Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution[1]

ليو شتراوس وتاريخ النصوص في ظل الاضطهاد

Jean-Pierre Cavaillé

Résumé:

L'auteur se propose, dans cet article, de réexaminer la thèse de Leo Strauss sur La Persécution et l'art d'écrire, en en analysant d'abord les principaux éléments constitutifs, avant d'en réévaluer les principes et les implications. La conception straussienne de l'art d'écrire est, de part en part, traversée par un élitisme proprement philosophique. Cet art repose sur une dualité du message, fondée sur l'hypothèse d'une division radicale du public: d'un côté, les lecteurs auxquels s'adresse exclusivement le discours «entre les lignes»; de l'autre, les lecteurs ordinaires, que le discours manifeste maintient prisonniers de leurs préjugés et de leurs erreurs. Autrement dit, l'«art d'écrire» consiste à inscrire un message ésotérique au sein du discours exotérique afin d'atteindre les esprits capables de philosopher, sans susciter la persécution ni mettre en péril l'opinion publique, considérée comme le fondement même de la société. Le danger apparaît alors comme fondamentalement réciproque: celui que la société fait peser sur la philosophie, et celui que la philosophie fait peser sur la société. Cette menace mutuelle, dont procèdent à la fois la persécution et la nécessité de recourir à l'art d'écrire, ne relève pas de circonstances historiques contingentes, mais constitue, selon Strauss, un trait inhérent à la nature même de la philosophie.

Mots-clés: la persécution - l'écriture ésotérique exotérique - la philosophie - la société - l'interprétation.

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى إعادة فحص أطروحة ليو شتراوس Leo Strauss حول الاضطهاد وفن الكتابة، وذلك من خلال تحليل مكوناتها أولًا، ثم إعادة النظر في مبادئها ونتائجها ثانيًا. وينطلق المقال من فرضية مفادها أن النزعة الفلسفية النخبوية تخترق تصوُّر شتراوس لفن الكتابة في مجمله؛ إذ يقوم هذا التصوُّر على ازدواجية الرسالة، انطلاقًا من افتراض انقسام جذري في جمهور القرَّاء: فثمة، من جهة، قرَّاء يُوجَّه إليهم حصريًا الخطاب "بين السطور"، وثمة، من جهة أخرى، سائر القراء الذين يُبقيهم الخطاب الظاهر أسرى أحكامهم المسبقة وأوهامهم. وبعبارة أخرى، يتجلى "فن الكتابة" في تضمين الخطاب الظاهر رسالةً باطنيةً موجهةً إلى القادرين على التفلسف، من غير أن يُثير ذلك الاضطهاد أو يُهدِّد الرأي العام، الذي يُنظر إليه بوصفه الركيزة الأساسية للمجتمع. وهكذا يغدو الخطر مزدوجًا: خطر المجتمع على الفلسفة، وخطر الفلسفة على المجتمع. غير أن هذا التهديد المتبادل، الذي يتجسَّد في الاضطهاد ويفرض اللجوء إلى فن الكتابة، لا يُعزى، في نظر شتراوس، إلى ظروف تاريخية عارضة، بل إلى ما يعدّه سمةً ملازمة لطبيعة الفلسفة ذاتها.

كلمات مفتاحية: الاضطهاد ـ الكتابة الباطنية الظاهرية ـ الفلسفة ـ المجتمع ـ التأويل.

كل وضعية اضطهاد، أي كل وضعية تُعاش وتُوصف بوصفها وضعية اضطهاد (مع ضرورة تحديد المقصود بهذا المفهوم)، تُخلِّف، بالضرورة، آثارًا في ممارسات أولئك الذين يرون أنفسهم ضحايا فعليين أو محتملين لقمع جائر، كما تترك بصماتها في خطاباتهم وكتاباتهم. وعند صياغتها بهذا القدر من العمومية، تغدو هذه القضية بديهية؛ إذ إن الذين يدركون أنهم يتعرضون للاضطهاد يستجيبون له بطرائق شتى: فيهربون، ويختبئون، ويدافعون عن أنفسهم، ويثورون، ويستنكرون، ويذعنون، ويشهدون (على ما تعرَّضوا له)، إلى غير ذلك. ومن ثم، فإن الاضطهادات التي تعرَّض لها المسيحيون، أو الهراطقة، أو اليهود، أو المثليون، وكذلك ردود أفعالهم إزاءها، تُشكِّل جميعها موضوعات مشروعة للبحث التاريخي. غير أن ما يعنينا هنا هو استجلاء الآثار التي يخلّفها الاضطهاد على فعل الكتابة. ولا يتعلق الأمر بمجرد شروط إنتاج النصوص وتداولها (كابتكار وسائل للإفلات من إجراءات الرقابة، وما شابه ذلك)، وإنما بالكتابة ذاتها، وفي صميم ممارستها؛ أي من حيث إن المؤلفين قد استبطنوا وضعهم بوصفهم مضطهَدين، وواجهوه بابتكار استراتيجيات مخصوصة في الكتابة، غايتها إيصال أفكار كان التصريح المباشر بها كفيلًا بأن يُعرِّض أصحابها، على الفور، للقمع. بل إن إحدى القضايا الجوهرية التي تدور حولها عملية التواصل نفسها هي الاضطهاد ذاته؛ ذلك أن مجرد توصيف ما يقع بأنه اضطهاد، أو تسميته بهذا الاسم، هو في الغالب أمر تحظره سلطة الاضطهاد نفسها.

غير أنه لم يعد بالإمكان اليوم كتابة تاريخ لآثار الاضطهاد في النصوص من دون الاصطدام بمعظم مناهج القراءة والتأويل المعتمدة في مختلف فروع البحث التاريخي المعنية بالنصوص، وفي علوم النصوص بوجه عام. ذلك أن هذه الممارسات التأويلية لا تستطيع أن تُدرج الاضطهاد بوصفه

معطى جوهريًا، وداخليًا، في صميم موضوعاتها، من غير أن تضطر إلى إعادة النظر، على نحو جذري، في مبادئها ومناهجها التحليلية. وينطبق الأمر نفسه كلما تجلّت علاقات القوة، أو العلاقات الاجتماعية بوجه عام، في النصوص ومن خلالها. بيد أن حضور الاضطهاد يكتسي طابعًا أكثر وضوحًا وحدّة، إذ تتجلى فيه بصورة سافرة كيفية اقتحام الواقعين الاجتماعي والسياسي لفعل الكتابة. ومن ثم، فإن إقصاء هذا البعد أو استبعاده من دائرة التحليل يصبح أمرًا جليًا بمجرد أن يُوجَّه انتباه المؤول إلى ما تقوله هذه النصوص عن الاضطهاد، وإلى ما تتمكن من قوله رغم الاضطهاد.

1. الاضطهاد وفن الكتابة

لذلك ينبغي التأكيد على الفاعلية النقدية التي ينطوي عليها كتاب شتراوس **الاضطهاد وفن الكتابة**[2] تجاه مناهج القراءة والتأويل المتداولة، في الغالب، في كل من تاريخ الفلسفة وتاريخ الأفكار. وتظل هذه الفاعلية قائمة حتى وإن اختلفنا، جزئيًا أو كليًا، مع المنطلقات المنهجية والفلسفية التي تؤطر المقاربة الشتراوسية.

تتمثل الفضيلة الأولى لهذا المقال، الذي استحق ما حظي به من شهرة، في أنه، على خلاف كل تأمل مجرد ومنزوع من سياقه، ينخرط في صلب الموضوع منذ البداية «in medias res»، مستندًا لا إلى إحالات تاريخية دقيقة فحسب ـ وهي إحالات تتيح دقتها إخضاعها للنقاش والتمحيص ـ بل، وقبل كل شيء، إلى معايشة مباشرة للحظة التاريخية الأكثر راهنية، الموسومة بصعود الأنظمة الشمولية. ولذلك، فإن قراءة هذا النص، الذي كُتب سنة 1941، تكشف منذ الوهلة الأولى مدى انغراسه في راهن عصره؛ إذ يستهل شتراوس مقاله بتشخيص نافذ لوضعية الاضطهاد التي باتت تواجه كل أشكال المعارضة في الأنظمة الشمولية، فيكتب: "لقد أُلغيت، اليوم، في عدد كبير من البلدان التي تمتعت طوال قرابة قرن بحرية تكاد تكون مطلقة في النقاش العلني، تلك الحرية، وحل محلها إلزام الأفراد بمواءمة خطاباتهم مع الآراء التي ترى الحكومات أنها نافعة أو تتبناها على محمل الجد. وقد يكون من المفيد أن نتأمل، ولو بإيجاز، الأثر الذي يتركه هذا الإكراه، أو هذا الاضطهاد، في الأفكار كما في الأفعال" (ص21). غير أن اضطهاد المعارضين، وإن اقترن بالدعاية الرسمية، يظل عاجزًا عن فرض أحادية الرأي. فستظل، كما يؤكد شتراوس، هناك دائمًا أقلية من ذوي الفكر المستقل لا تستسلم للخطاب الرسمي، وسيظل بعض أفراد هذه الأقلية يسعون إلى التعبير عن آرائهم في المجال العام. ويقول في هذا الصدد: "يمكن للإنسان المستقل في تفكيره أن يُعبِّر عن آرائه علنًا، وأن يظل بمنأى عن الأذى، شريطة أن يتحلّى بالحيطة. بل يستطيع أن يُعبِّر عنها كتابة أيضًا من غير أن يتعرَّض للخطر، إذا كان قادرًا على الكتابة بين السطور" (ص23).

وتتمثل الفكرة المحورية في أن تجربة الأنظمة الشمولية في القرن العشرين التقت بقراءة متواصلة للنصوص الفلسفية، تمتد من العصور القديمة إلى العصرين الحديث والمعاصر؛ وهي قراءة انتهت إلى إبراز الحضور المستمر للاضطهاد عبر تاريخ ما يسميه شتراوس "الفكر المستقل". وسيكون علينا لاحقًا أن نتبين ما تنطوي عليه هذه المقابلة الحاسمة بين استقلال الفكر وخضوعه. غير أن الأهم، في هذه المرحلة، هو التسليم معه بهذا الحد الأدنى من التشخيص، ومؤداه أن "قمع الفكر المستقل قد وقع مرارًا في الماضي"، أو بالأحرى إنه كان السمة الغالبة في معظم مراحل التاريخ. يقول شتراوس: "يكفي أن نُلقي نظرة على سير أناكساغوراس (Anaxagore)، بروتاغوراس (Protagoras)، سقراط (Socrate)، أفلاطون (Platon)، زينوفون (Xénophon)، أرسطو (Aristote)، ابن سينا (Avicenne)، ابن رشد (Averroès)، ابن ميمون (Maïmonide)، غروتيوس (Grotius)، ديكارت (Descartes)، هوبز (Hobbes)، أسبينوزا (Spinoza)، لوك (Locke)، بايل (Bayle)، وولف (Wolff)، مونتسكيو (Montesquieu)، فولتير (Voltaire)، روسو (Rousseau)، ليسينغ (Lessing)، وكانط (Kant)، بل يكفي، في بعض الحالات، أن نتأمل صفحات العنوان في مؤلفاتهم، لندرك أنهم كانوا شهودًا على شكل من أشكال الاضطهاد، أو أنهم عانوا منه خلال مرحلة، على الأقل، من حياتهم؛ وهو اضطهاد كان يتجاوز، في قسوته وآثاره، مجرد النبذ الاجتماعي" (ص32). وتكفي هذه القائمة وحدها لتشمل القسم الأكبر من تاريخ الفلسفة حتى أواخر القرن الثامن عشر. صحيح أن التعرُّض للاضطهاد لا يستلزم، بالضرورة، تبنّي "فن الكتابة" بالمعنى الذي يقصده شتراوس، غير أن شك القارئ يظل، في هذه الحالة، مشروعًا. فكل الدلائل تُشير إلى أن المفكرين، في مختلف العصور، سعوا إلى الجمع بين "الذكاء والحذر" في التعبير العلني عن أفكارهم. يقول شتراوس: "يجوز لنا أن نتساءل عما إذا كان بعض كبار كتّاب الماضي لم يُكيِّفوا أساليبهم في الكتابة مع مقتضيات الاضطهاد، بحيث لم يُعبِّروا عن آرائهم في القضايا الحاسمة في عصرهم إلا بين السطور" (ص25). وهذا التساؤل مشروع تمامًا، وهو وحده كاف لإثارة شك عميق في المنهج الوضعي في القراءة، القائم على المسلمة التي ترى أن أهم ما لدى المؤلف هو ما يُصرِّح به بأوضح صورة وأكثرها تكرارًا. ولنأخذ مثالين يتصلان مباشرة بالإشكال الذي يثيره شتراوس: فهذه المسلمة تستبعد، ببساطة، إمكان وجود أدب ناقد للدين في الأزمنة التي كان فيها الجهر بعدم التدين/ الإلحاد l'irréligion يقود حتمًا إلى المحرقة، كما تستبعد وجود

ثقافة معارضة داخل الأنظمة الشمولية، إلا إذا اتخذت شكل السرية المطلقة. وهو المبدأ التأويلي نفسه، القائم على افتراض حسن النية، والذي يفضي إلى تبرئة جميع المؤلِّفين الذين نشروا مؤلفاتهم بأسمائهم الصريحة حتى القرن الثامن عشر من تهمة عدم التديّن، وإلى اتهام جميع أولئك الذين عاشوا في بلدان أوروبا الشرقية بالنفاق والتواطؤ مع السلطة، مع أنهم كانوا يعملون، من خلال اعتماد أساليب تعبير ملائمة، على تقويض الخطاب المهيمن من داخل الفضاء العمومي، رغم اضطرارهم إلى ترديده ظاهريًا. ومع ذلك، يأتي يوم يعلن فيه فولتير الحرب علنًا على "العار" l'infâme[*]، ويأتي يوم يسقط فيه الجدار. غير أن مبدأ اختزال النص إلى ما هو صريح، وهو المبدأ الذي يفضي إلى تجاهل آثار الاضطهاد في الكتابة، يعجز عن تقديم أي تفسير تاريخي لمثل هذه التحولات والانقطاعات. بل يمكن القول، على سبيل الجدل، إن أولئك القرَّاء الذين يمارسون ما يسميه شتراوس الاختزال إلى الواحد reductio ad unum (الاختزال إلى معنى واحد) هم أنفسهم الذين تسعى تقنيات التواصل القائمة على التلميح والالتباس الدلالي إلى استبعادهم.

لا يمكن لهذه الملاحظات الموجزة أن تُغني عن معالجة الصعوبات العديدة التي تُثيرها، في كل حالة على حدة، محاولة الكشف عن وجود "فن للكتابة"، أو السعي إلى تأويل ما يقال "بين السطور"[3] تأويلًا صحيحًا. فالواقع أن وضع ضوابط منهجية صارمة يقي من الوقوع في المصادرة على المطلوب pétition de principe، أو في التحكم الاعتباطي في التأويل، أو على الأقل في تحميل النصوص من الدلالات ما لا تحتمله، يظل أمرًا بالغ العواصة. وليس من قبيل المصادفة أن يكون الباحثون قد بيّنوا، في أكثر من مناسبة، أن شتراوس نفسه لم يسلم من اللجوء إلى إجراءات تأويلية مثيرة للنقاش؛ ولعل أوضح الأمثلة على ذلك ما نجده في كتاب **قراءة مكيافيللي** *Lire Machiavel*، حيث يبني أحد وجوه تأويله على عدد فصول كتاب **المطارحات حول العقد الأول** (الأجزاء العشرة الأولى) من تيتوس ليفيوس *Discours sur la première Live-décade de Tite*. وفضلًا عن ذلك، فإن عبارة "بين السطور" ليست، هي الأخرى، بمنأى عن الإشكال، لأنها توحي بوجود نص مستتر خلف النص الظاهر. بل إن تعبير "فن الكتابة" نفسه يدعو إلى التساؤل، إذ يبدو وكأنه يفترض وجود نسق متماسك ومتجانس من تقنيات الكتابة، جرى تناقلها سرًا من جيل إلى آخر.

غير أن ما نود التأمل فيه هنا ليس هذه القضايا المهمة في ذاتها، وإنما الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تنطوي عليها تأملات شتراوس في فن الكتابة؛ إذ يبدو لنا أنها تُضيِّق إلى حد بعيد من أفق هذه التأملات، وتُقوِّض، ولو جزئيًا، مدى صلاحيتها.

في المقاطع التي أوردناها، يبدو أن شتراوس يقصر إمكان اللجوء إلى "فن الكتابة" على "أعظم كتّاب الماضي". ولكن لماذا هؤلاء وحدهم؟ وما المعيار الذي يُبرِّر إطلاق هذا الوصف التفضيلي على مؤلِّف دون آخر؟ إنها أسئلة تُعدّ، من منظور تاريخ الفلسفة حين يُفهم بوصفه تاريخًا لـ"النصوص الكبرى"، أسئلة غير مقبولة، بل تكاد تبدو خروجًا على المسلمات التي استقر عليها هذا التقليد. أما في الأفق الشتراوسي، فإن مجرد إثارتها يكفي لنزع الأهلية عمن يطرحها، وإخراجه من زمرة القرَّاء الذين يُفترض أنهم وحدهم قادرون على قراءة كبار المؤلفين والتفكير معهم. ومن هذه الزاوية، لا يكاد اهتمام ليو شتراوس ينصرف إلا إلى نخبة "العقول الكبرى"، وهي، في نظره، عقول فلسفية بالضرورة. وهذه النخبوية الفلسفية تطبع تصوره لفن الكتابة بين السطور في جميع مفاصله. فهذا الفن يقوم على افتراض وجود خطاب مزدوج، أي تضمين النص الواحد رسالتين متعارضتين، كما يفترض انقسام جمهور القراء انقسامًا جذريًا: فمن جهة، هناك القرَّاء الذين تُوجَّه إليهم الرسالة المضمرة، التي لا تُدرك إلا "بين السطور"؛ ومن جهة أخرى، سائر القرَّاء، الذين تتركهم الرسالة الظاهرة غارقين في أحكامهم المسبقة وأوهامهم.

ينبغي ألا يغرب عن البال أن هذا الخطاب المزدوج، في نظر شتراوس، لا يهدف إلى حماية الفيلسوف من الاضطهاد فحسب، بل يهدف، بالقدر نفسه، إلى حماية المجتمع من الفلسفة ذاتها؛ ذلك أن المعرفة الفلسفية تُهدِّد، بحكم طبيعتها، الرأي السائد، الذي يُشكِّل عنصرًا حاسمًا في تماسك المجتمع واستقرار النظام السياسي. ومن ثم، يبدو التقارب بين شتراوس وذلك التقليد في الفكر والكتابة الذي ينتسب، بدرجات متفاوتة من الصراحة، إلى الرشدية averroïsme[4]، والذي بلغ آخر تجلياته فيما اصطلح على تسميته بـ"التحررية العالمة" le libertinage érudit[5][*]، أمرًا يكاد يفرض نفسه. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التقارب يُضفي على تصور شتراوس لفن الكتابة قدرًا كبيرًا من المصداقية التاريخية، على الأقل فيما يتعلق بالحقب المعنية. لكنه يؤكد، في الوقت نفسه، نزوعه المناهض للحداثة، وعداءه الجذري لـ"الليبرالية"، وهو ما قد لا يبدو واضحًا للوهلة الأولى، ما دام يُصوِّر الليبرالية، في هذا النص، بوصفها نظامًا يتسامح مع الفلسفة ويُخفِّف، إلى حد بعيد، من وطأة الاضطهاد. ومع ذلك، يصعب التخلص من الانطباع بأن هذا التقارب، إن لم يكن مصطنعًا، فهو على الأقل تقارب تمليه اعتبارات مصلحية، ومن ثم لا يخلو هو نفسه من ممارسة "فن الكتابة"، كما يلمح شتراوس. فالتسامح الليبرالي يقترن، في نظره، بإنكار الفلسفة الأصيلة لصالح معارف قائمة على الرأي، كعلم الاجتماع. ومن ثم يبدو أن مجمل الحجاج الذي يقيمه شتراوس يفضي

إلى نتيجة مؤداها أن انحسار الاضطهاد في ظل الليبرالية لا يعني، بالضرورة، أنه يصبُّ في مصلحة الفلسفة.

ولكي نفهم على نحو أدق موقف شتراوس من "الليبرالية" ومن روح التسامح التي تقترن بها، لا بدَّ أولًا من تبديد اللبس الذي يكتنف هذا النص. فهو يُقدِّم مقالته بوصفها إسهامًا في "سوسيولوجيا المعرفة"، أو بالأحرى "محاولة لتقديم عناصر قد تفيد في بناء سوسيولوجيا للفلسفة مستقبلًا"[6]، في حين أنه يقيم منهجه، في الواقع، على النقيض من التصوُّر الذي ينسبه إلى هذا الحقل المعرفي. فسوسيولوجيا المعرفة، كما يفهمها شتراوس، تُدرج الفلاسفة ضمن فئة "المثقفين"، من غير أن تعترف لهم بأي خصوصية، وتفترض وجود "انسجام جوهري" بين "أنماط الفكر المختلفة" و"أنماط المجتمع المختلفة"[7]. غير أن هذا التصوُّر، في نظر شتراوس، غير مقبول بالنسبة إلى مَن خبر نصوص الفلسفة اليهودية والإسلامية في العصور الوسطى. فـ"أفلاطون الفارابي"، على سبيل المثال، يكشف أن "الفلسفة والفلاسفة كانوا في خطر جسيم، وأن المجتمع لم يكن يعترف لا بالفلسفة ولا بحق التفلسف" (ترجمة سيدن Seyden، ص47).

وإذا كان الفارابي قد وجد في تجربة أفلاطون صورة لذاته، فلأن الفلسفة والفلاسفة كانوا، في نظره، مهدَّدين في مجتمعه، كما كان شأنهم من قبل في اليونان القديمة. ولذلك لم يجد، على غرار سلفه الكبير، سبيلًا إلى درء الاضطهاد وصون فضاء يُتيح للفكر قدرًا من الحرية، سوى اعتماد تعليم مزدوج: تعليم باطني موجَّه إلى الخاصة، وتعليم ظاهري موجَّه إلى الجمهور. وقد كان هذا التعليم الظاهري "يمثل الدرع الذي كان لا بدَّ للفلسفة أن تتحصن به كي تظهر في المجال العام"، أي بُعدها السياسي الذي كانت تسعى، من خلاله قبل كل شيء، إلى ضمان شروط وجودها الاجتماعي (المرجع نفسه). ومن ثم، يغدو "فن الكتابة" قائمًا على إيداع رسالة باطنية في ثنايا خطاب ظاهري، بحيث تصل إلى العقول المؤهلة للتفلسف، من غير أن تستثير الاضطهاد أو تُهدِّد الرأي السائد، الذي يُشكِّل قوام المجتمع ذاته. وفي ضوء هذا المنظور النخبوي يغدو هذا "الخطر" المزدوج مفهومًا: خطر المجتمع على الفلسفة، وخطر الفلسفة على المجتمع. وهذا التهديد المتبادل، الذي يتجلى في الاضطهاد وفي اللجوء إلى فن الكتابة، ليس ثمرة ظروف تاريخية عارضة، بل هو، في نظر شتراوس، ملازم للفلسفة ذاتها؛ إذ يقول: "إن فهم هذا الخطر، والأشكال المتعددة التي اتخذها ويمكن أن يتخذها، هو المهمة الرئيسة، بل المهمة الوحيدة، لسوسيولوجيا الفلسفة" (ترجمة سيدن، ص50).

وهكذا تتخذ "السوسيولوجيا" عند شتراوس طابعًا خاصًا؛ فهي تنظر إلى الفلاسفة بوصفهم "طبقة" قائمة بذاتها، منفصلة عن فئة "المثقفين". ومن ثم، فإنها لا تدرس العلاقة بين الفكر الفلسفي والمجتمع من داخل البنيات الاجتماعية، بل تنظر إليها، عبر مختلف السياقات التاريخية، بوصفها علاقة انفصال أصيلة لا سبيل إلى تجاوزها، بل علاقة صراع دائم، ما دامت تقوم على تهديد متبادل لا ينقطع. ومن هنا يتضح أن المشروع الذي ينهض به شتراوس هو، في جوهره، مشروع فلسفي لا سوسيولوجي، أو بالأحرى إن البعد السوسيولوجي فيه يظل خاضعًا خضوعًا كاملًا للمنظور الفلسفي. بل يمكن القول إن هذا المنهج ينطوي على نزعة مناهضة للسوسيولوجيا، ما دامت هذه الأخيرة لا تحضر فيه إلا بوصفها أحد أنماط المعرفة القائمة على الرأي، وهي الأنماط التي تقف الفلسفة، في نظر شتراوس، على النقيض منها، وترى فيها مصدرًا دائمًا لتهديدها. ومن هذا المنظور، قد لا يخلو استعمال شتراوس نفسه لعبارة "سوسيولوجيا المعرفة" من مسحة ساخرة؛ إذ قد يكون هذا الاستعمال، بدوره، جزءًا من "فن الكتابة"، أي تصريحًا تمليه "سياسة" الفلسفة، ويندرج ضمن خطابها الظاهري.

ومن المشروع، بداهة، أن نتساءل عن هذا التقابل الجذري بين فكر حر، هو الفكر الفلسفي، وفكر مستعبَد، هو في الواقع كل فكر يندرج ضمن دائرة "الرأي"؛ وذلك هو، في نظر شتراوس، حال العلوم الاجتماعية. ذلك أن وجود الاضطهاد أو غيابه لا يُغيِّر من هذا الاستعباد شيئًا؛ إذ إن الليبرالية نفسها تُكرِّس سيادة "الرأي" حتى داخل الخطاب الذي يدّعي الانتساب إلى الفلسفة، على الرغم من أن الاضطهاد فيها يظل أخف وطأة منه في أي نظام آخر. وعليه، فإن اللجوء إلى "فن الكتابة" ـ كما يقر شتراوس نفسه في خاتمة نصه ـ يظل، في جميع الأحوال، ملازمًا لانتقال الخطاب الفلسفي، بصرف النظر عن وجود حالة فعلية من الاضطهاد. وهنا تكمن المفارقة؛ إذ يتبين، في نهاية المطاف، أن الاضطهاد لا يحتل، في تحليل فن الكتابة وشروطه، تلك المكانة الحاسمة التي يبدو أن المؤلِّف يخلعها عليه.

ذلك أن ما يؤسِّس، في نظر شتراوس، لفن الكتابة ليس الاضطهاد في حد ذاته، وإنما الانقسام الأنثروبولوجي بين نخبة المعرفة وسائر المجتمع؛ وهو الانقسام الذي ينبثق منه، في واقع الأمر، شبح الاضطهاد الذي يتهدَّد أصحاب العقول المتفوِّقة (الصفوة). ومتى سُـلِّم بهذا التصوُّر الأنثروبولوجي، غدا ذلك الخطاب المزدوج، الذي كان سيبدو لولا ذلك ضربًا من "المعجزة"، أمرًا طبيعيًا تمامًا. ويصوغ شتراوس، في هذا السياق، مسلّمتين تُفسِّران إمكان نجاح الكتابة بين السطور. وتنتمي أولى هاتين المسلّمتين مباشرة إلى هذا التصوُّر الأنثروبولوجي، ومؤداها أن "الناس غير المعتادين على التفكير قرَّاء غير متنبّهين"؛ أما أصحاب الفكر المتأمل (أولي

البصيرة)، القادرون على القراءة بين السطور، فلا يمكن أن يكونوا سيّئي النيَّة أو أن يبادروا إلى الوشاية بالمؤلِّف لدى السلطات. ومن ثم، فإن فن الكتابة يفترضُ صدق الحكمة السقراطية القائلة: "الفضيلة علم" (ص24)[8].

أما المسلمة الثانية، فتقوم على افتراض أن الرقيب قد يكون بالغ الذكاء، بل قد يفوق المؤلفين ذكاء. وهي، من هذه الناحية، تغدو أكثر إثارة للاهتمام إذا ما رفضنا ذلك التصوُّر الأنثروبولوجي الانقسامي، غير أنها تثير، منذ الوهلة الأولى، إشكالًا من طبيعة مغايرة؛ إذ يرى شتراوس أن "الكاتب الحذر، وإن لم يكن يتمتع إلا بذكاء عادي، أذكى من أذكى الرقباء"، لأن "عبء الإثبات يقع على عاتق الرقيب"، وليس ثمة ما هو أعسر من إثبات أنَّ مؤلفًا تعمَّد إقحام أخطاء في الاستدلال أو في بناء النص، أو لجأ عمدًا إلى صيغ ملتبسة بقصد الإيحاء بمعنى باطني (ص25). ويحرص شتراوس، مع ذلك، على التنبيه إلى أن هذه المسلمة تتوقف على شرط أساس، هو أن "يبقى الاضطهاد ضمن حدود الإجراءات القانونية". غير أن التاريخ يبين أن هذا الشرط لم يكن متحققًا دائمًا؛ بل إن الشرعية نفسها، في أنظمة الاضطهاد، مفهوم بالغ المرونة، قابل للتوسيع والتطويع إلى حد بعيد، وهو ما برهنت عليه التجربة الشمولية بما لا يدع مجالًا للريب. ومن ثم، قد ينتهي الأمر بأذكى المؤلفين إلى الوقوع ضحية لأغبى الرقباء. فاعتماد "فن الكتابة" ينطوي، على الدوام، على قدر من المجازفة، يختلف مداه باختلاف أنظمة الاضطهاد، وقد يبلغ، في بعض الأحيان، حدًا بالغ الخطورة.

واللافت أن تحليلات شتراوس لا تخلو من قدر من التفاؤل؛ بل ربما شابها شيء من الإفراط فيه. فهي تفترض، من جهة، إمكان التعبير عن الآراء المخالفة في المجال العام، شريطة أن يكون الرقيب أدنى منزلة من الكاتب في الذكاء، وأن تظل سلطته مقيَّدة بإطار قانوني صارم. كما تفترض، من جهة أخرى، إمكان التفكير خارج الأيديولوجيا الرسمية بوضوح واستقلال، والثقة بالقدرة على الإفصاح عما يراد قوله بفضل تقنيات تعبير ملائمة، مع أن اللغة نفسها ليست بمنأى عن قبضة الاضطهاد، بل هي، بدورها، مشروطة بمنطقه وخاضعة لسلطته. ومن هذه الزاوية، تُقدِّم تحليلات فيكتور كليمبرر Victor Klemperer للغة الرايخ الثالث IIIe Reich، بما تتسم به من نفاذ في البصيرة ودقة في التشخيص، ما يدعونا إلى قدر أكبر من التواضع في تقدير الإمكانات الفعلية للمقاومة، داخل الخطاب والكتابة ومن خلالهما، في أوضاع الاضطهاد[9].

أما إذا رفضنا الأنثروبولوجيا الشتراوسية، فإننا نغدو، تبعًا لذلك، مدفوعين إلى رفض المسلمة القائلة بغباء الرقيب، وبكونه أدنى منزلة من الكاتب، سواء من الناحية الفكرية أو الأخلاقية؛ إذ إن تفوقه الفكري، في نظر شتراوس، وثيق الصلة بتفوقه الأخلاقي، والعكس صحيح. وفي مقابل هذا التصوُّر، ثمة فن آخر للكتابة يقوم، على العكس، على افتراض ذكاء القارئ وسوء نيته معًا، بحيث يواصل بنفسه استكمال المعنى الذي لا يُفصح عنه المؤلِّف إلا تلميحًا. يقول بيير بايل Pierre Bayle: "إن خبث القارئ كثيرًا ما يتجاوزنا؛ ومن ثم، فالأجدر بنا أن نعهد إليه بالأمر، فهو الخيار الأكثر أمانًا"[10]. غير أنه يمكن إضفاء معنى أعمق على هذه العبارة، من غير الوقوف عند الدلالة التهكمية الظاهرة لكلمة "الخبث"؛ إذ يستطيع الكاتب، من خلال بعض الوسائل البلاغية والحجاجية، كالحذف أو القطع، أن يحمل القارئ على استكمال ما يريد قوله ويؤثر السكوت عنه، بل وأن يدعوه، على نحو ما، إلى تجاوز ما لا يكتفي الكاتب إلا بالإيماء إليه، فيمضي، بحق، "أبعد منّا". فقد يراهن الكاتب، وهو مدرك حدود قدرته على التفكير فيما يصعب التفكير فيه، أو على التعبير عما يعسر قوله بسبب المنع ذاته ـ أو لأي سبب آخر ـ على نفاذ بصيرة قارئه وحدّة فهمه، وهو أفق يبدو بعيدًا كل البعد عن صورة المفكر الواثق من سيادته (المعرفية) penseur souverain، الذي يلجأ إلى "فن الكتابة" في التصوُّر الذي يقدمه ليو شتراوس.

وقد يعمد الكاتب، عن قصد، إلى المبالغة في إبراز الخطاب المخالف، أو إلى تشديد حدته، ولو في بعض جوانبه، لاختبار مدى قوة الثقافة المضادة التي ينتمي إليها، ولتوجيه تحدٍ إلى القرَّاء "المتمسكين بالفكر السائد/ المحافظين" وإلى السلطات. ويبين لوران جافرو Laurent Jaffro، في كتابه عن شافتسبري Shaftesbury، أن تولاند Toland قد استخدم، عن وعي، طرائق في الكتابة جعلت خطابه شفافًا بالنسبة إلى أولئك القرَّاء الذين كانوا يدافعون عن الأرثوذكسية، ومن ثم كانوا يناصبونه العداء[11]. والحال أن مسألة المجازفة في التعبير العلني تظل مطروحة في كل ظرف تاريخي، وفي ظل كل نظام سياسي، وإن كانت المخاطر المترتبة عليها تتفاوت بلا ريب، فتتدرج من مجرد الإدانة اللفظية إلى إتلاف المؤلفات وإعدام مؤلفيها. ومن هنا يبرز السؤال: "إلى أي حد يمكن الذهاب بعيدًا أكثر مما ينبغي؟"[12]. وينطوي هذا السؤال على افتراض مفاده أن هناك، مهما تكن الضمانات القانونية لحرية التعبير، أقوالًا من شأنها أن تستثير آليات الاضطهاد. وبالوسائل نفسها، يمكن للكاتب أن يقيم نوعًا من التواطؤ مع القرَّاء المخالفين للأرثوذكسية، وأن يستفز حراس الأرثوذكسية، من دون أن يكفَّ عن العمل، في الوقت نفسه، على حماية نفسه حماية فعَّالة من الاضطهاد. غير أنه، في جميع هذه الحالات، لا يقوم الرهان على غباء القارئ الذي قد يتخذ موقفًا عدائيًا، بل، على العكس، على قدرته على التقاط

الرسالة التي يُراد إيصالها إليه. ومن ثم، فإن التنديد المتكرر ببلادة الرقيب لا يعدو، في جانب كبير منه، أن يكون جزءًا من استراتيجية التحدي التي سبقت الإشارة إليها.

غير أنه، كلما نجح مؤلِّف، بفضل وسائل يتعمَّد توظيفها، في أن يُفهم فئة من الجمهور شيئًا، وفئة أخرى شيئًا مغايرًا تمامًا، سواء بقصد الإفلات من الاضطهاد أو لغاية أخرى ـ والأمثلة على هذا النوع من "نجاح" الخطاب ذي الوجهتين كثيرة ـ فإن القارئ المتمرس بالعلوم الاجتماعية لا يسعه إلا أن يستحضر فرضية تفسيرية مغايرة، لا تقوم على افتراض التفوق العقلي والأخلاقي لجمهور على آخر. وتتمثل هذه الفرضية، بكل بساطة، في مراعاة اختلاف المواقع والأوضاع الاجتماعية والثقافية بين الجماعات أو الأفراد ذوي المصالح المتباينة، بل والمتعارضة أحيانًا، وما يترتب على ذلك من اختلاف في آفاق التلقي واختلاف في مفاتيح القراءة لا سبيل إلى التوفيق بينها. إن هذه الفوارق، وما تفضي إليه من اغتراب متبادل وسوء فهم، هي التي ينجح المؤلف أو الفنان الماهر ـ ولا سيما حين يضطره الاضطهاد إلى مضاعفة الحيطة والحذر ـ في استثمارها، عندما يتمكن من بث رسائل يتلقاها مَن يقصد مخاطبتهم بوصفها رسائل تقويضية، في حين لا يجد فيها الرقباء والسلطات، بحسن نية، ما يدعو إلى الاعتراض، على الأقل في بادئ الأمر[13]. وهذا ما يدفعه إلى انتهاج ذلك المسلك الموارب ductus obliquus الذي يتحدث عنه شتراوس مستندًا إلى سلطة توماس مور Thomas More، وإلى الإفادة من مختلف الوسائل البلاغية والمنطقية التي تُتيحها له الكتابة. وعندئذ يصبح همّه الأول التأثير في الرأي العام وتوجيهه، بجعله أقرب ما يكون إلى مقتضيات الحقيقة، لا نبذه جملة وتفصيلًا بوصفه غريبًا عنها ومعاديًا لها.

وهكذا يتبدّى مقال شتراوس، الذي يستحيل فصله عن افتراضاته الفلسفية والأيديولوجية، عملًا يجمع، في آن واحد، بين ما يبعث على التحفيز الفكري وما يورث خيبة الأمل. فهو محفز بما يكشف عنه من منظور جديد يضيء عددًا كبيرًا من النصوص التي أفقدتها مناهج القراءة الملقنة في المدارس ثراءها ودلالتها؛ لكنه، في المقابل، مخيب للآمال، بل ومثير للضيق أحيانًا، لأنه يعيد إنتاج أسطورة التحرر البطولي للعقل الفلسفي من "الرأي"، وأسطورة انعتاق الفيلسوف داخل المجتمع وضده في الوقت نفسه، وكأن اغتراب المجتمع عن الحقيقة هو الشرط الطبيعي والدائم، الذي لا سبيل إلى تجاوزه، لممارسة التفلسف. وهكذا يُتيح لنا شتراوس أن ندرك ما أغفله التقليد السائد في تاريخ الفلسفة والأدب، حين يلفت انتباهنا إلى ما خلفه الفلاسفة والكتّاب، على السواء، من تأملات في الموارية التي يفرضها الاضطهاد على التعبير، وهي تأملات طالما هُمِّشت، بل حُجبت عن الأنظار. غير أنه لا ينجز ذلك إلا بقدر ما يستعيد، في جوهر تصوره، الاعتبارات نفسها التي قامت عليها أكثر التصورات نزوعًا إلى اللامساواة؛ أعني تلك التي تفترض وجود اختلاف في الطبيعة بين زمرة الفلاسفة وسائر البشر.

وهذه الخيبة نفسها إنما تستمد أسبابها من مقتضيات فلسفية تتعلق بالعلاقة بين المعرفة العقلانية و"الرأي" (ومن ثم علاقة الفلاسفة بمواطنيهم)، بقدر ما تستمدها من اعتبارات سوسيولوجية أيضًا (فكيف يمكن القبول بوجود نشاط يتحرَّر، في ذاته، من المجتمع؟)، ومن اعتبارات تاريخية كذلك (إذ إن القول باستمرار وجود طبقة واحدة من البشر، تُدعى "طبقة الفلاسفة"، عبر تاريخ الغرب، قول بالغ القابلية للطعن). ومع ذلك، فإن أحد أكثر الجوانب إثارة للاهتمام في نص شتراوس، بالنسبة إلى مَن يروم دراسة العلاقة بين الاضطهاد والكتابة في مختلف أبعادها، يتمثل في استحضاره أمثلة على الكتابة في ظل الاضطهاد من خارج الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة stricto sensu، ومن ذلك مثال المؤرِّخ "الليبرالي" في ظل نظام شمولي، في الوقت نفسه الذي يحرص فيه على رسم أوضح خط فاصل بين الفلاسفة وسائر الجماعات الأقلوية. وسواء أكانت هذه التنازلات تجاه "المثقفين" غير الفلاسفة مجرد استراتيجية بلاغية (أي شكلًا من أشكال "فن الكتابة")، أم أنها فرضت نفسها، على نحو ما، فإن ذلك لا يكتسي، في نهاية المطاف، أهمية تُذكر[14].

وتفضي هذه الاعتبارات، إذن، إلى تصور إمكان قيام فن في الكتابة لا يقوم، من جهة، على افتراض غباء أولئك القراء الذين يُراد إبعادهم عن صميم الرسالة ـ لأسباب من بينها اتقاء رقابتهم أو الاضطهاد الذي قد يمارسونه ـ ولا، من جهة أخرى، على افتراض السيادة المطلقة للمؤلِّف، بوصفه الصورة المثالية لذلك "العقل العظيم"، أي الفيلسوف، كما يصوره ليو شتراوس. ومن ثم، يبدو من المجدي الانطلاق من حقيقة بديهية، يسلّم بها شتراوس نفسه، وهي أن الفلسفة لا تنفرد بتجربة الاضطهاد، ولا بالوعي بها، كما أنها ليست النشاط الوحيد الذي يبتكر، في ظل أنظمة الاضطهاد، استراتيجيات في الكتابة ترمي إلى قول الحقيقة عن الاضطهاد، وعن صوره الماضية والراهنة، وعن الفئات التي يستهدفها، وإلى ابتكار وسائل للإفلات من قبضته، مع الاستمرار في فضحه، والتعبير عما يسعى، هو نفسه، إلى تدميره، أو على الأقل إلى إسكاته. فالاضطهاد واقع تقاسمت الفلسفة تجلياته، في مناسبات كثيرة، مع جماعات أقلوية أو حركات منشقة، دينية كانت أو ثقافية أو جنسية أو غيرها. ومن ثم، فإن أشكال الكتابة في ظل الاضطهاد تتعدد بتعدد هذه التجارب، وتمنح هذه التجربة المشتركة مشروعية

منهجية لمشروع بحث وتحليل مقارن، لا يمكن بلورة أدواته إلا عند تقاطع التاريخ الاجتماعي والتاريخ الفكري.

2. إعادة النظر في مفهوم الاضطهاد

إن مثل هذا المنظور لا ينفي، بطبيعة الحال، وبصفة قبلية، وجود خصوصية للفلسفة، إذا ما نُظر إليها في امتدادها التاريخي الطويل، في علاقتها بالاضطهاد. غير أنه ينبغي، قبل كل شيء، البدء من البداية؛ أي من مفهوم الاضطهاد نفسه، ومن تاريخه. ويقر شتراوس بأن مصطلح "الاضطهاد" "يشمل طيفًا واسعًا من الظواهر، يمتد من أشدها قسوة، كما تجسده محاكم التفتيش الإسبانية، إلى أخفها، والمتمثل في النبذ الاجتماعي" (ص32). بيد أنه لا يتوقف، في هذا النص، عند مساءلة المفهوم ذاته، الذي يتجاوز تاريخه تاريخ الفلسفة ولا يندرج ضمن تاريخها الخاص. فالواقع أنه ينبغي ألا نغفل، حين نستعمل هذا المفهوم للدلالة على قمع أشكال المعارضة الفكرية والسياسية، أن الاضطهاد ينتمي، في المقام الأول، إلى التاريخ الديني. فقد استُعمل لفظ persecutio أول الأمر لوصف مختلف أعمال القمع والتنكيل التي تعرَّض لها المسيحيون، على نحو متقطع، من قِبل السلطة الإمبراطورية الرومانية، قبل أن تصبح المسيحية دين الدولة. ومن ثم، فإن مفهوم الاضطهاد، وإن كان يجد ما يقابله بقوة في التراث اليهودي ثم في العالم الإسلامي، يظل، من الناحية التاريخية، منتميًا قبل كل شيء إلى الخطاب المسيحي، أي إلى الكيفية التي تروي بها المسيحية تاريخها الخاص[15]. ولهذا يظل استعمال هذا المفهوم مشبعًا، بل ومثقلًا، بإيحاءات لاهوتية ليس من اليسير التخلص منها؛ إذ يستدعي تاريخ الاضطهاد أفكارًا مثل العناية الإلهية، والخلاص، والشهادة، والاستشهاد، وغيرها. وقد وُجّه الاتهام، عن حق، إلى المؤسسة الكنسية، بعد اقترانها بسلطة الدولة، بأنها مارست هي نفسها الاضطهاد الديني في الإمبراطورية التي اعتنقت المسيحية، وفي العالم البيزنطي، ثم في الغرب الوسيط والحديث، ابتداء من حملات ملاحقة الهراطقة واليهود التي انطلقت منذ القرن الثاني عشر[16]. ومن ثم، فإن الخطاب الذي يندد بالاضطهاد، في هذا السياق الخاص بالاضطهاد الديني ـ وهو السياق الذي شكَّل، بلا ريب، النموذج الأول الذي فُهمت على أساسه مسألة اضطهاد الفلسفة، على الأقل في التقليد ما قبل الحديث الذي ينتسب إليه ليو شتراوس صراحة ـ ينطوي، في المقام الأول، على فكرة أن ثمة حربًا تُشن ضد الحقيقة، وضد الحقيقة وهي مجردة من كل قوة. فحين يُستعمل مفهوم الاضطهاد، كما في معاجم اللاهوت، بل وحتى عند شتراوس، فإنه يفترض مسبقًا وجود معسكرين متقابلين: أحدهما يمتلك القوة، لكنه يفتقر إلى الحقيقة، إذ يضع قوته في خدمة الخطأ والزيف والكذب والظلم؛ والآخر يمتلك الحقيقة، لكنه محروم من القوة. ولما كانت القوة، بما هي قوة، عاجزة عن النيل من الحقيقة، فإنها تتحالف مع الزيف، وتسعى، بواسطة الكذب ـ ومن أبرز صوره ادعاء المشروعية القانونية والحق الذي يتذرع به المضطهِد ـ إلى تدمير كل ما تستطيع أن تبسط سلطانها عليه أو إخضاعه، لعجزها عن التأثير في الحقيقة ذاتها. ومن ثم، فإنها تستهدف، قبل كل شيء، البشر الذين يشهدون للحقيقة وينقلونها، كما تستهدف كل الوسائط التي يتم عبرها هذا النقل، من كتب وصور وأماكن عبادة ومدارس وغيرها.

ويُقدِّم نص باسكال Pascal الشهير، في خاتمة الرسالة الإقليمية الثانية عشرة Lettre provinciale XII[e](*)، خلاصة بالغة الإحكام لهذا التصوُّر عن الاضطهاد: "إنها لحرب غريبة وطويلة، تلك التي يحاول فيها العنف أن يقهر الحقيقة. فكل ما يبذله العنف من جهود لا يُضعف الحقيقة، بل لا يزيدها إلا تجليًا. وكل ما تشعّه الحقيقة من أنوار لا يستطيع أن يوقف العنف، بل لا يزيده إلا حنقًا واستعارًا. وحين تصطرع قوة مع قوة، فإن الأقوى تُدمِّر الأضعف؛ وحين يجابه خطاب خطابًا، فإن الخطابات الصادقة والمقنعة تدحض وتبدِّد تلك التي لا تقوم إلا على الادعاء والكذب. أما العنف والحقيقة، فلا سلطان لأحدهما على الآخر"[17]. وسيظل هذا الصراع بين العنف والحقيقة قائمًا ما دامت البشرية باقية؛ تلك البشرية التي أفسدتها الخطيئة الأولى، فانصرفت عن الحقيقة إلى اعتناق الباطل، وسعت إلى فرضه بوصفه حقيقة بالقوة، بعدما عجزت عن فرضه بالحجة والبرهان[18]. وهذا، على وجه التحديد، ما يفعله اليسوعيون وأنصارهم ضد بور رويال، بحسب باسكال؛ إذ تتمثل الغاية من الكتابة السرية للرسائل الإقليمية Provinciales في إظهار قوة الحقيقة في مواجهة الأخطاء الهدامة التي تنطوي عليها التعاليم الأخلاقية لـ"جمعية يسوع" la Compagnie. ويعدّ باسكال خير مَن يُجسِّد التصوُّر المسيحي للاضطهاد، لا من خلال الفكرة القائلة إن العنف يقف عاجزًا أمام الحقيقة فحسب، بل أيضًا من خلال اعتقاده أن العنف، حين يضطهد الحقيقة، لا يزيدها إلا ظهورًا ويقينًا. ومن هذا المنظور، يغدو الاضطهاد أمرًا محمودًا، لأنه يندرج في إطار تدبير العناية الإلهية؛ إذ إن عجزه عن القضاء على الحقيقة لا يفضي إلا إلى تأكيدها وإجلائها.

غير أن ما تشهد به الرسائل الإقليمية نفسها، بوصفها كتابة سرية، مؤلفة من سلسلة رسائل طُبعت ووزعت خفية عبر الشبكات اليانسينية jansénistes تحت الاسم المستعار لويس دو مونتالت Louis de Montalte، هو أن مقاومة الحقيقة للاضطهاد ليست، ولا يمكن أن تكون، مواجهة مباشرة بين حقيقة مجردة من كل قوة، وبين الخطأ والكذب وقد تسلحا بالقوة. فالخطاب الذي ينطق بالحقيقة لا يفضي إلى الإقناع لمجرد كونه صادقًا، كما أن الخطاب الكاذب لا

يفقد سلطته الإقناعية لمجرد أنه قائم على الزيف والخداع؛ بل إن استناده إلى القوة يُعزِّز، في الغالب، قدرته على الإقناع في مواجهة حقيقة عزلاء. ثم إن الحقيقة، إذا جُرِّدت كليًّا من كل وسائل القوة، لا تستطيع أن تبلغ أسماع الناس؛ إذ إن إيصالها إلى جمهور المتلقين يقتضي قوة وحيلة معًا. فلولا وجود شبكة متينة من الأنصار، ووسائل فعَّالة للطباعة والنشر، لما كان للرسائل الإقليمية أن ترى النور. ومن ثم، لا تستطيع الحقيقة أن تأمل في أن يُصغى إليها إلا إذا امتلكت القدرة على إسماع صوتها وبلوغ جمهورها، رغم الاضطهاد. وهذا يقتضي أن يمتلك المضطهَدون القدرة على تنظيم صفوفهم، وابتكار وسائل للتواصل قادرة على اختراق القيود التي تفرضها سلطة القمع. ذلك أن القوة المُضطهِدة ليست، في الغالب، سوى عنف يُمارس باسم القانون légale، وتتولاه سلطة تتمتع بالمشروعية légitime، ويُقدَّم دائمًا في الخطاب بوصفه عنفًا مشروعًا. ففي معظم الأحيان، تستند السلطة المُضطهِدة إلى حق تزعم امتلاكه، أو بالأحرى تمنح نفسها هذا "الحق" الذي تُبرِّر به ممارسة العنف. ومن هنا، يجد الخطاب الذي يُندِّد بالاضطهاد نفسه، باسم الحقيقة، مدفوعًا إلى كشف الظلم الجوهري الكامن في ذلك "الحق" الذي تُستمد منه مشروعية العنف الاضطهادي. غير أنه لا يملك مجابهته بشكل صريح، لأنه يقف أصلًا في مواجهة قوة مُشرعَنة légitimée لا تنتظر إلا الفرصة لممارسة بطشها. ولهذا، لا تجد الحقيقة الواقعة تحت الاضطهاد سبيلًا إلى التعبير عن نفسها إلا بمراوغة آليات القوة المشروعة légitime: القواعد والقيود التي فُرضت لإسكاتها، والرقابة المفروضة على الكلام والكتب. ولكي يُسمِع المضطهَد صوته، لا بدَّ له من أن يناور الخطاب الذي يضفي المشروعية على القوة، ويُبرِّر الاضطهاد؛ أو بالأحرى، يُبرِّر ما لا يُقدَّم قط بوصفه اضطهادًا، بل بوصفه إكراهًا مشروعًا. وغاية ذلك أن يقود مستمعيه أو قرَّاءه إلى الإقرار بأن الحقيقة ليست في صف السلطة التي تزعم أنها تمارس عنفًا مشروعًا، وإنما في صف مَن يخضع لتلك السلطة ويقع ضحية لعنفها. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى اعتماد استراتيجيات مخصوصة في الكتابة، وإلى ابتكار وسائل ملائمة للإقناع، كما فعل باسكال في الرسائل الإقليمية، حين سعى إلى تحويل رأي عام معاد أو غير مكترث بجماعة بور رويال إلى رأي مؤيِّد لها، ومعاد لليسوعيين، مستعينًا في ذلك ببلاغة لا تقوم، ابتداء، على افتراض أن الاضطهاد أمر بديهي. فقد كان باسكال يدرك تمام الإدراك أن الاضطهاد ليس، بالنسبة إلى شريحة واسعة من جمهوره، حقيقة بديهية، وأن هذا الوعي بعدم بداهة الاضطهاد يُشكِّل أحد المعطيات الأساسية التي يقوم عليها اعتماد فن مخصوص في الكتابة.

إن أولى الصعوبات التي تواجه، في الواقع، جماعة أو فردًا يتعرَّضان للاضطهاد، تكمن في إثبات صفتهم كمضطهَدين، في حين أن الرأي السائد لا يرى في الأمر اضطهادًا، بل استخدامًا مشروعًا للقوة. بل على العكس، تُصوَّر الثقافة المنشقة أو المخالفة للأرثوذكسية على أنها تهديد للنظام القائم، ولِما تعترفُ به الأغلبية كحقيقة. وهكذا تنقلب الأدوار في الخطاب المهيمن رأسًا على عقب: فيغدو المنشقون هم "المضطهِدين"، ويغدو الاضطهاد الذي يُزعَم أنهم يُلحقونه بالمؤمنين الصالحين والمواطنين الصالحين هو نفسه المبرر الذي يسوغ اللجوء إلى القوة. فعلى سبيل المثال، يُصوِّر كتاب عقيدة أصحاب العقول النيّرة Doctrine des beaux esprits الذي ألَّفه اليسوعي غاراس Garasse سنة 1623، "التحرريين" les libertins، من أمثال فانيني Vanini، الذي أُحرق في تولوز بتهمة الإلحاد، وثيوفيل دو فيو Théophile de Viau، الذي سيدفع لاحقًا ثمنًا باهظًا لهذا التشهير العلني، باعتبارهم "مضطهِدي" المسيحيين الصالحين وأعضاء جمعية يسوع la Compagnie de Jésus. وهذا هو الوصف الذي يُطلقه غاراس عليهم، مستثمرًا في ذلك ما ظل راسخًا في الذاكرة عن "كنيس التحررين" la synagogue des libertins الذين أزهقوا روح القديس إسطفانوس saint Étienne، والذين يُقدَّمون بوصفهم المسؤولين عن أول اضطهاد تعرَّض له المسيحيون[19].

ومهما يكن من أمر، فإن إظهار أن ثمة اضطهادًا بالفعل، وإقناع الآخرين بذلك، يقتضي تبنّي بلاغة ملائمة. وهذا ما نهجه باسكال في الرسائل الإقليمية؛ إذ عمد، على النقيض تمامًا من نزعة تمجيد الألم والمعاناة في المسيحية dolorisme chrétien[*] ومن بلاغة الاضطهاد المألوفة، إلى تبنّي بلاغة تقوم على الإمتاع والسخرية. فهو يبدأ بإظهار اليسوعيين بوصفهم المدافعين عن مذاهب ضالة ومنحطة أخلاقيًا في جوهرها، حتى يرسخ، في الوقت نفسه، الاقتناع بدورهم الحاسم في اضطهاد بور رويال. غير أن هذا كله يظل، إلى حد بعيد، محجوبًا في الخطاب الباسكالي عن الاضطهاد، بفعل استدعاء صورة المواجهة المباشرة بين الحقيقة المحضة، من جهة، والعنف المحض المتحالف مع الكذب المحض، من جهة أخرى. والحال أن هذا الخطاب لم يكن ليبلغ أثره إلا لأنه وُجِّه إلى جمهور كان قد تهيَّأ سلفًا للإصغاء إليه؛ جمهور استماله الضحك لا الدموع والشكاوى، وهيأه عمل دؤوب من الحيلة، وما استندت إليه من وسائل بلاغية وحجاجية ملائمة.

صحيح أن التذرع بالاضطهاد كثيرًا ما لا يعدو أن يكون استراتيجية إقناعية خالصة. فالأمر لا يقتصر على وجود "بلاغة للاضطهاد" فحسب، بل ثمة أيضًا "اضطهاد بلاغي محض"، وذلك حين يُستدعى هذا الخطاب لكسب الرأي العام على حساب خصم ليس، في حقيقة الأمر، أكثر تعرضًا

للاضطهاد persécuté مما هو ممارس له persécuteur. وهذا ما نبّه إليه فرانك سالون Franck Salaün، مخالفًا بذلك شتراوس، إذ يقول: "إن مفهوم الاضطهاد ذاته بعيد كل البعد عن أن يكون مُرضيًا. فمن يضطهد من؟ في القرن الثامن عشر، كان كل فرد عرضة لأن يُشتبه في خروجه عن العقيدة السائدة، وأن يُتَّهم بالكتابة بين السطور، بما في ذلك أطراف الصراع بين اليسوعيين واليانسينيين. بل إن هذا الاتهام كان، في واقع الأمر، أحد الأسلحة المفضلة لدى المدافعين عن العقيدة..."[20]. ويُقدِّم غاراس مثالًا صارخًا على ذلك.

ومع ذلك، فحتى وإن كان التذرع بالاضطهاد، في بعض الحالات، موضع طعن شديد، فكيف يمكن إنكار الاضطهاد في حد ذاته؟ وكيف يمكن إنكار أن اليانسينيين قد تعرضوا فعلا للاضطهاد؟ وكيف يمكن إنكار أن أعضاء جمعية يسوع Compagnie de Jésus، بل والجمعية نفسها، كانوا هم أيضًا، في مراحل معينة وفي بعض البلدان، عرضة للاضطهاد؟ ولا ريب أنه يمكن، من منظور الموضوعية التي تقتضيها البحوث التاريخية، أن يُثار التساؤل حول مدى وجاهة مفهوم الاضطهاد ذاته، وهو ما يبدو أن فرانك سالون يذهب إليه في الموضع نفسه. وهنا نكون بإزاء مسألة تتعلق بإبستمولوجيا البحث التاريخي، وهي، في الوقت نفسه، مسألة أخلاقية لا سبيل إلى التنصل منها. غير أنه، ولنأخذ مثالًا لا يدع مجالًا لأي جدال، ما قيمة تاريخ للثقافة اليهودية يرفض أن يستعين بمفهوم الاضطهاد؟ لا مراء في أن قبول استعمال هذا المفهوم يعني، على نحو من الأنحاء، الانحياز إلى ضحاياه، بمجرد الاعتراف لهم بصفة الضحايا أو المضطهَدين، ويعني، في الآن نفسه، الانحياز ضد مرتكبي الاضطهاد، وإصدار حكم قيمي سلبي على أفعالهم.

إن الدليل العكسي على ذلك يتجلى بوضوح في أن المرء لا يُقدِّم نفسه، قط، بوصفه مُضطهِدًا[21]، إلّا في معرض الاعتراف، أو بدافع من الوقاحة المحضة. ففي المداخل المخصصة لكلمة "الاضطهاد" في معاجم اللاهوت أو المؤلفات الدينية، لا يجري الحديث إلا عن الاضطهادات التي تعرَّض لها أصحابها، ولا يُذكر البتة ما أنزلوه هم بغيرهم من اضطهاد. ذلك أن الحقيقة المتسلحة بالقوة، أي الحقيقة التي تلجأ إلى الإكراه في مواجهة الخطأ والانحراف، لا تُعد، في نظر أصحابها، اضطهادًا، بل "إكراهًا مشروعًا"؛ كما كتب أوغسطين Augustin منذ وقت مبكر، حين دعا السلطة الزمنية إلى التدخل ضد الدوناتيين(*). ومن هنا، غدت إدانة هذا "الإكراه المشروع" ذي الطابع الديني بوصفه ضربًا من الاضطهاد إحدى الثيمات الرئيسة في فكر عصر الأنوار، سيرًا على خطى بايل Bayle وفونتنيل Fontenelle: "إن المضطهِدين يتذرعون، في العادة، بأشد المبادئ بطلانًا مما يمكن تصوره، وهو أن من كانت الحقيقة إلى جانبهم يملكون الحق في إكراه أولئك الواقعين في الضلال"[22]. ومن هذا المنطلق، يورد دولباخ d'Holbach في كتابه اللاهوت المحمول Théologie portative هذا التعريف الاستفزازي: "الاضطهاد: وسائل ناجعة وخيرية/ مفعمة بروح الإحسان تستخدمها الكنيسة لإعادة الضالين إلى جادة الصواب، ولتجعل نفسها أكثر حبًا في أعينهم. وقد تعرضت الكنيسة نفسها للاضطهاد مرارًا، لكن ذلك كان دائمًا بغير وجه حق". والحال أن لفظ "الاضطهاد" هو، في الحقيقة، الاسم الذي يصدق على تلك "الوسائل الناجعة والخيرية"، وعلى العبارة الإنجيلية: "ألزمهم بالدخول" (لوقا 14: 23)، التي استند إليها كثير من اللاهوتيين بعد أوغسطين، والتي ظل غروتيوس Grotius يترجمها بـ"الدعوة الملحة"، قبل أن يوسمها بايل بأنها التعبير الأبلغ عن روح التعصب والاضطهاد التي وسمت الكنائس.

ثمة سبب حاسم آخر يدعو إلى الإبقاء على مفهوم الاضطهاد في تأويلية النصوص، ويتمثل في الأصل الاشتقاقي للمصطلح نفسه. ففي اللغة اللاتينية، تنطق الكلمة بدلالتها من الوهلة الأولى؛ إذ إن لفظ persecutio، الذي كان المسيحيون في روما، على سبيل المثال، من ضحاياه، يعني الملاحقة أو المطاردة، بالمعنيين الحرفي والقانوني معًا. فالمُضطهَد هو شخص يُلاحَق ويُطارَد، سواء أكان ذلك في إطار القانون أم خارجه. ومن وجهة نظره، لا يكاد هذا التمييز يُحدث فرقًا يُذكر، بل إنه يرفض، من الأساس، الاعتداد به. وتلك نقطة جوهرية في خطاب التنديد بالاضطهاد؛ إذ إن الاحتجاج بالاضطهاد إنما ينطوي على إدانة الظلم الجوهري الكامن في فعل الملاحقة ذاته، سواء جرت هذه الملاحقة وفقًا للقانون أم خارجه. فالمُضطهَد شخصٌ يُلاحَق ويُقتفى أثره، وإذا أراد النجاة، لم يكن أمامه سوى الفرار والتواري عن الأنظار. وليس للطريد المُضطهَد أن يأمل في النجاة إلا بالتخفي؛ فالاضطهاد يدفع ضحيته إلى استنفاد شتى ضروب الحيلة للإفلات من ملاحقيه.

ومن ثم يتضح سبب المكانة البارزة التي تحتلها استعارات الصيد، وما يقترن بها من حيل الحيوان للإفلات من المفترس وتضليل الصيادين، في التعبير عن علاقة الكتابة بالاضطهاد، سواء من جهة من يُلاحق، أم من جهة من يتعرَّض للملاحقة. فعلى سبيل المثال، كتب اليسوعي غاراس عن التحرريين والملحدين: "إن الغرير والثعالب العجائز، كما يقول الصيادون، من أعسر الطرائد اقتناصًا؛ لأن جحورها تشتمل، في الغالب، على أكثر من مخرج، فهي كهوف ذات منفذين، تفر عبرهما إذا لم يكن الصيادون على قدر كاف من اليقظة. وأخبث ثعلب لجأ إلى هذه الحيلة الماكرة كان التعيس

لوتشيليو فانين [23] "Lucilio Vanin". ونجد استعارات مماثلة في نصوص أولئك الذين اضطروا إلى الاحتماء من الاضطهاد. ففي كتابه طرد الوحش المنتصر L'Expulsion de la bête triomphante، يورد برونو Bruno، تحت ستار الرمز، هذه الوصية التي يوجهها الاجتهاد/ المواظبة (Sollecitudine)، بما هو المثابرة التي تقتضيها خدمة الحقيقة، إلى الفطنة، ملتمسًا عونها: "حتى لا يهتدي إليَّ أعدائي، ولا تنقضّ عليَّ نقمتهم، اطمس آثاري وأنت تسير في إثري" [24]. فكيف يستطيع المرء أن يطمس آثاره في كتاب، وأن يجعلها، مع ذلك، مقروءة لأولئك الذين يقصد مخاطبتهم، ممن لا يخشى منهم الاضطهاد؟ تلك، في حقيقتها، هي المسألة التي يقوم عليها فن الكتابة.

تُظهر هذه الأمثلة القليلة، المستقاة من بدايات العصر الحديث، بجلاء كيف ظل مفهوم الاضطهاد محتفظًا بقدر كبير من هذا الأصل الديني، حتى في كتابات مَن كان، مثل شتراوس، معنيًا في المقام الأول بأولئك الذين عانوا من اضطهاد الأديان، لأنهم قدَّموا مفهومًا للحقيقة يستند إلى العقل لا إلى الإيمان (أو على الأقل لا يستند إليه ابتداء)؛ وأعني بهم الفلاسفة وأحرار الفكر. ذلك أن الفكرة القائلة بأن الاضطهاد حرب على الحقيقة، وأنه فعل عنف وجور تمارسه سلطة مؤسسية ضد أناس لا يملكون من السلاح سوى الخطاب والكتابة، المكرَسين للحقيقة، والذين يُضطهَدون لأنهم نذروا أنفسهم لها، لم يكن لها أن تتبلور لولا الركيزة اللاهوتية التي وفَّرها لها التراث المسيحي.

بيد أن ثمة تمييزًا جوهريًا يفصل بين الفيلسوف والمسيحي المُضْطَهَد، وهو تمييز ينطوي عليه نص شتراوس نفسه؛ الذي يظل، في هذا الصدد، وفيًا للتصوُّر الأكثر شيوعًا الذي يقدِّمه أولئك الذين يصفون أنفسهم بالفلاسفة عن ذواتهم، وعن رسالتهم وتاريخهم الخاص. ففي الوقت الذي استأثرت فيه الفلسفة بمفهوم الاضطهاد لتفكر، من خلاله، في الجانب الأكثر إيلامًا من علاقات الفلاسفة بالسلطات المدنية والدينية، وبجمهور مواطنيهم، منذ محاكمة سقراط Socrate بتهمة الكفر بالآلهة، فإن الفيلسوف لا يريد أن يكون شهيدًا في سبيل الحقيقة. إن الفلسفة المُضْطَهَدة لا تنظر إلى نفسها، إلا في حالات استثنائية للغاية، بوصفها شهادة قائمة على التضحية في سبيل الحقيقة؛ بل ويمكن القول إنها، باعتبارها فنًا للعيش والموت وفقًا للحقيقة، ترفض، من حيث المبدأ، الطبيعة التضحوية للاستشهاد la nature sacrificielle du martyre. ويعود هذا الموقف أيضًا إلى التصوُّر النخبوي الذي تشكّله الفلسفة ـ والذي يرى شتراوس نفسه مؤتمنًا عليه ـ تجاه نشاطها الخاص؛ إذ سيكون من العبث أن يضحي الفيلسوف بنفسه من أجل العامة، وهو يدرك تمامًا أنهم عصيون على الحقيقة. وفضلًا عن ذلك، فإن النقد الفلسفي للاستشهاد يعدّ سمة متكررة في تاريخ الفلسفة؛ فكثيرًا ما لُوحظ أن موقف سقراط في محاورتَي فيدون والدفاع، وهو يقبل حكم قضاة أثينا ـ في ذلك المشهد التأسيسي لاضطهاد الفلاسفة على يد السلطة ـ يخلو تمامًا من أي بُعد تضحوي. فإذا كان سقراط قد قبل الحكم الصادر بحقه، فذلك لكي يظل منسجمًا مع مبادئه الخاصة، لا لكي يصبح شهيدًا للفلسفة.

ولهذا السبب، فإن تبني "فن الكتابة" لا يُثير، من حيث المبدأ، أي إشكال أخلاقي لدى الفيلسوف، على النقيض من الوهم الذي كرَّسته حداثة تشبعت بالمسيحية من غير وعي منها، والقائم على تضحية كبار المفكرين بأنفسهم من أجل تنوير الشعوب وتحريرها من نير الضلال والاستبداد. ولعل هذا هو الجانب الذي لم يوضحه ليو شتراوس بالقدر الكافي؛ إذ لم يلتفت كثيرًا إلى ما تدين به الحداثة الوضعية، على نحو ضمني، لتصور تضحوي للحقيقة، يقوم على التشبث بها مهما كان الثمن، وفي مواجهة كل شيء، وهو تصوُّر غريب تمامًا عن الفلسفة القديمة. كما يتعيَّن إدراك أنه من الصعوبة بمكان إضفاء المشروعية على مفهوم الاضطهاد، مهما أُدخلت عليه من تصويبات فلسفية، من غير أن يُفضي ذلك، في الآن نفسه، إلى تكريس "دين للإنسانية" مستمد من المسيحية، وهو الدين الذي يستند إليه الحكم الأخلاقي في تعيين اضطهاد الجماعات والأفراد وإدانته، متجاوزًا بذلك كل اعتبار سياسي أو قانوني. ومع ذلك، ينفتح أمامنا سبيل آخر، كان مونتين Montaigne وقراؤه قد أدركوه بجلاء؛ سبيل متحرر من الدين، حتى وإن كان "دين الإنسانية"، وسبيل شكي أصيل، يرى، من منظور سلبي، في التصلب الدوغمائي، سواء أكان دينيًا أم علميًا أم فلسفيًا، المبدأ الذي لا ينفك يُعيد إنتاج الاضطهاد، ويمنح نفسه، في المقابل، الوسائل الكفيلة بمقاومته عبر "فن كتابة" ملائم.

وهذا هو السبيل نفسه الذي تسلكه اليوم العلوم الإنسانية والاجتماعية، ما دامت لا تستسلم لإغراءات موضوعية مزعومة مستوحاة من العلوم الطبيعية، أو ـ وهو الأسوأ ـ ما دامت لا تؤسِّس منهجيتها الخاصة على دوغماتية ميتافيزيقية و/ أو لاهوتية، أيًا كانت النحلة التي تنتمي إليها. فهذه العلوم وحدها قادرة على أن تهدينا إلى دراسة مقارنة لـ"فنون الكتابة في ظل أنظمة الاضطهاد"، وهي دراسة لن تكون فيها رؤى ليو شتراوس، على الرغم مما تتسم به من نفاذ وعمق، ذات عون كبير في نهاية المطاف. فهذه الحقول المعرفية جميعها ـ تلك التي تُعنى بالتبادل اللغوي، وبعالم العلامات عمومًا (من البلاغة إلى السيميائيات، مرورًا بنظريات أفعال الكلام)، وتلك التي تدرس التفاعلات الاجتماعية وعلاقات القوة داخل الجماعات البشرية (علم الاجتماع، وعلم النفس

الاجتماعي، والإثنولوجيا، والأنثروبولوجيا، وغيرها)، وتلك التي تستقرئ الماضي لتعيد بناء تاريخ الممارسات الخطابية والسيميائية ـ قادرة على أن تمدنا بعناصر وأدوات تحليلية ثمينة[24]. وهذه المعارف مجتمعة مؤهلة لتزويدنا بالأدوات اللازمة لإنجاز دراسة دقيقة ومتعمقة لشروط التعبير في ظل أنظمة الاضطهاد.

ترجمة: اشريف مزور

مختبر الدراسات الاجتماعية والثقافية ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية

ظهر المهراز ، فاس ـ المغرب.

الهوامش

(1) Jean-Pierre Cavaillé, Revue philosophique, 2005/1 Tome 130, pages 38 à 60. Éditions Presses Universitaires de France.

(2) Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing.
نص منشور سنة 1491. نعتمد هنا الترجمة الفرنسية التي أنجزها E. Patard بعنوان: La persécution et l'art d'écrire.
ضمن:
E. Cattin, B. Frydman, L. Jaffro, A. Petit (éd.), Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie, texte de 1941 et études، Paris, Vrin, 2001.pp. 21-38.
وقد حملت مجموعة المقالات الصادرة سنة 2591 اسم هذه الدراسة، وقد تُرجمت كاملة إلى الفرنسية على يد:
O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Presses Pocket, 1989.
وسوف نعتمد هذه الطبعة في الإحالة إلى سائر أجزاء الكتاب. (يقوم الكاتب/ صاحب المقالة بالإحالة على هذه الطبعة داخل المتن، أما الإحالات المرتبطة بغيرها من المصادر والمراجع فيضعها في هوامش الصفحات. وبخصوص البيبليوغرافيا فلم يعمل الكاتب على جمعها في نهاية المقال، وقد سايرناه في هذا المنحى).

(*) كان فولتير يُردِّد شعارًا شهيرًا: "Écrasez l'infâme!" أي: "اسحقوا العار!" أو "اسحقوا المشين"! والمقصود بـ"العار" هنا هو التعصُّب الديني، الظلم الكنسي، والجهل المقدَّس الذي قاد إلى محاكم التفتيش، وإعدام الأبرياء، واضطهاد المفكّرين والعلماء.

(3) انظر، على وجه الخصوص، مقال Quentin Skinner بعنوان:
«Meaning and Understanding in the History of Ideas».
والمنشور في مجلة: *History and Theory*, VIII, 1969, pp. 3-53.
والذي أُعيد نشره ضمن كتاب:
Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics, ed. J. Tully, Cambridge, Princeton University Press, 1988.

(4) انظر، على وجه الخصوص، مقال Luca Bianchi بعنوان:
«Filosofi, Uomini e bruti, note per la storia di un'antropologia averroista », *Rinascimento*, XXXII, 1992. pp. 185-201.
والذي أعيد نشره ضمن:
Id., Studi sull'aristotelismo del Rinascimento, Padone, Il Poligrafo, 2003.
انظر أيضًا مقال Miguel Angel Granada بعنوان:
«*Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia. Nuova evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*», Bruniana & Campanelliana, V, 1999, pp. 305-331.

(5) انظر الكتاب التمهيدي لـ Françoise Charles-Daubert، بعنوان:
Les libertins érudits en France au XVII^e siècle, Paris, PUF, 1998.

(*) التحررية العالمة le libertinage érudit: تيار فكري فرنسي ازدهر في القرن السابع عشر، اتسم بالنقد العقلاني للدين والسلطة اللاهوتية، واعتمد كثير من ممثليه أساليب الكتابة الموارِبة اتقاء للرقابة والاضطهاد. ومن أبرز روّاده:
Gabriel Naudé, Pierre Gassendi، Cyrano de Bergerac, et Charles de Saint-Évremond.

(6) وهكذا يعرض شتراوس هذا الأمر في "مقدمة" مجموعة المقالات الصادرة سنة 2591، التي تُشكِّل الفصل الأول من الكتاب. وقد اختار أن يحمل هذا الكتاب عنوان مقالته المنشورة سنة 1491، والتي أدرجها فيه بوصفها الفصل الثاني.

(7) انظر: طبعة O. Seyden، الفصل الأول، الصفحة 53.

(8) يرى Gérald Sfez أن القول المأثور السقراطي لا ينبغي أن يُفهم هنا على نحو ساذج، بل يفترض أن نتخيل شتراوس وهو ينطق به مبتسمًا. ويوضح أن: "فنّ قراءة الخطاب بين السطور لا يقوم على مجرد صنعة أو مهارة technè، مهما بلغت درجة تعقيدها، بل يقوم على الحكمة sophia؛ لأنه يقتضي صبرًا في التأمل ليس عاديًا ولا مألوفًا، بل استثنائيًا بالمعنى الحرفي للكلمة، ويمثل فضيلةً أخلاقية".
Leo Strauss, lecteur de Machiavel, Paris, Ellipses, 2003, p. 23.
وانظر أيضًا للمؤلِّف نفسه، المرجع المذكور أعلاه، ص ص3-91.
غير أنه يبدو لنا أن هذا التأويل يفترض، على الأقل في نص شتراوس، تصورًا أنثروبولوجيًا انقساميًا يقوم على فصل لا سبيل إلى ردمه بين الحكماء وغير الحكماء.

(9) Victor Klemperer, LTI, La langue du troisième Reich. Carnets d'un philologue, trad. E. Guillot, Paris, Albin Michel, 1996.

(10) Harangue du duc de Luxembourg, OEuvres diverses, t. V-1, p. 144.
نقلًا عن: Mori, op. cit., pp. 21-22.

(11) Laurent Jaffro, Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises, Paris, PUF, 1998, p. 270 sq.

(12) نستلهم هنا، بتصرف، ملاحظات François Lecercle بشأن مسرحية L'École des femmes لـ Molière، حيث يقول: "أن يتّخذ من الإيحاء بالفحش ضربًا من التحدي، وذلك بإثارة التمثلات الذهنية التي تتجاوز حدود الحياء في ذهن المتلقي، مع الحرص التام على ألا تُنطق قط كلمة فجة. فالمسألة تتمثل في اختبار إلى أي حد يمكن المضي بعيدًا، بل بعيدًا أكثر مما ينبغي". انظر:
«Jeux avec la censure: Molière et la stratégie de l'obscène».
ضمن:
François Lecercle (éd.), La Liberté de pensée. Hommage à Maurice Laugaa, Poitiers, La Licorne, UFR Langues, littératures, Poitiers, 2002 (pp. 157-184), p. 167.

(13) ويمكن الإحالة، على سبيل المثال، إلى التصريحات التي أدلى بها Wajda Andrzej في مقابلة مع Alain Finkielkraut، بثتها إذاعة France-Culture في 41 أبريل 3002، بشأن التباين الجذري بين القراءة التي قدمها رقباء النظام، والقراءة التي قدمها المشاهدون المناهضون للنظام، لفيلمه Cendres et diamant (8591). بل الأجدر بالإحالة، من ذلك،

كتابات Václav Havel في السجن Lettres à Olga، المصحوبة بتقديم كتبه المؤلِّف نفسه: Paris, Éd. de l'Aube, 1998.
وانظر، بشأن هذا النص، وللاطلاع على معالجة معمقة للموضوع الذي نتناوله في هذه المقالة كتاب:
Annabel Patterson, Censorship and Interpretation: The Conditions of Writing and Reading in Early Modern England, Madison, Wisconsin Press, 1984.

(14) صحيح أن شتراوس يُكثر من الإشارات الدالة على وجود "فن للكتابة" وهو يكتب عن فن الكتابة نفسه، حتى إن الآثار التي يولدها هذا البناء الخطابي قد تبدو باعثة على الدوار. غير أن ثمة فخًا هنا، هو الفخ ذاته الذي تنصبه النزعة الباطنية ésotérisme في مختلف صورها؛ إذ تقوم على تشييد مشهدية للسر بواسطة علامات موضوعة بعناية. ومن خلال اللجوء إلى هرمنيوطيقا الارتياب، ينتهي القارئ المتحرر من السذاجة إلى إدراك أن السر لا يكمن، في الحقيقة، في المضامين الدلالية المحجوزة أو المحجوبة (بل قد لا يكمن، في بعض الحالات، في أي مضمون على الإطلاق، لغيابه أو لتفاهته)، وإنما يكمن في الآليات التي توهم، بفاعلية، بوجود سر في النص، سر لا يُتاح إلا لأولئك الذين سبق أن جرى تلقينهم مفاتيحه، أو يعتقدون أنهم كذلك. وانظر، في هذا الصدد، التحليلات التي خصصها Louis Marin لما يسميه «le jeu du secret»، والتي يمكن أن تُشكِّل، بحق، خيط أريان fil d'Ariane لمن يشرع في التوغل داخل متاهات فن الكتابة. وانظر، على وجه الخصوص: «Logiques du secret», Traverses, no 30-31, 1984. ثم أعيد نشره ضمن:
Lectures traversières. Paris, 1992, pp. 246-257.
وأسمح لنفسي بالإشارة إلى دراستي:
«Secrets du pouvoir et pouvoir du secret dans quelques textes de Louis Marin»,

ضمن:
F. Pousin et S. Robic (éd.), Signes, histoires, fictions. Autour de Louis Marin, Paris, Éd. Arguments, 2003, pp. 108-135.

(15) ولعل النص المؤسّس في هذا الباب هو، بلا ريب، نص اهتداء القديس saint Paul، حيث يرد قوله: "Saul Saul، لماذا تضطهدني؟".
Actes des apôtres, 9, 4 et 22, 7.

(16) وانظر، على وجه الخصوص، حول تشكّل ما يسميه Robert I. Moore "مجتمع الاضطهاد" بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، مؤلّفه:
The Formation of a Persecuting Society, 1987; La persécution: sa formation en Europe, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

(*) عبارة Lettre provinciale تعني حرفيًا رسالة إقليمية أو رسالة إلى الأقاليم، وهي إشارة إلى عمل أدبي وفلسفي شهير لكاتب وفيلسوف القرن السابع عشر بليز باسكال Pascal، تناولت هذه الرسائل نقدًا لليسوعيين ودفاعًا عن دير/ جماعة بور رويال Port-Royal، الذي كان مركزًا لحركة اليانسينية Jansénisme، وهي تيار كاثوليكي إصلاحي عارضه اليسوعيون Jésuites sel بشدة.

(17) Éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 1987, p. 201.

(18) يستندُ Pascal هنا مباشرة إلى Augustin، الذي يستعيد، في موضع شهير من مؤلفه Confessions (الكتاب العاشر، الفصل 32)، بيتًا من Térence: Veritas odium parit ("الحقيقة تُولِّد الكراهية"). ويفصّل Augustin مطولًا أسباب ذلك في إطار أفلاطونيته المكيفة في ضوء المسيحية؛ فالناس، في نظره، مولعون بالحقيقة إلى حد لا يريد معه أحد أن يكون ضحية للخداع، وإن كان كثيرون لا يتورعون عن خداع غيرهم، وهو التمييز الأفلاطوني الذي يتبناه Augustin. ومن ثم فإن الذين يقيمون في الخطأ والكذب يتعلقون بخطئهم كما لو كان هو الحقيقة ذاتها، ويسعون إلى فرضه على الآخرين بوصفه الحقيقة (أي إلى تضليلهم)، ويكرهون الحقيقة الحقة لأنها تفضح حقيقتهم هم، أي أنهم كذبة غارقون في الزيف والباطل. وهكذا يغدو حب الحقيقة نفسه، أو بالأحرى الحرمان منها والإخفاق في بلوغها، هو ما يفضي إلى اضطهادها. أما مقاومة الخطأ والهرطقة، حتى بالاستعانة بالقوة، أي بقوة السلطة الزمنية التي كانت تُعدّ الذراع المسلحة للحقيقة، فلا تُعد، في نظر Augustin، اضطهادًا، بل تمثّل ذلك "الإكراه العادل" الذي دافع عنه في رسالته الشهيرة إلى القائد العسكري Boniface بشأن الدوناتيين. ولم يكن Pascal واليانسينيون، بوصفهم أوغسطينيين أوفياء، يشككون بدورهم في مشروعية إكراه البروتستانت أو جمعية يسوع. وقد خصَّص Bayle في كتابه Commentaire philosophique ردًا مستفيضًا على الموقف الأوغسطيني، الذي ظل يتمتع، آنذاك، بسلطة واسعة لدى الكاثوليك والبروتستانت على السواء.

Garasse, Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, Paris, 1623, p. 6. (19)

انظر أيضًا:
Louise Godard de Donville, «Libertin persécuteur de la foi. De Bède le Vénérable au Père Garasse», Papers on French Seventeenth Century Literature, no 26, 1987, p. 105-120.

(*) نزعة تمجيد الألم في المسيحية (dolorisme chrétien): اتجاه روحي ولاهوتي يمنح الألم والمعاناة قيمة دينية وأخلاقية، بوصفهما طريقًا إلى التزكية والقداسة والاتحاد بآلام المسيح. ويُستعمل المصطلح، في الدراسات الحديثة، غالبًا للدلالة النقدية على الخطابات التي تُضفي على المعاناة قيمةً في ذاتها، أو تجعل منها فضيلةً تستحق التمجيد.

Franck Salaün, «La question de la double doctrine en France de Deslandes à D'Holbach». (20)
ضمن: Leo Strauss. Art d'écrire, politique, op. cit., p. 231.

(21) تجدر الإشارة، مع ذلك، إلى استثناء لافت، يُطرح فيه الاضطهاد باسمه الصريح، ويُقدّم بوصفه مهمة ضرورية، في حين يحرص كل مضطهِد محتمل آخر على الالتجاء إلى التلطيف اللغوي euphémisme لتجنب تسميته. ويتعلق الأمر بكتاب Mein Kampf ("كفاحي")، حيث يرد فيه: "... إن كل اضطهاد يُمارَس من غير سند روحي سابق يبدو، من الناحية الأخلاقية، ظلمًا بيِّنًا، ولا يفعل سوى أن يتحوَّل إلى سوط يلهب خيرة عناصر الشعب، فيدفعها إلى الاحتجاج، الذي لا يلبث أن يتجلى في ازدياد تعلقها بالاتجاه الفكري الذي يقع عليه الاضطهاد [...] إن كل سلطة لا تستند إلى أساس روحي راسخ ستظل سلطةً مترددة وواهية؛ إذ يعوزها ذلك الثبات الذي لا يمكن أن ينبع إلا من رؤية للعالم تتسم بالتعصب". كفاحي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(*) الدوناتيون Les Donatistes فرقة مسيحية نشأت في شمال أفريقيا خلال القرن الرابع الميلادي، ونُسبت إلى دوناتوس الكبير Donatus Magnus. وقد تمثلت أبرز عقائدها في رفض شرعية رجال الكنيسة الذين أنكروا إيمانهم أو قدّموا تنازلات للسلطات الرومانية أثناء الاضطهادات، معتبرة أن الأسرار الكنسية التي يقيمها هؤلاء تفتقر إلى الصحة والفاعلية الروحية. وقد عارض القديس أوغسطين هذا الموقف بشدة، ودافع عن جواز تدخل السلطة المدنية لقمع الحركة الدوناتية، مؤسسًا بذلك أحد أهم التبريرات اللاهوتية لفكرة "الإكراه المشروع" في مواجهة الانشقاق الديني.

proposées au Père Robert Challes, Difficultés sur la religion (22)
Malebranche..., 1711-1712, Paris-Genève, Droz, 2000, p. 117.

Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, Paris, (23)
1623, liv. VIII, section 9, p. 1007.

Spaccio della bestia trionfante. (24)
ضمن: Giordano Bruno, Œuvres complètes.
تحت إشراف:
Y. Hersant et N. Ordine, Paris, Les Belles Lettres, t. V/2, p. 299.

(25) يؤكد شتراوس أن "العمل التمهيدي الوحيد، أو شبه الوحيد، الذي يمكن أن يهدي الباحث في هذا الميدان، مطمور في كتابات خطباء العصور القديمة". انظر: «La persécution...», ibid., p. 23.
ولا ريب في أن البلاغة/ الخطابة القديمة يمكن أن تمدنا بالكثير في هذا المسعى. وتستشهد A. Patterson، على سبيل المثال، بمقطع بالغ الدلالة من كتاب L'Art oratoire، Quintilien، يخصصه للوظائف التي يؤديها الالتباس في نقد الطاغية.
(IX, II, 27-28, cité in op. cit., p. 15).
غير أنه سيكون من الخطأ إغفال ما تقدّمه العلوم المعاصرة للمجتمع واللغة من إسهامات، حتى وإن اقتضى الأمر، في كثير من الأحيان، إعادة توظيف مفاهيمها وأنماطها التحليلية بما يخدم دراسة آليات التعبير المنقسم في ظل الاضطهاد. وقد سعينا إلى الأخذ بهذا المنحى الانتقائي على المستوى المنهجي في دراستنا:
«Ruser sans mentir, de la casuistique aux sciences sociales : le recours à l'équivocité, entre efficacité pragmatique et souci éthique».
ضمن أعمال ندوة «La Raison rusée» المقرر نشرها في مجلة Mauss، والتي يمكن العثور على نسخة أولية منها على الرابط الآتي: http://www.ehess.fr/centres/grihl.