

في تفكيرك آليات التعصب الدينيّ



ناجية الوريّمي
باحثة تونسية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without 3orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

في تفكيك آليات التعصب الديني⁽¹⁾

1- نشر هذا البحث في كتاب "التسامح الديني في الثقافة العربية: دراسة نقدية"، الجزء الأول، إشراف ناجية الوريدي، مؤمنون بلا حدود.

ملخص:

يمثل «الاختلاف»، في المنظومات الدينية-السياسية، عائقاً أمام ما تبحث عنه من دور سلطويّ يضمّنه التفرّد بتمثيل الحقيقة وبتشكيل الوعي الدينيّ؛ فالتعدّد والتنوّع معدودان في منطقها ضرباً من الانحراف يقتضي من المؤمن معالجته للوصول إلى وضع «الاختلاف» أو التماهي. وهي تراهن في تحقيق أهدافها على سلطة الخطاب الدينيّ وعمق أثره في ضمائر المؤمنين. لذلك كانت أدبيّاتها خاضعة لاستراتيجيّات خطابيّة تحقّق لها هذه الأهداف، ولاسيّما أنّ وعي الإنسان بالوجود هو وعي لغويّ¹. وتظلّ هذه الاستراتيجيّات مشدودة إلى الإقناع بأنّ للحقيقة وجهاً واحداً، وأنّ للسلوك نمطاً واحداً، وأنّ للانتظام السياسيّ الاجتماعيّ إمكاناً واحداً. فتكرّس بذلك فكراً أرثوذكسياً² هو في جوهره نظامٌ من التصورات الخاضعة لآليات اجتماعيّة معرفيّة كفيلة بضمان استمرارها³. والذوات الاجتماعية الواقعة تحت تأثيره «تتقمّص من الداخل كلّ النظام النفسي-المعنوي-الاجتماعي-السياسي الذي يحدّده تحت عنوان التطابق مع المقدّس»⁴. وبفضل الاقتران بالمقدّس ومسلّمة التفرّد بالحقيقة، يكتسب الخطاب سلطة غير محدودة على ضمائر الأتباع، فيعدّونه من قبيل ما يستحقّ «أن يُضحّى من أجله بكلّ التضحيات»، و«يلجؤون من أجله إلى العنف المباشر، دون أيّ تردد أو تعقّل: العنف، التقديس، الحقيقة، هي ذي الأركان الثلاثة التي لا تنفصم، والتي يركز عليها الوجود المباشر للجماعة المؤمنة»⁵. وحضور البعد الماورائي في هذا الخطاب يكسبه إمكانيّات تأثيريّة لا تتوافر في غيره من الخطابات؛ لأنّ الأهمّ في وعي المجموعة المؤمنة ليس هذه «الدنيا العابرة»، بل هو «النجاة في الآخرة»، والفوز «بالدار الدائمة»⁶. في إطار هذه المعاني يقدّم الخطاب اختياراته في الفكر وفي السلوك، باعتبارها الطريق المنجية دائماً. وتتحوّل مفاهيم «الآخرة»، و«الحساب»، و«المصير»، و«الثواب»، و«العقاب»، إلى رصيد دلاليّ ناجع الاستثمار.

1- H. G. Gadamer, L'Art de comprendre. Ecrits 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine, AUBIER, 1991, pp. 204-205.

2- نستعمل مصطلح أرثوذكسيّة بمعنى «ما تحدّده أجهزة السلطة، في مجموعة إيديولوجيّة معيّنة، من فكر ولغة وسلوك». انظر:

Jean-Pierre Deconchy, L'orthodoxie religieuse: Essai de logique psychosociale, Paris, Editions Ouvrières, 1971, p. 35.

3- Jean-Pierre Deconchy, Milton Rokeach et la notion de dogmatisme, in ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, 1970, Volume 30, N° 1, pp. 21-26.

4- أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000م، ص233.

5- المرجع نفسه، ص234.

6- المرجع نفسه، ص234.

مقدمة: الفكر الأرثوذكسي وطبوغرافيا الاختلاف:

يمثل «الاختلاف»، في المنظومات الدينية-السياسية، عائقاً أمام ما تبحث عنه من دور سلطويّ يضمّنه التفرّد بتمثيل الحقيقة وبتشكيل الوعي الدينيّ؛ فالتعدّد والتنوّع معدودان في منطقها ضرباً من الانحراف يقتضي من المؤمن معالجته للوصول إلى وضع «الاختلاف» أو التماهي. وهي تراهن في تحقيق أهدافها على سلطة الخطاب الدينيّ وعمق أثره في ضمائر المؤمنين. لذلك كانت أدبيّاتها خاضعة لاستراتيجيّات خطّابية تحقّق لها هذه الأهداف، ولاسيّما أنّ وعي الإنسان بالوجود هو وعي لغويّ⁷. وتظلّ هذه الاستراتيجيّات مشدودة إلى الإقناع بأنّ للحقيقة وجهاً واحداً، وأنّ للسلوك نمطاً واحداً، وأنّ للانتظام السياسيّ الاجتماعيّ إمكاناً واحداً. فتكرّس بذلك فكراً أرثوذكسياً⁸ هو في جوهره نظامٌ من التصورات الخاضعة لآليات اجتماعيّة معرفيّة كفيلة بضمان استمرارها⁹. والذوات الاجتماعية الواقعة تحت تأثيره «تتقمّص من الداخل كلّ النظام النفسي-المعنوي-الاجتماعي-السياسي الذي يحدّده تحت عنوان التطابق مع المقدّس»¹⁰. وبفضل الاقتران بالمقدّس ومسلّمة التفرّد بالحقيقة، يكتسب الخطاب سلطة غير محدودة على ضمائر الأتباع، فيعدّونه من قبيل ما يستحقّ «أن يُضخّى من أجله بكلّ التضحيات»، و«يلجؤون من أجله إلى العنف المباشر، دون أيّ تردد أو تعقّل: العنف، التقديس، الحقيقة، هي ذي الأركان الثلاثة التي لا تنفصم، والتي يركز عليها الوجود المباشر للجماعة المؤمنة»¹¹. وحضور البعد الماورائي في هذا الخطاب يكسبه إمكانيّات تأثيريّة لا تتوافر في غيره من الخطابات؛ لأنّ الأهمّ في وعي المجموعة المؤمنة ليس هذه «الدنيا العابرة»، بل هو «النجاة في الآخرة»، والفوز «بالدار الدائمة»¹². في إطار هذه المعاني يقدّم الخطاب اختياراته في الفكر وفي السلوك، باعتبارها الطريق المنجية دائماً. وتتحوّل مفاهيم «الآخرة»، و«الحساب»، و«المصير»، و«الثواب»، و«العقاب»، إلى رصيد دلاليّ ناجع الاستثمار.

لكن كيف السبيل إلى الإطار الغيبيّ الذي يلفّ هذه المفاهيم، والذي يبدو منقطعاً عن علم البشر متجاوزاً حدوده المعلومّة؟... إنّ «المنام» بكلّ حيثيّاته التي تكسر الحواجز والضوابط المعقولة، والتي تسمح للعلم المحدود أن يمتدّ ليشتمل على الخارج عن نطاقه. وداخل المنام تأتي الرؤيا غير المتاحة إلّا لصنف مخصوص

7- H. G. Gadamer, L'Art de comprendre. Ecrits 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine, AUBIER, 1991, pp. 204-205.

8- نستعمل مصطلح أرثوذكسيّة بمعنى «ما تحدّده أجهزة السلطة، في مجموعة إيديولوجيّة معيّنة، من فكر ولغة وسلوك». انظر: Jean-Pierre Deconchy, L'orthodoxie religieuse: Essai de logique psychosociale, Paris, Editions Ouvrières, 1971, p. 35.

9- Jean-Pierre Deconchy, Milton Rokeach et la notion de dogmatisme, in ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, 1970, Volume 30, N° 1, pp. 21-26.

10- أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000م، ص233.

11- المرجع نفسه، ص234.

12- المرجع نفسه، ص234.

من البشر، وفق ما يشيعه هذا الخطاب. ومن هنا يتحوّل المنام إلى آلية خطابية ذات تأثير خطير في تحديد وعي الجماعة المؤمنة بالآخرة وبمعايير الفوز فيها، تلك المعايير التي تحدّد للجماعة ما الذي يجب أن يُردّ من الأفكار، ومن الذي يجب أن يُقضى من الأطراف.

وإلى جانب استثمار الآخرة، تبرز في الخطاب استراتيجية أخرى لا تقل أهمية هي محاولة الهيمنة على العقول وعلى النفوس، وهي استراتيجية قائمة على مبدأ الاستحواذ (captation)¹³، بما هو حرص على التفرّد بالتأثير في المتلقّي، ومنعه من تشتت الاهتمام ومن التأثير بروافد أخرى قد تشوّش خضوعه للتوجيه المراد. وأهمّ آلية للاستحواذ هي جعل النفوس مُعرضة عن أسباب الانفتاح والانبساط مع «الآخر»، ومركزة في المضامين التي «يبشّر» بها خطاب منغلّق. من هنا جاء تحريم فنون الانشراح (كالغناء والموسيقا والرقص) وهي الفنون التي تفتح آفاقاً نفسية رحبة بحكم الوظيفة التحريرية التي يقوم بها الفنّ عموماً¹⁴. فالخطاب الأرثوذكسي خطاب صارم حزين، يجعل النفوس الواقعة تحت تأثيره نفوساً موتورة حزينة، يسكنها الشعور الدائم بالذنب والخوف المستمرّ من المصير، وهي لذلك تمثّل ضرباً من «التدين المَرَضِي»¹⁵، الذي تنمو فيه بسهولة ثقافة العنف ضدّ المخالفين.

ولئن كنّا في هذا البحث نحلّ هاتين الاستراتيجيتين، من خلال مدونة سنّية أرثوذكسية في أغلبها، فإنّ المقصود ليس إبراز هذا الفكر باعتباره النموذج الوحيد للأرثوذكسية في الفكر الإسلامي؛ بل المقصود اتّخاذه نموذجاً على عمل الأرثوذكسيّات المذهبية المختلفة التي تتغاير فيما بينها في الاختيارات، وتتحد في آليات فرضها. فالأرثوذكسيّات المذهبية متعدّدة، لكنّ العقل الأرثوذكسي واحد: يفكر بالطريقة ذاتها، وتحكمه الآليات ذاتها، وينتج المفاهيم ذاتها حول «الحقيقة» والاختلاف، وهي مفاهيم تبرز التعصب «لِلواحد» في عالم متعدّد.

على هذا الأساس ظلّت ظاهرتنا «التنوّع» و«الانفتاح» مصدر إزعاج لرعاة الثقافة الأرثوذكسية، فخصّصوا لهما نصوصاً بارزة في كتاباتهم، وهي النصوص التي سمّوها «مقدّمات»¹⁶؛ فيها سعوا إلى حسمها في اتجاه ما يبشّرون به من ثقافة الإقصاء واللاتسامح وثقافة «الموت»، فرسموا طوبولوجيا

13- Patrick Charaudeau, "Identité sociale et identité discursive. Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière", in Charaudeau P. (dir.), Identités sociales et discursives du sujet parlant, L'Harmattan, Paris, 2009, consulté le 2 mai 2016 sur le site de Patrick Charaudeau- Livres, articles, publications.

14- Antonio Negri, Art et multitude. Neuf lettres sur l'art, Mille et une nuit, 2009, p. 9.

15- Christine Orobitch, Garcilaso et la mélancolie, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 21.

16- يعني مصطلح المقدّمة هنا جملة المبادئ التي تُبنى عليها نظرية أو علم ما. يقول الجرجاني: «تطلق المقدّمة تارة على ما تتوقف عليه الأبحاث الأتية... وتارة تطلق على ما تتوقف عليه صحة الدليل... ومقدّمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في المقصود... والفرق بين المقدّمة والمبادئ أنّ المقدّمة أعمّ من المبادئ». كتاب التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، 2004م، ص189-190.

عمادها ومحور توزيعها «العقيدة» و«المذهب» و«الجماعة»، ومكوناتها درجات الاختلاف عن عقيدة «الأنا». فهناك اختلاف مشروع وآخر غير مشروع من ناحية؛ وداخل الاختلاف المشروع هناك درجات تفاضلية من ناحية ثانية؛ إنها طبولوجيا الدوائر المترددة المشدودة إلى المحور ذاته: في القلب منها النظام العقدي «للأنا» باعتباره أصدق صورة للحقيقة المتعالية، وفي بقية الدوائر (ووفق تدرج محكم) بقية الأنظمة العقديّة، كلّ نظام ودرجة اختلافه عن المركز؛ فالأقرب هو ذاك الذي يتفق مع «الأنا» في الثوابت، وإن اختلف معه في «الفروع»، والأبعد هو ذاك الذي يختلف عن هذه الثوابت ويهدّد استقرارها، وهذا طرف تجب محاربته بكلّ الطرق؛ لأنّه خطر على «الحقيقة». وفي مختلف هذه الدرجات تظلّ العلاقة بالآخر متوتّرة، بعيدة عن منطق الحوار الذي يزجّ رعاة الثقافة الأرثوذكسية بما يخلقه من تفاعل وتواصل¹⁷.

ونقدّم في ما يأتي نماذج من «المقدّمات» نراها كفيلة بإيضاح الثوابت التي يقوم عليها الخطاب الأرثوذكسي:

- الراغب الأصفهاني¹⁸: يقسم الاختلاف إلى أربع مراتب؛ الأولى هي الاختلاف بين «الأديان النبويّة» من ناحية، والمعتقدات الإلحادية، بحسب رأيه، مثل «التنوية والدهريّة»، من ناحية ثانية. وهذا اختلاف متنافيين لا وجه للجمع بينهما، فهما «كأخذ طريق المشرق وأخذ طريق المغرب». المرتبة الثانية هي الاختلاف بين أهل الأديان النبويّة، بحسب عبارته. وهذا الاختلاف أقلّ حدّة عنده لأنّه يشبّه بالمتّجهين إلى وجهتين متقاربتين نسبياً، ولكنّ إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة؛ فهما «كالأخذ نحو المشرق وأخذ يمينه أو شماله». المرتبة الثالثة هي الاختلاف داخل الدين الواحد في الأصول؛ «كالاختلاف في الكثير من صفات الله تعالى وفي القدر وكاختلاف المجسّمة»؛ وهذا (كما يقول) «جارٍ مجرى أخذين وجهة واحدة ولكنّ أحدهما سالك للمنهج والآخر تارك للمنهج. وهذا التارك للمنهج ربّما يبلغ وإن كان يطول عليه الطريق». المرتبة الرابعة هي الاختلاف في «فروع المسائل كاختلاف الشافعية والحنفية»؛ وهذا «جارٍ مجرى جماعة سلكوا منهجاً واحداً لكن أخذ كلّ واحد شعبة غير شعبة الآخر»، وهذا اختلاف محمود في نظره؛ «لأنّ كلّ مجتهد في الفروع مصيب». وتعكس هذه المراتب الأربع للاختلاف عقلية مسكونة بمركزيّة ثيولوجية تصنّف «الآخر» وفق حظوظه في الاقتراب من عقيدة «الأنا»؛ لذلك، ووفق هذا المنطق، يُعدّ الاعتراف بتعايش متساوي الحظوظ بين الجميع من قبيل «المستحيل التفكير فيه».

17- Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion. Trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992. يمكن العودة إلى:

18- الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار السلام، مصر، 2007م، ص190-191. والراغب متنازع عليه بين أهل السنة والشيعة كلّ منهم يترجم له ضمن أعلامه (انظر مقدّمة المحقق، ص25-26)، وهذا يعني من حيث موافقة الطرفين معاً على تصوّره للاختلاف.

- الشهرستاني: يحسم مسألة الاختلاف عن طريق رسم مرتبتين نوعيتين، واحدة للحقيقة أو «الصدق»، وأخرى للخطأ أو «الكذب»، في مجالي العقل والنقل. ويضعهما في تقابل صريح؛ بعد أن أثبت تعدد الملل والنحل أثبت أنّ «الناجية أبداً من الفرق واحدة؛ إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل إلا وأن تقتسما الصدق والكذب، فيكون الحق في إحدهما دون الأخرى، ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محققان صادقان، وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحداً، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة». وشفع هذا الاستدلال بالحديث المتداول في كل كتب الفرق وهو «ستفترق أمّي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة والباقيون هلكي. قيل: ومن الناجية؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي»¹⁹. وتكمن خطورة هذا التوزيع في التبرير الذي سعى صاحبه إلى أن يضفي عليه طابعاً «منطقياً»، حتى يخرج رسمه الطوبوغرافي الصارم في وصم الاختلاف، إخراجاً يبعده عن مجرد الانتصار لعقيدة الأنا، ويجعله من طبائع الأمور. وهنا أيضاً نحن إزاء أرثوذكسية لا سبيل معها إلى تعايش سلمي مشترك.

- ابن قيم الجوزية: ينظر إلى الاختلاف المذهبي في الإسلام نظرة «محارب» يقسم المواقع وفق ما تقتضيه الحرب من تحالفات لتقوية الموقف؛ فليحسم هذه الحرب لصالح «الفرقة الناجية»، دعا، من خلال عنوان يكفي وحده لتوضيح تصوّره الطوبوغرافي الحربي، إلى «اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية»²⁰؛ أي أن يقف المتقاربون في الثوابت في الموقع ذاته لغزو مواقع المخالفين. واللافت للانتباه أنه لا يكتفي بإقصاء التيارات العقلية من دائرة الوجود الاجتماعي (بحكم الحرب التي شنها) بل يتجاوز ذلك ليقصدها (وبكل ثبات) من نعمة الله التي عدّها حكراً على الموافقين له في توجّهه: «الذين يحسبون أنهم على علم وهدى، وهم أهل جهل وضلال، فهؤلاء أهل الجهل المركّب الذين يجهلون الحق ويعادونه ويعادون أهله... وعلوم أهل الباطل وأعمالهم إذا حشر الناس واشتدّ بهم العطش بدت لهم كالسراب فيحسبونه ماء، فإذا أتوه وجدوا الله عنده فأخذتهم زبانية العذاب فعتلوهم إلى نار الجحيم، فسقوا ماء حميماً فقطع أمعاءهم. وذلك الماء الذي سقوه هو تلك العلوم التي لا تنفع، والأعمال التي كانت لغير الله تعالى»²¹. هكذا، وبكل بساطة، يسمح منتج الخطاب لنفسه أن يتصرّف في الحساب الإلهي؛ يرضى عن هذا ويعاقب ذاك، مؤمهاً المتلقي بأن الأمر بديهي ولا علاقة له بتداخل خطير في الأدوار.

من مختلف هذه الزوايا بدا التصوّر الطوبوغرافي الأرثوذكسي للاختلاف مقسماً للوجود الاجتماعي إلى مواقع إن لم تكن متقاتلة فعلياً فهي في حكم المتقاتل؛ لأنه لا مجال لمشروعية التعدد، وهو أقرب إلى

19- الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، ج1، ص4-5.

20- ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية، دار عالم الفوائد، العربية السعودية، 1431هـ.

21- المصدر نفسه، ص31-32.

«المنكر» الذي من الواجب على حامل الحق أن يحاربه وأن يلغيه. ولئن ظلّ هذا الإلغاء نظرياً؛ لأنّ الواقع الاجتماعي والفكريّ متعدّد بطبيعته، ولا ينتظر تشريعاً من هؤلاء «المنظرين»، فإنّ الخطورة تكمن في ما تحدّثه الخطابات الإقصائية من تأثير في نفوس الأتباع، وهو تأثير يوتّر العلاقات بين المجموعات، ويحملها في حالات كثيرة على الدخول في حروب ذات أشكال وصيغ مختلفة. وعمق تأثيرها هذا متأتّ ممّا يدّعيه منتجوها من احتكار للقيام على الحقّ الإلهي²²، ومتأتّ أيضاً (ربّما بدرجة أهمّ) من إحكامهم آليات خطابيّة مخاتلة تجعل المتلقّي يسلم بما يريدونه، لأنّه عنوان الحقيقة.

1- توظيف المنام و«الآخرة» لحسم الاختلاف:

1-1- في توظيف المنام:

اعتنت دراسات حديثة بموضوع المنام في المصادر القديمة، لكنّها اقتصرت على الجانب الرمزيّ فيه باعتباره نشاطاً نفسياً وعقليّاً غير قصديّ، أو هكذا يُقدّم، ومن ثمة بحثت في دلالاته من زوايا نظر مختلفة. وآخر الدراسات الأكاديمية أطروحة الصحبي العلّاني (المنام ودلالاته في الثقافة العربيّة الإسلاميّة)²³، وهي تتّويع للمباحث غير الكثيرة في هذا الموضوع من قبيل كتاب علي الوردي (الأحلام بين العلم والعقيدة)²⁴، وكتاب علي زيعور (تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة)²⁵، وكتاب أن ماري شيميل (أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلاميّة)²⁶. وقد قام العلّاني بعمل مهمّ في دراسة ظاهرة المنام في مختلف أبعادها الفرديّة والجمعيّة والتأويليّة، وفي تأصيل المنام في الثقافة العربيّة الإسلاميّة من خلال مدوّنة موسّعة تشتمل، إلى جانب النصوص التأسيسيّة، على نصوص العلماء المخصّصة لهذا الغرض، فدرس تأويل المنام في مستوى القضايا والمضامين والوظائف.

لكنّ بحثنا هذا لا يندرج ضمن هذه الدراسات التي تعدّ المنام «سلوكاً نفسياً حقيقياً» يقتضي الفهم والتأويل، ويدخل في علاقات معقّدة مع السياق والمرجع؛ بل هو يعدّ المنام وسيلة خطابيّة تمكّن منتج الخطاب من تناول دلالات لا يسمح بها الواقع المباشر بضوابطه المتعارفة، بينما يسمح بها المنام في تجاوزه للواقع وكسر حواجزه المكانية والزمانية، ونعني الخوض في مسائل غيبيّة أخرويّة تتعلّق بالحساب وبالمال،

22- ينسبون إلى الرسول أحاديث تنصّ على كونهم خلفاءه في القيام على رسالته، منها أنّ الرسول قال: «اللهم ارحم خلفائي. قلنا له: ومن خلفوك يا رسول الله؟ قال: الذين يحفظون سنّتي وأحاديثي ويعلمونها للناس». العمراني، يحيى بن أبي الخير، الانتصار في الردّ على المعتزلة القدريّة الأشرار، أضواء السلف، الرياض، 1419هـ، ص93.

23- أشرف على الأطروحة الأستاذ المنصف بن عبد الجليل، كتيّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمؤبّة، السنة الجامعيّة 2007-2008م.

24- دار كوفان للنشر، بيروت، 1994م.

25- دار المناهل، بيروت، 2000م.

26- ترجمة حسام الدين جمال بدر وآخرين، منشورات الجمل، كولونيا، 2005م.

ولا سيّما أنّ المتلقّي الواقع في الدائرة التأثيرية لهذا الخطاب يبدو منجذباً أكثر إلى أخبار العجيب والغريب خاصة في عالم الآخرة، وهو الانجذاب الذي يفسّر ثبات كتاب التراجم وغيرهم على تداول هذا الضرب من الأخبار واستثماره²⁷.

والجدير بالملاحظة أنّ الخطاب، عندما يعمد إلى تناول موضوع الآخرة و«الحساب» خارج سياقاته التقليدية: الفقه أو التفسير أو الحديث؛ أي في سياق التراجم والسير، يقوم بمخاتلة خطيرة لأنّه يستثمر البعد الواقعي التسجيلي ليوهم بأنّ مادّته الاستشراقية لا تعدو أن تكون اطلاعاً مسبقاً على مستقبل الشخصية الذي لا مناص منه؛ فالسياقات التفسيرية أو الفقهية تقدّم مادّة ثريّة حول وصف الحساب وما يعقبه من مظاهر النعيم في الجنّة، أو مظاهر الشقاء والعذاب في جهنم. لكنّها مادّة تظلّ «افتراضاً» قد لا يكون له الوقع المراد في نفس المتلقّي، بينما يمكن أن تتحوّل إلى ضرب من الواقعية²⁸ والتشخيص عندما تُقرن بسير أشخاص بأعيانهم. وهنا سيكون وقعها مؤكّداً في ضمير المتلقّي المؤمن؛ لأنّ الأمر لم يعد تنظيرياً؛ بل أصبح تسجيلياً. فعلم التراجم والطبقات يعتني بسير الأعلام المتوفّين من حيث المراحل المعهودة: الولادة والنشأة والتكوين والاشتغال والشهرة ثمّ الممات. غير أنّ منتجي الخطاب الترجمي لا يقفون عند هذه المراحل الدنيوية؛ بل يتجاوزونها إلى الحديث عن المآلات في الآخرة، وخاصة بالنسبة إلى الشخصيات البارزة والتميّزة سلباً أو إيجاباً. واتّخذوا طريقاً إلى ذلك يتجاوز الحواجز الواقعية، وهو طريق «المنام»؛ إذ يرى أحدهم ذلك العلم في المنام (أو يراه من له به علاقة) فيحدّثه عمّا آل إليه أمره، ولا سيما أسباب هذا المآل. وهكذا تتحوّل أقسام من التراجم إلى وصف الحساب والآخرة، وما يقترن بهما من نعيم أو جحيم، وتختفي الحدود الفاصلة بين التسجيل والتخييل، لتتحرك كلّ الدلالات في الإطار ذاته: نقل التجارب الحياتية ونقل «التاريخ»²⁹، لتكوّن متضافرة خطاباً مخصوصاً ذا نظام فكري واضح ومرجعية اجتماعية محدّدة³⁰. ويُقدّم المنام الاستشراقي باعتباره قدرة «خارقة» يتميّز بها صلحاء المذهب أو الجماعة، وباعتباره، خاصّة، حامل الحقيقة الأخروية التي تشدّ إليها الوجود الاجتماعي بأكمله³¹؛ فيتحوّل تسجيل المصائر إلى رهان يحرك فعل الكتابة في حدّ ذاته

27- لا يمكن أن نعزو الاختيارات اللغوية والدلالية التي تميّز خطاباً ما إلى مشيئة منتجه فحسب؛ بل لا بدّ من أن نأخذ في الاعتبار دور المتلقّي في ضبط هذه الاختيارات؛ أي أن إنشاء الخطاب شأن «جمعي». يمكن العودة إلى: Kerbrat-Orecchioni Catherine, Les interactions verbales, Paris, A. Colin, 1990, T 1, p. 119.

28- لا يعني هنا أن نقف عند طبيعة الخطاب الترجمي بما هو تمثّل محدّد لسيرة علم ما، وهو تمثّل تشكّله عدّة عوامل ليس أولها طبيعة العلاقة الفكرية التي تربط بين المترجم-منتج الخطاب والمترجم له، ولا آخرها تحويل الترجمة إلى درس أخلاقي توجيّهي يعمل على تركيز «الإيديولوجيا» التي يحملها منتج الخطاب. نحن نركز في هذا البحث على نوع آخر من الخطاب الترجمي هو ذاك الذي يشكّل قسماً آخر من سيرة العلم وهو القسم «الغيبّي» أو المجهول أو المفترض.

29- مصطلح التاريخ كان يعني في بداياته السيرة والتراجم، انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001م. و: البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، دار المعارف العثمانية، دار الكتب العلمية، (د.ت).

30- Dominique Maingueneau, Genèses du discours, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1984, p. 5.

31- ألم يربط واضع علم العمران بين شكل الانتظام السياسي والغاية الأخروية من الوجود؟ يمكن العودة إلى كتابنا: حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية، مؤنن بلا حدود & المركز الثقافي العربي، ط3، 2015م، ص174-192.

من حيث هو سعي إلى رسم النموذج السلوكي والعقدي الجيد، الذي يجب أن يُحتذى، وكذلك رسم النموذج «الردي» الذي يجب أن يُحذر. وبقدر ما يدقق منتجو الخطاب شروط النموذجين تتبلور في صفوفهم معالم جماعة خطابية³² (Communauté discursive) تميّزها طرق وكيفيات في استعمال الخطاب للحفاظ على ثوابت فكرية بعينها.

وكان لا بدّ لمنتجي الخطاب من أن يوجدوا خلفية نظرية كفيلة بتبرير آلية المنام وإكسابه «حجية» دينية؛ ولذلك حشدوا الدلالات التي توضح صنفًا مخصصًا من المنام وهو الرؤيا، تميزًا له عن الحلم وهو ذاك الذي لا يكتسي أية أهمية دلالية؛ فالرؤيا الصادقة مزية ينفرد بها صلحاء المذهب المتميزون بمصادقية أقوالهم³³. هذا ما تضمنته خطاباتهم في ضبطها للدلالات المشتركة لكلمات «حلم» و«منام» و«رؤيا»؛ المنام «ما رأيته في منامك، وأراى الرجل إذا كثرت رؤاه. والحلم هو الرؤيا. وفي الحديث «الرؤيا من الله، والحلم من الشيطان»³⁴. والرؤيا والحلم عبارة عما يراه النائم في نومه من الأشياء. ولكن غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير والشئ الحسن، وغلب الحلم على ما يراه من الشرّ والقيح»³⁵. وكان أهم خطاب اعتنى بحجية الرؤيا خطاب الحديث؛ فكتاب الرؤيا أو التعبير من الكتب الثابتة في المدونات الحديثية. ويكفي أن نستحضر نماذج منها حتى ندرك كيفية الاستدلال على هذه الحجية: ورد في كتاب التعبير من (فتح الباري)، في باب «أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة»، ما يأتي: «عن عائشة (رضها) أنها قالت: أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءتة مثل فلق الصبح»³⁶. ومن الرسول يتمّ المرور إلى الطرف المعني وهو الصلحاء من الأعلام: «والرؤيا: هي ما يراه الشخص في منامه... وقال القاضي أبو بكر بن العربي: الرؤيا: إدراكات علقها الله تعالى في قلب العبد على يدي ملك أو شيطان إمّا بأسمائها أي حقيقتها، وإمّا بكناها أي بعبارتها وإمّا تخليط»³⁷. وجمع ابن حجر مختلف التعريفات والتصوّرات التي ضبّطت للرؤيا من زوايا نظر مختلفة، رادًا عليها، مثبتًا ما عدّه صحيحاً في تصوّر مذهبه. وجاء ردّه مبنياً على أنّ المنطق الاستدلالي الذي اتّبعه أهل العقل أو «غير الشرعيّين» (بحسب عبارة القرطبي³⁸ لا يستقيم؛ فهم يبنون تصوّراتهم على العقل، والرؤيا

32- Dominique Maingueneau, Les termes clés de l'analyse du discours, Seuil, 1996, pp. 18- 19.

33- Oswald Ducrot, Le dire et le dit, Paris, Minuit, 1984, p. 167. Dominique Maingueneau, Le tour ethnolinguistique de l'analyse du discours, in Langage 105, 1992, p. 118.

34- انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، دار ابن كثير، دمشق/بيروت، 2002م، كتاب التعبير، الحديث رقم 6986، ص1730.

35- ابن منظور، لسان العرب، مادة «رأي» ومادة «حلم».

36- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة السلفية، القاهرة، (د.ت)، ج12، ص352.

37- المصدر نفسه، ج12، ص352.

38- المصدر نفسه.

من «الحقائق التي لا تدرك بالعقل ولا يقوم عليها برهان»، وهم «لا يصدّقون بالسمع»، أو هم يعرضون «عمّا جاءت به الأنبياء من الطريق المستقيم» بحسب عبارة القرطبي. لذلك كانت أقوالهم، بحسب رأيه، «مضطربة». ثم يعرض ملخص هذه التصوّرات من زاويتي نظر الطبّ والفلسفة؛ فالأطباء يفسّرون الرؤيا بعامل الأخلاط، من قبيل «من غلب عليه البلغم رأى أنّه يسبح في الماء ونحو ذلك لمناسبة الماء طبيعة البلغم، ومن غلبت عليه الصفراء رأى النيران والصعود في الجوّ، وهكذا إلى آخره»³⁹. وهذا التصوّر قاصر في نظره وإن جوّزه العقل و«جاز أن يجري الله العادة به»، «لكنّه لم يقم عليه دليل ولا اطّردت به العادة، والقطع في موضع التجويز غلط».

وبعد هذا العرض لآراء المخالفين، يؤكّد التصوّر الصحيح للمنام بحسب رأيه، وهو أنّ «الله يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان؛ فإذا خلقها فكأنّه جعلها علماً على أمور أخرى يخلقها في ثاني الحال، ومهما وقع منها على خلاف المعتقد فهو كما يقع لليقظان. ونظيره أنّ الله خلق الغيم علامة على المطر وقد يتخلف. وتلك الاعتقادات تقع تارة بحضرة الملك فيقع بعدها ما يسرّ أو بحضرة الشيطان فيقع بعدها ما يضرّ»⁴⁰. وينقل عن القرطبي قوله: «إنّ الله تعالى ملكاً يعرض المرئيات على المحلّ المدرك من النائم فيمثّل له صورة محسوسة، فتارة تكون أمثلة موافقة لما يقع في الوجود وتارة تكون أمثلة لمعانٍ معقولة، وتكون في الحالين مبشرة ومنذرة». ونقل عن القرطبي أيضاً: «وقيل: إنّ الرؤيا إدراك أمثلة منضبطة في التخيل جعلها الله أعلاماً على ما كان أو يكون»⁴¹. ثم يلتفت إلى التفاصيل في حدوث المنام: «وكلّ الله بالرؤيا ملكاً اطّلع على أحوال بني آدم من اللوح المحفوظ فينسخ منها ويضرب لكلّ على قصّته مثلاً، فإذا نام مثل له تلك الأشياء على طريق الحكمة لتكون له بشرى أو نذارة أو معاتبة»⁴². بهذه الطريقة في تسلسل المعطيات يؤكّد ابن حجر أنّ الرؤيا لا تعدو أن تكون اطلاً على ما هو مقدّر سلفاً في سيرة كلّ شخص، وأنّ كامل العملية موجّهة من قبل الله والملائكة المختصّين بهذه المهمّة. لذلك تكون الرؤيا وفق هذا التصوّر الوجه الآخر للحقيقة الدنيويّة، ليس على سبيل التوقّع والافتراض؛ بل على سبيل الكشف عن الموجود فعلاً. ومن هنا كان الحديث عن رؤيا الأنبياء وعن رؤيا غير الأنبياء على حدّ سواء⁴³، وعن رؤيا المؤمن التي تمثّل «جزءاً من ستّة وأربعين جزءاً من النبوة»⁴⁴. ويفسّر ابن حجر هذا الحديث قائلاً: «جزء من النبوة على

39- المصدر نفسه.

40- المصدر نفسه.

41- المصدر نفسه.

42- المصدر نفسه.

43- فتح الباري، ج12، ص355.

44- المصدر نفسه، ج12، ص358.

سبيل المجاز؛ لأن النبوة انقطعت بموت النبي»⁴⁵. ويتفق المحدثون على ضرورة الاحتجاج للرؤيا بأحاديث يوثقونها، من قبيل ما قاله الرسول في مرضه الأخير: «أيها الناس إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المؤمن أو ترى له»⁴⁶. ومن قبيل: «ليس يبقى بعدي من النبوة إلا الرؤيا الصالحة»⁴⁷. هكذا بنى «خطاب المنام» حجّة دينية تدعمه وتوثق كلّ الدلالات التي يصوغها، مثلما بنى تصوّراً اجتماعياً يضمن لأصحاب الرؤى الصادقة مكانة معلومة: «فالناس في الرؤيا ثلاث درجات: الأنبياء ورؤياهم كلّها صدق، وقد يقع فيها ما يحتاج إلى تعبير، والصالحون والأغلب على رؤياهم الصدق وقد يقع فيها ما لا يحتاج إلى تعبير، ومن عاداهم يقع في رؤياهم الصدق والأضغاث». وقال الرسول: «أصدقهم رؤيا أصدقهم حديثاً»⁴⁸. وقال القرطبي: «المسلم الصادق الصالح هو الذي يناسب حاله حال الأنبياء، فأكرم بنوع ممّا أكرم به الأنبياء وهو الاطلاع على الغيب»⁴⁹. وإلى جانب معنى الرؤيا الصادقة، يوجد «خطاب المنام» معنى الصدق المطلق لما ينسب من أحاديث إلى الرسول في المنام. وذلك عبر حجّة الحديث نفسه: «من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي»⁵⁰.

هكذا ينجح الخطاب الأرثوذكسي في اتّخاذ المنام آليّة لمحاربة الاختلاف، وفرض الرأي الواحد. فاختر محاسبة الاختيارات وتقييم السلوك والأفكار والاعتقادات، عبر الولوج إلى عالم يظلّ له في نفوس المؤمنين وقع خاصّ وسلطة توجيهية نافذة، وهو عالم الحساب والآخرة. وكانت وفرة «نصوص المنام» دالة منذ المنطلق على أهميّة الرهان الذي عقده على هذه الآليّة.

1-2- اتّباع الفكر الأرثوذكسي وحسن المصير:

نجد في خطاب التراجم درجتين من استثمار الآخرة؛ الأولى هي الدعوة للعلم بحسن المال⁵¹، وهذه لا علاقة لها بالآليّة المنام ولا تعنينا في هذا السياق، ولم يعتن بها منتجو الخطاب كثيراً؛ لأنّها من باب التعاطف

45- المصدر نفسه، ج12، ص363.

46- ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، بيت الأفكار الدوليّة، الرياض، (د.ت)، كتاب تعبير الرؤيا، الحديث رقم 3899، ص418.

47- ابن أنس، مالك، الموطأ، مجموعة الفرقان التجاريّة، دبي، 2003م، كتاب الرؤيا، الحديث رقم 1919، مج4، ص421.

48- ابن ماجه، السنن، كتاب تعبير الرؤيا، الحديث رقم 3917، ص420.

49- المصدر نفسه.

50- مسلم بن الحجاج، الصحيح، دار الفكر، بيروت، 2003م، كتاب الرؤيا، الحديث رقم 5812، ص1136. ابن بشكوال، الصلّة، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1990م، ص477. والجدير بالملاحظة أنّ هذا الحديث اعتمد خاصّة في الاحتجاج لصحة المقولات التي يقرّها الفكر السنيّ الأرثوذكسي؛ إذ يورد الملطي في كتابه (التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع) (مكتبة مدبولي، القاهرة، 1992م، ص14-16) أنّ أحد أعلام المذهب رأى الرسول في المنام، فعرضها عليه، فأقرّها دون غيرها. وهي: «الاعتقاد في القضاء والقدر»، و«ترك المراء والجدال والخصومات في الدين»، و«المسح على الخفين»، و«قدم القرآن»، و«الإيمان يزيد وينقص»، و«الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منهم من عدل أو جور، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»، و«الكف عن أصحاب الرسول»، و«الترتيب التفاضليّ للصحابه وفق توليهم الخلافة: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي».

51- ونكتفي بالمثل الآتي من تاريخ بغداد، فيه يختم البغدادي ترجمته لأبي بكر بن أبي داود السجستاني بالدعوة له بحسن المال في الجنة، يقول: «كان زاهداً عالماً ناسكاً رضي الله عنه، وأسكنه الجنة برحمته». تاريخ بغداد، ج11، ص140.

والتمني ليس أكثر. والثانية هي الولوج إلى الآخرة عبر المنام للحسم في مصير الشخصية، وإثبات ذلك في ترجمته؛ أي في سيرته «الفعليّة» كما يوهم الخطاب. كانت هذه الدرجة أكثر تواتراً وإن لم تكن متبعة في جميع التراجم ولا حتّى في معظمها؛ بل كانت تحضر في تراجم الشخصيات «المثاليّة» أو الشخصيات «الإشكاليّة»: الأولى يرسم لها منتج الخطاب مظاهر الثواب الذي يراها حريّة به، والثانية يرسم لها مظاهر العقاب الذي مناهها به.

تحضر مظاهر الثواب في الخطاب من خلال سجلات لغويّة ودلالات قارّة؛ وهي مظاهر تتراوح بين «الحسيّ» و«المعنويّ»: رؤية وجه الله⁵²، ورؤية النبيّ، والتواصل مع الصحابة، وتدارك الظلم، وإقامة الحدّ، من ناحية؛ وسكنى الجنّة في أعلى عليّين، والقصور المنيفة، والطيران، والخور العين، وغيرها... من ناحية ثانية. وجاءت في الخطاب أساليب قصصيّة توهم بالواقعيّة، وهي: السرد، والوصف، والحوار، مع غلبة واضحة لأسلوب الحوار الذي يكاد لا يغيب عن نصّ من نصوص المنام؛ فهو الذي يضفي على المعطيات المقدّمة نوعاً من التشخيص؛ إذ يختفي منشئ الخطاب وراء الشخصيات وينطقها بما يريد بطريقة قصصيّة سلسلة تدغدغ ميل المتلقّي التقليدي إلى اكتشاف مجاهل الآخرة والإلمام بالعجيب الغريب فيها.

فأحمد بن حنبل رُئي في المنام، وجُعِل يخبر (في إطار حوار) أنّ الله أباح له وجهه لينظر إليه⁵³. ورؤية وجه الله أقصى حدّ يمكن أن تبلغه النعم المعدّة للمؤمن الملتزم بما أقرّته الجماعة المذهبيّة. وعلاوة على دلالة الثواب، هناك دلالة ثانية هي الانتصار لإحدى مقولات المذهب ممثّلة في جواز رؤية الله في الآخرة، المقولة الخلافيّة التي أثارت جدلاً وسجلالات حادّة. وهنا تتخذ ترجمة ابن حنبل شكل حجّة «واقعيّة» تسند المذهب في صراعه مع من يخالفه.

وأبو يوسف القاضي رُئي في المنام وقد دخل الجنّة وأعدّ له قصر: «رأى معروف الكرخيّ ليلة وفاة أبي يوسف كأنّه دخل الجنّة، فرأى قصرًا قد فرشت مجالسه وأرخت ستوره وقام ولدانه. قال معروف: فقلت: لمن هذا القصر؟ فقيل: لأبي يوسف القاضي. فقلت: سبحان الله، وبم استحقّ هذا من الله تعالى؟ قالوا: بتعليمه الناس العلم وصبره على أذاهم»⁵⁴.

وأبو زرعة الرازي رُئي في المنام وقد انتصر له ربّه من مخالفه، وأسكنه أعلى درجات الجنّة: حدّث محمد بن مسلم بن وارة قال: «رأيت أبا زرعة في المنام، فقلت له: ما حالك يا أبا زرعة؟ قال: أحمد الله على

52- عدّ ابن القيم رؤية وجه الله: «أفضل نعيم الآخرة وأجلّه وأعلاه على الإطلاق». إغاثة اللهفان، مج1، ص48.

53- ابن بطّة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، دار الهداية، الرياض، 1415هـ، ص132.

54- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق/بيروت، 1988م، مج2، ص371. وورد الخبر في: تاريخ بغداد، ج16، ص381.

الأحوال كلها، إني أحضرت فوقفت بين يدي الله تعالى، فقال لي: يا عبيد الله لم تذرعت في القول في عبادي؟ قلت: يا رب إنهم حادلو دينك (أي جاروا على دينك)، فقال: صدقت، ثم أتني بطاهر الخلقاني فاستعديت عليه إلى ربي تعالى، فضرب الحدّ مائة، ثم أمر به إلى الحبس، ثم قال: ألحقوا عبيد الله بأصحابه، بأبي عبد الله، وأبي عبد الله، وأبي عبد الله: سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وأحمد بن حنبل»⁵⁵.

وسفيان الثوري رُئي في المنام وهو ينعم بنعم شتى. وسأله الرائي: «ما فعل الله بك؟ قال: صرت إلى ربّ أعطاني ما لم أوّله»، ثم سأله: «ما في كمّك؟ قال: درّ وياقوت وجوهر»، فقال له: «ومن أين لك هذا؟ فقال: قدم روح أحمد بن حنبل فأمر الله تعالى جبريل أن ينثر عليه الدرّ والياقوت والجوهر، فهذا نصيبي منه»⁵⁶. وراه أيضاً بعضهم وهو يتمتع بما كان الإنسان يحلم به ولا يصل إلى تحقيقه وهو الطيران؛ رُئي وهو «يطير من نخلة إلى نخلة وهو يقرأ { الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ } [الزمر: 74]»⁵⁷. ورُئي وهو يتمتع بصحبة الرسول: قال مصعب بن المقدم: «رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في النوم أخذاً بيد سفيان الثوري وهو يجزيه خيراً». أمّا درجته من الجنة فهي درجة «السفرة الكرام البررة»⁵⁸.

وعلي بن المدني رآه بعضهم في المنام وسأله عن مصيره: «ما فعل بك ربك؟ قال: غفر لي على أن الأمر شديد. قلت: أين معاذ فقد كان رسيلك في الحديث؟ فقال لي: محبوس. قلت: فما فعل يحيى بن سعيد القطان؟ قال: نراه كما ترون الكوكب الدرّي في أفق السماء»⁵⁹. في هذا المنام تتحوّل الشخصية إلى شاهد على مصائر غيرها، من خلال الحوار الذي يوهّم أنّ الشخصية المعنوية هي التي تصرّح بما جرى لها أو بما شاهدت من أحوال غيرها.

كانت مصائر هذه الشخصيات (ولاسيما دخولها 'الآلي' إلى الجنة) محلّ اتفاق بين منتجي خطاب التراجم، وهي تمثّل الصنف الأغلب من الأعلام النموذجيين. أمّا شخصيات أخرى فقد كان طريقها إلى الجنة محفوفاً ببعض المشاكل، وبيعض الشكّ في الفوز بالنعيم، على الرغم من أنهم من أعلام المذهب المرموقين. لكنّ النهاية بعد محاسبتهم على ما استوجب «غضب الله عليهم» تنتهي دائماً بالعفو وحسن المصير. وهذا الذي استوجب «غضب الله» عليهم لا يعدو أن يكون خروجاً (في هذا الموقف أو ذاك من مواقفهم) على العقيدة الأرثوذكسية، الأمر الذي يعكّر صفاءها، ولو قليلاً. والسؤال المطروح: لماذا يحرص منتج الخطاب على ذكر هذا الخروج وما يسببه من إزعاج لصاحبه، ولاسيما أنّ مصير كلّ أعلام المذهب إيجابي في

55- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج12، ص46-47.

56- ابن بطّة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ص132.

57- الذهبي، سير، أعلام النبلاء، ج7، ص279.

58- المصدر نفسه، ج7، ص279.

59- تاريخ بغداد، ج16، ص216.

نهاية المطاف؟ وتأتي الإجابة مؤكدة آليات المحاصرة الدوغمائية للاختلاف: بقدر ما يتجنب المنتمي إلى المجموعة الانحراف عن اختياراتها الثابتة يتجنب هول الحساب. والله نفسه ينتصر لهذه الاختيارات عندما يحاسب (وبشدة أحياناً) «المارقين».

ولعلّ أوضح نموذج لهذا الصنف من التراجم المحدث والقاضي يحيى بن أكثم، الذي عمل مع الخليفة المأمون؛ إذ لم يكن موضع إجماع على استقامته، وذلك وفق ترجمة البغدادي له؛ لأنّ به انحرافاً علمياً وهو الاهتمام بعلم الكلام، وانحرافاً أخلاقياً وهو اللواط⁶⁰. وربما لأنّه كان مقرباً من المأمون «عدو» المحدثين. وهو مع ذلك من ظلّ يدافع عن ثوابت الجماعة عندما هدّدها النزوع التعددي ولاسيما الشيعي للمأمون، ولذلك فهو المذنب في جوانب، لكن الحقيق، مع ذلك، بالنجاة في الآخرة. ونورد نصين من المنامات التي حيكت حوله؛ النصّ الأول موجز يؤكّد من خلاله الراوي مقولة الغفران: قال «رأى جار لنا يحيى بن أكثم بعد موته في منامه، فقال له: ما فعل بك ربك؟ قال: وقفت بين يديه فقال لي: سوء لك يا شيخ، فقلت: يا ربّ إنّ رسولك قال: إنّك لتستحي من أبناء الثمانين أن تعذبهم، وأنا ابن ثمانين أسير الله في الأرض، فقال لي: صدق رسولي، قد عفوت عنك».

والنصّ الثاني طويل يحمل المضمون ذاته وهو الغفران، لكنّه يضيف أمراً آخر بالغ الأهمية في تثبيت اختيارات المذهب وهو حجة ناقلها: «حدثنا محمد بن سلم الخواص الشيخ الصالح قال: رأيت يحيى بن أكثم القاضي في المنام فقلت له: ما فعل الله بك؟ فقال: أوقفني بين يديه، وقال لي: يا شيخ السوء لولا شيبتك لأحرقتك بالنار، فأخذني ما يأخذ العبد بين يدي مولاه، فلما أفقت قال لي: يا شيخ السوء لولا شيبتك لأحرقتك بالنار، فأخذني ما يأخذ العبد بين يدي مولاه، فلما أفقت قال لي: يا شيخ السوء، فذكر الثالثة مثل الأوليين. فلما أفقت قلت: يا ربّ ما هكذا حدثت عنك. فقال الله تعالى: وما حدثت عني؟ وهو أعلم بذلك. قلت: حدثني عبد الرزاق بن همام، قال: حدثنا معمر بن راشد، عن ابن شهاب الزهري، عن أنس بن مالك، عن نبيك صلى الله عليه وسلم، عن جبريل، عنك يا عظيم أنك قلت: ما شاب لي عبد في الإسلام شيبة إلا استحيت منه أن أعذبه بالنار. فقال الله: صدق عبد الرزاق، وصدق معمر، وصدق الزهري، وصدق أنس، وصدق نبيي، وصدق جبريل، أنا قلت ذلك، انطلقوا به إلى الجنة»⁶¹. استغلّ تمطيط النصّ في هذا المنام في بعد آخر لا يقلّ أهمية عن تثبيت المادة المعرفية الخاصة بالجماعة، وهو تثبيت حجة القائمين عليها؛ فعلماءها ورواتها ينالون تصديقاً من «ربّ العزة» موازياً لتصديقه جبريل والنبي. لقد غفر لابن أكثم بفضل ما استشهد به من حديث

60- المصدر نفسه، ج16، ص286-288. والمرجّح أنّ ابن أكثم كان يقول بخلق القرآن أثناء حكم المأمون والمعتصم والواثق، ولذلك دار جدل حول اتهامه بالبدعة. ويبدو أنّه تراجع عندما تولى المتوكل. انظر ترجمته في المصدر ذاته.

61- المصدر نفسه، ج16، ص295-296.

رواه عن السلسلة المذكورة في الخبر: عبد الرزاق بن همام، معمر بن راشد، ابن شهاب الزهري، أنس بن مالك. والله هو الذي ينطق بالعبارة المشهورة في التعديل والتجريح وهي: «صدق فلان وفلان...».

ويتحول حسن مآل الواحد من أعلام الجماعة إلى حجة تبكت مخالفه، كما جاء في خبر مشابه: «قال الحسن بن حمزة الجعفري: كنت أشتم مالكا، فأقمت عشيّتي على ذلك، فنمت فرأيت الجنة فتحت فقلت: ما هذا؟ قالوا: الجنة. قلت: فما هذه الغرف، الغرفة فوق الغرفة؟ قالوا: لمالك بن أنس لما ضبط على الناس دينهم. فلم أنتقصه بعد، وصرت أكتب عنه»⁶². هكذا يصبح المنام دعماً مهماً للجماعة في اختلافها مع غيرها. وهو دعم لا يأتيها من منطق حجاجي «بشري»؛ بل من منطق حجاجي متعالٍ تتدخل فيه خواتم الأمور (كما يتصورها وعي الجماعة) لتحدد مبادئها. ويكفي أن تتكاثر أخبار حسن المال مع هذا العلم أو ذاك، لتحصّر وعي المتلقّي وتهمين عليه حاملةً إياه على التصديق غير المشروط: «قال أسد بن موسى: رأيت مالك بن أنس بعد موته وعليه قلنسوة طويلة وثياب خضر، وهو على ناقه تطير بين السماء والأرض. فقلت: يا أبا عبد الله أليس قد مت؟ قال: بلى. فقلت: فالأم صرت؟ قال: قدمت على ربّي فكلمني كفاعاً، قال: سلني أعطيك [كذا]، وتمنّ عليّ أرضيك [كذا]». وفي خبر آخر: أنّ الفضيل بن عياض رأى أنّه دخل الجنة. قال: «بينما أنا في طرفها إذ مررت بزيد بن أسلم بين غرفة من غرفها وعليه قلنسوة طويلة. فقلت: زيد؟ قال: نعم. قلت له: سكّنتك الله وشرفك، فأين مالك لا أراه؟ قال: أين مالك؟ مالك فوق ذلك. فما زال يقول فوق حتّى وقعت قلنسوته»⁶³. وفي خبر آخر: قال يحيى بن يزيد النوفلي: «رأيت في هذه الليلة كأنّي في موضع نخيل وبساتين وخضرة وقصور وأنهار تجري، فاعتمدت إلى قصر رأيت أنّه أفضلها، فلمّا ذهبت لأدخله إذا على بابه إنسان فمنعني الدخول وقال: حتّى أستاذن لك، فذهب فأذن لي، فأدخلني، إذا بقصر لم ير الراؤون مثله حسناً، وإذا فيه مالك بن أنس جالس وسطه وفي حجره مصحف وعليه ثياب خضر أحسن ما تكون، فلمّا وقفت سلّمت عليه وقلت: قد مت؟ قال: بلى. قلت: فيم صرت إلى ها هنا؟ قال: بعفو الله وتجاوزة عني وسعة رحمته لا بعلمي»⁶⁴. وفي أخبار أخرى كثيرة رُئي النبي وهو يوصي بالخلافة العلميّة لمالك⁶⁵.

وفي مقابل تعدد حالات الثواب والتمتع بنعيم الآخرة؛ يُعدّد منتج الخطاب الترجمي حالات العقاب التي تصوّرها مآلاً لكلّ من يختلف عن اختياراته.

62- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998م، ج1، ص130.

63- المصدر نفسه، ج1، ص131

64- المصدر نفسه.

65- المصدر نفسه، ج1، ص131-134.

1-3- الاختلاف وسوء المصير:

تُشكّل الخطاب الترجمي دلالاتٍ نمطية قارة هي: لهيب جهنم، احتلال أسفل الدرك فيها⁶⁶، سواد الوجوه، المسخ، الالتحاق بالنصارى أو اليهود، الصداقة مع إبليس... وغيرها من الدلالات المغرقة في الرعب وفي ترهيب المتلقّي. وهي دلالات داخلية في خطة خطابية تعوّض الردّ على آراء هؤلاء في آرائهم، والحكم في شأنها، بوصف سوء مصيرهم؛ فالخطاب المخصّص للمجادلة في مسائل نظرية دقيقة أحياناً تتضمّن كتب الخلافات عموماً، ودائرته التداولية ضيقة لأنّه يهتمّ العلماء، ولذلك هو خطاب مغلق (Discours clos) تأثيره على العامة محدود، إن لم يكن معدوماً. بينما خطاب التراجم أو السير يغلب عليه الطابع القصصي الذي يمكن أن تتفاعل معه شرائح اجتماعية كثيرة. وهو لذلك خطاب منفتح⁶⁷ (Discours ouvert) يخرج عن دائرة المتخصّصين لينفتح على جمهور واسع. ومن هنا نفهم ما يتضمّن من طرح بسيط لمجمل آراء المترجم لهم، واعتناء كبير بسردياتهم السيئة التي لا تعدو أن تكون المصير المحتوم لكلّ من يخرج عن الجماعة.

ومن العسير حصر النصوص، التي تترجم لأعلام «غير مرضي عنهم»، والتي ترسم سوء مصائرهم، لكن يمكن حصرها بنويّاً من خلال البحث في مكوّناتها اللغوية والدلالية القارة التي تتكرّر من نصّ إلى آخر:

في ترجمة عمرو بن عبيد في «سير» الذهبي، نجد ذكراً لأوجه مخالفته لأهل السنة وإغراقه في البدعة. ثمّ نجد وصفاً لمصيره المخزي: «ذكر محمد بن عبد الله الأنصاري أنّه رأى عمرو بن عبيد في النوم قد مسخ قرداً»⁶⁸. وفي (تاريخ الإسلام) للذهبي أيضاً نجد إثباتاً مفاده أنّ جهنم هي مصير ابن عبيد⁶⁹. وفي منام آخر نجد المصير ذاته: «قال مؤمّل بن إسماعيل: رأيت همام بن يحيى في النوم، فقلت: ما صنع الله بك؟ قال: غفر لي وأدخلني الجنة، وأمر بعمر بن عبيد إلى النار، وقيل له: تقول على الله كذا وكذا وتكذب بمشيئته وتمنّ بركعتين تصليهما»⁷⁰. وفي (تاريخ بغداد)، يكون مصير عمرو بن عبيد في النار مؤكداً بأسلوب التكرار المعهود: تكرار الإجابة ذاتها بتكرار السؤال ذاته: حدّث إسماعيل بن مسلمة قال: «رأيت ابن أبي جعفر بعبّادان في المنام، فقال لي: أيّوب ويونس بن عبيد في الجنة، قلت: فعمرو بن عبيد؟ قال: في النار. ثمّ رأيته الليلة الثانية فقال لي: أيّوب ويونس في الجنة. قلت: فعمرو بن عبيد؟ قال: في النار. ثمّ رأيته الليلة الثالثة،

66- يؤكد المذهب السني أنّ الجنة والنار مخلوقتان بعد، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أنّهما لم تخلقا، وإلّا الله يخلقهما يوم القيامة. ابن بطّة العكبري، ص215. ابن أبي يعلى الحنبلي، طبقات الحنابلة، الرياض، 1999م، ج3، ص56.

67- في مفهوم الخطاب المغلق والخطاب المنفتح يمكن العودة إلى: Dominique Maingueneau, Le tour ethnolinguistique de l'analyse du discours, in Langage 105, 1992, pp. 120-122.

68- الذهبي، سير، ج6، ص105.

69- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991، ج9، ص240.

70- المصدر نفسه، ج9، ص141.

فقال لي: أيوب ويونس في الجنة. قلت: فعمرو بن عبيد؟ قال: في النار. كم أقول لك؟⁷¹. وهذا الأسلوب هو تأكيد مطلق للإجابة من خلال قطع السبيل أمام الاحتمالات المغايرة.

وجاء في كتاب ابن بطّة العكبري (الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية)⁷²، أنّ أحدهم رأى إبليس في المنام، وكانت صورته مرعبة: «شيء عظيم له عينان في صدره»، وصرّح له أنّ خليفته في العراق هو بشر المريسي، وأنّه نجح في مهمّة الغواية أيما نجاح. ويتولّد من هذا المعنى معنى آخر وهو المقصود في نهاية الأمر، ومفاده أنّ العقاب الذي ينتظر إبليس، كما رسخ في الذاكرة الدينيّة، هو أقلّ خطراً ممّا ينتظر المريسي. وتتأكد هذه المبالغة في توعدّ المريسي عندما يُصوّر العقاب المرصود له على درجة من القوّة تجعله يتجاوز مكانه في جهنّم إلى أماكن في الجنة، فيضرب ببعض سكّانها: فقد رُئي كثيرون في المنام فصرّحوا بأنهم في الجنة، لكن تضرّروا عند قدوم المريسي؛ لأنّ ألسنة اللهب التي استقبل بها لفحت وجوههم: «زفرت زفرة، فلم يبق أحد من سكّان الجنة إلا أصيب»⁷³. وإضافة إلى العذاب المخصّص له، أخرج من أمة المسلمين. روى آخر أنّه رأى جنازة في المنام «ومعها نصارى يقسّسون» (أي يسرعون)، ولمّا سأله عن الميّت قالوا إنّ المريسي. فقال: «مسلم معه نصارى؟» فقال له رجل: «وهو عندك مسلم؟» ورأى غيره جاراً له يهودياً في المنام وتبيّن من كلامه أنّ مصيره النار لكن في درجة أفضل من أهل الأهواء. وكذا الشأن مع المجوسي⁷⁴. ورأى أحدهم مجوسياً في المنام بعد أن مات، فسأله عن مآله وتبيّن من إجابته أنّه أفضل حالاً من أهل الأهواء. ومع الإخراج من نعيم الجماعة، صوّر المريسي في حالات مزريّة ومنفّرة؛ فقد رأى آخر نفسه في مقبرة يبحث عن قبر المريسي، فلمّا دُلّ عليه وجد بدل القبر «سنوراً ميتاً»⁷⁵. وفي منام آخر يقدّم المريسي على النحو الآتي: قال الراوي: «رأيت.. وهو على حمار ووجهه إلى مؤخر الحمار، وقد اسودّ وجهه ووجوه قوم معه»⁷⁶.

وكان مآل إسماعيل بن عليّة المحدث الذي قال بخلق القرآن مآلاً سيّئاً، مثّل سواد الوجه رمزاً له. «قال الفضل بن زياد: قلت: يا أبا عبد الله (ابن حنبل)، إنّ عبد الوهّاب قال: لا يحبّ قلبي إسماعيل أبداً، لقد رأيته في المنام كأنّ وجهه أسود. فقال أحمد: عافى الله عبد الوهّاب»⁷⁷.

71- تاريخ بغداد، 2001م، ج14، ص88-89.

72- دار الراية، الرياض، 1415هـ، الكتاب الثالث، مج2، ص105.

73- ابن بطّة العكبري، 109-110.

74- المصدر نفسه، ص113-114.

75- المصدر نفسه، ص108.

76- المصدر نفسه، ص108، 125.

77- الذهبي، سير، ج9-ص112.

ولئن كان هناك اتفاق على رسم المصير السيئ للمخالفين للمذهب، فقد كان هناك ارتباك في التعامل مع المخالف داخل المذهب نفسه؛ إذ جاءت مواقف أصحاب التراجم منه متباينة، بعضهم يرسم له حسن المصير على الرغم من اختلافه، والبعض الآخر يرسم له سوء المصير. ويُعدّ أبو حنيفة أبرز مثال لهذا الاختلاف، بسبب آرائه المخالفة للإجماع السني، وهي القول بإمكان الخروج عن السلطان الجائر، والقول بخلق القرآن، والاهتمام بعلم الكلام عندما كان معدوداً بدعةً؛ فالبغدادي في (تاريخ بغداد) يخصّص له ترجمة طويلة يقسمها قسمين: الأول ذكر فيه مناقبه، والثاني ذكر فيه معايبه وما رماه به مخالفوه. ولا يتبين موقف البغدادي منه إلا في نهاية الترجمة عندما أورد خبراً يتضمّن سوء مآله كما حدّده منام بعضهم: «أخبرنا ابن الفضل، قال: أخبرنا عبد الله بن جعفر قال: حدّثنا يعقوب بن سفيان قال: حدّثنا عبد الرحمن قال: سمعت علي بن المديني قال: قال لي بشر بن أبي الأزهر النيسابوري: رأيت في المنام جنازة عليها ثوب أسود وحولها قسيسون، فقلت: جنازة من هذه؟ فقالوا: جنازة أبي حنيفة»⁷⁸. في هذا المنام مؤشّران كفيّان بإخراج هذا العالم ليس من دائرة الجماعة فحسب؛ بل من دائرة المسلمين: المؤشّر الأوّل لون السواد الذي يعوّض البياض المميّز لجهاز الميّت، والثاني حضور القسيسين (رجال الدين المسيحي) في جنازته عوضاً عن رجال الدين المسلمين. ويقودنا هذا الأمر إلى مراجعة مسألة الدرجات في تصنيف الفكر الأرثوذكسي لمخالفيه: إنّها درجات شكلية كثيراً ما يقع تجاهلها، ليوضع كلّ المخالفين في سلّة واحدة. هذا ما تثبته الخلافات الحادّة بين فروع المذهب الواحد⁷⁹. فالمنطق القائم على ادّعاء احتكار الحقيقة لا يترك مجالاً للتعايش المبدئي مع المخالف.

لكن يظلّ وصم الاختلاف وفرض الإمكان الواحد في حاجة إلى استراتيجية الهيمنة الخطابية التي تضمن لمنتج الخطاب التفرد بتشكيل وعي المتلقّي. فكانت محاربة الانفتاح والتحرّر النفساني استراتيجية شبه قارّة في المنظومة الدينية المنغلقة التي تروم خلق أتباع لا يجيدون إلا حسن الاتّباع.

2- تحريم الفن.. آليّة للاستبداد الفكري:

2-1- الفن ووظيفة التحرير:

إذا نظرنا إلى موقف الفلاسفة من الفنّ، فسندهم يقرّونه بالدلالات الآتية: تحقيق الذات، الشعور بالقوّة، القدرة على تقبّل الوجود، على الرغم من طابعه المأسوي دون اللجوء إلى سعادة وهميّة مأتاها الدين أو المثاليّات، حرّية الذات، جوهر الحياة⁸⁰. للفنّ إذاً بعد جماعي واجتماعي مهمّ يؤسّس لتواصل سلمي وودّي

78- تاريخ بغداد، ج15، ص586. وانظر الترجمة كاملة في المصدر ذاته، ص444-586.

79- يمكن العودة إلى تاريخ ابن الأثير مثلاً لتبيين الصراعات الحادّة بين الحنابلة وغيرهم من الفروع السنيّة، فضلاً عن الشيعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987م، مج7، ص8-10، 113-114.

80- Frédéric Lenoir, La puissance de la joie, Fayard, 2015.

بين الذات الاجتماعية. وإذا ما وقفنا عند شكلين منه هما الموسيقى والرقص، يتأكد دوره في تجاوز شعور التوتر والانغلاق الذي ينتجه الواقع بكل إكراهاته المباشرة، وهو أيضاً تجاوز لحالات الخنوع والتسليم المفروضين من سلطات تقنيّة تروم السيطرة على الضمائر والسلوك. والسلطة ليست مجرد هيمنة على أجساد المحكومين؛ بل هي أيضاً هيمنة على أنفسهم. والوضع الأمثل للهيمنة في المجتمعات الكتابيّة توجيّه الاهتمام نحو الموت والآخرة والعذاب والعقاب والخوف من الآتي؛ أي هو نوع من توظيف سلطة الحزن. ولعلّه من المفيد أن نقيم مقارنة بين الخطاب الدينيّ الفقهيّ والخطاب الفلسفيّ في هذه النقطة. ففي الوقت الذي يختار فيه الخطاب الفقهيّ طريق التضييق والتحریم، كما سنرى في ما يأتي، يختار الخطاب الفلسفيّ طريق الإقرار المدنيّ للفنون، وفي مقدّماتها الموسيقى وما يقترن بها؛ فهي من الموادّ التي تدرّس في الفلسفة القديمة. يقول ابن أبي أصيبعة: «ما يتعلّمه التلميذ من الحكمة؛ أي الفلسفة: الخطّ اليوناني، ثمّ الشعر والنحو، ثمّ الحساب، ثمّ الهندسة، ثمّ النجوم، ثمّ الطبّ، ثمّ الموسيقى، ثمّ المنطق، ثمّ الفلسفة، وهي علوم الآثار العلويّة، فهذه عشرة علوم يتعلّمها المتعلّم في عشر سنين»⁸¹. ووضعت في الموسيقى كتباً لخصت آراء القدامى، وأضافت إليها قدراً كبيراً تنظيراً وتطبيقاً. يقول الفارابي في مقدّمة (كتاب الموسيقى الكبير): «افتتحناه بالأمور النافعة في الوقوف على مبادئ هذا العلم، وأردفناه بالأشياء التابعة لأوائل هذه الصناعة، واستوفينا فيها أجزاءها على التمام، وسلطنا فيها المسلك الذي يخصّنا نحن من غير أن نخلط به مذهباً آخر سواه»⁸². وفي الوقت الذي يُكبر فيه الفقهاء الحزن والبكاء والموت والتفكير في العذاب المنتظر، يُكبر الفلاسفة الانسراح والإقبال على الدنيا والمساهمة في توفير ظروف أفضل للتعايش في المدينة. يقول الكندي: «ينبغي أن لا نرضى بأن نكون أشقياء ونحن نقدر على أن نكون سعداء»⁸³. ويؤكد الفارابي من بعده قيمة أن يتشبّث الإنسان بالحياة ليحقّق فوائد لمجمّعه، وله أن يجزع من الموت لكن «يكون جزعه جزع من يرى أنّ الذي يفوته هو ربح ما كان يناله لو بقي يزيده على ما حصل له من الخير... فيحبّ البقاء ليزداد من فعل الخير الذي يزداد به سعادة». وعلى هذا الأساس «ليس ينبغي للفاضل أن يستعجل الموت؛ بل ينبغي أن يحتال في البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به، ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته»⁸⁴. وفي المقابل، نجد في (كتاب الزهد) في مدوّنة الحديث، سجلاً لغويّاً يصادر الإقبال على الحياة، ويدع الفعل المدنيّ جانباً، ليركّز في الخوف والبكاء ونبذ الدنيا واحتقارها: «ألا إنّ الدنيا ملعونة وملعون ما فيها، إلا ذكر الله وما والاه وعالم

81- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998م، ص 85-86.

82- أبو نصر الفارابي، كتاب الموسيقى الكبير، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ت)، ص 37.

83- الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسّان، القاهرة، ص 14.

84- الفارابي، أبو نصر، فصول منترعة، المكتبة الزهراء، إيران، (د.ت) (عن طبعة بيروت، دار المشرق)، ص 84.

أو متعلّم»⁸⁵. وحديث «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»⁸⁶. وفي باب عنوانه «فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس» يكون العقاب ما يأتي: «فهو يهوي بها سبعين خريفاً في النار»⁸⁷. وإلى جانب الصرف عن الحياة تحضر في الخطاب آليات «الاستبداد» بالمتقبل في دلالاته المعجمية الأولى (والمؤسسة للدلالات اللاحقة كافة) وهي الانفراد بالشيء⁸⁸. والاستبداد بوعي المتقبل يعني الانفراد بوظيفة تشكيله وتوجيهه، وهذا هو الرهان الذي ينتظم آليات الخطاب الأرثوذكسي.

2-2- تحريم الغناء والموسيقا:

من اللافت للانتباه أن تغطي الأحكام المحرمة⁸⁹ للغناء والموسيقا على الخطاب الفقهي، بطريقة يتحول فيها هذا الفن إلى باب من أبواب الشر المهّد لأخلاق المجتمع ولانتشار «كلام الحق» فيه. فقد بنى الفقيه خطابه بطريقة تكثّف دلالات الغواية كما استقرت في الذاكرة الدينية، ممثلة في الباطل الذي يلهي الناس عن دينهم وآخرتهم ويغريهم بالشهوات والقبائح. وبهذه الطريقة تختفي تماماً وظيفته الإنسانية السامية في الترويح عن النفوس ومداواتها من أسقامها. فابن قيم الجوزية يحذر من الاغترار بهذه الوظيفة، منبهاً إلى ما تخفيه من أخطار. يقول: «الغمّ والهمّ والحزن أمراض للقلب، وشفؤها بأضدادها من الفرح والسرور، فإن كان ذلك بحق اشتفى القلب وصحّ وبرئ من مرضه، وإن كان بباطل توارى ذلك واستتر ولم يزل، وأعقبه أمراضاً هي أصعب وأخطر»⁹⁰. والقلب المريض بالشهوة يقبل القبائح⁹¹. وليست الشهوات هي الخطر الوحيد الذي يهدّد القلب، بل يلحق بها الشبهات، وهي «تقديم الرأي على الشرع، والهوى على العقل»⁹². فالمعرفة العقلية وشهوات النفس عاملان يبعدان عن «الحق». على هذا الأساس عدّ ابن القيم أنّ فنون الغناء والموسيقا من عمل الشيطان ومن المكاييد التي ينصبها للإنسان، وغايته هي الصرف عن ذكر الله والاشتغال به؛ فهي «من مكاييد عدوّ الله ومصائده التي كاد بها من قلّ نصيبه من العلم والعقل والدين، وصاد بها قلوب الجاهلين والمبطلين: سماع المكاء (الصفير) والتصديّة (التصفيق) والغناء بالآلات المحرّمة

85- الترمذي، السنن (الجامع الصحيح)، البابي الحلبي وشركاه، 1978م، ج4، ص561، كتاب الزهد، الحديث رقم 2322.

86- المصدر نفسه، الحديث رقم 2324.

87- الترمذي، السنن، كتاب الزهد، الحديث رقم 2314.

88- جاء في (لسان العرب): «استبذ فلان بكذا؛ أي انفرد به، يقال استبذ بالأمر استبداداً، إذا استبذ به دون غيره». ابن منظور، دار المعارف، مصر، مادة «بذ».

89- لا يحرم الفقيه باسمه بل باسم الله، كما جاء في المادة المعجمية للجذر «حرم»: «حرّمه الله عليه... والحرام ما حرّمه الله... والمحارم ما حرّم الله». لسان العرب.

90- ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصاديق الشيطان، دار عالم الفوائد، العربية السعودية، 1432هـ، مج1، ص27. وبالتصوّر نفسه يتعامل مع الجهل باعتباره أيضاً مرضاً للقلب، لكنّ المتداوي منه بالعلوم التي لا تنفع يزيد «مرضاً إلى مرضه».

91- المصدر نفسه، مج1، ص29.

92- إغاثة اللهفان، مج2، ص902-905.

الذي يصدّ القلوب عن القرآن، ويجعلها عاكفة على الفسوق والعصيان». إنّه بصدّد صياغة صورة المؤمن «النموذجي»، وهو ذاك الجادّ الحزين، والمتوتّر العلاقة مع ذاته (جسده، حواسّه، حبّه للحياة) ومع الآخر المختلف عنه. فيحمله تديّنه المتزمت على إزالة كلّ ما يراه خارجاً عن النهج المرسوم، وإن كان ذلك باعتماد العنف⁹³. وهكذا تكون مشكلة الأرثوذكسيّة مع الفنّ مزدوجة؛ فمن ناحية هي مشكلة مع محتواه الذي يمتلك أثراً في النفوس يعكسه انزعاج الفقيه منه؛ ومن ناحية ثانية هي مشكلة اتّجاهه المعاكس لاتّجاهها في التعامل مع المتلقّي؛ اتّجاهها سلب إرادته والتحكّم الكلّي فيه، واتّجاهه حمله على تجسيد الإرادة والتحرّر. لذلك وجدنا فقهاء يثبتون تعريفات لفنّ الغناء والموسيقا كقيلة في حدّ ذاتها باختزال مبرّرات التحريم، ومن هؤلاء ابن القيم الذي جمع آراء سابقيه وثبّتها برأيه هو؛ فقد عرّف فنّ الغناء والموسيقا كما يأتي: هو «قرآن الشيطان»، و«الحجاب الكثيف عن الرحمن»، وهو «رقية اللواط والزنى»، والنفوس المولعة به لم تفعل إلا أن «قبلت وحيه واتّخذت لأجله القرآن مهجوراً»⁹⁴. وعدّد أسماء السماع، فإذا هي: «اللهو، واللغو، والباطل، والزور، ورقية الزاني، وقرآن الشيطان، ومنبت النفاق في القلب، والصوت الأحق، والصوت الفاجر، وصوت الشيطان، ومزموور الشيطان»⁹⁵. واللافت للانتباه في هذه المقابلة الثابتة بين سجلّ الوحي الإلهي وسجلّ الموسيقا أو «الوحي» الشيطاني، هو هذه الحدة في الردّ وفي التعليل الضمني والصريح لتحريم هذا الفنّ، عن طريق أقوى الآليات الحجاجيّة التي يمكن استعمالها في ثقافة كتابيّة، وهي اتّهام الموضوع المحرّم بالتهديد الجدّي والمباشر لأقدس المقدّسات فيها: الوحي! ولا يمكن فهم هذه الحدة في الحجاج إلا بانتشار الإقبال على هذا الفنّ عصرئذٍ، ووقوفه، إلى جانب معطيات أخرى⁹⁶، عقبة أمام انتشار فكر يرى نفسه الوحيد الحريّ بالوجود الثقافي والاجتماعي. وقد انتقل تحريم هذه الفنون عند ابن القيم من مستوى المسائل الخلافيّة كما كانت مع سابقيه، إلى مستوى المسائل الباتّة الحكم؛ فالمطالب بإقرار هذا التحريم ليس العالم فحسب؛ بل «من شمّ رائحة العلم»⁹⁷.

ولئن جزم ابن القيم بتحريم السماع في الدنيا، فإنّه يبيحه في الآخرة ويّدخره متعة من متع الجنّة التي وُعدّ بها المؤمنون. والموسيقا هناك -كما يقول- نوعان: نوع هو من حفيف الشجر، ونوع هو غناء الحور

93- يمكن الاكتفاء بحالات الاعتداء المتكرّرة على فئتين من مختلف الاختصاصات في تونس ما بعد 2011م. انظر، على سبيل المثال، بيان المرصد التونسي للثقافة والموطنة الصادر في صحيفة الشروق بتاريخ 5 نيسان/أبريل 2012م، على موقعها الإلكتروني: www.alchourouk.com

94- ابن قيم الجوزيّة، إغاثة اللهفان، مج1، ص400.

95- المصدر نفسه، مج1، ص419.

96- كان الظرف التاريخي، الذي عاشه ابن القيم (وهو أواخر القرن السابع والنصف الأوّل من القرن الثامن) يعيش الأزمة على جميع الأصعدة، وبغنيها منها في هذا الصدد حدة الاختلافات المذهبيّة، وانتشار الإقبال على حياة اللهو، وهما طرفان لا يساعدان على استقرار الأرثوذكسيّات. وربّما لهذا السبب استعمل ابن القيم أقوى الآليات التحامل على هذه الفنون، وخصّص لذلك مساحة نصيّة مهمّة في كتابه (إغاثة اللهفان)، وكثّف آراء الفقهاء الموافقين له في هذا التوجّه. انظر في المصدر ذاته، ص400-473.

97- المصدر نفسه، مج1، ص407.

العين اللائي اختزلن كل صفات الجمال والإغراء، كما وصفهن في «نونيته»⁹⁸؛ فهو إذاً يعترف بقيمة الموسيقى، لكنه يحرّمها معارضاً بذلك الطبيعة البشرية. وإذا توقّفنا عند أسباب التحريم، فسنجدّها مركزة في القضاء على روافد التأثير المتعددة التي من شأنها أن تعيق الهيمنة على وعي المتلقّي؛ فابن القيم يشبّه سماع الموسيقى في الدنيا وسريانها في النفس بسريان السمّ في البدن. ويعلّل حكم التحريم بكون سماع الموسيقى إشراكاً بالله؛ لأنها تستحوذ على القلب، والقلب يجب أن يكون خالصاً لله:

والله ما انفك الذي هو دأبه

أبداً من الإشراك بالرحمن

فالقلب بيت الربّ جلّ جلاله

حباً وإخلاصاً مع الإحسان

فإذا تعلّق بالسماع أصاره

عبداً لكلّ فلانة وفلان

حبّ الكتاب وحبّ ألحان الغنا

في قلب عبد ليس يجتمعان

ويُعدّ من يسمع الموسيقى قليل العقل؛ لأنه فضّل اللهو والسماع على القرآن، فيكون مثل «الجهال والصبيان والنسوان» ضعاف العقل في تصوّره. ويبين الشارح هذا التعليل قائلاً: «لأنّ القلب يتعلّق بهذا الغناء والعياذ بالله، ويكون هو هاجسه ليلاً ونهاراً، قائماً وقاعداً، ولهذا تجد المفتونين بأهل الغناء لا يكون في قلوبهم إلا أولئك القوم الذين فُتنوا بهم، فتكون محبّتهم مزاحمة لمحبة الله، ويكونون مشركين مع الله في المحبة»⁹⁹. ويضيف إلى مسألة الإشراك المقابلة بين القرآن باعتباره مقبداً للسلوك في نظره، واللهو باعتباره كسراً للتقييد. ومن ثمة ترتقي المقابلة بين الطرفين إلى طرف هو قوت «للنفوس» الأمارة بالسوء، وآخر هو قوت «للقلوب»¹⁰⁰ الحكيمة.

98- ابن قيم الجوزيّة، الكافية الشافية في اعتقاد الفرقة الناجية، المعروف بالقصيدة النونية، مؤسّسة الشيخ محمّد بن صالح العثيمين الخيرية، الرياض، 1435هـ، مج4، ص347.

99- المصدر نفسه، مج4، ص349.

100- استقرّ مصطلحا «عقل» و«قلب» مترادفين في اللغة العربية القديمة، وفق ما يتأكد في المواد المثبتة في المعجم المختصّة. انظر على سبيل المثال معجم التعريفات للشريف الجرجاني، ص128، 150.

وكان لابدّ للفقهاء من سند نصّي لتحريمه، فاتّجه إلى القابل من الآيات للتأويل في هذا الاتجاه. وسانده في ذلك المفسّر موفراً له مبتغاه. جاء في تفسير الطبري: «القول في تأويل قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ} [لقمان: 6]. لهو الحديث هو كلّ ما كان من الحديث ملهياً عن سبيل الله ممّا نهى الله عن استماعه أو رسوله». ويحدّد هذا الملهي فإذا هو الغناء والشرك¹⁰¹. ويتواصل تفسيره في إطار ثنائية لهو الحديث بما هو صرف عن الدين، وجدّ الحديث بما هو اشتغال بالدين. ويأتي التهديد بالعقاب ليحسم الاختيار: «هؤلاء الذين وصفنا أنهم يشترون لهو الحديث ليضلّوا عن سبيل الله لهم يوم القيامة عذاب مذلّ مخز في نار جهنّم»¹⁰².

ولئن لم يتوقّف الطبري كثيراً عند هذه الآية، وترك معناها مفتوحاً على إمكانيّتين: الغناء أو الشرك (الكلام المؤدّي إلى الشرك)، فإنّ القرطبي بعده بقرون سيحوّلها إلى مناسبة للإفتاء في مسألة الغناء (دون الشرك) مؤكداً تحريمه¹⁰³. ويبتدئ تحليله بالتنصيص على أنّ هذه الآية «هي إحدى الآيات الثلاث التي استدلّ بها العلماء على كراهة الغناء والمنع منه». وامتدّ هذا التحليل على صفحات عديدة سنكتفي منها بالعينات الآتية: «عن رسول الله قال: لا تبيعوا القينات ولا تشتروهنّ ولا تعلّموهنّ، ولا خير في تجارة فيهنّ وثمنهنّ حرام»؛ «وحلف على ذلك ابن مسعود بالله الذي لا إله إلا هو -ثلاث مرّات- إنّه الغناء؛ وعن البخاري: كلّ لهو باطل إذا شغل عن طاعة الله؛ وما من رجل يرفع صوته بالغناء إلا بعث الله عليه شيطانين أحدهما على هذا المنكب والآخر على هذا المنكب، فلا يزالان يضربان بأرجلهما حتّى يكون هو الذي يسكت»؛ وعن النبيّ قال: «صوتان ملعونان فاجران أنهي عنهما: صوت مزمار ورنّة شيطان عند نغمة ومرح». وقال: بعثت بهدم المزامير والطبل»؛ وعن الرسول قال: «من جلس إلى قينة يسمع منها صبّ في أذنه الآنك (أي الرصاص) يوم القيامة»؛ وعنه قال: «من استمع إلى صوت غناء لم يؤذن له أن يسمع قرآء أهل الجنة»؛ وعن الفقهاء: «الغناء مكروه يشبهه بالباطل، ومن استكثر منه فهو سفيه تردّ شهادته»؛ «لا تقبل شهادة المغني والرقاص». بهذه الطريقة يحشد آراء الفقهاء المحرّمين، ويذكر حالات شاذّة ممّن أباحه معلقاً: «من فارق الجماعة مات ميتة جاهليّة». لكن للرجل أن يسمع غناء جاريته وحده؛ «إذ ليس شيء منها عليه حراماً لا من ظاهرها ولا من باطنها». هكذا يؤوّل الآية في اتجاه واحد هو تحريم الغناء والانبساط المصاحب له، مخصّصاً كامل المساحة النصّيّة لهذا المعنى. غير أنّه معنى يظلّ ناشراً عن السجلّ اللغوي للآية وعن سياقها النصّي؛ فهناك شراء لهو الحديث، وهناك الغاية وهي الإضلال عن سبيل الله، وهناك الاستهزاء، وهذه دلالات لا علاقة لها بالغناء؛ بل هي أقرب إلى سبب النزول الذي أورده القرطبي في مساحة نصّيّة موجزة

101- الطبري، جامع البيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م، ج6، ص122-123.

102- المصدر نفسه، ج6، ص123.

103- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الرسالة، بيروت، 2006م، ج16، ص456-465.

إلى أبعد حدّ. وهو أنّ أحد كفّار قريش (النضر بن الحارث) اشترى كتباً فارسيّة، وأراد أن يبيّن تفوّق ما جاء فيها على ما يقوله محمّد، أو أنّه كان يشتري القينات ويوجّه بهنّ إلى من يهّم بالدخول في الإسلام حتّى يثنيه عن ذلك. وفي كلتا الحالتين هناك معنى ظرفيّ ينشز عمّا ذهب إليه القرطبي ومن سايره من الفقهاء، في شأن الغناء وتحريمه.

2-3- تحريم فنّ الرقص آليّة للسيطرة على الأجساد:

من الدالّ أن يدعم المبحث العمراني المبحث الفقهي المحرّم للموسيقا وما يتّصل بها من فنّ الرقص؛ فعالم العمران عندما يصوّر الرقص في صورة الحركات التي لا تصدر إلا عن ضعف العقول، يوفر خلفيّة عمرانيّة ناجعة في تثبيت حكم المنع الذي أقرّه الفقهاء. هكذا قام عالم العمران والفقهاء عبد الرحمن بن خلدون بتقديم الرقص على أنّه علامة من علامات انعدام العقل. يقول في المقدمة الرابعة من كتابه (المقدّمة) في فصل «في أثر الهواء في أخلاق البشر»: «قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كلّ قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنّه تقرّر في موضعه من الحكمة أنّ طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفسّيه، وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه»¹⁰⁴. فيتقابل في خطابه سجلّ الفرح والسرور مقترناً بضعف العقول والطيش والخفة والغفلة عن العواقب، وسجلّ الانقباض والحزن مقترناً بالرصانة واحتساب العواقب¹⁰⁵. وهذا هو الاتجاه الذي سار فيه الفقهاء مع اختلاف في سبب وصم الرقص.

لقد حرّموا هذا الفنّ، لكن أعوزهم المستند النصّي، فلجؤوا إلى تأويل آية قرآنيّة يؤوّلونها بطريقة متعسّفة حتّى يستمدّوا منها دعماً لموقفهم. والآية هي:

{وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا} [الإسراء: 37]. ويبدو أنّ آليّة التوجيه الدلاليّ القسريّ لهذه الآية حدث في مرحلة متأخّرة، لأنّ الطبري في تفسيره لا يذهب إلى هذا التأويل؛ بل يحمل الآية على معناها النصّي المباشر: «لا تمش في الأرض مختالاً مستكبراً... إنّك لن تقطع الأرض باختيالك»¹⁰⁶. وإلى المعنى ذاته ذهب الزمخشري المعتزلي في (الكشاف). يقول: «(مرحاً)، حال؛ أي ذا مرح... (ولن تخرق الأرض)، لن تجعل فيها خرقاً بدوسك لها وشدة وطأتك... (ولن تبلغ الجبال

104- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، 2005م، ج1، ص138.

105- المصدر نفسه، ج1، ص138-139.

106- الطبري، أبو جعفر بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م، مج5، ص30.

طولاً)، بتناولك وهو تهكم بالمختال»¹⁰⁷. ويأتي بعد ذلك القرطبي فيحمل معنى الآية على تحريم الرقص. يقول: «استدل العلماء بهذه الآية على ذم الرقص وتعاطيه.... والرقص أشد المرح والبطر». ثم يمر إلى استهجان سلوك من يلتذ بالرقص: «فما أقبح من ذي لحية، وكيف إذا كان شبيبة، يرقص ويصفق على إيقاع الألحان والقضبان، وخصوصاً إذا كانت أصواتاً لنسوان ومردان، وهل يحسن لمن بين يديه الموت والسؤال والحشر والصراط، ثم هو إلى إحدى الدارين، يشمس (شمست الدابة: جمحت وشردت ومنعت ظهرها) بالرقص شمس البهائم، ويصفق تصفيق النسوان؟»، ثم يورد منع ابن الجوزي والغزالي للرقص¹⁰⁸. لقد كان أسلوبه قائماً على مصادرة الانشراح والفرح، باستعمال التصوير الساخر للمقبلين على هذا الفن، وباستعمال التخويف من هول الآخرة وسوء المصير، جازماً بأن الفوز بالآخرة من شروطه عدم الانشراح.

وخلافاً للفقهاء شرع المتصوفة الرقص، وأعطوه أبعاداً وجودية روحية تجعله سبيلاً إلى التسامي وتبعده عن دائرة الغواية وظلام الغريزة. يقول الكلاباذي: «السماع إذا قرع الأسماع أثار كوامن أسرارها»¹⁰⁹، والنعمة «هي قوت الروح، فإذا ظفر الروح بقوته أشرف على مقامه وأعرض عن تدبير الجسم فظهر عند ذلك من المستمع الاضطراب والحركة»¹¹⁰. والطريف أن هذا الموقف القائم على الاعتراف «الفني» بالجسد هو الوجه الآخر لموقف الفكر الصوفي في التعالي على الخلافات المذهبية والعقدية، وإقرار التسامح بين البشر على أساس ما يوحد بينهم روحياً. لكن كان هذا الموقف من الرقص سبباً من أسباب التحامل الفقهي على المتصوفة، فمذهبهم «بطالة وجهالة وضلالة... وأما الرقص والتواجد، فأول من أحدثه السامري فإنهم لما عبدوا العجل صاروا يرقصون حوله، ويتواجدون فهذا دين الكفار، وعباد العجل»¹¹¹. فالفقيه يقوم بتوظيف الذاكرة الدينية ليحمل رقص المتصوفة على رقص من يعبدون حيواناً. والهدف هو استحضار معنى الكفر بما هو عبادة غير الله، وهو معنى كفيلاً بالتنفير من هذه الجماعة. فهو يصرح بعد ذلك بضرورة مقاطعتها سياسياً واجتماعياً، مكرساً عوامل الفتنة والفرقة بين مكونات المجتمع: «وينبغي للسلطان ونوابه أن يمنعوا من الحضور في المساجد وغيرها، ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يحضر معهم، ولا يعينهم على باطلهم». ويشفع رأيه، بطبيعة الحال، بأقوى الحجج التي يمكن أن يستند إليها حكم فقهي لا يجد له مستنداً في المدونة النصية، وهي حجة الإجماع: «وهذا مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن

107- الزمخشري، جار الله، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، سورة الإسراء، دار المعرفة، بيروت، 2009م، ص597.

108- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص85.

109- الكلاباذي، محمد بن إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م، ص126.

110- المصدر نفسه، ص127.

111- الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م، ج11، ص163.

حنبل وغيرهم من أئمة المسلمين رضي الله عنهم أجمعين»¹¹². وينبني الموقف الفقهي الرافض لفنّ الجسد في الفضاء الاجتماعي -كما يجسده الرقص- على ازدواجية في التصور طرفاها وضم الجسد إذا كان تعبيراً فنياً، والاحتفاء به إذا كان موضوعاً للجنس؛ فالفقيه يصم الجسد، ولاسيما الأنثوي، في الفضاء الاجتماعي، ليذخره للفضاء الخاص فضاء «الخدور»؛ لأنه بحسب تصوّره خُلِقَ ليستهلك جنسياً وليس ليكون موضوعاً فنياً.

خاتمة:

ينبني الخطاب الديني الأرثوذكسي على آليات متعددة تراهن على عمق التأثير في ضمير «المؤمن» ووعيه، وعلى ضمان الانتشار الواسع والانفراد بالسلطة التوجيهية. من هنا كان تحليل هذا الخطاب وتفكيك آليات عمله من أوكد المهام المطروحة اليوم لمحاربة التعصب ووصم الاختلاف. وقد ظلّ اهتمام الدارسين موجّهاً في الغالب إلى البحث في الأسباب السياسية السلطوية الكامنة وراء فرض هذا الفكر أو ذاك، دون أن يقع الانتباه إلى الدور الخطير الذي يمكن أن يقوم به الخطاب الإيديولوجي بما هو مؤسسة قائمة الذات، لها نظامها وطرق عملها ولها أهدافها ولها استراتيجياتها. فالاعتصار على معادلة أنّ كلّ سيطرة سياسية تنتج سيطرة ثقافية، لا يكفي وحده لتبيين واقع الأمور، وخاصة بالنسبة إلى المنظومات الفكرية التي تتبنّاها مجموعات بتعصب كبير، وتعادي من أجلها كلّ الأطراف المغايرة، بما فيها السلطة القائمة. لذلك من الضروري أن نفكّ المسالك الخطابية التي تمرّ منها دلالات مكرّسة لفكر إقصائي قائم على مفهوم للحقيقة غيرته جذرياً كلّ المنجزات الفلسفية والاجتماعية في علوم الإنسان والمجتمع. وهو مفهوم معادٍ لمشروعية الاختلاف وللتعايش المشترك.

والخطاب الديني الأرثوذكسي يوهّم المتلقّي بأنّه لا يفعل إلا أن ينقل إليه حقائق الأمور، وأنّه حريص على هدايته نحو الصواب. وبحثنا هذا محاولة في تفكيك بعض آلياته¹¹³، والكشف عمّا تخفيه من مخاتلة خطابية. إنّ خطاب موتور عاجز عن المحاوره وعن بناء جهاز استدلالٍ يخاطب العقل ويقارع الحجة بالحجة. لذلك يراهن على توظيف المتعالي، مختصراً الطريق للوصول إلى أهدافه وهي: الهيمنة على الجميع، وامتلاك السلطة بكلّ مستوياتها، وحسم الاختلاف المعداد، وفق منطلقاته، وضعاً منحرفاً عن الوضع المثالي الذي تحكمه مقولاته دون غيرها. ومن هذه الآليات درسنا آلية المنام بما هو طريق تتجاوز ضوابط العقل، وتتخذ لها عالم الماورائيات مجالاً للاستثمار؛ فتتحوّل مفاهيم الثواب والعقاب الأخرويين إلى إطار لإجراء محاكمات اجتماعية-عقائدية يقودها طرف ما ضدّ كلّ المختلفين عنه، ويضعها تحت مسمّى

112- المصدر نفسه، ج11، ص163.

113- للتوسّع يمكن العودة إلى كتابنا: الاختلاف وسياسة التسامح: بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون، مؤمنون بلا حدود/المركز الثقافي العربي، 2015م.

«الإرادة الإلهية». وإلى جانب آلية المنام، درسنا آلية أخرى لا تقلّ خطورة، وهي محاولة الهيمنة على وعي المؤمن، والاستئثار باهتمامه والتفرد بالتأثير فيه. فكانت الفنون، بحكم دورها التحريري المتعارف، هي المستهدفة بالمنع والتحریم. وقد أوصلنا تفكيك الأحكام المحرّمة، إلى الكشف عن البنية الفكرية والنفسية التي كان يصدر عنها موقف الفقيه، وهي بنية مرجعها تصوّر أنطولوجي يكون فيه الإنسان المؤمن سلب الإرادة، يسكنه شعور الخوف والاطمئنان للخضوع. وهي المواصفات النفسية والاجتماعية لانتشار ثقافة الإقصاء والعنف ضدّ المغاير.

بيبلوغرافيا

- ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أحمد، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- ابن أبي يعلى، محمد بن محمد الحنبلي، طبقات الحنابلة، الرياض، 1999م.
- ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- ابن أنس، مالك، الموطأ، مجموعة الفرقان التجارية، دبي، 2003م.
- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف، الصلة، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1990م.
- ابن الحجاج، مسلم، الصحيح، دار الفكر، بيروت، 2003م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، 2005م.
- ابن العماد، الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق/بيروت، 1988م.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد:
- اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، 1431هـ.
- إغاثة اللفان في مصائد الشيطان، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، 1432هـ.
- الكافية الشافعية في اعتقاد الفرقة الناجية، المعروف بالقصيدة النونية، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الرياض، 1435هـ.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، بيت الأفكار الدولية، الرياض، (د.ت).
- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار المعارف، مصر.
- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000م.
- الأصفهاني، الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار السلام، مصر، 2007م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل:
- الصحيح، دار ابن كثير، دمشق/بيروت، 2002م.
- التاريخ الكبير، دار المعارف العثمانية، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد، السنن الجامع الصحيح، البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، 1978م.
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، 2004م.
- الذهبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991م.

- الزمخشري، جار الله، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، 2009م.
- زيعور، علي، تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة، دار المناهل، بيروت، 2000م.
- الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992م.
- شميل، أن ماري، أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلاميّة، ترجمة حسام الدين جمال بدر وآخرين، منشورات الجمل، كولونيا، 2005م.
- الطبري، أبو جعفر بن جرير، جامع البيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، القاهرة، المكتبة السلفيّة، (د.ت).
- العكبري، بن بطّة، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، دار الراية، الرياض، 1415هـ.
- العلاني، الصبحي، المنام ودلالاته في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، أطروحة دكتوراه مرقونة، كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمَنبُوة، السنة الجامعيّة -2007 2008م.
- العمراني، يحيى بن أبي الخير، الانتصار في الردّ على المعتزلة القدريّة الأشرار، أضواء السلف، الرياض، 1419هـ.
- عياض، عياض بن موسى بن عمرو القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998م.
- الفارابي، أبو نصر:
- كتاب الموسيقى الكبير، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ت).
- فصول منتزعة، المكتبة الزهراء، إيران، (د.ت) (عن طبعة بيروت، دار المشرق).
- القرطبي، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، الرسالة، بيروت، 2006م.
- الكلاباذي، محمّد بن إسحاق، التعرّف لمذهب أهل التّصوّف، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م.
- الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريّدة، مطبعة حسان، القاهرة.
- الملطي، ابن عبد الرحمن، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1992م.
- الورد، علي، الأحلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان للنشر، بيروت، 1994م.
- الوريثي، ناجية:
- حفريّات في الخطابات الخلدوني: الأصول السلفيّة ووهم الحداثيّة العربيّة، مؤمنون بلا حدود/المركز الثقافي العربي، 2015م.
- الاختلاف وسياسة التسامح: بحث في الإشكاليّات الثقافيّة والسياسيّة في سياسات الرشيد والبرامكة والمؤمن، مؤمنون بلا حدود/المركز الثقافي العربي، 2015م.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيّة والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م.

- Charaudeau, Patrick, «Identité sociale et identité discursive. Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière», in Charaudeau P. (dir.), Identités sociales et discursives du sujet parlant, L'Harmattan, Paris, 2009, consulté le 2 mai 2015 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications.
- Deconchy, Jean-Pierre:
- L'orthodoxie religieuse: Essai de logique psychosociale, Paris, Editions Ouvrières, 1971, p. 35.
- Milton Rokeach et la notion de dogmatisme, in ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, 1970, Volume 30, N° 1,
- Ducrot, Oswald, Le dire et le dit, Paris, Minuit, 1984.
- Gadamer. H. G., L'Art de comprendre. Ecrits 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine, AUBIER, 1991.
- Habermas, Jürgen, De l'éthique de la discussion. Trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992.
- Kerbrat- Orecchioni, Catherine, Les interactions verbales, Paris, A. Colin, 1990.
- Lenoir, Frédéric: La puissance de la joie, Fayard, 2015.
- Maingueneau, Dominique:
- Genèses du discours, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1984.
- Le tour ethnolinguistique de l'analyse du discours, in Langage 105, 1992
- Les termes clés de l'analyse du discours, Seuil, 1996,
- Negri, Antonio, Art et multitude. Neuf lettres sur l'art, Mille et une nuit, 2009.
- Orobitch, Christine, Garcilaso et la mélancolie, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997.

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