محكم

ذاكرة القبيلة وسلطة المقدّس

عمّار بنحمّودة
باحث تونسي

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة © 2015
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved © 2015
Mominoun Without Borders

ذاكرة القبيلة وسلطة المقدّس*

* نشرت هذه المادة ضمن مجلة "يتفكرون"، العدد 5، خريف 2015

الملخص:

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

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

وقد اعتمدنا في مقاربتنا المنهج التالي:

1- مقدمات نظرية

2- إشكاليات العلاقة بين الخطابين المقدّس والسلطويّ:

أ- من السّرد إلى التخاطب

ب- ذاكرة الصّدام ولغة المقدس

ج- نشأة المقدس ورمزيّة النور

د- المقدّس وذاكرة السّلطة القبليّة

3- من سلطة القبيلة إلى المقدّس الإسلامي:

أ- صدام المقدّس والسّلطة

ب- ماهية المقدّس والسّلطة

ج- الخلاف على المقدّس/ الخلاف على السّلطة

د- هل من فصل بين المقدّس وسلطة القبيلة؟

4- خاتمة

1- مقدمات نظرية:

لا تكاد تخلو دراسة للمقدّس من تصريح بعسر مقاربة المفهوم واستعصائه على الضبط العقلي، فهو مفهوم زئبقيّ مراوغ يوهمنا بإمساك زمامه ولكنّه سرعان ما ينفلت وتضيع علاماته التي نهتدي بها إلى جوهره، ذلك أنّ الوعي القديم بالمقدّس لم يكن قادراً على الانعتاق من أثر سحره والفتنة بقدراته الخارقة، ولذلك فقد كان التورّط فيه عائقاً يحول دون البحث فيه، وأمّا المقاربات الحديثة فكانت محكومة بمركزيّتها العلميّة ويقينها الوضعي بأنّها تجاوزت حقب الطفولة البشرية ولعاً بالسّماء وافتتاناً بالإله لتبلغ وعياً محوره العقل ومادّته العلم ومركزه الإنسان، ورغم ما سعت إليه بعض الدراسات من إظهار الوجه اللاّعقلاني للمقدس[1] إلا أنها ظلت دوماً على يقين من وجود سرّ خفي يؤكّد حقيقة أنه مفهوم عصيّ على العقل.

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

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

2- إشكالية الخطابين المقدّس والسّلطوي:

أ- من السّرد إلى التخاطب

لقد حاولت دراسات كثير من الباحثين في الدراسات الفلسفيّة والأنثروبولوجية والسوسيولوجية البحث عن العلاقة بين المقدّس والسّلطة[2]، ولكنها كانت دوماً تتجاهل في العينات التي تقاربها دراسة التّاريخ الطوطمي للجاهليّة والفكر الدينيّ في فترة الإسلام المبكّر، وهو ما يبرّر مسار البحث الذي اتّخذناه حفراً في الذاكرة الجاهلية وتحوّلات المقدس الطوطمي إلى مقدّس إسلاميّ، بحثاً عن أثر السلطة في المقدس إن لم نقل أثر المقدس في السلطة، فما يزال سؤال الجوهر والعرض معلّقاً على زاوية المقاربة التي يمكن أن نتّخذها، بحثاً عن حكم موضوعي بين صرح إسلامي تعالى بنيانه وطلل جاهلي صار رسماً بعد عين.

لقد كتب التاريخ الرّسمي للجاهلية بلغة المسلمين، فكانت اللغة أوّل سلطة فرضت قوانينها الإسلاميّة ورموزها الدينية على اللغة الجاهلية ورموزها الطوطمية، ولذلك فقد كانت أقدر على إخفاء الهياكل السلطويّة وراء اللغة المقدّسة، فالغزو فتح، والقتال جهاد، والموت شهادة وأموال الأعداء غنيمة، والسلب حقّ، والمواجهة كفر، والاستسلام إسلام، وما بين اللّغة الطوطميّة المغمورة واللّغة الإسلامية المدوّنة والمدوّية في كتب التاريخ والسير والمغازي، تغتال اللغة الإسلاميّة اللغة الأصليّة، ولا وجود إلا لأشلاء حقبة صارت في خدمة السّيرة المقدّسة لخاتم الأنبياء وصاحب الحقّ المطلق وسط جمْع من صحابته الطّاهرين وأعدائه المشركين، حتّى بقايا الشعر المنسوب إلى الجاهلية مشكوك في أمره[3]، ذلك أنه يتكلّم لغة إسلاميّة قبل ظهور الإسلام، فقد دخلت اللغة بحكم التداول طور البداهة ووئدت الجاهلية منظومة سلطويّة وهويّة دينية تحت وقع المعاجم اللغويّة والقواعد النحويّة والمؤلفات التاريخيّة، صارت جسداً مدنّساً يواريه النسيان، وفكراً موؤوداً وذكريات نجسة سوداء تريك ضديدها الأبيض المقدس، وأضحى الحفر في الأصول الأولى لفكر كَتَبَهُ أعداؤه أمراً عسيراً قد يحتاج إلى مرآة عاكسة تقلب الصورة رأساً على عقب ومعجماً جديداً ينحت ألفاظ الذاكرة المفقودة، تلك التي اغتالها التدوين

---

[2]- يمكن الإشارة على سبيل الذكر لا الحصر إلى: كتاب "اللاهوت والسياسة" لسبينوزا، وكتاب "المقدّس والمدنّس" لمرسيا إلياد، وكتاب "الإنسان والمقدّس" لروجي كايوا، وكتاب "فكرة القدسي" لروجي كايوا، وكتاب "المقدّس" لفوننبرغر، وكتاب "الخيال الرمزي" لجيلبار دوران، وكتاب "الأنتروبولوجيا السياسية" لجورج بالانديه.

[3]- شكّ طه حسين مثلاً في نسبة الشعر الجاهلي إلى فترة ما قبل الإسلام وحاول إثبات صلته الوثيقة بالفترة الإسلاميّة. "ذلك أنّ الكثرة المطلقة ممّا نسمّيه شعراً جاهليّاً ليست من الجاهليّة في شيء، وإنّما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلاميّة تمثّل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر ممّا تمثّل حياة الجاهليين." طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 19

فكان كُتّابها خصماً وحكماً، تمرّ الأحداث من غرابيلهم الإسلامية، فلا تخرج منها إلا طهارة الإسلام ودنس الجاهلية. وهل التسمية ذاتها إلا تورّط في الزاوية الإيديولوجية؟[4]

إنّها لغة الإسلام تلعن الجاهلية بصفة الجهل[5]. فهل بالإمكان النطق بلغة الجاهليّة سعياً إلى استعادة صوت طرف التخاطب المكتوم في حوار الإسلام والجاهلية؟

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

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

ب- ذاكرة الصدام ولغة المقدس

لقد كان المقدّس ـ كما دوّنته الأقلام الإسلامية ـ فيضاً بدأت قطراته الأولى في غار حراء يغازل سحره بعض المؤمنين الصامتين الذين لا يجرؤون على ترديد ما يتلى على نبيّهم القريب ولا التخاطب مع الآخرين الذين يتكلّمون لغة دينيّة أخرى، فاللغة لم تتشكّل بعد وكلماتها الأولى "إقرأ" تثير في قلب صاحبها حمّى البحث عن الحقيقة الجديدة واللّغة البديلة، ترتعد فرائصه ويشتد عليه الأمر في لحظات الولادة المقدّسة للوحي المنزّل واللغة السماويّة، فَيْضُهَا بدأ قطرة وبعدها ينهمر ليغمر قلوب المؤمنين به وليبعث في الأنفس شعوراً مزدوجاً بالرغبة والرهبة وذاك سرّ المقدّس، بيد أنّ سدّ الجاهليّة ما يزال عتيداً، ولغة القبيلة ما تزال تقف في مواجهة صاحب الإله الواحد، ولحظة الصّدام بين المقدّسات الطوطميّة والمقدّسات الجاهليّة هي يوم عاب آلهتهم وذكر طواغيتهم[6]، فقبلها لم يكن الدين الجديد يمثّل خطراً على المنظومة الجاهليّة الكريمة كأهلها وأرضها والمتسامحة بحكم التعدّد الذي وسم التديّن وحكم الأرض التي تستقبل آلهة مختلفين، ولكنّهم مسالمون وللبنى القبلية حافظون.

---

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

[5]ـ يقول الألوسي: "الجاهليّة الزمان الذي كثر فيه الجهّال وهي ما قبل الإسلام". بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، ص 15

[6]ـ قال الطبري: "فإنه ـ يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ لمّا دعا قومه لما بعثه الله من الهدى والنور الذي أنزل عليه، لم يبعدوا منه أول ما دعاهم، وكادوا يسمعون له، حتى ذكر طواغيتهم. وقدم ناس من الطائف من قريش لهم أموال، أنكروا ذلك عليه، واشتدّوا عليه، وكرهوا ما قال لهم، وأغروا به من

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

منذ أن كتبت السيرة النبويّة على يد ابن إسحاق (ت151 هـ) وابن هشام (218 هـ) وصولاً إلى كتاب دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني (ت 430 هـ) يمكن أن نلاحظ بيسر نماء المقدّس وفيضه الدافق الذي زاد من درجة التعالي ووسّع دائرة القداسة وزادها وضوحاً وجلاء، ويغمر فيضها المحيطين بالمركز سواء أكانوا بشراً أم دون ذلك، فأمّا سؤال الحقيقة والمبالغة فأمر لا يمكن إثباته أو نفيه، في ظلّ عجز العقل البشري أمام الصرح الميتافيزيقي المليء بالمعجزات والخوارق والكائنات الخفيّة والملائكة والجنّ والشياطين، فطابع الغموض الذي يختصّ به المقدّس عائق أمام الحسم في المسألة ويظلّ الاعتقاد وحده - باعتباره التجلّي الإنساني للحقيقة المقدّسة- هو ضامن الوجود من العدم، ولكن أقصى ما نطمح إليه من تتبّع المسار التاريخي للمقدّس أن نتعرّف على مقياس هذا النماء ومجالاته، لنكشف من وراء ما ينسجه من خيوط ويؤسّسه من تصوّرات أثره على المتخيّل الإسلامي المفتون بالخارق والعجيب، فسحره هو سرّ المقدّس وغموضه يضمن تفرّده.

وسنتخذ بعض الأمثلة من السّيرة النبوية لنختبر عبر مسارات المقدّس أهم التحوّلات التي شهدها.

ج- نشأة المقدس ورمزيّة النور

سعى كُتّاب السيرة النبويّة وفق سنن المتخيّل الدينيّ إلى التأكيد على منزلة النبيّ الرفيعة ومقامه المرفوع واختلافه عن سائر البشر العاديين، ولذلك فقد ركّز كتّاب السيرة النبويّة على الأحداث المقدّسة التي ارتبطت بجميع مراحل حياته بدءاً بتكوّن النطفة وصولاً إلى الإعجاز النبويّ، والخوارق التي يمتلكها مروراً بطقوس الولادة المقدّسة التي حاولنا التركيز عليها في هذا القسم بحثاً في رمزيّة النور.

أطاعهم، فانصفق عنه عامة الناس، فتركوه إلا من حفظه الله منهم، وهم قليل، فمكث بذلك ما قدر الله أن يمكث. ثم ائتمرت رؤوسهم بأن يفتنوا من تبعه عن دين الله من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم." تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص 335

لقد بدا هذا النور متّبعاً مسار الوجود النبويّ إذ هو موجود ـ في متخيّل كُتّاب السيرة- منذ كان نطفة، وهو يضيء قصور بصرى من أرض الشام يوم ولد النبيّ لتنطفئ نار إيوان كسرى.

وتظلّ الروايات التي تؤكد هذه الحقيقة من ثوابت السّيرة النبويّة، فيذكر ابن اسحاق مثلاً ما بدا من نور يشبه الغرّة على جبين والد النبي قبل أن يدخل بآمنة، وكيف عرضت عليه امرأة نفسها طمعاً في أن يكون لها شرف الحمل بذلك النور، ونقل قول آمنة أم الرسول تحدّث مرضعته قالت: "حملت به، فما حملت حملاً قط أخف منه، فأريت في النوم حين حملت به كأنه خرج مني نور أضاءت له قصور الشام"[7]. وينقل ابن هشام في السيرة: أنّ آمنة أم الرسول "قَالَتْ: رَأَيْتُ حِينَ حَمَلْتُ بِهِ أَنَّهُ خَرَجَ مِنِّي نُورٌ أَضَاءَ لِي قُصُورَ بُصْرَى مِنْ أَرْضِ الشَّامِ"[8].

وقد شهد الخبر نفسه تحوّلات دلالية مقدّسة، جعلت تجلّيات المقدّس تختلف مظاهرها، ففيما نقله الأصفهاني في كتاب "دلائل النبوة" حكاية فيض من النور بدأت ملامحه تظهر على والد النبي، إذ أنه أقبل "وكان في بناء وعليه أثر الطين والغبار، فمرّ بامرأة من خثعم- فقال عامر بن سعد عن أبيه في حديثه: فمرّ بليلى العدويّة- فلمّا رأته ورأت ما بين عينيه من نور دعته إلى نفسها، وقالت له: إن وقعت بي فلك مائة من الإبل، فقال لها عبد الله بن عبد المطلب: حتى أغسل عني هذا الطين الذي عليّ وأرجع إليك، فدخل عبد الله بن عبد المطلب على آمنة بنت وهب فوقع بها، فحملت برسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الطيّب المبارك، ثم رجع إلى الخثعميّة، وقال عامر: إلى ليلى العدويّة- فقال: هل لك فيما قلت؟ قالت: لا يا عبد الله، قال: ولم؟ قالت: لأنك مررت بي وبين عينيك نور، ثمّ رجعت إليّ وقد انتزعته آمنة بنت وهب منك، فحملت آمنة برسول الله صلّى الله عليه وسلّم"[9]. وهي حكاية مشبعة بالرمز ارتقاء من حقيقة البشر الذي خلق من طين، وسرّ المقدّس النبويّ المختزل في النور.

ونقل شهادة أم عثمان بن العاص وقد حضرت ولادة النبي قال: "أخبرتني أمي أنها حضرت مخاض آمنة أم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ، قالت: فجعلت أنظر إلى النّجوم تدلّى حتى قلت: لتقعنّ عليّ، فلما وضعت، خرج منها نور أضاء له البيت والدّار، حتّى جعلت لا أرى إلا نوراً"[10].

[7]- ابن إسحاق، السيرة النبوية، ج1، ص 102
[8]- ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص 129
[9]- أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، ج1، ص 130
[10]- المصدر نفسه، ج1، ص 135

ونقل شهادة أخرى مفادها أنه "لما ولدت آمنة محمداً ـ صلى الله عليه وسلم ـ وقع على يديّ، فاستهلّ، فسمعت قائلاً يقول: رحمك ربّك، قالت الشفاء: فأضاء لي ما بين المشرق والمغرب حتى نظرت إلى بعض قصور الشام.[11] وكذلك قول أمّه آمنة لمرضعته: "انظري ابني هذا فسلي عنه، فإني رأيت كأنه خرج مني شهاب أضاءت له الأرض كلّها حتى رأيت قصور الشام"[12]. وفي رواية أخرى يذكر الخبر التالي: "توفي أبو النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأمه حبلى به، فلما وضعته نارت الظراب (بمعنى الروابي) لوضعه"[13].

ولعلّ فهم هذه الأخبار لا يتمّ إلا بخُلْفِهَا "فلمّا كان ليلة ولد فيها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ارتجّ إيوان كسرى وسقطت منه أربع عشرة شرّافة، وخمدت نار فارس، ولم تخمد قبل ذلك بألف عام.."[14]. فكأنّ النّار المقدّسة التي كانت تحفظ ملك كسرى قد تحوّلت إلى نور نبيّ مقدّس. ورمزيّة النّور في الإسلام مرتبطة بآية المشكاة[15]، فنور النبوّة هو في الحقيقة نور المقدّس الإلهي[16]. "من هنا تشبيه الجاهلية بالظلمة والإسلام بالنور. فالظلمة أو الظلمات تعني هنا الفوضى والتطاحن وغياب أفق مستقبلي، كما تعني الجهل وعدم تقدير المسؤولية، في حين أنّ النّور يعني الوضوح في العلاقات والمسؤوليّات، ووضوح الآفاق أيضاً. هذا فضلاً عن حلول النظام محلّ الفوضى والتضامن محلّ التطاحن"[17].

تتصاعد مؤشّرات المقدّس لتبلغ ذروتها في كتاب دلائل النبوة للأصبهاني، في إطار بناء مركزه النبيّ وحوله الكائنات تسْجد، ومن ثنائية النّور والظلمة ترتسم علامات المقدّس فيضاً من نور يغمر الأرض الموعودة بالفتح، وهو في رواية ابن إسحاق وابن هشام نور الرؤيا في عالم الحلم، ولكنه سرعان ما انقلب نور الحقيقة التي حوّلت الحلم واقعاً وأنارت بالإسلام ما أناره رمز النبوة زمن الولادة المقدّسة، وهل النبوة غير رؤيا تتجسّد في الواقع، ووحي تصير أحكامه شريعة مقدّسة لا تكتمل صورتها إلا وفق هندسة التقابل مع الآخر المسؤولة عن ثنائية الظلمة والنور، الإيمان والكفر، تنطفئ نيران كسرى إيذاناً بانطفاء ملكه وذهاب مجد قومه؟ فالمقدّس وإن كان يرسم خيوط عالم من الخوارق والعجائب إلا أنه في الحقيقة انعكاس لواقع تاريخي وتناغم مع مسار واقعي قضى بنصر السّلطة الإسلاميّة على سلطة كسرى، فساحة المقدّس كالمسرح تماماً أضواؤه العليا تنعكس

---

[11]ـ المصدر نفسه، ج1، ص 136

[12]ـ المصدر نفسه، ج1، ص 137

[13]ـ المصدر نفسه، ج1، ص 138

[14]ـ المصدر نفسه، ج1، ص 139

[15]ـ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ." 23/ 35

[16]- Malek Chebl, Dictionnaire des symboles, p249

[17]ـ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 57

على خشبة الواقع، فحيث النور المقدّس يكون الإشعاع السّلطوي وحيث الظّلمة وانطفاء النور المقدس نكبة للسلطة الدنيويّة وانطفاء لملكها.

إنّ التنوّع في الأخبار التي رُويت حول نُور النبوّة، سواء أكان بين ابن هشام والأصفهاني أو بين ابن هشام وابن سعد، يؤكد أنّ التجلّيات المختلفة للمقدّس تخضع في أغلب الحالات إلى فعل سرديّ هو أقرب إلى الإبداع في مستوى الكتابة يعطي السارد حظّاً في وجهة النظر وفضلاً في الصياغة اللغويّة واختيار اللغة الواصفة، ولكنّ الفرق بينه وبين الإبداع الأدبي هو حيّز الحرّية الممنوح للكاتب، ذلك أنّ المبدع الأدبي يمتلك حيّزاً واسعاً يضمنه الخيال الخلاّق والمولّد للاختلاف، ومنظومة السّنن الأدبيّة أقل وطأة، إلاّ أنّ كتابة السيرة وإن منحت حرّية نسبيّة وضعيفة في الصياغة والتصوّر فهي تنطلق من حقيقة مقدّسة لا يمكنها تحطيم سننها وتجاوز قوانينها، ولذلك فهي وإن نوّعت من أخبار النّور وأظهرته بأشكال مختلفة فإنها تقوم دوماً على سلطة ذاكرة مقدّسة لا يمكن الانعتاق منها، ذلك أنّ مساحة الاختلاف لا تسمح بإنكار النّور وإنّما تمنح كاتب السيرة حرّية التعبير عن تجلّيات النّور وفق منظومة مرجعيّة قد تكون وظيفتها تبريريّة للمقدّس، ومتخيّل يرسم الثوابت ولكنّه يترك هامشاً من الحريّة في التفاصيل وحيثيات الخطاب.

والنّور لا يطرح تنوّعاً في الروايات واختلافاً في التجلّيات سرداً للأخبار فقط، وإنما يطرح أيضاً تنوّعاً في التلقّي، فيمكن أن يفهم في ظاهره نوراً حقيقيّاً يتجلّى أشعّة تراها الأعين متى ارتبط التلقّي بفهم حرفيّ للنصّ ينسجم مع وعي العامة أو من يؤمنون بالفهم الظاهري للنصّ، وهو نور رمزيّ يختزل كلّ المعاني العميقة للخير والقيم النبيلة في مواجهة الرذائل وكلّ تجلّيات الشر، متى فهمناه فهماً رمزيّاً. ولذلك فالمقدّس يمنح مساحات للاختلاف داخل أسيجته إنتاجاً للخطاب وتلقّياً له. وقد شهد مفهوم النور بحسب افتراق الفرق اختلافات تأويليّة، فالنور الذي بدأ في كتب السيرة واحداً تحوّل إلى أنوار إن صحّ التعبير، فليس النّور في المفهوم الشيعي هو ذاته النّور في المفهوم الصّوفي[18]، وما النّور الذي فهمه العلماء رمزاً بالنور الذي تلقّاه العامّة بمفهومه الحقيقيّ، وتلك مسألة وإن كانت من الوجهة السياسيّة نتيجة صراع على احتكار الشرعيّة فهي من الناحية المعرفيّة عامل ثراء للخطاب الدّيني الذي اتّسعت فيه دائرة التأويل.

لقد بدأ النور إلهيّاً إسلاميّاً يمثل بؤرة الصدام مع قوى خارجيّة، جسّدت حلم المسلمين بانتزاع المنزلة التاريخيّة وتحقيق السيادة السياسيّة، وانتهى إلى افتراق النّور بين الفرق، فخبت جذوته وضعف أَلَقُهُ. وتلك كلّها

[18]- راجع مثلاً: منصف الجزار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ص ص 111- 134. فقد بيّن التجلّيات المختلفة للنور النبوي، كنور النبوّة في ظلّ الإسلام المبكّر أو نور النبوّة في فترة ما بعد التدوين، أو نور محمّد والثقافة الشعبيّة أو نور محمّد في المرويّات الشيعيّة. وهو يؤكّد بذلك أنّ مفهوم النور وإن بدا في جوهره روح المقدّس فهوم مفهوم تاريخيّ لا محالة، من خلال تعدّد التأويلات المتأثّرة بالتحوّلات التاريخيّة والحضاريّة.

شواهد أنّ النّور وإن بدا في الحقل المعجميّ للمقدّس دالاّ على طاقة سحريّة يمتلكها النبيّ، ولها قابليّة الانتقال عبر القناة الإماميّة إلى النسل الطاهر أو القناة الصوفيّة إلى الأقطاب والسالكين في المدرج الصوفيّ، فإنها تعبّر عن وضعيّات مختلفة للسلطة السياسيّة في قوتها وضعفها أو في اجتماعها وتفرّقها.

د- المقدّس وذاكرة السلطة القبليّة

تتجلى سلطة القبيلة في كونها مثّلت الفاعل الرئيس في الأحداث الأولى التي شكّلت المجال السلطويّ للنبيّ، فهي مصدر الحماية والمنعة، وهي المجال الأوّل للدّعوة التي بدأت إنذاراً لعشيرته الأقربين وأوّل أشكال الإساءة المادّية والمعنوية مصدرها العشيرة الأقربون، فالقبيلة مصدر منعة وسرّ وجود الإنسان العربي وشرط اكتمال إرادته، ولذلك فإنّ غياب المنعة القبليّة يُفقد الذات قدرتها على الفعل ويسلبها الإرادة، فقد كان ابن مسعود الصحابي الشهير ينظر إلى عقبة بن أبي معيط وهو يلقي الفرث على كتف النبي وهو ساجد، وقد كان مع عقبة أبو جهل وشيبة وعتبة ابنا ربيعة وأميّة بن خلف، ولم يستطع أن يحرّك ساكناً، ويبرّر ذلك بقوله: "وأنا قائم لا أستطيع أن أتكلّم، ليس عندي عشيرة تمنعني، فأنا أرهب، إذ سمعت فاطمة بنت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلم ـ بذلك، فأقبلت حتى ألقت ذاك عن أبيها، ثم استقبلت قريشاً فشتمتهم، فلم يرجعوا إليها شيئاً"[19].

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

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

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

---

[19]- أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، ج1، ص 267

[20]- المرجع نفسه، ص 266

[21] - المرجع نفسه، ص 266

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

الثاني: بناء منظومة ثنائية تؤسّس لفصل أخلاقي بين نبيّ ملتزم برسالته وأعداء فاقدين للقيم، فالقسمة أخلاقية، ومركزية النبي تظهر في كونه يمثّل أنموذجاً للمثال المقدّس يظهر من خلال تقابله مع السلوك المدنس. "فمهما غلا الطاهر والنجس في الالتباس يبقيا حاملين شحنتين متعارضتين، تخوّلان أحدهما أن يجذب والآخر أن ينبذ، وتجعلان الأوّل شريفاً والثاني خسيساً يثير النفور والرعب والاشمئزاز"[23].

ليست السلطة القبلية أداة سلطوية خالصة، فقد استطاع المقدّس احتواءها بجعلها وسيلة لنشر الدعوة، وتثمين منزلة ذي القربى في الخطاب القرآني، فقوّة المقدّس كامنة في قدرته الفيضيّة على أن يغمر البنية السلطويّة في شكلها السياسيّ والاجتماعيّ.

3- من سلطة القبيلة إلى المقدّس الإسلامي

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

[22]- يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل لإسلام وبعده، ص 125

[23]- روجيه كايوا، الإنسان والمقدّس، ص ص 65- 66

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

لقد كانت السّلطة الإسلاميّة مجسّدة في ذات النبيّ قادرة على استيعاب البنية السلطويّة الجاهليّة سِلماً وحرباً باعتماد الأساليب السّلطوية السلميّة في صراع النبيّ ضدّ قريش، كالدّعوة بالتّي هي أحسن، ثمّ الانتقال من مرحلة العمل السرّي إلى الجهر بالأهداف السياسية للدعوة، وعرض نفسه على القبائل، ثمّ الالتجاء إلى خيار الهجرة والبحث عن مجال لتركيز السلطة. أو اعتماد الأساليب السلطويّة الحربية في صراع قريش ضدّ النبي كالعقاب الفردي والجماعي وتنويع أشكال الإساءة الماديّة والمعنوية. فما هي أهم مظاهر الصدام بين المقدّس الإسلامي والسلطة القبليّة؟

أ- صدام المقدّس والسلطة

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

وتنقل كتب السير والتاريخ أخباراً كثيرة تبيّن أشكال التسلّط والعنف على اختلاف أنواعها، فحين "مات أبو طالب وازداد البلاء على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ شدّة، عمد إلى ثقيف يرجو أن يؤووه وينصروه، فوجد ثلاثة نفر منهم سادة ثقيف، وهم إخوة: عبد ياليل بن عمرو، وحبيب بن عمرو، ومسعود بن عمرو، فعرض عليهم نفسه، وشكا إليهم البلاء وما انتهك قومه منه، فقال أحدهم: أنا أسرق ثياب الكعبة إن كان الله بعثك بشيء قط، وقال الآخر: والله لا أكلمك بعد مجلسك هذا كلمة واحدة أبداً، لئن كنت رسولاً لأنت أعظم شرفاً وحقاً أن أكلمك، وقال الثالث: أعجز الله أن يرسل غيرك؟ وأفشوا ذلك في ثقيف (ما قال لهم)، واجتمعوا يستهزؤون برسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وقعدوا له صفّين على طريقه، فأخذوا بأيديهم الحجارة، فجعل لا يرفع رجله ولا يضعها إلا رضخوها بالحجارة، وهم في ذلك يستهزؤون ويسخرون، فلمّا خلص من صفيّهم وقدماه

تسيلان دماء، عمد إلى حائط من كرومهم فأتى ظلّ حلبة من الكرم، فجلس في أصلها مكروباً موجعاً تسيل قدماه دماء"[24].

تبدو سلطة المقدّس في بداية الدعوة ضعيفة لأنّ النبيّ كان فاقداً لكلّ سند وهو يواجه إساءة ثقيف، وكان الطرف المقابل قويّاً بحكم مقومات السلطة القبليّة، العنصر البشري والمجال القبلي ووحدة السلطة والعقيدة الطوطميّة التي يدافعون عنها، ولذلك فالصّدام بين المنظومتين كان محسوماً لصالح السّلطة القبليّة في بداية الدّعوة الدينيّة، لأنّ المقدّس كان مفتقداً للسلطة. فكيف تحوّلت السلطة القبليّة إلى سلطة مقدّس دينيّ؟

ب- ماهية المقدّس والسّلطة

لم تغفل الدّراسات الحداثيّة للدّين تلك العلاقة الوطيدة بين المقدّس والسّلطة، فقد بيّن "دوركهايم" في كتابه "الأشكال الأساسيّة للحياة الدينيّة" العلاقة الوثيقة بين العقيدة الطوطمية ومفهوم القوة[25]. وربط بين مفهوم المقدّس والنّهي، ولذلك فقد صار مرادفاً "للتابو"، ويمكن أن نلاحظ بيسر التقاء المقدّس بالسّلطة إيحاء بالخوف والاحترام ممّا يقيم مسافة بين المتعبّد والمقدّس هي ذاتها المسافة بين الإنسان والسلطة رغبة ورهبة، وأوّل مواطن السّلطة المقدّسة قلب المؤمن بها، و"إنّه حريّ بكل دين، هيهات منه أن يكون مجرّد إيمان بسلطة تقليدية، دين ينطلق من ارتياح شخصيّ إلى ذاته، ومن قناعة داخلية (أي من معرفة حقيقته معرفة داخلية طبيعية) كما هي حال الدّيانة المسيحية بدرجة فريدة، أن يسبق إلى افتراض مبادئ له في الذهن، تؤهّله أن يعترف به ديناً حقيقياً بشكل مستقل، ولكن هذه المبادئ يجب عليها أن تكون مبادئ أولية، لا يجد ربّها أن تنسلّ من اختبار أو تاريخ. بل من النّافل أن يقال إنها محفورة على صفحة القلب، بيراع الروح القدس مهما بدا هذا القول بناء. ذلك أنه من أين لنا ضمانة أن يراع "الروح القدس" لا يراع روح شعوذة مخيّب للآمال، أو روح... نزعة قبلية من نزعات علم الإنسان، هي التي خطت ما خطّت؟ إنّ القول بمثل هذا هو زعم، في حدّ ذاته، بأنه يمكن تمييز توقيع الروح من أرواح غيره، وأنه لدينا نبذة أوليّة عمّا هو من الروح بشكل مستقلّ عن التاريخ"[26].

ورغم ما يبدو في تصوّر "رودولف أوتو" (Rudolf Otto) من نزعة مركزيّة دينيّة ترى في المسيحيّة ذروة الحقيقة وفق تصوّر دغمائي، فإنّ في رأيه ما يصحّ تعميمه على الاعتقادات الدينيّة، ذلك أنّ

[24]- الأصفهاني، دلائل النبوة، ج1، ص ص 295- 296

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

[26]- رودولف أوتو، فكرة القدسي، ص ص 203-204

سلطتها على القلوب تجسّد أوّل ملامح حقيقتها وقدرتها على توجيه السلوك الإنساني نحو وجهات مختلفة، حلالاً أو حراماً، حبّاً أو كرهاً، سلماً أو حرباً.

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

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

إنّ المقدّس سلطة تُمنح للإنسان من أجل مواجهة أكبر معضلة وجوديّة أعاقت سعي الإنسان، و"التخيل هو بصفة عامة ردّ فعل الطبيعة ضدّ الإرادة الهدامة للعقل. لكن وبشكل أدق تظهر هذه الإرادة السلبية للعقل في الشّعور بالضعف وبالموت. من هنا يتحدّد الخيال "كردّة فعل دفاعيّة لطبيعة ضدّ التصوّر بالعقل لحتميّة الموت"[31]. "وظيفة الخيال هي مثل كل شيء وظيفة "تورية" لكن ليست هذه أبداً وببساطة مخدّراً سلبياً وقناعاً يقيّمه الشعور أمام الصّورة القبيحة للموت، ولكنها على العكس تماماً ديناميّة مستقبليّة تحاول تطوير موقف الإنسان في العالم عبر كل بنى المشروع الخيالي"[32]. وهو ما يحوّلها من طور الوجود بالقوّة سلطة في نفوس المؤمنين بها إلى الوجود بالفعل هياكلَ ومؤسساتٍ شرعيّةً.

---

[27]- بالانديه، الأنتروبولوجيا السياسية، ص 146

[28]- مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ص ص 17- 18

[29]- Jean Jacques Wunenberger, le sacré, p22

[30]- جيلبار دوران، الخيال الرمزي، ص 113

[31]- المرجع نفسه، ص 114

[32]- المرجع نفسه، ص 115

ومن الأمثلة الدالة على ذلك اعتقاد المسلمين أنّهم أصحاب الحقّ الإلهي المقدّس وأنّ من عارضهم من أصحاب السّلطة القبليّة كافرون بالله ورسوله، فذاك اعتقاد سرعان ما تحوّل إلى فعل سلطويّ بدأ بتكوين مجموعة محاربة اختارت الغزو سبيلاً إلى نشر دعوتها، فلو افترضنا أنّ المقدّس طاقة روحيّة محضة، ومجرّد سلطة نفسيّة تؤثّر على معتنقيها لكفى النبيّ دعوة بالتي هي أحسن، ولما احتاج في مرحلة من مراحل دعوته إلى خيار الأحلاف أو الحرب، فالمقدّس على ما فيه من طاقة المعرفة الكامنة في جوهره المقدّس وفق التصوّر الذي أقرّه "أوتو"، فإنه في ذاته حامل لبذور السّلطة، فقد أقرّ "فيننبرغر" (Wunenberger) بوجود مبدأين يقوم عليهما وضع الترميز للعالم المقدس:

- مبدأ المماثلة:

فالمظاهر المقدّسة تماثل بعضها بعضاً، وهي ليست وحيدة ومعزولة، وإنما تتخذ وضعها في سلسلة من التماثلات، وفي إطار شبكة أو نظام كهنوتي. وهو ما جعل الزمن المقدّس زمناً دائرياً مفضياً إلى الخلود، والاحتفال السّنوي بمناسبة دينية إنّما هو استعادة للحظة الإنشاء الأولى ولحظة الخلق البدئي. إنّ المكان والزمان المقدسين يفرضان في الكون بنى متماثلة من الصغير إلى الكبير ومن الماضي إلى الحاضر ومن المرئي إلى الخفي، فالبنى نفسها تتعاود وتتكرّر"[33].

ويعدّ التماثل أهم آليّة سيطرة وتسلّط تمكّن صاحب السلطة من اتخاذ آليّات ثابتة تيسّر انقياد المحكومين، وتنقّص من مساحات التمرّد والاعتراض، وهو الدور الذي يقوم به الخيال الرمزي الذي "يتّبع مسار تعليب للصور حيث تفضي كل صورة إلى صورة أخرى متماثلة"[34].

- مبدأ المشاركة:

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

[33]- Jean Jacques Wunenberger, le sacré, p 24

[34]- Ibid, p24

[35]- Ibid, p25

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

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

ج- الخلاف على المقدس/ الخلاف على السلطة

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

السلطة كالمقدّس تعتمد ثنائية الترغيب والترهيب، ولذلك يبدو من الصعب الحسم في الآليات التي اعتمدت في حقب التفاوض بين قريش والنبي، فالنبي وفق التصوّر الطوطمي مارق عن عقائد القبيلة كافر بنواميس الأجداد، ولذلك سُمّي صابئاً وحنيفا[36] وألحقت به صفات الشاعر والكاهن والسّاحر، وهي وفق التصور الإسلامي جاهلة بالدين وكافرة بالإسلام عدوة لله ورسوله، وهو من الناحية السياسية خصم يهدف

[36]- تدل المعاني اللغويّة الأصلية لصبأ وحنف على الانحراف والاعوجاج، ولكن التطوّر الدلالي للألفاظ غيّر من مواقع الحقيقة فماثل بين الحنيفية والإسلام وصيّر الشرك انحرافاً.

مشروعه السلطويّ إلى ابتلاع السلط القبليّة المتعدّدة وصهرها في جسم إسلامي واحد كوحدة الإله الذي يدعو إليه. ولم يستطع النبي الخروج عن حدود البيئة السلطويّة التي نشأ فيها، فقد كانت مادّته الأوّلية في تحديد سلطاته ورسم ملامح سياسته لجماعته في تسييرها وحكمها.

لقد مارس الرسول صلاحيّات رئيس القبيلة بتفويض المقدّس، ولكنه لم يتخلّص من كونه التجسيد المثالي للقيم الجماعيّة في ممكناتها وتطلّعاتها، اختار سبل التفاوض والإغارة بحثاً عن مجال لسلطته المقدسة، فمن الحبشة إلى الطائف وصولاً إلى المدينة وعَوْداً إلى مكة كانت السلطة تبحث عن مجال ضروري لقيام قوّة حربيّة تثير الخوف والطمع، فالمقدّس في مراحله الأولى كان ضعيفاً، وهنا تختزل صورته في ما قاساه المسلمون الأوائل من المستضعفين الفاقدين للسند القبلي، حجر السلطة القبلية كان يُلقى على صدر بلال المليء بالإيمان، والمقدّس طاقة يخنقها الفضاء المكّي المتسلّط عليها فتهرب بحثاً عن أنفاس تستعيدها في المدينة وسواعد تصيّر المقدس محميّاً بسلطة السيوف.

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

د- هل من فصل بين المقدّس وسلطة القبيلة؟

قد يدعونا هذا السؤال إلى مراجعة مفهوم المقدس قدر مراجعتنا لمفهوم السلطة.

إذْ لا يخفى ارتباط جذر (س، ل، ط) بالتسلّط والقهر في اللسان العربي، فقد ذكر ابن منظور أنّ السّلاطة هي القهر، وقد سلّطه الله فتسلّط عليهم، والاسم سلطة".[37] مثلما ارتبط بمعنى الحجّة والبرهان، "والسّلطان إنما سمّي سلطاناً لأنّه حجّة الله في أرضه".[38] فيقضي التعريف اللغوي بإقرار صريح بوجه العلاقة بين السّلطان الأرضيّ والسلطان السماويّ، وهو أمر أكّده ابن خلدون حين اعتبر أنّ "الدعوة الدينية من غير

[37]- ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص 320
[38]- المرجع نفسه، ج7، ص 321

عصبيّة لا تتمّ"، وقد حرص ابن خلدون على إظهار المنعة أمراً مقدّساً لا فصل فيه بين إيلاف القبيلة وإرادة الله، "فما بعث الله نبيّاً إلاّ في منعة من قومه"[39].

ويحقّق المقدّس بعد ذلك قيمة مضافة للسّلطة فيذهب عنها "التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبيّة" فتنشأ بهذا المعنى علاقة جدليّة بين السلطة والمقدّس، هي تمنحه أسباب الوجود وهو يمنحها أسباب الاستمرار والتعالي.

ويميّز جميل صليبا بين أنواع مختلفة من السّلطة، ومنها السّلطة النفسيّة أو السلطان الشخصي أي: "قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، لقوّة شخصيّته وثبات جنانه، وحسن إشارته، وسحر بيانه. والسلطة الشرعيّة وهي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم والوالد والقائد، وهي مختلفة عن القوّة، لأنّ صاحب السلطة الشرعيّة يوحي بالاحترام والثقة، على حين أنّ صاحب القوّة يوحي بالخوف والحذر. والسّلطة الدينيّة التي تظهر في شكل وحي منزّل على الأنبياء، أو قرارات المجامع المقدّسة أو اجتهادات الأئمة"[40]. "وبالتّالي فإن هذه السلطة هي في آن معاً قوة (Macht) وعنف وإكراهات (Gewlt)"[41]، ولا يعني مفهوم القوّة استعمالاً لعنف مادّي وإنما يعني أيضاً قوّة إقناعيّة أو قوّة مقدّسة، تتحقّق نجاعتها من خلال رصد آثارها على المحكومين، "وهذا ما حمل على تحديدها في صيغة وجودها الأوّلية كعلاقة بين قطبين تعيّن خصوصيتهما فروق مرتبيّة تجعل آمراً/ مرسلاً والآخر مأموراً/ مستقبلاً. وعلى أساس ذلك يقوم الآمر بتسيير المأمور وتوجيهه"[42].

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

---

[39]- ابن خلدون، المقدمة، ص 175

[40]- انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 670

[41]- جيرارا بن سوسان، جورج لابيكا، معجم الماركسية النقدي، ص ص 762-763

[42]- الموسوعة العربيّة لعلم الاجتماع، ص 418

- عنف محاك لعنف الجاهليين الذين بادروا بالإساءة إلى النبيّ وصحابته، شتماً وتكذيباً وإيذاء جسديّاً وحصاراً اقتصاديّا وتهجيراً قسريّاً[43].

- عنف مقدّس: اتخذ من الوحي أسباب شرعيّة دينيّة يستبيح بها "المؤمنون" دماء "الكافرين". ولهذا تستنسخ بعض الحركات الدينيّة اليوم مبرّرات عنفها من النصّ القرآني ذاته جهادا في سبيل الله أو تطبيقا لحدود مقدّسة.

وليست قوّة المقدّس في ذاته وإنّما في أثره على أنفس المؤمنين به والمسلّمين بأوامره.

"إن الإسلام الأوّل قد ربط بين الأمر والرضوخ له بالحجة والبرهان والشّورى والاجتماع فغلب التسليم والإقناع والولاء والاعتراف على السّيطرة، وبهذا أبعدت آليّة الإكراه والقهر على ممارسة السلطة"[44].

ولكن ذلك يجب ألا يخفي وجهاً آخر قامت عليه سلطة النبيّ إذ أنها لم تنسخ سلطة سيّد القبيلة وإنما احتوتها تدريجيّاً لتصير آليّة عمل إسلاميّة توحيديّة بعد أن كانت عقيدة الجماعة طوطميّة، لم يكن منكراً في العرف الجاهلي أن يغيّر رئيس القبيلة من معتقدات القبيلة التي يحكمها، وقد كان له القرار الأوّل والأخير في عمليّة الاستبدال العقائديّ من إله إلى آخر (نقصد من صنم إلى آخر)، ولذلك فإنّ مسألة التحوّل من عبادة صنم إلى عبادة إله، لم تكن تعني عامّة الناس في القبيلة وإنما هي متّصلة بقرارات سيّدها وأشرافها، ولذلك فالمواجهة ضدّ قبيلة كافرة هو في النهاية نتيجة قرار سيّدها ومشايخها وقرار القبول بالانضمام إلى الجماعة المسلمة أي إعلان إسلام القبيلة كان يتمّ على يد سيّدها وأشرافها أيضاً، ويأتي المقدّس بعد ذلك تبريراً لاختيارهم، وإنّ كل خروج عن القرارات السلطويّة لرئيس القبيلة يُعرّض الأفراد المارقين إلى العقوبات المختلفة كالخلع والطرد والتعذيب.

ولم يكن النبيّ بحكم انتمائه إلى عامة النّاس بمنأى عن تلك العقوبات، فمن اتهام النبي بكونه صابئاً وحنيفاً بمعنى الانحراف عن العقائد الطوطميّة السائدة[45] إلى عقوبات متنوّعة تطوّرت أشكالها وأساليبها بعد أن فشلت المفاوضات مع جَدِّهِ، ولو كان النبي سيّد قبيلة لما لقي معارضة من أفراد قبيلته في دعوته إلى دين جديد،

---

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

[44]- المرجع نفسه، ص 418

[45]- يقول جواد علي:" ونحن إذا تتبعنا ما ورد عن لفظة صبأ وصابئ في الموارد الإسلاميّة نرى أنّ هذه الموارد تفسّر لفظة صبأ بمعنى خرج من شيء إلى شيء، وخرج من دين إلى دين غيره. وتذكر أنّ قريشاً كانت تسمّي النبيّ صابئاً والصحابة الصبأة. أي الخارجين عن دين قومهم. وهي تستعمل لفظة الصابئة في كثير من الأحوال في معنى حنفاء، كالذي نراه في ربطهم إبراهيم بهاتين الديانتين، وعدّهم قدماء الصابئة في جملة الاستفهام، فإنّ هذا يدلّ على أنّ المراد من الصابئة بين العرب عند ظهور الإسلام هم المنشقّون الخارجون على ديانة قومهم، أي على عبادة الأوثان والمنادين بالتوحيد. وأما ما نراه من إطلاق الصابئة على الصابئة المعروفين في الإسلام، فإنما حدث في الإسلام." جواد علي، المفصل، ج6، ص 702

ولذلك فقد توازى الانتقال إلى عالم الخطاب النبويّ المقدّس مع اكتساب النبيّ صلاحيّات رئيس المجموعة المؤمنة بدعوته، فلا وجود لقطيعة حقيقيّة بين السّلطة الممنوحة لرئيس القبيلة المعتقد في الطوطم ورئيس القبيلة المعتقد في الله الواحد.

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

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

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

ولقد بيّن "دوركهايم" (Emile Durkheim) ازدواجيّة المقدّس من خلال هذه الخصائص في مظهرين: فالمقدس من ناحية يندرج في التعالي -إذ يتشكّل قوى خارجية عن عالم الإنسان متفوّقة عليه- رغم أصله الاجتماعي مثلما يجلّي ذلك تنوّع مآثره حسب المجتمعات والأزمنة، وهو من ناحية أخرى يتّخذ وجهاً مقدساً محضاً يضمّ النظام والخير والقيم، ومقدّساً غير محض يولّد الفوضى والشرّ والانتهاك. وحصيلة لذلك فالمقدس يوجد حيث يقع تصادم بين النّظام والفوضى وبين الخير والشرّ وبين القيم الملزمة والانتهاك الهدام.

فهو إذن خطّ مواجهة. وفي هذا التوجّه كان على دوركهايم أن يثبت أنّ الديني والمقدّس يصدران في نهاية الاستدلال عن النّظام الاجتماعيّ أمراً ممكناً ودائماً.

إنّ تحويل تلك الإكراهات والعلاقات الاجتماعية باتّجاه الكائنات والأشياء المقدسة يسمح بتكريسها (فهي تستمدّ سلطتها من خارج عالم الإنسان) واستبطانها بفضل الاعتقاد. وهكذا تساعد الآلهة على حسن تسيير الآلة الاجتماعية وصيانتها"[46].

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

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

إنّ الهزيمة السلطويّة والعقائديّة للجاهليّة "المدنّسة"، هي في الحقيقة انعكاس لواقع قضى بتفكك السّلطة القبليّة في أشكالها التقليديّة وتحطيم أصنامها من الوجهة العقائديّة، وهو ما أفضى إلى تدنيس نصّي للمقدّس الطوطمي وتحويل للثنائيات وفق نسق ضدّي، فأمّا بداية الدّعوة الإسلاميّة فكانت تقضي بطوطم مقدّس وعقيدة توحيديّة مدنّسة - طبعاً من وجهة نظر أعيان قريش الناطقين

[46]- جورج بالانديه، المقدس في منعطف المجتمعات التقليدية، (ترجمة حسن بن سليمان)، مجلة الحياة الثقافية، السنة 26، العدد 128، أكتوبر 2001، ص 8
[47]- فرويد، الطوطم والحرام، ص 34

الرسميين باسم السلطة القبليّة -، وأما الوضع بعد تغيير موازين القوّة فقد قضى في فتح مكّة بانقلاب المقدّس الجاهلي إلى مدنّس.

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

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

وسيؤكد الوحدانية الإلهية ويحذف في الشرك: من الآن فصاعداً، الله خالق كل شيء (القرآن 62/39) هو المصدر الوحيد للقدسي"[48]. وهي مقاربة تجعل من التحوّلات الطارئة على المقدّس الطوطمي والسلطة الحامية له تحوّلاً داخلياً أفضت إليه قوانين عقليّة خطط لها أصحابها وكانت الدعوة النبويّة استجابة لأفق فكري مشترك، بنى صرحه على أنقاض آلهة تحجّرت فتحطمت وتفرقت فذهبت ريحها إزاء قوّة توحيدية تنامت بفعل استراتيجيّات حربيّة وحسابات ناجحة وناجعة حقّقت في النهاية أهدافها.

خلاصة القول يمكن أن نتحدّث عن مسارين للسلطة والمقدس: الأولى تتخذ وجهاً قسرياً وسيلته العنف والإكراه، والثانية تتخذ وجهاً فكريّاً سبيله البرهان والإقناع، وهو الذي يبرّر وجهين للعلاقة بين المرسل

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

صاحب الوحي السماوي والمتلقي المؤمن: وجه عقلاني يتمثل في آليات عقلية، ووجه غير عقلاني يتخذ آليات حدسية وشعورية (الإيمان). وهو ما سيؤثّر على مسارات المقدّس والسّلطة في آن واحد: فالسلطة ستنقسم إلى سلطة عقلية وكارزماتيّة أساسها سحر القائد، والمقدّس يتّخذ وجهين: وجه عقلانيّ أساسه العقل الأكبر ومنه البحث في العقل الأسمى والعقل الكلّي، ووجه غير عقلانيّ يفضي إلى ولادة معرفة حدسيّة مركزها القلب والشعور.

ويقوم بين هذه التصوّرات المقدّسة نزاع على الحقيقة مثلما يقوم بين مختلف تصوّرات السلطة نزاع على موقع التحكّم في الرقاب وآليّاته. "يبقى أن نثير اللغز الذي يطرحه تواطؤ المقدّس والسلطة التقليديّة وتلك القرابة العجيبة بين نمطي وجودهما. فالسياسي مثل الدين بصفة عامة- يسهم في تقديم صورة موحّدة عن المجتمع (تبدو متماسكة) ومثاليّة-. إنّ العلاقة الوثيقة بين نظام العالم ونظام الأفراد في المجتمعات التقليدية تفرض رابطة وطيدة بين السلطة والمقدّس"[49].

ويعود هذا التلازم بين السّلطة والمقدّس إلى وجود عناصر سلطويّة داخل البنية الذهنيّة السائدة، فالحاكم يمتلك طاقة تعال مقدّسة، والمحكومون (الرعيّة) لديهم قابلية شعوريّة للتسليم بتلك السّلطة والخضوع لها، وتعود تلك العلاقة إلى طبيعة السلطة الرعويّة التي يكون "الهدف منها قيام "الراعي" بتوفير الغذاء لقطيعه، "والسّهر عليه وتحقيق نجاحه، كما أنّ هذه السّلطة لم تكن تفرّق بين أهمّية الفرد وأهمّية الجماعة إذ أنّ نجاة فرد بعينه قد تساوي نجاة جماعة بأكملها"[50].

والسّلطة تبدو في كثير من المقاربات أمراً حتمياً "فإدمون بلان" مثلاً يعتقد أنّه "لا تقوم لأيّ مجتمع قائمة ما لم يبن على سلطة سياسية تضمن تماسكه وتتخذ القرارات التي تهمّ المجموع. وإنّ الاعتقاد بإمكان ازدهار الناس بمعزل عن أي بنية يدل على أنتروبولوجيا فردانيّة من السهل دحضها"[51].

لقد عجزت الدعوة الإسلامية عن تحقيق أهدافها دون تكوين كيان سلطويّ، ففي المرحلة المكيّة عاش المسلمون أزمات متتالية صاروا في نهايتها عاجزين عن البقاء في مكّة، فكانت الهجرة نتيجة حتمية لضعف السلطة الإسلاميّة في مواجهة السلطة التقليدية، وكان فتح مكّة تتويجاً لمسار اكتساب السلطة وبلوغها ذروة

[49]- جورج بالانديه، المقدس في منعطف المجتمعات التقليدية، مرجع مذكور، ص 10
[50]- محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص 416
[51]- إدمون بلان، المجتمع والعنف، ص 162

قوّتها، فهل معنى ذلك أنّ المقدس لا يمكن أن يحقق انتشاره دون سلطة؟ أم أنّ المقدس في ذاته سلطة خارقة؟ وهل يمكن أن نتصوّر سلطة من دون مقدّس؟

4- خاتمة

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

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن إسحاق (أبو بكر محمد)، السيرة النبوية، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، ط1، بيروت، دار الجيل، (د ت).
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين)، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، 2002
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، السيرة النبوية، ط1، بيروت،، دار الجيل، 2003
- اسبينوزا (باروخ)، اللاهوت والسياسة، (ترجمة حسن حنفي)، ط1، بيروت، دار التنوير، 2008
- الأصبهاني (أبو نعيم)، دلائل النبوة، (تحقيق محمد رواس قعدجي، عبد البر عباس)، ط2، بيروت، دار النفائس، 1986
- الألوسي (محمود شكري)، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1994
- إلياد (مرسيا)، المقدس والمدنس (ترجمة عبد الهادي عباس)، ط1، دمشق، دار دمشق، 1988
- أوتو (رودولف)، فكرة القدسيّ، دار المعارف الحكميّة، بيروت، 2010
- بالانديه (جورج)، الأنتروبولوجيا السياسيّة (ترجمة علي المصري)، ط2، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2007
- بالانديه (جورج)، المقدس في منعطف المجتمعات التقليدية، (ترجمة حسن بن سليمان)، مجلة الحياة الثقافية، السنة 26، العدد 128، أكتوبر 2001
- بلان (إدمون)، المجتمع والعنف، (ترجمة الأب إلياس زحلاوي)، ط3، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993
- الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1989
- الجزار (المنصف)، المخيال العربي في الأحاديث النبوية المنسوبة إلى الرسول، ط1، تونس/ بيروت، دار محمد علي الحامي/ دار الانتشار العربي، 2007
- حسين (طه)، في الشعر الجاهلي، ط1، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1997
- دوران (جلبار)، الخيال الرمزي (ترجمة جيلبار دوران)، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1994
- سوسان(جيرارا بن)، لابيكا (جورج)، معجم الماركسية النقدي، (ترجمة جماعيّة)، ط1، تونس/ لبنان، دار محمد علي للنشر/ دار الفارابي، 2003
- شلحد (يوسف)، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1996
- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، ط1، بيروت/ القاهرة، دار الكتب اللبناني، دار الكتاب المصري، (د ت).

- الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الرسل والملوك، ط3، بيروت، دار صادر، 2008
- علي (جواد)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، بغداد، طبعة جامعة بغداد، 1993
- فرويد (سيجموند)، الطوطم والحرام، (ترجمة جورج طرابيشي)، ط2، بيروت، دار الطليعة، (دت).
- كايوا (روجي)، الإنسان والمقدّس، (ترجمة سمية ريشا)، ط1، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2010
- الكردي (محمد علي)، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ط1، مصر، دار المعرفة الجامعية، 1992
- مؤلف جماعي، الموسوعة العربيّة لعلم الاجتماع، ط1، طرابلس/ تونس، الدار العربيّة للكتاب، 2010
- Durkheim, (Emile), Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF., 5° ed, 1968
- Wunenberger (Jean-Jacques), Le sacré, 6éme édition, France, PUF, 2009

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com