

داخل وخارج طيفية الأثر الديني، أو الدين في حدود التفكيك

د. جاسم بديوي⁽¹⁾

أولاً: خارج النص

-1-

أي حديث، يمكن أن يظهر بمظهر اللائق، أو المناسب، في سياق ما ندعي الإحاطة به عن الدين، وفيه، وانطلاقاً منه، قد نشاطر دريدا، في تساؤلاته ذات المنحى التفكيكي، القلق ذاته، والإرباك ذاته، التيه في صحراء المعنى، ذاته، بيد أننا لا نذهب المذهب ذاته، في ما يتعلق بظاهرة (عودة الأديان)، بقوة إلى المشهد الجيو سياسي، وسيكون السبب مفهوماً وواضحاً إذا ما ذكرنا إن الدين، وما يقدمه هذا المفهوم من حمولات دلالية وإجرائية وبلاغية لم يغادرنا، قيد أنملة، نحن العرب والمسلمين، لا قديماً ولا حديثاً، وهذا يعني من زاوية أخرى للحديث، إن دريدا، في حديثه عن الظاهرة الدينية وعودتها، كان يوجه حديثه عن الغرب وأوروبا، حتى لو تأسف لعدم حضور مسلم، (ينوب)، أو يمثل الإسلام والمسلمين في جزيرة كابري في مؤتمر المخصص لمناقشة الدين في عالمنا⁽²⁾.

رغم أن دريدا، يعيد ويستعيد، من أن يكون نفر من الفلاسفة، مهما بلغت بهم السبل والمناهج العقلية، والمغامرة، أن يقدموا أنفسهم بلباس النواب والممثلين عن الديانات الإبراهيمية في جزيرة كابري لأنه يعي خطورة الانتماء للاسم⁽³⁾، كما يعيد

(1) مدرس الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد - العراق.

(2) دريدا. جاك، الدين في عالمنا، ت: محمد الهلالي وآخرون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1،

2004، ص 13.

Arleen, Ionescu, Pas-de-noms/Plus de noms. Derrida and Blanchot, word and Text, (3) No1/2011. p. 59.

نفسه والتفكيك من الوقوع في شرك حقبة الأنوار، وفلاسفتها الذين اظهروا الأنوار بوصفها ردة فعل معادية للدين، بأجنحتها التحليلية الفرويدية والجينالوجيا التشوية، والايديولوجيا الماركسية، محذرا، ضمنا، إن الانزلاق في معاداة الدين لا يقل خطرا، هذا ان لم يزد، من الانغماس في اللاهوت الانغلاقى المتطرف.

إن ما يؤيد كلامنا، أي أن التفكيك موجه للغرب ولأوروبا تحديدا، هي متون دريدا ومرجعياته نفسه والجو العام في النص المذكور، على الرغم من استلهامه الواضح من مفاهيم العهدين من جهة، بعد إفراغها من حمولاتها الثيولوجية، ومن معانيها الطقوسية، وتلك ليست بالمهمة السهلة إطلاقاً. ومن ارث العقل الغربي كانط وبرجسون وهيدجر ونتشه وليفيناس وحتى ماركس وشمث.

غير أن التفكيك يبدو أنه ينطلق من وحدة الأديان، الإبراهيمية منها في أقل تقدير، واختلاف التأويلات في ما تعنيه كلمة الدين، تلك الظاهرة العائدة، من رقادها المفترض، لتبعث في الفضاء المعرفي والثقافي والسياسي، رعبا وحيرة، وتشتتا، تفرضه الممارسة الخطابية لأي تداول كان.

إن الاغتراب الإسلامي عن التداول الضمني التفكيكي، يأتي على مستوى المتن فقط، باعتبار أنه لم يكن منبعاً استلهامياً ينفذ داخل النص التفكيكي، اللهم إلا من ناحية الدخول المرحلاً لظاهر الإرهاب الإسلاموي، كونه الوافد، بقوة وعنف، يفرض جدته في المشهد العالمي ويزيد من شهوة التصعيد الإعلامي والسياسي في العالم الآن.

-2-

دريدا والمهدي المنتظر

هل نمتلك شاهدا على تجاوز دريدا لمقام الشهود الصامتين، يقصد الإسلام والديانات الأخرى، رغم أننا لا نمتلك حقا منهجيا للوم، وان كنا نمتلك حق الحضور في الظرفية الرابضة في الوضع الجديد لتوصيف الدين، الذي تنشر شظايا مفاهيمه، ظاهراتيا، الفضاء التداولي، للغة، والمجاز، والبلاغة، والمكانية والزمانية على وجه الخصوص، إذ لا تنفتح اطر الدين على دلالات متعددة فحسب، انما تسهم هذه الدلالات في صنع معاني واشتقاقات عدة لممارسات خطابية، تشكل الفهم المسبق لما نعتقد انه يستغرق مفهوم الدين، عبر ثلاث منطلقات:

- لسانية فيلولوجية: إذ يبدأ من عتبة تاريخية لسانية التاريخ لغويا، فيعطيها معاني القاموس الاشتقاقي، في الدراسات المعجمية للتقليد الشيشروني، الذي يتواصل مع اوتو، وهوفمان وبنفست على اشتقاق الدين، من (قطف أو جنى، وجمع). أو لاحقاً (ربط، إعادة ربط).

- جينالوجية تبحث في الانساب وفي تاريخ واثروبولوجيا الأديان، بوضعها على محك التحولات التاريخية والبنيات المؤسسية. سواء على الطريقة التشوية أو على طريقة بنفست نفسه عندما اتخذ من المؤسسات الهندور أوربية شهودا على تاريخ المعنى والاشتقاق⁽¹⁾، إذ لا يمكن للكلمة بشكلها المجرد أن تؤدي معنى منتجاً ومسهماً في إنتاج معنى.

- تحريرية تفكيكية، هي القراءة التي يعتمدها التفكيك عبر تنقية وتصفية الدلالات من شوائب ذاكرتها ومن حمولاتها التاريخية، غير أن ذلك يعني أن يتم العمل على وفق هذه القراءة بالتجاور مع الطريقتين السالفتين، لا بإقصائهما، لأن تجنب إقصائهما بحسب دريدا لا يؤدي بمزيد من العبث والتخريب. الذي قد تخلفه الأصوليات الدينية، بالنظر إلى سياستها في الإقصاء المفهومي وتغليب منطق الاستحواذ، ليس على المعنى فحسب، بل على الحقيقة الشمولية.

وتصفية الدلالة الدينية من ركامها في المستوى الأول، تحتاج إلى إعادة تثبيت مؤجلة، والقراءة التفكيكية تحمل تقنية القراءة المزدوجة عبر تزويد الجناح التطهيري بجناح آخر تثبتي وهي قراءة الحالة الدينية بحسب علاماتها التزامية، أي علاماتها في العالم اليوم، في ما تقدمه من بنى رمزية تنتج أوضاعاً سياسية واجتماعية وقانونية، وما ترتب عليه من تداعيات جيو سياسية، وإستراتيجية اقتصادية، مرتبطة تماماً مع التجربة والظرف الحالي الذي يعيد، في ما يبدو توزيع الأدوار، والصراعات، والأزمات، والكوارث، مع شبح العودة إلى الدين، ومع ما يعززه ويفرزه من تعازيم جديدة، السالم، الناجي، القدسي، المقدس، والمحصن.

الدين نفسه، في وجه من أوجه العلامات، يحمل إمكانية العودة إلى الدين، والقراءة المزدوجة المقترحة للتفكيك، تبعاً بنمط القراءة الظرفية المرجأة، كونها تنفتح على المستقبل، المستقبل الإصلاحي الذي لا بد من مجيئه، المستقبل والآن اللذان

(1) الدين في عالمنا، مصدر سابق، ص 43.

يحملان تجربتي الخراب والإصلاح، والفساد والنزاهة، والظلم والعدل، والجور والقسط، كلاهما. من ناحية ظرفية الزمان، إذ يرتبط أحدهما بالآخر ارتباط وجود، إذ لا وجود يسوغ وجود التلازم الوجودي بين المزدوجين (السابق واللاحق) إلا وجودهما مع بعضهما البعض بوصفهما شاهدين ومكملين، من ناحية الاسم، وخطورة الاسم، واقتصاد الحاجة للاسم.

إن إمكانية مجيء الآخر المنقذ أو المصلح، وإن تداولها التفكيك بعدها المشيخاني المسيحي فقط، تعزز انفتاح الاسم على الإجراء السياسي بإمكانية العدل، وتشحن الآن/الحاضر بالمعنى المنبجس للانتظار، فالمسيح لا بد أن يظهر بعد فصل الخراب والفساد، خراب القسط والعدل، ليعيد ترميم المعادل الاسمي للعدالة، وعودة الدين لها فعل التشبيح لعودة العدالة المتمظهرة على هيئة حتمية داخل حتمية أخرى وهي إمكانية الظلم كونها فعلا بشريا ظلاميا، بمقابل العدل بوصفها معادلا نورانيا من إلهية منتطرة مجسدة بالشكل الإنساني للمسيح، أو ممثلة بالامتداد المجسد للفكرة السياسية للإمامة وانتشار العدل الإلهي في العالم.

ولكي لا تغفل القراءة التفكيكية المقام المكاني للقراءة الظرفية، لتشخيص ظاهرة العودة، بعنف، إلى الدين، يقترح دريدا اسم (khora)⁽¹⁾، وترجم على أنها الصيرورة المستمرة، أو الحيز دائم التغير الذي يعرض فيه عمل الإله الصانع، انه الوعاء أو هو المكان الثالث بين عالم المثل وعالم الحس، أي هو الحيز الذي يمتلك دائما إمكانية الظهور والانمحاء، هو البين بين، في منتصف لحظة الخلق، بين حرفي الكاف والنون الإلهية، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽²⁾، هو فضاء ظهور الشيء واختفائه، المساحة المكانية للانبلاج والخفوت، فهو الوجود الطيفي، الماضي والمستقبل، فهو مخفف في ظهوره، وهو عودة ظهور المخفي⁽³⁾.

فالحديث اذن عن عودة لما هو ديني هو الحديث ذاته عن العمل بما هو ديني، وهو ما تستنفره الأصولية الدينية من شر كامل وشامل وجذري وما تستثمره أيضاً،

(1) الدين في عالمنا، ص 25.

(2) القرآن الكريم، سورة يس، الآية 82.

(3) دريدا، جاك، اطياف ماركس، ت: منذر عياشي، مركز الانماء الحضاري ط 2، 2006، ص 28.

ويعنونها دريدا بعنوان العولمة التلتيئية⁽¹⁾، بأجهزتها السبرانية، ورؤوس أموالها التقانية، وما ينفلق فيها ومنها من تشظيات تملأ العالم بتلبد غيوم حروب مقدسة، وتوزيع قوى الصراع، وتشكل مفاهيمنا عن دين يليق بنزعة التدمير الشريرة، التي تستحوذ على منزلة الحصانة والتحصين الديني، إذ لا نكتفي بالجوء والإيواء إنما تستأثر وتستقوي بالهيمنة على ما نعتقد انه مرتبط باسم الدين.

ماذا لو أضفنا المعجمية العربية للفظه الدين؟ هل من المتوقع أن نوسع أو نتوسع مفهوماً واصطلاحياً لأفق آخر، ولو فيلولوجياً، إذا فسخنا مجالاً للسان العربي عبر استراتيجية التفكيك؟

يذكر الرازي في مختار الصحاح ان الدين بالكسر، كسر الدال، العادة والشأن، و(دانه، يدينه ديناً) بالكسر أذله واستعبده، وهناك معنى ثالث وهو الجزاء والمكافأة⁽²⁾، وإذا الحقنا التجربة الدينية العربية/الإسلامية، إلى أضاير سلسلة (السالم/الناجي/القدسي/المقدس/المحصن) ستولد ثنائية مفهومية (الخضوع/الجزاء، الاستعباد/المكافأة، السمع والطاعة والامثال/الشواب، التمرد/العقاب المطلق، الولاء/القربى)، وقد انزاحت كل هذي المفاهيم من الحيز الديني إلى الحيز السياسي، وإلى مطلق معادلة نظرية الحكم على تاريخ خطاب الثيولوجيا السياسية العربية/الإسلامية خصوصاً، والشرقية عموماً، الأمر الذي دفع هيجل للإيمان، بأن الناس في الشرق على دين ملوكهم.

الموالة/المعارضة، نواصب/روافض، الاقحاح/الموالي، السادة/العوام، هذي الثنائيات تعتقل كل نظرية عمل، وتنتج أنماط تفكيرها واطر ممارساتها، وفق منطق الترغيب والترهيب، التقريب والإقصاء، والاحتضان والإلغاء، والمكافأة والجزية، والتكريم وقطع الأعناق، وتشديد القصور، وتشريد الخصوم، التسنن والتشيع، والتحنيف والتفطيم، والتحنبل والتزيد... الخ.

تمتلك قيم مفاهيمنا عن ما نعتقد أنه ديناً، ملفات وأرشفيات عن فعاليات تعيد تبرير وتسويغ سلطة المصادقة، والحذف، والقطع والإلصاق، حتى على تدمير وتشكيل أرشفتها، عن طريق صناعة الحدث وصناعة التاريخ الذي يتحرك فيه جسد الدين، بغرس

(1) الدين في عالمننا، ص 20.

(2) الرازي، محمد بن ابي بكر، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1983، ص 218.

يقوناته في لحم الحاضر والجريان فيه.

يعيش اسم الدين قصة اختطاف مستمرة، ويعيش رعاياه بصفة رهائن مستمرين على شكل ضحايا لهذا الاختطاف السافر، المختلط، والمشوش.

لا يشهد الغرب المسيحي المشكلة ذاتها، فأن موت الإله، وإعادة بثه في لحم الإنسان، وهيئته، أعادت الحديث عن ظاهرة لعودة محتملة للدين، أي انتزاعه من جسده ولحمه الإنساني، إلى نورانية ملكوته الإلهي، ولا يعول فيلسوف مثل نتشه على عودة الإلهي، في جسد البشري، فقتله، وعاد زراداشت، مبشرا بان الإله مات بحبل شففته المسيحية، وحتى لو عاد الدين، فأن نبأ عودته لا تحمل جديداً سوى تكرارية عتيقة تشمل الإعداد لمراسيم موته، وإقامة الحداد عليه، على أنه ضحية مؤجله ومستعجلة..

-3-

قبل نتشه، حاول كانط إنقاذ ما يمكن إنقاذه، في وضع الدين في حدود العقل، وهي مغامرة قد تسفر عن نتائج لا تمت إلى الدائرة المفاهيمية للدين من جانب، ولا تضيف إلى العقل الكانطي الخالص من جانب آخر، جديداً، اللهم الا تعزيز الثنوية العقلية الكانطية: العقل النظري والعقل العملي، العلمي والأخلاقي، عبر اجتراف ثنائية الإيمان الوثوقي والإيمان التفكري، ويتنصر للثاني باعتباره ديناً عقلياً عملياً، مشتقاً من الآلة الكانطية، ذات البناء الإنتاجي لاقتصاد الواجب في الحياة الأخلاقية.

لعل ذهنية التشطير لدى كانط باعتبارها حلاً أوسطاً، وباعتباره مبادرة حلحلة العوائق بين الإحساس والعقل، متأنية من الاخلاق المسيحية، أخلاق تقسيم الرغبة، وكأن كانط نذر لعقله الخالص ان يفض الإشكال بتقسيمه، وهو كمن يقسم الرغبة بيم متخاصمين جياع، لك نصفه، ولك نصفه الآخر، وهذا نبل مثالي وأخلاقي، فمن بين كل الاديان، بحسب كانط، يبقى الدين المسيحي الوحيد الذي يستحق ان ينعت بانه دين اخلاقي⁽¹⁾.

النظر إلى الدين، إلى صميم الدين، وجهة النظر، نظرنا نحن، باعتبارنا مفلوكون به، ومتأثرون بشكل مباشر، سلباً وإيجاباً، بقرارات خلعت عليها كصفات دينية، بوصفه إيماناً، يقر الآن، أكثر من أي وقت مضى، الحاجة لقراءة تستهدف وضع جديد لما ندعوه ديناً،

(1) دريدا، الدين في عالمنا، مصدر سابق، ص 17.

وضع نقدي نحفر فيه في أرضية وعينا، بيد أن عمليات الحفر، هي ذاتها عملية حراثة للأرضية المستهدف حفرها، وقلب الأرض هي عملية إحياء جديدة لبذور لم يتح لها الاضرار ولا التبرعم، وحراثة كانط النقدية، كانت تستهدف التحليل الحفري، وصولا إلى تربة نقية، تربة الإيمان، الخصبة بالأخلاق الخالصة، في سبيل ذلك، زاول كانط تفتيت الأفكار بالمحراث ذاته الذي استخدمه لصياغة حال حدائي نقدي وبنفس الإسقاط الفلسفي، المزدوج، النظري والعملي، أكمل الوتيرة لتتسع للدين، دين الإيمان التفكير. استطاعت ماكنة النقد الكانطي تفريخ مصطلحات حداثة الممارسات الخطابية، وطالت الدين، ذلك الشيء الذي لا يمكن الثبوت من قطعية التحقق من هويته، بوصفه تسجيلا لموقف ضد تاريخية الشر، بمقابل الإرادة الخيرة للإيمان التفكير، ميدان الضوء والنور، الميدان الذي جمع بين طياته ميلادا جديدا، انشطاريا، انجازيا، وهو الحيز الذي تلتصق به العاطفة الدينية، بما هي إيمان، بالفكر، بما يفترضه من عقلانية نقدية.

يعود بنا هذا الميلاد، وكأنه عود ابدى، إلى اللاهوت الكنسي، والقرون الوسطى، المسيحية والإسلامية، إلى مواسم التوفيق بين العقل والنقل، والدين والفكر بإطار فلسفي، والحكمة والشرعية، إلى الهبوط الاضطراري للفلسفة في منطقة الدين، واغلب الظن ان العلة الكامنة من وراء ان يظهر المجالان أحدهما وكأنه يلائم الآخر، كان الدافع الديني الذي يهيمن على عنصر القوة، قوة المد والفعل والتشديد، عكس الفلسفة، صاحبة التجربة الفردية، المنعزلة، التي تطل كئيبة من على عليائها العتيق، بحلم عتيق بثته خيالات ومثل أفلاطون في طموح ان يقود جمهوريته المثالية، ومدينته الفاضلة، ويوتوبياه في الفردوس المفقود على الأرض.

إن الإظهار التعسفي، بأن الدين والفلسفة كلاهما يليق بالآخر، لا يختلف، من حيث المبعث المنطقي، بأن الفلسفة والدين لا يمكن لأحدهما ان يقوم إلا على أنقاض الآخر، وإذا انتبه دريدا إلى الجملة الأخيرة كانت برنامج عمل للأنوار، فأنه اغفل الجزء المتعلق باللياقة المتبادلة بين الدين والفلسفة، لأسباب نقدية تزامنية تتعلق بالظرف الجديد لعودة ظاهرة الدين بشكل أكثر شراسة ودموية وعنفا، وكأنه يحمل الأنوار بشكل مباشر، ولا يقبل التأجيل، مسؤولية العودة العنيفة إلى الدين كأنه يرجعها إلى علل فيزيائية.

عادت ظاهرة الدين وهي مشحونة برموز ودلالات، أكثر عنفوانا وصرامة، اثر

صدمة الحداثة بمنجزاتها وفشلها في صنع (عالم أفضل)، الحداثة التي يعبر روادها أنفسهم عن خيبة أمل تجسدت بحربين عالميتين أسهم العلم لأداء دور تسويغي، على حد ما نفهمه من شكوى فرويد⁽¹⁾، لتشريع الفتك بالبشر، وآلة الفتك بالبشر، محاثة للوجود الديني ومرادفة له، في تحالف إيديولوجي بين العولمة والتقانة الرأسمالية بوسائل إنتاجها الهائلة (إعلامية، مالية، سياسية).

-4-

لحماسة باكونين الثورية، المنبثقة من الأنوار، بصورة لا مثيل لها، تفاؤل حتمي يقضي بأن ليس من المحال على العقل من ممارسة دور تنظيمي مجتمعي، بالاستناد على التصورات الجديدة، آنذاك، للتوزيع للكشف الحيوي البايولوجي، موضة العصر، على طريقة أزياء مشاهير هوليوود اليوم، ومزاجه النظري، المعبر عنها بصدمة فرويد النفسية، بدور العلم، بوصفه منجزا حداثيا انواريا، بتبوءه منزلة تسويغية، له انحرافات خطيرة قد تؤدي إلى رمي الإنسانية في هاوية الفناء.

إن الجهود الرامية لتقديم العلم ممثلاً للسيرورات الفلسفية، يبدو انها كانت أمراً شائعاً، وهنا، برز المسعى الديني، بحسب باكونين، ضمن الإسقاطات البايولوجية، بظاهراتية العتبة التي ينبغي تخطيها، كونها مرحلة طفولة للمجتمعي، هذا إذا ما اريد تحقيق مبتغى الحتمية للثورة العابرة بالإنسانية إلى أوج التقدم وصيروراته، وانعطافاته في سلم الارتقاء والنشوء السياسي، فالدين، بحسب ماركسية باكونين المربكة طفولة معرفية، تفرز ضرورتها وحتميتها ضمن بنيتها التاريخية، وتخطيها مبكراً عبر اجتثاثها يمكن ان يخفف من عبأ الإنسانية في رحلة تقدمها نحو الحتمية الشيوعية الكبرى، والاجتثاث يحتمل ان يتفجر عبر الفوضى والثورة التي لا تستجيب إلا لاشتراطات الفوضى الثورية، أو التحالف تحت اللواء ألانجازي لفكرة القطيعة المعرفية عبر فك وشائج الارتباط العضوي بين المواضعات المجتمعية، والوسائل الدينية في انتاج ظاهرة الدين.

يتفق الأنواريون، فيما يظهر، على تخطي الدين، ظنا منهم، انه من الممكن القاء القبض على مفهومه، وفي حروبهم ضد الدين، كانوا يقصدون حضور الله، هذا الجزء هو اهم ما اشتغل عليه الأنواريون، فالدين هو الإيمان بوجود اله، يتخذ القرارات ويفكر

(1) فرويد، سيمغوند، أفكار لأزمة الحرب، ت: سمير كرم، دار الطليعة، ط 2، بيروت 1981، ص 9.

بالنيابة عن الجمهور، وهو ما عدته الماركسية، أفيونا للجماهير، وهو توصيف يحمل من قوة الصواب بنفس قدر ما يحمل من قوة مجانبته، ولسطوة الدين ما تماثل سطوة التخدير والسكر والنشوة، والسكر مفهوم صوفي من جانب، وكثير من الاصوليات الدينية تدعو إلى النشوة الدينية، من جانب آخر، أليس الكثير من الرهبان تنازلوا عن ملذات (ونشوات) الحياة، من اجل نشوة عاجلة، نشوة التبتل/ اللذة العقلية، أو من اجل نشوة مرجأة/ موعودة، شأنهن شأن المبشرين والمتدينين؟

إن ما عدّه ماركس أفيوناً للشعوب، عدّه نتشه، بؤساً، وتبريراً للضعف، وتراجعاً للقوة التي يتطلبها التفوق السوبرماني، فمن اجل ان يتفوق الإنسان ينبغي قتل الإله، اله الرحمة والضعف والشفقة، مختنقاً بحبل رحمته، هذه المرة، وبموت الله المسيحي، الذي لن يبعث بعد ثلاثة ايام، للقيامة، بحضوره الإلهي، سيبعث في قيامته المتفوقة بلحمه ودمه الإنساني، متفوقاً، يزدرى الضعف، ويحتقر الرحمة، وتقاسم رغيف الشفقة بين العبيد، عاد الإله مع نتشه إنساناً لا يحمل من الإلهوية سوى طيفها المحرض على الانتقام من العبودية والبؤس الإنساني بظاهرياته المسيحية.

ينبه التفكيك، على ان الانواريين، بأسلحتهم الحداثوية، وخطاباتهم العسكرية النقديّة، شنوا هجوماً على محور واحد، غير عابئين بالأجنحة الإستراتيجية التي يتمثلها العدو المفترض، وهو مزود بترسانة كاملة وجوهرية في خطاب الفكر ذاته، من بين كل الخطابات الواعية واللاوعية، كما كشفت الفرويدية عن حضور تقني لله في اللاوعي المعرفي والحضاري، وغفلت خطابات العداء للدين، عن عنصر صميمي حاضر في جوهر كل وعي، وهو الوسط اللغوي والمفهومي، في اللوغوس، والمنطق الذي يتنظم سياق الكلمة، "هل مات الله فعلاً في اللغة، في الكتابة؟"⁽¹⁾.

إن حضور الله في اللغة، كما يؤكد دريدا، حضوراً طيفياً يحكم كل تمثلاتنا، إدراكاتنا، ومن يشن حروباً على الله، يغفل أن اللغة هي ميكنازما دفاعية، إستراتيجية، تهيمن عليها، بشكل لا سبيل إلى التجريد منه، في البنية التكوينية للغة، إذ لا يغدو المشروع الانواري، في كفاحه المفترض، من ناحية حيازته للدلالات المفاهيمية الدينية، إلا أضغاث أوهام تجري مجرى الادعاءات، لا غير.

Oshea, Antony, writing with (out) God, ephemera 2002, issn 1473-2866, p. 119. (1)

لا يديدي دريدا قلقه التفكيكي، لعدم إمكان فهم الدين، فضلاً عن فهم قدرته التكوينية للعودة. والعودة بقوة وعنف، إنما يرتاب للتحالف الغامض بين الرأسمال التقاني الجديد وتمظهراته في العولمة التلتيينية، مع الأصوليات، يتجسد ذلك في العيون المراقبة الكبيرة التي ترافق البابا في تحركاته ونقلها على أقراص تسجيل، عبر الآلة الإعلامية العملاقة، لا سيما وإن أثبتت هذي التجربة نجاحها، في إيران نجحت ثورة الإمام الخميني الكاسيتية، وتمكنت مؤخرًا مواقع التواصل الاجتماعي على الانترنت، من لعب دور أساسي في إسقاط بعض الأنظمة السياسية الحاكمة، وجذب ممثلي الأصوليات المتطرفة إلى سدة الحكم.

والمريب الذي أخوف ما يخشاه دريدا هو إعادة صياغة الصراع الديني على غرار الحروب المقدسة بين الأديان، إذ بات جلياً أن التجلي المرجأ للأثر الديني يتيح للأقوياء اختطافه وتجيير مفاهيمه بوصفها رهائن، لأن أحد مفاهيم الدين يستوطن الهوية، كما هي الحال اليوم.

ثانياً: من داخل النص

-1-

الاستيطان الديني للهوية

خصص دريدا مساحة كبيرة من التفكيك مناقشا للدين، ليس حوله وإنما انطلاقاً منه، متناوله بمحاور ومستويات يمكن إجمالها بثلاثة أبعاد: البعد الإيماني، والبعد الباطني. البعد العهدي (الأيقوني).

من البعد الإيماني؛

ينأى بالتفكيك بعيداً عن موقع النقد المواجه للدين من جهة، والمواجهة للعقل والأنوار من جهة أخرى، بالطريقة النقدية التي أفرزتها تيارات الحداثة. ويأتي هذا المنأى تجنباً لفتح جبهتين واسعتين من جهة الديني أو العقلي الانواري في آن، ولقد وقف التفكيك في موقعة الخاص الذي يجد أن تيارات الحداثة الرئيسة الثلاثة (النقد الماركسي، الجينالوجية التشوية، والتحليل الفرويدي) أظهرت التعارض

السلبى والعداء للدين، كما لو ان الواحد منهما لا يمكنه إلا الخلاص من الآخر.

والأهم من ذلك ما يقترحه دريدا من ان العقل والدين مصدرهما واحد إذ يتطوران كلاهما انطلاقا من منبع واحد مشترك ((ضمان عهد)) والعهد القديم والجديد لكل شي مجلي، والذي يلزم بالجواب، ويرى دريدا أن هذا الجواب مرتبط ببعد⁽¹⁾ الإيمان. وقبل أن نولج غمار الإيمان التفكيكي، لا بد من أن لا تمر علينا عبارة (إن الدين والعقل مصدرهما واحد) من دون تبيان اطر هذه المقولة التي تبدو مختزلة ومثيرة للتساؤل المنهجي القاضي بإشكالية تعارض المسعيين، الديني والعقلي العلمي، إذ كيف ينهلان من مصدر واحد ويعودان إليه بالطريقة نفسها التي يرفدان منها؟ ويبرز مظهر التعارض النقدي في موقف الماركسية إذ اعتبرت الدين أفيونا مخدرا للشعوب، وعدت الفرويدية الدين تداعيات لثلاثية الأمل والخوف من المجهول، وملئ الفراغ للتسلط الأبوي، في حين نظرت التشوية باحتقار للدين، بوصفه ملجأ للضعف وعقبة في طريق السوبرمان.

وفي الوقت الذي رفضت فيه التيارات الحداثوية تلك الدين فانها حاولت تقديم البديل الاكسيولوجي سواء كان اقتصاديا أو جنسيا أو تمثيلا لإرادة القوة. وهنا نلاحظ ان تقديم البديل يفترض بالضرورة الإيمان به، وبالنتيجة ستنتقل الاتجاهات الثلاثة من ثنائية الرفض والتسليم، وهما ثنائية تذكرنا بثنائية الكفر والإيمان الثيولوجية التي استبعدهما وكن لها العداء المسعى الحداثوي منذ البداية.

ورب سائل يسأل وهل نجحت التفكيكية من الوقوع بمأزق ثنائية الإيمان والكفر؟ نقول إن التفكيك نجح في تخطي تلك الثنائية لأنه لم يسع للرفض والتسليم، بقدر ما بين تفوق الوظيفة التفكيكية في التعامل مع تلك الثنائيات عبر استغراقها وتطويقها وربطهما بالبعد الباطني القلبي، مقتربة من الموقف البراجماتي القائل بمشروعية الاعتقاد الناشئ عن مشيئة واختيار على الرغم من انه قد لا يكون لنا من الأدلة المنطقية ما يكفي لإقناع قوانا العقلية⁽²⁾ حيث إن العقائد في عالم الغيب هي من تلهمنا وتبعث فينا الصبر،

(1) فرانسو، سؤال الدين عند جاك دريدا، مجلة مدارات غربية العدد الرابع من تشرين الHول 2004، ص 85 .

(2) جيمس وليم، العقل والدين ترجمة محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر بيروت دون تاريخ، ص 5.

وتجعل من عالم المشاهدة عالما صالحا لأنه يعيش الرجل الخلقي بخير وحسن بالرغم من عدم برهنتنا على توصيف العالم الخفي نفسه، إذ يتوقف الإيمان بوجود عالم الغيب على الاستجابة الفردية التي قد يستجيب لها الواحد منا للنداء الديني⁽¹⁾.

وكما نبه دريدا بوحدة المصدر الذي ينهل منه العقل والدين، نبه أيضا بوحدة الخطر الذي يحدق فيهما، ويهدد طريقتهما وهذا الخطر يعشش في مفازتين:

- 1- خطر تجاهل البعد الإيماني الذي لا يمكن تجاوزه بالنسبة للعقل والعلم والمعرفة.
- 2- الخطر الذي يكمن في الطبقة الثانية للدين، والذي يتعلق بما يبقى بعيدا عن كل فقدان، بالنسبة للدين⁽²⁾.

ويبرز الخطر المحاث الأول في النزعة العدائية الإلحادية التي تورطت بها تيارات الحداثة بثالوثها الذي ذكرناه، فضلا عن خطر التجاهل الذي كرسه الوضع المنطقي باعتبار الدين موضوعا ميتافيزيقيا، وقضاياه لا معنى له بالنتيجة، والعدمية الوجودية التي أضاعت الإنسان بغياهب الذات التي لن تتحقق إلا بذاتها.

وحاول دريدا بيان موقفه من سؤال الدين الواضح أنه بعيداً عن العدمية التي رمي بها من قبل بعض الباحثين. كما من الواضح أيضا أن دريدا بعيدا أيضا عن المؤمن الطقوسي التقليدي.

أما الخطر المحدق في الدين فهو خطر الادعاء بالكمال والاكتمال والعافية من النقص، ويفرق دريدا بين قوتين تتنازعان في ميدان الدين، وهما يتعلقان بجذور ثيولوجية، بلا أدنى شك، من خلال قراءة تحليل - نفسية فرويدية، استدرجها التفكيك ضمن اجهزته المفاهيمية، هما قوتا الحياة والموت، قوة الحياة الأولى تمنح المرء الطمأنينة والنقاء والاحترام والحشمة والحياة، اما الأخرى فتنزع نحو التدمير باسم الدين، أو ليست الحروب الدينية التي ترتكب، شكلا من أشكال الإرادة الشريرة؟ أوليست حروب الأديان لا تعلن صراحة عن نفسها؟ أو ليست الحروب والتدخلات العسكرية التي يقودها الغرب المسيحي واليهودي من جهة، والمجازر الإرهابية التي تطلق عليها أسماء وعناوين دينية إسلامية، من جهة أخرى، أو ليست جرائم تنهك الإنسانية والعالم باسم الدين؟ من هنا يثبت دريدا أن الإيمان غير متناهٍ مع الدين، مثلما

(1) جيمس ولیم، إرادة الاعتقاد ترجمة محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية مصر 1946، ص 137.

(2) سؤال الدين عند جاك دريدا، مصدر سابق، ص 85.

أن الدين ليس دائماً على تماهٍ مع الإيمان⁽¹⁾.

-2-

الدين من البعد الباطني

بغض النظر عن المقاربات التي تربط التفكيك بالتيارات الدينية الباطنية اليهودية أو اللاهوتية، فإن دريدا يتكلم عن مجي الله إلى اللغة بحسبان ان اللغة قد بدأت قبلنا، وبهذا المعنى فهي بدأت من دوننا⁽²⁾ كما ان الله قبلنا متجلاً بالفعل الفريد النبوي، إذ انتشر في اللغة كمثل الذي ينصر سياقات الخطاب الديني ويتقدمها بالضرورة إذ يتحتم علينا تمثيل الدين وخطاب الله تمثلاً الصوفي للخطاب الإلهي. وقد أقرّ دريدا باحتمالية القرابة التي قد تجمع الفعل التفكيكي والفعل التزيهية (السلبية) إلى درجة أن ((المواربات وعبارات الكلام والوقف والنحو، التي غالباً ما أعود إليها، تشبه أحياناً تلك الخاصة باللاهوت السلبي إلى حد يلتبس فيه الأمر علي))⁽³⁾.

ولكي نتقصى حقائق هذا الالتباس ينبغي أن لا نأخذ بالتفسير الحرفي الظاهر، لا سيما ونحن نناقش وضعاً باطنياً تأويلياً، على ان المقاربة تتركز على رمزية صوفية نصية أكثر مما هي اتباعية طقوسية، إذ يفهم من الالتباس الذي يقره مؤسس التفكيك، ان تفكيكيته قد أسىء فهمها بقصد وبغير قصد. إذ يجدر الانتباه إلى امتيازين حظي بهما دريدا من قبل الباحثين وهما:

- ما نسميه بـ (لاوعي التفكيك)، وهو الجانب الايجابي براينا الحسن تأويل الهوية عند دريدا، وينصح بإقراره المتقدم (الالتباس) أو عدم الإفلات من ذاكرة التفكيك التي قد يعود به إلى تواريخ مثولوجية أو أسطورية. إذ يصعب على التفكيك أحياناً التخلص من إرثه.
- الجانب السلبي في مقاربة التفكيك بأصول دينية، وهو ما جدّ بعض الباحثين، عرباً وأجانب، ولهم مبرراتهم بالطبع، بإثباته، وهم يرجعون بالتفكيك إلى مرجعيتين، قبالية يهودية، لاهوتية تزيهية (سلبية) مسيحية:

(1) المصدر نفسه، ص 85.

(2) سؤال الدين عند دريدا، مصدر سابق، ص 86.

(3) المصدر نفسه، ص 87.

أ - القبالة:

فرقة يهودية تميل إلى التأويلات والرموز والقول بالفيض الإلهي والعالم، والعارفون به يعتبرون العالم نورا صادرا عن الخالق، بما في ذلك اللغة، إذ ان للحروف والإعداد معاني خفية إذ إنها تنطوي على قوى غريبة خفية⁽¹⁾.

وتؤمن القبالة بان جوهر تعاليمها تكمن في التجسيد أو التجسيم "فصورة الله التي تجسدت في الجسم البشري، والجسم البشري هو شرح للتورا، بأوامرها ونواهيها، وقد أقرت بهذا جميع الشرائع إذ جعلت من الغدد ومفرزاتها، أنهاراً تتدفق على الجسم، كما تغذي الأنهار وجه الأرض ببردها وحميمها، وكما تفيض الشمس على الكوكب بالنور"⁽²⁾. وعلى هذا الأساس سيصبح الإنسان مظهراً لله، أو صورة له، ويحسب الإنسان انه جرم صغير لكنه سيكون مظهراً لصورة الله، ومن أبرز مظاهر تجلي كلمة الله وصوته إنما تكمن في لغة البشر، وبهذا سيتجسد الله في اللغة، أو يجيء إليها. من هنا استوعبت الإجابة التفكيكية لدريدا ((لقد سبق وان بدانا)) عندما سئل ذات مرة ((هل يمكننا التكلم عن اللاهوت قليلاً))⁽³⁾، معنى مجيء الله إلى اللغة.

ب - اللاهوت التنزيهي (السليبي):

يؤمن اللاهوتيون المسيحيون القائلون به بالفيض أيضاً، ولعله يلتقي بالتفكيك في نقطة (الجهل الشامل) المنهجية، وهي انه من غير الممكن معرفة الله من خلال الطاقة الإنسانية التي تتعامل مع الكائنات وعلى مستوى الوجود المخلوق. وهي إضافة صوفية في إدراك سر الله.

ويسمى أيضاً باللاهوت الصوفي أو الرمزي أو لاهوت النفي أو لاهوت التنزيه. أو لاهوت الوقف⁽⁴⁾.

يتفق اللاهوت السليبي مع التفكيك تكتيكياً، من ناحية ازدواجية القراءة بوجوب نفي كل ما هو أدنى من الله من صفات أولاً، للوصول إلى منطقة الجهل، ومن خلال الجهل يمكن معرفة ما هو فوق كل الموضوعات وهكذا تصبح المعرفة خبرة لقاء

(1) السحراني، اسعد، ترجمان الاديان، دار النقاد، لبنان، ط 1، 2009، ص 293.

(2) عباس، اميل، القبالة والسحر اليهودي، مكتبة السائح، ط 1، لبنان 2005، ص 7.

(3) سؤال الدين عند دريدا.

(4) عون، مشير باسل، الفكر العربي الديني المسيحي، دار الطليعة، 2007، ص 28.

شخصية مع الإله. بينما تكمن في التفكيك القراءة المزدوجة عن طريق قراءة تقليدية لإثبات معاني النص الصريحة للوهلة الأولى، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج عبر قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي النص من معانٍ تتناقض معه⁽¹⁾.

وتختلف تصاعدية اللاهوت السلبي عن تجسيد القبالة بفكرة الجهل التام أي ما يعادل (اللامعنى) في التفكيك الذي تفترضه (استحالة الفهم النهائي)، وهو ما جعل دريدا شريكاً أمام تشابه حقلي التفكيك واللاهوت السلبي.

تنبغي الإشارة إلى إن دريدا في الواقع بعيد كل البعد عن التصوف الطقوسي التقليدي التي يتعبد به المؤمن الديني العادي، وإنما يجب إدراك البعد الصوفي الرمزي النصي لكتابته، والذي قد تتشابه سياقياً لا موضوعياً مع الصوفية النصية، وعندما نقل لدريدا ذات مرة تعريف التصوف الذي ينص بأنه (ذاك، أو تلك، الذي لا يستطيع التوقف عن المشي والذي مع يقينه ما يفقده، يعلم مع كل مكان وكل غرض أنه ليس المطلوب قلت في نفسي (الكلام لدريدا)، نعم ولم لا، ولكن سيكون عدد من يقوله كثيراً دون شك)⁽²⁾.

ويأتي في تقديرنا الكلام بربط بين التجريبتين: الصوفية والتفكيكية بالنظر لكثافة التشابه أو المواءمة بين سمات التجربة الصوفية الملهمة، وبين التجربة الإبداعية النصية للتفكيك، لا سيما في تقنيات السرد الكتابي خلال خبرة اللغة كونها لم تقتصر بحدود التجلي للوجود والعالم، على حد وصف هايدجر⁽³⁾، وإنما أصبح الوجود والعالم عند التفكيك مختزلاً في الاستعارة والمجاز اللغوي الأمر ذاته التي تستوعب التجربة الصوفية المشحونة خطاباتاً بالرموز التي يمكن أن ينظر إليها بوصفها رموزاً شعرية، استعارية وتسمية مجازية للأشياء⁽⁴⁾، بنفس الدرجة الحركية للتفكيك عبر قراءته المزدوجة استعارياً ومجازياً.

يتبين لنا مما تقدم كيف يشكل سؤال الدين مكوناً أساسياً من مكونات الهوية السردية. لِمَ لا؟ ويسميه دريدا بسؤال الأسئلة، حيث يمتاز بتكرارية العودة دائماً لمباغثة

(1) دليل الناقد الأدبي، مصدر سابق، ص 108.

(2) سؤال الدين عند جاك دريدا، مصدر سابق، ص 87.

(3) هايدجر، مارتن، في الفلسفة والشعر، ترجمة عثمان أمينة الدار القومية، 1963، ص 84-83.

(4) نصر عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية دار الاندلس والكندي، بيروت 1978، ص 86.

جميع معارفنا عن الإنسان، الأرض، والعالم وحتى فلسفة الدين ((لأنه سؤال الأصل والأطراف، والأمر، والنهي، والعدد، لمَ كانت هناك وصايا عشر؟ ولم راحت تتعدد بتعدد إشكالية الإيمان والمعرفة؟))⁽¹⁾.

ويبدو إشكالياً سؤال الدين سؤال هوية تتحدد بانتحاء التفكيك - دريدا للمسلك الإبراهيمي! بل يجب وصل إيمان دريدا بإلحاده، إذ من خلال الإلحاد وحده يجب ان تبقى مؤمنا، والانطلاق من هذا التناقض الصوري الانجازي الظاهر بين التسليم والاستقبال السلبي، وقرار قول (نعم)، ومن ثم انتقاء واصطفاء وتصفية، وبالنتيجة تفسير وتحويل، وعدم ترك إلا ما نقول عنه سليما ومعافى، بل يجب علينا احترامه قبل كل شيء⁽²⁾.

-3-

البعد العهدي (الأيقوني)

في الكثير من الأحيان يكون الجسد موضوعا للنياشين الهوياتية، إذ تحمل مكنونات من قيم ثقافية تختزل إرثا سرديا أو أسطوريا حكايا للخلفية الاعتقادية لهذه العلامة عبر التمثيل السيميائي لبلاغة الجسد، إذ يُستعار ليصبح فضاءً تواصليا تداوليا ممتدا ليشارك في مساحات الوظيفة الدلالية اللغوية.

تنظم فيه الدلالات لتسهم في توضيح أو شرح أو تفسير أو مساندة أو قول ما لا يمكن قوله إلا بواسطتها⁽³⁾. وهذا ما نراه رائجا وشائعا في موضوعات وظواهر الاوشام وارتباطها بالأنشطة والسلوكيات التي تعتنقها جماعة ما، ضمن اطار المجتمع. ويذكر الغدامي حكاية من التراث العراقي تكشف عن اشتغال العلامة الجسدية داخل المنظومة القيمة في المجتمع من خلال الوجه والشارب بوصفها تحصينا معنويا وقيمة ثقافية تعبر عن نظام أخلاقي وثقافي⁽⁴⁾ وسم المجتمع بمجموعة أنماط يحكمها نسق معرفي. والظاهر أن دريدا ينظر إلى هذه العلامات ابعده من ذلك التصور، إذ تتجاوز عنده

(1) غصن امينة، جاك دريدا في العقل والكتابة والختان، سورية، دار المدى، 2002، ص 104.

(2) سؤال الدين عند جاك دريدا، مصدر سابق، ص 87.

(3) الاحمر فيصل، معجم السيميائيات، منشورات الاختلاف، ط 1، الجزائر 2010، ص 73.

(4) الغدامي، عبد الله، القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة المركز الثقافي العربي، ط 1، 2009،

ص 198.

المستوى الثقافي أو القيمي، لتصبح أيقونات تحاكي العهد الذي تحمله العلامة/ الاثر، حيث اجبر على ان تختاره الإيقونة في نطاق المسلك الإبراهيمي، كما اضطر مكابدة الم حفر الإيقونة في لحمه ودمه، وتمثل الإيقونة دالة على شيء يتعرف على النموذج (العهد)، الذي يجعل الايقون مقابلاً له⁽¹⁾، ويتجسد ذلك عبر طقس الختان أو الـ (بريت ميلاه)، وهو عهد يختن فيه المولود الذكر اليهودي في اليوم الثامن من ولادته (وهو عهد عضوي بيولوجي مع الخالق وقد بدا بتنفيذه النبي إبراهيم)⁽²⁾.

إن دموية هذا الطقس الأسطوري قد امتدت وسيطرت على ذهنية دريدا، وشكلت معضلاً إشكالياً في فكرة الانتماء والتماهي لديه، بل نستطيع أن نقول، فضلاً عن كون هذا الطقس قابلاً في أعماق ذاكرته وهويته، نستطيع أن نقول إنه شكل عبثاً أنطولوجياً لا يستطيع دريدا التملص أو التخلص منه، بوعي منه أو من دون وعي، رضي بذلك أم أبى، سواء كانت الهوية مشتتة بين اللاتينية أم العربية أم الفرنسية أم اليهودية، فإنه في نهاية المطاف لا يملك إلا أن يكون مختوناً والأدهى أنه لم يختر ذلك، إنما اتخذ القرار عنه، من قبل شخص آخر، شخص رضي بطقوس الدم الشبيهة بطقوس الفداء والأضاحي، حتى لو كان هذا الشخص أمه، فإنه يحمله مأساة طفولته.

إن طقس الختان يشابه الطقس اللغوي لدلالة الاسم الوجودية، من حيث ان ليس للمولود قرار اختيار اسمه، لذا فإن إيقونة اللغة تتخذ قرارها عنك عبر أشخاص آخرين، لذا، بعد ان حُمِّل دريدا مسؤولية مأساته المزدوجة، الألم وإرغام الإرادة، فإنه يعود لينتقم منها، ويرد هذه المرة بتغيير اسمه اليهودي الذي يتمناه باسم آخر مسيحي (جاكي)، وهنا يخفي اسمه كما يخفي ختانه حاملاً لغته المعطوبة عبر ندبة ختان رافضاً ان يورثها أبناءه، وان يرتكب خطيئة أمه العهدية الايقونية مجدداً:

"إن باطل الأباطيل، أن نستغفر بلغة لا نجدها، وقد طُلب إليك ان تصلي كمسيحي لاتيني بلغة فرنسية، ثم طردت من معهد بن عنكون في العام 1942، بصفتك يهودياً (أسود القدم)، وعريباً لا ينطق العربية ولا يحمل من يهوديته، إلا ختانه كأثر وحيد، أخبر به، ثم رآه أو كأنه خرافة الخرافات"⁽³⁾.

(1) معجم السيميائيات، ص 89.

(2) ترجمان الاديان، مصدر سابق، ص 271.

(3) في العقل، الكتابة والختان، مصدر سابق، ص 124.