# العنف والمقدس والحقيقة

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

## ملف بحثي

2015 / 10 / 24

تقديم:
حسن العمراني

المشاركون:

- محمد شوقي الزين
- عمار بن حمودة
- سمية المحفوظي
- محمد الخراط
- عبد الباقي الهنداوي
- نايلة أبي نادر
- عبد الله إبراهيم
- عبد السلام بنعبد العالي
- الزواوي بغورة
- عادل حدجامي
- مولاي أحمد صابر

في الإسلام المنسي وإمكانات الحين المهجورة

# الفهرس:


تقديـم..... 3
حسن العمراني

دراسات:

صنم الحقيقة ورمـز المقـدّس..... 5
محمد شوقي الزين

ذاكرة القبيلة وسـلطة المقـدّس..... 27
عمّار بنحمّودة

مـن العنف المقدّس إلى العنف الشـرعي..... 49
سميّة المحفوظي

العنف المُؤسِّـس في "التوراة" و"القرآن الكريم"..... 61
عبد الباقي الهنداوي

العنف، والمقدّس، والحقيقـة..... 73
نايلة أبي نادر

مقالات:

بيان العنـف..... 85
عبد الله إبراهيم

عنـف الوثـوقيّـة..... 87
عبد السلام بنعبد العالي

الهوية والعنـف..... 91
الزواوي بغوره

الفكر والعنف..... 101
حدجامي عادل

المقدّس ورهانات الغلبة..... 107
محمد الخراط

حوار مع المفكّر اللبناني رضوان السـيّد..... 113
حاوره: مولاي أحمد صابر

# تقديم

ذ. حسن العمراني

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

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

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

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

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

لا مناص من أنّ حصر المقدّس في الدين فقط قول فيه كثير من الابتسار، ويفتقر إلى الكثير من العلميّة، لأنّ المقدس يجد أقوى تعبيراته أيضاً في الإيديولوجيات السياسيّة والقوميّة والعقائديّة. ويرجع الفضل إلى رينيه جرار في استشكال العلاقة بين العنف والمقدّس ودراستها عبر استحضار مفاهيم الرغبة المحاكاتية والقربان، وتأكيده على أنّ الوظيفة الأساسية للمقدّس

والديــن بشــكل عام هي إقصاء العنف عبر طقوس التضحية التي تروم تحويــل العنف الذي يوجّهه الأفراد ضدّ بعضهم بعضاً إلى عنف مقدّس يُمارس ضمن طقوس احتفالية، وقد توفّق محمد أركون في توســيع هذه العلاقة من خلال الانفتاح على دور الحقيقــة ضمن نظامها اللاهوتي، أو ضمن نظامها الفلســفي العلماني في تســويغ الشرعيّة وإضفائهــا على مجمل أنواع اللجوء إلى العنــف والحــرب في مختلف الأزمنة والســياقات. فهو ما فتئ يؤكد على أنّه ليس من العــدل والإنصاف أن نحبس الأديان التقليديّــة وحدها في دائرة العنف الدائم لما يُســمّى الحروب الدينيّة. فأحد أهم مكتســبات المثلث الأنتروبولوجي (المقدّس، العنف، الحقيقة) تكمن في كونه ينقل إلى جميع نظم الفكر القديمة والحديثة ضرورة الأخذ بناصية التحليل الجذري لمفاهيم العنف والمقدّس والحقيقة، على أســاس أنّ هذه المفاهيم تُســتخدم كقوى غير منفصلة عن الإنتاج التاريخي للوجود البشري. إنّ طابع الحقيقة "المقدّس" يســمح، بحســب المواقف التاريخيّة وموازين القوى، إمّا بتقديم شرعنة مباشرة للجوء إلى العنف، أو يمنع هذا اللجوء عندما يهدّد بإلحاق الضرر بموقع الحقيقة ومستقبلها، على حد تعبير أركون.

فكيف يعمل هذا المثلث الأنتروبولوجي في جميع الثقافات والمجتمعات من أشدّها تخلفاً إلى أكثرها تقدّماً؟ وبأيّ معنى يــؤدي التأكيد من قِبل الديــن أو الإيديولوجيا الدنيويّة على أنّه مأوى للحقيقة التي تقدّم داخل ثوب مقدّس إلى الانخراط في العنف ضدّ المخالفين والخصوم؟ هل تتغير علاقة العنف بالمقدّس بتغيّر أنظمة الحقيقة اللاهوتيّة وغيرها؟

هل اســتعاضت الحداثة عن العنف المقدّس بالعنف المشروع الذي تحتكره الدولة وتضطلع بممارسته؟ هل عنف الدولة سائب أم هو عنف مقنّن ومؤطّر بالقوانين المتعاقد عليها؟

إنّ الوعي بخطورة هذه الإشــكالات والتســاؤلات الحارقة جعلنا نخصّص لها ملفاً ضخماً يتميز بعمق دراســاته وجودة مقارباته، على مســتوى الاستشكال أو الاستدلال، حيث حرصنا على أن تنهل هذه الدراسات من معين حقول معرفيّة متنوعة: فلسفية، وأنتروبولوجيّة وتاريخيّة، لكي نتمكن من الإمساك بتلابيب هذه القضايا المعقدّة.

# صنم الحقيقة ورمز المقدّس

## صراع الأيدولة والأيقونة في الثقافة الدينية وتداعياته الحضارية[1]

محمد شوقي الزين
باحث جزائري

**ملخص:**

يشــكّل الثالــوث: «الحقيقة، العنف، المقدّس» منظومــة ثابتة من حيث الهيكل ومنظومة ديناميــة من حيث الرهانات والصراعات. ثمة مســألة كبرى تأسيســية وحاســمة، جعلت من هذا الثالوث المفهومي ســيرورة تاريخية تجسّــدت في الأبنية المذهبية (علم الكلام، اللاهوت..) والتشــكيلات السياسية والدينية والاقتصادية (السلطة، رأس المال، الجهاد..)، ويمكن حصرها في ثقافة الصورة، من البدايات الفلســفية والمذهبية وحتى الاســتعمالات الإيديولوجية والإعلامية. الصورة هي عَصَب السجال الذي صاحب المذاهب الفكرية والدينية، وهي التي كانت وما تزال شرط إمكان العلاقة الثلاثية بين الحقيقة والعنف والمقدّس، حتــى أضحى مــن البدهي أن تكون الصورة هي الإطار النظري والعملي في الاشــتغال التاريخــي والإيديولوجي لهذا الثالوث المتشابك.

**مقدمة**

لأعلنهــا من أول وهلة كقول مأثور (maxime): الصورة هي عَصَــب الصراع المذهبي والديني عبر التاريخ، وتنظّم اليوم، خُفية أو خلســة، نظام التصوّر والســلوك في المدنية أو الحضارة. أقدّم في هذا الصدد فرضيتــين وحالة تاريخية. أمّا الفرضيتان فهــما: -1 الإنســان بطبعه يهوى الصورة أو يمقتهــا. إذا أحب الصورة (iconophile) فإنه يدعّمهــا بتطعيمات فنية أو بلاغية يجدهــا في التاريــخ الفني أو الديني، وإذا مقتها (iconoclaste) فإنه يســتبدلها بشيء آخر، يوازيها أو يضاهيها، ويكون عبارة عن الفعل (action) ضدّ التأمّل (contemplation) الذي يقتضي موضوع التأمّل وهو الصورة، أو القراءة الحرفية أو الظاهرية للنصوص في مواجهة التمثّل أو التصوير؛ -2 إذا كانت الصورة هي عَصب الوجود، وأنّ انتفاءها ســقوط في العدمية، وإذا كان وجودها عبارة عن ســحر وافتتان، بل قهر وطغيان؛ إذا كانت الصورة تتأرجح بين عدميتين: إمّا نفيها واســتبدالها بالفعل (رأس المال، الجهاد..) أو تدعيمها واســتغلالها سياسياً أو إيديولوجياً (صورة القائد كما كان الحال في الأنظمة الاستبدادية)؛ فإنّ الأمر الذي يلطّف الصورة، يحتفظ بها ولكن يتجاوزها، في «أوفيبونغ» (Aufhebung) يوفّق بين المتناقضات دون أن يستغرقها كليةً

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

أو يُنفي فرديتها وتعيّنها؛ أقول: إذا كانت الصورة (image) تقتضي كلّ هذه المتناقضات الآيلة نحو العدمية، وأنّ درأ هذه العدمية مرهون باستحداث شيء يؤول إلى الإيجابية والتكوينية، فإنّ هذا الشيء هو الشكل (forme) الذي تنبني عليه قيم التكوين والتشكيل (formation).

أمّا الحالة التاريخية التي تُبيّن السيرورة الملحمية للصورة، بين تبنٍّ وانتفاء، بين مصاحبة ومحاربة، فتتجلى في الصراع المذهبي بين الأيقونوفيليين (iconophiles)، والأيقونوكلستيين (iconoclastes)، بين محبّي الصورة وعُشاقها، وبين مبغضي الصورة ومهدّميها. أكاد أتجرّأ لأقول: إنّ المصير البشري، في الديانات والثقافات، يتوقّف في معظم هياكله وأبنيته وفي جوهره وعلة وجوده، على هذه الثنائية شبه المانوية، في الصراع المذهبي بين مدح الصورة والقدح فيها، بين الإعلاء من شأنها وتحطيمها. وفي ذلك علامة أو أمارة: السلوك المذهبي، المدوّنة التي يتبناها ويعتقد فيها، منظومة الأفكار التي يشكّلها ويوزّعها، نظام الفعل أو الأداء الذي يرعاه ويحرص على بسطه وتطويره؛ تساعد هذه العوامل كلها على فهم إذا كان هذا السلوك المذهبي «أيقونوفيلي» يهوى الصورة ويمجّدها، أو «أيقونوكلستي» يهوي بالصورة ويجمّدها. يتطلب الأمر إذن رسم فلسفة في الصورة تأخذ في الحسبان علاقة الحقيقة بالمقدّس وجبيرة هذه العلاقة، الهيكل الذي يدبّرها وأيضاً الروح الدفينة التي تحرّكها، وهي العنف أو الاستئثار بالقوة. تُبرز العديد من الشواهد الفلسفية العلاقة الإسمنتية بين الحقيقة والعنف (مارتن هايدغر، ميشال فوكو..)، وكيف تتدفق هذه العلاقة على إقليم المقدّس بأن تطبعه بثقافها (رجيس دوبري، مارسيل غوشيه..).

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

### الأيدولة والأيقونة: الصراع الخفي في فلسفة الصورة

يتطلب الأمر الرجوع إلى البدايات النظرية الأولى في الفكر اليوناني لمعرفة كيف تعرّضت الصورة إلى انفصال نظري بين «أيدولة» (gr. eidolon, fr. idole) و«أيقونة» (gr. eikôn, fr. icône) تسوسان اليوم الوعي والذاكرة. فما هو الفاصل بين الأيدولة والأيقونة الذي حدّد مسار ومصير التاريخ الفكري والمذهبي؟ وما المقصود بهما؟ هناك مجموعة من المدلولات المتداخلة لدوال غير واضحة المعالم جعلت من الصورة ذات طبيعة مبهمة ودلالة ملتبسة. لنتوقّف إذن عند هذه المدلولات ولنسعَ إلى معرفة كيف أتاحت الفاصل النظري والعملي المشار إليه سابقاً. كلمة الصورة في الأصول اللغوية والعريقة مربكة: فهي تارةً تحيل إلى شيء حسّي وملموس (eikôn) وتارةً أخرى إلى شيء متخيَّل أو مجرّد عن المادة (eidos, idea). هذا الفاصل

بين المحسوس والمجرّد هو من إيعاز أفلاطوني، لأنّ الفيلسوف الأثيني فصل بشكل شبه راديكالي بين الفكرة الناصعة بوصفها النموذج أو المثال، والمشابه في عالم الحس بوصفه النسخة المطابقة. ورد هذا الفاصل في المثال المعروف في الكتاب العاشر من «الجمهورية» عندما يتحاور سقراط مع كلوكون حول فكرة السرير ليخلص إلى أنّ ثمة ثلاثة أنواع (species)[2]: فكرة السرير الموجودة في التصوّر الإلهي، ثم السرير كما يصنعه النجّار بناءً على هذه الفكرة، وأخيراً السرير كما يرسمه الرسّام بناءً على السرير المصنوع. هذا التراتُب في الأنواع من شأنه أن يقصي الفن الذي هو محاكاة المحاكاة، أي تقليد السرير المصنوع الذي هو بدوره تقليد لفكرة السرير.

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

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

بما أنها تشكّل الوساطة، فهي شكل من أشكال القُربة («ليقرّبونا إلى الله زلفى»)، وهذه القُربة (في شكل قربان في التصوّر اللاهوتي العريق)، هي اقتراب من الأصل أو المثال باحتذائه ومحاكاته (mimesis): محاكاة بالتشبّه بالصورة («وقال الله:

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

لنعمل الإنسان على صورتنا كشَبَهنا (...) فخلق الله الإنسان على صورته»، سِفر التكوين، 1، 26-27) وبالتخلّق بالأفعال. بينما تحقــق الأيقونة مســافة بين المحايث والمتعالي، بين الوعي البشري والحقيقة الإلهية، فــإنّ الأيدولة تردم الفجوة بينهما بحيث يتّحد الحسي بالعقلي أو الإنســاني بالإلهي في رمز بلا مدلول هو الصنمية ذاتها. فهي قائمة على الاشــتباه والشــبهة لأنّ حلول العقلي في الحسي هو انتصار للحسي في نهاية المطاف، أي انتصار للســيمولاكر الذي يصعب التمييز فيه بين الحقيقي والمزيّف نظراً لاشتباه الأشياء واختلاط الصور. يتمتع السيمولاكر بدلالتين مختلفتين:

1 - دلالــة أمواج مبثوثة تنطلق مــن العالم نحو الوعي المدرِك له وينتج عن الاصطدام بين الأمواج والوعي معرفة بالشيء الخارجــي لهــذا العالم، وهذه فكرة لوكريتيــوس 98-55 ق.م (Lucrèce) طوّرها في كتابه «في طبيعة الأشــياء» (De rerum natura): «نرى أشياءً كثيرةً تبث أمواجاً واسعة، ليس فقط من أعماق ذواتها كما قلتُ، ولكن أيضاً من سطوحها، مثل اللون»[3]. الســيمولاكر في هذه الدلالة هو جســم لطيف وشــفاف ينبعث من الأشــياء ويخترق الوعي والإدراك ليُكســبه معرفة بهذه الأشياء؛

2 - دلالة الأيدولة بوصفها الشيء الذي يحل محلّ النموذج، ولا يحيل إلى شيء آخر سوى كونه يوهم بوجود شيء لا وجود له في الحقيقة. يعطي أفلاطون في محاورة «السوفسطائي» مثال التمثال الذي تراه العين صغيراً عن بُعد، وهو في حقيقة الأمر أكبر من ذلك. هذه الرؤية الملتبســة عبارة عن ســيمولاكر لأنها ناتجة عن خداع البصر أو الحواس عموماً، فتجعل من الأبعاد العادية أبعاداً قصوى أو دنيا.

عندما نتأمل جيّداً، نجد أنّ الســيمولاكر يؤدي بهذه الدلالــة الثانية دور الأيدولة. فالأيدولة تنفي النموذج لتحل محلّه، والأيقونة تحتذي النموذج لتثبّته وتخلّده. هذا التحديد المبدئي من شــأنه أن يبرز الخطورة التي استبدّت بالتاريخ الديني بين مذهب يريد تثبيت الأصل وتخليده ومذهب يريد الحلول محل الأصل بمحوه وطمســه. المذهب الأول الآخذ بالأيقونة من شــأنه أن يعترف بالمســافة الكائنة بين الأصل والفرع أو بين النموذج والنســخة، وتتيح هذه المسافة عملية التفسير والتأويل والرمز والمجاز والاستعارة، أي كل الأدوات النظرية والأساليب البيانية التي تجعل من الأصل شيئاً غير محدد، متعالياً، غير قابل للقبض أو الحسم، ودائم القراءة والتأويل والأقلمة في السياقات التداولية المتنوّعة؛ فيما يأخذ المذهب الثاني بالأيدولة التي لها نزوع إلى تقليص المســافة بين النموذج والنسخة، ويكون ذلك بتقنيات ظاهرية ترفض التأويل والقياس والمجاز وتأخذ بحرفية النص، بظاهر النص كما هو. وســنرى لاحقاً كيف أنّ هذا الفاصل بين الأيقونة (استنســاخ الأصل) والأيدولة (استحضار الأصل) طبع التاريخ الديني من أيّ ثقافة كانت: مسيحية أو إسلامية.

لفهم المآل التاريخي لا بدّ من تقصي التكوين الجنيالوجي لهذا الصراع الخفي في اعتبار ســؤال الصورة. كان هم أفلاطون تشــكيل أنطولوجيا في الصورة تأخذ في الحســبان الفكرة الناصعة التي هي النموذج والقادرة على الخلود في الزمن عبر النسخ المتعددة والمتنوّعة. الفيلســوف (صورة ســقراط في الوعي الأثيني) هو الضامن لديمومة هذا النموذج عبر الوســائل التربوية

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

القائمة على حركة الروح بالكلام والتبادل الشـفهي (اللوغوس)؛ بينما يمثّل السوفسـطائي صورة المراوغ الذي له البراعة في جعل الأشياء المزيّفة أشياءً حقيقية في عيون الناظر أو المتلقّي، بأن يجعل النسخة هي النموذج والنموذج هو النسخة في قلب ماكر لسـلّم القيم؛ ويستعمل في ذلك أدوات من شـأنها الانتصار لهذا القلب/الانقلاب على النموذج ومن بينها البلاغة بلحن القول وزخـرف الكتابة. نرى بدون لُبس انتقال سـؤال الصورة من المضامين الأنطولوجية في تميّز النموذج عن النسـخة إلى المضامين السياسـية والاجتماعية في تميّز الفيلسوف بالحجّة والبرهان عن السوفسطائي بمفاتن الشعر والفن والبيان: «أحب أن أخبرك ما إذا كان السوفسطائي ساحراً مرئياً ومقلّداً للوجود الحقيقي»[4].

تنعتُ المحاورة السوفسـطائي بالسـاحر المرئي لأنه، على غرار عصا الساحر في المشهد الموسوي (الإنجيلي أو القرآني)، يُظهر خلاف ما يُبطن في عيون الناظر، وبأنه يقلّد الأصل لا ليضمن له الديمومة والخلود عبر النسـخ المتواترة (الأيقونة)، وإنما ليقلبه فينقلب عليه ويحل محلّه بنفيه وطمسـه (الأيدولة). ثمة في الأيدولة لعبة سـحرية كالحرب التي هي خُدعة، بحيث نتعجّب من القدرة على التحوّل الحرباوي (من الحرباء)، وهذه المظاهر كلها تميّز الأيدولة وتجعلها عبارة عن أصل بلا أصالة أو الليس (العدم) وقد أصبح أيساً (الوجود)؛ لأنّه من الأشياء المفقودة تبني أوهاماً كبيرة: التمويه والخداع نظامها ونمط اشتغالها. تنخرط تحت الأيدولة مجموعة من المفاتيح اللغوية (jeux de langage) بتعبير فتغنشتاين لأنها تشكّل مع الأيدولة شبهاً عائلياً (air de famille) ينتمي إلى الفصيلة عينها، ويمكن تحديد هذه المفاتيح فيما يلي: الفانتاسما (fantasme) وهي الشيء المشّع بظهوره في النور. كانت العبارة اللاتينية «ليس كل ما يلمع هو ذهب» (non omne quod nitet aurum est) تدل على الفانتاسـما بوصفها شيئاً مثيراً وخلاباً وجذاباً، ولكنها لا تختزن على أية قيمة ملموسة؛ فهي بمثابة العُملة المزوّرة بلا قيمة في سوق التداول.

كذلك، يرزح السيمولاكر أو الإيهام (simulacre) تحت نظام الأيدولة كما رأينا سابقاً بحكم أنه يصنع واقعاً ليس له سند مرجعي أو نموذجي، أو لنقل إنّ ما يصنعه من نُسخ يحل محل النموذج بمحوه. كيف لا يمكن أن نرى في نظام الأيدولة حلول المذهـب الديني محل الأصل أو اللحظة الأولى التي انبثقت منها التجربة الروحية مثل الوحي باحتكارها والحديث باسـمها؟ يمكنني القول إنّ المذهب الديني يؤدّي دور الأيقونة عندما يكون مجرّد تأويل للأصل بإعادة إنتاجه وتخليده عبر الشعيرة أو الشريعة أو القصيدة أي عبر مجموعة من الممارسات الخطابية والرمزية التي تمنح للأصل علة وجوده وديمومته؛ ويؤدي دور الأيدولة عندما ينقلب على هذه اللحظة ويكون لسـان حالها والناطق باسـمها، بحيث يفرض صورة واحدة أو تصوّراً واحداً: ظاهري في مبناه، أحادي في معناه، لا يحيل إلى سواه، متصلّب في هيكله، صنمي في هيبته، لا يتيح تأويلات لأنّ الواحدية التي يقوم عليها تنسف من أساسها كل التنويعات الممكنة. هناك نوع من الختم (tupos) في شكل نمط أو أثر أو صك أو دمغة أو نقشـة يطبع في الكائن أو الفرد علامته البارزة. يقع الختم في الفاصل بين الأيقونة والأيدولة، فهو وجه أيقوني إذا كان الغرض منه التدليل على حقيقة متعالية وقد طبعها في الأجسـاد (الختان في الممارسـات الشـعائرية اليهودية والإسلامية) والتصوّرات (مجموعـة من الأحـكام والتصديقات المتداولة)؛ وهو وجه أيدولي إذا كان المراد به التدليل على نفسـه في تبرير ذاتي (auto-justification) لا يحتكم إلى أية سيادة خارجية، لأنّ هذه السيادة تتوقف عندها، في محض كينونته وماديته.

4 ـ أفلاطون، «**محاورة السوفسطائي**»، في: **المحاورات الكاملة**، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 234

الفاصل بين الأيقونة والأيدولة صعب التحديد، ونظرياً وتاريخياً هناك ممرّات ودهاليز بينهما، حيث الأيقوني قد يرتدّ إلى أيـدولي عندمـا يحتكر الأصل ويحل محلّه وهو يزعم الحديث عنه؛ والأيدولي قـد يوهم بأنه أيقوني يحيل إلى شيء آخر مثلما تحيل العلامة إلى الشيء سيميائياً. ندرك من هذا التحديد المبدئي أنّ حُكم الأيدولة أخطر من حكم الأيقونة، لأنّ الأيقونة يمكنها أن تصبح أيدولة عندما تتوقف عن التعبير عن حقيقة خارجية أو متعالية لتزيحها نحو ذاتها في تعبير خاص لا يحيل إلى سواه؛ لكنّ الأيدولة تبقى أيدولة بالمراوغة والتنكّر في زي الأقنعة والقناعات. هذا ما يفسّر احتراس أفلاطون من السـقوط على عتبة الافتراس أو الإفلاس إذا ما هو أعطى، ولو قليلاً ومن باب حُسن الظن، مصداقية للأيدولة التي لها مترادفات عدّة: السيمولاكر أو الإيهام، السوفسـطائي، الفنان، الشيطان، إلخ. الصرامة التي فصل بها أفلاطون الأيقونة عن الأيدولة هي راديكالية وحاسمة، لكنّه لم يفلح في تمديد هذا الفصل الجذري، لأنّ الرهانات المذهبية عبر التاريخ والتطوّرات النظرية والمعرفية لم تحافظ في كلّ مرة على هذا الفصل الجذري، بل أدخلت عليه تعديلاً استراتيجياً في صيغة شبه أكسيمورية (oxymoron)، تناقضية في الظاهر، في شكل الفصل/الوصل بين الأيقونة والأيدولة. ويصدّق ذلك، مثلاً، لجوء الكنيسة الكاثوليكية في زمان الإصلاح البروتستانتي إلى الإصلاح المضاد (Contre-Réforme) عبر تبنّي الفن، العدوّ اللدود للفكرة الناصعة والروحية الخالصة في المعجم الأفلاطوني.

**الحقيقة والمقدس: ما بال الهيكل لا يتغيّر في الهيئة؟**

لم يفلح الفاصل الأفلاطوني في اسـتبعاد الفن عن الحقيقة وفي إقصاء الأيدولة من المدينة المقدسـة التي أنعتُ بها مجازاً المخيـال الدينـي في اكتسـاحه لأقاليم سردية وعملية مـن الحياة البشرية. لا شـك أنّ أنطولوجيا الصورة كـما تبدّت في المتن الأفلاطوني لم تكن ذات مضامين دينية وإنما ذات أبعاد فلسـفية وسياسـية، اقتضتها المدينة (أثينا) والأغورا (النقاش العمومي) في رسـم معالم الصور النظرية والعملية للإنسـان اليوناني. لكن، مع ظهور المسـيحية وتبنّيها من طرف الإمبراطورية الرومانية، فإنّ سياسـة الصورة انقلبت رأسـاً على عقب؛ فلم يكن الهمّ النظري هو بلوغ الفكرة الناصعة كما أرادها الفيلسـوف الأثيني، ولكن تعزيز العقيدة وتجسـيد الألوهية في العالم. وأحسـن خليفة في تجسـيد هذه الألوهية بعد المسيح هو الفن. لم يتطوّر الفـن بالدرجة القصوى والبارعة مثلما تطوّر تحت إيعاز من مؤسسـة دينية قوية ومهيمنـة في البراديغم اللاهوتي الذي رزح تحته الغرب قرابة 1500 سـنة، هذه المؤسسـة التي وضعت نظاماً تراتبياً قاعدته عامة المجتمع وهيكله مختلف المجمّعات الدينية (Conciles) من قساوسة ورهبان، وهرمه البابا بوصفه لسان العقيدة. لفهم كيف وصل الفن إلى التعبير عن الحقيقة الدينية في عصر النهضة الأوروبية وبعدها، فإنّ الرجوع إلى التاريخ المذهبي في تبني الصورة أو رفضها هو طريقة جوهرية في هذا الفهم التاريخي.

يعود الفضل إلى منصور بن سرجون المعروف باسم يوحنا الدمشقي (676-749م) في تبني ثقافة الصورة باعتبارها مجلى الألوهية في العالم، وأنّ انتفاء الصورة هو خراب العالم وسقوطه في العدمية. لا يتجلى الإله سوى في الصور، والعالم هو مجموع الصور الثابتة والمتحرّكة. لا بُدّ أن يسري الخير في العالم، ولا ينتشر الخير ويتوزّع سوى بوجود الصور كدعامة (support) يتصل بها الإله بالعالم ويوزّع في أركانه وأطرافه الخير والمحبة. وجود الصورة هو إذن شيوع الخير وانتفاؤها هو انتشار الشر. كان هذا مسـوّغاً كافياً في أن تتبنّى المسـيحية الصورة خصوصاً في مجمّع نيقية (Concile de Nicée) سـنة 789م. في تحديده لمفهوم

الصورة، يكتب يوحنا الدمشقي: «ماهي الصورة؟ الصورة هي تشابه ومثال وشكل شيء ما؛ تُبرز في ذاتها ما تمثّله، لكن لا تشبه الصورة النموذج في كلّ الأحوال، أي الأمر الذي تمثّله ـ لأنّ الصورة هي شيء وما تمثّله شيء آخر ـ ونرى بوضوح الاختلاف الكائن بينهما، لأنّ أحدهما ليس الآخر وعكسه»[5]. ما يُبرزه هذا التحديد هو الاعتداد بالأيقونة التي تختلف عن الأصل أو النموذج وتمثّله فقط، أو هي موطن التمثّل الذهني أو الروحي لهذا الأصل أو النموذج.

على الرغم من الالتباس في تحديد ماهية الصورة بين التشابه مع الأصل (النموذج والنسخة)، وفي الوقت نفسه التميّز عن هذا الأصل (ليست النسخة هي النموذج)، إلا أنّ مفهوم الأيقونة بوصفها مجلى النموذج (لا يتماهى معها بأي شكل من الأشكال) كافٍ لإبراز استحالة أن يقوم التصوّر الديني على الأيدولة أي على التشبيه والاشتباه؛ ولكن يقوم من وجهة نظر لاهوتية (المسيحية) أو كلامية (الإسلام) على التنزيه بحكم عدم التطابق بين النسخة والنموذج، أو من وجهة نظر هيرمينوطيقية بين التأويل والنص، أو من وجهة نظر أنثروبولوجية بين الإنسان والإله. تتيح الصورة معرفة معيّنة بالحقيقة المتعالية ولا تقتضي التماهي معها أو القبض عليها. هنا تلتقي أنطولوجيا الصورة (نمط الوجود) مع أبستمولوجيا الغايات التي تصبو إليها (نمط المعرفة): «لكي يرتقي إلى المعرفة، لكي تصبح الأشياء الخفية ظاهرة ومعروفة من قِبل الجميع، تمّ ابتكار الصورة لغرض المنفعة والإحسان والسلام؛ لكي نكتشف المعنى الباطني للحقائق المنقوشة على المسلّات والمعالم التذكارية، لكي نرغب في الخيرات ونبحث عنها، ونكره الآلام والشرور ونمقتها»[6]. المغزى من الصورة هو لمعرفة الأشياء الحسية أو العقلية أو الروحية أو الإلهية، ووجودها يضمن الانسجام النظري والعملي، لأنها الدليل والمرشد، ولأنها الأيقونة التي تسمح بوجود الخير في العالم، نظراً للتركيبة الصُوَرية لهذا العالم، فهو لا ينفك عن الصور المتحوّلة وعن الأشكال (الطبيعية، الفكرية، الروحية..) التي تؤسّس جوهره وبنيته.

وضع يوحنا الدمشقي نمطية (typologie) في تبيان أنواع الصور وحصرها في ستة: 1 - الصورة الطبيعية، وهي نشأة الإنسان من عناصر الطبيعة؛ 2 - الصورة المثالية، وهي الأشياء الأزلية والأبدية الكائنة في علم الله؛ 3 - الصورة المقلّدة، وهي صدور الإنسان على صورة الإله تبعاً للآية الإنجيلية من سِفر التكوين المذكورة سالفاً؛ 4 - الصورة المتمثَّلة، وهي ما يتمثّله العقل بناءً على ما يعطيه الحس من انطباعات؛ 5 - الصورة النبوية، وهي ما تراه الروح من وقائع مقدسة أو أحداث قادمة؛ 6 - الصورة المتذكّرة، وهي ما يستحضره الإنسان من أشخاص الماضي وأفعالهم وملاحمهم (الأنبياء أو الأولياء مثلاً). الغرض من هذه النمطية الصُوَرية هو لتبيان المغزى من وجود الصورة ومختلف الدعامات التي تستند إليها أو المجالي التي يتجسّد فيها الخير. إذا كانت الصورة قائمة في جوهرها على التقليد بحكم أنّ الأيقونة هي النسخة المشابهة للنموذج، فلأنّ البُغية منها هي تقليد الإله في أفعاله وتحقيق الفضائل الإلهية في النفس. وهذا هو الخير الذي كان يتحدث عنه يوحنا الدمشقي والذي بدونه، أي بدون تجلي الإله في العالم، فإنّ هذا الإله يسقط في العبثية والعدمية. كان دفاع الدمشقي عن الصورة مسوّغاً حاسماً في تبنّيها نظرياً وعملياً وعقائدياً.

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

6- Ibid., p. 77

لكن كيف توصّل الدمشـقي إلى الولع بالصورة وتبريرها مذهبياً الذي مهّد الطريق نحو تبنّيها عقائدياً من طرف مجمّع نيقية، بينما ينصّ الكتاب على خطورتها وضرورة رفضها؟ مسوّغ ذلك آية إنجيلية من سِفر الخروج: «لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً، ولا صورة ما ممّا في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض» (الإصحاح 20، آية 4). يكمن عَصَب المشـكلة في الطبيعة الملتبسة للصورة (تشبه النموذج ولا تماثله في الوقت نفسه)، وفي أنّها لا ترتقي إلى الحقيقة المتعالية نظراً لتركيبتها الحسية (رسم أو نحت أو تصوّر) التي كانت مرفوضة أصلاً عند الفيلسوف الأثيني. يفسّر ريجيس دوبريه هذا الحظر الذي تعرّض إلى خروقات من أجل اسـتراتيجيات في الهيمنة والتوسّع التي بذلتها الكنيسة في عزّ سطوتها اللاهوتية والسياسية. لكـنّ ثقافة الصورة في الأركيولوجيا الدينية أعرق من ذلك: «لقد جاء في التوراة: «إنهم لضالون أولئك الذين يخدمون الصور»، «اللعنـة عـلى من صنع صورة منحوتة»، «أحرقـوا بالنار الصور المنحوتة». إنّ الإلحاح في اللعنـة جعلنا نحسّ بحضور الخطر. فثمة على ما يبدو تهيّج في العقاب الذاتي. وما لا يوجد بالممارسة ليس بحاجة إلى التحريم. ونحن نعرف أنّ معبد سليمان كان يحتوي على تماثيل للثيران والأسود (بل نحن نعاين واجهة المعبد في بعض نقود الحرب اليهودية الثانية). ولقد تم العثور، عدا الأشكال الهندسية والتزيينية المباحة، على تصاوير يهودية ذات تأثيرات إغريقية وشرقية تخرق مبدأ التحريم، وذلك في القرون الأولى من التاريخ»[7].

الافتتـان بالصـورة هو أمر كامـن في الطبع البشري، لأنّه مخلوق على الصورة (آية سِـفر التكوين)، أيـاً كانت طبيعة أو صيغـة هـذه الصورة؛ ولأنّ الافتتـان بالصورة ذهنياً أو نفسـياً انتقل إلى اسـتعمال الصورة إيديولوجياً أو سياسـياً من أجل الهيمنة أو السـيطرة أو الإفحام والقهر. الصورة هي بلاغة هدفها الإغراء أو الإغواء. لكن يبدو أنّ التحذير الإنجيلي كان يقصد الأيدولة وليس الأيقونة، وهذا ما فهمه يوحنا الدمشقي عندما أعلى من شأن الصورة، ومجمّع نيقية عندما أجازها في الشعائر والمؤسسـات الدينية في ردّ فعل ضدّ مجمّع هيرية (Concile de Hiéreia) بالقرب من القسـطنطينية (اسطنبول حالياً) الذي شـنّعها وحرّمها سـنة 754م. إنّ السجال المذهبي والصراع الطائفي حول الصورة حدّد بشكل هيكلي نظام التصوّر لدى الغرب بين مشـايع الصورة (الأرثوذكسـية والكاثوليكية) والرافض لها (مع ظهور الإصلاح البروتستانتي)؛ وندرك هذا الصراع في اللهجة عندما تمّ تكفير يوحنا الدمشقي بهذه العبارات: «اللعنة على المنصور [يوحنا الدمشقي] الذي له اسم يوحي بالخراب، والذي يؤمن بعقائد محمّدية (إسـلامية)، اللعنة على المنصور الذي خان المسيح، اللعنة على عدوّ الإمبراطورية، فقيه الكفر والإلحاد، عبد الصور»[8].

هـذا الـصراع بين المجمّعات الدينية في تبني الصورة أو رفضها جاء نتيجة الانقسـام إلى فئتين متعارضتين: الأيقونوفيليون (iconophiles) وهـم المدافعـون عـن الصورة بحجج عقلية أو دينيـة مفادها أنّ الخير يتجلى في العالم عبر الصور (حسـية، ذهنية، روحية) وأنّ انتفاءها هو سقوط العالم في الشر؛ والأيقونوكلستيون (iconoclastes)، وهم المعارضون للصورة في كونها لا ترتقي إلى الحقائق المتعالية وأنّها مجرّد شيء حسي لا حياة فيه ولا أثر. جاء حوار الطرشـان بين الفئتين في كونهما لم يتحدثا

7- دوبريه، **حياة الصورة وموتها**، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، 2007، ص 60

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

عن الشيء نفســه: بينما كان الأيقونوفيليون يقصدون الأيقونة، فإنّ الأيقونوكلســتيين كانوا يقصدون الأيدولة. عَصَب المعضلة المذهبية في التاريخ الديني هي صعوبة التمييز في الصورة بين الأيقوني والأيدولي، وهذا مجمل الالتباس والصراع. كيف التفريق إذن بــين الأيقونة والأيدولــة؟ جنّدت كلّ فئة البراهين النظرية والعملية، العقلية والنقلية، في قبول الصورة أو نفيها. لا يتعامل الأيقونوفيــلي مــع الصورة بوصفها أيدولة، أي مجرّد صنم حسي في ماديته الفظة والمبتذلة، ولكن بوصفها أيقونة تعبّر عن شيء خفي أو جلي، عن شيء باطني أو متعالٍ، إلخ. فالأيقونة تُخفي ذاتها لإبراز الشيء الذي تحيل إليه، فيما الأيدولة تُخفي الشيء الذي من المفروض أن تحيل إليه لتدلّ على نفسها فقط.

هذه العلاقة العكسية بين الأيقونة (علامة تدلّ على دلالة خفية أو متعالية) والأيدولة (علامة تدل على ذاتها) هي التي بإمكانها الفصل في الصورة بين المتشــابه (الأيقونة) والمشــتبه (الأيدولة)، بين الصورة التي تمتثل (تقليد) والصورة التي تتمثّل (امتلاك). علاوة على ذلك، تؤدي القصدية دوراً بارزاً في التمييز في الصورة بين الأيقوني والأيدولي. عندما نســتحضر من جديد الآية: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» (الزمر، 3)، فإنّ «القصدية» بالمعنى النظري/الفينومينولوجي أو «النية» بالتعبير الفقهي هي التي تضمن هذا الفاصل بين العلامة الدالة على حقيقة أو فكرة متعالية والصنم الدال على ذاته في محض شيئيته الحســيّة. لا معنى لهذه الشيئية الحســيّة في ذاتها، لأنّ القصدية تتوجّه إلى وضع أنطولوجي أعلى وهو الاقتراب (القربة) من النموذج أو الأصل. فهي تتجّه نحو عالم أرقى بوســيط رمزي له بُعد أيقوني يلتئم وطبيعة الإنســان في الترميز والسَنبلة[9]، بحكم أنه «حيوان رمزي» بتعبير فيلســوف الثقافة الألماني إرنســت كاسيرر. معنى ذلك أنّ الإنسان يحوّل الشيء إلى رمز (أيقونة) ولا يجعل الشيء مجرّد شيء (أيدولة). استنكر الأيقونوكلستيون الصورة لأنّهم حصروها في الطابع المادي لا في البعد الرمزي؛ بينما يؤكّد الأيقونوفيليون على رمزية الأشياء وأنّها أشياء لحقائق أخرى تحيل إليها وتستدعي التأويل.

جاء الســجال المذهبــي بين الفئتين في كون الأيقونوفيلية تحتجّ بأنّ تجليات الحــق في العالم لا بُدّ أن تمرّ عبر رموز وصور وتقتضي التأويل بإرجاعها إلى مصادرها المتعالية الأولى. لا يفقه الإنسان الأمور المتعالية أو المتوارية نظراً لأنّه محكوم بالتناهي الزمــاني والمــكاني الذي يفرض عليــه نقل الوقائع أو الأشــياء من الدلالة الحســيّة إلى الدلالة المجازية والرمزيــة، وهذا النقل

9- عندما أوردتُ في خاتمة كتابي «الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب» (منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، دار الأمان، 2014) عنوان «السُنبلة والرمز»، فكنتُ أقصد السُنبلة (بضم السين) وهي النبتة (لأربطها بنظرية يوهان غوته حول النبات وإسقاطه على فكرة تطور الحضارة، والتقارب الألسني مع «السنبلون» اليونانية و«الشبولت» العبرية)؛ لكن صبحي حديدي (جريدة «القدس العربي»، 17 مايو 2014) قرأ السَنبلة (بفتح السين)، وكان يفكر حتماً في تعريب كلمة الترميز (symbolisation). أعترف أنني لم أكن أقصد ذلك، ولكن فكرة "السَنبلة" التي قرأها صبحي حديدي سهواً أو هكذا بدت له في معرض قراءة الكتاب، أتاحت لي اكتشاف شيء، في سياق نظرية شلايماخر والتي أكدّ عليها مترجمه الفرنسي وأحد كبار المنظرين للترجمة أنطون برمان (Antoine Berman)، هي أنّ الترجمة التأصيلية (التي يعتمدها الفرنسيون في ترجماتهم) هي في العُمق ترجمة إثنومركزية (ethnocentriste)، تسحق منطوق الآخر ورؤية العالم التي يحملها، نحو "ترجقلمة" (هكذا أعرّبها: الترجمة+الأقلمة Tradaptation)، من اقتراح منظر آخر للترجمة وهو جون رونيه لادميرال (Jean-René Ladmiral) تجعل من منطوق اللغة-الأم في علو تقني وثقافي على لغة الأجنبي المراد ترجمته. لهذا السبب هاجم شلايرماخر بعنف، وأيضاً أنطون برمان، هذه الترجمة التأصيلية التي تنفي، بشطحة نرجسية، منطوق الآخر بمنطوق ذاتي لا يعبر، في نهاية المطاف، سوى عن ذاته في الأصالة الوهمية للسانه، والتمتع النرجسي بلغته (ترجمة «أيدولية» إن صح التعبير)؛ بينما الغرض من كلّ ترجمة هو النظر في رؤية الآخر للعالم من خلال لغته ورموزه، وهو أمر أكد عليه فلهلم هومبولت (Wilhelm Humboldt)، مقتفياً أثر شلايرماخر، في دراسته المقارنة للغات. وبالتالي، أفادتني قراءة صبحي حديدي (وأشكره على ذلك) في أن نجعل من الترميز هو السَنبلة (بفتح السين)، لنبقى في إطار المرجعية للثقافات والألسنة التي نترجمها إلى اللغة-الأم. تبقى معرفة ما المقصود بالسَنبلة (بفتح السين) من وجهة نظر أن نطبق صورة النبتة السُنبلة على قضايا أدبية أو فكرية، وتؤدي في الوقت نفسه دلالة الترميز بالمعنى الأعجمي، سليل السنبلون (sumbolon)اليوناني، والذي كان يعني في الأصل تقسيم شيء إلى حصتين متساويتين، وبمعنى أعم وجود شيئين متساويين: أحدهما ظاهر، يدل على شيء باطن، يرمز له ويحيل إليه: مثلاً الميزان رمز العدالة. فكيف ستكون "السَنبلة" من وجهة نظر تقنية ونظرية؟ هذا ما لم أكن أتوقعه، ورغماً عني سأفكر فيه.

(استعارة) تضمنه الصورة بوصفها الحد الفاصل/الواصل بين الحسّ والمعنى أو بين الرمز والمرموز. عندما ترفض الأيقونوكلستية الصـورة، فإنها تتنكّر للطبيعة البشرية التي لا يمكنها اسـتحضار المتعالي سـوى في رموز قابلة للمجـاز والتأويل. الحديث عن المتعـالي لا يقـول دائماً ما هو، لا في خطاب ولا في تصوّر، لكن يمكن أن يدركه بوسـائط يضمنهـا الرمز والمجاز. لهذا الغرض لم يجعل الأيقونوفيلي من الصورة هي الحقيقة المتعالية ذاتها، وإلا سقط في الأيدولة والصنمية، ولكن جعل منها الوسيط الرمزي أو المجلى الأنطولوجي الذي يستقطب في حيّزه تجليات الحقيقة المتعالية في أشكال متنوّعة من الترميز: وحي، إلهام، عبقرية، فكرة خارقة، قوة خالقة وغيرها من التعبيرات الرمزية والثقافية.

ما يقوم به الإنسـان هو أقلمة الحقيقة التي تفوقه نظرياً وأنطولوجياً مع نظامه في الترميز والتمثيل والسَنبلة، لأنّ هذه الحقيقة إذا بقيت متعالية فلا يدركها أبداً سـوى في أوهام أو شـطحات تحيله إلى أغوار ذاته وانفعالات نفسـه، أي أنّ هذه الأوهام والشطحات والانفعالات هي ذاته في مرآة ما يعتقد فيه. من شأن الصورة أن تجد التوازن بين طبيعة الإنسان المجبولة عـلى التصويـر (وهو المخلوق على الصورة) والحقيقـة المتعالية غير القابلة للإدراك الحسي والعقـلي والخيالي. معنى ذلك أنّ الأيقونوكلسـتي الرافـض للصورة لا ينفك هـو الآخر عن الترميز والتصوير، لأنّ الدلالة الحرفية التي يسـتنبطها من النص هي أيضـاً صـورة متمثّلة. إذا كان يرفض الصورة فإنّه يسـعى إلى تعويضها بشيء يضاهيهـا دون أن يكون مماثلاً لها، ويكمن ذلك في العلامة (signe)، ويفسّر هذا الأمر اعتداد الأيقونوكلسـتي بالقراءة الحرفية (الظاهرية) للنص تسـتبعد التصوير والتأويل وغيرها من تقنيات السَـنبلة والتمجيز (métaphorisation). من شـأن العلامة أنها تسـتحضر الفكرة أو الشخص ولا تمثّلهما حسـياً بالرسـم أو النحت أو التصوير. كان هذا مثلاً مَيل البروتستانتية إلى نزع اليسوع من الصليب وخلوّ الكنائس من تماثيل العذراء والمسيح، على العكس تماماً من الكنائس الكاثوليكية العامرة بصور المشاهد الإنجيلية وتماثيل العذراء والمسيح وأضرحة الأولياء والقديسين.

لكن رغم أنّ العلامة تشغُل عند الأيقونوكلستي ما تشغُله الصورة عند الأيقونوفيلي، فإنّ العلامة تحمل أيضاً بعض التمثّل في اسـتحضار الأشياء الغائبة: «تصبح العلامة شكلاً، وفي عالم الأشكال، تُحدث مجموعة من الصور وقد انقطعت عن أصلها»[10]. معنى ذلك أنّ العلامة ليست شيئاً مجرّداً، بل هي شيء محسوس وقد استقل عن الأصل، أي إمكانية أن تصبح أيدولة. لتفادي الوقـوع في الأيدولـة (الصنميـة، الوثنية، المادية..)، فـإنّ الأيقونوفيلي يتحدث عن الأيقونة (شيء رمـزي لا حسي)، فيما يبقى الأيقونوكلسـتي غامضاً لم يحسـم نهائياً موقفه من الصورة، سوى اختزالها إلى وسيلة مادية هي بمنأى عنها، أي بمنأى عن هذا المعنى المبتذل للصورة. فما الصورة إذن؟ إنها التجلي: الشيء الذي يبزغ للوعي أو المعطى الذي يسترق النظر؛ ليس فقط شكل الأشـياء، في الحس أو في الذهن، ولكن هذه الأشـياء وقد غابت عن معطياتها الحسـية أو تركيباتها الخيالية، وتعود في مجالي رمزيـة لا هي حسـية ولا هي خيالية. الصورة هي أقرب، من وجهة نظر فينومينولوجيـة، من أن ننعتها بـ«المجلى»: الحيّز أو الموطن الذي تتجلى فيه الحقائق المتعالية. فهي تحقق بذلك الوظيفة المزدوجة بين المحايثة والتعالي، أو بلغة كلامية إسـلامية عريقة بين التنزيه والتشبيه.

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

## الحقيقة والعنف: موقع الصورة بين الإثبات والنفي

إذا كان الأيقونوفيلي يدافع عن الصورة بأنها مجلى الحقيقة والألوهية وأنّ نفيها سـقوط في الدمار والعدمية، فما مسوّغ هذه الحجة؟ هل الاعتراف بالصورة كأيقونة كفيل بضمان الخير والسلام في العالم؟ لفهم هذا التبرير الفلسفي والديني لوجود الصورة، فإنّ لعبة في المقارنة شـيّقة في تبيان الفاصل بين ذهنية الأيقونوفيلي المحب للصورة وذهنية الأيقونوكلسـتي المبغض للصورة، وأنّ الموقف من الصورة يعكس الموقع الذي يشـغله كلّ منهما في سـلّم الوجود والرؤية التي يتبناها حول العالم. من الملاحظ أنّ الأيقونوفيلي يميل إلى التسـامُح والتعايُش بحكم أنّ الصورة التي وُجد عليها الإنسـان والتي يتركّب منها العالم هي الضامن للمحبة السـارية والخير الجمّ. لديه يقين بأنّ انتفاء الصورة هو انتصار الشر في العالم وخراب العمران. لا يتجلى الإله سوى في صور الكائنات والعوالم التي أوجدها، ونسبة كبيرة من النصوص العرفانية المسيحية (يوحنا الدمشقي، المعلّم إكهرت..) والإسـلامية (ابن عربي، ابن سـبعين..)، تؤكّد على التحوّل الإلهي في الصور، وأنّ الصورة هي جوهر الوجود، لأنّ عليها تتوقف التركيبة العضوية والنفسـية والروحية للإنسان. عندما يعتبر الأيقونوفيلي أنّ الألوهية تسري في صور العالم، فهو يميل إلى الرِفق بكائنات العالم (بشر، حيوان، نبات..) لأنّها مجلى الروح وبؤرة الرحمة والعناية.

إذا كانـت المعتقدات والثقافات ألسـنة متعـدّدة للغة واحدة أو طرقاً مختلفة توصِل إلى الحقيقـة عينها، فإنّ «لابدّية» التعايش والتعارُف والتسامُح والتصالُح أمر طبيعي ينتمي إلى طبيعة المجلى الصُوَري للوجود. لذا نرى بسهولة كيف أنّ النزوع الأيقونوفيلي (أضرحة القديسـين في المسـيحية، أضرحة الأولياء عنـد الصوفية..) ينطوي على رؤية سـلمية للعالم تبثّ المحبة والحكمة، لأنّ الصورة هي مجلى الروح أو الألوهية الحاملة لخير كثير. لا تستقطب الصورة فقط جانباً من الروح التي يصعُب بلوغها بالعقل أو الخيال، ولكن لها وظيفة اجتماعية أيضاً من حيث أنها تضمن الأمن والاجتماع الموحّد (œcuménisme) كما تؤديه مثلاً صور العذراء وفي حجرها الطفل اليسـوع، أو مظاهر التوجه نحو الأمكنة المقدسـة من أضرحة ومزارات ذات أبعاد شـعبية في مواسم معلومة تصاحبها احتفالات وأذكار وصلوات. في محوه للصورة، يقع الأيقونكلستي في معضلة تمثّل الحقيقة المتعالية. فهو يعي جيّداً أنه لا يبلغ هذه الحقيقة بالعقل أو الخيال، فيسعى إلى محو كل تصوير أو تمثال أو ضريح أو حجر أو شجر يتبرّك به الناس ويتخذونه مَعْلماً للعبادة والقربان. إذا كان الغرض مع الأيقونكلستي تطهير العالم من معالم حسية تزعم احتواء الألوهية وينعتُ ذلك بمقولة الشِرك، فإنه يقع في معضلة تحديد طبيعة المعبود الذي يدعو إليه: كيف يتمثله؟

لا يمكـن للإنسـان أن يتكلم عن حقيقة مـا لم يقم بأقلمتها مع قُدرته على الحدس والتمثُّـل، أي في حدود التناهي الذي هو مجبول عليه. إذا كان العالم في تركيبته العضوية والبنيوية هو صور حسـية وذهنية، وإذا كان الإنسـان لا ينقطع بُرهة عن التصـوّر، وإذا وُجد عـلى الصورة كما نصّ عليه الكتاب، فكيف يمكن محو الصورة ما لم ينجرّ عنه إفقار الوجود وتقييد الذهن وخلو العالم من علّة كينونته؟ يترتب عن محو الصورة نتائج تقود في الغالب إلى الصراع. كان القدماء يردّدون عبارة دخلت في التقاليـد البلاغيـة والمعرفية مفادها أنّ الطبيعة تكره الفراغ (fr. la nature a horreur du vide; lat. Natura abhorret a vacuo). ملء العالم بالصور من شـأنه أن يضمن الملاء الدلالي والروحي، وإفراغه من الصور هو سقوط في العدمية. لربما عمد الأيقونكلستي إلى محو الصورة لإنقاذ الألوهية والحقيقة المتعالية من الوثنية والصنمية والتجسيد، ويستبدلها بالعلامة كقراءة حرفية في النصوص التأسيسـية. لكن هناك قيمة أخرى يعمّر بها الأيقونكلسـتي العالم لتفادي التيه والضياع وتكمن في الفعل

(l'action) الذي كانت له تجليات في التاريخ حسب الثقافات ونمط رؤية العالم: «الجهاد» في الإسلام، «الحرب الصليبية» في الكاثوليكية، «الرأسمال» في البروتستانتية الذي أتاح حضارة ليبرالية قائمة على العمل والفعل.

أمام الصورة التي تستدعي التأمّل (contemplation) عند الأيقونوفيلي (رؤية النموذج، التأمّل في الأصل باحتذائه ومحاكاته..)، فإنّ الفعل (action) يقتضي تحويل الطبيعة، تصريف رأس المال، وعموماً إدخال الحركة في الوجود. أمام جمود الصورة التي تقتضي التأمّل والهيبة والإذعان، هناك الحركة والفعل والعمل التي هي قيم تكوينية تستعمل الطبيعة ولا تتحفها بإدخالها في متحف التبرّك أو التأمّل. تعويض الصورة بالفعل هو ذكاء حديث من صُنع البروتستانتية التي هي بالتعريف مذهب أيقونوكلستي يرفض الصورة، والتي أتاحت بروز الرأسمالية كما ذهب ماكس فيبر في مؤلّفه الشهير والنافذ «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»[11]. بحكم النزوع المعادي للصورة في الثقافة البروتستانتية، فإنّ الفعل والحركة هما القيمتان الجوهريتان للإنسان وليست الصورة كما ذهبت شقيقتها المنشقة عنها الكاثوليكية. لهذه الفكرة خطورة نظرية كُبرى، لأنّ تعويض الصورة بالفعل ينجرّ عنه احتمالان (نقول بالتعبير المجازي: سيف ذو حدين): 1 - إمّا الفعل والعمل من أجل حضارة لا تنفك عن تجميع قواها النشيطة نحو التقدّم التقني والعلمي كما هو شأن الحضارة المعاصرة؛ 2 - وإمّا العنف والقهر من أجل سقوط الحضارة وخراب العمران، بحكم أنّ العنف والقهر ينتميان أيضاً إلى مجال الفعل نقيض الصورة.

ندرك بسهولة الخطورة التي انجرّت عن محو الصورة، حيث أتاحت اليوم رؤيتين في العالم متناحرتين: 1 - رؤية غربية أيقونوكلستية (ذات جذور بروتستانتية: الولايات المتحدة، ألمانيا..) انتصرت على الرؤية الأيقونوفيلية الأوروبية (ذات جذور كاثوليكية: فرنسا، إيطاليا، إسبانيا..) وجعلت من الفعل والعمل أساس التحضُّر والتمدُّن، ومن رأس المال علة التقدّم التكنولوجي والثراء المادي والتوسّع العولمي؛ 2 - رؤية إسلامية أيقونكلستية (وهّابية، سلفية..) انتصرت على الرؤية الأيقونوفيلية (علمانية، صوفية..) وجعلت من «الجهاد» (الفعل بدل التأمّل) سبيل بسط الهيمنة وتعمير الأرجاء والأقاليم بالفعل المنضبط تحت مسمّى «تطبيق الشريعة». عندما نتأمّل في هذه الظاهرة نجد أنّ لها تاريخاً مذهبياً طويلاً قائماً على التذبذب بين قبول الصورة ورفضها. نجد أنّ الأيقونكلستي رفض الصورة بتبني حرفية النص، بلا استعارة ولا مجاز ولا تأويل (بلا صور بيانية أو إنشائية)، وانجرّ عن ذلك تقييد التمثُّل وإفقار الخيال، وبالتالي فتح الباب على رؤية صراعية للعالم، حيث كل معتقد أو مذهب يعتبر أنّ الحقيقة المسرودة في النص الديني لا يمكن تصويرها ولا تضاهيها حقيقة أخرى. فهي رؤية قائمة على عدم الاختزال (incommensurabilité) حيث كل ثقافة أو معتقد هو شبيه بالمونادا (monade) عند ليبنتز، بلا نوافذ التصوير والتمثيل ولا أبواب التأويل والقياس. إعدام الصورة بالقراءة الحرفية والظاهرية للنص وإحلال الفعل محلها (الجهاد، الحملة الصليبية، كوثرة رأس المال..) هما المدخل الرئيس والحاسم نحو رؤية صراعية بين المعتقدات والثقافات.

عندما يدافع الأيقونوفيلي عن الصور، فإنّه يُبرز من خلال ذلك أنّها راعية السلم البشري، لأنّ وفرة الصور هي دليل الالتباس الداعي إلى التأويل، ودليل على التنوّع والاختلاف. يضمن وجود الصور السجال حول مغزاها أو النقاش العقلاني حول معناها، ولا يؤول إلى الصراع الدموي سوى بنفيها، أي نفي صور الآخر وتصوّراته، أو نفي الصورة فقط. مظاهر النزوع العدمي

11- Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1905; Bodenheim: Athenäum, 1993

في محــو الصورة تبدّت على وجه الخصوص في القراءات الحرفية للنص كما أســلفتُ، وهي قراءات تقصي المجاز والتأويل وكلّ الصور البيانية التي تعمّر أرجاء النص بدلالات ورموز وابتكارات نظرية وفكرية. عندما نرى تطوّر النزوع الحرفي للنص المتواقت مع الرفض المذهبي للصورة (البروتستانتية في المسيحية، مختلف الطوائف السنيّة في الإسلام..)، ندرك كيف أنّ هذا التطوّر كان حامل رؤية عدوانية للعالم انتهت بممارســة إمبريالية في التوسّــع (أمريكا مثلاً) وممارسة إرهابية في الافتكاك بالأقاليم (القاعدة وداعش مثلاً).

لكــنّ الخطــأ الذي وقع فيه الأيقونوكلســتي الحداثي هو أنّ محو الصــورة إثبات لها: عندما تســتبدل الثقافة الإمبريالية والرأسمالية، سليلة البروتستانتية، الصورة بالفعل، لأنّ معيار الإنسان هو الحركة والعمل وتعمير العالم واستغلال الطبيعة؛ فإنها تنــسى (أو تتناسى) أنّ إحلال الفعل محل الصورة ما هو ســوى إثبات الصورة في المَواطــن الأخرى من التعمير الحضاري. مثلاً، كيف يمكن ضمان التقدّم في الحضارة إذا لم تكن هذه الحضارة قائمة في أساسها على تشكيلات تبتكرها في التقنية والتكنولوجيا، أي مجموعة من الأشــكال الإبداعية التي هي بالتعريف عبارة عن صور؟ لربما كانت التقنية لها غاية فعلية أو عملية: الســلاح مثــلاً مــن أجل الصراع أو الروبوط من أجل تســهيل الحياة اليومية للبشر أو المركبة (ســيارة، طائرة، قطار سريع، ميترو..) من أجل تقليص المســافات وضمان حركة الأشخاص والبضائع ورؤوس الأموال، لكنّ هذه الأوجه التكنولوجية هي أيضاً صور. فلم يصنع الأيقونوكلستي سوى صور لها غايات عملية (قيمة استعمالية) لا تخلو في بعض الأحيان من غايات ثبوتية (قيمة تأمّلية) كالســيارات الفاخــرة أو الاختراعات الموضوعة في المتاحــف. والحضارة المعاصرة تعجّ بالصور بوصفها أشــكال اكتمال الحداثة الغربية، هذه الصور التي تستقل بمنطق خاص درسه بإسهاب فيلسوف الثقافة الألماني جيورج زيمل[12].

كذلك عندما ينفي الأيقونوكلســتي التراثي الصورة بحجة إنقاذ الإله من التجســيم والتشبيه، وعندما يعض بالنواجذ على الدلالــة الحرفية للنص مســتبعداً المجاز والتأويل، فــإنّ الحرفية تغدو عبارة عن تحريــف (الحرف/التحريف: أليس من طينة لغوية واحدة؟)؛ لأنّ الأيقونوكلســتي التراثي لا يأخذ في الحُســبان عاملاً جوهرياً وهو السياق التداولي. أقول: لا معنى للقوالب النصية إذا لم تســتوعبها القوابل البشرية في شــكل استعداد وأقلمة، ولا معنى للنص إذا لم يكن هنالك وعي يُدركه، ويدركه في الزمان والمكان الذي يحيا فيه بالقوة النظرية والعملية، ســليلة هذا الحيّز وهاته اللحظة. عندما يريد الأيقونوكلســتي التراثي إحيــاء الخلافــة مثلاً، فهو يجرّ في الحاضر جثة الماضي، ويتغافل عن أمر أســاسي وجوهري وهو القابل البشري من حيث درجة الوعي وقيمة الإدراك. يتحكّم الموت هنا في الحياة ويسوس الماضي مسار الحاضر، وهذه كلها تحريفات عمّا هي عليه الطبيعة التداولية والســياقية لما يُفهم من النصوص والمرجعيات. أراد الأيقونوكلستي هدم التأويلات بإحلال الدلالة الحرفية للمرجعية الدينية فسقط في التحريفات لما هو عليه واقع البشر من تطوّر زمني وإدراكي في الذهنيات والسلوكيات. التطبيق الحرفي للنص هو تحريف للواقع القائم على التنوّع والتوزّع والارتقاء.

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

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

تصنيم النص بتحويله إلى أيدولة هو المدخل البدهي نحو رؤية صراعية للعالم، قائمة على العداء (مثلاً صراع السيف والصليب بين المسلمين والمسيحيين في العصر الوسيط) والقهر (مثلاً فرض دلالة أحادية للنص هي ما تكشف عنه حرفيته البارزة). لا يمكن إيجاد أي منفذ أو مخرج في الأيدولة سوى الانغماس في الصراع، لأنّ الأيدولة هي بالتعريف تقليص المسافة بين النسخة والنص للتماهي بينهما، بحيث يكون المذهب الديني في تماهٍ مع النموذج الأصلي (الوحي)، مضاهٍ له، مساوٍ لدلالاته ومضامينه؛ فيسهل بالتالي أن ينقلب المذهب على النموذج بالحلول محله، واستعمال القوة والعنف في بسط هيمنته والترويج والتخويف في إفحام أعدائه. كان هذا دأب العديد من المذاهب الدينية عبر التاريخ، من أي ديانة أو ثقافة كانت[13]. لكن أكثر من مجرّد محو النموذج والحلول محله، الأيدولة هي بالتعريف «تقليد التقليد» (كما في المثال الأفلاطوني: الرسم هو «تقليد» سرير النجار الذي هو بدوره «تقليد» فكرة السرير في العلم الإلهي)؛ فهي بالتالي تصنيم النص، ليس فقط النص الأصلي (الكتاب المقدس) ولكن أيضاً الشروحات والتعليقات (التفاسير). الأيدولة هي «تقليد» النص الشارح الذي هو «تقليد» النص المؤسّس.

تقوم الأيدولة على استراتيجية التجميد والتصنيم، لأنّها الحركة الوحيدة التي تثبت بالقواعد وترسّخ في الأذهان مثلما تثبت المطرقة المسمار. إنها حركة من أجل الجمود، فقط لأنها «تقليد التقليد» الذي ينتفي معه كل ابتكار حي أو إبداع خلاق. الأيدولة هي حركة ضدّ الزمن، لأنّها ضدّ التطوّر والتكوُّن، فقط لأنّها كالمطرقة توقف الزمن في لحظتها بالذات، لحظة «تقليد التقليد»[14]؛ فينبغي أن تكون على شاكلة «المحرّك الذي لا يتحرّك» في المعجم الأرسطي، أو المطرقة التي تتحرّك من

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

14- لا نجد صعوبة كبيرة في فهم هذه المسألة بالقياس إلى ما حصل في التاريخ المذهبي للمسيحية أو الإسلام. عندما نجد بعض الطوائف الدينية تحتكم إلى أفكار ابن تيمية مثلاً، فهي تحقّق هذه الخاصية الجوهرية في الأيدولة وهي «تقليد التقليد». فهي تقلّد رؤية لاهوتية ومذهبية للعالم (ابن تيمية) لرؤية تأسيسية في الإسلام جاء بها النبي محمد. فالأيدولة لها هذا النزوع في تصنيم النصوص وإيقاف الزمن، لأنّ الحَرفية التي تحتكم إليها تنسف كل تأويل أو قياس أو اجتهاد، أي أنها تقصي

أجل لحظة التثبيت والتجميد والتصنيم. يمكن تأويل هذه الحركة كإرادة في العُنف والقهر من أجل تثبيت قواعد وأحكام أو تجميد صورة معيّنة حول العالم. نعرف تاريخياً أنّ العديد من المذاهب الدينية (في المسيحية وفي الإسلام) لجأت إلى الفظاعة والمجازر والترهيب من أجل إحكام قبضتها على المجتمع وبسط هيمنتها، وحتى يكون تثبيت رؤيتها للعالم بقوة المطرقة صارمة وقاصمة. إنّها الحركة النهائية التي تنبئ بالنبرة الأخيرة كما يوحيه الأصل الاشتقاقي اليوناني لكلمة «الكارثة» (catastrophe): النبرة (strophè) الأخيرة (kata)؛ أو إذا شئنا: الكلمة الأخيرة، القول الفيصل. فالمذهب الديني، بوصفه أيدولة، يقول كلمته الأخيرة، لأنه منتهى الكلام، نهاية التاريخ، توقف الزمن، سقوط التأويل، انهيار الاجتهاد، إلخ.

النبرة الأخيرة، ضربة المطرقة النهائية، القول الفيصل هي كلها بلاغيات في نعت نظام الحقيقة القائم على العُنف والقهر إلى غاية الصراع الدموي بين المذاهب والطوائف الدينية في التاريخ. إنّه «صراع الأيدولات» إذا جاز لي التعبير عن ذلك بالقوة البلاغية التي تبتغي الفكرة النبيهة. المفارقة عند الأيقونكستي الذي يشجّب الصورة ويعوّضها بالفعل، هي أنّه يعود دائماً إلى الصورة بالتشكيلات الثقافية والإبداعات الفكرية عندما يتعلّق الأمر بالنزوع البنائي في الحضارة (إنتاج، تعليب، استهلاك، فضائيات: تشكّل هذه الألفاظ كلها المعجم الثري لثقافة الصورة المعاصرة كما أشار إليها بذكاء نادر جون بودريار[15])؛ أو يستقطب في ذاته هذه الصورة النهائية في شكل تصنيم (الحركة الآيلة للجمود)، عندما يتوقف معه التاريخ وينتفي التأويل ويقول الكلمة النهائية بنبرة أخيرة تنبئ عن كارثة متحقّقة، لأنّه يستعمل في ذلك أدوات الرهبة والقهر والفظاعة لتثبيت قوله النهائي الذي لا قول بعده. أقول بالعبارة الشهيرة، «انقلاب السحر على الساحر»، إنّ نفي الصورة هو إثبات لها، وهذا ما وقع مع الأيقونكلستي الحداثي الذي جعل من الفعل (حركة رأس المال) معيار الإنسان، لكن لإنتاج صور أيدولية (سيمولاكرية) في الإشهار والإعلام والاستهلاك؛ ومع الأيقونكلستي التراثي الذي جعل من الفعل (الجهاد) معيار الإنسان، لكن لإيقاف الزمن في مذهبه بالذات، بجعله الحقيقة النهائية وفصل المقال، بجعله الصورة الأخيرة التي تتوقف عندها الأحكام والقواعد[16].

## الصورة والشكل: نحو هيرمينوطيقا نقدية في ثقافة الأيقونة

يكتنف الصورة الالتباس، وهي علة الصراع بين الأيقونة والأيدولة، علة الإرادة في الحقيقة وسياسة المقدّس. إذا كانت الصورة هي عَصَب هذا الصراع الذي بُنيت عليه الكثير من التأسيسات الدينية والسياسية والثقافية عبر التاريخ، فكيف يمكن إيجاد «موطن التوازن» بين القوى الأيقونوفيلية والأيقونكلستية؟ ولا أقول، على الطريقة التقليدية والساذجة، إيجاد

---

كل تطوّر في الأحكام أو ارتقاء في الذهنيات، علاوة على طمس كل السياقات التداولية التي تجعل كل إقليم أو زمان فريد في تعيّناته ومؤشراته.

15- Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981

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

سُـبُل الحوار بينهما. لأنّه حتى عندما يتحاور الأيقونوفيلي والأيقونكلسـتي فمن أجل «تخطيئ» الآخر إن صح التعبير؛ وهذا يفسّر لماذا باءت كلّ الحوارات بالفشـل في التاريخ المذهبي بين الكاثوليك والبروتسـتانت في المسيحية، وبين الشيعة والسنّة في الإسـلام؛ لأنّ العتبة التي ينطلقون منها هي «أنطولوجية» تتجاوز نظام العقل والتخمين، وليسـت جاهزة في قوالب خطابية يسـهل تغليفها بحُسـن النية وتلاوة الآية البيّنة. إنّ «الثقاف» الذي يتحكّم في نمط اعتبار الصورة هو من «الغَوْر» في الدهاليز الأنطولوجية واللاشـعورية تجعل معه اللقاءات بين الأيقونوفيلي والأيقونكلسـتي كمسامرات ليلية في دردشة تنقشع مع أول بصيص الغسـق، فيتفضى كلّ مذهب نحو حقوده الزمنية المتراكمة. لا أقول أين تكمن العلة؟ لأنّ العلة نعرفها جيّداً وقدمتُ لهـا في هذا المقال بعـض الخطوط العريضة؛ ولكن: كيف يمكن مجاوزة هذا الصراع التاريخي الذي يتسـلّل في أدق التفاصيل النظرية والدينية والسياسية اليوم؟

يتعلـق الأمر بالانتقال من الصورة إلى الشـكل في هيرمينوطيقـا نقدية تنزع عن الصورة مفاتنهـا الأيدولية. لفهم هذه السـيرورة، يتطلب الأمر الوقوف باقتضاب عند فلسفة الشكل[17]. قبل هذه الإزاحة الضرورية والحاسمة، يتطلب الأمر معرفة ما نقصده بالشكل، وهل يُختزَل في خطوط وألوان محايدة تنزع عن الصورة سحرها الأيقوني ومفاتنها الإيديولوجية والسياسية والإعلامية والعولمية؟ إنّ إزاحة الصورة عن هذه اللوحة السـحرية والمفتنة من شـأنها أن تنتهي بنزع القداسة عن الحقيقة، ونـزع الحقيقـة عن القداسـة، وإرجاع الصور إلى موطنها الأصلي وهو الشـكل. فما هو هذا الشـكل الـذي نتحدث عنه؟ لا يتميّز الشـكل، هو الآخر، بالوضوح والبداهة المرجوّة. لا نتحدث عن الشيء نفسـه عندما نقول «الشكل الطبيعي» و«الشكل الروحي»؛ لكن، على الخلاف من الصورة (image) التي هي صناعة ذهنية في صيغة مصوّرة أو خيال (imagination)، الشكل (forme) هو صناعة طبيعية يقتضي التشكيل (formation) مثل تشكّل الصخور عبر العصور الجيولوجية، أو التشكيل الفني من صُنع الإنسان. الشكل يرتبط أساساً بالحياة تبعاً لقول هنري فوسيون الذي افتتح كتابه بعبارة بالزاك: «الكلّ شكل والحياة هي نفسـها شكل»[18]. نفهم من هذه العبارة أنّ الشـكل والحياة هما الشيء نفسه. تبتكر الحياة أشكالاً جديدة بإفناء أشكال قديمة في سـيرورة لا تنضب، أياً كانت حقيقة هذه الأشـكال: طبيعية، فطرية، فكرية، إلخ. فالشيء الأقرب إلى الحياة المندمج بالحياة هو الشـكل؛ فيما الصورة هي أقرب إلى الصناعة الذهنية والثقافية، وإلى الاصطناع المتوهّم الذي تنفرد به الأيدولة أو السيمولاكر؛ أي اصطناع شكل غير طبيعي سرعان ما يتصلّب في هيكل أو يتصنّم في مذهب.

بتعبير أدق: ينعطف مفهوم الشـكل على الصناعة بإنجاز أبعاد حقيقية للشيء المراد تشـكيله، بينما يتّحد مفهوم الصورة بالاصطناع الذي هو الإيهام. لا نجد صعوبة كبيرة في فهم هذا الفاصل عندما نرى كيف أنّ الصورة هي محل استعمال ذرائعي

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

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

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

(مثلاً، في الأدبيات الاستبدادية مع النازية أو الفاشية: استعمال صورة القائد من أجل الترهيب، حيث تكتسح صوره كل الأمكنة والأزمنة) يُراد به افتتان العيون وقهر النفوس، عندما يقوم الشكل بنزع القداسة عن الصورة في تساؤل بسيط: «ما الصورة؟ إنّها شكل». يصدّق ذلك قول الكاردينال نيكولا الكوسي[19] (Nicolas de Cues): «بما أنّ الصورة لها شكل يهبها الكينونة التي بها أصبحت صورة، وبما أنّ شكل الصورة هو شكل مشكَّل، وأنّ الصورة لا حقيقة لها سوى الشكل الذي هو حقيقتها ونموذجها؛ كذلك كل خلق كامن في الإله هو خلق، لأنّ كل خلق، صورة الإله، كامن في الحقيقة»[20]. أي أنّ جوهر الصورة هو شكل (خطوط وألوان)، وأنّ استعمالات الصورة عبر التاريخ، المذهبي/الديني أو السياسي/الذرائعي، هي التي غلّفتها ببطانة مقدسة، وشرّعت بالتالي العنف الرمزي الذي تمارسه، علاوة على العنف المادي أو الفيزيقي الذي يُمارَس بها.

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

نجد إشارة مماثلة عند شيشرون، أفلاطونية في جوهرها، عندما يصرّح: «أضع كمبدأ أنّه لا يوجد أجمل من أن يرزح شيء تحت هذا الجمال الأصلي، لا تدركه الحواس، جمال تدركه فقط عيون الروح، والذي على أساسه تُستنسخ سمة معينة على غرار صورة مستخرجة من الطبيعة»[21]. استنساخ سمة معيّنة من الجمال الأصلي هو الذي يبرّر وجود الصورة باستخراجها من الطبيعة، أي بجعلها مماثلة للطبيعة كما في رسم المناظر الطبيعية. لكن، فيما يمنح أفلاطون للنموذج مكانة أنطولوجية مستقلة عن الذات المقلّدة، يَعتبر شيشرون أنّ الذات المقلّدة هي التي تبتكر النموذج، وهذه إزاحة ملحوظة في تاريخ الفكر. يقول

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

20- Nicolas de Cues, «Apologie de la Docte ignorance», in: *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, tr. Francis Bertin, Paris, Cerf, 1991, p. 19

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

بشأن الرسام فيدياس في رسمه لملامح جوبتر ومينيرفا: «لقد اشتغل تبعاً لفكرة الجمال الكامل الذي شكّله بنفسه. قامت هذه الفكرة بتوجيه ريشته وأوحت إليه السمات التي كان ينبغي أن يعبّر عنها»[22]. إذا عبّرتُ عن ذلك بمقولات ابن عربي أقول: يعتدّ أفلاطون بالمثال المنفصل (مثل «الخيال المنفصل» عند ابن عربي) أي بالفكرة الناصعة المستقلة عن الذهن ويتوجّه بها الذهن في ابتكاراته النظرية (لا تبتعد هذه الصيغة عن نظرية العقول المتصلة بالعقل الفعّال في الكوسمولوجيا العريقة)؛ بينما يعطي شيشرون الصدارة للمثال المتصل (مثل «الخيال المتصل» عند ابن عربي)، لأنه من إنتاج الذهن، أي قُدرة الذهن على تركيب أشكال معقولة كالرياضيات أو متخيَّلة كالأحلام.

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

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

معنى ذلك أنّ سينيكا لا يفصل النموذج عن تعيّناته الواقعية كما هو الحال مع الأفلاطوني، ويذهب إلى أبعد من ذلك، عندما يجعل من النموذج والصناعة شيئاً واحداً عبر الاشتقاق اللاتيني. وكأنّ «وجه» الأشياء هي «التوجّهات» التي تتخذها،

22- Ibid., p. 17-19

أي السُـبُل أو الطرائق التي تنتجها، بمعنى الأفعال أو الأشـكال التي تنجزها. لا يخفى علينا أنّ هذه المشكلات الإبستمولوجية في اعتبار سؤال الشكل والصورة لها نتائج خطيرة على المستويات السياسية والدينية والحضارية. أن يكون الشكل هو التشكيل، معنى ذلك أننا لا نفصل بين الاسم والفعل، وأننا نفكك من أساسه كل زعم نخبوي يُبرز الأسماء على حساب الأفعال، أي يُظهر الألقاب والفخامات على حسـاب الابتكارات والمنتجات. بتعبير آخر، ليس «الوجه» سوى «التوجُّه» أو التوجّه هو وجه يتحرّك (كما قيل في الفيزياء الحديثة: المجال هو ذرّة تتحرك بسرعة فائقة). الغرض من هذه الصيغة الهيرمينوطيقية هو جعل الوجه عبارة عن توجّه في الحياة، أي تقويض النخبوية والقداسـة التي بُنيت عليها الأيدولة في نزوعها الصنمي. عندما تكون الأسـماء هي مجرّد أفعال[23]، فإننا نحوّل الصور إلى مجرّد أشـكال، ننزع عنها سـحرها وفتنتها، سـطوتها وترهيبها، بإرجاعها إلى موطنها الأصلي والطبيعي الذي هو: الأبعاد والألوان، السمات والأشكال، المواقع والمواضع، إلخ.

تحويل الصورة إلى شـكل هـو ربطها إذن بالسـمات الفينومينولوجية التي جعلت منها صورة (البُعـد، اللون، الهيئة..)، وبالنتائج العملية أو البراغماتية التي جعلت منها خلقاً وابتكاراً. وكان نيكولا الكوسي قد برهن على الطابع الخلاّق في الصورة، بحكم وجود الإنسان على الصورة، صورة الإله الخالق أو «الدميورج» (Démiurge) في محاورة «طيماوس» الأفلاطونية، تتحدّد هويته في ما يفعله أكثر مما هو عليه من صورة ثابتة أو نخبوية وصنمية. شيء غريب أن تكون كل هذه الفلسفات (شيشرون، سـينيكا، ابن عربي، نيكولا الكوسي، إلخ) قد شـدّدت على قيم التشكيل والتكوين، بينما سار الوعي البشري نحو تصنيم الصورة بتقديس الحقيقة وتحقيق القداسـة، أي تثبيت ما هو متحرّك (الفعل) وتجريد ما هو واقعي (الحياة). لا شـك أنّ الإنسان لا ينفك عن الصورة التي وُجد عليها. إذا كان لديه نزوع نحو الأيدولة بتثبيت المتحرّك، فلأنه ينزع نحو تصنيم أو تحنيط مواهبه في تأسيسات سياسية تنتهي بالاستبداد، وتأسيسات مذهبية ودينية تؤدي إلى الانغلاق والتزمّت.

لكن، إذا آثر الإنسـان تصنيم منتجاته النظرية في هياكل سياسـية ودينية، ألا يتعارض هذا مع النظام الأيقونكلستي الذي يبتغي الحركة بالمعنى المدروس أعلاه: السيولة الرأسمالية لدى الأيقونكلستي الحداثي؛ الجهاد أو الإرهاب لدى الأيقونكلستي المذهبي؟ (وهنا نرى بوضوح العلاقة الدفينة والمدهشـة بين التجارة والدين، وأحياناً في شـكل تصالُب أو كياسم (chiasme): «دين تجاري» وهو المال، «تجارة دينية» وهي الرمز)،[24] كيف يمكن إلحاق الأيقونكلسـتي بالأيدولة وهو أساسـاً ضدّ الصورة

---

23- في تاريخ الفكر الديني، كانت هنالك محاولات بارزة في اعتبار الأسماء كأفعال في المنطق مثلاً، وبما في ذلك على الصعيد اللاهوتي. نجد ابن عربي يؤوّل الأسماء الحسنى كأفعال لها وظائف خَلقية في العالم، تتوجّه (وجه = توجّه) نحو خلق أشياء العالم وكائناته: مثلاً «الرزاق» الذي يعتني بالرزق والمؤونة، «الرحيم» بالرأفة في العالم، «المنتقم» بالحروب والنزاعات، إلخ (الفتوحات المكية، ج1، 198؛ ج3، 208)؛ تماماً مثلما كانت عليه الآلهة في التصوّر اليوناني العريق حيث هي وظائف: الإله «بوسيدون» (Poséidon) الذي يتكفل بالبحر والملاحة؛ والإله «ديمتر» (Déméter) يعتني بالأرض والفلاحة. والتشابه بين الآلهة في الأسطورة اليونانية والأسماء الحسنى في التصوّر الإسلامي مدهش، تعبّر عنه هاتان العبارتان: «بملاحظتهم أنّ الأجرام السماوية تجري وأنّ الشمس والقمر لهما المسؤولية بحكم أننا نرى، فقد أعطوها اسم الآلهة. قاموا بعد ذلك بتوزيع الآلهة في صنفين: آلهة مفيدة وآلهة مضرّة: الآلهة المفيدة هي زيوس وهيرا وهرمس وديمتر؛ الآلهة المضرّة هي بوناي وإيرينا وعريس، وهي آلهة عنيفة ومنتقمة» (Aétius, I, 6 ; Chrysippe, *Oeuvres philosophiques*, tr. Richard Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2004, II, 488, fr. 1016.)؛ وقد جُبل الإنسان عليها وخلقه مجلاً لها، فهو المسمى بها ولا يتمكن له الاعتزال عن مثل هذه الأسماء الإلهية، وبقي القسم الآخر من الأسماء الإلهية يعتزل عنها لما يطرأ عليه منها من الضرر، كما قال: (ذق إنك أنت العزيز الكريم)، وقوله (كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار)، فيعتزل عن مثل هذه الأسماء الإلهية لما فيها من الذم لمن تسمى بها وظهر بحكمها في العالم" (الفتوحات، ج2، 153).

24- المرجعية الدينية صريحة في ذلك: «أولئك الذين اشتروا الضّلالة بالهدى فما ربحت تجارتـهم وما كانوا مهتدين» (البقرة، 16)؛ «إنّ الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصّلاة وأنفقوا مما رزقناهم يرجون تجارة لن تبور» (فاطر، 29)؛ «يا أيّها الذين آمنوا هل أدلّكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم» (الصفّ، 10)، إلخ. يأتي الكياسم في صيغة ABBA: كما في مسرحية موليير (Molière) "البخيل": "ينبغي أن نأكل (A) لنعيش (B) لا نعيش (B) لنأكل (A)". الكياسم بين الدين

ليعوّضها بالحركة والسيولة؟ لا يوجد تناقض بين الأيقنوكلستي والأيدولة ولكن بالأحرى تواطؤ. ما يستهدفه الأيقونكلستي بهدم الصورة هو الأيقونة لدى الأيقونوفيلي، لكن بحيلة دفينة أو مراوغة سوفسطائية، ينتهي بتصنيم حركته، ألم يقل فرنسيس فوكوياما: إنّ الديمقراطية الليبرالية هي نهاية التاريخ بالمعنى الذي أخذه عن هيغل؟ هذا نزوع أيدولي في تصنيم الدولة وجعلها سقف التاريخ. ألا يناضل المتديّن في السياق الإسلامي من أجل إقامة الخلافة باستحضار نماذج ماضية؟ هذا نزوع أيدولي في تصنيم النموذج السياسي، وفي كلتا الحالتين، نستشف تقديس الحقيقة السياسية وتحقيق القداسة الدينية باستعمال العُنف الرمزي أو المادي: الحديث عن دول مارقة (Etats-Voyous) لا تخضع إلى مقاس (patron) الثياب الغربي؛ أو تكفير شرائح واسعة من المجتمعات لا تتبنى نموذج الخلافة.

ليس فقط النعت بالمروق أو التكفير كعنف رمزي له مسوّغ قانوني أو لاهوتي مستنبَط من أحكام دولية أو آيات وأخبار، ولكن أيضاً العنف المادي باحتلال أقاليم أو فرض عقوبات اقتصادية، وبالاعتداءات الإرهابية وارتكاب المجازر كاستراتيجية في التخويف والترهيب. نعود دائماً إلى البراهين التي أشرتُ إليها من قبل وهي أنّ النزوع الأيقونكلستي في هدم الصورة هو نزوع عنيف، يبرّره بكل الوسائل المادية والرمزية، لأنه أساساً سلوك أيدولي، مقدماته الحركة والتنوّع والتكوثر ونتائجه الصنمية والأحادية والإمبريالية. يبدو لي أنّ هذا النزوع هو نتيجة حتمية لنسيان أصلي: 1 - نسيان القيم التي بُنيت عليها الأيقونة وهي استقطاب الخير في الصورة؛ 2 - نسيان أنّ هذه الصورة هي شكل، وأنّ الشكل يتمتع بقيم تكوينية وتركيزية انتهت بصيرورتها إلى أغراض تسلّطية وتمركزية. يبدو لي أنّ عصرنا اليوم هو عصر «أيدولي» انتهى بهدم الأيقونة، حيث استسلم إلى تقديس الحقيقة (أياً كانت طبيعتها: سياسية، فكرية، هووية..) عندما قام بتحقيق القداسة وجنّد الوسائل المادية والرمزية في هذا النزوع الصنمي.

## خاتمة

لا نجد صعوبة كبيرة في إدراك هذا النزوع «الأيدولي» عندما نقرأ عند جون بودريار مَيْل الأزمنة الحديثة نحو السيمولاكر أو الإيهام في كل التجليات الإيديولوجية والاقتصادية والاستهلاكية. في هذا «الميْل أو الاعتدال السيمولاكري» (précession des simulacres) نرى بوضوح كيف أنّ النسخة حلّت محل النموذج أو الأصل، أي الولوج في زمان الأيدولة. يصدّق ذلك الفن مثلاً الذي له نماذج أصيلة من الصناعة والموهبة، لكن بتقنيات تكنولوجية حديثة يمكن نسخ الأثر الفني إلى ما لانهاية، بل وإجراء تعديل تمويهي على بنيته، كما هو الحال مع تقنية «الفوتوشوب» (Photoshop) المطبَّقة على الفيديوهات أو الصور حيث لا نعرف فيها الحقيقي من المزوّر أو الصحيح من الزيف. كذلك الأمر مع المنتجات المزيّفة (contrefaçon, conterfeit) التي هي نسخة طبق الأصل (الماركة العالمية). لم تأتِ هذه المنتجات المزيّفة لتنسخ الأصلي (لأنّ القيمة في العُملة ليست نفسها)، ولكن لتحل محلّه بأن توهم بتشابه مطابِق. إذا كان بودريار قد ركّز في العديد من كتاباته على النزوع الأيدولي في الاقتصاد الذي أضحى، كما نعلم، الباراديغم المهيمن اليوم ويشغُل الموقع نفسه الذي شغله الباراديغم اللاهوتي في العصر الوسيط أو

---

والتجارة يسوّغه "تديين" المال و"تمييل" الدين؛ حتى أضحت بعض الممارسات الشعائرية في إحصاء الحسنات وحساب الفضائل شبيهة بالبورصة في البنوك العالمية، بين صعود وهبوط، بين حصاد ونُدرة، إلخ. دراسة معمّقة، تاريخية وأنثربولوجية وفلسفية، حول العلاقة بين الدين والتجارة، بين رأ س المال المادي ورأس المال الرمزي، أمر ملحّ وحاسم في فهم الرابط بينهما.

البراديغم السياسي بظهور الدولة الحديثة في منعطف القرنين السابع عشر والثامن عشر[25]؛ فإنّ النزوع الأيدولي يتبدّى أيضاً في جوانب كثيرة من السياسة والدين عبر «السلطة» التي هي وهم، لأنّها مجرّد علاقة مجرّدة بين أفراد متعيّنة في الزمان والمكان. إذا كانت السلطة تفتن بقوّتها الجاذبة، فلأنّها إيهام أو سيمولاكر، لأنّها علاقة معدومة بين ذوات موجودة.

أحسن من عبّر عن ذلك، بالقوة البلاغية والأنطولوجية التي نعهدها في كتاباته، هو ابن عربي، بعبارة مقتضبة وجامعة: «كل مسلّط طلسم».[26] لم يقم ابن عربي فقط بلعبة مرآوية أو قلب لغوي (كما يقول فقهاء اللغة) على مستوى العبارة: مسلط/طلسم؛ ولكن ربط بشكل مدهش بين السلطة والشيء المبهم فيها على غرار الطلاسم. لا تكمن خاصية الطلسم في ذاته كحدّ، كشيء ملموس، بقدر ما تتبدّى في الاعتقاد بأنّ له خواص سحرية تؤثّر بشكل مباشر أو غير مباشر على موضوع الطلسم، سواء تعلّق الأمر بالرغبة في الحصول على مزيّة أو منّة، أو التوقّي من الكره والسوء مثل العين والحسد والعداوة، وغيرها من المكاره. أي العلاقة بالطلسم هي علاقة افتتان، سحر، خضوع، لما يمارسه من سلطة على الوعي الذي يعتقد فيه. كذلك السلطة هي الاسم الذي ننعت به العلاقة الخفية بين الحدود، سواء أكانت كائنات بشرية أم حيوانية أم نباتية أم معدنية، لما في هذه العلاقات من جبذ ونبذ، دفع ورفع، عدول وميول، بهر وقهر. المفردة العربية «سلط» تعني القهر والشدّة وحدّة اللسان، ومقلوب الكلمة هو «طلس» التي تفيد المحو والطمس. وكأنّ من خاصية السلطة أن تطمس الحدود بعضها بعضاً (أفراد، مذاهب، قوى، عصبيات، إلخ) بقدر ما تقيم علاقة قهر وشدّة فيما بينها. فهي مزدوجة العلاقة: جابذة ونابذة في الوقت نفسه، تستغني عن وتفتقر إلى، تستبعد وتستقطب.

لهذا السبب تصبح السلطة من أبهم العلاقات، كما عالجها بحنكة نادرة ميشال فوكو في قراءته الواسعة والمتبحّرة لتاريخ الفكر، ولا يمكن فهمها سوى في تجليّاتها البشرية من مؤسسات وخطابات وممارسات، أي في الأشكال البشرية والثقافية من دولة ومصحّة ومدرسة وثكنة وحزب ومذهب. لا وجود للسلطة إذن مثلما لا وجود لطلسم يؤثّر على الوقائع أو المجريات. يتعلق الأمر بأيدولة توهم بوجود شيء ملموس كما يتوهّم الشخص برؤية الماء في البيداء، وما هو سوى سراب. كيف انتصر العصر الأيدولي الذي نحياه اليوم والذي ألقى بظلاله على السياسة والدين والاقتصاد؟ إنّ بعض العلل الحضارية التي نشهدها: الاستبداد، الهجرة غير الشرعية، الانتحار، الإرهاب، الاستغلال، ما هي إلا ذلك الرنين الذي نسمع همساته من غياهب الزمن على لسان يوحنا الدمشقي الذي حذّر من انتفاء الأيقونة، حاملة الخير والتسامح في العالم وانتصار الأيدولة، سوداوية المنظر، بشعة الوجه، فارغة المعنى، لا تحيل إلى شيء آخر سوى إلى صنميتها بالذات. سواء تعلّق الأمر بدولة إمبريالية كاسحة الأقاليم بإيهام القوة التي تختزن عليها، أو بدولة دينية كاسحة الجغرافيات بالحديد والنار بنموذج الخلافة الذي تجرّ جثته من جيوب الماضي، فإنّ هذه الرموز الأيدولية هي أكبر عائق في التصالح مع الأيقونة في دلالتها الطبيعية، لأنّ الإنسان المخلوق على الصورة يهوى التصوير والتخييل، ونزع هذا الميْل المفطور عليه بسيمولاكريات متعدّدة الألوان والأوهام (في السياسة كما في الدين) هو أكبر دمار وتخريب في الحضارة.

---

25- حول هذه النماذج الثلاثة، يمكن الرجوع إلى دراستي: محمد شوقي الزين، «الإيالة والعيالة: نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة»، مجلة **ألباب**، العدد الثاني، ربيع 2014 (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث).

26- **الفتوحات المكية**، ج3، 232

## المراجع:


- ابن عربي، الفتوحات المكية، أربعة أجزاء، دار صادر، بيروت، د. ت.
- أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994
- دوبريه، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، 2007

- Baudrillard (Jean), Simulacres et simulation, Paris, Galilée, 1985
- Cicéron, Œuvres complètes, Paris, Librairie Fournier, 1816
- Damascène (Jean), Le visage de l'invisible, tr. A.-L. Darras-Worms, éd. J.-P. Migne, 1994
- De Cues (Nicolas), Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés, tr. Francis Bertin, Paris, Cerf, 1991
- Focillon (Henri), Vie des formes, Paris, PUF, 1943, 2010
- Lucrèce, De la nature des choses, tr. J. Kany-Turpin, GF – Flammarion, 1997
- Pop-Curseu (Stefana), « L'iconoclasme et son revers: naissance d'une philosophie de l'image à Byzance », Ekphrasis, n°2, 2010
- Simmel (Georg), Philosophie de la modernité, Paris, Payot, 19881990-
- Id., La tragédie de la culture et autres essais, Paris, Rivages, 1988

# ذاكرة القبيلة وسلطة المقدّس[1]

عمّار بنحمّودة
باحث تونسي

**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

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

**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[2] 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.

## 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[3]، ولكنها كانت دوماً تتجاهل في العينات التي تقاربها دراسة التّاريخ الطوطمي للجاهليّة والفكر الدينيّ في

2- 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.

3- 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»

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[4]، 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 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؟[5]

إنّها لغة الإسلام تلعن الجاهلية بصفة الجهل[6]. 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.

---

لجورج بالانديه.

4- 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

5- 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.

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

### ب- ذاكرة الصدام ولغة المقدس

لقد كان المقدّس ـ كما دوّنته الأقلام الإسلامية - 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[7]، 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.

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.

---

7- قال الطبري: «فإنه - يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم- 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 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

### 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.

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"[8]. 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»[9].

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»[10]. 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»[11].

---

8- ابن إسحاق، السيرة النبوية، ج1، ص 102

9- ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص 129

10- أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، ج1، ص 130

11- المصدر نفسه، ج1، ص 135

ونقل شـهادة أخرى مفادها أنه «لما ولدت آمنة محمداً ـ صلى الله عليه وسـلم ـ وقع على يديّ، فاستهلّ، فسمعت قائلاً يقول: رحمك ربّك، قالت الشفاء: فأضاء لي ما بين المشرق والمغرب حتى نظرت إلى بعض قصور الشام.[12] وكذلك قول أمّه آمنة لمرضعته: «انظري ابني هذا فسـلي عنه، فإني رأيت كأنه خرج مني شـهاب أضاءت له الأرض كلّها حتى رأيت قصور الشام»[13]. وفي رواية أخرى يذكر الخبر التالي: «توفي أبو النبي ـ صلى الله عليه وسـلم ـ وأمه حبلى به، فلما وضعته نارت الظراب (بمعنى الروابي) لوضعه»[14].

ولعلّ فهم هذه الأخبار لا يتمّ إلا بخُلْفِهَا «فلمّا كان ليلة ولد فيها رسـول الله ـ صلى الله عليه وسـلم ـ ارتجّ إيوان كسرى وسقطت منه أربع عشرة شرّافة، وخمدت نار فارس، ولم تخمد قبل ذلك بألف عام..»[15]. فكأنّ النّار المقدّسة التي كانت تحفظ ملك كسرى قد تحوّلت إلى نور نبيّ مقدّس. ورمزيّة النّور في الإسـلام مرتبطة بآية المشـكاة[16]، فنور النبوّة هو في الحقيقة نور المقدّس الإلهي[17]. «من هنا تشبيه الجاهلية بالظلمة والإسلام بالنور. فالظلمة أو الظلمات تعني هنا الفوضى والتطاحن وغياب أفق مسـتقبلي، كما تعني الجهل وعدم تقدير المسـؤولية، في حين أنّ النّور يعني الوضوح في العلاقات والمسـؤوليّات، ووضوح الآفاق أيضاً. هذا فضلاً عن حلول النظام محلّ الفوضى والتضامن محلّ التطاحن»[18].

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 أنارها رمز النبوة زمن الولادة المقدّسـة، وهل النبوة غير رؤيا تتجسّـد 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 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

12- المصدر نفسه، ج1، ص 136

13- المصدر نفسه، ج1، ص 137

14- المصدر نفسه، ج1، ص 138

15- المصدر نفسه، ج1، ص 139

16- اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا 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

17- Malek Chebl, Dictionnaire des symboles, p249

18- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 57

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[19]، 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 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

19- 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.

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»[20].

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»[21].

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»[22].

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

الأول: إظهار ما عاناه النبيّ من قومه، من أجل التأكيد على صبره وجلده في مواجهة الصّعاب وعدم استسلامه لكل ما تعرّض له من أشكال الإساءة. وهي ترسم هندسة 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»[23].

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»[24].

---

20- أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، ج1، ص 267

21- المرجع نفسه، ص 266

22 - المرجع نفسه، ص 266

23- يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل لإسلام وبعده، ص 125

24- روجيه كايوا، الإنسان والمقدّس، ص ص 65- 66

ليســت السلطة القبلية أداة سلطوية خالصة، فقد اســتطاع المقدّس احتواءها بجعلها وسيلة لنشر الدعوة، وتثمين منزلة ذي القــربى في الخطــاب القرآني، فقوّة المقدّس كامنة في قدرته الفيضيّة على أن يغمر البنية الســلطويّة في شــكلها الســياسيّ 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 الإســلامي مركز المقدّس، فإن كان للمقــدّس في الوعي ســنام فهو النبيّ، وســلطته الكارزماتيّة الملهمة لم تخْبُ جذوتها بموته بــل بقيت متّقدة حتى عصرنا الحديــث، ولذلــك فالحديث عن تلك الفترة النبويّة لا يمكن أن يتجاهل ما تمثّله تلك الحقبة من مرجعيّة مقدّســة قد يختلف المســلمون 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.

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 السّــلطة الإسلاميّة مجسّــدة في ذات النبيّ قادرة على استيعاب البنية السلطويّة الجاهليّة سِلماً وحرباً باعتماد الأســاليب السّــلطوية 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 الأســاليب الســلطويّة الحربية في صراع قريش ضدّ النبي كالعقاب الفردي والجماعي وتنويع أشــكال الإساءة الماديّة والمعنوية. فما هي أهم مظاهر الصدام بين المقدّس الإسلامي والسلطة القبليّة؟

### أ- صدام المقدّس والسلطة

تعرّض النبيّ إلى أشــكال كثيرة من الإســاءة الفرديّة التي تنوّعت أشــكالها 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»[25].

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[26]. 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»[27].

---

25- الأصفهاني، دلائل النبوة، ج1، ص ص 295- 296

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

27- رودولف أوتو، فكرة القدسي، ص ص 203-204

ورغم ما يبدو في تصوّر «رودولف أوتو» (Rudolf Otto) من نزعة مركزيّة دينيّة ترى في المسيحيّة ذروة الحقيقة وفق تصوّر دغمائي، فإنّ في رأيه ما يصحّ تعميمه على الاعتقادات الدينيّة، ذلك أنّ سلطتها على القلوب تجسّد 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»[28]. 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»[29]. 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»[30]. 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»[31].

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»[32]. «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»[33]. وهو ما يحوّلها من طور الوجود بالقوّة سلطة في نفوس المؤمنين بها إلى الوجود بالفعل هياكلَ ومؤسساتٍ شرعيّةً.

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

28- بالانديه، الأنتروبولوجيا السياسية، ص 146

29- مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ص ص 17- 18

30- Jean Jacques Wunenberger, le sacré, p22

31- جيلبار دوران، الخيال الرمزي، ص 113

32- المرجع نفسه، ص 114

33- المرجع نفسه، ص 115

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"[34].

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"[35].

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"[36].

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 وبَوْصَلَة 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 المكّي بالحج دليل على طبيعة العلاقات العقديّة القائمة بين الآلهة والمؤمنين بها، تعايشاً ومقايضة وتوافقاً في المبدأ الطوطمي. فلماذا رفضت قريش العقيدة

34- Jean Jacques Wunenberger, le sacré, p 24

35- Ibid, p24

36- Ibid, p25

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[37] وألحقت به صفات الشاعر والكاهن والسّاحر، وهي وفق التصور الإسلامي جاهلة بالدين وكافرة بالإسلام عدوة لله ورسوله، وهو من الناحية السياسية خصم يهدف 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؟

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

**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 سـلّطه الله فتسلّط عليهم، والاسم سلطة".[38] مثلما ارتبط بمعنى الحجّة والبرهان، "والسّلطان إنما سمّي سلطاناً لأنّه حجّة الله في أرضه".[39] فيقضي التعريف اللغوي بإقرار صريح بوجه العلاقة بين السّلطان الأرضيّ والسلطان السماويّ، وهو أمر أكّده ابن خلدون حين اعتبر أنّ "الدعوة الدينية من غير عصبيّة لا تتمّ"، وقد حرص ابن خلدون على إظهار المنعة أمراً مقدّسـاً لا فصل فيه بين إيلاف القبيلة وإرادة الله، "فما بعث الله نبيّاً إلاّ في منعة من قومه"[40].

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

ويميّز جميل صليبا بين أنواع مختلفة من السّـلطة، ومنها السّـلطة النفسـيّة أو السـلطان الشـخصي أي: "قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، لقوّة شـخصيّته وثبات جنانه، وحسـن إشارته، وسـحر 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. والسّـلطة الدينيّة التي تظهر في شـكل وحي منزّل على الأنبياء، أو قرارات المجامع المقدّسـة أو اجتهادات الأئمة"[41]. "وبالتّالي فإن هذه السـلطة هي في آن معاً قوة (Macht) وعنف وإكراهات (Gewlt)"[42]، ولا يعني مفهوم القوّة اسـتعمالاً لعنف مادّي وإنما يعني أيضاً قوّة إقناعيّة أو قوّة مقدّسـة، 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"[43].

بالمقابل لا يمكن للسّـلطة أن تسـتغني عن العنف والإكراه، حين لا تجد آليات الإقناع سـبيلاً إلى العقول. ويجد العنف المقدّس مبرّراته دوماً في المقدّس ذاته إذ أنّه كثيراً ما يكون اسـتجابة لأمر سـماوي، وهو ما تحرص النصوص المؤسسة للقداسة عـلى إظهاره في نسـق متكامل في النص القرآني أو الحديـث النبوي أو الأحكام الفقهية أو النصوص التاريخية وكتب السـيرة والمغازي. فهي حلقات متكاملة لتبرير العنف المقدّس وإظهاره بصيغتين تبريريّتين:

---

38- ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص 320

39- المرجع نفسه، ج7، ص 321

40- ابن خلدون، المقدمة، ص 175

41- انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 670

42- جيرارا بن سوسان، جورج لابيكا، معجم الماركسية النقدي، ص ص 762-763

43- الموسوعة العربيّة لعلم الاجتماع، ص 418

- عنف محاك لعنف الجاهليين الذين بادروا بالإساءة إلى النبيّ وصحابته، شتماً وتكذيباً وإيذاء جسديّاً وحصاراً اقتصاديّا وتهجيراً قسريّاً[44].

- 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 اللّه 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"[45].

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[46] 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، 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

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

45- المرجع نفسه، ص 418

46- 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

بالله الواحد، والخليفة الواحد الذي لا يقبل مرتدّاً عن منظومته مثلما لا يقبل سـيد القبيلة شـخصاً مارقاً عن سلطته ومفسداً لمنظومته القبلية، فذاكرة الولاء والطّاعة كانت أرضيّة للنجاح في قيادة الجماعة وإنجاح الدعوة الإسـلاميّة، أمّا فصول الفشـل فقد ارتبطت دوماً بضعف السـلطة النبويّة أو وجود منافس مادي أو رمزي قادر على الحدّ من قدرات السـلطة النبويّة، فقد كانت السـلطة القريشـيّة في مكّة أوّل عقبة أمام فرض سـلطة 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 السـلطة القبليّة قائمة على مركزيّة شـيخ 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 السّـلطوي 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.

ولقـد بيّن "دوركهايـم" (Emile Durkheim) ازدواجيّة المقدّس من خلال هذه الخصائـص 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 حسـب المجتمعات والأزمنة، وهو من ناحية أخرى يتّخذ وجهاً مقدسـاً محضاً يضمّ النظام والخير والقيم، ومقدّساً غير محـض يولّـد الفوضى والشرّ والانتهاك. وحصيلة لذلك فالمقدس يوجد حيث يقع تصادم بين النّظام والفوضى وبين الخير والشرّ وبـين القيـم 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"[47].

فالمقدّس بهذا المعنى ينزع من خلال تعاليه إلى تزويد السـلطة بطاقة خارقة تخدم البنية السـلطويّة التي تنزع بطبعها إلى التعالي، ذلك أنها تقوم في أصل نشـأتها على قوة الطرف الحاكم، وليس معنى القوة هنا العنف وإنما يشـمل في الاصطلاح العربي قوّة الحجّة والبرهان، والمقدّس يخدم السـلطة في اتجاهين: فهو يوفّر تبريراً لاسـتعمال القوة وقتالاً للمارقين باسـم الله وفـرض نظام متكامل من المحرّمات، وهو يوفر من خلال مادّته المقدسـة حجّـة قويّة للحمل على الاقتناع وطاقة غامضة هي

47- جورج بالانديه، المقدس في منعطف المجتمعات التقليدية، (ترجمة حسن بن سليمان)، مجلة الحياة الثقافية، السنة 26، العدد 128، أكتوبر 2001، ص 8

أشــبه بالقوّة الســحريّة التي تحمل المتديّن على الولاء والطاعة. ولذلك فلا يكاد يخلو حديث عن المقدس والتابو من استبطان لآليات الرّدع المادية وســبل الاقتناع بالطاقة الســحريّة، "ومن الممكن تشبيه الأشخاص والأشــياء التابوية بأشياء تلقّت شحنة كهربائية، فهي مســتودع قوة رهيبة تنتقل بالمماســة ويتأدّى انفلاتها إلى أفجع النتائج إذا كان الجسم الذي يتسبّب في تفريغ شحنتها أضعف من أن يقاومها"[48].

لقد استطاع النبيّ بفضل سلطته الكارزمية قلب الموازين، فمن سلطة قبليّة عقائدها طوطميّة إلى سلطة إسلاميّة عقائدها توحيديّة معتمداً منظومة احتذاء واحتواء لتلك الســلطة، فالمقدّس بحكم مرجعيّاته يظهر متعالياً بالخطاب، إن هو إلاّ وحي يوحــى، وهــو 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 مرســيا إلياد (Mercia Eliade)، ولذلك فالقســمة الثنائيّة إلى مقدّس ومدّنس ما هي إلا انعكاس لتلك التجلّيات، وتأكيد لمنطق الخطاب الغالب.

إنّ الهزيمة الســلطويّة والعقائديّة للجاهليّة «المدنّســة»، هــي في الحقيقة انعكاس لواقع قضى بتفكك السّــلطة القبليّة في أشــكالها التقليديّــة وتحطيم أصنامها مــن الوجهة العقائديّة، وهو ما أفضى إلى تدنيس نــصّي للمقدّس الطوطمي وتحويل للثنائيات وفق نســق ضدّي، فأمّا بداية الدّعوة الإســلاميّة فكانت تقضي بطوطم مقدّس وعقيدة توحيديّة مدنّسة - طبعاً من وجهة نظر أعيان قريش الناطقين الرسميين باسم السلطة القبليّة -، وأما الوضع بعد تغيير موازين القوّة فقد قضى في فتح مكّة بانقلاب المقدّس الجاهلي إلى مدنّس.

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

48- فرويد، الطوطم والحرام، ص 34

وسيؤكد الوحدانية الإلهية ويحذف في الشرك: من الآن فصاعداً، الله خالق كل شيء (القرآن 62/39) هو المصدر الوحيد للقدسي»[49]. 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 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»[50].

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»[51].

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»[52].

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

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

50- جورج بالانديه، المقدس في منعطف المجتمعات التقليدية، مرجع مذكور، ص 10

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

52- إدمون بلان، المجتمع والعنف، ص 162

التقليدية، وكان فتح مكّة تتويجاً لمسار اكتساب السلطة وبلوغها ذروة 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

# العنف والمقدس والحقيقة

# من العنف المقدّس إلى العنف الشرعي

## قراءة في عنف الدولة (الحرب) في الفكر الغربي المعاصر

سميّة المحفوظي
أكاديمية من تونس

حظِيت مسألةُ العنف في الفكر اللاّهوتيّ القديم بعناية كبرى، ذلك أنّ العنف كان محطّ اهتمام الأديان ومشغلاً بارزاً في النّصوص المقدّسة، لارتباط هذه الظاهرة من جهة بحياة الإنسان في علاقته بأفراد المجتمع الذي فيه يعيش ويصرّف شؤونه اليوميّة (زراعة، تجارة، مبادلات مالية واجتماعيّة: بيع وشراء وزواج، ...)، ومن جهة أخرى بعلاقة الإنسان بالآلهة عندما يخوض المرء حرباً مقدّسة باسم الآلهة للدّفاع عنها والإعلاء من شأنها وإكراه النّاس المخالفين لدينها على طاعتها وعلى احترام شريعتها. ومن ثـمّ تختلف نظرة الأديان إلى العنف، فإذا كان العنف موجّهاً من فرد إلى فرد آخر بغاية الاعتداء عليه وانتهاك حرمته الجسديّة والمعنويّة فهو منبوذ ومدان ومنهِيّ عنه وغير مشروع، وإذا كان العنف من أجل فرض هيبة الآلهة وشريعتها ونواميسها كان عنفاً مشروعا ومقدّساً. وفي مثل هذه الحال يصبح العنف عملاً محموداً وواجباً دينيّاً، يُطلب من المؤمن إنجازُه ببذل المال والنّفس. فتحت لواء نصرة الآلهة خِيضَت كثيرٌ من الحروب المقدّسة قديماً (حروب بابل، حروب الرومان والبيزنطيّين، حروب بني إسرائيل، حروب المسلمين: حرب الردّة لفرض الزّكاة، الفتوحات الإسلاميّة، الحروب الصليبيّة، ...)[1].

إنّ مدار الفكر اللاّهوتيّ على هذين التصوّرين المختلفين للعنف: تصوّر أوّل يعتبر العنف الممارَس على الفرد والمجموعة بغاية الاعتداء والجور عنفاً مدنّساً مرفوضاً وغير مشروع، وتصوّر ثان يستحيل فيه العنف فعلاً مبرراً له[2] ومقدّساً مشروعاً تحت لواء الجهاد في سبيل الآلهة[3]. بيد أنّ مسألة العنف في الفكر الحداثيّ طُرحت بشكل جديد ارتبط بظهور كيان الدولة وما اتّصل به من مفاهيم مثل القوانين والمؤسّسات والمواطنة والحقوق والواجبات والحريّات الخاصّة والعامّة..... إلخ.

وانطلاقاً من الحداثة وقيمها الجديدة ومكاسبها من جهة كون مفهوم الدّولة وما تولّد منه من أجهزة وسلط تشريعيّة وقضائيّة وتنفيذيّة تسهر على حسن تسيير شؤون المواطن وحفظ نفسه وماله وعرضه أحد أبرز ثمارها، يمكن أن نثير بعض

---

1- راجع كايوا (روجيه): الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت لبنان، 2010، الملحق الثالث «الحرب والمقدّس» ص 232 وما بعدها.

2- راجع في ما يتعلق بالتبرير الديني للمؤسسات والظواهر البشرية ... برجر (بيترل): القرص المقدّس عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين، عرّبه عبد المجيد الشرفي وآخرون، مركز النشر الجامعي، ط 1، تونس، 2003، ص 73 وما بعدها.

3- كشف رُوني جيرار كيف سعى الإنسان إلى تقديس العنف بطرق مختلفة. راجع

Girard(René)(recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort): Des choses cachées depuis la fondation du monde, (Biblio Essais), Paris, 1983, pp35-45

الأسـئلة: هل اسـتبدلت الحداثة الآلهة وعنفها المشروع بجهاز الدّولة؟ وهل عنف الدّولة هو العنف المقدّس القديم؟ أم أنّ عنف الدّولة عنف شرعيّ مسـتمدّ من القوانين الإنسـانيّة؟ وهل عنف الدولة امتداد للعنف المقدّس؟ أم هل هو تجاوز له في الشـكل والصياغة والمضمون؟ إنّ مثل هذه الأسـئلة تساعدنا على بلورة الإشـكاليّة التي نروم البحث فيها في هذا العمل؛ لأنّ عنف الدولة موصول بمشغل أساسيّ هاهنا قوامه طرح الفكرة الآتية: هل عنف الدّولة هو إعادة صياغة لعنف الآلهة فتكون الحداثة حينئذ حافظت على ممارسة العنف المقدّس القديم وغيّرت شكله عبر هيكل الدولة وأجهزتها؟

في الحقيقة إنّ عنف الدولة عنف شرعيّ وليس عنفاً مقدّساً؛ لأنّه مستمدّ من القوانين التي تواضع عليها أفرادها في شكل فصول تسـهر مؤسّسـات الدولة على تطبيقها واحترامها. لهذا عندما يتجاوز عنف الدولة هذه الشرعيّة القانونيّة يغدو عنفاً لا شرعيّاً يخرق علويّة القانون فتقوم حينئذ ثورة شعبيّة ـ وخير مثال على ذلك الثورة التونسية فاتحة الثورات العربيّة- على هذا العنف المنبوذ والمدان وغير الشرعي الذي تمارسه الدولة الديكتاتوريّة ضدّ أفرادها.

مـن هـذا المنظور فإنّ بحثنا يروم بالأسـاس البحث في طبيعة العلاقـة التي تجمع بين عنصرين متباعدين في المسـتوى النظـري، ونعنـي بهما الدولة باعتبارها الهيكل المنظم لعمل جملة من المؤسسـات المادية والرمزية، التي تسـعى إلى تحقيق سعادة الإنسان ـ فرداً كان أم جماعة - من جهة، ومن جهة أخرى يكون العنف ممارسة تروم إكراه الإنسان على تبنّي مواقف وممارسـات لا تتماشى بالضرورة مع قناعاته ورغباته، ومن شـأن النظر في تلك العلاقة يجعلنا نتساءل: عن أبعاد عنف الدولة ومدى شرعيته أو مشروعيته[4]؟ وعمّا إذا كان عنف الدولة عنفاً مقدّساً مطلقاً يتعالى عن الإنسان فرداً وجماعة؟

ولعله من المفيد في هذا المجال الوقوف على ماهية الدولة وخصائصها، وماهية العنف ومنزلته في حيواتنا، وما يترتب عنه من تبعات في المسـتوى الوجودي للإنسـان، سـواء تعلق الأمر بالعنف الفردي أو العنف الجماعي أو العنف المؤسساتي، وتبيّن وجوه الحاجة إلى العنف في المسـتوى الاجتماعي، وذلك قصد تبيّن ما يصل العنف بالدولة وما يفصل بينهما، وغايتنا من ذلك التحقيق في العلاقة الجدلية القائمة بينهما والأبعاد التي اتّخذتها، وتمييز العنف الشرعي من العنف غير الشرعي.

## في حدّ العنف وحدّ الدولة

تعدّدت تعريفات العنف - وما تزال- وذلك بالنظر إلى اختلاف المجالات المتعلّقة به (العنف المادي، العنف الرمزي، ...)، وتباين الحقول الموصولة به (علم الأديان المقارنة، الفلسفة، علم الاجتماع، ...). ونحن إذا طلبنا تعريفاً واضحاً للعنف ـ باعتماد التعريف بالخلف L'absurde - فإنّه لا يخرج عن كونه «ما يفرض نفسه على كائن خلافاً لطبيعته» من جهة[5]، ومن جهة أخرى

4ـ يُميّز بعض الباحثين المعاصرين في شأن الأديان بين مصطلحين: وهما المشروعية (Légitimité) والشرعية (égalité)، من خلال الفصل بين المرجعية الدينية (الإلهية) والمرجعية البشرية. أنظر الحاجي البشير: «سلطة الآلهة في النصوص المقدّسة: الحرب في أديان الشرق القديم والبحر الأبيض المتوسط»، «دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر»، عدد 23، خريف 2009، تهران.

5-راجع لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط 2، (بيروت لبنان/ باريس فرنسا)، 2001، ص 1555.

هو نقيض دلالي للرفق واللين، فبهذا المعنى يكون العنف هو الشّدة والقسوة اللتان تتجليان في استخدام القوّة[6] قصد فرض موقف أو رأي أو.....[7]

ومن هذا المنظور فإنّ العنف يتنافى - في المستوى النظري- مع القوانين المنظّمة للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات. أمّا في المستوى الأخلاقي فإنّ المقصود بالعنف كلّ ممارسة يترتّب عنها إلحاق الضرر بالآخر بصرف النظر عن نوع هذا الضرر وحجمه. في حين تقوم الدولة في أبسط تعريفاتها على اجتماع الناس وتواضعهم على احترام جملة من التشريعات، وذلك من خلال الخضوع لسلطة سياسية يُوكلون إليها مهمّة إدارة شؤون حيواتهم[8]. وهو ما يتطلّب تفرّد الدولة بالقوّة القاهرة[9] التي تستطيع بها حمل الكافة/ العامة على احترام القوانين، وهذه الصفة التي تميزها تشرّع لها استعمال العنف دون غيرها من المؤسسات الاجتماعية. إذن انطلاقاً من هذين التعريفين القصيرين يمكن تبيّن مستويين من مستويات العنف: الأوّل عنف غير شرعي (الاعتداء، الإضرار بالآخر، ...)، والثاني عنف شرعي تمارسه المؤسسة (الدولة) على الأفراد لحمايتهم وحماية السلم الاجتماعي، وذلك بواسطة المؤسسات والأجهزة القانونية (الشرطة، المحاكم، السجون، ...).

ونحن إذا ما أردنا التدقيق قلنا إنّنا إزاء عنف منبوذ مدان لا بدّ من مقاومته والقضاء عليه، وعنف محمود يجب المحافظة عليه لأنّه يحقّق للإنسان بعض سعادته (البقاء). وهو وضع يجعل من الامتثال للقوانين محاولة لإنقاذ الإنسان من العنف الموجّه ضدّه، بيد أنّ ممارسة الدولة للعنف بحجّة تطبيق القوانين يفرض علينا إعادة التفكير في ماهيّة العنف من جهة علاقته بالدولة، وفي هذا المستوى تمّ التمييز بين العنف اللا شرعي والعنف الشرعي، فلئن كان الأوّل عنفاً مؤسّساً على النزوات والرغبات الذاتية للفرد أو الجماعات، فإنّ الثاني يرتبط أولاً وقبل كل شيء بأسّ حقوقي، فالشرعيّة تعني التطبيق الحرفي للقوانين، على أنّ تلك الشرعية لا تتأتّى من مفهوم الدولة، فالفكر المعاصر ما انفكّ يؤكّد أنّ ثمّة فرقاً واضحاً بين قانون

---

6- نشير إلى أنّ القوّة تعني في الفلسفة المعاصرة مجمل القدرات الجسدية والفكرية التي يتمتّع بها فرد أو جماعة، والتي يتمّ استعمالها للدّفاع عن مصلحة أو حقّ طبيعي أو ... والقوّة في أبسط تعريفاتها هي «إكراه طبيعي وخارجي ضرورة تقاومها الإرادة لكن بلا طائل». لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفيّة، (سبق ذكره)، ص 445.

7- راجع سعيّد (جلال الدين): معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، سلسلة مفاتيح، ط 1، تونس، 1994، مقال «العنف»«violence La»، ص ص 310 - 313

8- نشير في ملتصل بهذه المسألة إلى أنّ الفكر الفلسفي المعاصر حرص على التمييز بين مفهومي الدولة والأمّة التي عُدّت حقيقة تاريخيّة موضوعية تتفاعل فيها عناصر عديدة أهمها التاريخ واللغة والحيز الجغرافي والحضارة ..، وقد ترتّب على ذلك ظهور وجهات نظر مثالية (عوامل معنوية)، ووجهات نظر واقعية - وجّه لها أرنست رنان في كتابه «ما هي الأمّة» انتقادات لاذعة-

Renan (Joseph Ernest) (1823 -1892): Qu>est-ce qu>une nation?, Pocket, Paris, 2007, pp17-19

على أنّ العناصر التي تقوم عليها الأمّة ليست بالضرورة هي العناصر التي تقوم عليها الدولة، ذلك أنّ الاختلاف الجوهري بين الأمّة والدولة يتمثّل في أنّ الأولى تجمّع معترف به من قبل الأفراد، في حين أنّ الثانية (الدولة) تمارس العنف على الأفراد كي تفتك منهم الاعتراف. فهي من هذا المنظور تسعى إلى تنظيم الحياة الاجتماعية بالاستناد إلى السلطة القانونية.

9- عدّد هوبس الأسباب التي تدفع الإنسان إلى استعمال العنف ضد الآخر، وأهمّها في تصوّره المنافسة والعُجب بالذّات والاعتداد بقوّتها إلى جانب الرغبة في جعل الآخرين يخضعون لسيطرة الأنا ويمتثلون لإرادته». وبهذا الشكل يغدو العنف في تصور هوبس تعبيراً عن الأهواء الطبيعيّة المميزة للفرد، ويؤدّي ذلك إلى ظهور الفوضى والاضطراب، وهو ما يتطلب بالضرورة وجود سلطة قاهرة.

Hobbes (Thomas): Léviathan, Collection Folio histoire, Gallimard, Paris, 2000.

الدولــة ودولة القانون[10]، فالحاكم في الأولى عادة ما يكون طاغية يســوس النــاس لخدمة أهوائه ورغباته بما يجعل حكمه قائماً على الاســتبداد. أمّا في الثانية فإنّ الممســك بالسلطة يسوس الدولة بما يحفظ الحقوق الطبيعيّة[11]. وفي هذا المستوى تتجلّى لنا علاقة الفرد بالدولة، فهل يكفي اعتبار الدولة واقعاً أخلاقياً حتّى نقرّ بضرورة تقديم الدولة على الفرد[12]؟

إنّ هذا السؤال ينطوي في ثناياه على إشارة للموقف الهيغلي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني جورج ويليام فريديريك هيغل (1770-1831)) الــذي انطلــق في مقاربته لماهية الدولة من تصور مخصوص يقوم بالأســاس على اعتبار كل ما هو موجود في الواقع هو عقلاني، فإذا بالدولة حقيقة[13].

## العنف الشرعي والأخلاق

إنّ اعتبار الدولة الهيكل التنظيمي الضامن لوَحدة المجتمع المنظّم للحياة الجماعية والســاهر على حماية القيم والقوانين يقتضي علوّ إرادتها فوق إرادات الأفراد والجماعات المكوّنة للمجتمع، ويتجلّى ذلك في امتلاكها وحدها ســلطة إصدار القوانين وتنفيذها، وفي تفرّدها بتلك الخاصية ما يؤهّلها لامتلاك وســائل الإكراه وتمتّعها بحقّ اســتخدام العنف تطبيقاً للقوانين لحماية المجتمع وتوفير السلم الاجتماعي وبسط سلطان النظام والأمن العام، وهو ما يجعلها مطالبة بمنع ممارسة الأفراد للعنف، وفي هــذا المجال نقف على مفارقة مدارها على الجمع بين أمرين متناقضين، فالدولة تمنع الأفراد والجماعات (المنظّمات، الأحزاب، الجمعيات، ...) من ممارسة العنف من جهة، ومن جهة أخرى تُقدم على ممارسته.

إنّ هذا التصوّر ينتهي بنا إلى إعادة النظر في مدى شرعية إخضاع الدولة الأفرادَ للقوانين، في ظل الممارسات التاريخية التي بيّنت أنّ بعض الأنظمة سنّت القوانين وفرضتها تفاعلاً مع معطيات اقتصادية لا صلة لها بمبادئ دولة القانون. وهي ممارسات تفرض علينا التفكير في أسباب تمتّع الدولة بما هو محرّم على أفرادها، فهل يعني فرضها على الأفراد الامتثال للقانون لأنّه يجب الامتثــال له أم لأنّ في الامتثال للقانون امتثالاً للدولة التي ليس لها هدف ســوى ضــمان الحرية وتحقيق العدالة[14]؟ وذلك من منطلق سعيها إلى توفير الأمن وتقديم المصلحة المشتركة.

---

10- للتوسع في دلالات المصطلح ونشأته..أُنظر الأحمدي (عبد الله): الدستور وحقوق الإنسان وقيم الجمهوريّة، سلسلة كتاب الحرّيّة، ط 1، تونس، 2009.

11- ميّز الفكر الفلسفي بين الحق والواجب من جهة، ومن جهة أخرى تمّ التمييز بين ضربين من الحقوق، وهما: الحق الوضعي القائم على إرادة المشرّع والحق الطبيعي الّذي يستند إلى القوّة المادية والذهنية التي يتمتع بها الفرد، فهو إذن حقّ لازم عن طبيعة الإنسان، وهو حقّ وضعي يستند إلى القانون الوضعي وغايته حفظ حقّ الجميع. راجع سعيّد (جلال الدين): معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (سبق ذكره)، مقال «الحقّ» «Le droit» ص ص162 -165

12- عالج هيغل المسألة من خلال اعتباره الحقّ دالاً على القانون المدني وأخلاق الضمير، فالحقّ عنده هو فكرة تتحقّق في العالم الخارجي في شكل مؤسسات وتنظيمات أخلاقية ومنظمات اجتماعية، وهي رؤية جعلت من هيغل يذهب إلى القول إنّ الدولة هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية، فهي الروح الأخلاقي، من حيث هو إرادة أعلى وأسمى من إرادات الأفراد، وبهذا المعنى تكون الدولة حقيقة مطلقة، من خلال تجسيدها للفكر في الواقع ممّا يجعلها شكلاً من أشكال تطوّر الفكر المطلق عبر التاريخHegel (Georg Wilhelm Friedrich) (1770/1831): Principe de la philosophie du droit, Traduit de l'Allemand par André Kaan, Ed Gallimard, Paris, 1940, PP 258-271

13- يقول هيجل في ما يتصل بهذه المسألة:

«L'Etat comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience particulière de soi universalisée est le rationnel en soi et pour soi». Hegel (Georg Wilhelm Friedrich): Principe de la philosophie du droit, (op cit), p 270.

14- أُنظر روسو (جان جاك): العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقّ السياسي، تعريب عمّار الجلاصي وعلي الأجنف، ط 2، دار المعرفة للنشر، تونس، 2004.

إنّ موقــف بــول ريكور من ممارســة الدولة للعنف يضعنا أمام إشــكالية مخصوصة قوامها الســؤال عن البعد الأخلاقي لممارسة الدولة للعنف، ويرتبط هذا المبحث في فلسفة بول ريكور بظاهرة الشرّ وتأصّله في الإنسان الذي لا يستطيع أنْ يعيش بمفرده، وهو ما يجعل الوجود البشري يقوم أساساً على الصراع، وعلى رغبة كل طرف في إلغاء الطرف الآخر.

وتعود المسألة في تصوّر بول ريكور إلى أزمة عميقة هي أزمة الحداثة، ففي الحرب العالمية الثانية عاش فيلسوف التأويل تجربة «المعتقل النازي الذي عُدّ يومها أكثر المعتقلات وحشــية وقســوة، بيد أنّ هذه الوحشــية هي وحشــية الحداثة التي قوّضت ـ بطريقة غير مباشرة- إنســانية الإنســان، وهو ما حدا ببول ريكور إلى التســاؤل عن مدى شرعية كلّ عنف طالما أنّه إكراه تمارس فيه السلطة للعنف الذي لا يرى فيه الفرد غير شكل من أشكال القمع له، وهو بذلك يضعنا إزاء سؤال رئيس هو الآتي: إلى أيّ حدّ يمكن القول إنّ ممارســة الدولة للعنف لا تتعارض مع القيم الأخلاقية والمبادئ الإنســانية؟ وهي قيم ومبادئ يفــترض أنْ تســعى الدولة إلى المحافظــة عليها، ذلك أنّ تنازل الفرد عن العنف لصالح الدولة قائم بالأســاس على عقد ضمني يمنح بمقتضاه الدولة العنف مقابل تعهدها بحماية تلك المبادئ والحقوق والقيم، فالتنازل ضرورة، ذلك أنّ الوجود الســياسي للإنســان- في تصوّر بول ريكور - محكوم في جوهره بإرادة العنف الذي يتّخذ بعداً شرعياً من خلال أجهزة الدولة التي تمارس العنف الجسدي الشرعي، ونحن إذا ما راجعنا الفكر الغربي ألفينا عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر(1864/1920) أوّل من عالج مختلف أبعاد هذه المســألة، فقد وقف على تبعات القول بشرعية امتــلاك الدولة للعنف، مؤكداً على ضرورة الوعي بطبيعة هذا العنف، فحيازة الدولة لجميع أشــكال العنف الجســدي[15] يتطابق في الأصل مع طابعها القانوني، ذلك أنّ من أوكد مهمّات الدولة الحدّ من العنف والسعي إلى إلغائه، وذلك باستخدام القوّة نفسها أي العنف.

وتستمد الدولة شرعيّة العنف من «العقد» الذي يتيح لها استخدام هذه القوّة المنوطة بعهدتها تحقيقاً للعدالة والمساواة بــين الأفراد، وكــفّ أذى بعضهم عن البعض الآخر، وهو مــا يعني أنّ العنف الممارس من طرف الدولــة يروم تنظيم المجتمع وإشاعة أجواء الأمن والطمأنينة في نفوس أفراده، فالإنسان بما هو حيوان سياسي لا بدّ أنْ يخضع لسلطة قهرية إليها يوكل سنّ القوانــين واتّخــاذ القرارات وتنفيذها في مختلف المجالات، فهو يتنازل عن العنف الفردي لفائدة الدولة التي تتمتّع بهذا الحقّ دون غيرها شريطة أنْ لا يمس عنفها بالأخلاق والكرامة الإنسانية ومنظومة القيم.

الدولة فكرة، أي هي حقيقة نتصوّرها وليســت واقعاً، وهو ما دفع جورج بيردو Georges Burdeau (1905-1988) إلى الحديث عن سلطة مدركة عقلياً، ذلك أنّ الدولة لا وجود لها إلاّ إذا انتقلت السلطة السياسية من سلطة الأشخاص الطبيعيين إلى كيان مجرّد، وبذلك يتمّ الفصل بين الدولة والحكّام بما يتح للسلطة الاندماج بالتنظيم المجرّد الدائم الذي هو الدوّلة، وبناء على ذلك فإنّه لا وجود للدولة إلا حين تتحوّل السلطة من فعلية إلى قانونية، وهذا لا يكون إلا بعمل قانوني يغيّر طبيعة السلطة

15- رأى «ماكس فيبر» أنّ الدولة تقوم على «العنف» الذي لا بدّ من اللجوء إليه ومنحه شرعية تجعل الدولة وحدها المالكة لأدوات الإكراه، إنّ مبدأ القوة أساس النظام السياسي عند فيبر الذي تحدث عن ثلاثة معايير: القدرة، السيطرة، التنظيم. ومع تشديده على أنّ الدولة هي التجمع الوحيد الذي يحتكر ممارسة القوة الشرعية، نجده يقيم تمييزاً بين القوة والسيطرة، فرأى أنّ وجود القوة هو جوهر العمل السياسي.

Max Weber (1864/1920): Le savant et le politique, Préface Raymond Aron, Traduction Julien Freund, bibliothèques, Paris, 20002, pp.111-113

السياســية، وهو ما يؤدّي في نهاية المطاف إلى القول إنّ القوانين السياســية يمكن اعتبارها صادرة عن الدولة[16]، ولكنّ الدولة لا تُوجد خارج إرادات الأفراد (الشعب، ...)، وهو ما يتجلّى في التزامهم بالخضوع والطاعة وفق مقتضيات المصلحة العامة.

إنّ العقد ليس بالتفويض المطلق، إذ تقوم بنود العقد الاجتماعي على مبدأ رئيس، وهو أنّ للدولة حقّ الاستئثار بالعنف على أنْ يكون عنفها عنفاً موجّهاً مقيّداً بغايات وضوابط، ذلك أنّ الوظيفة الأساســية للدولة تنظيم الحياة الاجتماعية وتقديم المصلحة المشتركة وغرس النزعة الأخلاقية الخيّرة في الفرد.

لا شيء يمنعنا من القول إنّ إقامة ســلطة سياســية تنهض بأعباء تســيير شــؤون البشر ضمن مجموعة معينة، يقتضي منّا التفكير في إلى أي مدى تكون لتلك الســلطة السياســية القدرة على الامتثال للقوانين ومقاومة الأهواء الفردية للحكّام (السلطة السياسية). فاستعمال القوّة من طرف الدولة لا يمثّل مشكلة من المنظور الأخلاقي، فالحياة الاجتماعية إذا ما قامت على الوعي بمتطلبــات العيش الجماعي فإنّ ممارســة الدولة للعنــف تتقلّص دون أنْ يؤدّي ذلك بالضرورة إلى تنازلها عن حقّ اســتخدام العنف، وفي هذا المقام نتساءل: هل بمستطاع الدولة استخدام العنف المشروع بالقدر نفسه من المساواة في جميع الأحوال؟ أي كيف يتسنى للدولة الملاءمة بين متطلبات الممارسة السياسية والواجب الأخلاقي؟ وإلى أي حدّ يمكن التوفيق بين ذينك الأمرين؟

إنّ الســؤال عن علاقة عنف الدولة بالواجب الأخلاقي يقودنا إلى مراجعة اللحظة الأرســطية (أرسطو (تـ322 ق.م)) التي جعلت من الدولة مسؤولة عن الأخلاق[17]، فهي قادرة على تمييز العدل من الظلم، وهي بذلك المسؤولة الوحيدة - دون غيرها- عن المحافظة على القيم العليا، على أنّ التصوّر الأرسطي ينطوي على نقائص عديدة، فآراء أرسطو عاجزة عن احتواء التطورات التي شهدتها علاقة الدولة بالعنف. فاستعمال العنف على جهة القهر والإكراه يتعلّق بالدرجة الأولى بمسألة النفوذ، فما يجعل اســتعمال القوّة أمراً شرعياً هو قبول الأفراد بذلك، وفي هذا المضمار نشــير إلى أنّ ثمّة دوافع عديدة قد تدفع بالإنســان -الفرد أو الجماعة- إلى التنازل عن العنف باعتباره حقّاً لصالح الدولة، فالســعي إلى تحقيق حياة ســعيدة وطلب الأمن من أهمّ هذه الدوافع وأبرزها، وهو ما يعني أنّ القبول بعنف الدولة هو تعبير عن جوهر عقليّ دائم تضرب جذوره في الماضي، غايته تحقيق الخــير المشــترك. على أنّ القبول بهذا يقتضي خضوع الأفراد والجماعات خضوعــاً إرادياً واعياً، لا خضوعاً ناتجاً عن الخوف، وفي هذا المســتوى نتبيّن وجود فروق عديدة بين الأمرين، ففي المســتوى الأوّل يكون عنف الدولة ركناً رئيساً لبقاء المجتمع. أمّا في المســتوى الثاني فإنّ عنفها يمثّل ســلطة قاهرة تعيق حرية الفرد وتمسّ بحقوقه الإنســانية، وهو ما يجعله يســعى بطريقة أو بأخرى إلى التحرّر من هذا العنف ومقاومته بعدم الانصياع إلى إرادة الدولة كرفض القوانين والتهرّب الضريبي، وتجاوز القوانين المؤطرة لسياســة الدولة في مســتوى التعليم. إنّ هذه الرؤية فيها تجاهل لأهميّة اقتصار العنف على الدولة، فهي لا تستعمل القوّة إلاّ عند الضرورة، غايتها من ذلك فرض النظام وحماية القوانين أي الجماعة بإلزام الأفراد بالخضوع لها.

---

16- Burdeau (Georges): L'Etat, Préface Philippe Braud, collection Essais, (Points), Paris, 2009, P108

17- راجع أرسطوطاليس، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، حقّقه وشرحه وقدّم له د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ط 1، الكويت، 9791. وكتاب erèirrab aL siuoL-naeJ ed ecaférP .tennobuA naeJ rap neicna cerg ud .dart te noitidÉ ,IIIV à I serviL .euqitiloP :etotsirA ,3991 ,dramillaG ,leT noitcelloC.

يبدو أنّ ممارسة الدولة للعنف في الظاهر ممارسة منافية لأخلاق المحبّة والتسامح، بيد أنّ إمعان النظر في أبعاد المسألة يقودنا إلى القول إنّ مقصد هذا العنف هو تحقيق العدالة والحرية والمساواة، وهي أسس «العقد الاجتماعي» الذي يعني في ما يعني في الفلسفة السياسية تخلّي الأفراد عن بعض حقوقهم لصالح المجموعة، وهنا نميّز بين صنفين من الحقوق: يُعدّ التنازل عن الأوّل تكريساً لقمع الدولة، مثال ذلك التنازل عن الحقّ في ممارسة حرية التعبير، وحرية المعتقد، ..... أمّا الثاني فإنّ التخلّي عنه يحقّق السعادة للفرد والجماعة، ذلك أنّ الاحتفاظ بالحقوق من شأنه أنْ يضرّ بالآخر، ممّا يعني أنّ التفريط فيها جني لمكاسب ما كان ليحصل عليها الفرد لو حافظ على تلك الحقوق، وقد عبّر إيمانويل كانط[18](1724-1804) عن هذه المفارقة في ثنايا حديثه عن فكرة العدالة التي تمثّل الوجه السياسي لمفهوم الكليّة، وبالتالي هي التجسيد الحقيقي لمفهوم القانون، إذ اعتبر كانط الواقع السياسي واقعاً أخلاقياً، وذلك بفضل سلطة القانون التي تحقّق إنسانية الإنسان من خلال إقرار مبدأ المساواة، ولا غرابة في ذلك، فالأنظمة السياسية المتطوّرة لا تتوانى عن ممارسة العنف لفرض النظام وحمل الأفراد على تطبيق القوانين؛ لأنّ النظام هو الضامن الوحيد للحريات بمختلف أشكالها.

إنّ البحث في حقّ الدولة في استخدام العنف ضدّ الأفراد ينطوي على سؤال محوري، وهو: ما الغاية من وجود الدولة والاجتماع البشري؟ إنّ فرض القوانين لا يعني أبداً ممارسة القمع، لأنّ عنف الدولة ليس مظهراً من مظاهر السلبية المحضة، إذ يمكن القول إنّ عنف الدولة عنف مطلوب، وهو ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، ولكن إلى أي حدّ يكون عنف الدولة عنفاً شرعياً؟

### في مقوّمات العنف غير الشرعي وخصائصه

أخبرنا بول ريكور بأنّ العنف لا يؤسس للأخلاق، بل ينفيها، وهو ما يجعله صنواً للسلبية المحضة، فلئن كان استخدام القوّة من طرف الدولة واحتكارها لوسائل الإكراه يجد ما يشرّع له في السعي إلى تطبيق القوانين وحفظ النظام وبسط الأمن العام، فإنّ تحقيق الدولة لرغبات صاحب السلطة يجعل من العنف ممارسة قهرية قمعية، وهنا تفقد الدولة شرعية العنف[19]، ذلك أنّ الغاية الرئيسة الكامنة وراء استعماله إخضاع الأفراد لإرادة صاحب السلطة (الأنظمة الديكتاتورية والكليانية).

في هذا السياق نميّز بين عنفين من عنف الدولة: عنف شرعي، وآخر غير شرعي يتنافى مع الغايات التي من أجلها تنازل الأفراد عن حقوقهم للدولة، ففي الوضع الثاني تدفع الدولة بالعنف إلى أقصى مظاهره (التنكيل بالخصوم السياسيين، التعذيب، الاغتيالات...) باسم العنف الشرعي.

إنّنا في الحقيقة إزاء عنف غير شرعي يحرص على أنْ يكون عنفاً شرعياً، فهو يمارس القمع باسم الدولة التي تنهض بالأساس بوظيفة حماية القوانين، وبعبارة أوضح إنّ الدولة مع العنف غير الشرعي هي دولة قمعية تزعم أنّ عنفها يروم تحقيق الأمن

18- Kant (Emmanuel), Qu'est-ce que les lumières?, Hatier, Paris, 1999

19-Voir Ricœur (Paul): Le Juste, série philosophie, Editions Esprit: Paris, 1995 «L'acte de Juger» p185 p 192 et «sanction, réhabilitation, Pardon» p193 p208 et «La conscience et la loi Enjeux philosophique» p209 p 221.

والطمأنينة[20] (الدولة النازية، الدولة الفاشية، ....)، في حين أنّ غايتها الرئيسة هي إرهاب الأفراد وتكميم الأصوات المعارضة من جهة، والاستبداد بالسلطة وسلب الجماعة جميع حقوقها التي أشرنا إليها سابقاً من جهة أخرى.

فالدولة القمعية تجبر مواطنيها على خوض الحروب بتعلّة حماية الوطن، وتشرّع الاعتداء على الآخر حماية للذات، فبدلاً من أنْ تكون الدولة حامية لحيوات الأفراد أصبحت المشرّع لقتلهم والمحرّض على الاعتداء عليهم، ومصدر خوفهم بدلاً من أنْ تكون سبب سعادتهم، وهذا مظهر من مظاهر ازدواجية الدولة، فهي من ناحية تضمن النظام والأمن للفرد، ومن ناحية أخرى تدفع به إلى الهلاك، وتدعوه إلى خوض الحروب، وفي هذا النطاق نشير إلى مسألة تبدو لنا في منتهى الأهميّة، ومدارها على تغيّر صيغ العنف غير الشرعي، ففي التاريخ القديم استمدّ العنف غير الشرعي شرعيته من المؤسسة الدينية (الفقهاء، الآباء، الأحبار، ...) فباسم المقدّس والذود عنه سفكت دماء الآخر وسِيق أبناء الملّة الواحدة إلى ساحات الوغى ليقتل بعضهم بعضاً، وكلٌ يعتقد أنّه حامي المقدّس والمالك حقيقته دون غيره، وفي المقابل فإنّ التاريخ المعاصر استبدل المشروعية الدينية بشرعية الدولة التي جعلت من حماية المجتمع المشرّع الأساسي للعنف غير الشرعي كالحروب...، ولنا أنْ نتساءل: أيّهما يتحكّم في الآخر؟ هل الدولة هي التي تشرّع للعنف أم العنف هو الذي يُنشئ المؤسسة؟ وبعبارة أدقّ هل الدولة هي التي تستعمل العنف؟ أم هو الذي يوظّف الدولة ليمنح نفسه شرعية؟

يرى بول ريكور أنّ الإجابة عن هذا السؤال تتطلب تقديم تعريف واضح للعنف باعتباره شكلاً من أشكال منع القتل الذي يُعدّ الجامع بين المبادئ الأخلاقية وقيم التسامح، بوصفها مداخل لإقامة حوار بنّاء بين البشر على اختلاف ألوانهم وعقائدهم وأديانهم، وبهذا المعنى تتكامل المنظومة الأخلاقية والعنف الذي يكون محدوداً يراعي حرّيات الأفراد وكرامتهم، وهو ما من شأنه أنْ يجمع بين السياسة والأخلاق، فالقاضي وهو يسلط العنف (الحكم القضائي: السجن، الإعدام، الأشغال الشاقة، ...) لا يمتح من فراغ، وإنّما ينطلق من مقاييس أخلاقية وعقلية، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام: إلى أيّ حدّ يمكن للدولة أنْ تحافظ على الحدود الأخلاقية أثناء ممارستها للعنف؟ بمعنى هل يمكن أنْ تكون الدولة دولة دون أنِ تخرق القاعدة التي تقول إنّ الغاية من العنف منع القتل والاعتداء على الآخر؟ تبدو الإجابة عن هذا السؤال صعبة المنال، ذلك أنّ القتل من أكثر مظاهر عنف الدولة تواتراً، ويعتبر بول ريكور كتاب «الأمير» لـ«مكيافلي» (1469 ـ 1527) أوّل كتاب طرح هذه المسألة بوضوح، ففي «الأمير»[21] قدّم «مكيافلّي» وجهة نظره في الأخلاق والسياسة والعلاقة التي يجب أنْ تقوم بينهم، وذلك من خلال المناداة بإقرار مبدأ «أنّ الغاية تبرّر الوسيلة»، وهو ما يعني أنّ طلب الحياة الهادئة السعيدة في ظل خضوع الأفراد للسلطة القهرية أمر محمود طالما أنّه يُحقّق للأفراد غاياتهم. على أنّ المبدأ المكيافلّي يجد نفسه في مأزق عندما نضعه

---

20- Spinoza (Baruch)(1632–1677): Traité théologico-politique, Flammarion Paris, 1966, Chapitre XVI: Du fondement de l'Etat ; du droit naturel et civil de chacun, et du droit du souverain.

وسبينوزا (باروخ): رسالة في اللاّهوت والسّياسية، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، ومراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت لبنان، 2005، ص367 وما بعدها «الفصل السادس عشر: مقومات الدولة، حق الفرد الطبيعي والمدني، حق الحاكم». وفيه ذهب باروخ سبينوزا إلى القول إنّ ثمّة فرّقاً بين السلم والأمان. فالسلم دال على امتناع الأفراد عن استعمال العنف بدافع الخوف من بطش الحاكم، أمّا الأمان فهو الاطمئنان النفسي الداخلي المترتب على البحث عن السعادة بفضل التمتع بالحقوق، على أنّ إقامة الحق لا يؤدّي إلى إلغاء حالة الطبيعة.

21- Machiavel (Nicolas): Le Prince, Poche, Paris, 2000

على محكّ الاختبار بالتساؤل عن منزلة الحرب: أَلاَ يُعدّ المبدأ المكيافلّي تشريعاً للقتل تحت مظلّة تحقيق الغايات النبيلة، وفي هذا المضمار يصبح العنف (الحرب، ...) مشكلاً أخلاقياً؟

فالحرب - بما هي شكل من أشكال العنف - في المستوى النظري معضلة، ذلك أنّ المشاركة فيها خرق للمبادئ الأخلاقية، في حين يمثل عدم المشـاركة فيها تهديداً لوجود الذات والجماعة (الوطن)، وبهذا الشـكل يكون العنف ضرورة لا اختيار فيه للإنسـان، ونحن إذا ما نظرنا في ماهية العنف في المسـتوى السياسي وجدنا الرغبة في الانتصار في الحرب هدفاً للعنف. على أنّ هذا الهدف هو في الأصل وسيلة لخدمة السياسة، وهو ما دعا العديد من المفكّرين إلى اعتبار الحرب شكلاً من أشكال العمل السياسي[22].

إنّ العنـف مـن هذا المنظور ضروري، فلمواجهة العنف لا بدّ من عنف مقابـل، وهو لا يُعدّ بأي حال من الأحوال تبريراً لممارسـة القـوّة، فلئن كان العنف في الحروب ضرورياً لمواجهة العنف المضاد ومقاومتـه، فإنّ العنف الشرعي هو الذي يحقّق غاية أخلاقية، في حين يكون العنف في المجال السياسي وسيلة وليس غاية، فهو يرتبط بالأساس ببقاء الدولة واستمرار مؤسّساتها، ذلك أنّ المعارض للحرب يعتبرها فعلاً منافياً للأخلاق وخرقاً لمبدأ أخلاقي يقول بضرورة منع القتل الذي اتخذته الدولة مسوّغاً لاستبدادها بالعنف واختيارها له، ولكنّها في المقابل تمارس القتل، وهو ما يعني في الحقيقة أنّ الحرب عنف غير شرعي يختلف اختلافا جذرياً عن العنف الشرعي الذي يهدف إلى حفظ النظام وبسط الأمن والمحافظة على الأرواح والممتلكات العامة والخاصة.

ولكـن أَلاَ تعتبر الحرب تضحية من أجـل بقاء الدولة؟ وإذا ما أردنا مزيداً من الدقة نقول: هل تجترح الدولة العنف غير الشرعـي من أجل بقاء العنف الشرعي؟ إنّ الحرب من هذه الزاوية ليسـت تدميراً للمنظومة الأخلاقية أو اعتداء على القيم، بقدر ما هي سعي إلى المحافظة على تلك القيم وصونها.

ومع ذلك تظل الحرب مشكلة أخلاقية، فالحرب الشرعية تجعل من بقاء الدولة واستمرارها رهين التضحية بحيوات الأفراد وحياة الآخر الّذي يُسـمّى في الحرب بالمعتدي والعدو، وهي تسـميات لا تخلو من دلالات تشرّع للحرب عليه، وبهذا الشكل تكون الحرب عنفاً غير مبرّر له أخلاقياً، لأنّه يقوم على قواعد وأسـس تؤدي إلى إرسـاء «أخلاق تدميرية» تفسـد جمال الحياة عندما تجعل موت الآخر شرطاً من شروط بقاء الذات، وكأنّ العالم لا يسع الطرفين معا[23].

إنّنـا في الحـرب نكون أمام خطّ فاصل بين نوعين من الأخلاق: أخلاق المحبّة والتسـامح من جهة، وأخلاق القهر والإكراه من جهة أخرى. إنّ السـبب الوحيد الذي يُوجب على الأفراد الدفاع عن الأوطان هو بقاء الدولة، شريطة أنْ يكون الفرد واعياً

22- يرى ميشال فوكو أنّ السلطة المحظيّة بالشرعية (سلطة القانون) ليست سوى إعادة صياغة للرؤية القمعية للسلطة- وهو بذلك قد محا الحدود بين دولة القانون / الحق، ودولة الاستبداد، وفي ذلك تجاوز للتصوّر الغربي (هوبس، ...) الذي رأى في التمسك بالقانون خير مخرج من العنف/ الحالة الطبيعية (الحرب، ...)، فالحرب عند فوكو لا تعدو أنْ تكون بعداً من أبعاد السياسة. انظر الحاجي البشير: «سلطة الآلهة في النصوص المقدّسة: الحرب في أديان الشرق القديم والبحر الأبيض المتوسط»، (سبق ذكره).

23- بيّن رُوني جيرار أنّ العنف بما هو ممارسة إنسانية ينطوي على دلالات متنوّعة بعضها موصول بالموت وبعضها الآخر موصول بالحياة.:Girard (René) La violence et le sacré, Pluriel, Paris,P 27

وعياً تاماً للأسـباب الحقيقية التي من أجلها يقدّم نفسـه للموت، وفي هذا المجال نشير إلى أنّ عدم امتثال الفرد لهذه العملية القربانيـة المتمثلـة في تلبية نداء الواجب المتمثل في الدفاع عن الوطن والموت في سـبيله، هو أيضاً ضرب من ضروب الأخلاق التدميرية، ذلك أنّ الاعتراض على الحرب، أي محاربة العدو، يضع الوطن في خطر، ويهدّد الدولة التي تقاوم العنف غير الشرعي الذي يفسد على الأفراد طيب الحياة ويكدّر عيشهم وصفاء حيواتهم.

## المراجع:


- الأحمدي (عبد الله): الدستور وحقوق الإنسان وقيم الجمهوريّة، سلسلة كتاب الحرّيّة، ط 1، تونس، 2009.
- أرسطوطاليس، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، حقّقه وشرحه وقدّم له د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ط 1، الكويت، 1979.
- برجـر (بيترل): القرص المقدس عناصر نظرية سوسـيولوجية في الدين، عرّبه عبد المجيـد الشرفي وآخرون، مركز النشر الجامعي، ط 1، تونس، 2003،
- الحاجي البشـير: «سـلطة الآلهة في النصوص المقدّسـة: الحرب في أديان الشرق القديم والبحر الأبيض المتوسط»، دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر، عـ 23 ـدد، خريف 2009، تهران.
- روسـو (جـان جـاك): العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقّ السـياسي، تعريب عمّار الجـلاصي وعلي الأجنـف، ط 2، دار المعرفة للنشر، تونس، 2004.
- سبينوزا (باروخ): رسالة في اللاّهوت والسّياسية، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، ومراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت لبنان، 2005.
- كايوا (روجيه): الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت لبنان، 2010.
- لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط 2، (بيروت لبنان/ باريس فرنسا)، 2001
- سعيد (جلال الدين): معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، سلسلة مفاتيح، ط 1، تونس، 1994

- Aristote: Politique. Livres I à VIII, Édition et trad. du grec ancien par Jean Aubonnet. Préface de Jean-Louis La barrière, Collection Tel, Gallimard,1993.
- Burdeau (Georges): L'Etat, Préface Philippe Braud, collection Essais, (Points), Paris, 2009.
- Girard (René): La violence et le sacré, Pluriel, Paris.
- Girard(René)(recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort): Des choses cachées depuis la fondation du monde, (Biblio Essais), Paris, 1983.
- Hegel (Georg Wilhelm Friedrich): Principe de la philosophie du droit, Traduit de l'Allemand par André Kaan, Ed Gallimard, Paris, 1940.
- Hobbes (Thomas): Léviathan, Collection Folio histoire, Gallimard, paris, 2000.
- Kant (Emmanuel), Qu'est-ce que les lumières?, Hatier, Paris, 1999
- Machiavel (Nicolas): Le Prince, Poche, Paris, 2000 Renan (Joseph Ernest): Qu'est-ce qu'une nation?, Pocket, Paris,2007.
- Ricœur (Paul): Historie et Vérité, Ed Seuil, Paris, 1955.
- Ricœur (Paul): Le Juste, série philosophie, Editions Esprit: Paris, 1995
- Spinoza (Baruch): Traité théologico-politique, Flammarion Paris, 1966.
- Weber (Max): Le savant et le politique, Préface Raymond Aron, Traduction Julien Freund, bibliothèques, Paris, 20002.

# العنف والمقدس والحقيقة

# العنف المُؤسِّس في "التوراة" و"القرآن الكريم"[1]
## صراع قابيل وهابيل أنموذجاً[2]

عبد الباقي الهنداوي
باحث تونسي

**مدخل:**

تُعتبر جريمة قتل النّفس البشريّة، مع سبق الإصرار والترصّد بلغة أهل القانون الجنائيّ، أبشع أشكال العنف الذي يمارسه الإنسان على أخيه الإنسان، من جهة كون القتل فعلاً ينجزه المرء ليسلب غيره الحقّ في الحياة ويضع لمسيرته في الكون حدّاً ونهاية. لهذا سلّط القانون الجنائيّ على مرتكب هذه الجريمة أقصى درجات العقاب التي تصل حتّى في أرقى البلدان الديمقراطيّة المدافعة عن حقوق الإنسان إلى عقوبة الإعدام.

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

أدانت النصوص المقدّسة العنف الذي يجترحه الإنسان في حقّ أخيه انطلاقاً من قصّة ابنيْ آدم التي تروي تفاصيل أوّل جريمة قتل يرتكبها الإنسان على وجه الأرض بعد هبوط آدم وحوّاء من السّماء. لهذا أثارت النصوص التأسيسيّة مسألة العنف والقتل هذه وحمّلتها مضامين وأبعاداً تختلف من نصّ دينيّ إلى آخر باختلاف السياقات الموظّفة فيها والخلفيّات الكامنة وراءها.

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

---

1 نشرت هذه المادة ضمن مجلة «يتفكرون»، العدد 5، خريف 2015

2 تقتضي منّا الأمانة العلمية الإشارة إلى أنّنا قد أفدنا إفادة واضحة من بحث للدكتور محمّد يوسف إدريس عالج فيه «نشأة العنف في النصوص المقدّسة»، وذلك ضمن أطروحته «متخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم» (بحث مخطوط محفوظ في مكتبة الجامعة التونسية عـ17 /195/011 ـدد)

ولئن اكتفى أغلب أصحاب هذه القراءات بمعالجة العنف وظاهرة الصّراع بين الأخوين مقتصرين على نصّ مؤسّس واحد على غرار الباحثين اليهوديَين "موشى باناش" و"جُوزفين كوفا" اللّذين اشتغلا بقضيّة الصّراع والعنف بين ابنيْ آدم استناداً إلى النصّ التوراتيّ، فإنّنا نروم مقاربة المسألة مقاربة مقارنة نسعى من خلالها إلى الوقوف على مظاهر تفاعل النصّ القرآنيّ مع النصّ التوراتيّ أثناء تعرّضه إلى هذه الحادثة.

وبناء على ما سبق نعمل على تقديم قراءة لمسألة العنف والصّراع في النصوص التّأسيسيّة مستأنسين بمكاسب المنهج المقارن ومستندين في الآن ذاته إلى التوراة والقرآن الكريم بوصفهما المدوّنة النصيّة التي نعتمد عليها في إجراء المقارنة وفي محاولة تقديم رؤية جديدة لموضوع الصّراع بين قايين Cain وهابيل Abel في الثقافة اليهوديّة، وقابيل وهابيل في الثقافة الإسلاميّة.

وقد ارتأينا توزيع عملنا على محورين أساسيين: أوّلهما نسلطّ فيه الأضواء على قراءة كلّ من "موشى باناش" و"جُوزفين كوفا" لقضيّة العنف والصّراع في قصّة ابنيْ آدم مثلما وردت في التوراة، لما وجدنا في هذه المعالجة من فائدة ساعدتنا على إقامة أركان مقالنا ومن جدّة في المنهج والرؤية، أمّا المحور الثاني ففيه نعنى بقراءة الصّراع، وما ترتّب عليه من جريمة وطقوس تتعلّق بمسألة الموت والدّفن انطلاقاً من النصّين التأسيسيين التوراة والقرآن الكريم.

## 1/ قراءات يهودية معاصرة للعنف المؤسّس، "جُوزفين كوفا" و"موشي باناش" نموذجان

### أ- مقاربة "جُوزفين كوفا" لصراع قايين وهابيل

سعت "جُوزفين كوفا" إلى إنجاز قراءة تاريخيّة حول صراع قايين وهابيل، فالناظر في "التوراة والتقليد اليهودي/التوراة والتقاليد اليهودية" يلاحظ أنّ هذه الباحثة أثارت في الفصل الثاني الموسوم بـ "القربان وعنف الإنسان" قضايا ثلاثاً تتّصل أولاهما بـ "تجلّيات صراع المزارع والراعي في الأساطير الشرقية القديمة". وتتعلّق الثانية بمقوّمات الرواية التوراتية التي تناولت الصراع، والقضيّة الأخيرة محّضتها للخوض في مكانة هابيل وقايين/ قابيل في الثقافة المسيهودية.

والجدير بالذكر في هذا النّطاق أنّ الباحثة، وهي تتصدّى للقضايا المذكورة آنفاً، أسسّت عملها على مسلّمة مفادها أنّ الصراع محور العنف صراع تختصّ به شعوب الشرق التي استقرّت أوّل ما استقرّت بأمكنة تقع على ضفاف الأنهار والأودية (بلاد الرافدين، الأردن، مصر...)[3]، مقدّرة أنّ الانتقال من الوضع الرعوي إلى الوضع الزراعي انتقال يحكمه منطق التحوّل من فكرة الاستفادة من خيرات الأرض (الكلأ،...) إلى فكرة إخصابها، ومن ثمّ تنفي الطرح القائل إنّ مثل هذا الانتقال هو من الأمارات الدّالة على وجود نمطين من العيش، فهو لا يعدو عندها أنْ يكون علامة بارزة على تطوّر الفكر الإنسانيّ بحثاً عن

3- Cova (Josephine): Torah and Jewish Tradition, UPU, Toronto, 2010, p37

وضع أفضل للإنسان في الكون لتأمين مقوّمات حياته (الماء والطعام أساساً)، فالإنسان وهو يكتشف محيطه الطبيعيّ ويتفاعل معــه بدأ يفكّر بطريقة واعية بــضرورة البحث عن حلول ناجعة للمخاطر التي تحدّق بــه وتهدّد وجوده (القحط وانحباس الأمطــار)، في حــين اعتبرت «جُوزفين كوفا» تركيز «ســفر التكوين» على هذا الصراع مؤشّراً يدلّ عــلى انتماء الجماعة اليهودية للفضاء الجغرافي الرعوي[4].

ولقد تعمّقت الدّارسة في تفسير دلالات هذا الصراع وأبعاده في الموروث المسيهودي، من ذلك قولها إنّ الروايات الشفوية الموصولة بهذا الصّراع قدّمت تصوّراً مبايناً للرواية التوراتيّة، فلئن اعتبرت الروايات الشفويّة - شأنها في ذلك شأن النصّ التوراتيّ - الراعيَ الإنســان المقتولَ الضحيّة المهضومَ جانبُهُ فإنّها ألحّت كلّ الإلحاح على فكرة ميراث أنبياء بني إسرائيل هذه الصفة- الخِصلة، فالراعي المظلوم لا يكون إلاّ الابن الأصغر (يعقوب، يوسف،...) الّذي يرث العهد الإلهي[5]، وهي فكرة لها بطبيعة الحال مسوّغات تاريخية، ذلك أنّ المحن التي تجرّع مرارتها بنو إسرائيل في سبيل إثبات وجودهم في بلاد كنعان جعلتهم يعلون من شأن الآباء والأنبياء ويقدّسونهم، بالخصوص الّذين استطاعوا ترسيخ أقدامهم في بلاد الشرق....[6].

إنّ النّاظــر في مقاربة «جُوزفين كوفا» لقضيّة الصّراع بين الأخوين وفق الرؤية التوراتيّة يلاحظ مدى تخطّي هذه الباحثة الخطّ التّفسيريّ الغيبيّ اللاهوتيّ لهذه الحادثة التاريخيّة الفارقة في حياة الإنسان على وجه البسيطة (صراع ابنيْ آدم وجريمة القتــل)، وهــو خطّ في التّفســير يعمل الســاهرون عليه - ما وســعهم ذلك - على إرجــاع الأحداث التي تقــع للبشر إلى علل ميتافيزيقيّة وأسباب متعالية مرتبطة بمشيئة الآلهة وإرادتها.

عــلى أنّ إغــراق «كوفا» في العناية بالدّوافع الخارجيّة (السياســية، الاقتصاديّة...) في قــراءة ظاهرة الصّراع والعنف مثلما تمثّلها النصّ التوراتيّ والنصوص التفسيريّة الحافّة به حال دون اهتمامها بوجوه مخصوصيّة هذه الظاهرة في انتقالها من ثقافة إنســانيّة إلى أخرى، ومــا يرافق عمليّة الانتقال هذه من أبعاد رمزيّة تضفيها كلّ ثقافة عــلى الظاهرة المرتحِلة، فمن البيّن أنّ الدّارسة لم تُعن بالظاهرة، فالباحثة كانت مسكونة بهاجس دراسة العلاقة السببيّة بين الظاهرة الاجتماعيّة المدروسة والواقع في شتّى مظاهره، ولا شكّ في أنّ مثل هذا المنحى البحثيّ يسقط من اعتباره الدور المنوط بالتعبيرات الرمزيّة في تشكيل دلالات الظاهرة[7].

ولعلّ من ثمار الاستئناس بالمنهج التاريخيّ في الدّراسات الدّينيّة إتاحة الفرصة أمام الباحثين لمراجعة مفهوم المقارنة الذي لم يبق مجرّد وسيلة من وسائل البحث عن الحقيقة، بل أصبح عماد منهج علميّ، موكول إليه تقصّي مظاهر التأثّر والتّأثير بين الثقافات والأمم والحضارات والأديان والآداب والفنون إلى غير ذلك من وجوه الأخذ والعطاء والتّثاقف، وذلك بدراسة ما أخذ

4- المرجع نفسه، ص 41

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

6- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

7- Révillion (Epstein): Ecole Biblique, traduction par Christine Lalier, Desclée, Paris, p112.

المجتمع الرّاهن من سابقه، ومن هذا المنطلق يُعتبر اليوم البحث المقارن مبحثاً تاريخيّاً؛ لأنّه يسعى إلى استجلاء العوامل التي تحكم الأنساق الدّينية واستخلاص الكيفيّات التي تقيم عليها مقالاتها في محطّات تاريخية متباعدة زمنيّاً، وذلك انطلاقاً من سؤال معرفي مهمّ حول الدور الذي تضطلع به «الغيريّة» في نحت "الإنيّة"، في نطاق ما يسمّى في عُرف الفلاسفة المعاصرين "الكونيّة"، أو لنقل بلغة أخرى فتح المنهج المقارن بهذا المفهوم الجديد الذي اكتسبه في الوقت الحالي في وجوه المختصّين في الدراسات المقارنة باب التساؤل عن الدور الذي ينهض به "الآخر" في بناء ثقافة "الأنا"، ومن هنا بلور المنهج المقارن رؤية حضاريّة جديدة للعلاقات بين سكّان المعمورة أساسه أنّ هويّة الإنسان وثقافته وطقوسه الدّينية وعاداته وتقاليده الاجتماعية لا يمكن تحديدها ودراستها بمعزل عمّا يقع في الفضاءات الثقافية والدينية الأخرى. وبهذا المعنى لا يعدو أنْ يكون الآخر امتداداً للأنا الذي ليس بوسعه تحديد هويّته ما لم يأخذ في حسبانه دور الآخر وتأثيره في رسم ملامحها، فمن هذه الجهة يصبح قطب الرّحى في المنهج المقارن دائراً على ما يقوم بين الحضارات والثقافات والأديان من ضروب التبادل والتّفاعل[8].

إنّ هذا المنحى في الدّرس المقارن يعمل على رصد وجوه التفاعل بين الثقافات والشعوب بعيدا- ما أمكنه ذلك- عن منطق المفاضلة الذي يعلي من قيمة الذّات على حساب الآخر المستَهجَن المبخوسِ حقُّهُ. فلعلّ هذا التصوّر الجديد الذي يتّخذه المنهج المقارن يتجاوز إلى حدّ بعيد التصوّرين: الجداليّ والتاريخيّ اللذين هيمنا على المباحث المقارنة عند العرب والمستشرقين. ويمكن إدراج قراءة "موشي باناش" لصراع ابنيْ آدم ضمن هذا النّفس العلميّ الجديد الذي تطمح الدّراسات المقارنة إلى أنْ تباشر به مواضيع بحوثها.

### ب- مقاربة "موشي باناش" لصراع قايين وهابيل

صدر "باناش" وهو يتصدّى لمسألة "صراع الأخوين" عن تصوّر رئيس قوامه الإقرار بأنّ الاشتراك في الوقائع المادية هو موطن التشابه القائم بين المجتمعات ومسوّغه - رغم الاختلافات الإثنية والجغرافية - في الممارسات الثقافية، فالذي يتأمّل في مقال "هابيل" ومقال قايين في "قاموس الكتاب المقدّس"[9] يلاحظ تركيز "موشي باناش" على أبعاد الصراع بين الأخوين باعتباره مؤشّراً دالاّ على حجم التحوّلات التي شهدتها الديانة اليهودية، لهذا يرى أنّ زمن التدوين - أي تدوين الكتاب المقدّس - هو الّذي أثّر في طبيعة الرواية ووجّه دفّتها إلى فكرة جوهريّة مفادها القول بانتصار المزارع على الراعي، وبلا ريب فهذا القول ينطوي على إحالة جليّة على نمطين من أنماط الإنتاج، ذلك أنّ المزارع يمثّل سلطة العمران (التمدّن والقرار) وما تقتضيه من اجتماع بشري تترتّب عليه نشأة السلطة السياسية القهرية[10]، وفي مقابل هذا النّمط الحضريّ عُدّ الراعي المقتول استعارة لنمط من الحياة البدوية القائمة على الترحال والانتقال من مكان إلى آخر بحثاً عن العشب والماء، فهو بذلك أكثر تجذّراً في عالم الفطرة (الطبيعة)، ومن ثمّ فإنّ انتصار الرب الإله للراعي المقتول انتصار للرحيل باعتباره بحثاً دؤوباً عن الفطرة والطهر والقداسة.

---

8- Douglas R.Groothuis: Truth Decay (Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism), (Anglais) Broché, 2000. PP 14-17

9- Banesh (Moise): Dictionnaire de la Bible, Montréal Canada, p121.

10- المرجع نفسه، ص 152

ولهذا قدّر "باناش" أنّ الانتقال من النظام الرعويّ إلى النظام الزراعيّ دال ـ في النصوص البابلية والسـومرية والتوراتية - على التناقضات التي يتضمّنها الاجتماع البشري بوصفه ممارسة -العنف المادي والرمزي- تقود بالضرورة إلى نشوب الصراع واغتراب الإنسان في الكون[11].

مـن الجليّ، إذن، أنّ الباحث بنى منطلقاته العلميّة في معالجـة قضيّة الصّراع بين الأخوين على مرتكزات الجدليّة المادية التي أقامت للعامل الماديّ في التّاريخ وزناً كبيراً في تفسير الوقائع الاجتماعية وتحليلها، فقراءة الصراع الدائر بين المزارع والرّاعي في التّصوّر الجدلي المادي قراءة تروم كشف النّقاب عن دلالة التحول من طور الفطرة إلى طور التمدّن.

وعلى هذا النّحو أوجدت القراءة الجدلية المادية وشـائج قربى وقواسـم مشـتركة بين النصوص الأسـطورية (المجتمعات الشرقيـة)، راجعت فكرة المركزيّة العرقيّة والدينيّة وأعادت النظر في مفهوم التميّز والخصوصية الثقافية المطلقة لكلّ مجتمع، فلا غرو والحال هذه، أنْ يضع "باناش" مقولة "شـعب اللّه المختار" التي ترفعها جماعة إسرائيل شـعاراً لها واسماً لمعدن هذا الشّعب موضع مساءلة علميّة، نافياً أنْ تكون هذه الجماعة شعباً مَيَّزاً مفضّلاً على سائر الشّعوب.

الحقّ أنّ النظريّة الجدليّة الماديّة - وهي النظريّة التي عوّل عليها "باناش" في قراءة صراع الأخوين - تبرز بجلاء تشابك الظواهر الاجتماعية وتداخلها وإبرازها للقوانين المختلفة التي يمكن أنْ تحكمها، ولكنْ رغم ما في هذه النظريّة من فائدة لا تنكر فإنّها لم تُعِرْ "الرأس المال الرمزي" المنزلة التي هو بها جدير، وهذا المعطى المعرفيّ المهمّ أخذته بعين الاعتبار القراءات المعاصرة المستندة إلى دعائم وأسس نظرية مستحدثة مسترفَدة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. وبلا ريب مكّنت هذه المفاتيح النظريّة الباحثين في مجال الإنسانيّات من الخوض في الجوانب القصيّة الخفيّة من النفس الإنسانية، وتشريحها بغية الوقوف على الدّور الذي تنهض به مثل هذه الجوانب المسكوت عنها في النّفس البشريّة من دور من أجل بناء نظرة الإنسان للوجود وعلاقته بمختلف الموجودات.

## 2/ العنف المُؤسّس: مشروع قراءة مقارنة لصراع الأخوين ودلالاته

ننـزّل قراءتنـا المقارنيّة لصراع ابنيْ آدم ولقضيّة العنف المؤسِّـس في هذا المسـاق من القراءات المعـاصرة المنفتحة على مكاسب المناهج الحديثة وعلوم الاجتماع والإنسان. لذلك نعنى أساساً بالبحث في دلالات هذا الصّراع الذي تشكّل فيه العنف في أشكال ماديّة ورمزيّة وبدراسة طقسيْ القربان والدّفن الناجمين عن الصّراع المذكور.

إنّ الوجهـة التي انطلقنا منها في عملنا تتطلّب منّا تقسـيم المحور الثاني مـن بحثنا إلى عنصرين بينهما رباط وثيق: ففي العنصر الأوّل نتطرّق إلى مسألة نشأة العنف من خلال معالجة دلالات صراع ابنيْ آدم. أمّا العنصر الثاني ففيه نتعرّض لما رافق العنـف والصّراع من طقوس للقربان والدّفن من خـلال التوراة والقرآن الكريم محاولين في تضاعيف هذين العنصرين تفكيك الأحداث وبناء رموزها عسى أنْ نستجلي الطبقات النصيّة المكوِّنة لها.

11- المرجع نفسه، ص 162

### أ- في ما بين العنف والمقدّس من اتصال وانفصال[12]

إنّ المطّلع على النصّ التوراتيّ يقف على فكرة جوهريّة مؤدّاها أنّ سقوط الإنسان ليس سوى عقاب له على خطيئة اقترفها في حقّ الرب الإله، فتتحوّل الخطيئة المرتكبة إلى سبب شقائه ومعاناته على وجه الأرض التي نزل إليها، فمن هذه الجهة حُرِم الإنسان المعاقَب من كلّ ملذّات «جنة عدن» ونعمها الخالدة المقدّسة، لهذا سعى في العالم السفليّ المدنّس إلى التقرّب من الإله الـربّ زلفـى كيْ يتلافى الخسران الذي حصل له في العالم العلويّ المقدّس حيث ارتكـب الخطيئة التي أخرجته من جنّة المأوى، وهـذا التقرّب من الربّ الإله/الله بغية نيل مرضاته واجتناب عقابه يتمّ بما يبذل الإنسـان من قرابين، وبالرّجوع إلى النصوص المقدّسـة نلاحظ أنّها تعبّر تعبيراً رمزيّاً عن هذا الأمر انطلاقـاً من سرد أطوار قصّة صراع هابيل وقايين/ قابيل المحمَّل بدلالات مخصوصـة، جعلته صورة رمزيّة توحـي بالتّعارض بين نمطين من الحضارة، وهما حضارة المزارع وحضارة الراعي، فلا يكاد نص دينيّ يخلو من الإشـارة إلى هذه الظّاهرة، من ذلك أنّ دوموزي الرّاعي وانكمدو المزارع يتصارعان في أسـاطير بلاد الرافدين من أجل الزّواج بأنانا، فيكسـب المزارع الرّهان ويظفر بأنانا[13]، والذي يبرّر فوزه على غريمه كونه يمثّل الاسـتقرار والبقاء، على خلاف الرّاعي الذي يرمز للرّحيل والبداوة والانتقال المستمرّ فلا يجمعه بالأرض أيّ رباط وثيق، وفي المقابل فإنّ المزارع مشدود إلى الأرض ومتعلّـق بهـا كلّ التعلّق بوصفها رمز البقاء والاسـتقرار، وإذا كان المزارع قد قدّم أبخس ما بحوزته من متاع الحياة الدّنيا قرباناً إلى الآلهة، فإنّ الرّاعي قدّم أفضل ما لديه تعظيماً للإله وتقديساً له[14]، ومن هنا لم يكرم المزارع الإله وينزّله المنزلة الرّمزيّة المقدّسة التي هو بها حقيق، فحتّى تقديمه القربان كان بدافع الخوف من بطش الرّبّ الإله كيْ لا يرسل عليه الرّياح أو الأنواء أو الأعاصير، فتصبح جنّته الأرضيّة خاوية على عروشها.

وليس من باب المصادفة حينئذ أنْ تلتهم نار الرب الإله قربان الرّاعي معبّرة عن غضب الرّبّ على المزارع، وبقدر ما عمل الرّاعي على ابتغاء مرضاة إلهه سـعى المزارع من خلال قتل أخيه ودفنه في التراب إلى إهانته، وبذلك دشّـن المزارع حسب قول رينهارد لاوت: «عصر اغتراب البشر بين بعضهم البعض، حينما لم يعد حضن العائلة الكبرى يتّسع للجميع، وحين بدأت العلاقة بين الإنسان والإنسان الآخر تأخذ شكلاً يتأرجح بين المشاركة الحميمية والنزاع القاتل»[15].

وهكـذا حدّدت القصّة التوراتية في محورين متوازيين متقابلين مصير الإنسـان الرّاعـي المرتحِل الفائز برضوان الرب الإله وغفرانه من جهة، ومسـتقبل المزارع المسـكون بهاجس التشبّث بالأرض والاستقرار فيها من جهة أخرى. ولذلك لم يلتمس من الإله الربّ مغفرة تتيح له فرصة العودة إلى جنّة عدن، وإنّما طفق يقيم البنيان ويرسّخ مقوّمات العمران بدليل تسميته مدينته

---

12- بيّن روني جيرار كيف قدّس الفكر الإنساني العنف وجعله جزءاً لا يتجزأ من حياته.

Girard (René) (recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort): Des choses cachées depuis la fondation du monde, (Biblio Essais),Paris, 1983,p 41-43

13- السوّاح (فراس): مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرّافدين، دار علاء الدّين، ط1، دمشق سوريا، 2002، ص 267

14- أشار روني جيرار في «العنف والمقدّس» إلى أنّ العنف لاسيما في طقس القربان دائم البحث عن ضحية بديلة ونموذجية، Girard (René): La P11 violence et le sacré, Pluriel, Paris,

15- لاوت (رينهارد) Reinhard Lauth: إبراهيم وأبناء عهده مع الله، ترجمة غانم هنا، خطوات للنشر والتوزيع، ط 1، دمشق سوريا، 2006، ص 209

المشـيّدة باسـم ابنه (حَنُوك) الّذي أنجبه بعد قتله لأخيه هابيل[16]، فعلى هذا النّحو يغدو الاجتماع البشريّ قائماً على الجريمة والتناحر وإفساد الأرض[17].

إنّ اسـتلهام «سـفر التكوين» من أساطير الشرق القديم والبحر الأبيض المتوسـط[18] صراع المزارع والراعي لا يجعل أعيننا في غطـاء عـن إبداء ملاحظة تتّصل بالتوظيف المخصوص لهذا الصراع في النـص التوراتي وتطويعه للتّعبير عن بعض التصوّرات اليهوديّـة، مـن ذلك أنّ عدّ الراعي ضحيّة تقبّل الرب الإله قربانها إيحاء بما تحتّله جماعة إسرائيل من مكانة رفيعة عنده، فلا غرابة عندئذ أنْ يستحيل إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى رعاة جدّدوا في حيواتهم صورة الرّاعي المقتول (هابيل)، وعلى خلافهم جدّد أهل مصر وكنعان وبابل بعمرانهم وحرثهم وزرعهم عهد قايين القاتل، لاسـيّما إذا وضعنا نصب أعيننا أنّ الاسـتقرار في كنعان مثّل في المتخيّـل اليهودي بداية الانحدار الأخلاقي والديني لبني إسرائيل، فبالتّوازي مع تأسـيس المملكة اليهودية (ممارسـة الزراعة والتجارة) أخذت الأصوات تتعالى منادية بالعودة إلى الأصول (الرعي) اسـتعادة للطهر والقداسـة ونقاء سلالة الأجداد والآباء (إبراهيم، إسحاق، يعقوب،...) باعتبارها امتداداً للمخلوق البشريّ المقدّس آدم الذي نفخ فيه الإله الربّ من روحه وسوّاه بيديه.

من الملاحَظ أنّ "العهد القديم" أقحم الأساطير السابقة له القائلة بصراع المزارع والرّاعي في سياقات نصيّة جديدة تستمّد دلالاتهـا ورموزهـا من واقع الجماعة اليهودية في بلاد كنعان. وعلى خلاف تعاطـي النصّ التوراتيّ مع قصّة صراع ابنيْ آدم نحا النصّ القرآنيّ منحى مبايناً في مقاربة هذا الصراع الذي نشـب بين الأخوين، فـ "النصّ الإسـلامي" طبع الأحداث المرويّة ببعد أخلاقيّ إنسـانيّ مطلق يفيض عن المكان والزّمان والأشـخاص، برز في علامات نصيّة عديدة منها عدم ذكر الاسـمين، فـ "القرآن الكريـم" اقتـصر على نعتهما بـ "ابنيْ آدم"، علاوة على كون النصّ القرآنيّ لم يذكـر إطلاقاً صفة كلّ طرف منهما، ومن ثمّ نقل الصراع من إطار التنافس القائم بين المزارع والرّاعي أثناء تقديم القربان وبعده إلى إطار أبعد غوراً جوهره صراع بين إنسـان وإنسـان، ناهيك أنّ قصّة ابنيْ آدم وردت في القرآن في سـياق استشـهاديّ وعظيّ يدعو فيه اللّه الرّسول محمّداً إلى سرد هذا الحـدث (نبـأ ابنيْ آدم) بالحقّ على قومـه والمحيطين به عموماً؛ (لأنّ النصّ القرآنيّ لم يحددّ الجمع المسـتهدَف بهذه القصّة، فالفعل الموجَّه من الآمر اللّه إلى الرّسـول المأمور "واتل عليهم" يمكن أنْ يشـمل كلّ جمع مذّكر غائب تمسّه قصّة الأخوين من قريب أو بعيد)؛ حتّى يستخلصوا العبرة منه.

إنّ النّاظر في الآيات الأربع التي خصّصها القرآن الكريم في سـورة المائدة (من الآية السـابعة والعشرين إلى الآية الحادية والثلاثين) لقصّة صراع ابنيْ آدم يستخلص أنّ طرفيْ الصّراع أخوان أنجبهما آدم بعد هبوطه من السّماء عقب عصيان أمر اللّه، ولكنّهما على طرفيْ نقيض، فأحدهما تقيّ والثّاني غير تقيّ، مثلما يُستفاد من القصّة القرآنيّة (إنّما اللّه يتقبّل من المتّقين)، لذلك

16- التكوين 4/17-18

17- بيّن روني جيرار علاقة العنف بالمقدّس في الفكر الإنساني الذي يوظّف المقدّس للتخفيف من وطأة العنف الباطني ومنع المنازعات بين البشر من الانفجار.
Girard(René): La violence et le sacré, (op cit), p27

18- Grimal (Pierre): La mythologie Grecque, collection Que sais– je, Puf, éditions Delta, 1996.

فمحور الصّراع بين الخير والشرّ أي بين من اتّقى وغلب النّفس الأمّارة بالسوء التي أخرجت آدم وزوجه من الجنّة، وبين الذي اتّبع هواه فأجرم وخسر وأصبح من النّادمين.

عــلى أنّ المتأمّل في القصّة المرويّة في القرآن بعــين التّحقيق يلمس صدق نوايا الأخوين في الفوز برضاء اللّه والتقرّب إليه، ومن العلامات النصيّة الدّالة على ذلك ما جرى بينهما من حوار يبرز تساويهما واشتراكهما في فعل البذل والعطاء من أجل نيل الدرجة الرّفيعة عند الله، فكلاهما سعى إلى الاختصاص برحمة اللّه ومحبّته (إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا) ولْنلاحظ هنا أنّ القرآن الكريم لم يُحدّد طبيعة القربانيْن ولم يُفاضل بينهما مفاضلة ماديّة ولا معنويّة، لذلك اســتعمل فعل التقرّب في صيغة المثنّى منســوباً إلى الأخوين، في حين استعمل شكل التقرّب في صيغة الإفراد (قرباناً).

وممّا يعزّز هذا التّســاوي في رغبة الحظوة بحبّ الله ســكوت المتكلّم (الله) عن سبب التقبّل، فساق النصّ القرآنيّ نتيجة التقــرّب بإيجــاز من خلال صيغة الفعل المبنــيّ للمجهول مثبتاً في المرّة الأولى ومنفيّاً في المرّة الثانيــة (فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلَ مِنَ الآخَرِ) ولم يَذكر سبب القبول أو الرّفض، لاسيّما أنّ القرآن الكريم لم يميّز بين الأخوين باستعمال تسميات أو صفات تدلّ على المفاضلة بينهما (من أحدهما- من الآخر) إلاّ في الخطاب المنســوب إلى الأخ المُتقبَّل منه (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ)، بعد تصريح أخيه غير المتقبَّل منه برغبته في الثّأر من أخيه المرضيّ عنه.

والملاحَــظ في الحــوار الدّائر بين الأخوين غياب رغبة المجنيّ عليه في نصح أخيه وإثنائه عن هذا الجرم العظيم، إذ كان ردّ فعله إزاء قول أخيه سلبيّاً لأنّه اكتفى بنفي فعل القتل من جانبه مخافة عقاب اللّه (لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ). وفضلاً عن ذلك نلمس في خطابه اســتدراجاً واضحاً للأخ المُحبَط نفســانيّاً (إِنِّي أُرِيــدُ أَنْ تَبُــوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِــكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ)، حتّى يُقدم على جريمة القتل فيكون من أصحاب النّار بينما يفوز المقتول برضاء الله فيتمّكن من تطهير نفسه والعودة إلى فطرة الخلق الأولى فطرة الصفاء والرّاحة في جنّة الخلد وفي نعيمها الذي لا يفنى نظير ما يتحلّى به من تقوى اللّه ومخافة عقابه الذي أخرج أبويْه من الجنّة.

بالرّجــوع إلى القصّــة المسرودة في القرآن نتبيّن أنّ المغدور به اســتفزّ الغادر ليقدم على ممارســة العنف ويرتكب جريمة القتل، مثلما نتبيّن أنّ الإنسان كان حرّاً في إيقاع أفعاله واختيارها. فإذا كان الأخ القاتل قد اختار الإثم بملء إرادته فإنّ المقتول اختار التقوى والإحســان عن وعي وتصميم وإرادة حرّة، ومن ثمّ نســتنتج أنّ للإنســان مطلق الحريّة في أن يكون من أعوان الشّيطان على الأرض عند اجتراحه الشّر أو من خلفاء الله إذا عمل الخير. وبهذا يكون الإنسان مسؤولاً تمام المسؤوليّة في الكون عــن أفعاله ومصيره، لذلك أخرج النصّ القرآنيّ الشــيطان/ إبليس من مسرح الصّراع بــين ابنيْ آدم. ولعلّ في مثل هذا الإقصاء (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ) لحظةً فارقةً في منزلة الإنسان في الوجود انتقلنا بمقتضاها من نظام بدائيّ طبيعيّ يقوم على التكاثر والولادة (الجنس والغريزة ورمزهما آدم وحوّاء) إلى نظام عقليّ يقوم على الإرادة الحرّة المرتبطة بمشيئة الذّات البشريّة.

لقد غدا الإنسان انطلاقاً من هذه القصّة المأساويّة المنتهية بالعنف الذي بلغ مرحلة القتل العمد للأخ مسؤولاً عن أفعاله يتحمّل وحده نتائجها (فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الخَاسِرِينَ)، ومن هنا فالإنســان إمّا أنْ يكون محســناً إلى نفسه وإمّا أنْ يكون ظالماً

لها عدّواً لها. لهذا يخرج النصّ القرآنيّ في الآية الموالية من سـورة المائدة من الحديث عن القتل مثلما ورد في نبأ ابنيْ آدم إلى الحديث عن الإنسـان في كلّ مكان وزمان فيصبح قتل النّفس العمد بغير حقّ جريمة في حقّ الإنسـانيّة جمعاء مبعثها الحسد وغايتها إفساد الأرض وإهلاك النّسل والحرث، وهو ما نقف عليه في الآية التالية «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»[19].

وهكذا ينتقل الخطاب القرآنيّ من الحديث عن قصّة ابنيْ آدم إلى الحديث عن الإنسان بصفة عامّة وبني إسرائيل بصفة خاصّة، ممّا يجعلنا نتساءل في هذا السياق عن المقاصد البعيدة من إيراد قصّة الصّراع بين الأخوين باعتبارها حمّالة في مطاويها أوّل جريمة تقع للإنسـان في الكون. فما علاقة بني إسرائيل بقصّة قابيل وهابيل؟ ولِمَ خصّ القرآن الكريم بني إسرائيل بالذكر وهو يتوجّه بسرد القصّة إلى الرسول محمّد؟

إنّ الناظـر في قصّة ابنيْ آدم وفي مقاصد إيرادها في سـورة المائدة يتبيّن له أنّ الخطـاب القرآنيّ اتّخذ من صراع ابنيْ آدم علامة دالّة على صراع النبيّ محمّد مع بني إسرائيل، والذي احتضنه خاصّة فضاء المدينة (يهود يثرب) أثناء فترة الوحي، إذ عمل جماعة من اليهود على تكذيب محمّد والتّشكيك في رسالته ومحاربته بمعيّة قريش وبعض القبائل العربيّة قصد قتله والقضاء عـلى دينه الجديد الذي بـات يهدّد وجود عقائد اليهود والعرب في الجاهليّة. ومن هنا سـعى القرآن الكريم إلى سرد أحداث صراع ابنيْ آدم وذكر أحكام الشريعة الإلهيّة السماويّة المقدّسة المنزّلة على بني إسرائيل في موضع واحد. فبنو إسرائيل على مرّ تاريخهم لم يلتزموا بتطبيق هذه الشريعة، بل عملوا على خرقها وتجاوزها لذلك كثيراً ما كذّبوا أنبياءهم وعذّبوهم وقتلوهم.

فـكأنّ المقصـود بالقول في هذا النطـاق أنّ اليهود أقدموا على مثل هذه الجرائم في حـقّ أبنائهم، فما بالك (هنا محمّد الموجّه إليه الخطاب في النصّ القرآنيّ) بتكذيب نبيّ عربيّ وعرقلته وإلحاق الأذى به [20].

**ب- العنف والقربان والدّفن**

تمّ في النصّ التوراتيّ اختزال طقوس العبادة والتقرّب إلى الآلهة الّتي مارسها الإنسان في رغبته في إقامة حدّ فاصل بين عالمه وعالم الرب الإله، ذلك أنّ الإنسـان بذل القرابين ليتقرّب إلى الرب الإله طلباً للمغفرة وسـعياً منه إلى إعادة وصل ما انقطع من روابط القرابة بينهما[21]، وفي الحقيقة يعيد هذا الفعل التّعبديّ إلى الأذهان ما اتّخذته الجماعة اليهودية من أعمال تقرّبت بها إلى الرب الإله في أحلك أيّامها وأقساها (الحروب، السبي،...) درءاً لغضبه أو دعوة إلى نصره لها.

وعلى خلاف ذلك اتّخذ النص القرآني من صراع الأخوين موعظة ساقها اللّه ليستخلص الإنسان جملة من العبر والدّروس، قوامها حرص الإنسـان على عدم ظلم نفسـه ودعوته إلى ترويضها على فعل الخير، ومن بين هذه الدروس اعتبار قتل النّفس

19- المائدة 5/32

20- المائدة 5 /32-33

21- Lévi Strauss (Claude): la pensée sauvage, Librairie Plon,Paris,1962, Ch8, p298.

البشريّة بغير حقّ منتهى أشكال الفساد والهلاك والخراب التي يقوم بها المرء في الكون. يضاف إلى ذلك أنّ القرآن الكريم علّم مـن خلال هذه القصّة الإنسـان آداب الدّفن وكيفيّته ففَهِمَ هذا الكائن الحيّ العاقـل أنّ الانتقال من وضع الحياة إلى وضع الموت يتطلّب طقس عبور مقدّس هو الدّفن الذي يكفل حرمة الجسد الميّت ويحوّل صاحبه من العيش فوق الأرض إلى الرّقاد بها علامة انتقال من عالم الشّهادة إلى عالم الغيب، ومع ذلك أخبره «بأنّ دفن الإنسان في الأرض لا يبرّئ النّفس الأمّارة بالسّوء، وهو ما تجلّى في أفعال الغراب الّذي علّم الإنسـان ما لم يعلم، فالقاتل بعد أنْ شـاهد صنيع الغراب «قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ»[22].

الغراب الأسـود هو مدار الحكمة، ذلك أنّه «من الحيوانات المقدّسـة عند العرب، هل قدّسـوه خوفاً من الموت أو من سواده الّذي يبعث في النفوس الانقباض أو لاعتقادهم بأنّ له القدرة على التأثير في حيواتهم ومصائرهم خيراً وشراً؟

من هذا المنطلق يبدو اختيار الغراب في «القرآن الكريم» موافقاً للرؤية الثقافية العربية الجاهلية، على أنّ أهمّ ما يلفت الانتباه أنّ الغراب هو الحيوان الوحيد الّذي يُقيم محاكم تُحاسب فيها الغربان المعتدية على غيرها من الغربان»[23].

يلـحّ النـص القرآنيّ على أنّ القاتل أدرك تمام الإدراك بشـاعة الجرم الذي اقترفه في حقّـه وفي حقّ أخيه المقتول وفداحته، فَأخذ يُكفّر عن ذنبه بأنْ دفن أخاه عسى أنْ يطمس الحقيقة المرّة بمواراته الجثّة في الأرض، ونحن نعلم في مواضع أخرى من القرآن الكريم أنّ أباه آدم مِنْ قبله سعى إلى إخفاء جرمه عندما اقتطع ورق الجنّة ليستر به عورته[24]، فاقتراف الذّنب والحرص الشديد على ممارسة العنف والجريمة عاملان حملا القاتل على دفن أخيه رغبة في طمس معالم الجريمة، مقدّراً أنّه بمجرّد مواراة جسد أخيه التّراب محا الإثم ورجع صفحة بيضاء نقيّة من الذنوب مثلما وضعته أمّه حوّاء.

ليس استجلاء دلالات «صراع الأخوين» في «العهد القديم» و«القرآن الكريم» بالأمر الهيّن، لأنّ عملاً كهذا صعب المنال إذا لم نطرح إشكاليّة صلة الإنسان بالأرض في النّصين المدروسين، ذلك أنّ النّصين قدّما تصوّرين مختلفين حول هذه المسألة، فالنص التوراتي تحدّث عن سـعي الإنسان إلى اسـتعادة الفضاء الأصل (جنّة عدن) متوسّلاً بالقربان بوصفه الوسيلة الكفيلة بمصالحة الرب الإله، لكنّ القربان لا يرتق الفتق، وإنّما يوطّد علاقة الإنسان بالأرض، وخلافاً لهذا التصوّر التوراتيّ اعتبر النصّ القرآنيّ صراع ابنيْ آدم فرصة أمام الإنسـان لنحت ذاته وتأصيل كيانه وإعداد مصيره الأخرويّ، فهو لم يجد في حدث هبوط الإنسـان (آدم وزوجه) عقاباً بقدر ما وجد فيه حكمة عميقة تمكّن الإنسـان من تحقيق مبدأ خلافة الله في الأرض. ولا يتمّ هذا الأمر إلاّ بما يبذله المستخلَف من جهود وبما يتكبّده من صنوف المعاناة، وإنّ في ذلك السّعي شرفاً له وفضلاً دون سائر المخلوقات، فتصبح مغامرته في الكون من أجل صنع مصيره شرطاً أساسـيّاً لوجوده وإلاّ فقدت حياته الدّنيويّة معناها. فالحياة على وجه الأرض دلالة رمزيّة على تواصل الصراع بين النفس الأمارة بالشر والنفس الخيّرة، والحقّ أنّه تقابل تجسّـم في صراع ابنيْ آدم، فكلاهما اختزل دلالات مخصوصة، فالقاتل والمقتول كان متعارضين إيماناً ومعاملة.

---

22- المائدة 5/31

23- إدريس (محمّد إدريس): مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء، (سبق ذكره)، ص 108

24- الأعراف 22/7

## خاتمة:

سعينا في هذا العمل إلى دراسة العنف المؤسّس في النصوص المقدّسة من خلال الاشتغال بقصّة الصراع بين ابنيْ آدم مثلما وردت في التّـوراة والقـرآن الكريم، وذلك بمحاولة الوقوف على دلالات هذا الـصراع الذي أفضى إلى ارتكاب أوّل جريمة قتل في تاريخ الإنسـانيّة زمن البدايات الأولى بعد هبوط آدم وحوّاء من السّـماء نظير عصيانهما أمر ربّهما الذي نهاهما عن الأكل من الشجرة المحرّمة. إلاّ أنّ الخرق يتواصل في الأرض ويفشل الإنسان مرّة أخرى في مغالبة نفسه الأمّارة بالسوء انطلاقاً من القصّة المرويّة في القرآن.

والحاصل أنّ العنف والقتل باعتبارهما فعلين مدنّسين تعلّق بهما طقسان مقدّسان (القربان والدّفن) يحملان عبراً ودروساً يسـتخلصها المرء من القصّة المسرودة في النّصوص المقدّسـة، خاصّة القرآن الكريم الذي ركّز على المغزى من إيراد هذا الصّراع ودلالاته، فإذا بالقتل العمد يتحوّل إلى فرصة تاريخيّة يتعلّم الإنسان من خلالها تسيير شؤونه في الكون وليكفّر عن ذنبه بالندم والتّوبة فيتواصل مرّة ثانية مع المقدّس ولكن في عالم الشّهادة.

ومِلاك الأمر أنّ النصين المقدّسـين صدرا عن منطلقات واحدة عندما سردا أحداثاً متشابهة، ولكنّهما اختلفا في بناء دلالات الـصراع وفي تحديد الوظائـف والغايات من وراء عرض أطوارها وملابسـاته، فالصّراع في النص اليهودي مرتبط أشـدّ الارتباط بواقع الجماعة اليهودية وتاريخها، وهذا الأمر يُفهم من اسـتعارة النصّ التوراتيّ من الأسـاطير السومرية والبابلية صراع الراعي مـع المـزارع، ليحيل على العلاقة القائمة بين النظام الرعوي والنظام الزراعي، وليجعل الصراع مؤشّراً دالاّ على انتصار الرب الإله للمقتـول/ الراعـي كناية عن انتصاره لجماعة إسرائيل على سـكّان كنعان المزارعين[25]، فقايين مؤسّـس العمران البشريّ لهذه الجماعة (مدينة حينوك) سـمّى المدينة باسـم نجله[26]، فيغدو العمران والاجتماع البشري قائماً على الفسـاد والجريمة[27]، وعلى خـلاف دلالات هـذا الـصّراع وأبعاده في النصّ التوراتيّ نلفي أحـداث الصّراع في قصّة ابنيْ آدم في النـص القرآني منفتحة على الإنسـان في بعده المطلق، فأدان القرآن الكريم هذا العنف المسـلّط على الأخ الضحيّة المقتول وأتاح للإنسـان المذنب فرصة التكفير عن جرمه، عندما علّمه طقس الدّفن من خلال صنيع الغراب الذي حُمّل في القصّة القرآنيّة دلالات ورموزاً تُلائم متخيّل الثقافة العربيّة زمن نزول الوحي على النبيّ محمّد.

وهكذا نرى أنّ الأحداث نفسها المرتبطة بصراع الأخوين وما رافقها من طقسين مقدّسين (القربان والدّفن) تتغيّر دلالاتها وأبعادها ووظائفها عندما ترتحل من نصّ دينيّ إلى آخر، ومن فضاء ثقافيّ إلى آخر، لكنْ مع ذلك يبقى المتخيّل الرّمزيّ من أهمّ الأركان الثاوية في أعماق هذه النّصوص ومن القواسم المشتركة بينها رغم اختلافها الظّاهر.

---

25- إدريس (محمّد إدريس): مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء، (سبق ذكره)، ص 106

26- التكوين 4/17-18

27- ذكر روني جيرار في «العنف والمقدّس» أنّ العنف بقدر ما يرمز إلى الموت يرمز إلى الحياة.

Girard (René): La violence et le sacré,(op cit), p382.

## المصادر:


- التوراة (النسخة العبريّة)، دار الكتاب المقدّس، أثينا، اليونان، 2005
- مصحف المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، المملكة العربيّة السّعوديّة، (د ت). (رواية ابن أبي داود سليمان أبي عمر حفص).


## المراجع:


- إدريس (محمّد يوسف): «متخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم» (بحث مخطوط محفوظ في مكتبة الجامعة التونسية تحت عـ17 /195/011 ـدد)
- السوّاح (فراس): مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرّافدين، دار علاء الدّين، ط1، دمشق سوريا، 2002
- لاوت (رينهارد):إبراهيم وأبناء عهده مع الله، ترجمة غانم هنا، خطوات للنشر والتوزيع، ط1، 2006

- Banesh (Moise): Dictionnaire de la Bible, Montréal Canada.
- Cova (Josephine): Torah and Jewish Tradition, UPU,Toronto,2010
- Douglas R.Groothuis: Truth Decay (Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism), (Anglais) Broché, 2000
- Girard(René): La violence et le sacré, Pluriel, Paris.
- Girard(René)(recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort): Des choses cachées depuis la fondation du monde (Biblio Essais),Paris, 1983
- Grimal (Pierre): La mythologie Grecque, collection Que sais –je, Puf, éditions Delta, 1996.
- Lévi Strauss (Claude): la pensée sauvage, Librairie Plon, Paris, 1962
- Révillion (Epstein): Ecole Biblique, traduction par Christine Lalier, Desclée, Paris.

# العنف، والمقدّس، والحقيقة
## قراءة في فكر محمد أركون

نايلة أبي نادر
أكاديمية من لبنان

وجعُ اللحظةِ الراهنة وتمزّقُ الوعي عند استيعابها يضعانك وحيداً في مواجهة تحديات الأسئلة المؤرّقة التي تقضّ مضجع الوعي وتنخر طمأنينته. الاستسلامُ أمام شاشات التلفزة التي ترشح احمراراً وهي تبثّ أشنع أساليب الإجرام ومن ثم الغرق بالتحسّر على ركام الأمس بات من المشهدية اليومية التي تعكس الواقع المأزوم. الاكتفاء بمتابعة مواكب الجنازات عن بُعد التي تملأ المكان بالسواد إعلانٌ واضحٌ عن غياب المبادرة العقلية المجدية والاكتفاء بالنعي والانفعال العقيم لا غير. لا شك في أنّ طغيان الأنظمة المعرفية المبنية على اليقين والنظرة الأحادية إلى الأمور يجعلُ البحثَ في عمق ما يجري والإسراعَ في الإمساك بمبضع النقد خطوة ملحّة لم يعد مستساغاً التأخر بعدُ في الوصول إليها.

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

ما هي أبرز مقوّمات ما يسمّيه أركون بـ"المثلث الأنثروبولوجي: العنف، والمقدّس، والحقيقة"؟، وما هو بالتالي الرابط المشترك بين المصطلحات الثلاثة؟

يعتبر أركون بداية أنّ الاسلام كدين هو نتيجة القوى المحسوسة التاريخية والاجتماعية والثقافية التي شكّلته عقيدياً وإيديولوجياً، وهو بذلك يشبه أي دين أو مذهب عقيدي آخر. أمّا المسلمون فقد حوّلوا الإسلام إلى أقنوم ضخم يؤثر في كل

شيء وبإمكانه أن يحقق كل شيء، الأمر الذي يظهر الاختلاف الكبير بين التصور التجريدي الذي يضخّم الإسلام من جهة، وبين التصور التاريخي الذي يأخذ بالاعتبار الواقع المحسوس. فالمؤرّخ يرى أنّ الإسلام يخضع للتاريخ وللقوى المحسوسة المتجسّدة بـ"القوى الشعبوية". هذه القوى التي تقع في التطرّف وتنمو من خلال التجييش بواسطة النعرات العصبية والعواطف، ممّا يؤدّي بالطبع إلى تراجع سلطان العقل والحد من نفوذه عند القيام بالفعل.

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

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

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

إنّ اعتماد النقد بالمعنى الأنثروبولوجي يجب أن ينطلق، بالنسبة إلى أركون، من البحث في نمط العلاقة الكامنة بين القوى المركزية للدولة من جهة، وبين القوى المهمّشة في الأطراف من جهة أخرى، فيجد أنها علاقة ذات طابع جدلي. من هنا نلحظ أنه

يلفت الانتباه إلى التضاد الحاصل بين تشكيلة الدولة، والكتابات المقدّسة، والنخب المتعلمة والثقافة الرسمية، من جهة، وبين المجتمعات القبلية المجزّأة التي اعتمدت على التراث الشفهي، والتي أنتجت ثقافة شعبية اتصفت بالخروج على «الأرثوذكسية الدينية»، من جهة أخرى. إنّ هذا التضاد كان محور انهمام علماء الأنثروبولوجيا، وبخاصة ليفي ستروس، الذين استخدموا تعبيراً عنه المصطلحين التاليين: الفكر المتوحش/ والفكر المدجّن.

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

## أولاً: في مفهوم الحقيقة

يتوقف أركون في أكثر من موضع عند **مفهوم الحقيقة** بالنسبة إلى المفكر النقدي، فيرى أنّه لايمكن اعتبارها جوهراً أو أمراً معطى على نحو مكتمل ونهائي، كما فعلت الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية. إنها على خلاف ذلك، فهي «مجموع آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته. إنها مجمل التصورات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمّة. فكل أمّة أو طائفة تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إنّ الحقيقة ليست جوهراً أو شيئاً معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنّما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقاً لكي يحلّ محلّه تركيب جديد، أي حقيقة جديدة». (محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص166).

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

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

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

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

كلّ جماعة دينية لها مفهوم خاص بحقيقة الله والكون والوجود، ولها نظام خاص من الاعتقاد واللااعتقاد، تطرحه وتدافع عنه بقوة لكونه يجسّــد الحقيقة المطلقة التي لا حقيقة خارجها. من هنا نجد أنّ مفهوم الحقيقة يتمّ حصره في دائرة ما هو مقدّس، ما لا يجوز المس به من قبل أيّ كان. الأمر الذي يسوّغ استخدام العنف من أجل الدفاع عن المعتقد، عن الحقيقة، أي عمّا هو مقدّس. وكأنّ هناك طاقة تربط بين الزوايا الثلاث وتجعلها متلازمة. إنّ من يعمّق النظر من الناحية الأنثروبولوجية في الدين وحضوره الفاعل في المجتمع، يمكنه أن يعقل بقوة العلاقة الكامنة بين الحقيقة التي تُرفع من قِبل الجماعة المؤمنة بها إلى مقام التقديس، وتعزل بالتالي عن ظروف انبثاقها الاجتماعية والسياســية واللغوية الملموســة، وبين تبرير اللجوء إلى العنف في ســبيل المحافظــة عليها، أي في ســبيل الدفاع عما يميز فعلاً هوية هذه الجماعة عن غيرهــا. هذا الأمر يمكن ملاحظته، من وجهة أركون، ليس فقط على المستوى اللاهوتي التقليدي للوحي إنّما أيضاً «على مستوى البناءات الحديثة للشرعيات الحقوقية والسياسية والفلسفية: هذه المقاربة تعني أنّ من الملحّ تفكيك جميع نظم الفكر والقيم التي بناها الدين، أو العقل الحديث المسمّى عقل الأنوار، وذلك لإلقاء الضوء على المقدمات والمسبّقات والتغطيات على الواقع فيما لا نزال حتى اليوم نلوّح به على أنّــه الحقيقة المنزلة، أو الحقيقة المثبتــة والمتحقق منها على أكمل وجه من قِبل المدافعين عن «العقل الخالص» وعن «العقل العملي». (محمد أركون، م.س. ص 85)

نجد مفكرنا هنا يتوجه بموضوعية نحو مسلمات العقل الغربي، عقل الأنوار، لكي يشير إلى ضرورة تفكيك الحقيقة المثبتة، ليس فقط في الإطار الديني إنما أيضاً في الإطار الفلســفي. هناك جهد نقدي مطلوب القيام به من أجل المزيد من التســامح، والتفهم العقلاني للأمور. إنّه لا يوفر مناسبة لكي يشير إلى ضرورة زعزعة الموروثات الدينية والنظم الفلسفية التي بناها العقل التقليــدي والحداثي. يشــدّد مفكرنا على هذه الخطوة النقديــة بخاصة وأنّ مختلف الأنظمة اللاهوتية التفســيرية لنصوص الديانات التوحيدية راحت منذ فترة القرون الوسطى تؤكد «شرعية عمل المثلث في التاريخ الملموس للمجتمعات». من هنا يرى أنّه «ليس من العدل أن نحبس الأديان التقليدية وحدها، والإسلام خصوصاً، في دائرة العنف الدائم لما يُسمّى الحروب الدينية.

إنّ أحـد العنـاصر التي جاء بها المثلث الأنثروبولوجي هو في كونه ينقل إلى جميع نظم الفكر القديمة والحديثة ضرورة تجذير التحليل النقدي لمفاهيم العنف والمقدّس والحقيقة، على أساس أنّ هذه الأقطاب المفاهيمية تُستخدم كقوى غير منفصلة عن الإنتاج التاريخي للوجود البشري». (محمد أركون، م.س. ص240)

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

أما اليوم، فلم يعد من السـهل القبول بذلك والادّعاء بامتلاك المعنى الحقيقي. والاقتناع بوجود معنى كلّي منجز ونهائي وأخـير بـات أمراً في غاية الصعوبة. لا بل كل من يدّعي امتلاك المعنى بكليته وحده من دون سـواه يُدحض ادعاؤه ويُنتقد بصفته نوعاً من الإيديولوجيا. ويحدّد هنا معنى الإيديولوجيا قائلاً: «نقصد بالإيديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو «قِيمه» لكي تشـمل الجميع أو تسـيطر على الجميع. بل إنّ تعبير «البحث عن المعنى» أصبح هو نفسه مشبوهاً: بمعنى أصبح يُعتبر كإيديولوجيا مقنّعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها، أي إلى ممارسـة وظيفتها في تبرير إرادات القوة والتوسـع والهيمنة». (محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1995، ص24).

يبدو جلياً هنا مدى وعي أركون لقوة الإيديولوجيا ولكيفية استثمارها في أكثر من مجال. إنّه يرفض حتى استخدام عبارة «البحث عن المعنى» ويسـتبدلها بـ«رهانات المعنى»، لكي يبتعد قدر المسـتطاع عن المسلّمات اللاهوتية والميتافيزيقية. يريد من خلال اسـتخدام مصطلح «رهانات» الإشـارة إلى «انخراط كل متكلّم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم. إنّه منخرط على هيئة اللاعب تماماً. فلعبة صيرورة العالم تشـبه اللعبة بالمعنى الحرفي للكلمة. بمعنى أنّ سـيرورتها معرّضة في كل لحظة لمتغيرات الصدفة التي ينبغي على كل لاعب أن يدمجها في حسـاباته من أجل أن يسـيطر عليها في تدخلاته أو لعباته المتتالية». (محمد أركون، م.س. ص25)

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

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

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

## ثانياً: في مفهوم العنف

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

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

يعتبر أركون أنّ الحقيقة التي تؤمن بها أي جماعة من «الفاعلين الاجتماعيين» تتعرّض للتهديد باستمرار، سواء من قِبل «الكفار» في حال كانت الجماعة دينية، أم من قِبل أعداء الوطن في حال كانت الجماعة سياسية. ويشير إلى أنّ التعاليم في كل الأديان لا تتردّد أبداً في إدانة العنف أخلاقياً ورفضه بشدّة، لكنها في الوقت عينه تباركه وتدعو إليه إذا كان الأمر يتعلّق بالدفاع عن الحقيقة من أجل مواجهة الكفار، أو في سبيل فرض هذه الحقيقة بالقوة على كل من يعترض عليها. كما أنّ الدولة العلمانية الحديثة تقوم بالفعل ذاته، عندما تدعو مواطنيها إلى خوض «الحرب العادلة» وهي التي يقابلها مفهوم الجهاد في الإسلام. لقد أخذت الأحزاب العلمانية الحديثة تحلّ اليوم محلّ المذاهب والطوائف الدينية، لكن الآلية العميقة في الربط بين العنف والتقديس والحقيقة هي ذاتها على الرغم من تغيّر صيغتها الشكلية. يلحظ أركون أنّ هناك نوعين من العنف: الأول، عنف مقدّس يضفي المشروعية على ذاته من خلال التعاليم «الإلهية» للأديان التي لم تتم مقاربتها بعد من زاوية النقد العلمي. والثاني، عنف مادي أو دنيوي محض نُزعت عنه قيود التقديس وأحكامه. يقصد بالعنف المادي هنا تلك الممارسات الشائعة في المجتمعات الأوروبية والأميركية الحديثة التي انحسر عنها الدين وتعلمنت فأصبحت قيمها نسبية، وفرضت بالتالي إرادة القوة والهيمنة كقيمة عليا.

يصرّ مفكرنا على التوقف عند ضرورة معرفة وضع الشعوب الإسلامية والعربية المعاصرة، يراه وضعاً صعباً لا يُحتمل. يشير إلى أنّ هذه الشعوب «تعاني اليوم من أسوأ أنواع الفوضى المعنوية ومن التمزقات الإيديولوجية المأساوية التي تغذّي الحروب الأهلية. كما تحسّ إحساساً مريراً بالإحباط نتيجة الوعود التي بُذلت لها ولم تتحقق. وفي الواقع، إنّ جميع هذه الشعوب كانت قد توقفت عن إنتاج تاريخها الخاص بواسطة اللعبة الداخلية لمكوناتها الاجتماعية وبواسطتها وحدها منذ القرن التاسع عشر. بمعنى آخر، فإنّ مصيرها لم يعد بيدها منذ ذلك التاريخ بالضبط، أصبحت العوامل الخارجية هي التي تحسمه. إنّ هذا المعطى الحاسم يسيطر على مصيرها التاريخي المعاصر أكثر من عوامل التطور الداخلية الخاصة بكل فئة عرقية- تاريخية- ثقافية». (محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، م.س. ص 163).

إنّ هذه الإشارة إلى التمزّق الإيديولوجي والفوضى المعنوية تدلّ على غياب المرجع العلمي والفكري الضروري لكل تحرّك في مواجهة الواقع المرير. لذا يرى مفكرنا أنّ هذا الوضع سيسهّل من انتشار ثقافة العنف المبنية على فكرة الدفاع عن الحقيقة التي تمّ تقديسها، وهي بخطر يستوجب الانخراط في المعركة من أجلها.

يفضّل أركون عند معالجته لموضوع العنف أن يدمجه في عملية التفاعل المتبادل بين القوى الثلاث التي تتفاعل ضمن الحيّز المغلق الذي أطلق عليه تسمية: المثلث الأنثروبولوجي المؤلف من: العنف والمقدّس والحقيقة، مستعيناً برينيه جيرار الذي اقتصر في أبحاثه على الثنائي: العنف والمقدّس. لقد أدرج أركون الحقيقة داخل الحيّز المقفل للمثلث لأنه يعتقد أنّ أنماط بناء الحقيقة وإدارتها ارتبطت «بنظم الفكر الديني والفلسفي»، و«سعت إلى إبعاد أو احتواء فورات العنف عبر التبشير بنظام الأخلاق والقانون المرتكزين على المسلمات المنظِّمة للحقيقة المعطاة بوصفها منزّلة أو ذات طبيعة ماورائية». (محمد أركون وجوزف مايلا، **من منهاتن إلى بغداد**، ما وراء الخير والشر، بيروت، دار الساقي، ط1 2008، ص 83).

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

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

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

(محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، ص 84- 85)

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

يعطي أمثلة عدّة على هذا النوع من الإسقاط أو المغالطة التاريخية، كما يسميها أركون، متوقفاً عند السيد قطب الذي قارن بين أعمال عبد الناصر وأعمال المغول الذين قاموا بتدمير بغداد في القرن الثامن وأسهموا في سقوط الخلافة العباسية، وذلك من أجل تشريع الدعوة إلى الجهاد ضد عبد الناصر. كذلك ما يحدث اليوم من خلال نقد السياسة الغربية عن طريق مقارنتها بالحروب الصليبية بهدف التوظيف السياسي والكفاحي وتحريك الجماهير في خط نضالي محدّد. ويضيف أنّ «هذه الاستعارات الغريبة من التاريخ ليست استعارات تعسّفية بمعنى أنها غير صحيحة، أو غير دقيقة تاريخياً، حتى ولو كان طابعها غير المنسجم مع الراهن واضحاً للعيان. فغياب التوسّط النقدي، والفراغ القائم بين التمثّل الحاد للتاريخ وحاضرٍ غير مفكر فيه

بتعابير غير تعابير لغة نشـأت في الماضي، كل ذلك يجعل من الممكن اسـتعادة المعنى على طريقة حركات كطالبان أو القاعدة، مع تركيب تصورات فكرية ودينية على ظروف التخلّف التنموي الواقعية لاسـتخدام ذلك في استخلاص إيديولوجيات دموية». (جوزف مايلا، م.س. ص 89-90)

إنّ من يتابع أركون في مجمل مؤلفاته يجد أنّ المقاربة النقدية هي الركيزة الأولى في مساره الفكري. إنها مقاربة تحاول أن تبرز ما هو مشترك بين الأقطاب التي تبدو عادة متقابلة. فهو هنا يحاول أن يجمع من خلال الكلام على المثلث الأنثروبولوجي بين ديانات التوحيد والفكر الفلسـفي العلماني على صعيد الممارسـة التاريخية. إنّه يهدف إلى تجاوز التعارضات الثنائية، مثل: الدين والعلمنة، والكنيسـة والدولة، والمقدّس والدنيوي، والروحي والزمني، والإيمان والعقل، ...إلخ. يراها كلها تطرح الحقيقة باعتبارهـا مسـلَّمة، تكمن خارج النقد والتفكيك. ويشـير إلى أنّ هذه «التعارضات هي في الواقـع إيديولوجية أكثر مما هي نقدية». إنّ اعتماد منهج التاريخ المقارن لنظم الأفكار سـيوفر مجالاً لتجاوز «التفسـيرات الناشئة عن الرؤية الخطية والمجرّدة التـي تُقـصر تاريخ الأفكار على كل تقليـد، مع العلم بأنّ كل واحد من التقاليد خاضع للمثاليـة الدينية أو الماورائية. كما أننا نتحرّر بذلك أيضاً من الممارسـات التي تنوّه بالدين وتنتقي الآيات أو الأفكار الملائمة للأطروحات الدارجة، وتضرب صفحاً عن التعاليم والتفسيرات التي طالما وجهت أنماط تفكير القوى الفاعلة الاجتماعية ومسلكيات هذه القوى». (محمد أركون، م.س. ص 240- 241).

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

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

**ـ أولاً:** يمكن القول إنّ مشروع أركون النقدي يصبّ في هذه الخانة تحديداً: الكشـف عن مصدر الشرعية، هذا الموضوع الـذي مـا يزال يُصنّـف ضمن دائرة اللامفكر فيـه. إنّه يصرّ على أنّ «كل مسـألة الشرعية في المجالات السياسـية والحقوقية والأخلاقية واللاهوتية والفلسـفية قد تسـيّبت تماماً منذ المعارك الكبرى الأخيرة التي نشـبت في العصر الوسـيط بين الغزالي ومحاوريه الكبار من أمثال ابن رشد. أما ابن خلدون (...) فإنه لم يفعل غير أخذ العلم، مع وضوح في الرؤية، بالقوى السياسية-الاجتماعية الميكانيكية التي كانت تقود كل أسرة حاكمة إلى نهايتها المحتومة بعد ثلاث مراحل تتكرّر عبر المسـار ذاته: ظهور، توسّع، انحطاط». (محمد أركون، **من منهاتن إلى بغداد**، م.س. ص 227).

**ـ ثانياً:** إنّ التفحّص النقدي لاسـتخدام الشرعية، بخاصة في المجال السـياسي، يجب أن يأتي، من وجهة نظر أركون، بعد أن يخضع النظم اللاهوتية والفلسفية والحقوقية التي أسست شرعيات عدّة، لتحقيقات تاريخية وأنثروبولوجية تنزع عنها المنحى

الرمزي والقصصي. ويرى أنّ «العديد من الأنظمة في العالم العربي المعاصر لا يمتلك أية شرعية، إنها تفرض على «رعايا» يبحثون عن صفة المواطنين «شرعيات مقوننة» اضطهادية. ويعود الفضل إلى الأنظمة الديمقراطية في رعاية النقاشات والاحتجاجات في مسائل الشرعية. (...) كذلك ينبغي إعادة التفكير في شرعية مستويات أخرى من السلطة في المؤسسة الأكاديمية وعلى مستوى المرجعيات الدينية وفي عالم التربية وحتى في الممارسة القضائية...». (محمد أركون، **من منهاتن إلى بغداد**، م. س. ص 166-167).

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

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

ـ **خامساً**: الكلام على العقل الديني بعامة والحركات السلفية بخاصة يحيل إلى البحث في الحقيقة الواحدة التي لا يجوز ردّها إلى أي شيء آخر، لأنه لا حقيقة سواها، وهي تستحق بالتالي أن تُقدّم من أجلها كل التضحيات. من هنا كان اللجوء إلى العنف في سبيل الدفاع عن الحقيقة ونشرها، مهما كبُرت التضحيات، وذلك من دون تردّد أو بحث أو تحليل. إنّ كل جماعة مؤمنة بحقيقة ما ترتكز بالعمق على هذه الأركان الثلاثة من أجل الحصول على النجاة وبلوغ الدار الآخرة. يرى مفكرنا أنه لا يمكن أن نجد قبيلة ما أو أمّة أو ديناً خارج إطار العنف والتقديس والحقيقة، لأنها قوى تدخل في البنية الأساسية لكل واحدة منها. يشير أركون إلى أنّ «الجماعة مستعدّة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدّسة (...) العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة». (محمد أركون، ، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص43).

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

ـ **سابعاً**: يحثّ أركون على ضرورة أن يفصل المسلم المعاصر بين المرتبة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين الشرط التاريخي واللغوي للعقل البشري الذي يُنتج خطابات وأحكاماً تبرّر شرعيتها بالاستناد إلى العقل الإلهي. ليس الهدف من ذلك الحكم

على الفكر الإسلامي أو التقليل من شأنه أو تهميشه وجعله بعيداً عن الحداثة والمعاصرة أو النظر إليه بفوقية وتعالٍ، كما فعل جمعٌ وفيرٌ من المستشرقين. الهدف هو التجديد، لعلّ هذا الفكر يصبح أكثر قدرة على نقد عملية تجسيد المبادئ المثالية والروحية في التاريخ، أي في حيّز التطبيق الخاضع لشروط عدّة تتبدّل مع الظروف وتسلسل الأيام. لذلك نجده يكرّر باستمرار دعوة المفكر للقيام بـ «التفريق بين المعنى الثابت والجوهري المضمونة صحته من قِبل الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف وتتغيّر بحسب النظام المعرفي المأخوذ بعين الاعتبار». (محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1991، ص 62).

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

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

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

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

# العنف والمقدس والحقيقة

# بيان العنف[1]

عبد الله إبراهيم
مفكر وأكاديمي من العراق

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

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

يتكــوّن رصيــد العنف ببطء، ولا يعرف أحد متى يتفجر فيخــرّب كل شيء. وبدل أن يكون طاقة خلاقة وإيجابية ينحرف إلى الســلبية، وإذا نظرنا لحال مجتمعاتنا من هذه الزاوية نجد أنّ أســباب العنف منبثة في كل مكان. ولعل العنف الســياسي

1- نشرت هذه المادة ضمن مجلة «يتفكرون»، العدد 5، خريف 2015

والدينـــي والمذهبي المدعوم بأيديولوجيات عرقية ومذهبية متعصبة هو الأخطر، لأنّ الجماعات تمارســه بوصفه حقاً مقدّســاً ومســؤولية أخلاقية لتقرير مصيرها وتعديل أوضاعها واســتعادة حقوقها. وأحياناً يأخذ طابع الانتقام والثأر فيكون بشــعاً ولا يقف عند حد ما.

لكي نطفئ لهيب العنف ينبغي إطفاء جذوته، فالعلاقات بين الجماعات والطوائف قائمة على فكرة الغلبة والقوة، وليس الحوار والشراكة، فالغلبة سياج تحتمي خلفه الجماعات والأفراد على حد سواء، وهذا هو الذي يؤدي إلى الحروب والنزاعات، وبخاصــة الحــروب الأهلية والمذهبيــة حيث تعتصم الجماعات بزعــماء متعصبين للاحتماء بهم، وذلــك لا يكون إلا بالترويج لإيديولوجيــا قائمة على مبــدأ العنف الذي تفهمه الجماعات عــلى أنه عنف مقدّس يفضي إلى اســتعادة الحقوق القومية أو المذهبية، وأحياناً الوطنية. ولا أســتبعد أن يتحول العنف إلى معتقد تتبناه الجماعات، ويأخذ به الأفراد، في ظل غياب العدالة على مســتوى العالم وعلى مســتوى الأفراد. وكلّ هذا يتعارض مع مكاســب الحداثة التي كانت تريد إحلال نســق من علاقات التفاعل والتواصل محل النزعات التدميرية التي تدفع بالأفراد والأمم إلى البحث عن حلول فردية قائمة على مبدأ العنف.

وتنبغي الإشارة إلى أنّ الفكر البراغماتي نظر إلى المجتمعات التقليدية على أنّها جماعات منفرطة وغير متجانسة، فهو فكر لا يعنــى بفكــرة المجتمع بوصفه بوتقة تنصهر فيها التشــكيلات الإثنية والمذهبية والثقافية بما يؤدي إلى نشــوء هويّة وطنية جامعــة، إنّمــا نظر إلى المجتمع بوصفه جماعــات متنافرة تنتظمها القوة والمصلحة، وهي تنســج هوياتها الضيقة في منأى عن الجماعات الأخرى، وعندما تتعرض مصالح الجماعات للخطر فإنها تعتصم بذاتها حماية لنفسها ولتحقيق مصالحها، وربما تتبنّى العنف لتحقيق ذلك. فلا وجود لفكرة المصير المشــترك والهوية الشــاملة والثقافة الجامعة، إنّما حلت محلّ كلّ ذلك انتماءات مدرسية ضيقة.

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

# عنـف الوثــوقيّة[1]

عبد السلام بنعبد العالي
مفكر وأكاديمي من المغرب

**"فـي فقرنا الفكري يكمن غنى الفكر. فالفقـر يجعلنا نحسّ أنّ التفكير يعني دائماً أن نتعلم كيف نفكر أقلّ ممّا نفكر، أن نفكر في الغياب الذي هو الفكر، وأن نحافظ على ذلك الغياب عندما ننقله إلى الكلام".**

م. بلانشو

**"لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كله نقد".**

ع. العروي

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

لم يكن اللفظ ليتخذ في البداية معنى انتقاصياً قدحياً، ذلك أنّ الإعلاء من الشـك منهجاً، ومن النقد أسـلوباً، ومن النسبية موقفاً، لم يفرض نفسـه إلا مع تطوّر المعارف منهجاً ولغة وموضوعات. وهكذا اسـتعمل اللفظ في البداية، شـأنه شـأن ألفاظ مجاورة كالسـكولائية والدوغمائية ليدل على مجرد الإيمان المطلق بعقيدة، والاعتقاد الراسـخ في "دوغم"، مثلما اسـتعملت السكولائية في البداية لتدلّ على الفلسفة التي كانت تُدرَّس في مدارس الكنيسة. إلا أنّ هذه الألفاظ جميعها سرعان ما اتخذت معاني انتقاصية، وغدت لا تستعمل اليوم إلا في معناها السلبي الذي يتهم المعرفة بالتشبث الأعمى بالحقيقة المطلقة، ويأخذ على الفكر دوغمائيته.

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

لكن، لو أننا حدّدنا الوثوقية منذ البداية، ليس على أنها موقف نظري و"نظرية في المعرفة"، بل على أنها موقف أخلاقي، سـياسي بالأسـاس، لتبيَّن لنا أنّ الوثوقية عنيفة لا بما يصدر عنها من أقوال وأفعال، بل بما تنطوي عليه من آليّة توحيدية ترفض

1 نشرت هذه المادة ضمن مجلة «يتفكرون»، العدد 5، خريف 2015

كلّ تعدد للآراء وكلّ اختلاف للمواقف، وتردّد بين شـك ويقين. الأمر الذي يدفعها إلى أن تُدخل كلّ الأمور في دائرتها فتجبرها على الخضوع لمنطقها، مع ما يقتضيه ذلك من آليّة إكراهية. وقد سـبق لنيتشـه أن بيّن أنّ كلّ آليّة توحيدية لا تكون كذلك إلا بما هي تنظيم وإكراه وإقحام، وإلا بما هي مقاومة فوضى الكثرة، وسَنّ منطق الهيمنة والإخضاع والقهر.

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

ذلـك أنّ هنـاك ارتباطاً وثيق الصلة بين الكلي Total والكُلِّياني Totalitaire، بين الرّغبة في الإحاطة بكلّ شيء، وبين التفرّد بالرأي والتوتاليتارية، وهو ارتباط يتجاوز المسـتوى اللفظي. ذلك أنّ الفكر التوتاليتاري يتّسـم بمنطق الحصر والنظرة الكليّة التي تدّعي أنّه لا شيء يفلت من إحاطتها. من هنا ابتعاده التامّ عن كلّ تحفظ وتردّد، وحسـمه المتسرع في كلّ ما من شـأنه أن يفصح عن نقص وعجز، نظراً لما يترتب عن ذلك، ليس من إظهار لضعف نظري فحسب، وإنما من تنقيص من صاحب الرأي ومسّ بهيبته وسلطته. فالنقص هنا أيضاً لا يتوقف عند المعرفة والنَّظر، وإنما يطال الهيبة والسّلطة. إنه ليس مجرَّد جهل بأمور، وإنمـا هـو علامة على قصور وعجز وضعف. لذلك فإنّ ما يميّز الوثوقية هـو قدرتها الخارقة على الإفتاء في جميع النوازل مهما كانت طبيعتها ودرجة تعقيدها. فكلّ شكّ أو تردّد لن يكون إلا علامة عجز، وكل خطأ لن يعتبر إلا خطيئة.

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

بناءً على ذلك، فالفكر الوثوقي الدوغمائي الذي يسـبح في البدهيات واليقين لا يكون، كما يقال عادة، عنيفاً بما يتولد عنه من مفعولات، وما يتمخض عنه من نتائج، وإنما بما هو ينشـدّ، أو يشـدّ إليه على الأصَّح، وما يعتقده طبيعياً بدَهياً مُسَلَّماً به. فـكأنّ العنف هنا عنف بنيوي. وقد سـبق لرولان بارط أن بـيَّن أنّ البداهة عنف، و"أنّ العنف الحقّ هو أن تقول: طبيعي أن نعتقد هذا الاعتقاد، هذا أمر بدهي".

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

إن كان أمامـك مسـلك واحد، فإنك لا تملك إلا أن تأخذه، أو لنقلْ بالأولى إنّ المسـلك هو الـذي يأخذك فتنقاد نحوه متوهماً أنك تملك الحقيقة، ناسياً أنك مملوك لها، خاضع لقهرها، معرّض لعنفها.

على هذا النحو، لا يمكن للفكر أن يتحرّر من الوثوقية إلا عندما تنفتح أمامه الأبواب، وتتعدد السّـبل، وتتعقد المسـالك. آنئـذ، إن كانـت هناك بداهة فهي لا يمكن أن تكون إلا عند نهاية مسـار، وإن كان هنـاك وصول إلى حقيقة فهي لا يمكن أن

تكون إلا تعديلاً لرأي، وتصحيحاً لأخطاء بحيث لا تُدرك، كما قال باشلار، "إلا في جوّ من النّدم الفكريّ". هنا وهنا فقط يتحدد الفكر كتراجع وانعكاس réflexion، ويغدو الفكر مرادفاً للنقد.

على هذا النحو فإنّ الوثوقية عنف وقمع بما هي بداهات تسـّد أبواب الشــك وتوصد سبل النقد فتسجن صاحبها داخل «كلّ موَحَّد»، وتحول بينه وبين أن يتنفس هواء الحريّة. لذا فهي مرتبطة بالتشنج وأحادية الرأي وما يتولد عنها من قمع للآراء المخالفة، وعدم اعتراف بالرأي الآخر، الأمر الذي قد يؤدي بها إلى عدم الاقتصار على العنف الرمزي، لكنّ هذا العنف لن يكون في جميع الأحوال إلا امتداداً لعنف بنيوي.

هــذا العنف البنيوي لا يمنــع الوثوقي من أن يراجع ذاته ويعاود النظر في آرائه فحســب، وإنما يحول بينه وبين الإصغاء للغير. ذلك أنّ ما يحول بين الوثوقي وبين أن يعاود النظر في ما يعتقد، ليس كونه لا يقتنع بالرأي المخالف، وإنما كونه لا يصغي. بهذا المعنى كان أبو حامد الغزالي ييأس من خصومه من الباطنية فيرى أنّه لا ســبيل إلى إقناعهم، وليس ذلك راجعاً في نظره لقوة آرائهم ومتانة حججهم، وإنّما لكونهم «لا يصغون».

# العنف والمقدس والحقيقة

# الهوية والعنف
## نحو قراءة جديدة لموقف فرانز فانون

الزواوي بغوره
أكاديمي من الجزائر

**"أشعر أنّ القراءة الكبرى لعمل فانون لم تتم بعد (...)، وأعتقد أنّ قراءة فانون كمفكر متجانس لم تجر بعد".**

إدوارد سعيد، الهوية تعددية، والمنفى حقل كريم.

يُعتبر فرانز فانون وجهاً بارزاً في الدراسات التي تُعرف منذ فترة بالدراسات ما بعد الاستعمار، بل لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّه يمثل الشخصية المحورية في هذه الدراسات.[1] وبالنظر إلى تشعب وتشابك القضايا العديدة التي تطرح حول هذا المفكر والمناضل، فإننا سننظر في موضوع مركزي سواء بالنسبة لنصوصه، أو بالنسبة للمجال الجديد المُسمّى بالدراسات ما بعد الاستعمار، ونعني بذلك الهويّة وعلاقتها بالعنف.

### - أولاً: في القراءة الجديدة

لا يمكن الشروع في قراءة مدوّنة فرانز فانون، ما لم ننظر على الأقل في قراءتين أساسيتين: الأولى ذات توجّه وجودي مثلها جان بول سارتر ضمن ما سمّاه بالاستعمار الجديد (néo-colonialisme)[2]، وعرضها في المقدمة التي كتبها لكتاب فرانز فانون: **معذبو الأرض**، شكلت منطلقاً لعدد كبير من الدراسات والأبحاث. والقراءة الثانية تنتمي إلى الدراسات ما بعد الاستعمار(post-colonialisme) التي يمثلها مجموعة من المفكرين في هذا الحقل الإنساني الجديد، ومنهم على وجه التحديد: إدوارد سعيد[3]، وهومي بابا[4]، وأشيل مبا[5].

---

1- انظر على سبيل المثال:

- Matthieu Renault, Franz Fanon, **De l'anticolonialisme a la critique postcoloniale**, Paris, Editions Amsterdam,2001.

- Dayan-Herzbrun(sous dir.), **Vers une pensée politique postcoloniale a partir de Franz Fanon**, in, **Tumultes**, *N°*31, 2008.

2- Jean-Paul Sartre, **Situation , V, Colonialisme et néo-colonialisme**, Paris, Gallimard, 1964.

3- إدوارد سعيد، **الثقافة والامبريالية**، ترجمة كمال ابوديب، دار الآداب، بيروت-لبنان، ط 2، 1998

4- هومي.ك.بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004

5- Achille Mbembe, **De la postcolonie, Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine**, Paris, Karthala,2000 .

والسبب الذي يدفعنا إلى إجراء هذه المحاولة الأوليّة هو أنه على الرغم من الأهمية التي يعرفها هذا المفكر والمناضل من أجل التحرر والحريّة في الفكر العالمي، إلا أنه لم يلق بعدُ في الفكر العربي عموماً، وفي الفكر السياسي على وجه التحديد، المكانة المناسبة التي يتمتّع بها في الدراسات الغربية المعاصرة، رغم أهمية أفكاره وآنيتها بالنسبة للثقافة العربية المعاصرة. ويزداد الأمر إلحاحاً إذا نظرنا إلى مكانته في الدراسات الاجتماعية والسياسية والتاريخية والفلسفية في الجزائر التي لم تقدّم إسهاماً نظرياً يسمح بالحديث عن مقاربة عربية أو جزائرية خاصة بفكر فرانز فانون، رغم الاحتفال الدوري بمآثره والإشادة بمواقفه، وتسمية العديد من المؤسسات والشوارع باسمه من قبل الجهات الرسمية الجزائرية، ولكنها لم تسهم في نشر أعماله ولا في ترجمتها، ولا في دراستها في الجامعات الجزائرية. وما تزال معظم الدراسات المكتوبة باللغة العربية حول هذا المفكر تتّصف بالمحدودية، وتُستخدم إمّا كشهادة تاريخية على الثورة الجزائرية، أو تبرز علاقة فانون بها[6]، أو تخضعه للقراءة التي قدّمها جان بول سارتر في مقدمّة كتاب: **معذبو الأرض**[7].

وإذا كنا لا نستطيع الحديث عن دراسات عربية متميزة حول فكر فانون، فإنه يجب الإشارة إلى أنّ أهم كتبه قد تُرجمت إلى العربية[8]. وعليه، فإنّ ما دعا إليه إدوارد سعيد في كتابه: **الثقافة والإمبرياليّة**، والمتمثل في ضرورة إنجاز دراسة شاملة حول فكره، ما يزال في تقديرنا مطلباً قائماً بالنسبة للفكر العربي المعاصر عموماً، والفكر الجزائري على وجه التحديد، وليس بالنسبة للفكر الغربي الذي يحتلّ فيه فكر فانون مكانة رائدة، بل لا نبالغ إذا قلنا إنّه مطلب ضروري بالنسبة للثقافة الجزائرية المعاصرة التي اهتم بها فانون في وقت مفصلي من تاريخها، ونعني بذلك بالطبع الثورة التحريرية ومآلها.

ومما لا شك فيه، أنّ ما قدمه إدوارد سعيد في كتابه: **الثقافة والإمبرياليّة**، وفي عدد من حواراته، يشكل إسهاماً أساسياً في دراسة فكر فانون في الثقافة العربية المعاصرة، إلا أنه يجب الإشارة إلى كون تلك القراءة قد تميزت بتوظيفها لطريقة فوكو في تحليل الخطاب، وبقيامها بنوع من المماثلة بين فانون وفوكو. وإذا كان من المؤكد أنّ إدوارد سعيد قد استلهم فوكو في كتابه: **الاستشراق**، وتمكّن من تقديم قراءة جديدة ومنتجة، فإننا نعتقد أنّ توظيف طريقة فوكو في قراءة فانون، كما عرضها في كتابه: **الثقافة والإمبرياليّة**، لا تسمح بتحقيق قراءة منتجة وشاملة لفرانز فانون، وذلك بسبب عملية المماثلة التي أجراها بين الفيلسوفين.

فعلى سبيل المثال يستحضر إدوارد سعيد في قراءته لفانون كتابه: **معذبو الأرض**، ويقارنه بما قدّمه ميشيل فوكو في كتابيه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، و**المراقبة والمعاقبة**، حيث قال: «ثمة مسألة مهمة، وهي أنّ كتاب فانون كان نتيجة نضال

---

6- انظر على سبيل المثال:

- محمد الميلي، **فرانز فانون والثورة الجزائرية**، دار الكتاب العربي، الجزائر(د-ت)،

7- انظر على سبيل المثال:

- البخاري حمانة، **فلسفة الثورة الجزائرية**، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية- ناشرون، بيروت- لبنان، 2012، ص 99، 142، 222، 226

8- هذه الكتب هي:

1. **معذبو الأرض**، سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار الطليعة، ط5، 1984، والطبعة الأولى 1963
2. **بشرة سوداء وأقنعة بيضاء**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، 2004
3. **العام الخامس للثورة الجزائرية**، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الفارابي، 2004
4. **لأجل الثورة الإفريقية**، ترجمة ماري ديالا طوق، دار الفارابي، 2007

جماعـي، بالمقارنـة مع كتاب فوكو(...). فقد تطّرقا لا إلى أنظمة الإقصاء فقـط، بل إلى أنظمة التقييد. الصورة الأقوى في كتاب فانون هي صورة المدينة الكولونيالية..إلخ»[9].

ثم إنّ ما خلص إليه من ضرورة إيجاد نظرية جديدة للثقافة تكون ترجمة لحرب التحرير[10]، لا تستطيع طريقة فوكو أن تقدّم الوسـائل الكافية لها، وذلك بحكم إحجامها عن تقديم البدائل النظرية، وبسبب إعطاء الأولوية للممارسات والنقد على حساب النظرية والتأسيس.

والحق، فإننا نسـتطيع القول إنّ معظم القراءات التي أنجزت حـول مدونة فانون قد توقفت عند كتابه: **معذبو الأرض**، ولم تلتفـت إلى بقيـة كتبه ونصوصه الأخـرى. ينطبق هذا الأمر على معظم القراءات التي أنجزت في حقل الدراسـات ما بعد الاستعمار، وكذلك على فلاسفة الاعتراف الذين اهتموا بفرانز فانون، وبخاصة الفيلسوفين شارل تايلور وإكسال هناث.

فقد أشـاد شـارل تايلور بأهمية كتـاب: **معذبو الأرض** في تحليله لسياسـة الاعتراف، وأكد عـلى دوره في صياغة مفهوم الهويّة بما هي اعتراف متبادل بين الأنا والآخر، وضرورة التحرر من الاعتراف المزيف أو المشـوّه، وإقراره بأنّ فرانز فانون يمثل مفتاحاً للحالة الانتقالية، أي الانتقال من الاعتراف المشوّه إلى الاعتراف الحقيقي. وأنه شخَّص تشخيصاً نقدياً ذلك السلاح الذي يسـتعمله المستعمر والمتمثل في فرض صورة نمطية على المسـتعمرين. وبيّن أنه لكي يتحرّر المستعمَر عليه أن يُحرّر نفسه من تلـك الصورة الدونيّة والمشـوّهة، ويمثل العنف وسـيلة فعّالة في هذا التحرر. ولقد تحولت هـذه الفكرة الخاصة بالتحرر من الصور المفروضة والنمطية إلى أداة حيوية في الاتجاهات النسوية والتعدد الثقافي[11].

ولم يزد إكسـال هناث بدوره عن الإحالة إلى كتابي فانون: **معذبو الأرض**، و: **بشرة سـوداء وأقنعة بيضاء**[12]، مستلهماً قراءة سـارتر في تأسـيس فلسفة الاعتراف، ومتخذاً منها نموذجاً للقراءة الخاصّة بفرانز فانون، وذلك على الرغم من أنّ القراءة الأولية لنصوصه تبين أنّ مسألة الاعتراف قد شكلت إحدى الموضوعات الأساسية في كتاباته، ومن أنه قد قدّم إسهاماً مميزاً في معناها، وذلك منذ كتابه الأول: **بشرة سواء وأقنعة بيضاء**.

- **ثانياً: في قضية جدل السيد والعبد:**

وإذا كان من المعروف أنّ نظرية الاعتراف، بما هي نظرية في العدل الرمزي والمادي قد تأسسـت من خلال قراءة هيغل، وبخاصة في موضوع ما يُعرف بجدل السيد والعبد الذي شكل موضوع نظر عند مختلف فلاسفة الاعتراف الذين توقفوا عنده بالتحليل والنقد والاسـتنتاج، وبخاصة شارل تايلور في كتابه: **هيغل والمجتمع الحديث** 1979، وإكسال هناث في كتابه: **الصراع**

9- إدوارد سعيد، **السلطة والسياسة والثقافة**، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، 2008، ص 64

10- يقول: «إنّ عنف النظام الاستعماري والعنف الأهلي المضاد يوازي أحدهما الآخر ويستجيبان أحدهما للأخر بتجانس متبادل فائق. ينبغي بحسب فانون أن يرتقى بالصراع إلى مستوى جديد من النزاع إلى تركيبة تتمثل في حرب للتحرير، تتطلب ثقافة ما بعد قومية نظرية جديدة جدة كاملة». ص 324. الإحالة: 171

11- Charles Taylor, **Multiculturalisme , Différence et démocratie**, Paris, Flammarion, 1994, p.88-89.

12- Axel Honneth, **La lutte pour la reconnaissance**, Paris, Les éditions du CERF, 2002, p.191.

**من أجل الاعتراف**، وبول ريكور في كتابه: **مسـار الاعتراف**. وكان ألكسـندر كوجيف (Alexandre Kojeve)(1902-1968) في كتابه: **مدخل إلى قراءة هيغل** قد سبقهم إلى طرح موضوع السيد والعبد الذي صاغه هيغل بين سنوات (1802-1807) حيث كان يـدرس في جامعـة (يينا). وقد وجد تعبيره الكامل في كتابـه: **فينومينولوجيا الروح**، حيث احتـلّ مفهوم الاعتراف مكانة مركزيّة.

وفقاً للعديد من الدراسـات حول هذا الموضوع، فإنّ هيغل قد جعل الاعتراف في صلب الفلسـفة السياسـية[13]، وسـجّل حضـوره في ثـلاث لحظات: الأولى متصلة بفكرة القانون، والثانية بالعدالة، والثالثـة في رفض الاعتراف ( déni de reconnai-sance).

ويُعتبر فرانز فانون من المفكرين الذين لم يكتفوا بتفسير وشرح موقف هيغل، وإنما أضافوا لجدلية السيد والعبد جدلية جديدة هي جدلية السـيد والزنجي. وجاء ذلك بشـكل صريح في عنوان الفصل السابع من كتاب: **بشرة سوداء وأقنعة بيضاء**، وهو: **الزنجي والاعتراف**، حيث قسمه إلى قسمين: الأول بعنوان: **الزنجي وإدلر**، والثاني: **الزنجي وهيغل**. ويعنينا بطبيعة الحال النظر في هذا القسم الثاني الذي بدأه باقتباس من كتاب هيغل: **فينومينولوجيا الروح**.

يرى فانون أنّ الإنسان لا يكون إنساناً إلا عندما يفرض نفسه على إنسان آخر بهدف الاعتراف به، وأنه إذا لم يكن هنالك اعـتراف حقيقي من قبل الآخر، فإنّ هذا الآخر سـيبقى موضوعـاً للفعل. لماذا؟ لأنّ بالآخر، وباعترافه تتوقف قيمة الإنسـان وحقيقته الإنسانية. ولكن ما لاحظه فانون هو أنّ هذا الانقلاب في العلاقة بين السيد والعبد من خلال الاعتراف إنما كان مجرد انتقال من نمط معين إلى نمط آخر، وليس من حياة إلى حياة أخرى.

ويشبّه هذا الانتقال بالمريض الذي يقرر الطبيب أنه قد شفي، ولكنّ ذلك لا يمنع من معاودة المرض. وهذا يعني أنّ فانون يهتم بالحالات التجريبية وبالوقائع العينية أكثر من اهتمامه بالافتراضات النظرية أو المثالية، وبذلك يتقدم في تقديرنا إلى طرح ما أصبح يُسمى في نظرية الاعتراف بتجارب الظلم واللّامرئي والذل..إلخ.

والحق، فإنّ فانون يتقدم بأطروحة جديدة مؤداها أنّ العبد الزنجي لم يناضل من أجل الحرية، وإنما السـيد الأبيض هو الـذي اعـترف به في لحظة معينة، لـذا فإنّ الزنجي لا يدرك قيمة الحرية، وأنه عندما يناضـل من وقت لآخر من أجل الحرية والعدالة، فإنّ الأمر يتعلق دائماً بالحرية والعدالة كما يفهمها الرجل الأبيض. وهذا يعني أنّ فانون يدعو إلى قلب كامل، ليس للأوضاع والمستويات الاجتماعية والثقافية والمنزلة القانونية، وإنما إلى قلب الفكر نفسه معتمداً في ذلك على رأي فيخته من أنّ الأنا تفرض نفسها بالمعارضة، ولكن يجب النظر إلى هذه المعارضة من زاويتين: زاوية تقول نعم للحياة وللحب وللكرم، وزاوية تقول لا لإذلال الإنسان أو استغلال الإنسان أو احتقاره، وكّل ذلك من خلال ما يسمّيه بالفعل أو الممارسة[14].

13- Ibid., p.284.

14- Frantz Fanon, **Peau noire, masque blancs**, Bejaia, Algérie, Editions Talantikit, 2013, p.175-180.

- ثالثاً: في الهوية والعنف:

تشكل هذه القراءة الأولية لمنزلة الاعتراف في فلسفة فرانز فانون في تقديرنا مدخلاً مناسباً لدراسة موضوع الهويّة والعنف الذي كرّس له فانون جهداً كبيراً ومكانة واضحة في مختلف أعماله. وقد ساعده في ذلك تكوينه العلمي كطبيب نفسي وقف لسنوات في مستشفى (بليدة) بالجزائر الذي أصبح يُسمّى باسمه عند تجارب نفسية عديدة تعاني أزمة في الهوية، ثم انتقاله إلى عالم النضال السياسي في صفوف جبهة التحرير الوطني حيث نظر في الهويّة الجماعية لإنسان العالم الثالث.

ولا يتّسع المجال لمناقشة مختلف عناصر هذا الموضوع، وإنما سنتوقف عند بعضها، آملين أن ننجز لاحقاً عملاً متكاملاً. وممّا لا شك فيه أنّ أول عنصر يجب الإشارة إليه هو العنصرية التي كانت تتملكه مرارتها طوال حياته. يقول: «عندما أتحدث إلى من يحبونني يقولون إنهم يحبونني على الرغم من لوني، وحينما أتحدث إلى من يكرهونني يعتذرون بأنهم يكرهونني بسبب لوني. وفي الحالتين أجدني حبيس الحلقة اللعينة إياها»[15].

وإذا كانت العنصرية ظاهرة مرئيّة ويمكن إدراكها وإدانتها وتجاوزها، فإنّ هنالك صوراً أخرى تتخذها الهويّة توقّف عندها كثيراً فرانز فانون بالتشخيص والنقد. وأهمّ هذه الصور هي صورة الاستلاب/الاغتراب. فقد وصف الإنسان الزنجي، وبخاصة القادم من جزر المارتنيك موطنه الأصلي، بأنه: «يفعل كل ما بوسعه حين يصل إلى فرنسا لكي ينفي هويته الزنجية، فتراه يقول متباهياً: إنّ الزنوج إفريقيون، أمّا هو فإنسان مهذّب تشرّب الحضارة الأوربية، وإن كان ملوّناً»[16].

وهذا يعني أنّ هذا الزنجي لا يعطي أهمية للون البشرة، واضعاً على وجهه قناعاً أبيض، في حين يراه الأبيض مجرّد دمية مضحكة ترطن بالفرنسية. وقد يتخذ هذا الاستلاب أشكالاً عديدة، منها ما يسميه بـ (العصاب الجنسي الأليم)، ويظهر ذلك في سلوك الزنجي عند وصوله إلى أول مدينة أوروبية، حيث يقصد أول بيت للبغاء لممارسة الجنس مع امرأة بيضاء، وذلك لاعتقاده، كما يقول فانون: «عندما تداعب يداي تلك النهود البيضاء أحسّ بأنهما تمسكان بالمدينة والكرامة البيضاء وتجعلانهما ملك يدي»[17].

ولقد ذهب الإنسان الأبيض بعيداً في تأكيد هذه الرغبة الجنسية الجامحة للإنسان الزنجي، وذلك عندما ربطه بجملة من الصور النمطية، منها على وجه التحديد، الزنجي الملاكم صاحب التركيب البيولوجي الصلب، وصاحب الفحولة الجنسية، والتفوق الرياضي، والوحشية، والمحب للخطيئة. ويقدّم فرانز فانون نسباً مذهلة حول هذه الصور النمطية التي يصل اقتناع الإنسان الأبيض بها إلى نسبة 60% من مجموع العينة التي درسها. وعلق على هذه النسبة بملاحظة نابهة مؤداها أنه لو لم يكن هو الذي أجرى هذه العينة بوصفه زنجياً لكانت النسبة أعلى بكثير. وعليه، فإنّ الصورة النمطية التي تشوّه هويّة الزنجي وتحصره في الفحولة والخطيئة، والتي لا تماثله إلا صورة اليهودي المحب للمال والخديعة، تُعدّ صورة صريحة للاعتراف المشوّه.

15- Ibid., p.116.

16- Ibid.,p.63.

17- Id.

وفي تقدير فانون، فإنّ تفسير سلوك الزنجي المصاب بالعصاب الجنسي، والذي يخضع للصور النمطية للإنسان الأبيض لن يكون إلا بالتحليل النفسي الذي يعني في هذه الحالة البحث عن التعويض. إنّ الزنجي العاجز عن تحقيق ذكوريته اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً يعوّضها بالرياضة والجنس. ولا فرق في ذلك بين الزنجي والزنجية، فكما يبحث الزنجي عن المرأة البيضاء، كذلك تبحث الزنجية عن رجل أبيض، وعن ولد مهجن يميل إلى البياض أكثر مما يميل إلى السواد. وهذا يعني أنّ الزنجي يعاني من عقدة (التبييض) كما قال.

إنّ هذا الاستلاب الذي يعاني منه الإنسان الزنجي ومن يماثله في الوضعية الدونية والمنزلة القانونية، ما كان من الممكن وضع حد له، سواء بنقده أو تجاوزه، لو لم يتمكن بعض الأفراد من الانعتاق منه والتحرر منه، بحيث أصبحوا بالنسبة للزنجي أولاً، ولبقية المستعبدين في العالم ثانياً، نموذجاً في التحرر. ومن هؤلاء الذين توقّف عندهم فرانز فانون الشاعر والكاتب والمناضل المارتنيكي إميه سيزار الذي قال ذات يوم: «**ما أجمل أن يكون الإنسان أسود**»! وبهذه العبارة تمّ الإعلان عن عودة الوعي وإدراك الهويّة.

وإذا كانت هذه العبارة قوية في دلالتها الرمزية، فإنّ تحقيقها على مستوى الواقع يحتاج إلى خطوات عملية. ويمكن القول إجمالاً إنّ المسار العام للوعي السياسي عند فرانز فانون قد مرّ بمرحلتين: الأولى قوله بالاتحاد بين الرجل الأبيض والرجل الأسود، ولكنه تبيّن له أنّ هذا الاتحاد يعني عند الأبيض: (أن تصبح مثلي)، كما قال. في حين أنّ الرجل الأسود يستحيل أن يصبح مثله، ومن هنا تبدأ حركة التحوّل نحو التحرر، وتظهر الحاجة إلى الاعتراف.

ولا تختلف حالة الزنجي عن حالة المستعمر، فكلاهما في نظر الرجل الأبيض الذي هو المستعمر يخضعان للنظرة العنصرية والدونية. فإذا كانت العنصرية تجعل الإنسان الزنجي عبارة عن وحش يحب الخطيئة، فإنّ المستعمر أو الأهلي قد تمّ تحويله من قبل السياسات الاستعمارية إلى (حيوان/ دابة) أو إلى (شيء/ جماد). والاستعمار بما هو نظام قائم وفريد من نوعه يخلق شعوراً قوياً ودائماً بالنقص في نفوس الشعوب المستعمرة، لذا فإنّ الخروج من هذه الوضعية أو الحالة لا يمكن أن يتمّ في نظره إلا من خلال العنف.

ومعلوم أنّ كتاب: **معذبو الأرض**، يتضمن طرحاً جديداً لموضوع العنف يصعب الإحاطة به في هذا المقال. ويكمن مصدر هذه الصعوبة من جهة في أنّ الكتاب، وكما وصفه بحق بعض الدارسين، يُعدّ: «من أعظم الوثائق السياسية في عصرنا»[18]. ومن جهة أخرى، فإنّ موضوع العنف نفسه قد أثار العديد من المناقشات التي تحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها سواء ما تعلق بطبيعته، أو بعلاقته بأشكال العنف المختلفة أو بمصادره، أو بجدواه، وذلك حتى نجلي حقيقة موقف فرانز فانون منه. وعليه، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى موضوع أساسي يفرضه السياق التاريخي الذي طرح فيه موضوع العنف عند فرانز فانون، والوضع الحالي الذي تمرّ به الثقافة العربية. ونقصد بذلك علاقة العنف بالمقدس والدين، وبخاصة الدين الإسلامي. والحق، فإنّ هذا الموضوع يشكل هدفاً أساسياً لهذه القراءة التي نقترحها.

18- دافيد كوت، **فرانز فانون**، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1971، ص 115

وفي تقديرنا، فإنّ المدخل المناسب لتناول هذا الموضوع يتطلب النظر من جهة إلى العلاقة بين التحليل النفسي والعنف والمقدس، وذلك بحكم الصلة المباشرة بين فرانز فانون والتحليل النفسي. ومن جهة أخرى، يجب طرح علاقة الدين، وبخاصة الدين الإسلامي، بالعنف، وذلك بحكم السياق التاريخي المتمثل في حدث الثورة التحريرية الجزائرية، وفي استعمال العنف من قبل جماعات إسلامية في وقتنا الحاضر.

لا تسعفنا نصوص فرانز فانون على تقديم إجابة فاصلة عن هذه الأسئلة، وذلك بحكم عدم تخصيصه لمسألة المقدّس والدين مكانة خاصة، وإنما أشار إلى الدين في سياق تحليله لثقافة المستعمَر التي تتسم بالتبعية لثقافة الاستعمار[19]. وذهب إلى القول إنّ استعمال الدين أو توظيفه سياسياً سينجم عنه فقد وتضييع للجانب الروحي فيه. وأنّ الوضع الاستعماري يفرض جملة من الممارسات التي يسميها بالممارسات الاستراتيجية التي لا تحتاج إلى الدين. وأنّ نزع الاستعمار (décolonisation) يتطلب التخلص الكامل من الماضي. وعلى هذا الأساس، رأى في المجاهد الجزائري على سبيل المثال، أنّ له طريقة خاصة في القتال إلى حد الموت، ولكنه مع هذا لم يقرن ذلك بوعد ميتافيزيقي، وأنّ ما يقوم به إنما هو دليل على نكران الذات من أجل حماية الشعب.

ومما لا شك فيه، أنّ هذه القراءة للثورة الجزائرية ولمبدأ الاستشهاد فيها، تطرح مشكلات عديدة متعلقة بمفهوم الثورة، وبمرجعياتها، وأيديولوجيتها، وطبيعة الفاعلين التاريخيين فيها، لا يتسع المجال لمناقشتها. وتكفي الإشارة هنا إلى أنّ المفكر الإسلامي علي شريعتي قد حاول تأسيس ما يمكن أن نصطلح عليه بـ (لاهوت التحرير في الإسلام) وذلك انطلاقاً من قراءة خاصة لفرانز فانون[20].

وإذا كانت مسألة العلاقة بين العنف والمقدّس والدين تطرح مشكلات منهجية ومعرفية عديدة، ليس أقلها حديث فرانز فانون عن: «العنف المطلق»[21]، فإنّ ما يجب الإشارة إليه هو أنه في مقابل العنف بمعناه الماركسي، أي إعطاء الأولوية للعنف الثوري كما تمثله الطبقة العاملة، يرى فانون أنّ طبقة الفلاحين هي الطبقة الثورية في البلدان المستعمرة، لذا فإنّ الثورة تزرع بذورها في الريف ثم تنتقل إلى المدن لتنتشر عند الفلاحين المنبوذين والمهمشين الذين يعيشون على أطراف المدن الكبرى في المستعمرات. وقد وصفهم بقوله: «مجموعة من الجرذان في وسعك أن تركلها بأقدامك أو أن ترميها بالحجارة، ولكن على الرغم من كل ما تفعله فإنها تظلّ تقضم وتحفر عند جذور الشجرة»[22]. وهذا يعني أنه في مقابل النموذج الماركسي للعنف القائم على الطبقة العاملة، ينتصر فانون لما يُسمّى في الأدبيات الماركسية بالبروليتاريا الرثة. أي، تلك الفئات المهملة والمهمشة، ولكنها تبحث بطرقها الخاصة عن الاعتراف بحقوقها.

---

19- Frantz Fanon, **Pour la révolution africain**, Paris, Maspero, 1969, p.49.

20- Mathieu Renault, **Damnation, Des usages de la religion chez Frantz Fanon**, in, **Théorèmes**: http://teoremes.revues.org/445.

21- فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ص 14

22- المصدر نفسه، ص 38

ولا يتردّد فانون في وصف الاستعمار بالعنف الشامل الذي يتضمّن كل أنواع العنف السياسي والعسكري والثقافي والنفسي. ويعتبر التعذيب الجسدي والنفسي مثالاً صارخاً للعنف الاستعماري، وعنصراً أساسياً في النظام الاستعماري، وليس عرضاً من عوارض الاستعمار. أي يجب النظر إليه بوصفه آلية ملازمة للاستعمار. يقول: «ليس التعذيب عرضاً ولا خطأ، ولا يمكن فهم الاستعمار خارج إمكانية التعذيب والاغتصاب والمجازر. إنّ التعذيب نموذج من نماذج العلاقات بين المستعمِر والمستعمَر»[23]. ولا يمكن القضاء على العنف وأشكاله المختلفة إلا بعنف مماثل ومعاكس في جميع الاتجاهات. ولقد شكلت التجربة الجزائرية، وبخاصة ثورة التحرير الوطنية، نموذجاً ملهماً له، وكذلك بعض التجارب الإفريقية التي تعرّف عليها عندما كان ممثلاً للثورة الجزائرية في عدد من البلدان الأفريقية.

يقول: «إنّ العنف على نطاق الشعب هو الذي يصهر القبيلة والإقليمية ويشدّ أبناء المجتمع بعضهم إلى بعض ملزماً كل فرد بواجبه نحو نفسه ونحو الآخرين»[24]. وعليه، فإنّ طريقة غاندي النضالية ضد الاستعمار تُعتبر طريقة غير أصيلة بحكم عدم اقترانها بالعنف. ولقد تعزّز هذا المنظور الخاص بالعنف بما كتبه سارتر في مقدمة كتاب: **معذبو الأرض**، قائلاً: «إنّ المواطن من السكان الأصليين لا يشفي نفسه من العصاب الاستعماري إلا بطرد المستوطنين بقوة السلاح (...). فعندما ينفجر غضبه يعيد اكتشاف براءته، ويصبح قادراً على معرفة نفسه من حيث أنه هو الذي يخلق نفسه (...). إنّ إطلاق النار على أوروبي هو بمثابة قتل عصفورين بحجر واحد، فهو يعني أن يقتل في آن معاً الرجل الأبيض والرجل الخاضع لظلمه»[25]. وهذا يعني أنّ العنف قد تحوّل إلى عامل مطهّر لعودة الوعي، واكتشاف الهويّة، وتحقيق الذات. لماذا؟ لأنه: «على مستوى الأفراد يُعتبر العنف عملاً مطهّراً، فهو يحرّر المواطن من السكان الأصليين ممّا يعانيه من مركب النقص واليأس والكسل»[26].

وكما أشرنا سابقاً، فقد قيل الكثير عن مفهوم العنف عند فانون، إذ تكفي الإشارة إلى نقد حنة آرندت الذي وصفته بالمبالغات الخطابية، وبتأثره بالتحليل الوجودي لسارتر. ولكن مع ذلك، فإننا نرى أنّ ما عبّر عنه إميه سيزار أقرب إلى الحقيقة، وذلك عندما قال: «إنّ عنفه، بدون مفارقة، هو عنف رجل غير عنيف، وأقصد بذلك أنّه عنف العدالة وتطهير النفس.»[27].

يعني هذا أنّ الهويّة المستلبة تحتاج إلى أن تكتشف نفسها، وأن يتمّ الاعتراف بها وبحقوقها. وإذا كان العنف يمثل وسيلة لتحرير الهويّة المستلبة، فإنه لا يكون بالضرورة صالحاً لكل الحالات، وبخاصة عندما يحقق بعض أهدافه المتمثلة في حالة الاستعمار بتحقيق الاستقلال. ولقد علمتنا التجربة التاريخية للبلدان المستقلة حديثاً أنها تعيد إنتاج بعض مظاهر الهيمنة الاستعمارية، فهل يجب في هذه الحالة أن تسلك الهويّة الوسيلة نفسها المتمثلة في العنف، أم أنّ عليها أن تجد وسائل أخرى تمكنها من تحقيق أهدافها المتمثلة في الاعتراف بحقوقها؟

---

23- المصدر نفسه، ص 73

24- المصدر نفسه، ص 144

25- المصدر نفسه، 145

26- المصدر نفسه، ص 113

27- دافيد كوت، **فرانز فانون**، ص 114

وإذا اعتمدنا الأطروحة القائلة إنّ هويتنا تتشــكل جزئياً بالاعتراف أو بغيابه، وكذلك بالإدراك الخاطئ أو المشــوّه الذي يملكه الآخرون عن هويتنا، فإنّ هذا يتطلب في تقديرنا أن تســلك الهوية الســبل المناســبة لتحقيق أهدافها، وأن تعتمد على الحــوار مع الآخر الذي لا يتحدد بوصفه عقبة فقط، وإنما بوصفه إمكانية وحاجة للوعي ولاكتمال الذات كذلك، لأنه باعترافه تســتعيد الهويــة جزءاً من وعيها، وتحقق قدراً من إمكاناتها. وإذا اســتحضرنا الهدف من العنــف، وهو تحقيق العدالة، فإننا نســتطيع القــول إنّ علاقة الهوية بالعنف يجب أن تكون علاقة وظيفية وليســت علاقة وجودية، بمــا أنّ الهدف هو تحقيق الاعتراف بهذه الهويّة، وبحقها في العدل والحريّة والكرامة.

# العنف والمقدس والحقيقة

# الفكر والعنف

## نحو "لا وعي أنطولوجي"[1]

حدجامي عادل
أكاديمي من المغرب

**"لا يكـون بمقدورنـا أن نفكر إلا عندمـا نرغب في ما يكون، فـي ذاته، ملزماً وموجباً لأن يحفظ في الفكر". هايدغر**
.Qu'appelle-t-on penser? traduction française, p.u.f, 3" édition Paris, 1973

**"إنّ موضـوع الفكـرة التي تكـوّن النفس الإنسـانية هو الجسـم، أي: حال من الامتداد الموجود والذي يكون في فعل، ولا شيء آخر". سبينوزا**
الإيتيقا، القضية 13 من الكتاب الثاني.

لعلّ واحدة من التعاليم الأكثر شـهرة ورسـوخاً عن الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشـه قوله إننا لا نأتي إلى الحقيقة إلا مكرهين، فسـؤال الحقيقة هو سـؤال مخضّب بالدم، وقد اجتهد مؤرخو الفكر والشرّاح بعد الفيلسوف في بيان مطويّات هذا القول وبسـط ما جاء فيه مجملاً على مسـتويين اثنين: الأول قيمي، حيث بيّن هؤلاء أنّ النظر «الجينيالوجي» يكشـف عن أنّ خلف كلّ عنصر سـام أصل غير سـام، وأنّ الأصل في كلّ قيمة هو قيمة غير أصلية، فالأخلاق هي مسألة قوة وعنف ورهان دم وسلطة؛ والثاني معرفي، حيث وضّح هؤلاء أنّ مقصود نيتشه هو بيان كون الفكر لا يأتي إلى الحقيقة بإرادته، فلا توافق أو تلاؤم قبـلي موجود بين الفكر والعالم، وبين العقـل والحقيقة، كما اعتقد كثير من المثاليين ممّن فهم الفكر باعتباره الفعل الطبيعي لملكـة طبيعيـة cogitatio natura universalis، فالأصـل في كلّ شيء هو الغرابة والنفور، والفاعـل في كلّ شيء هو التدافع الخارجي وليس التوافق الداخلي، فلا شيء «يحدث» بشـكل هادئ ومسـالم، ولا شيء يريد أيّ شيء، فحتى الحكمة لا تتحقق ابتداء إلا بدافع «كره» أول، لهذا كان الأصل في محبّة الحكمة هو كره الحكمة«misosophie[2].

ولا نظن أننا نخالف الواقع إن قلنا إنّ الاهتمام بالجانب الأول ومؤدياته في فكر نيتشـه قد غلب على الجانب الثاني منه، إذ توجّـه جلّ الاهتمام إلى العنصر القيمي والأخلاقي لما يحتويه من إحالات نقدية «عملية» وسياسـية، بيد أنّ الثاني ظلّ أقلّ درسـاً، لأنه أكثر تجريداً وأبعد غوراً، فهو يتعلق بنقد الأسـس الأعمق لمسلماتنا عن ماهية الفكر، فيهدمها كلها ويجعل بذلك كلّ مسـتنداتنا الأخلاقية عنه تتهاوى، إذ أنّ ما يعنيه قول مثل هذا هو أنّه ليس من ضمان قبلي لأيّ صورة نقيمها عن الفكر، فوراء كلّ تأسـيس لا أسـاس أصلياً؛ ووراء كلّ حقيقة معتقد ظرفي (بلغة بيرس)؛ ووراء كلّ مفهوم بساط محايثة يجعله ممكناً (بلغة دولوز)؛ ووراء كلّ عقل هناك الطبيعة التي تصنعه وتحتويه وتجعل تفكيره فيها لا يكون ممكناً إلا بها (بلغة برغسون).

1 نشرت هذه المادة ضمن مجلة «**يتفكرون**»، العدد 5، خريف 2015

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

نتائج مذهب مثل هذا كثيرة جداً وخطيرة، إذ يسقط إثرها الاعتقاد الساذج في أنّ الخطأ مسألة «خطأ»، أي كونه مجرد اعوجاج ظرفي في المسار «السليم» للفكر، خطأ ينبغي أن نرفعه باعتماد عدّة منهجية سليمة كما ذهب إلى ذلك ديكارت، إذ القضية تصير حينها أنطولوجية وليست إبستمولوجية، فحين تسقط العلة الأولى والضمان الأخير الذي هو فكرة الفيليا الأصلية، وحين تصير إرادة الإله التي تسيّر وترعى من فوق كل شيء وتوجّهه نحو غايته الأخيرة وتضمن ألاّ يحيق به مكر «الشيطان الماكر»le génie malin [3]، حين يسقط هذا الضمان الافتراضي الذي نقحمه في الفكر إقحاماً دون دليل عليه، لدواع أخلاقية خالصة، يصير ما كان بدهياً بذاته، أي «واضحاً متميزاً» بلغة ديكارت، إشكالياً وملتبساً، ويصير ما كان ضرورياً مجرّد عرض وظرف، وتصير كلّ «حقائقنا» مجرد تأويلات تتقاسمها إرادات قوة لا متناهية تستبدّ بها لتسكنها **المعاني** sens التي لا تفتأ تتغير في كل حين، في تاريخ لا سند له إلا كاووس العالم ورميات نرده التي يُعاد رميها في كلّ لحظة من جديد[4].

إنّ هذا النقد المعرفي لمعنى الحقيقة ولمطوياته الأخلاقية، وهذا النظر إلى التفكير باعتباره فعلاً للخارج ولقوى العالم لم يبتدئ مع نيتشه، بل سبقه مفكرون كبار، إذ نجد له أصولاً في فكر هيوم الذي جعل كلّ مسلمات العقل، بما فيها قوانين العلم، صدى لأثر المادة في النفس، إذ الأصل عنده في كلّ معارفنا هو «انطباع» المحسوس في الحسّ لا غير، كما نجد لهذا النقد صدى قوياً عند كانط في تحليله لحدود العقل، نظريّه وعمليّه، وحصره لطموحات المعرفة في حدود الظاهر، كاشفاً بهذا التحليل عن «أوهام» هذا العقل التي ينتجها هو نفسه لنفسه، ومقوّضاً تماسك الكوجيطو الديكارتي المزعوم بكشفه عن شرط الزمن الذي يسكنه وينخره من الداخل، بل إننا نجد بعض عناصر هذا النقد مع بداية الفلسفة نفسها، أي مع أفلاطون؛ فأفلاطون هو الفيلسوف الذي قدّم التفكير باعتباره فعل «تذكّر»، الأصل فيه تضارب الحسّ والذاكرة، وهو الذي بيّن ألا توافق قبلياً بين الملكات، كما يشهد بذلك الكتاب الخامس من الجمهورية[5]، فالأصل في الفكر هو اصطدام الحسّ بالفكر، اصطدام يُرغَم الفكر معه على الصعود، لترميم صدعه، نحو الذاكرة كي تسعفه، وهو ما يعني أنّ الأصل في المعرفة هو الاختلاف والعنف، والأكيد أنّ هذا الوعي المبكّر والقوي الذي حققه أفلاطون هو ما يُفسّر ولع المفكرين المعاصرين به، حتى جعلوا منه «الفارماكون»، الحليف والعدو، السمّ والترياق.

بيد أنه رغم هذا الوعي المبكر والحضور الدائم الذي كان في تاريخ الفلسفة لهذا التصوّر الخارجي عن الفكر والاختلاف عن الحقيقة، فإنّ صيغته الأتم والأبرز لم تتحقق في نظرنا إلا مع سبينوزا، وفي نظريته عن الانفعالات تحديداً، فصحيح أنّ التجريبيين قتلوا علاقة العقل بالعالم درساً، وأنّ كانط من بعدهم شرّحها تشريحاً، لكنّ نواة كلّ ذلك كانت كامنة في كتاب الإيتيقا، من حيث إنه النص الذي يلحم ما سيتفرق بعده، فيبيّن بما لا مزيد عليه وبمنطق هندسي صارم، معنى فعل «الخارج»

---

3- انظر بهذا الخصوص بداية التأمل الثاني لديكارت:

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

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

4- Friedrich Nietzsche, **le gai savoir**; § 341

5- بخصوص هذه القضية انظر الجمهورية، مثلاً الكتاب الخامس، الصفحات 359-365 عن العلم والظن، «الجمهورية»، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة 2003

هذا، وأثر القوة ذاك، ودلالة كون الفكر مجرد انعكاس، أي مجرد فكرة عن الفكرة، وهو ما يجعل من سبينوزا نيتشه السابق على نيتشــه نفسه بلغة بعض المؤرخين، بل نيتشه «شــخصياً» كما اعترف الفيلسوف الألماني نفسه حين وسم سلفه بأنه «ذلك الذي يجري دمه في عروقه»، قبل أن يلعنه بعدها، لكن مَنْ مِنَ الأســلاف لم يلعنه نيتشــه عملاً بمبدئه الصارم «أعاف أن أقود كما أعاف أن أقاد»[6]؟

لا نعتقد أننا في حاجة للتذكير بالحدس الفلسفي الرئيس لفلسفة سبينوزا والذي عنه ومنه يشتق كلّ شيء، وهو الحدس القائل إنّ العالم جوهر واحد يحتوي كلّ شيء، جوهر يتحدد باعتباره علة كلّ موجود في الآن نفسه الذي يكون فيه علة ذاته. وهذا الجوهر، الذي قد نسميه أيضاً الإله أو الطبيعة[7]، يتوزّع هو نفسه في صفات لامتناهية، صفات تنحلّ هي ذاتها إلى ما لا يتناهى من الأحوال والآثار التي تملأ العالم، فلا يكون الإنســان إلا واحداً منها، فالإنســان عند سبينوزا ليس جوهراً كما تصوّره الديكارتيون، بل هو مجرد حال من أحواله، تماماً كما النبتة والحشرة والحيوان، وهو حال لا يعي من وجوده، في هذا الجوهر الــكل، إلا صفتين اثنتين هما الامتداد والفكر، والعلّــة في ذلك هي كونه هو ذاته يتكوّن من هاتين الصفتين فقط، فلا يمكن أن يعي إلا ما يكونه، أمّا باقي الصفات فلا يعي منها شيئاً، لأنه الجزء وهي الكل.

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

### نظرية الانفعالات:

ليســت الأحوال على تعدّدها اللامتناهي في نظام سبينوزا إلا انفعالات affections[8]، وهكذا فإنّ الإنسان عنده من حيث هو حال، هو انفعال من جهتين، أولاً كونه يتحدّد بمستوى معين من القدرة على التأثير والتأثر، أي كونه **مقدار طاقة فيزيائية** محدّدة تتحقق حسيّاً وليس ماهيّة قبلية؛ وثانياً كون الإنسان نتيجة وليس أصلاً، نتيجة لانفعالات تسبقه وتحققه، لهذا فماهيّة

---

6- Friederich Nietzsche, **le gai savoir**, le solitaire; 33

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

Spinoza, **œuvres complétes,** texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madelaine Francés et Robert Misrahi, Gallimard, 1954; tirage; Paris. 2012

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

8- **الإيتيقا**، الكتاب الثاني، القضية الخامسة.

الإنسان تتحدّد في كونه رغبة وليس عقلاً[9]، فالإنسان ليس وعياً، بل مجرد تعبير لما ينعكس عليه من قوى العالم، والعقل بهذا المعنى لا يكون إلا مرآة هذا الانعكاس، إذ أنّ الوعي لا يدرك الموجودات التي حوله بعللها، كما يدركها الجوهر، بل يدركها فقط من جهة أثرها عليه، أي من جهة انفعاله بها[10].

لا يكتفي سبينوزا بإيراد هذا التصوّر مجملاً، بل يجتهد في حلّ عناصره باعتماد نظام هندسي صارم ودقيق في مجموع قضايا الإيتيقا وبراهينها وحواشيها، فهو يبيّن الآلية التي يتحقق بها عينيّاً هذا الوعي.

الإنسان مقدار قوة في مقابل مقادير حوله، أي استعداد للانفعال بالقوى فيزيائياً، هذا هو الأصل، وكلّ انفعال فيزيائي ينتج عنه انفعال في النفس، أي انعكاس في النفس، لأنّ ما يكون فعلاً في الجسم يكون فعلاً في النفس في الوقت نفسه، إذ لا انفصال بين الجسم والنفس، أو ما يسميه الثيولوجيون بالروح، فالانفعال هو دائماً وحدة تعبّر عن نفسها في الإنسان من حيث هو حال في صفتين: الجسم بالنسبة للامتداد والنفس بالنسبة للفكر، فالنفس ليست إلا الانفعال الفيزيائي وقد انعكس[11]، هكذا تنتج عن الانفعالات الآثار (affectio) انفعالات أحاسيس affectus)) نسميها الفكرة أو الصورة، والتي ليست إلا ما يحصّله الذهن من أثر الانفعال عليه وعلى تركيبته، فإن كان الانفعال صالحاً للحال ومزكياً لبنيته (مقوياً لوجوده ومنعشاً لرغبته) انعكس هذا الانفعال الإحساس في انفعال سالبpassion من درجة ثالثة في شكل مرح وفرح وغبطة، وإن كان هذا الانفعال الإحساس مهدّداً لترابطه ومفككاً لعناصره نتج انفعال سالب آخر على شكل حزن، أي مرّ إلى «كمال أقل»[12]، طبعاً هذا الانفعال الإحساس السالب قد ينقلب هو نفسه في اتجاه صاعد، حين يعي علّته، ليصير حبّاً في الحالة الأولى أو كراهية في الحالة الثانية، بما أنّ الحب ليس إلا فرحاً أو غبطة تعي علّتها، والكراهية هي العكس؛ ولكنّ الأهم هنا، قياساً إلى قضيتنا، هو أن نفهم أنّ الوعي والفكر لن يصير أصلاً سابقاً ثابتاً تنطلق منه النفس لبناء تصوراتها عن العالم، بل يصير مجرد «تعبير» عمّا يخترقه من قوى سابقة عليه، الوعي هنا يصير مجرد بندول ساعة يعكس حركة الرغبة، أي يعكس «حالة» الحال الداخلية التي تظل علّتها دائماً خارجها[13].

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

نحن هنا بعيدون جداً عن التصور الميتافيزيقي عن الفكر باعتباره فعلاً لذات حرّة واعية تتوجّه بملكاتها الطبيعية الحرّة لتحقق معرفة بالأشياء الساكنة التي تتقدم أمامها كموضوعات، في توافق وسلم تامّين يباركهما الإله الذي يرعى الكل في إطار

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

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

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

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

13- **الإيتيقا**، الكتاب الثاني، القضية 16 وما بعدها.

«فيليا» كونية، كما أننا بعيدون جداً عن التصور الديكارتي عن الحقيقة التي يقدّمها باعتبارها ما يتلقاه العقل المتمكّن من مقدماته، التي يجنيها كالثمار بعد صيرورة ينتقل فيها من مقدمات «بدهية» إلى نتائج ضرورية تصير هي عينها بدهيات في إطار بناء صوري يمجّ ويستنكف من الحس والفيزياء. الحقيقة الأولى هنا تصير هي ما يطبعه عنف العالم لا غير، ولعل هذا يتوضّح أكثر عند تفصيل مفهوم الفكرة في كتاب الإيتيقا.

## الفكرة والوعي:

يحدّد سبينوزا المعرفة باعتبارها «إثبات فكرة ما لذاتها في النفس»، وليس إثبات النفس لفكرة عمّا هو خارجها[14]، فأشياء العالم هي التي تثبت ذاتها فينا عنفاً وقهراً ولسنا نحن من يعمد إلى تمثلها والحكم عليها، فالوعي هو ازدواج للفكرة ذاتها من حيث هي تجسيد لشيء في صفة (الواقع الموضوعي لفكرة)، إذ أنّ الفكرة التي هي تجسيد لموجود في صفة مختلفة عنها (الامتداد) هي ذاتها ما يوجد في صفة أخرى هي الفكر (الواقع الصوري للفكرة)، وهكذا فإنّ الوعي لا يكون إلا الانعكاس اللامتناهي للفكرة بما أنها تحضر فينا باعتبارها هي ذاتها موضوعاً لفكرة تمثّلها، كلّ هذا يجعل الوعي غارقاً بكُليّته في لا وعي أنطولوجي قبلي هو الذي يجعله ممكناً[15]، فالفكر ليس الميزة الأخلاقية لذات، بل الانعكاس الفيزيائي لفكرة على النفس باعتماد شروطها هي ذاتها، فالوعي هو دائماً تابع للفكرة التي هو وعي بها ولا يتجاوز حدود هذه الفكرة، فالأصل هو الفكرة التي تجسّد انعكاس الشيء، والفرع هو الوعي الذي يجسّد انعكاس فكرة الشيء علينا، لهذا فنحن لا نعي الفكر بعلّته كما هو في الجوهر، أي من حيث هو صفة تتجاوزنا نحن كأحوال، بل نعي فقط الأفكار التي تمكننا منها انفعالاتنا في الشروط التي تكون في مكنتنا، أي ما تحصّله أحاسيسنا التي هي أحوال للفكر في وعينا الذي يظل محكوماً كما أسلفنا بشروط الحال، وهي الشروط التي تمثل السبب وراء وهم الإرادة الحرّة التي نعتقدها، فنحن لأننا نجهل علل الأشياء، ولا نعي إلا أثرها علينا فإننا نتصور أنّ هذا الوعي «حر» في إدراك الأشياء، بل نجعل من هذا الوعي المشروط علة تفسّر وجود هذه الأشياء ذاتها، فنذهب إلى اختلاق علل غائية للوقائع الفيزيائية، فنقول مثلاً إنّ فكرنا يدرك بحرية تامة أنّ المطر يسقط لأجلنا، حتى ينبت الزرع الذي نتغذى عليه، هكذا فإننا نقلب كلّ شيء فنجعل من مفعول سقوط المطر علينا (الكلأ والزرع) هو العلة من وجود المطر ابتداء، ونفترض أننا نتوصل إلى ذلك بقياس عقلي واضح، والحال أنّ سقوط المطر واقع فيزيائي سابق علينا، وأنّ عليتنا السببية ما كانت ممكنة إلا بالنظر لانفعالنا الإيجابي بهذا الفعل[16]، وهذا الأمر هو أيضاً السبب في كلّ تقويماتنا الأخلاقية للوجود وتقسيماتنا للعالم إلى خير وشر، ونفع وضرر، والحال أنّ العالم هو العالم، وأحكامنا عنه لا تلزمنا إلا نحن، لأننا لا نعي بها إلا في حدود مستوى انفعالنا بها (الجسم) وأثر هذا الانفعال على أحاسيسنا (النفس) قياساً إلى كون هذا الانفعال يزكي

14- انظر القضايا الأولى من الكتاب الثاني للإيتيقا، ثم انظر الرسالة القصيرة، الترجمة الفرنسية في الأعمال الكاملة المشار إليها أعلاه، الكتاب الثاني، الفصل السادس عشر، الفقرة 5 حيث يقول: «لسنا نحن من يؤكد أو ينفي شيئاً عن موجود ما، بل إنّ هذا الموجود نفسه هو الذي ينفي أو يثبت فينا شيئاً عن ذاته» ص 68 من الترجمة المذكورة.

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

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

**Mille Plateaux**, Éditions de Minuit, paris; 1980

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

بقاءنا واستمرارنا كمقادير فيزيائية حيّة، حينها نسميه خيراً (سقوط المطر) أو كون هذا الانفعال يهدّد بحل ترابطاتنا وموتنا فنسميه شراً (الجفاف). فكما أنه ليس بمكنتنا أن نكون علة أفعالنا، فليس بمكنتنا أن نكون علة فهمنا، فالفهم ليس إلا ما ينتج عن الإوالية الذاتيّة النفسيّة التي تعكس إوالية ماديّة سابقة عليها[17].

بحسب هذا التصور لا يصير للإنسان أي دور في وعيه بذاته والعالم، فكلّ هذا فعل للإله أو للجوهر بذاته، فالفكر ليس فعلاً واعياً نقدم عليه في لحظة نختارها، بل هو دفع من الخارج بسبب علة ترد هي نفسها إلى علة أخرى وفق تسلسل ينتهي إلى العلة الأخيرة التي تفعل وفق ذاتها وهي الجوهر، حتى وإن كان هذا الفعل لا يتحقق إلا وفق وجوب وضرورة، فالحريّة الوحيدة الممكنة في فكر سبينوزا هي الفعل وفق ما تلزمه الضرورة نفسها، أي وفق ما يتوجّب على العلة الأولى باعتبارها تفعل وفق طبيعتها الضرورية دائماً، لهذا فالحريّة ليست إلا الاسم الآخر للضرورة، حتى بالنسبة للجوهر[18].

تمثل هذه الأفكار، كما تمّت صياغتها في نص الإيتيقا وفي نظرية الانفعالات والمعاني المشتركة والوعي وما ينتج عنها، الأرضية الصلبة في نظرنا لكلّ ما سيتأسس عليه فكر الخارج وحلّ ميتافيزيقا الحضور والوعي كما ستتجسد بعد ذلك في القرون التالية، سواء مع التجريبية الإنجليزية أو المنظورية الألمانية وحتى البراغماتية الأمريكية في وجهها الفلسفي الخالص، بل حتى هايدغر في نظريته عن الحقيقة باعتبارها فعلاً للوجود نفسه، فلا أحد قبل سبينوزا استطاع أن يتحرّر من وهم الحقيقة كفعل حرٍ للذات الخيّرة المريدة التي تتوجّه إلى العالم بسكون لتدركه وتتبينه، فكما أنّ كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة كان الأصل الفلسفي العميق لكل نظريات العقد الاجتماعي[19]، حيث حدّد الفيلسوف بوضوح أشكال الترابط بين حريّة العقيدة وحريّة التفلسف، وأسّس لمفاهيم القانون الطبيعي والحق الطبيعي ولمعاني التسامح والحريّة سياسياً، فإنّ كتاب الإيتيقا يظلّ في نظرنا، وكما يذهب إلى ذلك دارسون وفلاسفة كبار، المدخلَ الأهمّ والأعمق لكلّ الفكر «الحيوي» اللاحق. صحيح أنّ سبينوزا لا يُذكر كثيراً، وإن ذُكر فلا يكون إلا باعتباره أحد كبار الديكارتيين، لكنّ العارفين بنصوص الرجل يعلمون أنّ هذا اختزال خاطئ دأبت عليه بعض مدارس تاريخ الفلسفة الكلاسيكية لأسباب تحتاج هي نفسها لتاريخ خاص، فالتاريخ ليس مبيناً بذاته ولا «حقيقة» خالصة بعينه، بل هو عينه محل «تأويلات» تسكنه معانٍ بحسب إرادات القوّة المتعاقبة، لهذا كانت الجينيالوجيا التي تحفر عن أصول هذه القوى هي التاريخ بحق.

---

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

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

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

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

وهو الكتاب الذي نعمل على إصدار ترجمته العربية قريباً.

# المقدّس ورهانات الغلبة[1]

محمد الخراط
أكاديمي من تونس

يكشــف تاريخ الشــعوب والحضارات عن تلازم العقل والقوة أو الفكر والسلطة في نشأة الدول والأنظمة وقيام الثقافات والحضــارات. هنــاك في الغالب الأعم رهانات فلســفية تتقد أو تخبو وراء رهانات التوســع والهيمنة. خلــف تجليات القوة والســلطان ثمة دوماً سجاف من حسّ المدنية والثقافة يشــف أو يتصلب، وربما كانت الأديان والمؤسسات التقديسية من أهم عناصر الدفع الإيديولوجي والنفوذ السياسي، ومن أقوى المرجعيات الفكرية والعقائدية التي تشدّ عصب السلطان في نزوعه إلى الاستقواء. وللمقدّس صيغ حضور عديدة تشترك مجالات معرفية كثيرة في تحليله وفهم شروطه وتمظهراته. ففي ميدان التحليل النفــسي عالــج فرويد موضوع المقدّس ووصله بمبحثه في الطوطمية وعمله على عقدة أوديب، وفي البحوث الأنثروبولوجية ثمّة نــزوع إلى تعريــف المقــدّس في إطار الدين وفي ضوء درجــة الارتقاء بما هو في اعتبار المقدّس عمّا هــو مدنّس، فالأديان تكون متطورة أو بدائية (Primitives) بحســب ما تكون مسافات التقابل بين المقدّس والمدنّس عميقة أو عرضية سطحية. وفي علم الاجتماع الديني يحاول دوركهايم، وخاصة في كتابه «الأشكال الأوليّة للحياة الدينية»، أن يقدّم تعريفاً مبتكراً للدين من خلال ربطه بخصيصتين: الأولى هي التنظيم الجماعي المشــترك، والثانية هي الفصل بين المقدّس والمدنّس. ولعل قواعد التفريق بين الدينــي والدنيــوي وأصوله هي أهم علامات المقدّس الذي هو النقيض الرئيس للمدنّس. هكذا يعرّف دوركهايم الدين تعريفاً وظيفياً فيعتبره «نظاماً موحداً من المعتقدات والممارســات المرتبطة بأشــياء مقدّســة، أي أشــياء يجري عزلها وتحاط بشــتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارســات تجمع كلّ المؤمنين بها في جماعة أخلاقية واحدة». ويعرّف أوتو المقدّس بكونه «الغمــوض الرهيــب» الذي يتوزّع بين «جاذبية لا تقاوم» و«دافع إلى إجلال ما لا بداية لــه ولا نهاية». وهذا المقدّس إنما هو «مقولة متّصلة بالتأويل والتقييم ميدانها المقدّس فحسب»، وهذه المقولة معقدة وترتكز على مقوم شديد الخصوصية يتجاوز ما هو عقلاني ويستعصي على الحصر المفهومي. وقد عبّر أوتو عن هذا المقوم بأنه «القدرة الربانية الفاعلة»[2]. وبما أنّ هذا المقوم يبدو عصياً على المقاربة فإنّ أوتو لم يعمد إلى تحليله علمياً بل طفق يتأمل صداه في ذات الإنســان، فالمتدين تســكنه قدرة مجهولة وتنتابه مشــاعر فريدة. إنّ هذا الغموض الرهيب الذي يكتنف الدين يجعل الإحســاس به خارجاً عن المألوف وعصياً على الإدراك، ولكنه في الحين ذاته قريب منا يملأ وجداننا بمعاني التعالي والإطلاق والخلود.

ويعتقد كايوا أنّ كلّ شيء يمكن أن يتصف بالقداســة إنســاناً أو حيواناً أو نباتاً أو مكاناً أو زماناً، فما يعتبر مقدّساً إنما هو

1 نشرت هذه المادة ضمن مجلة «**يتفكرون**»، العدد 5، خريف 2015

2- Rudolph Otto.Le Sacré. Paris / Payot1929 .

ما كان ينتمي إلى مجال الألوهية، وهذه الألوهية لها مجالات ظهور وتجلٍ كأماكن العبادة (مسجد، هيكل، كنسية، معبد...)، وطقوس العبادة (صلاة، حج، تعميد....)، والرموز التي تجسّـد التديـن (الصلبان، الأصنام، المحاريب...)، فليس هناك موضوع محدّد للمقدّس، ومعنى ذلك أنّ المقدّس ليس شـيئاً في حد ذاته، أي في ماهيته المادية، وإنما فيما نسـندهِ إلى ذلك الشيء من رداء القداسة. وهكذا فليس هناك شيء مقدّس في ذاته، وإنما هو مقدّس بحسب الوظيفة التي أسندت إليه في سياق مرجعية رمزيـة قائمـة على التفريق بين عالمٍ متسـامٍ للقيم والخلود وعالمٍ متـدنٍ للمادة والعرض، وإن كان فيورباخ يعتبر أنّ موقف التقديس هو موقف اغتراب في الله ولا بد من إعادة الإنسان إلى منزلته في العالم.

عـلى أنّ المقدّس ليس مجاله الدين فحسـب، فهو قد يكون في العقائد الوطنية والإيديولوجيات القومية والسياسـية أو غيرها من الأنساق. وإنّ المقدّس الذي يتخذ شكل الموضوع الديني أو السياسي أو غيره من المجالات يتلبس بمعنى على قدر من الخطـر عظيـم هو معنى الدفاع عن الحقيقة والتعصب لها، ومن ثمة يتجذر العنف، ذلك أنّ هذا المقدّس كلما اقترن بمشروع يتجاوز صاحبه الفرد أو جماعته المغلقة ونزع نحو فرض صيغته الفريدة اصطدم بضرورة اسـتعمال القوة، بصورة يصبح فيها كلّ شكل فكري أو ثقافي يروم الانتشار مقترناً بداهة بشكل سياسي وعسكري يفرض النموذج.

إنّ العنف ظاهرة عامة وشاملة، بل هو أساس نشأة الدول وسقوطها، وقد ذهب ميكيافللي إلى أنّ العنف ضروري لنشأة القوى السياسـية الجديدة وظهور الأنظمة، ويذهب هيغل إلى أنّ «الحياة الاجتماعية بين البشر قد نشأت في إطار الصراع من أجل فرض السيادة والخضوع لها، وأساس هذا كله العنف»[3] لأنّ التاريخ برمّته مسوق بمقود الخضوع والغلبة. فكأنه لا مهرب من العنف كما يقول ميكيافللي، وكأنه لا مناص للناس من أن يتعلموا كيف يصبحون «قادرين على ألا يكونوا خيرين».

إنّ كلّ مقدّس يعتقد في احتكاره الحقيقة يعمل على نشرها والدفاع عنها وخاصة في سـياق الموضوع الديني، ويعمل في المقابل على نفي القداسة عن غير أشيائه وتسفيه حقائق الآخر، ومن ثمة ينشأ الكره وتنتشر البغضاء. وما يشهده العالم اليوم من تفشي الإرهاب ما هو إلا علامة على ضياع الحس النقدي والتساؤل الفلسفي وغياب المبادئ الإنسانية السامية بدءاً بأخلاق الرحمة وصولاً إلى قيم التسـامح، فالدفاع عن العقيدة بشـكل أعمى لا يدلّ على جهل بتاريخية الحقيقة فحسب، إنّه إلى ذلك اسـتنبات للحقد المتبادل وتمزيق لعُرى المجتمعات التي تقضي عهوداً طويلة في حياكة نسـيجها الثقافي ونموذجها المجتمعي. يقول قوزدوروف: «يجب أن نتخلى عن الفكرة الخاطئة والمبسطة المبنية على معنى أنّ الدين يخلو تماماً من الحقيقة، ويجب أن نتخـلى كذلك عن الفكـرة الخاطئة الأخرى التي ترى أنّ الدين يملك الحقيقة المطلقة، فليـس ثمة دين يعتبر حقيقياً تماماً، وليس ثمة دين يعتبر خاطئاً تماماً كذلك. إنّ الموقف الديني وظيفة كونية من وظائف الوعي الإنساني»[4].

لم تسـتطع المدنية الحديثة بالرغم من التطور المهول لوسـائل الاتصال الحديثة أن تجعل العالم قرية تتسـاكن فيها كلّ الثقافات والأديان، بل إنّ العنف يزداد شراسة وتقضي الأرواح عبثاً بلا معنى تحت شعارات الدفاع عن الهوية وإعلاء كلمة الله

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

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

ونشر الديمقراطية وردع المارقين... فإذا كل مخالف عرضة لأن يُهتك في نفسه وماله وعرضه وأرضه وآماله باسم مقدّس ما، قد يكون مكاناً أو كتاباً أو وهماً يقسم العالم إلى شقّين هما: أهل اليمين وأهل الشمال، البررة والكفرة، الموالون والمناوئون. وكأنّ العالم أضيق من أن يتّسع للجميع. «إنّ انسانيتنا المشتركة تتعرض لتحديات وحشية عندما توحد التقديسات المتنوعة في العالم في نظام تصنيف واحد مهيمن مزعوم يعتمد على الدين أو الجالية أو الثقافة أو الأمّة أو الحضارة»[5].

المقدّس إذن قديم في تاريخ الإنسان، والعنف أقدم منه، ولا تُجدي المقاربات السوسيولوجية والنفسية والإنثروبولوجية في التفسير قدر ما تجدي في ذلك الظاهراتية التي تبيّن أنّ المقدّس رائع ومريع، و«حيثما يوجد المقدّس يوجد ما لا يقبل الاستنفاد وما له صلة بنظامية حياة الإنسان وتقاليدها»[6]. ويرتبط هذا المقدّس بالقتل في صورة الأضحية، يعني بالشعيرة والعنف. فمنذ أن قتل قابيل هابيل والعنف سمة العلاقات الإنسانية من أجل الاستحواذ وسمة العلاقة الدينية من أجل القربى، فالله قبل القربان من هابيل ولم يقبله من قابيل، لأنّ قربان الأول كان ذبح حيوان، وكانت هدية الثاني من حصاد الزرع، فكان الذبح علامة العبور وآية التوفيق.

وهكذا بُنيت الإمبراطوريات على مرّ التاريخ بتفعيل ملكة الاستحواذ والتوسع والتملك، وكلّ حضارة تقرأ في نفسها الأهلية للكونية ويأسرها الطموح الكوسموبوليتي تمضي قدماً نحو معانقة مشروع الكونية بالتوسع في المكان والسيطرة على المجالات الحيوية التي تتجاوز حدودها، وكانت الحرب هي أداة تنفيذ هذا المشروع بحيث يتعارض دائماً هاجس الكونية الحضارية مع وسيلته في ذلك وهي التسلط العسكري. قد يكون لهذه الحضارات التوسعية رهانات مدنية وثقافية ولكنها تتقابل ضدياً مع الوسائل الكفيلة بتحقيق العالمية، وقد عمدت الإمبراطوريات في التاريخ القديم إلى توظيف الأديان والإيديولوجيات الشمولية لتحقيق طموحها إلى الكوني، وكانت الحضارة العربية الاسلامية ـ عن طريق تأكيد مبدأ التوحيد والتوجه إلى الإنسانية قاطبة ـ تتوسع في المجال الحيوي في أطراف العالم، وتصهر الثقافات المختلفة في أتون ثقافتها، وتذيب الاختلافات السياسية في مرجل نظامها الإمبراطوري. لكنّ هذا النظام كان يتمدّد وينتشر بالسلم حيناً وبالقوة والعنف حيناً آخر، وهو يحمل بين طياته مشروعه التحديثي رغم أنّ وسيلته إلى ذلك كانت في الغالب هي القوة. لم تكن معظم الإمبراطوريات القديمة تحمل هذا المشروع ويملك عليها أمرها هذا الطموح. لكنّ الفاتحين / المحاربين العرب بقدر ما كانوا يتوسعون جغرافياً كانوا ينشرون دعوة، أي كان السياسي العسكري (التوسع في المكان) مقترناً بالفكر (نشر قيم التوحيد ومبادئ الإسلام)، وربما كان العرب الأوائل الذين بادروا بالفتح «دعاة للمشروع السياسي الأخلاقي تحت عنوان التوحيد أكثر من كونهم غزاة. وبقدر ما كان نموذج الداعي يتغلب على نموذج الغازي راحت الحدود الجغرافية والثقافية للشعوب الأخرى تتهاوى أمام القوى الزاحفة، وقد سبقتها أفكارها التوحيدية إلى تحطيم السدود الإيديولوجية لدى النخب وحتى القادة، ما يعجل بانهزام الجيوش المدافعة أو استقالتها من عنت القتال المجبورة عليه غالباً من قبل حكامها»[7].

---

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

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

7- مطاع صفدي، من حضارة العنف إلى الإنسية النقدية براديغم: الجيوسياسي والجيوفلسفي، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 128 – 129، 2004، ص 13

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

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

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

إنّ تركيز هؤلاء على الهويّة الدينية ـ فضلاً عن أنّه عنف سخيف لحمل الآخر على ما نعتقد بالقوة الكريهة ـ يجعلنا نعتقد أنّ الإنسان له بُعد واحد لا غير، وهذا «التركيز على التصنيف الديني الضخم وحده لا يعني فقط أن يفوت علينا الاهتمامات والأفكار الأخرى التي تحرك الناس، بل إنّ ذلك يؤدي أيضاً إلى التضخيم بشكل عام من صوت السلطة الدينية»[8] التي يسهل أن نختبر تعصبها واستبدادها إذا شعرت بأنها صارت رهاناً أساسياً ورأياً متفوقاً في المجتمع. وإذا كان المتعصب للدين أو المغالي في التمثل الاعتقادي قد عجز عن تطويع ذاته لصالح المجموعة، فإنه ينبعث داخله هياج العنف نحو الكل ويصير الجميع طاغوتاً أو عالماً من الجهالة والجاهلية والضلالة. «إنّ العنف إذا لم يقيض له الارتواء مضى يبحث عن ضحية بديلة وخلص إلى تحقيق مبتغاه، شــأنه دائماً حيث نراه فجأة يســتبدل بالمخلوق الذي يثير غضبه مخلوقاً آخر لا صفة له أو علة توجب حلول صواعق العنف به باستثناء معطوبيته ووقوعه في متناول الشخص العنيف»[9].

عندما كان الدين يحمل مشروعه الثقافي والحضاري توســل في بعض طريقه بالعنف ولكنه لم يصنع إرهاباً بشــكل مباشر، واليــوم في زمــن العولمة هل من معنى لفكر الدعوة الدينية أو العمل على اســترجاع الخلافة الإســلامية بكل وســائل التقتيل والتشويه؟ يصوغ أوليفيه روا في كتابه عن «الجهل المقدس» سؤالاً وجيهاً: هل يترافق توسع الدين مع انتشار ثقافة جديدة أم

8- أمارتيا صن، الهوية والعنف، ص 28

9- رينيه جيرار، العنف المقدس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 19

على العكس يتوسع لأنه ليست له أية علاقة بأية ثقافة؟ «وكيف نفكر في الدين داخل النظام الاجتماعي؟ هل يمكن أن نصنّفه إلى جانب الأنظمة الرمزية الأخرى (الثقافة)؟ هل يمكن أن يتطور في حقله الخاص دون أن يدخل في صراع مع سائر الأنظمة الرمزية الأخرى؟»[10].

يؤكد روا أنّ العولمة أمعنت في إبعاد الدين عن الثقافة عبر ترويج الأصولية والتقيد الحرفي بالمكتوب الديني والنصوص التأسيسية. إنّ هذه الأصوليات ركبت العولمة وانبتّت عن سياقها الثقافي بحجة إدراك الكنه الديني في صفائه الأولي، ولكنها في الحقيقة لا تفعل أكثر من أنها تسقط في «الجهل المقدّس». وبالرغم من مزايا الثورة التكنولوجية والمعلوماتية فإنّ المتعصبين وظفوا «الشبكة الإلكترونية واحتكروها لشحن الآلاف من المواقع التي تحوّلت إلى ساحات قتالية للتحريض والشتم والسب في المغاير المخالف للدين أو المذهب أو التوجه، وأظن أنّ مردّ هذه الثقافة الإقصائية راجع إلى سيادة ثقافة الإقصاء والتخوين والمؤامرة التي أنتجت بدورها عقلية مريضة بداء التعصب للذات وقداسة الخطاب»[11].

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

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

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

# العنف والمقدس والحقيقة

# حوار مع المفكّر اللبناني رضوان السيّد

## الفكر العربي الإسلامي ومطلب التجديد

حاوره: **مولاي أحمد صابر**
باحث من المغرب

"رضوان السـيّد" كاتب ومفكّر عربي من لبنان. وهو أسـتاذ الدراسـات الإسـلامية بالجامعة اللبنانية، قسـم الفلسـفة. حاصـل على الإجازة العالية من جامعـة الأزهر، كُليّة أصول الديـن (1970)، وعلى شـهادة الدكتوراه في الفلسـفة من جامعـة توبنغـن بألمانيـا الاتحادية سـنة 1977. له العديد من المؤلَّفـات، والعديد من المقالات والدراسـات والبحوث المنشـورة في المجلات العلمية العربيّة والدوليّة. وهو يكتب أيضاً في الصحف والدوريّات.

وقد ارتأينا أن نُجري معه هذا الحوار الذي جاء تحت عنوان: "الفكر العربي الإسلامي ومطلب التجديد".

*** الدكتور رضوان السيد، أنت رجلٌ غنيٌّ عن التعريف، لكنْ كيف تُقدّم نفسك للقارئ؟**

أنا قارئٌ ودارسٌ للتجربة الفكرية والسياسية العربية والإسلامية في القديم والحديث.

*** لقد اشتغلتم وما زلتم على سؤال التجديد في الفكر العربي الإسلامي منذ عقود. ما هو تقييمكم المعرفي والمنهجي لهذا الفكر في الوقت الراهن؟**

أوّل كتبي في مسألة التجديد أو الظواهر الجديدة في الفكر العربي الإسلامي صدر عام 1987، وكان بعنوان: الإسلام المعاصر. ومنذ ذلك الحين صدرت لي عدة كتب وعشرات الدراسات والمقالات في المسألة ذاتها. وكنتُ قد بدأْتُ حياتي العلمية أواخر السبعينات من القرن الماضي بدراساتٍ وكتبٍ ومقالاتٍ في التجربة الفكرية التاريخية للإسلام من الجوانب المفهومية، وما يزال هذا الاهتمام حاضراً بقوةٍ في عملي العلمي. لكنْ وكما سبق القول فإنني تنبّهْتُ بعد أواسط الثمانينات إلى مشكلات وإشكاليات الأزمنة المعاصرة على الأمّة والدين. ومنذ ذلك الحين، وبعد "الإسلام المعاصر"، وإلى جانب الدراسات والاستطلاعات التي نشرتُها في المجلات التي ترأسْتُ تحريرها، ظهرت لي كتبٌ في قراءة الظواهر الحديثة والمعاصرة، مثل: "سياسيات الإسلام المعاصر" (1997)، والصراع على الإسلام (2004)، ومقالة في الإصلاح العربي (2004)، والتراث العربي في الحاضر (2014)، و"أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي" (2014)، "والعرب والإيرانيون" (2014). وهكذا فقد كانت لي متابعاتٌ لمسألة التجديد مظاهرَ وضرورات على مدى عقدين وأكثر. وقد ظهرت لي، كما سبق القول، دراساتٌ في المجلات التي حرّرتُها عن الإشكالية ذاتها، مثل **الفكر العربي** (1979- 1985)، **والاجتهاد** (1988-2004)، **والتسامح/ التفاهُم** (2004-2014). وحُكْمي على التفكير في المسألة العربية/ الإسلامية الحديثة والمعاصرة أنه يعاني من فصاماتٍ هائلة بين التشدّد الخارج عن كلّ حدّ، والغربة الخارجة عن كل حدٍ أيضاً. فهناك هُوامات متصاعدة عبر أربعة عقود في سياق ما صار يُعرفُ بظاهرة الإحياء الإسلامي، وهناك من جهاتٍ أُخرى تأليفٌ كثيفٌ في لعن الموروث الفكري لأمّتنا، وتجربتها الحديثة والمعاصرة. وبالطبع فإنّه ضمن هذا الفصام أو الانفصام يظلُّ سؤالُ التجديد وارداً أو ملحوظاً، وإنْ بأشكالٍ مختلفةٍ خفيّة أو ظاهرة. إنّما لأسباب بنيوية وأُخرى جدالية لا يتحقق شيء من ذلك. اليساريون الذين صاغوا منظومات فكرية ضخمة في قراءة التراث وتفسيره يكرهون الدين أو يضيقون به ذَرعاً، وهم يقصدون بالتجديد أو النهوض تفكيك الدين تحت اسم تكسير الأرثوذكسيات. لكنهم لا ينجحون في ذلك، ليس لأنه مستحيل فقط؛ بل لأنّهم أيضاً مخطئون في الفهم والتشخيص للمشكلات والرهانات. هم يقولون إنّ الجمود متأصّلٌ في الموروث القروسطي والمتخلِّف والمفوَّت والمفوِّت، ولذلك ظهرت الأُصوليات أو استمرّت، وتفاقمت في الحاضر تحت وطأة الحداثة. وهذا تشخيصٌ مُخطئٌ تماماً. فالأصوليات الانشقاقية باتجاهاتٍ مختلفة جاءت أو ظهرت على أنقاض التقليد وليست استمراراً له، وهي لا تستظلُّ به ولو شكلاً. أمّا الإسلاميون على اختلاف فِرَقِهم وتنظيماتهم فقد ظهروا قبل قرنٍ باعتبارهم أعداءَ التقليد، وأرادوا وعملوا - كما يقولون ـ على العودة للكتاب والسُنّة مباشرةً. والطريف أنهم وهم يعملون على التحويل في المفاهيم بقصد العودة لنصوص الشريعة أو مقاصدها في مواجهة التقاليد البالية والبدعية؛ عمدوا لإنتاج إسلاماتٍ جديدةٍ تماماً قائمة على أمرين: استعادة الشرعية الدينية والسياسية (فكر الهوية)، وأسلمة "الدولة" بالاستيلاء عليها من أجل تطبيق الشريعة على المجتمع وإقامة الخلافة. ولذلك فإنّ أفهامهم ومسالكهم وتصرفاتهم أسوأ من أفاعيل الحداثيين الذين يتجاهلون الدين أو يكافحونه. بالطبع فإنّ التفكير في التجديد أو التغيير ليس منحصراً في هذين الفصامين، لكنهما غالبان فيه. والملفت أنّ الأمر آل إلى هذين الانسدادَين في العقود الأخيرة، أمّا قبل ذلك فقد كان هناك ما صار يُعرف بالتيار الإصلاحي، والذي انصبَّ عملهُ على نقد **التقليد** الذي اعتبره مغلقاً، وعمل على فتح منافذ للاجتهاد والتجديد. وقد أنجز إنجازاتٍ كثيرةً على مدى حوالي القرن من الزمان. ومعظمُ الاتجاهات المُشرقة والواعدة في شتى مجالات التفكير في المسألة الإسلامية هي من إنتاج ذلك التيار بأجياله الثلاثة. وقد واجه بدءًا بخمسينيات القرن العشرين تحدياتٍ شرسةً من أصوليات الحداثيين والإسلاميين، إلى أنْ قضى نحبه أو كاد في الثمانينات من القرن الماضي.

*** سؤال التجديد في جزءٍ كبير منه ينصبّ حول إشكال التراث والمعاصرة. ماذا يعني التراث بالنسبة لك في علاقته بالتجديد وروح العصر؟ وهل المعاصرة نقيضٌ لكلِّ ما هو موروث، أم على العكس من ذلك؟ وماذا تعني المعاصرة بالنسبة لك؟**

لقد كان من "سوء الطالع" كما يقول الأُدباءُ القُدامى أنّ قسطاً كبيراً من جهد المفكرين العرب في القرن العشرين انصبَّ على معالجة هذه الإشكالية، سواء بالتركيز على التوافق أوالتنافي أو التوسط بين هذا وذاك. ولم يظهر سوءُ تلك المقاربة إلاّ عندما ازداد ارتباطها بالدين أو اعتبار الدين جزءًا من التراث الذي لا بد من دخوله في معالجة هذه الإشكالية. وقد كان شيخنا محمد أبو زهرة يفرّق بين الاجتهاد والتجديد. ويرى أنّ الاجتهاد خاصٌّ بالمسلك الديني، والتجديد الفكري والثقافي هوعملٌ من أعمال العيش المباشر في العصر والعالم. والطريف أن يكونَ ذلك رأي محمد أبو زهرة الشيخ المعمَّم؛ بينما كان أُستاذنا محمد البهي يرى - تبعاً لمحمد عبده الذي كتب عنه أُطروحته للدكتوراه- أنّ الإصلاح الدينيَّ ضروريٌّ ضرورةً مطلقةً للدخول في العصر والعالم. والذي أراه أنّ هذه الإشكالية مستعارةٌ أصلاً من المستشرقين، وما بدت استعارتُها منذ أواخر القرن التاسع عشر سلبيةً أو سيئة. فقد حمل المفكرون الاستعماريون على الإسلام باعتباره سبباً لتأخُّر المسلمين، وردَّ عليهم كثيرون منهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورفيق العظم.. إلخ. وكان ذلك سبباً للتأسيس لتلك الإشكالية في الفكرالعربي كُلِّه. لكنّ تلك الإشكالية كانت وقتها: الدين والعصر. بينما عنى المستشرقون بالتراث الإنجازات الفكرية والثقافية والأدبية واللغوية والتاريخية في الأزمنة الكلاسيكية. وكما انصرف المفكرون الأوروبيون في سياق التاريخانية وصناعة الانتماء والهوية إلى إحياء التراثين اليوناني والروماني؛ فإنّ المستشرقين في القرن التاسع عشر بالذات اعتبروا أنّ الموروث الفكري والأدبي العربي والفارسي والتركي..إلخ يمكن أن يكون له دورٌ بارزٌ في النهوض وفي إعادة تحديد الهويات والانتماء. وإلى هذه النظرة في نشر النصوص ودراستها استند المثقفون النهضويون في أعمالهم الأُولى، دون أن يكونَ هناك تمييزٌ واضحٌ بالطبع أو تدقيق في علائق أو وشائج الفكري بالديني في الأزمنة الكلاسيكية. وازداد التداخُلُ بين الموروثين أو المواريث في المشكلات التي حصلت في حقبة ما بين الحربين العالميتين وبعدها؛ بحيث صار الحديث في الموروث أو التراث حديثاً في الدين، وصار الحديث في المعاصرة يقتضي اتخاذ موقفٍ من الدين أو المسألة الدينية. وقد درستُ هذه المسألة الإشكالية في كتابي الأخير (2014): "التراث العربي في الحاضر: النشر والقراءة والصراع". والذي أراه بعد كلّ ما حصل أنّ المسألة الدينية في الحاضر ليست هي ذاتُها المسألة الفكرية والثقافية، والأمر أوضح في الأزمنة الكلاسيكية. فالكتابة في التاريخ الثقافي العربي لا تختلف عن الكتابة في التاريخ الثقافي لأيّ أُمةٍ أُخرى. والتراث هو موضوع ذلك التاريخ الثقافي. وبالطبع فإنّ التفكير الديني والعلوم الدينية داخلةٌ في قسم منها على الأقلِّ في التاريخ الثقافي. لكن هذا شيء، وما آلت إليه إشكالية "التراث والمعاصرة" شيءٌ آخَر. لقد فسد الموضوع، وينبغي تجاوُزُهُ، أو نظلّ نعمل في نطاق الفصاميات والقطائع. ليست المعاصرة "جوهراً"، وكذلك "التراث". بل إنّ المعاصرة هي مناهجُ وطرائقُ وأساليبُ حديثةٌ في قراءة الموروث. وإن لم نحاول ذلك فسنظلُّ نعيد ونكرّر تجربة أو تجارب اليساريين والإسلاميين في إنتاج مقولاتٍ ضخمةٍ في تفسير التراث تفسيراً دينياً أو دنيوياً أو بين بين. الزمن زمن التاريخ وزمن الحاضر والمستقبل، والعرب يعيشون في هذه الأزمنة كُلِّها. ولا مكان لإشكالية التراث والمعاصرة فيها، بل للتاريخ الثقافي والعمل الفكري التجديدي والإبداعي. وليس معنى ذلك أنني أُحرِّمُ على الإسلاميين وخصومهم الحديث في الدين، لكنّ العقائديات والفصاميات سادت لدى الطرفين، ولا أرى مجالاً لقول المزيد.

*** ألا يقتضي الواقع اليومي في نظركم، أكثر من أي وقت مضى، نوعاً من التأسيس للفكر الإسلامي يأخذ بآليات المعرفة الحديثة والمعاصرة، ويستفيد من مختلف التجارب الإنسانية في التعاطي مع مرجعية الفكر الإسلامي بغية النظر إلى العلوم بشكل متكامل بدل تجزئتها إلى علومٍ شرعية وأُخرى عقلية؟**

هذه التجزئة وقعت للأسف، وقد كان التقليديون والإصلاحيون والسلفيون ضدَّها ولأسباب مختلفة. فالإصلاحيون يرون أنّ الدراسات الدينية تستفيد كثيراً من العلوم العقلية القديمة ومن الفلسفات المعاصرة. أمّا التقليديون والسلفيون فقد وقفوا ضدّ تلك التجزئة؛ التقليديون لتفرقتهم القاطعة بين الأصيل والدخيل، والسلفيون لأنهم رأوا أنه لا مدخل للعقل في النصّ، باستثناء جزئيات الفقه المحدودة بحدودها. ونحن نعلم أنّ الدول الناشئة هي التي أحدثت هذه القسمة، وطعّمتْها من أجل التسويغ ببعض الأدوات والموضوعات التراثية. فجاءت المناهج هجينةً لأنّ التعقيل الفيبري (على سبيل المثال) لم يُداخِلْها. وعلى أي حال لقد فات الأوان. ونحن أمام واقع الفصام، وحتى الاجتهاد الديني يُعاني من أزمة مع أنه كان يسعى للملاءمة بقوة. اقرؤوا معي كتاب «الدولة المستحيلة» لوائل حلاّق، الصادر عام 2013 (قرأْتُه بسرعة في كتابي: أزمنة التغيير، الدين والدولة والإسلام السياسي، 2014). فقد كتب عشرات الكتب والمقالات عن جهود الملاءمة في الدراسات الفقهية الحديثة (بل والقديمة)، لكنه يقول الآن

إنّ تلك الجهود ما كانت كافية، وإنه لا بد من الدولة العلمانية الحديثة بدون رتوش ولا تلاؤمات: إمّا أنّ تقبلوا الدولة الدهرية، وتعتبروا الدين أخلاقيات وحسْب (على منهج طه عبد الرحمن) أو تقعوا ضحايا الفوات والتفويت والأُصوليات. تماماً مثلما قال لنا برنارد لويس وهنتنغتون بشأن صراع الحضارات. وقد كان لويس مذهولاً بالنموذج العلماني التركي، ولستُ أدري الآن ماذا يقول عن أردوغان وإسلامواياته غير المسالمة على الإطلاق. لقد انفجرت الفصاميات الدينية بأيدي الطغاة والمؤسسات الدينية التقليدية المحدَّثة. فماذا نفعل؟ هل نَعظ في عظمة العلمانية المتدهِّرة، أم نظلُّ نعتبر الأصوليات عدواً للإمبريالية ونظام العالم المهيمن؟ أنا مع الدولة العصرية، ومع نقد المفاهيم الدينية المحوَّلة والمحوَّرة، وإعادة بناء المؤسَّسات الدينية لاحتضان الشباب وتهدئة غضبهم وإزالة مخاوفهم. ولا ينبغي التهيُّبُ أمام الطغيان القاتل سواء أكان دينياً أم سلطوياً. نحتاج إلى سلطات عاقلة وحاضنة وغير قاتلة. ونحتاج إلى مفكرين ملتزمين بحقّ الأمة في الأمن والاستقرار والتنمية، لكي نعمل مع المؤسَّسات الدينية الناهضة على صرف الشباب عن أوهام الدولة الدينية سواء أكان النموذج داعشياً أوكان النموذج ولاية الفقيه.

*** كيف تفسِّرون الفصل المنهجي القائم بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية في مختلف الجامعات في الوطن العربي؟**

ما عاد الفصل حادّاً. فقد قرأنا في كُليّة أصول الدين بجامعة الأزهر في الستينات نصوصاً فلسفيةً حديثةً وعقلانيات معتزلية وأشعرية. حتى في جامعة الإمام محمد بن سعود كُتبت أُطروحات في أُصول الفقه المعتزلي، وفي أعمال المجدِّدين المسلمين في الفقه والأُصول. وقد قرأْتُ عشرات الأُطروحات النقدية بالجامعة التونسية والجامعات المغربية، والتي تتوسَّل المناهج التاريخية الحديثة، وعلوم نقد النصّ، واللسانيات في «تحطيم» الأرثوذكسيات؛ وبخاصة الأرثوذكسية السنيّة حتى في مسائل مثل تدوين القرآن والسيرة النبوية. وقرأتُ من جانب غير مختصين عشرات التفاسير العصرية للقرآن، حتى مللتُ وتعبتُ. فالمشكلةُ ليست في نقص الدراسات النقدية ذات المناهج الحديثة، بل هي في الروح الفصامي الخصوصي والمقاتل، والذي يؤثر في شبابنا ويدفعهم للاستشهاد والقتل بحجة حماية الدين من التحريف والتهميش. ومثقفونا بدلاً من التأمّل النقدي لهذا الوعي القاتل للدين والمجتمع ينصرفون إلى نقد «التقليد» الإسلامي الأشعري باعتباره المسؤولَ عن أُطروحات «أنصار الشريعة» والقاعدة وداعش وغيرها من الأُصوليات الانشقاقية القاتلة. إنها أُصولياتٌ منشقةٌ عن التقليد وليست استمراراً له. وقد كنتُ أستشهدُ بكارل ماركس بشأن استحالة تكرار التجارب التاريخية، وأنها إن كانت فهي إمّا مأساة أو مهزلة. لكنني أعرفُ الآن أنّ هؤلاء لا يقولون باستعادة التجربة التاريخية في مقولات مثل تطبيق الشريعة أو الخلافة. بل إنّ بينهم وبين التقليد والتجربة التاريخية وأفهامها أكثر من مائة سنة، جرت خلالها عمليات تحويل ضخمة للمفاهيم، بحيث صارت الشريعة في أفهامها (وهي الدين ذاتُه) غير مطبَّقة، وبحيث صارت الخلافةُ ركناً من أركان الدين؛ بينما هي حتى في زمن الراشدين نظام إنساني مصلحي وتدبيري كما قال كلُّ المتكلمين والفقهاء عبر العصور. لا بُدّ من استخدام الأدوات والمناهج الحديثة في قراءة التقليد ونقده بالطبع، وهذا ما أقصده بالتاريخ الثقافي والفكري. إنّما لا ينبغي التسليم للأصوليين بأنّهم عندما يقتلون الناس باسم الشريعة أو الخلافة إنّما يستعيدون «التقليد الأصيل». التقليد الأصيل كان شأن المؤسسات الدينية في المذاهب الأربعة. لكنّ هؤلاء القتلة، ومنذ أكثر من قرنٍ، أعداؤه عودةً فيما يزعمون للكتاب والسنة، أي إلى ما قبل التقليد أو ما فوقه. لقد صار الجو كله عقائدياً، وما يزال مثقفونا الكبار ينعون على التقليد المتساقط جموده واستغلال الأُصوليين له. لقد أراد الإصلاحيون ـ كما سبق القول- إدخال الدرس الحديث لفتح التقليد، وإخراجه من جموده وانحطاطه كما قالوا. وقد حصل ذلك بعد جَهدٍ جهيد، لكنّ الإحيائيين الأوائل والثواني تجاوزوا ذلك كلَّه إلى اصطناع إسلامٍ جديدٍ باسم الكتاب والسُنّة.

*** هل هذا (الفصل) يرجع لطبيعة التعارُض بين هذه العلوم؟ وهل بالإمكان توظيف آليات العلوم الإنسانية في تفعيل العلوم الشرعية؟**

هناك شيء من ذلك، وقد ظهر في النقاش بين الفيلسوف يورغن هابرماس والبابا السابق بنديكتوس السادس عشر. وقد بدا البابا منفتحاً ويريد إدخال العلوم الإنسانية في كلّ الدين مستنجداً بالمناهج التأويلية التي ما كان يقرّها من قبل، وبخاصة في كتابه عن المسيح. لكنّ هابرماس بدا متكبراً وبعيداً، ورأيه أنّ البشرية ما عادت بحاجة للدين في الحقيقة، لكنْ لم يكن لديه مانع في اقتراب الدين من الفلسفة وليس العكس. والذي أراه أنّ الفلسفة الحديثة كلّها لاهوت مسيحي أو يهودي، ومن ضمن ذلك تداولية

هابرماس، واعترافية تلميذه أكسل هونيت. أنا مع توظيف آليات العلوم الإنسانية في مجالات العلوم الدينية. وهذا أسهَل في الإسلام منه في اليهودية والمسيحية. فالعقائد الإسلامية الأساسية هي: الوحدانية، واليوم الآخر، والكتب والنبوات. وقد دُرست كثيراً في النقد التاريخي والموضوعي للعلوم الكلامية، وما تزال التجربةُ الفقهية الهائلة تحتاج إلى درس كثير، وكذلك مجموعات الأحاديث النبوية. ولا أرى أنّ الدراسات النقدية أثّرت أو تؤثر في إيمان الجمهور، وأنا شديد الاهتمام بذلك. وهناك دعواتٌ حادّةٌ منذ قرابة القرن للتجديد في علم الكلام مناهج وموضوعات. وأرى أنّ كتاب محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام) هو الأكثر جدوى وجدية.

*** فقدت الساحة الفكرية في العالم الإسلامي في الآونة الأخيرة مجموعةً من الوجوه الفكرية... مثل الجابري وأركون ونصر أبو زيد. ما هو تقييمك العلمي والمنهجي لطروحات هؤلاء بشكل عام؟**

لقد كتبتُ عن تجربتَي الجابري وأركون، ولم أكتب عن أعمال أبي زيد. ورأيي أنّ هؤلاء جميعاً وغيرهم من الأحياء ـ أطال الله أعمارهم ـ مثل حنفي وأومليل وسعيد بنسعيد وجدعان والشرفي، أسهموا على اختلاف اهتماماتهم في تقدّم الدرس الأكاديمي العربي والإسلامي. كلّ عمل أركون استحثاثٌ على استخدام العلوم الإنسانية في الدرس القرآني والإسلامي، وله تلامذةٌ في هذه الاتجاه. أمّا الجابري فقد صاغ أُطروحةً تأويليةً هائلة الاتساع للفكر العربي والإسلامي كلّه، وقدّم قبل وفاته بسنوات قليلة تفسيراً للقرآن. وأنا آخُذ على الراحلَين الكبيرين التسرُّع في قراءة التقليد، بل والعداء له من جانب أُستاذنا أركون على وجه الخصوص. ولا اعتراض لي على دراسات أبي زيد القرآنية ـ رحمه الله ـ وهو مُحافظٌ بعكس اتهامات الأُصوليين له. ولا يُقارَنُ طرحه بأطروحات التونسيين الشديدة الجرأة على القرآن والسُنّة والسيرة. وأظنّ أنّ الدراسات الأكاديمية في الإسلام بشكلٍ عام أفادت من أُطروحات العروي والجابري وأركون. لكنها تدخل الآن بتأثير الغربيين في أطوار جديدة ما أفاد منها غير العروي في **السنة والإصلاح وديوان السياسة**. وقد راجع فيهما أطروحاتٍ له من الستينات والسبعينات والتسعينات. أمّا الدراسات القرآنية ففيها زلازل وثورات بين الأُصوليات الجديدة الرامية لتحطيم النصّ، والأُخرى التي أحالته من جديد على اليهوديات والنصرانيات والمراحل الكلاسيكية المتأخرة. ولا يستطيع الأكاديميون العرب الذين يعرفون النصَّ القرآني معرفةً جيدةً أو جيدةً جداً أن يسايروا أحد هذه التوجهات الثلاثة. وكما يقول ابن خلدون في خواتيم بعض فصول مقدمته: (والله غالبٌ على أمره، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون).

*** وفقاً للتحولات الثقافية والسياسية التي عرفها العالم في القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين والتي أفضت إلى نظام العولمة الذي تجاوز كلّ الحدود إلى درجة صار العالم فيها بفضل تكنولوجية الاتصال شبيهاً بالقرية الصغيرة، وفقاً لهذه التحولات ماذا يمكن أن تقول لنا ـ بصفتك أحد أبرز المشتغلين والمتخصصين في الفكر الإسلامي ـ عن الإسلام كمعطى تاريخي وحضاري وما سيحتاجه العالم الإسلامي ليكون في مستوى الزمن الحالي الذي تطبعه روح الفلسفة والعقل والعقلانية وكل ما له صلة بالحداثة؟ ألا تقتضي كلّ هذه التحولات بناء فكر ديني جديد ينسجم مع خصوصيات الزمن المعاصر في الوقت الذي نجد العالم الإسلامي اليوم مقسّماً بين سنة وشيعة و.. وهذه تقسيمات تشكلت وفقاً لأسباب ومتطلبات غير موجودة اليوم؟**

هناك خمسة أحداث وقعت، واتخذت لشدّة تأثيرها أبعاداً رمزية في الوقت نفسه: **الثورة الإيرانية** (1979-1980) التي أقامت دولةً دينية. **وهجمة القاعدة** على الولايات المتحدة عام 2001. **واحتلال الولايات المتحدة لأفغانستان والعراق** 2002و2003، ومحاولات توريثهما لإيران. **والتدخل الطائفي الإيراني** في خمس أو ست دول عربية لشرذمة المجتمعات والإسلام. **وفشل الموجة الأولى من الثورات** (2011- 2014) في إقامة أنظمة مدنية، وظهور الإخوان وداعش والإيرانيين في قلب تلك الثورات ومن حولها، بحيث جرى حصارها بين الطغيان والأصوليات والإيرانيات والتركيات. هذا في المشرق، أمّا في مغرب العالم العربي فالوضع صعب بين الفوضى الليبية والعسكريتاريا الجزائرية. ولو فرضنا أنّنا سنستطيع التخلُّص من هذه الظواهر القاتلة والمحبطة خلال السنوات الخمس القادمة؛ فإننا نحن المشارقة سنكون مرهقين جداً، وقد خرب عمراننا التقليدي والجديد، وفقدنا نصف مليون إنسان نصفهم سقطوا على يد النظام في سورية، إضافة إلى اثني عشر مليون مهجَّر بالداخل والخارج. وإذا ظلّ أردوغان على هياجه وشعبوياته فإنّ المستقبل القريب لتركيا غير واعد. ولذا أرى أنّ الأمل (القريب دائماً) ينحصر في الدائرة الخليجية، وفي شرق آسيا، أي إندونيسيا وماليزيا. أمّا باكستان وأفغانستان وآسيا الوسطى

فأوضاعها في المدى القريب ليست أفضل من أوضاعنا بالمشرق العربي.

ولدينا مشكلتان أُخريان فظيعتان: الملحمة التي يكون علينا أن نخوضها في وجه الأُصوليات وإيران، والوجه الأسود للإسلام (السنّي) في العالم.

لقد أصدرتُ ثلاثة كتب عام 2014 كلها تدرس هذه المشكلات. والأوضاع الآن أسوأ من أوضاع العام 2004 الذي أصدرتُ خلاله كتابي: الصراع على الإسلام، وأنا أُتابع الأحداث عن كثب في مقالاتٍ أُسبوعية، وأقترح بحسب الوسع والطاقة مخارج من الدم والطغيان والداعشيات والإيرانيات. وقد بلغتُ من الكبر عتيّاً (عمري خمسة وستون عاماً). وعندما أسترجع ما كتبتُهُ بمجلة (الفكر الإسلامي) عام 1968 عن المصالحتين مع الدين والجمهور ومع العالم، أجدُ أننا نحن ـ المثقفين ـ لم ننجز الكثير. ولله الأمر من قبل ومن بعد، وهذه الآيةُ أيضاً من تسليمات ابن خلدون في خواتيم فصول مقدمته.

*** كيف تنظر لمستقبل الفكر العربي والإسلامي؟**

أعتقد أنني أجبتُ عن السؤال، ولا مزيد عندي. لقد سألوني الليلة (2014/9/4) في فضائية العربية عن أسباب ظهور الانتحاريين بين شباب السُنّة بلبنان، وقد فجّر أحدهم نفسَه قبل أيام مع داعش ببغداد، فبدأْتُ أذكر الأسباب: من الفقر إلى الخوف إلى حسن نصر الله، ثم قرّرتُ التوقف، وقلتُ مرةً واحدة: نحن مذنبون في جهازنا الديني والتربوي، أو لأقل لكِ بصراحة: لا أعرف، فقد صارت المعرفةُ مخيفةً مثل الجهل ذاته.

# العنف والمقدس والحقيقة

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

**info@mominoun.com**
**www.mominoun.com**