

المؤسسة الدينية والتأويلات المارقة: الشك خطيئة إيمانية ومعرفية



محمد سويلمي
باحث تونسي

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

الملخص

تهدف هذه المقالة إلى تفهّم صراع التأويلات في المجال الإسلامي المعاصر، وخاصّة ما تبديه النخب الدينية على اختلاف مواقعها المؤسسية من عداً وتكفير لكلّ تأويلية تُعمل آلة العقل وتتوسّل بأدوات تحليلية وتفكيكية تنتمي إلى المناهج والمقاربات الإجرائية المعاصرة، ومغايرة للقراءة المألوفة والمسطورة في الثقافة الأرثوذكسية. لذلك تخيّرنا دراسة مواقف هذه النخب الدينية من التأويلات التي تطعن في مقولة **”المعلوم من الدين بالضرورة“** وتقوّض معقوليتها، وردودها المكفّرة والعنيفة على نماذج تأويلية مختلفة من طه حسين وعليّ عبد الرازق إلى عبد المجيد الشرفي وهشام جعيط، لنتمثّل الحرج الفكري والسياسي لحراس الحقائق المغلقة والمتعالية، وضيقهم بثقافة الاختلاف والتنوّع وعداءهم لكلّ منوال يقوم على مساءلة **”المعلوم من الدين بالضرورة“**، والشكّ في المتداول من الحقائق، واعتوار النصوص الدينية من منظورات مخالفة، والحقّ في الولوج إلى أكران المعاني الدينية في الثقافة الإسلامية.

مقدمة

يمتلك الدين الإسلامي قدرة هائلة على مقارعة الفوضى وضمان الانتظام الاجتماعي وضبط أنظمة الاعتقاد والممارسة بما له من رصيد رمزي تراكم في التاريخ وأتاح له آليات المقدس والشرعية التي وفّرت لهذا الدين السيادة على عقول المؤمنين وضمايرهم. ولكن كيف تأتّى للدين الإسلامي أن يحوز هذه المكانة الاعتبارية والأهلية المجتمعية على تنوّع السياقات الثقافية والمجالية والتاريخية بشكل يجعله يسكن تفاصيل اليومية ويرتغن المصائر الفردية والجمعية؟ إنّ الدين نظام عالي المؤسسة يكاد يحتضن النظام المجتمعي برمّته وينغرز في الأجساد ويثوي في العقول وينصّد الأدوار ويشكّل الهويّات ويفرض شبكة صارمة ومخصصة من الأدوار والعلاقات، فالإسلام كان على الدوام مرفوداً بكون مفهومٍ ودلالي راسخ يضمن انسيابية المعاني وتبادلها بين الجموع المؤمنة بفضل تراث ديني نافذ وحّي يتملّك حشوداً من الحقائق والمفاهيم تواطأ عليها الأتباع وكرّستها المؤسسة في إدارتها للشأن العمومي برمّته في ما يشبه "السياج الدوغمائي المغلق"¹.

وتعزّزت سلطة هذا الدين عندما أفلحت النخب الدينية في تقنين التدين بضبط مصادر المعنى ومسالكه، ورسم الحدود الرمزية لأمة المسلمين واستنشاء شبكة من المؤسسات تتولّى تنظيم أمور المعاش والمعاد، فكان أن تحوّل التدين إلى منوال جماعيّ مسطور يحرسه الماسكون بزمام المقدس الذين ضبطوا كون الدلالات الدينية وقنّوا مستوياتها وعيّنوا منافذ الولوج إليها². فقد عمدت المؤسسة الدينية في الإسلام التاريخي إلى ابتداع شبكة من المؤسسات كالخلافة والحسبة والقضاء بالقدر الذي سعت فيه إلى ضبط النصّ الديني قرآناً وحديثاً وفقهاً وتفسيراً وعلم كلام وسيرة في مراتب الدلالة وآليات استنباطها ومجال اشتغالها وطرائق تعالّقها³. ويُعدّ الشافعي لحظة التأسيس الأصولي بجعله الخبر مصدراً مرجعياً وترتيب مصادر النصّ الديني وتعيين الضوابط البيانية لتأول النصوص والقواعد العامة التي توجّه التشريع والاعتقاد والتعبّد ومنها مفاهيم الإجماع وحجّة الخبر والقياس⁴. وبهذا انقلب التدين في الثقافة الإسلامية إلى كون مغلق من الدلالات والممارسات واكتملت صروح أرثوذكسية تحتكر المعنى وتأتسر الفعل التأويلي في حشد من السنن

1 محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 3، 1998، ص 8.

2 يشير محمد أركون إلى مجالات المعنى الديني مقسماً إياها إلى "ما يمكن التفكير فيه" L'espace du pensable و"ما لا يمكن التفكير فيه" L'impensable و"ما لم يُفكر فيه بعد" L'impensé. انظر كتابه: الفكر الأصولي واستحالة التفاصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1999، ص ص 7-9.

3 يشير كثير من الباحثين إلى هذه الأحداث المفصلية في تاريخ المعرفة الإسلامية ويحصرونها في ثلاثة: الحدث الشافعي ثم الحنبلي ثم الأشعري. انظر: ناجية الوريثي، في الانتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق - بيروت، ط 1، 2004، ص ص 265-275.

4 محمد طاع الله، التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكالياته، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ومسكلياني للنشر، ط 1، جوان 2008، ص 210.

المؤسسية الصارمة التي تعمل مفاهيم الاحتواء والإقصاء أو السائد والمهمّش أو المقدّس والمدنّس، وكأنّما هذا عزز ثقافة الإيمان الوثوقي المبني على التسليم والبداهة والاحتماء بكون مفهومي مغلق يأتسر المؤمنين أجساداً وعقلاً في نسق معرفي ناجز.

واستطاع الخطاب الديني بما له من تموقع بنيوي وذخيرة رمزية أن يستديم أنساقه الاعتقادية وأكوانه الدلالية ويصون تأويلاته المخصوصة والمقدّسة بتعميمها وقوننتها وتحويلها إلى سلطة مرجعية يتحدّد بها الإيمان وأهليّة الانتماء، وبهذا "صار التاريخي بديلاً عن المتعالي وقام الفرع مقام الأصل، وأصبحت القراءات أولى من النصّ المقروء وهذا ضرب من ضروب النسخ"⁵. وبذلك أمكن للمؤسسة الدينية على تنوّع وجوها من الداعية والمتصوّف إلى الفقيه والمفسّر أن تتحوّل إلى جهة شرعية نافذة في إنتاج المعرفة الدينية وصناعة المعنى، وليس على الجموع المؤمنة إلاّ تشرب هذا النسق المعرفي بتقمّص مفاهيمه وتمثّل دلالته والانصياع لضوابطه والامتثال لحدوده. وهو ما يسمح للمؤسسة الدينية المعاصرة بتعزيز خطاب الهيمنة والسيادة وانتهاج سبيل الإقصاء والتهميش إزاء كلّ خطاب ينزاح عن المنوال المسطور ويرتاد أفقاً تأويلياً مغايراً، فتلوذ بطائفة من المفاهيم على غرار البدعة وأهل الأهواء ونواقض الإيمان التي تسخرها في تسويد القراءة السلطوية وتبريرها من جهة، وفي مقارنة كلّ تأويلية مفارقة ومناوئة في الأدوات والرهانات والخلفيات ما دامت تمارس الشكّ أو الاستنطاق المخالف وتبحث عن موقع في سوق الخطابات وتبني لنفسها إبستمية خاصّة من جهة أخرى. لذا كانت مراقبة الخطاب المدخل الأساسي الذي توخّته النخب الدينية في تعزيز هيمنتها على المجال العمومي وضمان الانتظام المجتمعي ما دام "الخطاب يراقب العقول، والعقول تراقب الأفعال، فمن الحاسم بالنسبة إلى من في السلطة مراقبة الخطاب في المقام الأوّل"⁶.

وقد أدّت عمليّات المؤسسة الدينية المتعاقبة وتحسينها باستمرار من الوهن البنيوي الذي يمكن أن يطالها ببروز مناويل جديدة في الفهم وإنتاج الدلالة إلى خلق تأويلية أرثوذكسية مغلقة ووثوقية ومعلومة في حقائقها اليقينية وحدود تفهمها للنصوص وإنتاجها للمعاني، ومحرّسة بنخب فاعلة وخطاب منغرز في الذاكرة والضمير، فكانت الحقائق المفهومية الدينية أداة أصولية مرنة تستند عليها المؤسسة الدينية لتأبيد النظام الاجتماعي والنسق الثقافي لجموع المؤمنين بفرض كون معرفي موحد من المسلّمات الاعتقادية والطقسية يضمن "وحدة المعاني والدلالة"⁷ ويمنع نشوء قراءات ناشئة ومناوئة تهدّد سيادة المؤسسة وخطابها وتقوّض العلامات المرجعية للتنظيم الديني في ترتيباته ورهاناته ومسالك السلطة. لذا انقلب الشكّ في السائد المعرفي

5 علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 1، 1993، ص 36.

6 Van Dijk, Teun, **Discourse and Power**, Palgrave MacMilan, New York, U.S.A, 2008, p 10.

7 وجيه قانصو، النصّ الديني ورهانات المعنى السياسي، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 61-62، شتاء - ربيع 2015-1436، ص 91.

ومراجعته وإعادة استنطاقه خطيئة تستهدف نظام المعاني في العالم وتهدد طمأنينة المؤمنين وتعرض النسق إلى التصدّع. وعلى النخب الدينية أن تقارع كلّ مروق في التفكير لتضمن ديمومة الأمة في التاريخ ما دامت "مؤهلة لمراقبة المفاهيم (أي الأنماط الذهنية) والمشاعر عن الأحداث العامة والمعرفة السوسيوثقافية والحس العام المشترك والتصرّفات حول الموضوعات الخلافية، أو بعبارة أكثر واقعية الإيديولوجيات والمعايير والقيم الأساسية التي تنظم هذه التمثيلات العمومية وتراقبها بشكل واسع"⁸.

لذا تتبني هذه المقالة على أطوار ثلاثة: طور أول "في مرتكزات التأويلية الأرثوذكسية" قمنا فيه بتفكيك خصائص هذه التأويلية ومرتكزاتها القائمة على الوثوقية في الرأي والتعالي في الموقف وتأبيد الحقائق المغلقة والناجزة، وطور ثانٍ "التأويلات المضادة خطيئة إيمانية" عالجنّا فيه استقواء المؤسسة الدينية بآلية التكفير في مواجهة كلّ فهم حرّ يسلك مسالك السؤال والمراجعة والشك. أمّا في الطور الثالث "التأويلات المضادة خطيئة معرفية"، فقد أبنا عن استراتيجيات الخطاب الأرثوذكسي في تقويض الخطابات المناوئة معرفياً ومنهجياً. وهذا يفضي إلى إثارة أسئلة إشكالية متشابكة من قبيل: ما المقصود بمفهوم "المعلوم من الدين بالضرورة" كما أرست معالمه المؤسسة الدينية؟ وكيف تحوّل هذا المفهوم إلى قيد أصولي وعملي طقس الإسلام اعتقاداً وتفكيراً وممارسة؟ ولمّ تبدّ النخبة الدينية كلّ هذا الرهاب من أيّ تأويلية تشاركها عملية تفهم النصوص وحقّ النفاذ إلى عوالم المعنى الديني في المجتمعات الإسلامية؟

1 - في مرتكزات التأويلية الأرثوذكسية

بما أنّ الشرعية والسيادة هما رهانا أيّ مؤسسة منخرطة في النظام المجتمعي، فإنّ النخب الدينية المسلمة التي احتكرت إنتاج المعنى وصناعة الحقيقة والوصاية على المقدّس أرست نسقاً معرفياً أصولياً صلباً ومكّنته من موارد نصيّة غنية بالسحر الرمزي ووفّرت له أدوات إجرائية تأويلية تجعل للحقيقة كينونة ناجزة ومنتبهة ترفعها إلى معنى الأبنية النظرية المتعالية والمتكاملة تمارس "نمطاً من الاحتواء والإقصاء على مختلف المواقف والتأويلات والإيديولوجيات"⁹. فالمؤسسة الدينية التي تولّت استنشاء الحقائق الاعتقادية وضبطت الممارسات الطقسية بفضل خطاب مؤسسيّ متين أنشأت منظومة نظرية متكاملة من التبريرات ورفعتها إلى مقام البداهات وازدريعتها في عقول المؤمنين وضمايرهم لتكفل انتظامهم في جسد اجتماعيّ موحد، فقد تشكّل "نمط من التبريرات النظرية الخالصة التي تفسّر وتبرّر قطاعات معيّنة من النظام الاجتماعيّ

8 Van Dijk, Teun, Ibid, p14.

9 Olson, Carl, Religious Studies: Key Concepts, Routledge, U.S.A- Canada, 2011, p 165.

بفضل كتل معرفة مختصة¹⁰. وهذا ما عزز وجهة الأرثوذكسية الإسلامية في أفقها التأويلي الذي انفك عن سياقاته التاريخية وتأبد في أكوانه الدلالية، وكأنما المؤسسة الدينية قد أحكمت قيودها حول النص وأنطقته بمجموع الدلالات التي تخيرتها ومارست رقابة منهجية على كل مسالك المعنى بما ولد تأويلية مغلقة ووثوقية مفارقة للتاريخ ومناوئة لاحتياجات العصر وإكراهاته، وأبقت عالم المعنى حبيس تنميط أصولي صارم تتكرر فيه الحقائق بشكل دوري يلغي انتظارات الراهن وطاقت النص الديني المهذورة في الآن نفسه. وكل تأويلية تصطنع لنفسها أفقا مغايراً وترتاد سبلاً مستجدة في استنشاء المعنى تنقلب إلى خطاب مارق يتهدد الإيمان الجمعي ويستهدف النظام الكوني بما خلق حرب خطابات بين السائد والمهمش أو الشرعي والناشر، فالخطاب الديني الرسمي هو الممثل للحقيقة المقدسة وكل خطاب يصارعه في النفاذ إلى النص أو توليد دلالة مناوئة أو إدارة الجمهور المؤمن هو خطاب مضاد يقوّض السلطة المجتمعية برمتها.

1-1 - خطاب مغلق

لقد عمل الخطاب الديني على نفي تاريخية النصوص في مستويين: تشكّلها وانبثاقها أولاً وتأولها واستنطاقها ثانياً، فالمنظومة المعرفية الدينية موسومة بالكمال والاكتمال معاً بما يجعلها نسفاً مغلقاً في حقائقها ومفاهيمها وناجزاً لا تجوز مراجعتها أو اعتوارها بالقراءة والاستنطاق المتجدد، وكأنما ”هذا الدين التام المكمل الذي بلغه الرسول (ص) إلى الناس كافة لا يقبل زيادة على ما شرع فيه من أصول الملة وفروعها ولا نقصاً منها ولا تغييراً ولا تبديلاً“¹¹. فالخطاب الأرثوذكسي قد ألغى كل الإمكانات التأويلية التي تجود بها النصوص وجّهها بحشود دلالية مخصوصة ومنتهية تتوافق وإيديولوجيا قوى الهيمنة الثقافية والمادية، فتحول النص من مشروع تأويلي منفتح إلى كون دلالي رسمي ومضبوط لا يأبه بمفاعيل البيئة الثقافية ولا إكراهات السياق الاجتماعي ولا دواعي الفعل التاريخي في البشر والمجال والأفكار في إذعان عجيب لسحر المعاني الأثيلة، وكأنما ”القادة الحقيقيون للشعوب هم تقاليدهم الموروثة“¹². ورغم وعي المؤسسة الدينية بسطوة العمران والتاريخ على الأفكار والتشريعات فإنها أرغمت الراهن دوماً على الانشداد إلى الأصول أي إلى نظام الحقائق القديم، وهي ”نزعة ماضوية“ تعكس ”انغلاق الفكر الأصولي الذي يتّجه بشدة في منظوره الزمني نحو نقطة بؤرية محدّدة يصبح بمقتضاها الحاضر مستهجنًا باستمرار في مقابل تضخيم الماضي“¹³.

10 بيتر برجر، القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين، تعريب: مجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003، ص 66.

11 حافظ الحكمي، معارج القبول، تحقيق: محمد حلاق، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 3، محرّم 1426 هـ، ج 3، ص 1299.

12 غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة: هاشم صالح، دار الساق، بيروت- لندن، ط 1، 1991، ص 101.

13 حمّادي ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، المركز العربي للأبحاث وسياسة الدراسات، قطر، ط 1، يوليو 2013، ص 249.

إلا أنّ صون نظام المعاني من التلاعب أو التصدّع أو التحوير يستدعي تسخير آليات إجرائية حاسمة كالقياس والاجتهاد والقطعيّ والبدعة والمعلوم من الدين بالضرورة وما لا يسع المسلم جهله من العقائد والعبادات والطقوس والمعاملات بوصفها هويّة المسلم وقرينة على الانتماء والإيمان¹⁴. وهو ضرب من المناورة الأصوليّة للدود عن النسق المعرفي المغلق من الحقائق وحراسته من مخاطر الانتهاك التي قد تمارسها قراءة جديدة أو نخب دخيلة على الحقل الدينيّ، فالثوابت أو القطعيّات أو المحكمات أو المعلوم من الدين بالضرورة رهان سلطويّ يستبطن صراعاً معرفياً ورمزياً محملاً بقيم سياسيّة وثقافيّة شتى يخوضه الخطاب الدينيّ المعاصر ضدّ القراءات المناوئة. يقول يوسف القرضاوي: ”المعركة بين دعاة الإسلام اليوم في أنحاء العالم الإسلاميّ وبين دعاة العلمانيّة اللادينيّة إنّما تدور حول القطعيّات: قطعيّات العقيدة وقطعيّات الشريعة وقطعيّات الفكر وقطعيّات السلوك“¹⁵. أليس البدايات مغالطات إيديولوجيّة يتقصدها الخطاب الدينيّ ويتقنّع بها لصون نظام الحقائق والاستئثار بسلطة التأويل؟

ولم يكن حرص المؤسسة الدينيّة على ثبات الكون الدلاليّ وانغلاقه أمام أيّ ضرب من ضروب الاستنتاج التأويليّ المعاكس غير إنتاج نظام من الحقائق تشاركيّ وموحد يؤسّس أرضيّة بنويّة لإيديولوجيا إيمانيّة صلبة ومُلزّمة تستوعب جموع المؤمنين وتذيب هوامش الاختلاف بينهم وتوحدهم في الاعتقاد والممارسة والانتظام الاجتماعيّ، فيكون ثبات المعاني وسكون الدلالات الدينيّة مضمون الحسّ المشترك وقاعدته وسبيل استمراره في التاريخ والمجال، لأنّ ”المعرفة بالمجتمع هي إنجاز بالمعنى المزدوج للكلمة: في معنى استيعاب الحقيقة الاجتماعيّة الموضوعة، وفي معنى الإنتاج المستمرّ لهذه الحقيقة“¹⁶. وبهذا وسّعت الأرثوذكسيّة من مفهوم الإجماع ونوّعت في ضروبه ومستوياته مقابل التضييق في مفهوم الاجتهاد ومجاليه بوصله بالظنّيات والهوامش التشريعيّة، فالتجديد ”لا يمسّ الثوابت التي لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والإنسان“¹⁷. والحدّ الفاصل في ذلك هو المعلوم من الدين بما فيه من مسلمّات و يقينيّات تمثّل المشترك المعرفيّ العموميّ الجامع بين المسلمين على اختلاف إدراكاتهم، لأنّ ”الشيء الذي لا يمكن لأحد من المسلمين جهله هو المعلوم بالضرورة من الدين“¹⁸، فكأنّما هذا المعلوم ضرب من المعرفة الثابتة المتعالية والمغلقة أمام أيّ نظر أو مراجعة ما دام هو الوجه الأوحد لحقائق الوجود والعمران، فهو ”إجماع العامّة“

14 صلاح الصاوي، ما لا يسع المؤمن جهله، مجلّد فقهاء الشريعة بأمريكا، القاهرة، ط 1، 2004، ص 6.

15 يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1416 - 1996، ص 79.

16 Berger, Peter and Luckmann, Thomas, *the Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, England, 1966, p 84.

17 يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلاميّ في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1434 - 2004، ص 23.

18 محمد بن صالح العثيمين، فتاوى نور على الدرب، مؤسسة العثيمين الخيرية، الرياض، ط 1، 1434 هـ، ج 2، ص 63.

وهذا الإجماع "معصوم من الخطأ محفوظ من المعارضة والنسخ، إذ ليس له مثله فيقضي عليه"¹⁹. ألا تكون المسلمات أو اليقينيّات جوهر التأويليّة الأرثوذكسيّة وآليّتها الإجرائيّة في تأييد نظام الحقائق وضبط الجموع المؤمنة؟

وبما أنّ الاجتهاد الدينيّ أو إعادة استنتاج النصوص بمقتضى الاحتياجات التشريعيّة المستجدة محكوم باعتبارات إجرائيّة صارمة تبطل جدوى القراءة وتُخرس النصّ عن البوح بإمكانات دلاليّة جديدة، فليس من بديل أمام المؤسسة الدينيّة وجمهورها المؤمن سوى المراقبة في أكوام المعلوم من الدين ضرورةً بعقديةً وتشريعيّةً وقيميّةً ورمزيّةً²⁰ والاكتفاء بعالم مغلق ومكرور من الحقائق يقع تبادلها في انسيابية مرنة ومقننة تضبطها نخب دينيّة رمزيّة تمسك بجميع مداخل المعنى حتّى تضمن سيادة المؤسسة الدينيّة ووحدة الحقيقة الاعتقاديّة والعمليّة وانتظام أمة المؤمنين. لكنّ النصّ الدينيّ، شأنه شأن أيّ نصّ، يكتظّ باحتمالات لا نهائيّة في الاستقراء ويأبى القيد المؤسسة المفروضة عليه ويمتلك إمكانات هائلة في المروق عن النمط التأويليّ، وهو ما يدفع المشتغلين بالنصّ إلى تبنّي خطاب الحقيقة الواحدة أي "خطاب الكلّيات والماهيات والضروريّات"²¹ بما يغيب النصّ الأصليّ ويطمس طاقاته الدلاليّة ويحلّ خطاب التأويل الأرثوذكسيّ المغلق والحافّ بوصفه النصّ/ الفرع محلّ النصّ/ الأصل. وبهذا فالتأويليّة الإسلاميّة لا تشذّ عن التقاليد الأرثوذكسيّة لمختلف الأديان في انغلاقها على كون مفهوميّ مخصوص وادّعاءاتها بتملّك الحقيقة الكلّيّة والجوهريّة والمتعالية في ثباتها وعمومها، فمختلف "التقاليد الدينيّة تطابق الحقيقة بإلهها وواقعها المتعالي وتصوراتها ومعتقداتها"²².

وكلّ مأسسة دينيّة حدث تاريخيّ له اشتراطاته ومحاضنه وحيثيّاته الاجتماعيّة والثقافيّة ومغانمه البنيويّة، شأن الإسلام الذي تحوّل من لحظة التدين المفتوح في بواكيره إلى لحظة التدين المغلق اعتقادياً وطقسياً منذ الحدث الشافعيّ، فالمأسسة ضرب من الحتميّة التاريخيّة لديمومة الدين في المجتمع، وضبط منظوماته المعرفيّة والعمليّة، لأنّ "هناك ضرورة لإنتاج مؤسّساتيّ في كلّ دين حتّى يسعى إلى تأمين هويّته عبر التحوّلات الاجتماعيّة للعالم المحيط به"²³. إلّا أنّ المأسسة تفترض عمليّات بنويّة تخصّ أنظمة الاعتقاد والتعبّد والتراتب والتبادل، فالمؤسسة تقوم على المعياريّة والإلزاميّة والمشتريّة حتّى تُوفّر الحسّ المشترك للمخترطين فيها، لأنّها تتّصف بالجمود وبنزوع إلى مقاومة التغيّر وبخلفيّة معرفيّة مُلزّمة تتكوّن من

19 صفوان دارويش، قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، دار العاصمة، الرياض، (د.ت)، ص 282.

20 نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصديّ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر، رجب 1419هـ، ص - ص 93-97.

21 عليّ حرب، نقد النصّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء- بيروت، ط 4، 2005، ص 10.

22 Olson, Carl, **Religious Studies**, p 253.

23 عبد المجيد الشرفيّ، المؤسسة الدينيّة في الإسلام، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 82.

المعايير والقيم المشتركة التي تقدّم بوصفها أبعاداً توجيهية وتقييمية وإجبارية في الحياة الاجتماعية. وآلية المعلوم من الدين بالضرورة أو البدايات واحدة من هذه الأنظمة المعيارية التي تحدّد الإيمان والانتماء، فالشافعي يراه "علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على أمره جهله"²⁴، والنووي يعتبر مُنكر المعلوم من الدين ضرورة فاقداً لأهلية الانتماء، لأنّ هذا المعلوم "من أمور الإسلام التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام"²⁵. وهو موقف أصولي تعزّز لاعتبارات سياسية اقتضتها سياقات الصراع على السلطة وحياسة السيادة، وتوسّع في مجالات استثماره ليشمل الخطابات المناوئة والمارقة عن المنوال المسطور على غرار المقالات الاعتقادية المخالفة كالجهمية والقدرية والمعتزلة والباطنية والصوفية²⁶.

وتمثّل الحقائق اليقينية التي يتبنّاها الخطاب الديني المعاصر في تواصل بنيوي مع الخطاب التقليدي روح التأويلية الأرثوذكسية التي شكّلت منظومة معرفية ناجزة ومغلقة تدعم المؤسسات الاجتماعية وما يرفدها من أنساق رمزية وتستند الترتيبات السلطوية فيها كالجنس والجسد والذكورة والفضاء، وكأنما المعرفة الدينية شريك للنظام البطريكيّ ببناءه الاقتصادية والسياسية والثقافية والمعرفية في تعميم نظام مدخل من الحقائق يستوعب الكلّ الاجتماعي في مفاهيم معمّمة وثابتة تستند نظام السلطة بشبكته وأجهزته، لأنّ الخطاب الدينيّ كأيّ خطاب "يدمج الادّعاءات الإيديولوجية وهذه تعزّز علاقات السلطة القائمة وتشرعها"²⁷، وهي إلى ذلك ترسخ الانشداد العملي والرمزيّ إلى الأصول ما دام "أهل الماضي يمثلون الحق والصواب والشرعية"²⁸. لذا فالחסّ الديني المشترك بكلّ صورته وأشكاله نظام من الحقائق المطلقة والمتعالية يحوز مقاماً اعتبارياً يجسّد انتصار نظام مجتمعيّ تحكمه قوى هيمنة تفرض خطاباً سائداً له الشرعية والسلطة وتأبى أن تبرز إلى المجال العامّ خطابات مارقة تنافسها في السيادة وصناعة المعنى واستحقاق القراءة بأن تمارس تفكيراً مخالفاً في أدواته وخلفياته بما يهدّد أنظمة المعنى التي تؤثت المعرفة الجمعية القائمة على الترسيب Sedimentation والتقليد Tradition، وهي معرفة إجماعية وتبادلية لها زمنيّتها الثابتة تتشكّل "عندما يتشارك عدّة أفراد سيرة وتجارب جماعية تصبح متقمّصة في كتلة معرفية مشتركة"²⁹. أليست المسلمات ومنها المحكمات والمتواتر والإجماع وسيرة السلف والقطعيّات والمعلوم من الدين بالضرورة مفاهيم أصولية وثقافية ارتهنت النصّ في حقيقة واحدة ومخادعة وحجبت الدلالة أكثر ممّا كشفتها؟

24 محمد الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مطبعة الحلبي، مصر، 1357 هـ / 1938، ص 357.

25 يحيى النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1405 هـ، ج 2، ص 146.

26 حافظ الحكمي، معارج القبول، ج 3، ص 1412.

27 Fairclough, Norman, **Language and power**, Longman Group Limited, U.K, 1989, p 40.

28 حمّادي ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، ص 244.

29 Berger, Peter and T. Luckmann, **the Social Construction of Reality**, p 86.

2-1 - خطاب وثوقي

الثقافة الدينية أيّا تكن مبنية على التسليم والانقياد النفسي والروحي والاعتقادي والإذعان السلوكي والعملي أو ما يسمّيه ب. بورديو P. Bourdieu الدوكسا Doxa، وهي جملة البداهات المعرفية والعملية التي تمثّل المسلّمات اليقينية والفطرية للفرد في عالمه الاجتماعي بما يجعلها "عقيدة عملية"³⁰. وهذا يمنح الحقائق الدينية صلاحية كونية حاسمة بأن تتحوّل إلى كائنات نظرية متعالية ولا تاريخية تسكن البنى الاجتماعية والوعي الذاتي والجمعي معاً، فالحقائق الدينية تخلع لبوسها البشري وتنفي ماهيتها التاريخية وتتحوّل إلى بداهات طبيعية وكونية نجمت عن "تحويل المنتجات البشرية إلى معطيات فوق-بشرية أو لا بشرية، فيفسّر العالم المبني من قبل الناس في صيغ تنفي طابعه باعتباره إنتاجاً بشرياً"³¹. وقد تحوّلت المسلّمات إلى ما يشبه البداهة الجمعية المتعالية القائمة على الإجماع والتسليم والمنفلة من عقل التاريخ و"لا يمكن لزمان أو مكان أو وضع أو حال أن يؤثر فيها إن بتغيير أو بتبديل أو بتعديل لكونها أحكاماً فوق التاريخ والظروف والأحوال والأوضاع"³². أليست الحقيقة كما يسوّقها خطاب المؤسسة الدينية ويصطنعها ويسيجها مقدّسة ومتعالية وعابرة للأزمنة والثقافات والبشر؟

إنّ القول بثبات الحقائق الدينية وانقلابها إلى بداهات فطرية يقتضي الإقرار بأنّها لا تاريخية ولا بشرية وتستوجب الانصياع والتسليم بما يعني تعطيل ملكة التفكير والمساءلة والتفهم، وهو ما يقتضي "تسييج فهم النصّ وإحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والمعتقدات"³³. وهذا ضروري لنجاعة الاستراتيجيات المعرفية للمؤسسة الدينية التي تصبو إلى خلق أكثر ما يمكن من الاتساقات Uniformities بين جموع المؤمنين باعتبارها نتيجة لآلية المطابقات Identifications بما يجعل المعرفة والمجتمع معاً مؤسسين على "إرث ثقافي مخزن"³⁴، فالمعاني الدينية الإسلامية كانت على الدوام موضع تسليم وتبجيل ولها سحر رمزي هائل على الضمائر والعقول وأثر بالغ في تحقيق الوحدة الروحية والذهنية والعملية لأمة المؤمنين بفضل قدرتها النبوية على إلغاء الاختلاف أو تضيق هوامشه وتقليص جوهه. لذلك ففوة الخطاب الديني تنبع من فوة النظام المعرفي الذي ازدرعه ومن متانة الاختيارات التي فرضها وجعلها "قانوناً معرفياً" بتحويلها "من درجة المستحدثات إلى درجة المسلّمات"³⁵، فاليقينيّات والبداهات الدينية

30 Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, p 115.

31 بيتر برجر، *القرص المقدّس*، ص- ص 164- 165.

32 صالح الدميحي، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، مجلة البيان، الرياض، ط 1، 1433 هـ، ص 36.

33 عبد المجيد الشرفي، السلفية بين الأمس واليوم، لبنات، ص 41.

34 Scott, John, *Conceptualising the Social World*, C.U.P, U.S.A-U.K, 2011, p 22.

35 ناجية الوريحي، في الانتلاف والاختلاف، ص 113.

ذخيرة معرفية جمعية مبنية على التواطؤ بين الفاعلين الاجتماعيين وكأنه عرف ثقافي وفطري انقلاب خلفية معرفية ينصهر فيها المسلمون على تنوع محاضنهم واختلاف بيئاتهم بما يسهم في خلق "توسيط ذهني للسلطة" ³⁶ Mental Mediation of Power. لهذا يهرع الخطاب الإسلامي المعاصر إلى الوصل بين الحقيقة والماضي ملغياً مفاعيل التاريخ في المجتمعات المسلمة واستحقاقات البيئة المجتمعية وانتظاراتها، لأن "الخطاب بوصفه شكلاً من المعرفة والذاكرة" ³⁷ يستديم النظام الاجتماعي السائد بترتيباته السلطوية.

ولكن استقرار الدوكسا الإسلامية لا يتوقف على مجرد التسليم والوثوق فحسب، بل يستدعي إبطال آلة العقل وتعطيل ملكة التفهم في هذه الذخيرة المعرفية الجمعية أي ذلك النزوع النفسي إلى إدراك العلل والنتائج والروابط، فالمعرفة الدينية توقيفية في منظور قوى القداسة والتقدس تنطوي على حكمة باطنة وخفية تعجز العقول البشرية القاصرة عن إدراكها بما يجعل الشك في المسلمات أو النقليات خطيئة إيمانية تعبّر عن ضعف في حقيقة الإيمان، و"من تتبّع مآلات أتباع الهوى في الشرعيّات وجد من المفاسد الكثير" ³⁸. وهذا يرفع المنظومة المعرفية الدينية إلى معنى العلم الضروريّ الأولي أو إلى مستوى اليقين التسليمي العام بوصفه "الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت" ³⁹، وكأنما تبني موقع تأويلي مغاير من هذه المسلمات نقض لليقين وهدم للصواب يزعزع حقيقة الإيمان ويعصف بسكينة المؤمنين، لأن "جميع المعاصي إنما تنشأ من تقديم هوى النفوس على محبة الله ورسوله" ⁴⁰. لذا فالمسلمات الدينية على تنوع وجوهها معرفة جمعية اضطرابية تنبني على اليقين والتسليم ما دامت ذات مصدر إلهي متعالٍ ومقدس على البشر المؤمنين الانقياد لها وتقمصها في كليتها، وكلّ مراجعة أو نظر أو استنطاق مغاير يسلب المسلم أهلية استحقاق الإيمان والانتماء إلى الأمة والملة، ذلك أن "ما ظهر بيانه واشتهر وعلم من الدين بالضرورة من ذلك لم يبق فيه شك ولا يُعذر أحد بجعله في بلد ظهر فيه الإسلام" ⁴¹.

إنّ التجاء الأرثوذكسية الإسلامية إلى فلسفة الدوغما بما هي يقين تسليمي واستجابة طوعية لكون الحقائق والمفاهيم استراتيجياً مؤسسية تتقصد تعميم نسق معرفي أصولي وتجديره في البنى الاجتماعية والثقافية لصون البناء الجمعي للأمة المفترضة وصدّ كلّ تشويش دلالي أو اعتقادي أو طقسي قد يتهدّد هذا الانتظام، فالأرثوذكسية الإسلامية وهي تضبط كون الحقائق وتغلّقه "تساهم في تعيين حدود الأمة وبهذا تجنّبها تحفيز

36 Van Dijk, Teun, *Discourse and Power*, p-p 29-30.

37 Weiss, Gilbert and Wodak, Ruth, *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisplarity*, Palgrave Ma - Millan, New York and London, 2003, p 13.

38 الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار ذات السلاسل، ط 2، 1404 هـ/ 1983 م، ج 29، ص 313.

39 المرجع نفسه، ج 26، ص 185.

40 زين الدين بن رجب، *جامع العلوم والحكم*، دار السلام، القاهرة، ط 2، 1424 هـ/ 2004 م، ج 3، ص 1151.

41 زين الدين بن رجب، *جامع العلوم والحكم*، ج 2، ص 185.

البدعة أو الانشقاق⁴². لكنّ هذه الوثوقيّة على نجاعتها البنيويّة ومغانمها الرمزيّة والعملية تخلق ضرباً من المركزيّة المعرفيّة القائمة على إقصاء المخالف وتبديعه ثمّ تكفيره ما دام يفكر خارج النسق المشترك ويشغل آلة العقل بكلّ أدواتها من مراجعة أو تشكيك أو مساءلة أو تقويض أو افتراض أو استدلال أو تحصيل نتيجة شأن كثير من التأويلات العربيّة الإسلاميّة المعاصرة، وكأنّما التأويليّة الإسلاميّة الرسميّة قائمة على وحدانيّة الدلالة والحقيقة تدّعي امتلاك النصّ والمعنى الشرعيّ شأنها شأن كلّ ”المنظومات الدينيّة والعقائديّة“ التي ”تطمس كلّ حقّ في الاختلاف“⁴³. لذا فالدوكسا الإسلاميّة ضرب من ”التجربة الخرساء للعالم باعتباره مسلّمة وبداهة“⁴⁴، فالمعرفة نسق جاهز من اليقينيّات الفطريّة مُدْمَج في الأجساد والعقول ومستزعر في الاعتقادات والطقوس وراسخ في الأدوار والهويّات بما يجعل الانزياح عنها أو التفكير خارج ضوابطها بدعةً وضرباً من الهوى القائم على ”تحكيم عقول الرجال دون الشرع“⁴⁵.

ولم تكتفِ التأويليّة الأرثوذكسيّة بجعل المسلّمات واليقينيّات محصورة في الأصول أو العقائد أو طقوس التعبد بل عمّمت الفضاء المعرفيّ الذي يشملُه ونوّعت في حقوله، فهذا المعلوم مشترك وشائع ومتداول يتّصل بالأمور ”التي يستوي في العلم بها الخاصّ والعامّ ولا تحتاج إلى نظر واستدلال عليها لشيوع المعرفة بها بين أجيال الأُمَّة بالتواتر واليقين التاريخي“⁴⁶. وهذا عمّ ثقافة الإيمان والتسليم وعزّز الوثوقيّة العمليّة والرمزيّة في المؤسسة الدينيّة والكون الإيديولوجي الذي اصطنعته لجموع المؤمنين في كلّ وجوه التدنّي كالوحدانيّة والصفات والنبوة والوحي والقرآن والتفسير والفقه والسيرة والسنة والتشريعات والسلف الأوّل⁴⁷. فالمعلوم من الدين آليّة أصوليّة استراتيجيّة في احتكار النصّ وحيازة الحقيقة وإقصاء المخالف وصون التواصل الموهوم مع الماضي والتسليم بالإجماع والوثوق في الموروث بتبديع العقل واستهجان الرأي ما دام ”فساد العالم وخرابه إنّما نشأ من تقديم الرأي على الوحي والهوى على العقل“⁴⁸. وبهذا فالخطاب الدينيّ مؤسسة تحتضن النظام المجتمعيّ في كليّته وتخرق نسيج الحياة اليوميّة ما دامت موقعاً مركزياً في إنتاج المعنى وتسويغه ”تسنّ علاقات السلطة بين المنخرطين في الخطاب والمجموعات التي ينتمون إليها وتبرزها وتعبّر عنها وتصفها وتشير إليها وتدعمها وتشجّعها“⁴⁹.

42 Olson, Carl, **Religious Studies**, p 71.

43 حمّادي ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، ص 359.

44 Bourdieu, Pierre, **Le Sens pratique**, Edition Minuit, Paris, 1980, p 115.

45 الموسوعة الفقهيّة، ج 8، ص 31.

46 يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1432 هـ / 2011 م، ص 102.

47 عبد العزيز عبد اللطيف، نوافض الإيمان القولية والفعلية، مدار الوطن للنشر، الرياض، ط 3، 1427 هـ، ص- ص 248-258.

48 شمس الدين بن قيم الجوزيّة، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، دار ابن الجوزيّ، الرياض، ط 1، 1423 هـ، ج 2، ص 255.

49 Van Dijk, Teun, **Discourse and Power**, p 39.

2 - التأويلات المضادة خطيئة إيمانية

عادة ما تفترض عمليات المؤسسة إقامة علامات مرجعية تضبط الاعتقاد والممارسة وتقنن معاش المؤمنين ومعادهم، وليست هذه العلامات إلا قواعد إجرائية شكلتها النخب الدينية ضمن توافق ذي رهانات سلطوية كما هو الحال في قاعدة المعلوم من الدين بالضرورة. فهي آلية رقابة وتوجيه تستهدف تنميط المؤمنين بنمذجة الأكوام المفهومية والارتقاء بها إلى الكمال والقداسة رغم بشريتها وتاريخيتها، ذلك أن "التبريرات الدينية تنبع من النشاط البشري ولكن ما إن تتبلور في مركبات دلالية مندمجة في سنة دينية حتى يمكنها اكتساب استقلالية معينة إزاء ذلك النشاط"⁵⁰. وهذا يعلل موقف المؤسسة الدينية من كل قراءة تفارق مدار التسليم والوثوقية وترتاد التفكير الحر أو المنفلت من قيود مؤسسة التأويل الرسمية، فالشك بوصفه مروقاً عن الكون الدلالي السائد واستنشاء لمنظور يخالف خطاب الهيمنة قرين الجهل بالحقيقة والشذوذ عن الصواب، لأن "من دواعي البدعة تحسين الظن بالعقل، ويأتي هذا من جهة أن المبتدع يعتمد على عقله ولا يعتمد على الوحي وإخبار المعصوم (ص) فيجره عقله القاصر إلى أشياء بعيدة عن الطريق المستقيم"⁵¹.

إنّ الشك أو مراجعة السائد من الحقائق أو تقويض البدايات نقيصة إيمانية ومعرفية ما دامت المؤسسة الدينية تقرنه بالظن والوهم والاشتباه⁵²، فالشك نقيض العلم الذي تعدّه الأرثوذكسية الإسلامية روح الإيمان بالشرعية والتسليم لها ما دامت تعتبره "ما لزم نفس المكلف لزوماً لا يمكنه الخروج منه، وقيل: ما لم يجر ورود الشك عليه"⁵³. فالتأويلية الإسلامية أقامت حدّاً شرعياً ومعرفياً فاصلاً بين النقل المقدس والعقل المدّس أو السمعيّات اليقينيّة والعقليّات الظنيّة، وكأنّه فصل بين الإيمان والكفر لأنّ التسليم بالسائد والوثوق في المعرفة الدينية الرسمية علامة على الانقياد الاعتقاديّ والعملّيّ على النقيض من تدبّر الأعراف الثقافية ومساءلة المعلوم من الدين بوصفه نكراناً وجوداً ومروقاً عن المنوال المسطور الذي درجت عليه جموع المؤمنين في التاريخ. لذا قارعت المؤسسة الدينية على امتداد تاريخها التفكير خارج ثقافة التسليم والإيمان بكلّ ضروبه تفكراً وتؤلّلاً، لأنها ترى فيه اختراقاً لهذا المعلوم أي لسلطة الإجماع باعتباره وحدة عقديّة وتشريعيّة تكفل انتظام المؤمنين في جسد اجتماعي متين ما دام "الإجماع في رتبة النصّ" بل "يتأكد على النصّ برتبة"⁵⁴.

50 بيدر برجر، القرص المقدس، ص 82.

51 الموسوعة الفقهية، ج 8، ص 30.

52 نفسه، ج 26، ص 185.

53 علاء الدين المرادوي، التعبير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، (د.ت)، ج 1، ص 243.

54 صفوان دارويش، قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، ص 282.

1-2 - الخطاب المضاد وانتهاك المقدّس

لقد أفلحت الأرثوذكسية الإسلامية في توسيع مدار المعلوم من الدين وتأثيره بمكونات متنوّعة تشمل النصوص والتشريعات والطقوس والذوات والعقائد والقيم⁵⁵، وهو ما يجعل مجال المقدّس مرناً ومفتوحاً يمكن تسخير به مرونة ونجاعة في إخراس الخطابات المضادة والمخالفة وتهميشها ونزع الأهلّة عنها وتعزيز الهيمنة الإيديولوجية للنخب الدينية الماسكة بزمام المقدّس، لأنّ ”الناطق باللسان مضلّ عهد إليه بأمر التكلّم“⁵⁶. وليس أسهل من شبهة انتهاك المقدّس في مقارنة التأويل المخالف والقراءة المناوئة، ذلك أنّ المروق عن التأويلية السائدة ضرب من إبطال المقدّس Désacralisation وولوج مجال التكفير Expiation. وفي تاريخ الفكر الإسلامي من الشواهد على احتراب المقالات الاعتقاديّة وصراعها على تملك شرعية الحقيقة ما يشهد بخطورة مقولة المقدّس وتوظيفاتها السياسيّة والاجتماعيّة في الأفق السنيّ على غرار الموقف من الجهميّة والقدريّة والمعتزلة والصوفيّة والباطنيّة، أي ”التيارات الفكرية المضلّة التي تشكّك الناس في الدين وتحمل بعضهم على التأويل بغير دليل“⁵⁷. لكنّ براعة الخطاب الدينيّ المعاصر في تطابق مع الخطاب التراثيّ تكمن في سحب القياس على كلّ من يعتصم بتأويلية مارقة عن السائد المعرفي، واستئناف شبهة انتهاك المقدّس في مواجهة أيّ منوال تأويليّ شأن القراءات المعاصرة للسيرة والحديث وعلوم القرآن ووجاهة الشريعة وما نشأ حولها من مخيال جمعيّ، فالتأويلية الأرثوذكسية تعتبرهم ”مدرسة المتمردين على الشريعة“⁵⁸ لتعويلهم على البحث العقليّ والمقاربة العلميّة في تصحيح مغالطات التأريخ الأرثوذكسيّ الرسميّ. وهذا من أجل وجوه الأزمة التي يحياها الخطاب العربيّ الإسلاميّ المعاصر الذي يأبى تعايش القراءات وتعدّد المنظورات وولوج ثقافة الاختلاف.

وبقدر ما عزّزت الثقافة الإسلامية نسقها المعرفيّ المغلق بالبدايات والمسلمات واستزرعتها في عقول المؤمنين وضمائرهم، فهي على الدوام عرضة لنشوء أصوات مناوئة تشغل أدوات مخالفة في الاستقراء والإنطاق. فالقرآنيّون يعلنون محورية النصّ القرآنيّ في استدرار الدلالة الدينية لما فيه من ضمانات على الصدقيّة ويشكّكون في المرويّات بسبب استنشائها البعديّ وما داخلها من تحريفات ومطاعن على غرار محمّد شحرور في موقفه من أحاديث القدر التي حفلت بها مصنّفات الحديث واعتورتها المقالات العقديّة على تنوّعها لما تحمله من تناقضات والأصول القرآنيّة⁵⁹. وهذا الموقف المشكّك في إرث شفويّ رمزيّ وتشريعيّ

55 نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصديّ، ص-ص 93-98.

56 بيبير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 3، 2007، ص 59.

57 الموسوعة الفقهيّة، ج 8، ص 40.

58 سيّد العقانيّ، رياض الجنة في الردّ على المدرسة العقلية ومنكري السنّة، دار العقاني، القاهرة، ط 1، 2006-1426، ص 40.

59 محمّد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، دار المطبوعات للتوزيع والنشر، دمشق، ط 4، 1994، ص 411.

هائل ضرب من التقويض لأسس الأرثوذكسية الإسلامية ومنطلقاتها في استنشاء كون الحقائق والمعاني بما يُعتبر تهديداً لسلطانها على الجموع المؤمنة وإدارتها للشأن الديني، فالتسليم للقرآن والتشكيك في المرويات أي "استبعاد بعض النصوص والإيمان ببعضها" انتهاك للمقدس الجمعي وهو السنة النبوية وإجماع السلف خواصهم وعوامهم وما استقرّ في الضمير الجمعي للمؤمنين بما "يتنافى مع أبسط معاني العقيدة الصحيحة التي يُشترط فيها اليقين المنافي للشك"⁶⁰. ومن اليسير على المؤسسة الدينية التي تمتلك السلطة والشرعية والمقام المكين أن تسخر خطابها لتصل ببراعة إيديولوجية بين الشك في المنقول الشفوي وانتهاك المقدس، وإعادة النظر في مرتكزات الفكر الأصولي ومصادره الاستدلالية ومراجعته المعرفية تقويض منهجي لموارد السلطة والسيادة وتصحيح لمصادر الدلالة الدينية بما يُعتبر انتهاكاً لمعقول المقدس تمارسه "مدرسة تعطيل النصوص"⁶¹ كما تتعتها النخبة الدينية التي تقارع كل خطاب مناوئ ينافر عنها السلطة على النصّ تملكاً واستنطاقاً واستثماراً.

وللمؤسسة الدينية وعي حادّ بمقام النصوص المقدسة في بناء المعنى والشرعية لما للتضافر بين النصوص من نجاعة في تشكيل صروح الحقائق وخاصة السنة في علاقتها بالقرآن، فالقراءات المناوئة على وعي بالمخاطر البنيوية في الوصل بينهما ما دام "فهم القرآن بوساطة هذا النصّ الرديف ليس سوى فهم بنصّ ثقافي مواز له"⁶². وقد لا ينحصر الشك في الأخبار المروية في حدّ ذاتها، بل يشمل دحض الدلالة الأرثوذكسية الموضوعة للأخبار بانتهاج طرائق تأويلية تفضي إلى حقائق مخالفة، فالشرفي الذي بحث في تاريخية النصّ القرآني وأعاد استنطاق الأخبار الموصولة بحدث الجمع والتدوين التي أوردتها مصنفات الحديث ينتهي إلى الإقرار بدور العامل السياسي في تأسيس النصّ المرجعي⁶³ ممّا يجعل تأويلته خطاباً مضاداً ومدنساً يشوّش على المؤمنين نقاء عقيدتهم. لكنّ الإعراض عن هذا السائد الأرثوذكسي والتشكيك في الدلالات التي تخيرتها المؤسسة الدينية في الاستنطاق والتبرير ينقلب مدنساً فكرياً وتأويلياً ينتهك المقدس مجسداً في الذات الإلهية، لأنّه "يلجأ إلى تأويل الخبر المتواتر الصريح الذي يعلن أنّ القرآن محفوظ بحفظ الله عزّ وجلّ"⁶⁴. لهذا كان تفحص النصّ الحديثي ومواجهته بالتشكيك والمراجعة ضرباً من التطاول على الرمزيات الجمعية وانتهاك المسلمات، لأنّ سيادة الأرثوذكسية تكمن في ديمومة نظام المقدسات بسحره الاجتماعي ورصيده الرمزي، وكلّ خطاب لا يندرج في هذا المنوال الإجرائي ولا يراعي شبكة الدلالات

60 منى الشافعي، التيارات العلمانيّة الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، دار اليسر، القاهرة، رجب 1429، ص-ص 351-348.

61 يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2008، ص 115.

62 محمد طاع الله، التأصيل البياني لفقه الشريعة، ص 51.

63 عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 123.

64 أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النصّ، دار ابن حزم، الرياض، ط 1، 1428-2007، ص 807.

المحروسة بعناية يتحوّل إلى خطر بنيويّ يتقصّد تقويض نظام المقدّسات أو الأدوات الرمزيّة التي ”تستخدم لإيداع هذه المعرفة وصونها وبالتالي رمزة حدود الأمة“⁶⁵

ولا تفلح النخب الرمزيّة في استدامة سلطتها المجتمعيّة وصون النظام البطريركيّ برّمته إلّا إذا امتلكت أدوات الهيمنة وهي ”الوسائل الخطابية والمعرفيّة لإعادة إنتاج السلطة الاجتماعيّة في المجتمع“⁶⁶، وليس أقوى من النصّ المقدّس الذي تحتكر المؤسسة الدينيّة شرعيّة تأويله وتوظيفه بما يمنحها ”موقع تمثيليّة النصّ في مجتمع كتابي“ وهو ”أخطر المواقع وأكثرها نجاعة“⁶⁷. فالأرثوذكسيّة الإسلاميّة حولت هذه النصوص إلى مدوّنة ناجزة ومغلقة بضبط أكوانها وحدودها الدلاليّة اعتقاداً وتشريعاً بما يجعل تدبّره خارج هذا المنوال الرسميّ انتهاكاً لقداسته حتّى وإن كان التدبّر وجيهاً في قرائنه ومرتكزاته شأن تفهّم الوحي والقرآن في التجربة المحمّديّة في خطاب هشام جعيط الذي أعاد تنزيل النصّ القرآنيّ في سياقه التاريخيّ ودحض حشداً من المرويّات المزعومة عن تاريخ ميلاد النبيّ وغار حراء وغيرها من الوقائع⁶⁸. فهذا التأويل التاريخيّ يهدّم أو هاماً مقدّسة تأصلت في الذاكرة لكنّه ينقلب في منظور المؤسسة الدينيّة إلى ”تقويض مفهوم النصّ القرآنيّ بوصفه وحياً متعالياً مكتوباً في اللوح المحفوظ“⁶⁹. بل إنّ مراجعة المادّة القرآنيّة المتعلّقة بالأنبياء ومقارنتها بالوقائع التاريخيّة الماديّة في منظور التأويليّة الإسلاميّة تشكيك في خطاب قرآنيّ إلهيّ معصوم ويقينيّ على نحو ما فعل طه حسين في نفيه للسرديّات المقدّسة عن النبيّين إبراهيم وإسماعيل، لأنّ ”إنكاره لإبراهيم وإسماعيل إنكار لآيات صريحة في القرآن الكريم“⁷⁰.

كثيراً ما تتوسّع دائرة المقدّس لتشمل السلف الأوّل من خلفاء وصحابة وتابعين وأئمّة مذاهب، فقد حفظت الذاكرة الجمعيّة الإسلاميّة مادّة سيريّة هائلة تنحو إلى الأسطورة وقائمة على التعظيم والكمال في الأحوال والأعمال، وفي تمام العلم والأخلاق. وهذا ناجم عن نزوع الضمير الإسلاميّ إلى إجلال الماضي واتّخاذ نموذجاً ومرجعاً وإلحاقه بدائرة المقدّس بما فيها من حصانة اعتباريّة يُعدّ الخوض فيها بالشكّ والمراجعة وإعادة التأوّل تدنيساً لنظام المقدّسات الإسلاميّ، فطه حسين يقف موقف الريبة من المرويّات الدارجة عن أبي بكر وعمر وما تحتمله من صنوف التزيّد تهويلاً وغلوّاً لا يطابق الواقع البشريّ التاريخيّ و”كثير من هذا الكذب مصدره الإكبار والتقديس“⁷¹. وبهذا فمسألة التاريخ السيريّ وإعادة استنطاقه بالتشكيك في مادّته

65 Cohen, Anthony, *the Symbolic Construction of Community*, Routledge, New York, 2001, p 40.

66 Van Dijk, Teun, *Discourse and Power*, p 15.

67 ناجية الوريثي، في الانتلاف والاختلاف، ص 367.

68 هشام جعيط، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص ص 185-194.

69 محمد القرنيّ، موقف الفكر الحدائيّ من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 333.

70 أنور الجنديّ، محاكمة فكر طه حسين، دار الاعتصام، القاهرة، (د.ت)، ص 169.

71 طه حسين، الشيوخان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 9.

أو تعديل دلالاته أو بيان خلفياته النفسية والاجتماعية مساس صارخ بالمقدس، لأنّ السلف موصول بإحكام إلى تجربة النبيّ محمد ومقام النبوة، وهالة القداسة التي تتلبّسه تفيض على الأتباع بما يجعل استقرار الماضي بمنوال مغاير خطيئة تقدح في مسلمّات المؤمنين التي ارتقت إلى رتبة المقدّس المتعالي. فالظاهر الحدّاد في كتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع" أعاد النظر في تاريخ نساء النبيّ والدلالات الثقافية لتلك التجربة، لكنّ هذا انقلب في منظور الخطاب الدينيّ المعاصر دنساً فكرياً بسعيه إلى "إصاق التهم بالمقام النبويّ (ع) والخطّ منه ومن مقام أمّهات المؤمنين الطاهرات"، وهذه جناية على مقدّسات المؤمنين "لأنّ ذلك معلوم لعموم المسلمين بالضرورة"⁷².

2-2 - الخطاب المضادّ وتقويض النظام

تمتلك المؤسسة الدينية سلطة رمزية هائلة ناجمة عن قداسة الأدوات والموارد التي تجهّز بها خطابها المكين في سوق الخطابات بما يمنح النخب الممثلة لها سحراً اجتماعياً عجيباً يوجّه جموع المؤمنين ويدير تفاصيل معاشها اليوميّ، وهو ما يجعل الخطاب الدينيّ معنياً بصناعة أنظمة المعنى وتأبيدها في عالم من البدايات التي "تسعى إلى فرض النظام القائم على أنّه نظام طبيعيّ، وذلك بالترسيخ المقنع لنظم التصنيف والبنىات الذهنية التي تلائم موضوعياً البنيات الاجتماعية"⁷³. وهذا يجعل أوكذ وظائف الخطاب الدينيّ المعاصر صون النظام المجتمعيّ بمؤسّساته وترتيباته وأدواره وهويّاته من كلّ اختراق فعليّ أو مفترّض يستهدف حقائقه ومفاهيمه الراسخة، فالمؤسسة الدينية معنية بمقارعة الشرّ والفوضى والدود عن متانة النظام، لأنّ العصيان أو الاختراق "ليس مجرّد اعتداء أخلاقيّ على المجتمع بل هو انتهاك للنظام الأعلى الذي يشمل في الآن نفسه الآلهة والبشر وكلّ الكائنات"⁷⁴. لذا فحراسة المعلوم من الدين لا تستهف نظام الحقائق في حدّ ذاته بل تستهدف مردوده السلطويّ في استدامة النظام وتعزيز متانته إزاء كلّ ممارسة فكرية أو عملية يمكن أن تصيب جسد الأمة بالتصدّع والتشويش، فثقافة الإيمان التسليميّ مبنية على محكمات وقطعيّات "تجمع الكلّ على كلمة سواء" و"تجسّد الوحدة العقيدية والفكرية والشعورية والعملية للأمة المسلمة"⁷⁵.

وبما أنّ التفكير ضدّ المعلوم من الدين أو نظام اليقينيّات تفكير خارج ثقافة الإيمان والتسليم فهذا يفعل آلة العقل للاشتغال خارج البدايات الجمعية اعتقاداً وتشريعاً وذاكرة، فالشكّ في المنقولات الشفوية التي تداولتها الأرثوذكسية الإسلامية من حيث أسانيدها ومتونها يعصف بمورد رمزيّ فعّال في استدرار

72 محمد الصالح بن مراد، الحدّاد على امرأة الحدّاد، المطبعة التونسية، ط 1، 1931-1350، ص ص 11 - 13.

73 بيار بورديو، الرمز والسلطة، ص 55.

74 بيتر برجر، القرص المقدّس، ص 78.

75 يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، ص ص 77 - 78.

المعاني والدلالات الدينية بالقدر الذي يقوِّض بنیان أمة المؤمنين ما دام هذا الطعن سيربك النظام الاعتقادي والتشريعي والقيمي القائم أساساً على هذه المنقولات الحديثة. لهذا يصل الخطاب الديني المعاصر وصلاً لا يخلو من نزوع إيديولوجي بين التشكيك في المادّة الحديثيّة من جهة وأسس الإسلام من جهة أخرى، وخاصة أنّ حيثيات التدوين وإكراهاته قد دفعت طائفة من الباحثين إلى أن تستأنف سجلاً قديماً يتعلّق بصدقية هذه المرويّات. ومن هؤلاء الباحثين أحمد أمين ومحمد حسين هيكل ومحمود أبو ريّة وغيرهم من الذين شكّوا في ما تعتبره الأرثوذكسيّة مسلمات جمعيّة تنبني عليها وحدة المسلمين، فالشكّ في مفهوم السنّة ضرب من الطعن في الإسلام وأهله ولا يمارسه إلّا من "صار حرباً لله ورسوله (ص) وللأحاديث الصحيحة وللمحدّثين وسائر المؤمنين"⁷⁶. وهذا جوهر الخطاب الديني في سيادته على المعنى ومقاومته لكلّ انزياح عن المنظومة المعرفيّة، فالخطاب يحدّد بدوره البنية الاجتماعيّة ويعيد إنتاجها رغم أنّه صوت الإيديولوجيا المجتمعيّة ومنهجها، وما مواجهة الخطابات المضادّة في حقيقته غير سعي إلى استدامة البنى التقليديّة الراسخة بكلّ ترتيباتها وأنظمتها الرمزيّة.

وعلى الدوام كانت المؤسسة الدينية حريصة على مراقبة كلّ الخطابات في المجال العموميّ لأمة المؤمنين، وهي وظيفة تتقاسمها والمؤسسة السياسيّة في شراكة بنويّة تبرّرها رهانات الهيمنة بفرض قيود صارمة على تداول المعرفة وتداعيّاتها الاجتماعيّة لأنّ الخطاب عامّة والخطاب الدينيّ خاصّة يفرض نظاماً مخصوصاً من الحقائق تقرّره المواقع المؤسّساتيّة التي تنتج المعنى وتشرّعه وتراقب دورانه في الجسد الجمعيّ. وأكثر المعاني جدارة بالإنّتاج والمراقبة والتعميم هي تلك الموصولة بالحسّ المشترك شأن المعلوم من الدين باعتباره معرفة راسخة لا تكفّ عن التكرار والتداول اعتقاداً وممارسة، وكأنّ "ما ينجزه الفاعلون يمتلك حسّاً أكبر ممّا يدركونه"⁷⁷، فيتحوّل نظام الدوكسا إلى وعي فوقيّ يقيم خارج عقول الجموع المؤمنة وكلّ مساس به يقوِّض ائتلاف المؤمنين ويزعزع أنظمتهم الاجتماعيّة والثقافيّة. فتأويل النصّ القرآنيّ قد تحوّل إلى صناعة قائمة بذاتها لها اشتراطاتها ومحاذيرها، وكلّ التفاف على نظام المعاني القرآنيّة بالتشكيك فيه أو تعديله أو تجاوزه يصيب روح النظام ويعطلّ اشتغاله على غرار التأويلات المعاصرة لعلّي عبد الرازق أو محمد أحمد خلف الله أو نصر حامد أبو زيد، فقد عُدتّ من ضروب "التأويل الفاسد" الذي يمارسه المتطاولون على حرمة النصّ ويكشف "الاهتمام الأكبر بهدم الأصول لأنّهم وجدوا أنّ هدم الأصول هو أقوى وأسرع وسيلة لهدم الفروع كلّها في آنٍ واحد"⁷⁸ بما يجعل التفكير خارج اليقين الأرثوذكسيّ خطراً على النظام المؤسّسيّ برمّته.

76 سيّد العفاني، رياض الجئة، ص 73.

77 Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, p 116.

78 منى الشافعيّ، التيّار العلمانيّ الحديث وموقفه من تفسير القرآن، ص 626.

ليس أسهل في استراتيجيات الخطاب الديني المعاصر من استهداف كل تأويلية مخالفة بإدراجها في خانة الكفر وأهل الأهواء والزيغ والضلالة بوصفهم عدواً خارجياً رمزياً يستهدف تقويض انتظام المؤمنين بزعة مسلماتهم وبقينياتهم التي توحدهم في كون روحي ومعرفي وطقسي مشترك، خاصة إذا تعلقت هذه التأويلية بالذاكرة الجمعية الحية بالرموز والكثيفة بالصور والغنية بالمواقف التي تمثل ملاذاً نفسياً ومرجعاً قيمياً لا ينفك عن الحضور في كل التفاصيل. فالباحث المصري نصر حامد أبو زيد أخضع هذه الذاكرة لمقاربة تحليلية ونقدية تبحث في كل وجوه الأسطوري الإسلامي، ومنها فكرة الشيطان والجن وتوظيفاتها وخلفياتها الثقافية والمعرفية، معتبراً إياها من آثار البيئة الحاضنة للنص القرآني نافعاً هذه التصورات اللاعقلية⁷⁹. وهو تفهم يخالف السائد المعرفي في الفكر الإسلامي عن هذه العوالم الخفية اللامرئية التي تعتبر مكوناً أساساً في الذهنية الجمعية وموضوعاً لمسلمات قرآنية وحديثية هي من الحقائق القاطعة، وكل تشكيك فيها هدم للنظام المعرفي وطعن في المعتقدات اليقينية يستهدف النظام الثقافي للمجتمعات المسلمة ويضحي ضرباً من الابتداع الهدام يمارسه العلمانيون الذين "يحدون حذو أهل البدع ويحيون آراءهم بغية الفتنة" ويصنعون بشكهم "الإسلام المضاد"⁸⁰.

وبما أن أنظمة المعلوم من الدين بالضرورة قد تحولت إلى أساس روحي وعقدي وتشريعي وقيمي للجمهور المسلم، فهي رصيد ثقافي مشترك يوجه كل تفاصيل المعيش اليومي ويضبط شبكة العلاقات والوظائف ويقيم حداً فاصلاً بين الممنوع والجائز. فخطاب المؤسسة الدينية ترفده الأنساق الرمزية بوصفها ذخيرة جمعية تخلق الإجماع، هذا الذي "يساهم أساساً في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي"⁸¹، إلا أن التفكير والممارسة خارج هذا الإجماع الروحي والعملي قد يصيب انتظام المؤمنين بالتشويش والإرباك إذا تعلّق بإعادة تفهم التاريخ الإسلامي المثقل بشتى ألوان الرمزية، خاصة إذا اتّصل الأمر بطور نموذجي موصوف بالكمال في الضمائر والذاكرة. فكتب السيرة والمناقب والفضائل والتاريخ العام تقدّم خلفاء الإسلام المبكر في هيئة اعتبارية تجعلهم نماذج مثالية وكأنهم "السادة المتوارون الذين يسيطرون على أرواحنا ويقاومون كل محاولة للإطاحة بهم"⁸². فطه حسين الذي شكك في التاريخ الأرثوذكسي ونحا نحواً مغايراً في تقليب الأخبار واستنطاقها بعيداً عن مقاصد الخطاب الإسلامي بصورتيه التراثية والراهنة انتهى إلى الإقرار بأهمية العوامل الاجتماعية والاقتصادية والنفسية التي وجهت هذا الطور شأن خلافة عثمان ووقائع الفتنة. لكن التأويلية الإسلامية ترى في هذا التاريخ المخالف مؤامرة تهدف إلى تقويض وحدة المؤمنين والعبث

79 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 206.

80 منى الشافعي، نفسه، ص 350.

81 بيار بورديو، الرمز والسلطة، ص 50.

82 غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ص 102.

بانتظامهم بالطعن في رمزيّاتهم الروحيّة والتاريخيّة، لأنّه أراد ”أن يُلطّخ صورة الخلافة الوضّاءة كي يصرف أنظار المسلمين عنها وأن يثني عزائمهم عن السعي إليها بتهويل الصعوبات“⁸³.

3 - التأويلات المضادة خطيئة معرفيّة

لقد بذل الشافعيّ جهداً تأصيليّاً منقطع النظير في تقنين Codification التأويليّة الأرثوذكسيّة في مستويين اثنين: أوّل أصوليّ مقرون بالمعنى الدينيّ في موارده ومستوياته وأدواته بما سيّج أكوان الدلالة وحجّرها، وثانٍ سياسيّ بمنح المؤسسة الدينيّة شرعيّة مطلقة في إدارة المعيش اليوميّ عزّزت بفضلها موقعها في تشارك السلطة مع المؤسسة السياسيّة. فالمعنى الدينيّ الشرعيّ محكوم بتأويليّة نصيّة محكمة أصبح فيها ”فقه الشريعة خاضعاً للضوابط المقتنّة والقواعد المنهجية الصارمة ومشدوداً بأمرّ الأسباب وأوثقها إلى الأفق الدينيّ والمرجعيّة النصيّة“⁸⁴. أمّا السلطة على المؤمنين، فقد اندمج فيها الدنيويّ والمقدّس أي السياسيّ والدينيّ، فقد ”نجح الخطاب السلطويّ في التماهي مع الخطاب الإلهيّ وبنى حوله أسواراً من الصعب اختراقها“⁸⁵. وقد أفرز هذا الجهد التأصيليّ حشداً من الضوابط والقواعد من بينها المعلوم من الدين بالضرورة الذي انقلب حساً دينيّاً مشتركاً يتعالى على فعل التاريخ في البشر وفعل البشر في التاريخ معاً. وهو ليس مجرد قيد إجرائيّ يضبط الذخيرة المعرفيّة لجموع المسلمين بقدر ما هو آليّة نظريّة وعملية تقنّن الاعتقاد والممارسة والتفكير في آن واحد، وتشدّد المؤمنين إلى صروح الدوكسا الدينيّة التي يحددها الشافعيّ بقوله: ”لم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلّا من جهة علم مضى قبله وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها“⁸⁶.

لكن كيف حوّلت الأرثوذكسيّة الإسلاميّة كلّ تأويل مخالف ومضادّ من كونه علامة على يقظة العقل وقرينة انشغال بتحصيل الحقيقة وبلوغ اليقين إلى كونه خطيئة معرفيّة تنمّ عن جهل بالشريعة في مقام أوّل وجهل بالتأويل ذاته في مقام ثانٍ؟ بما أنّ التأويليّة الأرثوذكسيّة نظام مغلق ويقينيّ مبنيّ على حشود من البدايات التي تسكن العقول والأجساد وتحظى بإجماع ثقافيّ وتاريخيّ فهي لا تسمح لأيّ خطاب مناوئ أن يحاور جمهورها الدينيّ ويخترق نظامها المعرفيّ ويخرّب الخطاب المؤسسيّ بما يحتضنه من ذاكرة مقدّسة وسحر اجتماعيّ ونجاعة سلطويّة ما دام خطاب الأرثوذكسيّة الإسلاميّة ”استراتيجياً للسيطرة الرمزيّة

83 غازي التوبة، نقد كتاب الفتنة الكبرى، طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1403 - 1983، ص 313.

84 محمّد طاع الله، التأصيل البيانيّ لفقه الشريعة، ص 10.

85 ناجية الوريثي، في الائتلاف والاختلاف، ص 375.

86 محمّد الشافعيّ، الرسالة، ص 508.

والذهنيّة⁸⁷. لهذا فالمؤسسة الدينية تستهدف الخطابات المخالفة التي تنتهج نهج الشكّ والمساءلة وتتأى بتأويلاتها عن إرغامات المعلوم من الدين بالضرورة وتنشئ أكوامها المعرفيّة في تحرّر من إكراهات الدلالة والحقيقة اليقينيّة، فيضحي التأويل جهلاً بالشرعية إيماناً وأحكاماً، وإنكاراً لثوابتها الاعتقاديّة والطقسيّة، واستهدافاً لمرتكزاتها المكيّنة نبوّة وسلفاً وتاريخاً.

1-3 - الجهل بالشرعية أو الجهل بالنقل

سنت المؤسسة الدينية منذ بواكيرها الأولى طائفة من الأسماء خصّصتها لوسم المخالفين في التفكير من قبيل أهل الأهواء وأهل البدع وأهل الزيغ والضلالة وأهل الرأي، وهو ما يجعل فكرة الآخر المناوئ أساسيّة في تشكيل الفكر الدينيّ الذي يقوم على اصطناع أعداء رمزيّين يزيّدون البناء الداخليّ صلابة ويمنحون المؤسسة الدينية الشرعيّة المرجوّة في استنشاء خطابها وتسويقه. لكن على الأرثوذكسيّة الإسلاميّة أن توسّع مجال الترميز والتقيّد الهوامش المفتوحة للاختيار الفرديّ بما يعني توسيع فضاء المعلوم من الدين ضرورةً ليشمل "القضايا الكبرى مثل الألوهيّة والنبوّة والجزاء وأصول العبادات وأمّهات الأخلاق فضائل ورذائل والأحكام الأساسيّة للأسرة والميراث والقصاص ونحو ذلك"⁸⁸. وهذا يجعل كلّ تأويل جديد قائم على المساءلة والشكّ مساساً عمليّاً ورمزيّاً بمجال المقدّس الإسلاميّ الذي يستثمر على نحو ناجع آليّة التأييم فيعمّمها على نظام حقائقه ويشهرها في وجه كلّ فكر مارق عن المنوال المسطور والنمط المضبوط، لأنّ ممارسة التأويل بكلّ وجوهه على خطاب المعلوم من الدين ضرورة جهل بالمقدّس يمثّل "عدواناً على ثوابت الإسلام ومحكماته عقيدة وشرعية"⁸⁹. والجهل بالمقدّس مجال مرّن ومفتوح توجّهه المؤسسة الدينيّة طبقاً لاحتياجاتها الإيديولوجيّة وطبيعة الموضوعات والخصوم الفكريين والسياسيين، وكأنّما صراع الخطاب الدينيّ المؤسّسيّ مع الخطابات المضادّة صراع بين الإيمان المقدّس والكفر المدنّس.

وتطمح الأرثوذكسيّة إلى تأييد المعرفة التراتبيّة السلفيّة ومقارعة أيّ تأويليّة تنتج بدعاً ناشئة وطارئة قد تعصف بالإجماع التاريخيّ لجموع المؤمنين "ليتميّز به ما كان من العلم موجوداً في زمانهم وما أحدث من ذلك بعدهم"⁹⁰، فالتوقّف عند القطعيّات أو المحكمات والثوابت وإعادة تفهّمها لون من ألوان البدعة التي تستهدف زعزعة المقدّس وتنشي بالجهل المطبق بالشرعية بوصفها نظاماً معرفيّاً فوقيّاً ومتعالياً يعبر عن الإرادة الإلهيّة والحكمة الربّانيّة في سياسة شؤون الخلق. ولذلك كان الإذعان للشرعية في ترتيبات الخطاب

87 محمّد الحذاد، حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحيّ العربيّ، دار الطليعة، بيروت، ط 1، شباط-فبراير 2002، ص 25.

88 يوسف القرضاويّ، في فقه الأولويّات، ص 77.

89 صلاح الصاوي، ما لا يسع المسلم جهله، ص 6.

90 ابن رجب الحنبليّ، جامع العلوم والحكم، ج 2، ص 787.

الديني المعاصر شرطاً للإيمان القويم والانتماء إلى أمة المؤمنين، وكلّ ارتياب في تفاصيلها حجة على فساد الاعتقاد ونجاسة الفكر، لأنّ "الشريعة جاءت كاملة تامّة لا نقص فيها ولا زيادة ويجب أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقص، وأن يُرتبط بها ارتباط ثقة وإذعان في عاداتها وعباداتها ومعاملاتها"⁹¹. والإذعان بهذا المعنى يقتضي انتفاء التفكير في هذا المعلوم من الدين والالتزام بتقمّص النسق المعرفي بكلّ حقائقه، لأنّ ذلك علامة العلم بالحقيقة والإلمام بالشريعة بما يعني أنّ إعادة النظر في المسلّمات جهل بالمقدّس يمارسه "المنقولون الذين يزعمون أنّ الأمة مختلفة في كلّ شيء فلا يجمعها جامع ولا يربطها رابط"⁹². ألا يكون إصرار الخطاب الديني المعاصر على مفهوم الشريعة حيلة إيديولوجية لترسيخ نظامه المجتمعي والمعرفي بسلب خطابات النخب الفكرية الأخرى شرعية التأويل والوجود معاً؟

وقد تحوّلت الأنساق المعرفية للمعلوم من الدين ضرورة إلى نوع من "أنظمة الاستعدادات الدائمة" التي تسهم في "تنظيم الأفعال والتمثّلات" وتخلق "الإذعان للقواعد"⁹³، وكأنّما البدايات أنظمة نظرية وعملية مغروزة في كينونة المسلم وتقتضي منه استبطانها وتشرب ترتيبتها. وكلّ خروج عن نظام الحقائق يُعتبر انحرافاً، والانحراف "يمكن أن يُنظر إليه على أنّه فساد أخلاقي أو مرض ذهني أو مجرد جهل عادي"⁹⁴. لهذا كان التأويل الذي مارسه الباحثون على تاريخ الدعوة المحمّدية بإعادة استنطاق الأخبار وإبراز تهافت السرديات المقدّسة جهلاً بالدين والمقدّس على غرار هشام جعيط في مشروعه النقدي الذي تفهم فيه تاريخية التجربة النبوية وأقرّ بأنّ القرآن "منغمس في تاريخية الدعوة" ليتّخذ "طابعاً موضوعياً تاريخياً"⁹⁵. لكنّ المؤسسة الدينية تعدّ كلّ تأويلية جديدة خطاباً مضاداً ومارقاً ينتهك النظام المعرفي الجمعي بما أنّها تحيل إلى جهل بحقيقة النصّ القرآني وطبيعة النبوة وماهيّة الخطاب الإلهي إلى البشر، فكيف "يُتصوّر أن يجتمع القول بتاريخية النصّ على هذا النحو مع الإيمان بكونه نصّاً موحى من ربّ العالمين؟"⁹⁶. لقد استوفت الأرثوذكسية الإسلامية تسييج النصّ القرآني علوماً وتفسيراً وضبطت تفاصيله الدلالية لتجعل كلّ خطاب يتبنّى منظوراً قرائياً حادثاً ومخالفاً ضلالةً وجهلاً يخرقان الإجماع المعرفي.

وخطاب المؤسسة الدينية مشدود إلى حقل له فاعلوه وسلطته الرمزية، ويفرض إملاءات على مضمون الخطاب وموارده ومقاصده تأسر الجمهور المؤمن في كون من الأحكام الفقهيّة تفضي إلى حاكميّة النخب

91 الموسوعة الفقهية، ج 8، ص ص 28-29.

92 عمر سليمان الأشقر، نظرات في أصول الفقه، دار النفائس، الأردن، ط 3، 2015، ص 53.

93 Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, p-p 88-89.

94 Berger, Peter and Luckmann, Thomas, *the Social Construction of Reality*, p 83.

95 هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، يناير 2007، ص 22.

96 محمد القرني، موقف الفكر الحدائي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 143.

الدينية في تقرير الصواب والخطأ أو الشرعيّ والأشعريّ لجمهور يتقمّص هذه التشريعات ويتشرّبها في انصياع تامّ، لأنّ "إنجاز الدراما يعتمد على الأدعاءات المكرورة للأدوار المحددة من طرف الفاعلين الموجودين"⁹⁷. لهذا فمراجعة المنظومة التشريعية والتشكيك في وجاهتها استدلالاً ومقصداً وإعادة استقرائها بمنظور مخالف هو جهل بالشرعية التي أرسى الأرثوذكسيّة الدينية أحكامها وأدلتها ما دامت قد أصبغت عليها التأليه والتأييد معاً، فالظاهر الحدّاد وهو يتأوّل أحكام الزواج والطلاق والميراث ينزاح عن معهود التشريع ويستنتق النصوص وفق منوال مغاير ويشكك في وجاهة الاعتبارات التأويليّة التراثيّة إنّما يطعن في منظومة دينيّة برمتها ويضعها موضع مساءلة تأويليّة وتاريخيّة بما جعل المؤسسة الدينية تفرّ بافتقاره إلى الأهليّة المعرفيّة، لأنّ "من نظر في الأحكام التي قرّرها الحدّاد في كتابه وجدها مخالفة للنصوص الصريحة مع كون الغرض منها إحداث البدع وتغيير السنن"⁹⁸.

ويمثّل الشكّ في المعلوم من الدين ضرورةً تقويضاً لأسس التأويليّة التقليديّة المغلقة واليقينيّة واستنقاصاً من مشروعيتها المعرفيّة ما دامت "الأرثوذكسيّة نواة مرجعيّة وخطاباً سلطويّاً"⁹⁹، فالمعلوم بوصفه حسّاً مشتركاً يؤالف بين المعرفيّ والثقافيّ في كتلة واحدة تتبنّاها المنظومة الدينية وتبحث لها عن مسوّغات نصيّة لتبريرها يمثّل جوهر الشريعة وتفصيل أحكامها الفقهيّة في شتّى وجوه المعيش اليوميّ المسلم. لذا فالشكّ في مرتكزات هذه الأحكام وإعادة تأويلها خارج المنوال التشريعيّ الذي أرسى المؤسسة الدينية وتعهّدته بالتحيين والتبرير خطيئة معرفيّة تنمّ عن افتقار إلى المنطق أو سوء فهم لمعلوم النصوص ومألوف مفهومها، فالدعوة إلى مراجعة الصروح التشريعيّة باعتبارها منتوجاً تاريخياً وثقافياً يلبي احتياجات مجتمعيّة حينيّة إعرّاض عن دلالات صريحة ومعانٍ معلومة على غرار محمّد الشرفيّ الذي تسمه المؤسسة الدينية بالعبث "بأصول المحرّمات وبالحدود الشرعيّة التي هي من منصوص الكتاب والسنة في كمّيّتها وكيفيّتها"¹⁰⁰. وهذا يجعل انتهاك النسق المعرفيّ المتمثّل في المعلوم من الدين بالضرورة انتهاكاً للسلطة وأدواتها بما يخلخل أسس الحياة الجمعيّة المشتركة، لأنّ النظام الاجتماعيّ هو نتيجة للتطبيق المندمج للمعرفة والسلطة.

2-3 - الجهل بالتأويل أو الجهل بالعقل

لقد كان المعلوم من الدين بالضرورة من "الأدوات المفهوميّة التي تُستعمل في خطاب الحقيقة"، بما جعل خطاب المؤسسة الدينيّة "يغدو هو الحقيقة ذاتها"¹⁰¹، وهو ما حوّل البضائع الدينيّة إلى بدايات ملزمة

97 Berger, Peter and Luckmann, Thomas, *Ibid*, p 92.

98 محمّد الصالح بن مراد، الحدّاد على امرأة الحدّاد، ص 10.

99 محمّد الحدّاد، حفريات تأويليّة، ص 211.

100 محمّد الدميحيّ، موقف الليبراليّة في البلاد العربيّة من محكمات الدين، ص 785.

101 عليّ حرب، نقد النصّ، ص ص 17-18.

وموحدة لا يجوز انسلاخ المؤمنين عنها ولا تفهمها بالمراجعة والمساءلة. لذلك يتحوّل الشكّ في هذا الإجماع التاريخي إلى خيانة للشكّ نفسه ما دام التعويل عليه يفترق إلى ضمانات إجرائية ومنهجية كفيلة ببلوغ الحقيقة، وينطوي على مقاصد إيديولوجية تقدر في نزاهة هذا الشكّ وصدقته، وكأنما حملة الشكّ في منظور المؤسسة الدينية لا ينتهكون قداسة الدينيّ فحسب بل قداسة الشكّ سبيلاً إلى الحقيقة اليقينية. ولا يخفى أنّ هذا الادّعاء سجاليّ ينطوي على مغالطة إجرائية وإيديولوجية، ويثبت تلازم السلطة والحقيقة في إدارة الجموع المؤمنة بالمراقبة والتوجيه ما دامت "الحقيقة" تنتج من خلال السلطة ولا سبيل لممارسة السلطة إلاّ بأدوات الحقيقة"¹⁰². وبهذا فالتأويلية الإسلامية تستهدف الخطاب المضادّ وتقدر في أدواته ومقاصده وتطعن في تسخيرها للشكّ المزعوم، وهو ما يقلب الحقيقة مجالاً للصراع بين خطابات متنافسة تسعى إلى افتكاك موقع في شبكة الفاعلين والهيمنة على نظام المفاهيم والتمثيلات للهيمنة على المجتمع، فالمعارف ليست مجرد إفراس للنظام الاجتماعيّ فقط، بل هي نفسها أدوات في خلق النظام الاجتماعيّ وتواصله.

وبما أنّ المؤسسة الدينية في الإسلام التاريخي تمكّنت من فرض نظام مغلق وثابت للمعاني والدلالات وعملت على تكراره وجريانه في الجسد الاجتماعيّ فقد حصّنته من التحوير وأثنته بحشود من الأدوات والضوابط تجعل الشكّ في نظم الدلالة دليلاً على فساد الشكّ ذاته وجهاً بجهالة ووظيفته. فتفسير النصّ القرآنيّ محكوم باعتبارات ومحاذير ويمتلك تاريخاً مؤسسياً من الممارسة لا يجوز الالتفات عنه والتعويل على منوال مخالف في التفهم، لأنّ "التفسير لأيّ نصّ كان تحكمه أصول تضبطه من اللغة والعرف والعقل والنقل فكيف بنصّ إلهيّ معجز بالغ الذروة في البيان والتيسير للذكر والفهم؟"¹⁰³. فالشكّ في معاني القرآن وأحكامه التي تخيرتها المؤسسة الدينية ينمّ عن خلل في إجراء الشكّ وتسخيرها وعجز في تطويع أدواتها، فالظاهر الحدّاد الذي أعاد استنطاق آيات الأحكام مشكّكاً في معقولية التشريعات وواصلها إيّاها بمحاضنها التاريخية ومؤكّداً "مرونة الشريعة الإسلامية واتّساع معناها لقبول أطوار الحياة الإنسانيّة"¹⁰⁴ قد خرج بشكّه من الحقيقة واليقين إلى الوهم والظنّ في عيون الأرثوذكسيّة الإسلاميّة لما "جاء ببعض الحجّة مع أنّه لم يعرف من أحوالها الحقيقيّة شيئاً إلاّ بالتوهم كغيره ممّن يدّعي ذلك"¹⁰⁵. لهذا فالمؤسسة الدينية في صراعها مع التأويلات المخالفة تستهدف الطعن في مرتكزات هذا الفهم الطارئ بتجريد الشكّ من نجاعته وصدقته في بلوغ الحقيقة وإدراك جواهر المعاني الدينية.

102 Olson, Carl, *Religious Studies*, p 201.

103 يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت)، ص 124.

104 الطاهر الحدّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 36

105 محمد الصالح بن مراد، الحدّاد على امرأة الحدّاد، ص 69.

وكثيراً ما تلجئ المؤسسة الدينية إلى استهداف الخطابات المناوئة بتقويض الأسس المنهجية القائمة عليها بإبطال الشكّ والقبح في غاياته التي تتخطى تحصيل الحقيقة وبلوغ اليقين، فالشكّ المناوئ ينقلب تشكيكاً يفتقر إلى أساسه العلمي والأخلاقي الذي يضمن بلوغ الصواب. فمراجعة السرديات المقدسة الموصولة بإسلام التأسيس وما جدّ فيه من وقائع ومواقف ليس تصحيحاً لمرويات يسودها الارتباك ويحكمها منطق تبريري في منظور الأرثوذكسية الإسلامية بل تأويلاً يفتقر إلى مطلب الحقيقة ويتذرّع بالأخبار وشكاً مغرضاً تقوده نزعات غير سوية تشوّش على المؤمنين نقاء تاريخهم وطهرية رموزهم شأن القبح المنهجي والمنطقي الذي سلّطه طه حسين على تاريخ الخلافة وتحديداً على الفتنة الكبرى حدثاً مفصلياً تتنازع منه مقولات متضاربة قد تدنس هذا الماضي. وهو ما يجعل شكّ طه حسين فاسداً في مراميه وما انتهى إليه محكوماً بغايات فكرية وسياسية تسلب منهجه في الشكّ وجاهته، لأنّ "كتاب الفتنة الكبرى فتنة في الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك لأنه مملوء بالتشكيك والدسّ ومغالطة الحقائق"¹⁰⁶. إنّ الشكّ بهذا الاعتبار الأرثوذكسي يفقد ماهيته الحقيقية بوصفه تفعيلاً لآلة العقل وانكباباً على تحصيل الحقيقة وبلوغ اليقين، وكلّ من انتهج الشكّ في الدوكسا الإسلامية إنّما يمتنّ فساد المعنى وتحريف الحقيقة واستئناف البدع القديمة بإحياء التأويلات الباطنية والصوفية والاعتزالية الفاسدة في ثوب معاصر، لأنّ "التأويل الفاسد كان وما يزال الأسلوب الذي تلجأ إليه الفرق الضالة لتمرير ضلالاتها وإيصالها إلى عقول المسلمين"¹⁰⁷.

ولا تنظر المؤسسة الدينية باطمئنان إلى كلّ تأويلية تستنهض الشكّ وتعمله في المعلوم من الدين، فالشكّ نظير الظنّ والوهم ومثيل البدعة، و"من تتبّع مآلات اتّباع الهوى في الشرعيّات وجد من المفاصد كثيراً"¹⁰⁸، بما يؤدي إلى ترسيخ الحقيقة الأرثوذكسية واعتبارها بداهة يقينية لا تحتمل نظراً أو تفهماً جديداً. وهذا من قواعدها الأصولية، لأنّ "ما ثبت بيقين لا يرتفع إلّا بيقين"¹⁰⁹، فكان الشكّ في حدّ ذاته فاقد للشرعية العقلية التي تخوّل له استدرار الحقيقة في أيّ تأويل يُمارس على هذا التراث الدينيّ، لأنّه قائم على "المناهج الوهميّة القاصرة"¹¹⁰. لذلك طعنّت المؤسسة الدينية في كلّ التأويلات المعاصرة التي خالفتها المنوال المنهجيّ وارتادت أفقاً في القراءة مغايراً للسائد ومخالفاً للحسّ الدينيّ المشترك، وسبيلها في ذلك القبح في أدوات هذا الشكّ والتنصيص على وجوه الوهن والقصور فيه. فالقراءات المخالفة للتفسير الرسمي ما هي إلّا تحريفات للمعنى المقدّس تعمّد أصحابها إكراه النصّ القرآني على البوح بدلالات تفتقر إلى أسانيد نصّية ومبررات نقليّة وجيهة ومقنعة أداتهم في ذلك "التلاعب في معاني المفردات القرآنية" أو "كتمان نصّ أصليّ أو أقوال

106 غازي التوبة، نقد كتاب الفتنة الكبرى، طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، ص 312.

107 منى الشافعي، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، ص 548.

108 الموسوعة الفقهية، ج 41، ص 313.

109 نفسه، ج 29، ص 188.

110 منى الشافعي، نفسه، ص 624.

صحيحة أو مذهب معتمدة“ تؤدي إلى ”طرح فكرة مختلقة توهمية“¹¹¹ بما يجعل الشك منهجاً مغلوفاً تعتوره تناقضات إجرائية تبطل الحقائق المخالفة التي انتهى إليها وتعزز النظام المعرفي السائد.

ولا تغفل المؤسسة الدينية في تحقيق الديمومة التاريخية والاستمرارية السلطوية إلا إذا انخرطت في الكون المعرفي للمجتمع وأسهمت في دوران معانيه وحقائقه لصون ”السلطة المرجعية المستقرة“¹¹² التي أنتجت السائد من الحقائق والمفاهيم وجعلته كونا مغلقاً أمام الشك والمراجعة التأويلية. فالأرثوذكسية الإسلامية لا تقبل بشك لا يحمل هويتها النظرية ولا يلتزم بترتيباتها الإجرائية في استنتاج النصوص، ويتحول الشك المخالف إلى اجتراء على المقدس بسبب الافتقار إلى العلم بالشريعة وتمثل جوهرها. وهذا يناقض حقيقة الشك عينه ويطعن في موجباته ويسلبه جدواه ومشروعيته، فالمشتغلون بالشريعة من خارج المؤسسة الدينية يفتقرون إلى أدوات الفهم والدراسة بالآثار والإلمام بالمأثور مما يؤدي بهم إلى انحراف تأويلي أمثال ”المعطلة الجدد“ وهم ”كلّ العلمانيين والمتغربين والحدائيين الذين أقحموا أنفسهم على الشريعة“¹¹³. لهذا كان اقتحام عالم النصوص بالشك والسؤال تفكيراً خارج منوال المؤسسة الدينية ينطوي على رهانات سياسية وفكرية مناوئة للشريعة والمؤمنين بها بقدر ما يظهر تهافت منهج الشك في بلوغ يقين تسكن العقول والضمان إليه ما دامت للشك مقصديات تطعن فيه وتقوضه من الداخل على غرار تشكيك طه حسين في كثير من مسلمات المعلوم من الدين ضرورة، فهو ”يبث مجموعة من الآراء المنحرفة الإلحادية، فيطرح نظرية الشك الفلسفي ويهدم عدداً من القيم والدعائم في الفكر الإسلامي“¹¹⁴.

111 نفسه، ص ص 615-614.

112 محمد الحداد، حفريات تأويلية، ص 162.

113 يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص 40.

114 أنور الجندي، محاكمة فكر طه حسين، ص 149.

خاتمة

للمؤسسة الدينية في المجتمعات الإسلامية مقام مكين تعزز في سيرورتها التاريخية وتخطى تعدد المجالات والثقافات وتباين الأزمنة والأمكنة، فقد تلبست بالضمائر واستقرت في الذاكرة واستحوذت على النظام المؤسسي المجتمعي وتمكنت بما لها من شرعية وقداصة المعرفة والسلطة معاً. ونشأت نخبة دينية أحكمت هيمنتها على النص وسيادتها على المعنى الشرعي، فأصبحوا "صناع المعرفة والمعتقدات والمعايير والقيم والأخلاق والإيديولوجيات العمومية"¹¹⁵. وهذا ولد حساً معرفياً مشتركاً تبناه خطاب ديني عقيدة إيديولوجية وتقمصته جموع المؤمنين وتشربته وارتقت به إلى مقام البدايات الفطرية المغروزة في الأجساد والعقول والمسلّمات اليقينية التي تتعالى على التاريخ في شكل أبنية نظرية راسخة تخير لها الخطاب الديني التراثي والمعاصر مفهوم المعلوم من الدين ضرورة بوصفه آلية أصولية فعالة في التبرير والتشريع تضمن التقاف المؤمنين على كون مفهومهم جمعي، وانشدوا الراهن إلى الماضي بوساطة هذا الإجماع التاريخي القائم على "التفكير الديني" و"منعشات الذاكرة" التي "تصون التواصل بين اللحظة الراهنة والسنة الاجتماعية منزلة تجارب الفرد ومختلف مجموعات المجتمع في سياق تاريخي يتعالى عليها كلها"¹¹⁶.

ولكن اليقينية أو المسلّمات أو نظام المعلوم من الدين على محوريته في الأدبيات الدينية التراثية والمعاصرة وتداوله في الخطاب الديني يظل مرناً وملتبساً يجمع العقدي والفقهّي، ويؤلف بين شتى النصوص وتفسيراتها، ويرواح بين الطقسي والقيمي بما يجعله كتلة معرفية وثقافية هائلة تكشف رهانات الأرثوذكسية الإسلامية بتطويعها للمقدس في إدارة اليومي. وهذا يجلي نجاعة المرجع الديني الذي "يؤدي وظيفة تبريرية تُستخدم لتدعيم بنى فكرية واجتماعية معينة"¹¹⁷. لذلك أسهمت آلية المعلوم من الدين بالضرورة في إجماع كل تأويل مخالف وقراءة مناوئة، وعززت ثقافة الإيمان التسليمي، وأخرست كل صوت يُنطق بالنص بدلالة مخالفة، وهيأت حشوداً من المفاهيم لمقارعة هذا المروق المعرفي عن نظام الحقائق على غرار البدعة والهوى والظن ونواقض الإيمان، وكأنما "خطاب اليقين والوثوق والإحكام يمّوه الحقائق بقدر ما يحجب حقيقته أي آلياته في الترميم والتضليل"¹¹⁸.

وقد تحولت الدوكسا الإسلامية بمسلّماتها ويقينياتها وبداهاتها إلى عقيدة ذهنية وعملية تستبطن كتلة معرفية مشتركة أساسها حشود البدايات المتبادلة بين جموع المؤمنين مما يجعل هذه الدوكسا من "أدوات

115 Van Dijk, Teun, *Discourse and Power*, p 32.

116 بيتر برجر، *القرص المقدس*، ص ص 79-80.

117 محمد طاع الله، *التأصيل البياني لفقه الشريعة*، ص 247.

118 علي حرب، *نقد النص*، ص 22.

الإنتاج الرمزي¹¹⁹ التي تمنح الحقائق سحراً اجتماعياً مخصوصاً وتكسبها مكانة اعتبارية تعسر التفكير الحرّ خارج منوالها التأويلي. لهذا كانت التأويلات المناوئة بوصفها استنطاقاً يأبى الاطمئنان وينفلات من المسلّمات ويقارع الحقائق الأرثوذكسية بتفهم مضادّ يؤمن بأنّ للمعنى خيارات متعدّدة وللنصّ إمكانات تأويلية لا حدّ لها. غير أنّ هذه الخطابات المضادة كما تراها المؤسسة الدينية انقلبت تأويلاً فاسداً وحكماً بالهوى وفتنة بالرأي الزائع ينتهك الشريعة ويعبث بانتظام المؤمنين ويقوّض ثوابتهم الروحية والتاريخية. لذا كانت تأويلات الخطاب المعاصر في عيون النخبة الدينية خطيئة في حقّ المقدّس تنزع عمّن يشغلها في الدين استحقاق الانتماء، وكبيرة تنمّ عن ضلالة في الإيمان. وهذا وجه من وجوه أزمة الخطاب الدينيّ الراهن الذي ضيق مجال التفكير والتأويل واعتصم بتراث أرثوذكسيّ عمّق أزمته في التواصل مع جمهوره وأوقع المجتمعات المسلمة المعاصرة في اغتراب المعنى والممارسة والارتهان لأزمة موهومة ما دامت تؤمن بأنّ "العودة إلى الأصل هي قمة التجذّر في الحاضر"¹²⁰.

119 بيار بورديو، الرمز والسلطة، 54.

120 محمّد الحدّاد، حفرّيات تأويلية، ص 172.

قائمة المراجع

(دون اعتبار الألف واللام و"ابن" و"أبو")

الكتب

باللسان العربي

- الطعان أحمد، العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النص، دار ابن حزم، الرياض، ط 1، 1428-2007.
- أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 1، 1999.
- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 3، 1998.
- برجر، بيتر، القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين، تعريب: مجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003.
- بورديو، بيار، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 3، 2007.
- جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، يناير 2007.
- الجندى، أنور، محاكمة فكر طه حسين، دار الاعتصام، القاهرة، (د.ت.).
- الحداد، محمد، حريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، فبراير 2002.
- حرب، علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 1، 1993.
- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 4، 2005.
- حسين، طه، الشيخان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
- الحكمي، حافظ، معارج القبول، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 3، محرّم 1426 هـ.
- الخادمي، نور الدين، الاجتهاد المقاصدي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1426 هـ.
- دارويش، صفوان، قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، دار العاصمة، الرياض، (د.ت.).
- الدميجي، صالح، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، البيان، الرياض، ط 1، 1433.
- ذويب، حمادي، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، المركز العربي للأبحاث وسياسة الدراسات، قطر، ط 1، يوليو 2013.
- الأشقر سليمان، عمر، نظرات في أصول الفقه، دار النفائس، الأردن، ط 3، 2015.
- الشافعي، محمد، الرسالة، تحقيق: محمد شاكر، مطبعة الحلبي، مصر، 1357 هـ / 1938.
- الشافعي، منى، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، دار اليسر، القاهرة، 1429.
- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، دار المطبوعات للنشر، دمشق، ط 4، 1994.
- الصاوي، صلاح، ما لا يسع المؤمن جهله، مجمّع فقهاء الشريعة بأمريكا، القاهرة، ط 1، 2006.

- ## باللسان الأجنبيّ

- قسم الدراسات الدينية

المقالات

باللسان العربيّ

- التوبة، غازي، نقد كتاب الفتنة الكبرى، طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، -1403 1983.
- الشرفيّ، عبد المجيد، السلفيّة بين الأمس واليوم، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
- الشرفيّ، عبد المجيد، المؤسسة الدينيّة في الإسلام، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
- قانصو، وجيه، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد -61 62، شتاء -ربيع 2015.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Orders

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