

سلطة النصّ سلطة التأويل: من أجل إسلاميات نقدية



عبد الإله بلقزيز
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

سلطة النصّ سلطة التأويل: من أجل إسلاميات نقدية⁽¹⁾

⁽¹⁾ نصّ المحاضرة التي ألقاها الدكتور عبد الإله بلقزيز بدعوة من مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بصالون جدل الثقافي التابع للمؤسسة بمدينة الرباط. المغرب بتاريخ السبت 13 مايو 2017

خلاصة:

تقع إشكاليات الديني والديني في صلب ما ندعوه باسم **الإسلاميات النقدية**؛ من حيث هي ميدانٌ دراسيٌ لتاريخ الإسلام وتراثه الفكري من منظورٍ تاريخيٍ نقدي، إجمالاً، ومن حيث هي، على نحوٍ أخص، تدخلٌ معرفيٌ للتفكير في صلات النص (الديني، الفكري...) بمحيطه التاريخي، وتدخلٌ للتفكير في أنماط التفاعلات الإنسانية، الفردية والجماعية، معه بما يدخل فيها من أشكالٍ مختلفة لتوسل النص في ميادين الفعالية الاجتماعية، أو في لعبة بناء المشروع، أو لغرض حيازة مصلحة أو استملاك سلطة. هذا يعني أن **إشكاليات الدين هي، حكماً، إشكاليات الدنيا**، ولكن لا بمعنى أن نظام الدنيا من نظام الدين، وأن لا قيامة للأول من دون الثاني - على ما تذهب إلى ذلك المقالة الأصولية - وإنما بمعنى أن تمثيلات الناس للدين لا تكون، حكماً، إلا **تمثيلات دنيوية** وإن هي بدت عن الدنيا بمعزل. وهي كذلك - أي تمثيلات دنيوية - لأنها تجري في المكان والزمان وفي سياقاتٍ من الأحداث والحاجات والمصالح متغيرة، مثلما تجري في نطاق المعارف المتاحة للناس في كل عصر، وبالتالي تدخل هذه المعطيات - والمتغيرات - جميعها في تكوين نوع التمثيلات الإنسانية للدين. تبدأ **الوظيفة الإبيستمولوجية للإسلاميات النقدية**، التي ندعو إليها، من تبين وجوه الصلة الإشكالية - والجدلية في الآن - بين النص والتلقي، بين الخطاب والتمثل، بين الفكرة وصيرورتها في الواقع؛ مثلما تعنتي (الوظيفة تلك) ببيان وجوه استخدامات الحقيقة - كما يتصورها المتلقي - في التاريخ: في المجتمع والسياسة وغير ذلك من المجالات.

تقع إشكاليات الدين والدنيوي في صلب ما ندعوه باسم **الإسلاميات النقدية**؛ من حيث هي ميدانٌ دراسيٌ لتاريخ الإسلام وتراثه الفكري من منظورٍ تاريخيٍ نقدي، إجمالاً، ومن حيث هي، على نحوٍ أخص، تدخلٌ معرفيٌ للتفكير في صلات النص (الديني، الفكري...) بمحيطة التاريخي، وتدخلٌ للتفكير في أنماط التفاعلات الإنسانية، الفردية والجماعية، معه بما يدخل فيها من أشكالٍ مختلفة لتوسل النص في ميادين الفعالية الاجتماعية، أو في لعبة بناء المشروع، أو لغرض حيازة مصلحة أو استملاك سلطة. هذا يعني أن **إشكاليات الدين هي، حكماً، إشكاليات الدنيا**، ولكن لا بمعنى أن نظام الدنيا من نظام الدين، وأن لا قيامة للأول من دون الثاني - على ما تذهب إلى ذلك المقالة الأصولية - وإنما بمعنى أن تمثيلات الناس للدين لا تكون، حكماً، إلا **تمثيلات دنيوية** وإن هي بدت عن الدنيا بمعزل. وهي كذلك - أي تمثيلات دنيوية - لأنها تجري في المكان والزمان وفي سياقاتٍ من الأحداث والحاجات والمصالح متغيرة، مثلما تجري في نطاق المعارف المتاحة للناس في كل عصر، وبالتالي تدخل هذه المعطيات - والمتغيرات - جميعها في تكوين نوع التمثيلات الإنسانية للدين. تبدأ **الوظيفة الإبيستيمولوجية للإسلاميات النقدية**، التي ندعو إليها، من تبين وجوه الصلة الإشكالية - والجدلية في الآن - بين النص والتلقي، بين الخطاب والتمثل، بين الفكرة وصيرورتها في الواقع؛ مثلما تعني (الوظيفة تلك) ببيان وجوه استخدامات الحقيقة - كما يتصورها المتلقي - في التاريخ: في المجتمع والسياسة وغير ذلك من المجالات.

تحررنا الإسلاميات النقدية، بهذه الرؤية المنفتحة على مكتسبات المعارف والمناهج الحديثة، من النظرة **الجوهرانية** إلى تراث الإسلام؛ النظرة التي تجرّده من التاريخ، أو تجرّد التاريخ منه، فتتعامل معه كمادة محنّطة لم يقع على هيئتها تبديل. وبالقدر عينه، تسمح الإسلاميات النقدية بإتاحة أدوات علمية لكشف **التلاعبات الإيديولوجية بالتراث**، من قبل المتدخلين فيه والمشتغلين في ميدان تاريخه وإشكالياته، ونقدها. إن لمثل هذا النقد - الذي ينبغي له أن ينتظم في برنامج علمي شامل - مداخل منها تكون البداية، وأولها إعادة طرح السؤال حول النص: نصاباً وصلاتٍ (قراءات، تمثيلات) واستخدامات.

أولاً: النص والقراءة: بيانات نظرية

من المسلم به، عند من أصابوا حظاً من العلم الحديث بمعنى النص والخطاب، أن **ظروف التلقي** تتدخل في بناء نوع الاستقبال والتمثل للرسالة التي يُضمّرها النص أو الخطاب المتلقى: مقروءاً كان أو مسموعاً أو مشاهداً. والمفهوم من ذلك أن المعنى المتحصّل من قراءة النص/الخطاب قرينٌ فعلٍ مزدوج من المرسل والمتلقي، وليس معطىً قَبْلِيّاً راقداً في أكناف النص⁽¹⁾، وإلا ما اختلف المختلفون في حمله

1 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Editions du Seuil, 1996, P. 428-432.

- Paul Ricoeur, *De l'Interprétation*. Paris: Seuil, 1965. P. 30-38.

على أكثر من معنى. هذا يعني، أيضًا، أن اللحظة القرائية لا تأتي تاليةً على النص، بها هي لحظة «مؤسّسة» للمعنى، وإنما هي جزءٌ من فعالية النص الدلالية التي لا «تُكتمل» إلا بصيرورته مقروءًا، أي «مملوكًا» من قارئٍ يتمثّله نوعًا من التمثّل. إن اللحظة (=القرائية) تلك هي لحظة خروج النص من حيّز المتكلم إلى المجال التداولي؛ المجال الذي لا تتطابق فيه الفهم أو تتناسخ. وكما أن النص يتفاعل، لحظة تأسيسه، مع غيره من النصوص أو مع محيطه الموضوعي - الزماني والمكاني - ليقول نفسه بالطريقة التي يقول بها نفسه، فكذاك قراءة/قراءات النص تتمخض من تفاعلٍ كثيفٍ مع محيطها من الأفكار والقيم والعلاقات والعوائد... فتأتي حاملةً لها - أو لشيءٍ منها - حملًا صريحًا أو مضمّرًا، بل يكون محمولها الذي تحمّل ممّا يكيّفها - أو يوجّهها - نوعًا من التكيف في عملية وعيها النصّ أو بناء/إعادة بناء معناه.

قراءة النص، بالمعنى هذا، إعادة تكوينٍ له بعد تكوينٍ بدئيٍّ أول، ونقلٌ له إلى زمنٍ صيروريٍّ هو زمن التداول يتخذ فيه هيئاتٍ عدّة بعدد من يتصلون به قرائيًا، فيشاركون في تأسيس معناه تأسيسًا مستأنفًا. لا تكون القراءة، في هذه الحال، تفسيرًا للنصّ أو شرحًا وإن كان فيه ما يستغلّق على التبيين؛ ذلك أن مفهوم التفسير يُضمّر يقينًا من أن «المفسّر» قادرٌ على استخراج المعنى «الأصيل» والمراد من المرسل على نحوٍ صحيح ومطابق. والقول بذلك إنما يؤوّل بقائله، وبمن يشايعه القول، إلى إبطال تفسير غيره بحسبانه منزاحًا عن تفسيره «القيوم»، وعدّه تحريفًا أو مروفاً أو تغليطاً أو ما شابه. وهو، إلى ذلك، يُعلن ملكية للنصّ تسوّغها له الأهلية لتفسيره، فيأتي التفسير عندها في صورة سدانة للنصّ من طريق سدانة حقيقته، ومنع «عدوان» تفسيرات أخرى عليها! قلنا إن القراءة ليست تفسيرًا⁽²⁾ لأن مدارها على فهم يدرك أنه متعدّد، حكمًا، بتعدّد من يقرأون النصّ، وبتنوّع الأدوات والوسائل التي يتوسّلونها في مقارباتهم إيّاه. إنها أقلُّ ادعاءً من التفسير، وأحفّظ لحقوق القراء في قراءة النصّ من تفسيرٍ يصادها. إنها، بالأحرى - نصّ آخر مواز للنصّ المقروء وإن لم يُكتب أو يدوّن، وعلاقته به خاضعة - بالتالي - للشروط والآليات عينها التي تخضع لها العلاقة بين نصّين أو أكثر. ولا ينطبق ذلك على الحالة التي تكون فيها القراءة فعلًا معرفيًا يتغيّ الفهم فحسب، بل يشمل - أيضًا - الحالة التي تأخذ فيها القراءة شكلَ ترجمة، أي شكلَ نقلٍ للنصّ المقروء إلى لغة قارئه؛ إذ يقع في مثل هذه الحال (=الترجمة) ما يقع في حال القراءة من تدخّلٍ للمترجم في بناء معنى النصّ المترجم (أو قل في إعادة بنائه)، وما ذلك إلا لأن الترجمة نفسها لا تعدو أن تكون، هي الأخرى، قراءة وتلقّيًا.

حين يكون التلقي فعلًا معرفيًا شريكًا في بناء/إعادة بناء معنى النصّ، وليس مجرد استقبالٍ سلبيٍّ لمعنى «واضح»: معطى وناجز (في النصّ)، يصبح المتلقي أشبه ما يكون بمرسلٍ ثانٍ لخطابٍ يتولّد من خطابٍ يتلقاه (يقروه) تولّدًا موضوعيًا. تنكسر، في هذه العلاقة، الحدود الصارمة التي توزّع طرفي العلاقة

2 M. Arkoun, Lectures du Coran. Paris: Albin Michel, 2016. P. 63-68.

(النص - التلقي، المرسل - المستقبل...) إلى فريقين متقابلين ومتباينين في الوظيفة: أحدهما يقول (يكتب، يخاطب، يرسم) والثاني يتلقى (يقرأ، يسمع، يشاهد) ليتداخلا في الفعل المعرفي الواحد: تأسيس المعنى. تكف العلاقة بينهما عن أن تكون علاقة تأثير أحادي الجانب (من جانب النص/ الخطاب/ المرسل)، لتصير علاقة تأثير متبادل أو - على الأقل - لتصير علاقة يتوقف فيها أثر النص ومفعوليته على وجود مُتلقٍ/قارئٍ يمنح معناه الحياة من حيث هو (معنى) متولد من القراءة لا من النص حصراً. يسعنا الذهاب، هنا، إلى أن قراءة النص حياة ثانية للنص، أو لحظة من حياته مستأنفة. وليس من حياة في نص لم يُقرأ؛ إذ القراءة وحدها تُخرجه إلى التاريخ: ميدان حياته واستوائه نصاً يخاطب قارئه/قارئيه. غير أن خروج النص إلى الحيز التاريخي يُدخله في مقتضيات ذلك التاريخ، ومنها تعدد مضمون رسالته، وتغيرها بتعدد من يتلقونه (يقرؤونه) وتغير ظروفهم.

تحملنا المقدمات هذه على إعادة تعريف مفهوم القراءة بوصفها تمثلاً. وكل تمثيل إدراك مشروط لما يتمثله المدرك، أي يجري في شروط مختلفة ومتغيرة (مكانية، زمانية، تاريخية، نفسية، اجتماعية، ثقافية، حاجات ومطالب... إلخ)، لذلك ليس من قراءة (تمثيل) مطابقة للمراد الأصل في الخطاب: على نحو ما يزعم، أو يخال، من يقرأ النص. والقرينة على ذلك اختلاف القراءات والتمثيلات في الأزمنة كما في الزمن الواحد، وفي الأمكنة كما في المكان الواحد، بل إن قارئ (تمثيل) النص نفسه تختلف قراءاته له من زمن لآخر، ومن ظروف لآخر؛ لأن فعل قراءته فعل تاريخي متغير بتغير الشروط الاجتماعية والمعرفية والنفسية. والقراءة، بما هي تمثيل، تدخل في النص المقروء بمضافات أخرى من خارجه؛ بحاجات ومطالب ومعانٍ تنتمي إلى الدائرة التي يتحرك فيها القارئ ولا تنتمي إلى النص بالضرورة. وأي ذلك أن المختلفين بينهم في الزمن الواحد قد يجدون - وهم في الغالب يجدون - ضاللتهم في النص عينه. وليس معنى ذلك أن في النص تناقضاً يحملهم على التراجع بين معانٍ عدة، أو لوذ بعضهم بإحداها ولوذ آخر بآخر، وإنما بنية النص - أي نص - تتطوي على إمكانات دلالية شتى ليست منه (أي النص) بالضرورة، وإنما من الصلة به - التي يبنينا به القارئ له - تأتي. لذلك كلما تعدد قراءته، تعددت معانيه طرذاً.

تجتمع معطيات المعرفة المعاصرة في علم اللسانيات⁽³⁾ والفينومينولوجيا⁽⁴⁾ والتأويلات الحديثة (الهيرمينوطيقا)⁽⁵⁾ وميدان تحليل الخطاب على بيان مكانة القراءة والتمثيل في بناء معنى النص المقروء. لم يعد النص، في المعرفة المعاصرة، مستودع دلالات ومعان جاهزة للاستخراج، ولا القراءة مجرد جهد معرفي مبذول للوقوع على مراد النص واستنباطه؛ فالنص إذ يقول ما يقول لا يُدرك انطلاقاً مما قال، وإنما انطلاقاً مما تمثله القارئ بوصفه مشاركاً في حمل مقول النص على معنى بعينه (ربما قد لا يكون المؤلف افترضه). يعرف ذلك الأدباء والفنانون مثلاً (=شعراء أو روائيين، أو تشكيليين، أو سينمائيين، أو موسيقيين، أو هؤلاء جميعاً) مما يكتبه النقاد من دراسات متخصصة أو انطباعية من أعمالهم؛ فلقد يجد أكثرهم في النص النقدي عن عمله ما ليس من نصه أو - قل - ما لم يكن من نسيج هندسته (هو) للنص الأدبي أو الفني حين تأليفه. ولكن هؤلاء لا تصدمهم الفجوة بين صورة نصوصهم عندهم وصورتها في الكتابات النقدية في الغالب؛ فعادةً ما يألّفون القول إنّ النص ما يلبث أن يخرج من ملكية المؤلف إلى ملكية القارئ ما إن يُنشر فيدخل في مجال التداول. وهذا قول محمود أقيل عن بيّنة نظرية أم سيق قصد الإيحاء بغنى النص بالمعاني.

لكن القول في العلاقة بين القراءة والنص، وفي المعنى بما هو شراكة بينهما، أو بما هو حصيلة تدخّل القراءة في إعادة تشكيل العالم الدلالي للنص، ليس ينحصر في نوع من النصوص بعينه: في النص الأدبي مثلاً؛ وإنما هو يطول إلى سائر أنواع النصوص الأخرى، مثل النص التاريخي، والفلسفي، والديني، والإعلامي، وما شابه. وعلى ذلك يستقيم القول إنّ المشكلة الإبيستيمية ما كانت، يوماً، في النص حتى وإن أُشير إلى غموض فيه أو التباس يصبح به في حكم المعجوز عن فهمه، وإنما هي كانت - وستظل - مشكلة قراءته وشروط قراءته وأدواتها.

1 - الشبكة الوسيطة، أو ما وراء النص

تشبه شروط تأسيس النص أو الخطاب (أي وضعه) شروط إعادة تأسيسه (أي قراءته) من وجوه عدّة. أخصّ الوجوه تلك بالبيان ما يقع من توسّط بين النص ومقوله نظير ما بين القراءة والنص من وسائط. بين

3 عرّضاً دقيقاً لمسائل اللسانيات ومفاهيمها في عمل بنفست المرجعي في الموضوع:

- Emile Benveniste, **Problèmes de Linguiste générale**. Paris: Gallimard, 1974.

4 يراجع في هذا:

- Edmund Husserl, **Idées directrices pour une phénoménologie**. Traduit de l'Allemand par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard. 2005.

- Paul Ricœur, **De l'Interprétation**. Paris: Seuil, 1965. P. 30-38.

5 Hans-Georg Gadamer, **Vérité et Méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique**. op. cité & **La Philosophie herméneutique**. Paris: P.U.F., 1966.

المتكلم في النص (بين) النص - بما هو قول - شبكة وسيطة يأتي القول تعبيراً عنها، أو نتيجة تكييفها (هي) فتوجه بها القول توجيهاً، أو جواباً عن أسئلتها، أو اعتباراً بها، أو تأثراً بها واستلهاماً منها، وبناءً عليها، أو ما شاكل ذلك من أنواع الاتصال بين القول وسابقه الذي يتوسط علاقته بالمتكلم: تبعاً لنوع **المتكلم ونوع الخطاب**. والشبكة التي نعني متنوعة التكوين والمعطيات (اجتماعية، نفسية، ثقافية...)، تتدخل - بمستويات من التدخل متفاوتة - في تكوين النص (أو في قراءته). إن إدراك أثر هذه الشبكة الوسيطة في تكوين النص، أي نص، شرط لازم لفهم مضمونه أو منظومة الدلالات أو الأحكام التي يفصح عنها أو يضمنها. ولا يختلف الأمر إن كان النص نصاً فكرياً أو أدبياً أو تقريرياً أو دعوياً؛ فهو، في الحالات هذه كافة كما في سواها، شديد الصلة بتلك البنية الوسيطة التي أومأنا إليها. أما التباين في درجة حضور البنية تلك في تكوين النص فمرجعه، مثلما نوّهنا، إلى **نوع النص**، ونوع **المتكلم** فيه، **الموجه للخطاب**، وإلى **درجة الإنشاء** (الخلق، الإبداع، التدشين...) أو **التقرير** فيه.

في النص الديني، مثلاً، ينصرف التعليم الديني - الموجه إلى المخاطبين به - إلى بيان سبل النجاة من طريق تحديد قواعد السلوك المبتغى وسننه، والنهي عما ليس منها ممّا لا يُقرّه الدين، ومما يحاسب عليه من لم ينته من الناس بنهيه. لكن التعليم الديني يسلك في سبيل ذلك البيان سبلاً من الاحتجاج كثيرة؛ ومن ذلك توسل سوابق من التاريخ الماضي⁽⁶⁾ لأقوام أو أشخاص أصابهم من عصيان أمر الدين ما أصابهم من هلكة، أو آخرين تمتعوا بالجزاء الإلهي المناسب لقاء صدوعهم بما أمروا به. ولكن التاريخ لا يحضر، هنا، في النص الديني كمستودع عبر فحسب، بل يمتد حضوره إلى لحظة التفاعل الحي بين التعليم الديني والواقع الإنساني المتغير؛ ومن ذلك أن الكثير من أحكام الدين - في الإسلام كما في الديانات التوحيدية الأخرى - إنما تقرّر في سياق واقعات تاريخية بعينها سمّاها علماء القرآن القدماء "أسباب النزول"⁽⁷⁾؛ وهي تقنية للحوادث الواقعية (المتغيرة) التي تقررت بصدها أحكام دينية. وإلى ذلك لا يخلو دين من خطاب حجّاجي ضدّ المنكرين لتعاليمه من الذين يخاطبهم الأنبياء بتلك التعاليم، فيأتي حجّاج النص الديني معهم وكأنه أشبه ما يكون بـ "حوار" يفند فيه النص دعاوى الكافرين ويُبطلها إبطالاً. إن المحيط التاريخي للنص الديني، في مثل هذه الحال، لا يكون وعاءً خارجياً سلبياً أو محايداً أو معطّلاً، وإنما يدخل في نسيج بناء **أحكام النص وإعادة بنائها** (الناسخ والمنسوخ في النص القرآني مثلاً)⁽⁸⁾.

6* تزخر أسفار العهد القديم-خاصة كتب الأنبياء- كما يزخر القرآن الكريم بأمثلة شتى لذلك الاستدعاء لسوابق التاريخ.

7 انظر في الموضوع: جلال الدين السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**؛ تحقيق محمد الفاضلي. بيروت: المكتبة العصرية، ط 2، 2000.& أبو الحسن الواحدي: **أسباب النزول**. بيروت: دار الفكر، 1998.

8 انظر في الموضوع: ابن الجوزي، **المصنف بألف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1986.& نواسخ القرآن. شرح ومراجعة إبراهيم رمضان، وعبد الله الشعار. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992.& ابن شهاب الزهري، **الناسخ والمنسوخ**. رواية أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي. بيروت: 1988.& أبو عبيد القاسم ابن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**. تحقيق محمد بن صالح المديفر. الرياض. ط 2، 1997.& أبو بكر ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**. دراسة وتحقيق عبد الكبير العلوي المدغري. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1988.

مثل سابقه، يبدو النصّ الفكري (الفلسفي مثلاً) - بما هو إنشائي (ينشئ الأفكار والأحكام والقيم والتصورات...) - نصّاً شديد الصلة بالوسائط الداخلة في تكوين العلاقة بين المتكلم (المؤلف) والمقُول (كلامه، تأليفه)؛ أي الداخلة في تكوين النصّ كبنية متعدّدة العناصر التكوينية. ليس للمتكلم في النصّ الديني التوحيدي (=الله) علم سابق لعلمه يقوم عليه الكلام الإلهي ويبيّن عليه، ولكنّ الوحي متّصل بالتاريخ الجاري ووقائعه التي تدخل في نسيج أحكامه. أمّا في النصّ الإنشائي الفكري، فالمتكلم متكلم بلسانه وألسنة غيره، قائل للمعرفة وحامل لها قولاً في الآن عينه. لا يقول ما يقوله من فراغ، وإنما تدخل معارف غيره - التي تلقّنها - في نسيج معرفته التي يقولها أو يكتبها. فهو، إذن، متّصل لا منفصل، منشبك في شبكة المعارف الوسيطة دائرٌ فيها. وإلى ذلك فهو قارئ المعارف تلك، ومتأوّل لها، لحظة القول أو الكتابة؛ أي لحظة إنشاء النصّ. وهكذا، يصبح كل نصّ جديد قراءةً لنصّ سابق/نصوص سابقة، فيمتنع بذلك حسابُهُ تمثيلاً لها، أو حساباً إدراكه إياها إدراكاً مطابقاً لما رامه كاتبوها. وتمتد سلطة الشبكة الوسيطة (بين المؤلف ومقوله أو مكتوبه) إلى المحيط الخارجي (غير المعرفي): التاريخي والاجتماعي والسياسي... إلخ؛ إذ المحيط هذا يُلقى، بضغوطه وتأثيراته، أثراً حاسماً على عملية بناء الأفكار والمعارف تتفاوت صور الإفصاح عنها (=الآثار) أو الإضمار. وليس يحسب أنّ أحدًا أنه يوجد من يتقلّت من أحكام انشداد القول الفكري إلى شرطه التاريخي، فحتى أكثر النصوص تجريداً ونأياً عن الوقائعي والتجريبي لا يمكنه إلا أن يكون لصيق الصلة بشرطياته الموضوعية التي يتولّد فيها ومنها (النسق الفلسفي الأرسطي أو الهيجلي مثلاً). هذا إلى أنّ النصّ الفكري نفسه محصّلة عوامل عدّة يدخل في جملتها العامل النفسي والوجداني الذي لا تحوّل صعوبة بيانه دون التسليم بمساحة تأثيره في مؤلّف النصّ.

ليس من وجه صعوبة في تبين ذلك في نموذج ثالث من النصّ الإنشائي هو النصّ الأدبي (الروائي أو الشعري مثلاً). الأثر الأدبي، المتولّد من عملية الإبداع المكتوب (قصة، قصيدة، رواية، مسرحية) حصيلة تفاعل عناصر متعدّدة: نصوص سابقة، حساسية جمالية خاصة لدى المبدع، الوقائع المشاهدة، التمثيلات التخيلية لوقائع تاريخية ماضية، الخيال، الفكرة التي يبنّيها المبدع من هذه المواد، الحالة النفسية أو الوجدانية للأديب... إلخ. هذه هي الشبكة الوسيطة الداخلة في تكوين النصّ. لا يخرج النصّ "من رأس كاتبه" عفواً وبالتلقاء، وإنما بتوسّط هذه جميعها (والكاتب في جملتها). ولا يختلف الأمر إلا قليلاً في النصّ الفني (التشكيلي، النحتي، الموسيقي، السينمائي، الراقص...)؛ قد تكون كمية المادة الواقعية فيه كبيرة (المشهدية السينمائية مثلاً)، أو قليلة (أصوات الطبيعة في النصّ الموسيقي)، وقد تكون بين هذه وتلك (في المنحوتات واللوحات التشكيلية واللوحات الراقصة الكاريغرافية)، لكنّ المادة الواقعية ضرورية لا غنى عنها كمادّة خام، في بناء العمل الفني. حتى المادة المتخيّلة (=التاريخية "المستعادة" أو الافتراضية) يجري تصنيُعها في مختبر الواقع. ثم إن النصّ الفني، مثل الأدبي، يتولّد من حوار - صامت أو ناطق - مع نصوصٍ سوابق: يحاكيها، أو يقابسها، أو يتخطاها مستحضراً منوالها ليبني على غيره. ولكلّ لغته، ولغة/

لغات النص الفني (الصورة، الصوت، الحركة) كلغة النص الأدبي (المفردات): مادة وأداة. والمادة والأداة ليستا محايدتين، لأنهما حاملتان لقيم ثقافية سابقة. ولذلك لا يكون الإبداع اشتغالاََ بهما فحسب، بل اشتغالاََ عليهما أيضاً. وفي الاشتغال عليهما يكون النص الجديد قراءةً لنصوص سابقة.

هذا في ما خصّ النصّ الإنشائي: النصّ الذي يُنشئ تعليمًا أو معرفةً أو أثرًا جماليًا، أما في النصّ التقريري أو الإخباري - كالنصّ التاريخي أو الصحفي أو الإعلامي أو الإثنوغرافي... - فقد يبدو لقارئه أن مساحة القائل فيه أضالّ من مساحة ما يقوله أو ما يحمله من الوقائع، بحسبانه تقريرًا، أي نقلًا لأخبار ما جرى. إنّ الخطأ يبدأ من اعتبار النقلة محايدين في النقل والإخبار، ومن اعتبار الخبر المنقول مطابقًا للحادثة، ثم البناء على ذلك استنتاجًا أنّ حصّة المورخ والإعلامي ومدوّن المحضر في تشكيل مادته حصّة متواضعة. ولقد سُددَ نقدٌ كبيرٌ للخبر ونقله الأخبار منذ ابن خلدون، قبل سبعمائة عام، ولما يطرّق الخبر من ضروب الغلط الناجم من ضعف التبيين، أو الانحياز، أو الميل إلى التزيّد والمبالغة، وما في معنى ذلك⁽⁹⁾. وليس يعنينا هنا أن نتوقف عند ما يطرّق صناعة التاريخ من شائبات [بلغت ذرّى فضائحية في الإعلام]، وإنما يعنينا أمران في مسألة النصّ الإخباري (التاريخي، الإعلامي)؛ أولهما أنّ الخبر، بطبيعته، صورةٌ عن الحادثة التي يرويها (قديمةٌ كانت أو معاصرة) وليس الحادثة أو الواقعة نفسها، وبالتالي هو تمثّلٌ لها نحوًا من التمثيل، وتأويلٌ تحكمه عوامل معرفية وثقافية متعدّدة؛ وثانيهما أنّ رواية الخبر إعادة بناء للواقعة بعد أن انصرمت في الزمان واستحالت خبرًا. وهكذا، في الحالين، يتأسّس النصّ الإخباري على شبكةٍ بسيطةٍ حاكمة، فلا يعود قولٌ ما قاله نقلًا تقريريًا موضوعيًا وحياديًا لواقعاتٍ جرت، وإنما رواية تأويلية لها تتدخل ذات الراوية (المورخ، المحقّق، مدوّن المحضر⁽¹⁰⁾، الإعلامي...) في تكوينها.

يمكن الإفاضة والتنفيّل في هذا الباب، بسوق أنواع أخرى من النصوص، لكنّ النتيجة واحدة: قائل النصّ قارئٌ، متفاعل مع بيئة يتشكل النصّ داخلها، ومقوله (=النصّ) متولّد من كلامٍ سابق، وعلاقات سابقة...، و- الأهمّ من ذلك - يدخل المخاطب به في تكوينه: فردًا كان أو جماعة، فيصبح خارجُه جزءًا من داخله، ويصبح العلم بداخله وفقًا على العلم بخارجه.

9 عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة من: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. الجزء الأول، قرأه وعارضه بأصول المؤلف، وأعدّ معاجمه وفهارسه إبراهيم شيوخ وإحسان عباس. تونس: القيروان للنشر؛ الدار العربية للكتاب. 2006، ص 45.

10 انظر مثلاً لذلك في محاضرات جاك أتالي عن حقبة فرانسوا ميتران في:

Jacques Attali, *Verbatim: I* (1981-1983) *II* (1983-1986). Paris: Librairie Arthème Fayard, 1993.

2 - التمثلات في سياقات المعرفة والتاريخ والحاجات

تتحكم في أية قراءة لنص ما جملة من العوامل والشروط الوسيطة تدخل في تكوين القراءة (التأويل، التمثيل) بما هي عوامل **موجهة**. وليس من قراءة، بهذا المعنى، تُطْلَعُنا على "ماهية" النص، أو حقيقته، أو مراد المتكلم فيه؛ ولا من قراءة تملك أن تزعم لنفسها حياداً تجاه النص الذي تقرأه، بما في ذلك ما يُنْعَت، عادةً، باسم القراءة النصية أو التفسير الحرفي للنص؛ ذلك أن أي اتصال بالنص هو، حكماً، (اتصال) يمرّ **بالتأويل** ومن طريق تلك الشبكة الوسيطة من العوامل الموجهة. وعلى ذلك، فإن الذي نستقيده من أية قراءة هو ما تُطْلَعُنا فيه على نوع تمثيل القارئ للنص ضمن سياق الشروط التي يقع فيها ذلك التمثيل، أي - بعبارة أخرى - تُطْلَعُنا على ما لا يمكن تعيينه إلا بما هو رأي رآه قارئ النص وهدته قراءته إليه؛ والرأي في النص - أو استلهاماً من النص - غير النص. لا مناص، إذن، من التسليم بأن **النص غير قراءته وتأويله**، وأنهما نصابان من القول والمعرفة مختلفان، وأن أي تخطيط بينهما أو مراهة فعل غير معرفي ليس في المعرفة ما يشهد له بوجه من وجوه الصحة أو المشروعية.

وكثيراً ما تسوّغ الفكرة القائلة بتماهي القراءة مع النص نفسها بتعلة "معرفية" هي انطواء النصوص على طاقة تعبيرية تنطق من خلالها بذاتها، فلا تمتنع عن البيان. وحتى وإن هي امتنعت، لغموض فيها، يمكن - عند ذاك - إنطاقها بالإبانة عن مخبئها من طريق تشغيل وسائل الإبانة المختلفة (المعجمية، البلاغية، والتأويلية...) والفكرة هذه، في زعمنا، باطلة؛ **فالمعنى ليس معطى جاهزاً في النص وإنما يُبنى (بلغة باشلارية) كما تُبنى - بالعلم - حقائق الطبيعة التي لا تعطينا نفسها مباشرة، ولا ندرکها بالتلقاء.** والقراءة هي ما يبني ذلك المعنى - ولا نقول ما يستخرجه (لأن مبنى عبارة الاستخراج على وجود سابق لما يُستخرج) - ويؤسسه. وحين تكون القراءة هكذا، أو بهذه المثابة (فعلاً معرفياً يبني معنى المقروء)، **يَبْطُلُ القول إن للنص، أي نص، معنى واحداً وحيداً، هو الذي "يُضْمِرُه" أو يقوم عليه؛ إذ القراءات متعددة وليست واحدة و، بالتالي، يتعدد المعنى في النص بتعدد القراءات تلك.** وما التعدد هذا سوى الترجمة الموضوعية لتعدد الشروط المختلفة التي تقع فيها كل قراءة فتطبعها، كقراءة، بسمات خاصة.

لعل عوامل ثلاثة قد توجز، وتجسد، منظومة العوامل المختلفة التي تتحكم في علاقة كل قراءة بالنص الذي تتناوله، وتشكل - بالتالي - شروطاً للقراءة تلك، ونحن نضعها في عناوين عامة، نفصل فيها القول، هي: المعرفة، ضغوط الواقع، الحاجات والمصالح، أو: المعرفة، التاريخ، الإيديولوجيا.

كل قراءة محكومة **بالمجال المعرفي** الذي تحصل داخله. ونعني بهذا منظومة المعارف المتاحة لقارئ النص في لحظة قراءته إياه؛ إذ ما من قراءة تُمكن من خارج **الأفق المعرفي** الذي يتحرك فيه فكر القارئ أو المفكر أو الكاتب، أي من خارج الإمكانات التي تسمح بها المعرفة في ذلك العصر. إن الباراديغمات

والإبيستيميات السائدة في زمن معرفي ما، والتي تفكر من خلالها أجيال من الكتاب والمفكرين هي غيرها في زمن معرفي آخر؛ والأدوات الفكرية المتاحة لمفكر دائر في فلك معرفي كلاسيكي غير تلك المتوفرة لمن يدور في فلك معرفي حديث أو معاصر؛ بل إن التفاوت في حيازة الإمكانات المعرفية يحصل بين المنتمين إلى الزمن المعرفي الواحد. هذا شرط عام موضوعي لا سبيل أمام أي قراءة للنصوص إلى التفلت من أحكامه و، بالتالي، لا يسع الحكم على ثقافة ما أن يتجاهل ما كان لها من شريطات معرفية حاکمة، كما لا يجوز له أن يتعالى بها عن ظروفها التي تولدت فيها. وهكذا، يدخل في كل قراءة شيء/أشياء من ثقافة عصرها أو قيمه الثقافية، فتصطبغ به؛ فالقراءة العجائبية والسحرية لنص ما هو مما يتولد من كون ثقافي تسود فيه الخرافة والأفكار السحرية والعلاقات الغرائبية؛ والقراءة المجازية للنص يبررها ما في الثقافة السائدة والتعبير الثقافي من مساحات للمجاز؛ والقراءة العقلانية للنص تنهل من آثار للتفكير العقلاني في النظام الثقافي القائم... إلخ.

يترتب على ذلك أن حكماً صحيحاً على تراث ثقافي ما - بوصفه أيضاً حصيلة رؤى وقراءات في نصوص وأفكار ومنظومات - يمتنع من دون التسليم بأن التراث الثقافي ذاك محكوم بنوع النظام المعرفي السائد، وبمستوى تطور المعارف في اللحظة التاريخية لتكوين ذلك التراث وتطوره. لا يمكننا أن نحاسب نقد ابن رشيق للشعر، أو نقد الغزالي للفلاسفة، أو نقد ابن حزم للتأويل، أو نقد توما الأكويني لابن رشد، أو نقد سبينوزا لابن ميمون... بدعوى أنه لم يأخذ بأدوات معرفية أكثر نجاعة من تلك التي توسلها، لأنه - بكل بساطة - ينتمي إلى دائرة معرفية لم تكن قد عرفت العلوم الاجتماعية والإنسانية، والهيرمينوطيقا، والمنطق الجدلي، وعلم الأديان المقارن، وأفكار النسبية والاحتمال وسوى ذلك مما يدخل في تكوين باراديغما المعرفة المعاصرة. من الواضح، إذن، أن الأمر هنا يتعلق بالحاجة إلى احترام تاريخية المعرفة لفهم ظواهر الثقافة، ومنظومات الأفكار والآراء التي تعبر عن نفسها في أحقاب من الثقافة مختلفة؛ فالمعرفة زمنها الذي تتطور فيه، ولكن الزمن المعرفي غير الزمن الوقائعي (زمن الواقع) لما تتمتع به المعرفة من استقلالية نسبية عن الواقع المادي.

وكما يلقي المحيط الثقافي والمجال المعرفي بتأثيراته على القراءات، أي على نوع تمثيلات الناس للنصوص المقروءة، فيكيّفها ويفرض أحكامه عليها، كذلك يفرض الواقع التاريخي - بتحوّلاته وصراعاته وأزماته وأسئلته وضغوطه... - نفسه على القراءات والتمثيلات تلك، فيحملها على التكيف، أنواعاً من التكيف، مع موجباته. وبيان ذلك أن قارئ نص (أدبي، فلسفي، تاريخي، ديني...) يمارس فعل القراءة في شرط تاريخي تطبعه سمات عامة ذات أثر في الذهنيات والنفسيات، ولا يمارسها حرّاً طليقاً من أي قيد موضوعي وكأنه في مكان افتراضي خارج التاريخ. يقرأ المرء نصاً أدبياً - كُتب قبل عقود أو قرون - بحساسية أنتجها عصره (=عصر القارئ) لا عصر الأديب. ويقرأ الثاني نصاً تاريخياً يدون يوميات دولة

دالت (الأموية مثلاً) بمنظومة قيم سياسية أخرى ترسخت في الدولة (العباسية مثلاً) التي ينتمي إليها. ويقرأ فيلسوف عربي قديم نصاً لأفلاطون أو أرسطو في شروط تاريخية مختلفة لم يعيشها أفلاطون أو أرسطو، فتأتي قراءته النصّ متلوّنة بلون عصره (= زمن التلقي). ثم يقرأ المرء نصاً دينياً عن الجماعة ووجدتها أو عن الشورى في زمن يعمّ فيه الانقسام والفتن، ويتغول فيه السلطان، فتتلون القراءة بأصباغ ظرفية التلقي؛ أو يستنبط الفقيه حكماً شرعياً في نازلة يتحول فيه النصّ إلى مجرد مناسبة لشرعة رأي الفقيه في مسألة يفرضها الواقع لا النصّ، أو تؤثر في رأيه فيها ظروفه. وفي الحالات هذه وسواها، إذ يستحيل على قارئ النصّ أن يعيش زمن النصّ - مهما جرّب من ضروب الاقتراب و"التقمص" - يؤسّس زمن التلقي مسافة مع النصّ هي عينها المسافة بين زمنين، بين تاريخين وواقعين، يتميّزان من بعضهما ويتميّزان بنوع المشكلات والعلاقات والصراعات والقيم والحقائق الاجتماعية التي قامت فيهما. هكذا يدخل التاريخ، بثقل حقائقه ووقائعه، في جملة العوامل التي تصنع تمثيلات الناس للأشياء والنصوص والأفكار.

على أنّ ما بين القراءة والنصّ لا تقوم حاكمية المعرفة وإكراهات التاريخ فحسب، وإنما الحاجات التي تحمّل عليها المصالح، أي مجموع الرغائب التي تتولّد من قانون النقص في الإمكانيات الموضوعية، ومن السعي في سدّه، أو التي تتولّد من الطموح إلى اكتساب منافع جديدة. ويستوي في هذا العامل ما يتأسّس من حاجات ومصالح على أسس اجتماعية أو دينية مشروعة، وما يقوم على منافع ذرائعية لا يؤسّسها نظام أخلاقي (اجتماعي أو ديني). وبيان ذلك أن الحاجات الموضوعية والمصالح تتدخل في نوع التمثيل تدخلاً موعياً به أو غير موعى به، فتكثّف النظر إلى النصّ المقروء وأحكامه. إننا إذ نقرأ نصّاً ما، غالباً ما نبحث فيه عمّا نعتقد أنه مصلحتنا. ومصلحتنا "نا" ليست ثابتة "الماهية"، وإنما يطرأ عليها التبدّل من فترة إلى أخرى، ومن جيل إلى جيل، حتى لو انتقش في أذهاننا أنها ثابتة من زمن النصّ إلى لحظة قراءتنا له. وإذ نقرأ النصّ، في حال ضغط الحاجة والمصلحة، نقرؤه بعين الحاجة والمصلحة لا من حيث هو نصّ، فنحمّل معناه حملاً على مطابقة الحاجة والمصلحة. وهكذا تستحيل القراءة، في مطافها الأخير، فعلاً من أفعال الشرعة أو التماس المشروع لمصالح نحسبها، في الأساس مشروعة.

تجتمع العوامل الثلاثة هذه على الشهادة لفكرة الصلة المعقّدة (المركّبة) التي تشدّ القراءات والتمثيلات للنصوص التي تقاربها. إنها ليست صلة بسيطة تستبدّدها فيها القراءة نصّاً مكتنزاً بالبدايات أو "تستخرج" منه "مستودعه" من المعاني والمضامين الثاوية فيه، وإنما هي صلة مشدودة إلى شبكة من الفواعل - الموعى بها وغير الموعى بها - متفاوتة، ومتغيّرة التأثير، تأتي القراءة ثمرة لها، رواية (رأياً) في جملة روايات أخرى (عن النصّ المقروء).

ثانيًا: تراث الإسلام: المحيط الثقافي

نشأت الثقافة العربية الإسلامية في علاقة مكيّة بالنصّ التدشيني المؤسس: القرآن الكريم. على حواشيه نبتت، وعلى مركزه دارت، ومن مخزونه نهلت وبنّت عمارتها. يتعلق الأمر، في صلة التكوين تلك، بدوائر علمية ثلاث: دائرة علوم اللغة والنحو والبلاغة؛ ودائرة العلوم الدينية أو الشرعية، من تفسير وفقه وأصول فقه وكلام وعلوم القرآن، ثم دائرة العلوم العقلية والعرفانية والاجتماعية كالفلسفة والتصوف والتاريخ (السيرة، المغازي، الطبقات، الأخبار، التاريخ الشامل). اختصت كل دائرة بمستوى محدّد من مستويات الخطاب القرآني، وأقامت به صلة خاصة. يُتَغَيّ بعلم الدائرة الأولى وضع القواعد اللّسنية التي تسمح بقراءة سليمة للنصّ الديني في ألفاظه الصريحة ومجازاته، وفهم الغريب منها والمستغلّق، وضبط قراءة النصّ وإنهاء حال الاختلاف فيها. ويُراد من علوم الدائرة الثانية معرفة مضمون الخطاب وفحواه (=التفسير)، وأحكام الشريعة (=الفقه)، والعقائد (=علم الكلام)، والقراءات، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول (=علوم القرآن)، وذلك بوضع قواعد لتلك المعرفة وأصولاً يُرجع إليها في الاشتقاق والاستنباط والحكم؛ كما توضع علوم الدائرة الثالثة - كلاً أو جزءاً - برسم معرفة الحقيقة (الوجودية، الكشفية، التاريخية) والبناء عليها في الفكر والعمل.

لم ينفصل أيّ من الدوائر الثلاث عن مركزه الديني المنشد إليه، حتى حينما كانت علومه تنجح للتفكير في مسائل ليست ذات صلة مباشرة بالمعطى الديني (=القرآني تحديداً). ربما أمكن ملاحظة علاقة العلوم الواسطية (اللغوية، النحوية، البلاغية)، والعلوم الشرعية (ناهيك بالعرفانية والتاريخية) بالنصّ الديني، على نحو من الوضوح لا مزيد عليه، وبما يجاوز مستوى علاقة العلوم العقلية به. غير أنّ ما يبدو على السطح من تباعد بين الإنتاج العقلي والدين إنما هو من آثار الملاحظة السطحية العابرة. أما في العمق فما انفكت الصلة بينهما حتى حينما كان النصّ الفلسفي (=الإسلامي) يمعن في الانشغال بالأنطولوجيا الفيضانية - الأفلوطينية، مثلاً، أو ينصرف إلى ممارسة سياحته الذهنية المجردة في عالم السياسة العقلية والمدينة الفاضلة؛ إذ ما كانت فيضانية الفارابي وابن سينا لتتجاهل حاجتها إلى تسويق أفلوطينيتها بإنتاج أخلاط كيميائية بينها ومسلمة الخلق من عدم محض الإسلامية. وبالمثل، ما كانت دولة الفيلسوف المسلم - على طوبويتها - لتتجاهل الحاجة إلى تزويدها بمضمون من القيم يرضى عنه الدين (العدل والفضيلة مثلاً)، هذا دون الحاجة إلى التذكير بأن فلاسفة الإسلام، قبل ابن رشد، درجوا على المزج والتوفيق بين الفلسفة والدين⁽¹¹⁾، العقل والوحي، وما نصّبوا أيّاً منهما في مقابل الآخر. وعلى ذلك، ليس من مسوّغ للاعتقاد إن العلوم العقلية انفصلت عن الدين، أو هي تقع خارج مداره، أو كانت في غناء عنه وعن عُدته مكتفية بما لديها من عُدّة.

11 محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات في تراثنا الفلسفي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

على أن تمتع العلوم العقلية بسلطة مرجعية ثانية - إلى جانب سلطة النص أو الوحي - هي سلطة العقل، لا يعني أنها وحدها تتفرد بحيازة تلك السلطة/الأداة، وأن العلوم الواسائية والشرعية مجردة منها، بل إن العقل كان جزءاً لا يتجزأ من عُدّة اشتغال العلوم تلك؛ حتى أكثرها ارتباطاً بالنص كأصول الفقه وعلم الكلام. إن تأصيل الأصول في الفقه، وآليات القياس واشتقاق الأحكام فيه، إنما كان مبناها على العقل في المقام الأول. وما حصل ذلك إلا لأن النصوص محدودة كمّاً وأنها، لذلك السبب، دون الوقائع تعداداً. ومع أن العقل الفقهي تغياً حصر فعل العقل في استخراج حكم الواقعة من نص سابق لا استكشاف سبيله من طريق أخرى غير النص، إلا أن مجرد توسيط العقل لفهم (أو معرفة) الحكم الشرعي يقطع بلزوم العقل النص، واستحالة افتراض نصّ بدهي مستغن بذاته عن العقل. وبذلك تسقط حجة من يقول بالمرجعية الحصرية للنص، أو يزعم إمكان الغناء عن العقل بحرفية النص؛ إذ القراءة الحروفية للنص تأويل له حكماً وإن أنكرت ذلك. وقد يكون معدّل اتصال العقل بالنص في علم الكلام أعلى منه في أصول الفقه، وخاصة في الكلام الاعتزالي⁽¹²⁾. ويردّ ذلك إلى ما تنطوي عليه مسائل العقيدة من تجريد أعلى، بما لا يقاس، ممّا في مسائل الشريعة. لذلك ما كان من مناص من التأويل، في العلم هذا، لحمل المتشابه في النص على معنى المحكم. والتأويل، وإن كان في مسلك الكلاميين انتقالاً من معنى يحمله ظاهر النص إلى معنى آخر يُضمّره⁽¹³⁾ (بإعمال التحليل البلاغي)، وليس توليداً للمعنى من خارج النص (على مثال التأويل الباطني والصوفي)، يظلّ فعلاً من أفعال عقل النص يتوسّل الرأي وسيطاً مع النص. وقُلّ الشيء نفسه عن بناء علوم أخرى كالنحو والبلاغة واللغة وعلوم القرآن، حيث للعقل في البناء ذاك مساحة تتسع أو تضيق من علم لعلم ومن عالم لآخر.

تَبَطّل بهذا، إذن، حجة أولئك الذين يدّعون بأنهم الأكثر وفاءً للنص من غيرهم من المتأولة، بزعمهم التمسك بأحكام النص كما هي مصرّح بها من غير تأويل؛ ذلك أن من يعتقد أنه نصّي أو متمسك بالنص (أو بالسنة)، أو من يتّهمه خصومه بالحروفية (التمسك بحرفية النص)، ينسى أنه يمارس، هو نفسه، التأويل من غير أن يصرّح به؛ فما يعتقد أنه المعنى الحرفي (والظاهر) للنص إنما هو، على التحقيق، تأويل منه للنص. وأي ذلك أن النصيين لا يجتمعون على معنى واحد للنص مع أن ظاهره «واحد». ولو كان الظاهر ذاك واضحاً بذاته، ما اختلفوا فيه. وهم ما اختلفوا إلا لأنهم تأولوه على جهات عدّة... وإن أنكروا ذلك.

يقترن بمسألة الصلة بين العقل والنص في تراث الإسلام الصلة بين فهم المسلمين أحكام دينهم، التشريعية والعقدية، وتأثيرات أفكار غيرهم من الشعوب والثقافات والحضارات المحيطة ومؤسّساتها

12 نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي. ط 6، 2007.

13 انظر التعريف الرشدي للتأويل في: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع، الدكتور محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

ومنظوماتها القانونية والاقتصادية والسياسية. وخلافاً لاعتقاد راج طويلاً، وبات في حكم اليقينيات، بأن العلوم العقلية والتجريبية (من فلسفة ومنطق وحساب وهندسة وعلوم طبيعية ...) وحدها وفدت إلى ديار الإسلام من خارج، فإن الحقيقة - التي يُطلعنا عليها تاريخ الفكر المقارن - أن تراث الإسلام استفاد من تأثيرات الثقافات الأخرى ومواردها، ونهل منها، في علومه كافة وليس في علومه العقلية حصراً، وأن التأثيرات تلك امتدت إلى العلوم الدينية نفسها كالفقه والتفسير والكلام. ويفرض هذا، في جملة ما يفرضه، النظر إلى تراث الإسلام نظرة تاريخية لا نظرة جوهرائية؛ أي التسليم بأنه كان جزءاً من تاريخ تفاعلي زاخر بكل أنواع التبادل الثقافي والحضاري بين الشعوب والأمم والديانات التي وقع بينها احتكاك وتواصل في المكان والزمان، وأنه أخذ من الثقافات تلك وانتهل بمقدار ما أعطى وقدم. من يجادل، اليوم، في أن علم الكلام الإسلامي تأثر، في الكثير من مسأله وجدالياته، باللاهوت المسيحي، وخلافات فرقه؟ إذا كانت قضية التنزيه وعلاقة المحايثة بين الذات والصفات - وهي جوهر مبدأ التوحيد - قد نشأت في سياق إبطال فكرة التجسيد والتثليث المسيحية (وليس للرد على المجسمة النصيين المسلمين فحسب)، فهل من شك في نسبة فكرة القدرية وحرية الأفعال الإنسانية والعدل الإلهي - عند المعتزلة - إلى اللاهوت المسيحي؟ وهل من شك في أن التأثير المسيحي ذاك هو، بالذات، ما أفضى بالاعتزال إلى إحكام الربط بين مبدأ الوعد والوعيد الكلامي ومسألة القضاء والقدر؟ ولم يكن الأشاعرة بعيدين من ذلك التأثير اللاهوتي المسيحي لأن مبنى كلامهم، في غالبه، على أصول الاعتزال، ولأنهم إن نفوا حرية الفعل بإطلاق، اعترفوا لها بشكل من الوجود على نحو ما قرّروه في شأن الاستطاعة⁽¹⁴⁾. ثم من ذا الذي يمكنه أن ينفي تأثر الكلام الإسلامي بالفلسفة اليونانية: في بعض موضوعاته كما في الكثير من مفرداته. يكفي المرء أن يقرأ ما كتبه إبراهيم بن سيار النظام في الذرة والجزء الذي لا يتجرأ، أو ما كتبه الأشعري نفسه في الموضوع عينه وفي الجواهر والأعراض⁽¹⁵⁾، ليعثر على آثار تلك الفلسفة في علم الكلام.

وما كان الفقه الإسلامي بعيداً من التأثيرات عينها، بل إن كثيراً مما عدّ في أحكامه شرعياً وذا أصول إسلامية إنما كان في جملة ما أخذه المسلمون من أحكام وتشريعات من غيرهم، وما ليس له في القرآن نص أو عليه فيه قرينة. ولقد ذهب دارسون كثر - من الغربيين والمسلمين - إلى المبالغة في الحديث عن التأثيرات الخارجية تلك في الفقه الإسلامي⁽¹⁶⁾ إلى حد القول إن معظم أحكامه مستقاة من القانون الروماني (كما فعل طه حسين⁽¹⁷⁾ مثلاً). وبعيداً من لغة النسب والمقادير، نقر أن قسماً هائلاً من تلك الأحكام مستمد من التشريعات القانونية الرومانية والساسانية. وإذا ما استثنينا الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية

14 الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. بيروت: دار المشرق، 1987، ص 124-107.

15 Daniel Gimaret, *La Doctrine d'Al-Ash'ari*. Paris: Les éditions du Cerf, 2007, P. 75-91.

16 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: ACLS, 2010.

17 طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ضمن الأعمال الكاملة. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 2006.

من مواريث وأنكحة وبفقه العبادات، فإنّ فقه الشؤون العامة (كالسياسة والاقتصاد وتدبير المال والنظام الضريبي...) يزخر بالأحكام المستمدة من التشريعات الخارجية. إنّ نُظُم الدولة ومؤسساتها وأجهزتها واختصاصات كلّ منها في جملة ما أخذهُ المسلمون عن الفرس وأنظمة السياسة والدولة عندهم، فاستدخله فقه السياسة الشرعية في جملة النظم الإسلامية التي يقوم عليها عمرانُ الخلافة والإمامة، فعدّ - من حينه - سياسةً شرعية. ونظام الخراج ونُظُم المال، التي نسميها إسلامية، إنما هي نُظُمٌ بيزنطية وساسانية وجدها المسلمون مطبّقةً في البلاد التي فتحوها، فأبقوا عليها وأدخلوها في منظومة التشريعات الإسلامية، فتبنّتها كُتُب فقه الخراج منذ شُرِع في تحريرها مع القاضي أبي يوسف الحنفي...

وما يقال عن الكلام والفقه، يقال عن التفسير؛ لم يكتفِ المفسّرون بالنصّ القرآني ومعانيه، وإنما فعلوا ما فعله كتاب السيرة والإخباريون والمؤرخون: طَفّقوا يبحثون في العهد القديم (التوراة) وأخبار أهل الكتاب عامّةً عن المادة التاريخية التي «تضيء» المعطى الغامض في النصّ، أو تسعف بالمزيد من المعلومات. ولكن ليس لنا دليل - لنقصٍ في الأبحاث المتخصصة - على أنّ المفسّرين المسلمين استفادوا من المفسّرين اليهود لأسفار العهد القديم، ومن المفسّرين النصارى للأناجيل، وإن لم تكن الفرضية هذه مستبعدة.

هكذا، إذن، لا سبيل إلى فهم تراث الإسلام بعزله عن محيط المؤثرات الخارجية، بما في ذلك تراث الفكر الديني الذي يُنظر إليه - عادةً - على أنه إسلاميٌّ خالص. وهذا ما دعونا بالحاجة إلى القراءة التاريخية النقدية لذلك التراث.

1 - تراث الإسلام في ضوء شروطه التاريخية

بمثل ما يمتنع على الباحث في تاريخ الإسلام والفكر الإسلامي أن يبنّي معرفةً صحيحةً بهما من دون وضع تراث الإسلام في نطاق محيطه الثقافي العام⁽¹⁸⁾، ومن دون أخذ عدّته المعرفية - التي توفّرت له - في الحسبان؛ وبمثل ما يمتنع عليه فهمُ صيرورة النصوص الثواني، المنتمية إلى دائرة الرأي والاجتهاد، نصوصاً في مرتبة نصوص الدين من دون تحليل السياقات الثقافية التي أفضت إلى الانغلاق والتجسّر،

18 ذلك ما قام به، بنجاح، باحثون عرب معاصرون مثل علي أومليل وعبد المجيد الشرفي. انظر لهذين: علي أُمليل، التراث والتجاوز. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. & في شرعية الاختلاف. المجلس القومي للثقافة العربية (الرباط). &

L'histoire et son discours, Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun. Rabat: Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V. 1979.

& عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ. بيروت: دار الطليعة، 2000.

وسيادة النزعات الإيمانية النصية ونزعة تبجيل الأصول وأئمة المقالات⁽¹⁹⁾...، يمتنع إدراك اتجاهات الرأي المختلفة في تراث الإسلام، ومضمون المقالات الكلامية والفقهية وسواها، والصراعات التي شَبَّت بين المذاهب والمدارس الإسلامية – واستمرت آثارها حتى اليوم - من دون وضع كل ذلك التاريخ الفكري ضمن نطاق شروطه الموضوعية، الاجتماعية والسياسية، المحيطة، ورؤية ما كان لتلك الشروط الحاكمة من كبير آثار في توليد أفكار وحساسيات وتوجيهها، أو في توليد تناقضات وصراعات بين حملتها، ودفعها إلى التعبير عن نفسها في أشكال من التعبير مختلفة. والقاعدة التي عليها مبنى هذا المنطلق، في النظر إلى تراث الإسلام، أنّ ما من فكرة تُبنى في الوعي ويُعبّر عنها لا يكون ميلادها من آثار محيطها الاجتماعي والتاريخي. والقاعدة هذه تنطبق على الأفكار كافة، بما فيها الأفكار التي من طبيعة دينية من نوع تلك التي ينشرها في الناس رجال الدين أو علماءه أو الدارسون له. وتُعْظَم أهمية القاعدة هذه، في دراسة تاريخ الإسلام وتراثه، متى أدركنا ما كانت تزخر به بيئته الاجتماعية من عوامل تأثير زادت، مع الزمن، بازدياد ظواهر الانقسام الاجتماعي والسياسي فيه.

إذا تركنا جانباً لحظة التأسيس من تاريخ الإسلام، وهي لحظة الصدر الأول منه (الفترة النبوية والخليفة الراشدة)، وحيث لم تكن مسيرة الإنتاج الفكري الإسلامي قد انطلقت بعد، سنجد أنفسنا أمام واقعة تاريخية مفصلية لا سبيل أمام أيّ تاريخ للفكر إلى تجاهلها؛ هي أنّ نشأة العلوم العربية الإسلامية تقتنر بعصر التابعين (أبناء الصحابة) وتابعيهم، وأنّ فترة لا تقلّ عن نصف قرن تفصل بين الدعوة والهجرة و(بين) البدايات الأولى للتأليف (تقييد الأخبار والسيرة والمغازي وجمع الأحاديث). وقد احتاج الأمر إلى عقود أخرى إضافية (آخر القرن الهجري الأول) كي تبدأ المجادلات الكلامية الأولى في مسائل الجبر والاختيار، التي سيرتها علماء الكلام في نهاية النصف الأول من القرن الهجري الثاني. إنّ أولى كتابات المحدثين المسلمين، من الجيل الثاني، ممّن دوّنوا وقائع الصدر الأوّل (عروة بين الزبير بن العوام، أبان بن عثمان بن عفان، محمد الزُّهري⁽²⁰⁾...)، تعود إلى النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل. وهي المادة التأسيسية التي ستنشأ منها، في ما بعد، علوم وأجناس من الكتابة مثل السيرة، والمغازي، والطبقات، والحديث، والتاريخ... إلخ. وإذ نشير إلى هذه الحقيقة التاريخية، كما تنقلها لنا مصادر تاريخ الفكر، فلكي نشدّد من خلالها على أخرى تقتنر بها – هي بيتُ القصيد في موضوعنا - وهي أنّ حركة إنتاج الأفكار، في تاريخ الإسلام، بدأت بعد انقسام الجماعة الإسلامية وحروبها، وفي مناخ الانقسام ذاك وبتأثير نتائجه، وهي لذلك ستتأثر، بالتالي،

19 يُراجع في هذا: محمد أركون في كتابيه: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 2004؛ وفي:

ABC de l'islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques. Paris: Edition Grancher, 2007.

20 عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

بالظروف الجديدة التي خلفها الانقسام في الأمة والجماعة، بما يدخل في جملتها من صراعات حادة ودموية بين القوى المتنازعة على السلطة والثروة والحقيقة.

ليس تفصيلاً في تاريخ الإسلام أن تستهل الجماعة الإسلامية تاريخها، بعد الحقبة النبوية وحقبة الشيخين، بانقسام حاد داخلها عصف بوحدها في سياق من المنازعات العنيفة المفتوحة بين القوى الرئيس فيها على السلطة. دشنت هذه السيرة، كما نعرف، الخلافات الشديدة على سياسات الخليفة عثمان في إدارته السلطة والثروة. ولم تلبث الخلافات تلك أن انعطفت، انعطافةً دراماتيكية، من الاعتراض اللفظي على الإدارة تلك - من صحابة معارضين وجمهور موالي لهم - إلى ممارسة عنفٍ متدرج ضد الخليفة: من حصاره، إلى قطع الماء والزاد عنه وعن أهله، إلى اقتحام داره فاغتياله، بل ومنع دفنه في مدافن المسلمين⁽²¹⁾! من النافل القول إن المعارضة التي ثارت بالخليفة عثمان أبدت في ثورتها غلظةً ووحشيةً لا تليقان بمقام خليفة وصحابي من حجم عثمان، ولا تُنصف تاريخه المميز في نصرة دعوة الإسلام، ورفدها بالمال في أوقات الشدة. غير أن الغلظة والوحشية تينك ما كانتا أكثر من تمرين ابتدائي على ما هو أهول وأشد فظاعة: الحرب الأهلية. هكذا أتت الحروب والفتن تتناسل من بعضها كالقطر في مسلسل منها لم ينقطع حلقات (حرب الجمل، حرب صفين، حرب النهروان، مأساة كربلاء، ثورة عبد الله بن الزبير، ثورة ابن الأشعث...). وهي لم تكف بأن أهلكت عشرات الآلاف من الصحابة والتابعين، وعطلت عملية الفتوح لفترة طويلة، بل هي زرعت في داخل الأمة والجماعة بذور شقاق لم تتوقف عن إثمار الانقسام السياسي والمذهبي فيها، أي عن الانتقال بالمسلمين من لحظة الجماعة الواحدة الموحدة - وهي لحظة لم تُعمر لأكثر من أربعين عاماً فاصلة بين بداية الدعوة والثورة على عثمان - (وبين لحظة صيرورة الجماعة تلك فرقا ومذاهب منغلقة على نفسها؛ وهي التي امتدت في الزمان منذ ذلك الحين.

انقشع غبار الحروب والانقسام والفتن عن مشهد اصطفاي ديني - مذهبي جديد فسيفسائي، بل انشطاري، توزع فيه الرأي والموقف بين اتجاهات وتيارات متباعدة ومتضاربة. في المناخات هذه - التي ولدت فيها جماعات مذهبية وفرق عدة (خوارج، شيعة، مرجئة، سنة، جبرية، قدرية...) - بدأت عملية إنتاج الأفكار والمقالات في تاريخ الإسلام. ومن الطبيعي، تماماً، أن تأتي الأفكار تلك مطبوعة بطابع الصراعات التي ولدت في أكنافها، بل التي كانت هي نفسها في أساس توليدها كأفكار. وسيمتتع على الوعي، امتناعاً كلياً، أن يبيّن إدراكاً عميقاً وصحيحاً لأفكار كتاب المقالات وأئمة المذاهب، في إسلام العهد الكلاسيكي («الوسيط») إن لم يلاحظ ما بين الأفكار تلك وشروطها التاريخية - السياسية من وجوه علاقة واتصال. وليس يغسر على المرء، في سبيل بيان صلات الاتصال تلك، أن يسوق أمثلة لها من علوم إسلامية عدة

21 Hichem Djaït, *La grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris: Gallimard, 1989.

تردت فيها أصداء التجاذب الداخلي المستعر؛ قبل الفترة التي نشأت فيها العلوم تلك ودُوت، وأثناء النشأة والتدوين: علوم التفسير، والحديث، والكلام، والتاريخ... إلخ.

على إيقاع الانقسام الإسلامي انقسم علم التفسير إلى مدرستين كبيرتين في القراءة⁽²²⁾: تنتمي الأولى إلى الجماعة الأكبر، داخل الإسلام، وتلتزم بما اجتمعت عليه جماعتها من تناسُب بين اللغة (القرآنية) والمعاني المتعارف عليها، فتفسّر النصّ القرآني على المقتضى هذا، معتقدة أنّ الكلام الإلهي واضح لدى المفسّر، وهو لا يفعل - في تفسيره - سوى فكّ لغزه لمن يستغلق عليه فهمه من الناس، ومستوتقة أنها تملك «شفرة» النصّ التي هي اللغة. وفي العلاقة بهذه «الشفرة» يتوزع مفسّرو المدرسة (الأولى) على مذاهب عدّة في التفسير؛ بين من يحسب اللفظ نهائيّ الدلالة في منطوقه (الطبري)، ومن يستدخل البلاغة في القراءة والتفسير (الزمخشري)، ومن يُفرد للمجاز مساحة ثم يتعقّل معنى النصّ في الوقت عينه (الفخر الرازي). وتنتمي (المدرسة) الثانية إلى أتباع آل البيت ممن لم يستطع المفسّرون فيها أن يُخرجوا هواجس الوصية والإمامة من أفقهم الذهني أثناء عملية التفسير. ومبنى التفسير عند أصحاب هذه المدرسة - كما عند الصوفية⁽²³⁾ - أنّ اللغة ليست ناطقة بذاتها، وإنما هي تُضمر تعاليم لا يفكّ ألغازها إلا الأئمة. وفي المساحة الافتراضية تلك، كان يُبحث لآل البيت عن المسوّغات الشرعية (القرآنية) لحقوقهم والمطالب. ومع أنّ الصوفية لم يكونوا، جميعاً، على هذا المذهب، ولا كان وازعهم وازع مفسّري الشيعة، إلا أنهم سلّكوا المسلك عينه - من الناحية الإبيستيمية - في النظر إلى نصّ القرآن ولغته وألفاظه، فحملوها على غير ظاهرها، بل ذهبوا في ذلك إلى حدود أبعد ممّا تخيّل المفسّرون⁽²⁴⁾. وهكذا لم يكن لعلم تأسيس، مثل علم التفسير، لينشأ بعيداً من مناخات الانقسام الإسلامي إلى جماعتين متنازعتين على شرعية التمثيل.

حصل في علم الحديث ما حصل في علم التفسير من انقسام في الوجهة والمنطلقات، بل هو فاق التفسير ازدحاماً بالمشكلات. ولقد تشكلت، في الإسلام، منظومتان كبيرتان من كتب الحديث النبوي على قاعدة انقسام الجماعة فيه. رُفعت أحاديث إلى النبيّ في البعض منها وغابت في البعض الآخر تماماً؛ وبُجّل صحابة على لسان النبيّ في أحاديث منظومة تجاهلته أخرى تجاهلاً كلياً. وكان واضحاً أن التنازع على الحديث النبوي تنازُع على الشرعية وعلى السلطة أو الأحقية فيها. وهكذا، وراء الاختلاف في الرواية والسند بين أحمد (ابن حنبل) والبخاري ومسلم، مثلاً، و(بين) الترمذي و- خاصة - الكليني تاريخ من التنازع على **الرأس مال النبوي** وعلى مكانته في الشأنين الديني والديني، وتحديدًا على عائدات

22 لتكوين فكرة جيّدة عن علم التفسير واتجاهاته، يراجع: إغنتس غولنتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي. ترجمة عبد الحليم النجار، تقديم ودراسة محمد عوني عبد الرؤوف. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

23 انظر دراسة أبي زيد المميّزة عن التأويل عند ابن عربي في: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين عربي. ط 6، الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007.

24 راجع تحليلًا عميقًا للتأويل العرفاني (الشيوعي) في دراسة وصّاح شرارة عن ابن بابويه في: في استئناف البدء: محاولات في العلاقات ما بين الفلسفة والتاريخ. بيروت: دار الحداثة.

الحديث على الحق في الإمامة: حق الجماعة فيها أو حق آل البيت والأئمة حصراً. ويرتبط بالصراع هذا وبغيره من الصراعات الأخرى - حتى داخل الجماعة الواحدة - ظاهرة **الوضع**؛ حيث فاضت الأحاديث الموضوعية فيضاً هائلاً مع التقدم في الزمان فيما لم يكن عددها ليزيد عن مئات في منتصف القرن الثاني للهجرة! وما كان الفيض ذاك ثمرة اكتشاف أحاديث مدونة في الماضي كانت مجهولة ثم أميط عنها اللثام، وإنما مردّه إلى مسلكٍ سياسي استسهل زج اسم النبي والشرعية النبوية في ميدان الاعتراك السياسي على السلطة⁽²⁵⁾! وهو مسلك أدرك أصحابه ما للحديث النبوي من عائدات جريئة على مصالحهم، فطفقوا ينتحلونه من غير وجل. وحتى حينما وُضعت كتب الصحاح - بما هي محاولة لإنهاء الجدل - كانت تكفي الأحاديث الموضوعية في خانة الحديث الضعيف لتشهد بذلك القدر الهائل من **التلاعبات السياسية** بالحديث النبوي التي شهدت عليها التجربة التاريخية للإسلام بين القرنين الثاني والخامس للهجرة.

وكما كان للتفسير والحديث علماؤهما من السنة والشيعة، كان **للفقه وأصوله** علماء من الشيعة والسنة والإباضية وسواهم. تختلف مدارس الفقه السنّي (المالكية، والحنفية، والشافعية، والحنبلية، والداودية... الظاهرية)، أكثر ما تختلف، في الفروع التي نجم الخلاف فيها من اجتماع اجتهاد إمام المذهب وأصحابه مع أوضاع الإقليم الذي انتشر فيه وعوائد أهله ومواريتهم الثقافية والاجتماعية. ولكنهم يجتمعون على أصولٍ مقررة لا يحدون عنها. وهي - كلاً - ليست أصول الفقه الجعفري (الإمامي الشيعي) وإن كان منها ما يشبه الآخر. ولك أن تقول الشيء نفسه عن فقه الإسماعيلية وفقه الإباضية وغيرهما. وانقسام الفقه مفهوم في ضوء الانقسام في التفسير والحديث؛ فحين يُختلف في فهم مقصد النص (القرآني) ومضمون التعليم النبوي - وهما أصلاً الدين - فكيف لا يُختلف في اشتقاق أحكام من نصوصٍ مختلف عليها. وكيف، لبيان صلة الإنتاج الفقهي الإسلامي بالانقسام السياسي، الفقه السياسي مثلاً: مبنى فقه الشيعة السياسي على العهد والوصية و"النصب الإلهي"، أي على الإمامة بما هي ركنٌ مكينٌ من الدين لا يكتمل الإيمان به من دون الإيمان بها، لأنها - في الفقه ذاك - مسألة عقديّة كالشهادتين والصلاة. أمّا فقه السنة السياسي (فقه السياسة الشرعية) فمبناه على أن الأمر (= الحكم) للجماعة والأمة؛ تُقلده من اختارته إماماً عليها بعقدٍ يعقده أهل الحل والعقد هو البيعة. وآثار الانقسام جليّة في الخلاف بين الفقهاء: يقرّر فقه السياسة الشرعية (السنّي) واقعاً قام، في تاريخ الإسلام، هو واقع تولية الخلفاء ثم السلاطين؛ فيما يرسم الفقه السياسي الشيعي هندسة ذهنية لنظام لم يُم في التاريخ رغم أن قواعده - حسب فقهاء الشيعة - تقررت نصّاً قرآنياً وحديثاً. يدافع الفقه الأول عن شرعية استمرار نظام الإمامة المطبّق، فيما يظل الثاني منافحاً عن شرعية النظام الوحيد المتمتع بالشرعية الإلهية، رغم تغييبه.

25 Voir à ce propos: Ignas Goldziher, **Etudes sur la tradition islamique** (extraite du Tome II des Muhammedani - che studien), traduites par Léon BERCHER. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orinet. Adrien Maisonneuve, 1984.

إن أخذنا علماً من غير العلوم الدينية - كالعلوم الثلاثة المشار إليها - مثل **علم التاريخ**⁽²⁶⁾، سنلقي أنفسنا أمام الصلة عينا بينه وظروف الانقسام التي تحدثنا عنها. مصادر التاريخ الإسلامي تنقسمها مدارس واتجاهات متعددة بتعدد تيارات المذهب السياسي. من المصادر ما انتصر للروايات السنية، ومنها ما انتصر للروايات الشيعية؛ ولم يكن بعضها شديد النكير على الخوارج كغيره؛ كما أن بعضها الآخر روى وقائع التاريخ الإسماعيلي، مثلاً، رواية مختلفة عن الرواية (السنية) الرسمية. بدأ التنازع هذا في الرواية التاريخية منذ وقت مبكر، كانت مازالت أحداث الفتنة ومروياتها طرية فيه. إن عدنا إلى مصادر الطبري (سيف بن عمر الضبي، المنقري، الواقدي، السري...)، وإلى ما نُشر من مکتوبات الثلاثة الأول، سنلحظ آثار النزاع السياسي للجماعة الإسلامية في مروياتهم، ونلاحظ معها انحيازات كل واحدٍ منهم لفريقٍ في الصراع (في رواية أحداث "حرب الجمل" عند سيف بن عمر⁽²⁷⁾، مثلاً، أو رواية أحداث "حرب صفين"⁽²⁸⁾ عند ابن مزاحم المنقري، أو في رواية أحداث "المغازي" والردة عند الواقدي⁽²⁹⁾ أو عند كتاب السيرة...). ولم يكن الخلاف بين مؤرخين وإخباريين موالين للرواية السنية (كالبلاذري أو ابن قتيبة أو ابن كثير أو ابن الأثير...) وآخرين موالين للرواية الشيعية (كالمسعودي و- إلى حد أقل - اليعقوبي والطبري)، خلافاً سياسياً مذهبياً، بل كان الخلاف يمتد إلى داخل المؤرخين من المذهب الواحد؛ فمثلاً كان هناك مؤرخون يوالون الكوفة (=الإمام علي) وأهل العراق، ومؤرخون يوالون الشام ومعاوية، كان هناك مؤرخون (سنة) يوالون الدولة الأموية وآخرون يوالون الدولة العباسية. وكثيراً ما حجب الأخيرون أخباراً للأمويين ظناً بأنها تزجج العباسيين، كما أن شخصيات من الجيل الإسلامي الأول والثاني (العباس بن عبد المطلب، عبد الله بن عباس) أُعيدَ اختراع أدوار لها في التاريخ أسطورية؛ لأن ذلك من مقتضيات تبجيل أجداد العباسيين. بل إن تعظيم عبد الله بن عباس، في العهد العباسي نفسه، وصل إلى علم الحديث فُرِغت إليه روايات لا حصر لها عن الرسول على الرغم من أنه كان صبيّاً (في العاشرة أو الحادية عشرة) حين قضى الرسول نحبه!

أمّا إن أخذنا من العلوم علماً دينياً - عقلياً مثل **علم الكلام**، فسنعثر على أشدّ الشواهد قوّة على ما بين العلوم الإسلامية وظروف النزاعات الداخلية والانقسامات الحادة التي أشرنا إليها؛ فالعلم هذا هو السياسة بعينها وقد تذرّت بدثار عقدي أو، قل، إنه ما نشأ إلا في سياق منازعة سياسية مفصلية على مسألة السلطة والمشروعية أنتجت السؤال السياسي - العقدي: الحكم لمن من المتنازعين عليه: لصاحب العراق أم لصاحب الشام أم لله؟ ثم ما الحكم الشرعي في من ارتكب كبيرة (دينية ولكن في شأن دنيوي سياسي): كافر أم مؤمن أم فاسق أم الحكم فيه يُرجأ إلى يوم القيامة؟ مدارُ معظم الكلام الإسلامي، في ابتدائه، على مسائل

26 انظر تأريخاً شاملاً لهذا العلم في: فرانز روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**. ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط 2، 1983.

27 سيف بن عمر الضبي الأسدي، **الفتنة ووقعة الجمل**. جمع وتصنيف وتقديم أحمد راتب عرموش. بيروت: دار النفائس. ط 9، 2008.

28 نصر بن مزاحم المنقري، **وقعة صفين**. اعتنى بجمعه وتصحيحه وضبطه حسين علي. بيروت: قصّة. بيروت: دار المحجة البيضاء، 2008.

29 أبو عبد الله محمد الواقدي، **كتاب المغازي**. تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. مجلدان، 2004.

الكفر، والإيمان، والمعصية، والقدر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحرية الفعل الإنساني، والإرادة، والاستطاعة، والكسب، والعدل والظلم... الخ. بعض المسائل تلك سياسي صريح، وبعضها مُبطنٌ في مفردات عَقْدية يبرّرُها ما بين الدين والسياسة من صلات في ذلك العهد. ولقد بدأت سياسيات علم الكلام من جداليات المسلمين في الإمامة - حيث بأبها ثابت في تأليف الكلاميين - وفي الجبر والقدر ونسبة الفعل الإنساني إليهما. وكان واضحاً أنّ المعركة، في الجدل ذاك، منذ عصر غيلان الدمشقي والجهم ابن صفوان والحسن البصري، إنما تدور بين من يلتزمون التبرير الشرعي لبطش الأمويين و(بين) من يجردون حكمهم وبطشهم من أي مشروع دينية. وبالجمل، لم يكن لأصول الدين في الإسلام أن تتكوّن كعلم إلاّ في صلتها بواقعة الانقسام الكبير في الجماعة⁽³⁰⁾ وما تولّد منه من صراعات انتقلت - سريعاً - من السياسة إلى الفكر.

يمكن التنفيل في بيان الصلة تلك، بين علوم الإسلام وظرفية الصراع السياسي فيه، من طريق الاستدلال عليها بمجالات من الفكر والثقافة أخرى (الآداب السلطانية، الشعر، التصوف...)، لكن الأمثلة السابقة تكفي، بالمحاتها السريعة، لنُطْلِعنا على تلك الروابط التي شدّت المعرفة العربية الإسلامية إلى ظروفها السياسية المؤسّسة والمحيط. لذلك يتعصّى على البحث العلمي أن يبني إدراكاً صحيحاً بسياقات تطوّر الأفكار والمعارف في الإسلام من دون قراءة ذلك التطور في مرآة التاريخ السياسي والاجتماعي للإسلام. ذلك وحده يجنب الوعي الانزلاق إلى إصدار أحكام معيارية قاطعة في أي أثر ثقافي أو فكري إسلامي؛ على نحو ما يفعله دارسون كثير من المسلمين والمستشرقين. من دون وعي الصلات تلك، لن نستطيع أن نفهم لماذا عبّر عن أفكار ما بطريقة ما وليس بأخرى، ولماذا مالت فئة من أهل الرأي إلى موقف بعينه؟ لو شئنا مثلاً واحداً هو موقف الفقهاء من السلطة، لتبيّننا ذلك: يُتَّهَم الفقهاء عادةً - من قبل المستشرقين والباحثين المسلمين المحدثين - بممالأتهم السلطة القائمة والعزف على مقامها، وعدم تحكيم مقتضيات الشرع، التي وضعوها هم أنفسهم كقواعد للحكم (العدل مثلاً)، أساساً للحكم على سلطانهم. وهذا كلّ صحيح نظرياً، أي من وجهة نظر الموقف الشرعي الفقهي؛ ولكن، هل كانوا مجرد انتهازيين - حقاً - كما يصفهم نقّادهم، أم إن ظروف الفتنة وانقسام الجماعة، والخوف من تكرارها في التاريخ، ما كان يدفعهم إلى البحث عن نظام جامع لأمر الأمة، أيّاً يكن مضمونه، يدرأ عنها المزيد من التمزق والتدّثر⁽³¹⁾؟ ألم يكن ذلك - هو نفسه - ما حصل حين قبول تولية معاوية خليفة في "عام الجماعة" (كما سُمّي عام توليته)؟ نحن لا نبرّر لهم انحيازهم إلى السلطة، في ما قلناه، ولكننا نحاول أن نفهم أسباب ميل مواقفهم في الاتجاه ذاك.

30 جوزيف فان إس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث. ترجمة سألما صالح. منشورات دار الجمل. جزآن (2008، 2016).

31 يُراجَع في هذا: رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة-سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.

2 - حاكمية المصلحة في تاريخ الإسلام

في الكثير مما نطلق عليه صفة إسلامي، في تراث الإسلام التاريخي، من ظواهر وعلاقات ومؤسّسات وأفكار، ما ليس من مصدر إسلامي في أصوله، ولكنه بات كذلك - أي إسلامياً - بعد استدخاله في تقاليد الإسلام وصيرورته، من ثمة، جزءاً من المنظومة الإسلامية، كما بات نعتُه بالإسلامي أمراً مألوفاً عند المسلمين جميعاً، أو لدى أكثريتهم الساحقة على الأقل. وهذا التيار القوي من جاذبية الوافد، ومن ضغط الحاجات الداخلية (الإسلامية) إليه، كما من التسليم بلابدئته، بدأ منذ الصدر الأوّل للإسلام، وما كان يَسع نزعات السلف والنكوص إلى الأصول "النقية" من شوائب الأخلاط أن تكبح جماحه، أو أن تُحدّ من مفعوليته؛ فلقد فرض نفسه على المسلمين بقوة الأمر الواقع: إمّا بحكم الحاجة، أو نزولاً أمام أحكام حال الفراغ التشريعي، أو نتيجة تدفّق المتغيرات، وجدة الظواهر، ومنطق المنفعة. ولقد تعاضم حجم مفعول ذلك السيل العام إلى استدخال ما ليس إسلامياً، ثم خَلع الصفة الإسلامية عليه، طرداً مع التقدم في الزمن، وتزايد الاحتكاك بغير المسلمين، واستجداد الحاجات وضغوط المطالب الحياتية. وكما ظلّ الوعي النكوصي - وقد تزايدت تياراته، هو أيضاً، مع الزمن - يمجّ ذلك التخصيب الإسلامي الذاتي بالموارد الخارجية مجاً، ويبدّعه تبديعاً ينزع عنه الشرعية، ويبيدي تجاهه أشكالاً من المقاومة الفكرية - في الفقه قليلاً وفي التصوّف كثيراً - ظلت سيرورة الاستدخال مستمرة الحلقات، غير منقطعة، مستفيدة من أنّ الدولة نفسها - في الغالب من أحوالها وأزمنتها - مضت في ذلك وانخرطت، وأنّ فقهاءها لم ييخلوا عليها بالتسويغ الشرعي المطلوب.

سبق أن قلنا، في سياق سابق، أنّ تيارات الوافد من الأفكار إلى أرض الإسلام كانت في جملة مصادر الفكر والعلوم العربية الإسلامية، العقلية منها والدينية على السواء، بدرجات من الأثر متفاوتة. وليس موضوعنا، هنا، بيان ما لذلك الوافد من أثر، وإنما يعيننا بيان ما كان لمقتضيات المصلحة أن تفرضه على المسلمين من أحكام، وفي جملتها أن يستدخلوا في منظومتهم ما ليس إسلامي المصدر، وأن يُعُدّوه - في الوقت عينه - إسلامياً. هذه واحدة؛ الثانية أنّ المصلحة قضت، في مناسبات لا حصر لها، بتكليف المنظومة الشرعية مع مبادئ أو تشريعات أو مؤسسات فرضت نفسها عليهم؛ فاستحسنوها أو التمسوا فيها حلاً لإعضالات وقتهم، حتى أنّ ممهاةً بين المصلحة والشرع قامت في وعي المسلمين على قاعدة أنّ شرع الله يوجد حيثما وجدت مصلحة. وهي عبارة ردّدها، على أنحاء ووجوه مختلفة، فقهاء كثر مثل ابن عقيل، وابن القيم، والشاطبي... إلخ، هذا عدا عن أنّ المصالح (=المصالح المرسلة) باتت جزءاً من منظومة الفقه الإسلامي منذ مالك بن أنس. وإلى ذلك فإنّ المصلحة كمّنت وراء التعبير عن كثير من آراء المسلمين على أنحاء عدّها آخرون خروجاً عن أصول الدين المقررة، وأدركها من أئوها بوصفها من صميم الشرع الذي يضع للضرورة أحكاماً، أو الذي يبيح المحظورات إن اقتضت ذلك الضرورات، وما في معنى ذلك من مقولات وقواعد فقهية اجتهد في اشتقاقها وصوغها من وراء ضغط الحاجات ومقتضيات المصالح.

ولقد يقال إن توسيع المصلحة لا يكون بغير نص من كتاب أو حديث، وإن عزّ النص وامتنع لا يكون بغير أثر من سنة: سنة النبي والسلف الأول، وإن عزّ هذا لا يكون بغير اجتهاد الأئمة المشهود لهم بالعلم والألمية وحياسة شرائط الاجتهاد. قد يستطرد القائلون باقتراح تسويق المصلحة بالاجتهاد محتجين لذلك بأن الأمر هذا تفرّر في سيرة الفقه والفقهاء حتى أنّ فقهاً خاصاً بالمصالح قام واستتبّ له الأمر، في نهاية المطاف، منذ أبي المعالي الجويني إلى أبي إسحاق الشاطبي اللذين اشتركا - على تباعد بينهما في الزمان والمكان - في التأسيس لفكرة كليات الشريعة وفقه المقاصد. والحق أنّ الأمر ما كان كذلك دائماً، وما توقّف التسويق على قرينة من نص أو سنة، ولا كان الاجتهاد مركّبه في الأحوال جميعاً، وإنما كثيراً ما حملت عليه ضرورة لم يُسَعَف بالحكم فيها نص أو سابقة أو اجتهاد. والمستفاد من القول هذا أنّ **المصلحة عينها هي ما يبرّر نفسها من دون أن يحتفل الوعي الآخذ بها بكيف عليه أن يلتمس لها الشرعية**. على أنّ التماس مصلحة من غير أعمال اجتهاد هو، **عينه، اجتهاد** في حساب النتائج، ولكنه اجتهاد "من دون تقديم مقدمات وتمهيد أصول". وقد حصل في حالات تاريخية من هذا الاجتهاد، غير المعلّل بأصول معلومة، أنّه أتى يبدو وكأنه يتعارض وصريح النص. هذا، مثلاً، ما يُطلّعنا عليه قرار الخليفة عمر بن الخطاب بتعطيل العمل بتطبيق الحدود في "عام الرمادة"، لأنّ المصلحة قضت بذلك. وهذا ما نستفيده، كذلك، من قراره عدم قسمة غنائم العراق (الأرضين) - بمقتضى أحكام قسمة الفيء القرآنية - لأنّ مصلحة الأمة والجماعة، ومستقبل أجيالها القادمة، تقضي بذلك. ولا يقل أهمية عن جرأة الخليفة عمر أنّ المسلمين بعده - خلفاء وسلاطين وأمراء - ساروا على سنته واتخذوا قراراته أصلاً بنوا عليه، فما توقفوا أمام "نازلة" التضارب بين اجتهاده (بين النص؛ لأنهم، ببساطة، رأوا في الاجتهاد ذاك ما يسدّ حاجةً ويجب مصلحة).

هكذا فرضت المصلحة منطقها في تاريخ المسلمين ويوميّاتهم، فحملتهم على تبني معاني تعاليم الدين في ضوء أحكامها. وعاهها الفقهاء على هذا النحو، فأفردوا لها مساحات في فقههم: تتسع أو تضيق تبعاً لمعدّل الاجتهاد في كلّ مذهب فقهي، ولمستوى إدراك أئمته للصلة بين النصوص ووقائع الحياة. وهكذا فهمها كتّاب الرسائل السياسية وفقهاء السياسة الشرعية، فما وجدوا حرجاً في أن يأخذوا بها مبدأ تجويز وهم يتوسّلون وسائل غيرهم في الإدارة والحكم، أو يلتمسون المشروعية الدينية لنظم مستعارة من غير المسلمين. وهكذا أدركها المؤرّخون وهم يحاولون فكّ لغز بعض حوادث تاريخ الإسلام التي وقعت في عصرهم و، خاصة، في الصدر الأوّل، وقس على ذلك في مجالات من الفكر الإسلامي أخرى. ولو أراد المرء أن يقيس مساحة المصلحة في الفكر الإسلامي، يكفي أن يقرأ مصادر واحد من أهمّ علومه الدينية، هو علم أصول الفقه (والفقه استطراداً)، ليقف بالبيّنات على اتّساع نطاق تلك المساحة في علم عُرف بكونه شديد الصلة بالنصّ الديني. بل إنّ المرء ليسعه أن يقول إنّ **مساحة المصلحة هي الأوسع في جغرافية الفقه وأصوله**؛ لأنّ النصوص محدودة - حتى بوجود وضع في الحديث وتضخّم متونه - والفراغ الكبير الذي يتركه غيابها غير قابل لأن يسدّ إلاّ باجتهاد يتوسّل مبدأ المصلحة. هذا دون أن نقول إن الاستشهاد

بـ "صريح المنقول" هو نفسه تأويل للنص لا يغرب عن الإمكان أن تتدخل المصالح في تكوينه، بل هي تتدخل فيه قطعاً.

إذا تركنا جانباً المصلحة بما هي فكرة ترددت في نصوص الفكر الإسلامي، وأقيم عليها عمران من التوسيع والتأصيل والتقييد، في الفقه على نحو خاص، والتمسناها في تطبيقاتها المادية: في السياسات والتشريعات الإدارية التي أخذ بها المسلمون، منذ أقاموا كياناً سياسياً لهم، فسنعثر على أشكال مختلفة من العمل بها من دون حرج؛ وهو عمل نجم منه الكثير من الظواهر والمؤسسات التي عُدّت إسلامية مع أنّها مستعارة من غير المسلمين وليس لها في تاريخ الإسلام أصول. نمثل لتلك السياسات باثنتين: **نظام الخراج ونظام الدولة في الإسلام**، وقد عُدّا معاً نظاميين:

نعرف، على التحقيق، أنّ التشريع القرآني والنبوي في الميدان الاقتصادي محدود؛ أكان ذلك في شأن الموارد التي تجلّ للمسلمين، أو في أنواع التعامل بينهم في نقل القيم الاقتصادية. ما نصّ عليه من تشريعات إنما يناسب مستوى تطوّر الحياة الاقتصادية للجماعة الإسلامية في بدء تكوينها (خلال الحقبة النبوية)، ويعبر عن مقدار ما كان متاحاً لها في ظروف الكفاف التي كانت تعيشها. وهو تشريع يتعلق، أساساً، بالتجارات والمعاملات من بيع وتكافل إنتاجي، وباقتصاد الفيء (الغنائم وكيفية قسمتها والمستفيدون من الخمس المتبقى بعد توزيع أربعة أخماس المقاتلة)، وبالضريبة على الرؤوس (=الجزية)، ناهيك بتشريعات الاقتصاد العائلي (=المواريث) وأحكام الأرض الموات وسواها مما تحصل ب منفعة الجماعة. ولكن موارد الجماعة والدولة زادت واتسعت بخروج الإسلام من جزيرة العرب واتساع نطاق سلطانه، بالفتوحات، شمالاً وشرقاً وغرباً. وقد اقتضى واقع الوفرة الهائلة للثورة، خلال الفتوح وبعدها، تشريعات جديدة تناسبها وخاصة في ما تعلق بالأرض (التي رفض الخليفة عمر قسمتها بين المقاتلة). وهنا كان للمصلحة كلمتها في الموضوع. أقرّ الخليفة والصحابه نظام الخراج، المطبق في الأراضي المفتوحة منذ البيزنطيين والساسانيين، وساروا في تطبيقه بوصفه **النظام الرسمي للدولة**. وإذ تحدث اليوم عن فقه الخراج ونصوصه الكبرى في التراث الفكري الإسلامي (القاضي أبو يوسف الحنفي، وابن رجب الحنبلي، والقرشي، وقدامة...)، وعن أدبيات الأموال (أبو عبيد القاسم)، نتحدث - من غير عقد - **عن نظام اقتصادي إسلامي** مع علمنا أنّ الخراج ليس ذا مصدر إسلامي، وإنما أخذ عن أقوام آخرين وحضارات أخرى، ولكنه استُدمج في منظومة الإسلام، كما استُدمج الكثير من القانون الروماني في الفقه الإسلامي.

لا يختلف الأمر في ما تعلق بنظام الدولة في الإسلام؛ فهو نفسه من مصدر غير إسلامي، ولكن المصلحة حملت على استعارة نمودجه ومؤسساته من المحيطين الفارسي والبيزنطي (الأول منهما بخاصة). إنّ ما نعتبره مؤسسات للدولة في الإسلام من دواوين (الجمال والجند)، ووزارات، وتنظيم إداري - ممّا تحدثت

عنه بتفصيل كتب السياسة الشرعية - إنما هو مستعار، في المعظم منه إن لم نقل كله، من نموذج الدولة في بلاد فارس. وذلك ما يفسر لماذا كان للمسلمين من ذوي الأصول الفارسية حضور كثيف في دوايب الدولة وإداراتها استمر إلى نهايات العهد الأول من الدولة العباسية؛ ولماذا نشأ في تراث الإسلام ميدان من التأليف في أغراض السياسة والإمارة هو الآداب السلطانية. مع ذلك، لم يطعن أحد من المسلمين في إسلامية الدولة وإن وُجد الكثير ممن طعنوا على سياسات الخلفاء والأمراء؛ ولم يكتب أحد أن تنظيماتها ومؤسساتها غير شرعية لأن مصدرها غير إسلامي. قضت المصلحة، إذن، باستعارة نظام الدولة، ولكن النظام هذا خلعت عليه الصفة والشرعية الدينية، فبات عند المسلمين نظام الدولة في الإسلام.

مع أن تاريخية النص الديني والمعطى التراثي تفرض نفسها على كل قراءة لهما؛ ومع أن الشواهد وفيرة على صلة تراث الإسلام بمحيطه الثقافي والحضاري، وعلى ما جرى من تبادل للقيم الثقافية بين المسلمين وسواهم، من السابقين والمُجايلين، إلا أن حظّ القراءة التاريخية لذلك التراث قليل بل شبه منعدم، من أسفٍ شديد، في دراسات المسلمين وفي غير قليل من دراسات المستشرقين. في المقابل، تستمر النظرة الجوهرانية Essencialiste إلى التراث سائدة، وتصطبغها في السيادة نظرة تبجيلية إلى نصوص الأوائل لا تكتفي بأن تُخرجها من تاريخيتها فحسب، بل ترفعها إلى مقام التقديس!

ثالثاً: الاستيلاء على المعنى

1 - التعالي بالنصوص الثواني

حين تأليف بعض أمّهات النصوص الإسلامية الكلاسيكية في علوم التفسير وأصول الفقه والكلام، مثل تفسير الطبري⁽³²⁾، ورسالة الشافعي⁽³³⁾، وموطأ مالك⁽³⁴⁾، ومسند ابن حنبل⁽³⁵⁾، وبعض أصول الكلام الأشعرية⁽³⁶⁾، لم تكن تلك النصوص تعدو - عند كتابها - اجتهدات أدّاهم إليها تفكيرهم في النصّ القرآني المؤسّس: معنى وأحكاماً وعقائد، و، بالتالي، ما نظروا إليها بوصفها الكلمة الفصل في شؤون الدين، ولا حملوها على معنى الحقّ المطلق، أو البيان الوحيد الأوحد لمقصد الشرع وأحكامه وتقرير عقائده. كانوا يعيشون في وسطٍ ثقافي وعلمي غاصّ بالاجتهاد والمجتهدين، بين القرنين الثاني والخامس للهجرة؛ وكانوا يتخاطبون ويتجادلون بلغة الأنداد، فلا يرى الواحد منهم نفسه مرجع غيره أو - على الأقل - لا يرى

32 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. دمشق: دار القلم؛ بيروت: دار الشامية، 1997. 7 مجلدات.

33 محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة: تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: المكتبة العلمية [د.ت].

34 مالك بن أنس، الموطأ. رواية عبد الله بن مسلمة القعبي. تقديم وتحقيق عبد الحفيظ منصور. تونس: الدار التونسية للنشر [د.ت]؛ ورواية يحيى ابن يحيى المصمودي. إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 2000.

35 ابن حنبل، المسند. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف [د.ت].

36 أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة. دراسة وتحقيق عباس صباغ. بيروت: دار النفائس، 1994.

نفسه مرجعاً إلا في بيئة مذهبه وبين تلامذته. واعتادوا، أكثر من ذلك، أن يُخطّأوا من قبل مَنْ خالفوهم الرأي من مجتهدين آخرين، فكانوا يُحاجّون مخطئهم دافعين عنهم شبهة الغلط أو التلبّيس، مُنافحين عمّا ذهبوا إليه من قول، سالكين في ذلك مسلك العلماء في التمسك بالحجة، وتحريّ النزاهة، والتعالي باللسان عن الابتذال. وبالجملّة، ما عدا أحدهم حدّ الاعتقاد بأنه يقرّر رأياً في الدين، حتى وإن هو استحسنه في نفسه وقرّر عنده أنه الرأي الصواب بين الآراء كافة.

ولقد كانت سيرة المحدثين شأنَ سيرة المفسرين وعلماء القرآن والأصوليين والكلاميين في تقدير ما اجتهدوا فيه؛ فهم إذ تصدّوا لعشرات الآلاف من الأحاديث النبوية السائرة على الألسن، متحرّين تبين الصحيح منها من الضعيف من الموضوع وضعاً، وضعوا لذلك معايير عيارٍ وقرروا قواعد ما خطر لأحدٍ من كبارهم (البخاري، مسلم، الترمذي، النسائي، ابن ماجة...) أنها القواعد الوحيدة الحقّ التي يبطل أيّ عملٍ أو تحرّ في الحديث من دونها. وحتى ما أجمع عليه واضعو المدونات الكبرى من قواعد (الجرح والتعديل)، لم يتوافقوا، في تطبيقهم إياها، على الأحاديث عينها وسلسلة السند، على ما تشهد على ذلك كتبهم⁽³⁷⁾. ومعنى ذلك أنّ عملهم في التأصيل لقواعد التصنيف والتبني، وفي تطبيقها على ما بين أيديهم من أحاديث، وفي تقدير من ينطبق عليهم أو لا ينطبق وصف الثقات من الرواة، وفي تقرير صحّة الحديث من جهة مبناه ولفظه ومعناه أو من جهة معناه من دون قطع بلفظه... إنما هو، في مطافه الأخير، اجتهداً أدّاهم إليه علمهم، وأنهم هكذا أدركوه، في حينه، ولم يعدّوه إقفالاً منهم لباب فتحه.

إذا كانت الأجيال التأصيلية الأولى من المجتهدين المؤسسين قد تحلّى رجالاً بهذا الوعي، وبذلك التواضع العلمي الذي عبّروا عنه بعبارة الاجتهاد، فكيف حصل أن أصبح ما في حكم الاجتهاد والرأي علماً ملزماً للكافة؟ وكيف حصل أن وقّع التعالي به عن شرطه العلمي والتاريخي الخاص لتُسبغ عليه أروية التقديس؛ فيبدّع مَنْ عارضه ويكفر من طعن عليه؟ كيف حصل أن وقّع الارتفاع بالنصوص الثواني إلى مستوى النصّ الأوّل (المقدّس)؟ وبكلمة: كيف حصل أن أصبح البشري (=النسبي) في مرتبة المطلق؟!

يحتاج فهمُ هذا الانزياح إلى تحليل السياقات التاريخية التي مرّ بها المسلمون منذ انصرام وحدة الدولة، في القرن الرابع الهجري، وتغلّب أقوام أخرى غير ذات رصيدٍ في الحضارة (=يشبه رصيد الفرس، مثلاً، فيها)، وتراجع حركة الاجتهاد، بدءاً من نهايات القرن الخامس للهجرة، وتلاشي ظاهرة الحذب السياسي على العلماء من رجال الدولة، وانكماش حركة البناء الحضاري نتيجة انقسام الخلافة إلى سلطنات، وإلى إمارات، وتنازع الأخيرة واقتتالها، ناهيك بالصراعات داخلها على السلطة... إلخ. كانت الفتوحات، إذّاك، قد توقفت منذ القرن الثاني للهجرة (التاسع الميلادي) - على الأقلّ في موجاتها الكبرى - وبدأت أطرافُ

37 أبو عمرو عثمان الشهرزوري، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث. علق عليه وشرح وخرّج أحاديثه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد غويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 2010.

الدولة - أحياناً مراكزها - تتعرض للضغط العسكري البيزنطي. ثم ما لبثت الاندفاعات الأولى للهجمة الصليبية أن انطلقت في القرن الخامس الهجري (نهاية القرن الحادي عشر للميلاد)، فاستولت الجيوش الصليبية على القدس وفلسطين وقسم كبير من سورية، وأجبرت الإمارات الإسلامية على الانكفاء لفترة طويلة امتدت إلى العهد الأيوبي. ولقد اقترنت التحولات هذه - بقدر ما أثمرت - حالاً من التردّي في العلوم الدينية والعقلية. ولم يكن صدفةً أن أصبحت "المعرفة" الوحيدة السائدة - بدءاً من القرن الهجري السادس - هي الشروح والمختصرات والتقليد الرث (وإن كان ذلك لم يمَسَّ الأندلس، آنذاك، إلا جزئياً في القرن عينه لتتأخر إصابتها بداء الجمود والانغلاق لمائة عام أخرى). ولقد لا يغرب عن بالنا ما كان لعامل تدخّل السلطان السياسي في حركة إنتاج الأفكار من أثر سلبيّ في توليد هذه **السيرورة التراجعية**؛ فلقد أتى انتصار السلطة لمقالات عقائدية بعينها، ومحاصرته أخرى والتضييق عليها، يمثل مسلكاً غير دافع نحو تقدّم حركة الاجتهاد وحمائتها، حتى أن دارس تاريخ الفكر الإسلامي لا يملك أن يمنع نفسه - وهو يفكر في ظاهرة ظهور أفكار ومذاهب بعينها على أخرى وفشو هذه واضمحلال تلك - من أن يرُدّ الظاهرة إلى **عوامل السياسة**، في أحيان كثيرة منها، لا إلى عوامل المعرفة؛ إذ ما كانت غلبة رأي - في الفقه أو الكلام أو التفسير أو الحديث - ثمرة تفوّق معرفي للرأي الغالب، دائماً، وإنما هي أنت، في أحوال كثيرة، ثمرة انتصار السلطة القائمة لفكرة بعينها أو مذهب، واعتناقها فكرة رسمية نافذة مفروضة.

ليس في نيتنا أن نخوض في مطالعة السياقات التاريخية للتراجع والتدهور، ولا ذلك ممّا يدخل في موضوعنا، لكننا نشير إلى الحاجة إلى أخذ وقائعها وعواملها في الحسبان عند أي محاولة لتفسير ظاهرة **الانغلاق الفكري** وتوقّف حركة التجديد. والمفهوم من ذلك أن ظواهر كبرى، في تاريخ ثقافة ما، مثل الصعود والانحدار، لا يكفي في تفسيرها تعليلها بأسباب منها، أي بأسباب ثقافية، كالقول - مثلاً - إن الثقافة العربية الإسلامية تحمل في ذاتها أسباب توقّفها عن النمو، أو إن انشداد منظومتها إلى الإسلام يحكم على سيرورة التطور فيها بالانقطاع؛ على مثال ما ذهب إلى ذلك كثير من الدارسين الغربيين (المستشرقين) في محاولتهم تفسير الجمود والتراجع. ولكن أكثر ما يعيننا في الإشارة إلى تلك السياقات بيان نتائجها الكابحة لحركة التطور الثقافي والعلمي، بل والدافعة إيّاها (=الحركة) إلى سلوك مسارات معاكسة لبدائيات التأسيس العلمي والثقافي. وإذا كان التاريخ الثقافي قد توسّل وصفاً لما يجري في مراحل التراجع، فوسّمها (المراحل) بالانحطاط، فإنّ علامات الانحطاط تلك لم تنحصر في الجمود والانغلاق وثقافة الشروح فحسب، بل تعدّت ذلك إلى **تقديس الأصول** (=كتابات أئمة المذاهب والمفسرين ومؤسسي علم الحديث)، **والتعالي** بها إلى نصاب فوق - تاريخي وفوق - بشري، وذلك كان - من غير مراة - أسوأ ما تولّد من معطيات التراجع ذاك وآلياته النابذة (أو الطاردة).

من النافل القول إنّ إحاطة كلام أئمة المذاهب بالحُرْم، من قِبَل الأتباع والمقلّدين، ورفعَ نصوصهم الثواني إلى مرتبة النصّ المقدّس، لم يكن قرينةً على انصرام حقبة الاجتهاد والتأصيل النظري للعلوم فحسب، وإنما أتى يمثّل تدشيناً لسيرورة جديدة هي **التمذهب** والتأسيس لعملية من **المأسسة الدينية** في المجتمع الإسلامي ستفرض، حكماً، نوعاً من **الوعي المتعالي** بمقالات الأوائل. ولكن، أيّا تكن الأسباب الدافعة إلى خلع **المطلقية** على نصوص الأوائل تلك، فإن النتائج المترتبة على ذلك أنت في غاية السوء؛ لقد **خلط تخليطاً بين الإلهي والنبوي والبشري** فسأوى بين هذه مساواة عملية (وإن لم يُفصح عنها مباشرة)، ونزّل النصوص الثواني بمنزلة نصوص المعرفة الحقّ (الوحيدة والرسمية) بالنصّ الأوّل (=القرآني)؛ وأحاط النصوص الثواني بالحُرْم الديني فباتت خارج مطال النقد أو المساءلة أو المراجعة، وغداً القول النقدي فيها تبدّعاً و- أحياناً - مروفاً، وترسّخ النظر إليها - منذ ذلك الحين - بوصفها **نصوصاً من الدين لا من الرأي** اجتهد فيها المجتهدون. وهكذا أدخل العقل الإسلامي في مسارٍ طويل من **الانحجاز والانسداد**⁽³⁸⁾ نمت فيه أشدّ ظواهر "الثقافة" بؤساً، فحكم عليه بأن يصير **عقلاً نصياً إيمانياً**⁽³⁹⁾ اجترارياً يركن إلى "حقائق" السابقين، وينعدم فيه أيّ مظهر للحياة؟

هل كانت علوم الأوائل (أئمة المذاهب) مسؤولة عن خلع أودية التقديس عليها؟ قطعاً لم يكن أحدٌ من أصحاب المقالات يتخيل أن سيصير نصّه إلى غير ما هو عليه (=رأياً)، وأن يُحسب العلم المطلق، ويُرفع إلى منزلة المقدّس؛ إذ لم يعد أحدٌ حُساباً كلامه في الدين رأياً أدّاه إليه اجتهاده، ولا ألزم به أحدٌ غير من ارتضى أن يعتنقه من التلامذة والأتباع. إذا كان من مسؤولٍ عن هذا المنحدر، في النظر إلى نصوص الأوائل، فهو **الذهنية الثقافية المنحطة السائدة؛ الذهنية النصية الإيمانية المطلقة؛ ذهنية التقليد الرثّ** واجترار مسلمات المذهب وكأنها مسلمات الدين! ولكن، علينا أن لا ننسى، أيضاً، أن خلفَ تسديد هذه الثقافة التبجيلية، الخالية من أيّ روح نقدي، إرادةٌ في استثمار حالة التمذهب والتقديس المتنامي لأفكار الأئمة من قِبَل فئات من العلماء تراءت لهم حركة التمذهب والتعالي بالنصوص الثواني تجارةً مجزيةً الأرباح: عليهم وعلى من حالفهم من رجال السلطة.

2 - الاستيلاء على النصّ وبناء سلطةٍ عليه

إن تاريخ العلاقة بالنصّ الديني، في الإسلام (كما في أيّ دينٍ آخر)، هو تاريخ محاولات **الاستيلاء** عليه، من طريق استملاكه، أولاً، و**احتكار حيازته**: ثانياً. ليس من مقالةٍ من مقالات الإسلاميين - بعبارة الأشعري - في الكلام وأصول الفقه والتفسير... تشذّ عن ذلك، إنما هي تختلف في درجات السعي والادّعاء فقط، وربما تتفاوت تبعاً لتفاوت حظوظها في حيازة الرضا والقبول من هذه السلطة أو تلك، بحسبان الرضا

38 M/ Arkoun, ABC de l'islam. Op. cité...

39 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

والقبول ذينك جواز مرور المقالة إلى سُدّة السيادة على ما سواها من مقالات. وإذا كانت ظاهرة التمدّهب في الإسلام - وفي غيره من الأديان - تقتدر بتعدد القراءات والتأويلات والتمثّلات للنصّ الديني وتعاليمه⁽⁴⁰⁾، وتُفصّح إفساحاً موضوعياً عن منطلق سيرورة تطوّر الفكرة (الدينية والبشرية) في التاريخ، فإنّ بلوغ التمدّهب درجةً من المأسسة عليا، هي المأسسة السياسية، يُسبغ على إرادة الاستيلاء (على المعنى) واحتكار الحيازة طابعاً دراماتيكيّاً؛ لأنه غالباً ما ركب مركب الشدّة والعنف في سعيه في ما سعى فيه. وسواء وصلت القوة المذهبية إلى السلطة فحكمت، أو مالت سلطة حاكمة تبادلت وإياها منافع المواطنة، أو بقيت في حدود المذهبية السياسية، فإنها - بدخول تمأسسها طوراً سياسياً - تخرُج من حدود الرأي لتلج دائرة العقيدة التي تتوسّل القوة: السلطة أو العنف. وهذا ما يجعل إرادة الاستيلاء والاحتكار، الملازمة لكلّ تأويل صادرٍ من فرضية حيازة الحقيقة، إرادةً موفورة الموارد والإمكانات.

يمرُّ فعلُ الاستيلاء على النصّ (الديني) من طريق احتكار حيازة تفسيره حيازةً حصريّة، وفرض التفسير ذلك بما هو، وحده، التفسير القويم والمطابق لمضمون التعليم الديني، وإبطال ما عداه، مع عَدّه مجافياً، أو ظنياً، أو مبتدعاً، أو ضالاً خارجاً عن الإجماع الديني. وكلُّ منزع الاحتكار في هذا الفعل إنما يكمن في - كما يلخّصه - ادعاء امتلاك الحقيقة: حقيقة النصّ ومن ورائها الحقيقة التي ينطق بها النصّ. ولا يكاد تيار أو مذهب من تيارات ومذاهب الكلام والفقه والتفسير أن يخلو من مقدارٍ ما من الادعاء ذلك، كما لا تخلو كتب المذاهب والطبقات من تصنيفات معيارية لأهل الرأي وأصحاب المقالات قاعدتها القرب أو البعد ممّا يُعده المصنّفون التفسير القويم للدين والتعاليم. على أنّ معيارية التصنيفات تلك لا تشتغل على حدود الخلاف بين مذهب ومذهب (خوارج، شيعة، مرجنة، زيدية، إسماعيلية، سنة...)، وإنما هي تشتغل حتى داخل المذهب الواحد فتتقسّم المنتسبين إليه إلى مدارس تفرق في النظر إلى المعطى الديني: في الفقه، أو في التفسير، أو في العقيدة... الخ، على ما بينها من جامع لا تُدرّكه إلاّ متى دخل "الآخر" المخالف دائرة تفكيرها! ومن رحم أزعومة حيازة الحقيقة المطلقة - وقد ادّعاها كلٌّ لنفسه - خرجت ظاهرة التعالي بالنصوص الثواني؛ نصوص أئمة الفرق والمذاهب، وبُجّلت تبجيلاً تعاضّم - مع الزمن - في مرقي أسطوريّ شارف على التقديس إن لم يكن بلّغه فعلاً، ليختلط بذلك البشريّ بالإلهي، والنسبيّ بالمطلق، والتاريخي بالمتعالي...!

إذا كنّا قد فهمنا الأسباب الداعية وعي المسلمين إلى تبجيل نصوص الأقدمين، فعزوناها إلى سيادة ثقافة ضحلة (منذ القرن الثالث عشر الميلادي، السابع الهجري): ثقافة المختصرات والحواشي والشروح، وانسداد أبواب الاجتهاد، وهيمنة الاعتقاد بأنّ كلّ ما يمكن أن يُقال قيل، وما عاد إلى المزيد عليهم من سبيل...، فإن السؤال الذي يعيننا، هنا، أن نجلّوه هو: ما الغاية التي يتغيّاها المبجلون أولاء من تبجيلهم

40 راجع رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي. بيروت: منتدى المعارف، ط2، 2017.

نصوص الأقدمين، وادّعائهم تمثيلها الدين ومطابقتها صريحه، وتمثيلهم، همّ تحديدًا، نصوص الأقدمين تلك ومن ورائها تمثيل الدين؟

من البين أنّ الأمر يتعلق، في هذا، بمحاولة هؤلاء بناء **المشروعية الدينية** لأدوارهم التي انتدبوا أنفسهم - وما برحوا ينتدبونها - للنهوض بها في المجتمع، بل - قل - يتعلق بمحاولتهم **احتكار** تلك المشروعية الدينية بوصفه أقصر سبيل إلى احتكار الأدوار التي تؤسس لها تلك (المشروعية) ! إنّ ما تغياؤه، ويتغياه، هؤلاء من تبجيل نصوص الأقدمين وسدانتها ليس شيئاً أكثر ممّا أطلقنا عليه عبارة: الاستيلاء على المعنى واحتكار حيازته. والاستيلاء واحتكار الحيازة إعلان مجزيان تنجم منهما عوائد شتى؛ إذ هما يؤسسان **سلطة** معنوية ومادية، تقع بهما الفائدة العظيمة لمن يطلبهما ويسعى فيهما. لتعرّف، في إسراع، على تينك السلطتين، وكيف تحصل عملية استمداد القوة منهما واستحصال المنفعة.

يتولّد من الاستيلاء على المعنى (= النص) واحتكار سيادته تأسيس **سلطة معنوية** لدى من يقومون بدينك الاستيلاء والاحتكار. ما إن يفرض المستولي نفسه ويستحصل الاعتراف باستيلائه، حتى ينتزّل تفسيره ورأيه - في بيئته المسلمة له بالحقّ الحصري في التفسير والتمثيل - منزلة **المرجعية**. وما من مرجعية تقوم ويُسلم لها بسلطة الرأي والفتيا والتأويل إلّا متى أصابت هذه خطأ من النُجْح في توليد اليقين بأنها موافقة لصحيح الدين، وأن أصول مقالاتها وأصول الدين سواء. تتحول الأصول، هنا، من قواعد ومنطلقات تُبنى عليها المقالة (= الخطاب) إلى يقينيات ثابتة لا مكان للشك فيها، أو حتى لوضعها موضع تساؤل. إنها ليست اجتهداً أو، قل، إن حسبائها اجتهداً لا يُقصد به بذل الوسع في التبيين، وفتح المغالِق، ومضاهاة الأحكام بالأحكام والوقائع بالأحكام، حتى التقدم في تقريب المسافة بين الفهم وكأنه النص أو مُضمّره، وإنما الاجتهاد مرتبة **يقع فيها التطابق بين الفهم ومعنى النص**، فلا يكون رأياً، مجرد رأي، يُؤخذ ويُعطى في شأنه، وإنما يصبح الرأي القويم المطابق الذي لا يُنازع فيه. وهكذا وقعت زحزحة لمعنى الاجتهاد من معنى معرفي - ظلّ المجتهدون أوفياء له - بما هو فعلٌ جَهدٌ علمي مطلوب لمعرفة أفضل لتعاليم الدين، مع الإقرار بأنها معرفة قد تصحّ وقد يطرأ عليها من الغلط طروء، إلى معنى **ميتا - معرفي** يصبح فيه الاجتهاد معرفة مطابقة لمقصد الوحي. وهكذا قُدّست الأصول (كتابات الأئمة)، وعمِلت بوصفها آخر العلم لا أوله، فأصبح للاجتهاد بعدها معنى وحيداً هو **التقليد!!!**

يقع الاستيلاء على المعنى، إذن، وبناء سلطةٍ عليه من طريق ترسيخ سلطان الأصول (كتابات أئمة المذاهب) في العقول والنفوس؛ ففي ذلك السلطان متّسعٌ لممارسة أدوار التعهّد بالصيانة والسدانة، والشرح والتحشية، والتلخيص والإفتاء بالمذهب، وعمليات أخر تحصل بها السلطة المعنوية تلك: سلطة المرجعية، من قبل أولئك الذين مبنّى سلطانهم المعنوي إنما على نسب أنفسهم إلى أصحاب المقالات المجتهدين من

الأجيال الأولى للفكر الإسلامي. والأنكى أن مثل هذه السلطة المعنوية، الحاصلة بالاستيلاء وادعاء تمثيل «صحيح الدين»، إنما يزيد نفوذها طرداً مع اتساع نطاق نفوذ ثقافة الشروح والمختصرات والحواشي؛ الثقافة الضحلة، الغارقة في تكلسها وانحطاطها منذ ثمانمائة عام (القرن السابع الهجري). وإذ مارسها علماء دين تقليديون شرّاح ومقلّدون، لمئات السنين، ونشروها في التآليف والمساجد والمدارس والمجتمع، يمارسها اليوم، بدلاً منهم، جيلٌ أجهلٌ منهم وأضحلٌ ينتظم «علماء» وأمرأؤه في جماعات «الإسلام الحزبي»؛ الجيل عينه الذي خرج وعيه الديني من بطون كتب هؤلاء العلماء التقليديين المقلّدين، ومن خطبهم ودروسهم في المساجد، كما من مواطأة السلطات الحاكمة لأدوارهم الدينية التقليدية، وتشجيعهم عليها، وإنفاق المال العام على وجوه نشرها في المجتمع! ولكن بينما كان الجسم العلمائي التقليدي، تاريخياً، جزءاً من نظام السلطة ومراتبها، فإنّ المستولين على الدين اليوم - ومنذ نشأة حركات «الإسلام الحزبي» قبل عقود تسعة - نبتوا خارج ضفاف السلطة و، أحياناً، ضدها وإن هي لم تعد حيلة - في بعض بلاد العرب والمسلمين - لتسخيرهم ضدّ خصومها في الداخل (= اليسار)، وضدّ خصومها في الخارج (نخب حاكمة أخرى). ولكن بينما رفدها العلماء التقليديون، أمس، باللسان والرأي يرفدها إسلاميو اليوم باليد والسلاح!

في مقابل هذا، تتولد من الاستيلاء على المعنى سلطة مادية ذات عوائد دنيوية جزيلة. لقد خيض، طويلاً، في استراتيجية أثبتت نجاعتها ونجاعة العمل بها، واهتدي إليها بدروس الخبرة التاريخية في الإسلام؛ ومفادها أنّ الاستيلاء على الدين معبرٌ مميزٌ للاستيلاء على الدولة، لما بينهما من تلازم في وعي المسلمين حتى وإن كان المجالان، في التاريخ والواقع، منفصلين. منذ سقطت الدولة الأموية، سقطت معها - ولو إلى حين - شرعية العصبية العربية ليبدأ في تقديم الشرعية الدينية عليها. ذلك ما فعله العباسيون والعلويون، واستمرّ مع البويهيين والفاطميين والموحّدين... والعثمانيين؛ فقامت سلطات هؤلاء على ذلك المقتضى. وشأن المعارضات في هذا - منذ ميلادها مع القراء ثم الخوارج - شأن النخب الحاكمة؛ مضت في درب عينه، وتوسّلت الدين، وسعت في الاستيلاء عليه، وفرض روايتها عنه، لأنّ ذلك من مقتضيات أغراضها السياسية التي لا يصاب نجح في بلوغها من غير ركوب هذه الطريق. وحين نشأت مؤسسات للتصوّف، بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر (= الطرق الصوفية)، جنحت للصيرورة مؤسسات سياسية - وأحياناً سلطات حاكمة لمناطق واسعة - على قاعدة دينية معلومة؛ ادّعاء تمثيل الدين الصحيح الذي أفسده علماء الرسوم (= الفقهاء). وهكذا بات مألوفاً أن تبدأ كل دعوة سياسية بتسويق ديني؛ برواية - كلامية أو فقهية أو صوفية - عن الدين يَنتحلها زعماء الدعوة، ويبنون بها الأتباع والأنصار. ولقد أدرك ابن خلدون الظاهرة هذه، بوصفها حاكمة لتطور الاجتماع الإسلامي، فعبر عنها بالقول إن الاعتصاب يزيد قوّة كلما اقترن بدعوة دينية⁽⁴¹⁾. وسواء أريد بلوغ استيلاء على السلطة، من قبل جماعة ذات شوكة، أو تحصيل مغنمٍ سياسي من سلطة قائمة - من طريق حيازة مكانٍ ومكانة فيها - أو أريد التسويق لسلطة

41 عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، م.م.س، ص 263 و 276.

قائمة، كانت لعبة السيطرة على النص، واحتكار تمثيله والنطق باسمه، المعبر الذي لا معبر سواه إلى الغاية المرتجاة. يمتطي المؤمنون الدنيا مركباً للدين حين تكون عندهم «الدنيا مزرعة الآخرة»، على قول أبي حامد الغزالي، ولكن من وصفهم الكندي بالمتجربة بالدين - وهم الكثرة الكثيرة - يتخذون الدين مركباً للدنيا، فيفسدون - بذلك - الدنيا والدين!

* * *

يؤدينا ما تقدم من تحليل لعلاقات الناس بالنص الديني إلى استنتاج جملة من الأفكار المفصلية:

أ - ليس من نص يمكن حسابه، بلغة كانتية - هيغلية (= الشيء في ذاته)، نصاً في ذاته؛ وإنما يكون النص - أي يكون معناه - بوجود من يتصل به قراءة وتمثلاً. وهذه الفكرة (= التكوين المزدوج لمعنى النص) تحررنا من النظرة الجوهرانية Essencialiste المثالية للنص وللنص الديني؛ التي تزعم بأن النص وعاء حامل لمعنى ثابت لا يتغير، وتفتحنا - في الوقت عينه - على نظرة إليه تعيه من حيث هو خطاب قابل لتلقيات مختلفة من قبل من يتأولونه من قرائه.

ب - يدخل النص في التاريخ لأن الذين يتلقونه ويتأولونه ثم يبنون عليه مؤسسات وتشريعات وسياسات يتأثرون بظروف تاريخهم المتنوعة والمتغيرة، زماناً ومكاناً، ويمارسون التلقي ذلك في سياقات من الضغوط، والإكراهات، والصراعات، والحاجات، والمصالح، وفي شروط معرفية وثقافية محددة بتاريخيتها الخاصة، وبالتالي، فهم يبنون معنى/معاني النص تبعاً لتأثير الأوضاع تلك. ولأن التغير والتبدل سمتان لتاريخ صيروري تطبعه السيولة في الوقائع والأحداث؛ ولأن التدافع الاجتماعي والتنازع في المصالح والرؤى من أبجديات تكوين أي لحظة من لحظات التاريخ، يتحصّل من آثار ذلك مفاعيل عدّة أظهرها، في ما يعيننا، أن نظرات المتلقين إلى النص، وتأويلاتهم إياه، وقراءاتهم له تأتي، حكماً، متعدّدة ومتباينة.

ج - ليس التعدّد والاختلاف في النظر إلى النص وفهمه ظاهرة شاذة أو مدعاة إلى الاستغراب؛ فذلك ما يقع في منطق كلّ تلقّ إنساني للنص، ناهيك بأنه تعبير عن تعدّد الاجتهاد في أوساط المتلقين. الشاذ في المسألة، والأدعى إلى الاستغراب، هو ادّعاء وحدة الفهم من طريق الزعم أن معنى النص واحد لأنه نص واحد. هذه الأوحديّة الكلّانية في التفكير، في النظر إلى الدين، هي - بالذات - ما يحتاج إلى نقد لأنها أزعومة لا تطابق واقع الحال، أولاً، ولأنها - ثانياً - تؤسّس لإقصاء للآراء المخالفة قد تستفحل أحواله، أحياناً، إلى التبديع والتفسيق، بل وحتى إلى التكفير.

د - كلُّ أوحديّةٍ كِلانيّةٍ في فهم النصّ استيلاءً على النصّ ذاك، بالضرورة، واحتكارٌ لحيازته وتكريسٌ لديكتاتورية فكرية باسم «الأصول» و«المرجعية» وحراسة «الحقيقة». وهذه أفعال تتغيّا التنزّل من الدين منزلةً كهنوتية، وتتولّد منها وظائف مادية ورمزية، ليس أقلها القيام على المؤسسات الدينية وسدانة الرأسمال الديني. وهي، إلى ذلك، تدخل في لعبة السلطة السياسية: شرعيةً وتسويغاً، من وجه، وقياماً على أمورٍها مباشرةً: من وجه ثانٍ! وليس من مُنصرَفٍ من هذا النفق إلاّ من طريقين: التأسيس لحرية التفكير والاجتهاد، وإطلاق حركة إصلاحٍ لمؤسسات المجال الديني.

أهم المراجع:

- جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول؛ تحقيق محمد الفاضلي. بيروت: المكتبة العصرية أبو الحسن الواحدي: أسباب النزول. بيروت: دار الفكر، 1998.
- ابن الجوزي، المصنف بألف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- نواسخ القرآن. شرح ومراجعة إبراهيم رمضان، وعبد الله الشعار. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992.
- ابن شهاب الزهري، الناسخ والمنسوخ. رواية أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي. بيروت: 1988.
- أبو عبيد القاسم ابن سلام، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن. تحقيق محمد بن صالح المديفر. الرياض. ط 2، 1997.
- أبو بكر ابن العربي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. دراسة وتحقيق عبد الكبير العلوي المدغري. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1988.
- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة من: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. الجزء الأول، قرأه وعارضه بأصول المؤلف، وأعدّ معاجمه وفهارسه إبراهيم شبروح وإحسان عباس. تونس: القيروان للنشر؛ الدار العربية للكتاب، 2006.
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات في تراثنا الفلسفي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي. ط 6، 2007.
- الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك، مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. بيروت: دار المشرق، 1987، ص 107 - 124.
- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ضمن الأعمال الكاملة. بيروت؛ الشركة العالمية للكتاب، 2006.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com