فَكُّ السِّحْر عَنْ العَالم

حجاج أبو جبر*

المُلخص

قبل أكثر من قرن من الزمان، أوضح ماكس ڤيبر أنّ العلمَ أحرَزَ تقدُّمًا كبيرًا، وأنّ الإنسانَ صار قادرًا على التَّحكُّم في كلّ الأمور بالحساب، وأنّ القوى الخفيّة غير القابلة للحساب لا تؤثر في مجرى الأمُور، وأنّ العلم تقدُّمٌ لا نِهائيّ منفصلٌ عن القيمة. ووصف ڤيبر هذه العمليّة بأنّها فكّ السِّحْر عن العالم؛ فليس الإنسان بحاجةٍ إلى طُرُقٍ سحريَّةٍ من أجْلِ السَّيْطَرةِ على الأرواح، أو التَّوسُّلِ إليها؛ بل إنّ الوسيلةَ التّقنيّة والحسابات كفيلة بالسّيطرةِ على مجرى الأمورِ، وهذا هو المعنى الجَوْهَريّ لِلْعَقْلَنَةِ، أو العَلْمَنَةِ.

لم يكنْ ڤيبر يحتفي بِتَأْليهِ العقلِ وتغييبِ الدّين؛ بل كان يُدْركُ تداعيات موت الإله عند نيتشه، وكان يعي أنّ العلم يعجزُ عن الإلْهام، وإضفاءِ المعنى على الحياة، ومداواة الاغتراب، وإعادة السِّحر إلى العالم. وأفترضُ هنا أنّ تنظيرَ ڤيبر لفكرة فكِّ السِّحر عن العالم قادرة على تشخيصِ الأزمةِ النَّاجمةِ عن عقلنةِ العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة من خلال النَّظَرِ في تحقُّقات العَقْلنة، أو العَلمنة. وأسعى إلى استكشاف دلالاتِ فَك السِّحر عن العالم في خمسة حقول أساسيّة: النَّظريَّة السِّياسيَّة، والنَّظريَّة

* أُستاذ النَّقد الثَّقافيّ في أكاديميَّة الفُنُون المصريَّة.

الاجتماعيَّة، والنَّظريَّة الأدبيَّة، والنَّظريَّة الأنثروبولوجيّة، ونظريّة العلوم ما بعد العاديَّة. وتقوم هذه المُقَاربة البينيَّة على استكشافِ إسهامات نقديَّة لخمسةِ أعلام في الفكرِ الغربيِّ المُعَاصِر على التَّوالي: إريك ڤوجيلين، وزيجمونت باومان، وبول ريكور، وطلال أسد، وضياء الدِّين سردار.

الكلمات المفتاحيَّة: فك السِّحْر عن العالم، العَلْمَنَة، العقل الأداتيّ، الخِطاب، الأزمنة ما بعد العاديَّة.

المُقدّمة

في العام 1917م، ألقى ماكس ڤيبر محاضرةً في جامعة ميونيخ بعنوان «العلم بوصفه رسالةً» (Wissenschaft als Beruf)، ونُشرت هذه المحاضرة في العام 1919م، وكانت تتناولُ الوضع الجديد للعلماءِ والباحثين بالمؤسّسات الأكاديميَّة في العلوم الطَّبيعيَّة والإنسانيَّة والاجتماعيَّة. وكانت الكلمة الألمانيَّة Beruf تنطوي على مَعْنَيَيْنِ: المهنة أو الوظيفة، والرّسالة أو الصوت الدَّاخليّ (الإلهيّ، أو الدّينيّ) الَّذي يدعو العالِم إلى تسخيرِ حياته في سبيلِ تحصيلِ العلم. وكان التَّساؤل الرَّئيس يدورُ حول إمكانيَّة الشُّعور بأنّ العلم رسالةٌ في سبيل التَّقرُّب إلى الله عندما يستعصي النَّظَر إلى العلم نفسه بِوصْفِه قيمةً كُبْرَى بعدما صارَ مُنْفَصِلًا عن القيمة، في ظلِّ الوضعِ الجديدِ للعُلَماءِ والباحثين في الثَّقافةِ الرَّأسماليَّةالحديثة، والمؤسَّسات الأكاديميَّة الخَاضعة للبيروقراطيَّة، وتقسيم العمل والتَّخصُّص الدَّقيق[1] .

في تلك المحاضرة، واجه ماكس ڤيبر الطُّلَّابَ الحاضرين بحقائقَ مُزْعجة ومُحْبِطَة: ضآلة إسهام العالِم في سيرورة العلم؛ بسبب التَّخصُّص الدَّقيق المحدود؛ سطوة العقل الحسابيّ البارد في الجامعاتِ، وتلاشي الشَّغَف بالعلم بِوَصْفِه رسالةً ودعوةً داخليَّةً تقودُها القيم الكبرى؛ انفتاح العلم بصورةٍ لا نهائيَّةٍ أمام غايات عمليَّة تقنيَّة تدفعُ علماء الجامعات إلى البحث، وليس الشَّغَف بالعلم[2].

أكَّد ڤيبر، في تلك المحاضرة، أنَّ العالِم لا يستطيعُ أنْ يكشِفَ عَن حقيقة

1- Max Weber, 'Science as Vocation,' From Max Weber: Essays in Sociology. H. H. Gerth and C. Wright Mills. Ed. and trans. New York: Oxford University Press, 1946, p. 131-134.

2- Ibid., pp. 135- 138.

أبديَّة، أو عن خير داخليّ؛ بل ينحصر الأمر في الكشف عن قيمةٍ أداتيَّةٍ، وليس للعالِم أنْ يكشفَ عن القِيَم الكبرى، أو أن يُعلِّم النَّاس معنى العالم. فالعلمُ يهتمُّ بِمُراكمةِ المعرفة الأداتيَّة؛ لأنَّه مجرّد وسيلة لتحقيق غاياتٍ ونتائج تقنيَّة لأجلِ ذاتها. ولذا، يصمتُ العالِم عن الغايات السِّياسيَّة والأخلاقيَّة في تحصيلِه للعلم الأكاديميِّ المنفصل عن القيمة، استنادًا إلى أنَّ أحكام القيمة يختصُّ بها المجالَ العام، وليس الحرم الجامعيّ، أو المؤسَّسة البحثيَّة الأكاديميَّة. وتلك القيم مُتعدِّدة، وليس بوسْعِ العلم أنْ يجمعَها في كُلٍّ مُتناسق، وليس هنالك من احتمال بأنْ يقومَ العلم بالكشفِ عن غايةِ الحياة؛ بل تصبح القيم آلهة مُتعدّدة يختارُ النَّاس مِنْ بينِها ما يشاؤون من دون مرجعيَّةٍ نهائيَّة[1].

أمّا المحاضرة الَّتي ألقاها فيبر في العام 1919م بعنوان «السِّياسة بوصفها رسالةً»، فكانت تناقشُ تطوُّر الدَّولة الحديثة والاحتكار المشروع لاستخدام العنف والقوَّة المادّيَّة داخل أرض معيَّنة، وتنتهي تلك المحاضرة هي الأخرى بنبرةٍ تشاؤميَّةٍ، وتُوحِي بصعوبةِ التَّوفيق بين مجالات القيم المختلفة (الاقتصاديَّة، والسِّياسيَّة، والجماليَّة، والحسّيَّة، والفكريَّة). فقد كان ذلك مُمكنًا في الماضي لوجودِ مرجعيّةٍ ميتافيزيقيَّةٍ قويَّة، أو بفضلِ الذَّاتيَّةِ البينيَّة الَّتي تسمحُ بالتَّكامُل بين تلك القيم وتماسكها واتِّساقها، وإمكانيَّة الانتقال بين مجالاتِ القيم. وقد أدَّى استقلال تلك المجالات إلى صُعُوبةِ الشُّعور بالسِّياسة بوصفها رسالةً ومَجالًا مُقدَّسًا، يفيدُ من سُلطة الدِّين. وهكذا، يفقد رجل السِّياسة شيئًا؛ بسبب غياب الغاية الكبرى المُتعالية الَّتي تربطُ الأعمال ومجالات الحياة المختلفة بتحقيقِ رسالةٍ إلهيَّةٍ. وهنا، يُسلِّطُ فيبر الضَّوء على أخلاقيَّات المسؤوليَّة، أو أخلاقيَّات العواقب، وليس أخلاقيَّات النِّيَّات الصَّالحة، بوصفها سبيلًا للخلاص، خاصَّةً عندما تسودُ السُّوقُ الرَّأسماليّ الحياة، وتستعمرُ عالم السِّياسة[2].

سأتناول هنا دلالات فكرة فكّ السّحر عن العالم في خمسةِ حقول (النَّظريَّة السِّياسيَّة، والنَّظريَّة الاجتماعيَّة، والنَّظريَّة الأدبيَّة، والنَّظريَّة الأنثروبولوجية، ونظريَّة

1- Ibid., pp.139-145.

2- Max Weber, 'Politics as Vocation', From Max Weber: Essays in Sociology. H. H. Gerth and C. Wright Mills. Ed. and trans. New York: Oxford University Press, 1946 p. 78, pp.119-120.

الأزمنة ما بعد العاديَّة)، بالتَّركيز على الإسهامات النَّقديَّة لكلٍّ مِنْ: إريك ڤوجيلين، وزيجمونت باومان، وبول ريكور، وطلال أسد، وضياء الدِّين سردار.

النَّظريَّة السّياسيَّة

لا نجد عملًا موسوعيًّا ضخمًا اهتمَّ بأزمةِ تَأْليهِ العقل، وتغييب الدِّين إلَّا في العقودِ الأولى من القرنِ العشرين على يد الفيلسوف الألمانيّ الأمريكيّ إريك ڤوجيلين (1985م ـ 1901م) Eric Voegelin. فقد استكشف ڤوجيلين منذ بداية ثلاثينيَّات القرنِ العشرين العواقبَ الوخيمة لحلول الإلهِ في الطَّبيعة، أو في الإنسان، أو في كليهما معًا، وتتبع مراحل تطوُّر العلمنة في تاريخ الأفكارِ، وذهب إلى أنَّها بدأت في القرنِ الخامس عشر بما يطلقُ عليه «الحُلوليَّة الكُمونيَّة الجُزْئيَّة» partial immanentism (العلمانيّة الجزئيَّة)، وأنّها وصلت في القرن العشرين إلى ما يُطلقُ عليه «الحُلُوليَّة الكُمونيَّة الشَّاملة» total immanentism (العلمانيّة الشَّاملة)[1].

عاصر ڤوجيلين الحقبة النَّازيَّة، وكان من أبرز المُفكِّرين الَّذين لم يتردَّدوا في توجيهِ سهام النَّقد إلى الاشتراكيَّة القوميَّة النَّازيَّة. فقد نشر كتابين في غاية الأهمّيّة باللُّغة الألمانيَّة في مطلع الثّلاثينيَّات من القرنِ العشرين: «العرق والدَّولة» و«فكرة العرق في تاريخ الأفكَار». كما صدر له بالألمانيَّة في أواخر الثَّلاثينيَّات كتاب «الأديان السِّياسيَّة»، وفيه تناول الحركات الشُّموليَّة الحديثة، ووصفها بأنَّها أديان بديلة تعدُ الشُّعوب بجنّةِ الخلد على الأرضِ بدلًا من انتظارِ الوعودِ بجنَّة الآخرة. وفي أوائل الخمسينيَّات من القرنِ العشرين، حظى ڤوجيلين بشهرةٍ واسعةٍ؛ لأنَّ فلسفته السِّياسيَّة كانت تُعارضُ حلول الإله في شعب، أو أُمَّةٍ بعينها، ولقى فكره رواجًا كبيرًا داخل الأوساط الفكريَّةِ الدِّينيَّةِ المحافظة عندما أصدر كتابه «علم السِّياسة الجديد» في العام (1952م)، الَّذي دعا فيه إلى علمٍ جديدٍ يتجاوزُ سطوة العلومِ الطَّبيعيَّةِ، ويُعطي الأنطولوجيا التَّقليديَّة مكانتَها الَّتي تستحقُّها[2].

1- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 23: History of Political Ideas, Vol 5, Religion and the Rise of Modernity. James Wiser. Ed. Columbia & London: University of Missouri Press, 1998, p. 140.

2- Eric Voegelin. The New Science of Politics: an Introduction. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952, pp. 120 & 166.

رأى ڤوجيليـن أنَّ مختلـف المناهـج والنَّمـاذج الَّتـي تغفـل الحقيقـة الأنطولوجيَّـة الكبـرى؛ أي الوعـي الأزلـيّ بِمَحدوديَّـةِ الإنسـانِ وعقلـه فـي مقابـلِ لا محدوديَّـة الإلـه المُتعـال، ليسـت سـوى «هرطقـة غنوصيَّـة» و«نيتشـويَّة حلوليَّـة» و«مغالطـة فكريَّـة»[1]؛ بـل إنَّهـا «قـذارة أيديولوجيَّـة»[2]؛ لأنَّهـا تـؤول، فـي نهايـةِ المطـاف، إلـى حلـولِ الإلـه فـي الإنسـانِ، أو فـي الطَّبيعـةِ، أو فـي كليهمـا معًا. هـذا الأنموذج الحلوليّ بدأ بشـكلٍ جزئيٍّ في القـرنِ الخامـس عشـر بفضـلِ آبـاء الحركـة الهيومانيَّـةِ، وأخـذ يتبلـور حتَّـى وصل إلـى مداه وصورتـه الكلِّيَّـةِ فـي القـرنِ العشـرين؛ بمعنـى أنَّ الحداثـةَ أخـذت شـكل المُتتاليـة الآخـذة فـي التَّحقُّـقِ، وكانـت صورتهـا الأولـى «الحُلوليَّـة الكمونيَّـة الجزئيَّـة» حتَّـى تحوَّلـت إلـى مـا يُطلـق عليـه ڤوجيليـن «الحُلوليَّـة الكُمونيَّـة الشَّـاملة»[3]. وكان ڤوجيليـن يسـاوي بيـن فـرض الـرُّؤى الحلوليَّـة immanentisation والعلمنـة secularization [4]، ويـرى أنَّ الـرؤى الحلوليَّـة فـي العصـرِ الحديـث عبـارة عـن «أديـان بديلـة» بالألمانيَّـة Ersatz Religionen [5]. ويـرى ڤوجيليـن أنَّ الحلوليَّـة تختلـفُ تمـام الاختـلاف عـن العُلـوّ transcendence؛ لأنَّ العُلـو يشـيرُ إلـى أصـلٍ مُتعـالٍ للوجـودِ الإنسـانيِّ، أمّـا التَّاريـخ الدّنيـويّ ـ وبعكـس مـا تذهـب إليـه المنظومـات الحلوليَّـة العلمانيّـة الحديثـة ـ فـلا جوهـر لـه ولا اتّجـاه، إنّـه «بانتظـارِ النِّهايـة، ومـا الحيـاة الدُّنيـا إلّا دهـر يهـرم»[6].

1- Ibid.

2- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin. Hitler and the Germans. Vol.31. Trans., Ed. Detlev Clemens. Columbia and London: University of Missouri Press, 1999, p. 73 .

3- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 23: History of Political Ideas, Vol.5, Religion and the Rise of Modernity. James Wiser. Ed. Columbia & London: University of Missouri Press, 1998. p.140.

4- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: Modernity without Restraint, Vol.5, The New Science of Politics. Ed. Manfred Henningsen, Columbia: University of Missouri Press , 2000, p.185.

5- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: Modernity without Restraint, Vol.5, Science, Politics and Gnosticism. Ed. Manfred Henningsen, Columbia: University of Missouri Press , 2000, p.295.

6- Voegelin, The New Science of Politics, p.118.

في ستينيَّات القرن العشرين، تولَّى ڤوجيلين كرسي أستاذيّة ماكس ڤيبر في العلوم السِّياسيَّة في جامعة ميونيخ، حيث أَسَّس معهد الدّراسات السِّياسيَّة، وألقى سلسلة محاضرات معروفة بعنوان هتلر والألمان، أكَّد فيها أنَّ الكارثة الَّتي حلّت بألمانيا وأوروبا ليست من صُنْع رجلٍ واحد (هتلر)؛ بل من صُنْع المجتمع العلمانيِّ الحديث بأكمله، بما في ذلك الجامعات اللِّيبراليَّة الألمانيَّة العريقة والمثقَّفون والمفكرون والعلماء الذين لزموا الصمت تجاه أفكار هتلر وجرائمه.

في الصفحات الافتتاحيَّة من تأمُّلاته في سيرتهِ الفكريَّة، المُسجَّلة بصوته في العام 1973م والمنشورة بعد وفاته في العام 1989، يتحدَّث ڤوجيلين عن الأثرِ العميقِ الَّذي تركه ماكس ڤيبر في تشكيلِ نظرتِهِ إلى العلم على مدار نصف قرن. وهو يؤكِّد أنَّ اهتمام ڤيبر بعمليَّة فكّ السِّحر عن العالم لا يُعبِّر عن مسافةٍ جماليَّةٍ تأمُّليَّةٍ، ولا عن حداد محزون على الانقطاع الأبديّ بين الإنسان والعالم؛ بل يصدر في عالم السِّياسةِ تحديدًا عن عاطفةٍ جيَّاشة لإنسانِ الفعل وأخلاقيَّات المسؤوليَّة، وليس أخلاقيَّات النِّيَّات الصَّالحة. فليس للمرءِ أنْ يتبرَّأَ من إرادتِهِ لتحلَّ محلّها إرادة الله حتَّى يُسوّغ الأفعال ويتهرّب من العواقب. كان ڤيبر ضدّ الهروب الدِّينيّ والسِّياسيّ من المعرفةِ والمسؤوليَّةِ العقلانيَّةِ المستقلَّة. وتُشير النَّماذج المثاليَّة ideal types عند ڤيبر إلى امتناع الاستغناء عن القيم في اختيار المادَّةِ البحثيَّةِ؛ لأنَّ العلم عند ڤيبر يتألَّف من معرفةٍ بخبرةٍ علميَّةٍ منفصل عن القيمة، إلى جانب القيم الَّتي تُحدِّدها شخصيَّة الباحث، وفي هذا التَّوجُّه تأكيد الحرِّيَّة والمسؤوليَّة. فلم يرتبطْ فكّ السِّحر عن العالم عند ڤيبر بالنّزعةِ النّسبيَّة أو الفوضويَّة؛ بل كانت روحه مُتناغمة مع الحضورِ الإلهيِّ، ولم يتبعْ نيتشه في تمرِّده المأساويّ.

لم يتردَّد ڤوجيلين أنْ يصفَ ماركس وهيجل ونيتشه بأنَّهم مجموعة من المحتالين[1] الذين أهدروا قيمة الفلسفة وحوّلوها من «محبّة الحكمة» إلى «البحث عن المعرفةِ الحقيقيّة وجوهر الأشياء» بالألمانيّة (wirkliches Wissen)[2]، وكان ذلك بمنزلةِ الطَّامَّة الكُبرى في تاريخ الفلسفة؛ لأنَّ المفكِّر الأصيل، لا ينبغي لنا أن نصفه بالعليم الحكيم sophos؛ فهذه الصِّفة لا تجوز إلَّا لله وحده، ويمكننا بدلًا

1- Eric Voegelin. Science, Politics and Gnosticism. Ellis Sandoz. Ed. Washington: D.C Regnery Publishing Inc., 1997. p. 28.

2- Ibid, p.29.

من ذلك أنْ نطلقَ عليه «مُحبّ المعرفة والحكمة» philosoph؛ لأنَّ المعرفة الحقَّة لا يعلمها إلَّا الله، والعلماء العقلاء يخشون الله، ويتحوَّلون من «مُحبِّي الحكمة» إلى «مُحبِّي الله وأحبائه» theophilos، أمّا الفلاسفة الأفاكون، كما يصفهم ڤوجيلين، فقد تناسوا تلك الحقيقة وأضلّوا غيرهم عن بِنْية الوجودِ الأصليِّ الأصيل بادِّعاء واقع ثانٍ second reality يمكن أنْ يحيى فيه الإنسان[1].

أمّا المثال الَّذي يسوقُه ڤوجيلين لكشف ذلك الهروب من بِنْيةِ الوجود الأنطولوجيَّة فهو نزع الكلام عن السِّياق، مثلما فعل ماركس في أطروحته للدّكتوراه عندما تناول أسطورة بروميثيوس في مسرحيَّة إسخيلوس الشهيرة «بروميثيوس مُقيّدًا»، حيث اقتبس ماركس مقولة بروميثيوس «بإيجازٍ شديد، إنَّني أبغض الآلهة جمعاء!»، وحسبها مونولوجًا يُحدِّث فيه بروميثيوس نفسه، لكنها في الأصل جزء مقتطع من حوارٍ كاملٍ أغفله ماركس؛ كي يُقوِّي حجّته بإخفاء الرَّدِّ والتَّوبيخ الَّذي تلقاه بروميثيوس ممَّن سَمِعوه: «يبدو أنَّه قد أصابك الجنون الأعظم!». وبذلك، فإنّ الأصل في الأسطورة، كما يرى ڤوجيلين، ليس التَّمرُّد على الآلهةِ المستبدَّة الطَّاغية؛ وإنَّما المأساة الَّتي ستلحق بعالم يُؤلِّه الإنسان، ويكره الآلهة ويُلغيها من بِنْيَة الوجود[2].

أكَّد ڤوجيلين أنَّ العلم لا يبدأ مُطلقًا من نقطةِ الصِّفر؛ وإنَّما يبدأ بإدراك المجتمع لذاته وهُويّته الَّتي تتجلَّى في الرُّموز الاجتماعيَّة السَّابقة عليه، ومن المُحال تصوُّر وجود علم السِّياسة، وكذلك تحليل النِّظام السِّياسيِّ، دون الاعترافِ بالحقيقةِ الأنطولوجيَّةِ الكبرى، وهي وعي الإنسان الأزليّ بعالم يتجاوزه، وانشراح روحه وصدره عبر العصور لوجود مرجعيّةٍ فوقيّةٍ مُتجاوزة يتوق إليها دائما، فإدراك تلك الحقيقة لا بُدَّ وأنْ يكون شرطًا أساسيًّا لأيِّ معرفةٍ، أو علم، أو منهج، أو تحليل[3].

تتبّع ڤوجيلين تطوُّر الصُّور المجازيَّة في الخطاب الفلسفيّ الغربيّ للكشفِ عن أزمةِ العلوم الإنسانيَّةِ عند تأْليهِ العقلِ وتغييبِ الدِّين، وخاصَّةً الصّورتين: الآليَّة، والعضويَّة؛ ووجد أنّه حتَّى منتصف القرن الثامن عشر، لم يكن هناك فرقٌ بين لفظةِ «عضويّ» ولفظة «آليّ»، وأنَّهما كانتا بمنزلةِ مُترادفتين تُشيران إلى المُشارِ

1- Ibid, p.24.

2- Ibid, p.25.

3- Ibid., p.14.

إليه نفسه، وهو شيء من الأشياء، أو مادَّة من الموادِّ غير القائمة بذاتِها تستمدُّ هيئتَها وروحَها من خارجها وفقًا لخطَّةٍ مُسبقةٍ وغايةٍ نهائيَّةٍ، ولم يظهرْ الفرق المهمُّ بين صفتي الآليَّة والعضويَّة إلَّا بصورةٍ تدريجيَّةٍ في أعمال ليبنتس، وفولف، وبوفون، وبلومنباخ، وكانط؛ حيث أصبحت لفظة «الكائن العضويّ» تُشيرُ إلى مادَّةٍ حيَّةٍ قائمةٍ بذاتِها تنمو وتتولَّدُ وتتكاثرُ وفقًا لقانونٍ داخليٍّ كامن[1].

كان لذلك الفهم الجديد والاستخدام المجازيِّ للصُّورةِ العُضويَّةِ تبعاتُهُ الَّتي بدأت تتجلَّى بوضوحٍ في نهايةِ القرنِ الثَّامن عشر، عندما أصبح من المُمكن تطبيق الصُّورة العضويَّة على الدولة/الأُمَّةِ وتصوُّرها على أنَّها كائنٌ عضويٌّ يستمدُّ قوانينه وشرعيَّته من داخله، ولا يخضعُ لأيِّ قوانين خارجة عنه. فالدَّولة/الأُمَّة لم تعد خاضعة للكوربس ميستكوم corpus mysticum، أو وحدة جسد المسيح (الكنيسة والبابا الَّذي يرأسها)، وتحول التَّراحُم بين الأخوة المسيحيِّين في أوروبا بأسرها إلى تراحُم بين أفراد مسيحيِّين ينتمون إلى دولة/أُمّة علمانيَّة بعينها دون غيرها، وأصبح كلّ شعب/دولة/أُمّة مركز الاصطفاء على شعوب العالم ودوله وأُمَمِه[2].

النَّظريَّة الاجتماعيَّة

تقترب رؤية ڤوجيلين من رؤيةِ عالم الاجتماع زيجمونت باومان Zygmunt Bauman (1925م ـ 2017م). يؤكّد باومان ضرورة مراجعة النَّظريَّة الاجتماعيَّة، واستحداث خطاب نقديٍّ يتجاوزُ المناهج والمفاهيم القائمة على تأْليهِ العقل، حتَّى يمكن تفسير تناقضات المجتمع العقلانيِّ المُتحضِّر الَّذي تسوده نزعات الإبادة والإقصاء. ويتَّخذُ باومان من الإبادة الحديثة، والهولوكوست على وجه الخصوص، نافذةً على تناقضات المجتمع العقلانيِّ، ويرى أنَّ الهولوكوست تكشفُ عن أزمة علم الاجتماع المعاصر، ذلك لأنَّ الأصوات النَّقديَّة الَّتي تناولت هذا الموضوع كان

1- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 3. The History of the Idea of Race: From Ray to Carus. Trans. Ruth Hein. Ed. Klaus Vondung. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998, pp. 8-22.

2- Eric Voegelin: The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: History of Political Ideas, Vol.4, Renaissance and Reformation. David Morse & William M. Thompson. Ed. Columbia & London:University of Missouri Press,1998, pp. 142-143.

أغلبها من المُؤرِّخين وعلماء اللّاهوت؛ بل إنَّ إسهامات جهابذة علماء الاجتماع في هذا الموضوع لا وزن لها! كما أنَّ المُغرمين بماكس ڤيبر لم يتقبَّلوا تفسير الهولوكوست باستخدام فكرة ماكس ڤيبر عن العلم الأداتيّ المنفصل عن القيمة instrumental and value-free science.[1]

يؤمن باومان بأنَّ العلوم الوضعيَّة تؤسِّس التزامًا مُتجرّدًا، وتستأصلُ أيّ التزامات تتجاوز البُعْد العلميّ، وتعدّها تنتمي إلى عالم اللّاواقعيَّة والتّخييل والفانتازيا، والنّزعات الطوباويَّة[2]. وآل نجاح العلوم الوضعيَّةِ إلى فصلٍ حادٍّ بين كلّ من الخطابِ العلميِّ والخطاب الأخلاقيِّ والخطاب الجماليّ. فالانبهارُ بالحقائقِ العلميَّةِ الموضوعيَّةِ الصَّلبة؛ إنَّما هو محاولة تطمح إلى «طرد الرُّوح الشّرِّيرة الَّتي كانت تطاردُ ديكارت»، و«شبح النِّسبيَّة»، والعفريت الدَّاخليّ «لحالة اللّايقين»[3]. وصاحب ذلك نزع الشَّرعيَّة عن مختلفِ أُسُس المعرفة، طالما أنَّها لا تخضع للسَّيطرة الفلسفيَّة، أو لا يمكنُ التَّحكُّم فيها فلسفيًّا، والأهمّ من ذلك هو إدانة الحسّ العام وإبطاله، سواء كان مجرّد معتقدات، أو تحيّزات، أو خرافات، أو مجرّد مظاهر للجهل[4] .

رفض باومان هذه «الإبستمولوجيا الوضعيَّة الضّيّقة»، أو «الإمبرياليَّة الوضعيَّة»، ووجَّه سهام النَّقد لكلٍّ من «التّكنولوچيا المحايدة» و«سُلطة المصالح الأداتيَّة التّقنيّة» الَّتي تُعزّز من الانفصال القائم بالفعل بين الذَّات والموضوع[5]. ودعا باومان إلى تأسيسِ سوسيولوچيا نقديَّة تقوم على تقويض التَّماثل الظَّاهريّ والضّمنيّ بين

1- Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust. Cambridge: Polity Press, 1989, pp.10-11.

2- Zygmunt Bauman, Hermeneutics and Social Sciences. New York: Columbia University Press, 1978, p.16; and Towards a Critical Sociology. London; Boston: Routledge, 1976, pp.70-75.

3- Zygmunt Bauman, Legislators and Interpreters. Cambridge, UK: Polity Press, 1987, p.125.

4- Zygmunt Bauman,Modernity and Ambivalence. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991, p.24.

5- Zygmunt Bauman, Culture as Praxis. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1973, p.165; and Towards a Critical Sociology, p.42.

الكائن الحيِّ والمجتمع الإنسانيِّ، رافضًا استخدام الأنموذج البيولوجيّ في التَّعامُل مع الأنساقِ الثَّقافيَّةِ والاجتماعيَّةِ؛ فالظَّواهر والمجتمعات الإنسانيَّة ليست كائنات بيولوجيَّة ولا مجرَّد أبنية وظيفيَّة، أو أبنية ساكنة، وليس بمستغرب أن يرفض باومان المدرسة السُّلوكيَّة المُتطرّفة وعلم الاجتماع المُتطرِّف نظرًا إلى أنَّهما يقومان على افتراض أنَّ «السُّلوك الإنسانيَّ لا يُمثِّل أيّ مشكلات تختلف اختلافًا جوهريًّا عن تلك المشكلاتِ الَّتي نصادفُها في تفسيرِ سلوكِ الذُّباب»[1].

اهتمَّ باومان بفكرة الحلوليَّةِ الواحديَّة في تفسير العلمنة الغربيَّةِ للعلوم الإنسانية وظواهرها، ورأى أنَّ مقولة «موت الإله» أفضت إلى ظهورِ آلهةٍ عِلمانيَّةٍ جديدةٍ، مثل: الطَّبيعة، وقوانين التَّاريخ، والعقل، والتَّقدُّم.[2] ففي المنظومةِ الحديثةِ، بوجهٍ عامٍّ، تحلُّ آلهة علمانيَّة جديدة محلّ الإله الخالق، وتحتكرُ الوجود الإنسانيَّ باسم «العقل» و«قوانين التَّاريخ»، و«اليد الخفيَّة» و«الحتميَّة التَّاريخيَّة»، و«الزَّعيم»، و«الشَّعب»[3]، وهذا يعني أنَّ الحداثةَ العلمانيّةَ لم تقض تمامًا على الميتافيزيقا؛ بل جاءت بمقولاتٍ ميتافيزيقيَّةٍ جديدةٍ تدَّعي الحقّ في احتكارِ الحقيقةِ والوجود. إنَّ فكرةَ حلول الإله في العالم، في مقولات إنسانيَّةٍ أو ماديَّةٍ، يشيرُ إليها باومان بما أطلق عليه ماكس ڤيبر «فكّ السّحر عن العالم»، وبما أطلق عليه نيتشه «موت الإله». يقول باومان: «الإله يعني وجود حدٍّ لقدرةِ الإنسانِ ... لكن العلم الحديث الَّذي حلَّ محلّ الإله أزال هذه العقبة ... وأصبح في مقدرةِ البشر الفانين تحقيق هذا الحلم، وضمان هيمنته وسطوته... مُعتمدين هذه المرَّة على فطنتهم وألمعيّتهم ومسؤوليّتهم»[4]. وهذا يعني استمراريّة النّزعة الواحديّة واحتكار الحقيقة: «يرمز الإله إلى فكرة «الواحد والأوحد»...: شعب واحد ووحيد (ein Volk)، مملكةٌ واحدةٌ ووحيدة (ein Reich)، زعيمٌ واحدٌ ووحيدٌ (ein Führer)، حزبٌ واحدٌ ووحيدٌ، حكمٌ واحدٌ ووحيدٌ للتَّاريخ، خطٌّ واحدٌ ووحيدٌ للتَّقدُّم، طريقٌ واحدٌ ووحيد ليكون

1- Zygmunt Bauman, Towards a Critical Sociology, p.41.

2- Zygmunt Bauman and Keith Tester, Conversations with Zygmunt Bauman. Cambridge: Polity, 2001, pp.134-135.

3- Zygmunt Bauman, Life in Fragments. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995, pp.15-16.

4- Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, p.219.

الإنسان إنسانًا، أيديولوچية (علميَّة) واحدة ووحيدة، معنى صحيح واحد ووحيد، فلسفة حقَّة واحدةٌ ووحيدةٌ»[1].

أفاد باومان من تحليلِ ماكس ڤيبر للثَّقافةِ البيروقراطيَّة الخاضعة لعمليَّات العقلنة، وكشف عن «العقلنة البيروقراطيَّة» الَّتي اتَّسمت بها الهولوكوست، فكان الاسم الرَّسميّ للإدارةِ المركزيَّةِ للقوَّاتِ المسؤولةِ عن إبادةِ الجَماعات اليهوديَّة يُعرف باسم «قطاع الإدارة والاقتصاد»؛ بل إنَّ فكرة «الحلّ النّهائيّ» كانت «نتيجة هذه الثَّقافة البيروقراطيَّة»؛ بمعنى أنَّ النَّازيِّين لم يفكّروا في إبادةِ اليهودِ إلَّا بعدما فشلوا في «توفير المكان اللَّازم للتَّخلُّص من يهود أوروبا»، سواء قرب نيسكو في بولندا الوسطى، أو في مدغشقر، أو خلف حدود مدينة أستراخان في المجال الحيويِّ الروسيِّ. فلم تكن الهولوكوست طوفانًا غير عقلانيٍّ من بقايا بربريَّة ما قبل الحداثة؛ بل كانت أحد الأبناء الشَّرعيِّين في دار الحداثة. وقد أوجز الدكتور سرڤاتيوس، محامي آيخمان في القدس، الحجَّة الرَّئيسة في دفاعِه عندما قال: «ارتكب آيخمان أفعالاً يُكرَّم المرء على أدائها إذا انتصر، وتُنصب له المشانق إذا انهزم»، فالأفعال البيروقراطيَّة العقلانيَّة في خريطة العالم الحديث ليس لها قيمة أخلاقيَّة جوهريَّة، والتَّقويم الأخلاقيّ خارج لعبة الفعل نفسه[2]. فأسطورة الرِّسالة الحضاريَّة الأوروبيَّة نفسها تقوم على تحرير العقلانيَّة من الأعراف والمحظورات الأخلاقيَّة. ومِنْ ثَمَّ، يمكن أن يصير جميع النَّاس ضحايا لتلك الرؤية؛ إذْ أصبح من المُمكن أن يلقي طيّار بقنبلةٍ على هيروشيما، أو دريسدن، وأن نتفوَّق في أداء المَهامِّ الَّتي تُوكَّل إلينا في قاعدة صواريخ مُوجَّهة، وأنْ نبتكرَ أنواعًا من الرُّؤوس النَّوويَّة أكثر تدميريَّة، كلّ ذلك دون قدح للاستقامةِ الأخلاقيَّة، أو الاقتراب من حافةِ الانهيارِ الأخلاقيِّ[3].

إبَّان الحقبة النَّازيَّة، أُنشئت معاهد علميَّة من أجل بحث «المسألة اليهوديَّة» وتوفير «حلول تقوم على خطط عقلانيَّة»، ولطالما أشار العلماء إلى إبادةِ اليهودِ على أنَّها «مُداواة أوروبا»، و«تطهير ذاتيّ»، و«تطهير اليهود»، و«وقاية صحِّيَّة» و«مسألة تتعلّق بالصّحَّة السّياسيَّة العامَّة». فكان قتل الجماعات اليهوديَّة «تدريب

1- Zygmunt Bauman, Postmodernity and its Discontents. New York: New York University Press, 1997, p.201.

2- Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, pp.14-18.

3- Ibid., p.26.

على الإدارة العقلانيَّة للمجتمع»، و«محاولة نظاميَّة مُمَنهَجة لتوظيف رؤيةِ العلم التَّطبيقيَّ وفلسفته ونظريّاته في خدمةِ تلك الإدارة»[1]. بَيْدَ أنَّ سُلْطةَ العلم لم تقتصرْ على ألمانيا، فالجامعات الألمانيَّة كانت مثل كلّ الجامعات في الدُّول الحديثة؛ لأنَّها غرست الأنموذج العلميّ في نفوسِ الدَّارسين بوصفه نشاطًا مُنفصلًا عن القيمة انفصالاً تامًّا (value-free)[2]. فالعلم بوصفه مجموعةً من الأفكار، وشبكةً من المؤسّسات «مهّد طريق الإبادة من خلال تقويض السُّلطة والتَّشكُّك في القوَّةِ الإلزاميَّةِ لجميع أنواعِ التَّفكيرِ الَّذي يعتدُّ بالقيم والمعاييرِ (normative thinking)، لا سيَّما القوَّةَ الَّتي يُمثِّلها كلٌّ من الدِّين وَالأخلاق»[3].

لقد صدرت العنصريَّة العلميَّة عن هيمنة علم فراسة الدّماغ (فنّ معرفة السِّمات العقليَّة والخُلقيّة من خلالِ دراسةِ الجمجمة) وعلم فراسة الوجه (فنّ معرفة السِّمات العقليَّة والخُلقيَّة من خلالِ دراسةِ ملامح الوجهِ)[4]. ناهيكَ عَنْ نشأةِ الدَّولةِ القوميَّةِ الحديثةِ الَّتي صاحبها ظهور «أُناس لا دولَة لهم»، و«أُناس لا يملكون أوراقًا تسمحُ لهم بالإقامةِ» sans papiers، وأُناس حياتهم عديمة القيمة unwertes Leben، وأُناس أصبحت حياتهم مُستباحة homo sacer؛ بحيث لا ينطوي تدميرهم على أيِّ دلالةٍ دينيَّةٍ، أو أخلاقيَّة[5] . وجد النَّازيُّون في «الكائنات عديمة القيمة» (unwertes Leben) هدفًا أساسيًّا لا بُدَّ مِنْ إبعاده عن «المجال الحَيَويِّ» (Lebensraum)، أو إبادته حتَّى يتحقَّق للمُجتمع صفةَ الكمال[6].

بَيْدَ أنَّ باومان رفضَ عَدَّ الهولوكوست مشكلةً ألمانيَّةً مَحْضَة، فقد اهتمَّت دولٌ أوروبيَّةٌ عدَّة باليوجينيا، أو علم تحسين السُّلالات وطموحاته في الحقبة التَّاريخيَّة نفسها، فكان الباحثون الإنجليز، مثل أقرانهم الألمان، يطمحون إلى التَّفوُّقِ والنَّجاحِ في هذا المجال، واحتفى الباحثون والسَّاسة الإنجليز بالخطابِ العُنصريِّ

1- Ibid., pp.71-72.

2- Ibid., p.126.

3- Ibid., p.108.

4- Ibid., p.70.

5- Zygmunt Bauman, 'The Fate of Humanity in a Post-trinitarian World', Journal of Human Rights, Vol.1, N.3, 2002, pp.283-303.

6- Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, pp.67-68.

الَّـذي يقـوم عليـه علـم تحسـين السُّـلالات، لا سـيَّما سـعيه الجنونـيّ إلـى الحـدِّ مـن «انعـدام الكفـاءة الجينيَّـة»، و«مـن دون البشـر»، و«الأنـواع المُضْمحلَّـة»، و«الأنـواع الرَّديئـة»، و«الأنـواع الَّتـي تفتقـر إلـى السَّـلامة البيولوچيَّـة». أمَّـا الولايـات المتَّحـدة، فلـم تخـرجْ هـي الأخـرى عـن هـذا الأنمـوذج العُنصـريّ، وبيـن الأعـوام: 1907م و1928م، قـرَّرت إحـدى وعشـرون ولايـة أمريكيَّـة، باسـم التَّقـدُّم والحـدِّ مـن انعـدام الكفـاءة الجينيَّـة، أنْ تسـنَّ قوانيـن تعقيـم لتحسـين السُّـلالات، وشَـملت تلـك القوانيـن فئـات مختلفـة، لا سـيَّما المجرميـن، ومغتصبـي النِّسـاء، والحمقـى، والمُتخلِّفيـن عقليًّـا، والبلهـاء، والمجاذيـب، ومُدمِنـي الخمـر، ومُدمِنـي المُخـدَّرات، والمُصابيـن بالصَّـرع، والمُصابيـن بالزّهـري، والمُنحرفيـن أخلاقيًّـا وجنسيًّـا، وأصحـاب الأمـراض الجسـمانيَّة والعقليَّـة الخطيـرة[1] .

تلـك الرُّؤيـة الكونيَّـة ليسـت اختراعًـا ألمانيًّـا علـى الإطـلاق، ويمكـن تَتَبُّـع أُسُسـها المعرفيَّـة فـي صـورةٍ بيولوچيَّـةٍ سـادت الخطـاب الفكـريّ الإنجليـزيّ، وهـي صـورة الصِّـراع مـن أجـلِ البقـاءِ عنـد توماس هوبـز وتشـارلز داروين، وقـد انتقلت تلـك الصُّورة إلى بلدانٍ أوروبيَّةٍ، مثـل: ألمانيـا، وتجلَّى ذلـك في عبـارة «الصِّـراع مـن أجـلِ الوجودِ» Kampf ums Dasein؛ ففكرتـا «الصِّـراع مـن أجـلِ البقـاء» و«البقـاء لِلأقـوى» تعـودان إلـى نظريَّـة توماس هوبـز عـن «حـرب الجميع ضِدّ الجميـع»، وصورة «الإنسـان ذئـب لأخيـهِ الإنسـان»، وهـذا يعنـي أنَّ النّزعـة الإباديَّـة للحداثـةِ ليسـت اختراعًـا ألمانيًّـا، وليسـت حكـرًا علـى ألمانيـا وحدهـا [2].

ليسـت الهولوكوسـت مسـألةً يهوديَّـةً، أو مشـكلةً ألمانيَّـةً، أو اختراعًـا نازيًّـا، أو أحـد نتاجـات الاشـتراكيَّة القوميَّـة؛ بـل إحـدى إمكانـات العقلانيَّـة الأداتيَّـة الَّتـي تتَّسـم بهـا الحداثـة، وهـي عقلانيَّـةٌ محايـدة مـن الوجهتيـن: السِّياسـيَّة، والأخلاقيَّـة. ففـي مقالـةٍ بعنـوان «علـم الاجتمـاع بعـد الهولوكوسـت» (1988م)، وهـي عبـارة عـن مُقدِّمـة باكرة لكتـاب «الحداثـة والهولوكوسـت» (1989م)، يذهـب باومـان إلـى أنَّ الهولوكوسـت عمليَّـة خضعـت للحسـاباتِ العقلانيَّـة، ولا يمكـن اختزالهـا إلـى مجـرَّد انـدلاع هائـج للانفعـالات. فليسـت الهولوكوسـت تعبيـرًا عـن بلـوغ مُعـاداة اليهـودِ مداهـا فـي أوروبـا المسـيحيَّة، أو عـن انقطـاع فـي التَّدفُّـق الطَّبيعـيِّ للتَّاريـخ؛ بسـبب مُعـاداةِ اليهـود فـي

1- Bauman, Modernity and Ambivalence, pp.33-36.

2- Maasen and Weingart, Massen , S. & Peter Weingart, Metaphor and the Dynamics of Knowledge. London: Routledge, 2000, p.42.

ألمانيا، أو بسبب الوحشيَّةِ النَّازيَّةِ. وهنا، يرفض باومان استغلال إسرائيل للهولوكوست وذكرياتها المأساويَّة لتأكيد شرعيَّتها السِّياسيَّة، وتسويغ شتَّى ألوان العذاب والظُّلم والاضطهاد الَّتي ربما ترتكبها بحقِّ الفلسطينيِّين بوجهٍ خاصّ، والعرب بوجهٍ عامّ. فلم تكن الهولوكوست نتاج انفعالات هوبزيّة لاعقلانيَّة؛ بل أحد نتاجات أفضل الأسلحة العلميَّة الحديثة المُتطوِّرة، وأفضل المنظومات الإداريَّة العلميَّة. لا شكَّ أنَّ العقلانيَّة الأداتيَّة لا يمكن عَدّها السَّبب الرَّئيس في وقوع الهولوكوست، لكنّها كانت شرطًا ضروريًّا لها[1]. فليست الهولوكوست الحالة الطَّبيعيَّة للحداثة، وليست لحظتها النَّماذجيَّة؛ بل هي إحدى إمكانات الحداثة، ونافذة على الحداثة، وبوجهٍ عامٍّ اختبار للحداثة الَّتي يتجنّب الغرب مواجهتها[2].

إذا كان «العقل» ينحصر في العقل الأداتيّ المنفصل عن القيمة، فمن المعقول إطلاق العنان لآلة البطش العسكريَّة، والقوَّة التَّدميريَّة الكامنة في التّكنولوچيا، في خدمة الفعل المُحيَّد أخلاقيًّا بفضل نفعيّة الاستبعاد من عالم الواجبات الأخلاقيَّة، وينتهي الأمر بما يطلق عليه الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور التَّدمير الشامل (total annihilation) ، فالتَّدمير التَّقليديّ قد يبدو عمليّة تطهيريَّة خلال عمليّة خلَّاقة تستهدف التَّغيير، أمَّا التَّدمير الشَّامل فلا يترك أيّ مجال لأيِّ بدايةٍ جديدةٍ.

النَّظريَّة الأدبيَّة

لم تتوقَّف تداعيات «فكّ السّحر عن العالم» عند النَّظريَّة السِّياسيَّة والنَّظريَّة الاجتماعيَّة؛ بل طالت النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة. وربما يكون بول ريكورPaul Ricoeur (1913م ـ 2005م) هو الفيلسوف الموسوعيّ الَّذي استكشف باستفاضةٍ دلالات تأليه العقل في النَّظريَّة الأدبيَّة، وكيف آلت إلى الاحتفاءِ بتدميرِ المرجعيَّاتِ الخارجةِ عن العملِ الأدبيِّ[3].

يتبدَّى تدمير المرجعيَّات في فصل العمل الأدبيّ عن كلّ ما هو خارج النِّظام

1- Zygmunt Bauman, 'Sociology after the Holocaust,' British Journal of Sociology, 1988, Vol.39, N. 4, pp.478-481.

2- Ibid., p.475.

3- Paul Ricoeur, The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of Creation of Meaning in Language, trans. Robert Czerny et al. London: Routledge and Kegan Paul, 1978, p.319.

اللُّغـويّ: المؤلـف، والبيئـة الاجتماعيَّـة، والمنظومـات الفلسـفيَّة، والقيـم، والأخـلاق. وهـذا يعني الاحتفـاء بسـلطةِ النَّـصّ الأدبـيِّ في انفصـال تـامٍّ عـن القيمـة، وعـن كل مـا هـو خـارج النَّـصّ. وكان هـذا المنحى في بدايـة القـرن العشـرين يُعبّـر عـن هـدفٍ نبيـلٍ ومُتواضـع، وهـو: إقامـة نقـد أدبـيٍّ عقلانـيٍّ مُسـتقلٍّ ينصـبُّ اهتمامـه على المـادَّة الأدبيَّـة وحدهـا (أدبيَّـة الأدب)، ويرفـض أفـكار المُحـاكاة والانعـكاس والإلهـام، وينظـر في العمـل الفنّـيّ بوصفـه مُحصّلـة التِّقنيّـات والأدوات الأسـلوبيَّة المكتفيـة بذاتهـا[1].

كانـت تقنيّـات العمـل الفنّـيّ تحتـاج إلى قـراءةٍ دقيقـة، أو فاحصـة تنـأى بنفسـها عـن نيَّـة المؤلّـف وتتبـعُ الخصائـص الفنّيَّـة للعمـل للوقـوف على معنـاه بعيـدًا عن الحسـابات الاجتماعيَّـة، أو الاقتصاديَّـة، أو السِّياسـيَّة، أو الأخلاقيَّـة خـارج النَّـصّ. لكـن تطرَّفـت النَّظريَّـة الأدبيَّـة بشـدَّة مـع ظهـورِ المدرسـةِ البِنْيويَّـة الَّتـي شـهدت عصرهـا الذَّهبـيّ في سـتينيَّاتِ القـرنِ العشـرين، وانتشـرت فـي أوروبـا، وفـي جامعـات أمريـكا الشَّـماليَّة واللَّاتينيَّـة، واتَّسـمت بالانغـلاقِ التَّـامِّ داخـل النَّـصِّ الأدبـيِّ، وكانـت تطمـحُ إلى تحديـدِ القوانيـن والأبنيـةِ الحاكمـةِ للنَّـصِّ الأدبـيِّ؛ بـل ولـلأدب كلّـه، مـن خـلال الاسـتعانة بعمليَّـات التَّجريـد والتَّصنيـفِ والإحصـاء للعلاقـات الدَّاخليَّـة بيـن العلامـات اللُّغويَّـة (العقـل الحسـابيّ الهندسـيّ)، وكانـت الغايـة الكبـرى هـي إضفـاء العقلانيَّـة على الفهـم والتَّفسـير، لكـن المُحصِّلـة النَّقديَّـة لتلـك المدرسـة هـي تحويـل النَّقـد الأدبـيّ إلى عمـل إبداعـيٍّ مُـوازٍ يعـجُّ بالطَّلاسـم والأشـكال الهندسـيَّةِ والمعـادلات الجبريَّـة الَّتـي تدَّعـي أنَّهـا علميَّـةٌ عقلانيَّـةٌ. وسـرعان مـا تحوَّلـت البِنْيَويَّـة إلى فلسـفةِ مـوتِ الإنسـان (روجيـه جـارودي)، وآلـة لوقـف الزَّمـنِ (ليفـي شـتراوس)، و«عبـادة بـلا إلـه» (بـول ريكـور)؛ لأنَّهـا احتفـت بالشَّـكلانيَّة المطلقـة واسـتبعاد المرجعيَّـات الخارجـة عن النَّـصِّ، وأفضت بذلـك إلـى مـوت المؤلّـف والشَّـخصيَّة والذَّاكـرة والتَّاريـخ والشُّـعور والتَّـذوُّق الجميـل والجليـل، والغايـة الأسـمى للنَّقـدِ الأدبـيّ (التـأدُّب وارتقـاء الـروح)[2].

قامـت البِنْيويَّـة السـيميولوجيَّة على أطـلال الـذَّات المُتعالية، سـواء كانت تلـك الذَّات هـي الإلـه المفـارق، أو المؤلِّـف، أو الإنسـان. وتلـك أزمـة كبـرى فـي النَّظريَّـة الأدبيَّـة؛

1- K. M. Newton, Twentieth Century Literary Theory: A Reader. New York: Macmillan Education, 2nd ed., 1997, pp.3-5.

2- Paul Ricoeur, The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. Don Ihde. Ed. 1974. London: the Athlone press, p.52.

حـاول ريكـور الخـروج منهـا؛ فأكَّـد أنَّ الخبـرةَ سـابقة على اللُّغـة، وأنَّ الخطـاب لا يوجد أبـدًا مـن أجـلِ نفسِـه وعظمتـه الخاصَّـة (الفـنّ للفـنِّ)؛ بـل إنَّـه يحمـل تجربـةً شـعوريَّةً للُّغـةِ، وطريقـةً للعيـشِ، وطريقـةً للوجـودِ في العالـم[1]. وبالطَّبـع، فـإنَّ أيّ ناقـد يدافـع عـن الـذَّات، أو عـن أيِّ مرجعيَّـةٍ خـارج النَّـصّ سيُتَّهم بالذَّاتيَّـةِ والمثاليَّـة والميتافيزيقـا، كَـوْن أنَّ كلَّ مُنتِـج أدبـيٍّ، أو فنِّـيٍّ هـو عالـمٌ خـاصٌّ يسـتدعي تعليـق أحـكام الخيـر والشَّـرِّ والمعتقـدات الأخلاقيَّـة، كمـا يسـتدعي فصلـه عـن منتجـهِ ومسـتهلكهِ، وعـن المجتمـعِ والأيديولوجيـا.

وجـد ريكـور أنَّ النَّظريَّـة الأدبيَّـة المعاصـرة تنكـرُ المقـدرةَ المرجعيَّـة، وترفـض ذاتيَّـة المؤلِّفيـن والقُـرَّاء، ولا تعتـرف بـأنَّ اللُّغـةَ خطـابٌ مهـمٌّ ذو قيمـةٍ جماليَّـةٍ وأخلاقيَّـةٍ. ولـذا، حـاول ريكـور إعـادة بعـث الـذَّات والمقـدرة المرجعيَّـة للخطـاب، وقـدّم مشـروعًا تأويليًّـا يطمـحُ إلـى فتـح سـيميولوجيا اللُّغـة علـى دراما الحيـاة وعالـم الفعـل. في بدايـة ذلـك المشـروع، ميَّـز ريكـور بيـن علـم العلامـات (semoitics) وعلـم الدّلالـة (semantics)، وأكَّـد أنَّـه لا غنـى عنهمـا فـي النَّقـد الأدبـيِّ؛ لأنَّ الاكتفـاء بعلـم العلامـات يتوقَّـف عنـد مرحلـة الشَّـرحِ (explanation)، ولا بُـدَّ مـن الانتقـال إلـى مرحلةِ التَّفسيرِ (interpretation) الَّـذي يحتـاج إلى علـم الدّلالة. كما حـاول ريكور تجـاوز الانغـلاق داخـل النّـصِّ الأدبـيِّ والتَّعـارُض المفتعـل بيـن الرسـالة والشّـفرة، والنِّيَّة والبِنْيَـة، والحـدث والنِّظـام، بالتَّركيـز على مصطلـح الخطـاب «discourse»، الَّـذي يتطلَّـبُ أن يتحـدَّث شـخصٌ مـا إلـى آخـر عـن شـيءٍ مـا[2]. وذلـك الاقتـراحُ يُقـوّض الزّعـم البِنْيـويّ بـأنَّ اللُّغـةَ ليسـت مـن صُنـع الله أو الإنسـان (المؤلّـف)، وبـأنَّ المعنـى في اللُّغـةِ نفسـها (داخـل النَّـصّ)، وبـأنَّ اللُّغَـةَ مُستقلَّة، ويمكـن شـرح بِنْيَتهـا بالنَّظَـرِ إلـى داخلهـا، وليـس بالنَّظَـرِ إلـى خارجهـا، وبـأنَّ أصـل المعنـى ليـس مـن عنـدِ الله، أو مـن عنـد الإنسـان؛ بـل مـن عنـد اللُّغـة نفسـها[3]. واقـع الأمـر أنَّ البِنْيويَّـة تسـتبعدُ أيّ إشـارةٍ

1- Paul Ricoeur, 'Intellectual Autobiography', trans. Kathleen Blamey, in The Philosophy of Paul Ricoeur. Chicago: Open Court, 1995, p. 38.

2- Ricoeur, Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meaning. Texas: The Texas Christian University Press, 1978, p.3.

3- Richard Kearney, Modern Movements in European Philosophy. Manchester: Manchester University Press, 1986, p.245.

إلى المعنى في تحليلِ اللُّغةِ، من خلالِ تحليلٍ آليٍّ ومنطق استقرائيّ؛ يقوم بها جهاز الكمبيوتر على أكمل وجه[1].

تُعيدُ نظريَّة الخطاب عند ريكور تأكيد الطَّابع التَّواصليّ للُّغة؛ لأنَّ الخطاب يشيرُ إلى كل ما يحدث بين المتكلم والمستمع؛ بمعنى أنَّه حوار يستهدف التَّواصل[2]. وذلك الفهم يعني ضرورة الانتقال من السيميولوجيا البِنْيَويَّة المُتمركزة في الفونيمات والكلمات إلى مستوى الجملة (الدلالة)؛ بل ومستوى السّرد، أو الحكي (الزمن وتشكُّلات الهويَّة السّرديَّة). وذلك هو الطريق للخروج من الأزمة، وإحياء المؤلِّف، والقارئ، والزمن، والتَّاريخ، والذَّاكرة، والمعنى، والشُّعور والتَّذوُّق والوجدان؛ بل وإمكانيَّة الانتقال من النَّصّ إلى الفعل، أو الانتقال من مملكة الكلمات (مملكة الخيال، أو «مملكة ماذا لو؟») إلى دراما الحياة والفعل البشريِّ. ولا يتحقَّق ذلك إلَّا باعتماد النَّقد الأدبيِّ على الجمع بين سيمولوجيا العلامات، ودلالة الخطاب (الابتكار الدّلاليّ، والاستعارات الحيَّة، والإبداع البشريّ، وصناعة الحبكة المبتكرة، وتعدُّد المعاني، والخيال المنتج، والزَّمن السّرديّ، والهُويّة السّرديَّة، واللَّعب الجادّ، والانتقال من النَّصّ إلى الفعل)[3].

عند مقاربة السَّرديَّات الأدبيَّة؛ بل وغير الأدبيَّة، سواء كانت علمانيَّة أم دينيَّة، يفترض فهمنا السّرديّ المُسبق مفردات الخير والشّرّ، النَّجاح والفشل، الصِّراع والسَّلام، الخوف والأمل. هذه المفردات تضرب بجذورها في العملِ الأدبيِّ وخارجه. ومِنْ ثَمَّ، «يصبح الزَّمن إنسانيًّا حتَّى إنَّه يجري التَّعبير عنه عبر أسلوبٍ سرديٍّ، ويكتسب السَّرد معناه الكامل عندما يصبح حالة من الوجود في الزَّمن»[4]، وهذا يعني أنَّ الزمنَ السَّرديّ المُتخيّل هو زمن إنسانيّ بالدرجةِ الأولى يُشكّل

1- Simon Clarke, The Foundations of Structuralism. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1981, p.129.

2- Leonard Lawlor, Imagination and Chance: The Difference between the Thought of Ricoeur and Derrida. Albany: State University of New York Press, 1992, p.55.

3- Ricoeur, From Text to Action: Essays in Hermeneutics, trans., John Thompson and Kathleen Blamey. London: Northwestern University Press, 1991, p.8.

4- Ricoeur, Paul, Time and Narrative. Vol.I, trans. Kathleen McLaughlin et al. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 46.

الوجدان الإنسانيّ عبر تجريبٍ فنّيٍّ لأفكار الخير والشّر، الوفاء والخيانة، الشَّجاعة والجبن، التَّضحية والقسوة، الحبّ والفقدان، الأمل واليأس، والأهمّ من ذلك الاختيارات الأخلاقيَّة للشَّخصيَّات، ووفق هذا التَّصوُّر يصبح زمن العمل الأدبيّ زمنًا أخلاقيًّا يعيشه القارئ/المُشاهد مهما اتَّخذ من مسافةٍ نقديَّةٍ.

وهذا يعني أنَّ عمليَّات فهم الذَّات تتَّصل اتّصالًا وثيقًا بمحاولاتِ الوجود في العالم الَّتي تتبدَّى في علامات ورموز ونصوص وسرديَّات[1]؛ ما يجعل من التَّقاليد الدينيَّة والروحيَّة مرجعيَّات لا غنى عنها في عمليَّات فهم الذَّات والوجود في العالم، والوجود من أجل العالم، والوجود مع الآخرين، والوجود من أجل الآخرين، مع الإدراك بأنَّه وجود نحو الموت في نهايةِ المطاف، وأنّ الزمن ليس زمنًا أبديًّا يتحقَّقُ فيه الخلاص الفرديّ والجمعيّ بِتَأْليهِ العقل.

بعيدًا عن الطُّموحات الجامحة للعقل الحسابيّ وتأليهِ العقل الأداتيّ، يؤكّد ريكور أنّه ليس هنالك من علم عامّ للتَّأويل، وليس هنالك من قانونٍ شاملٍ للتَّفسير. والأهمُّ هو إمكانيَّة تصنيف التَّفسير المعاصِر إلى مدرستين: مدرسة التَّذكُّر، ومدرسة الشَّكّ. تهتمُّ مدرسة التَّذكّر بالمعنى والوجود، وتهتمُّ مدرسة الشَّك بكشف أوهام الوعي وأكاذيبه. يمثّل مدرسة الشَّك في العصر الحديث أساتذة الشَّكّ الكبار: ماركس، ونيتشه، وفرويد. وكان هدف هؤلاء الشكوكيِّين الكبار تفكيك الوعي الزَّائف، وربما هدمه، بما في ذلك هدم الدِّين، لتأسيسِ وعيٍ جديدٍ[2].

هاجم ماركس الدين بوصفه وعيًا زائفًا عن طريق مسألة الأيديولوجيَّات، مُعتقدًا أنّ الدِّين لغةٌ مُشفِّرة تدعو إلى الاستسلام من خلالِ أسطورةِ الفردوس الَّتي تصبح أفيون الشُّعوب على حساب العاملين: الاقتصاديّ، والاجتماعيّ. وهاجم نيتشه الدِّين عن طريق فكرة القيم الدِّينيَّة المُتمركزةِ حول العلوّ الرُّوحيّ من أجل الفوز بالنَّعيم والسَّعادةِ الأُخرويَّة، مَعتقدًا أنّ تلك القيم تُمثّلُ إرادة العجز والزّهد ونكرانِ الذَّاتِ في مقابل إرادة القوَّة؛ وهاجم فرويد الوعي الزَّائف من خلالِ الكشفِ عن قوَّة الرَّغباتِ اللَّاواعية والأحلام والأمراضِ العُصابيَّة، مُعتقدًا أنَّ الدِّين عُصاب وسواسيٌّ قائمٌ على كبْتِ الرَّغباتِ البشريَّة وتحريمها. وقد كان هدف أساتذة الشَّك

1- Ricoeur, From Text to Action, p. 15.

2- Paul Ricoeur, 'The Conflict of Interpretation'. K. M. Newton. Ed. Twentieth-Century Literary Theory, pp.59-63.

الكبار جميعًا توسيع الوعي بكشفِ تناقضاته. ولذا، يعترف ريكور بشرعيَّةِ مدرسةِ الشَّكِّ والحاجة إلى تعريةِ المحتوى الأيديولوجيّ للدِّين؛ بل ويؤكد أنَّ نقد الدِّين جزءٌ ضروريٌّ من اللَّاهوت الغربيّ الحديثِ، وتحرير الدِّين من عناصره الأسطوريّةِ الوثنيَّةِ والحلوليَّة. لكن تأويليّة الشَّكّ الهدميّة نفسها ينبغي أن تخضع دومًا للنَّقد من جانب مدرسة التَّذكُّر، أو تأويليّة الإيمان والتَّصديق[1]. وتلك المقاربة الجدليَّة هي السَّبيل للخروج من مأزقِ التَّعارُضِ بين العلمِ والدِّين.

النَّظريَّة الأنثروبولوجيَّة

اتّخذت النَّظريَّة الأنثروبولوجيّة منحًى جديدًا في الدِّراساتِ الأنثروبولوجيَّة عندما اتّجه طلال أسد إلى علماءِ اللُّغةِ وفلاسفتها حتَّى يتجاوز الأزمة النَّاجمة عن تَأْليهِ العقل الأداتيّ الحسابيّ في الأنثروبولوجيا. ففي كتابه «ترجمات علمانيَّة: الأُمَّة/ الدولة والذَّات الحديثة والعقل الحسابي» (2018م)، يستعين طلال أسد بفلسفةِ لودفيج ڤيتغنشتاين وروما ن ياكبسون وڤالتر بنامين لتفكيكِ النَّظرة الموضوعيَّة إلى التَّرجمةِ الأنثروبولوجيَّةِ بين الثَّقافات والجماعات والتَّقاليد الخِطابيَّة discursive traditions، ويوضح أسد أنَّ التَّرجمةَ ليست مجرّد استبدال مفردات وعلامات وتركيبات في عمليَّة آليَّة؛ بل إنَّ استعمال اللُّغة يشبه اللَّعب (مثل اللَّعب الجادّ عند بول ريكور)، ولا يشبه حساب التَّفاضُل والتَّكامل (الاحتكام إلى أُسُس اللُّغة وقواعدها عبر العقل الحسابيّ الأداتيّ)[2].

يرفض أسد التَّعاملَ مع التَّقاليدِ الخِطابيَّة بوصفها مجرَّد ألفاظ ونصوص ورموز وعلامات، ويرى أنَّها استمراريَّة مُجسّدة في عاداتٍ ومشاعر وسلوكيَّات مُكتسبة في طريقةِ حياةٍ مشتركةٍ يجري ترجمتها من جيلٍ إلى جيل. وبذلك، لا يُمكنُ اختزال التَّرجمات، أو ألعاب اللُّغة إلى عمليّةٍ استبدالٍ معرفيَّةٍ خالصةٍ، خاصَّةً أنَّ التَّرجمة تقوم على عمليَّات الانتقاءِ والاستبعادِ المُتَّصلة بقيم شعوريَّةٍ. وتقتربُ رؤية طلال أسد من رؤية بول ريكور ونبرتِهِ الوجوديَّةِ الهيدجريَّةِ، وإنْ لم يستشهدْ أسد بها قطّ

1- Richard Kearney, 'Religion and Ideology: Paul Ricoeur's Hermeneutic Conflict', Irish Theological Quarterly, 52/1-2, 1986, pp. 109-111.

2- Talal Asad, Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason. New York: Columbia University Press, 2018, p.2.

في هذا الكتاب، حيث يؤكّد أنَّ اللُّغةَ جزءٌ من الطريقةِ الَّتي نسكن بها العالم، وأنَّ ترجمة اللُّغة تتجاوز إيجاد مُعادلٍ لفظيٍّ[1].

لا تُمثِّل عدم قابليّة التَّرجمة مشكلةً لطلال أسد؛ بل يرى فيها انفتاحًا للنِّظام اللُّغويِّ على الشُّعورِ والحياة، وتعظيمًا «للشُّحنةِ الشُّعوريَّةِ»، ورفضًا لمحاولاتَ «تعقيم المشاعر»، وفصلِ الشُّعور عمَّا نعتقد أنَّه أقوالٌ «موضوعيَّة» و«مُتجرِّدة». على سبيل المثال، يؤكِّد أسد أنَّ ترجمات القرآن إلى اللُّغاتِ غير العربيَّةِ لم تتوقَّفْ على مدار قرون، لكن لا يتوقَّف المسلم عند ترجمةِ الخطابِ القرآنيِّ إلى كلماتٍ؛ بل يترجمه إلى طريقةِ الحياة وتربيةٍ للنَّفس. ومع أنَّ طلال أسد يستشهد بآراء أبي حامد الغزالي عن النَّفسِ والعقلِ والذَّوقِ، فإنَّ رؤيتَهُ تقتربُ ـ إلى حدٍّ كبيرـ من رؤية ريكور لمدرسة التَّذكُّر وتأويليَّة الإيمان والتَّصديق القائمة على التَّقاليد الخطابيَّة والسَّرديَّات الدِّينيَّة والعلمانيَّة. يقول أسد: «لا يُمكن للنَّفسِ أن تُدركَ كُنْهَها بنفسِها؛ إنَّها تتكوَّن في الزمن عبر تقاليد خطابيَّة بوساطةِ منظورات السَّرد المُعتمدةِ على ضميرِ الغائب (منظورات أناس غير من نتفاعل معهم بصورةٍ مباشرة)»[2]. فلا يستكشفُ طلال أسد القرآن والشَّعائر والسَّرديَّات «بوصفها أشياءَ» بالمعنى القديم الَّذي رسَّخه إيميل دوركايم؛ بل ينظر إلى التَّقاليد الخطابيَّة بوصفها ممارسات تتعلَّمها الجماعات وتسكنها عبر الزَّمن[3]. والأهمُّ أنَّه يؤكّد أنَّ تقليدَ الأمر بالمعروفِ والنَّهي عن المنكر هو أحد أشكال النَّقد المُتبادَلِ بين الأصدقاء للأفكار والأفعال، وأنَّه ليس مُجرَّد نقدٍ فكريٍّ خالص؛ بل إنَّه تأكيدٌ وتوسيعٌ لنطاقِ الصَّداقةِ والاستقامةِ، والصِّدقِ والعدلِ[4].

تلك الأفكار طوّرها طلال أسد في مقالة بعنوان «النَّظَرُ في الدِّين مع فيتغنشتاين»، وفيها يؤكِّد أنَّ الشرط المُسبق للذَّات هو إمكانيَّة «الجسد المهتدي بالروح»؛ بمعنى القدرة على امتلاك عالَم (لغة) مع آخرين (أنا، وأنت، وهي، وهم) بوصفهم أشخاصًا في طور الصُّنع وإعادة الصُّنع. تلك الإمكانيَّة تُعين الفرد على تدبُّر مسارِ الذَّاتِ في الأزمنةِ المُتعدِّدةِ للُّغةِ والتَّقليد الخطابيّ الَّذي ينتمي إليه

1- Ibid., pp.50-51.

2- Ibid., p.71.

3- Ibid., p.78.

4- Ibid., p.159.

بوصفِه قصّةً مُتماسكةً ومُترابطةً[1]. ويستشهدُ طلال أسد بحديثٍ نبويٍّ عن ثلاث درجات من الإيمان: «من رأى منكم مُنكرًا، فليُغيِّره بيده، فإن لم يستطعْ فبلسانِه، فإن لم يستطعْ فبقلبِه، وذلك أضعف الإيمان». ويرى أسد أنّ كلمة «الإيمان» تشير في هذا الحديث إلى درجاتِ اليقين بعالم خارجيّ، «لكنّها لا تُستخدم بمعنى إبستيمولوجي، ولا احتماليّ؛ بل بمعنى الاستعداد الفطريّ؛ فليس أضعف الإيمان درجةً دنيا من الإيمان الصَّحيح؛ ولا حالة مُتواترة يمكن تحليلها بالاحتمالات العشوائيَّة؛ بل هو ضعيف ؛ بسبب عجز الفاعل عن إيقاف شيء يراه خطأ، فلا تنتفي صفة الإيمان؛ لأنَّ ثقة المؤمن تربطه بالعالم الَّذي لا بُدَّ أن يحاول العيش فيه»[2].

يؤكِّد طلال أسد أنَّ أهل الحديث والآثار لا يرفضون النَّظَر العقليّ؛ بل يرفضون القول بأنَّ القرآن لا بُدَّ أن يكون موضوعًا للنَّظَر الفلسفيِّ حتَّى يمكن فهمه. وهذا يعني أنَّهم يرون في الخطابِ القرآنيِّ مُعايشات وليس تمثيلات؛ إنَّها معايشات تستنهضُ الجسد المهتدي بالرُّوح ليشارك في حياةٍ تهتدي بِهَدْيِ الله. ويتجسَّد هذا الأسلوب التَّربويّ للُّغة في التَّدريبِ المُتكرَّر على الممارسةِ الفاضلة، ويرتقي بالعلامات الدَّالَّة، ويُشكلها، ويحوِّلها إلى جسد المتعبّدِ المُنصت؛ بل وإلى قدرة المُتعبّد على الشعور والفعل بوصفِه مسلمًا مُخلصًا لله في العالم. ذلك هو اليقين الَّذي يُميّز التَّصديق؛ لأنَّ الشّريعةَ تقليدٌ خطابيٌّ يهتمُّ بالممارسةِ الصَّحيحة في العلاقات الاجتماعيَّة، وليس بالنَّظَر الفلسفيِّ، أو بتركيبةِ الأخلاقِ والقانون[3].

نظريَّة العلوم ما بعد العاديَّة

عندما التقيتُ ضياء الدين سردار في ورشةِ عملٍ نظّمها معهد الدراسات الإبستيمولوجيَّة في بروكسل في العام 2019م، تمحور نقاشي معه في نقدِ العقلِ العلمانيِّ وعواقب سرديّات التَّقدُّم، لكن سردار لم يتحمَّلْ استمرار النّقاش في هذا الاتجاه، وزعم أنَّه غير مُثْمِرٍ، وقال بوضوحٍ شديدٍ: إنَّه يريد أنْ يستثمرَ ما تبقّى من

1- Tala Asad, 'Thinkníng about Religion Through Wittgenstein,' Critical Times, 3/3, December 2020, p.407.

2- Ibid., p.408.

3- Ibid., pp.422-424.

عمره في تطويرِ مشروعِهِ عن الأزمنة ما بعد العاديَّة الَّتي تحتاج إلى علوم ما بعد عاديَّة. فما الأزمنة ما بعد العاديَّة؟ وما طبيعةُ العلوم ما بعد العاديَّة الَّتي تناسبها؟

يرى سردار أنَّ روح العصر الرَّاهن تتَّسم باللايقين، والتَّغير السَّريع، والسُّلوك الفوضويّ، كما أنَّها تتشكَّل بثلاث قوى أساسيَّة: التعقد، والفوضى، والتناقضات. ومن المفارقات أنَّ زيادة المعرفة في معظم المجالات تصاحبها أيضًا زيادة الجهل مُتعدِّد الأبعاد: الجهل بجهلنا؛ والجهل الفطريّ بالمخاطر المحتملة للتَّطوُّرات؛ والجهل المُتولِّد من فيض المعلومات[1]. وليس بمستغرب أنْ نسمعَ اليوم عن هندسةِ الجهلِ، وعن نموِّ الدِّراساتِ الأكاديميَّةِ المُتعدِّدة التَّخصُّصات الَّتي تدرس علاقة الجهل بالتَّعليم، والعلوم، وإنتاج المعرفة[2].

اختار سردار مصطلح «الأزمنة ما بعد العاديَّة» لخمسة أسباب: أوَّلًا، اجتناب النَّغمات المنذرة بنهايةِ العالم. ثانيًا، تأكيد القدرة على الفعل. ثالثًا، تركيز الاهتمام على التعقد والتَّناقض واللايقين. رابعًا، إقامة مصطلح الأزمنة ما بعد العاديَّة على أساسٍ نظريٍّ سليم. خامسًا، تمكين العمل النَّظريّ من تطوير السِّياسات في عددٍ كبيرٍ من المجالات والقضايا[3].

أمّا العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ما بعد العاديَّة، فإنَّها تتجاوزُ التَّعارضات القديمة بين الحقائق والقيم، والمعرفة والجهل، وتقوم على ثلاث افتراضات: عدم إمكانيَّة التَّنبُّؤ، والسَّيطرة غير الكاملة، وتعدُّد المنظورات المشروعة. فلا تهدف العلوم ما بعد العاديَّة إلى تبديد اللايقين؛ بل ترويضه، ولا تتحقَّق عِلميّتُها باستنتاجات إجرائيَّة؛ بل بحوارات تفاعليَّة. وهذا يعني انقضاء الهيمنة التَّقليديَّة لما يسمّى الحقائق الثَّابتة، ليحلّ محلّها القيم النَّاعمة، وجماعات الأقران المُوسعة، والحقائق المُوسعة، بما في ذلك الحكايات والمسوحات غير الرسميَّة والمعلومات

1- Ziauddin Sardar, 'Welcome to Postnormal Times,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019, P.58.

2- Ziauddin Sardar, Muslim Socities in Postnormal Times. London: IIIT and CPPFS, 2019.

3- Ziauddin Sardar, 'Postnormal Times Revisited,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019, P.73.

الرسميَّة المنشورة بوسائل غير رسميَّة[1]. وبذلك، تتعامل العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ما بعد العاديَّة مع مخاطر كبيرة وحقائق غير يقينيَّة وقيم خلافيَّة، وهي تقوم على استكشاف التيَّارات الحاليَّة والقضايا النَّاشئة والسِّيناريوهات المستقبليَّة.

تستكشف السِّيناريوهات أوجه اللايقينيَّات، وتولّد فهمًا مُشتركًا للديناميَّات والقضايا الأساسيَّة الّتي قد تؤثر في المستقبل، وهي تعتمد على التَّساؤل بصيغة «ماذا لو؟» وهذه الصيغة كفيلة بأنْ تُغيّر تصوّرنا الكامل للبحثِ العلميّ، فهي تُعبّر عن مبدأ وقائيٍّ؛ لأنّها تحمي العلماء من الاختيارِ المُبْكِر لمشكلاتِ البحثِ الَّتي يتعيَّنُ استكشافها، وهي تُتيح حوارًا مستمرًّا بين المشاركين من مختلفِ الحقولِ البحثيَّة، وتقبل الأفكار والاقتراحات من الأشخاص ذوي الخبرات المختلفة، أو حتَّى ممَّن ليس لديهم خبرة على الإطلاق. ومِنْ ثَمَّ، تفسح المجال للإبداعِ والابتكار[2].

على ضوء هذا التَّأصيلِ النَّظريّ للأزمنة ما بعد العاديَّة والعلوم ما بعد العاديَّة، لا يمكن أن نَعُدَّ نقد العقلَ العلمانيّ مضيعةً للوقتِ كما يتصوّرُ سردار ورفاقه؛ لأنَّهم يعتمدون على هذا النَّقد إلى حدٍّ كبيرٍ، بوعي أو من دون وعي (خاصّةً «الأزمنة السَّائلة» عند زيجمونت باومان، ومملكة الخيال، أو «مملكة ماذا لو؟» عند بول ريكور، و«التَّقاليد الخطابيَّة» عند طلال أسد، و«الرموز الاجتماعيَّة» عند إريك ڤوجيلين). وإذا كانت مشروعات ڤوجيلين وباومان وريكور وأسد قد اقتصرت على التَّعليق المتواضع على التَّجربة الإنسانيَّة، فإنَّ سردار ورفاقه يطمحون إلى تطوير السِّياسات العمليَّة في عددٍ كبيرٍ من المجالات والقضايا على ضوء التيَّارات والقضايا النَّاشئة والسِّيناريوهات (ومِنْ ثَمَّ، تحوُّل العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة من النَّقد المُتواضع الرَّامي إلى توسيع نطاقِ الوعي إلى الطُّموح الجامح الرَّامي إلى حلِّ المشكلات، وهي مَهَمّة عزفت عنها النَّظريَّة السِّياسيَّة عند إريك ڤوجيلين، والنَّظريَّة الاجتماعيَّة عند زيجمونت باومان، والنَّظريَّة الأدبيَّة عند بول ريكور، والنَّظريَّة الأنثروبولوجيَّة عند طلال أسد).

من أهمِّ التَّيَّارات الَّتي يستكشفها سردار تيَّار السِّياسة والحكم. لكن نظرة سردار

1- Silvio Funtowicz and Jerome R. Ravetz, 'Science for the Postnormal Age,' Postnormal Times Reader, p.24, 38, 41.

2- Jerome Ravetz, 'Ignorance, Uncertainity and 'What -If?',' Postnormal Times Reader, pp.164-165.

الاختزاليـة الضّيّقـة لا تختلـف عـن العقـل العلمانـيّ عندمـا يزعـم ببسـاطة أنَّ الشَّـريعة نظـامٌ قضائـيّ، والديمقراطيـة نظـامٌ سياسـيٌّ، ظنًّـا منـه أنّـه يحـلُّ بذلـك إشـكاليّة الشَّـريعة والسِّياسـة. لكـن سـرادر مُحـقّ فـي رفضِـه لحصـرِ مسـائل الهُويَّـةِ والقيـم علـى القضايـا الشّـرعيَّة، وفـي تأكيـده مقـدرة الشَّـريعة المُجـدّدة القائمـة علـى المقاصـد علـى تنشـيطِ المجتمعـاتِ المسـلمة، وإن كان سـردار يطمـح أن تتمكَّـن تلـك الشَّـريعة مـن «حـلِّ» الكثيـر مـن القضايـا الاجتماعيَّـة والسِّياسـيَّة والثَّقافيَّـة[1] .

يستكشـف سـردار قضايـا ناشـئة مُهمَّـة قـد تحظـى بتأثيـرٍ إيجابـيٍّ، أو سـلبيٍّ وشـيكٍ، ومـن أهمّهـا نهايـة الحقـول المعرفيَّـةِ المنفصلـةِ، والتَّحـوُّل إلـى الأُطُـر المُتعـدّدة التَّخصُّصـات والعابـرة للتَّخصُّصـات مـن أجـلِ تكامُـلِ الفكـرِ، خاصّـةً أنَّ معظـم مشـكلات المجتمعـات المسـلمة معقَّـدة ومترابطـة. وهـذا التَّحـوُّل ليـس رفاهيـة؛ بـل ضـرورة؛ لأنَّ المجتمعـات المسـلمة سـتواجه قضايـا وأسـئلة دينيَّـة ومجتمعيَّـة كثيـرة تتطلَّـب تفكيـرًا جـادًّا وتأمُّـلًا حـادًّا: أعضـاء، أو أجـزاء الجسـم المطبوعـة ثُلاثيَّـة الأبعـاد (خاصّـةً قضيَّـة حُرمـة الجسـد، وتوظيـف تلـك المطبوعـات فـي غيـر محلِّهـا)؛ تطبيقـات ارتـكاب الجرائـم (خاصّـةً اسـتخدام رسـم خرائـط الدِّمـاغ وتحميـل الأدمغـة)؛ التَّوقُّـف الاجتماعـيّ النَّاجـم عـن الواقـعِ الافتراضـيِّ والتَّحـوُّلِ الجـذريِّ فـي مفهومِنـا عـن التَّجربـةِ (خاصَّـةً شـعائر المسـلمين، مثـل: صـلاة الجمعـةِ فـي الواقـعِ الافتراضـيِّ، وتطبيقـات الحـجِّ الافتراضـيِّ)؛ التَّحريـر الجينـيّ والهندسـة الوراثيَّـة (خاصَّـةً إمكانيَّة تطبيقهـا لتدميـر أنظمـةٍ بيئيَّـةٍ مُعيَّنـة)؛ وإسـاءة اسـتخدام الخوارزميَّـات فـي عالـم ما بعـد الحقيقـة (خاصَّـةً دعـم الأخبـار المُزيَّفـةِ، والتَّرويـج لـكلِّ مـن العنصريَّـة، وكراهيـة الإسـلام، والجهـل الشَّـامل، والتَّمييـز ضـدَّ الفلسـطينيِّين، والتَّنميـطِ العُرقـيِّ للعـربِ فـي المطـارات).

يسـتخدمُ سـردار السِّـيناريوهات بِوصفِهـا أداةً لِتَوضيـحِ التَّفكيـرِ فـي المسـتقبَلات البديلـة، وهـو يـرى أنَّهـا تختلـفُ عـن المنهجيَّـات التَّقليديَّـةَ؛ لأنَّ الاهتمـامَ ينصـبُّ علـى الطَّبيعـة الدِّينـاميَّـةِ المعقَّـدةِ للأزمنـةِ مـا بعـد العاديَّـة. وأرى أنَّ كثيـرًا مـن السِّـيناريوهات الَّتـي يعرضهـا سـردار تقتـربُ مـن كتابـات الديسـتوبيا الأدبيَّـة، وإنْ كانـت هنـاك أيضًـا سـيناريوهات مُتفائلـة، ولعـلَّ أهمّهـا مـا يُسـمَّى «الإسـلام العابـر لـكلِّ الحـدود» TransIslam، وفـي هـذا السِّـيناريو يتغيَّـرُ تصـوُّر الشَّـريعة مـن مجـرَّدِ كلمـةٍ يجـري بهـا «تخويـف الأطفـال الصِّغـار حتَّـى ينامـوا» إلـى مفهـومٍ يرتبـطُ بتعزيـزِ السِّياسـاتِ

1- Ziauddin Sardar, Muslim Socities in Postnormal Times, pp.27-30.

والإستراتيجيَّات الإنسانيَّةِ الجامعةِ والعادلة اجتماعيًّا؛ بل إنَّ الشَّريعةَ تصبحُ «منهجيَّة لحلِّ المشكلات»، وليس المرْءُ مُضطرًّا لأن يكون مُسلمًا حتَّى يستخدمها. ونلاحظ هنا أنَّ فهمَ سردار للشَّريعةِ في الحاضرِ المُمتدِّ يتَّسمُ بأنَّه سطحيٌّ وكاريكاتوريٌّ، كما أنَّ فهمَهُ الاستشرافيُّ لها يُركِّز على قدرتِها على حَلِّ المشكلات، وهذا يؤدِّي في نظري إلى تشيِّئ الشَّريعة، وإلى نظرةٍ ضيّقةٍ تختزلُ الشَّريعة في قواعد وأُسُس وقوانين وأخلاق قادرة على «حلِّ المشكلات»، وإنْ كان سردار يحاولُ أنْ يتجاوزَ ذلك المأزق بالإشارة إلى ضرورة الاعتراف بالعواقبِ المُرَوِّعةِ للحداثةِ دون التَّخلِّي عن الحداثةِ في حدِّ ذاتِها، وضرورة رعاية الجوانب المُعزِّزةِ للحياة في التَّقليدِ الإسلاميِّ، وإعادة تعريفه وتكوينه في إطارِ مقاصد الشَّريعةِ، والوصول إلى تفكيرٍ توليفيٍّ يَتَخطَّى الحداثة والتَّقليد، ويُشكِّل مُركبًا أصيلًا يسمَّى «الإسلام العابر لكلِّ الحُدودِ،» ويتحقَّقُ ذلك السِّيناريو في إطار «المُحاسبة»؛ بمعنى تَقَبُّل النَّقد والنَّقد الذَّاتيّ في جميع جوانبِ الفكرِ والتَّعلُّم. ومِنْ ثَمَّ، التَّنوُّع المؤكَّد المُتَبادل بدلًا من التَّدمير المُؤكَّد المُتبَادل[1].

الخلاصة

تتردَّد أصداء مقولة ماكس فيبر عن فكِّ السِّحر عن العالم في النَّظريَّة السِّياسيَّة، والنَّظريَّة الاجتماعيَّة، والنَّظريَّة الأدبيَّة، والنَّظريَّة الأنثروبولوجيَّة، ونظريَّة الأزمنة ما بعد العاديَّة. ويبدو أنَّ العقلَ يجري تفكيكه، وإعادة تركيبه في تلك الحقول المعرفيَّة النَّقديَّة من أجلِ تجاوزِ الأزمةِ النَّاجمةِ عن ترسيخ مجموعة تقليديَّةٍ من الثُّنائيَّات المُتعارضة، ومن أهمِّها: الموضوعيَّة والذَّاتيَّة، الحقائق والقيم، التَّجرُّد والتَّحيُّز، العقل والشُّعور، العقل والخيال، العقل والنَّقل، الجسد والرُّوح، الشَّك والتَّصديق، الشفرة والرسالة، النِّيّة والبِنْيَة، العلم والدِّين، الحداثة والدين، المعرفة والجهل، العلماء والعامَّة. فلا بُدَّ من نظرةٍ جدليَّةٍ، بالمعنى الفلسفيِّ، حتَّى تتجاوز العلوم الإنسانيَّةِ والاجتماعيَّةِ تلك الأزمة.

هناك إدراكٌ واضحٌ للقوَّةِ التَّدميريَّةِ للعقلِ الأداتيّ في الحقولِ النَّقديَّة محلّ الدِّراسة، لكن ليس هنالك من رفضٍ للعقلِ في حدِّ ذاتِه؛ بل هناك رفضٌ لِتَأْلِيْهِ العقل، وتغييب الشّحنة الشُّعوريَّة، وتعقيم المشاعر، وفصل الفعل عن القيم

1- Ibid., pp.220-221.

الأخلاقيَّة، واستبعاد السَّرديَّات غير التَّاريخيَّة من تشكيل الهُويَّاتِ السَّرديَّةِ في إطارِ التَّقاليدِ الخطابيَّةِ.

المصادر والمراجع

- Asad, Talal. Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason. New York: Columbia University Press, 2018.
- Asad, Talal. 'Thinkníng about Religion Through Wittgenstein,' Critical Times, 3/3, December 2020.
- Bauman, Zygmunt. Culture as Praxis. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1973.
- Bauman, Zygmunt. Towards a Critical Sociology. London; Boston: Routledge, 1976.
- Bauman, Zygmunt . Hermeneutics and Social Sciences. New York: Columbia University Press, 1978.
- Bauman, Zygmunt. Legislators and Interpreters. Cambridge, UK: Polity Press, 1987.
- Bauman, Zygmunt. 'Sociology after the Holocaust,' British Journal of Sociology, Vol.39, N. 4, 1988.
- Bauman, Zygmunt. Modernity and the Holocaust. Cambridge: Polity Press, 1989.
- Bauman, Zygmunt. Modernity and Ambivalence. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- Bauman, Zygmunt. Life in Fragments. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995.
- Bauman, Zygmunt. Postmodernity and its Discontents. New York: New York University Press, 1997

- Bauman, Zygmunt and Keith Tester. Conversations with Zygmunt Bauman. Cambridge: Polity, 2001.
- Bauman, Zygmunt. 'The Fate of Humanity in a Post-trinitarian World', Journal of Human Rights, 1/3, 2002.
- Clarke, Simon. The Foundations of Structuralism. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1981.
- Funtowicz, Silvio and Jerome R. Ravetz, 'Science for the Postnormal Age,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Kearney, Richard. Modern Movements in European Philosophy. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Kearney, Richard. 'Religion and Ideology: Paul Ricoeur's Hermeneutic Conflict', Irish Theological Quarterly, 52/1-2, 1986.
- Lawlor, Leonard. Imagination and Chance: The Difference between the Thought of Ricoeur and Derrida. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Massen, Sabine et al. Metaphor and the Dynamics of Knowledge. London: Routledge, 2000.
- Newton, K. M.. Twentieth Century Literary Theory: A Reader. New York: Macmillan Education, 2nd ed., 1997.
- Ravetz, Jerome 'Ignorance, Uncertainity and 'What -If?',' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Ricoeur, Paul. The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. Don Ihde. Ed. London: Athlone Press, 1974.
- Ricoeur, Paul. Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meaning. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.

- Ricoeur, Paul. The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of Creation of Meaning in Language, trans. Robert Czerny et al. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Ricoeur, Paul. Time and Narrative. Vol.I, trans. Kathleen McLaughlin et al. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Ricoeur, Paul. From Text to Action: Essays in Hermeneutics, trans., John Thompson and Kathleen Blamey. London: Northwestern University Press, 1991.
- Ricoeur, Paul. 'Intellectual Autobiography', trans. Kathleen Blamey, in The Philosophy of Paul Ricoeur. Chicago: Open Court, 1995.
- Ricoeur, Paul. 'The Conflict of Interpretation'. K. M. Newton. Ed. Twentieth Century Literary Theory: A Reader. New York: Macmillan Education, 2nd ed., 1997.
- Sardar, Ziauddin. 'Welcome to Postnormal Times,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Sardar, Ziauddin. 'Postnormal Times Revisited,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Sardar, Ziauddin. Muslim Socities in Postnormal Times. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Sardar, Ziauddin. Ed. Postnormal Times Reader. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Voegelin, Eric. The New Science of Politics: an Introduction. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952.
- Voegelin, Eric. Science, Politics and Gnosticism. Ellis Sandoz. Ed.

Washington: D.C Regnery Publishing Inc., 1997.

- Voegelin, Eric. The Collected Works. Vol. 2. Race and the State. Trans. Ruth Hein. Ed. Klaus Vondung. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1997.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 3. The History of the Idea of Race: From Ray to Carus. Trans. Ruth Hein. Ed. Klaus Vondung. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 23: History of Political Ideas, Vol 5, Religion and the Rise of Modernity. James Wiser. Ed. Columbia & London: University of Missouri Press,1998.
- Voegelin, Eric: The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: History of Political Ideas, Vol 4, Renaissance and Reformation. David Morse and William M. Thompson. Ed. Columbia and London: University of Missouri Press, 1998.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin. Hitler and the Germans. Vol.31. Trans., Ed. Detlev Clemens. Columbia and London: University of Missouri Press, 1999.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: Modernity without Restraint, Vol.5, The New Science of Politics. Ed. Manfred Henningsen, Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: Modernity without Restraint, Vol.5, Science, Politics and Gnosticism. Ed. Manfred Henningsen, Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- Weber, Max. 'Science as Vocation,' From Max Weber: Essays in

Sociology. H. H. Gerth and C. Wright Mills. Ed. and trans. New York: Oxford University Press, 1946.

- Weber, Max. 'Politics as Vocation,' From Max Weber: Essays in Sociology. Trans and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946