

أنثروبولوجية النبوة الوحي في متخيّل أهل الحديث



جمال لخلوفي
باحث مغربي

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

الملخص التنفيذي

تستهدف الدراسة البحث في الأسس الثقافية التي تأسس عليها مفهوم الوحي وصورته النمطية في مذهب أهل الحديث. ونروم القيام بذلك، من خلال تحليل بعض الأحاديث المنسوبة إلى نبي الإسلام، بالبحث داخل الفراغات التي ملأها مخيلة الفاعلين في نشأة هذا الفكر، والتي نهلت من الأطر الثقافية لأصحابها، وشكّلت بنية لاشعورية عميقة، كان لها تجليات واضحة في تطوّر الفكر الديني وصناعاته عند هذه الجماعة. وبالنظر إلى تشابك موضوع الدراسة وامتداداته وإشكالاته، فإن البحث يحاول القيام بعمل تكميلي يندرج في إطار التحليل الأنثروبولوجي وفق مقاربة فينومينولوجية.

مقدمة

تعتبر دراسة الوحي، من وجهة نظر العلوم الإنسانية، من المواضيع التي تثير بعض التحفظات في المجتمعات الإسلامية؛ إذ لا تزال فئات عريضة منها ترى في الوحي خصوصية تحول دون إمكانية إخضاعه لمقاربات وأدوات العلوم الإنسانية. وهذه الدعوى صحيحة في جانب منها، غير أنّ المتأمل في مختلف الظواهر الإنسانية يجد أنّها جميعها متفرّدة في نواحٍ معيّنة، وإنّما نتوّهم العكس؛ لأنّنا نخلط بين التجربة في ذاتها، وبين اللغة أو الرموز التي نعبر بواسطتها عن هذه التجارب، والتي تنقلها إلى الجانب الموضوعي والمشارك؛ فاللغة، كما يؤكد برغسون Bergson، عاجزة عن نقل الجوانب المتفرّدة في التجربة الإنسانية⁽¹⁾، وهو الإكراه الذي يهّم حتى الدراسة العلمية للإنسان في إطار ما يسمّى بعلوم الطبيعة⁽²⁾، غير أنّ ذلك لم يمنع من تحليلها ومحاولة فهمها.

وتروم هذه الدراسة البحث في الأسس الثقافية التي يقوم عليها مفهوم الوحي عند أهل الحديث (السلفيين)⁽³⁾؛ وذلك عبر الحفر، إذا استخدمنا مفهوم ميشال فوكو، أو التفكيك الفينومينولوجي بعبارة هايدغر⁽⁴⁾، في المرجعيات والمسلمات التي تنطلق منها أثناء تأسيس المعنى، والتي تحضر في شكل مخيال أو متخيّل⁽⁵⁾ خاص بالجماعة التي ينظّمها. وعندما نستخدم لفظ **المخيال**، فإنّنا نقصد الصور والمعاني التي يتمّ من خلالها استحضار واقعة تاريخية معيّنة أو تجربة وجودية محدّدة، والتي لا يمكن إدراكها بشكل مباشر، أو لا يمكن نقلها إلى الآخر إلا بوساطة الرموز. ومن هنا، فكلّ متخيّل هو ظلّ للواقع، بالنظر للوظيفية التمثيلية للصورة كما يؤكد سارتر⁽⁶⁾. ويكون **الخيال**، بما هو أداة ربط⁽⁷⁾، «دينامية منظمة، وهذه الدينامية هي عامل تجانس في التصور»⁽⁸⁾.

1 Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presse universitaire de France, 4^e Edit., 1991, pp. 123-124

2 كارل غوستاف يونغ، **البحث في أغوار النفس**، ترجمة نهاد خياطة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط. 1، 1996، ص. 13

3 بالنظر إلى الصراع بين مذاهب السنة حول أحقية هذا الاسم، فإنّنا نستخدمه في إطار متحرك، حيث يكون أساسه المنتسبون إلى مذهب أحمد بن حنبل، في خط يمتدّ إلى ابن تيمية وأتباع تيّار أسبقية النقل والمأثورات على العقل وأدواته، ويستخدم لفظ السلفيين، في الاستعمال الدارج، للدلالة عليهم. لكننا نمطّ هذا المفهوم، عبر بعض عناصر البحث، كي يشمل التيّار السني في عموميتّه، باعتبار طبيعة علاقة مختلف اتجاهاته بالأحاديث.

4 مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، بنغازي، دار الكتاب الجديد، ط. 1، 2012، صص. 79-80

5 نستخدم هذين اللفظين كترجمة لمفهوم l'imaginaire الفرنسية أو the imaginary الإنجليزية، باعتبار أن كلا اللفظين مستخدمين عند المترجمين إلى العربية.

6 Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, P.U.F, Quadrige, 1994, p. 164

7 كنا قد حدّدنا الخيال من خلال بعدين: الصورة والربط بين العناصر بما يمنحها معنى. جمال خلوفي، «مخيال الجماعات المتطرفة: أبو مصعب الزرقاوي أنموذجاً»، **مؤمنون بلا حدود**، يوليو 2020، ص ص. 4-5

8 جليبر دوران، **الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، وأنساقها**، ترجمة مصباح عبد الصمد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 2006، ص. 14

ولكلّ جماعة، سواء وعت بذلك أم لا، متخيّلها الخاص⁽⁹⁾، ولما كانت مرجعية الجماعة المدروسة، في تميّزها عن الفرق الإسلامية الأخرى، هي طبيعة علاقتها مع أحاديث النبي، فإننا نستهدف فهمهم للوحي بالانطلاق منها؛ فنقارب قصّة بداية الرسالة باعتبارها أسطورة؛ ولا نقصد المعنى الذي له علاقة بالا عتراضات التي وجّهت للوحي في بداياته⁽¹⁰⁾؛ فالأسطورة حكاية- بغضّ النظر عن صحتّها ما دامت تحظى بالمصادقية عند الجماعة⁽¹¹⁾- تتحدّد بنظام زمني، حيث «تحيل، دائما، على أحداث وقعت في الماضي»⁽¹²⁾، في الزّمان الأوّل⁽¹³⁾، إلا أنّ «قيمتها الذاتية تكمن في كون أحداثها (...) تشكّل أيضا بنية دائمة»⁽¹⁴⁾، فتروي عن البدايات التي تؤسّس لهوية الجماعة؛ إذ «لا وجود للأسطورة إذا لم تعمل على إمطة اللثام عن سرّ ديني، ولم تكشف عن حدث أوّلي قديم أسّس بنية للواقع أو سلوكا بشريا»⁽¹⁵⁾.

ومن حيث المنهج، فإننا نعتمد الأنثروبولوجية الرمزية، والتي يتمثّل مسعاها الأساس في البحث عن «مفتاح الرموز»، بما يميّن من فك شيفرة الأبعاد الدينية والاجتماعية والثقافية⁽¹⁶⁾، حيث تكون أنظمة الاعتقاد الديني قابلة للفهم، متى اعتبرت جزءا من النظام الثقافي الذي يتكوّن فيه المعنى⁽¹⁷⁾، والتي يمكن رصدها في مختلف أفعال الناس وطرق تعبيرهم⁽¹⁸⁾. هذا، وتنهل هذه الأنثروبولوجيا من خلفية فينومينولوجية، حيث تتأسّس كلّ معرفة على «البنية الدلالية» التي تسبقها للعالم⁽¹⁹⁾، ويكون ذلك ممكنا عبر «تحليل أمر متجلّ للوعي»⁽²⁰⁾، من خلال دراسة جواهر الأمور وتعريفها⁽²¹⁾. ولما كان تحقّق هذا الوعي مشروطا بوساطة

9 Évelyne Patlagean, « L'histoire de l'imaginaire », in *La nouvelle Histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff, Bruxelles, éd. Complexe, 1988, p. 307

10 يرى محمد أركون أنّ القرآن فضّل القصص على أساطير الأولين، ويعتبر أنّ مفهوم القصص المستخدم هو مقابل أو ترجمة للميثوس mythes. لكنه لم يبين لنا الاختلاف بين القصص والأساطير، وربما كان يقصد بالأسطورة التي رفضها القرآن مفهوم الملحمة المترجمة عن الأصل اللاتيني (legenda)، والذي يشير إلى ما يتوجّب قراءته. محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب*، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط. 2، 2005، ص. 6-7

11 Anthony C. Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: One world Publications, 2002, p. 193

12 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 231

13 مرسيا إلياد، *الأساطير والأحلام والأسرار*، ترجمة حسين كاسوحة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2004، ص. 13.

14 Lévi-Strauss, *Ibid.*, p. 231

15 مرسيا إلياد، *نفسه*، ص. 15

16 *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, London & New York: Edited by Alain Barnard et Jonathan Spencer, 2005, P. 806

17 بسام الجمل، *من الرّمز إلى الرمز الديني*، صفاقس: مطبعة التفسير الفني، ط. 1، 2007، ص. 94-95

18 Albert Bandura, *Self-efficacy in Changing Societies*, Cambridge University Press, 1995, p. 11

19 فالنتينا غراسي، *مدخل إلى علم اجتماع المخيال*، ترجمة محمد عبد النور وسعود المولى، قطر، المركز العربي للأبحاث، ط. 1، 2018، ص. 74

20 ميشال ميسلان، *علم الأديان: مساهمة في التأسيس*، ترجمة عز الدين عناية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 2009، ص. 170

21 مورييس ميرلوبونتي، *ظواهرية الإدراك*، ترجمة فؤاد شاهين، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1998، ص. 7

شيء ما⁽²²⁾، فلا بدّ أن يتمّ انطلاقا من وجهة نظر معينة⁽²³⁾؛ وبهذا، يكون النقص شرطا ضروريا لكل إدراك، باعتبار أنه يتطلّب قصديّة لا تتحقّق إلا عبر مواضيع محدّدة، وهو ما يجعل هذه العملية انتقائية في أساسها.

وهكذا، قسّمنا البحث إلى أربعة عناصر مترابطة، في إطار ما أسماه كليفورد جيرتز Clifford Geertz بالوصف الكثيف thick description⁽²⁴⁾، فنعمل في كلّ عنصر على إظهار بعد من أبعاد النسيج المركّب الذي يقود إلى بناء المعاني وتشكيل المتخيّلات. وعليه، ففي العنصر الأوّل نقف مع حديث بداية الوحي، فنظّم الأسس التي قام عليها فهم الوحي والنبوة في علاقته بالثقافة. وفي الثاني، نحاول إعادة الشكل المجرد أو البنية الأساسية لمفهوم النبوة. وفي الثالث، نتتبّع المعاني التي ارتبطت بهذه البنية داخل الثقافة الإسلامية. أمّا في الرابع، فنحاول مناقشة سبب هذا التباين والاختلاف حول الوحي داخل هذه الثقافة، بالعودة إلى سياقات بداية الدعوة الإسلامية، بما يجعلنا نوّول محدّدات تشكّل هذا المتخيّل.

1- الوحي في الإسلام: أساطير النشأة

تحظى قصّة بداية الوحي في الإسلام بأهميّة متباينة حسب نوعية الدراسة، فلا تتجاوز المرور الحكائي الذي يراد منه الإخبار عن نقطة انطلاق «الحدث العظيم» الذي شكّل معالم التطوّرات فيما بعد، كما هو الشأن مع أغلب المحدثين الذين يتبنّون السرديات الإسلامية كما تبلورت عبر القرون. وهناك من حاول مقاربة هذه القصّة من خلال الاعتماد على بعض الأدوات الحديثة في نقد النصوص⁽²⁵⁾، غير أنّنا نعتقد أنّ هذه القصّة لم تبج بعد بكامل أسرارها، ونتوخّى إعادة قراءة تشكّل الدين الإسلامي من خلال إلقاء أضواء على بعض جوانبها، باعتبار أنّ مقاربتنا لا تتأثّر كثيرا بمسألة واقعية الحدث فعليا من عدمه؛ إذ أنّنا نتتبّع أثرها في المخيال الذي تشكّل عبرها. ونعتمد رواية البخاري⁽²⁶⁾ لمكانتها الاعتبارية عند أهل الحديث، مع الإحالة على بعض التفاصيل الحاضرة في مصادر أخرى، وتتلخّص أحداث الرواية في: يخرج النبي⁽²⁷⁾

22 إدmond هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط.1، 2007، ص. 93

23 ميرلوبونتي، نفسه، ص ص. 67-70

24 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 28

25 تطرّق لها بسام الجمل في دراسته لحضور جبريل في المتخيّل الإسلامي، مناقشا الطابع العجائبي الذي أضفته المخيلة على هذه القصّة، باعتبارها مؤسّسة لنص قرآني في إطار ما يسمى بأسباب النزول. (بسام الجمل، أسباب النزول، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 2005، صص. 382-388). بينما شكك هشام جعيط في تفاصيل القصّة من جهة بنائها وعدم تصديق النص القرآني لها. (هشام جعيط، في السيرة النبوية: الوحي، القرآن، النبوة، بيروت، دار الطليعة، ط.2، 2000، ص ص. 35-40)

26 «...» عن عائشة أم المؤمنين (...): أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة (...). ثم حُبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنّث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزوّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزوّد لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء. فجاءه الملك، (...) فرجع بها (...) يرجف فؤاده فدخل على خديجة (...). فقال لخديجة (...) لقد خشيت على نفسي. (...) فانطلقت به (...) حتى أتت به ورقة بن نوفل (...). وكان يكتب الكتاب العبراني (...). فأخبره (...) ما رأى، فقال له ورقة هذا الناموس الذي نزل الله على موسى (...). ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك، (...) ثم لم يلبث ورقة أن توفي وفتر الوحي. «محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، ج. 1، دمشق/ بيروت، دار ابن كثير، ط. 5، 1993، ص ص. 4-5»

27 نستخدم لفظ النبي في إطار سوسيولوجيا تفهّمية.

محمد (قبل أن يصبح نبيا طبعا) إلى غار حراء كي يتحنّث. وفي ليلة فاجأه جبريل⁽²⁸⁾، وطلب منه القراءة، وأخذ يضمّه بشدة إثر كلّ جواب⁽²⁹⁾. وبعد انتهاء الحادثة، يعود النبيّ إلى أهله خائفا. فتطمئنّه زوجته السيدة خديجة، وتتوجّه به إلى ابن عمّها النصراني ورقة ابن نوفل، الذي يقدّم ما حدث على أنّه بداية نبوّة.

غير أنّ فهم رواية الأحداث بهذا الشكل، يجب أن يستحضر المسافة الزمنية بين الحدث والرواية؛ فالسيدة عائشة راوية الحديث لم تكن طرفا فيها، وبذلك كانت تأويلا للأحداث حسب ما انتهت إليه. من أجل ذلك، يمكن أن نحاول إعادة روايتها كما تشكّلت وشكّلت وعي صاحبها والمحيطين به (فينومينولوجيا):

في يوم من أيّام تحنّث شخص اسمه محمد في مغارة قرب مكّة، فاجأه ظهور كائن عجيب، لم يسبق له أن رأى مثله، فقال له ما قال وفعل به ما فعل. ولنتذكّر أنّ هذا الشخص لا يعرف، لحدّ الآن، شيئا عن كائن اسمه جبريل، فمن الطبيعي أن يقع خوف واضطراب على مستوى المشاعر، لكن أيضا حيرة وتشويش على مستوى الفكر؛ فالإنسان يعطي معنى للأحداث انطلاقا من قاموس الدلالات المسبقة الذي يتمّ داخله إنشاء المعنى، في علاقته الجدلية مع الموضوع⁽³⁰⁾. ولما لم تتوفّر لهذا الشخص تجربة خاصّة سابقة في التعامل مع كائن من هذا القبيل، فإنّ فهم ما حدث سينهل من الإطار والقاموس الثقافي لصاحبها، وذلك فيما توفّره الثقافة من إجابات عن أمور مماثلة، والتي يمكن أن نتلمّس بعضها بالرجوع إلى المعطيات التاريخية للمنطقة قبل البعثة، والتي كانت غنيّة ومتنوّعة، وتظهر الإيمان بآلهة وملائكة وبالجن والشياطين، التي كان الناس يتّقون شرّها أو يطلبون خدماتها⁽³¹⁾.

لكن كيف يمكن تحديد طبيعة هذا الكائن بين هؤلاء⁽³²⁾؟ وهنا يمكن الإشارة إلى بعض روايات اختبار السيدة خديجة للنبي⁽³³⁾، بشكل أدّى إلى استبعاد إمكانية الكائن «الشيطاني» أو أفعال الجن، ثم تفرّرت استشارة «خبير». غير أنّ ما يهمّنا من هذا الفعل هو أنّ التوجّه للاستفسار، يدلّ على أنّ التواصل مع هذا الكائن

28 في البيضة حسب رواية البخاري عن عائشة، وأثناء النوم حسب رواية ابن إسحاق عن ابن قتادة الليثي.

29 سواء كان يطلب ماذا يقرأ (في رواية ابن إسحاق)، أو بعدم معرفة القراءة (ما فهم من رواية البخاري). بالنسبة لرواية ابن إسحاق: أبو محمد عبد الملك بن هشام، سيرة النبي (ص)، ج. 1، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط. 1، 1995، ص. 304

30 جورج هانز غامدير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، طرابلس، دار أويلا للطباعة، ط. 1، 2007، ص. 374-368

31 يمكن الرجوع إلى: يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب: قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، ط. 1، 1996، صص. 61-44. وأيضا: سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط. 1، 1995، ص. 154-171

32 هناك من يرى أنّ النبي محمد اعتقد أنّه رأى الله، قبل أن يعود لاحقا ويربط الرؤية بجبريل، ذلك أنّ اسم «جبريل» لم يظهر إلا في المرحلة المدنية؛ والمشكل يكمن في المتخيل الإسلامي الذي يعتقد أنّ الرسول أدرك الوحي واكتمل فهمه له مرة واحدة، لا أنّه تطوّر وتشكل مع تطوّر إدراكه له، كما هو الشأن مع التشريعات والشعائر التي تطوّرت بتطوّر الإسلام. ويدعم هذا أحاديث محاولات الانتحار التي تظهر أنّ الوحي توقف لفترة معينة، لكن أيضا عدم اكتمال الرؤية والتصورات. يمكن الرجوع إلى: وليم مونجمري وات، محمد في مكّة، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1994، ص. 105-107

33 ابن هشام، م. س.، صص. 306-307. وأيضا: عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج. 1، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب، ط. 1، 2004، ص. 203-202

العجيب لم يتضمّن عناصر مفسّرة عن طبيعة التجربة⁽³⁴⁾. وهكذا، يتشكّل معنى الحدث مع ورقة بن نوفل، الذي يربط بين الكائن العجيب وبين الناموس⁽³⁵⁾ الذي أتى موسى، والحدث على أنّه بداية رسالة سماوية. وهذا المعنى هو الذي يؤسّس لطبيعة القاموس الثقافي الذي سيؤوّل عبره حدث الاتّصال مع الماوراء، لكن أيضاً تفهم من خلاله الأحداث القادمة.

غير أنّ فهماً أعمق للأحداث يمرّ عبر مجموعة من الملاحظات، والتي توجّهنا في المراحل القادمة نحو تتبّع نشأة متخيّل أهل الحديث عن الوحي، من قبيل التساؤل عن دوافع اختيار ورقة بن نوفل، واللجوء لشخص بخلفية أهل كتاب في مجتمع صحراوي يقدّم أهله في السرديات الإسلامية السنية على أنّهم كانوا أميين (ليسوا أصحاب كتاب سماوي)؟ لكن ما سيدعو للتساؤل أكثر هو جواب ورقة بن نوفل بأنّ الكائن العجيب له علاقة بالناموس الذي كان يأتي موسى. كيف أقام التمييز؟ وما العلامات التي اعتمد عليها؟ خاصّة وأنّ تاريخ أصحاب الديانات يحفل بقصص أشخاص قدّموا أنفسهم على أنّهم أصحاب نبوة؟ غير أنّ أهمّ ملاحظة هي مسألة استحضار ابن نوفل لموسى دون عيسى، مع أنّ الأسطورة تقدّمه على أنّه نصراني.

نعتقد أنّ أيّ إمكانية لتطوير التحليل، تتطلب الوعي ببعدين في التعامل مع هذه الأسطورة؛ بعد بنيوي، يهتمّ تحديد عناصر الحدث، والعلاقات بينها، وبعد تأويلي رمزي، يمنح المعنى للأحداث عند الفاعلين في المستوى الأول (التأويل)، ثمّ عندنا في المستوى الثاني (تأويل التأويل)⁽³⁶⁾. وهذه هي المنهجية التي نعتقد أنّها قادرة على أن تجعلنا نعبر المسالك الوعرة لعمل أيّ ثقافة ولأطر التحليل التي تفرضها من خلال لغتها ونماذجها؛ فلكي نستطيع أن نميّز بين التجربة في ذاتها وبين المعنى الذي يؤوّلها، نحدّد بنية الحدث في العلاقات التي توجد بين العناصر التالية:

- مكان منزل (غار)

- شخص

- ظهور كائن عجيب

- علاقة تواصل

34 سواء أخذنا برواية البخاري، أو التي تجعل السيدة خديجة قد توجّهت إلى ورقة بمفردها؛ إذ أنّ مرجعية التأويل في كلاهما هو ورقة بن نوفل.

35 «تعني الشريعة أو الكتاب الموحى به.» ولیم مونتجمري وات، م. س. ص. 119

36 «فإنّ الفهم يعني العثور على المكونات، والشكل السابق، والمصادر ومعنى التطوّر. وأمّا مع البنيوية فإنّ ما ندركه أولاً، هي الترتيبات والتنظيمات النفسية القائمة في حالة ما.» بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط. 1، 2005، ص. 64

- مرجع المعنى (ورقة بن نوفل).

ونعتقد أنّ فهم كيفية تشكّل صورة الوحي يمرّ عبر البحث عن مفتاح رموزها⁽³⁷⁾؛ فقد تمّ تأسيس المتخيّل الإسلامي عن ظاهرة الوحي، بجعل بؤرة الأحداث هو الظهور المفاجئ لجبريل الملاك المكلف بالوحي. كما تظهر، هذه الروايات، شخص النبي محمد في موقف سلبي من كلّ هذا، وهو ما سينبني عليه فهم كامل للنبوة والوحي. لكن ماذا سيحدث لو غيرنا مفتاح الرموز من ظهور جبريل إلى الاختلاء بالغار؟. ثمّ ما شكل هذه العبادة أو هذا التحنّث؟ وما تفاصيله؟ لكن الأهم من ذلك، لماذا ترتبط هذه العبادة بالغار؟ ألم يكن ممكناً ممارسة هذا التحنّث في البيت؟ ألا تقدّم لنا سرديات الأديان السماوية إبراهيم كنبيّ يعيش داخل جماعة؟ كما أنّ بنية النصّ تتضمّن نقطة مثيرة للتساؤل، وهي سبب الربط بين وفاة ورقة وبين انقطاع الوحي، رغم أنّ صياغة الأسطورة لا تظهر علاقة بين الوحي وابن نوفل. هذه الأسئلة تقودنا إلى محاولة إعادة النظر في الأسس التي ينبنى عليها معنى الوحي كما تشكّل في المتخيّل الإسلامي؛ وذلك بمحاولة البحث عن بنية لهذه الظاهرة عبر الثقافات (الطبيعة/الثقافة)، باعتماد التمييز الذي أقامه كلود ليفي ستراوس **Levi Claude - Strauss** بين ما هو طبيعي في الإنسان، وهو الكوني المشترك بين جميع البشر، وبين ما هو قاعدي يتباين باختلاف الثقافة⁽³⁸⁾.

2- الطبيعة الأنثروبولوجية للوحي: من الطبيعة إلى الثقافة

يمكننا أن نبدأ بملاحظة أنّ الوحي، كما يفهمه من يسمّون بأهل الكتاب عامّة والمسلمين خاصة، ينحصر في رقعة جغرافية جدّ محدودة، وذلك راجع في التراث اليهودي لارتباط النبوة بعرق معين. ورغم أنّ المسلمين يتجاوزون مسألة العرق، إلا أنّه عبر تتبّع الأنبياء المذكورين في القرآن، نجد أنّهم ينحصرون في منطقة جغرافية ضيقة جداً؛ وتمتدّ، على ما أورده المؤرخون أمثال ابن الأثير والطبري وغيرهما، من العراق شرقاً إلى مصر غرباً، ومن فلسطين شمالاً إلى اليمن جنوباً⁽³⁹⁾.

37 سبق أن حدّدنا الخطوات التي نقترحها في مقاربة المخيال، والتي تكون إحداها بالبحث عن مفتاح الرموز، وتتقاطع في مع ماسمّاه بسام الجمل بالتبنيير. وقد استخدم مفهومنا ينتمي للنقد الأدبي، ويقصد به جعل حدث معين أو شخصاً محدّد في بؤرة الاهتمام، وهو ما يمنحه أهمية درامية مقارنة مع الأشخاص أو الأحداث الأخرى. «مخيال الجماعات المتطرفة»، م. س. وأيضاً: بسام الجمل، «فاطمة من التاريخ إلى المتخيّل»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2018، ص ص. 21-18

38 Claude Levi- Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co, La Haye, Paris, 1967, pp. 9-10

39 عز الدين أبو الحسن الشيباني (ابن الأثير)، الكامل في التاريخ: تاريخ ابن الأثير، تحقيق أبو صهيبي الكرمي، عمان، بيت الأفكار، ص. 17-91. وأيضاً: أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج. 1، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، ص. 89-561



وهنا، يمكننا أن نتساءل عن سبب غياب مفهوم النبي في مناطق واسعة من العالم؟! وإذا استبعدنا فرضيات التحريف والتغيير، والتي هي مقولات ثيولوجية تبريرية، لا توجد أدلة موضوعية عليها، خاصة بالنسبة إلى المجتمعات التي عرفت الكتابة منذ فترات بعيدة، وأيضاً مع تطور الأبحاث الأركيولوجية، فإن إمكانات تقديم تفسير مقبول يمرّ عبر تغيير زاوية النظر إلى الوحي؛ أي إعادة التفكير، كما أسلفنا، في المسلّمات الثقافية التي تشكّل خلفية ميتافيزيقية في فهم وإعطاء معنى للأشياء. وهكذا، فلن تظهر الصور الأولى التي انبنى عليها متخيّل الوحي عند فئات عريضة من المسلمين حتّى نقابلها بأسس ثقافات أخرى؛ فغياب مفهوم الوحي، كما تطوّر في منطقة محدودة، هو مؤشر على الطابع الثقافي للظاهرة. مع التأكيد على الخطأ الذي وقع فيه الكثير من الدارسين الغربيين، وتبعهم في ذلك المنتمون للثقافة الإسلامية، بإطلاق لفظ النبي على معلمي الشرق من الهندوس والبوذيين وغيرهم، متأثرين برؤيتهم الثقافية التي تجد جذورها في الخلفية اليهودية المسيحية، فاستعملوا مفاهيم الدين والنبي والوحي في إطار ثقافي مختلف⁽⁴⁰⁾.

40 دراسة هشام جعيط تقع في المنزلق ذاته، وهو ما وضع حدوداً لأفاق البحث الواعدة التي بدأ بها. حيث يطلق لفظ النبوة على الشعوب البدائية في أكثر من موضع (ص. 90) كما أنّ الخلفية الثقافية تظهر في تحديده لمعنى الوحي، حيث ينطلق من تصوّر ثقافته له، ويحكم من خلاله تصوّرات أخرى (صص. 19-21)، كما يقرّر أنّ «القرآن وحده الموحى به تماماً وهو الكتاب المقدس بامتياز»، وهذا يعكس رؤية فرقة معينة وهي بطبيعتها منحازة (ص. 22). جعيط، م. س.

وهكذا، فعبر العناصر السابقة، ألمحنا إلى الإطار الثقافي الذي يتشكّل مفهوم الوحي داخله، وحتىّ نتمكّن من التقدّم أكثر، نحاول اللجوء إلى مفاهيم «محايدة» نسبياً؛ فبدل لفظ الوحي نستخدم عبارة الاتصال بقوة متعالية، وبدل رسالة نستعمل مفهوم تواصل⁽⁴¹⁾. وهكذا، إذا أخذنا الأساس الأول لما يسمّى بتجربة الوحي، من حيث إعادة استخدام المفاهيم، يمكننا أن نصف وجود شخص يقول إنه يتواصل مع بعد آخر أو مجال يوجد وراء التجربة الحياتية المباشرة. ومن خلال هذا الوصف، تفتح أمامنا إمكانات البحث في البنية وعناصرها، والتي سنجد أنّها منتشرة في مختلف بقاع العالم، ويمكن أن نتعرّف على الأسس التي تنبني عليها، والتجليات والتأويلات الثقافية التي توطّرها.

ففي المجتمعات القديمة، وعند الشعوب التي تمّ وصفها «بالبدائية»، يعتزل فرد الجماعة التي ينتمي إليها، ويتوجّه إلى الغابة أو إلى الجبال، كي يتواصل مع الماوراء، ويحصل على الإجابات التي يتعذّر الوصول إليها من داخل نظام الجماعة، والتي تشترط عقل الإنسان منذ الولادة؛ فبالعزلة يتوقّف عن الكلام، ثم بعد ذلك عن التفكير ورؤية العالم من خلال الكلمات؛ أي عبر اللغة التي هي شرط اجتماعي للفكر⁽⁴²⁾. وتترافق العزلة مع الصيام والإمساك عن تناول بعض الأطعمة، والاكتفاء بأخرى، وغيرها من الطقوس والممارسات. وبعد قضاء مدد تختلف أمادها⁽⁴³⁾، يقع اتّصاله ببعد آخر فيصير «شاماناً» Shaman، ثم يعود إلى الجماعة وهو يقول إنّ الأرواح أو الأجداد أو الطبيعة أو الآلهة منحته قوى التواصل معها⁽⁴⁴⁾. ولا بدّ أن يدلّل على دعواه بشيء يعيده معه من تلك الرحلة الروحية، والتي تعتبر ضرورية من أجل إقرار الجماعة بقدراته الخارقة للعادة، من قبيل التحكم في الحيوانات أو في بعض ظواهر الطبيعة أو قدرات تنبئية أو غيرها⁽⁴⁵⁾.

وإذا توجّهنا إلى الشرق الأقصى، نجد مجتمعات انتقلت مبكراً إلى الزراعة. وعليه، فالثقافة وتحديات الوجود الاجتماعي مختلفة؛ فجد بنية الممارسة ذاتها حاضرة في التعاليم المختلفة للمدارس البوذية والطاوية، والتي تقتضي الرجوع إلى النفس، لكنّها قد تستدعي العزلة في الغابات أو الجبال وداخل الكهوف

41 هناك من قد يعترض على هذا بالقول إن المفهوم الإسلامي للرسالة يتضمّن جوانب عقديّة وتشريعية وسياسية، وهذا صحيح فقط إذا نظرنا إلى هذه الرسالة بعد تشكّل المفهوم، وحضور أثر الثقافة في صياغته. إذ أننا نعتقد أنّ الرسالة، كمفهوم، إنّما تشكّلت وتطوّرت في تفاعلها مع سياقاتها التاريخية والاجتماعية، وهو ما نسعى إلى تجاوزه من خلال محاولة العودة إلى التجربة الوجودية البدئية قبل ترميزها في إطار ثقافي، والعناصر المولية كقيلة بتوضيح هذا المسعى.

42 جورج هانز غادمر، *فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف*، ترجمة محمد شوقي الزين، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط. 2، 2006، ص. 116-118.

43 فالنجاح ليس مضموناً دائماً. جفري بارندر، *المعتقدات الدينية لدى الشعوب*، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، 1978، ع. 173، ص. 178.

44 Joseph Campbell, *The masks of god: Primitive Mythology*, V. 1, London, Secker and Warburg, 1960, p. 229

45 Ibid., p. 243

والمغارات⁽⁴⁶⁾، حيث يستهدف الصمت الداخلي والخارجي التواصل مع النفس والانفتاح على العالم من خلال ممارسات تختلف باختلاف المرجعيات كالتأمل واليوغا أو التايشي وغيرها. وقد ينتج عن هذه الممارسات، حالة وجودية، فيعي الشخص تجارب يقول عنها إنها تستعصي على الوصف⁽⁴⁷⁾. فإما أن يحتفظ بما توصل إليه لنفسه ويدخل عالم الغبطة اللانهائية، وإما أن يؤجل ذلك فيعود كي يساعد الآخرين ويرشدهم إلى ما يتم التعبير عنه ثقافيا بالتحرر أو الاستنارة⁽⁴⁸⁾، ويلقب هذا الشخص في البوذية بالبوديساتفا Bodhisattva⁽⁴⁹⁾، وعندما يعود يكون مضطرا أن ينقل هذه التجربة من خلال اللغة والثقافة التي ينتمي إليها. وهكذا، يتم عبر الترقى أو تركية النفس⁽⁵⁰⁾ التواصل مع الأبعاد الماورائية، فتأخذ الثقافة دورها في ترميزها؛ فالمطلق يسمى «بالطاو» Tao مع لاوتسو، وهو الموجد الحق، أما العالم الفيزيائي فمجرد ظلّ له. والطاو⁽⁵¹⁾ لا شكل له ولا يمكن وصفه، وكلّ كلام عنه ليس الطاو الحقيقي⁽⁵²⁾. لكن يضطر الشخص الذي بلغ هذه المعرفة، عندما يسأل، أن يخبر عنه، معتبرا كلامه إشارة ورمزا قد تقود من يتتبعها إلى بلوغ الطاو أو الحقيقة بنفسه⁽⁵³⁾. أما في الثقافة الهندوسية، فيأخذ اسم البراهمان⁽⁵⁴⁾، ويتقاطع مع ما أسلفناه عن الطاو⁽⁵⁵⁾.

ومن المثير، أن نجد في مخطوطات البحر الميت معطيات أخرجت السردية الكنسية⁽⁵⁶⁾، حيث تنسب هذه الممارسات للسيد المسيح في الفترة التي سبقت نبوّته، بالنسبة إلى من يرى في المسيح ومعلم البر المذكور في المخطوطات شخصية واحدة، أو أنه ينتمي لفرقة الأسينيين اليهودية⁽⁵⁷⁾، أو على الأقل للجماعة التي احتضنت المسيحية الناشئة، والتي جعلت من بعض الكهوف المجاورة لمنطقة قمران مكانا لاستقرارها؛ وهي فرقة كانت تعيش حياة زهد وعزلة، في انتظار «بعثة» المخلص، وتصف ممارسات التزكية الجسدية

46 هوستن سميث، أديان العالم، ترجمة سعد رستم، حلب، دار الجسور، ط. 3، 2007، ص. 94

47 نفسه، ص. 88

48 النيرفانا Nirvana أو الساطوري Satori، أو الموكشا Mukti/Moksha، وهي تسميات متنوعة باختلاف التقاليد الهندوسية والبودية أو بوذية زن.

49 جفري بارندر، م. س.، ص. 196

50 استخدمنا التزكية؛ لأن كلّ واحد منهما ينتمي إلى إطار ثقافي مختلف.

51 Joseph Campbell, *The masks of god: Oriental Mythology*, V. 2, London, Secker and Warburg, 1962, p.23

52 جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، 1978، ع. 199، ص. 363

53 «لا يمكن تجنب الكلمات والمفاهيم، باعتبارها الأدوات الوحيدة المتاحة بين يدي عقولنا (...)». إنّ المفاهيم، وإن كانت لا تأخذ العقل إلى مقصدها، إلا أنها تفيد في الإشارة إلى الاتجاه الصحيح». هوستن سميث، نفسه، ص. 104

54 نفسه، ص. 47

55 «ذاك الذي تتراجع أمامه جميع الكلمات». نفسه، ص. 103

56 مايكل بيجينيت وريتشارد لي، خديعة مخطوطات البحر الميت، ترجمة وسيم حسن عبده، دمشق، صفحات للدراسات، ط. 1، 2010، ص. 158

57 أنا كينغسفورد وإدوارد شور وجورج مور، نقلا عن مايكل بيجينيت وريتشارد لي، نفسه، ص. 197

والروحانية التي كانت تقوم بها⁽⁵⁸⁾. «وهكذا يعتبر مؤلفو مخطوطات البحر الميت أنفسهم بأنهم حراس العهد [نصاري]⁽⁵⁹⁾، وكثيرا ما استخدموا مرادفات لتعابير عهد وناموس لتعطي الدلالة نفسها على نحو بارز في الطاوية»⁽⁶⁰⁾. كما أنّ بداية الوحي إلى موسى، في التراث العبري، ارتبطت بالجبل، عندما تلقى الشرائع في الألواح، وتطلب منه ذلك، كما تخبرنا أسفار العهد القديم، خلوة وصياما لمدة أربعين يوما⁽⁶¹⁾، وهي المدة نفسها التي تحكي الإنجيل أنّ عيسى قد صامها، واعتزل فيها إلى البرية⁽⁶²⁾. والأسطورة الإسلامية موضع التحليل، لا تخبرنا بمدة التحنّث في غار حراء، لكنّ بعض التفاصيل مثل حاجة النبي إلى العودة من أجل التزوّد بالطعام، تجعلنا نستنتج أنّها كانت على قدر من الامتداد، ولم تكن لنفاجأ لو كانت أربعين يوما، خاصة وأنّ هذا الرقم يتكرّر من داخل الثقافة الإسلامية، ولعل أبرزها أنّه كان سن الرسول عند تلقي الوحي.

إنّ هذه المعطيات، تجعلنا نعيد النظر في التمييز الذي يقيمه بعض الباحثين، مثل يوسف زيدان بين ما يسمّيها الأديان الصاعدة (الهندوسية والطاوية والبوذية) والأديان النازلة الرسولية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، فإنّ كُنّا نتفق معه في جعلها جميعا سماوية⁽⁶³⁾؛ باعتبار ذلك، في نظرنا، مجرد مفهوم ثقافي، إلا أنّنا نختلف معه في مسألة الصاعدة والنازلة، والتي نعتقد أنّ أساسها ثقافي أيضا؛ فزاوية النظر هي ما يجعلنا نرى معراجا وترقيا نفسيا أو نزولا وخطابا سماويا. والانتشار الكبير للبوذية والطاوية هي من بين نتائج الممارسة الرسولية، إذا استخدمنا مفهوما ثقافيا في وصفها. وينتبه يوسف زيدان لفكرة الطابع الثقافي لمفهوم النبوة، باعتبارها «عبرانية الروح والمنشأ» بتأثير زرادشتي يرتبط بفترة السبي البابلي⁽⁶⁴⁾، لكنّه لا يذهب إلى الآفاق التي تتيحها هذه الملاحظة. وعليه، يمكننا أن نستنتج أنّ فهم الوحي يرتبط بالتفصيل الذي تلقى فيه الطبيعة والثقافة؛ فالتواصل يكون في منطقة الطبيعة، والتعبير يتم عبر الثقافة؛ ولما لم تتوفر لنا معطيات كافية عن المرحلة التي سبقت بداية الوحي، والمراحل الأولى منه، كي نتتبّع بشكل دقيق كيفية تطوّر معرفة النبي محمد بتجربته الروحية الخاصة، فإنّنا سنحاول إعادة بنائها، لكن بعد الوقوف على الطيف الدلالي لمفهوم الوحي في الإسلام.

58 نفسه، صص. 159 و168. كما تتقاطع مع مخطوطة دمشق: «تتكلم وثيقة دمشق أولا عن بقايا اليهود الذين كانوا على عكس نظرائهم من المتدينين لا يزالون مخلصين للقانون، وقد ظهر عندهم معلم الإصلاح، وكما فعل موسى، أخذهم إلى البراري، إلى مكان يدعى دمشق، حيث دخلوا هناك في ميثاق جديد مع الرب. (...) ومن الواضح جدا أن وثيقة دمشق تتحدث عن المجتمع نفسه الذي تتكلم عنه باقي مخطوطات قمران.» نفسه، ص. 173

59 نفسه، ص. 202

60 نفسه، ص. 201

61 «وكان هناك عند الرب أربعين نهارا وأربعين ليلة لم يأكل خبزا ولم يشرب ماء» سفر الخروج، الإصحاح 34، الآية 28

62 «أما يسوع فرجع من الأردن ممتلئا من الروح القدس، وكان يقتاد بالروح في البرية، أربعين يوما يجرب من إبليس. ولم يأكل شيئا في تلك الأيام. ولما تمت جاع أخيرا.» إنجيل لوقا، الإصحاح 4، الآيتين 1، 2

63 يوسف زيدان، اللاهوت العربي: أصول العنف الديني، القاهرة، دار الشروق، ط. 2، 2010، ص ص. 20-21

64 نفسه، ص. 88

3- الوحي في القاموس الثقافي الإسلامي: وحدة وتنوع

ننطلق في تحديد الأطر الثقافية للوحي من اللغة، باعتبار أنها الظاهرة الثقافية بامتياز⁽⁶⁵⁾؛ ففي العربية: «الوحي [هو] الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلّ ما ألقته إلى غيرك⁽⁶⁶⁾»؛ «يقال: وحيت إليه بالشيء وحياً وأوحيت، وهو أن تكلمه بكلام يفهمه عنك ويخفى على غيره، بأن يكون على سبيل الرمز والتعريض، أو يكون بصوت مجرد عن التركيب، أو يكون إسراراً لا يسمعه غيره»⁽⁶⁷⁾. وبهذا، يتضمّن معنى اللفظ مجموعة من الدلالات، لكننا لا نجد في أيّ منها إشارة أصيلة إلى الماوراء، وهو المعنى الذي سيتمّ التكفل بإظهاره من خلال الاستعمال الاصطلاحي عبر الاشتغال على تمديد دلالات الإشارة والسر والإلهام والكلام الخفي والإلقاء، غير أنّ ما حدث هو تطوّر المعنى كي يتمّ حصره (الانتقاء) في هذه الدلالة الاصطلاحية المشهورة في الاستعمال⁽⁶⁸⁾.

وعملية حصر المعنى وجعله خاصاً بفئة محدّدة لم تتمّ من داخل الوحي ذاته؛ فالقرآن لا يتضمّن هذا التحديد، والذي سينكّل بذلك هم المفسرون والمتكلّمون والمحدثون. وكما هو معلوم، فالتصنيف فعل عقلي ينهل من أطر ثقافية وبراديجمات إبستيمولوجية لا يمكن فصلها عن الإطار التاريخي والثقافي الذي تنتج داخله؛ ففعل الوحي في القرآن ينسب إلى الإله، وإلى الجنّ والشیاطين وإلى الملائكة، ويبني للمجهول. أمّا الموحى لهم، فهم الأنبياء، والحواريون وشیاطين الإنس والجن، وأولياء الشیاطين، والملائكة، وأمّ موسى، والنحل، وإلى السماء والأرض⁽⁶⁹⁾. غير أنّ المفسرين ميّزوا بين معاني مختلفة كي يحصروا معنى الوحي عند الأنبياء بالمعنى الذي يوافق رؤيتهم؛ فالوحي إلى الأرض في آية «بأنّ ربك أوحى لها» (السورة 99، الآية 5) فسرها الطبري بالإعلام، والأصفهاني بالتسخير. والوحي إلى الحواريين وإلى النحل، فسروها بالقذف في النفس، ومنهم من جعل الوحي إلى النحل تسخييراً وإلى الحواريين أمراً باتّباع الرسول⁽⁷⁰⁾. واللفظ واحد واختيار الدلالة عمل المؤلّ حسب خلفياته، وذلك راجع، ربّما، للإحراج الذي قد يسببه القول باختلاف الوحي، فقط، في الدرجة لا في النوع، في مسألة أخرى هي القرآن.

ويبدأ الكلام في الوحي بشكل منظمّ مع المتكلّمين، وما يهّمنا من رصد بعض جوانبه هو عدم وجود التعريف الجامع المانع، والمسافات الفارغة هي مجال عمل المتخيّل؛ فقد اختلف المتكلّمون في معنى

65 Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon, 1969, pp. 182-184

66 مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2012، ص ص. 37-36

67 نفسه، ص. 35

68 نفسه، ص. 36

69 نفسه، ص. 37-43

70 نفسه، ص ص. 38-39

الإنزال، اختلافهم في طبيعة المنزل، وفي كيفية التلقي⁽⁷¹⁾، ويربط المعتزلة، انطلاقاً من الأصل المسمى عندهم بالعدل، بين النبوة والجزاء؛ فهي بالاكْتساب نتيجة الأعمال الصالحة للأنبياء قبل نبوتهم⁽⁷²⁾، غير أنّ هذا قاد بعض الفرق إلى مكان خطر على أطر أهل الحديث المرجعية، ما جعل هؤلاء يستبعدون أي دور للنبي في حصول الوحي. وهنا، نوّكّد أنّ مسألة الاكْتساب تحتاج إلى توضيح باستخدام المقابلة الثقافية؛ ففي البوذية، لا تؤدّي طرق الترقّي الروحي إلى تحقيق الغاية؛ إذ جرب بوذا، في البداية، مختلف التقاليد الهندوسية المنتشرة في تلك الفترة، وفشل في الوصول إلى الاستنارة؛ فلا يمكن للشخص أن يحقق الخلاص بعمله فقط؛ إذ يبقى في حاجة إلى شيء ماورائي، أو إلى ما تعبّر عنه البروتستانتية بالمُنة الإلهية grace⁽⁷³⁾؛ فحتّى البابا لا يقدر أن يمنح النعمة لأيّ إنسان، و«لا يستطيع أن يدرك ما إذا كان هو نفسه، أو أيّ إنسان آخر، في حالة من النعمة»⁽⁷⁴⁾.

ولكي نفهم الوحي في الفلسفة الإسلامية، نحتاج إلى ربطها بالكوسمولوجيا القديمة، ثم الفلسفة اليونانية وامتداداتها مع الأفلوطينية المحدثّة؛ إذ ترتبط النبوة عند الفارابي بالخيال، فهناك الأوّل الذي يوافق الإله، ومنه يتقبّل العقل الفعال (جبريل) الحقائق، وبعده العقل المستفاد، ثم العقل المنفعل⁽⁷⁵⁾؛ ومن وظائف المخيلة تحويل المجرّدات إلى صور حسية من خلال المحاكاة، ومهمّة النبي هي تحويل الحقائق الإلهية المجرّدة، التي تفيض عليه من العقل الفعال، إلى صور حسية موجّهة لعامة الناس ويمكن أن يتقبّلوها؛ فما يميّز النبي هو قوّة مخيلته، وهي بذلك ليست مسألة خاصّة⁽⁷⁶⁾؛ إذ إنّ الإنسان هو في الحقيقة نبيّ عندما لا يكون هناك أيّ انفصال بينه وبين العقل الفعّال⁽⁷⁷⁾. وبهذا ينزل الوحي إلى مستوى الظاهرة القابلة للدراسة والفهم، فتكفّ عن أن تكون لغزاً ربّانياً مفارقاً⁽⁷⁸⁾. ويتباين موقف ابن سينا في أنه لم يجعل، مثلاً، اكتمال قوّة المخيلة شرطاً للنبوة، بل ربطها بدرجة صفاء النفس، وجعل المعرفة الحدسية طريق تحصيلها⁽⁷⁹⁾؛ فنحن نرى الأشياء بالقوى الظاهرة، وأمّا النبي فيراها بالقوى الباطنة، وأمّا التسميات فيرجعها ابن سينا إلى الاعتبار أو

71 نفسه، ص ص. 48-49

72 محمد صفاء جاسم ونهاد حمد أسود، «موقف المعتزلة من النبوة»، مجلة التراث العلمي العربي، بغداد، مركز إحياء التراث، ع. 4، 2015، ص. 245

73 Martin Luther, *Basic Theological Writings*, Edited by Timothy F. Lull, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 34-36

74 مارتن لوتر نقلاً عن كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، ج. 2، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط. 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص. 44

75 هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، بيروت، عويدات للنشر، ط. 2، 1998، ص ص. 250-251

76 عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت، دار الطليعة، ط. 3، 1986، ص. 111

77 Sylvain Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: Vrin, 1988, p. 346

78 الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ط. 2، 1991، ص. 44

79 عماد الدين الجبوري، دراسات في المنطق والفلسفة، لندن، مطبوعات أي كتب، ط. 1، 2014، ص. 325

العادة⁽⁸⁰⁾. وملاحظة ابن سينا حول مسألة العادة والاعتباط مهمة في ما نذهب إليه بخصوص البعد الثقافي في تشكّل المفهوم.

أما المتصوّفة، فيمكن تلخيص آرائهم في أنّ إدراك الإنسان للمعرفة يكون عبر مستويين؛ الأوّل بوساطة الحواس والثاني عبر القلب⁽⁸¹⁾. ويستمرّ الوحي بهذا المعنى في الولاية، وهي نبوة عامة بلا تشريع⁽⁸²⁾، بينما النبوة الخاصة منقطعة⁽⁸³⁾، ويبقى الاتّصال مع الماوراء مستمرا عبر الولاية بنفس الاصطلاحات المتعارف عليها مع الوحي كما يحدّده أهل الحديث⁽⁸⁴⁾، وتحقيق صفاء النفس، هو سبيل المعراج الروحي⁽⁸⁵⁾. ويتقاطع الشيعة مع المتصوّفة في الإطار العام، يأخذ الإمام المعصوم من أهل البيت النبوي مكانة قريبة من مفهوم الولاية عند الصوفية⁽⁸⁶⁾. كما تجب الإشارة إلى أنّ انقطاع النبوة ليست مسألة مسلم بها عند جميع الفرق التي تنسب نفسها للإسلام، فهناك من يقول بعدم انقطاعها، ومن بينها الجماعة الإسلامية الأحمدية التي تفهم الختم بمعناه اللغوي المفيد للأفضلية.

وما نحتفظ به من هذه التحديدات هو أنّ مسألة سلبية المتلقي للوحي ليست واضحة، كما أنّ انقطاع الوحي غير مسلم به، ويدخل في مجال التأويل. وما يتكرّر هو صفاء النفس، والذي ترتبط ببعدين؛ الأوّل طبيعي من حيث استعداد النفس لقبول الحقائق، والثاني مكتسب. والحدود، هنا أيضا، غير واضحة، لكن ما يهّمنا، أساسا، هو وجود البعدين. وعليه، فإنّ العمل والاكتساب، يجعل فكرة تطوّر النبوة في ذاتها، ثم في أذهان الجماعة ممكنة، والبحث في المؤشرات المورّعة، والمتوارية أحيانا خلف الخطابات، هو العمل الذي يتوجّب إنجازه؛ فمثلا، يلاحظ ابن خلدون أنّ طبيعة النص القرآني اختلفت بين المرحلة المكية والمدنية، من حيث طول الصور، ويفسّر ذلك بتطوّر قدرة النبي واعتياده على التلقي⁽⁸⁷⁾.

ونودّ أن نختم هذا العنصر بالإشارة إلى أنّ استئناف القول في الوحي يستلزم الانفتاح على أدوات العلوم الإنسانية؛ وإذا كنّا قد قدّمنا بعض الدراسات التي استلهمنا فيها استخدام المحاكاة كخاصية أنثروبولوجية

80 «فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة غير المحسوسة ملائكة». ابن سينا، رسالة في النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، نقلا عن مصطفى عبد الرزاق، م. س.، ص. 50

81 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 3، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 7، 2013، ص. 26

82 محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، ج. 1، بيروت، دار الكتاب العربي، ص. 135

83 نفسه، ص. 62 و 135

84 محيي الدين بن عربي، مواقع النجوم، مصر، مطبعة السعادة، ط. 1، ص. 102

85 نفسه، ص. 171

86 بدر محمد باقر، الروض الناضر في سيرة أب جعفر الباقر، الكويت، المبرة للآل والأصحاب، ط. 1، 2007، ص. 310

87 «وقد يفضي الاعتقاد بالتدرّج فيه شيئا فشيئا إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله، ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو في المدينة.» ابن خلدون، م. س.، ص. 211

أساسية في تفاعل الإنسان مع المحيط⁽⁸⁸⁾، والتي تأخذ معانٍ مختلفة باختلاف السياق⁽⁸⁹⁾، فإننا نعتقد في إمكانية تطوير هذا البعد في مقاربة النبوة؛ إذ يعمل خيال النبي من خلال المحاكاة على الربط بين تجربته وواقعه، وبين عناصر المخيال الذي يتكوّن من التراث الثقافي الذي ينخرط داخله. وتأخذ المحاكاة، هنا، معاني الإلهام والإبداع، وهو ما يجعل النظر إلى عناصر المعتقدات والأديان والثقافات الموجودة في القرآن والإسلام تأخذ معانٍ تتجاوز أطروحة الاستنساخ والتقليد، وهو ما قد يقودنا إلى فهم الوحي في علاقته بالعملية الرمزية الخلاقة كما يسميها كاسيرر E. Cassirer⁽⁹⁰⁾، بما يجعلنا نستعير وصف هايدغر للفن، فنقول إنّ الوحي يتجاوز الشروط الموضوعية التي ينتج داخلها⁽⁹¹⁾.

وكنا قد أشرنا إلى أنّ بنية الوحي تأخذ شكل عودة إلى حالة الطبيعة. ومن هنا، نفهم رمزية الغار، حيث ترتبط المغارات بالولادة⁽⁹²⁾، وبفترة الكمون التي تسبق الانبعاث، خاصة عندما يرتبط اعتزال الناس بالأربعين، وهو سنّ الاكتمال الروحي في المعتقدات الدينية والأساطير، والدال على التغيّر والولادة من جديد⁽⁹³⁾. وهذا يفتح الباب أمام فهم مختلف عن الوحي، لكن أيضاً عن طبيعة مفاهيم أخرى ضمن ذات البنية؛ فالإسلام بهذا المعنى هو العودة إلى حالة الطبيعة أو الفطرة كما يسميها النص القرآني⁽⁹⁴⁾، وهو ما يعيدنا إلى مفهوم الحنيفية الغامض، بما يجعل نصاً للقرآن⁽⁹⁵⁾ يأخذ كامل أبعاده: إن الدين عند الله الحنيفية⁽⁹⁶⁾، بدل: إن الدين عند الله الإسلام، كما أثبتتها المصحف العثماني. فيتسع مفهوم الإسلام إلى أبعاد سعت الأرثوذكسية السنية، خاصة مع أهل الحديث، إلى استبعادها من خلال انتقاء المعاني، ومقولات الناسخ والمنسوخ. ولا تتخذ الحنيفية بهذا المعنى دلالات الدين كما انتهت إليه في الثقافات التي نمت داخلها ما يسمّى بالأديان

88 يمكن الرجوع إلى: جمال لخلوفي، الإسلام المغربي: محاولة في التركيب، ج. 1، ط. 1، القبس، 2018، ص. 22-107

89 Cristoph Wulf, *Traité d'anthropologie historique*, Paris, Ed. Le Harmattan, 2002, p. 1051

90 إرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس، 1961، ص. 138-139

91 مارتن هايدغر، كتابات أساسية، ج. 1، ترجمة إسماعيل المصدق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص. 68-69

92 Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans: Rites, mystiques, et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 187-188

93 ففي التراث الإسلامي، مثلاً، أنّ الله خمر طينة آدم أربعين صباحاً، وتاه بنو إسرائيل أربعين سنة، واعتزل موسى الناس أربعين يوماً قبل تلقي الألواح، وحارب عيسى الشيطان أربعين يوماً، وغيرها كثير.

94 كان محمد عابد الجابري قد لاحظ التشابه بين مفهوم الفطرة في الإسلام، وحالة الطبيعة عند فلاسفة العقد الاجتماعي، وإن كان هدف الجابري يختلف عن الأفق الذي نسعى إليه. محمد عابد الجابري، «الديموقراطية وحقوق الإنسان»، سلسلة كتاب في جريدة، ع. 95، 2006، ص. 15

95 تعتبر قراءته شاذة، ويعني ذلك عدم موافقته للشروط التي تمّ وضعها لقبول القراءات الأرثوذكسية، ومنها موافقة الرسم العثماني.

96 (...): «أن رسول الله قال له: إنّ الله أمرني أن أقرأ عليك (...): (...). إنّ ذات الدين عند الله الحنيفية المسلمة لا اليهودية ولا النصرانية من يعمل خيراً فلن يكفره». أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج. 13، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار الفكر، ط. 1، 2019، ص. 31

وقرأ ابن مسعود آية (إن الدين عند الله الإسلام) من سورة آل عمران: (إن الدين عند الله الحنيفية). عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، دار نهضة مصر للنشر، ط. 5، ص. 165

السماوية⁽⁹⁷⁾؛ بل تأخذ معناها اللغوي الأصلي وهو الميل، أي الابتعاد عن معتقدات وأفكار الجماعة بالعودة إلى الفطرة إلى حالة الطبيعة.

4- صراع المتخيلات: من النبي موسى إلى الخليفة الراشد عمر

ترتبط البداية في متخيل أهل الحديث، كما أسلفنا، بواقعة نزول جبريل، والتي تتضمن وضع النبي في موقف المنفعل، وبه تمّ التأسيس للمعنى الواحد الذي أتى به الوحي، فتّم تصوير هذه الفترة بعدم وجود الخلاف، حيث يسود الرأي الواحد والفهم الوحيد للدين. وهي الصورة التي تستميت خلفيات التيارات السلفية في الدفاع عنها؛ لأنها أساسية في قيام فهمها للنص الديني التوقيفي الذي يستمد شرعيته من «وحدة» «السلف الصالح». كما يتشكّل متخيل أهل الحديث عن الصحابة⁽⁹⁸⁾، بفهم يستقي جذوره، أيضاً، من مفهوم السلبية في التلقي؛ بمعنى أنّهم كانوا يأخذون ما يخبرهم النبي، ويفهمونه كما هو، باعتبار أنّهم كانوا أهل اللغة العربية⁽⁹⁹⁾؛ فتوحي هذه الصورة، بأن عهد النبي كان يشهد وحدة بين مكوناته أفراداً وجماعات، ويجعل الاختلافات التي نقلتها كتب السير مجرد أحداث عابرة⁽¹⁰⁰⁾. وما يهّمنا من رصد تباين مواقف الصحابة من الوحي هو جانبها العقدي في علاقته بالخلفيات الثقافية لأصحابها، والتي تجعلنا قادرين على تقديم قراءة «أكثر معقولة» لطبيعة الأحداث التي عرفها الإسلام؛ إذ إنّ مخيال الوحي الواضح للصحابة، والذي اتخذ شكلاً واحداً، لا يمكن أن يفسّر الاختلافات الكبيرة التي ظهرت بعد موت النبي؛ ففرضية المجموعات أو التيارات داخل الإسلام، أثناء حياة النبي نفسه، لها العديد من الشواهد، لكنّ الأهم هو قدرتها التفسيرية للأحداث بالمقارنة مع غيرها، وهذا عنصر أساس، حسب كارل بوبر Karl Popper، في القبول أو المفاضلة بين النظريات⁽¹⁰¹⁾.

وهكذا، نتفق مع بسام الجمل الذي يرى أنّ تحليل المتخيل الإسلامي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار مجموعة من المرجعيات؛ تمتدّ من الثقافة العربية قبل الإسلام، ثمّ النصوص المقدّسة لمن يسمّون بأهل الكتاب، مروراً بالثقافات والديانات القديمة، وصولاً إلى النصوص الإسلامية⁽¹⁰²⁾، غير أنّنا لا نجعل هذا المتخيل مرتبطاً بمرحلة لاحقة من تطوّر الدين، ولا متعلقاً بالبعد الخارق والعجائبي أو غير الواقعي والتاريخي، بل نجعله

97 «نستنتج مما تقدم أن الحنيفية ليست ديناً بالمعنى الذي هو عليه الإسلام والمسيحية واليهودية.» سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط. 1، 1995، ص. 48

98 جمال لخلوفي، «الهوية الدينية والتجديد: مفارقات الفكر السلفي الإصلاحي»، مؤمنون بلا حدود، 2019، ص. 10

99 نفسه، ص. 11

100 القرآن يحمل العديد من الإشارات عن بعضها، ولعلّ أهمّها محاولة اغتيال النبي. ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج. 4، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 1، 1998، ص. 160-159

101 Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, pp. 29-30.

102 بسام الجمل، «المتخيل الإسلامي: بحث في المرجعيات»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 20 يناير 2014

حاضرا في مرحلة بداية وتكوّن الدين الإسلامي، بشكل ساهم في إعطائه معنى أو معان محددة. كما نتفق معه في فكرة مركزية صورة عمر عند السنة في مقابل مركزية صورة علي عند الشيعة. ونريد أن نذهب إلى الآفاق التي تتيحها الأطروحتان بجعلهما في إطار عام ينتظمهما؛ يتمثل في جعل هذه المرجعيات أساسا في تكوّن مخيال الصحابة عن الوحي. ثم نظور الأطروحة الثانية؛ إذ نرى أنّ صور بعض الصحابة يمكن أن تعتبر رموزا عن هذه المرجعيات، حيث إنّها شكّلت منطلقا لتسرّب هذه الأطر الثقافية، لكن أيضا منحها الشرعية بجعلها نابعة من داخل الدين، أي جزءا أصيلا منه.

وهكذا، يدافع مونتجمري وات عن فكرة التيارات في مرحلة الدعوة المبكرة، وقد استند على مجموعة من المؤشرات من بينها موقف عثمان بن مظعون⁽¹⁰³⁾، كي يفسّر الهجرة إلى الحبشة بمحاولة النبي تخفيف التوتّرات التي كانت اختلافات بعض أصحابه إزاء الوحي يمكن أن تتسبّب فيها في هذه المرحلة الحرجة من الدعوة⁽¹⁰⁴⁾. فقد كان ابن مظعون، وهو من المهاجرين إلى الحبشة، يميل إلى الخلفية العيسوية⁽¹⁰⁵⁾، ويبدو أنّه لم يكن وحيدا، وهو ما قد يفسّر تحوّل أحد أفراد البعثة المهاجرة إلى دين ملك الحبشة⁽¹⁰⁶⁾، ويلقي بظلال من الشك والتخمينات عن سبب تأخّر العديد من أفراد هذه البعثة في العودة إلى المدينة حتّى بعد أن استقرّت أوضاع المهاجرين المسلمين فيها⁽¹⁰⁷⁾. وتتنوّع هذه الملاحظات بصلاة الغائب التي أقامها النبي على ملك الحبشة، وهو ما يضطر أهل الحديث إلى الاجتهاد في محاولة إثبات إسلام هذا الملك، حتّى وإن لم تسعفهم المصادر التاريخية. وفي المقابل، تظهر بعض الإشارات أنّ عمر بن الخطاب كان يميل أكثر إلى المرجعية اليهودية، مثل الخبر الذي يرويّه عن نفسه: «إني كنت أغشى اليهود يوم دراستهم، فقالوا: ما من أصحابك أحد أكرم علينا منك، لأنك تأتينا»⁽¹⁰⁸⁾. لكن الخبر الذي يتمّ التركيز عليه في الأوساط السنية هو نهى النبي له عن مطالعة كتب اليهود⁽¹⁰⁹⁾. غير أنّ هناك إشارة جاءت في سياق آخر، فاستطاعت أن تتجاوز الرقابة التي خضعت لها باقي الأخبار؛ وهي رفض عمر لموت النبي وأنّه ذهب للقاء ربه كما فعل موسى من قبل⁽¹¹⁰⁾؛ فيعود الرمز الموسوي الحاضر في أسطورة البداية كي يظهر مع نهاية حياة النبي.

103 ولیم مونتجمري وات، م. س.، ص ص. 242-243

104 نفسه، ص. 243-245

105 نفسه، ص. 244

106 نفسه، 315. ويميل أهل الحديث إلى التشكيك في هذه الروايات عن تنصر عبيد الله بن جحش وغيره؛ وذلك بالطعن في أسانيدھا رغم تعددها وتعدد طرقھا، وذلك لأنھا تخالف متخیلهم عن مجتمع المسلمين الأوائل.

107 نفسه، 237 و 240 و 243. حيث تذكر الروايات أن منهم من لم يعد حتى غزوة خيبر في السنة السابعة للهجرة.

108 جلال الدين السيوطي، الذر المأثور في التفسير بالمأثور، ج. 1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص. 174

109 الحديث المقبول عند أهل الحديث هو الذي أخرجه الإمام أحمد في مسنده، والذي ينقل رفض النبي لفعله. وهذا الحديث الذي يتضمن الرفض أيضا ضعيف بمعاييرهم في قبول الأخبار.

علي القاري ومحمد التبريزي، مرقاة المفاتيح، شرح مشكاة المصابيح، ج. 1، تحقيق جمال عيتاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 1، 2001، ص. 384-385

110 السيوطي، الذر المأثور، ج. 2، بيروت، دار الكتب العلمية، ص. 144

ونحاول أن نتبّع نتائج هذه الخلفية؛ فمن بين أبرز خصائص الديانة اليهودية، من وجهة نظر ثقافية⁽¹¹¹⁾، **الحرص على مركزية الأحكام التشريعية (الناموس)**⁽¹¹²⁾، ثم **تشخيص عالم الماوراء** من ملائكة بل وحتى الإله⁽¹¹³⁾، **وتحويل أحداث التاريخ إلى عبر ودروس يقدمها الإله للعصاة**⁽¹¹⁴⁾؛ فتقوم النظرة إلى الإنسان باعتبار حدوده أخلاقية أكثر منها جسمية⁽¹¹⁵⁾. وهكذا، تحكي لنا الأخبار كيف كان **عمر يرغب في بعض التشريعات الضابطة قبل أن تفرض عبر الوحي**، كتحريم الخمر⁽¹¹⁶⁾، وآية الحجاب، والصلاة خلف مقام إبراهيم، والموقف من أسرى بدر⁽¹¹⁷⁾، بل وحتى جمع القرآن في كتاب واحد كان بدفع منه⁽¹¹⁸⁾. كما تروي لنا سردياتها تشدّده في الكثير من المواقف على عهد النبي دون أن ننسى الكيفية التي يثبت من خلالها أهل الحديث صفات الإله، والتي جعلت الكثير من معارضهم يصفهم بالمجسمة. وتجدر الإشارة إلى أنّ يوسف زيدان كان قد أكدّ على التقارب بين الإسلام واليهودية⁽¹¹⁹⁾، لكننا نرى أن ملاحظته تنطبق، أساساً، على مذاهب أهل الحديث، بينما نجد، مثلاً، أنّ التصوّف، في شقه الفلسفي أو الإشرافي، يقترب أكثر من المسيحية عنها لليهودية.

وعليه، كان تجنّب رمزية عيسى في نص الأسطورة المؤسّس لمتخيل أهل الحديث، قفز على إشكالات تقاطع اللاهوت والناسوت؛ وبهذا يكون أساس فهم طبيعة النبوة كما بدأت تتشكّل معانيها هو عمليات التأويل الذي اتخذت من موسى رمزا، حيث ينتصر **الفصل على الوصل** في تحديد طبيعة العلاقة مع الماوراء. وإذا أردنا أن نتعمّق أكثر في الأسس البنيوية وراء الثنائية (الفصل\الوصل)، يمكن أن نستخدم ثنائية جليبر دوران Gilbert Durand؛ فيحيل الرمز الموسوي إلى **النظام النهاري للرموز**، في مقابل **النظام الليلي** الذي يشكل عيسى رمزا ثقافيا له، ويكون عمر بن الخطاب (وغيره) هو التحيين الثقافي **لكوكبة الرموز النهارية** داخل متخيل أصحاب الحديث⁽¹²⁰⁾.

111 مع التأكيد أننا نتحدث، دائما، عن الإطار العام.

112 «طبقا لوجهة النظر الربية (لأخبار اليهود)، يحتوي الكتاب المقدس على ما لا يقل عن 613 وصية تنظم سلوك الإنسان.» أديان العالم، م. س.، ص. 356. التشديد من عندنا.

113 يوسف زيدان، م. س.، ص. 56-58. وأيضا: أديان العالم، م. س.، ص. 337.

114 نفسه، ص. 367-369.

115 أديان العالم، م. س.، ص. 348.

116 محمد أنيس عبادة، **عمر بن الخطاب في الإسلام**، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.، ص. 35.

117 نفسه، ص. 47.

118 نفسه، ص. 17.

119 يوسف زيدان، م. س.، ص. 177.

120 عن النظامين الليلي والنهاري: جليبر دوران، م. س.، ص. 35-40.

وهذا يقودنا إلى أثر هذه الخلفية في صياغة المفاهيم الأخرى المحيطة بالوحي؛ فإذا كان مفهوم الفطرة أو حالة الطبيعة هو بنية التجربة الوجودية التي تؤول وتعطي معنى معيّنًا داخل ثقافة كبيرة أو ثقافة فرعية، في علاقات مركبة بين البنية الداخلية والتاريخ والثقافة، بما ينتج الملل والنحل، فكيف تشكّل، إذن، معنى الإسلام من داخل المذهب السني عامة، وعند أهل الحديث خاصة؟ والجواب من خلال الحديث طبعاً؛ فالإسلام يأخذ معناه ويتمّ تأويله عندهم من خلال حديث جبريل⁽¹²¹⁾، والذي يجمع بعض أبرز الخصائص التي ألمحنا إليها، فيظهر «الملاك جبريل» في هيئة مشخّصة ومجسّمة في رجل. فيحدّد الإسلام كما هو متعارف عليه في الأدبيات السنية: الشهادتان والصلاة والزكاة والصوم والحج. غير أنّ الملاحظة المهمة هي أنّ عمر بن الخطاب هو راوي الحديث، لكن الأهم هو وجود رواية أخرى عن الواقعة نفسها، والتي يتمّ استبعادها (الانتقاء) من التداول؛ فلا يوجد في رواية أبي هريرة التحديدات التي تفصل المسلمين بالمعنى الضيق عن سواهم، وهما الاعتراف بنبوّة محمد والحج إلى مكة، أما الوجدانية والصلاة والزكاة أو التزكية (روحية أو مادية) والصيام فموجودة في الكثير من الثقافات بأشكال متنوعة ومختلفة⁽¹²²⁾. ويمكن أن نلاحظ أنّ الرواية القريبة من حديث عمر يتفرد بها ابنه عبد الله⁽¹²³⁾، مع ضرورة الإشارة إلى وجود روايات أخرى لابن عمر ولغيره تتضمن صياغات أخرى وعدداً مختلفاً لهذه «الأركان»⁽¹²⁴⁾، وهو ما يظهر مسألة الاختيار أو الانتقاء التي يتأسّس عليها معنى فرقة أو طائفة معيّنة. كما يظهر أنّ مفهوم الأركان كما تمّ تشكيله في اصطلاحات الأصوليين (ما يلزم من عدمه العدم) لم يكن حاضراً في البدايات.

وهنا تطرح مسألة اختلاف الروايات، والتي يجب أن نفهمها في الإطار الذي نتحرّك داخله؛ أي إنّ إدراك الشخص يتأثر ويرتبط بمحدّدات الثقافة والمرجعيات؛ فالمتلقي ليس سلبياً، وهذا ما فتننا نكرّره ونؤكّده عبر البحث؛ فعلى خلاف الحيوان الذي لا يمكن النظر إليه في استقلال عن محيطه، لارتباطهما بسلسلة من الدورات الوظيفية، نجد أنّ إدراك الإنسان للمحيط يرتبط بانتظاراته ووجهات نظره؛ فعين الخطاب، مثلاً، ترى في الغابة غير ما تراه عين السائح. وبهذا يمكن للإنسان أن يدرك المحيط نفسه بطرق عديدة⁽¹²⁵⁾، وهذه مسألة لاشعورية؛ فالخيال يربط بين محتويات الصور المخزّنة في اللاشعور وبين وعي الإنسان بذاته في

121 عن عمر بن الخطاب قال: (...) بينما نحن جلوس عند رسول الله (ص) إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، (...) فقال رسول الله (ص) الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت (...). أحمد بن محمد بن علي ابن حجر الهيتمي، الفتح المبين بشرح الأربعين للإمام النووي، تحقيق محمد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، ص. 143

122 «عن أبي هريرة قال كان النبي (ص) بارزاً يوماً للناس فأثاه جبريل فقال (...) ما الإسلام قال الإسلام أن تعبد الله (...) وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان.» أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج. 1، تحقيق عبد الله بن باز، المكتبة السلفية، حديث رقم 50، ص. 114. ويعلق ابن حجر على عدم ذكر الحج، بنسب الراوي. نفسه، ص. 119

123 عن ابن عمر (...) قال رسول الله (ص) بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان.» أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، حديث رقم 8

124 مثلاً: في روايات أخرى عن ابن عمر: تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت وتغتسل من الجنابة. وعند عبادة بن الصامت عشرة أركان، والعباس ثلاثة أركان، وابن مسعود واحد، وحذيفة بن اليمان ثمانية.

125 Christoph Wulf, op. cit., p. 51

تفاعله مع المحيط والمجتمع⁽¹²⁶⁾. لذلك، نجد في مذاهب أخرى تحديدات مختلفة للإسلام «ولأركانها»⁽¹²⁷⁾. وبعيدا عن ما يسمّى بعلم الجرح والتعديل، والذي هو محاولة محدودة بشروطها الإبستمولوجية التاريخية، فإنّ الأخبار المتضاربة بل وحتى المتناقضة، والتي ألقت المؤلفات للتوفيق بينها، إنّما نتجت عن انتقائية الوعي، مع عدم استبعاد صناعة الأخبار، لكننا نعتقد أنّ المسألة تمتدّ إلى الجوانب اللاشعورية للإنسان؛ إنّ الاختلاف ناتج عن صراع التأويلات، إذا استخدمنا مفهوم بول ريكور، والذي يرتبط في نظرنا بصراع المتخيلات.

خاتمة

يطيب لأهل الحديث الثناء على صحابة النبي بما ينسب إليه من قول: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»؛ لكن النجوم، ورغم أنّ جميعها يشترك في الإضاءة، إلا أنّها مختلفة في ذاتها وتكوينها، ويمكن أن تهدي إلى اتجاهات متباينة. وقد حاول البحث تتبّع بعض الأسس التي انبنت عليها تصوّراتهم عن الوحي، والمعنى الذي تشكّل من خلال فهمهم لها، والذي تأسس في إطار متخيّل حكم تصوّرات الجماعات التي انتسبت لمختلف تيارات الفرق الإسلامية؛ إذ أنّ «كلّ فكر يتركز على صورة عامّة أو نمطية أو نموذجية أو رسومات أولى غير واعية تضطلع بأدوار المهيكل للتفكير، (...) والمنظم للتصورات»⁽¹²⁸⁾. وقد سلكنا، في مسعانا هذا، طريقا يعتمد الحفر في النصوص المؤسّسة، بحثا عن الأسس الميتافيزيقية التي يتمّ اعتبارها كمسلمات، والتي لا يمكن الوقوف عليها إلا من خلال المقابلة مع مثيلاتها في ثقافات أخرى؛ حيث أكّدا على أنّ فهم الوحي داخل مخيال جماعة معيّنة يقتضي إظهار البعد الثقافي المؤسّس للمعنى، في مقابل البعد البنيوي المشترك للإنسانية.

وهكذا، تشكّلت صورة البداية، عند أهل الحديث، انطلاقا من تمثيلات سلبية المتلقي، سواء الأول (النبي) أو الثاني (الصحابة)، وهو ما شكّل مدخلا لفكرة الاكتمال، الذي لا يعقبه إلا النقص، وتمّ بذلك استبعاد فكرة النشأة والتطور؛ فكان كلّ مسعى نحو الكمال يرتبط بالعودة إلى البداية، سواء أكانت هذه العودة تاريخية من خلال تصوّراتهم عن أحداث زمن الخلافة، أو إبستمية من خلال أدوات فهم وتحليل النصوص والوقائع. وقد بيّنا الأصول الثقافية اليهودية التي أسست معنى الوحي عندهم، حيث شكّلت صورة عمر بن الخطاب الرمز الثقافي الذي تمّ من خلاله تحيين الكثير من هذا التراث داخل الثقافة الإسلامية، بينما شكّل آخرون معبرا لموروثات أخرى. وقد ارتبطت هذه الخلفيات بأبعاد بنيوية؛ فنتج عن ذلك تحيين مجموعة من النماذج

126 Joel Thomas, *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998, p. 85.

127: «(...) كنا جلوسا عند علي (...) إذ أتاه رجل من خزاعة فقال (...): سمعت رسول الله (ص) يقول بني الإسلام على أربعة أركان، على الصبر واليقين والجهاد والعدل.» أبو الفيض الحسيني، *إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين*، ج 11، دار الكتب العلمية، ص. 12

128 منير السعيداني، *الرؤية والمدى: حصاد نقدي للبحث في المخیال*، صفاقس، كلية الآداب، 2006، ص. 51

البديئية Archetypes في إطار ثقافي مخصوص؛ فمثلا، تمت استعادة رمز السيف من خلال الجهاد الذي فهم في بعده المادي المجسم، لا في أبعاده الروحية كما قد نجد ذلك، مثلا، مع المتصوفة والباطنية. كما تم، أيضا، تحيين كوكبات رموز مرتبطة بنماذج أخرى كانت قد تطوّرت في السياق الثقافي اليهودي، من قبيل مفهوم الفرقة الناجية (شعب الله المختار)، والفتوحات الإسلامية (أرض الميعاد) والموقف من المرأة وغيرها.

وفي الختام، نودّ التأكيد أننا لم نسع، من خلال العناصر السابقة، إلى تقديم الواقع كما تمّ؛ إذ لا نعتقد أنّ أحدا يستطيع ذلك، وإنّما قدّمنا متخيّلنا عن أحداث البداية من خلال الصور التي حاولنا انتقاء بعضها والربط بين عناصرها. وقد كان المسعى هو تقديم قراءة تنضاف إلى صراع المتخيّلات، والتي لا نرى ضيرا في تعددها طالما أن لا واحدة منها توهمنا أنّها الانعكاس الحقيقي والوحيد للواقع. وهكذا، يصبح مفهوم الإسلام واسعا ممتداً يتضمّن تعبيرات وتجليات مختلفة. وإذا كان أهل الحديث يحاولون أن ينالوا من المعتزلة أو القدرية بقول منسوب إلى النبي يسمهم بأنهم مجوس هذه الأمة، فإنّنا قد نتفق معهم في الجانب الثقافي والمعرفي للرسم، مع التحفّظ على الدلالات السلبية التي تمّ شحن الحديث بها (أو وضعه من أجلها) كي يستجيب لصراعهم مع هذه التيارات، بل يمكننا أن نذهب في الاتجاه نفسه فنقول: إنّ أهل الحديث (السلفيين) هم يهود هذه الأمة، مع التحفظ، أيضا، على الإيحاءات السلبية للمفهوم، والتي كان لأهل الحديث مساهمة مهمّة في وجودها.

المصادر والمراجع

*-العربية

- ابن حجر العسقلاني (أحمد)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج. 13، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار الفكر للطباعة والنشر، ط. 1، 2019
- ابن خلدون (عبد الرحمان)، مقدمة ابن خلدون، ج. 1، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب، ط. 1، 2004
- ابن عربي (محيي الدين)، فصوص الحكم، ج. 1، تقديم أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ابن عربي (محيي الدين)، مواقع النجوم، مصر، مطبعة السعادة، ط. 1.
- ابن كثير (الدمشقي)، تفسير القرآن العظيم، ج. 4، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 1، 1998
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، سيرة النبي (ص)، ج. 1، طنطا، دار الصحابة، ط. 1، 1995
- أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط. 2، 2005
- البخاري (محمد بن إسماعيل)، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، ج. 1، دمشق\بيروت، دار ابن كثير، ط. 5، 1993
- الجابري (محمد عابد)، «الديموقراطية وحقوق الإنسان»، سلسلة كتاب في جريدة، ع. 95، 2006
- الجمل (بسام)، «المتخيل الإسلامي: بحث في المرجعيات»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 20 يناير 2014
- الجمل (بسام)، «فاطمة من التاريخ إلى المتخيل»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2018
- السعيداني (منير)، الرؤية والمدى: حصاد نقدي للبحث في المخيال، منشورات كلية الآداب بصفافس، 2006
- السيوطي (جلال الدين)، الذر المأثور في التفسير بالمأثور، ج. 1 و 2، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج. 1، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. 2، دار المعارف بمصر.
- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ج. 3، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 7، 2013
- الفارابي (أبو نصر)، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ط. 2، 1991
- إلياد (مرسيا)، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسين كاسوحة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2004
- بارندر (جفري)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، 1978، ع. 173
- باقر (بدر محمد)، الروض الناضر في سيرة أب جعفر الباقر، الكويت، مبرة الآل والأصحاب، ط. 1، 2007
- بنعبد العالي (عبد السلام)، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت، دار الطليعة، ط. 3، 1986
- بيجينيت (مايكل) ولي (ريتشارد)، خديعة مخطوطات البحر الميت، ترجمة وسيم حسن عبده، دمشق، صفحات للدراسات، ط. 1، 2010
- جاسم (محمد) وأسود (نهاد)، «موقف المعتزلة من النبوة»، مجلة التراث العلمي العربي، بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، ع. 4، 2015
- جعيط (هشام)، في السيرة النبوية: الوحي، القرآن، النبوة، بيروت، دار الطليعة، ط. 2، 2000

- جليبور دوران، الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، وأنساقها، ترجمة مصباح عبد الصمد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 2006
- دغيم (سميح)، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط. 1، 1995
- ريكور (بول)، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، بيروت، دار الكتاب، ط. 1، 2005
- زيدان (يوسف)، اللاهوت العربي: وأصول العنف الديني، القاهرة، دار الشروق، ط. 2، 2010.
- سكينر (كوينتن)، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، ج. 2، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط. 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012
- سميث (هوستن)، أديان العالم، ترجمة سعد رستم، حلب، دار الجسور الثقافية، ط. 3، 2007
- شاهين (عبد الصبور)، تاريخ القرآن، دار نهضة مصر، ط. 5
- شلحد (يوسف)، بنى المقدس عند العرب: قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، ط. 1، 1996
- عبد الرزاق (مصطفى)، الدين والوحي والإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2012
- غادامير (جورج هانز)، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، دار أوبا للطباعة والنشر، ط. 1، 2007
- غادامير (جورج هانز)، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط. 2، 2006
- غراسي (فالنتينا)، مدخل إلى علم اجتماع المخيال: نحو فهم الحياة اليومية، ترجمة محمد عبد النور وسعود المولى، قطر، المركز العربي للأبحاث، ط. 1، 2018
- غوستاف يونغ (كارل)، البحث في أغوار النفس، ترجمة نهاد خياطة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط. 1، 1996
- كاسيرر (إرنست)، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس، 1961
- كوربان (هنري)، تاريخ الفلسفة الإسلامية: منذ البنابيع الأولى حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، عوידات للنشر والطباعة، ط. 2، 1998
- كولر (جون)، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، 1978، ع. 199
- لخلوفي (جمال)، «الهوية الدينية والتجديد: مفارقات الفكر السلفي الإصلاحي»، مؤمنون بلا حدود، 2019
- لخلوفي (جمال)، الإسلام المغربي: محاولة في التركيب، ج. 1، ط. 1، القبس، 2018
- مونتجمري وات (وليم)، محمد في مكة، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1994
- ميرلوبونتي (موريس)، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1998
- ميسلان (ميشال)، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 2009
- هايدغر (مارتن)، كتابات أساسية، ج. 1، ترجمة إسماعيل المصدق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003

- هوسرل (إدموند)، *فكرة الفينومينولوجيا*، ترجمة فتحي إنقزو، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط.1، 2007

*- غير العربية

- Bandura (Albert), *Self-efficacy in Changing Societies*, Cambridge University Press, 1995
- Bergson (Henri), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presse universitaire de France, 4^e Edit., 1991
- Campbell (Joseph), *The masks of god: Oriental Mythology*, V. 2, London, Secker and Warburg, 1962
- Campbell (Joseph), *The masks of god: Primitive Mythology*, V. 1, London, Secker and Warburg, 1960
- Charonnier (Georges), *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon, 1969
- Chebel (Malek), *Dictionnaire des symboles musulmans: Rites, mystiques, et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995
- *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, London & New York: Edited by Alain Barnard et Jonathan Spencer, 2005
- Geertz (Clifford), *The Interpretation of Cultures: Selected essays*, New York, Basic Books, 1973
- Lévi-Strauss (Claude), *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon, 1958
- Luther (Martin), *Basic Theological Writings*, Edited by Timothy F. Lull, Minneapolis, Fortress Press, 1989
- Munk (Sylvain) , *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: Varin, 1988
- Patlagean (Évelyne), « L'histoire de l'imaginaire », in *La nouvelle Histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff, Bruxelles, éd. Complexe, 1988.
- Popper (Karl), *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973
- Sartre (Jean-Paul), *L'imagination*, Paris, P.U.F, Quadrige, 1994
- Thiselton (Anthony C.), *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: One world Publications, 2002
- Thoma (Joel), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998
- Wulf (Christoph), *Traité d'anthropologie historique*, Paris, Ed. Le Harmattan, 2002

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

info@mominoun.com
www.mominoun.com