مدخل إلى مقاربة التراث وقراءته!

بقلم: د. علي مبروك(*)

توطئة ضرورية:

تكشف أي قراءة، تتجاوز سطح الحاصل الآن في العالم العربي إلى ما يرقد كامنًا تحته، عن أن ما يجري ليس محض نهاية لأنظمة الفساد والاستبداد الحاكمة، بل نهاية لمشروع في التحديث المُشَوَّه الذي استمر على مدى القرنين منذ مطالع القرن التاسع عشر، واستنفد الآن طاقته وقدرته على الوجود كليًا. ولقد تفرَّع هذا التشوُّه عن الآلية التي جرى التعاطي بها مع الحداثة؛ والتي أنبنت على مجرد الفرض الإكراهي لها كنموذج (مُعطى) جاهز على مجتمعات كانت تقع خارج سياق تبلورها التاريخي والمعرفي. ولسوء الحظ، فإن الطريقة الراهنة في استدعاء الإسلام -كبديل لمشروع التحديث المُشَوَّه- لا تتجاوز حدود السعي إلى فرضه كمنظومة جاهزة على الواقع. وإذ يبدو -هكذا- أن الآلية التي أنتجت الحداثة المُشوهة تكاد أن تكون هي تلك التي يجري بها التعاطي مع الإسلام في التجربة الراهنة، فإنه يمكن القطع بأن هذه التجربة لن تتمخض- لسوء الحظ- إلا عن أسلمة مشوهة، تمامًا كالتحديث الذي سبقها.

وبالطبع فإنه لا يمكن القول بأن غربة الحداثة عن واقع العرب هو ما أدى إلى ضرورة فرضها على هذا الواقع قسريًا، وذلك ما لا يمكن أن ينطبق على الإسلام الذي لا يمكن أن يكون غريبًا عن الواقع لأنه دين غالبية الناس. إذ الحق أنه ليس من فارقٍ أبدًا بين غربة الحداثة عن واقع العرب الراهن، وبين غربة الإسلام/ المشروع (الذي يجري فرضه قسرًا) عن الواقع نفسه؛ وأعني من حيث لا تعني الغربة، في حقيقتها، إلا أن يحضر الواحد من الحداثة أو الإسلام، بمجرد «الرسم والحرف» وليس «الجوهر والروح». وهكذا فإن استحضار الإسلام بمجرد «الحرف» وليس «الروح»- وهو ما يغلب على الطرح المصري الراهن- لابد أن يجعله غريبًا

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

عن الواقع[١]؛ وعلى النحو الذي سيؤول، بالضرورة، إلى الفرض الإكراهي له على الواقع. تمامًا بمثل ما إن استحضار الحداثة كمجرد «رسم وحرف»، وليس كجوهر وروح قد تآدى إلى لزوم الفرض الإكراهي لها على الواقع العربي، منذ مطلع القرن التاسع عشر. وهكذا فإن ما يجعل الموضوع غريبًا عن واقعٍ بعينه، ليس أبدًا زمان نشأته أو مكانها، بل آلية مقاربته التى يمكن أن تجعل منه موضوعًا للفهم (فينتج ويطوِّر)، أو تجعل منه موضوعًا للفرض (فيعيق ويُجمِّد).

إن ذلك يعني أن الأمر يقتضي استدعاءً للإسلام يغاير بالكلية ذلك الذي تقوم به جماعات الإسلام السياسي في صعودها الراهن على سطح المشهد المصري (والعربي على العموم)؛ وأعني به استدعاء الإسلام بما هو (جوهرٌ وروح) وليس بما هو (رسمٌ وحرف)، الأمر الذي لن يكون ممكنًا إلا بجعل الإسلام وتراثه الغني موضوعًا لفعلي القراءة والفهم.

وهنا فإنه إذا كان تراث الجماعة -أي جماعة- هو ما أنتجه سلفها (من النتاجات المادية والمعنوية التي تتسع للروحي والفكري والقيمي والسلوكي)، فإنه يمكن القول أن هذا التراث لا يصل، بكليته، وبالحال التى جرى عليها إنتاجه، إلى الخَلَفْ، ليس فقط بسبب عمليات التآكل والتلاشي الطبيعي لبعض نتاجاته المادية، بل وبسبب ما يجري من عمليات مقصودة للمنع والإزاحة - بالمعنى المادي والرمزي - لجوانب من نتاجاته الفكرية بالذات. وترتبط هذه الممارسة الأخيرة بحقيقة أن التراث الخاص بأي جماعة يكون ساحة لإنبثاق أصوات أو أنساق شتى؛ هي تعبيرات فكرية عن مواقف اجتماعية وسياسية. وإذ تشتبك هذه الأنساق فيما بينها فى ضروب من علاقات تفاعل لا تقف عند حدود مجرد التواصل والاحتواء، بل وتبلغ حد النبذ والإقصاء، فإن ما جرى - فى تراث الإسلام - من أن واحدًا من هذه الأنساق (مدعومًا بسلطة السياسة ومتخفيًا وراء إحتكاره الرمزي للدين) قد راح يحقق هيمنته على ساحة التراث مُقصيًا لغيره عبر ضروب من الإدانة والتكفير (وهي الأحادية والإقصائية التي تتوالد منها التيارات الساعية إلى صدارة المشهد المصري الراهن). وغنيٌّ عن البيان أن تحوُّل التراث إلى

(١) وضمن هذا السياق، فلعله يمكن فهم ما تجري نسبته إلى الرسول الكريم ﷺ من قوله: «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا». فإذا كانت غربته في البدء مرتبطة بمحاصرته واستتاره؛ حيث أمعن المؤمنون الأوائل في إخفاء إسلامهم وحجبه عن أعين القرشيين، فإن عودته غريبًا لا تعني إلا حضوره فارغًا بمجرد الرسم والحرف. وللمفارقة، فإن ذلك يعني أنه فيما كانت غربة الإسلام في البدء هي غربة «الصورة والشكل»، فإن غربته فيما بعد ذلك هي غربة «المعنى والروح».

ساحة لمجرد الصوت الواحد كان لابد أن يؤدي إلى إفقاره على نحو كامل؛ وعلى النحو الذى يستلزم رد التراث إلى حيويته التى كان معها ساحة حقة لإبداع الجماعة بكافة أطيافها، وذلك عبر تحريره من قبضة الصوت|النسق الواحد.

ولأن هذه الأنساق جميعا قد تبلورت فى سياق ضروب من العلاقات والقراءات للأصول المؤسِسة للإسلام (القرآن والسنة)، فإن هيمنة أحدها (و إزاحة ما عداه من أنساق) يعني إقصاء ضروب العلاقات والقراءات- التى قامت عليها الأنساق المُزاحة- لتلك الأصول التأسيسية. وهكذا فإن الأمر يتجاوز مجرد هيمنة الصوت|النسق الواحد على التراث إلى احتكاره (أي هذا النسق) لأصول الإسلام التأسيسية أيضًا؛ بحيث يقدم نفسه بما هو، وحده، الحضور المطابق لها. و إذا كان ما جرى من هذا الاحتكار المزدوج للتراث من جهة، ولأصول الإسلام التأسيسية من جهة أخرى- وعلى النحو الذي آل إلى تثبيت هيمنة الصوت الواحد فى السياسة والاجتماع والثقافة وغيرها- هو جوهر الأزمة التى تعاني منها المجتمعات العربية، فإنه لا سبيل للانعتاق منها أبدًا، إلا باستعادة التراث فى حيويته الأولى التى إتسع معها لكافة الأصوات المتباينة من جهة، و إلا بتحرير الأصول التأسيسية للإسلام من احتكار الصوت الواحد لها (بمثل ما هو حاصل الآن) من جهة أخرى؛ وذلك على النحو الذي تنفتح معه الأفاق أمام علاقات معها، وقراءات أخرى لها. إن ذلك يعنى أنه إذا كان أصل الداء يقع داخل التراث، فإنه لا سبيل أبدًا لإلتماس أي علاج لهذا الداء من خارجه. لكنه يبقى أنه لابد- لكي يكون العلاج ناجعًا- أن يكون وصفه مسبوقًا بتشخيص دقيقٍ للداء القائم، وهو ما ستسعى هذه الورقة إلى إنجازه على أي حال.

أولًا: الإشكالية والمنهج:

إذا كان العربي (والمسلم على العموم) يعيش غربة مزدوجة عن عصره (تتجلى فى وقوفه على هامشه عاجزًا عن الإسهام الفاعل فيه)، وعن تراثه (بحسب ما يتجلى في وقوعه تحت سطوته، عاجزًا عن الإمساك بجوهره الأصيل)؛ فإن الأصل فى تلك الغربة يكمن فى عجزه عن إنتاج معرفة حقة ومنضبطة بهما. و يرتبط هذا العجز المعرفي بوقوع الوعي فى قبضة أرتالٍ من الإيديولوجيا التى لم تقدم له- رغم ما تتباهى به من زخرف الحداثة و إبهارها[1]- إلا ضروبًا

(١) وهنا يلزم التنويه بأن مجال الإيديولوجيا يتجاوز مجرد التكوينات الحديثة التي إنخرط العرب في إستعارتها من الغرب والشرق على مدى القرن الفائت، إلى المنظومات التي ينخرط بعضهم الآن في إستعارتها من=

من المعرفة الاختزالية والمُجتزأة بكلٍ من التراث والحداثة معًا. ومن هنا ما يعكسه الواقع العربي الراهن من كسل -أو حتى فقر- معرفي، ينكشف عنه التعامل الحالي مع كافة المفاهيم المتداولة في فضائه الصاخب. فإن تأملًا في جملة المفاهيم، التي انفتح باب الجدل حولها مع ثورات الربيع العربي، كالدولة المدنية والديمقراطية والمرجعية الدينية والعلمانية والسلف والإجماع الفقهي وغيرها، يكشف عن سطوة الإيديولوجيا على هذا النقاش؛ وعلى النحو الذي إنتهى إلى ما تعانيه تلك المفاهيم من الإلتباس والتشويش. وهكذا، فإن متابعة للنقاش الدائر حول الديمقراطية، مثلًا، يكشف عن إختزالها في محض جوانبها البرانية الإجرائية، رغم أن هذه الجوانب الإجرائية قد لا تؤدي -مع سيادة القيم الأبوية السلطوية في الثقافة- إلا إلى تأبيد حضور التسلطية من تحت البراقع الديمقراطية.

ولعله يلزم الإلماح إلى أن مأزق الإيديولوجيا لا يقف، فحسب، عند كونها تمثل قفصًا حديديًا لا يستطيع المنحبس داخله أن يبصر خارج حدوده الضيقة، بل ويتجاوز إلى ما يترتب على ذلك التوجيه الصارم الذي تمارسه على الوعي، من معرفة تفتقر إلى الدقة بسبب عدم مطابقتها للواقع، لأن معيار صحة مثل هذه المعرفة يتعلق بضرورة مطابقتها مع تحديدات تلك الإيديولوجيا، وليس مع الواقع. وبالطبع فإن معرفة تفرضها الإيديولوجيا، بجاهزيتها ودوجمائيتها وصرامتها، على الواقع، لا يمكن أن تكون، متصادمة معه فحسب، بل وصادمة له كذلك. ولعل ذلك يؤول إلى أن الانفلات المأمول للوعي من صداميته مع الغرب من جهة، ومع تراثه من جهة أخرى، لا يكون ممكنًا إلا بالتحرر من سطوة الإيديولوجيات المنغلقة، والانتقال إلى فضاء المعرفة المنفتحة. وهكذا، فإن الأمر لا يتعلق بنقض إيديولوجيا قائمة لحساب إيديولوجيا أخرى جاهزة (وذلك بحسب ما يمارس الفرقاء على سطح المشهد المصري الراهن)، بقدر ما يتعلق بكشف ما تفرضه الإيديولوجيا، على العموم، من تحديدات تنسدُّ معها آفاق المعرفة التي يتزايد الوعي بوجوب أن تكون مُنفتحة، على نحو كامل. ولعله يلزم التأكيد على أن مثل تلك المعرفة المنفتحة (وأعني بكلٍ من الغرب والتراث معًا) ليست مطلوبة لذاتها، بل لما ستؤول إليه من فتح الباب أمام الوعي للحوار الجدي والمنتج معهما؛ وعلى النحو الذي يجعل منهما رصيدًا للنهضة الحقة، وليس خصمًا منها بحسب ما هو حاصل حتى الآن.

=السلف الصالح؛ حيث الأمر- في الحالين- يتعلق بتكوينات سابقة الإنتاج والتجهيز يجد كلًا من العقل والواقع نفسيهما مُجبرين على الإنحباس داخل أطرها الضيقة.

وهنا يلزم الوعي بأنه ليس ثمة من منهج جاهزٍ لإنتاج مثل هذه المعرفة، بل إنها تكون موضوعًا لضربٍ من المراوحة الدائمة بين الذات وموضوع معرفتها؛ والتي لا يكون مطلوبًا فيها أن تنفتح تلك الذات على موضوعها متحررة من أي أحكام مسبقةٍ حوله فحسب؛ وبحيث تنصت له دون أن تفرض عليه أيًا من قوالبها وتحديداتها الجاهزة، بل وأن تنفتح على كافة تجليات المنجز المنهجي المعاصر الذى لا يكف عن مراجعة ذاته، ومساءلة فروضه، على نحوٍ دائم. ولكن ضرورة تحرر الذات من أي رؤى أو فروض جاهزة لا يعني - أبدًا- أن تكون خلوًا من أي سئوال. إذ الحق أنه إذا كان لا وجود لذاتٍ تملك الحد الأدنى من الوعي من غير أن تكون مسكونة بأسئلة لحظتها، فإنه ليس ثمة من معرفة حقيقية، إلا وهى تنبثق كإجابات لأسئلة، وذلك على شرط أن تتميز تلك الأسئلة بالأصالة، وعدم الاصطناع. إن ذلك يعني أن الذات ستقارب موضوعها، لا لتفرض رؤاها الجاهزة عليه، بل لتبحث فيه عن إجابات لما يثقل به عليها واقعها من أسئلة حارقة وحائرة. وإذا جاز القول أن السئوال: لماذا تخلَّف المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟[1]، هو السؤال الذي لا يزال يضغط بثقله على الذات العربية للآن، فإن السعي وراء إجابة منتجة على هذا السؤال، لابد أن يكون هو القصد من أي مقاربة لكلٍ من التراث وتجربة الحداثة الغربية. وإذن فإنها المعرفة تكون نتاج «البحث» عن جواب لسئوال، وبكيفية لا يبتدأ معها «البحث» من معرفة جاهزة تقصد الذات إلى فرضها على موضوع معرفتها؛ وهو ما تجلى، على نحو صارخ، في كافة القراءات الإيديولوجية للتراث بالذات. وهكذا فإنه حين يكون القصد هو البحث عن إجابات لأسئلة يتفق عليها الكافة، وليس السعى وراء أسانيد يدعم بها المرء ما يحمله من رؤى إيديولوجية جاهزة مسبقة، فإن ذلك يعني أن جوهر الاشتغال على التراث هو معرفيٌ بالأساس.

ولعله يمكن القول أن مدار الإنشغال هنا هو «سئوال الواقع» الذي يمثل نقطة البدء فى أى معرفة حقة. وعلى نحو إجرائي، فإن السبيل إلى الوعي بذلك السئوال الحاسم لا يقف عند مجرد تحليل تجربة اللحظة الراهنة التي ينخرط فيها المرء (الباحث) مباشرة، بل ولابد من أن ينضاف إلى ذلك تحليل العديد من النصوص التي تتشكل فيها القشرة الظاهرة لأفقه المعرفي، والتي كتبها المفكرون المسلمون ابتداءً من القرن التاسع عشر وحتى الآن. ويرتبط ذلك بحقيقة

(١) وهو السؤال الذي أصبح عنوانًا لنص شهير كتبه الأمير شكيب أرسلان في ثلاثينيات القرن الماضي جواباً على سؤال أرسله أحد مسلمي جزيرة جاوة إلى صاحب مجلة المنار.

أن سعيًا وراء إجابة منتجة على سئوال الواقع لا يمكن أن يتحقق من خارج حقل الثقافة التى ينتمي إليها هذا الواقع؛ وأعني من حيث أن مفهوم «الواقع» هو -فى جوهره- جماع مكونين: أحدهما «براني» يشتمل على كل ما يتحقق فى عالم الفعل والممارسة بكافة أشكالها (الاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية وغيرها)، والآخر «جواني» ينطوي على الفكرة الحاكمة التي تنتظم كل أشكال تلك الممارسة البرانية. وإذ أخفق السعي إلى التغيير فى العالم العربي، على مدى القرنين الفائتين، بسبب ما جرى من الانشغال بمجرد استبدال ممارسة برانية (تعرَّفوها جاهزة عند غيرهم) بأخرى قائمة (يعيشونها ويضيقون بها)، ومن دون الإنتباه إلى أن تغييرًا فى عالم الممارسة البراني السطحي لا يمكن أن ينجح من دون الاشتغال المعرفي الجاد على تفكيك الفكرة الحاكمة لتلك الممارسة البرانية (المُراد إزاحتها)، فإن ذلك يؤكد على ضرورة وجوهرية الاشتغال الجدي على «الثقافة»- بما هي مركز القلب «الجواني» وساحة حضوره- ضمن أي مسعى لفهم «الواقع» توطئة لتغييره. وإذ هو الإنتقال -والحال كذلك- من «سئوال الواقع» إلى «سئوال الثقافة»، فإنه يكون من اللازم والضروري تعيين حدود «الثقافة» ومجالها.

ثانيا: حدود الثقافة ومجالها:

إذا كان الشائع أنه يمكن التمييز، على صعيد التطور التاريخي للثقافة العربية الإسلامية، بين لحظتين؛ تتمثل أولاهما فى اللحظة التراثية التى تشغل حيزًا زمانيًا يمتد من عصر التدوين (في القرن الثاني الهجري) إلى القرن الهجري الثالث عشر، فيما تشغل ثانيتهما، التى يمكن تمييزها بأنها اللحظة الحداثية، القرنين الأخيرين فقط، فإنه يبدو أن الوعي بأهمية اللحظة ما قبل الإسلامية فى فهم كلا اللحظتين اللاحقتين عليها، قد راح يتزايد على نحو مُلفت. فحتى مع صرف النظر عن أنه يستحيل إنتاج معرفة بنص الإسلام المؤسس (القرآن) من دون الوعي بالسياق الذى تنزَّل داخله، فإنه بدا أن أنظمة تفكير، ومنظومات فقه وإعتقاد قد سادت واستقرت فى الإسلام، ولكنها تضرب بجذورٍ غائرة فى الثقافة التى هيمنت قبله؛ وإلى الحد الذى بدا معه وكأن تلك الثقافة تمثل أصلًا يكاد أن يكون مباشرًا لهذه المنظومات.

وبالطبع فإنه يلزم لدارس الإسلام، والباحث في ثقافته على العموم، أن ينفتح على تلك اللحظات الثلاث. ورغم أن تحليلًا لتلك اللحظات الثلاث يكشف عن اتصالها جميعًا؛ وبما يحيل

إلى أنها لم تعرف أي ضرب من الانقطاع العميق بينها، فإنه سوف يبقى، لا محالة، أن اللحظة التراثية هي اللحظة الأكثر مركزية بينها؛ الأمر الذي يستدعي تركيز القول فيها. وبالطبع فإن مركزيتها ترتبط بالدور الذي لا تزال تلعبه في تشكيل الواقع الراهن؛ وعلى النحو الذي تكاد معه أن تكون الساحة الرئيسة التي يمكن الحصول منها على إجابات منتجة لأسئلة الحاضر. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كانت اللحظة الحداثية في مسار تلك الثقافة هي اللحظة التي يمكن داخلها متابعة إلحاح «السؤال» (وإلى الحد الذي أصبح معه هذا السؤال عنوانًا رئيسًا لأحد نصوص تلك اللحظة؛ وأعني نص شكيب أرسلان الأشهر)، فإن اللحظة التراثية الإسلامية، وتلك التي تقع قبلها على نحو ما، تمثل الساحة الرئيسة لالتماس «الجواب» عليه؛ وبما يؤكد على عدم الانقطاع بينها جميعًا. لكنه يبقى، على أي حال، أن اتساع ساحة اللحظة التراثية الوسيطة -والأكثر مركزية- يلزم بضرورة تعيين وضبط الطرائق التي يمكن أن تؤدي إلى معرفة أكثر دقة وإنضباطًا بها.

ولعل تحديدًا وضبطًا لتلك اللحظة الواسعة يقتضي الإشتغال -أولًا- بآلية الإحاطة «بالانتشار والتوزُّع الأفقي للثقافة»؛ وهي «آلية وصفية» تستهدف الوقوف على ما أوردته أدبيات «تصنيف العلوم والمعارف» على سبيل التسجيل والتعريف بكافة ما تم إنتاجه داخل الثقافة العربية الإسلامية من العلوم والفنون والمعارف والصنائع. ورغم كثرة الكتب عن «إحصاء العلوم» ومفاتيحها، و«أسامي الكتب والفنون»، فإن أحدًا قد لا ينازع في القيمة الفائقة لما عرضه ابن خلدون في مقدمته عن «العلوم وأصنافها»؛ ليس فقط لأنه قد تعامل مع تلك العلوم وأصنافها كأحوال للعمران الحضري، بل ولأن اللحظة التي سجل فيها تأريخه لإنتاج الثقافة العربية الإسلامية كانت لحظة «أفول وانطفاء»[1]؛ حيث لم تنتج الثقافة

(١) «هذا إلى ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هَرَمِها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفلَّ من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والإضمحلال أحولها، وإنتقص عمران الأرض بإنتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدَّل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والإنقباض فبادر بالإجابة: والله وارث الأرض ومن عليها». أنظر: إبن خلدون: المقدمة، نشرة علي عبدالواحد وافي (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ط٢-٢٠٠٦، ج١، ص ٣٢٦.

بعد تلك اللحظة شيئًا ذا بال، بل دخلت عصر «الشروح والحواشي» الذى لم تعرف فيه إلا محض التكرار والإجترار. ولأن محض «الوصف» لا يقدم معرفة، بل يلزم تجاوزه إلى التفسير و«الفهم»، فإن ذلك يقتضي الإشتغال -ثانيًا- بآلية «الحفر العمودى الرأسي» التى يسعى عبرها الوعي إلى الإمساك- عبر الحفر فى القلب- بالنظام المعرفي الكامن للثقافة، والذى يكرر نفسه في سائر ما تنتجه هذه الثقافة.

وهنا فإنه إذا كان مجال الثقافة الإسلامية- وحقل توَّزعها الأفقي- قد إتسع لكل ما جرى إنتاجه فى محيطها من العلوم التى اختصتها بها الملة الإسلامية؛ وهي- على قول ابن خلدون- «العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول...ثم يستتبعها علوم اللسان العربي الذى هو لسان الملة وبه نزل القرآن»[1]، وذلك بالإضافة إلى ما تم تداوله داخلها من «العلوم العقلية» التى»هي صنف طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره»، والتى كانت موضوعًا لعملية «مثاقفة» واسعة إستوعب فيها النظَّار من أهل الإسلام ما انتهى إليهم من تراث «الإنسانية» فى هذه العلوم «وحذقوا فى فنونها، و إنتهت إلى الغاية أنظارهم فيها»، فإنه يمكن الاستنتاج أن التماسًا لنظام تلك الثقافة العميق لابد أن يموضع نفسه داخل العلوم التى إختصتها بها الملة التى تنتسب إليها. ورغم ما يبدو من أن «العلوم التى اختصت بها الملة الإسلامية» تقوم على «الخبر» ولم يكن للعقل فيها إلا دور إلحاقي أو استتباعي وليس إبداعي، وذلك في مقابل العلوم العقلية التى هي ما «يهتدي إليه الإنسان بفكره من العلوم الحكمية الفلسفية»، فإن الحد لم يكن فاصلًا بين المنظومتين أبدًا؛ بل إن علومًا بعينها قد راحت تحقق إتصالهما وتقاطعهما (وفى القلب منها علمي الكلام وأصول الفقه بالذات)؛ و إلى الحد الذي لا يمكن معه اعتبارها علومًا محض نقلية، بل نقلية|عقلية فى آنٍ معًا. ولعل ذلك ما يمكن أن يكون الطابع الذي تتميز به العلوم الفلسيفة|الحكمية داخل الإسلام. وبالطبع فإنه يبقى أنه إذا كان ثمة ما يمكن القول بأنها تراتبية معرفية تترتب بحسبها منظومات العلوم داخل ثقافة ما، فإنه يمكن القول بأن المنزلة المعرفية للعلوم النقلية|العقلية التى تمثل قلب المنظومة «الفلسفية الحكمية» في الملة الإسلامية، تضعها فى الموقع الأعلى على سلم التراتبية داخل الثقافة الإسلامية.

(١) المصدر السابق، ج٣، ص ٩٣١.

ثالثًا: المنزلة المعرفية للعلوم داخل الثقافة الإسلامية:

لعله يلزم التأكيد، إبتداءًا -على أن تلك التراتبية لا تعني امتيازًا أو سموًا لعلم أو منظومة على أخرى- على طريقة ما كان يروج له القدماء من امتياز علم بعينه لشرف موضوعه وسموه- بقدر ما يرتبط بحقيقة أن علمًا أو منظومة (تشتمل على جملة علوم) تكون أكثر من غيرها قدرة على تحقيق الصياغة الأكمل والتعبير الأجلى عن النظام العميق لتلك الثقافة.

وغنيٌّ عن البيان أن ما ينطبق على الثقافة على العموم، إنما ينطبق- بالمثل- على منظومة تشتمل على جملة علوم داخلها. وهكذا فإنه إذا كانت منظومة «العلوم التى اختصت بها الملة الإسلامية الثقافة» تشتمل على علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله والكلام والتصوف، مُضافًا إليها علوم اللسان بأركانها الأربعة وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، فإن ثمة من بينها ما ينطوي على النظام العميق للثقافة الإسلامية فى أكثر درجاته شمولًا واكتمالًا. ولعله يمكن افتراض أن يكون العلم الذى يتحقق داخله اتصال منظومتي النقل والعقل هو العلم الكاشف عن نظام الثقافة الإسلامية فى شموله واكتماله. وأعني من حيث أنه أدني ما يكون إلى الساحة التى يمكن داخلها متابعة الكيفية التى راحت تشتغل بها الآليتان الحاكمتان لعملية إنتاج المعرفة فى ثقافة الإسلام؛ وأعنى آليتي النقل والعقل.

المركزية المعرفية لعلم الكلام:

من حسن الحظ، أن ثمة من القدماء من راح يعيِّن العلم الذي يقوم مقام القلب في ثقافة الإسلام. فإذ مضى الحجة الكبير «الغزالي» إلى أنه «ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد فى ذلك العلم (الجزئي)، ويُطلب برهان ثبوتها فى علم (كلي) آخر»[1]، فإنه كان يعني أن ثمة من العلوم -داخل الثقافة- ما يكون كليًا فى مقابل غيره من علوم جزئية، لأنه يكون ساحة البرهنة والتأسيس للأصول والمبادئ التى تأخذها العلوم الجزئية كمسلمات تنبني عليها. يتعلق الأمر، إذن، بالتمييز بين «علوم تأسيس» من جهة، وبين «علوم تسليم» تجد مبادئها المؤسسة فى علوم التأسيس، من جهة أخرى. ورغم أن الحجة الكبير قد اعتبر «علم أصول الدين» هو علم التأسيس فى ثقافة الإسلام، فإن قراءة

(١) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، نشرة محمد عبدالسلام عبدالشافي (دار الكتب العلمية) بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص ٧.

للعمل الذى ورد فيه النص المُقتبس منه (وهو كتابه المستصفى) تثبت أن علم أصول الفقه لا يقل تأسيسية بدوره.

و إذا كان الغزالي وغيره من القدماء قد إعتبروا «علم أصول الدين» هو علم التأسيس داخل الثقافة لما يختص بموضوعه (الذي هو قواعد الاعتقاد)، فإن ثمة وجهًا آخر لتأسيسيته- لا يقل أهمية أبدًا، بل لعله يفوق فى الأهمية تأسيسيته المُستفادة من موضوعه- يتمثل فيما راح يتبلور داخله من القواعد والمبادئ المعرفية الحاكمة لفعل التفكير و إنتاج المعرفة في ثقافة الإسلام بأسرها. يتعلق الأمر، إذن، بمركزية معرفية أتاحت له أن يكون ساحة انبناء وتأسيس لآليات ومبادئ معرفية لعبت دورًا مهيمنًا، حتى فى بناء العلوم التى تأسست تاريخيًا قبله. وكمثال على ذلك، فإنه إذا كان «علم الحديث» قد تبلور تاريخيًا سابقًا على «علم أصول الدين»، فإن آلية الإنتاج المعرفي التى انبنى عليها علم الحديث، وهي الآلية الاسنادية[1] التى حددت طريقة الاشتغال فى مجال علم التاريخ[2] أيضًا، سوف تجد ما يؤسسها معرفيًا -وبمعنى التحول بها من مجرد ممارسة إلى فعل مؤسس نظريًا- مع اكتمال تبلور نظرية الجوهر الأشعرية. فإذ تقوم نظرية الجوهر على أن الوجود يستفيد قوامه من خارجه، لأن الجوهر لا يقوم بذاته عند الأشاعرة، فإن ذلك قد راح يؤسس لاعتبار القيمة مضافة إلى الفعل من الشرع خارجه (حيث الحسن والقبح مضافان إلى الفعل وليسا باطنين فيه)- حيث الشرع مُنشئ للقيمة، وليس مجرد مُخبرٍ عنها، كما راح يؤسس لإعتبار القيمة مضافة إلى الخبر من

(١) «ومن علوم الأحاديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط؛ لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله ﷺ، فيجتهد في الطريق الذي تَحَصَّلُ ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط و إنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليل على القبول والترك، وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم في ذلك وتميزهم فيه واحدًا واحدًا، وكذلك الأسانيد تتفاوت بإتصالها و إنقطاعها، وبأن يكون الراوي لم يلق الراوي الذي نقل عنه». انظر: ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج٣، ص ٩٣٧. وهكذا فإنه لا شيء يقوم عليه بناء علم الحديث إلا محض الإسناد.

(٢) «إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وَهَموا فيها أو إبتدعوها، وزخارف من الروايات المُضْعَفَة لفقوها ووضعوها. واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدّوها إلينا كما سمعوها. ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها. ولا رفضوا تُرَّهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل». أنظر: المصدر السابق، ج١، ص٢٨٢.

الشهادة عليه (بالصدق والكذب) من خارجه. ومن هنا إرتفع الإسناد، الذى يؤسس بالكامل لإنتاج المعرفة فى علمي الحديث والتاريخ، من كونه محض ممارسة غير واعية، إلى مقام الآلية الراسخة التى اكتسبت التسويغ النظري والتأسيس المعرفي، مع إكتمال إنبناء نظرية الجوهر في علم الكلام. ومن هنا أيضًا أن مدونات الحديث قد راحت تتسع أو تضيق بحسب تساهل أو تشدد المحدثين في قبول صدقية الإسناد أو شهادة الرواة. وإذا كان النحاة قد استفادوا كثيرًا من الأدوات المعرفية التى اشتغلوا بها من المتكلمين حتى لقد قيل- حسب ابن جني- «إن علل النحويين، وأعني حذّاقهم المتقنين، لا ألفافهم المُستضعفين، أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين»[١]، وراحت إحدى مدارسهم تقرر أن لا وجود لزمان مضارع- بل صيغة مضارعة- لأن «الحركات لا تبقى زمانين» قياسًا على القاعدة المُستفادة من نظرية الجوهر القاطعة بأن «الأعراض لا تبقى زمانين»، فإن ابن خلدون سوف يشير إلى ما يعتبره «طريقة المتكلمين فى علم أصول الفقه»؛ وعلى النحو الذى يؤكد تأسيسية الكلام حتى بالنسبة لعلوم تأسست سابقة عليه تاريخيًا. ولعله يمكن الإشارة -ضمن هذا السياق أيضًا- إلى أن علمًا كالتاريخ يكاد أن يكون ساحة، ليس فقط لإكتشاف الدور التأسيسي لعلم أصول الدين، بل ولإجلاء الدور الإيديولوجي له[٢]. وحتى فيما يخص العلوم الحكمية والفلسفية التى «عكف عليها النظّار من أهل الإسلام، وحذقوا فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها»، فإنه يمكن قراءتها من داخل الأنظمة المعرفية التي تبلورت في علم الكلام؛ وأعني النظامين السني والشيعي اللذين يقدران -لحسن الحظ- على استيعاب ما أنجزه حكماء الإسلام (الكندي والفارابي وابن سينا و إبن رشد)، وذلك فى مقابل ما يكاد يشيع من تصورٍ لا يرى في عمل هؤلاء إلا محض تنويعات غير أصيلة على تراث اليونان (وأعني فى ثنائيته الأفلاطونية الأرسطية). ولعله يمكن القول ترتيبًا على ذلك، بأن التصوف قد راح يتغذى على هذه الأنظمة ذاتها، سواء على نحو مباشر (في ما يُقال إنه التصوف السُني)، أو حتى عبر وساطة العلوم الحكمية والفلسفية (في ما يُقال إنه التصوف العرفاني الفلسفي الذي يضرب بجذوره العميقة في قلب التجربة الشيعية).

---

(١) ابن جني: الخصائص، ج ١، تحقيق: محمد علي النجار (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٤٨.

(٢) انظر: علي مبروك: عن الإمامة والسياسة؛ والخطاب التاريخي في علم العقائد (دار العين)، القاهرة ٢٠١٣، ط٣، والكتاب بأسره هو بمثابة تحليل لهذا الدور الإيديولوجي

وبالطبع فإنه يبقى أن علمًا يمكن أن يكون له السبق فى التبلور التاريخي داخل المنظومة، ولكنه يتنزَّل فى مكانة معرفية أدنى من تلك التى يحتلها علمٌ لاحقٌ عليه؛ وأعني من حيث أن هذا العلم اللاحق ينطوي على جملة المبادئ والآليات والأنظمة التى تؤسس معرفيًا لذلك العلم التى يأتي سابقًا عليه من الناحية التاريخية. وحتى مع صرف النظر عن تلك التراتبية، فإنه يبقى أنه إذا كان هذا العلم المؤسس هو ساحة انبناء -واكتشاف- نظام الخطاب المهيمن داخل الثقافة، فإن سائر العلوم الأخرى سوف تكون ساحة لاختبار كيفية وأشكال حضور هذا النظام. ولعل القول بهيمنة الخطاب، وضرورة اختبار كيفية وأشكال تحقق هذه الهيمنة فى سائر العلوم، تتجلى زاعقة فى ما صار إليه بعض المتكلمين -من الأشاعرة بالذات- من إختتام نصوصهم بذكر ما لهم من المصنفات فى الأدب وعلوم اللغة وتفسير القرآن وعلم السنة والحديث والفقه والتاريخ والتصوف وغيرها من العلوم التى ليس لأهل البدعة- على قول الأسفرائيني- من هو رأس فى شيئ منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة... حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والقدرية تصنيف معروف يُرجع إليه فى شيئ من الشريعة، ولا كان لهم إمام يُقتدى به فى فروع الديانة... وحتى إذا صنف بعض متأخري القدرية فى تفسير القرآن على موافقة بدعتهم، فإن ذلك لا يتداوله من أهل التفسير إلا مخذول»[1]. وإذن فإنها الهيمنة التى لا تقبل المنازعة للخطاب الذى تبلور داخل علم الكلام؛ والذي راح ينتج نفسه، على أنحاء شتى، فى علوم الثقافة.

التباين فى تقدير مكانة علم الكلام بين القدماء والمحدثين:

وإذا كان متفلسفًا كبيرًا فى وزن إبن خلدون قد مضى -بالرغم من ذلك كله- إلى إن «هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ المُلحدة والمبتدعة قد انقرضوا»[2]، فإن ما قاله يرتبط -فيما يظهر جليًا- بوقوفه عند ما يمكن اعتباره «الدور الإيديولوجي والسجالي» للعلم الذي تمثل له في مجرد الرد على من أسماهم بالمبتدعة المنحرفين فى الإعتقادات عن مذاهب أهل السنة والسلف. ولو أنه قد تجاوز ذلك إلى «الدور المعرفي» له، لما كان قد أطلق الحكم، أبدًا، بنفاد فاعليته وانتفاء ضرورته. بل إنه لو تأمل عميقًا فى ما يؤسس لعمله التاريخي، هو نفسه، لما كان قد أطلق هذا الحكم أيضًا.

---

(١) الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة عزت الحسيني (مطبعة الأنوار) القاهرة ط١، ١٩٤٠، ص ١١٨.
(٢) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره)، ج٣، ص ٩٧٧.

ولعل هذا الدور الأخير بالذات هو ما يقف وراء ما مضت إليه أولى حلقات الدرس الفلسفي الإسلامي الحديث؛ وأعني بها الحلقة التي تكونت -في مصر- حول الرائد الكبير الشيخ «مصطفى عبد الرازق»، من اعتبار علم الكلام -مع أصول الفقه- هو «إبداع العقلية الإسلامية في الفلسفة»[1]؛ وبما يؤكد على المنزلة المعرفية والتأسيسية الرفيعة للعلم، وذلك إبتداءًا من أن الفلسفة هي حقل انبناء كل ما يؤسس للحركة العلمية والمعرفية داخل حضارة ما. وقد يكون ذلك هو ما حدا بأحد الباحثين المعاصرين إلى التأكيد -على عكس إبن خلدون- على دوام فاعلية هذا العلم، وإلى الحد الذى راح معه يتصور فيه وحده الخلاص من المأزق العربي الراهن. وهكذا راح الباحث الكبير -الذى هو هاشم صالح- يبلور إدراكه ساردًا: «طيلة سنوات عديدة كنت أتصور أن الحل يكمن فى الإبستمولوجيا (الغربية بالطبع). وككل باحث عربي غادر بلاده إلى أوروبا وجامعاتها كنت مسحورًا قبل كل شيئ بالحداثة والعلم والتكنولوجيا، وكنت مسحورًا بتلك النظرية التى أتاحت نشأة هذه الأشياء فى أوروبا، وأتاحت لأوروبا أن تتفوق على جميع الأمم الأخرى منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. ففلسفة العلوم أو المعرفة هي التى تدرس شروط إمكانية وجود المعرفة الصحيحة وتمييزها عن المعرفة الخاطئة، وهى التى تبلور معايير التقدم وطرائق الإكتشاف والبحث العلمي. ولكن بعد فترة طويلة من التخبط والتيه رحت أكتشف -ويا لدهشتى الكبرى- أن الحل يكمن أولًا فى الثيولوجيا لا فى الإبستمولوجيا. إنه يكمن فى علم الكلام، فى علم الله، فى علم اللاهوت قبل أن يكمن فى علم الطبيعة أو الفيزياء أو الرياضيات. وفهمت عندئذ أن تحرير السماء سوف يسبق حتمًا تغيير الأرض. وعرفت أن لا جدوى من تحرير الأرض قبل تحرير السماء؛ هذه السماء الضاغطة كالسقف فوق رؤوسنا، هذه السماء التى تراكمت فيها الغيوم السوداء وإدلهمت على مر القرون السكولاستيكية»[2]. وهكذا يؤكد الرجل على أن فاعلية العلم تتجاوز مجرد دوره السجالي فى مواجهة «الملحدة والمبتدعة»، إلى دوره- الذى لا يمكن إلا أن يكون معرفيًا- فى تشكيل بنية ذهنية لا تزال تحكم رؤية المسلم للعالم حتى الآن.

(١) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١ (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط ٩، دون تاريخ، ص ٤٦.

(٢) هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية التحديات، مجلة الوحدة (المجلس القومي للثقافة العربية) الرباط، عدد ١٠١، ١٠٢، فبراير/مارس ١٩٩٣، ص ٢٤.

من الكلام إلى أنظمة الخطاب (العقل) الواقع:

لعل ما صار إليه صاحب الرأي الأخير يرتبط بحقيقة أن نظام هذا الخطاب ينعكس كاملًا في نظام العقل الذى تحققت له السيادة العليا فى الإسلام؛ والذى لم تزل فاعليته مستمرة حتى الآن. فالعقل هو حدثٌ داخل الخطاب الذى هو، بدوره حدثٌ فى الثقافة. إن ذلك يعني أن علم الكلام هو النقطة التى تنعكس على سطحها -بجلاء وصفاء- هويات كلٌ من العقل والخطاب والثقافة ثم الواقع؛ الذى لم يقدر تعدد وتباين أشكال الوجود الإيديولوجية المادية المتبدلة على سطحه على إخفاء انعكاسه عن تلك الهويات جميعًا. ومن هنا جوهرية الدرس النقدي لتلك الأنظمة الثاوية، على النحو الذى يمكن معه إعادة بنائها بما يسمح بإعادة توجيه الواقع؛ الذى هو -على قول جادامر- ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكن هو إتحاد القوة والمعنى. وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى ويسيطر عليه، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلًا للفهم والتوجيه، بل إنها (أى هذه الثقافة) تصبح أصلًا لإعادة إنتاج العالم هو نفسه.

وغنيٌ عن البيان أن دراسة ثقافة الإسلام وتراثه، لن تكون، ضمن هذا السياق، من قبيل «التماهي» الذي لا يفعل معه المرء إلا أن يقبل ويكرر، أو من قبيل «الإنكار» الذى يكتفى فيه الوعي بأن يدين ويتطهر، بل فهمًا وإعادة توجيه للواقع وشرطًا لتغيير وعي الذات فيه؛ على النحو الذي يتيح لها الإسهام الفاعل في فهم العصر وبنائه.

وعلى نحو إجرائي، فإنه يمكن التمييز بين مستويات ثلاثة لدراسة علم أصول الدين مثلًا؛ وذلك مع ملاحظة تكاملها جميعًا فيما بينها. فإذا كان ممكنًا درسه كعلم (لتاريخ) الفرق، ثم كعلم (لبناء) العقائد، فإنه يمكن درسه (كنظام للعقل)؛ وأعني على مستوى المفاهيم المؤسسة كالعقل والنقل والوحي والأصل والنص والجوهر والفعل والقيمة والإجماع وغيرها. وعلى وجه الإجمال، فإن هذه المستويات الثلاث للدرس تبدو قابلة تمامًا للانتظام ضمن ثنائية الإيديولوجي والمعرفي التى يكاد العلم أن يكون الساحة الأصيلة لانبنائهما معًا. وبالطبع فإنه يمكن إيراد المزيد من التفصيل ضمن كل واحد من هذه المستويات الثلاثة.

رابعًا: من الحِكمي الفلسفي إلى النقلي:

إذا كانت منظومة العلوم الفلسفية| الحكمية (وفي القلب منها علمي الكلام وأصول الفقه) تمثل ساحة انبناء العقل الذي تحققت له السيادة في الإسلام، فإن منظومة العلوم النقلية (وفي القلب منها التفسير والحديث والفقه) تمثل الساحة الرئيسة لاشتغال هذا العقل؛ وذلك في سعيه لإنتاج معنى نصوص الإسلام الكبرى (القرآن والحديث). وهكذا فإن المنظومة الأولى تنطوي على ما يمكن إعتباره تاريخًا لإنبناء العقل (الذي ساد في الإسلام)، فيما تعرض المنظومة الثانية لتاريخ تكوين المعنى (الذي تحققت له السيادة بدوره). وكساحة لتاريخ المعنى، فإن موسوعات التفسير والحديث والفقه الكبرى، قد استحالت إلى ما يمكن اعتباره مصادرًا لتاريخ أفكار وآراء أجيال المسلمين الأولى (من الصحابة والتابعين وتابعيهم) الذين تشكلت منهم النواة الصلبة لمن جرى التواضع على أنهم «السلف الصالح». ورغم ما يفيض به هذا التاريخ من أشكال الصراع والإزاحة والهيمنة؛ وعلى النحو الذي يتبدى في ضروب التباين والتعارض والتضاد بين تلك الأفكار، فإنه قد جرى الترويج لتصور أن هؤلاء السلف قد أجمعوا على ضرب واحد من المعنى الذي لم يختلفوا عليه أبدًا. ويرتبط ذلك بما يُقال من إن صفوة السلف المختارة قد عاصرت- إن على نحو مباشر أو غير مباشر- تجربة الإتصال الفريدة والمعجزة بين الأرض والسماء، فصفت نفوسهم وعقولهم لقبول الحق من غير تشوُّش واختباط. والحق أن موسوعات التفسير والحديث والفقه تفيض بأشكال شتى من اختلاف الصحابة وتعارضهم، وهم بصدد إنتاج معنى القرآن. وإذ الأمر هكذا بين الصحابة، وهم الذين حضروا لحظة الاتصال المباشر مع السماء، فإنه لابد من توقع حضورًا أوسع وأعمق للاختلاف بين ورثتهم من التابعين وتابعيهم. ولكن «نمذجة» تلك اللحظة التي يسكنها السلف (والتي كانت مطلوبة بقوة لضرورات السياسة) قد اقتضت وجوب نفي الاختلاف ورفعه عنها على نحو كامل. وإذ تنطق وقائع التاريخ بما يتكشَّف عن لحظة حية تنطوي، ككل حياة، عن ما يعاكس «نمذجتها»، فإنه كان لابد من الدعوة إلى «اجتناب أهل التواريخ (الذين) ذكروا عن السلف أخبارًا صحيحة يسيرة ليتوسلوا بذلك إلى رواية الأباطيل، فيقذفوا في قلوب الناس ما لا يرضاه الله تعالى»[1]. وبمثل ما كان مطلوبًا إسكات ما يرويه التاريخ عن خلافات السلف

(١) أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب (المطبعة السلفية) القاهرة، ١٣٧١هـ، ص ٢٤٤.

فيما يخص الاجتماع والسياسة، فإنه كان يلزم، بالمثل، إسكات اختلافهم حول معنى نصوص الإسلام الكبرى.

وهنا يلزم التنويه بما يقوم من التلازم الجوهري بين إسكات صوت «التاريخ»، وإسكات صوت «المعنى». فقد ارتبط اسكات صوت التاريخ، بالسعي إلى إخراج السلف من ساحته لما تفيض به من الدنس والدماء والفتن، وجعلهم (والصحابة منهم بالذات) موضوعًا لخطاب إلهي نبوي. فإن «عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم، وإخباره عن طهارتهم، وإختياره لهم في نص القرآن....، ووصف رسول الله الصحابة مثل ذلك، وأطنب في تعظيمهم، وأحسن الثناء عليهم....، والأخبار في هذا المعنى تتسع، وكلها مطابقة لما ورد في نص القرآن، وجميع ذلك يقتضي طهارة الصحابة، والقطع على عدالتهم ونزاهتهم، فلا يحتاج أحدٌ منهم -مع تعديل الله لهم، المطلع على بواطنهم- إلى تعديل أحدٍ من الخلق له»[1]؛ ويعني أن كونهم موضوعًا لخطاب «قدساني» من الله والنبي، ينأى بهم عن أن يكونوا موضوعًا لخطابٍ «تاريخاني»[2] من الخلق. وهكذا فإن التعويل على النص (قرآنًا وحديثًا)، والسكوت عن وقائع التاريخ كان هو حجر الأساس في بناء سلطة الصحابة الذين ينبني حولهم مفهوم السلف. وإذ تكون النصوص المقدسة (قرآنًا وحديثًا) هي الأصل في تمييز واختصاص من قيل أنهم «السلف» على العموم، فإنه كان لابد من إختصاصهم، بالمثل، بالمعنى الذي أراده الله والنبي لنصيهما. ومن هنا ما يمكن القول إنها سيرورة التحول بالمعنى من كونه «تكوينًا» يقوم على إنتاجه الفاعلين- بالمعنى السياسي والاجتماعي- في سياق تاريخي بعينه، إلى المعنى بوصفه «مُعطى» جاهزٍ مطلق. إن المماثلة، هنا، تتبدى في أن التحول في مجال «التاريخ» من «العيني» إلى «المفارق»، ينعكس في مجال المعنى تحولًا من الإقرار بأنه «تكوينٌ» ينتجه البشر في سياق عملية تفاعلية مع المقروء (وبما يعنيه

(١) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية (دائرة المعارف العثمانية) حيدر آباد، الهند ١٣٥٧ه، ص ٤٦-٤٨.

(٢) وقد ارتبط ذلك التعالي بهم إلى ما فوق التاريخ بما بدا من أن جعلهم موضوعًا لخطاب «تاريخاني» قد يؤدي إلى نقض أصلي الدين (القرآن والسنة). فقد أورد الخطيب البغدادي ما نصه: «إذا رأيت الرجل ينتقص (ينتقد) أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ، فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول ﷺ عندنا حق، والقرآن حق. وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله ﷺ، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة». ومن هنا وجوب أن يكونوا فوق خطاب النقد أو الجرح التاريخي. أنظر: المصدر السابق، ص ٤٩.

ذلك من التأكيد على حضورهم الفاعل في تلك العملية وغيرها)، إلى تكريس الإعتقاد بأنه «معطى» مكتمل جاهز يفرض نفسه عليهم (وبما يعنيه ذلك من التأكيد على محض خضوعهم وتلقيهم). وهنا فإن السعي إلى إخضاع البشر قد راح يخفي نفسه وراء القول بأن إحضارهم إلى ساحة إنتاج المعنى (في القرآن مثلًا) لتأكيد فاعليتهم على العموم، إنما يمثل تهديدًا لحقيقة مصدره الإلهي. والحق إنها سلطة السياسة، وهي تضع فاعلية البشر في تعارضٍ مع الاعتقاد في «المصدر الإلهي للقرآن»، لكي تتحصن بمنأى عن المساءلة والحساب. وإذا كان التحوُّل بالمعنى إلى مُعطى جاهزٍ مطلق، الذي يؤسس لهذه السلطوية السياسية، يرتبط- بحسب ما بدا- ببناء سلطة السلف، فإن ذلك يعني أن السلف لم يكونوا هم الذين إختاروا لأنفسهم أن يكونوا «سلطة» قابضة على الرأسمال الرمزي للجماعة، بل إنه قد جرى وضعهم على هذا النحو، من أجل التخفي السياسي وراءهم.

والغريب حقًا أن هناك من الشواهد الكثيرة ما يدل على أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أُريدَ لهم أن يكونوا قابضين على نوعٍ من المعنى المكتمل الثابت والمُتفق عليه للقرآن، لا تشي أبدًا بإعتقادهم في هذا النوع من المعنى المُعطى للقرآن. ولعل مثالًا لتلك الشواهد يتآتى مما تحتشد به -وبغزارة مُلفتة- موسوعات التفسير والفقه الكبرى مما يمكن إعتباره تأريخًا واسعًا لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين تتشكَّل منهم النواة الصلبة لجيل السلف. ولعل نظرة على تلك الأفكار والآراء تتبدى عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السلف؛ سواء تعلق الأمر بفهم آية أو إستنباط حكم أو غيره. وبالطبع فإن أصل ما بينهم من تباين وتعارض لا ينحصر فحسب في الفروق الشخصية والعقلية، أو الميول والانتماءات الاجتماعية والسياسية، بل يتجاوز إلى طبيعة الأداء اللغوي للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للإضمار والإجمال والإطلاق والإيماء والتضمين والتخصيص والتعميم؛ بل وأحيانًا للسكوت وعدم التصريح[1]، وذلك على النحو الذي اقتضى اجتهادًا بشريًا في إنتاج المعنى، كان لابد أن يتباينون فيه بحسب ميولهم وإنتماءاتهم. ولعل وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعنى باجتهاد، ولا يتلقونه جاهزًا كاعتقاد، يتجلى فيما كانوا يختتمون به أقوالهم- أو كتاباتهم- من تعبير «والله أعلم»؛ الذي

(١) ولعل مثالًا على ذلك يأتي مما لاحظه أبو بكر بن العربي من أن «عامة مسائل الفروض (المواريث) إنما هي مبنية على القياس، إذ النصوص لم تُستوفَ فيها، ولا أحاطت بنوازلها». أنظر: أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، ج١، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (دار الكتب العلمية) بيروت، ط٣، ٢٠٠٣، ص ٤٣٠.

يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد في إمتلاكها لكامل العلم، بل إنها تفتح الباب -بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها- أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلى -أو حتى على أنقاض- إنجازها. وتأتي المفارقة، هنا، من السعي إلى تثبيت الإعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معنى القرآن، ضمن شروط وعيهم وواقعهم، قد تلقوا المعنى على سبيل الهبة المخصوصة لهم، وأن أحدًا بعدهم ليس له إلا أن يقف عند حدود هذا الذي تحصّلوا عليه في لحظة فريدة، لا سبيل لتكرارها أبدًا.

وكمثال على أن المعنى كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة، فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده أبو بكر الجصاص في «أحكام القرآن» من إختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عديد من المسائل المتعلقة بأحكام المواريث. ولم يكن ذلك، فحسب، فيما لم تستوفه النصوص، حسب إشارة أبو بكر بن العربي، بل وحتى فيما نطقت به النصوص تصريحًا. وهكذا فإنه ليس للمرء أن يدهش حين يفاجئه الاختلاف حول آيات الأحكام التي يشيع القول إنها من قبيل ما هو قطعي الدلالة الذي لا يثور حوله أدنى اختلاف؛ حيث أورد الجصاص أن «السلف قد اختلفوا في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة (يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه، أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها)، فقال علي (بن أبي طالب) وعمر (بن الخطاب) وعبدالله بن مسعود وعثمان (بن عفان) وزيد (بن ثابت): للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقي، وما بقي فللأب، وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقي، وما بقي فللأب. وقال إبن عباس للزوج والزوجة ميراثهما، وللأم الثلث كاملًا (من الميراث كله)، وما بقي فللأب. وقال (أي إبن عباس): لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقي». ورغم أن هذا الذي مضى إليه إبن عباس (الذي تنسب إليه الروايات أنه «حبر الأمة، وترجمان القرآن ودليل التأويل») في ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملًا هو- على قول الجصاص وإبن كثير وغيرهما- ما «يدل عليه ظاهر القرآن، لأن الله تعالى يقول: [فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث]»[1]، فإنه يبدو غريبًا انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين على غير ما يقول به ظاهر القرآن. والطريف أنه حين أرسل «ابن عباس»- بحسب ما أورد ابن أبي شبة في «سننه»- إلى «زيد بن ثابت» مستفسرًا: «أين تجد ثلث ما بقي في كتاب الله؟»، فإن زيد قد أجابه: «إنما أنت رجل تقول برأيك، وأنا رجل

(١) أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن، ج٣، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (دار إحياء التراث الإسلامي)، بيروت، ١٩٩٢ص ١٣.

أقول برأيي»[١]. وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي إنحاز إليه زيد ومعه -على قول ابن كثير[٢]- معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والآئمة الأربعة وجمهور العلماء، والذي يقول بما لم يجد له «إبن عباس» أثرًا في كتاب الله، فإنه لن يجد إلا ما تورده المصادر[٣] من أنه «التقليد الإجتماعي الأبوي» الذي يرفض أبدًا أن يكون للأنثى نصيبًا من الميراث يربو على نصيب الرجل، حتى ولو كان ذلك هو قول القرآن الواضح.

وإذ يبدو، هكذا، أن ساحات الإقصاء تتعدد من العقل إلى المعنى والتاريخ والسياسة، لتتضافر جميعًا في تحقيق الإقصائية الشاملة التي تقف وراء التسلطية العربية، فإن حضور سلطة السلف، في هذه الساحات جميعًا، يبدو بالغ المركزية والرسوخ. وإذا كان تجاوز التسلطية مشروطًا بتفكيك ما يؤسس لها من الإقصائية الكامنة في الساحات المُشار إليها كافة، فإن ذلك يعني ضرورة أن ينفتح الدرس الفلسفي الإسلامي الراهن، على ما يتجاوز دائرة إنشغاله بالعلوم الفلسفية التقليدية. فإنه إذا كانت تلك العلوم الفلسفية التقليدية (وفي القلب منها علمي الكلام وأصول الفقه) تمثل الساحة التي يمكن فوقها استعادة العقل في تاريخه، واكتشاف ما كان عليه قبل أن يبلغ طور التكلُّس والجمود، فإنه يلزم ليتسنى تفكيكه

وإذن، فإنه الصراع حول البشر إستحضارًا لفاعليتهم أو تغييبًا لها، وهو يعكس نفسه على ساحتي التاريخ والمعنى. وإذ يبدو التلازم مُلفتًا بين اقصاء البشر وطردهم من مجال التاريخ والسياسة وبين إقصائهم من مجال المعنى، فإنه يترتب على ذلك أن سعيًا إلى استعادتهم في مجال التاريخ والسياسة لابد أن يكون مصحوبًا باستعادتهم إلى مجال المعنى.

وإذا كانت العلاقة بين السياسة والمعنى تتآتى من أن احتكار المعنى هو أحد أقنعة احتكار السلطة -وبما يترتب على ذلك من أن السعي إلى تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي للجماعة الذي يتمثل في المعنى الخاص بكتابها الأقدس، إنما ينطوي على القصد إلى تحصين سلطة سياسية بعينها تتخفى وراء السلطة المعنوية (من المعنى) التي جرى بناءها

(١) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج٤ (الدار التونسية للنشر) تونس ١٩٨٤، ص ٢٦٠.
(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج١ (مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه) القاهرة، دون تاريخ، ص ٤٥٨.
(٣) «وحجة الجمهور أن قاعدة الميراث أنه متى اجتمع الرجل والمرأة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الأنثيين». أنظر: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب ج٩ (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع) بيروت، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢١.

لهذا السلف- فإن هذا الاحتكار قد راح يؤسس نفسه على أن مفاهيمًا جرى صوغها- بحسب نظرية المعنى المُعطى- (من قبيل طريقة السلف والإجماع الفقهي والنص القطعي والحكم الشرعي والدليل والخبر وغيرها) قد لعبت، ولا تزال للآن، دورًا فاعلًا في المجال السياسي.

خامسًا: النتائج والاستتباعات:

بمثل ما إن الموضوع يعيِّن منهجه ويحدده، فإن الرؤية تحدد، بدورها، طرق أدائها وكيفيات تفعيلها. وإذا كان مبدأ «الوحدة المعرفية» لعلوم الثقافة الإسلامية هو جوهر الرؤية التي قد تكون هي الأقدر على التشخيص الدقيق للداء والدواء معًا؛ فإنه يستتبع ذلك ضرورة إعادة بناء العلوم الإسلامية في ضوء هذا المبدأ. ولكن... ولكي لا تكون عملية إعادة بناء العلوم مجرد إنعكاس لتوجهات الباحث واختياراته، أو حتى تحيزاته، فإن من اللازم أن تنبني على أساس يتوخى القدر الأكبر -أو حتى الممكن- من الموضوعية. ولعله يمكن إلتماس هذا الأساس الموضوعي في مفهوم «السياق»؛ وأعني من حيث أنه لا يختص بالعلم المدروس فقط، بل إن ذات الدارس، بدوره، تنبني في سياقٍ ينتظمها داخله ويحددها؛ الأمر الذي يعني مجاوزة المفهوم لحدود الذاتية المُسطحة الفارغة. وفيما يخص سياق العلم -أي علم-، فإنه يمكن التمييز فيه بين «عنصر داخلي» يختص بمتابعة المسار الداخلي لحركة الأفكار والمفاهيم داخل علم بعينه؛ وبالطبع مع متابعة الكيفية التي تحضر بها تلك الأفكار والمفاهيم ذاتها داخل منظومة علوم أخرى، أو ضمن الثقافة بأسرها، و«عنصر خارجي» يختص بالسعي إلى إكتشاف وجوه الارتباط والعلائق الخفية بين المسار الباطني للأفكار والمفاهيم وبين حركة الوقائع في الخارج. ولعل وعيًا بسياق علم الكلام مثلًا -في جانبيه الداخلي والخارجي- هو المدخل لاكتناه الأساس الذي قام عليه البناء الكلاسيكي للعلم متجاوبًا مع معطيات لحظته؛ وهذا الأخير هو نقطة البدء اللازمة لإعادة بنائه على نحو يتجاوب فيه مع معطيات لحظة مُستجدة. ولعله يمكن القول أنه إذا كان التحليل السياقي للعلم يكشف عن تخفي الإصطراع حول «الإنسان» وراء الاصطراع الظاهر حول «الله»، فإن ذلك يفتح الباب واسعًا أمام إعادة بنائه على نحو يتجاوب مع معطيات اللحظة الراهنة.

وإذن فالأمر لا يتعلق بإسكات القدماء والقطع معهم، بقدر ما يتعلق بالحوار معهم على النحو الذي يحررنا ويحررهم.