« ( ) »

AL-ZMAN

Chronica of Agonistic
Jewish Islamic Thought

الزمن الذي ليس لنا:

البدايات، والنسيان الأولي، والمقاطعة البولسية لكلٍّ من المسيحية، و اليهودية الحاخامية، والإسلام

Sergey Dolgopolski



الزمن الذي ليس لنا:

البدايات، والنسيان الأولي، والمقاطعة البولسية لكلٍّ من المسيحية، و اليهودية الحاخامية، والإسلام

يعني مصطلح «الزمان» الوقت، ويشير ضمنياً إلى الوقت الراهن، أو بعبارة أخرى: «زماننا». ولكن قبل التساؤل عن كيفية التفكير في زماننا، ربما يجدر بنا أولاً أن نسأل: ما الذي يجعل حقبةً زمنيةً ما تصبح «زماننا»؟ كيف تكتسب تشكيلةٌ تاريخيةٌ السلطةَ التي تخوّلها أن تصف نفسها ب"الحاضر"؟ عبر أيّ عمليّاتٍ يغدو "حاضرٌ" أو "الآن" بعينه مباشرًا إلى هذا الحدّ، وغيرَ قابلٍ للإنكار، وملحًّا، بحيث لم تعد شروطُ نشوئه تستدعي أيَّ مساءلة؟

تكتسب هذه الأسئلة طابعاً ملحاً بشكل خاص ضمن السياق الديني والاجتماعي الذي يحرّك "الزمان" (Al-Zman)؛ وهو سياق يجمع بين المسيحي واليهودي والمسلم. فغالباً ما تُصاغ النقاشات حول هذه التقاليد الدينية عبر سرديّاتٍ تتناول "البدايات" و"الإحلال" (أي حلول تقليدٍ ما محلَّ آخر)، سواء كان ذلك بالاستناد إلى الأصول الإبراهيمية، أو العهود المُنجَزة، أو الوحي المُصَحَّح، أو استعادة الأسس الأصلية. يرفض الطرح الذي يقدمه أنوش غنجيبور "الانخراط" في مثل هذه السرديات، لأن ذلك يعني البقاء -أو الوقوع- رهينةً للطريقة التي تصف بها هذه التقاليدُ نفسَها. وفي سياقٍ موازٍ، تبحث تأملات إيلاد لابيدوت حول مفهوم "الهزيمة" في كيفية التعامل مع تقليدٍ ما من خلال ما يبدو أنه ينفيه -سواء جاء هذا النفي من الخارج أو من الداخل. وكلا الطرحين يدعواننا إلى إدراكٍ أوضح لكيفية ارتباط مفهوم "زماننا" بافتراضاتٍ مسبقة حول البدايات الإحلال. وتستأنف هذه التأملات الحوار، بالتساؤل عما إذا كانت السلطةُ المنسوبة للبدايات ولعمليات الإحلال تحجبُسلفًا علاقةً أخرى بالزمن؛ علاقةً ممكنةً، بل وضرورية، ترتبط بإلحاح "الآن".

ينبثق هذا التساؤل من انشغالٍ بـ" النزعة الحاضرية" (presentism)، لكنّه لا يُختزَل فيها. فكثيرًا ما تُفهَم الحاضريّة بوصفها انشغالاً مُفرِطًا بالأحداث والهموم المعاصرة. وهذا الوصف ليس خاطئًا تمامًا، غير أنّه يظلّ قاصرًا. فالمشكلة ليست في أنّ الباحثين يتناولون مسائل معاصرةً لهم؛ إذ إنّ كلّ تساؤلٍ ينطلق بالضرورة من الظروف التي تحيط به. بل إنّ الحاضريّة تشير إلى عمليّةً أكثر دقّةً، يكفّ المعاصرُ من خلالها عن الظهور بوصفه كشيءٍ تشكّل تاريخيًا ويتحول إلى أفقٍ بديهيٍّ ومُسلَّمٍ به للفهم والإدراك.
غير أنّ هذه البداهة الظاهرة هي نفسها نتاجٌ تاريخيّ. فما يبدو مباشرًا لا يكون مباشرًا ببساطة أبدًا. ومن هذا المنظور، يمكن فهمُ المعاصر لا بوصفه نقيضَ التاريخيّ، بل بوصفه أحدَ أنجع أقنعة التاريخ.

إذ يواجهنا الماضي بأقوى صوره حين لا يبدو لنا ماضيًا، بل حاضرًا؛ فنحن نصادف نتاج قرونٍ طويلة، بينما لا نختبر في الواقع سوى مباشرة اللحظة الراهنة.

سلطة البداية

ما إن نقرأ الحاضر من منظورٍ تاريخيّ، حتّى ندرك أنّ سلطة الحاضر وسلطة البداية مترابطتان على نحوٍ أعمق ممّا تبدوان عليه للوهلة الأولى. فالحاضريّة لا تتحدّى سلطةَ الماضي إلاّ لأنّ الماضي قد صُوِّر سلفًا بوصفه شيئًا قابعًا خلفنا، أي بوصفه سلسلةً مكتملةً من الأحداث تُفضي إلى العالم المعاصر. ويكتسب المعاصرُ سيادتَه تحديدًا لأنّه يحتلّ نقطةَ النهاية في سرديّةٍ تحدّد اتّجاهُها سلفًا. وفي المقابل، كثيرًا ما تسعى محاولاتُ مناهضة الحاضريّة بإعادة السلطة إلى الأصل؛ فيُبحَث عن بدايةٍ أسبق، أو إرثٍ منسيّ، أو تقليدٍ محجوب، أو حكمةٍ قديمة قادرة على تصحيح ما يعتري اللحظة المعاصرة من عمى وفقدان بصيرة.

يظلّ كلا الفعلين محكومَين بالافتراض ذاته: أنّ على الفكر أن يستمدّ وجهتَه إمّا من الحاضر وإمّا من البداية، أو كما يقول هانس أورس فون بالتازار[1] في حديثه عن العهدين القديم والجديد، منهما معًا: فالجديد كامنٌ في القديم، والقديم يتجلّى في الجديد، بحيث يمارس كلٌّ منهما سلطتَه على الآخر.
ولكن، ماذا لو لم يكن لأيٍّ منهما السلطةُ التي ننسبها إليه؟

يبرز هذا السؤال بقوّةٍ خاصّة في الأشكال المعاصرة من الأركيولوجيا (الحفريّات) الجينيالوجيا (علم الأنساب). فالنقد الأركيولوجيّ يسعى إلى الكشف عن الطبقات الخفيّة التي تنبثق منها الوقائع المعاصرة، فيما يتتبّع النقد الجينيالوجيّ العمليّاتِ العَرَضيّة التي أُنتِجت عبرها مؤسّساتٌ ومقولاتٌ تبدو في ظاهرها طبيعيّة. وتظلّ مثل هذه المشاريع لا غنى عنها، غير أنّها تنطوي أيضًا على التباسٍ استراتيجيّ. فالأركيولوجيا تبحث عن «أرخي» (arkhē). وهذا المصطلح اليونانيّ لا يدلّ على مجرّد بداية، بل على بدايةٍ تمارس سلطة. فالـ«أرخي» أصلٌ يعمل في الوقت ذاته بوصفه مبدأً.

ولذلك كثيرًا ما يمضي الفعلُ النقديّ عبر استبدال سرديّةٍ ذات سلطة بسرديّةٍ أخرى. فما كان يُفترَض أنّه مباشر، يتبيّن أنّه مستمَدٌّ من بدايةٍ محجوبة، إذ يحلّ تاريخٌ أكثر عمقاً محلّ الحاضر. غير أنّ امتيازَ البداية يبقى على حاله؛ وكلّ ما يتغيّرهو أيُّ بدايةٍ تُمنَح تلك السلطة.

ويظهر الالتباسُ ذاته، في صورةٍ مختلفة، في مفهوم هايدغر عن «البداية الأخرى». فقد سعى هايدغر إلى الإفلات من تصوّر التاريخ بوصفه تعاقبًا للحِقَب الزمنية. ولم تكن البداية الأخرى مقصودةً بوصفها حدثًا آخر يُضاف إلى تسلسلٍ تاريخيّ، بل كانت تشير، بحسب مصطلحاته،إلى صيرورةٍ مستمرةٍ للظهور تحدث في العلاقة المتحوّلة بين الفكر والكينونة ذاتها، وبتعبيرٍ يتجاوز مصطلحاته، فإن البداية يمكن وصفها بأنها "بدايةٌ انفتاحية"، بدايةً تعمل عبر الحِقَب ورغمًا عنها. غير أنّه، رغم هذه الإزاحة الجذريّة، ظلّت البداية فاعلة؛ إذ ظلّ الفكر يستمدّ وجهتَه من بَدْءٍ ما. وبقيت السلطة مرتبطةً بالبداية، حتّى حين كفّت عن كونها حدثاً زمنياً (كرونولوجياً) وأصبحت متجهةً نحو المستقبل والماضي، متجاوزةً بذلك كافة الحقب الزمنية المتعاقبة.

لا يمثل مقترحي «بدايةً أخرى» جديدة، ولا «بداياتٍ أخرى» متعدّدة مهما كثرت. ولا هو نقدٌ لـ"بدايةٍ أخرى" باسم "بدايةٍ أخرى" غيرها. بل أدعو بدلاً من ذلك إلى التساؤل عمّا إذا كانت البداية نفسها قد غدت الصيغةَ غيرَالمُسلَّم بها التي يمنح بها الفكرُ الغربيّ نفسَه السلطة و الشرعيةَ.

فالمسألة، إذن، ليست أيّ بدايةٍ ينبغي أن تهدينا، بل المسألة هي: لماذا ينبغي أن تحظى البداية بهذا الامتياز أصلاً؟

تعليقٌ دون إحلال

وهنا تكتسب مسألةُ الإحلال أهميّتها. فالإحلال يُفهَم عادةً بوصفه بنيةً لاهوتيّة يخلف من خلالها عهدٌ عهدًا آخر، ويُتمّم وحيٌ وحيًا آخر، وتحلّ جماعةٌ محلّ جماعةٍ أخرى. غير أنّ منطق الإحلال يتجاوز اللاهوت بكثير؛ إذ تنتظم فلسفاتٌ كاملة للتاريخ وفق افتراضاتٍ إحلاليّة: عصرٌ يحلّ محلّ عصر، وعالمٌ يحلّ محلّ سابقه، وانكشافٌ يجعل انكشافًا سابقًا متقادمًا. بل إنّ المشاريع المناهِضة للإحلال كثيرًا ما تُعيد إنتاج المنطق ذاته، عبر الادّعاء بأنّ عصر الإحلال نفسه قد جرى تجاوزه.

فالإحلال يفترض مسبقًا أنّ التاريخ يمكن أن يُجمَع في تكثّف بدايةٍ ما. فما يأتي لاحقًا يستمدّ معقوليّته ممّا جاء أوّلاً، في حين يدّعي في الوقت ذاته أنّه يُتمّمه، أو يتخطّاه، أو يعبر من خلاله ورغمًا عنه.

---

[1] هانس أورس فون بالتازار، «مارتن بوبر والمسيحية: حوار بين إسرائيل والكنيسة»، ترجمة ألكسندر درو (لندن: دار نشر هارفيل، [1958] 1961)، ص 20.

في مقابل هذا المنطق، أودّ أن أقترح ما يمكن تسميته «تعليقًا بلا إحلال». فهذا التعليق لا يرفض البدايات، إذ إنّ ذلك مستحيل؛ فالوجود الإنسانيّ يتكشّف عبر الموروثات والأسس والنقوش والتقاليد. كما أنّ التعليق لا يُرسّخ نفسَه كبدايةٍ أخرى، ولا يُعلن حقبةً جديدة تتجاوز الإحلال، بل يسعى إلى كبح السلطة التي تدّعيها البدايات لنفسها.

تتجلّى دلالاتُ هذا الاقتراح أكثر حين نلتفت إلى التقاليد التي لا تزال تُشكّل جانبًا كبيرًا من عالمنا المعاصر. فعادةً ما تُجمَع هذه التقاليد تحت تسمية "الإبراهيميّة". ويبدو هذا المصطلح جامعًا؛ إذ يُشدّد على القرابة وعلى الأصل المشترك. غير أنّه، لهذا السبب تحديدًا، يظلّ مرتبطًا ارتباطًا عميقًا بسلطة البداية. فتغدو اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام مفهومةً من خلال الإحالة إلى سلفٍ مشترك، وتُؤوَّل اختلافاتُها على خلفيّة أصلٍ مشترك. لكن، ربّما لا يكون الأصل هو ما يربط بينها بشكل عميق. وربّما ما يجمع هذه التقاليد ببعضها ليس، في المقام الأوّل، بدايةً مشتركة، بل تعرّضٌ مشترك لعدم الاستقرار. وعند هذه النقطة تحديدًا أودّ أن أقدّم ما أسمّيه "اللحظة البولسيّة" (نسبةً إلى بولس) ، ولكن فقط بعد أن أضعها في سياق دراما أقدم منها بكثير.

الإله الذي يأبى أن يُسمّى

لا تبدأ هذه الدراما مع بولس، بل مع إله سفر الخروج. فالمشهد الحاسم يقع حين يسأل موسى الإلهَ عن اسمه. والسؤال نفسه ليس بريئًا؛ فموسى لا يسأل عمّا إذا كان الله موجودًا، بل يسأل عمّا ينبغي أن يقوله حين يستفسر بنو إسرائيل عمّن أرسله. فـ«ما اسمه؟» ليس مجرّد طلبٍ للمعلومات، بل هو سؤالٌ ذو طابعٍ مصريٍّ بامتياز. إنّه يتعلّق بالتحديد الهوية والقابلية للفهم والسلطة، ويبحث عن تسميةٍ يمكن من خلالها التعرّف إلى ما هو "الإلهيّ"، وتذكّره، والتضرّع إليه، وتمييزه عن القوى الأخرى. وفي عالم الشرق الأدنى القديم، كان مثل هذا السؤال طبيعيًّا تمامًا. فالأسماء تنتمي إلى اقتصادٍ من التعرّف؛ فأن تُسمّي شيئًا يعني أن تُحدّد وتُعيّن موقعه. ومعرفة الاسم ليست مجرّد امتلاكٍ لتسمية، بل هي إقامةُ علاقةٍ داخل نظامٍ من المعقوليّة يجعل الأشياء مفهومةً وقابلةً للإدراك. ولذلك فإنّ هذا السؤال يتجاوز مجرّد طلبِ كلمةٍ؛ إنّه يبحث عن مكانٍ لإلهٍ داخل منظومةٍ من المعرفة.

إنّ السمة اللافتة في سفر الخروج هي أنّ الله يأبى أن يُجيب عن السؤال بالصيغة التي طُرح بها. فالجواب، "إهيه أشير إهيه"، تُرجم بطرقٍ لا حصر لها: "أنا هو الذي هو أنا"، "سأكون ما سأكون"، "سأكون حاضرًا بوصفي كوني حاضرًا[2]. وما يهمّ هنا ليس المفاضلة بين هذه الترجمات، بل إدراك أنّ أيًّا منها لا يعمل بوصفه "اسمًا" بمعناه المعتاد. فموسى يطلب اسمًا، فيتلقّى صيغةً فعليّة؛ ويطلب مُعرِّفًا، فيتلقّى رفضًا للتعريف. والجواب لا يلبي السؤال، بل يقطعه. فإله سفر الخروج لا يكتفي بحجب الاسم؛ بل، على نحوٍ أكثر جذريّة، يأبى هذا الإله منطقَ التسمية ذاته الذي يسعى السؤال من خلاله إلى جواب.

إنّ قولَ ذلك لا يعني إنكارَ ظهور الأسماء لاحقًا. فمباشرةً بعد الرفض يأتي نوعٌ من التنازل؛ فالإله الذي يأبى أن يُسمّى يقبل أن يُشار إليه بوصفه إلهَ إبراهيم وإلهَ إسحاق وإلهَ يعقوب. وتُحيط التقاليدُ الحاخاميّة اللاحقة هذا الرفضَ بممارساتٍ مُفصَّلة من التبجيل، يغدو فيها "الاسم" إشارةً مُبجِّلة إلى رفض التسمية ذاته. وعليه، فإنّ الرفض لا يُلغي التسمية كليًّا. غير أنّ هذا التنازل المُفصَّل لا يُبطل الرفضَ أبدًا. فإله سفر الخروج لا يصير قابلاً للتسمية إلاّ في ظلّ دلالةٍ تشير إلى مقاومةٍ سابقةٍ لأن يُسمّى.

يُعدّ هذا التوتر جوهرياً، لأنّه يُغيّر الطريقة التي ينبغي أن تُفهَم بها الذاكرة نفسها. فالذاكرة، عادةً، تفترض الحضور مسبقًا: شيءٌ ما يصير حاضرًا أوّلاً، ثمّ يُتذكَّر لاحقًا. ويبدو النسيان حينئذٍ ظاهرةً ثانويّة، أي فقدانًا لما كان متاحًا ذات يوم. فالذاكرة أصليّة، والنسيان مُشتقّ. غير أنّ سرديّة سفر الخروج تطرح إمكانيّةً مختلفة.

---

[2] بوبر، مارتن، وفرانز روزنزويج. 1930. Die fünf Bücher der Weisung (برلين: دار نشر لامبرت شنايدر، 1930) ص.177

ماذا لو كان النسيان هو الأصل؟

ماذا لو كانت العلاقة بالإله لا تبدأ من الامتلاك، بل من استحالة الامتلاك؟ وماذا لو لم يكن ثمّة حضورٌ أصليّ قادر على أن يصبح متاحاً بالكامل للذاكرة؟ في هذه الحالة، لا ينشأ النسيان لأنّ شيئًا كان حاضرًا ذات يوم قد فُقِد، بل إنّ النسيان ينتمي إلى العلاقة منذ البداية.

فالإله الذي يأبى التسمية لا يمكن أن يغدو موضوعًا لاستذكارٍ كامل. قد يتذكّر المرء العهدَ، والخلاصَ، والوصايا، والآيات، والكلمات، والحكايات؛ غير أنّ أيًّا منها لا يستنفد الكلامَ الصادر من العُلّيقة المشتعلة. فإله سفر الخروج يتجاوز دائمًا ما يستطيع الاسمُ أن يُسمّيه، أو ما تستطيع الذاكرة أن تحتفظ به.

لا ينبغي الاستهانة بهذه النتيجة. فلم تعد المأساة المركزيّة لبني إسرائيل مجرّدَ صراعٍ من أجل التذكّر، بل غدت صراعًا من أجل تذكّر علاقةٍ تتجاوز بنيتُها ذاتُها حدودَ الذاكرة. ولهذا السبب يولي سفر التثنية اهتمامًا بالغًا لمسألة النسيان. فمرّةً تلو الأخرى يُحذّر موسى بني إسرائيل من أنّ دخولهم الأرض سيكون إيذانًا بالنسيان: فما إن تُبنى البيوت، وتُزرع الحقول، وتُرسى المؤسّسات، حتّى ينسى بنو إسرائيل. وعادةً ما يُفسَّر هذا التحذير بوصفه موعظةً أخلاقيّة: الرخاء يُولّد التراخي، والنجاح يقود إلى الجحود. ولا شكّ في أنّ هذا جزءٌ من المعنى المقصود.

ومع ذلك، قد يكون ثمّة شيءٌ أكثر جوهريّةً على المحكّ. فالخطر لا يكمن فحسب في أن يُخفق بنو إسرائيل في التذكّر بما يكفي، بل في أنّ الاستيطان في أرضٍ ما - في أيّ أرض، حتّى في الأرض التي عيّنها الإله - يُغذّي وهمَ أنّ الذاكرة يمكن تأمينها. فالأرض تمنح الثبات، والثبات يُنشئ المؤسّسات، والمؤسّسات تحفظ الذكريات. غير أنّه عبر هذه العمليّة تحديدًا، يتعرّض عدمُ الاستقرار الجذريّ الذي انكشف في سفر الخروج لخطر التواري عن الأنظار. وبالتالي، تُدخِل الأرضُ توتّرًا سيحكم تقريبًا كلَّ ما يلي. فالخروج يُسمّي حركةً لا يمكن تثبيتُ مصدرها، أمّا الاستيطان فيسعى إلى التثبيت.
والخروج يُشير إلى إلهٍ يأبى أن يُدمَج في أنظمة المعقوليّة القائمة، أمّا الاستيطان فيتطلّب على وجه التحديد مثل هذه الأنظمة للحفاظ على الحياة الجماعيّة.
هذا التوتّر لا مفرّ منه؛ وهو أيضًا توتّرٌ مُثمِر.

لعلّ قيام المَلَكيّة يُقدّم المثالَ الأوضح على عدم الاستقرار هذا وعلى محاولة تثبيت دعائمه. فأوّل ملوك بني إسرائيل هو شاول. و هذا ليس تفصيلاً عَرَضيًّا، سأعود إليه لاحقًا. يقف شاول تحديدًا على العتبة التي يسعى فيها "المَسْحُ" إلى أن يصير "تنصيبًا". إذ يُعيَّن الملك عبر اختيارٍ نبويّ (فاترٍ). غير أنّ المَلَكيّة، في الوقت ذاته، تُنشئ بنيةً سياسيّة قادرة على حجب المصدر الذي انبثقت منه. فالممسوح يصير حاكمًا، والحاكم يصير مؤسّسة، والمؤسّسة تتحول إلى كيانٍ دائم.
وفي كلّ مرحلةٍ يتعاظم خطرُ أن يُستبدَل الإلهُ، الذي يتعذر استحضاره في الذاكرة، بأشكالٍ من التذكّر تبدو وكأنها قادرةً على ضمان حضوره. وتعود السرديّة التوراتيّة مرارًا إلى هذا الخطر: فشاول يُخفق على نحوٍ ما، وداود يجتازه على نحوٍ آخر، وسليمان يُحاول تقديم استجابةً مختلفةً تمامًا.

يُمثّل هيكل سليمان أكثرَ المساعي طموحًا لمعالجة هذه المشكلة. فإذا كان إله سفر الخروج لا يمكن احتواؤه في مسكن، فربّما يمكن احتواء "اسمه". وإن كان الحضور الإلهيّ لا يمكن ضمانُه، فلعلّ مكان التذكّر يمكن تأمينه؛ ولجميع الأمم على السواء. وهكذا يغدو الهيكل تسويةً لافتة بين الرفض والرغبة في الديمومة.
غير أنّ هذه التسوية تظلّ غير مستقرّة. فالإله الذي أبى أن يُسمّى لا يمكن، في نهاية المطاف، أن يُحتوى داخل بيتٍ مُكرَّس للاسم. ومن ثمّ، يبقى التوتّر قائمًا بعد الهيكل، كما بقي بعد المَلَكيّة. بل يمكن القول إنّ تاريخ بني إسرائيل يتكشّف عبر محاولاتٍ متعاقبة للتعامل مع عدم الاستقرار هذا من دون التمكّن من القضاء عليه نهائيًّا.

شاول وبولس وتعليقُ التنصيب

بالعودة إلى أولى هذه المحاولات، تكتسب شخصيّةُ شاول أهميّةً كثيرًا ما يُغفَل عنها. فعادةً ما يُستذكَر شاول بوصفه الملكَ الفاشل الذي سبق داود، أي التجربة الأولى الضروريّة، ولكن الفاشلة في نهاية المطاف، في المَلَكيّة الإسرائيليّة. وفي داخل السرديّة التوراتيّة، كثيرًا ما تُختزَل أهمّيته في دور المُمهِّد؛ فهو الملك الذي ينبغي تجاوزه كي تنبثق مَلَكيّةٌ أخرى أكثر جدارة.

وهذه القراءة إحلاليّةٌ أصلاً (أي اعتبار اللاحق بديلاً أرقى للسابق) . فشاول لا يكتسب معقوليّته و يصبح مفهوماً إلاّ عبر ما يأتي بعده، وتكمن أهمّيته في تمهيد الطريق لداود. فالفشل يخدم النجاح، والملك الأوّل يكتسب معناه عبر الثاني. غير أنّنا إذا علّقنا المنطقَ الإحلاليّ الذي يحكم هذا التأويل ضمنياً، ظهر شاول على نحوٍ مختلف. فشاول ليس مجرّد ملكٍ فاشل، بل هو تجسيدٌ لإشكاليةٍ ما. إنّه يشغل النقطة التي يلتقي فيها المَسْحُ (التكريس) والتنصيب، ويبدآن في الوقت ذاته بالانفصال. ففي شخصية شاول ينال بنو إسرائيل ما طلبوه: ملكًا كسائر الشعوب. غير أنّ تلبية هذا الطلب تُهدّد، في الوقت ذاته، العلاقةَ بالإله الذي يأبى التثبيت.

وعليه، فإنّ شاول ليس مطيعًا فحسب، ولا هو عاصٍ فحسب، بل يشغل موقعًا مستحيلاً بنيويًّا. فيتحتّم عليه أن يُجسّد السيادة، وأن يظلّ في الوقت ذاته خاضعًا لما لا يمكن احتواؤه داخل السيادة. ويتعيّن عليه أن يُحوّل الاختيارَ الإلهيّ إلى مؤسّسةٍ سياسيّة، من دون أن يسمح للمؤسّسة السياسيّة بأن تحلّ محلّ الاختيار الإلهيّ.

إنّها مهمّةٌ مستحيلة؛ لا لأنّ شاول قاصرٌ على المستوى الشخصيّ، بل لأنّ العلاقة نفسها غير مستقرّة. ويمكن القول إنّ مأساة شاول تكمن في أنّه صار ملكًا في اللحظة ذاتها التي باتت فيها المَلَكيّة تُهدّد بأن تحجب المصدرَ الذي تستمدّ منه شرعيّتها. ومن ثمّ، فإنّ إخفاقه ليس نفسيًّا أو أخلاقيًّا فحسب، بل يكشف عن صدعٍ في صميم محاولة تحويل المَسْح إلى تنصيب.

من شاول إلى بولس

وتكتسب هذه الملاحظة أهمّيتها حين ننتقل إلى شاول الطرسوسيّ. فلا ينبغي التعامل مع استمراريّة الأسماء بوصفها مجرّد مصادفة. صحيحٌ أنّ بولس، كما يظهر في رسائله، لا يُماهي نفسه مع أوّل ملوك بني إسرائيل بأيّ شكلٍ مباشر، غير أنّ الاسم يدعو إلى التأمّل؛ إذ إنّ بولس يظهر هو الآخر عند النقطة التي ينفصل فيها المَسْحُ عن التنصيب.

والفارق حاسم. فبينما يمثّل شاول الأوّل الحركةَ المكتملة من المَسْح نحو التنصيب، يقطع شاول الثاني هذه الحركة. فليس همُّ بولس مجرّدَ القول إنّ يسوع ممسوحٌ أو إنّه المسيح؛ إذ يظلّ مثل هذا القول، بحدّ ذاته، مفهومًا تمامًا ضمن التوقّعات المسيانيّة السائدة آنذاك. أمّا اللافت فهو الشكل الذي تتّخذه المسيانيّة. فالمسيح يُعتَرف به، لكنّ التنصيب يبقى مُعلَّقًا. ويمكن القول إنّ بولس يكتب من داخل هذه الفسحة الفاصلة: «الوقت منذ الآن مُقصَّر» (1 كورنثوس 7: 29)، و«هيئة هذا العالم تزول» (1 كورنثوس 7: 31). فالاعتراف يحدث من دون تحقّقٍ بالمعنى السياسيّ المعهود؛ إذ لا يعتلي الممسوحُ العرشَ الذي انتظمت حوله التوقّعات التاريخيّة تقليديًّا.

وهكذا يغدو الانقطاعُ تأسيسيًّا. فلم تعد المسيانيّة جسرًا يؤدّي من الوعد إلى السيادة، بل يظلّ الجسرُ غيرَ مكتملٍ على الدوام. وهذا الطابع غير المكتمل حاسم؛ إذ إنّ ما يكتشفه بولس ليس مرحلةً أخرى في تعاقب الحِقَب التاريخيّة، بل طريقةً في سُكنى الفسحة الفاصلة ذاتها. فالحدث المسيانيّ لا يُغلق الهوّة بين المَسْح والتنصيب،

بل يفتحها.

وبعبارةٍ أخرى، تكمن أهمّية فكر بولس في التعليق أكثر ممّا تكمن في التتميم. فكثيرًا ما تصف القراءاتُ التقليديّة بولسَ بوصفه مفكّرَ التتميم: المسيح يُتمّم النبوءة، والعهد الجديد يُتمّم القديم، والأمم تُدمَج في ما كان يخصّ بني إسرائيل من قبل.

وسواء نظر المرء إلى هذه التطوّرات نظرةً إيجابيّة أو سلبيّة، تظلّ البنية العميقة إحلاليّة: شيءٌ سابق يُتجاوَز عبر شيءٍ لاحق.

دعوةُ مَن ليسوا

أودّ أن أطرح فكرةً مفادها أنّ القضيّة الجوهريّة ليست العقيدة، بل الدعوة. غالبًا ما يُنظر إلى بولس باعتباره مَن يُبلّغ الدعوة. غير أنّ أهمّيته تكمن بالقدر نفسه في كونه يتشكّل عبر الدعوة التي يُبلّغها. فشاول يصير بولس، لكنّ شاول لا يختفي كلّيًّا في بولس أبدًا. فالتحوّل لا يُفضي إلى هويّةٍ مكتملة، بل إلى انقسام. والدعوة لا تُصالح هذا الانقسام، بل تُديمه.

ويزداد عدم الاستقرار هذا وضوحًا في الدعوة الموجّهة إلى "الأمم" (goyim)[3]. فالمدعوّون "هم الذين ليسوا"؛ يُستدعَون كأنّهم كائنون. والدعوة تُنشئ الجماعة التي تتوجّه إليها؛ فالمتلقّون لا يسبقون النداءَ في الوجود ثمّ يستجيبون له لاحقًا، بل يصيرون متلقّين عبر فعل الدعوة ذاته.

تتّضح إمكانيّةٌ أخرى إذا ما أولينا اهتمامًا للوضع الغريب للدعوة ذاتها. فدعوة بولس لا تحسم حالةَ عدمِ الاستقرار، بل توزّعها. فالمدعوّون لا يُدعَون إلى نظامٍ مكتملٍ سلفًا، بل يُستدعَون إلى الفسحة الفاصلة ذاتها التي فتحها الانقطاعُ المسيانيّ. إنّهم مدعوّون إلى انتماءٍ يفتقر إلى الضمانات المعهودة للانتماء.
ولهذا السبب يظلّ نقدُ طلال أسد[4] لمفهوم «الدين» بوصفه مقولةً تعميميّة، بل وأكثر منه طرحُ آلان بادیو[5] حول بولس بوصفه مفكّرَ «خطابٍ كونيٍّ» يعبر الاختلافات، أمرين مهمّين، وإن كان أيٌّ منهما لا يُحيط تمامًا بجوهر المسألة وما هو على المحكّ. فالأمم (goyim) لا تُدمَج فحسب في جماعةٍ قائمةٍ مسبقًا، ولا هي تُعمَّم ببساطة. بل إنّ الدعوة تُنشئها من خلال آليّةٍ غريبة: إذ تُخاطَب كأنّها تنتمي أصلاً إلى ما لا تنتمي إليه؛ وكأنّها، في جوهرها، ما ليست هي.

يصوغ بولس هذا المنطق في رسالته إلى أهل رومية حين يتحدّث عن "دعوةِ ما ليس موجودًا، وكأنّه موجود" (رومية 4: 17). ولا تقتصر هذه العبارة على الخلق من العدم، بل تشير إلى منطقٍ فريد في أسلوب النداء والمخاطبة: فـ"تا مي أونتا" (ta me onta، أي غير الكائنات) تُخاطَب كأنّها "تا أونتا" (ta onta، أي الكائنات)؛ فالذين "ليسوا" يُستدعَون كأنّهم كائنون. وهكذا تُنشئ الدعوةُ المُرسِلَ والمتلقّين أنفسهم الذين تتوجّه إليهم. وينطبق هذا المنطق على كلٍّ من العمليّة المستمرّة لتكوين "الأمم" (goyim) من بين الشعوب (ethnē)، وانبثاق بولس من سَميّه شاول. وهكذا تدعو الدعوةُ اللاكينونةَ إلى الكينونة: لا اللاكينونة المطلقة بالطبع، بل اللاكينونة الاجتماعيّة والسياسيّة والعهديّة. فالذين ليسوا جزءًا من بني إسرائيل يُخاطَبون كأنّهم معنيّون أصلاً بالمواعيد التي أُعطيت لبني إسرائيل. وهكذا تُنشئ الدعوةُ جوهرَ ما تُخاطبه.
فيصير "الأمم" متلقّين لنداءٍ يُنشئ الشرطَ ذاته الذي يُتيح لهم تلقّيه.

وهذا ما يضعهم في موقعٍ أقلّ استقرارًا من موقع بولس نفسه. فبولس لا يكفّ أبدًا عن أن يكون شاول، لأنّه لا يكفّ أبدًا عن الانتماء إلى بني إسرائيل؛ والانقسام الذي تُحدثه الدعوة يقع داخل انتماءٍ سابق. أمّا "الأمم" فيُدعَون من الخارج، ويتشكّل انتماؤهم كلّيًّا عبر النداء ذاته. ولذلك فهم يعيشون في حالةٍ من عدم الاستقرار المزدوج؛ إذ لا يصيرون ما هم عليه إلاّ عبر علاقةٍ لا يمكن تأصيلها في نَسَبٍ، أو أرضٍ، أو نقشٍ موروث.

---

[3] استعنت بكتاب أوفير وعادي وإيشاي روزن-زفي، *غوي: "الآخرون" المتعددون في إسرائيل وميلاد "الغوي" (غير اليهودي)* (أكسفورد، المملكة المتحدة: دار نشر جامعة أكسفورد، 2018)؛ غير أنني -كما أفعل في مواضع أخرى- أضيّق نطاق مفهومهم لـ "الغوي" (goy) عند بولس، بحيث لا يشير إلى كل "غير اليهود"، بل يقتصر فقط على أولئك الذين يصوّرهم بولس بوصفهم مستجيبين للدعوة التي يوجهها إليهم لقبول إله إسرائيل.

[4] أسد، طلال. أنساب الدين: الانضباط وأسباب السلطة في المسيحية والإسلام. (بالتيمور: مطبعة جامعة جونز هوبكينز، 1993).

[5] بادیو، ألان. 1997. القديس بولس: تأسيس العالمية. ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستانفورد.

تنبثق الـ"إكليسيا" (ekklesia) من عدم الاستقرار هذا الكامن في الدعوة (klesis): لا بوصفها شعبًا مستقرًّا، ولا بوصفها أمّة، ولا بوصفها بديلاً عن بني إسرائيل، بل بوصفها جماعةً تتشكّل عبر علاقةٍ غير محسومة مع المصدر الذي يدعوها. ولذلك، قد لا يكون المتلقّي الحقيقيّ لرسائل بولس هو "الأمم" (ethne) أصلاً.

لا شكّ في أنّ الأمم مُخاطَبة، لكنّها مُخاطَبة داخل دراما يظلّ مركزها بني إسرائيل. فالهمّ الأساسيّ لبولس هو علاقة بني إسرائيل بإله سفر الخروج، الإله الذي لا يمكن نسيانه ولا تذكّره. وتغدو الدعوة الموجّهة إلى الأمم طريقةً لإعادة التفكير في هذه العلاقة. فهي لا تترك بني إسرائيل وراءها، بل على العكس، تُكثّف سؤالَ بني إسرائيل.

لهذا السبب، ينبغي النظر إلى خطوة بولس لا بوصفها خروجًا عن الدراما التوراتيّة، بل بوصفها جذْرنةً لأحد أعمق توتّراتها. فالعلاقة غير المحسومة بين الخروج والاستيطان، وبين المَسْح والتنصيب، وبين التذكّر والنسيان، تظهر الآن في صورةٍ جديدة. والانقطاع الذي ظلّ يُلاحق المَلَكيّة يصير مبدأً تأسيسيّ لوجودٍ جماعيّ جديد.

وعليه، لا تكمن أهمّية "اللحظة البولسيّة" في كونها بدايةً جديدةً أو عقيدةً جديدة، بل في أنّها تكشف مشكلةً لا تستطيع المَلَكيّة، ولا الهيكل، ولا الذاكرة، ولا حتّى الاعتراف المسيانيّ، أن تحسمها نهائيًّا: علاقةٌ بما لا يمكن جعله حاضرًا حضورًا كاملاً؛ علاقةٌ بما يظلّ، بحكم تكوينه، عُرضةً للنسيان؛ علاقةٌ يرث كلُّ تقليدٍ عدمَ استقرارها، حتّى وهو يسعى إلى تثبيت دعائمها على طريقته الخاصّة.

لاَ سُلاَلاَتٍ وَلاَ خُلَفَاء

ليس ما يهمّ هنا العقيدةَ المسيحيّة في حدّ ذاتها، كما أنّ القراءة السابقة لبولس لم تكن قراءةً عقائديّة. بل إنّ أهمّية "اللحظة البولسيّة" تتجاوز المسيحيّة، بل تتجاوز أيّ عقيدة. فعدم الاستقرار الذي كشفه بولس يصير متاحًا لتلقّياتٍ متعدّدة، عابرةٍ للعقائد وخارجةٍ عنها. فالمسيحيّة تُطوّر استجابةً واسعةً ومُعقّدة له، والتقاليد الحاخاميّة تُطوّر استجابةً أخرى. ويمكن العثور على النظير الحاخاميّ للتعليق البولسيّ إزاء الانقطاع ذاته في إزاحة خدمة الهيكل والمَلَكيّة نحو الدراسة، بوصفها الموضع المُمَيَّز لعدم النسيان، عبر تأويلٍ متواصل وخلافٍ متواصل. وهنا أيضًا، لا تبقى البداية، أي الحدث الأصليّ للخروج، حاضرةً حضورًا ذا سلطة إلاّ عبر أشكالٍ من النقل والذاكرة التي تقترب دائمًا من حركة الخروج، ولا تتطابق معها أبدًا. ومن ثمّ، فإنّ عدم الاستقرار الذي دشّنه الخروجُ والحلولُ في الأرض لا يُتجاوَز، بل يسكن الحسَّ الحاخاميّ في مقامٍ آخر، مقام الخلاف المتواصل لا التسوية العقائديّة. وفي زمنٍ لاحقٍ بكثير، سترث التقاليد الإسلاميّة عدمَ الاستقرار ذاته، فيما تُعيد تشكيل العلاقة بين الوحي، والتدوين، والتلاوة، والجماعة، في سجلٍّ مختلفٍ كلّيًّا.

ومن ثمّ، يمكن فهم الإسلام أيضًا بوصفه "أمميًّا" (goy) يستجيب لما يصوغه بولس بوصفه "دعوة الأمميّ" (klesis)، ولكن من دون أن يتبنّى ذلك البُعد من الدعوة المرتبط ببني إسرائيل، أو بعبارةٍ أدقّ، بكتب بني إسرائيل المقدّسة، سواء أكانت منقوشةً على الرَّقّ أم على القلب. ولا ينبغي فهم هذا بوصفه ادّعاءً بتبعيّةٍ تاريخيّة، أو تلقٍّ نصّيّ، أو اشتقاقٍ تكوينيّ. كما لا يُعامَل بولس هنا بوصفه أصلَ النَّسَق موضوع البحث، ولا شاهدَه الأوّل، ولا حاملَه المُمَيَّز. بل يُقارَب ما يصوغه بولس بوصفه "دعوة الأمميّ" باعتباره صياغةً واحدةً لنسقٍ لا يمكن اختزاله في أيٍّ من صياغاته الفرديّة. ومن ثمّ، فالمسألة ليست مسألة تأثيرٍ، أو نسبٍ، أو أسبقيّة. فالمسيحيّة والإسلام ليسا، بالمعنى المقصود هنا، أحفادًا لبولس ولا خلفاء له. بل يصوغ كلٌّ منهما، على طريقته الخاصّة، توتّراتٍ تنتمي إلى نسقٍ يعبرهما من دون أن ينتمي حصرًا إلى أيٍّ منهما. فلا صياغةَ تمنح النسقَ سلطةً بحكم أسبقيّتها، ولا صياغةَ تستنفده بحكم ادّعائها أنّها لاحقة. وليس بولس، ولا الملك شاول، ولا حتّى موسى، بدايات؛ بل هم مجرّد صياغاتٍ لدراما ظلّت مُعلّقة منذ الرفض الأوّل لإعطاء اسمٍ يمكن به تذكّرُ ما لا يمكن نسيانه.

وعليه، يُقدَّم الاقتراح الآتي بوصفه نسقًا ما بعد أركيولوجيّ من اللابدايات، لا بوصفه سرداً تاريخياً محسوماً. وهو مطروحٌ في انتظار الردود والمراجعات والتصويبات من الدراسات النقديّة حول الإسلام وفي داخله، وفي حقل الدراسات الإسلاميّة، سواء انطلقت هذه الدراسات من داخل الإسلام بوصفه تقليدًا عقائديًّا أم لا. فمثل هذه الردود ليست خارجةً عن

الحجّة، بل تنتمي إلى منهجها ذاته. فإذا كان النسق الموصوف هنا يتجاوز كلَّ صياغاته التاريخيّة، فلا يمكن لأيّ صياغةٍ منفردة - بما في ذلك هذا المقال - أن تدّعي رسمَ حدود نطاقه أو حصره.

وبمقاربته على هذا النحو، يكشف الإسلام عن توتّرٍ إضافيّ داخل ما يصوغه بولس بوصفه "دعوة الأمميّ". إذ يبرز بنو إسرائيل والكتاب المقدّس بوصفهما أمرين لا مفرّ منهما وغير ضروريّين في آنٍ واحد: فلا يمكن الاستغناء عنهما ببساطة، غير أنّهما لا يؤدّيان الوظيفة ذاتها التي يؤدّيانها في صياغة بولس نفسه للدعوة. فالتوتّر لا يكمن في ما إذا كان بنو إسرائيل يبقون، بل في كيف يبقون.

لا يستطيع الإسلام، شأنه شأن الصياغة المسيحيّة لمفهوم الأمميّ، أن يستغني عن "إسرائيل"، غير أنّه يتعامل مع "إسرائيل" بطريقةٍ مختلفة. فبينما تأتي الإكليسيا المسيحيّة، في استجابتها لما يصوغه بولس بوصفه "دعوة الأمميّ"، لتُسمّي نفسها "إسرائيل الجديدة"، جاعلةً بذلك "إسرائيل" الأصليّة "إسرائيل القديمة"، وحاصرةً إيّاها في خانة "اليهوديّ"، يُشكّل الإسلام علاقته بها عبر نسبٍ آخر: إذ يُماهي نفسه مع إسماعيل، مع إبقائه على بني إسرائيل بوصفهم ذرّيّة إسحاق. ومن ثمّ، فبنو إسرائيل لا يُمحَون ولا يُستبدَلون ببساطة، بل يُعاد توزيع موقعهم داخل النسق. فيغدو شعب إسرائيل منفصلاً على نحوٍ متزايد عن النسب بوصفه الموضع المُمَيَّز للاصطفاء الإلهيّ، وتُعاد صياغتُه أساسًا بمصطلحاتٍ دينيّة - ما يجعل "اليهوديّ"، ويا للمفارقة، اسمًا لهذه الصياغة الدينيّة أيضًا.

ومن هذه الناحية، تختلف العمليّة الإحلاليّة هنا عن نظيرتها المسيحيّة من دون أن تكفّ عن كونها إحلاليّة. فإذا كان الأمميّ، كما يصوغه بولس، يُعلّق أصلاً الإثنيّةَ بوصفها المعيار الحاسم للانتماء، فإنّ الصياغة الإسلاميّة تجعل هذا التعليق أكثر وضوحًا. إذ تظلّ "إسرائيل" لا غنى عنها، ولكن على نحوٍ متزايد بوصفها دينًا لا بوصفها شعبًا. ومن ثمّ، فالإحلال هنا ليس إحلالَ استبدال (وإن لم يكتمل قطّ)، بل إحلالُ إعادة تشكيل: إذ يُحتفَظ بـ"إسرائيل"، فيما يتحوّل نمط انتمائها وفق نسب إسماعيل - إسرائيل/اليهوديّ.

أمّا ما إذا كان هذا النسق يمكن التعرّف إليه فعلاً داخل التقاليد الإسلاميّة النصّيّة والفقهيّة والكلاميّة، فيظلّ سؤالاً يستدعي بحثًا متواصلاً لا مجرّد تأكيد. وبروح "التنازعيّة المسؤولة" (responsible agonism)، لا يهدف هذا المقال إلى حسم هذا السؤال، بل إلى فتحه. والفرضيّة هي أنّ "الأمميّ" لا يُشير إلى هويّةٍ مسيحيّة، ولا ابتكارًا بولسيًّا، بل نسقًا تفيض صياغاته كلّ ادّعاءٍ بالأصل، أو الأسبقيّة، أو الملكيّة الحصريّة.

ثلاث استجاباتٍ لاستحالةٍ مشتركة

تكمن النقطة الحاسمة في أنّ أيًّا من هذه التقاليد لا يبدأ ببساطة. فكلٌّ منها ينبثق بوصفه استجابة، وكلٌّ منها يرث توتّرًا لم يصنعه، وكلٌّ منها يسعى إلى أشكالٍ من الاستقرار من دون أن يتغلّب كلّيًّا على عدم الاستقرار الذي نشأ منه. ومن هذا المنظور، لا تعمل "اللحظة البولسيّة" بوصفها بداية، بل بوصفها نقيضَ البداية. فالبداية تَجمع، وتُفسّر، وتُؤسّس؛ أمّا "اللحظة البولسيّة" فتُزعزع كلّ عمليّةٍ من هذا القبيل. إنّها تكشف عن نقصانٍ تأسيسيّ في صميم الوجود الجماعيّ والتاريخيّ، وتُبيّن أنّ التوارث لا يمضي من بدايةٍ آمنة نحو نهايةٍ محدّدة، بل من انقطاعٍ لا يمكن إغلاقه نهائيًّا. وعليه، ربّما لا يكمن القاسم المشترك بين هذه التقاليد الثلاثة في وجود "سلفٍ مشترك"، بل في تعرّضٍ مشتركٍ لهذا الانقطاع. فتواريخها وعقائدها وممارساتها تختلف اختلافًا عميقًا، غير أنّها جميعًا تظلّ منشغلةً، بطريقةٍ أو بأخرى، بمشكلة الحفاظ على علاقاتٍ بما لا يمكن استحضاره حضورًا كاملاً، ولا يمكن تحويله إلى أساسٍ مستقرّ. فيغدو السؤال إذن: هل ينبغي النظر إلى عدم الاستقرار هذا بوصفه نقصًا ينتظر الحسم، أم أنّه يشير إلى شيءٍ أكثر جوهريّة؟ لعلّ ما تحاول التقاليد تثبيته مرارًا وتكرارًا هو تحديدًا ما لا يمكن تثبيته. ولعلّ الإنتاج الذي لا ينتهي للمؤسّسات، والشروح، والأنظمة التشريعيّة، والتركيبات اللاهوتيّة، والتجديدات الصوفيّة، والإصلاحات، والاستعادات، لا يشهد على الفشل، بل على استحالة إتمام المهمّة. وإن صحّ ذلك، فإنّ أهمّية "اللحظة البولسيّة" لا تكمن في تدشين تاريخٍ جديد، بل في الكشف عن السبب الذي يجعل التاريخ يظلّ دائمًا غير مكتمل. إنّها تكشف عن علاقةٍ بما يفيض عن الذاكرة، ويفيض عن السيادة، ويفيض عن كلّ محاولةٍ لجمع الزمن في سرديّةٍ واحدةٍ متكثّفة، أي لجعله "الزمان". وهذه العلاقة، فيما أرى، هي ما يُتيح

لنا إعادة النظر في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، لا بوصفها ثلاثةَ فروعٍ تنمو من جذرٍ مشترك، بل بوصفها ثلاثَ استجاباتٍ دائمةٍ لاستحالةٍ مشتركة.