بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 29 أكتوبر 2018

تصنيم المبادئ أو ينبوع العنف

التفكير مع رونيه جيرار في اكتناه طبيعة المقدّس

محمد شوقي الزين
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

تصنيم المبادئ أو ينبوع العنف

التفكير مع رونيه جيرار في اكتناه طبيعة المقدَّس[1]

1 نشر هذا البحث في مجلة الباب الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 11

ملخص:

ما هذا الذي أسمّيه «تصنيم» المبادئ؟ وأيضاً تصنيم النصوص والأفكار؟ إنّه أكثر من مجرَّد التقديس؛ لأنّه يجعل من المبدأ أو الفكرة أمراً قابلاً لأن يمثُل للذهن في صورة مادية أو فظَّة هي الصنم أو الوثن؛ مع فارق أساس أشار إليه اللسان العربي وهو أن الوثن هو العلّة المادية (خشب أو حجارة)، والصنم هو العلّة الصورية (صورة حيوان أو إنسان أو إله). التصنيم هو شكل من أشكال إضفاء صورة أو فكرة على المادَّة اللغوية أو النظرية أو الإيديولوجية مع تغليفها بألف حجاب من العزَّة والأنفة؛ أي المدخل العفوي والأساس نحو الذود عن هذا التصنيم بالحجَّة تارةً وبالعنف تارةً أخرى. التصنيم شكل من أشكال التصنيع؛ صناعة تُعبّر عن احترافية في فبركة الصنم الفكري أو الإيديولوجي، وتقول الجَلَفية من حيث ترسيخ هذا الصنم في الذهن أقنوماً ثابتاً أو فكرة منتصبة، لا يعتريها التبدُّل أو لا تبادر هي بذاتها في الانزياح والمراجعة من باب الانعكاس (réflexivité)، الذي تتميَّز به في الوجهين: وجه العودة إلى الذات (retour vers soi, selbst zurück)، ووجه التأمُّل والمبادرة النقدية. يعمد الثابت إلى تجميد المتحوِّل وإيقافه في زمنٍ غابر؛ زمن يدل كذلك على تراكم الغُبار، لا على تقدُّم أو سيرورة. يأتي التفكير في ظاهرة التصنيم بناءً على تأمُّلات في فكرة رونيه جيرار (René Girard) 1923-2015 حول ظاهرة «الرغبة في المحاكاة» (le désir mimétique)، التي يمكن تعريبها بـ«الافتتان» على المستوى الأنطولوجي المبدئي، مدخلاً نحو «الفتنة» على صعيد الاجتماع البشري والشرط الأنتربولوجي والسياسي. كيف يؤول التصنيم إلى حالةٍ من الافتتان هي، في الوقت نفسه، تناقض ظاهر (oxymoron) بين الجبذ والنبذ، بين الاستقطاب والاستبعاد؛ أي بين تعيين الضحيَّة صاحبة الفتنة والارتقاء بها إلى مصاف السِلم بعد التضحية بها واستتباب الأمن؟ كيف تجلَّت هذه الظاهرة تاريخياً في الإسلام تبعاً لما سُمّي الفتنة الكبرى؟

مقدمة:

تقوم هذه الدراسة على ثلاث مراحل: 1- أناقش في **المرحلة الأولى** ما يمكنني تسميته «التصنيم» و«العصر الأيدولي للفكرة»، طارحاً المشكلات التقنية والتأويلية الخاصة بمعجم خاص بالصورة وألوان تمظهرها، بين أيقونة تحيل إلى مجالٍ آخر، وأيدولة تستقطب في مجالها، وتُثبِّتُ في محض مادِّيتها، كلَّ فكرة أو نظرة؛ 2- أناقش في **المرحلة الثانية** نظرية رونيه جيرار حول «الرغبة في المحاكاة»، التي يحوم حولها جدل العنف والسلم، وجدل المقدَّس والدنيوي؛ ما له رابطة بالمفارق ميتافيزيقياً وما له علاقة بالمرافق اجتماعياً وإنسانياً؛ 3- أناقش في **المرحلة الثالثة** فصلاً من كتاب (**الفتنة**) للمؤرّخ التونسي هشام جعيِّط لمعرفة إلى أيّ مدى يمكن اعتبار أحداث الفتنة النتيجةَ المباشرة لبداهة المحاكاة والتنافس، والبدايات الأولى في تصنيم المبادئ الدينية. ينجرُّ عن ذلك أن نطرح مجموعة من الأسئلة التوجيهية من أجل ضبط وجه المشكلة في علاقة العنف بالمقدَّس: كيف يتشكَّل صَنَم الفكرة في الأذهان؟ لماذا ينحو النوع البشري صوب تصنيم المبادئ (مثلاً: الإيديولوجيات القومية والنوازع الطائفية)؟ ما معنى «العصر الأيدولي للفكرة»؟ كيف تَتَبَلْور الفكرة بالمعنى الفيزيائي والكيميائي في تصلُّب «البَلَّوْرات»؟ هل هذه الصورة في التبلوُر الفيزيائي-الكيميائي تتشاكل مع تبلوُر الأفكار؟

يقول القاموس عن تبلوُر الأفكار إنّها «اتَّضحت واتَّخذت شكلاً محدَّداً واضح المعالم». إزاحة ضرورية في هذه الدلالة المعجمية من شأنها أن تُبيّن أن «التبلوُر» لا يعني دائماً الوضوح واتِّخاذ الأشكال، وإنما أيضاً التصلُّب والتجزُّؤ؛ نوع من النزوع الذرِّي والماهوي. من يقرأ أدبيات الأفكار العُنصرية والقومية والدينية المتشدِّدة يجدها واضحة، وفي أغلب الأحيان بيداغوجية وسهلة الاستيعاب؛ لأن الدعاية (أو «بروباغاندا») تلعب على أوتار الواضح والناصع، لكنها تُخفي بذكاء وحيلة المتصلِّب والمتشدِّد الذي تُمرِّره في الخطابات، وهو كراهية الآخر والبحث عن عدو (حقيقي أو وهمي)، هو ما نظَّر له رونيه جيرار بالمقولة «كبش الفداء» (bouc-émissaire) في تبيان ظاهرة «الرغبة في المحاكاة»، أو نظام الافتتان في السلوك البشري.

إذا كان من شأن الأفكار أن تَتَبَلْوَر (تتَّضح وتتشكَّل)، لكنها تَتَبَلْوَر أيضاً (تتصلَّب وتتجزَّأ في معلَّبات إيديولوجية قابلة للتداول والاستهلاك)، فكيف نُفسِّر انتقالها من التبلوُر الأيقوني إلى التبلوُر الأيدولي؟ كيف نُبيّن قفزتها أو طفرتها من الصورة الناصعة في التعبير عن نظام الأشياء أو منظومة الظواهر إلى الأيدولة الثابتة في استقطاب الحقيقة في ذاتها ومحو كل إحالة إلى العالم الخارجي؟ لا أناقش هنا الاعتبار الإبستمولوجي حول نظرية المعرفة في الفكرة المتبلورة في دلالاتها على عالم خارجي وانتظامها في نسق منطقي؛ لأن هذا يأخذ حيّزاً لا تحتوي عليه هذه الدراسة، لكن أكتفي بالاعتبار الأنتربولوجي في تبلوُر الفكرة

في الاجتماع البشري من الصورة الواضحة إلى الأيدولة المعتمة، وفي الكيفية التي يلعبها الافتتان في نقل العنف المتجذّر في الطبيعة البشرية نحو الظواهر التي يتعلّق بها الإنسان كالمقدَّس، أو يربط بها علاقات اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية مع الأنداد من البشر، في القبيلة أو الأمة أو الإنسانية جمعاء.

1- في ظاهرة التصنيم: العصر «الأيدولي» للفكرة

سبق لي أن حدَّدتُ في دراسات أخرى[1] نمط العلاقة بين الأيقونة والأيدولة من وجهة نظر معجمية وتاريخية، وتبيان هذه العلاقة في سياق تطوُّر الفكرة الدينية والموقف من الصورة. سأكتفي هنا بالنظر في طبيعة انتقال الفكرة من التبلوُر الأيقوني إلى التبلوُر الأيدولي، محقّقة بذلك ظاهرة «التصنيم» في المبادئ أو النصوص أو التراثيات؛ وبالنظر في إسهام التصنيم في جعل الافتتان أمراً ممكناً ومدخلاً نحو الفتنة بالمعنى السياسي والاجتماعي.

ـ الأيقونة أو التبلوُر الهادئ للفكرة:

الأيقونة بالمقارنة مع الصورة كالجسد بالمقارنة مع الروح؛ إنها التجسيد التاريخي والحسي للصورة. ثمّة أدب دينيّ قائم بذاته، وخصوصاً في المسيحية، أسهم في الكتابة حول نظام الأيقونة وتجسيدها للصورة الإلهية في العالم. كذلك، تُبرز العلاقة بين الأيقونة والصورة مجموعة من العلاقات الثنائية بين المظهر والكينونة، بين الظاهر والباطن، بين العلامة والرمز... إلخ. إنّها علاقة أنطولوجية في تمظهر الواحد، في تجلّي الإله، لكنّها أيضاً علاقة سياسية في إدارة الاعتقاد والهيمنة على التراث الديني. ينبري المقدَّس في هذه الإدارة أو السياسة بين عدَّة فاعلين (الملك أو الأمير، المجمَّع الديني، الطوائف المتعددة... إلخ) يناضلون على أكثر من جبهة من أجل الاستحواذ عليه؛ لأن التمكُّن منه هو الظفر بالتمكين وبالمكان؛ أي بالقوة المتعيّنة جغرافياً ورمزياً. نُدرك هنا حجم الإزاحة المعجمية والتاريخية من «**السيادة**» إلى «**السلطة**»، من الأيقونة إلى الأيدولة، من الأمر الذي له طابع السواد والامتداد، يسود ويتوسَّع بمجرَّد الهيبة التي يتمتَّع بها، إلى الأمر الذي له طابع التأثير والتسلط، بمجرَّد القوة التي يستخدمها. نحن إزاء نظامين مختلفين في سياسة الصورة المتجلية في الأيقونة: ما له الحركة في الإمداد والامتداد (الأيقونة)، وما له الثبوت في التصلُّب والجمود (الأيدولة).

1- الزين، محمد شوقي، «صنم الحقيقة ورمز المقدس: صراع الأيدولة والأيقونة في الثقافة الدينية وتداعياته الحضارية»، مجلة **يتفكرون**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد 5، خريف 2015، ص 14- 32؛ وأيضاً: الزين، محمد شوقي، **نقد العقل الثقافي**، ج1: فلسفة التكوين وفكرة الثقافة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، دار مدارج، منشورات الوسام العربي، ط1، 2017، الفصل الأول: «مفاهيم الصورة/التصوير، الشكل/التشكيل: هل الإنسان كائن أيقوني؟».

الأيقونة هي الامتداد بناءً على إمدادٍ هو الصورة؛ لذا تحتمل الأيقونة بالضرورة المبادئ الهادئة في السيادة بالانتشار والتوسُّع؛ لأنها تستهوي العقول وتستميل القلوب. إنها افتتان بالمعنى الإيجابي للكلمة، افتتان يقول شكل التقليد (imitation)، أو المحاكاة (mimesis)، أن يُقلِّد النبي أو الحكيم، بمحاكاة السلوك الأخلاقي الذي يوزّعه ويدعو إليه. من شأن الأيقونة أن تستقطب الصورة في علامتها، أن تُجسِّدَها وتكون «المجْلَى» المحايث لطابعها المتعالي: «الصورة خفيَّة [الغيب] والأيقونة جليَّة [الشهادة]»[2]، تقول موندزان. تقوم الأيقونة الجليَّة بإدارة أو سياسة الصورة الخفيَّة تاريخياً ودينياً. الأيقونة هي الامتداد للصورة التي هي الإمداد. إدارة الصورة هي نوع من الاقتصاد (oikonomia)، ومن المحبَّذ أن يُقال «تدبير»، بالمعنى الذي شاع قديماً مع «تدبير المنزل» والذي كانت له استمراريات نظرية مع «تدبير المتوحِّد» عند ابن باجة، و«التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» مع ابن عربي. تدبير الأيقونة للصورة هو فتحها على التدبُّر. إنها مثال التأمُّل والتفكُّر. لذا الأيقونة هي استقطاب للمقدَّس: «عند كاتب مثل نيقوفورس (Nicéphore)، التدبير هو سبب التفكير المقدَّس، وإذا كانت الأيقونة مقدَّسة فلأنها تُؤسّس لإمكانية التفكير نفسه»[3].

بسبب هذه الإمكانية في التفكير، شاع في الفكر الديني، المسيحيّ على وجه التحديد، النقاش اللاهوتي حول المغزى من الصورة والتفكير في معناها، بحظرها أو السماح بها، بالتخلي عنها أو الاحتفاء بها. التفَّ حول النقاش طوائف متعدّدة، لكنها انتظمت كلها وفق منطق أيقوني، ثنائي في الغالب، بين هواة الصورة (iconophiles) والمعارضين لها (iconoclastes)؛ بين من يقول بحلول الأمن والسلام في العالم بوجود الصورة الإلهية المتجلّية أو المتجسِّدة، ومن يقول بأن وجود هذه الصورة في العالم عبر المجالي الماديَّة وهي الأيقونات هو هدم لمبدأ الألوهية القائم على التعالي والتنزيه، بحكم أنّ الأيقونة في الأصل الاشتقاقي تقوم على التشبيه (الفعل eïkeïn معناه «تشبَّه بشيء ما»)، ولها مرادف هو النسخة (mimêma)[4]، الذي أعطى الفعل (mimer) بمعنى قلَّد أو احتذى أو تشبَّه، ومنه المحاكاة (mimesis)، التي سنرى لاحقاً العَصَب المذهبي الذي تتمحور حوله. غير أنّ الأيقونة تُقلّد هنا الأصل أو المثال، بالمعنى الأفلاطوني الشهير في تحبيذ تقليد الصورة الأصلية (تقليد النجَّار لفكرة السرير)، واستبعاد تقليد الصورة المقلّدة (تقليد الفنَّان لصورة السرير).

تستخلص الأيقونة مكانتها المقدَّسة من كونها تُقلِّد مثالاً خالصاً تبعاً للإشارة الإنجيلية في سِفر التكوين: «خَلَقَ اللهُ الإنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ». هذا التشابُه الصوري، الذي يقتضي التشبُّه الأنطولوجي من حيث المجالي

2- Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie: les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil, coll, «L'Ordre philosophique», 1996, p. 15.

3- Ibid.

4- Ivan Gobry, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2010, Art, «éïkôn», p. 69.

الأخلاقية والدينية والسياسية («المجْلَى» هنا معناه دعامة التجلّي)، هو الذي تنفرد الأيقونات بتجسيده، بصيرورتها «صور الكينونة» (mimêmata tôn ontôn)، لا صور الكائنات أو المظاهر. الأيقونة (البشرية) لها علاقة مباشرة بالصورة (الإلهية). فهي في تماس أو «بَشَرة» معها، وتُحقّق شبهاً عائلياً مع المصدر «بشر» الذي يحيل إلى المباشرة، والاستبشار، والبُشرى التي تصاحب النبوة أو الرؤيا. لا يمكن الحديث عن الصورة ما لم نقرن معها «بَشَرَة» الأيقونة التي سُمي، على أثرها اللغوي، البَشَرُ بَشَراً؛ نوع من فينومينولوجيا الإدراك الجمالي بالتجلّي الصوري في العالم، إذا عرَّفنا هنا الجمال بوصفه المعرفة بالأشياء الحسية (aisthêta) والشعور ببَشَرة الكينونة المتداخلة كياسمياً (chiasme) مع بَشَرة الإدراك الحسي والجمالي نفسه. من شأن الأيقونة أن تكون بَشَرة الصورة، حاملة البِشْر أو البُشْرى من لدن نبيّ أو حكيم، أو بالمفهوم الفلسفي حاملة اللُطف والسعادة.

تُساهم الأيقونة في تبلوُر الفكرة؛ أي في تجلّيها عبر الصورة، وهذا ما نفهمه من كلام نيقوفورس، الذي يتحدَّث عن قداسة الأيقونة المولّدة للفكر، أو على الأقل لنوع من التفكير يجعل ممكناً التساؤل حول طبيعة الأيقونة (المقدَّس إذاً)، المهام الروحية والأنتربولوجية التي تُنجزها. النقاش حول مقام الصورة في التاريخ الديني هو، في حدّ ذاته، رؤية نقدية في الاضطلاع بمهام الأيقونة في العالم بوصفها تجسيداً للصورة. لا ينفي المقدَّس هنا إمكانيّة النقد، بل يُدعّمه ويؤيّده؛ وكان هذا منحى رونيه جيرار الذي جعل أصل الثقافة البشرية في المقدَّس كما سيأتي؛ لأنّ علمنة الاجتماع البشري يدلّ أساساً على أنّ هذا الاجتماع ينصبغ بإطار ديني يحكمه، ويعمل على نفي أدوات التسلُّط فيه، وعلى تبنّي أشكال السيادة الروحيّة التي يحملها في ثناياه. عندما تتأمَّل موندزان في طبيعة الأيقونة، فإنّها ترى فيها عن حقّ «اللوحة» (tableau) التي تتيح الرؤية، وليس «الموضوع» (objet) الذي يُكنَّى به الوثنية والصنمية: «أن نقول عنها [أي الأيقونة] إنّها تريد أن تكون لوحة، وليس أيدولة، أو تمثُّلاً، معنى ذلك أنّها تؤسّس لرؤية وليس لموضوع. فهي لا تستهدف «تشابُهاً» آخر غير المماثلة، مماثلة الرؤية للكائن المرئي»[5].

- الأيدولة أو التبلوُر الناشز للفكرة:

هل تقوم الأيدولة بأدوار معكوسة وهي نفي «اللوحة» أو الرؤية السائدة، أو تلك التي تسود بسيادة ذاتية (الحب، اللطف، السعادة، الخير، السلام) والالتفاف حول «الموضوع» الناتئ؛ أي الشيء أو الظاهرة التي تستقطب في ذاتها سُلطة النظر، بأن تجعل هذا النظر يتبلور في حيّز، ويتمركز حول وثن، ويحيل إلى محض الظهور الناشز للصنم؟ عندما قامت الأدبيات الفلسفية والدينية من أفلاطون حتى يوحنا الدمشقي،

5- M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie*, p. 96.

مروراً بسينيكا وشيشرون، بالتساؤل حول طبيعة الأيدولة بالمقارنة مع الأيقونة، فإنّها توقَّفت عند فارق مهم وحاسم، هو أنّ الأيدولة لها غايتها في ذاتها، لا تحيل إلى شيء آخر سوى إلى ذاتها، في محض نشوزها، ملتفَّة حول نفسها؛ فيما تحيل الأيقونة إلى شيء آخر، فتنتفي من أجل هذا الشيء الذي هو المثال الخالص أو الصورة الإلهية: «تستحضر الأيقونة الجانب الإيجابي من التقليد، الذي يتقيَّد بما هو كائن»[6]؛ بينما تتقيَّد الأيدولة ومشتقاتها (الفانتاسما phantasma، السيمولاكروم simulacrum) بالمظهر الخادع، أي بالوهم (illusio, phantasia).

العنوان، الذي خصَّصه جون لوك ماريون، في كتابه (**زيادة على ذلك**)[7]، لفصلين من هذا الكتاب، مثيرٌ إلى حدٍّ ما: الفصل الثالث «الأيدولة أو شظيَّة اللوحة»، والفصل الخامس: «الأيقونة والهرمينوطيقا اللانهائية»؛ وينخرط ربّما في هذه المعقولية وهي نفي الرؤية الجامعة أو اللوحة في الأيدولة، وانفتاح الأيقونة على التأويل المسترسل بوصفه إحالةً أو إرجاءً لا ينتهي بالقبض على المعنى أو السيطرة على الحقيقة. يُدعّم هذا الأمر، منذ البداية وخلال الطريق، فكرةَ أنّ الأيدولة ذات وجهة «سُلطوية»، وأن الأيقونة ذات طبيعة «سيادية». الأيدولة سُلطة لأنّها تتسلَّط بطبعها، تجعل من الوهم الذي تحمله حقيقة؛ تقلب الوقائع أو تُشوِّه الظواهر. كونها سُلطة هو أنّها تستقطب في ذاتها أو في مظهرها الوهم وقد صيَّرته حقيقة. نستشفّ هنا الشخوص التي تلبَّست أدوار الأيدولة في المخيال البشري: الشيطان في الأديان، السفسطائي والفنَّان عند أفلاطون... إلخ. الأيدولة خدعة أو إيهام، تُحطّم لوحة الكينونة من أجل شظايا المظاهر أو بلَّوْرات الأكوان المصطنعة، لا نُميّز فيها الحقيقي من الزائف، لأنّ الزائف أو المزيَّف صار في ذاته حقيقة.

تحيل الأيدولة إلى الشبح الظاهر في المرآة؛ أي المضاعف. علاوةً على أنّها تحيل إلى المضاعف (le double)، فهي تجعل من الشبح المرآوي حقيقة؛ أي إنّها تُطابق بين الظاهرة والمظهر، بين الإنسان الحقيقي وشبحه المتجلي في المرآة. لذا، هي تلعب على أوتار المضاعف أو التوأم. شبحاً منتصباً، تحيل الأيدولة في اشتقاقها إلى الموت: «تنحدر كلمة «أيْدُول» (idole) من «أيْدُولُون» (eidôlon)، الذي يعني شبح الموتى، الطيف، وبعد ذلك الصورة والوجه. كانت الأيدولة العريقة تدلّ على روح الميّت التي تغادر الجُثة في شكل ظِلٍّ يصعب القبض عليه، هو المضاعف، حيث تُسهّل طبيعته الرقيقة والجسدية دائماً الرسم التشكيلي»[8]. مثل الظِلّ، تختفي الأيدولة في الأيقونة، وتعمل على سلب خصائصها وتصييرها مضاعفاً لها.

6- Gérard Simon, «Eidôlon», in Barbara Cassan (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, p. 336.

7- Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, nouvelle édition, 2015, coll. «Essais/Débats».

8- Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1992, p. 28.

كان هذا مثلاً الردّ المتوجّس في الآية القرآنية: «مَا نَعْبُدُهُم إلا لِيُقَرِّبُونَا إلى اللهِ زُلْفَى» (الزمر، الآية 3). قام القوم بنفي المضاعف؛ لأنّ قصديتهم لم تكن تشير إلى الصنم (الجامد أو الميّت)، وإنّما إلى ما وراء الصنم (الحي)، إلى المتعالي الذي يُشار أو يُحال إليه دون استحضاره وسجنه في الصنم.

الأمر الذي يُميّز الأيدولة عن الأيقونة هو القصدية بوصفها حركة تُكسّر جمود الإحالة الذاتية؛ لأنها تستهدف شيئاً آخر على سبيل التذاوُت (intersubjectivité)، ولا تجعل من ذاتها الغاية؛ هي نوع من الاستلاب أو الاغتراب (Entfremdung) بمفهوم هيغل، التنكُّر للذات من أجل إعادة اكتشافها وإزاحتها عن ثبوتها: «ارتفاع الأنا الخاصة نحو الأنا البشرية هو الدلالة العميقة التي يُسمّي بها هيغل الثقافة»[9]. تتشكّل الثقافة بهذا الاغتراب أو التخارُج (Entäußerung)، وأحسب أنّ هذا في صميم تعيير الأيدولة بوصفها حبس الأنا في ذاتية مغرورة ينتج عنها نوع من التصلُّب يقطعها عن الآخر. الثقافة هي بالتعريف كسر هذا النزوع الأيدولي في التنكُّر للآخر، وهدم التمركُز الذاتي الذي يعمل على تهميش الآخر، بتقزيم أدواره (مرآة مقعَّرة)، والتفخيم من خطورته (مرآة محدَّبة). إذا كانت الأيدولة تحمل في ثنايا اشتقاقها مدلول الموت والشبح، فهي تميل نحو زرع الدمار وبث الخراب في العالم. طابعها الجامد هو عائق أمام الحياة، بمعنى أمام التغيُّر والتداول والتبادل والتذاوُت.

كل أيدولة هي بالتعريف استئثار أناني بالذات وبالحقيقة. إنها نفي قاهر وعنيف لكل غيرية؛ لأنها تبلوُر شبه كيميائي في الجمود والصلابة، و، بوجه أعم واستعاريّ، في القساوة والعنف. التبلوُر الكيميائي شبيه بالقلب اللغوي الذي أجراه رجيس دوبريه بين الكلمتين (image) و(magie)؛ لأن الصورة عبارة عن سحر، تستميل وتفتن؛ وتأخذ الأيدولة حصَّتها من الافتتان في هذا الطابع السحري للصورة: «ما دام الرُّعب أقوى من الوسيلة التقنية، لدينا إذاً السحر (la magie) وإسقاطه الظاهر، الأيدولة. عندما تتغلَّب مجموعة الأدوات التقنية على الرُّعب، وعندما تُخفّف القدرة البشرية من التعاسة وتصيغ مواد العالم، وتتحكَّم في إجراءات تشكيلها، يمكن ساعتها أن تعادل البؤس الحيواني أمام الكون، فننتقل من الأيدولة الدينية إلى الصورة الفنية، الوسط المعتدل للتناهي البشري»[10]. التبلور الكيميائي للأيدولة شبيهٌ بالسحر الفاتن للصورة، و، لأنّ كيمياء الأيدولة شبيهة أيضاً بكيمياء السعادة عند القدماء، نوعٌ من التحويل شبه السحري للمعادن من الخسِّيس إلى النَّفيس، من الحجارة إلى الذهب.

9- Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, I, p. 45.

10- R. Debray, *Vie et mort de l'image*, p. 47-48.

إنها فتنة العيون والحواس برؤية بريق الحجارة وكأنّها ذهب؛ رؤية بلقيسية تقول عجائب «كأنه هو»، لكنّه ليس هو! «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ» (النمل، الآية 42). تلعب الأيدولة على الرؤية الملتبسة والمبهمة؛ رؤية الظل والشبح والضباب والسيمولاكروم؛ تُري الحجارة ذهباً، والسراب ماءً، والزيف حقيقةً، والسفسطة برهاناً. بهذا اللبس أو الاشتباه، كانت ولا تزال قائمة كلّ مُبْهمَات الصراع والعنف والتدافع والاقتتال. تُخطّط الأيدولة للأنا سُبُل زوالها؛ لأنها تُزيّن لها صنعتها وتُنقص في عيونها صنعة الآخر، فهي مخرِّبة البيوت وزارعة الشِّقاق بين البشر؛ إنّها التجسيد الحسيّ للرُّعب كما جاء في فقرة دوبريه، تزرع الموت والهلاك. الإرهاب أكبر أيدولة نشهد اليوم زرعه وحصاده. يأتي الرعب والتوجُّس والاحتراس من الآخر من كون أنّ الأيدولة، التي تُزيّن الصنائع الذاتية وتحتقر الأغيار، هي الالتباس بعينه («كأنّه هو»)، هي حسبان السراب ماءً والمعدن ذهباً. الأيدولة هي الزيف ومشتقاته: التلفيق، المكر، الدجل؛ وهي كلها وقود العنف المستشري، العُنصر البابلي في سوء الفهم وعدم التفاهم.

ـ التصنيم أو التصلُّب البارز للفكرة:

إذا كانت الأيدولة تستجمع في محض مظهرها الزيف واللبس، فإنّ ما نشهده بالضرورة هو الميل الطبيعي نحو التصنيم. تقوم كلّ أيدولة دينية أو سياسية بتجميد الفكرة في قالبٍ هو الموروث أو التقاليد. فهي تأخذ من مادَّة كل تراث (أي «الوثن») ما تجعل منه سُلطة متمركزة (أي «الصنم المنتصب»). بهذا المعنى نتحدَّث عن تصنيم المبادئ التي أتى بها التراث، بجعلها مبادئَ ثابتة ومنتصبة كالأعمدة، غير قابلة للنقاش أو النقد، يتمُّ نزع الشروط التاريخية التي تشكَّلت فيها بجعلها مطلقة (ab-solu) على اعتبار أنّ البادئة (ab) تفيد الانقطاع أو الانفصال عن الشروط الزمنية والظروف الملموسة؛ ولأنّ «المطلق» (l'Absolu) هو المتحرّر من كل تقلُّبات ما تحت فلك القمر بالتعبير الأرسطي؛ أي عالم الكون والفساد، عالم التغيُّر والتقلُّب. يرفض التصنيم هذه العوارض والطوارئ الحاصلة في التاريخ؛ لأنها بمثابة «تدنيس» (sacrilège) في حُرمة وقداسة الفكرة الدينية أو السياسية، التي يرتقي بها إلى مصاف الإطلاق. لذا نلمس في فقرة دوبريه أهمية الانتقال من «الأيدولة الدينية إلى الصورة الفنية» بما يتماشى والتناهي البشري الذي لا يخرج من «بَشَريته»، من «بَشَرَتِه» إذاً، سوى بمزاعم تلبُّس رداء الكبرياء الإلهي، أن يلتبس بأن يُخلط الإنساني بالإلهي، فيسقط في الأيدولة النافخة للّبس والغموض والإبهام.

كل تلبُّس لرداء الكبرياء، الذي لا يطيقه البشر بحكم «البَشَرة» التي تُغلِّف انتماءهم إلى العالم، هو من ثَمَّ سقوط في الإجرام والعنف. لا نجد صعوبة كبيرة في فقه المسألة عندما نُدرك أن الأيدولة الكبرى المسمَّاة «الإرهاب» هي شكل من أشكال الالتباس برفع البشري إلى مصاف الألوهية، بمزاعم الحلول في القصدية

الإلهية وتطبيق أحكامها كما تُدركها هي في علمها اللامتناهي. متى كان هذا الالتباس أو المضاعف (حلول البشري في مقام الإلهي)، فثمَّة عنف وإرهاب. الإرهاب هو خاتمة سيرورة من التصنيم تجعل من النصوص والمبادئ لا الأيقونات القابلة للقراءة والتأويل والتحريك والتعديل والإضافة، وإنّما الأيدولات المتبلورة والمتمركزة حول فكرة تنتهي بأن تُصبح «عُقدة» منعقدة في النفس، وفي الأخير «عقيدة» ثابتة. يُقدّم لنا ابن عربي جوانب من هذا التصنيم الذي يُعطيه اسم «الجَعْل» بأن يصنع الفرد في ذاته صَنَم ما يعتقد به: «فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا بما جعل في نفسه. فالإله في الاعتقادات بالجعل. فما رأوا إلا أنفسهم وما جعلوا فيها»[11]. ها هنا إذاً المضاعف الذي يحيل إلى الذات المتمركزة حول صنم معتقدها؛ أي الأيدولة التي لا تحيل إلى شيء آخر سوى ما صنعته في ذات الإنسان.

من شأن التصنيم أن يصنع صورة الإله (أو أيَّ معبودٍ ديني أو سياسي أو إيديولوجي)، ويُغلّفها بحُجُب العزَّة والكبرياء. كلّ طعن في هذه الصورة المختلقة في الذات يُصبح تدنيساً للإله أو المعبود؛ مع أنّ الإله يتعالى على كل فكرة تحصره أو تسجنه، والمعبود الديني من موضوعات طائفية، أو المعبود السياسي والإيديولوجي من ولاءات ودعايات، لا يتطابق مع ما يصنعه الناس في ذواتهم؛ أي ما يعقدونه من عُقَد وثيقة ومتينة هي الاعتقاد الثابت والصنمي في هذا المعبود. من الأهمية بمكان النظر في العلاقة الأركيولوجية بين «العُقدة» و«الاعتقاد»؛ أي الأمر الذي يُحبَك في الذات، وينعقد بمتانة إلى درجة أنه يصعب أو يستحيل فكُّه، ويصبح من ثَمَّ اعتقاداً صارماً، ويزداد تبلوُراً وتصلُّباً إلى درجة الصنمية. كل الأمثلة الممكن سوقها هنا؛ التشدُّد الديني، أو التصلُّب الإيديولوجي (كما كان الحال مع الأدبيات الاستبدادية من نازية وستالينية وغيرها)، تنخرط كلها في إواليَّة التصنيم. فقط بالاستلاب الذاتي بالمعنى الهيغلي، أو «القوابل» الذاتية بمعنى ابن عربي، يمكنها أن تُكسّر هذا التصنيم. يقول ابن عربي: «فإيّاك أن تتقيَّد بعقد مخصوص وتَكْفُر بما سواه، فيفوتك خير كثير؛ بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكُن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: «فأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ» [البقرة، الآية 115] وما ذكر أيناً من أين»[12].

تنخرط هذه الدعوة لابن عربي في المجال نفسه الذي قال فيه:

«لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صُورَةٍ

فَمَرْعَى لِغِزْلاَنٍ وَدَيْرٍ لِرُهْبَانِ،

11- ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ص 113.

12- المرجع نفسه.

وَبَيْتٌ لأَوْثَانٍ وَكَعْبَةُ طَائِفٍ

وَأَلْوَاحُ تَوْرَاةٍ وَمُصْحَفُ قُرْآنِ».

بمعنى أنّ ابن عربي كسَّر تصنيم كلّ فردية على حدة (مرعى غزلان، أو دير رهبان، أو بيت أوثان، أو كعبة طائف، أو ألواح توراة، أو مصحف قرآن) بالجمع بينها في مقام واحد هو مقام «الجَمْعِيَة»، مقام «صور المعتقدات كلها»، أو بالمعنى المعاصر مجال الغيرية والتذاوُت الذي يفتح الأنا على الطابع الأيقوني للعالم في ما وراء الجانب الأيدولي والصنمي الذي يحكمه. اللافت للانتباه في دعوة ابن عربي هو القلب اللغوي (المصدر «قلب» و«قبل») الذي يُجريه بين «القلب» و«القابل»: جعل من الباب المعرفي والجمالي القبول أو التلقي في القلب وليس في العقل؛ وجعل من خاصية القلب التقلُّب لتفادي التحجُّر والجمود[13]. «القلب» هو الذي يُكسِّر التصنيم الذي يشهده العصر الأيدولي للفكرة الدينية والإيديولوجية بالمعنى المزدوج للقلب: 1- الإحساس ومشتقاته مثل الاستشعار (empathie, Einfühlung) والتفاهم (entente, Verständigung)، وهي قيم تتجاوز المعنى الحصري للعقل الذي يُميّز ويُفرّق (discriminer)؛ 2- التغيُّر والتبدُّل الذي يُكسِّر النزوع الأيدولي في التحجُّر والجمود.

أين نجد «قَلْبُ» العالم؟ أين نُدرك هذا القلب الذي يعيد رأب الصَدَع بين البشر بأن يفتح بينهم قنوات التواصل، ويدفعهم لأن يتغيَّروا بذواتهم بتغيير الرؤية التي يحملونها حول ذواتهم وحول العالم؟ المهمَّة صعبة، لأن التصنيم بالصورة المجازية التي يحملها، وهي الفولاذية والحديدية والحجارة القاسية، تجعل كلّ قلبٍ صعب الولوج فيها لتحطيمها من الداخل أو تليينها. لأن انعقاد «العُقد» الفكرية في الذات، والتي تتحوَّل إلى «اعتقادات» متظافرة على غرار ضفيرة الشعر؛ يجعل قلبها، أي تغييرها أو تبديل موضوعاتها، أمراً مستحيلاً. لا يأتي هذا القلب أو التغيير سوى من الداخل بنوع من التفجير في المبنى لتحرير المعنى، وهل أخطأ القلب اللغوي (مرَّة أخرى!) بجعل الانفراج ينبع من الانفجار، قانوناً فيزيائياً وتاريخياً حول «الضغط يُولِّد الانفجار»؟ نُدرك مع رونيه جيرار لاحقاً كيف أن تخريب التصنيم بإزاحة مبادئه ونفخ الحركة فيه لا يكون سوى من داخل شرطه التاريخي، أي إنّ نقل التراث من المنغلق الإيديولوجي إلى المنفتح المعرفي لا يكون سوى من داخل التراث بفهمه وتأويله، عبر كسر المعنى الأحادي الذي يتغلَّف به المبنى.

13- يقول في الفتوحات: «فإن فهمتَ فقط أبنتُ لك الأمر على ما هو عليه، فإن في ذلك لذكرى أي في تغيير العالم ذكرى بتغيّر الأصل، لمن كان له قلب، فإن القلب له التقليب من حال إلى حال وبه سمي قلباً» (**الفتوحات المكية**، 3/198، دار صادر، بيروت، د.ت).

2- في ظاهرة العُنف: فينومينولوجيا «الافتتان»

العُنف منبوذ ومذموم، لكنّه يُدبّر العالم، تبعاً لحدسٍ أصيل قوّل هيرقليطس العبارة الشهيرة: «الصراع أبُ الأشياء جميعها»، فهو مصدرها وأصلها وفصلها. من يتأمّل في تاريخ الفكر البشري يجد أن التنظيرات في السياسة والدين والأخلاق كانت في معظمها حول فقه هذا الصراع اللصيق بالكينونة في عمومها، أيّاً كانت التجليات الميتافيزيقية أو التاريخية من ألوهيّة وظواهر بشرية وحيوانية ونباتية ومعدنية. الكينونة هي لأجل الصراع. النماذج كثيرة من هيرقليطس إلى ميشال أونفري، مروراً بهوبس، وماكيافيل، وهيغل، وماركس، وفرويد، وفوكو. العنف ومشتقاته (الحرب، الاعتداء، الإرهاب) هو إقليم من القارة الواسعة للصراع الذي يُميّز كل كينونة جليَّة أو خفيَّة. فهمه واكتناه مصدره هو المدخل الرئيس في الاحتراس منه، وربما أيضاً استغلاله لتوجيهه ضدَّ نفسه، على غرار ما سمَّاه هيغل «استعمال الانفعالات ضدَّ الانفعالات نفسها».

ـ هذا العُنْف الذي لا يولّد العَفَن فقط:

كانت النظريات السياسية والأخلاقية ضدَّ العنف بإيجاد سُبل التخلُّص منه أو التخفيف من حدَّته، لكن لم تحسن قراءة هذا العنف سوى كظاهرة تُنتج الدمار. ضدَّ هذه النظريات توجَّه رونيه جيرار، الذي رأى أنّ «القانون اليومي للإنسان هو العنف»[14]. فهو يستعيد الحدس العريق والأصيل حول تحكُّم الصراع في مصير الإنسان. تجلّيات هذا القانون اليومي في العنف بارزة: من أبسط صراع الإنسان مع ذاته في شكل عُقَد وهواجس بيَّنها الجهاز النفسي عند فرويد (صراع الرغبة والوازع الاجتماعي أو الديني، أو الصدام بين «الهو» و«الأنا الأعلى») إلى أبسط صراع الإنسان مع غيره في شكل غضب أو تعيير أو اعتداء: «الروابط الإنسانية هي عُرضة للصراع، سواء تكلَّمنا عن الزواج أم الصداقة أو العلاقات المهنية أو مسائل الجوار أو التماسُك الوطني، هذه الروابط الإنسانية هي دائماً هشَّة ومهدَّدة»[15]. ما الذي يُهدّد هذه الروابط؟ إنها الرغبة والتنافس والمقارنة.

كان جان جاك روسو في عصر الأنوار على وعيٍ بأنّ العقل لا يكفي لوحده للتخلُّص من العنف النابع من البشر. إذا كان روسو قد أعلى من شأن الإنسان الطبيعي، فلأنّ قنوات المعرفة عند هذا الأخير هي «القلب» بالمعنى الواسع؛ أي الحساسية والطبع القوي والقُدرة على التحوُّل مع عناصر الطبيعة؛ أما التفكير (العقل إذاً) فهو نوع من التمييز والحساب (calcul)، الذي يؤدِّي إلى المقارنة ثمّ الحسد فالعداوة وأخيراً الحرب: «إذا قدَّرت لنا هذه الطبيعة أن نكون معافين من العلل، فإني أكاد أجترئ على القول إنّ حالة التفكير

14- René Girard, *Quand ces choses commenceront*, Entretiens avec Michel Treguer, éd. Arléa, 1994, p. 25.

15- *Ibid*., p. 27.

حالة تُضاد الطبيعة، وإن الإنسان الذي يتأمَّل [بعقله] حيوان فاسد»[16]. شايعه يوهان هردر، الذي كان يُغرِّد هو الآخر خارج السرب التنويري للقرن الثامن عشر: «لم يكن بإمكان الإنسان أن يعيش أو يحافظ على ذاته، إذا لم يتعلَّم كيف يستعمل عقله. ما إن بادر إلى استعماله حتى ظهرت الزلات والغلطات من كل حدب وصوب»[17]. لم يكن هؤلاء الفلاسفة ضدَّ العقل؛ نوعاً من كراهية العقل (misologie) ومقت التفكير، لكنّهم كانوا على يقظةٍ وانتباهٍ بأن العقل وحده لا يُصلح ما يُفسده الإنسان؛ لأنّ العُنصر المسؤول عن هذا الإفساد مختبئ في الطبع البشري نفسه، يظهر تارةً ويخبو تارةً أخرى، نوعٌ من الحيوان الضاري، صعب التذليل والترويض.

هل يسقي العقل في برميل دانائيد (tonneau des Danaïdes) كما تقول الأسطورة الشهيرة؛ أي إنّه يملأ برميلاً مثقوباً ويخلد بالتالي إلى مهام صعبة ومستحيلة من أجل ملء الإنسان بالرضى والقناعة؟ العديد من الفلاسفة، الذين انتقدوا العقل دون أن يمقتوه، كانوا على وعيٍ بهذه الصعوبة. في جوابه عن سؤال ميشال تريغر «لماذا لا يكون هنالك فقط عقد اجتماعي أو اتفاق إرادي بين أعضاء المجتمع؟»، يجيب جيرار: «لأنّ التنافسات في المحاكاة ترفض ذلك! كلّ المفكرين يرون أصل المجتمع في قرار إرادي، قرار ناشئ عن نوع من الإكراه: ضرورة الاتفاق حول الأشياء [...] أناضل ضدَّ هذه الفكرة في وجود منطلقٍ عقلاني»[18]. بمعنى أنّ العقد الاجتماعي أو الاتفاق لا يكفي لدفع الهشاشة والخطر عن الروابط البشرية، ما دام العُنصر العنيف كامناً في البشر في ذواتهم، ويتبلور بشكل لاشعوري ولاإرادي، وينبغي فهمه بدلاً من محاولة التخلُّص منه؛ وفهمه هو استعماله ضدَّ نفسه، كما كان يعتقد هيغل في استعمال عناصر الطبيعة (الطين والتراب في بناء السكن) للاحتماء من الطبيعة (العواصف وموجات الحرارة). لكن كيف يُستعمل العنف ضدَّ العُنف نفسه؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، الذي سنلج به في عُمق نظرية رونيه جيرار حول الرغبة في المحاكاة وكبش الفداء، ينبغي الوقوف عند الأمر الذي يتولَّد منه العنف وهو الافتتان.

الافتتان شيء أنطولوجي في الكائن: يريد الكائن أن يُعرَف ويُعترَف به، ويريد أن يُتبَع ويكون النموذج أو الموديل، ويريد أيضاً أن يكون المنفرد بكل شيء. فهو، إذ يدعو الغير إلى أن يحتذوا به، يمنعهم أيضاً من الاحتذاء به؛ لأنهم ينافسونه في حلبته، يصبحون مثله، يشبهونه ويمحون التميُّز الذي يريد أن ينفرد به، والشَبَه يمحو الاختلاف. الافتتان عُنصر «أكسيموري» (oxymoron)؛ أي هو تناقض ظاهر، يحمل الشيء ونقيضه (أريد من الآخر أن يتبعني ولا أريد أيضاً مخافة أن يسلب مني الأضواء ويحذف التميُّز الذي أتمتَّع

16- روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 78.

17- Johann Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduction Edgar Quinet, Paris, 1827, tome 3, Livre XV, p. 95.

18- R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, p. 46.

به)؛ له مماثل مع كلمة «فارماكون» (pharmakon) اليونانية، التي تعني السُم والترياق في الوقت نفسه، أو الداء والدواء؛ واستعملها أفلاطون في محاورة «فيدروس» للتنديد بالكتابة بوصفها السُم القاتل للذاكرة والصوت، وفي الوقت نفسه السَنَد الحَرْفي الذي تخلُد فيه الذاكرة والصوت، وكانت هذه معركة دريدا[19] في إرساء نظرية في الكتابة تحمل تناقضها معها، لكن تستعمل السُم ضدَّ السُم الذي هو الترياق.

يقول القاموس إنّ «الفتنة» هي «اختلاف الناس بالآراء». إذا كانت الفتنة شيئاً واعياً، وهي نتيجة اجتماعية وسياسية في تمايُز الآراء وتدافعها، فإنّ «الافتتان» هو سلوك لاشعوري دون أن يُختزَل في نظرية اللاشعور: «الكلمة «جهل» في اليونانية العريقة تعني أساساً «عدم المعرفة». يُقال اليوم «لاشعور». أرفض شخصياً أن أضع أداة المعرفة -[الـ]لاشعور- لأن هذا يستلزم ماهوية أحترس منها. ثمة بالطبع نقصان في الشعور في سيرورة كبش الفداء، وهذا النقصان في الشعور هو أساس مثله مثل اللاشعور عند فرويد. لكن لا يتعلَّق الأمر بالشيء نفسه، فهو مسألة جماعية أكثر منها فردية»[20]. باستحضار هذا الفارق عند جيرار، يمكننا عدُّ «الفتنة» في المجال الشعوري من الاختلاف في الآراء والتدافع بالحجج أو بالولاءات والصراعات، وعدُّ «الافتتان» في المجال اللاشعوري من المحاكاة المتبادلة الآيلة نحو الانشقاق والعنف. يمكن القول إنّ الافتتان يؤدي إلى الفتنة إذا لم تكن له ضوابط من داخله تحجُم تعاظُمه وتطرُّفه، وهذه الضوابط هي في الغالب ما سماه جيرار «كبش الفداء» الذي هو بمنزلة المتنفَّس أو الانفراج.

بالموازاة مع الافتتان اللاشعوري والفتنة الشعورية، نجد القاسم بين المحاكاة (mimétisme) اللاشعورية والتقليد (imitation) الشعوري[21]. التقليد شعوري، لأنه لا معرفة أو تقدُّمَ علمياً دون تقليد: تقليد الطفل لأرباب العائلة ينتج عنه تعلُّم وإدراك؛ تقليد شخصية أو مذهب ينجرُّ عنه تنمية في المعرفة... إلخ. المحاكاة لاشعورية، وهي المدخل الأساس نحو العنف؛ لأن المريد مثلاً ينبهر بالشيخ ويحاكيه إلى درجة أنه يتفوَّق عليه ويستقطب الأضواء والانتباه إليه، فيحزُّ في نفسية الشيخ نوع من الحسد الذي يتطوَّر إلى اتّهام بالغدر والخيانة. لا تبتعد فكرة جيرار[22] عن فكرة هيغل حول الصراع من أجل الاعتراف عبر جدل العبد والسيّد؛ لأن الفكرتين تنخرطان في البُعد اللاشعوري من العلاقات البشرية التراتبية، علاقة مرآوية يرى فيها كل طرف ذاته في مرآة الآخر على سبيل الهوية الإنسانية (التشابه بين البشر) والمقارنة في الملكية (التمايُز والاختلاف من حيث المعرفة والمال والجاه أو السلطان).

19- Jacques Derrida, «La pharmacie de Platon», in *La Dissémination*, Paris, éd. Seuil, 1972.

20- R. Girard, *Les origines de la culture*, entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha, éd. Fayard/Pluriel, 2015, p. 91.

21- Ibid., p. 66.

22- Ibid., p. 62; Id., *Quand ces choses commenceront*, p. 71.

الفتنة هي الإعجاب بالشيء (يقول القاموس)، فهي نوع من الاستمالة التي تسجن المعجَب في الولع بتقليد المعجَب به. الفصل الثاني والعشرون من مقدمة ابن خلدون يُثبت ذلك: «[في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده] فلذلك ترى المغلوب يتشبَّه أبداً بالغالب في ملبسه، ومركبه، وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله»[23]. تقترب فكرة ابن خلدون في جوهرها من فكرة هيغل وجيرار، من حيث إن نظام التقليد يقع على «الموضوع» (l'objet, der Gegenstand) عندما يكون في مرحلة الوعي بجاذبية هذا الموضوع (مثلاً: السلطة، الجاه، المال)، ثم يتطوَّر ليقع على «الذات» (le sujet, das Subjekt) بأن يتبادل شركاء التقليد المنافسة، فيقعون في شراك المقارنة الآيلة نحو الحسد ثم المنازعة، ويغوصون بالتدريج في الشق اللاشعوري من العلاقة بالموضوع: «ثمّ إنّ الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية، والشهوات البدنية، والملاذات النفسانية. فيقع فيه التنافس غالباً، وقلَّ أن يُسلّمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه. فتقع المنازعة، وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية، كما ذكرناه»[24].

إذا كان التنافس بين الذوات من أجل الموضوع يحيد عن الموضوع ذاته بنسيانه أو استهلاكه، فإنّ الصراع يتمركز حول الذوات المتنافسة، وكل الضربات متاحة من أجل الإطاحة بالخصم. يبدو أن ابن خلدون يضع الولع بالغالب في نهاية الخصومة، عندما يتبيَّن الغالب من المغلوب؛ بينما تذهب نظرية جيرار نحو جعلها في بداية الخصومة، عندما يكون التقليد بين شخصين أو قبيلتين أو أمَّتين في صورته الواعية، فيكون الشخص المتعلّم ولعاً بتقليد المعلّم، والقبيلة الصغيرة ولعة بالقبيلة الكبيرة من حيث العدد والقوة؛ والأمَّة المتخلفة ولعة بالأمة المتقدّمة من حيث قُدرتها على الإبداع والإنتاج. ما إن يظهر المتعلّم في صورة المعلّم ويزيح المعلّم الحقيقي عن مكانه ومكانته، حتى تبدأ العداوة؛ ما إن تكبُر القبيلة الصغيرة في العدد من حيث المواليد أو الولاءات وتُهدّد القبيلة الكبرى من حيث الحجم والقوة، حتى تبدأ الخصومة؛ ما إن تبدأ الأمَّة المتخلّفة في التقدُّم باستثمار إبداعات الأمة المتقدّمة بالزيادة عليها وتجويدها وإنتاج أفضل منها، حتى تبدأ المنازعة.

ـ الأصول البلاغية للخصام وتحويلاتها الواقعية إلى العنف:

إذا أردنا أن نفهم طبيعة العنف، وأن نُدرك جيّداً نظرية جيرار التي سنُطوّرها أكثر، فلْنبدأ من المخطَّط (le schéma) الذي تُوفّره لنا الخطابة (rhétorique) خصوصاً؛ البراهين الثلاثة المعروفة في السفسطة:

23- ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم الآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005، ج1، ص 243.

24- المرجع نفسه، ص 259.

«البرهان حول الموضوع»، «البرهان حول القول»، «البرهان حول الشخص». ما يمكن ملاحظته في هذه البراهين أنها تنتقل تدريجياً من البسط إلى القبض، من المناقشة أو المنافسة البرهانية حول الموضوع إلى المبارزة العلنية بين الذوات مروراً بالإطاحة بأقوال الخصم بالكشف عن تعثُّرها المنطقي أو خُلوّها من المعنى. ينخرط الكل في ما سمَّاه شوبنهاور «جدل المناظرة» (la dialectique éristique)[25].

1- **البرهان حول الموضوع** (argumentum ad rem): هو اجتماع شركاء البرهان لمناقشة طبيعة الموضوع، فيُقدّم كل طرف الحُجَّة الملائمة للدفاع عن آرائه حول هذا الموضوع عبر جدل السؤال والجواب وأشكال القياس والمماثلة وغيرها من الأساليب المنطقية والبلاغية في الظفر بطبيعة الموضوع كما يبدو بذاته (per se).

2- **البرهان حول القول** (argumentum ad hominem): يرتفع النقاش نحو الكشف في أقوال شركاء المناظرة عن زلَّة أو تناقض، أو خطأ في الحكم والتقدير، أو خروج عن الموضوع، أو عدم التقيُّد بقواعد القياس السليم، أو الابتعاد عن مبادئ المذهب أو الإجماع أو التقاليد الموروثة.

3- **البرهان حول الشخص** (argumentum ad personam): ينتقل النقاش إلى مشادَّات كلامية والطعن في الشخص. يتمُّ نسيان الموضوع تماماً، ويختفي النقاش حول أقوال الشخص وحججه، ليتمَّ التركيز على الشخص بالقدح في ذكائه والتشهير به وتعييره والنيل من سمعته... إلخ.

عندما نتأمَّل في هذه البراهين، نجد أنّ نظرية جيرار حول الافتتان أو الرغبة في المحاكاة تتأسَّس في جانب منها على هذه الشروط الجدلية، وإن كان جيرار ينعتُ نظريته بأنها واقعية؛ لأنها تستمدُّ من العنف الحاصل في تاريخ البشر عبر القبائل المتنازعة أو العصبيات المتصارعة. لكن لجوء جيرار إلى السرديات الكبرى مثل: الأناجيل أو الروايات[26] (شكسبير، ستاندال، فلوبير، سرفانتس...) لتدعيم نظريته واختيار نماذج مشتركة وعالمية مثل قصَّة قابيل وهابيل وكبش الفداء، لهو دليل على أنّ جدل المناظرة مدسوس في كلّ ظاهرة عنيفة؛ أي الجانب العقلي في الحساب والتقدير والمقارنة؛ علاوة على الجانب الطبيعي في الدوافع البيولوجية من غضب وحميَّة، والتنافس من أجل الأكل والأنثى للحفاظ على الذات (conservation de soi)، وتخليد النوع البشري. في أصل نظرية جيرار حول العنف والرغبة في المحاكاة هناك التنافس حول موضوع الرغبة، لكن سرعان ما يتحوَّل التنافس من موضوع الرغبة إلى ذات الرغبة، إلى الرغبة نفسها،

25- Cf. Arthur Schopenhauer, *L'Art d'avoir toujours raison*, trad. Hélène Florea, éd. Librio, 2014.

26- R. Gérard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1977.

عبر إوالية في المحاكاة ثلاثية الأبعاد: الرغبة في المحاكاة، ثمّ المنافسة في المحاكاة، وأخيراً الأزمة في المحاكاة التي تتطلَّب التضحية بكبش الفداء لإيقاف الأزمة وإيجاد المتنفَّس.

بالانتقال من البسط إلى القبض؛ أي بالتحوُّل من التنافس حول موضوع الرغبة إلى التنافس حول ذات الرغبة بالمحاكاة، ثم الحسد أو «الغِيرَة» التي نعرف ثراءها المعجمي والفلسفي لارتباطها اللغوي والبديهي بالغيرية أو الآخر؛ يندلع العنف على أساس هذا التناظر بين الرغبتين. غالباً ما يأتي العنف من الغيرة؛ أي محاكاة رغبة الآخر، فلا نرغب في الموضوع إلا لأن الآخر رغب فيه، ونَقَل إلينا عدوى الرغبة (رغبة الآخر تجعل الأشياء مرغوبة، ويُصبح «النموذج» (modèle) الذي يُحْتذَى). مثلاً، نشتري شيئاً لأننا في الأصل لم نرغب فيه، لكن نشتريه لأن الجار أو الصديق اشتراه، فنريد أن نفعل مثله، أن نشبهه. يَعتبر جيرار أن فقه الرغبة يمرُّ عبر هذا «التحويل» (conversion) العجيب في قصدية الرغبة من الموضوع إلى الذات، من الرغبة في الشيء إلى محاكاة رغبة الآخر في الشيء. كلما كان الشيء نادراً أو عزيزاً أو نفيساً، كانت حمولة الرغبة كبيرة، والمآل نحو العنف قوياً جدًّا. كان هذا الأمر بارزاً في البنيات الاجتماعية التقليدية التي تندُر فيها الأشياء، ويكون التنافس حولها كبيراً. خفَّف السلوك الليبرالي من هذه الأطماع بجعل الأشياء معمَّمة، معَوْلَمة إذاً، بالإنتاج والاستهلاك والامتلاك الفرداني. لكن التشابُه المعمَّم (الكل باستطاعته امتلاك ساعة أو سيَّارة أو هاتفاً ذكيّاً) لم يقضِ كليَّةً على الجذور الأنتربولوجية للعنف البشري.

تزداد حدَّة العنف عندما يتمُّ تحويل قصدية الرغبة من الموضوع إلى الذات؛ أي من النزوع «الأيقوني» في الاستدلال بالموضوع أو امتلاك الشيء، إلى النزوع «الأيدولي» في الصدام مع الآخر، في تبيان «الغِيرة» (l'envie) التي تجعل الغيرية (l'altérité) عاملاً أساسياً في استخراج العُنف من جحوره الإنسانية الغائرة. ليست هذه الغيرية سوى مضاعف الهوية؛ إنّها «ردكلة» (radicalisation) في رؤية الذات في الآخر بمحاكاة رغباته: «يختفي الشيء في نيران المنافسة: يُصبح الهوس الوحيد للمتنافسَيْن قهرَ الخصم بدلاً من اقتناء الشيء؛ ويُصبح هذا الأخير غير ضروري، مجرَّد ذريعة في إثارة الصراع. يبدو المتنافسان متشابهين أكثر فأكثر: مضاعفين. أزمة المحاكاة هي دائماً أزمة عدم التميُّز (indifférenciation)، تبرُز عندما تُختزَل أدوار الذات والنموذج في هذه المنافسة. اختفاء الشيء هو الذي يجعلها ممكنة، فلا تزداد حدَّة فحسب، لكن تنتشر في الجوار كالعدوى»[27]. المخطَّط البلاغي المذكور أعلاه بارز في تحويل الصراع من الموضوع (ad rem) إلى الذات (ad personam)، إلى درجة نسيان الموضوع بالتركيز المهووس على الآخر والارتقاء به إلى الخصم أو العدو. الأمر الذي يثير العنف هو التناظُر في المنافسة الذي يُصبح من

27- R. Girard, *Les origines de la culture*, p. 62-63.

وجهة نظر المتنافسين عائقاً ينبغي تخطيه: «عندما تتوجَّه رغبتان نحو الشيء نفسه، فإنّهما تصبحان عائقاً لبعضيهما بعضاً. كلّ محاكاة (mimèsis) تقوم على الرغبة تؤول بشكل آلي إلى الصراع»[28].

الرغبتان خطّان متوازيان مثل السكة الحديد، لكن من وجهة نظر الوهم (وهم القبض على الموضوع أو الشيء من طرف الغَيْر، ووهم تفوُّق الآخر)، يجعل هذان الخطّان المتوازيان يلتقيان في الأفق صداماً وحرباً، مع أن الموضوع أو الشيء تمَّ نسيانه أو اعتباره الآن شيئاً ثانوياً بالمقارنة مع حجم الضربات الموجعة التي يريد كل منافس إلحاقها بالخصم. نقول تجوُّزاً وباللغة العادية «صراع الأنانيات المفخَّمة». يرى جيرار أنّ هذه السيرورة «تتغذَّى من ذاتها وتزداد حدَّة»، لأنها ترتقي إلى مصاف الأزمة (crisis)، «ويُصبح العنف والرغبة مرتبطين بعضهما ببعض»[29]. الأمر الذي يضع حدّاً لهذه الأزمة المتفاقمة والباحثة عن مخرج أو متنفَّس هو إيجاد كبش الفداء القابل للتضحية (sacrifice). كانت المجتمعات التقليدية العريقة تُضحِّي بكبش الفداء الذي يمكنه أن يكون العضوَ في القبيلة المتسبِّبَ في الصراع، أو الأجنبي عن القبيلة الذي يجلب معه ما يُعكِّر صفو القبيلة وأمنها: «تَحُول التَّضْحية دون تطوُّر بذور العنف»[30].

3- الدين أصل الثقافة: العُنف نقيض المقدَّس أم مضايف له؟

نكاد نعرف اليوم هذا الإجراء اللاشعوري تقريباً؛ عندما يتمُّ البحث عن «عَدُو» (حقيقي أو وهمي) يُحمَّل مسؤولية البلبلة الحاصلة في المجتمع، فتكون التضحية به هي التهويل من خطورته تحت مسمَّيات الغزو الثقافي واجتياحات الحداثة؛ أو يمكنه أن يكون أقليَّة مغلوبة على أمرها (أقلية دينية أو لغوية أو اجتماعية أو جنسية)، تُحمَّل مسؤولية تميُّزها واختلافها عن الأغلبية: «تخزين الربح والمعرفة، والشوفينية الوطنية، وقمع الأجنبي؛ هي كلُّها عوامل تتولَّد بشكل متبادل ولانـهائي. يَبرز وراء غريزة التملُّك الوجه الإنساني الأكثر شناعة: العنصرية»[31].

غالباً ما كانت تجلّيات «كبش الفداء» تراتبية؛ لأنها تُبرز دائماً غلبة القوي أمام هشاشة الضعيف لاعتبار مادي أو رمزي: الأبيض بالمقارنة مع الزنجي، الثري بالمقارنة مع الفقير، الصحيح بالمقارنة مع العليل أو المعوَّق، الذكر بالمقارنة مع الأنثى، الشيخ بالمقارنة مع الشاب، الساكن الأصلي بالمقارنة مع المغترب أو الأجنبي... إلخ: «تميل الأقليات الإثنية والدينية إلى استقطاب الأغلبية ضدَّها. ثمة معيار في

28- R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, coll. «Pluriel», 1998, p. 205.

29- Ibid., p. 207.

30- Ibid., p. 35.

31- Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1993, p. 208.

اختيار الضحيَّة منسوب إلى كل مجتمع، لكنّه عابر للثقافات في مبدئه (transculturel)»[32]. كلّ ثقافة تميل إلى اختيار أقلّيات نابعة منها، أو وافدة إليها، وتُخضعها إلى محنة الاضطهاد.

- الأصول الدينية للثقافة: الطقس، المقدَّس، المحظور

في بداية الثقافة، هناك دائماً عُنف أصلي هو تنافس عائلي يؤول إلى الجريمة (قابيل وهابيل)، أو أضحية تُحوّل موضوعها من الإنسان إلى الحيوان (أضحية إبراهيم). نرى التراتب الذي يجعل التنافس أمراً ممكناً: إمَّا على وجه التناظر (التنافس بين الأخوين قابيل وهابيل)، وإمَّا على وجه التلبية (استسلام إسماعيل أو إسحق إلى خضوع إبراهيم لهاتف الإله بالقربان). الأضحية هي بالتعريف ضحيَّة، وكل موضوع تضحية هو الضحيَّة التي يتمُّ التخلُّص منها لأنها سبب البلاء، والتحسُّر عليها لأنها أيضاً سبب عودة الأمن والاطمئنان. فهي تستقطب في ذاتها النقيضين تناقض «الفارماكون» (pharmakon) ذاته: السُم والترياق، الشؤم والفأل، سبب المحن والباعث على المصالحة بين المتنافسين. ما يحصُل، بعد تحويل الأنظار من الموضوع إلى الذات، من الرغبة في الشيء إلى محاكاة الرغبة ذاتها لدى الآخر وظهور الغيرة والحسد؛ هو تحويل الأنظار من جديد نحو مُتَّهم يُحمَّل الأوزار. بتركيز الآفات على المتَّهم الذي هو الضحيَّة وسبب التضحية، يتمُّ إذاً التخلُّص من العُنف الذي يستهلك قوى المتنافسين.

تتردَّد في أعمال جيرار الفكرة البديهية من منظوره، ومفادها أن الدين أصل الثقافة: «الديني أصل كل ثقافة»[33]. بهذه الفكرة يكون جيرار قد أغضب جمهور الفلاسفة والعلمانيين الذين يرون في الممارسة الدينية وفي النسق الديني ككل بقايا الطفولة البشرية التي لم ترتقِ بعدُ إلى الرُّشد العقلي. وكأن «واقعية» جيرار (réalisme) تُنافس «وضعية» الفلاسفة (positivisme) الذين شايعوا أوغست كونت (Auguste Comte) في حديثه عن التطوُّر الفكري للبشرية في ثلاث حالات: 1- **الحالة اللاهوتية** (الفيتيشية، الوثنية، التوحيدية)؛ 2- **الحالة الميتافيزيقية** (الأنساق المعرفية الكبرى القائمة على ثنائية الجسم والروح أو المادة والذهن)؛ 3- **الحالة العلمية** (الوضعية أو الإيجابية التي تبحث عن قوانين فيزيائية وإنسانية ثابتة يستوعبها العقل). فإذا كان جيرار يُمدِّد العُنصر الديني في تاريخ البشرية، أفلا يسقط بذلك في مغالطة تاريخية يُخطِّئها

32- R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 30.

33- R. Girard, *Les origines de la culture*, p. 84.

تتكرَّر هذه الفكرة بصيغ مختلفة في هذا الكتاب المسمَّى «**أصول الثقافة**»: «إحدى الأطروحات في نظرية المحاكاة، التي يمكن أن تُغيّر أشياءً كثيرة إذا أخذناها بجدِّيَّة، هي الفكرة الجوهرية في نظري القائلة بأن الثقافة هي بنت الديني» (ص 144-145)؛ «ما يجعل الكثير من الفلاسفة يعزفون عن نظريتي يكمن في هذه النقطة بالضبط وهي تبعية الثقافة للديني، لإوالية الضحيَّة، التي هي عارضة وضرورية في الوقت نفسه» (ص 146)؛ «الديانة هي أم كل شيء، إنها في قلب كل شيء، وانطلاقاً من هذه الفكرة، يُصبح مفكَّراً فيه الطقس واللغة والرمزية» (ص 159)؛ «الترويض هو مبادرة إنسانية ودينية، منتوج ثانوي غير متوقَّع من التضحية بالحيوان. الثقافة البشرية، والإنسانية في حد ذاتها، هما بنتا الديني» (ص 172)؛ «الديني يُنتج الثقافة البشرية كلها» (ص 175)... إلخ.

الوعي البشري نفسه في عزوفه عن المضامين الدينية وإن كان يتقيَّد في بعض الحالات بالأشكال التي تؤطّرها؟ مثلاً، في التحويل (conversion) الذي وقع في عصر الأنوار، كيف نُبرِّر استحكام الديني في الثقافي والعصر كله شهد مغادرة الأنموذج الديني/اللاهوتي نحو الأنموذج السياسي/الأخلاقي بظهور مفهوم الدولة الحديثة؟

كانت أعمال جيرار تُركِّز في معظمها على الذاكرة الإنسانية العريقة في أزمنة التجمُّعات البشرية البسيطة. تُبرز المقارنة، التي أقدم عليها من وجهة نظر علم السلوك الحيواني (éthologie)، دَيْن الثقافة للطبيعة، بأن لم يكن هنالك قطيعة راديكالية بين الحيواني والإنساني، أو بين الضروري والرمزي، وأن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة كان بواسطة الديني الذي أحدث القطيعة النسبية على مستوى إوالية الضحيَّة. ألا يمكن أن نقول إنّ الأساطير هي التي أحدثت القطيعة النسبية في الانتقال من العالم الطبيعي إلى العالم الثقافي لما تنطوي عليه من أنساق رمزية ودلالية هائلة؟ يُدعِّم جيرار ذلك، لكنّه يرى أنّ الدين هو الشكل المكتمل من الأسطورة والمصحِّح لها، شريطة أن نفهم الأسطورة بالمعنى الأنتربولوجي في صوغ نسق رمزي يُنظِّم العلاقات الاجتماعية. ما صحَّحه الدين هو إضافة «إوالية الضحيَّة» (mécanisme victimaire) التي كانت مفقودة في الأسطورة؛ لأن «أصل الثقافة يستند إلى إوالية كبش الفداء»[34]. جعلُ الدينِ أصلَ الثقافة هو جعلُ الضحيَّة في مركز التفكير في العُنف الذي يُمزّق البشر. لتفادي ظهور العنف واستفحاله، يُقدِّم جيرار مجموعة من المصطلحات التقنية الداخلة في هذه المهام الثقافية.

تشتغل الثقافة وفق نظام **الطقس** (le rite)؛ لأن الطقس من شأنه أن يستقطب التنافسات المنبثقة في المجتمع والمتصاعدة من جرَّاء المقارنة والمزاحمة، فيتمُّ تنظيم حفلات أو تجمُّعات شعائرية تستحضر الوهلة الأولى التي انبثق فيها العنف، وكاد يعصف بالبنيان المرصوص للمجتمع. باستحضار هذه اللحظة، يختم المجتمع على نفسه بخاتم المصالحة التي تستذكر العنف وتستبعده في الوقت نفسه بالطقوس والشعائر: «بتكرار إوالية كبش الفداء نفسها على ضحايا بالاستبدال، يُصبح الطقس شكلاً من أشكال التعلُّم»[35]. ما صحَّحه الدين في الأسطورة، من وجهة نظر جيرار، هو أنّ الشخص في الأسطورة «متَّهَم» (coupable) وفي الدين «ضحيَّة» (victime)؛ في الأسطورة يخلد إلى العذاب (بروميثيوس)، وفي الدين يُعاد إليه الاعتبار (المسيح): «الأسطورة ضدَّ الضحيَّة أما الإنجيل فهو معها»[36].

34- R. Girard, *Les origines de la culture*, p. 79.

35- Ibid., p. 83.

36- Ibid., p. 99.

بإعادة الاعتبار إلى الضحيَّة، إنّ النظام الثاني الذي تشتغل وفقه الثقافة هو نظام **المقدَّس** (le sacré). الضحيَّة بلورة لنقيضين: إنّها المتَّهَم صاحب الأزمة في المجتمع، والضحيَّة التي تُخلِّص هذا المجتمع من الأزمة باستقطاب العُنف الصادر من الأفراد في ذاتها: «يقوم التقديس بجعل الضحيَّة نموذجاً في التقليد والتقليد المضاد الخاصين بالدين، ويُطلب من الضحيَّة أن تساعد المجتمع في حماية المصالحة، وعدم السقوط مجدَّداً في أزمة المنافسات»[37]. هكذا تُصبح الضحيَّة مقدَّسة لكنها غيرُ مقلَّدة، وتساهم في الفصل بين الرغبات كي لا تقع على الموضوع نفسه، ثم تلتهم بعضها بعضاً كالنار. معنى ذلك أنّ المقدَّس يسهم في دفع العُنف وتأجيله دائماً. يتحوَّل المقدَّس (le sacré) إلى القدّيس (le saint)[38]. المقدَّس بطبعه «أيقوني»، لأنه يصرف الطاقة إلى شيء آخر، يحيل إلى حقيقة أخرى، حتى لا يتبلور في «أيدولة» أو صنمية هي منبع العُنف والتشنُّج. فهم ريجيس دوبريه المسألة عندما قرَّر أنّ «ثمة مقدَّساً، في نظرنا، في كلّ مجال تنفتح فيه الصورة على شيء آخر غير ذاتها»[39]؛ والصورة التي تنفتح على شيء آخر غير ذاتها هي «الأيقونة» الدالة على شيء آخر غير علامتها الظاهرة.

ماذا يفعل المقدَّس وقد تحوَّل إلى القدّيس؟ إنّه يسهم في إرساء النظام الثالث الذي تشتغل وفقه الثقافة، وهو نظام **المحظور** (l'interdit). أمَا وقد استتبَّ الأمن في المجتمع، وتمَّ تعيين الضحيَّة التي خلَّصت المجتمع من العنف باستقطابه في ذاتها، والحرص على رأب الصَدَع وديمومة المصالحة، فإنّ المحظور هو العامل الأساس في تفادي المنافسات الآيلة نحو إوالية المحاكاة ثم الصراع وأخيراً العنف والاقتتال: «تُتَّخذ إجراءات لتفادي العدوى المحاكاتية العامة: ينقسم المجتمع وينفصل الأعضاء بالممنوعات»[40]؛ أي إن إرساء القواعد والقوانين بتحريم أشياء وتحليل أشياء أخرى من شأنه أن يضع حدوداً بين الأفراد لتفادي العدوى في المحاكاة الآيلة نحو الصراع. قدَّمت موندزان قراءة مماثلة لكنها مختلفة من حيث المادَّة التاريخية التي طبَّقتها عليها وهي الصراع الأيقوني في المسيحية؛ فهي ترى أن القدِّيس (hagion, saint) هو الراعي في تفادي انتهاك حُرمة الموضوع المتنافس عليه: «حمولة المحظور التي لها وزن كبير في تعريف ما هو «القدِّيس» (hagion) من شأنها أن تجعله في مأمن من الاتصال بالبشر»[41]. القدِّيس هو المقدَّس (hiéron, sacré) بوصفه طهارة أو عِفَّة.

37- R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, p. 40.

38- R. Girard, *Les origines de la culture*, p. 135.

39- R. Debray, *Vie et mort de l'image*, p. 83.

40- R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, p. 40.

41- M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie*, p. 151.

نفهم من ذلك أن المقدَّس وقد صار قدِّيساً؛ أي طاهراً لا يُمَسُّ، هو الذي يُمْنَع من المساس دون أن يَمْنع التَّماس بالحفلة والزيارة والحج وغيرها من إجراءات الطقس والشعيرة. ينطبق عليه الوصف الإسلامي «**الحرام**» الذي مثله مثل الكلمة «**النَّسْخ**»، عبارة عن أكسيمور (oxymoron) يتمتَّع بمدلولين متناقضين في جسده بالذات. إنه «المحرَّم-على-المساس»، وإنه «المقدَّس-في-ذاته»، من شأنه أن يدرأ العُنف المتولِّد من المنافسة عليه أو احتكاره، لكنه يستقطب في ذاته أيضاً عُنصر تفجير العدوى في المحاكاة؛ أي عودة العُنف من جديد. لذا نتساءل عن حق، إذا لم يكن العنف مضايفاً للمقدَّس، بالمعنى الذي يكون فيه ملازمه في حالة انتظار (stand-by)، وليس بالضرورة نابعاً منه أو نتيجة من نتائجه؛ لأنّ ما لم يقله جيرار، وينبري من التاريخ الديني: لماذا العُنف الذي أتت الأديان لإطفاء موقده ينبُع كذلك من إوالية المحاكاة الكامنة في الأديان نفسها، التي تؤول نحو إلى الانقسام في طوائف وملل ونِحل؟ إذا كان جيرار يُثبت دور الدين في التخلُّص من العُنف بإوالية كبش الفداء أو الضحيَّة، فما التفسير الذي يُقدِّمه حول إوالية المحاكاة التي يشتمل عليها الدين نفسه؟

ـ حِيَل المحاكاة في إنتاج النِحَل: العنف وراء المقدَّس وأمامه

تنطبق نظرية جيرار حول الرغبة في المحاكاة وإوالية الضحيَّة على الأديان العريقة، التي عَدَّها أصل الثقافة الأنتربولوجي وفصلها التاريخي والسياسي؛ وتنطبق أيضاً على الأديان السماوية؛ لأن معظم أعماله تدور حول إسهام المسيحية في استقطاب العُنف والتخلُّص منه عبر الضحيَّة المسمَّاة المسيح على الصليب. عندما نقرأ أعمال جيرار (**العُنف والمقدَّس**) و(**كبش الفداء**) وأيضاً (**أشياء خفية منذ تأسيس العالم**)[42]، نُدرك كيف أنّه جعل من المسيحية الدين الأسمى في كَسْر إوالية المحاكاة؛ أي إنهاء العُنف، عبر كَسْر مبدأ المعاملة بالمثل: «إِذَا صَفَعَكَ أَحَدُهُمْ عَلَى خَدِّكَ الأَيْمَن فَأَدِرْ لَهُ خَدَّكَ الأَيْسَر» (إنجيل متَّى، الإصحاح الخامس). أكثر من مجرَّد موعظة أخلاقية في التسامح، يرى جيرار أنّها مبدأ أنتربولوجي في كَسْر عدوى المحاكاة الآيلة بالضرورة نحو العُنف والصراع. تأتي الآية على النقيض تماماً من سِفر التثنية في العهد القديم: «العَيْنُ بالعَيْنِ والسِّنُّ بالسِّنِ»، استعادها القرآن في الآية 45 من سورة المائدة: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بالنَّفْسِ والعَيْنَ بالعَيْنِ وَالأَنْفَ بالأَنْفِ وَالأُذُنَ بالأُذُنِ والسِّنَّ بالسِّنِّ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ».

دون أن تكون هنالك قطيعة بين العهد الجديد (الأناجيل) والعهد القديم (التوراة)، ما حصل، بحسب جيرار، هو اكتشاف المبدأ الذي يدرأ العُنف بقصم المحاكاة، فلا يكون ردُّ الفعل تجاه الفعل، وإنما تجاهُل الفعل ذاته الذي يبقى يتيماً ودون بؤرة تأثير يُجمّع فيها قوَّته وسُلطته. يحول المبدأ دون دخول الفعل في

42- R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J.-M. Oughourlian et Guy L - fort, Paris, Grasset, 1978, Livre II, Chap. III, «Lecture sacrificielle et christianisme historique».

صراع مع ردِّ الفعل وفي منافسة من أجل تجميع أكبر للقوَّة تنتهي بالصِدام والنزاع. لكن، هل يكفي التجاهُل والفصل بين القوى المتنافسة في الحيّز نفسه لدرء إوالية المحاكاة؟ يعترف جيرار بأنّ العُنف مكوّن أساس في التاريخ الطبيعي والأنتربولوجي للبشر. إذا كان جيرار يَعدّها مُسلَّمة، فإنّ الأديان لا تخلو هي الأخرى من استقطاب العُنف في ذاتها؛ ليس لأنها تُنتج هذا العُنف، بل لأن المقدَّس الذي يمنع من العُنف هو أيضاً الجالب للعُنف بحكم مكانته المتنافس عليها في التجارة الرمزية بين البشر. ثمَّ إذا سلَّم جيرار بأن الرغبة في المحاكاة لاشعورية في جوهرها، فهي حاضرة أيضاً في المجالات التي يوجد فيها المقدَّس بحكم المغنطة التي يتمتَّع بها على النفوس.

إذا سلَّمنا بأن أدنى اجتماع بشري لا يخلو من الرغبة في المحاكاة التي يكون بموجبها التنافس والصراع، فإنّ الاجتماع الديني في مختلف التجلّيات الشعائرية أو التنظيمية لا يفرُغ هو الآخر من دواعي المحاكاة والتنافس حول احتكار المقدَّس موضوعاً، ليرتقي الأمر نحو النزاع بين الفاعلين الدينيين ذاتياً وأنانياً. المثال الذي سنقدّمه في الصفحات القادمة، وهو قراءة في أحد فصول «الفتنة» للمؤرخ هشام جعيَّط، من شأنه أن يُبرز هذا المبدأ المحاكاتي الكامن في الأصول الإسلامية ذاتها، كما في أيّ اجتماعٍ بشري، ما دام يَعدّه جيرار مبدأ كونياً منذ بروز الثقافة البشرية. لا نجد صعوبة كبيرة في فقه أنّ المقدَّس، الذي جاء أساساً لتخليص البشر من العُنف، له المغنطة القويَّة في استقطاب العُنف من جديد، ليس بموجب أن المقدَّس هو المنتج للعُنف، لكن بحكم أن الاجتماع البشري حول المقدَّس يُسهّل نظام المحاكاة بينهم بالرغبة في ما يرغبه بعضهم بعضاً، وعندما يحتدم الصراع يُنسى المقدَّس موضوعاً، وتتركَّز القوَّة والنزاع بين الذوات المتناحرة.

رؤية تاريخية شاملة حول الكيفية التي نشأت بها الأديان وتطوَّرت، تُبرز بلا مرية هذه الوضعية، وهي حصول الانشقاق من داخل هذه الوحدات الكبرى المسمَّاة «الأديان»، لتنتُج عنها وحدات صغرى، تُعبّر عنها أو تُشوّهها، تتحدَّث باسمها أو تحتكرها، وهي «الطوائف» أو جُملة النِّحَل والأحزاب والفِرَق التي تتشرذم وتتعارك بموجب مبدأ «الرغبة في المحاكاة» قانوناً إنسانياً كونياً. ما يحصل هو أن الأمر المانع من العُنف والانشقاق لا يضمن عدم عودة العُنف والاختصام، لأنه «مُقدَّس»؛ أي متعالٍ، ولا يمكنه أن يتحكَّم في ما يجري في فلك تحت القمر من كون وفساد، من تطوُّر وأفول، من تواطؤ وخصام... إلخ. ليس من خاصيَّة المقدَّس أن يُغيّر طبيعة البشر الغائرة في مبدأ المحاكاة والتنافس؛ بل إنّ المقدَّس نفسه يتلوَّن بهذه الطبيعة المتمرّغة في «بَشَرَة» البشرية ذاتها. ما يمنعه المقدَّس شعورياً هو ما يسمح به لاشعورياً، تبعاً لقصَّة الأكل من الشجرة في الجنَّة، التي كانت مبنية في جوهرها على الحظر، لكن الحظر مدعاة إلى اختراقه بدافع إنساني يمكنه أن يكون الفضول أو المحاكاة أو غيرها من إواليات السلوك البشري.

قراءة مختصرة في مقولة «الحظر» الذي يرعاه المقدَّس من شأنها أن تُبرز هذا التناقض الظاهر (oxymoron) في المقولة ذاتها. ألجأ هنا إلى القراءة اللامعة التي أجراها ميشال دو سارتو على الكلمة «الحظر» (interdit)، بشقّها إلى نصفين، يقول النصف الأول الاشتراك أو المعيَّة (inter-)، ويقول النصف الثاني القول أو الكلام؛ أي النشاط الرمزي للإنسان (le dit). عندما نتأمَّل جيّداً في الكلمة المفكَّكة التي قرأ بها دو سارتو النص وتأويلاته، أو الدين وطوائفه، أو السياسة وأحزابها؛ أي كلّ «وحدة» تحمل في ذاتها نظام انقسامها أو تمزُّقها، نجد أن ما يمنع هو ما يبيح أو يسمح بتأسيس رابطة من التعاقدات الرمزية أو اللغوية (inter-dits) أو «عبر-الأقوال» أو «التقاوُل» على وزن التفاعُل. ما يحظر على التأويلات احتكارها لمعنى النص هو ما يتيح لها تمزيق المعنى إلى دلالات هي قراءاتها المتنوّعة للنص؛ أي تحيينها للنص بالتكييف التداولي لأطروحاته ومضامينه. ما يحظر على الفرق والطوائف امتلاكها للمقدَّس هو ما يتيح لها الاجتماع حول طبيعته للتعبير عنه في أشكال مذهبية تختلف من طائفة إلى أخرى، لكنها أشكال تتعارك بانتظام من أجل جعل **حقيقتـ[ـها] النسبية هي [الـ]حقيقة المطلقة**. إنه قانون العُنف اليومي الذي ضبطه جيرار في الطبع البشري.

لفهم المغزى من جعل الحظر إتاحة، لنقرأ ما كتبه دو سارتو في هذا الشأن: «يصبح الحدث أيضاً تقاولاً. ليس بالمعنى الذي يتعذَّر فيه المساس به (شيئاً محظوراً)، لكن بالمعنى الذي يختفي فيه المؤسِّس ويستحيل إدراكه أو القبض عليه، ويتجسَّد ويتَّخذ دلالة في تعدُّدية الخبرات والعمليات «المسيحية». لا يمكن إدراك سوى الممارسات والخطابات المتعدِّدة التي لا تحتفظ ولا تُكرّر الشيء نفسه. فالحدث هو تقاوُل بالمعنى الذي يصبح فيه غير معبَّر عنه وغير معطى بشكل محدَّد سوى في شكل علاقات مترابطة تُشكّلها الشبكة المفتوحة من التعبيرات التي لا تقوم من دونه»[43][32]. نلمس هنا نتائج نظرية جيرار في أنّ الموضوع الذي يحظر العُنف وهو المقدَّس يختفي في ذاته بوصفه موضوعاً، ويفتح المجال أمام عمليَّات متنوّعة من النقاش أو السجال أو الخصام إلى درجة الصراع والاقتتال في الحالات القصوى. ما يقوله دو سارتو عن «اختفاء المؤسِّس واستحالة إدراكه أو القبض عليه» يدخل في خط نظرية جيرار حول اختفاء الموضوع المرغوب فيه نحو الصراع بين الرغبات التي تحاكي بعضها بعضاً.

من يكون هذا المؤسِّس الذي يختفي ويستحيل إدراكه؟ بالنسبة إلى دو سارتو، هو ما يتيح تعدُّدية في الدلالات التي تقول المعنى المسيحي. المؤسِّس هنا هو المسيح أو في الإسلام النبي محمَّد، الذي يختفي في ذاته موضوعاً، وتظهر على أثره، من أجل احتكاره أو الحديث باسمه أو تقويله، مجموعةٌ متنوّعة من الفرق والطوائف المتعاركة. فهي إذ ترغب في الموضوع تقرُّباً وتيمُّناً، فإنّها تحيد عن الرغبة في الموضوع إلى

43- Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, éd. Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, p. 214 et 225.

الرغبة في الرغبات الموازية أو المشتركة، فتُفعِّل لاشعورياً المبدأ الكامن فيها وهو المحاكاة (mimesis)، المدخل الحاسم نحو الصراع والعُنف. اعتبار المؤسِّس هو الحدث (événement)، فلأن الحدث هو البدء المؤسّس أو المخضرم؛ أي الفاصل بين زمانين، إنّه «ثورة» بالمعنى اللاتيني (revolutio, revolvere)، بمعنى انقلاب في أبراج السماء التي تُنبئ بحلول عصر جديد بانغلاق مبتدأ الدائرة مع منتهاها. إنّها النقطة المستديرة نفسها؛ أي بدء جديد أو متجدِّد.

4- الفتنة الكبرى في ضوء ظاهرة التصنيم والرغبة في المحاكاة:

اعتبار المؤسِّس حدثاً هو تشكيل صورة ثورية عنه؛ جاء لتثوير المعتقدات أو الثورة عليها؛ جاء لتنظيم الاجتماع البشري بصيغة أخرى، بعدما وصلت التقاليد الموروثة السابقة إلى التأزُّم والانحراف. إنه مطلع رؤية جديدة للعالم وتنظيم مغاير للمجتمع. هذا ما كانت تُعبِّرُ عنه الدعوة المحمَّدية في صدر الإسلام بالثورة على المرحلة السابقة المسمَّاة الجاهلية، وتأسيس رؤية دينية جديدة للعالم تقوم على السيادة الدينية والسلطة الدنيوية؛ أي جدل المبدأ والقوَّة، أو جدل الإمداد القيمي والامتداد الإقليمي أو التوسُّع الجغرافي والزمني.

ـ اقتصاديات البَيْعَة والضَيْعَة وتدبيرات الحقيقة: كبش الفداء أم عَنوة الدِّخليل؟

كتاب هشام جعيَّط (**الفتنة**)[44] قراءة تاريخية موثَّقة في الأزمة السياسية ذات الغلاف الديني التي استبدَّت بالبدايات الأولى للإسلام. يُعالج جعيَّط إذاً الطابع الشعوري من العلاقات البشرية بين الفاعلين السياسيين والدينيين في تلك الفترة[45]. عندما أقول الطابع الشعوري الذي توَّجته الفتنة بناءً على معطيات واقعية ملموسة أنعتُها بالبَيْعَة والضَيْعَة أو الولاء والغنيمة، فمفاد ذلك أنّ الطابع اللاشعوري ينتمي إلى نظام «الافتتان» القائم على تناقض ظاهر بين الإعجاب والمقت، رفع المنافس إلى مصاف الفحولة والشجاعة ووضعه في سفاسف الاحتكار والأنانية؛ أي اتّهامه بالإسراف في السلطة والانتصار للقبيلة. وكان هذا بالضبط الاتّهام الموجَّه إلى الخليفة عثمان بن عفَّان. سأعمل إذاً على قراءة الفصل الثاني من (**الفتنة**) لهشام جعيَّط، الذي يدرس الأزمة في الديار الإسلامية باغتيال عثمان وفتح باب الفتنة على مصراعيه في التاريخ الإسلامي، الذي لا نزال نتكبَّد مفاعيله إلى اليوم في التجليَّات السياسية والدينية.

44- جعيط، هشام، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991، ط4، 2000.

45- يمكن الرجوع أيضاً إلى ثلاثية القبيلة-الغنيمة-العقيدة في الفصول التي تدرس إرهاصات الفتنة عند: الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990، ط4، 2000.

هل كان عثمان هو «كبش الفداء»، الذي على أثره يتمُّ استتباب الأمن وكسر حلقة العُنف المتوالي، بناءً على نظرية رونيه جيرار؟ ربما إجابة جعيِّط هي: «نعم ولا». **نعم**، لأن عُثمان كان نسبياً كبش الفداء في دولة إسلامية لم تتوقف عن التوسُّع في الأقاليم النائية، وهذا التوسُّع كان يحمل الانضمام الواسع إلى الدين الجديد والعوائد الاقتصادية عبر الغنائم والمحاصيل الزراعية، بقدر ما كان يُشجّع الانقسامات في ضوء الروابط الدموية والولائية لقبائل وعصبيَّات مختلفة ومتباينة؛ **لا**، لأن في نظرية جيرار كبش الفداء هو الضحيَّة التي توقف العُنف وتدرأ عودته بإرساء بدائل (Ersatz) هي الطقوس أو الشعائر التي تستحضر العُنف الأصلي بتعزيمه واستبعاده من المجتمع عبر مصالحة قويَّة وصلبة لا يعتريها التشقُّق على مستوى الوعي أو الانشقاق على صعيد التحزُّب. لم يكن عثمان كبش فداء، لأنه بعد اغتياله زادت حالة العالم الإسلامي آنذاك سوءاً وتأزُّماً؛ بل إن كبش الفداء كان في صيغة «الجمع» بشخصيات متنوّعة هي النبي محمَّد نفسه كما درست سيرته هلا الوردي (**الأيام الأخيرة لمحمَّد**)[46]، ثمّ عثمان، وأيضاً عليّ بن أبي طالب، والحسين، والقائمة طويلة.

هل معنى ذلك أنّ الإسلام لم يعرف «كبش الفداء» الذي يضع حدّاً نهائياً للعنف، وهو بالتالي مهدَّد دوماً بالانكسارات المتوالية، من جهة الجبهة الداخلية واللاشعورية المسمَّاة «الافتتان» (مثلاً العلاقة بين السُنَّة والشيعة: علاقة إعجاب وتنافس، بوصفهما فرعين توأمين من الجذع الإسلامي نفسه)، ومن جهة الجبهة الخارجية والشعورية المسمَّاة «الفتنة»؟ ما نخشاه هو أن الانفراجات المؤقَّتة بعد الفتن العصيبة التي حصلت في التاريخ الإسلامي هي أقرب إلى مخطَّط «الدِّخليل» (Deus ex machina) منه إلى مخطَّط «كبش الفداء» (Bouc émissaire). مخطَّط الدِّخْليل هو إوالية إدخال الإله في الصراعات البشرية؛ حيث يقوم بحل العُقدة والصُلح بين المتعاركين دون أن يُشير إلى ضحيَّة أو يُحاكم جلاداً أو يُعيّن مسؤوليات. إوالية الدِّخْليل هي مدَد غيبي، يأتي خلسةً ويفرض الانفراج عنوةً. إنها إوالية المسرح الدرامي، ينتهي بموجبها العَرْض، يُسدَل الستار، تُحَل أو تُفَك العُقدة، يستتبُّ الأمن؛ لكن تبقى أعراض الأزمة كامنة، الأحقاد مستبطنة، المسؤوليات غير محدَّدة، المظالم غير مستوفاة. هناك هشاشة متواصلة، لم ينفك التاريخ الإسلامي عن مواجهتها في الجبهة الداخلية، على مستوى التنافس على البَيْعة والضَيْعة؛ أي الافتكاك بالسُلطة والمصلحة.

التنافس على المستوى الداخلي أكثر وطأة من الصراع على المستوى الخارجي، إذا أخذنا مأخذ الجدّ فكرة جيرار: «تنبثق السلوكيات العنيفة بين أناس يعرفون بعضهم بعضاً، وهذا منذ زمن بعيد. تاريخ العُنف

46- Hela Ouardi, *Les derniers jours de Muhammad*, Paris, Albin Michel, 2016.

هو تاريخ المحاكاة، مثلما هو الحال مع العُنف المنزلي المؤلم»[47]. معنى ذلك أن جيرار يُرجع العُنف في جوهره وفي معظمه، على شاكلة العُنف الأصلي في قصَّة قابيل وهابيل، إلى الصراعات الداخلية بين أفراد العائلة أو الأمة. الثورات، الحروب الأهلية، الصراعات من أجل السُلطة والثروة؛ هي «عُنف منزلي» بتعبير جيرار، عُنف يحصل في البيت العائلي بالمعنى الواسع للعصبية أو القبيلة أو الأمة الواحدة، وهو عُنف أشدُّ وطأة من العُنف الحاصل بين الأمم من أجل الهيمنة. عندما نقرأ الفتنة في الإسلام المبكّر نُدرك الحضور البديهي لهذا العُنف المنزلي بين الصحابة، الذي سيتأكَّد أكثر مع موقعتي الجمل (36هـ) وصفّين (37هـ)، وكل الحروب الأهلية التي كانت تنخر الإمبراطورية الإسلامية من الداخل إلى غاية فتنة الممالك في الأندلس والغرب الإسلامي.

يبدأ هشام جعيَّط بتحديد المشكلة التي دفعته لدراسة الفتنة والأزمة في الإسلام المبكّر: «إن إشكالية الروابط بين الدين والسياسة، من خلال دينامية الفتنة، كانت على امتداد هذا الكتاب مركز اهتماماتي وشواغلي. فهل كان الأمر متعلّقاً بصراعات سياسية أم بصراعات دينية؟»[48]. الإشكالية كامنة في العُنوان الفرعي: «جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر». معنى ذلك أن جعيَّط يُركّز انتباهه على جدل الدين والسياسة في عزّ الفتنة أو الأزمة في بدايات التكوُّن الحضاري للإسلام. سأقوم بتعديل العنوان الفرعي بهذه الصيغة لأسوّغ وجه الخيار: «تكوير الدين والسياسة في الإسلام المبكّر». لماذا هذا الخيار بالضبط؟ ألجأ إلى فكرة «**التكوير**» التي أعطيتها في دراسات أخرى بعض المعقولية والتدليل، وهي أن عُنصرين أو مفهومين متعاركين لا ينتهيان بالحل والتجاوز على صيغة الجدل أو الديالكتيك (dialectique)، بل هناك تواطؤ يُسوّغه مفهوم المحاكاة نفسه، كونه مفهوماً أكسيموريّاً، كونه مفهوماً فارماكونياً، يحتمل الشيء والنقيض في الوقت نفسه.

هل بالفعل كانت هنالك جدلية بين الدين والسياسة انتهت بالرفع والتجاوز إذا أخذنا جدّيّاً بالنظرية الجدلية في طبعتها المثالية (هيغل) أو المادية (ماركس)؟ إذا كان هنالك تجاوز بالفعل، فما هو بالضبط؟ ألم تكن الأزمات المتكرّرة في التاريخ الإسلامي هي بالأحرى تكوير الدين على السياسة وتكوير السياسة على الدين في دورة شبه مانوية كتكوير النهار على الليل، وتكوير الليل على النهار؟ أميل إلى الأخذ بالتكوير بدلاً من الجدل، لأن التكوير أقرب إلى الصيغة الدائرية في المحاكاة والمواربة والاحتيال والتنافس، وأدعّم بذلك ما دوَّنته سعاد عيَّادة في كتابها (**إسلام التجلّيات**): «للإثباتات التي تجعل من الإسلام دين الخوف والترويع، نريد مواجهة ذلك بفرضية تساعدنا في بلورتها دراسة النصوص الفلسفية وأعمال الثقافة الإسلامية: لقد أنتج

47- R. Girard, *Les origines de la culture*, p. 96.

48- جعيَّط، هشام، **الفتنة**، ص 6.

الإسلام، تبعاً لنمط في التفكير غير جدلي، في فضاء توتُّر حيّ وغنيّ، ديانة توحيدية واقعية، هي تأويل للتوحيد الإلهي الذي يقطع مع المخطَّط الصارم في التعالي، صورة في الروح على النقيض من الخوف والترويع»[49].

يتراءى «نمط التفكير غير الجدلي» في منظوري في هذا الذي أسمّيه «التكوير»، الذي أتاح وجود إسلام يتراوح بين القبض السياسي-الديني والبسط الجمالي-الحضاري. استعملت سعاد عيَّادة «إسلام الخوف والترويع» بناءً على نعت جاء من هيغل في قراءته للثورة الفرنسية التي قامت على الترويع والترهيب (la Terreur). لقد كان هنالك «خوف وترويع» في الإسلام المبكر كما بيَّنه كتاب جعيِّط (**الفتنة**)، عبر الحروب الداخلية بين الإخوة-الأعداء، وكان هنالك أيضاً «بناء وتنويع» في الإسلام من خلال الأبعاد الحضارية التي عمل على إرسائها عبر التوسُّع الإقليمي والعمران البشري، وإن جاء هذا «البناء والتنويع» متأخّراً نسبياً بالمقارنة مع الإسلام المبكّر؛ أي في الفترة العباسية على وجه التحديد، (150) سنة بعد الهجرة. في تفكيكه لأوجه الأزمة في الإسلام المبكّر، يلجأ جعيِّط إلى الحديث عن الامتزاج أو التداخل بين الديني والسياسي: «وحقيقة الأمر أن الديني والسياسي ممتزجان»[50]. غير أن الامتزاج لا يوضّح كذلك العلاقة بين الديني والسياسي، وإن تلبَّس أحدهما أدوار الآخر بالاتكاء عليه وإضفاء الشرعية على مضامينه. أميل دائماً إلى الأخذ بالتكوير الذي يُقرّر، بالفصل والوصل بينهما، أيّ نوع من التواطؤ بحسب الحاجات والسياقات.

يشرح جعيِّط الأزمة تبعاً للأدوار التي أدّتها الشخصيات أو القبائل، كلّ من موقعه، أو بحسب نمط السلطة التي كان يتمتَّع بها في المشهد آنذاك. نُدرك وجه **المحاكاة** في هذا المشهد القائم على التنافس، وجه **التكوير** بين الديني والسياسي، وأخيراً وجه **التصنيم** الذي طال المبادئ الإسلامية الأولى، وعنيتُ النزوع الأيقنكلستي بالأخذ بحرفية النص: «فقد كان القراء الذين قتلوا عثمان، الخليفة الشهيد في نظر الآخرين، يتمسَّكون بحرفية الكتاب ولازمنيته، لينهلوا من معينه طاقتهم الثورية. فبعدما قتلوا عثمان، سيقفون إلى جانب عليّ لينتهوا إلى إعلان وقوفهم ضدّه حين شكَّلوا أول حزب سياسي/ديني في الإسلام: حزب الخوارج»[51]. معنى ذلك أن لعبة الولاء والاصطفاف مع هذه الجماعة أو تلك لم تنتهِ، ولم يتوقَّف العُنف بتعيين الضحيَّة وجعلها المبتدأ والمنتهى أو ذروة الأزمة التي يعقبها الانفراج. هناك بطبيعة الحال الولاء للقبيلة «انتخاب الستَّة، وجميعهم من المهاجرين أو قرشيون»، وتمَّ استبعاد «الأنصار على الرغم من مآثرهم واستحقاقهم»[52].

49- Souad Ayada, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris, CNRS éditions, 2010, p. 72.

50- جعيِّط، هشام، **الفتنة**، ص 6.

51- المرجع نفسه، ص 6.

52- المرجع نفسه، ص 56.

كانت البدايات الأولى لاشعورية أملاها الافتتان من حيث المزاحمة والاستئثار بالحقيقة التي أتى بها الدين الجديد: «لقد كان التنافس شديداً بين بني هاشم وبني أميَّة الذين تعاقب خطباؤهم على منبر مسجد النبيّ»[53].

وجه المعضلة في هذا التوزيع السياسي هو أنّ الافتتان، الذي بموجبه حصلت الفتنة، كان معقَّداً ضمَّ فاعلين من توجُّهات ثلاثة يمكن استعارة التقسيم الصوفي لقراءتها في تمظهرها: «**حكم العامة**»، وهو الذي يحتكم إلى مبادئ الدين الجديد؛ «**حكم الخاصة**»، وهو الفئة القليلة التي تحتكر السلطة والعلاوة؛ «**حكم خاصة الخاصة**» وهو حكم أهل البيت أو أسرة النبي. اتَّفق جعيِّط، بالمقارنة مع المصادر، على اعتبار أنّ حكم الخاصة هو الذي كانت له الغلبة قبل اغتيال عثمان: «بانتخاب عثمان يتأكَّد أن التيَّار الأوليغارشي بين الصحابة، والتيَّار المؤيّد لقريش بين جمهور المستشارين، كان مهيمناً ولعب لصالح انتخاب عثمان. فلا الفكرة المونارشية فكرة بيت محصور في أسرة النبي المفسَّرة هكذا بمعنى حصري، ولا فكرة منهج إسلامي محض ومضاد لقريش، تمكَّنتا من الانتصار»[54].

حصل التفاضل في ضوء الولاء الظاهر والتنافس الباطن؛ أي لعبة الافتتان والفتنة، والأولى تؤدّي بديهياً نحو الثانية. يُفسّر جعيِّط وجه الافتتان القائم على المزاحمة بهذه الكلمات: «إن عثمان، إذ صبَّ جام غضبه على عبد الله بن مسعود وعمَّار بن ياسر، بعد حدث نفي أبي ذرٍّ، إنما مزَّق أواصر التكافل التي كانت تربط بين الصحابة، وتطاول بشكل خطر على سابقتهم وحصانتهم وهالتهم كقادة وأئمة طبيعيين للمؤمنين. وبذلك بالذات، كان ينسف أسس شرعيَّته. صحيح أنه لم يكن يجرؤ على النيل من صحابيين أكثر نفوذاً وسابقةً من أمثال: عليّ وطلحة والزبير، وأنه اختار عناصر ضعيفة، لكن الأثر الناجم عن ذلك كان شديداً وعاد عليه باستياء واستنكار جسم الصحابة وجمهور المسلمين على حد سواء»[55]. يبدو عثمان للوهلة الأولى أنه كبش الفداء؛ لأنه المتسبّب في الفتنة من وراء الافتتان الحاصل في البيت الإسلامي (نفي أبي ذرّ، التطاول، العناصر الضعيفة، الاستياء والاستنكار)، لكن لم ينقطع العنف بمجرَّد أن العائق انتهى، أو تمَّ التخلُّص منه؛ بل نرى أنّ إوالية الدِّخليل استحكمت في المصائر وقتئذٍ، عندما تراجع عثمان عن أفعاله وندم

53- المرجع نفسه، ص 58.

54- المرجع نفسه، ص 59.

55- المرجع نفسه، ص 77.

على أفعاله في خطبة مثيرة استحضر جعيّط صورتها الدرامية[56]، متكلّف فيها، ويبدو أنها لم تكن مقنعة. لأن الأمور تفاقمت بعدها وانتهت بحصار منزل عثمان واغتياله.

ـ نهاية الشخص وبداية النص: من الموضوع إلى الذات

نُدرك جيّداً الكيفية التي تبلورت بها الأمور ليس بموجب «الوضوح والاستبيان» كما أوردنا في بداية الدراسة، بل بموجب التصلُّب والتصنيم الذي طال المبادئ والأشخاص، إلى درجة الحلول في مكان المؤسِّس بإزاحته والاحتكام إلى مبدأ أيدولي من وحي اللحظة القائمة على العنوة والقوَّة والسلطان. يُفسّر جعيّط المسألة جيّداً بناءً على اختفاء موضوع الرغبة، وتنافس الرغبات المتنوّعة إلى غاية التدافع والتضييق: «هكذا، يكتنه معاوية الإسلام كقوة سياسية وتاريخية خالقة لأمة وسلطة ومُلك (امبراطورية). أما الدور الإرادي للنبيّ وجهاده البطولي فإنّهما يتواريان قليلاً وراء مخططات المشيئة الإلهية لصالح قريش التي ينحدر النبي منها، ويجري تغييب المضمون الأخلاقي والغيبي للرسالة»[57]. نعرف جيّداً أنّ نظرية المحاكاة تقوم أساساً على هذا التواري في المبادئ، إمَّا بتغييبها وإمَّا بتصنيمها؛ أي في نهاية المطاف قتلها والحلول في مكانها. نُدرك بلا مرية كيف أن موضوع الرغبة، وهو النبي والتعاليم التي أتى بها، اختفى وراء الرغبات المتنافسة التي راحت كل واحدة تُعلن «شهادة ميلادها» التاريخي من حيث الاستئثار بالسلطة والحقيقة أو الاستحقاق بالبَيْعة والضَيْعة[58].

نرى بوضوح اعتمال إواليّة المحاكاة في هذه الظروف العصيبة؛ أي الدافع نحو تقليد الموضوع أو الأصل (أي النبي)، وفي الوقت نفسه إخفائه تدريجياً بالحلول في مكانه عبر جُملة الرغبات المتنافسة حول الميراث النبوي. يُنسى الميراث ويحتدم الصراع: «ولكن في رأيي -يقول جعيّط- كان الصحابة مرتبطين

56- «إن الوجه الاستثنائي جداً لانفكاك عقدة كهذه، في ما يتعدَّى السياسة بنوعٍ ما، ويتجاوز موازين القوى، واقع قبول المتمرّدين بوعد التغيير، وقبول السلطة وتسليمها بأخطائها وإبداء الرغبة في إصلاحها، إن ذلك كله وجد ذروته الوجدانية في توبة عثمان العلنيَّة. فبتشجيع من عليّ ومن صحابة آخرين، أخذ الكلام جالساً على منبر الجامع وقبل بما جرى. إن الخطبة ملفقة، لكنَّ طريقة الواقدي في روايتها مثيرة جدّاً. فقد أبكى عثمان صحابة رسول الله، كلّه توبة وانصياع وخشوع: النبرة الدينية عنده درامية جدّاً. لقد كان ذلك فعلاً سياسياً ودينياً، وحركة شخصية بطولية من خلالها يضع الإنسان نفسه على المشرحة ويكتشفها، كما كان إعادة تكوين وجداني لجسد الأمة، ورجع المصريون إلى ديارهم. والأزمة تبدو قد انتهت، واكتملت في (بسيكودراما)» (**الفتنة**، ص 113- 114).

57- المرجع نفسه، ص 90-91.

58- حول ما أسمّيه «الضَيْعة» أو بُعد الغنيمة والمكسب الاقتصادي أو المالي، يُشير جعيّط إلى أهمية هذا العامل في بلورة الفتنة. فمثلاً: «إن الحدث البيّن، الساطع، الذي لا لبس فيه، هو أن النزاع قد تفجَّر حول موضوع الأراضي العراقية المفتوحة، وحول الصوافي بدلاً من السواد في عموميته. هنا ينبغي التذكير بأن رواية لسيف، تتعلق بسنة 15، تجعلنا نعتقد بأن تلك الأراضي كان يديرها مباشرة أهل الأيام والقادسية وليس فقط أهل الأيام، بواسطة رجال موثوقين "أمناء" كان يتقاسمون عائداتها مع المستحقين، فضلاً عن العطاء. كانت تلك الأملاك بعيدة إلى الأبد عن متناول المهاجرين اللاحقين. من المحتمل أن يكون تدخل الدولة في الصوافي –كان عمر قد وزَّع منها قطائع على ورثة أبي عُبيد الثقفي مثلاً- وبالأخص عملية نقل الأراضي، قد أوّلت كأعمال نهب واستلاب» (**الفتنة**، ص 88)؛ وأيضاً: «هناك حديث معزول يخبرنا أن القتلة المقبلين لعثمان كانوا يعلنون أن أهل المدينة لم يكن لهم أي حق في أخذ العطاء ما عدا «هؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله». وبالتالي كانوا يعتقدون أن كثيراً من المال كان يوزَّع في المدينة، وأنه كان مالهم هم، وأن نواة واحدة صغيرة [يعني الأوليغارشية]، أولئك الذين صنعوا الإسلام، كان يمكنها أن تكون ذات حق في ذلك المال» (المرجع نفسه، ص 92).

بالنبي أكثر مما كانوا متعلّقين بالوحي. كانوا يشعرون أنهم معنيُّون أكثر بقدوة المعلِّم ومثاليته: لا بد من إتمام عمله، والسير على خطاه، والتفكير بما كان يمكنه أن يفعل في هذا الظرف الجديد أو ذاك. ولكن بقدر ما كانت ذكراه تخبو، كان كلام الله يزداد بروزاً. ومع مرور الزمن والتباعد الجسدي، سيغدو كلام الله نافذاً أكثر فأكثر بالنسبة إلى أولئك الذين لم يعرفوا النبي، بالمقارنة مع شخصه»[59]. تبدو لي هذه الفقرة أهمّ محطّة في تبيان عمل المحاكاة باختفاء الموضوع وبروز النص والتأويلات، على أن نفهم التأويلات هنا بمعنى الإرادات الناشزة والمتعاركة أو الرغبات المتدافعة. حديث جعيّط عن «التباعد الجسدي» يُبرّره التقسيم الذي أقامه جيرار بين ما سمَّاه «الوساطة الخارجية»[60] (médiation externe)، وهي نسبة التقارُب (Proxemics) بمفهوم إدورد هال[61]، نسبة بعيدة لا ينشأ بموجبها الصراع؛ على خلاف من «الوساطة الداخلية» (médiation interne)، حيث نسبة التقارُب مرتفعة جدّاً، وهي مدعاة إذاً للصراع والمزاحمة.

معلومٌ أنّ الوساطة الداخلية، باختفاء النبي، انتقلت بين الصحابة من جهة، وآل البيت من جهة ثانية، ومختلف التنافسات القَبَلية من جهة ثالثة. اختفى الشخص (النبي) الذي كان موضوع الرغبة؛ أي موضوع القُدوة والتقليد، وبمقدار تباعُد الزمن باختفاء الجسد كان البديل هو النص الذي أُوحِيَ إليه. لكن المشكلة هي أن النص يتيح التأويلات، بمعنى أنّ الرغبات المتنافسة تنعطف على هذا الكلام الذي تثبَّتَ في الكتابة، وتسعى للاحتجاج به ضدَّ رغبات أخرى. نشهد صراع التأويلات التي هي ترجمة لتنافس الرغبات وتعارك الإرادات. بصيرورة الوحي نصّاً والنص كتابةً ثمّ كتاباً، كتاباً محدَّداً ومحصوراً هو «مصحف عثمان»[62]، كان المدخل بالضرورة هو التصنيم: «لا يوجد خارج النص»[63] (il n’y a pas de hors-texte) إذا استعرنا العبارة الشهيرة لدريدا. فَهْمُهَا في السياق الإسلامي معناه أنه لا يوجد تأويل خارج حرفيّة النص (هاهنا التصنيم)، والتأويلات المتعاركة هي الرغبات المتنافسة بإيعاز لاشعوري لإوالية المحاكاة: «يُضاف إلى ذلك أنّ حذيفة بن اليمان ربّما كان قد انذهل، في أثناء الحملة على جرجان وطبرستان سنة (30هـ)، من رؤية المسلمين يتجادلون بحماس شديد حول طرق القراءة المختلفة؛ أي حول القراءات، فكان يصل بهم الأمر إلى حدِّ رمي بعضهم باللعن واتّهام بعضهم بالكفر»[64].

59- جعيّط، هشام، **الفتنة**، ص 101.

60- R. Girard, *Les origines de la culture*, p. 62.

61- Edward T. Hall, *The Hidden Dimension* [1966], Anchor Books, 1992.

62- «وفي مستوى أعم يعني الأمة برمَّتها، والأسس والإسلام، فإنّهم أخذوا على عاتقهم انتقادات الصحابة المعروفة من قبل وتبنَّوْها: ابتزازات من بيت المال، تعيين عثمان لأفراد أسرته على الأعمال، إحراق مصاحف القرآن ما عدا مصاحف النسخة العثمانية...» (**الفتنة**، ص 111).

63- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 227.

64- جعيّط، هشام، **الفتنة**، ص 104.

سواء تعلَّق الأمر بالقراءات على مستوى التلاوة أم بالتأويلات على صعيد التفسير، فإن المحاكاة كانت تشتغل بوتيرة كبيرة جدّاً، لم ينجرّ عنها فقط اللعن والتكفير، كما جاء في فقرة جعيَّط، وإنما أيضاً الاقتتال بالاغتيالات والحروب الأهلية. بانسحاب الشخص أو غيابه، فإنّ النص أتاح أو أباح قراءات وتأويلات متنوّعة هي من صُلب «التقاوُل» (inter-dit) أو التفاعُل الناشز بين الإرادات في المعرفة. لم يستطع النص المنع أو الحظر (l'interdit)؛ أي كانت نسبة تفادي الفتنة بين المسلمين ضئيلة جدّاً بالمقارنة مع اعتمال آلة التنافس الجبَّارة وإوالية المحاكاة القويَّة التي تشتغل في نظام اللاشعور. نلمس الإزاحة من الوحي إلى النبي، ثمّ من النبي إلى النص، وأخيراً من الموضوع إلى الذات في هذه الفقرة الوجيهة: «وأمّا في ما يتعلَّق بعثمان، فإنّ لائحة المطاعن الموجَّهة ضدَّه لا يمكنها في الحقيقة أن تنجم عن القرآن ذاته. والواقع أنها تستند فقط، وبكل مفارقاتها، إلى تجربة النبي وخليفتيه التاريخية، إلى سُنَّة حيَّة. وفي نهاية الأمر، سيأخذ القُرَّاء على عاتقهم نقداً وُلد في وسط الصحابة، في المدينة وخارجها، لمحاربة سلطة عثمان. إنما سمح القرآن لهم فقط بأن يؤكّدوا ذواتهم، وفي نهاية المطاف بأن ينكروا مفهوم الدولة نفسها»[65].

الصيغة التي أوردها جعيَّط بالاعتماد على المصادر الموثَّقة وهي «بدَّلتَ وغيَّرتَ»[66]، بالإشارة إلى انحراف عثمان عن الرسالة، إنما كانت في جوهرها عبارة عن تعيين «كبش الفداء»، الذي انتهى بأن سقط مغتالاً. لكن، كما سبقت الإشارة إليه، وهذه قناعتي، الإسلام المبكِّر لم يشتغل وفق إوالية «كبش الفداء» كما كان الحال في المسيحية، وإنما تبعاً لإوالية «الدِّخليل»، التي لا نزال نرى مفعولها إلى حد اليوم، مثلاً بنهاية الحروب في السياق الإسلامي دون محاكم أو قصاص، لأن المسرح يتمُّ إسدال ستاره على التوّ بدفع المستحقَّات للضحايا لكن دون محاسبة المجرمين. نُدرك ذلك جنيالوجياً عندما نقرأ الإسلام المبكّر وفق نظرية المحاكاة لجيرار. باختفاء الشخص، لا يكفي النص في استتباب الأمن (هل كانت تلاوة الآيات والمواعظ كافية لإنهاء الفتن بين المسلمين على مرّ التاريخ؟)؛ لأن النص، فيما هو يحظر أو يمنع (interdit)، هو يجيز أو يبيح عبر عمليات التقاوُل أو التفاعُل (inter-dit)؛ أي بناءً على إوالية التنافس المسمَّاة المحاكاة. يُبرز جعيَّط المسألة جيّداً: «إذن القرآن حاضرٌ في الخلفيَّة؛ إنّه يفترض ويوجّه سلوكاً بكامله وسياسة برمَّتها. لكنّ الأمور تظلّ غامضة. مع ذلك دارت محاولات، مبادلات شفهية، مناقشات بين عثمان والمعترضين، تحت إشراف عليّ، ومما لا شك فيه أن هؤلاء قد صبُّوا كل مطاعنهم التي نعرف لائحتها»[67].

65- المرجع نفسه، ص 106.
66- المرجع نفسه، ص 112.
67- المرجع نفسه، ص 113.

يبدو أن الأزمة كانت على وشك الانفراج بتوبة عثمان، والوعد بتغيير الأمور وإصلاح الدولة الناشئة. غير أنّ إوالية المحاكاة الفاعلة في ظلّ هذه الوقائع الغامضة، وجُملة التنافسات والأحقاد التي لم تُعزَّم على مذبح «كبش الفداء»، كانت كُلّها بمنزلة النار التي تلتهم نفسها بعدما استهلكت موضوعها: «لكن العامل السياسي سرعان ما استأنف حقوقه واسترجعها: موازين قوى، قسوة الأحقاد المتراكمة وشراستها، الحِيَل والمكائد، انقلاب في المواقف، تفاهات الاضطراب والتحريض والعدائية، المعاندات وإرادة القوَّة. لم تكن توبة عثمان وتفكُّك الجماعات الغازية سوى لحظة سامية أو انتصار للعقل عابر وظرفي جدّاً. كان واقع الأمور يدفع في اتجاه جدليَّة الغالب/المغلوب، حيث يتكشَّف مجدَّداً السياسي المحض، حتى وإن لم يكن واعياً ذاته، ويدفع أيضاً في اتجاه التجاوزات الثورية»[68]. نألف في هذه الفقرة كل المركَّبات التي رأيناها من قبل: «المعاندات» التي هي إوالية المحاكاة أو التنافس في اشتغالها التناقضي (إعجاب وكراهية، ابتسامة في الظاهر وطعن بالخنجر في الباطن... إلخ)؛ «جدلية الغالب/المغلوب» (يصبح المقلَّد بدوره مقلِّداً)؛ «حتى وإن لم يكن واعياً ذاته» بحكم الطابع اللاشعوري لإوالية المحاكاة والتنافس.

نضع هنا اليد على الجرح العميق الذي أصاب الإسلام المبكّر باختفاء موضوع الرغبة أو النبي، واستبدال النص الذي أتاح قراءات وتأويلات، وعمَّق من ثَمَّ من التنافسات والسجالات، به. حديث جعيّط عن استئناف السياسي حقوقَه واسترجاعه لها، لهو دليل على أنّ نظام الاشتغال بين السياسي والديني كان من طبيعة «تكويرية»، يتكوَّر أحدهما على الآخر، يختفي أحدهما ببروز الآخر. لم يكن العامل الديني في مستوى القناعة (توبة عثمان)، فكان أن استرجع السياسي حقَّه بانفجار الأحقاد من جديد وصيرورة الأحداث نحو الأزمة المتفاقمة إلى غاية الاغتيال وفتح «عُلبة باندورا» (boîte de Pandore)، كما تقول الأسطورة العريقة؛ أي صيرورة الأمور من السيّئ إلى الأسوأ. لربَّما أدّى عثمان دور كبش الفداء الذي يُنهي الأزمة، غير أنّ الأزمة لم تنتهِ باغتياله؛ إنّه الجرح المؤلم الذي لم يُدمَل، ولم يشفَ منه الوعي الإسلامي إلى اليوم: «وإن تطوُّر الأمور حتى المقتل القرباني، وكذلك كلّ مسار خلافته بلا شك، إنّما يُبيّنان أن الرجل كان في أعماقه مسكوناً بفكرة تعالي الدولة، المرتبطة بفكرة تعالي الله؛ وأنه لم يكن مجرَّد ألعوبة بين يدي مروان. هذا هو الأمر الجوهري، سواء وُجدت الرسالة أم لم توجد. كما أنه من الجوهري أن نلاحظ تلاحم جميع القوى وائتلافها ضده، على الرغم من نفيه وإنكاره ومن رغبته في التهدئة، بعد ذلك الحدث الشهير»[69].

نُدرك جيّداً أنّ الإرادة الواعية (الرغبة في التهدئة، التوبة، الوعد بالإصلاح... إلخ) لم تصمد أمام المحاكاة اللاشعورية التي هي بالتعريف عُقدة متينة من التنافسات والخصومات، وفي أقصى تجلياتها كومة

68- المرجع نفسه، ص 114.

69- المرجع نفسه.

نارية من الأحقاد والضغائن. كذلك الأحكام، التي بلورها النص في حماية الفرد في عرضه ودمه، لم تصمد أمام تبلور التصنيم في جعل الشخص في الوقت نفسه المقدَّس الذي لا يمسُّه سوء، والمدنَّس الذي يُستحلُّ دمه: «ففي الإسلام الأولي، وفوق خلفيَّة من الولاء للقيم القبليَّة المتشدّدة جدّاً في موضوع الدم المسفوح وفي موضوع القصاص، كان الشخص البشري مقدَّساً، ومحميّاً من الله. كان يُقال أن ليس من الممكن قتله إلا في ثلاث حالات: القتل والارتداد والزنى. وبقدر ما كان الإسلام الأولي مغموراً بالدم على صعيد العمل الحربي الجماعي، فإنه كان يُظهر حزماً شديداً وخارقاً في حماية الفرد سواء كان مسلماً مؤمناً أم ذميّاً، وبوجه خاص كان صارماً جدّاً في حماية المسلم»[70]. لِمَ تعدَّى الدَّمُ إذاً الأحكام المشروعة أو الشرعية في إقامة الحدّ نحو جُملة الاغتيالات والانقلابات والحروب الأهلية؟ لا يمكن فقه ذلك سوى في إطار ميكانيزم المحاكاة الذي نحاول به قراءة هذه اللحظة التأسيسية للدولة الإسلامية، التي سارت هي الأخرى وفق بداهة لم يتوقَّف رونيه جيرار عن التوكيد عليها: «في أصل كل ثقافة، ثمَّة اغتيال أو موت شخص»[71].

غير أن موت الشخص الذي يؤدّي دور كبش الفداء، وفي الوقت نفسه المتَّهم والضحيَّة، لم يجد عزاءه التأسيسي لأمنٍ مستدام في التاريخ الإسلامي. كان كبش فداء مؤقَّت في تعزيم أحقاد متراكمة، لكنّها غير قابلة للاستشفاء: «وأقلع عثمان عن الدفاع عن نفسه، ومنع أقرباءه ومواليه الكثيرين من الدفاع عنه وقدَّم نفسه كضحيَّة قربانية مستعدَّة للموت، يقرأ القرآن بمفرده، بعدما دعاه النبيّ في المنام للانضمام إليه ليفطر وإيَّاه. إنها صورة جميلة، لكنها درامية، لم تجد عزاءها أو متنفَّسها إلى اليوم من جرَّاء فقدان ميكانزم كبش الفداء: «وهكذا وقع حدث كبير وخطير في تاريخ الإسلام الأولي، له عواقب لا تُعدُّ ولا تُحصى، الحدث المؤسِّس لانشقاق الأمة وانقسامها النهائي. لم يكن عثمان، إلا في الظاهر، ضحية قربانية مشحونة بكل عنف البشر. لأن الهدوء لم يدم بعده إلا قليلاً. كان الأمر على العكس تماماً، إذ بعد مقتله انطلق، داخل الأمة، عنف واسع قارب حد الانهدام والتحطيم الذاتي»[73]. نرى بوضوح أن كبش الفداء لم يكن الضحيَّة سوى في الظاهر؛ لأن من شأن كبش الفداء أن يوقف العُنف نهائياً ويدرأ باستمرار عَوَده المحتمل، بأن يقيمَ أحكاماً بعد المحاكمات، ويَسُنَّ قوانين بعد ردّ المظالم. لم يكن الأمر كذلك في سياق الفتنة في الإسلام، لذا يبقى العُنف في كل مرَّة الضيف المجهول والطارق على الأبواب.

70- المرجع نفسه، ص 117.

71- R. Girard, *La violence et le sacré*, p. 13.

72- جعيّط، هشام، الفتنة، ص 118-119.

73- المرجع نفسه، ص 119.

خاتمة:

عندما نرجع جنيالوجياً من اللحظة الراهنة، التي شهدت تفكُّك بعض الدول العربية الإسلامية، تحت وطأة الأحقاد المنفجرة غضباً وثورةً، نُدرك التشابُه المرآوي بين الآن والفائت، بين ما حصل اليوم وما وقع بالأمس. إنه السؤال الحاسم والمؤلم الذي طرحه جعيَّط في سياق فهم جذور الفتنة وأسبابها ومآلها: «وسيظل السؤال مطروحاً عن معرفة ما إذا كان الإسلام قد أضاع فرصته، مع عثمان، لتجسيد روح العدل وشكل "ديمقراطية" مديدة وعمَّا إذا كانت الضرورات السياسية والإمبراطورية تؤدّي حتماً إلى ملوكية تسلُّطية ثم استبدادية. في الحالة الأولى يكون عثمان قد تنكَّر حقّاً لإرث رائع، وفي الثانية يكون فقط واحداً من رُوَّاد المحتوم»[74]. لم يكن يتعلَّق الأمر فقط بإضاعة فرصة بناء دولة على أسس العدل والاشتراك في الخيار والقرار من أجل شكلٍ مقبول من "الديمقراطية"، التي كان بإمكانها أن تكون اليوم السياسة الفعلية للدول العربية الإسلامية، بدلاً من أن تكون مجرَّد شعارات فارغة بادية على جبين أسمائها وعناوينها. أقول إنّ الأمر لم يكن يتعلَّق فقط بإضاعة هذه الفرصة، وإنما أيضاً من حيث إنّ الإسلام المبكِّر لم يعرف إوالية كبش الفداء الآيلة نحو درء العُنف المتكرّر.

لقد تكرَّر العُنف بشكل درامي طول تاريخ الأمم الإسلامية، أحياناً في الحروب الأهلية ذات الجذور المحاكاتية والتنافسية، وأحياناً في الحروب الخارجية من أجل بسط السيطرة وافتكاك الأقاليم بالتوسُّع الإمبراطوري. رافق هذا العُنفَ بناءٌ حضاري خلَّاب، نرى بدهشة وروعة آثاره الجليَّة في دمشق والقاهرة وبغداد وقونية وقرطبة وغرناطة وفاس وتلمسان والقيروان وغيرها من المدن ذات الذاكرة المعمارية والحضارية الحيَّة، لكن هذه المعالم الراسخة في جبين الزمن لا تقول لنا (دائماً!) كيف نتخلَّص من العُنف بين ظهرانينا، ليس فقط بموجب فقدان إوالية كبش الفداء في أصل الثقافة الإسلامية أو الإسلام المبكِّر، لكن أيضاً بالمقارنة مع نسخ لاشعوري وشبه آلي للحظة التأسيسية الأولى عبر الانقلاب في العائلة أو الأوليغارشية الواحدة، عبر الضغائن بين رفقاء السلاح، عبر الأحقاد بين الإخوة-الأعداء في شكل طوائف أو فِرَق متعاركة، وأخيراً عبر السَيْر نحو التصنيم الأيدولي للإسلام، الذي تخرج من صُلبه الأشكال الوحشية الأكثر غرابة وقسوة. إنّه ذروة العُنف، الذي إذا لم يجد بعده نهوضاً سياسياً وإصلاحاً دينياً ومحاسبة للفاعلين-المسؤولين، فإنه سيتكرَّر.

74- المرجع نفسه، ص 121.

المصادر والمراجع

الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990.

جعيِّط، هشام، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2000.

ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005.

ابن عربي:

فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).

الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت).

روسو، جان جاك، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

***

Ayada Souad, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris, CNRS éditions, 2010.

Cassan Barbara (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004.

Debray Régis, *Vie et mort de l'image*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1992.

De Certeau Michel:

- *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1993.
- *La faiblesse de croire*, éd. Luce Giard, Paris, Seuil, 1987.

Derrida Jacques:

- «La pharmacie de Platon», in *La Dissémination*, Paris, éd. Seuil, 1972.
- *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

Girard René:

- *Quand ces choses commenceront*, Entretiens avec Michel Treguer, éd. Arléa, 1994.
- *Les origines de la culture*, entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha, éd. Fayard/Pluriel, 2015.
- *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1977.
- *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, coll. «Pluriel», 1998.
- *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

- *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J.-M. Oughourlian et Guy Lefort, Paris, Grasset, 1978.

Gobry Ivan, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2010.

Hall Edward T., *The Hidden Dimension* [1966], Anchor Books, 1992.

Herder Johann, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduction Edgar Quinet, Paris, 1827.

Hyppolite Jean, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.

Marion Jean-Luc, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, nouvelle édition, 2015, coll. «Essais/Débats».

Mondzain Marie-José, *Image, icône, économie: les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1996.

Ouardi Hela, *Les derniers jours de Muhammad*, Paris, Albin Michel, 2016.

Schopenhauer Arthur, *L'Art d'avoir toujours raison*, trad. Hélène Florea, éd. Librio, 2014.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018