

أصل الحولة

مارسيل غوشيه
ترجمة وتقديم: علي حرب

١- التقديم:

حول إشكالية الدين/الدولة

ثمة محاولات جديدة ترمي الى «اعادة اكتشاف المسألة السياسية»^(١) وتجد تبريرها برأي أصحابها في «التعامي» الذي يتصف به المقال السياسي الغربي والذي يعمل مجدداً على اخفاء حقيقة الرابط الذي يجمع بين البشر، وذلك برفض الاعتراف بأهم وقائع عصرنا ألا وهي انتهاء الدولة الحديثة الى التوتاليتارية على اختلاف أشكالها. ومن أبرز القائمين بهذه المحاولات، من بين آخرين، مارسيل غوشيه الذي حاول في مقالة^(٢) له، ان يعيد النظر في مسألة الدولة بالاستناد الى تحليل الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية. واذا كانت الأحداث التي تشهدها بعض المجتمعات العربية والاسلامية وبالأخص الحدث الايراني الضخم، تدل على ما للدين من فاعلية في الحياة السياسية والاجتماعية، فان تحليلات غوشيه تكتسب أهمية خاصة بالنسبة الى المهتمين بتتبع المسألة السياسية عندنا، وذلك بمقدار ما تحمل على اعادة اكتشاف السياسي والديني معاً.

ولا يعني ذلك بأية حال تبني مواقف جاهزة أو وجهات نظر مسبقة صادرة عن الخارج من أجل تحليل الثقافة العربية الاسلامية أو فهم مجمل الظواهر التي تؤلف مجتمعنا وتصنع تاريخنا، وانما يعني ضرورة الانفتاح على ما تنتجته الثقافة الغربية حول نفسها وحول الغير، ومن ضمنه نحن؛ ولكن مع تأملها بحس نقدي^(٣) وفي ضوء المعطيات المباشرة وبالعودة الى قراءة النصوص الكلاسيكية للحضارة العربية الاسلامية قراءة دقيقة. ثمة واقعة لا شك فيها وهي أن مسألة المنهج لا تزال مطروحة على الفكر العربي منذ احتكاكه بالغرب. وبالفعل، فالمجتمعات العربية الاسلامية لم تتوصل على الرغم من اطلاعها منجزات الفكر الاوروبي الى تكوين معارف أو مقالات علمية حول نفسها كما كان الحال ابان الانطلاقة

الحضارية الكبرى الماضية حيث انبثقت جملة علوم كاللغة والفقه والحديث والكلام وحتى الفلسفة ؛ كان العالم الاسلامي يعيش من خلالها وجوده ويعقل ذاته . ولكن ثمة واقعة أخرى لا شك فيها أيضاً وهي أن المجتمعات الأوروبية الحديثة وحدها من بين المجتمعات الأخرى انفردت بل احتكرت عملية إنتاج العلوم الحديثة الطبيعية والانسانية ، وهذا ما حدّد بعضاً من طأبهما العالمي - ألم يكن هذا شأن الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي ، حيث أطلت من خلال ثقافتها على العالم وعلى أوروبا نفسها؟

وإذا كانت علوم الانسان ولدت في رحم التجربة الأوروبية كما هو الحال بالنسبة لعلم النفس مثلاً ، أو من موقع تفوق الذات الأوروبية كما هو الحال بالنسبة للتكنولوجيا أو الاستشراق ، مما يجعل السؤال حول مشروعيتها وجدواها قائماً ، أي التشكيك بإمكان تعميمها وبالمسلمات التي تنهض عليها ؛ إلا أنه ينبغي التسليم بأن مناهج العلوم الحديثة مثلت وما تزال تمثل بالنسبة للفكر العربي بداية منهجية لا يمكن تجاوزها . فضلاً عن أن الحقائق التي توصلت أو تتوصل اليها العلوم الانسانية وان حملت خصوصية الوضع الذي تنتج فيه ، فهي بوصفها منجزات العقل - والعقل واحد من حيث التحديد - لا يمكن إلا أن نعترف بما لها من طابع كلي . وفضلاً أيضاً عن أن التمييز بين الذات والآخر لا يلغي العلاقة بينهما⁽⁴⁾ . بمعنى أنه لا يلغي وجه الحقيقة في مقال الآخر وان كان يفرض نقد هذا المقال والبحث عن أصوله . وعندها لا يعود المطلوب رفض الحقيقة في مقالات الغير وانما « تأسيس سياسة جديدة للحقيقة » كما يقول ميشال فوكو . وهذا المعنى يمكن القول بأن عودة الذات الأوروبية الى نفسها بما تطوي عليه من تشكيك بمعاييرها الثقافية ومن اعادة نظر بالأسس التي انطلقت منها لدراسة الشعوب والثقافات الأخرى تعتبر بداية امتلاك هذه الشعوب والثقافات لحقيقتها . ومن هذا المنظار تتبدى لنا أهمية التحليلات التي يقدمها غوشيه .

★ ★ ★

يتمحور نص غوشيه حول مسائل ثلاث : جذر الدين ، أصل الدولة ، ماهية الاجتماع . وهذه المسائل تعالج بصورة مترابطة بحيث لا يمكن تمثّل السياسي أو الاجتماعي من دون فهم الديني ، أو تمثّل الديني من دون بعده السياسي أو شكله الاجتماعي . ولما كان من الثابت أن الدين واقعة عريقة في قدمها تعود الى البدايات السحيقة للاجتماع البشري ، فان المؤلف سعى الى التنقيب عن جذور هذه الواقعة كما تجلّت في شكلها البدائي من أجل الوقوف على مصدر السلطة بدءاً من شكلها الاولي حتى الدولة التوتاليتارية الحديثة .

وإذا كان غوشيه يعيد فهم الدين عبر تفصيله للأساس الذي قام عليه الاعتقاد الديني فانه في الوقت نفسه يعيد النظر بمختلف التفسيرات التي قدمت للدين من منطلق نفسي أو ذهني أو مادي ، كما نجد عند موريس غودلييه وليفي شتراوس بصورة خاصة ، محاولا بذلك ابطال النظريات التي تفسر الدين بوصفه نتيجة قيود سواء كانت قيوداً داخلية تفرضها بنية الذهن أو رغبات النفس ، أو قيوداً خارجية يخلقها عجز الانسان بسبب ضعف وسائله وتقنياته ، أي بسبب شروطه المادية .

يتفق غوشيه مع دركاييم في مقارنته للدين من منطلق اجتماعي ، ولكنه يفتقر عنه في تصور السبب الذي جعل المجتمعات البدائية تسير في الطريق الديني . فبينما كان دركاييم يماثل بين المجتمع والدين بحيث يبدو هذا الأخير من مقومات الاجتماع ، لا يرى غوشيه في الدين عنصراً ملازماً للمجتمع بصورة أبدية ، بل ينظر اليه بوصفه اختياراً و« تأسيساً » . وهذا التأسيس لا يفهم - برأيه - إلا من خلال فكرة « الدّين » . فالدين هو في أصله دّين البشر للعالم الآخر وللكائنات العلوية وللوقوى الفائقة . وفكرة الدّين هي التي تتيح المجال حسبما يرى غوشيه لإدراك طبيعة السلطة وللوقوف على ماهية الاجتماع ذاتها . وبيانه⁽⁵⁾ ان الدين يتضمن أولاً مبدأ « الخارجية » ، أي القول بأن المجتمع يستمد قوانينه من خارجه لا من ذاته . ويتضمن ثانياً ، مبدأ « المغايرة » ، أي القول بأن البشر مدينون بمعنى وجودهم الى غيرهم وليس الى بشر مثلهم . ويتضمن ثالثاً ، مبدأ « الانفصال » ، أي القول بوجود فارق أو مسافة بين المجتمع ومصدره ، بين الجماعة والمبدأ المؤسس والشرع لها .

ولكن اذا كانت هذه المبادئ تحدد أسس الواقعة الدينية البدائية فانها تشكل من جهة أولى « شرط امكان الدولة » . ذلك أن نشوء سلطة ، ما كان ممكناً إلا لأن المجتمع كان يعقل نفسه بواسطة مبدأ خارج عنه ، وإلا لأن انفصلاً بين المجتمع وذاته كان متاحاً أصلاً . فالدين والدولة كلاهما يعنيان بأن مبدأ تنظيم المجتمع منفصل عنه . غير أن هذا الانفصال يتخذ في حالة الدين شكل « خارج رمزي » ، بينما يتخذ ، في حالة الدولة ، شكل انفصال مرجع سياسي فعلي يحدد النظام الاجتماعي .

كذلك يتوجب في الحالة الاولى ايفاء الدّين لغائب يتساوى أمامه البشر في ارتهاهم المشترك ، بينما يتوجب ايفاءه في الحالة الثانية من بشر الى بشر . أي من محكوم الى حاكم ومن سيد الى مسود . وهذا ينقلب مبدأ الخارجية مع الدولة من « أداة للمساواة » الى « أداة للاخضاع » . غير أنه اذا كان الدين البدائي يساوي ويوحّد بين البشر فذلك لقاء « الوهم » المتمثل بأن نظام عالمهم ومجتمعهم يخرج عن سيطرتهم ، واذا كانت الدولة تدخل الانقسام على الجماعة البشرية وتقيم اللاتماثل بين الأفراد فذلك لقاء « الحقيقة » المتمثلة بأن مجتمعهم يقع تحت قبضتهم وانهم قادرون على فهمه والتأثير به وتغييره . وهكذا يصبح الخيار بين الدين والدولة هو خيار بين « الوهم المحرر » و« حقيقة القهر » ، كما يرى غوشيه .

من جهة ثانية ، يمثّل أساس الدين الشكل الأول لكل اجتماع . وهذا يعني أن الواقعة الجماعية لم تنشأ إلا من خلال « المسافة » التي تباعد بين المجتمع وبين نفسه ، ومن خلال « الانقسام » بينه وبين مصدره . فالانقسام هو من مقومات الاجتماع . ولكنه انقسام يوحد بمعنى أنه لم يكن بإمكان المجتمع ان يعقل وحدته وان يبقى الآ من خلال الانقسام بينه وبين نفسه سواء أدير هذا الانقسام من خلال البعد الرمزي المتمثل بالاعتقاد الديني أو من خلال قيام نصاب سلطوي مميز .

ان ما يقرره غوشيه بشأن الدين يحمل علي إعادة النظر بجملة مسلمات ارتدت طابع البداهة . أولها أن

الدين ليس مجرد «بنية فوقية» أو تعبير ايديولوجي وانما هو «أصل سياسي» قضى بأن لا يكون للأفراد سلطة على مجتمعهم. وهو «بنية اجتماعية» تجمع بين البشر عن طريق الانقسام الرمزي للمبدأ الذي يوحدهم. لذلك لا يعود الديني من «المخلفات التي تنوء بثقلها على دور متقدم من أدوار المجتمع... فهو يتسلل الى قلب ظواهر اجتماعية ذات مضامين مختلفة...»^(٦). وهذا يعني انه لا يمنع ظهوره بين أكثر المجتمعات حداثة وان تغيرت دلالاته. فالدولة التوتاليتارية تصدر برأي غوشيه عن «وهم شامل» يجعلها تتعامى عن تمايز السلطة وترفض مجابهة الانقسام. وهذا الوهم يصبغها بصبغة دينية لا شك فيها. ويبدو أن المشتغلين في الانثروبولوجيا السياسية يلتقون حول هذا المعنى. يقول الانثروبولوجي جورج بالاندييه^(٧) بأن كل مجتمع يصدر عن «وهم اجتماعي أصلي» من شأنه أن يخلق على مؤسساته «طابعاً موضوعياً بحيث تبدو مستقلة عن الأفراد الذين اخترعوها وتفرض نفسها وكأنها لم تكن جواباً بين أجوبة ممكنة». وهذا «الوهم» اذ يسم المجتمعات كلها، يبلغ في المجتمعات البدائية والقديمة - حيث تسود الرواية الخرافية والمقال الديني - مفاعيله القصوى.

وما يجب مراجعته ثانياً مسألة وحدة المجتمع: ان غوشيه يحاول أن يثبت «ان لا مجتمع واحداً بطبيعته». ذلك أن من ماهية الاجتماعي انقسامه على نفسه. وهذا يعني أن وحدة الاجتماعي «ليست شيئاً معطى» وناجزاً وانما «تنتج» و«تؤسس». واذن ليس الانقسام الاجتماعي محصلة لضرورة مادية اقتضاها نمو المجتمعات في لحظة معينة من تاريخها. ففي البدء كان انقسام ذلك أن الواقعة الجماعية لم تشكل الا من خلال انبثاق حيز سلطوي قام على الانفصال، سواء حيّدت السلطة كما في الاعتقاد الديني أو مورست من واحد على آخر كما في حالة الدولة. وهذا الفهم يضع حداً، من جهة ثالثة، للتصور الذي ساد عن الدولة، والذي مفاده أن نشوء الدولة نتج عن «تقسيم العمل» الاجتماعي القاضي بنشوء جهاز متخصص لادارة شؤون المجتمع، كما يضع حداً للتصور الذي يحلل وظيفة الدولة من منظور اقتصادي صرف. فالاعتقاد هو سياسي قبل أن يكون اقتصادياً، كما يقول بيار كلاستر^(٨)، وانبثاق الدولة هو الذي يحدد ظهور الطبقات. كذلك فان فهم السياسي على هذا النحو من شأنه ان يكشف مدى الوهم في تصور الاجتماع البشري من دون سلطة. وهذا يعني أنه لا مجال لتطابق الدولة والمجتمع. فالدولة قامت على وجود فاصل بين المجتمع وذاته، واذا كان الفاصل الديني جعل لحماية المجتمع «ضد الدولة» - كما هو الحال في المجتمعات البدائية، أي مجتمعات «ما قبل الدولة» التي كانت تعمل على الحؤول دون استخدام السلطة من قبل أي كان من بين البشر - فان الفاصل الذي أقامته الدولة بين واحد والآخرين عنى بأن لا يكون للبشر مرجع خارجهم أي بأن اجتماعهم هو محصلة فعلهم؛ لذلك لا مجال - برأي غوشيه للعودة الى مجتمعات «ما قبل الدولة»، أي الى الحالة التي كان فيها المجتمع ضد الدولة وفقاً لتعبير بيار كلاستر؛ ذلك أن مجتمعات ما قبل الدولة قامت بتأسيس «بنية انفصالية» لا تشكل الدولة سوى تجسيد مرئي لها، وبكلام آخر، ليست المسألة ان نرفض السيطرة أو نستمر بقبولها وانما ان «نجاه أسبابها» ونقبض على حقيقتها، و«نحد من ممارستها».

* * *

ماذا يعني هذا المنحى في فهم حقيقة الاجتماع والدولة العربيين؟ وكيف يمكن استخدام نتائج البحث التكنولوجي المطبق أصلاً على مجتمعات بدائية لدراسة المجتمعات العربية والاسلامية، وبالتحديد لفهم اشكالية العلاقة بين الديني والسياسي في الاسلام؟

في الواقع، ان المعطيات التكنولوجية قد تغيرت عما كانت عليه في بدايتها، بحيث أصبح بالامكان اليوم الحديث عن «تاريخية» في أكثر المجتمعات بدائية، وبحيث تظهر أواليات «بدائية» في أكثر المجتمعات «حادثة»^(١١)، وهذا ما يجعل المنهج التكنولوجي جديراً بأن يطبق على كل المجتمعات. وبالفعل، يوجز محمد اركون حسنة المقاربة الانثروبولوجية بكونها: «تدمج اسهامات الميادين المتعددة حول مختلف المجتمعات بغية ادراك الاواليات العميقة والعناصر الثابتة فيما يتعدى الاختلافات السطحية التي تشدد عليها المناهج الانتوغرافية أو التاريخية أو الاجتماعية»^(١٢).

لا تعني هذه الحقيقة التفاضلية عن الفروقات بين المجتمعات أو التشكلات الثقافية المختلفة، ولكنها تعني بأنه يمكن «لثقافات تنتمي الى عصور مختلفة أن تتعايش في كل طور داخل المجتمع الواحد بل داخل الفرد الواحد»^(١٣). واذا قبلنا بالتقسيم الذي يضعه اركون بين عصور ثلاثة: الحرافي، والكلاسيكي، والحديث الذي هو في طور التشكل، فانه من الواضح، فيما يخص المجتمعات العربية بأنه يصعب الكشف عن العصر الأول أو على الأقل أنه لم يكن موضعاً للدرس قديماً وأن الدراسات الحديثة حوله لا تزال في بدايتها. ولما كانت هذه المجتمعات لم تتوصل الى خلق حداثتها الخاص بالرغم من الطموح الذي كان يجدها الى ذلك منذ زمن، يمكن القول بأن صورة العصر الكلاسيكي أو الذهبي لا تزال تشكل أحد نواياض الحياة العربية الاسلامية. ومن البديهي القول بأن الحضارة الاسلامية تميزت في هذا العصر ببعدها الديني، بمعنى أنه كانت تستلهم معايير علمها وقواعد عملها وفقاً للاعتقاد الديني. لا شك أن انقطاعاً قد حدث وان فجوات قد حفرت بين الماضي والحاضر. فقد صُدِّرَ النموذج الاوروبي الى العالمين العربي والاسلامي، وتم «اجتياف» الصورة الاوروبية للدولة كما يقول هشام جعيط^(١٤). غير أنه بالرغم من ذلك لا تزال الهوية الدينية تلعب دوراً مهماً على صعيد الحياة الاجتماعية والسياسية وان لم تكن تتصدرها. ومما يدل على ذلك محاولات الادلجة التي يخضع لها الدين وما يزال من قبل معظم السياسيين؛ وهي محاولات لا ترمي الى «احياء الدين» مجدداً بقدر ما ترمي الى تبرير أفعال الحاضر. واذا أضفنا الى هذا العامل بروز الدين مجدداً على مسرح الحياة السياسية في بعض المجتمعات العربية والاسلامية وما تعانیه أكثر هذه المجتمعات من خطر الانقسامات والحروب المعلنة أو المضمره، فان ذلك يقضي باعادة تأمل العلاقة بين الدين والدولة في الاسلام.

★ ★ ★

من البديهي القول أن الفكر الاسلامي قد تطرق الى بحث هذه العلاقة قديماً وحديثاً باعتبار أن كل من يتصدى لبحث مسألة الدولة لا بد أن يطل على القضية الدينية، وان كل من يبحث في طبيعة الشرع لا بد أن

ينتهي الى تناول مبدأ السلطة . والواقع أن العلاقة بين الديني والسياسي لفتت أنظار المثقفين العرب المحدثين على اختلاف المزرع والأدوات المعرفية المستخدمة والغايات المنصوبة^(١٣) .

وإذا كان المجال لا يتسع لتتبع هذه الآراء ، فانه من المفيد ، على الأقل ، العودة الى المفكرين القدامى في هذا الشأن ، للاطلاع على كيفية معالجتهم لهذه الاشكالية . فاذا كانت الحضارة الاسلامية تمحورت حول « المقدس » كما لاحظ هيجل ، فان المقدس يتجلى في « الحياة أي في التاريخ » . والعلوم الاسلامية حاولت باستخدامها العقل في شرح النص أو تفسيره أو تأويله أو خرقه أن تخضع الوحي للتجربة التاريخية وان تصوغ ، في مقالات عقلية ، تجليات « المقدس » في التاريخ ، بالطبع مع تفاوت عقلانية المحاولات بين علم وآخر وعصر وآخر وايديولوجية وأخرى .

وهذا يعني أن الروحي يتمفصل مع الزمني ، والديني مع السياسي . وبالفعل ، لقد بحث المفكرون والفلاسفة في قضية العلاقة بين المجالين فنظروا في الوظيفة الاجتماعية للشريعة ، وربطوا بين الشرع والسلطة أو بين النبوة والرئاسة ، وتحدثوا عن الدور السياسي للدين^(١٤) . غير أن مباحثهم جاءت في ثنايا المقال الفلسفي أو السياسي .

وفي هذا المجال ، يكتسب ابن خلدون أهمية استثنائية . فهو بتحويله الى كتابة أو تأسيس مقال مستقل عن « العمران البشري » ، تطرق بشكل رئيسي الى بحث العلاقة بين الدين والدولة ، بين الدعوة والملك . وهذا ما تناوله بعمق جورج لابيكا^(١٥) ، الذي آلف كتاباً عن ابن خلدون خصصه لبحث أوجه العلاقة بين الثالوث : عصبية/دعوة/ملك . لقد أدرك لابيكا بنفاد ، في دراسته هذه ، ما تنطوي عليه « المقدمة » من « بعد انترولوجي » تمثل بالتصور الذي يقدمه ابن خلدون للمصير البشري عبر ثنائية البداوة/الحضارة أو القفر/ المدينة ، ومن خلال تحليله للعصبية التي شهدت ولادة الأديان الكبرى^(١٦) . غير أن لابيكا لم يحل الاشكال المتعلق بالاجتماع العربي أي استحالة هذا الاجتماع حسب رأي ابن خلدون من دون « صبغة دينية » مع أنه يعالج ، على امتداد فصول الدراسة ، مسألة فاعلية الدين التي يطرحها منذ البداية . لا شك أن ابن خلدون شدد على أن الملك « خاصة طبيعية » للبشر وأن الدعوة الدينية لا تتم من دون « عصبية » ، وأن الاجتماع عامة يستقيم من دون شرع ديني وحسباً تقتضيه « سياسة العقل »^(١٧) . ومعنى آخر لقد حاول ان يستقرىء القوانين العامة التي يخضع لها العمران البشري على الجملة . وهو بتشديده على دور العصبية في قيام الدول والممالك وحتى في نجاح الدعوات الدينية انما يجعل من الممكن القول بأن مشروعه قام على تصور أن الاجتماع ليس خارجاً عن نطاق البشر ، بل هو من صنعهم وبأنهم يملكون القدرة على فهمه والتأثير فيه . غير أن السؤال يبقى عالقاً فيما يختص بالاستثناء العربي . صحيح أن ابن خلدون لاحظ أن بعض الأمم (الفرس ، اليونان ، الرومان) قد استبحر عندها العمران وأقامت الدول العظيمة من دون شرع ديني . غير أنه لم يبحث في أصل الاجتماع عند هذه الشعوب ، ولم يكن بالامكان أن يفعل ذلك ، أي أن يقوم بدراسة انترولوجية لمسألة

الاجتماع عامة ؛ ولكنه كان حاسماً فيما يتعلق ببداية الاجتماع العربي الاسلامي ، فأكد في أكثر من موضع بأن العرب لا يتم اجتماعهم من دون وازع ديني ، بل أكد أيضاً بأن الدول العظيمة « أصلها الدين »^(١٨) .

وهذا ما لا يمكن تفسيره حسباً فعل لابيكا . وبالفعل ، فإن الحجة ، التي يقدمها باحث ابن خلدون والتي يكررها مراراً ، تقوم على أن « التجربة المحمدية » أو « مدينة الله » لم تستمر أكثر من جيل واحد وأنها سرعان ما اندثرت . وهكذا لكي يفسر لابيكا فاعلية الدين في نشوء الدول يعمد كل مرة - يحاول فيها أن يجد تأثير الدعوة الدينية - الى تبيان المصير الذي تؤول اليه ، أي الى « فشلها » أو تحولها الى « ذريعة » أو وسيلة ايدولوجية لبناء مدينة البشر^(١٩) ؛ أي أنه بدلاً من أن يفسر ما تعنيه البداية الدينية للاجتماع سياسياً واجتماعياً يخلص في النهاية الى تبيان عدم ضرورة الدعوة ، لكي يثبت بأن « السياسة الدينية ليست سوى حالة خاصة من السياسات العامة » ؛ وهذا ما سمح له باختزال المعادلة المثلثة : عصبية/دعوة/ملك الى ثنائية : العصبية/الملك^(٢٠) ، أي باسقاط الدعوة . لا شك أن لابيكا يستقرىء بصورة دقيقة تاريخ الدعوات الدينية . فهو يلاحظ بأن تاريخ هذه الدعوات يشهد على التعارض بين الدين والدولة ، وعلى أنه لا يمكن انقاذ الدين والدولة معاً^(٢١) ، ذلك أن الدعوة كانت في معظم الأحيان تنقلب الى « ضدها » . ولكن هذا لا يقدم تفسيراً للبداية الدينية كما أنه لا يفسر عودة الديني . وهذا يبقى الاشكال من دون حل : لماذا شكلت الدعوة شرط الاجتماع عند العرب ؟ بالطبع لم يكن مطلوباً من لابيكا أن يقدم تفسيراً للظاهرة الدينية ؛ ولكن تحليله للعلاقة بين الديني والسياسي ينم عن تصور معين للديني وبالتالي للسياسي يمنعه على الأقل من التركيز على تحليل الوظيفة الاجتماعية للاعتقاد الديني في الحالات التي يدرسها ، مع أنه يؤكد ، خلال دراسته ، على ان ابن خلدون أدرك الطابع السوسولوجي للدين وقام بتفحصه من ضمن تفحصه للمدينة^(٢٢) . لقد كان هاجس لابيكا اثبات أن الدين لا يفلت من قوانين العمران ، ولذلك لم يهتم بمعرفة ما يعنيه الشكل الديني للاجتماع . ولا يعني هذا ، أن الأشكال يجد حله بالعودة الى الافتراضات^(٢٣) ، التي كان لابيكا قد افترضها في البدء كالقول بأن ابن خلدون قدم تنازلاً أمام عقيدته وقام بتفسير بعدي للدين نظراً لأنه ظهر نبي من بين العرب ، أو القول بأن سوسولوجيا ابن خلدون تنطوي على عنصر لا عقلائي . ولكنه يتطلب فهماً آخر للعلاقة بين الديني والسياسي . وبالفعل ، اذا صح ما يقرره غوشيه من أن أصل الدين والدولة واحد ، كما يبدو من تحليل الأديان البدائية ، واذا جاز تعميم هذه النتيجة يصبح مفهوماً ، تأكيد ابن خلدون على استحالة نشوء الدولة عند العرب الآ من خلال شكلها الديني ، كما يصبح مفهوماً تأكيداً على أن الدين هو أيضاً « أصل » الممالك العظيمة . في الواقع يقدم ابن خلدون ملاحظة ، ذات أهمية بالنسبة للمشتغلين بالانثروبولوجيا السياسية فيما يختص ببداية الاجتماع العربي : لقد لاحظ العلامة المغربي بأن العرب لـ « استحكام عوائد التوحش » فيهم ولكونهم « أكثر بدوارة من سائر الأمم » ، يصعب انقيادهم لبعضهم لبعض و« قلّ أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه وأخاه أو كبير عشيرته » الآ « بأمر الله ، الذي يجمع الأهواء ويؤلف بين القلوب ويوحّد الكلمة »^(٢٤) . وهذا يعطي ابن

خلدون تحديداً سياسياً لحالة « التوحش » . فالتوحش - أو البداوة الاولى في الحالة العربية - هو رفض الخضوع لسلطة أو الانصياع لأمر . واذا كان ابن خلدون لم يطرح على نفسه تقديم تفسير للواقعة الدينية فانه قد شدّد على الأقل على الدور السياسي للدين . فالأمر الالهي من شأنه أن يوحد لأنه « يفرد الوجهة الى الحق » ويجعل « المطلوب » متساوياً عند الجميع ، فيذهب التباعد والتنافس والحلاف ، ويحسن التعاون والتعاقد ... (٢٥) . وهذا الجمع والتوحيد لا يمكن فهمهما إلا من خلال البعد الرمزي للاعتقاد الديني . وهو البعد الذي يمنح الواقعة الجماعية وحدتها لأنه يعمل من خلال ربطه اجتماع الناس بمبدأ خارج على الحؤول دون الانقسام ودون ممارسة السلطة من واحد على الآخرين . وهذا يعني ان البداية الدينية ليست مجرد تطلع الى « مدينة الله » ، وانما هي رابطة اجتماعية تنطوي على شكل سلطوي ولو كان محيّدًا ومحتملًا ، وهي بنية سياسية تقوم على اعتقاد البشر بأن سلطتهم تصدر من خارج ، أي على نفي السلطة الذي هو شرط ممارستها في المجتمعات الدينية البدائية . ولذلك ليست المسألة مسألة « أولوية » السياسي على الديني كما يقول لابيكا ، ولكنها مسألة « ماهية » السياسي كما يقول على الاصح في غير موضع . وبكلام آخر ليس المهم أن نقوم فقط بترتيب مفاهيم الدعوة والعصبية والملك في المنظومة الفكرية لابن خلدون ، وانما المهم قبل كل شيء أن نعرف ما اذا كانت دراستنا للعلاقة بينها تؤدي الى مزيد من الوضوح بشأن الدولة والدين ، وبشكل اكثر تحديداً ، الى اعادة فهم المسألة السياسية في ضوء الدين . والحال أن تصور لابيكا للعلاقة بينهما لا يجعلنا نفهم لماذا يستعاد الشكل الديني اليوم ، كما أنه كاد يحتزل الدعوة من جدلية العصبية/الملك ، بينما المطلوب في الاصل تفسيرها . لا شك أن هناك فارقاً بين الأديان البدائية والأديان المنزلة . ففي الوضعية الاولى ليس باستطاعة أحد النطق باسم الآلهة ، أما في الوضعية الثانية فان ايفاء الدين يتم بواسطة شخص مرسل أو نبي أو شارع . واذا كان هذا الانتقال يعتبر المهد لنشوء الدولة كما يقول غوشيه ، فان تحليل أديان الكتاب يكتسب أهمية كبرى من أجل توضيح الحلقة المفقودة التي يشير اليها غوشيه ، أي كيفية حصول هذا الانعطاف الحاسم نحو الدولة الذي لا يتم إلا على حساب الدين .

ان تصور العلاقة بين الديني والسياسي على النحو الذي يخلص اليه غوشيه والذي يتلخص بأن الدين أساس الدولة وبأن الدين امكان وجود الدولة من جهة ، وبأن الدولة لا تكتمل إلا بازاحة الدين من جهة أخرى ، هذا التصور يفتح منفذاً آخر الى فهم اشكالية نشوء الدولة في الاسلام والى فهم دور الدين في المجتمعات العربية والاسلامية . فاذا كانت الدول أو الدويلات لم تنشأ في الاسلام إلا على أساس ديني ، فانها لم تكن لتترسخ وتتوطد إلا بانقلابها على الأصل أي بتحويل الرمزي الى سلطة فعلية ، - الى انقسام بين أمر ومطيع - غير أنه ، لم تفلح معظم محاولات الدولة الشاملة للمجتمعات العربية ، بالمعنى الذي يجعل المجتمع قادراً على أن يعقل قوانينه من داخله ، وبالمعنى الذي يجعل الدولة تطرح نفسها قادرة على تكوين المجتمع نفسه والاحاطة الشاملة به ، وبالرغم من السعي الحثيث الى استلهام النموذج الاوروي . لقد بقيت للدين

فاعليته ، وليس الأمر مجرد « ذريعة » أو « حنين » ، ولا هو « تعبير ايديولوجي » عن بنية اقتصادية ، في طريقها الى الزوال كما يذهب اليه لابيكا ، ولكنه تأكيد على أهمية الرمزي في صوغ الحياة العربية الاسلامية . هل معنى ذلك انه محكوم على المجتمعات العربية والاسلامية ان لا تلتئم وتتوحد ، وان لا تتغير الا من خلال الرمزي؟

من الملاحظ أن هذه المجتمعات لم تعد تنظم نفسها وفقاً لقواعد الشريعة . ولكن من الملاحظ أيضاً أنها لم تتوصل الى استبدال الشرعية الدينية بشرعية أخرى ، بل ان احدها اختار مجدداً التغيير باسم الدين . لا شك أن الشريعة مثلت أحد المقومات الأساسية للدولة الاسلامية بمعنى ان كل دولة ناشئة كانت تبحث عن شرعية دينية لتبرير استيلائها على السلطة^(٣٦) . غير أن الشريعة لم تكن عاصماً من الانقسام . صحيح أنها بقيت بعد وفاة النبي ، ولكن لم يتم التطابق بين الشريعة والمجتمع ، أو بين الشريعة والامة في وجه الدولة والسلطة^(٣٧) .

ففي الشريعة جذر لسلطة محتملة ، ومن مقومات الشريعة أن تُفرض الى قيام الدولة ؛ ذلك أنه بعد وفاة الشارع الذي كان يملك خصوصية ليست موجودة في الآخرين ، طرحت على الأثر مسألة من يملك الحق في تطبيق الشريعة وتفسيرها وتأويلها . . . وأياً كان الموقف فإنه يعني قيام واحد بين القوم ، لا يتمتع بالخصوصية التي للشارع ، لوضع الحد والقبض على زمام الأمر ، أي قيام فاصل بينه وبين الآخرين هو أساس كل سلطة . وإذا كانت اشكالية الوحدة مرتبطة بوحدة الشريعة فان الشريعة ما منعت يوماً الانشقاق^(٣٨) . لذا فالسألة ليست مسألة استعادة لشرعية فقدت أو لوحدة انفصمت عراها ، وانما هي مسألة مجابهة أسباب الانقسام الذي يميز البشر لصنع الوحدة مجدداً .

الحواشي

- (١) وهو الهدف الذي حددته لنفسها الجماعة التي تصدر مجلة ، لير (Libre) الفرنسية التي يشرف على تحريرها مارسيل غوشيه ، وكلود لوفور وكورنيلوس كاستوريادس وغيرهم .
- (٢) انظر ترجمة هذه المقالة في مكان آخر .
- (٣) لا ضرورة هنا الى اعادة التأكيد على موقف ابن رشد من علوم الغير .
- (٤) انظر بهذا المعنى ما يقوله هشام جعيط ، في كتابه « أوروبا والاسلام » ، دار الحقيقة ، ص ٩ - ١٠ .
- (٥) لم نجد ضرورة خلال هذا التلخيص الذي نقوم به لرأي غوشيه لاحالة الى النص الاصيلي المثبت في مكان آخر .
- (٦) راجع بشأن هذا المنحى في فهم الدين مقالة وضاح شرارة حول « الحركات السياسية الدينية أو التمهيدي للدولة » ، في كتابه : « حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين » ، دار الحدائق ، ١٩٨٠ ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .
- (٧) أورد هذا الاستشهاد محمد أركون في كتابه (بالاشتراك مع لويس غارديه) : « الاسلام ، بين الأمس والغد » (Buchet/Chastel) ، باريس ١٩٧٨ ، ص ١٣٠ - ١٣١ .
- (٨) بيار كلاستر ، « المجتمع ضد الدولة » منشورات مينوي (Minuits) ، باريس ، ١٩٧٤ ؛ ص ١٦٩ . وقد ترجمه محمد حسين دكروب إلى العربية .

- (٩) محمد أركون: الاسلام، أمس وغداً، المصدر السابق، ص ١٢٥.
- (١٠) المصدر نفسه، ... ص ١٣٠.
- (١١) المصدر نفسه ... ص ١٣١ - ١٣٢.
- (١٢) راجع كتابه: أوروبا والاسلام، المصدر السابق ... ص ١٥٢.
- (١٣) فابتداء من علي عبدالرازق وصولاً الى رضوان السيد مؤخراً، أثرت اشكالية الدين والدولة من زاويتها الاسلامية سواء باعادة تأويل الشرع كما فعل عبدالرازق، أو باستقراء النصوص لاعادة صياغة مسألة الوحدة كما يفعل رضوان السيد. على الرغم مما بين الاثنین من اختلاف في المعالجة. بالمقابل ثمة اتجاهات أخرى تسعى الى اعادة تأويل الاسلام أو الى اعادة فهم مسألة الدولة والمجتمع والوحدة، بالاستفادة من مناهج العلوم الحديثة وخاصة في ميدان الانتروبولوجيا، كما نجد مثلاً عند محمد أركون وهشام جعيط ووضاح شرارة. انظر مقالة شرارة: «الحركات السياسية الدينية» (المصدر المذكور سابقاً) والتي يتقصى فيها المؤلف أوجه العلاقة بين الديني والسياسي في بعض المجتمعات الحديثة وخاصة الاسلامية منها.
- (١٤) راجع بهذا الخصوص مقالة رضوان السيد «ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي»، في مكان آخر من هذا العدد.
- (١٥) جورج لايبيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، تعريب د. موسى وهي ود. شوقي دويهي، دار الفارابي، ١٩٨٠.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ و ٢٤٦.
- (١٧) ابن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي، ص ٤٣، و ١٥٩ و ٢٠٣.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
- (١٩) جورج لايبيكا المصدر السابق ... ص ٢٠٧ و ٢٠٨ و ٢٣٩.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤١ - ٢٠٧.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
- (٢٣) من البديهي ان لايبيكا يستبعد الفرضية الثانية لأنه لا ينفك خلال دراسته. يبرهن على عقلانية ابن خلدون وتماسكها. غير أن الفرضية الاولى تبقى معلقة حسب ما بدا لنا، المصدر نفسه، ص ١٠٨.
- (٢٤) المقدمة، ص ١٥٠ - ١٥١.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧ - ١٥٨.
- (٢٦) راجع بهذا الصدد تحليل وجيه كونراني لطبيعة الدولة في الاسلام في كتاب: وثائق المؤتمر العربي الأول، دار الحداثة، ١٩٨٠.
- (٢٧) كما يبدو من موقف رضوان السيد الذي يشدد على «الطابع الجماهيري» للشريعة او على «الشرعية الجماهيرية» للوحدة، (راجع مقالته: جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية. مجلة الوحدة، عدد ٢، السنة الاولى، ١٩٨٠، ص ٢٩). ومن المفيد ان نذكر بصدد الحديث عن جاهورية الشريعة، التمييز الذي يضعه محمد أركون بين ثلاثة معانٍ للإسلام: الاسلام كحدث قرآني وكحيز مقدس ألهم الحضارة الاسلامية، الاسلام في تجلياته وأشكاله التاريخية، الاسلام كما يتجلى في السلوك الفردي وفي الحياة اليومية للمسلم (راجع محمد أركون: الاسلام بين أمس والغد، المصدر السابق ص ١٣٩).
- (٢٨) اذا كان الدين لعب دوراً هائلاً في الانقلاب الايراني، فانه شرع الأبواب مجدداً أمام الانقسام والانشقاق.

دين المعنى وجذور الدولة

(سياسة الدين البدائي)

دَيْن المعنى (**) هو ما اعترف البشر، طيلة آلاف من السنين، بأنهم مدينون به للآلهة وما اعتقدت المجتمعات بصورة تكاد تكون دائماً بأنها مدينة به لأعمال الآخرين وقرارات الغيب واردة اللامرئي. في الواقع اننا نبلغ من خلال التعبير، الشكل الأولي للاعتقاد الديني كما نبلغ في الوقت نفسه سببه الأعم. وبالفعل، فان الفكرة التي سنعمد إلى شرحها هنا تعني أن مفتاح مسألة الدولة ينبغي أن يبحث عنه في الجذور العميقة للواقعة الدينية، ذلك أن فهم السبب الذي من أجله أراد البشر بأجمعهم أن يكونوا مدينين، والسبب الذي جعل المجتمعات أيضاً تصرّ على أن تعقل بأن علة وجودها تتعلق بشيء مغاير لها، معناه فهم السبب الذي جعل قيام الدولة أمراً ممكناً في لحظة من لحظات الصيرورة الانسانية - الاجتماعية.

اننا ندرك فيما يتعدى الدين، كواقعة وضعية مؤكدة في كل مكان منذ البدايات البعيدة، بنية قصوى للتنظيم الاجتماعي لا تشكل الدولة سوى تجسيدها الخاص كما لا يشكل الدين نفسه سوى تعبيرها المميز. فنحن مدينون للآلهة - ولنقل ببساطة لكائنات ذات طبيعة مختلفة عن طبيعتنا - بأن نكون كما نحن عليه: عبارة سياسية فائقة تحتوي بطريقة ما على الأساس نفسه لكل اجتماع، وانها لضرورة لمبدأ فكرة الدّين هذه التي تتعلق مباشرة بالمنطق الأساسي الذي يحكم وجود مجتمع ما. وهكذا، يمكننا انطلاقاً من الرابطة الدينية بين المؤسسين - الواهبين - العلويين والوارثين - المدينين، وهو ما ارتضاه البشر لأنفسهم، أن نرقى إلى منظومة

(*) نشر النص في مجلة ليبر (Libre) الفرنسية. منشورات (Payot) عدد ٢، ١٩٧٧.

(**) لا بد أن نلاحظ هنا كيف يلتقي التحليل الانثروبولوجي والتفسير الفسيولوجي حول هذا الفهم للواقعة الدينية بوصفها دّيناً، لقد سبق لنيته أن قام في كتابه «أصل الأخلاق وفضلها» (الذي عرّبه مؤخراً حسن قبسي) بعملية تنقيب لغوي للتأكيد على هذا المعنى للدين. وكان بذلك أول من انتهج طريق «التأويل» في فهم الظاهرة الدينية حسباً لاحظ ذلك مارسيا الياد (راجع كتابه «الحنين إلى الأصل» منشورات غاليلار، ١٩٧١، ص ١١٨) غير أنه سبق للعرب أن طابقوا بين الدين والدّين، كما نجد عند ابن منظور. وهذا ما لاحظته حسن قبسي نفسه، راجع كتابه «رودنسون وني الإسلام»، دار الطليعة، بيروت، حزيران ١٩٨١، ص ٨٥ (المترجم).

المفاصل الأساسية التي عملت على خلق حيِّز اجتماعي . وإزاء هذا الكلي الاجتماعي ، ليس التأكيد على المغايرة الدينية هو الذي يظهر كتأسيس ثانوي وفرعي فحسب ، بل أيضاً نمط ادارة تمايز السلطة . فما نبغفه عبر الدِّين الذي يتقوم به المقدَّس انما هو ، في آن ، طبيعة الوسائل المستخدمة لمنع انفصال السلطة وسبب ظهورها الممكن كدولة . وبكلام آخر ، ننفذ إلى النقطة التي نقف عندها على ما هو مشترك بين المجتمعات التي لم تعرف الدولة والمجتمعات التي تسودها الدولة .

وباستطاعتنا صوغ مشكلتنا على النحو الآتي : هل يمثل انبثاق الدولة توقفاً مطلقاً في الزمان الانساني؟ وهل يردُّ حدوث سلطة منفصلة في تاريخ المجتمعات إلى ابتكار جذري وإلى خلق من العدم؟ اننا نجيب على هذا السؤال بالنفي ، باعتبارنا تحديداً على التفسير الذي يبدو أن الظاهرة الدينية تلزمنها به . ولو تفحصنا عن كسب الآلية المستخدمة في هذا الإبعاد الشامل لمصدر المعنى إلى مسافة من عالم البشر وتحريتنا عن أسبابه ونتائجه ، لاقتنعنا بأن تأسيس الدولة لم يكن متوافقاً مع بعد اجتماعي لم يسبق له أن ظهر على الاطلاق ، وإنما مع تحول لبعدها كان يوجد أصلاً في صميم المجتمع . صحيح أنه تحول أساسي من كل نواحيه ، ولكنه لا يشكل مع ذلك تحديداً جذرياً . فالدولة هي الوجه الجديد للانقسام الذي كان يحترق المجتمع في الأصل والذي يمثل وضعية لا نعرف أي اسم يمكن أن نعطيها سوى أنها شرط امكان الواقعة الاجتماعية نفسها .

ولا نقصد بهذا القول التقليل بأي وجه من القطع الذي عناه إدخال الانقسام في قلب المجتمع بين سيِّد ومسود . إن وجود علاقة خضوع بين أفراد أصبحوا مختلفين حرفياً في طبيعتهم ، بينما هم أعضاء في نفس الجماعة ، وفرز نصاب مميز داخل المجموعة تتركز فيه السلطة التي تقرر مصير الكل وتحترق القوة والشرعية معاً ، يعني أن فروقات ضخمة قد حدثت فجأة وولدت نتائج لا حصر لها وفتحت عصراً جديداً أمام المغامرة البشرية . وهذا ما لا نفكر بانكاره . ولكننا سنحصر ههنا بالتساؤل : هذا اللاتماثل بين سادة وعبيد وهذه المسافة التي أقيمت فجأة بين حكام ومحكومين وهذا الارتهان للجماعة لصالح سلطة متميزة عنها ، هذه الأمور كلها هل خرجت من لا شيء؟ أليس لها أي معادل أو ضامن أو حق بذرة ولو كامنة في المجتمعات السابقة؟ جوابنا على ذلك أنها تمثل امتداداً لخضوع أول ولارتهان سابق عبّر عن نفسها بالاقتران الجازم بأن البشر مدينون بنظام عالمهم إلى تدخل قوى مغايرة لهم . خضوع وارتهان من نمط مختلف تمام الاختلاف عن المصادرة(*) الدولية (من دولة) وعن قدرتها على إصدار الأوامر . لأن انفصال أسياد المعنى عن عامة الفانين لا يجري هنا بين البشر ، ولكن بين حاضرين وغائبين ، بين الأحياء الحاضرين وسادة العالم الآخر ، بحيث

(*) المصادرة تعني هنا القيد (الترجم).

يتساوى جميع البشر بكونهم عبيد اللامرئي . وسنبرهن على أنه خضوع مختلف بحيث أنه نُظِمَ بدقة لكي يمنع انبثاق الانقسام في المجتمع بين أصحاب السلطات والتابعين لهم . ومع ذلك فالخضوع والارتهان لم يكونا غير موجودين . فالدولة لم تظهر حتى حينه في مجتمعات تلك السيادة على نفسها والحرية في تنظيم شؤونها والقدرة على أن تتغير طوعاً بفعل لعبة التراضي العام . ولكنها أعقبت مجتمعات كانت تتصور بأنها جرّدت من أية سيطرة فعالة على طريقة وجودها وكانت لا تعترف لنفسها بأي حق على نظامها الداخلي وذلك بمقدار ما كانت تعتقد أن هذا النظام يليه عالم آخر ويستمد شرعيته من مصدر خارجي . لا شك بأن حدوث الدولة يمثل تحولاً شاملاً في طريقة ادارة المجتمع لانفصاله عن البؤرة التي تكسبه معناه وشرعيته . ولكن هذا الانفصال لم تؤسسه الدولة ، ذلك أنه قبل الدولة لا نجد أبداً ، سوى مجتمعات الانفصال ، سوى مجتمعات تُبْعِدُ إلى خارجها مبدأها الأساسي ومصدر نمط تنظيمها ومنع معناها وسبب قواعدها وأعرافها . ان خارجية الأساس الاجتماعي تسبق وجود الدولة . وإنها لواقعة أولى في تاريخ المجتمعات لا يشكل ظهور الدولة ، بالنسبة إليها ، سوى تبدل متأخر ، تبدل حاسم حقاً ، ولكنه لم ينبثق قط من العدم . لقد جدّدت الدولة لجهة الصورة المفتوحة التي منحتها للانقسام الاجتماعي ولجهة نقلها المغايرة إلى داخل الجماعة البشرية إلى الحد الذي جعل الناس يدركون اختلافهم في الطبيعة وذلك حسب كونهم بأمر أو بطيعون ، وأدخلت انقطاعاً كبيراً في الطريقة التي يتعرف بواسطتها الأفراد بعضهم على بعض داخل نفس المساحة ، بحيث ولدت الانطباع بإحداث تجديد لم يسبق له مثيل . وبالفعل فقد أعطت الدولة معنى آخر للانسان بالنسبة إلى الانسان ، بحيث أصبحت غرابة البشر بعضهم لبعض تُعقل تبعاً لانقسامهم بين أمر ومطيع . ومع ذلك فالمغايرة التي حققتها الدولة في النسيج الاجتماعي لم تسحبها من رصيدها الخاص . لقد كانت موجودة أصلاً . والدولة عملت فقط على تحسارها داخل المجتمع ، بينما كانت تحكّم حتى الآن العلاقة بين المجتمع وخارجه . وإذا كان وجود الدولة قد أصبح ممكناً فلأنه كان يوجد في الأصل هذا الأمر الخفي الذي أوجب على المجتمع بأن يقرأ نفسه في شيء مغاير له ، وأن يعقل معناه من خلال الدّين . إذن يجب أن يبحث عن أصل الدولة فيما يتعدى اللحظة الحاسمة التي حدث فيها الانقطاع في وحدة المجتمع بتأثير مباشر من انفصال بؤرة سياسية وحيدة ، أي في الشيء الذي أعطى للتبعية ، التي تحالط اجتماع البشر منذ البدء ، ضرورتها .

إننا لا ندعي خاصة ما نقوله : تنبثق الدولة عن نحو امكانية موجودة منذ نشأة المجتمعات التي سيقوم تاريخها بالتحديد على الارتقاء بهذا النمو إلى تعبير ، دائماً ، أكثر اكتمالاً . ما نريد قوله أن الدولة تقوم على بعد يتمثل بخارجية المجتمع لذاته مجده في كل المجتمعات السابقة لها . وهذا لا يعني إطلاقاً أنه كان ينبغي على هذه الخارجية أن تظهر يوماً ما بالضرورة من خلال الشكل المتمثل بانفصال الدولة . ومن غير المجدي أن نبحث في البنية الأولى للواقعة الاجتماعية التي تتأكد عبر دّين المعنى هذا ، عن مبدأ ديناميكي تم تحت تأثيره الانتقال من اقتصاد سلطوي إلى آخر . لقد عبّئ الدّين إزاء الخارج في المجتمعات البدائية لصالح الإبقاء على السلطة

داخل المجتمع، بينما استخدم الالتزام إزاء الآخر في التشكيلات الاجتماعية الدولية (من دولة) لإكساب انفصال السلطة تمايزه: ثمة نسقان متعادلان لا يوجد بينهما أي انتقال منطقي بحيث يتولد الواحد منهما عن الآخر وبحيث يسجل الواحد منهما، من باب أولى، تقدماً على الآخر من زاوية ماهية المجتمع، ولكنهما نسقان يمثلان نمطين غير متجانسين في تَسَنُّم وإدارة نفس المفاصل الأساسية التي أنتجت بمنتهى البساطة وجود المجتمع. فإذا رفضنا بالتالي أن نجعل من الدولة ابتكاراً اجتماعياً مطلقاً، فليس لأننا نريد وضعها في الحظ الطبيعي والمتوقع للنمو التاريخي، وإنما للاعتراف بأنها تمثل أحد هذه الممكنات اللامتوقعة المبنية على الضرورة من دون أن تكون ضرورية قط بذاتها، والتي يتكرر، تحت وجهها المقنع بالألغاز منذ البدء، تماهي الكائن الاجتماعي مع ذاته وذلك بإعادة ابتكاره لذاته. نقول منذ البدء وليس قسراً إلى الأبد، ذلك لأن الوعي يستيقظ بحكم التكرار من القيود التي يخضع لها بصورة غامضة - ولكن لا مرداً لها - التنظيم الاجتماعي من أجل الحفاظ على هويته. ألا يشكل، بوجه ما، إبراز هذه القيود والتعرف إليها بداية حل الحدود المرئية التي عملت (القيود) على حجز المشروع البشري وإبقائه داخلها؟

نقد النظريات الموضوعية للدين البدائي

إن النظريات^(١) المتعلقة بالدين البدائي عديدة ومتنوعة^(٢). ولن ندخل بشأنها في عملية احصاء نقدية سرعان ما تبدو مملة. في الواقع تؤول هذه النظريات بجوهرها إلى تكرار نفس المسلمة أو نفس النفي: ليس الدين تأسيساً. من المؤكد أننا نلقى الدين دوماً مؤسساً داخل المجتمعات، بوصفه جملة اعتقادات معتمدة بشكل جماعي، وجهازاً من الطقوس الثابتة والمقننة بشكل صارم. ومن البديهي أن أحداً لا يفكر بانكار طابعه المؤسسي غير أن ما أنكر عليه بصورة غامضة، انبثاقه في الأصل عن عملية حرة ومؤسّسة، وصدوره عن فعل خلق يعبر عن اختيار المجتمع وكونه جزءاً من جهاز قد قررت وظيفته. فالجوهر الأصلي للدين [بحسب هذه النظريات] - وهذا ما نجد مضمراً على الأقل - هو القيد. وهكذا تم العمل على جعل الاعتقاد الديني كنتاج للقيود الداخلية للذهن المحكوم بطبيعته في أن يسقط خارجه المخلوقات الخارقة وذات القدرة الكلية التي تعمر احلامه. فلم يكن بمستطاع الانسان أن يفعل شيئاً غير أن يضيفي على الاشباح التي تثيرها رغباته طابعاً علوياً. وأبنيته الميثولوجية انما تفسّر انطواءه الأول على أوهامه وتخيلاته.

في طرف آخر، سنرى بالمقابل أن السبب الأول لتعظيم القوى العلوية يكمن في القيد الخارجي الذي تمارسه طبيعة معادية وفائقة القوة على مخلوق حقير وأعزل. فكيف يمكن لاحترام يتسم بالتطير والذعر أن لا يقع على القوى العاملة داخل كون تُرك البشر فيه إلى مواردهم الهزيلة؟ أو أيضاً: كيف يمكن للبشر أن يفعلوا سوى أن يقنعوا وحشتهم الرهيبة وافتقارهم إلى الوسائل؟ فوجود الآلهة يمثل الخلاص الضروري الذي يهدى من روعهم، ويطمئنهم إلى أن هذا العالم خلق من أجلهم، ليس هذا فحسب، ولكن أيضاً إلى أنهم يسيطرون عليه بتوسط الأرواح التي تديره. وبامكاننا أن نضرب أمثلة متنوعة على هذه الموضوعية المركزية

من دون أن نحيد عنها قيد أئمة؛ فكل هذه التفسيرات المزعومة تنحصر في استدعاء نفس مملكة الضرورة المحتومة. فالبشر كانوا، من الضعف والعجز، في طبيعتهم أو في شروط وجودهم، بحيث أكرهوا على الاعتقاد بوجود الغيب وبحيث ما كان بمقدورهم ألا يعتقدوا بتدخل قوى علوية. فالدين كان مخرجهم الوحيد وطريقهم الذي لا مفر منه.

إننا نجد هذه الفكرة أيضاً عند دركايم، الذي يعد مع ذلك أكثر من اهتم بفك رموز الظاهرة الدينية بلغة المؤسسة والمنطق الاجتماعي. فبالنسبة إليه لا مجال للغوص في متهاتات النفس ولا مجال لجواب تمليه مسبقاً، ضائقة الضعيف تجاه القوى الهائلة التي تطوقه. فلا شيء إلا وهو حصيلة أوامر الوعي الجماعي، أو أثر حاجة المجتمع للاطمئنان إلى هويته الجماعية. وإذا كان الدين قد وجد، فلأن شعور الجماعة بالوجود كان ينبغي أن يتجسد في اعتقاد مُجمَع عليه وموضوعي بعيداً عن وعي الأفراد. ولكي يوجد مجتمع ويبقى، لا بد للفاعلين فيه أن يعتقدوا بوجه ما، بالتفوق المطلق للواقعة الاجتماعية على واقع الأشخاص الملموس والظاهر. هذه الوظيفة لا يملؤها سوى الاعتقاد بتفوق الكائنات العلوية. فالكل الاجتماعي هو الذي يتجسد في هيئة قوى مقدسة. والحقيقة المجردة لاتحاد البشر هي التي يعبدونها من خلال آلهتهم بوصفهم (البشر) يمثلون فرديات مكونة إلى مقدار. فالحياة الدينية هي اذن ابتكار اجتماعي حقيقي. ولا معنى لها إلا بالدور الذي تلعبه في تماسك العالم الجماعي واستمراريته. هل يعني ذلك الاعتراف التام بما للدين من صفة مؤسسية بالمعنى الذي رمينا إليه؟ إن الأمر أقل بكثير مما يبدو في نهاية المطاف؛ ذلك أن المخطط الكلي القدرة للضرورة ليس غائباً. صحيح أن الظاهرة الدينية في نظر دركايم هي من جهة إلى أخرى، ظاهرة اجتماعية تُؤسس بالمجتمع وللمجتمع. ولكنها تبدو كذلك (أي اجتماعية) إلى حد كبير؛ فهي تشارك الكائن الاجتماعي في جوهره إلى حد يبدو عنده، من غير الممكن أن لا يوجد دين. إن الدين هو [في نظر دركايم] صنيعه المجتمع ولكنه صنيعه تترج مع حدوث المجتمع. فإذا وجد الدين لا بد أن يوجد المجتمع، لأن هذا الأخير محكوم أبد الدهر بأن يتعرف على ذاته من خلال عبادة قوى أعلى من الانسان. فلا طريق غير الدين ولا ممكن غير الدين. وبذلك نبقى حقاً مع دركايم في اطار الفكرة الكلاسيكية للقيّد. ويبقى هو بهذه الصفة متخلفاً، بصورة نهائية، عن تقديم فكر حقيقي للواقعة الدينية بوصفها مؤسسة، بوصفها نتاجاً يعود للمجتمع وإذن نتاج كان بإمكانه تجاوزه. وبوصفها حصيلة تصميم اجتماعي كان بالإمكان أن يكون على غير ما هو عليه. فليس الجنس البشري محكوماً بالدين؛ لقد اختار الطريق الديني، وهو في طريقه إلى تجاوزه وكان بإمكانه أن لا يلتزم به بالمرّة^(٣). وما يراد عقله هو الأسباب التي وضعت مجمل المجتمعات البشرية أمام هذا الخيار في التفاهم مع ذاتها دينياً، والغايات التي اتبعتها التنظيم الجماعي، من خلال استدعاء هذه الوسيلة الباعثة على الفضول التي ابتدعتها الجماعة البشرية للتأثير على نفسها، أي اعترافها بأنها مدينة بمعناها وعلّة وجودها إلى شيء مغاير لها. وفوق ذلك، من الملفت أن التفكير الأنتوغرافي حول الدين قد تقهقر بالأحرى منذ دركايم. وإذا كان قد

تقدم على أي حال ، فذلك حصراً في ميدان التحليل الداخلي لنتاج الفكر الخرافي للأنساق الدقيقة التي تنساب فيها المعتقدات البدائية . وحول هذه النقطة المحددة لن يكون بمستطاعنا التشديد كثيراً بوجه خاص على الصفة القاطعة للتبويب الذي وضعه ليفي شتراوس . غير أن التراجع يبدو بالمقابل صارخاً جداً فيما يتصل بأسباب وجود فكر ديني لدى البدائيين وبالوظيفة الاجتماعية القابل للمثابرة . كان دركايم يطرح على الأقل المشكلة وعلى مستوى عال من التطلب . أما عند ليفي شتراوس فإن الأمر يجري وكأنه لا مجال بتاتاً لطرح هذه المسألة . ألا يعني ذلك افتراضها محلولة؟ إذن من المشروع التساؤل حول ما يفكر به البدائيون وحول الطريقة التي يفكرون بها . ولكن ليس من المناسب أن نبحث عن الأسباب التي جعلتهم يفكرون على هذا النحو والنتائج المترتبة على ذلك . ومن المؤسف أننا نجد في معظم الأحيان أن المسألة لم تعالج ليس لأن فحصاً دقيقاً أثبت عدم أهليتها لأن تكون موضعاً للنظر بل لأن جواباً مباشراً ومبتدلاً قد أزال القلق حول الموضوع . إننا نعرف رأي ليفي شتراوس حول مصدر وطبيعة الفكر الوحشي : يعني الفكر في حالته الوحشية ، أن الأطر المنطقية الأولية التي تكمن في أساس كل فكر والتي تنبثق في النهاية من التنظيم الدماغي نفسه ، قادرة على أن تعمل بجرية وقبل أن تروض لاحقاً داخل ما نسميه الفكر العقلي . فالوحشيون لا يفكرون حسب ما تمليه المؤسسة على الفكر ، ولكن حسب الطبيعة الأولى والعفوية للنظام المُفكر . وهم لا يفعلون سوى أن ينشروا ويسقطوا على العالم شبكة من التباينات والتعارضات التي تتيح امكانية تفصل ما يعقل . وهكذا نسقط ثانية في إطار أحد منوعات التفسيرات التي أحصيناها . فالقيود التكوينية للفكر هي التي تولد مباشرة الأبنية الميثولوجية - الدينية الغالبة عند الشعوب البدائية . والفكر البدائي إنما هو في آن عرض منهجي وغير محدد للمبادئ المنطقية التي تسبب وجود الفكر : يكفي القول بأنه لا مجال لأن يفكر البدائيون بطريقة مختلفة .

ثمّة وجه ، على الأقل ، من أوجه الفكر البدائي قلما تفسره مثل هذه النظرة البنيوية ، وهو الوجه الذي يستأثر باهتمامنا بالتحديد ، ونعني به مضمونه الديني وتفصله الأساسي مع موضوعة العالم الآخر اللامرئي . ولو أحسنًا متابعة الطريقة التي ينسق بواسطتها الفكر الوحشي عند ليفي شتراوس ما بين عالم الثقافة وعالم الطبيعة ، لما أدركنا أسباب الانقسام الأساسي الذي يقيمه بين المقدس والمدنس ، بين القوى المرئية والقوى العلوية ، بين المؤسسين - المشرّعين لكل شيء ومدنيهم من البشر . ثمّة مضمون فكري هنا لا يمكن اختزاله إلى تدخل تطلب منطقي وتصنيفي محض . فلماذا هذا الانقسام النسقي (*) بين ما يتعلق بنظام الأسباب الأولى والغايات القصوى وما يتصل بالعالم السفلي؟ ولماذا هذا الإبعاد للعالم السفلي إلى مسافة من الأسباب الجوهرية التي تحركه وتبرر وجوده؟ اننا لا نرى جواباً ممكنًا على هذه الأسئلة بتعايير التنظيم الداخلي للفكر . ولذلك

(*) السقي : Systématique .

يجب أن لا يأخذنا العجب إذا رأينا « البدايات » الشائخة والطيبة للتصنيف الماركسي تنبثق مجدداً في أرجاء الأنتروبولوجيا البنيوية. إن حالة النمو في قوى الانتاج تتوصل بمنتهى الانتهازية إلى ردم هوة مزعجة، يعانى منها شرح الأبنية الميثولوجية - الدينية بواسطة العوامل الأساسية التي يشتغل بموجبها كل فكر. بحيث أن تحالفاً تكتيكياً يفرض نفسه. وهامك على سبيل المثال ما تقدمه المادية التاريخية لكي تدعم بسخاء النزعة الطبيعية المنطقية في تجاوزها لورطتها: « نظراً للضعف في نمو تقنيات الانتاج، وبالرغم من التفاوت المهم في مستوى النمو الذي يوجد بين أنماط الانتاج لدى الشعوب البدائية (صيادون، لقاطون، صيادو أسماك، زراع) يبقى الضبط الذي يمارسه هؤلاء على الطبيعة محدوداً جداً. وفي ظل هذه الشروط فإن ما لا يضبطه الانسان لا يمكن أن لا يظهر وأن لا يُمثل تلقائياً في الوعي بوصفه مجالاً يخصص القوى التي تفوق الانسان والتي يحتاج إلى أن يتمثلها، وبالتالي يفسرها، وإلى أن يستميلها، وبالتالي يضبطها بصورة غير مباشرة»⁽⁴⁾. فتمثل عالم آخر يتجاوز الانسان هو ابن القيد المادي. وهو يولد « تلقائياً » من الفكرة التي تقول بأنه لا بد لكائنات مزودة بوسائل تكنولوجية في غاية الضعف من أن تتكيف مع الطبيعة التي ألفت فيها. فالانسان إنما يقبض في البداية على ما يخرج عن سيطرته التحويلية بالضرورة باسم الاختلاف والتفوق. وهكذا نحصل بأقل التكاليف على شرح هذه النقطة التي يصعب أن تنشأ من المتطلبات الداخلية للفكر، ونعني بها تمثل المغايرة والانقسام في العالم، وهو التمثل الذي يشكل الواقعة الأولى لكل بناء ديني. ينبغي فقط أن يضاف إلى الضرورات الخاصة بمسار الفكر ثقل الضرورات الاقتصادية والتقنية. فليس بمقدور الانسان أن يفكر بأبعد ما تتيحه له وسائل تأثيره على العالم المحيط به. وليس بمقدوره أن يعقل بطريقة تُخالف قوانين ما هو قابل لأن يُعقل. اذن لقد كان محكوماً على الانسان على نحو مزدوج بهذا التفسير الخرافي. وعلى نحو مزدوج نصبح على يقين من الأمر: لم يكن بإمكانه أن لا يعتقد بالقوى اللامرئية وأن لا يحترم الآخر من دونه. اننا نجد دائماً الفكرة نفسها التي تستعاد من دون كلل عن الدين بوصفه انعكاساً مباشراً للبنية الذهنية، أو بوصفه انعكاساً تلقائياً لحدود النمو الاجتماعي.

ولنكن منصفين، ف « العلم » الماركسي، بسبب عدم تقدمه، يحاول الكسب باستمرار في طريقة تهذيب عباراته. وهكذا فقد وضح لنا من العرض الذي استشهدنا به بأن هذا التمثل « لمجال الأسباب الطبيعية الخفية وللقوى اللامرئية التي لا يضبطها الانسان كمجال لقوى فائقة للانسان » لا يمتزج بمجد ذاته مع التفسير الخادع « لحقيقة نظام العالم وعلّيته »، والذي يشكل بصريح العبارة قلب التصور السحري - الديني⁽⁵⁾. فهو لا يشكل بالنسبة إليه إلا الطور الأول، الطور « الموضوعي » إذا شئنا. وقد اقتضى الأمر طوراً ثانياً لكي تنتقل إلى الوهم الديني المكوّن، أي الطور الذي تدخل فيه الفكر التمثيلي. « لقد تم التحول منذ تمثل الفكر، القوى والحقائق اللامرئية للطبيعة ككائنات شبيهة بالانسان. وبطريق التمثيل، فان الأسباب والقوى اللامرئية التي ولدت ونظمت العالم اللانساني (الطبيعة) والعالم الانساني (الثقافة) تكتسب صفات

الانسان ، أي أنها تتمثل تلقائياً في الوعي ، ككائنات تتمتع بالوعي والارادة والسلطة والقدرة «^(٦) .

إن التقدير التلقائي للقوى الطبيعية على أنها قوى فائقة للانسان ليس بأقل « تلقائية » . غير أن قلبها إلى قوى ذاتية عن طريق التمثيل هو شيء آخر . وبكلام آخر ، لكي توجد رؤية سحرية - دينية للعالم لا يكفي الشعور بالضعف إزاء الطبيعة ، بل ثمة حاجة أيضاً لهذا الميل التمثيلي للذهن . فالعلاقة اللامتكافئة بين الطبيعة والانسان تخلق الشروط الموضوعية . وأما النزعة التمثيلية التلقائية للفكر البشري فانها تتكفل بالباقي . لأنه ، من أين يخرج التمثيل ، كما قيل لنا في مكان آخر ، إن لم يكن من الطبيعة المادية للفكر ذاتها؟ إن اقرار التماثل يعني اقامة علاقة تعادل ، إلا أن « أساس الامكانية التي يمتلكها الفكر لكي يتمثل علاقات تعادل تقع فيما يتعدى الفكر نفسه في خصائص الأشكال العضوية المعقدة للمادة الحية أي الجهاز العصبي والدماغ »^(٧) . وهكذا ، بانطلاقنا مع ليفي شتراوس من بنية الذهن ، نصل إلى ضرورة استدعاء أساس ذهني - خارجي لفكرة وجود عالم ما وراء الانسان . ويبدو أنه بانطلاقنا في الاتجاه المعاكس للشروط الخلوقة لتمثل الطبيعة بواسطة النمو الضعيف لتقنيات الانتاج ، نبتدي إلى ضرورة ماثلة تقضي بالاستناد إلى أطر منطقية أولية مزعومة تلازم بنية الذهن نفسها . وإذا كنا قد استرسلنا على هذا النحو بخصوص هذه الاحالة الدائرية في صور الضرورة ، من صورة إلى أخرى : أولاً لأنه من المناسب أن نخضع لامتحان لا هوادة فيه معالجات سطحية توصلت إلى طرح نفسها على أنها الطبيعة المتقدمة للتفكير حول تاريخ المجتمعات . ولأنه أيضاً تعرض من خلالها ببلادة الصعوبة التي تبقى دوماً راهنة والتي تعاني منها النظرية الاجتماعية التي يجب أن تعقل بتعايير مؤسسية حتى النهاية . إن ما يجب التنبه له وراء التأكيدات الايجابية على البنية الطبيعية للذهن ، وعلى الشروط المادية للانتاج هو التأكيدات السلبية التي تكمن وراء هذه المقالات . فمن غير المتصور أن تخلق المجتمعات حتى الأدوات المنطقية التي تستعملها القوى الفاعلة فيها . ومن غير المعقول أن تنشأ المجتمعات على مسافة من الضرورة الصارمة ، حتى نطأ فكرياً كالذي ينم عنه التفسير الديني . ومن غير الممكن أن تدعن للوهم من دون أن تكون مكرهة على ذلك قطعاً بصورة أو بأخرى . هذه هي في الواقع المنوعات التي توجب هنا الارتداد إلى اليقين الهادئ للنزعات الطبيعية بمختلف أجناسها . ومع ذلك لن نقول بأن الانسان الوحشي قد اختار طريقته في التفكير كما لن نذهب إلى أنه كان بإمكان المجتمعات الأولى أن تطرح نفسها خارج الدائرة الضيقة المحددة بالضرورة المادية أو النفسية أو العقلية .

بل لنفترض كما قيل لنا بأن « مجال الأسباب الطبيعية الخفية ... يمثل ... تلقائياً كمجال لقوى تفوق الانسان » ، ففي الطبيعة أمور تتجاوزنا بأبعاد كافية لسحقنا ولها وراءها أسباب لا نقف عليها . حسناً ، لكن ذلك لا يحبطنا علماً كثيراً حول المفاصل الأساسية للرؤية الدينية لأشياء العالم : أولاً لأن التفوق لا يعني المغايرة . فلماذا لا يخرج الانسان بعد ملاحظته الأولية لدونيته بنوع من التسوية التراتبية للكون بحيث يضع نفسه في مكان ما عند الأدنى . بينما تحتل القوى العليا للطبيعة الموقع الأعلى . من دون أن يؤدي ذلك إلى

انفصال جذري بين مختلف درجات القوة، خاصة وأنه في النهاية، مهما كانت الموارد التقنية للمجتمعات البدائية ضعيفة، فهي ليست معدومة، وأنه هنا بالتالي يمكن أن يتحرك الميل التمثيلي للذهن باتجاه تدريجي. فالقوى الفعالة في الطبيعة تنتمي إلى نفس نظام القوى التي، نقدر نحن على تحريكها بصورة ملموسة، فقط مع اختلاف في الدرجة ووجود محركات تبقى خافية علينا. غير أنه بدلاً من هذا أقيم انقطاع صارم مع اللامرئي. فالقوى التي تحرك الطبيعة والتي لا سيطرة للبشر عليها، بالإضافة إلى كونها اعتبرت فائقة، تم التعرف إليها بوصفها من طبيعة مغايرة، ومن طبيعة تتميز جذرياً عن القوى التي تسمح التقنيات المادية العادية بضبطها، قوى يتطلب الدنو منها والتعرف إليها وسائل منفصلة تتلاءم مع طبيعتها المميزة: الممارسات السحرية، الطقوس الأضحوية التي ترمي، إما إلى تقييد الواقع الفعال اللامرئي وإما إلى استالته، إن مثل هذا الانتقال من التفوق التراتبي إلى الاختلاف الأنطولوجي (لأن المغايرة هي - والحالة هذه - مغايرة الأشياء المقدسة) ما كان ليحدث تلقائياً. ينبغي لكي يحصل أن يكون قد قرّر أمره، فلا بد أن تقسماً قد أعلن عنه، ولا بد أن انقساماً قد تمت إقامته والاعتراف به اجتماعياً: بين هذا الجانب أو ذاك من طاقة البشر المادية، بين دوائر من الفعالية^(٨)، متميزة بعضها عن بعض بصورة مطلقة. وهذا لا يعني وجود دوائر تنفصل بعضها عن بعض وتعمل الواحدة منها بمعزل عن الأخرى بصورة مطلقة. فالحيزان - على العكس من ذلك - يتصلان في كل مساحتهما. ووراء كل نشاط في نظام المرئي والمحسوس مباشرة هناك اللعبة الخفية للقدرات الخارجة عن نطاق البشر. فالصياد هو الذي يطلق السهم، ولكن الأرواح التي عرف كيف يستميلها هي التي تتمكن من إصابة الطريقة. ومع ذلك، ثمة انقطاع، ثمة فجوة - وفجوة متعذر ردمها - بين القوة الخاصة بالسهم والقوة الأخيرة للأرواح. وعلى نحو أكثر حسماً، إن هذا العالم الواقع تحت مداركنا وعلى مستوى الوسائل التي نمتلكها من طرف إلى طرف، منفصل عن عالم آخر يتمتع بتناسكه الخاص ويخرج عن سيطرتنا المباشرة، ومشارك للأول بالامتداد، وإذن حاضر، ولكنه حضور لا ندركه إلا من خلال امارات غيابه الذي لا يعوض.

لكن ما يجب قوله بعد ذلك وبصورة خاصة أن النقطة التي تثير الإشكال هو أن الانسان يعقل نفسه من جهة إلى أخرى على أنه تابع لهذه القوى اللامرئية التي يقدها. وبالفعل، فإن طرح الانسان للفارق الذي لا يمكن اختزاله - بين نظام محدد من الأسباب والظواهر، ونظام الوقائع التي يسيطر عليها الانسان مباشرة -، هو شيء، واعتبار نفسه محدداً تماماً، وبشكل خاص في كينونته الاجتماعية - بواسطة القوى التي يضعها على هذا النحو فوّه وفي مكان آخر بالنسبة إليه - هو شيء آخر. يمكن التسليم بأنه يرى «أسباباً وقوى لامرئية تولّد وتنظّم العالم الانساني (الطبيعة)». «لأنه إذا كان بالامكان أن تقبل من دون كبير عناء أن الطبيعة التي يسوء ضبطها تدرك بوصفها طبيعة أخرى، فإننا ندرك بشكل أكثر سوءاً كيف أن التنظيم الاجتماعي يدرك هو أيضاً تلقائياً على أنه غريب في النهاية وخارج عن سيطرة الذين يؤلفونه ويعيشونه. فإذا كان هناك حقيقة

موجودة بصورة قَبْلِيَّة فإنها تظهر مباشرة ، على العكس من ذلك ، على مستوى البشر وتحت تصرفهم الكامل ، وهي حقيقة اجتماعهم وحقيقة القواعد التي تحكم اشتغال هذا الاجتماع والأعراف التي تحصل فيه والتقاليد التي يمتلكها ، وبكلمة واحدة الثقافة التي تحدده . اننا نفر بتفوق الأسباب الطبيعية ، ولكن شرط أن نقبل تبعاً للاستدلال نفسه نوعاً من الالفة الأصلية بالنسبة لوقائع الثقافة . فالفرد الضائع وسط تجمعات جماعية هائلة ومدنية بشكل خاص في العصور اللاحقة للدولة ، يمكن أن يتوصل إلى ادراك مجتمعه على أنه في آن ، غامض ومخترق من قبل قوى مستقلة عن الارادة الفريدة للقوى الفاعلة فيه . ولكن ماذا يمكن القول بشأن جماعة صغيرة من الصيادين الرحل؟ وماذا بشأن زراع ، حيث الألف نسمة لا تشكل أصلاً عدداً كبيراً؟ لم لم تظهر واضحة على هذا المستوى الضيق نوايا الحياة الاجتماعية؟ على الأقل لم لم تظهر مباشرة تحت قبضة القوى الفاعلة في المجتمع التي كانت دائماً مهياً للقيام بتصحيح ما ، أو بتغيير ذي دلالة واضحة للجميع والتي كانت قابلة لتلقي أي اتفاق مجمع عليه؟

من المنطقي اذن الافتراض بأن المجال كان متاحاً لتعايش نسقين تفسيريين من جهة ، دائرة القوى الطبيعية التي يقودها تفوقها اللامحدود ، كما تقودها صفاقتها التي لا تخرف إلى اضاء الطابع العلوي على الطبيعي ؛ ومن جهة ثانية الدائرة المحصورة ، ولكن الأليفة ، للتنظيم الانساني الذي تبقى جذوره وديناميته معقولة مباشرة من طرف إلى آخر . فإذا كانت الطبيعة غامضة بالنسبة إلينا ، فان مجتمعنا يظهر لنا على الأقل من دون أسرار : هذه هي الرؤية البدائية التي ينبغي أن تكون قدمت للعالم ، إذا أردنا أن نركن إلى منطق الحس السليم .

غير أن شيئاً من ذلك لم يحدث على حد علمنا . وهنا تكمن بنظرنا النقطة الحاسمة التي ينبغي أن يبنى عليها تفسير الظاهرة الدينية ، كظاهرة اجتماعية . فلا نجد قط أدنى ازدواجية في رؤية العالم ، بين دائرة ما لا يضبط ودائرة ما يضبط ؛ بل تماسك نسقي يؤكد على أن نظام الأشياء العام لا يقع تحت قبضة البشر . وهكذا بعيداً عما إذا كان ممكناً ملاحظة أي مصالحة بين بدهة تفوق الطبيعية على الانسان ، وبدهة إمكان الوقوف على أسباب التنظيم الجماعي ، لا نجد ، على العكس - سواء تعلق الأمر بالطبيعة أو بالثقافة - سوى وقائع مقررة تفلت من سيطرة الانسان ، إن في مصدرها أو في مبدئها الداخلي . إننا لا نجد ذلك ، ولو من خلال شكل يقوم بضبط فجوات قابلة للتبادل أو يفسح في المجال من هنا وهناك أمام المساومة . فلا شيء حول أسباب وجود المجتمع ولا شيء حول المبادئ المحركة للطبيعة التي يسيطر البشر على مصدرها ، ولا حول قانونهم العميق . فالاعتراف بالارتهان كامل وحاسم ومنهجي . وهو لا يدع شيئاً خارجه . وهكذا ، فهو لا يصدر في انبثائه النسقي عن أية ملاحظة تلقائية . ليس هذا فقط ، بل يهزأ منها ، بهدوء وبدوس بأقدامه البدهة المحسوسة . وبالفعل ، بديهي أن البشر لا يتوقفون عن التأثير في مجتمعهم وعن تغييره ، وبديهي أيضاً أن الظروف تفرض عليهم بانتظام بأن يدخلوا عليه أحياناً تعديلات في غاية العمق . وهذا ما لا يريد المقال

الديني أن يعلم أي شيء بشأنه. فهو ينكره بكل صرامة كما سئى ويحو كل أثر للتدخل التحويلي الذي يقوم به البشر في نظام الجماعة التي يؤلفونها. فالأولون وأبطال الأزمنة الغابرة والآلهة - وليس أبدأ بشر مثلنا - هم الذين خلقوا وقرروا وغيروا العالم الذي نعيش فيه والطريقة التي نعيش بها: هذا هو الانكار العام، وهذا هو الايمان المجمع عليه بالآخر، اللذان يشكلان أساس الفكر الديني البدائي. ومن غير المجدي أن نرجع مثل هذا الانكار على الذات الابتكار الاجتماعي إلى تعميم ملاحظة تجريبية وموضوعية لنوع من العجز. فهو يعبر عن اختيار ذهني وعن موقف فكري مسبق ومنهجي. إنه قرار قاطع أصدره المجتمع الذي يعكسه. وهذا ما أشار إليه ليفي شتراوس نفسه: «... هذا التبرير الذي يتكرر من دون كلل، بشأن كل تقنية وكل قاعدة وكل عادة بواسطة حجة وحيدة: هذا ما علمنا إياه الأولون...، لا يعبر عن أي قصور أخلاقي أو عقلي، ولكنه يسم عن حلّ تم اتخاذه بصورة واعية، أو غير واعية»^(١٦). ويضيف إلى ذلك بأنه حلّ ينبغي الاعتراف بما له من «طابع نسقي». غير أنه من المؤسف، أن ليفي شتراوس يتوقف هنا ولا يذهب أبعد من ذلك لكي يتساءل عن طبيعة سبب هذا الحل النسقي، وعن طبيعة الغايات التي يسعى إليها المجتمع باستسلامه إليه. أن يكون ثمّة حلّ آخر له قيمته فهذا ما نوافق عليه بكل طيبة خاطر. ولكن ان يوجد هنا من أجل لا شيء، وأن يكون، على العكس، قد قدم وتبنى بقصد نتيجة ما، فهذا ما يبدو بأنه ليس أقل احتمالاً، واننا نأسف لكون ليفي شتراوس لا يقول لنا شيئاً بهذا المعنى. اننا نأسف حقاً أن تكون مسلماته ذات المنزع الطبيعي منعتة من توسيع ما ادركه في الفكر الفطري بوصفه واقعة مؤسسية. لأننا ندرك هنا، على العكس، بأي شيء يمكن أن يكون مثل هذا الخيار في اكساب شرعية للحاضر الاجتماعي على نحو شامل بواسطة الماضي الخرافي مديناً إلى «منطق أصلي، يعبر مباشرة عن بنية الذهن».

قد يكون من المتصور الموافقة على الفكرة التي تجوّز الاستنتاج من الوضع الذي يُعزى في البداية إلى الأسباب الطبيعية. فالقوى الممّعة العاملة في الطبيعة هي فائقة بالنظر إلى قوانا، إلى حد يبدو معه من غير الممكن أن لا تقوم، بصورة خفية أيضاً، بتحديد نظام الأمور الانسانية والاجتماعية؛ إذ لا شيء - بالتحديد - يمكن أن يفلت من القدرة الكلية. إن الاستدلال ليس خاطئاً بالضرورة. ولكن يجب أيضاً أن نشرح ما يسوغه ويمنحه أساسه، أي ما يميز الانتقال من حكم بالتفوق إلى فكرة الانقسام بين ما تتمتع به العلل والأسباب العلوية من قدرة كلية، وما يتصف به البشر من العجز. فلماذا هذه العملية التي تضع من جهة أولى في الفلك اللامرئي، كل القوى ذات القدرة الكلية التي أرادت أن تكون الأشياء كما هي عليه والتي تستمر بتنظيمها، بينما تضع في الجهة الثانية الفلك المرئي حيث يتطور الأحياء في تبعية كاملة إزاء الحقيقة الواقعة فيما ورائه، والتي تمنحه جوهره؟؟ مرة أخرى أيضاً لا وجود لمعطى موضوعي معدّ بطبيعته لاجداث مثل هذه العملية بصورة خطوية أو ميكانيكية. فهي أبعد من أن تردّ إلى تثبيت الحقيقة المباشرة لموقف ملموس، ولكنها على العكس ترفض بالفعل البداهة المحسوسة لصالح فكرة نسقيه.. فهي خلق يتجاوز من كل

النواحي الدائرة الضيقة للضرورات المادية وهي اختراع وليست ردة فعل يملها ذهن البشر تحت تأثير محيطهم .

جذور الواقعة الدينية

ليست الشروط الموضوعية ، هي التي تنورنا حول حقيقة جذور الواقعة الدينية وأسباب وجودها . فلنعد إلى التطلب الدركامي : ينبغي أن لا ننطلق من الطبيعة ومن الطريقة التي ينضوي بها المجتمع فيها ؛ ولكن من المجتمع نفسه ومن الأحكام التي يتبعها خلال تنظيمه . وبالفعل ينبغي ، باعتقادنا ، أن نرجع القرار الديني بفصل هذا العالم عن مجال الأسباب الأولى إلى قصد ينبع كلياً من داخل الحيز الاجتماعي . ثمة نقطة ارتكاز لفكرة المغايرة داخل المجتمع ، ومنها يجب بادئ ذي بدء إبراز المعنى الدقيق للواقعة الدينية ووظيفتها السياسية . ليس الدين [البداي] سوى طريقة وهمية في شرح الكون وتسلسل الظواهر . وهو مهما جهد في أن ينتهي بالكلية إلى الحيز المتقلب للأفكار « والبنية الفوقية » ، فانه ليس بأقل من أن يشكل مجد ذاته بنية اجتماعية حقيقية وجزءاً فعالاً من جهاز اجتماعي . إن لم يكن عنصراً مادياً ، وجزءاً يلعب دوراً استراتيجياً في الاشتغال الفعلي للمجتمع . انه يمثل تفضلاً فعالاً للمجتمع مع خارجه ، وينبثق عن تأسيس سياسي لخارجية المجتمع لذاته . لقد أقيم عبر الدين خط قسمة بين البشر وأنماط تنظيمهم في مجتمع . بحيث تتركز الأسباب التي تحكم تنظيم المجتمع خارج المجتمع ، وذلك بقصد منع أي من أفراد البشر ، أن يكون بمقدوره التحدث باسم الشرعية الأخيرة للأمر الجماعي . ومنذ مكان التأسيس ، أي ممارسة السلطة . هذه هي فلسفة الدين البداي : خارجية رمزية للأساس الاجتماعي مقابل الانفصال الفعلي للمرجع السياسي .

مقايضة لخارجية بأخرى . هذا ما تتضمنه على أية حال عبارتنا السابقة . فلو لم يوجد الفارق بين الأحياء ومشرعي اللامرئي ستوجد - على ما نضم - مسافة داخل جماعة البشر بين من يأمر ومن يطيع . فاذن إما الدين أو الدولة^(١١) . (ولندع . جانباً ومؤقتاً ، مسألة وجود علاقة تضاف لا استبعاد بين المصطلحين : الدين - الدولة . وكذلك مسألة وجود علاقة الاستبعاد الجديدة ، التي توضحها الشروحات الحديثة العهد لتاريخنا : الدولة ضد الدين) . هذا هو الخيار فعلاً . وما نريد قوله أنه في كل الأحوال توجد مسافة بين المجتمع وذاته ، ويوجد انقطاع داخلي في النسيج الاجتماعي لن يوجد دونها مجتمع . فالعنصر المكوّن للاجتماعي هو انقسامه على نفسه ؛ وما الدين إلا تعبير عن هذا الانقسام وتحييد له . فهو مجد فيه أساسه : إذا كان قيّص للفكر الديني أن يوجد فلأنه وجد حقاً دفعة واحدة انفصال محتمل لبؤرة المعنى عن الحقل الاجتماعي . وهو يحول في الوقت نفسه دون انتشاره التلقائي . ذلك أن انشقاق المجتمع لا يحدث كيفما كان ، ولكنه يطابق بمنتهى الدقة الانبثاق السياسي الأصلي للواقعة الاجتماعية والذي يمكن صياغة معطاه المركزي على النحو الآتي : إن المكان - الذي يكون المجتمع . ابتداء منه . قادراً على أن يعقل ذاته وأن يفعل فيها وأن يتزود بالمعنى - يقع خارج المجتمع ؛ وبكلام آخر ينبغي أن يفهم بالانقسام الذي يتقوم به المجتمع فرز أول لوجهة نظر سلطوية . والتعيين الديني

القاضي بأن يكرس المجتمع إلى آخر ، غيره ، يتدخل بالضبط لتحديد الانسلاخ الفعلي لنصاب سلطوي مميز لكي يفرغه من كل معنى . إن المقال الديني يؤكد ، على العكس من ذلك ، بأنه محل لسلطة يستمد منها البشر مصدر وعلة وجود فعلهم ، وبأنه مقر للقوى اللامرئية التي تقضي إلى المرئي . ولكنه يجعل هذا المحل في موقع ما نسبة إلى البشر . بحيث لا يعود بإمكان أي واحد منهم التفكير باحتلاله بصورة مشروعة . فالسلطة موجودة ولكنها ليست للبشر . ويجب أن نكف عن كوننا أناساً ، لكي نقرب منها ، بموتنا مثلاً . وعلى هذا النحو لا انفصال سياسياً ممكناً داخل المجتمع ، ولا انسان قادراً على أن يجعل من نفسه الغير ، بالنسبة لبقية البشر ، الغير الذي يأمرهم بسبب الانفصال الذي أقيم بينهم وبين الآخرين - آخري اللامرئي الذي يدينون له بالكلية بالطريقة التي يعيشون بها . فالبشر يصبحون متحدين ومتساوين بحكم ارتهايمهم المشترك . « هذا ما علمنا إياه الأولون » : وراء هذا اليقين الايجابي ينبغي أن ندرك يقيناً آخر سلبياً : « لا أحد من بيننا يمكنه القول : أنا أعلمكم بأنه ينبغي عليكم اليوم أن تفعلوا هكذا » . وسيحصل انقلاب حاسم في تاريخ هذا الحكم . ففي لحظة معينة ، إذ يتوقف الانقطاع الديني مع الغيب عن اجتناب الانفصال بين من يتكلم على بينة من الأسباب . وأولئك الذين يدينون له بالتالي بالطاعة ، سينتهي على العكس إلى تبرير الانقسام بين البشر . فمن جهة هناك الذي ، أو الذين يشاركون في الماهية المغايرة المتمثلة بقوى الغيب ، ومن جهة ثانية هناك الجمهور العادي المؤلف من الذين ينبغي عليهم الخضوع إزاء الحقيقة العلوية المتجسدة بطريقة ما ، في قلب المجتمع . عندما ولد رجل السلطة : كائن من الداخل ، ولكن محترق بالتأيز الأسمي للخارج ، وملقى بحكم طبيعته نفسها على مسافة لامتناهية من الانسان العادي . إنها لحظة مغلفة بالألغاز ، لحظة انفصال الدولة ، ونعني بها صيرورة البشر مغايرين لبعضهم البعض ، وذلك حسب كونهم يأمرون أو يطيعون . اننا لا نزال نجعل الأسباب التي أدت بصورة ملموسة إلى حدوث هذا الانعطاف الحاسم . ولكن لو أخذنا بعين الاعتبار البعد الديني ، فاننا نتبين بعض الشيء الشروط التي سمحت به ؛ فنذكر بأن ولادة الدولة تتناسب مع الانقلاب الحاصل في استخدام البعد الخارجي للأساس الاجتماعي . لقد تحول الانقطاع بين الأحياء والقوى المؤسسة والمشرعة التي تنظم وجودهم من أداة للمساواة إلى وسيلة اخضاع . ففي مجتمعات ما قبل الدولة كان بإمكان الجميع أن يتدبروا بحكمة الأولين ، ومشاريع الأبطال الخرافيين ، ومشيئة الآلهة التي تقضي بأن تكون الأشياء كما نعرفها وأن تستمر كما هي عليه . فلا أحد بين البشر هو من قبل الأولين ، أو الأبطال ، أو الآلهة لكي يمي على الآخرين القانون المقدس ، ويمثل شخصياً الأسباب القصوى للكون ، ويفرض الخضوع للغايات الأخيرة . أما مجيء الدولة فإنه يعني أن مجيء من بين البشر ممثل للامرئي ولسادة المعنى . صحيح أن دَين المعنى بقي دائماً للآلهة ، ولكنه أصبح يتم بواسطة ، وبشخص أناس آخرين . إن وسيلة الاختلاف التي كانت مخصصة في البدء لحماية المجتمع ضد الدولة انقلبت مع مجيء الدولة ضد المجتمع . ولكن من الواضح أن الدولة ليست هي التي خلقت خارجية الأساس التي تبرر بواسطتها انفصالها ، فهي لم تفعل سوى أن استغلت اعترافاً قد تكون

منذ زمن لم تعد تعيه الذاكرة ، مفاده أن قانون الأشياء خارج عن سيطرة البشر . وبذلك بالكلية النمط الذي يعيش المجتمع بموجبه ، الفارق بينه وبين البؤرة التي تمنحه أسباب وجوده ، والمبادئ التي تضبطه . لم تؤسس الدولة هذا الفارق ؛ لقد أدخلت في المجتمع انفصلاً بين الممثلين الوحيدين للقانون والمعرفة وبين المجموع الذي قضي عليه بالخضوع . ولكنها لم تؤسس انفصال المجتمع عن القوى التي يفترض فيها أن تفهمه وأن تريده كما هو وأن تديره . ولو لم يوجد هذا الانفصال الأول ، لما كان هناك من معنى لظهور الدولة . وبهذه الصفة ، ينبغي القول بأن الدين شكّل تاريخياً شرط إمكان الدولة . فلم يكن بإمكان الدولة أن تتوطد لولا أن انقساماً بين المجتمع وأساسه قد تم اعتاده فعلاً في مرحلة سابقة . وإذا كانت قد بدت ضرورية وشرعية بالرغم من انقطاع المساواة السياسية الذي مثلته . فلأنها لم تفعل سوى أن ألست وجهاً جديداً للإيمان بمبدأ الخارجية العريق في قدمه والمتمثل بالقول : نحن مدينون ، بمعنى اجتماعنا ، إلى الغير . وفي الواقع إذا أردنا أن نتحدث بشكل صحيح يجب أن نرقى إلى ما وراء التتابع التاريخي الصارم . فليس الدين مجرد ذاته مؤسسة خرجت من العدم ثم انتقلت بمادتها إلى مؤسسة الدولة . بل ينبثق ، كما ألمحنا ، عن بنية اجتماعية أكثر بدائية أيضاً ويشكل في آن التعبير عنها وتحبيدها . وإذا كان الفكر الديني قد وجد فلأنه لا وجود في النهاية لمجتمع قادر على أن يستقر من دون أن يتجرد من معناه بطريقة ما ، ومن دون أن يبعد إلى خارجه الموضوع الذي - بدءاً منه - يتصور ذاته قابلاً لأن يضبط ويعقل ، وقائماً على ما يسوغه . وبالتالي فمن الأصح القول بأن أساس الدولة هو نفسه أساس الدين .

الواحد والمنقسم

إن ما يشتهه الوجود المؤكد بالإجماع للفكر الديني بما يعنيه من تمايز الأصل ومغايرة القاعدة في المجتمعات البدائية ، إنه لا وجود لمجتمع قادر على أن يلتزم بالكلية مع نفسه بشكل صارم . فلا مجتمع من دون انفصام عن مبدأ وجوده ، ولا مجتمع واحداً من تلقاء ذاته أو غير منقسم بطبيعته ؛ والمراد بهذا الاقلاع عن تمثّل وضعي صارم للانقسام الاجتماعي حسب ما تتكفل به التصورات التي جُمعت عن الدولة ، بوصفها محصلة للضرورة المادية في طور من أطوار نمو المجتمعات ، كأن تكون على سبيل المثال قد فرضتها حالة معينة من تقسيم العمل الاجتماعي^(١٢) الذي يخلق الحاجة لجهاز متخصص بالادارة والتنظيم على قاعدة فكرة الكافة . ويصبح مضمراً عندئذ ، أن يكون انفصام المجتمع نتاجاً للتاريخ ينشأ عن ضرورة أدائية . ولكن يصح من المسلم به بعد هذا القول ، أن يكون المجتمع ، تلقائياً وبصورة تكاد تكون طبيعية واحداً ، وأن لا يفقد عدم انقسامه الجميل إلا تحت تأثير تعقيد المتزايد . وبعبارة أخرى من الناحية المنطقية ، ليس المجتمع أقل وعداً بالانقسام ، نظراً لدينامية صيرورته ، من كونه بسيطاً ومتجانساً كما كان في البداية . والواقع أن القطبين اللذين يعتبر المجتمع أن المسار يتم بينهما - مرفوضان على حد سواء ؛ إنه لا وجود لوحدة مباشرة عند البدء ، كما لا وجود لضرورة ميكانيكية عند حدوث الانفصام على شكل جهاز دولة للادارة . ذلك أن انفصام المجتمع لا يعني فقط

التأيز الظاهر للدولة؛ ولنتفق جيداً بهذا الخصوص حول ما نقصده من خلال فكرة الانقسام الأول السابق على انفصال الدولة. ليس المراد بأية حال، انقسام مرئي وملموس بين أعضاء الجماعة، فقولنا بعدم وجود الدولة يعني عدم وجود قطب مميّز للقيادة الشرعية، وبهذه الصفة عدم وجود لامساواة سياسية من نوع تلك، التي يجدها الفارق بين سادة وعبيد. لذلك ليس من الخطأ القول بأن المجتمعات البدائية تشتغل وضعياً بوصفها مجتمعات واحدة وغير منقسمة، شرط أن نوضح في الحال بأن هذا الاشتغال لا يتعلق إطلاقاً بالجوهر الطبيعي للمجتمعات الأولى، فإذا كانت واحدة وغير منقسمة فليس هي كذلك تلقائياً، ولكنها تنتج نفسها واحدة ولا تبقى على ذلك إلا لقاء اشتغالها على نفسها؛ فهي لا تتوصل إلى الوحدة السياسية إلا بفضل تدشين انقسام صارم بين المجتمع وبين الأسباب التي تمنحه وجوده، ولا تصير غير منقسمة إلا عندما تحيد في رحمتها الخاص انشقاقاً أصلياً يخترق الجنس البشري بحيث يقبض على المعنى دائماً تحت تأثير الارتهان. والقول بأن المعنى يأتي من الغير هو أولية أساسية لمبدأ الخارجية الذي يتجسد بصورة مثلى في الخضوع إلى هيئة سلطوية. كما أن القول بأن قانون وعلّة حيواتنا وتصرفاتنا ينبغي أن تعطى لنا من موضع آخر هو المبدأ الأولي لما نسميه دَينَ المعنى والذي بفضلته تتجذر بالذات امكانية حكم البشر بواسطة البشر - أي القبول بالفصل بين من اشتهروا بالعلم وأولئك الذين ينبغي عليهم أن ينصاعوا لما قرر في موضع آخر على معرفة بالأسباب. إن أصالة الجهاز المستخدم في المجتمعات البدائية تكمن، إذا صح القول، بتوجيه أساس السيطرة السياسية ضد واقع السيطرة السياسية. فالمجتمع، بقبوله الاغتراب الجذري لعناه - لأنه كيف يمكن أن نسمي، خلاف ذلك، امتناع البشر عن التعرف على تنظيمهم الاجتماعي بوصفه صنيعتهم وصنيرة اناس مثلهم؟ - وبطرحة لنفسه بوصفه الغير بالنسبة إلى من يعيشونه، يحمي نفسه من اغتراب الانسان للانسان، فلا يأمر البشر بعضهم البعض بقدر ما يخضعون جميعهم بالتساوي إلى إرادة الأولين وقرارات الآلهة. ولا يجري الأمر كما يتصوره الحس السليم، إذ ليس امتلاك الجماعة لأسباب وجودها ومبادئ تنظيمها هو الذي يتيح لها بأن تحقق اقتصاد الانفصال للمرجع الشرعي وللتحديد الاجتماعي. ولكن على العكس فعدم امتلاكها لعلّة وجودها ومسوغها، هو الذي يمدها بالوسيلة التي تمكنها من الحفاظ على وحدتها وهويتها بشخص أعضائها: فالاغتراب مقابل العبودية، والتبعية مقابل فصل السلطة. وهكذا ير الواحد الاجتماعي في المجتمعات البدائية من خلال غرابة البشر عما يمنحهم الحياة والتي أعطيت اسم الدين.

وحسبنا القول أن هذه المجتمعات لا تنم عن حالة أصلية من اللانقسام تمثل الحالة السوية لكل مجتمع قبل نمو معين للقوى الانتاجية وللتنخصص في المهام. فلا مجتمع واحداً بطبيعته. وما يعنيه بالضبط وجود فكر ديني في المجتمعات البدائية هو عدم الامكانية الأصلية لدى المجتمع في أن يتحد بمجمله مع ذاته. مما لا شك فيه أن هذه المجتمعات تجهل الانقسام السياسي والانشقاق الداخلي. ولكن توجد هذه الفكرة التي تجعل منها مع ذلك، بطريقة ما، غير ذاتها. وبالتأكيد على النقيض من المجتمعات المستقلة بذاتها والمالكة لزاماً أمرها

بشكل تام ، والمتحررة من أي مانع يمنعها من أن تعقل ذاتها وتفعل فيها . فأية دلالة يمكن أن تعطى لهذا الأمر سوى أنه حيث تسود الوحدة السياسية ، ثمة على الأقل انفصال للجماعة الحية عن مبدئها الأصلي وعن بؤرة قانونها . فمصدر المجتمع يعزى إلى غير البشر ، وقواعد علمنا ندين بها إلى غيرنا؟ وبعبارة أخرى أية دلالة تعطى له سوى أنه حيث لا يوجد انقسام سياسي فعلي ، يوجد مع ذلك أساس للانقسام السياسي؟ ذلك أن جذور انفصال نصاب ميز للسلطة تكمن في عدم امكانية المجتمع أن يحتفظ مباشرة في ذاته بما يعتبره قاعدته وبما يتصوره علته وليس قطعاً في شيء آخر . إن القانون والعلم اللذين يشتملان على هذا العالم ينبغي أن يأتيا من محل غير المحل الذي نمكث فيه نحن الآخرون : هذه هي إرادة الارتهان ، وهذه هي الحاجة إلى أن نكون مدينين ، الأمر الذي يجعل ممكناً خضوع جماهير العالم السفلي إلى الذين يتكلمون من فوق باسم القوى السامية التي ليس بمستطاعها أن تتخذ محلاً لها إلا في الخارج . فالخارجية والارتهان والدين ، تمثل كل الأبعاد المستخدمة في المجتمعات البدائية ولكنها موجهة ضد الانقسام السياسي وتنطوي في الوقت نفسه على امكان حدوثه . إن الأداة البدائية ضد الدولة تعني ، مرةً أخرى ، مبدأ الدولة ذاته ، فإذا لم يوجد انفصال في المجتمع بين سادة وعبيد فلأن المجتمع كان يحرص على أن لا يظهر مظهر الانفصال الموجود فيه مع ذلك في طور الاحتمال والذي كان يجترقه بصورة لامرئية ويضبط نظامه . وإذا كان المجتمع من دون دولة فلأنه كان - كما قال بيار كلاستر - ضد الدولة ، أي ضد ما يشكل فيه جذر انفصال الدولة . على المستوى البنيوي ، لا تعتبر المجتمعات البدائية مجتمعات ما قبل الدولة ، مجتمعات لا يوجد فيها ما من شأنه أن يبني عند الاقتضاء منفذاً خارج بؤرة السلطة الشرعية . فهي كالمجتمعات التي ستعقبها ، يلزمها بعد خارجية الأساس الاجتماعي الذي تستمد منه امكانية الدولة معناها وضرورتها ، مع الفارق أنها ترضي لنفسها ارتهان معناها وقانونها حتى تتوصل إلى أن تتكوّن في الانقسام . وإذا كان ثمة معنى للحديث عن مجتمع ضد الدولة ، فمن البديهي أن يكون ذلك ، بمقدار ما نقبل بأن المجتمع يجد في ذاته ما يجعله يطرح نفسه ضد الدولة . إذ كيف يمكن أن نكون ضد شيء مجهله؟ فالمجتمعات البدائية ليست ضد الدولة ، بمعنى أن معرفة غامضة بالمستقبل تنذرنا بأن تكون على حذر مما قد يشكل يوماً ما قدرها المشؤوم ؛ انها ضد الدولة بمعنى أن كل مجتمع يملك صلة منذ البدء ، إن لم يكن بالدولة نفسها ، فبينية انفصال لا تشكل الدولة سوى تجسيدها المرئي . أن يكون المجتمع ضد الدولة معناه أن يتحدد مجتمع حاضر بالقياس إلى تمفضل سياسي يجده داخله كأساس له والذي إذا ما أعطي الحرية بأن يعبر عن نفسه بصورة مفتوحة ، اتخذ شكل انفصال نصاب مميز من السلطة .

إن الدولة لا توجد في المجتمعات البدائية . ولكن توجد امكانياتها ، وهي الامكانية التي يجهد المجتمع تماماً في الحؤول دونها . ففياً وراء الانفصال المادي للدولة حيث يوجد ذلك ، هناك فعلاً بنية أولية وعامة للمجتمعات على قاعدة انشطارها مع نفسها ، لا يشكل انتشار التمايز الفعلي لقطب المرجع الشرعي إلا تعبيراً فريداً عنها . وحيث لا توجد الدولة ، يوجد مع ذلك ، مكبوتاً ومضمرأ ، مبدأ أصل الدولة ، ونعني به التكوين

الأصلي لكل حيز اجتماعي في الانقسام السياسي وبه . إن الفارق السياسي بين المجتمع ونفسه ، كما تجسد بوجه خاص في مفارقة وجهة نظر سلطوية ، هو السبب والشكل الأول لكل مجتمع . فلا مجتمع ممكناً يمكث كله على مقربة من نفسه وعلى التصاق بقواعده وعلى اتحاد داخلي مع الأسباب التي تحم تنظيمه ، ولا مجتمع معروفاً إلا ويُعقل ، مع وجود فارق أو غرابة نسبة إلى مكان أساسه ، إلا ويُسقط في موضع آخر ، وفيما وراء النقطة التي يُفهم وينظم ابتداءً منها . إن الحيز الاجتماعي إنما يتأسس عبر انفكاكه ، وبالتخصيص عبر انفكاكه عن خارج معتبر المقر الوحيد لحقيقته وحقه . وبكلام آخر ، فالمجتمع إنما يتحدد نسبة إلى وجهة نظر سلطوية مطلقة على نفسه ، لأنه ، هذا هو حقاً ذلك الخارج الذي ينفصل عنه لكي يقرأ نفسه فيه . فهو نقطة مطلقة من حيث الأصل : ابتداءً من هذا الخارج قد أمكن للمجتمع أن يخلق كما هو عليه . وهو نقطة مطلقة من حيث المعرفة : ابتداءً من هذا الخارج الجذري ، كان ممكناً بحكم المسافة نفسها التي تفصله عن المجتمع بوصفه موضوعاً أن يدرك (الموضوع) على الوجه الأم ، وأن يقرأ في أدق تفاصيله . وهو نقطة مطلقة من حيث المساواة : فالمسافة تضمن الامكانية لأن تصاغ فيه القواعد التي تصلح في آن للجميع ، وبنفس الطريقة ومن دون أي دَين بشيء لأحد من بين الأفراد ذوي الشأن الخاص ، أو أي تأثير بهم . فالقانون الذي يأتي من الخارج هو عادل لأنه أيضاً يخرج في صياغته من بين أيدي الذين قد يكون لهم مصلحة بسنّه . وأخيراً فإن الحيز الخارج هو مقر لقدرة مطلقة : فالخارجية تجعل من المتصور امكانية التأثير على المجتمع ، المتحرر من كل عائق والقادر على أن يبسط حيثما كان قيداً لا كايح له . من الخارج يستطيع المجتمع أن يتغير بمجمله من دون أن يكون بإمكان أي شيء الإفلات من الوقوع في قبضة تحويلية .

وإذا كان ثمة حاجة إلى مثل هذا المفهوم السلطوي فمن أجل الأبعاد الرمزية التي ينتجها ومن أجل الهوية الجماعية التي يولدها عبرها بوصفها كلاً شاملاً . فالضرورة الأصلية التي تجبر المجتمع على أن يرجع إلى خارجه إنما هي الضرورة التي تجعل منه معقولاً ومعتزلاً به كمجتمع في نظر الأفراد الذين يتألف منهم ؛ إنها الضرورة التي تضمن للعاملين فيه أن لا يفلت منهم تنظيمهم المشترك ، على غرار ضرب من الهيكلية الجماعية التي يقبض خلالها على كل واحد من دون أن يكون بإمكان أحد تغيير شيء ما ، ولكن التي تشكل نظاماً . وان يكن حقاً مستقلاً عن ارادة كل فرد فهو ليس بأقل خضوعاً لسيطرة ما ، لسلطة شاملة . . أن يكون بإمكان واحد أن يغير كل شيء بين البشر : هوذا المنظور الذي أدخله تأسيس تمايز السلطة ، وبسبب هذا بالذات يصبح بإمكان كل انسان أن يتصور نفسه قادراً على أن يغير ما يمثّل له تلقائياً بوصفه الاطار الذي يقيد وجوده ، وذلك بأن يضع نفسه في الفكر في موضع الخارجية ؛ فالسلطة تعني المرجع الذي يضمن للبشر بأن مجتمعهم هو فعلياً لهم ، وبأنهم يملكون الحق والسلطة عليه ، وبأنهم قادرون على تقرير مصيره وأحرار في التصرف به ، أي كل الأشياء التي لا تحدث من تلقاء ذاتها ، والتي لا تعطى بقرار من الطبيعة ، ولكن التي تتعلق وجودها بانتاج اجتماعي . فالمجتمع يصير مجتمعاً مخلقه عن طريق الانفصال الذي يقيمه مع سلطة من

خارج هذه الدلالة التي تبدو جدّ بديهية، والتي يتم بموجبها التأثير الممكن على المجتمع. والتمثل الذي يصبح بموجبه مجمل المجتمع معقولاً ليس بأكثر بديهية ولا بأقل صدوراً عن فعل ابتكار. فعن عملية مؤسّسة تنشأ الفكرة «البديهية» زيفاً، التي تنظم العلاقة بين الأفراد وعلمهم الجماعي، نعني به العالم الذي يمكن تفسيره من جهة إلى أخرى بحيث يرد كل شيء إلى بداية محددة وبحيث تخضع كل واقعة إلى تبرير شامل. وعن فعل مؤسس أيضاً ينتج بُعد الهوية الاجتماعية الذي يسمح للجماعة البشرية بأن تتمثل نظامها على أنه عادل ما دام يصدر عن موضع يُتصور ابتداءً منه قاعدة شاملة، وفي الوقت نفسه تطبيق متساوٍ على الحيز الاجتماعي كله. لأن كون القانون غير مساوٍ في مضمونه هو شيء، وكونه يفرض بالتساوي على كل البشر هو شيء آخر؛ ولأنه بهذه الطريقة يعترف به كقانون عادل بأعمق ما تدل عليه الكلمة حتى في ضحاياه، وذلك من خلال مفارقة قد لحظت مراراً. هذه النقطة تستحق بمفردها شروحات طويلة، وسنقتصر على الإشارة إلى المشكلة التي تعترضنا وإلى الطريق الذي يجب أن تسلكه لكي نوضح بعض الشيء أمر هذا السر القديم للقانون العادل حتى في عدم عدالته. إن الفكرة الجوفاء، والحاسمة في آن، التي تقضي بأن يصدر تنظيم الواقعة الاجتماعية عن نظام شامل ان لم يكن عادلاً حالياً في كل نواحيه فعلى الأقل ينطوي على احتمال كونه عادلاً؛ هذه الفكرة إنما تدرك بالعودة إلى أحد المعالم الأساسية التي تنتج بواسطتها الحيز الاجتماعي ويبقى. فالشرعية كإمتثال متحقق أو يمكن تأديته لنظام صحيح، والشمولية والعقولية والوحدة والكلية تمثل قدراً من الدلالات الحاسمة والضرورية الكافية لقيام المجتمع وتماسكه، كما تمثل قدراً كافياً من أبعاد هوية يقضي اتحاد البشر بتأسيسها لكي يوجد على هيئة مجتمع. وهكذا، لا نجد في مبدأ السلطة شيئاً سوى هذه الضرورة التي تقضي بالانتاج الذاتي الرمزي للاجتماعي. فالمجتمع إنما يتزود بالمعالم التي تحمي كيانه بطرحه على مسافة منه الموضوع الذي يعقل نفسه ابتداءً منه كخارج على نفسه. هذا هو الجذر الأخير للدّين المعنى الذي يشارك الحياة الاجتماعية في جوهرها: حاجة كل مجتمع في أن يعقل نفسه متعلقاً بخارجه وغيره لكي يتمكن من أن يعقل نفسه بلا زيادة. كل مجتمع محكوم في وجوده على أن يفك رموزه في شيء ما هو له ولكنه ليس منه، وعلى أن يعيّن فيما وراء حيزه الخاص مكاناً، حيث آخر غيره هو الذي ينظمه ويعقله، آخر يدين له المجتمع بقدرته الخاصة على أن يعقل نفسه ويرتب أمره. فهو يعقل نفسه باعتقاده أن آخر يعقله، وعقله لذاته وقدرته على أن يؤثر على نفسه، إنما يستمدّها بتعلقه بهذه السلطة المعاييرة التي ينشق عنها. فالتبعية هي طريقة الوجود نفسها. والدّين هو الوسيلة لأن نكون أنفسنا، إذا أمكننا القول، وإذا لم تكن الصياغة تنطوي على خطر الوقوع في نزعة نفسانية مفرطة. إن لغز الفصل السياسي هو لغز الكائن الاجتماعي.

ليس الاجتماعي واقعة تُعطى مرة واحدة وإلى الأبد، وكأنها تنشق عن تسلسل أسباب خارجية، فهي تُعطى لذاتها. والبنية الأكثر عمقاً التي يمكن الرجوع إليها في هذه الواقعة إنما هي بنية تأسّسها الخاص. هذا هو شأن خارجية السلطة، بنية قصوى تبعد المجتمع عن مركزه، بنية يتكون المجتمع بواسطتها، بدلالته على

نفسه كمجتمع ، باعطائه نفسه شكلاً اجتماعياً ذا دلالة . ولا حاجة إلى القول بأنها دلالات وأشكال لا تحتاج إلى أن تكون واعية وجليّة لكي تكون فعالة ؛ فمن المؤكد أن المجتمع لا يحتاج البتة إلى أن يعرف نفسه لكي يوجد ، ومع ذلك فإن الاجتماعي يحدث في عنصر المعنى ، عبر العلامات الرمزية التي لا تشير إلى البشر بأنهم ينتمون إلى مجتمع وحسب ، ولكنها تحدد بدقة باللغة الأنماط المعقولة لعلاقتهم مع المجتمع . إن الصلة الاجتماعية التي ينسجها الأفراد في مكان ما ، تنجم عن معرفة غامضة جداً (لكونهم في مجتمع ، وما يعنيه ذلك) ، والشكل الأصلي لصلة المعرفة هذه إنما هو الاعتراف بالدين . فنحن نكون في مجتمع لأننا ندين إلى آخر غيرنا بوجود مجتمع ، وبوجود هذا المجتمع هنا كما هو عليه . هذا هو جذر الشر الغريب الذي يحمل المجتمعات بصورة لا مرد لها إلى أن تنفك عما تعتقد بأنه سببها وضمن نظامها المشروع - سواء اتخذ هذا الانفكاك شكل اغتراب للأساس تبعاً للاعتقاد الديني كما هو الحال في المجتمعات البدائية ، أو صورة انفصال نصاب مختص بتحديد النظام الاجتماعي - فالأمر الأصلي الذي يخضع له الكائن الاجتماعي هو منيع هذه الحاجة التي هي على قدر من الخفاء والعمومية ، والتي تدفع البشر منذ البدء إلى أن يفوضوا أمرهم إلى شيء آخر أو إلى أناس غيرهم .

الخارجية الرمزية

بعد أن أوضحنا هذه الضرورات الأولى للواقعة الاجتماعية ، لم نقل بعد شيئاً عن التنظيم الفعلي للمجتمعات كما نجدها مكوّنة أي عن الطريقة التي تدير بموجبها بشكل ملموس الخارجية الرمزية التي تحترقها . إننا نعلم بأن المجتمعات مقدر لها في كل الأحوال نوع من الفصل مع مبدأ نظامها . ولكن هذا قلماً يساعدنا على التقدم بشأن الشكل الذي يمكن أن يتخذه هذا الانفصال بتعايير مؤسسات الصلة الاجتماعية وماديتها . ثمة طرق عدة ممكنة لإدارة الدين الذي يعقب انشاء مفهوم سلطوي . لقد سبق أن رأينا كيف أن المجتمعات البدائية تستقبل وتحمّد ، في آن ، انقسامها مع مركز علتها وإيمانها . فاضطلاعها حتى النهاية بالدين الذي يخص علة وجودها ، هو بالنسبة إليها الوسيلة المثلى لتحرير البشر من ضغط الدين بمعنى تحويله إلى دين إزاء شيء مغاير للبشر . من المؤكد أن البشر لا ينفكون عن كونهم مدينين ، بل هم مدينون على نحو مطلق بكل ما يفسر وجودهم ، وعلى الأقل ليسوا مدينين به إلى بشر . إن الحقيقة الرمزية لمفهوم السلطة ، ووجود خارج للمجتمع يفترض ابتداءً منه أن يتلقى قاعدته ومعناه ، ليسا مرفوضين أو مكبوتين أو محذوفين ، ولكنها على العكس من ذلك معترف بهما ومقبولان بصورة جذرية إلى درجة الاغتراب الكامل للمجتمع إزاء ما يمكث خارجه . ليس إلى الحد الذي تنعدم معه ، بلا قيد أو شرط ، امكانية تحديد محور سلطوي في الحياة الاجتماعية . ثمة مجال لموقع سلطوي بين البشر ؛ فحيثما كان ، نجد «رؤساء» ذوي دور محدد ومقتن بصورة دقيقة ، يذكر وجودهم هنا بأن هذه المجتمعات لا تجهل المسألة السياسية ولا تسقطها من حسابها ، ولكنها تنظم نفسها بالطريقة التي تمكنها من احتوائها وضبطها . ثمة رئيس اذن ، لأنه لا مجال لأن يلغى من الحيز الانساني - الاجتماعي البعد المؤسس للمواجهة بين واحد والآخرين ، واحد يخاطب الآخرين كلهم ويمثل وحده بطريقة ما

مجمل الجماعة، واذن الواقعة الاجتماعية كما هي. ولكن رئيساً إذ يحتل موقعاً مميزاً في الاختلاف الذي يتحدد به البعد السلطوي، فهو من دون سلطة فعلية، رئيس لا يقبض على السلطة التي يشير إلى مكانها المحتمل. وكما نعلم، فإن مهمته تتوَلد، بصورة ملموسة في جوهرها، إلى تجسيد مآثر الأولين التي لا تمس، وإلى حث الجماعة على الاحترام اليقظ لقاعدتها الأبدية^(١٣)؛ وبعبارة أخرى، فإن مهمته هي النطق بعجزه الخاص وفي الوقت نفسه بعجز أي كان بين من يسمعه في أن يصير نافذاً. ينبغي أن لا نكف عن تمجيد تراث السابقين، ولكنه لا مجال لتغييره مهما كان الأمر. ومقال الرئيس يؤول إلى التشديد على أنه إذ يتكلم عن القانون الحيد الذي ينبغي أن نبقى أوفياء له، فليس القانون هو الذي يتكلم بواسطته. ذلك أن القانون هو من القوة والمغايرة في مبدئه، بحيث لا أحد يستطيع التحدث باسمه، بدءاً من الذي كلف على وجه التخصيص التذكير بفضائله: هوذا القول الذي يقوم مقام قول السلطة، والذي يأتي هنا بالتحديد لكي يعلن عن عجز السلطة في حدود المساحة البشرية: لأن السلطة الحقيقية هي أن تتكلم من قبل القانون ومن قبل الإرادة الشاملة المفترض فيها تحريك المجتمع وأن تعترف لنفسك بسيطرة معينة على تحديد النظام الاجتماعي عامة الذي يفصلك عن الذين لا ينتظرون شيئاً سوى الخضوع. وما يقوله الرئيس البدائي بشكل مخالف هو: أن عليه أن يمثّل كالأخرين لقاعدة وإرادة لا سلطة لأحد عليهما؛ فكل الجهاز الاجتماعي قد نظم بطريقة تستبعد انتقال واحد من بين البشر باتجاه الحقيقة - الأساس وإذن باتجاه السلطة.

وما يراد البرهنة عليه هنا بكل دقة هو تبيان كيف أن المميزات العظمى للفكر البدائي تفسر بواسطة الأمر السياسي القاضي بعدم انقسام البشر. وهي مهمة من الاتساع بحيث لا نستطيع حالياً أكثر من أن نرسم خطوطها العريضة بصورة جدّ مجملّة، بيد أننا نريد مع ذلك نصب علامتها الأولى. إن مضمون الاعتقادات نفسه، وهذا ما يراد اثباته، يجب أن يفهم بخطوطه الرئيسية تبعاً لهذا الهدف الاجتماعي القائم على الحؤول دون ظهور سلطة منفصلة، أي العمل بطريقة لا تسمح لأحدٍ بأن يبيح لنفسه الاشتراك الخاص مع حقيقة الخارج، لكي يفرضها على بقية المجتمع. وبالفعل، لا يكفي أن يُبعد أساس التنظيم الاجتماعي إلى مسافة من جماعة الأحياء وأن يُعلن أن أسباب الواقعة الجماعية تصدر عن شيء ليس هو من صنيعه البشر، مما يثبت مرة أخرى أن تاريخ ظاهرة الدولة، باستثناء انقطاع راهن نسبياً، يجري بصورة تامة تقريباً داخل مثل هذا الإطار الفكري. ثمّة حاجة إلى خارجية الأساس، ولكن ثمّة حاجة بصورة خاصة إلى خط فاصل بصورة مطلقة بين زمان ومكان الأساس وبين الحقل البشري بحيث يصبح مثلاً من غير المتصور، بصورة قبلية، انتقال انسان باتجاه القوة الخالقة للأصول. فنحن مدينون، بالعالم الذي نعيش فيه وبما نحن عليه، إلى كائنات لا تملك بطبيعتها أية علاقة مع أناس مثلنا وتنتمي إلى زمان آخر ومكان آخر. وفي أية حال، نحن لا نملك أن نبجّل انساناً مثلنا بسبب تدخلهم المؤسس في نظام الكون. والأمور لم تفسد، كما كانت في اليوم الأول، وكما أرادها غير البشر الحاليين. وهكذا نرى كيف أن تمثلاً معيناً للأصل والزمان يلزم عن التصميم السياسي

في الحفاظ على ارتهان متساو بين أعضاء جماعة بعينها، ينبغي أن يقع الأصل في زمان مختلف، زمان منفصل عن الزمان الذي تتعاقب فيه الآن أجيال الخليفة، وعامر بكائنات لا سبيل إلى مقارنتها مع الأحياء الموجودين في زمننا. ولكن يجب، من ناحية أخرى، أن لا يكون قد فات شيء مهم منذ الأصل، وبالتالي يجب أن يكون الأصل كزمان الأمم - زمان الجميع الأقرب. ثم بعد لا مثيل له، وثمة قرب حي يختصان بخلق مقدر له أن يبقى كما هو في جوهره. هكذا ينبغي أن ينقسم تمثل الأصل لكي يخرج بصورة فعالة نظام الأشياء من قبضة الناس، وبالتالي من سلطة واحد من بينهم.

تمفصل الأصل والحاضر

إن تنوع الميثولوجيات البدائية، وخاصة القصص المتعلقة بنشأة الكون لا نهاية لها. وليس المراد إنكار هذا الأمر بالاستناد إلى مطلق البداهة، ولا رفض كل المدى الدلالي الذي يملكه هذا التنوع في الموضوعات والظروف والشخصيات إزاء الثوابت التي تحترقها. إننا لا نرمي إلى تقديم تفسير شامل للمفاهيم الدينية، ولكننا نقتصر هنا على تحديد الدلالة الاستراتيجية الحاسمة للرؤية الثابتة على نحو بارز للأصول في تمفصلها مع الحاضر الذي ينضوي تحته بصورة كلية - إذا جاز القول - الكلام الحزافي المختص بأصل المجتمعات البدائية؛ أي أننا سنقتصر فقط على مخطط شكلي يحدد موقع الأصل بالنسبة إلى الأشياء الموجودة الآن، وما عدا ذلك فإن ملء هذا المخطط لتقديم رواية ملموسة هو عرضة لأكثر أنواع الإبهام: إن الأصل يصدر عن زمنية مغايرة، وهو ليس مجرد زمان متقدم يشكل الحاضر الاجتماعي امتداداً له. إنه ينتمي إلى زمان جرى فيه شيء ما لا محل له في الزمان الحالي للبشر، نعي بذلك زمان التأسيس. ولا يوجد شيء بين زمان الأصل والزمان الحاضر؛ فهما يلتصقان بعضهما إلى بعض حكماً، كما يلتصق تمام الالتصاق أصل حالة العالم والنسخة المطابقة له في كل النقاط^(١٤). فكيف لا نرى بأن المراد رذله بالتحديد هو إمكان عقل تدخل خلق للبشر في حقل حياتهم الاجتماعية؟ إن مثل هذا القول لا يعكس أو يثبت عجزاً بل هو يقره وينتجه ويؤسسه. وفوق ذلك فإن الأمثلة الحاضرة هنا قلما تسمح بالتشكيك به. وهكذا يمكن لنا بحق أن نعتبر ابتكار الزراعة بوصفه أحد التحولات الرئيسية في شروط الانتاج والحياة المادية التي قامت بتقطيع الزمان البشري؛ فالزراعة تدل بادية ذي بدء على أن الأفراد يعملون في المجتمعات البدائية نقيض ما يقولونه تماماً، ونعني به أنهم لا يتوقفون عن اختراع عالمهم وتغييره وإعادة تعقله بتكاليف جديدة. لأنه بمقدورنا أن نتخيل مجموع الملاحظات والأبحاث والتلمّسات التي يمثلها تدجين النباتات، وضبط دورة الحياة النباتية، أو تدجين الحيوانات واستغلال مواردها؛ كذلك أدى إدخال الزراعة، إلى قلب المجتمعات رأساً على عقب، فقد جرّ أو فرض بصورة نهائية تحضر جماعات الصيادين الرحل - ومعلوم ما لهذا التحول من انعكاسات على نمط الحياة -، وخفف (ضد ضاعف) من جهة أخرى من وتيرة القدرات الانتاجية(*)، ومعدل وسائل العيش. ومع ذلك،

(*) أي أنه أصبح بالإمكان الحصول على نفس النتائج ببذل جهود أقل بكثير.

ليس قصدنا أن نحلل هذا الحدث من قريب أو بعيد ، بل أن نفجر بالضبط ما ينطوي عليه من مدى انقطاعي استثنائي . هذا ، من أجل أن تبرز جيداً إزاءه أوالية الانكار والكبت التي تملكها المجتمعات البدائية في جعلتها ، مع طريقتها في عقلها أصلها والتي ليست بأقل استثنائية . لأنه أخيراً ، هوذا نموذج عن ثمرة ممارسة البشر التي هي موضع رقابتهم من أولها إلى آخرها ، والتي كان كل شيء يقضي بحتم على التعرف إليها على أنها من صنعهم . فمن المنطقي اذن ، أنه كان ينبغي ، بضغط من البدهة الملموسة ، أن يحصل تصدع في رؤية الزمان وأن يحل محل مكان لتدخل البشر في التاريخ . لقد وجد خلق العالم ومأثرة الأولين ، ووجد منذ حينه تغير لما صنعه البشر في نمط عيشهم : هذه هي الذاكرة الجديدة التي كان ينبغي أن نتظرها حكماً ؛ إلا أنه لا شيء من هذا القبيل على الاطلاق . الزراعة؟ الأولون هم الذين علمونا إياها ؛ لقد حذف التجديد كتجديد بصورة جذرية ، وذلك بنقله إلى خط الأصول . فلا تغير قط في نظام الأشياء : إن البشر يزرعون بساتينهم منذ القدم كما أرادهم المخترعون الأبطال الذين كانوا هنا منذ البدء ، بحكمتهم التي لا نظير لها . وهكذا ، النعى من الذاكرة الاجتماعية^(١٥) أحد أعمق التحولات التي حصلت في علاقة الانسان بالطبيعة ، وبالتالي في نمط عيشه . فلا أثر لانقطاع ، ولا أثر لفعال كان من الممكن أن يؤثر به البشر على الكون الذي يعيشون به . لأنه هذه هي فعلاً النقطة التي تمنح تماسكاً نسقياً لإرادة عقل العالم ، بالتوافق مع قاعدته الدائمة ، وضد كل ما هو محتمل الوقوع إذا اقتضى الأمر . والمراد هنا ، أن يسحب من الأفراد قدرتهم المتعمدة في التأثير على تنظيمهم الجماعي ، وحقهم في الاقرار لأنفسهم بوضعية الفاعل في الصيرورة الاجتماعية . إن الأصل هو سياسي ، فهو بمثابة شاشة بين المجتمع وذاته ، تحذره من عقله ذاته بوصفه صنيعة أعضائه . انه ، بلا شك اختيار مسبق للاعتراب ، ولكنه يدل على تقدير صحيح للثمن الذي يجب أن تدفعه الحقيقة لقاء ذلك . فاذا كان يجب الاعتراف بحق المجتمع في التغير ، فان ذلك يتم على حساب عدم انقسام البشر : هنا تكمن الفلسفة الخفية لاختيار الوهم . إن سلطة المجتمع على نفسه لا تتم من دون سلطة أحدهم على المجتمع . وفي هذه الشروط يصبح من الأجدى تفضيل ديكتاتورية الأصل على خضوع انسان لآخر .

تمفصل المرئي واللامرئي

وما يراد الفحص عنه الآن ، إلى جانب التمفصل في تعاقب الحاضر الاجتماعي والأصل ، إنما هو التمفصل في تزامن المرئي والقوى اللامرئية المفترض فيها أن تقوده . على أن يتم ذلك دائماً بمنظور الوظيفة السياسية للمفاهيم الدينية . ينبغي على غير البشر أن يارسوا السلطة على نظام الأشياء ، بدءاً من نظام الأمور الاجتماعية ؛ ولكن ينبغي بالإضافة إلى ذلك ، في الاطار الخاص للمجتمعات البدائية وللهدف الذي تسعى إليه والمتمثل بعدم الانقسام ، ينبغي أن يكون من المستحيل على البشر أن يتأهوا مع وجهة نظر الآخر ، بالطريقة التي يبطل معها سلفاً كل ادعاء بالتفكير أو التحدث من مكان المطلق الالهي ضمن الحيز الانساني . وبعبارة أخرى ، يجب أن يستبعد من بنية الحقل الديني كل منظور لتجميع - ولو محتمل وضعيف - للقدرة المقدسة في

مركز ذاتي ووحيد . فلا وجود قط لمكان يقبض منه على مجمل الأسباب والقوى التي تحدد وتحرك الكون كما هو عليه . إن القاعدة الداخلية للميثولوجيات البدائية تتسم بالتبعثر انطلاقاً من عملية نزع الصفة الذاتية عن اللامرئي ، ومن المؤكد أنها تمثل فعلاً قوى تتمتع بميزات ذاتية ، شأنها شأن الوعي والارادة المفترض فيهما ، أن يعمر الفلك الذي يشرف على الكون المرئي . وبالفعل ، فلو أخذت هذه القوى واحدة واحدة لشكلت قدراً كافياً من الذاتيات . ولكن لا يمكنها بأية حال - وهذه هي بدهة النقطة المركزية - أن تتحد وتنصهر في ذاتية وحيدة ، تستجمع دفعة واحدة القدرة الأخيرة على اتخاذ القرار ؛ فهي لا تمثل قدراً كافياً من الانبثاقات عن نفس الحقيقة ، بل تملك وضعية حقائق متميزة يستبعد انصهارها بصورة قبلية . إنه مبدأ الفصل والتعدد الذي يشكل حقاً قاعدة الفكر الوحشي . وهذه القاعدة هي التي نجدتها في مبدأ الكون اللامتناهي للتفسير الخرافي . فلا بدء ولا نهاية ، لا نقطة انطلاق ولا نقطة رجوع ، لا ارتداد للمقال على ذاته ولا جمع للمقالات ، لا وجود لتقدم من تفسير جزئي نحو تفسير شامل ، بل تفسير يتساوى مع نفسه دائماً في كل نقاطه . إن العلة المحركة للذكاء الخرافي هي الاطراح القوي لأفق جمع المعرفة داخل ذاتية قصوى ؛ ومن خلال المنظور نفسه أيضاً ينبغي أن يحسب حساب العمليات التصنيفية ، التي يستعملها الفكر الوحشي من دون كلل ، والمقولات التي يشتغل بها . هذا الفكر إذ يُكسب العالم نظامه - وهذا ما يراد اثباته - فإن ذلك يجري بطريقة يتخذ فيها العالم شكل نسيج لا نهاية له ، من الفروقات التي يستحيل امتصاصها من قبل وحدة تتصف بالمصادرة الشاملة . وكذلك أخيراً ، يمكن لنا أن نتحدث من هذا المنطلق عن المقولات التفسيرية التي تتحكم بالمعالجات السحرية ؛ وبالفعل بإمكاننا أن نقيس مدى ما تتسم به من نزعة لادائية المُسلّمة التي ينضوي تحتها استدعاء الفعالية السحرية . إن إمكانية السحر تتعلق من جهة أولى بالميزة الذاتية للحقائق المفترضة للامرئي . ولكنها ليست ، من جهة أخرى ، أقلّ تعلقاً باستبعاد مبدئي في أن تكون قوى اللامرئي تحت قبضة اليد نفسها ، أو أن تصدر عن ارادة وحيدة وسامية تملك الحرية التامة فيما تعيّن . وإذا كان ثمة من سحر فلأن العالم اللامرئي متعدد ومجزأ ومقطّع وخاضع إلى انتظام داخلي ، يمكن للبشر أن يتصرفوا به على نحو دقيق . ان فعل تعبئة القوى السحرية يطرح ضمناً عدم وجود ذات مطلقة تجمع وتوحد الكون . وبهذه الصفة ، فان هذا الفعل يصدر بامتياز عن منطق الفكر البدائي وعن الرفض - الذي يمنحه أساسه وبنيته - أي رفض أن تكون التفسيرات والتبريرات والقواعد التي ينتجها ، لكي يجعل المجتمع والطبيعة معقولين ، والعلل والأسباب والقوانين التي يتذرّع بها ، قابلة لجمع انصهاري في معرفة - ذات .

في الحقيقة ، يمكن القول بأن هذا النقص الذي ينطوي عليه النظام الديني في الرجوع إلى وجهة نظر يبدو من خلالها العالم في وحدته الجوهرية ، لا يعكس إلا الغياب الفعلي لوجود السيطرة في الحياة الاجتماعية ؛ لولا أنه يعني عدم ادراك عمل انتاج الغياب . لأنه ليس فقط لا وجود لمنظور جمع أخير ، بل أن هذا المنظور استبعد بصورة فعالة ، وإن نفس المقولات التي يستخدمها الفكر ، تميل في انتشارها إلى الحؤول دون ظهوره .

فالتنظيم السياسي لا يسقط نفسه على عمليات الفكر: إنه يتأسس من خلال المشروع الذي ينضوي تحته نظام الفكر. لأن هذا النظام هو نتيجة لهذا التوتر اللاذقي الذي يتحكم في اعطاء الكون معناه: الاستحالة، بالنسبة لأي كان من بين البشر، في أن يتأهى كذات - واحدة مع وجهة نظر ذات - أخرى، تركز في داخلها قدرة على مستوى الأشياء بأسرها. إن نظام العلل والأسباب العلوية كما تبسطه مقولات الفكر الديني، يُتمثل وكأنه منفصل جذرياً - ليس على بعد، بل بالعكس على مقربة - ولكنه متميز بصورة لا تعوض، ومن غير الممكن للحاق أو الاقتران به من وجهة نظر انسانية. فنحن نوجد، بصورة لا مرد لها، في مكان غير مكان العلوي. حتى ولو كان العلوي يغمر كل فعل من أفعالنا، وكل حركة من حركاتنا؛ وحتى لو كان بإمكاننا السفر إلى عالم الأرواح. ولسنا بلا تأثير عليه، أو من دون اتصال معه إذ يمكن استعمال القوى العلوية بواسطة عمليات ملائمة، كما يمكن النفاذ إلى اللامرئي. غير أن التنقل بين الأرواح والحلول محل العقول لا يعينان الشيء نفسه: فعبد الطبيعة يعرفون على هذا النحو كيف يتوجهون وسط كائنات اللامرئي، وهذا لا يمنحهم تأثيراً خاصاً على أسباب هذا العالم، بحيث يصبح بإمكانهم ادعاء التشريع واصدار التعليمات باسمهم. ثمّة وسائل للانتقال إلى العالم الآخر، ومع هذا لا يمكننا تصوّر حقائق هذا العالم، وكأننا كنا نملك مفاتيحها في العالم الآخر. ومن المستحيل أن ننظر إلى الناس الآخرين وكأننا كنا أنفسنا إلى جانب القوى الخارقة. وكنا نتحدث من موقعها. ومن المستحيل أيضاً، أن ننقل بالفكر إلى المكان الذي نقبض من خلاله على الأسباب التي جعلت الأشياء كما هي عليه، على غرار الأولين والآلهة. فلا التقاء يُتصور بين وجهة نظر انسانية ووجهة نظر الهية؛ لقد نظمت جملة الاعتقادات الدينية بطريقة تمنع اللامساواة على صعيد المعرفة. كل البشر يجدون أنفسهم على نفس الخط، إزاء بؤرة معقولة أشياء العالم، ملتحمين بفعل انفصالهم المتساوي عما يحكم وجودهم. إن القاعدة الداخلية للعلوي في المجتمعات البدائية، إنما تعني ألا يكون باستطاعته التجمّع في مكان وحيد، وبالتالي أن يكون في كل مكان؛ وأن يكون هو نفسه بالنسبة للجميع، أي لا يمكن الامساك به.

بقيت ملاحظة لكي ننهي كلامنا عن الصفة «الذاتية» لقوى اللامرئي وعن جذورها. هل حقاً، أن الميل التمثيلي للذهن هو الذي يجعل من المحتم على الانسان، أن يتصور قوى الغيب على شاكلته، وأن يسقط خارجه النعوت الداخلية التي تكونه كذات؟ لا شيء أقل تأكيداً؛ وينبغي على ما يبدو، أن نبحث عن مصدر هذه النزعة التشبيهية في البنية الاجتماعية، أكثر مما نبحث عنه في القيود الداخلية التي تحكم على الفكر اتخاذ أشباحت كحقائق. إن ما يستخدم عبر الارتهان الديني هو السلطة: أي الانفصال، الذي يعقل بواسطته المجتمع ذاته بانفصاله عما يعقله. هنا نملك مكان ولادتها، الكائنات التي تتمتع بالوعي والارادة، والتي يعمر بها الدين اللامرئي؛ وبالفعل، ينبغي أن تكون كائنات ذات فكر، إذا ما أرادت أن تمثل، على نحو مطابق، شيئاً من حقيقة السلطة. ونحن نعقل أنفسنا لأن هذه الكائنات تعقلنا، فهي تمثل الغير بالنسبة للبشر: الغير

الذي يملك القدرة والعلم ولكنه غير ، يجب أن يوجد من أجل البشر ؛ وينبغي إذن ، أن يملك الصفات التي تسمح بتبادل من مستوى إلى آخر . ثمة واحد من أمرين : إما أن يكون الذين سيفكرون لأجلنا بشراً آخرين ، وإما أن يكونوا من غير البشر . ولكن ينبغي في كل الأحوال أن يكون الانسان هو القطب الذي يُرجع إليه ، ولا مجال لأن ندهش للشبه ، الذي تبديه مخلوقات مقاله الديني ، معه ؛ فهو إذ يبتكرها وينفصل عنها ، فلكي يلتقي بها ؛ وما يراد من خلالها هو علاقته مع نفسه ، وانفصاله عن آخر غيره ، يسمح له بتصوّره هوية الاجتماعي .

الدين والدولة

بعد أن رسمنا ، على هذا النحو ، الخطوط العريضة لتحليل دور الدين في المجتمعات المضادة للدولة ، أصبح بإمكاننا أن نتبين ما يتكشف عنه تحليل العلاقات بين الدين والدولة ، بين الفصل الرمزي للمجتمع عن أساسه والانفصال السياسي ، بين القابضين على السلطة الشرعية والخاضعين لهم . ثمة شيء واضح على أية حال : لا ولادة ممكنة للدولة ، من دول تحول أعظم في المقال الديني ، نسبة إلى شكله البدائي ؛ الأمر الذي لا يعني أن التغيرات في الدائرة الدينية هي السبب في مجيء الدولة ، وكأنه كان هناك أسبقية في وجود سيورة على أخرى ؛ بل يعني أن ظهور نصاب منفصل من أجل ضمان النظام الشامل وتحديد الغايات الجماعية ، لا يمكن تصوره قطعاً من دون إعادة صياغة عميقة لرؤية العالم الآخر . أن يكون بإمكان البشر أن يشاركوا في الإلهي ، وأن يمثلوا شخصياً حكمته القصوى ، هوذا بالتحديد ما سعى الجهاز الديني للمجتمعات البدائية للحوّل دونه ؛ وقد رأينا بأية وسائل قد تم ذلك ؛ وما يراد البحث عنه بالتفصيل الطرق التي جعلت ، من الممكن - على العكس مما يجري في العالم البدائي - حصول تماه بشري مع وجهة نظر الالهي ، وتحول في خارجية الدلالات المؤسسة . فكيف يتوصل انسان إلى أن يجعل نفسه من غير البشر بإلباسه وجهة للمغايرة التي لا وجه لها والتي يفترض فيها قيادة مصير الأشياء كلها؟ وكيف يتوصل إلى اتخاذ شكل بشري ما ، يتعدى البشر ويقع فوقهم؟

ولكن ، لنكن حذرين ، ففي الطرف الآخر ، لا انجاز للدولة من دون تصفية الدين ؛ وإذا كانت الدول الأولى تملك جذورها في الدين ، فان المنطق الداخلي لنمو المقدرّة الدولية ، يقضي بتقويض رجوع المجتمع إلى آخر ، غيره . وطالما كانت الدولة تقدم نفسها ، كممثل ووكيل للقدرة الالهية ، كانت تنحصر سلطتها في اظهار الاحتمال الأساسي الذي تحمله وتقوم به ؛ وبالفعل ، فالمصير الذي ينجم طبيعياً عن علة وجودها الدائمة ، هو أن تلتحق نفسها بموقع خارج ، ابتداءً منه يفهم ويبرر ويحدد التنظيم الاجتماعي على أكمل وجه . ويمكننا القول باستعادتنا قولاً مشهوراً : حيث كان الله ، كان على الدولة أن تحدث ؛ أو ، لكي نفسّر فرويد دائماً ، مع ما ينطوي عليه ذلك من مجازفة ، نقول : الدولة مدعوة لازاحة الله بسبب البنية التي تمنحها ضرورتها . إن النهاية المنطقية للتوكيد الدولي يعني احتكار الخارجية ، التي شرعت لزمان طويل والتي أبعدت مجزئتها الأعظم إلى ما

وراء سيطرة البشر: فالمجتمع يعقل نفسه بكامله في الدولة والدولة تطرح نفسها قادرة على تكوين المجتمع بكل جوانبه.

من المعلوم كم أتاحت هذه الآفاق الجديدة، التي توفّرت للقدرة السياسية، الفرصة لقيام مشاريع متطرفة مع الدول التوتاليتارية المعاصرة. ولكن إذا كانت التوتاليتارية الابن الطبيعي للدولة الحديثة - لهذه الدولة التي مكّنتها زوال الصفة المفارقة، من بلوغ معرفة وقدرة كلية على المجتمع - فهي في الوقت نفسه وريثة عهود الدين. إذ ولدت في اللحظة التي تكشف فيها انشطار المجتمع على نفسه في حالته الصافية لأول مرة في تاريخ الانسانية، من دون تبرير المعايير الدينية. هذا الانشطار الحر للسلطة، هو الذي جعل من الممكن صوغ، المشروع التوتاليتاري وتصور تحقيقه. إنه مكان يعاد، ابتداءً منه خلق الحيز الجماعي بكامله؛ وتضبط، ابتداءً منه مجمل النشاطات البشرية. ولكن التوتاليتارية تصدر في الآن نفسه عن وهم شامل حول ما يجعلها ممكنة، وعن ضلال جذري حول انفصال السلطة الذي تظهر من خلاله، وعن رفض النظر مواجهةً إلى الانقسام بين البشر الذي ربما يقربها حقاً من الاستجابة الدينية المنسية من الذاكرة. وبالفعل فالتوتاليتارية في أصلها مشروع لمجتمع واحد (غير منقسم) موحد وراء حكامه، مستبعد لكل نزاع حول المصالح، ملتحم بشكل حميم مع معرفته لنفسه؛ وإذا كان ثمة انقسام فهو عابر وغير جوهري، ويمكن تجاوزه وإزالته. وما يراد انتاجه هو مجتمع متحرر من تناقضاته الداخلية بصورة نهائية. وبهذه الصفة، ألا تكون التوتاليتارية آخر نسخة، لاستحالة جدّ قديمة، في أن يتقبل البشر حقيقة اجتماعهم، ونعني بها بالتحديد انشاقاقهم وتعارضهم المحتملين؟

الاستحالة التي ستلقي اذن، البشر طيلة آلاف من السنين في الدين - الوحدة لقاء الوهم - الاستحالة التي ستواصل العمل - منذ ولادة الدولة، وبالرغم من الانقسام الفعلي بين سادة وعبيد - على جعل الجماعات الانسانية تنكفيء إلى حالة دفاع عما استمر يعطي المجتمع تماسكه الجوهري، والتي ستتجنب، على الأقل، النظر إلى الجذر الحقيقي للانقسام بين البشر. وأخيراً الاستحالة التي ستولد الجهد التوتاليتاري في اللحظة التي انتهى فيها توسع الدولة - إلى بدهة لا يمكن نقضها: إذا كان ثمة انقسام بين البشر، فهو ليس من صنع الآلهة أو ارادة تتجاوزهم، بل من صنع اجتماعهم وطريقتهم الخاصة في أن يوجدوا معاً. إن العشور على الوحدة بأي ثمن، والامتناع عن النظر إلى ما يقسم أو العمل على طرده، اختيار للجنس البشري عريق في قدمه. ومن المناسب أن تساءل إلى أي مدى تشارك التوتاليتارية في هذا الخيار، بحيث تصبح كامتداده الأقصى؟ أليس ما يؤدي إلى التوتاليتارية، هو الرفض الأصلي لوجود الانقسام الذي يتحد البشر بواسطته؟

هذا الرفض ذاته الذي طالما نجح في التنظيمات الاجتماعية البدائية، قبل الهجمة الحديثة العهد للدولة والذي طالما قضى بأن يفوض البشر أمورهم إلى غيرهم.

إن تاريخ البشرية ليس سوى تاريخ صراع مظفر منذ زمن طويل ضد الاغتراب السياسي، أي ضد

انفصال نصاب مميز من السلطة، ثم تاريخ هزيمة لم تتوقف عن أن تتعمق. والتاريخ المتلازم معه لا انتصار الدولة حتى محاولات الدولة الشاملة التي تشكل أفق عصرنا. إن تبدلات السيطرة هي أيضاً مراحل الحقيقة، حقيقة الصلة الاجتماعية، ثم إن مجيء الدولة، وتصفية عملية اكساب النظام الاجتماعي شرعيته بواسطة الدين، وتوكيد السلطان الكامل للبشر على مجتمعهم، وحلم السيطرة المطلقة الذي يرافقه كقرينه: كل هذه الأطوار - المفاتيح لتوليد الاغتراب السياسي وتبليده تشكل أيضاً المسافة المفضية لا محالة إلى اكتشاف، والمسيرة التي يتعرف من خلالها الإنسان إلى ما يجعله إنساناً مع سائر البشر، وإلى ما يكونه ككائن اجتماعي. وينبغي أن لا ننسى أن اختيار المجتمع ضد الدولة، إنما هو اختيار مسوق للوهم؛ كذلك يجب أن لا نسقط من حسابنا، بأن اختيار الدولة إنما يمثل، بطريقة ما، إرادة مجابهة طبيعة الصلة التي تبقى المجتمعات في وحدتها. ألم يكن أمامنا اذن سوى الاختيار بين الوهم المحرر والحقيقة المحتومة للقهر؟ ألا يمكننا الاعتقاد بأن الحقبة الهائلة التي قامت على رفض النظر والتفكير بسر الاجتماعي - سر هذا الانقسام الذي يوحد - قد انحزت؛ وأنه انفتحت حقبة جديدة، حيث اطراح السيطرة، يترافق في النهاية مع التصميم بمجابهة جذور السيطرة والتساؤل حول ما يشكل أساسها ويغذيها؟

كل شيء يجري فعلاً، وكأن البشر - المدفوعين بعلم مسبق في أن خضوعهم يرسخ في صميم ذاتهم ويكوّنهم حرفياً كما هم عليه -، لم يكونوا ليتوصلوا إلى رفض شروط السيطرة عليهم، إلا بامتناعهم في الآن نفسه عن التساؤل عن أسبابها الحقيقية. ففي طرْح العبودية تكمن شهوة الجهل التي تعوهم وتخدعهم عامة. ومع ذلك ألا يكمن هنا، الأساس الحقيقي لهذا الدخول الغريب في التاريخ إلى الوراء والذي قضى أن يبدأ البشر بأن لا يروا أنفسهم كما هم عليه، وبأن يتحرروا، ليس بالسعي إلى ضبط ما ينذرهم بالانقسام بين سادة وعبيد، ولكن بإشاحة وجوههم قصداً عن حقيقتهم بوصفهم يصنعون التاريخ ويفعلون فيه؟ ولكن - ربما نكون في هذه اللحظة حيث ينقلب الزمن، وحيث الرغبة في أن لا يكون لنا أسياد بعد، بدأت تتحمل فكرة أن الأسياد لا يوجدون عبثاً. في الحقيقة وحدهم الأسياد، الذين لا يزالون يدهشون لقدرهم أكثر مما يهتمون بتبريره، لم يحدث لهم أن تساءلوا حقاً عن سبب كون البعض يأمر والآخرين يطيعون.

إن فكر العبيد ومحرك ثورتهم عنيًا دائماً: لا يوجد مبرر لأن يأمر البعض ويطيع البعض الآخر. وإنه لأمر مؤسف أن يوجد مبرر أكثر عمقاً ورسوخاً من الطاقة المجتمعة لكل ما وجد من يأس. وأن تُنسي مسألة وجود سادة وعبيد مسألة العبيد، وأن تولد بين البشر - بعد رفضهم طيلة آلاف من السنين رؤية أصول الخضوع كما هي عليه - إرادة لا سابق لها في مجابهة أسباب السلطة؛ ليست إرادة الحؤول دون السيطرة، ولكن إرادة الاحاطة بمبدأها؛ ليست إرادة منع قيام السيد، ولكن إرادة الحد من سيطرته. ولعلنا على وشك الانتقال من تاريخ رفض السلطة إلى تاريخ القبض على حقيقة السلطة^(١٨)، القبض الحقيقي على السلطة بالفوز بحقيقتها، القادر وحده على منعها من أن تمارس.

الحواشي

(١) يُحمل مارسيا الياد ، وهو من أهم المختصين بتاريخ الأديان ، دراسة الدين ابتداءً من مطلع هذا القرن في أربعة أنواع من المقاربات : اجتماعية ، اتولوجية ، نفسية ، وتاريخية . وفيما يخصه هو نفسه فإنه يرى بأنه إذا كانت الظاهرة الدينية تحدث في زمن تاريخي ، وأن تجليات المقدس تكون دوماً مشروطة تاريخياً : إلا أنه يعتبر أن تاريخية التجربة الدينية ليست كافية لتفسيرها ، لذلك يدعو إلى استخدام المنهج « التآويلي » لدراسة الظاهرة الدينية ، الذي يقوم على إعادة تفسير وتقديم الوثائق والوقائع بالأديان ، لاستعادة دلالاتها المنسية أو المجهولة أو المنسوخة . راجع كتابه « الحنين إلى الأصل » ، منشورات غاليلار ، ١٩٧١ ، ص ٣٧ و ١٣٤ (المترجم) .

(٢) نجد مثلاً على ذلك عرضاً سريعاً ومناسياً في كتاب صغير لإيفانس بريشارد : « دن البدايين » . الترجمة الفرنسية . باريس ١٩٧١ .

(٣) لقد سبق لابن خلدون أن أكد على هذه الاحتمالية للظاهرة الدينية . فاعتبر أن الإجتاع يستقيم من دون الحاجة إلى الوازع الديني « إذ الوجود وحياة البشر قد تم من دون شرع » (المقدمة ص ٤٣ - ٤٤) . من هنا حاول أن ينفي ما ذهب إليه بعض المفكرين من اثبات أن النبوة « خاصة طبيعة للانسان » . مطلقاً بذلك الربط بين الديني والاجتماعي . من جهة أخرى نجد أن هذه الفكرة ، أي امكان قيام الاجتماع من دون شرع ديني . قد أثارها الدكتور رضوان السيد الذي لاحظ بأن البداية الدينية للاجتاع البشري عامة ليست مؤكدة لأنه ليس واضحاً إذا كانت البداية مع نبي ، إذ لا اجماع على نبوة آدم (راجع مقالته عن ابن سينا في مكان آخر من هذا العدد) . غير أنه اذا كان ابن خلدون لا يعتبر الديني من مقومات الاجتماع عامة فإنه يختلف جذرياً عن غوشيه بشأن البداية . فالأخير يعتبر بأن الدين وإن لم يكن محملاً بقيامه ، قد مثل الشكل البدئي للواقعة الاجتماعية وشرط قيام الدولة .

لا شك أن ابن خلدون عندما يتحدث عن الدين أو النبوة فإنه يقصد أهل الكتاب ، وهذا بعيد قطعاً عن الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية التي يتوفر على تحليلها مارسيل غوشيه . وعلى كل حال فنحن لا نعلم عما إذا كانت الأديان البدائية قد لفتت أنظار مؤرخي العقائد الاسلامية .

غير أنه لا بد أن نذكر بالمقابل بأن مرسيا إلياد يعتبر بأن الديني أو « المقدس » هو عنصر في « بنية الوعي » وليس مرحلة في تاريخ هذا الوعي . صحيح أن إلياد يستخدم المقدس بمعنى واسع بحيث لا يتضمن بالضرورة الاعتقاد بالآلهة أو الأرواح وإنما يعني به عالم غني بالدلالة بالنسبة إلى الانسان . ولكنه يرى بأن الحياة البشرية لا تكتسب معناها إلا من خلال تقليد غاذج مثالية توحى بها كائنات علوية . هذا التقليد شكل ميزة أولى للحياة الدينية منذ المجتمعات الغابرة . وأنه لم يكن بالامكان أن تكون البداية غير ذلك . وفضلاً عن ذلك يعتبر إلياد أن المجتمعات الحديثة التي تعلمت لم تتوصل إلى أن تعقل نفسها من دون المقدس . ومن المشكوك أن تتوصل إلى ذلك إذ الانسان لا يعيش حسب رأيه في عالم تاريخي وطبيعي فقط ، بل يعيش أيضاً في عالم خاص وخيالي . (راجع كتابه : « الحنين إلى الأصل » المصدر السابق ص ٩ - ١٤) . (المترجم) .

(٤) م . غودليه : « آفاق وسيوروات ماركسية في الأنثروبولوجيا ، الطبعة الجديدة ، باريس ، ١٩٧٧ ، الجزء ٢ ، ص ٢٧٧ .

(٥) غودليه . المصدر السابق ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٦) غودليه ، المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

(٧) غودليه ، المصدر السابق ، ص ٢٩٠ .

(٨) كما يبدو أن غودليه يتقبله هو نفسه في مكان آخر . انظر المصدر السابق ص ٢٧٨ .

(٩) اتنا نستعيد ما سبق أن استشهدنا به من كلام غودليه بادخال تعديل طفيف عليه حسب ما تقتضيه جملتنا ، انظر ملاحظتنا رقم ٤ .

(١٠) ليفي شتراوس ، « الفكر الفطري » ، ص ٣١٣ .

(١١) يلاحظ أن فكرة الخيار بين الدين والدولة تتردد عند الدكتور رضوان السيد بالنسبة للتجربة الدينية الاسلامية . فهو يذهب في قراءته للفكر السياسي الاسلامي إلى أنه بمقدار ما كانت السلطة في الإسلام تتحول إلى « مؤسسة » - أي إلى موقع متميز عن الجماعة ، بلغة غوشيه - كان على الجماعة الاسلامية أن « تختار بين الاسلام والدولة » (راجع مقالته الوارد ذكرها آنفاً) : غير أن ما يعتبره الدكتور السيد وحدة الجماعة أو « التجربة التاريخية للأمة » والذي يشكل محوراً مركزياً في تحليلاته يحتاج إلى أن يجلل ويعقل . فاذا كانت الأمة بوصفها جماعة دينية ترى بأنها مدينة بوجودها ومعناها ونظامها إلى الغيب كمصدر « يتعالى على الجميع » ولكن يتساوى أمامه الجميع ، فان « إلهية الأصل » على حد تعبيره تفتح منفذاً إلى فهم يحمل الصراعات والانشقاقات التي حفل بها التاريخ الاسلامي ، ذلك أن ما

عانت منه المجتمعات العربية والاسلامية من فرقة وانقسام، لا يفسر بالاختلاف في وجهات النظر أو التباين في الاجتهادات، أو أيضاً مستوى غو التقنيات الانتاجية، وإنما يفسر، قبل كل شيء، بالانتقال الحاسم من وضعية إلى أخرى، من وضعية النبوة إلى وضعية الخلافة، ومن الدين إلى الدولة. إن انقطاع النبوة بما تعنيه من خاصية لا توجد لأحد من البشر (تلقي الوحي والنطق باسم الشرعية الالهية) بالرغم من بقاء الأثر الالهي المتمثل بالشرع هدّد وحدة الجماعة وانطوى على بوادر الانقسام. ذلك أن هذا الانقطاع سيفسح في المجال أمام بروز السلطة، أي قيام واحد من بين البشر تكون له عليهم «العلبة والسultan» كما يقول ابن خلدون. لا شك أن ثمة فارقاً هنا يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، هو أن السلطة في الاسلام يجب أن تحكم باسم الشرع وأن تلتزم حدود الله. غير أن من طبيعة السلطة أن تخلق فارقاً بينها وبين الآخرين وأن تنحو في النهاية نحواً يجعل ارتبان البشر وخضوعهم ليس لله بل لبشر مثلهم. أي تقلب مبدأ الدين من أداة للمساواة إلى أداة للاخضاع، كما يلخص غوشيه الفرق بين البعد الديني والبعد الدولي (من دولة). هل يعني ذلك أن المجتمعات العربية الاسلامية لا تلتزم إلا عن طريق الدين كما لاحظ ابن خلدون بالنسبة للعرب؟ قطعاً لا، ولكنه يعني شيئاً واحداً: لا مجتمع واحد بطبيعية؛ فالاجتماعي من ماهيته الانقسام كما يقول غوشيه، وكل مجتمع يتتبع طريقته في الحفاظ على هويته ووحدته، وعلى المجتمعات العربية والاسلامية أن تبتكر طريقته الخاصة لكي تلتزم وتتوحد. ولا سبيل لها إلى ذلك ما لم تترك حقيقة السيطرة وأصلها (المترجم).

(١٢) تجدر الإشارة هنا إلى الفكرة القديمة التي كانت سائدة منذ الاغريق والتي ترد أصل الدولة إلى نوع من «تقسيم العمل». وكان أفلاطون أول من عبّر عن هذا بقوله «إن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى غيره». إن المفهوم الكلاسيكي لنشأة الدولة يقوم برأي غوشيه على فكرة أن المجتمع واحد بطبيعته. بينما يرى هو بأن ماهية الاجتماعي هي الانقسام. وبأن كل مجتمع ينطوي على احتمال انقسامه. وبمعنى آخر يقوم تحليل غوشيه على أن وحدة المجتمع ليست شيئاً معطى. بل هي نتج وتؤسس ولم يكن الدين البدائي سوى طريقة لحل الانقسام بفضل المجتمع عن مبدأ وجوده ومصدره معناه يجعله مديناً إلى آخر غيره علوي وفائق يقوم خارج المجتمع، وإذا كانت الدولة قد اعتمدت مبدأ الفصل بين المجتمع وعله وجوده أي خارجية الأصل التي تشكل أساس الواقعة الدينية لتتفرق انفصالها هي أيضاً إلا أنها استخدمت هذا الفصل لتجعل من نفسها سلطة متميزة ينقسم بموجبها المجتمع إلى فئتين: من لهم الأمر والنهي ومن عليهم الطاعة بحيث لا يعود ثمة مساواة ولو في الارتبان والاعتراب، بل يصبح الواحد مرتبناً إلى آخر مثله. وعندها ينقلب مبدأ الفصل والخارجية ضد المجتمع. وبهذا يلتقي غوشيه بنهضة لأصل الدولة مع ما ذهب إليه بيار كلاستر من أن مجيء الدولة تم على حساب المجتمع أي «ضد المجتمع» لذلك لا يمكن القول بأن الدولة شكل اجتماعي اقتضته ضرورة ما، بل هي نتج في الأصل عن تأسيس سياسي. من جهة أخرى نجد أن المفكرين السياسيين الاسلاميين وبالأخص الفلاسفة أخذوا بالتصور اليوناني لنشأة الدولة ولكن هذا لا يعني قطعاً بأن التصور الاسلامي للدولة والسلطة يتطابق مع التصور اليوناني لهما وهذا ما حاول د. رضوان السيد أن يثبت في معرض تحليله لفكر ابن سينا السياسي والاجتماعي (راجع مقالته: ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي، المصدر السابق...).

غير أن الدكتور السيد إذ شرع بأعادة قراءة الفكر السياسي الإسلامي بعيداً عن الموضوعة اليونانية باستناده إلى موضوعة «الشعوب والقبائل»، فإنه يعتبر بأن الانسان كان «وحدة منذ البداية»، على نقيض ما يحاول البرهنة عليه مارسيل غوشيه هنا. (المترجم)؛ انظر مقالته؛ من الشعوب والقبائل إلى الأمة؛ في مجلة الوحدة عد ١٩٨٠/٤، صص ٢٢ - ٥٩.

(١٣) اننا نحيل القارئ في كل هذه النقاط إلى تحليلات بيار كلاستر المجموعة في كتاب «المجتمع ضد الدولة».

(١٤) ليفي شتراوس «الفكر القطري»، ص ٣١٣.

(١٥) ربما كان ذلك يفسر ما يلي: ان ابتكار الزراعة. وبشكل أوسع يجعل التجديدات التقنية التي نجّمها تحت اسم «الثورة النيوليتية». لم تؤد هي أيضاً. في عدد كبير من المجتمعات، إلى تغييرات مهمة في البنية الاجتماعية والتنظيم السياسي. فقد كانت هذه المجتمعات بدائية. وبقيت بدائية بالرغم من الزراعة والتغيرات التي طرأت على نط حياتها. وهذا ما يجعل على التفكير بشأن العلاقات بين البنية التحتية والبنية الفوقية.

(١٦) إذا كان غوشيه، كباحث عن أصل الدولة والسلطة. يرى بأن المهم ليس رفض السلطة، وإنما الوقوف على حقيقتها؛ فإن ميشال فوكو، كباحث عن أصل المعرفة. يرى بأن المهم ليس أن نعتق الحقيقة من كل جهاز سلطوي. إذ الحقيقة هي سلطة، وإنما أن تؤسس سياسة جديدة للحقيقة. (انظر مجلة «الفكر العربي المعاصر»، عدد ١، ١٩٨٠، ص ١٣٧). وهكذا سواء تعلق الأمر بحقيقة السلطة، أو سياسة الحقيقة، فنحن أمام وجهين مترابطين من أوجه علاقة السلطة بالحقيقة: فكما أن السلطة ليست خارج الحقيقة، فالحقيقة، هي أيضاً، ليست خارج السلطة؛ وكما أن القبض على الحقيقة يجر من السلطة، فإن وضع سياسة للحقيقة يجر من الوهم أو الايديولوجيا (المترجم).