

## L'Étranger : au centre d'une polémique.

## Introduction

*L'Histoire de la littérature tunisienne* (<sup>1</sup>), dernier ouvrage de Jean Fontaine publié chez Cérès, aura fait couler beaucoup d'encre (<sup>2</sup>) et ce, bien des semaines avant sa mise en vente. La presse de langue arabe (<sup>3</sup>) a ouvert ses colonnes aux uns et aux autres, auteurs, critiques, poètes et simples échetiers pour mener campagne. Et c'en fut une, la troisième (<sup>4</sup>) dans la carrière de Jean Fontaine qui s'est abstenu, à tort, de toute riposte ou droit de réponse (<sup>5</sup>). Par-delà les amour-propres froissés, les malentendus et les procès d'intention, notre propos est de répertorier les thèmes autour desquels se sont axés les critiques, d'en décrypter les « non-dits » et d'essayer de dégager le « nœud » ou noyau de hargnes qui dépassent largement le strict territoire de la

<sup>1</sup> Tunis, Cérès, 1999, 3 tomes : I *Des origines à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, 246 p. ; II *Du XIII<sup>e</sup> siècle à l'indépendance*, 248 p. ; III *De l'indépendance à nos jours*, 340 p. Seul le troisième tome est inédit. Les deux premiers ont déjà été publiés respectivement en 1988 par Turki (voir recension de J. Grenié dans *Ibla*, 1989, p.161-164) et en 1994 par Sahar (voir recension de G. Demeerseman dans *Ibla*, 1995, p.149-151).

<sup>2</sup> En tout, 65 articles parus de juillet 1998 à mars 2000.

<sup>3</sup> *al-Mulâhiz* avec 23 articles, *al-Sabâh* avec 21, *al-Sarîh* avec 6, *al-Sadâ* avec 2 et *al-Zamân* (Londres) avec 1 article. Curieusement, les journaux du Parti au pouvoir sont restés muets sur ce livre.

<sup>4</sup> La première campagne est partie de la publication dans le journal *Le Monde* des 10-11 février 1971 d'une page spéciale sur la littérature tunisienne contemporaine : 22 articles ont été publiés à cette occasion, surtout dans la revue *al-Fikr*. La deuxième faisait suite à la parution, à l'académie tunisienne Bayt al-Hikma, de la bibliographie des ouvrages littéraires tunisiens, des origines à la fin de 1983 : *Fihris târîkhî li-l-mu'allafât al-tûnusiyya*. Pendant cinq mois, du 25 décembre 1986 au 2 avril 1987, le quotidien de langue arabe *al-'Amal* a publié, chaque semaine, une page entière sous la signature de Aboukacem Mohamed Kerrou.

<sup>5</sup> Relevé dans *al-Sarîh* du 27 octobre 1998, *al-Sabâh* des 26 juin et 7 septembre 1999 et *al-Mulâhiz* du 20 octobre 1999.

littérature pour témoigner des freins qui réduisent la critique à un règlement de compte personnel.

### Le non-arabe

Ce n'est guère par hasard si la presse de langue arabe a été la plus prompte et la plus prolixe en articles balançant entre la réprobation et la virulence. C'est d'autant plus frappant que l'ouvrage est lui-même écrit en français<sup>(6)</sup>. Premier reproche : l'auteur ne peut se prévaloir d'une connaissance approfondie de la langue et littérature arabes, n'étant pas arabe de naissance<sup>(7)</sup>. L'argument est certes facile mais il vise, sans le dire ou alors de la manière la plus tacite (inconsciente) à ce qu'il est convenu d'appeler *al-istichraq* (l'orientalisme) dont on n'a cessé de faire le procès depuis des lustres car soupçonné de malveillance envers la culture arabo-musulmane<sup>(8)</sup>. Il y a là matière à une psychanalyse d'un large pan de la pensée arabe contemporaine, traditionnel pour l'essentiel, qui s'estime « méconnu » et cible privilégiée de détracteurs... occidentaux. Le malaise est ancien et ne semble pas près de se dissiper, la pensée libre et libérée de tout sentiment d'infériorité comme de toute allégeance devenant de jour en jour minoritaire et « résiduelle ». Que l'on ressorte l'argument de non-arabité à l'auteur après plus de quarante-cinq ans de séjour en Tunisie fait partie d'une stratégie d'exclusion pas assez regardante sur sa méthodologie puisqu'elle énonce une évidence pour l'ériger en tort (en tare). Nous tenons là un élément essentiel de cet « irrationnel » qui caractérise une critique qui se veut savante et cohérente.

<sup>6</sup> On signale aussi que le livre a été publié grâce à un financement « étranger », *al-Sabâh*, 20 juillet 1999.

<sup>7</sup> Mahmoud Tarchouna dans *al-Sabâh* du 2 août 1999 et Saber Habbacha dans *al-Sabâh* du 31 août 1999.

<sup>8</sup> Reproche explicite de Mustafa Attia dans *al-Sarih* des 1 juin et 27 juillet 1999 et de Muhammad Lotfi Yousfi dans *al-Mulâhiz* du 23 juin 1999 ; allusion de Amal Moussa et de Muhammad Salah Ben Amor dans *al-Sabâh* du 20 juillet 1999 ; réserves de Mongi Chemli dans *al-Sabâh* des 20 et 27 juillet 1999.

### Le non-musulman

Moins courant dans les diatribes qui ont visé l'auteur, le reproche pointe quand les articles se laissent aller à la facilité jusqu'à flirter avec l'infamie<sup>(9)</sup>. Car que vient faire la religion de l'auteur<sup>(10)</sup> ou son statut de prêtre<sup>(11)</sup> dans un débat qui se dit intellectuel ? C'est que l'exclusion se pense plus radicale et définitive lorsqu'elle rejette les sujets à courroux hors de l'enceinte de la communauté religieuse, la *Umma*, en l'occurrence. Ce même argument sert à exclure les arabo-musulmans de « souche » quand ils narguent les lignes rouges et font valoir leur libre-arbitre<sup>(12)</sup>. Maigre consolation pour Jean Fontaine, dirait-on et on aurait tort. Par l'une de ces ironies qui renversent les perspectives et retournent les situations en faveur des « persécutés », ce décret d'exclusion est en fait un point de ralliement qui replace l'auteur à l'intérieur de la culture arabo-musulmane, ses débats majeurs et leurs enjeux tacites quitte à ce qu'ils se formulent en procès d'intention.

### Le non-tunisien

Plus de quarante-ans après l'Indépendance, on feint de croire que la Tunisie fonctionne en autarcie quand il n'est de littoral plus fréquenté par l'Étranger, de terre foulée par l'Autre et de culture profondément réceptive à la différence. Rappeler à l'auteur qu'il n'est qu'un « touriste »<sup>(13)</sup> est une manière de délimiter le territoire et les pouvoirs du microcosme pseudo littéraire dont il ne fait effectivement pas

<sup>9</sup> Muhammad Lotfi Yousfi dans *al-Mulâhiz* du 21 octobre 1998 parle de « Faust qui vendit son âme au diable, de Judas qui pour trente pièces d'argent livra son maître, d'âne sénile et desséché, de Brutus, bête sauvage aux dents bleues, qui exécute César, de caméléon ».

<sup>10</sup> « *ürûbbî masîhî lâ `arabî muslim* », Hédi Ghabri dans *al-Mulâhiz*, 23 juin 1999.

<sup>11</sup> Il est qualifié, par exemple, de *al-ab al-abyadh* dans *al-Mulâhiz* des 19 août 1998 et 23 juin 1999, de *al-ab* dans *al-Zamân* du 26 septembre 1998 et *al-Sarih* du 25 mai 1999, membre d'*al-abâ' al-bîdh* dans *al-Sabâh* du 20 juillet 1999, *al-ab al-muwaqqar* (« le vénérable Père ») dans *al-Sabâh* des 20 et 27 juillet 1999.

<sup>12</sup> À titre d'exemple on peut citer les polémiques de Mohamed Talbi dans *Réalités et Jeune Afrique*.

<sup>13</sup> Moncef Mezghenni dans *al-Musawwar* du 12 juillet 1999.

partie et qu'il a osé braver en se refusant à incorporer dans son anthologie <sup>(14)</sup> les « mentors » <sup>(15)</sup>. Les mises en garde qui ont précédé la parution de l'ouvrage <sup>(16)</sup>, les menaces de représailles à peine voilées qui lui promettaient châtement au cas où il s'aviserait d'ignorer ce que le « microcosme » tient pour les maîtres à penser et maîtres à écrire ou à versifier n'auront servi à rien. Il aurait suffi que Jean Fontaine se fasse violence et accepte la sélection d'auteurs qui ont la faveur des mandarins comme de leurs « hommes à tout dire » pour que le « microcosme » passe l'éponge et lui pardonne ses oublis et ses outrecuidances. Ne l'ayant pas fait, il s'est fait lyncher sans que personne n'essaie de tempérer les outrances et de ramener le débat à son objet initial : la littérature.

### Le non-compétent

Se prévalant d'un académisme <sup>(17)</sup> désuet et de ses titres universitaires, la vieille scolastique a trouvé matière à discours ronflants, battant le rappel d'une faune prétendument lettrée, clientèle docile d'un mandarinat passé de mode. Et l'on se demande de quelle autorité peuvent se prévaloir les uns et les autres quand il s'agit de n'accorder aucune licence, doctorat ou chaire d'enseignement ? Hors enceinte universitaire, qui aurait compétence à séparer le bon grain de l'ivraie ? Faut-il rappeler que la critique est aussi affaire de subjectivité <sup>(18)</sup> et

<sup>14</sup> Il avait participé auparavant à deux ouvrages collectifs concernant la littérature arabe actuelle : *A' l'âm al-adab al-'arabî al-mu'âsir*, à Beyrouth en 1996, avec vingt-trois écrivains tunisiens, et *Encyclopedia of Arabic Literature*, chez Routledge en 1998, avec un choix de onze écrivains. Ces deux anthologies n'ont suscité aucune réaction de la part de la critique tunisienne.

<sup>15</sup> Muhammad May dans *al-Mulâhiz* du 29 octobre 1998 ; mais surtout Kârim Charf dans *al-Zamân* du 26 septembre 1998 qui cite les titres non littéraires des écrivains omis,

<sup>16</sup> *al-Zamân*, 26 septembre 1998

<sup>17</sup> Les mots « académique » et « scientifique » sont employés huit fois dans les trois premiers des dix articles de Mongi Chemli, *al-Sabâh*, 20 et 27 juillet, 3 août 1999.

<sup>18</sup> « Pour être juste, c'est-à-dire pour avoir sa raison d'être, la critique doit être partielle, passionnée, politique, c'est-à-dire faite à un point de vue exclusif, mais au point de vue qui ouvre le plus d'horizons », Charles Baudelaire, *Salon de 1846*, ch. 1.

qu'à partir du moment où l'auteur annonce dans la préface ses partis pris méthodologiques, la compétence consiste à juger de la cohérence de sa démarche, à discuter ses conclusions et à signaler ses incohérences. En un mot, à débattre de l'ouvrage non du personnage.

### Conclusion

Une fois de plus, il nous a été donné de constater la pauvreté du débat littéraire en Tunisie et les limites d'une critique plus prompte à se positionner en tribu jalouse de ses « prérogatives » et plus soucieuse de prébendes que de rationnel et d'honnêteté intellectuelle <sup>(19)</sup>. En essayant de démonter ses mécanismes d'exclusion, l'on espère la ramener à sa fonction première qui consiste à « lire » et non à gloser sur ce qui aurait pu s'écrire dans le but de plaire aux réputations faites et surfaites. L'ouvrage de Jean Fontaine n'ayant pas été lu, nous attendons que quelqu'un s'y attaque avec la probité des vrais savants <sup>(20)</sup>.

Alia TABAI

Pour le lecteur non initié, ce troisième tome de l'*Histoire de la littérature tunisienne* présente la traduction française d'une soixantaine d'écrivains tunisiens contemporains. Les textes sont répartis dans l'ordre chronologique en quatre sections : 1. L'Avant-Garde au moment de l'expérience de collectivisation ; 2. Le Nouveau Théâtre pendant la période de libéralisation économique ; 3. La poésie mystique après les événements sanglants du 26 janvier 1978 ; 4. L'autobiographie à la suite de l'éloignement du Président Bourguiba. Dans chaque section sont présentés les écrivains de la « classe moyenne » littéraire qui publient aussi au moment de ces faits. La littérature populaire en langue tunisienne n'est pas oubliée, ainsi que les textes écrits directement en français et la critique. Un premier index donne la liste des écrivains présentés ou traduits dans ce troisième tome, et un second celle des trois tomes.

<sup>19</sup> À propos du présent livre, voir dans le même sens Amâl Moussa dans *al-Sabâh* du 20 juillet 1999.

<sup>20</sup> Comme le demandait Moncef Louhaybi dans *al-Sabâh* du 21 septembre 1999.

N'est-ce pas un défi que de tenter une nouvelle biographie du Prophète de l'islam Muhammad à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, affaire qualifiée d'impossible, par J. Chabbi<sup>22</sup> ? C'est en tout cas le projet entrepris par H. Djaït, historien de l'époque fondatrice de l'Islam. Cet essai académique se double de l'engagement humaniste, des incertitudes et des questionnements existentiels, d'un intellectuel arabe, cristallisant son mal-être, en portant le lourd fardeau que constituent ses cultures « traditionnelle » et « moderne ». Le projet a mûri dans le cadre d'un « laboratoire » cher à H.Djaït : son auditoire étudiantin, auquel il a toujours cru, parce qu'il y testait ses hypothèses et ses remises en question fécondes. Cet avant-dernier livre de l'auteur ne fait que continuer et approfondir une pensée vivante sur l'Islam des origines. Il constitue un jalon dans une longue et mûre réflexion, d'un intellectuel arabe hanté par ses idées.

Son point de départ est une critique de l'orientalisme qui, selon l'auteur, n'a fait que régresser dans sa compréhension de la levée prophétique depuis Tor Andrae ; ce dernier n'insiste que sur l'élément politique dans le message prophétique en se posant des questions sur l'originalité de ce message ! La critique-programme de cette vision a été annoncée, il y a une dizaine d'années dans *La Grande Discorde*<sup>23</sup>. Et cette biographie arrive comme une réponse aux questions mal posées par nombre d'orientalistes. Pour l'auteur, les études focalisées sur le génie de Muhammad, en tant que réformateur politique et social, ou bien ne saisissent pas le sens de la prophétie, ou bien la dénaturent. Tout l'intérêt consiste par conséquent, à appréhender la révélation

<sup>21</sup> *La biographie du Prophète : I. La révélation, Le Coran et la prophétie*. En 2000, HD a publié un autre ouvrage en arabe intitulé : *Azmat al-thaqâfa l-islâmîyya (La crise de la culture musulmane)*, Beyrouth, Dar al-Talî'a, 199p.

<sup>22</sup> Voir respectivement l'article et le livre de J. CHABBI, « Histoire et tradition sacrée, la biographie impossible de Mahomet », in *Arabica*, t XLIII/1-1996, p. 189-205 ; *Le seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997, 725p.

<sup>23</sup> *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989, p.32-3.

(*wahy*) comme la consécration ou le couronnement d'une expérience douloureuse, pour la maîtrise de soi, dans la quête de Dieu (p.104)

À bien situer cette biographie<sup>24</sup> dans l'itinéraire de HD, je remarquerai qu'elle relève de la conception de cet intellectuel de l'Être et de la vie : l'Être en tant que lieu de la pensée et de l'âme, et la vie comme don suprême et lueur aux confins du néant. D'un autre côté, l'étude de la vie de Muhammad est une archéologie dans la religiosité.

Tenant compte de l'attitude défensive des musulmans face à l'agression occidentale et son corollaire la modernité (p.96 et 106), de leur religiosité et de leurs différentes manières de vivre l'islam aujourd'hui, HD remonte aux origines de la religion pour tenter une anthropologie de la croyance d'un homme : Muhammad.

Sa recherche est nourrie à plusieurs sources, dont l'orientalisme qui, contrairement à ce qu'on pourrait croire, lors d'une lecture superficielle de l'ouvrage, a permis à HD de réfléchir en le critiquant. Cette attitude critique lui permet de mieux se positionner, pour tenter cet essai sur l'expérience de Muhammad. Ainsi, malgré l'importance accordée à la dialectique entre Religion et État, il considère que l'essence de l'islam reste la religion<sup>25</sup>, dont le noyau dur est constitué par la révélation, la foi et la mission (*ba'th*<sup>26</sup>) prophétiques. Ce noyau s'offre à l'historien comme un donné que HD se propose d'analyser scientifiquement.

Déjà, certains critiques ont rejeté ce livre, à cause de leur imprégnation de l'esprit « théologien », allant jusqu'à nier l'intérêt que présenterait la connaissance du personnage historique, car elle est étrangère à la foi. HD juge, au contraire, importante cette connaissance car elle jette davantage de lumière sur le message

<sup>24</sup> Si on examine de près le cheminement de HD, on remarquera qu'il est parti d'interrogations sur la personnalité islamique contemporaine, puis insatisfait, il va scruter les rapports de l'islam avec l'Europe. Sa thèse est un examen minutieux du nouveau cadre d'existence des arabes au lendemain de la conquête, en prenant Koufa comme exemple typique. Toutefois, sa quête insatiable le mènera à traiter de la première guerre civile qui déchira la Umma, qui n'aura été unie que dans l'idéal imaginaire de certains constructeurs de discours tardifs. Cette remontée progressive des temps islamiques le mènera au temps originel, celui du Prophète. Ici il tentera de restituer l'historicité des faits.

<sup>25</sup> Cf. contra J. Wellhausen et M.A. Shaban.

<sup>26</sup> Dans Le Coran, *ba'th* désigne le Jour de la Résurrection dans trois occurrences : XXII,5 ; XXX,56. Dans les autres sources, il est question de *bi'tha*.

du Prophète et permet de mieux comprendre le succès de son dessein. D'après de l'auteur, il n'existe pas de phénomène qui ne rentre dans le champ de compétence de l'historien. Pour ce faire, il emprunte aux différentes sciences de l'homme et de la société, leurs moyens et leurs méthodes.

Cette note de lecture se contentera de relever les apports novateurs les plus marquants. Dans le but d'éviter de composer une biographie classique et narrative, sur le modèle admis par la plupart des auteurs, HD prend le parti-pris iconoclaste de faire abstraction des ouvrages de *sîra*, des recueils de *hadîth*, de la littérature biographique (*tabaqât*) et des chroniques. Par delà leur constitution en genres distincts, ces ouvrages ont acquis le statut de contributions à l'élaboration définitive de l'islam, faisant autorité en matière de dogme, d'éthique ou de jurisprudence, bien après la mort de Muhammad.

Sur un ton sincère, HD avoue la difficulté de son choix d'écrire en arabe, du fait de l'incapacité de cette langue de rendre clairement les concepts actuels en usage dans les sciences humaines et sociales.

Sur le plan méthodologique et au cœur d'une pensée moderne, HD essaye de comprendre les croyances à l'époque de l'islam naissant, en mobilisant les sciences humaines (p.93-4). A titre d'exemple, l'enquête historique est nourrie d'une approche phénoménologique, pour la description des données, en dehors de toute construction conceptuelle, dans le but de découvrir les structures transcendantes de la conscience du Prophète et de l'essence des éléments constituant son projet et sa mission.

Faute de nouvelles sources et après avoir critiqué les approches des orientalistes, HD considère que les récits romancés de la *Sîra* dénatureront l'histoire de l'expérience prophétique aspirant au monothéisme, car le fondement même de la religion dépendra de la croyance ferme en l'authenticité de la relation entre Dieu et Son Prophète élu. Le but de l'entreprise est une contribution à l'approfondissement et au renouvellement de l'expérience muhammadienne, en tenant compte de son poids dans la conscience et la sensibilité des musulmans. Le rôle de Muhammad en tant qu'intermédiaire *authentique* entre le monde terrestre et l'Au-delà est la clé de voûte du dogme en Islam. La raison aura du mal à expliquer ce rôle, à appréhender en dehors des miracles et des prodiges.

D'un point de vue épistémologique, HD écarte les sources tardives (*non fiables*) pour essayer d'approcher l'itinéraire de Muhammad, à partir du seul *document authentique* : le Coran. Il l'utilisera, selon une rigueur historienne claire, indépendamment de sa sacralisation (p.106-

7), comme source originelle, à cause de son statut de *document historique*, authentique d'auto-proclamation de l'islam (p.94). Enfin, du fait de la précision de son style, de son verbe révélateur, de sa profondeur cosmique et de sa clarté (p.7), Le Coran permet à l'auteur de tirer une conclusion, et pas des moindres, quant à l'inexistence de la mention du *ghâr Hirâ* ! Aussi réfute-t-il le mythe de cette fameuse grotte !(p.35-41)

Contrairement à un lieu commun établissant l'ignorance, voire l'analphabétisme de Muhammad, HD démontre qu'il était à la fois savant et sage (p.41-5 et p.134,n 69). La notion de *ummî* aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles désigne celui qui se situe en dehors de l'univers socio-culturel du judaïsme<sup>27</sup> et de la tradition biblique, d'autant qu'il s'agit d'un Arabe prônant un nouveau monothéisme, potentiellement concurrent et menaçant.

Le message dont Muhammad était porteur lui parvenait sous forme de révélation qui est un phénomène historique réel et non une réalité matérielle tangible. D'un point de vue historique et anthropologique, la révélation ne peut que dépasser le cadre d'une historicité ordinaire. Grâce à cette révélation, Muhammad assistait au dévoilement de la vérité absolue. A ce sujet, HD relève que l'un des apports majeurs du Coran, c'est de qualifier Dieu de Vérité (*Allah al-Haqq*). Pour y parvenir, le Messager faisait preuve d'une force intérieure débordante, d'une maîtrise d'un potentiel psychologique hors du commun et d'un caractère vigoureux dans une quête infaillible de l'Absolu. Concomitamment, Muhammad agissait dans le social, en vantant la Parole de Dieu et en incitant les hommes à se conformer à Ses préceptes. La réponse à l'appel du for intérieur fit découvrir au prophète la révélation<sup>28</sup>, où Dieu se révèle à Son Messager et lui permet d'accéder au monde spirituel. C'est le commencement du message prophétique, annonçant le Dernier Jour. Face à cette révélation, Muhammad fera preuve de l'humilité de l'homme porteur d'un message, par la volonté de Dieu. La portée de ce message n'a jamais relevé d'un quelconque prodige ou d'une force extraordinaire.

HD réfute ainsi l'erreur de traiter la prophétie en termes psychiatriques ! *S'il y a folie[en matière de prophétie] elle serait plutôt un*

<sup>27</sup> *Ummî* serait l'équivalent de *barbarus* et de *a'jamî*, respectivement dans la civilisation gréco-romaine et dans la civilisation arabo-islamique.

<sup>28</sup> A la page 42, HD fait un très beau développement sur le sens du verbe *iqra'* et parle d'une extraction de la révélation du fond du cœur et d'une récitation à haute voix, au nom de Dieu.

*genre de méta-folie qui fonderait la raison même et la morale et retournerait pour se loger au cœur de l'humanité à travers les aires et les ères*<sup>29</sup> (p.98).

Je crois enfin, qu'il est possible de qualifier ce livre d'essai/méditation, sur le destin exceptionnel du plus grand parmi les fondateurs de religion. Son apport est épistémologique et éthique.

Khaled Kchir

---

<sup>29</sup> C'est nous qui traduisons.

الفرقة الهامشية في الإسلام : بحث في تكون السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها  
واستمرارها، تونس، مركز النشر الجامعي، 1999، 742 ص

But if do I not understand my self better by understanding the other, can I still talk of meaning ? If meaning is not a sector of self – understanding, I do not know what is it. Paul Ricoeur

انبنى هذا البحث الجامعيّ على الجدل بين قطبين مركزيين في التجربة الدينيّة الإسلاميّة هما "الهامشيّ" و"السنيّ" ولأن درس القطب الثّاني انطلاقاً من انتمائه إلى الفكر الرّسميّ في الإسلام، فإنّ جلّ هذه الدّراسات قد أهملت مستويين اثنين: أحدهما قيمة الهامشيّ في الإسلام والآخر في جدل السّني مع الهامشي. فعلاقات التشابك والتداخل هي الواسمة لهذه الأقطاب وسما يجعلها تتبادل الفعل والانفعال في حلقات يصعب الفصل بينها أثناء الدراسة.

كما انبنى على درس التحولات الكبرى التي شهدتها "الهامشي" في الإسلام سواء في القدم، التصريّة مثالا، أو في الحديث، السبائية فالبهائية نموذجين. وهو درس غاص في أهم التحولات والتطورات آنيا synchronic وزمانيا diachronic وكل تحوّل وتحرك يقيم جملة من البني المتشعبة المعقدة تقوم على الاستيعابية من جهة، وعلى التهميش من جهة أخرى، ويقدر ما يصبح المركز استيعابيا تمثل الأطراف، فإذا نافر هذا المركز، وأوجه المنافرة جمّة، نفرت الأطراف وغلت. وأمر أبوابا أربعة هي:

- 1) في التعريف بالتصريّة ونصوصها ومصنفات العلويين: 69-204.
- 2) في نشأة الفرقة الهامشية: الكلمة الأصلية النائية: 205-304.
- 3) في سيادة الفرقة الهامشية: الكلمة الظاهرة: 341-561.
- 4) في استمرار الفرقة الهامشية: الكلمة الخالدة: 635-665.

الباب الأول تعريفي اهتم فيه بثلاث قضايا أساسية هي: موثوقية النصوص وتمثيلها وتصنيفها<sup>1</sup>.  
فعرّف مجل النصوص النصيرية (نفسه، 131-174) ومصنفات العلويين(نفسه، 175-204) تعريفا تحليليا

<sup>1</sup>المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، 71.

إن عماد الفكر منهجه ومادته واصطلاحاته، وقد استثمر في المنهج كتاب نظري أشرف على إصداره ج. ر.كس. Rex. ود. ماسون. D. Mason. عنوانه "نظريات في العرق والعلاقات الإثنية" بالإضافة إلى مؤلفات نظرية أخرى كثيرة<sup>10</sup>. أما جملة مصطلحاته فهي "السنة" و"الهامشية" و"المركزية" و"العقيدة الدنيا" و"الوسائط الاعتقادية" و"السلطة والنفوذ والعدد" و"الفرقة" و"الطائفة" و"الأقلية" (نفسه، 29). وتعمل كلها متضافرة لا لتفسير هذه الظاهرة فقط، بل تمتد لتتحول إلى جملة من المفاهيم

تقدياً، بعد أن قضى سنوات طويلة يطوف مكتبات العالم بحثاً عن مخطوطات فريد عزيز أو مسانداً غيره من الباحثين في الولايات المتحدة وألمانيا وفرنسا وإيران فضلاً عن المكتبات العربية، متسلحاً بالمنهج الانتروبولوجي<sup>2</sup> يقارب به كيفية تشكل السنّة من خلال نشأة نقيضها، مقتحماً حقلاً خصباً جليلاً، يسائله عن أسسه ومراجعته وغاياته، ساعياً إلى بناء نتائج جديدة تكون منطلقاً لأبحاث أخرى، في تسلسل حلقي تقتفر إليه الأبحاث المختصة في الإسلاميات، المصاغة باللسان العربي، مازجا بين أغلب مقولات علم الإنسان من اقتصاد واجتماع وتاريخ وجغرافيا بمجهود يعز على الفرد إنجازها<sup>3</sup>.

أما الأبواب : الثاني والثالث والرابع، فبينها من التماسك صلات كبيرة، أحدها في النشأة والآخر في السيادة وما يليه في الاستمرار، أحدها في النبؤ والآخر في الظهور وما يليه في الخلود: وكل الأبواب "كلمات"، جمع بصيغة المفرد بما أنها جملة رؤى الإنسان للواقع الوجود والمصير، وليست التجربة الدينية في أدق تعريفاتها سوى رؤية لهذا الثالوث المتعاضد، ومن هنا فيخط هذا المشروع الناظم هو دراسة "ظاهرة الفرقة الناشئة على هامش العقائد الإسلامية السائدة لنتقرر عوامل نشأتها وأسباب سيادتها وعوامل استمرارها أو تراجعها، رأياً نشرح به من باب آخر تطور العقائد الإسلامية فضلاً عن تاريخيتها من ناحية، وجدلية المركز والأطراف في العقائد الإسلامية من ناحية ثانية"<sup>4</sup>. وعلى هذا الأساس فالوصل بين المستويات الثلاثة التي انفتحت بها هذا التقدم "من المنتظر أن يوقف على نتائج تجوح إلى إعادة النظر في كثير من المقالات الأساسية ومن أهمها: التاريخ الرسمي للعقائد الإسلامية والرؤى المختلفة التي وضعها أصحاب هذه الفرق في الإبانة عن نظام الكون عندهم وإشكالية النجاة والعدل<sup>5</sup>، بهذا نلج إلى المجتمع الإسلامي من أطرافه جغرافياً، وكذلك من هوامشه ثقافياً وفكرياً"<sup>6</sup>.

الغربية التي اهتمت بحقل الإسلاميات في مراحلها التكوينية، ومنها خاصة: T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo, 1965.  
M. Watt, *The Formative Period of Islamic thought*, Edinburg, 1973.  
J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932.

<sup>6</sup> أطراف بلاد الإسلام النائية عن بلاد العرب أنتجت إسلامات حية وطريفة ملئت من التجربة العربية وأثرها بمحليها الخالد، ومن هنا يختلف إسلام الأتراك عن الفرس وعن الهنود وليس الإسلام في أندونيسيا هو نفسه إسلام إفريقيا وكذا الأمر في بلاد المغرب. ويمكننا أن نضيف أن هذه الأطراف قد أنتجت تجارب تنبئة عميقة في اليمن وفي عمان وكذا في بلاد برغواطة على الساحل الأطلسي من بلاد المغرب وهو نفس الأمر في المسيحية .

M.Lambert, *Medieval Heresy Popular Movements From the Gregorian reform to the reformation*, Black Well, 2, 1992, 4-6

<sup>7</sup> على الرغم من الاهتمام المعنى بالهامشية marginality في الأبحاث الغربية بداية من الستينيات وفي أواسط السبعينيات من القرن الماضي فإنها لم تثمر أبحاثاً جامعية معمقة مصاغة باللسان العربي، وهذا الفقر راجع إلى تأخر الإسلاميات العربية من جهة وإلى عدم استساغة المقولات النقدية التي تولدت في ما يسمى بفترة ما بعد الحداثة post modernism وفترة ما بعد البيوية post structuralism بعد أن أعلن عن موت البيوية في أواسط الستينيات وظهرت أبحاث ميشال فوكو عن الجنس والمرض والجنون والرغبة... غاب الوعي بالمهاد الفلسفي الغربي فاندعت الأبحاث العربية في هذا المجال. وكان عمل الأستاذ المنصف بن عبد الجليل إضافة هامة إلى الإسلاميات العربية جاءت لتسد نقصاً كبيراً وهو خاتمة لقرن وفاتحة لقرن جديد.

<sup>8</sup> المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، 34-44.

<sup>9</sup> J. Rex, D. Mason (ED), *Theories of Race and Ethnic Relation*, Cambridge University Press, 1986.

<sup>10</sup> نفسه، 38، الهامش 3. وهي أعمال : M. Banton, R. Barot, N. Elater, D. Moynihan, J. Rex, R. Sheilds

<sup>2</sup> المنصف بن عبد الجليل « المنهج الانتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي »، نشر في مؤلف جماعي عنوانه في قراءة التصّرّ الديني  
<sup>3</sup> تقتفر أغلب مراكز البحث العربية إلى الأبحاث ذات الصبغة التوثيقية من جهة وإلى حوسبة ما أنجز من بيبليوغرافيا ثانياً وهذا الشتات في المصادر مؤثر تأثيراً سلبياً على العمل المستند إلى تلك المصادر.

<sup>4</sup> المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، 11.

<sup>5</sup> ناقش الباحث في بداية عمله آراء مفرقي الفرق المسلمين مثل الإسفراييني والأشعري والبغدادي وابن حزم والحيمري والرّازي والشّهريستاني والملطي والتّوبخني، 20. كما درس أهمّ المصنّفات



concepts الوظيفية في مقاربة "الظاهرة الدينية الإسلامية" وتفتح لتصلح لمقاربة إشكاليات فهم الأديان التوحيدية ذاتها.

والمصادر التي استند إليها المبحث في جملته وظيفية بما تضيفه من مبادئ، فهي إلى النتائج أقرب منها إلى المصادر وهي :

- إن الفرق الهامشية ظاهرة اجتماعية يمكن أن تدل رغم خصوصيتها على الأصل المعرفي الذي تنتسب إليه.

- إن مقالة الفرقة الهامشية كالجسم الحي الفاعل والمنفعل متوترة دائما بأسباب معقدة وبغابات تطمح إلى تحقيقها.

- إن مقالة الفرقة الهامشية نتاج ثقافي يحققه إنسان متعدد الأبعاد لعل أجل ما فيه اختزال جوامع الرؤى في الرمز الموحى، ويشهد الأمر أهمية عند الحديث عن المقدس (نفسه، 65).

ولسنا في حاجة في هذا المقام إلى تفصيل الحديث عن هذه الفرق وقد وثق الباحث ذلك ولكن نشير إلى ما به توضح الحقب الزمنية، فالنصرية منسوبة إلى محمد بن نصير الكوفي، وتشير بعض الأخبار إلى أنه بصري، وقد أدرك الإمام الشيعي العاشر علي الهادي (868/254) وصحبه، والظاهر أنه نال عنده حظوة حياته لنيابته أيام الإمام الحادي عشر الحسن العسكري (260/874) (نفسه، 78). أما البهائية فهي منسوبة إلى سيد محمد علي الشيرازي الملقب "بالباب إلى الإمام المستر"، بناء على تبشير الشيخ أحمد الأحساني به (1826/1753) وبعد أن أعدم الباب سنة 1850م خلفه ميرزا حسين علي نور الملقب بهاء الله (1892/1817) وبعده جاء عبد البهاء عباس أفندي الملقب بالغصن الأعظم، وقد توفي سنة 1921 ليخلفه شوقي أفندي (توفي سنة 1957)، ويعتبر هذا الأخير من أكبر المهتمين في وضع إدارة بهائية في غاية التنظيم إليها ترجع أمور الديانة (نفسه، 60).

وانطلاقا من أن "المقالات المتنافرة المنسوبة إلى الجماعات الكثيرة إجابات مختلفة عن المشاغل المطروحة وقتذاك تحملها كل جماعة بمنطلقاتها وعقيدتها، ولا تفهم المقالة الواحدة إلا بأختها التي نشأت منها أو تفرعت أو كافتت أو نقضت" (نفسه، 35)، عاد الباحث إلى دراسة تكون العقائد الإسلامية إلى نهاية القرن الرابع الهجري ورأى فيه استمرارا لما شهدته الفترة التأسيسية الأولى واستنتج بعد تحليل معمق لأهم المفاصل التي تطورت إليها هذه المقالات قائلا "بدأت العقيدة الإسلامية حتى القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي على الأقل في حالة تكون، وقد أسهم في ذلك كل الإسلاميين على تبيان مقالاتهم حتى الغلاة منهم، وما يسمى "بالمركزية" وقتذاك إنما هو "العقيدة الدنيا" التي تجمع

فيها سائر الإسلاميين، فإن سادوا بمقالة فوقها كالاعتزال والحنبلية والإرجاء، فإن تلك ظرفية مشروطة بعواملها من سياسية واجتماعية وثقافية" (نفسه، 250).

إن المنحى التفسيري المسلك يحاول تبيان خصائص البنى الفاعلة في المجتمع دون تغليب بعضها على بعض، والظاهر البادي أن أصول العقائد الهامشية سياسي، ولكن يثبت أن العامل السياسي ليس سوى عنصر صغير في مجموعة متضاربة متماسكة شأنه شأن العقدي والثقافي والاقتصادي...<sup>11</sup>. ولذا فقد برهن على أن النصرية بالذات لا يمكنها أن تظهر كلما توفرت شروط الاستبداد، وإنما تنشأ عندما توجد أرضية ثقافية صالحة أيضا ومناسبة. فلو لم يرث محيط الكوفة رواسب من الطبقات العقديّة المتعاقبة وخليطا من الأديان المتتالية ببلاد العراق من كل الجهات التي كانت تعنيه لما ظهرت عقائد الغلو في الإمام والتناسخ والحلول... (نفسه، 366).

أما بالنسبة إلى السببية فقد تتبع كل المقالات والفرق التي ترجع إليها أوائل العقائد عند الشيرازي منذ القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي إلى القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي (نفسه، 317-323)، وخاض في هذه الإشكالية بعد أن صاغها صياغة تساؤلية هي "م نعلل من أحوال الناس عودة مقالة البابية بعد غيابها ونشأة فرقة هامشية بها؟ م نفس نشأة مثل فرقة البابية ومن بعدها البهائية في محض "سنة شيعية" (نفسه، 322-323).

ودرسها ناقدا ومحللا لأعمال M. Momen وبيتر سميث P. Smith وكذلك نظرية Ivanov ونكي كدي Nikki Keddie وافي Avery وكاطمي Katemi .

إن تأسيس الفرقة الهامشية لنفسها يقوم على صياغة نصوص مقدسة موازية للنص القرآني بين ووظيفة ومن هذه النصوص "قيوم الأسماء" وهو تفسير لسورة يوسف ويحتوي على 111 سورة وهي عدد آيات سورة يوسف بالتمام (نفسه، 384)، وكذلك "الصحيفة المخزونة" وهي أدعية توسل بها السباب الشيرازي (نفسه، 384). وقد حلل هذه السورة انطلاقا من رأي ماك أوين Mac Eion وتود لاونسن B. Todd Lawson. ثم انفتح على دراسة التعبد باعتباره محققا لغائتين:

- 1- التعبد بوحي الباب بما يحقق للاتباع أن يعيشوا الحالة البابية يوميا وعلى الدوام
- 2- تأسيس كيان جماعة لها هويتها ولها ما ينظمها من القوانين والأحكام (نفسه، 408). ويرسم التعبد أفسق الجماعة ويظهر حدود الانتماء شأنه شأن الظاهرة الارتدادية أو مختلف التعبيرات الرمزية التي

<sup>11</sup> بين اندري نيهار ذلك بدقة وكتب يقول: Le facteur politique fut sans cesse dépassé, mais cela dans le domaine le plus divers et non pas seulement dans celui de la religion. A. Neher, *Essence du prophétisme*, Paris, 1983.

يجعلها الإنسان دليلاً على انتمائه إلى جماعات أو مؤسسات أو أيديولوجيات. وكذا الأمر بالنسبة إلى الأعياد (نفسه، 482-496).

وتأسيس كيان الجماعة عقدياً وتعديلاً لا بد أن يولد رأياً في الأحوال الشخصية"، وفي هذا الإطار تؤدي المناكح والموارث وأحكام القتل والقضاء فضلاً عن الأكل والشراب واللباس كل وظائفها الاجتماعية، وتحقق الفرقة بعد الألفة ووثاقة الأواصر، بداية سيادة أو على الأقل بعضاً من شروط التودد متى كان ذلك ممكناً (نفسه، 409).

ولا بد أن نشير إلى قيمة الانفتاح في هذه العقائد الهامشية ومحاورها لأصول مختلفة: إسلامية وحرانية ويونانية وهندية، وقد بين مومن Momen قيمة العقائد الهندوسية في البهائية وهي خاصة براهن Brahman ودهراما Dahramal وسمسارا Samsara وموكشا Moksha وجعل من هذه العقائد ما يشير بالباب مباشرة وخاصة بماقنادجيتا Bhagaradgita وكالكي.

وفي هذا المسعى انفتاح على العالمية... على كونية الديانة "ولهذا كان على البهائية وهي تدعو اليهود والمسلمين والمسيحيين والبوذيين والهندوسيين... أن تقدم لهم عقائدها بما لا ينافر عقيدة كل طائفة من هؤلاء" (نفسه، 589) 12.

إن استمرار الفرقة الهامشية في الحديث دافع إلى التساؤل المعمق عن:

1- كيف طورت الفرقة الهامشية قيم مجتمعاتها فاستمرت سائدة فيها مضطلة بتحقيق الآمال المنشودة؟

2- كيف استوعبت هذه الفرق مسائل الحداثة؟، وهل تختلف في ذلك عن السنية الإسلامية؟

لقد عرفت البهائية انتشاراً كبيراً في أمريكا وأوروبا وذلك بعد أن تم إحكام الصلة بين "روحية الديانة البهائية وقيم الحداثة الأوروبية" (نفسه، 559) وانفتحت النصيرية على قيم الحداثة أيضاً عبر جملة من مفكريها ومن أهمهم زكي الارسوزي (نفسه، 601) ورغم ذلك فظفرتها بقيت متأخرة بالآفاق العامة المستحكمة في المجتمع العربي في بلاد الشام وهي نظرة "لا تختلف في شيء عن آراء سائر الإسلاميين المحافظين وحتى الأصوليين منهم" (نفسه، 627).

<sup>12</sup> وتوجد آية في كتاب الأقدس تدعو إلى التعاشر مع أهل الديانات الأخرى جاء فيها « عاشروا مسع الأديان بالروح والريحان ليجدوا منكم عرف الرحمان... إياكم أن تأخذكم حمية الجاهلية بسين البرية، كل بدا من الله ويعود إليه كمبدأ الخلق ومرجع العالمين » الأقدس، 23 الآية 350 نقلًا عن: المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، 510-511.

إن قيمة الأبحاث العلمية المعمقة في ما تصل إليه من نتائج دقيقة، وفيما تفتح من آفاق بحث جديدة، ولذا كانت حائمة هذا العمل الجامعي مبنية على مزاجية دقيقة بين هذين المشغلين المركزيين: الأول يتمثل في ضبط قوايتين الظاهرة الهامشية وهي ثلاثة:

(1) على قدر استبداد السيادة المركزية ونفوذ السنية تنشأ الفرقة الهامشية من رحم الفكر الإسلامي.

(2) على قدر ضعف السيادة المركزية وظهور نفوذ السنية تتطور الفرقة الهامشية نحو السيادة وتحققها بالفعل، فتؤسس لها "وحيا آخر" وتصورا في النبوات والعالميات والأخرويات وتشرع لاتباعها أحكاماً تكون سلبية تلك العقيدة وتنشأ من ثم ديانة.

(3) إن استمرار سيادة الفرقة الهامشية متعلق بأسباب السيادة نفسها في المجتمع الذي تنتمي إليه الفرقة.

أما المشغل الثاني فهو القضايا التي تطرحها دراسة الديانة الهامشية والظاهرة الهامشية:

(1) ما هي توابع الانسلاخ عن الديانة الرسمية إلى حد تأسيس مرجعية جديدة إليها يستند تصور مختلف للمعبود والعبد معا؟

(2) ما هي توابع الرعة الاجتماعية في الديانة الشعبية الهامشية أولاً فالسائدة متى أمكن ثانياً؟

(3) إلى أي حد يمكن للديانة الشعبية أن تحدث تأويلاً مهما للنص التأسيسي في الديانة الرسمية "العالمية" وتبقي مع ذلك على رقيق الوسائط الرابطة به.

بمشاريع البحث هذه يحتم الأستاذ المنصف بن عبد الجليل عمله مؤكداً على قيمة التجديد في التجربة الدينية الهامشية باعتبارها أفقا جديداً "للإنسان المتدين" الذي أمكنه قالب التنميط وصار في حاجة إلى إشباع روحي جديد ناهل من زواج بين مكنون التراث ومكين الحداثة، وكان في جل بحثه إلى "الفلسفة الوجودية" أقرب منه إلى باقي الفلسفات الوضعية والمادية التي أفرغت الإنسان من كل الأبعاد الترميزية والروحية التي قضى قروناً عدّة في صياغتها صياغة لغوية. فعبر الكلمة كان الخلق، وكان الفعل، وكان الموت أيضاً هكذا ورد في الإنجيل وهكذا ترى الفلسفات المعاصرة<sup>13</sup>.

المروك المنصوري

<sup>13</sup> H.G Gadamer, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976, p.295.