينونة الكونيّة[33].

نستطيع أن نرى، الآن، ماذا دهى فكرة "المغفرة" غداة اتّصالها بصورة ابن الإنسان. فقد قدّمت لنا صورةُ العبد المتألِّم فكرةَ الألم الاستيعاضيّ، الطوعيّ في طابعه؛ تُفاقم صورة ابن الإنسان، بدايةً، الطابع المتجاوز، أو السماويّ، لتلك المبادرة إلى الحدّ الذي صارت معه هذه الصورة، في التقليد اليهوديّ، عصيّةً على التجسُّد؛ ومع هذا، فإنّها تؤكّد أنّ ما هو الأعلى فوق الإنسان هو، في الوقت عينه، الأكثر صميميّةً وذاتيّةً عنده. ذاك الشخص (الصورة) السماويّ هو الإنسان تحديدًا؛ بل هو تماهي إنسان واحد مع الناس في جسد. من هنا فصاعدًا، تقوم استعاضة العبد المتألِّم نفسها على التماهي العميق بين الإنسان والناس. وقد استفاد ثيو برايس كثيرًا من هذه الفكرة: تماهي ابن الإنسان مع الناس هو "السرّ" العظيم الموحى في نبوءة الدينونة الأخيرة على الخراف والجِداء؛ ويقوم الحُكم على أساس سلوك الإنسان في إزاء المساكين (الأصاغر) الذين هم ابن الإنسان: «بما أنّكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر، فبي فعلتم»(متى 25: 40). فقاضي الناس يتماهى مع الناس بمقدار ما يتواجهون في الفعل، وبمقدار ما يُهضَمون على أيدي "الكبراء **les plus grands**". ويُفاقم هذا "السرَّ" سرٌّ آخر، وقد ألمحنا إليه

قبلًا: ففي فعل التبرير العظيم، يظهر ابن الإنسان كقاضٍ ومحامٍ في الوقت عينه، قاطيغوراس وفارقليط[34]، في حين يظهر الشيطان كخصم، **Antidikos** ـ وهذه خاتمة مذهلة لصورة الحيّة **le serpent** التي تتحوّل من كونها المجرِّب **tentateur**(متى 4: 3)، لتصير، في الإطار القضائيّ للدينونة الشاملة، مدّعيًا عامًّا، ويصير القاضي، في المقابل، شفيعًا **intercesseur**؛ وهو يصير شفيعًا لأنّه، في الوقت إيّاه، الضحيّةَ المستعاضة. ليست سلسلة المعادلات هذه سوى نتيجة لتماهي (صور) ابن الإنسان والقاضي والملك، في النهاية، مع (صورة) العبد المتألّم: «لأنّ ابن الإنسان أيضًا لم يأت ليُخدَم، بل ليَخدُم وليبذل نفسه فديةً عن كثيرين»(مرقس 10: 45). وسواءٌ أكانت هذه العبارة من لدن يسوع، أو من تأويلات الكنيسة الفلسطينيّة، أو تعليقات الكنيسة الهلّينيّة، فإنّها تعبّر تمامًا عن انصهار الشخصيّتين ـ عبدُ السرمديّ (الله) وابن الإنسان. وفي نفس الوقت، فإنّ هذا الانصهار يُقدّم لنا شيئًا من التراجيديا جديدًا[35]: «وكيف هو مكتوبٌ عن ابن الإنسان أن يتألّم كثيرًا ويرذل»(مرقس 9: 12). الجديد في التراجيديا هو أنّ الملك هو الضحيّة، "يجب (δεῖ)" أن يكون هو الضحيّة. هذا هو "سرّ يسوع".

ربّما كان من الملائم لو تمثّلنا، أو استوعبنا، هذا المسلسل من الصور بالترتيب كي نفهم الصورة التي تضمن التناظر النهائيّ بين الصورة الآدميّة في أسطورة الأصل، وسلسلة الصور المعاديّة ـ تحديدًا، صورة "آدم الثاني" المحبَّبة إلى القدّيس بولس. إن كانت (صورة) ابن الإنسان تعني الإنسان، وإن كانت آدم تعني الإنسان أيضًا، فالسؤال هو عن الشيء نفسه (رغم أن القدّيس بولس لا يستعمل أبدًا تعبير ابن الإنسان، بل هو يحكي عن "آدم الثاني"، عن "آدم الأخير" و"آدم الآتي"). وتكرّس هذه الصورة الجديدة كلّ سابقاتها، وتمنحها، في الوقت عينه، خصلةً حاسمة. فمن ناحية، هي تفترض انصهار صورتَي ابن الإنسان والعبد المتألم[36]، كما وتفترض علاقةً بين صورةٍ لإنسانٍ فرد وكلّ الإنسانيّة، بين "الواحد" و"الكثير". ومن ناحية أخرى، فإنّ المعنى الجديد الذي يهبه القدّيس بولس للمقارنة بين الآدمين، هو معنًى حاسم للفهم الاستعاديّ لكلّ سلسلةِ الصور المعاديّة الآنفة. ما يعنينا، بنحو خاصّ هنا، هو أنّنا نجد، في **الرسالة إلى الرومان** 5: 12ـ21، أنّ المقارنة بين آدم الأوّل والثاني لا تؤسّس فقط لمماثَلة ("فإذا كما بِخَطِيّةٍ واحدة صار الحكم إلى جميع الناس للدينونة، هكذا بِبِرٍّ واحد صارت الهبة إلى جميع الناس لتبرير الحياة". الرومان 5: 18)، بل إنّ الرسول (بولس)، عن طريق المماثَلة، يُبرّز تقدُّمًا: «ولكن ليس كالخطيّة هكذا أيضًا الهبة. لأنّه إن كان بخطيّة واحدة مات الكثيرون، **فكذلك**[37] **كثيرًا** نعمة الله، والعطيّة بالنعمة التي بالإنسان الواحد يسوع المسيح قد ازدادت للكثيرين»(5: 15)[38]. وهذه الـ"كثيرًا"، التي تُسقط الـ"لأنّه إن كان [...] فكذلك"، تعطي الحركة من آدم الأوّل إلى الثاني توتُّرَها واندفاعها الزمنيّ؛ وهي تُقصي إمكان أن تكون "الهبة" استعادةً بسيطةً للنظام الذي ساد قبل "المعصية **faute**"؛ الهبة هي تأسيسٌ لخلق جديد. وقد حكينا عن دور الناموس في تجربة القطيعة هذه. سوف لن نعود مجدّدًا إلى هذه المسألة، بل سوف نصرّ على إبرام **irréversibilité** تلك الحركة التي تؤدّي، وراء قطيعة نظام الناموس، إلى وفرة (كثرة) **abondance** الخطيئة، ومن وفرة الخطيئة إلى استفاضة (ازدياد) **superabondance** النعمة: «وأمّا الناموس فدخل **لكي** تكثر الخطيّة. ولكن حيث كثرت الخطيّة ازدادت النعمة جدًّا. حتّى كما ملكت الخطيّة في الموت، هكذا تملك النعمة بالبِرِّ للحياة الأبديّة بيسوع المسيح ربّنا»(الرومان 5: 20ـ21). إنّ معنى «لأنّه إن كان [...] فكذلك» هو، إذًا، "كثيرًا"، ومعنى "كثيرًا" هو "لكي": «لأنّ الله أغلق على الجميع معًا في العصيان لكي يرحم الجميع»(الرومان 11: 32).

وقد فتح القدّيس بولس، في تدوينه الحركة من "الإنسان القديم" إلى "الإنسان الجديد" باصطلاحات آدمولوجيّة[39] (نسبةً إلى آدم)، المجالَ لكل لاهوتات التاريخ "التقدُّميّة" التي، حتّى إن تخطّت مقاصد اللاهوتيّ المسيحيّ الأوّل، هي، بجلاء، استطالات لـ"كثيرًا" ولـ"لكي" الخاصّتين به. والكنيسة نفسها تقول، في الليتُرجيّا (القدّاس): **O certe necessarium Adae peccatum quod Chrisit morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!**[40] تحتفي هذه الترنيمة بعظمة الفادي **Rédempteur** فقط؛ إلّا أنّ "عظمة" الفادي هي "عظمة" الخليقة الجديدة. ولذا، فإنّ مقدارَ الخطإ في تأويل المثاليّة الألمانيّة[41] الأسطورةَ الآدميّةَ، أقلّ منه في كلّ الأحلام التي تحكي عن عودة إلى فردوس مضى. أمّا كانط، في كتابه **بداية ظنّيّة للتاريخ الإنسانيّ Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte**، فيرى خير النوع صادرًا عن شرّ الفرد؛ وفي كتابه، **الدين في حدود العقل المحض** (الكتاب الأوّل، والكتاب الرابع) **La religion dans les limites de la simple raison**، هو يفهم سقطة الإنسان، الطوعيّة والمحتومة، على أنّها الدرب الصعب لكلّ الحياة الأخلاقيّة عند البالغين. وما هو بولسيّ، حقًّا، وما قد شرحه الآباء اليونانيّون واللاتين بحماسة[42]، هو أنّه، وبمبادرة إعجازيّة من عند الله، تتحوّل السقطة إلى نموٍّ وتقدّم؛ فلعنة الفردوس الضائع تستحيل اختبارًا ودواءً. إنّها، بالتالي، الـ"كثيرًا" والـ"لكي" الخاصّة بالقدّيس بولس التي تهبُ رؤية التاريخ الحقيقةَ، والتي بحسبها يلِجُ الإنسانِ إنسانيَّتَهُ، ويمرُّ من الطفولة إلى البلوغ، على كلَي المستويين، الفرديّ والنوعيّ، وفق وعيه لمحدوديّاته، وصراعاته، وآلامه. فالخلاص **salvation** يطوّر تاريخًا؛ وبعبارة رمزيّة: آدم الثاني أعظم من آدم الأوّل؛ آدم الأوّل **يتطلّع** إلى آدم الثاني. وعلينا أن نصل إلى هنا لنفهم أنّ الإنجيل لا يحكي أبدًا عن الخطيئة إلّا من منظور الخلاص الذي يحرّر من الخطيئة. إنّها "بيداغوجيا (علم أصول التدريس)" تجعل من تشاؤميّة السقطة وفرةً لكي تصير تفاؤليّة الخلاص استفاضةً.

وتخوّلنا هذه الالتفافة عبر "صورة النهاية" إعطاءَ مفهوم "المغفرة" كلّ غناه. ولقد قلنا بوضوح، إنّ المغفرة هي جواب الله على مجاهرة الإنسان بالإثم. إلّا أنّه لا يجوز أن نفهم المغفرة مباشرةً كحدث نفسيّ؛ فلِنَصِلَ إلى تلك التجربة، علينا المجيء من عند الكون الرمزيّ، المتشكّل من تراكم الصور الممتدّة من (صورة) آدم عند المحرّر اليهويّ، إلى آدَمَيْ الرسائل البولسيّة، مرورًا بصور المسيح ـ الملك، والراعي ـ الملك، وأمير السلام، وعبد يهوه، وابن الإنسان، هذا إن فوّتنا ذكرَ الربّ واللوغوس في الكنيسة الرسوليّة.

فالمغفرة، كأمر موضع اختبار، تستقي معناها من مشاركة الفرد في "نوع" الإنسان الأساسيّ. ودونما إحالة على رمز الإنسان، تنغلق التجربة في ما هو الأكثر صميميّة وفرديّة. إنّنا نخسر شيئًا محوريًّا هنا، شيئًا لا يمكن إيصاله سوى من خلال الشخص العاقد العزم، وهو الإنسان نفسه وكلّ الناس، تمامًا كما كانت صور العبد وابن الإنسان. باللغة البولسيّة، فإنّ المرور من "الإنسان القديم" إلى "الإنسان الجديد" هو الحدث

النفسيّ الذي يعبّر عن اندراج الفرد في الحقيقة التي يُشار إليها بـ"نوعَي" آدم الأوّل والثاني؛ أمّا الطفرة الداخليّة ـ "وتلبِسوا الإنسان الجديد" ـ فهي الظلّ الملقى على أفق التجربة من خلال تحوُّلٍ لا يمكن اختباره ذاتيًّا بالكامل، ولا مشاهدته من خارج، بل هو يُدَلُّ عليه رمزيًّا كمشارك في "نوعَي" آدم الأوّل والثاني. وهذا هو المعنى الذي يريده القدّيس بولس عندما يقول إنّ الفرد «تتغيّر (يتغيّر) إلى تلك الصورة عينها»(2 قورنتيّون 3: 18)، «ليكونوا مشابهين صورة ابنه»(الرومان 8: 29)، بعد أن لبسوا «صورة الترابيّ»[43] (1 قورنتيّون 15: 49). بالطبع، ما يعطي وزنًا أنطولوجيًّا لهذين "النوعين"، عند القدّيس بولس، هو الإيمان بأنّ يسوع نفسه، الإنسان التاريخيّ، "يوجد على صورة الله"، بأنّه يستوفي النوع، يستوفي الصورة. بالتالي، لا ينفكّ المعنى المكتمل لتلك الصور عن ذاك الإيمان، وتظلُّ فِنُمِنولوجيا الصور، بما هي هي، تجريدًا في علاقتها به (الإيمان). لا أقلّ، فإنّ فهمًا مُبسّطًا لتلك الرموز، كالذي نبتغيه في كتابنا هذا، يكفي لنفهم أنّ سيكولوجيا الاختبار الدينيّ لا تأتينا بتفسير لظاهرة المغفرة. وليس الأمر كما لو أنّ المرء يخضع لاختبار ما، ومن ثمّ يعكسه في عالم من الصور؛ بل على العكس من ذلك، فهو يحوز اختبار المغفرة لأنّه يندرج في ذاك الذي تدلّ عليه تلك "الصور". فاختبار المغفرة، إن جاز القول، هو الأثر النفسيّ لما يحصل في الواقع، الواقع الذي لا يُعبّر عنه إلّا بالألغاز، ولا يُدلُّ عليه إلّا بالمرور من الاندراج في آدم الأوّل إلى الاندراج في آدم الثاني.

هذا التغيُّر في الشكل، هذا التحوُّل إلى أمرٍ مختلف **métamorphose**، أو التحوُّل إلى الأمر عينه **symmorphose**، هو بذاته غزير المعنى بحيث يولّد، حتّى على مستوى "النوعين"، سلسلةً من المتوازيات الرمزيّة التي تُغني، بدورها، الاختبار. إنّنا نرغب بالنظر في التفاعل ـ من دون أن نستنفده ـ بين الرمزيّتين الهامّتين اللتين طَوَّرتا، في اتّجاهين معاكسين، تمثُّلَ الفرد في صورة الإنسان: رمزيّةُ التبرئة **acquittement**، الأكثر "ناموسيّةً" في طابعها، ورمزيّة الطُّعم الحيّ[44] **greffe vivante**، الأكثر "صوفيّةً" في طابعها. لا يجدر بنا أن نرى إلى الأولى على أنّها أفقر لطابعها "الناموسيّ" ـ "ناموسيّ" لا تعني "شرعويّ"(!) ـ بل على العكس من ذلك، فإنّ هذه الرمزيّة تبلغ ذروتها عند القدّيس بولس الذي أخذ بنقد الناموس، والتبرير بالعمل (أو على أساس العمل)، إلى أبعد المديات. وكذلك

عند القدّيس يوحنّا، الذي لم يشغل بالَه بمسألة الناموس. والحال أنّ الرمزيّةَ "الصوفيّة" تفقدُ زخمها إذا ما نحّينا بعض دلالات الرمزيّة "الناموسيّة". هنا، يستطيع المرء أن يلاحق الرمزيّة "الناموسيّة" في تطوّرها الزمنيّ وصولًا إلى فكرة الجزاء **rétribution** المغرقة في القدم، هذا مضافًا، بالطبع، إلى بعض الجوانب التعاقديّة في "العهد **Covenant**". ولعلّ هذا ما يبرّر ظهور فكرة "الدَّين dette" وفكرة "الصفح (أن نصفح عن الدَّيْن)" في اليهوديّة المتأخّرة، وفي السبعينيّة[45] **les Septante**، و"الصفح"، في السبعينيّة يشمل "الكفّارة" المشيحيّة، بل حتّى، أحيانًا، "التحريريّة (الفَكّيّة) **libération**" المشيحيّة[46]. صحيحٌ أنّ مفهوم "الدَّين" ذو دور صغير في العهد الجديد (يظهر فقط في إعلان "أبانا"، في متّى[6: 12] ـ "واغفر لنا ذنوبنا، كما نغفر نحن للمذنبين إلينا"[47]؛ إلّا أنّ غفران الذنب، بمعنى الصفح عن الدَّين، يلعب دورًا محوريًّا في كتابات الكنيسة الأولى. ثمّ إنّ موضوع "الصفح" ـ المرتبط بموضوعات "فكّ القيد" و"الإزالة" و"التطهير" و"التدمير" ـ يتضخّم بوضوح عندما يُزجّ في سياق الدينونة المعاديّ؛ فـ"الصفح" عن الدَّين هو التبرئة في المحكمة العظمى حيث الإنسان الأساسيّ هو القاضي وهو المحامي.

وكذلك ضخّمت رمزيّة الدنونة المعاديّة معنى مفهوم المغفرة، إذ بثّت، إلى مستوى رموز الدرجة الصوفيّة، الرمزيّةَ الأوّليّة "للتبرير" الذي شرحناه في دراستنا للذنب[48]. أمّا من ناحية أخرى، فإنّ الرمزيّة الأوّليّة تزوّدنا بأساس أوّل للمعنى: مبادرة سخيّة، وحركة من التجاوز إلى المحايثة؛ إلّا أنّ الرمزيّة الثانويّة للدينونة المعاديّة هي التي تزوّدنا بالبُعد الكونيّ والجماعيّ، بالإضافة إلى التوتّر الزمنيّ للأمل. ومن دون بثٍّ لصور النهاية، يرتدّ التبرير إلى سيرة، ذاتيّة وفرديّة، كما في التقويّات[49] التي شاعت في كلّ الأزمنة. وإذ نُضمِّنُ المشهدَ «المداولات العظيمة بين الله ومن اختاره من ناحية، وبين خصمه ومُختارِه من أخرى»[50]، تتّجه الدلالةُ إلى أمر عظيم، أمر تخفيه الاختزالات الفردانيّة والذاتيّة "للمغفرة".

أوّلًا وبالأساس، الإنسانُ كائنٌ "مُبرأ **acquitté**". وعلى هذا النحو، فهم رمبرندت **Rembrandt** مَثَل الابن الضالّ[51]، حيث رأى، قبل أيّ شيء، رحمة الآب[52]. إذًا، فـ"العودة" التي بشّر بها الأنبياء، و"التحوّل" الذي بشّر به المعمدان (يوحنّا)، بمقدار ما تكون أحداثًا نفسيّةً وعملًا من لدن المبادرة الإنسانيّة، تتغلّف في الحَدَث المعاديّ، وهو "التبرئة" التي تتجلّى فيها المبادرة الإلٰهيّة.

إنّ رمزيّة الدينونة تقول إنّ الناس يُغفرُ لهم في جسد، لا كلّ واحد لنفسه؛ فالمغامرة الجمعيّة لتاريخ الخلاص تُطوّق فردانيّة الاختبار الدينيّ؛ وعلاقة "الواحد الفرد" مع "الكلّ"، وهي من مميّزات رمز الإنسان، توحّد الإنسانيّة بواسطة رابطِ "فكذلك كثيرًا" الأساسيّ، أكثر ممّا يوحّدهم اشتراكُهُم بمعصية آدم الأوّل. وإلى حينه، كان هذا الرابط بين الناس مُضمرًا في رمزيّة مغادرة مصر، الخروج **l'Exode**، التي تدلّ، بحسب اليهويّ، على الطرد من جنّة عدن؛ إنّه شعبٌ كاملٌ الذي وصل إلى الخلاص؛ والآن إنّها الإنسانيّة بكلّها، عددًا وبنيةً، المتورّطة في "نوع" الدينونة الكونيّة.

أمّا آخر ما تقوله لنا رمزيّة الدينونة فهو أنّ اكتمال الإنسانيّة يرتبط بافتداء الأجساد والكون، كلّ الكون؛ لا تُستنقَذُ النفسُ من دون الجسد، لا يُستنقَذ الباطن من دون الظاهر، لا يُستنقَذُ الذاتيّ من دون الكلّيّة **totalité**.

وكما نرى، فإنّ الرمزيّة "الناموسيّة" للتبرئة ليست جافّةً وعقيمةً؛ فالرمزيّة "الصوفيّة"، طُعم الحياة، تكملها بشرط أن تتلقّى منها أبعادها المتجاوزة، والجمعيّة، والكونيّة. وما يجعل المشاركة **communion** الحيّة، بين الروح **l'Esprit** والأرواح، ممكنةً هو الطابع الشموليّ لصورة ابن الإنسان، التي تمثّل الجمعيّة **collectivité**. هنا، عند الدينونة الكونيّة الكبرى، يكون ابن الإنسان صورةً أساسيّةً في التبرير؛ وما تضيفه رمزيّة "التطعيم" هو الترابط الحميم بين نفخة الحياة وسخاء نعمة التبرئة. وهكذا نجد، في نهاية انعطافتنا الطويلة، ذاك الذي أتانا به التأويل الصوفيّ عند القدّيس بولس، وهو عزيزٌ على قلب شفايتزر **Schweitzer**، وقد استطاع الاختبار الدينيّ أن يبرهن عليه، عنيت به محايثة الروح **l'Esprit** للحياة. ومع هذا، فما زالت قوّة الرمز، بالنظر إلى ما تقوله، هي التي تنشّط، سرًّا، اختبار "الحياة في المسيح"، أو الشعور باستمراريّة الحياة بين «الكرمة والأغصان»(سفر يوحنّا 15: 1ـ17). فالمرءُ يعيش فقط ما يتخيّله، والخيال المِتافيزيقيّ يُقيمُ بين الرموز؛ حتّى الحياة ـ قبل كونها معيشةً ومُختبرةً ـ هي رمز، صورة. ويُستنقَذُ رمزُ الحياة، بما هو رمز، بالتواصل، وفقط بالتواصل، مع مجموعة رموز "التبرير" المعاديّة.

أمّا السؤال، فلا يزال مفتوحًا عمّا إذا كانت فلسفة "المغفرة"، وعلم نفس "المغفرة"، ممكنَين على أساس هذه الرمزيّة الغنيّة، رمزيّة "التبرير" و"التبرئة" في الدينونة الكونيّة. [...]

خلاصة: الرمز يعطي الفكر

في نهاية مقاربتنا المزدوجة ـ من خلال التوصيف المجرّد **للخطّائيّة faillibilité**، ومن خلال "إعادة تفعيل" الوعي الدينيّ **بالخطيئة** ـ سؤالٌ يفرض نفسه: كيف لنا أن نتابع؟

الهوّة واضحة بين التأمّل الخالص في "الخطّائيّة" والاعتراف بـ"الخطايا". لا يحتكم التأمّل الخالص إلى أيّ أسطورة أو رمز؛ بهذا المعنى، إنّه مزاولة مباشرة للعقلانيّة. إلّا أنّ فهم الشرّ كتابٌ مغلق بالنسبة له؛ التأمّل خالص، ولكنّه يخلّف الواقع اليوميّ وراءه بمقدار ما يكون هذا الواقع، واقع الإنسان اليوميّ، "عبوديّةً للأهواء". من ناحية أخرى، تجد الحرّيّة المستسلمة للعبوديّة إقرارًا بها في الوعي الدينيّ، ولكن على حساب التصدّع المنهجيّ في استمراريّة التأمّل. ليس فقط أنّ الاعتراف بالخطايا يحتكم إلى نوعيّة أخرى من الخبرة، بل هو يفزع إلى لغة أخرى، وقد بيّنا أنّها لغة رمزيّة تمامًا. **هل من الممكن، إثر هذا التصدّع، أن نرجع إلى التأمّل الخالص ونغنيه بكلّ ما اكتسبناه من المعرفة الرمزيّة بالشرّ؟**

سؤالٌ صعب. ونحن مضطرّون للمناورة، في سبيل التقدّم، بين محذورين. فمن ناحية، ليس من الممكن لنا أن نُحاذي، ببساطة، التأمّل والاعتراف؛ ليس من الممكن أن نقطع اطّراد الخطاب الفلسفيّ، كما يفعل أفلاطون، بالحكايا الوهميّة، ونقول: هنا ينتهي الخطاب، هناك تبدأ الأسطورة. لقد كان لاشيلير محقًّا: على الفلسفة أن تستوعب كلّ شيء، حتّى الدين. لا تستطيع الفلسفة أن تتوقّف أثناء الطريق؛ فلقد أقسمت في البداية أن تظلّ متماسكةً؛ ينبغي أن تحافظ على قسمها إلى النهاية. ولا هو ممكن أن ننسخ رمزيّة الشرّ الدينيّة إلى الخطاب الفلسفيّ المباشر، إذ في ذلك عودة إلى التأويل المجازيّ للرموز والأساطير. ونحن قد صرّحنا أنّ الرمز لا يكتم تعليمًا خفيًّا بانتظار إماطة اللثام عنه، إذ بذلك تصير الصور التي يرتديها غير ذات جدوى. سنحاول أن نتقصّى طريقًا ثالثًا بين هذين المحذورين ـ تأويلًا خلّاقًا للمعنى، وفيًّا لزخم الرمز، ولهديّة المعنى التي يأتي بها الرمز، ووفيًّا كذلك لقَسَم الفيلسوف بأن يسعى وراء الفهم، وهذا ما أردناه عندما عنونّا هذه الخلاصة بقولنا: "الرمز يعطي الفكر".

تلك العبارة، وأنا مفتونٌ بها، تقول أمرين اثنين: الرمز يعطي؛ إلّا أنّ ما يعطيه هو مناسبةٌ للفكر، أمرٌ لنفكّر بشأنه.

الرمز يعطي: تنشأ، في لحظة تأمّليّة معيّنة، فلسفة تستهدي بالأساطير؛ وتطمح هذه الفلسفة، في تجاوز للتأمّل الفلسفيّ، أن تجيب على أسئلة وضع ما في الثقافة الحديثة.

ويمثّل اللجوء إلى المهجور، إلى المسائيّ والحلميّ، وهو كما يسمّيه باشلار في كتابه **شاعريّة المكان** نحوٌ من مقاربة اللغة في مسقط رأسها، يمثّل محاولةً للهروب من صعوبات (وضع اليد على) بداية جذريّة للفلسفة. ليست البداية ما يجده المرء أوّلًا؛ إنّها ممّا ينبغي الوصول إليه، ممّا يجب أن نظفر به. ويمكن لفهم الرموز أن يلعب دورًا في الحركة نحو نقطة البداية؛ إذ لو كان للبداية أن تُحرَز فلا بدّ للفكر، أوّلًا، أن يستوطن ملء اللغة. ونحن على علم تمامًا بالرحلة ـ المنهكة ـ رجوعًا إلى حقيقة أولى، أو، بنحو أكثر جذريّة، بحثًا عن نقطة انطلاق قد لا تكون، أصلًا، حقيقةً أولى؛ ليس توهّمًا أن نبحث عن نقطة بداية، بل التوهّم أن نبحث عنها دون مُسبقات؛ ليس ثمّ من فلسفة دون مسبقات.

من هنا، يبدأ التأمّل بالرموز من خطاب قد وقع، من خطاب قيل فيه كلّ شيء، بنحو أو آخر؛ إنّها (الرموز) تريد أن يُفكَّر فيها مع مُسبقاتها. بالنسبة لها، ليست المهمّة الأولى أن نبدأ، بل ـ وفي غمرة الخطاب ـ أن نتذكّر؛ أن نتذكّر والبدايةُ نصب أعيننا.

علاوةً على ذلك، فإنّ المهمّة بين أيدينا تكتسي معنًى محدّدًا الآن، في هذه المرحلة المعيّنة من النقاش الفلسفيّ في اتّصال مع بعض خصائص "حداثتنا" بشكل عامّ. إنّ اللحظة التاريخيّة لفلسفة الرموز هي لحظة نسيان واستعادة: نسيانٌ لتجلّيات المقدّس[53] **hiérophanies**، نسيان لرموز المقدّس، وخسارة للإنسان نفسه في انتمائه إلى المقدّس. والنسيان، كما نعرف، هو نظير المهمّة العظيمة بأن

نعدّي الإنسان، بأن نشبع حاجاته من خلال تقنيّة أرضيّة. إنّه في العصر الذي باتت فيه لغتنا أكثر دقّة، وأكثر أحاديّة في معناها ـ بكلمة واحدة، أكثر تقنيّة ـ وأكثر ملائمةً لتلك الصوريّات المتنامّة التي نسمّيها تحديدًا منطقًا صوريًّا، إنّه في عصر الخطاب هذا حيث نريد أن نعيد شحن لغتنا، وحيث نريد أن نبدأ مجدّدًا من ملء اللغة.

تلك هي أيضًا هديّة "حداثتنا"، لأنّنا نحن أبناء العصر، وورثة الفيلولوجيا، وورثة التفسير، وورثة فِنُمِنولوجيا الدين والتحليل النفسيّ للّغة. والحقبة عينها تختزن كلا الاحتمالين: (1) إمكانيّة أن نفرغ اللغة بأن نجعلها صوريّة بنحو جذريّ، و(2) إمكانيّة أن نملأها من جديد بأن نذكّر أنفسنا بامتلاء معانيها، بأكثر معانيها خصوبةً، تلك المعاني التي قد ربطها بالإنسان حضورُ المقدّس.

إنّه ليس ندمًا على أطلنتِس[54] **Atlantide** ـ الغارقة ـ التي تحرّكنا، بمقدار ما هو أمل بأن تُخلق اللغة من جديد؛ إنّنا، ما بعد صحراء النقد، نريد أن نُستجوَبَ من جديد.

إلّا أنّ ما يعطيه الرمز هو التفكير. وبعد الهديّة، نصيغ فرضًا. صحيح أنّ العنوان يوحي بأنّ كلّ شيء قد قيل بنحو ملغز، إلّا أنّنا نجد ضرورة أن نبدأ كلّ شيء، ونبدأه مجدّدًا في البُعد التفكيريّ. إنّه هذا التعبير عن الفكر المعطى إلى ذاته في حقل الرموز، والتعبير عن الفكر في حيّز الافتراض والتفكير، ما يشكّل النقطة المحوريّة لكلّ مشروعنا هذا.

كيف نجعل من الرمز نقطة انطلاق تفكيرنا إن لم يكن مَجازًا **allégorie**؟ كيف لنا أن نحرّر من الرمز "آخرًا"[55] إن كان الرمز، كما يقول شيلينغ، يعبّر عن الأمر عينه بكلمات مختلفة**tauté_gorique**؟ ما نحتاج إليه هو تأويل يحترم لغز الرموز الأصليّ، تأويل لا يأبى أن يستهدي بالرموز. انطلاقًا من هنا، فإنّنا نضع اليد على تأويل يعزّز المعنى ويشكّله منتضيًا كامل المسؤولية التي يقتضيها الفكر السيّد الحرّ.

هكذا هي المشكلة: كيف يكون الفكر مقيّدًا وحرًّا في آن؟ كيف يمكن أن تجتمع فوريّة **immédiateté** الرمز مع توسّطيّة **médiation** الفكر؟

سيكون المشروع عقيمًا إن كانت الرموز أجنبيّةً عن الخطاب الفلسفيّ بالكامل. إلّا أنّ الرموز موجودة في الأصل في عنصر الخطاب. وقد مررنا بإسهاب على دورها (الرموز) في إنقاذ المشاعر ـ وحتّى الخوف ـ من الصمت والارتباك؛ فهي تزودنا بلغة للإقرار، للاعتراف؛ وبسببها يظلّ الإنسان لغةً على الدوام. هذا، ولمّا نصل بعد إلى أهمّ ما في الموضوع: ليس في البين، على الإطلاق، لغة رمزيّة من دون هرمينوطيقا؛ فحيثما وُجد إنسان يحلم أو يهذي، يتقدّم آخر ليعطي تأويلًا؛ ما كان في الأصل خطابًا، وإن غير متماسك، بات الآن خطابًا متماسكًا بفعل الهرمينوطيقا.

بهذا الاعتبار، تتواصل هرمينوطيقا الإنسان الحديث مع التأويلات العفويّة التي لم تفتقر إليها الرموز يومًا. أمّا من ناحية أخرى، فإنّ ما يعطي الهرمينوطيقا الحديثة صبغتها هو عدم انحرافها عن الفكر النقديّ، وإن كان دورها النقديّ لا يخرج بها عن وظيفتها الموائمة؛ بل، بالأحرى، هو يزيدها أصالةً وكمالًا. إنّ فضّ الأسطورة بما هي تفسير هو المدخل الضروريّ لاستعادة الأسطورة بما هي رمز. بالتالي، ليس زمن الاستعادة مغايرًا لزمن النقد؛ فنحن، بكلّ نحو ممكن، أبناء النقد، ونريد أن نتخطّى النقد بالنقد، بنقد ليس ـ بعد الآن ـ اختزاليًّا، بل هو استعاديّ. هذه هي الغاية التي حرّكت شيلينغ وشلايرماخر ودِلتاي، وتحرّك اليوم، بطرق شتّى، لينهاردت وفان دِر ليف وإلياده ويونغ وبولتمان. ونحن نمتلك اليوم وعيًا حادًّا بجسامة الرهان على هذه الهرمينوطيقا. فمن ناحية، هي تمثّل النقطة المتقدّمة من النقد بما هو وعي بالأسطورة كأسطورة. وبهذا الوعي، هي تسرّع حركة نزع المثلجة، وليس هذا سوى أحد نظائر القرار المركزيّ بتعريف التاريخ بمقتضى المنهج التاريخيّ؛ إنّ نزع المثلجة هو الانتصار المبرم للمصداقيّة والنزاهة الفكريّة وللموضوعيّة. أمّا من ناحية أخرى، فإنّ الهرمينوطيقا الحديثة هي حاضنة مشروع إحياء الفلسفة من خلال الاتّصال بالرموز التأسيسيّة للوعي.

هل يعني هذا إمكان عودتنا إلى سذاجة بدائيّة؟ البتّة.

بكلّ الاعتبارات، ثمّة ما فقدناه؛ فقدناه إلى الأبد: فوريّة الاعتقاد. لكن، إن لم يعد بإمكاننا أن نعيش رمزيّات المقدّس الكبرى بموجب الاعتقاد الأصليّ بها، فإنّنا، نحن رجال الحداثة، نروم سذاجةً ثانيةً في النقد، ومن خلاله. باختصار، إنّه بالتأويل نستطيع أن نسمع مجدّدًا. وهكذا، تنعقد في التأويل هديّة الرمز (أي المعنى) مع مسعى الفهم

من خلال فكّ الشفرات.

كيف تواجه الهرمينوطيقا المشكلة؟

ما أسمينا لتوّنا بالعقدة ـ العقدة حيث الرمز يُعطى والنقد يُؤوّل ـ يتبدّى في الهرمينوطيقا كحلقة. قد نستطيع أن نعلن عن الحلقة بفجاجة: "يجب أن نفهم كي نؤمن، لكن يجب أن نؤمن كي نفهم". إلّا أنّ هذه ليست حلقة مُفرغة، ناهيك عن أن تكون مُهلِكة؛ إنّها حلقة حيّة وباعثة. يجب أن نؤمن من أجل أن نفهم: لا يصل المؤوّل أبدًا إلى تخوم ما يقوله نصُّه إن لم يعش في هالة المعنى الذي يبحث عنه. وكما يعبّر بولتمان في مقالته الشهيرة "مشكلة الهرمينوطيقا" الواردة في كتابه الإيمان والفهم **Glauben und Verstehen**: "كلّ فهم، كما كلّ تأويل، يتوجّه على الدوام بحسب النمط الذي يُطرح فيه السؤال، وبحسب الغاية التي تُرتجى (بحسب **العندئذ** الخاصّة بها **par son Woraufhin**). بالتالي، لا يكون الفهم خارجًا عن المسبقات؛ أي إنّه يتوجّه دائمًا من خلال فهم سابق لما يريد أن يستجوبه في النصّ. وفقط على أساس هذا الفهم السابق يستطيع أن يستجوب ويؤوّل". ويقول مرّةً أخرى: "الافتراض المسبق لكلّ فهم هو العلاقة بين المؤوِّل والشيء الذي يحكي عنه النصّ، مباشرةً أو بنحو غير مباشر". وفي إصراره على التقاطع مع العندئذ **Woraufhin**، مع ما يحكي عنه النصّ، يحذّر بولتمان من مغبّة الخلط المتمثّل بمماهاة هذه المشاركة في المعنى بالتقاطع السايكولوجيّ بين المؤوِّل و"بعض تعبيرات الحياة"، بحسب عبارة دلتاي. ليست القرابة بين حياة وأخرى ما تقتضيه الهرمينوطيقا، بل هي القرابة بين الفكر وما تهدف إليه الحياة، أو، بوجيز العبارة، التقارب بين الفكر والأمر محلّ السؤال. هذا ما نريده من القول بضرورة الإيمان كمقدّمة للفهم. ومع هذا، فقط من خلال الفهم نستطيع أن نؤمن.

فالفوريّة الثانية التي نروم، والسذاجة الثانية التي ننتظر، لا تتوافران لنا خارج الهرمينوطيقا؛ فقط من خلال التأويل نستطيع أن نؤمن. إنّه نمط الإيمان "الحديث" بالرموز، وهو تعبير عن محنة الحداثة وعلاجها.

هكذا هي الحلقة: تشرع الهرمينوطيقا من الفهم السابق للأمر الذي تحاول أن تفهمه من خلال تأويله. لكن بفضل حلقة التأويل هذه، لا أزال أستطيع اليوم أن أتواصل مع المقدّس من خلال تبيين الفهم المسبق الذي يعطي التأويل حياته. عليه، تكون الهرمينوطيقا، وهي من مكتسبات "الحداثة"، واحدًا من أنماط تجاوز "الحداثة" لنفسها بما هي نسيان للمقدّس. أنا أؤمن بأنّ الكينونة ما زالت قادرة على مخاطبتي ـ لا من خلال الإيمان المباشر السابق على النقد، بالطبع، بل من خلال هذه الفوريّة الثانية التي ترومها الهرمينوطيقا. فالسذاجة الثانية تسعى لأن تكون المقابل المابعد ـ نقديّ لتجلّيات المقدّس **hiérophanies** الماقبل ـ نقديّة.

إنّ الاقتران بين الإيمان والنقد يمدّنا، كنتيجة، بالتأويل الثاني للعبارة التي نتأمّل فيها: "الرمز يعطي الفكر". وهذا الاقتران هو عبارة عن علاقة دائريّة بين إيمان وفهم. نستطيع أن نرى الآن بأيّ حصافة يمكن لنا أن نحكي عن "نزع المثلجة"، إذا ما كان لنا أن نميّزها على وجه الدقّة عن "نزع الأسطرة". فكلّ نقدٍ ينزع المثلجة من حيث هو نقد؛ أي هو دائمًا يأتي بإضافة (بحسب قواعد المنهج النقديّ) فيما خصّ انفصال التاريخيّ عن التاريخيّ المنحول **pseudo_historical**. وما يسعى النقد، على الدوام، إلى تطهيره، فهو اللوغوس من الميثوس (على سبيل المثال، تمثيل الكون على أنّه سلسلة من الأمكنة، واحدها فوق الآخر؛ الأرض في الوسط، والسماء في الأعلى، أمّا الجحيم ففي الأسفل). ولا يستطيع النقد في تقدّمه على الحداثة إلّا أن يكون "نزعًا للمثلجة"؛ وفي هذا انتصار مبرم للمصداقيّة والنزاهة الفكريّة وللموضوعيّة. ولأنّ الهرمينوطيقا، تحديدًا، تسرّع وتيرة "نزع المثلجة"، فهي قمينة بأن تُخرج إلى الضوء بُعد الرمز بما هو إشارة بدائيّة إلى المقدّس؛ وهكذا تُشارك في إحياء الفلسفة من خلال الاتّصال بالرموز، وتكون موردًا في تجديدها. إنّ معضلتنا هذه، والتي بموجبها يكون "نزع المثلجة" مصدر إعادة شحن للفكر بمعونة الرموز، هي من لوازم ما قد أسميناه حلقة الإيمان والفهم في الهرمينوطيقا.

إنّ هذه التأمّلات حول "الحلقة" في الهرمينوطيقا تضعنا على الطريق إلى هرمينوطيقا فلسفيّة، وإن كانت لا تقوم مقامها. أمّا الوعي بهذه الحلقة، فهو مجرّد مرحلة ضروريّة ننتقل بموجبها من "إعادة تفعيل" بسيطة خالية من الإيمان إلى "الفكر" الحرّ.

ثمّة، بالفعل، سبيل إلى فهم الرموز يظلّ، بمعنًى ما، ضمن النمط الرمزيّ. وهذه هي حال كلّ فينومينولوجيا

المقارَنة التي تقصر نفسها على فهم الرموز بالرموز. ولا محيص عن هكذا فهم، ضمن إطار الرموز، إذا ما أردنا القطيعة مع التفكير الاختزاليّ. بل هو كاف بالفعل لغايات الفينومينولوجيا التوصيفيّة. إذ إنّه في الأصل لا يخرج عن كونه فهمًا بمقدار ما يتفحّص ويستبقي (في الذاكرة) ويتواصل؛ بالنسبة إليه، ثَمَّ "عالم" من الرموز. وأن تفهم، بمقتضاه، يعني أن تعرض المقاصد المتعدّدة التي لا تنضب لكلّ رم؛، أن تكتشف التناظرات القصديّة بين الأساطير والشعائر؛ أن تراجع مراحل الخبرة و(إعادة) التمثيل التي تتّحد في الرمز.

يميل هذا النحو من الاشتغال ـ وأعمال إلياده خير مثال عليه ـ إلى موضعة الرموز في كلٍّ متجانسٍ مع الرموز، بيد أنّه أكثر سعةً منها، مع كونه يشكّل نظامًا على أساس الرموز إيّاها. وينتمي تحليلنا لرموز الشرّ البشريّ وأساطيره إلى هذا النوع من الفهم من حيث هو حياة من الفكر مكرّسة لرموزه.

لكنّه لم يكن ممكنًا أن نحدّ أنفسنا بهذا الفهم للرموز في الرموز. فسؤال الحقيقة لا يكفّ عن التملّص هنا. ورغم أنّ الفِنُمِنولوجيّ قد يسمّي التماسك الداخليّ، أو النسقيّة في عالم الرموز، حقيقةً، فإنّها حقيقة بدون إيمان، حقيقة مع مسافة، حقيقة مُختزَلة قد نُفي عنها سؤال: هل أؤمن أنا بذلك؟ لا يمكن أن يُطرح هذا السؤال ما دام المرء ما يزال عند مستوى المقارَنة، متنقّلًا من رمز إلى آخر، خاليًا، هو نفسه، من كلّ مكان. ولا يسع هذه المرحلة إلّا أن تكون مرحلةً وسيطةً، مرحلة الفهم المنبسط، مرحلةً بانوراميّةً متوسّطةً، فضوليّةً ولكن ليست منهمّةً. وقد كان لِزامًا أن ندخل في علاقة شغوفة، وإن نقديّة، مع قيمة الصدق في كلّ رمز.

وهكذا، حصل العبور إلى الهرمينوطيقا الفلسفيّة عندما انتقلنا من السكونيّات إلى ديناميّات الرموز الأسطوريّة. ليس عالم الرموز عالمًا ساكنًا متصالحًا مع نفسه؛ كلّ رمزٍ يلعب دورًا هادمًا لأيقونيّة **iconoclastic** رمز آخر، تمامًا كما يميل كلّ رمز، إن تُرك على حياله، إلى أن يتكثّف، وأن يتصلّب في صنميّة. بالتالي، لا بدّ من الانخراط في الصراع، في الديناميّات التي تصير فيها الرمزيّة نفسها فريسة هرمينوطيقا عفويّة تسعى إلى تجاوزها. فقط بالمشاركة في هذه الديناميّة تستطيع القدرة على الفهم أن تبلغ البعد النقديّ الصارم للتفسير، وتصير هرمينوطيقا؛ لكن عندها على المرء أن يهجر الموقف ـ أو بالأحرى، المنفى ـ الذي يكون فيه متفرّجًا من بعيد، لا ماليًا، وذلك كي يجتزئ في كلّ حالة رمزًا معيّنًا.

حسنٌ إذًا. لقد تركنا أفق الحقيقة من دون إيمان، ووصلنا إلى حلقة الهرمينوطيقا، إلى الإيمان من أجل الفهم الذي هو فهم من أجل الإيمان. لقد دخلت هذه الحلقة بمجرّد أن اعترفت بأنّني قرأت مجموعة الأساطير من وجهة نظر معيّنة، وأنّ الفضاء الأسطوريّ كان لي فضاءً موجَّهًا، وأنّ الزاوية المنظوريّة عندي كانت تفوّقيّة الاعتراف اليهوديّ بالخطايا مع رمزيّته وأسطورته. ومع تبنّي أسطورة واحدة، يصير اجتزاء كلّها ممكنًا، أقلّه إلى حدّ ما.

إلّا أنّ الاجتزاء المذكور، في كشفه لطابعه الدائريّ، يقتضي بدوره أن يُتجاوز. والمفسّر، بما هو مفسّر، قد يعيش إلى الأبد ضمن الدائرة، تمامًا كما يستطيع صاحب المشرب المقارَن أن يمارس تعليق الحقيقة (آيبوخه) **epoché** إلى ما لانهاية، ويعيش في إيمان متحايد. أمّا الفيلسوف الذي يمارس، في مكان آخر، التماسك الصارم في تفكّره، فلا يستطيع أن يقف عند هذا الحدّ؛ فلقد انتزعه الوعي بالحلقة الهرمنوطيقيّة عن دِعة الإيمان المتحايد. وإنّما كان ذلك من أجل أن يحرّضه على أن يفكّر مع الرموز **كنقطة** بداية، وليس، بعد الآن، في الرموز.

أمّا عن سؤال كيف نتخطّى "حلقة الهرمينوطيقا"، فإنّنا نتخطّاها بتحويلها إلى **رهان**.

أنا أراهن بأنّني يجب أن أحوز فهمًا أفضل للإنسان ولكينونة الكائنات إن تلقّفت إشارات الفكر الرمزيّ. عندها يصير الرهان مهمّةً؛ مهمّة التثبّت من الرهان وتشبيعه، إذ جاز القول، بالمعقوليّة. في المقابل، تقوم المهمّة بتحويل رهاني: في مقامرتي على أهمّيّة العالم الرمزيّ، أنا أقامر في الوقت عينه بأنّ رهاني سيُستعاد لي بفضل التفكّر، بفضل الخطاب المتماسك.

عندها ينفتح أمامي حقل الهرمينوطيقا الفلسفيّة وقد استحقَّ اسمَه: فهو لم يعد بعد الآن تأويلًا مجازيًّا يدّعي إيجاد فلسفة تتستّر في رداء الأسطورة الخياليّ، بل فلسفة تبدأ من الرموز، وتجهد لتعزّز المعنى، وتشكّله، من خلال التأويل الخلّاق. سأتجرّأ وأسمّي هذا الجهد، على الأقلّ مؤقّتًا، "الاستنباط الترنسندنتاليّ" للرموز.

يكمن الاستنباط الترنسندنتاليّ، بالمعنى الكانطيّ، في تبرير مفهوم ما من خلال إظهار صلاحته بأن يجعل ممكنًا بناء حقل من الموضوعيّة. الآن، إذا ما استعملتُ رموز الانحراف والتيه والأسر بما هي مكشاف للواقع، إذا ما حللت شيفرة الإنسان على أساس الرموز الأسطوريّة (الفوضى، الاختلاط، والسقطة)، باختصار، إذا ما بلورت (رؤيةً) تجريبيّةً **empirique** حول الحرّيّة المستسلمة للعبوديّة **liberté serve**، بإرشاد من ميثولوجيا الوجود الشرّير، فإنّني أستطيع عندها أن أقول إنّني "استنبطت" ـ بالمعنى الترنسندنتاليّ للكلمة ـ رمزيّة الشرّ الإنسانيّ. والرمز، بالفعل، عندما نستعمله كوسيلة لكشف الواقع الإنسانيّ، وحلّ شيفرته، فإنّنا نتثبّت منه بفضل قدرته على رفع ـ وإضاءة وتنظيم ـ ذلك الحقل من الخبرة البشريّة، ذلك الحيّز الاعترافيّ الذي لطالما كنّا مستعدّين أن نختزله إلى خطأ، أو عادة، أو انفعال، أو بوجيز العبارة إلى أحد أبعاد التناهي التي لا حاجة بها إلى رموز الشرّ كي نفتتحها ونكتشفها. هذا مع ملاحظتنا أنّ عبارة "الاستنباط الترنسندنتاليّ للرموز" ليست مرضيةً تمامًا؛ هي توجّهنا إلى أنّ فكرة تبرير الرمز بقدرته على الكشف تشكّل مجرّد مفاقمة للوعي بالذات، أو مجرّد امتداد لمحيط تأمّليّ، في حين أنّ الفلسفة التي تستهدي بالرموز لها وظيفة التحويل النوعيّ للوعي التأمّليّ. كلّ رمز هو في نهاية المطاف تجلّ للمقدّس، وظهور للرابط بين الإنسان والمقدّس. أمّا إذا ما تعاطينا مع الرمز كمجرّد كاشف عن **الوعي بالذات**، فإنّنا نقطعه عن وظيفته الأنطولوجيّة؛ ونحن نميل إلى الادّعاء بأنّ "اعرف نفسك" تأمّليّة فحسب، في حين أنّها قبل كلّ شيء التماس يُدعى بموجبه كلّ إنسان إلى تحسين موضعه من الوجود – بعبارات يونانيّة، "كن حكيما". وكما عند أفلاطون، في محاورة **شارميدس Charmides**: «ما يقوله لهم الآلِه (في دِلفي)، في الواقع، هو: **كن حكيما**؛ ولأنّه عرّاف فهو يقولها بشكل ملغز. **كن حكيمًا واعرف نفسك** هي في الأساس الشيء نفسه كما يظهر في النصّ، وكما أنا مقتنع. بيد أنّ المرء قد يُخدع بها؛ وهذا ما حصل للكتّاب أصحاب العبارات التالية: ‘لا شيء أكبر من ذلك’ و"‘لحذر يستجلب التعاسة’. أمّا في ما خصّ **اعرف نفسك** كنصيحة، لا كتحيّة من عند الآلِه، فإنّهم أرادوا أن يساهموا بنصيبهم من النصيحة الجيّدة، ولذا تقدّموا بهذه العبارات الإهدائيّة»[56].

ختامًا، إذًا، فإنّه بمقدار ما هو مؤشّر عن وضع الإنسان في قلب الوجود الذي يتحرّك فيه، ويوجد، ويريد، فإنّ الرمز يحكي معنا. بالتالي، فإنّ مهمّة الفيلسوف الذي يستهدي بالرموز هي أن يتفلّت من ربقة الأسر لوعي الذات، وأن يُنهي امتياز تأمّليّة الذات بالذات. إذ الرمز يدفعنا إلى التفكير بأنّ **الكوجيتو** هو ضمن الوجود وليس العكس. وهكذا تكون السذاجة الثانية ثورةً كوبرنيكيّةً ثانيةً: ما يزال الوجود الذي يطرح نفسه في **الكوجيتو** في وارد أن يكتشف أنّ نفس الفعل الذي من خلاله يجرّد نفسه من الكلّ لا يكفّ عن المشاركة في الوجود الذي يتحدّاه في كلّ رمز. فكلّ رموز الذنب **culpabilité** – الانحراف، التيه، الأسر ـ وكلّ الأساطير ـ الفوضى، العمى، الاختلاط، السقطة ـ تحكي عن وضع الوجود الإنسانيّ في وجود العالم. المهمّة، إذًا، أن نبدأ من الرموز كي نبلور مفاهيم وجوديّة ـ أي لا نقتصر على البنى التفكّريّة بل نتعدّاها إلى البنى الوجوديّة بمقدار ما يكون الوجود هو كينونة الإنسان. عندها تصير المشكلة مشكلة مَفْصَلة شبه وجود الشرّ وشبه عدمه على كينونة الإنسان وعلى عدميّة تناهيه.

أمّا إذا ما أسمينا بلورةَ (رؤية) تجريبيّةٍ في الحرّيّة المستسلمة للعبوديّة استنباطًا ترنسندنتاليًّا، فإنّ الاستنباط الترنسندنتاليّ نفسه يجب أن يتكرّس في أنطولوجيا للتناهي والشرّ ترفع الرموز إلى مرتبة المفاهيم الوجوديّة.

هكذا هو **الرهان**. وحده من يظنّ أن الفلسفة، لتبدأ من نفسها، يجب أن تكون فلسفةً دون مُسبقات قد يعترض على هذا النمط من الفكر. إنّ فلسفةً تنطلق من مِلء اللغة، هي فلسفة مع مُسبَقات. ولأكون صادقًا، فهي يجب أن تبيّن مسبقاتها تمامًا، وأن تعبّر عنها كمعتقدات، وأن تراهن على هذه المعتقدات، وأن تحاول جعل هذا الرهان منتِجًا في الفهم.

إنّه رهان يأتي مخالفًا للتسويغيّة التي تدّعي إمامة التفكير، دون قطيعة، من المعرفة إلى الاعتقاد. والفلسفة التي تبدأ من الرموز تشرع في الاتّجاه المخالف في انسجام مع أطروحة أنسلميّة في المبدإ. فهي تجد الإنسان قد استوطن، بعنوان تمهيديّ، ضمن أساساتها. قد يتبدّى كونُهُ هناك ممكنًا ومقيّدًا: لماذا الرموز؟ لماذا هذه الرموز؟ لكن، وانطلاقًا من هذا الإمكان وهذا التقيّد تشرع

الفلسفة، من خلال التفكّر والتبصّر، في الكشف عن العقلانيّة الموجودة في أساساتها.

وحدها الفلسفة التي قد اغتذت من ملء اللغة يمكن لها من ثمّ أن تكون فاترةً إزاء أنماط المقاربة لمشاكلها ولشروط نشاطها، وأن تظلّ على الدوام منهمّةً بتحويل بنية انتماءاتها الكلّيّة والعقلانيّة إلى موضوعات للاشتغال.

ترجمة محمود يونس

باحث من لبنان

الهوامـــش

(2) النصّ مأخوذٌ من كتاب ريكور **La symbolique du mal (Aubier, 1963)**. وهذا المقطع هو من مقدّمة الجزء الثاني من الكتاب، "أساطير البداية والنهاية"، وقد أطلق على المقدّمة "الوظيفة الرمزيّة للأساطير". وهذا المقطع يعرض للمنطلقات المنهجيّة التي يتوسّلها ريكور في هذا الكتاب جامعًا بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا. وقد أردفناه بمقطع (انظر أدناه: "التبرير ورموز آخر الزمان") هو بمثابة تطبيق لهذا المنهج. أمّا اختيارنا لهذا المقطع فيتّصل باهتمامنا بموضوع آخر الزمان (الإسكاتولوجيا) حين اشتغالنا على ملفّ "المعاد" للعدد 22 (شتاء/ ربيع 2011) من مجلّة المحجّة. أمّا زبدة المطالب، فهي ترد في الفصل الأخير من الكتاب الذي يأتي بمثابة استنتاج وخلاصة، وقد ترجمناه (انظر أدناه) تحت عنوان "الرمز يعطي الفكر". المترجم.

(3) يميّز الكاتب بين الأسطورة نفسها **le mythe**، وبين علم الأسطورة، أو الميثولوجيا **mythologie**. ورفض الأسطورة نفسها، أي نزع الأسطرة، يختلف عن نزع الـمَثْلَجة، أي إضفاء الطابع الأسطوريّ على حساب الطابع الإنسانيّ، وهو ما لا يقبله الكاتب. وهو يرتبط بالنظرة التي راجت في التعاطي بسلبيّة مع الميثولوجيا، ومعاملة الأساطير كخرافات. هذا علمًا أنّ المصطلحين قد يُستعملان بمعنًى واحد في بعض الكتب، وأكثر ما تُستعمل مفردة نزع الأسطرة بالمعنى الثاني، إلّا أنّ ذلك يكون خلاف المقصود هنا، فالكاتب يجعل تمييزًا دقيقًا بين المصطلحين. المترجم.

(4) علم أسباب الأمراض والعلل **étiologie**. المترجم.

(5) أو نقطة التحوّل؛ وهي من العبارات المتداولة في الأدب، والأدب المسرحيّ تحديدًا. المترجم.

(6) كما سيظهر في الكتاب الثالث، من النصّ بين أيدينا، فإنّ رفض اختزال الأسطورة إلى استعارة لا يمكن ترجمتها إلى لغة مفهومة لا يستثني كلّ "تأويل" للأساطير. فنحن سنتقدّم بـ"تأويل" ليس "ترجمة"؛ فلنقل، لدواعي الإيجاز، إنّ نفس عمليّة استكشاف حقل الخبرة الذي تفتتحه الأسطورة يمكن أن يُشكّل تحقّقًا وجوديًّا مماثلًا لاستدلال مقولات الفهم الترنسندنتاليّة. راجع، الفصل الأخير من الكتاب الثاني: "الرمز يعطي الفكر" (مترجَمٌ أدناه).

(7) بقيّة المقالة هي من الجزء الثالث من الكتاب الآنف الذكر، وعنوان هذا الجزء "الأسطورة الآدميّة والرؤية الـمَعَاديّة للتاريخ". راجع الصفحات 260 إلى 278.

(8) "أحد التقاليد الرئيسيّة الأربعة التي هي في أصل تأليف التوراة، وهو يمتاز بكونه يُطلِق على الله، منذ رواية خلق العالم، اسم يهوه، قبل أن يوحى به إلى موسى". صبحي الحمويّ، معجم الإيمان المسيحيّ، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونيّة الأب جان كوربون (بيروت: دار المشرق، طبعة 2، 1998)، ، الصفحة 551. المترجم.

(9) "في العهد القديم، عمل شرعيّ، أو رتبة طقسية يُراد بها التخلّص من نجاسة جسديّة، أو شرعيّة، أو أخلاقيّة". معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحة 46.

(10) "في الكتاب المقدّس، لفظٌ كثيرًا ما ورد عند القدّيس بولس، وهو أن يجعل الله أحدًا 'بارًّا'، أي أن ينقل الخاطئ من حالة الخطيئة إلى حالة 'البِرّ'، أي حالة الخلاص لديه بالإيمان"؛ معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحتان 134 و135. المترجم.

(11) "كلمة عربيّة منحوتة للدلالة على قسم اللاهوت الذي يبحث في العواقب (من موت، ودينونة خاصّة، ووضع النفس)، وفي عودة المسيح (نهاية العالم، والدينونة العامّة، وقيامة الأموات، والسماء وجهنّم)"؛ معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحة 24. المترجم.

(12) **Gerhard von Rad, Theologie des alten Testaments, I, p. 164.**

(13) اعتمدنا في ترجمة الآيات البيبليّة على الترجمة العربيّة لـ سميث وفان دايك. وقد استعنّا بها كذلك في ترجمة عدد من المصطلحات التي استعملها ريكور. المترجم.

(14) لصورة نوح أهمّيّة مماثلة من حيث هي ترقُّبٌ للإنسان الكامل: فالعهد "النوحيّ" يترقّب ما هو الأكثر كلّيّة وشمولًا في وعد إبراهيم؛ فهو، حقًّا، عهدٌ مع كلّ ما هو حيّ، ما يعلن عن المصالحة الكبرى التي هلّل لها الأنبياء، حتّى قبل المعاديّات اللاحقة. أمّا فيما خصّ الطوفان، فهو لا يدلّ على غضب الله فحسب، بل هو إيذانٌ بمجيء خليقة جديدة؛ إنّها الرمزيّة التي طوّرتها المعموديّة **baptisme** في ترابط مع رمزيّة الدفن والقيامة. ومن المهمّ أن نشير إلى أنّ المحرّر "الكهنوتيّ" **sacerdotal** يُلحق كلّ أعراق الأرض بنوح كأب لها، وبالتالي يضع تفرُّق الأمم والألسنة (تكوين 10: 32) تحت عنوان وعد قطعه الله إلى نوح (تكوين 9: 1 وما يليها)، وليس فقط تحت عنوان السقطة، كما يفعل المحرّر "اليهويّ". أمّا نداء إبراهيم، فهو في تباين مباشر مع هذا الغموض الأخير في ما قبل التاريخ:

ـ Urgeschichte (G. von Rad, op. cit., pp. 165-68).

(15) **G. von Rad, op. cit., pp. 169-77.**

(16) **J. Héring, Le royaume de Dieu et sa venue (Strasbourg, 1937).**

(17) **J. Héring, op. cit.**

وفيما خصّ العلاقة مع صورة الملك، انظر:

ـ A. Bentzen, op. cit., pp. 32-42; Cullmann, Christologie du Nouveau Testament (Paris, 1958), p. 97.

(18) الارتعاب والإشفاق **terror et pitié**، من أهمّ عناصر التراجيديا في تعريفاتها التي ترجع إلى أرسطو نفسه. المترجم.

(19) ثانيةُ الملاحم اليونانيّة الكبرى بعد الإلياذة، وكلتاهما تُنسبان إلى هوميروس، وهي تحكي قصّة رحلة البطل اليونانيّ عولس المليئة بالمشاكل نتيجة غضب إلٰه البحر بوصيدون عليه. المترجم.

(20) "أي المسوح، الذي مسحه الله وأرسله إلى العالم". معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحة 409. المترجم.

(21) القول النبويّ، "في الكتاب المقدّس، إحدى الطرق التي يستعملها الربّ لمخاطبة شعبه. فكثيرًا ما وردت فيه عبارة 'يقول الرب' (أش (أشعيا) 1/ 24) في خُطب الأنبياء". معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحة 385. المترجم.

(22) "هو من مُسح فصار أهلًا للقيام بوظيفة تجعل منه ممثّلًا للربّ... ولم تُنسب (كلمة 'المشيح') إلى يسوع إلّا لتدلّ على أنّه يقوم على وجه نهائيّ بالوظيفة الملكيّة والكهنوتيّة، وأنّه يحقّق الرجاء الأخيريّ. وأصبح هذا اللقب مرتبطًا، لا بمسحة الزيت، بل بمسحة الروح القدس". معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحة 465. المترجم.

(23) عن عبد الربّ المتألّم (عبد يهوه)، انظر،

H. H. Rowley, The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, 2nd ed. (1954); J. Jeremias, art. παίς in Theol. Wörterbuch z. N. T., V, 636 ff.; J. Héring, op. cit., pp. 83-85; A. Benzten, op. cit., pp. 42 ff.p Théo Preiss, Le Fils de l'Homme, fragments d'un cours sur la christologie du N. T. (Montpellier, 1951), pp. 51 ff. ; O. Cullman, op. cit., pp. 48-73.

(24) **O. Cullman, op. cit., pp. 52 and 64.**

(25) نستطيع أن نؤكّد على الناحية المعاديّ في شخصيّن (صورتين) آخرين: الأوّل، موسى العادل، أو إيليا العادل في اليهوديّة، أو "سيّد العدل" في شيعة قُمران. تنصّ تعاليمه على قرب نهاية العالم، وتقدّم فرصةً أخيرةً للتوبة.

ـ Héring, op. cit., p. 68; A. Bentzen, pp. 42 ff.

(يسعى الأخير، بنتزن **Bentzen**، إلى توحيد صورتَي النبيّ والمشيح في صورة ابن الإنسان، عوضًا عن صورة المشيح ـ الملك، في تغاير مع أيديولوجيا الملك)؛ ويُصرّ كُلمان **O. Cullman, op. cit., pp. 18-47** على أهمّيّة هذا العنوان المسيحانيّ في المسيحيّة اليهوديّة **Judeo-Christianity**. أمّا الشخص (الصورة) الثاني، فهو "الكاهن" في سفر التكوين (14: 18–20) والمزامير 110: 4 ("أنت كاهنٌ إلى الأبد على رتبة ملكي صادق")، وهي صورةٌ، كما في صورة كاهن آخر الزمان المثاليّ، على قرابة مع صور النبيّ، الملك–الكاهن، والإنسان؛

ـ Héring, op. cit., p. 72; A. Bentzen, pp. 67 ff; O. Cullmann, op. cit., pp. 76-94.

(26) وهي من النصوص المشار إليها في العهدين، القديم والجديد، لكنّها غير موجود في الأسفار القانونيّة. وهذه الأخيرة تختلف بحسب المذاهب المسيحيّة المختلفة. وما لم يُقبل في الكتب القانونيّة، فهو إمّا مفقود، وإمّا منحول **apocryphe**. المترجم.

(27) أنا أنحّي جانبًا، هنا، مسألة كون هذه الصورة ذات منشإ زرادشتيّ، مانويّ، أو غُنُوصيّ، كما حاول رايتزنشتاين **Reitzenstein**، وبوسيه **Bousset**، وبولتمَن **Bultmann** أن يثبتوا. بأيّ الأحوال، فهي لم تترك أثرًا على المسيحيّة سوى من خلال الدوائر اليهوديّة. أضف إلى ذلك أنّ معرفتنا بمصادر صورة ابن الإنسان، "لن تضيف شيئًا إلى أهمّيّة المعنى الذي اكتسبته في اليهوديّة" **(J. Héring, op. cit., p. 81)**. انظر:

ـ A. Bentzen, op. cit., pp. 37-42; E. Sjöberg, Der Menschensohn im ethiopischen Henochbuch (1946); O. Cullmann, op. cit., pp. 118-66; et en particulier

ـ T. Preiss, Le Fils de l'Homme.

(28) يصرّ أوسكار كُلمان **(op. cit., pp. 124-28)** على تعارض الأطروحة الغنوصيّة فيما خصّ عودة آدم، ومفهوم ابن الإنسان، حتّى من وجهة نظر مفهوم الزمان. ولذا لا يُطلق على ابن الإنسان اسم آدم في اليهوديّة، أو في العهد الجديد؛ ولذا سوف يحكي القدّيس بولس عن "آدم الثاني"، لا عن عودة كاملة لإنسان العصر الأوّل، وإن منقسمًا، على طريقة فيلون **Philo**، إلى آدم سماويّ، مخلوق على صورة الله (كما في التكوين 1: 27)، وآدم أرضيّ، مجبول من تراب الأرض (كما في التكوين 2: 7)، وخاطئ. كما سنرى، فإنّ آدم الثاني، عند القدّيس بولس، هو صورة الإنسان الجديد.

(29) **T. Preiss, Le Fils de l'Homme, op. cit., p. 70.**

(30) "قسم اللاهوت العقائديّ الذي يبحث في شخص المسيح ورسالته". معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحة 460. المترجم.

(31) **Le Fils de l'Homme, ibid, p. 21.**

وحول العلاقة بين "العناوين المسيحانيّة" ومسألة شخص المسيح وطبيعته، انظر: **O. Cullmann, op. cit., pp. 9-16.** والخلاصة في الصفحات 276 إلى 287.

(32) **T. Preiss, op. cit., p. 7.**

يتابع الكاتب قائلًا: "على السطح، يبدو كلّ شيء مستعارًا؛ أمّا في حقيقة الأمر، فثمّة انقلاب وتعديل في المفاهيم والصور نتيجة التطبيقات المتضافرة على يسوع الناصريّ" (المصدر نفسه). وفي نهاية الدراسة، يقول: "إنّ موضوعة ابن الإنسان، البسيطة في بداياتها، شهدت، أوّلًا، على يدي الفكر اليهوديّ، وثانيًا، في فكر يسوع، اغتناءً بكثير من العناصر بما يجعل رؤية كلّ التداعيات معًا أمرًا متعذّرًا" (الصفحة 70).

(33) الإزائيّة "جدولٌ يوضع فيه، جنبًا إلى جنب، ما ورد في أناجيل متّى ومرقس ولوقا (ويوحنّا في بعض الأحيان) من نصوص متشابهة للمقارنة بينها بمزيد من السهولة". معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحة 33. والمقصود، إذًا، من الأناجيل الإزائيّة هي أناجيل متّى ومرقس ولوقا، للتشابه الكبير بينها على مستوى العبارة، والفكرة والترتيب. المترجم.

(34) "إنّ موضوعة ابن الإنسان تقتضي سياقًا ناموسيًّا؛ هي تدلّ على صورةٍ مَحكمةٍ يُبرَّر فيها البعض، ويُدان البعض الآخر. وليس ثمّة من قرابة بين السياق الناموسيّ للدينونة الكبرى (...) وأسطورة الأنثروبوس كما نجدها في التوليفات الغنوصيّة والشرقيّة. فالطابع الناموسيّ هو أحد الخصائص المميِّزة لموضوعة ابن الإنسان في اليهوديّة والمسيحيّة". **(T. Preiss, ibid, p. 40).**

(35) أغلب ما تُترجم فبـ"المُعزّي"، لا المحامي أو المدافع، وإن كانت تحتمل هذه المعاني، وهي التي يقصدها الكاتب. المترجم.

(36) حول تبنّي التراجيديا في النوعين الآدميّ والأخيريّ، انظر الفصل 5 من هذا الكتاب (رمزيّة الشرّ).

(37) **K. Barth, Christus und Adam nach Röm. 5;**

ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit, in Theol. Stud. (35); trad., Paris, 1958.

(38) تصرّفت في الترجمة لملائمة أغراض الكاتب، وإلّا فإنّ الترجمة الرسميّة تورد "فبالأولى كثيرًا" عوض "فكذلك". المترجم.

(39) يصرّ أوسكار كُلمان (مصدر سباق، الصفحة 147 وما يليها) على نقطتين. في المحلّ الأوّل، آدم الثاني سماويّ من حيث هو ابن الإنسان، ويتألّم عوضًا عنّا بما هو عبد يهوه؛ "نحن نفهم كيف استطاع بولس، وهو ما ينبغي له، في مزاوجته بين فكرتَي 'ابن الإنسان' وعبد يهوه، أن يحلّ مشكلة 'آدم ـ ابن الإنسان'، وهو ما عجز عنه اليهود" (المصدر نفسه، الصفحة 149). من ناحية أخرى، نجد في الرومان 5: 12، 17، و18 إقامةً لتوازٍ بين "الإنسانَين" على أساس أنّ "إنسانًا واحدًا"، في كِلا الحالَين، يؤثّر على أقدار "الكلّ". الآن، يكون العبد وابن الإنسان ممثّلَين ـ كصور ـ لكلّ الإنسانيّة، شاملَين للجماعة.

(40) أضع جانبًا، الآن فقط، مسألة كون القدّيس بولس قد أدخل إلى الآدمولوجيا عنصرًا هلّينيًّا أقرب إلى الثنائيّة الغنوصيّة ـ "روحانيّ" و"ترابيّ" ـ منه إلى التقليد العبريّ. المقطع المهمّ، في هذا الصدد، هو المقطع الآدمولوجيّ الثاني في 1 قورنتيّون 15: 35ـ55، وهو الذي نجد فيه طرحًا للمشكلة: "صار آدم الإنسان الأوّل نفسًا حيّةً وآدم الآخير روحًا محييًّا... الإنسان الأوّل من الأرض ترابيّ. الإنسان الثاني الربّ من السماء". حول هذه الفرضيّة، سنحاول، لاحقًا، أن نفسّر انجذاب النوع الآدميّ في اتّجاه نوع النفس المنفيّة؛ وما قلناه حول ثنائيّة "الروح" و"الجسد" عن القدّيس بولس (الجزء 1، الفصل 3 من هذا الكتاب) قد هيّأ الطريق لنا للقيام بذلك. في الوقت الحاضر، دعونا نكتفي بالقول إنّ القدّيس بولس لا يقطع مع التقليد العبريّ في ما خصّ ابن الإنسان الذي يكون، هناك أيضًا، "ملكوتيًّا" (دانيال 7: 13). علاوةً على ذلك، كما يشير علينا هِرينغ (مصدر سباق، الصفحة 153)، ويتابعه في ذلك كُلمان (مصدر سابق، الصفحتان 144 و145)، فإنّ مفتاح فهم النصّ قد يكمن في النظر إليه كهجوم على تأويل فيلون الذي يميّز بين نمطين من "الإنسان الأوّل"، أحدهما سماويّ وكامل (التكوين 1: 26)، والثاني ترابيّ وساقط (بحسب التكوين 2: 7). للقدّيس بولس، الأوّل هو الترابيّ، ولا أوّل سواه؛ الثاني هو السماويّ، وهو الآخر. أمّا الحركة، أو التقدّم، من آدم الترابيّ إلى آدم السماويّ فهي ملفتة بالفعل؛ ليس ثمّ، بعد الآن، من آدم "سماويّ" خلفنا؛ باتت كلّ دلالات الإنسان الكامل مستوعَبةً في الإنسان الآتي.

(41) أي ما معناه: "يا خطيئة آدم المحتومة التي قد محاها موت المسيح. أيّتها الخطيئة السعيدة التي قد استحقّت فاديًا بهذه العَظَمة". المترجم.

(42) M. Dubarle, Le péché original dans l'Écriture (Paris, 1958), p. 4, n. 1 et 2.

(43) نصوص يوحنّا الذهبيّ الفم وإيرناؤس مأخوذة من:
ـ Stanislas Lyonnet, De Peccato et Redemptione, I (Rome, 1957), pp. 36-37.

(44) الآية بأكملها هي كالتالي: "وكما لبسنا صورة الترابيّ، سنلبس صورة السماويّ". المترجم.

(45) يقول بولس الرسول، في رسالته إلى الرومان 11: 24، "لأنّه إن كنت أنت قد قطعت من الزيتونة البرّيّة حسب الطبيعة، وطعّمت بخلاف الطبيعة في زيتونة جيّدة، فكم بالحريّ يُطعّم هؤلاء الذين هم حسب الطبيعة في زيتونهم الخاصّ". أي إنّ الزيتونة البرّيّة لا تصير زراعيّة بالتطعيم، فـ"إن كان الأصل مقدّسًا، فكذلك الأغصان" (11: 16)، إلّا أنّ الجذع في الزيتونة البرّيّة يستفيد من التطعيم. والمقصود أنّ الأمم تُحصّل روحيًّا عندما تُطعّم برحمة الله، وهي ليست محرومة من تلك الرحمة. المترجم.

(46) "أقدم ترجمات العهد القديم... (وقد كانت) في زمن المسيح، أكثر استعمالًا من النصّ العبريّ، وتكاد تكون الترجمة الوحيدة التي يستشهد بها العهد الجديد". معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحتان 257 و258. المترجم.

(47) حركات دينيّة "يربط بينها التركيز على الاختبار الدينيّ الشخصيّ، والابتعاد عن المطابقة السوسيولوجيّة المحضة لحرف المذاهب، ولو كانت إنجيليّة". معجم الإيمان المسيحيّ، مصدر سابق، الصفحة 151. المترجم.

(48) الآية بالفرنسيّة هي كالآتي:
"remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs"
إلّا أنّ المترجم إلى العربيّة آثر ترجمة "dette" بكلمة ذنب، لا بكلمة دين التي يريد الكاتب أن يشير إليها، وهي أقرب إلى الدقّة. المترجم.

(49) حول هذه النقطة، انظر:
Stanislas Lyonnet, op. cit., pp. 52-54.

(50) انظر، الجزء 1 من هذا الكتاب، الفصل 3، المقطع 4.

(51) T. Preiss, "La justification dans la pensée johannique," Hommage et reconnaissance à K. Barth (Neuchâtel & Paris, 1946), reproduit dans La Vie en Christ, p. 50.
يقلّل المؤلّف، في اكتشافه هذا البُعد "الناموسيّ" في الفكر اليوحنّويّ، من المسافة الفاصلة بين هذا الفكر والفكر البولسيّ، ويضعه في تواصل مع المعاديّة اليهوديّة. والجانب "الناموسيّ" ملفت للغاية، هنا، لأنّه لا يتمحور حول الناموس بشكل من الأشكال، بل يلتفت، أساسًا، إلى أفكار "الشهادة"، و"الحقيقة"، و"الخطإ"، أي بعبارة ثانية، الشهادة لغاية الدفاع؛ هنا، أيضًا، الحَكَم الأخير هو، في الوقت عينه، المحامي والضحيّة.

(52) الأمثال التي يرويها المسيح، تُشكّل حوالي ثلث الأناجيل الإزائيّة، وهي ذات أهمّيّة بالغة لفهم تعاليمه. أمّا مثل الابن الضالّ، فهو من أشهرها، وهو يرد في إنجيل لوقا (15: 11ـ32)، بعد مثل الخروف الضالّ، ومثل الدرهم الضائع. المترجم.

(53) Lyonnet, op. cit., p. 61.

(54) المصطلح لـ مرسيا إلياده، في كتابه:
Traité d'histoire des religions.

(55) جزيرة أسطوريّة لم يثبت وجودها، وإن كانت قد شكّلت مادّةً للكثير من الأعمال الأدبيّة وداعبت المخيال الروائيّ. ذكرها أفلاطون في محاورتَي طيماوس وكريتياس، فوصفها كقوّة بحريّة فرضت سلطانها على أجزاء كثيرة من أوروبا الغربيّة وأفريقيا سنة 9000 قبل الميلاد. ويُعتقد أنّها غرقت حوالي ألفَي سنة قبل الميلاد. المترجم.

(56) معذرةً على التنوين. وجدته لا بدّ منه وإن جافى قواعد اللغة. المترجم.

(57) Charmides, 165 a.

مفهوم "الاختلاف" في القرآن

من الطبيعي إلى الثقافي

رمضان بن رمضان

I. من الدلالة المعجميّة إلى الاستعمال القرآني

جذر كلمة "**إختلاف**" التي هي مصدر من فعل اختلف (خ، ل، ف) وقد ورد لهذا الجذر من الكلمات صيغ متعدّدة وذات معان مختلفة، فيقال اختلفت الرجل أخذته من خلفه واختلفه جعله خلفه، ويقال أيضاً أخلف الرّجل جعله خلفه أي ردّه إلى خلفه أي وراءه أو وراء ظهره. وقال **ابن سكيت**[1]: ألححت على فلان في الإتباع حتى اختلفته أي جعلته خلفي اي تجاوزته. ومما تشي به هذه المعاني أن الاختلاف حركة فيها تجاوز لوضعيّة سابقة نحو وضعيّة جديدة فهي حراك مفض إلى وضع آخر مختلف.

والخلف للأشرار من الناس، جاء في القرآن:

﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة﴾[مريم:59]، والخلف للأخيار من الناس قرناً كان أو ولداً ومنهم من اعتبر الخلف يكون في الخير والشرّ[2].

ويقال قعد خلاف أصحابه أي لم يخرج معهم وخلف عن أصحابه كذلك والخلاف: المخالفة والخلاف المضادة وقد خالفه مخالفة وخلافاً. وخالفه إلى الشيء عصاه إليه أو قصده بعد ما نهاه عنه وهو من ذلك وفي التنزيل ﴿وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه﴾[هود:88]. في صيغة فاعل خالف يتخذ المعنى شكل التفاعل بين رأيين وبين سلوكين متضادّين وهذا التفاعل قد يقضي إلى وضع جديد. توافقي كما يمكن ألا يقضي إلى أي شيء. وتخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا وكل ما لم يتساو، فقد تخالف واختلف. جاء في القرآن: ﴿والنخل والزرع مختلفا أكله﴾[الأنعام:141].

كما أنّ للجذر مشتقات ذات معنى تهجيني سلبي مثل الخلف والخالف والخالفة وتعني الفاسد من الناس والهاء للمبالغة، جاء في القرآن ﴿رضوا بأن يكونوا مع الخوالف﴾[التوبة:78].

فعل اختلف على وزن افتعل. وفعل تخالف على وزن تفاعل كلاهما مزيد بحرفين ويشتركان في نفس المعنى وهو تشارك شخصين أو أكثر في الخلاف، أي المشاركة ويشترط في فاعل الفعل الذي على وزن تفاعل وافتعل، والذي يدلّ على المشاركة أن يكون متعدّدا أي متكوّنا من اثنين فأكثر.

إن الفعل الأكثر تواتراً في القرآن هو فعل اختلف وقد ورد في صيغ متعدّدة: في الماضي مفرداً وجمعاً، جاء في القرآن: ﴿وما اختلف فيه إلاّ الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيا بينهم﴾[البقرة:213]. وكذلك ﴿وما كان الناس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا﴾[يونس:19]. في المضارع مع المخاطب الجمع، ﴿ثمّ إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾[آل عمران:55]. ومع الغائب الجمع، ﴿فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيها كانوا فيه يختلفون﴾[البقرة:113]. كذلك استعمل الفعل في صيغة المبنى للمجهول مرّة واحدة ﴿ولقد أتينا موسى الكتاب فاخْتُلف فيه﴾[هود:110].

كذلك ورد في القرآن مشتقان اثنان؛ هما المصدر: إما معرّفا بالإضافة كـ ﴿إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها﴾[البقرة:164].

وإما مصدرا نكرة موصوفة كـ ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[النساء:82]. أمّا المشتق الثاني فهو اسم الفاعل وقد ورد مفرداً كـ ﴿يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس﴾[النحل :69]. وجمعاً كـ ﴿عمّ يتساؤلون عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون﴾[النبأ:3].

لقد بلغ مجموع الآيات التي ورد فيها فعل اختلف في صيغة المتعدّدة ومشتقاته المتنوّعة اثنين وخمسين آية. منها ست وثلاثون آية مكيّة وست عشرة آية مدنيّة وقد توزعت على النحو التالي الأفعال التي وردت في صيغة الماضي: 17 آية، الأفعال التي وردت في صيغة المضارع: 16 آية، فعل في صيغة المبني للمجهول: آية واحدة، المصدر ورد في 7 آيات واسم الفاعل في عشر آيات[3].

وممّا يلاحظ في هذه الآيات جميعها أنّ "الاختلاف" سواء ورد فعلاً أو مصدراً أو اسم فاعل، قد اتصل بمجالين اثنين هما: مجال الطبيعة ومجال الإنسان. أمّا الأفعال فكلّها اتصلت بالإنسان، فمنها ما يتوجه إلى الناس عامة مثل ﴿وما كان النّاس إلاّ أمة واحدة فاختلفوا﴾[يونس:19] ومنها ما يتوجه إلى المؤمنين مثل ﴿قال قد جئتكم بالحكمة ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه﴾[الزخرف:63]. وقد نزلت في عيسى الذي بعث ليبيّن لليهود ما اختلفوا فيه ممّا يعنيهم من أمر دينهم.

أمّا المصدر واسم الفاعل فقد تناولا المجالين الطبيعي والإنساني. جاء في القرآن: ﴿ألم تر أنّ الله أنزل السماء ماءا فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها﴾[فاطر:27]. ثمّ ﴿ولو شاء ربّك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين﴾[هود:118].

II. "الاختلاف" مظهر من مظاهر الطبيعة

إنّ الآيات التي تناولت "الاختلاف" كظاهرة من ظواهر الطبيعة شملت الليل والنهار والجبال والدواب والأنعام والزرع والثمار والناس بألسنتهم وألوانهم بلغ عددها خمس عشرة آية منها آيتان مدنيتان والبقية آيات مكيّة[4]، ولهذا دلالته العميقة في مستوى التبشير بالدين الجديد وترسيخ فكرة التعالي المطلق ووحدانية الله، وذلك من خلال بناء عقيدة جديدة قوامها التدليل على قدرة الله على الخلق والإيجاد من عدم، فتكون عمليّة استبطان فكرة "الاختلاف" في عقيدة المؤمن كمظهر جلّي من مظاهر الطبيعة منبثق عن أصل واحد مدعاة للمؤمن خاصة وللإنسان عامة للتفكرّ والاعتبار بقدرة الله على الخلق. وسنحاول في هذا العنصر تدبّر بعض الآيات الدّالة على ذلك.

جاء في القرآن: ﴿وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمّان متشابها وغير متشابه﴾[الأنعام (مكيّة):141].

لقد أورد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره أن المقصود من الآية هو الاستدلال على أنه الصانع وأنه المنفرد بالخلق فكيف يشركون به غيره[5]. فمختلفا أكله هي حال من الزرع عامة وأن النخل والجنات كذلك يصيبها هذا الاختلاف والمقصود التذكير بعجيب خلق الله وهي عام الاختلاف في الطبيعة.

جاء في القرآن: ﴿ألم تر أنّ الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها﴾[فاطر (مكيّة):27]. هذه الآية استئناف فيه إيضاح ما سبقه من اختلاف أحوال الناس في قبول الهدى ورفضه بسبب ما تهيّأت خلقة النفوس إليه ليظهر به أنّ الاختلاف بين أفراد الأصناف والأنواع ناموس جُبليّ فطر الله عليه مخلوقات هذا العالم الأرضي. والمقصود من الاعتبار حسب صاحب التحرير والتنوير هو اختلاف ألوان الأصناف من النوع الواحد كاختلاف ألوان التمور والزيتون والأعناب والتفاح والرمّان[6]. وذِكرُ إنزالِ الماء من السماء إدماجٌ في الغرض للاعتبار بقدرة الله مع ما فيه من اتحاد أصل نشأة الأصناف والأنواع. وقدّم الاعتبار باختلاف أحوال الثمرات لأن في اختلافها سعة تشبه اختلاف الناس في المنافع والمدارك والعقائد[7]. وهذا مهم لأنه تلميح لطيف لما سنأتي عليه لاحقا وهو الاختلاف في المجال الإنساني.

جاء في القرآن تتمة لنفس الآية والآية التي تليها من نفس السورة: ﴿ومن الجبال جددٌ بيضٌ وحمرٌ مختلفٌ ألوانُها وغرابيبُ سودٌ، ومن الناس والدّواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك، إنّما يخشى الله من عباده العلماء. إن الله عزيز غفور﴾.

واختلاف ألوان الناس منه اختلاف عام وهو ألوان أصناف البشر وهي الأبيض والأصفر والأحمر والأسود حسب الاصطلاح الجغرافي وجيّ في جملة «ومن الجبال جدد...ومن الناس والدّواب والأنعام مختلف ألوانه». بالإسمية دون الفعليّة كما في الجملة السابقة لأن اختلاف ألوان الجبال والحيوان والإنسان الدّال على اختلاف أحوال الإيجاد اختلاف دائم لا يتغيّر وإنما يحصل مرّة واحدة عند الخلق وتولّد النسل[8].

﴿كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾.

كذلك: اعتبرها الزمخشري في الكشاف، أي كاختلاف الثمرات والجبال والناس والدوّاب والأنعام. والمراد العلماء به الذين علموه سبحانه بصفاته وعدله وتوحيده وما يجوز عليه وما لا يجوز فعظمّوه وقدروه حقّ قدره وخشوه حقّ خشيته ومن ازداد به علما ازداد منه خوفاً[9]. إلاّ أن الشيخ ابن عاشور يرى في لفظة "كذلك" ابتداء كلام يتنزّل منزلة الإخبار بالنتيجة عقب ذكر الدليل فالدعوة إلى الاعتبار والتمعن في إدراك المختلف الذي يملأ الكون طبيعة وحيواناً وإنساناً يؤدّي إلى خشية الله. كذلك أمر الاختلاف في ظواهر الأشياء توطئة لما يرد من تفصيل الاستنتاج بقول: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾، وهي جملة مستأنفة عن جملة "كذلك" أي إنما يخشى الله من البشر المختلفة ألوانهم العلماء منهم وإذا علم ذلك دلّ الالتزام على أنّ غير العلماء لا تتأتّى منهم خشيّة الله فدلّ على أنّ البشر في أحوال قلوبهم ومداركم مختلفون[10].

ونحن نرى في تلازم الآيتين آية الاختلاف وآية الخشيّة، دلالة ومغزى فوعي العلماء بالاختلاف واكتناههم له هو الذي ممّا يحدد مدى خشيّتهم لله، أي حجم إدراكهم للعلّة من وجود الاختلاف وكيفية توظيف ذلك في الحياة الدنيا والاستفادة منه.ألم يقل أبو حنيفة النعمان(80هـ699م/ 150هـ767م): أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس.

إنّ العلماء في مراتب الخشية متفاوتون وذلك يعود إلى مدى قدرتهم في إدراك سرّ الخلق والقوانين والسنن التي تتحكّم بالكون وتكون الإحاطة بالمختلف إحدى المداخل إلى ذلك.

جاء في القرآن: ﴿ومن آياته خلق السّماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾[الروم (مكيّة):22].

هذه السورة من أواخر السور التي نزلت في الفترة المكيّة، وإنّ في إعادة طرحها لمسألة الاختلاف في هذا الموقع من المصحف ونحن على أبواب الفترة المدنيّة لمؤشر مهمّ على التوجه الذي ستتخذه مسألة الاختلاف في المجال الإنساني، فهذه الآية تؤسس لمسألة الاختلاف المتصل بالوجود الإنساني في الطبيعة (الألعام والألوان) في انتظار ما سيكون عليه الاختلاف في الفترة المدنيّة وهو اختلاف ذو طبيعة ثقافية بالأساس.

يقول الشيّخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية: وإذ قد كان أشرف ما على الأرض نوع الإنسان قرن ما في بعض أحواله من الآيات بما في خلق الأرض من الآيات وخصّ من أحواله المتخالفة لأنّها أشد عبرة لأن فيها اختلافاً بين الأشياء متحدّة في الماهية ولأن هاته الأحوال المختلفة لهذا النوع الواحد تجد أسباب اختلافها من آثار خلق السماوات والأرض فاختلاف الألعام سببه اختلاف الجهات المسكونة في الأرض، لذلك فالظاهر أنّ المقصود هو أية اختلاف اللغات والألوان وأنّ ما تقدمه من خلق السماوات والأرض تمهيد له وإيماء على انطواء أسباب الاختلاف في أسرار خلق السماوات والأرض[11].

واختلاف لغات البشر آية عظيمة فهم مع اتحادهم في النوع كان اختلاف لغاتهم آية دالة على ما كوّنه الله في غريزة البشر من اختلاف في التفكير وتنويع التصرّف في وضع اللغات وتبدّي كيفياتها باللهجات والتخفيف والحذف والزيادة بحيث تتغيّر الأحوال المتحدة إلى لغات كثيرة. وأمّا اختلاف ألوان البشر فهو أية أيضاً لأن البشر منحدر من أصل واحد وهو آدم وله لون واحد فلّما تهدّد نسله، جاءت الألوان المختلفة في بشراتهم وذلك الاختلاف معلول لعدّة علل، أهمها المواطن المختلفة بالحرارة والبرودة ومنها التوالد من أبوين مختلفين... ومنها اختلاف الأغذية ولذلك لم يكن اختلاف ألوان البشر دليلا على اختلاف النوع بل هو نوع واحد[12].

أمّا الزمخشري فقد أورد في الكشاف، عند تفسيره لنفس الآية من سورة الروم أنّ الألعام اللغات أو أجناس النطق وأشكاله، خالف عزّ وجلّ وعلا بين هذه الأشياء حتّى لا تكاد تسمع منطقين متفقين في همس واحد ولا جهارة ولا حدّة ولا رخاوة ولا فصاحة ولا لكنة ولا نظم ولا أسلوب ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله وكذلك الصور وتخطيطها والألوان وتنويعها ولاختلاف ذلك وقع التعارف وإلاّ فلو اتفقت وتشاكلت وكانت ضرباً واحداً لوقع التجاهل والالتباس ولتعطلت مصالح كثيرة...

وتعرف حكمة الله في المخالفة وفي ذلك آية بيّنة حيث ولد الناس من أب واحد، وفرّعوا من أصل فذ وهم على الكثرة التي لا يعلمها إلاّ الله مختلفون متفاوتون[13].

III. الاختلاف في المجال الإنساني

لقد بلغ عدد الآيات التي تحدّثت عن الاختلاف في المجال الإنساني خمسا وثلاثين آية. منها اثنان وعشرون آية مكيّة وثلاث عشرة آية مدنيّة[14]. فثلثا الآيات نزلت في العهد المكيّ. إبّان ترسيخ عقيدة التوحيد وهي جاءت متساوقة مع لفت القرآن نظر الناس عامة والمؤمنين خاصة للاختلاف الذي يملأ الوجود كدليل على قدرة الخالق. وكثيراً ما يولي القرآن الجانب العقدي عناية خاصّة لأنه الأساس الذي سيبنى عليه نظرة المؤمن للكون والحياة وما بعد الحياة وكذلك سلوكه ومعاملاته. لذلك عملت هذه الآيات المكيّة على ترسيخ فكرة الاختلاف في المجال الإنساني لدى المؤمنين ولدى بقية الناس ودعت الجميع إلى استبطان تلك الفكرة والإقرار بها كشرط من شروط الاجتماع البشري.

أمّا الثلث المتبقي فقد نزل بالمدينة وهو إمّا تذكير بفكرة الاختلاف التي عمل القرآن على امتداد ثلاث عشرة عام على تأصيلها وإمّا للفت انتباه المؤمنين إلى أنّه آن الأوان ليكرس مفهوم الاختلاف في الواقع المعيش ـ المجتمع المدني ـ باعتبار أن الإسلام بعد الهجرة اتخذ أبعاداً جديدة، ومن المؤشرات على ذلك تغيير اسم دار الهجرة من يثرب إلى المدينة، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن المجتمع الجديد المراد تأسيسه سيكون مجتمعاً منفتحاً فيه اختلاف في الألعام والألوان والعقائد والأفكار.

لقد ورد الحديث عن الاختلاف في هذه الآيات جميعها باستعمال أفعال في صيغة الماضي أو المضارع[15]، ولهذا دلالته وذلك باعتبار أن الفعل في عرف اللغويين حدث مقترن بزمن فإدخال عامل الزمان عند الحديث عن الاختلاف يجعل الفعل محكوم بمشروطيته الزمانية والمكانية ويجرّده من إطلاقيته ويقحمه في النسبيّة إقحاماً.

سنحاول تدبّر بعض الآيات المتصلة بمبحث الاختلاف في المجال الإنساني: جاء في القرآن: ﴿ذلك بأنّ الله نزّل الكتاب بالحقّ وأن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد﴾[البقرة(مدنيّة):176].

يقول الشيخ ابن عاشور أن المحتمل أنّ المراد من الكتاب المجرور "في الكتاب" هو المراد من المنصوب في قوله (ما أنزل الله الكتاب) يعني التوراة والإنجيل أي اختلفوا في الذي يقرونه والذي يغيّرونه... ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا في الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف محاذيرهم عن القرآن إذ قالوا: سحر أو شعر أو كهانة أو أساطير الأوّلين[16].

أمّا الزمخشري فيرى أن ذلك العذاب بسبب أن الله نزل ما نزّل من الكتب بالحقّ. وإن الذين اختلفوا في كتب الله فقالوا في بعضها حقّ وفي بعضها باطل وهم أهل الكتاب "لفي شقاق" لفي خلاف "بعيد" عن الحقّ. والكتاب للجنس. أو كفرهم ذلك بسبب أنّ الله نزل القرآن بالحقّ كما يعلمون وأنّ الذين اختلفوا فيه من المشركين... يعني أنّ أولئك لو لم يختلفوا ولم يشاقوا لما جسر هؤلاء أن يكفروا[17].

جاء في القرآن: ﴿كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النّبيين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتّاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾[البقرة (مدنية):213].

يقول صاحب التحرير والتنوير أن الآية هي استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان في البشر لحكمة اقتضته وأنّه قد ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدين بالإسلام. لقد أفادت الآية بيان حالة الأمم الماضية وكيف نشأ الخلاف بينهم في الحقّ ممّا لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل في العصور والأجيال التي اقتضتها حكمة الله ولطفه ممّا يماثل الحالة التي نشأت فيها البعثة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين[18].

أمّا صاحب الكشاف فيرى أن الناس كانوا ﴿أمّة واحدة﴾ متفقيّن على دين الإسلام ﴿فبعث الله النبيين﴾ يريد: فاختلفوا، فبعث الله. وإنما حذف (اختلفوا) لدلالة قوله ﴿ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾ عليه، وفي قراءة عبد الله ابن مسعود ﴿كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله﴾، والدليل عليه قوله عز وعلا ﴿ وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا﴾[يونس:19] وقيل: كان الناس أمة واحدة كفاراً، فبعث الله النبيين، فاختلفوا عليهم. والأوّل الوجه. فإن قلت: متى كان الناس أمة واحدة متفقين على الحق؟ قلت : عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه كان بين آدم وبين نوح عشرة قرون على شريعة من الحق فاختلفوا. وقيل : هم نوح ومن كان معه في السفينة ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الكتاب﴾ يريد الجنس، أو مع كل واحد منهم كتابه ﴿لِيَحْكُمَ﴾ الله، أو الكتاب، أو النبيّ

المنزل عليه ﴿فِيمَا اختلفوا فِيهِ﴾ في الحق ودين الإسلام الذي اختلفوا فيه بعد الاتفاق ﴿وَمَا اختلف فِيهِ﴾ في الحق ﴿إِلاَّ الذين أُوتُوهُ﴾ إلا الذين أوتوا الكتاب المنزل لإزالة الاختلاف، أي ازدادوا في الاختلاف لما أنزل عليهم الكتاب، وجعلوا نزول الكتاب سبباً في شدّة الاختلاف واستحكامه. وهنا يبرز الوجه الايجابي للاختلاف لأنه يكون مدعاة للتفكير وإعمال النظر ولكنه قد ينقلب أمرا سلبياً حين يكون الغرض منه الظلم. ﴿بغيا بينهم﴾ حسداً بينهم لحرصهم على الدّنيا وقلة إنصاف منهم[19].

جاء في القرآن: ﴿وما اختلف فيه إلاّ الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾[البقرة (مدنيّة):213].

يقول الطاهر ابن عاشور أنّ الناس كانوا أمّة واحدة في الضلال والكفر فأحدث الله الاختلاف بينهم عبر إرسال الرسل مبشرين ومنذرين والاختلاف هنا عامل إيجابي لأنّه يرمي إلى توحيد الصفّ من جديد ولكن على أساس قواعد صلبة، جاءت الرسل بالهدى فاتبعهم من اتبعهم فاهتدى وأعرض من أعرض فبقي في ضلاله ثمّ أحدث أتباع الرسل بعدهم اختلافاً آخر وهو اختلاف كل قوم في نفس شريعتهم. والمعنى فيه تشنيع لحال الذين أوتوه بأن كانوا أسوأ حالاً من المختلفين في الحق قبل مجيء الشرائع لأنّ أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم. والمراد بالبيّنات هنا الدلائل التي من شأنها الصدّ عن الاختلاف في مقاصد الشريعة وهي النصوص التي لا تحتمل غير مدلولاتها ـ أعني قواطع الشريعة والظواهر المتعاضدة التي التحقت بالقواطع والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولا عارضها معارض[20].

إنّ الاختلاف ينبغي أنّ يؤسس على أرضية صلبة حتى لا يؤدي إلى فتنة تأكل الأخضر واليابس وهذه الأرضية الصلبة بالنسبة إلى مجتمعات مجمعة حول مرجعيتها الإسلامية ـ هي قواطع الشريعة في معناها الديني وهي المبادئ الأساسية التي لا يمكن بحال من الأحوال الاختلاف حولها لأنّ ذلك قد يدمر السلم الاجتماعي فنقع في فوضى عارمة.

وقول الله ﴿بغيا بينهم﴾ مفعول لأجله لاختلفوا والبغي الظلم وأصل البغي في كلام العرب الطلب ثمّ شاع في طلب ما للغير بدون حقّ فصار بمعنى الظلم وأطلق هنا على الحسد لأنّ الحسد ظلم والمعنى أنّ داعي الاختلاف هو التحاسد وقصد كل فريق تغليط الآخر. وقوله ﴿بينهم﴾ متعلّق بقوله ﴿بغيا﴾ للتنصيص على أنّ البغي بمعنى الحسد وأنه ظلم في نفس الأمّة وليس ظلما على عدوّها[21].

الآية تقتضي تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف في الدّين أي في أصول الإسلام. فالخلاف الحاصل بين علماء الدّين ليس اختلافا في الأصول لأنّ هناك إجماعاً حولها، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله وعن سنّة رسوله للاستدلال على مقصد الشارع وتصرفاته واتفقوا في أكثر الفروع وإنّما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع... فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسّع للأنظار[22].

ثمّ يحذر ابن عاشور من مغبّة التعقب لمذهب ما أو لرأي ما. يقول: أمّا لو جاء أتباعهم فانتصروا لآرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو خطئه لقصد ترويج المذهب وإسقاط رأي الغير فذلك يشبه الاختلاف الذي شنّعه الله تعالى وحذرنا منه فكونوا من مثله على حذر. إنّ الاختلاف المذموم الذي يشير إليه ابن عاشور هو الاختلاف في تعيين الحق إمّا عن جهل أو عن حسد أو عن بغي[23].

جاء في القرآن: ﴿وما كان الناس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا ولو لا كلمة سبقت من ربّك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون﴾[يونس (مكيّة):19].

يقول ابن عاشور أنّ المراد هنا في هذه الآية أمّة واحدة في الدّين والسياق يدل على أنّ المراد أنها واحدة في الدّين الحقّ وهو التوحيد، لأنّ الحقّ هو الذي يمكن اتفاق البشر عليه، لأنّه ناشئ عن سلامة الاعتقاد بين الضلال والتحريف وجملة «ولولا كلمة سبقت من ربّك»، إخبار بأنّ الحقّ واحد وأنّ ذلك الاختلاف مذموم وأنّه لو لا أنّ الله أراد إمهال البشر إلى يوم الجزاء لأراهم وجه الفصل في اختلافهم باستئصال المبطل وإبقاء المحقّ.

والأجل هو أجل بقاء الأمم في قوله في سورة الشورى: ﴿ولولا كلمة سبقت من ربّك إلى أجل مسمّى لقضي بينهم﴾[24]، فالقضاء بينهم مؤجل إلى يوم الحساب

ممّا يؤكّد استمرار وجود الاختلاف كشرط من شروط الوجود الإنساني.

إنّ خمس عشرة آية من مجموع الآيات التي تناولت الاختلاف في المجال الإنساني، أكّدت على أن الله يوم القيامة هو الذي سيفصل بين العباد فيماهم فيه مختلفون[25]، فعبثا يحاول البشر القضاء على المختلف أو العمل على تهميشه لأنّه إحدى تجليات الإبداع الإلّهي. أمّا الزمخشري في الكشاف فيؤرخ لظهور الاختلاف على الأرض بقتل قابيل لهابيل وقيل بعد الطوفان حين لم يذر الله من الكافرين دياراً، عاد الناس أمة واحدة حنفاء متفقيّن على ملّة واحدة «ولولا كلمة سبقت من ربّك» وهو تأخير الحكم بينهم إلى يوم القيامة. «لقضى بينهم» عاجلاً فيما اختلفوا فيه ولميّز المحقّ من المبطل وسيق كلمته بالتأخير لحكمه أوجبت أن تكون هذه الدّار دار تكليف وتلك دار ثواب وعقاب[26].

جاء في القرآن: ﴿ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربّك ولذلك خلقهم...﴾[هود (مكيّة):118].

إمّا كان توهّم كثرة الاختلاف حسب ابن عاشور، فقد توحي بخروج أصحابه عن قبضة القدرة الإلّهية أعقب ذلك بما يرفع هذا التوهّم بأنّ الله قادر على أن يجعلهم أمّة واحدة متّفقة على الحقّ مستمرّة عليه كما أمرهم أن يكونوا ولكن الحكمة التي أقيم عليها نظام الكون، اقتضت أن يكون نظام عقول البشر قابلاً للتطوّح بهم في مسلك الضلالة أو في مسلك الهدى ـ أي للاختلاف والتغاير [...] فلا جرم أن الله خلق البشر على نظام من شأنه سريان الاختلاف بينهم في الأمور ومنها أمر الصلاح والفساد في الأرض وهو أهمّها وأعظمها وقد يتفاوت الناس في أمر الصلاح ويختلفون في تعيينه وفي طرق بلوغه فيتفاوتوا في مدارج الارتقاء ويسموا إلى مراتب الزلفى[27]. جاء في القرآن: ﴿ولا يزالون مختلفين﴾ تأكيد على أن الاختلاف أصبح عام كونيّة وأنّ السعي إلى الائتلاف يظل فعلاً ثقافياً ينبني على مجهود بشري يهدف إلى الإقرار بالآخر المختلف والعمل على محاورته وفهمه قبل إصدار أي حكم معياري عليه.

والأمة هي الطائفة من الناس اتحدوا في أمر من أمور الحياة كالموطن واللغة والنسب والدّين ومعنى كونها واحدة أن يكون البشر كلهم متفقين على إتباع دين واحد كما يدّل عليه السياق فآل المعنى إلى: لو شاء ربّك لجعل الناس أهل ملّة واحدة فكانوا أمّة واحدة من حيث الدّين الخالص ولّما أشعر بالاختلاف بأنّه اختلاف في الدّين وأنّ معناه العدول عن الحقّ إلى الباطل لأنّ الحقّ لا يقبل التعدّد والاختلاف عقب عموم "ولا يزالون مختلفين" باستثناء من ثبتوا على الدين الحقّ ولم يخالفوه بقوله: ﴿إلاّ من رحم ربّك﴾، أي فعصمهم من الاختلاف[28].

وفهم من هذا الاختلاف المذموم المحذّر منه هو الاختلاف في أصول الدّين الذي يترتب عليه اعتبار المخالف خارجا عن الدّين فإذا طرأ هذا الاختلاف وجب على الأمة قصمه وبذل الوسع في إزالته [...] وأمّا تعقيبه يقوله «ولذلك خلقهم» فهو تأكيد بمضمون «ولا يزالون مختلفين»، والإشارة إلى الاختلاف المأخوذ من قوله "مختلفين" واللام للتعليل لأنّه لّما خلقهم على جبلّة قاضية باختلاف الآراء والنزاعات وكان مريدا المقتضى تلك الجبلّة وعالما به كما بيّناه آنفا كان الاختلاف علّة لغائية لخلتهم وتقديم المعمول على عامله في قوله ﴿ولذلك خلقهم﴾ ليس للقصر بل للاهتمام بهذه العلّة[29].

أمّا الزمخشري وفي تمشّيه الاعتزالي يرى في قوله ﴿ ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة﴾ يعني لاضطرهم إلى أن يكونوا أهل أمّة واحدة أي ملّة واحدة وهي ملّة الإسلام كقوله : ﴿إنّ هذه أمّتكم أمّة واحدة﴾[الأنبياء:92]. وهذا الكلام يتضمن نفي الاضطرار وأنّه لم يضطرّهم إلى الإتفاق على دين الحق ولكنه مكنّهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف فاختار بعضهم الحقّ وبعضهم الباطل، فاختلفوا فلذلك قال: ﴿ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربّك﴾ إلاّ ناسا هداهم الله ولطف بهم فاتفقوا على دين الحقّ غير مختلفين فيه[30].

IV. نحو الاختلاف المؤسّس

لم يترك القرآن الكريم أمر الاختلاف منفلتاً دون ضوابط، بل لقد تعامل معه على أساس أنّه أمر جبليّ وأنّه كان في البشر لحكمة اقتضته فوجب تدجينه وتنظيمه وممّا يلاحظ أنّ القرآن لم يعمد إلى تحديد المواضيع المسموح الاختلاف حولها، وإنما عمل على وضع أطر تحيط بالاختلاف وتوجّهه الوجهة الإيجابية حتى تمنعه من

أن يتحوّل إلى ظاهرة مدمّرة تنتج الفوضى وتفتح على المجهول.

إنّ الاختلاف لا بدّ أن يتأسس على أرضيّة صلبة مشتركة موجودة أو هي قيد التشكل، قد تكون أصول الدين أو أصول الإسلام لدى التيارات الفكرية ذات المرجعية الإسلامية أو هي قيم الحداثة لدى التيارات الفكرية الحديثة ذات المرجعية الغربيّة. فبدون هذه الأرضية المشتركة سواء كانت موجودة أو منشودة فإن الاختلاف سيقضي بنا إلى نوع من العدميّة التي تعني غياب الغائيات التي من شأنها أن تعطي معنى للحياة الإنسانية[31].

من الضوابط التي وضعها القرآن الكريم للإحاطة بالاختلاف وتنظيمه ضابطان اثنان: أوّلاً الرفض المطلق لكلّ أشكال الإكراه وثانياً المجادلة بالتي هي أحسن:

ـ الضابط الأول:
الرفض المطلق لكل أشكال الإكراه

جاء في القرآن: ﴿لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرّشد من الغيّ﴾[البقرة (مدنية):256]، بين الله في هذه الآية أنّه لا إكراه على الدخول في الإسلام. يقول ابن عاشور في تفسيره فهذا الدين الواضح العقيدة والمستقيم الشريعة من شأنه أن يسوق ذوي العقول إلى قبوله باختيارهم دون جبر ولا إكراه[32]. ويرى صاحب التحرير أنّ آيات الجهاد النازلة قبل هذه الآية وبعدها أنواع ثلاثة جميعها إمّا لا تتعارض مع هذه الآية أو أنّ هذه الآية قد نسختها. فأحدها آيات أمرت بقتال الدّفاع كقوله: ﴿وقاتلوا المشركين كافّة كما يقاتلوكم كافّة﴾، ﴿ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله﴾، وهذا قتال ليس للإكراه على الإسلام بل هو لدفع غائلة المشركين، النوع الثاني من آيات أمرت بقتال المشركين والكفّار ولم تغيّي بغاية فيجوز أن يكون إطلاقها مقيّدا بغاية آية "حتى يعطوا الجزية" وحينئذ فلا تعارضه آيتنا هذه "لا إكراه في الدّين" النوع الثالث ما غيّي بغاية كـ ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدّين لله﴾ فيتعيّن أن يكون منسوخا بهاته الآية وآية «حتى يعطوا الجزية كما نسخ حديث: أمرت أن أقاتل النّاس حتى يقولوا لا إلّه إلاّ الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها» هذا ما يظهر لنا في معنى الآية والله أعلم[33].

جاء في القرآن: ﴿ولو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[يونس(مكية):99].

المعنى حسب ما جاء في التحرير والتنوير هو لو شاء الله لجعل مدارك الناس متساوية منساقة إلى الخير فكانوا سواء في قبول الهدى والنظر الصحيح و(لو) تقتضي انتفاء جوابها لانتفاء شرطها. لكنه لم يشأ ذلك فاقتضت حكمته أن خلق عقول الناس متأثرة ومنفعلة بمؤثرات التفاوت في إدراك الحقائق. والاستفهام «أفأنت تكره الناس» إنكاري. فنزل النبي محمد لحرصه على إيمان أهل مكة وحثيث سعيّه لذلك بكلّ وسيلة صالحة، منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان فشبه حرصه على إيمانهم بحرص من يستطيع إكراههم عليه والإكراه هو الإلجاء والقسر[34].

ـ الضابط الثاني:
المجادلة بالتي هي أحسن

جاء في القرآن: ﴿آدع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحعام وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[النحل(مكيّة):125].

يقول ابن عاشور إنّ سبيل الرب هي طريقه وهي مجاز لكلّ عمل من شأنه أن يبلّغ عامله إلى رضى الله تعالى لقد صار هذا المركّب "سبيل الربّ" علماً بالغلبة على دين الإسلام والباء في قوله بـ"الحكمة" للملابسة ومعنى الملابسة يقتضي أن لا تخلو دعوته إلى سبيل الله عن هاتين الخصلتين: الحكمة والموعظة الحعام. فالحكمة هي المعرفة المحكمة أي الصائبة المجرّدة عن الخطأ ولذلك عرّفوا الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية بحيث لا تلتبس الحقائق المتشابهة بعضها ببعض. وأمّا الموعظة فهي القول الذي يلين نفس المقول له لعمل الخير وهي أخصّ من الحكمة لأنها حكمة في أسلوب خاص لإلقائها.

ووصفها بالحسنى تحريض على أنّ تكون ليّنة مقبولة عند الناس أي حعام في جنسها وعطف "الموعظة" على "الحكمة" لأنه قد يسلك بالموعظة مسلك الاتباع فمن الموعظة حكمة ومنها خطابة ومنها جدل[35].

المجادلة هي الاحتجاج لتصويب رأي وإبطال ما يخالفه ولّما كان ما لقيه النبي محمد من أذى المشركين قد يبعثه على الغلظة عليهم في المجادلة أمره الله بأن يجادلهم

بالتي هي أحسن وإنّ المجادلة تقتضي صدور الفعل من الجانبين، فعلم أن المأمور به أن تكون المحاجّة الصادرة منه أشدّ حسنا من المحاجّة الصادرة منهم. كـ: ﴿ادفع بالتي هي أحسن﴾. وقد أورد ابن عاشور ما قاله الفخر الرّازي في شأن الطرق الثلاث من أساليب الدعوة فظهر انحصار الحجج في هذه الأقسام الثلاثة: أولها؛ الحجّة المفيدة للعقائد اليقينيّة وذلك هو المسمّى الحكمة. ثانيها؛ الأمارات الظنية وهي الموعظة الحعام.

ثالثها، الدلائل التي القصد منها إفحام الخصم وذلك هو الجدل[36].

جاء في القرآن: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن﴾[العنكبوت(مكيّة):46].

يقول ابن عاشور هذه السورة نزلت على وشك الهجرة إلى المدينة وهي تهيئة من الله لرسوله طريقة مجادلة أهل الكتاب وجيء في النهي بصيغة الجمع ليعمّ النبي والمسلمين إذ قد تعرض للمسلمين مجادلات مع أهل الكتاب في غير حضرة النبي أو قبل قدومه المدينة[37]. وأهل الكتاب اليهود والنصارى في اصطلاح القرآن والمقصود هنا اليهود فهم الذين كانوا كثيرين في المدينة والقرى حولها ويشمل النصارى إن عرضت مجادلتهم مثل ما عرض مع نصارى نجران. ووجه الوصاية بالحسنى في مجادلة أهل الكتاب أن أهل أن أهل الكتاب مؤمنون بالله غير مشركين به فهم متأهلون لقبول الحجّة غير مظنون بهم المكابرة ولأن آداب دينهم وكتابهم أكسبتهم معرفة طريق المجادلة فينبغي الاقتصار في مجادلتهم على بيان الحجّة دون إغلاظ حذرا من تنفيرهم وهكذا ينبغي أن يكون الحال في ابتداء مجادلة أهل الكتاب وبقدر ما يسمح به رجاء الاهتداء من طريق اللّين[38].

لم يستثن القرآن من المجادلة بالحسنى أحداً سواء المشركين أو أهل الكتاب وفي ذلك إعتراف بالآخر ودعوة إلى محاورته بعيدا عن كلّ الأفكار المسبقة والجدل في حدّه اللغوي له معنى إيجابي بامتياز جاء في لسان العرب جدل الحبّ في سنبله يجدل وقع فيه واكتمل[39]. فالجدل مخاض فيه إعطاء الآخر المختلف الحقّ في أن يكون كما هو. وبعيداً عن كلّ الممارسات التاريخية التي حادت عن مقاصد النصّ القرآني، نجد أنفسنا اليوم مدعوين إلى إعادة قراءة النصّ والوفاء إلى روحه لأنّ تلك الروح تلتقي مع أحداث الثورات الحديثة في الفكر. من حيث أنه ـ أي القرآن ـ يدعونا إلى فتح الطريق أمام إنطاق كلّ ما صمت عنه وكلّ ما تمّ تغييبه وإهماله وإبعاده بذرائع شتّى. إنّها لفرصة تاريخية اليوم أمام الإسلام السياسي أن يتيح للآخر المختلف الإمكانات الحقيقية ليعبّر عن نفسه ويشارك في صناعة التاريخ بعيداً عن كلّ أشكال الإقصاء. فليصبح الاختلاف مفهوماً مفكراً فيه دوماً يملأ وعينا ومخيالتنا ولنكفّ عن الإدّعاء بامتلاك الحقيقة لأن أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي وإن مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب الفكري والعقائدي.

رمضان بن منصور

باحث من المغرب

الهوامـــش

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الخامس، بيروت د.ت (دار صادر)، ص131.
(2) ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الخامس، بيروت د.ت (دار صادر)، ص132.
(3) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار القلم، بيروت (د.ت) ص239، 240، 241.
(4) نفس المصدر، ص 240ـ241.
(5) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984، ج8، ص117.
(6) نفس المصدر، ج22، ص300ـ301.
(7) نفس المصدر، ج22، ص301.
(8) نفس المصدر، ج22، ص303.
(9) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538 هـ)، الكشاف، دار إحياء التراث العربي (بيروت، 1424هـ ـ 2003م)، ج2، ص986.
(10) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج22، ص304.
(11) نفس المصدر، ج21، ص 72-73.

(12) نفس المصدر، ج22، ص 73-74.
(13) الزمخشري، الكشاف، ج2، ص914.
(14) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص239ـ240.
(15) سورة الزخرف/ الآية 65، سورة آل عمران/ الآية 55.
(16) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2، ص127.
(17) الزمخشري، الكشاف، ج1، ص99.
(18) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2، ص299.
(19) الزمخشري، الكشاف، ج1 ص116ـ117.
(20) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2، ص309ـ310.
(21) نفس المصدر، ج2، ص310.
(22) نفس المصدر، ج2 ص311.
(23) نفس المصدر، ج2، ص311ـ312.
(24) نفس المصدر، ج11، ص128ـ129.
(25) سورة البقرة/ الآية 113، سورة يونس/ الآية 19 939، سورة النحل/ الآية39 929 و124، سورة السجدة/ الآية 25، سورة الزمر/ الآية 3 و46، سورة الجاثية/ الآية 17، سورة آل عمران/ الآية 55، سورة المائدة/ الآية 48، سورة الأنعام/ الآية 164، سورة الحجّ/ الآية69، سورة الزخرف/ الآية 63.
(26) الزمخشري، الكشاف، ج1 ص475.
(27) نفس المصدر، ج12، ص187ـ188.
(28) نفس المصدر، ج12، ص189.
(29) نفس المصدر، ج12 ص189ـ190.
(30) الزمخشري، الكشّاف، ج1، ص524.
(31) Gérard Durozoi, André Roussel, Dictionnaire de philosophie, les références de Nathan, pp 237-238.
(32) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج3 ص25.
(33) نفس المصدر، ج3، ص26ـ27.
(34) نفس المصدر، ج11، ص292ـ293.

www.philasophiasafadi.com

نداء منبر فيلاصوفيا

الفلسفة ليست موضوع حبّ أو صداقة فحسب. إنها موضوع العشق. لذلك أقمنا فيلاصوفيا صفدي، لكي ندعو عشّاق الفلسفة، وليس أصدقاءها أو أحباءها فقط. والدعوة هي للمشاركة الحيَّة المتمادية في سرد وتداول قصص هذا العشق إنطلاقاً من تعريفنا للفلسفة، أن لها حصة السؤال في كل شيء، سواء كان الشيء نصّاً أو معيشة.

نوافذ الموقع:

- **عرض لصفحات من مجلتيْ: 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 بروفيل لشخصية فلسفية أو إبداعية.

والمشاركة منتظرة من الجميع

الحركات الإسلامية المعاصرة

مقاربة أركيولوجية

محمد أيت حمو

يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى الدفاع عن أطروحة «الحركات الإسلامية المعاصرة»، مؤداها أنه لن يتأتى لنا امتلاك ناصية هذه الحركات بمعزل عن الرجوع إلى الماضي البعيد، وفي غيبة الإلمام بأفكار ومواقف رؤوس وزعماء الاتجاه الحنبلي الذين طالما شقوا عصى الطاعة للسلطة السياسية الحاكمة. فهذه الحركات تجد في المعارضة الحنبلية ضالتها وسندها ومرجعيتها، فتمتح من معينها بنهم وشره. ويضع **محمد أركون** اليد على هذه الحقيقة، دون مواربة أو تورية، عندما يقول: «ومن المعروف أن هذا الخطاب [يروم الخطاب الإسلامي المعاصر] يعود في التاريخ بعيدا إلى الوراء، أي إلى زمن ابن حنبل والصراعات الحنبلية ضد ما اعتبرته بالانحرافات الدنيوية العلمانية للخلافة [للمأمون أساساً]. إن الحركات «الإسلامية» الاحتجاجية الراهنة ليست بنت الساعة، وإنما هي وليدة زخم تاريخي طويل. ومن هنا سر قوتها وقدرتها على التعبئة والتجييش. إن طابعها الاستمراري المتصل شيء يدعو للدهشة حقاً»[1].

فالحركات الإسلامية من وجهة نظر المترجم **هاشم صالح** هي حركات مشروعة حتى وإن كان لا يتفق معها. و«يمكن للمحلل، ضمن هذه الظروف، أن يفهم سبب ظهور الحركات الإسلاموية ويعتبر هذا الظهور شيئاً مشروعاً، دون أن يعني ذلك بالضرورة أنه متفق معها في مضامين الشعارات وأساليب العمل، ولا يحق للمؤرخ أن يشطب عليها بجرة قلم واحدة بحجة أنها "رجعية"، "ظلامية"، "متخلفة".. إلخ. إن ذلك يعني احتقاراً لآلام هائلة، وعذابات مضنية، وشبيبة تضج بالحماسة للعطاء والتضحية. إن المفكر الحقيقي إذا ما أراد أن يقوم بعمله جيداً لا يمكنه أن يستخف بالحركات التاريخية، أو بالمآسي الاجتماعية، أو بالتيارات التي تظهر على السطح وتعبّر عن عمق تاريخي. إن ذلك يعني احتقاراً للفكر نفسه، وعدم قيامه بمهمته خير قيام. فالمفكر ـ بالمعنى الذي نقصده ـ هو طبيب حضارات. إنه مسؤول عن تشخيص الأمراض التي تنخر أحشاء مجتمعه والتي تتفاقم آثارها في أوقات الأزمات. ولا ينبغي عليه أن يخطئ في تشخيص المرض، وإلا بطل أن يكون طبيباً ـ أي مفكراً. وذلك لأن الخطأ في التشخيص يعتبر جريمة في مثل هذه الحالة: إنه يقتل المريض، أي المجتمع نفسه. وإذا كانت للحركات الحالية من ميزة فهي أنها كشفت ـ وإن بشكل سلبي وانفجاري عنيف ـ عن أزمة المجتمع في العمق. كما أنها كشفت في الوقت ذاته عن "البؤس الفكري" لمعظم المثقفين العرب. لقد كشفت عن "مراهقتهم" الفكرية، عن استخفافهم بحقائق التاريخ، عن انعدام الحس التاريخي أو الوعي التاريخي بشكل شبه مطلق لديهم. كما أنها كشفت عن التخلف المنهجي والأبستمولوجي للفكر العربي المعاصر. فالواقع في واد وهو في واد آخر»[2]. ولا يقلّ النقد الموجه للمفكرين العرب المعاصرين حدة عن النقد الموجه للمستشرقين المعاصرين الذين يحاول البعض منهم اختيار الطريق الأسهل في مقاربتهم لهذه الحركات، رغم أن التطرف ليس حكراً على دين معين أو منطقة جغرافية محددة. و«الغريب العجيب أن الباحثين الغربيين عندما يدرسون مجتمعاتهم لا يدرسونها بهذه الطريقة التجريدية أو الجوهرانية الثبوتية. على العكس إنهم يجيشون كل الترسانة الإبستمولوجية للعلوم الاجتماعية والإنسانية من أجل الكشف عن جذور الظاهرة وتحليلها عميقاً على ضوء معطيات التاريخ القريب والبعيد. أضرب على ذلك مثلاً ظاهرة اليمين المتطرف في فرنسا. فمن المعروف أنه قد انتعش كثيراً في السنوات العشر الماضية. وأصبح زعيمه "لوبان" نجما سياسياً لامعاً. فماذا يقولون

عندما يدرسونه؟ إنهم لا يقولون لك بأن الفرنسيين كلهم متعصبون أو فاشيون لمجرد تفشي هذه الظاهرة بينهم بشكل مقلق، على العكس، إنهم يلجأون إلى منهجية علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الاقتصاد، بل وحتى علم النفس لتفسير هذه الظاهرة. إنهم يقولون لك: الحق على البطالة، على تدهور الحالة المعيشية لبعض شرائح من المجتمع الفرنسي، على زيادة عدد المغتربين في بعض المناطق عن النسبة التي يمكن تحملها بسيكولوجياً بالنسبة إلى المواطن الفرنسي، على رزوح الأزمة الاقتصادية فترة طويلة من الزمن، إلخ. باختصار، فإنهم «يموضعون الظاهرة ضمن حيثياتها المحسوسة ويجدون لها الأعذار والتبريرات والتفسيرات»[3].

وهذا يعني صراحة، وليس ضمناً، أن الحركات الإسلامية المعاصرة ذات جذور ومشروعية تاريخية لا يمكن القفز أو التشطيب عليها بجرة قلم. فهي تمثل همزة وصل مع الخط الحنبلي الذي يشكل مرجعيتها، والمالك لقواعد شعبية عريضة، والمسيطر على السواد الأعظم بدون منازع، ذلك أن زعماء الحنابلة «تموضعوا في جهة الجماهير الشعبية أكثر مما تموضعوا في جهة السلطة»[4]. فالإمام أحمد بن حنبل ـ الذي سارت الركبان بمحنته في طول الأرض وعرضها ـ هو الذي واضع حجر الأساس للحركات الإسلامية السالكة مسلك الرفض والمعارضة. وبناء عليه، فالسلفيون لهم عمق تاريخي مذهل كما هو لائح في النص السابق الذي يكاد يكرره صاحبه في كتاب آخر، عندما يقول: «الأصوليون الحاليون لهم جذور في الماضي، بل وفي الماضي البعيد [...] إنهم يشتغلون، أو قل يترعرعون داخل أرضية مواتية ومناسبة، أرضية تم التمهيد لها منذ زمن طويل. من هنا سر قوتهم وانتشارهم السريع»[5].

ويحضرني إلى الذهن هنا قول **أحمد أمين**: «الناس من طبيعتهم حب المعارضة والعطف عليها، سواء في ذلك المعارضة السياسية أو المعارضة الدينية، وهم أشد تحمساً للمعارضة الدينية [...] وفي عهد المعتصم صار زعيم الحكومة الخليفة، وحوله العلماء المعتزلة ورجال الدولة، وزعيم المعارضة أحمد بن حنبل وحوله قلوب الشعب»[6]. وهذا الدرس قد يكون مجدياً ومفيداً لنا في عصرنا الحاضر، لأن ملاحقة الحركات الإسلامية لن يعمل سوى على المزيد من انتشارها بين الجماهير المحرومة، وما أكثرها! و«طالما أن الحركة الإسلامية مهمشة، لاشرعية، تعمل تحت الأرض وفي الخفاء، في تنظيمات سرية، تترصدها أجهزة الأمن، مرة تنجح في كشفها ومرة تفشل. طالما أنها مطاردة متعقبة، فإنها ستستشري، بل وتلقى تعاطفاً من الجماهير الشعبية التي تعمل هذه التنظيمات بينها»[7]. فالحنابلة عرفوا كيف يستقطبون أعداداً هائلة من الجماهير الغفيرة، «فمن المعروف أن فقهاء الحنابلة كانوا يتقيدون بأداء الفرائض الدينية، واحترام التقاليد والطقوس القريبة من عقلية المؤمنين البسطاء، والتي يرى المؤمنون أنفسهم فيها، لأنهم مندمجون فيها بشكل كلّي أباً عن جد»[8]. فالحنابلة رفضوا **حشر أنفهم** في المناقشات التجريدية الدقيقة كما فعل المعتزلة ـ وعلى نفسها جنت براقش ـ دون أن ننسى الفلاسفة، وهذا ما مكّنهم من السيطرة على الطبقات الشعبية التي تند عن أفهامها الجدالات الكلامية والفلسفية. «لقد قبل الحنابلة ـ بخشوع ـ بكلام الله كما هو، أي بلا كيف، المقصود بدون تعليق أو تفسير، لأن ذلك يدنس كلام الله. فكلام الله يقبل بحرفيته اللفظية دون أي نقاش أو محاولة تفسير أو تأويل نظري أو كلامي، وهكذا يتجنبون تحويل الله نفسه إلى وجهة نظر ذهنية مجردة، أو مفهوم مجرد يبلّور مقولات تجريدية متماسكة ولكن منبتة الصلة عن الدين المعاش من قبل المؤمنين. ومن المعروف أن مثل هذه المقولات لا يمكن أن تصل إلى الجماهير الشعبية، ولهذا السبب سيطرت المدرسة الحنبلية على الطبقات الشعبية لأنها تجنبت المناقشات الكلامية الدقيقة»[9]. بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، والقول مع المستشرق الانجليزي وات **Watt** بأن «الحنابلة حاولوا بناء كل الحياة الاجتماعية والسياسية الفردية على أساس القرآن والأحاديث [...] كما حاولوا إقصاء كل استعمال للعقل»[10].

فالمدرسة الحنبلية تميزت بإتقان لغة عامة الشعب، وغلبت عليها سمات البداوة والتشدد. «كنا قد رأينا سابقاً كيف أن المدرسة الحنبلية قد ولدت في بغداد في فترة من فترات الأزمات السياسية والغليان الاجتماعي، وقد حافظت الحنبلية على الخصائص التي رافقت نشوءها على مدار التاريخ الإسلامي، فقد بقيت حركة متشددة وقتالية قريبة من الطبقات الشعبية في المدن والأسواق، وقد شكلت المتخيل الديني لهذه الطبقات البسيطة ورسخته. فمن المعروف أن فقهاء الحنابلة كانوا يتقنون لغة الشعب الأمي البسيط، وكانوا يتجنبون لغة المتكلمين ذات المفاهيم التجريدية الصعبة، كانوا يتقيدون بأداء الفرائض الدينية،

واحترام التقاليد والطقوس القريبة من عقلية المؤمنين البسطاء، والتي يرى المؤمنون أنفسهم فيها لأنهم مندمجون فيها بشكل كلي. وفي أوقات الضعف التي حلّت بالخلفاء والأمراء والسلاطين، فإنهم حافظوا دائماً على حس الجماعة والأمة واحترام القانون الإلهي والتقيد به. وهاتان هما المرجعيتان الكبريان في الإسلام اللتان تحفزان المؤمنين على معارضة السلطات القائمة إذا ما كانت باغية أو طاغية أو كافرة، أو إذا ما اعتبرتها كذلك. ومن زعماء الحنابلة الذين قادوا التظاهرات الشعبية في شوارع بغداد، في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، رجل اسمه البربهري. هذا فيما يخص قادتهم السياسيين، وأما فيما يخص علماءهم الدينيين فإننا نلاحظ أنهم قد حافظوا على استمرارية عقائدية مدهشة بدءاً من ابن حنبل ـ مؤسس المذهب، وانتهاء بمحمد بن عبد الوهاب[توفي عام 1202 هـ/ 1792 م]، مروراً بابن الجوزي وابن تيمية، وكلهم دافعوا عن «حقوق الله»، وتموضعوا في جهة الجماهير الشعبية أكثر مما تموضعوا في جهة السلطة»[11]. وقد أبى المناضلون الحنابلة أن لا يعبروا عن مطالبهم إلا باستخدام اللغة الدينية. و«نلاحظ أن أغلبية المناضلين السياسيين في هذه الحركات الإسلامية يأتون من الطبقات الدنيا ذات الثقافة التقليدية وغير القادرة على الوصول إلى الثقافة الحضرية الحديثة، وهم يطالبون بحق بعدالة أكثر وقمع أقل، وإمكانية المساهمة في صنع التاريخ الجديد، تاريخ مجتمعهم بالذات، ولكنهم لكي يعبروا عن هذا المشروع والآمال العلمانية أساساً فإنهم يستخدمون مفردات اللغة الدينية التي هي اللغة الوحيدة التي يحسنونها»[12].

ولا يجد **محمد عابد الجابري** عن هذا الفهم القويم في مقاربته للإسلاميين المعاصرين، فهو كذلك ينظر إلى الحركات الإسلامية المعاصرة بمنظار «المدة الطويلة»[13]، حسب إحدى المصطلحات الرائجة عند زعيم مدرسة الحُوَليات الفرنسية **Les Annales، فرناند بروديل،** ويكشف عن الخيوط التي تربط الحاضر بالماضي ليستد الفهم ويستقيم. فلا مفرّ من فهم الماضي الذي يمتح الحاضر من جذوره ونسغه لفك مستغلقات هذا الحاضر، حيث يقول: «لنقل إذن إن فهم المحنتين، محنة ابن حنبل ومحنة ابن رشد، فهما يحمل معه معقوليته، سيمكننا من تعميق فهمنا لما يجري في عصرنا، وفي عالمنا العربي والإسلامي من صراع بين الدولة ورجالها، وبين ما يعرف في خطابنا المعاصر بـ **الأصوليين** أو **الإسلاميين المتشددين**»[14]. فالنص يشدد على محنة ابن حنبل ـ الذي استعصى على التطويع من طرف رجل السلطة ـ باعتبارها **رأس الخيط** الهادي إلى فهم أدق للحركات الإسلامية، واستيعاب أعمق لـ **الأجواء المكهربة** بينها، وبين السلطة السياسية الحاكمة.

وأمام تناغم وتقاطع هذه النصوص المقتطفة، نلمس فعالية المنهجية التقدمية ـ التراجعية **Progressive Regressive Method**-، التي يستخدمها **أركون** في تناوله للحركات الإسلامية الراهنة، وهي المنهجية التي تلقفها واستعارها من المستشرق الألماني **جوزيف فان إس J. Van Ess** المعروف بموسوعته الرصينة عن المعتزلة. فثمرة الحركات الإسلامية الحالية من شجرة الحنبلية، أو المدرسة الحنبلية التي لا نجانب الصواب إذا قلنا عنها مع **أركون** بأن «ممثليها المتحمسين دائماً، اللامعين غالباً، قادوا المعركة ضد كل محاولة لتقريب السر الإلهي الخفي بالنظر (المعتزلة، الفلاسفة)، أو بالغنوص (الشيعة)»[15].

إن **ابن تيمية** يمثل أعلى ذرى الفكر الحنبلي، وقد صفه إبراهيم مذكور بكونه «بطلاً شجاعاً في القول والعمل، لا يبالي بخصومة الآراء التي لا يرتضيها، ولم يتردد في أن يحمل السيف في وجه التتار، وهم أكبر قوة تصدت للإسلام والمسلمين في عهده»[16]. فهو الحنبلي الأوزن بدون منازع، وكل مقاربة للحركات الإسلامية لا تومئ إليه ستجانب الصواب كثيراً، لأنه يعتبر المنظر الحقيقي لها، ومنه «خرجت الحركات الإصلاحية الحديثة»[17]. فالحديث عن **ابن تيمية**، هو حديث عن أفكار يتبناها الإسلاميون إلى اليوم. إذ إن القضايا الرئيسية في مذهبه تشكل الوازع النظري الذي يفسر كافة الحركات الإسلامية. فمن المعروف أن الفقيه المتشدد يرفض الفلسفة بحجة اختلاف الفلاسفة في الإلهيات، وهي عين الحجة التي استخدمها **الغزالي** ضد الفلاسفة في كتابه العمدة (تهافت الفلاسفة) الذي أنتج فيه عجز العقل حسب عبارة **أحمد العلمي حمدان**[18]. ومن الملفت للنظر، بعد ذلك، أن يقول **ابن تيمية** بأن **ابن رشد** «أقرب الفلاسفة إلى الإسلام»[19]. وإذا كان **ابن تيمية** يرفض مبحث الإلهيات من الفلسفة، فإنه يرفض كذلك علم الكلام الذي ساهم في بناء الحضارة العربية الإسلامية. فـ«الفلسفة كلام بما هي أطروحات مؤمنة، والكلام فلسفة بما هي أطروحات بدعية»[20]. وينقض المنطق في أكثر من كتاب، كـ (نقض

المنطق)، و(الرد على المنطقيين) بدعوى أن المنطق يؤدي إلى الشك والحيرة[21]. ويهاجم التأويل الذي وضعه في **قفص الاتهام** لأنه المسئول عن دق إسفين الخلاف بين المسلمين. أما التصوف فلم يشذ عن قاعدة هذا الرفض، إن لم يكن قد استأثر بحصة الأسد منه. ولا عجب في ذلك، ما دام أن وشائج القربى وحبائل الاتصال كانت منقطعة ومنعدمة تاريخياً بين أهل الظاهر (الفقهاء) وأهل الباطن (المتصوفة) الذين كان البعض منهم لا يلتزم بتأدية الشعائر الدينية حرفياً، ويحاول التحرر من المظاهر. ومن الملفت للنظر، بعد ذلك، أن يقول **ابن تيمية** «أن ابن عربي أقرب إلى الإسلام من غيره من صوفية الوحدة المطلقة كابن سبعين»[22].

وبالجملة، فأقل ما يمكن أن يقال عن موقف الشيخ المرحوم من القضايا السالفة الذكر، هو أنه يناصبها العداء حتى القمة. وفي كلمة واحدة توجز وتكثف، «فالنقل [...] لا يفتقر إلى أية عقلنة»[23]. ولذلك كان الرفض هو العملة المتداولة في مؤلفات **ابن تيمية** إزاء الفلسفة والتصوف والمنطق والتأويل، وهو الموقف عينه، والعملة ذاتها، الرائجة لدى الإسلاميين المعاصرين. فالحنبلية الجديدة ـ خلافاً للفكر السلفي ـ لا تكاد تنظر إلى مستجدات الأحوال إلا بنظارات التبديع، فترمي كل **جديد** في بئر البدعة الذي لا قاع له. و«هكذا نجد أن الفكر السلفي، ممثلاً في الشيخين **جمال الدين الأفغاني** و**محمد عبده** ومن اقتفى أثرهما، قد حاول أن يعيد تكييف النظر إلى العلاقة بين التحديث (=التبديع) من جهة، وبين العودة إلى الإسلام الحق (= العام الحعام) من جهة أخرى، وذلك بتوسط هو العمل على التجديد في أمور الدين، أو ما يتعلق منها بالعادات والمعاملات على وجه الخصوص. صحيح أن هناك تياراً إصلاحياً إسلامياً كبيراً قد دعا إلى إحياء العام الحق ووجوب العمل على إماتة البدعة، أو القول إنه لا سبيل إلى إعادة بعث العام بعثا جديداً إلا بإبعاد البدعة وإقبارها، وذلك هو التيار الوهابي. ولكن تشديد هذا الأخير في فهم معنى البدعة من جهة أولى، والتركيز على المناحي الاعتيادية من جهة ثانية، والوقوف في كل عمل التحديث أو الإصلاح التحديثي من جهة ثالثة، كل هذا جعل الدعوة صوتا بغير صدى بعيد، وهذا فضلاً عن المعطيات الإيديولوجية التي صاحبت نشأتها وسمحت بظهورها وانتشارها في مناطق جغرافية محدودة، وفي فضاء اجتماعي ظل محافظاً على العديد من مقومات البداوة ومكوناتها»[24].

إن التفكير في الظاهرة الدينية هي المسؤولية الجسيمة التي لا غنى للمفكر المعاصر من القيام بها على **أحسن وجه**، وذلك بإعطائها ما تستحق من الدراسة الأكاديمية والتحليل الرصين اللذان يهدفان إلى الفهم والإفهام. ونقصد بالمفكر المعاصر هنا المفكر العربي عموما، والمفكر المغاربي خصوصا. «ينبغي على المغاربة أن يفكروا بالظاهرة الدينية لا أن يفكروا بالإسلام مباشرة، لأن الإسلام ليس إلا أحد تجلياتها. وإذا ما عرفوا كيف يفكرون بالظاهرة الدينية بعيون جديدة، فإن الفكر المغاربي سوف يساهم ثقافياً وتاريخياً في البلورة الجارية حاليا للحداثة. ولا يعودون يذهبون لاستيراد قطع متفرقة من الحداثة من أجل تطبيقها على قطاعات مختلفة كالقانون، والجهاز الرسمي للدولة، والمؤسسات السياسية، والعمارة، والاقتصاد.. إلخ. إن الدول المغاربية الخمس إذ تستخدم الإسلام في الوظائف السياسية والمؤسساتية والدستورية ضمن سياق عالمي معجون كليا بالحداثة، تجد نفسها مضطرة لأن تفتح مناقشة حديثة حول الموضوعات التالية:

1ـ **الإسلام بصفته أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية** وليس كل التجليات. فهناك أديان أخرى غير الإسلام كالمسيحية، والبوذية، واليهودية...

2ـ ينبغي **تحليل طبيعة الظاهرة الدينية ومكانتها ووظائفها**. وينبغي تأويلها ضمن إطار التحريات الميدانية من تاريخية وسوسيولوجية وأنتربولوجية.

3ـ ينبغي أن نعيد **تحديد مكانة الإسلام المغاربي بالقياس إلى الإسلام الكلاسيكي التعددي** الذي تجسد تاريخياً بين عامي [632م ـ 1406م]، كما وينبغي أن نعيد تحديد مكانة الإسلام المغاربي بالقياس إلى الظاهرة الدينية بشكل عام (أي بالقياس إلى الظاهرة الدينية في العالم. كيف تعيش الشعوب الأخرى الدين وكيف تفهمه؟ إضاءة كل ذلك عن طريق دراسة تاريخ الأديان المقارنة والخروج من القوقعة)...

4ـ ينبغي التفكير في الشروط اللاهوتية لصلاحية إعادة استخدام الإسلام في الوظائف السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية انطلاقاً من الدولة الحديثة. كما ينبغي التفكير في الشروط الفلسفية لإمكانية مثل هذا الاستخدام (بل هل هو ممكن؟ هل هو صالح؟ هل هو

مستحب؟ وكيف؟..)»[25].

إن ما نروم الإبانة عنه من خلال إماطة اللثام عن المشروعية التاريخية للحركات الإسلامية المعاصرة، هو الكشف عن مدى البؤس العقلي والفكري والعلمي الذي تعاني منه العديد من الكتابات المرتجلة التي تدعي **فهم** الحركات الأصولية، بالتحويم على **الأزمة الاقتصادية** التي يجعل منها التحليل الماركسي **عرسه الأكبر!** وهذا ما ينبه إليه الباحث المغربي المتخصص في هذه الحركات محمد ضريف، عندما يحذر من فخ التعميم الذي تسقط فيه هذه الدراسات التي تركز على الأزمة الاقتصادية ـ بمعية غياب الديمقراطية وفشل التحديث ـ لتفسير نشأة الحركة الإسلامية، قائلاً: «لا تحترم الدراسات التي تعتمد مثل هذه الرؤية تفسير أسباب انبثاق الحركة الإسلامية وعوامل تطورها أحد الضوابط المعرفية: عدم السقوط في "التعميم"، لأن هذه الأسباب والعوامل يمكن اللجوء إليها لتفسير انبثاق وتطور حركات ذات طبيعة مغايرة، كالحركة اليسارية على سبيل المثال، وبالتالي فإن الاكتفاء باستحضار هذه الأسباب والعوامل يفقدها طابعها "العلمي". وعليه، فالموضوعية تقتضي القول إن العوامل والأسباب المُشار إليها: (الأزمة الاقتصادية وغياب الديمقراطية والفشل في تحديث المجتمع)، هي أسباب وعوامل أساسية في ظهور وتطور حركات الاحتجاج الاجتماعي، ولكنها غير قادرة على تفسير اللون السياسي الذي ترتديه، أوالاختيار الإيديولوجي الذي تعتنقه: هل هي حركة يسارية أم حركة يمينية؟ وهل هي حركة علمانية أم حركة دينية؟»[26]. فلا بد للباحث المفكر من الاهتمام بالوزن الثقيل الذي يمارسه **المخيال الديني** «لأن المسلمات الضمنية للاشتراكية العلمية على الطريقة الشيوعية السوفييتية، وكذلك المسلمات الضمنية للعلمانوية الفرنسية المتطرفة، توهمتا بأنه يمكن القضاء كلياً على المخيال الديني عن طريق تدريس الإلحاد الرسمي فيما يخص الأولى، أوعن طريق حذف الظاهرة الدينية من برامج التدريس الثانوية والجامعية فيما يخص الثانية. وقد حذفت من قبل الدولة التي أعلنت عن نفسها وبنفسها أنها **حيادية**»[27].

فالباحث المفكر ـ الذي يحترم نفسه ـ يتميز عن المناضل السياسي العلماني من جهة، والمناضل السياسي الإسلامي من جهة أخرى، و«إذا كان يحق للمناضل السياسي العلماني أن يرفض الموقف الأصولوي، ويحكم عليه كموقف محافظ أو متحجر أو ماضوي، وإذا كان يحق لآخرين أن يدافعوا عن هذا الموقف، وأن يلوذوا به كملجأ لحياتهم الفردية، أو كسلاح قوي لكفاحهم السياسي، فإن الباحث المفكر لا يصح له ولا يقبل منه إلا أن يتلقى ما يشاهده في المجتمعات البشرية لكي يضعه على محك البحث والتساؤل»[28]. فلا مفر للباحث المنصف من الحفاظ على المسافة مع المناضل السياسي بغض النظر عن انتمائه لهذا التيار أو ذاك، وبالنظر إلى «حجم المسافة ما بين القارئ المسلم المقلد وبين المسلم البحاث المتحرر من المعارف الخاطئة. وهذا ما ندعوه بالقطيعة المعرفية اليوم، وقد تفاقم أمر هذه القطيعة بالتسوية "الديمقراطية" أو بالأحرى الإيديولوجية بين المناضل السياسي المستهدف بجهاده احتكار السلطة وإبعاد منافسيه، وبين العالم المجتهد المتفرغ لتطوير المعرفة بغض النظر عن مذهبه ووطنه وجماعته الفئوية ومصالحه الخاصة»[29]. ولا مناص من هذا البحث والتساؤل، وضعا للحق في نصابه، حتى لا نشتط في أحكامنا. إذ «لا قسط ولا إنصاف في حكم من الأحكام، إلا بعد معرفة وافرة وفهم تام، كما لا قسط في أحكام المحاكم إلا بعد التحقيق الدقيق»[30].

□ الحركة السلفية في عصر النهضة بين المد والجزر

يمكن القول، دون خشية السقوط في المبالغة، بأن القرن التاسع عشر ـ أو على الأدق الجزء الأكبر منه ـ مر دون أن تثار المسألة الدينية جدياً في المشرق والمغرب على حد سواء. فكل المفكرين ـ وهم معظمهم إصلاحيون كـ **خير الدين التونسي** و**رفاعة الطهطاوي** ـ لم يثيروا المسألة الدينية رغم انبهارهم بالغرب، وكلامهم عن إصلاح المجتمعات العربية والإسلامية، لأنهم يسلمون جميعا بأن هذا الأمر لا صلة له بالدين. صحيح أنه في المغرب بدءوا ينتقدون بعض الإصلاحات التي وفدت من الغرب، ولكن جل النقد الموجه لم يترك آثاراً فعلية على مستوى الدين، ولم يشعروا بأن عقيدتهم معرضة للخطر، بل هو فقط سخط سياسي اجتماعي. وبناء عليه، فإن ظهور المسألة الدينية لا يمكن ربطه بالنزعات الإصلاحية عموماً (الطهطاوي، التونسي...إلخ). لأن المسألة الدينية ترتبط في ظهورها بنزعة اصلاحية معينة هي الحركة السلفية التي بدأ ظهورها بالقوة في بداية القرن التاسع عشر، واستمر

حضورها إلى اليوم.

ويمكن التمييز بين مرحلتين في القرن 19:

ـ مرحلة المد السلفي:

لقد وجدت الحركة السلفية في هذه المرحلة جواً مناسباً، وعرفت مرحلة الانتشار والذيوع. وهكذا عاد الوهابيون لجمع شملهم من جديد، وتمكنت الحركة الوهابية عام 1824 من تأسيس الدولة الوهابية الثانية بعد اندحار الدولة الوهابية الأولى أمام جيش **محمد علي**. وفي الشمال الإفريقي (المغرب العربي) أسس **محمد بن علي السنوسي** عام 1851 على الساحل الليبي الزاوية الأولى التي كانت بداية لانتشار الدعوة السنوسية في معظم أرجاء ليبيا، بل وامتدت إلى مصر لدرجة أن السنوسية استطاعت أن تبني 166 زاوية! وفي عام 1871 استُقبل **جمال الدين الأفغاني** استقبالاً رسمياً في مصر التي زارها ليستقر بها مدة عشر سنوات (من عام 1871 إلى عام 1881)، ومنحه الوزير مرتباً من الحكومة. ومن الأسماء اللامعة التي تلقت التعليم على يديه نجد **محمد عبده** و**سعد زغلول**. هذه نماذج المد السلفي، فسواء تعلق الأمر بالدولة الوهابية في السعودية، أو بالسنوسية في الشمال الإفريقي، أو بجمال الدين الأفغاني في مصر، فهي كلها نماذج تمثل الحركة السلفية رغم اختلافاتها وتلويناتها .

ـ مرحلة الجزر السلفي:

إن التراجع أو الانكسار أو الإخفاق الذي أصاب الحركة السلفية حدث عموماً عن طريق الوسائل السياسية التي تتمثل أساساً في تدخل الدولة العثمانية من جهة أولى، والتدخل الأوربي من جهة ثانية. ولولا هذين التدخلين، لكان من الممكن أن تستمر هذه الحركة في الذيوع .

أ. التدخل التركي

مهما قيل عن الدولة العثمانية بأنها رجل مريض، فهو رجل يقاوم من أجل البقاء وتزداد مقاومته بازدياد مرضه. فقد نجحت السياسة العثمانية بأساليب مختلفة ـ رغم ضعفها ـ في هدم الدولة الوهابية الثانية بإثارة مشاحنات داخلية، ومارس العثمانيون في الشمال الإفريقي سياسة القبضة الحديدية بإرسال الجيش للسيطرة على الحدود الليبية، ونجحوا في احتلال طرابلس عام 1911. ومن المعروف أن ليبيا كانت في الحقيقة ولاية عثمانية. ولابد من ذكر أيضاً سياسة عبد الحميد العثماني تجاه الأفغاني الذي أثار استقراره في مصر حفيظة الدولة العثمانية التي تعتقد بأن مصر مازالت ولاية من ولاياتها. ولذلك أرسلت الدولة العثمانية رسلاً عنها، واستدرجوه إلى قسطنطينة، وظل في الإقامة الإجبارية، وأنهى «حياته أشبه بسجين في بلاط السلطان، وإن أحيط بالإكرام»[31]، إلى أن وافته المنية.

ب. التدخل الأوربي:

لم يدرك الأوربيون خطورة السلفية على مخططاتهم الإمبريالية، والدليل هو أن العروة الوثقى كانت تصدر في باريس. ولذلك لم تأبه السياسة الأوربية بالحركة السلفية عموماً، إن لم نقل بأن هناك تشجيع خفي لها في البداية. لأن السلفيين يمكن أن يستعملوا ضد المنافسين من جهة، ولكنهم أيضاً كانوا يستعملون للضغط على الدولة العثمانية نفسها، وجعلها "بين بين"، لا هي بالقوية ولا هي بالجثة الهامدة. إن السياسة الأوربية ـ سواء وعت ذلك ورامته أو لم تعه ولم ترمه ـ أدت إلى إضعاف السلفية. فبعد أن لم يكن احتلال الجزائر سوى تأديباً، غيرت فرنسا سياستها تماماً عام 1844 في الشمال الإفريقي. وتحول الهدف الفرنسي إلى احتلال المناطق كلها، وامتدت فرنسا إلى الداخل الجزائري. وهنا نجد ضربة كبيرة للسلفيين الذين أرادوا أن يستفيدوا من الصراع الفرنسي البريطاني. ولكن باستمرار فرنسا في الاحتلال بدأ هناك نوع من الشعور بالعداء لها. وقد تعرض السلفيون للنقد من طرف خصومهم، لأن السلفيين ظلوا غير مستعدين لنقد فرنسا نقداً لاذعاً بسبب العلاقات الودية بينها وبين التيارات الإصلاحية.

أما الأمر الثاني الذي شكل جزر السلفيين، فهو مؤتمر برلين عام 1878 الذي كان آخر شيء يتوقعه السلفيون. فقد خرج هذا المؤتمر بتوفيقات حققت نوعاً من التعامل بين الدول الأوربية بالرغم من العداء الشديد بينها، فازدادت السياسة الأوربية تعاوناً. وهذا يعني أنه لم يعد هناك مجال للعب على الصراعات الأوربية. ولعل احتلال مصر هو أعظم ما حققه هذا المؤتمر ومن أكبر ثماره، لأن هذا الاحتلال شكل نجاحا كبيراً للسياسة الأوربية واندحارا بنفس الدرجة للسلفية، مادام أن احتلال مصر ارتبط بثورة عرابي التي حظيت بدعم السلفيين. وبذلك قضى انهيار عرابي واحتلال مصر على طموحات السلفيين. ومقابل هذه الانتكاسات المترتبة عن التدخل العثماني والأوربي، تراجعت السلفية داخلياً أيضاً، ومن أسباب ذلك:

ـ **ظهورالتيار الوطني**: ونقصد بالحركة الوطنية هنا على وجه الحصر الدعوة الوطنية المصرية، ويعود الفضل هنا إلى شخصيتين هما: الشخصية الصحفية عبد الله النديم الذي توفي عام 1907، والزعيم السياسي مصطفى كامل الذي توفي عام 1908. وبالرغم من أن الوطنية المصرية ستعرف لاحقا تطورات، فإن الريادة ترجع إلى هاتين الشخصيتين.

ـ **ظهور جيل جديد من النخبة المثقفة**: الأمر الثاني الذي أضعف السلفيين في الوسط الإصلاحي هو بداية ظهور جيل جديد من النخبة في سوريا ولبنان ومصر، أما المغرب فسيعرف تأخراً. هذا الجيل المختلف مثقف بثقافة متنوعة، بحيث تلقى البعض منه تعليمه في المدارس المحلية، والبعض الآخر في المدارس التبشيرية، أو في المدارس الأوربية. وبما أن الثقافة آنذاك كانت امتيازاً، فإنها ظلت وقفاً على فئة قليلة من المثقفين الذين نشأوا في هذه الأجواء، وأصبحت هذه الفئة تشكل مركز ثقل تدريجياً، لأن هذا الجيل له إلمام بالمعارف الغربية وخبرة قانونية وطبية وتفرغ للثقافة الحديثة. وبالإضافة إلى هذه المسائل التي شكلت مركز ثقل لهذا التيار، والتي لم يتمكن منها السلفيون، فإن هناك جانب آخر يتمثل في ارتباط هؤلاء المثقفين بالطائفية، لأن معظمهم طوائف مسيحية تتمتع بحماية داخلية (الإصلاحات) وحماية خارجية من الدول الأوربية. دون أن ننسى مسألة أخرى تتعلق بسيطرة هذه الفئة على مراكز الإعلام، حيث امتهنت الصحافة التي كانت الوسيلة الوحيدة للإعلام آنذاك، وتسنى لها نشر أفكارها، وتقديم بديل مخالف للتيار السلفي. وأخيراً وليس آخراً، جاءت أحداث أخرى أضعفت السلفيين، منها الجامعة المصرية التي نادى بها الوطنيون وحذوا في تأسيسها حذو نموذج السربون. «غير أن هناك إشارات، أنه في الوقت المناسب ستتقلص الفجوة بين [العلماء من جهة والحاملين لثقافة ذات طابع أوروبي من جهة ثانية]. لقد حدث بعض التحديث في دروس جامعة الأزهر وفي مراكز أخرى، ويظهر بعض المثقفين المعاصرين المحدثين، اهتماماً متزايداً بالدين. السيد **محمد إقبال** فتح هذا الطريق بريادة، وذلك من خلال "إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام" حيث يظهر جلياً تأثير **برغسون ونيتشه**»[32].

وخلاصة القول إنه منذ وفاة الشيخ **محمد عبده** إلى عام 1928، أي ما يوازي 25 عاماً، عرفت الحركة السلفية انكماشاً وتقلصاً محسوساً على سائر المستويات. وإذا كان للتدخل الأجنبي دوره في ذلك، فإنه لا ينبغي أن نتجاهل أن الحركة السلفية نفسها كانت تحمل عوامل الضعف التي لولاها لكان من الممكن أن تقاوم أكثر. فالعوامل الداخلية هي التي تهيئ للعوامل الخارجية.

فما هي هذه الأسباب التي جعلت هذه الحركة تخفت بعدما بدأت بحماس؟ ولماذا انهارت السلفية بهذه السرعة لتعود من جديد في الثلاثينات للحياة؟

لابد من الدخول إلى الحركة في تكوينها الداخلي المذهبي، وهذا ما سيفسر لنا تدريجياً الارتباط بين ظهور الحركة السلفية وظهور المسألة الدينية. وبما أنه من الصعوبة بمكان تناول الحركة السلفية برمتها، فإننا سنحدد جانبين مهمين هما: الحركة السلفية كمشروع سياسي بالدرجة الأولى، والحركة السلفية كفكر.

□ الحركة السلفية كمشروع سياسي بالدرجة الأولى:

لاشك أن الحركة السلفية الحديثة برمتها ترتبط بمشروع سياسي، وقد تجلى المشروع السياسي لـ **الأفغاني** و**محمد عبده** فيما يعرف بالجامعة الإسلامية. والسؤال المطروح ههنا هو: لماذا لم ينجح هذا المشروع في أوانه حيث لم يكن هناك من ينافسه؟ وهل للسياسة العثمانية والأوربية دور في هذا الإخفاق؟

إن كل مشروع من هذه المشاريع السياسية (الدولة الوهابية، السنوسية، الأفغاني ومحمد عبده)، هو مشروع واحد يقصد الأمة الإسلامية قاطبة وليس بلداً بعينه. فهو "اخفاق" وإن نجح في منطقة محدودة. وهناك معضلتين واجههما المشروع السلفي، وهما في الحقيقة معضلتين مترابطتين: المعضلة الأولى هي الخلافة العثمانية، وإن لم نقل الدولة العثمانية. المعضلة الثانية هي تصور السلطة السياسية.

رغم أن المشروع السلفي عارض السياسة العثمانية وانتقدها، إلا أنه ميز دوماً بين السياسة العثمانية والخلافة العثمانية، بحيث لم يستطع الوهابيون أو السنوسيون إنكار مشروعية الخلافة دينياً، واحتفظا كلا التيارين ضمنياً بالخلافة العثمانية التي لم يستطيعا إنكار مشروعيتها بالرغم من المواجهة مع السياسة العثمانية. فالمشروع السلفي يحمل معه فكرة الإمامة (أي إمام واحد)، وهو مبدأ في الإسلام

ظل السلفيون يحافظون عليه. ذلك بأنه لم يكن من السهل وقوع الأفغاني في يد **عبد الحميد** لولا هذا الولاء للخلافة العثمانية الذي نلاحظه يعلن بصورة واضحة في (مجلة المنار) التي يشرف عليها رشيد رضا ـ تلميذ **محمد عبده** ـ لدرجة تحولت المجلة معها في بعض المقالات إلى دعاية صريحة لسياسة السلطان عبد الحميد الذي يعزى إليه اعتقال شيخ السلفية **جمال الدين الأفغاني**، وهذه هي المفارقة!

إن هذا الولاء لسياسة عبد الحميد الداهية أضعف المشروع السياسي للسلفيين كثيراً، وبدأ النفور يدب في نفوس الناس بعد أن كشفت مجلة المنار عن هذه العلاقة الصريحة. فالسياسة العثمانية لم تعد تلك السياسة التي يمكن التواطؤ معها بشكل من الأشكال. ومن سخرية الأقدار أنه في الوقت الذي كانت فيه هذه المجلة تعلن الولاء للعثمانيين، كان الأتراك يشنقون زعماء الحركة الوطنية في سوريا!

الجانب الثاني في المشروع هو جانب الإصلاح، فالإصلاح السياسي هو مشروع سياسي واضح ودقيق، ولكننا نلاحظ غياب هذه الدقة والوضوح فيما يتعلق بما قدمه السلفيون في الإصلاح السياسي. وهذا الغموض لا يزال عيباً كبيراً في المشروع السلفي إلى اليوم. وسنتأمل هذه المسألة على واجهتين، هما الواجهة الوهابية وواجهة الأفغاني ومحمد عبده، أما السنوسيون فأقل ما يمكن أن يقال عنهم أنهم لم يتقدموا بمشروع سياسي ينسجم مع الطموحات السياسية في ذلك الوقت، بل قدموا مشروعاً اجتماعياً.

لقد عاد الوهابيون في مسألة السلطة، إذا استثنينا دعوتهم إلى مقاومة الفساد الاجتماعي وحملتهم العنيفة على البدع، إلى الصورة التي قدمها **ابن تيمية**، وهي أشبه بفتوى يتحدث فيها ابن تيمية عن ثلاث قوى سياسية يفترضها، وهي قوة الأمراء، زعماء الجيش، والفقهاء. ويرى الشيخ **ابن تيمية** أن السلطة هي توازن بين هذه القوى الثلاث، ولكننا لا نجد تصورا لنظام معين، ولا منهجية لإصلاح معين، ولم يجب **ابن تيمية** عن مهمة هذه القوى؟ وكيف تتوازن؟ وماتزال الدولة السعودية تسير وفق هذا التصور إلى اليوم، ولم يقدم الوهابيون شيئاً آخر، أما الشيخ **ابن تيمية** فكان معذور لأنه عاش قبل قرون. وقد اعتمد الوهابيون التشدد، ومارسوا السلطة في نمط تقليدي بدوي يعتمد على الولاءات، أما البلدان العربية الأخرى فهي بلدان مدنية. ولذلك فالمشروع الوهابي ليس مشروعاً مستقبلياً. «لقد كان **محمد بن عبد الوهاب** يرى أن ضعف المسلمين اليوم وسقوط نجمهم ليس له من سبب سوى العقيدة. فقد كانت العقيدة الإسلامية في أول عهدها صافية نقية من أي شرك، فكان اتصال العبد بربه من غير واسطة ولا شريك كالوالي والصالح، إلى أن شاع أن هؤلاء يأتون من المعجزات والكرامات ما يجعلهم مؤهلين ليكونوا شفعاء للخلق. لذا لابد من درء آفة التقليد والتواكل وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور المتكلمين بأساليبهم وطرقهم الموقعة في الاختلاف. والمتصفح لكتاب التوحيد والمنهج المتبع فيه يلمس عن كثب أن **محمد بن عبد الوهاب** سلك فيه طريقة تقريرية قوامها تقسيم الكتاب إلى أبواب، كل باب يحمل عنواناً تتلوه آية أو آيات من القرآن الكريم وحديث أو عدة أحاديث نبوية، يستنتج منها مسائل تندرج جميعها في المسالة الرئيسية التي عنون بها الباب وتصب فيها، وتتراوح أبواب الكتاب ما بين تبيان فضل التوحيد وذم التبرك بالأشجار والقبور والأولياء والصالحين لان ذلك شركا وبين النهي عن إنكار القدر. إن الركيزتين اللتين بنى عليهما **محمد بن عبد الوهاب** دعوته الإصلاحية هما: محاربة البدع وما تسرب إلى العقيدة من فساد كتقديس الصلحاء والأولياء وزيارة القبور والأضرحة، وذم التقليد والمناداة بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وهما أمران لا يتحققان إلا بالرجوع إلى الإسلام الأول في بساطته الأولى الخالية من الشوائب، وإلى عقيدة السلف المعتمدة على صحيح المنقول»[33].

إذا انتقلنا إلى **جمال الدين الأفغاني** و**محمد عبده**، فإننا نجد بأن الأول لم يكتب شيئاً في هذا المجال، لأن كتابات **الأفغاني** لا نجد فيها مشروعاً سياسياً معيناً، بل فقط بعض المقالات المتناثرة هنا وهناك. ولكن رغم ذلك فإن هناك حديثاً عن أمرين لدى **الأفغاني** و**محمد عبده**، وهما: الحديث عن المستبد العادل والحديث عن الشورى والدستور، زيادة على الحديث عن وحدة المسلمين.

فلنبدأ بالحديث عن المستبد العادل، فالسلفيين يرون بأن الحكام القدماء ـ باستثناء الخلفاء الراشدون ـ والمحدثين هم المسؤولون عن تردي العالم الإسلامي في مستنقع التخلف والدرك الأسفل من الانحطاط،

فهم الذين دمروا المجتمعات الإسلامية بسنهم سياسة الظلم والاستبداد والتفقير والتبذير والجبايات، كما نبه إلى ذلك الثائر **جمال الدين الأفغاني** وتلميذه الشيخ **محمد عبده** والوهابيون والسنوسيون، دون أن ننسى أو نتناسى **ابن خلدون** الذي نبه بدوره إلى هذا الواقع المؤسف. فأين الحكام المعاصرون من **عمر بن الخطاب** الذي راجع وتراجع عن بعض اجتهاداته فوق المنبر وأمام الملأ، عندما راجعته امرأة من عامة المسلمين في ذلك الاجتهاد، قائلا قولته المشهورة، «أصابت امرأة وأخطأ عمر»؟! وأين علماء الدين المعاصرون من العز عبد السلام الذي خرج بنفسه يطوف في الشوارع مناديا بعد أن تبين له أنه أخطأ في فتواه: «من أفتى له العز بن عبد السلام بكذا، فلا يعمل به، فإنه قد أخطأ في فتواه»؟! ولعل هذا ما يفسر لنا بحث الشيخ محمد عبده في مقال له عن «شخصية المنقذ» عندما كتب بأن الشرق لا ينقذه إلا مستبد عادل. فقد فهم الإمام السلطة بأن هناك حاكماً طيباً وحاكماً سيئاً، ويكفي أن يتولى الحكم إنسان كامل الخلق ويكون الحاكم فاضلاً لكي يصبح النظام عادلاً، والسلطة تتسم بالمشروعية وتسعى لنهضة المسلمين. ولذلك لن يصلح الشرق وينتشله من أوحال الانحطاط إلا مستبد عادل، فهناك إذن حلم بإنسان قادر على أن ينقذ الشرق من تخلفه! وهذا التصور السياسي لم يعد ينسجم مع التوجه العام، لأن السلطة تبدأ من القاعدة العامة، قاعدة الشعب. والحق أن الشيخ **محمد عبده** لا يحيد عن التصور السياسي الفلسفي لأستاذه **جمال الدين الأفغاني**، فكلاهما يرجعان بشكل أو بآخر إلى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفيلسوف **الفارابي** الذي تصور شخصاً فاضلاً يكون فيلسوفاً! و«قد صرف حياته [الأفغاني] بكاملها يفتش عن حاكم مسلم يمكنه بواسطته العمل على إحياء الإسلام، على غرار تلك الشراكة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها **الفارابي** كبديل للملك الفيلسوف المثالي الذي لم يكن ليظهر إلا نادراً»[34]. وسيعود **محمد عبده** للحديث عن هذا الكلام للفيلسوف **الفارابي** بشكل آخر، لأن هذه الأمور لا يمكن أن تترسخ دون أن يمهد لها هذا الحاكم المستبد العادل الذي يختصر الوقت، ويعمل من أجلنا في مدة خمسة عشرة عاماً ما لا نستطيع عمله من أجل أنفسنا في خمسة عشر قرناً. وفي عبارة موجزة: إن فكرة المستبد العادل التي تبناها الشيخ محمد عبده ـ والتي ترجع إلى بعض المؤرخين الألمان في القرن التاسع عشر بالرغم من أن جذور معانيها قد تتوغل عند الفيلسوف اليوناني أفلاطون ـ في وقت من الأوقات، كما هو لائح من قوله «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، هذا المستبد الذي يختصر الطريق، فيحقق من الإنجازات في خمسة عشر عاماً ما لا يتحقق في خمسة عشر قرناً. أقول إن هذه الفكرة التي تنسب في فترة معينة إلى **محمد عبده** «كانت بمثابة زفرة مصلح مكلوم، في لحظة يأس مريرة»[35].

ولنتأمل الآن بعجالة قضية وحدة المسلمين التي ستختفي نسبياً في العشرينيات، لتعود إلى الظهور حتى اليوم. فقد تحدث **الأفغاني ومحمد عبده** في العروة الوثقى كثيراً عن وحدة المسلمين، حيث نجد مقالات تنوه بالوحدة كقيمة سياسية، ومن المعروف أن المقالات عندما تتحدث عن الأرضية الروحية للوحدة تكون قوية. ففي العروة الوثقى حديث عن الوحدة وتكتل سياسي إسلامي يشمل كل المجتمعات الإسلامية. ولو فعل المسلمون ذلك، لواجهوا أوروبا مواجهة فعالة. ولكن هذه الوحدة تثير بعض المشكلات التي ما زالت لم تعالج، وتواجه الخلاف السني الشيعي، حيث كان المشرق يتقاسمه الصراع بين الدولة الشيعية في إيران والسنيين. لأنه من الصعب توحيد المسلمين دون وحدة المذهبين، وقد شعر **الأفغاني** بهذا الخلاف، وحاول التوفيق بينهما. و«رأى **الأفغاني** أن من الممكن إزالة أعمق الخلافات، أي حتى الخلاف بين العام والشيعة. فدعا الفرس والأفغان إلى الإتحاد بالرغم من كون الفرس شيعة والأفغان عام. وقد راودته في آخر أيامه فكرة المصالحة العامة بين الطائفتين. ولعل إمكانية توسيع الدولة إلى الوحدة الإسلامية بحيث تشمل العالم الشيعي هو ما حمل **عبد الحميد** على استدعاء الأفغاني إلى إسطنبول [...] وليس من دليل على أنه كان يفكر بإنشاء دولة إسلامية واحدة، أو ببعث خلافة العصور الأولى الموحدة. فهو عندما يتحدث عن الخلافة، يعني بها إما نوعاً من السلطة الروحية أو مجرد أولوية شرفية. إذ لو توافرت روح التعاون، فلا خوف على هذه السلطة الروحية من وجود دول متعددة، وإذا لم تتوافر فالمسلمون غير ملزمين على كل حال بطاعة حاكمهم»[36]، ورغم المجهودات التي قام بها **الأفغاني** للتوفيق بين العام والشيعة، فإنها محاولات لم تحقق الغاية المرجوة. والمسألة الثانية تتعلق بالأقليات المسيحية التي لها وزنها في الشام الذي هو معقل الإصلاح. فلا يمكن الحديث عن الوحدة الإسلامية على حساب

هذه الأقليات، لأنها تضعها في بحر لا يمكن أن تطمئن فيه. أما الأمر الثالث فهو التنوع الإسلامي الذي يتمثل في الفوارق في اللغة والعادات والتقاليد وغيرها من الفوارق الأخرى التي يصعب معها تصور وحدة تشمل اندونيسيا والسعودية والمغرب وغيرها من الدول الإسلامية الأخرى. صحيح أن هناك أموراً روحية مشتركة بين المسلمين، ولكن حين نتحدث عن الأرضية الروحية فليس بالضرورة أننا نتحدث عن أرضية سياسية. فالأرضية الروحية قد تساعد الأرضية السياسية، ولكن لا يمكنها أن تعوضها. فهل قدم **الأفغاني ومحمد عبده** هذه الأرضية السياسية للوحدة التي نجحا في التعبير عنها عاطفياً وروحياً بكل تأكيد؟ الجواب طبعاً يتمثل في أن نظام الخلافة العثمانية هو الأرضية السياسية، وليس هناك بديل. وقد نسب بعض المستشرقين الإنجليز إلى **محمد عبده** أنه كان يتحدث عن نظام للوحدة يسمح بالخلافة الروحانية، ولكن هذا الشكل من الحكم يجعل الإسلام يدنو ـ دون أن يشعر ـ من البابوية. ومهما يكن، وسواء نادى **محمد عبده** بهذا النوع من الوحدة أو لم ينادي به، فإن هناك حديثاً عن الوحدة الروحية، ولكن ليس هناك حديث عن كيفية وضعها موضع التطبيق.

ولو حاولنا لملمة شتات ما سبق، فإننا سنقول بأن الحركة السلفية ـ كحركة إصلاحية ـ قد تراجعت في نهاية القرن التاسع عشر سواء على مستوى المواجهة مع الدولة العثمانية والدول الأوروبية، أو على مستوى الحركة السلفية ذاتها. فهذه العوامل كلها ساهمت في تقلص الحركة السلفية في النفوس، وهو تقلص في وسط الرأي العام الإصلاحي.

محمد أيت حمو

كلية الآداب، فاس. المغرب

الهوامـــش

(1) محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، منشورات اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت 1990، ص. 162.

(2) هاشم صالح، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تأليف محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة الثالثة 2006 دار الساقي، ص. 23 ـ 24.

(3) المرجع نفسه، ص. 21 ـ 22.

(4) الإسلام، الأخلاق والسياسة، سبق ذكره، ص. 119.

(5) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص. 327. و يتكرر هذا النص والذي قبله، في المؤلفات لـ محمد أركون، بل وفي المؤلف الواحد. أنظر مثلاً الصفحة 103 من الكتاب نفسه، وكذلك الحوار الذي أجراه معه محمد رفرافي بعنوان: "حوار البدايات مع محمد أركون"، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 69ـ68، سنة 1989، ص. 89.

(6) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ3ـزء، ملتزمة النشر والطبع، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السادسة (1956م)، ص. 188.

(7) حسن حنفي، حوار المشرق والمغرب : نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، حسن حنفي ـ محمد عابد الجابري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1990، ص. 25.

(8) الإسلام، الأخلاق والسياسة، سبق ذكره، ص. 119

(9) المرجع نفسه، ص. 102.

(10) **"The Hanbalites tried to base all individual social and political life on the Qur'an and the Traditions..., and to exclude all use of reason".**
- Watt (W. Montgomery), The Majesty That Was Islam, in The islamic world, 661-1100, London 1974. P. 254.

(11) الإسلام، الأخلاق والسياسة، سبق ذكره، ص. 119.

(12) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص .181.

(13) "من بين المصطلحات التي اخترعتها مدرسة الحوليات (بروديل شخصاً) هناك المصطلحات التالية: المدة الطويلة، المدة المتوسطة، المدة القصيرة، للتاريخ. وهي تنطبق على التاريخ المسيحي ـ الأوروبي كما تنطبق على التاريخ العربي ـ الإسلامي. وهذا التحقيب التاريخي له فائدة دراسة الظاهرة من خلال عدة منظورات متفاوتة الطول. فهناك فرق بين أن ننظر للظاهرة (ظاهرة ما يدعى بـ"التزمت" مثلاً) من خلال المدة القصيرة أو المدة الطويلة للتاريخ (المدة القصيرة تتراوح بين بضعة أعوام وعشرين عاما، المدة المتوسطة تتجاوز الخمسين عاما إلى مائة عام، المدة الطويلة تتجاوز عدة قرون لكي تصل إلى ألف عام وربما أكثر). وأحياناً نضطر إلى وضع الظاهرة ضمن منظور المدة الطويلة لكي نفهم جذورها البعيدة. وأحيانا نعمى عن رؤيتها ولا نكاد نفهم شيئا إذا ما اكتفينا بدراستها من خلال المدة القصيرة". [أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، سبق ذكره، ص. 9].

(14) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ـ تشرين الثاني/ نوفمبر 1995، ص. 68.

(15) **Arkoun (M) , La pensée arabe, Que sais-je? 915, presses universitaires de France, 1979, p. 68.**

ويقول في مؤلف آخر: "فالخطاب الحنبلي كان مؤيدا للإيمان بدون أي مناقشة عقلانية أو أي كلام: أي الإيمان بلا كيف، أو بدون طرح أي سؤال"، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1999، ص.109 وانظر كذلك الإسلام، الأخلاق

والسياسة، سبق ذكره، ص. 102

(16) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، الجزء الثاني، الناشر : المكتب المصري للطباعة والنشر، سمير كو، ص. 33 ـ 34. وانظر كذلك: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1415هـ ـ 1994م. ص. 459،458،457،456.

(17) حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة 1412 هـ 1992م، هامش الصفحة 144.

(18) لقد عالج أحمد العلمي حمدان في القسم الثالث من أطروحته لنيل دكتوراه الدولة بناء وطبيعة كتاب التهافت، وخلص عبر عمل تحليلي إلى أن غاية الغزالي الرئيسية هي إنتاج عجز العقل. أنظر في هذا الصدد: أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع ونماذج، الجزء الثاني، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة الإسلامية، تحت إشراف محمد ألوزاد، السنة الجامعية 2001 ـ 2002/ 1422 ـ 1433، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، رسالة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، من الصفحة 565 إلى الصفحة 649.

(19) عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي : دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1421 ـ 200، ص. 119.

(20) أحمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسات لذاتيات الكلام من زوايا مباحث متعددة، منشورات ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى 2007، ص. 34.

(21) بالرغم من نقد ابن تيمية للمنطق، فإن ذلك لم يمنعه من أن يكون منطقيا كبيرا حسب رأي طه عبد الرحمان الذي يقول: "لم يكن ابن تيمية منطقيا عاديا، بل كان منطقيا مجددا. إذ نازع في كثير من الأصول المقررة في منطق "أرسطو"، واجتهد في وضع منطق جديد هو إلى التداول اليومي أقرب منه إلى اللغة الفلسفية المجردة. وإنه ليحزني كثيرا أن الفكر المنطقي التيمي لم يستثمر قط لا من لدن من ينتصرون له من السلفيين، ولا من لدن خصومه من غير السلفيين. والرجل حقيقة أتى بنظرات في المنطق تستحق أن نقف عندها، ونعطيها حقها من التحليل. إن عطاءه في المنطق أكثر تجديدا من كل عطاءات المناطقة الذين تقدموه بما فيهم كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا، لأن هؤلاء ظلوا جميعا حبيسي أصول "أرسطو"، وما جاؤوا به من جديد بقي متمسكا بهذه الأصول، في حين أن ابن تيمية حاول أن يضع أصولا لمنطق جديد يستبدلها مكان الأصول التي اعتمدها "أرسطو". فمثلا اعترض على أن يكون القياس مركبا من ثلاثة حدود وثلاث قضايا، وجعل من اللزوم العلاقة التي يتحدد بها موضوع المنطق. فهذه الأمور وغيرها كثير لم يستثمرها السلفيون في وضع نظرية في المنطق الأرسطي، لأنهم لم يعقلوا كثيرا من منطقه واكتفوا باجترار كلامه، فضلا عن أنهم لم يكن لهم زاد منطقي حديث يسمح لهم بمعرفة مقدرة ابن تيمية في ذلك المجال والعطاء الذي أتى به. وأما غير السلفيين، فلم يكن لهم هم أيضا، نصيب كاف من المنطق، فضلا عن أن موقفهم العقدي من ابن تيمية حجبهم عن الإستفادة من هذا الجانب، والحق أن منطقه منطق عملي تجريبي حي، لا منطق صوري جامد كمنطق "أرسطو".

ـ طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، العـ13ـدد، أبريل 2000، ص. 65 ـ 66.

ـ وانظر كذلك: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1404هـ ـ 1984م. وخاصة الباب الرابع المعنون بـ "موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسي بعد القرن الخامس الهجري، وتدقيقا من الصفحة 187 إلى الصفحة 282.

(22) ناجي حسين جودة، التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون أنموذجا، مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1427 هـ ـ 2006 م، ص. 137.

(23) ـ محمد الوزاد، "قضية العقلنة في الإسلام"، مجلة مدارات فلسفية (9)، العدد الثالث، فبراير 2000، ص. 158.

(24) سعيد بنسعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2001 ـ1421، ص. 21 ـ22.

(25) كيف نفهم الإسلام اليوم، سبق ذكره، ص. 39 ـ 40.

(26) محمد ضريف، الحركة الإسلامية: النشأة والتطور، كتاب الجيب 3، منشورات الزمن، يونيو 1999، ص. و، ز.

(27) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: سبق ذكره، ص. 24

(28) المرجع نفسه، ص. 12 ـ 13.

(29) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ سبق ذكره، VI ـ VII.

(30) نيبرج، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تأليف الخياط، تحقيق نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى ـ القاهرة 1344هـ/ 1920م، ص. 48.

(31) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة 1977، ص. 142.

(32) - "There are signs, however, that in due course the gulf between the two will be bridged. There has been some modernization of the courses at the Az'har university and at other centres, and some of the modern intellectuals are showing a growing interest in religion. Sir Mohammad Iqbal pioneered the way with his Reconstruction of Religious Thought in Islam, where some influence of Bergson and Nietzsche is plain."

ـ Watt (W. Montgomery), Islamic Political Thought, Edinburgh at the university press, 1968, p. 129.

(33) سالم يفوت، "مدخل لقراءة "رسالة التوحيد"، مجلة فكر ونقد، العـ3ـدد ـ نوفمبر 1997،ص. 50 .

(34) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939، سبق ذكره، ص. 147.

(35) حسن السعيد، مجلة التوحيد، 102، السنة الثامنة عشرة، شتاء 1420هـ/ 2000 م، ص. 169.

(36) الفكر العربي في عصر النهضة، سبق ذكره، ص. 145 ـ 146.

شهادة في حق بول ريكور ومناظرة معه.

الكلام..

الإعطاء، التسمية والاستدعاء(*)

جاك دريدا

بدون أن أقِرَّ حقاً بإحساس بعدم الكفاءة، أعتقد أنه أبداً لم تعْزُني القوة بمثل هذا القدْر لمقاربة الإنتاجات الشاسعة لـ بول ريكور في شكل دراسة أو نقاش فلسفي. كيف يمكن أن نقتصر على حيِّز واحد أو محطة من المحطات فقط على طول مسار بهذه الشساعة، مسار جدّ غني، عبر العديد من المجالات، والمواضيع والإشكالات؛ من الأخلاق إلى التحليل النفسي، ومن الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا، وحتى التيولوجيا؛ ومن خلال التاريخ ومسؤولياته التي يتطلّبها منا كل يوم منذ عشرات السنين؛ من خلال تاريخ الفلسفة ومن خلال التأويلات المُبتكَرة لمجموعة من الفلاسفة، من **أرسطو** أو **أوغسطين** إلى **كانط**، ثم من **ياسبرز** و**هوسرل** إلى **هيدغر** أو **ليفيناس**، هذا دون أن نتحدث عن **فرويد** أو مجموعة من الفلاسفة الأنغلوسكسونيين، حيث كانت لـ **ريكور** الشجاعة وصفاء الذهن، النادرين في فرنسا، لقراءتهم وجعلهم مقروئين، وأخذهم بعين الاعتبار في أعماله التجديدية؟ يبدو لي الأمرُ صعباً إن لم نقل مستحيلاً، إذا لم نتحاشَ خيانةً تختزلُ، في بضع صفحات، وحدةَ الأسلوبِ والقصد والفكر، بل والولع والإيمان، إيمان مفكِّر فيه ومفكِّر، وبالتزام لم يتنازل منذ البداية عن نوع من الوفاء، عن وفاء للذات كما للآخرين.

أجدني أبتسم وأنا أعيد قراءة ما كتبتُه بعفوية قبل قليل (أي "صعب" و"مستحيل"). لقد لاحظت ذلك فيما بعد، ذلك أن الكلمتين كانتا في صلب نقاش بيني وبين **ريكور** قبل سنتين حول الشر والصفح (وهو سجال كان في أول الأمر خاصاً، خلال غذاء قرب حديقة مونسوري **Montsouris**، ثم تحول إلى سجال عمومي في مناسبتين؛ خلال مائدة مستديرة نُظمتْ من طرف **أنطوان غارابون** **Antoine Garapon** رفقة قانونيين، ثم في دار أمريكا اللاتينية المنظم من طرف **آدلر لور** **Adler Laure** لأجل مؤسسة **culture_France**). ردّاً على عرضي ذي النزعة الإستغلاقية التي بموجبها يكون الصفح، في معناه غير السلبي، هو المستحيل عينه (**l'im-possible**)، «إننا لا نصفح إلا عمّا هو غير قابل للصفح، إذِ الصفح عما يُعدُّ بالفعل قابلاً للصفح، ليس صفحاً؛ وهذا لا يعني أن الصفح غير موجود، ولكن يعني أن على الصفح، كي يبدو ممكناً، أن يفعل المستحيل، كما يقال: أن يَصفح عما هو غير قابل للصفح»(2)، عارضَ **ريكور** لأكثر من مرة المقترَحَ بعبارة أخرى: "الصفح ليس مستحيلاً، بل صعب"، ما الفرق يا ترى بين "المستحيل" (غير السلبي) و"الصعب"، العسير، المستعصي، أو الصعوبة، ما هو غير قابل للفعل حتى، وأين يختفي هذا الفرق؟ ما الفرق بين ما هو صعب جذرياً وما يبدو مستحيلاً **im-possible**؟(3) يرجع بنا هذا السؤال ربما، ولنقل ذلك باقتضاب، إلى الذاتية **l'ipséité** في عبارة "أنا أريد". إنه حشوٌ يؤكده علم الاشتقاق. إن الذات **l'ipse** هي قدرة أو إمكانية الأنا «**Je**» (أستطيع، أريد، أقرر). المستحيل الذي أتحدث عنه هنا، قد يعني أنني لا أستطيع، ولا يجب عليّ الزعم إطلاقاً، أنه بمقدرتي أن أقول بمسؤولية وجدية "أنا أصفح" (أو أريد أو أقرر). إن الآخر وحده، أي ذاتي عينُها كآخر، هو ما يجعلني، في داخلي، أريد، أقرر أو أصفح، دون أن يُعفيني من أي مسؤولية مع ذلك.

منطق غريب لهذا التبادل بدون وفاق ولا خلاف، حيث يتبدى اللقاء التماسي، لقاءُ الميول، لقاءٌ منفلت ولكنه أيضا لقاء مراوغ في ظل قربٍ ودي جداً. (لقد "رافقنا" بعضنا بعضاً، كما قال لي ريكور مؤخراً ذات يوم، حين كنا نحاول معاً تصور ما الذي حدث بيننا وما الذي لم يحدث خلال حياة بأكملها). "الترافق" (الطريقان المتوازيان

اللذان قد يلتقيان عند اللانهائي، والمسار أو الإبحار جنباً إلى جنب وبشكل متقارب. إنه تحالف ضمني من دون صدام، لكنه يحترم الإختلاف الجذري)، سيكون إحدى الإستعارات الغنية الأكثر رُجْحاناً، حيث يمكننا محاولةُ ملاءمتها أو تعقيدها، أو حتى نقضها من أجل توضيح "مضمون" هذا "المنطق". أعتقد أننا إذا ما بسَطْنا مثل هذا ال"منطق" عبر نصوص متعددة، آخذين بعين الاعتبار الصمت والانقطاع أسواءٌ كان عرضياً أو ضرورياً، مُعتبرينَ ما هو ضمني أو ما لا يمكن قوله، سوف نتمكن من التعرف، في قلب هذا المنطق، على القانون الدائم لحوار "متفرد" ما فتئ يغنيني منذ زمن بعيد. الحوار"المتفرد" هو إشارة سأعود فيما بعد للتذكير بسياقها.

من أجل تقديم شهادة عن إعجابي الثابت وصداقتي بـ **ريكور**، أو لنقل بجرأة أكبر، عن مودة متزايدة النمو، سمحت لنفسي بالعودة إلى بعض اللحظات العزيزة على ذاكرتي: بعض تلك اللحظات البارزة بالنسبة لي، حيث شاهدتُ أو استمعتُ إلى **ريكور**، أو التقيت به على امتداد ما ينوف على خمسين سنة، حين منحني شرف محادثته؛ وقد كان الأمر حدثاً بالنسبة لي في كل مرة. وبما أن الفلسفة لم تكن غائبة مطلقاً عن تلك الأقوال الحية، فإنها ستتمظهر دائماً، وهذا ما أتمناه، من خلال الحكي الموجز لتلك اللحظات المباركة.

هناك دائما لحظاتٌ للكلام، لأن في كل معاني هذا المفهوم، يبقى ريكور رجل الكلمة ورجل الكلام[4]. عندما أبحرتُ مجدداً في كتاباتاه بطريقة تكاد تكون تائهة من أجل إيجاد طريقي، أي بالضبط طريق معين للكلام، وجدت بالفعل مقالاً[5]، يعود إلى 1967. اكتشفت أنني كنت قد سطرت، في الهامش، بخط أحمر على فقرة بكاملها يعطي فيها **ريكور** الحق لهيلمسليف (الذي كنت مهتماً به كثيراً حينها، متسائلاً أنا أيضاً بطريقة مغايرة عن بعض حدود "الإيديولوجيا" البنيوية، التي سيطرت على تلك الحقبة) حيث كتب **ريكور**:

"في هذا الإطار هيلمسليف على حق [...] فالاستعمال والتوظيف يكونان عند التقاطع بين اللسان والكلام. يجب إذن أن نستنتج أن الكلمة تسمِّي في الوقت نفسه الذي تحاول فيه الجملةُ قول شيء ما. إن الكلمة تسمي في موضع الجملة. في المعجم، مثلا، توجد فقط حلقة ممتدة من المصطلحات تتحدد بشكل دائري وتحوم داخل أسيجة المعجم. لكن في المقابل، لدينا هذه الحالة: حين يتحدث شخص ما، هناك من يتكلم ويقول شيئاً، فالكلمة تخرج من المعجم وتتحول إلى كلمة عندما يصبحُ الإنسان كلاماً، وحيث يصبح الكلام خطاباً، والخطاب جملةً. وليس من قبيل الصدفة أن تكون مفردة **Wort** {كلمة} بالألمانية هي نفسها **Wort**، أي الكلام (هذا مع الإشارة إلى أن **Wort** و**Wort** ليس لهما نفس الجمع). فالكلمات هي، إذن، علامات في موضع الكلام. إنها نقطة تمفصُلِ السيميولوجي والدلالي في كل كلام باعتباره حدثاً [...] فالجملة، كما رأينا، تشكل حدثاً: وبهذا المعنى، فإن راهنيتها انتقالية وعابرة ومتلاشية. لكن الكلمة تُعمِّر أطول من الجملة؛ باعتبارها كياناً متنقلاً، فإنها تتجاوز الطابع الانتقالي للوضعية التلفظية للخطاب لتبقى جاهزة لأي استخدام جديد".

قبالة هذه الجملة الأخيرة، كتبتُ بخط أحمر: "حين عودتها {الكلمة} إلى النسق". ويسترسل **ريكور**: "وهكذا، فإن الكلمة، تعود إلى النسق محمّلةً بقيمة استعمالية جديدة، حتى لو كانت هذه القيمة هزيلة. وبعودتها إلى النسق، فإنها تُعطيه تاريخاً".

في الهامش، كتبتُ بسرور نابع من إستشرافي لهذه النتيجة بشكلها الحرفي، وبرضىً ذاتي ساذجٍ أزيد في تعميقه اليوم مجدداً باعترافي به، "هوذاك..".

لقد مر نصف قرن على كل هذا حيث لن أستذكر سوى لقاءات وأحداث وأقوال تبدو عابرة، تحاول ذاكرتي أن تستبقيها حية كهدايا ثمينة. أول مرة رأيت فيها **ريكور** واستمعت إليه، كانت ربما في 1953، ولم أكن قد قرأته إلا قليلاً جداً. كنت وقتئذ طالباً في المدرسة العليا واقترح عليَّ واحدٌ من أعز أصدقائي الحضور بصحبته لجلسةٍ حوارية نظَّمتْها، فيما أعتقد، مجلة **Esprit** في شاتوناي مالابري **Châtenay-Malabry**. كان هناك **مارو Marrou** واستمعت إليه هو أيضاً لأول مرة. وأُعجبتُ بخطاب **ريكور**: خطاب واضح وأنيق وفيه قوة استدلالية وحِجِّية من دون سلطان، والتزام فكري. كان الأمر يتعلق، على نحو مبكِّر، بـ "التاريخ والحقيقة"[6]، وببعض الإشكالات الأخلاقية والسياسية لتلك الآونة أيضاً. في الصيف الموالي، قررتُ تخصيص بحثي للدراسات العليا لمشكل

التكوين عند **هوسرل**[7]، ورحلت إلى منطقة البيار لعدة أسابيع قرأتُ خلالها كتاب **Ideen 1** {أفكار1} لـ **هوسرل**[8]. هذا الكتاب، كما هو معروف، ترجمه وعلق عليه وقدمه وأوّله **ريكور**، حيث خصّه بعُدّةٍ ثرية من الهوامش نوَّرت قراءتي له. وهذا صحيح اليوم أيضاً حين أعود إلى الكتاب. لقد كان إذن **ريكور**، هذا القارئ الكبير لـ **هوسرل**، هو من علَّمني، بصرامته التي فاقت صرامة **سارتر** وحتى **ميرلوبونتي**، قراءة "الفينومينولوجيا"، واستعملتُه نوعاً ما كمرشد منذئذ. أتذكر أيضاً مقالاته حول **كانط** و**هوسرل** وحول الأزمة إلخ، المقالات التي أصبحتْ فيما بعد بمثابة مراجع أساسية في مقدمتي لكتاب أصل الهندسة لـ **هوسرل**.

ابتداء من 1960، أصبحت أستاذاً مساعداً للفلسفة العامة في السوربون، حيث التقيت **ريكور** لأول مرة (بزمن قليل بعدها حسب ما أظن) بعد أن عُيّن هناك. في ذلك العهد، كان للأساتذةِ المساعدين مركزٌ غريب يصعبُ تصوره اليوم. لقد كنت الأستاذ المساعد الوحيد "للفلسفة العامة والمنطق"، وكنت حراً في تدبير محاضراتي وتنظيم حلقاتي الدراسية كما أريد، غير معتمدٍ إلا بشكل نظري جداً على كل الأساتذة الذين كنتُ قانونياً مساعداً لهم: **سوزان باشلار**، **كانغيليم**، **بواريه**، **بولان**، **ريكور** و**فال**. نادراً ما كنت ألتقي بهم خارج قاعات الإمتحانات باستثناء **باشلار** و**كانغليم** ـ صديقي الأبوي المُبجّل ـ الذين كنتُ ألتقيهم في غضون نهاية مساري هناك. في يوم ما، على الأرجح في سنة 1962، زرت **ريكور** في **Châtenay Malabry** وخلال جولة في حديقته، تحدثَ إليّ بحماس عن كتاب "الكلي واللانهائي"[9]، والذي كان وقتئذ عبارة عن أطروحة دكتوراه كان **ليفيناس** سيدافع عنها في الأيام القليلة الموالية. لم يكن الكتاب قد صدر بعد. **ريكور**، الذي كان عضوا في لجنة المناقشة، كان قد فرغ للتو من قراءة الكتاب، وقال لي: إنه كتاب عظيم، إنه حدث. لم أكن أعرف عن **ليفيناس** سوى نصوصه حول **هوسرل**؛ ومرة أخرى، وانطلاقاً من كلمات **ريكور** التوجيهية، قرأتُ في الصيف الموالي كتاب الكلي واللانهائي وكتبتُ "العنف والميتافيزيقا"[10]، وهي أول دراسة خصصْتُها لـ **ليفيناس** ضمن سلسلة من الدراسات امتدت لثلاثين سنة. إنني هنا مدين نوعاً ما لـ **ريكور** على الصداقة القيِّمة التي ربطتني منذئذ بشخص **ليفيناس** وأعماله، وقد كان ذلك الأمر أيضاً فرصة من فرص حياتي.

إلى تلك السنوات في السوربون، ولكن أيضاً تلك السنوات الموالية لالتحاقي بالمدرسة العليا، ترجع أيضاً اللقاءات في حلقات الدرس المنظمة من طرف **ريكور**، الذي كان مديراً لأرشيف **هوسرل** (الذي يضم أيضاً الأفلام القصيرة التي كانت في باريس)، حيث كان يستقبل الطلبة والباحثين والزملاء لإعطائهم الكلمة. أتذكر أنني خلال تلك السنوات ألقيتُ عرْضاً هناك في باريس والتقيتُ بعددٍ من المهتمين بـ **هوسرل**، بالإضافة إلى **ليفيناس**. بفضل **ريكور**، كانت الروح السائدة في تلك الحلقات الدراسية نموذجية: هدوء، حرية، نقاشات ودية وصرامة واستشراف لأبحاث حقيقية.

سنوات بعد ذلك وبالضبط في سنة 1971 في موريال، كانت لي مع **ريكور** أول وأطول محادثة شفوية تم نشرها حتى الآن[11]؛ لقد فرغت للتو من قراءتها لأول مرة بعد أكثر من ثلاثين سنة. كان **ريكور** قد قدم المحاضرة الإفتتاحية تحت عنوان "الخطاب والتواصل." بعده مباشرة، قدّمتُ مداخلتي حول "التوقيع، الحدث، والسياق". بعدها، كانت هناك مداخلات أعقبتْها مائدة مستديرة دامت لمدة ساعتين. أُنفقَ وقتُ المائدة بشكل كبير في ما سمّاه رئيس الجلسة "نزالاً ودياً متفرداً" بيني وبين **ريكور**، وهو نزال يغطي أربعين صفحة لن أحاول أن أعيد تشكيلها هنا بسبب ضيق المقام ولأنه لا مجال لفتح نقاش فلسفي عميق في هذه الشهادة.

لكن اليوم، بما أن هذه الأعمال هي الآن جزء من أرشيف بعيد المنال شيئاً ما، أرشيف أضحى عملياً غير منشور، أرجو أن يُسمح لي بالإنصياع للرغبة في اقتباس مقتطف من النسخة الصوتية (التي ستكون من دون شك مشوبةً ببعض الأخطاء هنا وهناك)، اقتباس متتالية وجيزة وحماسية. إنها تبدو لي، ولذلك تجرأت على اقتباسها، تُميّز هذا النوع من التجاذب الحماسي على حافة هوّة، أو لنقل فوقها. هذا التجاذب الحماسي يرسم ربما صورة دقيقة ودائمة لحوارنا "المتفرد"، سواءٌ أكان حواراً منطوقاً، أو مكتوباً أو صامتاً. (التجاذب الحماسي لا يعود إلى "الترافق"، ونحن لم نستنفذ استعاراتنا). تقودنا هذه المتتالية، عدا ذلك، إلى التساؤل الذي ذكرتُه سابقا، ذاك المرتبط بالسيميولوجي والدّلالي، بالكلمة، بالجملة

والتسمية والكلام والحدث.

ـ **ريكور**: [...] إذن أنت مضطر لإثقال نظرية الكتابة بكل ما لم يتم القيام به في المكان المناسب، باعتبارها نظرية في الخطاب. فإذا كانت نظرية الخطاب قد أُقيمت، فسيكون بوسعها أن تأخذ بعين الإعتبار خصائص الكتابة التي بينتُّها، لأنه داخل الخطابية نفسها توجد جميع الصفات التي نسبتَها للكتابة. إن هذا المشكل هو ما أودّ، من جهتي، أن أناقشه معك قليلاً.

ـ **دريدا**: مما لا شك فيه أن ثغرةَ نظريةِ الخطاب، من بين ثغرات أخرى، هي بارزة جداً، ليس فقط من خلال العرض الذي قدّمتُه هذا الصباح، ولكن أيضاً من خلال القضايا التي جازفتُ بطرحها في مواضع أخرى. ما كان يهمّني بشكل سابق على نظرية الخطاب، والتي تعتبر بالفعل ضرورية، ما كان يهمّني، هو وضع الأصبع على جميع الافتراضات، ولنقل بسرعة، اللانقدية، التي كانت تبدو لي أنها تكبح إلى حدود الآن محاولات نظرية الخطاب التي كان بالإمكان أن نشهدها في اللسانيات كما في الفلسفة. هذه الافتراضات هي التي عرضتُها على شكل خطاطة هذا الصباح؛ بمعنى آخر، أن شيئاً مثل الحدث، هو، على سبيل المثال، شيء مسلم به، أي أننا نعرف أنه كان حدثاً. بيد أن نظريةً في الخطاب تفترض نظريةً للحدث، ونظرية في الفعل التلفظي، أي نظريةً في الفعل كحدث متفرد، وارتباطاً بمفهوم الحدث مثلاً ـ الذي يمثل هيكلاً (وقد قلت سابقاً "سلسلة") يتداخل مع مجموعة من المفاهيم الأخرى ـ حاولتُ إبراز ما يمنع كل حدث مزعوم (متفرد، حالي، حاضر، غير قابل للتعويض، غير قابل للتكرار...) من أن يتشكل كحدث في معناه الفلسفي؛ بعبارة أخرى، ذلك الشيء الذي يكسر فرادته ببساطة، لأن هذا الحدث كان نوعاً خطابياً، أي بكل بساطة ما يجعله حدثاً سيميولوجياً، وعندما تقول أن...

ـ **ريكور**: لا يتعلق الأمر بنفس الشيء...

ـ **دريدا**: نعم سأحاول...

ـ **ريكور**: هذا هو الفرق بين السيميولوجي والدلالي [...].

ـ **دريدا**: بالضبط... سأتحدث عن ذلك...

ـ **ريكور**: الذي يبدو لي أساسياً...

ـ **دريدا**: سأتحدث عن ذلك...

ـ **ريكور**: ومشوش داخل نظرية سميولوجية للكتابة بسبب ملامح كثيرة، لكنه يريد حل إشكالات دلالية بواسطة مصادر سيميولوجية.

ـ **دريدا**: نعم، سأمر إلى هذه النقطة إذن، وسأدقق الأمر قبْلياً بالقول إن ما أحاول القيام به هنا هو أيضاً محاولة نقدية للسيميولوجيا. ونتيجة لذلك، يبدو لي من الصعب حصرُ ما أقوم به داخل السيميولوجيا [...] ما أحاول القيام به لا يتعلق بتاتاً باختزال الخطاب إلى مجموعة من العلامات، لكن بمحاولة تجنّب السهو أنّ هناك علامات في الخطاب أيضاً، مما يعني أن مع العلامة هناك سلسلة تفاضلية وتباعد إلخ... وهذا كل ما يمكن أن...

ـ **ريكور**: نعم ، لكن أعتقد أنه يجب أن نوضح القصد من التباعد. لا يتعلق الأمر بنفس التباعد الموجود في النظام السيميولوجي عندما تكون العلامة مختلفة عن علامة أخرى: سواء أكان تباعداً صوتياً أو خطياً فهو تباعد سيميولوجي، لكن في تباعد الخطاب يكون الأمر مختلفاً تماماً [...] وعندما تقول لي بأن الخطاب يُقرأ دائماً داخل نظام من العلامات، فأنا أتفق معك، لكن يمكنه أن يغير شكل تشابكه، وهذه هي الترجمة. المشكل، إذن، هو أن نعرف ماذا نترجم؛ إن ما نترجمُه هو معنى الخطاب. أي أنك تنقل الخطاب من نسق سيميولوجي إلى نسق سيميولوجي آخر. ما الذي يحدث هنا؟ يتعلق الأمر بملامح المعنى. لكن إذا لم يكن لديك نظرية في المعنى، فإنك لا تستطيع إقامة نظرية في الترجمة أيضاً.

ـ **دريدا**: هل أنا مخطئ أم أنك تختصُّ السيميولوجي بالاختلاف كما لو أنه لا وجود للاختلاف الدلالي، كما لو أن علم الدلالة لا يتشكل هو أيضاً بطريقة تفاضلية؟

ـ **ريكور**: لكنني لن أجعل هنا لكلمة اختلاف حرفاً نجمياً **Majuscule**.

ـ **دريدا**: لطالما انتقدتني على كتابة اختلاف بحرف نجمي... لكنني لم أفعل ذلك مطلقاً.

ـ **ريكور**: لكنك تستبدل[12] حرف **e** بـ **a**.

ـ **دريدا**: لكن ذلك يتعلق بمعنى آخر للكلمة...

ـ **ريكور**: إنه معنى آخر للكلمة. هناك اختلاف بين العلامات، ثم إن هناك حقيقةَ أن المبتدأ (الفاعل) ليس هو الخبر **prédicat**، وفي النهاية يوجد الاختلاف في كل مكان، لكن المهم هو أن الخطاب يُنتجُ عن طريق اختلافات معينة، لكنها ليست اختلافات سيميولوجية، أي تأثيرات الخطاب المغايرة لتأثيرات العلامات.

ـ **دريدا**: أنا متفق معك تماماً! لهذا السبب لم أقل أبداً إن الإختلاف يخص فقط العنصر السيميولوجي...

مناظرة أخرى تم الاقتصار على تدوينها، وأعتقد أننا لم نتحدث عنها أبداً بأصوات حية. وحسب القاعدة التي وضعتها لنفسي، فإنني لن أتحدث عنها هنا. سأقتصر على إعطاء القراء المهتمين الحد الأدنى من الإحالات. في نفس السنة (سنة 1971، إذن) نشرتُ مقالا بعنوان "الميثولوجيا البيضاء: الإستعارة في النص الفلسفي"[13]، وقد خصّه **ريكور**، في كتابه (الإستعارة الحية)، بقراءة نقدية حادة جداً، لكنها مثل سابقاتها نزيهة وأنيقة.

هل يُعتبر تطفلاً أن أقتبس هنا من إهداء هذا الكتاب؟ سوف أقوم بالأمر، مع ذلك، باعتباري شاهداً مميزاً أو فريداً لأن هذا الإهداء لم ينشر في الكتاب. تضمّن هذا الإهداء كلمةً " تقاطع" (وهو من بين الإستعارات الكثيرة التي أبحث عنها من أجل وصف الاستئناف المتواصل لهذا الحوارالمتفرد: "الترافق"، كما قال مؤخراً، أو التجاذب الحماسي كما قلتُ للتو): "إلى **دريدا**، تقديراً لفكر صادق، أُهدي هذه الفاتحة الشارحة من أجل "تقاطع" جديد." وإذْ كنت قد حاولت الاستجابة لنقده الحيوي في مقالي "انسحاب الميتافيزيقا"[14]، دون أن أعيد فتح ذلك النقاش هنا، (لأنه يبدو مستحيلاً في الحدود التي نحن فيها اليوم)، سأُذكِّر فقط بعبارة لـ **ريكور**؛ ليس لأنني أجدها صائبة أو حقيقية (لقد شرحت ذلك في موضع آخر)، لكن لأنها تحدد الحياة والموت بطريقة أخّاذة للغاية، وهو ما يأثر فيّ اليوم أكثر من أي وقت مضى لأسباب عديدة، تستدعي حديثاً ذا شجون. هاهو الاقتباس، إذن:

"يمكن أن نميز تأكيدين اثنين في التشابك الإستدلالي المزدحم لـ **دريدا**. يرتبط الأول بفعالية الإستعارة البالية في الخطاب الفلسفي، أما الثاني فيتعلق بالوحدة العميقة للإنتقال الإستعاري والانتقال التماثلي من الكائن المرئي إلى الكائن العاقل.

يأخذ التأكيد الأول كل عملنا الذي يرومُ اكتشافَ الإستعارة الحية، من قفاه. إن ضربة المُعلم هنا تتمثل في الدخول إلى الميتافيزيقا، ليس من بوابة الخلق، ولكن من بوابة الموت، إن أمكن القول".

على الرغم من شكي في صحة ما قيل عن نصي حول الإستعارة، إذ لم يعدْ لذلك أهمية اليوم، أعتقد أن رأي ريكور، في ذهابه أبعد من هذا النقاش، هو رأي صائب وعميق فيما يخصّني وبادراتي الفلسفية. لقد اتجهتُ دائماً إلى التأكيد وإعادة التأكيد المنيع للحياة، وللرغبة في الحياة، مارّاً للأسف، عبر "بوابة الموت"[15]، بعينين مركزتين عليها في كل لحظة، في لحظات الفزع والرجفة طبعاً. وذلك صحيح بالقدر نفسه أيضاً بالنسبة للآخرين الذين أحبهم .منذ أمد قريب، قال لي **ريكور**: "إن الموت لا يخيفني، أما الوحدة فبلى". أعتقد أنني لم أعرف كيف أجيبه، ولستُ أعرف ذلك إلى حدود اليوم. بالتأكيد أنني يومها صغتُ في سرِّي ومن أجلي، مثلما أفعل اليوم، متمنياتي أن يُوقى من الأولى كما من الثانية لأكبر وقت ممكن. ليحرسْنا كلام **ريكور** كما كتاباته بالقدر نفسه.

سأختم، موقّعاً شهادة التقدير والإخلاص هاته، باستعارة "حية" أخيرة. يبدو لي أننا تقاسمنا معتقداً واحداً وسلوكاً إيمانياً واحداً، كل بطريقته الخاصة وانطلاقاً من موقعه الخاص، ومكان ولادته و"منظوره" (أي نعم) واشتركنا في "بوابة للموت" الوحيدة. هذا الإعتقاد يلزمنا، مثله مثل الوعد. إن الكلمة بوصفها وعداً تستحثنا لمعرفة شيء بسيط ومدهش سأمثّلُه هكذا: من فوق هوة منيعة أوعبرها، تعذّر علينا تسميتها، يمكننا مع ذلك أن نتحادث ونسمع بعضنا، وحتى أن نطلق على نفسينا إسماً شخصياً، وهو الهدية الأخرى التي تلقيتها منه.

سنفعل ذلك مجدداً بالهاتف، كما فعلناه منذ لحظة، لتبادل الأخبار والمتمنيات.

31 دجنبر/ كانون الأول، 2003.

ترجمة

خالد العارف و مصطفى العارف

جامعة محمد بن عبدالله فاس ـ جامعة الحسن الثاني الدارالبيضاء.

الهوامـــش

(1) نُشرت هذه الشهادة في كتاب جماعي حول بول ريكور: **Paul Ricoeur, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de Francois Azouvi, éd de L'Herne, 2004, pp.26-39.**

(2) يعتبر دريدا أن الصفح غير ممكن بل يكاد يكون مستحيلا. إن الصفح لا يكون خالصا، ولا ينبغي له أن يكون طبيعيا، ولا معياريا، ولا تطبيعيا. عليه أن يظل استثنائيا وخارقا في تداخل مع المستحيل.يصفح الصفح فقط عما لا يقبل الصفح. ليس في وسعنا، أو قل ليس علينا أن نصفح، بل ليس هناك صفح ـ إذا كان أصلا موجودا ـ إلا حيث يوجد ما لا يقبل الصفح، معنى هذا انه يجب أن يعلن نفسه كما لو كان مستحيلا، المستحيل ذاته. ويعترض دريدا على مسألة الصفح المتبنى من طرف المؤسسات ، مثل: لجنة الحقيقة والإنصاف في جنوب إفريقيا، حيث يشير إلى حالة شهادة غريبة وخاصة لسيدة عُذِّب زوجها حتى الموت من طرف الشرطة، لكنها فاجئت الجميع خلال شهادتها، حيث رفضت الصفح انطلاقا من مؤسسة ما، وقالت : « إن لجنة أو حكومة لا يمكنها الصفح. أنا التي يمكنني القيام بذلك عند الضرورة، وأنا غير مستعدة للصفح». إن الصفح غير ممكن لأنه هناك ما لا يقبل التكفير**inexpiable**، فيصبح مستحيلا. انظر:

-Jacques Derrida, Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon, entretien avec Michel Wieviorka, éd du Seuil, 2001, pp. 108 -117 -118.

ويضيف « إن الصفح غير ممكن لأنه هناك ما لا يقبل التكفير inexpiable، فيصبح مستحيلا». انظر:

-Jacques Derrida, Pardonner, L'impardonnable et l'imprescriptible, éd. Glilée, Paris, 2012, p.38.

(3) يكتب دريدا مفهوم « المستحيل» على الشكل التالي **im-possible**، مشيراً هنا إلى أن شكل كتابة المفهوم لا يعني نفي الممكن من خلال إضافة البادئة «im» . – يعد هذا المفهوم من المفاهيم الكثيرة التي طالما تلاعب دريدا بالكلمات والحروف، فهو يعتبر أن المستحيل ليس هو مقابل الممكن بل على العكس من ذلك هوما يمكن أن يكون ضرورة داخل الممكن؛ إنه ما يفتح أفقا للممكن ويجعله ممكناً.إن المستحيل، و يكتبها دريدا هكذا: **l'im-possible**، إن المستحيل ممكن ليس لأنه يصبح ممكناً، بل لأنه يكون كذلك، في معناه الجذري، حيث يكون المستحيل ممكناً كمستحيل. إن الأمر هنا يعني تحويل الممكن إلى مستحيل والإعتراف أنه إذا كان المستحيل ممكناً (كمستحيل) فإن الممكن بطريقة ما يكون هو أيضاً مستحيلا. أنظر:

ـ Francois Raffoul «Derrida et l'éthique de l'im-possible», Revue de métaphysique et de morale, 2007, n: 53, p.75.

ـ voir aussi: Jacques DERRIDA, Dire l'événement, est-ce possible? (avec Gad Soussana et Alexis Nouss), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 98.

(4) لو توفر لي الجهد والوقت والمكان، لكنتُ رغبتُ في تتبع مسار لفظة "كلام" في أعمال ريكور بين الاعتراف والشهادة والصفح، على الأقل منذ صدور التناهي والإثم (أوبيي، 1960)، حيث يذكر في الصفحة الأولى من المقدمة المعنونة بـ "فينومينولوجيا الإعتراف، ما يلي: "هذا الإعتراف هو نوع من الكلام [التوكيد لريكور]، كلام يقوله الإنسان عن نفسه، بيد أن كل كلام يمكن، بل يجب "استثنافه" كعنصر في الخطاب الفلسفي") وصولاً إلى ما قيل حول الشهادة في كتابه الذاكرة التاريخ والنسيان ص 207، ("ما يؤسسُ هو أولاً استقرار الشهادة القابلة للتكرار، ثم بعد ذلك هناك صِدقية كل شهادة والتي تساهم في وثوقية الروابط الاجتماعية من حيث إن الأخيرة ترتكز على الثقة في كلام الغير." [التوكيد من عندنا]، ومروراً بـ "هرمينوطيقا الشهادة" (في كتابه قراءات 3، على حدود الفلسفة، سوي 1992)، وهو مقال رائع وغني جداً، إذ كان إثراءً بالنسبة لي خلال حلقة دراسية دامت ثلاث سنوات (يكتب ريكور هنا: "يبدو معنى الشهادة مقلوباً، ذلك أن الكلمة لم تعد تشير إلى فعل الكلام، أي التقرير الشفوي لشاهد العيان حول واقعة ما حضرها؛ بل الشهادة هي الفعل نفسه باعتبارها تثبت، في شكلها البراني، جوانية الإنسان نفسه، قناعته وإيمانه. ومع ذلك، فإنه لا وجود لقطيعة في المعنى [...]. نمرّ عبر مراحل مضبوطة من الشهادة المسموعة بمعناها الذي يفيد التقرير حول وقائع معينة إلى الإثبات بواسطة الفعل والموت؛ فالتزام الشاهد في الشهادة هو النقطة الثابتة التي تدور حولها تشكيلات المعنى. إن هذا الالتزام هو ما يُحدث الفرق بين الشاهد المزور والشاهد الحقيقي والصادق" ص117. [التوكيد من عندنا]. ودائماً على حدود الفلسفة يضيف: "إن مفهوم الشهادة كما ينبثق من تفسير الكتاب المقدس هو نوع من الهرمينوطيقا بمعنيين اثنين؛ أولُهما، بدايةً، هو المعنى الذي يقدمه لتأويل المضمونِ الذي علينا تأويله. ثم ثانيهما أنه يستدعي تأويلاً معيناً". الإعطاء والاستدعاء: في الترابط بين هاتين الكلمتين ألمح ما يشبه توقيعاً تعبيرياً لـ بول ريكور، الذي يضيف في موضع آخر: "الشهادة هي ανάγκη στήναι {حاجة} التأويل. الهرمينوطيقا بدون شهادة سيكون محكوماً عليها بتراجع لا حد له داخل منظورية لا بداية لها ولا نهاية. مثل هذا الكلام صعب جدا على الفيلسوف سماعه".(ص130) (إحالة دريدا).

(5) "البنية الكلمة والحدث"، نشر في مجلة إسبري 5، ماي 1967، ص. 817 (دريدا). التوكيد لكلمات: كلام، يُسمي، حدث وتاريخ، من عندنا.أعيد نشره في كتاب صراع التأويلات.

(6) **Paul Ricoeur, Histoire et vérité, Le Seuil, 1955.**

(7) **Jacques Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Collection Épiméthée, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.**

(8) **E.Husserl, Idées directrices pour une phénomé nologie,tr.P.Ricoeur,Gallimard,1985.**

(9) **Emmaneul Levinas, Totalité et infini, Essai sur l'extériorité, La Haye, M. Nijhoff, 1961.**

(10) **Jacques Derrida, Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas, Revue de Métaphysique et de Morale, vol. 69, n° 3, juillet-septembre (partie I), vol. 69, n°4, octobre-décembre (partie II) repris, in, L›Écriture et la différence, Seuil, 1967.**

(11) التواصل. أنشطة المؤتمر الخامس عشر لجمعية مجتمعات الفلسفة الفرنسية، جامعة مونريال، منشورات مونمرنسي، مونريال، 1973. (الناشر).

(12) يقصد ريكور هنا مفهوم **différance** عند دريدا الذي ظهر أول مرة في نص بعنوان " التكوين والبنية " في الفينومينولوجيا، وهو عبارة عن محاضرة ألقاها دريدا سنة 1959 ونشرت في كتاب (الكتابة والإختلاف 1967)، وقد ذكر هذه الكلمة في الصفحة 239. لكن المفهوم هو في الأصل عنوان لمحاضرة ألقاها دريدا في يناير 1968 ونشرت في كتابه هوامش الفلسفة 1972 ،ص 1ـ29 .يؤكد دريدا منذ البداية

أن **différance** ليست كلمة أو مفهوم، ويرى أن هذا التغيير الذي يلحقه باستبدال حرف **e** بـ **a** يعبر عن إشكال فلسفي حول الكتابة (ص4)، ذلك أنه إذا كان الأمر يتعلق بحرفين صامتين هما **e** و **a** فإنه سيخلق اختلافا يمكن كتابته وقراءته لكن لا يمكن سماعه (ص4) ،فلا وجود لكتابة صوتية خالصة وصارمة (ص5)، وبذلك تفيد **différance** الإرجاء والمباينة، ففكرة الإختلاف تهدم فلسفة الحضور لتحيل على الغياب. إن البنية المحددة كلاسيكيا بالعلامة، حسب دريدا، تفترض مسبقاً أن هذه العلامة لا نفكر فيها إلا انطلاقاً من الحضور الذي يختلف عنها، أي أنها تتحدد انطلاقاً من غيابها، فالمعنى لا يتحدد في النص وحده بل بالإحالة دائماً إلى ميتافيزيقا حاضرة دائماً في الفكر (ص9).

(13) بويتيك {الشعرية}، عدد5، 1971؛ أعيد نشره في كتاب: هوامش الفلسفة، باريس، مينوي، 1972.(الناشر).

(14) بويزي {الشعرية}، عدد 7، 1978. أعيد نشره في: النفسي، اختلاق الآخر، باريس، غاليلي، 1987. الطبعة الجديدة، المزيدة والمنقحة، ج 1، 1998، ص. 63 وما يليها. (الناشر).

(15) مرجع سبق ذكره، ص. 362.(الناشر).

من أعمال:

مطاع صفدي

إستراتيجية التسمية

نقد العقل الغربي

نقد الشر المحض:

I. نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة

II. بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم

ماذا يعني أن نفكر اليوم

نظرية القطيعة الكارثية

مركز الإنماء القومي

موقف الجابري من العلمانية

محمد بنحماني

«إن الحاجة إلى الديموقراطية التي تحترم حقوق الأقليات ، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلا ، إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية»(*)

«إن العلمنة مسألة ملحة في العالم العربي والإسلامي»(**)

تقديـــم

يعتبر مفهوم العلمانية من أكثر المفاهيم إثارة للجدل في الساحة الفكرية العربية المعاصرة. ويرتبط هذا الجدل في جزء كبير منه بالمناقشات الجارية الآن في أوروبا فيما يخص مراجعة مفهوم العلمانية انطلاقاً من المستجدات المعرفية والفلسفية لمابعد الحداثة. وهذا معناه أن الفكر العربي المعاصر لم يكن لامبالياً إزاء هذه المراجعة بل ساهم فيها من موقعه الخاص. وهذا ما يفسر حضور هذا المفهوم في قاموس هذا الفكر تحت مسميات متعددة ومتضادة، حتى عند نفس المفكر. وهكذا نجد مثلاً **محمد آركون** يتحدث عن العلمانية المنفتحة والعلمانوية الضيقة، أما المفكر **عادل ضاهر** فيميز بين العلمانية الصلبة والعلمانية اللينة، و**محمد المصباحي** يتحدث عن العلمانية ومابعدها، كما أن **ناصيف نصار** يتحدث عن ثلاثة دلالات للعلمانية هي: العلمانية السياسية أوالضيقة، والعلمانية التنويرية أوالموسعة، والعلمانية كخروج من هيمنة الدين.

هذا ورغم دعوة **الجابري** إلى شطب هذا المفهوم من قاموس الفكر العربي الحديث والمعاصر، واعتباره عنواناً لذلك الشعار الزائف والملتبس في هذا الفكر، فإن هذه الدعوة مع ذلك يمكن تأطيرها هي بدورها ضمن حملة مراجعة مفهوم العلمانية هاته، حتى وإن كانت تتخذ كمرجعية لها التراث العربي الإسلامي والحداثة، وليس مابعدها. تلك الحداثة التي تشكل العلمانية عنوانها الأبرز في بعدها السياسي، وذلك إلى جانب كل من الديمقراطية والعقلانية. فما هي إذن مظاهر لبس شعار العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر حسب **الجابري**؟ وكيف يمكن اعتبار شعار العقلانية والديمقراطية بديلاً عن شعار العلمانية وليس مرادفاً له؟ وإلى أي حد تجاوز هذا الأخير التباسية هذا الشعار وسوء التفاهم حوله؟

I. العلمانية كشعار ملتبس

إن التباسية شعار العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، حسب الجابري، تعبر عن نفسها أولاW في ترجمة كلمة "لائيكية" الفرنسية بكلمة "علمانية"، وهي ترجمة عربية غير موفقة. فكلمة "لايك" لا علاقة لها من الناحية الاشتقاقية بكلمة "علم" التي اشتق منها لفظ "علمانية ". فهي كلمة مشتقة في الأصل من كلمة "لايكوس" اليونانية، ومعناها ما ينتمي إلى الشعب أي عامة الناس، في مقابل "الإكليروس" أي الكهنوت أو رجال الدين (المسيحيون) كخاصة المجتمع. فالمعنى الأصلي لـ"اللايكي هو كل من ليس كهنوتياً، من لاينتمي إلى رجال الكنيسة"[1]، لكن هذه الكلمة استعملت في غير هذا المعنى في اللغة الفرنسية بحيث أصبحت تدل على العداء للدين ورجاله. هذا مع العلم كما يقول **جان لاكروا** أن "فكرة اللايكية ليست المقابل المعارض لفكرة الدين، ولكنها تستدعي على الأقل التمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدس. إنها تفترض أن جانباً من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية، أو على الأقل

(*) "محمد عابد الجابري، ضمن كتاب حوار المشرق والمغرب، ص46.

(**) محمد آركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص276.

يقع خارج سلطة رجال الدين"[2]، فإذا كان ممثلو هذه السلطة (رجال الكنيسة) قد اختصوا بتلقين التربية الدينية في الكنيسة، فإن الدولة قد اختصت بتدريس العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية. ومن هنا سيتم ربط اللايكية بتدريس العلم ومن هنا جاءت "العلمانية" كعنوان لكل ما هو علمي وعقلي ودنيوي، والمتميز عن ما هو ديني ولاهوتي.

لكن سواء أخذنا العلمانية باعتبارها هي ما ليس كهنوتياً، أو بما هي النقيض المباشر للدين، فهي في نشأتها مرتبطة بخاصية مميزة للمجتمع الأوروبي في عصر النهضة هي الصراع حول الحكم بين مؤسستين هما الكنيسة كرمز للسلطة الدينية وكوسيط مفترض بين الفرد والله، وبين الدولة كرمز للسلطة الدنيوية. صراع رفع فيه العلمانيون الأوروبيون شعار الفصل بين الدين والدولة كطريق ملكي مؤدي إلى الحداثة السياسية. لكن وجه اللبس الآخر بالنسبة للعلمانيين العرب هو أنهم رفعوا نفس الشعار في مجتمع لا وجود فيه لمؤسسة دينية تتوسط بين الفرد والله وبالتالي لا وجود فيه لثنائية الدين والدولة تقتضي فصل أحدهما عن الآخر. فـ "الإسلام ليس كنيسة حتى نفصله عن الدولة"[3]. حقيقة بأن هذا الشعار رفع لأول مرة في منتصف القرن التاسع عشر من طرف مفكرين مسيحيين من الشام، من أجل المطالبة باستقلال البلدان العربية الخاضعة للخلافة العثمانية التي كانت تمارس الاضطهاد الديني والسياسي على أقليات دينية وطنية وعلى رأسها الديانة المسيحية. وبذلك خلط هؤلاء بين شعار العلمانية وشعار الاستقلال والوحدة[4]. فهذه البلدان العربية كما يقول الجابري: "كان من المقبول تماماً أن تطرح المسألة على أنها مسألة دين ودولة، ونوع العلاقة الواجب إقامتها بينهما، ولكن لا على أنه مشكلة "العلمانية" بالمفهوم الأوروبي للكلمة، بل على أنه مشكل الديمقراطية، أعني مشكل تنظيم السلطة داخل دولة وطنية حديثة"[5]. وقد تم تكريس نفس اللبس في القرن العشرين بعد استقلال الدول العربية، فقد تم طرح شعار العلمانية من جديد، وخاصة في الأقطار العربية التي توجد بها أقليات دينية، وذلك من

أجل المطالبة ببناء الدولة العربية على أساس ديمقراطي عقلاني، وليس على أساس الهيمنة الدينية[6] على جميع المجتمعات العربية، دون مراعاة خصوصياتها وكذا المراحل التاريخية المتباينة فيما بينها، وكأن هناك نموذجاً واحداً للتقدم والتحديث يمكن تعميمه على كل هذه المجتمعات هو النموذج العلماني.

وهكذا ففي الحالتين معا فإن أنصار العلمانية عبروا عن مطلبي الديمقراطية والعقلانيته لكن تحت شعار العلمانية، الشيء الذي أفقد هذين المطلبين معقوليتهما وضروريتهما وكذلك مشروعيتهما.[7]. وتجاوزاً منه لهذه الالتباسات يرى **الجابري** بأن المطلوب شطب مفهوم العلمانية من قاموس الفكر العربي الحديث والمعاصر، مادام لا مجال للحديث في المجتمع العربي الإسلامي لا عن ثنائية دين/ دولة، ولا عن حاجة الفصل بينهما كسلطتين متصارعتين، ولا عن طريق واحد للتقدم والتحديث يوحد المجتمعات العربية فيما بينها، أوبينها وبين المجتمع الأوروبي. فإذا كان المشكل الجوهري في المجتمع العربي الإسلامي ظل وسيظل هو شكل الدولة وطبيعتها، فإن الحفاظ على هذا المشكل وطرحه كما هو وفي وضوحه وبساطته، يفترض التعبير عنه برفع شعار العقلانية والديمقراطية وليس شعار العلمانية[8].

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذا الموقف الجابري النقدي من العلمانية، هو موقف لا يمكن استيعابه إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الرؤية فلسفية الصادر عنها. تلك الرؤية التي وفقها يعمل صاحب نحن والتراث على إعادة بناء علاقة الحداثة، والتي تشكل العلمانية إحدى تجلياتها، بالتراث، لتصبح علاقة فصل ووصل، بموجبها يكون كل منهما مناسبا للآخر متفاعلاً معه. إنها إعادة بناء تروم كما يقول **المصباحي**، تخليص الفكر العربي المعاصر من استلابه المزدوج، أي استلابه اتجاه الفكر الحداثي الأوروبي، واتجاه التراث العربي الإسلامي معاً. وبذلك فإعادة البناء التي يدعو إليها **الجابري** هنا سوف لن تتجه رأسا إلى تأصيل مفهوم العلمانية، كمفهوم حداثي، في التراث، وإنما تتجه إلى الحاجات التي يحيل عليها هذا المفهوم، للتمييز بينها وبين الحاجات الملحة بالنسبة للعالم العربي. فالعلمانية شعار يعبر عن الحاجة إلى الحداثة السياسية من منطلق فصل الدين عن الدولة وهذا ما لا يتقبله تراثنا العربي والإسلامي ولا حاضرنا التواق إلى الحداثة. فهذه الحاجة للحداثة السياسية تفقد معقوليتها

وموضوعيتها وأصالتها في العالم العربي عندما يتم التعبير عنها من خلال هذا الشعار. لذلك المفروض مراعاة خصوصياتنا الحضارية الإسلامية للتعبير عن حاجتنا لهذه الحداثة. هذه الحاجة التي لا يمكنها أن تحافظ على معقوليتها وموضوعيتها إلا برفع شعار بديل هو شعار الديمقراطية والعقلانية. والذي تحت رايته يمكن حل مشكل الفصل بين الدين والدولة بالنسبة للدول العربية التي تعاني منه.إنه فصل لا يمكنه أن يحل إلا في إطار نظام حكم ديمقراطي وعقلاني. لأن "الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسات السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج"[9].

وتجسيداً منه لعملية إعادة البناء هاته لعلاقة الحداثة بالتراث، فإن الجابري سيعمل أولاً على رصد كيفية طرح علاقة الدين بالدولة في ما يسميه بالمرجعية التراثية السياسية والفكرية الرسمية، كما سيعمل ثانياً على تحليل عناصر الموقف الذي تتبناه هذه المرجعية إزاء هذه العلاقة وبالتالي إزاء طبيعة السلطة السياسية في الإسلام، وثالثاً العمل على رصد الكيفية التي طرحت بها علاقة الدين بالدولة في المرجعية النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة، ورابعاً وأخيراً تحديد موقع هذا الحل النهضوي لهذه العلاقة بالواقع العربي الراهن، وما يطمح إليه من حداثة سياسية قوامها العقلانية والديمقراطية.

II. كيفية طرح علاقة الدين بالدولة في المرجعية التراثية الرسمية.

إن المرجعية التراثية المقصودة هنا هي التاريخ الإسلامي السياسي والفكري، الرسمي بالخصوص. والذي يمتد من ظهور الإسلام إلى أوائل القرن الماضي[10]، وهو يشكل فترة تاريخية كان فيها الإسلام، حسب الجابري، يجسد هوية حضارية مستقلة بذاتها، في إطارها فكر المثقفون العرب والمسلمون. والمبدأ المؤسس لهذه المرجعية هو كون كل ما يوضع في مقابل الإسلام (كالدولة مثلاً) فليس من الإسلام أي أنه يهدد هوية المسلمين الحضارية. من هنا فهذه المرجعية لا تحتمل في نظر صاحب "نحن والتراث" الحديث عن ثنائية دين/ دولة، ولا طرح السؤال عن طبيعة العلاقة بينهما، لأنه لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي بمجمله "دين" متميز أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك قط دولة قابلة للانفصال عن الدين. فكل طرح لثنائية الدين والدولة قوامها الفصل بين الطرفين في هذه المرجعية التراثية، كان سيفهم كاعتداء على الإسلام ودعوة للقضاء عليه. كما سيفهم منه الآن نقل مشكلة علاقة الدين بالدولة، كما طرحت إبان عصري النهضة والأنوار بأوروبا، نقلا حرفيا إلى المجتمع العربي الإسلامي[11]، وينبهنا الجابري هنا بأن الاقتناع التام الذي كان سائداً في تاريخ الإسلام بأن هذا الأخير دين ودولة، هو اقتناع يجد تفسيره في كون شكل الدولة "لم يحدد لا بنص قرآني ولا بحديث نبوي [...]، فقد ترك الإسلام المسألة لاجتهاد المسلمين"[12]. وفي غياب هذا النص تبقى تجربة الحكم في التاريخ االعربي الإسلامي، هي حصيلة اجتهادات محكومة بما تمليه المصلحة والمنفعة حسب مقياس كل عصر.[13]

وهكذا فإن السؤال الذي سيطرح في إطار هذه الاجتهادات ليس هو، هل الإسلام دين ودولة؟ أو أية علاقة يجب أن تكون بين الدين والدولة في الإسلام؟ كما يعتقد ذلك العلمانيون من العرب، بل هو سؤال: ما طبيعة السلطة الحاكمة في الإسلام؟

III. الإجابة التي تقدمها المرجعية التراثية الرسمية بشأن السؤال حول طبيعة السلطة السياسية في الإسلام.

إن تحديد الإجابة التراثية على هذا السؤال تقتضي حسب الجابري الوقوف عند الاعتبارات التالية: الاعتبار الأول هو أن الإسلام في هذه المرجعية ظهر في مجتمع لاوجود فيه للدولة، وأن الدولة العربية الإسلامية نشأت بتواز مع نشر الدعوة الإسلامية وما رافقها من فتوحات أظهرت العرب كقوة عالمية، فنشوء هذه الدولة كان إذن تدريجيا لكن بوتائر سريعة[14]، وبموجب هذه المعطيات التاريخية يتضح بأن النبي محمد لم يكن من أهدافه الأولى إنشاء دولة، إذ لا وجود لأي حديث نبوي يؤكد هذا، بل إنه قد أخبر عنه بأنه رفض منصب الرئاسة أو الزعامة مقابل التخلي عن هدفه الأساسي الذي هو نشر الدعوة الإسلامية. الاعتبار الثاني هو: إنه لا وجود في القرآن ما يفيد بأن الدعوة الإسلامية هي دعوة لإنشاء دولة.

الاعتبار الثالث هو كون "القرآن يتضمن أحكاماً يأمر المسلمين العمل بها وأن من بين هذه الأحكام ما يتطلب سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذه، كالسرقة مثلاً"[15]، والاعتبار الرابع ويتعلق بتنفيذ هذه الأحكام والذي أدى إلى تطور الدعوة الإسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع اتساع رقعة العالم الإسلامي[16]. إن هذه الاعتبارات السالفة الذكر تتضافر مع التجربة التاريخية الإسلامية حول مسألة الخلافة وما أثارته من نقاشات كلامية وفقهية يستخلص منها الجابري كونها لم تثر بصددها أبداً مسألة علاقة الإسلام بالدولة، بل أثير بدلاً عنها مسألة "ولي الأمر" كموضوع لاجتهادات ستختلف باختلاف العصور. لأن «مفهوم "ولي الأمر" في الإسلام مفهوم متسع يصدق على رئيس العائلة وعلى رئيس القبيلة كما يصدق على الفقيه وعلى الحاكم المسلم في دار الإسلام سواء كان والياً أو أميراً أو خليفة»[17]. وتحول مسألة "ولي الأمر" إلى موضوع للاجتهاد، إنما يعني أن الأمر الجوهري بالنسبة للمرجعية التراثية الرسمية كان هو طبيعة الحكم في الإسلام وليست علاقة الدين بالدولة كما يعتقد أنصار العلمانية. لكن بما أن الأمر يتعلق في هذه المرجعية بتسفيه لشعار العلمانية، فهذا لا يعني كما يدعي أنصار الفكر الإسلامي المعاصر بأن الشعار البديل الذي كان مطروحاً في التراث السياسي هو "الإسلام هو الحل". فهذا الشعار نفسه كان غير ذي موضوع بالنسبة للإنسان المسلم "إذ كيف يمكن أن يكون الشخص مسلماً دون أن يعتقد أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان وأنه هو الحل دائماً"[18]، وبما أن هذا الشعار كان وسيظل غير ذي موضوع بالنسبة للمسلمين، فإن طرحه سيتخذ شكل شعار سياسي وإيديولوجي في مواجهة شعارات أخرى وعلى رأسها شعار العلمانية اليوم. وهنا يصبح التساؤل مشروعاً عن مضمونه، أي عن نظام الحكم الذي يبشر به في ارتباطه بمرحلة تاريخية معينة، بما في ذلك مرحلتنا المعاصرة وما تحيل عليه من مشاكل وقضايا. وهنا كما يقول الجابري يفاجأ المرء بفراغ. حقيقة أن رافعي هذا الشعار يقولون بأن ما يقصدونه من شعارهم هذا هو نظام الحكم الإسلامي المجسد لقيم الشورى والعدل والإخاء، لكن هذه قيم إنسانية كونية وخالدة وليست فروضاً أو واجبات مطروحة على الحاكم. وهذا ما يفسر طرحها في كل الديانات وكذا في كل المذاهب السياسية والاجتماعية[19]. من هنا يجب أن يرتبط هذا الشعار "الإسلام هو الحل" باجتهادات حول نظام الحكم. وعندما يقول الجابري هنا "اجتهادات" فذلك ارتباطاً بما يسميه بـ "الفراغ الدستوري" أو"الثغرات الدستورية" في نظام الحكم في الإسلام عبرت عن نفسها في غياب أي نص تشريعي ديني ينظم مسألة الحكم لا في الكتاب ولا في السنة. كما قلنا سابقاً. كما أن النبي لم يترك بعد وفاته وصية تحدد من سيخلفه ولا كيفية طريقة تعيينه ولا اختصاصاته ولا مدة ولايته. لذلك فقد بقيت مسألة الحكم في الإسلام تنتمي إلى جنس المسائل التي يصدق عليها قول النبي: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم، فهي إذن متروكة لـ "الدراية" و"الاجتهاد"»[20]. وهكذا فإن هذا الاجتهاد وما أدى إليه من بلورة لمجموعة من المبادئ الأخلاقية في الفكر السياسي التراثي، هو ما سيشكل دروساً تراثية في السياسة يفترض استثمارها في الحاضر العربي لمواجهة أنصار العلمانية.

IV. "الخلقية الإسلامية" التراثية كدروس سياسية من الماضي للحاضر.

إن الحديث عن الدروس السياسية التي تقدمها لنا التجربة التاريخية للأمة الإسلامية يجب التمييز فيها، حسب الجابري، بين تلك التي تنتمي إلى "الكلام في الإمامة"، وبين تلك التي تنتمي إلى "الآداب السلطانية"، أو إلى "الخلقية الإسلامية".

ففيما يخص "الكلام في الإمامة" فيرتبط بدفاع متكلمي أهل السنة عن صحة خلافة الخلفاء الأربعة وذلك في وجه الشيعة والروافض منهم خاصة، والذين شككوا في صحة خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان. وبهذا كان الكلام في الإمامة "تشريعاً لماضي الحكم في الإسلام وبالخصوص فترة الخلفاء الراشدين ولم يكن تشريعاً لحاضره ولا لمستقبله"[21]. ومن هنا لا يمكن اعتماد اجتهادات "كلام الإمامة" كدروس يمكن استلهامها في الفكر السياسي العربي المعاصر.

أما ما يسمى بـ "الأحكام السلطانية" والتي تمثلها كتابات مجموعة من المفكرين المسلمين الذين استلهموا العهد الأردشيري[22] وما يحيل عليه من مقولات الإيديولوجيا السلطانية الفارسية، في تشريعاتهم

السياسية، من بينهم الماوردي، فهذه الأحكام إضافة إلى كونها تجسد إيديولوجيا بعيدة كل البعد عن الإسلام، ومرتبطة في أصلها بتبرير الحكم الاستبدادي، فقد كانت تشكل "فقهاً سياسياً" يرتبط بالتنظير للسياسة كما طبقت ومورست في الإسلام بعد تحول نظام الخلافة إلى ملك مع الأمويين والعباسيين. فلم يكن تشريع الماوردي مثلاً «سوى وصف لأمر واقع، ومحاولة لإضفاء نوع من الشرعية الفقهية عليه»[23]. هذا وقد انتهى هذا الفقه السياسي السلطاني بعد الماوردي، أي مع مجموعة من المفكرين ومنهم الغزالي، انتهي إلى تكريس مجموعة من التنازلات حتى "انتهى به الأمر إلى الاعتراف بأن الحكم إنما يتم بالشوكة والغلبة"[24]. ومن هنا وبموجب هذه الاعتبارات التي حكمت هذا الفقه السياسي السلطاني ينتهي الجابري إلى اعتبار الأحكام المرتبطة به بأنها غير ملزمة لنا لأنها أملتها ظروف عصرها[25].

وهكذا ينتهي الجابري إلى أن ما يسميه بـ "الخلقية الإسلامية" هي ما يفترض أن يستلهم منها الفكر السياسي العربي المعاصر الدروس. وهي خلقية تعبر عن نفسها في ثلاثة مبادئ تجسد المثل العليا التي يقررها الإسلام"[26]. مبادئ يفترض إعادة تأصيلها بشكل تستجيب فيه لحاجة عصرنا للعقلانية والديمقراطية في ممارسة سلطة الحكم. وتتجلى هذه المبادئ في:

أ. الشورى:

وهي مبدأ يقتضي تطبيقه التماهي مع الديمقراطية الحديثة، وما تقوم عليه من مبادئ كالانتخابات الديمقراطية والحرة، وتحديد مدة ولاية رئيس الدولة، والفصل بين السلط.. وهي "مبادئ لا يمكن ممارسة (الشورى) في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل بها"[27]، ولابد من التنبيه هنا إلى أن الجابري لا يجعل الشورى مرادفة للديمقراطية، فالشورى غير والديمقراطية غير حسب تعبيره[28]، إنها ترادف في الإسلام النصيحة، أي نصح الحاكم من طرف أصحاب الحل والعقد في المجتمع (علماء الأمة...) فهي "من باب فضائل الحاكم وليست قط من باب الفروض والواجبات"[29]، على هذا الحاكم.

ب. المسؤولية وتوزعها في جسم المجتمع:

وهي تلك المسؤولية التي ينص عليها الإسلام من خلال تثمينه للرعاية[30]، والتي "تعني حفظ الأمانة وتحمل المسؤولية، وهي ليست من اختصاص شخص بمفرده بل هي موزعة في جسم المجتمع كله من أعلى الناس إلى أدناهم[31]، وتحقيق الديمقراطية في العصر الحاضر لا يمكن أن يتم دون هذه المسؤولية وما تحيل عليه من عدم استئثار بالسلطة وموقف رفض للاستبداد.

ج. الإنسان أدرى بشؤون دنياه:

وهو مبدأ ينص على أن شؤون الحكم والسياسة هي شأن بشري وليست شأناً إلهياً.

هكذا إذن يفصل الجابري بين العلمانية بما هي فصل للدين عن الدولة، وبين الإسلام كخلقية قوامها توحيد الناس عقائدياً وتشريعياً وتجنيبهم فتنة الاختلاف والتمزق، ومن هنا يطرح الإسلام نفسه كوازع أخلاقي ينأى بنفسه عن شؤون السياسة ما دامت هذه الأخيرة تفرق ولا توحد، ومن هنا فإن المرجعية التراثية لا ترفع شعار فصل الدين عن الدولة الذي هو شعار العلمانية، وإنما شعار فصل الإسلام عن السياسة الذي هو شعار الديمقراطية والعقلانية.

V. فصل الإسلام عن السياسة لا فصل الدين عن الدولة.

قد يبدو هذا العنوان متناقضاً. إلا أننا إذا ما أدركناه في السياق الذي يضعه فيه الجابري، أي نقد مرجعية الفكر العلماني العربي الحديث والمعاصر، والدعوة إلى استبدال شعار العلمانية بشعار الديمقراطية والعقلانية، فإننا في هذه الحالة سندرك بأن الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة ليست هي الدعوة إلى فصل الإسلام عن السياسة. فالدعوة الأولى هي ما يشكل مرجعية أنصار العلمانية من العرب كمرجعية أوروبية نهضوية. وهي دعوة مزيفة كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لأنها ليس لها ما يبررها في الواقع العربي الإسلامي لاماضياً. إذ لا يمكن الحديث على فصل الدين عن الدولة "إلا حيث تكون هناك مؤسسة تمثل الدين وتتكلم باسمه وفي نفس الوقت تنازع الدولة في سلطتها كدولة، فتكون النتيجة دولة ضد دولة أو دولة داخل دولة في مجتمع واحد[32]، أما والمجتمع الإسلامي لا توجد فيه مؤسسة دينية بسبب هذا الدين نفسه باعتباره هو روح العرب بل وهو المقوم الأساسي للوجود العربي، فلا وجود فيه لحاجة اسمها الفصل بين الدين والدولة. فالدين في هذا المجتمع هو "الإسلام الروحي بالنسبة

للعرب المسلمين، والإسلام الحضاري بالنسبة للعرب جميعا مسلمين وغير مسلمين"[33].

أما الدعوة الثانية والمتعلقة بفصل الإسلام عن السياسة فهي ما يحتاج إليه المجتمع العربي المعاصر وتعني تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير: السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح، أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه"[34]. ومن هنا يصف الجابري توظيف الدين في السياسة بالمرض المزمن "مرض الانقسام إلى فرق وشيع يكفر بعضها بعضا، الشيء الذي ينسيها خصمها الحقيقي"[35]، الذي هو نظام الحكم الغير الديمقراطي أو العقلاني.

والجابري لا ينفي مع ذلك أن مشكلة الفصل بين الدين والدولة قد طرحت في بعض الأقطار العربية كـ لبنان وسوريا ومصر والسودان، لكنها في نظره لم يكن لها وجود في باقي المجتمعات العربية. فهي "لا تعكس في الحقيقة مشكلاً قومياً يعم الوطن العربي كله وإنما تعكس وضعاً اجتماعياً وسياسياً يخص أقطاراً عربية معينة بصور ودرجات متفاوتة هو الوضع المعبر عنه بالطائفية الدينية"[36]. لذلك، وتجنباً لخطر التعميم ومراعاة لخصوصيات هذه الأقطار فإن المطلوب هو طرح مسألة العلمانية فقط بالأقطار التي تعاني من مشكلة الطائفية، لكن دون أن يعني هذا مع ذلك فصل المشاكل السياسية لهذه الأقطار عن المشكل العام في المجتمعات العربية ككل الذي "هو مشكل الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي. فإذا أخذنا في الحسبان هذا المشكل ظهرت لنا مشكلة الطائفية ومشكلة علاقة الدين بالدولة كمجرد نتيجة من نتائجه"[37]، فغياب الديمقراطية والممارسة العقلانية للسلطة السياسية في لبنان مثلاً يعبر عن نفسه في توظيف الدين في السياسة كتوظيف أدى إلى حروب أهلية وطائفية تكرس الاستبداد والظلم على فقراء لبنان.

VI. بدلا من العلمانية الديمقراطية والعقلانية.

إن دعوة الجابري إلى استبعاد شعار "العلمانية" من قاموس الفكر العربي المعاصر واستبداله بشعار "الديمقراطية والعقلانية"، كأحد مضامين الحداثة السياسية، إنما يستمد مشروعيته من كون هذا الشعار الأخير هو الذي يعبر تعبيراً حقيقياً عن حاجات العالم العربي الملحة اليوم، وهذا ما رأينا أن صاحب نحن والتراث قد حاول تأصيله إيديولوجياً انطلاقاً من ما يسميه بـ "الخلقية الإسلامية". لكنه لم يكتف بذلك بل إنه سيبحث في التراث الفلسفي العربي الإسلامي عما يسعفه أيضاً في هذا التأصيل. وهكذا فإنه سيجد في فلسفة ابن رشد ضالته هاته. فهذا الفيلسوف كان محكوماً بهاجس إيديولوجي عبر فيه عن أصالته بالنسبة لعصره ولعصرنا كذلك، ألا وهو مواجهته لكل أشكال اللاعقل السائدة في عصره وهذا ما يتضح في حله العقلاني لإشكالية العلاقة بين الحكمة، أي الفلسفة اليونانية التي كانت تمثل رمزاً للحداثة في عصره، والشريعة. حل دافع بموجبه عن انفصالهما. وهذا "الفصل بين الدين والفلسفة على الطريقة الرشدية، الطريقة التي امتزجت فيها موضوعية الفيلسوف ونزاهة الاعتقاد، يشكل في تاريخ الفكر الإنساني نقلة نوعية في فهم العلاقة بين المطلق والنسبي، بين الثابت والمتغير، وهي النقلة التي استعادها الفيلسوف الألماني كانط، عندما نادى بالفصل بين العلم والأخلاق لحل الإشكالية الثقافية التي كانت تعاني منها ألمانيا وأوروبا في عهده، وهي شبيهة بالإشكالية التي عانت منها الثقافة العربية زمن ابن رشد، ويعاني منها فكرنا اليوم"[38]، لكن هذا التشابه في الإشكالية لا يفيد حتماً التشابه في الحل، وذلك لأن دفاع ابن رشد عن انفصال الدين عن السياسة لا يعني بأية حال دفاعه عن الحل العلماني. فقيمة فلسفة ابن رشد، كقيمة إيديولوجية، تتجلى في كونها تعبر عن تلك الروح الإيديولوجية التي "يقبلها عصرنا لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي"[39]، فهذه الخصائص مجتمعة يمكن استثمارها لاستبعاد شعار العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، واستبداله بشعار "العقلانية والديمقراطية". لكن هل هذه الخصائص التي تحيل عليها المرجعية التراثية بشقيها التاريخي السياسي والفكري الرسمي، والفلسفي تستدعي فعلاً استبعاد شعار العلمانية؟ وهل استبدال هذا الشعار بشعار العقلانية والديمقراطية ينتهي فعلاً إلى إلغاء شعار العلمانية؟

VII. التباسية التصور الجابري للعلمانية

يعتقد أنصار العلمانية من العرب المعاصرين بأن هذا الموقف الجابري من العلمانية لا يخلو من لبس. وهذا معناه أن اللبس الذي يتحدث عنه هذا الأخير في شعار العلمانية، ما هو إلا إسقاط للبس في فهمه لهذا الشعار. فهو موقف يكتفي برفض الاسم، أي العلمانية، مع الحافظ على المسمى الذي يحيل عليه هذا الاسم، أي العقلانية والديمقراطية بما هما أساس لممارسة حق الاختلاف والتعدد والتسامح والحرية. إذ كما يقول كمال عبد اللطيف "لا يمكن تصور ديمقراطية (أو عقلانية) بدون اعتراف بالاختلاف والتعدد، ولا يمكن تصورها دون تسامح وحرية وبهذه الطريقة نتمكن من استيعاب روح العلمانية رغم تخلينا عن رسمها"[40]. فالأمر يتعلق بوحدة لا تتجزأ في الفكر السياسي الحداثي، بحيث لا يمكن الحديث عن العقلانية والديمقراطية في السياسة دون الحديث عن العلمانية والعكس. وهذا اللبس في الموقف الجابري من العلمانية هو ما يفسر تعرضه لرد فعل قوي من طرف **آركون**. رد فعل عبر عنه في معرض تعليقه على النقاش الذي دار بين الجابري وحسن حنفي حول العلمانية على صفحات مجلة اليوم السابع[41].

وهكذا وفي إطار هذا التعليق يدرج آركون موقف الجابري (وكذا موقف حسن حنفي) من العلمانية ضمن الموقف التبجيلي والتبريري للشعارات الشائعة في الكتب التاريخية المتداولة حول الدين والدولة. فهو موقف إيديولوجي، إذ لم يرق في نظره إلى مستوى الدراسة العلمية لظاهرتي الدين والدولة، لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار في دراسته للعلمانية العوامل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى نشوءها بأوروبا وكذا إلى تطورها. وبهذا كان هذا الموقف غير قادر على الانخراط في المناقشات المجددة والمرتبطة بمراجعة مفهوم العلمانية ونقد فكر الأنوار. فالجابري حتى في معرض تحديده الإيتيمولوجي للعلمانية يتحدث عن لبس أصلي في معنى هذا اللفظ ذهب ضحيته العلمانيون العرب وشكل عاملاً من عوامل التباس العلمانية لديهم. فهو يعتقد بأن المعنى اللغوي اليوناني واللاتيني للعلمانية يحيل على التمايز بين الشعب ورجال الدين وليس على الصراع بين الفئتين. فكل حديث، في نظره، عن هذا الصراع يدخل في باب تحريف الدلالة الأصلية لهذا المفهوم. وهذا ما ينفيه آركون. وذلك لأن الأمر لا يتعلق بمجرد تمايز بين رجال الدين والشعب، بل بصراع كان يعبر عن نفسه في امتلاك رجال الكنيسة سلطة الهيمنة والتدخل في حياة هذا الشعب، لا لأن هؤلاء كانوا فقط يمتلكون سلطة الكتابة فـ "رجل الدين كان يمثل [...] قوة ضخمة عظيمة تتجاوز مجرد لعبة الكتابة إنه يستطيع أن يبرئ المريض مثلاً أو أن يميت في بعض الحالات تم هو يخلع التقديس على الآخرين"[42].

إضافة إلى هذا فالجابري بالنسبة لـ آركون لم يأخذ بعين الاعتبار مستجدات النقاش حول العلمانية في الفكر الأوروبي المعاصر، بحيث حصر فهمه وتعريفه للعلمانية في مدلولها النهضوي والأنواري. وهذا ما يفسر ربطه العلمانية بالصراع بين العقل والإيمان، بين الدين والدولة، وبالتالي بين الشعب ورجال الدين. فثنائية دين/ علمنة، كطرفين متضادين، لا يكفيان لمناقشة مسالة العلمانية لأنها أعقد وأشمل من هذا. فالعلمنة لا تعني مجرد فصل قانوني بين الدين والدولة فهي تتجاوز ذلك إلى مسائل أعمق وأكثر جذرية وسابقة لكل الخطابات السياسية والقانونية والدينية. فتاريخها يحيلنا على خاصية أنتربولوجية في الإنسان هي ما يسميه آركون بـ "إلحاح الفهم والرغبة في الكشف والتعقل" وهي خاصية توسع من مفهوم العلمانية وتجعله يتجاوز مسالة فصل الدين عن الدولة إلى "مسألة الكينونة [...] ومسألة القيمة ومسألة الحرام أو المقدس، ومسألة التعالي ومسألة الحب ومسألة العدل أو العدالة، ومسألة الرغبة في الخلود والبقاء الأبدي..."[43]. لهذا فإن نشأة العلمانية لا ترتبط حصراً بالمجتمع الأوروبي في عصر النهضة كما يعتقد الجابري، إذ حتى ولو ربطنا هذه العلمانية بثنائية الدين والدولة، فنشأتها لا يمكن ربطها، كما يرى هذا الأخير، بوجود مؤسستين تتصارعان حول سلطة الحكم: مؤسسة الكنيسة ومؤسسة الدولة. فـ "المسألة أعقد من ذلك بكثير وأوسع كذلك، فالعلاقات التي تربط الشعب بطبقة رجال الدين موجودة في كل المجتمعات البشرية"[44]، لذلك فإن "العلمنة لا يمكن لها أن تكون غائبة تماماً عن التجربة التاريخية لأية جماعة بشرية حتى ولو تجلت أحياناً في صور ضعيفة وغير مؤكدة"[45].

وهذا ما ينطبق حتى على المجتمع العربي الإسلامي، والذي عمل الجابري على استثنائه من العلمنة بدعوى عدم خضوع هذا المجتمع عبر تاريخه لثنائية الدين والدولة، مادام الإسلام يخلط بين الروحي والدنيوي. لكن هذه الدعوى في نظر آركون ليس لها ما يؤكدها على أرض الواقع، وذلك لأن هذا الخلط "عائد إلى أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف أن تولد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب"[46]، فممارسة هذا الفكر النقدي من شأنه أن يعبد الطريق نحو ممارسة علمانية للإسلام بحيث يعيد النظر في الفهم الذي ظل سائداً عن الدولة الإسلامية وكأنها ليست في أساسها علمانية ولو بقدر ضعيف، ما دامت أنها واجهت منذ نشأتها مشكلة تنظيم المجتمع كأية دولة ناشئة. ومن هنا يمكن النظر إلى التشريعات الفقهية والكلامية حول مسألة الإمامة، وكذا الآداب السلطانية لا باعتبارها مجرد اجتهادات أملتها ظروف العصر آنذاك، وأنه لا شأن لنا بها اليوم وليست ملزمة لنا، كما يعتقد الجابري، بل بالعكس فهي تندرج ضمن الرغبة في الفهم والتعقل وبالتالي يمكن تأطيرها ضمن الحلول المعلمنة التي قدمها المسلمون، رجال سياسة، وفقهاء، وعلماء كلام، وفلاسفة.. لمشكلة تنظيم المجتمع العربي الإسلامي.[47]

خاتمـــة

هكذا إذن نخلص إلى أن الموقف الجابري من العلمانية مهما بدا لنا ماضوياً، إلا أنه في حقيقته موقف كان فيه متشبثاً بانتمائه للحاضر العربي كحاضر في حاجة للتغيير والتحديث. وبما أن لهذا التحديث أكثر من طريق، فقد رأى أن طريق العلمانية ليس سالكاً بالنسبة للذات العربية نحو هذا التحديث، لأن في طريق العلمانية وما تحيل عليه من دعوة للفصل بين الدين والدولة، إخلالاً بخصوصية هذه الذات وكيانها، من هنا وجب الانفصال عن هذه الطريق من خلال انتقادها، واختيار طريق بديل يمكنه أن يحقق لهذه الذات تصالحها مع نفسها وكذا مع الحداثة وهي طريق العقلانية والديمقراطية. ولعل هذه الرغبة في الانتماء إلى الحاضر والانشغال بهم التغيير هو ما جعل الجابري كما يقول المصباحي، يهجر الفلسفة نحو الثقافة والإيديولوجيا. وهذا ما يفسر عدم انشغاله بالنقاش الفلسفي والعلمي الدائر الآن حول مفهوم العلمانية كما يقول آركون. فما كان يهمه أثناء تفكيره في العلمانية ليس هو بعدها الفلسفي الحداثي الكوني وإنما بعدها الاجتماعي. وهكذا سيحولها كما يقول آركون إلى مجرد خطاب اجتماعي يتمترس وراء إيديولوجيا قوامها الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، كإيديولوجيا خاصة بالمجتمع الذي توجد فيه مؤسسة الكنيسة. ويجد هذا الاختزال للعلمانية كإيديولوجيا تفسيره في كون الجابري لم يكن يوجه خطابه كما يقول المصباحي إلى النخبة بل " إلى الجمهور سعياً وراء تثقيفه بثقافة جديدة تحرر عقله وإرادته وطاقته لخوض معركة التغيير"[48]، وهذا التوجه إلى الجمهور هو ما جعل خطابه حول العلمانية خطاباً مزدوجاً يتراوح بين نقد وإرضاء أنصار العلمانية وخصومها، مفضلاً عدم التفريط في أي طرف. فهو يرضي أنصار العلمانية من العرب عندما لا ينكر كون العلمانية مهما كانت زائفة ومناقضة للإسلام، فهي مع ذلك تعبر عن حاجة موضوعية في واقع بعض البلدان العربية، لكن مع ضرورة التعبير عن هذه الحاجة بشعار العقلانية والديمقراطية كشعار يهم جميع الدول العربية مقارنة بشعار العلمانية، مادامت الحاجة إلى فصل الدين عن الدولة التي يعبر عنها هذا الشعار إنما تجد حلها الأمثل من خلال رفع شعار العقلانية والديمقراطية. كما أنه يرضي مناهضي العلمانية عندما يقول بأن المطالبة بالعقلانية والديمقراطية لاتعني بأية حال استبعاد الإسلام بل تعني التماهي مع قيمه الأخلاقية الكونية. إضافة إلى ذلك فبالرغم من كون الإسلام لم يحسم في مسألة الحكم، ولم يدع إلى توظيف الدين في السياسة، فإنه مع ذلك دين يتناقض مع العلمانية كطريق غير سالك نحو الحداثة السياسية التي يطمح إليها المجتمع العربي الآن.

محمد بنحمامي

باحث من المغرب

الهوامـــش

(1) لجابري م، وجهة نظر... ط 1، المركز الثقافي العربي، 1992 ص109.
(2) نفس المرجع والصفحة.
(3) حسن حنفي، عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، ط 1، اليوم السابع، 1990، ص45.
(4) وجهة نظر،ص 110.
(5) الجابري م، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء،، 1989 ص84.
(6) وجهة نظر، م س، ص111.
(7) حوار المشرق والمغرب ص 46.
(8) نفس المرجع والصفحة.
(9) نفس المرجع والصفحة.
(10) وجهة نظر، ص 85.
(11) نفس المرجع والصفحة.
(12) حوار المشرق والمغرب، م س 47.
(13) نفسه، ص49.
(14) وجهة نظر، ص87.
(15) نفسه، ص88.
(16) نفس المرجع والصفحة.
(17)نفسه، ص89/ 90.
(18) نفسه، ص91.
(19)نفسه، ص 91 / 92.
(20) نفسه، ص 99.
(21) نفسه، ص 97/ 98.
(22) يتعلق الأمر بكتاب "عهد أردشير"، تحقيق وتقديم إحسان عباس، دار صادر 1967.
(23) وجهة نظر، م س،ص99.
(24) نفس المرجع والصفحة.
(25) نفسه، ص98.
(26) نفس المرجع والصفحة.
(27) نفس المرجع والصفحة.
(28) نفسه، ص127.
(29) نفس المرجع والصفحة.
(30) إشارة إلى الحديث النبوي الذي يقول "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته: فالإمام على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عليهم ن وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".
ـ ورد بكتاب: وجهة نظر... المذكور سابقاً، ص98.
(31) وجهة نظر، ص98.
(32) نفسه، ص113.
(33) نفسه، ص112.
(34) نفسه، ص115.
(35) نفسه، ص 116.
(36) نفسه، ص 105.
(37) نفسه، ص 107.
(38) الجابري، راهن الفكر الفلسفي، مجلة فكر ونقد، عدد 18/ 1999.
(39) الجابري م، نحن والتراث، ط 1، بيروت، دار الطليعة، ص65.
(40) عبد اللطيف كمال، التفكير في العلمانية، ط1القاهرة، دار رؤية، 2007، ص118.
(41) انظر نص الحوار في كتاب، حوار المشرق والمغرب، مرجع مذكور سابقا.
(42) آركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ترجمة هاشم صالح، ط 1، منشورات مركز الإنماء القومي بيروت 1986 ص292.
(43) نفس المرجع والصفحة.
(44) آركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ط1 ترجمة هاشم صالح دار الساقي 1990/ ص65.
(45) تاريخية..... م س، ص 292.
(46) نفسه، ص293.
(47) نفسه، ص295.
(48) تاريخية. .. م س، ص293.
(49) المصباحي محمد، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، ط 1، منتدى المعارف، بيروت 2013، ص 181.

أفلاطون وفكر الاختلاف

نزهة الحلواني

إن الانتصار للمفكرين المعاصرين باعتبارهم مبتكري فكر الاختلاف الوحيدين يحجب حقيقة تاريخية وهي أنهم ورثة تاريخ إشكالي يمتد إلى الفلسفة الأفلاطونية ولعلّ فهم الأفلاطونية بأنها الفلسفة التي تميز بين عالم الماهيات وعالم المحسوسات يغيّب أصالة فلسفة ربّما تكون أقل عمقاً من فكر الماقبل سقراطيين وأقل شجاعة من مواقف الخطباء السفسطائيين، ولكنها توصلت إلى الكشف عن السؤال الأصيل للفلسفة وهو سؤال الفلسفة عن إمكاناتها من خلال تفكرها في طبيعتها وفي المفاهيم والمناهج التي تحددها وقد نبهت ديكسو إلى ضرورة التخلي عن استصدار أحكام متسرعة والتوجه عوضاً عن ذلك نحو اقتفاء وتيرة الفكر الأفلاطوني الذي إذا كان دشّن بالفعل سؤال الفلسفة الأصيل فلأنه أقامه على مبدأ يعترف بضرورة الكثرة والاختلاف حيث نجح أفلاطون في شد كل المتناقضات والجمع بينها جمعاً لا يحتمل الفرق والفصل لكن دون صهر ودون إذابة لما بينها من فروق.

بصفة أخرى وكما يقول جامبي: "لا يجب أن نبحث عند أفلاطون عن حقيقة ايجابية"[1]. حضور السلب عند أفلاطون تمثل في صراع الأضداد، فعندما طرح أفلاطون سؤال الكينونة فأنه واجهه بمبحث اللاكينونة كما أن البرهنة على عالم المثل تطلبت الاعتراف بضرورة مشاركته للعالم المحسوس. أما في المجال الإبستيمولوجي فإن الاختلاف هو شرط كلّ معرفة ممكنة حيث يقول أفلاطون في التيتاوس(209 A):

"la raison, c'est l'expression de la différenciation"

"إن اللوغوس هو التعبير عن التفرقة" لقد استعمل اللسان الاغريقي **hermereia** للدلالة على **expression** كما استعمل **diaphoratetos** للدلالة على **differenciation** وتحتوي لفظة **diaphoro** على جزئين البادئة **dia** التي إذا ما دخلت على لفظ إصابته بمعاني الفصل والتمييز والجذر **phora** وهو من فعل **phernein** ويدل على الواسطة، ومن معاني ديافورا اليونانية الاختلاف ومنه التباين والتنوع والتكثر والتغاير ومن اللافت للانتباه إن أفلاطون يماثل بين الغيرية **Alterité /heterotes** والاختلاف، وقد تكثف حضور مفهوم الديافورا خاصة في محاورات السياسي والسفسطائي والتيتاوس. فطرح الاشكال الأبستيمولوجي متعالق مع فعل إدراك الاختلاف ذاته. إذ أن مجال اللوغوس هو مجال العلاقات والكثرة والاختلاف لذلك فإن المأزق النظري الذي واجهته الأفلاطونية عند محاولة البرهنة على الوحدة الخالصة تمثل في عجز اللوغوس عن معرفة الواحد رغم أنه انطولوجيا يعبر عن أصالة وحقيقة الكينونة إلا أن الوحدة الخالصة من كلّ غيرية والمنعزلة عن بقية الأشياء لا يمكن أن تنقال في مستوى الخطاب الفلسفي، كما أن اللوغوس يعجز عن معرفتها إذ: "لا يمكن للأسماء أن تنتمي إليه ولا التحليلات (اللوغوس) أو العلوم (الابستماي) أو الإدراك... فلا يمكن إذن لأي كان ان ان يعرفه"[2].

إن حمل اللوغوس على ضرورة إدراك الاختلاف والكثرة في الفكر الأفلاطوني كان محرجاً لفيلسوف ابدى الكثير من الارتياب اتجاه المحسوس في بحثه عن الاشياء في ذاتها ولكن التمشيات الفلسفية الأفلاطونية تضمنت عناصر نقدها الذاتي عندما جعلت من اقتضاءات الجدل داخل المحاورات هو التعريف، والتعريف **(définition)** عبّر عنه اللسان الاغريقي بـ **(horismos)** أي الاعتراف بالحد **(horoi)** الذي يفصل بين الاشياء للاقرار بتمايزها، فلا غرو أن يكون في اختلاف مواضيع الجدل أساس فعل التفلسف ذاته. وعلى هذا النحو موضع أفلاطون الكثرة في صميم الحوارية بحيث لا فكاك بين طبيعة الخطاب والاختلاف.

إن اعتراف الأفلاطونية بالمختلف تطلّب تمرداً على الأب بارمنيدس وقتله. ولكن دخول الفلسفة الأفلاطونية في مجال العلاقات زعزع الهمّ الأفلاطوني الباحث عن الثبات والاستقرار. فمجال العلاقات يتسم بالحركية والديناميكية ويفضح الانشطارات والتحولات داخل المواقع التي اعتبرت مواقع الانسجام والوحدة ليغدو تمجيد الاتصال والوحدة تمجيدا للصيرورة خاصة وإن الفكر الأفلاطوني يعجز في كثير من الأحيان عن إحكام قبضته على هذه المتناقضات، فتنقلب الأدوار ويصبح المتخيل أو اللاكينونة، الأسطورة أو الحسي، الرغبة والانفعالات، أساساً للتفكير الفلسفي.

إذن، قد لا يسع هذا العمل الوجيز الوقوف عند كلّ اللحظات التي حاورت فيها الأفلاطونية المغاير والمختلف لذلك سنركز على جانب من أنطولوجيا أفلاطون حيث بدى لنا من السديد الكشف عن اعتراف أفلاطون بالمغاير والمختلف عند البحث عن ماهية الكينونة. لنخلص الى المنزلة الفعلية للسيمولاكر في فلسفة استشعرت مخاطر صراع بات محتوما بين المتناقضات.

أ. الكينونة والغيرية

إن التطرق لأنطولوجيا أفلاطون في محاورة السفسطائي يحتم علينا النظر في مقولة الأجناس الخمسة التي انتقل أفلاطون من خلالها إلى فحص طبيعة مشاركة الأجناس فيما بينها. فبعد اعتراف أفلاطون باللاكينونة، كان لابد من توضيح طبيعة مشاركتها للكينونة. وقد أدرك أفلاطون ضرورة إعادة بناء السياق الفلسفي لهذه الأنطولوجيا التي أصبحت مكونة من خمسة عناصر أساسية وهي الحركة والسكون والكينونة والهوهو والغيرية إذ يقول الغريب: " [...]لأننا اتفقنا أن هناك خمسة أنواع وفي المجال الذي اقترحنا أن نصنع التحقيق عنه"[3].

لقد جذرت الفلسفة الأفلاطونية الاختلاف في سؤال الكينونة خاصة بعد يتم الأفلاطونية أثر "موت الأب" وقد كان هذا اليتم حافزاً للفكر الأفلاطوني حتى يدخل في صراع العمالقة بين "أصدقاء المثل" و"أبناء الأرض" ولكن معاني الكينونة لا يمكن أن تختزل في الوحدة أو الكثرة ولا في الثبات أو الحركة كما أنها ليست "الكل" الذي يجمع الأضداد إذن: ما الكينونة؟

لقد اعتبرت ديكسو أن: "سؤال الكينونة من زاوية ما يمكن أن تغيبه يمثل الصيغة الوحيدة المقبولة لهذه المسألة، ولكن هذا السؤال ليس أنطولوجيا ولا منطقيا، انه سؤال الفلسفة"[4]. فعندما طرحت الأنطولوجيا سؤال الكينونة في الكتاب الخامس من الجمهورية قدمت تصنيفاً وترتيباً لأنماط الكائنات ولكن هذا الترتيب لا تتخلله وسائط بين مختلف أنماطه، فقد أغفل هذا التصنيف الأسلوب الخاص للكائنات التي تتضمن في تنوعها واختلافها التغاير كما التقابل الذي يكسب الاختلاف معنى ايجابياً وقد تفطنت محاورة السفسطائي إلى هذه الدلالات بحيث لم تعد الكينونة مبدأ للتصنيف والترتيب وفق درجات أنطولوجية، لأن هذا المبدأ يقوم على سوء فهم لمعاني اللاكينونة التي لا تقل وجوداً عن الكينونة، بل يجب أن تفهم اللاكينونة على أنها "غير" وعلى هذا الأساس يجب فهم العلاقة بين المعقول والمحسوس أيضاً، فالمعقول والمحسوس لا يختلفان من حيث منزلتهما الأنطولوجية، المحسوس لا يقل وجوداً عن المعقول الذي يتميز عن المحسوس باعتباره خاضعاً لمبادئ اللوغوس، وقد أكدت ديكسو ذلك بقولها: "إن أفلاطون وكما فهمه أفلوطين جيداً لم يساه بين الكينونة والقيمة ولكنه، وهنا أساء أفلوطين فهمه، لم يساه بين الكينونة والعالم المعقول"[5].

فالكينونة باعتبارها جنساً ضمن بقية الأجناس هي غير ولا تتميز عنها لا من حيث المرتبة أو الشرف وقد ورد على لسان الغريب في محاورة السفسطائي قوله: "الغريب: ويمكن أن يقال إن الكينونة نفسها تكون غيراً من الأنواع الأخرى [...] يمكننا أن نستنتج أن الكينونة لا تكون إذن، فيما يخص أشياء أخرى عديدة كما يكون وجودها، لأن اللاكينونة لهذه تكون هي نفسها واحدا ولا تكون الأشياء الأخرى التي هي غير محدودة في العدد"[6].

وقد نعثر على امتياز للكينونة في محاورة السفسطائي يتمثل في أن الكل يشارك في الكينونة ولكن هذا الامتياز يعود على "الغيرية" وعلى "الهو هو" اللذين يشارك الكل فيهما أيضاً. أما فيما يخص الحركة والسكون فإن علاقتهما بالكينونة مختلفة عن بقية الأجناس، فالحركة

توجد مثلما السكون يوجد، ولا يمكننا القول بأن الحركة هي السكون ولا يمكننا القول كذلك بأن الكينونة هي الحركة والسكون وذلك لأن الكينونة خارجة عن هذه الأمية . فالكينونة هي إذن غير الحركة وغير السكون وهي الجنس الثالث ولأنها خارجة عن الحركة والسكون فالكينونة لا يمكنها أن تتحد لا بالحركة ولا بالسكون لأنها لا تتماهى مع الحركة والسكون، فإذا ما تماهت مع أحدهما فإن الحركة والسكون يصبحان شيئاً واحداً في حين أنهما متقابلان بإطلاق.

إذن، وكما يقول ريكور: "الكينونة هي ما يسيطر على ذلك التقابل بين الحركة والسكون، ففي لغة أفلاطون هذان مثالان متنافرن ولكن الكينونة "تتدخل" (se mêle) فيهما، فالحركة والسكون يشاركان في الكينونة"[7].

فلسفات الحركة والثبات لم تتفكر بعد في الكينونة لأنها بقيت في حدود الكائن الأنطيقي ولم تستطع الارتقاء نحو المسائل الأنطولوجية. لذلك، فإن هذه الفلسفات سرعان ما تتهاوى أمام أول خصومة أنطولوجية تواجهها. **ولكن من أين ينشأ الجنس الرابع والخامس أي عين الذات والغير؟**

إنهما ينشآن بلا منازع من خلال علاقة الأجناس الثلاثة السابقة، فكل من الحركة والسكون والكينونة هو عين ذاته وهو غير بالنسبة إلى الآخرين، إذ أن التفكر في الأجناس الثلاثة السابقة لا يتم إلا من خلال الهوية والغيرية اللذين على عكس الحركة والسكون يمكن أن يتشاركا فيما بينهما ويمكن للكينونة أن تشاركهما معاً دون الوقوع في التناقض كقولنا: الكينونة هي عين ذاتها وهي غير. فهذه القضية صادقة باعتبار أن الكينونة هي عين ذاتها لأنها مطابقة لذاتها حتى تحافظ على هويتها وهي غير مقارنة بالأجناس الأخرى.

وما ينبغي أن ننبه إليه وقد تفطن إليه ريكور هو: " [...] إن للغير امتيازاً على الكينونة كما هو الشأن منذ قليل في علاقة الكينونة بالحركة والسكون. فللغير خصوصية متميزة مكنته من أن يكون المقولة التي تنعكس على علاقة كل المقولات"[8].

فالكينونة هي الجنس الثالث بشرط أن يكون هنالك جنس خامس، الكينونة مشروطة بالغيرية أي أن كينونة شيء ما مشروطة بلا كينونتها، فأن يكون شيء ما مطابقاً لذاته يستلزم ذلك أن يكون مغايراً للأشياء الأخرى، فالعلاقة التلازمية بين الكينونة واللاكينونة دعمها القول الأفلاطوني في محاورة السفسطائي: "الغريب: لا تدع أي شخص يقول إذن، إن اللاكينونة التي جازفنا لنؤكد وجودها الحقيقي أنها تكون مضادة للكينونة، لأنه مثل ما إذا وجد تضاد للكينونة، فلقد قلنا وداعاً لذلك التساؤل منذ زمن ـ يمكنها أولاً يمكنها أن تكون أو يمكنها أو لا يمكنها أن تكون قادرة على أن تعرف. لكن فيما يتعلق بحسابنا الحاضر عن اللاكينونة، دع إنساناً يقنعنا بالخطأ، وإذا لم يستطع، فيجب عليه أن يقول أيضاً كما كنا قائلين، أن هناك مشاركة للأنواع وأن الكينونة والفرق والغير يعبر ويخترق كل الأشياء بشكل متبادل. هكذا كي يشارك الغير في الكينونة وبسبب هذه المشاركة فهي تكون، ومع ذلك فهي لا تكون في ذلك الذي تشارك، بل غيرا من الكينونة، فإنه لمن الضروري أنها لا كينونة بوضوح وتصبح الكينونة مرة ثانية من خلال مشاركتها في الغير، يصبح نوعاً غيراً من الأنواع الباقية، وكونه غيراً منها جميعاً، لا تكون كل واحد منها، ولا يكون كل الباقي"[9].

على هذا النحو فإن طبيعة العلاقة بين الأجناس الخمسة تمكننا من فهم حركة المعقولات أو المثل التي تقتفي أثر حركة الديالكتيكا في عملية القسمة والتجميع مما يولد حركة وتغيراً للمثل تصبح بمقتضاها مختلفة عن عين ذاتها ولكن غيريتها لا تعني أنها أصبحت أقل مرتبة أنطولوجيا بل هي دليل على أن المثل تحمل طاقة متجددة من المعاني والدلالات. فالغيرية أو اللاكينونة والكينونة متلازمان حتى تتمكن الفلسفة من التفكر في الأنطولوجيا، وقد اعتبرت ديكسو: "حتى تكون مثل هذه الحركة ممكنة وحتى تتمكن الديالكتيكا باعتبارها نشاطا للفكر وحياة للمعقولات، يجب أن تكون الكينونة والغير مبثوثتان في كل مكان"[10].

إجمالاً، إن أنطولوجيا أفلاطون لا تخلو من خصومات وفواصل وعثرات، أما تفكرها في الكينونة فقد اشترط حضور اللاكينونة أو الغير ليصبح الاختلاف هو ما يشد وحدة الأنطولوجيا ضمن حركة الانفصال والتصدع. ولكن أفلاطون فهم هذا الاختلاف رغم ضرورته على أنّه حركة نحو التوحيد والاتصال ويهدف

للحفاظ على مفهوم منسجم ومتناغم للأنطولوجيا والإبقاء على اللوغوس كدوام واستمرار واتصال ضمن حركة الجدل.

ب. السيمولاكر

يحتل السيمولاكر منزلة متحيرة في الفلسفة الأفلاطونية، فحضوره المشاغب قد يحتال به ليوقع خصومه كما أصدقاءه في إرباك وتحير. إن التعريف الأفلاطوني للسيمولاكر وكما فهمه كثير من الشراح يفيد النسخة المشوهة المحرفة الخائنة في مقابل الصورة الأيقونة القريبة من النموذج والأصل. وقد ماثل بعض المفكرين بين السيمولاكر والفنتازما ففي مقال لـ داريدا "صيدلية أفلاطون"، نجد الملاحظة التالية: "نعلم أن الرسام لا ينتج الموجود الحقيقي بل المظهر، الفنتازما أي ما يحاكي النسخة، وتترجم الفنتازما (نسخة النسخة) عموماً إلى سيمولاكر"[11].

وقد أتبع داريدا هذا التحديد بهامش[12]، حاول من خلاله إبراز عجز الكتابة عن الإحاطة بجملة المعاني والمتضادات التي يفرزها مبحث الفنتازما أو السيمولاكر. وما يمكن أن نستنتجه من خلال هذا الهامش أن داريدا رغم تصريحه بالمماثلة بين الفنتازما والسيمولاكر إلا أنه لم يستطع التخلص من كتابة "الفنتازما أو السيمولاكر" فـ داريدا وهو عامل في أركيولوجيا الكتابة واللغة مدرك اختلاف المفهومين رغم القرابة التي تجمع بينهما.

ويبدو دولوز في تحديده للسيمولاكر أكثر دقة، فقد استعمل في فصل له حول "أفلاطون والسيمولاكر" عبارة السيمولاكر ـ الفنتازما معتمداً في ذلك على النص الأفلاطوني في محاورة السفسطائي[264c، b236] ولم يستعمل بعد ذلك سوى مفهوم "السيمولاكر". ورغم أن دولوز لم ينبه مباشرة إلى الفروقات بين المفهومين، إلا أن الفهم الجيد لهذا الفصل مكننا من تلمس بعض الاختلافات الأساسية فعندما استعمل دولوز السيمولاكر ـ الفنتازما أشار إلى أن أفلاطون سعى الى القبض على السيمولاكر بشدّه إلى الفنتازما. ولكن أفلاطون عجز عن دعم هذه الرابطة التي لم تصمد. فالسيمولاكر يتجاوز سلطة الفيلسوف لأنه مبثوث في كل الأشياء ولا يمكن أن نقيم له الحدود والفواصل المعرفية أو الانطولوجية، ويوجز دولوز هذا المعنى بقوله: "لم يعد يوجد هنا (أي في محاكاة السيمولاكر) حتى الظن الصادق، بل يوجد ضرب من التلاقي التهكمي الذي يقوم مقام نمط المعرفة، انه فن اللقاء خارج المعرفة والظنون، وقد وضح أفلاطون الكيفية التي وقع بها الحصول على هذا المفعول العقيم: فالسيمولاكر يستنبع قياسات كبرى وأعماقاً ومسافات لا يستطيع الملاحظ أن يسيطر عليها"[13].

كما يمكن أن نضيف تمييزاً أساسياً بين الفنتازما والسيمولاكر يتمثل في موقف أفلاطون من الرسامين الذين زج بهم ضمن منتجي الصور (الفنتازما)، ولكنه نبه أيضاً الى أن الرسام يعلم أن رسوماته نسخ بعيدة عن الأصل وهو لا يدعي عكس ذلك، أما السيمولاكر فيتشبه بالنسخ لينتج نسخا عديدة ومختلفة دون الالتفات أو الاعتراف بوجود نموذج أصلي وثابت.

لا عجب والحال هذه أن يتحول إمكان انتماء السيمولاكر للصورة موضع ريبة ومراجعة وما يشرع لتحوطنا إزاء الانسياق وراء إمكان تصنيف السيمولاكر ضمن مختلف درجات الصور هو انشداد الصورة للنموذج حتى وان اعتبرت صورة مشوهة فهي تبقى مجرد ظل مقارنة بالأصل الثابت الذي نرجع له بالنظر للحكم على موقع الصورة وتصنيفها.

فالنموذج هو المبدأ الذي أسس أفلاطون من خلاله ذلك الترتيب لمختلف درجات الصور وما استتبعه من تصنيف انطولوجي.

ولكن السيمولاكر لا يمكن أن يخضع للتصنيف والترتيب، اذ هو أشبه ما يكون بـ "الرحالة". فطبيعته متحررة من ضروب القيود أو البحث عن الجذور أو العودة الى الأصل. السيمولاكر منتج لنسخة النسخة وهو لا يكترث بمبدأ الهوية لأنه في غيرية دائمة، لذلك عندما عرف أفلاطون السفسطائي اعتبره سيمولاكرا، فطبيعة السفسطائي لا تختلف عن طبيعة السيمولاكر ولا بد من توخي الدقة حتى لا نقع في مزالق ومخاطر كل مبحث حول السفسطائي أو السيمولاكر. ولعل أبرز المخاطر التي تتربص بمبحث السيمولاكر هي الوقوع في التناقص، فإن احتملت طبيعة السيمولاكر الجمع بين المتناقضات إلا أن الفلسفة مطالبة بمواجهة عسر "قول" هذا التناقض دون التحول بالخطاب الفلسفي إلى خطاب

سفسطائي. وقد أكدت ديكسو ذلك بقولها: "كل الجهد الأفلاطوني يتمثل هنا في الفصل بين الصورة والشبيه... فالانطلاق من الاسم يجعلنا نصطدم بمعضلات التشابه، والانطلاق من اللوغوس يطرح مسألة الملاءمة بين الصورة واستعمالاتها"[14].

ولإجلاء بعض الغموض حول معاني السيمولاكر، أحصى فوكو في مقال له جملة من الدلالات استعملت من خلالها لفظة السيمولاكر نلخصها في النقاط التالية:[15]

ـ السيمولاكر هو الصورة التافهة في مقابل الحقيقة.

ـ السيمولاكر يعني تمثيل شيء ما من حيث أن هذا الشيء يفوض أمره لآخر، من حيث أنه يتجلى ويتوارى.

ـ السيمولاكر يعني الكذب والخداع، فهو يجعلنا نأخذ علامة بدل أخرى.

ـ السيمولاكر يعني القدوم والظهور المتآني للذات والآخر.

إن استخدام كل هذه المعاني رغم تفاوتها حد التناقض ـ اذ يبدو بعضها مفجراً للآخر ـ يؤكد من جديد أن السيمولاكر موقع خصب لالتقاء المتناقضات ولكن: هل تضمنت الأفلاطونية حضوراً إيجابياً للسيمولاكر؟

لقد دأب شراح أفلاطون على القطع مع هذا التساؤل. فالميتافيزيقا التقليدية لاسيما الأفلاطونية نزلت السيمولاكر منزلة النسخة المشوهة الخائنة مقابل النموذج وكذلك مقابل الصورة الإيقونة ولكن قراءة دولوز لأفلاطون كانت أكثر فرادة إذ سعت إلى تجنب الانخراط في الصيغ المألوفة التي فهمت الانطولوجيا من خلال اللحظات التي خلد فيها فكر أفلاطون إلى الراحة والاستقرار فالدخول في صراع العمالقة استلزم الوقوف على مواطن الإرباك ومقاضاة الحلول التي لجأ اليها الفكر الأفلاطوني. ولعله من غير اللائق بكل مبحث جدي حول الأنطولوجيا الأفلاطونية أن يحجب أهمية محاورة السفسطائي، فقد ندب أفلاطون لنفسه مهمة مواجهة ما أربك الانطولوجيا في المحاورات السابقة، فمواجهة اللاكينونة أو السفسطائي مهمة عسيرة وتطلبت شجاعة فكر اعترف بأن للاكينونة "وجوداً ما"، وقد تمخض عن هذا الاعتراف نتائج فلسفية هامة اعتبر دولوز في كتابه منطق المعنى (Logique du sens) أنها قد أحدثت قلباً للأفلاطونية، وقلب الأفلاطونية نبع من النص الأفلاطوني ذاته الذي سبق كل المحاولات التي سعت لقلب الأفلاطونية ولا سيما محاولة نيتشة التي حددت مهمة الفلسفة الأساسية كقلب للأفلاطونية فما هي مسوغات هذا القلب؟ وهل يكفي أن نحدد الأفلاطونية بأنها الفلسفة التي تميز عالم المثل عن عالم المحسوسات والنماذج عن النسخ؟

إن منهج القسمة لا يهدف إلى التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس، بين النماذج والنسخ بل أصبح رهان هذا المنهج الوقوف عند النسخ ذاتها وفحصها لإظهار مدى اقترابها من الأصل، فأصبحت مهمة المنهج الديالكتيكي هي "الانتقاء" على حد تعبيرة دولوز، ولكن الارباك الذي أحدث قلباً للأفلاطونية تمثل ليس فقط في عجز أفلاطون عن الإمساك بالسيمولاكر الذي أنهك محاوريه من شدة البحث دون جدوى حيث يقول الغريب: "دع هذا أن يسمى فن التمثيل بالإيماء حينئذ، وأن نخصص له هذه المقاطعة، أما بالنسبة للتقسيم الآخر فنحن متعبون وسنتخلى عن ذلك تاركين مسؤولية إنتاج النوع وإعطائه إسماً مناسباً لشخص آخر ما"[16]، وإنما كذلك وخاصة في عجز النموذج عن الصمود أمام السيمولاكر حيث "لا يمكن لأي نموذج أن يصمد أمام الدوار الذي يحدثه السيمولاكر"[17].

لذلك، كلما ادعى الفيلسوف رصده السيمولاكر، الا وعثرنا على صورة الفيلسوف في خضم بحثنا عن السيمولاكر، وقد أكد دولوز هذا الإرباك بقوله: "يقحم السيمولاكر في ذاته ماهو فارقي فالملاحظ هو جزء من السيمولاكر ذاته لأن الملاحظ يتحول ويتغير شكله كما وجهة نظره"[18]. فالسيمولاكر يفترض أبعاداً كثيرة، يفترض أعماقاً ومسافات يعجز الملاحظ عن إخضاعها وقهرها. وبما أنه لا يقهرها فإن الأمر يشتبه عليه، لذلك نجد الغريب يردد:

"الغريب: كم كانت مراقبتنا له صادقة، انه كان حيواناً متعدد الجوانب ولا يمكن إمساكه بيد واحدة، كما يقولون.

تيتاوس: يجب أن نمسكه بكلتا اليدين إذن.

الغريب: نعم، يجب علينا فعل ذلك باذلين كل جهد مستطاع. دعنا نحاول لذلك سبيلاً آخر في تعقبنا له"[19].

إن عسر مبحث السيمولاكر يعود إلى طبيعته التي

تكون دائماً أكثر أو أقل ولا تكون أبداً متساوية. فخاصية السيمولاكر هي الغيرية والتمرد على هيمنة الهوهو والشبيه، فالسيمولاكر كما يؤكد ماتيي "لا يوضح ولا يظهر شيئاً، لا ينتج شيئاً ولا يفعل أي شيء. إنه يحاكي... نحن أمام محاكاة لا تحاكي شيئاً، أمام ـ إن صحت العبارة ـ نسخة مضاعفة لا تضاعف أي بسيط (...) مرآة المرآة (...) اختلاف دون مرجعية أو بالأحرى مرجعية دون مرجع".[20]

سيكون قلب الأفلاطونية إذن، وقوفاً عند النسخ ذاتها ولكن هذه المرة للإعلاء من السيمولاكر والاعتراف بحقه إلى جانب الإيقونة "إنه تمجيد لسيادة السيمولاكر والانعكاس".[21]

فالتشابه والوحدة يتولدان عن الغيرية لأن الغيرية هي ما يشكل الديناميكية الحقيقية لوجود الهوية والوحدة خاصة وأن السيمولاكر يفجر كل الضرورات التي تقتضي حضور النموذج والأصل والمثال، ولن يصبح السيمولاكر بعد ذلك مجرد نسخة مشوّهة وإنما "النسق الذي يرتبط فيه المفارق مع المفارق عن طريق الفوارق ذاتها".[22]

ولا يعني وجود هذا الارتباط افتراض تشابه أصلي سابق، بل ان التشابه "يتولد نتيجة عمل النسق ونشاطه كمعلول ومفعول وليس كعلة وشرط"[23]. ويتحول السيمولاكر بذلك إلى قوة ايجابية تنفي النموذج والنسخة معاً وتبعثر التصنيف الانطولوجي والمعرفي الأفلاطوني، ويؤكد دولوز أن "السيمولاكر يتضمن هذيان صيرورة، إنها صيرورة لامتناهية"[24].

ما من شك، إن إسقاط هذه المعاني الإيجابية للسيمولاكر على الفلسفة الأفلاطونية يعتبر خرقاً للتوجه الفلسفي الأفلاطوني، فهدف أفلاطون الإعلاء من شأن الإيقونة مقابل فضح الأوجه المختلفة للسيمولاكر، وقد اكتفى دولوز بعد تحليله المعمق للسيمولاكر باستنتاج أن الأفلاطونية قد أحدثت شرخاً في تاريخ الفلسفة، بين المدافعين عن ميتافيزيقا الهوية والتطابق وبين فلاسفة الفرق الذين فجروا مبدأ الهوية وجعلوه خاضعاً للفرق والمعاودة.

وقد لا نُجانب الصواب حين نؤكد أن أفلاطون في محاورة السفسطائي لم ينجح في دعم مبدأ الهوية لأن مبدأ الغيرية قد هيمن وانتصر، كما أن تعريف السفسطائي الذي انتهت به المحاورة لم يكن مقنعاً في مستوى التسلسل الحجاجي والمنهجي بل ان أفلاطون جمع ما قد ورد من تعاريف لينهي نقاشه بانتصار مزعوم.

وقد تفطنت ديكسو لتحير أفلاطون في بحثه عن السفسطائي أي عن اللاكينونة والسيمولاكر اذ تقول: "لقد أصبح الفيلسوف إذن مجرد ظل باهت، فهو صورة مضاعفة شديدة الوفاء والخجل، انه يهذي ويكرر ما يقوم به السفسطائي ولكنه عاجز عن نيل امتيازاته"[25].

إجمالاً، إنّ تفكر أفلاطون في السيمولاكر يبرهن على أن الفلسفة ومنذ بدايتها عينت لنفسها مهمة قوامها إنقاذ الحسي من أجل إنقاذ المظاهر، ويتمثل رهان هذا الإنقاذ في تخطي التعارض للطابع المباشر بين العالم الحسي وعالم المثل والماهيات. ونجاح أفلاطون تجسم خاصة في إحداث آصرة جمعت بين هوية المثال أو النموذج وصيرورة الحسي المتغير وذلك بتحويل اللاكينونة إلى موضوع فلسفي قابل للدرس والفحص. ورغم أن هدف أفلاطون كما أكد دولوز الإعلاء من شأن الهوية والصورة الايقونية، الا أنه دشن فهما للهوية ينطلق من مبدأ الغيرية واللاكينونة حتى وإن كان هذا المبحث استهلالياً. ولكننا رغم ذلك يمكن أن نؤكد أن أفلاطون أرسى أولى الدعائم للطعن في عالم الهوية وإقامة الميتافيزيقا على أسس الاختلاف أو الفرق.

نزهة الحلواني

كلية الآداب والعلوم الانسانية صفاقس ـ تونس

الهوامـــش

[1] Christian Jambet, L'apologie de Platon, Grasset, 1975, p.99.

[2] أفلاطون، محاورة البارمينديس (A142).

[3] أفلاطون محاورة السفسطائي، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994 ، ص 272.

[4] Monique Dixsaut, Le naturel philosophe, Vrin, Paris, 1985, p.327.

[5] م.ن، ص 328.

[6] أفلاطون، محاورة السفسطائي، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، م. م، ص 372.

[7] Paul Ricoeur, Etre, essence et substance chez Platon et Aristote, SEDES, Paris, 1982, p.97.

[8] م. ن، ص 98.

[9] أفلاطون محاورة السفسطائي، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، م. م، ص ص276ـ277.

[10] Monique Dixsaut, Le naturel philosophe. ـ م.م، ص 331.

[11] Jacques Derrida, «La pharmacie de Platon», in, Phèdre, Flammarion, Paris, 1989, pp. 347-348.9

[12] انظر م. ن، ص 399.

[13] Gille Deleuze, Logique du sens, Minuit, Paris, 1969, p. 298.

[14] م. م، ص338.

[15] Monique Dixsaut, Le naturel philosophe, أنظر:

M. Foucault, «La prose d'Actéon» in, Nouvelle revue française, Mars 1964, pp.448 - 449.

[16] أفلاطون، السفسطائي، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 290.

[17] م. م، ص303.

[18] Gille Deleuze, Logique du sens, م. ن، ص 29.

[19] أفلاطون، السفسطائي، ضمن المحاورات الكاملة، م.م. ص 220.

[20] Jean Françis Mattei, L'étranger et le simulacre, PUF, Paris, 1983, pp. 124ـ 125.

[21] Gille Deleuze, Diffèence et runition, PUF, Paris, 1969, p. 9.

[22] م. م. ص 298.

[23] G. Deuleuze, Logique du sens. م. ن، ص 95.

[24] م. ن، ص298.

[25] م. م، ص.341.

Monique Dixsaut, Le naturel philosophe.

الفلسفة النسوية وإشكالية المنهج

جدل فلسفي بين "باثلر"، "بنحبيب" و "فريزر"

عزيز الهلالي

عرفت السيرورة الانتاجية للتفكير النسوي إرثا هاما داخل مربع زمني قصير،بالنظر إلى الهيمنة المعرفية والعلمية والثقافية، الذي دشنه الخطاب الذكوري بوصفه قطباً مركزياً. ومع ذلك إذا شئنا أن نتحدث بلغة التأصيل الفلسفي، فإننا نجد فيلسوفات لامعات سجلن حضورهن منذ فجر الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد وساهمن في تطوير الحركة الفلسفية، مثل «ثيانو **Theano** زوجة فيتاغوراس وبناتها الثلاث: اريجنوت **Arignote** وميا **Myia** وداامو **Damo** اللاتي قمن برئاسة المدرسة الفيتاغورية بعد وفاة مؤسسها فيثاغورس»[1]. وكامتداد للمدرسة الفيثاغورية حلّت بعدهن الفيلسوفة إيزارا **Aesara**. كما نذكر حركة فلسفية نسوية مثلثها كل من جوليا دونا وديوثيما وهيباشيا وماكرينا في الفترة السقراطية والأفلاطونية والأرسطية.

لقد انتعشت في نهاية القرن 19 الحركة الفلسفية النسوية كنظرية مقاومة تعمل على ربط جسور التضامن بين أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية في إطار تصنيف تاريخي يعرف بالموجات الثلاث. وعلى هذه المساحة من الفعل النضالي والأكاديمي راكمت الحركة النسوية نظريات عديدة تقارب من خلالها إشكالات الإقصاء والعدالة والكونية والإنصاف والمساواة والاعتراف.

ويبدو أن التحولات العميقة في مسار الحركة النسوية دشنته من جهة، النظرية النقدية كمدرسة لها امتداد فلسفي وتاريخي منذ كانط مروراً بهيغل، وصولاً إلى مدرسة فرانكفورت. ومن جهة أخرى، نظرية مابعد الحداثة التي تمتد أولى حلقاتها من الفلسفة النيتشوية. ومن ثمة، سيتوج زخم مسارها مع المدرسة الفلسفية الفرنسية وبالضبط مع لاكان وفوكو ودريدا وبودريار.

ونظرا للأهمية التي تكتسيها كل من النظرية مابعد الحداثة والنظرية النقدية في معالجة إشكالات كبرى تتعلق بالقضايا النسوية، ارتأينا أن نركز على سؤال المنهج لكونه يشكل إحدى الإنشغالات الرئيسية لدى التيارات الأكاديمية النسوية. ويمكن اعتبار تعدد المناهج (المنهج الليبرالي والماركسي والوجودي والبنيوي) في مقاربة الهويات السياسية استراتيجية منظمة للكشف عن الإحراجات النظرية والمغالطات التصورية. ومن هذا المنطلق، سنعمل على عقد حوار منهجي بين سيلا بنحبيب (1950) أحد رواد مدرسة فراكفورت في نسختها الثالثة ومع يوديث باثلر (1956) التي تعتبر رقماً صعباً في المعادلة الفلسفية للفكر الفرنسي مابعد الحداثي. وبالرغم من أن الفيلسوفتين تحملان الجنسية الأمريكية، فإن الانتساب إلى هذه المدرسة أو تلك يتجاوز الرقعة الجغرافية بالنظر إلى أن الفكر في حالة ترحال دائم في فضاء المخيال اللاحدودي.

ينطلق هذا الحوار المنهجي من الأسئلة التالية: ما المنطلقات الفلسفية للمنهج النقدي والمنهج ما بعد الحداثي؟ ما أوجه التقاطع والاختلاف بينهما؟ وما الإضافات النوعية التي عزز بهما البناء النقدي النسوي؟

نسجل في هذا الحوار مساهمة الفيلسوفة نانسي فريزر، لكونها لم تكن خارج هذا السجال المنهجي. وإن التمعن في أطروحتها الفلسفية يوحي إليك بسؤال التصنيف وصعوبته. في الواقع يتعذر علينا تصنيفها، لأنها تنفلت من مقاييس التصنيفات المنهجية. تقع فريزر خارج ثنائية المنهج النقدي وما بعد الحداثي. تنزلق تارة

في اتجاه النظرية النقدية فيمسك المؤرخون بتلابيب هذا الانفلات ويضعونها ضمن تيار النظرية النقدية. ونجدها تارة أخرى، تدافع عن تيار مابعد البنيوية حتى يعتقد أن فريزر تمثل أحد الوجوه البارزة لهذا التيار.

ومن منطلق هذا الانفلات المنهجي يمكن أن نتساءل: إذا كان من الصعب تصنيف فريزر بالنظر إلى المقاييس المعمول بها، فهل تنجح نظريتها السياسية في تأسيس براديغم منهجي جديد؟ ثم، ماذا يعني الوقوف عند عتبة النظرية النقدية وما بعد الحداثة؟ هل التنازع بين النظريتين يعد إقراراً بمبدأ الانتصار المنهجي وسيادة صلاحياته في الفضاء الأكاديمي النسوي؟

I. مسارات ذاتية وفكرية

تنحدر سيلا بنحبيب **(Seyla Benhabib)** من أصول يهود الأتراك. بدأت مشوارها التعليمي في إسطنبول حيث ولدت. حصلت على دبلوم الإجازة في الإنسانيات بإعدادية الأمريكية الخاصة بالبنات، كما حصلت على دبلوم الإجازة في الفلسفة بجامعة براديز بالولايات المتحدة الأمريكية ودكتوراه الدولة من جامعة يال، حيث تدرس الآن العلوم السياسية والفلسفة. ولقد سبق لها أن درست الفلسفة بجامعة بوستون وفي المدرسة الجديدة من أجل البحث الاجتماعي وبجامعة هارفرد. وتعرف باهتمامها بتاريخ النظرية النقدية السياسية المعاصرة والنظرية النسوية. وبحكم انشغالاتها المتعددة اشتغلت مع هاربت ماركيوز (1889ـ1979). أما بخصوص قضايا النوع الاجتماعي فقد عملت إلى جانب كبار الفلاسفة والمفكرين بصيغة المؤنث مثل: يوديث شكلاك **Judith Shklak**، ودورسيل كوريل **Durcell Corell**، ويوديث ريسنيك **Judith Resnik**...

عملت كذلك مديرة برنامج الأخلاق والسياسة والاقتصاد (2002ـ2008). وكانت رئيسة لجمعية الفلسفة (2006ـ2007) للجهة الشرقية من أمريكا. كما أنها عضوة بالأكاديمية الأمريكية للفن والعلم منذ سنة 1995.حصلت بنحبيب على جائزة **Ernest Bloch** سنة 2009.

وتعتبر بنحبيب من الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت الألمانية، إلى جانب أكسيل هونت. وما يميز هذا الجيل هو الاهتمام بقضايا تخص التعددية الثقافية والكونية والصراع من أجل الاعتراف والإجماع والعدالة الاجتماعية...

تنطلق بنحبيب من إشكالية أساسية: كيف يمكن إدماج الهويات الثقافية في بنية الديموس؟ بمعنى آخر، كيف يمكن المصالحة بين مطالب الهويات المتعددة والمواثيق الدولية؟

يأتي هذا الإشكال في سياق معاناة ذاتية تحولت إلى أسئلة فلسفية كبرى: "من أنا؟" سؤال كان يتوارى خلف أمكنة عديدة ارتحلت إليها بنحبيب مع عائلتها. فمنذ 1492 وعناوين الهجرة والترحال يطبع مسار عائلتها، حيث بدأت أولى حلقاتها من إسبانيا على إثر حملة محاكم التفتيش التي تجبر المختلف عقائدياً على تغيير معتقداته الدينية. أمام هذا الوضع ارتحلت عائلة بنحبيب، خوفاً من المجازر وسياسة التعذيب، إلى تركيا إبان الحكم العثماني. كبر السؤال مع تفاصيل الحياة وبات هاجساً يرافق بنحبيب. ففي لقاءات فكرية يتم تقديمها على أنها فيلسوف(ة) يهودية وأنها تجيد التحدث بخمس لغات. يعكس هذا التقديم سؤال الهوية الجنسية والعرقية واللغوية. ولتعميق النظر في هذه الإشكالات تبنت بنحبيب إستراتيجية إعادة بناء النظرية النقدية وفق معايير أخلاقية، وفي نفس الآن، مارست الإجهاز على إحراجات نظرية تتعلق بفكرة السيادة والقانون والسياسة من جهة، وحقوق المرأة واللاجئ والمهاجر.. والعالم المعيش من جهة أخرى.

أما بخصوص أعمالها نذكر:

- **Critique; Norm; and Utopia: A study of the Foundation of Critical Theory" (1986).**
- **"Democracy and Difference" (1996).**
- **"The claims of culture" (2002).**
- **"The Reluctant Modernism of Hannah Arendt", (2003).**
- **"The Rights of others; Aliens; Residents and Citizens" (2004).**
- **"Transformations of Citizenship " (2000).**

ومن خلال هذه الأعمال تكون بنحبيب قد أرست دعائم أطروحتها إزاء إشكالية الاندماج الثقافي للهويات المنبوذة ونبذ "ثقافة الخالص" وفتح مسارب جديدة في

فضاء الكونية الأخلاقية من خلال آلية السيادة والحدود. أما الحدود التي تدافع عنها فهي حدود مرنة ومفتوحة في وجه الهويات المتعددة.

أما يوديث باتلر **Judith Butler** فقد ولدت بـ كليفلاند **Cleveland**، حيث بدأت مشوارها التعليمي والفلسفي. حصلت على دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة يال سنة 1984. تشتغل الآن منصب أستاذة البلاغة والأدب المقارن في جامعة بركلي بكاليفورنيا. تتوزع اهتماماتها بين الفلسفة والسياسة والأدب والقانون وعلم الاجتماع ودراسة الأفلام السينمائية.

لقد حصلت على جائزة أدورنو تقديراً لعملها حول "النظرية السياسية والفلسفة الأخلاقية ودراسات النوع الاجتماعي" (2012). تناولت في بعض أعمالها الفلسفة اليهودية، وبهذه المناسبة تتوجه بنقد شديد للصهيونية وهولوكوست الدولة العبرية. كما أنها عضوة بالمجلس الاستشاري لمنظمة "الصوت اليهودي من أجل السلام". ولعلها من مؤيدي فرض عقوبات على إسرئيل ومقاطعتها من منطلق أن "اليهودية لا ترتبط بعنف الدولة" وأن "إسرائيل لا تمثل كل اليهود".

تولد لدى باتلر اهتماماً خاصاً بالفلسفة في سن مبكرة. فهل من علاقة بين هذا الاهتمام الفلسفي وإرث هولوكست التي تحمله كطفلة يهودية؟ لقد حملت معها ندوباً وخدشاً في الروح من جراء عنف متعدد المصادر. فالسياق العام الاجتماعي والتاريخي مطبوعاً بالعنف الاجتماعي. وفي ظل هذه الأجواء كانت الطفلة يوديث تكثر من قراءة هيغل. فما علاقة هيغل بالعنف؟ وما معنى العودة إلى الفلسفة الهيغيلية في سياق العنف؟

يعاد إنتاج عنف هولوكست التي تحمله في ذاكرتها متسللاً، هذه المرة، عبر قنوات مفاهيمية مرعبة، مثل: معيار النوع. فهل بسبب النوع يطال الجسد عنفاً رمزياً ومادياً؟ فهل الاختلاف على مستوى النوع يقتضي الزج بالجسد خارج نسق الإنسانية؟

من أجل حرية النوع تصر باتلر على المقاومة من أجل البقاء. إن «هدف {ها} الفكري هو البقاء»[2]. تقاوم العنف واللاعدالة من أجل الحياة. فجدلية العنف والبقاء تتولد من مقاييس مزعجة تمس المعايير السائدة، إنها معايير الغيرية الجنسية. أن تكون رجلاً أو امرأة هو تعاقد أخلاقي وإلزام قانوني وطبي. هنا تتداخل المعارف الطبية والقانونية والدينية لإضفاء الشرعية على الجنس. وما يزعج في هذه المعارف كونها تتشكل كسلطة. تتساءل باتلر: إذا كانت الرغبة تميل نحو نوع محدد فهل إمكانية البقاء بعيداً عن العنف أمر ممكن؟ أو بمعنى آخر، ما مصير النوع الذي لا يقع داخل الانغلاق المؤسساتي؟

تعلن باتلر عن نوعها بوصفها سحاقية، وتروي حكاية المعاناة والاضطرابات النفسية التي عاشتها وهي في سن السادسة عشر من عمرها. فهل تعترف سلطة المعيار بإنسانيتيها؟ أين تتموقع رغبتها وجسدها؟ أين يقع جسد الاختلاف؟ هل يمكن تحديد النوع اجتماعياً ليصبح أخلاقياً قابل للحياة؟ هل يمكن لمعيار الغيرية الجنسية أن يستوعب اختلاف النوع؟

تحمل باتلر أسئلتها وهي تستحضر صوراً شاحبة تكبدت مرارتها من جراء فقدان أصدقائها وعملها. كان ذلك تماماً مثل حال خالها الذي اعتقل بسبب "شذوذ جسده". كما تتذكر باتلر "أجساد شاذة" هاجرت أماكنها ومساكن أسرها بسبب حملات العنف الممارس ضد رغباتهم. هذه الأحداث وغيرها دفعت باتلر إلى تكثيف مشاركتها في تعزيز حركات اجتماعية وممارسة التخصص في الجامعات الأكاديمية. كما أنها عاشرت فضاء الخمارات والنوادي الليلية حيث تمكنت من لقاء مختلف الأنواع. ويعتبر كتابها (1991) **Gender Trouble**. خلاصة هذه التجربة التي تجمع بين الأكاديمي والنضالي والمجتمعي.

تنطلق باتلر من سؤال أساسي: "ما المقصود بالمرأة؟". بعد أن كان السؤال يطرح بالصيغة التالية: "ماذا عن المرأة؟". وفي لعبة السؤال تكون باتلر قد قامت بتفكيك ثانية الجنس مقابل النوع. الجنس مقولة بيولوجية أو لنقل قدر بيولوجي، في حين أن النوع هو بناء ثقافي. فإذن الجنس يتماهى مع تأويلات خارجية ترسم توابث المعنى. فمجمل التعاريف التي تتبنها الحركات النسوية لا تخرج عن هذه الثنائية.

تدفع باتلر بالقطيعة إلى حدودها القصوى ممركزة جهدها النظري حول مفهوم الرغبة والاعتراف. فالرغبة لا علاقة لها بالمعطى البيولوجي ولا يمكن اعتقالها في أسر معايير مغلقة. تسعى باتلر إلى ردم الحدود بين الجنس والنوع. فالهوية الجنسانية ليست قوالب أو تشكيلات

نهائية. الهوية رغبة انسيابية تتحرك بحرية خارج قواعد الانضباط الجنساني. إنها فعل يخترق قواعد المعرفة والسلطة وقواعد المراقبة والعقاب وتطويع الجسد. لا يخضع النوع لإرادة الإلزام الأخلاقي ولا للأوامر المجتمعية. تقوم استراتيجيته على مقاومة الاحتقار والعنف التي ترسم دوائر العزل من خلال مفهوم "اللاطبيعي" و"المنحرف" و"الشاذ"..إن النوع يتشكل كإنجاز لغوي في إطار ممارسات طقوسية تكرارية لا تقف عند إشارة الحدود الوهمية. ومن ثمة، تميز باثلر بين مفهومين أساسين: الإنجازية **Performativity** والإنجاز **Performance**. الأولى تراهن على الحركية الزمانية حيث يتشكل البناء الثقافي ويتجدد بالنظر إلى أن النوع سيرورة وليس ماهية. في حين أن الثانية تعني ما هو ملموس وواقعي ونهائي أي ما يتشكل من خلال أفعال باعتباره "ماهية النوع". وهنا تتحدث باثلر عن "أسلبة الجسد" **Stylization of The Body**. ويبدو أن الصورة التي رسمها كافكا في عمله "قبل القانون" **(Before Low)** يعبر بشكل جيد عن مضمون "أسلبة الجسد". ما معنى أن ينتظر المرء خلف باب القانون سنين عدداً، ولما تساءل عن عدم وجود أناس إلى جانبه ينتظرون دورهم من أجل الدخول.أجابه الحارس البوابة أن هذا "المدخل معمول لك فقط. والآن علي بالرحيل وقفل الباب". فقانون النوع انتهت مهمته بمجرد انتهائه من رسم مساطر الضبط المعياري بمنأى عن الآخر. والآخر لرفع شكواه يجب أن ينتظر الذي يأتي ولا يأتي. وبذلك يمتد مسلسل رحلة المعاناة الجسدية.

إن القضية التي انتدبت لها باثلر جهدها لا تروم الدفاع عن نوع ثالث مستقل، بل تقاوم من أجل الاعتراف بهويات خارج شرعية الغيرية الجنسية.

ويمكن أن نشير إلى أهم أعمال باثلر: **Gender Trouble** (1990) الذي حظي بانتشار كبير وكان محط اهتمام حركات ونظريات نسوية. وقد ظهر هذا الكتاب في وقت كانت فيه الحركة النسوية تحت تأثير أعمال نسوية ماركسية، مثل أندريا دووركين **Andrea Dworkin** وكاترين ماكينون **Catherine Mackinnon**. ثم، هناك أعمال أخرى تحمل العناوين التالية: **"Bodies That Matter"** (1993). و **Excitable speech** (1997). و **Undoing Gender** (2004). و **Subjects of sex; Gender; Desire** (2005)...بالإضافة إلى أعمال تندرج تحت إطار أعمال مشتركة.

أما نانسي فريزر **Nancy Fraser** فإنها قضت سنواتها الأولى الجامعية في براي ماور **Bry Mawr** في فيلاديليفيا حيث تتواجد بكثرة الحركات النسوية. ثم تابعت رحلتها العلمية للحصول على شهادة الدكتوراه بنيويورك، وهناك بدأت تدرس الفلسفة الكلاسيكية.وفي نفس الآن، تأثرت بأعمال فوكو وبأعمال الفيلسوف ريتشارد رورتي ممثل الفلسفة التحليلية. تشتغل الآن كأستاذة العلوم السياسية والاجتماعية والفلسفة بالمدرسة الجديدة بنيويورك. كما أنها أستاذة زائرة لجامعات أوروبية كفرنسا وألمانيا وهولاندا وبلجيكا... أعمالها تتمحور حول قضايا العدالة الاجتماعية والنسوية وسياسة الهويات وكذلك حول الحقوق الاجتماعية العالمية.

تشير فريزر إلى أن السياق الذي عاشته كان مطبوعا بسيادة الفكر الماركسي كأداة لهدم الاستغلال والاستعباد والسيطرة. ولكن في إطار التحولات الهامة التي سيعرفها المجتمع الأمريكي كان من الصعب أن تتمسك الحركات المدنية اليسارية بالأطروحة الماركسية.ولهذا تشير فريزر في حوار لها بأنه «حصل منعطف بالولايات المتحدة الأمريكية بين 1980 و1990 حيث اليسار الأمريكي انقسم إلى تيارين»[3]. تيار يمثل الخط التقليدي، لكونه تمسك بالرؤية الاقتصادية. وتيار انتقل من براديغم الاقتصاد إلى براديغم الاعتراف.

وفي خضم هذه التحولات السياسية اختارت فريزر الانشغال بالحياة الأكاديمية على حساب الفعل النضالي في صفوف منظمة "المجتمع الديمقراطي" حيث كانت عضوة بصفوفها. وفي فضاء البحث الأكاديمي تبلورت لديها أطروحتها الفلسفية كإجابة عن الانقسام الذي أصاب الحركة اليسارية. تنطلق فريزر من فكرة أن المجتمع يتطلب عملية تشريح للكشف عن ميكانيزمات اللاعدالة. وفي تقديرها فإن مفهوم العدالة هو مفهوم معقد ويجب تناوله في الأبعاد التالية:

- في بعده التوزيعي للموارد الاقتصادية.
- في بعد الاعترافي بالأطراف المتعددة والمختلفة.
- في بعده التمثلي اللساني والرمزي.

فمن خلال هذه الأبعاد، نلمس أن فريزر لا تختزل البنية الاجتماعية في المعطى الاقتصادي، ولا في فضاء الاعتراف. وبذلك تكون قد حددت لها موقفا خارج تصنيفات أحادية الجانب.تعيب فريزر على أكسيل هونث (1949) أنه نظر إلى الاعتراف كبنية اجتماعية شمولية. في حين أن بنية الاعتراف كما تراها فريزر شأنها شأن باقي البنيات الأخرى. ومن ثمة، فكل أشكال اللاعدالة والهيمنة لا تخرج عن "نظام الاعتراف" الذي يقوم على علاقات بينذاتية، وبين "نظام السوق" الذي "يمأسس هرمية القيم". ولا يمكن الادعاء بأن أحد النظامين هو المهيمن دون الآخر، فالعلاقة يجب أن تدرك على أنها تفاعلية بين النظامين.

نشير إلى أهم أعمال فريزر التي من خلالها تدافع عن أطروحتها، نذكر كتاب الأساس بالاشتراك مع أكسيل هونث:

- **Redistribution or Recognition, (2003).**
- **Justice Interruptus, (1997).**
- **Unruly Practices, (1989).**
- **The Radical Imagination: Between Redistribution and Recognition, (2003)**

ما يمكن استنتاجه، هو أن القاسم المشترك الذي يجمع بين بنحبيب وباثلر وفريزر يكمن في العمل النضالي على الواجهة الحقوقية والسياسية في إطار الحركات اليسارية. لقد عايشن باهتمام أحداث التدخل الأمريكي في الفيتنام، وقد كان محط إدانة من طرفهن. تحكي بنحبيب عن الحرب الأمريكية ـ الفيتنامية التي تتبعت أطوارها عن قرب، من خلال أساتذة أميركيين فروا من أمريكا إلى اسطنبول ضداً على الحرب. أما المنظمة الطلابية "المجتمع الديمقراطي" التي دشنت مسارها بعناصر قليلة، من بينهم فريزر، أصبحت قوة مدنية مؤثرة في السيرورة السياسية والاجتماعية الأمريكي. إن المنظمة لم تكف عن إدانة التدخل الأمريكي في الفيتنام سنة 1963.كما أن الأحداث الطلابية بفرنسا 1968 شكلت قبساً سياسياً مضيئاً ساهم في صقل وعيهن السياسي. تقول فريزر إننا من جيل 68، للدلالة على ثقل التحولات السياسية المتلاحقة والمتراكمة التي أثرت بشكل كبير في مسارهن النضالي وقادتهن إلى «سيرورة سياسية بشكل سريع»[4]. ويشكل التمييز بكافة أشكاله وخاصة التمييز الجنساني جزءا من هذا المسار، باعتباره مداً متصاعداً يتناغم في بعض الأحيان مع وظيفة الدولة من خلال ممارسة الإقصاء. ولذلك لا نستغرب من وجود قوة مناضلة نسوية في بالتيمور **Baltimore** حيث تقطن فريزر بالمقابل، فإن المدينة تعتبر قاعدة خلفية للتمييز العنصري. إن ظاهرة التمييز تحرك مخزون التعذيب والاضطهاد والاعتقال الذي مارسه الحزب النازي بألمانيا. وهذا الانحراف في المسار الأنواري هو مثار سؤال مركزي يخترق نصوص كل من فريزر وبنحبيب وباثلر. ينتصب سؤال فريزر في الصيغة التالية: ما السبيل إلى تحقيق العدالة الاجتماعية؟ أما بنحبيب فتتساءل عن إمكانية المصالحة بين كونية حقوق الإنسان وهويات جماعة مميزة لغوياً واثنياً ودينياً، بمعنى آخر مصالحة بين ميثاق كوني يتجاوز الحدود السيادية وفضاء حدودي سيادي منغلق. أما باتلر تتساءل عن شرعية النوع الذي ينتظم في إطار الرمزية القانونية والمعايير الاجتماعية؟

هذه الأسئلة حملتها كل من فريزر وبنحبيب وباثلر من قلب المعارك الاجتماعية والنسوية إلى الفضاء الأكاديمي. لم يكن هذا الفضاء سوى مرجع مشترك ساهم في تكوينهن الأكاديمي. لقد كن في قبضة المدرسة الفلسفية القارية، بحيث عرجت فريزر في مسارها العلمي من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الألمانية، خصوصاً عند منعطف الهيغلي والماركسي ومدرسة فرانكفورت. أما كتاب بنحبيب "النقد المعيار والطوباوية: دراسة في الأسس" يعتبر بمثابة هوية فكرية للانتساب إلى الخط الفلسفي الذي رسمته مدرسة فرانكفورت. كما لم تخف باثلر تأثرها بالمدرسة الألمانية خاصة وأنها تكن بالغ الاحترام والاهتمام الكبير للفيلسوف أدورنو. وتظل باثلر على المستوى الانشغال الفلسفي تجمع بين المدرسة الألمانية في شخص فيلسوفها هيغل الذي أمدها بمفهوم الاعتراف والمدرسة الفرنسية التي أمدتها بفكرة الاختلاف الجنساني ومحدداته اللغوية والثقافية والمدرسة الأمريكية التي تنظر إلى النوع كتصور سوسيولوجي.

II. الهيغلية مرجعية فلسفية مشتركة

لعل العودة المشتركة للهيغلية بين بنحبيب وباثلر تحمل أكثر من دلالة، لقد أنجزت بنحبيب اطروحتها

حول موضوع "هيغل والحق الطبيعي:بحث في الفلسفة السياسية الحديثة". بالمقابل أنجزت باثلر أطروحتها حول "موضوعات الرغبة:الانعكاسات الهيغيلية بفرنسا في القرن العشرين".

تحاول بنحبيب أن تتلمس إجابتها عن الإشكالية التي تصاحبها، من خلال فينومينولوجيا الروح وفلسفة الحق الطبيعي ومفهوم الدولة. وفي هذا الصدد، تعتبر هيغل من الفلاسفة الأوائل الذين فكروا بشكل نسقي في «إشكالية الحداثة، من خلال دعامات أساسية تقوم عليها الدولة: الأخلاق، المساواة، والحياة الإثنية»[5].

تحمل باثلر نفس التقدير تجاه هيغل، لقد عادت إلى محاورته مرتين: مرة من خلال كتابها "الحياة النفسية للسلطة"(1997). ومرة من خلال مقال لها تحت عنوان "الهيغيلية، المذهب النسوي والفينومينولوجية".وهذه العودة المتكررة سبق وأن أفصحت عن استراتيجيتها في مقدمة الطبعة الثانية من كتابها "موضوعات الرغبة: الانعكاسات الهيغيلية بفرنسا القرن العشرين"، حيث اعتبرت أن عملها ليس تحليلاً شاملاً للحركة الهيغيلية الفرنسية ولا عملاً فكرياً تاريخياً، الأمر يتعلق ببحث نقدي حول العلاقة بين الرغبة والاعتراف.

نتساءل إذن، لماذا هذا الإصرار نحو العودة إلى هيغل؟ نعرف أن عودة باثلر لم تكن فردية، بل جاءت في سياق جماعي يشمل الفلاسفة الفرنسيين، مثل: كوجيف وهيبوليت وفوكو ودريدا وألتوسير...فالسؤال الأساسي هو: كيف استقبل هؤلاء الفلاسفة الهيغيلية؟ أو بمعنى أصح كيف استقبل فلاسفة ما بعد الحداثة الهيغيلية؟

لم تكن بنحبيب في منأى عن هذه العودة الجماعية. إن الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت (أكسيل هونت، بنحبيب...) كان مشدوداً على المستوى النظري بخيوط الفلسفة الهيغيلية. وهذا الانشداد لم ينج منه رينان فروست (1964) **Rainer Forst**، وهو من أبرز وجوه الجيل الرابع للمدرسة النقدية. فما دلالة هذه العودة المشتركة إلى الهيغيلية، سواء من جانب النظرية النقدية أو من جانب ما بعد الحداثة؟

III. الهيغيلية وعي شقي

تبدأ الحكاية السردية لفينومينولوجيا الروح من خلال الوعي. والوعي باعتباره مطلق يتحرك بإرادة ذاتية ولا يحتاج إلى مبدأ خارجي يمده بقوة الحركة والاستمرارية. لكن، لما يتأمل الوعي العالم الحسي يحس بغربته، لأنه يجد نفسه أمام عالم أنطولوجي يختلف عنه.

ينطلق السؤال الهيغيلي من كيفية عودة الوعي من غربته، وهو سؤال يود القفز من الكلي الشامل نحو الجزئي والمتعين.بعبارة أخرى، كيف يمكن للوعي اللامتعين والمجرد أن يتطابق مع الواقع الجزئي؟ فالوعي يتحدد من خلال شيء خارج عنه ولا يمكن أن يتحدد إلا بالمصاحبة التعقلية للجزئي. يقول هيغل «لابد للفكرة أن تحدد نفسها داخل ذاتها على نحو متصل، مادامت لا تكون في البداية أكثر من تطور لفكرة شاملة مجردة. غير أن هذه الفكرة الشاملة المجردة لا تهجر أبداً. لكنها تصبح باستمرار أكثر غنى في ذاتها. ولهذا فإن التعين الأخير هو أكثر غنى»[6]. فالوحدة الانطولوجية بين التناهي واللاتناهي ليست سوى وحدة الحياة الأخلاقية.وعلى هذا الأساس، فإن «الحياة الأخلاقية هي وحدة الإرادة في فكرتها الشاملة مع إرادة الفرد أعني إرادة الذات»[7]. إن اللحظة الأولى (الوعي) مطلقة خالصة ومجردة. أما اللحظة الثانية (الوعي الذاتي) قيد وسلب محض، وهي لحظة «تكف أن تكون كلية»[8].

إن حركية التنقل من التصور إلى التحقق غايتها التجسيد في العالم.والقدرة على التحقق الخارجي تروم تغيير العالم وموضوعاته والتمكن منه. بخلاف كانط الذي يدفع بقدرة الإنسان نحو الفعل من أجل التطابق مع مبدأ التشريع الذاتي.وبما أن الفعل هو روح الوعي فإن دور التخارج في تحقيق الأشياء كحقائق هو لحظة ضرورية للتفكير في شيء يقع خارج الذات. فالوعي يتحدد من خلال هذا الشيء الخارجي، أي الواقع بوصفه وعياً. فحركة الانتقال من الوعي إلى الوعي الذاتي تقوم على حركة ديالكتيكية للسلب. فالوحدة الكلية الأخلاقية ليست ثابتة وإنما هي متحركة بفعل حركة تنطلق من الأطروحة ونقيضها.في هذه الحركة السالبة يكشف الوعي عن جزئه المنقسم في إطار تناقض بين وعي مستقل لذاته ووعي مرتبط بذات الآخر. وهذا الانقسام للوعي يتجسد في العلاقة بين السيد والعبد. لكي يحقق الوعي ذاته اكتشف أنه ليس بمنأى عن الآخر. إذن، الذات

والآخر ليس فقط مرتبطين بل هما شيئاً واحداً. فالوعي من خلال السيرورة التأملية يعرف ذاته من خلال الآخر. وعي الآخر هو وعي ذاتي انعكاسي. فمعرف العالم بوصفه واقعياً سرعان ما يصير هذا الواقعي بناء للوعي. إن الاختلاف الأنطلوجي الذي يتبدى للوعي الشامل ليس اختلافاً خارجياً، ذلك أن الوعي مرتبط بما يمكن معرفته داخلياً.

ترى باثلر بأن الروح الهيغيلية ليست سوى ذات حالمة أو بالأحرى «شخصية هزلية كرتونية لا تعبأ بالعقبات والانتكاسات التي تواجه طريقها»[9]. صحيح أن جدة هذه الرحلة تكمن في الانفتاح على الاختلاف، وهو أمر على قدر كبير من الأهمية لدى باثلر. لكن، قدر الاختلاف هو أنه يقع في قبضة «الروح..الجائعة»[10]. إن لحظة الالتقاء بالآخر هي نفس لحظة التهامه، وهذا ما يسميه هيغل بالحلول. حلول الاختلاف في الروح لتتأسس بذلك علاقة الاستعباد والقهر. فالوعي لا يتعرف على الآخر إلا من خلال ذاته. الذات وقد باتت آلة مدمرة. فلكي تتعرف على ذاتها يجب أن تدمر الآخر.

تصف باثلر هذه العلاقة بين العبد والسيد بصراع الموت، إذ من خلال موت الآخر يسترد الوعي الذاتي استقلاليته. رغبة السيد رغبة في الحياة، وهذه الرغبة لا تتحقق سوى بموت الآخر.فالموت نهاية الرغبة.والرغبة جهد متواصل لتجاوز الانكسارات والعقبات. يشير هيغل في كتابه (فينومينولوجيا الروح) إلى أن الرغبة لا تنفصل عن الوعي الذاتي، فالوعي الذاتي ليس شيئاً آخر سوى الرغبة. وبما أن الرغبة هي انعاس للوعي تتحول إلى آخر. ومعرفة الآخر تصير معرفة الذات ويتحقق الاعتراف الذاتي من خلال العلاقة الديناليكتيكية بين الذات والموضوع.

تصف باثلر "فينومينولوجيا الروح" بـ "سفر الذات" التي تمر بسلسلة من المغامرات يواجهها "مسافر رومانسي" بلعبة السلب. أي سلب كل ما يعترض طريقه. ولذلك تشبه باثلر المواجهات العنيفة لسلطة الذات بـ «لعبة الثعابين والسلاليم، ذلك أن الحركات المتواصلة والمتكررة نحو الأعلى أو إلى الأمام لا تفضي سوى إلى الانزلاق نحو الأسفل عند ارتكاب خطأ ما. وهكذا تنتهي اللعبة قبل الانتقال إلى المرحلة الموالية»[11].

فإذا كان التساؤل يخص طبيعة العلاقة بين الرغبة والاعتراف؟ أو كيف تتشكل العلاقة بين الروح والآخر؟ فإن الجواب يتطلب الكشف عن وجه الروح المفرط في الكراهية والعنف. إن سيادة الروح ليست سوى ممارسة تدميرية ونفياً للآخر.

هل تعتبر بنحبيب العلاقة بين الذات والآخر علاقة تدميرية؟. كيف تؤطر تأويلياً العلاقة بين الوعي والوعي الذاتي؟ كيف يشتغل الوعي لمعرفة الواقع في ذاته؟ بمعنى أدق، كيف تقرأ بنحبيب فعل التخارج من الوعي إلى الوعي الذاتي؟

تنظر بنحبيب إلى فعل التخارج بوصفه فعلاً تعبيرياً، ذلك أن نشاط الروح في التاريخ يتحدد باعتباره تجسيداً ذاتياً، ومن خلال هذا التجسيد الذاتي في التاريخ تحقق الروح ذاتها. وتقوم إستراتيجية التخارج على التعبير عما يوجد بالداخل كغايات أو مقاصد أو دوافع (مضامين الوعي). فإنجازات الذات التعبيرية تتمظهر تجسيداتها الخارجية وتكشف عن مقاصدها ودوافعها للآخر. إنها علاقة ديالكتيكية تنطلق من الداخل إلى الخارج، من الفعل إلى الغاية. أي ما بالذات يصير من أجل الآخر. لكن، مقاصد فعل التعبيري التي يقوم بها الفاعل الأخلاقي تصطدم بعائق له منطقه وأهدافه وخصائصه. ومن ثمة، فالعلاقة تتأسس على سوء التأويل تتجاهل من جهة شفرات الخطاب اللغوي وإنجازاته، كما أنها تتجاهل المشترك المؤسساتي ونظمه والقواعد الاجتماعية المشتركة. فالسؤال الآن هو، كيف يلتقط الآخر الفعل التعبيري للفاعل، خصوصاً إذا كان براديغم الاشتغال التعبيري ينجز وظيفته خارج العلاقات التضامنية للفهم والتأويل. لا شك أن «غاية الفاعل ستصاب بالإحباط من جراء سوء التأويل لهذا الفعل»[12]. لقد أغفل هيغل الفعل التأويلي كحلقة داخل سلسلة الأفعال والعلاقات الخارجية. ومن ثم، نراه ينظر إلى العلاقات الخارجية بوصفها «علاقة سببية وليست تأويلية»[13]. ذلك أن الفعل الاجتماعي تحكمه " الضرورة الطبيعية" و"القوانين الاجتماعية" و"قواعد التأويل". لقد أجهز هيغل على التفاعل البينذاتي حيث اختزل الفعل التعبيري في ذاته كسلطة إكراهية تتجاهل مقاصد الآخر.

تؤاخذ بنحبيب على هيغل تجاهله للاتساق بين

الفعل والغاية، لأن مسار العلاقة يصطدم بتأويلات الآخرين. فما يعتبره الفاعل الاجتماعي حق يحوز على شرعية معيارية، يراه الآخر ضلال لأنه يحوز على شرعية ملزمة تؤسس لعلاقة غير متكافئة تفتقر إلى شروط الاعتراف المتبادل. ففي ظل غياب دعاوي صلاحية معيارية تؤسس لقواعد الاعتراف متبادلة وملزمة تتمظهر علاقات تحمل قدراً من السلطة الإلزامية. «يمكن لك أن تضغط علي للاعتراف بك، ويمكن لي أن أقوض ذلك متى سنحت لي الفرصة»[14]. ولذلك فإن صياغة قواعد تضامنية مشتركة للتواصل يفتح أفقاً للعلاقات البينذاتية بين الفاعلين لتجاوز مأزق الفعل التعبيري الذي يتجاهل مقاصد الآخر وغاياته. فـ «من الواجب على (الفاعلين) الاعتراف ببعض قواعد الفعل الشرعية»[15].

إن التطابق الذي دشنه هيغل بين الفكرة الشاملة وواقعها الخارجي، واعتبار وجودها الخارجي هو نفسه وجودها الداخلي قابله نقداً شديداً من طرف باثلر وبنحبيب. فالوحدة الكلية لم تكن سوى وحدة حالمة «لمسافر رومانسي يتعلم فقط مما يعترض سبيله»[16]. فهيغل لم يكن سوى دون كيشوط الذي «يرسم تاريخاً لهذه الخيالات»[17]. وفي هذه النقطة بالذات يعتبر كوجيف أن التجربة الهيغيلية مفصولة عن الخطاب والواقع، لكونها مشدودة فقط إلى وحدة غير قابلة للانحلال. إنها وحدة أخلاقية مثالية ومتعالية تستعيد الصور المسيحية والمدينة الاغريقية، وهذا يعني أن «المعيار الذي يحكم النقد المحايث الهيغيلي يقوم على استعادة الذاكرة»[18].

وبالرغم من هذه النقائص التي رصدتها كل من باثلر وبنحبيب في "فينومينولوجيا الروح"، فإنهما يبديان تعاطفاً كبيراً لهذا الصرح الفلسفي الكبير، خصوصاً وأنه مد جسور العلاقة بين لحظات تطور فينومينولوجيا الروح، حيث حرص على ربط العلاقة بين التصور والواقع من أجل الارتماء في وحدة كلية تتجاوز انقسامات الحداثة. لقد اعتبر أن الفصل بين الوحدة والتعدد، الهوية والاختلاف، التصور والحدس، الحدود واللاحدود... فصل خادع. ذلك لأن الفعل الهيغيلي ليس فعلاً إنفعالياً أو حالة ذهنية إنها ممارسة فعلية تمس الحاجيات والمصالح المشتركة. لعله فعل يروم تغييراً في الإنسانية وتحويلاً في الواقع. إن «إيتيكا الهيغيلية ليست إيتيكا الواجب ولا إيتيكا الوعي، إنها إيتيكا اجتماعية للحرية موجهة من طرف مثالية عقلانية»[19]. ومن ثمة، تتجاوز الهيغيلية الكانطية بالنظر إلى أن سيرورتها لا تبتغي فعلاً فردياً يقوم على التشريع الذاتي، إنما هي سيرورة تبتغي تحققاً ذاتياً في الواقع.

IV. الذات بين الحضور والغياب

إن الإشكالية التي انطلقت منها باثلر وهي تتمحص "فينومينولوجيا الروح" هي كالتالي: ما علاقة الرغبة بالاعتراف؟ وكيف تتشكل العلاقة بيت الذات والآخر؟ وهل الذات تعمل على نفي الآخر؟

تلك هي الهواجس التي صاحبت باثلر أثناء قراءتها للمتن الهيغيلي. لكن، الإمعان في بؤر التوتر التي تتسلل خلف النص دفع باثلر نحو «تحرير الرغبة من السلب ومن الذات»[20]. تضع باثلر يدها على إشكالية الذات كعائق مدمر للآخر ولمبدأ الاعتراف.

لم تمانع باثلر في النظر إلى الذات بوصفها عائقاً بالفعل أمام فرص التواصل وبناء علاقات متساوية. لكن، مشروع الفلسفي لبنحبيب لم يعمل على التخلص من الذات. فالذات المتكلمة تسعى إلى إنتاج المعنى، أو بالأحرى إنتاج نص له وظيفته وأهدافه وافتراضاته ورسالته. وهذا النص يفترض مرسلاً إليه لفك شفرة النص وفهم معانيه. فالسؤال هو كيف يمكن المصالحة بين إرادة ذاتية خيرة مع آخر يتمتع بكافة الحقوق والضمانات.أو بمعنى آخر، كيف يمكن ربط الجسور بين «الشرعية والعقلانية»[21].

نحن إذن، إزاء مسارين: مسار يتطلع إلى القطع مع الذات والتاريخ والميتافيزيقا. ومسار ينسج حلقات التواصل باعتبار أن الحداثة ليست عماء مطلقاً.

ترى باثلر أن الذات ليست معطى قبلي وليست ماهية ثابتة. فالذات تتشكل وفق بناء ثقافي واجتماعي وديني... بمعنى تتشكل في حضرة «مبادئ وممارسات مادية وترتيبات مؤسساتية، تلك مصفوفات السلطة والخطاب التي أنتجت "الأنا" بوصفها قابلة للحياة والاستمرار»[22]. وهذا التشكل ليس له نهاية في الزمان والمكان، إنه ممتد في سيرورة. وفي هذا الامتداد تخضع الذات دوماً لعملية القهر والقمع.إن عملية تشكل

الذات لا تتم خارج الخطاب، فالخطاب جزء من الذات أو لنقل انعكاس لها.والذات ليست شيئاً آخر سوى خطاب لغوي مثقل بالمعايير القانونية والسياسية والسيكولوجية... فاللذة والرغبة والمعاناة والسلطة والإقصاء... عناصر تشكل ذاتاً خطابية. لا يمكن تحديد الجسد خارج مقولات لسانية. فالوجود المادي للذات يتحول إلى وجود لا مادي. فالمادي ليس سوى اللغة ويصعب أنطولوجيا التمييز بينهما.

تستبعد باثلر العلاقة السببية والاختزالية بين اللغة والجسد. اللغة لم تعد وسيط ديناميكي بين الذات والموضوع بالمعنى الهيغيلي. فالجسد مرتبط بفعالية المعايير الاجتماعية. ولذلك فاللغة ليست سابقة عن الجسد ولا الجسد سابق عن التشكل الاجتماعي.إننا نحيا باللغة نأتي إلى الوجود من خلال اللغة. اللغة مأوى الوجود بتعبير هايدغر.اللغة لدى باثلر اتخذت هيئة مادية أو صورة جسدية.

إن العلاقات الاجتماعية والسياسية والعسكرية تمثل حقلاً إنجازياً. إن تدمير منشآت عسكرية أو مدنية... لم يكن سوى تدميراً لغوياً. ولهذا تقول باثلر كوننا نسمع كلمات يتم تصريفها إعلامياً مثل: "النشوة" و"الرعب الجميل" و"القنابل الذكية"... تختبئ خلف هذه الكلمات «انتصار فحولة الذات الغربية»[23].فالكلمة تترجم مباشرة إلى «أفعال الهدم»[24].

قبل شن الهجوم العسكري ضد العراق، كانت تصريحات كولن باول بمثابة رسائل خطابية أو لنقل أوامر عسكرية، إنها أفعال كلامية لعقل استراتيجي يرغم الخطاب أن ينفذ فعل الموت. وأفعال الحرب الكلامية تتغذى من "البناء الاجتماعي" الذي يساهم في تعزيز سلطة الذات.

في هذا السياق تقوم أطروحة باثلر على مشروع تفكيكي. والذات جزء من هذا المشروع. والتفكيك لا يعني السلب الهيغيلي أو الهدم الكانطي، إنما المقصود به «تعليق جميع الالتزامات التي تحيل إلى الذات، والتي نعتبرها وظائف لغوية تخدم توطيد السلطة وتتستر عليها»[25]. لا ترمي باثلر وراء ذلك سوى قتل كل الأشكال والممارسات التي تخفي إمبريالية الذات الغربية وأسطوريتها. إن لحظة تفكيك الذات هي نفس لحظة الإمساك بتلابيب المعاني والدلالات والتشكيلات الخطابية. ومن ثمة، فالتفكيك يصاحبه مساءلة المفاهيم التي تقع تحت المراقبة القمعية، فالأمر يستوجب "تحرير المفهوم من أغلاله" أي تحرير المفهوم من الكلية الصماء التي تلتهم الأجزاء والهوامش. فالكلية الهيغيلية لم تكن سوى ذلك "الانسجام الإمبريالي الغربي"، الذي تمظهر في مراكز القتل والاعتقال والنفي والإبادة الجماعية. فالذات بهذه المعنى، حسب أرندت، لا تعمل سوى على ممارسة «حق السيادة في الطرد»[26]. تتمظهر الذات كقوة رجولية تجسد مبدأ "العدالة الدولية" من جهة. و"عدالة العنف" من جهة أخرى. إنها ذات استعراضية واختزالية في نفس الآن. تستعرض "ذكائها" و"قوتها" و"كفاءتها" و"مهارتها"... أمام الآخر الذي يقع تحت سيطرتها. وتختزل صور العالم المادي في ذاتها.فهذه الذات لا تحوز على صور الاكتمال إلا عندما تصير ذاتاً نابذة للآخر. لعلها ذات الحداثة الأنوارية المسكونة بهاجس المعرفة والسلطة.

تتقاطع بنحبيب مع باثلر في كون "مسار الفلسفة الغربية، من أفلاطون مروراً بديكارت وصولاً إلى كانط وهيغل، تقوم على نسج قصة الذات الذكورية»[27]. فحكاية وحدة الذات لا تعمل سوى على طمس حكاية الآخر. طمس تاريخه ورغباته ومقاصده. فسلطة الذات تعبير مطلق عن سلطة «الرجل الأبيض والمسيحي والمالك والمدبر لشؤون المنزل»[28].

ترى بنحبيب أن سلطة الذات التي تمارس وظيفتها الميتافيزيقية والتاريخية بهذا الثقل أو ذاك، لا يمكن تذويبها في منظومة من المعاني والدلالات. بخلاف باثلر التي تنبذ فكرة "وراء كل فعل فاعل" وتستبقي فكرة "الفعل بدون فاعل".وبخصوص هذه النقطة بات انفراج الزاوية عميقا بين بنحبيب وباثلر.

تعتزم بنحبيب معالجة الإشكال من خلال إحداث ثقب في بناء فكر ما بعد الحداثة. هذا الثقب يقوم على جدلية القبول والرفض. قبول بـ"النسخة الضعيفة" ورفض "النسخة القوية" لموت الذات.

فما دلالة "الأطروحة الضعيفة" و"الأطروحة القوية"؟ وهل هذا التوظيف يبرر لدى بنحبيب مشروعية القول "وراء كل فعل فاعل"؟

تتساءل بنحبيب، كيف يمكن إلغاء منتجات الذات؟ إن رفض المنتجات المفاهيمية والفلسفية مثل: الاستقلالية، التشريع الذاتي، القصدية، التأمل، القدرة، المسؤولية، الاستقلالية... يعد قفزة في قلب "الأطروحة القوية". يركب تيار ما بعد الحداثة مغامرة تدمير مكتسبات تاريخية للعقل والتاريخ، وهو فعل لا يتناسب مع متطلبات الحركة النسوية. إن موت التاريخ والذات هو طمس لقدرات النسوية ومنتجاتها الذاتية التي ظلت على الهامش بفعل سلطة العقل الذكوري.

لقد اشتغلت بنحبيب على مفهوم الذات في إطار قراءة نسقية لكل من كانط وهيغل وماركس وهوركهايمر وأدورنو... من خلال كتابها "المعيار واليوتوبيا: دراسة في الأسس النظرية التقدية". وترمي استراتيجية هذا العمل إلى استعادة نقدية للسرديات الكبرى التي تختفي وراء "التشريع الذاتي" (كانط). و"الوحدة الكلية" (هيغل). و"الطبقة" (ماركس). و"المصالحة والمحاكاة " (هوركهايمر وأدورنو). وتقف بنحبيب عند خلاصة مفادها أن «التاريخ يتشكل بواسطة نشاطات الذات الإنسانية»[29]، بحيث تصبح «ذات الماضي وذات المستقبل شيئاً واحداً»[30]. إنه وهم السيرورة النقدية التي تنظر إلى التاريخ كمسار يتقدم بخطى حثيثة نحو المستقبل. تعاقب يراكم مكتسبات وانجازات وانتصارات تجسدها ذات موحدة وشاملة.

لكن، المشروع الفلسفي لـ بنحبيب لا يرمي إلى تدمير الذات ومنتجاتها المفاهيمية. فالسؤال الذي تنطلق منه هو: كيف يمكن عقد روابط بين السياسات التي تقوم على مفاهيم المسؤولية والكونية والاستقلالية... وبين إعادة بناء الشرعية المعيارية؟ ولذلك فإن بنحبيب لا تقذف بالحبل والغسيل، وإنما تحتفظ «ببعض المفاهيم الرئيسية»[31]، على اعتبار أن المشروع الأنواري ليس ضلالاً فلسفياً مطلقاً، بل يمكن من خلال الاستعادة النقدية استدماج عناصر الجدة في المشروع التواصلي. إن نسج خطاب تواصلي مع الذات والتاريخ يفضي إلى صياغة رؤية تصورية تحافظ على علاقات بينذاتية متوازنة ومتحررة من سلطة المجهول.وهذه الاستراتيجية «ستقصي ليس فقط السرديات الكبرى للشرعية، ولكن ستقضي على كل ممارسة للشرعية»[32]. تهدف بنحبيب إلى فك الارتباط مع "الأطروحة القوية" التي تقوم على شرعية سلطة الذات.

إن الركون إلى "الأطروحة الضعيفة" لما بعد الحداثة تعني المصاحبة النقدية لمشروع الحداثة وبناء علاقات تبادلية بين الذوات المشاركة في الحوار.والضعف ليس المقصود منه ضعف حلقات التواصل أو ضعف المواقف إزاء القضايا الكبرى. إنه ضعف في حدة التدمير. ضعف يبحث عن أفق لتمرير خطاب تتقاطع من خلاله القناعات المشتركة. ولذلك فإن "موت التاريخ" يجب أن يفهم في إطار "الأطروحة الضعيفة" سوى الخلاص من الماهيات الثابتة ونهاية الفاشية والماركسية الأرثوذوكسية وسلطة الرجل الأبيض...إنها نهاية ماكرو ـ حكايات والرفع من منسوب ميكرو ـ حكايات، يعني حكاية الطبقة العاملة والسود والأجنبي واللاجئ السياسي... إن "النسخة الضعيفة" تتصدى لأطروحة الموت التي تتعقب ليس فقط السرديات الكبرى، بل تتصدى كذلك لكل حكاية أو ممارسة اجتماعية صغرى. إن الموت الذي يمس الذات والتاريخ هو بمثابة «إقصاء ليس فقط خاصية النظرية النسوية، ولكن المثل التحررية للحركات النسوية بأكملها»[33].

V. الخطاب النسوي بين ليوتار وهابرماس

يعتبر كتاب ليوتار "حقبة مابعد الحداثة" (1979) من المرجعيات الأساسية لمابعد الحداثة النسوية، إلى جانب أعمال فوكو ودريدا وألتوسير وبودريار... فهذه الروافد الفلسفية شكلت أرضية ممتازة لتعزيز الأطروحة الفلسفية النسوية. يشير ليوتار في كتابه إلى نهاية "التمثلات الابستيمية" التقليدية التي تروم المطابقة بين تمثلات الوعي وتمثلات خارج الوعي، إنها رغبة مسكونة بهاجس الامتلاك وسلطة الانسجام بين العالم الذاتي والعالم الواقعي.

تتمظهر "التمثلات الإبستيمية" في صور متعددة من ديكارت إلى هيغل، سواء تحت قاعدة الوضوح والبداهة من أجل استكمال الذات صفاءها وشفافيتها، أو دعوة الذات إلى الخروج من القصور العقلي دفاعاً عن استقلاليتها الذاتية أو تطوير الذات عبر لحظات الوعي لاستعادة الكلية المفقودة.فالسؤال الذي يطرحه ليوتار

هو كيف يمكن الانتقال من براديغم تمثلات الوعي إلى براديغم اللغة، أي الانتقال من المعنى الإشاري (يشكل الواقع إحالة مرجعية للغة لتحديد الخطأ أو الصواب، الصدق أو الكذب...) إلى المعنى الرمزي. فالتواصل اللغوي كما يفهمه ليوتار ينحو نحو التنازع والصراع حيث يتمظهر كـ «حرب أهلية لغوية شاملة»[34]، وهناك تمتلك الذات سلطة خطابية قهرية للاختلاف. إن تمثلات الوعي الذي هيمن منذ عصر الأنوار أنتج سياقاً متعالياً يقوم على وحدة سردية تستبعد السرد التاريخي الخاص للمرأة. وهذا النمط من التمثل «لا يراعي تعدد الألعاب اللغوية وتباينها. وهذه الألعاب التي توجه في صورها المختلفة حياتنا العامة والخاصة لا تلتقي في لعبة توحد بينها»[35].

تقذف باثلر بتمثلات الوعي خارج المعنى، على اعتبار أن المعنى لا يرقد في الواقع. فاللغة لا تتمكن من الواقع إلا من حيث تشكله لسانياً. فالتأويل والسياق اللغوي ولعبة اللغة عناصر لبناء المعنى.إننا نحيا في عالم الدلالات ونظام الرمزيات. والمعاني لا تكتسي دلالتها إلا في إطار بنية تعاقدية خارج سلطة ورقابة الذات.فالذات تذوب في إطار شبكة من المعاني والدلالات.نفهم خبراتنا والعالم من خلال الانتقال من اللغة الوظيفية إلى اللغة التداولية.

تتقاطع باثلر مع ليوتار في أن اللغة إنجاز.اللغة ليست سوى أفعال.ولذلك ترى باثلر أن النظرية النسوية تقع خارج ثنائية "الجنس" و"النوع الاجتماعي"، لأن اللغة سلسلة من الإنجازات بدون فاعل. إن غياب الفاعل يعني انعدام المسؤولية وغياب القصدية وأفول الاستقلالية.

لكن، هذا المسعى الذي رسمته باثلر هو في تقدير بنحبيب ممارسة «تقويضية للمعيار السياسي وللنظرية النسوية»[36]، وتقويضاً كذلك "لذاتية المنظر ذاته". فمؤلف الحكاية يتحمل مسؤوليته أمام الجماعة الخطابية. إذ ينتج نصاً له أهداف ومقاصد حاملة للمعنى. ومن ثمة، تحدد بنحبيب مسافة بينها وبين التحالف النسوي لتيار ما بعد الحداثة، لكونها تفتقر إلى أسس تاريخية وذاكرة ومعايير كونية. «تقدم بنحبيب صورة لخطاب يباشر علاقة "الآخر الواقعي"، حيث نرى كل كائن عاقل بوصفه فرداً يحمل معه تاريخ ملموس وهوية وتكوين نفسي ووجدان عاطفي»[37].

تنطلق فلسفة بنحبيب من المشروع الفلسفي الحداثي، على اعتبار أن حلقاته لم تكتمل بعد. ولكي تستعيد حوارها النقدي مع الحداثة، فإن بنحبيب تتبنى براديغم العقلانية التواصلية والديمقراطية التشاورية. لكنها تتعامل مع هذا براديغم الهابرماسي وفق استراتيجية "إعادة البناء الفلسفي" من أجل هدم أجزائه الضالة. وبهذا الخصوص، فهي توجه ندائها إلى المنظرات قائلة "لا ينبغي علينا ـ بوصفنا نسوة ـ أن ننتقد فقط النظرية الاجتماعية لهابرماس، ولكن يجب الدخول في تحالف ديالكتيكي معها»[38]. وهذا التحالف يقوم على النقد وإعادة البناء.خصوصاً وأن النظرية الهابرماسية سقطت في تعميم الآخر واستدماجه في سياق عام، وبذلك أجهزت على صوته وعلى حكايته.

يروم مشروع بنحبيب إلى عقد روابط ممتدة مع الإرث الفلسفي لفلسفة الأنوار. ذلك أن أخلاقيات المناقشة «تنحدر من النظريات المعاصرة للاستقلالية والعقد الاجتماعي بوصفهما مرتبطين بـ روسو وخاصة إمانويل كانط»[39]. معنى هذا أن المنعطف التواصلي لا يرسخ قواعد التأسيس، بل يسعى إلى الدخول في تحالف نقدي من أجل إعادة بناء إرثه الفلسفي. أما وأن بنحبيب ترمي إلى هدم الأجزاء الضالة في النظرية الهابرماسية، فإنها بصدد إعادة البناء الفلسفي.

وعلى هذا الأساس، فإن بنحبيب لا تنطلق من قاعدة ذات حوارية تفاعلية مسكونة بهاجس الإجماع. طالما أن الفعل الكلامي هو حصيلة تقاسم قناعات مشتركة مع الآخرين، فإن الحوار يظل مفتوحاً على سياقات اجتماعية وتاريخية. ولضمان قاعدة حوارية سليمة يتعين أولاً البحث عن "كونية اللاتناقض" أي البحث عن ما يشكل تناقضاً ذاتياً، من خلال إظهار مسوغات وتبريرات وتأكيدات معيارية حول أحكام أخلاقية تحت مبدأ "معقولية الحجة". وهذه الوضعية الإجرائية تفضي بنا إلى وضعية البحث عن "كونية تواصلية حجاجية" بمعزل عن الفعل الغائي أو الاستراتيجي لسلطة الذات. فالكونية التواصلية موضع اتفاق الجماعة الخطابية التي تحظى بنفس الحقوق سواء في أفعال الكلام أو فتح مواضيع جديدة أو دحض افتراضات... ذلك ما تسميه بنحبيب

بـ "المعيار الفوقي" بحيث أن «كل المعايير الخاصة التي يمكن اعتبارها ذات صلاحية تتطلب فحصها من خلال الإجراءات التي يمكن أن تجيب على هذا المعيار»[40]. والمعيار الفوقي يفترض من جهة، "الاحترام الأخلاقي الكوني". ومن جهة أخرى،"المساواة التبادلية".

تسعى بنحبيب إلى بناء «كونية واعية بذاتها تاريخيا»[41]، في مقابل استراتيجية الهابرماسية التي التي تقوم على «حجة متعالية ضعيفة»[42].

VI. نانسي فريز وسؤال الحدود المنهجية

إن مقاربة فريزر المنهجية يستتبعه سؤال تصنيف نظريتها السياسية. في أي إطار يمكن تصنيف فريزر؟ هل في إطار النظرية النقدية أم في إطار ما بعد الحداثة؟

تسعى فريزر إلى نحث موقع لها خارج تصنيفات يائسة.إذ أن موضعة سؤال النظرية النسوية في هذا الاتجاه أوذاك، معناه سلب شروط إيجابية ولحظات قوية يمكن أن تدفع بالسؤال النسوي إلى مناطق متقدمة في البحث.

تبدي فريز امتعاضاً كبيراً من حوار أصم دار بين باثلر وبنحبيب.إذ من خلال حوارهما تُستشف مزاعم متبادلة تفتقر إلى حلقات موضوعية تشد أطراف الحوار. تشتكي باثلر من جنوح بنحبيب إلى لغة التعميم. و«التعميم شيء قبيح»[43]، في تقدير باثلر، خصوصاً وأن بنحبيب «استعملت مقاطع غير ملائمة عممت من خلالها ليوتار وتيار مابعد الحداثة»[44].

بالمقابل تشتكي بنحبيب من توظيفات غامضة تلجأ إليها باثلر لمعالجة بعض الإشكالات، بسبب غياب أسس نظرية. فالحركة النسوية لا بد لها من أسس ذاتية وتاريخية ومعايير كونية.وفي غياب هذه الأسس فلا يمكن لهذه الحركة أن تكون سياسية. ولذلك فإن بنحبيب تستبعد قبول ما بعد الحداثة كـ "حليف نظري". لأن هذا الاتجاه لا يناسب الحركة النسوية، بل يقوضها وبذلك تكون باثلر قد اختارت «تراجعاً من اليوتوبيا»[45]. وهذا التراجع لا يعني سوى قتل كل إمكانية لبناء تاريخ نسوي والإجهاز على كل ممارسة للنقد الجذري تحت ذريعة الدفاع عن النقد المحايث.

تنطلق فريزر من فرضية تتمثل في كون الحركة النسوية غير مرغمة على الاختيار بين النظرية النقدية وما بعد الحداثة. إذ في هذا الاختيار اختزال للنظرية النسوية. ترمي فريزر إلى تعزيز فرضيتها بالسؤال التالي: هل يمكن المصالحة بين النظرية النقدية والنظرية ما بعد الحداثة؟

ينبثق هذا السؤال من قلب المعاناة التي أنتجها ذلك التنازع بين الاتجاهين، سواء لدى المتلقي أو لدى المنظرات في المجال النسوي. ترفض فريزر سلطة الاختيار وإكراهاته تحت هذه الذريعة أو تلك، لكونها تعتقد أن كل من النظريتين «لديه شيء مهم لتقديمه إلى الحركة النسوية»[46].

تحتمي كل من بنحبيب وباثلر في مسكنهما النظري الخاص دون التفكير في نسج علاقة تفاعلية حوارية تغني السيرورة النسوية. وضداً على هذا الانغلاق المنهجي ستعمل فريزر على صياغة تصور من شأنه أن يجنب النظريتين الوقوع في "مغالطات فاسدة" وممارسة «استقطابات لا لزوم لها»[47].

إن بناء مقاربة جديدة يستدعي الوقوف عند مكامن الضعف والقوة من أجل «المحافظة على أحسن العناصر لكل براديغم»[48]. ومن ثمة، تؤاخذ فريزر على بنحبيب تمركز نقدها حول "النسخة القوية" لما بعد الحداثة، باعتبارها نسخة قابلة للدحض في مقابل التشبث بـ "النسخة الضعيفة" لكونها لا تتقاطع مع مسار "الانسحاب من اليوتوبيا". لا يروق لـ فريزر هذا الفعل الانقسامي الذي لجأت إليه بنحبيب، خصوصاً وأنه كان محط انتقاد شديد من طرف بنحبيب، وبالمناسبة فهو نقد موجه إلى العقلانية الكلاسيكية التي كانت تتبنى ثنائية العام والخاص، الأخلاق والإيتيكا، الذات والموضوع، السياسية والعالم المعيش [...]ولذلك لجأت بنحبيب إلى "النسخة القوية" و"النسخة الضعيفة" للتخلص من السرديات الكبرى المتمحورة حول الإنجازات الذاتية والإبقاء على السرديات الصغرى، لأنها تتناغم مع المطالب النسوية.

لكن فريزر ترى عكس ذلك، إن الإبقاء على السرد بشقيه: العام والخاص يعتبر مقاومة لكل أشكال الاختزالية والتبسيطية. إن نظرة فريزر «تسمح بتبني من جهة، شمولية السرد التاريخي. ومن جهة أخرى، محدودية السرد الخاص»[49]. إن تبرير دعاوي نظرية سردية تاريخية متناغمة ومنسجمة يمر عبر نسج علاقة متفاعلة بين

السرد الخاص والعام. إذ لا يمكن قبول السرد العام إلا من خلال «تصحيح جنيالوجيا السرديات الصغرى»[50]. وبالمقابل لا يمكن قبول السرديات الصغرى إلا من خلال «منع السرديات الكبرى للسرديات الصغرى من التشبث ببراهين بسيطة (للاختلاف)»[51].

تتعقب فريزر إشكالية الانقسامات داخل ثنائياً نصوص باتلر، حيث تميز بين "الادعاء الأنطولوجي" و"الادعاء المعياري". في الادعاء الأول ترى باتلر أن بناء الذات يقوم على سلطة الخطاب، بمعنى أن فعل الذات وفعل الخطاب فعلاً واحداً، بحيث لا يمكن أن نتحدث عن العلاقة السببية. فالذات ليست وليدة فعل خطابي، إذ ليس هناك على المستوى "الانطلوجي فعلا انعكاسيا صحيحاً". أما على المستوى "الإدعاء المعياري"، فإن باتلر تعتبر أن الإنسان ليس موجهاً بشكل آلي، إنه ينخرط في سلسلة من الأفعال يؤثر و"يغير الشروط الاجتماعية". وهذا ما تطلق عليه باتلر بـ "القدرات النقدية". فهذه القدرات النقدية لا تتمتع بأسبقية انطولوجية، وإنما يتم بنائها من خلال المعطى الثقافي.

هذا الإنشطار بين الأنطولوجي والثقافي، بين الأنطولوجي والمعياري يخلق انشطاراً منهجياً على مستوى استيعاب المكونات المتعددة التي تتفاعل معها الذات، سواء من جهة الانجازات أو من جهة التشكلات. فالمطلوب هو أن تتشكل ثقافياً القدرات النقدية وإنجازياً يلزم تغيير السياقات التاريخية. لعله تفاعل بين روافد جينيالوجية وقدرات ذاتية. فـ «من حيث المبدأ ليس هناك ما يمنع تشكل ذوات ثقافياً وأن تتمتع بالقدرة النقدية»[52]. إن اختزال الذات في براديغم دلالي يفوت الفرصة على لحظة ظهور "إمكانية القوة الخاصة" والإبقاء على هذه الإمكانية الخاصة يجهز على"السيرورة الدلالية".

إن التعارض بين القدرات النقدية والدلالية هو تعارض إبستمولوجي ينتصب ضد الخطاب النسوي. فالنسوية بحاجة إلى أحكام تبريرية ودعاوي الصلاحية وبحاجة كذلك إلى التفكيكية. وهذا الاندماج في الرؤيا المنهجية هو بمثابة استعادة لليوتوبيا وللمعنى. ولهذا ترى فريزر أنه «يجب محاولة تطوير براديغمات جديدة للتنظير النسوي، حيث يمكن إدماج المدارك النظرية النقدية مع مدارك ما بعد البنيوية»[53].

نخلص إلى القول، أن النظرية السياسية النسوية تتجاذبها روافد منهجية كبرى. فالنظرية مابعد البنيوية أثارت بشكل كبير الحركة النسوية، حيث تماهت النسوية والبنيوية لتفكيك خطابات صماء وضعت على مقاييس تمييزية ثقافياً ودينياً وعرقياً ولغوياً... لتعيد بناء مفاهيم على معايير تعيد الاعتبار للاختلاف والهامش.

أما النظرية النقدية انتصبت ضد ممارسة النقد المحايث الذي يبجل الذات المتعالية أو الذات الواقعية أو الطبقية... وفي إطار البنية التواصلية تتحرر الذات من أسر العقل الأداتي، على اعتبار أن النظرية النقدية نظرية في التحرر.

أما فريزر فإنها تجهز على الحدود الوهمية بين المنهجين لتستقر نظريتها في فضاء رحب تنتعش مفاهيمه خارج قيود وضوابط صارمة. ومن وجهة نظر فريزر فإن كلا المنهجين قاربا إشكالية المرأة بجدية على مستوى التحليل وعلى مستوى إعادة صياغة المفاهيم. ومن ثمة، لا يجوز الركون إلى إحدى المعسكرين لتبادل العنف النقدي والهدم المجاني. إن قضايا النسوية بحاجة إلى الاستقرار في قلب براديغم الاختلاف وخارج الثنائية الميتافيزيقية. تحاول فريزر أن تنتشل هذا النزوع المنهجي الأُحادي من مرقده الخاص والمغلق، أي من إشكالية الأطروحة ونقيضها إلى نظرية منفتحة تستقي عناصر الجدة من أفق أبستمولوجي مفتوح على احتمالات واختيارات متعددة.ذلك لأن الركون عند حدود عتبة منهجية هو فشل وقصور. لقد «فشلت (باتلر) في إدماج الاعتبارات النظرية النقدية في إطار مابعد البنيوية الفوكوية»[54]. بنفس القدر فشلت بنحبيب في إدماج نفس الاعتبارات في إطار النظرية الهابرماسية.

وأمام هذا الفشل المزدوج، هل يمكن اعتبار المبادرة المنهجية لـ فريزر مبادرة متوازنة تمكنت من الجمع بين بؤرتين متباعدتين؟ أم أن مبادرتها هي أقل من ليبرالية وأكثر من بنيوية؟ أم أنها أكثر من بنيوية وأقل من ليبرالية؟

عزيز الهلالي

باحث من المغرب

الهوامـــش

[1] المرطز العربي 1996. ص.47. إمام عبد الفتاح إمام. نساء فلاسفة في العالم القديم.

[2] Custer Olivia.Se dire humain: Violence et Résponsabilité. in. Sexualités; Genres et Mélancolie. S'entretenir avec Judith Butler.Sous la Direction Monique David-Ménard.Edt.Campagne Première. 2009. p.43.

[3] Entretien avec Nancy Fraser.in. - http://www..vacarme. org/article 2005. html

[4] seyla benhabib. from identity politics to social feminism:a plea for the nineties. philosophy of education 1994.in. http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/94_docs/BENHABIB.HTM

[5] seyla benhabib. from identity politics to social feminism:a plea for the nineties. philosophy of education 1994. in. - http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/94_docs/BENHABIB.HTM

[6] هيغل: أصول فلسفة الحق. ترجمة وتقديم وتعليق د.إمام عبد الفتاح إمام. دار التنوير. الطبعة الثالثة. 2007. ص.278.

[7] المصدر ذاته. ص.279.

[8] المصدر ذاته. ص.272.

[9] Salih Sara. Judith Butler. op. cité. p. 24.

[10] Ibid. p. 26.

[11] Ibid. p. 23.

[12] Bhabib Seyla. Critique, Norm; and Utopie: A Study of The Foundations of Critical Theory. Columbia University Press. 1986. p.89.

[13] Ibid. p. 89.

[14] Ibid. p. 94.

[15] bid. p. 94.

[16] Salih Sara. Judith Butler. op. cité. p. 25.

[17] Loizidou Elena. Judith Butler. Ethics; Law; Politic. Routledge 2007.p.62.

[18] Bhabib Seyla. Critique, Norm; and Utopie. op. cité. p.32.

[19] Ibid. p. 83.

[20] Sabot Philippe. Finished With Hegel. in Subjects of Desirs: Hegelian Reflections in Twentieth-Century. France. Culumbia University.

[21] Chantal Mouffe.The Challenge of Carl Shmitt. Verso. First Published. 1999. p. 45.

[22] Judith Butler. Contingent Foundations: Feminism and The Questions of Postmodernism. Routlege. 1995. p. 42.

[23] Ibid. p. 43.

[24] Ibid. p. 43.

[25] Ibid. p. 54.

[26] Anthony F.Lang. and John Williams. Hannah Arendt and International Relations. Palgrave Macmillan. First Pub. 2005. p. 98.

[27] Benhabib Seyla. Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance. in. Feminist Contentions. A Philospphical Exchange. Routlege. p. 19.

[28] Ibid. p. 19.

[29] Benhabib Seyla. Critique; Norm; and Utopia: op. cité. p. 130.

[30] Ibid. p. 130 .

[31] Grenz Stephanie and Benjamin A. Brabon. Postmodernism: Cultural Text and Theories. Edinburgh University Press. 2001. p. 117.

[32] Benhabib Seyla. Feminism and Postmodernism. op. cité. p. 27.

[33] Benhabib Seyla. Situating The Self: Gender, Community and Postmodernism. in. Contemporary Ethics. Routledge. 1992. p. 213.

[34] مانفريد فرانك.حدود التواصل:الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار. ترجمة وتقديم وتعليق. عز العرب لحكيم بناني. أفريقيا الشرق. 2003. ص.7.

[35] المصدر السابق. ص.27.

[36] Benhabib.Situating The self. op. cité. p. 214.

[37] Kevin Crotly. Law's Interior. Legal and Literary Construction. Cornell University. First Published. 2001. p. 75.

[38] Craing Calhoun .Habermas and The Public Sphere.MIT.1992.p.94.

[39] Benhabib. Situating The self. op. cité. p. 24.

[40] Benhabib Seyla. The Right of The Other. Aliens; Residents and Citizens". Cambridge University Press. 2004. p. 13.

[41] Seyla Benhabib. Situating The self. op. cité. p. 30.

[42] Ibid. p. 30.

[43] Butler Judith. A Skeptical Feminist Postscript to The Posrmodern. in .Postmodernism Across The Ages. Edt. by. Bill Readings and Bernet Schber. Syracuse University Press. 1993. p. 233.

[44] Ibid. p. 233.

[45] Benhabib Seyla. Feminism and Postmodernism. op .cité. p. 29.

[46] Nancy Fraser. False Antitheses. A Response To Benhabib and Butler. in. Feminist contentions. A philosophical Exchange. Routledge. p. 60.

[47] Ibid. p. 60.

[48] Ibid. p. 60.

[49] Ibid. p. 62.

[50] Ibid. p. 62.

[51] Ibid .p. 62.

[52] Ibid. p. 67.

[53] Ibid. p. 72.

[54] Ibid. p. 68.

محاور **الفكر العربي المعاصر**

2013-1980

المجلة الأولى في ابتكار المحور وصدقيته وراهنيّته

1- أزمة ثقافة أم مثقفين.
2- العرب والإسلام وتحدي المستقبل.
3- ما تبقى من الوجودية.
4- نظرية المعرفة والعقلانية عند العرب.
5- البنيوية وعلم الإناسة .
6- الفكر العربي ومشكلة المنهج.
7- قضايا الشعر العربي الحديث.
8- التحليل النفسي وإنسان العصر.
9- الاستراتيجيا 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 والبنيوية.
16- نظرية الدولة والسلطة.
17- منهجيات الألسنية.
18- خليل حاوي/ الشاهد والشهيد.
19- العقل، العقلانية والثورة النقدية.
20- استراتجية 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- البنيوية منهج.
29- القوة القووية II، لوغوس/ إيروس.
30- القوة القووية III، التاريخ المختلف.
31- التداولي/ التواصلي.
32- النهضوي/ السياسي.
33- النقد والمصطلح النقدي.
34- الجسدي/ الذاتي.
35- الحيوي/ الرمزي.
36- التناص/ التأويل.
37- النهضوي السياسيII.
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/ الحداثوي
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 ـ المقدس ـ 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 وإستراتجية المستقبل الماضي.
60- سؤال الحداثة السياسي عن «المدنية الوطنية».
61- من الثقافي السياسي إلى الثقافي الفلسفي واللغوي.
62- في نظرية القطيعة الكارثية.
63- حول التناص الفلسفي؛ ذئبية الإنسان بين كانط وهوبز.
64- راهنية كانط بعد المئة الثانية.
65- راهنية كانط II. التراتبية الفلسفية والكوسموبوليتا (المدنية).
66- العقلانية النقدية المعاصرةI. التأويلية ما بعد هيدغر.
67- العقلانية النقدية المعاصرة II؛ إشكالية الذات/ التذويت.
68- فلسفة الحرية/ الإيديولوجيا الليبرالية.
69- أنعام الذات. كانط العقل والتنوير. دولوز: ثِنْيَة الفكر.
70- في مشارف الذات الكون. أسئلة المجتمع المدني.
71- ما بعد الذاتوية: سُكنى العالم شعرياً.
72- الفلسفة بحثاً عن براءة الصيرورة.
73- من ثقافة التاريخانية. الكينونة والحب. الهوية والآخر.
74- آية عقلانية ما بعد الميتافيزيقيةI.
75- آية عقلانية ما بعد الميتافيزيقيةII.
76- منعطفات في الحداثة الفلسفية.
77- استراتجية التسمية: من الحرية إلى الليبرالية.
78- في النظرية الجمالية.
79- بين الحرية والتأويل والالتزام/ أحوال الفلسفة العربية والحداثة

—مجموعات كاملة من المجلة برسم الطلب.
—الأبحاث المنشورة لا تعبّر عن رأي المجلة أو المركز الذي يصدرها بالضرورة.
—الأبحاث التي لا تنشر لا ترد إلى أصحابها.
—جميع المراسلات توجه إلى المدير العام، رئيس التحرير عبر البريد الإلكتروني.