

ناجية الوريمة تعيد قراءة ابن خلدون حفريات في وهم الحداثة ونبش في العقل الفقهي

محمود مراد
باحث مصري



قسم الدراسات الدينية

ملخص البحث:

شغل المؤرخ العربي ابن خلدون اهتماماً واسعاً في مجال الدراسات الإسلامية التي جعلت من مقدمته "مانيفستو" يحمل بذور الحداثة الغائبة عن عالمنا العربي، وقد وضع الباحثون ابن خلدون ضمن حقل واسع من العبارات التمجيدية إلى الدرجة التي حدث ببعضهم أن يتحسّر على كون الفيلسوف ماركس لم يكن بمعية ابن خلدون، وهو يؤسس لنظريته الاجتماعية!.

لكن ابن خلدون سيكون مختلفاً مع الأستاذة ناجية الوريي، العالمية بتاريخ الحضارات، إذ ستقوم بعمل حفري في الخطاب الخلدوني يتجاوز القشرة الحداثية ليصل إلى الجذر الثاوي من الخطاب الذي لم يكن سوى إعادة إنتاج للعقل الفقهي وانتظاماً في آلية تفكير عمقت السائد وأقصت المختلف؛ إن ما فعلته الوريي لم يزد عن كونها قرأت ابن خلدون قراءة صادرة عن عقل ناقد، في ظل هيمنة قراءات لم تغلت من فخ الأيدولوجية، رغم ادعائها الرصانة العلمية، وكان من المنطقي أن يتماهى منهج الوريي مع النتائج الصادمة التي أسفرت عنها قراءة جديدة لهذا المفكر المثير.

بداية البحث:

لعلّه لم يحظ أحد من القدماء بمثل ما حظي به المؤرخ العربي ابن خلدون بهذا الكمّ من الدراسات التي أخذت على عاتقها الكشف عن المنحى الحدائي لأفكاره التي تضمّنتها مقدّمته الشهيرة، إلى الحدّ الذي جعل كثيراً من الدارسين العرب ينظرون إلى عمل ابن خلدون على أنّه يحمل بذوراً لشروط النهضة العربية، حتّى جاءت الباحثة التونسية ناجية الوريي أستاذة الحضارة بالمعهد العالي للغات بتونس في كتابها الصادر عن سلسلة «معالم الحداثة» التي يشرف عليها المفكّر عبد المجيد الشرفي، وكان بعنوان: «حفريات في الخطاب الخلدوني... الأصول السلفية وهم الحداثة العربيّة»، (طبعة أولى /2008) وقامت بنشره دار الجنوب، حيث رامت فيه المؤلفة نزع عباءة الحداثة التي تدثّر بها هذا الخطاب، وقامت بتعريفه من خلال قراءة أظهرت التناقض الصارخ بين النظام المذهبي الضيق الذي انطلق منه ابن خلدون في جميع شواغله، والمعاني التحديثيّة التي نسبت إليه، كاشفة عن عقل سلفي همّ ابن خلدون واحتجب وراء تلك الحداثة الظاهرة.

ابن خلدون والعقل الفقهي:

منذ المقدّمة وضعت الوريي ابن خلدون على ملاك النقد، كاشفة عن أنّ هناك شروطاً للتحديث من بينها أن تكون سلطة العقل في مقابل سلطة الماضي (ص18: 19)، إلا أنّ "الحفر" الذي استخدمته الوريي في خطاب ابن خلدون أثبت مدى ابتعاد الأخير عن تلك الشروط، بل العكس، انتظامه كثيراً في تعميق أسس الاستبداد السياسي الرامية إلى فرض نموذج فكري واحد، وتورّطه من خلال منهجه السلفي في تدعيم مفاهيم ضدّ حداثيّة لا تستقيم مع تلك القراءات التي تناولت ابن خلدون ولم تقلت من أسر التوظيف الأيديولوجي للتراث، وغلبت عليها هيمنة المنطلقات التقليدية في القراءة.

إنّ هدف الوريي كان واضحاً منذ البداية، تقول، "إنّ ما نرومه من تحليل خطاب ابن خلدون هو تحديد نوعية المعاني التي يكرّسها" (ص 21)، والتي لم تكن سوى محاولاته لوضع آليات تساعد على حُسن تمثّل النصّ، ومن ثمّ حُسن الائتلاف في واقع يخضع لمصدر سلطوي واحد يركّز على عقل فقهي؛ أي صنف مُحدد من المرجعيّات التي لا تقبل الشكّ أو المراجعة من وجهة نظر هذا العقل، وغلبة طريقة واحدة في التفكير يلتزم بها في تكوين وتحصيل معارفه، ويتمثّل في التسليم بسلطة معرفية متعالية، تحرّم عليه إنتاج أية معرفة مستقلة عن تلك السلطة، ما يعني أن حدود هذا العقل وآليات اشتغاله تظلّ مرسومة و"منصوصة" مسبقاً، وليس له أن يتجاوزها وإلا وقع في الخطأ، بل فقط المطلوب منه إدراك "سواء السبيل"، تبعاً للمعايير المقرّرة عنده (أي ابن خلدون) سلفاً لمفهوم "السوي"، وهي المعايير التي تحمل دلالات معيّنة وضعتها الفئة القادرة- تساوي أهل

السنة- وفرضتها على الآخرين ضمن سياق تاريخي خاص، وتجاوزها يقع الإنسان في المحذور، وهو هنا الضلال المساوي لإنتاج معرفة بشرية قاصرة من وجهة نظر هذا العقل. (ص22)

انتظم ابن خلدون للأسف ضمن هذا العقل الفقهي، فقد تجاهل تماماً كل الإنجازات التي قدّمها القدرية والمعتزلة مثلاً في علم الكلام، وقدّم أعمال العلماء الذين وصفهم بأنهم "أتباع السلف وعلى طريقة السنة"، باعتبارها فصل المقال، ويأتي هذا التضييق الذي قام به ابن خلدون لمجال علمي معتمد على النظر العقلي، ضمن خطة فكرية اهتمت بمحاصرة العقل المستقل في إنتاج المعرفة.

لاحظت الوري أنّ مصطلح العقل والنظر العقلي حضر في خطاب ابن خلدون بمفهومين، مفهوم أول مقبول من وجهة نظره، هو العقل الموظف لحسن استغلال الإنسان لبنيته الطبيعية وتنظيم حياته الاجتماعية، حتى تبتعد عن المفسد وتقترب من المصالح، حسب عبارته، ثم الموظف أيضاً ضمن هذا الإطار في إنتاج معرفة معيارها الثابت النصية مع حسن استثمارها، بينما يحضر المفهوم الثاني مرفوضاً من ابن خلدون، وهو العقل المستقل عن أية إكراهات خارجية عنه، والمنتج لحقائق لا تخضع إلا لمعاييره المعرفية والمنطقية تبعاً لأفق التفكير الإنساني السائد في كل عصر، إنه العقل الذي يعتدّ بنفسه وبأداته، فيبني حقائقه على أنقاض ما يهدمه من المسلمات الجاهزة في كلّ المجالات المعرفية، هنا سنجد ابن خلدون يحرم هذا النظر العقلي، ويحيط المسلمات السنوية بأنسجة من الإغلاء والتقدس، تمنعه من مراجعتها وإخضاعها للنقد، معتبراً أن كل المعارف لها صلة بالثوابت النصية تريباً على العقل، فيبدو أمامها عاجزاً (ص73، 100، 103).

لعل أخطر ما تشير إليه الوري من خلال تحليلها بنية الخطاب الخلدوني هو أنّ ابن خلدون في كل ما أثبتته يقبل "اللاعقلي" وينظر له بمحاولة تقنيه ووضع ضمن ضوابط، ولا يتعلق الأمر هنا بما تفرضه الثقافة السائدة على أفق تفكير المثقف في عصره أو العصور السابقة له، كما حاول بعض دارسيه تبرير ذلك له، لأن هذه الثقافة كما هو معلوم كان بها اتجاهات أثرتها وعمقت الاختلاف العلمي والجدي بين اختياراتها، وشهدت مرحلة ظهوره حضوراً، وإن بدا خافتاً لتيارات فكرية مهمة، مثل المعتزلة والخوارج، كان هو على علم بها، وإنّما كان الأمر برمته يتعلّق باختيار واع ومقصود منه، اختاره بمحض إرادته وبمطلق وعيه.

لم تكن إذن، اشتغالات ابن خلدون العمرانية سوى إعادة إنتاج الثوابت المميزة للفكر السني المنتصر تاريخياً، عبر إصراره على تثبيت الرصيد الحاصل في كل المجالات إلى حينه، بدءاً من علم الفقه على يد الشافعي، ومروراً بعلم الكلام على يد الأشعري، وانتهاءً بعلم العمران على يده، وكانت دواعيه في ذلك إنشاء نسق عام لمجمل المواقف السنية المنتصرة في سائر المجالات، ووضع الجميع ضمن ائتلاف واحد له نفس التوجّه، والقضاء على النشاط غير المرغوب فيه والخطر أحياناً، والذي تمثّله باقي تيارات الفكر الموجودة

ضمن السياق التاريخي الذي ظهر فيه الرجل، ولم يكن ليوجد حقل معرفي يشملها جميعاً، وينسحب على كافة أبعاد المجتمع، فيكون تأليفياً بامتياز، مثل علم العمران، بما هو قوانين اجتماعية نظرية عامة، لهذا أخذت "مقدمة كتاب العبر" الشهيرة على عاتقها تحديد القوانين التي بدت محرّكة للمجتمع منطقياً، وذلك عبر صياغتها في شكل "قانون تاريخي" وبآلية تجريدية تعميمية تقتضي من المُخاطب التسليم بحقائقه دون مراجعة.

موقف ابن خلدون من الاجتهاد:

يأتي موقف ابن خلدون من الاجتهاد ضمن خطته التي أشارت إليها الوري في محاصرة العقل المستقل؛ فهو ينظر إلى العلوم الإسلامية باعتقادٍ راسخٍ بأن أحسن ما يُقال في شأنها قد قيل وانتهى؛ أي لا مجال فيها لمزيد من الإضافة والإبداع، وخطابه في هذا الصدد مرّكز في الانبهار بما حقّقه السلف من علماء الأمة، والانبهار بالسلف هو المبرّر المباشر للاكتفاء بما قدموه والالتزام بأبائهم، معتبراً ما وصل إليه الأئمة الأربعة أبو حنيفة ومالك والشافعي، وأحمد بن حنبل منتهى الاجتهاد في الفقه، "وقف التقليد في الامصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم... وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم لفقّه غير هذا" (ص56)، وتلاحظ الوري بأن ابن خلدون كان إلى هذا الحدّ ناقلاً لواقع ساد قبله، هو واقع سيطر عليه الفقه السنّي المذهبي، وأهمل تماماً الفقه المخالف له، سواء خارج الدائرة السنّية أو داخلها، كما أنّ باب الاجتهاد كان المنفذ المفضي إلى مدى اعتماد العقل في فهم المنظومة التشريعية وتحيينها، وابن خلدون عندما يردّد مع معظم علماء عصره أن باب الاجتهاد مُغلق وينبغي أن يظلّ كذلك، يحطّ العقل إلى أدنى مستوياته، وهو مستوى تفرّيع الأصول والقياس عليها، مع شرط حسن الاتباع، وكان المثل البارز على تضييق ابن خلدون لباب الاجتهاد، هو مثل شرط القرشية في الخلافة، لقد أعاد الرجل مرة ثانية -كما تقول الوري- صياغة الحجاج النصي الذي اعتمده مفكرو أهل السنّة لإثبات صحة هذا الشرط، فاستدل بإجماع الصحابة في السقيفة على خلافة أبي بكر، وبأحاديث موثّقة في تخصيص قريش بالخلافة (ص57)، لكن الإشكال التاريخي هو تحوّل حال القرشيين من القوة إلى الضعف، وقد حل بعض محققي أهل السنّة هذا الإشكال بإلغاء شرط القرشية، كما فعل أبو بكر الباقلاني، فنصر بذلك دون أن يقصد آراء المعتزلة والخوارج، إلا أنّ ابن خلدون أخذ على ذلك، لأن إلغاء النص المتعلق بقرشية الإمام سيفضي إلى وجهة نظر عقلية في السياسة، يرفضها قطعاً ابن خلدون، ولحلّ هذه الإشكال قام ابن خلدون بنقل النصّ من الخصوص إلى العموم، بناءً على العلة المشتملة عليها، وهي القوّة والعصبية اللازمة لصاحب السلطة حتى يتمكن من سوق الناس بعصا الغُلب، ووظف في هذه العملية آلية القياس الفقهي بكلّ مقوماته، حتى لا يترك للعقل المستقل أي منفذ يخترق منه الثوابت النصية في المنظومة السنّية (ص59).

ابن خلدون وضرورة التقنين:

سعى ابن خلدون من خلال مقدمته إلى وضع قناعاته الخاصة التي لم تكن سوى اختيارات ضمن عدد من المتاح، في شكل قوانين، وذلك من أجل كتابة "التاريخ المثالي" من وجهة نظره، وجاءت دواعيه تتضمن القضاء على فوضى التدوين التاريخي الذي ميّز عصره، وأدى إلى إقحام ناس غير مؤهلين علمياً و"مذهبياً" للخوض في هذا العلم؛ فهناك "فحول المؤرخين في الإسلام من ناحية، وهناك من ناحية ثانية المتطفلون الذين خلطوا الأخبار الماضية بدسائس من الباطل".

لقد سمح الكثيرون لأنفسهم بالخوض في هذا المجال الذي كان لابد أن يظلّ حكرًا على من اعتبرهم ابن خلدون "علماء الأمة"، وهم في نظره -كما سنرى- الذين يمثلون الفكر السنّي الرسمي الصحيح، من أمثال الطبري والبخاري وابن إسحاق وغيرهم في الماضي، ومن أمثاله هو طبعاً، بما أنه يقدم نفسه مصححاً لهذا المجال ومرسياً قواعد على أسس علمية، بينما يصف كل الذين وقعوا خارج هذه الدائرة بالمتطفلين و"العوام ومن لا رسوخ له في المعارف"، وهو ما يعني من وجهة نظره إقصاء كل الآراء المخالفة التي كان لها وجهة نظر مغايرة للفكر السنّي في تدوين الأخبار، ومن بين تلك المهام سيظهر عمل ابن خلدون في محاولته تنزيه السلف من قرابة الرسول خاصة، وإلى حد زمني متأخر، عن كل ما يعتري سيرتهم من عوارض البشرية، وذلك لأنهم من وجهة نظره استمدّوا خصوصية فريدة ترفعهم فوق مستوى البشر، بفضل "قرابتهم من الرسول تميزهم عن سائر الأنام، وعناية من الله بالأصل الكريم"، وسيتمدّد معه حائط الدفاع، ليشمل "الأعلام من أهل السنّة" بما أنّ القدر فيهم يعدّ قدحاً في الأصل، بما يعني بحسب استنتاجاته المنطقية قدحاً في الرسول (ص 36 وما بعدها).

أداة التقنين عند ابن خلدون (مفهوم العادة):

لاحظت الوريثي أنّ ابن خلدون اعتمد لتقنين التاريخ، ومن ثمّ ردّ الأخبار التي تتنافى مع مسلماته ومن ضمنها تقديس السلف الصالح، ما اصطلاح عليه اسم "العادة"؛ فلوجود الاجتماعي عند ابن خلدون قوانين تحكمه هي من قبيل العادة التي لا يخرج عنها أمر من الأمور، وبمقتضاها يمكن تفسير الماضي والحاضر والآتي، هذه المراحل التي تتشابه تشابه الماء بالماء على حدّ قوله، لكنه يخص المجتمع الإسلامي زمن نزول الوحي بضرب من ضروب خرق العادة، فلم يكن عامل العصبية هو الذي يتحكّم في الناس وفي تحديد سلوكهم ذلك الوقت، بل كان المتحكّم هو عامل الإيمان، لكن بعدما "انحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، وبفناء القرون الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان، فأعتبر أمر العصبية ومجاري العوائد فيما ينشأ عنها من المصالح والمفاسد".

إنّ مفهوم "العادة" ستكون له تطبيقات في منتهى الخطورة، عندما سيواجه ابن خلدون أثناء قيامه بتصفيّة الرصيد النهائي من الأخبار المسموح بتداولها، مشكلة تمثلت في ورود أخبار غير مرغوب فيها من المعاني التي قد تسبّب حرجاً بالغاً للضمير السني، وما ينبغي أن يُقضى من الذاكرة الجماعية، هنا كان لزاماً في خطة ابن خلدون أن يؤخّر معيار الجرح والتعديل (وهو معيار سني بحت) مرتبة عن معيار ما اعتبره طبائع الأحوال والعمران؛ أي العادة، فمثل هذه المعاني التي يريد أن يدفع بها إلى منطقة الإهمال والإقصاء، لا يجدي معها اعتماد الجرح والتعديل مع رواة سنيين معدلين عنده وعند كافة أعلام المذهب، بل يجدي معها عرضها على المسلمات والثوابت المذهبية التي أطلق عليها لفظاً مرادفاً هو العادة. (ص64)

مفهوم التاريخ عند ابن خلدون:

التاريخ المثالي عند ابن خلدون هو فترة السلف الصالح، هكذا تؤكّد الوريثي بشواهد ودلالات تضمنتها نصوص خلدونية، تصريحاً في أغلب الأحيان، وتلميحاً حيناً، ويعتبر ابن خلدون أن الفترة الأولى وهي فترة الرسول والصحابة نموذجاً للالتزام بالمنهج القويم وامتلاك الحقيقة، ثم ظهر الفساد بين الناس بسبب المذاهب، ويعتد ابن خلدون تلك المذاهب، فإذا هي كل التفرّعات الإسلامية عدا المذهب السني، يقول: "ثم طرقت آفة البدع في المعتقدات، وتداعى العباد إلى هذا معتزلي ورافضي وخارجي، لا ينفعه صلاح أعماله الظاهرة ولا الباطنة، مع فساد المعتقد الذي هو رأس الأمر". (ص120)

إنّ المعنى الحقيقي عنده ليس التغيّر العمراني، بل "قيمة العصر" في حد ذاته، وهي قيمة تترجمها قرائن انتمائه إلى السلف أو إلى الخلف، وعلى هذا الأساس جاءت بنية العصور المتلاحقة خاضعة لبعده تفاضلي عند ابن خلدون، محوره المركزي هو الماضي/النموذج/الأصل، وأطراف محيطه هي الدوائر التي تتضاءل قيمتها "الاعتبارية" مع ابتعادها طردياً عن هذا المحور.

لقد نبّه ابن خلدون إلى حقيقة التبدل والتغير في التاريخ التي غفل عنها مؤرخون قبله، كما يقول لكن لا ليحكم بخصوصية كل مرحلة كما يفرض ذلك المنطق التاريخي، وإنما ليحكم بعلو شأن الظواهر والأعمال التي جاءت أولاً - أي في العصر المعيار - عن نظيرتها التي جاءت ثانياً وثالثاً وهكذا دواليك، فعوائد الجيل الثاني تأتي مخالفة نسبياً لعوائد الجيل الأول، وعوائد الجيل الثالث تأتي مخالفة لعوائد الجيل الأول أكثر من سابقتها، وهكذا الرابع وما يليه، ليظل المعيار دائماً هو الجيل الأول. (ص122)

إنّ هذه النظرة المقارنة بين أوضاع الأجيال والدول في اختلافها، اعتباراً لمفهوم الاقتراب من الأصل/المعيار أو الاختلاف عنه، هي كما تقول الوريثي نتاج متوقّع في بنية تفكير مشدودة إلى ماضٍ مؤسس هو

أفضل العصور اكتمالاً على الإطلاق، لقد اعتبر ابن خلدون عصر الصحابة مثالياً على جميع المستويات، عصرًا خارقاً للعادة، لأنه ببساطة عصر تجلّي المقدّس وعصر التمثيل الصحيح للدين، كما تأتي ترجمته العقديّة لأفضلية السلف بإبراز فضائلهم، وانفرادهم بمشاهدة "تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، والملائكة المتردّدة التي وجموا منها، ودهشوا من تتابعها"، (ص129) بينما يُختزل الصراع الذي دار بين الصحابة عنده في مفهوم العصبية، دون المساس بمسألة العدالة "فلا يقع عندك ريب في عدالة أحد منهم ولا قدح في شيء من ذلك، فهم من علمت، وأقوالهم وأفعالهم إنّما هي من المستندات، وعدالتهم مفروغ منها عند أهل السنّة والجماعة".

مفهوم الحاكم عند ابن خلدون:

لا يعتبر ابن خلدون السلطة منصباً عمرانياً له وظائف تنظيمية محدّدة يقوم بها، وإنما الملك عنده "خير ساقه الله إلى أهل العصبية مناسب لعصبيّتهم ولغلبهم" (ص176)، فلا حضور للمحكومين لدى ابن خلدون في أفق تفكيره السياسي، إلا من حيث هم مادة للملك وتحت أيدي أصحاب السلطة، وهو بذلك ينقل الواجب السياسي من إطار الوظيفة السياسية إلى معيار أخلاقي يُستحسن بالحاكم أن يتحلّى فيه بالفضائل، لأنه في ابتعاده عن تلك الأخلاق سبباً في حلول غضب الله عليه وعلى الرعية، ويبين أن الضرر الذي لحق العامة وجعلها تتحرك في أشكال منظمة حيناً، وفوضوية أحياناً كثيرة، ليس سوء الإدارة والمظالم التي ارتكبتها الحكام، وإنما هو الترف قرين الفساد الأخلاقي، ولذلك ستكون السلطة في كامل الخطاب الخلدوني حكرًا على الأقوياء في المجتمع، أولي العصبية والشوكة، والوصول إليها يكون عبر الغلبة، وممارستها تكون بالاستبداد الطبيعي، حتى تستقيم الأمور، تلاحظ الوريثي أنّ هذا الخطاب يتماهى مع كل الخطابات التي نظّرت للاستبداد في مختلف الثقافات (ص201)، والخطير في هذا التصرّو أنه يحول منطق "السلطة للأقوى" من سياقه التاريخي البشري المشروط بمعطيات معينة، إلى سياق شرعي في تطابقه مع إرادة الله، فلا مُلك في نظره دون استبداد، ومن هذا المنظور يكون الظلم السياسي أمراً لا مفر منه لأنه من طبيعة المُلك، ومن طبيعة الأشياء، وليس مسؤولية مباشرة ملقاة على عاتق الحاكم.

تنقل الوريثي عنه "ليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبى الأموال، ويبيعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة"، إن الحاكم في نظر ابن خلدون شخص قائم على التفرد بالسلطة، وسوق الناس بعصا الغلب، وجمع الجباية، مع محاربة غير المسلمين بالجهاد والدفاع عن الثغور، ومادام الملك متحكماً بعصا من حديد وكانت الرعية خولاً له، فقد اكتمل لديه المُلك، إن ابن خلدون هنا

مثله مثل سائر الفقهاء، ينظر إلى مسألة الحاكم والرعية بما يضمن استبداد الحاكم طالما كان يطبق شرع الله، وخضوع الطرف الآخر له خضوعاً مطلقاً. (ص208)

إنّ شكل الحكم الذي يقره ابن خلدون هو الحكم الشرعي الذي يعتمد الشريعة في التنظيم الدنيوي كما في التنظيم الديني، وهو نمط الخلافة، ولهذا التصوّر انعكاسات خطيرة تتمثل في الاقتران الشرطي الذي وضعه بين التنظيم الأمثل للعمران واعتماد الشرع وحده بعيداً عن تدبير العقل البشري (ص188)، وغني عن القول إن هذا الاقتران يمنع أيّة تجربة لانتظام سياسي يمكن أن يقوم في المجتمع الإسلامي خارج تلك المعايير العقدية، طالما لم تمر تلك التجارب عبر الشرع في شكله المؤسسي، وهو هنا منظومة الخلافة.

هكذا نصل إلى ختام القراءة التي أجرتها الباحثة ناجية الوريي لعمل ابن خلدون، وهي القراءة التي جعلتنا نقول باطمئنان أنها نسفت كثيراً من القراءات الحداثيّة التي انشغلت بتقديم الخطاب الخلدوني فوَقعت في عمليّة تشطي لنصوص التراث، حتّى تستطيع أن تكسب مقاطع منه مرونة تأويليّة تسمح بإسقاط هذا المعنى أو ذاك من المعاني التحديّتيّة عليه، من هنا جاءت قراءة الوريي لتصحيح هذا المسار بقراءة فاحصة أظهرت خلالها النشاز بين نظام الدلالات المذهبيّة الضيقّة التي ينتجها الخطاب الخلدوني ونظام الدلالات التحديّتيّة التي نُسبت إليه، ونَبّهت إلى أنّ إكساب خطاب ما عاجز بنيويّاً عن إنتاج هذه الدلالات، قيمة معرفيّة تحديّتيّة، تتحوّل بحكم الشيوع وإعادة الإنتاج إلى بدهية، تفضي إلى نتيجة عكسيّة، وهي سهولة تسرّب معانيه السلفيّة والمنافية أصلاً للتحديث إلى حقل الفكر العربيّ المعاصر فيزيد في تعميق أزمتة.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com