

الإسلام بين المسار الشمولي والمسار التعدّدي



محّم الهادي الطاهري
باحث تونسي

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

الملخص:

نعتقد أنّ الإسلام قد شهد طوال تاريخه مسارين اثنين يصادّ الواحد منهما الآخر. أمّا المسار الأوّل، فهو مسار شمولي تقوده إرادة الهيمنة، ويرتكز بالأساس على اعتقاد مفاده أنّ الحقيقة الدينيّة لا تُطلب من غير أهلها وهم العلماء أو الأئمة المعصومون أو الأولياء العارفون. والمسار الثاني مسار تعددي تقوده إرادة المعرفة ويرتكز في المقابل على اعتقاد ثانٍ مفاده أن لا رهبة في الإسلام بما في ذلك من نفي للوسائط بين الله والإنسان. وتتلخّص الإشكاليّة التي نحاول معالجتها والبحث لها عن تفسيرات ممكنة في هذا التجاور بين اعتقادين اثنين يصادّ الواحد منهما الآخر؛ وما ترتّب عليه من تضادّ أعمق بين قول بوجود العودة إلى الراسخين في العلم لتحصيل الحقيقة الدينيّة الكامنة في نصّ القرآن وسنة النبيّ من جهة، وغياب كامل لمرجعيّة دينيّة عليا لها القول الفصل في الدّين من جهة أخرى.

أسئلة تلزم كلّ من رام الإجابة عنها بالعودة إلى النصوص التأسيسية، وإلى ما نشأ عنها من اعتقادات وممارسات دينيّة على امتداد التاريخ الإسلامي. وأقصى ما يمكن أن نقدّمه في هذا البحث هو أن نعيّن مواطن التضادّ بين الاعتقادين المشار إليهما، وأن نتتبّع ما كان بينهما من تفاعل في أبرز اللحظات المعرفيّة والتاريخيّة التي عرفها الإسلام. وقد ارتأينا أن نبني محاولتنا هذه على ثلاث فقرات رئيسيّة؛ نوضّح في الأولى بعض المفاهيم الضروريّة لتمثّل الإشكاليّة المطروحة والتماس خطّة لمعالجتها، ونتناول في الفقرتين الثانية والثالثة على التوالي بعض النصوص والممارسات الدينيّة التي جعلت الإسلام ديناً يتردّد بين إرادتين اثنتين: إرادة الهيمنة وإرادة المعرفة. ومن الطبيعيّ أن نعقب على هذه الفقرات الثلاث بخاتمة تأليفيّة تكون في الوقت نفسه ترسيخاً لجملة النتائج المعرفيّة والمنهجية المترتبة عن نظرنا في المصادر المشار إليها وإعادة طرح لمشكلة الإسلام بين إرادة الهيمنة وإرادة المعرفة.

1- تمهيد:

يعتقد عموم المسلمين أن لا رهينة في الإسلام، وهذا يعني أن الإسلام عندهم دين يناهض فكرة الرهينة بما هي احتكار للحقيقة الدينية في يد فئة قليلة من المؤمنين، كما يعني، في اعتقادهم دائماً، أن الإسلام دين يلغي الوسائط بين الله والمؤمنين، ويمنع أن يُحتكر الكلام باسم الله في يد البعض دون البعض الآخر بعد وفاة النبي وانقطاع الوحي بين السماء والأرض.

ويعتقد المسلمون أيضاً أن الحقيقة الدينية لا تُطلب إلا من أهلها وهم العلماء. ولئن اختلفوا في من هم أهل العلم: أُمّ المجتهدون وفق شروط توسّعوا فيها، أم هم الأئمة المعصومون من آل البيت؟ فقد اتفقوا في صفات أهل العلم والمجتهدين وتوسّعوا في ضبط الاجتهاد وشروطه وفي تحديد التأويل وقوانينه، فلا يكاد يخلو مصنف من هذا الأمر مهما كان ميدانه.

ولهذين الاعتقادين جذور في النصوص الإسلامية التأسيسية (القرآن والحديث)، وفي مصنفات العلماء المسلمين، وتأثير بليغ في أذهان المسلمين حتى أنهم جمعوا بين الاعتقادين على ما بينهما من تناقض. فالاعتقاد في أن لا رهينة في الإسلام، وما يترتب عليه من نفي للوسائط بين الله والمؤمنين، يصاد الاعتقاد في وجوب الرجوع إلى أهل العلم لمعرفة الحقيقة الدينية، وما يترتب عليه من التسليم بأن الحقيقة لا يدركها غير القليل من المسلمين، وهم أولو الأمر، أو الراسخون في العلم كما يقول الأصوليون، أو الأولياء العارفون كما يقول المتصوفة، أو الفلاسفة العارفون كما ذهب إلى ذلك بعض أهل الفلسفة.

وعن هذين الاعتقادين المتضادين، وهما في أذهان المسلمين متجاوران بلا حيرة أو صراع، تنشأ الإشكالية التالية: هل الإسلام دين ينفي الوسائط بين الإنسان والله؟ وإن كان كذلك، فبأي معنى يجوز الحديث عن أهل الذكر والراسخين في العلم الذين قال عنهم القرآن إنهم يعلمون تأويله؟ وإذا كان هذا الدين، في نظر أتباعه دائماً، يمنع الحقيقة إلا عن فئة قليلة تكون بيدها مفاتيح الغيب وأسراره، فبم نفس غياب مرجعية دينية عليا يحتكم إليها المسلمون إذا اختلفوا؟

2- مفاهيم:

1.2. الدين:

من المعروف أنّ العلوم المنشغلة بالدين مثل تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن وعلم الاجتماع الديني وغيرها علوم حديثة نشأت وتطوّرت في الغرب خاصّة، لذلك سنجد أنفسنا مضطّرين في سياق البحث عن المعنى المفهوم من الدين إلى الاعتماد على اللغات التي تتكلم بها هذه العلوم أي اللغات الأوروبية. نقول ذلك لأنّ العلم مهما كان موضوعه ومنهجه، إنّما هو قبل كلّ شيء تفكير في العالم من خلال الثقافة التي ينتمي إليها وبواسطة اللغة التي يتكلم بها. وحين نعود إلى عبارة الدين religion ومشتقاتها في اللغات الأوروبية لا نعثر لها على جذر ثابت، فمن المعجميين من يرى الكلمة اللاتينية religio مشتقة من ligare أو religare بمعنى ربط أو أعاد الربط، وهذا ما يجعل الدين عبارة عن علاقة تربط الإنسان بالآلهة فتجعله متّصلاً بها وتابعاً لها لا ينفك عنها، ومن المعجميين من يعتبر الكلمة اللاتينية religio مشتقة من legere أو religer بمعنى جمع وجمي أو أعاد الجني والجمع، وبالتالي فالدين من هذا المنظور يعني أن يعود المرء كلّ حين إلى ما كان قد قام به من عمل ليحاسب نفسه، وهذا يعني مبدئياً أنّ الدين حساب أو محاسبة، ويذهب إميل بنفنيست **Emile Benveniste** إلى أبعد من ذلك حين يعتبر الدين، وفقاً لما كشفت عنه الدراسات اللغوية الفيلولوجية، مراجعة المرء لاختياره باستمرار، وهو ما يعني أنّ كلمة الدين في اللاتينية تشير في أصل وضعها إلى أمر ذاتي خاصّ ولا تشير إلى شيء موضوعي يمكن للمرء أن يحوزه، كما لا تشير إلى ما يعرف بالمعتقدات والطقوس¹. وقد ظلّ هذا المعنى حسب ما انتهى إليه بنفنيست ثابتاً في اللغات الأوروبية ولم يلحقه تحريف من شأنه أن يبعده عن أصله، كما لم ينشأ بدلاً منه معنى آخر لكلمة الدين اللاتينية ومشتقاتها في اللغات الأوروبية الحديثة². ويذهب بعض الباحثين إلى أبعد ممّا انتهى إليه بنفنيست، فيقارن بين اللغتين اليونانية واللاتينية ويستنتج أنّ اللغة اليونانية في مستويها الفلسفي والعمادي لا تشتمل على لفظ يمكن اعتباره مرادفاً لكلمة (religio) اللاتينية.

ذلك هو معنى الدين في اللاتينية، وهو كما نرى يخلو من الإشارة إلى ما يُعرف عادة بالمعتقدات والطقوس، ويتعلّق تحديداً بما يجول في خاطر المرء من أفكار حول مصيره الخاصّ وحول ما اختاره لنفسه في الحياة من اختيارات تخضع للمراجعة والمحاسبة مرّة بعد أخرى.

1- راجع:

Emile Benveniste, **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**, Tome 2, **Pouvoir, droit, religion**, Paris, Minuits, 1969, chapitre 7 «Religion et superstition», pp: 265 – 279.

2- نفسه، ص 267.

و على هذا المعنى الأولي بنت روما رؤيتها للدين، فتأسس الدين بمعناه المدني، أي باعتباره جملة من المعتقدات والممارسات الجماعية على ما يتضمّنه المدلول اللغوي من معنى المراجعة والمحاسبة والنظر الدائم في ما اختاره المرء لنفسه في الحياة، وتعامل الرومان مع الممارسات الدينية من هذا المنطلق فاعتبروها شأنًا يخصّ جماعة دون جماعة ويفصل في سياق المدينة عن الممارسات الأخرى السياسية والاجتماعية والعائلية، وهو ما يدلّ على أنّ الرومان قد جعلوا للشأن الديني مجالاً خاصاً على مسافة واضحة من مجالات الحياة الأخرى كالمجال الاجتماعي والمجال العائلي والمجال السياسي³.

ما نستنتج من هذه المقاربة الفيلولوجية التاريخية أنّ الشأن الديني في الحضارة الغربية شأن خاصّ بين المرء ونفسه متّصل باختياره في الحياة ويخضع للمراجعة على الدوام. وحين باتت كلمة الدين تشمل الاعتقادات والطقوس الجماعية خضع الدين بمعناه الاجتماعي لذلك المعنى اللغوي الأول، وفُهم على أنّه شأن خاصّ يمارس في مجال معلوم بعيداً عن مجالات المدينة الأخرى وتحت رقابة العقل الاجتماعي الدائمة أي رقابة الدولة. الدين إذن محاسبة أو حساب، فالمؤمنون يحاسبون أنفسهم باستمرار والمجتمع يحسب لهم الحساب. فأَيّ معنى لكلمة الدين في اللغة العربية؟ وهل لهذا المعنى أثر في فهم العرب للشأن الديني في سياق المجتمع؟

جاء في مقاييس اللغة: «الدال والياء والنون أصل واحد... وهو جنس من الانقياد والذلّ، فالدين الطاعة، يقال دان له يدين ديناً إذا انقاد وأطاع، وقوم دين أي مطيعون منقادون. والمدينة كأنّها مفعلة، سميت بذلك لأنّها يقام فيها طاعة نوي الأمر، والمدينة الأمة، والعبد مدين، كأنّهما أدلّهما العمل ومنه مالك يوم الدين أي يوم الحكم، وقال قوم يوم الحساب»⁴. وفي القاموس المحيط: «الدين بالكسر العادة والعبادة والذلّ والداء والحساب والقهر والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والتدبير... والديان القهار والقاضي والحاكم والسائس والمحاسب والمُجازي، ودان يدين عزّ وذلّ وأطاع وعصى واعتاد خيراً أو شراً، ودان فلاناً حمّله على ما يكره وأذلّه»⁵. وفي الصحاح: «الدين بالكسر العادة والشأن، ودانه ديناً أي أدلّه واستعبده، ودانه ديناً أي جازاه، ومنه الديان في صفة الله تعالى، والمدين العبد والمدينة الأمة كأنّهما أدلّهما العمل. الفراء: يقال دينته أي ملكته، ومنه سميّ المصر مدينة. والدين الطاعة...»⁶.

3- للتوسّع في هذه الفكرة يستحسن الرجوع إلى:

Maurice Sachot, *Religio/superstitio: Historique d'une subversion et d'un retournement*, in: *Revue de l'histoire des religions*, 1991, pp: 355-394.

4- أبو الحسين (أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي)، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979، المجلد 2، ص 319.

5- الفيروز آبادي (مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 8، 2005، باب النون، فصل الياء، مادة "دين"، ص 1198.

6- الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد)، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1990.

لقد بنى اللغويون العرب تعريفاتهم للدين على ما يقتضيه منهجهم في البحث اللغوي، وهو تخريج معاني المفردات من وجوه استعمالها. ولئن كانت مفردة الدين ومشتقاتها كثيرة الدوران في القرآن والحديث، فقد عمل اللغويون على بيان معانيها استناداً إلى وجوه استعمالها عند العرب إيماناً منهم بأن القرآن نزل بلغة العرب، ولذلك كانت أغلب شواهدهم من كلام العرب. هذا من جهة المنهج، أما من جهة الرؤية، فقد نظروا إلى الدين من زاويتين متكاملتين، فبدأ الدين من الزاوية الأولى علاقة بين طرفين يكون فيها أحدهم في موضع المطيع ويكون الثاني في موضع المطاع، فالعبد مدين والسيد دائن، والديان حاكم قاهر مستعلٍ غالب، وهذا يقتضي بالضرورة محكوماً مغلوباً مقهوراً. ولا تتضمن التعريفات المذكورة إشارة إلى أن العلاقة بين هذين الطرفين علاقة بين الآلهة والبشر، بل فيها ما يدل على أن العرب يقصدون طرفين من البشر متفاوتين في الدرجة، وهذا يعني أن الدين عندهم نظام ترابط بين الناس يقوم على فكرة الانقياد والذل كما أوضحها صاحب المقاييس في اللغة. ومن هنا تنكشف لنا الزاوية الثانية، إذ يبدو الدين من خلالها حالاً من أحوال الوجود الاجتماعي، وهو حال الذل والانقياد ينتج وجوباً عن حال نقيض من أحوال ذلك الوجود نفسه وهو حال القهر والغلبة والاستعلاء. وبهذا تبني اللغة العربية للدين معنى لصيقاً بالوجود الاجتماعي والوجود السياسي، وهذا ظاهر جلي في سلسلة المفردات التي ساقها الفيروز آبادي لتعريف الدين، فالدين عنده «القهر والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم»، والديان أي صاحب الدين هو «القهار والقاضي والحاكم والسائس». والحاصل من هذا كله أن الوجود الاجتماعي السياسي في جوهره وجود ديني، والعكس صحيح، أي أن الوجود الديني في جوهره وجود اجتماعي سياسي ينبني على معاني الغلبة والقهر والاستعلاء والإذلال.

وبالعودة إلى التعريفات اللغوية المذكورة نتبين للدين معنيين آخرين ساقهما صاحب القاموس المحيط وانفرد بهما عن سائر اللغويين حين سمى الدين حساباً وداًء. أما الدين بمعنى الحساب، فيكشف عن بُعد آخر من أبعاد الوجود الديني غير بُعديه الاجتماعي والسياسي وهو البعد النفسي، لما في التجربة الدينية من محاسبة يُخضع لها المرء نفسه بنفسه في لحظات تعبده أو يخضع لها يوم الحساب ليجازى بما عمل. ولكن لمفردة الحساب في نظرنا دلالة أخرى تمتزج فيها المجازاة بالنظر في العواقب، فأن يحسب المرء للأمر الحساب، هو أن يضعه في الحساب، أي أن يستعد له وأن يزنه ويكيّله ويقيسه والحساب الحاصل بعد جمع وطرح وقسمة، وهذا هو التدبير. هنا يصبح الدين بمعنى «الاقتصاد السياسي» أي القاعدة التي يتأسس عليها الشأن السياسي برمته⁷.

7- للتوسع في هذه الفكرة انظر:

Régis Debray, *critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, 1981, livre1, seconde section (physique de la croyance) pp: 174 – 250.

وأما الدين بمعنى الداء، فلا أثر له في المعاجم العربيّة، سوى ما انفرد بذكره الفيروز آبادي، وهو معنى صادم لما في الداء من معاني العيب والمرض، ولكنّ للداء في العربيّة معنى لطيفاً ويُفهم من الشواهد التي ساقها ابن منظور في اللسان أنّ داء المرء بمعنى مكن الضعف فيه ومنه يكون هلاكه وهو المدخل إلى وقوعه في المصائد.⁸ وأن يكون الدين داء هو أن يكون باباً لوقوع البشر في حبال السلطة ومصائدها، وهذا ظاهر بيّن في دلالة الدين على القهر والغلبة والذلّ والانقياد. ليس الدين إذن حالاً من أحوال الوجود الاجتماعي والسياسي يكون الناس بموجبه منقادين خاضعين فقط، بل هو قبل ذلك وبعده أصل الانقياد والخضوع ومكن القهر والغلبة والاستعلاء، وهذا هو المقصود من استعارتنا لعبارة الاقتصاد السياسي لبلورة الصلة بين السلطة والدين.

2.2. ديانات طبيعيّة، ديانات تأليفيّة، ديانات أسرار⁹:

نشير في البداية إلى أنّ مفهوم الديانة الطبيعيّة لا يستدعي مفهوم الديانة السماويّة، أي أنّنا لا نستند في تحديد هذا المفهوم إلى التراث اللاهوتي مهما كان مصدره بل نستند إلى تاريخ الأديان، ففي هذا العلم تبدو الأديان كلّها منتجات بشريّة وتختلف في ما بينها في مستوى الصياغة والرؤية والتنظيم. وغالباً ما تبدأ الديانة، من منظور تاريخ الأديان، بسيطة لا تعقيد فيها ولا غموض في ما تدعو إليه من أفكار وآراء وقيم. هذا من حيث مضامينها، أمّا من حيث تنظيمها الاجتماعي، فغالباً ما تكون في قالب جماعة من الناس يجمعهم الشعور بما يسود مجتمعهم من شرور، يلتقون حول واحد منهم يكون أكثرهم إحساساً بتلك الشرور وأحرصهم على نفيها. في هذا الطور تُسمّى الديانة طبيعيّة، بمعنى أنّها نتاج المجتمع وتعبير عمّا أصاب أنظمتها الرمزيّة والماديّة من خلل أو تشويه سمح للشرور بالتفشي حتّى باتت تهدّد وجوده. وما يميّز الديانة في هذا الطور الطبيعي أنّ خطابها لا يدعو أن يكون خطاباً وعظيماً يحثّ على مكارم الأخلاق ويذمّ الرذائل ويعد بحياة أخرى يكون الخير فيها ظاهراً على الشرّ، وهو خطاب عادة ما يستميل عامّة الناس، لأنّهم ضحايا الفساد الذي لحق أنظمة المجتمع، أمّا المستفيدون منه، وهم في الغالب أصحاب الثروة والسلطة، فكثيراً ما يعادونه ويصدّونه ويعترضون عليه.

ميلاد ديانة يعني إذن من منظور تاريخ الأديان ميلاد جماعة تعترض على المجتمع وأنظمتها الماديّة والرمزيّة وتعد بالتغيير والإصلاح. وما أن تولد هذه الجماعة حتّى تشرع في التفاعل مع محيطها الثقافي

8- يقول صاحب اللسان في هذا السياق: "وقوله لا تجهيننا أمّ عمر فإنّما بنا داء طبي لم تخنه عوامله، معناه ليس بنا داء".

9- اعتمدنا في بلورة هذه المفاهيم على:

Charles Guignebert, le christianisme antique, édition Flammarion, Paris, 1921.

واعتمدنا خاصّة على الفصول السابع الثامن والتاسع، حيث عالج الكاتب فيها على التوالي استقلال المسيحيّة بنفسها، وتأسيس الكنيسة، وتأسيس العقيدة والتنظيم. والكتاب مترجم إلى العربيّة تحت عنوان: «المسيحيّة نشأتها وتطورها»، ترجمة: عبد الحليم محمود، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، د.ت.

فتأخذ منه ما يساعدها على بلورة رؤاها وتثبيت أسسها. إنَّ هذه المقاربة التاريخية وما فيها من ربط متين بين الظاهرة الدينيّة والظاهرة الاجتماعيّة سيساعد بلا شكّ على التخلّص من بعض العادات السيّئة في تناول مسألة الإسلام ونشأته، أي أنّ الانطلاق ممّا يوفّره علم تاريخ الأديان سيعفينا من الوقوع في المقارنات، لأنّه يضعنا مباشرة أمام اللحظة الأولى التي تنشأ فيها هذه الديانة أو تلك، ولأنّ ميلاد ديانة جديدة يعني أولاً ميلاد جماعة سياسيّة، وهذا بدوره يعني ميلاد مشروع بديل.

إلا أنّ الديانة/ الجماعة الناشئة ستجد نفسها من لحظة ولادتها في مسار التاريخ، أي أنّها ستندفع في اتجاهين متلازمين: اتّجاه نحو بلورة مفاهيمها ورؤاها وتصوّراتها حول الكون ومنزلة الإنسان فيه، واتّجاه نحو تنظيم وجودها الاجتماعي وترتيب علاقاتها الداخليّة والخارجيّة. والمتأمّل في تاريخ الديانات الكبرى يلاحظ أنّ الديانة/ الجماعة تعمل في الوقت نفسه على بلورة فلسفتها وبناء تنظيمها، وهذا يستوجب في أغلب الأحيان حروباً عنيفة بالمعنيين الحقيقيّ والمجازي. فإذا أخذنا المسيحيّة مثلاً، فسلاحظ أنّها ديانة ما فتئت تتطوّر على امتداد القرون حتّى أصبحت ديانة على غاية من التعقيد تنظيمياً وعقائدياً، حينئذٍ ظهرت الكنيسة باعتبارها تنظيمياً دينياً يحتكر الحقيقة ويمتلك وحده «الأسرار القدسيّة». وبولادة هذا التنظيم تحوّلت المسيحيّة من ديانة طبيعيّة سمتها الرئيسيّة الاعتراض على ما أصاب المجتمع من تدهور في القيم والأخلاق إلى ديانة تأليفيّة تعمل على بناء فلسفتها الخاصّة في الحياة والموت بالتفاعل مع الفلسفات الأخرى، ثمّ إلى ديانة أسرار. ولم يحصل هذا العبور من الحالة الأولى إلى الحالة الأخيرة إلّا بعد مرور ما يقارب أربعة قرون على اختفاء يسوع الناصري. وقد كانت المسيحيّة طوال هذه المدّة تناضل من أجل أن تتحوّل بأفكارها نحو المزيد من العمق في المضامين والحسن في الصياغة. وكان من البديهيّ لتحصيل ذلك العمق وذلك الحسن أن تفتح هذه الديانة بعد رحيلها من شرق المتوسط إلى غربه على فلسفات وأديان متنوّعة، كما كان من البديهيّ أن ينشأ جدل بين رجالها كثيراً ما قادهم إلى التصادم وقاد جماهير المؤمنين إلى التفكير في حلّ ينهي الخلافات والنزاعات، وتلك هي الحاجة إلى شيء ينظّم الإيمان، أي إلى قانون وسلطة تمثّله وتحميه فكان ميلاد الكنيسة، وهو ما يعني أنّ العنف الذي ساد العلاقات بين الطوائف المسيحيّة هو الذي دفع باتجاه ظهور مؤسّسة الكنيسة. ولن تكون هذه المؤسّسة الناشئة إعلاناً عن نهاية العنف بل ستكون في الحقيقة محتكرة للعنف باسم الحقيقة الدينيّة وأسرارها القدسيّة وستمارس أبشع مظاهر الاستبداد في حقّ من خالف سبيلها.¹⁰

ديانة الأسرار، وفق هذا التاريخ،¹¹ ديانة نجحت في وضع قانون ينظّم الإيمان ويفكّ النزاعات بين أصحاب المذاهب، كما نجحت في بناء سلطة تمثّل ذلك القانون وتحميه وتحتكر باسمه الأسرار القدسيّة. إنّ نجاح مضاعف، ولكنّه من زاوية أخرى خسارة فادحة للإنسانيّة، لأنّ ولادة قانون ينظّم الإيمان وولادة

10- يقول بول ريكور ردّاً على من يعتقد أنّ المؤسّسة تجعل العنف مشروعاً: إنّ العنف هو الذي يولد المؤسّسة وهي التي تتولّى في ما بعد إعادة بناء علاقات القوّة. انظر: Paul Ricœur, Histoire et vérité, éditions Seuil, Paris, 1955, p: 282.

11- نغني: Charles Guignebert, le christianisme antique

سلطة تحميه وتحكر باسمه الحقيقة يعني القضاء المبرم على التنوع الفكري والانفتاح العقلي على مختلف ما أنتجته البشرية من قيم ومعارف. نقول ذلك لأن ولادة الكنيسة كانت في الحقيقة إعلاناً عن موت ذلك الجدل الفلسفي العميق بين تيارين كبيرين؛ أحدهما يميل نحو الملائمة بين مقتضيات الدين وأحكام العقل قصد الوصول إلى قاعدة مشتركة بينهما، بينما يميل الثاني نحو التأليف بين المعتقدات المسيحية وجميع ما كان سائداً من فلسفات وديانات وثنية قصد السمو بتلك العقائد وتوسيع أبعادها. ذلك هو معنى ديانة الأسرار من وجهة نظر تاريخ الأديان، ولكن، بأي معنى نفهم عبارة الأسرار (Mystères)؟

سنقف أولاً عند فصل Mystère الذي وضعه Edouard Jauneau في Encyclopedia Universalis، وهو وإن بدا فصلاً قصيراً، إلا أن صاحبه ضمّنه مادة علمية كثيفة مستوحاة من مصادر ومراجع علمية وفلسفية ودينية متعددة تغنيانا عن كلّ توسّع. لقد ميّز صاحب الفصل المذكور بين معنيين مختلفين لكلمة أسرار عند الآباء المسيحيين الإغريق: أمّا الأول، فتبدو الأسرار فيه جملة الطقوس والشعائر الدينية المسيحية مثل التعميد والقربان المقدّس، وهذا في نظره معنى ظاهريّ. أمّا المعنى الثاني، فيجعل الأسرار مجموع المعاني الرمزية التي تختفي تحت ألفاظ الكتاب المقدّس. إنّ هذا المعنى، أي الأسرار بما هي معانٍ خفية تحتجب تحت ألفاظ الكتاب المقدّس، قد اختفى تقريباً من جميع اللغات الأوروبية، ويعود سبب اختفائه إلى الترجمة اللاتينية لكلمة أسرار اليونانية، فقد اختفت هذه الكلمة (Mysterion) لتحل محلّها كلمة (Sacramentum)، وهي كلمة تعني تحديداً اليمين أو القسم الذي يؤديه المؤمن عند الدخول في تنظيم الجماعة الدينية المسيحية. بناء على هذه المسيرة التي قطعها مفهوم الأسرار من اليونانية إلى اللاتينية يمكن أن نلاحظ معنيين: معنى رائجاً تكون الأسرار بموجبه جملة الشعائر والطقوس الدينية، ومعنى مهجوراً أو منسياً، ولكنّه هو المعنى الأصيل، وهو معاني النص الديني الخفية المحتجبة تحت ألفاظه.

وإذا كان لالاند Lalande في معجمه الفلسفيّ قد عرّف كلمة Mystères على أنّها عقائد على المؤمن أن يصدّق بها دون أن يفهمها، فإنّ معجم اللاهوت الكاثوليكي Dictionnaire de théologie catholique لم يبتعد كثيراً عن هذا التعريف حين اعتبر الأسرار حقائق ربّانية تتجاوز حدود البشر وتطلّ على الدوام تحت حجاب مقدّس ولا يمكنهم أن يدركوها بغير الكشف. وبهذين التفسيرين يستعيد مفهوم الأسرار معناه المفقود، فالأسرار لا تعني طقوساً أو شعائر غير معقولة، بل تعني أساساً حقائق ربّانية مضمّنة في الكتاب المقدّس يعجز البشر عن إدراكها ولا سبيل لهم إليها إلا أن يكشف لهم الله عنها فيرفع عنها الحجاب المقدّس، وهذا يحتاج طبعاً إلى نورين: نور الإيمان الصافي، ونور العقل الرصين الباحث عن الحقيقة كما يقول معجم اللاهوت الكاثوليكي.

هنا تحديداً تأخذ عبارة ديانة الأسرار مدلولها الدقيق الذي نعنيه¹²، فديانة الأسرار، كما فهمناها استناداً إلى من أحلنا عليهم، إنما هي ديانة يؤمن أصحابها بوجود دلالات باطنية وراء دلالات كتابهم المقدس الظاهرة، وهي دلالات يستأثر بها في الأصل مُنزّل الكتاب ولكن المؤمنين العقلاء لهم أن ينالوها إذا ما من الله عليهم بذلك. وإذا كان المعنى الذي رصدناه لديانة الأسرار من منظور تاريخ الأديان يوهم بالخروج عن مفهوم الأسرار إلى مفهوم المؤسسة الدينية، فإنّ الوظيفة الموكولة إلى رئيس تلك المؤسسة إنما هي بالأساس حماية الحقائق الربانية من تحريف المحرّفين، ولا يمكن طبعاً تحقيق ذلك إلا بمعرفة تلك الحقائق أولاً، أي بقانون يوضحها ويقول صراحة هذا من الدين وهذا ليس منه في شيء.

ليست الأسرار إذن طقوساً وشعائر بلا معنى مفهوم، بل هي حقائق ربانية محتجبة تحت سطوح الكتاب المقدس لا يعقلها سوى مؤمن من الله عليه بنوري الإيمان والعقل، أو قذف الله النور في صدره كما قال الغزالي.

3. المسار الشمولي: إرادة الهيمنة

نباشر التفكير في هذه المسألة انطلاقاً من نقطة مركزية نعتبرها المحور الأساسي الذي يدور عليه هذا المشروع الفكري الذي يرى في الإسلام ديانة تسعى إلى وضع قانون ينظم الإيمان وتحاول بناء سلطة تمثله وتحميه وتحتكر باسمه الحقيقة الدينية. وتتمثل نقطة الانطلاق حسب تقديرنا في تلك اللحظة المعرفية والتاريخية الحاسمة التي شهد الإسلام فيها ولادة ما بات يعرف بأهل السنة والجماعة. لقد كانت هذه الجماعة الدينية آخر الفرق الإسلامية تشكلاً، ففي الوقت الذي كانت فيه فرق مثل المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة تنمو وتتفرّع وتبلور عقائدها، لم يكن لأهل السنة والجماعة وجود حقيقي، أي جماعة دينية تعي وجودها وتعمل على تنظيمه. كان المحدثون والفقهاء يواجهون مختلف الفرق ومقالاتها في التوحيد والنبوة والإمامة والقضاء والقدر ومرتكب الكبيرة وغير ذلك كل على حدة، وليس ثمة ما يوحد جهودهم وينسق

12- أخذ مفهوم *Mystère* في الفلسفة الحديثة معاني كثيرة، يمكن تلخيصها استناداً إلى فصل *Mystère* المشار إليه في ما يلي: فهو عند باسكال السبيل إلى الخلاص من الخطيئة الأولى التي وقع فيها الإنسان، فإذا أدرك المرء هذا السرّ، تيسر له أن يعرف حقيقة ذاته. وعند سيمون ويل *Simone Weil* هو موضوع تأمل فلسفي ديني لا موضوع نفي أو إثبات، أما المفكر الألماني *Odon Casel*، فينفي أن يكون السرّ عنده معتقداً يؤمن به دون أن نعقله، ويثبت في المقابل أنه حقيقة تعاش في صلب الجماعة الدينية وشعائرها. وقريباً من هذا المعنى الأخير ما أورده *Mircea Eliade* في كتابه *Mythes, rêves et mystères* إذ عرض نماذج من ديانات الأسرار في نواح مختلفة من إفريقيا وأستراليا تنبني كلها على جملة من الشعائر والطقوس تؤذيها الجماعة بشكل احتفالي كلما قرّرت تلك الجماعة أن تنقل فرداً منها من فئة الأطفال إلى فئة البالغين العقلاء القادرين على تحمّل مسؤولياتهم. وتنفقد تلك الطقوس في الغالب على فكرة الموت الرمزي، أي أن تقتل الجماعة في المرشح إلى الارتقاء من صف غير العقلاء إلى صف العقلاء كل ما فيه من أبعاد دنيوية، ويكون ذلك عادة بالتعذيب الجسدي. وما نستنتج من تحليل ميرسيا إلياد هو أنّ ديانات الأسرار القديمة تقوم على مبدأ التعليم، ولكنه تعليم يتم عبر ممارسة الطقوس لا عبر التلقين النظري، فالطفل المراهق يرتقي إلى صنف العقلاء ويصبح قادراً على إدراك الأسرار والرموز عبر الدخول في الطقوس ومواجهة امتحان موته الرمزي، أي قدرته على التخلص من الطفل الكامن فيه بما يعنيه الطفل من إغراق في الدنيوي والمادي إن لم نقل الحيواني. إنّ طقوس الموت الرمزي كما يشرحها إلياد تجعلنا نعتبر ديانة الأسرار ديانة تقول بفكرة الحقائق الخفية التي لا تدرك إلا عبر الكشف، وهو كشف لا يكون إلا عبر المجاهدة للتخلص من حجب الدنيا. راجع:

Mircea Eliade, Mythes, rêves et mystères, Gallimard 1972, pp: 234 – 279.

ردودهم سوى ذلك الوعي المشترك بظواهر الكتاب والسنة النبوية. وكان لا بدّ من الانتظار قرنين أو أزيد بقليل حتى يظهر أبو الحسن الأشعريّ (ت 324 هـ) ليلور أصول الديانة ويرسم الحدود بين الإيمان ونقيضه، فقد عقد في مفتح كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» فصلين جعل أولهما في «إبانة قول أهل الزيغ والبدعة»، وهم المعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج والمرجئة، وجعل الثاني «في إبانة قول أهل الحقّ والسنة». وإذا كانت بقية الفصول توضيحاً لما في هذا الفصل تحديداً، فقد لخص فيه صاحبه قواعد الإيمان وضبط الحدود الفاصلة بين «أهل الحقّ والسنة» وغيرهم من «أهل الزيغ والبدع». لقد تشكّلت بهذا البيان الأشعريّ جماعة دينية تعي هويتها وتعي الحدود الفاصلة بينها وبين الآخرين، بل إنها تعي فوق ذلك رسالتها في هذا العالم وهي حماية الإسلام من كلّ بدعة أو زيغ، ويكون ذلك بالتمسك بالكتاب والسنة وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث¹³. ولئن كان الأشعري يواصل في الحقيقة ما شرع فيه قبل ذلك أحمد بن حنبل حين أعلن عن «صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة»، فقد انفصل عنه بما أضافه للخطاب الحنبلي من تدقيق في عرض المسائل الكلامية وبيان مقالات أهل السنة، على نحو منهجيّ يجاري طريقة المتكلمين في الاستدلال.

ولدت مع البيان الأشعريّ إذن جماعة «أهل الحقّ والسنة» أو «أهل السنة والجماعة» كما سمّاها الإمام أحمد بن حنبل قبل ذلك، وولد معها قانون ينظم الإيمان ظلّ الأشاعرة يتوسعون في شرحه¹⁴. ولكن هل يعني ذلك ميلاد سلطة هيمنية تمثّل ذلك القانون وتحميه وتحتكر باسمه الأسرار؟ لم يحدث ذلك قطعاً، لأنّ هذه الجماعة الدينية لم تكن في الحقيقة غير رقم آخر يضاف إلى بقية الجماعات الدينية الإسلامية التي سبقتها في التشكّل وامتلكت أجهزة سياسية وعسكرية لحماية نفسها وحماية قانون الإيمان الذي وضعته. فخلافاً لكلّ هذه الجماعات ظلّت جماعة أهل السنة بلا سلطة تمثّل قانون إيمانها وتحميه إلى أن أعلن الخليفة العباسي القادر بالله اعتقاده المشهور فباتت بموجبه لهذه الجماعة سلطة.

نحن إذن أمام قوانين إيمان عدّة منها الشيعي والمعتزلي والخارجي والسني¹⁵، وأمام سلطات عدّة تمثّل كلّ واحدة منها قانونها وتحميه، ولكنّ هذا لا يعني أبداً من وجهة نظر تاريخ الأديان أنّ الإسلام تحوّل إلى ديانة أسرار، بدليل أنّ النزاع بين جماهير المؤمنين به ظلّ مستمراً، ولعلّه ازداد عنفاً وحدة، وشواهد التاريخ على ذلك أشهر من أن تُذكر. هل يعني هذا أنّ الإسلام فشل في المرور من ديانة طبيعية أو تأليفية إلى ديانة أسرار؟ نعم، إنّه فشل ولكنّه فشل إيجابيّ حال دون إرادة الهيمنة، لأنّ المجتمع في اعتقادنا كان يناضل

13- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

14- كان الإمام أحمد بن حنبل قد شرع قبل ذلك بقليل في صياغة ما يمكن اعتباره نواة قانون ينظم الإيمان. انظر نصّه في الهامش عدد 1 من الصفحة 15 من الإبانة عن أصول الديانة المذكور سابقاً.

15- أوضح قوانين الإيمان صياغة وأشبهها بقانون الإيمان الذي أعلنته الكنيسة أول مرة قانون الإيمان السنيّ في صيغته الحنبليّة والأشعرية، ثمّ في ما صاغه عبد القاهر البغدادي بعد ذلك بقرن تقريباً في كتابه أصول الدين، حين تحوّل القانون إلى بيان مفضل يرسم الحدود بين أهل السنة ومن خالفهم.

ضدّ الواحد على الدوام، وكان يعلم أنّ هذا الواحد إذا ما تسنّى له أن يسود سيكون مقدّمة هلاك¹⁶ تشكّلت جماعات دينية كثيرة، وحاولت كلّ واحدة أن تكون هي الجماعة، ولكنّها لم تنجح، إذ ظلّ المجتمع متعدّداً. والخلافة نفسها، تحت أيّ عنوان كانت، حاولت أن تكون لها جماعة، ولكنّها ظلّت على الدوام تواجه كثرة تأتي أن تذوب في الواحد. حدث ذلك مع العباسيين في تجربتهم الأولى مع المعتزلة وفي تجربتهم الثانية مع أهل السنة، كما حدث مع الفاطميين، ولكنّ المجتمع رغم ولائه السياسيّ الظاهر لسلطة الخلافة كان يصوغ منهجه في الوجود على خلاف ما تريده الجماعة وسلطانها، لأنّه ظلّ يحتفظ بانتماءاته الدينية الصغرى.

إنّ هذه الجماعات الدينية الإسلامية، في نظر أغلب المؤرّخين، جماعات متناحرة يكرّ بعضها بعضاً، ويقتل بعضها بعضاً، ويعمّق الاقتتال بينها الانحلال الاجتماعي والتفكك السياسيّ. هذا صحيح، ولكن من أيّ منظور؟ إنّه المنظور المؤمن بالواحد الذي ينفي الاختلاف ولا يرضى له سوى بواحد لا غير. ولكنّ منظوراً مختلفاً له أن يكتشف في تاريخ الفرق والطوائف والجماعات الدينية نضال مجتمع، هو المجتمع العربيّ، ضدّ واحد يريد أن تكون له السيادة. نقول ذلك لا تسويغاً للطائفية والقبلية، بل سعياً إلى بناء وعي مختلف بتاريخنا الدينيّ والاجتماعيّ والسياسيّ، فتلك الجماعات الدينية التي وضعت كلّ واحدة منها قانون إيمانها الخاص وبنّت له سلطة تمثّله وتحميه هي في الحقيقة جماعات تميل بالإسلام نحو أن يكون ديانة أسرار وتدفع مجتمعه نحو الانقياد الشامل لواحد يتحكّم فيه، ولكنّ وقوفها جميعاً في مواجهة بعضها بعضاً بالكلمة حيناً وبالسلح أحياناً حال دون السماح لهذه أو لتلك بأن تكون هي الواحد. وهذا يعني من منظور أنتروبولوجي أنّ المجتمع الذي ظهر فيه الإسلام ونما هو مجتمع يناهض ظهور الواحد (الدولة) بجوهره الشمولي الهيميني ويبتكر لمقاومته أشكالاً مختلفة يوحدّها العمل على التشطّي الاجتماعي، وما تلك الجماعات الدينية إلا صورة من صور أخرى للتشطّي الذي يعتبر، من منظور أنتروبولوجي دائماً، الأداة الوحيدة الكفيلة بجعل الواحد، أي الدولة بجوهرها الشمولي، مستحيل الولادة¹⁷.

أخفت الجماعات الدينية، وبالتالي علم الكلام، في العبور بالإسلام إلى ديانة تسمح بظهور فئة من المؤمنين تحتكر الحقيقة وتهيمن باسمها على المجتمع فتنتفي كثرته وتلغي تشطّيه. ولكن هل توقّف هذا المشروع؟ هل كان يعمل في مواقع أخرى غير الجماعات الدينية؟

16- الواحد من منظور أنتروبولوجي هو جوهر الدولة الشمولي، ويمثّل الدين من هذا المنظور رفضاً جذرياً للدولة الشمولية. راجع في ذلك:

Pierre Clastres, **La Société contre l'Etat**, Minuit, Paris, 1974.

وانظر خاصّة الفصلين الأخيرين (**De l'Un sans le Multiple**) و(**La société contre l'état**) حيث يشرح الكاتب بوضوح العلاقة بين الدين والدولة في المجتمعات القديمة، ويبين انطلاقاً من أمثلة ملموسة كيف كان الدين حلقة وسطى بين المجتمعات البدائية والمجتمعات التاريخية.

17- يرى كلاستر أنّ حرص الجماعات المحلية على استقلالها وسط المجموع الذي تشكل جزءاً منه، هو الوسيلة الفعالة لمنع ظهور الدولة الموحدة في جوهرها. انظر المرجع السابق، ص 209.

إنّ مشروعاً كهذا يهدف إلى بناء الشروط اللازمة للهيمنة لا يمكن أن يعمل في مجال واحد من مجالات الوجود الاجتماعي، لذلك نجده يشتغل في مواقع أخرى هي أخفى على الناس إذا ما قورنت بمجال الجماعات الدينية وعلم الكلام. ومن بين هذه المجالات الخفية نذكر أصول الفقه والفلسفة. إنّها ميادين أخفى على العامة ولا يشتغل بها غير الخواصّ، خلافاً لعلم الكلام فهو لصلته المباشرة بالوجود السياسي للجماعات الدينية يشغل جماهير المؤمنين وزعماءهم في الوقت نفسه، أمّا الفلسفة وأصول الفقه، فميادين معرفيّة تهّم النخب بالدرجة الأولى، وكانت على امتداد تاريخها تعمل على بلورة قوانين تمكّنها في الوقت نفسه من بناء الشروط الموضوعيّة للمعرفة الدينية ومن بناء سلطة دينيّة ترى تلك المعرفة إنتاجاً وتوزيعاً¹⁸.

من المعروف أنّ ولادة علم أصول الفقه مع رسالة الشافعي شكّلت نقلة إبستمولوجيّة في استخراج الأحكام من أدلتها الشرعيّة، فقد أسّس الشافعي برسالته قوانين المعرفة الفقهيّة ورسم بالتالي الحدود الفاصلة بين الحكم الشرعي والحكم غير الشرعي، وتتالي الأصوليون من بعده في تدقيق تلك القوانين وتعديلها، ولكنهم لم يخرجوا عنها إلّا من اعترض عليها مثل الظاهريّة والباطنيّة. وهم وإن لم يقولوا بما قال به الأصوليون من أهل السنّة، فقد أسسوا من جانبهم قواعد لاستخراج الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنّة¹⁹. ولكنّ ذلك كلّ لم يؤدّ إلى ميلاد سلطة معرفيّة عليا يحتكم إليها الفقهاء والقضاة ورجال الإفتاء، فقد ظلّ هؤلاء يحكمون وفق قواعد المذاهب التي ينتمون إليها. ولئن حاول أصوليون متأخرون، مثل الشاطبي في موافقاته، أن يخرجوا بالفقه من الظنيّ إلى القطعيّ سعياً وراء صيغة تتجاوز الاختلاف في الفروع، فقد بقيت محاولاتهم اجتهاداً من جملة اجتهادات أخرى، كأنّ خاصّة المسلمين كعامّتهم تماماً يرفضون سيادة منهج واحد في العلم بأحكام الشريعة، وهذا يعني بالنسبة إلينا رسوخ الاتجاه المناهض للواحد مهما كان شكله، سواء جاء هذا الواحد في صيغة جماعة دينيّة تريد أن تكون هي الجماعة أو في صيغة مدرسة فقهيّة تريد أن تكون هي المدرسة.

ولم يكن فلاسفة الإسلام يعيدون عن هذا المشروع، فأبو حامد الغزالي مثلاً سعى في الكثير من رسائله وفي «إحياء علوم الدين» خاصّة إلى بلورة خطّة معرفيّة يترشح بموجبها الفقهاء والمتكلّمون والوعاظ والمفسّرون عن موقعهم ليكفّوا عن تمثيل الإسلام شريعة وعقيدة ونمط وجود، وليتركوا المجال للوليّ العارف فهو وحده القدير على تمثيل ذلك. ولكنّ هذا المسعى مُني بالفشل الذريع، فما إن وصلت كتبه إلى بلاد المغرب والأندلس حتّى أُحرقت، ولم يكن لدعوته هذه من أثر لا في الزهّاد والمتصوّفين ولا في الفقهاء

18- حللنا هذه الفكرة بشيء من التفصيل في دراسة منفصلة. انظر: محمّد الهادي الطاهري، قوانين التأويل وحدوده بين الفكر الأصولي والفكر الفلسفي، حوليات المعهد العالي للغات بتونس، العدد 8، 2005.

19- توسّع ابن حزم في شرح أصول فقه الظاهريّة في: "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق لجنة من العلماء، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1984. وقد شرحنا جوانب من هذه الأصول ضمن الباب الرابع من كتابنا: "عقائد الباطنيّة في الإمامة والفقه والتأويل عند القاضي النعمان"، دار محمّد علي الحامي، تونس، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011. أمّا مواقف الباطنيّة من أصول الفقه السني والظاهري ومذهبهم في معرفة الأحكام الشرعيّة بعد انقطاع الوحي، فقد خصّصنا لها مجمل الباب الرابع من كتابنا، فضلاً عن فقرات أخرى في الأبواب السابقة عليه.

والمتكلمين، كما لم تكن له من سلطة معرفيّة على رؤساء المذهب من أهل السنّة إلاّ بما صنّفه في أصول الفقه. وبعد ذلك بما يقارب القرن أو يزيد عليه حاول فقيه مالكيّ متسلّح بالفلسفة والمنطق الأرسطيّين، وهو ابن رشد القرطبي، أن يزيح هو الآخر الفقهاء والمتكلمين والمتصوّفة عن مواقعهم ليكون الفيلسوف العارف كما يقول وحده الناطق باسم الإسلام المتصدّي لمعرفة أسرار وأحكامه، وشرح ذلك كلّه في «فصل المقال»، فضبط حدود التأويل والبحث عن الحقيقة الدنيّة ومنع عن الخطابين والجدليّين تأويل النصوص الدنيّة وأوكل المهمة للفيلسوف العارف وحده، لأنّه الأدرى بما تخفيه كلمات الله ورسوله من أسرار. ولكنّ هذا الحلم سرعان ما تبخّر حين ثارت عليه ثائرة الفقهاء وأتباعهم في قصّة معروفة.

ما نستخلصه من ذلك أنّ مساعي المتكلمين والأصوليين والمتفلسفين الرامية إلى بناء قوانين إيمان أو قوانين علم بالأحكام أو قوانين علم بالباطن والأسرار تكون تمهيداً لبناء مرجعيّة عليا يحتكم إليها جماهير المؤمنين في خلافاتهم العقديّة والفقهية توقّفت كلّها عند حدّها الإبيستمولوجي ولم تتجاوزه لتعمل عملها السوسيولوجي. فهل يعني هذا أنّ المجتمع كان يرفض في أعماق أعماقه كلّ مشروع لبناء مؤسسة دينيّة بالمعنى الأنثروبولوجي تقوده نحو الانصياع للواحد؟ نحن نعتقد ذلك، ولنا في المشروع الموازي لهذا المشروع ما يدعم اعتقادنا.

4. المسار التعدّدي: إرادة المعرفة

ظهر الإسلام مشروع هيمنة يعمل على بناء تنظيم يحميه في مختلف مجالات المعرفة الإسلاميّة، بدءاً بأصول الفقه والكلام وصولاً إلى التصوّف والفلسفة، كما ظهر في مختلف الجماعات الدنيّة من سنّة وشيعة ومعتزلة وخوارج ومرجئة. فحيث يظهر الإسلام مشروع معرفة، يرفض أن تكون بين المؤمنين وإلهم الذي يعبدون وسائط تقود إلى معرفة حكمه والعلم بما يخفيه من السرّ.

تُظهر المراجعة النقديّة أنّ تاريخ المعارف الإسلاميّة مال بها منذ التأسيس نحو العمل على الانتقال بالإسلام تدريجيّاً نحو أن يكون ديانة ذات تنظيم يحميها، ففي طبقات تلك المعرفة السفليّة بمختلف حقولها شعور دفين بالحاجة إلى قانون؛ قانون إيمان أو قانون تأويل أو قانون حكم، إن لم نقل هي الحاجة إلى قانون شامل يقود تلك القوانين كلّها قصد التحكّم الدقيق في مشاعر الناس وميولهم وخواطرهم وتصرفاتهم. كما تُظهر مراجعة حوادث التاريخ فشلاً ذريعاً في تحقيق ذلك الهدف، فرغم حرص الجميع على صناعة واحد مهيم كان المجتمع يميل مع مرور التاريخ نحو التفتّت جماعات جماعات، بل إنّ الجماعة الواحدة ما إن تتكوّن حتّى يدبّ فيها التفتّت كأنّ شيئاً ما يدفعها نحو ذلك. ولا يخرج عن هذه القاعدة أيّ شكل من

أشكال الانتظام الاجتماعي، سواء كان هذا الانتظام في صورة قبيلة أو جماعة دينية أو إمارة أو سلطنة أو دولة²⁰. إلا أن هذا موضوع يتعدى حدودنا ويخصّ المؤرخين بالدرجة الأولى، أمّا نحن، فنسّطل في حدود اختصاصنا منشغلين بالنصوص الدينية، ونعتقد أنّ التنقيب فيها قد يسوقنا إلى الوقوف على ما يفسّر هذه الظاهرة. نقول هذا لأنّ النصوص في اعتقادنا تلعب دوراً حاسماً في تشكيل الذهنيات. والنصوص التي نعنيها في هذا السياق تحديداً هي النصوص التي ولدت المجتمع الإسلامي وثقافته، أي تلك النصوص التي صدر عنها الفقهاء والمتكلمون والمفسرون والمتصوّفة وحاولوا، كلّ بطريقته، أن يستوحوا منها نظاماً هيمنياً شاملاً يقود الفكر والحياة.

أول هذه النصوص هو القرآن، وهو نصّ أنشأ باعتراف الجميع جماعة دينية سياسية استطاعت أن تنقل العرب من طور في الحضارة إلى طور، فسادوا العالم القديم واستفادوا من منجزاته وأضافوا إليها الكثير. ولكنّه باعتراف الجميع أيضاً نصّ لم تجد فيه الجماعة بعد وفاة نبيّها قانوناً تسيّر عليه، فكان الاختلاف ثمّ الردّة ثمّ الفتنة الكبرى. نصّ في مثل بيانه وسحره يخلو من قانون أمر أربك المؤمنين بعد اختفاء نبيهم، ثمّ قادم شيئاً فشيئاً نحو التنازع والافتتال. مات النبيّ ولم يترك لأتباعه مفاتيح لحلّ ما تتالي عليهم من النوازل والقضايا، وأكبر النوازل في تقديرنا هي: لمن يكون أمر الجماعة بعد أن بات موقع النبيّ شاغراً؟ قال البعض في سكوت القرآن والنبيّ عن ذلك كلّ حكمة إلهية تحثّ المؤمنين على الاجتهاد والتفكير ليقودوا أنفسهم بأنفسهم فتقاسمت الجماعة أدوار النبيّ من بعده فكان منهم القضاة والوعاظ والمفسرون، ولم تكن فئة من تلك الجماعة تدعي حيازتها العلم النبويّ كاملاً بما في ذلك العلم بسور القرآن وآياته وبحديث النبيّ وأخباره، الأمر الذي دعا الخليفة الثالث إلى جمع مصاحف القرآن من بيت إلى بيت ليصنع منها مصحفاً واحداً يُتداول في الأمصار. فماذا يعني هذا من زاوية أنتروبولوجية؟

الأرجح في اعتقادنا، أنّ الجماعة بعد وفاة النبيّ لم تشعر بالفراغ سواء أكان فراغاً سياسياً أم فراغاً معرفياً، بدليل أنّ هذه الجماعة نفسها اندفعت مباشرة نحو سدّ وظائف نبيّها واختارت أن تقسّم ميراثه السياسي والأخلاقي بين أصحابه. لقد تنازعا حول هذا وذلك ولكنهم اتّفقوا جميعاً على أنّ النبيّ مات وأنّ الله حيّ لا يموت، وهذا كتابه بين أيديهم وتلك سنّة نبيّه حيّة فيهم. إنّ هذا التوافق على الكتاب والسنّة هو في الحقيقة توافق على ما لم يكن واحداً في جوهره، فقد اكتشفوا في نصوص القرآن الحكم والحكم الآخر ووجدوا فيه ما يحمل على وجوه عدّة عند الفهم، وكذلك الحديث، بل إنّ أمره أشدّ إذ لم يكن مدوّناً بينهم، فإذا جاء هذا بحديث جاء غيره بأخر لم يعلمه. وهكذا وجدت الجماعة نفسها تجتمع على ما يفرّق بدل أن يوحد. اجتماع هو في المنظور الشموليّ الهيمنيّ سلبيّ، لأنّه يقود إلى «الردّة» و«الفتنة» و«الفرقة»، ولكنّه من منظور اختلافيّ يحول دون نفي الاجتماع الطبيعيّ، إن لم نقل البدائيّ، ويمنع ولادة مؤسسة شمولية هيمنية

20- لا نعني الدولة بمفهومها الأنثروبولوجي المشار إليه سابقاً، بل الدولة بالمعنى الشائع في مقدّمة ابن خلدون.

تقود الناس باسم الدين. كان الكثير من الصحابة يشعرون بذلك، ولهذا أوصى علي بن أبي طالب أحد مبعوثيه إلى من خرج عنه بعد التحكيم بأن لا يحاجهم بالقرآن لأنه حمّال أوجه، ولهذا أيضاً اعترض البعض على أبي بكر حين قاتل المرتدين وهم يشهدون أن لا إله إلا الله، فقال حتى يؤدّوا حقّها.

لم يكن هذا الشعور مقصوراً على جيل الصحابة، فالكثيرون من أئمّة الفقه، مثل مالك بن أنس وأبي حنيفة النعمان، رفضوا أن يكونوا في نظر أصحابهم معلّمين وحرصوا على أن ينظروا إليهم كواحد منهم يجتهد فيصيب ويجتهد فيخطئ. فهذا أبو حنيفة في ما حكاه عنه صاحبه الحسين بن زياد اللؤلؤي يقول: «علمنا هذا الرأي، وهذا أحسن ما رأينا فمن أتانا بخير منه، رجعنا إليه فيه». ويروى عن مالك بن أنس أن صاحبه أشهب أخذ يكتب عنه ما قاله في تفسير البتّة وهي عنده ثلاث تطبيقات فقال: «ما تصنع؟... ما يدريك أنني أقول بالعشيّ إنها واحدة؟»، وفي سيرة الشافعي ما يظهر أنه كان في مكة والمدينة يقول قولاً ثمّ رجع عنه لمّا صار إلى العراق، فلمّا كان في مصر رجع عمّا كان يقوله في الحجاز والعراق²¹.

تعكس هذه المواقف، وغيرها ممّا لم نذكره، امتناعاً عن العمل باتجاه ولادة سلطة دينيّة تهيمن على الحقيقة وتلغي المختلف، وهو عمل يثبت ميلاً طبيعياً نحو الإبقاء على نوع من الانفتاح يستوعب الرأي ونقيضه ويجمع الكثرة دون أن يصوغ منها واحداً. ولهذا الميل جذور في النصوص التأسيسية أي في القرآن والسنة. وفي ما يلي نماذج من الآيات والأحاديث التي رسّخت إرادة المعرفة وقاومت إرادة الهيمنة وحالت دون ولادة سلطة دينيّة تسنّثر بالأسرار القدسيّة وتحنكر الحقيقة إنتاجاً وتوزيعاً. فقد جاء في الآية 3 من السورة 7 قوله: «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ»، وفي الآية 155 من السورة 6 قوله: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَّارِكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»، وفي الآية 32 من السورة 2 قوله: «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا». فهذه الآيات وأمثالها تحصر السلطة الدينيّة في الكتاب، إذ تأمر باتّباعه دون غيره وتنتهي عن اتّباع من ندب نفسه ليكون ناطقاً في الأرض باسم الله كما يظهر في الآية 31 من السورة 9: «اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ». وفي القرآن آيات كثيرة تكشف عن هلاك من جعل بعض الناس سيّداً عليه يأمره فيطيع، كقوله في الآية 67 من السورة 33: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا»²².

أمّا الحديث، ففيه ما يدعم هذه الدعوات القرآنيّة الصريحة إلى نبذ الاحتكام إلى غير الله ونبهه ومقاومة كلّ من ادّعى أنّه يمثّل العقيدة والشريعة، ويظهر ذلك جلياً في ما رواه البخاري عن ابن عباس في مرض النبيّ الذي مات فيه قال: «لَمَّا حُضِرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي الْبَيْتِ رِجَالٌ فِيهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، قَالَ

21- انظر: القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983، ص 66 وما بعدها. وقد نقل النعمان هذه الأخبار لحض التقليد وإثبات فساد شرعاً.

22- للمزيد من الاطلاع، انظر: الآية 116 من السورة 16 والآية 57 من السورة 5، والآية 140 من السورة 6، ففيها إشارات واضحة إلى أنّ سلطة التحريم والتحليل تعود لله وحده.

هَلَمْ أَكْتُبَ إِلَيْكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدَهُ، قَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيَّ غَلَبَهُ الْوَجَعُ وَعِنْدَكُمْ الْقُرْآنُ فَحَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ...»²³. وعن ابن عمر أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ إِذَا صَلَّى الْفَجْرَ يَقُولُ إِذَا رَفَعَ مِنَ الرُّكُوعِ: «اللَّهُمَّ الْعِنِ فُلَانًا وَفُلَانًا» فَأَنْزَلَ اللَّهُ: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»²⁴. ففي هذه الأخبار وما جاء في معناها ممّا رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالقرآن والسنة من صحيحه دعوة ظاهرة إلى اعتبار القرآن وحده سلطة دينية، بل إن النبي نفسه في هذه الأخبار لا يتعدى كونه مبلغاً لما أمرته به السماء، وما اعترض عمر بن الخطاب على كتاب يكتبه النبي لأتباعه لما حضره الموت واكتفاؤه بما عندهم من كتاب الله إلا دليل على اتجاه يعارض نشأة سلطة دينية شمولية تمحو الاختلافات بين المؤمنين.

الخاتمة:

لقد كانت النصوص الإسلامية التأسيسية، وهي نصوص القرآن تحديداً، تنطوي على جذور الاتجاه المناهض لما يمكن أن يصبح سلطة كهنوتية في الإسلام، تلك السلطة التي تبدو في تقديرنا النواة الأساسية لنشأة مؤسسة شمولية هيمنية تحتكر الحقيقة وتحمل الناس على الانقياد إليها. نقول ذلك لأن الدولة أو المؤسسة السياسية التي تحتكر العنف والحق نشأت أول مرة من اعتقاد جماعة في وجود فئة من أفرادها قادرين على ضمان الأمن بفضل صلتهم بالغيب وهم الشفعاء والحماة الأولياء²⁵. ولئن مال المجتمع العربي في أول عهده بالإسلام إلى النضال ضدّ ظهور هذه المؤسسة في سعي منه إلى الإبقاء على مجتمع اللادولة مستنداً في ذلك إلى ما يعجّ به القرآن والحديث من نصوص تقول لا سلطة لواحد من الناس على الناس جميعاً، وإنّ هذه السلطة لن تكون إلا لكتاب الله، فقد كان هنالك في الوقت نفسه ميل نحو تمهيد الشروط اللازمة لميلاد تلك السلطة الدينية وبالتالي ميلاد مؤسسة الدولة الشمولية، وهو ميل لم يعد في القرآن والسنة نصوصاً يستند إليها، ففي القرآن آيات كثيرة تدعو إلى الاحتكام بعد الله ونبيه إلى فئة تختصّ بالعلم، وهم أهل الذكر والراسخون في العلم وأولو الأمر، وفي الحديث نصوص كثيرة تدعو بدورها إلى ذلك. وقد شكّلت هذه النصوص مقدّمة بنى عليها رؤساء الفرق والمذاهب والأصوليون والمتصوّفة والمتفلسفة مشروعا يدفع بالإسلام نحو أن يكون ديناً يريد لنفسه أن يكون مقدّمة لميلاد مؤسسة شمولية.

في الجذور إذن تياران: تيار يدفع نحو ولادة الدولة بجوهرها الشمولي بسعيه المتواصل إلى ترسيخ سلطة دينية تحتكر الحقيقة والأسرار القدسية، وتيار يناهضه ويقاوم ميلاد الدولة بالاعتراض على ولادة سلطة دينية.

23- صحيح البخاري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الإيمان، المنصورة، 2003، الحديث رقم: 7366

24- المصدر نفسه، الحديث 7346

25- انظر مثلاً: Paul Claval, *espace et pouvoir*, presses universitaires de France, 1978, p: 92

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

- الأشعري (أبو الحسن) الإبانة عن أصول الديانة، وضع حواشيه وعلّق عليه: عبد الله محمود محمّد عمر، دار الكتب العلميّة، بيروت، دت.
- الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد)، تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990.
- الرازي (أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979، المجلد 2.
- الفيروز آبادي (مجد الدين أبو طاهر محمّد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي)، القاموس المحيط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط8.
- القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983.

المراجع:

- Charles Guignebert, *le christianisme antique*, édition Flammarion, Paris, 1921.
- Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tome 2, *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuits, 1969, chapitre 7 «Religion et superstition».
- Maurice Sachot, *Religio/superstitio: Historique d'une subversion et d'un retournement*, in: Revue de l'histoire des religions, 1991.
- Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard 1972, pp: 234 – 279.
- Paul Claval, *espace et pouvoir*, presses universitaires de France, 1978.
- Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, éditions Seuil, Paris, 1955.
- Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat*, Minuit, Paris, 1974.
- Régis Debray, *critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, 1981.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com