الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين– سطيف2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدّمة لنيل شهادة

دكتوراه العلوم

التّخصص: مدارس النقد المعاصر وقضاياه

إعداد الطّالبة: آمنة عطوط

عنوان الأطروحة

آليات التّفكير النّقدي عند جورج طرابيشي
من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث –أنموذجا –

المشرف أ.د. عبد الغني بارة

جامعة: محمّد لمين دبّاغين – سطيف 2

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د.عبد القادر دامخي	أستاذ	جامعة باتنة	رئيسا
أ.د. بارة عبد الغني	أستاذ	جامعة سطيف	مشرفا ومقررا
أ.د. سفيان زدادقة	أستاذ	جامعة سطيف	ممتحنا
أ.د. عباس بن يحي	أستاذ	جامعة المسيلة	ممتحنا

2017/2016

www.nitropdf.com

www.nitropdf.com

شكر وعرفان

إن كان لهذا العمل أن يدين بفضلٍ، فللمشرف عليه الأستاذ الدّكتور: "عبد الغني بارة"، إذ رعاه بالتّوجيه والقراءة مذ كان عنواناً إلى أن تخلّق على صورته.

إليه إنساناً قدوةً وكينونةً أخلاقيةً كلّ الشّكر والامتنان

www.nitropdf.com

إهـــداء

إلى سندي... أبي

إلى المعطاءة... أمي

إليهما أبوين روحيين:

الغالية في غفوتها الأبدية تلك... جدتي

والشامخ أبدا... جدي

www.nitropdf.com

مقدّمة

www.nitropdf.com

ليس يبعد عن الإدراك أنّ المنعرج الحاسم الذي شهدته العلوم الإنسانية، منهجيا وابستيمولوجيا، قد رجّ العقل الحديث والمعاصر ودفع به إلى إعادة مراجعة مسلماته، بعد أن انفلت كلّ شيء من حيّز اليقين والبداهة ليدخل دائرة الممكن / المحتمل. ومن النّافل القول إنّ قضية التّراث باتت واحدا من الفضاءات الخصيبة لاشتغال الآليات الحداثية، بغية التّوصل إلى قراءة جديدة في مكنّها الخروج بالعقل العربي الإسلامي من حلق الرجعية والفوات الحضاري إلى حيث التّحديث وممارسة العقل، فلم تعدّ القراءات القديمة هي القراءات الحقّ ولم يعد الكلام باسم التّراث حكرا على اتجاه دون آخر، فتماما كما وجد فيه الأصوليون غاياتهم، وجد فيه التنويريون مبرّرا لمبادئهم.

هذا، وأسكتت دعاوى القطع الكلّي مع التّراث بما هو ماض ولّى وانقضى؛ ذلك أنّ الانكباب المتزايد على دراسته في السّنوات الأخيرة ينهض شاهدا على حقيقته الوجودية الّتي لا تقبل إلغاء ولا اختزالا، ثمّ إنّه ليس للذّوات المهزومة، عادة، إلاّ العود إلى ماضيها بحثا عن الملاذّ وتجديد العلاقة به.

إنّ المسألة الدّينية هي عصب التّراث العربي الإسلامي، ولقد يعلم أهل الاختصاص أنّها ظلّت لأمد خارج اهتمام كثرة من الباحثين المتوسّلين بالمنهج الغربي، نظرا لما تحمله هذه المسألة من حساسية ومجازفة لارتباطها بالمقدس / المتعالي. غير أنّ المفكّر السّوري "جورج طرابيشي" يحسب على أولئك الّذين استثمروا بعد المنهج في ارتياد مناطق كان من المحرّم الدّخول إليها، لإيمانه العميق بأنّ كلّ نصّ قابل للقراءة وإعادة القراءة.

www.nitropdf.com

وبعد ما يقارب ربع القرن من المجادلات والرّدود وحتّى الاتّهامات لمدوّنة "محمّد عابد الجابري" النّاقدة للتّراث العربي، والعكوف على تفكيك الاستراتيجيات المتحكمة في بنيتها، هاهو "طرابيشي" يطالعنا بمؤلّف يختار له عنوانا: "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النّشأة المستأنفة". مؤلّف يتموقع ضمن القراءات المحكومة بهاجس التّحديث، فهي تدخل التّراث بغاية البحث عن عوائق النّهضة / عوائق العقل، بآلة منهجية حاول من خلالها صاحبها تفحّص ملامح الانغلاق في العقل السّنّي، رصدها البحث، أي الآلية، ونظر في كيفية اشتغالها والنّتائج المتمخّضة عنها.

إنّه، وتأسيسا على هذه الشّرفة، سيضع البحث يده على مشروع النّاقد الأخير "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"، تحرّكه في ذلك جملة تساؤلات تناسلت على النّحو الآتي: هل اهتدى "طرابيشي" إلى خيار منهجي وعلمي مناسب، استطاع به تجاوز العقبة الإبستيمية الجابرية؟ ومادام أنّ إشكالية المنهج مازالت تلقي بظلالها على قراءة التّراث، فكيف استثمر النّاقد المعطى المنهجي في تطويع النّص؟ أو ما هي الآليات الإجرائية الّتي استدعاها في قراءة ما سمّاه العقل السنّي؟ وما الّذي خرج به تفكيره من نتائج؟ وما مدى مشروعية تحميله العقل السنّي كلّ المثالب والتّأخر الحضاري الّذي يعانيه العالم العربي الإسلامي؟ وهل إنّ مشروعه يحمل دعوى إهدار السنّة مصدرا ثانيا للتّشريع عند المسلمين؟

هذا، ولمّا كان همّ الباحث من وراء دراسته محاولة الولوج إلى النّص الطّرابيشي فهماً ومساءلة، فقد استعان بالمقاربة الحوارية، إذ دأب على اللّجوء إلى نصوص تلتقي مع أفكار النّاقد ائتلافا حينا واختلافا أحايين كثيرة، قصد فكّ مغاليق نصّه واستكناه فهومه، ولأنّ التّفكيك إستراتيجية تسمح لمريدها بتقويض الخطابات وكشف ثغراتها إضافة إلى فضح تمركزاتها واستحضار المغيّب الّذي أسقطه النّص عمداً أو سهوا، فقد استدعاه البحث كلّما لزم الأمر، إذ يحدث أن يتفرّج الباحث على النّصوص وهي تقوّض بعضها بعضا. على أنّ حضور التّفكيك ملتبسا بالتّأويل ـ فكلاهما يتجاوز المنطوق الظّاهر إلى المنطوق الخفيّ ـ دفع البحث إلى تأوّل بعض مواقف النّاقد الّتي لم يصدح بها علناً.

www.nitropdf.com

والحقّ أنّ ندرة الدّراسات المختصّة الّتي تناولت أعمال "جورج طرابيشي" الأولى أو الأخيرة، في مقابل الكمّ المتزايد من الدّراسات الّتي أفردت "للجابري" أو "أركون" تمثيلاً، حفّز الباحث على اختيار هذا الموضوع، خصوصاً وقد لمس في عمل النّاقد الأخير بوادر مشروع ذاتي، انطلق من علم له إسهام مهمّ في تأسيس طرق التّفكير في الإسلام، ألا وهو علم الحديث.

انشطرت خطّة البحث إلى فصول ثلاثة يتصدّرها مدخل، مقدّمة وخاتمة. خصّص المدخل للحديث عن إشكالية نقد التّراث العربي الإسلامي عند كلّ من "محمّد عابد الجابري"

و"محمّد أركون "على اعتبار أنّ نقد "طرابيشي" يتابع خطّهما في الانتقال من دراسة محتوى التّراث إلى النّظر في العقل أداة منتجة للمعرفة. مع "الجابري" تطرّق المدخل لكيفية تعامله مع التّراث بعرضه الانفصال والاتّصال، المؤسّس على رؤية قوامها وحدة الإشكالية وتاريخية الفكر، ثم باشر الحديث عن مشروع نقد العقل العربي وأسباب تركيز صاحبه على عروبة العقل لا على إسلاميته، ومنه إلى الأنظمة المعرفية المتحكمة في الثّقافة العربية: البرهان والبيان والعرفان. لينتقل ـ تاليا ـ إلى نقد العقل الإسلامي عند المفكّر الجزائري "محمّد أركون" من خلال عرضه لمفهومي الإسلاميات التّطبيقية وتاريخية الفكر الإسلامي. كما لم يستطع المدخل تجاوز قضية الأنسنة بعدّها لبنة أساس في فكر "أركون". ثمّ عرج، أي المدخل، في مسح سريع على المسار المعرفي لـ "طرابيشي" الّذي سبق تشكّل مشروعه قيد الدّراسة.

أمّا الفصل الأوّل فحمل عنوان: "بشرية الرّسول، أمّيته والرّسالة الخاصّة" تتبّع فيه الباحث آلية المفكّر في إثبات البشرية الخالصة للرّسول ﷺ الّتي تسقط عنه الأهلية التّشريعية، وقابل خطابه بالخطابات المماثلة والمضادّة قديمة وحديثة، حيث عالج في البدء قضية أمية الرّسول وأبعادها الدّلالية في الماضي والرّاهن يحدوه في ذلك التّنقيب عن المرامي الطّرابيشية وراء إثبات القراءة والكتابة للنبيّ محمّد. اختتم هذا الفصل بمعالجة قضية الرّسالة العربية الشّاملة للأمم قاطبة، والّتي جعلها النّاقد إحدى التأويلات التّاريخية المفروضة من

www.nitropdf.com

قبل إسلام التاريخ. كما ركّز البحث في هذا الشّق منه على استحضار النّصوص المغيّبة المضادّة لتأويل النّاقد.

في حين أفرد الفصل الثّاني للحديث عن النّظرة الطّرابيشية لجهد الإمام "مالك" والبحث عن اللاّمقول وراء ما يظهر أنّه امتداح لعمل هذه الشّخصية، ثمّ الانتقال إلى تتبّع الآلية المعتمدة في قلب التّراتب السّائد حول أصحاب الحديث وأصحاب الرّأي، إذ استحالت مدرسة الحديث مدرسة رأي ومدرسة الرّأي مدرسة حديث وفق دلائل وقرائن معيّنة عمل البحث، كعادته، على النّظر في مشروعيتها استنادا إلى نصوص أصحاب الاختصاص. هذا، وعرج البحث، بعد ذلك إلى وصف أشكال ممارسة الرّأي عند الإمام "مالك"من قياس واستحسان واستصلاح. وفي نقد آلية السّند تتبّع الباحث آراء "طرابيشي" المناهضة لمنهج علماء الحديث في الحكم على صحّة الحديث داعيا إلى التّحول من دراسة السّند إلى دراسة مدى معقولية أو لا معقولية المتن، ومن خلال معالجته لعمل الإمام "مالك" يثير النّاقد جملة من المسائل الجوهرية في التّراث العربي الإسلامي، والّتي بقيت في حيّز المسكوت عنه أمدا طويلا بعد غلبة التّيار السّني، كالملابسات الحافة بتدوين المصحف، والإشكالات الّتي تطرحها قضية النّاسخ والمنسوخ.

الفصل الثّالث استجاب لعنوان: نقد نصّانية علماء أصول الفقه، شغل فضاءه الأوسع الشّافعي والنّقود الموجّهة إلى آليات فهمه من لدن النّاقد كتأويل الحكمة سنّة ونسبتها إلى مصدر مفارق / متعال، وقبول أحاديث الآحاد، ومصادرته، أي الشّافعي، لكلّ ما هو عقلي، حيث ألغى الاستحسان والاجتهاد في وجود النّص. أمّا تفكيك القول بوسطية الشّافعي فكان آخر جزئيات هذا المبحث. وانتقل البحث، في خطوة موالية إلى النّظر في آلية المفكّر الّتي وظّفها لقراءة عمل "ابن حزم"، أين نفى عنه العقل ووصفه بالإيغال في النّصانية. وقبل التّطرق إلى الانتصار النّهائي لأهل السّنة مع الانقلاب المتوكّلي، عرج البحث على آراء "طرابيشي" في تخريجات علماء السّنة لما اختلف من الأحاديث.

www.nitropdf.com

وجماع القول خاتمة، عادت إلى فصول الدّراسة تلمّ ما تفرّق من نتائجها.

أمّا عن الدّراسات السّابقة الّتي اشتغلت على مشروع النّاقد الأخير، فلم يعثر البحث ـ حسب علمه ـ على واحدة منها، سوى ما تفرّق من مقالات عجلى على الشّبكة العنكبوتية.

وأعان البحث في رحلته المعرفية جملة من المصادر والمراجع، كان أبرزها، كتب التّفسير وعلوم القرآن القديمة للطّبري، والزّمخشري والقرطبي...، تنضاف إليها كتب الفقه وأصوله كالموطّأ والرّسالة والإحكام في أصول الأحكام. وعن المراجع الحديثة نذكر مؤلّفي: السّنة بين الرّسالة والتّاريخ لحمادي ذويب، الحديث النّبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث لمحمّد حمزة، دون أن ننسى كتابات عبد المجيد الشّرفي ونصر حامد والجابري...

الامتنان كلّ الامتنان للأستاذ الدّكتور "عبد الغني بارة" المشرف على هذا العمل بالصّبر والتّوجيه والتّصويب، فله منّي عميق الشّكر الّذي هو أهله، فلولا أفضاله ماكان لهذا البحث أن يستوي على سوقه، والشّكر موصول للجنّة المناقشة التي تفضلت عليّبقراءة العمل وتوجيه مساره.ولقسم اللّغة والأدب العربي بجامعة محمّد لمين دبّاغين ـ سطيف 2 ـ خالص الشكر.

والله ولي التّوفيق

www.nitropdf.com

مدخل: إشكالية نقد العقل العربي الإسلامي

أولا : نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري)

أ. في كيفية التّعامل مع التّراث

1. وحدة الإشكالية
2. تاريخية الفكر
3. الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفة أخرى

ب. في مشروع نقد العقل العربي

1. عقل عربي لا عقل إسلامي
2. نُظـم المـعرفـة

ثانيا: نقد العقل الإسلامي (محمّد أركون)

أ. الإسلاميات التطبيقية

ب. نقد العقل الإسلامي

ج. تاريخية الفكر الإسلامي

د. الأنسنة بين الفكر والواقع

ثالثا: المسار المعرفي عند جورج طرابيشي

أ. نقطة التّحول / مشروع نقد العقل العربي

ب. العلمانية

ج. الأنا والآخر / الشّرق والغرب

www.nitropdf.com

"نقد العقل"، حدثٌ لافت وانعطافةٌ باهرةٌ في الوعي العربي المعاصر، فبعدما انكبّت الجهود، لأمدٍ بعيدٍ، على استكناه المادّة أو المحتوى المعرفي للتّراث، ها هي تتحوّل مع مشروعي نقد العقل العربي ونقد العقل الإسلامي (للجابري وأركون) إلى دراسة الآلة الّتي أسهمت في إنتاج ذلك المحتوى. ولقد يعلم أهل الاختصاص أنّ السّنوات الأخيرة من القرن العشرين شهدت تخلق إشكالية التّراث بما هو مسلك نهضة، ولا يعني هذا الكلام أنّ الاهتمام به كان غائباً في حقل الدّراسات السّابقة بقدر ما يعني أنّه «كان سؤالاً مدارُهُ على العلاقة بالأنا، بالميراث الحضاري والثّقافي، وما كان سؤالاً عن علاقة الأنا الرّاهنة بالأنا التّاريخية ثمّ بالآخر، من منظور حاجات الرّاهن، ولا كان الهدف منه منازعة رواية لرواية عن ذلك التّاريخ الثّقافي، مثلما بات عليه أمره».[1]

أولا : نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري)

أ. في كيفية التّعامل مع التّراث:

ونظراً لثقل المكانة الّتي يحتلّها التّراث العربي الإسلامي في وجدان أبنائه وقرّائه، أدرك "الجابري" مدى تهافت ورخاوة كلّ دعاوى القفز عليه والقطع النّهائي معه، كتلك الّتي يطالب بها "العروي" حين يكتب: «إنّ رباطنا بالتّراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين، وإنّ الاستمرار الثّقافي الّذي يخدعنا، لأنّنا مازلنا نقرأ المؤلّفين القدامى ونؤلّف فيهم، إنّما هو سراب، وسبب التّخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السّراب

[1] عبد الإله بلقزيز، نقد التّراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 2014، ص 38.

www.nitropdf.com

وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى حتماً الذّهن العربي مفصولاً عن واقعه، متخلّفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنّه أصبح حنيناً رومانسيا منذ أزمان متباعدة».[1] فمسار النّهضة ـ حسب هذا المقول ـ لا يكون إلّا بخطّ صاعد للأمام لا بخطّ عائدٍ إلى الوراء، إلى زمنٍ انقضى شرطه التّاريخي ونحن مازلنا نصرّ على العيش فيه بأفكارنا وشعورنا، ولعلّ ما حدا "بالعروي" إلى الصّدح بهذه الدّعوى هو تشبّث السّلفية بمواقعها التّقليدية وتمديد سكنى الماضي في الحاضر مع رفض كلّ تواصل مع الآخر أو استثمار لمنجزاته الحداثية حتّى غدا «الفكر التّقليدي هو المسيطر على الجميع حتّى داخل الأحزاب التّقدّمية»[2]

صحيح أنّ "الجابري" يرفض الانفصال التّام عن التّراث، لكنّه يتّفق مع نقد "العروي" للتّيار السّلفي الحالم، الّذي ينظر إلى المستقبل بواسطة الماضي «فالقراءة السّلفية للتّراث، قراءة لا تاريخية، وبالتّالي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحدٍ من الفهم للتّراث هو: الفهم التّراثي للتّراث»[3] وليست هذه القراءة إلّا قراءة إيديولوجية سافرة ـ حسب اصطلاح الجابري ـ لانتصارها الذّاتي لتراثها خصوصاً بعدما أصبغت عليه طابع الهويّة الدّينية.

أمّا اللّيبرالية والماركسية، بوصفهما قراءتين أخريين تبنّاهما الفكر العربي المعاصر، فيضمّها "الجابري" إلى نوع القراءة السّلفية «باعتبار أنّ لكلّ منها سلفا يتّكئ عليه ويستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعا مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إمّا الماضي العربي الإسلامي وإمّا «الماضي –الحاضر» الأوربي، وإمّا التّجربة الرّوسية أو الصّينية...»[4]، ذلك أنّ اللّيبرالية تنظر للتّراث العربي الإسلامي من حاضر الغرب الأوربي، ولا ترى فيه، إضافة، سوى استيعاب لماضي هذا الغرب (التّراث اليوناني)، لتنتج محتوى إيديولوجياً لا يختلف عن

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التّاريخي، المركز الثّقافي العربي، لبنان/المغرب، ط5 2006، ص 61.

[2] المرجع نفسه، ص 62.

[3] محمّد عابد الجابري، نحن والتّراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثّقافي العربي، لبنان/المغرب، ط6 1993، ص 13.

[4] المرجع نفسه، ص 19.

www.nitropdf.com

ذاك الّذي صدّرته النّظرة الاستشراقية. ولا يجد المفكّر اليساري العربي المعاصر نفسه خارج الاتّهام نظراً لكونه لا يتبنّى «المنهج الجدلي كمنهج لـ "التّطبيق" بل يتبنّاه كـ "منهج مطبق". وهكذا فالتّراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاساً للصّراع الطّبقي من جهة، وميداناً للصّراع بين المادّية والمثالية من جهة أخرى، ومن ثمّة تصبح مهمّة القراءة اليسارية للتّراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصّراع المضاعف»[1]، وكأنّها برهنة على فاعلية المنهج المطبّق.

إنّ جماع هذه القراءات قد فشلت في صياغة سؤال النّهضة، بل كانت أهمّ عائق من عوائقها، ومن الآراء الّتي تلفت النّظر فيما يخصّ هذه النّقطة، أنّ "الجابري" وسم التّيّارات الفكرية قبله بميسم السّلفية كونه، يقول "مختار الفجاري": «تحت تأثير الرّؤية الأثرية لفوكو يسعى إلى إبراز تواصل الفضاء الأصولي المعرفي (Epistémique) القديم الّذي فرضته تأويليّة المعنى منذ عصر التّدوين وهيمنت بواسطته على العقل العربي».[2]

لكن، هل يزعم "الجابري" من وراء المطالبة بالتّحرّر من هذه القراءات الوصول إلى قراءة خالية من الباعث الإيديولوجي؟

من النافل القول في هذا المقام، إنّ صعوبة العثور على قراءة بريئة، خلو من كلّ دافع، جعلت قراءة المفكر المغربي، كما يذهب إلى ذلك "عبد السّلام بنعبد العال"، لا تبعد عن التّاريخ الإيديولوجي لأنّه يعلن منذ البداية «أنّ قراءته تستجيب لحاجة عملية يفرضها وضع الذّات العربية في الظّرف الرّاهن».[3]

---

[1] محمّد عابد الجابري، نحن والتّراث، ص 15.

[2] مختار الجابري، الفكر العربي الإسلامي، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتب الحديث، عمّان، ط1 2009، ص 243.

[3] عبد السلام بنعبد العال، بين الاتّصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توقبال، المغرب، ط1 2002، ص 25.

www.nitropdf.com

ثمّ إنّه، هو نفسه، لا ينكر ذلك، ويُقِرُّ بالطّابع الإيديولوجي لعمله «إنّه لأفضل ألف مرّة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمرّ في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية»[1]، فما يميّز طرحه عن القراءات السّابقة هو وعيه بإيديولوجيته، وبم يرمي إليه من ورائها.

يقترح "الجابري" لبناء حداثة من داخل التّراث العربي الإسلامي التّعامل معه بطريقتي: الانفصال والاتّصال. ومن شأن الخطوة الأولى أن تحقّق أكبر قدر من الموضوعية والعلمية من خلال فصل الذّات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذّات* حتّى يعاصر التّراث نفسه، لِيَنحصِر الاشتغال الإيديولوجي المُوعى به في الخطوة الثّانية، أي في إعادة ربط الماضي بحاضرنا/مستقبلنا.

ولأنّ كلّ منهج لابدّ وأن تلازمه رؤية ما، فقد صنّف "الجابري" عناصر رؤيته في ثلاثة نقاط:

1. **وحدة الإشكالية:** يذهب إلى أنّ الإشكالية الّتي يصدر عنها الفكر العربي الإسلامي في القديم واحدة، تتمثّل في التّوفيق بين العقل والنّقل، أضف إلى ذلك أنّ اختلاف الآراء لا يعني تعدّد الإشكاليات، إذ يمكن أن تختلف الآراء داخل إشكالية واحدة/فكر واحد.[2]
2. **تاريخية الفكر:** وتعني ارتباط الفكر بالواقع السّياسي والثّقافي والاجتماعي الّذي أنتجه، ويتأسّس المجال التّاريخي لأيّ فكر على الحقل المعرفي الّذي يدور فيه، إضافة إلى المضمون الإيديولوجي الّذي يحمله. غير أنّ علاقة الفكر الفلسفي بالواقع ليست علاقة مباشرة بقدر ما هي علاقة معقّدة وملتوية، تعكس، كما يرى

---

[1] محمّد عابد الجابري، نحن والتّراث، ص 7.

* فصل الذّات عن الموضوع حسب الجابري يسمح بتحويل التّراث إلى مادّة للقراءة متحرّرة «من الفهم الّذي تؤسّسه المسبقات التّراثية أو الرّغبات الحاضرة (...) واستخلاص معنى النّص من ذات النّص، أمّا فصل التّراث عن الذّات فيسمح له باسترجاع استقلاله وهويّته وتاريخيّته [ينظر: نحن والتّراث، ص ص 23-24].

[2] ينظر: الجابري، نحن والتّراث، ص ص27- 28.

www.nitropdf.com

"الجابري"، مطامح غير مقيّدة بالزّمان والمكان متخلّفة عن عصرها أو متقدّمة عنه.[1] أمّا المنطلق الأخير للرّؤية فيتمثّل في:

3. **الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفة أخرى:** ليست الفلسفة الإسلامية قائمة مثل الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الغربية الحديثة، على التّكامل والتّجدد لتاريخها الخاصّ، بل هي مجموعة قراءات للفلسفة اليونانية، لذلك إذا أردنا البحث لها عن معنى، وتاريخ ـ بمنظور الجابري ـ فيجب الالتفات إلى الوظيفة الإيديولوجية لا إلى جملة المعارف الّتي استثمرتها.[2]

ب. في مشروع نقد العقل العربي:

لا شكّ أنّ مشروع نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة (خصوصاً تكوين وبنية العقل العربي) يبقى أهمّ نتاج فكري للمفكّر الرّاحل "محمّد عابد الجابري" إن لم نقل إنّه يأتي في مقدّمة المشاريع النّهضوية في العصر الحديث، إذ إنّ «الانتقال من نقد التّراث (العربي) إلى نقد العقل (العربي) ليس فعلاً من أفعال التّفريغ أو التّخصيص، أو حتّى التّصويب المنهجي في النّظر إلى الموضوع، وإنّما هي إعادة بناء للموضوع (التّراث) ولمفهومه، إعادة بناء للنّقد: معنى ومفهوماً وأدواتٍ».[3]

وعلى الرّغم من أهمّية الدّراسات الّتي تضمّنها مؤلّفه "نحن والتّراث" إلّا أنّه توقّف عند حدود المضمون المعرفي ولم يتجاوزه إلى البحث في العقل آلية التّفكير، وهو، أي نقد العقل، كان شاغله بدءاً من "تكوين العقل العربي".

إنّه تحوّل في قراءة التّراث صوب سؤال الـ: "كيف"، أي «كيف يفكّر العقل العربي أو الإسلامي إذ يفكّر في العقل».[4]

---

[1] ينظر: الجابري، نحن والتّراث، ص ص 29-30.

[2] المرجع نفسه، ص ص 32-33.

[3] عبد الإله بلقزيز، نقد التّراث، ص 333.

[4] مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ص 259.

www.nitropdf.com

والحقّ، أنّ صاحب المشروع مُدْرِك تماماً لصعوبة الفصل بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى لأنّ«التّداخل الصّميمي بينهما واقعة لا جدال فيها». وحينما، يضيف الجابري، «نلحّ على ضرورة التّمييز فنحن إنّما نصدر في ذلك عن اعتبارات منهجية ليس غير»[1].

هكذا إذا، يحاول المفكر النّظر في الآليات الّتي أنتجت مضامين المعرفة التّراثية، لذلك وجد في الإبستيمولوجيا الميدان الأنسب لتحرّكه. كما تأتي أهمّية المشروع من تركيزه على وحدة الفكر العربي (استمراراً لما بيّنه من قبل في نحن والتّراث) ونبذ الرّؤى التّجزيئية السّائدة، فيجب، يقول "الجابري": «أن نراعي داخل دائرة التّخصّص ذاتها التّرابط بين الاختصاصات في ثقافة الماضي، فالفقيه كان نحوياً والنّحوي فقيهاً، وربّما نجدهما معاً من المتكلّمين أو البلاغيين، وكما عرف تاريخنا الثّقافي فقهاء علماء في الرّياضيات أو الفلك أو النّبات عرف كذلك فقهاء فلاسفة كالغزالي وابن حزم وفلاسفة فقهاء كابن رشد... وهكذا فوراء التّعدد والتّنوع في ثقافتنا الماضية يقوم التّكامل والوحدة، وهذا شيء يغفله تاريخنا الثّقافي السّائد الآن».[2]

والسّؤال الّذي يلحّ على القارئ هنا: ما مدى تمسّك "الجابري" عملياً بما دعا إليه تنظيراً؟ أو بصيغة أكثر وضوحاً: هل تقيّد "الجابري" فعلاً بتحليل الأداة الفكرية ـ في عمله التّطبيقي ـ ليصل من خلالها إلى النّظرية التّكاملية/الوحدوية للتّراث؟

ليس في مُكن الباحث الاستعجال في الإجابة عن هذا التّساؤل، قبل استيفاء النّظر في أهمّ مفاصل مشروع نقد العقل العربي.

---

[1] محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط8 2002، ص 12.

[2] المرجع نفسه ، ص 47.

www.nitropdf.com

1. عقل عربي لا عقل إسلامي:

طالما كان هناك ترابط حميم بين ما هو عربي وما هو إسلامي، بين اللّغة والدّين كون النّص المقدّس ذاته نصّ عربي، وثقافة العرب في أغلبها ثقافة إسلامية، لكنّ "محمّد عابد الجابري" اختار فصل هذا التّزاوج والاشتغال على العقل العربي دون العقل الإسلامي.

ليس الوصف "عربي" حاملاً لبعد سلبيّ أو إيجابيّ، وإنّما يحيل إلى الثّقافة العربية إطاراً مرجعياً لهذا العقل. إنّه بتحديد أكثر دقّة على لسان "الجابري": «الفكر بوصفه أداة للإنتاج النّظري صنعتها ثقافة معيّنة لها خصوصيتها، هي الثّقافة العربية بالذّات، الثّقافة الّتي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العامّ وتعكس وتعبّر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدّمهم وأسباب تخلّفهم الرّاهن»[1] ويضيف في موضع آخر، مؤكّداً خصوصية العقل العربي بما هو «جملة المفاهيم والفعاليات الذّهنية الّتي تحكم (...) رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها».[2]

أمّا لماذا "العقل العربي" وليس "العقل الإسلامي"، فيرجع صاحب المشروع ذلك لاعتبارين لا دخل للتُقية فيهما: أوّلهما أنّ العقل الإسلامي يضمّ كلّ ما كتبه المسلمون بالعربية وبلغات أخرى كالفارسية مثلا، وجهله الفارسية ثقافةً ولغةً يقف حائلاً بينه وبين هذا الاختيار. وثانيهما أنّ عبارة "نقد العقل الإسلامي" لا يمكن تجريدها من المضمون اللّاهوتي، وهو، أي الجابري ، يرمي إلى إقامة نقد إبستيمولوجي لا إلى إحياء "علم كلام" جديد، نقد يتناول أدوات المعرفة وليس العقيدة أو مذاهبها.[3]

غير أنّه وُجِد بين أهل الاختصاص من لم يقتنع بالمبرّرين أعلاه، على اعتبار أنّ أغلب ما كُتِب عن الفكر الإسلامي كان باللّغة العربية، ينضاف إلى ذلك أنّ البحث في

---

[1] محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص 70.

[3] ينظر: محمّد عابد الجابري، التّراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1 1991، ص ص 320-321.

www.nitropdf.com

"العقل الإسلامي" لا يتضمّن بالضّرورة الطّابع اللّاهوتي، فيمكن أن يكون البحث في العقل الإسلامي إبستيمولوجيا بعيداً عن اللّاهوت، يعبّر عن ذلك "يحي محمّد"،«إنّ إجلاء الفارق بين عبارة (العقل العربي) و(العقل الإسلامي)، لا تتّضح من نفس طبيعة البحث إن كان إبستيمولوجياً أو لاهوتياً، ما دام البحث في (العقل الإسلامي) يمكن أن يكون إبستيمولوجيا بعيداً عن اللّاهوت. وعليه فإنّ الفارق بينهما وتمييز أحدهما عن الآخر، يتحدّد بملاحظة مقوّمات البحث إن كانت تدخل في الطّرح القومي أم الدّيني فمن أهمّ مقوّمات الطّرح القومي هي: اللّغة والجغرافية والجنس والتّاريخ. في حين أنّ من أهمّ مقوّمات الطّرح الدّيني هي العقيدة والشّريعة»[1] فما يقرّره هذا المقول هو أنّ الدّافع القومي هو ما حدا بـ "الجابري" إلى الوقوف عند العقل العربي لا العقل الإسلامي.

وتأسيساً على ما سبق، سيعرج البحث على أهمّية اللّغة وصناعتها للفكر العربي كما تراءت لـ "الجابري"، حيث يذهب إلى أنّ جملة التّصورات والمفاهيم الّتي ينطلق منها العقل العربي سواء في الماضي أو الحاضر هي وليدة "عصر التّدوين"؛ إذ إنّ هذا العصر يشكّل الإطار المرجعي للثّقافة العربية؛ فما يوجد في وعينا الآن وفي وعي من كان قبلنا ليس العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام وجزءاً من العصر الأموي كما عاشه أهله، بل صور تمّ بناؤها وتصنيعها في عصر التّدوين «لقد شكّلت بنية العقل العربي، إذن، في ترابط مع العصر الجاهلي فعلا، ولكنّ لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافياً تمّت استعادته وتمّ ترتيبه وتنظيمه في عصر التّدوين».[2]

وإذ يهدف "الجابري" من وراء مشروعه إلى الكشف عن القوانين العامّة الّتي تحكم بنية العقل العربي، وبالتّالي تحرير العقل من اللّاعقل، فإنّه يتوجّه بالنّقد إلى المقاييس والقيود الّتي فرضها عصر التّدوين على اللّغة العربية، حيث طبعها بالحسّية واللّاتاريخية، لا

[1] يحي محمّد، نقد العقل العربي في الميزان، إفريقيا الشّرق، المغرب، ط 2009، ص 48.

[2] محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 61.

www.nitropdf.com

تاريخيةٌ حبستها عن التّطور والتّجدد فبقيت ومازالت «منذ زمن الخليل على الأقلّم تتغيّر لا في نحوها ولا في صرفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذّاتي (...) إنّها إذاً تعلو على التّاريخ لا تستجيب لمتطلّبات التّطور».[1]

وحسّية اكتسبتها من عالم البداوة والصّحراء «ولمّا كان هؤلاء يحبّون حياة الفطرة والطّبع، أي يحبّون حياة حسّية ابتدائية، فلقد كان لابدّ أن ينعكس ذلك على تفكيرهم وبالتّالي على اللّغة الّتي جمعت منهم»[2].

وعلى الجملة، فاللّغة العربية المحكومة بأسس "عصر التّدوين" لازالت تنقل لأصحابها عالماً فارغاً رتيباً / حسّياً / بصرياً... وتقصر، في المقابل، عن استيعاب العوالم الحضارية نتيجةً حتميةً لانصراف جامعي اللّغة عن أخذها من النّص القرآني والمراكز الحضارية عهد ذاك.

هذا، ولاقت الخاصّيتان المذكورتان للّغة ردود أفعال شتّى من لدن أصحاب الاختصاص فضلاً عن عدّهم عصر التّدوين عصر خلق وإبداع أكثر منه عصراً مؤسّساً على الذّاكرة والاسترجاع. ولعلّ أهمّ تلك الرّدود ما ذكره "جورج طرابيشي" في إشكاليات العقل العربي"، ولولا أنّه ليس من همّ مدخل كهذا التّوقف عند ما كتبه "طرابيشي" حول نقد العقل العربي، لَعرض لآرائه، ولكنّه موضوع بحث مستقل، من شأنه أن يصرف هذا المدخل عن غايته.

يُتّهم "الجابري" في وصفه اللّغة العربية بالحسّية واللّاتاريخية بالعودة إلى فرضيات "إرنست رينان" إذ «ينطق بلسانه حين يتعلّق الأمر بالعربية (...) فلرينان تاريخ معرف في الثّقافة العربية، التفت إليه الدّارسون ومحّصوا آراءه، ووجّهوا لها نقداً شديداً. فكلّما أثيرت قضية (العرقية)، و(بدائية) بعض اللّغات، وتفوّق (الغرب)، أقول كلّما أثيرت تلك القضايا

---

[1] محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 86.

[2] المرجع نفسه، ص 86.

www.nitropdf.com

بزغ اسم رينان ليحتلّ الجانب الأكثر تشدّداً»[1] فـ "رينان"، كما هو معروف، قد توصّل في بحوثه إلى تفضيل الجنس الآري في الفلسفة على الجنس السّامي، لأنّ لغة الأخير تجهل التّجريد والميتافيزيقا[2]، ثمّ إنّ «طابعها [اللّغة] المجازي جعل من الخطأ اعتبارها لغة حسّية»[3] ولو صحّ ما ذهب إليه "الجابري" من حسّية العربية وفقرها في جانب المعنى، لما قدرت على التّجريد في «معاجم المصطلحات، أو المعاجم المتخصّصة بمصطلحات الفلسفة والمنطق، والعلوم البحتة».[4]

وهو ذات ما دفع بـ "يحي محمّد" للتّساؤل: كيف نفسّر كثافة الاصطلاحات والمفاهيم العلمية الّتي تزخر بها الكتب العلمية بما فيها العلوم الإسلامية؟ وكيف نفسّر دخول الحضارات الأخرى ضمن الحضارة العربية دون أن يحول ذلك من استخدام العربية ذاتها؟ وكيف نفسّر رغبة العلماء من غير العرب تفضيل الكتابة باللّغة العربية على لغاتهم في مختلف المجالات؟[5]

ومهما يكن من أمر، فإن اعتماد "الجابري" على مفهوم الإبستيمي أو النظام المعرفي، أدى به إلى التمييز بين ثلاثة أنظمة معرفية في الثقافة العربية الإسلامية.

2. نُظـم المـعرفـة:

*النّظام المعرفي البياني:

ينفي "الجابري" أن يكون البيان مرتبطاً بعلماء البلاغة وحدهم، كفرع من فروع هذا العلم، بل إنّه يتعلّق منهجاً ورؤيةً بمفهوم الفصل والإظهار والانفصال والظّهور، ولذا يضمّ جميع

---

[1] وليد محمود خالص، معضلة اللّغة العربية بين الجابري وطرابيشي، دراسة نقدية تحليلية لمشكلات العربية في الفكر العربي الحديث، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت/لبنان، ط1 2012، ص 236.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 237-243.

[3] يحي محمّد، نقد العقل العربي في الميزان، ص 71.

[4] وليد محمّد خالص، معضلة اللّغة العربية بين الجابري وطرابيشي، ص 259.

[5] يحي محمّد، نقد العقل العربي في الميزان، ص 72.

www.nitropdf.com

«علماء البيان من لغويين ونحّاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواءً كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظّاهرية أو من السّلفيين قدماء ومحدّثين»[1]. كما ويذهب إلى أنّ هذا الحقل المعرفي عرف تطوّرات ونقلات عديدة، فمن الشّافعي الّذي كان له الفضل في وضع قوانين لتفسير الخطاب البياني إلى الجاحظ والمعتزلة عموماً، الّذين عُنوا بالبحث في شروط إنتاج الخطاب، غير أنّهم جميعاً قد كرّسوا الرّؤية الانفصالية«ذلك لأنّ البيان والتّبيين، أو الفهم والإفهام، أو الظّهور والإظهار، وكلّها بمعنى واحد، إنّما يتحقّقان، في المنظورالبياني، من خلال الفصل بين الأشياء وليس عبر الوصل بينها. فالشّيء يكون بيّناً، ظاهراً مفهوماً إذا تميّز عن غيره».[2] هذه الرّؤية البيانية الانفصالية أسهمت في تأسيسها أزواج من المفاهيم: اللّفظ / المعنى ـ الأصل / الفرع ـ الخبر / القياس.

ولا ضير من الإشارة هنا إلى أنّ "الجابري ـ والرّأي لأحد الدّارسين ـ أخذ أسلوب الأزواج المعرفية لتحليل وفهم مادّته عن "هنري كوربان" "H.Corbin" أبرز مترجمي "هايدغر" للدّاخل الفرنسي، فمن أبرز الأزواج الّتي اعتمدها "كوربان" في دراسته: الظّاهر/ الباطن، الشّريعة / الحقيقة، التّنزيل / التّأويل، الولاية / النّبوة...[3]، يستشهد الباحث بهذا الرّأي وهو لا يوافق صاحب الدّراسة في أنّ مادّة "الجابري" ومعلوماته ما هي إلّا امتصاص لطروحات المستشرقين.

هكذا، وانطلاقا من التّحليل الإبستيمولوجي للأزواج يتوصّل "الجابري" إلى أنّ أهمّ عوائق هذا النّظام، هو الصّدور عن اللّفظ ككائن مستقلّ عن المعنى، قياس الغائب على الشّاهد والقول بالتّجويز أو اللّاسببية نتيجة لذلك.[4]

---

[1] محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثّقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6 2000، ص 13.

[2] المرجع نفسه، ص 38.

[3] ينظر: إبراهيم بن عمر السّكران، التّأويل الحداثي للتّراث، التّقنيات والاستمدادات، دار الحضارة، الرّياض، ط1 2014، ص ص 80-81.

[4] ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ص 560-561.

www.nitropdf.com

***النّظام المعرفي العرفاني:**

ولئن ارتبطت المعرفة البيانية، نحواً وبلاغةً، فقهاً وكلاماً بالنّص، فإنّ المعرفة العرفانية انتقلت إلى الثّقافة العربية الإسلامية من عقائد وثقافات وُجِدت قبل الإسلام خصوصاً الهرمسية، وقِوام النّظام العرفاني الكشف والوصال «وقد ظهرت كلمة عرفان عند المتصوّفة الإسلاميين لتدلّ عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يُلقى في القلب على صورة "كشف" أو "إلهام"».[1]

إنّ الفكر الباطني ـ حسب الجابري ـ من متصوّفة وشيعة كان مسؤولاً عن استقالة العقل في الإسلام. وكما البيان، قام العرفان على الزّوج المعرفي ظاهر / باطن ـ نبوّة / ولاية.

هكذا، يستنتج "الجابري" أنّ «النّظرية العرفانية، بمختلف صياغاتها، تكرّس رؤية سحرية للعالم صميمة (...) وبعدُ فإنّ العرفان يُلغي العقل... ومن حقّ العقل أن يُدافع عن نفسه»[2] أمّا النّظام الّذي ينتصر إليه صاحب المشروع فهو:

***النّـظام المعرفي البرهـاني:**

وفد البرهان إلى الثّقافة العربية الإسلامية من الفلسفة اليونانية و "أرسطو" على وجه التّحديد، ويعتمد «قوى الإنسان المعرفية الطّبيعية، من حسّ وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككلّ وكأجزاء، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التّماسك والانسجام ما يلبّي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنّظام على شتات الظّواهر ويرضي نزوعه الملح والدّائم إلى طلب اليقين».[3]

ولمّا كان للثّقافة العربية نظامها الخاصّ (البيان) احتاج النّظام المعرفي البرهاني إلى أقلمة/ تبيئة، حيث اهتمّ "الجابري" بتتبّع التّعديل الّذي طرأ على البرهان مع المفكّرين

---

[1] ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 251.

[2] المرجع نفسه، ص 379.

[3] المرجع نفسه، ص 384.

www.nitropdf.com

المسلمين مشارقة (الكندي، الفرابي، ابن سينا، الغزالي) ومغاربة (ابن حزم، الشّاطبي، ابن خلدون).

والواقع، أنّ صاحب المشروع، ورغم الآفاق الجديدة الّتي طرقها في قراءة التّراث اتّكاءً على مفهوم النّظام المعرفي "Epistémé"، إلّا أنّ هذا المفهوم لا يعني عنده «ما يعنيه في مظانّه؛ فهو إذ يستعيره من ميشيل فوكو ـ الّذي أعمله في تحليل تاريخ الثّقافة الغربية ـ لا يمنحه الدّلالات عينَها الّتي حدّدها فوكو، إنّ معنى المفهوم عند صاحبه غيرُ معناه عند الجابري؛ بحث الأوّل في المعرفة المشتركة (الباراديغمات) النّاظمة لحقبة ثقافية، في العهد الكلاسيكي الأوروبي، والمخترقة للمعارف والميادين الثّقافية كافّة، فيما انصرف الجابري إلى تطبيق مفهوم الإيبستيمي على ما اعتبره أنظمةً ثلاثاً»[1] ينضاف إلى ذلك أنّ«صلة الوصل بين الأنظمة المعرفية الثّلاث، الّتي كان يمكنها أن تأخذ الجابري إلى اكتشاف الإبستيمي الجامع بينها، هو ما لم يبحث فيه الجابري».[2]

ولعلّه أوان الإجابة عن التّساؤل الّذي طرحه البحث في موضع سابق حول مدى التزام "الجابري" عملياً بتحليل الأداة الفكرية وتحقيق النّظرة الشّمولية للتّراث.

أمّا النّظرة الشّمولية فتهاوت مع التّقسيم التّطبيقي لأنظمة المعرفة التّراثية إلى: بيان وعرفان وبرهان لتستحيل إلى نظرة تجزيئية، ومنه «لا يبقى أيّ معنى لدعوته إلى الشّمولية (...) ألا ترى أنّ وحدة التّراث تتفكّك في يده إلى أجزاء متعارضة متغالبة فيما بينها».[3]

وأمّا دعوى "الجابري" النّظرية إلى دراسة الأداة المنتجة للمحتوى التّراثي، فيرى "طه عبد الرّحمن" أنّه حاد عنها ليقدّم، في المحصّلة، اشتغالاً بالمضامين لا بالآليات. يفصل ذلك قائلاً «إنّ "الجابري" لم يباشر بنفسه استخراج الآليات المنهجية للفكر العربي، وإنّما تولّى

---

[1] عبد الإله بلقزيز، نقد التّراث، ص 358.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التّراث، المركز الثّقافي العربي، المغرب/لبنان، ط4 2012، ص 33.

www.nitropdf.com

تقويم ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات في نصوص القدامى، مثل "الشّافعي" بالنّسبة للآليات الفقهية والأصولية، والجرجاني والسكاكي بالنّسبة للآليات البلاغية (...) وشتّان بين أن يشتغل المرء بالآلية ذاتها وبين أن يشتغل بالخطاب الّذي دار بشأن هذه الآلية».[1]

يطالب "طه عبد الرّحمن" "الجابري" ـ بناء على ما سلف ـ بتحليل الأساليب المولدة للخطاب في النّص التّراثي حتّى يتسنّى له القول إنّه بحث في الآلية.

هذا، ويتحمّل "الغزالي" في مشروع "الجابري" مسؤولية أزمة عانتها وتعانيها الثّقافة العربية الإسلامية، حيث أطاح باستقلال الأنظمة المعرفية الثّلاث وشرّع الباب وسيعاً أمام «التّداخل التّلفيقي بين أجزاء النّظم المعرفية (...) ليدشّن مرحلة أخرى في الفكر العربي الإسلامي، بالمشرق خاصّة، مرحلة التّراجع والانحطاط الّتي سرعان ما ستعمّ باقي أرجاء الوطن العربي»[2]، تداخل حصل بين البيان والعرفان كما بين العرفان والبرهان ليخرج البرهان منهزما في الأخير، وإذا كان الغزالي مسؤولاً عن الأزمة الّتي تجد امتداداتها عند "ابن سينا"، فإنّ "ابن رشد" هناك بالمغرب "يجسم لحظة التّجديد"[3] لحظة كان "ابن حزم" قد بشّر بميلادها.

وجملة الأمر، أن "محمّد عابد الجابري" يطالب بعصر جديد، وبتحديث يستثمر المعطى العقلاني لعلماء المغرب والأندلس (ابن حزم، الشّاطبي، ابن رشد، ابن خلدون)، تلك العقلانيةالّتي حكم عليها التّاريخ بالموت ساعة الانبثاق، نتيجة تحوّله إلى أوربا؛ إذ إنّ يوضّح "الجابري"، «ما تبقّى في تراثنا الفكري الاجتهادي قابلاً لأن ننتظم فيه في عملية التّجديد والتّحديث المطلوبة هي تلك الجوانب الّتي أبرزناها في المشروع الثّقافي الأندلسي».[4]

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 33.

[2] الجابري، بنيةالعقل العربي، ص 489.

[3] المرجع نفسه، ص 488.

[4] المرجع نفسه، ص 569.

www.nitropdf.com

إنّ تفضيل "الجابري" للنّموذج المغربي على المشرقي، وعدِّه الأصلح لقيام نهضة عربية حديثة لما ينطوي عليه من وحدة واستمرارية قد لاقى عديداً من الرّدود المناهضة، منها ما يذهب إليه "يحي محمّد" إذ يكتب «أمّا (اللّحظة المغربية) فقد أُغمرت بكاملها في بحر القراءة الأيديولوجية بما فيها من إسقاطات قسرية غرضها تحقيق تاريخ موحّد قائم على الاعتبارات السّياسية، فصاحب مشروع (نقد العقل العربي) أقام علاقات وامتدادات بين مفكّري المغرب والأندلس لأدنى مشابهة ومناسبة (...) بالرّغم ممّا يحمله بعضهم إلى البعض الآخر من منافاة وتضادّ على مستوى طريقة التّفكير وروحها المعرفية».[1]

كان هذا، إذا، مسحاً سريعاً لأهمّ مفاصل مشروع نقد العقل العربي لـ "الجابري" في جزأيه الأوّلَين اللّذين يُجمِع أهل النّظر من النّقاد على أنّهما أهمّ ما كَتَبَ*.

وينتقل البحث، تالياً، إلى الحديث عن مشروع آخر تحرّك في ميدان نقد العقل ألا وهو "نقد العقل الإسلامي" للمفكّر الجزائري "محمّد أركون".

---

[1] يحي محمّد، نقد العقل العربي في الميزان، ص 33.

* إنّ الجزأين الأخيرين من المشروع: العقل السّياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي قد اختلفا اختلافاً بيّناً عن البنية والتّكوين، حيث اهتمّ فيهما، عكس الجزأين الأوّلين، بالفكر العملي، إضافة إلى انصرافه، أي الجابري، عن التّحليل الإبستيمولوجي إلى أدوات ومفاهيم جديدة، وعن الجزء الثّالث يكتب محمود أمين العالم: «أمّا في هذا الجزء الثّالث فيغلب التّحليل الإيديولوجي أي اختبار المواقف والتّوجهات السّياسية وتقييمها في ضوء المصالح والوقائع الاجتماعية والاقتصادية والفكرية السّائدة» [ينظر: محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التّراث، دار الفرابي، بيروت/لبنان، ط2 2004، ص 78].
ويذهب "بلقزيز" في هذا الصّدد إلى حدّ اعتبارهما، أي العقل الأخلاقي والعقل السّياسي، كتابين مستقلّين عن نقد العقل العربي، ذلك أنّهما لا يحلّلان «العقل السّياسي والعقل الأخلاقي، كما يوحي بذلك عنوانهما وإنّما يهتمّان ـ حصرا ـ بالبحث في المجال السّياسي وفي الفكر الأخلاقي» [ينظر: عبد الإله بلقزيز، نقد التّراث، ص 360].
ثمّ إنّ "طرابيشي" في نقده لنقد العقل العربي قد صبّ اهتمامه على المؤلّفين الأوّلين.

www.nitropdf.com

ثانيا: نقد العقل الإسلامي (محمّد أركون)

أ ـ الإسلاميات التطبيقية:

بشّر "محمّد أركون" بإسلاميات تطبيقية تناصب الاعتراض للدّراسات التّقليدية أو ما اصطلح عليه بالإسلاميات الكلاسيكية الّتي تبنّاها المستشرقون ولم يخرجوا بها عمّا كرّسته النّصوص الإسلامية الكبرى، فالإسلاميات الكلاسيكية ـ حسب أركون ـ لم تتمكّن من الاستفادة من المفاهيم والأدوات المنهجية المنبثقة عن الثّورة العلمية لأنّ «معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرّؤيا التّاريخانية والعرقية ـ المركزية»[1] فيما تستثمر الإسلاميات التّطبيقية المنجز الحداثي الموضوعي لتتحوّل بالمعرفة من غايتها الاستعمارية إلى المعرفة من أجل المعرفة، ذلك أنّ «الإسلاميات الكلاسيكية في عهد المستعمرات، كانت قد خضعت، قليلا أو كثيرا، للنّموذج الدّيكارتي الّذي يدعو للمعادلة التّالية: "أن تفهم أو أن تعرف: أن تتأهّب للشّيء من أجل السّيطرة عليه". لكن، "من أجل أن تسيطر فإنّه ينبغي البدء بالمعرفة أوّلاً»[2]، غير أنّ هذا الانتقال الّذي يدعو إليه "أركون"، من النّقد الأيديولوجي إلى النّقد المعرفي، يحتاج من الباحث لعدّة إجرائية ضخمة مُوزّعة بين حقول للمعرفة شتّى كالألسنيات وعلم النّفس والأنثربولوجيا وعلم الاجتماع، والتّاريخ... وهنا يشدّد المفكر على تطبيق أحدث ما وصلت إليه هذه العلوم «فالفرق بين العلوم التّقليدية والعلوم الحديثة لا يخصّ فقط اختلاف البرامج والمناهج والأهداف، وإنّما هو يمثّل طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة (Le Signe) نفسها في الصّميم وأصابت نظرة الإنسان (أو الرّوح) إليها، لهذا السّبب نقول بأنّ القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتموضع في منطقة ما قبل الطّفرة السّيميائية الدّلالية

---

[1] محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط2 1996، ص 53.

[2] المرجع نفسه، ص 54.

www.nitropdf.com

وبين الباحث المتموضع في منطقة ما بعد الطّفرة».[1] فالباحث المتموضع فيما بعد الطّفرة السّيميائية الدّلالية متسلّح بالهدف التّفكيكي / النّقدي، لأجل ذلك اتّجه "أركون" صوب العقل الإسلامي مفكّكاً انغلاقاته وكاشفاً أهمّ عوائق تقدّمه، داعياً إلى إعادة قراءة التّراث قصد تخليصه ممّا يعانيه من انغلاقات.

وينبّه، أحد الباحثين، في هذا السّياق إلى أنّ الإسلاميات التّطبيقية لـ "أركون" ليست إلاّ عملية «تحيين لبعض أفكار "باستيد" تمثّلت في اقتطاع جمل من سياقها الإنساني والمعرفي النّظريين وتركيبها بطريقة ما، ثمّ توظيفها في الرّد على الاستشراق وإبراز حدوده. وبالرّجوع إلى نصّ "باستيد" تبيّن لنا [للباحث] أنّه أراد أن يميّز الأنثروبولوجيا التّطبيقية باعتبارها منهجاً إناسيّاً عن الفكر الوضعي القائم على الحتمية والحقيقة ذات الجذور الدّيكارتية»[2] ويضيف مختصراً جهد "أركون" إلى حدّ النّقل والتّماهي مع أفكار "باستيد" «يبدو جليّاً أنّ أركون قد تبنّى موقف الإناسة التّطبيقية من الإناسة التّقليدية وطبّقه بشكل ميكانيكي في إبراز موقف الإسلاميات التّطبيقية إلى الإسلاميات التّقليدية، وهو دليل على حقيقة العلاقة، عند أركون، بين خطاب نقد العقل الإسلامي و"المنهج الإناسي"، إنّها علاقة "اقطع وألصق" Couper - Coller»[3] والحقّ، أنّ "أركون" لا ينكر فضل "روجيه باستيد"، إذ يستهلّ معالجته للإسلاميات التّطبيقية باقتباسه تصديرية تعود إليه، إلّا إذا اعتبر الباحث ذلك محض نقل آلي.

وأيّا يكن الموقف من تحليلات "أركون"، فإنّ إسلامياته التّطبيقية تنطلق من داخل الفكر الإسلامي وتتجرّأ، إخلاصاً للقراءة العلمية، حتّى على دراسة اللّامفكّر فيه والمستحيل التّفكير فيه فـ «المشكلة الصّعبة للّامفكّر فيه، والمستحيل التّفكير فيه بقيت دون أيّة دراسة

---

[1] محمّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط2 1996، ص 88.

[2] مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ص ص 248 – 249.

[3] المرجع نفسه، ص 249.

www.nitropdf.com

فيما يخصّ الفكر العربي الإسلامي (...) إنّ كلّ تراث فكريّ مشكَّل سابقاً سوف يصطحبه بالضّرورة عنصر لا مفكّر فيه ولا مستحيل التّفكير فيه».[1] إنّ طرق موضوعات كهذه من شأنه أن يمدّ الأداة المنهجية بنتائج وفتوحات جديدة غير تلك المتوارثة في الإسلاميات التّقليدية. لكن ما الّذي يقصده الباحث تحديداً باللّامفكّر فيه والمستحيل التّفكير فيه؟

إذا كان "محمّد عابد الجابري" كما لاحظ البحث سابقاً قد قصر دراسته على الثّقافة العالِمة، فإنّ "أركون" يشدّد على أهمّية دراسة الثّقافة الشّعبية وإعادة استحضار المنسيّ / المغيّب في التّاريخ، والتّحولات الّتي صاحبت الانتقال من الثّقافة الشّفوية إلى المكتوبة؛ ذلك أنّ المخيال/ المتخيّل الاجتماعي بما ينطوي عليه من أسطوري وعجائبي ... مساهم فعّال في تصنيع الثّقافة، يكتب «ينبغي تبيان كيف أنّ بُعد الغريب السّاحر والمدهش (Le merveilleux) أو البعد الأسطوري والرّمزي والمجازي كان يتغلّب آنذاك على المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي (...) ينبغي أن تستعاد دراسة كلّ التّاريخ الثّقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتّنافس بين العاملين: الشّفهي / والكتابي والأسطوري والعقلاني والغريب السّاحر / والمحسوس الواقعي، والمقدّس / والدّنيوي الأرضي».[2]

إنّه لمن الخطورة بمكان أن يسقط التّاريخ من اهتمامه كلّ فكرة تلوّح بالاقتراب من هذه الموضوعات لتبقى في حيّز المسكوت عنه أبداً. هذا عن اللّامفكّر فيه.

أمّا مستحيل التّفكير فيه فهو ما لا تسمح به السّلطة السّياسية والدّينية وترمي مرتاديه عادة بالضّلال والبدع وحتّى الكفر، ويندرج ضمن اهتماماته قضايا طُرِحت قديماً ثمّ أُسْدِل

[1] محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ص 59 – 60.

[2] محمّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 36.

www.nitropdf.com

عليها التّيارُ المنتصرُ / الأرثوذكسية السّنية* السّتار، كقضية خلق القرآن عند المعتزلة وملابسات جمع القرآن في مصحف إمام.. أو هي، بصيغة أكثر وضوحاً وتفصيلاً، «كلّ المشاكل الّتي طُمست أو رُميت في ساحة المستحيل التّفكير فيه من قِبل الإسلام الرّسمي منذ الأمويين، نقصد بذلك: مسألة تاريخ النّص القرآني وتشكّله، تاريخ مجموعات الحديث النّبوي، ثمّ الشّروط التّاريخية والثّقافية لتشكّل الشّريعة، ثمّ مسألة الوحي، ثمّ مسألة تحريف الكتابات المقدّسة السّابقة على القرآن، ثمّ مسألة التّعالي الخاصّ بالآيات التّشريعية في القرآن، ثمّ مسألة القرآن، مخلوق هو أم مُعاد خلقه (أي غير مخلوق) ثمّ مسألة الانتقال من الرّمزية الدّينية إلى سلطة الدّولة والقانون القضائي، ثمّ مسألة مكانة الشّخص البشري، ثمّ حقوق المرأة، ثمّ تربية الأطفال».[1]

لكن هل طَرَقَ مشروع "أركون" كلّ هذه الأبواب، والواحد منها يصلح أن يكون بحثاً مستقلّاً بمناهج مختصّة؟

لا شكّ أنّ المتتبّع لأعمال الباحث يجد أنّه لم يدرس من تلك الموضوعات إلّا القليل وما تناوله تنظيراً يفوق ما تناوله تطبيقاً، وقد أشار هو نفسه، في غير ما مرّة، إلى أنّ ما يطرحه يتجاوز طاقة الفرد، وإنّما هي إشكالات يستفزّ بها الباحثين، كلّ في تخصّصه غير أنّ من النّقاد من رأى أنّ إستراتيجية "أركون" هذه «أقرب ما يكون إلى "إعلان مبادئ" بلغة السّياسة، منه إلى برنامج عمل للتّنفيذ».[2]

---

* يتساءل عيّاض بن عاشور عن النّجاح العظيم للأرثوذكسية السّنية: هل تشكّل الأرثوذكسية جوهراً أبدياً خالداً يقف فوق الزّمن والظّروف والمنعطفات التّاريخية ويتجاوز الزّمان والمكان؟ وهل ستظلّ الأرثوذكسية تنتصر على الانحرافات أو الهرطقات والبدع وتهمّشها وتسحقها؟

إنّ الأرثوذكسية ـ حسبه ـ «نظام فكريّ ناتج عن سيرورة تاريخية وليست شيئاً مقدّساً نازلاً من السّماء كما يعتقد الأتباع والنصار» [هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللّاهوتي، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2010، ص ص 264-266 نقلا عن: عيّاض بن عاشور، في أصول الأرثوذكسية السّنية].

[1] محمّد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط6 2012، ص 24.

[2] عبد الإله بلقزيز، نقد التّراث، ص 404.

www.nitropdf.com

هذا، وليس يسع البحث في هذه المحطّة أن يتوجّه بالنّقد لمشروع "أركون" قبل أن يتوقّف عند أهمّ مداراته ومنها نقده للعقل الإسلامي.

ب ـ نقد العقل الإسلامي:

لم يُسمِّه "أركون" عقلاً عربياً وإنّما سمّاه عقلاً إسلامياً وتجرّأ على نقده وتفكيك تمركزاته في محاولة يقلّ نظريها في الثّقافة العربية الإسلامية، وفي ماهيته يقول: «تأسّس كلّ الفكر الإسلامي وتطوّر على قاعدة الإيمان المتمثّل بالأصل الإلهي للعقل والدّعم الإلهي للعقل، هذا الإيمان المتجسّد في نصّ لغوي محدّد تماماً هو القرآن، ثمّ جاء "الشّافعي" وأضاف إليه السّنة، ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدّث عن عقل إسلاميّ».[1]

فالعقل الإسلامي، استناداً إلى هذا المقول، عقل يحكمه النّصان التّأسيسيان الموحى بهما: القرآن والحديث، وينسحب المفهوم على جميع الفرق الإسلامية: الشّيعة ـ السّنة ـ الخوارج... «حيث تنظر جميعها إلى الوراء أي إلى اللّحظة التّدشينية أو التّأسيسية للإسلام».[2]

هذا، واستمرّ العقل الإسلامي في التّبلور مع المدوّنات الإسلامية الكبرى لذلك اختار "أركون" نصّ الرّسالة "للشّافعي" يكشف من خلاله السمات المائزة للعقل الإسلامي، فليس غير "الشافعي" من رسم "أسس السّيادة العليا" الّتي مازالت متحكّمة في الوعي الإسلامي حدّ الرّاهن، وهي على التّوالي:[3]

أوّلا: السّيادة الإلهية العليا المتجسّدة والموضّحة في الوحي أي في القرآن وكذلك في السّنة أي تعاليم النّبي الموجودة في كتب الصّحاح.

---

[1] محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 65.

[2] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2009، ص 78.

[3] المرجع نفسه، ص 90.

www.nitropdf.com

ثانيا: السّيادة البشرية الممارسة من قبل الفقهاء المأذونين المؤهّلين لممارسة الاجتهاد بشكل صحيح، أي الّذين يعرفون كيفية تفسير النّصوص المقدّسة ويستنبطون منها الأحكام الشّرعية.

من على هذا الأساس، يظهر أنّ المقدّس طال حتّى ما هو بشريّ ممّا حجَّم وحصر فاعلية العقل، إضافة إلى التّضييق على الاجتهاد الشّخصي من خلال إلغاء الرّأي والاستحسان المعمول بهما قبل "الشّافعي"* فلا مرجعية في استنباط الأحكام الشّرعية إلّا للنّصين المتعالين: القرآن والسّنة.

والحال، أنّ الفهم المعرفي المحرِّك للخطاب الأركوني اتّجاه رسالة "الشّافعي" يتعدّى التّقرير الوصفي إلى الدّراسة التّفكيكية والأركيولوجية بهدف «تعرية قضايا عميقة وإضاءة مشاكل الحاضر على ضوء الماضي» ويضيف «وإحدى مهامّ النّقد التّفكيكي والتّحليلي الّذي أقوم به تتمثّل في الإجابة على التّساؤل التّالي: هل أدّى ثقل الوحي أو ضغطه على الفكر العربي الإسلامي إلى توجيهه نحو تقنيات محاجة من نوع معيّن ومواقف معرفية خصبة ولكن محصورة تعسّفيا من قبل عقل شرعوي شكلاني متحزّب ضيّق أم لا؟»[1].

وعليه، يدعو "أركون" إلى الخروج عن المعيارية الّتي وسمت العقل الإسلامي وتحييد النّزعات التّقديسية والتّبجيلية لما تنطوي عليه من تجاهل لحركة التّاريخ، إنّ مؤلِّف الرّسالة، والقول لأركون، «قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل منهجية ضيّقة سوف تمارس عملها كإستراتيجية لإلغاء التّاريخية».[2]

وقبل الانتقال إلى الحديث عن تاريخية الفكر الإسلامي كما نظر إليها المشروع، يتوقّف البحث عند ملاحظة نقدية يعيب فيها "بلقزيز عبد الإله" "أركون" لانتخابه رسالة

---

* سيركّز "طرابيشي" كثيرا على "رسالة الشّافعي" بعدّها المسؤول الأوّل عن تأليه النّص (خصوصاً النّص النّبوي) ووأد العقلانية في التّاريخ الإسلامي بعدما سدّ كلّ منافذ اشتغال الرّأي [ينظر: الفصل الثّالث من البحث].

[1] محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ص 82-83.

[2] المرجع نفسه، ص 100.

www.nitropdf.com

"الشّافعي" كأفضل نصّ تأسيسي لقواعد العقل الإسلامي، أو أن تكون دراستُها كفايةً عن دراسة غيرها من النّصوص الفكرية الّتي تنافسها قيمة، حيث إنّ مرجعيات هذا العقل متنوّعة بين تفسير وعلم كلام، وأصول فقه... كانت تستحقّ منه درساً تتبرَّر به أطروحته عن العقل الإسلامي.[1]

ثالثا: تاريخية الفكر الإسلامي

لا مراء في أنّ الغاية القصوى لكتابات المفكّر هي تحقيق تاريخية العقل الإسلامي ككلّ بما فيه النّصوص التّفسيرية والكلام النّبوي، وحتّى القرآن نفسه، فكتب التّفسير الكبرى يجب أن يُنظر إليها كفهوم بشرية متغيّرة لا كخطابات متعالية على التّاريخ تقف بين المسلم والقرآن، يقول: «إنّ كلّ التّراث التّفسيري للقرآن يحيلنا إلى الطّبري وتلامذته بصفتهم هيبة معرفية عليا ولا يمكن تجاوزها بالنّسبة للتّراث السّني والشّيعة يفعلون نفس الشّيء (...) هكذا نلاحظ أنّ العقل الكلاسيكي شَكَّلَ معترضاً أو حجاباً حاجزاً يقف بيننا وبين الخطاب النّبوي»[2].

ثمّ إنّ "أركون" يفصِلُ بين الوحي المحفوظ في أمّ الكتاب والوحي المنزل المتجسّد في لغة بشرية، والثّاني لا يمكن أن يوجد خارج التّاريخ،ما دام متمظهراً في لغة بشرية فـ «التّجلي الملحوظ والمحسوس للرّسالة المنقولة حصل في لغة بشرية ـ هي هنا اللّغة العربية ـ حيث إنّ لافظ الكلام يؤكّد ذاته عن طريق صيغة معيّنة ونمطية من صيغ التّعبير».[3]

ونتيجة هذا التّصور، راحت منهجيته التّاريخية تبحث في ملابسات جمع القرآن في مصحف إمام أو ما اصطلح عليه بـ "**المدوّنة النّصية الرّسمية المغلقة والنّاجزة**" لأنّه تمّ تحت إشراف الخليفة "عثمان بن عفّان" غلق الجمع وتدمير النّسخ الجزئية الأخرى لكيلا

---

[1] ينظر: عبد الإله بلقزيز، نقد التّراث، ص 406.

[2] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ص 84-85.

[3] محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط2 2005، ص 100.

www.nitropdf.com

تغذّي الانشقاق والخلاف حول صحّة الآيات والسّور المثبتة في المصحف الرّسمي "فحسب أركون" ـ دائما ـ لا يسلِّم علم التّاريخ الحديث برواية التّراث الإسلامي التّقليدي بحذافيرها، خصوصاً وحادثة الجمع قد تمّت في مناخ سياسي شديد الهيجان.[1]

هكذا، يصرّ المفكّر الجزائري على التّمييز بين كلام الله (أُمُّ الكتاب) أو الكتاب السّماوي وبين الخطاب القرآني الشّفوي الّذي تلقّاه الرّسول ﷺ وبلَّغه قبل أن يصبح مدوّنة رسمية / مصحفاً ويتوجّه بالنّقد للعقل الإسلامي الّذي مَاهَى بين مستويات الوحي فكان بذلك عقلاً نصّياً متعالياً / لا تاريخياً. لكنّ القول بتاريخية العقل الإسلامي لم يكن بالدّعوة المهضومة، كما توقّع "أركون" ذاته، إذ فتح عليه أبواب الاتّهام على اعتبار أنّ ما يرمي إليه «أمر خطير، وما يترتّب على الأخذ به أمرٌ خطيرُ أيضاً، لأنّه إلغاء كلّي للعلوم الإسلامية، ونقل للمسلمين من مرجعية إلى أخرى؛ من مرجعية دينية إلى أخرى حداثية وضعية»[2] أضف إلى ذلك ما يحمله هذا القول من إلغاء للبعد الغيبي والقداسي للنّص القرآني «فالنّص القرآني ليس تاريخيا، بل هو متعال على التّاريخ فلا يتأثّر بأحداثه بل يؤثّر فيها، وبالتّالي مسألة حدوثه في الزّمان تصبح من الأخطاء الّتي رامها الخطاب الحداثي فهو متعالٍ عن الزّمان وإن كان تعامل مع أحداث الزّمان»[3] و"أركون"، إذ يُراهن على قدرة الألسنية والمناهج الحداثية على إعادة قراءة القرآن واستنطاق دلالات جديدة مخبوءة فيه ينسى أو يتناسى أنّ «هذه الآليات إذا كانت تليق منهجاً لمقاربة الإبداع البشري، فهي ـ حتماً ـ قاصرة في استنطاق الخطاب القرآني، إذ إنّ جماليته مهما تبدّت من خلال بنيته ونسقه،

---

[1] ينظر: محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار السّاقي، بيروت، ط6 2012، ص 90.

[2] مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النّص الدّيني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2012، ص 163.

[3] المرجع نفسه، ص 423.

www.nitropdf.com

فهي أوّلا وآخراً، مرتبطة بمرسله وعلى مثاله، فكماله من كماله، ووجوده من وجوده، وأبديته من أبديّته».[1]

هذا، ويناهض "أركون" الأرثوذكسية بشدّة، وإليها يعزو شلّ حركة الاجتهاد والتّفكير الحرّ، لأنّها رسمت خطّاً معيّناً في فهم الشّريعة لا يجب أن يتجرّأ أحد على الخروج عنه، وبالتحامها، أي الأرثوذكسية، مع السّلطة السّياسية تكون قد أبّدت «فكرة الاستمرارية والإخلاص وخطّ الأرثوذكسية (أي الاستقامة) السّائر على مدى النّموذج التّدشيني الأكبر والمفترض أنّه محدَّدٌ في القرآن وعمل النّبي».[2]

إنّ الفقهاء، أكثر المشكّلين للأرثوذكسية المنتصرة، يسجنون العقل داخل منظومة من الأحكام الصّارمة الّتي أُصبِغَتْ عليها هالة التّقديس ويحلمون باسترجاع عهد الصّفاء الأوّل للنّبي وصحابته، لكن، والقول لـ "أركون" «فكرة الإسلام الصّحيح هي بحدّ ذاتها وهمٌ وأسطورة تُعمر وعي الملايين ثمّ لأنّ هذا الخطّ في التّفكير يمثّل التّيار السّلفي المدعو بـ "الإصلاحي" والّذي يُدافع عن الفكرة ذات الجوهر المثالي الأسطوري العذب الّتي تقول بوجود إسلام واحد صحيح أو إنّه وُجِد يوماً ثمّ انحرفنا عنه وابتعدنا».[3]

هذه هي منهجية "أركون" تحفر في الخطابات بحثاً عن المغيّب والمسكوت عنه، تعود إلى الوراء شيئاً فشيئاً إلى أن تصل العصر الأوّل، صارمةٌ في نزع القداسة، فالبشريّ يجب أن يظلّ بشرياً خاضعاً لحركة التّاريخ، إنّها تريد عقلاً إسلامياً جديداً يتأسّس بعد «تحرير مفهوم الإسلام من جميع أشكال الانغلاقات والسّياجات الدّوغمائية الّتي تحيط به وتخنقه أو تسجنه داخل جدرانها».[4]

---

[1] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2008، ص541.

[2] محمّد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 139.

[3] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 247.

[4] المرجع نفسه، ص 248.

www.nitropdf.com

غير أنّ نقد "محمّد أركون" للمنظور القروسطي الّذي كرَّسته الأرثوذكسية ممثّلة في أصحاب المذاهب والفقهاء... يوحي لقارئه بأنّ المطلوب، كما يقول "جورج طرابيشي"، هو العودة إلى الإسلام في صفائه الأوّل، وهنا يكون قد مارس السّلفية الّتي لطالما ناهضها «فحركة التّاريخ لا عودة عنها وهي لا تسمح بأيّة عودة إلى "الصّفاء الأوّل"، وحتّى عصر "الصّفاء الأوّل" لا يشكّل بدءاً مطلقاً ولا يتعالى على التّاريخ. والمطلوب من المجتمعات الإسلامية أن تتقدّم إلى الأمام، أي أن تنتقل بنفسها، وبالإسلام نفسه إلى التّخوم الحضارية للقرن الحادي والعشرين»[1].

ج ـ الأنسنة بين الفكر والواقع:

لبنةُ أساس هي الأنسنة في فكر "أركون"، إذ ما أحوج الإنسان أن يعود إلى كونه الإنسان ويهدم كلّ الأصنام والعقائد الّتي تُعطِّل تعَقُّلَهُ وقبوله الآخر كينونة مختلفة لا ضدّية.

تنزل أنسنة "أركون" بالفكر إلى الواقع فيَهولها حجم الصّراعات والتّناحرات: بين الأديان، بين الطّوائف، بين الشّرق والغرب... رغم كلّ مواثيق حقوق الإنسان وجهود الفلاسفة وقبل كلّ ذلك رسالة السّلام الّتي حملتها الأديان للبشرية.

ثمّةَ أنسنيات تدَّعي الاحتفاء بالإنسان، لكنّها بقيت ـ دائما ـ وعوداً مؤجّلةً ومثاليةً، وها مشروع الأنسنة الأركوني ينادي متحمّساً: «لن تقبل حالة الأنسنة بدءاً من الآن أن تبقى ساذجة وحالمةً ورومانسية غير مستقرّة؛ سوف تعرف حالة الأنسنة أنّه لا وجود لأيّة حرب نظيفة ولا أيّ جيش ولا أيّة مافيا سياسية ومالية، ولا أيّ تزييف انتخابيّ، ولا أيّة أنشودة ثورية ولا أيّ تعالٍ خاطئ يستطيع التّغلب على صوت الموضوع الإنساني في أعماقنا، ذلك

[1] جورج طرابيشي، من النّهضة إلى الرّدة، تمزّقات الثّقافة العربية في عصر العولمة، دار السّاقي، بيروت، ط2 2009، ص 139.

www.nitropdf.com

الصّوت الدّاعي إلى الحرّية الدّاخلية وإلى حوافز الإبداع، لكي نعمل أكثر فأكثر على إزاحة الحدود الّتي تعوق الوضع البشري وتدفعه نحو التّراجع»[1].

وككلّ مرّة، يحارب "أركون" على الجبهتين: العربية والغربية؛ حيث إنّ مسؤولية تدمير النّزعة الأنسنية تقع على عاتق الثّقافتين. ولنبدأ بالغرب الّذي خان مبادئ الأنوار في لحظات عديدة من التّاريخ استجابة لرغبة الهيمنة والتّسلط «إنّ صفحة الاستعمار الّتي دوّنها المحتلّون الأوربيون منذ القرن التّاسع عشر ملطّخة بما هو ضدّ الأنسنة (اللّاأنسني antihumanisme)، حيث تبرهن النّازية والسّتالينية بشدّة باعتبارهما نتاجاً أوروبياً محضاً، على مدى التّشويه والجحود والوهن الّذي أصاب أروع الآثار الثّقافية والحضارية لأوروبا عصر الأنوار (...) لنتجرّأ إذن، ونتحدّث عن الأنسنة بالذّاكرة الحيّة لكلّ المآسي الأنسنية الّتي تضاعفت خاصّة بعد التّجربة اللّاأنسنية الّتي تمثّلها الحرب العالمية الثّانية».[2]

هكذا، قفز الأوروبي المستعمر على العقل كما سبق وأن قفز على الكنيسة / الدّين ليضطهد ويستغلّ ثروات شعوب ضعيفة تشترك معه في صفة الإنسان.

وسعياً منه لتحليل كلّ حدث راهن يتوقّف "أركون" عند أحداث 11 سبتمبر 2001 وكيف زادت من أفول الممارسة الأنسنية، بعدما اختارت القوّة الأولى والقوى المساندة لها الحلّ اللّاسلمي والتّدخل المسلّح بحجّة دحض الإرهاب، فـ «عوضاً عن تصرّف رشيدٍ في أعراض أزمة طالت كلّ وعي، نجد سلطة عقائدية قابعة في واشنطن تنشئ حِلفاً مقدّساً جديداً ضدّ ما أطلقوا عليه "محور الشّر"»[3]. تضيع قيم الإنسانية إذن، حين تستأثر الأنا لنفسها بالكرامة والخير والعدل... وترمي الآخر بالشّر والعنف والقمع...

---

[1] محمّد أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2010، ص 63.

[2] المرجع نفسه، ص 22.

[3] المرجع نفسه، ص 23.

www.nitropdf.com

أمّا عن عوائق الأنسنة في الثّقافة الإسلامية فتتمثّل في تلك السّياجات الدّوغمائية الّتي تحتكر بها الأرثوذكسية الدّينية الحقيقية، في حين يتّسم النّص القرآني بانفتاحه على التّأويل، يقول: «تحدّ الهياكل اللّاهوتية والفقهية الّتي تتّسم بها "الإسلامويات التّقليدية" من التّوسع الأنسني للفكر»[1].

لا يعني هذا أنّ التّراث العربي الإسلامي لم يعرف "الأنسة"، بل تجلّت في القرنين الثّالث والرّابع مظاهر راقية لها، خصوصاً مع "التّوحيدي ومسكويه" اللّذين التزما بقضايا الإنسان كإنسان، وتركا للحضارة الإسلامية أنموذجاً مشرقاً يُشاكل إنسانويةَ عصر النّهضة الأوروبي، فقد عمّل "التّوحيدي" على «توسيع مستمرّ لآفاق العقل، بعبادة الإبداع، وبالبحث عن الجميل، وعن الحقيقي وعن العادل، وبقبول كلّ التّقاليد الثّقافية في المدن متعدّدة الطّوائف (...) أمّا مسكويه فقد كان صدى للتّوحيدي وكافلاً لحيرته ومحاوراته، إذ إنّه يعكس الصّفاء والتّربية الدّؤوبة، والرّؤية المتأنّية المتّزنة للحكيم الفيلسوف النّاهل من الثّقافة الإيرانية الأعرق، والمنفتح على تاريخ كوني لثقافات وشعوب مختلفة»[2]. وتماماً كما كَفَلَ "مسكويه" حيرة "التّوحيدي" يكفل "أركون" بمشروع الأنسنة صوت المهمّشين والأقلّيات والمضطهدين، سيراً على خطى فلاسفة الاختلاف في تفكيك كلّ تمركز.* إنّه يهدف إلى حوار حضارات

---

[1] محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، ص 35.

[2] المرجع نفسه، ص 39.

* ثار فلاسفة الاختلاف، خصوصاً جاك دريدا "Derrida"، على الحضور المتمركز للأنا حول ذاتها وأبانوا عن جوهرية الآخر في تشكيل الكينونة، إذ لا وجود لهويّة صافية، يقول دريدا: «الأصل يحيل إلى لاحقة دائما، والهويّة إلى آخرها الّذي يؤسّسها هي نفسها كهويّة، بذا يكون الاختلاف La différence في حقيقته، إحالة إلى الآخر وإرجاءً لتحقّق الهويّة في انغلاقها الذّاتي» [جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد دار توقبال للنّشر، المغرب، ط1 1988، ص 31].
ويطالعنا "بول ريكور" Paul Ricoeur في هذا الصّدد بمؤلَّف مهمّ يعضّد فيه فكرة المغايرة وكيف أنّ الفرد لا يعرف ذاته إلّا في مرآة الغيري، غيريٌّ يتيح للأنا فرصة تفحّص كينونتها، فليست الذّات تفهم ذاتها إلّا عبر الآخر وسيطاً، بل إنّ الذّات تنطوي على ما يغايرها بكبت عن الآخر الّذي يتجلّى كأنّه الذّات قائلا: «الآخرية يمكن أن تكون مكوِّنة للذّاتية نفسها، الذّات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأنّ ذاتية الذّات عينها تحتوي ضِمنا الغيرية إلى درجة حميمة، حتّى إنّه لا يعود من الممكن التّفكير في الواحدة دون الأخرى أو لنقل في لغة هيجل إنّ الواحدة تدخل في الأخرى، ولقد أردنا حين استعملنا الكاف في كآخر للتّأكيد على الدّلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة ـ الذّات عينها شبيهة بآخر ـ بل أردنا التّضمين:

www.nitropdf.com

قائم على الاعتراف لا على الإقصاء؛ فقد حان الوقت، حسب المفكّر، لتجاوز المنظور القديم الّذي تمسّكت به الأديان التّوحيدية الثّلاث، فكلٌّ يعتقد أنّ دينه هو وحده الحقّ المطلق. يقول ملخّصاً عمله القائم «من أجل تاريخ جديد للفكر في الفضاء الجغرافي التّاريخي المتوسّطي، وذلك بهدف تجاوز الانقسام اللّاهوتي بين الديان التّوحيدية الثّلاثة من ناحية، وتجنّب التّصادم بين المواقف اللّاهوتية والمواقف الفلسفية من ناحية أخرى»[1].

لكنّ التّحدي الأكبر الّذي يواجه عملاً كهذا يكمن في حالة الإسلام، لأنّه «دفع الآخرين إلى نبذه، وذلك عن طريق التّشبث بالمواقع الفكرية التّقليدية، واعتقاده بإمكانية المحافظة على فرادته اللّاهوتية والحضارية القديمة»[2].

والحال، إنّ مفهوم الأنسنة الّذي يشتغل عليه المفكّر من الوساعة بحيث لا يسع هذه الصّفحات أن تحيط به عمقاً، فقد نقد العقل البراغماتي المتمخّض عن النظام العولمي، إضافة إلى الجهل المرسّخ مؤسساتيا في الفكر الإسلامي والتلاعب بالمفهوم اللاهوتي ـ السياسي للجهاد ...

غير أنّ المشروع الأنسني الذي يبشر به صاحبه أقرب ما يكون إلى اليوتوبيا منه إلى الواقع، فتاريخ البشر الطويل يشهد على حجم النزاع والدماء بينهم بدءا بحادثة "هابيل وقابيل"، وفي ذلك يقول أحد نقاد "أركون" «وأسفي، كلّ أسفي أن يقرأ، بعد قرون من الآن،

الذّات عينها، بما هي... آخر» [بول ريكور، الذّات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظّمة العربية للتّرجمة، بيروت، ط1 2005، ص 72].

ويبدو جليّاً أنّ "أركون" متأثّر إلى حدٍّ بعيدٍ بفكرة "ريكور"، إذ يدعو في كتابه "نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية" إلى ضرورة معاملة الآخر كأنّه ذات؛ ينبغي أن يتحوّل الأخر إلى ذات أو الذّات إلى آخر لتأسيس نزعة إنسانية [ينظر: محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، تر: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط1 2011، ص 337].

[1] محمّد أركون، الأنسنة والإسلام، ص 33.

[2] محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، ص 330.

www.nitropdf.com

هذا المشروع الأنسني للعقل المنبثق على أنّه مدينة فاضلة ثانية بناها معلّم آخر في الرمال».[1]

وجماع القول، إنّ المشروعي تموقع في الفكر المعاصر كواحد من أهم مشاريع نقد العقل العربي الإسلامي، التي تركز على طريقة توليد المعنى وتكوّن المفاهيم وتاريخيتها، استفادة من مفهوم الإبستيمي كما بلوره "ميشال فوكو" Michel Foucault وكلّ ذلك من أجل خلق عالم إسلامي جديد ينبض بالحداثة والعقلانية.

ولا تخفى المواقف النقدية الكثيرة التي عالنت عمل "أركون" الاعتراض، خصوصا فيما يتعلق بتلك الترسانة من المناهج والتصورات الغربية الموظفة في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، إضافة إلى اقترابه من مناطق كانت ومازالت ممنوعة لارتباطها بالمقدّس والمتعالي، كمحاولة إخضاع النص القرآني للقراءة التاريخية.

ومهما يكن من أمر، فإن الانتقال من نقد التراث إلى نقد العقل اشتغال معرفي مهم رسم معالمه كلّ من "الجابري" و "أركون" ليحذو "طرابيشي" حذوهما في نقده نقد العقل العربي ثم في اهتدائه إلى نقد العقل السنيّ.

ثالثا: المسار المعرفي لـ "جورج طرابيشي"

يُعدّ "جورج طرابيشي" بحقّ من أبرز مفكّري العصر، نظراً للقيمة المعرفية المتنوّعة الّتي تحوزها مؤلّفاته وترجماته، فقد ترجم لـ "فرويد" و"هيجل"، "سارتر" وآخرين، كما انتقل من النّقد الأدبي أو نقد الرّواية خصوصاً إلى نقد التّراث، حيث راوح في بداياته بين النّقد النّفسي والنّقد الاجتماعي في دراسة الرّواية العربية، فحلّل أعمال توفيق الحكيم، إبراهيم المازني، سهيل إدريس...* وخصّ نجيب محفوظ بمؤلّف "الله في رحلة نجيب محفوظ" وبحث في "رمزية المرأة في الرّواية العربية"... لكنّه، كما سبق الذّكر، غادر هذا الحقل المعرفي وانشغل

[1] مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ص 315 .

* ينظر: جورج طرابيشي، عقدة أوديب في الرّواية العربية، دار الطّليعة، بيروت، ط2 1987.

www.nitropdf.com

بقضايا الفكر ونقد التّراث ليرتبط اسمه بـ "نقد نقد العقل العربي". تنضاف إلى ذلك مؤلّفات حرّكها شاغل النّهضة ونقد الفكر العربي المعاصر منها: كتاب "هرطقات" بجزأيه،**و"من النّهضة إلى الرّدة، تمزّقات الثّقافة العربية في عصر العولمة " و "ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي"، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام"، "مذبحة التّراث في الثّقافة العربية المعاصرة"...

أ. نقطة التّحول / مشروع نقد العقل العربي:

يرجع الفضل لـ "محمّد عابد الجابري" في التفات "طرابيشي" إلى التّراث، إذ كان قبله نصيراً لإيديولوجيات شتّى على رأسها الماركسية، ومنقطعاً كلّياً عن قضايا التّراث. يُعبّر عن هذا التّحول قائلا: «إنّ الجيل الّذي أنتمي إليه، والّذي أتى تالياً لجيلين نهضويين، فسمّيناه جيل الثّورة، عاش وعشنا معه قطيعة كاملة مع التّراث. لقد اتّجه تفكيرنا واتّجه بنياننا الذّهني كلّه إلى الأيديولوجيات الغربية الحديثة، الّتي تحوّلت كلّها على أيدينا إلى كتب مقدّسة سواء كانت ماركسية أو قومية أو اشتراكية أو وجودية. عشنا قطيعة تامّة مع تراث كنّا ننظر إليه على أنّه ليس أكثر من كتب صفراء، بعد ذلك أمام فشل مشروعنا "التّحديثي" وخيبته، إزاء فشل ثورتنا (...) ثمّ أمام السّقوط المدوّي للأيديولوجيات، والّذي تلا اكتشافنا حقيقة تلك الفضيحة الّتي طاولت الماركسية من طريق حكم باسمها دام ثلاثة أرباع القرن، حدث تبطّل أساسي، خصوصاً أنّ ذلك تلا هزيمة العام 1967. ثمّ امتداد أفكار التّطرف والعنف، باسم الإسلام. إنّ هذا كلّه جعلنا أو جعلني أنا شخصياً على الأقلّ أعيد النّظر في موروثي الثقافي لأكتشف ما كان بيني وبين التّراث من قطيعة».[1]

** الجزء الأوّل من هرطقات تحدث عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية أمّا الجزء الثّاني فأفرده للعلمانية كإشكالية إسلامية– إسلامية.

[1] جريدة الحياة، حوار مع طرابيشي، حاوره إبراهيم العريس، 30 يناير 2006، على الموقع:
WWW.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Tarabishi/D_Alhayat.html

www.nitropdf.com

وهكذا كان اهتمام النّاقد بمشروع نقد العقل العربي، الّذي انبهر به ثمّ عكف، تالياً، على تفكيكه وفضح ثغراته بل هدم أسسه مقدّمة لهدم نتائجه.

في "نظرية العقل"، يذهب "طرابيشي" إلى أنّ "الجابري" قد أسّس لمشروعه على التّمييز الشّهير الّذي أجراه "لالاند" Lalande بين العقل المكوِّن Raison Constituante والعقل المكوَّن Raison Constituée، لكنّه، فيما يبيّن، لم يستند إلى "لالاند" بل أخذ التّعريف عن معجم اللّغة الفرنسية بـ "بول فوكييه".[1]

أمّا إمبريالية "الجابري" فتتمثّل، حسب ناقده طبعا، في إقصائه للحضارات الأخرى ودمغه الفكر الآسيوي بأنّه قائم على الخرافة والأسطورة؛ ذلك أنّ "الجابري" قد قسّم حضارات العالم إلى ثلاث: "يونانية، عربية، أوروبية" هي وحدها التي عرفت التّفكير العلمي والفلسفي، ويسوق "طرابيشي" عديد البراهين لنقض هذه الفرضية، وإثبات التّفكير العقلاني والفلسفي للحضارتين البابلية والهندية، فللأخيرة «ندين بنظام العدّ على أساس تسعة أرقام وصفر وبإنجازات عديدة وهامّة في علم الفلك وبمبادئ أوّلية من تلك التّقنية الرّياضية المسمّاة بالجبر». كذلك كان للهنود علم بالطّب وموهبة في التّفكير الرّياضي المجرّد، ولكن «ما ينفردون به هو جهدهم المبكّر للغاية في التّفكير اللّغوي الّذي يتطلّب قدرة عالية على التّجريد المنطقي، فعلم اللّغة (...) قد يقوم بذاته مقام المنطق».[2] وبالمقابل راح، أي طرابيشي، يتتبّع مظاهر اللّامعقول في الحضارة اليونانية من رقى وتعاويذ وطقوس وعرافة... لينفي ما أسماه بالرّؤية المركزية الّتي ينتجها "الجابري" عن اليونانيين.

هذا، ويركّز في السّياق نفسه، على مفهوم الاستمرارية ضدّ مفهوم القطيعة الّذي يقرّه "الجابري" فالحضارة اليونانية، في رأيه، استمرار للحضارات القديمة: الهندية والبابلية.. ولم تكن معجزة، إنّها نتيجة تراكم معرفي لما سبقها «وبكلمة واحدة، إنّ العقل البشري عندنا هو

---

[1] ينظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار السّاقي، بيروت، ط4 2011، ص ص 12-13..

[2] المرجع نفسه، ص ص 42-43.

www.nitropdf.com

ثمرة تراكم تاريخي، ومثله مثل "الرّأسمال" عند ماركس، فإنّه لا يمكن فهمه في أطوار تطوّره اللّاحقة بدون أن تؤخذ في الاعتبار سيرورة تراكمه البدائي. وفي هذه السّيرورة لا يشكّل "العقل اليوناني" بداية مطلقة، بل هو على تميّزه موصول تاريخياً بما قبله كما بما بعده».[1]

والحال، يضيف "طرابيشي"، أنّ«الدّراسات الهيلينية الحديثة ولاسيما الّتي تصدر منها عن وجهة نظر نقدية، لا تدع مجالاً للشّك في أنّ "اللوغوس" ولد من قلب "الميتوس" وفي أن المعجزة ـ فيما لو صحّ الكلام عن معجزة ـ تكمن تحديداً في كونه نضج وتطوّر إلى عقل رغم أنّه من رحم الأسطورة وُلِد»،[2] كما لا يفوت " طرابيشي أن يتوقّف طويلاً عند «المصادرة الإبستيمولوجية الكبرى الّتي يبني عليها الجابري مشروعه في نقد العقل العربي»[3] ألا وهي وحدة الهوية بين العقلين اليوناني والغربي وضدّيتهما مع العقل العربي.

ولأنّه يعسر على البحث عرض جملة البراهين الّتي ساقها النّاقد قصد تقويض هذه المصادرة فإنّه سينتقل إلى الحديث عن ثغرة أساس انطلق منها "طرابيشي" لسحب كامل المشروعية عن عمل "الجابري" ، إنّها الإبستيمي القائم على القطيعة بين الأنظمة المعرفية في الثّقافة العربية وتشطير العقل إلى بيان وبرهان وعرفان، ذلك أنّ«ما يغيب عن وعي الإبستيمولوجيا الجابرية هنا أمران أوّلهما أنّ طريقة الحفر الإبستيمولوجية ما وجدت أصلاً إلّا لكي تلغي التّراتبيات الّتي هي بالضّرورة ذات طابع إيديولوجي في مضمار نظرية المعرفة وثانيهما أنّ البيان والبرهان والعرفان ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها، بل هي بالنّسبة إلى العقل العربي الإسلامي على الأقلّ، آناء من نظام ابستيمي واحد، آناء متعاضدة في الغالب أكثر منها متعارضة»[4]حيث إنّ "الجابري" وقع في هذا المطّب نتيجة تجاهله الوظيفة التّوحيدية للعقل المكوَّن كما أقرّها "لالاند".

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 57.

[2] المرجع نفسه، ص 163.

[3] المرجع نفسه، ص 193.

[4] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار السّاقي، بيروت، ط3 2010، ص 404.

www.nitropdf.com

هذا، وتدحض الآلية النّقدية لـ "جورج طرابيشي" الشّرخ الّذي أحدثه "الجابري" بين المشرق والمغرب وادّعاءه "وحدة المشروع الثّقافي المغربي الأندلسي" الّذي يصدر عن وحدة المنهج والرّؤية، فلئن كانت هناك وحدة حقّاً، يقول الناقد، فكيف يُفسّر النّقد الّذي توجّه به "ابن طفيل" "لابن باجة" ونقد "ابن رشد" "لابن باجة"، حتّى إنّ "ابن طفيل" ينكر على "ابن باجة" رؤيته ومنهجه بالذّات.[1] ثمّ إنّ وصف "الجابري" لمشروع "الشّاطبي" بأنّه استمرار لجهود "ابن حزم" و"ابن رشد" أبعد ما يكون عن المعقولية عند "طرابيشي" «ولئن يكن ابن حزم يحتلّ في المنظومة الفكرية الشّاطبية موقع المنقود، فإنّ ابن رشد لا يحتلّ إلّا موقع المرفوض؛ المرفوض تثليثاً: شخصاً ومذهباً ومنهجاً»[2] فلا سواء القول بالظّاهرية والقول بالمقاصد، وشتّان بين "ابن رشد" و"الشّاطبي". هذا ما يقرّره خطاب النّاقد وهو يشحذ الأدلّة الكثيرة ويرتكز على قراءة النّصوص من داخلها. فالشّاطبي عنده لم يكن يوماً حاملاً لمشروع إبداعي وتجديدي، بقدر ما كان «اعتصامياً مسكوناً بهاجس اندثار الزّمان والمكان».[3]

مع النّقد الطّرابيشي ما عاد "ابن سينا" عرفانياً ولا "ابن طفيل" برهانياً، ولا "ابن مضاء" معادياً للنّحو من حيث هو مشرقيّ«إلّا إذا كانت الإبستيمي تتجوهر بالإقليم، وإلّا إذا كان الفضاء العقلي الّذي يعيّنها يتعيّن هو نفسه بالجغرافيا لا بالتّاريخ».[4]

كان هذا، إذا، وقوفا عجلاً عند مشروع "نقد العقل العربي" رام البحث من ورائه تلمس نماذج من نقد المفكّر، والّتي تنتظم وفق محورين اثنين غالباً أحدهما، يقول "يحي محمّد": «يتعلّق باتّهام الجابري بخرق الطّريقة الإبستيمية والعمل بممارسة (المناقصات والمزايدات)

[1] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 209.

[2] المرجع نفسه، ص 330.

[3] المرجع نفسه، ص 359.

[4] المرجع نفسه، ص 243.

www.nitropdf.com

على حضارات العالم وعقولها وتبعيّاتها (...) أمّا المحور الثّاني فيتعلّق باتّهام الجابري بالانتحال والسّرقة والتّحريف».[1]

ورغم ما يعتقده كثير من الباحثين من أنّ "طرابيشي" صرف كثيراً من الجهد والوقت في نقد مشروع "الجابري" إلّا أنّ هذا النّقد يشكّل، فيما يرى القارئ، معالم مشروع مهمّ بكمِّ الفلسفات والرّؤى الّتي يطرحها، إضافة إلى الاستثمار الواعي للمنهج، وهو ما جعل "عبد الرّزاق عيد" يصفه بأهمّ موسوعة فكرية تناولت التّراث العربي الإسلامي في القرن العشرين إلى جانب موسوعتي "أحمد أمين" و"محمّد عابد الجابري".[2]

ب. **العلمانية:**

ينتقد "جورج طرابيشي" في غير ما مناسبة تعامل الخطاب العربي المعاصر مع مصطلح "العلمانية"؛ ففي حين استُدمِجت مصطلحات إيديولوجية عديدة لم تكن معروفة في السّاحة الثّقافية العربية كالرّومانسية، السّوريالية، والبنيوية والفاشية «مفهوم واحد لم يأخذ طريقه إلى التّبيئة: "العلمانية". فهذا المصطلح ما فتئ يُعامل، منذ لحظة اكتشاف وجوده، معاملة القريب الفقير».[3] بل إنّه بتوصيف آخر «الكلمة الرّجيمة في الخطاب العربي المعاصر»[4] بتيّاريه الأصولي والعقلاني.

والعلمانية في ماهيتها عند "طرابيشي" لا تختلف عن مفهومها الشّائع، إنّها «نظام الفصل والتّفريق (...) إذن لا مؤدّى للعلمانية سوى هذا التّفريق بين الدّولة والدّين، ممّا يترتّب عليه مظهران متكاملان: فمن جهة أولى تستلزم العلمانية أن تكون الدّولة مستقلّة تماماً عن كلّ

---

[1] يحي محمّد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ص 208-209.

[2] عبد الرّزاق عيد، نقد نقد العقل العربي، مقال منشور في جريدة الجزيرة السّعودية، الإثنين 28 مارس 2005. على الموقع: WWW.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Tarabishi/Art_Eid.html

[3] جورج طرابيشي، هرطقات، عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار السّاقي، بيروت، ط3 2011، ص 205.

[4] المرجع نفسه، ص 19.

www.nitropdf.com

دين وعن كلّ سلطة دينية، ومن الجهة الثّانية تفترض أنّ الأديان جميعها حرّة على السّواء عن كلّ دين، وعن كلّ سلطة دينية، ومن الجهة الثّانية تفترض أنّ الأديان جميعها حرّة على السّواء في مواجهة الدّولة».[1] وكما تتجلّى العلمانية في الفصل بين السّياسي والدّيني، يمكن أن تتجلّى كذلك في تسييد الأولّ على الثّاني وإعطائه كلّ الأولوية مثلما حصل في تاريخ الإسلام، حيث يُلحّ "طرابيشي"، بعدِّه نصيراً متحمِّساً للعلمانية، على أنّ هذا النّظام هو أساس الممارسة عند المسلمين في الماضي، فحسب تعبيره هناك «بذور للعلمانية في الإسلام» فيها تغليب للدّنيوي على الأخروي، تمظهرت قبيل وبعيد وفاة الرّسول ﷺ:[2]

1. موقف "عائشة بنت أبي بكر" و"حفصة بنت عمر"، إذ لمّا ثقل الرّسول وأراد أن يوصي قال:«ابْعَثُوا إِلَى عَلِيٍّ فَادْعُوهُ» فقالت عائشة:«لو بعثت إلى أبي بكر» وقالت "حفصة":«لو بعثت إلى عمر»، وغضب الرّسول منهنّ وقال: «إِنَّكُنَّ صَوَاحِبُ يُوسُفَ».
2. موقف يقدّمه كبار الصّحابة، وعلى رأسهم "عمر بن الخطّاب"، فلمّا اشتدّ بالرّسول المرض تنازع الصّحابة عنده، ثمّ أمرهم أن يأتوه بدواة وصحيفة يكتب لهم ما لا يضلّوا بعده أبداً، فأبى "ابن الخطّاب" وقال: عندنا كتاب الله.
3. ما حدث في سقيفة "بني ساعدة"، فالأنصار سارعوا إلى الاجتماع في ظلّ غيبة المهاجرين وكان اقتحام السّقيفة من قبل "عمر وأبي بكر" يخفي نيّة استبعاد "عليّ" كرّم الله وجهه، ويمثّل الصّراع بين "أبي بكر وعمر" و"سعد بن عبادة" نموذجاً لصراع سياسي قوامه المناورة والمواجهة.
4. إنّ نقل "معاوية بن أبي سفيان" للخلافة من المدينة إلى دمشق الّتي كانت لا تزال في حينه مدينة مسيحية، يعبّر عن نزعة دنيوية لدى خلفاء "بني أميّة" و"بني العبّاس".

---

[1] جورج طرابيشي، هرطقات، ص 208.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 22 ـ 33.

www.nitropdf.com

5. انفصلت المؤسّستان الدّينية والسّياسية في ق 3 هـ، حيث توزّعت السّلطة ـ في عهد العبّاسيين ـ فظهر الأمير البويهي أو السّلطان السّلجوقي إلى جانب الخليفة الّذي يمثّل تلك السّلطة الدّينية الرّمزية*.

يسوق "طرابيشي" كلّ هذه الدّلائل* وغيرها ليبرهن على أنّ الإسلام دين وفقط، أو شأن روحاني أخروي، وهو إذ يُنقّب عن بذور للعلمانية في الإسلام لا بهدف استحضار هذا النّموذج أو العودة إليه، بقدر ما هو حثّ للوعي على اكتشاف هذه الوقائع كيما يتجرّأ على الانخراط في حركة تغيير شامل، تكون فيها العلمانية هي الآمر الأوّل.

والحال، أنّ المفكّر لا يجد في غير العلمانية مخرجاً للقضاء على الصّراع الدّموي بين الطّوائف في الإسلام، فالعلمانية قد غدت قضية إسلامية ـ إسلامية أكثر منها قضية مسيحية ـ إسلامية تبنّاها نصارى الشّرق بعدّهم أقلّية في مجتمع مسلم، ذلك أنّها «فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الأديان فحسب، بل كذلك بين الطّوائف المختلفة في الدّين الواحد».[1]

وفضلاً عن علمنة الدّولة، يدعو "طرابيشي" إلى ضرورة علمنة المجتمع وعلمنة الدّين. أمّا علمنة المجتمع فتعني «تمكينه من إعادة تربية نفسه ليقبل بشرعية التّعدد في الأديان وبشرعية تعدّد الطّوائف في الدّين الواحد، وليعيد تأسيس جميع الأطراف، بما فيهم اللّادييني ونفي علاقة حوارية تقوم من جهة أولى على الاعتراف المتبادل ـ من موقع المساواة ـ بحقّ الاختلاف والتّغاير، ومن جهة ثانية على الاستبعاد الجذري للّاهوت نفي الآخر والمختلف».[2] وأمّا علمنة الدّين** فنعني «الفصل فيه بين الزّمني والرّوحي».

---

*لا يُخامّر طرابيشي أيّ شكّ في صحّة هذه الأخبار، ولا يتعرّض لها بأيّ نوع من أنواع النّقد، على عادته في التّعامل مع الأخبار المبثوثة في كتب التاريخ الإسلامي.

[1] جورج طرابيشي، هرطقات2، عن العلمانية كإشكالية إسلامية–إسلامية، دار الساقي، بيروت، ط2 2011، ص 10.

[2] المرجع نفسه، ص 93.

** يخلص "طرابيشي" من دراسته لروايات "نجيب محفوظ" إلى أن هذا الرّوائي قد ناب عن الفيلسوف العربي مستحيل الوجود، واضطلع بمهمّة "علمنة الدّين" وعلمنة الدّين تعني تحريره من المؤسّسة الدّينية، وتعني في المقام الثّاني إعادة توظيف الدّين في سبيل الدّنيا والإنسان، لا في سبيل الوقف وصاحب الوقف، وتعني في المقام الرّابع توكيد الحرّية

www.nitropdf.com

وهكذا، يُدافع المفكّر عن العلمانية خياراً نهضوياً وحلّاً ناجعاً لتجاوز أزمات العالم العربي الإسلامي.

ج. الأنا والآخر / الشّرق والغرب:

إنّ العلاقة الّتي تربط بين الأنا والآخر، قد كانت شاغلاً أساساً، هي الأخرى، في أعمال النّاقد سواءً في مرحلته الأولى أو الأخيرة، نظراً لارتباطها بقضية النّهضة. إذ يستغرب "طرابيشي" العداء الّذي تناصبه الثّقافة العربية المعاصرة لـ "الآخر" خصوصاً وأنّ هذا العداء يتزايد مع كفّ الآخر عن أن يكون مستعمراً، ولذلك فهو لا يتردّد في أن يصف هذه الحالة بأنّها من طبيعة نكوصية، وبالتّالي عُصابية.[1] وباستثمار آلية التّحليل النّفسي، دائما، يُحاول رصد هذه العلاقة في الرّواية العربية، والّتي تتمظهر ـ حسبه ـ في لبوس جنسي، يقول: «إنّ الأمّةَ المستعمرةَ سابقاً ما تزال، بفعل عملية المثاقفة Acculturation، أي استيراد ثقافة المتروبول، تُحِسّ إحساساً ساحقاً بدونيتها "المؤنّثة" إزاء "رجولة" ثقافة الغرب و"فحولتها" وما دمنا هنا في صدد الأدب الرّوائي الّذي يتناول بالعرض والمعالجة العلاقات الحضارية بين الشّرق والغرب، فإنّ العامل الأخير، أي المثاقفة، يبدو حاسم الأثر في إلباس تلك العلاقات الحضارية المزعومة رداءً ومضموناً جنسيين»[2] فالعلاقة بين الشّرق والغرب هي عينها العلاقة بين المذكّر والمؤنّث، فتارة يظهر الشّرقي في مظهر الرّجل الّذي يستمدّ فحولته من مجد سابق لحضارته يُخوِّل له أن يرى في الغرب الأنثى المستباحة، وتارة تعود الفحولة لذاك الغربي الّذي يرى جميع نساءِ مستعمراته مِلكاً لهُ.

الإنسانية، وبالتّالي المسؤولية الإنسانية، فالإنسان هو الصّانع الوحيد لمصيره، وعلمنة الدّين تعني في مقام خامس إعادة فتح باب الاجتهاد فيه، وإعادة فتح باب الاجتهاد لا يمكن أن تعني إلّا شيئاً واحداً: سريان مفعول الزّمن من جديد على أحكام الدّين. [ينظر: جورج طرابيشي، من النّهضة إلى الرّدة، تمزّقات الثّقافة العربية في عصر العولمة، دار السّاقي، بيروت، ط2 2009، ص 126، 127].

[1] ينظر: جورج طرابيشي، من النّهضة إلى الرّدة، تمزّقات الثّقافة العربية في عصر العولمة، ص ص 91، 92.

[2] جورج طرابيشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرّواية العربية، دار الطّليعة، بيروت، ط4 1997، ص ص 10، 11.

www.nitropdf.com

وبعيداً عن الرّواية، يبحث المفكّر في أسباب صعود المدّ الإسلاموي والأصولي، ربّما لأنّه يرى فيه أهمّ عامل حبس عملية التّواصل مع الآخر، من خلال انكفائه على نفسه وعودته إلى الإسلام في صفائه الأوّل، يقول: «إنّ الهزيمة العربية الكبرى في حزيران / يونيو 1967، قد نكأ الجرح النّرجسي الّذي ما كان اندمل أصلاً، ففغر شفتيه على شعور شبه مطلق بالعجز واليأس، والأصولية الإسلاموية هي جزئياً على الأقلّ، من إفراز هذا الجرح في الطّور الجديد من نزفه».[1]

هذا، ويرفض "طرابيشي" بحدّة تفكيراً في النّهضة سبيله القطع الكلّي مع الآخر المغاير، كما لا يستسيغ بالمقابل التّماهي الكلّي معه، ونجده يعترض على دعوى "طه حسين" إلى التّأورب لكونها «عامل نزع وتفكيك للهوية وعنصر إفقار وتسطيح للشّخصية».[2]

من على هذا الأساس، لا يكون الفِكاك من الأزمة إلّا بالتّحديث Modernisation القائم على العلاقة الثّنائية والشّراكة المتبادلة، ثمّ إنّ التّحديث، يقول النّاقد، «خفيف الحمولة بالجارحية النّرجسية لأنّه لا يختزل العملية الحضارية، كما يفعل التّغريب إلى علاقة أحادية الاتّجاه».[3]

والحقّ أنّ كتابات النّاقد تنحو إلى تكسير كلّ نزعة إثنية أو مركزية يتموقع فيها الآخر موقع المنبوذ / الهامش، لاقتناعه العميق بأنّ نفي المختلف واختزال دوره فيه إفقار رهيب للذّات، لأنّ الآخر جوهري للكينونة ولا انفكاك للذّات عنه يعرّفها ويميّزها. من هنا امتداحه للحضارة العربية الإسلامية الّتي

---

[1] جورج طرابيشي، من النّهضة إلى الرّدة، ص 83.

[2] المرجع نفسه، ص 41.

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

www.nitropdf.com

كفّ فيها الآخر أن «يكون آخر، ليغدو، ابتداء من الطّور الثّاني من الدّولة العبّاسية، ذاتاً مؤسّسة وشريكاً كامل النّصاب».[1]

كان هذا، عرضاً سريعاً لأبرز المحطّات الّتي طبعت المسار الفكري لـ "جورج طرابيشي" والّتي يحسبُها البحث بمثابة معالم وإرهاصات يمكن أن تتبدّى جليّة في مؤلَّفه الأخير "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"؛ مؤلّف وضعه، كما يعترف، للوقوف عند الآليات الدّاخلية لإقالة العقل في الإسلام ضدّاً "للجابري" الّذي أرجع إقالته إلى عوامل خارجية كالهرمسية والغنوصية...

ثمّ إنّه، وبتسليطه الضّوء على "علم الحديث"، سينطلق من حيث انتهى "الجابري"، ذلك أنّ«اشتغال "محمّد عابد الجابري" على العقل في الثّقافة العربية (...) تحرّك في ميادين بعينها من تراث الإسلام دون أخرى؟ فهو وإن غطّى علوماً شرعية وعقلية مثل أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلوم اللّغة والنّحو والبلاغة والفلسفة والتّصوف أهمل علوماً أخرى وأعرَضَ عن البحث فيها إعراضاً تامّاً ومنها: علم التّفسير وعلوم القرآن، وعلم الحديث، وعلم التّاريخ، والحال إنّ "الجابري" يعرف، على التّحقيق، أنّ أسس التّفكير الإسلامي، نظرةً ومفاهيمَ وطرائقَ في التّفكير، أرسيت في علميْ التفسير والحديث».[2]

فهل يجانب المرء الصّواب إن صادرَ في البداية على أنّ مشروع النّاقد الأخير نقطة تحوّل ثانية في مساره الفكري؟.

---

[1] جورج طرابيشي ، من النهضة إلى الرّدة، ص 98.

[2] عبد الإله بلقزيز، نقد التّراث، ص 357.

www.nitropdf.com

الفصل الأوّل: بشرية الرّسول، أمّيته والرّسالة الخاصّة

أوّلا: الرّسول بوصفه بشرا

ثانيا: الرسول الأمّي، قارئ كاتب

ثالثا: لا أممية الرّسالة والفضاء المحدود

www.nitropdf.com

لا يجانب المرء الصواب إذ يشير إلى النّزعة التّاريخية* الّتي تحرّك فكر" طرابيشي"، ذلك أنّ أعماله قد تأسّست على نقد الطّريقة النّمطية الّتي قرأ بها الأقدمون الرّسالة، ومازال يتعاطاها العقل الحديث بكامل جاهزيتها، هذا العقل الذي ما عاد إلى كيفية استقبال الرّسالة في انبثاقتها الأولى، حيث السّؤال والتّعدد وتقبّل النّقيض، بل إنّه تشرب الفهوم الّتي أنتجت حولها بعد، بكلّ ما تنطوي عليه من دوغمائية وتعالٍ وميل إلى إغلاق دوائر الجدل والحوار.

ولعلّ ما يتداول من قراءات حول شخص النّبي محمّد يندرج ضمن هذا الإطار، النّبي البشر مع العصر الأوّل والنّبي المؤسطر مع العصور والفهوم التّالية. وقد طرحت هذه الفكرة بشكل كثيف في مؤلّفات "طرابيشي" الأولى من مثل: وحدة العقل العربي ـ هرطقات ـ المعجزة أو سبات العقل في الإسلام... لتتبلور مشروعاً قارّاً بكلّ أبعاده في مؤلّفه الأخير: "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث".

أولا : الرسول بوصفه بشرا

لا يتوانى طرابيشي عن شحذ آليته النّقدية في سبيل إثبات البشرية الخالصة للرّسول ﷺ كرّة بنصوص صريحة وكرّةعن طريق التّأويل وكشف اللّامقول، فالرّسول ﷺ بشر تنطبق عليه صفاتهم، يمكن أن يصيب ويخطئ «وإن يكن قد كُلِّفتبليغ رسالة إلهية، فهو في سلوكه

* تاريخية Historisme: وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حاليّة لتطور يمكن تتبعه في التاريخ [أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد1، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ص 561]

www.nitropdf.com

الدّنيوي قد يخطئ كما يخطئ سائر البشر وذلك مدلول الحديث المشهور "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ لَتَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلحن بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِن نَارٍ».[1*]

ليس هو الحديث اليتيم الّذي يثبت بشرية الرّسول حالة انقطاع الوحي القرآني، بل إنّ حادثة تأبير النّخل أشدّ دلالة «فقد كان الرّسول مارّاً بحيّ من أحياء المدينة، فسمع أزيزاً فاستغربه فقال: «ما هذا؟» فقالوا: «النّخل يؤبرونه، أي يلقّحونه. فقال: وهو الّذي لم تكن لديه خبرة بالزّراعة: «لو لم يفعلوا لصلح»، فأمسكوا عن التّلقيح، فجاء النّخل شيصاً، أي لم يثمر، فلمّا ارتدّوا إليه يسائلونه: قال قولته المشهورة: "أنتم أعلم بأمور دنياكم".»[2]

ولا شك أنّ الناقد يروم باستحضار هذين الحديثين الإبانة عن الفصل الحادّ بين الجانب الرّوحي/ الوحي في شخص الرّسول وبين الجانب البشري / الزّمني.فأن يكون الرّسول بشراً هو أن تسقط من بين يديه السّلطة التّشريعية «فضلاً عن أنّه معطّل عن الإرادة الذّاتية، منهيٌّ عن المبادرة، ومطالب بالخضوع التّام من حيث هو مرسلٌ للمشيئة الإلهية المرسِلة».[3]

وهنا ـ تحديدا ـ يقيم طرابيشي التّمييز بين مستويي النّبوة والرّسالة، «فبقدر ما يميّز الخطاب القرآني بين النّبي والرّسول، وبقدر ما يجعل نصاب الأوّل **المعجزة** ونصاب الثّاني

---

[1] جورج طرابيشي: هرطقات، عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ص 21.

[*] إنّ غاية طرابيشي الصّريحة من خلال استحضار هذين الحديثين هي محاولة التّأسيس للعلمانية في الإسلام، فقد وجد بذورها في الحديثين، حيث يؤسسان، حسبه، الفصل الدّيني عن الدّنيوي.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

[3] جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النّشأة المستأنفة، دار السّاقي، بيروت، لندن، ط2، 2011، ص 11.

www.nitropdf.com

الرّسالة فإنّه يسمّي محمّداً في عشرات الآيات "رسول الله"، ولا يسمّيه في آية واحدة نبيّ الله».[1]

وليس يسع القارئ لمقول الناقد هذا إلّا استدعاء عديد الآيات الّتي تخاطب محمّداً بوصفه نبيّاً، فحسب "طرابيشي" الرّسول محمّد «لم يؤت ما أوتيه سواه من الأنبياء من برهان المعجزة، خلا القرآن نفسه من حيث هو كلام الله، أو بعبارة أكثر مطابقة للنّص القرآني نفسه: وحي من الله».[2*]

يُفهم من التّمييز أعلاه أنّ حدّ النّبوة يسقط عن محمّد ﷺ بسقوط برهان المعجزة، إنّه رسول وكفى، تتلخّص علاقته بربّه في النّقل والبلاغ حصراً.

لكن هل تكفي المعجزة برهاناً للتّمييز بين النّبوة والرّسالة؟ أليست الرّسالة أشمل لمفهوم النّبوة؟ وكيف إذا كانت النّبوة جزاء إبلاغ الرّسالة؟

إنّ باحثاً مثل "أبي القاسم حمد حاج حمد"، وإن ردّ القول ـ شأن طرابيشي ـ بتأييد محمّد بأيّ شكل من أشكال المعجزات، فإنّه لا يتوصّل قطّ إلى أنّ انتفاء المعجزة يستلزم انتفاء النّبوة، حيث إنّ: «حجب هذه الخوارق ليس متأتّياً عن مرتبة لخاتم النّبيين بأقلّ من مراتب الرّسل الّذين سبقوا بخوارق المعجزات (فهو إمامهم والأقوى من بينهم) (...) ولكنّ الخوارق قد حُجِبت إيذاناً بدخول البشرية مرحلة حاكميتها الخاصّة، وهي أخطر مرحلة في الخطاب الإلهي. لذلك ختم الله آية حجب المعجزات في سورة الأنعام (الآية 35) بقوله

---

[1] جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 9.

[2] المصدر نفسه، ص 10.

[*] يعقد طرابيشي في كتابه هرطقات فصلاً عنوانه: نبيّ بلا معجزة، ليثبت أنّ الرّسول محمّد ما أيّد بمعجزة قطّ .أمّا القرآن فتمّ تكريسه بوصفه المعجزة الباقية على مدى الزّمن لرسول ما أوتي معجزة غيره، ويعيد صياغة سؤال المعتزلة القديم: هل النّص القرآني هو بحدّ ذاته المُعْجِزُ للنّاس عن أن يحاكوه ويضارعوه، أم أنّ الله هو المعجِز للبشر عن إتيان مثله؟ ممّا يعني ضمنياً أنّ النّص بحدّ ذاته قابل للمضارعة [ينظر: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، ط2 2011 ص ص 11-28-29].

www.nitropdf.com

سبحانه: "فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِين" لأنّ العلم بحالة التّحول إلى الحاكمية البشرية، يقتضي العلم بأن تكون العلاقة مع الله غيبية لا حسّية».[1]

وأيّاً يكن من أمر، فإنّ المساءلات أعلاه تندرج ضمن ما خاض فيه علماء الكلام قديماً، إذ ميّز الأشاعرة بين النّبي والرّسول على أساس أنّ«من نبّأه الله بخبر السّماء، إن أمره أن يبلغ غيره فهو نبيّ ـ رسول، وإن لم يأمره أن يبلغ غيره فهو نبيّ وليس برسول».[2]

فلحظات التّحول التّاريخية الكبرى منوطة بالرّسل، أمّا الأنبياء فيكتفون بتقرير الشّرائع السّابقة وإصلاحها، وهكذا «فالرّسالة تمثّل من ناحية تجاوزاً للنّبوة، إلّا أنّها تستبقيها في جوفها في الآن نفسه (...)، ولهذا فإنّ الرّسول أعمّ من النّبي».[3]

وتذهب المعتزلة إلى عدّ النّبوة صفة لفعل، أو مدحاً يجازى بها الرّسول، إنّها «رفعة مخصوصة يستحقّها الرّسول إذا قبل الرّسالة، وتكفّل بأدائها والصّبر على عوارضها».[4]

لكنّ المعتزلة يخلصون إلى عدم التّمييز بين النّبي والرّسول، إذ الله تعالى خاطب محمّداً مرّة بالنّبي وبالرّسول مرّة أخرى و«يبدو أنّ هذه الهويّة المشتركة بين النّبوة والرّسالة ـ الّتي كشفت عنها تحليلات المعتزلة ـ هي الّتي أدّت بهم إلى معارضة التّمييز بين النّبي والرسول، حيث لم يلاحظوا فرقاً بينهما إلّا من جهة اللّغة، بينما لا فرق بينهما من جهة الاصطلاح».[5]

كما لا ينأى الجابري، بعدّه أهمّ مراجع للتّراث في العصر الحديث، عن هذه الرّؤية الأخيرة غير فاصل بين مستويي النّبوة والرّسالة، حيث النّبوة «بمعنى الاتّصال بالله، وبالتّالي

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، دار الساقي، بيروت / لندن ط1، 2012، ص 77.

[2] علي مبروك، النّبوة، من علم العقائد إلى فلسفة التّاريخ، محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التّنوير، بيروت/ لبنان، ط1، 1993، ص 32.

[3] المرجع نفسه، ص 33.

[4] المرجع نفسه، ص 19، نقلا عن القاضي عبد الجبّار المغني، ج3، ص 16.

[5] المرجع نفسه، ص 37.

www.nitropdf.com

بالحقيقة ليس مسيّرا لكلّ النّاس، بل إنّ الله يصطفي من عباده من يشاء ليبعثه رسولاً إليهم والنّبي الرّسول محمّد هو خاتم الأنبياء والمرسلين».[1]

أضف إلى ذلك أنّ «بيان القرآن دليل نبوّة محمّد ودليل صدق رسالته، وهما معاً في ارتباطهما وتكاملهما يؤسّسان المعقول الدّيني العربي ضدّاً على اللّامعقول العقلي، الّذي يعني على مستوى الخطاب القرآني الشّرك بالله وإنكار النّبوة».[2]

فكيف يعيد خطاب طرابيشي صياغة سؤال الاعتزال حول إعجاز النّص (هل النّص معجِز بذاته أم أنّ الله هو المعجِز للبشر) دون أن يستثيره سؤال النّبوة والرّسالة عندهم؟ أم إنّ إقرار النّبوة لمحمّد ﷺ سيثير إشكالات أخرى يأتي على رأسها مفهوم العصمة، ويسدّ الطّريق أمام طرابيشي في سبيل إثبات فرضيته؟ ذلك أنّ التّفريق بين محمّد الرّسول ومحمّد النّبي «تمييز حاسم الدّلالة في تحديد العلاقة التّشريعية بين الله والرّسول، فالله هو الشّارع، والرّسول هو المشرّع له، وهذا الحصر للرّسول من وجهة النّظر التّشريعية، في موقع المفعولية دون الفاعلية يمكن استقراؤه في العشرات من الآيات القرآنية (...) فالرّسول هو عبد الله بملء معنى الكلمة، فليس له شيء، ولسيّده كلّ شيء».[3]

فحيث تكون هناك رسالة يكون ثمّة تشريع، تلتزم الجماعة بتطبيقه، وهنا لابدّ من فكّ الالتباس الحاصل في الأذهان، والرّأي لمحمّد شحرور، بين السّنة النّبوية والسّنة الرّسولية بين ما هو ملزِم وما هو تعليمي، يقول: «وهذا يبيّن الفرق بين ما يمكن التّأسي به فيه، وهو ما جاء من سنّة رسولية، وبين ما لا يجدر التّأسي به فيه، وهو ما جاء في السّنة النّبوية كما هو الشّأن في القصص المحمّدي».[4]

---

[1] محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 140.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 10.

[4] محمّد شحرور: السّنة النّبوية والسّنة الرّسولية، دار الساقي، بيروت / لندن، ط1 2012، ص 152.

www.nitropdf.com

فآيات التّنزيل القابلة لاستصدار الأحكام، هي تلك المتعلّقة بالجزء الرّسالي والمخاطب فيها الرّسول، في حين أنّ الآيات الّتي تتوجّه بالنّداء إلى النّبي، خاصّة بالقصص المحمّدي لا تعدو أن تكون أرشفة لتجارب إنسانية يستفاد منها.

ولئن اقتربت الرّؤى بين "شحرور" و"طرابيشي" حول مصدر التّشريع، وهو القرآن وحده فإنّ"طرابيشي" يذهب بعيداً في رفض مصطلح/ مفهوم سنّة الرّسول «فالسّنة هي حصراً سنّة الله وفي الوقت الّذي تتكرّر فيه عبارة سنّة الله في النّص القرآني ثماني مرّات، فإنّ ستّ آيات تتوجّه بالخطاب إلى الرّسول مباشرة في ما يشبه الإنذار «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَحْوِيلاً» والغائب الكبير في النّص القرآني هو تعبير سنّة الرّسول الّذي سيحضر بالمقابل في كتب السّيرة والتّفسير والفقه والحديث حضوراً طاغياً».[1]

إنّ الرّسول ـ مع طرابيشي ـ ليس أبداً سانّاً بقدر ما هو مسنون له، إذ كيف يمكن لبشر يخطئ ويصيب أن يكون سانّاً وما خوّل له القرآن هذه السّلطة قطّ على امتداد آياته، بل خلع عليه هذا، تعبيراً ومفهوماً، علماء الحديث والفقه في القرون اللّاحقة، ذلك أنّ«التّأسي بالنّبي في كلّ ما يحدث يقود إلى تأسّي الإنسان بنفسه، فهو تعدٍّ على المرسِل وتجنٍّ في حقّ المرسَل جعله لعبة تتقاذفها العوارض».[2]

فلا يتأتّى لبشر أن يضع لبشر قانوناً تشريعياً يتعالى على التّاريخ، ذلك أنّ مفهوم السّنة ما وُجد إلّا في نهاية القرن الأوّل الهجري في رسالة عبد الله بن إباض (ت 86) إلى الخليفة عبد الملك بن مروان،[3] في حين يتوصّل "أركون" إلى القول «وفي الحالة الرّاهنة لمعلوماتنا والوثائق الّتي نمتلكها نجد أنّ أوّل استخدام لتعبير سنّة النّبي لم يحصل إلّا عام (80 هـ/700 م)، وذلك من قبل الخليفة المشهور عمر بن عبد العزيز (99 هـ/717م)».[4]

---

[1] جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 85.

[2] عبد الله العروي: السّنة والإصلاح، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط1، 2008، ص 201.

[3] ينظر: حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، المركز الثّقافي العربي، المغرب/ بيروت، ط2، 2013، ص 44.

[4] محمّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 22.

www.nitropdf.com

أمّا "علي أومليل" فيكتب، حكاية عن ابن خلدون، عن ارتباط ظهور مفهوم السّنة والجماعة بالسّياسي قائلاً «ذلك أنّ مفهومي السّنة والجماعة لم يكونا في يوم من الأيّام معطيين أوّلين، فقد أسهم أوائل المؤرّخين في صياغة هذين المفهومين على مستوى ضبط التّراث وتذكّر الماضي، وقد ارتبط عملهم بانتصار سلطة سياسية محدّدة من بين سلطات أخرى ممكنة. فانتصار معاوية وتأسيسه للسّلطة (...) سوف يفسّر فيما بعد بأنّه انتصار الإجماع الإسلامي».[1]

هذا ويؤكّد المستشرق "شاخت Shakt" على الدّلالة السّياسية لمفهوم السّنة، ويرجع ظهوره إلى لحظة "عثمان بن عفّان"، فحين حفّ بالخليفة اتّهام الخروج عن سياسة الخليفتين قبله، تولّد مفهوم سنّة النّبي.[2]

بل إنّ من الباحثين من ذهب إلى القولبتأخّر ظهور هذا المصطلح إلى النّصف الثّاني من القرن الثّاني الهجري، حيث يرجع بسّام الجمل «أنّ تسمية أهل السّنة تطوير لعبارة استخدمت في النّصف الثّاني من القرن الثّاني الهجري هي "صاحب السّنة" وأوّل من استعملها عبد الله بن المبارك (ت 888هـ/797م) وذلك بعد نصف قرون ونيّف من المحاولات الأولى الّتي قام بها العلماء المسلمون لجمع الأحاديث النّبوية».[3]

وأيّاً يكن من أمر، فإنّ النّصوص السّابقة، وإن اختلفت في تحديد بدايات ظهور مفهوم السّنة، فإنّها تتّفق مع الرّؤية الطّرابيشية، في أن هذا المفهوم كان غائباً عن إسلام الرّسالة الأوّل، بل ظهر مع إسلام الفتوحات، حيث إنّ شخصية محمّد ﷺ وسنّته اكتسبا هذا القدر الهائل من التّقديس تحديداً مع استقرار الدّولة.

---

[1] علي أومليل، الخطاب التّاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4 2005، ص 26.

[2] ينظر: محمّد حمزة، الحديث النّبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1 2005، ص 24.

[3] بسّام الجمل، الإسلام السّني، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط2 2011، ص 10.

www.nitropdf.com

وهكذا تمعن آلية طرابيشي النّقدية في الفصل بين الغيبي /المطلق /الرّوحي، والواقعي البشري /النّسبي، في قراءة تتغيّا كشف النّقاب عن الأطر المرجعية المتحكّمة في الفكر

العربي الإسلامي، ذلك أنّ هذا الفكر في عصره التّأسيسي الأوّل كان واعياً بمصدر تشريعه، أي القرآن، وكان يميّز في «شخص النّبي بين الرّسول الموحى إليه والّذي رأيه من الله وبين الرّسول البشر الذي رأيه من نفسه».[1]

وإنّما حصل هذا التّحول بفعل التّغير الّذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسّسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات. إنّها التّاريخية منهج دراسة إذاً.ولكن كيف تأتّى لطرابيشي رصد هذا التّحول؟

إنّه النّص ولا شيء غير النّص، فبنية القرآن الأمرية/النّهيية وتدخله في جميع حياة الرّسول حتّى في أموره الخاصّة مع أزواجه دليل قاطع على نفي أحقّية التّشريع عن محمّد ﷺ «فصيغة يَسْأَلُونَكَ... قل الّتي تتكرّر في القرآن لا تدع مجالاً للشّك في أنّ الرّسول لم يكن قائلاً بل مأموراً بالقول».[2]

إنّها طريقة في تحليل الخطاب ضمن مستوياته اللّسانية، حيث يقسم الناقد، قصد الوصول لمرامه، آيات الخطاب الموجّه إلى الرّسول البشر إلى:

أ. آيات تقصر وظيفة الرّسول على تبليغ الرّسالة وتؤنّبه وتتوعّده بقطع الوحي عنه وبمضاعفة عذابه في الدّنيا والآخرة إن هو كتم شيئاً من القرآن أو زاد فيه أو بدّل أو تقوّل من عنده.

ب. آيات تحذّر الرّسول من استباق القرآن أو استعجال الوحي أو مجرّد التّمني.

ج. آيات يعلّق الرّسول الحكم بصددها بانتظار نزول الوحي.

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 57.

[2] المصدر نفسه، ص 20.

www.nitropdf.com

د. آيات تردع الرّسول أو تلومه على مواقف اتّخذها أو همّ باتّخاذها أو مبادرات بادر إليها بدون أن يكون له مرجع أو سند من وحي.

هـ. آيات تتدخّل في الحياة الخاصّة للرّسول وتحدّد له ما هو مباح أو محرّم، حتّى في علاقاته الزّوجية.[1]

ولا يتحرّج طرابيشي من العودة إلى الرّوايات العديدة حول أسباب النّزول، كمستند نصّي لإثبات مأمورية الرّسول، بل وإلى كتب المغازي ذاتها الّتي سيطعن في صحّة أخبارها وأحاديثها لاحقاً.

والسؤال المطروح هنا: ما الآلة الّتي استدعاها طرابيشي ليتوصّل إلى هذه النّتائج؟

إنّ ما يعين على معالجة إجراء اللّغة أو التّلفظ في القرآن مع البحث عن العقيدة الأخرى فيه (أي في النّص القرآني) هو المنهج الأنثروبولوجي، أو الأنثربولوجيا الدّينية تحديداً.

فإضافة إلى أنّ اللّسان ظاهرة ثقافية كسبية، يقول المنصف بن عبد الجليل، فـ «إنّنا نلحّ على أنّ التّلفظ يبطن ـ في القرآن ـ غرض الجدل والمناظرة والمحاورة، وهذه الأغراض كلّها لا تقوم إلّا باستحضار حجّة الآخر المحاور، وذاك جزء من تمثّل بنية عقله.هنا بالذّات يظهر التّداخل، وذاك شكل من أشكال التّناص (Intertextualité) بين التّلفظ في القرآن وإجراء اللّغة في المجتمع العربي إبّان الدّعوة الإسلامية».[2]

أليس استقصاء بنية الأمر والنّهي في القرآن توقّفاً عند إجراء اللّغة / التّلفظ؟ وأليس هذا التّلفظ يحيل إلى حجّة الآخر المحاور، الّذي هو الرّسول في هذه الحالة؟ ألا تندرج آيات الخطاب الموجّه إلى الرّسول/البشر، كما رصدها طرابيشي، في هذا السّياق (آيات تردع الرّسول، آيات تتدخّل في حياته الخاصّة...)؟ ثمّ هل بإمكان الباحث القول: إنّ رجوع بحث

---

[1] ينظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، من ص 11 إلى ص 69.

[2] عبد المجيد الشّرفي، المنصف بن عبد الجليل وآخرون، في قراءة النّص الدّيني، الدّار التّونسية للنّشر، تونس، ط2، 1990، ص 52.

www.nitropdf.com

طرّابيشي إلى ما كتب حول أسباب النّزول وكتب المغازي خصوصاً يندرج ضمن ما يعرف في الأنثروبولوجيات بـ "العقيدة" الأخرى في القرآن؟ حيث «يمكن أن تكون أدبيات الجدل بين أوائل المسلمين وغيرهم من العرب مدخلاً مفيداً، مثلما يمكن الانتفاع بأخبار العرب الّتي دوّنتها الكتب التّمجيدية اللّاحقة».[1]

لكن أما استحال طرابيشي سنّياً بهذا العود المكثّف نحو أسباب النّزول؟ أليس من أهمّ مقالات أهل السّنة مقالة التّوظيف؟ فأصحاب السّنة طالما اعتمدوا على الأخبار المنقولة الخاصّة بأسباب النّزول، وبذلك فقد استُخدمت لإقصاء تأويلات وفهوم أخرى للنّص القرآني حتّى إنّ أسباب النّزول ـ يقول بسّام الجمل ـ وُجِدت لتسييج التّأويل والحدّ من آفاقه.[2]

ويكتسب السّؤال الأخير مشروعيته بالنّظر إلى التّأويل النّصاني الّذي يقدّمه طرابيشي للآيات الّتي تأمر بطاعة الرّسول ﷺ ومنها قوله تعالى:

﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال 46]

﴿فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال 1]

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَوَلَّوْاْ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال 20]

﴿قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران 32]

ليسدّ الباب أمام أيّ توهّم بامتلاك الرّسول حقّ سنّ القوانين من عندياته فيقول: «ولكن الآيات جميعها الّتي تأمر النّاس بإطاعة الرّسول ـ وعددها حصراً اثنتا عشرة آية ـ لا تأمرهم بإطاعته إلّا بقدر ما تقرنها بإطاعة الله أوّلاً. وحتّى عندما يأمر الرّسول النّاس بإطاعته فإنّه في أمره هذا مأمور: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[آل عمران: 32].

---

[1] عبد المجيد الشّرفي، المنصف بن عبد الجليل وآخرون، في قراءة النّص الدّيني، ص 52.

[2] ينظر: بسّام الجمل، الإسلام السّني، ص ص 91-92-93.

www.nitropdf.com

وحتّى عندما يطيع النّاس الرّسول، فإنّهم لا يطيعونه إلّا بإذن من الله﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النّساء: 64]. وعلى أيّ حال، فإنّ أمر النّاس بإطاعة الرّسول لا تعني تخويله سلطة تشريعية ـ هي من حقّ الله وحده ـ بل تعني إطاعته في ما يدعوهم إليه من الإيمان بما أنزل إليه من ربّه، أي التّصديق بالرّسالة الّتي حُمِّلها للنّاس».[1]

هي ـ إذا ـ دعوة إلى الإيمان بالبلاغ المنقول عبر الرّسول، فآيات طاعة الرّسول لا تخرج عن التّقليد النّبوي السّابق، الرّابط بين الرّسالة والأمر بالطاعة من مثل مخاطبة نوح لقومه: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾[الشّعراء 107-108]

إنّه ليس تأريخاً للأفكار، هذا الّذي يقوم به "جورج طرابيشي" حين يبحث في كيفية هذا التّحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، بقدر ما هو حفر وتنقيب عن الإبستيمي، الّذي تحكم في العقل العربي الإسلامي، ومازال يعيد إنتاج نفسه بالطّريقة ذاتها، إذ تهتمّ حفريات المعرفة «بإبراز انتظام ممارسة خطابية ما إلى واضحة النّهار ممارسة تفعّل فعلها، بذات النّمط، في اللّاحقين الّذين هم أقلّ أصالة».[2]

هذا ما تفعله السّنة تماماً في العقل الإسلامي منذ أن ترسّخت قداستها بفعل التّاريخ لا بفعل الرّسالة، كما يذهب إلى ذلك طرابيشي.

هكذا، ومن خلال تتبّع منهجية طرابيشي يجد القارئ نفسه أمام إسلام جديد لا عهد له به «إسلام متحرّك ومربك يحمل قارئه قسراً على مغادرة اطمئنانه ويقينه (...) إسلام مجاف

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 70.

[2] ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المركز الثّقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط4، 2015، ص 133.

www.nitropdf.com

لروح الثّبات والاطمئنان، ذلك الّذي ظلّت تغذّيه المؤسّسة الدّينية بحجّة الوفاء لإرث السّلف الصّالح».[1]

وفي السّياق ذاته، أي سياق الآيات الآمرة بطاعة الرّسول، يميّز طرابيشي بين «تلك الّتي تخاطب المشركين وتلك الّتي تخاطب المؤمنين، فالآيات الّتي تخاطب المشركين أو بتعبير أدقّ اللّامؤمنين، تعطي لفعل "أطيعوا الرّسول" معنى خاصّاً، وهو تصديقه في رسالته المرسل بها، وبالمقابل، إنّ الآيات الّتي تخاطب المؤمنين لا تأمرهم بإطاعته إلّا في الأمور العملية أو الدّنيوية بتعبير أدقّ، من قبيل الحرب أو قسمة الغنائم».[2]

يبدو أنّ المضمر في مقول "طرابيشي" هو أن أمر النّص بإطاعة الرّسول،في كلتا الحالتين أمر زمني مرهون بشرط حضاري، وبزوال هذا الشّرط يزول الحكم (الشّرك، الغنيمةوالحروب...)، سيما وأنّ الرّسالة المحمّدية، حسبه دائما، رسالة خاصّة بالأمّيين العرب، لا تكاد تخرج عن حدود شبه الجزيرة العربية. وللبحث وقفة عند أممية أولاأممية الرّسالة لاحقاً.

ولا مراء في أنّ ما يرومه خطاب الناقد من وراء هذا التّأويل هو الرّد على مرجعية أهل السّنة في اعتبارهم أقواله وأفعاله ﷺ مشرّعة للبشر بمرور الأزمان، ولا تخفى النزعةالتّاريخية الّتي تحرّك خطابه، إذ ليس بالإمكان «الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم والمعتقدات والأديان ونظم الجماعات، إلّا بنسبتها إلى الوسط التّاريخي، الّذي ظهرت فيه، إذ النّظر إليها من ناحيتها الذّاتية يوقعنا في التباسات اختزالية مقيتة (...) بينما نسبتها إلى الوسط التّاريخي ستضعها في إطار المعالجة والرّؤية الموضوعية لخصائصها وتركيبها

[1] محمّد حمزة، إسلام المجدّدين، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 36.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 71.

www.nitropdf.com

ومظهرها، لذا فلا مناص من ضرورة النّسبة الحتمية إلى التّاريخ، إذ سرّ كلّ شيء وروحه هو التّاريخ».[1]

ذلك أنّ السنة تعمل على طيّ الزّمن ولا تشجّع أبداً على تمديده «فما يقضي على السّنة بالتّقادم هو الزمن الذي،كالجنّي، ينفلت من القمقم ويسري في الهواء كاشفا الندوب المخفية باعثا الصدى المواكب لخطاب السنّة».[2]

أمّا ما يذهب إليه "شحرور" في هذا الإطار فلا يبدو نائيا كثيرا عمّا توصّل إليه "طرابيشي" حين فصل بين نوعين من الطّاعة: متّصلة قال فيها تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران 32]. ومنفصلة قال فيها تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَاحْذَرُواْ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة 92]. «والطّاعة المتّصلة للرّسول تكون في حياته وبعد مماته، لأنّها مرتبطة بطاعة الله وتتمثّل باتّباع منهجه الحنيفي في تطبيق الرّسالة. أمّا الطّاعة المنفصلة للرّسول، فتتمثّل في طاعته في حياته فقط، لهذا فصلت عن طاعة الله (...) في اجتهاداته العينية الظّرفية، الّتي اجتهدها في تطبيق الرّسالة».[3]

ولئن تشابهت العدّة الإجرائية المتوسّل بها بين طرابيشي وشحرور في تأويل هذه الآيات إلّا أنّ نتيجة الثّاني اختلفت، نوعاً ما، عن نتيجة الأوّل، فها شحرور لا ينفي اتّباع المنهج الحنيفي للرّسول ﷺ في تطبيق الرّسالة، عكس طرابيشي الّذي يراه رسولاً «ليس له من مهمّة غير تبليغ الرّسالة»[4] بكلّ ما ينطوي عليه، التبليغ من حيادية أو قل سلبية وهذا، في رأيه، جوهر إسلام الرّسالة؛ إذ إنّ الوعي الحقيقي بهذه اللّحظة كفيل بكشف الآليات الّتي أسهمت

[1] شفيق جرادي وآخرون، التّأويل والهرمينوطيقيا، دراسة في آليات القراءة والتّفسير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، ص 254.

[2] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، ص 202.

[3] محمّد شحرور، الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، دار السّاقي، بيروت/ لبنان، ط2 2013، ص 127.

[4] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 84.

www.nitropdf.com

في تحويل/تحوير مسارها عبر الزّمن، فمن إسلام الرّسالة إلى إسلام التّاريخ، ومن إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ومن العقل إلى تغييب العقل.

هكذا يحاول تفكير "طرابيشي" أن يفكّك العقل الأسطوري، الّذي تشكّل بعد عصر الرّسالة

وأصبغ أسطرته على شخصية النّبي ﷺ فقدّسه وكأنّ النّبوة «لا تكون لمحمّد بن عبد الله إلّا متى كانت سجاياه فوق طبيعية وفوق بشرية، على نحو ما تفيد مئات الصّفحات الّتي كُتبت عن "علامات النّبوة" في طبقات ابن سعد أو في السّيرة الحلبية، وهو مسلك لا يصمد أمام النّقد والنصّمعاً.أمام النّقد لأنّه مسلك رفع النّبي إلى التّمثل الخرافي حين كان صبيّاً وشابّاً (...) أمام النّص لأن التّعيين القرآني لبشرية النّبي صريح لا لبس فيه ولا مكان لتأويل يتخيّل النّبي كائناً غير بشري».[*1]

إنّ المنظور الأسطوري المثالي/ اللّاتاريخي، لا يتحمّل مسؤولية تخلّقه واستوائه سوى العقل العربي الإسلامي، وبالتّحديد العقل السنّي بعد توسّع الإمبراطورية بفعل الفتوحات «فقبل أن تستقرّ الفتوحات لم يكن للإسلام من أهل آخرين سوى أهل القرآن وبعد الفتوحات ظهر أهل السّنة وانتزعوا الغلبة تدريجياً لأنفسهم ولمصطلحهم».[2]

لكن هل إنّ السّبب الحقيقي في تحوّل البعد البشري للنّبي إلى بعد تقديسي يكمن فقط في توسع الإمبراطورية بفعل الفتوحات؟أم إنّ هناك أسباباً أخرى لها وثيق الصّلة بالاستعدادات الفردية والشّروط الثّقافية؟ حيث يذهب "عبد الإله بلقزيز" ـ في هذا السّياق ـ إلى أنّ البعد البشري كان لصيقاً بالنّبي ﷺ لأنّ العرب المعاصرين له لميكن في مقدورهم استيعاب معنى النّبوة دينياً، ولأنّهم عايشوا مناخاً ثقافياً لا يفقه التّجريد، ولا يتعالى بالمقدّسات، بل يجنح دائما

---

[1] عبد الإله بلقزيز، النّبوة والسّياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2 2011، ص ص 30-31.

[*] يوجه طرابيشي في كتابه المعجزة أو سبات العقل في الإسلام نقدا شديدا لكتب السيرة والتاريخ المتأخرة كالسّيرة الحلبية والبداية والنّهاية لابن كثير، نتيجة إمعانهما في تضخيم معجزات النّبي وتكثيرها طرداً مع تقدّم الزّمن.[ينظر : المعجزة أو سبات العقل في الإسلام ، ص 77]

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 101.

www.nitropdf.com

صوب تجسيدها، يقول: «ذلك شأن يتّصل **بالاستعداد الثّقافي** لدى عرب الجزيرة غير المتشبّعين، في ذلك الإبّان، بفكرة النّبوة في أبعادها التّجريدية المتعالية والفائضة عن شخص النّبي، وهو استعداد رسمت له حدوده، كما ذكرنا، تقاليد الوثنية العربية الّتي تعني ـ في جملة ما تعنيه ـ **شخصنة الاعتقاد ـ** وطقس العبادة في مجسّم مادّي (الوثن أو الصّنم) والعجز عن الارتفاع به إلى نصاب متعالٍ وتجريدي».[1]

فلمّا اتّصل العرب بالأمم الأخرى، لاسيما النّصارى، أخذ التّجريد والتّقديس يشقّ طريقه إلى أذهانهم. ويبدو أنّ كثرة من الخطابات المعاصرة، قد نهضت على تأكيد الصّورة البشرية للنّبي ﷺ كيما تنفي أحقّيته بالتّشريع، أو قلّ النّصوص المتراكمة حول سنّته، فالتّشديد على بشرية الرّسول فيه إحالة إلى محمد الفاعل في التّاريخ ما يستدعي نسبية الفكر الملحق به إذ «لا شكّ في أنّ إثبات تاريخية الفكر أيّ فكر تأكيد لنسبيته».[2]

يكتب في هذا الشّرفي قائلا: «وكان نبيّه، رغم مسؤوليات الجسمية في بناء أمّة القدوة والمثال والأسوة الحسنة يزوج المعسر على ما معه من القرآن ويوصي بالرّفق والرّحمة ويعفو ويصفح ويستشير أصحابه، ويقرّ بخطئه متى أخطأ، لم يعتبر نفسه سوى بشر رسول جاء بشيراً ونذيراً لا مشرّعاً وجابياً».[3] إنّه تصوير للبشرية الخالصة للنبيّ مع التركيز على البعد الأخلاقي أو الروحاني ، فالأصل في النبوة القدوة الحسنة والارتقاء بالإنسان من حيث كونه الإنسان ، لا سنّ منظومة من الشرائع والقوانين العابرة للزمن . ويؤكد " جعيط " على هذا محمّلا أتباع محمّد المرجعية المتعالية التي باتت توصف بها أقواله وأفعاله ،يقول«لكنّهم سرعان ما نسبوا إليه الأحاديث واعتبروه مصدر التّشريع والحكمة والأخلاق، وكلّما تقدّم الزّمن كلّما تضخّم دور الحديث في التّشريع، وبالتّالي مرجعية محمّد ﷺ (...) إنّما اعتبروا

---

[1] عبد الإله بلقزيز، النّبوة والسّياسة، ص 189.

[2] بسّام الجمل: الإسلام السّني، ص 9.

[3] عبد المجيد الشّرفي، لبنات، في المنهج وتطبيقه، دار الجنوب للنّشر، تونس، ط2 2011، ص 136.

www.nitropdf.com

أنّ النّبي يتكلّم عن وحي، واستفحل الأمر إلى أن وصل بعض المسلمين الآن إلى تفويق السّنة على القرآن».[1]

لا مراء- تأسيساً على ما ذكر - أنّ خطاب "طرابيشي" لا يكاد يخرج عن فرضيات ونتائج بعض القراءات المعاصرة المتوجّهة صوب نقد الخطاب الدّيني، أم إنّها الحداثة طابعاً مفهومياً وإجرائياً، يسعى إلى تسييد العقل ونزع كل أسطرة عن الحوادث والنّصوص.يعبّر عن ذلك مرزوق العمري قائلا: «كذلك الأمر بالنّسبة للنّص الدّيني في نظر الخطاب الحداثي، فقد اعتبر نصّاً لغوياً تشكل في الثّقافة واكتسب سلطته في الواقع وأضفيت عليه القداسة، ولم يكن مقدّساً في ذاته، واعتبرت المناهج اللّغوية هي الكفيلة بإثبات ذلك».[2]

أليست هي الحداثة تمعن في تعرية الطّبيعة من هالتها السّحرية؟ أليست تثبت مركزية الإنسان عقلاً وحرّية؟

إنّه، وارتكازا على طروحاتها، راح النّص الطّرابيشي يَرُجّ القناعات المترسّخة حول أهلية النّص النّبوي في التّشريع، بدءًا بمصطلح سّنة الرّسول الّذي لا حضور له في القرآن، مروراً بالتّشديد على البشرية المطلقة للنّبي إلّا في حالة الوحي (مشاورته لأصحابه، إقرار النّص ببشريته، خطأ حكمه في بعض المواقف...)فإلى نقد فهوم أصحاب المذاهب وعلماء أصول الفقه لاحقاً.

لكن ألم تتوخّى كتب السّيرة ذاتها الفصل بين ما هو من محمّد وبين ما هو من ربّه؟

حيث تحرص السّيرة - والقول لنصر حامد - «على بيان أنّ نزول الوحي ليس رهناً بإرادة محمّد أو رغبته، وتحرص كذلك على التّمييز بين مستويين للخطاب في النّص هما مستوى المتكلّم ومستوى المخاطب، وهما مستويان يطرحهما النّص ذاته باستخدامه يسألونك

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنّبوة،دار الطّليعة، بيروت، ط4، 2008، ص 45.

[2] مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النّص الدّيني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ط1 2012، ص 40.

www.nitropdf.com

وباستخدام النّهي...».[1] فصيغة " يسألونك.. قل "تؤكد على أنّ الخطاب وحي ، خلاف الخطابات الأخرى التي تصدر من عنديات الرسول بوصفه بشرا .

فكأن "طرابيشي" بآرائه السالفة الذكر والقائلة بحصر وظيفة الرسول محمّد بالبلاغ والبلاغ لا غير، ينزع جانب البيان عن السنة، فإذ مضى إجماع المفكرين المسلمين قديما وحديثا يؤسس لحضور هذا الشّق في السنة (الوظيفة البيانية) مضى تفكير طرابيشي، بالمقابل، إلى إثبات العكس.

وفضلا عن آراء المفسرين وعلماء أصول الفقه، يكتب ابن خلدون «وكان النّبي ﷺ هو المبيّن لذلك كما قال تعالى:﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فكان النّبي ﷺ يُبيّن المجمل ويميّز النّاسخ من المنسوخ ويعرّفه أصحابَهُ، فعرفوه...»[2]

أمّا بعض المعاصرين من مراجعي القراءات التّراثية، ورغم دعوتهم إلى وضع السّنة تحت مجهر النّقد والالتفات إلى تفحّص المتون إلى جانب السّند، إلّا أنّهم لا يستبعدون الوظيفة البيانية لما صحّ من السنّة، حيث يعبّر عن هذا الاتجاه "حسن حنفي" بقوله عن الحديث «بمعنى أنّه شرح وبيان وتفصيل من الرّسول للوحي الأوّل، سلطته مستمدّة من سلطة الوحي، به جانب شخصي وهو تفسير الرّسول وفهمه للوحي، إذا أخطأ فإنّ الوحي الأوّل يقوم بتصحيحه...»[3] كما لا يذهب "نصر حامد أبو زيد" إلى درجة إلغاء الوظيفة الشارحة للسنّة، مع ما عرف عنه من آراء جريئة، إذ إنّ «السّنة الصّحيحة الموحى بها تفسّر القرآن وتوضّحه ولكنّها لا تلغي أحكامه»[4]. صحيح أنّه يتحفظ على نسخ أحكام القرآن بالسنّة، لكنّه يقر بوجود سنّة صحيحة تبين ما غمض وما بقي غير مفصل في القرآن.

---

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط8 2011، ص 86.

[2] ابن خلدون، المقدّمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 2000، ص 348.

[3] حسن حنفي، من النّقل إلى العقل، (علوم الحديث) ج2، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2013، ص 10.

[4] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص 124.

www.nitropdf.com

وبين هذه المواقف والنصوص يمكن للباحث أن يميز موقف "جورج طرابيشي" من السنّة، والذي أكده إلحاحه على البشرية الخالصة للرسول، فأن يكون بشرا هو ألاّ يحوز حق التشريع المتعالي.

ثانيا: الرّسول الأمّي قارئ كاتب

وككلّ التّحولات المعرفية الّتي صاحبت الخروج عن "إسلام القرآن" نحو "إسلام الحديث" اكتست الأمّية توصيفاً غير ذاك الّذي اصطبغت به داخل النّص القرآني، ذلك أنّ النّص ـ حسب طرابيشي ـ قد ذكر النّبي الأمّي والأمّة الأمّية عادة في سياقات المعارضة مع أهل الكتاب فـ «المعجم القرآني واضح كلّ الوضوح بصدد مدلول هذه الكلمة، فالآية العشرون من سورة آل عمران لا تقيم المعارضة بين الكتابيين والأمّيين، إلّا من منطلق أنّ الأخيرين لم يؤتوا الكتاب الّذي أوتيه الأوّلون ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا﴾. والآية الثّامنة والسّبعون من سورة البقرة تحدّد بأنّ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾ والآية الخامسة والسّبعون من سورة آل عمران تتابع، في سياق آخر، المعارضة نفسها بين أهل الكتاب والأمّيين الّذين لا كتاب لهم فتقول ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾. أمّا الآية الثّانية من سورة الجمعة فصريحة مطلق الصّراحة في أنّ الله "هو الّذي بعث في الأمّيين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة"، ومن هنا أصلا توصيف القرآن في آيتين متتاليتين من سورة الأعراف 157 و158، للرّسول محمّد بأنّه: "النّبي الأمّي"أي ذاك الّذي بعثه الله في الأمّيين وإلى الأمّيين».[1]

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 89-90.

www.nitropdf.com

بهذا التّقصي والمنهج الإحصائي يبدو أنّ مدلول الأمّية بمعنى جهل الكتابة والقراءة بعيد عن منطوق النّص، هذا الأخير الّذي ينظر إلى الأمّيين على أنّهم الباقون على فطرتهم المعرفية الأولى، فلم يتلقّوا كتاباً شأن اليهود والنّصارى. الأمّي والأمّيون بهذا المعنى تشير إلى عدم حيازة كتاب سماوي.

ويتّهم "طرابيشي" صاحب الموافقات بالتّأويل الإسقاطي، حين يذهب إلى أنّ«الأمّي منسوب إلى الأمّ، وهو الباقي على أصل ولادة الأمّ لم يتعلّم كتاباً ولا غيره»[1].

فهذا التّأويل «يأخذ بالمعنى الّذي بات لكلمة الأمّي في الأزمنة المتأخّرة ليحلّ محلّ المعنى الّذي كان لها في الأزمنة المتقدّمة»[2].

وينوّه بالتّأويل الّذي ارتضاه المستشرقون، من أنّ الأمّي مشتقّة من «أُمَّتْ أو أمَّيم العبرية أو ربّما من غوييم، وهو النّعت الّذي يطلقه المأثور اليهودي على سائر أبناء الأمم الّذين لم يؤتوا ـ بعكس بني إسرائيل ـ الكتاب، أي الوثنيينّ»[3].

يجزم طرابيشي إذا بأنّ الأمّي هو من لا يملك كتاباً وشريعة سماوية رغم كلّ ما تطرحه السّيرة وكتب التّفسير من أنّ الغالب على العرب ورسولهم هو جهل الكتابة والقراءة، ولنا عود إلى ما تناقله الموروث تاليا.

ويرى "جعيط" في أنّ عبارة النّبي الأمّي ونبيّ الأمّيين «موجّهة بالأساس إلى يهود تلك الفترة أكثر ممّا هي موجّهة إلى المسيحيين، وتعني النّبي المبعوث إلى العرب وإلى الأمم الأخر، والمختار هو ذاته من بين أمّة من غير اليهود»[4].

---

[1] طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص ص 46-47.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 90.

[4] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنّبوة، ص 44.

www.nitropdf.com

أمّا الحديث القائل: «نحن أمّة أمّية لا نحسب ولا نكتب»*فيخضعه المفكر لآلية النّقد الدّاخلي، كونها في نظره الآلية الموضوعية الّتي يقرّ بها العلم الحديث، في سبيل إثبات فرضيته، يقول: «فكيف لنا أن نتصوّر أنّ قريشاً، الّتي لها وبلسانها كان أوّل نزول القرآن، هي بجماعها "أمّة أمّية" "لا تكتب ولا تحسب"، مع أنّها أمّة سدانة وتجارة، وفي الحالين لا غناء لها عن الكتابة والحساب؟ ولو كانت، بجماعها، أمّة أمّية، فلمن كانت تعلّق المعلّقات على أسداف الكعبة، مكتوبة بماء الذّهب على ما يقال؟ ولو كانت، بجماعها، أمّة أمّية، فمن أين جاء النّبي بكتبة الوحي وكتبة المراسلات وحتّى التّراجمة؟ ولو كانت بجماعها، أمّة أمّية، فلِمَ نزل القرآن، وهي أوّل المخاطبين به، باسم **القرآن**؟ ثمّ لِمَ كانت كلمة **الكتاب** واحدة من أكثر الكلمات تواتراً في القرآن (نحو 230 مرّة)؟ وأخيراً، كيف ننسى أنّ مخاطباً رئيسياً آخر بالقرآن كانوا **الكتابيين** أنفسهم من يهود العرب ونصاراهم؟»[1].

وإذ يخضع القارئ هذا المنطق الظّاهر في مساءلات"طرابيشي" إلى نوع من حوار النّصوص، يقول: ما الّذي يتغيّاه من وراء سؤاله: لِمَ كانت كلمة الكتاب واحدة من أكثر الكلمات تواتراً في القرآن (نحو 230 مرّة)؟ كيف ينهض هذا الاستفهام دليلا على معرفة العرب ورسولهم الكتابة والقراءة، إلّا إذا فهم طرابيشي لفظة "الكتاب" المكرّرة في القرآن على أنّها مصدر لفعل "كتب" بمعنى "خطّ".

فـ "كتب" في اللّسان العربي يعني جمعوا «عندما نسمّي فلاناً كاتباً نقصد المواضيع وتأليف الجمل وجمع بعضها مع بعض، وربط الأحداث بعضها إلى بعض، ولا نقصد الخطّ بتاتاً»[2].

ثمّ إنّ مدلول الكتاب في القرآن يختلف من آية إلى أخرى، إذ إنّه لا يرد بالمعنى ذاته طوال المائتين وثلاثين مرّة دالّاً على ما يكتب وموجّها إلى من يعرف الكتابة والقراءة، ففي

---

* لا يستحضر طرابيشي هذا الحديث في مشروعه الأخير: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، بعدما شكّك في كلّ سلطة الحديث المرجعية.

[1] طرابيشي، وحدة العقل العربي، ص 360.

[2] محمّد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 54.

www.nitropdf.com

قوله تعالى مثلا: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُوْلَـئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُواْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ قَالُواْ ضَلُّواْ عَنَّا وَشَهِدُواْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَافِرِينَ﴾ [الأعراف آية 37]، يذكر الطّبري في تفسير هذه الآية مرجحاً معنى القضاء المقدّر «وأولى هذه الأقوال عندي بالصّواب، قول من قال: معنى ذلك: أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب، ممّا كُتب لهم من خير وشرّ في الدّنيا ورزق وعمل وأجل، وذلك أنّ الله جلّ ثناؤه أتبع ذلك قوله: ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُواْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ﴾فأبان باتّباعه ذلك قوله: ﴿ أُوْلَـئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ﴾ أنّ الّذي ينالهم من ذلك إنّما هو ما كان مقضياً عليهم في الدّنيا أن ينالهم».[1]

يكتسب الكتاب في هذا الموضع ، إذا ، معنى القضاء المقدّر، أمّا قوله تعالى: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ [البيّنة 2-3]. فالكتب القيّمة «عادلة مستقيمة ليس فيها خطأ لأنّها من عند الله»[2] ويرجح شحرور هنا معنى المواضيع المختلفة، فكتب قيّمة منها: كتاب الخلق وكتاب السّاعة، كتاب المعاملات...[3]

ويذهب الجابري مع "الزّمخشري" إلى أنّ الكتاب في قوله تعالى: ﴿المص كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلاَ يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف 1-2]هو سورة الأعراف ذاتها وليس الكتاب كلّه، لأنّ هذه السّورة ـ حسب ترتيب النّزول ـ ارتفعت بالأمّيين إلى أن يكونوا أهل كتاب.[4]

---

[1] الطّبري، جامع البيان عن تأويل آيالقرآن(تفسير الطبري)،ج3،مؤسّسة الرّسالة، ط1، 1994، ص 433.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص 550.

[3] ينظر: محمّد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 54.

[4] ينظر: محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل في التّعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، ط1، 2006، ص ص 156-157.

www.nitropdf.com

وهكذا يختلف مدلول الكتاب باختلاف السّياق الوارد فيه كقوله جلّ ثناؤه: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾[النّبأ 29] وقوله: ﴿الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[البقرة 01]، ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود 01].

فكيف يكون القدر أو المواضيع المختلفة، أو ما جمع بعضه إلى بعض دليلاً على معرفة العرب الكتابة والقراءة.

ثمّ إنّ مفكّرين حداثيين كـ "عبد المجيد الشّرفي" و"يوسف الصّديق" يذهبان بعيداً في قراءة مدلول الكتاب، إذ يكتب الشّرفي قائلا: «ليس المقصود بالكتاب شيئاً ماديّاً يستطيع المرء أن يلمسه وينسخه ويفتحه في صفحة ما، ويغلقه ويضعه في خزانة أو على رفّ، بقدر ما هو المضمون الّذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر، يحثّهم فيه على البرّ بكلّ وجوهه ويرشدهم إلى ما فيه خير حياتهم ومعادهم».[1]

فليس يغفل عن "طرابيشي" هذا المعنى إلا إذا عدّ الكتابة من مستلزمات المجتمع العربي وقتذاك، وعادة سارية في أغلبهم، وهذا ما لا يقتضيه ـ حسب البحث ـ شرط البداوة.

ويفاجئ"يوسف الصّديق" قارئه بتأويل جديد لمفهوم القرآن، بعيد كلّ البعد عن لفظ " قرأ "، حيث يقول: «إنّ القرآن ليس ذلك النّص الورقي المتداول بين أيدينا، بل هو الكون، وهو الله نفسهُ ميتافيزيائياً، إنّ القرآن هو الله في تجلّيه. نفهم ذلك في عرض قصصيّ ضمن حكاية موسى الواردة في سورة الأعراف، حين طلب هذا النّبي أن يرى الله فما كان من الله إلّا أن أجاب نبيّه بأنّه سيوري نفسه للجبل فجعله دكّاً».[2]

والحال، أنّ"جورج طرابيشي" إذ يواصل البرهنة على موقفه الجازم بانتشار القراءة والكتابة بين الأمّيين (غير الكتابيين) بسؤاله: ولو كانت بجماعها، أمّة أمّية، فَلِمَ نزل القرآن، وهي

---

[1] عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، دار الطّليعة، بيروت، ط2، 2008، ص 53.

[2] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، دار التّنوير، تونس، ط1، 2015، ص 16.

www.nitropdf.com

أوّل المخاطبين به، باسم القرآن؟ يكاد يقضي على جميع الاختلافات حول اشتقاقات هذا الاسم. فليست كلّها عائدة إلى فعل: قرأ ، حيث يذكر "الزركشي" ما مفاده «قيل: هو اسم مشتقّ من القرى ومنه قريت الماء في الحوض، أي: جمعته، قاله الجوهري وغيره وقال الهروي: كلّ شيء جمعته فقد قرأته، وقال أبو عبيدة: سُمِّيَ القرآن قرآناً لأنّه جمع السّور بعضها إلى بعض، وقال الرّاغب: سمّي قرآناً لكونه جمع ثمرات الكتب المنزّلة السّابقة، وقال بعض المتأخّرين: لا يكون القرآن وقرأ مادّته بمعنى جمع، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 17] فغاير بينهما وإنّما مادّته قرأ بمعنى أظهر وبيّن (...) والقرآن اسم ليس مهموزاً، ولم يؤخذ من "قرأت" ولو أُخذ من "قرأت" لكان كلّ ما قرئ قرآناً، ولكنّه اسم للقرآن، مثل التّوراة والإنجيل، يهمز قرأت ولا يهمز القرآن».[1]

فإذا افترضنا أنّ القرآن قرآن بمعنى الجمع، فكيف ينهض دالّاً على ما يذهب إليه "طرابيشي" من الدّلالة الحديثة لهذا الفعل؟ «والقراءة في العربية ليست بالضّرورة قراءة في كتاب، بل تعني الحفظ ومنه القرّاء».[2] صحيح أنّ أوّل ما نزل من القرآن ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق 1]. وعلى اعتبار أنّ النّبي كان عارفاً بالقراءة، لذلك أمره رَبِّهِ بها. فماذا لو كان الأمر بالقراءة ـ والرّأي لنصر حامد أبو زيد ـ هنا«أمر بالتّرديد "واقرأ" معناها "ردّد"، وذلك خلاف الفهم الشّائع حتّى الآن، والمستقرّ نتيجة تطوّر دلالة الفعل "اقرأ" مع تطوّر مماثل في إطار الثّقافة أدّى إلى تحويلها من الشفاهية إلى التّدوين.وينبني على هذا الفهم أنّ قول النّبي: ﴿مَا أَنَا بِقَارِئٍ﴾ لا تعني الإقرار بالعجز عن القراءة، فهذا الفهم يصحّ في حالة الخطأ في فهم معنى الفعل "اقْرَأْ" بل المعنى "لن أقرأ" والعبارة تجسّد حالة الخوف الّتي انتابت النّبي حين فاجأه الملك».[3]

---

[1] بدر الدّين محمّد بن عبد الله الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبي الفضل الدّمياطي، دار الحديث، القاهرة، د ت، ص 195.

[2] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 151.

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص 66.

www.nitropdf.com

ولئن تأوّل "نصر حامد أبو زيد" القراءة بمعنى التّرديد، فقد ذهب "جعيط" إلى عدّها «استخراج الوحي من القلب وقراءته بالصّوت باسم الله، أي نيابة عن الله»[1]

هكذا، يتجلّى أنّ آلية النّقد الدّاخلي الّتي عدّها طرابيشي منهج العلم الحديث، لا تكاد تصمد أمام تعدّد هذه الفهوم وكثرة التّأويلات، ذلك أنّ تعدّد الفهم يتناسل بتعدّد المتلقّين وليس لأحد أن يحتكر الحقيقة «فنحن عندما نؤوّل، نشترك في نشاط يتحكّم به الاحتمال لا اليقين».[2]

وقضية أمّية الرّسول ﷺ تبقى من أكثر القضايا احتمالية، إذ يتيه الباحث بين ما تأوّله القدامى، وما يتأوّله المعاصرون دون أن يركن إلى حقيقة قارة.

والسّؤال الجدير بالطرح في هذا الباب: لماذا يسكت "طرابيشي" عن مناقشة الآية الثّامنة والأربعين من سورة العنكبوت: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ إذ تردّ في سياق غير كتابي وغير كتابيين، ويعدّها المفسّرون شاهداً على أمّية الرّسول ﷺ، حيث يقول الطّبري: «ولم تكن تكتب بيمينك ولكنّك كنت أمّياً (...) إذن لشكّ بسبب ذلك في أمرك وما جئتهم به من قبل من عند ربّك».[3]

ويقف الزّمخشري عند تسمية (المبطلون) قائلا: «سمّاهم مبطلين لأنّهم كفروا به وهو أمّي بعيد من الرّيب فكأنّه قال هؤلاء المبطلون في كفرهم به لو لم يكن أمّياً لارتابوا أشدّ الرّيب فحين ليس بقارئ كاتب فلا وجه لارتيابهم...» ويضيف «فإن قلت: ما فائدة قوله ﴿بِيَمِينِكَ﴾ قلت: ذكر اليمين وهي الجارحة الّتي يزاول بها الخطّ زيادة تصوير لما نفي عنه من كونه

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنّبوة، ص 42.

[2] خالدة حامد، عصر الهرمينوطيقا، أبحاث في التّأويل (إعداد وترجمة وتقديم) ، منشورات الجمل، بغداد/بيروت، 2014، ص 171.

[3] ينظر: تفسير الطّبري، ج6، ص 80.

www.nitropdf.com

كاتباً ألا ترى أنّك إذا قلت في الإثبات رأيت الأمير يخطّ هذا الكتاب بيمينه كان أشدّ لإثباتك أنّه تولّى كتبته»[1].

وقد سبق لطرابيشي أن استند إلى القرطبي في تفسير الآيات 78 من سورة البقرة و75 من سورة آل عمران والآية الثّانية من سورة الجمعة... قائلاً: «لم يخف أيضا على بعض أهل التّفسير، ومنهم القرطبي الّذي روى على لسان ابن عبّاس "الأمّيون العرب كلّهم، من كتب منهم ومن لم يكتب"»[2].

فما دام القرطبي يقرّأنّ الأمّي والأمّيين هم العرب غير أهل الكتاب، فلِمَ لا يعود الناقد لرأيه في تفسير الآية الثّامنة والأربعين من سورة العنكبوت.*

أليس من أبجديات التّأويل «أنّنا لا يمكن أن نعرف القراءة الصّحيحة لفقرة ما في نصّ ما، ما لم نعرف، تقريباً، النّص بأكمله، ولن نعرف النّص بأكمله ما لم نعرف أجزاءه».[3]

أليس "طرابيشي" ذاته من أعاب على الطّبري كونه: «أخلّ بقاعدة أساسية من قواعد التّأويل، وهي ألا يأتي تأويل آية بعينها مخالفاً لمضمون آيات أخرى»؟

هكذا، قد تلوّح الخطابات بتماسكها للقارئ، لكنّها لا تلبث أن تتعرّى أمام أولى محاولات النّبش والبحث عن المتواري والمسكوت عنه داخلها. «فلسنا نحن الّذين ندرك الأشياء، بل إنّ

---

[1] أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزّمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في التّأويل، حقّقه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط3، 2009، ص 821.

[2] طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 90.

* يذكر القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ وما كنت يا محمّد تقرأ قبله، ولا تختلف إلى أهل الكتاب، وكان لهم في ارتيابهم متعلّق، وقالوا: الّذي نجده في كتبنا أنّه أمّي لا يكتب ولا يقرأ وليس به. قال مجاهد كان أهل الكتاب يجدون في كتبهم أنّ محمّدا ﷺ لا يخطّ ولا يقرأ فنزلت هذه الآية (...) ولم يكن بمكّة أهل الكتاب فجاءهم بأخبار الأنبياء والأمم. [أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ج16، مؤسّسة الرّسالة، بيروت/لبنان، ط1، 2016، ص 373]

[3] خالدة حامد، عصر الهرمينوطيقا، أبحاث في التّأويل، ص 7.

www.nitropdf.com

هذه الأشياء هي الّتي تكشف لنا نفسها، فالفهم الحقيقي هو إذا الاستسلام لفعل الظّاهرة وهي تتكشف لنا»[1].

ولا تسع البحث مغادرة هذه الآية ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ قبل أن يشير إلى التفاتة تأويلية مهمّة، تلك الّتي بسطها "معروف الرّصافي"، وهو يدلّل على أنّ محمّداً ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، ويرى أن ليس في هذه الآية ما يشير إلى عدم معرفته بهما «لأنّ النّفي الوارد في هذه الآية، إنّما هو بالنّظر إلى الواقع، والواقع هو أنّه لم يتّفق له أن كتب شيئاً قبل النّبوة، وإن كان يعرف الكتابة، ولا يلزم من معرفة الكتابة وقوعها».[2]

والحال أنّ هذا المقول، يسير نحو مساندة فرضية طرابيشي، خصوصاً إذا عرفنا ـ مع شحرور ـ أنّ أمّية النّبي في الآية السّابقة هي أمّية بمواضيع القرآن، فما سبق لمحمّد ﷺ قبل البعثة أن تحدّث في أيّ موضوع من مواضيع القرآن، أمّا الخطّ فأساس الكلام الإنساني الصّوت لا الخطّ وليس شرطاً أن تكون الكتابة خطّاً، وإلّا لاشترطت في كتاب النّكاح (الّذي هو اكتمال شروط العقد) الخطّية. ولمّا قال الله عزّ وجلّ في آية المداينة ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة 282] فلو كان العقد مخطوطاً لما ذكّرت إحداهما الأخرى.[3]

وفضلا عن استدعائه، أي طرابيشي، الخطابات الهامشية في معالجة قضية الأمّية كالّذي يذكره عن "محمّد بن الحسن الطّوسي"، و"محمّد بن إدريس الحلي" من أنّ«الأمّي معناه النّسبة إلى أمّ القرى أي مكّة»[4] فإنّه يتوقّف عند توصيف "الشّاطبي" للشّريعة بالأمّية تفكيكاً وتحليلاً. كيما ينفي عنه كلّ عقلانية، يقول: «فكون الأمّة أمّية لا يوجب أن تأتي

---

[1] محمّد الخراط، تأويل التّاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1 2013، ص 43.

[2] معروف الرّصافي، الشّخصية المحمّدية أو حلّ اللّغز المقدّس، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002، ص 168.

[3] ينظر: محمّد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ص 164-165-166.

[4] طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 361.

www.nitropdf.com

الشّريعة أمّية، **فأمّية المشرَّع له لا تستلزم أمّية المشرِّع**، وإلّا نشأت إشكالات لاهوتية خطيرة يعجز المنطق المباطن لفرضية الشّاطبي أن يجد حلّاً لها. فكيف تنسب الأمّة نفسها إلى شريعة أمّية وتنسب هذه الشّريعة عينها إلى تنزيل إلهي؟ وإذا كانت الشّريعة أمّية لأنّها "موضوعة على وصف أهلها الأمّيين" فكيف تصلح للأمم غير الأمّية؟ وكيف يكون القرآن هو القرآن ثمّ يوسم بأنّه أمّي؟ ولئن يكن القرآن سمّى نفسه قرآناً، أفليس ذلك دعوة إلى الأمّة الّتي هي مخاطبته، كيما تتجاوز شرط أمّيتها، أواقعاً كانت أو زعماً؟ وإذا كان القرآن كلام الله، والحدّ اللّاهوتي لله أنّه كلّي العلم، فكيف يكون كلامه "أمّيا"؟...».[1]

يتعرّض الباحث "عبد الغني بارة" لخطاب "طرابيشي" هذا، واصفاً إيّاه بـ «الحكم المستعجل الّذي ينمّ عن سوء فهم، إذ لا مبرّر لمن يندب نفسه لتفويض خطاب نقد العقل العربي الوقوع في الجاهز من الأحكام».[2]

ويضيف الباحث قائلاً: «لا ريب أنّ وصف الشّريعة بالأمّية قد يوهم، كما يذهب إليه الكاتب لكن ليس إلى درجة أن ترتبط بالمشرِّع، وإنّما بالأحكام والتّكاليف الّتي تتضمّنها الشّريعة تحقيقاً لمبدأ المنفعة».[3]

والحقّ أنّ مناقشة المساءلات الخطيرة الّتي تقدّم بها "طرابيشي" يجرّنا إلى استحضار ما كتبه علماء الكلام قديماً حول القرآن والذّات الإلهية، ممّا ليس يعني البحث ولا من همّه.

غير أنّ مراجعاً حصيفاً للتّاريخ العربي كالّذي كانه "ابن خلدون"، لم يتخلّ عن المفهوم المتوارث للأمّية بمعنى جهل القراءة والكتابة إذ يقول: «وكانوا يسمّون لذلك القرّاء، أي الّذين

---

[1] طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 362.

[2] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 440.

[3] المرجع نفسه، ص 442.

www.nitropdf.com

يقرؤون الكتاب لأنّ العرب كانوا أمّة أمّية، فاختصّ من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذٍ، وبقي الأمر كذلك صدر الملّة».[1]

لكن هل من شرط النّبوة الجهل بالقراءة والكتابة؟ وإذا كان محمّد ﷺ عالماً بهما، فَلِم يلصق به الموروث صفة الجهل بهما؟

إنّه وتخوّفاً من التّهم اليهودية والمسيحية الّتي قد تذهب إلى إمكانية، تأثير علم الرّسول فيما ينقله، أصرّ الموروث على ترسيخ فرضية أمّيته، أي جهله القراءة والكتابة.

يقارب "جعيط" الأمر قائلا: «فأن يكون المسلمون في العهد الخليفي (الثّاني والثّالث) أرادوا أن ينزعوا عنه هذه الأوصاف في سبيل دعم إلهية القرآن، فهو أمر مفهوم».[2]

فمعاصروا محمّد وحتّى نهاية العهد الخليفي الأوّل ـ حسب جعيط ـ كانوا بعيدين عن إثارة هذه المسألة، ذلك أنّ الوسط والزّمن الّذي عاش فيهما محمّد كانا يفرضان عليه صفات العلم والنّبوغ والذّكاء، فالأمر إذن لصيق بالعهدين الثّاني والثّالث لمّا استفحل الجدل والتّواصل بين الأمم، إذ إنّ «مسألة الأمّية، من محاور الجدل الإسلامي النّصراني منذ القديم».[3]

بيد أنّ أصداء الجدل مع قومه ومع أهل الكتاب قد تردّدت في زمن نزول النّص ذاته* ولعلّ رصد هذه التّحولات هو ما صوّغ تولّد مشروع طرابيشي (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث) يكتب عن ذلك: «هذا التّحول من إسلام الرّسالة إلى إسلام التّاريخ، أي من الإسلام الّذي كانّ الرّسول بموجبه مشرَّعاً له إلى الإسلام الّذي صار الرّسول بموجبه هو الشّارع يقترن بتحوّل آخر ذي خطورة لاهوتية، وليس فقط تشريعية، هو ذاك الّذي أعطى هذا الكتاب عنوانه: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. وقد يكون أوّل ما ترتّب على هذا

---

[1] ابن خلدون، المقدّمة، ص 353.

[2] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنّبوة، ص 45.

[3] حسن بزاينية، كتابة السّيرة النّبوية لدى العرب المحدثين، المركز الثّقافي العربي، المغرب/لبنان ،ط1 2014، ص 367.

* ينظر: تفسير الزّمخشري لقوله تعالى﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ 48 العنكبوت، وتفسيره للفظة (المبطلون)، ص 812.

www.nitropdf.com

التّحول الخلاف التّأويلي الّذي نشب حول "أمّية" الرّسول، وحول المرجعية الّتي ينبغي اعتمادها في هذا التّأويل: أهي إلى القرآن أم إلى الحديث؟».[1]

إذا تناقش قضية الأمّية من لدن الكاتب في سياق البرهنة على حدّة التّحول من الإسلام الأوّل،الذي اعتمد النّص القرآني مرجعية والإسلام الأخير/المحدث ـ إن صحّ التّعبير ـ الّذي حيّد القرآن وخلفه بمرجعية السنّة، والتّقارب واضح بين خطاب "طرابيشي" وخطاب "جعيط" في هذا المجال، وإن اختلفت المنطلقات والبواعث الإيديولوجية لكلّ منهما .

وتأسيساً على هذا المعطى ـ أي برء الإسلام الأوّل من نزع صفتي القراءة والكتابة عن شخص الرّسول ـ راح الخطاب المعاصر يتتبّع السّير والمرويات للظّفر بما يمكن أن يكون حجّة تقويضية لمّا يلوّح به إسلام التّاريخ، حيث إنّ الخبر المنقول يوم صلح الحديبية لا يدع مجالاً للشّك، والرّأي للرّصافي، في أنّ محمّداً ﷺ كان يحسن القراءة والكتابة، إذ «أمر عليّ بن أبي طالب أن يكتب كتاب الصّلح بينه وبين سهيل بن عمرو الّذي فوّضت إليه قريش أمرها حين أرسلته إلى محمّد، جعل يملي عليه وهو يكتب، فقال له: اكتب هذا ما صالح عليه محمّد رسول الله سهيل بن عمرو، فقال سهيل: لو شهدت أنّك رسول الله لم أقاتلك ولم أصدّك عن البيت، ولكن اكتب باسمك واسم أبيك. وفي لفظ لو أعلم أنّك رسول الله ما خالفتك (...) فقال رسول الله: امح رسول الله، فقال عليّ: والله لا أمحوك أبدا، فقال: أرينه فأراه إيّاه فمحا رسول الله بيده، وقال لعلي: اكتب هذا ما صالح عليه محمّد بن عبد الله سهيل بن عمرو، فجعل عليّ يتلكأ ويأبى أن يكتب إلّا محمّد رسول الله، فأخذ رسول الله الكتاب بيده، فكتب هذا ما قاضى عليه محمّد بن عبد الله».[2]

غير أنّ "الرّصافي" يستند في رواية هذا الخبر إلى السّيرة الحلبية، الّتي شكّك كثرة من النّقاد والمؤرّخين في مصداقية مروياتها، فقد «استفادت من كلّ التّراكم في أدبيات السّيرة

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 89.

[2] معروف الرّصافي، الشّخصية المحمّدية أو حلّ اللغز المقدّس، ص 168.

www.nitropdf.com

لترقى بعملية الأسطرة إلى مستوى غير مسبوق؛ ولتحيط بهالتها لا الرّسول وحده قبل مبعثه وبعده، بل كذلك قبيلته وأمّه ومرضعته»[1].

فأقرب السّير إلى عهد النبوة (سيرة ابن هشام) لا تذكر أمر كتابة الرّسول ﷺ بل تكتفي بالإشارة إلى شروط الصّلح الّتي كتبها عليّ كرّم الله وجهه.*

ويورد القرطبي هذه الرّواية عن الصّحيحين من حديث البراء، ذاكراً أنّ من أهل العلم من رآه زيادة في معجزاته ﷺ ومنهم من رأى المسألة غير قطعية بل مستندها أخبار أحادٍ، وفريق آخر استنكر أن تدفع المعجزات بعضها بعضاً، وإنّما كتب أي: أمر من يكتب له من كتّابه.[2]

والرّأي الأخير يقول به المستشرق الألماني " تيودور نولدكه Noldeke"، حيث يقرّ بأنّه لا يمكن «التّوصل إلى نتيجة حول هذه المسألة، خاصّة إذا اعتبرنا أنّ كلمة فكتب لا تعني فقط فعل الكتابة باليد، بل الكتابة بواسطة آخرين، أي الإملاء. هكذا يرد كثيرا في رسائل محمّد المحفوظة لدى "ابن سعد"وكتب ﷺ كتاباً «حيث المعنى بالقول هو الإملاء فقط (...) أمّا إدخال كلمة بيده سهواً أو قصداً، فيسهل إيضاحه كما هي الحال بالنّسبة إلى التّعريف الآخر الّذي تعرفه هذه الرّواية».[3]

على أنّه يصعب الجزم ـ أمام جماع هذه النّصوص ـ بأمّية الرّسول ﷺ من عدمها.

أم إنّ ما يصدح به خطاب "طرابيشي"، ومعه بعض طروحات الخطاب النّقدي العربي المعاصر، لا يعدو أن يكون تمثلا لآراء مستشرقين أمثال: شاخت Schacht، جولدتزيهر Goldziher، نولدكه Noldeke؟

---

[1] جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 77.

* ينظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السّيرة النّبوية، تحقيق: محمد نبيل طريفي، ج3، دار صادر، بيروت، ط3، 2010، ص 220، حيث يقول: «ثمّ دعا رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب ﷺ، فقال: اكتب (...) فقال سهيل: لو شهدت أنّك رسول الله لم أقاتلك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، قال: فقال رسول الله ﷺ: اكتب: هذا ما صالح عليه...».

[2] ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص ص 374-375-376.

[3] تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تر: جورج تامر، Auflag، بيروت، ط1، 2004، ص 12.

www.nitropdf.com

ثمّ إنّ إعادة كتابة السّيرة واللّحظات المفصلية في حياة النّبي محمّد ﷺ يجب أن تتمّ ضمن منظور التّفرقة الجوهرية بين ما تتأسّس عليه الثّقافة المكتوبة وما تتأسّس عليه الثّقافة الشّفهية، حيث إنّ«معرفة فيما إذا كان محمّد يعرف القراءة والكتابة أم لا (أي مسألة النّبي الأمّي) تحرّف أنظارنا عن المناخ النّفسي والثّقافي للوحي».[1]

إنّ الخطاب النبوي، والرأي لأركون،خطاب شفاهي بالأساس،وإذن فما هو مهمّ ليس معرفة قضية أمّية الرّسول، بل التّوصل إلى النّتائج المنبثقة عن هذا العقل الشّفاهي.

هذا، وانصرف اهتمام المؤرّخين المعاصرين إلى العناية بحيثيات حدث الأمّية، إنّه الغار الغائب ذكره في النّص القرآني، وما يحمله من احتمالية كونه حدثاً خرّجته/وضعته كتب السّير فيما وضعت من أخبار. فكيف للقرآن أن يشير للّحظات الهامّة في حياة النّبي دون أن يأتي على ذكر مكمن الانبثاقة الأولى/الوحي/معجزة القراءة، فـ «لا شيء فيما تضمّنه القرآن، يحيلنا إلى هذه الرّواية [الرّسول كان يتهجّد داخل الغار] إذا استثنينا هذه الآية الّتي أشارت إلى غار غير محدّد كان يرتاده الله كذلك ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ الله مَعَنَا...».[2]

ويؤكد "جعيط" على أنّ القرآن «لا يشير البتّة إلى غار حراء وما جرى فيه حسب السّير وبالتّالي يكون ذلك أمراً مثيراً للاستفهام والاستغراب»[3]

هل كان حراء إذا أسطورة نقلها العرب، في جملة ما نقلوه من رحلاتهم واختلاطهم مع الأمم الأخرى، ليستقرّ شبه حقيقة تاريخية مع الإيديولوجيا السّنية؟ تماماً كما غدت الأمّية شبه حقيقة تاريخية.

---

[1] محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 103.

[2] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، تر: منذر ساسي، دار محمّد علي للنّشر، تونس، ط1، 2013، ص 170.

[3] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنّبوة، ص 35.

www.nitropdf.com

تأسيساً على الشّرفات الفائتة، يتوصل البحث إلى أنّ إلحاح الناقد الشديد على معرفة محمّد القراءة والكتابة، نتيجة حتمية لما أثبته في البدء من أنّ محمّدا رسول لا نبيّ،إذ«نصاب النّبي المعجزة ونصاب الرّسول الرّسالة».[1] وهكذا، يسقط ما عدّه التراث، لوقت طويل، معجزة ظاهرة ، فكيف لأميّ أن يؤتى القدرة على قراءة ما أتاه به ربّه إلا إذا كان في ذلك حضور للخارق / المعجز.

فلكي يكون نبيّاً وجب أن يكون أمّياً، ذلك ما تغيّبه كتب السّير والأحاديث، يتساءل "طرابيشي": «إذا كانت المعجزة رفيقة درب كلّ نبيّ، فلماذا قضت المشيئة الإلهية أن ينفرد الرّسول دون سائر الرّسل والأنبياء بأن يكون نبيّاً بلا معجزة؟»[2]، فالقرآن بعدّه كلام الله أو وحيا من الله، ترى آلية طرابيشي،«تمّ تكريسه بوصفه المعجزة الباقية على مدى الزّمن لرسول ما أوتي معجزة غيره».[3]

وحتّى هذه النّتيجة يظهر عليها نوع من الاضطراب بين ما إذا كان القرآن معجزة ـ ومسمّى المعجزة غائب فيه خلا آيات التّحدي ـ حقّاً أم إنّ إسلام التّاريخ هو من كرّسه كذلك، أم إنّه، كما يقول في موضع آخر معجزة عقلية/ غير مادّية.

فأن تحتكم إلى النّزعة العقلانية هو أن تحيّد كلّ ما هو فوق طبيعي/لا عقلاني/ أسطوري/ معجز في خطوة صوب فكّ الانغلاقات العقدية المزمنة، والمهيمنة على الفكر الإسلامي منذ قرون، فالوحي ذاته يتأسّس على سلطة العقل.

---

[1] طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 9.

[2] طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 17.

[3] المرجع نفسه، ص 29، وينظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 10.

www.nitropdf.com

ثالثا: لا أمّية الرّسالة والفضاء المحدودة

ويستمرّ "طرابيشي" في تكسير اليقينيات الّتي رسّختها المركزية السّنية/ إسلام التّاريخ في دعوة إلى رفع الفهم الواحد عن النّص القرآني، وإعادة تلقّيه برؤية أكثر عقلانية اعتماداً على المنجز الحداثي؛ ذلك أنّ تأويلات الفقهاء والمفسّرين لبعض آيّ القرآن قد قامت، حسبه، على انتزاع هذه الآيات من سياقها الكلّي، إذ إنّ النّبي الأمّي قد استحال نبيّاً أمميّاً مرسلاً إلى الأمم كافّة، بفعل مثل هذه التّأويلات التّاريخية. أمّا النّص ذاته فيناقض هذا الزّعم، حيث «قضت المشيئة الإلهية ألّا يكون البشر أمّة واحدة، وأن يكون بالتّالي لكلّ "أمّة رسولها"».[1]

ويستحضر الآيات التّالية: ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة 48]، ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود 117]، ﴿وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [النّحل 93]، ﴿وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (الشّورى 8)، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاء رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ [يونس 47].

لم يتأتّ للمفسّرين طوال آيّ القرآن كلّها، والرّأي "لطّرابيشي"، العثور إلّا على آية يتيمة برّروا من خلالها أو قل حوّلوا من خلالها النّبي المرسل إلى قومه خاصّة إلى نبيّ مبعوث إلى الأمم قاطبة هي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 28] حيث يعيب، أي الناقد، على "الطّبري" تأويله لهذه الآية بكون محمّد ﷺ أُرسِل لجميع النّاس عربهم وعجمهم، إنّه «أخلّ بقاعدة أساسية من قواعد التّأويل وهي ألّا يأتي تأويل آية بعينها مخالفاً لمضمون آيات أخرى وأوّل بنود هذه القاعدة لكلّ أمّة رسولها

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 91.

www.nitropdf.com

وثانيها أنّه لا يرسل من رسول إلّا بلسان قومه، وثالثها أنّ الرّسول ما أوحي إليه القرآن إلّا عربياً ورابعها أنّ العلاقة حصرية بين عروبة القرآن وعروبة الأمّة»[1].

ولا يلبث "طرابيشي" أن يباشر الآية الثّامنة والعشرين من سورة سبأ بوصفها موضوعاً علامياً يقرأ في سياق النّص ككلّ، استعانة بالإحصاء وعلوم الألسنية والتّطور الدّلالي الّذي تكتسبه الكلمات مع مرور الأزمنة «فالطّبري بتأويله كلمة النّاس، بأنّها تعني "النّاس أجمعين"، العرب منهم والعجم يخالف المعنى المعجمي لهذه الكلمة، كما يخالف معناها السّياقي، فهذه الكلمة، الّتي ترد في القرآن 240 مرّة، لا تعني البشرية قاطبة في زمن لم يكن فيه هذا المفهوم قد وُجِد بعد».[2]

ونورد التّأويل "الطّرابيشي" ،على طوله، ليلحظ القارئ أدوات تحليله ونوعية تفكيره.

يقول: «والقرآن نفسه يستعمل كلمة "النّاس" في العشرات من الآيات بمعنى "بعض النّاس" كما في قوله ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحجّ 27]﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ [النّصر: 2]، ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة 199]. ﴿وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: 11].ثمّ إنّ القرآن، إذا أراد نقل المعنى من التّبعيض إلى الكثرة استعمل تعبير ﴿النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرّعد: 31] أو ﴿وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [آل عمران: 87]. وغالباً ما يتطابق معنى "النّاس" مع معنى "القوم" و"الأمّة" ﴿ وَلَوْلاَ أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزّخرف: 33]، وإنّما من منطلق هذا التّرادف بين "النّاس" و"الأمّة"، المتحدّدة في الغالب بلسانها وبلسان النّبي المبعوث إليها،

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 96.

[2] المصدر نفسه، ص 97.

www.nitropdf.com

تتحدّث بعض آيات القرآن عن "النّاس" بصفتهم "الأمّة" الّتي بعث إليها نبيّها أو رسولها. وهكذا فإنّ لإبراهيم ناسه﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، ولزكريا ناسه ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم: 10]، ولعيسى "ناسه": ﴿إِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ إِنْ هَـذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: 110] ولمحمّد بطبيعة الحال ناسه: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَـذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾ [يونس: 2]».[1]

إنّ "منهم" في هذا الموضع تؤكّد على المعنى القومي لكلمة النّاس الّتي لو كان المقصود بها البشرية لما وردت في هذا السّياق.

قد يبدو هذا التّأويل ـ على عقلانية ورصانته ـ صادما لمسلّمات ووعي المسلم التّقليدي، لكنّه سؤال الحداثة يأبى إلّا تحريرنا من سلطان الموروث والرّجوع إلى قراءة النّص: "كأنّ شيئاً لم يكن" حسب العبارة الأثيرة ليوسف الصّديق، تحرّرنا من الفهم التّقليدي هو تأسيس لحداثة الفكر العربي الإسلامي من داخله والأبين من ذلك ـ برؤية طرابيشية دائما ـ أنّ الله عزّ وجلّما قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ لِلنَّاسِ كَافَّةً﴾ بل قدّم كافّة على النّاس. فكافّة لا تعود على النّاس بل إلى كاف الخطاب في أرسلناك، ويذهب الزجاج إلى أنّ كافّة مشتقّة من كفّ بمعنى جمع، ويكون المعنى «وما أرسلناك إلّا جامعاً للنّاس بالإنذار والإبلاغ»، ويذهب جمع

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 97.

www.nitropdf.com

آخر من النّحاة إلى أنّ كفّ بمعنى نهى معناه "كافّا" للنّاس، تكفّهم عمّا هم فيه من الكفر وتدعوهم إلى الإسلام، والتّاء للمبالغة.[1]

وبعودة سريعة إلى ما قاله صاحب الكشّاف* عن القضية يمكن أن تتكشف للقارئ بعض المرجعيات التي انطلق منها الناقد.

والحال، أنّ "هشام جعيط" في بحثه التّاريخي الرّصين، يصل إلى أنّ "النّاس" في الآية السابقة تعني العرب دون غيرهم، ولا يبالغ القارئ إذ يلاحظ أنّ الجزء الثّالث والأخير من كتابه في السّيرة (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام) كان متمحوراً حول إثبات اختصاص العرب بالرّسالة المحمّدية يقول: «والقرآن يُعلنه رسولاً إلى "النّاس كافّة"،هنا يجب تأويل النّاس بمعنى "كلّ العرب"».[2]

وفي خضمّ معالجته لقضية العموم والخصوص قضية تشهد على النّظام الثّقافي الخاصّ للّغة، يحلّل "نصر حامد أبو زيد" قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ**﴾ [آل عمران: 173].

ليتوصّل إلى أنّه من غير الممكن أن يكون لفظ «النّاس في هذا النّص دالّاً على جميع النّاس" وإلّا كان جميع النّاس قائلين لجميع النّاس أنّ جميع النّاس قد جمعوا لكم، إنّ بيّنة النّص ذاته تؤكّد على خصوص مدلول النّاس...».[3]

---

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص 98.

* يقول الزّمخشري: "إلّا كافّة" إلّا إرسالة عامّة لهم محيطة بهم لأنّها إذا شملتهم فقد كفتهم أن يخرج منها أحد منهم، وقال الزجاج: المعنى أرسلناك جامعا للنّاس (...) ومن جعله حالاً من المجرور متقدّماً عليه فقد أخطأ لأنّ تقدّم حال المجرور عليه في الإحالة بمنزلة تقدّم المجرور على الجارّ وكم ترى ممّن يرتكب هذا الخطأ... الزّمخشري، الكشاف، ص 874.

[2] هشام جعيط، مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام (في السّيرة النّبوية 3)، دار الطّليعة، بيروت، ط1، 2015، ص 199.

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص 107.

www.nitropdf.com

يبقى هذا التّحليل غير كافٍ لبلورة تصوّر جديد حول لا عالمية الرّسالة المحمّدية، وقلب المفهوم السّائد على عقبيه، لأجل ذلك يتوقّف منهج النّقد "الطّرابيشي" هناك، حيث تتجلّى العلائق بين الرّسول،الكتاب واللّغة، أليس "لكلّ أمّة رسولها"؟ و﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[إبراهيم: 4]، يكتب "طرابيشي": «وبما أنّ تلك الأمّة "الأمّية" الّتي شاءت لها المشيئة الإلهية أن يتأخّر دورها إلى آخر الأمم في تلقّي الرّسالة، تنطق دون سائر الأمم بالعربية، فقد كان محتما أن يكون الرّسول المرسَل إليها ليبشّرها ولينذرها في آن معاً ناطقاً ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[الشّعراء: 195]. ولئن يسَّر الله كتابه إلى الأمّة الأمّية باللّسان الّذي يسَّره بها، فلأنّ هذه الأمّة هي حصراً تلك الّتي تتموضع جغرافياً في "أمّ القرى ومن حولها" طبقاً لمنطوق الآيتين التّاليتين: ﴿وَهَـذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلاَتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [الأنعام 92]﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الشّورى: 7]».[1]

هكذا، تثبت نصوص "طرابيشي" مع الهرمينوطيقا المعاصرة أن ليس هناك فهم غير قابل للنّقد، ثمّ إنّ النّص ملك مشاع لا يتورع عن إنتاج المعاني باختلاف الآفاق واللّحظات التّاريخية لقارئه، فوحدها هرمينوطيقا غادامير من طرحت: «بقوّة تورّط المفسّر، إذا جاز التّعبير، عبر أفقه التّاريخي الثّقافي في الفهم، بذا لا يعود التّفسير إعادة تركيب للمعنى، بل إنتاج له».[2]

إنّه ـ إذا ـ الأفق التّاريخي الثقافي لإسلام الفتوحات من طرح فهمه للكافّة بمعنى العالمين، وإنّه الأفق التّاريخي الثّقافي المغاير من أنتج لها معنى مخالفاً، هو ذاك الّذي يبسّطه طرابيشي

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 91-92.

[2] شفيق جرادي وآخرون، التّأويل والهرمينوطيقا، دراسات في آليات القراءة والتّفسير، ص 57.

www.nitropdf.com

من خلال أدواته التّحليلية«هنا أيضا فإنّ التّاريخ يبدو سيّد الحقيقة، ذلك أنّه يجبرنا على أن نتساءل باستمرار عن تاريخية يقينياتنا الأكثر رسوخاً وتأصّلاً».[1]

غير أنّ "جعيط" يثير نقطة مهمّة ما عرج عليها، "طرابيشي"، حول الآية السّابق معالجتها ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 28]، قائلاً: «هنا يُفترض أن تدلّ عبارة "النّاس"على العرب، لأنّ السّورة مكيّة. ففي ذلك الزّمان وفي هذه الآية، كان القرآن يقدّم محمّداً "بشيراً ونذيراً"، وليس **رسول الله** بالمعنى الكامل. عموماً، يندر وصف محمّد بالرّسول في المرحلة المكّية».[2]

واكتفى "طرابيشي" بأن أشار إلى أنّ مفهوم البشرية قاطبة، لم يوجد إلّا مع إطلالة الحداثة واكتشاف تمامية الأرض مع اكتشاف القارّتين الأمريكية والأوقيانوسية كما سبق القول.

ثمّ هل تكون لفظة "النّاس" الواردة في سورة النّاس دالّة على العرب دون غيرهم خصوصاً وأنّها بالمفهوم الّذي طرحه طرابيشي سابقاً لم تقترن لا بـ "جميعاً" أو "أجمعين"؟*

ويبقى هذا السّؤال مؤجّلاً عالقاً، لاستنكاف خطاب الناقد عن تحليل هذه السّورة، إذ بقيت في حيّز المسكوت عنه والوعد المؤجّل باستخلاص النّتائج ضمن قراءة تمامية للنّص القرآني.

التّقيد بتمامية النّص القرآني كذلك، لم يطل تأويلاً قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. وقوله أيضا: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:01]. حيث يذكر الطّبري في تفسيره للآية الأولى: «ثمّ اختلف أهل التّأويل في

---

[1] محمّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 129.

[2] هشام جعيط، مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، هامش ص 209.

* سبقت الإشارة إلى ما أقرّه طرابيشي من أنّ القرآن إذا أراد نقل معنى النّاس من التّبعيض إلى الكثرة، قرنه بـ "جميعاً" أو "أجمعين" على نحو ما هو حاصل في الآية ﴿أُوْلَئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللّهِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[آل عمران:87]والآية ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَل لِّلّهِ الأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّوْ يَشَاء اللّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلاَ يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادِ﴾[الرعد:31].

www.nitropdf.com

معنى هذه الآية، أجميع العالم الّذي أُرسل إليهم محمّد أريد بها مؤمنهم وكافرهم؟ أم أريد بها أهل الإيمان خاصّة دون أهل الكفر؟ فقال بعضهم: عنى بها جميع العالم المؤمن والكافر (...) وأولى القولين في ذلك بالصّواب قول من قال: إنّ الله أرسل نبيّه محمّداً ﷺ رحمةً لجميع العالم مؤمنهم وكافرهم، فأمّا مؤمنهم فإنّ الله هداه به وأدخله بالإيمان به، وبالعمل بما جاء من عند الله الجنّة. وأمّا كافرهم فإنّه دفع به عنه عاجل البلاء الّذي كان ينزل بالأمم المكذّبة رسلها من قبله».[1]

وذكر في تفسيرهالآية الثّانية «ليكون محمّد لجميع الجنّ والإنس، الّذين بعثه الله إليهم داعياً إليه "نذيراً" يعني: منذراً ينذرهم عقابه، ويخوّفهم عذابه، إن لم يوحّدوه ولم يخلصوا له العبادة، ويخلعوا كلّ ما دونه من الآلهة والأوثان».[2]

ويكاد مفهوم عالمية الرّسالة وإلزاميتها وشملها كلّ الأمم يغيب عن تفسير هاتين الآيتين ف "رحمة للعالمين" رحمة للفجّار من حيث إنّ عقوبتهم أُخِّرَت بسببه وأمنوا به عذاب الاستئصال.[3] كما يذهب إلى ذلك الطّبري والزّمخشري، ويكاد تفسير الآية الأولى من سورة الفرقان أيضا أن يخرج الموحّدين من الإنذار، ليشمل عبدة الآلهة والأوثان (ويخلعوا كلّ ما دونه من الآلهة والأوثان).

وإن كان هناك من جانب أممي في الرّسالة ـ بمنظور طرابيشي ـ فهو الموجّه لأهل الكتاب، لكن «لا ليأتيهم بكتاب بديل من كتابهم، بل ليصحّح لهم ما حرّفوه من الكتاب الّذي أوتوه (...) وعلى ضوء هذا التّصحيح اللّاهوتي، ينبغي أن نفهم مؤدّى العديد من آيات سورة آل عمران وسورة المائدة، ومنها الآيتان التّاليتان: ﴿يَاأَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: 15] و﴿يَاأَهْلَ

[1] الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 287.

[2] المصدر نفسه، ج 5، ص 455.

[3] ينظر: الزّمخشري، الكشاف، ص 739.

www.nitropdf.com

الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: 19]. (...) تقف حدود مبعوثية الرّسول إلى أهل الكتاب من العرب، دون أن تتعدّاها إلى إتيانهم بدين جديد ومطالبتهم بالتّالي بتغيير دينهم فكلّ ما هنالك أنّهم مدعوون إلى العودة إلى كتابهم الأصلي».[1]

ويقرّ "هشام جعيط" بالدّلالة الواضحة لكلمة "العالمين" القرآنية، والتي تعني كلّ النّاس، غير أنّه يعود فيؤكّد مكّية سورة الأنبياء وسورة الفرقان، وكأنّ الرّسالة المحمّدية كانت في البدء عامّة ثمّ«حين آيس من إسلام اليهود ومن اهتداء النّصارى، أفرد دينه وخصّصه وتخلّى عن كلّ فكرة حول شمولية الرّسالة التّوحيدية، بكسوتها القرآنية والمحمّدية الجديدة، صارت رسالته عربية خالصة، وصار هو نفسه نبيّ العرب، أي نبيّ الأمّيين الّذين كانوا يجهلون حتّى حينه الحقيقة والشّريعة الإلهيتين».[2]

أمّا "أبو القاسم حاج حمد" فلا يشكّك في عالمية الرّسالة المحمّدية رغم إقراره بتركيز الدّعوة بدءً على المجتمع الأمّي «فالمجتمع العربي الأمّي هو قاعدة الإسلام الّذي يتّسع متدرّجاً لجميع الأمّيين في العالم بموجب سورة الجمعة، فكان لابدّ من تأمين القاعدة الأساس، القاعدة الّتي منها ينطلق الخطاب لجميع الأمّيين ثمّ للعالم».[3]

لا ريب أنّ تعارض هذه التّصورات، شاهد صريحٌ على ما للنّص القرآني من قدرة عجيبة على الإيحاء كلّ حين، إنّه النّص – المشروع الّذي، وإن ترسّخ منطوقاً، لكنّ الواقع ينبئ بتحرّك أبدي في مفهومه.

ولعلّه الإحصاء، أوصل كلّاً من "طرابيشي"و "جعيط"إلى حصر الرّسالة في العروبة فالأوّل يصل إلى أنّه من بين آي القرآن السّتة آلاف ونيف جميعها لا نعثر سوى على الآية

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، هامش ص 92.

[2] هشام جعيط، مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ص 14.

[3] أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص 96.

www.nitropdf.com

الثّامنة والعشرين من سورة سبأ، والثّاني يرى أنّ القرآن يقوّم الرّسول في بعض المقاطع القليلة بوصفه رسولاً للنّاس كافّة.

ويرصد "جعيط" ـ إضافة ـ لحظة تحوّل الرّسالة من الشّمولية إلى الفضاء العربي المحدود وقت أن أخذ الرّسول ﷺ بتصفية اليهود، بدءًا ببني قينقاع بعد بدر «حينذاك انتهى أمر شمولية الدّعوة التّوحيدية، الإسلام وجهته العرب».[1]

غير أنّ"طرابيشي" يراها خاصّة بالعرب وحدهم منذ بدء الرّسالة، ففي تداعيات نزول سورة مكّية* كسورة الرّوم يتجلّى ذلك، حين كان المسلمون مناصرين لإخوانهم الرّوم من أهل الكتاب. والمشركون مناصرين لأهل فارس من المجوس«فحدود الرّسالة الكتابية الجديدة كانت تقف ـ إلى حينه على الأقلّ ـ حيث تبدأ حدود الرّسالة الكتابية القديمة، وهي بالمناسبة ليست محض حدود دينية، بل هي أيضا حدود لغوية باعتبار أهل الشّام، وما بعدها ما كانوا ينطقون بالعربية. ثمّ إنّ النّص يعمّد الرّوم إخواناً، وهم أنفسهم الّذين سيتحوّلون إلى أعداء مع التّحول من إسلام الرّسالة إلى إسلام الفتوحات».[2]

بقي أن يعمل خطاب "طرابيشي" آليته حفراً وتنقيباً عن نصوص غيّبتها السّلطة السّنية لتنصر إيديولوجيتها وتجد مبرّراً شرعياً لحملة الفتوحات الّتي ستقودها، أي الأرثوذكسية السّنية فيما بعد، تلك النّصوص تصدح بالسّبب الكامن وراء استنكاف بعض من كبار الصّحابة عن المشاركة في غزوة تبوك «ولا شكّ أنّ كتب التّفسير تقدّم تأويلات شتّى وساذجة في الغالب، لذلك الاستنكاف، باستثناء روايات نادرة ومكتومة في الغالب أيضا تربطه بالتّحول من حرب المشركين الباقين على أمّيتهم إلى حرب الإخوان في الكتابية الّذين كانهم الرّوم حتّى الأمس القريب».[3]

---

[1] هشام جعيط ، مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام ، ص 93.

* ينظر: الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 136.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 94.

[3] المصدر نفسه، ص 95.

www.nitropdf.com

ويستنكف "طرابيشي" هو الآخر عن الإشارة إلى مصدر تلك الرّوايات الّتي وصفها بالمكتومة، إنّه استحضار وإعادة تفعيل للمنسي/المغيّب، فقد يعمل «التّفكيك على إعادة إحياء ما هو متواري في مقبرة النّص أو الذّاكرة، إنّه تحرير للأشباح أو الأطياف الّتي أحالها العقل على الصّمت رغم أنّه نما على أرضيتها وتغذّى من تربتها».[1]

فحسب "طرابيشي"، كان لهذه الرّوايات ـ الّتي عمل على بعثها ـ أن تكون مواتاً وتتوارى في غياهب النّسيان لأنّها تصطدم مع المشروع التّوسّعي لإسلام الفتوحات، وهكذا حلّ مكانها التّأويل المتداول، أو السّاذج، كما وصفه، الّذي اصطنعه "مستنّو السّنة".

أمّا "جعيط" فيرى أنّ غزوة العسرة«لا صلة لها بالنّصرانية المفترضة لقبائل الشّمال ولا بأيّ مشروع كان لفتح بلاد الشّام جرى توريثه لخلفائه. حتّى وفاته، كان النّبي يتوقّف عند حجازه، الّذي يمتدّ حتّى تخوم الشّام، وبنحو أعمّ إلى عالم جزيرته العربية».[2]

ويضيف مفسّراً سبب غزو النّبي لهذه البلاد: «إنّ المعنى الوحيد الّذي يمكن أن يعطى لهذه الحملة هو معنى عسكري خالص ونفسي محض: تكوين جيش قارّ على أهُبة الحرب باستمرار، وتعبئة ثابتة للمؤمنين والمخلصين وجعلهم جاهزين دوماً للجهاد في سبيل الله. (...) وإذ سار النّبي إلى الشّمال على رأس جيش قويّ (...) إنّما قام باستعراض قوّة أمام العرب كافّة، وربّما كان يبغي بنحو خاصّ تخويف عرب الشّمال، لاسيما قبائل قضاعة المتواصلين منذ القدم مع الرّوم، فكان عليهم أن يطردوا من فكرهم كلّ فكرة للهجوم على المدينة».[3]

وربّما يركن القارئ إلى مدى عقلانية الطّرح الّذي يقدّمه "جعيط" مقارنة مع عديد الأسئلة الّتي تركها "طرابيشي" عالقة في ذهن قارئه، إذ كيف يحمل إسلام التّاريخ مسؤولية الحركة

---

[1] محمّد شوقي الزّين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 200.

[2] هشام جعيط، مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ص 190.

[3] المصدر نفسه، ص 191.

www.nitropdf.com

التّوسعية، وهو يقرّ أنّ المستكفين خرجوا على الرّسول ﷺ لرفض محاربة الإخوان في الكتابية؟ ويكون إذ ذاك إسلام الرّسالة هو السانّ لحركة الفتح؟ وهو يروم إثبات العكس إلّا إذا كان أمر هذه الغزوة من وضع الوضاعين!

هذا، ولا تذكر كتب السّيرة اقتتالاً قام بين جيش الرّسول ﷺ والرّوم سوى ما كان من أمر خالد بن الوليد في أسره لـ «أكيدر بن عبد الملك، رجل من كندة كان ملكاً عليها، وكان نصرانيا»وقتله أخاً له يسمّى حسّان، ثمّ إنّ الرّسول ﷺ حقن دمه وصالحه على الجزية والصّلح الّذي كان بينه ﷺ وبين يُحنة بن رؤبة على الجزية. وما لبث الرّسول ﷺ إلّا بضع عشرة ليلة لم يجاوزها بتبوك وقفل عائداً.[1]

والحال أنّ "طرابيشي" بمقوله السّابق، القاضي بأنّ التّحول إلى حرب الكتابيين هو ما ميّز تمييزاً حادّاً إسلام الفتوحات[2]، يدفع البحث إلى استقراء بعض الخطابات القريبة من هذا المعطى توافقاً واختلافاً؛ حيث يذهب "سيّد القمني" إلى أنّ الوحي ذاته، أو بمصطلح طرابيشي "إسلام الرّسالة" هو ما حوّل أنظار المسلمين خارج الجزيرة، يقول: «لقد جاءت وثيقة الوحي براءة لتدفع الجميع دفعاً إلى اعتناق الإسلام وإلى التّوحد وإلى التّوجه خارج الجزيرة».[3]

فآيات براءة الّتي ألغت العمل بنظام النّسيء ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ﴾ [التّوبة 37]، وتلك الّتي حرّمت الحجّ على المشركين ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التّوبة 28]، تبدو في ظاهرها تضييقاً على تجارة قريش، لكنّ الرّزق الرّباني سيكون بطريق مخالف ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا

[1] ينظر: ابن هشام، السّيرة النّبوية، ص ص 525-527.

[2] ينظر: طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 95.

[3] سيّد محمود القمني، حروب دولة الرّسول، ج 2، مكتبة مدبولي الصّغير، ط2، 1996، ص 282.

www.nitropdf.com

﴿يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التّوبة 29] خصوصاً وقد تضمّنت السّورة قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاء إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التّوبة 28] فـ «ماذا تقصد الآيات؟ إنّ أهل الكتاب في الجزيرة قد انتهى أمرهم على الذّبح أو الجلاء أو الجزية، فأيّ أهل كتاب؟ وهنا توجّهت الأنظار بعيداً، إنّ الآيات تطلب تعويض خسائرهم هناك، فعند الإمبراطوريتين كنوز عظيمة، وهنا تفهم قريش سرّ كلّ ذلك التّضييق، لقد بات عليهم التّحول عن التّجارة إلى القتال. لقد بدأ المستقبل الجديد يفرش ظلّه على الواقع فيزيح القديم، وجاءت الآيات تؤكّد الجهاد كبديل أفضل من التّجارة وتوجّه أنظارهم نحو الشّمال».[1]

وبعد فمن حق القارئ التساؤل عمّا إذا كان النبيّ محمّد نبيّ النّاس كافّة بمقتضى القرآن أم بمقتضى التاريخ ؟

صحيح أنّ واحدا من أهمّ كتّاب السّيرة النّبوية حديثاً، هشام جعيط، يوافق منطق الجدل "الطّرابيشي" في أنّ إسلام الرّسالة لم يخرج عن حدود العرب في الجزيرة، وهو ما أكّده الوحي كرّات عديدة، حيث يكتب «وإلى ذلك، لا أرى أنّ محمّداً قد حلم بغزو العالم المحيط، وإنّما قام بذلك خلفاؤه، مدفوعين بحركة التّاريخ».

لكنّه يناقضه، أي خطاب "جعيط" يناقض خطاب "طرابيشي"، في القول إنّ إسلام الفتوحات تحول إلى حرب الإخوان في الكتابية، يقول "جعيط": «ولاحقاً، بعد الفتوحات الإسلامية كان غير العرب ممّن أسلموا هم أيضا وبغالبيتهم من المشركين: الإيرانيون، البربر، التّرك، ولاحقاً، المغول، الهنود، الماليزيون، الأفارقة السُّود، الإندونيسيون. صحيح أنّه كان هناك على مرّ الأجيال مسيحيون ويهود في المشرق اعتنقوا الإسلام، وإنّما كانت تعاليم القرآن

[1] سيّد محمود القمني، حروب دولة الرّسول، ص 282.

www.nitropdf.com

والنّبي في آخر حياته تنصّ على عدم إكراه أهل الكتاب على دخول الإسلام، بل على فرض جزية عليهم وجعلهم في رعاية (ذمّة) المسلمين. عملياً هكذا كانت حال جميع الشّعوب الأخرى، إذ دخلوا طوعيّاً في الإسلام لأنّ الدّولة كانت إسلامية، وكانت قد قامت حضارة موحّدة ومنفتحة».[1]

فقد كان أكثر المعنيين ـ حسب المقول أعلاه ـ بالفتوحات والإسلام، المشركون من غير أهل الكتاب.ولا مراء، تاليا، حسب الناقد في أنّ الفتوحات كانت تتحرّك بوحي من أهل السّنة وكتب الحديث لا بوحي من النّص القرآني، يقول: «والواقع أنّه في كتب الحديث وليس في القرآن، تمّ تحويل النّبي الأمّي المرسل إلى قومه إلى نبيّ أممي مرسل إلى الأمم قاطبة ففي رواية على لسان هُشيم بن بشير أنّ النّبي محمّد قال: ﴿كَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً﴾».[2]

ويُخضِع "طرابيشي" هذا الحديث الّذي رواه "هشيم بن بشير" لا لآلية النّقد الدّاخلي هذه المرّة، بل لآلية النّقد الخارجي ـ إن صحّ القول ـ وهو من لا يتوانى عن نقد علماء الحديث في اهتمامهم بالسّند على حساب المتن «فهذا المولى لبني سليم كانت آفته الكبرى في الحديث التّدليس، إذ كان في الرّوايات الّتي يرويها مرفوعة إلى الرّسول يبدّل في أسماء سلسلة الإسناد، فيضع بدل المجهولين أسماء أعلام مشهورين...».[3]

إنّ حديثاً انفرد بروايته، راوية كـ "هشيم بن بشير"*، لا يمكن أن يقوم عليه كلّ هذا التّحول، لكن كيف يضمّ الصّحيحان هذا الحديث؟ وكيف أمكن أن يحتجّ به عبر تعاقب كلّ هذه السّنين.

---

[1] هشام جعيط، مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ص ص 209-210.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 98.

[3] المصدر نفسه، ص 99.

* يصفه السّيوطي بأنّه مكثر من التّدليس، ينظر: جلال الدّين السّيوطي، ثلاث رسائل في علوم الحديث، تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد، الوكالة العربية للتّوزيع والنّشر، الأردن، ص 105.

www.nitropdf.com

لقد عدّ العلماء «الحديث المدلّس في حكم المرسل إذا رواه المدَلّس بلفظ يوضّح السّماع والاتّصال في حين أنّ ما روي بلفظ مبيّن للاتّصال نحو "سمعت" و"حدّثنا" مقبول يحتجّ به وقد قبلت الصّحاح وغيرها من الكتب المعتمدة في الحديث هذا النّوع الّذي يكثر عند قتادة (ت 117 هـ) و"هشيم بن بشير" (1830 هـ) (...) إن التدليس ليس كذباً وإنّما هو ضرب من الإيهام بلفظ محتمل»[1*]

حديث "هشيم بن بشير" أمكن له ـ بمنظور طرابيشي ـ«أن ينسخ أي أن يبطل حكم نحو من عشرين آية قرآنية تنصّ متضافرة على أنّ لكلّ أمّة رسولها»[2]

هكذا، لا يعود هناك من مبرّر لإسلام الفتوحات والإيديولوجية الحاكمة للقول بأممية الرّسالة.

وإذ يغوص الخطاب "الطّرابيشي" في التّاريخ القديم فقصد فهم هذا الماضي الّذي فعل فعله في تشكيل التّصورات والأفكار الّتي مازالت المحرّك الرّئيس في الوعي العربي الإسلامي حدّ الرّاهن، فما أحوج الفكر العربي المعاصر للانخراط في دائرة الحداثة ـ للفصل بين ما هو مقدّس/متعال، وبين ما هو بشريّ/ واقعي، وما أحوجه إلى استخدام العقل آلية في قراءة النّصوص سيما النّص المؤسِّس دون وسائط فرضتها فهوم انتمت إلى آفاقها التّاريخية والثّقافية.

ويبدو أنّ أزمة التّواصل مع الآخر المختلف/الآخر المعادي قد اصطنعتها الإمبراطوية الإسلامية، ومن ورائها كتب الحديث الّتي أرادت أن تقضي على التّعددية الدّينية بفعل

---

[1] محمّد حمزة، الحديث النّبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 119.

[*] المدلس: معاصرة الرّاوي شخصا رُوي عنه بتوسّط وأوهم عدمه. هي رواية شيء لم يُسمع ولم يلتق بمن سمع منه أو عاصره، ويكون في الإسناد وهو رواية ما لم يسمعه موهما أنّه سمعه، أو من عاصره وهو لم يلتق به. وقد يكون تدليس الشّيوخ، وهو رواية حديث سمعه فيسمّيه أو يكنّيه، أو ينسبه أو يصفه بما لا يعرف به كي لا يعرف (...) والمدلس يرد بصيغة تحتمل اللّقى كعن وقال.[ينظر: حسن حنفي، من النّقل إلى العقل، ج2، ص 147.]

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 100.

www.nitropdf.com

عالمية الرّسالة المحمّدية وضرورة انطواء الجميع تحت ظلال الأسلمة، ممّا يعني عيش العالم في نوع من "صدام الدّيانات".*

وربّما هي الصّورة الّتي ما لبثت الأنا العربية الإسلامية تصدرها عن ذاتها منذ عصر الفتوحات إلى يومنا هذا، ما جعل باحثاً أنثربولوجياً ك "ليفي ستروس Lévi-Strauss" يقول: «رسول الإسلام وضع المسلمين في حالة أزمة مستمرّة، متمثّلة في التّعارض بين الإيمان بالبعد الكوني لرسالته والقبول بتعدّد العقائد الدّينية ولا يمكن للمسلمين، اعتماداً على عقيدتهم التّغلب على الصّراع المتولّد من حالة المفارقة هذه، حالة القلق من جهة والاطمئنان من جهة ثانية والعجز عن التّوفيق بين طرفي المعادلة»[1].

فهذه المنظومة القابعة في التّراث قد أصبحت عاجزة عن إدارة شؤون العالم أو حلّ شؤون المسلمين، وتحقيق التّواصل والسّلام مع الأمم الأخرى، في ظلّ فهم دوغمائي يرى أن لا حقيقة إلّا حقيقته، والغيري ماله من خيار سوى أن يكون على مذهبه/دينه، إنّه ليس تقويلاً لنصّ طرابيشي بقدر ما هو محاولة فكّ لشيفراته الّتي تكاد تفكّ نفسها بنفسها، حيث يمضي في اتّهام إسلام التّاريخ لنسبته نفسه إلى مصدر إلهي (السّنة) باللّاتاريخية «وهذه اللّاتاريخية كانت ولا تزال هي النّسخ المغذّي للممانعة العربية، على صعيد العقليات والبُنَى الاجتماعية على الأقلّ، لآمر الحداثة»[2].

ثمّ إنّ إسلام السّنة ما كان ليوجد ويشرعنَ نفسه لولا الفتوحات، إنّه صناعة أعجمية بامتياز، «فالإسلام الّذي حمل إلى أعاجم البلدان المفتوحة، وفي مقدّمتهم الفرس، كان إسلام قرآن لا يدّ لهم فيه، وما أنزل أصلاً برسمهم. وبالمقابل، إنّ الإسلام الّذي أعادوا تصديره إلى

---

* المصطلح لجورج طرابيشي أطلقه في سياق حديثه عن بعض المتأوّلين الّذين تجاوزوا النّص القرآني وذهبوا إلى أنّ مبعوثية الرّسول الأولى كانت لأهل الكتاب العرب، فانغمسوا في "صدام الدّيانات"، [ينظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، هامش ص 92.]

[1] شفيق جرادي وآخرون، الأنثربولوجيا من البنيوية إلى التّأويلية، إفريقيا الشّرق، 2014، ص 71، نقلاً عن C. Levis-Strauss :TristesTropiques. P 481.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 107.

www.nitropdf.com

فاتحهم كان إسلام سنّة كانت لهم اليدالطّولى في إنتاجه، وهو الإنتاج الّذي استطاعوا أن يؤسّسوا أنفسهم من خلال إتقان صناعته (...) في طبقة متفقهة عاتية النّفوذ حبت نفسها عن طريق التّطوير المتضافر للمدوّنة الحديثة وللمدوّنة الفقهية، وبالتّالي للمؤسّسة الإفتائية بسلطة تشريعية لم يقرّ بها القرآن للرّسول نفسه».[1]

ويستعير الناقد تعبير "مكر التّاريخ" من هيجل لتوصيف هذه الحالة، فإذ حمل إليهم إسلام الفتوحات رسالته القرآنية، فقد حمّلوه رسالتهم المنتجة، أي السّنة النّبوية، ولا يخفى أنّجلّ المشتغلين بالفقه والأحاديث كانوا من الموالي، كصاحبي الصّحيحين: مسلم والبخاري وأبي حنيفة ومالك...

ولا شكّ أنّ هذا الإبستيمي الّذي يطرحه طرابيشي مضادّ وطاعن في جميع ما توارثه المسلمون وما رسّخه الإسلام الأصولي، إذ طالما اعتقد المسلم أنّ السّنة بمعنى الشّريعة قد لازمت اللّحظات الأولى لتشكّل الدّين «وأنّ الرّسول ﷺ هو الّذي سمّى السّنة ووضع كلمة سنّة، علماً على ما ورد عنه أو قرّره».[2]

وقد وردت كثرة من الأحاديث عن الرّسول تبيّن أنّ السّنة واحد من أساسات إسلام الرّسالة منها قوله ﷺ: ﴿تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا مِنْ بَعْدِي أَبَدًا كِتَابَ الله وَسُنَّتِي﴾ وقال: ﴿مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي﴾ والحديث الّذي رواه "معاذ بن جبل" عندما سأله رسول الله ﷺ: ﴿بِمَ تَقْضِي إِنْ عرضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قال: بكتاب الله؟ قال: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قال: بسنّة رسول الله. قال: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قال: أجتهد رأيي، ولا آلوا، فضرب رسول الله ﷺ في صدره، وقال: الحمد لله الّذي وفّق رسول الله إلى ما يُرضي الله ورسوله﴾.

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 103.

[2] رؤوف شلبي، السّنة الإسلامية بين إثبات الفاهمين ورفض الجاهلين، دار القلم، الكويت، ط4، 1982، ص 35.

www.nitropdf.com

وقوله ﷺ الّذي أخرجه أبو داود: ﴿أَلَا إِنَّنِي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شبعان متّكئ على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه ألا إنّ ما حرّم رسول الله كما حرّم الله﴾.

ولا يتعرّض طرابيشي طبعاً لنصوص هذه الأحاديث لا ذكراً ولا نقداً،وذلك عائد ـ في تقدير الباحث ـ إلى الأسباب الّتي سبق وأن ناقشها (بشرية محمّد ـ كونه رسولاً حصراً ـ ما من سنّة غير سنّة الله)، إضافة إلى «أنّ سيرورة تأسيس السّنة هذه، الّتي تطاولت في الزّمن على مدى قرون ثلاثة على الأقّل (...) وفي إمبراطورية مترامية الأطراف ومتعدّدة الأقوام

والإثنيات، كإمبراطورية الفتوحات العربية الإسلامية ما كان للذّخيرة المحدودة العدد للغاية

من الأحكام القرآنية أن تفي بمتطلّبات التّشريع القانوني جميعها في مواجهة المستجدّات من النّوازل. ومن هنا كان من المحتّم أن تتراكم، بل تتضخّم المدوّنة الحديثة، وأن تخلع على السّنة أهلية تشريعية»[1].

ولا يعدم ـ بناء على ما سبق ـ أن تكون الأحاديث الّتي يقرّ فيها الرّسول ﷺ بضرورة اتّباع سنّته من جملة ما تضخم من الأحاديث عبر القرون الثّلاثة الأولى قصد الظفر بالأهلية التّشريعية «ومن ثمّ فإنّ كلّ المرويات والأحاديث الّتي تجعل الرّسول داعياً إلى اتّباع سنّته ليست إلّا إسقاط تاريخياً لمصطلح دقيق لم يكن موجوداً على عهد النّبوة»[2].

ما فتئت الظّروف والحاجة إذا إلى نصوص تشريعية مقدّسة المصدر تشجّع على تزايد الأحاديث، ما حدا بأحد الباحثين إلى التّمييز بين مصطلحي الدّين والتّدين من منظور علم الاجتماع قائلا: «والمعنى هنا هو أنّ ظهور الحديث بالشّكل الّذي ظهر عليه، كان يعبّر عن تزايد الحاجات التّشريعية، أي كان ردّ فعل يصدر من داخل الاجتماع، في الاعتياد

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 104.

[2] بسّام الجمل، الإسلام السّني، ص 64.

www.nitropdf.com

الطّبيعي تنشأ قوانين في أيّ شكل عند أيّ اجتماع، ولكنّ حالة التّدين القصوى تفرض تدين القانون، وهو ما دفع إلى هذا الشّكل بالذّات (نصوص دينية منسوبة إلى الرّسول)»[1].

ويضيف في المنحى ذاته الّذي يؤكّد عليه "طرابيشي" أنّ مفهوم السّنة لم يستغرق المنظومة الفقهية والقضائية استغراقاً كلّياً قبل نهاية القرن الأوّل والقرن الثّاني، ذلك أنّ السّنة «لم تكن نصّاً بالمعنى الّذي كانه القرآن»[2].

وقد ذهب المستشرق "جولدتسيهر"Goldziher إلى غاية اعتبار أنّ«الحديث تتجلّى فيه جهود الأمّة الإسلامية في عملها الشّخصي الخالص؛ ونرى ذلك كلّه من الأمثلة الكثيرة للأغراض الّتي لم تكن موجودة في القرآنّ».[3] والبحث إذ يورد هذا النص الاستشراقي، الذي يذهب بعيداً في التّشابه مع ما طرحه "طرابيشي" لا ليجزم أو يبرهن بها على مرجعيات هذا الأخير، خصوصاً مع ما تحمله نتائج الاستشراق ـ خصوصا الكلاسيكي ـ من مطاعن، وإنّما هو نوع من تحاور النّصوص ومقارنتها دون الجزم بشيء، سيما والبحث لا يزال في محطّته الأولى.

وتعود جدلية الدّيني والسّياسي،* لكن هذه المرّة لتبرّر مشروعية السّنة النّبوية وتراكم الأحاديث، حيث إنّ الأوتوقراطية، يقول "طّرابيشي": «ترقى إلى أعلى نصاب لها من

---

[1] عبد الجواد ياسين، الدّين والتّدين، التّشريع والنّص والاجتماع، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط2، 2014، ص 416.

[2] المرجع نفسه ، ص 397.

[3] أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشّريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمّد يوسف موسى وآخرون، دار الرّائد العربي، بيروت/لبنان، 1946، ص 43.

*يذهب كثير من الباحثين إلى إقرار التفاعل الكبير بين الديني والسياسي على مدى تاريخ وتطور الدولة الإسلامية، حيث إنه وابتداء من الهجرة إلى المدينة «أعيد تأسيس الاجتماع الديني للمسلمين في صورة اجتماع سياسي» أضف إلى ذلك أنّ المسألة السياسية فرضت نفسها من وجوه ثلاثة، كما يقول بلقزيز«من وجه أول لأنّ الرسالة تحتاج إلى جماعة سياسية تحملها، ولأنّها تحتاج من وجه ثان إلى سلطان سياسي يوطّدها وينطق باسمها، ثم لأنّها من وجه ثالث فرضت نفسها على المسلمين منذ اليوم الأول لغياب قائد كيان المسلمين في المدينة ورسول الإسلام إليهم، وظلت تضغط على وحدة جماعتهم طيلة فترة الخلافة»[عبد الإله بلقزيز، النبوة والسياسة، ص 39] ويؤكد "طرابيشي" على أنّ الارتباط بين الديني والسياسي تجلى ابتداء من المرحلة المدنية، ثمّ إنّ مؤسسة الخلافة في رأيه، مؤسسة سياسية قبل أن تكون مؤسسة إمامة، والصراع فيها كان على المدنس قبل المقدس، فباسم المقدس يخاض في السياسة. كما يردّ " طرابيشي" على مقولة "حسن البنا":

www.nitropdf.com

المشروعية متى كانت في الوقت نفسه، وبالقدر نفسه، ثيوقراطية. وهذه الحاكمية الإلهية تجد تتمّتها الطّبيعية في المحكومية الإلهية»[1].

وعليه فنموذج الحكم الّذي فرضه الفاتحون على شعوب البلدان المفتوحة ما كان ليلقى استنكاراً، أو معارضة كونه قانوناً متعالياً/لابشرياً. فالحاكمية هي الحكم بما أنزل الله وسنّ رسول الله ﷺ، حيث «يرفع أنصار إقامة الدّولة الإسلامية مطلبهم تأسيساً على آية قرآنية وشعار إعلامي ترويجي، الآية هي ما يسمّونه آية الحاكمية **{إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}**[المائدة:44] والشّعار "الإسلام هو الحلّ"، فكما أنجز الإسلام قديماً ونصر الأراذل الأذلّة الضّعفاء القلّة في بداية الدّعوة، حتّى جعل منهم ومن أخلاقهم سادة لإمبراطورية كبرى»[2].

الحاكمية، بهذا المفهوم، هي ما يقصده "طرابيشي" حين يعيب على السّلطة القائمة تسييدها السّنة، نظراً لمصدرها الإلهي يقول: «فبالإحالة إلى مصدر إلهي للتّشريع تنتفي الحدود، أو تكاد، بين النّخب الحاكمة، لتتحوّل العلاقة بين الطّرفين إلى شراكة، إن لم يكن بالاسم فعلى صعيد الأمر الواقع. ومن هنا فرض نفسه بتطوير سنّة نبوية إلهية المصدر لا يكون فيها "فضل لعربيّ على أعجميّ إلّا بالتّقوى". فليس أرضى لكبرياء المحكومين – إن

=الإسلام دين ودولة، ليبرهن على أنّ الإسلام الأول فصل بين الدين والسياسة أو غلّب السياسي على الديني مثلما حصل في حادثة السقيفة. [ينظر: طرابيشي، بذور للعلمانية في الإسلام ، مجلة الأزمنة الحديثة، مقال سابق]

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 105.

[2] سيد القمني، انتكاسة المسلمين إلى الوثنية، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت/لبنان، ط1، 2010، ص 111.

www.nitropdf.com

كان لا يزال لاسم المفعول هذا من معنى – من أن يكونوا محكومين بتشريع إلهي، ولاسيما إذا كانوا هم الشّركاء الرّئيسيين في تشريع هذا التّشريع»[1].

يتبدّى للدّارس، والحالة هذه، أنّ مفهوم الحاكمية عند الكاتب لا يخرج عن المفهوم الشّائع في الأدبيات الإسلامية عند "سيد قطب"، "المودودي" وآخرين، حيث تُقابل الحاكمية الإلهية بالحاكمية الوضعية الّتي ينتجها الذّكاء البشري دون التزام بالشّرع الإلهي فيما يشار إليه في عصرنا بالأنظمة الوضعية، وعلى أساس من أحد الأمرين يتمّ الاختيار فيلتزم من هو مؤمن بالحاكمية الإلهية أساساً لعقيدته مطبّقا شرع الله، فيما يرجع الآخر إلى ذكائه البشري بعلمانية معاصرة، ثمّ إنّ أبا الأعلى المودودي يجعل من إفراد الله بالحاكمية حُكماً بتجريد الإنسان والأمّة من كلّ حقّ في أن تكون مصدراً للسّلطة والسّلطان في أيّ شأن من شؤون الحياة... فالله هو الحاكم والإنسان لا حظّ له من الحاكمية إطلاقاً، فمهمّته، أي الإنسان، تتلخّص في تنفيذ مشيئة الله، فليس لأيّ فرد قيد ذرّة من سلطان الحكم.[2]

بيد أنّ"أبا القاسم حاج حمد" يعترض على هذا الفهم للحاكمية الإلهية ـ والّذي يتبدىّ أن فهم طرابيشي يندرج ضمنه ـ فالحاكمية الإلهية لا تعني البتّة الالتزام بشرع الله، هي كما يقدّمها القرآن «حكم الله المباشر للنّاس دون استخلاف بشري، وهو حكم يتميّز بـ "الهيمنة المباشرة" على البشر وعلى الطّبيعة في آن واحد، مع التصرف الإلهي فيهما (البشر والطّبيعة) تصرّفاً محسوساً وملموساً ـ من وراء حجاب ـ ولكن عبر حدثيات منظورة، ذلك كان جوهر العلاقة بين الله ـ سبحانه ـ والحالة التّاريخية الإسرائيلية، وهي علاقة استوجبت

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 106

[2] ينظر: محمّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، مراجعة وتحقيق: محمّد العاني، دار السّاقي، بيروت/لبنان، ط1، 2010، ص ص 39-42-43، نقلا عن أبي الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، تر: أحمد إدريس، القاهرة 1977، ص 116-81-82.

www.nitropdf.com

قيام مملكة لله في الأرض يدير شؤونها الله ـ سبحانه ـ بنفسه لا بمنطق الاستخلاف البشري عنه لهذا أسبغ الله على الأرض الّتي اختيرت لهذا الحكم الإلهي المباشر صفة التّقديس»[1].

حسب هذا المقول، الحاكمية الإلهية ما تجلّت إلّا مع بني إسرائيل، حين هيمن الله بذاته على الأرض بخوارق من قبيل:

﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة 50]

﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللّهِ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة 60]

﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطاً أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف 160]

إنّ الحاكمية الإلهية، حسب الطّرح الّذي يقدّمه "حاج حمد"، لم يعد لها وجود بعد ختم النّبوة، فقد كانت خاصّة ببني إسرائيل فقط، تجربة أولاء القوم كانت فيها هيمنة الخالق مباشرة على الإنسان والطّبيعة. «أمّا الهيمنة على البشر فلم يمارسها الله عبر "خليفة" عنه يتصرّف من عند ذاته، بموجب النّظر في التّوراة فقط والاجتهاد في نصوصها، وإنّما جعل حكمه مباشراً عبر الأنبياء المتعاقبين الّذين لا ينقطع تواصلهم، ويحملون أوامره وتوجيهاته ونواهيه ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة 87]»[2].

---

[1] محمّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص ص 45، 46.

[2] المرجع نفسه، ص 53.

www.nitropdf.com

ثمّ إنّ صاحب كتاب الحاكمية، وقبل أن يصل إلى مناقشة مفهوم "الحاكمية البشرية" الّذي استمازت به الحضارة العربية الإسلامية، تحديدا في قرونها الأولى، ومع حركة الفتوحات ـ يعرج على ما أسماه "بحاكمية الاستخلاف" تعريفاً «إنّ حاكمية الاستخلاف عن الله في الأرض للإنسان تعني أن يكون "الخليفة" موصولاً بالله عبر الإلهام والإيحاء، وأن تُسخّر له الطّبيعة والكائنات. وهذا ما كان مع داوود وما كان مع سليمان، وتعني أن يختار الله ـ لا المجتمع البشري ـ هذا الخليفة، تماماً كما اختار الله طالوت، ثمّ داوود ثمّ سليمان فالخلافة "اختيار إلهي" مرتبط بترشيد إلهي وتسخير إلهي وليست مجرّد ممارسة سلطة دينية بموجب شرع الله وباختيار بشري»[1].

ولئن كانت الحاكمية الإلهية هيمنة إلهية مباشرة وحاكمية الاستخلاف اختياراً وتسخيراً إلهياً فإنّ "الحاكمية البشرية" «هي أخطر مرحلة تناولها الخطاب الإلهي للبشرية منذ خطاب الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف، فالله قد تدرّج بالبشرية لتحكم نفسها، وتلك غايته من الخلق، وهي غاية انتهى الله إلى تأسيسها على يد «خاتم النّبيين» وفي الأرض "المحرّمة" وجعل لها "القرآن" العظيم منهجاً»[2].

إنّه، وتأسيساً على ما ذكر، يبدو أنّ ما سمّاه طرابيشي حاكمية إلهية– متابعاً في ذلك الأدبيات الإسلامية والحركات الأصولية– يسمّيه "حاج حمد" حاكمية بشرية، فهل كان النّموذج السّلطوي الّذي طُبّق على شعوب الأمم المفتوحة بشريا أم إلهيا، ثيوقراطيا أم أوتوقراطيا؟ أليست الحاكمية البشرية تتبني على التّعلق الغيبي واكتشاف «فعل الله في الوجود والحركة "غيباً" وخلافاً لما كان عليه الأمر في إطار الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف، وأن يتفاعل [أي الإنسان] مع فعل الله الغيبي، وأن ينفذ إلى "ما ورائياته" فلا تكون العلاقة "بالتّشريع" –مثلاً– علاقة نصوص، بل علاقة اكتشاف لما وراء النّصوص، ولا تكون العلاقة بقصص الأنبياء علاقة مع مجرّد "سير ذاتية" بل علاقة بما تتضمّنه هذه القصص وترمز

[1] محمّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص 64.

[2] المرجع نفسه، ص 71.

www.nitropdf.com

إليه، ولا تكون العلاقة مع القرآن مجرّد ترتيل لفظي، ولكن علاقة استيعاب لهذا الكتاب بوصفه منهجاً للوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته (...) ولأنّ العلاقة بالله قد تحوّلت إلى علاقة غيبية، أصبحت مُدركات الإنسان الموضوعية وقوى وعيه الذّاتية هي دلالة حاكمية البشرية»[1].

من شأن هذا الطّرح ـ إذا ـ أن يقوّض التّراتبية الثّنائية الّتي يؤسّس لها "طرابيشي"، إذ واضحة هي الرّغبة الّتي تحدوه في سبيل ترسيخ العلمانية بعدها تشريعاً (حاكمية إلهية/قانون وضعي) يقتضيه الرّاهن والتّفاعل مع حركة التّاريخ؛ ذلك أنّه ما عاد من مبرّر لاستمرار الحكم بتشريع بشري أصبغ عليه الزّمن صفة التّقديس فـ «التّشريع الإسلامي، الّذي عزا إلى نفسه من خلال السّنة المنسوبة إلى النّبي مصدراً إلهياً (...) ما كان له إلّا أن يكون حاكماً على التّاريخ بدلاً من أن يكون ـ كما في مثال التّشريع الوضعي ـ محكوماً به. والخروج من حكم التّاريخ هو بمثابة خروج من التّاريخ نفسه»[2].

ومهما يكن من أمر، فإنّ آلية التّفكير عند "جورج طرابيشي" باحتكامها إلى منطق الجدل هذا بين إسلام القرآن وإسلام الحديث، وتفضيل الأوّل على الثّاني، قد عملت على تناسل المتناقضات، رسول سان/رسول مسنون له ـ رسول أمّي ورسول لا أمّي ـ رسالة عالمية/ رسالة عربية ـ بشري/ إلهي، أوتوقراطية/ثيوقراطية ـ إسلام الرّسالة/إسلام الفتوحات.

وكأن "طرابيشي" قد وقع في مطب النّظرة التّجزيئية والتّفاضلية الّتي كانت من أهمّ مؤاخذاته على محمّد عابد الجابري، حيث اتّهم «الجابري بخرق الطّريقة الإبستيمية والعمل بممارسة (المناقصات والمزايدات) على حضارات العالم وعقولها وتبعيّاتها».[3]

---

[1] محمّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص 85.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 107.

[3] يحي محمّد، نقد العقل العربي في الميزان، دراسة مطارحات نقد العقل العربي للمفكّر محمّد عابد الجابري، ص 209.

www.nitropdf.com

فهل اقتصرت مقاربة طرابيشي على الاشتغال بمضامين التّراث دون دراسة الأداة المنتجة للمحتوى التراثي ؟

تكتسب هذه المساءلة شرعيتها من الدّعوى الّتي يطرحها "طه عبد الرّحمن" قائلا: «إنّ التّقويم الّذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النّص التّراثي، ولا ينظر البتّة في الوسائل اللّغوية والمنطقية الّتي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التّراث»[1].

إنّ ما يجرّ إلى الموقف التّجزيئي ـ حسب طه عبد الرّحمن ـ هو البعد عن الوسائل والآليات المنتجة لمضامين التّراث والتّوسل بآليات غريبة نشأت في محاضن معرفية وثقافية مغايرة للتّراث العربي الإسلامي، ذلك أنّ«الآليات المنتجة للنّص التّراثي مازالت غير مدروسة، ولا معروفة إذ ظلّت إلى وقتنا هذا خارجة عن مجال اهتمام واشتغال الباحثين في التّراث، فانتفى بذلك حصول القدرة لهم على التّوسل بها»[2].

بناء على هذه الفرضية لم يسلم طرابيشي هو الآخر من تهمة تقطيع التّراث، فهذا إسلام قرآن حمل للحضارة العربية الإسلامية شعاعاً وازدهاراً، وذاك إسلام حديث عمل على غلق منافذ العقلانية في هذه الحضارة، ليكون المسؤول عن كامل الفوات الحضاري الّذي تتخبّط فيه. أمّا الدّخول في حركة التّاريخ تفاعلاً وإنتاجاً فمرهون بالعود للإسلام الأول، إسلام الحوار والحرّية والتّفاعل الحيّ مع مقاصد النّص.

فهل بقيت وعود المقاربة الطّرابيشية بضرورة النّظر إلى التّراث العربي الإسلامي في وحدويته مؤجّلة إلى حين؟خصوصاً إذا عرج الباحث على خصائص النّزعة التّجزيئية، كما يطرحها "طه عبد الرّحمن"، إذ يقول«أمّا النّزعة التّجزيئية، فتقوم في تقسيم هذه المضامين التّراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وفي تفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات ما يُعدّ، بحسب هذه النّزعة، مقبولاً لا يستحقّ الدّرس، بحجّة أنّه حيّ يحتمل أن

[1] طه عبد الرّحمان، تجديد المنهج في تقويم التّراث، ص 21.

[2] المرجع نفسه، ص 24.

www.nitropdf.com

نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر، وأن نتوجّه بها إلى المستقبل، ومنها ما يعدّ، على العكس من ذلك، مردوداً لا يستحقّ الدّرس بحجّة أنّه ميّت ينبغي قطع صلاته بالحاضر، حتّى لا يضرّ بآفته المستقبلية».[1]

هكذا غدا الإسلام ـ استجابة لهذه المقاربات ـ واحداً ومتعدّداً، مفرداً، جمعا ولا يدري المرء، في ظلّ تزايد النّتائج وضبابيتها في كثير من الأحايين، ما إذا كان ذلك ظاهرة صحّية أو ظاهرة مرضية في التّراث العربي الإسلامي.

وإذ يتغيّا"طرابيشي" تأسيس حداثة من داخل الفكر العربي الإسلامي، فإنّه يتوجّه صوب إسلام التاريخ لتحرير فهمنا من المنظور التّقليدي والدّوغمائي الّذي يطرحه. لكن دعواه القاطعة بعبور التّشريع الإسلامي السّني لشروط الزّمان والمكان وضرورة دخولها في حركة التّاريخ، بناء على بشرية وتاريخية مؤسّسها، دعوى لا تستسيغها بعض الفهوم لأنّ مهمّة الرّسول أكبر من ذلك «فآلاف الشّخصيات التّاريخية في العالم قد أسّست دولاً، ووضعت نماذج دستورية، ولكن ليس من بينها من أسّس «مجتمع دعوة عالمية» فاختصار مهمّة خاتم النّبيين إلى مستوى الأفراد التّاريخيين هو نوع من التّقول عليه، ناتج عن عدم فهم لمهمّته».[2]

فمحمّد، وفق هذا الفهم، وإن كان فاعلا في التاريخ إلاّ أنّ مهمته لا يمكن أن تقارن بأيّ مهمة أخرى، إذ وصل بإنجازه إلى أقصى ما يمكن لبشر أن يفعله.

---

[1] طه عبد الرّحمان، تجديد المنهج في تقويم التّراث، ص 24.

[2] محمّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص 100.

www.nitropdf.com

الفصل الثّاني: انفتاح النّص عند الإمام مالك نقداً ومساءلةً

أوّلا: جدلية النّص الواقع والعقل

ثانيا: ماوراء حديث الرضاع

ثالثا: الصحابي فاعلا في التاريخ

رابعا: عمل أهل المدينة بين تكريس الماضوية وتكريس الحرية

خامسا: الكوجيتو المقلوب

سادسا: نقد المتن، الرؤية البديلة

سابعا: حديث الوصية، التشكل والنسخ

ثامنا: الأسئلة المغيبة في مرجعيات "مالك" الفقهية

www.nitropdf.com

يبدو أنّ "جورج طرابيشي" قد نحا في قراءة التّراث العربي الإسلامي منحى متميزا، حين آثر ممارسة النّقد الدّاخلي والبحث عن معوقات اشتغال العقل من داخل منظومة الحديث وعلم أصول الفقه، بالنظر إلى ما يلعبه هذا الحقل المعرفي من دور خطير وحاسم في تشكيل الوعي الإسلامي، من خلال مفاهيمه وقواعده التشريعية.

ولأنّ النّاقد محكوم بهاجس تشييد حداثة فكرية عربية، فقد راح يتعاطى المسائل عقلانيّا، حتى تلك المسيّجة بهالة التقديس.

أولا: جدلية النّص / الواقع والعقل

هو منطق جدليّ آخر ينطلق منه "طرابيشي"، ليتلقّف مالكا ومدرسته تأويلاً وتفكيكاً إنّه جدل الواقع والنّص حيث الواقع حلبة نشاط وحضور تاريخي. والّذي يذكّرنا، أي طرابيشي، من خلاله بماركسيته الّتي غادرها مذ أمد أو قل جدّد لبوسها. وداخل هذه الثّنائية يختلف موقع العقل بين «عقل اندفاعي ينطلق من النّص إلى الوقائع ليكاثر من تأويلاته ويغنيها ويطوّرها، وعقل نكوصي يرتدّ من الوقائع إلى النّص فيفقرها ويعدم فروقها ويلاشي تلاوينها ويفقر، بالضّربة نفسها، النّص وقابليته للتّعدد التّأويلي ومطواعيته للتّكيف مع شروط الزّمان والمكان، تبعاً للقاعدة الفقهية الشّهيرة: تتبدّل الأحكام بتبدّل الأحوال»[1]. وبلغة التّحليل النفّسي الموظّفة في هذا المقول يبدو العقل الاندفاعي منفتحاً على الممكن، في تناسل خلّاق

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 111.

www.nitropdf.com

للتّأويلات ضدّا للعقل النّكوصي المرتدّ أبدا صوب النّص الإله/الصّنم المتعالي على شرط الزّمان والمكان.

يستحضر "طرابيشي" هذا الكلام في سياق حديثه عن الحضارة العربية الإسلامية بوصفها حضارة نصّ، ذلك أنّ «العقل النّصي، وهو العقل المميّز لجميع الحضارات المتمركزة دائرياً على نفسها نظير الحضارة العربية الإسلامية، هو العقل الّذي يقدّم تعقُّل النّصوص على تعقّل الواقع، أو يرهن الثّاني بالأوّل»[1].

والمركز، بما هو حضور، ضمانة للوجود والاستمرار، والتّمركز حول النّص في الحضارة العربية الإسلامية خلق تمركزاً حول الذّات، حيث إنّ المركز «يفيد في الغالب الصّوت القاهر، والنّظر الباهر، لأنّ كلّ ما في المركز، كلّ من هو في المركز، يجمع بين صوت يقتضي الإذعان (سلطة، نصّ مقدّس، مؤسّسة سياسية أو عسكرية) ونظر يتسلّح بالمراقبة والمعاقبة».[2] كما أنّ العقل الّذي يصدر عن مرجعية نصّانية متعالية وقارّة يرد إليها جميع حقائق الوجود عقل لا يرهص سوى بملامح الانغلاق، وهل يُحيل التّمركز إلى شيء غير التّحجر والتّخلف.

ولعلّ ما يطرحه الخطاب الطّرابيشي من أنّ الحضارة الإسلامية، حضارة نصّ مسلمة لا يكاد يختلف عليها اثنان ففي البدء كان النّص و«لم يكن ثمّة إسلام قبل النّص، أي قبل الوحي الثّابت بالكتاب والسّنة، ومن هنا كان لابدّ أن ينتهي بنا التّحليل الأخير، إلى القول بأنّ الإسلام، ليس شيئاً آخر غير النّص، وهو ما يؤدّي بدوره إلى القول بأنّ الحجية في الإسلام، ليست لشيء سوى النّص، ولقد ظلّت هذه الحقيقة الأوّلية مهيمنة على العقل المسلم».[3]

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 111.

[2] محمّد شوقي الزّين، التّفكيك في النّص وفي الواقع: مدخل إلى فلسفة الهوامش والظّلال، مجلّة الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، الرباط / المغرب، العدد 6 – 7، 2013، ص 186.

[3] عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النّص والتّاريخ، دار التّنوير، ط4 2012، ص 33.

www.nitropdf.com

غير أنّ العقل النصي ليس شرّاً كلّه، إن صحّ التّعبير، فداخل هذا العقل يتأتّى للمرء أن يقبض على هامش من الحرّية ـ على حدّ قول طرابيشي ـ حيث ميّز بين نوعين من اشتغال العقل النّصي «عقل يتعقّل النّصوص وعقل يُعقْلِن النّصوص. وهو تمييز قد يقترب أكثر من قابلية الفهم إذا أحلنا إلى التّمييز الّذي تعتمده اللّغة الفرنسية بين العقل المتعقّل La raison raisonnante والعقل المُعَقْلِن La raison rationalisante فالعقلنة La rationalisation، أو ما يمكن أن نسمّيه رفعاً للّبس بالتّبرير أو التّخريج العقلاني سيرورة منطقية ونفسية معاً، ومن طبيعة مرضية تدّعي نصاب المعقولية المسبقة واللّامشروطة لكلّ ما يصدر عن الذّات من عمل أو فكر، وبالنّظر إلى أنّ ما يقوم للحضارة العربية الإسلامية مقام الذّات هو النّص بما هو كذلك، فلنقل إنّ العقلنة تعني في هذه الحال إعطاء شهادة معقولية مسبقة ومطلقة للنّص، واعتباره ينطق بحقيقة واحدة غير قابلة للازدواج أو للتّناقض»[1].

يذكّرنا هذا التّمييز بين العقل المتعقّل والعقل المعقلِن بتمييز لالاند Lalande بين العقل المكوِّن Raison constituante والعقل المكوَّن Raison constituée* والّذي يرى "طرابيشي" أنّ ناقد العقل العربي قد أسّس نظريا لمشروعه على التّفريق الّذي اصطنعه الفيلسوف الفرنسي " لالاند" Lalande[2] وإن اختلفت المفاهيم.

ومهما يكن من أمر، فإنّ العقل المعقلِن خصّيصة الإيديولوجيا السّنية المؤسّسة لعلم أصول الفقه، حيث يمعن في تسييج التّناقض قصد إثبات واحدية الحقيقة، فلا يمكن للعقل النّصي ـ المشتغل بآلية العقل المعقلَن ـ أن يرى في نصّه غير وجه واحد من خلال ردم هوّة

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 112.

* العقل المكوّن أو الفاعل: الملكة الّتي يستطيع بها كلّ إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلّية وضرورية، وهي واحدة عند جميع النّاس، أمّا العقل المكوَّن مجموع المبادئ والقواعد الّتي نعتمدها في استدلالات وبعبارة أخرى هو منظومة القواعد المقرّرة والمقبولة في فترة تاريخية ما.[ينظر: محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 15].

[2] ينظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص ص 12، 13، 14.

www.nitropdf.com

التّناقضات وتجاوز الاختلافات فمهمّة «العقل المعقلَن بالتّالي أن يبرئ النّص من عيوبه المحتملة، وأن يسدّ نواقصه ويملأ فراغاته، وأن يسوّي تضاريسه ويردّ مختلفه إلى مؤتلفه، وأن يحذف تناقضاته أو يصهرها في نار العسف التّأويلي، بحيث يصحّ الصّحيح وينعدم الخطأ وينتفي احتمال التّناقض لأنّ النّص، بحكم مصدره الإلهي، أو المقدّس في الأحوال جميعاً، لا يمكن أن ينطق إلّا بحقيقة واحدة هي الحقيقة بألف ولام التّعريف دون أيّ قابلية للازدواج»[1].

فالعقل المعقلن نتيجة لطبيعته المرضية، كما يقول "جورج طرابيشي" مستخدماً معجم التّحليل النّفسي دائماً، يجبر النّص على أن يخرج عن طبيعته ليتكلّم بصوت واحد وحقيقة واحدة

فمن «طبيعة معنى النّص أن ينفتح على عدد لا حصر له من القرّاء، وبالتّالي من التّأويلات، وإمكانية انفتاح النّص على قراءات متعدّدة هو النّظير الجدلي للاستقلال الدّلالي للنّص»[2].

هكذا، يتبدى للقارئ أن التنكر للواقع ومتغيراته والعودة به نحو نص أحادي المعنى /الحقيقة هو ما حكم على الحضارة العربية الإسلامية بالتّمركز المنتج لصفات الرّجعية والجمود، فليس النّص ـ أي نصّ ـ على ما يقول علي حرب «وحدة منسجمة تخلو من التّعارض والتّضاد، وإنّما هو حيّز للاختلاف وساحة للتّباين وحقل للتّعارض والتّجاذب»[3].

لكن ما مدى مشروعية تقسيم العقل إلى عقل نصّي ينشطر بدوره إلى عقل معقلن وعقل متعقّل؟

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 112.

[2] بول ريكور، نظرية التّأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط2 2006، ص 64.

[3] علي حرب، الفكر والحدث حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت/ لبنان، ط1 1997، ص 65.

www.nitropdf.com

وهل يجوز للباحث أن يستعير، في هذا المقام، الخطاب النّقدي لـ "فتحي التّريكي" الموجّه للجابري، ليقول إنّ "طرابيشي" بهذا التّقسيم يخلط بين جوهر العقل وتمظهراته المختلفة في المجتمع، ممّا أدّى إلى دحض كلّية العقل، فالعقل عند الجميع أداة معرفية يحصل بها للإنسان اليقين بالمقدّمات الكلّية الصّادقة الضّرورية، أمّا الاختلاف فيكمن في نمط تمظهره في المجتمعات المتنوّعة ونوعية التّعامل معه وكيفيات تطبيقه ونتائجه، لهذا لا يمكننا إقرار عقل لكلّ شعب ولكل أمّة أو لكلّ منطقة جغرافية أو لكلّ جهة سياسية، فليس هناك عقل أوربي وعقل إفريقي، وليس هناك عقل غربي وعقل عربي، ولا يمكننا تصوّر عقل يميني وعقل يساري، وليس هناك ـ حسب تعريفات طرابيشي ـ عقل نصّي وعقل لا نصّي أو عقل سنّي...، فما أحوج خطاب الجابري ومعه خطاب "طرابيشي" (الخارج عليه المتابع له في آن) إلى العودة لمفهوم العقل تحديداً وضبط مقوّماته على ضوء المستجدّات العلمية والفلسفية.[1]

على أنّ السّؤال الذي يلّح بنفسه، بعد هذا التوضيح، في أيّ العقول موقع "طرابيشي" صاحب الموطّأ؟

ما دام أنّه أوّل كتاب في الفقه والحديث فـ «لا شكّ في أنّ العقل الّذي يصدر عنه مالك بن أنس هو نموذج مبكّر نسبياً لعقل نصّي، أي لعقل لم يفقد بعد كلّ مرونته الجدلية ولم يتأدّبه انتماؤه إلى مرجعيته النّصية إلى التّنكر، كلّ التّنكر، لثقل الواقع»[2].

فرغم انتماء مالك إلى حضارة النّص المتمركزة حول ذاتها فإنّه ترك لنفسه هامشا من الحرّية ـ والمصطلح لطرابيشي ـ في التّعامل مع النّصوص، فلم يمعن في تخريج أو تبرير ما تناقض منها، كما سيفعل اللّاحقون من علماء الحديث. غير أنّ "طرابيشي" لا يكاد يحسم الأمر لقارئه إزاء آلية اشتغال العقل النّصي عند "مالك بن أنس"، وهل يمكن أن ننسب مالكا

[1] ينظر: فتحي التّريكي، العقل والحرّية، تبر الزّمان، تونس 1998، ص ص 15-16.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 11.

www.nitropdf.com

إلى العقل المتعقّل، سيما إذا عرفنا أنّ العقل المعقلن أو آلية العقلنة «ستفرض نفسها بانتصار متعاظم ابتداءً من القرن الثّالث الهجري، والّتي ستنتهي إلى تكريس واحدية الحقيقة وإلى اعتبار كلّ خروج عليها، أو مماراة فيها ـ ولو حتّى بالتّأويل ـ خروجاً عن الصّراط المستقيم وتخبّطا في زيغ البدعة والضّلالة»[1].

ولعل الإجابة تبقى مؤجّلة، مع اضطراب النّص الطّرابيشي في إقرار مدى انتساب صاحب الموطّأ إلى العقل المتعقّل، خصوصاً إذا كانت حرّية "مالك" في التّعامل مع النّصوص لا تعدو أن تكون هامشا، يكتب عن ذلك قائلا: «بديهي أنّنا لا نريد هنا أن نقع في مغالطة تاريخية واضحة، فننسب "مالك بن أنس" إلى غير عصره وإلى غير نصابه الإبستيمولوجي لندرجه في عداد أنصار الحقيقتين»[2].

ويضيف واصفاً منهج مالك بأنّه «لم يستبعد احتمال وجود تناقض في النّصوص، سواء أكانت أحاديث نبوية أم آثار صحابية، حيث قد تقول الشّيء وضدّه مع احتفاظهما كليهما بنصاب الحقيقة، وطبيعي أنّ إبقاء باب التّناقض في النّصوص مفتوحاً يمثّل بحدّ ذاته هامشا من الحرّية في التّعاطي معها، ولئن كان "مالك" يكتفي في غالب الأحيان، وكلّما لاحظ تناقضاً في النّصوص بالتّوقف وتعليق الحكم، فلنا أن نلاحظ أنّ موقفه هذا يفتح بدوره هامشاً إضافيا من الحرّية، وإنّ من منظور العقل النّصي دوماً»[3].

بمحاولة إثبات "طرابيشي" هامش الحرّية لمالك، تتجلّى للقارئ الوحدة الّتي ينتظم وفقها تفكيره، ذلك أنّ العقلانية انحصرت في التّراث مع تقدّم الزّمن من إسلام الرّسالة إلى إسلام التّاريخ. ولمّا كان "مالك" الأقرب إلى زمن الرّسالة كان لزاماً أن يشتغل الرّأي معه ولو هامشياً . إنّ مالكا وفق هذا المفهوم، آخر المنتمين إلى عصر النّص الأصلي، حيث يذهب "عبد الجواد ياسين" إلى أنّ مادّة الحديث حملت اجتماعيات عصرين «عصر النّص

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 113.

[2] المصدر نفسه، ص 112.

[3] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

www.nitropdf.com

الأصلي، وعصر التّنصيص، من عصر النّص الأصلي تضمنت ما جرى عليه العمل من سنن النّبي العملية الّتي كانت في غالبها تقريرية، أي عائدة إلى أعراف العرب الجاهلية، ومن فتاوى الصّحابة وأحكام الخلفاء الّتي انقلب كثير منها إلى روايات مرفوعة، ومع تواصل التّنصيص على هذا المدى الزّمني الطّويل عكست مادّة الحديث نتائج التّطوّرات السّياسية والاقتصادية والثّقافية»[1].

وحيث إنّ الإمام "مالك" قد انطلق من عصر النّص الأصلي، فقد دُوّنت في الموطّأ النّصوص بكامل تناقضاتها واختلافاتها، لاسيما تلك الاختلافات الّتي كانت بين الصّحابة أنفسهم. ومعلوم استناده ـ أي مالك بن أنس ـ إلى أقوال الصّحابة وعمل أهل المدينة قبل أن تشيع المذاهب ويستفحل التّبرير والتّخريج، ليردّ كلّ حزب ما يناقض توجّهه، ويشدّد على ما يوافق توجّهه.

بيد أنّ "جورج طرابيشي" يرى في الأمر خلاف ذلك، إذ إنّ إيراد "مالك" للنّصوص المتناقضة دون الحكم عليها دليل قاطع على إبقاء باب التّأويل مفتوحاً عنده، وإن بصورة نسبية/هامشية ويرصد ـ برهنة ـ جماع أمثلة من الموطّأ، مثل:" باب التّشديد في أن يمر أحد بين يدي المصلّي ونقيضه باب الرّخصة في المرور بين يدي المصلّي / وباب الرّخصة في القبلة للصّائم ونقيضه التّشديد في القبلة للصّائم، وباب النّهي عن استقبال القبلة والإنسان على حاجته والرّخصة في استقبال القبلة لبول أو غائط".[2]

وإذا توقّفنا عند باب التّشديد في أن يمرّ أحد بين يدي المصلّي نجد أنّ "مالكاً" يذكر حديثين، الأوّل: عن أبي سعيد الخدريّ، أنّ رسول الله ﷺ قال: «إذا كان أحدكم يصلّي فلا يدع أحداً يمرّ بين يديه، وليدرأه ما استطاع، فإن أبى فليقاتله فإنّما هو شيطان».

---

[1] عبد الجواد ياسين، الدّين والتّدين، التّشريع والنّص والاجتماع، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط2 2014، ص 399.

[2] ينظر: طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص113-114-115، وينظر: موطّأ الإمام مالك، رواية يحي بن يحي اللّيثي، دار النّفائس، ط4 1980.

www.nitropdf.com

والثّاني: عن بسر بن سعيد، أنّ زيد بن خالد الجهني أرسله إلى أبي جهيم يسأله ماذا سمع من رسول الله ﷺ في المارّ بين يدي المصلّي؟ فقال أبو جهيم، قال رسول الله ﷺ: «لو يعلم المارّ بين يدي المصليّ ماذا عليه؟ لكان أن يقف أربعين، خيراً له من أن يمرّ بين يديه» قال أبو النّضر: لا أدري أقال أربعين يوماً، أو شهراً، أو سنةً ثمّ يتبعها بثلاثة أخبار عن الصّحابة تنهى عن المرور بين يدي المصلّي»[1].

أمّا في الرّخصة في المرور بين يدي المصلّي فيذكر آثاراً للصّحابة ترخّص بالمرور بين يدي المصلّي كعبد الله بن عبّاس، سعد بن أبي وقّاص، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، ويتّفق الأخيران على أنّه لا يقطع الصّلاة شيء ممّا يمرّ بين يدي المصلّي[2].

وسبق أن أشار البحث إلى أنّ "طرابيشي" يرى في فتح "مالك" لأبواب تناقض النّصوص هامشاً من الحرّية اشتغل معه وأغلقته آلية العقلنة بدءً من القرن الثّالث الهجري. وبعودة إلى صحيح البخاري في كتاب الصّلاة نجده يفتح باباً يسمّيه: باب يردّ المصلّي من مرّ بين يديه يستعيد فيه حديث أبي سعيد الخدري الّذي ساقه مالك في باب التّشديد مع تطويل في الرّواية، ثمّ يفتح باباً آخر «باب إثم المارّ بين يدي المصلّي» يروي فيه عن مالك حديث أبي جُهيم، ثمّ يفتح باباً بعنوان، باب من قال: لا يقطع الصّلاة شيء، يذكر فيه حديثين عن عائشة في أحدهما أنّه: «حدّثنا عمر بن حفص قال: حدّثنا أبي قال حدّثنا الأعمش قال: حدّثنا إبراهيم الأسود عن عائشة (ح) قال الأعمش وحدّثني مسلم عن مسروق عن عائشة ذُكِر عندها ما يقطع الصّلاة ـ الكلب والحمار والمرأة ـ فقالت: شبّهتمونا بالحُمرِ والكلاب؟! والله لقد رأيت النّبي ﷺ يصلّي، وإنّي على السّرير ـ بينه وبين القبلة ـ مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس، فأُوذي النّبي ﷺ فأنسلّ من عند رجليه»[3].

---

[1] موطّأ الإمام مالك، ص ص 108-109.

[2] ينظر : المصدر نفسه، ص ص 109-110.

[3] الإمام أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ترقيم وترتيب: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، 2011، ص ص 100-101.

www.nitropdf.com

فهل البخاري قد مارس هو الآخر هامشاً من الحرّية في فتحه أبواباً متناقضة في الحديث؟* وهو سليل القرن الثالث للهجرة (ق3 هـ) ويرخص لهذه المقارنة قرب الموطأ من أن يكون كتابا في الحديث، إذ يشهد الواقع على «تداخل موضوعي بين الحديث والفقه (..) انبنت منظومة الفقه في معظمها على الحديث»[1].

وحسب البحث هذا التّمثيل والمقارنة، إذ كانّ ساقه بغية التّعرف على مدى ثبات فرضية "طرابيشي" أمام نصوص مدوّنات الحديث الأخرى ـ مجسّدة في صحيح البخاري ـ اللّاحقة في الزّمن على الموطّأ. فقد انبنت هذه الفرضية على تسييج العقل في التّراث وإغلاق باب تناقض النّصوص كلّما ابتعدنا عن إسلام الرّسالة الأوّل.

ثانيا: ما وراء حديث الرضاع

على أنّ سكوت "طرابيشي" ـ على غير عادته في إعمال آلية النّقد الدّاخلي ـ حيال النّصوص الّتي يرويها "الإمام مالك"، ممّا يثير استغراب القارئ، فقد اكتفى بعرض الأحاديث والآثار المتناقضة كما وردت في الموطّأ. أم إنّه توانى عن ذلك في سبيل إثبات فرضيته القائلة بعقلانية وحرّية "مالك" النّسبيتين.

يعنّ للبحث هذا التّساؤل خصوصاً فيما ساقه عن "مالك" من آثار متناقضة في الباب الواحد مثل ما ورد في باب الرّضاع، حيث بدت النّصوص متلاحقة مع بعض الملاحظات العابرة في الهامش، لاسيما وقت أن ذكر حديث عائشة زوج النّبي ﷺ «كان فيما أُنزِل من القرآن عشرُ رضعاتٍ معلوماتٍ يُحرّمن،ثمّ نسخن بخمسٍ معلوماتٍ، فتوفّي رسول الله ﷺ وهو فيما يقرأ من القرآن»[2]. هذا الحديث، الّذي مرّ عليه طرابيشي عجلاً، قد أثار جملة من الإشكالات

---

* يلاحظ القارئ أنّ تسمية البخاري: باب من قال لا يقطع الصّلاة شيء قد ورد لفظاً ومعنى . على شاكلة آثار الصّحابة الّتي ساقها مالك في باب الرّخصة في المرور بين يدي المصلّي، فعن مالك، أنّه بلغه أنّ عليّ بن أبي طالب قال: لا يقطع الصّلاة شيء ممّا يمرّ بين يدي المصلّي. وروي عن عبد الله بن عمر نفسه.

[1] عبد الجواد ياسين، الدّين والتّدين، ص 402.

[2] موطّأ الإمام مالك، ص 418.

www.nitropdf.com

قديماً وحديثاً، منها ما يتعلّق بمبحث النّسخ ومنها ما يتعلّق بالمصحف العثماني وإشكالية جمع القرآن، وهي قضايا في غاية الحساسية، إذ إنّ ملابسات توحيد المصحف بقيت في حيّز المسكوت عنه في التّراث العربي الإسلامي وأعيدت إثارتها اعتماداً على آلية النّبش في طبقات النّصوص المغيّبة واستحضارها لتقديم رؤية / قراءة مخالفة للتّراث تتأسّس ـ إلى جانب المقول ـ علىماهمّش وألقي به في غياهب النسيان.

نعود إلى رواية السّيدة عائشة المذكورة في الموطّأ والصّحيحين حول الرّضاع، إذ إنّ«هذه الرّواية تنقل المسألة إلى قلب المنطقة الحسّاسة المتعلّقة بجمع المصحف، فهي تقول بأنّ آية قرآنية نزلت أوّلا متضمّنة حكما باشتراط عشر رضعات معلومات حتّى يحرم الزّواج بالرّضاع، ثمّ نزلت لاحقاً آية قرآنية أخرى نسخت الأولى، وتقول أيضا بأنّ هذه الآية الأخيرة لم تنسخ، لأنّ الرّسول توفّي وهي ممّا يقرأ من القرآن، وما تقول به الرّواية يتناقض مع رسم المصحف الّذي خلا في الآيتين تلاوة وحكما، فإذا كان نصّ عائشة المروي في البخاري ومسلم صحيحاً فلماذا خلا المصحف من هاتين الآيتين؟»[1]

لكن كتب علوم القرآن التّراثية تؤسّس على مثل هذا الحديث نوعاً من أنواع النّسخ ألا وهو نسخ التّلاوة والحكم معاً، بمعنى أنّ هناك آيات وجدت في المصحف ثمّ رفعت تلاوة وعملاً.

ويذهب "الزّركشي" إلى استعراض جملة من الآراء التّخريجية لحديث عائشة هذا قائلاً: وقد تكلّموا في قولها [أي عائشة]: «وهي ممّا يقرأ فإنّ ظاهره بقاء التّلاوة، وليس كذلك فمنهم من أجاب بأنّ المراد قارب الوفاة، والأظهر أنّ التّلاوة نُسخت أيضا، ولم يبلغ ذلك كلّ النّاس إلّا بعد وفاة رسول الله ﷺ فتوفّي وبعض النّاس يقرؤها.وقال أبو موسى الأشعري: نزلت ثمّ رفعت، وجعل الواحدي من هذا ما روي عن أبي بكر ﷺ، قال: كنّا نقرأ: "لا ترغبوا عن آبائكم فإنّه كفر" وفيه نظر.

[1] عبد الجواد ياسين، الدّين والتّدين، ص 95.

www.nitropdf.com

وحكى القاضي أبو بكر في "الانتصار" عن قوم إنكار هذا القسم [نسخ التّلاوة والحكم معاً] لأنّ الأخبار فيه آحاد ولا يجوز القطع على إنزال قرآن ونسخه بأخبار آحاد لا حجّة فيها.

وقال أبو بكر الرّازي: نسخ الرّسم والتّلاوة إنّما يكون بأن ينسيهم الله إيّاه ويرفعه من أوهامهم ويأمرهم بالإعراض عن تلاوته وكتبه في المصحف، فيندرس على الأيّام كسائر كتب الله القديمة الّتي ذكرها في كتابه في قوله: ﴿**إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىصُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى**﴾[الأعلى:18-19]، ولا يعرف اليوم منها شيء، ثمّ لا يخلو ذلك من أن يكون في زمن النّبي ﷺ حتّى إذا توفّي لا يكون، متلواً في القرآن أو يموت وهو متلوّ موجود في الرّسم ثمّ ينسيه الله ويرفعه من أذهانهم، وغير جائز نسخ شيء من القرآن بعد وفاة النّبي ﷺ»[1]

ويبدو أنّ هذه الآراء الّتي ساقها الزّركشي، وغيره من المفسرين لم تكن مقنعة كفاية للفكر الطّرابيشي الّذي راح دون توقّف طويل عند القضية، بل بتعليق في الهامش، يردّ الأمر إلى الرّوايات المتداولة قبل حادثة حرق وتوحيد المصاحف إذ إنّ «الخلاف حول عدد الرّضعات يعود إلى أنّ المصحف العثماني المتداول في زمن ابن المسيّب وابن شهاب لا ينصّ على عدد معلوم، لا على عشر ولا على خمس، وبالمقابل، إنّ عائشة الّتي اشترطت عشر رضعات كانت تحيل إلى القرآن قبل **مَصْحَفَته** فتقول: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرّمن ثمّ نسخن بـ: خمس معلومات، فتوفّي رسول الله وهو فيما يُقرأ من القرآن»[2]. إنّ العبارة الحسّاسة في مقول "طرابيشي" هي قوله: فحين تحيل عائشة إلى القرآن قبل مصحفته، ممّا يعني أنّ هناك أشياء سقطت كانت تقرأ من قبل، ولكن نسخة المصحف المكتوبة / المصحف الإمام لم تتضمّنها.

[1] الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 354.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، هامش ص 116.

www.nitropdf.com

كان "محمّد أركون" من أبرز الحداثيين الّذين عادوا إلى إثارة هذه القضية بآليات نقدية جريئة، حيث يذهب إلى أنّ «اختفاء صحابة النّبي، الواحد بعد الآخر، والمناقشات الحادّة الّتي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفّزت الخليفة الثّالث "عثمان" على جمع كلّية الوحي في المدوّنة النّصية نفسها المدعوة بالمصحف، ثمّ جرى الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النّص بشكل لا يتغيّر أبداً. كما راحوا يدمّرون النّسخ الجزئية الأخرى لكيلا تغذّي الانشقاق والخلاف حول صحّة الآيات والسّور المثبتة في المصحف المذكور، وهذا ما يسوغ بلورة مصطلحنا: المدوّنة النّصية الرّسمية المغلقة والنّاجزة لكن علم التّاريخ الحديث لا يسلّم برواية التّراث الإسلامي التّقليدي كما هي، وإنّما يتفحّص المشكلة بإلحاح نقدي أكبر نقول ذلك وخصوصاً أنّ جمع القرآن قد تمّ في مناخ سياسي شديد الهيجان»[1].

وللذّهاب بعيداً في مناقشة هذه القضية يرى أركون ـ كما طرابيشي ـ ضرورة التّمييز بين البعدين الشّفهي والكتابي للقرآن في سبيل دراستهما أنثربوبوجيا، ذلك أنّ التّراث قد ماهى بينهما.فتشكّل «الاعتقاد اليقيني الّذي يقول بأنّ كلّ الصّفحات الموجودة بين دفّتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذّات. وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشّفهي أو القرآن المقروء تلاوة، وهذا الأخير هو وحده الّذي يشكّل بالفعل انبثاقاً مباشراً عن أمّ الكتاب»[2].

هكذا، يوظّف القرآن المكتوب، حسب أركون، على أنّه المعرفة الحقيقية المرتبطة بسلطة الدّولة، في حين تتعرّض الثّقافة الشّفهية الّتي يعبّر بها المجتمع المجزّأ (قبيلة – عشيرة) إلى الرّفض والتّهميش والاستبعاد أو المحو في أقصى الحالات.[3]

---

[1] محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 90.

[2] المرجع نفسه، ص 91.

[3] ينظر: محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ص 92 –93.

www.nitropdf.com

ولا يفتأ "طرابيشي" يذكر بهذا الحدّ الفاصل بين البعدين (الشّفهي والكتابي) في عديد من المواضع «فالقرآن كان خطاباً قبل أن يصير نصا مُمَصحفا»[1] و«القرآن خطاب قبل أن يكون نصّاً»[2].

إنّ ما يتّفق عليه خطابا "أركون" و"طرابيشي" حول ما إذا كان النّص المكتوب والْمُمَصْحَفِ هو الوحي ذاته بحذافيره أم هناك ما سقط منه بفعل الانتقال من مستوى الشّفاهة إلى مستوى التّدوين، كما تثير ذلك روايات منها حديث الرّضاع، لا يعدو أن يكون استعادة لرؤى طرحتها بعض الفرق الإسلامية قديما كالمعتزلة والشّيعة، وقد ذكر "الباقلاني" من ذلك في الانتصار الشّيء الكثير، يكتفي البحث بالتّوقف عند بعض نصوصه: «وقال خلق من المعتزلة وشذوذ من ضعفة القرّاء والمنتسبين إلى الحديث، لا يُعرف لهم في ذلك مصنّف ولا ناصر مذكور يرجع إليه: إنّ "عثمان" جمع النّاس على بعض الأحرف الّتي أنزلها الله تعالى ومنع من باقيها وحظر، لما حدث من الاختلاف والفتن، وكثرة التّشاجر بين قرّاء القرآن وأنّه وفق في ذلك ورفق به وأقام الحقّ، لأنّ الّذي جمعهم عليه كان الغرض، وقال منهم قائلون: إنّه لم يحظر ما خالف حرفه ولا منع منه، ولكن استنزل النّاس عنه بطيب القلوب وكثرة التّرغيب في حرفه، وتنبيهه لهم على أنّه أحوطُ الأمور وأولاها، فانقادوا له مذعنين، ورغبوا عن ما عدا حرفه...»[3]

وقد عقد "الباقلاني" فصلاً فيما اعترض به أهل الفساد على مصحف عثمان وردّ شبههم، حاول أن يُثبت فيه أنّ المصحف الّذي وصلنا عن عثمان هو جميع القرآن دون زيادة أو نقصان، مستعرضاً جملة من الأدلّة، منها: ـ تمثيلا لا حصراً قوله: «وممّا يدلّ أيضا على أنّ القرآن المرسوم في مصاحفنا هو جميع كتاب الله الّذي أنزله على رسوله

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 96.

[2] المصدر نفسه، ص 9.

[3] القاضي أبو بكر الطّيب الباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق، محمّد عصام القضاة، دار ابن حزم، بيروت/لبنان، ط1 2001، ص 69.

www.nitropdf.com

وفوّض حفظه وإثباته والرّجوع إليه، نقل جميع السّلف والخلف الكثير من بعدهم الّذين ببعضهم تثبت الحجّة وينقطع العذر أنّ هذا القرآن الّذي في أيدينا هو جميع كتاب الله الّذي أنزله وأمر بحفظه وإثباته والرّجوع إليه، وقد عُلِم أنّ التّشاجر والتّراسل واتّفاق الكذب متعذّر ممتنع على مثلهم، فوجب لذلك العلمُ بصحّة ما نقلوه، وسقوط كلّ رواية جاءت من جهة الآحاد بخلاف ذلك عن بعض الصّحابة والتّابعين، وما يجوز أن يُروى من ذلك ويُفتعل ويُكذّب في المستقبل، لأنّ نقل ما ذكرناه أوجب لنا علم الضّرورة بصحّة ما نقلوه، وانتقاء السّهو/والإغفال والكذب والافتعال عنهم لما هم عليه من كثرة العدد واختلاف الطّبائع والأسباب والهمم».

ويضيف «ولو ساغ لمدّعي أن يدّعي أنّ القرآن قد نقص منه لأجل ما رُوي عن عمر وعبد الله بن مسعود في المعوّذتين وغيرهما، أو زيد فيه ما ليس منه لأجل ما رُوي عن أبيّ من إثباته القنوت في مصحفه، ولأنّه لا يدري أنّ القرآن الّذي في مصاحفنا زائدٌ أو ناقص، أو على ترتيب ما أُنزِل أم لا، لأجل ما رُوي عن الآحاد من الزّيادة فيه أو النّقصان منه. ولأجل ما روي من اختلاف مصاحف الصّحابة, وبجعل ذلك ذريعة إلى دفع النّقل الظّاهر المشهور: لساغ لآخر أن يدّعي أنّه لا يدري أنّ هذا المصحف الّذي في أيدينا هو مصحف عثمان على وجهه ونظمه وتأليفه، أو قد زيد فيه ونُقص منه، أو نقطع على أنّه مغيّر ومبدّل عمّا كان اجتمع عليه عثمان والجماعة في وقته...»[1]

و"الباقلاني" من خلال هذا النّص يرفض أخبار الآحاد حتّى وإن عادت إلى الصّحابة الأوائل، ويدخل حديث عائشة السّابق ذكره ضمن هذا الباب إذ «جميع هذه الرّوايات أخبارُ آحاد لا سبيل إلى صحّتها والعلم بثبوتها، ولا يُخيّل لنا أن ننسب إلى أحد من الصّحابة ومن دونهم إثبات قرآن زائد على ما في أيدينا، أو نقصاناً منه بمثلها، ولا نضيف إليهم من ذلك

[1] القاضي أبو بكر الطّيب الباقلاني، الانتصار للقرآن، ص 95.

www.nitropdf.com

أمراً غير معلوم ولا متيقّن، (...) وإذا كان ذلك كذلك سقط التّعليق بهذه الأخبار واقتضى ما فيها أنّها لو صحّت لوجب القطع على أنّه قرآن كان أنزل ونسخ رسمه وأسقط، وحُظر علينا إثباته بين الدّفتين وتلاوته على أنّه قرآن ثابت، وكذلك سبيل ما رُوي عن عائشة من قولها: «كان ممّا أنزل الله تعالى عشر رضعاتٍ معلومات يحرّمن ثمّ نسخت بخمس رضعات" ولعلّ قولها ثمّ نسخت من كلامها، والصّحيح في هذا أنّه ليس شيء من هذه الرّوايات متيقّنا معلوماً صحّته، فلا يجب الإحفال بها»[1].

هكذا يبدو أنّ صاحب الانتصار ـ على خلاف كثير من مواقف التّراثيين ـ يردّ القول بإمكانية نسخ بعض آي القرآن حكما وتلاوة، نتيجة شكّه الكبير في مثل هذه الأحاديث، حتّى إنّه علّق على عائشة بقوله: «ولعلّ قولها ثمّ نسخت من كلامها» ومنه يسدّ الباب حول إمكانية الشّك فيما يحويه المصحف.

والحال أنّ استنطاق الهوامش في خطاب "طرابيشي" قد أحال الباحث إلى قضية خطيرة كقضية مصحفة القرآن، ممّا جعله يتساءل لماذا وقع اختيار "طرابيشي" على مثل هذا النّص دون نصوص الموطّأ الكثيرة؟ ثمّ يصمت إزاءه سوى ما يثبته من كلام قليل في الهامش، هذا الهامش الّذي عاد بالبحث، إضافة إلى أسئلة المعتزلة القديمة الّتي أقبرت بدورها نتيجة انتصار أهل السّنة والجماعة، أم إنّ الّذي يرومه "طرابيشي" هو هذا عينه، أي إعادة مركزة الخطابات العقلية وإزاحة الخطابات المتمركزة حول النّص، كالخطاب السّني المشتغل بآلية العقلنة أبداً بغية تبرير وتخريج ما تناقض من النّصوص كما سبق للبحث أن بيّن؟ لكن حتّى لو افترض سقوط شيء من المصحف فإنّ توحيد المصحف كانت له كذلك

[1] القاضي أبو بكر الطّيب الباقلاني، الانتصار للقرآن، ص ص 429-430. (باب ما روي من الآي المنسوخة ووجه القول فيه).

www.nitropdf.com

«آثار إيجابية لا تنكر ولولاه لربّما تأخر اجتماع المسلمين على كتاب واحد مع ما في ذلك من احتمالات الانشقاق والافتراق».[1]

على أنّ الموطّأ إذ أثبت رواية عائشة فلنهوضها ضدّاً على عديد من أخبار وآثار الصّحابة التي تذهب إلى أنّ الرّضاعة قليلها وكثيرها يحرم كالّذي ورد عن "ابن عبّاس وابن

شهاب" وغيرهما، وقدّم مالك عمل أهل المدينة عليه ـ أي على حديث عائشة ـ «قال يحي: قال مالك: وليس على هذا العمل»[2] لأنّ «العمل بمنزلة الرّواية، فعمل الأكثر بمنزلة رواية الأكثر، فإذا جاء خبر واحد يخالفهم كان الرّاجح أنّه منسوخ»[3] دون أن تستثيره عبارة: فتوفّي رسول الله ﷺ وهو فيما يقرأ من القرآن. فهل يبقى في ظلّ نفي التّراث لهذه الرّوايات من مبرّر للقول إنّ عائشة كانت تحيل إلى القرآن قبل مصحفته، أم إنّ التّراث كان يمعن في تغييب هذه النّصوص وتكذيبها دحضا للشّكوك ودفعاً للخلاف.

ويواصل "طرابيشي" **تخيّر** النّصوص الّتي صمت "مالك" حيال تناقضها، فمن إفراد بابين متناقضين في المسألة الواحدة (كباب التّشديد في أن يمرّ أحد بين يدي المصلّي باب الرّخصة في المرور بين يدي المصلّي) إلى إيراد آثار متناقضة في باب واحد (مثل باب الرّضاع) إلى الاختلاف داخل الحديث الواحد.

ثالثا: الصحابي فاعلا في التاريخ

ومن هذا النّوع الأخير، أي الاختلاف داخل الحديث الواحد، رواية "عائشة" الّتي خالفت فيها رواية "أبي هريرة"حول حديث صيام الجنب " فعن سميٍّ مولى أبي بكر بن عبد الرّحمن بن الحارث بن هشام يقول: كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم وهو أمير المدينة، فذُكِر له أنّ أبا هريرة يقول: من أصبح جُنباً أفطر ذلك اليوم، فقال مروان: أقسمت عليك يا

---

* عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 50.

[2] موطّأ الإمام مالك، ص 418.

[3] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، ط 10، د.ت، ص 211.

www.nitropdf.com

عبد الرّحمن، لتذهبنّ إلى أميّ المؤمنين عائشة وأمّ سلمة فلتسألهما عن ذلك، فذهب عبد الرّحمن وذهبت معه حتّى دخلنا على عائشة، فسلّم عليها ثمّ قال: يا أمّ المؤمنين، إنّا كنّا عند مروان بن الحكم فذكر له أنّ أبا هريرة يقول: من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم، فقالت عائشة، ليس كما قال أبو هريرة يا عبد الرّحمن، أترغب عمّا كان رسول الله ﷺ يصنع؟ فقال عبد الرّحمن: لا والله. قالت عائشة: فأشهد على رسول الله ﷺ أنّه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام، ثمّ يصوم ذلك اليوم. قال: ثمّ خرجنا حتّى دخلنا على أمّ سلمة، فسألها عن ذلك، فقالت مثل ما قالت عائشة. قال: فخرجنا حتّى جئنا مروان بن الحكم فذكر له عبد الرّحمن ما قالتا، فقال مروان: أقسمت عليك يا أبا محمّد لتركبنّ دابّتي فإنّها بالباب، فلتذهبنّ إلى أبي هريرة، فإنّه بأرضه بالعقيق فلتخبرنّه ذلك، فركب عبد الرّحمن، وركبت معه حتّى أتينا أبا هريرة، فتحدّث معه عبد الرّحمن ساعةً ثمّ ذكر له ذلك، فقال أبو هريرة: لا علم لي بذاك إنّما أخبرنيه مخبر».[1] والحديث ثابت في صحيح البخاري نقلاً عن مالك، لكن مع بعض التّعديلات، حيث حذفت عبارة عائشة «ليس كما قال أبو هريرة».* وقد عدّ "طرابيشي" هذا الحديث مثالا على أنّ «التّعارض بين الصّحابة كان يصل أحيانا إلى حدّ التّكذيب أو الاتّهام بالكذب»[2].

فمن كُذّب هنا كان "أبا هريرة"، أكثر الصّحابة رواية عن رسول الله ﷺ إذ رغم ملازمته القصيرة للرّسول الّتي لا تتعدّى ثلاثاً من السّنين، إلّا أنّه روى عنه ما لم يروه أحدٌ من صحابته، فقد وصل عدد الأحاديث الّتي رواها في مسند أحمد بن حنبل خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعون حديثاً (5374) روى منها البخاري (446) أربعمائة وستّة وأربعون حديثاً[3].

---

[1] موطّأ الإمام مالك، ص ص 196-197.

* ينظر: صحيح البخاري، باب الصّائم يصبح جنباً، ص 310.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 118.

[3] ينظر: محمّد حمزة، الحديث النّبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ص 108.

www.nitropdf.com

إنّ عائشة ـ على ما يضيف "طرابيشي" في الهامش ـ «اتّفق لها أن ندّدت أكثر من مرّة بكذب أبي هريرة وبخاصّة لما كان يرويه من أحاديث في عداء النّساء. فقد بلغها مثلا أنّ أبا هريرة يحدّث عن الرّسول أنّه قال: إنّما الطّيرة في المرأة والدّار والدّابة، فطارت شفقاً ثمّ قالت: يكذب والّذي أنزل القرآن على أبي القاسم [النّبي محمّد]، من حدّث بهذا عن رسول الله، إنّما قال رسول الله: "كان أهل الجاهلية يقولون: إنّ الطّيرة في الدّابة والمرأة والدّار»."[1]

والحقّ، أنّ ما يعرضه "طرابيشي" من التّشكيك في مرويات "أبي هريرة" قضية سبق لها بالدّرس عديد من الباحثين، كـ "أحمد أمين ومحمود أبورية"*، حيث يذكر الأول في فجر الإسلام أنّ "أبا هريرة": «كان أكثر النّاس حديثاً عن رسول الله ﷺ، وكان لا يكتب، وكان يعتمد في روايته على ذاكرته، ويظهر أنّه لم يكن يقتصر على ما سمّع من رسول الله، بل يحدّث عن رسول الله بما أخبره به غيره، فقد روى مرّة أنّ رسول الله قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له» فأنكرت ذلك عائشة، وقالت: كان رسول الله يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من غير احتلام فيغتسل ويصوم، فلمّا ذكر ذلك لأبي هريرة، قال: إنّها أعلم منّي، وأنا لم أسمعه من النّبي ﷺ وسمعته من الفضل بن عبّاس، وقد أكثر بعض الصّحابة من نقده على الإكثار من الحديث عن رسول الله وشكّوا فيه، كما يدلّ على ذلك ما روى مسلم في صحيحه أنّ أبا هريرة قال: "إنّكم تزعمون أنّ أبا هريرة يكثر الحديث عن رسول الله ـ والله المُوعْد ـ كنت رجلا مسكينا أخدم رسول الله ﷺ على ملء بطني، وكان المهاجرون يشغلهم الصّفق بالأسواق وكانت الأنصار يشغلهم القيام على أموالهم (...)، والحنفية يتركون حديثه أحيانا إذا عارض القياس، كما فعلوا في حديث المصرّاة (...). وقد انتهز الوُضّاع فرصة إكثاره فزوروا عليه أحاديث لا تعدّ».[2]

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 119.

* أفرد محمود أبو رية كتابا بعنوان: شيخ المضيرة، للحديث عن أبي هريرة، مع ملاحظات عديدة حوله في كتاب "أضواء على السّنة المحمدية".

[2] أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، ط10 1969، ص ص 219-220.

www.nitropdf.com

غير أنّ "جورج طرابيشي" يُخضع كلام أبي هريرة الأخير للنّقد حول كثرة مروياته بلزومه الرّسول ﷺ وعدم الانشغال عنه بصفق أو تجارة مشيراً إلى العدد الهائل من الأحاديث الّتي رُويت على لسانه «فلم يكن بين رجال الصّدر الأوّل جميعاً من هو أطول صحبة للرّسول من أبي بكر، ومع ذلك لم يتعدّ عدد الأحاديث الّتي رواها أو رُويت على لسانه المئة والإثنين والأربعين حديثاً، وكذلك الشّأن مع ابنته عائشة الّتي كانت بين نساء الصّدر الأوّل جميعهنّ الأكثر صحبّة للرّسول والأكثر حميمية، والّتي لم يكن لها شاغل من تجارة أو صفق في الأسواق، ومع ذلك لم ترو أو لم يُروَ على لسانها سوى أقلّ من خمسين حديثاً. وهذا مقابل أكثر من ثمانية آلاف حديث ـ إن أسقطنا المكرّر ـ رواها أبو هريرة أو رُويت على لسانه، مع أنّ صحبته ـ الّتي يشكّك بعض الدّارسين المحدثين في أنّها كانت له أصلاً ـ لم تتعدّ الثّلاث سنوات».[1] وكأنّ تضخّم* مرويات أبي هريرة ممّا يجانب المعقول.

وقد توقّف "أبو رية" عند ما ذكره "طرابيشي" متتبّعا ـ فضلا عن أبي بكر وعائشة ـ مرويات كثير من الصّحابة الأطول ملازمة للنّبي، كـ "عليّ وعمر" اللّذين لم يصحّ عنهما سوى 50 حديثاً، وغيرهم كثير. غير أنّ "حسن حنفي" يردّ قلّة رواية أبي بكر عن الرّسول ﷺ إلى كونه «عايش الرّسول وصاحبه وتوحد معه ولم يكن في حاجة إلى رواية لأنّ الرّواية تحتاج المغايرة»[2].

هذا، ويعد "أبو رية" من أبرز المشكّكين في مدّة صحبة "أبي هريرة" للرّسول ﷺ فهي عنده لا تتعدّى السّنة والنّصف إذ «لبث أبو هريرة في الصّفة يعاني فيها ما يعاني كما

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 398.

* يحصي طرابيشي ثمانية آلاف حديث مروية عن أبي هريرة، في حين يجعلها أحمد أمين خمسة آلاف حديث (5374) ويتابعه في ذلك محمّد حمزة (5374)، دون أن يحيل طرابيشي إلى كتب الحديث الّتي بنى عليها إحصاءه... كذلك يذكر الشّيخ محمود أبو رية أنّ مسند بقي بن مخلد (من أئمّة الأندلس) قد احتوى من حديث أبي هريرة 5374 حديثاً، [ينظر: أبو رية، شيخ المضيرة، أبو هريرة ، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت / لبنان، ط4 1993، ص 139] في حين اتّفق أبو رية مع طرابيشي حول عدد الأحاديث الّتي رواها أبو بكر (142 حديثاً) [ينظر: المرجع نفسه، صص 143-144].

[1] حسن حنفي، من النقل إلى العقل، ص 63.

www.nitropdf.com

وصف ذلك بلسانه زمنا يبتدئ من شهر صفر سنة 7 هـ، وهو الشّهر الّذي وقعت فيه غزوة خيبر ـ وينتهي إلى شهر ذي القعدة سنة 8 هـ، ثمّ انتقل بعد ذلك إلى البحرين، وبذلك يكون قد قضى بالمدينة سنة واحدة وتسعة أشهر ـ لا كما اشتهر بين الجمهور من أنّه قضى بالمدينة حياة النّبي ـ ثلاث سنين وبعضهم أوصلها إلى أربع سنين»[1].

فكيف لهذه الصّحبة القصيرة أن ينبثق عنها هذا الكمّ من المرويات؟

ومن جملة الأسباب ما يذكره الباحثون حول اتصال "أبي هريرة" بكعب الأحبار ونقله بعض الإسرائيليات عنه، خصوصاً بعد وفاة عمر ابن الخطّاب، حيث أنّه نهى "أبا هريرة " عن الرّواية وضربه عليها وأنذره إذا هو روى أن ينفيه إلى بلاده[2]، يكتب "أبو رية": «أبو هريرة وابن عبّاس كانا أكثر من نشر علم كعب الأحبار ويبدو أنّ أبا هريرة كان أكثر الصّحابة انخداعاً وثقه فيه ورواية عنه، كما كان أكثرهم رواية للحديث عن النّبي ﷺ ويتبيّن من الاستقراء أنّ كعب الأحبار بعد أن أصبح له شأن بين المسلمين (...) قد سلّط من دهائه على سذاجة أبي هريرة، لكي يستحوذ عليه ليلقّنه كلّ ما يريد أن يبثّه في الدّين الإسلامي من خرافات وأساطير وأوهام»[3].

وكان "محمّد رشيد رضا" من المعاصرين الّذين دشّنوا انتقاد مرويات "أبي هريرة"، ونقل "أبو رية ترجمته" ، أي رشيد رضا، لهذا الصحابي جاء في جملتها أنّ أبا هريرة:

1-لم يسمع أكثر أحاديثه من النّبي وإنّما سمعها من الصّحابة والتّابعين.

2-يكثر في أحاديثه الرّواية بالمعنى والإرسال.

3-انفرد بأحاديث كثيرة كان بعضها موضع الإنكار لغرابة موضوعها.

---

[1] محمود أبو رية، شيخ المضيرة، أبو هريرة، ص 69.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 145.

[3] أبو رية، شيخ المضيرة، ص ص 99-100.

www.nitropdf.com

4-ثبوت روايته عن كعب الأحبار، وربّما الرّوايات الغريبة المتون المرفوعة لأبي هريرة تعود لكعب.[1]

على أنّ ما يطرحه "محمّد رشيد رضا" و"أحمد أمين" و"أبو رية"، ويتابعهم فيه طرابيشي* ـ حول مرويات أبي هريرة ـ كانت قد تداولته المعتزلة مذ أمد، إذ إنّها ـ على ما يشير أحمد أمين ـ «أجرأ الفرق على تحليل أعمال الصّحابة ونقدهم وإصدار الحكم عليهم (...) وسبّ عمرو بن عبيد أبا هريرة وطعن في روايته»[2].

وهذا ما لا يواريه خطاب "طرابيشي" الذي استشفّ مواقف النّظام من ردود "ابن قتيبة" عليه خصوصاً في تكذيب "عمروعلي وعائشة لأبي هريرة"، فـ "ابن قتيبة" «هو من أفادنا بأنّ النّظام اتّهم أبا هريرة بالتّوهيم على النّاس بأنّه سمع الحديث من رسول الله مع أنّه لم يسمعه (...) وواضحة هنا خطورة الإشكال: فإن يكن "أبو هريرة" و "ابن عبّاس" ـ وهم أكثر من روى عن الرّسول ـ لم يسمعا في كثير ممّا رواياه من الرّسول مباشرة، بل من الثّقة عندهما فهذا معناه ـ بصرف النّظر عن مسألة التّوهيم على النّاس بالسّماع المباشر ـ أنّ سلة مروياتهما الضّخمة تشكو من عيب خطير من منظور شروط الصّحة كما وضعها أهل الحديث للحديث: الإبهام والانقطاع في سلسلة الإسناد، وهذا من رأسها وحلقتها الأولى»[3].

ولا شكّ أنّ العقلانية الّتي طالما دعا "طرابيشي" إلى تطبيقها على التّراث العربي الإسلامي قد وجدت في مثل دعوة المعتزلة مبرّرا لوجودها «فقد ولد الفكر الاعتزالي مفطوراً على العقل مبصوماً بخاتم الحرّية»[4].

---

[1] ينظر: أبو رية، شيخ المضيرة، ص ص 282-283-284-285، نقلا عن محمّد رشيد رضا، المنار، ج29.

* لا يشير طرابيشي البتّة إلى عودته ـ في مناقشة هذا الموضوع ـ إلى أبي رية أو أحمد أمين حتّى محمّد رشيد رضا، رغم ما يبدو من أثر لهذه الكتابات في مناقشته.

[2] أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 294.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 398-399.

[4] عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، ص 106.

www.nitropdf.com

وليس للبحث أن يستفيض أكثر في مسألة تكذيب الصّحابة الّتي حرّكها "طرابيشي" أثناء حديثه عن هامش الحرّية والعقلانية الّذي تميّز به المجهود المالكي، رغم صدوره عن عقل نصّي، وما حديث عائشة المعارض لأبي هريرة إلّا واحد من النّصوص الشّاهدة على تلك الحرّية. ولعلّ ما يظهر للقارئ جلياً، وهو يستنطق ويركّز على النّصوص الهوامش، أنّ خطاب "طرابيشي" وإن رفع في ظاهره شعار الحديث عن حرّية مالك النّسبية في التّعامل مع الأحاديث إلاّ أنّ ظلال نصوصه تعمل على رجّ القناعات الرّاسخة لدى المؤمن التّقليدي من خلال إثارة الأسئلة حول اضطراب المدوّنة الحديثة والتباسها بعوامل التّاريخ في دعوة منه إلى استخدام العقل آلية في قراءة التّراث ممثّلا ـ في هذه الحالة ـ في الحديث النّبوي، فما معنى أن يقع الاختيار على ما تناقض من النّصوص وعلى نصوص يكذب فيها الصّحابة بعضهم بعضاً على حدّ تعبيره .

فأن تزعزع الثّقة في راوية كأبي هريرة الّذي تعجّ مدوّنات الحديث بروياته، إذ إنّ 27%، على ما يقول أبو رية، من الرّوايات تعود له. هذا يعني ضرورة العودة لكامل التّراث السّني نقداً ومراجعةً.

وقد دأب البحث مذ بدايته على فتح الباب أمام النّصوص ـ تراثية وحداثية ـ تتحاور في تشاكل حينا وفي تناقض أحايين عديدة، في سبيل تتبّع مرجعيات "طرابيشي" الفكرية بغية اقتفاء آثار الحقيقة / اللّاحقيقة.

وربّما تعود مرجعية نقد الصّحابة إلى الفكر الاعتزالي، إذ هم «جميعا في أبجديات علم الحديث السّلفي عدول لا يأتي الباطل مروياتهم من بين أيديها ولا من خلفها، أمّا المنهج الاعتزالي (عند النّظام بشكل خاصّ) فلم يعرف قطّ حدود منطقة ممنوعة، ولم تكن "للماضي" فيه تلك الهالة المهيبة (...)، ومن هنا خضع الصّحابة لميزان النّقد ليس فقط في رواياتهم بل في سائر أفعالهم وسلوكاتهم».[1]

[1] عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النّص والتّاريخ، ص 121.

www.nitropdf.com

وهذا ما حصل مع أبي هريرة، ذلك أنّ الجرح في المنظومة السّلفية كان يتوقّف عند الصّحابة، فلا يطالهم، أمّا الفكر الاعتزالي ومعه الفكر الحداثي فلم يعد يعتبر ذلك منطقة محظورة، فأولاء بشر قد يصدر عنهم الغلط والسّهو والنّسيان، لأنّهم ليسوا معصومين من الخطأ لا بنصّ سمعي ولا بدليل عقلي*وكان النّظام قد قسا على أبي هريرة ورماه بالكذب الصّريح.

رابعا: عمل أهل المدينة، بين تكريس الماضوية وتكريس الحرية

يعود البحث بعد إلى الطّرح الّذي قدّمه "طرابيشي" عن المنهج والأدوات المفهومية المالكية، إذ إنّ حرّية "مالك" لا تتوقّف عند عرض النّصوص المتناقضة بل تعارض ـ في أحايين كثيرة ـ مضامين هذه النّصوص حتّى لو عادت إلى الصّحابة أو الرّسول ذاته، يكتب في هذا قائلاً: «على أنّ جرأة مالك ـ وهي دوماً جرأة نسبية في حدود هوامش الحرّية المتاحة في العقل النّصي ـ لا تقتصر على ردّ بعض المأثور عن الصّحابة والإفتاء بخلافه، أو حتى بعكسه، بل تعبّر عن نفسها أيضاً بردّ أحاديث مأثورة عن الرّسول أو بمخالفة مضمونها والحكم بغير حكمها»[1].

* قيل إنّ عدد الّذين رووا عن النّبي من الصّحابة هم أربعة آلاف رجل وامرأة، على رأي ابن حزم، وأنّ عدد الصّحابة يفوق العشرين ألف إنسان، لكن رغم العدد الكبير للصّحابة، ورغم أنّ الكثير منهم روى عن النّبي، إلّا أنّ علماء الحديث طبّقوا عليهم مبدأ التّسامح والتّعديل وحملوهم على الإخلاص والتّقوى، فغضّوا الطّرف عمّا وقع بينهم من خلافات أفضت في كثير من الأحيان إلى الاقتتال واتّهام بعضهم البعض الآخر، كما غضّوا الطّرف عمّا كان لبعضهم من مواقف سياسية ومصلحية، فالمشهور لدى علماء السّنة أنّ الصّحابي كلّ من صحب النّبي من المسلمين قلّ الوقت أو كثر. [ينظر: محمّد يحي، مشكلة الحديث السّني والشّيعي، إفريقيا الشّرق، 2014، ص 114]. ويذهب حمادي ذويب إلى أنّ إضفاء العدالة والعصمة على الصّحابة جميعهم لا يعبّر إلّا عن خاصّية عامّة في الخطاب الفقهي والأصولي هي إهدار البعد التّاريخي في مباحثهم.فقد وقع السّكوت عند أغلبية الأصوليين على ما طبع علاقات الصّحابة أو حياتهم الخاصّة من خلافات ومنافسات تدلّ على أنّهم من الفاعلين التّاريخيين.

وإذن فإنّ عدالتهم المطلقة مسألة افتراضية رسّخها الضّمير الإسلامي الدّيني، لأنّ التّشكيك فيهم وهم شهود الوحي ونقلته يعني زعزعة أعمدة الدّين. [ينظر: حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، ص 224]. ثمّ إنّ الشّيعة أكثر الفرق الّتي تناولت بعض الصّحابة بالقدح كما يذكر ابن خلدون في المقدّمة، ص 354.

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 121.

www.nitropdf.com

ولكنّ"مالكا" ما كان يردّ أخبار الصّحابة والأحاديث المروية عن الرّسول ﷺ لأجل أن يقدّم عليها اجتهاده ورأيه الشّخصي، بل ليقدم عليها ما جرت عليه العادة من عمل أهل المدينة، ولم يكن في ذلك بخارج عمّا انتهجه الصّحابة والتّابعون والقضاة قبله، إذ يذكر القاضي "عياض" أنّ"زيد بن ثابت" قال: «إذا رأيت أهل المدينة على شيء فاعلم أنّه السّنة». وأنّ ابن عمر قال: «لو أنّ النّاس إذا وقعت فتنة ردّوا الأمر فيه إلى أهل المدينة فإذا اجتمعوا على شيء، يعلى فعلوه، صلح الأمر، ولكنّه إذا نعق ناعق تبعه النّاس»[1]. وقال ابن أبي زناد: «كان عمر بن عبد العزيز يجمع الفقهاء ويسألهم عن السّنن والأقضية الّتي يُعمل بها، فيثبّتها، وما كان منها لا يعمل به النّاس ألقاه وإن كان مخرجه من ثقة». وقال ابن مهدي: «السّنة المتقدمة من سنة أهل المدينة خير من الحديث وقال أيضا إنّه ليكون عندي في الباب الأحاديث الكثيرة فأجد أهل العرصة على خلافة فيضعف عندي أو نحوه».

وقال ابن المعدّل: «سمعت إنساناً يسأل ابن الماجشون: لم رويتم الحديث ثمّ تركتموه؟ قال: لِيُعْلَم أنّا على علم تركناه».[2]

فهل يجوز للمرء أن يرى في سلوك "مالك" هذا النّهج خلاف ما يراه "طرابيشي"، فمالك يرفض نصّاً ليتبع نصّاً لا لينتج نصّاً. وإذا كان ذلك كذلك، أين تتبدّى الجرأة وهوامش الحرّية. أليس التقليد هو الطريقة المتبعة في نقل المعارف عبر الرواية ؟ خصوصاً إذا عرفنا مع "عبد الجواد ياسين" أنّ الحديث لا يخرج عن كونه «جزءاً من النّظام العرفي الّذي جرى عليه العمل، فعملية التّحديث كانت في صميمها عملية تفريغ لما جرى عليه العمل في شكل قوالب لغوية».[3]

ثمّ إنّ "مالكاً" لم يكن الوحيد أو السّباق لتقديم العمل الجاري على الأحاديث النّبوية فقد اعتمدته (كما يذهب إلى ذلك المستشرق شاخت Schakt) المدارس الفقهية في العقود

---

[1] القاضي عيّاض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المملكة المغربية، ص 38.

[2] المصدر نفسه، ص ص 45-46.

[3] عبد الجواد ياسين، الدّين والتّدين، ص 416.

www.nitropdf.com

الأولى من القرن الثّاني الهجري، كمدرستي الكوفة والبصرة في العراق ومدرستي المدينة ومكّة في الحجاز ومدرسة الشّام، هذه المدارس كانت تشترك في مفهوم السّنة الحيّة أو العمل الجاري (Tradition vivante) وكان يستمدّ مشروعيته من فكرة السّنة، فهو نوع من العادة المتّبعة في المجتمع المحلّي. فهذه المدارس (مدرسة الأوزاعي في الشّام، مدرسة أبي يوسف، مدرسة مالك)،[1] كانت تبدي مقاومة عنيدة لعنصر التّغيير الشّديد الّذي تأتي به الأحاديث المروية عن النّبي.ويضيف "شاخت" أنّ حركة المحدّثين قد تصدّت لممثّلي المدارس الفقهية، وكان مبدؤهم الأساسي الّذي ينصرونه أنّه لا يكفي أن يرجع العمل التّشريعي عامّة إلى سنّة النّبي ﷺ، بل يجب أن يرجع كلّ حكم يصدره العلماء إلى حديث نبوي ينقل عنه حرفياً، وهكذا قرّروا أنّ الحديث النّبوي من قول أو فعل يقدّم على العمل الجاري حتّى لو ادّعى أصحابه انتماءه إلى سنّة النّبي.[2]

بيد أنّ "طرابيشي" يردّ تقديم "مالك" عمل أهل المدينة «لتشكّكه أصلاً في مصداقية الكثرة من أهل الحديث، أو ممّن اعتادوا أن يقولوا على حدّ تعبيره: قال رسول الله: «لقد أدركت سبعين ممّن يقولون قال رسول الله ﷺ، عند هذه الأساطين ـ وأشار إلى المسجد ـ فما أخذت عنهم شيئاً، وإنّ أحدهم لو أؤتُمِن على بيت مال لكان أميناً، إلّا أنّهم لم يكونوا من أهل هذا الشأنّ»[3].

هذا التّشكيك في أهل الحديث لم يشمل الحجازيين وحدهم، بل انسحب مستهجناً التّضخم المهول للحديث عند العراقيين.

ولئن رأى "طرابيشي" في تقديم "مالك" العمل الجاري على الحديث المشكوك في صحّته اجتهاداً من قبله «مع كلّ ما يقتضيه الاجتهاد من اشتغال نسبي للعقل حتّى ولو كان

---

[1] ينظر: حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، ص ص 30-31. نقلا عن: Joseph Schakt : Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman, p p 25-26-31-33.

[2] حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص 39.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 123.

www.nitropdf.com

النّص بما هو كذلك هو القيد الإبستيمولوجي الّذي يقيّد نفسه به قبليا»[1]. فقد رأى فيه آخرون «مظلّة لسلطة العلماء والممسكين بالسّلطة في المجالات الحيوية لذا نرى أحد رجال السّلطة السّياسية يقرّر أنّ إجماع أهل المدينة هو الحقّ».[2] وذهب بعضهم إلى أنّ إعطاء الأولوية للعمل الجاري طريقة براغماتية تكرّس سلطة الماضي، إذ قلّما حصل إجماع بين الصّحابة ولا بين المجتهدين في التّاريخ العربي الإسلامي.[3] ويبقى تأويل "طرابيشي" لتفضيل مالك عمل أهل المدينة واحدا من التأويلات العديدة التي يطرحها أصحاب الدراية، ومنها ما يناقض كليّا تصور الناقد ويهدم بالتالي مصادرته القائلة بممارسة "مالك" هامش حرية في التعامل مع النصوص، ليستحيل "مالك" أكثر المتشددين لما تم تكريسه ماضيا.

وأيّاً يكن من أمر، فللبحث عودة إلى عمل أهل المدينة تحليلاً ومناقشة بعدّه أحد أهم مرجعيات الفقه عند الإمام "مالك".

خامسا: قلب الكوجيتو

"مالك، رائدا لمدرسة الرّأي" يفاجئ خطاب "طرابيشي" قارئه بهذا القلب المفهومي للكوجيتو ـ إن صحّ التّعبير ـ الّذي توارثه الفكر الإسلامي من أنّ "مالكاً" رائد لمدرسة الحديث وأبو حنيفة رائد لمدرسة الرّأي ولعلّ ما أقرّه ـ أي طرابيشي ـ قبلا حول الحرّية والعقلانية النّسبيتين لمالك في تعامله مع النّصوص لا يعدو أن يكون تمهيداً لتأسيس الطّرح الجديد القائم على إعلان **مدرسة "مالك"مدرسة رأي**، لا مدرسة حديث كما هو متعارف عليه، يقول: «فلنا أن نصادر بناءً على ما تقدّم من موقف "مالك" من الحديث، وبناءً على ما سيتقدّم من

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 124.

[2] حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، ص 35.

[3] ينظر: عبد المجيد الشّرفي، الإسلام والحداثة، دار المدار الإسلامي، بيروت/لبنان، ط5 2009، ص ص 137-151.

www.nitropdf.com

تحليلنا، أنّه إذا كان لزعامة مدرسة الرأي أن تُنسب إلى أحد فإنّما إلى "مالك بن أنس"، وإن ليس حصراً ففي الدّرجة الأولى»[1].

لكن وفّق أي الدّلائل والقرائن استحال مالك ومدرسته كذلك. وقبل أن يقدّم "طرابيشي" أدلّته، يحمّل "أحمد أمين" مسؤولية تأبيد التّصنيف القائل إنّ مدرسة "مالك" مدرسة حديث، أمّا مدرسة "أبي حنيفة" فمدرسة رأي. إنّ مصنّف فجر الإسلام وضحاه «قد وقع في خطأ إبستيمولوجي "تأسيسي" إن جاز التّعبير، إذ كان له أثره في قراءات غالطة لاحقة لمسار العقل في الحضارة العربية الإسلامية، وفي مقدّمتها (...) قراءة "محمّد عابد الجابري" في تكوين العقل العربي، ذلك أنّ هذا المؤرّخ الرّائد لمسار العقل العربي الإسلامي قد تراءى له بالاستناد إلى معطيات متأخّرة تعود إلى القرن الخامس الهجري فما بعد أنّ الصّراع الكبير الّذي شهده العقل الفقهي في القرن الثّاني الهجري كان بين مدرسة الحديث ومدرسة الرّأي»[2].

صحيح جدّا أنّ "أحمد أمين" قد صرّح في غير ما موضع بترأّس "مالك" مدرسة الحديث في الحجاز ضدّا على مدرسة الحنفية في العراق، وتشهد نصوصه على ذلك إذ يقول: «وكان مظهر هذه الخصومة على أتمّها بين الحجازيين والعراقيين في عهد "مالك" و"أبي حنيفة" فأهل الحجاز ـ غالباً ـ أهل الحديث، وأهل العراق ـ غالباً ـ أهل رأي، واستمرّ ذلك في العصور الّتي بعدهما حتّى ترى المحدّثين لا يروون كثيراً للحنفية»[3].

ويبيّن في نصّ آخر: «يظهر لي أنّ كثيراً من هؤلاء الجامعين للحديث كان عملهم ردّاً على حركة فقهاء العراق القياسيين، وأنّ أمثال "مالك بن أنس" و"الأوزاعي" و"سفيان الثّوري" و"اللّيث بن سعد" كانوا فقهاء من مدرسة الحديث يؤثرون الحديث. ولو كان خبر آحاد على القياس فجمعوا الحديث ليكون مصدراً منظّماً لاستنباط الأحكام منه»[1].

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 125.

[2] المصدر نفسه، ص 124 -125.

[3] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 134.

[1] المرجع نفسه، ص 108.

www.nitropdf.com

ويضيف حول انقسام التّشريع في العصر الأموي إلى قسمين: «أهل الرّأي وأهل الحديث، وقد تجلّى ذلك أكبر جلاء في آخر العهد الأموي، وأوّل العهد العبّاسي، وزاد الخلف بين الطّائفتين وتميّزتا على مرور الزّمان، وأصبحت أعلام كلّ مدرسة من المدرستين جليّة واضحةً مغايرة لأعلام الأخرى في الشارة واللّون، وما إلى ذلك، ويحمل أعلام مدرسة الحديث الحجازيون وخاصّة المدنيين، على رأسهم "مالك بن أنس" وتلاميذه، ويحمل أعلام مدرسة الرّأي العراقيون وخاصّة الكوفيون، وعلى رأسهم أبو حنيفة النّعمان»[1].

وغير هذه النّصوص الّتي ستعمل آلية "طرابيشي" على تقويضها كثير، لكنّ الّذي يستثير القارئ ويدفعه إلى المساءلة، لماذا يحمّل "طرابيشي" "أحمد أمين" مسؤولية هذا التّصنيف.

وقد تحدّث عنه كثيرون قبله، كان أبرزهم صاحب مصطلح النّشأة المستأنفة:"ابن خلدون"، إذ حفظت لنا المقدّمة عديد النّصوص المقرّة بريادة "مالك" لمدرسة الحديث الحجازية و"أبي حنيفة" لمدرسة الرّأي العراقية تصريحاً وتلميحاً، حيث يقول في مواضع متفاوتة: «وكانت طريقة أهل الحجاز في أعصارهم في الأسانيد أعلى ممّن سواهم وأمتن في الصّحة لاشتدادهم في شروط النّقل من العدالة والضّبط، وتجافيهم عن قبول المجهول الحال في ذلك، وسيد الطّريقة الحجازية بعد السّلف "الإمام مالك" عالم المدينة ﷺ»[2].

ثمّ يضيف أنّ«أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق، لأنّ المدينة دار الهجرة ومأوى الصّحابة، ومن انتقل منهم إلى العراق كان شغلهم بالجهاد أكثر. و"الإمام أبو حنيفة" إنّما قلّت روايته لمّا شدّد في شروط الرّواية والتّحمل، وضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النّفسي، وقلّت من أجلها روايته فقلّ حديثه»[1].

---

[1] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 151.

[2] عبد الرّحمن بن خلدون، المقدّمة، ص 150.

[1] المصدر نفسه، ص 352.

www.nitropdf.com

وفي نصّ قريب جدّا من نصّ "أحمد أمين" يقول "ابن خلدون": «وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين: طريقة أهل الرّأي والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز، وكان الحديث قليلاً في أهل العراق كما قدّمناه، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه فلذلك قيل أهل الرّأي، ومقدّم جماعتهم الّذي استقرّ المذهبُ فيه وفي أصحابه "أبو حنيفة" وإمام أهل الحجاز "مالك بن أنس" و"الشّافعي" من بعده»[1].

وفي نصّ آخر يكتب: «القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت، فهم لذلك أهل النّظر والبحث، وأمّا المالكية فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر»[2].

ويقول أيضا: «فأمّا أهل العراق فإمامهم الّذي استقرّت عنده مذاهبهم "أبو حنيفة النّعمان" (...) وأمّا أهل الحجاز فكان إمامهم "مالك بن أنس"».[3]

وقد تعمّد البحث استحضار جماع هذه النّصوص "لابن خلدون" ليشرعن لنفسه التّساؤل عن سبب قفز خطاب "طربيشي" على المنجز الخلدوني ونسبة هذا الخطأ الإبستيمولوجي ـ على حدّ تعبيره ـ إلى "أحمد أمين" ثمّ في جعل "محمّد عابد الجابري" متابعاً لأحمد أمين دون أن يأتي على ذكر صاحب المقدّمة وهو ـ أي طرابيشي ـ الّذي استعار منه العنوان الفرعي لكتابه "النّشأة المستأنفة"؟

ولأنّ إزاحة المركز، عند دريدا Derrida، آلية من شأنها «أن تحرّر العقل من المطبات الّتي وقع فيها تاريخيا وثقافياً»[4]، فإنّ إزاحة "مالك" عن زعامة مدرسة الحديث عند "طرابيشي" من شأنه أن ينبّه العقل العربي الإسلامي إلى حقائق كان غفلاً عنها ردحاً غير قليل من الزّمن لكنّه إذ أزاحه عن هذا المركز اختطّ له مركزاً آخر تمثّل في زعامة مدرسة الرّأي. فأن يكون "مالك" كذلك هو إثبات لفرضية "طرابيشي" الّتي تقول بانحصار العقلانية

---

[1] عبد الرّحمن بن خلدون، المقدّمة، ص ص 353-354.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص 362.

[4] محمّد شوقي الزّين، التّفكيك في النّص وفي الواقع، مدخل إلى فلسفة الهوامش والظّلال (مقال سابق)، ص 186.

www.nitropdf.com

في التّراث مع تقدّم الزّمن، ولأنّ مالكاً الأقرب إلى عهد الرّسالة، فهو الأقرب إلى استعمال العقل والقول بالرّأي.

هذا، واعتمد الخطاب الطّرابيشي ثلاث قرائن بغية تفكيك المقول الّذي نسبه إلى "أحمد أمين" وإثبات أنّ مدرسة "مالك" هي في الحقيقة مدرسة رأيية. يورد البحث هذه القرائن، على طولها تباعا «أوّلا ، عندما تصدّى "الشّافعي" للرّد على أصحاب الرّأي، لن يردّ بخلاف ما يفترضه "أحمد أمين" ومتابعة "الجابري" ـ على "أبي حنيفة" ومدرسته العراقية بقدر ما سيستهدف "مالك بن أنس" ومدرسته الحجازية، وهو يفعل ذلك بضراوة غير معهودة في ذلك الزّمن المبكّر نسبياً يوم لم تكن الخلافات المذهبية قد تحوّلت بعد إلى صراعات (..) وعلى هذا النّحو أفرد "الشّافعي" صفحات عديدة من كتاب "اختلاف مالك" من كتاب الأمّ للتّشنيع على أتباع "مالك" من حيث إنّهم نموذج لا يجوز الاحتذاء به لمن يقدّم رأي نفسه على قول الرّسول وأثر الصّحابي، بل إنّه يغلو في هذا التّشنيع إلى حدّ التّصريح بأنّه يؤثّر مذهب أتباع "أبي حنيفة" "المشرقيين" على أتباع "مالك" الحجازيين معترفاً للأوّل بأنّه مذهب على حين أنّ ممّا ذهبتم إليه فليس بمذهب، ثانيا: ليس من قبيل الصّدفة أن يكون "ابن قتيبة" (213م-276هـ)، وهو من أقدم من أشار إلى معركة أصحاب الرّأي وأصحاب الحديث، قد أدرج "مالكاً" في عداد الأولين لا الثّانيين، جنباً إلى جنب مع "أبي حنيفة" نفسه وصاحبيه "أبي يوسف القاضي" و"محمّد بن الحسن".ثالثا: بالإضافة إلى بعض أعلام المحدّثين من أمثال "ابن شهاب الزّهري"، فقد كان أبرز الشّيوخ الّذين أخذ عنهم "مالك" الفقه هم من أصحاب الرّأي، وأشهرهم بإطلاق "ربيعة بن أبي عبد الرّحمن" الّذي بلغ من جرأته في الفتوى ومن إقباله على الممارسة الرّأيية أنّه لُقّب بـ "ربيعة الرّأي"، وهناك أكثر من رواية في المدارك وفي المناقب تنوّه بأنّ "مالكاً" هو الوريث الشّرعي لربيعة»[1].

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 125-126-127.

www.nitropdf.com

هكذا، يحاول "طرابيشي" أن يؤسّس لنظرة تاريخية مضادّة لما عهدناه، إنّه حفر وتقويض وإعادة قراءة للمسلّم به.

والواقع، أنّ زحزحة "أبي حنيفة" عن زعامة مدرسة الرّأي ونسبته إلى مدرسة الحديث فكرة تداولها التّيار المحافظ، وقد حشد "مصطفى السّباعي" في كتابه السّنة ومكانتها في التّشريع جمعا من الأدلّة تثبت تمسّك "أبي حنيفة" بالحديث وانتصاره له.

فقد ذكر الشّعراني ـ تمثيلاً ـ عن أبي حنيفة«كذب والله وافترى علينا من يقول: إنّنا نقدم القياس على النّص، وهل يحتاج بعد النّص إلى قياس؟ وقد ذكر عنه أيضا: «نحن لا نقيس إلّا عند الضّرورة الشّديدة، وذلك أنّنا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسّنة أو أقضية الصّحابة، فإن لم نجد دليلاً قسّنا حينئذٍ مسكوتاً عنه على منطوق به»[1]. بل إنّ "ابن حزم" و"ابن القيّم" رغم ردودهما على الحنفية كانا من أكبر الشّاهدين على عدم تقديم الرّأي عند أبي حنيفة. نقل الأوّل عن فقهاء العراق إجماعهم على أنّ الحديث الضّعيف يرجح على القياس، وقال الثّاني: «أصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أنّ مذهب "أبي حنيفة" أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرّأي، وعلى ذلك بنى مذهبه، كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس و الرّأي، وقدّم حديث الوضوء بنبيذ التّمر في السّفر مع ضعفه على الرّأي والقياس، ومنع قطع يد السّارق سرقة أقلّ من عشرة دراهم، والحديث فيه ضعيف... ليس المراد بالضّعيف في اصطلاح السّلف، هو الضّعيف في اصطلاح المتأخّرين، بل ما يسمّيه المتأخرون حسنً قد يسمّيه المتقدّمون ضعيفاً»[2].

فهل يأخذ "طرابيشي" بدعوى التّيار المحافظ هذه المرّة ممثّلا خصوصاً بابن حزم وابن القيّم وهو أشدّ الثّائرين عليه؟

---

[1] مصطفى السّباعي، السّنة ومكانتها في التّشريع الإسلامي، دار الوراق للنّشر والتّوزيع، ط2 د ت، ص 455.

[2] المرجع نفسه، ص 456.

www.nitropdf.com

أمّا القرائن الّتي يقدّمها ـ إضافة ـ على تسييد "مالك"، الرّأي فهي من التّشابك والتضافر، بحيث يعسر على الباحث تقويضها، كيف وهي من لدن ناقد العقل العربي المضطلع بقضايا التّراث العربي الإسلامي والفكر الغربي قديمه وحديثه، والذي يظهر في هذا المشروع شيخا عالما بالحديث وإشكالاته .

غير أنّ من يقول بتقديم "مالك" الرّأي هم المستشرقون وبعض الباحثين العرب المتابعين لهم لعدّهم الموطّأ كتاب فقه لا كتاب حديث، يحيلنا على ذلك السّباعي إذ يكتب: «حتّى إذا كان هذا العصر الّذي استطال المستشرقون على تاريخنا وعلمائنا وصحابة رسولنا ﷺ كما رأيت من صنيعهم في بحث السّنة، رأينا من يقول لنا من المسلمين: إنّ موطّأ مالك هو كتاب فقه وليس كتاب حديث، ذلك هو الدّكتور: علي حسن عبد القادر في كتابه نظرة عامّة في تاريخ الفقه الإسلامي»[1].

إنّ "علي حسن عبد القادر" يبرّر أخذ "مالك" بالرّأي لكونه فقيها، غايته في الموطّأ الفقه لا الحديث، حيث «أكّد أنّه ليس كتاب حديث بالمعنى الصّحيح، إذ ليس غرضه الإتيان بالأحاديث الصّحيحة فحسب، بل غرضه النّظر في الفقه والقانون والعادة والعمل حسب الإجماع المدني المعترف به، ولهذا يذكر فيه فتاوى لأئمّة معتبرين في مسألة موجودة ليستنتج رأيه الموافق لها، ولو كان محدّثاً لأخبرنا في ذلك بحديث لا فتوى، ثمّ يقول بعد بحث طويل: «ومن هنا نرى أنّ مالكاً لم يكن جامعاً لحديث بل كان ـ زيادة على ذلك ـ شارحاً للأحاديث من وجهة النّظر العملية، ثمّ يقول بعد أن ذكر أخذ مالك بالرّأي أحياناً فمن هذا نرى أنّ مالكاً لم يكن محدّثاً، وأنّ الحديث عنده لم يكن لمعتمد الوحيد له».[2] فهل يكون "طرابيشي" وفقاً لهذا متابعا للنّظرة الاستشراقية، الّتي مارسها علي حسن عبد القادر وأمثاله؟*

---

[1] مصطفى السّباعي، السّنة ومكانتها في التّشريع الإسلامي، ص 474.

[2] المرجع نفسه، ص 474، نقلا عن علي حسن عبد القادر، نظرة عامّة في تاريخ الفقه الإسلامي، ص ص 244-252.

* يعدّ علي حسن عبد القادر أحد مترجمي كتاب جولدزيهر، العقيدة والشّريعة في الإسلام إلى جانب" محمّد يوسف موسى"

www.nitropdf.com

وهل يغدو ربيعة الرّأي ـ اتّكاء على الذي ذكر ـ شيخاً لمالك في الفقه لا في الحديث وبذلك تردّ حجّة "طرابيشي" ففي سير أعلام النّبلاء، يقول: «مطرف بن عبد الله: سمعت مالكا يقول: ذهبت حلاوة الفقه، منذ مات ربيعة بن أبي عبد الرّحمن».وقال مصعب الزّبيري: «كان يقال له: ربيعة الرّأي وكان صاحب الفتوى بالمدينة وكان يجلس إليه وجوه النّاس، كان يُحصى في مجلسه أربعون معتمّاً وعنه أخذ مالك بن أنس»، وقد كان ربيعة يقول: «رأيت الرّأي أهون عليّ من تبعة الحديث»[1].

ويذكر أحد الباحثين في سبب تسميتهم أهل الرأي «إنّهم يريدون بالرّأي الفقه لا غير وككلّ من غلب عليه الفقه واستكثار المسائل واستنباطها يسمّونه "أهل الرّأي"»[2].

لكن "طرابيشي" وإن جعل مالكا رائداً لمدرسة الرّأي، فأغلب الظّن أنّه لم يوظّف الموطّأ بحسبانه كتاب فقه حصراً حيث يكتب: «إنّ مالكا الّذي كانت له يد طولي في بناء المنظومة الحديثة، رفض مع ذلك أن يغلّقها...» ويكتب في موضع آخر «إنّ نسخة الموطّأ الزّاخرة بالفتاوى بالرّأي...»[3]

هكذا، ورغم تسجيل الفقه أسبقية نسبية على الحديث، فإنّ الواقع يشهد على تداخل موضوعي بين الحديث والفقه يتحوّل من جرّائه الفقه إلى حديث،[4] وهي الحقيقة الّتي يبدو أنّ "طرابيشي" يعيها جيّداً. أمّا إنّ الشّافعي يغلو في التّشنيع على مالك وأصحابه ـ حسب مقول طرابيشي السّالف ـ لأنّهم أصحاب رأي فلا يعسر أن نعثر على نصوص للشّافعي ذاته يمدح

[1] شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، تحقيق: حسين الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11 1996، ص 91.

[2] حبيب أحمد الكيرانوي، أبو حنيفة وأصحابه، دار الفكر العربي، بيروت، ط1 1989، ص 80.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 124، ص 129.

[4] ينظر: عبد الجواد ياسين، الدين والتدين، ص 402.

www.nitropdf.com

فيها مالكا وأصحابه، ليس أدلّ منها قوله: «ما أعلم في الأرض كتاباً في العلم أكثر صواباً من كتاب مالك».[1]

وقد ذكر "السّباعي" أنّ ذمّ أعيان المذاهب بعضهم بعضاً منها ما لا ظلّ له من الحقّ، ومنها ما لم يفهمه النّاس على حقيقته، ومنهم من قال ثم تراجع عن قوله[2]. ثمّ إنّ "الشّافعي"، على ما تذكر الرّوايات، كان قد سمع من "مالك" وأخذ عنه علما كثيراً.

ويبدو أنّ القرينة الّتي استحضرها "طرابيشي" دالاًّ على أنّ "أبا حنيفة" صاحب حديث/ نصّ و"مالك" صاحب رأي/ عقل، ومفادها إيثار "الشّافعي" أتباع "أبي حنيفة" "المشرقيين" على أتباع "مالك" الحجازيين معترفاً للأوّل بأنّه مذهب، في حين أنّ ما ذهبتم إليه [أتباع مالك] فليس بمذهب" مع ما يعرف عن الشّافعي من إعلاءٍ لشأن الحديث، يمكن أن تردّه نتيجة للجابري في غاية الأهمّية، إذ يقول: «لقد كان الشّافعي من حيث الموقف أميل إلى مالك، فهو من هذه النّاحية ينتصر للحديث، ولكنّه كان من حيث المنهج أقرب إلى أبي حنيفة بسبب اعتماده القياس أصلا من أصول التّشريع».[3]

فما عابه "الشّافعي" على "مالك" هو تقديمه المصالح المرسلة نوعا من أنواع استخدام الرّأي تماماً كما عاب على "أبي حنيفة" القول بالاستحسان،[4] ولا يعدم أن تكون ردود "الشّافعي" على تقديم أتباع "مالك" الرّأي قد قيلت في هذا السّياق، إذ للقياس دائما مستند نصّي.

وبناءً على ما سلف، هل يتأتّى للبحث أن يلحق نقد "طرابيشي" بالنّقد الإيديولوجي لا النّقد الفلسفي؟ هل استحال "مالك" سيّد مدرسة الرّأي فقط لأنّ الجابري تابع "أحمد أمين" وعدّه صاحب مدرسة الحديث، فالنّقد الإيديولوجي، كما يصفه "عبد السّلام بنعبد العال" «نقد

---

[1] مصطفى السّباعي، السّنة ومكانتها في التّشريع، ص 474.

[2] ينظر: مصطفى السّباعي، السّنة ومكانتها في التّشريع، ص 443.

[3] محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 118.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 104.

www.nitropdf.com

مضادّ يصفّي حسابه مع مواقف أخرى، أمّا النّقد الفلسفي فهو لا يكون كذلك إلّا إذا كان يصدر عن مواقف منخورة من الدّاخل، مواقف لا داخل لها (ولا خارج) مواقف لا تقف في موقع بعينه»[1].

هل إنّ قلب الكوجيتو المتعارف عليه لا يعدو أن يكون نقدا غايته تصفية حساب مع مواقف نقدية وإيديولوجية*أخرى ؟

ثم إنّ استعانة مالك بالرّأي أحياناً لا يعني أن ننسبه جملة لأصحاب الرّأي، وهو من هو في الحديث، فكلّ المذاهب استندت إلى القول بالرّأي لكن على تفاوت فأن يطغى الحديث على الرّأي هو أن تعرف المدرسة بالأوّل على حساب الثّاني والعكس وفي الواقع، يقول "أحمد أمين": «لم يخل إمام من الأئمّة ـ سواء من أهل الرّأي أم الحديث ـ من القول بالرّأي، وهو مضطرّ إلى ذلك لأنّ التقدّم في المدينة يخلق كلّ يوم حوادث جديدة تحتاج لفتوى الفقهاء»[2].

إنّ تباعد الفضاء المكاني بين العراق والحجاز كان من أهمّ الأسباب الّتي أسهمت في تحديد هوية "أبي حنيفة" ومدرسته، هذا الإمام وجد نفسه قبالة قضايا المدينة المفتوحة ونمط العيش المخالف، ما أدّى به إلى القول بالرّأي/ العقل. يمكن القول في حالة "أبي حنيفة"، إنّ الواقع بعد حاضر بقوّة في فقهه. هذا ما يؤكّده "محمّد حمزة" إذ عزا انتشار مدرسة الرّأي في العراق إلى عوامل «أوّلها: تأثير عبد الله بن مسعود في أهل العراق وثانيها ما ذكره "ابن خلدون" من قلّة أخذ أهل العراق بالحديث، أمّا ثالث هذه العوامل فهو تشبع العراق بالمدينة

---

[1] عبد السّلام بنعبد العال، بين الاتّصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص 24.

* يشير المعجم اللغوي الإنجليزي إلى أنّ الإيديولوجية Ideology هي إيمان أو انتماء سياسي [Oxford Dictionary Oxford university press]. لكن هذا المصطلح متشعب في مجالات عديدة وهناك من عرّبه ب " الفكرانية كطه عبد الرحمان، أو الفكروية كما ورد في موسوعة لالاند المنقولة إلى العربية «فكروية (إيديولوجيا، أدلوجة) Idéologie: فكر نظري يعتقد أنّه يتطور تجريديا في غمار معطياته الخاصة به، لكنّه في الواقع تعبير عن وقائع اجتماعية، ولاسيما عن وقائع اقتصادية، فكر لا يعيه ذلك الذي يبنيه، أو على الأقل لا يأخذ في حسبانه أنّ الوقائع هي التي تحدّد فكره» [أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، ص 569] والأيديولوجيا، كما يذكر ريكور تشخص عمليات تشويهية إخفائية يعبر من خلالها الفرد أو الجماعة عن حالته دون أن يعلم ذلك [ينظر: بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجية واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت، ط1 2002، ص 48]

[2] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 154.

www.nitropdf.com

الفارسية واليونانية الّتي اقتضت تشريعات جديدة لا وجود لها في البيئة العربية البدوية وامتازت هذه المدرسة بقلّة روايتها للحديث»[1].

ويظهر من القول أعلاه أنّ عملية التّشريع في الواقع العراقي المغاير والمتغيّر استدعت العمل بالرّأي، خصوصاً إذا عرفنا أنّ نصوص الحديث كانت قاصرة عن استيعاب الظّروف المتجدّدة على خلاف الحجاز الّذي كان ما يزال يعايش نمطاً قريباً، ممّا عايشه الصّحابة والتّابعون بله الرّسول نفسه. يقول العروي «يبدأ الفقه مع أبي حنيفة، لهذه الأسبقية المجمع عليها دلالة وأيّة دلالة، كان على فقيه العراق أن يحلّ مشكلات جدّ معقّدة، ناتجة عن تأثير تقاليد كثيرة سابقة على الإسلام وغالبة في دولة الخلافة، المتعدّدة الأجناس، المتباينة الأهواء، ولهذا السّبب بالذّات كان من الطّبيعي أن يترك للقاضي مجالاً للاجتهاد والابتكار، طلب منه أن يتشبّع بروح وأهداف الدّعوة الجديدة، لكن طلب منه كذلك وعلى قدر مماثل، أن يتحلّى بالواقعية وبالعدالة.هذه الصّلاحية الواسعة المخوّلة للقاضي هي الّتي أغضبت "مالك بن أنس" الّذي سُمّي بحقّ إمام المدينة، قام في كتابه الموطّأ بتدوين ما كان يعمل به، تواتراً في مهد الدّولة الإسلامية، وبذلك وضع حدّاً لمبادرة القاضي، هذا وإن دعت الضّرورة إلى الاحتفاظ بقسط منها تحت اسم الاستحسان»[2].

فالرّأي عند "مالك"، وفق ما يدلي به العروي، يشتغل في إطار ضيّق مع الاستحسان وقت انعدام النّص.

هذا، ويندر أن يعثر الباحث ضمن الخطابات العربية المعاصرة على نصّ يصنّف "أبا حنيفة" في عداد مدرسة الحديث، سوى ما طالعنا به "طرابيشي" في مشروعه قيد الدّراسة، فهذا "الشّرفي" يقول: «ولعلّ انتشار المذهب الحنفي (...) وهو المذهب الّذي يجيز أكثر من

[1] محمّد حمزة، الحديث النّبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ص 161.

[2] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، ص ص 140-141.

www.nitropdf.com

المذاهب الأخرى استعمال الرّأي والقياس، من العوامل الّتي ساعدت على قبوله عند المفكّرين العرب المحدثين»[1].

لأجل ذلك، التفت "طرابيشي" إلى آلية النّقد الدّاخلي، وراح يبرهن على ريادة "مالك" الرّأي من داخل نصه/ معجمه، متّبعاً المنهج الإحصائي في تعداد صيغ: «أرى/لا أرى... أحبّ/لا أحبّ... أكره...لا بأس...» فقد أحصى قرابة «95 موضعا اعتمد فيه مالك هذه الصيغة».[2] ولعلّ ارتكازه على المنهج التاريخي كان وراء النتائج التي توصل إليها، إذ إنّ أهمّ ما يستدعيه «منهج البحث التّاريخي الّذي تدور رحاه التّطبيقية حول: الوثيقة التّاريخية، مكتوبة كانت أم مادّية أم سماعية يتمحور حول مسائل أساسية من النّمط التّالي: جدلية التّواصل التّراثي والتّفاضل التّاريخي، وجدلية الدّاخل والخارج، وجدلية الدّال والمدلول واللّفظ والمعنى، والنّقد الخارجي والنّقد الدّاخلي للوثيقة».[3]

ثمّ راح الناقد ينزع مسمّى "الأرأيتيين" عن الحنفية ليلحقه بالمالكية "فالأرأيتيين" «ينطلقون من الفروض الذّهنية لا من الوقائع، ويغلون في الممارسة الرّأيية ليبدو رأيهم لا في ما هو كائن، بل في ما يمكن أن يكون، مستخدمين صيغة: أرأيت لو أنّ...»[4].

ولا ينكر ناقد نقد العقل العربي أنّه «عُزيت إلى أبي حنيفة بضعة آثار مارس فيها التّنظير الفقهي، انطلاقاً من: "أرأيت"، ولكن مئات الآثار "الأرأيتية"، ـ بل الآلاف ـ قد وضعت بالمقابل على لسان "مالك" لتجعل منه رائد الفقه الافتراضي (...) وقد أمكننا أن نحصي ما

---

[1] عبد المجيد الشّرفي، الإسلام والحداثة، ص 153.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 127.

[3] الطّيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفرابي، بيروت/لبنان، ط1 1989، ص 250.

[4] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 128.

www.nitropdf.com

ورد على لسان مالك ـ وعلى لسان تلميذه ابن القاسم ـ في المدوّنة الكبرى نحوا من 6920 مرّة داور فيها صيغة أرأيت»[1].

وبهذا الصّنيع أو القلب المفهومي، ضرب "طرابيشي" بكثرة من الإحصاءات والآراء عرض الحائط، الّتي ترى أبا حنيفة من المكثرين في مسائل الفقه الافتراضي . يكفي في هذا المقام التّمثيل، حيث إنّ«التّوسع الّذي سار عليه أبو حنيفة في التّفريع والاستنباط حتّى بلغت المسائل الّتي عرفت في فقهه حدّا كبيرا جدّا أوصلها صاحب العناية في شرح الهداية إلى ألف ومائتي ألف وسبعين ألفا ونيفا، فهو عدد ضخم، ولو قيل: إنّه على سبيل المبالغة فالقدر الثّابت على أقلّ تقدير هو أكثر ممّا أثّر عن أيّ إمام آخر، وقد عبّر بعض النّاقمين على أبي حنيفة عن سخطه لكثرة تفريعه بقوله: «هو أجهل النّاس بما كان وأعلمهم بما لم يكن»[2].فكيف لألف ألف ومائتي ألف و... أن تستحيل بضعة آثار، وكيف لبضعة آثار هنا أن تكون هناك آلافاً؟

ويروى أنّ تلميذا من تلاميذ "مالك" سأله يوما عن حكم مسألة فأجابه، فقال تلميذه: أرأيت لو كان كذّا؟ فغضب مالك وقال: هل أنت من الأرأيتيين، هل أنت قادم من العراق؟

وأخرج ابن عبد البرّ عن مالك قال: أدركت أهل هذه البلاد وإنّهم ليكرهون هذا الإكثار الّذي في النّاس اليوم. قال: ابن وهب: يريد المسائل.

وقال مالك: إنّما كان النّاس يفتون بما سمعوا، ولم يكن هذا الكلام الّذي في النّاس اليوم.[3] وعلى كلّ، فإنّ أمر هذا الرّوايات يبقى معلقا، بين صدقها وتلفيقها، إذ ما أكثر الّذي وضع على ألسن أئمة المذاهب يعيب بعضهم بعضاً.

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 128.

[2] مصطفى السّباعي، السّنة ومكانتها في التّشريع، ص 440، -441.

[3] ينظر: مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، ص ص 439-440.

www.nitropdf.com

هكذا فإنّ استراتيجية "طرابيشي" تسعى إلى تشييد تاريخ مختلف لما اعتدناه، من خلال البحث عن الجوانب العقلانية في مدرسة مالك وردّها عن مدرسة أبي حنيفة.

بيد أنّ الاستشهاد بالفقه الافتراضي على أنّه مظهر من مظاهر عقلانية مالك، لم ينغلق النّص معه على ذاته معه كلّ الانغلاق، كما يبين طرابيشي، يبقى قولاً قابلاً للنّقد، فقد عدّ"بسّام الجمل" ذلك من خصائص العقل المسيّج «فمن مظاهر التّسييج أن يسبق الحكمُ الفقهيّ في الوجود النّازلة في الواقع، وعندئذٍ خاض الفقهاء في الممكن من النّوازل والحوادث (...) وبذلك حُصِرت دائرة الاجتهاد في عمل الفقهاء، وقيّدت أعمالهم بضوابط، أهمّها على الإطلاق الالتزام بآراء مؤسّسي المذاهب الفقهية السّنية، وحظر الخروج عليها. ومن البديهيّ في إطار هذه الرّؤية الفقهية أن تنحسر دائرة اجتهاد الفقيه كلّما تأخّر في الزّمان...»[1]

إنّ فرقة "الأرأيتيين" ـ حسب مقول الجمل ـ ما زادت على أن أحكمت إغلاق فعالية العقل فباستباقها للنّوازل والحكم فيها، قيّدت عمل الفقه اللّاحق ودائرة اجتهاده، فما عاد الفقيه حرّاً في أن يقول وفق الظّروف الواقعية المستجدّة، لأنّ من قبله كان قد قال افتراضاً.

غير أنّ "طرابيشي" يرى في الفقه الافتراضي تحرّرا، ولو جزئيا، من إسار النّزعة النّصانية القاتلة، يقول: «ورغم ما كيل للفقه الافتراضي من اتّهامات بأنّه محض ممارسة مجّانية ليس من شأنها سوى تضخيم الاجتهاد الفقهي بلا طائل، فلنا أن نلاحظ أنّ هامشه المحيطي من الحرّية إزاء النّص المركزي يبقى أوسع نسبياً، وذلك بقدر ما يتعاطى ليس فقط مع الوقائع الّتي وقعت، بل كذلك مع الوقائع الّتي لم تقع والّتي يمكن أن تقع، ممّا يرغمه على إبقاء مسامِّ النّص مفتوحة لتنجز عملية الهضم التّأويلي لها»[2].

وإضافة إلى الفقه الافتراضي، تتجلّى رأيية مالك ـ حسب طرابيشي دائما ـ في أصول منها: الاستحسان ـ الاستصلاح ـ القياس، حيث توقّف عند كلّ شكل من الأشكال تحليلاً

---

[1] بسّام الجمل، الإسلام السّني، ص 151.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 138.

www.nitropdf.com

وتمثيلاً. وقبل الحديث عن هذه التّحليلات تلوح للقارئ الإشارة إلى افتراض يراه مهما، وهو أنّ "طرابيشي" يمكن أن يكون قد انطلق من بعض طروحات "أحمد أمين" ليؤسّس عليها رأيه، يقول "أحمد أمين": «وقد اتّخذ بعض أنواع الرّأي أسماء خاصّة، كالاستحسان، والمصالح المرسلة...»[1]، ويضيف في موضع آخر «فلم ينكر مالك الرّأي بتاتاً، فمن أصول مذهبه القول بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح»[2]، ثمّ إنّ "أمين" يصل إلى حدّ القول: «فمن هنا نرى أنّ مسالك الأئمّة من أصحاب الرّأي وأصحاب الحديث، تكاد تكون واحدة في العدد، ولكنّ الاختلاف إنّما هو في سعة الدّوائر وضيقها، فإن ضاقت دائرة الحديث واتّسعت دائرة الرّأي عند الأوّلين كان الأمر على العكس عند الآخرين، أمّا عدد الدّوائر نفسها فتكاد تكون واحدة»[3].

هكذا، يتبدي أنّ استثناءات أو هوامش "أحمد أمين" قد غدت مراكز عند "طرابيشي" إذ إنّ "أمين" وإن نسب مالكاً إلى مدرسة الحديث فإنّه لم ينف الرّأي عنده وعرض لأشكاله، هذه الأشكال الّتي وسع "طرابيشي" النّظر فيها ليجعلها أهمّ الأدلّة على انتساب مالك لمدرسة الرّأي لا الحديث، وليقوم بعملية قلب المتعارف عليه. ولعلّ الّذي يوحي للقارئ باتّكاء الخطاب الطّرابيشي على هوامش "أحمد أمين" هو المصطلح ذاته، بما يستدعيه من حمولة مفهومية، إذ إنّ كامل مشروع "طرابيشي" "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" قد انبنى على مصطلح/مفهوم ضيّق الدّوائر، فدوائر العقلانية في الثّقافة العربية الإسلامية أخذت تضيق طرداً مع تقدّم الزّمن، وهو المصطلح نفسه الّذي حضر بصفة كثيفة في "ضحى الإسلام"*، فهل استطاع "طرابيشي" الّذي اتّهم الجابري بمتابعة وترديد مقولات

---

[1] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 156.

[2] المرجع نفسه، ص 212.

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

* حضر مصطلح ضيّق الدوائر واتّساعها في أقوال عديدة لأحمد أمين منها ،تمثيلا لا حصرا ، قوله «على كل حال لو رسمنا دوائر تمثل مقدار المذاهب في استعمال الرأي لكان أصغرها دائرة الظاهرية ثم الحنابلة ثم المالكية ..» وقوله «وإنما الاختلاف في سعة الدوائر وضيقها، فإن ضاقت دائرة الحديث واتسعت دائرة الرأي...»[ينظر: أحمد أمين، ضحى

www.nitropdf.com

"أحمد أمين" أن يتحرّر هو ذاته من "أحمد أمين"؟ أم إنّ ما كتبه حول مالك شكّل نشأة مستأنفة مع فرضيات صاحب ضحى الإسلام، تواصلاً وانقطاعاً في آن؟.

وبعد هذا الوقوف العجل أمام تشاكل خطابين معاصرين ، ينتقل البحث إلى تفصيل القول في :

1.أشكال ممارسة الرأي عند " مالك":

أ. القياس:

يذهب "طرابيشي" إلى اعتبار القياس: «فعل اجتراء ورضوخ في آن معاً، اجتراء لأنّه إجراء لحكم النّص على ما لم ينزل فيه النّص، ورضوخ: لأنّه أخذ بمنطق المماثلة وتسليم بأنّ التّماثل بين الأمور يوجب التّماثل في أحكامها، وبتعبير آخر: لنقل إنّ القياس فيه ظاهر من الحرّية وباطن من العبودية، لكنّ ظاهر الحرّية هذا لا يجوز الاستخفاف به والتّهوين من شأنه في حضارة متمركزة على النّص كالحضارة العربية الإسلامية»[1].

وبذلك صار القياس آلية لاستنباط الأحكام من الكتاب والّسنة، ولئن رأى "طرابيشي" في القياس «فرصة لاستغلال نسبي ومشروط للعقل بما يوفّره له من فسحة للحراك التّأويلي ما بين النّص المالكي والواقع في حركة ذهاب وإيّاب مزدوجة تكفل ضبط الواقع وتفتّح مسامّ النّص في آن معاً»[2]. فقد رأى بعض الباحثين أنّ من نتائج القياس التّوجه دوماً إلى الماضي لا إلى الحاضر، «فالقياس بعيد عن أن يكون عملية محايدة، كما هو بعيد عن أن يكون

=الإسلام، ص 156، ص 212] وللقارئ أن يقارن هذا مع ما ورد في كتاب طرابيشي، منها قوله تمثيلا: «ذلك أنّ مالكا عاش وقال أقواله الّتي تعدّ بالآلاف في حقبة كانت فيها الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة من تفتح الدوائر حول مركزها ولم تدخل بعد في =مرحلة إغلاق الدوائر حول مركزها» [ينظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 140 وينظر: ص 145 وص 147، 149]

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 130.

[2] المصدر نفسه، ص 130.

www.nitropdf.com

ملتزماً بمقاصد الرّسالة الإسلامية»[1]. ذلك أنّ «السّابقة الّتي يُقاس عليها ليست دائماً أصلاً صالحاً لفرع متقلقل يبحث عن حكم ملائم».[2]

ومن النصين أعلاه يتّضح أنّ نظرة "طرابيشي" للقياس تختلف عن نظرة "الشّرفي" له، ففي حين يرى فيه الأوّل آلية من آليات الاجتهاد تحافظ على الجدل بين الواقع والنّص من خلال الاشتغال ـ ولو المحدود ـ للعقل، يرى فيه الثّاني عملية جامدة لا تنظر إلى العوامل التّاريخية المتغيرة بعين الاعتبار، حيث إنّ الأصوليين القدامى ـ حسب الشّرفي ـ قد ضيّقوا من مجاله «بحيث اتّجه التّفكير إلى البحث عن العلّة في التّحريم أو التّحليل، ولم يكن كما هو الشّأن في القياس المنطقي انطلاقاً من مقدّمتين أو أكثر يربط بينهما حدّ أوسط للوصول إلى نتيجة ملزمة»[3]. إنّ القياس بالمفهوم الأصولي يبتعد عن النّظرة المقاصدية للشّريعة، بقدر ما يقترب من إثبات الاستمرارية الشّكلية بين عصر النّبوة والعصور اللّاحقة له.

ولايفوت القارئ في هذا المقام أن يشير إلى الاضطراب الممثّل في موقف "طرابيشي"، فرغم أنّه استحضر الحديث عن القياس بغية البرهنة على رأيية "مالك" إلاّ أنّه يصرّح بالقول: «وبديهي أنّ مالكا لم يكن قياساً مثلما كان أبو حنيفة أو الشّافعي مثلا (...) لأنّ القياس عنده هو واحدة من الآليات الممكنة للاجتهاد وليس الآلية الأولى كما في حال أبي حنيفة»[4].

فأن يكون أبو حنيفة قيّاساً هو أن ينتمي إلى مدرسة الرّأي، كما أقرّت ذلك الأدبيات الكلاسيكية، وأن يُعاد النّظر ـ بالتّالي ـ في قول "طرابيشي": «إذا كان لزعامة مدرسة الرّأي أن تُنسب إلى أحد فإنّما إلى مالك بن أنس، وإن ليس حصراً ففي الدّرجة الأولى»،[5] إذ المعروف أنّ أبا حنيفة ما تزعّم مدرسة الرّأي إلّا لكثرة قياسه «ولعلّ أهمّ مأخذ سجّله

---

[1] عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص 168.

[2] المرجع نفسه، ص 167.

[3] المرجع نفسه، ص 168.

[4] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 130.

[5] المصدر نفسه، ص 125.

www.nitropdf.com

أصحاب الحديث على أهل الرأي تقديمهم القياس على الأحاديث والأخبار المنسوبة إلى الرسول، فهم على حد قول ابن قتيبة يختلفون ويقيسون، ثمّ يدّعون القياس ويستحسنون»[1].

أمّا الشّكل الثّاني من أشكال ممارسة الرّأي عند مالك فهو:

ب.الاستحسان:

الاستحسان المالكي عند "طرابيشي" بمثابة «قياس مزدوج: فالمستحسن يمضي من قياس أوّل إلى قياس ثانٍ يأخذ به بالرّغم من أنّه قد يكون أقلّ جلاءً من الأوّل وأكثر خصوصية أو جزئية منه (...) وقد تعدّدت تعاريف الاستحسان، ولكنّ أشهرها وأجمعها ما قاله "الشّاطبي" من أنّ الاستحسان هو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة قياس كلّي».[2] ويرى الشّرفي أنّ الاستحسان قال به الحنفية خصوصاً.[3]

وثالث أشكال استعمال الرّأي:

ج.الاستصلاح:

الاستصلاح هو الأخذ بالمصلحة، والمقصود به «بناء الحكم في واقعة لا نصّ فيها ولا إجماع على مراعاة مصلحة مطلقة، أي لم يرد في الشّرع ما يشير إلى الأخذ بها أو تركها»[4]. وقد اختصّ المالكية بهذا الأصل، حيث مثّل: «هامشاً لا يستهان به من الحرّية إزاء منطق النّص، فعلى حين أنّ الفقهاء المعاصرين لمالك أو اللّاحقين عليه ـ وفي مقدّمتهم الشّافعي ـ اختاروا التّوقف والسّكوت وتعليق الحكم في حال غياب النّص ـ هذا إذا سلموا أصلاً بغيابه أو حتّى إمكان غيباه ـ فإنّ مالكاً أباح للعقل أن يجتهد في حال هذا الغياب».[5]

---

[1] بسّام الجمل، الإسلام السّني، ص 26.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 131-133.

[3] ينظر: عبد المجيد الشّرفي، الإسلام والحداثة، ص 157.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 158.

[5] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 134.

www.nitropdf.com

إنّ هذا النّوع من الاجتهاد متحرّر من النّص، بحيث يرجح المصالح ويدرأ ما يراه مفاسد ضارّة.

وعلى كلّ فهذه الأصول الثّلاثة ـ إضافة إلى الفقه الافتراضي ـ الّتي يعدّها "طرابيشي" قرائن دالّة على كثرة استعمال الرّأي عند مالك وبالتّالي عقلانيته وحرّيته في التّعامل مع النّصوص ليست إلا أصولاً تكميلية لها أن تحضر فقط في حال غياب النّص أو سكوته.

سادسا: نقـــــد المتن، الرؤية البديلة

لطالما اتُّهِم علماء الحديث من قبل علماء الكلام بإتقانّهم النّقل والرّواية دون عقل ودراية، نتيجة اهتمامهم المفرط، أي علماء الحديث، بسلاسل الإسناد وجرح وتعديل الرّجال، لاسيما بعد استفحال الوضع على لسان الرّسول ﷺ فأخذت الأحاديث ترد إذا طعن في نزاهة أحد روّاتها ، وتزايد الاهتمام بالإسناد ابتداءً من القرن الثّالث الهجري، بيد أنّ مالكاً وإن كان «واحداً من المتقدّمين الّذين أسّسوا آلية الإسناد في رواية الأحاديث النّبوية، فإنّه لم يقيّد نفسه بها كلّ التّقييد، بل ترك لنفسه فسحة من الحرّية في ما رواه من مراسيل، أي أحاديث منسوبة إلى النّبي، ولكنّها منقطعة في سلسلة إسنادها بسقوط واحدة من حلقاتها، أو معضلة بسقوط حلقتين، أو حتّى مرفوعة مباشرة إلى النّبي من دون وساطة».[1]

إنّ مالكاً ـ حسب "طرابيشي" ـ لم يكن مهووساً بوصل سلسلة الإسناد هوس من أتى بعده إذ كان لا يتحرّج من الاستشهاد بالمرسل، المعضل،* المنقطع، وحتّى البلاغات، واعتبر الناقد هذا العمل نوعاً من الحرّية في التّعامل مع نصّ الحديث.

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 140.

* يندرج ضمن الحديث الضعيف المرسل والمعضل، فالمرسل لدى علماء الأصول هو رواية الراوي عمّن لم يسمع منه سواء كان معاصرا له أو لا، فقد يروي التابعي عن النبي دون أن يذكر اسم الصحابي الذي روى عنه، والمعضل هو ما سقط من إسناده اثنان فصاعدا، أمّا المنقطع فهو الحديث الذي ينقطع إسناده قبل الوصول إلى التابعي [ينظر: محمد حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، ص 117].

www.nitropdf.com

فما أكثر ما يحضر في الموطّأ من أمثلة ذلك فـ "عن مالك" أنّه **بلغه** «عن سعدٍ بن أبي وقّاص...، عن مالك، **أنّه بلغه**، عن أبي بكر الصّديق/ عن مالك أنّه سمع **غير واحد** من علمائهم/ عن ربيعة بن أبي عبد الرّحمن عن **غير واحد**/ عن أبي بكر بن عبد الرّحمن

عن بعض أصحاب رسول الله...»[1] لكنّ استشهاد مالك والمتقدّمين جميعاً بالمراسيل خصوصاً مراسيل الصّحابة يرجع إلى أسباب أخرى، غير ما حاول "طرابيشي" إثباته، من أنّه دليل حرّية في التّعامل مع النّص قبل أن تغلق دوائره لاحقا، من تلك الأسباب أنّ أكثر الأصوليين قد درجوا على «الاحتجاج بمراسيل الصّحابة فلم يعتبروها ضعيفة لأنّ الّذي يروي حديثاً لم يسمعه بنفسه من الرّسول غالباً ما تكون روايته له عن طريق صحابي آخر، قد تحقّق أخذه عن الرّسول فعدّت هذه الرّوايات تبعاً لذلك في حكم الموصول المسند»[2].

وكان "الشّافعي" نفسه ـ على ما عرف عليه من تشدّد في نقد الأحاديث ـ يتقبّل المرسل عن كبار التّابعين إن كان عدلاً ثقة، ويعدّه حجّة.[3] وقد يرجع إرسال مالك كذلك لهذا الكمّ من الأحاديث إلى أنّ غرضه من الموطّأ ليس «الإتيان بالأحاديث الصّحيحة، بل غرضه النّظر في الفقه والأحكام والعادة والعمل حسب الإجماع المدني المعترف به، ولهذا يذكر مالك فتاوى لأئمّة معتبرين في مسألة موجودة ليستتبع رأيه الموافق لها (...)، فمن هنا نرى أنّ مالكا لم يكن محدّثاً وأنّ الحديث عنده لم يكن المعتمد الوحيد لديه»[4].

هذا، ويذهب "طرابيشي" إلى أنّ أكثر مرسلات مالك كانت من المنقطع لاسيما روايته عن سعيد بن المسيّب «مع العلم بأنّه من التّابعين الّذين لم تكن لهم صحبة، أي ما عاشوا

---

[1] ينظر: الموطّأ، كتاب الصّيام، كتاب الزّكاة...

[2] محمّد حمزة، الحديث النّبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ص 118.

[3] ينظر: يحي محمّد، مشكلة الحديث السّني والشّيعي، ص 65.

[4] محمّد حمزة، الحديث النّبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ص 74.

www.nitropdf.com

ولا حتّى ولدوا في زمن الرّسول، إذ كانت ولادته تبعاً للرّوايات، ما بين سنة 15 وسنة 21 للهجرة، وكانت وفاته سنة 94 هـ»[1].

لكنّ ما اشتهر عن "مالك" هو حرصه على أن لا يضع في كتابه إلّا من كان ثقة، وقد سُئِل الشّافعي نفسه مرّة «كيف قبلتم عن ابن المسيّب منقطعاً ولم تقبلوه عن غيره؟ فأجاب: لأنّا لا نحفظ لسعيدٍ منقطعاً إلّا وجدنا ما يدلّ على تشديده، ولا أنّه حدّث عن أحد إلّا كان ثقة معروفاً، فمن كان بمثل حاله أحببنا قبول مرسله»[2].

فهل يمكن أن يكون استشهاد الشّافعي بمرسل الحديث دليلاً على حرّيته في التّعامل مع النّص هو الآخر.

والجدير بالذّكر في هذا المقام أنّ "طرابيشي" يسارع، فينفي أن يكون غرضه من تتبّع مراسيل مالك هو تضعيف أحاديث الموطّأ أو التّشكيك فيها، انطلاقاً من أسانيدها الواهية، بل على العكس تماماً «فإتقان آلية الإسناد في القرن الثّالث الهجري فصاعداً لم تكن وظيفته الحقيقية ضمان عدم الكذب على الرّسول ووضع حدّ لظاهرة وضع الحديث، بل على النّقيض إتاحة الفرصة للمزيد من الكذب على الرّسول وللتّمادي في الوضع على لسانه تحت حماية سلسلة الضّامنين»[3].

إنّ خطاب "طرابيشي" هذا من حيث ينفي التّهمة عن نفسه يثبتها، صحيح أنّ المقول يتمثّل في ممارسة مالك هامش الحرّية من خلال إرساله كثرة من الأحاديث، لكن المحجوب/المتواري هو إسقاط الحجّية عن منظومة الحديث بأسرها بدءً بالموطّأ، إذ لا نصّ غير النّص الأوّل/، النّص المؤسّس/ القرآن وإلّا فما معنى أن يتتبّع المنقطع والمعضل من الأحاديث ويتوقّف عند ما يفصل بين الرّواة في سلسلة الإسناد الواحدة من فواصل زمنية

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 142.

[2] يحي محمّد، مشكلة الحديث السّني والشّيعي، ص 65، نقلا عن النّكت على كتاب ابن الصّلاح، ج2.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 143.

www.nitropdf.com

فمالك «قد روى عن عطاء بن يسار عن الرّسول، مع أنّ مولد عطاء كان سنة 19 هـ أي بعد تسع سنوات من وفاة الرّسول ورواية مالك كذلك عن ابنه سليمان بن يسار المولود سنة 34 هـ، بل حتّى عن زيد بن أسلم، تابع التّابعي عطاء بن يسار، وقد كانت وفاته سنة 136 هـ، وممّا أرسله مالك منقطعاً أيضاً روايته عن الرّسول على لسان علي بن الحسين بن أبي طالب الّذي كان مولده بعد وفاة الرّسول بنحو سبع وثلاثين سنة، بل روايته حتّى عن ابنه محمّد الّذي كانت ولادته سنة 57 هـ، أي بعد 46 عاماً من وفاة الرّسول (...)، وممّا رواه مالك معضلاً أيضا حديث عن الرّسول لمحمّد بن المنكدر (40-130هـ)، وآخر لعبد الله بن أبي بكر بن حزم، وهو معدود من تابعي التّابعين إذ كان مولده سنة 65 هـ ووفاته سنة 135 هـ، وأخيراً حديث لسعيد بن أبي سعيد المقبري مروي مباشرة عن أبي هريرة، مع أنّه عملياً يستحيل أن يكون الأوّل قد "سمع" من الثّاني بحكم الفارق العمري بينهما، فأبو هريرة توفّي سنة 57 هـ بينما كانت وفاة المقبري سنة 123هـ»[1].

إنّ القارئ لمثل هذا النّص ـ على طوله ـ لا يتأتّى له إلّا أن يخرج بنتيجة واحدة، وهي عدم الاطمئنان لكثير من الأخبار المروية في الموطّأ بعدّه من أوائل كتب الحديث، الّتي نقل عنها الصحاح بعض مادّته لاحقاً، فكيف يستحضر "طرابيشي" هذا الكلام بغاية البرهنة على عقلانية مالك وحرّيته في التّعامل مع النّصوص؟ خصوصاً إذا عرفنا أن اهتمام أصحاب الحديث كان منصرفاً ـ في أغلبه ـ صوب السّند فإن رُجّ السّند وأثبت تهافته، فكيف الرّكون إلى نصّ الحديث تشريعاً؟

ثمّ إذا حوى الموطّأ وهو أقرب المصنّفات من إسلام الرّسالة هذا القدر من الأحاديث المشكوك في نسبتها إلى الرّسول ﷺ فكيف بالمصنّفات اللّاحقة، ذلك أنّ القاعدة التّاريخية

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 142-143.

www.nitropdf.com

تقول: «كلّ ما دُوِّن بعد مائة سنة من الحدث فاقد لثقة المؤرّخ»[1]. فما بالك بما دوّن بعد مائتي وثلاثمائة سنة؟

هكذا، يتبدّى أنّ ما يرومه "طرابيشي" من وراء البحث في الآليات الدّاخلية المشكّلة للعقل السّني هو تفكيك الانغلاقات المزمنة والمهيمنة على هذا العقل، ولعلّ أبرز تلك الانغلاقات الّتي نعتها "طرابيشي" بـ «العيب الإبستيمولوجي» هو الاهتمام في الحديث بالسّند دون المتن، يقول: «والواقع أنّ العيب الإبستيمولوجي الّذي ينخر كلّ المنظومة الحديثة كما تضخّمت في القرن الثّالث فصاعداً هو قلب معيار الصّحة وإزاحته من المتن إلى السّند، فليس الحديث صحيحاً أو ضعيفاً بمتنه، أي بمضمونه، بل هو صحيح أو ضعيف بقوّة سنده أو ضعفه، أي بشكل تخريجه، وهذه الشّكلية الخالصة هي المسؤولة عن كلّ اللّامعقول الّذي شحنت به المنظومة الحديثة»[2].

إنّ الدّعوة الّتي يحملها هذا النّص النّقدي تصدح بضرورة الانتقال من النّقد الخارجي (نقد السّند) إلى النّقد الدّاخلي (نقد المتن)، ذلك أنّ أهمّ أبعاد الحداثة الّتي تبنّاها الفكر الحديث هو نزع هالة التّعالي عن النّصوص الدينية وإخضاعها للنّقد والقراءة شأن النّصوص الأخرى، وما كان منها خارجاً عن حدود العقلانية طُرِح واعتبر موضوعاً، ألم يلّح "طرابيشي" في البرهنة على بشرية الرّسول وبشرية أقواله وأفعاله الّتي يتحكّم فيها مبدأ الخطأ والصّواب، كما بيّن البحث في فصله الأوّل؟.

وبذلك يبدو أنّ نقد المتن وإخضاعه لمبادئ العقل أحد المداخل المعرفية الّتي يقترحها "طرابيشي" من أجل مراجعة جذرية للتّراث السّني.حيث تلخّصت شروط الحديث الصّحيح

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنّبوة، ص 94.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 144.

www.nitropdf.com

عند المحدّثين على الجوانب الشّكلية، وهي «أن يكون الحديث متّصل السّند، تامّ الضّبط وعدل الرّجال، ليس فيه علّة ولا شذوذ»[1].

هذه الجوانب الشّكلية الّتي ما عادت مقنعة للتّاريخية الحديثة، حتّى عدالة الرّواة من الصّحابة قد أعيد النّظر فيها «فالمسألة لا تتعلّق بحسن الظّن أو بسوئه بقدر ما تتعلّق بالنّقائص الّتي تتسرّب إلى الأخبار مهما كان نوعها، وبما يعتري الرّاوي، أيّراوٍ، من وهم ونسيان وغلط وتخليط حتّى وهو يتحرّى الصّدق والأمانة ويسعى إلى رواية ما سمعه من دون زيادة أو نقصان»[2].

ويمثّل "طرابيشي" للأحاديث اللّامعقولة المتن والصّحيحة السّند بما روي «عن مالك عن أبي الزناد عن الأعوج عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: إذا نودي للصّلاة أدبر الشّيطان له ضراط، حتّى لا يسمع النّداء، فإذا قضي النّداء [انتهى الآذان] أقبل حتّى إذا ثُوِّب بالصّلاة أدبر حتىّ إذا قضي التّثويب أقبل، حتّى يخطر بين المرء ونفسه [يوسوس له]... حتّى لا يدري كم صلّى»[3] .

إنّ سلسلة إسناد هذا الحديث تعدّ أصحّ الأسانيد، بيد أنّ مضمونه ـ حسب طرابيشي ـ يندرج في عداد اللّامعقول «الّذي ما كان لغير أبي هريرة أن يخترعه ـ أو يُخترع على لسانه ـ بما عرف به من هذر»[4]، لكن أين توارت رأيية مالك وعقلانيته وهامش حرّيته حيال هذا الحديث وغيره، وأين رأييته إذا كانت معظم مروياته تعتمد سلسلة الإسناد السّالفة الذّكر؟ أم إنّ مالكاً لا يعدو أن يكون، في نهاية المطاف، واحداً من المحدّثين الّذين أبَّدوا سلطة التّشريع السّني؟

---

[1] يحي محمّد، مشكلة الحديث السّني والشّيعي، ص 69.

[2] عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص 137.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 144.

[4] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

www.nitropdf.com

إنّ الإستراتيجية الّتي يدعو "طرابيشي" إلى تطبيقها بغية الخروج من إسار اللّاعقلانية والشّكلية المتحكّمتين ـ على مرّ الزّمن ـ في مدونة الحديث، دعوة سبق وأن تصدّى لها عديد الباحثين والمفكّرين أمثال "أحمد أمين" و"محمود أبو رية" و"محمّد رشيد رضا" و"محمّد عبده"... الّذين عاودوا استدعاء مقولات التّيار الاعتزالي، فقد كان «المنهج الاعتزالي الّذي انتهجه النّظام يحكم على السّند من خلال المتن، بمعنى أنّ صحّة السّند بالمقاييس السّلفية لا تكفي لتمرير المتن وقبوله، بل لابدّ من إخضاعه لآلة النّقد العقلية بغرض التّحقق من موافقته لمعقول الدّين وصحيح النّص لاسيما القرآن، وحين يظهر بميزان هذه الآلة ضعف المتن، فإنّ هذا الضّعف يرتدّ إلى السّند فيطوله»[1].

هذا، وإنّ في اقتراح نقد المتون منهجية ما لا يخفى من الجرأة والمجازفة في حضارة نشأت وتمرّست على المنهج التّقليدي في نقد الأسانيد، حيث يبوأ الحديث مبوأ التّعالي والقدسية في الوجدان الإسلامي، فالسّنة وحي كما القرآن وحي.

مثل هذا المنهج، أي نقد المتن، من شأنه أن يؤسس لمبدأ الذّاتية ومركزية الإنسان في إعادة صنع تاريخه انطلاقاً من حرّيته وعقلانيته، فلا سلطة سوى سلطة العقل الكفيلة بنزع الطّابع السّحري والأسطوري عن النّصوص، إنّها الحداثة رؤية لإعادة قراءة الموروث. يعبّر "محمّد حمزة" عن ذلك قائلا: «يؤكّد إسلام المجدّدين على أنّ معرفة العالم وإنتاج المعنى هما مسؤولية الإنسان وحده، وهذا يعني نزع كلّ أسطرة عن النّصوص أيّا كانت منزلتها وإسناد الأهلية للإنسان لفهم هذه النّصوص وتدبّرها»[2].

ومن هنا يتوصّل وعي "طرابيشي"، ومعه الوعي الفكري المعاصر، إلى ضرورة تفكيك

النّظام المعرفي المتحكّم في الفكر السّني وعلى رأسه آلية الإسناد، حيث إنّ:

---

[1] عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، ص 121.

[2] محمّد حمزة، إسلام المجدّدين، ص 57.

www.nitropdf.com

«التّضخم المتسارع للمنظومة الحديثية مع إتقان آلية الإسناد في القرن الثّالث الهجري وتضاعف تعداد الأحاديث من آحاد الآلاف في مسانيد أهل القرن الثّاني الهجري إلى عشرات الآلاف كما في مسند "أحمد بن حنبل" في القرن الثّالث أو المسند الجامع»[1] ولا مراء في أنّ هذا التّضخم سببه الاطمئنان للإسناد معياراً لصّحة الأحاديث.

ولئن وجدت دعاوى "طرابيشي" لإعادة النّظر في دواخل/ متون نصوص الحديث في فكر المعتزلة مرجعا لها، فإنّ هناك مرجعية أخرى «لها أثرها في الحسّ التّاريخي لدى المفكّرين المحدثين ونعني بها منهجية "ابن خلدون" في دراسة التّاريخ العربي، فقد وجّه "ابن خلدون" نقداً شديداً لمجموع التّاريخ العربي وآخذ كلّ المؤرّخين دون استثناء الّذين أنتجوا حديثا سطحيا عن التّاريخ وتعلّقوا بظاهره وحكم خطابهم التّاريخي بخطئهم المنهجي خصوصاً لاعتقاد هذا الخطاب الإسناد منهجاً»[2].

إنّ صاحب المقدّمة من خلال التّفحص النّقدي للنّزعة التّاريخية، كان قد عبّر عن عدم رضاه على منهجية الإسناد الّتي تحكّمت في علم التّاريخ العربي أمداً غير قليل من الزّمن، وفصل بين ما هو خبر شرعي وما هو إخبار عن واقعات إذ لا يكفي في الإخبار عن الوقائع ثقة النّاقلين، بل يجب تمحيص الخبر «بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التّمحيص بتعديل الرُّواة ولا يُرجع إلى تعديل الرّواة حتّى يُعلم أنّ ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأمّا إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنّظر في التّعديل والتّجريح، ولقد عدّ أهل النّظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللّفظ وتأويله بما لا يقبله العقل، وإنّما كان التّعديل والتّجريح هو المعتَبَر في صحّة الأخبار الشّرعية، لأنّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشّارع العمل بها حتّى حصل الظّن بصدقها، وسبيل صحّة الظّن الثّقة بالرّواة بالعدالة والضّبط،

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 143.

[2] محمّد حمزة، الحديث النّبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ص 334.

www.nitropdf.com

وأمّا الإخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه، وصار في ذلك أهمّ من التّعديل ومقدّما عليه»[1].

الواضح من هذا المقول أنّ "ابن خلدون" يميّز بين الخطاب الطّبيعي الّذي يجب إخضاعه للمنهجية الجديدة المقترحة من قبله والخطاب الدّيني المقدّس الّذي «ينبغي أن يظلّ هو هو، تماماً كما كان في لحظة التّلقي عن الأصل المقدّس، ولذا لزم منهج لفحص ثبات الخطاب المقدّس، أي ينبغي معرفة ما إذا كان قد ظلّ هو هو في الزّمان وعلى الرّغم منه فيقوم منهج التّصحيح على محاولة ردّه باستمرار ردّا تراجعيا عبر سلسلة الرّواة إلى اللّحظة المطلق، لحظة التّلقي عن الأصل المقدّس، وهكذا فإنّ منهج الإسناد إنّما هو تراجع بعملية التّناقل صعوداً في الزّمان حتّى الأصل المطلق لمعرفة ما إذا بقي الخطاب المقدّس هو هو ثابتاً في الزّمان وعلى الرّغم منه»[2].

"فابن خلدون" يرى أنّ الإسناد هو الأنسب للعلوم الدّينية لأنّ أساس هذه العلوم خطاب مقدّس على خلاف العلوم الأخرى الّتي يجب أن ينظر في مطابقتها للوقائع والحقائق العقلانية قبل النّظر في عدالة رواتها.

غير أنّ الباحثين العرب المتبنّين لطروحات الحداثة لا يتحرّجون البتّة من عدّ النّص المقدّس ـ قرآناً أو حديثاً ـ قابلاً للدّراسة كما النّصوص الأخرى كونه منخرطاً في الزّمان والمكان إذ إنّ «ألوهية مصدر النّص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر»[3]، ويضيف "نصر حامد" أيضا «إنّ النّص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثّقافة»[4]، فأن يستحيل النّص منتجاً ثقافياً هو أن ينخرط في حركة التّاريخ ويُنزَّل من تعاليه ومثاليته ليخضع للدّرس وفق عديد المنهجيات، حيث «ينبغي

---

[1] ابن خلدون، المقدّمة، ص ص 28-29.

[2] علي أومليل، الخطاب التّاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثّقافي العربي، ط4 2005، ص 52.

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص 24.

[4] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

www.nitropdf.com

وضع التّاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثمّ تتبّع مصير الدّين الّذي هو أحد مكوّناتها، هكذا يمكن التّوقف عن استثمار ذلك التّعارض الثّنائي الغالي جدّاً على الفكر الإصلاحي ما بين رسالة متعالية، نهائية، ثابتة لا تتغيّر ولا علاقة لها بأيّة رسالة أخرى، من جهة، ثمّ تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى، هذا لا يعني أنّه ينبغي أن نهجر، لكي نتموضع في مهبّ التّاريخ، مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن، ولكنّ الفكر الإسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة حتّى بالنّسبة للوعي الغربي، لتاريخ الأديان والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا الدّينية»[1].

هكذا يستجيب "أركون" والحداثيون بصفة عامّة لآمر الحداثة، مدمجين التّاريخية في قلب الدّراسات الإسلامية، ذلك أنّ الإسلام ذاته «حدث تاريخي بشكل كامل»[2] وبذلك ما عاد هناك حائل من تطبيق المنهجية التّاريخية الخلدونية الّتي ارتضاها لدراسة الواقعات ـ على العلوم الدّينية ووضع الإسناد فيها تحت مجهر التّفحص التّاريخي فطالما ـ حسب أسس الهرمينوطيقا المعاصرة ـ أنّ الإنسان «يتعاطى مع كلّ ما يتمثّل بالحيّز الزّمني فإنّ كلّ منتج ولو دينياً، هو منتج غير مقدّس ولا حرمه لأبعاده ومعانيه»[3]. وهو الموقف عينه الّذي تبنّاه الخطاب الطّرابيشي، خصوصا حين نسب مسؤولية التّأخر الّذي يعانيه العقل العربي إلى نزعة التّقديس الّتي يخلعها على السّنة النّبوية، ذلك أنّ التّشريع السّني «قد شلّه [أي الوجود] عن التّطور بقدر ما جمّده في وضعية ثابتة ومكرّرة لنفسها، عابرة لشروط الزّمان والمكان (...) وهذه اللّاتاريخية كانت ولا تزال هي النّسخ المغذّي للمانعة العربية على صعيد العقليات والبنى الاجتماعية»[4].

---

[1] محمّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ص 120-121.

[2] المرجع نفسه، ص 115.

[3] شفيق جرادي آخرون، التأويل والهرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، ص 249.

[4] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 107.

www.nitropdf.com

هكذا يتجلّى أنّ التفاتة "ابن خلدون" الّتي قضت باستبعاد الإسناد من دائرة البحث التّاريخي ـ حتّى وإن قصرها على دراسة واقعات من عالم الطّبيعة ـ قد كانت لها الفاعلية القصوى في فكر "طرابيشي" وغيره من الباحثين المعاصرين، إذ نبّه إلى ضرورة اتّخاذ مواقف عقلانية اتّجاه الأخبار/ المتون فما وافق العقل منها كان مقبولاً وما عارض مبادئه كان حقّه الرّفض وإن صحّ سنده ووثق بأخلاق ناقليه، واستعير هذا المنهج في إعادة قراءة المنظومة الحديثية والتّشكيك في المتون المشبّعة بالأبعاد الأسطورية والعجائبية الّتي تتعارض وما يقبله العقل.

كما لا تفوت الباحث، في هذا المقام، الإشارة إلى نظرية التّجسد، حسب أفق المسيحية، ذلك أنّ النّزعة التّاريخية الّتي تحكم بعض اتّجاهات الهرمينوطيقا المعاصرة في الغرب لا تكاد تخرج عن المعتقد الدّيني المسيحي فـ «الله دخل التّاريخ جسداً، وهو يدبّر كلّ مفاصل حركته ليطوّعها نحو الزّمن الممتلئ»[1].

ثمّ إنّه «لا مناص من ضرورة النّسبة الحتمية إلى التّاريخ، إذ سرّ كلّ شيء وروحه هو التّاريخ وسرّ الرّوح إنّما يعرض نفسه في التّاريخ حسب المسيحية»[2].

ولأنّ النّص النّبوي ـ حسب طرابيشي ـ نصّ بشري، أو في أقصى الحالات اختلط فيه البشري بالإلهي، فلا حرج من أن تطبّق عليه مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، ولا مبرّر إذ ذاك لخروجه وتنكّره، أي النّص النّبوي، لحكم التّاريخ[3]، بيد أنّ أمر دعوة كهذه ليس من السّهل تحقّقه داخل ثقافة عربية إسلامية اعتادت الرّواية والإسناد منهجا، يعبّر عن ذلك "أركون" قائلاً: «وإذا ما أردنا تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على ما يدعوه المستشرقون بالإسلاميات (أي العلوم الدّينية لدى المسلمين) فإنّ الصّعوبات والمقاومات تبدو هنا أكبر منها فيما يخصّ الإسلام كثقافة وكحضارة، والسّبب هو أنّنا نصطدم هنا بمواقع دوغمائية

[1] شفيق جرادي وآخرون، التّأويل والهرمينوطيقا، دراسات في آليات القراءة والتّفسير، ص 256.

[2] المرجع نفسه، ص 254.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 106 - 107.

www.nitropdf.com

تشكّل الهيكل الصّلب لكلّ فكر يكون خطاباً عن الإسلام بصفته دينياً ونظاماً من العقائد واللّاعقائد (الإيمان/اللّاإيمان) (...) ذلك أنّ المسلمين يرفعوه عندئذٍ راية الحقوق، الّتي لا تمُسّ للإيمان وللمعرفة بواسطة الإيمان»[1].

وعلى الرّغم من ذلك يصر الفكر النّقدي المعاصر على إعادة النّظر في اليقينيات والمسلّمات وإخضاعها لمناهج البحث الحديثة، على شاكلة ما يفعله خطاب "طرابيشي" مع إسلام السّنة باستدعائه المنهجية التّاريخية، بحثا عن الحقيقة، حيث يجبرنا التّاريخ ـ والقول لأركون ـ «على أن نتساءل باستمرار عن تاريخية يقينيّاتنا الأكثر رسوخاً وتأصّلاً»[2].

إنّ الإيمان التّقليدي يصرّ على ألّا يغادر مواقعه المعتادة، وكلّ اقتراب ممّا أجمع على تقديسه يثير حفيظته ويستفز عاطفته الدّينية، فيقابل بالاستنكار كلّ محاولة جديدة لقراءة النّص وتدنيسه.

من الممكن أن نستخلص ممّا عرض، أنّ الفكر النّقدي عند "طرابيشي" لا يتوانى في كلّ مرّة عن الإشارة إلى بشرية النّص النّبوي وضرورة تخليصه ممّا لحق به من تقديس وتعالٍ عبر الزّمن، ويكون ذلك بدمجه في حركة التّاريخ والالتفات صوب نقد متونه دون إهمال نقد الأسانيد ـ طبعاً ـ قصد طرح اللّامعقول/الأسطوري من المتون في سبيل تسييد العقل والخروج من الفوات الحضاري والتّاريخي الّذي مازال يعانيه العقل العربي الإسلامي لكنّ هذا المنهج الّذي ينادي به "طرابيشي" لا ينجو من جملة تساؤلات يطرح بعضها أحد الباحثين قائلاً: «كيف يمكننا أن نوفّق بين الطّبيعة البشرية المتأثرة بكلّ حيثيات النّسبية وبين الطّبيعة الإطلاقية الّتي يحملها المعتقد الدّيني، بل كيف يمكننا أن نفهم حركة المضامين الاعتقادية والغيبية والباطنية، عبر نظام تتلاحق ظواهره العيانية ـ التّاريخية؟ أم إنّنا مضطرّون لليّ عنق النّص الدّيني، وتطويع المضمون والمعنى بما يتناسب مع حركة

[1] محمّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ص 88-89.

[2] المرجع نفسه، ص 129.

www.nitropdf.com

المنهج؟ حتّى لو اضطرّنا هذا الأمر إلى نزع العمق الإلهي والطّابع الانبثاقي للنّص وتحويلنا إلى إيديولوجيين منهاجيين»[1].

ولا يخفى ما في بعض الأحاديث النّبوية من أبعاد غيبية قد تقف مبادئ العقل أمامها عاجزة، فهل ترد وتطرح بجماعها لمجرّد عدم تعاطي العقل وإيّاها؟ والحقيقة أنّ ما شكّك فيه "طرابيشي" من الأحاديث، وأدرجها تحت مسمّى "الغرائبيات اللّامعقولة"[2] كثير كحديث إدبار الشّيطان وقت الآذان، السّالف الذّكر وحديث الذّباب الّذي يأمر الرّسول ﷺ بتغميسه في الإناء إذا وقع فيه، لأنّ في أحد جناحيه السّم وفي الآخر الشّفاء... وغيرهما ممّا لا يُحصى.

هكذا، ما عاد للغيبيّ/الانبثاقي/المطلق من حضور مع منهج لا يتعامل إلّا مع العيني العقلي الموجود، يبدو أنّ "طرابيشي" يقيم مشروعه على البحث في شرعية المادّة التّاريخية الّتي ينهل منها لإعادة قراءة جديدة في السّنة النّبوية: «فإذا كان منهج المحدّثين والمنهج النّقلي عموماً، غير مرضي فهذا يعني أنّنا مدعوون إلى عدم الثّقة في هذه الأخبار كلّها، ولا يمكن بحال تفضيل بعضها على البعض الآخر (...) بل يجدر بنا أن نرى فيها (...) رواسب مرحلة بدائية في تكوّن هذه المفاهيم ومؤثّراتها في الفترة الّتي سبقت الاستقرار والانغلاق، وما كان يتعامل فيها من آراء ومواقف وتصوّرات غير متجانسة بالضّرورة، وما إثباتها إذن إلّا دليل على القداسة الّتي أضفيت بمرور الزّمن على كلّ ما يتعلّق بالنّص القرآني، سواء بمحتواه أو بتفسيره أو تأويله وأغراضه»[3].

ولعلّ في رفض "طرابيشي" اعتماد السّند آلية والتّركيز على معقولية المتون إحياء للفكر الاعتزالي القديم، حيث كان «للنّظام منهج في تحقيق حديث رسول الله وتفسيره شريطة

---

[1] شفيق جرادي وآخرون، التّأويل والهرمينوطيقا، دراسات في آليات القراءة والتّفسير، ص 257.

[2] ينظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 434-436-410.

[3] عبد المجيد الشّرفي، لبنات I، في المنهج وتطبيقه، دار الجنوب للنّشر، تونس، ط3 2011، ص 119.

www.nitropdf.com

أن لا يتناقض ومعطيات العقل الإنساني، ولا الكتاب ولا المصلحة العامّة، وكان يرفض الاعتداد بالسّند، وقدسية أصحاب رسول الله»[1].

حيث اعتمدت آلية النّظام ـ كما الآلية الطّرابيشية سواء بسواء ـ على إنكار كلّ حديث مخالف للعقل، حتّى وإن عادت سلسلة إسناده إلى الصّحابة الأوّل، وقد سبقت الإشارة إلى ردّ طرابيشي على حديث إدبار الشّيطان وقت الآذان، رغم رواية الصّحابي أبي هريرة له وليس غير الاعتزال كذلك من اعتبر «الصّحابة رجالاً مشروطين بواقعهم التّاريخي والقبلي وبمقدار ارتباطهم بالعقيدة، ومدى صدقهم في السّلوك، فلا قداسة لهم ولا عصمة تمنع العقل الإنساني من توجيه النّقد إليه»[2].

وسيتجنّب البحث العودة إلى ما سبق وأشار إليه، وإنّما هو تأكيد على حجم التّقاطعات بين الفكر الاعتزالي الّذي قاده النّظام خصوصاً ـ وبين ما يطرحه مشروع "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث".

و بالرّجوع إلى مراسيل "الإمام مالك"، يقرّ "طرابيشي" أنّ وصلها كان هوس من ألّف بعد الموطّأ، والحال أنّ الثّغرات «لهي ممّا لا يطاق في حضارة دائرية متمركزة على نفسها، ولقد كان مطلوباً سدّها بأيّ ثمن، وما كان ذلك ليتمّ دفعةً واحدة، إذ كانت كلّ ثغرة وكأنّما تحجب ثغرة أخرى لا تغدو منظورة إلّا متى سُدّت الأولى، وهكذا امتدّت عملية وصل المراسيل المالكية من مصنّفي الصّحاح إلى مصنّفي السّنن والجوامع وصولاً إلى تمهيد "ابن عبد البرّ" الّذي أوصل عملية إتقان الأسانيد إلى ذروة سيسعى عبثاً من سيجيئون بعده إلى تخطّيها»[3].

---

[1] محمد عبد الحميد الحمد، الزّندقة والزّنادقة، دار الطليعة الجديدة، دمشق / سوريا، ط1 1999، ص 83.

[2] المرجع نفسه، ص 87.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص149.

www.nitropdf.com

لكن كيف يستدلّ الخطاب الطّرابيشي على أنّ عملية وصل المراسيل تشكّل انحساراً/تراجعاً للعقلانية في التّراث العربي الإسلامي؟

إنّ "ابن عبد البرّ" في مصنّفه: "التّمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد"، كان قد جهد في وصل حتّى بلاغات مالك، وبحث لها عن أسانيد، بل إنّه بحث عن أسانيد لبعض ما عدّه مالك من سنن أهل المدينة، كما فعل بالسّنة المدنية: «لا وصية لوارث» الّتي أوجد لها سلسلة إسناد متينة، لتغدو حديثاً قارّاً في الإسلام السّني.[1]

سابعا: حديث الوصية، من التشكل إلى النسخ

ويصرّ "طرابيشي" على عدم الاعتراف بكون "لا وصية لوارث" حديث، وإنّما يطلق عليها مسمّى: مقولة، لأنّ هذا الحديث في نظره ـ «لم يكن له وجود، حتّى منتصف القرن الثّالث، في صحيح البخاري ولا في صحيح مسلم، وبالإحالة إلى موطّأ مالك، لم يكن له من نصاب، حتّى النّصف الثّاني من القرن الثّاني، سوى السّنة المدنية الّتي وجدنا مالكاً يؤكّد أنّها: "ثابتة لا اختلاف فيها"»[2].

ويضيف قائلاً عن خلوّ صحيح البخاري من الحديث الّذي قال به "ابن عبد البرّ": «ومع أنّ البخاري سيفرد في صحيحه باباً تحت عنوان: "لا وصية لوارث"، فإنّ أكثر ما يستدعي الانتباه في هذا الباب غياب أيّ حديث عن الرّسول يؤكّد فيه أنّه "لا وصية لوارث"»[3].

والحقّ أنّ صحيح البخاري يورد حديثاً لابن عبّاس في باب لا وصية لوارث: «حدّثنا محمّد بن يوسف عن ورقاء عن بن أبي نجيح عن عطاء عن ابن عبّاس ﷺ قال: كان المال للولد، وكانت الوصيّة للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحبّ، فجعل للذّكر مثل حظّ الأنثيين

---

[1] ينظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 146.

[2] المصدر نفسه، ص 147.

[3] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

www.nitropdf.com

وجعل للأبوين لكلّ واحد منهما السّدس، وجعل للمرأة الثُّمن والرّبع، وجعل للزّوج الشّطر والرُّبع»[1].

هكذا، ومن خلال ذلك الضّرب من النّظر الّذي يتأسّس على دراسة التّطورات والتّحولات يغدو حديث "لا وصية لوارث" مقولة أضفيت عليها القداسة، ودخلت المنظومة الحديثية عبر تطاول الزّمن، فما كان في الوعي الإسلامي حقيقة مطلقة، يمكن أن يستحيل إلى حقائق نسبية بفعل الحفر والتّنقيب في طبقات النّصوص وكيفية تشكّلها «ولعلّ سمة النّسبية وتعليق الأحكام المطلقة سمة أساسية لفكر الحداثة ذاتها، فهذه لا تدّعي الإطلاقية والأحكام النّهائية، إذ لا شيء فيها كلّي ونهائي»، زد على ذلك أنّ«الحقيقة نسبية وليست مطلقة لأنّها مشروطة بظروف إنتاجها وظهورها، (...) فالتّاريخ هو الّذي ينتج الحقائق، وهو الّذي يضفي عليها طابعاً نسبياً ويجعلها خاضعة لصيرورة المجتمعات نفسها»[2].

إنّ حديث «لا وصية لوارث» المتضمّن في الصّحيحين على أنّه ثابت / حقيقة عن رسول الله ﷺ تحوّل مع الفهم الطّرابيشي والنّظر في ملابسات تكوينه إلى حقيقة نسبية، إذ إنّه ليس إلّا سنّة جارية وثابتة عن أهل المدينة كما ورد في الموطّأ.

بيد أنّ ما يمكن أن يستوقف الباحث حول إخراج "طرابيشي" لحديث «لا وصية لوارث» من المنظومة الحديثية وإرجاعه إلى أصله (عمل أهل المدينة) .

هو أنّ «العمل بمنزلة الرّواية، فعمل الأكثر بمنزلة رواية الأكثر، فإذا جاء خبر واحد يخالفهم كان الرّاجح أنّه منسوخ»[3]، حيث إنّ مالكاً اعتاد تقديم عمل أهل المدينة، لتوافر التّواتر، على خبر الواحد.

---

[1] صحيح البخاري، ص 450.

[2] محمّد سبيلا وآخرون، عبد الله العروي، الحداثة وأسئلة التاريخ، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، الدّار البيضاء، ط1 2007، ص 46.

[3] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 211.

www.nitropdf.com

ثمّ إنّ ما يقفز عليه التّحليل الطّرابيشي دون أن يبيّنه، هو كيف اهتدى "ابن عبد البرّ" ومن سبقه إلى سلسلة إسناد لهذا الحديث وصفها ـ أي طرابيشي ذاته ـ بالمتينة؟ وهي «حدّثنا عبد الله بن محمّد حدّثنا محمّد بن بكر حدّثنا أبو داود قال حدّثنا عبد الوهاب بن نجدة قال حدّثنا إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال: سمعت أنّ أبا إمامة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ الله عزّ وجلّ قد أعطى لكلّ ذي حقّ حقّه فلا وصية لوارث»[1].

فكيف انبنى هذا الإسناد؟ أم إنّ "طرابيشي" يشير إلى ما أشار إليه الفكر الاستشراقي من أنّ الأسانيد لم تظهر إلا في فترة متأخّرة من القرن الثّاني للهجرة، وقد وضعها أصحاب المذاهب الفقهية رغبة في إرجاع آرائهم إلى الصّحابة، ومن ثمّ فإنّ تحسّن الأسانيد استمرّ حتّى عصر الكتابة، حيث ظهرت الأسانيد بصورتها الكاملة، وقد استشهد "شاخت" ـ يقول العمري ـ بأسانيد وردت مرسلة أو منقطعة في موطّأ مالك، أو في كتاب الرّسالة للشّافعي، ثمّ وردت في الكتب السّتة المتأخّرة عن مالك متّصلة مسندة، ممّا يدلّ ـ في رأي شاخت ـ على أنّ الأقسام العليا من الأسانيد (أسماء التّابعين فالصّحابة) مختلقة وضعت فيما بعد من قبل أصحاب المذاهب.[2]

وللقارئ أن يقارن هذا الكلام مع ما سبق التّنبيه إليه من مواقف "طرابيشي" حيال حديث «لا وصية لوارث» سيما في قوله «أمّا في القرن الأوّل نفسه فلم يكن الحديث عديم الوجود فحسب، بل كان حتّى افتراض وجوده يتعارض مع نصّ قرآني صريح يأمر المؤمنين بالوصية للوارثين {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ}[البقرة:180]». ويضيف «والواقع أنّه كان لابدّ من انتظار تصنيف سنن ابن

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 146.

[2] ينظر: أكرم بن ضياء العمري، بحوث في تاريخ السّنة المشرّفة، دار بساط، بيروت، ط4، د ت، ص 57.

www.nitropdf.com

ماجة ومسند أحمد بن حنبل وجامع التّرمذي في النّصف الثّاني من القرن الثّالث حتّى يحتلّ حديث «لا وصية لوارث» مكانه في المنظومة الحديثية»[1].

فالحديث ورد أوّل ما ورد في موطّأ مالك على أنّه سنّة ثابتة من عمل أهل المدينة.

فهل يرمي "طرابيشي" إمكانية اختلاق أو ابتداع إسناد «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»، على شاكلة مقول "شاخت" لينضمّ إلى منظومة الحديث؟

والواقع، أنّ من تصدّى من الباحثين لآراء الاستشراق يرى أنّ«إطلاق القول باختلاق الأسانيد المتّصلة مجازفة كبرى لا تقلّ عمّا في اتّهام المذاهب الفقهية بوضع هذه الأسانيد المتّصلة من مجازفة».[2]

لكن هل من المشروع للباحث التّساؤل حول ما يحجبه مثل هذا التّحليل الطّرابيشي لحديث «لا وصية لوارث» من غايات؟

إنّ إشارة "طرابيشي" إلى كون «مقولة "لا وصية لوارث" قد وردت على لسان الرّسول في خطبة الوداع»[3]. ممّا يثير انتباه القارئ إلى ما يعرف عند الشّيعة كذلك بحديث "الوصية"، والّذي ارتبطت حيثياته هو الآخر بحجّة الوداع زمانياً وخلاصته أنّ النّبي ﷺ «في رجوعه من حجّة الوداع جمع الصّحابة في مكان يقال له "غديرُخم" وأخذ بيد عليّ ﷺ ووقف به على الصّحابة جميعاً وهم يشهدون وقال: «هذا وصيّي وأخي والخليفة من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا»[4]. ويكذّب السّنة هذا الحديث ويلحقونه بالأحاديث الموضوعة من طرف الشّيعة في فضائل عليّ وآل البيت.

فهل نشأ الحديثان في سياق الجدل الدّائر حول الخلافة بين أكبر فرقتين في الإسلام؟

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 147-148.

[2] أكرم بن ضياء العمري، بحوث في تاريخ السّنة المشرّفة، ص ص 57-58.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 148.

[4] مصطفى السّباعي، السّنة ومكانتها في التّشريع، ص 97.

www.nitropdf.com

خصوصاً في ارتباط كليهما، حديث الوصية عند الشّيعة وحديث الوصية عند السّنة، بحدث مهمّ في التّاريخ الإسلامي، ألا وهو: حجّة الوداع.

فما مدى صحّة الافتراض القائل: إنّ تفكيك "طرابيشي" لأحد أحاديث الفرقة المركزية (أهل السّنة) فيه إحالة ـ وفق عملية استدعاء نفسية ـ إلى نصّ مضادّ/مقابل عند الفرقة الهامشية (الشّيعة)؟ وهل يحمل خطاب "طرابيشي" في طيّاته ـ إضافة ـ تكسيراً لمركزية أهل السّنة والجماعة؟*، ولعلّ القرينة الّتي دعت البحث إلى طرح مثل هذا التّساؤل، واستحضار حديث الوصية عند الشّيعة إشارة "طرابيشي" في أحد مواضع كتابه قائلا: «إنّ التّوظيف الأيديولوجي لخطبة الوداع ـ مع ما يقتضيه من تلاعب بنصّها ـ لم يقتصر على فريقي السّنة والشّيعة»[1].

إضافة إلى ذلك ومضيّا منه في تكسير مركزية النّص السّني وتفكيك آلياته، يذهب "طرابيشي" إلى أنّ خطبة الوداع، ورغم كونها أكثر النّصوص تداولا وشهرة، فإنّها تثير عديد الإشكالات، إذ «كيف يمكن أن يكون عموم النّاس بمن فيهم أهل المدينة وعلى رأسهم مالك قد سهوا عنها ولم يستذكرها أحد منهم سوى عبد الوهاب بن نجدة، أوّل راوٍ لحديث "لا وصية لوارث" في بحر النّصف الثّاني من القرن الثّالث؟»[2]

ليس هذا وحسب، بل إنّ: «خطبة الوداع، نفسها قد تعدّدت رواياتها وصيغها، ومقولة: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ» لم ترد إلّا في واحدة منها، هي تلك الّتي انفرد ابن إسحاق بروايتها في مغازيه، والحال أنّ ابن إسحاق كان معدوداً من قبل مالك بن أنس نفسه دجّالاً

---

* سبق لطرابيشي وأن ناقش مسألة الحرب الدائرة كلاميا بين السنة والشيعة في كتابه: هرطقات 2، ليقترح العلمانية حلاّ للصراع الدائر بين الفرقتين، بل وبين طوائف الإسلام جميعها، والإسلام والملل الأخرى، فالعلمانية هي المخرج ـ في نظره ـ لتسوية العلاقات المتوترة، إذ هي الحل الذي لا مناص منه [ينظر: الفصل الأول من كتاب هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية، دار الساقي، ط2 2011]

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 218.

[2] المصدر نفسه، ص 148.

www.nitropdf.com

من الدّجاجلة وفضلاً عن ذلك، فإنّ راوية خطبة الوداع في مغازي ابن إسحاق هو ليث بن أبي سليم، وهو معدود من الضّعفاء»[1].

وها "طرابيشي" يتحول متى شاء إلى نقد السّند، بعد أن أعاب فاعليته ودعا إلى ضرورة النّظر في المتون.

أمّا تشديده وتركيزه على أنّ «لا وصية لوارث» وردت في المغازي، فكون المغازي لا يُطْمأنُّ إليها في نقل الأخبار لمّا تنطوي عليها من تضخيم وأسطرة للأحداث كما بيّن ذلك الفكر الحديث، وأمّا وصف مالك لابن إسحاق بالدّجال فعزاه محقّقو سيرة "ابن هشام" إلى حسابات شخصية كانت بينهما، ولم تكن مبرّأة عن الغاية، ولم تكن من الحقّ في شيء، ذلك أنّ ابن إسحاق كان يطعن في نسب مالك، وفي عمله، فانبرى له مالك وبحث عن عيوبه وسمّاه دجّالاً، وكانت بينهما هذه الملاسنات.[2]

فهل حقّاً تخرج «لا وصية لوارث» من كونها حديثاً إلى كونها مجرّد مقولة، ممّا من القدسية إلى البشرية؛ ومن التّشريع إلى اللّاتشريع. ويزيد الأمر انغلاقاً إذا عرف المرء مع "طرابيشي" أنّ: «ما من نصّ تتعدّد رواياته وتختلف رواياته كنصّ خطبة الوداع، وأهل المغازي هم الّذين تفنّنوا فيها وأطالوا، وبالمقابل، مال أهل الحديث إلى الاقتضاب»[3]. وكان من المفروض أن تكون هذه الخطبة أوثق النّصوص لارتباطها بحدث موت الرّسول ﷺ و«تراجيديا الموت هي دوماً مؤسّسة لنصوص كبرى»[4].

ولا شكّ أنّ كلّ هذه الإشكالات الّتي عثر عليها "طرابيشي" في خضمّ النّبش عن المسار التّكويني لخطبة الوداع، تدفع قارئه دفعا إلى التّساؤل: كيف لنصّ تحفّ به جملة من الشّكوك أن يكون ناسخاً لنصّ قرآني؟

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 148.

[2] ينظر: عبد الإله بلقزيز، النّبوة والسّياسة، ص 20.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 217.

[4] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

www.nitropdf.com

إذ إنّ الآية الكريمة من سورة البقرة: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ}[البقرة:180] منسوخة، يعضدها –عند بعض علماء أصول الفقه– حديث «لا وصية لوارث».

والواقع أنّ آلية النّاسخ والمنسوخ الّتي درج استعمالها في علم أصول الفقه تكاد تكون آلية غير معترف بها عند ناقد نقد العقل العربي، حيث يرى أنّها «آلية رئيسية من آليات إغلاق الدّوائر»،[1] وبالعودة إلى التّاريخ الإسلامي ينقل لنا "البغدادي" أنّ المعتزلي "أبا مسلم الأصفهاني" يزعم أنّه ليس في القرآن آية منسوخة، ولا آية ناسخة وأنّ جميع ما ذُكر فيها من النّسخ فإنّما المراد به نسخ شرائع الأنبياء المتقدّمين كالسّبت والصّلاة إلى المشرق والمغرب ممّا وضعه الله عنّا وتعبّدنا بغيره، ويحتجّ "أبو مسلم" على رأيه بأنّ القرآن لو كان فيه نسخ لاعتبر ذلك إبطالاً لبعض ما اشتمل عليه.[2]

وقد كان "لنصر حامد أبو زيد" ملاحظات جريئة فيما يخصّ قضية النّاسخ والمنسوخ ذلك أنّ «فهم قضية النّسخ عند القدماء لا يؤدّي فقط إلى معارضة تصوّرهم الأسطوري للوجود الخطّي الأزلي للنّص، بل يؤدّي أيضا إلى القضاء على مفهوم النّص ذاته»[3]. ثمّ إنّه أي "نصر حامد" يرفض إلغاء حكم النّصوص المنسوخة، حيث يمكن للواقع أن يفرض حكمها مرّة أخرى، وعلى هذه الشّاكلة ينبغي فهم النّاسخ والمنسوخ «ولو ركن العلماء إلى مبدأ أنّ النّسخ لا يتضمّن إلغاء للنّصوص، وإنّما يكتفي بتعليق أحكامها، وأنّه لا يقع إلّا داخل النّص الواحد، سواءً كان قرآناً أم سنّة لاستندوا إلى مبدأ هامّ يعصمهم من هذه المتاهات والغايات المتشابكة من المرويات»[4].

---

[1] جورج طرابيشي ، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 147.

[2] ينظر: حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، ص 258، وينظر: الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، إذ يقول: "وقيل" لا يقع النّسخ في قرآن يتلى وينزل ويذكر أنّه مذهب أبي مسلم الأصفهاني، ص 348.

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص 134.

[4] المرجع نفسه، ص 129.

www.nitropdf.com

ومهما يكن من أمر، فإنّ طرابيشي يتنكّر لكامل الآراء الفقهية الّتي ترى نسخ آية البقرة ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ ويعتبره «تملّصاً من منطوق هذه الآية»،[1] حتّى ولو كان النّسخ بآية أخرى لا بحديث «لا وصية لوارث»، وهي قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾ وقوله: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النّساء:11]، حيث يصف "طرابيشي" هذا النّسخ «بالنّسخ المزعوم».[2]

ويذكر الزّركشي أنّ آية سورة النّساء ناسخة لآية البقرة، لأنّ الآيتين أوجبتا حكمين مختلفين وإحداهما متقدّمة على الأخرى، يقول: «ولا يجوز أن يكون لهما الوصية والميراث، وقيل: بل ذلك جائز وليس فيهما نسخ ولا منسوخ، وإنّما نسخ الوصية للوارث [بقوله] ﷺ: "لا وصية لوارث»[3].

هذا، وذهب "الشّافعي" إلى أنّ بيان النّسخ في الآية السّابقة كان بمعونة من سنّة الرّسول، أي بحديث لا وصية لوارث، فالنّظر إلى السّنة ، في مواضع مثل هذه، يعود إلى اعتبار وظيفتها البيانية للقرآن.[4]

ثمّ إنّ "حمادي ذويب" يوافق الموقف "الطّرابيشي" في رفض النّسخ وعدّه آلية من آليات إغلاق الدّوائر، حيث القول بنسخ الآية رقم 11 من سورة النّساء للآية رقم 180 من البقرة، راجع بالأساس إلى «إرادة الفقهاء الصّريحة والمتعمّدة حصر حرّية التّوريث، بل وحتّى إلغائها على الرّغم من أنّ القرآن قد نصّ عليها صراحة في الآيات المذكورة من سورة البقرة، وهذا يعني أنّ الفقهاء سمحوا لأنفسهم بتوظيف تأويل الآيات القرآنية من اجل تشكيل "علم للتّوريث" يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية والاقتصادية الخاصّة بالمجتمعات الّتي

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 147.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 147.

[3] الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ص ص 348-349.

[4] ينظر: حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، ص 269.

www.nitropdf.com

اشتغل فيها الفقهاء الأوائل، ويضيف كنتيجة أنّ «الأحكام المتّصلة بالنّسخ بشرية وتاريخية ومن هنا نسبيتها ومحدوديتها ولا أدلّ على ذلك من أنّ الحديث الّذي اعتمده "الشّافعي" «لا وصية لوارث» باعتباره بيانا على نسخ آية لآية، تطوّر ليصبح حجّة على نسخ السّنة للقرآن على غرار ما نجده عند "أبي الوليد الباجي"».[1]

وليس هناك كبير شكّ في أنّ ما رامه الفكر الطّرابيشي من خلال تحليل حديث/ مقولة «لا وصية لوارث» يتمثّل في إثبات تاريخية ونسبية الطّرح السّني ومن ثمّ لا تعاليه وبشريته.لكن لماذا تركّز القراءات الموجّهة لنقد الفكر الدّيني عادة على نصوص معيّنة دون غيرها؟ أم إنّه منطق الاختيار تخضع له النّصوص الدّينية في سبيل إثبات بعض الطّروحات؟

وحسب البحث التّوقف عند هذه النقطة، إذ ما كان استحضار القول عن حديث «لا وصية لوارث» إلّا في سياق الحديث عن هامش الحرّية المالكي في التّعامل مع الأسانيد، هذه الأخيرة الّتي راح من أتى بعده يمعنون في وصلها، ولتحليل الظّاهرة لجأ "طرابيشي" إلى آلية من آليات علم النّفس، ليتوصّل إلى أنّ العقل الإسلامي الفقهي بعد مالك «عقل يحكمه ميل وسواسي قهري إلى إغلاق الدّوائر وسدّ كلّ الثّغرات الّتي قد تتأدّى إلى قدر من عدم الانضباط في الدّوران داخل مدارات المركز».[2]

غير أنّ ما تنبغي الإشارة إليه آخرا، هو أنّ النّتيجة الّتي توصّل إليها "طرابيشي من أنّ الميل الوسواسي القهري الّذي تحكم في العقل الفقهي وأخذ يُحكم إغلاق مراسيل مالك كلّما تطاول الزّمن نتيجة يمكن أن يعاد فيها النّظر وفق ما وصل إلينا من أخبار تاريخية، خصوصا إذا عرفنا مع العمري، وفق تحليل سوسيولوجي أنّ طريقة مالك في استعمال

[1] حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، ص ص 272-273.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 149.

www.nitropdf.com

الإسناد «لبست طابعا عامّا لعصره، إذ وردت الأسانيد المتّصلة في كتب المسانيد المصنّفة في القرن الثّاني الهجري، وبعضها صنّف قبل الموطّأ مثل مسند معمّر بن راشد»[1].

فأن يكون الأمر كما ذكر العمري، يعني أنّ بعض أحاديث الموطّأ لم تنتظر مسند أحمد بن حنبل وسنن ابن ماجة ومصنّف ابن عبد البرّ... ليتمّ وصلها، إذ هذه الكتب نفسها قد اعتمدت المادّة الأساسية الواردة في مسند معمّر بن راشد (ت 152 هـ) ومسند الطّيالسي (ت 204 هـ) مثلا[2]، بل يمكن أن تكون في الأصل موصولة، أي منذ القرن الثّاني للهجرة.

ثمّ إن ـ يضيف العمري ـ «ورود الأحاديث مرّة مرسلة وأخرى متّصلة لا يقطع بوضعها أو بإكمال أسانيدها في فترة متأخّرة [كما ذكر طرابيشي عن حديث لا وصية لوارث] فقد يروي العالم الحديث الواحد مرّة بإسناد متّصل وأخرى بإرسال أو انقطاع للاختصار أو بسبب النّسيان»[3].

وتبقى حقيقة احتواء الموطّأ على الأسانيد غير الموصولة غائبة، بين ما إذا كان عدم وصلها دليل حرّية في التّعامل مع النصوص، وبين ما إذا كان راجعاً إلى الاختصار أو النّسيان.غير أنّ ما يثبته العمري، إذ ردّ الأمر للاختصار أو النّسيان، خلاصة لا يتأتّى للعقل الحديث، بما يتيح له من آليات بحث ـ أن يتقبّلها.

ثامنا: الأسئلة المغيبة في مرجعيات "مالك"الفقهية

في إطار البرهنة على هامش الحرّية المالكية ـ دائما ـ ينتبه النّقد الطّرابيشي إلى تعدّد مرجعيات مالك وطريقة تعامله معها، «فالنّص المؤسّس لدى مالك ليس ثنائي القطب، بل رباعي الأقطاب، من جهة أولى الكتاب والسّنة بكلّ تأكيد، ولكن كذلك وبقدر لا يقلّ من

---

[1] أكرم بن ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص 57.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 56.

[3] المرجع نفسه، ص 57.

www.nitropdf.com

التّأكيد، قول الصّحابة والتّابعين وعمل أهل المدينة، ورباعية الأقطاب هذه هي الّتي أتاحت للاجتهاد المالكي هامشاً أكبر نسبياً في الحراك والتّأويل والاستنباط»[1].

رباعية الأقطاب هذه، كما يعبّر ستتقلّص مع الزّمن لتؤول إلى قطبين (الكتاب والسّنة) أو في أقصى الحالات إلى أحادية قطبية مع تفوّق أهل الحديث تفوّقاً كلّياً.

أمّا تعامل مالك مع الكتاب، ففيه "ثغرات من الحرّية" تتجلّى في تضمّن «الموطّأ قراءات قرآنية لم يعد معمولاً بها في المصحف المعتمد اليوم بالإجماع»، وتضمنه إضافة لـ «آيات منسوخة حتّى من المصحف العثماني كما كان متداولاً في عصر مالك»[2].

حيث يذكر إيراد "مالك" لقراءة أبي بن كعب، فعن «مالك عن حميد بن قيس المكّي أنّه أخبره قال: كنت مع مجاهد وهو يطوف بالبيت، فجاء إنسان فسأله عن صيام أيّام الكفّارة أمتتابعات أم يقطعها؟ قال حميد فقلت له: نعم، يقطعها إن شاء، قال مجاهد: لا يقطعها فإنّها في قراءة أبيّ بن كعب ثلاثة أيّام متتابعات»[3].

وفيما يخصّ الآيات المنسوخة يذكر منها آية الرّجم، الّتي ورد فيها على لسان عمر بن الخطّاب «إيّاكم أن تهلكوا عن آية الرّجم، يقول قائل: لا نجد حدّين في كتاب الله، فقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا، والّذي نفسي بيده لولا أن يقول النّاس: زاد عمر بن الخطّاب في كتاب الله تعالى، لكتبتها: الشّيخ والشّيخة فارجموهما البتّة، فإنّا قد قرأناها وما ورد على لسان عائشة من أنّ الآية 238 من سورة البقرة كانت تقرأ: حافظوا على الصّلوات والصّلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين»[4].

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 150.

[2] المصدر نفسه، ص ص151- 152.

[3] المصدر نفسه، ص 151، وينظر، الموطّأ (كتاب الصّيام)، ص 207.

[4] المصدر نفسه، ص 153، وينظر الموطّأ (كتاب الحدود)، ص 592.

www.nitropdf.com

حيث يروم "طرابيشي" من خلال هذا العمل ـ ولو ظاهريا ـ إثبات حرّية التّعامل المالكي مع الرّوايات والقراءات الّتي تخالف ما جاء في المصحف العثماني دون حرج، وكأنّ الّذين أتوا بعده قد أغلقوا الحديث عن هذه الرّوايات نهائيا.

والواقع أنّ كتب علوم القرآن وكتب أصول الفقه ما كانت تتحرّج من ذكر هذه الرّوايات تحت مبحث النّسخ (ما نسخت تلاوته وبقي حكمه).

فهل المسكوت عنه في خطاب "طرابيشي" هذا هو دعوة إلى إعادة النّظر في المصحف العثماني.

وأمّا تعامل "مالك" مع الحديث، ورغم أنّه «حديثي أكثر ممّا هو قرآني»[1]، فإنّه «لم يكن يرى حرجاً في الفتوى بخلاف ما قد يجيء به الحديث، وهذا عن علم وليس عن جهل، ولسان حاله في ذلك لسان تلميذه المباشر "ابن الماجشون" الّذي سُئل: لِمَ رويتم الحديث ثمّ تركتموه؟ قال: ليُعلم أنّا على علم تركناه»[2] على خلاف ما حصل بعد في المنظومة الفقهية الّتي استبعدت الرّأي في حال وجود النّص. «ليس مع النّص رأي، بل ليس بدون نصّ رأي»[3].

والملاحظ أنّ آلية النّقد الطّرابيشية لا تتوانى في كلّ مرّة عن البرهنة على ما تريد إثباته من أنّ المنظومة الفقهية الحديثية تزداد انغلاقاً وتشبّثاً بحرفية النّص كلّما تقدّم الزّمن ومن هذا القبيل ـ أيضا ـ اعتداد مالك بفتوى الصّحابة وعمل أهل المدينة مرجعين، ممّا لن نشهده مع المحدثين اللّاحقين بتلك الكثافة.ولا يفوت الناقد التنبيه إلى أنّ قول الصحابي ليس هو بحد ذاته ما يميز المذهب ، لأنّ المذاهب الأخرى كانت تعتمده أيضا «ولكن ما ميّز

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 156.

[2] المصدر نفسه، ص 157.

[3] المصدر نفسه، ص 159.

www.nitropdf.com

الاجتهاد المالكي أنّه جعل منه أصلاً قائماً بذاته، وهذا إلى حدّ تقديمه في المرجعية على خبر الآحاد»[1].

وتبقى المرجعية الرّابعة الّتي انفرد بها الفقه المالكي هي عمل أهل المدينة، بما للمدينة من خصائص تجعلها تتبوّأ هذه المكانة، إذ بها نزلت الشّريعة وإليها كانت الهجرة...

ورغم أنّ "طرابيشي" استحضر الحديث عن عمل أهل المدينة في سياق الاجتهاد المالكي، وما تميّز به من حرّية إلّا أنّه راح يكيل النّقد الضّمني لتمسّك مالك بهذه المرجعية، ذلك أنّ«هذه الجغرافيا الإبستيمولوجية المثالية ما كانت تتطابق، أو بالأحرى لم تعد تتطابق مع الجغرافيا التّاريخية الواقعية، فلا المدينة بقيت عاصمة للإسلام بعد النّقلة الأموية إلى دمشق والنّقلة العبّاسية إلى بغداد ولا الأمصار: الشّام والعراق وإفريقية وخراسان ستبقى تدور في فلك التّبعية، والأهمّ من ذلك كلّه من وجهة النّظر الّتي تعنينا هنا ـ جغرافية أصول الفقه ـ أنّ المدينة نفسها لم تعد في المدينة، فأوسها وخزرجها قد خرجوا إلى الأمصار وتفرّقوا في بلدان الفتوح»[2].

ولئن اصطدمت الجغرافيا الإبستيمولوجية المثالية بالواقع التّاريخي الّذي ما عاد فيه من مبرّر لاستمرار مركزية عمل أهل المدينة بعد أقلّ من قرنين من البعثة، فالأوّلى السّؤال عن استمرار العمل بعمل أهل المدينة والفقه المالكي برمته بعد أكثر من أربعة عشر قرناً؟

فهل إنّه السّؤال الّذي يُلمّح "طرابيشي" إليه، أو يسعى لإثارته في ذهن قارئه؟ أم هو مجرّد حدس قرائي؟

ويبدو أنّ آلة التّحليل النّفسي الطّرابيشية والّتي سبق وأن حكمت على العقل الفقهي اللّاحق لمالك بالوسواس القهري ـ قد حكمت على مالك نفسه بـ «نرجسية الفروق الصّغيرة».

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 159.

[2] المصدر نفسه، ص 263.

www.nitropdf.com

إذ من البيّن أنّ مالكاً ينطلق من «مركزية أحادية، فوحدها المدينة تملك حقّ الاجتهاد، وما على النّاس في سائر المعمورة الإسلامية إلّا أن يكونوا لها ولاجتهاد مجتهديها تبعاً، وقد تكون هذه الأنوية الجغرافية المالكية قابلة للتّفسير على ضوء ما أسماه "فرويد" بـ "نرجسية الفروق الصّغيرة"»[1].

وهكذا، حاول المفكر أن يقترب بآليته المنهجية من جملة المفاهيم والمبادئ التي انبنى عليها الفكر المالكي،مستسيغا، ولو في الظاهر، حريته النسبية في التعامل مع النصوص، مقارنة بمن سيأتي بعده من علماء أصول الفقه. وفي خضم ذلك كانت آليته تحفر عميقا في مدونة الحديث كاشفة ثغراتها. حيث وجدت في بعض ما ساقه الإمام "مالك" من آثار مدخلا مناسبا لإعادة مركزة خطابات معينة حيّدها / سكت عنها التراث العربي الإسلامي أمدا طويلا، نظرا لحساسيتها الشديدة، كقضية مصحفة القرآن.

وقد عمل البحث، هو الآخر، على تتبع مرجعيات الناقد ورجّ بعض مرتكزات خطابه استعانة بالتأويلات المغايرة قديمة وحديثة.

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 165.

www.nitropdf.com

الفصل الثّالث: نقد نصّانية علماء أصول الفقه

أوّلا: نقد آليات النّصانية عند الشافعي

1. **تأويل الحكمة سنّة**
2. **قبول أخبار الآحاد**
3. **النّاسخ والمنسوخ**
4. **الشّافعي ومصادرة العقل**
5. **الوسطية المزعومة**

ثانيا: ابن حزم والإيغال في النّصانية، إشكالات التأويل

ثالثا: تفكيك آليات إلغاء الاختلاف

1 . **ابن قتيبة مناهضا الاختلاف**

2. **تهافت المخارج**

رابعا: حدث المحنة والانقلاب المتوكّلي

www.nitropdf.com

على الرّغم من «انتهاء مهمّة الوحي الّذي يبلّغ الرّسالة السّماوية بطابعها القدسي القطعي، إلّا أنّ طبيعة الحقيقة الدّينية مضت عليها شتّى أساليب الشّروحات والتّأويلات والقراءات المفتوحة، حتّى أمسى للصّراع بين المفتوح والمغلق فيها تأريخ أثار ما أثار من مشكلات فكرية وميدانية سواء بسواء عبر الفقه والتّفسير والتّأويل للنّصّ الرّبّاني حامل الحقيقة الدّينية المطلقة في مصدرها»[1]

أوّلا: نقد الآليات النصانية عند الشافعي

1. تأويل الحكمة سنّة:

إنّه وانطلاقاً من هذه الاقتباسة التّصديرية، يبدو أنّه ما من تأويل للحقيقة الدّينية اتّهم حديثاً بالانغلاق والتّكرارية كذاك الّذي أسّس له الشّافعي، حين قرأ الحكمة على أنّها السّنة واحتفى بالسّنة وحياً قريباً أو مشاكلاً للوحي الأوّل/القرآن، من حيث المصدر الإلهي. ولعلّ أهمّ ما انجرّ عن المبدأين الأخيرين، رفع سنّة النّبيّ إلى حيث الأهلية التّشريعية، أين خالط البشري الإلهي وحوّل الوضعي مقدساً.

وعلى كثرة وتنوّع البحوث المعاصرة الّتي أقيمت حول الرّسالة، فإنّ أكثرها يتّفق على أنّ لحظة الشّافعي لحظة مازالت تكرّر ذاتها داخل تشكيلات معرفية وزمانية مختلفة كلّ

---

[1] رسول محمّد رسول، الحقيقة المفتوحة بين الوجود والعقل، مجلّة ذوات، ثقافية شهرية، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 2016/22 (المجتمع المدني بين الإسلام والحداثة)، ص88. http://magazine.mominoun.com/Flash/thewat22/#28

www.nitropdf.com

الاختلاف، فما يحتاجه الواقع هو التّسلّل إلى داخل الحقيقة الشّافعية المغلقة هدماً وإلغاءً قصد تشييد قراءات/حقائق تتفاعل مع التّاريخ.

يتابع "جورج طرابيشي" هذا الخطّ في نقد فهوم الشّافعي داعياً إلى تفكيك ثوابت نظريته من داخل نصوصه ذاتها، لاسيما وأنّ ما تحجبه وتتناساه، أي نصوص الشّافعي، أكثر ممّا ترسّخه لتقيم عليه استدلالاتها، ورغم تعدد المآخذ الّتي يسجّلها "طرابيشي" على الشّافعي، فإنّ تأويل الحكمة بالسّنة يأتي على رأسها، فعن طريق هذا التّأويل قُطِع معال اختلاف والرّأي وأسس لسلطة النّصّ المطلقة، حيث انطلق صاحب الرّسالة في تفسير الحكمة سنّة من آيات القرآن الّتي تقرن بين الكتاب والحكمة، قال الشّافعي: «ففرض الله على النّاس اتّباع وحيه وسنن رسوله، فقال في كتابه: {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيم}[البقرة:129].

وقال جلّ ثناؤه: {كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ}[البقرة:151]وقال جلّ ثناؤه:{لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ}[آل عمران:164].

وقال جلّ ثناؤه: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ}[الجمعة:2]

وقال: ﴿وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}[البقرة:231].

وقال: ﴿وَأَنزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا}[النساء:113].

www.nitropdf.com

وقال: {وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا}[الأحزاب:34].

فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعتُ من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنّة رسول الله وهذا يشبه ما قال، والله أعلم. لأنّ القرآن ذُكِر وأتبعته الحكمة، وذكر الله منّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز ـ والله أعلم ـ أن يقال الحكمة هاهنا إلّا سنّة رسول الله».[1]

ويستحضر "طرابيشي" جماعاً من الآيات القرآنية ـ والّتي ربطت بين الكتاب والحكمة ـ غير تلك الّتي استشهد بها الشّافعي ليكشف منطق الاستبعاد عنده «فبالإضافة إلى الآيات السّبع الّتي أوردها الشّافعي ثمّة سبع آيات أخرى ورد فيها اسم الكتاب مقروناً بالحكمة وأغفلها الشّافعي مع ذلك لسبب لن يخفى على القارئ إذا ما انتقل من حال الإغفال، وبالتّالي الاستغفال الّتي أراد "الشّافعي" حبسه فيها»[2]

وهذه الآيات تباعاً هي قوله تعالى:

1. {وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ}[آل عمران:48] (عائد الهاء في هذه الآية ليس إلى الرّسول، بل إلى عيسى بن مريم).
2. ﴿ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ [المائدة:110] (والمخاطب هنا أيضا عيسى بن مريم)
3. {مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ}

[آل عمران:79](والمعني بالكلام هنا أيضا عيسى بن مريم)

4. ﴿لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران:81] (والمخاطب هنا قوم عيسى بن مريم).

---

[1] الشّافعي، الرّسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1 1358هـ/1940م، ص73.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 179.

www.nitropdf.com

5. {أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا}[النساء:54] (والمخاطب هنا بنصّ الآية تصريحاً، آل إبراهيم).

6. {وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ}[الجاثية:16](والمخاطب هنا بتصريح الآية بنو إسرائيل).

7. {أُوْلَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلاء فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَافِرِينَ}[الأنعام:89] (والمخاطب هنا قوم إبراهيم، وأقوام جميع من تلوه من الأنبياء المرسلين بدءاً بنوح ولوط ويونس ومروراً بموسى وداوود وسليمان وانتهاءً بزكريا ويحي وعيسى).[1]بهذه الطّريقة الّتي تفكّك النّص بالنّص، يحاول تأويل "طرابيشي" مزاحمة التّأويل الشّافعي المتعالي على النّقد طوال القرون الفائتة، في خطوة لتأثيل فهم جديد للحكمة مردّه التّقصّي الكامل للنّص القرآني، لا النّظر في بعض آيِّه دون بعض؛ ذلك أنّ تجزيء النّص لا يقود إلاّ لقراءات أيديولوجية تعبّر أكثر ما تعبّر عن ميول أصحابها، وسرعان ما تتهافت أمام أولى محاولات النّقد. فالحكمة لا تبقى هي سنّة النّبيّ محمّد بالاستناد إلى الآيات الّتي غيّبها "الشّافعي".هكذا يقرّر خطاب "طرابيشي": «فاقتران الكتاب والحكمة ثابتة دائمة في المأثور النّبوي كما يعيد بناءه النّصّ القرآني، وما كان للحكمة الّتي أُنزِلت على آخر حلقات السلالة الإبراهيمية، ممثّلة بالرّسول، أن تكون مختلفة في المعنى عن تلك الّتي أُنزلت على أولى الحلقات أو على أواسطها»[2]

[1] ينظر: طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 179-180.

[2] المصدر نفسه، ص 181.

www.nitropdf.com

وبذلك، فإن كان للحكمة معنى في كامل سياقات النّص القرآني فهو معنى ـ حسب طرابيشي ـ ينسحب على كتاب الله لا على سنة رسوله «فالله بموجب النّص القرآني هو الحكيم وهو أحكم الحاكمين. وقد تعدّته حكمته إلى كتابه فصار يُعرف باسم "الذّكر الحكيم"»[1]

ثمّ إنّ إصرار "الشّافعي" على عدّ الحكمة سنّة رسول الله المبيّنة لما جاء في الكتاب يحيل إلى النّواة الأساسية الّتي شيّد عليها كامل مشروعه، ألا وهي رفع السّنة إلى مقام الوحي وإقصاء ما هو إنساني فيها «فما دامت الحكمة مُنزّلة أو مؤتاة، بتصريح القرآن، من الله نصابها في ذلك نصاب الكتاب نفسه، فمعنى ذلك أنّ مُرادِفتها الّتي هي "السّنة" منزلة مثلها، ومؤتاة مثلها من عند الله»[2]فالسنة وحي كما القرآن وحي، مع بعض الفروق الّتي سيشير إليها البحث في حينها.

هكذا، يركّز "طرابيشي" على طبيعة عقل "الشّافعي" الّذي يمارس فهماً معيّناً للنّص القرآني، في بحث عن مكمن التّأزم في هذا العقل الفقهي، ليسهل تفكيك آلياته ومن ثمّ تجاوزه.

واستنادا إلى ما سبق، يذهب الناقد إلى أنّ صاحب الرّسالة كان «رائداً ومدشّناً لـ "نشأة مستأنفة" ولم يكن دوره الانقلابي في مجال أصول الشّريعة بأقلّ من ذاك الّذي اضطلع به معاوية في مجال تاريخ السّياسة بتأسيسه الخلافة الأموية (...) فمن بعده لن يعود أيّ شيء على الصّعيد اللّاهوتي والمعرفي كما كان من قبله»[3]، لن يعود أيّ شيء بعده كما كان من قبل لأنّه أوقف الاجتهاد والاختلاف وقت أن نسب السّنة إلى مصدر مفارق لا تتجرّأ العقول البشرية على معارضته حتّى وإن عاكس مبادئها ومصالحها، إذ "الشّافعي": «هو المشرِّع الرّائد للتّسوية بين القرآن والحديث في المصدرية الإلهية وفي الأهلية التّشريعية».[4]

---

[1] طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 182.

[2] المصدر نفسه ص 183.

[3] المصدر نفسه، ص 195.

[4] المصدر نفسه، ص 187.

www.nitropdf.com

لكنّ توحيد "الشّافعي" بين وحي القرآن ووحي السّنة، على ما يرى "نصر حامد"، يؤدّي إلى نتيجة مفادها مشارفة آفاق التّوحيد بين الإلهي والبشري، بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرّسول وبشريته بوصفه مبلّغاً للوحي وشارحاً له، حيث يجمع، أي الشّافعي، بهذا الصّنيع بين الأزلي والتّاريخي في شخص النّبيّ محمّد ﷺ.[1]

ولأنّه لا وجود لنصّ يقول حقيقة مطلقة، ولا لنصّ يتعالى على الزّمان والمكان، فقد راح "طرابيشي" بأدواته التّحليلية، يحفر في المنظومة الأصولية الشّافعية لإثبات تاريخيتها واندراجها ضمن حدود معرفية تستجيب لأفق القدامى، ليتوصّل بعد إلى الآثار الّتي خلّفتها البناءات الإيديولوجية على الوعي الجمعي والحدّ من حرّية المؤمن في التّعامل مع النّص القرآني وتوجيهه توجيها مخصوصاً[2]، فكان من نتائج ذاك الحفر إعادة استحضار وتفعيل النّصوص القرآنية والسّنية الّتي تؤكّد على بشرية الرّسول، حيث تشهد على: «وجوب التّفريق بين كتاب مصدره إلهي وسنّة صادرة عن الرّسول من حيث هو بشر. وقد حذّر الرّسول نفسه في أكثر من حديث على لسانه من الخلط بين أمر الله وأمره هو: فأمر الله منزّه عن الباطل وأمره هو غير منزّه عن الخطأ، لأنّه بنصّ القرآن، مثنى وثلاث ورباع، رسول بشر. وبنصّ الحديث أيضا»[3].

إنّ "طرابيشي" إذ يجهد في تبيان صورة الرّسول البشر، فليعيد بلّورة العقل داخل الثّقافة العربية الإسلامية، من خلال تعامل المسلم مع واقعه دون العودة إلى نصوص ـ يريد هنا نصّ السّنة تحديداً ـ أصبغ عليها التّاريخ صفة المفارقة/التّعالي، هذا ما تضمره، في رأي الباحث، خطابات "طرابيشي". ولا شكّ أنّ نقد طروحات "الشّافعي" يشكّل المدخل الأنسب لذلك، فليس غير "الشّافعي"من «نفّذ انقلاباً حقيقياً على الصّعيد اللاّهوتي والإبستيمولوجي

---

[1] ينظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/بيروت، ط1 2007، ص ص 72، 125.

[2] ينظر: محمّد حمزة، إسلام المجدّدين، ص ص 68-69.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 190.

www.nitropdf.com

معاً عندما جعل للسّنة الرّسولية البشرية نصاباً إلهياً وبوّأها منزلة الأصل مع الكتاب وكرّسها شريكة له في التّحكّم بمصائر كلّ العقل في الإسلام، سواء منه العقل الدّيني أو العقل المعرفي»[1]

هكذا، بات من الضّروري الخروج من حالة الوصاية الّتي فرضها التّأويل الشّافعي على العقل العربي الإسلامي، إذ إنّ قراءة "الشّافعي" للحكمة سنّة «نموذج يبرّر كيف أنّ سنّة تأويلية تنشأ وتنزع عن طريق منطقها الدّاخلي وملابساتها التّاريخية إلى الانغلاق على نفسها لتنتهي إلى نظام إيديولوجي إقصائي»[2]

وإذا ما راح الباحث يتقصّى بعض كتب التّفسير لينظر في مفهوم "الحكمة" عندها، وهل إنّها تابعت التّأويل الشّافعي حقّاً، فسيجد أنّ الطّبري قد خطا خطو "الشّافعي" في المرادفة بين الحكمة والسّنة، حيث يذكر في تفسيره للآية الرّابعة والثّلاثين من سورة الأحزاب: {وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا}[الأحزاب:34]

«واذكرن ما يُقرأ في بيوتكنّ من آيات كتاب الله والحكمة، ويعني بالحكمة: ما أوحي إلى رسول الله ﷺ من أحكام دين الله، ولم ينزل به قرآن، وذلك السّنة»[3]

ويذكر في تأويله لقوله تعالى:{رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ}[البقرة:129]

«... ثمّ اختلف أهل التّأويل في معنى الحكمة الّتي ذكرها الله في هذا الموضع

فقال بعضهم: هي السّنة

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 194.

[2] حمادي ذويب، السّنّة بين الأصول والتّاريخ، ص 50.

[3] الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج6، ص 179.

www.nitropdf.com

وقال بعضهم: الحكمة هي المعرفة بالدّين والفقه فيه

والصّواب من القول عندنا في الحكمة أنّها العلم بأحكام الله الّتي لا يُدرك علمها إلاّ ببيان الرّسول ﷺ والمعرفة بها. وما دلّ عليه ذلك من نظائره، وهو عندي مأخوذ من الحُكم الّذي بمعنى الفصل بين الحقّ والباطل (...) وإذا كان ذلك كذلك، فتأويل الآية: ربّنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك، ويعلّمهم كتابك الّذي تنزّله عليهم وفصل قضائك وأحكامك الّتي تعلّمه إيّاها»[1]

ولئن كانت الحكمة في هذا الموضع، عند الطبري، هي فصل القضاء والأحكام، فإنّها لا تخرج عن كونها وحيّاً (تعلّمه إيّاها).

أمّا إذا ابتعدنا في الزّمن حيث تفسير "القرطبي" فإنّه يذكر بخصوص الآية 129 من سورة البقرة: «قوله تعالى: ويعلّمهم الكتاب والحكمة، الكتاب: القرآن والحكمة: المعرفة بالدّين والفقه في التّأويل، والفهم الّذي هو سجيّه ونور من الله تعالى، قال مالك ورواه عنه ابن وهب، وقاله ابن زيد، وقال قتادة: الحكمة السّنة وبيان الشّرائع وقيل: الحُكم والقضاء خاصّة، والمعنى متقارب»[2]

ويذكر أيضا في تفسير الآية 113 من سورة النّساء ﴿ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيما

«...أي ما يضرّونك من شيء مع إنزال الله عليك القرآن والحكمة القضاءُ بالوحي (وعلّمك ما لم تكن تعلم)يعني من الشّرائع والأحكام»[3]

---

[1] الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج6، ص ص 390-391.

[2] أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ج2، مؤسّسة الرّسالة، بيروت/لبنان، ط1 2006، ص 403.

[3] المصدر نفسه، ج7، ص 123.

www.nitropdf.com

وربّما يبدو في ما ذهب إليه "القرطبي" من تفسير بعض الاختلاف، إذ الحكمة هي المعرفة بالدّين، الحكم والقضاء... لكنّها السّنّة بصريح العبارة في تفسيره للآية 231 من سورة البقرة: ﴿ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة:231] يقول: «(والحِكمة) هي السّنة المبيّنةُ على لسان رسول الله ﷺ مُرَادَ الله فيما لم ينصّ عليه في الكتاب»[1]

ورغم موقف المعتزلة من السّنة، فإنّ "الزّمخشري" لا يكاد يخرج عن المفهوم المتوارث للحكمة، حيث يقول عن الآية 231 من سورة البقرة: «واذكروا نعمة الله عليكم بالإسلام وبنبوّة محمّد ﷺ ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾ من القرآن والسّنة وذكرها: مقابلتها بالشّكر والقيام بحقّها»[2]

لكنّه يبتعد نوعاً ما عن هذه القراءة، حين يتلقّف الآية (34) من سورة الأحزاب تفسيراً «ثمّ ذَكَّرَهنَّ أنّ بيوتهنّ مهابط الوحي، وأمرهنّ أن لا ينسين ما يُتلى فيها من الكتاب الجامع بين أمرين هو آيات بيّنات تدلّ على صدق النّبوّة لأنّه معجزة بنظمه، وهو حكمة وعلوم وشرائع».[3]فجعل الحكمة متضمّنة في الكتاب، قريباً من الرّأي الّذي قال به "طرابيشي.

غير أنّ "الشّافعي"، بمنظور الناقد، قد بالغ في إقصاء الجانب البشري للرّسول ﷺ «فعنده أنّ الرّسول هو في حالة وحي دائم وكلّما نطق وكيفما نطق فإنّما ينطق عن وحي، وعلى هذا النّحو تغدو السّنة قرآناً بعد القرآن»[4]

والتّأكيد على الجانب البشري، من لدنّه، فيه إصرار على البعد التّاريخي/الوضعي لشخصية الرّسول وسنّته، بعيداً عن الصّورة الأسطورية اللّاتاريخية الّتي ألحقها به العلماء المسلمون ـ

---

[1] أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص 103.

[2] الزّمخشري، الكشاف، ص 135.

[3] المصدر نفسه، ص 855.

[4] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 193.

www.nitropdf.com

خصوصاً السّنيين ـ فيما بعد، وهذا ما يذكّرنا بموقف النّاقد من معجزات النّبي، كما بيّن البحث في فصله الأوّل.

فهناك حين تكفّ السّنة عن أن تكون وحيّاً، تتفاعل مع الواقع والتّاريخ وتخضع لشروطهما «لأنّها صارت إنسانية منذ أن تجسّدت في اللّغة والتّاريخ، وتوجّهت في منطوقها أو مدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد»[1] هذا ما يروم خطاب "طرابيشي" إثباته بسحب صفة القداسة من السّنة الّتي اكتسبها ـ في رأيّه ـ عبر التّاريخ، ويحاول أن يجد شرعية دعواه في الإسلام الأول / إسلام القرآن المؤكّد في غير ما موضع على بشرية الرّسول، خالياً من أيّ ذكر لسنّته.

وبهذا التّصور، يرفض "طرابيشي" الوجود الثّابت والمطلق الّذي يصبغه علماء أصول الفقه على السّنة، ليحتفي بالتّغير والتّبدل سنّة كونية لا يفلت من شرطها شيء، فكأنّما يعود بنا إلى الصّيرورة النّيتشوية، إذ «ما يريد قوله نيتشه إنّ الوجود الحقيقي هو الصّيرورة، فلا بأس، ذلك أنّ الصّيرورة هي ما يجري وما يحدث في العالم (...) فالصّيرورة ومن دون أن تكون مجرّد فكرة مطلقة، هي وجود ليس لنا أن نلغيه أو نواريه أو نحجبه أو نتناساه قصراً؛ وجود يمكن للحقيقة أن تكون مفتوحة فيه على ذاتها وغيرها، ولذلك تصبح الحقيقة ذات أرضية خصب، حقيقة غير سائبة ولا مفارقة، لا ميتافيزيقية مطلقة، ولا محايدة مطلقة، حتّى نستطيع أن نقول عن الحقيقة المفتوحة إنّها (وجود)»[2]

فهل إنّ نزع الطّابع الإطلاقي/المصدر الرّباني عن السّنة يحمل في طيّاته دعوى عجزها عن أن تكون مصدراً ثانياً للتّشريع في هذا العصر؟

---

[1] يوسف ربابعة، النّص الدّيني من قيد التّفسير إلى فضاء التّأويل، مجلّة ذوات، ثقافية شهرية، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 22/ 2016 (المجتمع المدني بين الإسلام والحداثة)، ص 78. http://magazine.mominoun.com/Flash/thewat22/#28

[2] رسول محمّد رسول، الحقيقة المفتوحة بين الوجود والعقل، مجلّة ذوات، العدد 2016/22، ص 89.

www.nitropdf.com

ليس للبحث في هذا الموضع، أن يتعجّل في الإجابة عن المساءلة أعلاه، فيقع في مطبّ الأحكام الجاهزة، وإنّما يؤجّلها إلى حين استيفاء النّظر في نتائج "طرابيشي" المتمخّضة عن أداته التّحليلية.

وبعد جماع الآليات الدّاخلية الّتي توسّل بها "ناقد نقد العقل العربي" ليقوض تأويل "الشّافعي" القاضي برفع السّنة إلى مقام الوحي، ها هو يلوذ ـ تالياً ـ بالتّاريخ المقارن للأديان التّوحيدية بغية ترسيخ رأيه القائل بتاريخية السّنة، يكتب: «ولعلّ مثل هذا الانقلاب التّأليهي في الإسلام لا يجد ما يناظره في تاريخ الأديان سوى الانقلاب الّذي شهدته المسيحية في القرن الرّابع الميلادي عندما جرى، مع تنصّر الإمبراطورية الرّومانية، تنصيب المسيح إلهاً ابناً مشاركاً في الجوهر للإله الأب، ولكن مع هذا الفارق: فبدلا من تأليه شخص الرّسول، جرى تكريس المصدرية الإلهية لسنّته أو كلمة حسب التّعبير المسيحي (...) وهذا أقصى ما كان يمكن أن يتقبّله دين كالإسلام قام في أساسه على التّوحيد التّجريدي»[1]

هكذا، يماثل "طرابيشي" بين التّجربة المسيحية والتّجربة الإسلامية في جنوح كليهما إلى تأليه ما هو بشري في الأصل، وما دام أنّ «المنهج التّاريخاني جاء كردّ فعل على التّفسير اللاّهوتي أثناء عصر التّنوير»[2]واستطاع أن يخرج أوروبا من تخلّفها عن طريق نسبة كلّ شيء إلى التّاريخ ليسهل نقده. فقد بات، أي المنهج التّاريخاني، رِهان العقل العربي الإسلامي ليخرج من حلق التّخلف والرّجعية إلى عصور التّنوير والعقلانية «إذ لا يظهر وعي ونشاط في مجتمع مغلوب على أمره ومُسيطر عليه إلاّ وظهرت النّزعة التّاريخانية»[3]

هذا ـ ربّما ـ ما يفتكه الباحث من دلالات المقارنة الّتي أحدثها "جورج طرابيشي" بين دخول الله في التّاريخ جسداً عند المسيحيين، ونسبة السّنة إلى مصدر إلهي عند المسلمين، هذه الأخيرة ما استحالت كذلك إلاّ مع تنظيرات "الشّافعي".

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 195.

[2] شفيق جرادي وآخرون، التأويل والهرمينوطيقا، دراسات في آليات القراءة والتفسير، ص 254.

[3] محمّد الخرّاط، تأويل التّاريخ العربي، ص 143.

www.nitropdf.com

ولايخفى أنّ هدف "طرابيشي" هو البحث في الآليات الدّاخلية الّتي أسهمت في تراجع العقل العربي وتحكّمت في وعيّه، ولعلّ قرأنة، والمصطلح له، "الشّافعي" للسّنة أهمّ تلك الآليات. وقبل الولوج إلى باقي الآليات تحليلاً ودراسة، للمرء أن يتساءل ردّاً على تأويلات "طرابيشي": ألم يستند "الشّافعي" في تعميده للسّنة وحياً إلى قول النّبي: «ألا إنّي أوتيت القرآن ومثله معه» إذ هذا الحديث هو: «الّذي يجعل للقول المنزل قولاً ندّاً وثق في صحاح ومساند ومجامع»[1]

ثمّ إنّ أهمّ تداعيات أو نتائج المفهوم الأصولي للسّنة الّذي جعل الأحاديث النّبوية هي الأصل الثّاني للتّشريع إلى جانب القرآن ـ بالإضافة إلى توسيع المدوّنة النّصية للوحي ـ انبثاق عقبة لاهوتية تتمثّل في وجود ثلاثة تراثات من الحديث: سنّية وشيعية وخارجية، فكلّ فرقة من فرق الإسلام تعترف بصحّة كتاب أحاديثها، ويظهر ذلك من خلال تسمية هذه الكتب: «الصّحيحين للبخاري ومسلم، الكافي في علم الدّين الّذي ألّفه الكليني وأكمله ابن بابويه ثمّ الطّوسي (عند الشّيعة)، الجامع الصّحيح للرّبيع بن حبيب عند الخوارج»[2] فهل يحيل هذا الكلام إلى ارتباط الدّيني بالسّياسي؟ وأنّ رفع السّنة إلى هذا المقام ما كان إلاّ نتيجة ظرف سياسي/تاريخي؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب يغدو «مفهوم السّنة الأصولي الّذي غلّف بالمقدس وأصبح ضمن اللاّمفكّر فيه لرسوخ اعتقاد الضّمير الإسلامي في صحّته ومشروعيته المتأصّلة في تعاليم الله ليس إلاّ مفهوماً صاغه الأصوليون نتيجة مقتضيات مذهبية وتاريخية معيّنة، وهو بالتّالي مفهوم تاريخي ونسبي لم يعرفه النّبي ولا صحابته»[3]

---

[1] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟، تر: منذر ساسي، دار محمّد علي للنّشر، تونس، ط1 2013، ص 26.

[2] ينظر: محمّد أركون، الهوامل والشّوامل، ص ص 168-169، وينظر: حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، ص ص 57-58.

[3] حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، ص 58.

www.nitropdf.com

إنّ هذه التّاريخية والنّسبية هي ما يعبّر عنه "طرابيشي" مرّات عديدة بقوله: «لا تعود سنّة الرّسول هي ما صدر عن الرّسول بشخصه وفي زمنه، بل كلّ ما نسبه النّاسبون إليه»[1]

بيد أنّ المفكّر لا يأتي على ذكر السّبب الإيديولوجي الّذي يقف وراء إثبات "الشّافعي" الحجّية الإلهية للسّنة، هذا الدّافع الّذي يردّه "نصر حامد أبو زيد" إلى العصبية القرشية، إذ يقول: «إنّ تأسيس السّنة وحياً لم يكن يتمّ بمعزل عن الموقف الأيديولوجي الّذي أسهبنا في شرحه وتحليله، موقف العصبية العربية القرشية الّتي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمّد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً»[2] فخطاب "الشّافعي" القرشي الأصل ـ حسب نصر حامد ـ لا ينأى عن النّزعة القرشية الّتي أرادت الهيمنة على المشروع الإسلامي، وتحويل «التّقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى وحي»[3]، فمركزية السّنة عند "الشّافعي"، يضيف أحد الباحثين:«هي نوع من إعادة إنتاج مركزية القبيلة (عبر وساطة صاحب السّنة الّذي ترتبط مركزية قبيلته بمركزيته) داخل نسقه الفقهي، وبما يترتّب على ذلك كلّه من تثبيت لمركزيته (أي الشّافعي) الخاصّة».[4]

وعلى كثرة التّقاطعات بين دراسة "نصر حامد" و"جورج طرابيشي" للشّافعي، إلاّ أنّ الثّاني لم يشر إطلاقاً إلى العصبية العربية القرشية خطاباً مضمراً محرّكاً للفكر الشّافعي، رغم ما اعتادته آليته من هوس بتفكيك المراكز.

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 250.

[2] نصر حامد أبو زيد، الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص ص 134-135.

[3] المرجع نفسه، ص 69.

[4] علي مبروك، ما وراء تأسيس الأصول، مساهمة في نزع أقنعة التّقديس، دار رؤية للنّشر والتّوزيع، ط1 2007، ص 90.

www.nitropdf.com

2.قبول أخبار الآحاد:*

ولئن تمثّلت أولى آليات شرعنة السّنة عند "الشّافعي" في تأويل الحكمة سنّة، فإنّ ثاني هذه الآليات قد تجلّت في دفاعه ـ أي الشّافعي ـ عن حجّية خبر الواحد، حيث أخذ "جورج طرابيشي" في تقويض منهج المماثلة الّذي ارتضاه "الشّافعي" وسيلة للتّدليل على حجّية أحاديث الآحاد.

إنّ الإمام "الشّافعي" قد ماثل بين خبر الواحد وبين نبوّة الأنبياء، فالله تعالى أقام الحجّة على الأمم بواحد «فأقام جلّ ثناؤه حجّته على خلقه في أنبيائه في الأعلام الّتي باينوا بها خلقه سواهم، وكانت الحجّة بها ثابتة على من شاهد أمور الأنبياء ودلائلهم الّتي باينوا بها غيرهم، ومن بعدهم وكان الواحد في ذلك وأكثرُ منه سواءً، تقوم الحجّة بالواحد منهم قيامها بالأكثر»[1] وفي كتاب الله ـ يقول الشّافعي ـ دليل على ذلك:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾[نوح:1]

وقال:﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾[هود:25 والمؤمنون:23 والعنكبوت:14]

وقال: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾[النّساء:163]

---

* قسّم المحدّثون الحديث النّبوي إلى متواتر وآحاد:

الحديث المتواتر: هو ما نقله جمع يحصل العلم بصدقهم ضرورة بأن يكون عددا كبيرا لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من أوّله إلى آخره، ولذا كان مفيداً للعلم الضّروري وهو الّذي يضطرّ إليه الإنسان حيث لا يمكنه دفعه ويجب العمل به من غير بحث عن رجاله، ولا يعتبر فيه عدد معيّن في الأصحّ.

خبر الواحد: وأمّا خبر الواحد فهو ما لم يوجد فيه شروط المتواتر سواء كان الرّاوي له واحدا أم أكثر، وهو نوعان (مقبول) وهو ما اتّصل إسناده بنقل العدل الضّابط عن مثله من مبدئه إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علّة. (ومردود) وهو ما لم يتّصل إسناده كذلك، والّذي عليه جماهير المسلمين من الصّحابة والتّابعين، فمن بعدهم من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول أنّ خبر الواحد الثّقة حجّة من حجج الشّرع يلزم العمل بها ويفيد الظّنّ ولا يفيد العلم [أبو زهو، الحديث والمحدّثون، الرّئاسة العامّة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدّعوة والإرشاد، الرّياض/المملكة العربية السّعودية، ط2 1984، ص ص 24-25.]

[1] الشّافعي، الرّسالة، ص 437.

www.nitropdf.com

وقال: ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً﴾ [الأعراف:65 وهود:50]

وقال: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ [الأعراف:85 وهود:84 والعنكبوت:36]

وقال لنبيّه محمّد ﷺ: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ﴾[النّساء:163] ويصف "طرابيشي" مماثلة "الشّافعي" هذه بالمغلوطة، هدف صاحبها «الإيهام والتّلبيس النّفسي. فالمرسِل في النّبوة هو الله نفسه، أمّا المرسل في خبر الواحد فهو بشر من البشر. والمرسَل في النّبوة نبيّ، والنّبي (...) معصوم من الكذب، أمّا المروي في الحديث فهو خبر، والخبر يحتمل، ككلّ خبر، الصّدق والكذب حتّى ولو كان منسوباً إلى النّبي»[2]

ويضيف رادّاً مماثلة الشّافعي: «فليس لأنّ النّبي واحد صدّقه النّاس، وليس لأنّ الخبر واحد يُفترض به، على سبيل المماثلة، أن يصدّقه النّاس، فالنّبي يستمدّ مصداقيته لا من واحديته، بل من دليل المعجزة».[3]

من هنا يبدو أنّ "طرابيشي" يركّز كثيراً على طبيعة عقل "الشّافعي" وكيفية فهمه للنّص (قرآناً أو حديثاً)، فهل احتكم للمقاربة الإبستيمولوجية في قراءة العقل الفقهي الشّافعي؟

إنّه وقبل الجزم بذلك، يعرض البحث لمماثلة "الشّافعي" التّالية، والّتي تتغيّا التّدليل على حجّية خبر الواحد، لكنّها هذه المرّة مماثلة بين بشر وبشر، فكما العشائر والقبائل تمتثل لأمر مبعوث الرّسول الواحد كذلك وجب على المسلمين العمل بأخبار الآحاد مرجعية تشريعية. يقول في ذلك:«ورسول الله لا يبعث بنهيه واحداً صادقاً إلاّ لزم خبرُه عن النّبيّ، بصدقه عن المنهيين عن ما أخبرهم أنّ النّبيّ نهى عنه، ومع رسول الله الحاجُّ، وقد كان

---

[1] ينظر: الرّسالة، ص ص 435، 436.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 22.

[3] المصدر نفسه، ص 202.

www.nitropdf.com

قادراً على أن يبعث إليهم فيُشافِهَهُم أو يبعث إليهم عدداً، فبعث واحداً يعرفونه بالصّدق، وهو لا يبعث بأمره إلاّ والحجّة للمبعوث إليهم وعليهم قائمةٌ بقبول خبره عن رسول الله»[1]

ويذكر أمثلة كثيرة على تحميل رسول الله ﷺ أمره أشخاصاً فُرادى، فقد بعث "ابن مربع الأنصاري" إلى النّاس بموقف عرفة يأمرهم أن يقفوا على مشاعرهم، وبعث "أبا بكر" والياً على الحجّ في سنّة تسع، وحضر الحجّأهل بلدان مختلفة وشعوب متفرّقة، فأقام لهم مناسكهم، وبعث "عليّ بن أبي طالب" في تلك السّنة، فقرأ عليهم سورة ﴿براءة﴾، ونهاهم عن أمور.

ويستشهد "الشّافعي" كذلك بما كان من "أبي طلحة" و"أبي عبيدة بن الجرّاح" و"أبيّ بن كعب" من طاعة سريعة، إذ جاءهم آت وأخبرهم بتحريم الخمر، فعمدوا إلى الجرار يكسرونها، ولم يقل واحدٌ منهم، نحن على تحليل الخمر حتّى نلقى رسول الله ـ مع قربهم منه ـ أو يأتينا خبر عامّة، ولم يكن رسول الله ليبعث إلاّ واحداً الحجّة قائمة بخبره على من بعثه.[2]

غير أنّ جماع هذه الأمثلة لا تبدو مقنعة لآلة العقل المنهاجية الطّرابيشية، حين تدخل النّص بحثاً عن المحجوب والمسكوت عنه خلف المقول الشّافعي، وليس يصعب، على ما يقول الكاتب،«أن ندرك ما يغيِّبه "الشّافعي"، في كلّ هذه المحاكمة التّماثلية، عن وعي قارئه: فراوية الخبر الواحد من الجيل الثّالث أو الرّابع، أي بعد ما بين مئة ومئتي سنة من وفاة الرّسول، لا يتمتّع من قريب أو بعيد بنفس ضمانة المصداقية الّتي كان يتمتّع بها مبعوث الرّسول (...) فالكذب على الرّسول في حياة الرّسول ليس سهلاً سهولته بعد وفاته بقرن أو قرنين»[3]

---

[1] الشّافعي، الرّسالة، ص 412.

[2] ينظر: الشافعي، الرسالة، ص ص 405-413.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 205.

www.nitropdf.com

هكذا، وبحس المؤرّخ المشكّك في مصداقية الخبر كلّما تباعد الزّمن، يُقوض الكاتب مماثلة صاحب الرّسالة، ثمّ إنّ الرّسول ﷺ إذ كان يعيّن الولاة والعمّال على العشائر، يعيّنهم على ملإٍ من النّاس أمّا «لماذا حرّف "الشّافعي" وقائع السّيرة هذا التّحريف وحمل الواقعة الجماعية على محمل الواقعة الانفرادية، فليس صعباً أن نحدس بجوابه فما دام الهاجس الإبستيمولوجي المحرِّك للشّافعي تثبيت حجّية خبر الواحد، فلا غرو أن يقرأ خبر الجماعة في السّيرة على أنّه خبر فرد مفرد».[1]

لكن لماذا تجهد آلية "جورج طرابيشي" النّقدية في ردّ خبر الواحد، جهد "الشّافعي" في إثباته؟وأيّ المرجعيات الفكرية أفرزت موقفه هذا، حيال أحاديث الآحاد؟

أمّا عن المرجعية الفكرية التي ربّما يعود إليها الكاتب في رفض هذا الشّكل من الأحاديث، فهي ـ فضلا عن الحنيفية الّتي تقدّم القياس على خبر الواحد، ونتيجة ذلك اتُّهمت باتّباع الهوى والرّأي ـ مذاهب خارجة عمّا عليه جمهور المحدّثين والأصوليين منها: «ما ذهب إليه القدرية والرّافضة وبعض أهل الظّاهر أنّه لا يجب العمل به، وقال الجبائي من المعتزلة، لا يجب العمل إلاّ بما رواه اثنان عن اثنين، وقال بعضهم، لا يجب العمل إلاّ بما رواه الأربعة عن أربعة».[2] وموقف المعتزلة من الحديث مشهور، إذ يشترطون موافقته «لمعقول الدّين ومتواتر السّمع».[3] هذا عن الخلفية الفكرية الّتي يعتقد الباحث أن "جورج طرابيشي" ينطلق منها، حيث من عادته إحياء ما هو مضطهد ومنسي قهراً للمركزية وفضحاً لثغرات الخطاب، ذلك أنّ الخطاب السّني كان قد حكم على منكري حجّية أحاديث الآحاد بالضّلالة والابتداع فـ «لقد حاول الأصوليون الإيهام بانسجام فكرهم وانتظام مدوّنتهم لكنّهم لم يستطيعوا إخفاء واقع الخلاف مع من يرفض الخبر مصدراً للتّشريع ومع من يرفض خبر الآحاد (...) فصنف هؤلاء جميعا في خانة أهل البدع والضّلالات، وتلك إستراتيجية

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 206.

[2] أبو زهو، الحديث والمحدّثون، ص 25.

[3] عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي بين النّص والتّاريخ، ص118.

www.nitropdf.com

التّنظيمات الفكرية المغلقة (...) وقد حدّثنا "كارل بوبر" عن طبيعة المجتمعات المغلقة ـ نقيضة المجتمعات المفتوحة ـ وهي مجتمعات تؤمن بالحقيقة الواحدة»[1]

ولئن رام مشروع "جورج طرابيشي" النّاقد لأخبار الآحاد تحرير المجتمعات العربية الإسلامية من الانغلاقات والتّأزّمات العقائدية الّتي تعانيها بفعل سيطرة الإسلام السّني المتشكّل عبر التّاريخ، أو ما يطلق عليه بعض الحداثيين مسمّى الأرثوذكسية*، فإنّه لا يدعو إلى غير العقل وسيلة لتفتيت سلطة النّصوص.

إنّه، وبانتقاده لأحاديث الآحاد ينتقد، في الحقيقة، سطوة النّصوص وما اكتسبته من هالة تقديسية مع أهل الحديث، جعلت إعمال النّظر والرّأي ضرباً من الزّندقة، وما يلمح إليه "طرابيشي"، يذكره "نصر حامد" تصريحاً إذ يقول حول دفاع "الشّافعي" عن حجّية خبر الواحد: «لكي يوسع من إطار السّنة، أي من إطار النّصوص، على قدر ما يستطيع، تضييقا لإطار الاجتهاد».[2]

والواقع أنّ العقلنة تقتضي الثّورة على نصوص تأطّرت بأوضاع ووقائع معيّنة، لاسيما إن انتمت، أي النّصوص،إلى مصادر بشرية، وبهذا لا يعود هناك من مبرّر لاستمرار الطّرح الشّافعي «الّذي يريد أن يصوغ الذّاكرة على أساس الحفظ، ومرجعية النّصوص، حصراً لدور العقل والاجتهاد وحرّية الفكر».[3]

وبعد، فإنّ موقف "طرابيشي" حيال أخبار الآحاد لا يعدو أن يكون استمراراً لمواقف كثرة من مراجعي التّراث، فهذا "عبد الجواد ياسين" ـ تمثيلا ـ يقرّر أنّ «الضّرب الثّاني من

---

[1] محمّد الخراط، اغتيال التّاريخ في التّأويل الفقهي، مجلّة الأزمنة الحديثة، عدد مزدوج 6 ـ 7، الرّباط، ص 26.

* الأرثوذكسية: نظام فكري ناتج عن سيرورة تاريخية وليست شيئاً مقدّساً نازلاً من السّماء كما يعتقد الأتباع والأنصار، فالأرثوذكسية ليست مقدّسة وإنّما مكرّسة من قبل تطاول الأزمان والقرون، ولكن من وجهة نظر المؤمن التّقليدي فإنّها تمثّل حقيقة مطلقة، بل ومقدّسة متعالية لا تناقش [ينظر: هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللاّهوتي، دار الطّليعة، بيروت/لبنان، ط1 2010، ص 266].

[2] نصر حامد أبو زيد، الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 114.

[3] المرجع نفسه، ص 153.

www.nitropdf.com

أفعاله وأقواله ﷺ، ممّا لم يصل إلى النّاس بطريق التّواتر المستفيض، لا يستطيع عاقل أن يدخله في دائرة الوحي الثّابت ثبوتاً لا شكّ فيه ومن ثمّ فهو ليس ضرورياً لقيام الدّين».[1]

فقبل تثبيت العمل بخبر الآحاد (وهو العمل الّذي قام به الشّافعي) كان الاستناد إلى القرآن والسّنة المتواترة وحدهما ممّا ترك مجال الرّأي والاجتهاد وسيعاً، ف «بقدر ما تقلّ النّصوص بقدر ما تتّسع دائرة المباح، وبقدر ما تزيد النّصوص بقدر ما تضيق هذه الدّائرة»[2]

لكن ما هي تداعيات ما يطالب به "طرابيشي" وبعض الخطابات المعاصرة من ردّ لأحاديث الآحاد؟

في البدء، ليس يخفى أنّ مادّة المصنّفات الحديثية في أغلبها أحاديث آحاد.ولأهمّيتها وكثرتها، عقد لها "البخاري" في صحيحه كتاباً سمّاه: كتاب أخبار الآحاد، حاول من خلاله أن يبيّن أهمّية هذه الأخبار وضرورة الأخذ بها، حكاية عن النّبي ﷺ الّذي كان يجيز خبر الواحد الصّدوق في الآذان والصّلاة والصّوم والفرائض والأحكام، ويبعث من الأمراء والرّسل واحداً بعد واحد، ويوصي وفود العرب أن يُبلّغوا من ورائهم...[3]

وقد دعا "عبد الحميد الشّرفي" إلى الشّك في العدد الهائل المتزايد من الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول ﷺ والّتي تندرج كلّها في روايات الآحاد.[4]

لم تكن إذن ، استماتة المحدّثين والأصوليين في المنافحة عن حجّية أخبار الآحاد إلاّ دفاعاً عن مدوّنتهم المتشكلة في أكثرها من هذه الأخبار، وفي المقابل لم يكن جهد "طرابيشي" ومن يشايعه من الحداثيين ـ في ردّ هذه الأخبار إلاّ وسيلة لحصر فاعلية النّصوص «فإذا سقطت الحجّية [أي حجّية أخبار الآحاد] سقطت المنظومة الفقهية»[5]وهو ما

---

[1] عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النّص والتّاريخ، ص 246.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] ينظر: صحيح البخاري، ص ص 1162-1164-1165.

[4] ينظر: عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص 159.

[5] عبد الجواد ياسين، الدّين والتّدين، ص 402.

www.nitropdf.com

لا يخدم الأصوليين بقدر ما يرضي مشاريع الحداثيين، فكلّما تقلّصت النّصوص زادت حرّية الإنسان في استخدام عقله اتّجاه الحادثات، حيث يحسب الباحث أنّ عمل "جورج طرابيشي" قام ليؤسّس للعلمنة حلاًّ بعدما برهن على عجز العقل الفقهي، وما يحتكم إليه من نصوص الحديث عن إشباع الحاجات المتجدّدة للمجتمع الحديث، وكأنّ السّنة ـ كما أشرنا من قبل ـ لم تعد قادرة في هذا العصر أن تكون مصدراً ثانياً للتّشريع.

وما ينهض دليلاً على ذلك أنّ آلية الناقد لم تكتف بالتّشكيك في خبر الآحاد، بل طالت الحديث المتواتر، لأنّ من شأن المنهجية التّاريخية التّحقّق من صحّة الخبر المفصول عن مصدره زمنياً، يقول: «وبالمقابل، إنّ واحدية الخبر ليس من شأنها إلاّ أن تجعله أكثر من غيره موضع شكّ، ولكن هذا لا يعني أنّ تواتر الأخبار كافٍ بذاته للدّلالة على صدقها، فليس يتعذّر أن يقع التّواتر حتّى في الكذب، أضف إلى ذلك أنّ الرّواية، سواء أكانت أحادية أم متواترة، خاضعة خضوعاً جبرياً لقانون المسافة الزّمنية».[1]

فهل يبحث "طرابيشي" عن الحقيقة فعلا، أم إنّه اتّكأ على التّاريخ منهجاً من أجل تشييد مشروعه الفكري الّذي يطمح إلى إحلال العلمانية شِرعة؟

وقبل أن يجيب البحث عن هذه المساءلة الّتي ستتكشف من خلال ما تبقّى من عناصره، للقارئ أن يقارن بعد، بين ما قاله "طرابيشي" وما قاله "نصر حامد أبو زيد" حول المتواتر من الحديث، إذ يكتب الأخير مشيراً إلى أنّ هناك «من قلّل من درجة حجّية المتواترات كذلك، وذلك على أساس أنّ التّواتر ليس إلاّ الاجتماع على رواية بعينها، ولمّا كان التّواتر جمع آحاد، وكانت شبهة الكذب يمكن أن تلحق الأفراد، فإنّ نفي الكذب عن مجموعة الأفراد مستحيل، وعلى ذلك ينكر أصحاب هذا الرّأي أن يكون العلم النّاشئ عن التّواتر مساوياً للعلم النّاشئ عن العيان»[2]، حيث يشدّد، أي "نصر حامد" على إعادة قراءة ظاهرة التّواتر من زوايا

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 203.

[2] نصر حامد أبو زيد، الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 147.

www.nitropdf.com

متعدّدة. ومن المقارنة أعلاه يتّضح حجم التّقاطعات بين دراسة الباحثَيْن للإمام الشّافعي وربّما المرجعيات الفكرية المشتركة الّتي أفرزت فكرَهُمَا.

وهكذا، يبدو أنّ هذه الكتابات تسعى إلى سلب السّنة كلّ مشروعيتها عن طريق إثارة الشّكوك حول ما اعتُبِر لوقت طويل من المسلّمات.

على أنّ دعوى "طرابيشي" المذكورة، لم تكن إلاّ استمراراً لعديد الدّعاوى الّتي وجدت في إحياء تراث المعتزلة سبيلاً للتّجديد والانفكاك من أسر التّخلّف الحضاري، وقد كان "أحمد خان" في الهند واحداً من رافضي الهيمنة السّنية، يقول في ذلك أحد الباحثين: «ويبدو السّيد "أحمد خان" في وضعه شروطاً كثيرة لقبول الحديث واعتماده النّص القرآني، وفيّاً من جهة الفكر إلى إبراهيم بن سيار النّظام الّذي كان أكثر المشكّكين في حجّية الخبر المتواتر وخبر الآحاد»[1]

فهل يجوز للبحث أن يقول: إنّ مشروع "طرابيشي" النّقدي هو مواصلة للجدال القديم بين النّقل والعقل.

وإذا كان، أي البحث، قد تحدّث في الفقرات السّابقة عن جهود "الشّافعي" في ترسيخ النّقل عن طريق دفاعه عن حجّية أخبار الآحاد، وتقويض "طرابيشي" لذلك انتصاراً للعقلانية والحرّية، فسوف نتطرّق ـ تاليا ـ إلى الحديث عن النّاسخ والمنسوخ آلية شافعية لدرء تناقض النّصوص وأثر خبر الواحد فيها.

[1] عمّار بن حمّودة، أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، محمّد عمارة أنموذجا، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء/ بيروت، ط1 2014، ص 31.

www.nitropdf.com

3. النّاسخ والمنسوخ:

إنّ مسؤولية "الشّافعي" حيال استفحال آلية النّسخ ـ في نظر طرابيشي ـ كبيرة جدّاً؛ ذلك أنّ رفعه السّنة إلى مقام الوحي، قد فتح الباب أمام من أتى بعده لنسخ الكتاب بالسّنة نظراً لواحدية مصدرهما، نقول من أتى بعده لأنّ "الشّافعي" يقرّر «أنّ نسخ القرآن، وتأخير إنزاله لا يكون إلاّ بقرآن مثله»[1] و «أبان الله لهم [أي لعباده] أنّه إنّما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأنّ السّنة لا ناسخةٌ للكتاب، وإنّما هي تبع للكتاب، بمثل ما نزل نصّاً، ومفسِّرة معنى ما أنزل الله منه جُمَلاً»[2]

إنّ وظيفة السّنة، حسب هذا المقول، هي شرح وتفصيل الكتاب، لكنّها لا يمكن أن تكون ناسخة له، لأجل ذلك يتساءل "طرابيشي": «لماذا التّفريق في المكانة بعد التّوحيد في المصدر، ولماذا يمتنع على الموحي الإلهي بالكتاب والسّنة أن ينسخ الأوّل بالثّانية كما الثّانية بالأوّل؟»[3] حيث يعتبر الأمر تناقضاً نظرياً في موقف "الشّافعي" «لا يمكن تفسيره إلاّ بما كان من قدسية بعدُ للكتاب في زمن الشّافعي»[4] وأمام هذا التّبرير العجل غير المقنع الّذي يقدّمه "طرابيشي" لتفسير تناقض "الشّافعي"، يجد "نصر حامد" في العصبية العربية القرشية الّتي ألبست محمّداً ﷺ صفات القدسية بياناً لذلك، إذ يقول: «والحقيقة أنّ تناقض "الشّافعي" المشار إليه نابع من سيطرة الأيديولوجيا، تلك الّتي كانت تدفعه في اتّجاه تأكيد استقلالية النّص الثّانوي ـ نصّ السّنة ـ في التّشريع، الأمر الّذي جعله يفصل بين النّصين على مستوى إشكالية النّاسخ والمنسوخ. وفي هذا الفصل يتناسى ما سبق أن قرّره وأكّده من

---

[1] الشّافعي، الرّسالة، ص 108.

[2] المصدر نفسه، ص 106.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 209.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

www.nitropdf.com

استناد السّنة نصّاً في مشروعيتها على الكتاب، بالإضافة إلى علاقتها الشّارحة المفسّرة أساساً الأمر الّذي يمنع ـ من منظور رؤيته العامّة ـ من تناسخهما»[1].

ويظهر أنّ مشروع "الشّافعي" أخذ يفقد أصالته، في منظور بعض الدّراسات الحديثة، بعدما أُميط اللّثام عن ثغراته الّتي وصلت إلى حدّ التّناقض، «إذ كيف يسمو وحيٌ لله على وحي لله من جهة الموضوع، فإن لم تكن المسألة مسألة موضوع بل مسألة ثبوت، فكيف يتساوى اليقين والظّن في صفة الوحي أصلاً؟»[2]

هذا عن التّناقض النّظري الأوّل، أمّا التّناقض الآخر الّذي سيتوقّف عنده "طرابيشي" مليّاً، فيتجلّى في أنّ«الشّافعي لن يحجم عملياً عن مناقضة نفسه، فينسخ بعض أحكام الكتاب بسنّة منسوبة إلى النّبي»[3]. فالشّافعي ، وفق ما يكتب طرابيشي ، كان قد نسخ آيات الوصية بحديث "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ"، كما جوّز لنفسه نسخ حكم الزّنا المنصوص عليه في القرآن بحكم الرّجم الّذي ورد في السّنة، إذ يقول: «قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً ۝ وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَا إِنَّ اللّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾[النساء 15 و 16]

فكان حدّ الزّانيين بهذه الآية الحبسُ والأذى، حتّى أنزل الله على رسوله حدّ الزّنا، فقال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النّور:2]، وقال في الإماء:

﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النّساء:25]، فنُسِخ الحبس عن الزُّناة، وثبت عليهم الحدود.(...) واحتمل قول الله في سورة النّور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي

[1] نصر حامد أبو زيد، الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص 135.

[2] عبد الجواد ياسين، الدّين والتّديّن، ص 404.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 209.

www.nitropdf.com

﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النّور:2] أن يكون على جميع الزّناة الأحرار، وعلى بعضهم دون بعض، فاستدللنا بسنّة رسول الله ـ بأبي هو وأمّي ـ على من أريد بالمائة جلدةٍ. أخبرنا "عبد الوهّاب" عن "يونس بن عبيد" عن "الحسن" عن "عبادة بن الصّامت" أنّ رسول الله قال: "خذوا عنّي، خذوا عنّي، قد جعل الله لهنّ سبيلا: البِكر بالبِكر جلدُ مائة وتغريبُ عامٍ، والثّيِب بالثّيب جلدُ مائةٍ والرّجم" (...) ثمّ رجم رسول الله "ماعزاً" ولم يجلده، وامرأة "الأسلمي" ولم يجلدها. فدلّت سنّة رسول الله أنّ الجَلد منسوخ عن الزّانيين الثّيبين»[1]

ويكمن النّقد الموجّه للشّافعي من لدن "طرابيشي" في أنّه ـ علاوة على مخالفته قاعدته النّظرية عملياً ـ«يقدّم لنا نموذجاً ناجزاً لشرعنة اجتهاد فقهي مضادّ قلباً وقالباً، مضموناً ولفظاً لآيات قرآنية يدرجها أهل التّفسير في عداد الآيات المحكمات لأنّها آيات تتعلّق بالأحكام والأحكام لا تحتمل التّشابه حسب فرضيتهم بالذّات»[2]

هكذا إذا، يتوصّل الكاتب إلى نقد وعي "الشّافعي" بالنّصوص، وعدم الاعتراف بآلية إنتاج المعرفة عنده المتمثّلة في النّسخ، ولا شكّ أنّه ـ أي طرابيشي ـ يركن إلى المدخل الابستيمولوجي لقراءة العقل الفقهي الشّافعي، حيث إنّ الابستيمولوجيا هي «علم المعرفة وبما أنّ المعرفة هي علاقة بين الذّات العارفة والموضوع الّذي يُراد معرفته، فإنّ الإبستيمولوجيا هي العلم الّذي يهتمّ بدراسة هذه العلاقة الّتي هي بمثابة جسر يصل الذّات بالموضوع، والموضوع بالذّات بل جسر يخلق الذّات من خلال انفعالها بالموضوع ويخلق الموضوع من خلال فعل الذّات فيه».[3]

فالإبستيمولوجيا بعدّها دراسة نقدية تاريخية للعلاقة بين الذّات والموضوع، يقول "محمّد الشّريف الطّاهر"، تظهر «فاعليتها في الكشف عن المخفي والمنتج للأزمة الّتي يعاني منها

---

[1] الشّافعي، الرّسالة، ص 245-248.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 223.

[3] محمّد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطوّر الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5 2002، ص 47.

www.nitropdf.com

العقل الفقهي، والّتي لا يمكن أن يكشفها الفقيه على اعتبار أنّه مندرج داخل الأزمة، بل عقله هو موضع الأزمة»[1] والأزمة ها هنا تتمثّل فيما حصل من «تصليب للقرآن وتغليق لمسامّه على أيدي "الشّافعي" وكلّ من تابعه من بعده في التّحول من الإسلام القرآني بخطابه المفتوح إلى الإسلام الحديثي، وبالتّالي الفقهي، بنصوصه المغلقة وأحكامه المتصلّبة (...) وبالفعل، إنّ المسكوت عنه في كلّ آلية النّسخ كما يُعملها مبضع الشّافعي في النّص القرآني هو أنّ المنسوخ ليس فقط حكم الزّنا كما نصّ عليه القرآن، بل أيضا وأساساً جدلية التّوبة البشرية والرّحمة الإلهية...».[2]

إنّ ما لا تستسيغه العقلانية الطّرابيشية هو احتكام المنظومة الفقهية في عقوبة الزّنا إلى نصّ حديث من صنف أخبار الآحاد يقرّر الرّجم حدّاً، والاستنكاف عن الحدّ القرآني الصّريح القاضي بالجَلد حصراً تحت حجّة النّسخ، حيث النّسخ، برؤيته، آلية تأويل بشرية «إذ ليس القائل الإلهي لهذا النّص هو من يحدّد ما هو النّاسخ وما هو المنسوخ من الآيات».[3]

البشري يجب أن يظلّ بشرياً، هكذا يقرّر خطاب "طرابيشي". ولا يخرج موقف "عبد الجواد ياسين" عن هذه الرّؤية حين يتساءل «فكيف يهتمّ القرآن وهو النّص الرّئيسي بالأخفّ [أي الجَلد] ويترك الإشارة إلى الأشدّ [أي الرّجم]؟ فالمسألة لها جذورها خارج النّص (في سياق الواقع)، الّذي تمّت إزاحته بفعل الرّؤية النّصية»[4]

إنّ عقوبة الرّجم وفق التّحليل الأخير لا تعدو أن تكون تقليداً/عرفاً خضع لتفاعلات الواقع الاجتماعي مع اليهود خصوصاً، الّذين كانوا يطبّقون حكم الرّجم على الزّاني.

---

[1] محمّد الشّريف الطّاهر، القراءات الإبستيمولوجية لأزمة العقل الفقهي (الجابري وحاج حمد أنموذجين، مجلّة ذوات، ثقافية شهرية، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 2015/16(أزمة العقل الفقهي)، ص ص 31-32.
http://magazine.mominoun.com/Flash/thewat16/#28

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 228.

[3] المصدر نفسه، ص 208.

[4] عبد الجواد ياسين، الدّين والتّديّن، ص 103.

www.nitropdf.com

والحال، أنّ الحديث النّبوي النّاسخ لآية الجَلد، قد أخضعه "طرابيشي" لتفكيك داخلي وآخر خارجي أبان من خلاله أنّ الحديث منقطع ومبهم تختلف صيغ روايته اختلافاً كثيراً، كما تختلف رواية أحداث رجم "ماعز" وامرأة "الأسلمي" ممّا خوّل للنّاقد القول: إنّ هذه الأحاديث لا غاية لها إلّا «شرعنة حكم الرّجم العاري من أيّة مشروعية من منظور النّص القرآني»[1] وبالتّالي لم يتحرّج من نعتها بـ "الصّناعة الفقهية" مرّة و "القصّة المزعومة" مرّة أخرى والواقعة المختلقة و"الحديث الموضوع من أساسه" مرّات عديدة.[2] لكنّ الّذي لا يشير إليه "طرابيشي" البتّة، هو ما ترويه كتب التّفسير والحديث عن أنّه كان ممّا يُتلى في سورة النّور: «الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً من الله» ثمّ نسخت تلاوتها وبقي حكمها، ولهذا قال عمر: لولا أن يقول النّاس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها بيدي (...) وأخرج "ابن حبان" في صحيحه عن أبيّ بن كعب قال: كانت سورة الأحزاب توازي سورة [البقرة] فكان فيها: الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما»[3] وإذا صحّ هذا الأمر يكون القرآن هو ما نسخ القرآن والسّنة معضدة له لا غير، على أنّ حديث عمر يبقى نموذجاً لخبر الواحد هو الآخر «والقرآن لا يثبت به، وإن ثبت الحكم، ومن هنا أنكر ابن ظفر في "الينبوع" عدّ هذا ممّا نسخ تلاوته، قال: لأنّ خبر الواحد لا يثبت القرآن»[4]

هذا، وينفي "نولدكه" "Noldekee" احتمال أن تكون هذه الآية المنسوخة محتواةً في سورة الأحزاب «فالآية تنتهي بواو ونون فيما أنّ السّورة كلّها مسجّعة على الألف، وبحسب رواية أخرى كانت الآية موجودة أصلاً في سورة النّور 24، هذه السّورة مناسبة أكثر لهذا الغرض، ليس فقط لأنّ فاصلتها تتّفق وفاصلة النّص، بل أيضا لأنّها تتناول موضوع زنا الرّجال والنّساء فقط. لكنّ الآية 2 الّتي تثبت لهذه الخطيئة عقوبة الرّجم دون أيّ استثناء

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 233.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 238، ص 241، ص 240، ص 246.

[3] الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 351.

[4] المصدر نفسه، ص 352.

www.nitropdf.com

تتعارض وآية الرّجم، لذا السّبب لابدّ من الافتراض أنّ آية الرّجم قد رفعت فِعلاً بالآية 2».[1] فموقف "نولدكه" القريب جدّاً من موقف "طرابيشي"،يرفض أيّ عقوبة لجرم الزّنا عدا الجَلد للجميع المثبت في النّص القرآني؛ ذلك أنّ نسبة آية الرّجم إلى الأصل الإلهي ليس إلاّ ـ في نظره ـ وسيلة لتنفيذ الشّرع.

وأيّاً يكن من أمر، فإنّ النّاقد لا يتوانى في كلّ مرّة عن التّوقف عند النّزعة اللاّإنسانية الّتي صبغت الفقه الإسلامي وأحكامه، حيث يلجأ إلى آلية علم النّفس آليته الأثيرة ليفسّر بها ذلك، قائلا عن عقوبة الرّجم: «فالشّافعي، بنسخه حكم الحبس والأذى والجَلد ـ الّذي يبقى متسامحاً نسبياً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار واقع قسوة البشر في عصر النّبوة ومجتمع النّبوة ـ واستبداله إيّاه بالرّجم مع الجَلد، قد أوقف أيضا جدلية التّوبة والرّحمة عن الاشتغال فباب التّوبة، وبالتّالي الحياة، يكون قد أوصد نهائياً أمام المرجوم. كما أنّ الرّاجم يكون قد تخلّق له قلب من حديد لا يعود يتأثّم معه من إشباع مكبوته السّادي الموروث من ما قبل التّاريخ الإنساني»،[2] حيث يجدّ في السّادية* مبرّراً لتنفيذ تلك الأحكام القاسية الّتي لا يقتدر الإنسان الطّبيعي على رؤيتها، فما بالك بتنفيذها**.

---

[1] تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ص 223-224.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 228.

* السّادية Sadism/Sadisme:

ورد في معجم مصطلحات التّحليل النّفسي أنّ أصل السّادية، شذوذ جنسي يرتبط فيه الإشباع بالتّعذيب أو الإذلال الّذي يُصبّ على الآخر، يوسع التّحليل النّفسي فكرة السّادية إلى ما وراء حدود الشّذوذ الّذي وصفه علماء الجنس، وذلك من خلال الاعتراف بالعديد من مظاهرها الأكثر خفاءً، وخصوصاً الطّفلية منها...

=والسّادية عموماً تطرح «بمعنى الاعتداء على الآخر الّذي لا تؤخذ آلامه بعين الاعتبار» [جان لابلانش و ج ب بونتاليس، معجم مصطلحات التّحليل النّفسي، تر: مصطفى حجازي، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر، بيروت، ط3 1997، ص ص 280-281].

** سبق لطرابيشي، وهو يتحدّث عن الإمام مالك أن أشار إلى تشدّده في تطبيق حكم الرّجم، على هذا النّحو اعتبر أنّ فقه مالك والفقه الإسلامي عامّة غائب عنه مفهوم الحبّ، ففي الباب المتعلّق بالرّجم، يسوق مالك على لسان عبد الله بن عمر قصّة أمر النّبي برجم يهوديين رجل وامرأة ضبطا في حالة زنا، وقد حضر عبد الله بن عمر نفسه مشهد الرّجم فأنهى روايته بالقول: «فرأيت الرّجل يحني على المرأة يقيها الحجارة» والحال أنّ علامة الحبّ الأخيرة هذه في ذلك المشهد المفجع لم ير

www.nitropdf.com

فهل يرمي "طرابيشي" إلى أنّ الإسلام قد أُفرِغ من روحانيته وتحوّل إلى محض طقوس وحدود مع المنظومة الفقهية؟

أم إنّه يدعو إلى الإنسانوية* هوية بديلا عن نموذج الملّة، احتذاءً بما حصل في الحضارة الغربية؟

يتأسّس السّؤال الأخير على ما كتبه "فتحي المسكيني" عن تحوّل الذّات الغربية «إنّ طرافة واقعة الغرب أنّه لم يعد ينظر إلى نفسه كملّة، وذلك منذ قرن على الأقلّ، وذلك يعني أنّه قد نجح فيما تفشل فيه الثّقافات الأخرى إلى حدّ الآن، أي في بناء إمكانية العالم انطلاقاً من ضرب من الإنسانوية الأساسية، هذا النّحو من الإنسانوية الأساسية هو بديله عن أفق الملّة».[1]

ولا يخفى ممّا تمّ عرضه التّبشير الطّرابيشي بالعلمانية خلاصاً من تأبيد التّشريع الّذي سعى ويسعى إليه أرباب الأيديولوجية الحديثية، حيث راحت هذه الأخيرة تستلب إنسانية الإنسان (تطبيق الأحكام القاسية كحكم الرّجم) بآليات بشرية كآلية النّسخ بدعوى الامتثال إلى النّصوص المتعالية.

إنّ "طرابيشي"، بمشروعه هذا ،لا ينوي إعفاء الذّات العربية الإسلامية من قَدَرِ العلمانية، نموذجا سيخرجها، كما أخرج الغرب، من كلّ الاستلاب والتّأخر المفروض عليها عبر التّاريخ «فحصان العلمانية هو القطيعة المعرفية لزمن الحداثة، وبدون هذا الحصان لن نستجرّ العربة من أعماق تاريخنا، ولن نكون قادرين على إعادة تأويله كما أعاد الغرب

= فيها مالك جانبها الإنساني المؤسي، بل استخلص منها قرينة فقهية على عدم الحفر في حال الرّجم.[ينظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 154].

* تدلّ الإنسانوية على تصوّر عامّ للحياة (السّياسية، الاقتصادية والأخلاق)، فهي تقوم على الاعتقاد بخلاص الإنسان بالقوى البشرية وحدها. وهذا اعتقاد يتعارض بشدّة مع المسيحية، إن كانت في المقام الأوّل هي الاعتقاد بخلاص الإنسان بقدرة الله وحده وبالإيمان. [أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 569].

[1] فتحي المسكيني، الهوية والزّمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النّحن"، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2001، ص ص 34-35.

www.nitropdf.com

الحديث إعادة تأويل ماضيه القريب والبعيد».[1] لكنّه تناسى أن التاريخ الزمني العلماني يستلب الله والوحي تماما كما يمكن أن يستلب التاريخ المقدس الإنسان.

يغدو، وفق هذه الرّؤية، استلاف التّجربة الغربية العلمانية ضرورةً تمليها التّاريخية، تاريخية الفقه وتفاعله مع الواقع،لذلك ركّز الخطاب الطرابيشي كثيراً على تفكيك لحظة "الشّافعي" لاحتكامها المطلق إلى النّصوص لاسيما الحديثة وإهدارها العقل والواقع في المقابل.لكنّه تناسى، كما يقول حاج حمد،أن التاريخ الزمني العلماني يستلب الله والوحي تماما كما يمكن أن يستلب التاريخ المقدس الإنسان.

ولئن نفى ناقد العقل العربي آلية النّسخ جملة وتفصيلاً واصفاً إيّاها بالتّلاعب بمنطوق النّصوص، حين يقول تمثيلاً: «والقاعدة في لعبة النّاسخ والمنسوخ الدّائرة على نفسها هذه تحكيم ما يُفترض أنّه "نزل" بعدُ بما يُفترض أنّه "نزل" قبل من قرآن أو حديث»،[2] فإنّباحثاً طلائعياً كـ "محمد محمود طه" لا يتنكّر أو قل يتغاضى ـ كما فعل طرابيشي ـ عن منطوق الآية القرآنية: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106] بل يقدّم لها فهماً مخالفاً لما تناقله الموروث، حيث قسّم القرآن إلى آيات أصول وآيات فروع. الأولى مكية والثانية مدنية، وقد نسخ القدامى آيات الأصول بآيات الفروع. أما حاضر المسلمين وتطوّرهم فيقتضي استدعاء آيات الأصول لأنّها الأنسب لزمنهم، إذ ليس النّسخ إلغاء كلّياً لحكم الآية بل تأخيراً له إلى أن يحين وقته، يقول: «إنّ نزول آيات الأصول قد تواتر خلال ثلاث عشرة سنة، أثناء العهد المكّي، فلم يستجب لها الجاهلون.. فظهر ظهوراً عملياً، أنّها أكبر من مستواهم، فنزل إلى مستواهم، بعد الهجرة إلى المدينة، وبعد افتتاح العهد المدني، فنزلت آيات الفروع، واعتبرت صاحبة الوقت (...) فآيات الأصول هي قمّة الدّين. وكانت تقوم على تقرير كرامة الإنسان ـ على الحرّية ـ ومن ها هنا

[1] جورج طرابيشي، بذور للعلمانية في الإسلام، الأزمنة الحديثة، مجلّة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثّقافة، العدد 6 و7، المغرب،2013 ص 20.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 231.

www.nitropdf.com

كانت آيات السّماح».[1] وانطلاقاً من هذا الفهم، يمكن أن تلغى حدودٌ كالرّجم والجَلد ويبقى باب التّوبة مفتوحاً حفاظاً على كرامة الإنسان وحرّيته، دون إلغاء آلية النّاسخ والمنسوخ، بل إعادة تفعيلها بما يتوافق مع الزّمن والواقع.

ويضيف "محمود محمّد طه"قائلا: «بينا أنّ الشّريعة الإسلامية، حيث قامت على آيات الفروع، فقد قامت على عهد الوصاية، وهو عهد لابدّ أن يكون مرحلياً فإنّه، إلّا يكن كذلك، تكن آيات الأصول، وهي قمّة ديننا منسوخة، وإلى الأبد بآيات الفروع، وهي دونها بما لا يقاس، ومعنى هذا أن يقدّم المفضول على الفاضل، وهذا ما لا يكون لأنّه يتنافى مع الحكمة، فلم يبق إلاّ أن نسخ الفاضل بالمفضول هو نسخ مؤقّت، والحكمة وراءه إنّما هي نقل المجتمع المتخلّف في المراقي ليستعدّ ليستأهل آيات الأصول».[2]

وإذ يستحضر البحث رأي "محمود محمّد طه" حول النّاسخ والمنسوخ، فلأنّ مشروعه كان واحداً من المشاريع النّهضوية الّتي بحثت في النّص القرآني عن إمكانيات تأويل جديدة تتكفّل بإخراج العقل العربي الإسلامي من فواته وتأخّره. وهي نقطة التّقاطع الّتي تجمعه والمشروع الطّرابيشي رغم عديد الفروقات، ولعلّ آراءه، أي محمود طه، قد شكّلت رافداً قوياً لكتابات التّنويريين العرب فيما بعد كنصر حامد والشّرفي وآخرين.

كذلك، نجد باحثاً مثل "المنصف بن عبد الجليل" ـ وتوسّلاً بالأنثروبولوجيا ـ يلحّ على ضرورة النّظر إلى قضية النّاسخ والمنسوخ في بعدها السّوسيولوجي، لكونها «مسألة شائكة تدلّ أدبيتها على معاناة الفقهاء في فهم نسق النّص القرآني، بم ترى نعلّل تضخّم عدد الآيات النّاسخة والمنسوخة من 36 آية عند "السّدوسي" (ت 117هـ/735م) إلى 198 آية منسوخة عند "ابن حزم الأندلسي" (ت 456هـ/1063م) و249 آية منسوخة عند "ابن الجوزي" من بعده (ت597هـ/1200م) لتصبح مع السّيوطي 20 آية منسوخة (...) ولهذا نقترح أن

[1] محمود محمّد طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، ثلاثة من الأعمال الأساسية، دار رؤية، القاهرة، ط1 2012، ص 376.

[2] المرجع نفسه، ص 379.

www.nitropdf.com

تدرس قضية النّاسخ والمنسوخ دراسة سوسيولوجية تبيّن تحوّل التّشريع بتغيّر أحوال المجتمع».[1]

وبعد هذا الاستطراد الّذي أملته حاجة البحث إلى محاورة النّصوص كما ليبيّن موقع الطّرح الطّرابيشي بين غيره من الطّروحات مشاكلة واختلافاً، ينتقل الباحث، إلى النّظر في الآلية الّتي شغّلها النّاقد للوصول إلى نتيجته المتمثّلة في مسؤولية الإمام "الشّافعي" عن إشاعة براديغم سلطة نصّ الحديث في مقابل إلغاء العقل في الحضارة العربية الإسلامية.

4. الشّافعي واستيلاب العقل:

لئن توصّلت آلية "طرابيشي" النّقدية إلى عدّ المالكية مصابة بـ "نرجسية الفروق الصّغيرة" لاستنادها الكثيف إلى حجّية أهل المدينة دون سائر الأمصار، فإنّ الشّافعية يحكمها "ميل وسواسي قهري" اتّجاه المراسيل ولَأْمِ كلّ ثغرة يمكن أن تشكّل منفذاً لاشتغال العقل، فالإشكال في إبستيمولوجيا الخطاب الدّيني عند "الشّافعي" يكمن في محاولة الحجر على العقل بمرجعية نصّ الحديث النّبوي من جهة، وفرض تأويل أوحد على آي القرآن من جهة أخرى.

ولأنّ لحظة "الشّافعي" ليست إلّا لحظة بشرية اشتغلت على المقول الدّيني في نقطة معيّنة من التّاريخ، فلا يتأتّى لها احتكار التّأويل ولا احتكار الحقيقة الدّينية، هذا ما يقرّره نصّ طرابيشي حين يذهب إلى تفكيك فهم "الشّافعي" لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النّحل:89] حيث إنّه «ليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها»[2]

---

[1] عبد المجيد الشّرفي، المنصف بن عبد الجليل وآخرون، في قراءة النّص الدّيني، ص56.

[2] الشّافعي، الرّسالة، ص 20.

www.nitropdf.com

«وأنزل عليهم الكتاب تبياناً لكلّ شيء وهدىً ورحمةً، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى بنسخها: رحمة لخلقه بالتّخفيف عنهم، وبالتّوسعة عليهم، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمة...»[1]

أمّا العقلانية النّقدية لطرابيشي فتجد في سياق الآية الكلّي مبرّراً لردّ اليقين الشّافعي وفضح ممارسته التّأويلية، يقول: «... ذلك أنّ عبارة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ليست آية قائمة بذاتها،كما توحي مداورة "الشّافعي" لها، بل هي جزء غير قابل للتّجزئة بالمعنى ـ وإن يكن قابلاً للتّجزئة باللّفظ صنيع ما يفعل به "الشّافعي" ـ من الآية الحاوية له، ونصّها كالآتي: {وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ}[النحل:89]فمدار الآية،، كما هو واضح من مساقها بتمامها، هو على الحساب يومَ الحساب، وهي بذلك تتمّم الآية الّتي سبقتها مباشرة {الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ}[النحل:88]، فالتّبيان الّذي تتكلّم عليه الآية ليس تبيان كلّ شيء من أمور الدّنيا، بل تبيان كلّ شيء من أمور الآخرة والمحاسبة يوم الآخرة، وليس للّذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله أن يماروا في ما أتاهم من هذا التّبيان».[2]

بهذا الفهم يحاول النّاقد إبراز عوائق النّظام المعرفي عند "الإمام الشّافعي"، والقائم على التّغييب والتّجزيء أساساً، في دعوة إلى تحرير النّص القرآني من سطوة هذه التّأويلات الفقهية الّتي تكرّر نفسها في كلّ عصر على أنّها حقائق أبدية لا يأتيها الباطل، وعلى هذا النّحو ركن العقل إلى الجاهز من النّصوص دون أن يُفعّل آلياته في إعادة فهم الدّيني بعيداً عن الثّابت واليقيني المطلق، إنّ "طرابيشي" تأسيسا على ما فات يدعو إلى إعادة الاعتبار لكلّما هو إنساني/عقلاني/علمي، إذ إنّ«قوّة المعرفة العلمية تكمن في وضعها المعارف

[1] الشّافعي، الرّسالة، ص 106.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 247-248.

www.nitropdf.com

الإنسانية كلّها موضع سؤال، وبالتّالي الاحتكام للنّسبي والمتغيّر بعيداً عن الحقائق المنغلقة، من خلال نقد مفهوم اليقين المطلق (...) ولعلّ هاته المقاربة النّقدية لمفهوم اليقين، فتحت آفاقاً أمام الفكر العلمي، والفلسفي المعاصر، في لحظة مازال العقل الدّيني يراهن على اليقينيات المطلقة».[1]

وممّا يزيد من نسبية التّأويل الشّافعي ولا يقينيته حيال الآية السّابقة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ المتضمّنة في سورة النّحل، أنّ هذه السّورة ،يقول«من الآيات المكّيات وفي الطّور المكّي لم يكن القرآن قد تضمّن بعد أيّة أحكام بصدد نوازل الدّنيا، فمداره كلّه على الآخرة بنعيمها، وعلى الأخصّ بجحيمها».[2]

من نافلة القول بناءً على ما سبق ، إنّ الأزمة ليست منبثقة من النّص القرآني بقدر ما هي منبثقة عن الفاعل الدّيني الّذي يمارس فهمه الخاصّ للنّصوص، هذا الفهم قد تحرّكه دوافع إبستيمولوجية وإيديولوجية كما في حالة "الشّافعي" وبالفعل، يضيف النّاقد: «لم يكن الشّافعي من السّذاجة ليتوهّم، وليوهم قارئه، أنّ النّص القرآني، وحصراً منه المدني بسورة العشرين مقابل 82 سورة مكّية و12 سورة مختلفاً فيها، يمكن أن يتضمّن جميع أحكام النّوازل الّتي هي، بتعريف المتكلّمين والفقهاء على حدّ سواء، لا متناهية. ومن هنا كان لابدّ من بيان للبيان: بيان ثانٍ (...) وهذا البيان الثّاني لا يمكن إلاّ أن يكون موحى به كالأوّل، وإن لم يكن ممّا نزل فيه نصّ في "كتاب الله": وتلك "سنّة رسول الله"».[3]

ليس ذهاب "الشّافعي" ـ إذا ـ صوب هذا التّأويل إلاّ خدمة لمشروعه المتمثّل في تأسيسه السّنة وشرعنة أحكامها، أضف إلى ذلك أنّ «المبدأ الّذي أقرّه الشّافعي والقائل "كلّ ما

---

[1] عبد اللّطيف خميسي، المسألة الدّينية وفكر الحداثة (جدل الفكر العقلاني والتّنوير السّياسي)، مجلّة الأزمنة الحديثة، الرّباط، العدد 6-7/ 201، ص 93.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 248.

[3] المصدر نفسه، ص 249.

www.nitropdf.com

نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة أصبح مسلّمة قبلها الضّمير الإسلامي دون نقاش ونسي أنّ اختلاف الظّروف التّاريخية يقتضي مبدأ مغايراً».[1]

هكذا، يلجأ "طرابيشي" إلى المقاربة التّاريخية مرّة أخرى لإثبات محدودية كلّ فهم إنساني، وفتح النّص على الممكن/النّسبي/اللاّنهائي، فما من حقيقة توجد خارج التّاريخ، بل كلّ حقيقة محكومة بظرف إنتاجها، حتّى «الحقيقة الدّينية لا تُفهم وتؤوّل، إلاّ ضمن الحقيقة التّاريخية، رغم تمظهر الدّين بعمقه الميتافيزيقي ـ المتعالي والمطلق ـ ونسبية التّاريخ تقلّص من سلطة النّص الدّيني، وتدفع (من خلال ما هو عياني متطوّر) لأن يكون نسبياً، رغم ممانعة العقل الدّيني. من هنا أهمّية قراءة تأويلات الحقيقة الدّينية».[2]

تقرأ العقلانية النّقدية لطرابيشي تأويلات "الشّافعي" بوعي تاريخي يكشف المسكوت عنه في الخطاب ويبحث عن دوافع إنتاجه إثباتاً لنسبيته، إذ إنّ التّاريخية هي رهان العقل العربي الإسلامي للخروج من حالة التّأخّر الّتي يعانيها والانخراط في حركة الحداثة و«لعلّ سمة النّسبية وتعليق الأحكام المطلقة سمة أساسية لفكر الحداثة ذاتها، فهذه لا تدّعي الإطلاقية، والأحكام النّهائية، إذ لا شيء فيها كلّي ونهائي».[3]

إنّ التّاريخية، وفق هذا التّصور، هي أساس الحداثة والمدخل الأنسب لها، وليس للذّات العربية الإسلامية أن تُعفي نفسها منها بحجّة الرّكون للمتعالي واليقيني، ذاك ما يروم فكر "طرابيشي" تحقيقه من خلال الولوج إلى صلب التّفكير الشّافعي لتبيان إستراتيجيته القائمة على انتزاع الآيّ القرآني من سياقه وتأويله بما يخدم مشروعه الكلّي، أي التّأسيس للسّنة.

---

[1] عبد المجيد الشّرفي، لبنات ا، ص 151.

[2] عبد اللّطيف الخميسي، المسألة الدّينية وفكر الحداثة (جدل الفكر العقلاني والتّنوير السّياسي)، ص 96.

[3] محمّد سبيلا وآخرون، عبد الله العروي، الحداثة وأسئلة التّاريخ، ص 46.

www.nitropdf.com

وعلى هذا النّحو ، أيضا، راح النّاقد يفكّك ما أسماه بالمصادرة الإبستيمولوجية الخطيرة للشّافعي، وهي مقارنته في الوساعة بين سنّة الرّسول ولسان العرب، حين يقول: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نَعْلَمُهُ يُحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ، ولكنّه لا يذهب منه شيء على عامّتها حتّى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسّنة عند أهل الفقه، لا تعلم رجلا جمع السّنن فلم يذهب منها عليه شيء»[1] فكما لا يمكن لإنسان أن يحيط بلسان العرب وحده، لا يمكن للسّنة أن يستوعبها إنسان فرد، إنّه مبدأ المماثلة الّذي وجد فيه "طرابيشي" منفذاً لتقويض خطاب "الشّافعي" المنبني على توسيع وتضخيم السّنة «فاللّغة، أعربية كانت أم غير عربية، أواسعة أم ضيّقة، أكثيرة الألفاظ أم قليلتها، هي دوماً من صنع الجماعة الّتي تنطق بها، أمّا السّنة فهي في الأصل سنّة الرّسول فرداً مفرداً (...) ولكن مع تقرير مبدأ جماعية السّنة بالمماثلة مع جماعية اللّغة، لا تعود سنّة الرّسول هي ما صدر عن الرّسول بشخصه وفي زمنه، بل كان ما نسبه النّاسبون إليه وما تراكم قاموسه كتراكم قاموس اللّغة طرداً مع تباعد الأجيال والأمصار».[2] فحيث يسقط هذا المبدأ تتقلّص نصوص الأحاديث ـ لأنّ أغلبها حسب طرابيشي منسوب إلى الرّسول نسبة بامتداد الزّمن ـ وتزداد فاعلية العقل الّتي دَرَجَ "الشّافعي" على وأدها. وبهذه الشّاكلة يحمل "جورج طرابيشي" همّ التّعرية التّاريخية للحظة "الشّافعي"، فالمعنى ليس أبداً معطى جاهزاً بقدر ما إنّ هناك دوافع وأهدافاً ساهمت في بلورته تماماً كالمماثلة الحاصلة بين اللّسان والسّنة بغرض نشر نصوص الحديث على أوسع نطاق.

وعلى مسافة قريبة من هذا الطّرح، يتوقّف "نصر حامد أبو زيد" هو الآخر عند مرام "الشّافعي" من وراء المشابهة بين اللّغة والسّنن، إذ إنّها «علاقة لا تخلو من دلالة تكشف عن طبيعة المشكل الّذي يحاول "الشّافعي" حلّه، فإذا كان تفسير القرآن في ظلّ تصوّره المشار إليه للّغة يبدو صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، فإنّ السّنة (...) تقلّل إلى حدّ كبير من تلك

---

[1] الشّافعي، الرّسالة، ص 42.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 250.

www.nitropdf.com

الصّعوبة وتجعل المستحيل ممكناً، وهكذا تصبح السّنة بمثابة لغة ثانوية تساعد في إطار اللّغة ـ اللّسان العربي ـ على إمكان فهم النّص القرآني، وتتأسّس من ثم مشروعيتها لا في كشف دلالة القرآن فحسب، بل في تشكيل الدّلالة أيضا»[1].

لكن الّذي يستفزّ البحث، بدوره مرّة أخرى هو علاقة المشابهة الكبيرة جدّاً بين دراستي "نصر حامد أبو زيد" و"جورج طرابيشي" حول "الإمام الشّافعي"، إذ تكاد القضايا المعالجة والنّتائج المتوصّل إليها تكون واحدة بين الدّراستين، فالشّافعي من رفع السّنة إلى مقام الوحي عند كليهما و"الشّافعي" من وقع في التّناقض بين التّنظير والتّطبيق في نسخه القرآن بالسّنة عند كليهما، وهو من تمسّك بأحاديث الآحاد توسيعاً لدائرة النّصوص عند كليهما، وهو من أقرّ مبدأ احتواء الكتاب كلّ النّوازل تقليصاً لدور العقل عند كليهما، وهو من عقد المشابهة بين اللّسان العربي والسّنة تأسيساً لمشروعية الأخيرة عند كليهما... ومن هذا القبيل اتّفاقهما على الدّور الهامشي للقياس عند "الشّافعي"، إذ إنّه، أي القياس، يأتي في مرتبة متأخّرة بعد الكتاب والسّنة وآثار الصّحابة، وتلك يعبّر "طرابيشي": «من الوساعة والشّمول معاً بحيث يستحيل على العالِم ألّا يجد فيها مطلبه من الحكم المنصوص عليه ليقيس عليه حكم النّازلة غير المنصوص عليه»[2].

فلا يغادر القياس "الشّافعي" في الحقيقة البحث عمّا هو موجود في النّصوص، ذلك أنّ العقل الموجود داخل الرسالة، والقول لأركون، «ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصّية (Corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها. نقصد بذلك القرآن والحديث».[3]

لأجل ذلك، راح "الشّافعي" يتّخذ موقفاً عدائياً من الاستحسان «وإنّما الاستحسان تلذّذ (...) وإذا كان هذا هكذا كان على العالم أن لا يقول إلّا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر اللّازم بالقياس بالدّلائل على الصّواب حتّى يكون صاحب العلم أبداً متّبعاً خبراً وطالب الخبر

[1] نصر حامد أبو زيد، الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 92.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 256.

[3] محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 69.

www.nitropdf.com

بالقياس (...) ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس كان أقرب من الإثم من الّذي قال وهو غير عالمٍ».[1]

وإذ يُجرِّم "الشّافعي" الاستحسان ـ حسب طرابيشي ـ فحفاظاً على نظريته الّتي ترى في القرآن تبياناً لكلّ شيء، لأنّ الاجتهاد بالرّأي يعني فيما يعنيه نقصاً في البيان الإلهي «هذا النّقض الّذي قد تتعرّض له فرضية "الشّافعي" الإبستيمولوجية الكبرى من داخلها هو ما حمله على تسفيه الاستحسان بضراوة نقدية لا تجد ما يناظرها في كلّ حواراته الافتراضية الأخرى».[2]

غير أنّ السّؤال الأهمّ في هذا المقام: أيُّ مقاربة اتّكأ عليها "طرابيشي" للتّسلسل إلى داخل الخطاب الشّافعي وهدمه؟ بأيّ آلة كشف عن سبب المماثلة بين اللّسان العربي والسّنة؟ وبأيّها فكّك مسلمة "الشّافعي" القائلة بانطواء النّص على كلّ أحكام النّوازل، والّتي تعاطاها العقل العربي الإسلامي أمداً طويلاً من الزّمن؟وبأيّ مقاربة أيضا أبان عن الغاية الكامنة وراء رفض "الشّافعي" للاستحسان؟

ليس عصيّا على البحث أن يهتدي إلى المقاربة الإبستيمولوجية الّتي تقف وراء تحليلات النّاقد، ذلك أنّها «مقاربة عقلانية تعتمد على تنظيم معارف، وكشف أسباب وإبراز علاقات، وتفكيك بنيات، وتفسير قضايا شائكة وإبراز الأصول الخاصّة بجذور التّصورات الدّينية، وبالتّالي إخضاع مفارقتها للنّقد، وهو الإطار الأساسي الملائم للممارسة العقلانية الّتي تكسر البداهات، وتتجاوز المسلّمات، والمعطى الاعتقادي».[3]

إنّه العمل الّذي قام به "طرابيشي" وهو ينقد وعي "الشّافعي" بمواضيعه، إذ كثيراً ما حضر مصطلح "الإبستيمولوجيا" في معالجاته، كقوله تمثيلاً: فرضية الشّافعي الإبستيمولوجية

---

[1] الشّافعي، الرّسالة، ص ص 507-508.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 259.

[3] عبد اللّطيف الخميسي، المسألة الدّينية وفكر الحداثة (جدل الفكر العقلاني والتّنوير السّياسي)، ص 94.

www.nitropdf.com

الكبرى/مصادرة الشّافعي الإبستيمولوجية / متاهة ابستيمولوجية/قام الشّافعي بانقلاب ابستيمولوجي/النّصاب الإبستيمولوجي للكتاب والسّنة/قام الشّافعي بسابقة ابستيمولوجية.

وبالمقاربة عينها جعل النّاقد يردّ المسلمة المتداولة بين المسلمين حول وسطية "الشّافعي".

5. وسطية "الشّافعي" :

يعمد "طرابيشي" إلى ردّ ما شاع في الأدبيات المعاصرة حول وسطية "الشّافعي" وأنّه قضى على الصّراع المحتدم في عصره بين أهل الرّأي وأهل الحديث، ذلك أنّ "الشّافعي" ـ حسبه ـ على العكس من ذلك قد قاد انقلاباً قوياً ضدّ كلّ ما له صلة بالرّأي والاجتهاد في الثّقافة العربية الإسلامية معتصماً بسلطة النّصوص المطلقة، إذ يُحصي النّاقد كثيراً من الدّراسات الّتي أسهمت في تداول مسلّمة وسطية "الشّافعي" بدءًا بأحمد أمين" و"أبي زهرة" وصولاً إلى "نصر حامد أبو زيد" و"الجابري" فـ «بتراكم هذه الدّراسات وأمثالها، غدا القول بوسطية الشّافعي وتوفيقيته وتركيبه بين المدرّستين الرّأيية والحديثية ضرباً من سقط المتاع في شتّى الدّراسات المدرسية والتّبسيطية الّتي تراكمت عن مؤسّس المذهب في الآونة الأخيرة، ولعلّنا لا نغالي إذا قلنا إنّ هذه المصادرة (...) قد غدت أشبه بعقيدة إيمانية لا بدّ أن يشهرها كلّ قادم جديد إلى ساحة الدّراسات الشّافعية».[1]

وبذلك انبرى جهد "طرابيشي" لتفكيك هذه العقيدة الإيمانية من خلال النّظر في البنية المعرفية لفكر "الإمام الشّافعي"، بنية حيّدت العقل وعطّلت وظيفته بما هو مفارق/متعال، ما «كان من شأنه أن يُشبع نرجسية هذا العقل الّذي قد يطيب له في هذه الحال أن يسكت عن إقالته الفعلية مادامت قد تأدّت لفظياً إلى المساواة بينه وبين النّقل الإلهي المصدر في معادلة واحدة».[2]

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 263.

[2] المصدر نفسه، ص 267.

www.nitropdf.com

وإذ يستحضر الكاتب النّرجسية* مفهوماً فليلجأ إلى اللّاشعور مرّة أخرى مفسّراً به معضلات الفكر العربي الإسلامي، ما حدا، ربّما، "بمحمود أمين العالم" إلى القول: «والحقّ أنّه إذا كان طرابيشي يتّهم نقد الجابري للخطاب العربي باللّاتاريخية لأنّه يفسّر مرض الخطاب المعاصر بأنّه امتداد لمرض العقل العربي عامّة، فإنّ طرابيشي يسقط في اللّاتاريخية كذلك باقتصاره تحليل الفكر العربي على تحليل مكوّنات اللّاشعور وإغفال كلّ العوامل الموضوعية الأخرى».[1]

ورغم أنّ "طرابيشي" قد لوّح مراراً بالتّاريخية مدخلاً مناسباً للتّعامل مع الخطاب الدّيني في مشروعه الأخير، إلاّ أنه كثيرا ما استدعى التّحليل النّفسي آليته الأثيرة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ ما أوهم بوسطية "الشّافعي" ـ إضافة ـ حسب الكاتب هو عدم دخوله في مواجهة مع أهل الرّأي «فلو دخل الشّافعي، أو أُدخِل، في صراع مكشوف مع أهل الرّأي، لبقي أهل الرّأي مستنفرين ضدّ مشروعه. أما وأنّ معسكرهم قد وجد له موطئ قدم في المعادلة الشّافعية بين النّقل والعقل (...) فقد كان لابدّ أن يتراخى استنفارهم مع مرور الزّمن ويشقّوا طريقهم بشكل أو بآخر إلى الاندماج في معسكر "أهل السّنة والجماعة"».[2]

إذاً، كان "الشّافعي" وسطياً لتوفيقه بين العقل والنّقل دون التّورط في صراع مع أحد الفريقين. غير أنّ ما يحجبه هذا المقول ـ برؤية طرابيشي ـ يتمثّل في انتصار "الشّافعي" الكلّي لأصحاب الحديث واستئصال العقل، أمّا "نصر حامد أبو زيد" فيذهب إلى أنّ الحكم عليه بالوسطية تخلق نتيجة لموقفه القائل بلا ضرورة استتابة من يردّ خبر الآحاد وضرورة استتابة من يتشكّك في المرويات المجمع على صدقها، ولعلّ تساهله مع أهل الرّأي الّذين

---

* ورد في معجم مصطلحات التّحليل النّفسي أنّ النّرجسية هي «الحبّ الموجّه إلى صورة الذّات، استناداً إلى أسطورة نرسيس اليونانية» [ينظر: جان لابلانش ج، ب بونتاليس، معجم مصطلحات التّحليل النّفسي، ص 512].

[1] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التّراث، دار الفكر العربي، بيروت/ لبنان، ط2 2004، ص 49.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 268.

www.nitropdf.com

يردّون أحاديث الآحاد هو ما جعلهم يحكمون عليه بالوسطية،[1] وهو شكل من أشكال تلافي الصّراع.

على أنّ "نصر حامد أبو زيد" وإن أقرّ "للشّافعي" بالوسطية فلا لأجل توفيقه بين أهل الحديث وأهل الرّأي كما يفترض "طرابيشي"، وإنّما نتيجة اتخاذه«موقفاً متراوحاً بين من يقولون بوجود كلمات دخيلة غير عربية في القرآن ومن ينكرون ذلك إنكاراً مطلقاً، ويستند الدّكتور أبو زيد أساساً على هذا الموقف المتراوح للحكم عليه بالوسطية والتّوفيقية»،[2] ولعلّ نصوص"أبي زيد" الصّريحة تنهض شاهداً على ذلك، حيث يشير منذ بداية كتابه إلى انتماء "الشّافعي" إلى أصحاب الحديث، يقول: «فقد كان من الضّروري إثارة التّساؤلات عن سرّ انحياز الخطاب الشّافعي لمنحى "أهل الحديث" ضدّ "أهل الرّأي" خلافاً للاعتقاد السّائد بأنّه "توسّط" بينهما من خلال منهج توفيقي».[3]

ويضيف في موضع آخر: «ولقد انتهى الشّافعي إلى الانتماء إلى مدرسة أهل الحديث رغم اعترافه بمشروعية "القياس" ذلك أنّه كبل القياس (...) بمجموعة من القيود أدّت به في النّهاية إلى أن يكون مجرّد استناد غير مباشر إلى النّصوص».[4]

فكيف إذاً يُحمّل "طرابيشي" "نصر حامد" جزءً من مسؤولية مسلمةٍ ما قال بها أصلا؟

ثمّ إنّ "طرابيشي" إذ يُقرّ بكون "الشّافعي" «لم يعقد صلحاً ولا حتّى هدنة، بل كتب الغلبة النّهائية لأهل الحديث».[5] مفكّكاً بذلك الصّورة الوسطية الّتي قال بها "الجابري" ينفي إمكانية الميل لأحد الطّرفين في الموقف الواحد (الوسطية) وذلك ما تعبّر عنه المساءلات التّالية لمحمود أمين العالم:

---

[1] ينظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص 142.

[2] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التّراث، ص 69.

[3] نصر حامد أبو زيد، الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص 56.

[4] المرجع نفسه، ص 129.

[5] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 264.

www.nitropdf.com

«ألا نستطيع أن نتبيّن داخل هذه المواقف ـ في كثير من الأحيان ـ غلبة لطرف من طرفيها مثل غلبة العقلانية أو غلبة اللّاعقلانية على بنيتها، وفاعليتها؟ بل.. ألا يمكن أن تقوم ثنائيات في موقف فكري بعينه دون أن تكون تعبيراً عن توفيقية؟ بل تكون تعبيراً عن تعدّدا لعوامل في بنية الموقف نفسه؟ فهناك فرق بين الحلّ الوسط وبين الوسطية، كما أنّ هناك فرقاً بين التّوافق والتّوافقية».[1]

والواقع أنّ "محمّد عابد الجابري"، وفضلاً عن عدم استعماله مصطلح الوسطية*، قد عبّر تكراراً عن تغليب "الإمام الشّافعي" لأهل الحديث ومنهجهم النّقلي، في نصوص غيّبها الخطاب الطّرابيشي، كقوله تمثيلا: «لقد كان الرّأي قبله [الشّافعي] ـ ومع أبي حنيفة خاصّة حرّاً طليقاً فقيّده الشّافعي، كما رأينا، بقيود ضيّقت الشّقة إلى أبعد حدّ بين أنصاره وأنصار الأثر، بل رجحت كفّة هؤلاء على أولئك باعتبار أنّ ممارسة الأوّل تتوقّف على الثّاني»[2]وقوله إنّ "الشّافعي": «قد خطّط لإرجاع كلّ شيء إلى الكتاب والسّنة بواسطة القياس».[3] ولعلّ هذه النّصوص تعبّر على أولوية النّقل على العقل عند "الشّافعي"، غير أنّ ما يؤكّد عليه "طرابيشي" هو القتل الكلّي لفاعلية العقل من لدن "الشّافعي" لصالح تكريس الحديث نصّاً مقدّساً أبدياً ما أدّى إلى نتيجة خطيرة تتمثّل في أنّ:

---

[1] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التّراث، ص 75.

* يستشفّ طرابيشي موقف الجابري القائل بالوسطية من نصّ يكتب فيه: «لقد كان الحديث يتضخّم بالوضع تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدّة واقعياً والّتي كانت تغذي الفروض النّظرية وتبرّرها وكان الرّأي يتضخّم هو الآخر –إن جاز هذا التّعبير– بالذّهاب بعيداً مع الفروض النّظرية تلك، والعدول أحياناً كثيرة عن استيحاء النّصوص وسيرة السّلف إلى الاستحسان العقلي المحض، وإذن فلقد كان لا بدّ من تأسيس البحث على قواعد يراعيها الجميع تجعل حدّاً للحاجة إلى وضع الحديث، وتقف بالرّأي عند حدود معيّنة واضحة، وتلك هي المهمّة الّتي قام بها محمّد بن إدريس الشّافعي المطّلبي» [محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 102].

[2] المرجع نفسه، ص 106.

[3] المرجع نفسه، ص 104.

www.nitropdf.com

«الشّافعي قد وضع تاريخ هذا العقل وراءه لا أمامه، وأسقط عنه صفة التّاريخية ليحيطه بهالة المقدس الّذي يحكم التّاريخ ولا يحكمه التّاريخ».[1]

ويبدو من خطاب "طرابيشي" أنّ التّأخر الّذي يتخبّط فيه العقل العربي المعاصر نتيجة مباشرة لتنكّره لمفهوم التّاريخية، ذلك أنّ العقل الحالي ليس إلّا امتداداً لعقل الشّافعي.

ثانيا: ابن حزم والإيغال في النّصانية، إشكالات التأويل

ليس أحد من علماء أصول الفقه، اختلف فيه وفي توجّهه حديثاً، كما حصل مع "ابن حزم" الأندلسي، بين القائل بعقلانيته المستمدّة من المنطق الأرسطي، وبين مثبت لمنهجه النّقلي القائم على النّصانية. ولم يشذّ "طرابيشي" في مشروعه عن هذا الطّرح، إذ راح يدلّل بكلّ ما أوتي من آلية على ظاهرية "ابن حزم" الّتي ترادف عنده الاكتفاء بحكم ظواهر النّصوص دون أدنى تشغيل للعقل، العقل بما هو اكتناه لما وراء الظّاهروبحث في الأسباب ونظر عميق في المقاصد.

والحال أنّ ما قدّمه "طرابيشي" حول "ابن حزم" استمرار لما أقرّ به في مستهلّ مؤلّفه، وهو أنّ الخطابات المنتجة في الثّقافة العربية الإسلامية كانت تزداد تملّصاً مع تقدّم كلّ لحظة تاريخية، فكلّما ابتعدنا عن العصر التّأسيسي الأوّل كلّما انكمشت فاعلية العقل، ما أسفر عن تولّد أهل السّنة والجماعة أصحاب المرجعية النّصية ، الّتي خطّ "ابن حزم" ذروتها فـ «لم يسبق قطّ في تاريخ الفكر والفقه معاً في الإسلام أن نظّر أحد لإبطال كلّ أشكال تدخّل العقل على النّص تعليلاً أو استنباطاً أو اجتهاداً بالرّأي مثلما نظّر هو [أي ابن حزم]».[2]

ولئن لاحت مع الفصول الأولى لكتاب "طرابيشي" (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث) بوادر التّأسيس لمشروع أو رؤية خاصّة بعيداً عن الجابري، فإنّه ما لبث أن عاد

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 272.

[2] المصدر نفسه، ص 342.

www.nitropdf.com

إليه وهو يرصد آلية "ابن حزم" في إقالة العقل، فيجد القارئ نفسه مع "طرابيشي" نقد العقل العربي الّذي يؤاخذ الجابري في الجملة بالانتقائية وتغييب النّصوص والتّحيز لما هو مغربي ضدّ عرفان المشرق...

إنّ الجابري إذ حكم على "ابن حزم" بالعقلانية وجعله واحداً من أهمّ مؤسّسي المدرسة البرهانية، إنّما قدّم ـ يقول طرابيشي ـ «قراءة غالطة ومغلّطة للظّاهرية الحزمية. فهي قراءة تقف عند محطّة انطلاق "ابن حزم" في مشروعه الانقلابي: البدء من نقطة الصّفر، ولا تتابعه إلى محطّة وصوله».[1]

لم يقرأ الجابري ـ حسب المقول أعلاه ـ نصوص "ابن حزم" قراءة شمولية ولو كان تابعه في جميع ما كتب لأدرك تمسّكه الكبير بالنّص على حساب العقل والفلسفة.

غير أنّ "الجابري" لا ينفي ظاهرية/نصانية "ابن حزم" وإنّما يراها نتاج عمل عقلي في الأساس، يتبيّن ذلك من قوله: «إنّه [أي ابن حزم] ينطلق من العقل أوّلاً فيثبت بـ "الدّليل العقلي" وجود الله ووحدانيته ونبوّة محمّد وصدق رسالته، حتّى إذا تمّ له ذلك يكون قد أثبت صدق القرآن والسّنة، فيعتمدهما وحدهما ويأخذ بظاهر نصوصهما جاعلاً من اللّغة العربية وحدها إطاره المرجعي في فهم مضمونهما».[2]

ويتقاطع نصّ "الجابري" هذا مع نصّ لـ "محمّد أبي زهرة" يكتب فيه «ويبدو للدّارس بادي الرّأي أنّ "ابن حزم" لا يعتمد على العقل في دراساته الإسلامية، ولا يثق به، والواقع أنّه يجعل العقل أساساً لفهم الدّراسات الإسلامية، والمعارف الأولى لحقيقة الإسلام كإثبات الوحدانية بالبراهين العقلية وكإثبات النّبوات من حيث جوازها العقلي ووجه الإعجاز في آيات

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 299.

[2] محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 309.

www.nitropdf.com

الله سبحانه وتعالى، وغير ذلك من الأمور الأولى الّتي هي أساس للتّصديق، والإيمان بالحقائق الإسلامية الأولى».[1]

فهل يكون الجابري بهذا هو من توقّف عند محطّة الانطلاق في فهم "ابن حزم"، كما أقرّ "طرابيشي" أم إنّ "ابن حزم" ذاته من انطلق من العقل ليجعل ما بعده قائماً على أساسه، فبعد التّيقن من صدق القرآن والنّبوة عقلاً يلزم الانقياد لهما، يقول صاحب الإحكام«وذلك أنّنا كنّا نسأل فيقال لنا بم عرفتم أنّ القرآن حقّ؟ فلا بدّ أن نقول بمقدّمات صحاح يشهد لها العقل والحسّ».[2]

ثمّ إنّ أهمّ ما دفع بـ "طرابيشي" إلى التّأكيد على نزع كل توجّه عقلاني أو فلسفي عن ظاهرية "ابن حزم" هو مفهوم التّجاوز الّذي وصف به "الجابري" المشروع الحزمي، أي تجاوز المذهب الشّافعي وتشييد رؤية جديدة تقطع مع ما قبلها. يقول "الجابري": «أمّا ظاهرية "ابن حزم" فهي وإن كانت تسير في نفس اتّجاه داوود وابنه، فإنّها أعمق وأوسع، إنّها تريد فعلا تجاوز مذهب "الشّافعي" بإعادة تأسيس "البيان" ككلّ في الشّريعة والعقيدة واللّغة».[3]

في حين تذهب ابستيمولوجيا "طرابيشي" إلى تقويض هذا المفهوم (التّجاوز) استناداً إلى نصوص حزمية سكت عنها "الجابري"، فالظّاهرية ما هي إلّا «استعادة للشّافعية باتّجاه أكثر غلوا في النّصية ممّا ذهب إليه "الشّافعي" نفسه».[4] فحيث يركّز "الجابري" على القطيعة، يركّز "طرابيشي" على الاستمرارية رؤيةً ومصطلحاً، وقد سبق للثّاني أن أعاب على الأوّل في نظرية العقل إقراره بانقطاع اليونانية عن الحضارات القديمة، فكتب«وبكلمة واحدة، إنّ العقل البشري عندنا هو ثمرة (تراكم تاريخي)، ومثله مثل الرّأسمال عند "ماركس"، فإنّه لا يمكن فهمه في أطوار تطوّره اللّاحقة دون أن تؤخذ في الاعتبار سيرورة تراكمه

---

[1] محمّد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، ص 173.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط ، ص 66.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 303.

[4] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 299.

www.nitropdf.com

البدائي».[1]وبالرّؤية نفسها يناقش ظاهرية "ابن حزم" رافضاً النّظر إليها على أنّها قطيعة*مع نصّية "الشّافعي". وإذ يناهض "طرابيشي" القطيعة ويقول بالاستمرارية فلأنّ القول بالخلق من عدم تميل إلى تبنّيه كلّ نزعة إلى مركزية الذّات[2] وفي حالة "ابن حزم" يُمركِزُ "الجابري" العقل المغربي ضدّاً للمشرق.

ولكن ماذا عن حجج العقول ومقدّمات الحسّ والعقل الّتي يتكرّر الحديث عنها في كتاب الإحكام؟**

إنّ العقل الّذي يتحدّث عنه "ابن حزم"، حسب فهم طرابيشي، لا يملك أيّ استقلالية ذاتية نتيجة تبعيته المطلقة للنّص «فشروط المعقولية يستمدّها العقل من النّص لا من نفسه، فليس من معقول النّص حتّى وإن يكن من منظور العقل لا معقولاً، ذلك أنّ امرأة العقل لا تعود إليه بل إلى النّص، وليس من وظيفة للعقل غير أن يعمل في خدمة النّص وفهم النّص»[3]،لأجل ذلك، فالوصف الأنسب للظّاهرية هو ذاك الّذي ينظرُ إليها على أنّها، كما سبق القول، استمرار للشّافعية، بكلّ ما تحمله من ولاء للنّص وتحجيم للعقل.

يشاكل هذا الفهم لدور العقل وتبعيته للنّقل عند "ابن حزم" فهماً يصف به أحد الباحثين المعاصرين ابستيمي الثّقافة الإسلامية بكاملها، قائلا: «ومن أهمّ مميّزاتها أنّها لا تكتفي بتحديد العقل بالمعقول، بل تجعل الثّاني سابقاً على الأوّل، وهذا المعقول السّابق على

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 57.

* يعرّف "وقيدي" القطعية الإبستيمولوجية قائلا: «إنّ القطعية الإبستيمولوجية، في نظر باشلار، هي ما يعبّر عن اللّحظة الّتي يحقّق فيها العلم قفزة كيفية في تطوّره يكون من نتائجها تجاوز العوائق الإبستيمولوجية (...) وعندما تحدث قطيعة ابستيمولوجية داخل فكر علمي لكي تسمح بفضل ذلك بقيام فكر علمي جديد، [محمّد وقيدي، ما هي الإبستيمولوجيا؟ مكتبة المعارف، الرّباط/المغرب، ط2، د.ت، ص 220].

[2] ينظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 57.

** ممّا يذكر "ابن حزم" في هذا الصّدد قوله: «إنّه لا طريق إلى العلم أصلاً إلّا من وجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحسّ، والثّاني مقدّمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحسّ، وقد بيّنا ذلك في غير هذا المكان» [الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 65] ويجعل الجابري من هذا النّص وغيره دليلاً يستشهد به على عقلانية "ابن حزم".

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 300.

www.nitropdf.com

العقل الّذي يحلّ فيه ولا يتولّد عنه هو "العلم" بالمعنى المطلق، هذا المعقول يُعرف باسم خاصّ في كلّ مذهب وهو يسمّى الخبر أو الحكمة أو السّنة أو التّقليد أو سرّ الإمام أو الكشف».[1] ولعلّ المعقول السّابق على العقل عند أهل السّنة متمظهر في نصوص الحديث خاصّة، لا يهمّ البحث هذا التّقاطع كثيراً، بقدر ما يهمّه جدل الاتّصال والانفصال الّذي عالج على أساسه الكاتب الظّاهرة الحزمية، فإن يكن هناك من انفصال بين مشروعي "الشّافعي" و"ابن حزم" فهو ذاك المتجلّي على مستوى القياس، يقول "طرابيشي": «فلئن يكن "ابن حزم" متابعاً للشّافعي في تكريسه السّنة قرآناً بعد القرآن (...) فإنّه يضادّه مضادّة عنيفة في موقفه من القياس».[2]

وها "طرابيشي" يجد في المصطلح الخلدوني (النّشأة المستأنفة) تارة أخرى مشروعية تفسير الاتّصال والانفصال الّذي طبع ظاهرية "ابن حزم" مع وعن مشروع "الشّافعي"، حيث احتكم "الشّافعي" إلى القياس في استنباط أحكامه الفقهية ونفاه "ابن حزم" نفياً كلّياً، حتّى إنّ مذهبه، يقول أحد الباحثين يظهر «كردّ فعل على القياس والإسراف فيه حتّى شاع القول بالرّأي».[3]

وفي نصوص يرُدّ فيها القياس، يقول "ابن حزم": «وذهب أصحاب الظّاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم ـ البتّة في شيء من الأشياء كلّها ـ إلّا بنصّ كلام الله تعالى، أو نصّ كلام النّبي ﷺ، أو بما صحّ عنه ﷺ من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء، الأمّة كلّها، متيقّن أنّه قاله كلّ واحد منهم، دون مخالف من أحد

---

[1] عبد السلام بنعبد العال، بين الاتصال والانفصال، ص 75.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 312.

[3] محمد مطر سالم بن عابد الكعبي، الاستدلال الفقهي عند ابن حزم وابن عبد البرّ، دار القلم، دمشق، ط2 2010، ص 116.

www.nitropdf.com

منهم، أو بدليل من النّص، أو من الإجماع المذكور الّذي لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ ولا بدّ».[1]

ويضيف في نصّ آخر: «ولو كان القياس حقّاً لما أغفل رسول الله ﷺ بيانه والعمل به، ثمّ من الباطل المتيقّن أن يكون القياس مباحاً في الدّين ثمّ لا يعلّمنا رسول الله ﷺ أيّ شيء نقيس؟ ولا على ماذا نقيس؟ ولا أين نقيس؟ وكيف نقيس؟ فصحّ أنّ القياس باطل لا شكّ فيه».[2]

أمّا "جورج طرابيشي" فيتأوّل هذا الرّفض للقياس بأنّه غلوّ في النّصية، وقضاء تامّ على فاعلية العقل، حتّى ولو اقتصر عمله على ردّ الفرع إلى الأصل أو ما لم يرد فيه نصّ إلى ما ورد فيه نصّ، وبعد تتبّعه للحجج الّتي أوردها صاحب "الإحكام" ضدّ أصحاب القياس، لا يتردّد "طرابيشي" في القول: «إنّ "ابن حزم" يعاني معاناة حقيقية ممّا يمكن أن نسمّيه رهاب القياس، وإنّ هذا الرّهاب يدفع به إلى اتّخاذ أكثر المواقف لا عقلانية إزاء النّص متى ما لاح، وكأنّ هذا النّص يحتمل القياس ليُلحق به ما ليس فيه نصّ».[3]

لكنّ ما غاب عن قراءة "طرابيشي"، الّتي وصلت إلى حدّ الهزء بما أسماه النّزعة الاسمية المطلقة . هو أنّ "ابن حزم" إنّما رفض القياس لأنّه يقوم على الظّن، ذاك ما توصّلت إليه قراءة "سالم يفوت" إذ يقول«حيث أبطل القياس والرّأي والاستحسان والتّعليل والتّقليد في الفقه، كما أنكر القياس والاشتقاق والتّعليل والعوامل في النّحو: لأنّها جميعاً ضروب استدلال مبنية على الظّن».[4]

---

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص ص 55-56.

[2] المصدر نفسه، ج7، ص 118.

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 323.

[4] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، دار الثقافة، الدار البيضاء/المغرب، ط1 2009، ص 219.

www.nitropdf.com

وبالمقابل كان دفاعه، أي ابن حزم، عن «القياس المنطقي، أو قياس المناطقة، لأنّها بالذّات قياس لا تُبنى فيه النّتائج على التّخمين والظّن، بل على الدّقة والصّرامة المتمثّلتين في اللّزوم المنطقي، خلافاً للتّعليل الّذي هو أساس القياس الفقهي».[1]

إنّ فهماً كالّذي أشار إليه "سالم يفوت" من شأنه أن ينسف كامل التّراتبية الّتي انبنى عليها مشروع "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"، ذلك أنّ رفض "ابن حزم" للقياس ـ حسب قراءة طرابيشي ـ فيه رفض صارخ للعقل وإيغال شديد في النّصية، تجسّد في تفويق نصوص الحديث أكثر حتّى ممّا فعله "الشّافعي"، وفرضية المشروع تقول إنّه كلّما تباعد الزّمن كلّما تضخّمت النّصوص وازداد التّمسك بمنطوقها، وتراجع بالتّالي دور العقل، وقراءة "ابن حزم" كان يجب أن تنحو هذا المنحى على اعتبار أنّه من المذاهب المتأخّرة الّتي واصلت الخطّ "الشّافعي" في تأييد النّصوص عبر نفي القياس، وما كان للقارئ أن يعثر على مسمّى "القياس المنطقي" في كلّ ما قدّمه "طرابيشي" عن "ابن حزم"، في حين تذهب الرّؤية المخالفة إلى القول: «إنّ الطّريقة الّتي قنّن بها "الشّافعي" الاجتهاد في رسالته، حينما اعتبره قياساً طريقة ظنّية، لأنّها تستند إلى التّعليل، والتّعليل يقوم على التّخمين: تخمين وجود تشابه ما يشترك فيه المقيس والمقيس عليه، لذا لابدّ من حماية الشّرع وتحصينه عن طريق تأسيسه على المنطق وعلى القياس المنطقي الاستنتاجي، وهنا تكمن ثورة "ابن حزم" في كتابه الإحكام في أصول الأحكام، ذلك الكتاب الّذي لم يحظ بالعناية اللّازمة من حيث هو كتاب حاول تأسيس علم الأصول على قواعد جديدة، مخالفة لتلك الّتي كان يؤسّس عليها، والّتي رسمها "الشّافعي" في رسالته».[2] فإذا كان قياس " ابن حزم" ثورة على القياس الشافعي ، من حيث كونه ظنياّ، فلا تبقى أي شرعية للتأويل الطرابيشي.

هذا، ويتوقّف الناقد طويلا عند قول "ابن حزم" بـ لا معقولية النّص ولا معقولية الأخلاق مبرهناً من خلالهما على تشبّثه بالنّص حدّ المرض، والحقّ أنّ "ابن حزم" لم يفرد

[1] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص 219.

[2] المرجع نفسه، ص 182.

www.nitropdf.com

باباً في الإحكام سمّاه "لا معقولية النّص أو الأخلاق" وإنّما توصّلت تحليلات "طرابيشي" إلى ذلك من خلال سياق الكلام والأمثلة الّتي يحتجّ بها "ابن حزم"، فتحت باب الكلام في النّسخ مثلا، يردّ "ابن حزم" على من يقول بأنّ كلّ ما علم بالعقل فلا يجوز أن ينسخ مثل التّوحيد وشبهه، فيكتب: «قال أبو محمّد: وهذا فاسد من القول، لأنّه مجمل لما يجوز مع ما لا يجوز (...) وإن كنت تريد أنّه تعالى غير قادر على نسخ التّوحيد، أو أنّه تعالى قادر على نسخه والأمر بالتّثنية أو التّثليث، إلّا أنّه لو فعل ذلك لكان ظلماً وعبثاً، فالعلم أنّك مخطئ ومفترٍ على الله تعالى، لأنّك معجز له متحكّم عليه وقاضٍ بأنّك مدبّر لخالقك ﷻ وموقع له تحت رتب وقوانين بعقلك إن خالفها عبث وظلم (...) إنّ الله ﷻ قادر على أن ينسخ التّوحيد،

وعلى أن يأمر بالتّثنية والتّثليث وعبادة الأوثان، وأنّه تعالى لو فعل ذلك لكان حكمة وعدلاً وحقّاً».[1] إذ إنّ الله ﷻ لو كان أمرنا عوض التّوحيد بالتّثنية والتّثليث، لما كان للعقل شيء في ذلك ولوجبت طاعتنا لأنّه تعالى «لو شاء أن يخلق العقول على غير ما هي عليه، وأن يرتّب الأمور فيها على خلاف ما رتّبها لفعله».[2]

وعن لا معقولية الأخلاق يردّ على من قال بأنّ كفر المنعم لا سبيل إلى إباحته في العقل أصلاً بحجج منها: «ولو لم يأمرنا تعالى ببرّ الوالدين لما وجب برّهما ولا عقوقهما، ولو لم يأمرنا بشكر المنعم لما لزم شكره ولا كفره، كما لا يلزم برّ الوالدين الحربيين أو المحاربين(...).ولو لم يأمرنا بالرّحمة لما وجبت أيضاً، كما أنّنا نضجع الخروف الصّغير ونذبحه (...) فأيّ فرق في العقول بين هذا، وبين ذبح صبيّ آدميّ».[3]

حين يتعرض "جورج طرابيشي" إلى مثل هذه النّصوص وغيرها لـ "ابن حزم"، والّتي سكت عنها "الجابري"، لا يتردّد في قراءتها قراءة أحادية تراها ضرباً مميتاً للعقلانية، ليس له

---

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص 73.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص 73.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص ص 76-77.

www.nitropdf.com

من تبرير سوى أنّ صاحبها «محض متعبّد عصابي في معبد وثنية النّص»[1] فطاولة التّحليل النّفسي الّتي تمدّد عليها "ابن حزم" شخّصت بدقّة ما يعانيه، إذ حيال القياس هو يعاني رهاباً وحيال إنكاره كلّ أشكال تدخّل العقل على النّص هو يعاني عُصاباً ذلك أنّ «الكبت والإنكار يشيران إلى وجود عصاب»[2] والعُصاب* خلاف الذّهان لا يُحدث اضطراباً جوهرياً في علاقة الفرد مع الواقع، بل هو نتيجة "صراع بين الأنا وهوّ"[3] دون نسيان «حاجته الوسواسية إلى نفي التّعليل»[4]، حيث إنّ "ابن حزم" أشار في مناسبات عديدة إلى نفي العلّة في الشّرائع وأنّ الله تعالى إذ يفعل شيئاً فلا لعلّة، يقول تمثيلا في باب النّسخ: «وما ههنا شيء أصلا إلّا أنّ الله تعالى أراد أن يحرّم علينا بعض ما خلق مدّة ما، ثمّ أراد تعالى أن يبيحه، وأراد أن يبيح لنا بعض ما خلق مدّة ما، ثمّ أراد تعالى أن يحرّمه علينا، ولا علّة لشيء من ذلك كما لا علّة لبعثته محمّداً ﷺ في العصر الّذي بعثه، دون أن يبعثه في العصر الّذي كان قبله، وكما لا علّة لكون الصّلوات خمساً، دون أن تكون ثلاثاً أو سبعاً».[5]

ويضيف في الجزء الثّامن من الإحكام: «وقال أبو سليمان وجميع أصحابه ﷺ: لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلّة أصلاً بوجهٍ من الوجوه».[1]

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 311.

[2] بول لوران أسون، التحليل النفسي، تر: محمد سبيلا، منشورات الزمن، الدار البيضاء/المغرب، ط3 2005، ص 47.

* ورد في معجم علم النّفس والتّحليل النّفسي أنّ العصاب "Neurosis" هو اضطرابات وظيفية أو هو علّة نفسية المنشأ لا يوجد معها اضطراب جوهري في إدراك الفرد للواقع أو للأنية كما نرى في الذّهان، ولا يقف التّحليل النّفسي عند فكرة الاضطراب الوظيفي والعلّة النّفسية المنشأ فحسب، بل يرى في الأعراض العُصابية Neurotic, Symptoms وهي تلك العلامات والدّلالات الّتي يشعر بها المريض سواء أكانت داخلية أو خارجية، من زملة Syndrome (مجموعة) بعينها أو عرضاً بعينه (وغالبا ما تكون زملة أعراض) يرى فيها التّحليل النّفسي تعبيراً رمزياً عن صراع نفسيّ يستمدّ أصوله من =التّاريخ الطّفلي للفرد، ويمثّل تسوية بين الرّغبة والدّفاع أو هو حلّ وسط بينهما في مستوى المتخيّل، فالعرض والحالة إشباع بديل للرّغبة وحلّ توفيقي» [فرح عبد القادر، طه محمود السّيد وآخرون، معجم علم النّفس والتّحليل النّفسي، دار النّهضة العربية، بيروت، ط1، د.ت، ص 279].

[3] المرجع نفسه، ص 124.

[4] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 346.

[5] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص 64.

[1] المصدر نفسه، ج8، ص 77.

www.nitropdf.com

ويَعُدُّ "طرابيشي" هذا المبدأ مظهراً آخر من مظاهر لا عقلانية "ابن حزم" طال حتّى الطّبائع لا الشّرائع وحدها؛ حيث من المعروف أنّ صاحب الإحكام قسّم العلم إلى شرائع لا يجوز للعقل أن يتدخّل فيه وعلم طبائع (طبيعي) للعقل أن يبحث فيه.

ثمّ يأخذ "طرابيشي" في تتبّع جماع الأمثلة الفقهية الّتي نفى عنها "ابن حزم" العلّة مغرقاً في التّفاصيل الدّقيقة جدّاً حدّ الملّل يحدّوه في كلّ ذلك هدف تفكيكها والبرهنة عن مجانبتها أدنى مستويات المعقولية.

لكنّ ما ينبغي أن يشير إليه الباحث هو أنّ اهتمام "جورج طرابيشي" بالمقاربة النّفسية في قراءة الظّاهرية، قد أغفل الجوانب التّاريخية والاجتماعية الّتي أسهمت في بلورتها على تلك الشّاكلة، فالأمويون بالأندلس قد وظّفوا «نفس اختيارهم السّياسي العقدي السّابق، مكرّسين بذلك الاتّجاه السّني الّذي عرف به الغرب الإسلامي عامّة، ورديفه في الفقه، وهو المذهب المالكي. وكان الهدف من ذلك التّميز عقائدياً عن الخصم السّياسي المساند للاعتزال، ثمّ للأشعرية فيما بعد والمتمثّل في الدّولة العبّاسية،ولعدو أكثر ضراوة وشراسة، أساسه الغنوص، والعقائد الباطنية «إنّه الدّعوة الفاطمية بمصر، والّتي هي دعوة إسماعيلية، امتدّت إلى حدود المغرب الأوسط، وثبت دعاتها وعيونها في كلّ مكان، بما في ذلك الأوساط الأندلسية».[1]

هذا، يضيف "سالم يفوت" «ما عبّر عن نفسه في صورة مشروع ثقافيّ، تحمل مسؤولية الدّفاع عنه، فقيه قرطبة الّذي آلى على نفسه نقد أدلّة المتكلّمين (...) فنقده للمتكلّمين صادر عن إيمانه بأنّ الطّريق الّذي يتّبعونه، طريق غير برهانيّ، لا يتعدّى دائرة الجدل».[1] فقصد الوصول إلى فهم أوضح للظّاهرية، وجب النّظر في الإشكالية المحرّكة لها من خلف، وهي سدّ الطّريق أمام الشّيعة الباطنية من جهة والأشاعرة والمعتزلة من جهة

[1] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص 456.

[1] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

www.nitropdf.com

أخرى، ورفضه للقياس كان رفضاً لآلية استخدمتها الفرق الكلامية ووصلت بها إلى نتائج ظنّية بعيدة عن البرهان، فمن «نفس الدّليل الواحد، يمكنهم [أي المتكلّمون] استنتاج قضايا متعارضة، وهذا إن دلّ على شيءٍ، فإنّما يدلّ على أنّه منهج غير صالح أساساً لتناول شؤون العقيدة».[1]

إن العقيدة، بناء على هذا، يجب أن تبقى في منأى عن الأحكام الظنية والمتعارضة، لذا عاد "ابن حزم" إلى النّصوص المنبنية أساساً على المعقول ثم إلى العقل وقوانينه، مع الحفاظ للدّين على هويّته وللفلسفة على هويّتها. فالجانب الفلسفي والمنطقي والعقلاني الأرسطي في ظاهرية "ابن حزم" يتجلّى خصوصاً في رفضه للغنوص والفلسفات الفيضية الّتي تؤسّس للخرافة وتشوّش على العقل. هذا ما تُقِرّه دراسة "يفوت" الّتي تنظر إلى المذهب الظّاهري على أنّه ثورة في المعقول إلى جانب كونه ثورة في المنقول. تبدو دراسة "يفوت" في هذا الجانب متابعة للخطّ الجابري* خطّ قام تأويل" طرابيشي" أصلاً ليزاحمه.

لكن هل يجوز للباحث أن يتجرّأ على القول: إنّ المقاربة الإبستيمولوجية والنّفسية الّتي ارتكز عليها "طرابيشي" جزّأت الفكر الحزمي واكتفت بالوقوف عند مواقفه الفقهية الأصولية، ولم تنتبه، كما يشدّد على ذلك "سالم يفوت"، إلى أنّ «هناك وحدة في الموقف الحزمي تشمل الفقه والعقائد، مصدرها وحدة النّسق الفكري لفقيهنا»[2]، إذ إنّ فكره ينتظم في إشكالية محدّدة فقهاً وكلاماً ونحواً ولغةً. أمّا الدّراسات الّتي لا تتلقّف هذا الفكر في نسقيته/ كلّيته فسيكون من نتائجها حتماً توصيفه برفض العقل والتّمسك بحرفية النّصوص، كما فعل منهج "جورج طرابيشي"، ومن هذا القبيل كذلك دراسة الإمام "أبي زهرة"، حيث يقسّم منهج "ابن حزم" إلى منهجين عقلي يستخدمه في مجادلاته مع المعتزلة أو غير المسلمين، ونقلي يستعين به في

[1] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص 481.

* يرى الجابري أنّ مشروع "ابن حزم" مشروع فلسفي عمل على إقصاء العرفان وتجاوز الإشكاليات السّفسطائية لعلم الكلام، يقول: «أمّا إذا نظرنا إلى ظاهرية ابن حزم من الزّاوية الإبستيمولوجية المحض، وجدناها مشروعاً فكرياً فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءً تامّاً» [تكوين العقل العربي، ص 309].

[2] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص 271.

www.nitropdf.com

بحثه في العقائد، يقول: «فدراساته الإسلامية الّتي لم يجادل فيها إلّا المسلمين قد غلب عليها المنهاج الأثري إلّا إذا تصدّى لبطلان قياس عقلي للمعتزلة أو نحوهم، فإنّه يخوض معهم خوض العارف بأساليب الجدل البرهاني الّذي يستمدّ قوّة الاستدلال فيه من الأحكام العقلية المجرّدة، أمّا فيما عدا ذلك فقضاياه الّتي يبني عليها اعتقاده يأخذها من النّصوص (...) فهو ظاهري أثري في العقائد والفروع معاً، وإذا كان يناقش غير المسلمين، أو المنحرفين المنكرين للسّنة، فإنّك تجده يعتمد على العقل المجرّد».[1]

وليترك الباحث الرّد لـ "سالم يفوت" على مثل النّتيجة الّتي توصّل إليها خطاب "طرابيشي"، حيث يقول: «في الظّاهرية، لا يتعلّق الأمر إذن، بـ "لا إدرية"، أو بانسحاب العقل لسنا أمام نزعة نصّية، كما يبدر إلى الذّهن أوّل وهلة»[2] وإنّما يتعلّق الأمر بنسق يريد: «إقامة علوم الشّرع، ومن بينها الفقه وأصوله، على القطع بدل الظّن، وعلى اليقين بدل التّخمين، وضبط القواعد المتّبعة في العلوم الدّينية العربية –الإسلامية، وهو مقصد لا يتحقّق إلّا بالاستعانة بالمعقول ممثّلا في علوم الأوائل ومن بينها المنطق، من حيث هو أداة ضابطة للتّفكير، تضفي عليه الصّرامة والدّقة الضّروريتين للحفاظ على هويّة الشّرع وعلى كماله، وحمايته من خطر الإضافات والزّيادات، لا في المستوى الشّرعي فحسب، بل حتّى في المستوى العقدي، حيث خطر التّأويلات وتهديدها، ممثّلا في الغنوص يشتّى أشكاله وصوره، ممّا يتطلّب دعم العقيدة بالمعقول، مجسّما في علم أرسطو وفلسفته»[3].

هكذا، إذاً، تتضادُّ الرّؤى وتتباين الفهوم حول الموضوع الواحد، فـ "الجابري" الّذي كان يبحث في التّراث ـ كما يذهب إلى ذلك قرّاؤه ـ عمّا هو عقلاني لتوظيفه حديثاً، يرى في المذهب الظّاهري أنموذجاً لذلك، و"طرابيشي" الّذي يرمي إلى تحريرنا من سلطة النّصوص

---

[1] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص 144.

[2] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص 487.

[3] المرجع نفسه، ص ص 485–486.

www.nitropdf.com

أو السّنة بالتّحديد يرى فيه أنموذجاً للاعقل، رغم أنّ كليهما ينشغل بمسائل التّقدم والدّيمقراطية والعقلانية.

إنّه، وفي حين سعى المنهج الطّرابيشي إلى تفكيك المركزية العقلانية الّتي رسمها "الجابري" لـ "ابن حزم"، أسّس لمركزية بديلة هي مركزية النّص/اللّاعقل عند هذا الفقيه، وبعدُ فإنّ لا عقلانية "ابن حزم" قد بلغت مداها ـ حسب طرابيشي دائما ـ مع مقولته الشّهيرة: «تمامية النّصوص وتمامية النّوازل معاً»، يقول: «هكذا يكون قد حبس العقل في شبكة محكمة الإغلاق ومسدودة منافسها بعازل مثلّث الطّبقات: 1) تمامية النّصوص، 2) واستيعابها لجميع النّوازل، 3) وتمادي حكمها إلى يوم القيامة».[1] فجميع النّوازل موجود حكمها في كتاب الله تعالى أو سنّة رسوله ﷺ وما لم يوجد حكمه في النّصوص فالأصل فيه الإباحة. والأحكام ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة قطّ أبداَ، هنا بالذّات تتدخّل مقولة "طرابيشي" القائم عليها كامل مشروعه، لتنتقد ما أسمته بـ "الرّؤية السّكونية للعالم" إذ كان "ابن حزم" «يصدر عن رؤية سكونية للعالم لا تتوقّع له أن يكون غير ما هو كائن عليه في زمانه، ولا بالتّالي أن يتطوّر أو يتغيّر إلى الحدّ الّذي يعمِّده علماء التّاريخ والاجتماع اليوم بـ "قطيعة الحداثة"»[2] إنّه، وكما سبق أن نبّه البحث في فصليه السّابقين، فإنّ العقلانية النّقدية لـ "جورج طرابيشي" تطمح إلى عتق الدّين من إسار النّظرة الفقهية المتعالية على حوادث التّاريخ، إذ ليس هناك ما هو ثابت ومطلق ونهائي في هذا العالم لأنّ التّاريخ يسبغ على كلّ شيء نسبيته؛ فلبّ التّاريخانية هو القول بأنّ «الحقيقة دائما تاريخية أي منوطة بالزّمان»[1] والتّمسك بفقه هذا توجّهه فيه عجز عن إدراك منجزات ومبادئ الحداثة.

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 336.

[2] المصدر نفسه، ص 334.

[1] عبد الله العروي، مفهوم التّاريخ، الألفاظ والمذاهب،المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، المغرب / لبنان ، ط 4 2005، ص

www.nitropdf.com

وإذا توصل خطاب "طرابيشي" إلى القول بأنّ "ابن حزم" «قد حبس النّص نفسه في صحراء اللّاتاريخ، بعد أن افترضه مقدوداً من قدّة جلمودية واحدة لا تفعل فيه عوامل الزّمن ولا ينفعل أو يتفاعل مع محدثات الأمور»[1] فليؤكّد مرّة أخرى على تاريخية النّص الدّيني نتيجة متمخّضة عن استعانته بالمنهج الإبستيمولوجي، لأنّ اهتمام الإبستيمولوجيا ينصبّ على وعي الإنسان بالعالم، هذا الوعي خاضع لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع.[2]

أمّا أين أوقعت الظّاهرية العقل في أزمة حقيقية، وقطعت حتّى مع أسس الشّافعية، ففيما يخصّ خير الواحد من جهة والنّسخ من جهة ثانية.

تأويل مفصلي ذاك الّذي توصّل إليه "جورج طرابيشي" حين أقرّ بأنّ سلسلة الثّقات هي الّتي باتت تستأثر عمليا بسلطة التّشريع عند "ابن حزم" حيث يتجسّدن الأمر من خلال عدِّه الحديث قولا إلهيا مثله مثل القرآن ينقله الرّسول ﷺ عن ربّه ليوصله إلينا الرّواة الثّقات، فالرّواة الثّقات إنّما ينقلون ما قاله الله بذاته لأنّهم معصومون «فالعصمة واجبة في التّبليغ للدّيانة باقية مضمونة ولابدّ إلى يوم القيامة»[3]، ويضيف "ابن حزم" ردّاً على خصومه في موضع آخر: «فإن قالوا: فإنّه يلزمكم أن تقولوا إنّ نقله الأخبار الشّرعية الّتي قالها رسول الله ﷺ معصومون في نقلها، وأنّ كلّ واحد منهم معصوم في نقله من تعمّد الكذب ووقوع الوهم منه. قلنا لهم: نعم هكذا نقول، وبهذا نقطع ونبتّ. وكلّ عدل روى خبراً قاله رسول الله ﷺ في الدّين أو فعله ﷺ، فذلك الرّاوي معصوم من تعمّد الكذب».[1]

وإلى جانب هذا يرصد النّاقد نقاطاً جوهرية في نظرة "ابن حزم" للسّنة النّبوية شكّلت ـ في نظره ـ انعطافة رهيبة من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، منها أنّ الذّكر الّذي وعد الله

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، 336.

[2] ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النّص الدّيني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ص 281، نقلا عن: علي حسين كركي، الإبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 16.

[3] ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ، ص 388.

[1] المصدر نفسه، ج1، ص 130.

www.nitropdf.com

تعالى بحفظه {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}[الحجر:9] ليس القرآن وحده بل والحديث النّبوي سواءً بسواءٍ لكونهما يشتركان في صفة الوحي، يقول: «والذّكر اسم واقع على كلّ ما أنزل الله على نبيّه ﷺ من قرآن أو من سنّة وحي يبيّن بها القرآن»[1].

أضف إلى ذلك موقفه من خبر الواحد ونقده لكلّ من رفضه موجباً إيّاه علما وعملاً، يقول: «والقسم الثّاني من الأخبار ما نقله الواحد عن الواحد، فهذا إذا اتّصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به ووجب العلم بصحّته أيضا»[2] وجعله أصلاً من أصول الدّين «خبر الواحد الثّقة المسند أصل من أصول الدّين وليس سائر الأصول أولى بالقبول منه»[3] ورغم أنّ الظّاهرية قد خرجت على الشّافعية في حكم "خبر الواحد"، إذ أوجب "الشّافعي" العمل به دون العلم كما ذُكر سابقاً، إلّا أنّ التّجاوز الأعمق، أو بلغة "طرابيشي" الانقلاب الظّاهري قد تمظهر في إجازة "ابن حزم" نسخ القرآن بالسّنة ولو كانت خبر آحاد، وبذلك يكون قد وضع السّنة في مكان تشريعي لم تكن لتبلغه حتّى مع "الشّافعي" الملقّب بناصر السّنة.

والحال، أن "ابن حزم" «بقرأنته الحديث وإنزاله إيّاه منزلة القول الإلهي، كبَّل العقل بقيد أبهظ بما لا يقاس ممّا هو معتاد في حضارات النّص المقدّس» ثمّ إنّ «نصوص الأحكام هي الأكثر إلزامية للعقل والأشدّ تكبيلاً له في الإسلام كما في سائر حضارات النّص المقدّس».[1]ينطوي هذا النّص على اعتراف صريح بأنّ السّنة تشكّلٌ تاريخي، إنّها سنّة رعتها أيادٍ بشرية وصنّعتها وفق شاكلة معيّنة من بعد أن لم تكن، ففي البدء كانت سنّة الله وكان القرآن لا غير، ثمّ زاحمته أحاديث الرّسول ﷺ وأفعاله وشاركته في صفة الوحي لتكون في خطوة تالية ذكراً محفوظاً وناسخة للقرآن كونها من جنسه.

---

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 122.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 108.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 117.

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 373.

www.nitropdf.com

مع "ابن حزم" اخترقت السّنة أفق القرآن، بعد أن رسم "الشّافعي" دروب هذا الاختراق وها السّنة بحوزة البشر تتضخّم عبر الزّمن، فقد «بقيت المدوّنة الحديثية مفتوحة للتّراكم إلى ما بعد قرن "الصّحاح"»[1] وبحجّة التّعالي والقداسة يُسكِت بها علماء أصول الفقه صوت العقل. «فما مقام واحد في الاستدلال (...) وإذا كان للقرآن سبق فهو سبق اعتباري من حيث إنّه المثبت لحجّية السّنة»[2]

لكن أيُّ منهج أوصل خطاب "طرابيشي" إلى هذه النّتائج؟ وهل تكون ابستيمولوجيا "بياجيه" هي ما أسعفه لمعرفة طريقة تكوُّن مفهوم السّنة وما لحق به من تطوّرات وتحوّلات؟

ذلك أنّ الإبستيمولوجيا التّكوينية منهجٌ «يفيد عند اتّباعه ليس في معرفة المراحل السّابقة الّتي مرّ بها كلّ مفهوم علمي، بل يفيد فوق ذلك إمكانية معرفة التّحولات اللّاحقة لهذا المفهوم».[3]

فالبحث الإبستيمولوجي، كما يريده "بياجيه" ـ يضيف محمّد وقيدي ـ «لا يقف عند أيّ مفهوم علميّ مهما تكن بساطته ليكتفي بالنّظر إليه كبنية، بل هو يتجاوز ذلك لينظر إليه كبنية لها سيرورة وكبنية هي في واقعها الحالي نتيجة لسيرورة»[4] والسّنة بمفهومها الحالي نتاجُ سيرورة ابتدأت مع "أبي حنيفة" و"الإمام مالك" مروراً بـ "الشّافعي" و"ابن حزم" وصولاً إلى "ابن قتيبة" و"النّيسابوري" و"ابن شاهين"... حيث انتقل الإسلام بموجب هذا من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث.

ويبدو أنّ الظّاهرية قد أوقعت الفكر العربي الإسلامي في أزمة حقيقية حين جعلت السّلطة التّشريعية في يد سلسلة الثّقات، وهو ما يعبّر عنه "عبد الله العروي" موافقاً قراءة "طرابيشي" لـ "ابن حزم" حين يقول: «في شؤون الدّين (وأيّ شأن لا علاقة له بالدّين)لا يرضى إلّا بشهادة النّبي المرسَل، على المسلم أن يسمع فقط، لا أن يُجادِل أو يُحاجّ أو يدعو

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 250.

[2] محمّد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص 307.

[3] محمّد وقيدي، ما هي الإبستيمولوجيا؟ ص 236.

[4] المرجع نفسه، ص 232.

www.nitropdf.com

أو يفاوض، الاتّصال هو دائماً من جانب واحد من فوق إلى تحت، كما تعنيه كلمة تنزيل، من يأخذ المبادرة لا محالة ضالٌّ مُضِلٌّ»[1] فالمذهب الظّاهري، ـ حسب العروي ـ هو التّنظير الأقوى لموقف السّنة، موقف يقصي وينبذ كلّ ما من شأنه أن يخالف أحاديثه المتفاوتة الصّحة والمتزايدة عبر الزّمن.

إنّ آلية "جورج طرابيشي" إذ تجهد في الكشف عن البشري القابع في السّنة فإنّما تستحثّ العقل العربي الإسلامي على الاشتغال مرّة أخرى، والخروج من حالة الوصاية المفروضة عليه باسم مقدسٍ أصبغ التّاريخ عليه هذه الصّفة. حيث «اللّاتاريخية، هي انتصار للتّعالي، والتّفسير السحري للدين في معزل عن الإنسان».[2]

هكذا إذاً، تجسدنت الظّاهرية في قراءة النّاقد، بوصفها مذهباً نصّب السّنة بجوار القرآن في الأهلية التّشريعية، فهي ناسخة له حتّى ولو كانت خبر واحدٍ، وذكراً محفوظاً بوعد القرآن شرّعت لجميع النّوازل وحوت أحكامها، وبرفضها القياس تكون قد أوقفت أدنى اشتغال للعقل وانتصرت للسّنة نصّاً متعالياً، ثمّ إنّ "ابن حزم" قد وسّع دائرة النّصوص بإنكاره التّعارض بينها، وأخذ يكشف عن حقيقة وفاقها ـ كما يعبّر الإمام أبو زهرة ـ لأنّ النّصوص لا يمكن أن تتعارض مطلقاً نظراً لاشتراكها في المصدر، فكلّها وحيّ من الله.

وسيكون من همِّ البحث ـ تاليا ـ أن ينظر في طريقة تعامل "ابن قتيبة" مع ما تعارض من نصوص الحديث، بعد أن أنكرت الظّاهرية أصل التّعارض إلّا في الظّاهر.

---

[1] عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، ص ص 144–145.

[2] عبد اللّطيف الخميسي، المسألة الدّينية وفكر الحداثة، جدل الفكر العقلاني والتّنوير السّياسي، (مقال مذكور)، ص 95.

www.nitropdf.com

ثالثا: تفكيك آليات إلغاء الاختلاف

1. ابن قتيبة مناهضا للاختلاف:

لا يزال "طرابيشي" مُصِرّاً على أنّ السّنة نظام فكري تشكّل عبر التّاريخ، واكتسب هالة القداسة الّتي لم تكن خِصّيصته فيما أسماه بإسلام الرّسالة أو عهد النّبوة، حيث راحت الأحاديث النّبوية تتزايد بضمانة آلية الإسناد إلى أن تناقضت بعض الأحاديث فيما بينها، بل وحصل أن خالفت بعض أحكامها أحكامَ القرآن. ولأنّ الاختلاف ـ يقول روجيه أرنالديز ـ هو «بالنّسبة للمسلم علامة لازمة للخطأ»[1] فقد سارع العلماء إلى تبيان أسباب ذلك الاختلاف ومعالجته بعديد الآليات المنهجية، على غرار التّأويل الّذي ارتضاه "ابن قتيبة" في "تأويل مختلف الحديث"، حيث هاجم المعتزلة خصوصاً لتحكيمهم العقل فيما صحّ من الأسانيد، ولجأ إلى التّخريج لإنكار التّعارض بين النّصوص. وأهل الكلام عنده «يبصرون القذى في عيون النّاس، وعيونهم تطرف على الأجذاع»[2]، إنّهم يرمون نصوص الحديث المؤتلفة في الأصل بالتّناقض، ويتناسون ما يتخبّطون فيه هم أنفسهم من خلاف، يقول: «فما بالهم أكثر النّاس اختلافاً لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدّين، فـ "أبو الهذيل العلّاف" يخالف النّظام، و"النّجار" يخالفهما، و"هشام بن الحكم" يخالفهم (...) ليس منهم واحد إلّا وله مذهب في الدّين يدان برأيه، وله عليه تبع»[1] أمّا أصحاب الحديث فهم خلاف ذلك، يضيف: «ولو أردنا رحمك الله أن ننتقل عن أصحاب الحديث، ونرغب عنهم إلى أصحاب الكلام ونرغب فيهم، لخرجنا من اجتماع إلى تشتّت، وعن نظام إلى تفرّق، وعن أنس إلى وحشة

---

[1] ينظر: علي أومليل، الخطاب التّاريخي، ص 30.

[2] ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث والرّد على من يُريب في الأخبار المدّعى عليها التّناقض، تحقيق، أبو أسامة بن عيد الهلالي، دار ابن القيّم، السّعودية، دار ابن عفّان، مصر، ط2 2009، ص 76.

[1] المصدر نفسه، ص 78.

www.nitropdf.com

وعن اتّفاق إلى اختلاف؛ لأنّ أصحاب الحديث كلّهم مجمعون على أنّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لا يكون...»[1].

وعند هذه النّقطة تحديداً تتوقّف آلة "طرابيشي" النّقدية، فما لم يدركه "ابن قتيبة" ـ حسبه ـ هو أنّ الاختلاف من منطلق العقل الفلسفي إبداع، بينما هو في منظور العقل الدّيني بدعة[2]، لذلك انصبّ همّ علماء السّنة على إيجاد منظومة مؤتلفة ومرجعية أو مدوّنة خالية من الاختلاف، ومن هنا ،يقول النّاقد«نستطيع أن نتكلّم على رُهاب الاختلاف لدى "ابن قتيبة" وسائر أصحاب الحديث الّذين تسمّوا على سبيل المرادفة، باسم "أهل السّنة والجماعة"، وكما في كلّ حالة عصابية ـ إذا تابعنا هنا الاستعانة بمعجم التّحليل النّفسي ـ فإنّ آلية الدّفاع الأولى الّتي تفرض نفسها في مواجهة واقعة الاختلاف المولّدة للرّهاب هي الإنكار، المحكوم في معيِّناته كما في حيثياته باللاّعقلانية، سوى التّخريج»[3]، إذ المشهور أنّ "ابن قتيبة" يمثّل التّيار المحافظ المعتمد على سلطة النّصوص، ولا يخفى جهده في الدّفاع عن "أهل السّنة والجماعة" كمذهب متماسك ومستقرّ، فالتّعددية لم يكن معترفاً بها «إذ كان هناك دائماً تطلّع من كلّ من اعتقد في مذهب أو نحلة إلى فرض خطابه، على المستوى الإيديولوجي بوصفه "الخطاب الحقّ". ومن ناحية مقابلة كانت هناك دائماً سلطة قائمة تسعى إلى توحيد الجميع تحت مذهب واحد رسمي يمثّل توجّهات السّلطة ويحفظ لها وجودها ومصالحها».[1]

وبين التّفسير النّفسي الّذي يطرحه "طرابيشي"، والتّفسير الأيديولوجي أو السّياسي الّذي يطرحه "الغرافي" يتجلّى الصّراع القديم/الحديث بين قوى التّغيير وقوى التّثبيت بين أهل الرّأي وأهل الحديث، ويتبدّى للقارئ أنّ الخطاب الطّرابيشي في حملته على "ابن قتيبة" وأصحاب الحديث عامّة فيه استعادة ـ بصورة ما ـ لآراء أصحاب الكلام وعلى رأسهم

---

[1] ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ،ص 80.

[2] ينظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 394.

[3] المصدر نفسه، ص ص 394-395.

[1] مصطفى الغرافي، مركزية النّص في العقيدة السّنية: ابن قتيبة من "إلغاء الاختلاف" إلى تكريس "سلطة النّصوص"، مجلّة الأزمة الحديثة، المغرب، العدد 6-7، ص ص 51-52.

www.nitropdf.com

المعتزلة، أليس من مناصري السّمات الإبستيمولوجية الثّلاث الّتي وصف بها المعتزلة «"أ" فهي قرآنية، (ب) وهي تقدّم حجّة العقل، (ج) وهي تعتبر التّناقض الذّاتي في الأحاديث دليلاً على بطلان حجّيتها، وعلى كونها موضوعة»[1] ألم ينهض كامل مشروعه ـ من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ـ على هذه الثّلاثية؟

ثمّ إنّه في إعابته للنّظام المعرفي الّذي ينطلق منه "ابن قتيبة" يبدو متحيّزاً إلى موقف المعتزلة من تناقض الحديث، وبالتّالي إلى القول بمصدره البشري اللّامتعالي، في خطوة ـ كما سبق القول في الفصول الفائتة ـ لإعادة الاعتبار للفاعلية العقلية الاجتهادية وسلب العقل السّني كلّ مشروعيته، إذ لولا السّنة المتطاولة / المقدّسة عبر الزّمن وعدّها «قاضية على الكتاب، لما كانت رأت النّور الحاجة إلى التّحكم بالنّص القرآني بالزّيادة أو الإنقاص، وإلى تبديل بعض أحكامه أو نسخ بعضها الآخر بدلالة أحكام مستخلصة من المدوّنة الحديثة».[2] وبانتهاجه آلية التّخريج يكون "ابن قتيبة" ـ حسب النّاقد دائماً ـ قد أحدث تصدعات عنيفة في مدوّنة الحديث، إذ لا يعدو تخريجه أن يكون أعرج حيناً ومتلاعباً بالألفاظ ودلالاتها أحايين أخرى* في سبيل إثبات الحديث وحيّاً إلهيا بعد أن تجاوز حتّى فرضية "الشّافعي" وجعله وحيّاً

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 400.

[2] المصدر نفسه، ص 405.

* إنّ آلية التّخريج الّتي انتهجها "ابن قتيبة" تبدو للنّاقد بعيدة جدّاً عن الإقناع، فهي أقرب إلى اللّعبة منها إلى التّأويل العقلاني، ووضُح له هذا من خلال اقتفاء عديد التّخريجات، كما في المثال التّالي الّذي يراه محض معاظلة تخريجية فيها تلاعب باللّفظ كما بالمعنى كما بالزّمن، حيث يروي "ابن قتيبة" عن بعض المعتزلة أنّهم قالوا وهم يتوجّهون بالخطاب إلى أهل الحديث: «رويتم عن ابن لهيعة عن مشرح بن عاهان عن عقبة بن عامل قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لو جعل القرآن في إهاب، ثمّ ألقي في النّار ما احترق، قالوا: هذا خبر لا نشكّ في بطلانه، لأنّا قد نرى المصاحف تحترق وينالها ما ينال غيرها من العروض والكتب.

«قال أبو محمّد [ابن قتيبة]: ونحن نقول: إنّ لهذا تأويلا ذهب عليهم ولم يعرفوه وأنا مبيّنُه إن شاء الله.

«حدّثني يزيد بن عمرو قال: سألت الأصمعي عن هذا الحديث فقال: يعني لو جعل القرآن في إنسان ثمّ ألقي في النّار، ما احترق. وأراد الأصمعي أنّ من علّمه الله تعالى القرآن من المسلمين وحفّظه إيّاه لم تحرقه النّار يوم القيامة...

«وفيه قول آخر، قال بعضهم: كان هذا في عصر النّبي ﷺ عَلَماً للنّبوة ودليلاً على أنّ القرآن كلام الله ومن عنده نزل... ثمّ زال ذلك بعد النّبي...

www.nitropdf.com

بوساطة جبريل تماماً كما القرآن «ذلك أنّ الإسلام فرض نفسه بأنّه دين التّوحيد بامتياز، بالمضادّة مع أديان الشّرك الّتي أباحت مبدأ الاختلاف، وحتّى التّناقض بإرجاعها ذلك إلى تعدّد الآلهة وإلى تعدّد إرادتها».[1]

إنّ النّقد الدّاخلي الّذي يوجّهه "طرابيشي" لآليات اشتغال العقل التّخريجي عند "ابن قتيبة" يروم الكشف عن البشري والتّاريخي المنتج للسّنة، والّذي حاول "ابن قتيبة" إقباره بنفي التّناقض الظّاهر بين الأحاديث وردّه ، أي الحديث ، إلى مصدر إلهي، فمع "ابن قتيبة" كذلك يُستدعى العامل التّاريخي لينظر في الحجم المتزايد للأحاديث الّذي وصل حدّ الاختلاف والتّصادم، فأن تتدرج السّنة في التّاريخ وتستحيل خطاباً تاريخياً، فهذا يعني تحرّر العقل العربي الإسلامي من إسار وسلطة النّصوص.

خصوصاً وأنّ "ابن قتيبة" «يقف على نفس الخطّ الفكري المعتصم بالنّصوص والمكرّس لسلطتها بما يقود في نهاية المطاف إلى تكبيل الفاعلية الإنسانية وإلجامها عن النّظر أو الاجتهاد خارج دائرة النّص».[1]

بيد أنّ أهل السّنة عموما و"ابن قتيبة" تحديداً ـ وبعيدا عن الرّهاب شبه العصابي ـ كانوا محكومين بظروف ووقائع اجتماعية، فالتّشديد على سنّة النّبي ﷺ كان الهدف منه تحقيق أمّة موحّدة متماسكة، وعن هذه الرّؤية يعبّر "علي أومليل": «كان على الجماعات الدّاخلة في الإسلام أن تصير "أمّة"، وبالتّالي أن يكون لها تراث متميّز (سنّة)، وأن تصاغ كحماية منسجمة في الممارسة والوجدان، والنّموذج الضّابط لها هو البني، لذا، كان عليها أن تعرف بالضّبط ما كانت عليه أفعاله وأقواله، لأنّ عليها أن تخلّدها في ممارستها كنموذج

=«وفيه قول آخر، وهو أن يردَّ المعنى في قوله "ما احترق" إلى القرآن، لا إلى الإهاب، يريد أنّه كتب القرآن في جلد ثمّ ألقي في النّار، احترق الجلد والمدار، ولم يحترق القرآن، كأنّ الله ﷻ يرفعه منه ويصونه عن النّار. [ينظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 404].

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 413.

[1] مصطفى الغرافي، مركزية النّص في العقيدة السّنية: ابن قتيبة من إلغاء الاختلاف إلى تكريس سلطة النّصوص (مقال سابق)، ص 58.

www.nitropdf.com

تعوِّل عليه العصور المتغيّرة والجماعات المتمايزة».[1] وهذا المسعى لم يكن يوماً متاحاً بيُسرٍ في ظلّ الأيديولوجيات والمذاهب المتصارعة في الإسلام، فالاختلاف الّذي يراه "طرابيشي" عنصر إبداع ودليلاً على اشتغال العقل الفلسفي، ربّما لو فُتِح أمامه الباب وسيعاً لكانت النّتائج أسوأ ممّا هي عليه: حروب / دماء / نبذٌ...

2 . تهافت المخارج :

هذا، ويواصل النّاقد تتبّع المخارج الّتي ردّ بها أهل السّنة المتناقض من الأحاديث إلى غاية القرن العاشر للهجرة، كما ليميط اللّثام عن الوضعية الأزمة في العقل السّني*. ولئن يكن "ابن قتيبة" قد فتح نيفا ومائة باب لينفي تهمة التّناقض عن الحديث، فـ "ابن سلامة الطّحاوي" في بيان مشكل الحديث قد فتح نيفا وألف باب بفعل التّزايد الرّهيب لكمِّ الأحاديث ما أدّى إلى تهاون كيفي ـ يقول النّاقد ـ في مداورة آلية التّأويل، فركب غالباً "الطّحاوي" مركب التّوهيم والتّمويه.[1]

أمّا "ابن شاهين" في "النّاسخ والمنسوخ من الحديث"، و"ابن موسى الحازمي" في "الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ في الآثار"، فاختار آلية النّسخ بدلاً من آلية التّأويل لدرء شبهة التّناقض، ومتوقّع هو موقف "طرابيشي" النّقدي من هذه الآلية، إذ سبق أن اعترض على تفعيلها في القرآن ـ كما بيّن البحث في فصله الثّاني ـ لأنّ الآية 106 من سورة البقرة «لا تتضمّن أيّ إشارة إلى معنى الضّدية أو التّنافي، بل تنصّ فقط على أنّه لو نسخت آية لبدّلت بآية "مثلها" أو "خير منها"، لا بآية تضاددها وتحمل عكس منطوقها أو عكس حكمها: فالنّسخ ـ بموجب نصّ الآية ـ ليس إحلال "نقيض" محلّ "نقيض"، بل إحلال "مثيل" محلّ

---

[1] علي أومليل، الخطاب التّاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ص 15.

* تعدّ آلية التّأزيم آلية مهمّة من آليات المنهج الإبستيمولوجي (أي اصطناع أزمة على مستوى الأسس)، ينظر: طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التّراث، ص 34.

[1] ينظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 416-418.

www.nitropdf.com

"مثيل" أو خير منه في مثيلته»[1] وتأسيساً على هذا التّأوُّل تغدو المخارج النّسخية للأحاديث من اللّا محتمل منطقياً حسب توصيفه.

لكنّ "آلية ميزانية" كالّتي اهتدى إليها "عبد الوهّاب الشّعراني" قُوِّضت هي الأخرى لأنّ صاحبها «انساق من حيث لا يدري إلى تكريس ازدواجية مزدوجة: أوّلاً على صعيد مرسل الخطاب وثانياً على صعيد متلقّي الخطاب. وفضلاً عمّا أحدثه في الشّريعة من انقسام عمودي ومن طبيعة طبقية في الغالب، بتمييزه بين ما قد يكون تشريعاً لأهل المروءات، وما قد يكون تشريعاً لآحاد الأمّة (...) فتح على مصراعيه باب الذّرائع الّذي حاول سدَّه من تقدَّمه من الفقهاء» فالشّعراني رفض التّناقض بين الأحاديث أصلا لأنّها ترد إلى حكم واحد ولا تختلف إلّا بالدّرجة من حيث التّخفيف والتّشديد، كما في حديث الشّاة الميتة ـ تمثيلا ـ يُنتفع بإهابها أوْ لا. جعل الحديث الأوّل قائماً على التّخفيف لمن احتاج من الفقراء لذلك الجلد، والحديث الثّاني قائماً على التّشديد لمن لم يحتجّ من الأغنياء له[1]. ولم يكن من النّاقد أمام هذا المخرج ـ الّذي قسّم الشّريعة على مرتبتين ـ إلّا أن ينعته بالعجيب.

هكذا، يكون التّفكيك قد طال جميع الآليات التّخريجية (التّأويل النّسخ التّعادل) لعلماء الحديث إثباتاً لتهافتها؛ بعدما تتبّع بدقّة النّماذج التّطبيقية لكلّ تخريج في الباب الواحد، ولا يدري القارئ لم وقع اختيار آلة "طرابيشي" على باب الطّهارة وأحاديث ما أسماه بـ "الغرائبيات اللّامعقولة" دون سائر الأبواب.ففي باب الطّهارة ركّز على أحاديث دون غيرها، من قبيل ما ذُكر في الماء تقع فيه النّجاسة يُتوضّأ به أم لا ـ مسّ الفرج هل فيه وضوء أم لا ـ وهل بال الرّسول ﷺ قائماً أم قاعداً ـ وهل كان ينام ﷺ على جنابة أم يغتسل قبل أن ينام... فهل يتجرّأ

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، هامش ص 439.

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص 474.

www.nitropdf.com

الباحث ويستعير من "طرابيشي" آليته الأثيرة ويردّها عليه قائلا: إنّه يتلذّذ بانتهاك المقدّسات عن طريق قرنها بالمستقذرات، وهو مرض معروف في علم النّفس التّحليلي*!.

أمّا موقفه من تخريج الأحاديث الّتي وصفها بالغرائبيات اللّامعقولة، فلا يكاد يتجاوز مواقف الاعتزال القديمة «فقد أنكر النّظام هذه الأحاديث لأنّها تخالف العقل».[1] فكما لم يصدّق النّظام أحاديث الغيلان (م.غول) وانشقاق القمر ورمى أصحابها بقلّة التّمييز والتّثبت،[2] يرمي "طرابيشي" تخريج "الطّحاوي" لأحاديث الغيلان بقوله: «إنّ الطّحاوي يضرب صفحاً تامّاً ليس فقط عن لا معقولية قصّة الغول من أساسها، وليس فقط عن لا معقولية إدراج مثل هذه القصّة في المأثور النّبوي والمعتقد الإيماني (...) وأخطر دلالة على كلّ حال على مدى الاستهانة في حشو المدوّنة الحديثية بكلّ ما لا يقبله لا العقل المحض في أدنى حدوده فحسب، بل حتّى العقل الدّيني».[1]

وهكذا، فكلّ خبر عن رسول الله ﷺ ذو طبيعة اعتقادية / غيبية لا عيانية معرض للرّد حتّى ولو كان صحيح السّند.

وأيّاً يكن من أمر، فإنّ العقل التّخريجي في الإسلام ساهم في قبول الأحاديث المتناقضة وتأطيرها والعمل بها معاً، وبهذا الصّنيع يكون قد أقال العقل الإسلامي لصالح انتصار الأيديولوجية الحديثية، وما تفكيك آلة النّاقد له، أي للعقل التّخريجي، إلّا لسببين أساسيين:

---

* يرمي "طرابيشي" بهذا المرض واضعي حديث أو أحاديث بئر بُضاعة المثبت في مسند "أحمد بن حنبل" والّذي يسوقه الطّحاوي بأسانيد مختلفة، ساقها روّاتها على لسان "أبي سعيد الخدري"، مفادها أنّ رسول الله ﷺ كان يتوضّأ من بير بُضاعة، فقيل له: يا رسول الله إنّه يُلقى فيه الجيف والمحائض، فقال إنّ الماء لا ينجس»، وفي رواية أخرى أنّه قيل له: «إنّها بير يطرح فيها عِذر النّاس ومحائض النّساء ولحم الكلاب ويُلقى فيها ما يُلقى من النّتن». فكان جوابه دوماً: «إنّ الماء طهور لا ينجسه شيء».

[ينظر: طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 418-424].

[1] محمّد عبد الحميد الحمد، الزّندقة والزّنادقة، تاريخ وفكر، دار الطّليعة الجديدة، دمشق/سوريا، ط1 1999، ص 85.

[2] المرجع نفسه، ص ص 85-88.

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، هامش ص 434.

www.nitropdf.com

1. محاولة ردّ الأحاديث إلى مصدر بشري، لأنّ التّناقض سمة في العقل البشري.
2. التّحرّر من الإسلام الثّاني / إسلام الحديث / إسلام التّاريخ، والعودة إلى إسلام الرّسالة / الإسلام الرّوحاني الّذي يرى في القرآن مصدراً أساسياً للتّشريع، كون العقل التّخريجي قد رسخ القطيعة بين الإسلاميين بإحلاله النّموذج الثّاني.

رابعا: في قراءة حدث المحنة والانقلاب المتوكّلي

يحاول "جورج طرابيشي" أن يُنبِّه إلى السّياسي الّذي يكتنز به حدث المحنة (محنة خلق القرآن) في عهد الخليفة العبّاسي المأمون ومن بعده خلَفُهُ المعتصم والواثق؛ ذلك أنّ ما وقر في الأذهان، وتداولته كتب التّاريخ* هو البعد الدّيني الخالص لهذا الحدث، وهو تنبيه آخر من النّاقد على ارتباط الدّيني بالسّياسي في التّاريخ الإسلامي. يقول عن افتعال المحنة بهدف سياسي: «ليس لأحد أن يتصوّر أنّ المأمون وهو من عظام خلفاء بني العبّاس وأنفذهم رؤية إستراتيجية، كان يمكن أن يُولِع ـ وهو يحارب ضدّ الرّوم ـ فتنة لاهوتية محضاً وغير ذات جدوى سياسياً، هذا إن لم تكن ذات أذية خالصة! فمن منظور لاهوتي بحت، ليس لأحد أن يشكَّ في أنّ محنة خلق القرآن كانت محنة مفتعلة، وقد كان افتعالها مقصوداً لغاية مباطنة تتجاوز ظاهرها اللّاهوتي، أو فلنقل إنّها كانت مجرّد خطّة تكتيكية في خدمة هدف إستراتيجي، الصّراع على قيادة العامّة واستتباعها من خلال استتباع قادتها الّذين كان جُلُّهم من أصحاب الحديث».[1] ثمّة، إذا، وَهْمٌ متداول لا ينفذ إلى أعماق المحنة ليرى فيها سطوة الحاكم، وهو يستشعر تهديدَ مُلكه وإمكانية انفلات حكم العامة من بين يديه نتيجة إذْعانِها لسلطة أخرى موازية تتكلّم باسم الوحي، هي سلطة أصحاب الحديث، فكان لزاماً على المأمون تغليب السّياسي على الدّيني.

---

* إنّ التّاريخية تقوم بنزع القناع عن التّاريخ الرّسمي من خلال تفكيك خطابات المؤرّخين القدامى، كما تُعاود دراسة الرّوابط بين الدّين والمجتمع، أي دراسة العلاقة الجدلية الّتي تربط بين المقدّس والمدنّس [ينظر: مصطفى كيحل، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2008/2007، ص 24.

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 487.

www.nitropdf.com

إنّ تفحّص مؤلف رائد حول المحنة كالّذي كتبه "فهمي جدعان" يُخوِّل للبحث القول بأنّ قراءة "طرابيشي" تشاكل في بعض مفاصلها قراءة "جدعان" فكلاهما ينطلق من البعد السّياسي لهذا الحدث، حيث يكتب "جدعان"، ما يمكن أن نعتبره تطابقاً تامّاً مع النّص أعلاه «فالمأمون إذا، إذ اختار أن يمتحن رؤساء أهل الحديث والفقه ومن بيده سلطة أو سلطان إنّما كان يهدف إلى ردّ القطيع إلى الحظيرة، أي ردّ الجماعة إلى الملك، لأنّه لا قِوام للملك دون انصياعهم وطاعتهم لإمرة الخليفة والدّولة، والمأمون إذ يمتحن أهل الدّين ممّن كان يتوجّس فيهم قلّة الولاء والطّاعة، إنّما كان يتوسّل بإجابتهم في الامتحان إلى أن يسقطوا من أعين العامّة فيظهر عندها بجلاء أنّهم ليسوا ممّن يوثق بدينه وبرئاسته».[1]

هذا، ويذهب "الجابري، في الخطّ نفسه، إلى أنّ المحنة لم تكن مسألة قناعات أراد المأمون فرضها بقدر ما هي قضية أمن دولة بالمفهوم المعاصر.[2] لذلك شدّد عليها في وصيته قبل موته، غير أنّ التّيار المضادّ يرفض أن يرى في المحنة دافعاً سياسياً وإنّما «حقيقة إعلان المحنة مرتبط ميكانيكياً بطبيعة ونمط "شخصية" المأمون ذاتها، فهو شخص في غاية العنجهية والتّقلب، وإذا اعتقد شيئاً تطلّع لحمل النّاس عليه، وركب الأهوال لذلك وإذا اقتنع بضدّه تدحرج إلى جُرف الطّريق المعاكس فوراً غير آبه».[1]

وأيّاً يكن من أمر، فإنّ "طرابيشي" إذ يلحّ على إعادة قراءة "المحنة" فليخلّص هذا الحدث من العجائبي والأسطوري الّذي شابهُ في رحلته عبر التّاريخ، ذلك أنّ الإمام "أحمد بن حنبل" قد رُفِع مقاماً عليّاً في أدبيات "أهل السّنة" فنُسِبت له الخوارق والمعجزات، إنّه، بمصطلح النّاقد نفسه، قد تعرّض لعملية "تطويب". يقول: «هذه القدرة اللّامتناهية على الاختلاق، الّتي تعضدها قابلية لا معدودة أيضا للتّصديق، تحدونا إلى طرح قضية المحنة

---

[1] فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الدّيني والسّياسي في الإسلام، الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت، ط 3 2014، ص 310.

[2] ينظر: محمّد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط2 2000، ص 79.

[1] إبراهيم بن عمر السّكران، التّأويل الحداثي للتّراث، التّقنيات والاستمدادات، ص 389.

www.nitropdf.com

من جديد، ولكن لنتساءل هذه المرّة: هل صمد "أحمد بن حنبل" فعلا كلّ ذلك الصّمود وامتنع عن الإجابة ولو كلّفه هذا الامتناع السّجن والضّرب والتّنكيل...»[1] وفي غير موضع من نصوصه، يقوّض النّاقد الرّوايات المضَخّمة حول "ابن حنبل" كاشفاً عن لا عقلانيتها كمناماته وقصّة اليد الّتي ظهرت وشدّت سرواله من أن يقع وقت تعرّضه للضّرب، وجنازته الّتي حضرها نفر كثير بلغ أكثر من عدد سكّان بغداد في بعض الرّوايات... كما عمل على تهوين ما تعرّض له صاحب المسند من ضرب وتعذيب مستشهداً في ذلك بما يرويه الجاحظ من أنّ "أحمد" «لم ير سيفاً مشهوراً ولا ضُرِب ضَرْباً كثيراً، ولا ضُرِب إلّا ثلاثين سوطاً مقطوعة النّمار، مشعثة الأطراف، ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حالاً موئسة ولا كان مثقلا بالحديد».[2]

وقد اعتمد "فهمي جدعان" الرّواية نفسها في سياق التّهوين ذاته، رغم انتماء الجاحظ للتّيار الاعتزالي المناقض. كما نسب "طرابيشي" أمر تهويل محنة الإمام "ابن حنبل" إلى ابنه "صالح" وجعل الرّوايات اللّاحقة كلّها تابعة له، يقول بعدما تعرّض إلى رواية الطّبري المقتضبة جدّاً حول المحنة «إلى هنا تنتهي قصّة المحنة المأمونية كما رواها الطّبري ليبدأ فصل جديد منها برواية أبي نعيم الأصبهاني والخطيب البغدادي ابن الجوزي والسّبكي وآخرين، ممّن اعتمدوا في رواياتهم على سيرة أحمد بن حنبل كما وضعها من بعده ابنه صالح»[1] وللقارئ أن يقارن هذا المقول مع ما يكتبه "جدعان" «علينا أن نقلّل من خطورة الحدث إذ لو كان الحدث ذا وقع عظيم حقّاً لما حدث مثل هذا الاختلاف فيه، ولما أهمله مؤرّخ الطّبري يتوسع في خبر محنة كمحنة "أحمد بن نصر الخزاعي" توسّعاً بليغاً، ومن

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 523.

[2] المصدر نفسه، ص ص 528، 529.

[1] المصدر نفسه، ص 514.

www.nitropdf.com

الواضح أنّ أقرباء "أحمد بن حنبل" ـ صالح على وجه الخصوص ـ هم الّذين أفاضوا القول في منحة الإمام "أحمد" وتوسّعوا فيها».[1]

لكنّ تطابق القراءتين لا يعني صحّتهما، إذ ينفي أحد الباحثين أن يكون تعظيم الإمام "أحمد" وتهويل المحنة من صنع عائلته، ذلك أنّ الحدث بلغ التّواتر ورواه أئمّة كثير، ثمّ إنّ «الأئمّة الّذين تعجّبوا وذهلوا من بسالة الإمام أحمد توفّوا قبل أن تؤلفّ هاتان الرّسالتان [يقصد بالرّسالتين ما ألّفه صالح بن أحمد، وحنبل بن إسحاق من عائلة الإمام أحمد]»[2]

هذا، ويعلّل "طرابيشي" انتخاب "أحمد بن حنبل" لتطويبه دون غيره من ضحايا المحنة لكونه صاحب أضخم مدوّنة للحديث والمسؤول الثّاني عن تضخّم الأحاديث بعد الشّافعي.

والملاحظ أنّ قراءة "طرابيشي" ـ المتتابعة لقراءة "جدعان" ـ تقوم أساساً على التّشكيك أو لنقل رفض رواية أهل السّنة لما أصاب الإمام أحمد. على أنّ دارساً حديثاً للمحنة يذهب إلى أنّ بحث "جدعان" يَجد مرجعيته في طروحات المستشرقين، وتحديداً في آراء أستاذه المستشرق الألماني "جوزيف فان إس" Van Ess، حيث تقوم أطروحته على «ثلاثة أركان: الرّكن الأوّل: تبرئة المعتزلة من عار المحنة، والرّكن الثّاني: التّشكيك في بسالة الإمام أحمد، والرّكن الثّالث: تسييس محرّكات المحنة».[1]

والحقّ، أنّ "طرابيشي" حذا حذو "جدعان" و"فان إس" قبله فيما كتبه عن المحنة، سوى في تبرئة المعتزلة من عارها حيث جاهر بأنّ «خلق القرآن كان بكلّ تأكيد، من الوجهة النّظرية اجتهاداً معتزلياً»[2] خلاف "فهمي جدعان" الّذي ينفي عن المعتزلة ذلك في مواضع عديدة من مؤلّفه، فتارة يقول: «إنّ القول بأنّ دولة المأمون كانت دولة المعتزلة أحد الأوهام الكبرى، ذلك أنّ القول بخلق القرآن لم تنفرد به المعتزلة، بل إنّ قطاعاً كبيراً من الفرق قال

---

[1] فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الدّيني والسّياسي في الإسلام، ص 171.

[2] إبراهيم بن عمر السكران، التّأويل الحداثي للتّراث، ص 358.

[1] المرجع نفسه، ص 225.

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 484.

www.nitropdf.com

به»[1] وتارة ينسب بداية الأمر "لبشر المريسي" الّذي يراه الأغلبية جهمّي التّوجه، يضيف «وأمّا المعتزلة فمن الواضح أنّه ليس لدينا أيّ دليل على أيّ دور لهم في هذه المسألة [يقصد مسألة خلق القرآن] في عهد المأمون ودور القاضي أحمد بن أبي دؤاد في خلافة المعتصم والواثق هو وحده الّذي يضعهم داخل دائرة الاتّهام. أمّا تبنّي هذه العقيدة من جانب المأمون فقد كان اختياراً حرّاً من المأمون نفسه، يُعبِّر في حقيقته الدّفينة عن قرار سياسي».[2]

أمّا الانقلاب المتوكّلي بوصفه نقطة تحوّل حادّة في التّاريخ الإسلامي، فيتوقّف عنده النّاقد لا في بعده السّياسي،* بل في بعده الإبستيمولوجي ـ كما يعبّر ـ لأنّه «وابتداءً من عصر المتوكل (...) سجّلت الإشكالية القرآنية انكماشاً، بل انحساراً كبيراً، لصالح الإشكالية الحديثية، ومن هذا المنظور نستطيع أن نقول إنّ الانقلاب المتوكّلي كان ـ من دون أن يمثّل بداية مطلقة ـ هو المقدّمة للانقلاب الأخطر منه بما لا يقاس من زاوية الإبستيمولوجيا الدّينية، أي التّحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث وتأسيس هذا الأخير في إيديولوجيا سائدة».[1]

من لحظة المتوكّل، إذا، انتصرت الأيديولوجيا الحديثية، وبلغت سيرورة مشروع الناقد مداها، فمن أبي حنيفة ومالك إلى الشافعي انتهاء بأحمد والانقلاب المتوكّلي. من هذه اللّحظة بالذّات ستعرف مدوّنة الحديث ـ حسب طرابيشي دائما ـ تضخّماً رهيباً مع الحاكم النّيسابوري في مستدركه، والّذي أضاف «إلى صحاح الصّحيحين نحواً من ثمانية آلاف حديث منزّلاً منزلتهما من الصّحة الافتراضية، أي ما يساوي في العدد نحواً من ثلاثة أضعاف أحاديث

---

[1] فهمي جدعان، المحنة، ص 306.

[2] المرجع نفسه، ص 97.

* يعترف "جورج طرابيشي" بأنّ انقلاب المتوكّل فعل سياسي في المقام الأوّل هدفه التّقرب إلى العامّة ويكتفي بهذا، خلاف "الجابري" الّذي يبسّط القول في الأمر، ويذهب إلى أنّ الانقلاب الّذي حصل في عهد المتوكّل لم يكن من إنجاز أهل السّنة، بل كان انقلاباً حاول به المتوكّل كسب تأييد الشّارع الّذي يسيطر عليه أهل السّنة بهدف مواجهة تهديد القواد العسكريين الأتراك، حيث إنّ الأمر كلّه يتعلّق بكفّ نفوذ القوّاد الأتراك وتحكّمهم في أمور الخلافة [ينظر: محمّد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية، منحة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص 109، 111].

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 491.

www.nitropdf.com

الصّحيحين»[1] ومع الخطيب البغدادي الّذي ألغى أو تساهل في كثير من الحواجز الّتي وضعها أهل الدّراية كحاجز العمر، وحاجز اللّفظ وحاجز الإسناد... إضافة إلى الكمّ الهائل من الأحاديث الّذي ورد في إحياء علوم الدّين للغزالي.

وإذا عُدنا إلى أصحاب الموضوعات "كالجوزقاني وابن الجوزي"، نجد أنّ النّاقد، وإن امتدح ظاهر جهدهما في تخليص مدوّنة الحديث من الموضوع، إلّا أنّه يرى فيه غايات إيديولوجية مبطّنة "فابن الجوزي" عنده، يخفي مسكوتاً عنه من طبيعة إيديولوجية خالصة، ذلك أنّ إدراجه لمئات ومئات من الأحاديث في خانة الموضوعات يعدل إعطاء شهادة براءة ذمّة لآلاف وآلاف من الأحاديث الّتي تحتلّ مكانها في خانة الصّحاح.[2]

هكذا تنتهي آلية المفكّر إلى بثّ الارتياب في كامل المدوّنة الحديثية، غير آبهة بالتّمييز الّذي وضعه القدامى بين صحيح الحديث وموضوعه، ذلك أنّ من وظائف الآلية الّتي يُراهن عليها نقض التّاريخ الّذي يكتبه الظّافر/المنتصِر.

ويبدو، إضافة، أنّ النّاقد قد حمَّل ما اصطلح عليه "بالإيديولوجيا الحديثية" أكثر ممّا تطيق حين نسب إليها مسؤولية تغييب العقل وتغييب القرآن وتغييب التّعددية، وما لم تعد قراءة هذه المنظومة وتفكيك انغلاقاتها، فستبقى النّهضة حلماً مؤجّلاً.

---

[1] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 540.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 613.

www.nitropdf.com

خـــاتمة

www.nitropdf.com

وجملة الأمر أنّ ها هنا نتائج توصلت إليها الدراسة وتمخضت عن كلّ فصل من فصولها، بعدما تجرأت على دقّ باب واحد من المشاريع الحداثية والفكرية المهمة، التي حملت بدورها همّ إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، وتحديدا منه التراث الفقهي والسنّي، حيث تأتي أهميتها من محاولة البحث عن أسباب تراجع هذا العقل من داخله. وقد أبان مدخل الدراسة عن معضلة قراءة التراث، التي مازالت قائمة حتى بعد الانتقال من دراسة المضامين إلى دراسة الأداة المنتجة لها، ليبرهن التراث، تارة أخرى، عن قصور الآلة المنهاجية المتوسل بها. ثم إنّه وقصد مقاربة إشكال البحث المطروح في أوّله تم رصد جملة من التصورات لا تدّعي أنّها إجابات قارة بقدر ما هي قراءة بين عديد القراءات المتناسلة.والتي يمكن إجمالها في:

1. فعلا، يُطلّ مؤلَّف "جورج طرابيشي" الأخير برأسه حاملاً لمشروع يؤسّس لرؤية ذاتية قِوامها التّحليل النّقدي الرّصين للنّص التّراثي، بعيداً عن المناظرة السّجالية الّتي اعتمدها في نقده لنقد العقل العربي. إنّ "طرابيشي" هذه المرّة قد اهتدى إلى ما يميّزه حين ركّز على قراءة العقل السّني والفقهي بعدِّه عقلاً جسّد طرائق التّفكير الإسلامي أحسن تجسيد.
2. اعتمد "جورج طرابيشي" اعتمادا كثيفاً على المنهجية التّاريخية الحديثة في قراءة التّراث السّني، منهجية تنفذ إلى دراسة البنى العميقة المتحكّمة في الفكر وتتجاوز التّتابع الخطّي للأحداث، إذ إنّ العقل الإسلامي لا يفكّر ـ حسبه ـ خارج الأطر المرجعية الّتي أرساها "أهل السّنة والجماعة".

www.nitropdf.com

3. قام مشروع النّاقد ضدّ انتصار الخارق/ المتعالي وفكر المعجزة، فعقلانيته النّقدية غير المتصالحة مع الأسطوري، دفعت به إلى تتبّع كتب السّيرة والحديث لتفكيك كلّ أشكال اللّامعقول، حتّى إنّه رفض معجزات الرّسول ﷺ وعدَّها صِناعة تاريخية تضخّمت عبر كتب السّيرة، فمحمّد ﷺ رسول لا نبيّ، لأنّ حدّ النّبوة في الفهم الطّرابيشي المعجزة، والنّص القرآني لم يثبت له أيّاً منها. وقد أبان البحث، بعودته إلى نصوص عديدة، الهويّة المشتركة بين النّبوة والرّسالة بل تجاوز الرّسالة للنّبوة، وإن كان هناك من تفسير مقبول لإلغاء المعجزة فهو دخول البشر مرحلة الحاكمية البشرية لتكون العلاقة مع الله غيبية لا حسّية.
4. إنّ نسبة كلّ شيء للتّاريخ رؤية حتّمت على النّاقد إسقاط الأهلية التّشريعية عن الرّسول ﷺ، ما دام بشراً كباقي البشر، ذلك أنّ سمة التّاريخ التّغير والتّبدل، ومن غير المعقول أن يحتلّ ما هو تاريخي مرتبة القداسة.
5. يصوّر لنا خطاب "طرابيشي" محمّداً في صورة البشر مسلوب الإرادة، ويذكّرنا في كلّ مرّة بكونه رسولاً حصراً وظيفته التّبليغ لا غير. لكنّه يتناسى في خضمّ ذلك محمّداً الإنسان الّذي استطاع أن يقود تغييراً حادّاً في مجرى التّاريخ، لا بمعجزاته بل ببشريته الّتي بلغت أقصى ما يمكن لبشر أن يفعله.
6. يرتكز "طرابيشي" على طروحات الحداثة فيُسنِد الأهلية للإنسان عقلاً وحرّيةً في فهم النّصوص وتدبّرها، إنّه حرّ في رفض نصوص الحديث الّتي لا تتوافق مع مبادئ عقله، وحرّ في نسبة النّصوص إلى شروطها الزّمانية، فسؤال الحداثة يقتضي طرح القداسوي وانتشال العقل من سلطان الموروث، فليس غريباً إذاً ألّا يسير النّاقد في خطّ الاعتراف بقداسة سنّة الرّسول.
7. أسعف المنهج الحفري النّاقد في البحث عن الكيفية الّتي ترسّخت بها السّنة في الأذهان نصّاً متعالياً، كما رصد من خلاله كذلك التّحول الحادّ من إسلام الرّسالة إلى إسلام التّاريخ، إذ يقوم هذا المنهج على الحفر في الخطابات ومراجعتها، والوقوف عند اللّحظات الحاسمة الّتي تصاحب تشكّل/ تغيّر الأفكار والتّصورات.
8. إنّ احتكام التّفكير عند "جورج طرابيشي" إلى منطق الجدل بين "إسلام القرآن وإسلام الحديث" قد أسهم في تناسل المتناقضات: رسول أمّي / رسول قارئ كاتب – رسالة عربية / رسالة عالمية – بشري / إلهي– مطلق / نسبي – أتوقراطي / ثيوقراطي –

www.nitropdf.com

إسلام رسالة / إسلام تاريخ- نبيّ / رسول...، فقد بات الإسلام إسلامين / واحداً ومتعدّداً، وبدل النّظرة الشّمولية للتّراث تقدّم قراءة "طرابيشي"نظرة تجزيئية تفاضلية هي الأخرى، إذ سبق لناقد نقد العقل العربي أن أعاب بشدّة على "الجابري" تقسيمه التّراث إلى أنظمة متفاضلة: برهان، بيان وعرفان. وقد بيّن البحث في فصوله كيف أنّ التّجزيء والتّفاضل دليل على اشتغال النّاقد بالمضامين لا بالآليات.

هكذا، يتوصّل البحث إلى أنّ خطاب "طرابيشي" المرتكز على التّاريخية، يحمل دعوى القطيعة المعرفية مع إسلام التّاريخ ومراجعة كلّ المفاهيم الّتي أنتجها.

9. تُفَعِّل آلية النّاقد المنسيّ والمغيّب الّتي حاولت الأيديولوجيات السّنية حبسه وكتمانه كقضية مصحفة القرآن والملابسات الحافّة بها، إنّه يعمل على إزاحة الخطابات المتمركزة حول النّص وإتاحة الفرصة للخطابات المهمّشة الّتي يَعُدُّها خطابات عقلانية بحقّ. وكانت هذه الآلية إجراءً قرائياً سار مع المشروع من بدايته إلى نهايته، فقد نظر من خلالها كذلك إلى النّصوص الممحوّة / المتواراة في تحليلات الشّافعي وعاود استحضارها (النّصوص القرآنية مثلا الّتي تربط بين الكتاب والحكمة مع استحالة انصراف مفهوم الحكمة فيها إلى السّنة).
10. كسَّر خطاب "طرابيشي" كلّ يقينٍ رسّخته المركزية السّنية، حيث إنّ اعتماده آلية النّقد الدّاخلي سمح له باكتشاف الآراء المتضاربة ومواطن التّضاد والتّناقض في الخطاب الواحد، فالشّافعي كرَّس السّنة شريكة للقرآن في المصدر / وحي لكنّه يرفض أن تنسخ القرآن! و"ابن حزم" يدّعي العقلانية وهو يرفض القياس كأدنى آلية لاشتغال العقل، والقائلون بأممية الرّسالة يخالفون منطوق آيات عديدة...
11. ثمّ إنّه بممارسة لغة التّشكيك في المرويات يروم تحرير العقل من التّرسبات الّتي سارت معه أمداً وأسهمت في انغلاقه، حيث إنّ اعتبار السّنة مصدراً متعالياً نوع من الفكر أو التّرسب المتداول حسبه، وبالتّالي فهو يضع قارئه في وضعية أزمة تدفع به إلى مراجعة مسلّماته.
12. ولأنّ البشري يجب أن يظلّ بشرياً في فكر "طرابيشي"، فقد خَلُصَ البحث إلى أنّ المفكّر يرفض الاعتراف بالنّاسخ والمنسوخ آلية لاستصدار الأحكام التّشريعية، فهي عنده محض آلية تأويل بشرية ترتّبت عنها أحكام خطيرة قد تخالف منطوق القرآن كحدّ الرّجم وحديث الوصية...

www.nitropdf.com

13. يظهر أنّ "طرابيشي" يُلِحُّ على ضرورة تجديد المعرفة الدّينية من خلال إخضاعها للدّراسة العلمية والعقلانية، لذا فقد توصّل البحث إلى أنّ المفكّر استثمر المقاربة الإبستيمولوجية لإبراز عوائق اشتغال العقل الدّيني، خصوصاً في قراءته لعقل الإمام "الشّافعي" لأنّ الشّافعي باجتراحه لآليات معيّنة كان المسؤول الأوّل عن القداسة الّتي اكتسبتها السّنة، إنّه يستثمر المقاربة الإبستيمولوجية لكونها الأقدر على تفعيل النّقد الدّاخلي، وتفكيك البنيات وتفسير المسائل وكسر البداهات والتّشكيك في المسلّمات...

14. لقد انتظمت أفكار النّاقد داخل إشكالية واحدة، وهي أنّ الخطابات المنتجة في الثّقافة العربية الإسلامية كانت تزداد تملّصاً من العقلانية طرداً مع تقدُّم الزّمن، فكلّما ابتعدنا عن العصر التأسيسي الأوّل كلّما انكمشت فاعلية العقل؛ فمع الإمام مالك كان هناك هامش من الحرّية في التّعامل مع النّص سيّجه الشّافعي ليقضي عليه ابن حزم برفضه القياس جملة، أمّا الحنبلية الّتي انتصرت مع الانقلاب المتوكّلي فقد أطاحت بالعقل إطاحة لم يقوّ بعدها على النّهوض حدّ الرّاهن، هذا المنظور التّاريخي نفسه هو الّذي فسّر به تضخُّم المدوّنة الحديثية عبر الزّمن، فقصد لجم العقل كان يجب أن توضع نصوص تنسب إلى الرّسول ﷺ ووفق هذه الطّريقة يفصل "طرابيشي" بين المطلق والنّسبي، بين المتعالي والبشري ويؤنسن العالم تبعاً لخلع صفة التّاريخية عليه.

15. يقرأ "طرابيشي" السّنة داخل التّاريخ وهذا ما يفسّر طرحه للتّبجيلي عن علماء الحديث وأصول الفقه، بل وعن الرّسول والصّحابة بالدّرجة الأولى، وإذ مضى يرفض السّند آلية وحيدة في الحكم على صحّة الحديث فليقينه بما يمكن أن يعتري البشري، أيّ بشري، من غلط ونسيان وتزيّد...لذلك يصرّ النّاقد على دعوى الانتقال من دراسة السّند إلى دراسة مدى معقولية أو لا معقولية المتن في الحكم على صحّة الحديث النّبوي.

16. إنّ نقد كلّ المقولات المركزية المؤسّسة للفكر السّني، كالنّاسخ والمنسوخ، نقد السّند، الجيل الذّهبي الأوّل الّذي لا تنطبق عليه مقولة الجرح والتّعديل وإسقاط العصمة والقداسة عن شخص الرّسول، أممية الرّسالة، أمّية النّبي يعتبر مقدّمة لإهدار هذا الفكر ذاته.

17. إنّ الشّرخ الذي أحدثه صاحب المشروع بين إسلام القرآن وإسلام الحديث وتفضيل الأوّل على الثّاني لا ينطوي أبداً على دعوة سلفية ـ كما قد يعتقد القارئ ـ للرّجوع إلى عصر الصّفاء، بقدر ما يبحث فيه عن مبرّر للعلمانية الحديثة الّتي يرى فيها خلاص

www.nitropdf.com

العالم العربي الإسلامي، فقد سبق له أن كتب عن بذور للعلمانية في الإسلام وبحث في تاريخ الإسلام عن الارتباط الحادّ بين السّياسي والدّيني، ومظاهر تغليب السّياسي دائما على الدّيني (كارتباط التّشريع السّني بالفتوحات وتأسيس الإمبراطورية الإسلامية وكمحنة خلق القرآن الّتي بحث في دوافعها السّياسية)، يريد "طرابيشي"للدّين أن يكتفي بالاشتغال على الصّعيد الرّوحاني لا التّشريعي .هذا أبرز ما افتكّه البحث من دلالات وهو يقرأ خطاب النّاقد.

18. لم يتخلّ "طرابيشي"في هذا المشروع أبدا عن التّحليل النّفسي آليته الأثيرة الّتي قرأ بها كثرة من النّتاجات الرّوائية والأدبية في بدايات مساره المعرفي. لقد مدّد علماء أصول الفقه وعلماء الحديث على طاولة التّحليل النّفسي مستخرجاً أمراضهم، "فمالك" مصاب بنرجسية الفروق الصّغيرة لتفضيله عمل أهل المدينة، والشّافعي يعاني ميلاً وسواسياً قهرياً حيّال المرسل من الأحاديث، و"ابن حزم" مثقل بالعقد النّفسانية من عصاب اتّجاه النّص، ورهاب اتّجاه القياس، أمّا "ابن قتيبة" فيشكو من رهاب الاختلاف.والآليات الدّفاعية لجملة الأمراض النّفسانية هي ما أسهم ـ حسب طرابيشي ـ في أفول العقلانية في الإسلام، ولا غرابة في استدعاء تحليلات "طرابيشي" للمنهج النّفسي، ذلك أنّ منهجية التّاريخ الحديث الّتي ينطلق منها تُحتّم عليه الانفتاح على علوم إنسانية كثيرة لدراسة البنيات العقلية المنتجة للفكر والتّصورات.

19. إنّ تركيز المفكّر على التّاريخ الزّمني أدّى بعمله إلى استلاب الرّوحي/ استلاب الله والوحي، تماماً كما يستلب المقدس الّذي نقده الإنساني. فقد ألّه العقل في مقابل رفضه الشّديد للسّلطة المتعالية لنصوص يرى أنّها تشكّلت في التّاريخ.

20. إنّ "طرابيشي" إذ يُضادُّ التّيار السّني لتمسّكه بالنّص، وينتصر انتصاراً لا مشروطاً للعقل يبدو وكأنّه يُواصِل الجِدال القديم بين العقل والنّقل، وقد رصد البحث في مفاصله أسئلة اعتزالية قديمة أُعيدت صياغتها بهدف الخروج من إسار التّخلف، كرفض خبر الواحد، والتّشكيك في بعض الأخبار المتواترة خصوصاً إن كانت لا معقولة المتن، والموقف من النّاسخ والمنسوخ، والاطمئنان فقط لما ورد في النّص القرآني... كما تقاطعت خطابات المفكّر مع بعض خطابات الاستشراق، في القول، تمثيلا لا حصراً، بأمّية الرّسول ولا أممية رسالته...

www.nitropdf.com

21. ينخرط مشروع "طرابيشي"ضمن المشاريع الحداثية الّتي تشاركه الهمّ، حيث إنّ قضية إسلام السّنة سبق وأن طُرِحت عند "عبد المجيد الّشرفي" و"بسّام الجمل" في مؤلّفه الإسلام السّني و"حمادي ذويب" في السّنة بين الأصول والتّاريخ وكذا "محمّد أركون" الّذي بيّن الفرق بين إسلام القرآن وإسلام الفقهاء ونظر في الفاصل بينهما، أضف إلى ذلك أنّ نتائج دراسته"للشّافعي" لا تكاد تختلف عن نتائج "نصر حامد أبو زيد" وهو ما ينطبق على قراءته للمحنة الّتي تتقاطع مع قراءة "فهمي جدعان" لها... لكنّ أصالة مشروعه تنبع من انتظام كلّ هذه الدّراسات داخل إشكالية واحدة ومقاربتها بمنهج معيّن، فالأمر متعلّق باختلاف الأسس والمنطلقات الإيديولوجية لكل بحث .

22. عملت الآلة المنهجية للنّاقد على تتبّع التّمركزات في الحضارة العربية الإسلامية وفضحها، فهناك تمركز حول الذّكورة، وتمركز حول النّص، وتمركز حول الأسانيد...على أنّ تشكيك النّاقد المستمرّ في الأخبار المنقولة في كتب الأحاديث والسّير لم يمنعه من العودة إلى هذه الأخبار حين يرى أنّها تخدم فكرته، فيستحضر ما ورد في كتب المغازي وأسباب النّزول. والحال أنّ وعده بممارسة تأويل ينطلق من النّص في كلّيته بقي وعداً مؤجّلا بعدما أغفل أو تغافل عن قراءة كثير من النّصوص في معالجته للقضية الواحدة، ما جعل البحث يحكم على تأويله، بالانتقائية في أحايين كثيرة، كما أنّ نتائجه المتمخّضة عن آلية النّقد الدّاخلي تبقى احتمالية أمام تعدّد التّأويلات وتعدّد المتلقّين وإهمال العامل الخارج نصي.

23. صحيح أنّ المشروع حاول التّأسيس لرؤية النّاقد الخاصّة، حيث يمكن القول إنّه انطلق من حيث انتهى "الجابري" لأنّ الأخير لم يبحث في علم الحديث علماً أرسى طرائق التّفكير في الإسلام، لكنّ المشروع لا يلبث أن يعود إلى المناظرة مع "الجابري" خصوصاً في دراسته "لابن حزم". إذ يستشعر الباحث أنّه مع "طرابيشي"نقد نقد العقل العربي مرّة أخرى.

24. لا مِراء في أنّ صاحب المشروع، إذ يدعو إلى ردّ الأحكام التّشريعية إلى شروطها المكانية والزّمانية، ونزع التّعالي عن السّنة كونها تشكّلت أصلا عبر التّاريخ، إنّما يشير إلى أنّ السّنة لم يعد في مكنّها في هذا العصر أن تكون مصدراً ثانياً للتّشريع مع تبدّل الظّروف ودخول البشرية مرحلة جديدة من التّقدم تعطي الإنسان صلاحية إضفاء

www.nitropdf.com

المعنى على التّاريخ، ومع نهاية البحث يبقى التّساؤل قائماً فيما إذا كان "طرابيشي" يدعو حقّاً إلى إهدار السّنة بالكامل.

25. إنّ المنظور التّاريخي الّذي انطلق منه النّاقد وراهن من خلاله على الخروج من حالة التّأخر ومراوحة المكان مهمّ جدّا، لكن أن يُحَمِّل العقل السّني وحده مثالب الفوات الحضاري، فهذا ـ من أسفٍ ـ حكم يحتاج إلى إعادة مراجعة من قبل أهل الاختصاص، ذلك أنّ التّراث الإسلامي كلام وفقه، علم تفسير وعلوم قرآن، علم تاريخ، علوم لغة، وفلسفة، وليس علم حديث حصراً. وتبقى قراءة "جورج طرابيشي" شاهداً آخر على توتّر علاقتنا بالتّراث، فكم هي ملتبسة هذه العلاقة.

www.nitropdf.com

قائمة المصادر والمراجع

www.nitropdf.com

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

أوّلا: المصادر

1. ابن جرير الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 1994.
2. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط.
3. ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث والرّد على من يُريب في الأخبار المدّعى عليها التّناقض، تحقيق، أبو أسامة بن عيد الهلالي، دار ابن القيّم، السّعودية، دار ابن عفّان، مصر، ط2 2009.
4. أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت/لبنان، ط1 2006.
5. بدر الدّين الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبي الفضل الدّمياطي، دار الحديث، القاهرة، د ت.
6. جار الله الزّمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في التّأويل، حقّقه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط3، 2009.
7. جلال الدين السيوطي، ثلاث رسائل في علوم الحديث، تحقيق: علي حسن علي عبد المجيد، الوكالة العربية للتوزيع والنشر، د.ط، الأردن.
8. جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النّشأة المستأنفة، دار السّاقي، بيروت، لندن، ط2، 2011.

   الرسالة، بيروت، ط11 1996.
9. الشّافعي، الرّسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1 1358هـ/1940م.
10. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، تحقيق: حسين الأسد، مؤسسة
11. عبد الرحمان بن خلدون ، المقدمة ، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط1 2000.
12. عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، دار صادر، بيروت، ط3 2010 .
13. القاضي أبو بكر الطّيب الباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق، محمّد عصام القضاة، دار ابن حزم، بيروت/لبنان، ط1 2001.

www.nitropdf.com

14. القاضي عيّاض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج1،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.
15. مالك بن أنس، الموطّأ، رواية يحي بن يحي اللّيثي، دار النّفائس، المكان، ط4 1980.
16. محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ترقيم وترتيب: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، 2011.

ثانيا: المراجع:

1. إبراهيم بن عمر السّكران، التّأويل الحداثي للتّراث، التّقنيات والاستمدادات، دار الحضارة، الرّياض، ط1 2014.
2. أبو زهو، الحديث والمحدّثون، الرّئاسة العامّة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدّعوة والإرشاد، الرّياض/المملكة العربية السّعودية، ط2 1984.
3. أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشّريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمّد يوسف موسى وآخرون، دار الرّائد العربي، بيروت/لبنان، 1946.
4. أحمد أمين:
   - ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، ج2، ط 10، د. ت.
   - فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، ط10 1969.
5. أكرم بن ضياء العمري، بحوث في تاريخ السّنة المشرّفة، دار بساط، بيروت، ط4، د. ت.
6. المنصف بن عبد الجليل،عبد المجيد الشّرفي وآخرون، في قراءة النّص الدّيني، الدّار التّونسية للنّشر، تونس، ط2، 1990.
7. بسّام الجمل، الإسلام السّني، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط2 2011.
8. بول ريكور:
   - الذّات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظّمة العربية للتّرجمة، بيروت، ط1 2005.
   - نظرية التّأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط2 2006.
   - محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تر : فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 1 2002.

www.nitropdf.com

9. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد دار توقبال للنّشر، المغرب، ط1 1988.

10. جورج طرابيشي:

- نظرية العقل، دار السّاقي، بيروت/ لبنان، ط 4 2011.
- وحدة العقل العربي الإسلامي، دار السّاقي، بيروت/لبنان، ط3 2010.
- هرطقات، عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، درا السّاقي، بيروت، لبنان، ط2011.
- هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية، دار الساقي، ط2 2011.
- من النّهضة إلى الرّدة، تمزّقات الثّقافة العربية في عصر العولمة، دار السّاقي، بيروت، ط2 2009.
- المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، ط2 2011.
- شرق و غرب، رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة، بيروت، ط4 1997 .
- عقدة أوديب في الرواية العربية، دار الطليعة، بيروت، ط2 1987.

11. حبيب أحمد الكيرانوي، أبو حنيفة وأصحابه، دار الفكر العربي، بيروت، ط1 1989.

12. حسن بزاينية، كتابة السّيرة النّبوية لدى العرب المحدثين، المركز الثّقافي العربي، المغرب/ط1، 2014.

13. حسن حنفي، من النّقل إلى العقل، (علوم الحديث) ج2، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2013.

14. حمادي ذويب، السّنة بين الأصول والتّاريخ، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط2 2013.

15. خالدة حامد، عصر الهرمينوطيقا، أبحاث في التّأويل (إعداد وترجمة وتقديم)، منشورات الجمل، بغداد/بيروت، 2014.

16. رؤوف شلبي، السّنة الإسلامية بين إثبات الفاهمين ورفض الجاهلين، دار القلم، الكويت، ط4، 1982.

17. سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، دار الثقافة، الدار البيضاء/المغرب، ط1 2009.

18. سيد محمود القمني:

- انتكاسة المسلمين إلى الوثنية، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت/لبنان، ط1، 2010.

www.nitropdf.com

- حروب دولة الرّسول، ج 2، مكتبة مدبولي الصّغير، ط2، 1996.

19. شفيق جرّادي وآخرون، التّأويل والهرمينوطيقيا، دراسة في آليات القراءة والتّفسير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت.

20. طه عبد الرّحمان، تجديد المنهج في تقويم التّراث، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط4، 2012.

21. الطّيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفرابي، بيروت/لبنان، ط1 1989.

22. عبد الإله بلقزيز:

- نقد التّراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 2014.
- النّبوة والسّياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2 2011.

23. عبد الجواد ياسين:

- السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النّص والتّاريخ، دار التّنوير، ط4 2012.
- الدّين والتّدين، التّشريع والنّص والاجتماع، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/ بيروت، ط2 2014.

24. عبد السلام بنعبد العال، بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توقبال للنشر، المغرب، ط1 2002.

25. عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

26. عبد الله العروي:

- السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط1 2008.
- العرب والفكر التّاريخي، المركز الثّقافي العربي، لبنان/المغرب، ط5 2006.
- مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط4 2005 .

27. عبد المجيد الشّرفي:

- الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، دار الطّليعة، بيروت، ط2، 2008.
- الإسلام والحداثة، دار المدار الإسلامي، بيروت/لبنان، ط5 2009.
- لبنات I، في المنهج وتطبيقه، دار الجنوب للنّشر، تونس، ط3 2011.

www.nitropdf.com

28. علي أومليل، الخطاب التّاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثّقافي العربي، ط4 2005.

29. علي حرب، الفكر والحدث حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت/ لبنان، ط1 1997.

30. علي مبروك، النّبوة:

- من علم العقائد إلى فلسفة التّاريخ، محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التّنوير، بيروت/ لبنان، ط1، 1993.
- ما وراء تأسيس الأصول، مساهمة في نزع أقنعة التّقديس، دار رؤية للنّشر والتّوزيع، ط1 2007.

31. عمّار بن حمّودة، أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، محمّد عمارة أنموذجا، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1 2014.

32. فتحي التريكي، العقل والحرية، تبر الزمان، تونس، د.ط، 1998.

33. فتحي المسكيني، الهوية والزّمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النّحن"، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2001.

34. فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط3 2014.

35. لطفي بوشنتوف، عبد المنعم الشقيري وآخرون، الأنثربولوجيا من البنيوية إلى التّأويلية، إفريقيا الشّرق، 2014.

36. محمّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، مراجعة وتحقيق: محمّد العاني، دار السّاقي، بيروت/لبنان، ط1، 2010.

37. محمّد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط.

38. محمّد أركون:

- الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2010.
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط6 2012.
- القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط2 2005.

www.nitropdf.com

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط2 1996.
- نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، تر: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط1 2011.
- نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2009.
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المركز الثّقافي العربي، ط 2 1996.
- الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر،تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1 2010.

39. محمّد الخراط، تأويل التّاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء / بيروت، ط1 2013.
40. محمّد شحرور:
    - السّنة النّبوية والسّنة الرّسولية، دار الساقي، بيروت / لندن، ط1 2012.
    - الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، دار الساقي، بيروت، ط2 2013
41. محمّد شوقي الزّين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
42. محمد سبيلا وآخرون، عبد الله العروي ، الحداثة وأسئلة التّاريخ، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك/ الدار البيضاء، ط1 2007 .
43. محمّد عابد الجابري:
    - بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثّقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6 2000.
    - تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط8 2002.
    - مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل في التّعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، ط1، 2006.
    - مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطوّر الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5 2002.
    - نحن والتّراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثّقافي العربي، لبنان/المغرب، ط6 1993.

www.nitropdf.com

- التّراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1 1991.
- المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2 2000.
- محمّد عبد الحميد الحمد، الزّندقة والزّنادقة، تاريخ وفكر، دار الطّليعة الجديدة، دمشق/سوريا، ط1 1999.
- محمد مطر سالم بن عابد الكعبي، الاستدلال الفقهي عند ابن حزم وابن عبد البرّ، دار القلم، دمشق، ط2 2010.

44. محمّد وقيدي، ما هي الإبستيمولوجيا؟ مكتبة المعارف، الرّباط/المغرب، ط2، د.ت.
45. محمّد يحي:
    - مشكلة الحديث السّني والشّيعي، نقد العقل العربي في الميزان، إفريقيا الشّرق، المغرب، 2014.
    - نقد العقل العربي في الميزان، دراسة مطارحات نقد العقل العربي للمفكّر محمّد عابد الجابري، إفريقيا الشّرق، المغرب، 2009.
46. محمّد حمزة:
    - إسلام المجدّدين، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
    - الحديث النّبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط1 2005.
47. محمود أبو رية، شيخ المضيرة، أبو هريرة، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت / لبنان، ط4 1993.
48. محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التّراث، دار الفكر العربي، بيروت/ لبنان، ط2 2004.
49. محمود محمّد طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، ثلاثة من الأعمال الأساسية، دار رؤية، القاهرة، ط1 2012.
50. مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتب الحديث، عمّان، ط1 2009.
51. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النّص الدّيني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2012.

www.nitropdf.com

52. مصطفى السّباعي، السّنة ومكانتها في التّشريع الإسلامي، دار الوراق للنّشر والتّوزيع، ط2 د ت.
53. معروف الرّصافي، الشّخصية المحمّدية أو حلّ اللغز المقدّس، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002.
54. ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط4، 2015.
55. نصر حامد أبو زيد:
- الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/بيروت، ط1 2007.
- مفهوم النّص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثّقافي العربي، المغرب/لبنان، ط8، 2011.
56. هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللاّهوتي، دار الطّليعة، بيروت/لبنان، ط1 2010.
57. هشام جعيط:
- الوحي والقرآن والنّبوة، دار الطّليعة، بيروت، ط4، 2008.
- مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام (في السّيرة النّبوية 3)، دار الطّليعة، بيروت، ط1، 2015.
58. وليد محمود خالص، معضلة اللّغة العربية بين الجابري وطرابيشي، دراسة نقدية تحليلية لمشكلات العربية في الفكر العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 2012.
59. يوسف الصّديق:
- الآخر و الآخرون في القرآن، دار التّنوير، تونس، ط1، 2015.
- هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، تر: منذر ساسي، دار محمّد علي للنّشر، تونس، ط1، 2013.

ثالثا: المعاجم والموسوعات

1. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد1 ، تعريب : خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط2 2001 .
2. جان لابلانش و ج ب بونتاليس، معجم مصطلحات التّحليل النّفسي، تر: مصطفى حجازي، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر، بيروت، ط3 1997.

www.nitropdf.com

3. فرح عبد القادر، طه محمود السّيد وآخرون، معجم علم النّفس والتّحليل النّفسي، دار النّهضة العربية، بيروت، ط1، د.ت.
4. معجم أوكسفورد (Oxford Dictionary, University press).

رابعا: المجلّات والمقالات

1. جورج طرابيشي، بذور العلمانية في الإسلام، الأزمنة الحديثة، مجلّة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثّقافة، المغرب العدد 6 و7، 2013.
2. عبد اللّطيف خميسي، المسألة الدّينية وفكر الحداثة (جدل الفكر العقلاني والتّنوير السّياسي)، مجلّة الأزمنة الحديثة، العدد 6-7، المغرب 2013.
3. محمّد الخراط، اغتيال التّاريخ في التّأويل الفقهي، مجلّة الأزمنة الحديثة، العدد 6-7، المغرب 2013.
4. محمّد شوقي الزّين، التّفكيك في النّص وفي الواقع: مدخل إلى فلسفة الهوامش والظّلال، مجلّة الأزمنة الحديثة،العدد 6- 7 المغرب 2013.
5. مصطفى الغرافي، مركزية النّص في العقيدة السّنية: ابن قتيبة من "إلغاء الاختلاف" إلى تكريس "سلطة النّصوص"، مجلّة الأزمة الحديثة، العدد 6-7، المغرب 2013.
6. رسول محمّد رسول، الحقيقة المفتوحة بين الوجود والعقل، شهرية ثقافية، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد2016/22 (المجتمع المدني بين الإسلام والحداثة)

http://magazine.mominoun.com/Flash/thewat22/#28

7. يوسف ربابعة، النّص الدّيني من قيد التّفسير إلى فضاء التّأويل، مجلّة ذوات، شهرية ثقافية، تصدر عن مجلة مؤمنون بلا حدود، عدد 22/ 2016 (المجتمع المدني بين الإسلام والحداثة) http://magazine.mominoun.com/Flash/thewat22/#28.

8. محمّد الشّريف الطّاهر، القراءات الإبستيمولوجية لأزمة العقل الفقهي (الجابري وحاج حمد أنموذجين، مجلّة ذوات، ثقافية شهرية، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 2015/16 (أزمة العقل الفقهي).
http://magazine.mominoun.com/Flash/thewat16/#28
9. جريدة الحياة، حوار مع طرابيشي، حاوره إبراهيم العريس، 30 يناير 2006، على الموقع:

www.nitropdf.com

WWW.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontempor
ary-names/Tarabishi/D_Alhayat.html

10. عبد الرّزاق عيد، نقد نقد العقل العربي، مقال منشور في جريدة الجزيرة السّعودية، الإثنين 28 مارس 2005. على الموقع:
WWW.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/aconte
mporary-names/Tarabishi/Art_Eid.html

خامسا: الرسائل والمخطوطات

1. مصطفى كيحل، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2008/2007.

www.nitropdf.com

فهرس الموضوعات

www.nitropdf.com

مقدمة ..... (أ-ج)

المدخل: إشكالية نقد العقل العربي

أولا: نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري) 07

أ. في كيفية التعامل مع التراث 07

ب. في مشروع نقد العقل العربي 11

1. عقل عربي لا إسلامي 13

2. نظم المعرفة 16

ثانيا: نقد العقل الإسلامي (محمد أركون) 22

أ. الإسلاميات التطبيقية 22

ب. في نقد العقل الإسلامي 26

ج. تاريخية الفكر الإسلامي 28

د. الأنسنة بين الفكر والواقع 31

ثالثا: المسار المعرفي لجورج طرابيشي 35

أ. نقطة التحول/ مشروع نقد العقل العربي 36

ب. العلمانية 40

ج. الأنا / الآخر، الشرق / الغرب 43

الفصل الأول: بشرية الرسول، أمينه والرسالة الخاصة

أولا : الرسول بوصفه بشرا 47

ثانيا: الرسول الأمّي، قارئ كاتب 64

ثالثا:لا أممية الرسالة والفضاء المحدود 79

الفصل الثاني: انفتاح النص عند الإمام مالك، نقدا ومساءلة

أولا: جدلية النّص، الواقع والعقل 105

ثانيا: ما وراء حديث الرّضاع 113

ثالثا:الصحابي فاعلا في التاريخ 120

رابعا: عمل أهل المدينة بين تكريس الماضوية وتكريس الحرّية 127

خامسا: قلب الكوجيتو 130

سادسا: نقد المتن، الرؤية البديلة 148

سابعا: حديث الوصية، التشكل والنسخ 162

ثامنا: الأسئلة المغيّبة في مرجعيات "مالك" الفقهية 171

الفصل الثالث: نقد نصّانية علماء أصول الفقه

www.nitropdf.com

أولا: نقد آليات النصّانية عند الشافعي 177
1. تأويل الحكمة سنّة 177
2. قبول أخبار الآحاد 190
3. الناسخ والمنسوخ 198
4. الشافعي واستلاب العقل 207
5. وسطية الشافعي 214
ثانيا: ابن حزم والإيغال في النصانية، إشكالات التأويل 218
ثانيا: تفكيك آليات إلغاء الاختلاف 235
1. ابن قتيبة مناهضا للاختلاف 235
2. تهافت المخارج 239
رابعا: حدث المحنة والانقلاب المتوكّلي 242
خاتمة 249
قائمة المصادر والمراجع 268

www.nitropdf.com

ملخص البحث

حاول هذا البحث أن يقترب من المشروع النقدي الأخير للمفكر السوري "جورج طرابيشي" : "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"، النشأة المستأنفة "فهما ومساءلة، لينظر في مدى اهتداء الناقد إلى خيار علمي ومنهجي مناسب بعيدا عن المناظرة السجالية لمدونة "الجابري".

وكان أكثر تركيزه، أي البحث، على الآلية المنهجية التي استثمرها الناقد في قراءة التراث العربي الإسلامي، وتحديدا منه العقل السنّي، إذ راهن على بعد المنهج في إعادة قراءة المسألة الدينية يحدوه في ذلك سؤال الحداثة / هاجس التحديث وكيفية خروج العقل العربي الإسلامي ممّا يعانيه من انغلاق وفوات.

هذا، واهتدى البحث بالمقاربة الحوارية لتفكيك وتأوّل خطابات "جورج طرابيشي" التي يبدو أنّها تحمّل السنّة أو ما أسماه بإسلام التاريخ مسؤولية استقالة العقل في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: السنّة، التراث، العقل، آلية، إسلام التاريخ، إسلام القرآن، قراءة، تفكيك...

Le résumé:

La présente étude essaie de toucher au dernier projet critique du penseur syrien "Georges Tarabichi" ayant l'intitulé suivant: "De l'Islam du Coran à l'Islam de Hadith, le developpement repris", comprendre et discuter. Cela a pour objectif d'éxaminer le choix scientifique et méthodique du critique tout en négligeant le débat nul sur le corpus d'AL-jabri.

La recherche s'est concentrée sur le mécanisme méthodique que le critique a exploité dans la lecture du patrimoine arabe islamique, et particulièrement la partie qui concerne l'esprit de la Sunnah. Dans sa lecture, le critique voulait confirmer l'exclusion de la méthode qui aide à relire la question religieuse. Cela a été suivi par une question sur la modernité, la mannie de moderniser ainsi que la façon de faire l'esprit arabe islamique surmonter le blocage et le retard.

Alors, la recherche est arrivée, en recourant à une approche discursive,à déconstruire et interpréter les discours de "Georges Tarabichi" qui font, apparemment, de la Sunnah ou de ce qu'il appelle l'Islam de l'histoire assumer la responsabilité de désactiver l'esprit islamique.

Mots-clés: la Sunah, le patrimoine, l'esprit, le mécanisme, l'Islam du Coran, lecture, déconstruction.

www.nitropdf.com