

# سماع القرآن عرضاً

جيل أنيدجار



# سماع القرآن عرضاً

## جيل أنيدجار

### لزهيية

### هُوَ أَذُنُ سُورَةِ التَّوْبَةِ: (61))

ما هي طبيعة السؤال الذي يجمعنا اليوم؟ وما الذي نطلب من أنفسنا الاستماع إليه، أو سماعه، أو التقاط أصداؤه في ثنائه؟<sup>1</sup> وماذا نسمي موضوع اهتمامنا وانشغالنا؟ وتحت أي إطار أو عنوان نطالب بالاستماع إلى الأحداث، والشهادة عليها، وفهماها؛ تلك الأحداث التي تقف على انتباهنا المشتت باستمرار وتلج في الطلب؟ هل هو ما يُعرف بالصراع الإسرائيلي الفلسطيني، الذي يبقيه الصحفيون والسياسيون متصدراً للعناوين الرئيسية؟ أم هي المسألة العربية اليهودية، وعلاقات اليهود والعرب التي وثّقها -على سبيل المثال- شلومو غويتين، والتي ارتبط بها أو التزم بقضاياها الكثير منا ممن تتلمذوا على يد إيلا شوحط وأميبيل ألكالاي وغيرهما؟ أم أننا عازمون على إحياء ذلك "التقليد اليهودي-الإسلامي" المراوغ، الذي استحضره يوماً برنارد لويس نفسه؟<sup>2</sup> أقرّ بأن لدي ميلاً متزايداً لتفضيل مفهوم "الحنين إلى إسماعيل" لألبير سويسا.<sup>3</sup> لكن لا تنادوني "إسماعيل" بعد؛ فعلى أية حال، تساورني شكوك جمة بشأن التاريخ، سواء فُرى بمنظور الإدانة (الذمة) أو بمنظور التبرير الدفاعي (الرواية القائمة على رفض المظلومية). وسواء كان ما سينقذنا في نهاية المطاف هو روابط النسب والانتماء التي تجمع اليهود والمسلمين وغيرهم، أو تقاليدهم المشتركة أو المتصارعة التي يمكن أن ترشدنا وتكون لنا "قبرة" جديدة-قديمة، كما اقترح صديقي أنوش غانجيور وإيلاد لابيدوت، فإنني لا أعرف يقيناً؛ غير أنني أود هنا أن أشكرهم على جهودهم الشجاعة والمتفانية في تنظيم هذا الحدث.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> لقد عرضتُ نسخاً من هذا المقال -الذي يتسم في آنٍ واحدٍ بالتأخر والاستباق السابق لأوانه- في مناسبتين: الأولى في جامعة براون بدعوة من سامي إفريت وإريكا فايس، والثانية في باريس ضمن فعالية نظمها أنوش غانجيور وإيلاد لابيدوت. أتوجه بالشكر للمضيفين والجمهور الحاضر. كما أود إهداء هذا العمل المنشور إلى زميلتي التي شاركتني العرض في باريس، زهية قندس -وهي مفكرة أصيلة في قضايا الأمومة- تقديراً لعملها الملمم وامتناناً لتشجيعها.

<sup>2</sup> شلومو د. غويتين، اليهود والعرب: تواصلهم عبر العصور (نيويورك: 1974 [1955])؛ إيلا شوحط، حول اليهودي العربي وفلسطين وعمليات تهجير أخرى: كتابات مختارة (لندن: دار بلوتو برس، 2017)؛ أميبيل ألكالاي، ما بعد اليهود والعرب: إعادة تشكيل الثقافة المشرقية (مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 1993)؛ برنارد لويس، يهود الإسلام (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 2014 [1984]).

<sup>3</sup> ألبرت سويسا، "مُقيّدان معاً: حنيني إلى إسماعيل"، ترجمة جيل أنيدجار، على الرابط: <https://themarkaz.org/bound-together-my-longings-for-ishmael>

<sup>4</sup> أتوجه بالشكر أيضاً إلى طلال أسد، وجويل ماريللي، وعامر إبراهيم على تعليقاتهم وانتقاداتهم ومقترحاتهم أثناء إعادة صياغتي للمحاضرة التي يستند إليها هذا المقال.

اسمحوا لي أن أكرر - فالأمر يستحق التكرار - أن ساحة الصراع ذاتها، ومسرح تلك الحرب ليس مسرحاً واحداً، بل عدة مسارح، ليست محددة أو مستقرة تماماً فيما يتعلق بموقعها الجغرافي، أو فيما يتعلق بالمشاركين أنفسهم الذين انخرطوا فيها - بشكل يبدو ظاهرياً وشفافاً نوعاً ما، وإن كان دائماً ضمن سياق تاريخي- ولا يزالون منخرطين فيها. منذ البداية، إن جاز التعبير<sup>5</sup>. فهم أيضاً أكثر، أكثر للغاية لدرجة أنه لا يجدي نفعاً البدء بأحدهم، وكأنه بوسعنا الاطمئنان إلى اسم ومكان حالة الطوارئ تلك. كم من حالات طوارئ، وكم من حالات استثناء، كان لا بد من إعلانها حتى الآن؟ أهى حالات أعلنت أم قرّرت؟ وبأي سلطة سيادية؟ إننا -في ظل الحقيقة الواقعية التي لا تُطاق لهذا الضمير "نحن" الذي يعجز العقل عن استيعابه- بعيديون حقاً عن أي بداية، وربما أقرب إلى النهاية. لقد قلتُ إن انتباهنا مشتت، وليس فقط لأننا لا نزال -وبشكل متزايد- في خضم الأحداث، وإن كنا بالكاد في منتصف رحلة حياتنا الجماعية -على حد تعبير دانتى، الذي كان يدرك شيئاً عن دُنُو الموت بصيغة الجمع. نحن بالتأكيد في خضم الأشياء، في خضم الأشخاص والأشياء معاً. وفي خضم الأطلال أيضاً، ولا ندري من سيغني -ناهيك عن سيسمع- تلك "الأطلال"، أغاني حدادنا المستحيل. ثمة أكثر لنندبهم، والكثير مما يستدعي الرثاء والحزن، والمزيد قادم، والمزيد يموت اليوم، مع إتساع رقعة الأرض الفاحلة.

إنها "نحن" لا يمكن تصورها -أكرر القول- إنها الحضور الغائب لرابطة لا يُطاق، والعنف المحض لعملية تجاوز قسري. ولذا أتساءل مجدداً: هل هؤلاء الإسرائيليون والفلسطينيون الذين نرثيهم أو نواجههم -والذين يتواجهون وبالتالي يجمعهم هذا التقابل- هم أمتان أم قوميتان (قوميتان تحتضران، كما كان بوسع فرانكس قانون أن يُعَقَّبَ ساخرًا) على أرض واحدة؟ أم أنهم يهود وعرب، أي مجموعتان "إثنيتان" -بل "ساميتان" أيضاً، إن جاز التعبير- تنير طبيعتهما وحجمهما وجغرافيتهما، ناهيك عن الدين، جدلاً واسعاً؟<sup>6</sup> أليسوا، في نهاية المطاف، يهوداً ومسلمين؛ أي ما يُعرف بالمجموعتين الدينيتين -أو بعبارة أدق: مجموعتين لهما أصول وتواريخ وجغرافيات مترابطة، ولكنها متميزة أيضاً؟ سيكون من الخطأ إسقاط مسألة الدولة من هذه القائمة، وكذلك سياسات النفط واقتصاديات الأسلحة وتقنيات أخرى، أو حتى المسألة العامة بل حالة الدمار التي تعاني منها المنطقة. وفي معرض حديثه عن حالة -ليست فريدة تماماً- لإبادة جماعية لم يُعترف بها إلا متأخراً، دأب محمود ممداني -المفكر السياسي الذي لا غنى عن أفكاره، والذي أصبح مؤخراً والد عمدة مدينة نيويورك- على الدعوة بالإحاح إلى تبني "تحليل إقليمي"<sup>7</sup>. وقبل أن يبدو متخلياً عن تلك التوصية في كتابه الأخير "لا مستوطن ولا أصلي" (Neither Settler Nor Native)، كان ممداني قد كتب أن "التركيز المقتصر على حدود الدولة الرواندية يفضي حتماً إلى الصمت إزاء العمليات الإقليمية التي غذت الديناميات المؤدية إلى الإبادة الجماعية"<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> جيل أنيدجار، "اليهودي والعربي: تاريخ العدو" (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، 2003)، أو - من منظور مختلف - فريد م. دونر، "محمد والمؤمنون: في أصول الإسلام" (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة بيلناب التابعة لمطبعة جامعة هارفارد، 2010).

<sup>6</sup> جيل أنيدجار، الساميون: الدين والعرق والسياسة في الغرب المسيحي، طراد. مارك نيشانيان (لورمونت: Le bord de l'eau، 2016).

<sup>7</sup> محمود ممداني، \*عندما يصبح الضحايا قتلة: الاستعمار، والنزعة الأصلانية، والإبادة الجماعية في رواندا\* (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 2001)، 18؛ وانظر أيضاً ممداني، \*لا مستوطن ولا أصلي: تشكّل الأقليات الدائمة وتفككها\* (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة بيلناب التابعة لمطبعة جامعة هارفارد، 2020).

<sup>8</sup> ممداني، \*عندما يصبح الضحايا\* (When Victims)، ص 8؛ إن الدولة -حتى وإن كانت "الدولة غير القائمة على الهوية القومية التي قد نتطلع إليها في مرحلة ما بعد الاستعمار" - هي التي توجّه رؤية ممداني في كتابه \*لا مستوطن ولا أصلي\* (Neither Settler Nor Native)، وذلك ضمن ما يمكن وصفه بحدود، وبالتأكيد "تخوم إنهاء الاستعمار" (ص 31)، وهذا كله رغم الطابع التعسفي للخرائط الاستعمارية وما بعد الاستعمارية.

الدولة أو الدول والمنطقة أو المناطق، مدمرة، كما قلت، أو في خضمّ عملية تجمع بين العمل والتدمير، وتشنّ حرباً على المواطنين وغير المواطنين. ولعلّ ما نشهده، إلى حد كبير، ليس مجتمعاً يقف ضد الدولة، كما قد يقترح عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي بيير كلاستر، بل دولة تقف ضد المجتمع، أو، وبالقدر نفسه من الدقة، مجتمعاً يقف ضد نفسه. أليست هذه، في نهاية المطاف، وكما قال كثيرون، وإن لم يطرحوا الأمر بالضرورة كحجة متكاملة، حرباً أهلية؟ هل هي عقدة غوردية، أم حزمة كثيفة من الحروب الأخوية والحروب التي يقتل فيها الإخوة بعضهم بعضاً، أم مجموعة متصدعة من حروب تبدو لا تنتهي وتفتقر إلى أدنى مقومات التحضر؟ في أي منطقة بالضبط؟ وضمن أي حدود طبيعية وغير طبيعية؟ وأي أمة وأي دين؟<sup>9</sup>

لقد حاولتُ في موضع آخر طرح حجة حول استمرار "المسألة المسيحية"، وهو ما فعلته أيضاً عبير خشيبون، التي أنصحكم بشدة بقراءة أعمالها<sup>10</sup>. ولكن، أرجو أن تضعوا في اعتباركم أنه لا توجد إجابة واحدة، ناهيك عن إجابة "صحيحة"، سوى القول: "كل ما سبق وأكثر". ففي خضم العمل لا اللعب، وفي الحرب، وفي جوهر كل الحروب، يبرز ما يشير إليه إلياس جبر بعبارته "حرب الأسماء". ورغم أن جبر يستحضر لبنان بشكل صريح، إلا أنه يتحدث أيضاً عن تلك المنطقة أو المناطق التي أشرتُ إليها، موضحاً أن الحرب قد حملته، ولا تزال تحمله، تماماً كما يحمل هو الحرب في داخله<sup>11</sup>. ومن خلال التركيز على دور "الصنمية"، أي الصنمية المغمّمة (سواء تعلق الأمر بالأسماء أو الحروب أو القوانين أو التفسيرات)، يساعدنا جبر بلا شك على توجيه أنفسنا نحو صياغة أسئلة أفضل؛ إذ إننا، بخلاف ذلك، نظل عالقين في التفكير في طبيعة "الحل"، وهو حل لا يكون نهائياً أبداً، الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يحل محل "الاستجابة"، أي الاستجابة المسؤولة (وليس مجرد "العودة إلى العode" أو ما يُعرف بـ \*hazara be-teshuva\*، ذلك التعبير الغريب)، بل ببساطة: \*teshuva\* (أي الاستجابة أو العودة الواعية أو التوبة).

### من (أيضاً) يرفع صوته بالنداء؟

في زمن ولّي، ولكنه لا يزال يسبقنا، أحدث موسى بن ميمون، الذي اقترح شهاب أحمد أن نعدّه "مفكراً إسلامياً يهودياً"، جلباً لافتة<sup>12</sup> فقد قدّم مساهمة مبكرة في الأسئلة التي ربما كنا نطرحها. لقد ساهم، على أية حال، في "مسرح الفلسفة الثرثار" -بتعبير لويس ألتوسير الموقّق- إذ شيد ابن ميمون "مسرحاً نظرياً صغيراً"<sup>13</sup> خاصاً به، أو بعبارته أخرى: قدم لقاءً درامياً.

<sup>9</sup> جان بيير لويزارد، جذور الفوضى: العراق، سوريا، لبنان، اليمن، ليبيا. Cinq États Arabes en Faillite (باريس: تيلانديير، 2022)؛ نيل باتريك، فشل الدولة في الشرق الأوسط: سوريا ولبنان والعراق واليمن (لندن: روتليدج، 2026)

<sup>10</sup> عبير خشيبون، "استعادة التاريخ والذاكرة: الربط بين حدث يسوع والنكبة"، \*اللاهوت السياسي\* 25: 7 (2024)، 780-800.

<sup>11</sup> إلياس جبر، أكثر من قانون، حرب الأسماء: دريدا ودولوز وغوتاري، فوكو (مونتريل: مطبعة جامعة مونتريل، 2024)، 31.

<sup>12</sup> شهاب أحمد، \*ما هو الإسلام؟ أهمية أن تكون إسلامياً\* (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 2016)، 448.

<sup>13</sup> لويس ألتوسير، \*لينين والفلسفة ومقالات أخرى\*، ترجمة بن بروستر (نيويورك: دار نشر "مونثلي ريفيو"، 1971)، 57، 174.

اعلم أنه إذا لم يفهم المرء لغة شخص ما وهو يتحدث، فإنه يدرك بلا شك أن ذلك الشخص يتكلم، لكنه لا يعرف ما يقصده بكلامه. وقد يحدث ما هو أشد خطورة من ذلك: إذ قد يسمع المرء في كلام غيره كلمات تدل -في لغة المتحدث- على معنى معيناً، بينما تدل تلك الكلمة -بمحض الصدفة وفي لغة السامع- على نقيض ما قصده المتحدث. وحينئذٍ، يظن السامع أن الدلالة التي تحملها الكلمة عند المتحدث هي ذات الدلالة التي تحملها عنده هو. ومثال ذلك: لو سمع عربي رجلاً عبرياً يقول "أبا" (aba) -وهي كلمة عبرية تعني "يرغب" أو "يريد"- لظن العربي أن المتحدث يشير إلى شخص تتمتع بخصوص أمر ما ورفضه (أي "أبي" ذلك الأمر). وهذا يشبه ما يحدث لعامة الناس (الجمهور) فيما يتعلق بكلام الأنبياء [أي التوراة]، باستثناء أجزاء معينة لا يفهمونها على الإطلاق؛ إذ قيل: "وَصَارَتْ لَكُمْ رُؤْيَا الْكُلِّ مِثْلَ كَلَامِ السَّفَرِ الْمُخْتَوِّمِ" [إشعياء 29: 11]. أما فيما يتعلق بالأجزاء الأخرى، فإنهم يفهمون معنى يُناقض المعنى الحقيقي أو يخالفه؛ إذ قيل: "وَقَدْ حَرَفْتُمْ كَلَامَ الْإِلَهِ الْحَيِّ" [إرميا 23: 36] 14.

لننتهي أستطيع التريث عند تفاصيل المشهد الموصوف هنا، وعند عظم أهميته، على الأقل فيما يتعلق بفلسفة موسى بن ميمون، وكذلك فيما يخص الدلالات الأخلاقية والسياسية التي يحملها للقراء وما يتجاوزها. لقد حاولت استكشاف معنى هذا المقطع ومغزاه، ومعنى ودلالة مصطلح "الدلالة" (dalāla) الذي يوظفه ابن ميمون هنا في كتابه الذي يحمل عنوان "دلالة الحائرين" ذاته. أما الآن، فسأكتفي بالقول إن ما يجسده ابن ميمون هو بالفعل مشهد، أو مسرح للاستماع؛ إنه أشبه بـ "أركيولوجيا لآذاننا"، على حد تعبير أحد الباحثين في فكر فوكو 15. ففي هذا المشهد، نحن شهود على عملية "نداء ومخاطبة" (interpellation) وفي الوقت ذاته نحن أنفسنا من يُخاطبون ويُستدعون؛ فنحن نسمع ونشاهد مشهداً لهذا النداء. إننا نسمع اللغة وحقيقة اللغة ومعرفتها ونلتقط أصداها، ونسمع ذلك اليقين بأن المرء يدرك ما يسمعه ويدرك أن ما يسمعه يُنطق بلغته الخاصة؛ وهو يقين سرعان ما يتعرض لزعزعة عميقة ويُوضع موضع تساؤل وإشكال. إنه مشهد يجمع بين السماع العادي وسماع ما لا يُقصد توجيهه إلينا (overhearing)، وربما التنصت (eavesdropping) أيضاً. ويتجلى ذلك أيضاً في قراءة وكتابة نص موسى بن ميمون بطريقة بالغة العمق.

يكتب موسى بن ميمون بالعربية، لكنه يكتب أيضاً بالعبرية؛ إنها عبرية تتجلى داخل اللغة العربية، أو ربما "العربي" -أو العربية- ما يتجلى هنا بحروف عبرية. لا أقول إن هذا هو ما يُعرف بـ "اليهودية العربية" (Judeo-Arabic)، وأحيلكم إلى أعمال إيلا شوحط الحديثة طلباً للتفسير 16. ومهما يكن الأمر، فعند قراءة ابن ميمون، فإن ما يقرأه المرء في أي لحظة -أي النص المقروء- يكون إما عربياً أو عبرياً؛ وفي خضم هذا الالتباس، وفي هذه العزلة الجاهلة -أو ربما هي فيض من المعرفة- يدرك المرء، دون أن يعي ما يدركه، أنه يعرف اللغة التي يقرأها. إنها لغة خاصة به. وسواء كان الأمر قراءة أو سماعاً أو استراقاً للسمع، فإن الحدث ينطوي -عند هذا المنعطف الدقيق والمنقسم- على ما أسماه مارتن

14 موسى بن ميمون، \*دلالة الحائرين\*، الجزء الثاني، الفصل 29؛ ترجمة شلومو باينز (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1963)، المجلد الثاني، ص 336-337؛ وللاطلاع على مناقشة موسعة، انظر: جيل أنديجار، \*مكاننا في الأندلس: القبالة والفلسفة والأدب في الكتابات العربية اليهودية\* (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، 2002)، وكذلك في الأونة الأخيرة -مقالتي: "دلالة، حوار (ابن ميمون، بوتيلجا، ونحن)"، \*مجلة دراسات المشرق\* (Journal of Levantine Studies) 9: 1 (صيف 2019)، ص 57-70.

15 لوري سيسايين، \*فوكو وسياسات السمع\* (لندن: روتليدج، 2013)، 5.

16 إيلا شوحط، "اختراع اليهودية العربية"، مجلة \*Interventions\* 19:2 (2017)، 153-200.

هايدغر "الوجود-مع" (Mitsein)، وبالتأكيد على "البرهان الظواهري (الفينومينولوجي) القائل بأن "الدازين" (Dasein) -أي الوجود-في-العالم- يقطن دائماً، في كل حالة، إلى جانب... إلى جانب الكيان الذي يتمحور حوله الخطاب"<sup>17</sup>. وهكذا يتابع هايدغر، وكأنه يعلق على ابن ميمون قائلاً: "حتى في الحالات التي يكون فيها الكلام غير واضح أو بلغة أجنبية". يوضح هايدغر أن ثمة دائماً احتمالاً لسوء الاستماع، أو احتمالاً، إن لم يكن ضرورة، لحدوث "سوء التفاهم" (mésentente)، بتعبير جاك رانسير<sup>18</sup>. وفي كل الأحوال، ينقسم انتباهنا مجدداً بين العبري والعربي، وبين العربي واليهودي. فما الذي ينبغي علينا سماعه أو عدم سماعه؟ ثمة سماعٌ وسوءٌ سماع، وثمة سوءٌ فهمٌ واستراقٌ للسمع. وهذه الحالة -التي تتأرجح بين الرغبة والإنكار، وبين التمني والرفض، وبين المعرفة والجهل، وكذلك بين الفهم وسوء الفهم، لا تقتصر على العلاقة بين اليهودي والعربي أو بين النص والقارئ؛ بل إنها تحدث أيضاً -وهذا أمر لافت حقاً، بين اليهود ("الجمع الغفير") والأنبياء (أو كلمات الأنبياء)، وبين الوحي (التوراة) وجمهوره اليهودي (أي -كما يمكننا الافتراض- الجمهور العبري ثم اليهودي لاحقاً)؛ ذلك الجمهور الذي وجد نفسه بالفعل على مقربة شديدة من الرد والبرق المصاحبين للوحي، وخطاب الأنبياء، وكلمات الذات الإلهية. ففي غمرة سماعهم لتلك الكلمات وإنصاتهم لصوت الوحي، يغدو اليهود -من الناحية العملية- عرباً. هذا ما أخبرنا به موسى بن ميمون؛ إذ يوضح أنهم يعلمون، أولئك اليهود الذين هم، بهذا المعنى، يهودٌ عرب، أو يظنون أنهم يعلمون، أن الأنبياء يتحدثون بلغتهم، بلغة خاصة بهم، وباللغة التي يدركونها. وهنا يكمن خطوهم؛ أو بتعبير أدق، هنا تكمن اللحظة ذاتها التي يقعون فيها في فخ سوء الفهم.

بينما نقرأ هذا ونسمعه، قد نشعر بأنفسنا مدفوعين لطرح صيغة ما لذلك السؤال الشكسيري: من هو التاجر هنا؟ ومن هو اليهودي؟ أما أنا، فأفضل إعادة صياغة السؤال وطرحه، كما وثقه صديقي ميتشل هارت، بصيغة شاعت في القرن التاسع عشر ثم طواها النسيان، وهي: "Was sind Juden؟"<sup>19</sup> أي: ما هم اليهود؟ أو طرح سؤالٍ يماثل ذلك في الوجهة والصلاحية، وهو السؤال الذي تناوله معرضٌ فرنسي مؤخراً: "(Le monde arabe existe-t-il encore؟)"<sup>20</sup> أي: هل لا يزال العالم العربي موجوداً؟ وهل نغفل جانباً "فكرة العالم الإسلامي"<sup>21</sup> أو واقع الانقسام السني-الشيوعي وطابعه الطيفي؟ وخلاصة القول، أو جزءاً منها على الأقل، ما موقع اليهود بالنسبة للمسلمين؟ وما موقعهم بالنسبة للقرآن؟

<sup>17</sup> مارتن هايدغر، \*الوجود والزمان\*، ترجمة: جون ماكوري وإدوارد روبنسون (سان فرانسيسكو: هاربر آند رو، 1962)، الفقرة 34؛ وانظر: جاك دريدا، "أذن هايدغر: فيلو-بوليمولوجيا (Geschlecht IV)"، ترجمة: جون بي. ليفي الابن، في كتاب \*قراءة هايدغر: احتفאות\*، تحرير: جون سالييس (بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، 1993)، ص 163-218؛ وانظر كذلك: دريدا، \*أذن الآخر: السيرة الذاتية الأذنية، والتحويل، والترجمة\*، تحرير: كريستي في. ماك دونالد (نيويورك: شوكن، 1985).

<sup>18</sup> جاك رانسير، \*الخلاف: السياسة والفلسفة\*، ترجمة: جولي روز (مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 1999).

<sup>19</sup> ميتشل هارت، العلوم الاجتماعية وسياسات الهوية اليهودية الحديثة (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، 2000).

<sup>20</sup> هل لا يزال العالم العربي موجوداً؟ (الظهور)؟ (باريس: سيويل، 2020)

<sup>21</sup> جميل أيدين، فكرة العالم الإسلامي: تاريخ فكري عالمي (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 2017).

ما أودّ طرحه في أعقاب هذه التساؤلات، ليس إلا بداية لإجابة، وبدايات توبة أولية، بل هو أشبه بمسرح نظري صغير من ابتكاري، على غرار موسى بن ميمون. وهو مسرح فرض نفسه عليّ في لحظة وحي، في فاصل إجباري، تساءلت فيه عمّا إذا كان من الممكن حقاً أن يكون هناك "إكراه في الدين" (بافتراض أننا نعرف ما نسمعه في تلك الكلمة المترجمة، "الدين"). وإن لم يكن في الدين، فهو بالتأكيد في الاستماع والسمع العرضي (وفي التقصير أو رفض السمع أيضاً، كما يُبين القرآن). وكما يصفها لويس ألتوسير في تأمله حول الاستدعاء، فإن الإكراه عادة ما يكون قوياً لدرجة أن تسعة من كل عشرة يستديرون عندما يسمعون النداء - نداء الشرطة، أو نداء الوحي (يذكر ألتوسير موسى كنموذج مشهور، وهو ما لا يختلف عليه القرآن، حيث يظهر موسى 137 مرة)<sup>22</sup>.

"يا أنت!" هكذا يهتف ألتوسير ويوضح -ضارباً مثلاً عبر استحضار نسخته الخاصة من "المشهد الأولي"، ذلك المشهد اللاهوتي-السياسي الأولي: "بهذه الطريقة، تُنادي الأيديولوجيا الأفراد أو تستدعيهم بصفتهم ذواتاً؛ أفراداً هم -منذ البدء- ذواتٌ بالفعل، وذواتٌ لا يمكن بالتالي اعتبارهم أفراداً محضاً، بل هم قد صاروا منذ أمدٍ بعيد أعضاء في جماعةٍ ما. أهى جماعة واحدة أم جماعات متعددة؟ يشير ألتوسير إلى عدد من "أجهزة الدولة الأيديولوجية" (وأشهرها الكنيسة والمدرسة والجيش) التي يتم توظيفها -كما تلاحظ جوديث بتلر- كجزء من "سيناريو ذي طابع ديني بامتياز، يتمثل في نداءٍ للترشيح"، وهي بحد ذاتها "تجسيدات دينية لعملية الاستدعاء"<sup>23</sup>. ومما لا شك فيه أن ألتوسير "يبرز بوضوح المكانة النموذجية التي شغلتها المؤسسات الدينية"، وعلى رأسها -كما يقول- "الأيديولوجيا الدينية المسيحية"<sup>24</sup>. إنه «يجعلها تتكلم» (فالأمر، في نهاية المطاف، أشبه بمسرح). "إنها تقول: هذا هو مَنْ أنت: أنت بطرس!" ومثل بطرس، يستجيب الكثيرون بما هم عليه، وبقدر ما هم -أكرر- "مُستدعون بصفتهم ذواتاً ذات هوية شخصية"، أي ذواتاً تنتمي إلى جماعة ("من أجلك سفتُ قطرةً من دمي"، هكذا يتابع ألتوسير الاقتباس). وحين يستمعون أو يسمعون هذا النداء عرضاً، يجيب كلٌ منهم، بل يجيبون جميعاً وفي آنٍ واحد: "نعم، إنه أنا حقاً!"<sup>25</sup>

لقد أصرّ قراء هذا النص ذي الشهرة الواسعة -وعن حق- على البعد الفردي والشخصي والذاتي الذي يُنظر له ألتوسير، غير أن ثمة نبذة ضمنية جماعية مستمرة أو لنقل نبذة سياسية حاضرة بوضوح في المشهد (الكنيسة نعم، ولكن أيضاً -وعلى قدم المساواة التامة- الجيش والمدرسة والمصنع والشرطة). فما

---

22 مصطفى أكيول، موسى الإسلامي: كيف ألهم النبي اليهود والمسلمين ليزدهروا معاً ويغيروا العالم (نيويورك: سانت مارتنز إسبينشالز، 2024).

23 جوديث بتلر، \*الحياة النفسية للسلطة: نظريات في الخضوع\* (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، 1997)، 109؛ وتُضيف بتلر أن "نظرية الأيديولوجيا تستند إلى مجموعة معقدة من الاستعارات اللاهوتية"، وهي ما تشير إليه لاحقاً بعبارات مثل "الصور البلاغية الدينية" و"القياسات الدينية" (114).

24 بتلر، \*الحياة النفسية\*، 109.

25 ألتوسير، \*لينين والفلسفة\*، 177-178.

من أحدٍ منا يتلقى نداء "الاستدعاء" هذا بمفرده<sup>26</sup>؛ إذ إن تفرّدنا، مهما كانت طبيعته، يتشكل ويتجسد على مسرح، مسرح عالمي، حيث يُدفع بمشاركين آخرين، سواء كانوا شهوداً أو جمهوراً، لترديد الصدى والامتثال أيضاً. فلنأمل هنا المثال الشهير الذي طالما رددته جوديث بتلر حول الاستدعاء الأيديولوجي للهوية الجندرية: "إنها فتاة!". إن عمليات الاستدعاء هذه تتطوي على ما هو أكثر بكثير من مجرد الفرد المعني؛ فهي تتطلب التكرار والتأكيد، وتستلزم الإعادة و"التكرار المستمر من قِبل سلطاتٍ شتى وعبر فتراتٍ زمنيةٍ متفاوتة"<sup>27</sup>، فضلاً عن الانتشار؛ أو بعبارة أخرى: أن تُسمع وتُتلقَى حتى من قِبل من لم يُوجّه إليهم الخطاب مباشرةً. إنها، في كل الأحوال، عملية إخراج وتأسيس وإرساء، لا للهوية فحسب، بل للانتماء أيضاً، ولحيز وموقع على الخريطة الاجتماعية، ولمجموعةٍ واسعةٍ من العلاقات المنسّقة -والمحكوم عليها بالفشل غالباً- التي تتسم بكونها ممكنةً ومستحيلةً في آنٍ واحد. إنها تقوم بإعداد ما هو أكثر من مجرد "أسرة"، وما يتجاوز "الدين"، بل وتُشكّل أحياناً كياناً سياسياً تُحدّد وتُصقّل حدوده -على أية حال- أمام مسامعنا مباشرةً، إن جاز التعبير.

لقد تحدثتُ أنا أيضاً عن السمع وعن "الاستماع العرضي". لقد أعدتُ تمثيل مشهد الاستماع العرضي عند موسى بن ميمون، وحاولتُ استعادة مفهوم "الاستدعاء" لدى ألتوسير، ذلك "المسرح النظري الصغير" الخاص به. ولن أطيل عليكم أكثر قبل أن تتساءلوا عما إذا كانت المحاضرة التي تستمعون إليها ستخبركم بشيء عن اليهود والعرب، أو الإسرائيليين والفلسطينيين، و/أو اليهود والمسلمين؛ غير أنني بحاجة إلى إضافة أن "سياسات السمع" و"الاستماع العرضي" قد جرى استكشافها ببراعة فائقة على يد بيتر شيندي، الذي يحمل كتابه حول هذا الموضوع عنواناً موفقاً للغاية باللغة الإنجليزية وهو *All Ears\** (كلنا أذان صاغية). أما العنوان الأصلي بالفرنسية فهو (Sur écoute)<sup>28</sup>. إن عبارة (Sur écoute) تعني أننا خاضعون للمراقبة؛ وتعني، على وجه التحديد، أن هواتفنا مُتَنصّت عليها، وأن ثمة شخصاً ما يستمع إلى محادثتنا خلسةً. يدور كتاب شيندي بالفعل حول التجسس، أو "جماليات التجسس" كما يشير العنوان الفرعي للكتاب<sup>29</sup>. لكن شيندي يوضح أيضاً أن عبارة *sur écoute* يمكن كتابتها ككلمة واحدة، مما يخلق مصطلحاً جديداً في اللغة الفرنسية يعادل مفهوم التنصت أو الاستماع العرضي في الإنجليزية<sup>30</sup>. ورغم أن شيندي يتفاعل مع أفكار ميشيل فوكو بطريقة مذهلة، إلا أنه يفعل ذلك في الغالب للتركيز على مسألة المراقبة، سواء كانت بصرية مثل "البانوبتيكون" (سجن

<sup>26</sup> تكتب بتلر بالفعل عن "الاجتماعي" (في كتابها *\*الحياة النفسية\**، ص 120)، لكنها في هذا النقاش لا تستحضر السياسة أو "السياسي" مطلقاً. إذ يبدو أن طبيعة "الجمعي" - أو لنقل طبيعة ذلك "الذات" الذي يأخذه ألتوسير وقراه في الحسبان (أو يغفلونه) - تتأرجح بالتأكيد بين القانون والاقتصاد والتحليل النفسي والدين والسياسة، مهما كان التمييز بين هذه المجالات موثقاً أو واهياً.

<sup>27</sup> جوديث بتلر، *\*أجساد ذات شأن: حول الحدود الخطابية لـ "الجنس"\** (نيويورك: روتليدج، 1993)، ص 17.

<sup>28</sup> بيتر شيندي، *Sur écoute: Esthétique de l'espionnage* (باريس: مينيوت، 2013)، مترجم تحت عنوان *All Ears: The Aesthetics of Espionage* بقلم رولاند فيجسو (نيويورك: فورد هام، 2017).

<sup>29</sup> انظر، في سياق ذي صلة، أعمال يوناتان مندل حول "أمنّة اللغة العربية"، وهي أعمال تتمحور بشكلٍ كبير حول ممارسات التنصت والتجسس في إسرائيل. يصف مندل هذا التحول بعبارة: "من عربية ابن ميمون إلى عربية الوحدة 8200" (Y. Mendel, *\*The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic language Studies in Israel\** [2014, New York: Palgrave], 11). وانظر أيضاً تسفي بن-دور بينيتي، "عيب، حشومة، انفجرت قنبلة" (cīb, hshūmah, infajarat kunbūlah)، في كتاب: *\*مظهر شرقي / لغة الأم: حاضرٌ يتلمل في أحراش ماضيه العربي\**، تحرير: ييغال نيزري (تل أبيب: بابل، 2004)، ص 29-44.

<sup>30</sup> تجدر الإشارة إلى أن الكلمة الألمانية "überhören" تشير إلى الإخفاق في السمع، أو عدم السمع.

المراقبة الشاملة) أو صوتية وسمعية (إذ كان "البانوبتيكون" مصمماً أيضاً ليعمل كأداة للتنصت، ولكن المشروع فشل).

ومع ذلك، ثمة أمر لافت للغاية يبرز في نص فوكو ذاته، ويجد صدقاً وتجاوباً لدى شيندي المراهف السمع. إذ يُظهر فوكو انتباهاً للمقطع "sur" في كلمة "surveillance" (المراقبة)، وهي كلمة يمكننا الآن سماعها بمعنى "اليقظة المفرطة" أو "المراقبة المفرطة" أو حتى "الإشراف المتعالي" تماماً كما يترجم شيندي، مصطلح "surécoute" بـ "فرط السمع" (أو التنصت)، وهو نمط من الاستماع يجمع بين الإصغاء الخفي (التنصت) وبين الاستماع المفرط أو المتضخم؛ إنه استماع يتجاوز الحد المألوف. ويبدو لي أن فوكو يؤكد كل هذا (أو ربما يبالغ في إبرازه) عبر توظيف مفهوم لم يحظَ، على حد علمي، بأي اهتمام سواء في القراءات النقدية لأعمال فوكو أو في سياقات أخرى. ذلك المفهوم هو "surpouvoir" (السلطة المفرطة). إنه مفهوم واردٌ بوضوح في كتاب "المراقبة والمعاقبة"<sup>31</sup>. تشير "surpouvoir"، التي تعود جذورها اللغوية إلى أصل مفهوم السيادة (الكلمة اللاتينية \*superanus\* التي تعني "الأسمى" أو "المتفوق"، إلى مبالغة في السلطة، أو هيمنة ساحقة تفرض سطوتها على كل شيء. وبينما أمضي في حديثي عن السمع و"فرط السمع"، أريدكم أن تضعوا في اعتباركم، وكأن ذلك رغماً عن إرادتكم، أن ثمة نوعاً من "السلطة المفرطة" (surpouvoir) يعمل هنا: إنها سلطة الاستماع، أو الهيمنة التي يفرضها السمع.

## مَنْ يَسْمَعُ؟

تُلْتَقَطُ بالأذن الأخرى أصواتٌ غير مسموعةٍ عبر الصمم. ونجد مرة أخرى الدلالات الكاملة لـ Hören-Gehören، أي سماع-الانتماء. — جاك دريدا

إن تجربة كهذه - إن جاز وصفها بالتجربة - هي التي قادتني إلى هذه اللحظة؛ إذ كنت أقرأ القرآن فيما ظننته المرة التي لا تُحصى، لكنه تبين أنه أشبه بـ "المرة الأولى". إنها المرة الأولى، على أية حال، التي أسمع فيها القرآن، أو ألتقط صوته عرضاً؛ ذلك القرآن الذي طالما أدرك المسلمون، وفي مقدمتهم العرب، أنه يمثل تجربة طاعية لا نظير لها ولا يمكن محاكاتها. وفي الواقع، وكما يوثق نافيد كرمانى في كتابه "الله جميل" (God is Beautiful)، ثمة قصص عديدة لأشخاص غمرتهم مشاعر جارفة واستولت عليهم تماماً عند سماع القرآن، متأثرين بصوته وجماله، أو بجمال صوته وروعة نغماته. ويوضح كرمانى أن القرآن طالما عُدَّ "تحدياً جمالياً". ومن بين الأمثلة التي يوردها كرمانى، نجد صادق الرافعي الذي تأمل في عام 1926 الطبيعة الإعجازية للقرآن، وكتب قائلاً: "لقد كانت دولة الكلام قائمة بين العرب، لكنها لم تكن ذات ملك حتى جاءهم القرآن"<sup>32</sup>. لذا، يمكن القول إنه حين قرأت القرآن في

31 لقد ناقشتُ كلَّ هذا بشيءٍ من التفصيل في مقالٍ بعنوان "Oversight" (الرقابة/الإغفال)، نُشر في دورية \*Ethnic and Racial Studies\*، المجلد 41، العدد 12 (2018)، الصفحات 2144-2160.

32 نافيد كرمانى، \*الله جميل: التجربة الجمالية للقرآن\*، ترجمة توني كروفورد (كامبريدج: بوليتي، 2015)، 7.

تلك المرة، تلك المرة الأولى، كان ما سمعته (أو سمعته عرضاً) أمراً متوقعاً تماماً وغير مسبوق في آنٍ واحد؛ فقد أدركتُ حينها أن القرآن كان يناديني، وأنه كان يخاطبني.

لا أعني بذلك الأسلوب الذي اشتهر به روبرت دي نيرو في عبارة "هل تتحدث إلي؟"؛ كلا. علاوة على ذلك، لم أكن أستطيع التمييز بين ما إذا كنت أستمع طواعية أم أنني (أشعر) بأنني مجذب للإصغاء والاستماع<sup>33</sup>. ألم أكن أتنصت، متجاهلاً بذلك أصوات "السنة"<sup>34</sup> وعلى أية حال، فإن ما أدركته لم يُمكنني من تحديد وجهة محددة وسط تشتت انتباهي؛ بمعنى آخر، كان سماعي -أو استماعي العرضي- ذا طابع جماعي في جوهره. وحين أتأمل الأمر الآن، أدرك أن ما أصفه يستلزم الإقرار بأن القرآن -في العديد من سور- يخاطب اليهود، ويوجه حديثه إليهم -وإن لم يكن إليهم وحدهم- مراراً وتكراراً<sup>35</sup>. لن أقول إن هذا يحدث "طوال الوقت"، رغم أن هذا الزعم قد يصبح قابلاً للنقاش بحلول نهاية محاضرتي؛ فما أعنيه الآن هو أن القرآن يوجه نداءً مباشراً ومحددًا لليهود (هل هم كل اليهود؟ أم بعضهم؟ هذا ما سنراه، أو بالأحرى، ما سنسمعه). قد تقولون إن هذا ليس اكتشافاً جديداً؛ فالعلماء والعلماء اليهود على وجه الخصوص، يتناولون موضوع "محمد واليهود" منذ فترة طويلة<sup>36</sup>. بل يمكن القول إن المسألة، في سياقها الحديث، طُرحت لأول مرة على يد أبراهام غايغر، الذي تساءل عام 1833: "ما الذي اقتبسه محمد من اليهودية؟"<sup>37</sup>

لقد طُرح هذا السؤال مراراً وتكراراً منذ ذلك الحين، غالباً "لإثبات" أن الإسلام مدين لليهودية. يمكن القول، وقد قالت سوزانا هيشل ذلك (وكذلك مارتن كرامر)، إن اليهود يقرؤون القرآن ويدرسون الإسلام، تماماً كما فعل المستشرقون، وربما - وأقول ربما - أفضل منهم<sup>38</sup>. من أبراهام جايغر وإنجاز

---

33 إيف كوسوفسكي سيدجويك، "القراءة الارتياحية والقراءة الترميمية، أو: أنت شديد الارتياح لدرجة أنك تظن -على الأرجح- أن هذا المقال يدور حولك"، في كتابها: \*Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity\* (دورهام: مطبعة جامعة ديوك، 2003)، ص 123-151.

34 لا يمكن تجاهل أصوات "التقليد" أو "السنة"؛ فهي تضيف -وأحياناً تنتقص- الكثير من المعنى الظاهري "البسيط" للآيات التي أوردتها أدناه. وغني عن القول إن هذا المقال لا يعدو كونه محاولة أولية، تتسم في آنٍ واحدٍ بالتأخر -كما أثرت سابقاً- وبلاستعجال المفرط.

35 كتب ميشيل دي سارتور، في نصٍ أوردته لي إريك شميدت، أن "النص المقدس صوتٌ"؛ ونتيجة لي مقارنة شميدت لموضوع "سماع الأشياء"، في سياق بسطي للحجة المستمدة من فكر ابن ميمون، تعليقٌ التمييز بين السماع والقراءة (Leigh Eric Schmidt, Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment, [2000, Cambridge: Cambridge University Press]). (28).

36 المساهمات المتميزة الواردة في المجلد الذي حرره أوتفريد فريس، بعنوان "الدراسات اليهودية الحديثة حول الإسلام في سياقها: العقلانية، والحدود الأوروبية، والبحث عن الانتماء" (برلين: دي غرويتير، 2018).

37 تُرجمت أطروحة غايغر، "ما الذي استعاره محمد من اليهودية"، إلى اللغة الإنجليزية على يد إف. إم. يونغ تحت عنوان "اليهودية والإسلام: مقال حائز على جائزة" (مدراس: مطبعة M.D.C.S.P.C.K، 1898).

38 سوزانا هيشل، "التأثيرات الاستشراقية: الدراسات اليهودية حول الإسلام بوصفها رداً على أوروبا المسيحية"، في كتاب: \*تألفي المسلمين للاستشراق الأوروبي: عكس اتجاه النظر\*، تحرير سوزانا هيشل وعمر رياض (نيويورك: روتليدج، 2019)، ص 147-167؛ وانظر أيضاً: مارتن كرامر، \*الاكتشاف اليهودي للإسلام: دراسات تكريماً لبرنارد لويس\* (تل أبيب: مركز موشيه ديان لدراسات الشرق الأوسط وأفريقيا، 1999). ينسب كرامر الفضل إلى برنارد لويس في إقراره بالعوامل العديدة التي "أتاحت للعديد من العلماء اليهود مقارنة الإسلام بفهم وتعاطف لم يكونا شائعين في أوروبا آنذاك" (ص 77)؛ وهو أمرٌ يشير أمنون راز-كراوتزكين إلى أنه يمثل تأييداً صريحاً لأطروحة إدوارد سعيد في كتابه \*الاستشراق\*.

(إنجناك) جولدزيهر إلى شلومو جويتين ومارك كوهين وستيفن واسرستروم وغيرهم الكثير<sup>39</sup>، وصولاً إلى باحثة أخرى من جامعة براون لا يسعني إلا ذكرها هنا، وهي أرييلا عائشة أزولاي، التي يُعد كتابها الأخير "صاغة الأمة" سلسلة مؤثرة من الاستجابات، رسائل موجهة إلى الأحياء والأموات للتحديث إليهم عن الأمة، وهي أمة سأعود إليها في خاتمتي<sup>40</sup>. ويمكن للمرء أن يعود في الزمن إلى الوراء ويتأمل في موسى بن ميمون مرة أخرى، بالطبع، بالإضافة للعديد من تفاعلات وترجمات القرآن والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والنحو والشعر وغيرها على أيدي اليهود واليهود العرب واليهود الفرس واليهود البربر وغيرهم من اليهود على مر القرون. وهناك أدلة كثيرة أيضاً على تفاعل المسلمين مع اليهود ومع المصادر اليهودية، إيجاباً وسلباً، ولذا سأكتفي، حرصاً على الإيجابية، بذكر المساهمات العلمية الحديثة لسالمة ليلي غوركمان وأنوش غانجيپور<sup>41</sup>. وإلى حد كبير، فإن سؤال غانجيپور ("أين إذن مرّ الفكر السياسي للإسلام؟")<sup>42</sup> بالإضافة إلى أحد تأكيدات الرئيسة ("التشابه البنيوي بين اليهودية والإسلام") هما ما يوجهاني طوال هذا البحث<sup>43</sup>.

بصرف النظر عن الإقرار بأن الأسماء التي ذكرتها لا تشكل مجتمعةً سوى "صوت خافت" إذا ما قورنت بذلك الطوفان الهائل من الحكومات والجهات الأمنية وأجهزة الشرطة ووسائل الإعلام والجامعات (نعم، الجامعات) والجماهير التي تشكلت بطريقة أشبه بالمعجزة، وهي جميعاً تمارس وتستهلك مفاهيم مثل "الذمية" (لوضع القانوني والاجتماعي للأقليات الدينية غير المسلمة التي عاشت تحت حكم الشريعة الإسلامية) وغيرها من أشكال معاداة السامية؛ وهي أفكار تجد تأكيداً وحماسةً في الأصوات المدوية لمؤثرين راسخين الحضور -أحياء وأمواتاً، من ابن حزم ورشيد رضا وسيد قطب فمن بعدهم- ممن يرفعون عقيرتهم بالحديث عن "الإسرائيليات" ومخاطر داهمة أخرى، وغالباً ما يكون حديثهم مناهضاً لها. ومع ذلك، فإن ما يغيب عن كل هذا المشهد، على حد علمي، هو أمرٌ هائلٌ ومُفجِعٌ في آنٍ واحد، لا سيما بسبب تجاهل دلالاته فيما يخص موضوعنا هنا؛ أي تلك الأسماء والحروب وخطوط المواجهة التي لا يمكن حصرها في مجرد قضايا تاريخية أو تأريخية<sup>44</sup>. إذ يبدو اليوم ملحاً للغاية التعامل مع القرآن "وكأنه أنزل الليلة الماضية"، على حد تعبير محمد شحرور<sup>45</sup>.

39 لقد وُجد، ولا يزال يوجد، بين القدامى والمحدثين علماءٌ موهوبون في مجال التاريخ (وتحديداً التاريخ، في الغالب الأعم)، من أمثال شلومو باينز، وجورج فاجدا، وحافا لازاروس-يافه، وأوري روبين، ومايكل ليكر، ومائير بار-آشر، وروفين فايرستون، وأندرو روبين، وأوليفر ليمان، وغيرهم.

40 أرييلا عائشة أزولاي، صاغة الأمة: تاريخ محتمل للعالم اليهودي-الإسلامي (لندن: فيرسو، 2024).

41 سالمة ليلي غوركمان، "اليهود في القرآن: تقييم التسمية والمضمون"، *Ilahiyat Studies* دراسات لاهوتية 7: 2 (صيف/خريف 2016)، 163-206.

42 أنوش غانجيپور الازدواجية السياسية للإسلام: باستور أو ليفياتان (باريس: سيويل، 2021)، 14.

43 *Ganjiپour, \*L'ambivalence politique*, \*29، ويُكمل غانجيپور موضعاً أنه، وفقاً للقرآن، فإن ما يتجلى من تاريخ بني إسرائيل هو أنه "في غياب الهداية ووسط الحيرة (أو الضلال/égarement)، يغدو البعض أعداءً للبعض الآخر" (69).

44 لا تزال الأسئلة التاريخية وتلك المتعلقة بالكتابة التاريخية (الهستوغرافية) تستحوذ على اهتمام أبرز العقول؛ انظر، على سبيل المثال: مايكل إي. بريغيل، "من المشناه إلى محمد: التقاليد اليهودية في العصور القديمة المتأخرة وتدوين القرآن"، في دورية *Studies in Late Antiquity*، المجلد 7، العدد 4 (2023)، ص 516-560.

45 القرآن والأخلاق والعقل النقدي: جوهر فكر محمد شحرور، ترجمة وتحرير أندرياس كريستمان (لندن: بريل، 2009).

لقد كان قرّاء القرآن، كما أشرتُ سابقاً، على درايةٍ تامةٍ بأبعاده الجمالية منذ أمدٍ بعيد. كما ناقشوا حقيقة أنّ قسماً كبيراً من القرآن صيغَ بأسلوب النداء؛ أو ما أطلقت عليه روزاليند وارد غوين اسم "أنماط الخطاب"، أو "بلاغة النداء" في القرآن -على حدّ تعبير توماس هوفمان<sup>46</sup>، ولعلّ المثال الأبرز وإن لم يكن الأكثر تكراراً، هو ذلك النموذج الأقوى للفعل الإلهي الإنجازي الذي يُستحضر به الوجود ويتحقق: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (سورة النحل: 40). وثمة أمثلة أكثر تكراراً تتمثل في نداء الناس (مثل: "يا أيها الناس"، "يا أيها الذين آمنوا") ونداء الكيانات الجامدة، والمؤمنين والكافرين والمنافقين، والجماعات والأفراد (سواءً طوعاً أو كرهاً)، والنبي نفسه وغيره من الأنبياء، وكذلك الجن، وجماعاتٍ تنتمي لأديانٍ مختلفة، بدءاً بالطبع بـ "أهل الكتاب"، وأخيراً اليهود الذين يظهرون تحت مسمياتٍ عديدة (أو ربما تبدو كذلك فحسب)، مثل: "بنو إسرائيل"، و"اليهود"، و"أتباع الديانة اليهودية"، و"ورثة الكتاب"، أو "قارئ الكتاب". وبشكلٍ أعم، يُعدّ "أهل الكتاب" طرفاً مخاطباً في دعوةٍ محددةٍ يتردد صداها مراراً في القرآن؛ سواءً جاءت على لسان الله مباشرةً "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ..." (سورة البقرة: 40)، أو بطريقةٍ أقل مباشرةً "فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ..." (سورة الإسراء: 101)؛ "وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ..." (سورة الصف: 61)، أو حتى حين يكونون جمهوراً مقصوداً ضمناً وإن لم يُنادَ عليهم صراحةً "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ" (النمل: 76).

يبدو لي أن كل هذا يساهم بشكل كبير في معالجة السؤال الذي طرحه ديفيد مارشال أيضاً، وهو: "كيف يطرح القرآن طبيعة العلاقة بين أتباع محمد ومن هم خارج مجتمعهم؟"<sup>47</sup>. يتم ذلك، أولاً، من خلال "مخاطبتهم واستدعائهم"؛ وهو أمر يتكرر بوتيرة لافتة للنظر بالتأكيد في أي نص مقدس يوجه خطابه -صراحةً أو ضمناً- إلى مجتمعه الخاص: مجتمع من القراء وهم هنا المؤمنون، وهو مجتمع تسعى مثل هذه النصوص المقدسة إلى تشكيله وإيجاده، وإن تفاوتت درجات النجاح في ذلك، أو حتى الفشل كما هو الحال مع العهد القديم. ولعل أكثر ما يثير الانتباه في هذا الانتشار لأسلوب المخاطبة هو ورود بصيغة النداء المباشر. صحيح أن القرآن يتحدث عن اليهود بضمير الغائب (مثل قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ" - (سورة المائدة: 51)، إلا أنه، بدرجة لافتة حقاً، يتحدث إلى اليهود مباشرةً بصيغة المخاطب. وكما يوضح توماس هوفمان، الذي كان أول من استشهد بالتفسير في هذا السياق، فإن القرآن هو "القرآن الجذاب" وهو "القرآن الذي يوجه النداء"، ويتسم بـ "تعدد صيغ الخطاب"<sup>48</sup>. وفي الواقع، يشتهر القرآن بأسلوبه في التنقل بين الأشخاص، سواء المتكلم أو المخاطب، وهي سمة بلاغية أو أسلوبية تحظى بتقدير عالٍ في اللغة العربية وتُعرف بـ "الالتفات"، وهي كلمة تعني حرفياً "أن يدير المرء وجهه نحو جهة ما"<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> روزاليند وارد غوين، "أنماط النداء"، في \*دليل بلاكويل للقرآن\*، تحرير أندرو ريبين (أكسفورد: بلاكويل، 2006)، 73-87؛ توماس هوفمان، "القرآن المُخاطب: حول الاستراتيجية البلاغية لأساليب النداء والمخاطبة في القرآن"، \*مجلة الدراسات القرآنية\* 22: 1 (2020)، 30-5.

<sup>47</sup> ديفيد مارشال، \*الله ومحمد وغير المؤمنين: دراسة قرآنية\* (نيويورك: روتليدج، 2013)؛ فعلى الرغم من أن مارشال يُفصح عن اهتمامه الأصلي بموضوع "الدعوة"، إلا أنه لا يتناول البتة مسألة "المخاطبة" بوصفها عنصراً مُكوّناً للعلاقة التي يسعى لفهمها. فهو يطرح قضايا الأخلاق والأخرويات، والتصنيف والعقاب أو الإهلاك، لكنه لا يتطرق مطلقاً إلى مفهوم "الاستدعاء" (interpellation). وعلاوة على ذلك، لا يجعل مارشال من "العداوة" موضوعاً للبحث، إذ بالكاد يشير إلى "الأعداء" بأي قدر من الصراحة والوضوح.

<sup>48</sup> هوفمان، "القرآن الجذاب"، 8.

<sup>49</sup> محمد ع.س. عبد الحليم، "التحول النحوي للأغراض البلاغية: الالتفات" وخصائصها في القرآن"، نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية 55: 3 (1992)، 407-432.

وفاءً لما وصفه تشارلز هيرشكيند بلباقة، حيث يتحقق "الفعل البلاغي" داخل التقليد التفسيري الإسلامي على يد السامع لا المتكلم<sup>50</sup>، أود أن أقترح أن المقابل القرآني لمفهوم "الاستدعاء" قد يكون في الواقع هو "الالتفات". ومع ذلك، وسواء كان ذلك على نحو إيجابي أو سلبي، فإن القرآن يخاطب اليهود بفاعلية؛ إنه يستدعيهم ويناديهم ويحثهم على الالتفات نحوه ومواجهته، وعلى سماعه والإصغاء إليه؛ لا بالضرورة للامتثال له، بل، وقبل كل شيء، ليتيحوا لأنفسهم الانكشاف على صوته ونبرته. لا يفرض القرآن نفسه على اليهود؛ فقد يحضهم أو يدينهم أو حتى يهددهم، لكنه لا يُكرههم في أي مرحلة على الإصغاء، ولا حتى على مجرد السمع (ولا يعني هذا بالطبع نفي وجود الإكراه تماماً). ومع ذلك، وعلى غرار صوت الضمير أو صوت الصديق الذي حدده مارتن هايدغر كبنية أساسية لـ "الذازين" (الوجود-في-العالم)، أو على غرار ذلك الطفل الجامح الذي تناديه أمه وتطالبه بالطاعة كما يذكر هايدغر أيضاً<sup>51</sup>، فإن اليهود الذين وُجّه إليهم هذا النداء، نداءً مباشر وصريح، والذين يُدعون مراراً وتكراراً، بأسلوب أدائي وربما روتيني متكرر في هذه المرحلة، لم يلتفتوا بعد لمواجهة موسيقى القرآن أو طابعه الموسيقي. وعلاوة على ذلك، لم ينخرطوا بعد في الحوارات المتعددة التي، كما يذكرنا بها مستنصر مير، يعقدها القرآن مراراً وتكراراً بأسلوب مسرحي أو درامي خاص به<sup>52</sup>. توجيه مسرحي: "قُل".

ولكن، هل يتضح فعلاً من هو المُخاطَبُ تحديداً؟ فما هي -في نهاية المطاف- تلك الجماعة (أو الجماعات) التي أوجدها نداءً كهذا، أو وحيً كهذا؟ يرى ماثير بار-آشر، أن طرح السؤال "إلى من يُوجّه القرآن؟"<sup>53</sup> هو أمرٌ يستحقّ عناء الطرح والاستجواب. ولعل بار-آشر كان يقتبس هنا من المستعرب البريطاني ريتشارد بيل، الذي كتب أن مسألة "من المتحدث ومن المُخاطَب" في القرآن، أي مسألة "الصيغة الدرامية"، هي مسألة جديرة بالنظر<sup>54</sup>. وبما أن حديثي قد تطرق إلى المسرح، فإنني أشير إلى وجود أسباب تدعو لاعتبار هذه المسألة "سؤالاً سياسياً بامتياز"، أو ربما "سؤالاً مناهضاً للسياسة"؛ وذلك يعتمد على ما إذا كنت تقرأ لنيكول لورو حول التراجيديا، أم لسيدريك روبنسون حول السياسة<sup>55</sup>. وعلى أية حال، فإن ما هو واضح، كما يشير ديفين ستوارت، هو أن أساليب النداء في القرآن "تعمل على ترسيخ هويّات مجموعات محددة وتحديدها واستحضارها، فتؤدي بذلك دوراً مهماً في تشكيل مجتمع"<sup>56</sup>.

50 تشارلز هيرشكيند، \*المشهد الصوتي الأخلاقي: خطب الكاسيت والمجالات العامة الإسلامية المضادة\* (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2006)، 35.

51 هايدغر، \*الوجود والزمان\*، الفقرة 34؛ وانظر: هايدغر، \*ما يُدعى تفكيراً\*، ترجمة ج. غلين غراي (نيويورك: هاربر كولينز، المحاضرة الخامسة، ص 48)؛ وأفيتال رونيل، \*كتاب الهاتف: التكنولوجيا، والفصام، والكلام الكهربائي\* (لينكولن: مطبعة جامعة نيراسكا، 1989)، ص 70-71؛ وحول "النداء المؤمّل" (أو النداء الذي يضفي طابع الأمومة)، انظر الصفحات 21-25.

52 مستنصر مير، "الحوار في القرآن"، الدين والأدب 24: 1 (ربيع 1992)، 1-22.

53 ماثير م. بار-آشر، \*اليهود والقرآن\*، ترجمة إيثان راندل (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 2021)، 57.

54 مقدمة بيل للقرآن، تحرير: دبليو. مونتميري وات (إدنبرة: مطبعة جامعة إدنبرة، 1970)، 65.

55 نيكول لورو، \*صوت الحداد: مقال في المأساة اليونانية\*، ترجمة إليزابيث ترابنيل رولينغز (إيثاكا: مطبعة جامعة كورنيل، 2002)؛ سيدريك جيه. روبنسون، \*شروط النظام: العلوم السياسية وأسطورة القيادة\* (تشابل هيل: مطبعة جامعة كارولينا الشمالية، 2016).

56 ديفين ستوارت، "أساليب النداء في القرآن وصياغة الإعلانات النبوية"، في كتاب \*فك مغاليق القرآن المدني\* (Unlocking the Medinan Qur'an)، تحرير نيكولاي سيناوي (لندن: بريل، 2022)، ص 6.

بعبارة أخرى، لا تقتصر عملية "الاستدعاء" على "صياغة ذاتية إسلامية محددة"، بل إنها تشكل وتوجد كياناً جماعياً<sup>57</sup>؛ وهنا تبرز "الأمة".

إن القرآن، الذي قد يكون أو لا يكون مطابقاً لـ "أم الكتاب"، (إذ قد يشير هذا المصطلح المختلف عليه بشكل أدق إلى اللوح السماوي المستور الذي تستمد منه التوراة والإنجيل والقرآن أنفسهم)، يخاطب القرآن اليهود؛ فهو يتحدث عن "بنی اسرائیل"، وهو اسم "يرد في ست عشرة سورة وأربعين آية"<sup>58</sup>. وهناك أمثلة أخرى: "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ" (سورة البقرة: 40)؛ "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ... ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ" (سورة البقرة: 83)؛ "و... تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ... أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ... وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ" (سورة البقرة: 85). كما أشرت، وكما وثقت ليلي غوركمان بدقة وعناية، ثمة مسميات عديدة يمكن اعتبارها إشارات إلى اليهود؛ وهي مسميات تختلف فيما بينها تستوجب منا جميعاً إصغاءً وقراءةً وتأويلاً متأنياً، لا مجرد مقارنة تاريخية قد تقودنا إلى الخوض في مسائل السور المكية والمدنية وقضايا النسخ. وما يظل حقيقةً لا ريب فيها هو أنه "لم يُذكر قومٌ في القرآن بقدر ما ذكر بنو إسرائيل"<sup>59</sup>. وسواء كان الحديث عن اليهود أو عن أنبيائهم (إذ يحظى موسى وإبراهيم بمكانة خاصة في القرآن، إلا أن غانجيبور يلفت انتباهنا أيضاً إلى داود - أي الدولة لا "نجمة داود")، وبشكل أعم، إلى "أهل الكتاب"، فإن القرآن "يُميز بوضوح بين الصالحين والطالحين في كل مجموعة"<sup>60</sup>. إنه يطالب سامعيه، أو من يطلعون عليه، بتحديد مواقعهم أو هوياتهم، وربما إدراك ذواتهم، ضمن جملة من الاحتمالات (مثل عبارات: "منكم"، أو "إلا قليلاً منكم")؛ وبناءً على ذلك، لا بد أن تتفاوت أساليبهم في السمع والإصغاء، وفي القراءة والتأويل، وكذلك في ردود أفعالهم.

إن الحديث يتناول اليهود أيضاً كما أشرت، "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا [بهذا الكتاب الإلهي] وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَن آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (سورة البقرة: 62). كذلك، يُؤمر النبي مراراً وتكراراً بمخاطبتهم أو الرد عليهم أو عظيمهم، كما تُنقل أقوال اليهود وهم يتحدثون ويجادلون الله والنبي وآخرين. والكثير، وليس كل ما قيل لليهود وعنهم (أو عن بعضهم) يتسم بالنقد، إن لم نقل إنه يحمل طابع الإدانة والتشهير الصريحين ("أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ؟ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا. مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ..." (سورة النساء: 44-46)؛ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا..." (سورة المائدة: 33). وهكذا، يُوصف اليهود، أو بعضهم، بلا شك بأنهم أعداء "لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا" (سورة المائدة: 82)؛ "أمن بعض بني إسرائيل [برسالة عيسى] بينما أنكر آخرون الحق..." فيما يتعلق بعبارة "فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ" (سورة الصف: 14)، ثمة مسألة لا

<sup>57</sup> هو فمان، "القرآن الجذاب"، 19-23.

<sup>58</sup> غوركمان، «اليهود في القرآن»، 180

<sup>59</sup> غوركمان، "اليهود في القرآن"، 163

<sup>60</sup> غوركمان، "اليهود في القرآن"، 176

تزال تشغل بالي؛ إذ يبدو أننا، حين يتعلق الأمر بالقرآن، لا زلنا بحاجة إلى فهم أعمق لمفهوم "العداوة"، ولشخصيات العدو أو الأعداء الذين يزخر بهم النص القرآني ودلالاتهم، ناهيك عن فهم ما قد تعنيه "أخلاقيات العداوة" (ويرى "غانجيبور" أن العداوة تشكل ركيزة أساسية في الأنثروبولوجيا القرآنية)<sup>61</sup>. سأعود إلى هذه النقطة لاحقاً، ولكن ما أود التأكيد عليه الآن هو أن اهتمامي لا ينصب بالدرجة الأولى على مضمون الخطابات أو الحث الموجه لليهود، بل على حقيقة مجردة، وتبدو لي استثنائية، مفادها أن القرآن الكريم لا يتحدث عن الأعداء والآخرين بصيغة الغائب حصراً (كما قد نكون اعتدنا عليه في الكتاب المقدس، على سبيل المثال). بل إن القرآن يخاطب اليهود مباشرة. وفي الوقت نفسه، وهو أمر يستحق التكرار، يوظف القرآن خطاباً ملحاً يركز على الاستثناء أو الاصطفاء بقوله: "ثُمَّ تَوَلَّيْتُمُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ"، (سورة البقرة: 83)؛ "[ولكن] ليسوا سواء: فمن بين أتباع الوحي السابق ثمة أناس مستقيمون" (سورة آل عمران: 113)؛ "لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ" (سورة المائدة: 78).

وعليه، تقع على عاتق المستمع، أو من يقع الخطاب على مسامعه عرضاً، من اليهود مسؤولية تحديد مَنْ هو المخاطب بهذا النداء، وطرح تساؤلاتٍ حول طبيعة هذه الخطابات ونطاقها "يا أيها الذين آمنوا! إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين" (سورة آل عمران: 100) وكذلك التساؤل بشأن الانقسامات، الداخلية والخارجية، القائمة بين الناس. فالقرآن يدعو اليهود، ويوجه إليهم خطاباً لا يمكن اختزاله ببساطة في سياق تاريخي وهو النمط السائد في الدراسات القرآنية والإسلامية، وكذلك في كثير من التفسيرات التقليدية. بل إن القرآن، بصوته الحي، ينادي اليهود؛ وهم ملزمون بسماع هذا النداء، وملزمون بالالتفات ومواجهة الموقف. وعلى أقل تقدير، يجد اليهود أنفسهم ملزمين بالتساؤل: "هل تخاطبوننا نحن؟". والجواب، بالمناسبة، إن لم يكن الأمر واضحاً، هو: نعم. ويبدو لي أن السؤال التالي هو: ما طبيعة هذا التبادل أو الحوار الذي ينشأ نتيجةً عن ذلك؟ وما هو التصور السياسي الذي يتشكل أو يُستحضر أو يُرجأ البت فيه من خلال هذا الخطاب؟ وأي قاعدة جماهيرية أو كيان سياسي يتشكل يُنتج بموجب ذلك؟

## التحدث إلى العدو

لقد أشرتُ سابقاً إلى أننا جميعاً أصبحنا على دراية بالحجة الشائعة التي تزداد رواجاً وانتشاراً القائلة بأن القرآن "معادٍ للسامية"، وأن الإسلام يشكل خطراً داهماً ومباشراً على اليهود والمسيحيين والديمقراطيات الليبرالية؛ وأنه سعى ولا يزال يسعى إلى الغزو وفرض التحول الديني، وإذلال الأقليات الدينية الخاضعة لحكمه وربما إبادة. وفي محاولة للرد على هذه الاتهامات وإن اتسمت نبرة الرد طوعاً أو كرهاً بطابع دفاعي تبريري، سعت دراسات أكاديمية رصينة إلى توضيح السياق التاريخي لوجود اليهود في عهد النبي، وأمعت النظر في الأحاديث النبوية وغيرها من المصادر، أو مناقشة التعقيدات والتقلبات التي طرأت على الوضع القانوني والاجتماعي والاقتصادي لليهود في ظل الحكم الإسلامي. فهل سينقذنا التاريخ أو أولئك الذين يتحدثون باسمه إذن؟ إن المطلعين على السياسات الاستعمارية والعمليات المتعددة الطبقات التي ساهمت فيها القومية ونشأة الدولة الحديثة، بصيغتها الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، في تأجيج التمييز والعنف والتهجير القسري، غالباً ما يغفلون دور صعود النزعة التاريخية وما يترتب عليها

61 غانجيبور، ازدواجية السياسية، 63.

من تصنيف شعوب ما بأنها "شعوب بلا تاريخ" ووضعها في تلك الخانة النمطية المهيمنة، جنباً إلى جنب مع حلفائهم المناهضين للحدث، (فيما يتعلق باحتمالية وقوع إبادة جماعية، على سبيل المثال) 62. ومن جانبهم، شدد دعاة الحوار بين الأديان عن حق على الرغبة العامة في السلام، مؤكدين أن التقاليد الدينية يمكن، بل يجب توظيفها والاستفادة منها لما تتيحه من إمكانيات للتعايش المشترك.

أعتقد أن ما أود القيام به، أو البدء في القيام به، يختلف عما سبق، وهو ينطوي على شقين. أولاً، أريد أن أتساءل عما إذا كان من الممكن أن نأخذ على محمل الجد الخطاب القرآني القائم على "المخاطبة المباشرة" (أو النداء الموجه للآخر)؛ أي ذلك الاستدعاء الذي يتوجه، من داخل النص القرآني نفسه، إلى اليهود أحياناً باعتبارهم أعداء، مطالباً إياهم بمساءلة أنفسهم عما يراه القرآن طبيعةً لعلاقتهم بالوحي الذي تلقوه ولا يزالون ملزمين به. وباختصار، أقترح قراءة القرآن بوصفه نصاً يدعو اليهود إلى "التوبة" (teshuva)، وإلى المبادرة بتقديم ردٍّ أو توبة، أو إجابة على التحدي الذي يطرحه عليهم "لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى" (سورة الأحزاب: 69). أما الشق الثاني من مقترحي فيسلط الضوء على صعوبة هذا التحدي من خلال الإقرار بأن القرآن وربما التراث الإسلامي بأسره يتبنى تصوراً وجودياً (أنطولوجياً) فريداً لمفهوم "العدو". ولذا، فإن العدو يمثل، كما يجادل أنوش غانجيبور، نقطة تلاقٍ جوهرية بين اللاهوتي والسياسي 63. ومع أن القرآن لا يساوره أدنى شك في وجود "أعداء الله" بالمعنى المزدوج للإضافة (أعداء الله وأعداء الله في آن واحد)، إلا أنه يطرح مفهوماً للعدو يتسم بطابع "علماني" لافت للنظر. ومن ثم، أود التساؤل عن طبيعة "المخيلة السياسية" التي تحضر عندما نُخاطَب نحن، أو عندما يُخاطَبون هم، بصفتنا "عدواً" "بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ" (سورة البقرة: 88)؛ وقوله: "إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا" (سورة النساء: 101)؛ وهي لحظة ندرك فيها أو نسمع أننا قد نكون طرفاً في عداوة، أو أننا قد نكون نحن أنفسنا "العدو"، وبالتالي ندعى لتقديم ردٍّ ما. "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ" (سورة البقرة: 97-98). أن يكون المرء عدواً أو أن يكون له عدو؛ تلك هي، في تقديري، المسألة القرآنية، أو النداء القرآني الموجه إلى اليهود (وإلى غيرهم أيضاً). وهي مسألة تشكل بحد ذاتها فرصة لمزيد من التساؤلات حول معنى العداوة وممارستها، وحول ضرورتها أو حتميتها، وكذلك حول الاستجابة المسؤولة -أو "التشوقا" (العودة/التوبة) في أعقاب الوحي القرآني.

من المؤكد أنني لن أتمكن من الإسهاب أكثر في ثنايا مقالٍ طال أصلاً بما يكفي. ولعلّه يكفي الإشارة إلى أن مفهوم "العدو" في القرآن، أو ربما يجدر بي القول "الأعداء" في القرآن، يمثل أقرب ما وجدته من نماذج لتلك العملية المفاهيمية والتصورية التي أراها ضرورية، والتي لا تزال بانتظارنا 64. فبدءاً بالشيطان (إبليس)، "إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" (البقرة: 168)؛ وانظر أيضاً: (سورة الأنعام: 142، سورة يوسف: 5، سورة فاطر: 6)، وما يمارسه بنجاح من إغواء، يطرح القرآن اختلافاً وجودياً، وتحولاً

62 مارك نيشانيان، \*الانحراف التاريخي\*، ترجمة جيل أنيدجار (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2010).

63 غانجيبور، ازدواجية السياسية، 118.

64 لقد عدت مؤخراً إلى ادعاء طرحته منذ زمن بعيد، وهو أنه لم يتم في الواقع بذل أي جهد في وضع المفاهيم من شأنه أن يفي بالادعاء بوجود مفهوم للعدو؛ انظر مقالتي "العدو" في كتاب "اللاهوت السياسي: المفاهيم الأساسية"، تحرير آرثر برادلي، وأنطونيو سيريل، وإليترا ستيميلي (لندن: بلومزبري، قيد النشر).

يصير به البشر أعداء. وتلك هي، على سبيل المثال، خصوصية "السقوط" في القرآن 65؛ إذ يصف القرآن حال آدم وزوجه في الجنة، ويروي كيف "أَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" (سورة البقرة: 36)؛ وانظر أيضاً: (سورة الأعراف: 24، سورة طه: 123)؛ وكذلك: (غانجيبور 63) 66. ومع ذلك، ربما لا تتجلى طبيعة هذا التحول وعرضيته (أي كونه أمراً طارئاً) في موضع أوضح مما نراه في رد هابيل على إعلان قابيل العداوة "لَأَقْتُلَنَّكَ"، كما قال قابيل: "لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ ۚ إِنَّي أَخَافُ أَنَّهُ بِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ \* إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَبُوءَ بَيْنِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ۚ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ" (المائدة: سورة 28-29). يتم التأكيد كذلك على مفهوم العدو الداخلي، الذي قد يكون في الواقع عدو كوني شامل. "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ ۚ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (سورة التغابن: 14). وهكذا، فإن عملية التحول إلى "عدو" ليست حتمية أو نهائية، بل يمكن عكس مسارها؛ "وَاذْكُرُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَّمَكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَآلَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ" (سورة آل عمران: 103). ومع ذلك، فإن العداوة التي تسبب فيها خطأ آدم "تتجلى في المقام الأول في تاريخ بني إسرائيل: ففي غياب الهداية وحال الضلال، صار بعضهم أعداء للبعض الآخر". إن قصة آدم تهدف إلى استحضار عواقبها وتذكير سامعيها بها. وهي موجهة أيضاً كما يكتب أنوش غانجيبور "على وجه التحديد إلى اليهود... إذ يبدو الأمر وكأن تاريخ نسيان آدم بمثابة تذكير لليهود، وكأنه تذكير لهم بأنهم قد نسوا العهد" 67.

ولن تزول العداوة من العالم؛ فهي في الواقع مُلازمة لوجوده، وهذا ما يبدو لي سبباً إضافياً للتفكير هنا في مسألة العلمنة. "وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ" (سورة فصلت: 26، 19). "الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ" (سورة الزخرف: 67)؛ وانظر أيضاً سورة الأحقاف: 5). وهذا لا يعني استحالة العفو عن العدو، أيًا كان هذا العدو، إذ "فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ" (سورة الشورى: 40).

وعليه، فقد يكون الله عدواً؛ وأعداء الله هم أيضاً "عَدُوُّكُمْ" (سورة الأنفال: 60). "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ" (سورة الممتحنة: 1). من المؤكد أن الله يجعل هناك أعداء؛ ويُعد فرعون، في هذا السياق، مثلاً نموذجياً، "لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۖ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ" (سورة القصص: 8)، ولكن الأمر ينطبق أيضاً على المسيحيين، على سبيل المثال، حيث "أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" (سورة المائدة: 14). وبشكل أعم، "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا" من قوى الشر، سواء من البشر أو من الكائنات غير المرئية [الجن] التي يوسوس بعضها لبعض بأنصاف حقائق براقية تهدف إلى خداع العقل (سورة الأنعام: 112)؛ (سورة الفرقان: 31). كما أن الله قادر أيضاً على "إبطال" وجود الأعداء، أي تدميرهم (سورة الأنفال: 12، 17).

65 غانجيبور، الازدواجية السياسية، 63.

66 غانجيبور، الازدواجية السياسية، 98.

67 غانجيبور، الازدواجية السياسية، 69.

## الأمة أو "السياسي" بوصفه أمومياً

على قدر ما يبدو عليه الأمر من غرابة أو عدم احتمال في الوقت الراهن، أود أن أختتم حديثي بالعودة إلى ما أشرتُ إليه سابقاً بشأن "نداء الأم". فكما نوه كثيرون، دون الخوض في تفاصيل مستفيضة، فإن كلمة "الأمة" لا بد وأن تحمل في طياتها صدئاً للأم (أم) والامومة؛ إذ إننا نتحرك هنا في حيز الصوتيات وسياسات السمع. وفي موضع آخر، حاولتُ طرح فكرة مفادها أن الوقت قد حان، بعد هيمنة الأبوية والذكورية، وبعد الأخوية، لنتجه نحو فهم "السياسي" بوصفه "أمومياً"<sup>68</sup>. وهناك بدأتُ ألمح إلى أن "الأمة"، وإن لم يكن ذلك إلا على مستوى الصوت واللفظ، تجسّد إقراراً بتلك الفكرة؛ فالكيان الجمعي، أو المجال السياسي، هو كيان أمومي. وبينما كنت أتأمل مفهوم "أم الكتاب" وأطالع تلك القراءات الرائعة التي تتناول "الأمة" ككيان سياسي لا يزال بانتظار بلورة فكرية جديدة، استفدتُ كثيراً من أعمال أنوش غانجيبور، الذي سبق وذكرته، والذي يميّز بين أنماط الحكم (كالرعية ونمط الدولة) ويقدم كذلك تحليلاً لمفهوم الأمة<sup>69</sup>. وسعيّاً مني لإيجاد مفردات ملائمة لـ "متخيل سياسي" مغاير، وجدتُ دافعاً وتشجيعاً إضافياً في طروحات سلمان سيد؛ إذ يكتب في كتابه "استحضار الخلافة" قائلاً: "لا بد من الحفاظ على الرابطة التي تجمع بين القرآن والأمة في صيغة يكون فيها القرآن وفقاً لتجه نحوه الأمة"<sup>70</sup>. وتكتسب التأملات المستفيضة التي قدمتها كاترين جمعة في كتابها "الأمة: نموذج جديد لعالم معولم" أهمية مماثلة<sup>71</sup>. ورغم أن أيّاً منهما لم يكرس حيزاً كبيراً لمناقشة مفهوم "الأمومة"، إلا أنهما قدما إشارات مهمة ودلالات واضحة تبدو لي جديرة بالمتابعة والبحث في الأعمال المستقبلية. وتحديدًا، نجد أن جمعة لا تولي اهتماماً كبيراً بمسائل القيادة والحكم (وهنا يتبادر إلى الذهن مفهوم "أسطورة القيادة" لدى سيدريك روبنسون)؛ بل ينصب تركيزها بدلاً من ذلك على "الوظيفة السياسية للأمة، وهي مسألة غائبة للأسف عن الدراسات الإسلامية"<sup>72</sup>. وهي تستهل طرحها بتذكيرنا بأن كلمة "أمة" تحمل دلالات متعددة، منها: "جماعة من الناس، وأتباع نبي، ودين محدد، ونماذج بشرية يُقتدى بها، وأفراد لا نظير لهم، وحقبة زمنية"<sup>73</sup>. وفيما يتعلق بهذا المفهوم الأخير، يجدر بنا تأمل الرابط العميق بين الأمهات والزمن، وبين استمرارية الجماعة ومحدودية وجودها؛ تلك الاستمرارية التي تتحقق وتُصان بفضل جهود الأمهات وعطائهن. إذ يوضح القرآن الكريم أن "لكل أمة أجلًا محددًا" (سورة الأعراف: 34). فإذا اقترب موعد ذلك الأجل، لا يمكنهم تأخير لحظة واحدة، ولا استعجاله. سيتطلب الأمر وقتاً طويلاً للخوض في تلك الرابطة، التي استهلك الحديث عنها، والتي تربط الفناء (الموت) لا بمفهوم "الميلاد" كما يُشاع عادةً، بل بمفهوم "الأمومة". تكتب جمعة قائلة: "إن فعل تشكيل 'الأمة' يبدأ بإرادة فردية"<sup>74</sup>.

68 جيل أنيدجار، حول سيادة الأمهات: السياسي بوصفه أمومي (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2024).

69 غانجيبور، الازدواجية السياسية، 74-83.

70 سلمان سيد، استنكار الخلافة: إنهاء الاستعمار والنظام العالمي (لندن: هيرست وشركاه، 2014)، 162.

71 كاترين أ. جمعة، "الأمة: نموذج جديد لعالم معولم" (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 2021)،

72 جمعة، أمة، 119.

73 جمعة، \*الأمة\*، 21؛ وانظر: غانجيبور، \*الازدواجية السياسية\* (L'ambivalence politique)، 80، حيث يعلّق غانجيبور على الآية 120 من سورة النحل في القرآن، التي وُصف فيها إبراهيم -عليه السلام- بأنه "أمة".

74 جمعة، أمة، 91.

ومهما يكن من أمر، فإن "الأمومة" تبرز كخييط متكرر، أو حبل يربط الأمة بالقادة والنماذج إذ تشير جمعة إلى أن الفعل "أم"، بمعنى قاد، يرتبط بكلمة "إمام"، وهي كلمة تحمل في طياتها أيضاً معنى "الأم"، وكذلك تربطها بنوع من التعليم لم يبلغ مرحلة الرسمية المؤسسية، ولذا فهو، شأنه شأن نبي الإسلام، "أمي"<sup>75</sup>. إننا جميعاً خلفاء (جمع خليفة) -نحن البشر- "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (سورة البقرة: 30). وربما يعود ذلك إلى أننا جميعاً حظينا برعاية أمومية، بمستويات متفارقة على يد أمهاتنا<sup>76</sup>. وعلى أية حال، لطالما كانت الأمهات يتقدمن الصفوف (الأمم)، فيقدن ويدعون، ويدعون ويقدن ("وَمِنْ قَوْمٍ مُّوسَى أُمَةٌ يَهُدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ" -سورة الأعراف: 159). لطالما رفعت الأمهات أصواتهن بالنداء، ولست واثقاً من أننا قد استجبنا. فمنذ عهد سارة وهاجر، أمي إسماعيل وإسحاق، دأبنا على تجاهل تلك الجدلية القائمة بين الأم والأم الجارية. لقد تجاهلنا "سياسة الإصغاء" المودعة في صميم اسم "إسماعيل" ذاته. أقول "سياسة الإصغاء"، ولكن ربما أعني "دين الإصغاء"، أو العكس. وعلى أية حال، فقد كنت أتحدث عن الإسرائيليين والفلسطينيين، وعن اليهود والعرب، وعن المسلمين واليهود وحتى اليهود المسلمين<sup>77</sup>. لقد حاولت الحديث عن أو بالأحرى الاستجابة، والاستجابة بمسؤولية كما كان يقول جاك دريدا الاستجابة لذلك النداء المتناقض الدلالة للطابع اليهودي-الإسلامي المشترك. ربما فعلت ذلك، وربما لا؛ فالله وحده يعلم. الله أعلم.

<sup>75</sup> سيباستيان غونتر، "محمد، النبي الأمي: عقيدة إسلامية في القرآن وتفسيره"، مجلة الدراسات القرآنية 1:IV (2002)، 11؛ يبدو لي أن هناك صدى للكلمة اليونانية physis،

<sup>76</sup> هان هسين ليو، "خلافة آدم: السياسة اللاهوتية للمصطلح القرآني 'خليفة'"، مجلة \*Arabica\* 63 (2016)، 1-29.

<sup>77</sup> جيل أنيدجار، "اليهود المسلمون"، Qui Parle 18:1 (خريف / شتاء 2009)، 1-23.