

الاستخلاف المستحيل

مقاطع من سيرة الإله الأخير

فتحي المسكيني



الاستخلاف المستحيل

مقاطع من سيرة الإله الأخير

تأليف

فتحي المسكيني



الاستخلاف المستحيل

فتحي المسكيني

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: <https://www.hindawi.org>

إن مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٥١١ ٠

صدر هذا الكتاب عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور فتحي المسكيني.

المحتويات

٧	توطئة
١٥	١- الإبراهيميون والعدم
٣٧	٢- العالم ليس كافياً أو في سياسات التعالي
٥٥	٣- من وصلته «رسالة الغفران»؟
٧٩	٤- في تأويلية الرحمة
١٠١	٥- النبي المضاد
١١٧	ضميمة

توطئة

في ابتسامه الملحد الصغير أو ماذا تبقى من الثالوث المحرّم (الأب / الملك / الإله)؟

ثمّة ابتسامه صامتة — وليست كلّ ابتساماتنا تدعو إلى الصمت — سرعان ما تعرض لنا حينما يأخذ أحد «أبنائنا»، المراهقين «ما بعد المحدثين»، في امتشاق لغة الحرية «المتحررة» — وليست كل حرية قادرة على التحرّر من ذاتها — تلك التي نزعت قفّاز الأدب الأبوي، والتي تزعم بأنّاقه جارحة أنها لا تؤمن بأي إله وأنها حرية «ملحده»! وسبب الابتسام الذي لن يفارقك عندئذ هو طرافة هذا المشهد الأخلاقي الجديد: «مراهقة ملحده». ولأنّ هؤلاء المراهقين هم قَلَمًا يتوفرون على معرفة ميتافيزيقية، أو دُربة نقدية على الخوض في غمار مناقشة فلسفية أو لاهوتية أو حتى أخلاقية حول معنى الإلحاد بما هو كذلك، أو ثقافة الإلحاد أو وجاهته المعيارية، أو تجربة المعنى التي يمكن أن يصدر عنها، أو تاريخه النظري، أو نوع العقول التي أدّعته، أو أنماطه وأشكاله في العالم وأزماته ومجالاته وحدوده ومستقبله ... إلخ، فإن المراهقة الملحده ظاهرة تدعونا إلى إعادة التفكير في ماهية الدين ودلالته اليوم، أكثر ممّا تفرض علينا معالجة تسلطية ضدّ ذنب لا يُغتفر.

حين يواجهك أحد أبنائك بدعوى الإلحاد، فإنَّ كلَّ الصفات اللاهوتية أو الفقهية أو الردود الشرعية عليه قد صارت فجأة بلا أيِّ جدوى: إنك لن تقيم الحدَّ على مراهق هو لا يزال تحت مسئوليتك الأخلاقية والمادية. ثمَّ مَنْ أنت حتى تقيم عليه الحد؟ باسم أي سلطة؟ هل أنت أبوه الأخلاقي الوحيد؟ هو قطرة بشرية في كأس مُجمعه بأسره، وتكاد لا تمارس عليه أي سلطة حقيقية سوى بعض الأدب.

ما نشعر به — إذن — هو أنَّ معنى السلطة بعامَّة قد تغيَّر على نحوٍ غير مسبوق، ولم يُعدَّ يمكن التعويل على أيِّ نوع من «التسلُّط» لحمل الشباب على العناية بذواتهم الجديدة، بناءً على علاقة صحية بمصادر أنفسهم العميقة. فجأة ارتجَّت كلُّ ثوابت الأمة في عقولهم وفي مشاعرهم، ولم يُعدَّ يمكن استعمال أيِّ عنف أخلاقي أو تأويلي ضد إرادتهم الفظيعة بهشاشتها والتباسها.

أجل، قد يُقال إنَّ المراهقة الملحدة هي موضة روحية، تؤدِّي دورًا جماليًّا أكثر منها موقفًا عقديًّا ضد الدين بما هو كذلك. قد يكون في هذا بعضٌ من الصدق، لكن الصادق ليس صحيحًا دائمًا؛ وذلك أنَّ ادِّعاء الإلحاد من قِبَل الشباب لئن لم يكن نتيجة تأمُّل ميتافيزيقي في حقيقة الإله، أو في معنى التعالي، أو في تناهي الكيان الإنساني وهشاشته الوجودية، فإنه يُخفي في طياته تمرُّدًا أكيدًا على شبكة رمزية من السلطة، ليس التأثير الأبوي غير الهالة الظاهرة منها فحسب. إنَّ ما يثور ضده المراهق الملحد هو شبكة طويلة الأمد من الأعمدة الروحية التي شكَّلت إلى حدِّ الآن ليس فقط جملة تقنيات الرجاء العميقة لأنفسنا، بل بخاصة جملة الأشكال العامة للتذوُّت والتذوُّيت التي بنينا عليها معنى «النفس» لدينا، ومعنى «الهوية» البشرية، ومعنى «الشخص» المفرد بعامَّة. ونعني بالتحديد شبكة السلطة التي تتألَّف من ثلاثية الأب/الحاكم/الإله، وذلك باعتبارها الخطاطة السرية لكل نوع من السلطة؛ أي من العلاقة العمودية بالبشر أو بالعالم الذي يعيشون فيه. ونحن نُطلق على هذا المعنى من السلطة سلطة الاستخلاف أو الوصاية الروحية باسم هوية عظمى تقع خارج أفق النقاش مع الأبناء بعامَّة، هُوية الأب/الملك/الإله. وكل علاقة عمومية هي مجرد ترجمة لهذا البراديغم، سواء كانت بين البشر أو بين البشر والطبيعة.

ومن ثم، فإنَّ كلَّ تمرد أخلاقي، من جنس الإلحاد، هو بوجهٍ أو بآخر قلقٌ من وطأة شبكة الأب/الحاكم/الإله، باعتبارها سلطة معيارية لم تعد محتملة؛ ولذلك فإنَّ كلَّ أجهزة الأدب، التي شكَّلت إلى حدِّ الآن دلالة «النفس» في الفضاء الإنساني بعامَّة، هي لم تكن غالبًا سوى تمارين أخلاقية مريرة على إقناع الحيوان البشري، منذ ولادته إلى وقت وفاته

بأنه مدعوٌ إلى أنماط تدوّن مناسبة لطبيعته البشرية، هي تلك التي تكون كفيلة بتدريبه على التكيّف المفيد مع شبكة السلطة التي لا «خارج» لها: شبكة الأب/الحاكم/الإله، نعني شبكة الاستخلاف. وبأنه ليس يمكن أن يوجد «خارج» شبكة السلطة الأبوية والسياسية والدينية غير الأشباح أو المجانين أو الموتى. نعني لا يفلت من شبكة السلطة، سلطة الأب/الحاكم/الإله، إلا ما/مَن لم يوجد قط أو الذي جُن عقله أو الذي فارق الحياة. العدم والجنون والموت هي الحدود الميتافيزيقية التي ترسمها شبكة الأب/الحاكم/الإله، ضدّ أي عصيان أخلاقي من طرف الحيوان البشري ضدّ هيبة الاستخلاف بما هو كذلك.

وليس من الصدفة أن «الملاحدين» في جميع الثقافات القديمة والحديثة هم أولئك الذين لا مكان لهم «داخل» شبكة الأب/الحاكم/الإله، التي تنظّم أو تضبط الحالة الأخلاقية السويّة للبشر بما هم «أشخاص»، أي كائنات «تشخص» أمام العين المراقبة؛ ومن ثمّ تدخل في نطاق «المرئي» الخاص بالسلطة. الشخص هو المرئي بالنسبة إلى عين سلطة ما، ما عدا ذلك هو لحم حيواني خارج عن السيطرة.

لذلك فالملاحد هو الذي يريد أن «يلحد» شيئاً ميتاً؛ أي يواريه التراب، وهذه «المواراة» هي عملية إخفاء للمرئي قصد تنصيب غير المرئي باعتباره هو المجال الأنسب للبشر البشري. الإلحاد هو عدولٌ عن المرئي الذي تعينه السلطة، وتنشره كشاشة أخلاقية أو معيارية وحيدة للتحديق نحو أنفسنا العميقة، بوصفها حوامل لاستخلاف ما يظل دوماً لا مرئياً؛ ولذلك يبدو كل ما هو ملحد مائلاً ومعوّجاً، يُقال: لحد السهم عن الهدف أي عدل عنه، ولأحد صاحبه أي اعوجّ كلُّ منهما عن الآخر، ولحدّ عن الدين أي مال وحاد، والتحدّ إلى فلان: التجأ، والمتحدّ الملجأ؛ لأنّ اللاجئ يميل إليه. واللحد المائل. ولا يختلف معنى الكفر عن معنى الإلحاد في دلالة الإخفاء والمواراة: كفر الشيء ستره وغطاه، والكُفران ستر نعمة المنعم وجحدها. والمكفر الموثق في الحديد، كأنه مستور به. والمتكفر الداخل في السلاح.

ما تصبو إليه المراهقة الملحدة ليس «الكفر» أو «الشرك» بالمعنى الديني — فرؤية العالم التي تبره هذا النوع من السيرة في الحياة قد تبخّرت منذ زمن طويل — بل ما تصبو إليه هو التحرر من نمط سائد من السلطة العميقة. التحرر بواسطة «الإلحاد»؛ أي الإخفاء والتعتيم والستر المتعمد لشاشة السلطة الاستخلافية التي يؤلفها الأب/الحاكم/الإله. لا يعني الإلحاد في ماهيته هنا غير عملية إخفاء أخلاقية واسعة النطاق لوجه الأب/الحاكم/الإله، التي تحمّل في عين المراهق وتتأمر عليه من الداخل. إنه تمرد بصري على شاشة أخلاقية لم تُعدّ محتملةً لنفوس من نوع جديد. يريد المراهق الملحد أن

يلتجئ إلى الجزء غير المرئي من حياته، بحيث إن الإلحاد هو التمرد على سلطة المرئي، وامتناع غير المرئي بالنسبة إلى بصر السلطة، باعتباره هو أيضًا شيئًا جديرًا بالنظر، نعني ليس مستخلفًا لأحد: يفرض أن يكون نسخة سردية من أي هوية لا يراها. لذلك يبدو «المحددون» الجدد رهطًا بشريًا «غير مرئي» أو متمردًا على سلطة المرئي، لكن المفارقة هي أن هذا الإلحاد للمرئي بالنسبة إلى عين السلطة العميقة، إنما يقدم نفسه بوصفه عملية رفع للحجب عن حقيقة مؤلة ومميرة، قامت سلطة الأب/الحاكم/الإله بطمسها من خلال جهاز رمزي طويل الأمد؛ هو لغة التعالي القائم على الاستخلاف: إن الأفق دنيوي دائمًا، وإنه لا يمكن، ولا يحق، لأي شيء أن يكون مقدسًا إلا إذا كان عموديًا. والحال أن هذا هو ماهية السلطة بما هي كذلك؛ ومن ثم فليس من هدف كبير لمعنى الإلحاد سوى إعادة الكينونة في العالم إلى العالم، إلى «العالم» كما «يعلم» للحيوانات البشرية، من دون أي مساحيق أبوية أو سياسية أو لاهوتية.

لا ترى السلطة غير نفسها؛ لذلك لا يكون البشري «شخصًا» إلا عندما ينجح في الظهور في مساحة المرئي الذي تضبطه وترعاه سلطة ما، وسلطة السلط العميقة هي سلطة الأب/الحاكم/الإله بوصفها استخلافًا؛ ولذلك كل تمرد على هذه الشبكة السابقة على وجودنا هو ضرب من «المراهقة»؛ نعني من التعب من اللامرئي.

وكل ما يفرض علينا علاقة سلطوية عمودية، مطلقة، ومتعالية، هو يفرض علينا حالة مراهقة أخلاقية واسعة النطاق. يُقال: المراهق هو الغلام الذي قد قارب الحُلُم. وصلّى الصلاة مراهقًا؛ أي مُدَانِيًا لفوات وقتها. المراهقة في المعنى الأول قد تعني ما عناه كانط في رسالة ما هو التنوير؟ بمعنى «القصور»؛ القصور الذي أذنبه الإنسان في حق نفسه. وفي المعنى الثاني: المراهق هو المدرك لشيء كاد يتأخر عنه، والمراهقة عندئذ هي تعجيل واستدراك ولحاق، لكن المعاني الأصلية التي تسبق هذه الدلالات الاصطلاحية هي معانٍ متصلة بجملة من القبائح: رَهَق بمعنى ظلم وكذب وسَفَه، وأرهبه حملة على ما لا يطيق، والرَهَق هو الإثم والتهمة، ومنه «المرهَق» المتهم في دينه، ولكن أيضًا الموصوف بخفة العقل والجهل.

لا يلحد المراهق إلا لأنه قد بات يشعر أنه مرهق بألم رمزي، أو أخلاقي يفوق مَلَكَة التحمُّل البشرية على نحو لا يُطاق. ليس الفرق بين الحيوان والبشر غير فنُّ الاحتمال لما لا يُطاق. والخيط الرفيع بين الاحتمال البشري والتحمُّل الحيواني يكمن في هذا: لا يتحمَّل الحيوان ما يفوق قدرته على التحمُّل، لكنَّ البشر قد يذهب في احتمال ما لا يُطاق إلى

حد مثير. وليست «البشرية» غير فنّ احتمال ما بعد حيواني للأمر الذي لا يمكن لأي حيوان أن يتحمّله. والأمر الذي لا يمكن لأي حيوان أن يتحمّله ليس شيئاً آخر سوى ظاهرة «السلطة»، وخاصة التي تستطيع أن ترهن شخصيتنا العميقة في دور لا مرئي هو الاستخلاف؛ وبالتالي هي تملك سلفاً حق تدمير الهوية التي نستمدُّ منها شكل تدوُّتنا. ما يتحمّله الحيوان هو القوة. أمّا السلطة فهو يجهلها. وتلك معضلة الإنسان.

المراهق هو من أرهقه جسمه الحيوي، نعني كمية الحياة التي تطفح من حدود نفسه. لنقل: إنَّ المراهقة هي نزاع حدودي بين الحياة والسلطة، بين البراءة الفظيعة للجسم، كما يتجسّم في العالم، وبين التقنيات التسلطية للجسد، الجاهز للاستخدام. إنَّ كل ما يدخل في منطقة السلطة التي تشكّلها شبكة الأب/الحاكم/الإله الاستخلافية، من شأنه أن يتحوّل من جسم «حيوي» إلى جسد «هوي»، أي من طاقة إلى موضوع سلطة. ونحن بإزاء عملية تصنيع نسقي لجهاز المرئي الذي ترضاه سلطة هوية ما، وبه تحول كل ما يسكن داخله إلى «شخص»؛ أي إلى كائن صالح للشخص المناسب في شاشة القيم السائدة؛ وبالتالي قابل للمراقبة والنظر بوصفه كائناً مستخلفاً، أي لا «يمثل» نفسه بل هو مجرد حامل «هوية» لا يراها.

ما يتمرّد عليه المراهق هو إرادة المراقبة أو إرادة النظر الهوية، التي تحرص كل سلطة على تنصيبها في وعي المنتمين إليها، بوصفهم أشخاصاً، أي كائنات هوية: مرئية، «إعلامية»، مرآوية، مشهدية، لا قيمة لها إلا بقدر ما «تشخص» في شاشة السلطة التي تدير شئون ما هو مرئي بعامة باسم استخلاف ما. وكل كينونة تبقى غير مرئية هي لا وجود لها.

تحرص كل سلطة عميقة على إبقاء كل ركن من شخصية الشخص الخاضع لها في منطقة الظهور المناسبة لها، أي تحت المجهر المطلق — عين الأب، وعين الحاكم، وعين الإله — وإنَّ أقصى ما تريده السلطة العميقة هو إبقاء كل تفاصيل اليومي للشخص البشري تحت المجهر العمودي للعين الكلية، حتى تلك المناطق التي يظن الشخص الحديث أنها جزء من هويته الخاصة، أو تدخل في باب الأجزاء الحميمة من نفسه وجسمه. لكن ما يكتشفه كل مراهق مذعوراً كأنما لسعته عقرب الحياة، هو أن شبكة الأب/الحاكم/الإله الاستخلافية، لا تعترف أبداً بأي منطقة حميمة، لا في أعماق النفس ولا في خبايا الجسد، ولا حتى في أغوار الأرض أو أصقاع السموات؛ ولذلك فإنَّ المراهقة الملحدة ليست تمرّداً على هذا التصرف المشطّ أو ذاك من طرف ما، بل هي انتفاضة أخلاقية ووجودية فظيعة

ضدَّ شبكة السُّلطة العميقة التي تتحكَّم بصمت أحياناً كثيرة، ولكن بقوة، في تقنيات الذات الأكثر حميمية للشخص البشري. يشعر المراهق أنَّ ثمة مناطق حميمية في نفسه وفي جسمه، لا يحق لأي سلطة مهما كان نُبلها ومهما كانت جلالتهَا، أن تتدخل فيها أو أن تشرَّع لها. والقصد هو أنَّ على الأب بعامَّة — وهو براديجم يشمل بنية الحاكم والإله بعامَّة — أن يقف عند باب المرئي، العائلي، ولا يحق له أن يخترق حدود الأدب «الأبوي»، لكن حدود الأبوة ليست بريئة ولا بديهية أبداً: إنَّ الأب وكل أنواع الأب الأخرى، الأب/الدولة أو الأب/السموات، يتميز في كلِّ الثقافات الكبرى، بأنَّه عبارة عن ذلك الكائن الذي أعطى لنفسه الحقَّ «المتعالي» في أن يخترق حواجز الأدب البشري، وأن يعيد تشكيل ماهية الحيوان الذي فينا، دونما خجل أنطولوجي أو تفاوض أخلاقي يُذكر. هذا النوع الأصلي من الأبوة، هذا الأَقنوم الأخلاقي السحيق القدم، وهذا النمط من السُّلطة العميقة الطويل الأمد، في تاريخ أنفسنا، هو الذي يقضُّ مضجع الشباب ما بعد الحديث، وهو السبب العميق في نزعة الإلحاد التي وجد فيها تنفيساً جمالياً عن فراغ كينونته في العالم من أيِّ مشروع حرية مناسب لقدرته ما «بعد الأبوية» على الحياة.

من أجل ذلك، فإنَّ من يتمرَّد على هذه السلطة الأبوية العميقة، فهو يزعزع شاشة القيم التي فرضتها وحوَّلتها إلى نموذج للعيش في العالم؛ ولذلك فإنَّ الإلحاد هو تمرُّد أخلاقي «شخصي» على إرادة «النظر» الأبوية بعامَّة: تمرُّد يشوِّش ما هو شاخص بفضل السلطة؛ من أجل إثارة غبار الحياة عليه، وتحويله إلى قيمة «غير شخصية» لأحد.

كلُّ تمرُّد على سلطة عمودية هو إذن في وضع مراهقة مضاعفة: إنه يتمرَّد عليها لأنها لا تريد أن تعترف بحقِّه في أن يكون ما/مَن يريد. إنها ترفض سلفاً أيَّ إمكانية لأن يلحق بها، أو يدرك كنهها، أو الدخول في أي قرابة ندية معها. السلطة ليست صديقة أو أختاً لأحد؛ ولذلك فالمرهق هو المحكوم عليه سلفاً من طرف سلطة ما بأنه لن يلحق أبداً بالأفق الذي ينتمي إليه. أفق الأب أو أفق الحكم أو أفق الإله، هي بالضرورة آفاق مؤسَّسة على التعالي اللامشروط، والذي لا يقبل أيَّ نوع من المحايثة؛ ومن ثمَّ لا وجود لسلطة أفقية، أي تقبل التقاسم بين الأنداد؛ ولذلك، فما يُقلق المراهق ما بعد الحديث هو أنه لا يعثر على الندية أو المساواة المعيارية السعيدة مع ما يحبه. إنه يبحث عن نوع من التماهي العميق مع الأشياء التي يُدعى إلى احترامها، أو إلى تقديسها، أو التعلُّق بها. وهو ما لا يعثر عليه صراحةً وبشكل مؤلم في شبكة الأب/الحاكم/الإله الاستخلافية.

ما لا تفهمه ثقافة الكهول الاستخلافية، وسلطة الأب/الحاكم/الإله، هي الجهاز الرمزي الأعلى للكهولة في السلم الخلقي لشعب أو مجتمع أو عصر ما؛ هو أن المراهق ما بعد الحديث قد بات كائنًا حرًا بطريقة غير مسبقة؛ إنه يملك حرية فارغة متحررة من كل أنواع الخضوع التقليدي، وذلك ليس بفضل ثورة سياسية أو قوة خلقية، بل بفضل استعمال جمالي غير مسبوق للتكنولوجيا الفائقة. إن الفضاءات الرقمية أو الافتراضية قد مكّنت الشباب من مساحات تحرر لا مثيل لها في أيّ جيل سابق: تحرر الحواس وتحرر الخيلة وتحرر الصورة وتحرر اللغة؛ وبالتالي تحرر الجسم الحي من الجسد الخلقي الجاهز للسكن، الذي كان قد جهّز دون علمه أو استشارته كي يؤدي دور الهوية الاستخلافية.

إن القصد هو أن الإلحاد هو حركة طوبيقية، تشكيلية، تريد إخفاء وتغطية نوع من الكينونة بادعاء نوع آخر منها؛ ولذلك ليس الملحد كائنًا فضائيًا، سقط من فوهة السماء، وصار غريبًا عنّا. بل هو ابن الجماعة الروحية التي ينتمي إليها. إنه لحظة الرفض داخلها، الرفض اليائس من أي «رحمة» قد تأتي من شبكة السلطة العمودية السارية المفعول في كل شبر من هويته العميقة: شبكة الأب/الحاكم/الإله. ولأنّ هذه الشبكة من شأنها أن تبسط سيادة مطلقة، لا ناهية، غير قابلة للاستلاب ولا للانقسام، فإنّ أي تفاوض معها سيكون تفاوضاً حول نوع الطاعة التي ستفرضها فحسب. إن نوع التفاوض الوحيد الممكن داخل شبكة السلطة الاستخلافية على أنفسنا هو تفاوض حول شروط تحويل الخضوع إلى طاعة مشرفة. بيد أن هذا النوع من التفاوض حول تحسين شروط الانتماء إلى أفق أنفسنا العميقة هو بالتحديد ما طفق المراهقون ما بعد المحدثين يرفضونه ويمجّونه مجاً.

إن ما وقع من ثورات تحت مسمى مستورد من قبيل «الربيع العربي» لم يكن غريباً عن ظاهرة المراهقة الملحدة التي نبحث في دلالتها هنا. لم تتّر الشعوب بضميرها الكهل، ولا بشيخوختها الأخلاقية. لم تكن الثورة من عمل الأحزاب الرسمية، سلطة ومعارضة. فهذه الهيئات الرمزية قد يئست منذ وقت طويل من أي إمكانية للثورة بالمعنى التاريخي الكبير. وذلك أن الدولة/الأمّة الحديثة، والتي اخترعت أجهزة السيادة والحكم والهوية والمواطنة والسكان والتمثيل السياسي والإدارة والإقليم والحدود ... إلخ؛ هي قد بذلت وسعها في اختراع مخلوق هووي طويل الأمد، يسكن جسداً طيعاً أو مطيعاً، ويفكر بذهنية جاهزة وقابلة للمراقبة والتحكم بواسطة التعليم والإعلام والأمن؛ ومن ثم إن إمكانية الثورة على الدولة القومية ما بعد الاستقلال قد تلاشت شيئاً فشيئاً في أفق الجيل المعاصر لنشأتها.

يبدو أنَّ المرور من نطاق دولة «الملة» (القائمة على فكرة «الأمة» الدينية) إلى أفق «الدولة الحديثة» (المؤسسة على فكرة «الهوية» القومية) هو، بالنسبة إلى هذا الجيل ما بعد الحديث الذي يستعمل مراهقته بوصفها حجة أو وجهة نظر أساسية، لم يغير براديغم السلطة: إنَّ الانتقال من «استخلاف» (الأب/الملك/الإله) إلى «تمثيل» (إرادة الشعب أو المواطنين) قد ظلَّ حدثًا سطحيًّا لا يمَسُّ إوالية السلطة الهווية. وأفضل أمارَة على ذلك هو تبادل مفهوم «الهوية» بين الدولة القومية التي اخترعته من أجل شرعنة سلطتها على «المواطنين»، وبين الجماعات الدينية التي استولت عليه وجنَّدته؛ من أجل تنشيط نموذج «الخلافة» على «رعاياها» المؤمنين.

بيد أنَّ الجديد هو جيل آخر تمامًا: جيل بلا انتماء هووي جاهز. إنه لا ينتمي أصلاً لا إلى الأمة (بالمعنى الحديث) ولا إلى الملة (بالمعنى الديني). جيل لا ينتمي إلَّا إلى جسمه الحيوي وأدوات بقاءه التكنولوجية الفائقة: طاقته الشبابية المندفعة نحو استعمالات تقنية جدًّا للحياة، وللقدرة على الحياة، والتي طمعت الدولة/الأمة في تطويعها واستعمالها استعمالاً «جماليًّا» لصالحها، ولكن على ما يبدو دون جدوى. حيث كان ديدن الدولة/الأمة الحديثة بعد فشل وعود الاستقلال بالتنمية والديمقراطية، هو إلهاء فئة الشباب إلهاء جماليًّا وتكنولوجيًّا عن دورها الذي اكتشفته الحركات اليسارية في العالم: دور الثورة على نمط الإنتاج وشكل السلطة تحت الدولة الليبرالية الحديثة. وقد تحوَّلت الثقافة إلى عملية إلهاء نسقي للشباب يقطعهم عن نموذج الشاب الثوري الذي نشرته الحركات اليسارية، والاستعاضة عنه بنموذج الشاب/المراهق، طويل الأمد، الذي تدعوه الدولة الهווية إلى مواصلة ألعاب طفولته بطرق أخرى.

هذا الاختزال الجمالي للشباب في مراهقة بلا أفق، هو الذي خلق، على الضدِّ من نوايا الدولة/الأمة، جيلًا من المراهقين القادرين على الرفض الأخلاقي الواسع النطاق، الذي لم يُعدْ مجرد ريبية قاصرة ضد تقنيات الملة، بل تحوَّل إلى تمرُّد معياري وميتافيزيقي وسياسي ما-بعد-حديث ضدَّ شبكة السلطة الاستخلافية للأب/الحاكم/الإله التقليدية.

الفصل الأول

الإبراهيميون والعدم

السيرة الخفية للاستخلاف

توطئة

مَنْ هم «الإبراهيميون»؟ يعترف مؤرخون غربيون بأنَّ عبارة «الأديان الإبراهيمية» مثلها مثل عبارة «أهل الكتاب» هي ذات أصل إسلامي.^١ ذلك أن عبارة «يهودي-مسيحي» المستعملة في الغرب، والتي تكوّنت ما بين ١٨٨٠م و١٩٢٠م، هي لا تغطي المسلمين؛ وكان لا بدَّ من انتظار ١٩٦٠م حتى تصبح صفة «الإبراهيمي» مستساغة، وتضم الطيف المسلم الذي فرضته الهجرة.

لكن استثمار رمزية «إبراهيم» لدى المعاصرين هو قد بدأ في القرن التاسع عشر؛ وبالتالي فإن مصطلح «الديانات الإبراهيمية هو مفهوم حديث»،^٢ حيث نقرأ منذ ١٨١١م عن «الميثاق الإبراهيمي» (the Abrahamic Covenant) الذي يجمع بين المؤمنين في الغرب.^٣ وذلك قبل أن يتحوَّل اسم إبراهيم إلى اصطلاح بحثي لدى المؤرِّخين في الخمسينيات من القرن العشرين، رَسَّخه لويس ماسينيون في مقالة نشرها سنة ١٩٤٩م تحت عنوان

^١ Cf. Gil Anidjar, “‘Once More, Once More’: Derrida, the Arab, the Jew”, in Jacques Derrida, *Acts of Religion*. Edited and with an Introduction by Gil Anidjar (New York and London: Routledge, 2002), p. 3, Note 4.

^٢ Mark Silk, “The Abrahamic Religions as a Modern Concept”, in *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 71 sqq.

^٣ Cf. Daniel Daw, *A Dissertation on the Sinaitic and Abrahamic Covenants* (Hartford: Printed by Peter B. Gleason and Co., 1811), pp. 7, 9, 14, 27, 29–30, and 47.

«الصلوات الثلاث لإبراهيم، أب كل المؤمنين»،^٤ ثم تحولت «الديانات الإبراهيمية» إلى حقل دراسات مستقلة بنفسها.^٥

وهو اهتمام إشكالي رفعه جاك دريدا، انطلاقاً من ماسينيون، إلى رتبة المفهوم التفكيكي في فلسفة الدين: حيث يعتبر أنَّ العنصر «الإبراهيمي» هو شرط فكرة الدين بما هي كذلك؛ ومن ثمَّ إنَّ كل الذين فكروا في أفق هذا النوع من الانتماء هم في تقديره قد عملوا على عنصر إبراهيمي واحد بات اليوم متفجراً.^٦ وبالفعل، فإنه بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١م فقط، إنما انبجست نقاشات جدية^٧ حول إمكانية جمع شتات المنتمين إلى الأديان الكبرى الثلاثة تحت راية «الديانات الإبراهيمية»؛ بحثاً عن أواصر السلام المشتركة روحياً فيما بينهم بوصفهم «وُراثاء إبراهيم»^٨ وعليهم التعاون التأويلي على فهم ما وقع لهم أو فيما بينهم.

ولكن ما هو القاسم المشترك العميق الذي يجمع بين الإبراهيميين؟ يبدو أنَّ أصل كل مقالات الإبراهيميين حول أنفسهم هو طريقة سامية في معالجة مشكلة الموت؛ ولذلك قد لا يكون أخطر اختراع روحي نجح فيه الإبراهيميون هو الله، بل العدم. لا يمكن خلق العالم إلا في أفق حضارة طوّرت مفهوماً مناسباً عن العدم. ومن سفر التكوين إلى القرآن، مروراً بكتابات آباء المسيحية الأوائل، ثمة خيط أنطولوجي مشدود إلى فكرة العدم أخذ مفردات شتى. ومن هناك صارت سردية التوحيد ممكنة برمّتها. إلا أنه لا يمكن إصلاح الانتماء إلى أمم الكتاب إلا بترتيب علاقة جديدة، أي صحية ومناسبة، مع تجربة الموت. ولا يمكن إصلاح معنى الموت إلا في نطاق تفكير روحي استطاع

^٤ Louis Massignon, *Les Trois Prières d'Abraham, Père de Tous les Croyants*, Paris, Éditions du Seuil, 1949, pp. 20–23.

^٥ Cf. Francis E. Peters, *The Children of Abraham* (Princeton: Princeton University Press, 1986); *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Cooperation* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

^٦ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, Op. Cit., pp. 7–11.

^٧ Jacques Derrida, Jürgen Habermas. *Le "Concept" du 11 Septembre. Dialogues à New York* (Octobre–Décembre 2001).

^٨ Jon D. Levenson, *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*. (Princeton University Press, 2012) Chap. 6, pp. 173–214.

إعادة النظر في فكرة العدم. بعد ذلك فقط تصبح فكرة الله مستساغة في أفق البشر؛ أي مفيدة أخلاقياً بالنسبة إلى نوع البشر الذين هم نحن. وعليه، يمكن التمييز بين الحضارات بحسب ما تتوافر عليه من اختراعات روحية حول تجربة الموت باعتبارها بؤرة المعنى الخلفية في كل ثقافة.

لكن العدم يقال على وجوه شتى. مثلاً: إنَّ الحضارات البوذية (الهند والصين واليابان) لم تعرف مفهوم العدم، بل عرفت شيئاً يسمونه «السونيّات» (śūnyatā)؛ أي «الخواء» أو «الفراغ»: فراغ الوجود من ذاته.^٩ كما أنَّ الفلاسفة اليونان لم يعرفوا مفهوم العدم، بل شيئاً يسمونه «اللاموجود» (mê eon) (إنَّ الكائن هو غير بالضرورة، وإنَّ الغير نوع من اللاوجود كما في سفسطائي أفلاطون).^{١٠} وهكذا علينا أن نسأل: كيف وصل الإبراهيميون (أي اليهود والمسيحيون والمسلمون) إلى بلورة مفهوم «العدم» بوصفه المساهمة الميتافيزيقية العليا الخاصة بهم، في إطار النزاع الروحي مع مسألة الموت؟ وهو مقام تأويلي يبدو أنَّ مفهوم هيدغر عن «الكينونة نحو الموت»^{١١} هو الهالة العليا لأفق الفهم الذي يفترضه. وهو غير ممكن التصور في ثقافة غير إبراهيمية.

لا نموت بنفس الدلالة في كل ثقافة. الموت الذي يتمُّ في أفق فكرة «الفراغ» البوذية (أنَّ العالم فراغ) هو يختلف لا محالة عن الموت في نطاق فكرة «اللاوجود» اليونانية (أنَّ أصل الأشياء «الكاوس» أو الفوضى)، كما أنه يختلف بلا ريب عن الموت في أفق معنى «العدم» لدى الإبراهيميين (أنَّ الله خلق العالم من عدم). لنقل مؤقتاً: إنَّ «العدميين» لا يمكن أن يظهروا إلَّا في نطاق حضارة قامت أسسها الروحية العميقة على فكرة «الخلق من عدم». ومن هنا يمكننا أن نبدأ في التمييز بين العدميين الإبراهيميين وبين «الفراغيين» البوذيين و«اللا-وجوديين» الوثنيين اليونان. إنَّ مجتمعات الهند أو الصين أو اليابان يمكن بلا ريب أن تعاني من النمط البشري «الفراغي» لكنها لن تعرف أبداً نمط البشر العدمي

^٩ Melvin E. Miller, "Dwelling in the Emptying Place", in D. Mathers, M. E. Miller, and O. Ando, *Self and No-Self: Continuing the Dialogue between Buddhism and Psychotherapy* (London and New York: Routledge, 2009), pp. 79 sqq.

^{١٠} Cf. Platon, *Le Sophiste*, 253-e-259-a.

^{١١} قارن: مارتن هيدغر، *الكينونة والزمان*. ترجمة فتحي المسكيني، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢م، الفقرات ٤٦-٦٠.

كما يمكن أن يظهر في فلك مجتمعات الكتاب. إنَّ المؤمن الإبراهيمي مثله مثل الملحد الإبراهيمي (أي الذي يظهر في مجتمعات الكتاب) هو كائن «عدمي» وهو يختلف لا محالة عن المؤمن/الملحد البوذي الذي هو كائن «فراغي»، كما يختلف أيضًا عن المؤمن/الملحد اليوناني الذي هو كائن «لا-وجودي».

لكن بيت الداء هو هذا: كيف نصلح تجربة الموت في أفق ثقافة إبراهيمية؟ نقول: بإصلاح فكرة العدم. ولكن كيف نصلح فكرة العدم؟ بأن نؤرخ لها جيدًا بقصد مراجعتها. بلا ريب، لا يمكن أن نواصل الإجابة عن إشكال كهذا بوسائل سردية مغلقة على الكتب المقدسة. ذلك أنَّ الواقعة الكبرى هي أنَّ الإنسانية في عصر التكنولوجيا الفائقة قد غيّرت شطرًا واسعًا من سرديتها العميقة؛ ومن ثَمَّ غيّرت جزءًا حاسمًا من معنى الموت التقليدي. لقد تَمَّت كتابة تاريخ جديد، أي غير ديني، للعالم بل للكون غير المتناهي بشكل يتخطى كل تصورات الشعوب التقليدية عن «العالم» ما دام «الكون» مفهومًا غير تقليدي تمامًا.

لقد عرفت الإنسانية (نعني فكرة الهوية التي بلورها النوع الإنساني حول نفسه منذ آلاف السنين) أطوارًا سردية متميزة بشكل هوي، لكنها تدور كلها حول رهان واحد: إنه رغبة الخلود، نعني ترتيب سردية للانتصار الرمزي على الموت. الخلود هو الإجابة التقليدية التي اخترعتها الإنسانيات المتعاقبة على مشكلة الموت. ويمكن الافتراض بأنَّ الخلود هو أفق المعنى الأساسي الذي حرَّك كل تجارب الموت في أفق النوع الإنساني إلى حدِّ الآن. لكن الإجابة عن مشكلة الخلود/مشكلة الموت لا تتمُّ بنفس الطريقة في كل حقبة. وبإمكان «المؤرخ» (أي «الأنا» العالم في كل حقبة) أن يلاحظ تطورًا في تقنيات الخلود التي يضطر الحيوان البشري أن يخترعها في كل مرة. يتطلب الخلود في كل مرة تقنية تعبير عن العلاقة مع الأبدية كما تتجلى في أفق نوع من البشر. والأبدية اسم لكلِّ أنواع التعالي التي يمكن أن يكتشفها الأنا الروحي لشعب من الشعوب في كلِّ مرة. مثلًا: إنَّ «الآلهة» هي تقنية خلود خاصة بنوع أو جيل من الناس ظهر في حقبة معينة من تاريخ الحيوان البشري. من «يهوه» إلى «الله» مرورًا بكل مفردات الألوهية التي تم تطويرها في سرديات الإبراهيميين، تمَّ تنصيب جهاز التعالي الذي احتاجته تلك الإنسانية (إنسانية الكتاب والكتابين) التي ننتمي إليها إلى حدِّ الآن. لنقل: إنَّ جهاز التعالي هو جهاز ترجمة فقط. هو جهاز ترجمة العلاقة مع الأبدية، والتي تدور عليها كلُّ تجارب الخلود وكل تجارب الموت الخاص، تلك التي كانت بمثابة الخلفية الرمزية العميقة لظهور فكرة العدم في أفق الإبراهيميين في وقتٍ معلوم، ووفق نموٍّ روحي معيَّن بات علينا أن نؤرخ له وليس أن ندافع عنه ضدَّ «الكفار» كأنا متكلمون جُدَد.

إنَّ المفهوم الجامع الذي يختفي وراء كل هذه المسائل والصعوبات هو الاستخلاف. لا معنى لمفردات مثل «الشخص» و«النفس» و«الروح» و«المكلف» ... إلخ في ثقافتنا إلا بالنسبة إلى «الآدميين»؛ أي إلى رهط بشري «يؤمن» بالإله الشخصي، «الخالق» أي الإله الإبراهيمي، نشأ تاريخياً في نطاق الشعوب السامية، وأدى إلى بلورة سيرة محدَّدة جدًّا لنمط السلطة على البشر. ليست فكرة «الخلافة» غير تعبير من جملة تعبيرات أخرى عرفها الإبراهيميون من التوراة إلى القرآن. ويبدو أنَّ فرضية التفكير هنا هي: لا يمكن إصلاح نمط السلطة على «البشر» الذين تمَّ تصنيفهم بوصفهم «آدميين»، وتحول هذا التصنيف إلى هوية أخلاقية لهم طيلة آلاف السنين، إلا بإصلاح تصوراتهم لتجربة الموت، وهو أمر لا يمكن النظر في نواته الروحية إلا بمراجعة أطروحة «الخلق من عدم»^{١٢} التي لئن أخذت أمدًا طويلاً حتى تتكوَّن، فإنها تحوَّلت بنجاعة مرعبة إلى تبرير ميتافيزيقي أخير لعلاقتنا بأنفسنا ولرؤية العالم التي ننتمي إليها.

(١) العدم الإبراهيمي والفراغ البوذي

ما يميِّز الإبراهيميين حقاً هو مفهوم العدم. والعدم يختلف عن «الفراغ» البوذي بشكل مثير. ويبدو أنَّ كلَّ تعاليم البوذية عن الفراغ إنما تدور حول ما يسمُّونه «السُونياتا» أو «السُوناتا». وهي مسألة تجادل فيها البوذيون — بما فيهم بوذا نفسه — طيلة أكثر من ألفي عام.^{١٣} السُونياتا ضرب من الوعي بالفراغ. والسؤال هو: «هل يمكننا أن نسكن في المكان الفارغ من نفسه؟» لكن المحذور الأكبر هو هذا: «لا يمكنك القبض على فراغ الزان من خارج. ينبغي عليك أن تجربته».^{١٤}

الفراغ بوصفه خاصية ما «لا ذات له» (no-self)، بلا هوية ولا ماهية ولا مستقبل؛ لأنه خالٍ من أي طبيعة خاصة؛ ولذلك هو يقال على أنحاء شتى: يمكن أن يكون حالة تأمل أو سمة للأشياء أو نوعاً من الوعي، لكن المعنى العام هو تحرير النفس بواسطة

^{١٢} Cf. G. May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation Out of Nothing' in Early Christian Thought*. (1978) T&T Clarck Ltd., 1994

^{١٣} Melvin E. Miller, "Dwelling in the Emptying Place", Op. Cit., p. 80: "Definitions of Sunyata"

^{١٤} Ibid.

الفراغ. لا نتحرّر إلا بقدر ما نفرغ العالم من أي وجود خاص. أن ننظر إليه بوصفه شيئاً «غير قابل للموضعة» (unobjectifiability).^{١٥}

ومعنى الفراغ ماثوث مثلاً في كلّ نواحي الحياة اليومية اليابانية: في المعمار حيث تكون الأبواب والجدران متحركة لإنتاج «الفضاء»؛ وفي الرسم حيث تكمن قوة الرسم الياباني في جذب الفراغ والقبض عليه كما هو، وتركه مرتجلاً وغير مكتمل: ترك شيء يمكن للمتفرج أن يكمله. وفي الزان والتاوية ينكشف الجمال عندما ينجح المتفرج في إكمال ما ترك غير مكتمل. وجاء في مذهب الدفاع عن النفس: «في هذه الرياضة، على المرء أن يعمل على جذب قوة الخصم وامتصاصها بواسطة عدم المقاومة؛ أي بواسطة الفراغ، وذلك مع المحافظة على قوته الخاصة من أجل القتال النهائي.» وثقافة «الزان» هي تمارين في البحث عن الفراغ واستعماله بشكل مناسب من أجل إنتاج السكينة.

وعلى خلاف ثقافة «الغرب» التي تقوم على قيمة «الامتلاء» و«الممتلئ»، كتقنية تملُّك رسمية، حيث إنّ الفارغ ليس له سمعة طيبة، ومن هنا تم تكريس مبدأ يجري من اليونان إلى ديكارت يقضي بأنّ «الطبيعة تخشى الفراغ»، يعتقد الياباني أنّ ما لا يقوله المرء هو ملح النقاش. وفي تعاليم الزان أنّ التأمل موضوعه هو الفراغ: إنتاج الفراغ الباطني. وحده الفراغ يهيئ مكاناً للقاء مع الآخر، سواء أكان شخصاً أم عالماً.

بيد أنّه إذا كان الفراغ البوذي فضاءً فهو ليس فوضى (مثل اللاموجود اليوناني). الفراغ عنصر من النظام، مقبول ومحمود. وهو ليس ثابتاً، بل هو ما يساعد الأشياء على الحركة؛ ولذلك فإنّ الحرب هي محاصرة الفراغ والسيطرة عليه. الفراغ هنا مصدر معنى. والبوذي ناغارجوناً (١٥٠-٢٥٠) الذي أحدث في الهند مبدأ الفراغ قال إنّ الأشياء «لا هي موجودة ولا هي غير موجودة». بل إنّ الفراغ هو الطبيعية الحقيقية للحياة. والتأمل الروحي ليس له مضمون، بل هو فهم الفراغ في وجودنا. السونيّات تعني خلاء الموجودات والأشياء من ذات أو ماهية سابقة أو لاحقة لها. والقصد هو أنه لا شيء يمتلك سلفاً وجوداً خاصاً به، فقط هو يوجد في علاقته بشيء آخر. هو فراغ في معنى أنه خالٍ من الوجود الخاص أو الذاتي أو الجوهرى: الأشياء لا ذات/ماهية لها.

لكن السونيّات ليست عدماً؛ ومن ثم فإنّ البوذية ليست عدمية كما ظنّ نيتشه الذي نبّه في تصدير جنياولوجيا الأخلاق إلى خطر أن تنقلب الثقافة الأوروبية إلى «بوذية جديدة

^{١٥} Ibid., p. 81

... بوذية أوروبية؛ أي إلى عدمية». لكن البوذية الآسيوية هي مذهب شرقي في الفراغ. وهو «غير غربي» تمامًا، نعني ليس يونانيًا ولا إبراهيميًا. إنَّ الراهب البوذي ليس فيلسوفًا (ليس له قول في غيرية اللاوجود)؛ وهو ليس نبيًا (ليس له كتاب مقدَّس في الخلق من العدم)؛ بل هو حكيم الفراغ.

والفراغ البوذي ليس مجرد «تعلق» بين الأشياء كما يفهم العقل الغربي؛ بل هو حدس لمستوى من الحياة علينا اختراعه. جاء في بعض نصوص البوذية: «الفراغ هو شكل والشكل هو الفراغ».^{١٦} وبهذا المعنى، فإنَّ العالم برمَّته ضرب من الفراغ. إنَّ الفراغ البوذي معناه غياب الاتصال الواقعي الثنائي بين كيانين منفصلين هما «الإنسان» و«العالم»، بين «الشخص» و«الشيء». فإنَّ الإنسان البوذي مثله مثل العالم ليس له وجود «في ذاته». وتعلم البوذية أنَّ الأشياء من حبة الرمل إلى جملة الكون هي فارغة. والفراغ فيها له معنى محدد: هي فارغة من «نفسها» أي من وجود خاص بها، ثابت وباطني ومستقل برأسه. إنَّ الفراغ البوذي هو فراغ من الذات، من ادِّعاءات السيطرة على أيَّ شيء. والأشياء لا وجود لها إلا اسمًا فقط. فالفراغ يكتنفها من الداخل (من جهة الذات) ومن الخارج (من جهة الموضوع). والفراغ نفسه ليس موضوعًا لذاته، بل هو يوجد بشكل فقاقيعي؛ والفراغ حجاب (المايا) لكنه لا يحجب شيئًا؛ ولذلك فالحرية القصوى (الزيفانا) ممكنة لأنَّ الوجود فارغ واللاوجود فارغ، ونحن لسنا مختلفين عن المطلق. وخواطر النفس مثل العصافير: تعبر سماء روحك ولا تترك أثرًا.

(٢) سرديّة العدم الإبراهيمي ١: «توهو وبوهو» التوراتي

نقرأ في مفتاح سفر التكوين: «في البدء خلق الله السموات والأرض، وإذ كانت الأرض مشوشة ومقفرة (توهو وبوهو)» (١: ١-٢) أو في ترجمة أخرى: «في البدء خلق الله السموات والأرض. كانت الأرض قاحلةً وفارغةً».

إنَّ العبارة التي تهمننا هنا هي «مشوشة ومقفرة» أو «قاحلة وفارغة»: فهي مدار نزاعات تأويلية خطيرة. ونكتة النزاع تنصرف حسب الترجمة المقترحة من العبرية إلى لغة أخرى، وأولها بلا ريب هي اليونانية. ذلك أنَّ ترجمة العهد القديم من العبرية إلى اليونانية — (وهو ما سُمِّي الترجمة السبعينية) حوالي ٢٧٠ قبل الميلاد بطلب من بطليموس

^{١٦} Ibid., p. 79.

الثاني (توفي سنة ٢٤٦ ق.م.) الذي هو ملك فرعوني حاول التوفيق بين الحضارة اليونانية والحضارة المصرية، إنما كانت بمثابة حدث ميتافيزيقي وسياسي من الطراز الكبير، ليس فقط على صعيد روحي، بل على مستوى التحول الجذري للتقليد الإبراهيمي لاحقاً، نعني بالنسبة إلى تشكُّل فكرة الإنسانية «الغربية» بعامة.

إن اللفظة العبرية في المقطع المشار إليه هي «توهو وبوهو» (Tohu-va-Bohu). «tohu» (תְּהוֹ) أي بلا شكل؛ و«bohu» (בְּהוֹ) أي خالية، فارغة. وهي عبارة مركبة من لفظين مشتقين من جذرين غير قياسيين، وتنطوي على معاني انعدام الشكل والشواش والفراغ والخلاء وعدم التمايز.

وقد تمَّت ترجمتها إلى اليونانية في معنى «غير مرئية، غير مشكَّلة وغير منظَّمة، غير معدَّة» (aoratos kai akataskeuastos). وهو ما أخذت به الترجمات اللاتينية (inanis et vacua) التي أخذت تظهر ما بين القرنين الثاني والرابع بعد الميلاد، والتي تمَّت أول الأمر عن الترجمة اليونانية. وكان ذلك قراراً تأويلياً يقع تحت تأثير الفلسفة، وخاصة الأفلاطونية التي تذهب إلى أن العالم كان في البداية غير منظَّم، ثم تم تنظيمه وإدخال التناغم والجمال عليه.

والمتصفح لاستعمالات هذه العبارة في العهد القديم يكتشف أنها تقال على معانٍ عدة، ولكن متقاربة: مقفرة، فارغة، موحشة، خربة، قاحلة، صحراء، غير متشكلة، غير مهيأة، فوضى ...

نقرأ في **سفر التثنية**: «وجدتهم في أرض قفر وفي خلاء موحش» (٣٢: ١٠)؛ وفي **سفر صموئيل الأول**: «ولا تحيدوا؛ لأنَّ ذلك هو أتباع الفراغ، وهو لا يفيد ولا ينقذ، ذلك أنَّ الأصنام هي فراغ» (١٢: ٢١)؛ وفي **سفر أيوب**: «فتحيد القوافل عن طريقها، وتوغل في الصحراء/التيه فتهلك» (٦: ١٨)؛ وفي **سفر المزامير**: «يصبُّ الله الهوان على الرؤساء، ويضلهم في فوضى/أرض تيه ليس فيها طريق» (١٠٧: ٤٠)؛ و**سفر إرميا** (المكتوب أصلاً بالآرامية): «ونظرت إلى الأرض: كانت فوضى/كاووس/خربة خاوية» (٤: ٢٣).

والسؤال عندئذٍ هو: ما معنى «خلق» («برأ» في العبرية) عندئذٍ؟ أين أطروحة «الخلق من عدم» في العهد القديم؟^{١٧} إلى أي مدَى يمكن فهم «توهو وبوهو» على أنه يعني «العدم»؟

^{١٧} Cf. Paul Copan and William Lane Craig, *Creation out of Nothing*. Published by Baker Academic, 2005, pp. 29 sqq

علينا الإقرار بأن أطروحة الخلق من عدم ليست موجودة حرفياً في سفر التكوين ولا في أي موضع آخر من العهد القديم أو التوراة العبرانية، لكن من الممكن أن نراها ضمنية في روح الكتاب، وخاصة في دلالة فعل «برأ» في العبرية؛ أي معنى «الخلق» القرآني. وخاصة غياب الإشارة إلى أي نوع من «المادة»، بل «كلمة» الله هي التي تخلق.

لكن ما ينبغي تسجيله هو أن فهمًا جديدًا قد أخذ يتشكل لمعنى الخلق في سفر التكوين: إنه فهم فلسفي يتأول «توهو وبوهو» العبري في معنى «الكاوس» اليوناني. وبدأ القارئ «الغربي» يدخل نبرة جديدة غير عبرية، بل يونانية على النص: أن «الخلق» هو خلق انطلاقاً من «فوضى» سابقة. وهو معنى ترجمة «برأ» العبرية بلفظة «epoiēsen» اليونانية أي «صنع»، وذلك في نطاق تقليد يوناني يعود إلى هزويود (القرن الثامن ق.م.): الذي يتحدث عن «كاوس» الإله السابق على كل العوالم وكل الآلهة. ولكن علينا التنبيه للتو بأن تأويل «توهو وبوهو» العبري، على أنه يعني «كاوس» اليوناني هو مقترح غير مناسب؛ لأنه يفقد المفردة العبرية روحها (أي إن كلمة الله هي التي «تخلق» العالم من عدم)، ويقتصر على حرفيتها ويقرأها بشكل وثني مثل نص بابلي أو يوناني (أن الله «كُون» الأشياء انطلاقاً من تنظيم «الفوضى» السابقة). وكان فولتير في ترجمته للكتاب المقدس هو أول من أعاد اللفظة العبرية «توهو وبوهو» إلى الترجمات الغربية الحديثة سنة ١٧٦٤م. وهو نوع من التنبيه إلى أنه لا توجد لفظة «غربية» (أي من جذر يوناني أو لاتيني) مناسبة للإيفاء بالمفردة العبرية، والأغلب أنها تدور كلها في مساحة المعنى التي ضبطتها الترجمة السبعينية؛ أي الترجمة اليونانية: معنى أن الأرض (كما هو متكرر في الترجمات الإنجليزية المختلفة) كانت «بلا شكل وفارغة» (formless and empty)، مع معانٍ مصرفة في هذا المنحى مثل «خشنة»، «مقفرة»، «خالية»، غير متشكلة ...

بكلمة جامعة: إن «توهو وبوهو» العبري هو إشارة نحو أطروحة الخلق من عدم، لكنها إشارة لا تعبر عنها صراحة، فهي تعبير لا يزال يعول على معجم وثني للإشارة إلى معنى غير وثني، لكن الترجمة السبعينية قد أدخلت نبرة جديدة سُرعت الطريق إلى تلك الأطروحة. وذلك عندما ضحّت معنى «اللاوجود» (mê eon) في لغة العهد القديم حين صار يُقرأ باللغة اليونانية. وصار الخلق لا يعني كلمة «كن فيكون» بل صنع الأشياء «انطلاقاً من اللاوجود». إن النص الإبراهيمي قد تم ضخه في اللغة الغربية الكبرى — أي اليونانية — بوصفه قابلاً للفهم في معجم الوثنيين: عندئذ تم ترجمة الـ «توهو وبوهو» العبراني

في «مي أون» اليوناني، وانتقلنا من سيرة «إلوهيم» الخالق بواسطة كلمة «كن» إلى تدبير «زوس» الصانع الذي ينظم «الكاوس».

علينا أن نلمس التقدم الضئيل ولكن المتين من معنى «توهو وبوهو» العبري (الوصف الوثني للخلاء أو للصحراء) إلى «اللاموجود» اليوناني (الذي ينجح في جوهره «النفى» وتحويله إلى مقام أنطولوجي كما نرى ذلك من قصيدة بارمنيدس إلى محاوره السفسطائي).

إلا أنه ثمة معطى لا بدّ من التعرض له في هذا الطور من البحث: أن فكرة «الخلق من عدم» لئن كانت غريبة عن أسفار العهد القديم المعترف بها في التوراة العبرانية؛ فهي قد وجدت طريقها إلى كتاب أسفار العهد القديم في فترة متأخرة من تاريخ اليهودية، ونعني بالتحديد في القرن الثاني قبل الميلاد، في سفر المكابيين الثاني، (المكتوب على الأغلب حوالي سنة ١٢٤ قبل الميلاد وباللغة اليونانية مباشرة، وهو سفر غير معترف به في التقاليد اليهودية)، حيث نقرأ قصة أم مؤمنة ترى أبناءها السبعة تُسلخ جلود رءوسهم وتُجذع أطرافهم أمام عيون إخوتهم، وهي تحثهم على أن يموتوا بشجاعة:

«انظر، يا ولدي، إلى السماء والأرض، وإذا رأيت كل ما فيهما فاعلم أن الله صنع الجميع من عدم، وكذلك وُجد جنس البشر.» (٢٨: ٧)

هذه الترجمة تحتوي على تأويل بعيد علينا أن نورّخ له: إنّ المفردة المستعملة في هذا السفر ليست «من عدم» كما نقرأ اليوم، بل «من اللاموجود»، أو «ليس من الموجودات» (οὐκ ἔστιν οὐκ ἔστιν) انطلاقاً من الترجمة اليونانية. وهو ما أعطى في اللاتينية لاحقاً عبارة «creatio ex nihilo» الشهيرة، «الخلق من عدم» في مقابل «الخلق من مادة» (creatio ex materia). ومع ذلك، فإن الباحثين يُنبّهون إلى أنّ أطروحة «الخلق من عدم» تبقى غريبة عن المعجم العبراني، ولن تتشكّل إلا حوالي سنة ٢٠٠ بعد الميلاد. فإن الأم المكابية لم تطرح «مفهوم» «الخلق من عدم، بل إنّ كلامها يظلّ في حدود الخطاب الدعوي عن آداب الشهداء. إن المؤمن اليهودي هو الذي يكتب هنا باللغة اليونانية عن تجربة الاستشهاد الغريبة عن معجم المجد الوثني: يكتب ضد اليونان الذين يريدون قَرُضَ آلهتهم الوثنية على اليهود، حتى يتركوا الإله الإبراهيمي. وكان أقصى وصية ترفعها الأم المكابية لأبنائها الشهداء هو التذكير بأن الله قد خلق كل شيء مما لا يمكن لليوناني أن يفهمه، ولا لليونانية أن تقوله إلا تحت عبارة «اللاوجود».

سردية العدم الإبراهيمي ٢: أطروحة «الخلق من عدم» (Creatio ex Nihilo) المسيحية

كما في سرديات المصريين والبابليين، كانت سردية الماء قد لعبت أيضاً في نصوص العهد القديم دوراً أساسياً في بلورة فكرة خلق العالم. لكن شيئاً جديداً قد أتى به سفر التكوين الإبراهيمي؛ فهو «قد أعطى أولوية للمكر الإلهي على القوة التكوينية للمياه».^{١٨} إنَّ التوراة العبرانية لئن كانت تثبت القدرة اللامتناهية للإله الخالق، فقد كانت صامتة حول المعنى الدقيق لخلق العالم: كان فعلُ الخلق أهمَّ من المادة التي خُلِق منها العالم. وبعد الترجمة السبعينية التي أنطقت التوراة العبرانية باللسان اليوناني حوالي سنة ٢٧٠ قبل الميلاد، ظهر يهود مُهلِّنون (hellenized Jews) مستعدون للقبول بالتعاليم اليونانية عن مفهوم المادة، ودوره الأساسي في أي تخريج لفكرة الخلق.^{١٩} ففي سفر الحكمة المعروف بعنوان «حكمة سليمان» (وهو سفر يخمّن المؤرخون أنَّ تاريخ كتابته يعود إلى عهد كاليغولا ٣٧-٤١ بعد الميلاد)،^{٢٠} جاء ما يلي:

«ولم يكن صعباً على يدك القدرة على كلِّ شيء، التي صنعت العالم من مادة غير مصورة (ἐξ ἀμόρφου ὕλης)، أن تبعث عليهم جمّاً من الأدبَاب أو الأسود الباسلة.» (١١: ١٧)

هذا الموقف القابل لمذهب اليونانيين في الخلق من مادة غير مصوّرة أو غير مشكّلة؛ قد كان سائداً حتى القرن الثاني بعد الميلاد، ونجده مستقراً لدى كتّاب وفلاسفة يهود آخرين، كما هو الحال خاصّة لدى فيلون اليهودي، الذي انتهت مسيرته على الأغلب حوالي

J. Noel Hubler, *Creatio ex Nihilo: Matter, Creation, and the Body in Classical* ^{١٨}
and Christian Philosophy through Aquinas. A Dissertation in Religious Studies. Univer-
sity of Pennsylvania, 1995. [https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=](https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2119&context=edissertations)
2119&context=edissertations 08/07/2018, p. 79: "However, in contrast to both Egypt
.and Babylon, Genesis prioritizes the art of God over the generative power of waters"

.Ibid., pp. 89 sqq ^{١٩}

David Winston, *The Wisdom of Solomon*, Anchor Bible Series, Garden City, NY, Dou- ^{٢٠}
bleday, 1979, p. 3

سنة ٤٠ ميلادية، والذي فُكّر في مفردات أفلاطون عن مقولة «الوعاء» الذي يحوي الموجود، إلا أنه كان يفهم معنى «المادة» فهمًا رواقياً بوصفها «مبدأً منفعلًا» مقابل العقل بما هو «مبدأً فعال».^{٢١}

بيد أنه في النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد،^{٢٢} وعلى نحو لا يجد أصلًا حقيقياً له، لا في العهد القديم ولا في التأويل اليهودي له، ودون أي مرتكز يشهد له في نصوص العهد الجديد، إنما ظهرت فجأةً أطروحة الخلق من عدم باعتبارها موقفًا يمكن تبنيّه لاهوتياً والدفاع عنه. إنه موقف قد اتّخذّه لاهوتيون مدافعون عن المسيحية (apologists) في أواخر القرن الثاني من قبيل تاتيان السوري (Tatian، ت: ١٧٣م) وثاوفيلوس الأنطاكي (Theophilus، ت: ١٨٥م)، ثم طوّره جيل لاحق من اللاهوتيين مثل إرينايوس (Irenaeus، ت: ٢٠٢م) وترتوليان الآتي من قرطاج الرومانية، والذي عدّ أبّ المسيحية اللاتينية (Tertullian، ت: ٢٤٠م) وأوريجانون (Origen، ت: ٢٥٤م).^{٢٣}

هذا الجيل من الكتّاب المسيحيين الأوائل هو الذي رسم وطوّر أطروحة الخلق من عدم، التي أعطت للمعنى الإبراهيمي لفكرة الخلق، وخاصة لفهوم الإله الخالق، كل هالتها. لا ينبغي التعامل مع أطروحة الخلق من عدم، وكأنها مواصلة تأويلية لسفر التكوين العبراني بشكل يعبر العهد الجديد المسيحي إلى حدّ القرآن المحمدي. بل علينا أن نقرأها بوصفها تجديدًا فظيلاً في التقليد الإبراهيمي. وعلينا أن نورّخ لها بشكل مناسب؛ وذلك لما تنطوي عليه من دور استراتيجي مهيب في بلورة معنى الاستخلاف، وعلاقتنا بسردية الموت في تراثنا العميق، نعني ادعاء الإنسان الديني أنه يستطيع أن يمارس نوعاً من التعالي اللاهوتي على موته وعلى غيره من البشر، بقوة استثنائية يقتبسها من إيمانه بالإله الشخصي للإبراهيميين، ذاك الذي يستمدُّ ماهيته من القدرة غير المتناهية على الخلق من عدم. وعلينا أن نسأل: ما الحاجة الروحية أو الفكرية التي دعت المسيحيين الأوائل، وبالتحديد في النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد، إلى افتراع فكرة الخلق من عدم؟ يقول أحد الباحثين

^{٢١} J. Noel Hubler, *Creatio ex Nihilo*. Op. Cit., pp. 91–95.

^{٢٢} Gerhard May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, Edinburgh, Clark, 1994.

^{٢٣} Noel Hubler, *Creatio ex Nihilo*. Op. Cit., pp. 102 sqq.

بهذا الصدد: «Creatio ex nihilo» يمكن أن تُفسَّر كأفضل ما يكون باعتبارها دفاعاً عن الجزء الأكثر جدلاً من البشارة (kerygma) المسيحية، نعني البعث من الموت.^{٢٤} إنَّ أول مُشكلٍ تثيره فكرة البعث المسيحي هو تعارضها المطلق مع مفهوم الموت، كما حدَّه الفلاسفة اليونان: لا يمكن مادة هي وعاء للكون والفساد أن تصبح مقرّاً لإيواء كائن إلهي. ومن ثَمَّ فإنَّ الحلَّ هو إما التنازل للعقل اليوناني والقبول بأنَّ البعث لم يكن جسديّاً، كما فعل بعض الغنوصيين، وإما تغيير ماهية العقل البشري والبحث عنه في مكان آخر؛ بحيث يمكن أن يقبل بأنَّ البعث قد كان بعث الجسد، وليس فقط بعث الروح. وهو ما فعله تاتيان وثاوفيلوس اللذان حوَّلا أطروحة الخلق من عدم إلى سلاح لإثبات معنى البعث بعد الموت ومهاجمة القول اليوناني بالخلق من مادة غير مصوَّرة،^{٢٥} ولكن خاصة من أجل الدفاع عن فكرة إله خالق يذهب في الحرية إلى أبعد ممَّا تسمح به مقولة السببية في الفلسفة اليونانية،^{٢٦} وذلك مع الإقرار بأنَّ الكتاب المقدَّس برمَّته لا يتطلَّب أطروحة الخلق من عدم،^{٢٧} وأنَّ العهد الجديد لا يقرِّر إلا أنَّ الخلق يدين بنفسه إلى «الكلمة» (λόγος) وهو خاضع لها وحدها.^{٢٨}

ويبدو لمؤرخي الأديان أن تاتيان السوري هو أول من قال بأنَّ المادة نفسها مخلوقة من طرف الله. وهو قولٌ سوف يتحوَّل إلى عقيدةٍ حول الكتاب المقدَّس بقدر ما سينجح المسيحيون في بلورة تفكير خاص بهم في مساجلاتٍ مطردةٍ مع المذاهب الفلسفية المعاصرة لهم،^{٢٩} لكنَّ المسيحيين ربما لم يأتوا إلى فرضية الخلق من عدم إلاَّ لتفسير مفارقة الإله

^{٢٤} Ibid., p. 102: "Creatio ex Nihilo can best be explained as a defense of the most controversial part of the Christian kerygma, the resurrection of the dead"

^{٢٥} Ibid., p. 103

^{٢٦} Gerhard May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, Op. Cit., p. 2

^{٢٧} Ibid., p. 24

^{٢٨} Ibid., p. 29

^{٢٩} Ibid., p. 150: "Tatian is the first Christian theologian known to us who expressly advanced the proposition that matter was produced by God. We are concerned here with an idea which sooner or later had to be drawn from the biblical belief in creation, as soon as Christian thought engaged in a critical debate with the philosophical doctrine of principles"

الذي له جسد، ولا سيما مسألة البعث من بين الأموات.^{٢٠} هذا يعني أنَّ نصوص العهد الجديد تخلو هي الأخرى من أطروحة الخلق من عدم، وأنها تالية عليها، بل هي قد ظَلَّت في بعض جوانبها حبيسة التقاليد الشرقية في تفسير الخلق بواسطة سردية المياه،^{٢١} كما نقرأ ذلك في رسالة بطرس الثانية:

«إنهم يتناسون، عمدًا، أنه بكلمةٍ أمرٍ من الله وُجِدَت السموات منذ القديم، وتكونت الأرض من الماء وبالماء. وبكلمةٍ منه أيضًا، دُمِّر العالم الذي كان موجودًا في ذلك الزمان، إذ فاض الماء عليه.» (٣: ٥)

كل حديث عن أطروحة الخلق من عدم في نصوص العهد الجديد هي تخريجات واستنباطات، ولكن لا نعثر على قول فصل يقطع مع تقاليد سفر التكوين.^{٢٢} وأول استنباط هو فهم كلمة «كُنْ» (Fiat lux، Γενηθήτω φῶς، ليكن نور) أي التكوين بواسطة الكلمة، على أنها تعني الخلق من عدم. وأفضل مثال على ذلك من أعمال المعاصرين هو تأويل رودولف بولتمان الذي قرأ العبارة في إنجيل يوحنا (١: ١-٣؛ وكذلك ١٧: ٢٤) على أنها تعني الخلق من عدم. وفي المقطع الأول لا نقرأ سوى هذه الجملة: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله. وكان الكلمة هو الله. هو كان في البدء عند الله. به تكوّن كل شيء، وبغيره لم يتكوّن أي شيء مما تكوّن.» وهذا التأويل هو حسب أحد الباحثين مجرد إسقاط أنثروبولوجي.^{٢٣}

وهو معنًى قد تمت محاولة استنباطه أيضًا من الرسالة إلى العبرانيين: «وعن طريق الإيمان، ندرك أنَّ العالم كله قد خرج إلى الوجود بكلمةٍ أمرٍ من الله. إنَّ عالمنا المنظور قد تكوّن من أمور غير منظورة» (١١: ٣). لكن الخلق انطلاقًا ممّا هو «غير منظور» أو

^{٢٠} Jonathan Goldstein, "Creatio ex Nihilo: Recantations and Restatements", in *Journal of Jewish Studies* 38 (1987), No. 2, pp. 187–194.

^{٢١} J. Noel Hubler, *Creatio ex Nihilo*. Op. Cit., p. 107.

^{٢٢} Ibid.

^{٢٣} Robert Kysar, *Voyages with John: Charting the Fourth Gospel*. Baylor University Press, Waco, Texas, 2005, pp. 12–15.

«غير ظاهر» هو مصطلح مريح بالنسبة إلى تقليد أفلاطوني أو رواقى؛ لأنه يشير إلى مادة بلا صفات.^{٣٤} نحن لا نزال أمام نصوص تقبل فكرة الخلق من مادة وليس من عدم. أمّا الإطار الأطلوحي الخفي الذي يحكم أطروحة «الخلق من مادة» (*creatio ex materia*) فهو لا يزال بلا ريب مفهوم «اللاموجود» كما ضبطه اليونان في قصيدة برمنيدس. وهذا ساطع — على سبيل المثال — في رسائل بولس، كما نرى ذلك في الرسالة إلى أهل رومية:

«كما قد كُتِب: «إني جعلتك أباً لأمم كثيرة». (إنه أب لنا) في نظر الله الذي آمن به، والذي يُحيي الموتى ويستدعي إلى الوجود مما كان غير موجود.»
(١٧: ٤)

ثمة مسافة مفهومية لا يزال يجب قطعها من أطروحة الخلق «من غير الموجود» (*ek mê ontos*) إلى أطروحة الخلق «من عدم» (*ex nihilo*). كان القرن الأول الميلادي والنصف الأول من القرن الثاني، بمثابة مرحلة وسيطة دشنت ورشة تدريبية لإعادة تأويل معنى «التكوين» في مفردات أفلاطونية، تقول بفكرة «الخلق من مادة» سابقة وغير متشكّلة. حيث يقول جوستينوس النابلسي أو جوستينوس الشهيد^{٣٥} في مصنّفه الأبولوجيا الأولى للمسيحيين (المكتوب ما بين سنة ١٥٣ و١٦١): «ولقد علمنا أن الله في البدء لأن وجوده خير، هو قد أخرج العالم من المادة التي لا صورة لها من أجل الإنسان».^{٣٦} وهي مصطلحات أفلاطونية تماماً إلا أن جوستينوس يفترض أن أفلاطون نفسه قد اقتبسها هو بدوره من سفر التكوين.^{٣٧}

كان لا بدّ إذن من انتظار النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد، حتى تتبلور أطروحة الخلق من عدم بشكل صريح لدى تاتيان الذي ذهب إلى مدى أبعد من أستاذه جوستينوس، وطرح «استعمالها بمثابة تبرير لانبعاث الميت»^{٣٨} من القبر. وصار ممكناً

^{٣٤} J. Noel Hubler, *Creatio ex Nihilo*. Op. Cit., p. 108

^{٣٥} Justin de Naplouse ou Justin Martyr (100–165)

^{٣٦} Justin, *Apologies*. Texte grec et Traduction. Paris, 1904. Première apologie, X, 2, p. 17

^{٣٧} Ibid., LIX, 1–6, pp. 123–125

^{٣٨} J. Noel Hubler, *Creatio ex Nihilo*. Op. Cit., p. 114

الربط عندئذٍ بين مسألتَي الخلق والبعث، حيث تنبثق حدّة العلاقة المشتبكة بين العدم والموت، بين الخلق من عدم والبعث من الموت. لكنّ الرهان بلا ريب لم يكن فلسفياً، بل كان يتعلّق بمسألة حارقة هي تفسير طبيعة المسيح الذي تقرّر معناه بوصفه «ابن الله» الذي وُلد بلا أب، وصُلِبَ وانبعث من بين الأموات. وهذه مفارقات لم تكن الفلسفة اليونانية قادرةً على توفير إطار اصطلاحى ملائم لفهمها من الداخل.

ولذلك كان أول مطلب طرحه تاتيان هو إثبات «قدم الله»، أو معنى كونه خارج الزمان؛ أي «لا بدء له» (ἀρχος)، وهو «بدء لكل شيء»؛ لكونه معنى مقوّمًا لمقولة «البشارة»، وهو معنى يتناقض مع القول الرواقي عن الله والمادة بوصفهما مبدئين اثنين. ولا مخرج من صعوبة كهذه إلّا بالدفاع عن إله يوجد وحده بالكلية، ويكون قادرًا على خَلْق المادة نفسها. وبذلك كان تاتيان أول من قال تاريخياً بأطروحة الخلق من عدم.^{٣٩} وإن كان ثمة من ينسب أول استعمال لهذه الأطروحة إلى ترتوليان.^{٤٠}

يقول تاتيان: «وذلك أنّ المادة ليست، مثل الله، بلا بداية؛ ولا هي، من حيث هي بلا بداية، تملك قوةً مساوية لقوة الله؛ إنها مخلوقة، وليست منتجة من قبل أي موجود آخر، بل هي قد حُمِلت إلى الوجود من قبل صانع كل شيء وحده».^{٤١} ليس من الصدفة أنّ قول تاتيان في إثبات أنّ المادة مخلوقة وأنّ الله لا يخلق من مادة؛ قد جاء في كتاب عنوانه «إلى اليونانيين» (πρὸς Ἑλλήνας): لم يكن يمكن توجيه معركة التحرر من مفردات الأنطولوجيا اليونانية إلّا إلى اليونانيين. ومن المثير أنّ تاتيان يفتتح خطابه بدعوة اليونانيين إلى التواضع أمام الأمم «البربرية» التي اقتبسوا منها كل شيء يفتخرون به، قائلاً لهم مخاطباً: «هل ثمة واحدة من مؤسساتكم لا تدينون بها في الأصل إلى البرابرة؟»^{٤٢} الفلك من البابليين، والسحر من الفرس، والهندسة من المصريين، والكتابة من الفينيقيين ... إلخ، ثم يسرع إلى التخرّص على الفلاسفة اليونان مثل ديوجان الذي عاش في برميل ومات بسبب أكله أخطبوطاً نيئاً، أو أفلاطون الذي بيع في سوق النخاسة،

^{٣٩} Ibid., p. 118.

^{٤٠} Gerhard May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early*

Christian Thought, Op. Cit., p. 137.

^{٤١} Tatiens, *Discours aux Grecs*. Paris, 1902, Chap. V.

^{٤٢} Ibid., Chap. 1.

أو أرسطو الذي تملّق الإسكندر الفتى المعتوه وقال بأنّ الله لا يعلم ما دون فلك القمر ... إلخ.^{٤٣} كان تاتيان — في صيغة مثيرة من النزعة «الديكولوجية» — يدافع عن حقّ البرابرة في إنشاء مؤسسات خاصة بهم، وخاصة عن حقّهم في الإيمان بما لا يمكن للفلسفة اليونانية أن تقولوه، أو تُبرهن عليه.

قال: «أيها اليونانيون، لماذا تصنعون من اختلاف المؤسسات سلاحًا وتصوّبونه ضدّنا، كأننا في حلبة ملاكمة في الإلياذة (pugilat)؟ لماذا تكرهونني مثل مجرم خطير لمجرد أنني لا أريد أن أتوافق مع عادات البعض؟ ... أنا أعرف ما معنى العبودية؛ وذلك أنه ينبغي تكريم الناس طبقًا لطبيعة البشر، ولكنّ الله هو وحده الذي يجب أن أخشاه. الله الذي هو غير منظور لأعين البشر، الذي لا حيلة لهم في إدراكه ... إنّ إلهنا لا بداية له في الزمان، فهو وحده البداية، وهو نفسه بداية كل شيء. إن الله روح؛ وليس هو بمحايت للمادة، بل هو الخالق لأرواح المادة وخالق الصور التي فيها ... نحن نعرفه بخلقه، وبأثاره نحن نتصور قدرته غير المرئية. وأنا لا أريد أن أعبد مخلوقاته، التي صنعها من أجلنا.»^{٤٤}

نحن أمام تحرّر مختلف التعبيرات: فبعد التحرّر الأنطولوجي من التصور الفلسفي للخلق من مادة، أقدم تاتيان على تحرّر هووي من كبرياء اليونانيين باختلافهم، وتوجّ ذلك بتحرر أعلى رتبة هو التحرر الروحي من المفهوم اليوناني للألوهية. وأقوى تعبير علينا ذكره هنا هو إدخال مفهوم «الروح» الذي هو توقيع إبراهيمي تمامًا، يقطع المسافة التي يربتك أمامها الفلاسفة، تلك التي تفصل معنى «النفس» (ψυχή) الوثنية عن «الروح» (Πνεῦμα) التوحيدي. وبهذه العدة أقدم تاتيان على الدفاع عن فكرة البعث بعد الموت التي هي ترجمة تفصيلية لأطروحة الخلق من عدم.

إنه لا يمكن (حسب العقل اليوناني الأفلاطوني أو الرواقي) أن نتصوّر البعث الشخصي للجسد بعد موته، إلا إذا قبلنا بفكرة الخلق من عدم. كان هذا أمرًا محذورًا تمامًا بالنسبة إلى اليونانيين؛ ولذلك فإنّ المسيحية لم تكن ممكنةً بوسائل الفلسفة اليونانية، على الرغم من أنّ لغة الكتابة والترجمة للنصوص المقدسة قد كانت هي اليونانية. وكان ذلك بمثابة تمرين رائع على معنى الخلق من عدم: لقد نجح المسيحيون في خلق لغة يونانية خاصة بهم

^{٤٣} Ibid., Chap. 2

^{٤٤} Ibid., Chap. 4

بإمكانها خَلَقَ أطروحات وأفكار غير يونانية تمامًا، نعني غير أفلاطونية أو غير رواقية؛ فاللغة لم تكن حاجزًا أبدًا، بل كانت ورشةً للتمرين على الانتماء إلى ثقافة لم توجد بعد.^{٤٥} لقد عاد تاتيان إلى فكرة **سفر التكوين** عن «البدء»، لكنه نقل معنى «كن» من البداية في الزمان إلى البداية في «الكلمة» أو في «اللوغوس». الخلق هو «قوة الكلمة» (λόγου δύναμις)، وليس مباشرة «المادة» من قبل «الصانع». ولأن الكلمة هي أول ما يخرج من الله، فإن الكلمة كانت ولا شيء معها، فالخلق لاحقٌ على وجودها. ويقيم تاتيان توازيًا مثيرًا بين الخلق والكلام: إِنَّ الخلق الإلهي هو فعل كلامي محض. كل مادة مخلوقة هي نطق أو تعبير (proballo, προβάλλω) في معنى نمو البذرة أو الورقة أو الانبثاق، وهو لفظ ورد في نصوص العهد الجديد.^{٤٥}

وبهذا المعنى فقط — أن الخلق محض كلمة — كان الله «وحيدًا». إن توحده الأصلي السابق على الخلق شرطٌ لبلورة فكرة الخلق من عدم. ويلجأ تاتيان هنا إلى استعارة المشعل: مشعل واحد يمكن أن نقتبس منه نيرانًا عدّة، كذلك كلٌّ مَنْ ينطق بالكلمة فهو يقتبس من خلقه. إن الوجود مثل اقتباس النار من مشعل واحد سابق وأصلي ووحيد. وهذا المشعل لا يدين لأحد ولا لأي شيء بشيء. وهنا بالتحديد يصبح الدفاع عن إمكانية البعث من الموت ممكنًا بوسائل جديدة.

قال: «وكما أنني لم أكن قبل أن أولد، وكنت أجهل مَنْ يجب أن أكون ... وكما أنني، بعد أن وُلدت، أنا آمنت بوجودي بمقتضى ولادتي، كذلك، أنا الذي ولدت، والذي بسبب موتي لن أكون ولا أحد سيراني بعد، أنا سوف أكون من جديد، تمامًا كما وُلدت بعد زمن فيه لم أكن موجودًا. وإذا ما أحرقت النار جسدي البائس، أو وضعت في نهر أو في بحر، أو مزقت الحيوانات المفترسة أشلائي، فإنني أمانة (dépot) في مخزن سيد موسر. والفقير — أي الذي لا إله له (θεός) — لا يعرف هذه الأمانة، لكن الله، مولاي وسيدي، متى شاء ذلك، فهو سوف يرمم الشخص (ὑπόστασις) الذي لا يراه إلا هو وحده ويعيده حالته الأولى.»^{٤٦}

كان القصد من أطروحة الخلق من عدم — إذن — هو تحرير الله المسيحي من سطوة الأنطولوجيا اليونانية، التي حرمتها من أقدم صفاته: أن يخلق بشكل حرّ، وكان لا بدّ

^{٤٥} إنجيل لوقا، ٢١: ٣٠ (في معنى «أورقت» الأشجار): أعمال الرسل، ١٩: ٣٣ (في معنى «الدفع» نحو الأمام).

^{٤٦} Ibid., Chap. VI

بذلك أن يكون سابقاً على مادة العالم بل خالقاً لها، ولكن بيت القصيد في كل ذلك لم يكن الله بمجرده، بل كان لب المسألة هو بلورة سياق يجعل فهم طبيعة المسيح، فهم طبيعة الكلمة، أمراً ممكناً. كان ثمة رؤية جديدة للعالم تحتاج إلى تبرير روحي، حتى ولو لم يكن تبريراً ميتافيزيقياً على عادة اليونان. كان ثمة حاجة إلى بلورة إنسانية جديدة قادرة على فهم ما وقع والانتماء إليه من الداخل. كان القصد السياسي هو وضع حدٍّ فاصلٍ بلا رجعة بين قدرة الله وقدره البشر: بين من يخلق من مادة ومن يخلق من عدم، بين الأنثروبولوجيا الوثنية واللاهوت التوحيدي. وفي هذا السياق أصبح ممكناً بلورة رابط غير مسبوق بين الحرية والتعالى: إن الله وحده يمكنه أن يكون حرّاً؛ لأنه يمكنه أن يتعالى على مخلوقاته، لكن ذلك لم يكن يمكن تصوره أو الدفاع عنه من دون إقرار أطروحة الخلق من عدم.

وإنه مع ثاوفيلوس (ت: ١٨٣م)^{٤٧} - وهو من البطارقة السريان في أنطاكية، والذي خاض معارك عنيفة دفاعاً عن المسيحية الناشئة ضد الوثنيين اليونان كما ضد اليهود المعاصرين - إنما تبلور خروج مسألة خلق العالم من فلك الكسملوجيا، ودخل إلى أفق اللاهوت، وصار الحديث مستقراً عن الخلق الإلهي من عدم، بناءً على أن الله هو الذي خلق المادة الأولى نفسها.

قال: «إن أفلاطون وتلاميذه يعترفون حقاً بأن ثمة إلهاً غير مخلوق، هو أب وصانع لكل الأشياء، لكنهم يضعون في نفس الوقت مبدئين غير مخلوقين: الله والمادة التي يقول إنها قديمة معه. فإذا كان هذان المبدآن غير مخلوقين بنفس القدر، فإنه ينتج عن ذلك أن الله لم يصنع كل الأشياء وأن هيمنته ليست مطلقة، كما يدعي أصحاب أفلاطون. وفضلاً عن ذلك، إذا كانت المادة غير مخلوقة مثل الله، فهي سوف تكون مساوية له وتكون مثله غير متحركة ... ففي أي شيء سوف تتمثل قدرة الله، إذا كان قد خلق العالم من مادة موجودة سلفاً؟! فلو أعطيتهم لأحد العمال المادة التي هي ضرورية في عمله لصنع لكم كل ما تريدون. أما قدرة الله، فإنما هي في أنه يُخرج كل ما يشاء من الذي لا يكون (ex ouk onton) ... في أنه يُخرج وأخرج من الذي لا يكون كل ما أراد وعلى النحو الذي أراد»^{٤٨}

^{٤٧} J. Noel Hubler, *Creatio ex Nihilo*. Op. Cit., pp. 121 sqq

^{٤٨} St. Theophile d'Antioche, *Les Trois Traités à Autolycus*. Livre Second, IV: "... La puissance de Dieu consiste à tirer du néant tout ce qu'il veut... c'est qu'il tire et qu'il a tiré du néant tout ce qu'il a voulu et de la manière qu'il l'a voulu"

قد نبّه بعض الباحثين إلى فرقٍ لطيف في التعبير عن معنى العدم بين عبارتين تم تداولهما في اللغة اليونانية المستعملة في هذه النصوص، سواء أكانت وثنية أو مسيحية: إنه الاختلاف في الصياغة بين الإشارة إلى أنَّ العالم هو بالنسبة إلى الله من قبيل «غير الموجود» (mē onta, μὴ ὄντα) في معنى اللاوجود أو العدم النسبي الذي توصف بها الأشياء التي تحدث أو تولد بعد أن لم تكن؛ وبين القول بأنَّ الخلق من عدم؛ أي من شيء لم يكن ولا يكون (οὐκ ὄντως, ouk ontos)، في معنى اللاوجود المطلق أو العدم.^{٤٩} إنَّ ما وقع هو القرار التأويلي الذي اتَّخذه دارسون ومؤرخون كبار للنصوص المسيحية بأنَّ يفهموا «الذي لا يكون» على أنه هو المقصود من عبارة ex nihilo التي سادت في النصوص المسيحية اللاتينية؛ أي عبارة «الخلق من عدم». وهو قرار تأويلي وليس تقريراً معرفياً.^{٥٠}

إنَّ الخلق من عدم فكرة لا توجد في نصوص المسيحية قبل أواخر القرن الثاني، وهذا يعني أنَّ أطروحة الخلق من عدم قد ظهرت بشكل صريح، عندما صار الخلق مسألة لاهوتية صرفة، ولم تعد تدين بمفرداتها إلى الجدل الكسمولوجي على طريقة اليونان. ولأول مرة طُرح السؤال بشكل محض عن الله بوصفه خالقاً وليس بوصفه «صانعاً» (δημιουργός, démiourgos)، بالمعنى الأفلاطوني الذي هيمن على مفهوم الله منذ محاوره **طيمائوس** (المكتوبة حوالي ٣٦٠ قبل الميلاد)، لكنَّ الظهور المفاجئ لأطروحة الخلق من عدم حوالي سنة ١٨٠م في نصوص تاتيان السوري وثاوفيلوس الأنطاكي؛ هو قرار لاهوتي تمخَّض عن جدل عنيف مع الرواقيين، وخاصة مع الأفلاطونيين المعتدلين. وكان ذلك بمثابة نتيجة فلسفية^{٥١} لجدل في مسألة بعينها هي التصور الأفلاطوني المعتدل لمفهوم الإله المكتفي بذاته.^{٥٢}

عند هذه العتبة وقع تغَيُّر جذري في إشكالية التكوين/الخلق التوحيدية، عندما دخل مفهوم «العدم» بوصفه مفهوماً صريحاً ومركزياً. وهذا خطٌّ سوف يستمر مع مجيء القرآن، ثم مع أسئلة علم الكلام حول حقيقة العدم، وهو تساؤل سوف يظل حياً يقضُّ

Blake T. Ostler, "Out of Nothing: A History of Creation *Ex Nihilo* in Early Christian Thought", in FARMS Review 17/2 (2005), pp. 264 sq

.Ibid., p. 266 ^{٥٠}

.Ibid., p. 319 ^{٥١}

J. Noel Hubler, *Creatio ex Nihilo*. Op. Cit., pp. 123 sq ^{٥٢}

مضجع الفلاسفة واللاهوتيين إلى تخوم الفلسفة المعاصرة من هيغل إلى دريدا، لكنه في كل المرات هو قرار نظري ينبثق من نزاع تأويلي تحركه إوالية سياسية خفية، هي العلاقة الهشّة والمركّبة بين تقنيات الاستخلاف (أو مواصلة الله بوسائل بشرية)، وتأويلات العلاقة مع الموت، بوصفه الأفق المعياري الداخلي لكل أنواع الحرية. فحين يكتشف الإنسان أنه حرٌّ إزاء موته تصبح كل تجارب الله ممكنة.

الفصل الثاني

العالم ليس كافيًا أو في سياسات التعالي

بناء الإشكال

في أواسط الألفية الأولى قبل الميلاد، أخذ اليونان طريقًا وثنية نحو تحديد «ماهية» الموجود، واعتبار ذلك نمط «سياسة الحقيقة» المناسب لبلورة نوع من الحضور في «الكسموس» يكون لائقًا بهم من حيث هم «حيوانات مدنية». وفي نفس الوقت تقريبًا أخذ الإبراهيميون طريقًا توحيدية نحو تعيين نوع «الإله» الذي يجعل خلق «العالم» ممكنًا، واعتبار ذلك نمط سياسة الحقيقة الأليق بتصورهم لأنفسهم، بوصفهم «مخلوقات» تشعر بأنها مدعوة لأن تنتمي إلى صف «العالمين». وما يهمنا هنا ليس طريق اليونانيين كما خاطبوا أنفسهم فلسفيًا، بل سياسات التعالي التي نصبها الإبراهيميون وفرضوها آخر الأمر (في سردية «الحدث» التي هي توحيدية متنكرة، أعني معلمنة) على تاريخ العالم الحالي، بوصفها السياق الإجباري لكل المنتمين إلى أفق الملة، سواء أكانوا عاشوا ما قبل الحدث أو ما بعدها.

منذ فيلون الإسكندري (٢٠ق.م. - ٥٠م) إلى ابن رشد، كما من ديكارت إلى هيدغر، هناك مقام واحد للإشكال الفلسفي عند المنتمين إلى أفق الملة التوحيدية: كيف نستشكل حقل التعالي الإبراهيمي بواسطة أنطولوجيا التناهي اليونانية؟ وكان الحل غالبًا هو تأسيس فلسفة من نوع «غير يوناني»؛ أي «فلسفة متعالية»: فلسفة تأخذ في الاعتبار أنَّ العالم ليس كافيًا، نعني ليس مجرد سكن للحيوانات المدنية، بل هو أكثر من ذلك، هو آلة لإنتاج المعنى بواسطة الشعور بالألوهة بوصفها نمطًا من آداب الخروج عن حدود العالم،

من أجله خلقه بواسطة إرادة لا تنتمي إليه. وبعبارة واحدة: أن نأخذ «سفر التكوين» الإبراهيمي مأخذ الجد بوصفه وثيقة أنطولوجية «أخرى» مستقلة عن معنى الكينونة في العالم، لم يكن يمكن لليونانيين وللوثنيين بعامة تصورها أو التفكير بها. إنَّ الإشكال الذي يهْمُنَا هنا هو «سياسي»: لماذا تصر حضارة بأكملها، مثل حضارتنا العميقة منذ النبي إبراهيم إلى اليوم — لنقل منذ «سفر التكوين» إلى «قرآن» التوحيدي الأخير — على نبذ العالم كما يحدث، والالتصاق المحموم والمرعب بنوع محدد من المعنى، هو ذلك الذي يوجد ما وراء أنفسنا، الذي يدوم بصرف النظر عن كينونتنا البشرية الفانية. علينا أن نُخرج هذا الإشكال من نطاق السؤال الوثني عن «التناهي» الذي يحصر الفلسفة في انشغال مفهومي لا يهم اليوم بعد علمنته، إلَّا «الفرد» الليبرالي الذي فقد خلفيته الروحية التقليدية، وتحوَّل إلى هشاشة أخلاقية منفجرة هي عبارة عن «أنا متصدع» (دولوز) أو «كوجيطو مجروح» (ريكور) أو «جندر مضطرب» (بترل). وأن نسأل: كيف نفهم اليوم سياسات التعالي التوحيدية؟ كيف نُورخ لأنفسنا مرة أخرى بوصفنا من «العالمين»؟

كيف نشأ معنى «التعالي» لدى الإبراهيميين؟ أو مَنْ هم «العالمون»؟

إنَّ ما يزعج ثقافتنا ليس السؤال الوثني عن «التناهي»، بل السؤال التوحيدي عن «التعالي». وحده شعور وثني بالكينونة في العالم يتفرغ إلى هجاء التناهي، وتأثيث حياته بسرديات حزينة عن احتمالات العدم. أمَّا التوحيدي الإبراهيمي فهو لا يرى مُشْكَلًا يستحق وقوفه أمام باب الكينونة سوى السؤال عن حدود العالم من خارج: أي عن معنى «التعالي» الذي يحتاجه العالم كي لا ينهار على ساكنيه من «العالمين». ذلك أنه لا يمكن تطوير مفهوم «العالمين» — أي سكان العالم أو العوالم — في نطاق ثقافة وثنية: الوثني اليوناني لا يسكن إلَّا مدينته. هو «حيوان مدني» (zoon politikon) بلا رجعة، لكن التوحيدي حيوان متمرد على منزلته الوجودية. وبهذا المعنى هو قد طوَّر مفهوم «العالمين» كردُّ أخلاقيٍّ على مفهوم «الحيوان المدني». وهكذا لا معنى لمفهوم «العالمين» إلَّا في أفق السؤال التوحيدي عن حدود «العالم» الخارجية، التي يمكن أن يرسمها إلهٌ ما أو نوع ما من إمكانيات الألوهة. بل لم تكن النصوص الإبراهيمية (من سفر التكوين إلى القرآن) سوى محاولات فذة لنقل البشر من مستوى مجرد «الموجودات» إلى مستوى «المخلوقات» التي يحق لها أن تدعي أنها من «العالمين»، أي من أسرة «العالم» الكبرى إلى جانب كل «الكائنات العاقلة الأخرى» التي يُفترض وجودها في مكان ما من الكون. وهو منْحَى لا

نزال نعثر على رواسب روحية واصطلاحية له تحت قلم فيلسوف حديث مثل كانط الذي تحدث في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عن «مملكة الغايات» التي يمكن أن تضم البشر مع «كل كائن عاقل بعامة».

يبدو أن الحضارة التوحيدية لم تكن ممكنة التصور، من دون البدء بإقرار حاسم ومرعب؛ ألا وهو أننا «عالمون»، أي «موجودات» لا معنى لها إلا متى نجحت في تنصيب حقل حر ولا متناهٍ من «التعالي» في أفق وعيها بأنفسها، لا يكون التعبير الديني التقليدي عنه في آخر التحليل إلا استعارة سياسية فحسب. ذلك أن «التعالي» ليس هاجساً دينياً إلا عرضاً؛ فإن التوجه نحو شيء يتجاوزنا، (ما سماه هوسرل «القصدية»)، ليس انفعالاً حزيناً تجاه نقص ما، أو خوفاً غريزياً من هول ما، بل هو بنية روحية لنوع من الكائنات، تجد من نفسها رغبة في أن تمسك جملة «العالم» وترسم حدوده بحرية. لم يفعل الدين غير الاستيلاء الهوي على رغبة التعالي في أفئدة الناس، وتحويلها إلى تهمة أخلاقية ضدهم. والحال أن فضل الإبراهيميين الأكبر هو اكتشاف حقل التعالي بوصفه مجال الحرية الوحيد في أفق البشر بما هم بشر. التعالي هو ما ينقل البشر من مجرد «موجودات» (وهو أقصى فضل وثني للفلسفة اليونانية) إلى مكانة «العالمين»؛ أي الكائنات التي اختارت نفسها بوصفها كذلك، نعني بوصفها كائنات لا تكون في العالم فقط، بل تسكنه بالقدرة على رسم حدوده من خارج؛ ومن ثم لم تكتفِ بمواصلة الحيوان بطرق أخرى.

كل سياسة الحقيقة التوحيدية تقوم على أن «الموجودات» ليست سوى «مخلوقات» هي تدين بكل صلاحيتها الأخلاقية لهذا القرار التأويلي: أن التعالي — حيث يمكن لمعنى الإله الشخصي أن يتبلور بوصفه كما سماه القرآن الإله «المتعالي» (الرعد، ٩) — هو الخلفية الروحية الوحيدة التي تستطيع أن تمد كينونتنا في العالم بالحرية اللازمة من أجل احتمال الشعور بالفناء. وعلينا أن ننتبه للتو بأن أصل الإشكال هنا لا علاقة له رأساً بالكفر والإيمان؛ إن المُشكل ليس دينياً إلا عرضاً. إنَّ الكافر التوحيدي ليس متحرراً أبداً هو الآخر من إشكالية التعالي. كان الهدف الغامض هو نقل «الموجود» من نطاق المعنى الوثني إلى مقام «المخلوق» بالمعنى التوحيدي. ويعني التعالي أنَّ على «العالمين» أن يكفوا عن اعتبار أنفسهم مجرد «موجودات» ذات ماهية كما تصوّر اليونانيون، والانخراط في سردية تحولهم إلى «مخلوقات» ذات معنى، كما وثّق ذلك الإبراهيميون في كتبهم التأسيسية (حيث ترد لفظة «العالمين» في كتاب القرآن مثلاً ٦١ مرة).

إنَّ التَّعالِيَّ قرار اتَّخذته الحضارات التي تعاقبت في حضن التقاليد التوحيدية (التي لا تزال سارية المفعول «بالنسبة إلينا» إلى اليوم)، وهو يقوم على ضرورة التسليم بأنَّ ثمة مجالاً متعالياً للمعنى يتجاوز «نا» أو يتخطى «حواسنا» و«مداركنا» و«عقولنا»، أو يوجد على مستوى من العلاقة بالعالم لا يمكن لجنس الموجودات التي هي «نحن» أن تحكم عليه أو تبتَّ فيه. لا تعني «الملة» سوى سياسة الحقيقة المناسبة لتأمين العلاقة مع حقل التَّعالِيَّ الذي تأسست عليه تلك الحضارات. كل أسماء أو نعوت أو صفات الذات الإلهية لدى الشعوب التوحيدية قاطبة؛ هي غير ممكنة التصور من دون ربط الصلة بفكرة التَّعالِيَّ. إنَّ حقل التَّعالِيَّ هو الذي جعلها ممكنة، أمَّا الفروق بينها، والتي قامت عليها كل الجدالات الكلامية بين مفكري أديان التوحيد، فهي مجرد نزاعات استعارية حول وصف نوع واحد وتأسيسي من «التَّدوُّت» هو ما أطلق عليه ابن سينا وكانط، وإن كان ذلك بدلتين مختلفتين، اسم «الذات المتعالية».

ما يهْمُنَا فلسفياً هو هذا السؤال: ما هي مصلحة «العقل» العليا التي جعلت كلَّ تلك الحضارات تأخذ هذا القرار التَّأويلي المبكِّر؛ نعني تنصيب فكرة التَّعالِيَّ في أفق كل الثقافات التوحيدية، بوصفها الجهاز الروحي التأسيسي لتخريج صيغة مناسبة عن شكل الحياة بالنسبة إلى كل الشعوب التي دُعيت لاعتناق هذا المنوال؟

نحن ذكرنا العقل ليس لأنَّ الفلسفة غير ممكنة دون أسئلة العقل، بل لأنَّ فقهاء الملة لدينا هم أنفسهم قد أقرُّوا صراحةً بأنَّ العقل لئن كان لا حكم له على مسائل «الآخرة»، فإنَّ إقامة الدين لا يمكن تصورها من دون استعمال العقل. و«العقل» هو في **موافقات** الشاطبي أحد المصالح الشرعية الخمس في الفقه، إلى جانب كلِّ من «الدين» و«النفْس» و«المال» و«النسل». لنقل دونما مواربة: إنَّ قرار التَّعالِيَّ هو أعمق قرار اتَّخذه العقل في أفق الحضارات التوحيدية. وهو لا يزال ساري المفعول على الحضارة «الغربية» التي هي أقصى أطوار الثقافة التوحيدية. ولا معنى لأي نزاع تأويلي معها على هذا المستوى من سياسة الحقيقة. ونعني بذلك أن كل قيم الغطرسة والسيطرة التي تنطوي عليها الثقافة الكولونيالية الغربية من ديكارت إلى هوسرل، ومن كانط إلى فوكو، هي قيم توحيدية بامتياز، ولا يمكننا التبرُّؤ منها بأيِّ وجه من الوجوه؛ لأنها جزء لا يتجزأ من سردية التَّعالِيَّ الإبراهيمية. لا نستطيع سوى التحرر منها من «الداخل» فقط؛ لأنَّه لا خارج لها سوى تجارب الحياة الغربية عنها، وهي تكاد تكون اليوم مفقودة. إنَّ التحرُّر «الديكولونيالي» لا يمكن أن يتمَّ إلا من الداخل.

لا يمكن تصور الإله التوحيدي من دون فكرة التعالي. وكل جدالات المتكلمين والفلاسفة حول أطروحة «حدوث العالم» ما هي سوى نتيجة تأويلية مباشرة للقول بالتعالي. وهو قول غريب عن الفلسفة اليونانية، على الرغم من أن اليونان قد عرفوا تجارب «الحياة التأملية» منذ القرن السادس ق.م.؛ نعني أن ثمة فرقًا مؤكدًا بين الشعور بالتعالي (على طريقة التوحيديين) وبين الدعوة إلى حياة «التأمل» أو «النظر» (theôrein) في الموجودات (على نمط اليونانيين). بل أكثر من ذلك: إن اليونان قد عرفوا تقاليد صوفية أو تألهية تحت عنوان «الأسرار» (mustéria)، فيتم الحديث عن أسرار هذا الإله أو ذاك، «أسرار إلويزيس» مثلًا في أثينا القديمة، وهي شعائر شبه رسمية. والذي يتم تلقينه هذه الشعائر يسمونه «mustês» أي «السري» أو «الصامت»، ذاك الذي يعتنق الأسرار الإلهية ولا يتكلم عنها أمام العوام. وهي «أسرار» أو شعائر سرية استجلبها اليونان القدامى من مصر أو من الهند. وهي لا تهتم «الشعب»، بل أفرادًا اختاروا اعتزال الناس كي يمارسوا طقوسًا لا تراها الأعين خوفًا من التدنيس، لكن السريّ ليس متعاليًا بالضرورة.

علينا أن نعتبر أن التعالي لا يتعلّق بأي تقاليد سرية. إنه أفق للإنسان بما هو إنسان. ما كانت تطمح إليه حضارات التوحيديين هو رسم حقل التعالي بوصفه شرط إمكان ظهور الألوهة في أفق البشر. لا يمكن تصوّر إله واحد إلّا متى نجحت حضارة ما في إعادة تعريف العالم، بوصفه كلية مغلقة يمكن تنصيب نقطة وجودية أو أخلاقية خارجها. إنّ الصلة بين نعت الكلية والتعالي خطيرة جدًّا: لا يمكن تصوّر إله لا يستطيع الوقوف خارج العالم كي يخلقه. ثمة فائدة طوبولوجية حاسمة في فكرة التعالي: اختراع نقطة «خارجة» عنه تجعل تقويمه الأخلاقي موقفًا ممكنًا في أفق البشر، لكنّ النقطة التوحيدية خارج العالم لم تكن وثنية بما فيه الكفاية كي تتحوّل إلى نظرٍ في الموجودات: إنّ أرخميدس التوحيدي لم يكن ممكنًا. كان الاختيار بين نقطة «خارج» العالم ونقطة «داخل» العقل البشري الذي نجح في اعتزال الموجودات من أجل تعليل طبيعتها. لكن التوحيديين اختاروا الله بطلًا للحقيقة وليس عقل البشر.

وهذا يعني أن الجدل الكلاسيكي حول حدوث العالم أو قدمه، لم يكن جدالًا لاهوتيًا أو ميتافيزيقيًا إلّا عرضًا، نعني تحت وطأة سياق أو خطاب لا يملك أسئلته العميقة. إنّ أصل الإشكال في كل مرّة وكل عصر هو سياسة الحقيقة وليس شيئًا آخر. والسؤال هو: ما هي سياسة الحقيقة التي جعلت اتخاذ قرار التعالي أمرًا لا مردّ له؟ إنه تصوّر معين للسلطة هو التصور الرعوي؛ وذلك يعني أنه تصور معين لتوزيع حقل السلطة بناءً على توزيع معين لحقل التعالي.

الفلسفة العربية: المفارق بلا آخرة

يبدو لنا أن مُتفلسفة الملة إلى حدود الفارابي قد بلغوا جهدهم في تبيئة المصطلح «الأنطولوجي» اليوناني، مع حرص شديد على عدم إدخال أي عنصر «إبراهيمي» عليه، لكن الأمر قد تغَيَّر بدءًا من ابن سينا، وخاصة من خلال هذا المصطلح الغامض «الحكمة المتعالية». لقد ظلَّ الكلام عن «الموجود الأول» إلى حدود الفارابي قابلاً للصياغة الميتافيزيقية على نحوٍ ينقذ «ماهية» الإله التوحيدي بواسطة المفاهيم اليونانية؛ ومن ثمَّ معاملة «الملة» وكأنها صيغة عامية أو تخيلية من الفلسفة. ربما نجح الفارابي في تملُّك كل المكتسبات الإشكالية للمتكلمين وإعادة صياغتها، بواسطة جهاز مفاهيمي وإشكالي أكثر تماسكًا وأكثر كلية، لكن الفارابي ظلَّ واقفًا خارج أفق الملة، وهو يعاملها بوصفها مذهبًا يحتاج إلى فلسفة مناسبة تتجاوزه من حيث سياسة الحقيقة. مع ابن سينا أصبح الأمر معكوسًا: إنَّ الحاجة إلى الفلسفة لا تتعلَّق بمساعدة الملة على التعبير المفهومي عن ماهيتها، بل تتعلَّق بالحاجة إلى تملُّك الفلسفة بطريقةٍ جديدةٍ وغير يونانية، وذلك من خلال جهاز مفاهيمي لم يعرفه اليونان، أشار إليه ابن سينا بشكلٍ غامضٍ من خلال مصطلح «الحكمة المتعالية». ويبدو هذا المصطلح بمثابة تدشينٍ لشيءٍ غير مسبوق في تاريخ الفلسفة، لن يصبح جليًّا بالمعنى «الحديث» الذي يفكر به ليفناس إلا مع ديكرت وأطروحته عن «فكرة اللامتناهي»، ثم خاصة مع ما سيُسمَّيه كانط مرة أخرى «الفلسفة المتعالية» سنة ١٧٨١م.

هذا الوضع التأويلي يطرح صعوبتين مختلفتين علينا مواجهتهما؛ أولاهما: كيف يجدر بنا أن نفهم كلام ابن سينا مثلًا، أو الشيرازي عن «الحكمة المتعالية»؟ وثانيتهما: كيف نفسِّر الإلحاح الفلسفي الحديث منذ كانط إلى هوسرل وما بعدهما على تملُّك معنى «المتعالي» في نطاق إشكاليةٍ لأنطولوجيةٍ تدعي أنها خارج أفق الملة التوحيدية؟ علينا أن نفرق أولًا بين «المفارق» (أي المنفصل عن المادة أو المجرّد أو البريء منها) وهو معنى يوناني ولا علاقة له بالثقافة التوحيدية، مثله مثل معنى «الأجناس العالية» (transcendants)؛ أي الصفات المطلقة على أي موجود، فيما أبعد من المقولات؛ وبين «المتعالي» الذي هو معنى استحدثته فلاسفة الملة (بدايةً من ابن سينا) من أجل اختراع مقام غير يوناني للذهاب قدمًا في تملُّك معنىٍ للألوهية لم يعرفها المشائون: معنى أن الله ليس سببًا بل أكثر من ذلك. إنَّ ما يقف بين ابن سينا وأرسطو هو صورة «النبي» الإبراهيمي، فهو البطل السردي المجهول لدى اليونان، الذي استطاع في تاريخٍ طويلٍ من

تجارب الوحي (الغريب عن العقل الوثني اليوناني) أن يفتح مجالًا مبتكرًا وغير مسبوق في الحضارات الوثنية القديمة، هو بالتحديد مجال التعالي حيث يمكن للإله الخالق أن يصبح قابلاً للتصور. لا يعني مصطلح «الحكمة المتعالية» (الذي نحته ابن سينا في النمط العاشر من كتاب «الإشارات والتنبيهات») سوى تهئية سياق فلسفي لم يعرفه المتفلسفة من قبل، يمكن داخله أن يصبح «الاتصال» بما يسميه «عالم القدس» أمرًا متاحًا على صعيد البشر. مثلًا: لم يكن الفارابي (كما في الفصل ١٣ من الآراء) يتصور إلا الموجودات «المفارقة»؛ ولم يكن يفكر في الموجود الأول إلا في هذا المعجم حيث يمكن بناء معقولة الفيض عن الأول دون أن يلحق به أي نوع من النقص؛ بسبب علاقته مع «غيره» من الموجودات التي تفيض عنه.

ولكن ما هو الفرق السياسي بين القول بالمفارق والقول بالمتعالي؟

ربما نحن نعثر هنا على الخيط الرفيع الذي يفصل كل «نظر» يوناني عن كل «وحي» توحيدى: إنه ما يفصل السؤال الوثني عن معنى «الكيونة» عن البحث الإبراهيمي عن معنى «الله». أجل، من المزعج أن فيلسوفًا مثل هيدغر قد حاول بكل جهده، في الفقرة الأولى من الكيونة والزمان، جر سؤال أرسطو عن «الكيونة» إلى الفهم المسيحي أو الوسيط لمعنى الإله «المتعالي». قال: «إن «كلية» الكيونة «تتخطى» كل كلية من جهة الجنس. فإن «الكيونة» طبقًا لتخصيص الأنطولوجيا الوسيطة شيء «متعالي». وعلى الحقيقة، نحن نرى هنا انزلاقًا من الكيونة إلى التعالي لا يبرره سوى إرادة الخطاب التي تحرك هيدغر: إرادة مسيحية معلمة. وهي إرادة لها سياقها، وهي ليست فلسفية بالمعنى اليوناني إلا عرضًا. لا يمكن فهم معنى الله بوصفه كيونة. كما أنه لا يمكن فهم الكيونة في أفق ثقافة قائمة على فكرة التعالي. وهذا الاعتبار يطرح مُشكلًا كبيرًا على الفلسفة المعاصرة ذهب فيه جان لوك ماريون أشواطًا بعيدة.

إنَّ الكيونة مشكل وثني. لا يكون حسب اليونانيين سوى ما هو «أوسيا» (ousia، أي «ما هو» كائن: حسب أفلاطون، «ما يكونه كل شيء على نحو يخصه»، ما يجد كل شيء من نفسه أنه هو. وعبارة «أوسيا» مشتقة من فعل الكيونة اليوناني εἶναι، eina، ولذلك تمت ترجمة هذا المصطلح بعبارة «الماهية» أو «الجوهر»: ما يكونه الشيء في كل مرة، القائم بنفسه أبدًا ... إلخ، الطبيعة الثابتة التي لا تتغير في شيء ما، وربما معنى أنه «إنية». لم يكن قصد اليونانيين أكثر من الإمساك بطبيعة الموجودات، أي بتلك النواة الأنطولوجية التي تهب موجودًا ما صورته أو شكل ذاته بلا رجعة. وحسب أرسطو

خاصية «الجوهر» أنه «مفارق» أو على حدة (*khôriston*)، وأنه «بذاته» (*kath'auto*). وحسب هيدغر لا يعني ذلك أكثر من فهم معنى «الموجود» بوصفه «أوسيا» أي «حضوراً» دائماً لماهية ما. والحاضر الأول هو نموذج الكينونة؛ لأنه يمكن أن يكون «سبباً أول» لوجودها.

كان اليونان يبحثون عن حقيقة من نوع غير إبراهيمي تماماً: العثور على طبيعة الموجود حتى يمكن تعليل وجوده. ومع ذلك، فإنَّ ترجمة النصوص التوحيدية إلى اللغة اليونانية قد نقل «أوسيا» من معناها الأنطولوجي الوثني إلى معنى لاهوتيٍّ يهودي-مسيحي هو الذي ورط هيدغر في قراءة «غريبة» (مسيحية معلمنة) للسؤال اليوناني عن معنى الكينونة كان أخطر جزء منها هو جر معنى «الحضور» في «أوسيا» من «ماهية الموجود» إلى «معنى التعالي». وأصل المقالة المسيحية حول «أوسيا» يعود إلى سنة ٣٢٥ عندما أقدم مجمع نيقية الأول على نحت عبارة «*homoousia*»، وهو ما ترجمه ترتوليان إلى اللاتينية بعبارة «*consubstantialis*»؛ أي وحدة أو تطابق جوهر الأقانيم الثلاثة (الابن والآب والروح القدس). إنَّ ما يذوب هنا هو مفهوم التعالي التوحيدي، ويتم تعويضه (بسبب الترجمة اليونانية) بمعنى «الماهية». إن اللغة اليونانية قد فعلت فعلها الساحق في المفردات الروحية للمسيحية، نقلتها من التعالي التوحيدي إلى المحايثة الوثنية. وهذا الالتباس العميق بين محتوَى روعي مسيحي (تجربة الله التوحيدية) ولغة يونانية (أنطولوجية الموجود الوثنية) قد ظلَّ يضرب بجذوره في كل الفلسفات الغربية من ديكرت إلى اليوم. والخيط الهادي فيه هو: كيف نمتحن تجارب التعالي التي اخترعها الإبراهيميون (من خلال سردية الإله الخالق) ولكن بواسطة جهاز مفاهيمي يوناني (لا يمكن تخليصه من طبيعته الوثنية)؟ وأفضل مثال على هذا الالتباس هو السجال الذي صاغه باسكال حول الفرق بين إله الفلاسفة وإله الإبراهيميين، وبالغربية نقول بين السؤال عن ماهية الإله (اليوناني)؟ والسؤال مَنْ هو الله (الإبراهيمي)؟

التعالي «على غير الكينونة» (*autrement qu'être*)

كيف يجدر بنا أن نفهم حرص الفلسفة منذ كانط إلى هيدغر وليفناس، على العمل المريب على إعادة اختراع إشكالية التعالي، ومحاولة تملُّكها من الداخل بوسائل فلسفية؟ لا يعني ذلك أنَّ التعالي مُشكل فلسفي منذ أول أمره، بل هو يظل إشكالاً غريباً عن الفلسفة بقدر ما تجهد نفسها للإمساك بماهيته وتملكها بواسطة المفاهيم اليونانية،

وليس بأي سرديّة «شرقيّة» أخرى. وعلينا أن نسأل: كيف تسرّب معنى «التعالّي» الشرقي إلى داخل الفلسفة؟ وهل التعالي الأفقي ممكن؟ نعني: إلى أي حدّ نجح المحدثون في إرساء تعالٍ بلا آخرّة؟

يجدر بنا هنا أن نستدعي محاولة إيمانويل ليفناس منذ كتابه **الكلية واللامتناهي** (١٩٦١م)،^١ التي سعى فيها إلى استحداث معنى ما للتعالي في نصوص الفلاسفة أنفسهم، مفترضًا أنه معنى قد اندرس تحت وطأة التقليد «الأنطولوجي» الذي غلب على تاريخ الميتافيزيقا. إنّ التعالي مقام لا يمكن التفكير فيه حسب ليفناس إلّا بوصفه ضربًا من «اللامتناهي».^٢ وهو يعني بذلك أن «يظل الكائن العارف منفصلًا عن الكائن المعروف»، بحيث إنّ «المسافة بين أنا والله، الجذرية والضرورية، إنّما تحدث في صلب الكينونة نفسها؛ ومن ثم فإنّ التعالي الفلسفي يختلف عن تعالي الأديان، في معنى التعالي الذي هو بعدٌ (أو أيضًا) مشاركة، غطس في الكينونة الذي يذهب نحوها، والذي يقبض عليها، كما من أجل أن يسلط العنف عليها، في شباكه غير المرئية، الكينونة التي تتعالى».^٣

إنّ القصد هو أنّ على الفلسفة أن تفكّر في هذا النوع من التعالي الذي يحافظ على علاقة الانفصال بين «الهو هو» و«الآخر» (بين أنا والله، الآخر الكبير) ولكن من خلال علاقة ارتباطٍ خالية من أي عنف. ولا يمكن تحقيق ذلك حسب ليفناس إلّا من خلال فكرة «اللامتناهي»: ليس بوصفه مجرد سلب للمتناهي، بل بوصفه ما يجعل التفكير في معنى التناهي ممكنًا. نعني من خلال علاقة موجبة معه. قال: «إنّ اللامتناهي هو خاصية كائن متعالٍ من حيث هو متعالٍ، إنّ اللامتناهي هو الآخر بإطلاق. المتعالى هو المفكّر فيه (*ideatum*) الوحيد الذي لا يمكن أن يوجد عنه إلّا فكرة فينا؛ إنه بعيد بشكل لا متناهٍ عن فكرته — نعني هو خارجي — لأنه لا متناهٍ».^٤ إنّ الخطير هنا هو أنّ التعالي الفلسفي ليس مرادفًا للمسافة الفاصلة بيننا وبين اللامتناهي. «إنّ المسافة حيث يوجد

^١ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Paris, Biblio Essais/Le Livre de Poche, ١

2010.

^٢ Ibid., pp. 30 sq

^٣ Ibid., p. 40

^٤ Ibid., p. 41

الموضوع لا تقصي — بل في الواقع تقتضي — تملك الموضوع.»^٥ نحن نملك مما يتعالى على وجودنا في شكل أنا؛ لأن اللامتناهي هو فكرة فينا. وهذا هو فضل ديكارت الأكبر: أن جعل حقل اللقاء مع الآخر، أي معنى الإتيقا، ممكناً. ليست الإتيقا حسب ليفناس سوى حضور الآخر الذي يضع عفوية وجودي موضع سؤال.^٦

لكن ليفناس لم يبلغ إلى أوجه بحثه في معنى التعالي الفلسفي إلا في كتابه على غير الكينونة أو ما وراء الماهية (١٩٧٤م).^٧

قال في الفصل الأول (وهو في أصله مقالة نُشرت قبل ذلك في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٧٠م): «إذا كان التعالي له معنى، فلن يمكنه أن يدل سوى على أنه، بالنسبة إلى حدث الكينونة — بالنسبة إلى *esse* — بالنسبة إلى الماهية (*essence*)، يمر إلى آخر الكينونة، ولكن آخر الكينونة ماذا يعني؟ ... أن يمر إلى آخر الكينونة، على غير الكينونة. ليس الكينونة على نحو مغاير (*être autrement*)، بل على غير الكينونة (*autrement qu'être*).»^٨

ينبّه ليفناس إلى أنّ «المرور» لا يعني أنه «لا يكون»، أو أنه «يموت»، وأنه علينا أن نفهم «الماهية» (*essence*) على أنها مختلفة عن «ما هو» أو الكائن. بل هي سيورة حدوث الكينونة.^٩ نحن بالطبع نفكر بعد هيدغر، الذي منع بلا رجعة سلوك الفلاسفة التقليدي في فهم معنى «الكينونة» بشكل «لا-زمني»؛ أي بوصفها «موجوداً» (*ö v, ens*) على عادة اليونانيين، لكن الأطروحة الحاسمة التي يدافع عنها ليفناس إنما هي: «أن عبارة آخر الكينونة — عبارة على غير الكينونة — هي تزعم التعبير عن اختلاف يقع ما وراء الاختلاف الذي يفصل الكينونة عن العدم: أي على وجه التدقيق اختلاف الما وراء (*l'au-delà*)، اختلاف التعالي.»^{١٠}

^٥ Ibid.

^٦ Ibid., p. 33

^٧ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Biblio Essais/Le Livre de

Poche, 1990

^٨ Ibid., p. 13

^٩ Ibid. Note 1

^{١٠} Ibid., p. 14

لا يعني هذا الادعاء فلسفياً بالنسبة إلينا إلا أن ليفناس يقصد قصداً إلى رسم فاصل جديد بين تقليد الفلسفة الغربية التي اتخذت شكل «القول في الموجود» أو «الأنطولوجيا» (التفكير في الكائن بوصفه هوو وليس شيئاً آخر)، وبين قول حر وغير أنطولوجي، بل «إتقي» ينطلق من أن المشكل ليس الكينونة أو عدم الكينونة (كما ظن الفلاسفة إلى حد هيدغر)، بل الكينونة وما هو «آخر بالنسبة إلى الكينونة»، «ما يستمر في الماهية» (interessement)^{١١} «ما وراء الكينونة»، وذلك «على غير الكينونة»؛ لأنه لا يسعى إلى التماهي مع الموجود، مع الهووو، بل يريد أن يستمر في الكينونة، ولكن على خلاف الكينونة؛ أي بما هو «آخر».

وإن أخطر قرار فلسفي هنا هو الدعوة إلى الكف عن مواصلة القناعة الأنطولوجية الغربية القائمة على مسلمة أن الموجود هو «ماهية»؛ ومن ثم الكف عن تصور الله بوصفه كينونة، وعن تصور الذاتية بوصفها مجرد كينونة؛ أي بوصفها ماهية نفسها، أو الهووو المطابق لنفسه.^{١٢} وحسب ليفناس لا يمكن أن يتسنى ذلك إلا متى أخذنا مشكلة «التعالي» مأخذ الجد. ذلك أن «مشكل التعالي ومشكل الله ومشكل الذاتية غير القابلة للاختزال في الماهية — غير القابلة للاختزال في الماهية — هي أمور متساوقة».^{١٣}

ورغم نقده الحاسم للتقليد الأنطولوجي، فإن ليفناس لم يجد أفضل من أفلاطون متناً لتأصيل مقالته عن معنى التعالي؛ فقد وجد ضالته في عبارة ذكرها أفلاطون في المقالة السادسة من كتابه «في السياسة» (*Peri politeías*)، وفي سياق وثني خاص بالنقاش حول مثال «الخير»، ونعني عبارة *épékeina tès ousias* (٥٠٩ ب)؛ وهي تعني «ما وراء الماهية» أو «ما وراء الموجود»، التي قرأها ليفناس (كما في تصدير الطبعة الألمانية من كتابه **الكلية والتناهي** سنة ١٩٨٧م) في معنى «الحكمة التي يعلمنا إياها وجه الإنسان الآخر! ألم يقع الإعلان عنها بعبارة الخير ما وراء الماهية أو ما وراء المثل في المقالة السادسة من **جمهورية** أفلاطون؟ الخير الذي بإزائه تظهر الكينونة نفسها. خير، منه تأخذ الكينونة ضياء تجليها وقوتها الأنطولوجية».^{١٤}

^{١١} Ibid., p. 15

^{١٢} Ibid., pp. 33 sqq

^{١٣} Ibid., p. 33

^{١٤} E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Op. Cit., p. IV

والمعنى الدقيق هو أنَّ الخير ليس له ماهية مثل بقية الموجودات، بل هو ما يجمع الماهيات دون أن يكون ماهية من بينها. وقد ضرب مثالاً على ذلك وجه التناسب بين الشمس والخير: كلُّ منهما يجعل الشيء موجوداً ومرئياً أو قابلاً للمعرفة. هذا البحث الفلسفي عن معنى يقع «ما وراء» صور الموجودات، أو ما وراء «المقولات» التي تصف الموجودات قد واصله الفلاسفة بعبارات شتى، إلا أنه لم ينتج في نهاية العصور الوسطى سوى دعوى الأجناس العالية أو «المتعاليات» (*transcendentia*) التي لئن صيغت بما هي كذلك لأول مرة من طرف رولاند دي كريمون في مؤلفه «الكامل في اللاهوت» حوالي ١٢٣٠م، فهي كانت مطروحة في صيغ مختلفة، نذكر منها خاصة أنَّ ابن سينا يُحسب له تاريخياً أنه قد أضاف إلى قائمتها، إلى جانب مفاهيم عديدة مثل «الموجود» و«الواحد» و«الحق» و«الخير» ... مفهومي «الشيء» و«شيء ما».

أما ليفناس فقد فهم هذه العبارة الطريفة بأنها يمكن أن تُترجم في معجم التعالي على هذا النحو: «ما وراء الماهية» أي «على غير الكينونة»، أي على نحو آخر غير «الأنطولوجيا» اليونانية، وهو يفعل ذلك من أجل هدف فلسفي حاسم: جعل سؤال «الإتيقا» ممكناً. وليس من الصدفة أنَّ ليفناس قد أقام صلة عميقة عنده بين عبارة أفلاطون «ما وراء الماهية» وبين أطروحة ديكرت عن «فكرة اللامتناهي». إنَّ الرهان في الحالتين هو إدخال معنى «التعالي» بوصفه هو شرط إمكان ذلك التفكير الذي يمكنه أن يحوّل «الإتيقا» إلى فلسفة أولى.

طبعاً، لا ريب أن ديكرت يفهم معنى «التعالي» ويفكر به. ولولا ذلك لما أمكنه صياغة مذهبه في «الخلق المتواصل» (*création continuée*)، نعني أن الله «اللامتناهي» لم يخلق العالم — أو الطبيعة — وتركه سدّى، وهو «آلية» مهملة، بل هو يمسه إلى الوجود في ضرب من الخلق المستمر في كل آن. وهو مذهبٌ تحوّل لاحقاً إلى ركن في المسيحية؛ ومن ثم فإنَّ ما فعله ليفناس هو قراءة عبارة أفلاطون وكأنها قيلت في أفق الثقافة التوحيدية؛ بحيث هي لا تختلف في شيء عن أطروحة ديكرت عن اللامتناهي، ولكن ما هو المغزى العميق من هذه الحاجة المزدوجة حسب ليفناس لتملُّك معنى التعالي لدى قراءتنا لأفلاطون (في تراث غير توحيدي) أو لديكرت (في تراث مسيحي)؟

يفترض ليفناس أنَّ التعالي وحده يمكنه تأسيس «المعنى» الفلسفي للإتيقا، أي للعلاقة مع الآخر بوصفه «الوجه» الوحيد الذي يقابلنا من داخل أفق أنفسنا. «المعنى» يسبق «الدلالات» الأنطولوجية للموجودات؛ ولذلك يبدو لنا أن اليونان لم يعرفوا مُشكل

المعنى، بل فقط الدلالة المقولية عن الوجود. وحدهم التوحيديون، أي مَنْ طرحوا السؤال عن حقل التعالي، يمكنهم تصوّر شيء مثل «المعنى» وعزله عن «دلالة» الوجود. وهذا المعنى هو بالتحديد معنى «المتعالي».

ولكن هل كان ليفناس (الإبراهيمي) يحتاج فعلًا إلى أفلاطون (الوثني) حتى يجعل تعالي «الوجه» البشري ممكنًا؟ أم هي آية لديه على أن «الإتيقا» نفسها اختراع يوناني، وأنّ التوحيديين رغم اكتشافهم لإشكالية «المتعالي» فهم يظلون غير قادرين على إنجاز تأسيس «فلسفي» له — أي تأسيس «كوني» — إلّا بالاستعانة بالعقل الوثني؟ في هذا السياق تبدو الحداثة الغربية «متصدعة» حسب تعبير هابرماس؛ لأنها تريد «حقل المحايثة» الذي اخترعته الفلسفة اليونانية (تكنولوجيا العالم التي بلغت أوجها اليوم مع العصر الرقّمي)، لكنها لا تستطيع أن تعيش من دون تجارب «المتعالي» التوحيدية (سرديات «تسخير عالم الحوادث» حسب عبارة ابن خلدون باسم سيطرة روحية على «حدود» العالم انطلاقًا من نقطة أرخميدية توجد خارجه).

المتعالي من الداخل

في سنة ١٩٦٣م وضمن محاضرة حول «التأليه والإلحاد» (Theismus-Atheismus)، ألقى هوركهايمر في أفق فلسفته المتأخرة عبارة مثيرة تقول: «أن نحاول أن ننقذ معنى لا مشروطًا من دون إله، هو ضرب من الغرور».^{١٥} وهي عبارة أثارت هابرماس الذي عاد إليها منظرًا في مقالة مخصوصة تحمل تقريبًا نفس العنوان، نُشرت ضمن مجموع عنوانه نصوص وسياقات.^{١٦} ومن الحظّ السعيد أنه قد تُرجم إلى العربية^{١٧} لقد أتى هوركهايمر إلى هذه الشذرة الملتبسة بعد أعمال حثيثة موجّهة نحو نقد العقل الأداتي الذي بلغ في الحضارة الغربية حدًا من الضخامة بحيث إنّ «مقولة الفرد التي ارتبطت

^{١٥} Max Horkheimer, Theismus-Atheismus, in *Gesammelte Schriften* Band 7, Frankfurt/Main, 1985, 184.

^{١٦} J. Habermas, "Zu Max Horkheimers Satz: Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel", in *Texte und Kontexte*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1991, 110–126.

^{١٧} يورغن هابرماس، الدين والعقلانية. نصوص وسياقات. ترجمة حسن صقر، دار الحوار، ٢٠١٦م، ص ١٥٣–١٧٥.

بها رغم كل التوتر فكرة الاستقلال لم تستطع أن تصمد أمام الصناعة الضخمة.^{١٨} ومن ثمة فإنَّ «الأمل الثوري لم يعد له رسوخية في العالم».^{١٩} هنا بالتحديد التفت هوركهايمر إلى الدين باعتباره «المؤسسة الوحيدة ... التي باستطاعتها وحدها أن تمنح الحياة معنًى ترنسندنالياً للحفاظ المحض على الحياة».^{٢٠} إنَّ المشكل هو أنَّ الجوهر «الأخلاقي» في الدين قد بدا أمراً يمكن إنقاذه بواسطة التنوير؛ أي بعلمنته، لكن هوركهايمر لا يتردد في التنبيه إلى أنَّ «الدين لا يمكن للمرء أن يعلمنه إلَّا إذا أراد أن يتخلَّى عنه».^{٢١} إنَّ الأمر يتعلَّق بحاجة ميتافيزيقية لا يجدر بالفيلسوف أن يتخلَّى عنها، لكنَّ إقحام اللاهوت في اللعبة ليس هو الحل المناسب لها؛ إذ إنَّ ذلك سوف يحوِّل الفلسفة حسب هابرماس إلى «لاهوت مستتر».^{٢٢} وما يعيبه هابرماس على هوركهايمر هو بالتحديد يأسه من قدرة «الممارسة التواصلية للحياة اليومية» أي يأسه من قدرة «الخطاب»^{٢٣} على إنقاذ المعنى؛ ومن ثم يأتي لجوءه إلى شوبنهاور المتشائم المثالي الذي يعوِّل على فن يتأمل العالم من أجل تأسيس الأخلاق الذي عجز عنه اللاهوت؛ أي «استعادة الدين ضمن التخلي عن الإله».^{٢٤} وبذلك يكشف هابرماس عن السياق الذي يجدر بنا أن نفهم فيه عبارة هوركهايمر أنه «من الغرور أن ننقذ معنًى لا مشروطاً من دون إله» هذا السياق هو نقد شوبنهاور بوصفه «المحاولة الفلسفية الأخيرة العظمى لإنقاذ جوهر المسيحية».^{٢٥}

أمَّا ما يقترحه هابرماس فهو فقط أن نتخلَّى عن قناعة هوركهايمر بأنَّ «الحقيقة لا يمكن أن توجد دونما مطلق»، وفي مقابل ذلك أن نعمل على بناء «عقل تواصلية من شأنه أن يسمح بإنقاذ معنى اللامشروط دونما ميتافيزيقا».^{٢٦}

^{١٨} نفسه، ص ١٣٧.

^{١٩} نفسه، ص ١٣٥.

^{٢٠} نفسه، ص ١٤٦.

^{٢١} نفسه، ص ١٥٤.

^{٢٢} نفسه، ص ١٥٩.

^{٢٣} نفسه، ص ١٤٨.

^{٢٤} نفسه، ص ١٦٠.

^{٢٥} نفسه، ص ١٦٢.

^{٢٦} نفسه، ص ١٦٦.

ما يشير إليه هابرماس هنا هو فشل الفلسفة التي أخذت شكل «نظرية نقدية» تريد أن تحلَّ محل لاهوت سلبي أو مستحيل، في أن ترسم حقلًا للحقيقة يمكن أن يتم فيه إنقاذ معنى المطلق دونما حاجة إلى فكرة الإله. وذلك يعني فشل الفلسفة لدى هوركهائمر في اختراع مجال «التعالي» الذي يمكن للعقل أن يواصل داخله إنقاذ «المعنى» في أفق البشر دون أن يضطر إلى أن يحل محل اللاهوت.

وما يقترحه هابرماس هو ما يسميه «التعالي من الداخل» (*Transzendenz von innen*) أو «التعالي داخل الدنيا» (*Transzendenz ins Diesseits*).^{٢٧} من الواضح أنَّ عبارة «من الداخل» أو «داخل الدنيا» هما في صلة مؤكَّدة من عبارة هوركهائمر «من دون إله» (*ohne Gott*)، لكن المؤكَّد أيضًا هو أن هابرماس يريد أن يتحدَّى ذلك «الغور» أو «العبث» (*eitel*) الذي أشار إليه هوركهائمر. دور الفلسفة إذن هو بوجه ما أن تدفع بغرور ما إلى النهاية، أن تأخذ قدرتها على العبث مأخذ الجد، أن تحوِّلها إلى سلاح للعقل. إلا أنها لن تستطيع تحمُّل هذا العبء إلا متى كَفَّت عن «السكوت» عمَّا يتجاوز أفق العقل وكأنها محمية من التفكير؛ ولذلك يشير هابرماس إلى أنه طوال فترة طويلة هو قد نأى بنفسه عن اللاهوت بواسطة «الصمت» عنه؛ لكن الصمت ربما يكون نوعًا من «الإخبار الخاطيء» عندما يعمد اللاهوتيون إلى جذب الفلاسفة إلى حلبتهم. قال: «من تتم مُخاطبته ويظل صامتًا هو يحجب نفسه وراء هالة من الدلالة غير المحدودة، ويفرض علينا الصمت. وهيدغر واحد من كثيرين.»^{٢٨} إن قدرة الفلسفة القصوى هي أن تكتب صمتها. كلُّ مفهوم هو قطعة من صمت لم يعد محتملاً، فتحوَّل إلى خطة من أجل «توسيع» مساحة العقل حسب تعبير رشيق صاغه كانط الذي يُلقي بظلاله هنا في كلِّ حديث عن التعالي.

والسؤال هو: هل نكتفي بضرب من «الإلحاد المنهجي» (*der methodische Atheismus*) كما فعل هيغل، لم يُعد فيه للفهم الشخصي للفيلسوف عن جوهر الدين أية أهمية، أم علينا أن نخوض ما يسميه هابرماس «الفكر ما بعد الميتافيزيقي» (*nachmetaphysisches Denken*)، الذي لم يعد له أي استعداد داخلي للانخراط في

J. Habermas, "Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits", in *Texte*^{٢٧} und Kontexte. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1991, 127–156.

^{٢٨} Ibid., p. 127.

نظرية جديدة عن المطلق أو اللامشروط أو الكينونة؛ أي عن وجود الله؟^{٢٩} يتصور هابرماس أنَّ هذه هي الطريق التي يجب أن تأخذها الحادثة؛ أولاً: لأن الفلسفة نقدت نفسها ولم تعد تنق في الأقوال الشمولية حول نموذج الحياة؛^{٣٠} وثانياً: لأن «السؤال عن الهوية الخاصة — من نحن ومن نريد أن نكون — هو يتطلب «مفهوماً قوياً عن الخير»؛ ومن ثم ينبغي على كل طرف أن يجلب معه تمثلاته عن الحياة الخيرة التي يفضلها إلى نطاق الحجاج الأخلاقي؛ من أجل أن يستكشف مع الأطراف الأخرى ماذا بإمكان الجميع أن يريد.»^{٣١} وهكذا، فإنَّ المجال الوحيد للتعالي المناسب، بعد انهيار الصور الدينية للعالم ولنمط الحياة معاً، هو مجال الحجاج الأخلاقي بين المواطنين، سواء أكانوا مؤمنين أم محايدين دينياً، حول أفضل شكل من الحياة الخيرة التي يمكنهم أن يريدوها جميعاً وبشكل جماعي.

ثمة فشل أخلاقي مزدوج للحادثة يجب الشفاء منه: النزعة الوضعية وفلسفة الوعي؛ من حيث هما صيغتان من العقل الأداتي الذي يقوم على ظاهرة التشيؤ؛ ومن ثم فإن الحل هو تطوير «مفهوم غير تأسيسي عن العقل التواصلية»؛^{٣٢} أي بلورة أفعال لغوية تقوم على الحجاج الأخلاقي الذي يمكن الذات المتكلمة والفاعلة من أن تتواصل دون إكراه؛ بحثاً عن تفاهم غير تأسيسي، أي لا يتأسس على أي ادعاء مطلق. بيد أنَّ هذا لا يجب أن يتم بعيداً أو بمعزل عن الدين والمؤمنين من أي نوع. إنَّ مسرح الحجاج هو «الخطاب الديني» (der religiöse Diskurs) نفسه بوصفه لا يتمتع بأي استثناء؛ لأنه مجرد «خطاب» قابل للتقاسم الحجاجي بين المتخاطبين المتساوين في حظوظ التفاهم. وحتى لا يبقى الحجاج بين الطرفين مجرد نزاع بين مَنْ يؤسس المعنى على وجود المطلق الديني، ومَنْ ينقده من خارج بشكل علماني، يقترح هابرماس أن يتحقق «التعالي من الداخل» بواسطة الحجاج الحر بين الأطراف المتساوين، ولم يجد أفضل من استعارة فلسفية لتخريج هذا الحل سوى عملية «الترجمة». ويكون المطلوب هو كيف ندعي حقيقة

^{٢٩} Ibid., p. 129

^{٣٠} Ibid., p. 131

^{٣١} Ibid.

^{٣٢} Ibid., p. 132

^{٣٣} Ibid., p. 134

لم تعد تعوّل على أي مطلق، بل هي تستدعي فقط تجارب لها موقعها في الخطاب الديني، وترجمتها في لغة ثقافة يترجمها مجتمع معين في شكل حياته.^{٣٤} ولكن لا معنى لهذه الترجمة إذا كانت «تأويلًا لا يسمح للتجارب الدينية بأن تسوغ بوصفها دينية».^{٣٥} ما يعوّل عليه هابرماس هو ضرب من «أخلاق الخطاب» (eine Diskursethik) التي ينجح مجتمع ما في إرسالها بوصفها طريقة التفاهم المناسبة بين «مواطنين» (ذوات قانونية وأشخاص أخلاقية) لم يعد الفرق اللاهوتي بين «المؤمنين» و«غير المؤمنين» يعينهم في أي شيء. هنا يصبح العيش في المجتمع المهيكّل لغويًا بمثابة ساحة واسعة لضرب من «الفعل التواصلّي»؛ حيث يتوجّه كلّ محاور حسب ادّعاءات صلاحية معينة، يؤكّد هابرماس أننا «لا يمكن أن نرفعها في الواقع إلا في سياق لغاتنا الخاصة وأشكال حياتها (unserer Sprachen und unserer Lebensformen)».^{٣٦}

وبهذا المعنى تحديدًا يطرح هابرماس فكرته الطريفة عن التعالي، قائلاً:

«نحن معرّضون لحركة تعالٍ من الداخل، هي لا توجد تحت تصرفنا أكثر ممّا يجعلنا حضور الكلمة المنطوقة أسيادًا على بنية اللغة (أو اللوغوس) ... وبذلك نحن على وعي بحدود هذا التعالي من الداخل الموجه نحو الحياة الدنيا؛ لكنه لا يستطيع أن يجعلنا متيقنين من الحركة المضادة المتأتية من تعالٍ موازن من جهة الحياة الأخرى».^{٣٧}

خاتمة

يبدو أنّ ما يتبقّى هو البحث عن نوعٍ من التعالي المركّب، أو المتعدّد الأبعاد، المفتوح على إمكانيات أو آفاق معانٍ عدة لسرد حدود العالم بطرق أخرى؛ حيث، كما قال هيدغر، يكون العالم نفسه متعالياً، أي مفتوحاً للقاء الكيان الذي نكونه في كل مرة. إن المهمة هي: كيف نحرّر «كن» التوحيدية من تأويلها الاستبدادي القائم على تسخير عالم الحوادث

.Ibid., p. 137 ^{٣٤}

.Ibid., p. 138 ^{٣٥}

.Ibid., p. 142 ^{٣٦}

.Ibid ^{٣٧}

في جملته (وهو تأويل سيطر على التاريخ التوحيدي، سواء أكان في شكل دول دينية أو في شكل دول علمانية) ومن ثم نفتحها على حرية العوالم التي دشنها الإنسان الأخير، دون أي قدرة على السيطرة الأخلاقية على نتائجها؟ إن جميع الآلهة في صفنا، نحن البشر، لكن المطلوب هو تحريرها من المؤلّين السيئين، وإعادةتهم إلى «الأرض»، هذه المساحة الصغيرة الهشة القابلة تمامًا للعطب، الملقاة في وجه «الكون» الذي وصفه برغسون في آخر منبغى الأخلاق والدين، بأنه «مكنة لصنع الآلهة».

كيف نعيد «كن» المتعالية إلى البشر بوصفها آخر هدايا الآلهة بعد انسحابهم من وجه العالم؟ لا يبدو أن لهذه الهدية من اسم آخر سوى حرية العوالم، نعني حرية اختيار العالم، حرية الارتقاء إلى مكانة «العالمين»، أولئك الذين يحدوهم شعور صحيّ وعارم بإمكانية توسيع حدود العالم، والانطلاق في سفر نحو تعالٍ من نوع آخر، دونما حاجة إلى أي ضرب من سرديات «الإنسان الأرقى» الذي لا يصبو حسب نيتشه، متى قرأناه ملياً ولم نعامله كمجرم حرب، إلا إلى الاستيلاء على مكان الإله الأخلاقي الذي أصبح شاغراً. نيتشه الذي لم يتردد في أن تكون فاتحة كتابه **الفجر آية مقتطفة من كتاب ريغفيدا** (Rigveda)/«المعرفة التي تحمد الآلهة»/الأنشيد المقدسة للهند القديمة، تقول: «وكم من فجر جديد لم يشرق بعد، كم من فجر جديد لا يزال ممكناً...»

الفصل الثالث

من وصلته «رسالة الغفران»؟

سردية المؤمن الحزين

بناء الإشكال

ماذا لو كان كلُّ ما نكتبه هو مجرد رسائل إلى سگان المستقبل؟ إذ ربما صار علينا أن نسأل: ماذا تبقى كي نقوله للمعاصرين حول عالمهم؟ إن الحياة أو الكينونة في العالم بمجردهما، في غريها البنيء، هي أقصى وأكمل رسالة يمكن أن نبعث بها إلى شخص ما في عصر ما. إن كونك أنت نفسك وليس شيئاً آخر هو واقعة لا تعادلها كل دروس الأرض. ما عدا ذلك، لن يكون للسؤال عن الخلود في الأدب أو في الفكر أي معنى يُذكر. نحن مجرد مراسلين لمن لم يولدوا بعد. وبهذا المعنى تحديداً يجدر بنا أن نقرأ رسائل السابقين على العصور الحديثة، من أبيقور إلى القديس بولس، ومن أغسطينوس إلى المعري، بوصفها لم تكتب لأهل ذلك الزمان، بل هي مشفرة من أجل قرّاء المستقبل؟

بهذا المعنى علينا أن نسأل دون مجاز كثير: مَنْ قرأ هذه الرسائل باعتبارها موجهة إليه خصيصاً؟ مَنْ وصلته، مثلاً، «رسالة الغفران»^١ بوصفها كُتبت له من طرف مؤلف أعمى توفّي سنة ١٠٥٧م؟ إن هذه الرسالة مثلاً هي بمثابة وثيقة نهائية تضع كلّ مصادر أنفسنا القديمة موضع سؤال. وليس ذلك بمجرد الردة إلى دين آخر أو الإلحاد الأخلاقي

^١ أبو العلاء المعري، رسالة الغفران. تحقيق عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، القاهرة: دار المعارف، ط٩، ٢٠٠٩م. ملاحظة: كل الإحالات تأتي ضمن المتن.

أو الدحض المنطقي، بل فقط بالتهكُّم السردى من الداخل. التهكم هو القدرة على رسم مساحة الضحك المستحيل إزاء مقدَّس ما. والأدب هو فن المستحيل بمجرده، وهو يختلف عن الفلسفة في كونه لا يخون أمله من أجل أي نوعٍ من الحقيقة.

لم يكن المعري مجرد أديب آخر؛ إنه الحالة الأدبية القصوى التي كانت ممكنة في أفق العصور الوسطى الإبراهيمية في آخر عهدها؛ ولذلك كانت «رسالة الغفران» رسالةً إلى آخر التوحيديين في جميع ديانات الكتاب، وبهذا المعنى هي لا بد أنها عبرت سماء دانتي نحو «الكوميديا الإلهية». إلا أن طرافتها الخاصة هي كونها تستعمل الأدب، لكنها لا تسكنه أو لا يحيط بها. ولا بدّ هنا أن نستحضر السياق الذي كُتبت فيه: إنها رسالة على رسالة، ولكن دون أن تكون ردًّا بالمعنى الدقيق.

يذكر المؤرخون أنها جواب على رسالة أديب معاصر للمعريّ يدعى ابن القارح، على أنّ هذا الاسم ربما كان لقباً سردياً، أما اسمه الحقيقي فهو علي بن منصور الحلبي، والذي لا نملك من خبر عن تاريخ وفاته سوى أنه لا بدّ مات بعد سنة ٤٢٤هـ/١٠٣٣م، السنة التي نعلم أن المعري قد أملى فيها «رسالة الغفران». ولأنها رسالة تمثل إجابة عن رسالة ابن القارح، فقد تحوّلت فجأةً إلى وثيقة حاسمة على تاريخ وفاته. لا أحد من الكتّاب يعلم لأي سبب سوف تضطر الإنسانية لتذكره. فبعض العقول الفذة قد تتحوّل لاحقاً إلى جملة، وربما إلى أقل من ذلك، لكن ذلك لن يمنعها من البقاء طويلاً في ذاكرة اللغة.

(١) سرديّة المؤمن الحزين

كانت رسالة ابن القارح ضرباً غريباً من أدب السيرة، وإن كانت سيرة المؤمن الحزين، ذاك الذي لا يكف عن شكوى أو ذم الدنيا، لكنه يجد عزاءه الغامض في التجديف على الملحين، لا يحركه — حسب تعبير ابن القارح — سوى «حنين نفسه النفيسة إلى الحمد والمجد» (ص ٢٢). كل سرديّة المؤمن الحزين مركوزة هنا: ما يسمّيه الإيمان هو في نواته «حنين» إلى مجال التعالي؛ حيث يمكن لما يسميه «نفسه» (أي «أنفس» ما في وجوده من العناصر) أن تبيع «الحمد» (البشري) مقابل «المجد» (الإلهي). كل إيمان هو حنين إلى مقايضة من نوع متعال، حيث يبيع الناس «نفوسهم» (أي يحوّلون لغتهم إلى سرديات محمدية)، وذلك مقابل ضرب ما من «المجد» (أي من الرضا الملكي حول مصيرهم).

لم يكن ابن القارح غير البطل الأخير في ثقافة المؤمن الحزين تحت سقف الملّة، حيث يتم خلط سيرة الأديب بسيرة المؤمن في بلاد مخيَّلة لا تراه. يصبو المؤمن إلى وطن من نوعه لكنه لا يعثر إلّا على مدن تعبد نفسها. قال:

«إذا زرت أرضاً بعد طول اجتتابها فقدت حبيباً والبلاد كما هيّا»

(ص ٢٥)

سردية المؤمن وسردية الغريب تتساوقان، ونواة الرحلة هي نفسها في الحالتين: أن «البلاد كما هي»؛ يعني: أنها لا ترى من يحبها؛ ولذلك فإنّ المؤمن مثل الغريب ليس له من ثروة غير اللغة. كلّما تقلّصت إمكانيّة المدينة في جسد ما، توسّعت إمكانيّة اللغة، وتحوّل الناس إلى منشدين، حيث ينقلب الكلام إلى حرفة كئيبة تقوم على تبادل الرسائل الأخيرة؛ ولذلك لم يكن ابن القارح (الملقّب باسم «دُوخلة»، أي الخوص المثقبة بحيث لا يبقى فيها شيء) يحمل معه من هدية إلى المعري وهو يأمل في لقائه سوى رسالة «استودعه» إيّاها «كاتب حضرة نصر الدولة» (ص ٢٦) لكنها سُرقت. يبدو الأديب مجرد خيط واهن يحمل رسالة مسروقة من الدولة إلى أديب آخر.

قال: «استودعنيها، وسألني إيصالها إلى جليل حضرته، وأكون نافثها لا باعثها، ومعجلها لا مؤجلها. فسرق عديلي رحلاً لي، الرسالة فيه، فكتبت هذه الرسالة أشكو أموري وأبث شُقُوري ... وما لقيت في سفري من أقوام يدعون العلم والأدب، والأدب أدب النفس لا أدب الدرس.» (ص ٢٦-٢٧)

لا يحمل الأديب غير رسالة مسروقة إلى أديب آخر. فيضطر إلى كتابة رسالة أخرى حتى يستمر الأدب في إنتاج إمكانيته الخاصة. وأول إمكانيّة للأدب هو الشكوى من الأدباء المزيّفين. الأدب المزيف هو مجرد ركام من «التصحيفات» (ص ٢٧) على أدب آخر يعتم عليه. رسالة ابن القارح إذن رسالة على رسالة أخرى سابقة قد سُرقت. وعلى خلاف «الرسالة المسروقة»، لإدغار ألان بو، فإن ابن القارح لن يبحث عن الرسالة الملكية، ولن يعوّل على أي منطق للعثور عليها. هي رسالة ضياعها هو الوصف الوحيد لها. إنها، على خلاف رسالة لاكان، رسالة تغيّر من قدرها في كل مرة. وبعبارة دريدا إنّ قدرها ليس التكرار مثل لا وعي من الظلال، بل الانتشار. هي لن تعود أبداً إلى نقطة البداية.

ولذلك ما حاوله ابن القارح هو تعويض كاتب الرسالة الذي استودعه إياها «كاتب حضرة نصر الدولة» بكاتب آخر. هناك دوماً كاتب ما يختفي تحت الدولة أو في ظلها، وهو يكتب رسائل يحملها الأدباء إلى الأدباء. ولأنها رسائل معرضة للسرقة، فإن «الأدباء» يتحوّلون إلى «كتاب» مهمتهم هي تعويض الكاتب المسروق. الدولة كاتب مسروق؛ ولذلك تضطر دوماً إلى تكليف كتّاب آخرين بكتابة رسائل جديدة. وهكذا حين التقى ابن القارح بكاتب الدولة مرة أخرى في مدينة أخرى، كتب له رسالة جديدة، لكن ابن القارح لم يكن يريد أن يكون «كاتب دولة»، بل كاتب «نفسه»؛ ولذلك تحوّلت الرسالة من بين يديه إلى عنوان آخر هو قول المتنبي «أذم إلى هذا الزمان أهيله». وأول مذموم بدأ به هو المتنبي نفسه، إذ «لا يجب أن يشكو عاقلاً ناطقاً إلى غير عاقل ولا ناطق» (ص ٢٩).

إنّ نقد المتنبي ينطوي هنا على دلالة خاصة؛ ليس فقط لأنّ ذمّ الزمان هو بمثابة تراجع عن أكبر مكسب أخلاقي للدين الإبراهيمي (نعني قرار «تكريم» الإنسان برتبة وجودية تعلو به عن الحيوان)، بل لأنّ المتنبي قد كسر الحاجز الأخلاقي عن «النبي»، مجيباً عليّ بن عيسى الوزير؛ إذ «قال له: أنت أحمد المتنبي؟ فقال: أنا أحمد النبي. وكشف عن بطنه فأراه سلعة فيه، وقال: هذا طابع نبوتي وعلامة رسالتي» (نفسه).

المؤمن الحزين يغتاز من أيّ ادّعاء للنبوة. وليس ذلك لأنه يحبّ الورعين، بل لأنه لا يؤمن بنفسه؛ ومن ثم فإنّ المؤمن الحزين ليس متديناً بالضرورة، بل قد يكون أياً كان. هو «فلان» بلا ملامح. وليس له من أصالة خاصة سوى التخرص على الملحين. وهذا هو منبت تهمة الزندقة: الزنديق هو في ظنّه كل من آمن بنفسه إلى حد النبوة. كان المتنبي نموذجاً وليس مجرد شاعر. هو النموذج الروحي لكلّ المتمردين على سرديّة المؤمن الحزين التي ينخرط فيها الأديب الفاشل حتى يواصل الانتماء إلى سرديّة الملة تحت خوف مرعب من تهمة الإلحاد. لم يكن نقد المتنبي إذن شعرياً، بل كان من مستوى آخر. قال ابن القارح: «وهذا غير قادح في طلاوة شعره ورونق ديباجته، ولكنني أغتاز على الزنادقة والملحين الذين يتلاعبون بالدين ... ويستعذبون القدر في نبوة النبيين» (ص ٣٠). كلّ المشكل هو في وجه اللقاء بين سلطة الشعر وسلطة النبوة: يريد المؤمن الحزين أن يظلّ الشعر خارج مجال التعالي؛ وذلك لأنه ما من طريقة أخرى كي يظلّ الانتماء إلى الملة ممكناً. والحال أنّ الشعر هو في جوهره خروج عن الملة إلى الأدب؛ أي تدرب مفتوح على النبوة الخاصة بوصفها تجريباً على الذات يقع خارج سلطة الأديان.

كلُّ مؤمن حزين يخفي تحت كَمِّه رسالة سوف يكتبها ابن قارح جديد، يظهر في كل عصر: رسالة تذكُّ الزمان لكنها لا تجد العزاء إلا في التجديف على الملحين. علينا أن نفكر بهذه العلاقة الخفية بين الزندقة والعزاء: إن ما يزعج المؤمن الحزين ليس الإلحاد، بل نجاح الملحين في التمتع بإلحادهم. قال: «ويتظرفون ويبتدون إعجاباً بذلك المذهب: «تيه مغنٌ وظرفٌ زنديقٍ» (ص ٣٠).

هذا المقطع من بيت لأبي نواس يكشف عن طبيعة أخرى للمشكلة التي يثيرها المؤمن الحزين: ما يؤلم في أقوال الملحين هو أنهم جعلوا من الزندقة سيرة سعيدة؛ ومن ثم يشدد ابن القارح على أن حبس المتنبي أو قتل بشار هو قصاص مناسب، ولا بد من الاحتفاء به على نحو يحول السمات إلى الشكل الوحيد من سعادة المؤمن. قال: «وأخذ غفلته السيف، فإذا رأسه يتدّهُدُّ على النطع» (ص ٣١). هذا قول شاعر عن شاعر آخر. إن ما يفصل بينهما هو سردية الملة، تلك التي تجعل الأدب بمجرده تهمة. وعلينا أن نرى كيف أن الخوض في حديث الزنادقة هو بحد ذاته قد انقلب إلى متعة أدبية قائمة برأسها. وهو ما جعل رسالة ابن القارح بمثابة توثيق مقلوب لتجارب الإلحاد في نطاق الملة، يلعب فيها البطل أو الكاتب دور المؤمن الحزين. إلا أن تصفح قصص الملحين سرعان ما يكشف أن لبّ التهمة في كل مرة هو التجرؤ على منافسة المقدس على مجال التعالي. لا يتعلّق المقدس بالألوهية فقط؛ إذ إلى جانب المقدس العمودي (الله) هناك أيضاً مقدس أفقي لا يقل خطورة وإرعاباً عن الأول: إنه الجنس.

قال: «والصناديقي، في اليمن ... خوطب برب العزة، وكوتب بها، فكانت له دارُ إفاضة يجمع إليها نساء البلدة كلها ويدخل عليهن ليلاً. قال من يوثق بخبره: دخلت إليها لأنظر، فسمعت امرأة تقول: يا بني! قال: يا أمّة، نريد أن نُمضي أمرَ وليّ الله فينا! وكان يقول: إذا فعلتم هذا لم يتميز مالٌ من مال ولا ولدٌ من ولد، فتكونوا كنفس واحدة» (ص ٣٢).

إنّ المثير هنا هو أن الإلحاد ليس له من رهان آخر غير الاستيلاء على آلة المقدس واستعمالها، وليس زهداً في نجاعتها. لكن الصادم هو أن مساحة الله في ثقافة الملة هي تتسع للجميع مؤمنين وغير مؤمنين: ما كان يريد الزنديق غير افتكاك خطاب العزة وتملكه بوسائل إنجازية؛ إذ لا تعني حقيقة المعبود غير القوة الإنجازية للخطاب الذي توجهه للمؤمنين بها. قال: «خوطب برب العزة وكوتب بها». المخاطبة والمكاتبة هي

المقومات التداولية للحقيقة. وهو ما كان يريد الصناديقي الاستيلاء عليه. ولأن الجنس يؤدي في كل السرديات الدينية دوراً محورياً من جهة كونه يبقى دوماً الشكل الوحيد لحفظ النوع البشري بوسائل بشرية، فإنَّ استعمال النساء يتحوّل إلى تقنية بيوسياسية لتوحيد المال والنسل والنفس. مال واحد ونسل واحد ونفس واحدة، ثلاث خطوات بيوسياسية للاستيلاء على مجال التعالي وتحويله إلى تقنية سلطة.

لكن السلطة لا تمثّل سوى جزءٍ فقط من مساحة الإلحاد التي يجذّف عليها المؤمن الحزين. وهي تشمل كل سرديات التمرد على سيرة المؤمن الذي تقبّل الدين بوصفه طاعة محضة، حسب نموذج الملك الذي تأسست عليه دول الشرق الأوسط القديم. وكما تختلط ثلاثية الله/الملك/الأب التي تشد سرديات الإبراهيميين، كذلك تختلط مواقف الإلحاد مع أشكال التمرد السياسي على كل سلطة عمودية. لا يتعلق الأمر بالتمرد على الحاكم بعامه، بل على الطابع العمودي للسلطة في سرديات الدين التوحيدي؛ ولذلك فإن التمرد يمكن أن يقوم به خليفة المسلمين نفسه.

قال: «والوليد بن يزيد أقام في الملك سنةً وشهرين وأياماً، وهو القائل:

إذا مت يا أم الحَنِيكِل فانكحي ولا تأملي بعد الفراق تلاقيا
فإن الذي حُدثته من لقائنا أحاديثُ طَسَمٍ تترك العقلَ واهيا!

ورمى المصحف بالنشاب وخرقه، وقال:

إذا ما جئت ربك يومَ حشرٍ فقل: يا رب خرّقني الوليدُ»

(ص ٣٣)

ثلاثة عناصر سردية تعود في خطاب الإلحاد: المرأة والعقل والقرآن. الإلحاد هو توديع المرأة بلا رجعة؛ إذ ما دام هناك مؤنث فإنه سوف يكون هناك عالم؛ ولذلك فإنَّ استحالة اللقاء مع المرأة بعد الموت هو إعلان الحداد الوجودي على العالم كما نعرفه. الإلحاد ليس تهمة وثنية بالرديلة، بل هو قرار يقضي بتعليق الأمل في اللقاء بالمرأة بعد الموت. وهو قرار مؤلم وليس فخراً لأي حيوان مائت. ومصدر الألم هنا ليس علّة

البدن بل «وهي» العقل (الوَهْيُ هو الحمق والوهن والسقوط) من «الطواسيم» (طواسين الحلاج). يُقال: «أحديث طَسْم» لما لا أصل له. وطسم إحدى قبائل العرب البائدة، أو اسم لصنم قديم. تظهر سرديّة الآخرة هنا في مظهر «أحديث طَسْم تترك العقل واهيا». والمثير هو حرص الزنديق على عقله. وذلك على عكس المؤمن الحزين الذي لا يُقيم لعقله اعتباراً كبيراً، لكنّ الإلحاد لا يعني أكثر من تعليق الآخرة في عقله؛ فهو لا يملك أي يقين أو أي ادعاء صلاحية يسمح له بتكذيب الطواسيم. أما ضرب المصحف بالنشاب فهو مجرد سخرية من الحواس. وحده «المصحف» (أي الجسم المرئي) يوجد في تناول الحواس، أمّا القرآن (مجال الوحي) فهو شأن آخر. وأن يقوم بذلك الخليفة نفسه فهذا يرقى إلى مستوى المفارقة: إن خليفة المؤمنين يرمي المصحف بالنشاب ويخرقه لسبب لا يتعلق بالإيمان بمجردة، بل لسبب آخر، وهو سبب غير ديني أصلاً. فإنّ ما يدفع على الزندقة هنا ليس عدم الإيمان، بل الحداد الشعري المرعب على استحالة اللقاء. إنّ ما يؤلم الشعراء هو أنه لا لقاء بعد الموت، أو هكذا يشعر الحيوان «الذي يسكن الأرض شعراً». وضرب المصحف بالنشاب كان في خاصة نفسه عملاً شعرياً وليس موقفاً وثنياً. هو تقنية حداد وليس ثأراً لاهوتياً من أحد.

ثم تأتي سرديات الخمر كي تمنح تجارب معاندة المقدس بواسطة الحواس دوراً علاجياً أخيراً، يحولها إلى تقنية حداد نموذجية يستعملها الملحدون بوصفها معركة المرئي والمتناهي ضد اللامرئي واللامتناهي بواسطة الحواس. والمثال الذي يدفع بتجربة الخمر كتقنية حداد كوني إلى أجلى أدوارها، هو عزم الخليفة الوليد بن يزيد على أن «ينفذ إلى مكة بناءً مجوسياً ليبني له على الكعبة مشربة، فمات قبل تمام ذلك» (ص ٣٣). بناء مشربة خمر فوق كعبة مكة هو أقصى محاولة استيلاء على مجال التعالي بواسطة الحواس. أما «موت» البناء المجوسي قبل إتمام رغبة الوليد، فهو يعني أن الخمر لا يمكن أن تنتصر على التناهي، وأن مجال المقدس يظل خارج تناول الفانين.

ولم يكن الجنابي القرمطي مختلفاً عن الوليد في استعمال الحواس ضد اللامرئي؛ فقد استعمل «القتل»/«قتل بمكة ألوفاً» (نفسه)/و«الجنس»/«استملك من النساء والغلمان» (نفسه)/و«التجديف»/«أخذ حجر الملتزم وظن أنها مغناطيس القلوب» وأمر بأن يتم قلع «ميزاب الكعبة» (نفسه) ... وهي كلها أدوات بيو-سياسية للسيطرة على مجال المقدس بوصفه جهازاً روحياً مرثياً، وافتكاكه كما هو دون تغيير من صاحبه الأصلي، وهو يسميه «محمد المكي»/قال: «ورأيت رجلاً منهم قد قتل جماعة وهو يقول:

يا كلاب، أليس قال لكم محمد المكي: «ومن دخله كان آمناً؟ أي أمن هذا؟» لم يكن الملحدون يطمحون إلى شيء آخر غير تملك المقدس واستعماله؛ ولذلك كانوا يعاملونه بوصفه جهازاً مرئياً يمكن السيطرة عليه أو افتكاكه، وليس بوصفه تجربة وحي لا تتكرر.

أما أقصى تجربة يذكرها ابن القارح فهي تأله الحلاج. قال: «وكان متهوراً جسوراً يروم إقلاب الدول ويدعي فيه أصحابه الإلهية، ويقول بالحلول، ويظهر مذاهب الشيعة للملوك، ومذاهب الصوفية للعامة، وفي تضاعيف ذلك يدعي أن الإلهية قد حلت فيه» (ص ٣٦). علينا أن نرى هنا إلى أن هذا الوصف لشخصية الحلاج هو صادر عن مؤمن حزين حول شكوى الزمان إلى تخرص على الملحين. وهذا الأسلوب هو تقنية عزاء للمؤمن الذي يشعر أن ملته لا تؤمن به. في حقيقة الأمر لم يكن الحلاج يريد أقل من تجربة التأله التي تجاوز فيها مرتبة النبي. وهذا الموقف هو أقصى حالة تمرد في أفق الملة: الاستيلاء على منصب الألوهية الذي بدأ يظهر شاغراً. وليس ثمة معنى آخر لظهور رهط غريب ومتحرر من الشعراء المتألهين الذين حولوا الشعر العربي إلى ظاهرة غير مسبقة: ظاهرة «التصوف». كان تصوف الحلاج أقصى تجريب ممكن في أفق الملة للاستيلاء على منصب الألوهية، بوصفه منصباً بقي شاغراً في مستوى البشر بعد انسحاب الأنبياء. كان وجود الأنبياء بمثابة حاجز أخلاقي مثير يحمي الناس من تجارب التأله القديمة. وعلينا أن نفهم النبي الإبراهيمي بعامة على أنه كان في وقته تمرداً رائعاً على الملوك المتألهين أو «الفراعنة». كان لب النبوة الإبراهيمية هو الحياء من الجرأة على التأله بوسائل بشرية. وحين تم ختم النبوة انفتح باب التأله من جديد، ولكن هذه المرة بشكل صوفي. ومن هنا، فإن القول بالحلول أو ادعاء الإلهية ليس مجرد انفعال متهور أو خاطر مريض، كان يمكن تلافيه بالسيرة الحسنة، بل هو جوهر التصوف. ولا يختلف سائر المتصوفة عن الحلاج إلا في النبرة أو الدرجة أو التعبير. أما مؤمن الملة فلا يمكنه أن يفهم تجربة التأله إلا بشكل سياسي: إن الحلاج «يروم إقلاب الدول». وهذا التأويل السياسي للتأله هو الذي برز محاكمته وصلبه سنة ٣٠٩هـ/٩٢١م. لم تكن الدولة هي التي تعادي المتصوف بل المؤمن الحزين.

وهذه التجربة عن التأله لم تكن معزولة، فإن ابن القارح يذكر أيضاً شخصاً آخر يصفه بأن «صورته صورة الحلاج ويدعي عنه قوم أنه إله» (ص ٣٨). وهو يدعى ابن أبي العزاقر: «وكانوا يبيحونه حرّمهم وأموالهم يتحكم فيهم، وكان يتعاطى الكيمياء»

(نفسه). وهذا يعني أن التأله هو الآخر لا يستغني عن مجال الحواس: الجنس والمال والسلطة. هو تأله مقلوب؛ لأنه لا يخرج من العالم بل يعود لتملكه. بيد أنه علينا التنبيه إلى أن تجارب التأله عند المتصوفة، هي في الواقع ليست سوى نوعٍ فقط من معارك المقدس في أفق الملة، وفي آخر المطاف هي لا تُزعج المؤمن الحزين إلا عَرَضًا؛ فَإِنَّ ما يَقْضُ مضجعه حقًا هو ظهور علوم تزعم الاستغناء عن ثقافة الملة. والمثال الأقوى الذي ذكره ابن القارح هو ابن الراوندي في صورة مرتدٍّ ميتافيزيقي. قال: «وكان أحمد بن يحيى الراوندي ... حسن الستر جميل المذهب، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عَرَضَتْ له؛ ولأنَّ علمه كان أكثر من عقله» (ص ٣٩).

من الطريف وصف المنسلخ عن الملة بأنه شخص «علمه أكثر من عقله». كان العلم المقصود هنا هو ما جاء في كتبه الكثيرة التي تعدُّ مكتبةً متكاملة في الإلحاد أو نقد الدين في عصر الملة، بواسطة مفاهيم كلامية وفلسفية. فهو يحتج لقدم العالم (كتاب التاج) وإبطال الرسالة (كتاب الزمرد) وتسفيه التكليف (كتاب نعت الحكمة) والطعن في نظم القرآن (كتاب الدامغ) وإثبات أنَّ علم الله محدث (كتاب القضيب) وبيان اختلاف أهل الإسلام (كتاب المرجان) (ص ٣٩-٤٠). ولأنَّ هذا العلم قد كان هو نفسه علم ذلك العصر، ويتقاسمه الراوندي مع المتكلمين والفلاسفة في عصره، فقد تم الرُّدُّ عليه ونقض دعاويه باعتماد نفس طريقة الحجاج. وهي معارك رأي انتهى نظام الخطاب الذي كانت تستمد منه ادِّعاء صلاحيتها.

لكن ما يهمننا هنا هو التلميح إلى خطر العلم على العقل. إن من يعلم أكثر من عقله يمكن أن يُلحد. وهنا علينا أن نحدِّد إذن معنى «العقل». إنه عقل مختلف عن العقل الفلسفي؛ لأنه عقل يمكن أن ينهزم أمام العلم. وهو عندئذٍ عقل المؤمن الحزين. ويتعامل ابن القارح مع العقل بوصفه شيئًا يمكن العناية به دونما حاجة إلى علم المتكلمين أو المتفلسفة؛ ومن ثَمَّ يمكن فهم الدين بوصفه حماية للعقل من خطر العلم. هذه النزعة الحمائية هي التي تقود تصور المؤمن للحقيقة: إنها شيء عليه أن يحميه، و«حقيقة الرجل: ما يلزمه حفظه والدفاع عنه». وهو بلا ريب المعنى الأصلي للفظ الحقيقة كما استعملها شعراء الجاهلية والإسلام الأول؛ حيث تتكرر عبارة «حامي الحقيقة». في هذا السياق علينا أن نفهم «حفظ العقل»: إنه متاع خاص على الفرد أن يحميه ويدافع عنه. لكن ثقافة الملة تعطي للفشل في حفظ العقل طرافة خاصة، فهي تلاحق المؤمن في تفاصيل مرعبة من حياته الخاصة؛ ولذلك سرعان ما ينقلب الإيمان الحزين إلى تلصُّص

مستمر على المؤمنين الآخرين. وهو ما فعله ابن القارح حين ذكر سيرة ابن تمام مع ترك الصلاة، أو تجربة ابن الرومي مع الموت؛ إذ يلومه على التفكير في الانتحار من فرط الألم، حيث قال: «والخنجر، إن زاد عليَّ الألمُ نحرت نفسي» (ص ٤٠). لا يولي المؤمن الحزين لآلام الاحتضار أي قيمة إنسانية، بل يعامله معاملة فقهية بحتة: لا يمكن تبرير الانتحار بدرجة الألم. لا توجد لديه فكرة عن «الموت الرحيم»، بل يعامل الألم على أنه لا شيء، حلقة فارغة من الإيمان على المؤمن أن يخرج منها سالمًا.

إنَّ السَّمةَ العامة في رسالة ابن القارح هي سيرة الإيمان الحزين القائم على «شكوى العصر» المخلوطة بالتخَرُّص على الملحين. قال: «ولو استقصيت القول في هذا الفن لطال جدًا ... بل لو قلت كل ما أعلمه، أكلت زادي في محبسي» (ص ٤٣). هو إيمان لأنه يواصل الدفاع عن أفق الملة لكنه حزين؛ لأنه يعترف بأنَّ جروحه شخصية ولا يمكن أن تُشفى بجروح شخصٍ آخر. قال:

«أحمل رأسًا قد ملئتُ حملة ألا فتى يحمل عني ثقله

وأستريح إلى أن أنشد:

ليس يشفي كلوم غيري كلومي ما به به، وما بي بي

(نفسه)

إن سيرة المؤمن الحزين لم تبدأ مع الحادثة، بل كانت قد بدأت قبلها بوقت طويل وفي فلك ثقافة الملة نفسها. والقرن الرابع الهجري هو ورشة المؤمن الحزين. في ذلك القرن أصبحت تجربة النبي مجرد سرديّة بعيدة على المؤمن أن يذكر بها وأن يصنع منها ذاكرة مناسبة. لكنَّ شكوى العصر توحى بأنَّ هذه الذاكرة كانت مثقوبة، وأنَّ أفق الفهم الذي قامت عليه مهزوز بشكل مؤلم. وكل رسالة ابن القارح تجمع لشتات هذه الذاكرة المثقوبة، وبحث يائس عن وسائل بقاء أخلاقية جديدة، لكنه يأس عجوز وليس يأسًا أخلاقيًا أو وثنيًا. قال: «فأقلق وأبكي بكاءً غير نافع ولا ناجح، ويجب أن أبكي على بكائي» (٥٢). الإيمان الحزين هو بكاء على البكاء؛ ولذلك هو ليس حزنًا مدنيًا، مثل ذاك الذي حلّه أرسطو: الحزن السعيد الذي يقترن في نواته العميقة بالعبقرية. بل هو حزن

متدين؛ أي يقيم حقيقته على سرديّة الطاعة في أقصى أطوارها بعد عصورٍ سحيقةٍ من الاستبداد الشرقي، والتي يقتبس منها كل ادّعاءاته حول نفسه أو حول الآخرين.

لكن ما يربع المؤمن الحزين حقًا هو أن يموت بغتةً قبل موته، أي قبل توفير ميزان حسنات مناسب للعبور: إنه أحرص المخلوقات على امتلاك اللحظة الأخيرة من الزمن، مع شعور فظيع بإمكانية النهاية في كل لحظة. كل معضلة المؤمن الحزين نابعة من مفهوم سيئ عن الزمن: أن الزمن صفقة خاسرة دائمًا. صفقة مقابل آخرة قد لا تحدث وقرض من أجل خلود مؤجل. ويتمثل ابن القارح لمثل هذا الموت/الصفقة الخاسرة، بقصة رجل من بغداد اسمه «فادوه» هو «لا يتورع عن ركوب كل مخزية» وإذا لامه الناس قال: «لم تدخلون ببني وبين مولاي وهو الذي يقبل التوبة من عباده؟» (ص ٥٤). لكنه مات بغتة إذ كان يمرّ في شارع وإذا بامرأة تسقط على رأسه مهراسًا «فهرس رأسه ... وأعجله عن التوبة» وصار الواعظ يقول للناس: «احذروا ميتة فادوه» (نفسه). كل عناصر الإيمان الحزين متجمعة هنا: الرغبة المتلصصة على إيمان الآخرين حتى في موتهم. لم يستطع إيمان الملة أن يشعر بحريته؛ أي ببراءته الأصلية. كان دومًا إيمانًا متلصصًا، يستمد من التلصص على قلوب المؤمنين الآخرين طرافته الوحيدة. والتلصص ناتج عن كون المؤمن الحزين لا يعترف في قرارته بحق المؤمنين الآخرين في التوبة التي يحولها في سرّه إلى امتياز مظلون به على غير أهله.

وفي الحقيقة لم يكن المؤمن الحزين يرضنّ بالحق في التوبة على غيره من المؤمنين، إلاّ لأنه يشعر بعجزه العميق عنها. وهو عجز خطير؛ لأنه نابع من عجز آخر أعمق غورًا: إنه العجز عن الحداد. لا يريد المؤمن الحزين، ولا يستطيع أن يتقبل موته بوصفه قدرًا مناسبًا لشكل الحياة التي تتميز به فصيلة الحيوانات التي ينتمي إليها، لكنه بقدر ذلك لا يرضى أن يتوب العاصي، فيفوز بالجنة الموعودة دون أن يدفع تكاليف الطاعة المضنية التي كان عمره مقابلًا لها. إنّ توبة العصاة تجعل حياة المؤمن الحزين صفقة خاسرة. ولبيان هذا المعنى لا يتمثل ابن القارح بموقف أحد البشر، بل بما جاء على لسان جبريل نفسه. قال: «قال جبريل في حديثه: خشيت أن يُتمّ فرعون الشهادة والتوبة، فأخذت قطعة من حال البحر فضربت بها وجهه» (ص ٥٥). إن حرص المؤمن الحزين قد اخترق شخوصه السردية، وصار له حليف سماوي في الملاك جبريل. كان يمكن تصور فرعون ينطق بالشهادة، فرعون تائب، لكن ذلك سوف يجعل كل سيرة المؤمن الحزين بلا جدوى.

(٢) «رسالة الغفران» أو الخلاص مشكل لغوي

هي رسالة تبدأ ببحث لغوي في معنى «الحماطة». قال: «قد علم الجبرُّ الذي نُسب إليه جبريل ... أنَّ في مسكني حماطة».^٢ كل الرسالة هي اقتفاء سردي لهذا الخيط المتواري بين الجبار والحماطة؛ أي بين نسبة الألوهية وبين منزلة من كان في «مسكنه» حماطة؛ أي من كانت في قلبه «حرقة». مبدأ الرسالة إذن هي «حماطة القلب». و«جبريل» يعود إلى لفظٍ معناه «رجل الله». لا يقف رجل الله أو النبي في أفق الإبراهيميين إلا من الجهة التي يكون فيها متعلِّقًا باسم يأكل الأسماء جميعًا؛ اسم «الله»، لكنه يقف دومًا في حماطة، حيث لا يكون التألُّه ممكنًا. الحماطة هنا هي كينونة المكان البشري. حرقة القلب علاقةٌ حماطةٍ بالمكان الذي لا وجود له. قال: «وتوصف الحماطة بإلفِ الحيات لها» (ص ١٣٠). الحماطة هنا في معناها الأصلي: كضربٍ من الشجر ينبت في الجبال. إنَّ السارد هنا يستعيض عن مكان العالم بمكان آخر: يستعيض عن حماطة الأرض بحماطة القلب. وسرعان ما يعتذر للمخاطب بأن جسده لا يعرف إلا حماطته الخاصة. قال: «وإن في طمري لَحِضْبًا وُكِّلَ بأذاتي ... ما هو بساكن في الشقاب ولا بمتشرف على النقب ... ولا مر بجبل ولا خيف» (ص ١٣١). يصف الجسد الهزيل بأنه «طمر» بال. لكن ما يسكن هذا الطمر هو «حِضْب» أي ضرب من الحيات، كناية عن القلب الذي به حماطة.

لا يَعدُّنا المعري ها هنا بـ «شعاب» هيدغر، وهو معنى «الشقاب» و«النقاب» هنا. تلك الشعاب حيث يمكن لنا أن نذهب فيما أبعد من أنفسنا القديمة، وأن ننبت من جديد. إن المؤمن التوحيدي لا يزال يقف قبل ما يستطيعه الجسد، ينظر إليه كأنه لباس يمكن أن ينزعه أو يخرج منه إلى نواة أخلاقية أخرى لا يعرفها بعد؛ ولذلك هو يعوِّل دومًا، كما هو الأمر في بداية رسالة المعري، على «القلب» (وليس على العقل مثل الوثنيين) مهما كانت أسماء هذا القلب الإبراهيمي مزعجةً فهي لدى المعري هنا أسماء حيَّات مثل «الحضب» و«الأسود»، تحب سكن الحماطة. ليس البشر هنا غير حماطة تألفها الحيات. إن تسمية القلب بأنه «أسود» قد انقلب في سردية المعري هنا إلى تيبولوجيا عامة عن

^٢ أبو العلاء المعري، رسالة الغفران. تحقيق عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي، القاهرة: دار المعارف، ط ٩، ٢٠٠٩م، ص ١٢٩. ملاحظة: كل الإحالات تأتي ضمن المتن.

«الأسودة» عند العرب: عن عدد مثير من الأشخاص الذين حملوا اسم «الأسود» أو «السودة» دون استثناء للأشياء أيضًا (ص ١٣٢-١٣٨). تاريخ القلب لم يُكتب في هذه الثقافة، لكن المعري قد دشنه من جهة تاريخ السواد بوصفه الاسم السري الذي «هو أبدًا محجوب، لا تُجاب عنه الأعطية ولا يجوب» (ص ١٣٣)، الاسم السري للقلب، هذا «الأسود» الذي «إذ يُذكر، ليؤنث في المنطق ويُذكر، وما يُعلم أنه حقيقي التذكير، ولا تأنيثه المعتمد بنكير» (نفسه). يقع القلب إذن في منطقة حيث التأنيث والتذكير أمر لا يُعول عليه، نعني منطقة الحقيقة. وما يصبو إليه المعري هنا هو رسم الموضوع الذي يصبح فيه انطلاق الخطاب البشري ممكنًا: إنه موضع القلب الذي يحتمل الجنس لكنه لا يستغرقه. وذلك يعني أن رسالة الغفران لا يمكن أن تكون مجنوسة: إنها ليست «حقيقية التذكير»؛ لأن تأنيثها ليس أمرًا «نكيرًا» بالضرورة. نحن في وضع يؤنث ويذكر حسب درجة معينة من الحماسة.

حماسة القلب التي لا جنس لها هي المقام الذي هيأه المعري على نحوٍ يجعل تقبل رسالة ابن القارح حدثًا سرديًا يجدر به أن يرد عليه. هي الرسالة التي «من قرأها مأجور، إذ كانت تأمر بتقبل الشرع، وتعيب من ترك أصلًا إلى فرع» (ص ١٣٩). في الواقع، لا تحتوي رسالة ابن القارح على أي جديد سردي أو معياري من حيث منطق الملة. بل هي قد بدت للمعري رسالة منافقة، متملقة تستعمل كل فنون الكلام من أجل أن تحرس وضعية الخطاب التي تأسست عليها الملة؛ ولذلك كان الرد الذي أملاه المعري جوابًا عليها موقفًا سرديًا غير مسبوق تمامًا؛ أنه لا يمكن التحرر من رسالة الملة إلا بتحويلها إلى رسالة غفران معمرة، حيث يجب قراءتها بوصفها حدثًا إنجازيًا مفتوحًا.

كل طرافة رسالة الغفران تكمن في كونها قد فتحت قنوات اللغة كما تقول نفسها، بكل إمكانات الكلام النائمة فيها. إنها كرم سردي من نوع مثير. ولأن الدين لا يعدو أن يكون عملية نقل سياسي للكلام من خطاب الوضع إلى خطاب الشرع، فإنه لا يمكن التحرر من سلطته إلا بإعادة المعنى إلى معدنه الأصلي: مجال اللغة. إن كتابة المعري بعامة هي أفعال سردية تنم عن جهد شرس وكلبي؛ من أجل إعادة المعاني الدينية إلى مجالها اللغوي النائم، حيث يتم تجريبها بقسوة فنية من هالتها المقدسة و«إسالتها» (Verflüssigung) — حسب تعبير هابرماس عن إسالة المقدس في قنوات التواصل — في قنوات لغوية كان منطق الملة قد أحكم إغلاقها بواسطة الأحكام أو «النصوص» بالمعنى الفقهي. لقد حوّل المعري القول في المقدس إلى سياسة معنّى تتجسّد عن طريق السرد

الحر، الذي يفتح اللغة على عواهنها، ويجعلها تتدفق في «جمل» غير متناهية في حالة سيلان أبدي هو وحده الطريقة الملائمة لتحرير مجال اللغة من إرادة الخطاب، التي تسيطر عليها وتضبط قنواته سلفاً. يمكن القول بعبارة ليوتار: كل رسالة الغفران هي hypobiographie/سيرة افتراضية حيث تستعيد «الجمل» مفعولها الإنجازي وتنعتق من إرادة الخطاب المسيطر. كل جملة لدى المعري هي هنا لا تعدو أن تكون «ما يحدث» لو أننا أزلنا حاجز الملة داخل الخطاب، وسرّحنا قنوات المعنى خارج حدودها المفروضة. كل جملة هي مفاجأة، مغامرة، مقاومة، وما سماه ليوتار «فلسفة الجملة» نعر عليه في رسالة المعري في هيئة نضرة ومتوثبة كأقصى ما يكون. إن الجمل هي التي تخلق المتكلمين بوصفهم كائنات سرديّة تتقاذفها الخطابات المنتصرة والمهزومة على حدّ سواء. وذلك أنه لا توجد «جملة أخيرة» يمكن لهذا الخطاب أو ذاك أن يدّعيها لنفسه كما يفعل خطاب «الوحي»، وهو ما فعلته رسالة ابن القارح. لا توجد «لغة» الملة بل فقط «هناك» لغات وألفاظ وكلم في الجمع، في حالة تدفق لا متناهٍ للمعاني التي لا ترى «من» يتكلم إلا عرضاً. وليس علينا سوى أن نستأنف السرد، ولكن ليس حيث توقف خطاب الملة، بل في ما يتدفّق خارج حواجزه دون علمه.

كانت رسالة ابن القارح بمثابة حالة نموذجية عن طريقة الملة في تقعيد الخطاب وتحويله إلى آلة عملاقة لإنتاج المعنى المعلّب بالحقيقة، كما يمكن السيطرة على مفاعيلها. ولم يجد المعري من طريقة للإجابة عليها سوى بفتح ما تقوله على مجال اللغة الذي يختبئ فيها تحت حراسة الخطاب. ما هو إنجازي هنا هو الأفعال «القولية المؤثرة بالقول» (*perlocutionary acts*) التي أطلقها المعري في كل ردهات الرسالة: كل ما يُقال أو يُسمى لا يقف عند «النصوص»، بل يطفح عنها ويسيل على أطرافها، ويقول نفسه خارجها ويدنس سلطتها ويثور على ادّعاء صلاحيتها، ويرسم فضاء حرية لا يمكن لأي إرادة خطاب أن تمنعه أو تحد حدوده. وهكذا يتحوّل السرد لدى المعري إلى عملية إطلاق حثيث للجمل من معاقلها في خطاب الملة، وإن كان يوحي لنا بأنه يفعل ذلك دون أي قدرة على اقتراح مستوى آخر من شرعية المعنى سوى التهكم، بوصفه أقصى فعل إنجازي ممكن في أفق الملة. علينا أن نعامل كلام الملة وكأنه «أنطولوجيا الجمل» حسب تعبير ليوتار، ولكن الأنطولوجيا التي تنتظر من السامع أن يصدق بالطابع الإنجازي لما يُقال: أن محتوى الخطاب ليس «معاني» الوضع اللغوي بل «أحداث» الخلق الإلهي، وقد وجدت في سرديّة «الأخرة» شكل الكينونة المنشود. كل ما يُقال باسم المقدس هو يدعونا سلفاً إلى أن نعامله و«كأنه» قد «وقع» بلا رجعة في مستوى «آخر» من أنفسنا.

قال: «ولعله، سبحانه، قد نصب لسطورها المنجية من اللهب، معاريج من الفضة أو الذهب، تعرج بها الملائكة من الأرض الراكدة إلى السماء ... وهذه الكلمة الطيبة كأنها المعنية بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾. وفي تلك السطور كلم كثير، كله عند الباري، تقدس، أثير.» (ص ١٤٠).

لا يمكن مقاومة الملة من خارج منطقها المحروس بإرادة الخطاب؛ ولذلك لا يرى المعري حلًّا آخر دفع منطق الرسالة إلى أقصاه: أنها ليست مجرد خطاب ملقى به في العالم، بل أنها حدث إنجازي: أن ما تقوله الرسالة يكون قد تحقق بعد في العالم الآخر، وتجسد بعد في نمط الوجود الذي يحمل اسم «الآخرة». الآخرة هي مصطلح الإبراهيميين في إعادة تأثيث العالم بما يتعالى عليه، بمجال من نوع آخر، لم يكن في حوزتهم من إمكانية للعثور عليه إلا مجال اللغة. كل كتب الإبراهيميين هي هدايا لغوية قصوى، حيث تألّثت اللغة وصارت لساناً مقدساً يتكلمه الآلهة ولا يعافونه؛ لأنه لم يعد شأنًا بشريًا. قال هلدردلين: «اللغة هدية الآلهة.» لكن الحقيقة أنها هي المجال الوحيد؛ حيث يمكن للبشر أن يعدّوا هدية مناسبة للآلهة من أجل استدعائهم إلى أفق البشر. وتلك كانت تقنية الإبراهيميين الوحيدة لكسب معركة الخلود؛ أي لتحويل الموت إلى خبر سار. إن حماسة القلب قد حوّلها المعري إلى حماسة فردوسية:

«فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل، إن شاء الله، بذلك الثناء، شجرٌ في الجنة لذيذ اجتناء، كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظل غاط، ليست في الأعين كذات أنواط ... والولدان المخلّدون في ظلال تلك الشجر ... يقولون ...: نحن وهذه الشجر صلة من الله لعليّ بن منصور، نخبأ له إلى نفخ الصور.» (ص ١٤٠-١٤١)

يقرأ المعري اللغة بوصفها نوعًا من النبات هو الواسطة بين عالمين: فما يُقال في عالم الحواس ينبت في مجال التعالي. والله هنا هو شرط الإمكان الميتافيزيقي الذي ينقل المعاني من عالم إلى آخر. هو يعامل اللغة بوصفها حدثًا إنجازيًا من خلاله يترجم البشر مستويين من الكينونة، ولكن داخل لغة واحدة. «نحن وهذه الشجر» طريقة تعبير ينسبها المعري إلى «الولدان المخلّدون»؛ حيث يُمحي الفرق الجنسي بين البشر والشجر من فرط كونهم نباتات أخروية مخبأة من أجل «رجل الله» إلى نفخ الصور؛ أي بشكل

أبدي. يعامل المعري الأبدية بوصفها مجرد حدث إنجازي لغوي، حيث يصبح الكلام البشري عملية ترجمة آنية تحوّل المعاني الدنيوية إلى نباتات أخروية.

تبدو الآخرة بمثابة مجال حيث تصبح الكينونة نوعاً من النبات. نحن لا نوجد من عدم بل ننبت. والخالدون هم شجر الجنة. وتخريج كهذا يعني أن الخلود ليس قفزة ميتافيزيقية في المجهول، بل هو استئناف لقدرتنا على النبات ولكن في عالم آخر. إن المعري قد واصل استثمار استعارة النبات بوصفها الطريقة المناسبة لفهم طبيعة الخلود: أنه العثور على «ماء الحيوان» الذي يجعل النبات مرّة أخرى أمراً ممكناً. قال: «وتجري في أصول ذلك الشجر، أنهار تختلج من ماء الحيوان، والكوثر يمدّها في كل أوان؛ من شرب منها النغبة فلا موت، قد أمن هناك الفوت.» (ص ١٤١)

«الحيوان» يعني هنا الحياة الكاملة التي تنبت في مجال التعالي، نعني الحياة التي تلغي خصميتها الفانيّين: الموت والزمن، لكن المعري لا ينزلق في أي حديث أخروي عن الحياة الأبدية، بل سرعان ما يفاجئ القارئ بتنشيطه لترسنة سردية حول ماء الحيوان المقصود: ذلك الذي تعوّدت الحواسُّ البشرية على اعتباره ماء الخلود الوحيد الممكن في أفق الفانين. ونعني بذلك الخمرة بوصفها المجاز السريّ للخلود عند الشرقيين، سواء أكانوا وثنيين أم توحيديين.

قال: «وجعافُر من الرحيق المختوم، عزّ المقتدر على كل محتوم. تلك هي الراح الدائمة، لا الذميمة ولا الذائمة ... ويعمد إليها المغترف بكئوس من العسجد، وأباريق خلّقت من الزبرجد، ينظر منها الناظر إلى بديّ، ما حلم به أبو المهدي، رحمه الله، فقد أثر شراب الفانية ...» (ص ١٤٢-١٤٣)

إنّ الجنة هي عبارة عن انتقال إنجازي (بواسطة اللغة) من «شراب الفانية» إلى «ماء الحيوان». لا يعدو الأمر أن يكون فرقاً بين نوعين مختلفين تماماً من الخمر، ماء الموت الذي يُعين على احتمال الفناء وماء الحياة الذي يجعل الخلود ممكناً. يكتفي المعري بتعدد ميتافيزيقي لما تحكيه الملة عن وقائع الآخرة، وهو لا يتعداها أبداً: هو لا يغيّر طبيعة الخلود، بل يعيد تقويم وسائله. هو يواصل كتابة تاريخ الحواس كما يترجم عن نفسه في تيولوجيا أسماء الخمرة عند العرب (ص ١٥٠-١٥٣)، لكنه ينقل عملها إلى مجال التعالي؛ ومن ثمّ فإنّ الثواب الأخرويّ هو جنّة الحواس، ولكن بواسطة الله. وهو ثواب لغوي أو غير ممكن من دون الاستعمال الإنجازي للغة. إنّ اللغة هي مجال التعالي الوحيد الذي يمكّن البشر من تحقيق جنة الحواس بواسطة الله. إنّ الجنة هدية لغوية

للفانين. وقد فهم المعري أنَّ الخلاص لغوي، وليس من وسيلة مناسبة لتحقيق ذلك مثل إطلاق عنان السرد الأخرى الذي أجلته الملة إلى حياة أخرى.

علينا أن نفهم السرد لدى المعري بمعنى إنجازي وليس بمعنى وصفي. قال: «فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل، إن شاء الله، بذلك الثناء، شجرًا في الجنة.» لا يتعلّق الأمر بالوصف هنا، بل برصد الفعل «المتضمن في القول» (illocutionary) الذي يلمّح له المعري: إنّ «الثناء» قد أنبت «شجرًا في الجنة». وهذا معنى لا يمكن لنا أن نحدد سياقه ما لم نهتد إلى طبيعة فعل الخلق أو التكوين لدى الإبراهيميين، وهو أمر لن يبطئ المعري في التذكير به.

قال: «ويعارض تلك المدامة أنهار من عسل مصفى ما كسبته النحل الغادية إلى الأنوار، ولا هو في موم متوارٍ، ولكن قال له العزيز القادر: كن فكان، وبكرمه أعطى الإمكان» (ص ١٥٣)

نحن نعثر هنا على معنى أن لغة المعري في رسالة الغفران هي إنجازية وليست وصفية: إن قصده هو الاستيلاء السردى على فعل «التكوين» وتحويله إلى فعل بشري أو من حق البشر، ما دام نسيج الآخرة قد قدّ هو أيضًا من نفس النسيج الذي قد منه عالم الدنيا، نعني من اللغة بما هي كذلك. نحن بمحضر كائنات سردية تعبر العوالم فقط لأنها مصنوعة من معدن اللغة، ولا فضل لعالم على آخر إلا بالحبكة. «كن» ليس أمرًا أنطولوجيًا كما درجنا على قوله، بل هو أمر سردي، لكن سرد من نوع مخصوص تمامًا؛ وذلك لأنه ذو طبيعة إنجازية.

وهو أمر ظلّ القارئ محجورًا دونه بسبب فرضية التهكم. ربما كان التهكم موقفًا إنجازيًا، لكنه سرعان ما يفقد قوته الإنجازية بمجرد أن يُحصر في دائرة النقد الفني. لم يكن المعري متهمًا فقط. كان يفكر؛ نعني: كان يبحث عن مقام «تأويلي» أحسن (ص ١٥٥)، يجعل التحرر من إرادة الخطاب التي تحرسها أحكام الملة معركة حقيقة بأن يخوضها العقل الحر. ومن المفيد أن نلاحظ أن المعري يتحاشى فقه «الأحكام» أو «النص» أو «الإجماع»، ويعكف في كل مرة على مقطع سردي كان حرره للنو من سياقه الأول، وألقى به في تيار حكايات غريب عنه. ما يهمه ليس تكذيب ما تقوله الملة عن نفسها من خلال بوابة الفقه، بل تسريح أكبر عدد ممكن من «الشخص» السردية لتراث الملة، والزج به في عملية تحرير واسعة النطاق للغة التي ردمتها نصوص الملة وقامت مقامها. ويُحصى في رسالة الغفران ما يُقارب ٥٣٠ شخصية سردية. صحيح أن ابن القارح هو

مبعوث المعري إلى الآخرة، لكن الآخرة لم تكن مسرحاً فارغاً من الشخص، بل يقدمها المعري وكأنها مكتبة ميتافيزيقية لتجريب كل أنواع اللقاء المستحيل مع الخالدين الذين يمنع زمان العاجلة أن يجمع بينهم في عصر واحد.

كل أطوار الرسالة هي تفريعات سردية على أصول ضاع سياقها أو تمّ ردمها. والمعري لا يتوانى عن استعمال الصيغة السردية صراحة. قال: «ويُفَرِّعُ عن هذه الحكاية فيقال ...» (ص ١٥٥). علينا أن نستحضر هنا أن كل سرديات الإبراهيميين هي من طبيعة «حكاية». وهذا «القصص» التأسيسي تحرص الملة على احتكاره؛ ولذلك تكمن طرافة المعري في الجرأة على استئناف الحكى بدون ضمانات لاهوتية. كل الرسالة هي عبارة عن استئنافات متكررة ومتوازية ومتقطعة ومنفصلة لأنساب سردية مبنوثة في القرآن، أو في الحديث، أو في مدونات العرب المختلفة، والزج بها في سياقات جديدة وإعادة تسييقها حيث يتم العمل على تسريح كل الممكنات السردية النائمة فيها، وإعادة بنائها في شكل أفعال إنجازية. لا يتعلق الأمر بالسخرية من حكم ديني بعينه، بل بإعادة تنشيط سردي لما كانت الملة قد قالت دون أن تلتزم به في صيغتها الفقهية. الفقه هو ما قالته الملة ولكن من دون خيالها السردية؛ ولذلك لا يمكن إعادة تملك خيال الملة إلا إذا تم تنشيط قوتها السردية، ولكن في معنى إنجازي.

ربما يتعجب القارئ الحديث من كثرة تشقيقات المعري اللغوية، وكأنه يتعمد الإبطاء في تفاصيل تجعل الرد على رسالة ابن القارح أمراً مؤجلاً دوماً. وهذا التأجيل المستمر للفراغ من الرسالة بالتوقف غير المتوقع عند الفروق اللغوية، والتأويلات المتنافسة، ورصد الاحتمالات التي لا تُحصى عدداً في تخريج هذا المعنى أو هذا القصد، هذا التأجيل لم يكن سهلاً. كان دريدا قد تحدّث عن «التأجيل» بوصفه جزءاً من ماهية الاختلاف؛ وكان ريكور تكلم عن «استراتيجية الإبطاء» في طرح المسائل الحاسمة. لكن المعري لا يؤجل إلى غاية معلومة، إنه يؤجل فقط. وهو لا يعتني بأي أثر للاختلاف، هو يريد فقط أن يسرّح اللغة دون ادعاء مسبق بأنها تحتمل اختلافاً مؤجلاً، أو مسألة حاسمة لم تُطرح بعد. تسريح اللغة لا يُقصد منه أكثر من تملك فعل التكوين بوسائل بشرية. «كن» هي الغرض التأويلي البعيد من معاملة السرد وكأنه فعل إنجازي. وهو لا يفعل ذلك مثل «ذات» حديثة أو ترنسندنتالية لا «تعرف» شيئاً إلا بقدر ما «تموضعه»، بل هو يريد استعادة المعنى الأصلي لفعل «كن»: أنها ضرب مستحيل من «الكرم» المقدس. قال: «وبكرمه أعطى الإمكان». هذا التخريج يعيد للكينونة الشرقية دلالتها

الخاصة: أنه ضرب من الكرم. إن كرمًا من نوع ما هو الذي جعل الكينونة في العالم ممكنة. وهو معنًى رائع سوف يلتقطه ابن عربي لاحقًا ويصبح عنده: «لولا الجود لما كان الوجود». لكنَّ امتياز المعري أنه ليس متصوِّفًا، بل «أديب» بالمعنى الجذري للكلمة، أي إنه «سارد» أو «مُسَرَّد» (ص ١٥٤) بالمعنى الجذري، نعني يعيد اللغة إلى سيلانها البريء الأصلي الذي طمرته المَلَّة، حيث تصبح القدرة على استعادة «الحكاية» الأصلية للتكوين نوعًا عاليًا من الكرم الميتافيزيقي.

كأنَّ المعري قد أخذ هذه «الأمة» بما قالت: أنها رهنت نفسها في اللغة؛ وأن مستقبل «الروح» داخلها هو في «معجزات» لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها إلا من طبيعة لغوية. وكتابة المعري هي الوضعية الروحية القصوى لهذه الأمة: استئناف المعجزة اللغوية المطمورة تحت لسان كلِّ واحد منا، ولم يقلها. وإن رسالة الغفران هي استطرادات لغوية على أنفسنا. وإن أكثر من نصف الرسالة استطراد بالمعنى الحرفي (ص ١٣٩-٣٧٩)، ولكن علينا أن نسأل ليس فقط: لماذا أجل المعري رده على ابن القارح كل هذه المساحة من تأليف الرسالة؟ بل: لماذا جعل كل أسباب البطء السردى في الإجابة متعلقة بمناقشة قضايا لغوية؟

تبدو اللغة بمثابة مجال المعنى الوحيد للإبراهيميين: لا يمكن أن تظهر «كتب» مقدسة من دون تأليه معين للغة. ربما من العُسر بمكان تمييز ذلك عن علاقة الوثنيين باللغة مثل اليونان أو الهنود، لكن ما يختلف به الإبراهيميون هو على الأرجح ظاهرة الكتب المنزلة أو «الكتاب-الوحي»؛ ومن ثم من المفيد جدًّا الفصل بين سرديات المقدس في أي ثقافة أو لدى أي شعب، وبين ظاهرة الوحي. إنَّ طرافة المعري هو كونه يستعمل الأدب من أجل أن يزاحم المعجزة اللغوية للتنزيل، دون أن يمسَّ بجوهر الوحي؛ ولذلك هو يمضي شوطًا خطيرًا في استعمال الأدب من أجل تجريد المقدس من احتكاره اللغوي، ما دام هو يحمل «التوقيع» القومي لشعب ما؛ ولذلك هو يتجرأ على مواصلة نقاشات أدباء الدنيا مع «ندامى من أدباء الفردوس» (ص ١٦٩)، ناقلًا نكتة الإشكال من السؤال عن وجود الأدب في الجنة إلى الاستفادة السردية ممَّا جاء في القرآن من انعدام «الضُّغن» (نفسه) بين أدباء أهل القيامة. وسوف يقول نيتشه في آخر القرن التاسع عشر بأن «الضغن» هو أصل كل «تمرد» أخلاقي؛ ولذلك لم يرَ المعري من سبيل إلى رفع مقام الضغينة الدنيوية سوى مواصلة النقاش بين أدباء الآخرة، ولكن من أجل تفاهم بلا ضغينة تأويلية. لقد اهتدى إلى إفادة ما في نقاشات الفردوسيين: أن يتصالحوا أدبيًّا.

وهو «نعيم» أدبي يتحسر «الشيخ» (ص ١٧٢) في مجلسه الأدبي في الجنة على أن الأعشى قد حُرِمَ منه؛ لأن قریش قد ردتَه عندما عزم على مقابلة الرسول. قال: «ولو أنه أسلم، لجاز أن يكون بيننا في هذا المجلس، فينشدنا غريب الأوزان، مما نظم في دار الأُحزان...» (ص ١٧٤)

يبدو «الإسلام» هنا بمثابة صكٍّ للغفران «الأدبي»، لكن حسرة الناجين لا تتعلق بما لم ينالوه من النعيم الأخروي، بل بما حُرِمَوه من متع الأدب الذي منع الدخول إلى الفردوس. إن المعري قد جعل حديث الخالدين يدور حول حسرة أدبية على ملاقة أدباء محرومين من الجنة لأسباب لا علاقة لها بالأدب، كأنَّ أكبر خسارة يمكن أن تلحق بالمؤمنين يوم القيامة هي خسارة الأدب، وليس شيئاً آخر. وهذا تلخيص لماهية الدنيا في كونها لا تعدو أن تكون مجلساً أدبياً ممتعاً لا غير؛ ومن ثمَّ إنَّ النعيم الحقيقي ليس دخول الفردوس من أجل متعة غير دنيوية، بل لقاء «الندامي» المناسبين من أجل إنشاد «غريب الأوزان»، ولو كان منشدها «كافراً». يقدِّم المعري الأدب باعتباره مقاماً لا يبايلي بين المؤمنين والكفار؛ لأنه يصدر عن متعة عابرة لمستويات الكينونة. ولا فرق عندئذٍ بين الدنيا والآخرة إلا بالأدب المناسب لمجلس الندامي بعد أن يتم توفير المطلب الأقصى لكل نوع من الكائنات، نعني «طعام الخلود» (ص ١٧٦). يلمح المعري إلى أن الخلود يكون مُمِلًّا أو لا معنى له إن كان بلا أدب جيد. وهو لا يشمل الشعر فقط، بل أيضاً «المنادمة» (ص ١٦٩) و«اللعب» (ص ١٧٢) و«النزهة» (ص ١٧٥) حسب ما كان يسمى «في الدار الفانية» (نفسه).

الأدب الجيد هو الذي ينجح في السخرية من الموت باختراع نوع من «طعام الخلود»، يبدو أن المعري قد وجده في الأدب؛ ومن ثمَّ يُصرُّ على أنه خلود ليس دينياً إلا عَرَضاً؛ ولذلك يكثر المعري من الأسئلة التي تجعل الغفران الديني مفارقةً عجيبة. وقد استعمل حالة الأعشى مرَّةً أخرى بوصفها محكِّاً لاختبار معنى الغفران. فمن جهة هو قد كتب شعراً في مدح النبي «ولكن صدته قریش وحبه للخمر» (ص ١٨١) عن مقابلته، وبهذا «شفع» له، لكنها من جهة أخرى شفاعة بلا نعيم. قال: «فأدخلت الجنة على أن لا أشرب فيها خمراً... وكذلك من لم يتبَّ من الخمر في الدار الساخرة، لم يُسَقَّها في الآخرة» (نفسه).

من المفيد أن نقرأ تسمية الدنيا بأنها «دار ساخرة». ووجه السخرية هنا يكمن في توقيت العلاقة بين الأدب والحرام، مركزاً هنا في شرب الخمر. يوحي المعري بأن الدنيا

توقيت سيئ للجمع بين الأدب والحرام؛ ولذلك فإن شرب الخمر ليس محرماً في ذاته بل في توقيته فقط؛ ومن ثمَّ إن الآخرة هي المكان المناسب أو التوقيت المناسب لكي يشرب المغفور لهم الخمر دون وقوع في الحرام. وهكذا، فالغفران نفسه هو تفاوض حول حقوق الخلود التي لا يمكن أن يفوز بها أهل الجنة على قدم المساواة.

قال الشيخ سائلاً زهير بن أبي سلمى عن سبب الغفران: «بِمَ غُفِرَ لك وقد كنتَ في زمان الفترة والناس هَمَلٌ، لا يحسن منهم العمل؟ ... أفأطلقت لك الخمرُ كغيرك من أصحاب الخلود؟ ... فيقول زهير: ... هلكت أنا والخمر كغيرها من الأشياء، يشربها أتباع الأنبياء، فلا حجة عليّ. فيدعوه الشيخ إلى المنادمة، فيجده من ظراف الندماء ...» (ص ١٨٣-١٨٤)

إنَّ المعري يهدم هنا فاصلاً أخلاقياً حاسماً بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب: أن الحرام تاريخي وليس أبدياً، وأن تحريم الخمر سنة متأخرة في تاريخ الإبراهيميين وليست أصلاً دينياً. ووجه الطرافة هنا هو تأكيد المعري على أن الغفران لا يتعلق بما «يعمله» الناس، بل بما يؤمنون به. وهو إيمان مجرد من أي مضمون إلا من توحيد الله. وعلى مدى كامل الرسالة لم يقدم المعري أي سبب مفيد للغفران غير فكرة الله، وما عدا ذلك هو ضجيج ديني لا يمكن أن ينقذنا منه إلا مجالس الأدب. ونكتة الأمر هنا هو إحياء المعري بأنَّ خلاص العرب ليس في الأحكام الفقهية، بل في مواصلة الأدب. كل ما في رسالة الغفران يوحي بأنَّ الخلاص مُشكل لغوي، وأنَّ الغفران لا يعدو أن يكون فعلاً إنجازياً.

أجل، يواصل المعري الاعتقاد بأن الجحيم هو مشكل «عملي»، يدخله المؤمن الحزين لأنه اقترف هذا الذنب أو ذاك، لكنه يحرص في المقابل على التلميح المتكرر إلى أنَّ الآخرة غير ممكنة خارج ما تقوله لغتنا؛ ومن ثمَّ إنَّ الجنة مشكل لغوي، ولا يدخلها إلا من سبق أن «قال» شيئاً ينفعه يوم القيامة. القول وحده ذخيرة مناسبة لما بعد الموت، وليس كالأدب تقنية روحية للاستثمار فيه. لا يهم «زمن» الملة (ص ١٩١، ٢٠٣) لأن التقسيم يومئذٍ لن يكون بين الملة وما قبل الملة، بل بين «أيام الحياة» (ص ١٨٦) أو «الدهر الأول» (ص ١٩٩) وبين «الآخرة». ولن يهتئ الناس بعضهم البعض بالسلامة من «الموت» بل بـ «السلامة من الجحيم» (ص ١٩٥).

ولأنَّ آخرة المعري سرديّة بحتة، فإن السؤال الذي يهيمن على لغته ليس سؤال الوثنيين: «ما هو؟» بل سؤال الإبراهيميين: «من؟» إنَّ الرسالة تبدأ في صيغة «أنا» المؤلف

يحكي عن حماسة قلبه، لكنه لا يفعل ذلك في تأمل مغلق بل من أجل أن يجعل الإحالة على «هو» سردي غائب أمراً ممكنًا. وهذا «الهو» الغائب قد نعته بعبارة «مولاي الشيخ الجليل»، وظل يحيل عليه دون أن يجعله محور القول، بل يعامله بوصفه مجرد تعلّة سردية لمواصلة القصّ بلا نهاية. وسريعًا ما ينسحب «أنا» المؤلف تاركًا وراءه حديثًا متشعبًا موجهًا إلى هذا «الهو» الغائب، من أجل تحويله إلى بطل سردي. لقد أصبح ابن القارح في سردية الغفران بمثابة المسلم «الأخير» الذي وجد نفسه محكومًا عليه بعبور الآخرة وحده ومن دون ضمانات. ولا يتخيّل المعري ضمانه أحسن من الأدب بوصفه الخاصة الميتافيزيقية الوحيدة التي يتميز بها العرب. ولا بدّ أن تكون هي الوسيلة الوحيدة لخلاصهم؛ ولذلك هو لا يتصور الجنة إلا في شكل مجلس من الأدباء الذين يواصلون سجلاتهم حول صحّة هذا البيت أو «تصحيف» (ص ٢٠٦) هذه الرواية أو نطق هذا الحرف. وهو لا يتخيّل أي مجال آخر لاختبار «حرمة» (ص ١٧٨) الغفران غير اللغة. وأكبر خوفه لا يتعلّق باقتراف ذنب يؤدي به إلى الجحيم، بل باقتراف خطأ لغوي في قراءة بيت أو نسبة قول إلى غير صاحبه، فيفسد متعة الخلود (ص ١٧٩). لا يمل المعري من السؤال: «لمن هذا الشعر؟» (ص ١٧٦) و«لمن» هذان القصران (ص ١٨١) و«من الرجل؟» (ص ١٩٩) أو «من أنتما؟» (ص ٢٠١-٢٠٢) و«من أنت؟» (ص ٢٠١٥) إلخ...

إنّ غرض المعري هو بناء سردية تناسب «من؟» الإبراهيمية، ولكن على نحو يخلصها من مضمونها الديني ويحولها إلى مغامرة أدبية؛ ومن ثمّة هو لا يهتمّ يوم القيامة إلا بمن يُسمّيهم «أدباء الفردوس» بوصفهم الأبطال السريدين الوحيديين الذين يطرحون مشكلة الغفران على طريقتهم.

قال: «فيقول، أعلى الله قوله: من هذه الشخص الفردوسية؟ فيقولون: نحن الرواة الذين شئت إحضارهم آنفًا. فيقول: لا إله إلا الله مكوّنًا مدونًا ... كيف تروون أيها المرحومون قول النابغة في الدالية ...» (ص ٢٠٦)

يتعلّق الأمر فعلاً بما سماه «الشخوص الفردوسية»، وهي شخوص تشبه ما سيسميه دولوز «الشخوص المفهومية» إلا أنها لا تفكر بواسطة «المفاهيم» بل تسرد «القصاص» التكويني. كل ما شغل المعري يوم القيامة هو سؤال «المرحومين» في ما بعد الموت عن رواية دالية النابغة بشكل سليم، لكن هذا الحرص ليس متكبرًا في شيء ولا هو صادر عن اضطغان أدبي في غير وقته. فإن المعري لا يحاسب الرواة من أجل معاقبتهم،

بل هو يقترح أن نقرأ التصحيف في الرواية ليس «على معنى الغلط والتوهم» (ص ٢٠٧) كما هو حال أهل الدنيا، بل حسب ما سيقوله نابغة بني ذبيان في حديث فردوسي: «ما أجدر ذلك بأن يكون» (ص ٢٠٨). بل هو يبحث للناسين أشعارهم يوم القيامة متى سُئلوا بشأنها عن أعذار. إن النسيان هو هنا عذر أدباء الفردوس، إذ يقدمه المعري على أنه فضيلة قرآنية. قال: «يا أبا ليلى، لقد طال عهدك بألفاظ الفصحاء ... فنسيت ما كنت عرفت، ولا ملامة إذا نسيت ذلك، إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهُونَ» (ص ٢٠٩-٢١٠).

ومع أن الأدباء سوف يدافعون عن أنفسهم ضدّ تصحيف المتأخرين بأنهم مولعون «بالمحولات» (ص ٢١٢) حتى يستأنفوا هجاء بعضهم البعض الذي تركوه في الدنيا (ص ٢٢٨ وما بعدها)، فإنّ المعري يقدّم النسيان على أنه هو الغفران الحقيقي. ما ننساه نغفره لأنفسنا؛ وذلك أن ما نرفض وقوعه على سبيل الغلط والتوهم هو «أجدر بأن يكون». وما يكون هو قائلته اللغة؛ لأنه لا يوجد هنا إلّا ما يُقال. واللغة لا تخطئ نفسها.

الفصل الرابع

في تأويلية الرحمة

تقديم

في تفسير الإصحاحات ٣-١١ من إنجيل يوحنا، تلك التي تحكي قصة المرأة التي أحضرها الفريسيون إلى يسوع المسيح، وسألوه عما يقول في حكم رجمها كما تقضي شريعة موسى،^١ وقد «سألوه ذلك لكي يخرجه فيجدوا تهمة يحاكمونه بها»،^٢ لم يجد أغسطين في وصف المشهد أفضل من هذا التعليق الرشيق: «Misericordia et Misera» «الرحمة والشقاء»، الرحمة أمام البؤس البشري.

كل مساحة المعنى التي يرسمها اسم «الله» في الديانات الإبراهيمية تجتمع هنا في نكتة هذا الإشكال: لا معنى لإله غير «رحيم»، وذلك في مقابل مساحة الخطاب التي يحدها اسم «البشر» في هذه الديانات: لا يوجد مقام معنوي أكثر إفادة لما هو «بشري» من مقام الامتحان أو «الشقاء»، وهو ما كُرس في المسيحية تحت عنوان «الخطيئة». إنَّ تاريخ الإله التوحيدي لا ينفصل عن تاريخ فكرة الرحمة في التجارب الروحية للشعوب السامية. كما أنَّ تاريخ الإنسان الديني في الشرق الأوسط لا يمكن كتابته بشكل مناسب، إلا بقدر ما نراقب الدور الذي أداه مفهوم الخطيئة، أي الخطأ المرتبط بالجنس كأصل حاسم للنزاع المير «بين الأنا والأنا» (الاعترافات، الكتاب العاشر، ٣٠)، في بلورة سلم القيم الأخلاقية حول أنفسهم.

وتعني الرحمة في ديانات الكتاب (بمختلف تعبيراتها) مقامًا أو حالاً أكثر من مجرد الشفقة على الغير. هي، في العهد القديم، صفة داخلية في طبيعة الإله نفسه في

^١ قارن: سفر اللاويين، ٢٠: ١٠.

^٢ إنجيل يوحنا، ٨: ٣-١١.

علاقته بشعب مختار، وليست في أول أمرها انفعالاً بشرياً، وإن كانت تُطلق أيضاً على العلاقة بين الرجل وزوجته^٢ أو الأب والابن^٣ أو الضيف والمضيف^٤ أو بين الأصدقاء^٥ أو بين الملك والرعية^٦، لكن المعنى الحاسم هو أن نفهم مغزى أن تصبح الرحمة اسماً رسمياً للإله التوحيدي: «الرحيم» صفة تستغرق ماهيته في أفق البشر^٨. والقصد الأسنى هو أن تصبح الرحمة الإلهية تجاه البشر نموذجاً يقتدي به هؤلاء البشر هم أنفسهم فيما بينهم. ليس من علاقة مع الله في أفق البشر ولا للبشر مع البشر بعد الإيمان به إلا علاقة الرحمة بما هي كذلك. أما في العهد الجديد، فإن وجه الجدة بوجه ما هو أن الرحمة الإلهية لم تعد تتعلّق بالصفح^٩ عن شعب بعينه، بل بإنقاذ الإنسانية بما هي كذلك، ولكن كيف يمكن الصفع عن الإنسانية بعامّة؟

قال أغسطين: «وبقي يسوع وحيداً، مع المرأة؛ الرحمة مع الشقاء. بقي وحيداً؛ لأنه وحده كان بلا خطيئة ... ولذلك كانت المرأة بلا ريب في حالة رعب، وتعتقد أنه سيدينها»^{١٠}. لكنه صفح عنها^{١١} وهو صفح يتأوّله أغسطين بأنه «حكم رحمة». وهو حكم تدرج في حديث المسيح مع المرأة الزانية من السؤال عن الذين يتهمون^{١٢} إلى الصفع عن المتهمّة^{١٣} والتحذير من الخطيئة^{١٤}. لا يحق لأحد أن يتهم أحداً إلا بما لا يقترفه هو نفسه؛ ولا أحد مذنب إلى حدّ بحيث لا يمكن الصفع عنه؛ وأنّ الحكم العادل لا يريد

^٢ سفر التكوين ٢٠: ١٣.

^٤ سفر التكوين ٤٧: ٢٩.

^٥ سفر يشوع ٢: ١٤-١٤.

^٦ سفر صمويل الأول ٢٠: ٨، ١٤-١٧.

^٧ سفر صمويل الثاني ٢: ٥.

^٨ قارن: المزامير ١١٦: ٥.

^٩ عن العلاقة بين الرحمة والصفح: سفر الخروج ٣٤: ٩؛ العدد ١٤: ١٩؛ إرميا ٣: ١٢ ...

^{١٠} Saint Augustin, *Commentaire de l'Evangile de Saint John*. Traduction sous la direction

du père Marie-Dominique Philippe. Las Editions du Cerf, 2006, § 1135

Cf. Dominique Greiner, Matthieu Lefrancois, "La peine et le pardon: Jésus et la femme

adultère", in *Lumière & Vie*, Juillet-Septembre (2006), pp. 91-101

^{١٢} Ibid. § 1137

^{١٣} Ibid. § 1138

^{١٤} Ibid. § 1139

موت المخطئ، بل محو الخطيئة. قال أغسطين: «وذلك ليس بعجب؛ لأن الله لم يرسل ابنه في العالم من أجل الحكم على العالم، بل من أجل أن يتم به إنقاذ العالم؛ إذ قال: أنا لا أريد موت المخطئ.»^{١٥} من يصفح «يدين الخطيئة وليس الطبيعة»^{١٦} البشرية؛ ولذلك قال لها: «وأنا لا أحكم عليك. اذهبي ولا تعودي تُخطئين.»^{١٧} تبدو الرحمة غير ممكنة من دون نوع معيّن من الوعي بالزمان قائم على بُعد المستقبل. لا معنى لأي صفح لا يتوجّه إلى المستقبل. كما أنّ كل خطيئة هي ذاكرة تستعمل الماضي ضد نفسها؛ بحيث لا يمكن الخروج منها إلا بالصفح، ولكن هل من طبيعة الألوهية أن تكون قائمة على الرحمة؟ وإلى أي مدى ينبغي تأسيس الرحمة على الصفح؟

بلا ريب، علينا أن نأخذ في الاعتبار أنّ بعض المسيحيين أنفسهم قد ذهب فعلاً إلى أنّ إله العهد القديم هو إله خالق وعادل، ولكنه غضوب ومستبد، وأنه لم يصبح ودوداً وحنوناً إلا مع مجيء يسوع المسيح الذي هو وحده الإله الأعلى؛ لأنه إله المحبة. وهي فكرة تعود إلى أفكار لاهوتي غنوصي من معلّمي المسيحية المبكرة اسمه مرقيون السيئوي (٨٥-١٦٠ ميلادياً)، رأس الأمر في دعوته التي كلّفته الطرد من الجماعة المسيحية هو الفصل بين التوراة اليهودية والإنجيل المسيحي، على أساس الفصل بين إله الغضب الذي أوحى التوراة العبرانية، وإله المحبة الذي أوحى الإنجيل المسيحي.

هذا النوع من التأويل قد يوحى بأنّ ثمة نوعاً من الانقلاب في استعمالات مفهوم «الرحمة» من سفر التكوين إلى رسائل القديسين. وقد يتحوّل إلى نزعة صريحة تقصد إلى اختراع معنّى جديد أكثر إحاطة من قيمة «الرحمة» هو مقام «النعمة»، إلى حدّ يمكن الكلام فيه عن الفرق بين الرحمة التوراتية والنعمة الإنجيلية، لكنّ قارئ الكتاب المقدس في جملة لا بدّ وأنه يلمح استمرار استعمال المسيحيين للرحمة التوراتية، وإن كان ذلك في إطار أنموذج جديد منصرف غالباً إلى تصريف مقام النعمة.

إلا أنّ ما هو أوكد للباحث هو أنّ الرحمة أمر مختلف عن النعمة إلى حدّ؛ بحيث يجدر به أن يتساءل عن حق: إذا كان مفهوم الرحمة قد عرف منازل متباينة على مدى جملة الكتب المقدسة الإبراهيمية من سفر التكوين إلى القرآن، ألا يؤدي ذلك إلى تغير

^{١٥} Ibid. § 1138.

^{١٦} Ibid. § 1139.

^{١٧} إنجيل يوحنا، ٨: ١١.

جذري في دلالة الرسالة الإبراهيمية بعامة؟ أم أن تغير المنزلة هو مشكل أسلوبى في خطاب الرسالة ليس له أن يؤثر على محتواها الروحي؟

ولكن ما هي منزلة قول أغسطين في مسألة الرحمة في عصرنا؟ ألم يكن ناقدًا لاذعًا لأباء الكنيسة الأوائل الذين أطلق عليهم اسم «الرحمانيين»؟ بل إن بعض الباحثين المعاصرين لم يتردد في اتّهامه بأنه قد رفض فكرة «إله الرحمة» كما دافع عنها أوريغان (١٨٥-٢٣٢م)، صاحب أول مصنف لاهوتي نسقي في المسيحية، وغيره من «الآباء الرحمانيين»، وقرأه وكأنه نموذج المسيحية الدغمائية والمتشائمة القائلة بالخطيئة الموروثة والتجسد القرباني وأولوية المسيح المعذب والجحيم الأبدي.^{١٨} وذلك اتهام ثقیل دفع البعض الآخر إلى الدفاع عن رحمانية أغسطين^{١٩} ونقد «الآباء الرحمانيين»، تلك الفرقة من اللاهوتيين الشرقيين الذين ذهبوا في القرون الأولى للمسيحية إلى أن الجحيم لن يمسّ المذنبين، إلا لفترة محدودة، وأن الله في النهاية سوف يغفر للناس كافة؛ الأشرار والأخيار، لأنه إله رحيم. بل إن البعض منهم، مثل أوريغان، اللاهوتي الكبير في الإسكندرية، قد ذهب إلى حدّ الحديث عن المغفرة للشيطان نفسه، ولجميع الأرواح الشريرة التي تشملها الرحمة مع الملائكة القديسين.^{٢٠} وهو ما يُعرف تحت مصطلح *apocatastasis*؛ أي كون الله سوف يعيد كلّ شيء في نهاية الزمان كما كان في أصله، ويتم الغفران لكل المخلوقات،^{٢١} وهو مصطلح لم يظهر في العهد الجديد إلّا مرّة واحدة (أعمال الرسل ٣: ٢١)^{٢٢} ويجد جذرًا له في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثس (١٥: ٢٨).^{٢٣}

^{١٨} Cf. J. Duquesne, *Le Dieu de Jésus*. Paris: Grasset 1997, pp. 199-200.

^{١٩} Cf. Kolawole Chabi, *Saint Augustin. Chantre de la Miséricorde Divine*. Mimshach Edi-tions, 2016.

^{٢٠} Ibid., pp. 13-15.

^{٢١} Cf. "Apocatastasis", in *Catholic Encyclopedia* <http://www.newadvent.org/cathen/01599a.htm>

^{٢٢} أعمال الرسل (٣: ٢١): «الذي ينبغي أن السماء تقبله، إلى أزمنة رد كل شيء، التي تكلم عنها الله بفم جميع أنبيائه القديسين منذ الدهر.»

^{٢٣} الرسالة الأولى إلى أهل كورنثس ١٥: ٢٨: «ومتى أخضع له الكل فحينئذ الابن نفسه أيضًا سيخضع للذي أخضع له الكل؛ كي يكون الله الكل في الكل.»

هل يمكن نقد الرحمانيين باسم نموذج أكثر صرامة عن الرحمة؟ ذلك ما فعله أغسطين، ولكن كيف يمكننا اليوم قراءة أغسطين بعد نيتشه مثلاً؟ نعني بعد ما يقول فيلسوف موت الإله المسيحي على لسان بطله السردى زرادشت: «أنا لا أحب الرحمانيين»؛^{٢٤} لأن الرحمة تنطوي دوماً على «إهانة» ما. قال: «ذلك أنني لما رأيت المتألم يتألم خجلت من أجل حياته؛ أما عندما قدمت له يد المعونة فقد طعنته بعنف في كبريائه.»^{٢٥}

هذا التقابل البعيد بين أغسطين ونيتشه — وهما يعملان على نموذج سردى مسيحي واحد — هو مثال مثير كي نفهم طرافة تنشيط مفهوم «الرحمة»: إنه خطٌ أخلاقي فاصل بين ثقافة المجد الوثنية (التي يسعى نيتشه لإحيائها في أفق الإنسان الأخير الغربي) وبين ثقافة التقوى التوحيدية (حيث تحرك أغسطين). لا معنى للرحمة في أفق ثقافة المجد الوثنية؛ ولذلك كانت ظاهرة «الأنبياء» في نطاق الشعوب السامية بمثابة تجربة معنوية حاسمة للانتقال من ثقافة الطاغوت إلى ثقافة الرحمة، ولم يكن ذلك ممكناً دون إقحام الآلهة نفسها وقد تجمعت في إله واحد («إلوهيم» العبراني). والسؤال هو: إلى أي مدى ما يزال ممكناً للدعاء التوحيدي (الرحمة الإلهية بديلاً عن الثأر الوثني) أن يساعد الإنسانية المعاصرة، التي قطعت شوطاً واسعاً في علمنة قيمها الأساسية، على اختراع مساحات جديدة للتضامن «الكوني»^{٢٦} بين البشر بما هم كذلك، وليس بما هم تحت هذا التوقيع الهوى أو ذاك؟ إلى أي حدٍّ يمكن للنعمة المسيحية أن تؤسس وجودنا المعاصر، على سبيل المثال فيما يخص مفهوم «الموت الرحيم» في الطبِّ ما بعد الحديث، كما يمكن استشكله في أفق الديانات الإبراهيمية؟ كيف نفهم النقاش المعاصر عن الصفح العلماني كما طرحه ريكور ودريدا (وهو نقاش خاض فيه آسياويون غير توحيديين أيضاً) في ضوء المفهوم التوحيدي عن الرحمة؟

^{٢٤} فريدرش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت. كتاب للجميع ولغير أحد. ترجمة علي مصباح. بيروت: دار الجمل، ٢٠٠٧م. حديث عن أهل الشفقة، ص ١٧١-١٧٢: «الحق أقول لكم، إنني لا أحبهم أولئك الرحيمين المغموين غبطة داخل شفقتهم: إنهم يفتقرون افتقاراً بالغاً إلى الحياء. (...) الحق أقول لكم، لقد قمت بهذا العمل أو ذاك من أجل المتألمين، لكن كان يبدو لي دوماً أنه كان أجدر بي وأولى أن أنعلم كيف أفرح بطريقة أفضل.»

^{٢٥} نفسه، ص ١٧٢.

^{٢٦} قارن: أغسطين، الاعترافات، الكتاب الثالث، الفصل ٧.

(١) مفهوم الرحمة في العهد الجديد

لا بدّ من الإقرار بادئ الأمر بأنّ مصطلح «الرحمة» متواتر في جملة أسفار العهد القديم^{٢٧} ومختلف أناجيل العهد الجديد؛^{٢٨} ممّا قد يعني أنّ المسيحية ربما لم تغيّر من دلالة مفهوم «الرحمة». وصحيح أيضًا أنّ التراجم لا يلتزمون دومًا بالفرق الاصطلاحي بين اللفظين، بل يتم تعويض أحدهما بالآخر (مع ألفاظ أخرى مثل الرأفة أو الشفقة ...) في أغلب الترجمات الغربية. ومع ذلك، فإنّ مفهوم الرحمة في المسيحية لم يعد كما كان. ومن المفيد أن نسأل بادئ الأمر: هل الانتقال من اللفظ العبري «رحيم» (ra'hamim) المستعمل غالبًا في العهد القديم إلى اللفظ اليوناني «إليوس» (eleos) المستخدم في نصوص العهد الجديد (خاصة في إنجيل متى ولوقا ورسائل بولس)^{٢٩} قد أدخل تحولًا حاسمًا على دلالة مفهوم «الرحمة» الكتابي؟ مع الأخذ في الاعتبار أنّ معجم «الرحمة» متعدّد بشكل مثير: سواء في العبرية (إذ يُشار إلى هذا المعنى بألفاظ عديدة أخرى أساسية من قبيل hesed, hen, hanan, hāmal) وهي تدور حول معاني الرحمة والحنان واللطف والرأفة والإنقاذ والأمانة، أو في اليونانية (من قبيل charis (النعمة)، أو oiktirmon (الرحيم) أو splagchna (العطف على المحتاج)).^{٣٠} بل لا يخلو العهد

^{٢٧} سفر التكوين ٤٣: ١٤؛ سفر التثنية ١٣: ١٧؛ سفر صموئيل الثاني ١٥: ٢٠؛ سفر الملوك الأول ٨: ٢٣؛ سفر أخبار الأيام الثاني ١: ٨؛ ٦: ١٤؛ ٣٠: ٩؛ سفر يشوع ٢: ١٣؛ سفر المزامير ١٨: ٥٠؛ ٢٣: ٦؛ ٢٥: ١٠؛ ٣٢: ١٠؛ ٥١: ١؛ سفر طوبيا ٣: ٢؛ ١٣: ٩؛ ١٣: ٨؛ سفر الحكمة ١١: ٢٤؛ سفر عزرا ٧: ٢٨؛ سفر نحميا ١: ٥؛ ٩: ١٧؛ سفر يهوديت ٨: ١٢-١٣؛ ١٠: ١٢؛ سفر أيوب ١٠: ١٢؛ ٣٧: ١٣؛ سفر الأمثال ٣: ٣؛ ١٤: ٢٢؛ ١٦: ٦ ...

^{٢٨} إنجيل متى ٩: ١٣؛ ١٢: ٧؛ ٢٣: ٢٣؛ إنجيل لوقا ١: ٧٢؛ ١: ٧٨؛ ١٠: ٣٧. رسالة بولس إلى أهل رومية ٩: ٢٣؛ ١٥: ٩؛ رسالة بولس إلى كورنثوس ٧: ٢٥؛ رسالة إلى أهل غلاطية ٦: ١٦؛ رسالة إلى أهل أفسس ٢: ٤؛ رسالة إلى أهل فيليبي ٢: ٢٧؛ رسالة إلى أهل تيموثاوس ١: ٢؛ ١: ١٦؛ ١: ١٨؛ إلى أهل تيطس ١: ٤؛ رسالة إلى العبرانيين ٤: ١٦؛ رسالة يعقوب ٢: ١٣؛ ٣: ١٧؛ ٥: ١١؛ رسالة يوحنا الرسول الثانية ١: ٣؛ رسالة يهوذا ١: ٢؛ ١: ٢١؛ سفر باروخ ٥: ٩.

^{٢٩} Cf. Felix Just, "Mercy and Compassion in the New Testament", in <http://catholic-resources.org/Bible/Mercy-Compassion.htm>.

^{٣٠} Cf. Alice M Sinnott, "Mercy in the Bible", in http://www.sistersofmercy.org.nz/_uploads/resources/reflections/files/Mercy%20in%20the%20Bible%20Alice%20Sinnott%20sm.pdf.

القديم من استعمالات سالبة كما نقرأ في سفر الأمثال (٣٠: ١٦): «ثلاثة أشياء لا تشبع قط ... الهاوية، والرحم العقيم، وأرض لا تتروي من الماء.»
ثمة معجم إذن متكامل في الكتاب المقدس؛ حيث يؤدي مفهوم الرحمة أدوارًا دلالية مختلفة، لكن السؤال هو: ما الذي انتقل إلى الغربيين المسيحيين من المعنى التوراتي لهذا المصطلح؟

نقرأ في العهد القديم: وقال موسى: «أرني مجدك.» فقال الرب: «أجيز إحساناتي أمامك، وأذيع اسمي أمامك (يهوه). أعقد نعمتي على من أشاء ورحمتي (ra'hamim) على من أريد.» (سفر الخروج ٣٣: ١٩).

ونقرأ في العهد الجديد: «الويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراءون، فإنكم تؤذون حتى عشور النعنع والشبث والكمون، وقد أهملتم أهم ما في الشريعة: العدل والرحمة (eleos) والأمانة» (إنجيل متى ٢٣: ٢٣).

إلا أنه ثمة معنى لم يدخل اللغات الغربية الهندو-أوروبية من اللفظ العبري (والعربي) «رحمة»: إنه معنى الإحالة الخفية أو الضمنية على معنى «الرحم» (ré'hèm)، أي معنى «الأحشاء». وهي إحالة لا بد وأن تضع الله في تناسب لطيف مع المرأة أو الأم: ليس أرحم من أم، ومع ذلك فالمرأة قد تنسى طفلها؛ ولذلك فإن الله الذي لا ينسى هو أشد رحمة منها: «هل تنسى المرأة رضيعها ولا ترحم ابن أحشائها؟ حتى هؤلاء ينسين، أما أنا فلا أنساكم» (سفر إشعياء ٤٩: ١٥). «لا ترحم ابن أحشائها» عبارة تظهر بشكل صريح في ترجمة أندري شورافي للكتاب المقدس إلى الفرنسية^{٢١} من خلال فعل منحوت هو «matricier»^{٢٢} ومن ثم صار ممكنًا لأول مرة القول بلغة غربية (الفرنسية) «الله الرحيم» (El malé ra'hamim)، وهو ما تعود الغربيون قراءته في ترجمة يونانية أو

^{٢١} Cf. Guitta Pessis Pasternak, "La Bible en son sens entretien avec André Chouraqui" (13 Nov. 2012), in Revue Question De. No. 39. Novembre-Décembre 1980. <http://www.revue3emillenaire.com/blog/la-bible-en-son-sens-entretien-avec-and-re-chouraqui-par-guitta-pessis-pasternak>

^{٢٢} Cf. André Chouraqui (traduction), La Bible, Paris, Desclée de Brouwer, 2010. Ésaïe 49:15 "Une femme oublie-t-elle son nourrisson, à ne pas matricier le fils de son ventre? Celles-là mêmes oublieraient-elles, moi je ne t'oublierai pas."

لاتينية «الرب الذي ملؤه عطف القلب على البؤساء» (Dives in Misericordia). وهو منحى طريف طبَّقه شوراقي على ترجمته للقرآن أيضًا (وأخذ به جاك بارك)^{٣٢} للقرابة السابقة بين العبرية والعربية^{٣٤} وغربتهما عن اللغات الغربية.

والمثال الساطع على غربة الغربيين عن المعنى التوراتي والقرآني لمفهوم «الرحمة-الأرحامية» هو الترجمة اليونانية للفظ العبري بواسطة لفظة «eleos» اليونانية التي استعملها أرسطو في كتاب **الخطابة**، والتي تعني في الفرنسية الحديثة مثلًا «pitié» — «الشفقة»، وهو ما نقلته الترجمة العربية القديمة (السقيمة حسب عبارة عبد الرحمن بدوي) للكتاب بلفظة «الهم».^{٣٥} كيف نفهم الانزياح من معنى «الأرحام» العبري إلى معنى «الشفقة» اليوناني؟ هو انزياح من حكم «كتابي» متعلّق بهشاشة الوجود البشري إلى انفعال «وثني» يجد مصدره في فضيلة مدنية يمكن تقاسمها مع الغير.^{٣٦}

إن مكانة الرحمة في المسيحية لا تنكشف لنا جيدًا إلاّ بقدر ما نرصد الطريقة التي تمّ بها تجنيد «الشفقة» الوثنية من أجل ترجمة «الرحمة» العبرانية في اللغات الغربية؛ أي غير السامية. ونكتة الصعوبة هي في مدى وجاهة استعمال المعجم الوثني، من أجل التعبير عن القصد الكتابي.

جاء في إنجيل متى (٩: ١٠-١٣): «وبينما هو متكئ في بيت متى، إذا جُباة وخُطاة كثيرون قد جاءوا واتكئوا مع يسوع وتلاميذه. فلما نظر الفريسيون قالوا لتلاميذه: «لماذا يأكل معلمكم مع الجُباة والخُطاة؟» فلما سمع يسوع قال لهم: «لا يحتاج الأصحاء إلى طبيب بل المرضى. فاذهبوا وتعلموا ما هو: إني أريد رحمة (Ελεος) لا ذبيحة؛ لأنني لم آت لأدعو أبرارًا بل خُطاة إلى التوبة.»

^{٣٢} Jacques Berque, *Le Coran: Essai de Traduction*. Edition revue et corrigée. Paris, Albin Michel, 1995, p. 23.

^{٣٤} Cf. Francine Kaufmann. "Traduire la Bible et le Coran à Jérusalem: André Chouraqui", in *Meta*, 43(1), 1998, 142-156.

^{٣٥} أرسطوطاليس، **الخطابة**. الترجمة العربية القديمة. حَقَّقَه وعلق عليه عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م، ص ١٠٨، المقالة الثانية، الفقرة ٨، ١٣٨٥ ب: ١٣-١٦.

^{٣٦} Cf. David Konstan, "La pitié comme émotion chez Aristote", in *Revue des Etudes Grecques/Année 2000/113-2/pp. 616-630*.

كيف نفهم الفرق هنا بين الرحمة والذبيحة؟ أي بين إله الذبائح وإله الرحمة؟ يبدو أن المسيح يُدخلها هنا دلالة جديدة في المعجم الكتابي أكثر من كونه يصحح مكانة الرسالة: إن موضوع الألوهية ليس الذبائح اليهودية، أي تكنولوجيا الكهنوت الرسمي الذي يؤدّي في النهاية إلى تفريغ أية ديانة من قصدها الروحي الأصيل، ويحوّلها إلى آلة ابتزاز أخلاقي للمؤمنين بها، بل موضوعها هو الرحمة؛ أي العناية بهشاشة الوجود البشري متى نُظر إليه من زاوية الخطيئة، أي من زاوية نوع غير بدني من «المرض». هذا الدمج الاستعاري بين «الخطيئة» و«المرض» اعتبره نيتشه في كتابه **جنياولوجيا الأخلاق** المعادلة الأكثر قوة للمسيحية. وهو ما حوّلها إلى أكبر مؤسسة عزاء عرفها تاريخ الحيوان البشري بوصفه في ماهيته «كينونة مريضة».^{٢٧} إنَّ اعتبار الخطيئة مرضاً سوف يعامل الإيمان بوصفه تقنية عزاء نموذجية. لا يعني ذلك أن الدين لا يتوجّه إلى «الأصحاء»، بل فقط أن الطبيعة البشرية مريضة سلفاً، ولا يمكنها أن تقف في وجه الشمس من دون رحمة ما. لا تتعلق الرحمة — إذن — بمجرد شفقة وثنية بين الفانين، بل بالتنبيه إلى أنَّ البشرية بعامّة هي مقام لا يمكنه أن يحفظ ماهيته إلا متى قبل مساعدة من نوع غير بشري، صادرة عن نوع غير وثني من التضامن؛ لأنها توجد خارج إمكانية الإنسان.

وحين نقرأ الإصحاح الأول من إنجيل لوقا (١: ١-٨٠) نرى كيف تم «تدوين قصة» (١: ١) يسوع المسيح بناءً على مجموعة متتالية من أعمال الرحمة التي «حدثت» على «أشخاص» مختارين، دُعي كلُّ منهم من أجل «أن يتقدم أمام الرب ليعد طريقه» (١: ٧٦). تلك هي سرديّة الرحمة بشكل «مسيحي»؛ أي بشكل يهْمُ تجارب المعنى الخاصة بمجموعة من الأشخاص كل منهم كان له «دور» مخصوص في تدوين قصّة يسوع، بما في ذلك مؤلف الإنجيل نفسه، لوقا، الذي اعتبر نفسه قد انتقل من «شاهد عيان» إلى «خادم للكلمة» (١: ٢) وذلك من خلال وظيفة السرد التي اعتنقها تلاميذ المسيح، وعن طريقها اخترعوا مهمة أخلاقية جديدة لم يعرفها اليونان؛ لأنها ليست وظيفة وثنية، أي ليست تراجيدية، بل وظيفة روحية أخذت اسم «البشارة» أو الخبر السار. لم يعد شقاء الفانين يدور حول القدر الذي يقهر المائتين، بل حول الخلاص من الكينونة نحو الموت

^{٢٧} قارن: نيتشه، في **جنياولوجيا الأخلاق**، ترجمة فتحي المسكيني. ط٢، بيروت: مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦م، المقالة الثالثة، §§ ٩، ١٣، ١٤، ١٦-١٨، ٢٠، ٢١، ٢٨.

بواسطة الولادة من جديد باسم ملكوت من نوع آخر؛ لأنه غريب عن هذا العالم مهما كان كسموساً مثيراً للدهشة الفلسفية. ولا معنى للخلاص إلاً بامتلاك صيغة مناسبة عن المستقبل. وهو معنى الرحمة من حيث هو مقام مفتوح على استعمال المقدّس، بوصفه هو أفق المعنى الوحيد الذي يمكن أن نعد به البشر. كان الوثني في ماهيته «مواطناً» (*politès*) أو «حيواناً مدنيّاً» (*zoon politikon*)؛ مع المسيحية هو قد صار «مخلوقاً» (*ens creatum*) أو «عبدًا» (*ovadia*) بالعبرية أي «خادم يهوه». يحتاج المواطن أو الحيوان المدني إلى نواميس مدنية، أما المخلوق أو عبد الله فيحتاج إلى سرديّة مقدسة. وكل الشخصوس السردية التي ذكرها لوقا، نعني زكريا وزوجته أليصابات وابنهما يوحنا المعمدان ومريم العذراء، هي مخلوقات رحمة وليسوا مواطنين في أي مدينة دنيوية. وزبدة الحكاية هي ميلاد يسوع المسيح. كلُّ المسيحية هي سرديّة رحمة، على أوجه عدّة:

(١) أن ميلاد يوحنا كان رحمةً للمرأة أليصابات العجوز العاقر (١: ٥٨)، ولكن من أجل أن «يهيئ للرب شعباً معدّاً» (١: ١٧) ومن جهة الرب، «ليتم رحمته نحو الآباء» (١: ٧٢).

(٢) أنّ بشارة مريم بمولود من دون رجل بشري هي معجزة، لكنها «رحمة للذين يتقونه جيلاً بعد جيل» (١: ٥٠).

(٣) أنّ دور يوحنا هو بناء النموذج: «ستتقدم أمام الرب لتعدّ طريقه، لتعطي شعبه المعرفة بأن الخلاص هو بمغفرة خطاياهم بفضل عواطف الرحمة لدى إلهنا» (١: ٧٦-٧٨).

إنَّ الرحمة في كل هذه الحالات نوع من الوعد السردى، الذي يساعد المؤمنين على احتمال ثقل هشاشة الكائن البشرى. «بشرى» تعني في الأناجيل عندئذٍ ما هو تحت خطيئة أصلية سابقة على وجوده الشخصى؛ ومن ثم محتاج بطبيعته إلى مساعدة من نوع غير بشرى، وليس من وصف جامع لتلك المساعدة المتعالية سوى مفهوم الرحمة.

(٢) أنموذج أغسطين في معنى الرحمة

يقول أحد الباحثين: «الرحمة لدى أغسطين ليست موضوعاً للتصنيف، بل هو يتحدّث فيها عن تجربة. وإذا ما كان استطاع أن يفلت من ضلالات المانويين، تلك الفرقة التي تاه في حبالها طيلة تسع سنين، فهو لا ينسب ذلك إلى أداء شخصى، بل فقط إلى

رحمة الرب»^{٣٨} إنَّ النكهة الخاصة بالمفكرين الدينيين هي تماهي القضية والشخص. ثم يصبح المؤلف في وقت لاحق متماهيًا مع الذين اعتنقوا مذهبه؛ ولذلك علينا أن نقصر هنا على مؤلفات أغسطين لأن تاريخ الأغسطينية قد بدأ بعد موته.^{٣٩}

يصرُّ أغسطين دومًا على التكفير تحت سلطة السؤال «من؟»^{٤٠} وليس تحت سلطة السؤال «ما هو؟» على عادة الفلاسفة اليونان. سؤال «من؟» هو السؤال المسيحي بامتياز. وهو سؤال استأنفه نيتشه وهيدغر وحنا أرندت وريكور بطرق غير دينية، وكل ذلك تحت هيبة اعترافات أغسطين. ربما هم قد بقوا عند حدود السؤال «من هو الإنسان؟» أما أغسطين فقد دفع بالسؤال إلى أقصاه وتساءل: «من هو هذا الذي يهيمن على قمة روحي؟ فلأصعد مستعينًا بروحي ذاتها إليه.» (الكتاب العاشر، ١١). وإنما في هذا المنحى هو يخاطب الله قائلًا: «أنت الطبيب، وأنا المريض؛ أنت رحيم، وأنا بائس (misericors es, miser sum)» (الكتاب العاشر، ٢٨). لا تكون الرحمة إلهية إلا متى كان البؤس شخصيًا، مثل المرض. وهذه نكتة الإشكال في التجربة الدينية: هي مثل المرض لا تكون إلا شخصية، لكنها لا تتعلق أبدًا بما هو شخصي، بل بمستوى من الوجود الذي يتجاوزنا.

وعلاقة أغسطين مع مسألة الرحمة نموذج مثير على هذا المنحى. لم نعد أمام المعنى العبراني للرحمة (النموذج الأمومي أو «الأرحامي» للحنان الإلهي على البشر الذين اختارهم لقصته)، بل صرنا أمام معنى مسيحي مبتكر: أن «الرحمة» (misericordia) تستمد دلالتها من واقعة «الشقاء» (misera) البشري بما هو بنية كينونة متقاسمة بين البشر، وليس حالة عابرة في حياة دنيوية، نعني بما هو حال من الهشاشة الروحية بسبب قدرة أصلية في طبيعة البشر على الخطيئة، لم يُعد فيها الفصل الفلسفي اليوناني بين «الجسد» و«النفس» ممكنًا.

Marcel Neusch, "Trois visages de la miséricorde", in *Itinéraires Augustiniens* (No. ٣٨ 42) <https://www.assomption.org/fr/mediatheque/revue-itineraires-augustiniens/la-misericorde/i-augustin-en-son-temps/trois-visages-de-la-misericorde-par-marcel-neusch>.

S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 668 ^{٣٩}

^{٤٠} أغسطين، الاعترافات، الكتاب العاشر، ٣.

قال أغسطين: «من يجهل أن اسم الرحمة متأً من كونها هي ما يجعل القلب يتألم للبؤس الذي يصيب الآخرين».^{٤١}

إن الرحمة تنزاح هنا من نطاق السؤال العبراني عن «العدل» إلى أفق التجربة المسيحية للـ «النعمة». كان العبرانيون يبحثون دوماً عن رحمة الإله العادل؛ أما مع المسيحية فإن المطلب قد صار متعلقاً برحمة النعمة. كان المؤمن العبراني لا يزال يعوّل على آدمية قادرة على الاختيار وقبول النداء الإلهي؛ أما المؤمن المسيحي فهو ينطلق من «خطيئة أصلية» تجعله آدمياً معطوياً منذ البداية؛ وبالتالي لا معنى لأي قصاص أو عدل مقدس معه. هذا الفرق بين رحمة العدل ورحمة النعمة، بين آداب الإجلال لإله عادل وأخلاق الشقاء أمام إله مصلوب، قد اعتبره نيتشه تفوقاً أخلاقياً مثيراً للعهد القديم على العهد الجديد.^{٤٢}

لكن طرافة موضوع الشقاء تتخطى سخرية نيتشه الذي يخلط بين شفقة شوبنهاور وبين الشفقة المسيحية.^{٤٣} إن الشقاء مسبقة تأويلية تجعل العلاقة مع البشر، سواء أكانت إلهية أو إنسانية، خارج إطار العدل وداخل إطار النعمة، وذلك يعني خارج إطار الحساب وداخل إطار الصفح. إن الإله المسيحي قد انطلق من أن البشر بؤساء بلا رجعة؛ ومن ثم إنهم غير قادرين على النجاة؛ وبالتالي إن هذا القدر الإلهي لا يمكن أن يغيره إلا إله؛ ومن ثم فهو قد ضحّى بنفسه من أجل البشر، سواء بالتجسد مثلهم

^{٤١} Augustin d'Hippone, "Les mœurs de l'Eglise catholique 28, 53", in *Bibliothèque Augustinienne* (BA 1). Edition originale: 1949, seconde édition, 1949, p. 215.

^{٤٢} نيتشه، في *جنياالوجيا الأخلاق*. الكتاب الثالث، الفقرة ٢٢، مصدر مذكور: «إن العهد القديم — أجل إنه لشيء مغاير كلياً: قفا إجلالاً للعهد القديم! إذ فيه أنا أجد أناساً عظاماً، مشهّداً بطولياً وشيئاً من أندر الأشياء على الأرض، السذاجة الفريدة للقلب الكبير؛ بل أكثر من ذلك، أنا أجد شعباً. أما في الجديد فليس ثمة سوى تدبير النحل الصغيرة، سوى زخارف النفس، سوى المنق والكثير الزوايا والغريب الأطوار، سوى رائحة الجمعيات السرية، دون أن ننسى نفحة ما من الطلاوة الرعوية بين الحين والآخر، هي تنتمي إلى العصر (وإلى الأقاليم الرومانية) وليست يهودية بقدر ما هي هلنستية. الخنوع والعُجب متراصان الواحد بجانب الآخر؛ هراء المشاعر الذي يكاد يصم الأذان؛ تهيمٌ ولا هيامٌ؛ إيمائية مرهقة؛ ومن الغني عن البيان أن الأمر يخلو ها هنا من أي تربية جيدة.»

^{٤٣} Isabelle Wienand, *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain trop humain à Ainsi Parlait Zarathoustra* (Berlin: Peter Lang, 2006), pp. 127 sq

(معاناة اللحم والدم)، أو بالموت على الصليب مثلهم (احتمال واقعة الموت). وهذا نموذج على كل مسيحي أن يحذو حذوه: عليه أن يقبل بأن بنية الكينونة في العالم هي البؤس الوجودي الناجم عن الخطيئة الأصلية، التي هي رمز أخلاقي للتعبير عن الكينونة نحو الموت؛ ومن ثم إن طريق الخلاص الوحيد هو النسج على منوال المسيح نفسه؛ أي قبول ذنوب الغير واحتمالها مثلهم، أي الصفح عنها صفحاً هو الشكل الوحيد من استحقاق الغفران الإلهي.

قال أغسطين: «إنَّ الوسيط الحقيقي الذي برحمتك الخفية قد أرسلته وأظهرته للناس، حتى يتعلّموا من قدوته معنى الخشوع ... هو قد تجلّى بين الخطاة المائتين والعاقل الخالد: مائتٌ مثل البشر وعادل مثل الله.» (الاعترافات، الكتاب العاشر، ٤٣). لا يمكن فهم الرحمة حسب أغسطين إلا بوصفها ضرباً من «التوسّط» الروحي بين البشر والإله، بين الموت والحياة، ولكن دون ادّعاء أي نوع من التعالي الخاص. أن نرحم يعني أن نكرّر على أنفسنا ما قام به المسيح تجاه الخطاة: القدرة على إنقاذ الميت من موته، ولكن قبول الموت مثله (المصدر نفسه). الرحمة عمل يؤدي فيه البشر دور إله، لكنه يفعل ذلك بوسائل فانية. وسر الرحمة هنا أنها ليست عملاً بطولياً أو تراجيدياً مثل عمل وثني. هي ليست شفقةً عمودية من قويٍّ على ضعيف؛ بل هي عطف أفقي من بشري مخطئ على بشري مخطئ آخر، إنها تبادل للقدرة الإلهية على الرحمة بواسطة أجساد بشرية ضعيفة، تحمل إمكانية الرحمة دون أن تدري.

إنَّ شقاء الآخرين هو بذلك موضوع الرحمة الوحيد المتاح للمؤمن الحقيقي، ذاك الذي يجعل علاقته بالغير هي شرط العلاقة مع الإله. «إنَّ الشفقة في المسيحية هي لفظ آخر للإشارة إلى الصفح؛ ولهذا السبب هي مختلفة عن المعنى الدقيق للتعاطف [الشوبنهاوري]. إنَّ المسيحي يشفق على الغير حتى يشفق الله عليه ويمنحه الرحمة، في حين أن الشفقة لدى شوبنهاور هي تتقاسم العذاب مع الآخرين في عالم عبثي.»^{٤٤}

قال أغسطين: «حين نتألم نحن أنفسنا، فهذا بؤس أو شقاء، أما حين نتألم مع الآخرين، فهذا هو الرحمة» (الاعترافات، الكتاب الثالث، ٢، ٢). «إذْ ماذا يمكن أن تكون الرحمة إن لم تكن تعاطف قلوبنا مع بؤس الآخرين، الذي يدفعنا إلى نجدتهم متى وجدنا إلى ذلك سبيلاً.» (مدينة الله، الكتاب التاسع، ٥)

إن نقطة ضعف التفلسف المعاصر هو كونه يقف في أفق عالم فقد تبريره الذاتي، وتحول إلى مسرح عبثي انسحب منه الآلهة (Entgötterung حسب عبارة هيدغر).^{٤٥} لكن أغسطين لا يزال يعول على أنَّ العالم هو مساحة مفتوحة لتجارب المعنى، وذلك ما دامت حياة البشر هي بحد ذاتها نوع من «الغواية» حُمِّلها الإنسان تحميلاً (الاعترافات، الكتاب العاشر، ٢٨). إنَّ شأنَ البشري بعامه هو حسب أغسطين أن يوجد «بدلاً عن ذاته»^{٤٦} كما وجدها، وفي «مكان ذاته» الذي يسمح له بتمرين جذري على الولادة الأخرى الممكنة في قلب كل شخص. وهو معنى أنَّ الحياة هي «امتحان» مطلق؛ لأنها عبارة عن محاكاة لحياة أخرى تقع على مستوى من التعالي المستحيل لمن كان «بشرياً فقط».

لا يمكن التغلُّب على التعالي بوسائل بشرية إلَّا متى فهمنا الرحمة في أفق الرجاء، أو بوصفها أعلى تقنيات الرجاء المتاحة للكائن الذي قبل بمقام «المخلوق» الإبراهيمي، وتخلَّى عن مقام «الحيوان العاقل» الوثني. قال أغسطين: «كلُّ رجائي لا يوجد إلَّا بقدر اتِّساع رحمتك» (نفسه، الكتاب العاشر، ٢٩). إنَّ المؤمن ليس مَنْ يكون «ذاته كأنه غيره» (soi-même comme un autre) حسب تعبير ريكور، بل من يكون «ذاته بفضل غيره» (soi-même par un autre)^{٤٧} حسب تعبير ماريون. وعلى خلاف الإله العبراني الذي ما انفكَّ يطالب بالعدل البارد، يبدو الإله المسيحي بمثابة الذات الأخرى الحميمة التي تُعيد الناس إلى أنفسهم. هكذا فهم أغسطين الاعتراف: أن تشعر النفس بأنها توجد «خارج نفسها» مهووسة بأن «تحب وأن تُحب» (نفسه، الكتاب الثالث، ١). ومن ثمَّ إنَّ عليها أن تعيد الأمانة إلى طريقها، وهو معنى أن الله عنده هو رحيم: أي أن يشعر بالأسى لبؤسه، وأن يستجيب لندائه بالعودة إلى ذاته. الرحمة تنقل مركز المحبة من الأنا إلى الذات؛ ومن ثمة يصبح «الاعتراف» بديلاً صريحاً عن «التفلسف» أو حب الحكمة (نفسه، الكتاب الرابع، ٦). قال: «حتى عندما ينبجح الفلاسفة في قول الحق، فإنه كان

^{٤٥} M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Gesamtausgabe. Band 5 Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, S. 76.

^{٤٦} J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, "Épiméthée", 2008.

^{٤٧} Alain De Libera, "Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003/3, pp. 391-419.

يجب عليّ أن أتجاوزهم محبةً لك» (نفسه، الكتاب الثالث، ٦). الرحمة هي المقام الوحيد حيث تصبح المحبة امتيازاً رائعاً على الحقيقة.

لكن المحبة المسيحية قد جرّدت الحب الوثنيّ من خاصيته الأساسية: لذة السعادة. لقد تم نقل اللذة البشرية من سعادة الجنس إلى بهجة الصفح عن الذنوب. لقد صار المحبُّ يوجد خارج «جسده»؛ أي خارج اللحم والدم الحيوانيين فيه، وتحول إلى «نفس» توجد بواسطة الاعتراف. قال أغسطين: «إن ما هو حقاً بفعل رحمته هو أن يطهرنا من خطايانا، وأن يحررنا بلا رجعة من بؤسنا (miseria)» (تعلّيق على المزامير، المزمارة ١٣٥، ٤).

يبدو بوجه ما أنّ كل رهان المسيحية هو تحويل الوجود إلى خطيئة؛ ومن ثمّ فهم كل ما هو بشري على أنه محتاج إلى الرحمة، مثلما أنّ كل ما يمتلكه هو مجرد نعمة؛ ولذلك لا ينبغي أن نفهم «الخطايا» في معنى أخلاقي وكأنّ المؤمن هو فاسق بطبعه. بل إنّ الخطيئة هي وضع وجودي وليس تصرفاً شهوياً يمكن تفاديه. ولأنّ الوضع البشري هو نفسه نوع من الخطيئة الأصلية، فإنّ الرحمة لا يمكن أن تكون إلّا إلهية. لا يمكن لبشريّ أن يغيّر ماهيته. وهو لا يستطيع أن يساعد بشرياً آخر إلا بقدر ما يحاكي سلوك الإله المسيحي نفسه: أي أن يصفح عن جميع الذنوب؛ لأنها في واقع الأمر ليست ذنوباً بالمعنى الوثني، أي أخطاء بشرية، بل هي أوضاع وجودية لا شفاء لها، إذ تدور كلها حول نمط الكينونة المريضة الممنوحة إلى البشر كنوع من الغواية المقصودة لحكمة ما. قال أغسطين: «لا شيء يفصلنا عن الله سوى الخطيئة، وفي هذه الدنيا لا ننتقى بقوتنا بل برحمة منه، ولا بقدرتنا بل برأفة منه لا متناهية. وفي الواقع، فإنّ هذا القدر اليسير من القدرة التي لنا ليست منّا، بل إنها هبة من صلاحه. ولولا عفوه علينا، بماذا ندعي نحن الذين نعيش في أطمارنا البالية حتى اليوم الذي فيه نتخلّى عنها؟ بالوسيط وصلتنا النعمة حتى يحو شبه جسد الخطيئة ما تلطّخ به جسدنا الخاطئ. تلك هي النعمة الإلهية التي تشهد لرحمته الحقيقية، الفائقة الوصف؛ لتقودنا في هذه الحياة بالإيمان، وترفعنا بعد الموت بالمشاهدة الصافية للحقيقة التي لا تتغير حتى الكمال التام» (مدينة الله، الكتاب العاشر، ٢٢).

تؤدي الخطيئة في بلورة مفهوم الرحمة، بل وجملة مفاهيم المسيحية، دوراً خطيراً. دون مذهب الخطيئة لن يكون للمسيحية أي معنى؛ فهي وسيلة تجريد الكينونة من براءتها. قال: «لا، يا إلهي، لا توجد براءة طفولية» (الاعترافات، الكتاب الأول، ١٩).

ومتى تم تثبيت فكرة الذنب في صلب معنى الكينونة، تحوّل الوجود منذ أول أمره إلى «دَيْن» لا يمكن قضاؤه إلا بالإيمان. الإيمان طريقة تسديد دَيْن وجودي سابق على الأنا الذي ندعي أننا هو. ومن هنا نفهم لماذا يؤكّد أغسطين أن النقاء أو التطهر من الخطيئة ليس بقوتنا الخاصة، بل برحمة إلهية. إن نقل التطهر من معجم القوة إلى معجم الرحمة هو جزء من خطة تأويلية لإخراج الإرادة من معجم القدرة إلى معجم الهبة. نحن لا نريد ما نستطيع، بل نريد ما يوهب لنا. والإله ليس علة أولى تمكّن من تفسير العالم، بل نعمة تمنح العالم إمكانية الخروج من العدم إلى النور. والجسد البشري هو عالم صغير لا يعود إلى العدم إلا بقدر ما يقبل الهبة؛ أي يقبل الصفح الإلهي عن خطيئة الوجود البشري الأساسية: ادّعاء البراءة المطلقة تجاه الذات.

قال أغسطين: «الرحمة الحقيقية هي أن تعطي وأن تصفح، وأن تستمرّ في إعطاء المزيد ... ومن لا يفعل ذلك فليس له سوى رحمة ناقصة ... وحتى ذلك ليس كافياً بالنسبة إلى مَنْ هو رحيم حقاً. ينبغي أكثر من ذلك أن يطلب من الله، بصلواته، الصفح عن الذين ظلموه ... إن الله رحيم مطلقاً، ويحب الرحمة حباً لا حدود له عند الآخرين.»^{٤٨}

لا تكون الرحمة حقيقية متى لم يخالطها الصفح عن الذين ظلمونا. وذلك يعني أنّ الرحمة هي استعمال العطاء بوصفه نوعاً من الصفح: ليس فقط الصفح عن الخطايا، بل الصفح عن الفقر والعجز وعن المرض أيضاً. وفي هذا السياق تحديداً يمكننا أن نُعيد إيضاح العلاقة بين الرحمة والعدل في مفهوم الإله الإبراهيمي. قال: «احذروا من الاعتقاد بأنّ هاتين صفتان يمكن الفصل بينهما داخل الله. قد يبدو بالفعل أنهما متناقضتان، وأن الرحمة لا يجوز لها أن تصدر حكماً، وأنّ الحكم يجب أن يتمّ بلا رحمة. لكن الله قدير، وفي رحمته هو يحقق العدل، كما أنه في الحكم هو لا ينسى الرحمة أبداً.» (تعليق على المزامير، المزمар ٣٢، ٢)

عثر أغسطين آخر المطاف على سياق مناسب؛ لتخفيف التقابل الحاد بين الإله العبراني والإله المسيحي، بين إله الغضب وإله المحبة. إن الرحمة ليست حكماً، والحكم

^{٤٨} S. Augustin, *Livres mystiques. Chap. XIV, La Miséricorde*. <https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/albert/albert/14misericorde.htm>

لا يقوم على الرحمة، ومع ذلك فإن الحل موجود في مكان آخر: إنه موجود في القدرة الإلهية، وليس في جدل المفاهيم على عادة الوثنيين. لا توجد علاقة برهانية بين القضيتين. بل فقط الثقة بقدرة الإله نفسه على تحقيق العدل دون نسيان الرحمة، كما يحدث مع البشر. الثقة مفهوم ينقل النقاش من مستوى الإقناع الخطابى الوثني الذي ينقده أغسطين في الكتاب الأول من الاعترافات، إلى مستوى الإيمان القائم على تقنية الرجاء. لا يؤمن الناس لأنهم اقتنعوا بفعل ترتيب منطقي للحجج، بل فقط لأنهم يثقون في قدرة مقدسة على مساعدتهم من جهة غير مفهومة بقدر ما هي مستحيلة في أفق المخلوقات. لا يمكن تحقيق الرجاء بواسطة العلم الطبيعي (الكتاب الخامس، ٤).

كل الحادثة منذ ديكارت هي ادعاء «الأنا» أنه يملك «العالم» الذي يسيطر عليه بقدر ما يعمل على تحويله إلى «موضوع». ولا معنى لتصريف الرحمة إزاء موضوع. وإن طرافة أغسطين هي كونه يقف في الطرف الآخر من الخيط الذي يمسكه ديكارت والمحدثون: إنه قد صنع في سرديّة الاعترافات فنّ الذات دون ادعاء الأنا. وهو فنّ كان ممكنًا لأنّ الإنسانية لا تزال قريبة من رؤية لعالمٍ تواصل حمايته من اللامعنى بواسطة الإله الخالق، ومن التملك الوثني بواسطة الرحمة الإلهية، لكنّ الحادثة قد هدمت أفق المعنى الذي يؤمنه الإله الخالق، عندما حوّله إلى مجرد فكرة ترنسدنتالية. ولكن خاصة أنها قد قوضت مفهوم الرحمة، عندما حوّلت الذات المؤمنة إلى أنا متغول بالعقل الأدواتى عوض أفق النعمة ببرنامج تملك تكنولوجي للعالم. قال هيدغر: «إنّ خمرة تفكير أغسطين قد أغرقت بالماء الذي صبّه فيها ديكارت. إنّ يقين الذات والقيام بالنفس في معنى أغسطين هو مختلف تمامًا عن البداة الديكارتية للكوجيطو».^{٤٩} كل تصوّر أغسطين عن الرحمة مؤسّس على تصوّر دقيق للأنا الذي يفكر: إنه «أنا» لا يقوم «بذاته»؛ ولهذا هو يحتاج إلى الرحمة لأنّ وجود الأنا دون امتلاك ذاته هو المعنى الميتافيزيقي للبؤس الذي يقصده أغسطين. نحن بؤساء سلفًا؛ أي «أناوات» دون «ذوات»؛ ومن ثم فإنّ كلّ وجود هو «هبة» من جهة غير مفهومة، ولا يمكن فهمها أبدًا إلّا على سبيل الرجاء.

^{٤٩} M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Ergänzungen aus der Nachschrift von Oskar Becker), GA 60, p. 298

خاتمة: النعمة المسيحية والموت الرحيم: آداب جديدة في الصفح

إذا كانت الرحمة تعني في لفظها اللاتيني (misericordia) الذي استعمله أغسطين هي التألم لبؤس الغير، فهل يمكن أن يكون مفهوم «الموت الرحيم» (euthanasia من اليونانية «الموت الجيد» أو الموت المريح) تطبيقاً لمفهوم الرحمة التوحيدي، أم هو مناقض تماماً لشريعته الروحية؟ هل يمكن أن نساعد أحداً على موته من أجل أن نضع حداً لألامه باسم الحفاظ على كرامة الكائن البشري؟ هذه أسئلة تطرح مسألة «العدل» الإلهي والبشري على المحك بدلالة غير مسبوقة.

ربما يصطدم هذا النداء (ما بعد الديني وما بعد العلماني معاً) عن الموت الرحيم بما تنصُّ عليه الكتب المقدسة التوحيدية جميعاً على «عدم قتل النفس»^{٥٠}. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنَّ أغسطين قد خصَّص الأقسام ١٦-٢٨ من **مدينة الله** لإدانة الانتحار مهما كانت الدوافع إلى ذلك، اللهمَّ إلا هروباً من الخطيئة.

لكن العهد القديم^{٥١} (مثله مثل القرآن) هو يأمر أيضاً بقتل من يضلُّ الناس عن عبادة الإله التوحيدي. وبهذا المعنى أشار أغسطين أيضاً إلى أنَّ الله ليس رحيماً من دون تمييز، بل فقط تجاه من كان هو أيضاً رحيماً، بناءً على الربط الضروري بين أن تصفح وأن يُصفَح عنك (تعليق على المزامير، المزمар ٣٢، ٢، ١). كان الموت في التوراة العبرانية حدثاً عادياً تماماً، بل بعض القتل كان عملاً ممجداً (سفر الملوك الثاني: ٣٠). إلا أنَّ المسيحية أيضاً، وخاصة في زمن الاضطهاد الروماني، لا تخلو من تجارب موت ربما تدخل في باب الموت الرحيم الذاتي أو الإرادي (auto-euthanasia)، مثل ما فعلته القديسة بربيتوا (Perpetua - ١٨١-٢٠٣م)^{٥٢} التي كانت بمعيّتها خادمتها فيليسيّتا

^{٥٠} سفر التثنية ٥: ١٧؛ سفر التكوين ٩: ١٥.

^{٥١} سفر التثنية ١٣: ٦-١١: «وإذا أضلَّك سرّاً ابنُ أمك، أو ابنتُك، أو زوجتك المحبوبة، أو صديقك الحميم قائلاً: لنذهب ونعبد آلهة أخرى غريبة عنك وعن آبائك من آلهة الشعوب الأخرى ... فلا تستجب له ولا تُصْغ إليه، ولا يُشفق قلبك عليه ولا تترأّف به، ولا تتسرَّ عليه. بل حتماً تقتله. كن أنت أول قاتليه، ثم يعقبك بقية الشعب.»

^{٥٢} Cf. Maurice Testard, "La Passion des saintes Perpétue et Félicité. Témoignages sur le monde antique et le christianisme", in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé/Année* 1991/1, pp. 56-75.

(Felicitas) من أوليات الشهاديات المسيحيات في تونس الرومانية، وقد حُكم عليها في سن الثانية والعشرين في قرطاج وهي أمٌ ترضع وليدها، وأُلقي بها في عرين البقر الوحشي حتى تموت دهساً، ولأن الدابة لم تنجح في قتلها فهي قد أمسكت السيف وأدخلته في حنجرتها لإجهاد موتها. وهذا تعليق أغسطين على الحادثة التي ماتت فيها بربيتوا وخادمتها فيليسيثا في بعض مواعظه: «ما يسطع بنوره في هذا المجمع من الشهداء، هو الفضيلة، هو اسم بربيتوا وفيليسيثا، الخادمتين القديستين للرب؛ وذلك أن التاج يكون أعظم مجداً، حين يكون الجنس أكثر ضعفاً، وأنَّ النفس تظهر بلا ريب أكثر فحولة في جسم امرأة، عندما لا تنهار هذه المرأة تحت ثقل هشاشتها ... فيهما تجلّي [الرب] في هيئة ما لا يُقهر، هو الذي جعل نفسه ضعيفاً من أجلهما ... هو الذي جعل هاتين المرأتين تموتان ضحيةً لشجاعتهما ووفائهما، بعد أن كان قد تكرّم في رحمته بأن اتَّخذ من امرأة أمّاً له.»^{٥٣}

لقد وجد أغسطين صلة خفيّة وعميقة بين الشهادة والرحمة، وأسّسها على فهم رشيق لدور الجنس في منح هذه التجربة معنًى استثنائياً. الشهادة مثل الرحمة موقف جذري يُبطل التمييز بين الجنسين.^{٥٤} وحين تستشهد امرأة دفاعاً عن إيمانها فهذا يدفع بمعنى الشهادة إلى أقصاها، فتحوّل إلى تجربة مقدسة. إنها حسب أغسطين نوع من ردّ الجميل للإله المسيحي الذي تفضّل بأن كان ضعيفاً يُقتل على الصليب، وبأن كان طفلاً تلده امرأة من البشر. والرحمة التي رحم بها البشر حين قبل بأن يكون بشرياً يموت مثل البشر، هي قد جعلت موت البشر محاكاة مقدسة له، هي وسيلتهم الوحيدة ليرتفعوا إلى رتبة الخلود؛ ومن ثم إنَّ الشهادة حسب أغسطين ليست عملاً شخصياً: «إذ بمحبة القوة التي يبثّها القديسون الشهداء في عذاباتهم، علينا أن نصرف عنايتنا إلى إظهار النعمة تجاه الرب. فهؤلاء الشهداء لا يريدون أن نشكرهم في ذات أنفسهم، بل فقط في من نقول عنه: «في الرب تتمجّد نفسي.»»^{٥٥}

ولكن هل كان أغسطين ليُقبل بالموت الرحيم؛ ومن ثمَّ أن يعامل المرض الذي لا شفاء منه والألم الذي لا حدَّ له معاملة الجمهور الوثني الذي كان يصيح في المسرح

^{٥٣} Oeuvres complètes de Saint Augustin. Tome septième. Sermons de Saint Augustin.

.Paris: Victor Palmé, 1808. Sermon CCLXXXI, p. 411

.Ibid. Sermon CCLXXX, p. 408 ^{٥٤}

.Ibid. Sermon CCLXXXIII, p. 413 ^{٥٥}

الروماني، ويسخر من «الأجساد المقدسة وهي تُلقى إلى الحيوانات المفترسة»،^{٥٦} ومن ثمَّ أن يضحك منه كما كان الرب «الذي يسكن السماء يضحك من جموع الوثنيين»^{٥٧} إنَّ الشهادة الدينية، كما تأولها أغسطين، هي درس أخلاقي رائع يمكن الاستناد إليه من أجل تبرير قرار الموت الرحيم. إنَّ النعمة الإلهية لا تهمُّ الحياة بأي شكل، بل الحياة الكريمة، أي الجديرة بهذا الاسم؛ ومن ثمَّ فإنَّ الرحمة يمكن أن تكون العلاج المناسب لما لا يقبل الحياة، أو ما يجعل الحياة الكريمة مستحيلة. وهذا هو السياق المناسب لطرح مسألة «الله محبة». لا معنى لمحبة لا ترحم، أي لا تساعد الحياة على أن تكون كريمة أو لا تكون. والكتاب المقدس لا يخلو من تمجيد لمن ماتوا دفاعاً عن وطن (سفر المكابيين الثاني ١٤: ٤١). كما أن المماهة المسيحية بين الخطيئة والمرض قد تفتح الباب أمام تأويلية ثاقبة عن الموت الرحيم، بوصفه ينطوي في ثناياه المؤلمة على نوع من «الصفح».

وحسب حناً أرندت فإنَّ «يسوع الناصري هو الذي جعلنا نكتشف دور الصفيح في ميدان الشئون الإنسانية».^{٥٨} والقصد من هذه الإشارة هو التأكيد على أنَّ الصفيح عمل بشريٍّ وليس إلهيًّا فقط. إنَّ الصفيح عن الخطيئة أو عن الجريمة هو نسيان رحيم، والنسيان الرحيم هو المعنى الديني للغفران. وفي نموذج أغسطين: النعمة لا معنى لها من دون رحمة. الرحمة هي إطار المصالحة بين العدل اليهودي والنعمة المسيحية. اللقاء المناسب بين الإله العبراني (العدل قبل النعمة) والإله المسيحي (النعمة قبل العدل). ونحن نرى أغسطين وهو يخطو خطوةً ثقيلة وصامتة نحو الرحمة القرآنية، فإنَّ الخصومة ضد «الرحمانيين» لدى أغسطين لها نظير في القرآن. الرحمة الأصيلة نوع من الاعتراف؛ اعتراف نهائي بهشاشة الوجود البشري، بأنه يعاني سلفاً من وضع وجودي لا مخرج منه إلاَّ بالإقدام على ولادة أخرى؛ ولذلك فإنَّ الرحمة تبدو معطوبةً في ظلِّ ثقافة «الأنا» الفرداني الحديث: لا يرحم إلاَّ من قبل بأن يوجد «خارج ذاته»؛ لأنَّ ذاتاً أخرى يمكن أن تساعده على احتمال التناهي دون حساب دنيوي. الرحمة لا معنى لها سوى

^{٥٦} Ibid. Sermon CCLXXX, p. 408.

^{٥٧} Ibid.

^{٥٨} H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris: Calmann-Lévy, 2005, pp. 304-305.

تأمين المعنى للمخلوقات؛ لأن الوجود يبدو وثنياً بلا رجعة. و«الفاني» الوثني يشفق لكنه لا يرحم؛ أما المخلوق التوحيدي فهو يرحم لكنه لا يشفق؛ إن الشفقة تحتوي على معنى وثنياً لا يجدر بالمؤمن التوحيدي أن يرضى به؛ لا يشفق إلا كائن متكبر. والكبرياء الوثنية تشفق، أما التواضع الإبراهيمي فهو يرحم ولا يشفق فقط. وأنت لن ترحم إلا إذا نظرت إلى المخلوق على أنه أمانة مقدسة لها حرمة تتجاوزها هي حرمة الخلق. وهو وضع وجودي عابر للبشر وعابر للأديان. قال أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين؛ هو أندري كونت-سبونفيل: «إن الرحمة، كما أفهمها، هي فضيلة الصفح، أو — بالأحرى، وبشكل أفضل — هي حقيقته».^{٥٩}

وضد كل سجال لاهوتي مغلق على ملة دون أخرى، تمنحنا مسألة الرحمة محاولة تبادل تأويلي وتعاون إتيقي طريف بين «أهل الكتاب» جميعاً، أو بين التوحيديين حول القيم الرحمانية: (التعاطف، الحنان، الرأفة، الإيثار، التضامن، التسامح ...) بوصفها المساهمة الأخلاقية الرسمية لأديان الكتاب في بلورة المشروع المعياري العالمي للإنسانية في القرون القادمة. لا يعني ذلك الاكتفاء بمجرد علمنة لمعنى الرحمة في المفهوم السوسيولوجي للتضامن (ديركهايم)، بل الدعوة إلى التفكير في القيم الروحية للكتابيين حسب مقتضيات العيش ضمن «مجتمعات ما بعد-علمانية»، حيث صار متاحاً ومندوباً إليه أن يتعاون جميع المخاطبين على إرساء أكثر ما يمكن من تمارين الرحمة الأفقية بين البشر، مهما كانت مفردات النقاش فيما بينهم. «إنَّ خبز حياة الجماعة هو الرحمة. وإنَّ الصفح عن أولئك الذين اعتدوا علينا من شأنه أن يصلح الأواصر المقطوعة، وأن يبارك إمكانية التواصل في بُعدها الأفقي».^{٦٠} وليس من طريقة أخرى لأن نثبت، حسب بول ريكور، «أن الطيبة أكثر عمقاً من الشر».^{٦١} وهي طيبة لم يعد لها من مجال إلا آداب الضيافة بوصفها تمريناً إبراهيمياً عريقاً في ثقافة التوحيديين. ذلك أن «العيش معاً» هو

André Comte-Sponville, "La miséricorde", in *Petit traité des grandes vertus*, Paris: ^{٥٩} P.U.F., 1999, p. 158

Dominique Bourg et Antoine Lion (sous la dir.), *La Bible en philosophie. Approches* ^{٦٠} contemporaines. Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 59

Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle.* ^{٦١} Editions Odile Jacob, 1998, p. 324

حسب دريدا لم يعد ممكناً من دون آداب جديدة «للضيافة»، بوصفها الترجمة ما بعد الدينية للرحمة (rahamim).^{٦٢}

وعلينا أن نسأل: إلى أيّ مدى أعددتنا العُدَّة لبلورة هذا النوع من تأويلية الرحمة في الديانات الإبراهيمية؟^{٦٣} ومتى يحين موعدُها الكبير؟
قال لويس ماسينيون سنة ١٩٥٦م في أعياد الميلاد (والذي عاد إليه دريدا بحثاً عن آداب الضيافة):

«بالنسبة إلى هؤلاء الذين تَمَّ التخلّي عنهم، لم يعد تَمَّة سوى عمل رحماني واحد؛ هو الضيافة، وإنما من خلالها فقط، وليس بالقيود القانونية، نحن نستطيع أن نتجاوز عتبة المقدس: إن إبراهيم قد علّمنا ذلك.

لنبحث إذن مع إبراهيم، عند المسلمين الذين حاصرناهم إلى حدِّ اليأس الأكثر شناعةً، في المدينة الملعونة حيث نطاردهم — مدينة الرفض الجوهري، رفض الضيافة، الذي طُلِب من لوط — لنبحث عن هذه الشرارة الأخيرة من الإيمان».^{٦٤}

Elisabeth Weber (ed.), *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and* ^{٦٢}
Peace. New York, Fordham University Press, 2013, p. 30

Cf. Mouhanad Khorchide, Milad Karimi, Klaus Stosch (Hrsg.), *Theologie der Barm-* ^{٦٣}
herzigkeit? Zeitgemässe Fragen und Antworten des Kalam. Waxmann Verlag GmbH, 2014,
S. 15, sqq.; 37 sqq

Louis Massignon, Parole donnée. Julliard, 1962, p. 285 ^{٦٤}

الفصل الخامس

النبي المضاد

ماذا يقول آخر ملحد توحيدي؟

في سنة ١٩٤٩م نشر إميل سيوران (١٩١١-١٩٩٥م) كتابًا من نوع خاص؛ لأنه لا يواصل إرادة الحقيقة كما تقول نفسها، بل ينهال على القارئ بكُم هائل من المفارقات التي تفكّر تحت وقع نزعة صوفية تستحوذ على كلّ ما هو مرتاب فينا، وتجعل كل خطاباتنا التقليدية عن الإلحاد غباءً ميتافيزيقيًا.

لقد كان عنوان الكتاب هو رسالة في التحلل^١ (Précis de décomposition)، وقد وُصف بأنه «ولادة جديدة»^٢ للمؤلف بعد كتاباته الأولى باللغة الرومانية. وهو نفس عنوان القسم الأول من الأقسام الخمسة المكونة للكتاب (ص٧-١٣٤)، إلى جانب «مفكر المناسبة» (ص١٣٥-١٥٥) و«وجوه الانحطاط» (ص١٥٧-١٧٦) و«القداسة وتكشيرات المطلق» (ص١٧٧-٢٠٠) و«ديكور المعرفة» (ص٢٠١-٢٥٢). وهو كتاب علينا أن نقرأه في صلة وشيجة مع كتابين آخرين قريبين منه؛ هما أقيسة المرارة (١٩٥٢م)^٣ وغواية الوجود (١٩٥٦م).^٤

^١ E. M. Cioran, *Précis de décomposition* (Paris: Gallimard, 1949)

^٢ Sylvain David, *Cioran: un héroïsme à rebours* (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2006) p. 21

^٣ E. Cioran, *Syllogismes de l'amertume* (Paris, Editions Gallimard, 1952)

قام الشاعر التونسي آدم فتحي بترجمة هذا الكتاب ترجمة شيقة ودقيقة، تحت عنوان: إميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق بيروت: دار الجمل، ٢٠٠٣م.

^٤ E. Cioran, *La tentation d'exister* (Paris, Editions Gallimard, 1956)

ربما لا يكتب سيوران حسب «منهج» نسقي، لكنه يمتلك «طريقة» خاصة في الكتابة.^٥ وهو لا يدّعي أكثر من أن يكون «بطلاً سالباً»،^٦ ونصوصه لا تعول إلا على «كتابة المفارقات»،^٧ حيث يعدّنا المفكر بأن يفكر ضدّ نفسه في كلّ مرة، في نوع من «نبوءة الأسوأ» (prophétie du pire)^٨ ولكن بواسطة خيبة أمل استراتيجية من الكينونة في العالم.

ومنذ القطعة الأولى من الكتاب يكشف سيوران عن «العدو» الذي يجدر بالمفكر أن يحاربه: إنها سلالة «التعصّب». من لا يؤرخ جيداً للتعصّب الذي يخترق ثقافته لا يمكن أن يبدأ في التفكير. التعصّب ليس فكراً، بل هو لحظة تخليّ الفكرة عن طابعها المحايد وتحولها إلى «اعتقاد» يريد أن يصبح «حدثاً»؛ ثمة حالة «صرع» تصيب الفكرة فتقلب إلى «مزحة دموية»؛^٩ ومن ثم يبدو البشر في نظر سيوران بمثابة «عباد أوّثان بالغريزة»؛ ومن ثمّ إنّ «القدرة على العبادة» لديهم هي «المسئولة عن كل جرائمهم».^{١٠} هم دوماً في حاجة إلى الإيمان بشيء ما، إلى التّهام معبود ما.

يبدأ الناس في التعصّب ما إن يأخذوا في «تأليه» أفكارهم؛ ولذلك يفترض سيوران أنّ القتل يتمّ دوماً باسم إله ما، وكل الأسباب الأخرى للقتل مثل العقل أو الأمة أو الطبقة أو العرق هي مشتقة وسليلة محاكم التفتيش أو الإصلاح الديني.^{١١} وفي رأيه أنّ كل تحمّس يخفي نزعة بهيمية، تجرّد الإنسان من قدرته على «عدم اللامبالاة» وتحولّه إلى حيوان دعوي. والمتعصّب هو كلّ من يدّعي امتلاك حقيقة يقدّمها على أنها أداة ناجعة لتقسيم الناس بين مؤمن ومنشق؛ ولذلك يفترض سيوران أنّ الشكّاك هم أرحم من القدّيسين، عندما يتعلّق الأمر بالحقيقة: فهم لا «يقترحون» شيئاً، يتركون الناس في «أمان».^{١٢} التعصّب يعيد الحيوان إلى مكانه. وهذا الهوس بالحقائق التي تجبر الناس

° Sylvain David, Cioran: un héroïsme à rebours, Op. Cit., p. 18

٦ Ibid., p. 14

٧ Ibid., p. 17

٨ Ibid

٩ E. M. Cioran, Précis de décomposition. Op. Cit., p. 9

١٠ Ibid

١١ Ibid., p. 10

١٢ Ibid., p. 11

على اعتناقها أو تقاسمها هي حسب سيوران تخرق كل مشاغل البشر: كل مؤسسة من المعبد إلى الإدارة هي تملك «المطلق» الخاص بها، وتقدّم نفسها في هيئة «ميتافيزيقا لاستعمال القردة»،^{١٢} فامتلاً العالم بضجيج دواب متحمسة لخلق «الحدث» وفرضه على الآخرين: إن آخر بلا حصته من الحقيقة سوف يكون عبثاً لا يُحتمل. وهكذا تحوّل المجتمع إلى «جحيم من المنقذين».^{١٤} وما صار أندر من الكبريت الأحمر ليس المؤمن بشيء ما، بل ذلك الشخص الحر «غير المكترث» بحقائق الآخرين.

وفجأة يصبح الوجود كله فضولاً لا يُطاق. خطأ الفضول أنه يصنع «آخرين» كي يخاطبهم، لكن الفضول لا يصبح خطيراً حقاً على الآخرين إلا عندما تنبت في وجهه «مخالب نبي»^{١٥} حاقد، وعندئذٍ يتحوّل التعصّب إلى آلة لإنتاج قردة حاقدين على كل نوع من اللامبالاة إزاء العالم. إنّ الفضول اللاهوتي يحوّل أيّ إيمان إلى جهاز تعصّب مبنوث في كل أركان الحسّ اليومي بالحياة. ومتى اعتنق التعصّب ديناً فإن «كل إيمان [سوف] يمارس شكلاً من الرعب، يزداد إرعاباً لنا بقدر ما يكون «الطاهرون» هم القائمين عليه».^{١٦}

ولذلك ينبّه سيوران إلى الفرق الخفي بين «المتعصّب» و«رجل السياسة»: إن السياسي كائن يمكن رشوته؛ فهو يأخذ على الدوام «دروساً في الغناء» أمام العوام. أما «المتعصّب» فهو كائن لا يمكن إفساده: فإذا كان يقتل من أجل فكرة، فهو يستطيع أيضاً أن يعرض نفسه للقتل من أجل فكرة، في الحالتين، سواء أكان طاغية أم شهيداً، هو غول. فليس أخطر من الذين تعذبوا من أجل عقيدة ما: إنّ المضطهدين الكبار يتم تجنيدهم من بين الشهداء الذين لم تُقَطّع رؤوسهم».^{١٧}

لذلك من العاجل دوماً أن نميّز بين من يرتاح إلى قصص العذاب ومن ينفر منها. إنّ «الرغبة في السلطة» هي تعتاش دوماً على سرديات الألم وتستثمر فيها. أما «الفكر»

^{١٢} Ibid.

^{١٤} Ibid., p. 12.

^{١٥} Ibid., p. 11.

^{١٦} Ibid., p. 12.

^{١٧} p. 13.

فهو يفضّل «مجتمعًا مغرورًا» على «مجتمع من الشهداء». لا يحق لأي تفكير أن يسعد بمشاهد الذين يموتون من أجل فكرة. إن «فرجة الموت من أجل فكرة»^{١٨} تؤله.

لا يتعلق الأمر بخلاف ذوقي حول طبيعة البشر، بل قصد سيوران هو أنّ طبيعة البشر تنطوي من نفسها على كم هائل من الاستعداد للتعصّب لشيء يتجاوزها. إنها مهووسة بإنقاذ العالم، وتنصّب في كلّ شبر من الحياة معبدًا لإنقاذ الآخرين؛ ولذلك لا يبدو أن «نقد الدين»، كما تصوّره فلاسفة قرن التنوير، يمكن أن يحرر الناس من طبيعتهم. ليس الدين بحد ذاته هو المشكل، بل طبيعة البشر المهووسة بالإيمان بشيء ما، بتصور ما للحياة تريد فرضه على «الآخرين» باعتبارهم «مثلنا» بلا رجعة. «كل شرور الحياة متأتية من تصوّر معين للحياة».^{١٩} إن الخطر هو «استبداد المبادئ»، وليس المستبدين، المبادئ التي تقوم على فضول يدّعي أنه يمكن أن ينقذ البشر من أنفسهم.

يقول سيوران: «في كل إنسان يثوي نبيٌّ ما، وعندما يستيقظ فإنه سوف يكون هناك شر أكثر قليلًا في العالم ... إنّ جنون الوعظ والتبشير هو من الرسوخ فينا بحيث إنه ينبع من الأعماق المجهولة لغريزة البقاء».^{٢٠}

لا يتعلّق الأمر بنقد هذا الدين أو ذاك، بل بنقد طبيعة البشر التي تحتاج دومًا إلى نبوة ما كي تنقذ الكينونة في العالم. ليس «النبي» ادّعاءً أخلاقيًا لرهط من الناس بأنهم يتلقّون «الوحي» من مستوى من الوجود يتعالى على حواسنا وعقولنا. إنّ النبي هو الفكرة العميقة، بل الغريزية التي تنام في أعماق الطبيعة الإنسانية لكنها لا تستفيق إلا نادرًا. إنها فكرة «التبشير» بوجود يتجاوزنا، لكن قوتها تكمن على وجه الدقة في ارتباطها الأصلي بغريزة البقاء. ليست النبوة في آخر المطاف غير طريقة في إنقاذ العالم من مجرد الفناء بلا معنى. وهو مطلب لا يمكن تحقيقه بوسائل هذا العالم. لا يوجد داخل العالم أي نقطة ارتكاز أخرى يمكن أن تساعد البشر على احتمال الكينونة في العالم. ولأن هذه الكينونة في العالم هي هشة وزائلة وغير مكثفة بذاتها، فإنّ غريزة البقاء تتحوّل في الأثناء إلى نوع من النبوة. ما يستيقظ في أعماق البشر ويدعوهم إلى رسم

^{١٨} Ibid.

^{١٩} Ibid., p. 12

^{٢٠} Ibid., p. 13

حدود للعالم، حتى يمكن الاستشراف إلى نوع آخر من الحياة خارج العالم، ليس صوتاً «خارجياً» بل فكرة ترقد في طبيعتهم: هي فكرة التدرُّب على الخلود بوسائل بشرية. لكنَّ الكلفة الرهيبة لهذا التدريب ليس القبول بوجود «أنبياء»، بل الشعور بأنَّ الحياة نفسها قد تمت مصادرتها من طرف «المتعصبين»: إذ سرعان ما يتحوَّل الحسُّ النبوي لديهم إلى فضول مسلَّح بجنون التبشير بحياة أخرى. يريد المتعصَّب أن ينقذ العالم من عدم الاكتراث به؛ ولذلك يَعْلَمُ الناس الفضول بوصفه تقنية احتلال نموذجية لمساحة الحياة. الفضول سياسة شبهات لبثَّ الريبة والخوف من العاجزين عن هذا النوع من الفضيلة الحاقدة، الريبة من «المشاغبين» و«السخفاء» و«المهرجين»، لكن سيوران ينبِّهنا إلى أنَّ هؤلاء أقلُّ البشر إجرأاً في حق العالم.^{٢١} ذلك أنَّ أكبر المصائب على الناس ليست السخرية من العالم، أو التهريج، أو اتِّخاذ السُّخف وجهة نظر تجاه الحياة، بل «التعصب»؛ أي تنصيب مساحة نبوة حاقدة لمحاكمة الإنسان باسم تصوُّر جاهز عن إنسانيته. والنتيجة المرعبة هي «أن تصبح الحياة المشتركة أمراً لا يُحتمَل، وإن كان فضلاً عن ذلك لا يُقَارَن مع عدم قابلية الحياة مع أنفسنا للاحتمال».^{٢٢}

المتعصَّب هو كائن لم يعد يمكنه احتمال الوجود كما هو، في لا مبالاته المرعبة إزاءنا، ولم يجد من حيلة أخرى لمقاومة الكينونة «سدى»، سوى تحويل «الأنا» الوحيد في قلبه إلى «دين»،^{٢٣} إلى مركز روحي سرعان ما يخفي عنَّا تهافتنا داخل الكون، ويحوِّل «الجسد» الفاني أو القطعة العضوية التي نسكنها إلى «كوكب» ميتافيزيقي مفيد. التعصَّب هو خطأ في تقدير أبعادنا بوصفنا مركز الحياة. قال سيوران: «أن نحيا، يعني أن نمارس ضرباً من العمى حول أبعادنا الخاصة».^{٢٤} لا يمكن أن تحتل الحياة وأن تحسن تقدير موقعها داخل العالم، في نفس الوقت. ثمة خطأ وجودي يجعل احتمال الحياة ممكناً. ليس خطأ معرفياً يمكن إصلاحه، بل طريقة في تقدير تاريخنا الخاص بوصفه آلة لصنع المثل العليا والقصص والأساطير التي تنتج المعنى.

لا يمكن تحمُّل الحياة دون قصَّة. والقصَّة لا تعني أكثر من «وهم» مناسب حول «أهميتنا» في الكون. وهذا هو ما يسمِّيه سيوران «الغريزة النبوية»: أن نحلم بعالم آخر.

^{٢١} Ibid., p. 12

^{٢٢} Ibid., p. 13

^{٢٣} Ibid., p. 14

^{٢٤} Ibid.

ليس حلمًا يمكننا أن نستفيق منه، بل حلم هو شكل الحياة نفسها. قال: «إن النبي في كل واحد منّا إنما هو بذرة الجنون التي تجعلنا نزهده في الفراغ».^{٢٥}

هذا يعني أنّ التعصّب لا شفاءً منه، ما دمنا نقبل بالبحث عن منقذ يأتي من مكان ما خارج الفراغ الذي نشقّق منه حياتنا. ليس الخطأ أن يحاول البشر استدعاء النبوة الكامنة في طبيعتهم؛ بل أن يدعي أحدهم أنه المنقذ الوحيد. ذلك الذي يمتلك الإسفنجة التي بها يستطيع أن يمسح وجه الكون من أجلهم. إنّ النبيّ موجود في طبيعة كلّ منا، لكن المتعصّب ليس قدرًا لأحد. المتعصّب هو نبي «غير سويّ»؛ أي يخرج للبحث عن خلاصه «خارج اللاشيء الذي يوجد فيه».^{٢٦} ما يقترحه سيوران هو التدريب على احتمال الحياة دون قصّة جاهزة عن أنفسنا، أي دون تعصّب. ليس من قدر النبي أن ينتج متعصبين، بل يمكن أن يكون «النبي مضادًا» لنفسه؛ أي لقدّر التعصّب الذي يمكن أن يخرج منه.

تكمّن طرافة سيوران في أنه لا ينقد نموذج النبي، بل على الضدّ من ذلك هو يدفع به إلى نهايته: ذلك بأنه لا يمكننا تحديد سلالة التعصّب والشفاء منها، إلا بإعادة تملك فكرة النبي التي يستمد منها المتعصّب قصّته. يبدو أنّ الرهان هو: تحرير النبيّ من المتعصبين له. وعلى الأرجح مصير الأنبياء في كلّ الديانات متشابه. يريد سيوران أن يفصل بين النبوة وجنون التبشير، بين احتمال الحياة كما هي وبين التعصّب الذي يزيّف أبعادها باسم مركزية روحية لا وجود لها. وهذا النبيّ الذي استطاع الشفاء من جنون التبشير، الذي تخلّص من رغبة إنقاذ الناس من أنفسهم، وتخلّى عن مهنة صناعة المثل العليا للحيوانات الحزينة، ولم يعد مستعدًا للقتل من أجل فكرة، ولم يعد معنيًا بالفرق بين الطاغية والشهيد، إنما يسمّيه سيوران «النبي المضاد» (l'anti-prophète).^{٢٧} لا يتعلّق الأمر بنقد الأنبياء التاريخيين، بل بإمكانية فكرة النبي كما يمكن تمثّلها في حدود طبيعة البشر. وحسب سيوران ليست النبوة استثناءً أخلاقيًا. كل فرد من البشر يحتوي في صلب غريزة البقاء التي لديه على بذرة نبي قد لا يستيقظ أبدًا. قد يظل كتلة هلامية

^{٢٥} Ibid.

^{٢٦} Ibid.

^{٢٧} Ibid., pp. 13–15.

من الحيوان الذي لا يبالي بالعالم. يظل فكرة محايدة تجاه نفسها، لكن ما يقع في عالم البشر هو دومًا حسب تشخيص سيوران نشوء سلالة من المتعصبين، ودائمًا باسم فكرة ما لم تعد محايدة، وانقلبت بحدّة مرعبة إلى اعتقاد يريد أن يصبح دينًا. وهكذا هناك سيناريو جاهز يشعر كل كائن بشري أنه مدعو إلى اقتباسه: هو تحويل غريزة البقاء إلى قصة تأسيسية؛ أي إلى نبوة.

يستيقظ النبي في قلب أي إنسان عندما يكفّ فجأة عن احتمال الفراغ الذي يشق منه حياته، ويبدأ في نوع من «التداين» الميتافيزيقي: أن يستدين نقطة ارتكاز خارج العالم من أجل مساعدته على احتمال الوجود في العالم. ليس التعصّب خطأً ذوقيًا، بل هو جزء من سياسة بقاء عاجزة عن احتمال الحياة كما هي؛ ومن ثم هي غريزة بقاء لم تجد من حلٍّ أخلاقي لاحتمال الوجود في العالم سوى أن تحول غريزة النبوة إلى سياسة تعصب. ما يدعونا إليه سيوران ليس فقط الكشف عن سلالة التعصب التي تخترقنا، بل مساعدة إمكانية النبي الكامنة فينا على التمرد على تاريخ التعصّب، والتحوّل إلى «نبي مضاد»، أي قادر على إعادة غريزة البقاء إلى حجمها؛ ومن ثمّ تدريب الأحياء على احتمال الحياة في حدود اللاشيء الذي تستمدّ منه وجودها؛ أي في نطاق معرفة غير مزيفة بأبعادها داخل الكون.

قال: «في ما مضى كان لي «نفسي» (moi)؛ أما الآن فلم أعد غير موضوع ... أنا (je) ألتهم كل أدوية الوحدة؛ فإن أدوية العالم قد كانت جدّ ضعيفة كي تُنسيني إياها. وإذا قتلت النبي في نفسي (en moi)، أنى يزال لي مكان بين البشر؟»^{٢٨}

هذا الخيط الرفيع الذي يفصل «نفسي» عن «أنا» المتكلم، هو المسافة التي على النبي المضاد أن يقطعها خارج أفق المتعصب. على النبي المضاد أن يواصل الكلام، ولكن ليس لإنتاج المتعصبين. لكن تجديد الكلام مع البشر سوف يفرض عليه أن يدخل مرة أخرى «مقبرة الحدود» أو «التعريفات» (cimetièrre des définitions).^{٢٩} عليه أن يخوض معركة الأسماء.

أولى معارك النبي المضاد أن يحرر الأشياء من الأسماء.

^{٢٨} Ibid., p. 15

^{٢٩} Ibid., pp. 15-16

ثمة تأويل جديد لدى سيوران لمعنى الاسم: أنه ليس وسيلة سيطرة على الموجود، بل نحن نسمّي الأشياء من أجل أن تصبح «قابلة للاحتمال». لا نحتمل إلا ما نعتز له على اسم مناسب؛ ولذلك هو يفتح توترًا طريفًا بين الاسم والتعريف: من يعرف يرسم حدودًا تجرد الكائن من براءته، «تجعله بلا طعم ولا جدوى، وتعدمه»؛ والحال أن «التفكير المتسكّع والفارغ» لا يطلب أكثر من «توسيع اسم الأشياء».^{٣٠} إنّ مرض الفكر الأول هو إفراغ الأشياء من نفسها، وتعويضها بالصيغ أو المعادلات. «تحت كل معادلة ترقد جثة».^{٣١}

وهكذا، فإنّ تحرير التفكير من «رذيلة التعريف» هو البحث عن العزاء في الحضارات التي كانت يومًا ما قادرة على «الطيش» (frivolité) ليس بوصفه خطأ أو عيبًا، بل بوصفه «امتيازًا وفنًا»: ^{٣٢} الطيش بوصفه مقاومةً روحيةً لجديّة فقدت القدرة على اختراع الحياة. إنّ الجدّ قد كان دومًا مُشكِلاً سياسيًا، يتعلّق بطريقتنا في تدبير الوجود في العالم. قال: «الطيش هو الترياق الأكثر نجاعةً لألم الكينونة، لخطأ أن يكون المرء ما هو».^{٣٣} الطيش الذي يفكّر. هو ذاك الذي يحوّل ما هو «سطحي» أو مجرد «مظاهر» إلى «أسلوب» خاصّ بعصرٍ ما. كلّ حضارة هي تقنية لإخفاء الوجه العدمي من الحياة؛ لأن «الكينونة متى تُركت لنفسها، دون أي حكم مسبق بأناقته، إنما تكون غولاً».^{٣٤} ذلك يعني أنّ مطلب التفكير الأول ليس أن نعرف، بل أن نحتمل كوننا نحن، ليس أن نعرف الأشياء، بل أن نحتملها. ومن أجل هذا اخترع البشر ما يسمّونه «النفس» (âme): مظهر داخلي لإخفاء حقيقة الكينونة في العالم. ليست النفس غير تقنية لاختراع «المظاهر» كي لا نرى العالم كما هو. «نحن نخترع مظاهرنّا»^{٣٥} حتى لا ييرانا أحد. يحاول الفكر فينا أن يعتني بماهيته بوصفها شيئاً «مميزاً» عن بقية العالم، لكنه لا ينجح في ذلك إلا عندما يُقدم آخر الأمر على تنصيب «مطلق» ما به يقيس المسافة التي

^{٣٠} Ibid., p. 15

^{٣١} Ibid., p. 16

^{٣٢} Ibid., p. 17

^{٣٣} Ibid.

^{٣٤} Ibid.

^{٣٥} Ibid., p. 18

تفصله عن الأشياء. إنه يبحث عن «كبرياء عمودية»^{٣٦} تساعد على إخفاء العالم كما هو. قال: «كل مطلق — سواء أكان شخصياً أم مجرداً — هو طريقة في إخفاء المشاكل؛ وليس المشاكل فقط، بل جذورها أيضاً، التي هي ليست شيئاً آخر غير هلع الحواس.»^{٣٧} هذا الطرح يعيد «الله» إلى مكانه. ها هنا في هلع الحواس أمام كم هائل من سديم الظواهر التي تخرعها النفس كي لا ترى غول الكينونة، يتراكم دُعر جبّار يدعو النفس إلى «الفناء في الله» (disparaître en Dieu)، تحت وقع «غواية» حادة تدفعها كي تسقط في هاوية ما كانت تهرب منه. وعلى كومة من المخاوف السحيقة يصبح «الله: سقطة متعمدة على دُعرنا، خلاصاً ساقطاً مثل الرعد وسط مساعينا التي لا يمكن لأي رجاء أن يخدعها.»^{٣٨} وهكذا يبدو «الإيمان» ضرباً من «التخلي الكبير» عن أنفسنا حتى لا نسقط في عدد لا نهاية له من «الطرق المسدودة». تضطر النفس في كل مرة إلى تفادي الكينونة بالانخراط في تقليد قديم من «الجبين» عن مواجهة العالم، وتعتبر أنه من «واجب اللياقة العقلية» أن نفنى في فكرة أكبر منا، في مطلق ينقذ موتنا من نفسه. قال: «إنه يوجد نوع من الكرامة التي تحفظنا من الفناء في الله، والتي تحوّل كل لحظتنا إلى صلوات لن نقوم بها أبداً.»^{٣٩}

ولكن ما هي هذه الكرامة؟ بدلاً من التعويل على أسئلة الموت الأخروي يريد منّا سيوران أن نعود بالأحرى إلى الدهشة من الحياة نفسها؛ فالموت يبدو «دقيقاً» جدّاً، في حين أنّ الحياة لا تملك أية حجة عن نفسها. ولأنها تراكم قدرّاً هائلاً من اللامعنى فإنّ «الحياة تُشعرنا بالفزع أكثر من الموت.»^{٤٠} إن الرغبة الحادة في الحياة هي المُشكِـل وليس الموت، لكن الموت هو المقياس الحقيقي للتمييز بين قدرات البشر على الحياة. بل إن سيوران يقسّم «الأحياء» إلى نوعين بينهما توجد هوة لا يمكن قطعها أو اختزالها: «أحدهما يجهل موته، والآخر يعرفه؛ أحدهما لا يموت إلا برهّة، والآخر ما فتى يموت في

^{٣٦} Ibid.

^{٣٧} Ibid., p. 19

^{٣٨} Ibid.

^{٣٩} Ibid.

^{٤٠} Ibid., p. 20

كل حين ... أحدهما يعيش كما لو كان أبدياً؛ والآخر يفكر باستمرار في أبعديته وينكرها عند كل فكرة.^{٤١}

لا تعني الكرامة أكثر من السيطرة على بُعد الموت في حياتنا. ومن يشعر أنه مائت هو يقبض على معنى الموت بوصفه بُعداً داخلياً في حياته أو في طبيعته، «ولا شيء ممّا هو طبيعي يمكن أن يجعل منا شيئاً آخر غير أنفسنا». ^{٤٢} إنّ الصحة مثلاً تبقى على الجسد في براثن «هوية عقيمة»؛ أما المرض فهو «نشاط، وهو النشاط الأكثر حِدَّةً الذي يمكن لإنسان ما أن يطوّره ...»؛ لأنه نوع من الانتظار لإشراقة «لا يمكن تداركها». ^{٤٣} المرض نوع من الكرامة. هو يضع الجسد أمام هواجسه دون أن يزيّفها. إذ لا يوجد أي دواء ناجع ضد «هواجس الموت»؛ ولذلك يعتبر سيوران أن المنهج الوحيد للانتصار على هذه «الشهوة» هو أن «نعيشها إلى النهاية، أن نتحمّل كل مفاتها، وكل فظائعها، ألا نفعل شيئاً من أجل تجنبها ... فمن كثرة ما يشغل نفسه بلا نهاية الموت، ينجح الفكر في إنهاكه». ^{٤٤}

ما يقترحه سيوران هو عدم تجنّب التفكير في الموت، بل مواجهته حتى يتم إنهاكُه وإفراغه من المعنى. وهكذا بدلاً من الخوف من الموت علينا أن نفكّر في قدرتنا الداخلية على الانقراض. أن ننخرط كليّة في قلق سحيق من «انقراضنا الخاص» (propre extinction) حتى لا نسمح لأيّ تصور ديني عن الموت بأن يزعجنا. على التفكير أن يكون خاصاً دائماً، أي منهمكاً في نوع من «أدب الرعب والتأمل في تعفُّنه» ^{٤٥} الخاص بوصفه يحمل موته من الداخل كقدرة خاصة على احتمال الحياة. على المرء أن يتحوّل من الداخل وبكلّ إرادة إلى ما يشبه «الرماد» الوجودي، بحيث ينجح آخر المطاف في النظر إلى حياته بوصفها «ماضي موته، وهو نفسه لن يكون سوى مبعوث من بين الأموات لم يعد يستطيع الحياة». ^{٤٦} على المرء أن يعامل قدرته على الموت كما لو كان

^{٤١} Ibid., p. 21

^{٤٢} Ibid

^{٤٣} Ibid

^{٤٤} Ibid., p. 22

^{٤٥} Ibid

^{٤٦} Ibid

«أركيولوجي القلب والكينونة» الذي لم يُعد بإمكان أي نوع من «الأسرار» المقدسة أن تغريه. حسب سيوران لا توجد أي أسرار، بل فقط «شعائر ومشاعر» (rites et frissons) استعملها الناس من أجل التغلب على هاجس الموت بواسطة الحياة؛ ومن ثم لا يستطيع أي كشف للحجب أن يجعلنا نبصر بأكثر من «هاويات بلا نتيجة»، ولن يبقى أمامنا غير الإقرار بأنه «لا يوجد من تدريب روحي إلا على العدم، وعلى سخافة أن تكون حياً».^{٤٧}

ما هي مهام النبي المضاد عندئذٍ؟

يعيش النبي المضاد على «هامش اللحظات» المتتالية في حياته كوفرة بلا جدوى، بحيث يشعر بأنه مكلف بأن يوجد مرة أخرى، وليوم آخر، يبدو في كل مرة غير قابل للامتلاء بأي نوع من الحياة، ولكنه في المقابل لا يحق له أن يتذمّر. يشعر أنه ممنوع من البكاء؛ لأن «الدموع تبذر الطبيعة».^{٤٨} واستحالة البكاء هي التي تساعد الأشياء من حوله على الوجود. من يبكي يحو براءة الأشياء. وبدلاً من ذلك، يدعونا سيوران إلى مهمة أقرب إلى طبيعتنا: أن «نفكّ الزمن» إلى لحظات تتالي دون تكوين أي «وهم للمحتوى أو مظهر للدلالة».^{٤٩} أن نفرغ الزمن من براءته، من ادّعاءه الدائم بأنه يحمل مستقبلاً ما. وهذا الشعور بأن الزمن قد أُفرغ من أي مضمون ينتج لدينا حرية من نوع خاص: حرية «السامة» أو الملال من تتالي الآتات دون أي وعد معيّن. «السامة هي فينا صدى الزمن الذي يتمزق ... هي وحي الفراغ، تجفيف هذا الهذيان الذي يسند — أو يخترع — الحياة».^{٥٠}

يربط سيوران بين قدرة البشر على خلق القيم وبين الهذيان، وذلك من خلال «الاعتقاد بأن شيئاً ما يوجد» من أجله. السامة هي قوة الحرية من ثقل الزمن، نوع من تعطيل آلة الزمن من الداخل؛ فالزمن لا يسيل إلا في شكل رغباتنا. ومن ثمّ فإنّ «السامة إنما تكشف لنا عن أبدية هي ليست تجاوز الزمن بل خرابه».^{٥١} ما يبحث عنه البشر

^{٤٧} Ibid., p. 23

^{٤٨} Ibid., p. 23

^{٤٩} Ibid., p. 24

^{٥٠} Ibid.

^{٥١} Ibid., p. 25

حقاً ليس الخلاص من الموت، بل «علاج ما للوجود»^{٥٢} نفسه. كيف نعالج الناس من وجودهم؟

عندما يتحررون من هوسهم بالحقيقة وبالعظمة، هم يتحررون من أجهزة «الجِد» التي أسَّس عليها الإنسان أهميته، لكنهم لن يتحرروا منها إلا عندما يكتشفون فضيلة «اللاجدوى الرائعة» (superbe inutilité)^{٥٣} مما يَعتبره الناس حقيقياً أو عظيماً. ينبغي معاملة ما يَعتبره الناس «اعتباطياً» وكأنه «تمرين» المتوحدين، كما فعل الشكَّاك اليونان الذين دمَّروا فكرة الحقيقة أو الأباطرة الرومان في عصر انحطاطهم الذين دمَّروا فكرة العظمة القديمة، ولكن «ليس من اليسير أن نهدم صنماً»^{٥٤}.

وينبئ سيوران أنَّ الصنم لا يوجد بالضرورة خارجنا، بل نحن نحتاج إلى «تفسير لفن الانحطاط»^{٥٥} الذي ننخرط فيه منذ ولادتنا. يولد الإنسان مُزوَّداً بخوفٍ حادٍّ من أن يُترك وحيداً؛ ولذلك هو يسعى بكل قواه إلى البحث عن أشباهه والبقاء في أفقهم. وهذا «الشبيه ليس قدرًا لكنه غواية بالانحطاط»^{٥٦}. يبدأ الانحطاط مع اللغة. فالإنسان هو «ثرثار الكون»، يحب دومًا أن يتكلَّم في الجمع، و«من يتكلَّم باسم الآخرين هو دائماً وأبداً دَجَال». إنَّ السياسيين والمصلحين وكل الذي ينتحلون تعلَّةً جماعية هم غشاشون. وحده الفنان لا يكون كذبه شاملاً؛ لأنه لا يخترع إلا ذاته»^{٥٧}.

على النبي المضاد أن يكون شاعراً: وحده الشاعر يتكلَّم باسمه، لا يمكن لشاعر أن يخاطب أحداً إلا ذاته. وحده الشاعر يتحمَّل «مسئولية الأنا»^{٥٨}؛ ولذلك يفشل الفيلسوف حين ينتحل صفة «الإنسان» (le "on") بعامية؛ الإنسان بعامية لا يوجد إلا في الجمع من خلال «التعريفات» المجردة. كذلك يفشل كل نشاط دعوي أو نبوي عندما ينتحل صفة «نحن»، ويعوِّل على «الكلمات الملهمة» التي يقع إلصاقها على عتبة المعابد من أجل

^{٥٢} Ibid., p. 26

^{٥٣} Ibid., pp. 26 sq

^{٥٤} Ibid., p. 27

^{٥٥} Ibid., pp. 28 sq

^{٥٦} Ibid

^{٥٧} Ibid., pp. 29-30

^{٥٨} Ibid., p. 30

اصطياد «المؤمنين». لا يريد النبي المضاد أن يعلم أحداً؛ ولذلك هو يلتفت نحو الشَّعر: إِنَّ العذر الوحيد للشَّعر أنه «لا يثبت شيئاً».^{٥٩} وما يفعله الشعراء هو حراسة الحياة من نفسها؛ نعني من قدرتها على الهذيان الذي ينتهي دوماً إلى اختلاق «منظومة من الأخطاء»^{٦٠} المفيدة التي تعوضنا.

لا ينقذ الحياة في كلِّ مرَّةٍ إلا خطأ مفيد. هذا يجعل الحياة مجرَّد «تحالف ضدَّ الموت»^{٦١} يؤجِّل رغبة الناس في الانتحار. ومع ذلك، فإنَّ الأحياء لا ينتحرون. وليس ذلك بسبب شهوة العيش، بل لأنهم بمجرَّد أن يكتشفوا أنَّ حياتهم «لا شيء»، مجرد حدث اعتباطي بشكل جذري وليس له جدوى واضحة في الكون، هم يشعرون بأنَّ «اللاشيء» الذي يمد في أفعالهم هو مع ذلك يمتلك قوة تتفوق على كل أنواع المطلق؛ وهو ما يفسِّر التحالف الضمني للفنانين ضد الموت.^{٦٢} ومن ثمة، ليست قوة الحياة في ما تدافع عنه من مطلقات يقينية، بل في قدرتها على أن تشتقَّ من لا شيء سبباً كافياً لعدم الانتحار. والتعريف المناسب لها هو أنها «حالة عدم انتحار»^{٦٣} متواصلة.

ليس على النبي المضاد أن يحرِّر الحياة من نفسها باسم «نحن» تتجاوزنا. عليه فقط أن يغيِّر وجه الأسئلة بأنَّ «يخترع مجموعةً من الأوصاف الجديدة» للآلام القديمة للبشر. إنَّ الألم هو شكل الوحدة الذي لا يتغيَّر. والفرق بين الحضارات ليس في تاريخ الألم بل في النعوت التي تخترعها حول آلامها. «ففي عالم من الآلام كلُّ واحد منها هو منفرد بنفسه عن الآلام الأخرى جميعاً. أمَّا أصالة العذاب فهي راجعة إلى الصفة اللفظية التي تعزله في مجموع الكلمات والأحاسيس».^{٦٤} إنَّ الحضارات مباريات متتالية حول آلامها، لكنها مباريات لغوية؛ ومن ثمَّ فإنَّ «الله نفسه لا يعيش إلا بواسطة الصفات التي نضيفها له: إنها علة وجود اللاهوت».^{٦٥} ليس على النبي من أجل تدجين آلامنا سوى أن يضيف لها «نعتاً جديداً».

^{٥٩} Ibid.

^{٦٠} Ibid., p. 31

^{٦١} Ibid.

^{٦٢} Ibid., p. 32

^{٦٣} Ibid.

^{٦٤} Ibid., p. 33

^{٦٥} Ibid.

لكنَّ النبيَّ المضادَّ يعرف أنَّ البشر قد جرّدوا فكرة الله من حدّة مفاجأتها لنا وغُرْبَتها عنّا. إنَّ إلهَ المعتقدات قد استحوذ على مساحة الألوهة ودجّنها بشكل مخجل. لقد تَمَّ إفراغ الألوهة من أهميّتها وحيويّتها وفعليّتها، وصارت جافّة وبلهاء إذ صَبَّ فيها البشر أشعة باهتة وقوَى واهنة، بحيث لم يعد ممكناً حتى تعويضه بالشيطان؛^{٦٦} إذ لا يمكن توجيه الصلوات إلى شيطان. «لا يمكن للمرء أن يعبد البداة: الصحيح ليس موضوعاً للعبادة».^{٦٧} لم يعد يمكن مواصلة الصراع القديم بين الخالق والمخلوق. صار الإله مفهوماً. مساحة بيضاء من اللُطف والخير والجلالة والعدل، خالية من أي توتر أو مفارقة. وفجأة فقد الناس رغبتهم في الألوهة. «إن مخزونات الطاقة التي نتوفر عليها من أجل اختراع الله قد انعدمت تماماً».^{٦٨} ما فعله البشر هو «طمأنة الشيطان» بأنهم فقدوا شهوة الألوهة من فرط حرصهم على أن يكون الله على صورتهم، لكنَّ إلهاً يشبهنا لن تكون له أي أسرار. حرص البشر على صنْع إله على صورتهم من أجل أن تكون لعبادته معنًى، لكنهم بذلك قد أفرغوه من اختلافه الجذري عنّا؛ نعني أفرغوه من الحياة وألبسوه ثياب الحداد البشري. إن الدين حداد بشري على الغائب. كل دائرة البشر هي مشهد مترامٍ من «الشهداء»: «كلهم مستعدون كي يدفنوا أسماءهم تحت يقين ما ... وحيواتهم مصنوعة من حرية واسعة للموت لم يحسنوا الاستفادة منها».^{٦٩}

مهمّة النبيّ المضادّ هي إعادة الحيوان البشري إلى «نفسه» التي يتركها في كل مرة. وذلك يعني مساعدته على الشفاء من «الهوس الجذري بأنَّ الإنسان موجود، أنه هو ما هو، وأنه لا يستطيع أن يكون غير ذلك».^{٧٠} وهو هوس بشيء لا يمتلك عنه أي «تعريف» محدد؛ إنه أكثر كائن «غير دقيق» (imprécis) على الإطلاق: «في حين أن الدوابّ تذهب مباشرةً إلى هدفها، هو يضيع في كلّ المنعطفات؛ إنه الحيوان غير المباشر بامتياز».^{٧١} هذا الطابع غير المباشر هو الذي قاده إلى اختراع مرض الحياة الأكثر غرابة: «الحضارة».

^{٦٦} Ibid., pp. 34 sq

^{٦٧} Ibid., p. 35

^{٦٨} Ibid

^{٦٩} Ibid

^{٧٠} Ibid., p. 40

^{٧١} Ibid

وهو مرض البحث عن علاج لحالة وجودية لا دواء لها، وهي الوجود نفسه بالشكل الذي يميّز البشر. ونعني بذلك مرض «تغيير الإنسان»^{٧٢} باسم نوع ما من الخلاص؛ ولذلك فإن أؤكد مهمة للنبيّ المضادّ هي «إلغاء الخلاص» (annulation de la délivrance)^{٧٣}؛ لأنها صناعة تقتل الحياة، تقتل ما هو «غير مكتمل» فينا: «نحن لا نحيا حقًا إلا برفض التخلص من العذاب، وكما بنوع من الغواية الدينية بعدم التدين»^{٧٤} من أراد أن يبقى حيًّا عليه أن يرفض إنقاذه؛ ذلك أنَّ الحياة في وقاحتها العميقة مُشكِلة شعري، وليس شيئًا آخر. «إنَّ عيب كل مذهب في الخلاص هو أنه يلغي الشعر، وهو مناخ ما هو غير مكتمل. يخون الشاعر نفسه عندما يصبو إلى أن ينقذ نفسه: إنَّ الخلاص هو موت النشيد ونفي الفن والفكر»^{٧٥} الخلاص هو إيهام بأنَّ العالم يساوي نفسه، وأنه يمكن إنقاذه، وأنه يمكن الاستغناء عن الحياة بواسطة مستوى آخر من الوجود؛ حيث لا يمكن أن نتألم. والحال أنَّ إفراغ الناس من آلامهم هو إفراغهم من أنفسهم، وتحويل «حيواتهم إلى موتات مخفية»^{٧٦} عنهم. كلُّ حضارة هي سياسة تحويل آلام الحياة إلى «قيم تبادلية» بين الفنانين. وهذا الإنقاذ الميتافيزيقي يجد في خلق «المفاهيم» صناعته المفضلة: في إنتاج «السم المجرد» (le venin abstrait)^{٧٧} الذي يفكر، لكنَّ الفكر ينظّم ما هو «سطحي»، يحوّل الحياة إلى «أحداث مفهومية»، لكنه لا يحسن «التورط في الدوائر التي تدل عليها»؛ لأنه يفرغ الحواس من «كآبتها»، يؤوّلها بعيدًا عن «فراغ الكون» الذي ترنو إليه، ويحوّلها إلى مجرد «وجهة نظر»: كآبة في حدود مقولة ما.^{٧٨}

^{٧٢} Ibid., p. 41

^{٧٣} Ibid., p. 44

^{٧٤} Ibid

^{٧٥} Ibid

^{٧٦} Ibid., p. 43

^{٧٧} Ibid., p. 45

^{٧٨} Ibid., pp. 45-46

ضميمة

الكينونة والاستخلاف

يبدو أنَّ كلَّ ميادين المعنى بالنسبة إلى الحيوانات البشرية، التي نبتت فجأةً أو مؤقتاً على الأرض، دون أي تبرير أو غاية أخرى واضحة، يمكن ردها إلى ثلاث بوئر معنى سابقة على غيرها؛ ألا وهي: **الجسد**، حيث نجد أنفسنا ملقًى بنا سلفاً، دون أي استشارة تُذكر؛ و**القوة**: التي يستطيع أي جسد أن يسلطها على جسد آخر؛ و**الأفق**: حيث يمكن للأشياء أن تظهر لنا فندخل في علاقة معها بوصفها ليست نحن أو تغايرنا. هذه البوئر هي ورشات المعنى التي خرجت منها أجهزة الوجود التي تحكم كل علاقة بأنفسنا أو بالآخرين: منها خرج «الجنس» سواء أكان منظوراً إليه بوصفه تصنيفاً عضوياً أو فناً شبقياً أو بنية اجتماعية. ومنها انبثقت «السلطة» مهما كان الشكل الذي تأخذه في كل عصر وكل سرديّة، من أول شيخ قبيلة إلى آخر رئيس دولة أو إمبراطورية. وأخيراً، منها أيضاً انبجست كل غواية أو إغراء بتوثين «معبود» أو «إله» ما مهما كانت طريقة عبادته أو ترتيب العلاقة العمودية معه. وبناءً على ذلك، لا معنى لجسد بلا جنس يخصصه؛ ولا معنى لقوة بلا سلطة تنفذها؛ ولا معنى لأفق بلا إله يؤسسه.

ربما يمكن ردُّ كل إثباتاتنا حول أنفسنا أو حول الأرض التي نقف عليها إلى ثلاثة بنى بدائية تحولت مع الوقت إلى أجهزة هوية نحتمي بها أو ندافع عنها؛ لأنه لا يوجد أيُّ تبرير آخر لوجودنا كما نعرفه: إثباتات الجسد؛ وإثباتات القوة؛ وإثباتات الأفق. «نحن» (مجرد إشارة نحوية إلى الجهة التي نجد فيها أنفسنا، مهما كانت هذه الجهة) مجرد أجساد وقوى وآفاق. وكل تصريف آخر سوف يقودنا إلى «ترجمة» هذه المعطيات

الأولية الموروثة بشكل أو بآخر إلى أجهزة هوية طويلة الأمد. ويمكن منذ الآن أن نثبت أن الأسرة (أو أي شكل آخر من إنتاج الأجساد وحرستها) والدولة (أو أي شكل آخر من إنتاج السلطة وحرستها) والدين (أو أي شكل آخر من إنتاج الآفاق وحرستها)، هي الأجهزة الهوية الأساسية الطويلة الأمد التي أقام عليها الحيوان البشري شكل وجوده على الأرض إلى حد الآن.

هذه الخطاطة ليس لها من صلاحية سوى قدرتها الاستكشافية لتلك الميادين التي تراكمت عليها لغات متعددة جعلت الدخول في علاقة تأويلية معها تجربة محفوفة بالمخاطر. نحن لا نكاد نعرف أجسادنا من فرط القواعد الجنسية التي تراكمت فوقها، وحوّلت سكنى الجسد إلى تقنية أخلاقية لإنتاج الأفعنة. كل جسد له قناع يؤمن له الاستعمال الجنسي (بالمعاني الثلاثة المشار إليها آنفاً: العضوي والشبقي والاجتماعي)؛ كل قوة تفترض جهازاً سياسياً يحولها إلى سلطة؛ كل أفق يغري باختراع مدى أو مجال لإنتاج نوع من الآلهة والتعلق بها، لكن ما يحدث غالباً هو انسحاب التجربة البدائية لأنفسنا (تجربة الأجساد بلا أسرة؛ تجربة القوة بلا دولة؛ وتجربة الأفق بلا آلهة). لا يعني ذلك أن علينا أن نرجع القهقري إلى مرحلة ما قبل الأسرة أو ما قبل الدولة أو ما قبل الآلهة! بل فقط، أن نلاحظ أن اللغات قد تراكمت فوق الجسد ولم نعد نرى غير منقوشات جنسية تصنفنا سلفاً، وتحرمنا من علاقتنا البدائية بمساحة من اللحم والدم لم تُصنّف بعد؛ وأن المؤسسات قد تراكمت فوق القوة، ولم نعد نرى غير مدونات قانونية تحكمنا سلفاً وتمنع أي علاقة حرّة مع مساحة القدرة التي لم تُهيكّل بعد؛ وأخيراً، أن الأديان قد تراكمت فوق الأفق، ولم نعد نرى سوى أوثان سردية تقرّر سلفاً شكل الغواية المناسبة للرغبة في التعالي، وتحرم أي اتصال غير ديني بالأفق البعيد لأنفسنا.

إنّ الفلسفة غير ممكنة دون الدخول في مناظرة جذرية مع البؤر الأساسية للمعنى التي نستمد منها شكل أنفسنا. وكل انحصار في بؤرة دون أخرى أو دون البقية سوف يُفضي إلى فلسفة بتراء. لا يمكن أن يظهر فيلسوف لا يفكر إلا في طبيعة الأجساد؛ ولا أصالة تُذكر لمن يحصر الحاجة إلى الفلسفة في خطابة السلطة أو السؤال عن ماهية الدولة؛ وأخيراً، لا يُعوّل على متفلسف يحتقر كل أسئلتنا عن الجسد، أو القوة، ويسجن نفسه في مناجاة الأرواح. إن أفق الفيلسوف، حيث يمكن اللقاء مع الأسئلة البعيدة عن الآلهة بوصفها تقنيات فانية لاحتمال ثقل الأفق، سوف يظل صحراء بلا مفهوم، ما دام لم ينخرط في مساءلة جذرية لجسده، حيث يمكنه التصدي لكل الحفائر الجنسية التي

ارتسمت على جلده قبل الوعي بمن يكون، أو في تحمُّل حيوي لقوته، حيث يمكنه أن يقيم كل مفاعيل الأمر والنهي التي تحرسه دون أن يدري باسم متعالٍ لا يراه. لا يجب أن نقرأ هذه التوقيعات الهوية البدائية لمصادر أنفسنا باعتبارها محرمات أو آلات تحريم. كل تاريخ المحرم أو الحرام هي بدورها كانت مجرد لغات تراكتت فوق أجسادنا وقوانا وأفاننا، حتى سدت علينا الطريق إلى أنفسنا. كما أنه قد صار من الساذج تحويل الفلسفة إلى فن محصور في نقد المحرمات أو مؤسسات التحريم. إنَّ المُشكل الذي يهْمُننا ليس نقدياً ولا يتعلّق بالمحرم. بل نحن أمام رغبة في التضامن الفلسفي مع سياقات تم طمس الطريق إليها. «هناك»، في وقت كانت فيها الأجساد والقوى والآفاق في اتصال حر وبريء من كل أنواع اللغات والمدونات والسرديات؛ كان يمكن اللقاء بالحياة بوصفها إمكاناً جذرياً لا تشوبه شائبة جنسية أو سياسية أو دينية. صحيح أننا (هذا الجيل من الحيوانات البشرية المهددة بالانقراض) قد صرنا نوجد «بعد» أنفسنا القديمة؛ ومن ثم أننا صرنا نستمد من التوقيعات الهوية (الجنس، الدولة، الدين)، إيجاباً أو سلباً، مقداراً كبيراً ممّا نسّميه «أنفسنا» أو «نحن» في السياق الراهن للنوع، لكن ذلك ليس سبباً مفيداً كي نحصر مهمتنا في المرض الحديث للـ «نقد» الذي تتماهى معه «ذات» لا تجد أي مستمسك لقيمومتها سوى مفعول الاعتراض على العالم كما هو: إن نقد العالم هو نفسه مرض تاريخي. وهو نوع من الأعراض السردية عن ترهّل أو تهرُّم التوقيعات الهوية الطويلة الأمد. ونعني بذلك أنّ كل تعويل على مجرد النقد بوصفه موقفاً رسمياً لعقولنا تجاه ما يدعو إلى التفكير؛ هو جزء لا يتجزأ من السردية الهرمة التي نقاومها، لكنّ المقاومة مدينة دوماً لعدوّها؛ هي تستمد منه سبب وجودها وشكل علاقتها بنفسها. إن ما حدث ليس سبباً كافياً لنا، أو هو لا يسحب منّا كلّ مساحة الصدف التي ألقت بنا في الكون. نحن مصادفات جذرية، وفي كل مرة؛ وهذا يعني أنه لا يمكن لأحد أن يمتصّ منّا كلّ قدرنا. ثمة دوماً مقدار من أنفسنا أو جهة من جهات وجودنا في العالم لم يُسرق منا؛ ومن ثم يمكننا استعادته أو تنشيطه أو استئنائه بشوق جديد.

ليست مهمة الفلسفة أن تضيف توقيعاً هويّاً آخر؛ ولذلك هي ليس من شأنها أن تحصر نفسها في نقد الجندر أو نقد الدولة أو نقد الدين. هي يجدر بها فقط أن تعيد ربط الصلة مع تلك الطبقة من أنفسنا التي لم ينجح أي توقيع هوي في سحبها منا أو في محوها. كل جسد هو طبقات من العلاقة بنفسه، ونحن لا نعبرُ إلّا عن الطبقة الأخيرة

منه. إن تاريخنا الوراثي يقذف بنا عميقاً في مراحل جينية لا يمكن لأي تأويل معاصر أن يستولي عليها أو أن يطمسها. كذلك، فإن كل قوة عضوية أو حيوية هي مجرد استعمال لجزء عَرَضِيٍّ من إمكانيات الحياة التي بحوزتنا، ونحن لا نمثل إلا الاستعمال الأخير منه. إن تاريخ النوع يُعيدنا إلى صراعات بقاء لا يمكن لأحد اليوم أن يدجنها أو أن يحتكر عنفها لنفسه. وأخيراً، فإن كل أفق هو مجرد إغراء عرضي يغوي البشر الفانين بتخليد مرورهم على الأرض، ونحن لا نحكي لأنفسنا سوى الحلقة الأخيرة منه. إن تاريخ التعالي يقص علينا مغامرات الشعوب المتعاقبة في التسلل إلى الأفق وصيد الألوهة بواسطة السرد، وذلك على نحو لم يُعد يمكن لأي مؤسسة دينية أن تحرّمه أو أن ترفع مُقدّسها فوقه.

إن ما نستشكله في التوقيعات الهوية للإله والدولة والجنس هي أنها بناءات لاحقة على أحداث سابقة، لم نعد نراها من فرط ما أصبحت مترددة تحت اللغات والمذونات والسرديات. منذ وقت طويل، منذ أن أصبح «الناس» يحملون صبغة «الإنسانية»، صار من غير الممكن ملاقاته الجسد دون جنس، أو القوة من دون دولة، أو الأفق من دون إله. بذلك صار من المفيد أن نتصور مهمة الفلسفة بكونها أقرب إلى تحرير الجسد من جنسه، وتحرير القوة من منطق الدولة، وتحرير الأفق من الأديان، لكن ذلك لا يعني أن معارك «التحرير» هي مجرد تمارين «نقدية» ضد سياسة الحقيقة السائدة في كل مرة، ولا أنها معارك منفصلة الواحدة عن الأخرى. ذلك أن أصل هذه المقالة هو التنبيه على سبيل التفلسف بوصفه فنّ الاشتباك مع البؤر الثلاث لإنتاج «المعنى» في كرة واحدة، بوصفها ورشة واحدة متعددة الملامح أو الأدوار أو النوافذ أو الترجمات. ثمة ما يشبه الشبكة الأصلية لصيد البشر. ولأن البشر مجرد حيوانات لها مجرد أجساد تتمتع بمجرد قوى تسرح في مجرد آفاق على الأرض، فإن الحياة لا تعدو أن تكون مجرد شبكة لصيد الأجساد والقوى والآفاق في قبضة أو رمية واحدة. كل رمية فلسفية لا تفرق بين ما تصيده من الأجساد أو القوى أو الآفاق؛ فهي جميعاً سمك العالم كما هو ممكن على الأرض. لا يوجد جسد بلا قوة ولا أفق؛ ومن ثم لا فائدة من فلسفة لا تعيد الجسد إلى قوته ولا تضعه في أفقه. فإذا ما تجرأت على ذلك أمكن لها عندئذ أن تطرح سؤالاً مناسباً عن «الجنوسة»؛ بوصفها الإطار الراهن لتدبير الأجساد، أو أن تبني استشكالاً جيداً عن «الدولة»، بوصفها شكل السيادة الحديث الذي امتص كل إمكانات الحياة من الشعوب المعاصرة؛ أو أخيراً، أن تستقرئ ملامح «المقدس»، بوصفه الوجه الأخير للآلهة على الأرض بعد أن تقطعت بها السبل السردية للطوائف والجماعات والهويات.

لكنَّ مهمة الفلسفة لا تنحصر في هذه التمارين. لا فائدة من تفلسف يحصر مهمته في معرفة قواعد الجنوسة، أو في تشخيص أشكال الحكم أو في التأريخ للمقدسات. ذلك بأنَّ الفلسفة لا هي نقد للمحرمات ولا هي إنتاج معرفي للقواعد والحكومات والمعتقدات. لا ترفض الفلسفة ما تفكَّر فيه، بل تستدعيه إلى منصَّة البحث حتى تعيده إلى الركح الذي غادره مبكرًا. نحن نرى الناس أو الآخرين، لكننا منذ وقت طويل لم نعد نرى الأجساد؛ لقد تدرَّبنا بصرامةٍ شديدة على عدم رؤية اللحم والدَّم. ما نراه هو مجرَّد تصنيفات جنسية، سواء أكانت عضوية أو شبقية أو اجتماعية؛ ولذلك لا يجدر بالفلسفة أن تنتظر كثيرًا من أي رغبة تأسيسية في معرفة الجسد كما هو، فهو ليس أو لم يعد هو منذ وقت طويل. كان التجريد اليونانيُّ تحت اسم «الهيولى» مكرًا ثقافيًا اخترعه شعب معيَّن لحرمان الأجساد من حضورها، وتحويلها إلى إمكان فارغ من أي توقيع، في نوع من الاستيلاء الميتافيزيقي عليها. عندئذٍ فقط يصبح من السهل الترجمة النحوية لها إلى تمييزات المذكر والمؤنث والمفرد والجمع، لا تجد من تبرير لها أكثر من مجرد الإشارة النحوية إلى «جنسها». كل لغة هي نحو يفرغ الأجساد من محتواها الحيوي، ويعاملها بوصفها مجرد عوامل نحوية في جملة لا تراها. وحيثما يسُد النحو تكُن الأجساد قد غادرت منذ وقت طويل لا يتذكَّره أحد، لكن ذلك ليس هو الطريق الذي مشى فيه الطبُّ وعلم الوراثة وعلم الأعصاب ... إلخ، ومشى فيه أي تناول «علمي» للأجساد: إن العلم بالمعنى الحديث هو بُشرى سارة للأجساد؛ لأنه يحررها من تاريخها الأخلاقي، من كل استعمالاتها الدينية والقانونية والاجتماعية، ويعاملها بوصفها مجرد مساحات أو صيرورات بريئة للحياة. إن العلم يُسقط كل توقيعات الجسد الأخرى من قبيل اللون والجنس واللغة والدين والعصر ... إلخ؛ ومن ثَم هو يعيد لنا أجسادنا في صيغتها «الخاصة». وعلى الفلسفة أن تنتظر كثيرًا مما سيقوله العلم عن الأجساد.

وعلى الرغم من كلِّ تأويلاتنا المتعاقبة للجسد، فإنَّ القوة تظلُّ التوقيع الأصليُّ لهذا الجسد أو ذاك؛ ومن ثَم فإنَّ أول علامة على دخول الحيوانات البشرية في تاريخ الأخلاق أو السياسة هو تجريد الجسد البشري من قوّته ونقله إلى مستوى آخر من السيادة على نفسه أو على الآخرين؛ إنه مستوى السيادة بلا قوة، بل ربما السيادة بلا جسد. منذ أول استعمال للقوة ضد بشريٍّ من نفس النوع، انبثقت أجيال متعاقبة، ولكن عرضية دومًا من استعمال الأجساد بوصفها كائنات معرضة للاستعمال بشكل مطلق. إن أيَّ جسد هو لأول وهلة جسد للاستعمال، وليس للمتعة أو للسلطة. هو إمكانية معطاة بشكل بدائي ومتاحة لأيٍّ كان، لكنه استعمال ناجم عن شَبّه أصلي معنا، وليس عن

عداوة سابقة. ما يُشبهنا يجرنا إليه مثل امتداد في مساحته الخاصة أو في مساحتنا؛ ولذلك كان لا بدَّ أن يمرَّ وقت طويل قبل أن تتبلور فكرة الجسد «الأخر»، ذاك الذي يشبهنا بلا رجعة؛ ومن ثم فإنَّ أول دلالة لاستعمال الأجساد هي سياسة التماهي مع الشبيه، والرغبة في التشبُّه به إلى حد معاملته بوصفه امتدادًا هويًّا لنا؛ وذلك يعني أن أصل أي سياسة هي الرغبة في التشبه بالشبيه في شكل امتداد هوي له. إنَّ الرغبة في السيطرة هي ترجمة متأخرة لانفعالات هوية سابقة لم تكن تعرف مفهوم السلطة أو السيادة، بل فقط علاقة الأشباه ببعضها البعض. كلُّ سياسة إنما كانت رغبة هوية في خلق الجسد الآخر على «صورتنا»؛ ومن ثم هي مجرد «تصوير» لهوية ليست لنا أو ليست نحن. وعلينا أن نراقب كل سياسة من جهة علاقتها بالجسد؛ إذ لا تفعل أي دولة سوى مراقبة إنتاج الأجساد وحراستها. هي على يقين من أنه لا وجود لأي سلطة خارج مساحة الأجساد. ولا توجد دولة على الموتى إلا بالنسبة إلى الأحياء الذين يواصلون تأمين علاقة الدولة بأجسادهم. إلا أنه علينا أن نلاحظ أن المراقبة هي وظيفة تصويرية وهوية، وليست عملًا آمنياً إلا بشكل متأخر. من يراقب يحرس الصورة أو يحمي علاقة بالصورة بهويتها من التلف أو الضياع.

إنَّ الدولة مؤسسة تحرس علاقة الأجساد بصورها. وليست الهوية غير مفعول ميميائي لتنظيم حراسة الأجساد بواسطة السيطرة على «صورها»؛ نعني على قدرتها على «التشابه». بذلك لا تعدو الدولة أن تكون مؤسسة هوية لحراسة التشابه بين الأجساد وتقنينه واستعماله بوصفه مادة سلطة، لكن الأجساد لا نجدها أبدًا حيث نتركها. إنها قوة تشكيلية لإنتاج الصور والتشابه، لكن ما يميِّز هذه القوة حقًا هو أنها تتشبه بالمجهول: بالصورة البدائية لأنفسنا، وهو ما عوضناه بصورة الجد الأول أو السلف أو القدوة أو المعلم ... إلخ، ذلك النموذج الهويي النائم في كل جسد، وعليه أن يواصل التشبُّه به إلى ما لا نهاية. إنَّ الدولة غير ممكنة من دون تجهيز هوي للأجساد حتى يمكن استعمالها؛ ولذلك تتحوَّل الأنساب إلى مادة قانونية للتحكم في الأجساد ومعاقبها. لا يحق لنا أن نعاقب جسدًا لا نعرفه، نعني جسدًا لا نتماهى معه بأي شكل كان؛ ولذلك فإنَّ الدولة لا تحكم الغرباء إلا عرضًا، نعني من حيث هم فقط بشر ليس أكثر. إن دولة تعاقب الحيوانات هي دولة خرجت عن مقياس البشر.

حين نجح الحيوان البشري في رسم خطٍّ بينه وبين بقية العائلة الحيوانية، باختراع التصنيفات الجنسية التي تخفي مضامينها الأخلاقية، هو قد دشن تاريخ الدولة. إنَّ

أول أثر لظاهرة الدولة هو رسم الخط بين البشر وبين «غيرهم» من الموجودات. لكنه خط سرعان ما تطور إلى رسم خط آخر بين «نحن» البشر و«هؤلاء» البشر. هذه النزعة المبكرة إلى نصب الحدود وبناء الأقاليم ليست مشكلة معزولة عن فن استعمال الأجساد. لا يصبح الجسد «نفسه» إلا عندما يبدأ في الانفصال عن غيره من الأجساد. ولا تبدأ الدولة في التشكل إلا عندما يبدأ جيل من الناس في استثمار الحدود بين الأجساد وتنظيم قدرتها على الانفصال. إنَّ جسدًا معزولاً هو مادة مناسبة للسلطة، لكنَّ السلطة لا تظهر هنا إلا لأنها كانت هنا من قبل، كانت منتظرة بمقتضى طبيعة الجسد نفسه بما هو كائن لا يوجد إلا منفصلاً عن الأجساد الأخرى مولداً ومماتاً. إن الدولة مؤسسة تستغل الانفصال بين الأجساد باعتباره مساحة السلطة المفضلة. إنَّ ما نسميه «المجتمع» لا يعدو أن يكون جملة المناطق الفارغة التي تنتج عن انفصال الأجساد؛ مما يتيح للدولة السيطرة عليها واستعمالها بوصفها بمثابة قوة «الفراغ» أو «الفضاء» العمومي.

إنَّ الانفصال بين الأجساد هو الفراغ الذي تؤثته الدولة، لكنها لا تفعل ذلك إلا باستعمال الجنس ضدَّ الأجساد. لا تملك الدولة أيَّ وسيلة أخرى لتدبير الأجساد غير تصنيفها التناسلي والنحوي والاجتماعي. الفراغ هو بنية تصنيفية تجرّد الأجساد من قواها الحيوية وتقذف بها في شبكة غريبة عنها تقع خارجها، ولكن بواسطة المدونات القانونية. يوشك كل جسد أن يبقى خارج اللغة ما دام لم يأخذ بعد مكانه داخل مدونة قانونية للأجناس. لا يصبح مؤنثاً أو مذكراً من دون مصادقة تشريعية على هذه الحادثة الجنسية. ما يوجد خارج التقييد الجنسي الذي تفرضه الدولة هو مساحة انتماء بلا هوية؛ ولذلك فكل نقاشاتنا عن المساواة بين الجنسين سوف تظل دوماً في حاجة إلى سلطة تأسيسية تُشرعن ماذا نعني بهذه المصطلحات من قبيل الأنثى والذكر. لا يعني ذلك أنَّ الدولة تنتج أو تتدخل في إنتاج أعضاء الأجساد كما تريد. بل فقط: إن الدولة هي التي تمنح الأجساد هويتها الجنسية؛ ومن ثمَّ هي التي تصادق أو لا تصادق على دلالة أعضائها.

ولكن كيف أمكن لجهة ما أن تفرض سلطة تدعي أنها قادرة على المصادقة، أو عدم المصادرة على مدى انتماء الأعضاء إلى الأجساد؟

إنه لا يمكن لأيِّ جهة أن تدعي أنها تملك «حقاً» أصلياً في المصادقة أو عدم المصادقة على أعضاء الأجساد، إلا إذا كانت تدعي بشكل أو بآخر أنها مقدسة أو تنبع من قداسة ما. لا يمكن ادعاء أي سلطة على حقيقة الأجساد من دون مقدس أو ما

يشبه المقدس؛ ولذلك ليس ثمة من أصل آخر لظهور الآلهة البدائية غير هذا المُشكل: كيف يمكن أن نضفي على هذه الطريقة أو تلك في استعمال الأجساد قدسية ما؟ لم يكن يمكن أن تنجح أي سلطة في تثبيت هذه السلطة الميتافيزيقية على الأجساد، من دون ادعاء قداسة ما تتكلم باسمها، أو الادعاء بأنها هي نفسها التي تخاطب البشر. وأول ظهور للمرويات المقدسة لدى كل الشعوب القديمة لم يكن يمكن أن يكون إلا من هذا الجنس. نعني: إضفاء قدسية ما على استعمال الأجساد؛ ممّا يتيح «حقاً» مطلقاً في تصنيفها وإنتاجها وحراستها. إنّ نصب المقدس في أفق شعب ما هو أصل أي نوع من السلطة، لكن أصل الحاجة إلى المقدس ليس شيئاً آخر سوى «السياسة»؛ أي الغربة الحاسمة والاستثنائية في معالجة مسألة الحق في استعمال الأجساد. كانت الصعوبة من أصل سياسي: مَنْ يحق له استعمال الأجساد؟ لكن الحلّ المقدم قد كان دينياً: لا يمكن امتلاك أي حق في استعمال الأجساد من دون إضفاء شرعية مقدسة على سلطة ما. تبدو السلطة إذن مشكلاً متأخراً؛ لأنها نتيجة الحل الذي قدّمه الإنسان القديم لمشكلة الحق في استعمال الأجساد، لكن السياسة سابقة على أي سلطة: إنها متعلقة رأساً بتدبير الأجساد حسب ما تمنحه تلك الأجساد من إمكانيات التحكم فيها. وأول ما تمنحه الأجساد من فرص السيطرة عليها هي السمات الجنسية بمختلف أنواعها.

نحن نفترض أن أفضل ورشة لاختبار هذه الأفكار هي التراث التوحيدي، حيث نلاحظ روابط قوية بين تصوّر الأجساد وتقنيات السياسة وأسماء الإله. وذلك كله في لغات أو مدونات أو سرديات هي نفسها مترابطة على نحو أصلي. لا يمكن أن نفهم أجسادنا (بوصفنا نواصل الانتماء إلى ذلك التراث؛ أي بوصفنا «آدميين») بمعزل عن تاريخ الملة أو بمعزل عن معنى الإله الخالق. إنّ بين «آدم» (منزلة الحيوان البشري الذي ارتقى إلى رتبة «المخلوق») وبين «الملة» (شكل السياسة التي تقوم على سلطة تأسيسية مستمدة من «شريعة» إلهية) وبين «الإله الخالق» (الذي يتميز عن بقية الآلهة القديمة بالقدرة على «الخلق من عدم») قرابة ميتافيزيقية تأكدت على مستوى اللغات (عبرية، آرامية، سريانية، عربية) والمدونات (الوصايا العشر اليهودية، الكنيسة المسيحية، الشريعة الإسلامية ...) والسرديات (الكتب المقدسة). وهذا يعني أنه بعد انتصاب هذه اللغات والمدونات والسرديات التوحيدية لم يعد يمكن لأي جسد أن يلتقي بنفسه خارج هذه الشبكة، أو دون الوقوع تحت سلطتها بشكل أو بآخر. لقد تحولت مع الوقت إلى أجهزة هوية عميقة لا يمكن الإفلات من تأثيرها الجذري.

وذلك يعني عندنا أنَّ تاريخ الأجساد لا يُكتب بنفس الطريقة أو الدلالة في كلِّ ثقافة. إن الأجساد هي نفسها مصادفات هوية أو أشكال عرضية من الحياة لا يجب ادّعاء أي «طبيعة» مفارقة لها. وعلى خلاف التاريخ الميتافيزيقي للجسد الذي يمتدُّ من أفلاطون إلى فوكو، علينا أن نقبل بالتحدي الذي يثيره تاريخ الأجساد في التراث التوحيدي الذي يمتد من سفر التكوين إلى القرآن. لن يتعلق الأمر بتاريخ «الجسم» (sôma) بوصفه «سجن» (sêma) النفس (كما ذكر ذلك الشاعر اليوناني فيلولاوس وبعده أفلاطون)، بل بذاك الذي «خلقه الله على صورته» (سفر التكوين).

وعلى الفلسفة أن تساعدنا في طرح الأسئلة المفيدة حول هذا «الحدث» العميق الذي أصاب نمط «الكينونة» في العالم الذي يميز التوحيديين. وهي أسئلة من هذا النوع:

- (١) كيف يمكن أن نُورِّخ لأجسادنا بحيث يمكنها في نفس الوقت أن تفهم سيرتها الخاصة بقدر ما تتحرَّر من الرواسب الهوية التي صارت معيقة للحياة داخلها؟
- (٢) كيف أجاب التوحيديون عن السؤال عن معنى «الكينونة» في العالم، بحيث تمكَّنوا من توفير التبرير الميتافيزيقي المناسب لتبرير استعمال الأجساد، وفَرَضه على الأجيال على ذلك النحو بوصفه هوية طويلة الأمد «للشخص» بوصفهم «آدميين»؟
- (٣) بأيِّ معنى علينا أن نستشكل الهوية النموذجية للآدميين؛ نعني هوية «الاستخلاف»، بحيث نساعدنا على استئناف العناية بنفسها وَفَقًا للسؤال عن أشكال الحياة في المستقبل؟

