كلية الآداب

برنامج الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة

تفكيك تشغيل حاسة السمع في الخطاب الديني

Deconstructing the Mechanisms of Hearing in Religious Discourse

رسالة ماجستير مقدمة من جمال أبوالرب

الرقم الجامعي: 1085068

إشراف الدكتور: وليد الشرفا

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

الدراسات العربية المعاصرة

2012-2011

تفكيك تشغيل حاسة السمع في الخطاب الديني

Deconstructing the Mechanisms of Hearing in Religious Discourse

جمال أبوالرب

لجنة النقاش

الدكتور وليد الشرفا (رئيسا)

الدكتور عبد الرحيم الشيخ (عضوا) **الدكتور أباهر السقا (عضوا)**

تفكيك تشغيل حاسة السمع في الخطاب الديني

Deconstructing the Mechanisms of Hearing in Religious Discourse

جمال أبوالرب

لجنة النقاش

الدكتور وليد الشرفا (رئيسا) .....

الدكتور عبد الرحيم الشيخ (عضوا) .....

الدكتور أباهر السقا (عضوا) .....

الإهداء

إلى من كان يحضر كجبل، ثم ينسل بخفة من ثقب إبرة،

فيترك خلفه وميض الأسئلة تصدح في المكان بهاجس النفي والتجاوز،

إلى من حرّضني على عدم الوثوق إلا بالتجربة

والسؤال...

ودفعني دوما إلى تفكيك المقولات

إلى حسين البرغوثي، وكل حسين آخر

أهدي هذه الدراسة

شكر وتقدير

أتقدم بوافر الشكر وجزيله إلى كل من وقف إلى جانبي في إنجاز هذه الدراسة، وفي هذا المقام، أجد أنه لمن الوفاء أن أقدم امتناني بالشكر والتقدير والعرفان للدكتور وليد الشرفا أحد أقطاب المعرفة المشغوفة بالسؤال لتفضله بالإشراف على هذه الدراسة، فكان خير مشرف ومعين وملهم بتقديمه للملاحظات النقدية القيمة، والتي وجهت الدارسة وأثرتها.

ولزاما علي أن أتقدم بالشكر الموصول، والتقدير الكبير لعضوي لجنة النقاش، اللذين تكرما وتفضلا علي في تقبلهما لنقاش هذه الرسالة: الدكتور عبد الرحيم الشيخ، الوله بالنقد الرؤيوي الثاقب، والذي أنار فكرة الدراسة، فقد اقترح علي أن أتوسع في ورقة تقدمت بها في إحدى محاضراته حول "ثقافة الأذن ثقافة العين" لعبد السلام بنعبد العالي لتكون موضوعا لرسالة الماجستير، فكلّ الشكر له.

وأتقدم بالشكر الجزيل أيضا للدكتور أباهر السقا أحد أركان الثالوث المعرفي المتوتر بالسؤال، فله مشمولا بعباءة المعرفة كلّ الحبّ والتقدير والاحترام...

ولست نسئا من التقدم بالشكر إلى زوجتي التي وجدت منها كلّ التشجيع والدعم لإتمام هذه الدراسة.

وأخيرا، أتقدم بالشكر إلى الصديق العزيز الأستاذ محمد أبوالرب، الذي أضاء النقاش معه كثيرا من المناطق المهمة في الدراسة.

جمال أبوالرب

الفهرس

ملخص الدراسة في اللغة العربية	ذ- ر
ملخص الدراسة في اللغة الإنجليزية	ز- س
الفصل الأول: مخطط الدراسة وهيكليتها	1
المقدمة	1
إشكالية الدراسة	2
الفرضية	2
تعريف المصطلحات	3
المداخلة	7
أهمية الدراسة	8
مراجعة الأدبيات	8
المنهجية	20
الاختلاف في ترجمة مفهوم "التفكيك"	21
التفكيك وتحرير الدوال	23
تبيئة التفكيك	26
الصعوبات	28
حدود الدراسة	28

الفصل الثاني: فاسألوا كبيرهم/ تحليل لمستويات الإيمان والمعرفة في سورة البقرة	**29**
المبحث الأول: أولانية المعرفة بين السمع والتساؤل	**31**
المطلب الأول: الملائكة تعفُّ عن السؤال	**31**
المطلب الثاني: آدم بين التلقين والتجربة الحسية	**39**
المطلب الثالث: إبليس والإصرار على السؤال	**43**
المبحث الثاني: آلية إنتاج الإيمان للمعرفة	**46**
المطلب الأول: التأسيس المفاهيمي للتقوى والإيمان	**46**
المطلب الثاني: المعرفة بين الواقع والإيمان	**52**
المطلب الثالث: من الإيمان إلى السلوك	**54**
المطلب الرابع: السمع علّة فلاح المؤمنين المتقين	**58**
المبحث الثالث: الكافرون مختوم على أسماعهم	**61**
المطلب الأول: الكافرون: حضور السمع في فلسفة المصطلح	**61**
المطلب الثاني: الكافرون في سورة البقرة – قراءة في السمع وعلل الكفر	**66**
استدراك	**75**
استنتاجات	**77**
الفصل الثالث: طقوس العبور نحو المقدس	**80**
المبحث الأول: طقوس الاقتراب من النص	**81**
المطلب الأول: قراءة في طقوس القراءة	**81**
المطلب الثاني: طقوس الاستماع	**95**

المطلب الثالث: القراءة والزمن المقدس	100
المبحث الثاني: الموسيقى وإشكال التلقي	104
المطلب الأول: الموسيقى ذلك الساحر المقدس	104
المطلب الثاني: القرآن وتجلي الموسيقى الإلهية	108
استنتاجات	117
الفصل الثالث: "الأسلمة"– اغتصاب المقدس	120
المبحث الأول: مفهوم الولاء بين "تاعين"	120
المطلب الأول: القبيلة تتحدث والأبناء يغرقون في الاستماع	121
المطلب الثاني: قريش وارثة المجد	127
المطلب الثالث: التجربة النبوية وإعادة إنتاج مفهوم الولاء	129
المبحث الثاني: الدعوة إلى "أسلمة" المجتمع	135
المطلب الأول: طغيان المدنس على المقدس: السقيفة ووأد الدولة الدينية	135
المطلب الثاني: قراءة في إشكال التأصيل لمفهوم "الأسلمة"	142
أولا: التأصيل سرقة للزمن	143
ثانيا: النقل ترجمة	145
المطلب الثالث: استئجار "بيت الله"	148
استنتاجات	154
الخاتمة	156
نتائج الدراسة	156
مرجعية	159

ملخص الدراسة

بحثت هذه الدراسة اشتغال حاسة السمع في الخطاب الديني، وأثر هذه الحاسة على إنتاج المعرفة، محاولة الكشف عن منطق الخلل في عدم تمكن العربي من إنتاج معرفة تؤهله لدخول باب التحديث الفكري، وما يترتب عليه من تداعيات.

وفي سبيل إنجاز هذه الدراسة، قام الباحث بتقسيم الدراسة إلى أربعة فصول، تناول الفصل الأول مخطط الدراسة : المقدمة، والإشكالية، والفرضية، ومصطلحات الدراسة، والمداخلة، والأهمية، ومراجعة الأدبيات، والمنهجية، والصعوبات، وحدود الدراسة. والمخطط يعكس هيكلية دالة في الدراسة.

وتناول الفصل الثاني حالة دراسية تمثلت في الكشف عن اشتغال حاسة السمع في سورة البقرة، فبحثت منطق الذوات الأولانية (الملائكة وآدم وإبليس)، ثم منطق المؤمنين والكافرين في علاقة كل من هذه الذوات بمفهومي السمع والسؤال. وخلص الفصل إلى مقولة مفادها أن الإيمان يقتضي الريبة من السؤال ومنطق التجربة.

وخصص الفصل الثالث لدراسة أثر السمع في طقوس الاقتراب من النص سواء بالتهيؤ أو بالقراءة والاستماع، وعلاقة هذه الطقوس بالاقتراب أو الاغتراب عن النص أو عن النفس، وبالتالي مسؤوليتها في إنتاج المعرفة أو تجاوزها لصالح الطقوس لا سيما الطقس الموسيقي.

وقد خلص الفصل إلى أن طقوس الاقتراب من النص هي اشتغال بامتياز لفعل السمع، فطقس الاقتراب من النص يقود إلى الاغتراب عن النفس، ليصبح تطقيس النص تجاوزا له، لكنه يصبُّ في مصلحته كسلطة تمتلك كلّ تقنيات الهيمنة.

وختمت الدراسة فصولها في دراسة أثر السمع في مفهوم "الأسلمة"، فبحث بداية تغير مفهوم الولاء –بناء على قوة المؤثرات السمعية– من "الجاهلية"[1] إلى الإسلام، وذلك بالاستناد إلى تغير في دلالة ضمير المتكلمين الـ "ناء"، فـ "ناء" الجاهلي "القبيلة"، و"ناء" النص القرآني والسلوك الإيماني "العقيدة".

[1] - لا يستخدم الباحث تعبير "الجاهلية" كمصطلح يشير إلى قيمة أخلاقية، وإنما كمصطلح يشير إلى فترة زمنية، وهي الفترة التي سبقت الإسلام بمئة وخمسين عاما إلى مئتي عام. انظر الجاحظ. ***كتاب الحيوان.*** ج1. تحقيق عبد السلام هارون. ط2. مصر: مكتبة الحلبي. 1965، ص 74.

ثم بحثت الدراسة غواية السمع في فكرة التأصيل لمفهوم "الأسلمة" من منطلقين: الأول في التجربة التاريخية التي أعقبت موت الرسول، والثاني في التجربة النصية القرآنية، وختمت الدراسة مباحثها في دراسة الجامع كتقنية سمعية.

وخلص الفصل إلى أن بوابة الردة من "ناء" العقيدة إلى "ناء" القبيلة تمثلت في حادثة السقيفة، التي أعادت إنتاج مفهوم الولاء للجماعة على أسس تبدو فيها القبيلة أحد أبرز المعالم المنتجة، وخلصت الدراسة من جانب آخر إلى أن الدعوة للتأصيل لمفهوم "الأسلمة" لا تجد لها مكانا في النص لأن النص لا ينطق وإنما يستنطق، ولا تنسحب قداسة النص على الاستنطاق، وبالتالي لا يحق لأحد احتكار فهم النص. أما التأصيل في التجربة التاريخية فهو تأصيل في القبيلة وما تمخض عنها من حروب دموية تحديدا في فترة علي ومعاوية.

وانتهى الفصل أيضا إلى أن الجامع إحدى أدوات "الأسلمة" الفاعلة في الدعوة، لما للجامع من أنظمة سلطوية سمعية تعلّم الخضوع والولاء، وتسهم في إقصاء التدبر والبعد النقدي عند الأفراد.

وخلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها أن اشتغال حاسة السمع في الخطاب الديني تبدو وكأنها المسؤولة عن تغييب البعد النقد عند العربي المسلم، الذي استغنى في تدينه الفطري بالاستماع عن التفكير، في مفارقة المقولات من أجل فقه واقعه، فلا بد من عملية تجاوز يحدثها النقد تؤهل العرب من دخول دائرة التحديث.

Abstract

Summary of the study

This study examined the functioning of the sense of hearing in religious discourse, and the impact of this sense on the production of knowledge, attempting to detect the flaw in the logic of the inability of the Arab production of knowledge qualifying him to enter the door of the intellectual modernization, and the consequent repercussions.

In order to accomplish this study, the researcher divided the study into four chapters. The first chapter deals with the first outline of the study, the submitted problem and the hypothesis in addition to the terminology of the study and intervention and the importance and review of the literature and the methodology in addition to the difficulties and limitations of the study. The chart reflects a structural function in the study.

The second chapter deals with a case study to reveal the functioning of the sense of hearing found in albaqara verse in addition to (the angels ,Satan and Adam), then the logic of believers and unbelievers in the concepts of the relationship for each of them and hearing the question. The chapter concludes to the argument that faith requires suspicion of the question, and the logic of the experiment.

The third chapter is devoted to study the impact of hearing in the ritual of approaching the text, whether in the readiness of reading or listening, and the relationship of these rituals to approach or alienation from the text or self isolation. In conclusion the chapter concludes its responsibility in the production of knowledge or bypassing in favor of ritual music.

The chapter concludes that the ritual of approaching the text is the operation of the privilege of doing the hearing approach of the text leading to self alienation so as to become the text sacrament going beyond it leading its interest as an authority having all the techniques of domination.

In conclusion, the study chapters in the study of the impact of hearing in the concept of "Islamization", examining a beginning of change in the concept of faithfulness - building on the strength of audio effects - from the lack of knowledge to Islam based on the change in the sign of the speakers of pre-Islamic tribe, and "remote" the Holy Quran faith belief and behavior.

The study also examined the allure of hearing in the idea of rooting for the concept of "Islamization" of key points: the first in the historical experience that followed the death of the Prophet. The second in the experiment of the Quranic text. The study also was concluded in the study of the significance of the whole rental audio.

The conclusion chapter concludes the entry of (Bawabat el ridda) doctrine to the "reflexive pronoun (us" which is basically related to the tribe was the incident of the shed which brought

back the concept of devotion to the group or the tribe as one of the most prominent features being produced in the community. The study has also concluded that the concept of "Islamization" might not be related to the text because the text does not speak, but can be spoken. The text holiness might not be withdrawn through interrogation. No one may have the right to entitle or to control the understanding the text.

The authentic historical experience is rooted in the tribe which was followed and ensued by bloody wars specially in the era of Caliphs Ali and Muawiyah.

The chapter also ended up in renting holy places -also called mosques- as one of the tools of extending Islam " calling people for Islam "- because of the mosque's effect on people being the audio dominated authority and loyalty, calling for obedience, submission and compliance of individuals and calling off their challenge and awareness.

The study has also concluded a set of rules and results. The most important rule and result is due to the religious speech and discourse which are mostly responsible for the absence of critical consciousness of the Arab Moslem.

who sacked the condemned innate hear from thinking, and to draw the finger in the creation of a strong reasons responsible for the phenomenon of global cultural, impeding paradox in his arguments for the doctrine and reality, we must overcome the critical consciousness induced qualify Arabs from entering the department update.

الفصل الأول: مخطط الدراسة وهيكليتها

مقدمة

يقوم الخطاب الديني في الإسلام على مبدأ "الفطرة" التي فطر الله الإنسان عليها. والتسليم بذلك يفترض من ناحية مبدئية أن "الفطرة" بيضاء ونقية من أي تحيّز أو تدبيج. وتداركا من الخطاب الديني لأي تحريف لرؤيته الخاصة لهذا البياض، وإعطاء مزيد من الحرية لهذه "الفطرة"، سارع إلى تأطيرها بشكل متزامن مع بدء تكوينها، فجعل الفطرة صنو الإسلام، ورتب على ذلك متواليات الخضوع والاستسلام لله. فإرادة الخلق متفقة مع الغاية، متحققة بالفطرة.

وإن وجود الإنسان داخل هذه الفلسفة يجعل منه إلى حدّ ما معتلا على العلّة السابقة عليه، وأن أيّ تصور لديه يكون متأثرا بمرجعية الفكرة الأولى، والخروج على أنماط التصور المسبق والمفترض، والمرتبط بعلّة الوجود الأولى، قد يصبح زيفا وكفرا وأبلسة.

ويترتب على فعل التأطير لهذه الفطرة، ومن ثم كنتاج لها تأطير الإنسان وكل متعلقاته المعرفية؛ فالإيمان مهيمن على إنتاج المعرفة والسلوك، والتجربة المتحررة من الهيمنة الإيمانية لا تشكل إطارا للمعرفة، وبذا قد يلعب هذا التأطير دورا في تجاوز الحياة باعتبارها فانية زائلة لا تساوي جناح بعوضة عند الله، من منطلق أن الدنيا عند المسلم المؤمن تعتبر ممرا لا مقرا. وهذا –في حالة تكونه– يجعله ينحى نحو التصالح مع ماضيه ومستقبله، وينفصم عن لحظة وجوده/حاضره.

وقد يكون من المستحسن في دراسة للخطاب الديني الإسلامي، الانصراف إلى بنية هذا الخطاب في نصّه ابتداء بهدف التعرف على هذه البنية، والكيفية التي تنتج فيها المعرفة. ثم التتبيع عليها في المقولة التي تدعي أنها العارفة والمحتكرة لفهم النص ومقاصده، وهذا بالضبط ما ستسعى الدراسة إليه جاهدة، وذلك من خلال تسليط الضوء على فعالية حاسة السمع في إنتاج هذا الخطاب.

إشكالية الدراسة

تقوم إشكالية الدراسة على تقديم مساهمة نقدية في تفكيك منطق اشتغال حاسة السمع في الخطاب الديني، وفي سبيل تحقيق هذه المساهمة النقدية سيكون النص كمضمون ومنطوق لفظا، أحد المدارات التي ستنصب عليها هذه المساهمة النقدية في قراءة فعالية السمع في تكوين المعرفة، في حين سينشغل المدار الثاني في التحقيق في فعالية السمع في الدعوة لـ "الأسلمة".

وفي سبيل معالجة هذه الإشكالية تذهب الدراسة إلى طرح التساؤل المركزي التالي والذي سيكون محور التقصي والدراسة:

- إلى أي مدى يمكن الحديث عن هيمنة للسمع على الخطاب الديني، ودور هذه الهيمنة في تغييب المقاربة النقدية له؟

وبالاستناد إلى تساؤل الدراسة السابق، تطرح الدراسة عددا من التساؤلات ذات العلاقة والارتباط:

- إلى أي مدى يمكن الحديث عن مسؤولية السمع في تجاوز علمية التجربة المعرفية من الإيمان إلى العصيان؟
- كيف يمكن مقاربة النص القرآني في ضوء علاقته مع السمع، وطبيعة العلاقة الناشئة من المقاربة في الاقتراب أو الاغتراب عن النفس أو عن النص؟
- ما طبيعة التعالق أو التخارج في اشتغال السمع في ترسيم شكل فقه الولاء للجماعة والدعوة لـ "الأسلمة" في الخطاب الديني؟

الفرضية

إن أول ما أوحي للنبي محمد" اقرأ"، والقراءة هنا بمعنى تكلم بالمعرفة التي لديك، فبعد أن تبيّن للنبي عجزه في إنتاج المعرفة، جاء التلقين، فأخذ النبي الوحي بالسمع، وبفعل الأمر تحديدا. ومن هذا المنطلق يفترض الباحث أن السمع يتقدم على إنتاج المعرفة في الخطاب الديني، وتعليل هذا الافتراض مستند إلى أن مرجعية الخطاب تتحدد في "الله" فيما "يتكلم" به النص القرآني، و بناء على ذلك يصبح على النبي والأتباع أن يجعلوا ما "يتكلم" به النص أصلا في تحديد المعرفة حول كل واقعهم.

ونتيجة لقدسية النص وطاقته المرجعية الإيمانية، منضافا إليها موسيقاه العالية ، يفترض الباحث انشغال ثقافة قراءة النص القرآني والاستماع إليه ساهم في خلق مساحة أقصت النص عن التدبر، وقللت هامش الحرية في ممارسة النقد المعرفي عليه.

وتفترض الدراسة أيضا أن مقولة "الأسلمة" منطوية على منطق سمع يتجاوز المقاربة النقدية ، وهذا الافتراض مشفوعا بتبرير مهجوس به بأن فكرة " الأسلمة" بتجاوز الفكر النقدي في مقاربة التجربة التاريخية، التي تمت إحالتها إلى ما فوق تاريخانية، وتتجاوز النص القرآني الذي تمّ تجاوز ما يشتمل عليه من مقدرة في تقديم نفسه بشكل مبدع ومغاير.

تعرف المصطلحات

اشتملت الدراسة على بعض المصطلحات التي يرى الباحث ضرورة التعريف بها، وهي على النحو التالي:

الأسلمة

وهو مصطلح سياسي وجد الترويج والفعالية له بعد هزيمة عام 1967، حيث تم عزو الهزيمة إلى بُعد المجتمعات العربية عن الدين، ومنذ ذلك التاريخ و "الصحوة الإسلامية" يشتد أوارها، وتتعالى وتيرتها، بغية تأطير المجتمع بالمفاهيم الدينية المنشئة للسلوك بهدف السيطرة على المجتمع[2].

ومن خصائص هذه "الصحوة" حسب الشيخ يوسف القرضاوي أنها "ليست صحوة مقتصرة على الكلام والشعارات، وإنما على الالتزام بأحكام الإسلام... وعلى هذا نشأت الجماعات في الجامعات والمعاهد وأقيمت فيها بجهودهم المساجد وارتفع فيها الآذان، وقامت الجمع والجماعات، وانتشر الحجاب– بل النقاب– بين الفتيات، ونشرت الكتب والرسائل الإسلامية على نطاق فسيح، وبرز هذا الجيل الرباني الملتزم"[3].

---

[2] - انظر سهيل الحبيب. ***خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر***. بيروت: دار الطليعة. 2008، ص 16.

[3] - منير شفيق وآخرون. ***الصحوة الإسلامية***. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان. 1990، ص 29.

التجربة التاريخية

يقصد بها التجربة التي أعقبت موت النبي، والتي اتسمت بالصراع على السلطة ابتداء من السقيفة، حيث تم استحضار الدين ليضفي طابع القداسة على التوجهات السياسة الناشئة.

التجربة النصية

يقصد بها آلية تنزل الوحي بالقرآن على النبي محمد، ابتداء من نزوله من اللوح المحفوظ في السماء الأولى إلى السماء الدنيا، ثم نزوله عبر الوحي جبريل إلى الرسول منجما طيلة ثلاثة وعشرين عاما، فيكون موت النبي إيذانا بانقطاع الوحي إلى يوم يبعثون حسب الرواية الدينية.

التأصيل

التأصيل هو إعادة الشيء إلى أصله، حيث ينطلق البحث التأصيلي من قناعة بأن قيمة الشيء وفعاليته إنما تكون بإرجاعه إلى أصليته، لذلك هو يقوم على أساس مفهوم قبلي وأساسي وهو الأصل، وهو يقع في مواجهة مفهوم القطيعة المعرفية الذي تحدث عنه الفيلسوف الفرنسي "غاستن باشلار"[4] ثم فيما بعد الفيلسوف الفرنسي "مشيل فوكو" [5] والذي يقوم على فكرة أن الحركة التاريخية والمعرفية قد تعرضت لانقطاعات أو انزياحات تفصل ما بين عصر وآخر، فالمعرفة انقلابية انقطاعية تتمثل في انحراف للمعرفة، وظهور وانبثاق معرفي جديد[6].

ويحدد الباحث التأصيل في دراسته بذلك النهج الذي يتبناه الإسلاميون في البحث عن أصول يسترشدون فيها في الدعوة إلى "أسلمة" المجتمع، وذلك في الاستناد إلى مرجعية أصيله في اعتقادهم تبرر مشروع اللحظة لديهم، وتتمثل

---

[4] - انظر جون ليتشة. ***خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة***. ترجمة فاتن بستاني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2008، ص 21.

[5] - مشيل فوكو (1926- 1984) مؤرخ وفيلسوف فرنسي ارتبط اسمه بالحركة ما بعد البنيوية، له تأثير واسع في الفلسفة وتخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية. انتخب عام 1970 أستاذا لتاريخ الفكر في ا "الكوليج دي فرانس" حتى وفاته. ومن مؤلفاته "الكلمات والأشياء"، و"حفريات المعرفة"، و" تاريخ الجنون"، و" المراقبة والعقاب" وغيرها **المصدر السابق**. ص 231- 241.

[6] - انظر ميجان الرويلي وسعد الباز عي. ***دليل الناقد الأدبي***. ط5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2007، ص 82- 94.

هذه المرجعية في القرآن أصل الأصول لديهم، ثم في السيرة النبوية ، فالتجربة التاريخية للدولة التي انبثقت إثر وفاة الرسول.

التفكيك

هي حركة تحتفل بها ما بعد الحداثة. تقوم على تفكيك تدميري لكل الأنظمة والمعرفة، عبر ردها إلى عناصرها؛ لإزالة ما تكلس عليها، وبيان وجوه التعسف والاستبداد في ربطها، أو جمعها معا. وهذه المنهجية من البحث والمعرفة ارتبطت بالفيلسوف الفرنسي "جاك ديريدا"[7].

الخطاب

هو مصطلح لساني يتميز عن نص وكلام وكتابة وغيرها، بشكله لكل إنتاج ذهني، سواء كان الخطاب نثرا أو شعرا، منطوقا أو مكتوبا، فرديا أو جماعيا، ذاتيا أو مؤسسيا،... وللخطاب منطق داخلي وارتباطات مؤسسية، فهو ليس نتاجا بالضرورة عن ذات فردية يعبر عنها أو يحمل معناها أو يحيل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما([8]).

السقيفة

سقيفة بني ساعدة هي مكان قريب من المسجد النبوي في المدينة المنورة في السعودية، اجتمع فيها الأنصار للتشاور لاختيار من سيخلف الرسول بعد أن أُعْلن عن وفاته، وهو أمر لم يَرُق للمسلمين القرشيين، وكان ذلك محل احتجاجهم. والسقيفة كمكان وكحادثة لها دلالتها في تجدد الفكر القبلي ، خصوصا هالتها الروحية عند بني ساعدة،

---

[7] - ولد "جاك ديريدا" في الجزائر لعائلة يهودية عام 1930، وقد لفت انتباه جمهور واسع في أواخر عام 1965 بعد أن نشر مقالتين راجع فيهما التاريخ الطويل للكتابة، وقد شكلت هاتان المقالتان الأساس لأهم كتبه " في علم الكتابة، وهو من أبرز مفكري ما بعد البنيوية، وقد أرسى التفكيك منهجا في قراءة النصوص، ومكنه من تفكيك مقولات المركزية الأوروبية.
ولـ"ديريدا" العديد من الكتب من أهمها "الكتابة والاختلاف"، و"الصوت والظاهرة"، و "صيدلية أفلاطون" و "أحادية الآخر اللغوية" وغيرها. انظر جون ليتشة. ***خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة***. مصدر سابق، ص 221-231.

[8] - انظر مشيل فوكو. ***نظام الخطاب*** ترجمة محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير، 2007، هامش ص 8.

وللأنصار عموما، وقد دخلت حادثة السقيفة التاريخ السياسي العربي الإسلامي كمنعطف مهم في التحول من الدولة النبوية إلى الدولة السياسية، إضافة إلى انتصار مجد قريش على المكانة الروحية للسقيفة وتغييب هالتها، فكانت بوابة أعادت إنتاج الصراع على الرموز في الفكر الدعوي الإسلامي[9].

السمع

لا يقصد الباحث السمع كمصدر يدل على العملية التي تبدأ من إنتاج الأصوات ومرورها عبر القناة السمعية وتحليلها عبر الحس السمع المنتهي إلى الدماغ، وإنما المعرفة الناشئة والناتجة بين حد السمع السابق والانصياع إليه على اعتبار أنها معرفة عليّة تنأى عن المسائلة. وهي بذلك تقف في مقابل التبصّر والتدبر والاستكناه والتأمل والتمرد بالسؤال.

الطقوس

تعتبر الطقوس أفعالا تؤدى لأغراض أكبر من غرضها النفعي، بمعنى أنها أفعال ذات دلالات أكبر من الأفعال ذاتها[10]. وهي الشعائر والأعمال الدينية التي تشكل الجانب العملي من العقائد واللاهوت، وتعبر عن بعض جوانب المثيولوجيا، وتكسبها صفة الديمومة والاتصال مع اللاهوت[11].

---

[9] - انظر ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ والأدب***. ج2. تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية. 1987، ص 189-195. وانظر محمد بن فارس الجميل. ***"يوم السقيفة وبيعة أبي بكر: دراسة تحليلية مقارنة لروايات يوم السقيفة"***. حوليات الأدب والعلوم الاجتماعية، الحولية التاسعة والعشرون. 2009، ص 24 وما بعدها. وقد ذكّر العباس ابن أخيه -معاتبا إياه- حين ولي عثمان الخلافة، وقد قال علي يوم الجمل:" والله لكأن عمي كان ينظر من وراء ستر دقيق". انظر: الجوهري. ***السقيفة وفدك***. تحقيق محمد هادي الأميني. ط2 بيروت: شركة الكتبي للطباعة والنشر. 1993، ص 44 و 48.

[10] - انظر مالوري ناي. ***الدين الأسس***. ترجمة هند عبد الستار. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2009، ص 214- 216.

[11] - انظر خزعل الماجدي. ***متون سومر: الكتاب الأول: التاريخ .. المثيولوجيا .. اللاهوت .. الطقوس***. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع. 1998، ص 309.

القبيلة

هي نظام سياسي واجتماعي يقوم على أساس ارتباط الناس داخل هذا النظام برابطة الدم والنسب، بحيث يتماهى الأبناء داخل القبيلة لتنصهر في الغالب كل الفرادات لصالح الجماعة في مواجهة كل آخر غيرها[12].

المقدس

هو ما لا يمكن إخضاعه لمنطق اللغة أو البحث، أي من حيث هو يفارق ويتعالى عن المجال الدنيوي بكل تبعاته ولواحقه، وإن إخضاع المقدس لسلطة الدنيوي والبحث والتقصي تخليص له من تعاليه وإخضاعه لمبدأ المساءلة، وحين يلتقي المقدس بالمدنس ينتفي إحداهما ويظل الآخر قائما، فلا سبيل لاجتماعهما[13].

وبناء على ذلك، فإن تلاقي المقدس الإسلامي مع المدنس الدنيوي يخلص المقدس من قدسيته ويقدمه كأضحية وافتداء لمشروع الدنيوي، وهذا الجانب واضح في الدعوة لمشاريع "الأسلمة" التي يقوم فيها المحور الاستبدالي على حضور المقدس لغايات إسدال القداسة على الدنيوي، وبالتالي إحالة القداسة ليس لذاتها وإنما لذات مشاريع "الأسلمة" التي تسعى لامتلاك طاقة القداسة لغاياتها الدنيوية.

المداخلة

تسعى هذه الدراسة لتقديم قراءة تجتهد في تشخيص ظاهرة الاحتباس الثقافي والنهضوي التي ساهمت في الحيلولة دون تحرر آليات إنتاج المعرفة العربية الحداثية.

ويبدو للباحث أنه لمن الأهمية بمكان أن تتحرر الذات العربية من طقس إنتاج ذاتها المعرفي، وأن تنفتح على نفسها، حتى يساعدها ذلك من الانفتاح على الآخرين.

---

[12] - انظر يوسف خليف. ***الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي***. ط2. مصر: دار المعارف. دت، ص 89.

[13] - انظر فريد الدين الزاهي. ***المقدس الإسلامي***. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2005، ص 16 وما بعدها.

أهمية الدراسة

تتحدد أهمية الدراسة في كونها تسلط الضوء على فعالية السمع في إنتاج المعرفة في الخطاب الديني، وستجتهد الدراسة في تفكيك منطق اشتغال الأنظمة السمعية في الخطاب الديني، إذ يبدو تفكيكها – في نظر للباحث– أمرا مهما لإنتاج معرفة متحررة .

والدراسة إذن تتسم بالجرأة في دخوله ا باب المحرمات في النظر فإنها ستجتهد بالكشف والقول، والذهاب إلى حيث الخطاب الديني ينطق في حدود الدراسة.

وإن كانت الدراسة تثير إشكالية الاستماع إلى الخطاب الديني عبر النص المؤسس وقراءته، فقد تكون بحثا إشكاليا، تتنوع حولها وتختلف وجهات النظر، حيث يؤمل له ا أن تكون مساهمة فكرية، وإثراء في مجال النقاشات الأكاديمية حول آليات إنتاج المعرفة العربية.

مراجعة الأدبيات

لم يعثر الباحث على أدبيات تتناول موضوع اشتغال حاسة السمع في النص الديني، بشكل متخصص، بشكل كلي أو جزئي، وإنما شذارات مقتضبة هنا وهناك، لكن الإطار العام الناظم لهذه الأدبيات يتمثل في تناولها موضوع النقل، الذي هو في الأصل ثقافة أذن، ومحاولة تحطيم هذه الثقافة وتفعيل منطق العين/ العقل، ووضع حد لهيمنة النقل/ الأذن عليها.

ولا يخفي الباحث أهمية الاطلاع على هذه الأدبيات في إنارة مسالك الدراسة، فقد أعانته في صياغة إشكالية الدراسة وفرضيتها، ووسعت الأفق المعرفي عند هفي الجزئية التي يريد أن يخصص الدراسة لها . فأعطت المجال لمساهمة فكرية في هذا الجانب. والدراسة في هذا السياق لا تقع تعارضيا مع الدراسات السابقة، بل تقع في سياق التكامل المعرفي.

وهكذا فإن الفائدة التي قدمتها الأدبيات المطَّلع عليه تتحدد في جانبين: الإثراء المعرفي للباحث، وإعطاء مبرر علمي لدراسة فعالية حاسة السمع في الخطاب الديني، وهو الموضوع الذي يطرح للمرة الأولى بهذا المشكل، وهذا التخصيص.

وقد جاءت الأدبيات التي أثرت الباحث على النحو التالي:

أولا: الأذن والعين بين الثبات والتقديس من جهة، والتأمل والحرية من جهة أخرى

وقد راجع الباحث أدبيٌ في هذا المضمار:

بنعبد العالي، عبد السلام. ***ثقافة الأذن وثقافة العين***. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.1994.

يتناول بنعبد العالي في كتابه ثقافة الأذن ثقافة العين مجموعة من الثنائيات: ثقافة الأذن/ ثقافة العين. السر/ الأيديولوجيا. التراث والهوية في ثنائية الذات/ الآخر. ماركس ضمن ثنائية النظرية/ المذهبية. المساهمة/ الاحتكار. الترجمة ضمن ثنائية الإمكان/ الفعل. النص المترجِم/ النص المترجم. تاريخ الحداثة/ تاريخيتها. الهوية ضمن الثبات/الابتناء . تأويل أم نظرية في التأويل.....

يخلص بنعبد العالي من تفحص هذه الثنائيات، إلى أن المأزق الثقافي يكمن إذا انتصرت فيه ثقافة الأذن، فهي تغدو ثقافة تقليد، وتبرير، وجمود. وأن الجمود الذي تنتجه هذه الثقافة لا مبرر له، فالذات لا يمكن أن تكون بمعزل عن آخرها، فهو يقطنها بالقدر الذي ينفصل عنها، ومن خلال عملية الاتصال والانفصال الجدلية عن الذات، تنتج هوية الذات المنفتحة على التعدد والاختلاف.

ويدلل على ذلك من خلال فعل الإمكان في اللغة المترجِمة، التي تنفتح على رؤى لا نهائية من الترجمة، فتغدو الترجمات تعدد مبرر، يغني اللغة المترجمِة والنص المترجَم، ووحدة تقوم على أساس التمفصل عن النص الأصلي والالتصاق به، وكذلك عن الترجمات المنتجة([14]).

والانتصار للإمكان عن بنعبد العالي يعني أنه يستنصر للعين، للحركة والامتداد، والتنوع والتجوال، فهو يقطع بأن الحداثة رحلة واستكشاف وغزو، كما الذات والهوية واللغة. وأن الخلل الذي اعترى الثقافة العربية انفعالها بالتأريخ

[14] - انظر عبد السلام بنعبد العالي. ***ثقافة الأذن ثقافة العين***. الدار البيضاء: دار توبقال. 1994، ص 17- 18.

والمنجزات الحداثة، دون الالتفات إلى العملية والمسار التي أنتجت من خلالها الحداثة، باختصار لأن ثقافة الجمود/ ثقافة الأذن كانت صفة سائدة، وثقافة الترحال/ ثقافة العين، التي كانت أخص خواصه العرب، أصبحت صفة متنحية.

ما يطالب به بنعبد العالي، هو تحطيم كل ثبات، والوعي على آلية الإنتاج، فالماضي لا يعدو كونه مجموعة من الانفصالات المتكررة، ولم يكن يوما خطا ناظما متصاعدا، وأن الحاضر ما يفتأ يحضر حتى يحتضر وينفصل، ولحظة الفكر النقدي لا تكون إلا على الابتناء وتفحص ذلك الابتناء.

تعتبر دراسة بنعبد العالي مهمة جدا في هذا الإطار؛ لأنها توسعت في الجانب النظري والعملي، لفعالية حاستي السمع والإبصار، وبينت أثر طغيان حاسة على أخرى، في تكريس واقع الانغلاق أو الانفتاح على التجدد، لكنها لم تتطرق من قريب أو بعيد لفعالية الحاستين في إنتاج الخطاب الديني، وهيمنتهما في النص المؤصَّل فيه.

وتتبدى أهمية دراسة بنعبد العالي، أنها تفتح الباب تجاه قراءات متعددة على النص، من خلال تبيان أن الذات تكمن قدرتها على إعادة صياغتها ضمن آخرها، ومن هنا تكون متفاعلة ومتطورة، وهذا بحد ذاته يعطي أفقا للباحث في محاولة جديدة لقراءة النصوص الدينية، من منطلق أن النصوص تتيح مجالات متعددة للقراءة، ولا يخفي الباحث أن دراسة بنعبد العالي هي التي حرفت مسار دراسته، فبعد أن كان قد تهيّأ لدراسة بعنوان: "الاستعارة في الخطاب الديني "حماس نموذجا""، حرفت دراسة بنعبد العالي سكة الباحث عن مسارها، لتضعها في سكة جديدة مغرية في الارتحال.

ثانيا: أهمية المنهج في نقل التراث من التقديس إلى العقلانية

قراءة النص عملية تفاعلية بين النص والقارئ، وعملية التفاعل تعني التشارك في الإنتاج، من هنا تتأتى أهمية النص والقارئ، حيث النص يقدم كل إمكان ممكن لمقاربته ، وعلى القارئ أن يتقن فعل قراءة فذّ مبدع ومغاير ومشاكس ، حتى لا يكون فعل القراءة مطابقا لظاهر مقولات النص، كما أنه لا يحشره في ذاتية القراءة، حرية النص ألّا يسجن.

ضمن هذه الرؤيا يكون النص مبدعا للقارئ كما القارئ مبدعا له، وتحديدا في الكشف عن الأماكن المسكوت عنها في النص، تلك المساحات الخرساء، وهكذا يبدع القارئ النص في القدر الذي يبدع النص القارئ، وكلاهما منفتح

على عالم اللاثبات، فيكتسب فعل القراءة والنص، سيرورة إعادة التشكيل في انتظام العلاقات الجديدة، التي جوهرها التحقيق مع الآخر.

ولا تتم عملية الإبداع المتبادل ما بين النص والقارئ، إلا من خلال منهج قادر على ترسيم العلاقة بينهما. ضرورة المنهج تتحدد في أنه يترك مسافة فاصلة بين الذات والموضوع، بمعنى أنه يلغي امتداد فعالية النص في سياقاته التأويلية.

وقد تناول الباحث في هذا الجانب أدبيتين، يُعتبر صاحب كل واحدة منهما رائدا في تبني قضية المنهج في قراءة التراث، تناولت الأولى، وهي لمحمد أركون، المنهج الألسني والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني، وهذا المنهج متبنى لديه منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي([15]).

والثانية للجابري الذي دع ا إلى تبني منهجين: الأول بنيوي لدراسة النصوص كما هي معطاة لنا، والثاني التحليل التاريخي؛ لربط فكر صاحب النص الذي تمت معالجته بنيويا، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية([16]).

وقد جاءت المراجعتان على النحو التالي:

المراجعة الأولى

أركون، محمد. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*** (ترجمة هشام صالح). بيروت: دار الطليعة. 2001.

يرفض أركون الدراسات الإيمانية للقرآن في تحليل الخطاب الديني؛ لأنها تعيش داخل سياج دوغمائي مغلق ابتداء، وثانيا لأن النصوص التفسيرية القديمة، وتحديدا في القرون الهجرية الأربعة الأولى، قد اكتسبت قداسة النص من خلال التأصيل بها، ومجمل هذا الخط التراكمي لدراسات مؤصِّلة وأخرى مؤصَّلة، تمارس دورها كنصوص أرثوذكسية

[15] - محمد أركون. ***القرآن من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني***. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 2001، ص 5.

[16] - محمد عابد الجابري. ***التراث والحداثة: دراسات ومناقشات***. ط3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2006، ص 32.

لا يمكن نقاشها أو مساءلتها؛ فهي واقعة في مكان الدائرة اللامفكر فيها، وتعتمد النصوص المفسرة تشكيلة لا تراعي قواعد القراءة التزامنية، ولا قواعد القراءة التطورية اللغوية. وهذا سر تعزيزها لأرثذوكسيتها المتعالية على التاريخ[17].

والقرآن في نظر أركون، هو الوحي المرئي الذي تجلى بصورة نص لغوي كجزء من اللوح المحفوظ اللامتجلي، فكانت مهمة الرسول التلفظ بالخطاب الموحى كجزء من الكلام الأزلي. من هنا ظهر الخلط بين كلام الله والوحي المنزل، حيث اختزل الوحي كلام الله، ثم لاحقا اختزل التفسير الاثنين معا[18].

وقد بين أركون، خضوع منطق التفسيرات التي تتناول تفسير القرآن إلى رغبات سلطوية عبر التاريخ العربي الإسلامي، مشيرا إلى قضية خلق القرآن التي قال بها المعتزلة، والتي تم تبنيها من قبل الخليفة العباسي المأمون، فأصبح الحنابلة ملاحقون –على إثر معارضتهم فكرة الخلق هذه– سياسيا ودينيا.

وإذ يرفض أركون القراءات الإيمانية والسياسية والاستشراقية للنص، فإنه يدعو إلى تطبيق المنهج الألسني النقدي وجماليات التلقي في قراءة القرآن، إذ يعتبرها مرحلة منهجية ضرورية وأولية؛ فالنص القرآني كنص يخضع للشروط اللغوية، وخضوعه هذا يعني أنه خاضع كذلك الأمر لإكراهات اللغة النحوية والصرفية واللفظية والبلاغية، والاجتماعية([19]).

كما أن الدراسة السيميائية بنظر أركون جديرة بالاهتمام –وهي كذلك–؛ لأنها دراسة نقدية تترك مسافة بينها وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلّف، ثم تترك مسافة مماثلة بينها وبين القراءات التي أنتجها التراث للخطاب الديني، من أجل خلع المشروعية القدسية على التفسير والمفسّر([20]).

ويرى أن دراسة القرآن يجب أن تأخذ العمليات الثقافية والإرثية التي تجعل النص المقدس يتشكل بالجسد الاجتماعي، ويمارس دوره الفاعل فيه . والكيفية التي تتلقى فيها هذه الفئات الاجتماعية النص سوسيولوجيا. مؤكدا على أهمية الدراسة عبر جماليات التلقي التي نادى بها نورثروب فراي[21].

---

[17] -***المصدر السابق***، ص 12.
[18] -***المصدر السابق***، ص 18.
[19] -***المصدر السابق***، ص 34.
[20] -***المصدر السابق***، ص37.
[21] -***المصدر السابق***، ص 23 و 32.

ولا يسعى أركون من خلال هذه الدراسة إزالة القداسة عن النص، بل على العكس من ذلك، فالدراسة السيميائية تهتم بهذه الأشياء بصفتها أساليب لتوليد الدلالات[22].

ويقدم أركون قراءة سيميائية لسورتي الفاتحة والبقرة، ويناقش شروحات تراثية للطبري والرازي وآخرين ليخلص إلى أن هذه الشروحات بات مخيال المسلمين عن القرآن.

وتتسم دراسة أركون بالجدية والجرأة في اعتمادها على المنهجيات العلمية البحثية الحديثة، وتحديدا المنهج الألسني، وأنها الأكثر جرأة بين الدراسات التي اطلع عليها الباحث ؛ فقد حددت دائرة اشتغالها ابتداء في النص القرآني، وقدمت قراءة ألسنية لبعض السور، فهي جريئة وما من شك في ذلك.

والمهم في دراسة أركون بالإضافة إلى أخذه النص القرآني حقلا للدراسة، أن انفتاح النص على قراءات جديدة يعني أن يجعل النص خلاقا ومبدعا لهذه القراءة، وبالتالي المعاني والدلالات التي تنتجها هذه القراءات، وبالتالي يصبح في النص تعدد الإمكانات للتجلي بعيدا عن التقديس، ويعطي مشروعية ومحفزا لقراءات جديدة، وتأتي قراءة الباحث من الباب الذي فتحه أركون على مصراعيه لقراءة النص.

المراجعة الثانية

الجابري، محمد عابد. ***التراث والحداثة: دراسات ومناقشات***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2006.

في كتابه التراث والحداثة، يقوم الجابري بتحديد مداخلتين نظريتين لتبرير قضية المنهج التي تبناها، والتي يراها الأساس السليم للتعامل مع التراث، ويمكن تلخيص المداخلتين على النحو التالي:

المداخلة الأولى: تشخيص العقل(عقل ـ استقالة العقل ـ تكرار الإنتاج ـ الفكر مستنقع آسن)

العقل عند الجابري هو أداة الإنتاج النظري التي تصنعها الثقافة، وهو بذلك ينفي أن يكون العقل مضمونا للثقافة. بل يحذر من تحوله إلى ذلك. لأنه يفقد كل فعالية له.

[22] ـ ***المصدر السابق***، ص 7.

ويرى الجابري أن العقل العربي قد قدّم استقالته عن كونه أداة الإنتاج النظري في الثقافة، وتحول إلى مضمون لها، فهو لا يفكر في الثقافة لنقدها وتحريرها من ذاتها، بل يأتمر بها، ويستقي الأفكار من ماضيها الذي لا يفتأ يحضر كل حين، الأمر الذي جعل الثقافة العربية فوق تاريخية، متعالية ومفارقة للواقع، وتحول بحركته الدائرية إلى مستنقع.

المداخلة الثانية: تتعلق بتشخيص الجابري للتراث وهي على النحو التالي: (ماهية التراث ـ غياب المفهوم ـ حضور المفهوم ـ سبب حضور المفهوم ـ إشكال المفهوم).

رجع الجابري في هذه المداخلة إلى معنى التراث في المعجم، فوجده يشير إلى اختفاء الأب وتوزيع التركة، أما التراث كموروث فكري وثقافي، فقد ظهر في العصر الحديث، ليشير إلى حضور الأب وسطوته وتسلطه([23]).

وسبب حضور التراث بهذا المعنى، الآخر الأوروبي الذي ظهر مهددا للأنا العربية فكريا وعسكريا، وقد دفع ذلك إلى تحصين للذات العربية وفق ثلاثة أنماط، تمثل الأول بالارتداد إلى الخلف، حيث ولّد هذا الارتداد البعد الأيديولوجي للتراث، عبر تحويله إلى كائن معرفي لديه إجابات قاطعة عن كل التساؤلات[24].

أما النمط الثاني، فقد تمثل بالقفز إلى الأمام، وإدارة الظهر للتراث، والدعوة للتأصيل للنهضة العربية في الحداثة الأوروبية.

والنمط الأخير –وهو الذي يتبناه الجابري– فإنه يتمثل بالقفز للمنهجيات الحديثة الغربية، وأخذ المنهج كأداة، ثم العودة للماضي لقراءته قراءة تجعله معقولا لذاته؛ حتى يكون معقولا لأهله، وبذلك تُنزع القداسة عنه عبر عملية العقلنة، وتعود للعقل فعاليته في تحوله لأداة الإنتاج النظري في الثقافة من جديد، فيكفُّ بذلك العقل عن استقالته وتجرده من الفعالية، ويعود لممارسة فعل النقد.

وهنا يبدو واضحا تقاطع الجابري مع أركون في أهمية الإفادة من المنهجيات العلمية الحديثة في قراءة النصوص القديمة، لكن أركون كان أجرأ من الجابري حين عاد إلى علية النصوص، فقد جعل محور اشتغال دراسته القرآن، وهو النص المؤسس للخطاب الديني والتراثي معا، والذي اكتسب قدسيته كونه المتجلي من الوحي.

---

[23] ـ محمد عابد الجابري. ***التراث والحداثة: دراسات ومناقشات***. مصدر سابق، ص 24.

[24] ـ ***المصدر السابق.*** ص 25.

وتعتبر دراسة الجابري إحدى المحفزات التي تدفع الباحث للمضي قدما في مشروعه نحو تفكيك حاسة السمع في الخطاب الديني.

ثالثا: تقديس الخطاب الديني للتراث ثم توظيفه في الجانب السياسي

لا يعني إدراج هذه الأدبيات تحت هذا العنوان أنها لا تتقاطع مع ما سبقها من أدبيات، بل هي متشابهة من حيث استخدام المنهجيات الحديثة في دراسة التراث، لكنها لم تجعل محور دراستها المنهجيات وتبريرها، وإنما كان الأخذ بالمنهجيات الحديثة تحصيل حاصل، ومن بديهيات البحث لديها. والذي يميز هذه المجموعة من الأدبيات، أنها انصرفت إلى قراءة الاستثمار السياسي الرخيص للتراث من قبل الخطاب الديني، فكان هذا الموضوع هو الخط الجامع لها.

وقد جاءت دراسة الأدبيات على النحو التالي:

المراجعة الأولى

أدونيس. **الكتاب الخطاب الحجاب. بيروت: دار الآداب.2009.**

وجوهر الإشكالية التي يتصدى لها أدونيس في هذا الكتاب: إلى أي مدى يمكن اعتبار النص الديني وتأويله متورطين في غياب النقد، والإبداع، والحرية، والانفتاح، والتعددية؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبارهما ضالعين في إنتاج أنظمة العنف، والطغيان بكل أشكاله؟ وهل المناخ السياسي العربي نتاج للمناخ الديني السائد؟ بمعنى هل هو ابن شرعي لأنظمة التربية الدينية، التي تدعي أن الحقيقة متمثلة بالنص، أي متمثلة بها؟ وهل انغلاق الذات على ذاتها، وريبتها من الانفتاح على نفسها، أنتج الانغلاق على الآخر والريبة منه؟

وإن لم يطرح صاحب "الكتاب والخطاب والحجاب " هذه الإشكاليات بشكل مباشر بالنص عليها، فإن القارئ لا يجد عناء كبيرا في استظهارها، فقد رشح بها كل فصل وعنوان وفقرة وسطر في الكتاب.

وعند تناول كتاب أدونيس المشار إليه نجد أن الفرضية لديه قائمة بأن النص الديني قوامه الإقصاء والنبذ والانغلاق، بداية لكل ما هو ديني سواه، فهو الوحي الذي جبَّ ما قبله من وحي. ومن جهة أخرى فإنه يقصي كل آخر ديني أو

غير ديني من داخله إن جرؤ على مساءلته بالنقد، فالسؤال لا يجوز أن يطرح عليه، وإنما على الكيفية التي يأخذ فيها هذا النص فعاليته([25]).

بهذا الافتراض يرى أدونيس أن النص يمثل حجر الزاوية في الانغلاق كنص، وانغلاق أي أفق للتفكير فيه أو في أي حقل معرفي لا يصدر عن جوهره، كنص متعال تتمثل الحقيقة المطلقة فيه، وهكذا يصبح النص معيارا للحقيقة الدينية وغيرها على قدم المساواة، كما أنه ينتج التنميط والتبعية. لذلك يتوجب ابتداء إعلان الحرب على الذات، حتى تتخلص من طقس هيمنتها على نفسها، قبل الشروع في مواجهة الآخر([26]).

كما أن هذا التكييف يجعل النص كمعرفة عليا ينفذ إلى السلطة في إطار تواطؤ المصلحة، فيشرعن العنف باسم الواحد الأحد، سواء كان الشرع أم السلطة السياسية، أم نتاج توحدهما في الأنظمة الدينية أو الجماعات الرديكالية، ويصبح الإقصاء منهجا، والهيمنة اتساقا، وليست تعارضا مع النص. فكان الكتاب الحقيقة، وهو الخطاب الذي لا يجوز لأحد الخروج عليه، ولا على تأويلاته التي تخدم السلطة والمصلحة، وهو بذلك حجاب يستر الواقع.

من هنا يصبح الخروج على الكتاب" الحقيقة المطلقة" أو مساءلته تكفيرا، فتلغى كل الفرادات، وتنصهر بالجماعة، ويدجن الخضوع والاستسلام، وينصهر الديني في الدنيوي، ويوظف الأول في خدمة الثاني، وفي كل مرة يتراجع فيها النسق، يعود ليشحن نفسه بالمطلق فيصبح ذاته.

وقد انعكس هذا التصور على النظام السياسي، فأصبح عبر التاريخ العربي، كما الله واحد أحد، وغدت القبيلة، أو المذهب، أو الطائفة، مؤسسة الدولة الوحيدة والشرعية، والخروج عليها كالخروج على الحقيقة المطلقة في الدين، تستوجب العنف والنبذ والإقصاء، حيث لا زال يتماثل تحريم النقد للنظام السياسي العربي منذ السقيفة وحتى اليوم، حرمة النقد والمساءلة للنص الديني([27]).

في هذا الكتاب يريد أدونيس أن يحصر النص في البعد الإيماني كتجربة فردية، وأن يقصيه عن أي فعالية حياتية أخرى.

---

[25] - انظر أدونيس. ***الكتاب الخطاب الحجاب***. بيروت: دار الأداب 2009، ص 19- 30.

[26] - المصدر السابق، ص 65-85.

[27] - المصدر السابق، ص 98- 99.

وإن كان أدونيس قد بين أن إغلاق النص على الفهم الديني كحقيقة مطلقة، يؤدي إلى انغلاق الفكر الديني، الذي يحاول أن يفرض نفسه كمرجعية دينية، وأخلاقية، وسياسية، واجتماعية، وفكرية، فإنه قد أشار ببنانه ناحية النص المولد للإشكال، وهذا أيضا يدعم توجه الباحث نحو النص بوثوقية أكثر.

المراجعة الثانية

أبو زيد، نصر حامد. ***نقد الخطاب الديني***. ط3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2007.

يتناول أبو زيد الخطاب الديني بالنقد، ولا يعتبر الجماعات المتطرفة دخيلة على الخطاب الديني كما يروج المعتدلون، ففكر هذه الجماعات يجد انتظامه واتساقه في نسيج الخطاب الديني العام([28]).

ويرى أن الخطاب الديني قام على جملة من الآليات، أولها التوحيد بين الفكر والدين، الأمر الذي يلغي المسافة المعرفية بين الذات والموضوع، ويجعل النص الديني فوق زماني ومكاني، ويلغي البعد التاريخي، ويجعل الماضي وصفة ناجزة للحاضر، بذلك يلغي أي فعالية للعقل الذي يجب أن يذعن للخطاب الديني لا "الدين" ، كونه المقصد الإلهي. ثم يعتمد على آلية رد كل الظواهر إلى علة أولى، وهي الله الذي يحتكر تفسيره الخطاب، وبذلك تتحدد صورة الخطاب الديني بالإله الفاعل على الأرض، ويصبح العلماء والتراث هما الأداتين الفاعلتين في هذا الإله. وتتحول كل الظواهر والوقائع الخارجية التي ينظر إليها على أنها مستقلة، إلى آراء مسبقة حيالها، وتتمثل بيقين ذهني تحسم فكريا عند كل فواعل هذا الخطاب، من هنا يذوب الغشاء الوهمي بين الاعتدال والتطرف([29]).

ويفرق أبو زيد بين التفسير الذي يحتكم للنقل، والت أويل الذي يرتبط بفاعلية العقل والاستنباط، فتأخذ الذات المؤول ة فعاليتها، ويحذر من التأويل المغرض الملون الذي يخدم الأيديولوجيا. ويدعو أبو زيد إلى التأويل الذي يلغي البعد الأيديولوجي، ويؤصّل بالأساس الابستمولوجي، بحيث يتكئ التأويل على التاريخ بالمعنى السسيولوجي لوضع

[28] - نصر حامد أبو زيد. ***نقد الخطاب الديني***. ط3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2007، ص 26-27.

[29] - المصدر السابق، ص 30-60.

النصوص في سياقها، لاكتشاف دلالاتها الأصلية. والزاوية الثانية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن كمغزى يمكن استنباطه من الزاوية الأولى، التي تمثل الدلالة الأصلية التاريخية([30]).

وإن كان أبو زيد ليس من دعاة القطيعة مع الماضي، إلا أنه يرفض أن يكون الماضي أصلا يجب أن يخضع له الحاضر تمام الخضوع والاستسلام. وهو بذلك ينتقد اليسار الإسلامي من خلال حسن حنفي؛ لأن قراءة اليسار للتراث انبنت على أساس التوفيق، وبالتالي التلوين، تحت شعار "التراث هو الحل"، فتحايل اليسار تأويليا، وأهدر البعد التاريخي، وفي ذلك تجاوز لمفهوم التأويل، فكان اليسار الإسلامي بتأويله الوجه الآخر لعملة اليمين، الذي يرفع شعار "الإسلام هو الحل"، فكلاهما يخضع الحاضر لغطرسة الماضي([31]).

وبهذا فإن أبا زيد يتفق مع أركون والجابري وأدونيس، في ضرورة الابتعاد عن قراءة التراث وفق الدرس التراثي أو الأيديولوجي، وأن التراث لا بد أن تنزع عنه القداسة، فلا يمكن فهمه، ما دام يختزل بداخله هالة القداسة التي تجعل الاقتراب منه اقتراب من المحرمات، والتابوهات الوجودية والروحية.

المراجعة الثالثة

فودة، فرج. ***الحقيقة الغائبة***. رام الله: الفلسطينية للنشر والتوزيع. 2007.

يحاول فودة في هذا الكتاب رفع الستار عن الاحتكار لقراءة النص الديني، واستغلاله لأهداف سياسية رخيصة، وهو يعلم ابتداء أن الشرط لنفاذ الخطاب الديني يقتضي تقليل فعالية العقل النقدية لصالح الانفعال الديني عبر بوابة تسطيح الوعي.

وتتغيا دراسة فودة كشف الزيف في التاريخ العربي الإسلامي، الذي لا زالت حقيقته غائبة، دون مواربة أو تدليس، أو تزين كما يقول.

يقوم طرح فودة في كتابه على استحضار التراث من قبل الحركات الإسلامية، وعلى وجه الخصوص حركة الإخوان المسلمين، والإشكاليات التي تبرز من محاولة استحضار التراث، وتمثيله في حركة إسلامية أو فكر معين، الأمر

[30] - المصدر السابق، ص 119-1 21.

[31] - المصدر السابق، ص 125- 144.

الذي يعني تحوير التراث وتسطيحه لتحقيق مصالح فئة مخصوصة وفكر بعينه، حيث ترتبط فيه المعرفة بالمصلحة، من أجل امتلاك سلطة الاحتكار والتفسير، وبالتالي إعادة توزيع القيم. ومثلت هذه المحاولة برأي فودة انتحالا لصورة التراث، عبر إعادة إنتاجه بإشكال وصور جديدة.

وقد قسم كتابه إلى: الحقيقة الغائبة، قراءة جديدة في أوراق الراشدين، قراءة جديدة في أوراق الأمويين، قراءة جديدة في أوراق العباسيين، وأخيرا" ماذا بعد"؟

ويحاول فودة تفكيك مقولات "جاهلية" المجتمع المصري، معتبرا أنه ليس جاهلا، وهو الأقرب إلى صحيح الإسلام، على اعتبار أن اتهام المجتمع المصري ب "الجاهلية" يتيح لهذه الجماعة أو تلك، تنبيه المجتمع وتخويفه من ابتعاده عن الإسلام، حيث يربط هذا الخطاب المسلم بثلاثة أبعاد: بعد الخوف من الله كونه مبتعد عنه، ثم محاسبة النفس على التقصير والابتعاد عن الله، وهنا تبدأ دائرة التأطير داخل الحزب أو الجماعة، ومن ثم وهو الأهم، تحميل النظام السياسي المسؤولية في إبعاد الناس عن ربهم، ومن هنا يبدأ العنف المؤسس على الخطاب الديني بالبزوغ، مترافقا مع تعظيم الزج داخل الجماعة المنظرة للخلاص، فعبر الخطابات الدعوية الدينية يتم كسب الرأي العام لصالح هذه الجماعة، وتصبح هي التي تمتلك امتلاك مطلقا للشكل الصحيح لتطبيق قيم الإسلام([32]).

والفكرة الإشكالية الأخرى التي يطرحها فودة، مفادها أن تطبيق الشريعة الإسلامية ليس هدفا بحد ذاته، بل وسيلة لإقامة الدولة الإسلامية، والمشكلة المطروحة لدى الإخوان المسلمين أنهم لا يقدمون رؤية وبرنامجا سياسيين للحكم، الأمر الذي يعني– من خلال وصف المجتمعات الإسلامية ب" الجاهلية"، ومحاولة طرح خطابات دعوية مجزوءة لا تحمل برنامجا متكاملا للحكم– إنها جماعات لا تملك تصورا عن الدولة الإسلامية سوى الشعارات، وإعطاء المقارنات، التي في جوهرها تفتقر أيما فقر للمشابه أو المطابقة، فتغدو الشعارات رموزا واستعارات أفرغت من مضمونها، تخدع الجمهور المستهدف على حساب عقولهم. ويبقى هدفها النهائي الوصول للحكم والسلطة في ظل غياب برنامج إسلامي للحكم([33]).

---

[32] - فرج فودة. **الحقيقة الغائبة**. رام الله: الفلسطينية للنشر والتوزيع. 2007، ص 5-25.

[33] - المصدر السابق، ص 29-37.

ويستعرض فودة جملة من الشواهد والأمثلة على الحكم الإسلامي في مختلف عصوره، لنفي أطروحات الإخوان المسلمين، ومحاولاتهم لاستحضار التراث الإسلامي وإعادة إنتاجه بأشكال حداثية غير ناضجة، وغير مكتملة التصور، فيؤدي خلل الاستحضار إلى نتائج وخيمة على التراث نفسه، وفعالية حضوره المنفصم الذي يربك العصر، خصوصا حين يتم تقسيم التراث واجتزاؤه لتحقيق نفع أيديولوجي، وحين يتم تعميم الجانب المستحضر ليأتي قدا على قد المطلوب وخطابات الجماعة الإسلامية المستحضرة، وعلى حساب رؤى الجماعات الإسلامية الأخرى، بحيث تنظر كل جماعة لفكرها من منطلق المخلص، ويضيع إذ ذاك التراث تحت أقدام تلك الجماعات([34]).

وفودة بذلك يخشى على التراث من خلال أطروحات ضيقة لكل جماعة إسلامية، وسيلتها للسيادة تجهيل المجتمع، وحصر القيم الإسلامية بفكر جماعة معينة لها مصالحها وأهدافها، وبالتالي تصبح فعالية الخطاب الديني المنتج من هذه الجماعات تتمثل بتوزيع القيم على الآخرين، من هنا يكون التراث سيفا مسلطا على رقاب المخالفين.

وحاول فودة نزع القداسة عن التراث، ونزع القداسة عن التراث بشكل أو بآخر يقلل هيبة النص المؤصل، ويفصله عن التجربة، وهي محاولة سحب البساط من تحت أقدام الجماعات الإسلامية، فأورد المسكوت عنه، حتى يفضحه، ويجعله تراثا أرضيا لا سماويا، ويكتفي الباحث من الشواهد على ذلك، بشاهد يتعلق بيزيد بن معاوية الذي مزق القرآن وتهكم عليه، وقال له مستهزئا: قل لربك يوم القيامة أنني مزقتك. فيدحض بذلك فودة مطلق القداسة عن الدولة الأموية. ويعتبر الباحث أن مواقف فودة من التراث والجماعات الإسلامية، وإن لم يكن بالكافي، إلا إنه يمهد للانتقال لمحاسبة النص نفسه.

المنهجية

يعتبر المنهج المسافة التي توصل الذات بالموضوع، وبما أن موضوع ال دراسة يكمن أساسا في بنية النص الديني، تحديدا في القرآن، فإن دائرة اشتغال الباحث قد حددت تلقائيا ومن ناحية أولية في داخل النص القرآني، إذ سيقوم الباحث بالولوج إلى النص مفككا إياه، متكئا على المنهجية التفكيكية التي بشر فيها الفيلسوف الفرنسي "جاك ديريدا"،

[34] - المصدر السابق، ص 133-143.

ليستكنه الباحث تقنيات تكوين الخطاب الديني في النص القرآني من خلال الكشف عن الآلية التي تشتغل فيها حاسة السمع في القرآن، وأثر ذلك في إنتاج الخطاب الديني والسياسي والمعرفي.

اختلاف في ترجمة مفهوم "التفكيك"

تعتبر ترجمة المفهوم عملية تحويل له، تنتج تناصا يتجاوز تفسير مكوناته، فهي إعادة قراءة وتجدد وتفكير منفتح [35]، وهي تثري بما فيها من عملية تلاقح ثقافي.

ومهما اجتهدت الترجمة فإنها ستقصر عن نقل كنه مصطلحات والمفاهيم المترجمة، ولكنها باختلاف اجتهاداتها في مقاربة المصطلحات والمفاهيم تكاثر المقابلات لذات المصطلح أو المفهوم الأجنبي المترجم. ولا شك أن تعدد الاجتهادات في مقاربة المصطلح المترجم تمثل تعددا في الرؤى، وانفتاحا نحو نقاشات تعمق حضور وغياب المفهوم المقصود بالترجمة والمفهوم المترجَم.

وقد كان مفهوم" التفكيك" أحد المفاهيم التي اختلفت اجتهادات المنشغلين في حقل الترجمة العربية في النظر إليه، فقد نظر إليه عبد الله الغذامي من زاوية فسيولوجية حينما وضع المقابل العربي له بـ "تشريحية" مترددا في النظرة إليه من هذه الزاوية حيث يقول: "احترت في تعريب هذا المصطلح ولم أر أحدا من العرب تعرض له من قبل (على حد اطلاعي) وفكرت له بكلمات مثل (النقض/ والفك) ولكن وجدتهما يحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة. ثم فكرت باستخدام كلمة (التحليلية) من مصدر (حلّ) أي نقض، ولكنني خشيت أن تلتبس مع (حلل) أي درس بتفصيل. واستقر رأيي أخيرا على كلمة (التشريحية أو تشريح النص). والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي كي يتفاعل مع النص"[36].

والغذامي، إذ يستخدم علم وظائف الأعضاء في ترجمة المفهوم، إلا أنه يخرج خروجا واضحا على ما ذهب إليه "ديريدا" في مفهوم "التفكيك"، وتحديدا حين يجعل "التفكيك" وسيلة لإعادة بناء النص، فـ "التفكيك" في رأي "ديريدا"

---

[35] - عمر كوش. ***أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم وارتحاله***. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2002، ص 47.

[36] - عبد الله الغذامي. ***الخطيئة والتكفير، من البنيوية الى التشريحية: دراسة نقدية لنموذج معاصر***. ط4. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1998، ص 64.

عدو البناء، وهو ملازم لكل بناء، فـ "التفكيك حاصل: إنه حدث لا ينتظر تشاورا أو وعيا... إن الشيء في تفكك"[37].

وقدم الناقدان ميجان الرويلي وسعد البازعي مقابلا تواضعا عليه بـ "التقويض" ورغم كونه –في رأيهما– قاصرا في التعبير عن فلسفة "ديريدا" المشار إليها، إلا أنهما دافعا عن وجاهة هذا المصطلح "التقويض" إذا ما قوبل بـ" التفكيك"؛ لأن "التقويض" أقرب من "التفكيك" إلى مفهوم "ديريدا". فـ "التقويض" على نقصه لا يلتبس بمفهوم "رينيه ديكارت" وميكانيكية تفكيكه للمفاهيم. إضافة إلى ذلك، فالتقويض لا يقبل – مثلما يذهب إليه أهل "التفكيك" – مقولة: "البناء بعد التفكيك". كما أن مفهوم "التقويض" يتناسب مع الاستعارة التي يستخدمها "ديريدا" في وصفه للفكر الماورائي الغربي، إذ يصفه باستمرار بأنه "صرح" أو معمار يجب تقويضه. ولئن انطوى مفهوم "التقويض" على انهيار البناء، فإن إعادة البناء تتنافى مع مفهوم "ديريدا" لـ "لتقويض"، إذ يرى في محاولة إعادة البناء فكرا غائيا لا يختلف عن الفكر الذي يسعى "ديريدا" إلى تقويضه"[38].

ويتبنى معظم المفكرين العرب الذين تناولوا المصطلح مفهوم "التفكيك"، كأركون وكاظم جهاد وفتحي بن سلامة وعبد الكبير الخطيبي وعبد السلام بنعبد العالي وغيرهم.

ويبرر محمد عناني انحيازه إلى مصطلح التفكيك لأن "التفكيك الذي اشتق منه المصدر الصناعى هو فك الارتباط، أو حتى تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء أو إلى أي ظاهرة إحالة موثوقا بها"[39].

وينظر "ديريدا" لترجمة المفهوم الذي بات التعارف عليه عربيا بـ "التفكيك" بأنه مستحيل الترجمة "إن صعوبة تحديد مفردة "التفكيك" وبالتالي ترجمتها إنما تنبع من كون جميع المحاولات وجميع المحاولات المفهومية التحديدية وجميع الدلالات المعجمية، وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة خاضعة هي للتفكيك وقابلة له[40]".

---

[37] - جاك ديريدا. ***الكتابة والاختلاف***. ترجمة كاظم جهاد. ط2. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر والتوزيع. 2000، ص 61.

[38] - ميجان الرويلي وسعد البازعي. ***دليل الناقد الأدبي***. مصدر سابق، ص 107.

[39] - محمد عناني. ***المصطلحات الأدبية الحديثة***. ط2. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر - لنجمان. 2003، ص131.

[40] - جاك ديريدا. ***الكتابة والاختلاف***. مصدر سابق. 2000، ص 62.

التفكيك وتحرير الدوال

يرى "ديريدا" أن المركزية الأوروبية في تقديمها لذاتها متعالية، فعمل على تعريتها من الداخل ، وتفكيك مقولاتها بوصف تكلساتها التي أخفت وجهها الحقيقي ، فلُعاد عبر تفكيكيته النظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب الغربي المتعالي، الذي لا يعدو كونه خطابا ميتافيزيقيا، حيث ساءل "ديريدا" مجموعة من الحقائق والمفاهيم التي اكتسبت على مرّ التاريخ صفة القداسة، فنقد أساسها الميتافزيقي اللاهوتي، مبتعدا عن كل إجابة مريحة تخدع العقل بثقتها المزيفة بذاتها[41]. وبذلك أوضح أن الممارسة الفكرية الغربية، وتمركزها المتعالي حول العقل كانت السبب الذي أبعد أي نشاط فكري لا يتمثل الشروط التي حددها هذا التمركز عن دائرة التفاعل ، وأنتجت هذه الميتافزيقيا تصوراتها حول العقل والحقيقة التي تدعيها، فغدت نظاما من التفكير المقفلا.

ويرى "ديريدا" أن الفكر الغربي قائم على ثنائيات ضدية العقل/ العاطفة، العقل/ الجسد، الذات / الآخر، الرجل/ المرأة، المشافهة/ الكتابة.....وأن هذا الفكر يمنح الامتياز والفوقية للطرف الأول، ويلقي بالدونية على الطرف الآخر، وهذا الانحياز ما يسميه "ديريدا" بالتمركز المنطقي [42]. حيث "اللوغوس"[43] أو حقيقة الوجود يعملان بوصفهما مدلولا أولا، مدلولا متعاليا حيث يقول "ديريدا": "اللوغوس هو أول وآخر مصدر للعلامة والاختلاف بين الدال والمدلول. ينبغي أن يكون هناك مدلول متعالٍ يكون الاختلاف بين الدال والمدلول بالنسبة إليه مطلقا وغير قابل للاختزال، وفكر الوجود هذا يتجلى بالصوت، مدلول ينتج ذاته تلقائيا من داخل الذات"[44].

وقد أراد "ديريدا" من هدم هذا التمركز هدم جميع الدلالات التي ينتجها "اللوغوس"، يريد تفكيك هذه الدلالات وتذويبها، لأنها تحط من قيمة الكتابة المنظور إليها باعتبارها واسطة لتحقيق قصديّة "اللوغوس"، مما يقود إلى برانية المعنى وخارجيته[45].

---

[41] - سارة كوفمان، وروجي لابورت. ***مدخل إلى فلسفة جاك ديريدا***. ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي. ط2. الدار البيضاء: إفريقيا. 1994، ص 5.

[42] - ميجان الرويلي، وسعد البازعي. ***دليل الناقد الأدبي***. مصدر سابق، ص 108.

[43] - اللوغوس: هو التمركز حول النصوص الملفوظة، ومبدأ المقدرة العقلية في الإنسان، أو مبدأ تأسيس الكون، والمعنى الأبعد له الحق والقانون. انظر. ***المصدر السابق***، 218-223.

[44] - جاك ديريدا. ***علم الكتابة***. ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 2005، ص 85.

[45] - جاك ديريدا. ***الكتابة والاختلاف***. مصدر سابق، ص 112. وجاك ديريدا. ***علم الكتابة***. مصدر سابق، ص 74.

وقد وصف "ديريدا" العلاقة بين البنيوية وفعل التفكيك، بأن التفكيك كان حركة بنيوية ، أو حركة تضطلع بضرورة معينة للإشكال البنيوي، ولكنها حركة ضد بنيوية، وهو يدين بجانب من نجا حه لهذا اللبس، "وقد كان الأمر يتعلق بحل، بفك، بنزع رواسب البنيات، جميع ضروب البنيات بنيوية وتمركزية لوغوسية وتمركزية صوتية[46].

وبذلك تقوم فلسفة التفكيك على تضاد على مستوى إنتاج المعنى مع الطرح البنيوي الذي يتبنى إثبات المعنى داخل بنية النص، إذ يذهب التفكيك إلى دحض الادعاء بوجود المعنى، وإحالته إلى حركة دوال متلاحقة، من خلال إعطاء مساحة للمهمش والمسكوت عنه داخل النص للكشف عن اللاوثوقية في النص ، لذلك فالتفكيك هو إعادة قراءة للنصوص من مداخل غير تقليدية متمردا على الفلسفة البنيوية التي ترى المعاني منتجة داخل الأنساق الخفية للبنية، مع إهمال لأي دور فاعل للإنسان في إعادة إنتاج النص، فالبنيوية تفترض فيه التلقي لهذه المعاني، في حين تعطي التفكيكية فاعلية للإنسان في البحث عن المعنى مع إقرارها بأن المعنى منفلت ومتشظٍ، لتصبح الحقيقة في التفكيك عملا إدعائيا، ولا يمكن بلوغ هذا الشرف، لأن كل تفسير يقدّم لا يستند إلى حقائق قارة، ليبقى الشيء المنطقي في الرؤية التفكيكية تقديم قراءات لا نهائية للمعنى.

وتقوم استراتيجية التفكيك على التموضع داخل النص ثم توجيه ضربات له متوالية من الداخل، وذلك بالذهاب إلى داخل النص المتعالي و "طرح أسئلة عليه من ذاته يظهر أمامها من تلقاء نفسه عاجزا عن الإجابة ، وتفصح عن تناقضاته الجوانية، ويمكن أن نخرج منه ونوجه له ضربات من الخارج حتى يتصدع" وهذه العملية ما دعاها "ديريدا" بالتفكيك[47]. فحركات التفكيك لا تتعامل مع الأبنية من الخارج، إنها لا تكون ممكنة وفعالة ولا تحكم ضربتها إلا بسكنى هذه الأبنية، بسكناها بطريقة معينة[48].

لا ينظر "ديريدا" للنص، أي نص، كمجموع متجانس، "إذ ليس هناك نص متجانس أصلا، هناك في كل نص قوى عمل داخلية، هي في نفس الوقت قوى تفكيك، في كل نص نجد فيه ما يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك بنفسه ،

---

[46] - جاك ديريدا. ***الكتابة والاختلاف***. مصدر سابق، ص 59-60.

[47] - جاك ديريدا. ***علم الكتابة***. مصدر سابق، ص 47.

[48] - ***المصدر السابق***، ص 91.

وذلك بالتموضع داخل النص ثم العثور على توترات وتناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها مما يدعوه لأن يفكك نفسه بنفسه"[49].

ويفيد "ديريدا" مما توصل إليه عالم اللغة السويسري "دي سوسير" من أن اللغة نظام من الإشارات الموضوعة اعتباطيا، ويتوقف فهم هذه الإشارات على فهم النظام ككل، بمعنى أن هذه الإشارات تفقد اعتبارها خارج نظام اللغة، فكلمة "شجرة" تكون الإشارة فيها بين تلفظها، فكل مقطع صوتي يمثل إشارة التي لا تشتغل منفردة، وإنما من خلال العلاقة بين مجموع الإشارات، فيرتبط الدال" صوت الكلمة" عبر علاقة اعتباطية بالمدلول عليه مفهوم الشجرة، فلا رابط بين الأصوات التي تنتج كلمة "شجرة" والشجرية سوى تعارف عليه الناس بأنه كذلك [50]، وليس أدل على بذلك من اختلاف تلفظ بيت ودار في اللغة الواحدة، ومن لغة إلى أخرى. ويذهب سوسير إلى أن الكلمة تكتسب معناها من اختلافها مع غيرها، حيث يعرف الجميل من اختلافه مع القبيح.

ويعتبر "سوسير" اللغة تراثا شفويا، لذلك يقدم الكلام على الكتابة، ويعتبر الكتابة تمثيل للكلام، دال على الدال الأول، تمثيل للصوت الحاضر لذاته، فالكلمات المكتوبة هي رموز للكلمات التي يخرجها الصوت البشري.

ويذهب "دريدا" إلى تفكيك نظرية التمركز الصوتي من خلال تتبع امتياز صوت المتكلم على الكتابة منذ أفلاطون حتى عصرنا ليثبت أن الكتابة كانت دائما تخضع لهيمنة اللفظ، في حين أن اللغة تتأسس على الاختلاف، فالاختلاف هو اللغة، وعندما يقارن الكتابة بمفهومها المألوف، يجد أنها تجسد الاختلاف، أفضل مما يجسده النطق[51].

وبذا، فإن "ديريدا" يركز عمله على تفكيك الأصل الثابت للمعنى ودلالته المركزية، حتى يتلاشى الاهتمام بالكلام، لصالح الكتابة والاختلاف، كما أن اختفاء المركز المرجعي الصوتي المثبت للمعنى، يعطي مجالا للعب الحر على المدلولات حيث تغدو اللغة دوال متحررة من المدلولات، فالمعنى مرجأ وهو لا نهائي ، وإحالة المرجع من مرجع خارجي مهيمن إلى مرجع ذاتي ليصبح النص عبارة عن متواليات من الاختلاف، وتصبح الكتابة تشظيا للمعنى وبعثرة له وانتشارا. فينبني مصطلح الاختلاف على أن النص يشتمل على قراءات لا نهائية، لأن الكتابة هي أشبه ما

---

[49] -***المصدر السابق***، ص 49.

[50] - جان لوسيركل. ***عنف اللغة***. ترجمة محمد بدوي. ط2. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2006، ص 8- 10.

[51] - ميجان الرويلي، وسعد الباز عي. ***دليل الناقد الأدبي***. مصدر سابق، ص 109- 110.

تكون بملاحقة قاصرة للمعنى، وكل قراءة هي إبراز لدلالة جديدة في النص فيكون كل معنى مؤجلا بشكل لا نهائي، فللتفكيك يريد أن يستحضر الأثر المغيب، عن طريق اختلاف الدوال التي تفضي إلى اختلاف المدلول، وهي نقيض فلسفة الحضور والغياب في التمركز الصوتي، حيث يكسر التفكيك المعنى النهائي لصالح المعنى اللاينتهي، حيث المعاني يمكن تكثيرها بناء على منطق اختلافها وتباينها وتأجيلها المستمر، فعملية استيلاد المعاني عملية متواصلة ومؤجلة ضمن فعالية الاختلاف.

تبيئة التفكيك

انقسم المنشغلون بالحقل الثقافي العربي بشأن المفاهيم التي تتولد في بيئات الحداثة وما بعد الحداثة الأوروبية، تلك المفاهيم التي ترتحل إلى الثقافة العربية كأدوات فاعلة في قراءة هذه الثقافة، فلم يخفِ البعض الريبة منها، فنبه على خطورة اصطناعها في قراءة غير الثقافة المنتجة لها. بينما ذهب البعض الآخر إلى إمكانية اصطناعها في تقديم قراءة للثقافة العربية إذا ما أحسن تبيئتها، وهي حينها تعمل بطريقة توسع من إطار المفهوم الذي ارتحل عبر الترجمة إلى البيئة العربية.

وقد نبه عبد العزيز حمودة في كتابة "المرايا المحدبة" إلى خطورة المصلح النقدي ومقاربته في غير الثقافة التي وجد بها، فالمشكلة بالنسبة إليه ليست أزمة تتعلق فقط بالمصطلح النقدي بل أزمة واقعين ثقافيين وحضاريين مختلفين، فالمصطلحات التي أفرزتها الحداثة تثير أزمة عند أهلها في قراءة الحداثة الغربية ذاتها، وتبدو أزمة المصطلح بالنسبة للمتلقي من خارج ذلك الإطار الثقافي أكثر إرباكا وحدّة. فالمصطلح الذي يحدث إرباكا داخل الواقعين الحضاري والثقافي اللذين ارتبطا بهما، حري بأن يحدث فوضى في الدلالات المعرفية عندنا أصحاب الأطر الثقافية والقيم المعرفية المغايرة تماما. ويعتبر عبد العزيز هذه الأزمة أزمة فكر بالدرجة الأولى، وهي تحدث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي الحضاري. وعبد العزيز إذ يذهب هذا المذهب فإنه يحذر من استخدام هذه المناهج ، تحديدا الذهاب بمنهجيات هذه الحداثة نحو أنسنة أو أسطرة النص الديني[52].

[52] ـ انظر عبد العزيز حمودة. ***المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك***. الكويت: عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. عدد 232. 1998، ص 28-31.

وموقف عبد العزيز مبني على تخيّل قداسة المرجعيات المركزية في التراث العربي، لا سيما الدين الذي لا يمكن لديه إخضاعه لمبدأ المساءلة النقدية اللامنضبطة، فإخضاع النص للتفكيك يذهب به إلى اللاتماسك، إلى جزئيات غير قادرة على الانتظام والتجمع، إن جاز الحديث خيوط لكنها لا تقدر أن تكون حبلا، بل تتميز بقدرته على التذرذر، وهذا يدفع بالنص لأن يكون في مواجهة ذاته، فيقلبه من الداخل، ويقطع الصلة بينه وبين مرجعيته المركزية، ويحيل هذه المرجعية إلى لا شيء، وينشئ مرجعية ذاتية لكل قراءة ممكنة في عالم من القراءات اللانهائية، وهذا ما يجعل عبد العزيز متخوفا من فعالية التفكيك.

بينما يرى عمر كوش أن المفاهيم تنتقل كالبشر المهاجرين ضمن عملية التفاعل ال تثاقف عبر عمليات الترجمة والاقتباس، فأدت إلى إثراء الحياة الفكرية في بعض الأقاليم التي ارتحلت إليها عند توفر شروط الانتقال اللازمة لقبولها في المجال المعرفي والفكري الجديد، بينما لم تثمر ذلك الإثمار في أقاليم أخرى، لأن كل مفهوم يرتبط بنسيج مركباته وبنياته وبوظائفه، وحين ينتقل المفهوم يعاد نسج تلك المركبات والبنيات والوظائف وفق معايير جديدة تناسب المقتضيات الفكرية والثقافية والمعرفية للإقليم الذي تنتقل إليه، والتي يُفترض في الترجمة أن تراعيها[53]

ويتناول كوش أقلمة مفهوم التفكيك إذ تم تبيئته عبر دراسات قدمها أركون ومطاع صفدي وفتحي بن سلامة وعبد الكبير الخطيبي وغيرهم في تفكيك الخطاب العربي الإسلامي أصولا وفروعا وفي مواضع تجلياته، مما عدد دلالات التفكيك ومدلولاته ومركباته، وهذا ما أغنى المفهوم وجعله يحيا حياة جديدة في بيئة مختلفة[54].

والباحث ينحاز تجاه موقف كوش من أن اصطناع المفاهيم والمنهجيات الغربية الحديثة في النقد الثقافي، يوسع من المساحة النقدية ويرفدها بأدوات جديدة تجعل الباحث في هذه الثقافة يبصر ما كان غائبا عن الحس في أدوات النقد التقليدية.

وسيأخذ الباحث من التفكيك أداته فاعلة في الدراسة، في الإطار العام لهذا المفهوم ، وهو عدم إيمانه باليقينيات التي يستند إليها الخطاب الديني في إنتاج معانٍ مثلت مراجع مركزية له في تقديم نفسه، وذلك عن طريق تفكيك مقولات

---

[53] - عمر كوش، ***مصدر سابق،*** ص 40-41.

[54] - ***المصدر السابق،*** ص 181.

هذه اليقينيات عبر التموقع داخلها أولا، ثم بيان تناقضاتها الداخلية التي تكشف عن معانٍ متناقضة مع المعاني المرجعية التي تتبناها هذه اليقينيات، وذلك بحل البنيات وفكها ونزع رواسبها.

الصعوبات

تفكيك مقولات المقدس ليس بالأمر الهين لأن التفكيك هنا لا يتعلق بنص بقدر تعلقه بارتباط الأتباع به، وإن المناقشات التي قد تثري الموضوع تنحصر في دائرة ضيقة، مما يقلص هامش النقاش في الموضوع، وبالتالي حرمان الباحث مما يتيحه النقاش مع ذوي الاهتمام من إضاءات تعين الباحث على سبر أغوار مناطق النقاش في الدراسة.

حدود الدراسة

ستتحدد هذه الدراسة في ثلاثة أطر على النحو التالي:

1 –قراءة في مستويات الإيمان في سورة البقرة كحالة دراسية.

2 –قراءة لموضوع الاستماع للنص القرآني

3 –قراءة لمفهوم الأسلمة بالاعتماد على التجربة النبوية والدولة التجربة التاريخية الأولى التي أعقبت موت النبي محمد.

الفصل الثاني: فاسألوا كبيرهم– تحليل لمستويات الإيمان والمعرفة في سورة البقرة

سورة البقرة مدنية، والشائع أنها أول ما تنزل في المدينة بعد الهجرة، ويقال تنزلت فيها آخر آية في القرآن[55]، "واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله، ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون"[56].

وسورة البقرة كما روي عن النبي سنام القرآن، وسنام كل شيء أعلاه[57]، وهو تشريف لها[58]. وهي أكبر سور القرآن من حيث عدد الآيات وعدد الصفحات التي شغلتها آيات السورة مئتان وست وثمانون آية، وقد تنزلت في مدد مختلفة، توزعت على طوال الفترة المدنية من بدايتها حتى نهايتها.

أما نسبة عدد صفحات السورة بالقياس إلى عدد صفحات القرآن فهي تقارب 12:1، وهذا الاستغراق المزدوج: الزمني والورقي كان أحد الأسباب المهمة التي دفعت بالباحث إلى تفحص هذه السورة، ثم تخيّرها من بين سور القرآن، لتكون حالة دراسية يختبر فيها الباحث صدق فرضيته المتعلقة بهيمنة السمع على إنتاج المعرفة في الخطاب الديني.

وينضاف إلى السبب السابق، تنوع الموضوعات التي تناولتها آيات السورة، فقد كان لها وقفة مع قصة الخلق الأولى، مع الملائكة وآدم وإبليس، وتناولت بنوع من التكثيف موضوعات أخرى يدرسها الجابري كركائز انبنت عليها السورة في كتابه "الفهم الواضح للقرآن الحكيم"، وهي المؤمنون والكافرون والمنافقون والمشركون تحديدا اليهود منهم، والذين شغل جدلهم وجدل المنافقين نحو 120 آية من آيات السورة، كما تناولت السورة تشريعات في القتال والأحوال الشخصية، والتي هي ليست محلا لهذه الدراسة[59].

وبناء على الموضوعات التي تناولتها السورة، وجد الباحث أنها تمثل مادة غنية، وذات صلة وثيقة بإشكالية الدراسة، على أن يتم تناولها على وجه تفحص البنية المعرفية لهذه الموضوعات بالاستناد إلى حاسة السمع.

---

[55] - محمد عابد الجابري. ***فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب أسباب النزول.*** ج3، ط3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2010، ص 38.

[56] - الآية 281 من سورة البقرة.

[57] - انظر لسان العرب مادة **سنم**، وانظر ابن كثير. ***تفسير القرآن العظيم.*** تحقيق مصطفى السيد محمد وآخرون. المجلد 2. مصر: مؤسسة قرطبة. 2000، ص 236.

[58] - للمزيد من التفصيل حول مكانة سورة البقرة انظر ابن عاشور **.** ***تفسير التحرير والتنوير***. ج1. تونس: الدار التونسية للنشر. 1984، ص 201 وما بعدها.

[59] - محمد عابد الجابري. ***فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب أسباب النزول.*** ج3، مصدر سابق، ص 38 وما بعدها.

وثالثة أثافي الأسباب التي قدمت سورة البقرة على غيرها كحالة دراسية، أنها أول السور مما يلي سورة الفاتحة مفتتح القرآن ككتاب مصحف [60]. وتقديم مكان السورة داخل القرآن المصحّف لم يكن من مرتبه محض اعتباط أو مصادفة[61]، فترتيب السورة حسب زمان نزولها يأتي في المرتبة الحادية والتسعين بالاستناد إلى ترتيب محمد عابد الجابري[62]، وهذا التقديم المكاني للسورة داخل القرآن المصحف، أقل ما يمكن أن يقال فيه: إنه تعلية لمكانة السورة الدينية.

وبالنظر إلى غايات هذه الدراسة وحيثياتها، فإنها تختلف عن غايات دراسة الجابري؛ ذلك أن مسعى الجابري محاولة المطابقة بين مسار تنزل آيات السورة ومسيرة الدعوة، بينما سترصد هذه الدراسة طبيعة الجوانب المعرفية للمبحوثين في السورة، وهم الملائكة، وإبليس وآدم والمؤمنون والكافرون بالاستناد إلى حاسة السمع، وهي دراسة تقتضي التوسع وعدم الوقوف على أفعال ومشتقات حاسة السمع [63] لتشمل المعاني التي تنتجها هذه الحاسة، وعلاقتها بالإيمان والسؤال المعرفي.

ومن أجل الكشف عن مراتب السمع وعلاقتها بالمستويات المعرفية، سيتم تناول مفاهيم التقوى، والإيمان، والكفر، والشيطنة في سورة البقرة، مع تدعيم لهذه المفاهيم من سور أخرى في القرآن لإفادة التوضيح والتشخيص، علاوة على ما للتكرار من أهمية في تمكين هذه المفاهيم، وترسيخها كمفاهيم أساسية ينبني عليها النص القرآني في جانبه القيمي.

---

[60] - وإذا أسقطت الفاتحة من سور القرآن، تصبح سورة البقرة مفتتح القرآن، وهذا رأي تبناه ابن مسعود الذي أسقط أيضا المعوذتين من القرآن، بقوله: إن الرسول كان يعوّذ بهما الحسن والحسين، انظر رشيد الخيون. ***جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ.*** المانيا: منشورات الجمل. 2000، ص23- 24. وأنظر أيضا محمد عابد الجابري. ***فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب أسباب النزول.*** القسم الأول، مصدر سابق، ص 89. وانظر ابن كثير. ***تفسير القرآن العظيم.*** المجلد 2. مصدر سابق، ص 155.

[61] - اختلف الصحابة في ترتيب سور القرآن، فتعددت المصاحف بناء على ترتيب السور فيها، وصار لكل مرتِّب مصحف، مثل مصحف أبيّ ابن كعب، ومصحف عبد الله بن مسعود، ومن هنا قيل إن ترتيب السور في المصحف ترتيب اجتهادي. والغالب عليه أنه مرتب بناء على طول السور. انظر محمد عابد الجابري. ***مدخل إلى القرآن الكريم.*** ج1. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2007، ص 215-216 و ص 233 - 239.

[62] - محمد عابد الجابري. ***فهم القرآن الحكيم : التفسير الواضح حسب أسباب النزول.*** ج3. مصدر سابق، ص 38.

[63] - فيما يتعلق بدلالة أفعال الحواس ومن ضمنها السمع يمكن الاطلاع على دراسة ثرية في هذا الجانب قدمتها أنسام خضير خليل التي بحثت فيها أفعال الحواس في القرآن من الجوانب النحوية والصرفية والدلالية. انظر أنسام خضير خليل. ***دراسة نحوية وصرفية ودلالية.*** رسالة ماجستير غير منشورة بإشراف كاصد ياسر الزيدي. بغداد: جامعة بغداد. 2002.

المبحث الأول: أولانية الخلق بين السمع والتساؤل

تتكون الذوات الحية في أسطورة الخلق الأولى من الملائكة وإبليس، ثم تبعهم بعد ذلك آدم ثمّ حواء، وك ل ذات من هذه الذوات مخلوقة من مادة أولية؛ فالملائكة من نور [64]، وإبليس من نار، وآدم وحواء من تراب. ولكن ما علاقة كل مخلوق بطبيعة المادة الأولية المخلوق منها؟ ثمّ ما علاقة كل مخلوق بمنطق السؤال وغايته؟ هذا بالضبط ما سيسعى المبحث للكشف عنه.

المطلب الأول: الملائكة تعفٌّ عن السؤال

الملائكة مخلوقات يقال بأنها نورانية، مخلوقة من نور، واحدها ملاك، أصلها لأك، والملأك والملأكة: الرسالة... والملأك: الملك، لأنه يبلغ الرسالة عن الله عز وجل، والجمع ملائكة [65]. وألكني إلى فلان: أبلغه عني. أَصْلُهُ ألكني، حذفت الهمزة، وألقيت حركتها على ما قبلها. والملأك: الملك، لأنه يبلغ عن الله تعالى، وزنه مَفْعَل، والعين محذوفة (أي الهمزة) ألزمت التخفيف إلا شاذاً (أي ورودها على هيئة ملأك)[66].

يتضح من المعنى المعُجمي أن المعنى متوافق في أصل الوضع مع جانب من وظيفة الملائكة، وهي التبليغ ونقل رسائل الله، فهم مخلوقات تتوسط بين الله والبشر، فتنتقل عبرهم المعاني الإلهية التي يرغب الله أن يكون عليها هذا الخلق من عباده.

والملائكة أكثر المخلوقات قربا له ، فمسكنهم السماء، وهم أول ما يلي الله من ناحية الإيمان، الذي حُدّد بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء خيره وشره. وهذه الرتبة تؤكدها الآية" آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كلّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله..."[67].

---

[64] - طبيعة المادة التي خلقت منها الملائكة لم يرد توضيحا بشأنها في القرآن، فهي من ضمن العوالم الغائبة عن الحس، والإيمان بها تسليما، وكل ما يعرف عنها في الإسلام أنها مخلوقة من نور بنص حديث النبي:" خُلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم". انظر عبد الرزاق نوفل. ***عالم الجن والملائكة.*** القاهرة: مطبوعات دار الشعب. 1968، ص 101-102.
وانظر ابن عربي. ***شجرة الكون.*** مصر: شركة مدبولي. الطبعة الأخيرة. 1968، ص 7.

[65] - انظر لسان العرب مادة **ملك.**

[66] - القاموس المحيط مادة **ملأك**.

[67] - الآية 285 من سورة البقرة.

ويرى السيوطي نقلا عن البهيقي في كتابه" شعب الإيمان"، أن الإيمان بالملائكة ينتظم في ثلاثة معانٍ:" أولها التصديق بوجودهم. وثانيها: إنزالهم منازلهم، وإثبات أنهم عباد الله وخلقه. وثالثها: إثبات بأن منهم رسلا يرسلهم الله إلى من يشاء من عباده[68].

وقد قسمهم الله من ناحية الوظيفة، فقال على لسانهم "وما منا إلّا له مقام معلوم" [69]، فمنهم ما مهمته نقل رسائل الله لأنبيائه "والله يصطفي من الملائكة رسلا" [70]، ومنهم المكلف بتسجيل حسنات البشر، وآخر يكتب سيئاتهم "وما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد"[71]، ومنهم من هو مكلف بالموت "قل يتوفاكم ملك الموت الذي وُكِّل بكم"[72]، وآخر موكل بالنفخ في الصور "ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السماوات والأرض" [73]، ومنهم المكلف بالرزق، ومنهم المكلف بالجنازة، ومنهم...[74].

وصفات الملائكة كثيرة جدا، يصفهم الله بالقوة والمتانة في العبادة، والخلق الحسن، وحسن المنظر، وعظمة الأشكال، والقدرة على التشكل في هيئة صور متعددة[75]. وهي ذوات أجنحة "الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع "[76].

والملائكة ينفذون ما يؤمرون به بالاستناد إلى آيات من القرآن أخبرت عنهم فهم "لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون"[77]، والآيات " وما منا إلّا له مقام معلوم* وإنا لنحن لصافون* وإنا نحن لمسبحون" [78]، والآية "يسبحون الليل والنهار لا يفترون"[79]، ولآية " لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون"[80].

---

[68] - السيوطي. ***الحبائك في أخلاق الملائك.*** تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية. 1988، ص 9-10.

[69] - الآية 164 من سورة الصافات.

[70] - الآية 75 من سورة الحج.

[71] - الآية 18 من سورة ق.

[72] - الآية 11 من سورة السجدة.

[73] - الآية 87 من سورة النمل.

[74] - يمكن العودة إلى كتاب الحبائك الذي خصص فيه السيوطي الجانب الأكبر منه للحديث عن مهام الملائكة.

[75] - ابن كثير. ***بداية خلق الكون: السماوات والأرض، والنجوم، والكواكب، والجبال، والبحار، والأنهار، والملائكة، والجن، والإنس- آدم عليه السلام.*** تحقيق عادل المعاطي. القاهرة: دار البشير. 1991، ص 112- 114.

[76] - الآية الأولى من سورة فاطر.

[77] - الآية 6 من سورة التحريم.

[78] - الآيات 164-166 من سورة الصافات.

[79] - الآية 20 من سورة الأنبياء.

[80] - الآية 27 من سورة الأنبياء.

فالملائكة تنفعل بما يلقى إليها من قول إلهي، وتستغرق حياتها على وجه المبالغة والاشتغال في الانقياد والطاعة في تنفيذ مأمورات الله، والتسبيح بحمده، ولا تحيد عما هيأها الله له، وكأنها لا تبصر إلّا سَمْع قول ربِّها. وهذا سبب وجيه لقربها المكاني من الله.

ولم يسجل على الملائكة اعتراض [81] على رغبة الله إلا ما ورد في سورة البقرة حينما قال الله لهم:" وإذ قال ربك للملائكة إنّي جاعل على الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون"[82].

يكشف هذا الاعتراض عن أمر في غاية الأهمية، فالملائكة تتريث في الانصياع وتغاير بذلك كل وُصف لها، حيث تنتقل من الانشغال في الانصياع إلى الانشغال بالسؤال عمّا أذهلها، وتحاول أن تعرف الأسباب التي جعلت الله يرغب في استخلاف الأرض.

ويمكن رصد علاقة حجاجية في الآيات السابقة بين الآية الأولى "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل على الأرض خليفة" كموضوع بات مركزا للحجاج[83]، وبين الآيات اللاحقة. وعلى الرغم مما يبدو بإجراء ظاهر الآيات اللاحقة من تعارض حجاجي، "قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء..."، إلا أنها تقع في مدراج انتظام الخطاب ولا تنفك تخدم الآية النتيجة" أعلم ما لا تعلمون" وتقود إليها، وبذلك تنتظم الآيات في سياق حجاجي واحد، يبدأ بإنتاج الحجج لصياغة الخطاب، ويمكن إنتاج هذا النسق الحجاجي في عبارتين الأولى:" السؤال لا الانصياع"، والثانية: "الانصياع

---

[81] - يذهب بعض الباحثين إلى أن سؤال الملائكة ليس من باب الاعتراض على ما أراد الله، وإنما من باب رغبتهم في التعلم والمعرفة والاطمئنان إلى أن خلق الله لآدم ليس مبنيا على عدم رضى الله من ملائكته. انظر عبد الرزاق نوفل. ***عالم الجن والملائكة***. مصدر سابق، ص 103. ويعلل ابن كثير الاعتراض في أن الله أخبر الملائكة على سبيل التنويه بخلق آدم وذريته كما يخبر بالأمر العظيم من قبل كونه، فقالت الملائكة على سبيل الاستكشاف والاستعلام عن وجه الحكمة لا وجه الاعتراض والتنقيص لبني آدم والحسد لهم كما يتوهم بعض الجهلة المفسرين. انظر ابن كثير. ***بداية خلق الكون***. مصدر سابق، ص 191. وفي كتاب آخر لابن كثير يقول في تفسير الآية 69 من سورة ص" ما كان لي من علم بالملأ الأعلى إذ يختصمون" فالرسول يقول في حجاج قريش: لولا الوحي من أين كنت أدري الاختلاف بين الملأ الأعلى؟ يعني في شأن آدم وامتناع إبليس من السجود له.
وكلام ابن كثير فيه شيء من تطويع الآية لمقاصد الشرح، فقد اعتبر الاختصام فقط مع إبليس، رغم أن مؤشر الآية يكاد يكون صريحا ليشمل الملائكة وإبليس، لأن الملائكة لم تكن في مواجهة إبليس حتى تختصم معه، بل كان اختصام الملائكة وإبليس مع الله. انظر ابن كثير. ***تفسير القرآن العظيم***. مجلد 12. مصدر سابق، ص 106. وقد ذهب محمود شلبي إلى جواز وضع الخصام المقصود بين الملائكة والله. انظر محمود شلبي. ***حياة آدم***. بيروت: دار الجيل. ط8. 1992، ص 16.

[82] - الآية 30 من سورة البقرة.

[83] - تنبني الآية على العملية الحجاجية لا الإخبارية حيث تغدو القيمة الإخبارية للملفوظ قيمة ثانوية بالنظر إلى قيمة الملفوظ الحجاجي. انظر صابر الحباشة. ***التداولية والحجاج: مداخل ونصوص***. دمشق: صفحات للدراسات وللنشر. 2008، ص 22-23.

لا السؤال". ليفضي مدراج الحجاج: "السمع طريق المعرفة". ومن العبارتين يمكن اشتقاق ثلاث صياغات حجاجية على النحو التالي:

الصياغة الأولى: الانصياع لا السؤال

1 –"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة". الله يخبر بما سيقدم عليه ولا يستشير، فكونه الله لا يحتاج لمشورة.

2 –بما أن الملائكة ليست محل استشارة الله، فليس لها أن تبدي اعتراضا. أي وجبت عليها الطاعة.

الصياغة الثانية: السؤال لا الانصياع

1 –"أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء"، فلماذا تخلقه؟ يستلزم ذلك قولهم لله لا تستخلف الأرض حتى لا يُفْسَد فيها، وحتى لا تُسْفَك الدماء فيها[84].

2 –من يُستخلَف في الأرض يفسد فيها ويسفك الدماء، وبذلك فإن إقدام الله على الاستخلاف أمر مستعجب [85]. فكأن حال لسان الملائكة يقول: لماذا يُخلق المُسْتَخْلَف؟

3 –من يسكن الأرض يفسد ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك. فلماذا– والقول للملائكة" تخلقه؟

4 –نحن لا نفسد ولا نسفك الدماء، ومن يستخلف في الأرض يفسد فيها ويسفك الدماء، أي لا ينشغل بالتسبيح والتقديس. فلماذا تخلقه؟

الصياغة الثالثة: السمع طريق المعرفة

1 –إنّي أعلم ما لا تعلمون، فأنتم لا تعلمون؛ لأنّني لم أُعْلِمكم به[86].

---

[84] - يقول بعض المفسرين إن الجان سكنت الأرض قبل آدم بحوالي ألفي عام، فسفكوا الدماء، فبعث الله إليهم جندا من الملائكة، فطردوهم إلى جزائر البحور، وقال البعض إنهم اطلعوا على اللوح المحفوظ. انظر ابن كثير. ***بداية خلق الكون***. مصدر سابق. ص 191.

[85] - أفاد الاستفهام بالهمزة التعجب. انظر عبد الكريم محمود يوسف. ***أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم.*** دمشق: توزيع مكتبة الغزالي. 2000، ص 20.

2 –وبما أنّني أعلم ما لا تعلمون لا تسألوا عمّا لم أُعْلِمْكم به.

والغاية من إيراد هذا التنوع الحجاجي إظهار العلاقة التي تربط بين مثلث السمع والسؤال والمعرفة في الخطاب القرآني، فقد مثلت الآية الأخيرة " إني أعلم ما لا تعلمون" "النتيجة"، بينما مثلت الآيات السابقة سياقا من الحجج والأدلة؛ فالصياغة الأولى تفسيرية[87] في (1)، واستدلالية استلزامية في (2). واستدلالية في (3).

وقد وُظِّفت الصياغتان الأولى والثانية لتأكيد مفاد الآية "النتيجة" التي كانت العلاقة الحجاجية فيها تقابلية في(1) و(2) بين السمع والسؤال، لتأتي الاستدلالية في(3) كنتيجة مترتبة على الصياغتين (1) و(2)؛ ففسرت رغبة الله في الاستخلاف بأنه يعلم ما لا تعلمه الملائكة.

وبالوقوف على غايات الحجاج ومؤشراته يرى الباحث أن الملائكة تستغرب من رغبة الله في خلق البشر، ومؤشرات هذا الاستغراب تقود للتساؤل ابتداء عن التجربة السابقة لاستخلاف الأرض[88]، إذ توحي التجربة بأن من استُخلف في الأرض كان سلبيا؛ حيث نشر فيها الفساد وسفك الدماء [89]، وهو تساؤل منطقي عن مدى نجاح التجربة اللاحقة بالاستناد إلى التجربة السابقة.

ومؤشر التساؤل الثاني يتحدد في المقارنة بين الملائكة التي يبدو أنها بدأت تتخوف على مكانتها عند الله، فعقدت مقارنة بين من يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وهم الذين استخلفهم الله قبل البشر الحاليين، وبين الملائكة التي تسبح بحمد الله وتقدسه، فتترافع الملائكة بهذا الحجاج أمام ربها واثقة من صحة المقدمات التي انبنى عليها، ومنطقية استلزام الاستدلال فيه، والذي يشكك ابتداء في صلاح من سَيَسْتَخلف الأرض. ويَبِين في المقابل أن الملائكة في نظر

---

[86] - أجرى ابن كثير تعليلا لحجاج الملائكة بأنها تعبد ولا تعصي، وأنها قالت : "إن كان المقصد من خلق آدم العبادة فإنها تعبد الله ولا تفتر ليلا نهارا، فكان رد الله عليهم، أي أعلم المصلحة الراجحة في خلق هؤلاء ما لا تعلمون، أي سيوجد منهم الأنبياء والمرسلون، والصديقون والشهداء والصالحون. وهذا لا يجد له سندا في النص". ابن كثير. ***بداية خلق الكون...*** مصدر سابق، ص 192.

[87] - للمزيد من الاطلاع على أشكال التسلسل في العلاقات الحجاجية ينظر: باتريك شارودو. ***الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى.*** ترجمة أحمد الودرني. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. 2009، ص 25-27.

[88] - كما تم تبيانه سابقا، لم يثبت في النص أن هنالك قوما سابقين على الخلق المعهود على الأرض، لكن تساؤل الملائكة عن جدوى الاستخلاف يعطي حظا من المنطق لمن يعتقد بأن النص القرآني اشتمل على مؤشر يفيد إثبات الاستخلاف.

[89] - أورد الضحاك عن ابن عباس أن الجن أفسدوا في الأرض قبل بني آدم، فقاست الملائكة عليهم. انظر ابن كثير. ***تفسير القرآن العظيم.*** مجلد1. مصدر سابق، ص 340.

أنفسهم أفضل ممن استخلف وسيستخلف الأرض لاحقا [90]، ناهيك عن فحوى خبرٍ يرشح من استفسار الملائكة: أنهم يغنون الله عن غيرهم بتسبيحه وتقديسه.

أما المؤشر الثالث، وهو الأهم، فهو مؤشر يدل على قدرة فائقة عند الملائكة على قراءة المتوقع المستقبلي بناء على معطيات شكلت أرضية لقراءة معقولة لديهم، فهم يتوقعون ممن سيخلف الله بهم الأرض أنهم أرضيون، [91] بمعنى دونيون في المكانة والرتبة، ودونيتهم هذه، تجعلهم بالمنطق غير منضبطين في قيمهم وسلوكهم، وكذلك في علاقتهم مع ربهم، وبناء على ذلك يضعف المُعوَّل عليهم في تحقيق غاية الله في الاستخلاف. ونتيجة لهذه المعطيات فإن فساد المستخلَفين في الأرض وسفكهم للدماء لن يكون مستغربا من قبل الملائكة أو غيرها، وهو المؤشر الذي صدّقته تجربة المستخلَف على الأرض.

وتدل المؤشرات السابقة مجتمعة على قضية مهمة وذات دلالة في الدراسة [92]، فقدرة الملائكة على الحجاج محل احترام وتقدير عاليين، فقد ثبت أنّ استبصارها ثاقب متين، سواء في بناء مقدمات حجاج منتظمة، أو في طرق الاستدلال، وهذا ينفي عنها محدودية العلم، ويقع بحكم التناقض مع توصيف الملائكة السابق. " لا علم لنا إلا ما علمتنا". حيث يتعذر إجراء هذه الآية على ظاهرها، ولا سبيل لإجرائها بما يرفع التناقض عن النص إلا على سبيل التلطف في مخاطبة الملائكة لربها.

ويمكن تفكيك هذا التناقض بقراءة بسيطة تذهب إلى أن الملائكة إن استفسرت أو احتجت فإنها تحترز أيما احتراز في عدم تحول الاستفسار إلى مرتبة عصيان الله، وعليه، يبيت عليها أن تعود أدراجها إلى الطاعة والامتثال والعبادة والتسبيح، وهذا يتطلب منها التراجع عن دعواها، فكانت وسيلتها الاستتابة، فاستتابت الله على تذمرها من رغبته في استخلاف الأرض، فقالوا بعد حجاج الله لهم: " قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا، إنك أنت العليم الحكيم"[93].

---

[90] - يورد ابن كثير رأيا للرازي فيه تعليل لموقف الملائكة بأنها كانت ترغب في أن يستخلفها الله في الأرض لأنها أحق فهي لا تفسد ولا تسفك الدماء. وهو رأي لا يخلو من الوجاهة. انظر. **المصدر السابق**، ص 338.

[91] - الأرض اسم جنس، ومن معانيه كل ما هو أسفل. انظر القاموس المحيط كلمة **الأرض**.

[92] - لا يدعي الباحث أن المؤشرات التي أوردها يقينا معرفيا، فهو لا يقر باليقين ابتداء، وما تقديمه للمؤشرات إلا محاولة لقراءة تأويلية تسعى لتفكيك المقروء من أجل تخليصه من الهيمنة السمعية، فيفتح النص على قراءات جديدة.

[93] - الآية 32 من سورة البقرة.

والأمر الذي يلفت الانتباه هنا، غرابة منطق القياس والاستدلال في الآيات التي تتغيا إفحام الله للملائكة في الرد على اعتراضها في الاستخلاف، " وعلّم آدم الأسماء كلّها، ثم عرضهم (أي المخلوقات) [94] على الملائكة، فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين* قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العزيز الحكيم* قال: يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم قال: ألم أقل لكم إنّي أعلم غيب السماوات والأرض، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون"[95].

فحجاج الله للملائكة ابتغاء دحض حجتهم يستمر، ويستند هذه المرة على آدم الذي أنبا الملأ السماوي بأسماء المخلوقات التي عُرضت عليه، في الوقت الذي عجزت الملائكة عن فعل ذلك، وتفصيل ذلك أن الله قد أعطى آدم أسماء يسقطها على المخلوقات، ولم يعطِ هذه الإفادة لغيره، فمن الطبيعي أن يعرفها آدم وأن تجهلها الملائكة، وليس فيها ما يثير الاستغراب والدهشة.

أمّا القول بأن الله قد عَلّم آدم منطق الربط بين اللفظ والمسميات لينشأ اللغة [96]، فكان هذا سببا ومناطا لدهشة الملائكة، فهو أمر فيه من الاستغراب الكثير؛ لأن قراءة الملائكة للاستخلاف كانت تتم عن قدرة أعلى مما هو عند آدم في الربط، فقراءتها اشتملت على استدلال لم يتأتَ لآدم الذي اكتفى بربط الاسم بالمسمى. وكان من الممكن أن تُبرَّر دهشة الملائكة لو كانت من برهان الله المنقطع الصلة عن اعتراضها من ناحية، ومن انتفاء الاستدلال عند آدم حتى يَفْضُلها.

ويمكن إجراء الاستدلال الإلهي على أن الله لم يُعْلم الملائكة الغاية من الاستخلاف على الأرض، وإنما أخبرها فقط عن رغبته في ذلك، وعلى الملائكة أن لا تجتهد في الاستدلال والاعتراض والسعي لتكوين معرفة خارج نطاق السمع، فلأن الله لم يبلّغها بغاية الخلق، لم تحدث لديها المعرفة، وهذا مُستدلٌّ عليه من الاختبار الذي أدخلها الله فيه حين طلب منها تسمية ما لا تعرف، فعجزت عن ذلك، وقالت "لا علم لنا إلا ما علمتنا" كتأكيد على مفاد الآية النتيجة: "إني أعلم ما لا تعلمون".

---

[94] - انظر محمد عابد الجابري. ***فهم القران الحكيم***. ج3. مصدر سابق، هامش 9 ص 42. ويقول ابن عباس عن الأسماء بأنها: إنسان ودابة وأرض، وسهل وبحر وجبل، وجمل وحمار وأشباه ذلك، وفي رواية: علمه اسم الصفحة والقدر والفسوة والفسية. انظر ابن كثير. ***بداية خلق الكون.*** مصدر سابق، ص 192.

[95] - الآيات من 31-33 من سورة البقرة.

[96] - انظر ابن عاشور في تعليله لموضوع تعليم الأسماء. ابن عاشور. ***تفسير التحرير والتنوير***. ج1. مصدر سابق، ص 410 وما بعدها.

ومهما يكن من أمر، فإن الباحث يرى أنَّ هنالك خللا واضحا في القياس والاستدلال، فالحجاج المقصود لا يقدم إجابات عن تساؤلات الملائكة عن جدوى استخلاف الله البشر على الأرض[97].

ويمكن الاستدلال مما سبق على أن السياق المعرفي للملائكة كان في أساسه سياقا يعتمد على الربط والاستنتاج والاستدلال، وهذا المنطق الرؤيوي في طبيعته يتفق مع الجوهر الذي خلقت منه الملائكة، وهو منطق النور، منطق الكشف، الذي يرفع الاستغراب بمنطق الأسباب.

فيبدو أن الله أراد لفلسفة النور أن لا تتعدى الطريق إليه، حيث ينعدم التشابه والاختلاف بين الأشياء، فلا تجد المقارنة والأسئلة لها محلا، وهكذا يظهر سؤال الملائكة بمنطق الله انحرافا لا يتفق مع نورانيتها التي هُيّئت لتكون عليها من الإيمان والتفرغ للطاعة والعبادة والتسبيح، فكان على الملائكة أن تأنف أبدا عن السؤال والاعتراض؛ لتبقى منسجمة مع الفلسفة النورانية الإلهية.

وبالاستناد إلى الآيتين الآتيتين من سورة الحجر لغايات التوضيح "وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون* فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين" [98]، يتبين أن السجود كان اختبارا لمدى الانصياع عند الملائكة؛ لكون السجود أعلى طقس في الخضوع. ولأن الله قد قرن وقت النفخ بوقت السجود دون فاصل بينهما بدلالة حرف العطف" الفاء"، وقد أكّد فائدة حرف العطف كلمة" قعوا"، التي لا تعطي أي مجال للتريث أو الانتظار، حتى لتكاد تكون لحظة النفخ لحظة وقوع الملائكة ساجدين، وعلى الملائكة أن تنجح في هذا الاختبار، بأن لا تجادل في الأمر الإلهي، بل الانصياع الفوري له.

وهكذا، استتابت الملائكة، فأقلعت عن الاعتراض، وعادت تربط الأمر بالانصياع، فعاد السمع مقبولا ومهيمنا عندها، مفضلا على التفكير والتأمل، وضمانة للنجاة والفوز، وحماية من التورط في الأسئلة الكبرى التي قد يزلُّ النقاش فيها القدم، ولا تدري نفس إلى أي مقام ستهوي بالسؤال، فعليها أن تعفّ وتسمع سمع طاعة وتقبل.

---

[97] – عندما يبرر المؤمن الاستخلاف كسؤال تاريخي يجعله متداخلا مع الحكمة الإلهية المطلقة، فيأتي بـتسويغ للتناقض المشار إليه بتخريج يجد فيه ضالته حينما تربكه الإجابة "اقتضت الحكمة الإلهية ذلك". فتُرفع بذلك الأسباب، وتصبح النتائج منطقية ما دام التبرير لها مشفوعا بالعناية الإلهية.

[98] - الآيتان 28و 29 من سورة الحجر.

المطلب الثاني: آدم بين التلقين والتجربة الحسية

يعتبر آدم الذات الحية الثالثة على الوجهة الزمنية لابتداء الخلق، بعد الملائكة وإبليس [99]، خلقه الله من التراب في السماء، ونفخ فيه من روحه "وإذ قال ربك للملائكة إنّي خالق بشرا من طين" [100]. وقد أمر الله الملائكة أن تسجد له تكريما، وإعلاء لشأنه.

وآدم مكلف من خلق الله يجري عليه الوعد والوعيد، لذلك يتوجَّب عليه أن يميز بين أفعاله، فلا يخالف ما أمره الله بفعله، وعليه أن ينتهي عمّا نُهي إتيان فعله، ووسيلته في ذلك أن يحذر وسوسة إبليس الذي أنف واستكبر أن يسجد له، حتى شق بذلك عصا طاعة الله، فاستحكم في نفسه كراهية آدم، وتوعد الله بإضلاله " قال فأنظرني إلى يوم يبعثون* قال إنك من المنظرين* قال فبما أغويتني لأقعدن صراتك المستقيم* ثم لآتينهم من بين أيديهم، ومن خلفهم، وعن أيمانهم، وعن شمائلهم، ولا تجد أكثرهم شاكرين"[101].

أما فلسفة المعرفة عند آدم وقصته معها فتنبئ بها الآيات التالية: " وعلّم آدم السماء كلّها، ثم عرضهم على الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين* قالوا: سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم* قال يا آدم أنبهم بأسمائهم فلمّا أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون* وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين* وقلنا: يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه، فقلنا: اهبطوا بعضكم لبعض عدوٌّ، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين* فتلقى آدم كلمات من ربه فتاب عليه، إنه هو التواب الرحيم*"[102].

تبدأ الآيات السابقة –كما أسلف المطلب السابق الحديث عنها– بتحدي الله الملائكة بالمعرفة التي يمتلكها آدم، الخلق الجديد لله، وقد أدى آدم اختباره في تسمية المسميات التي عرضها الله عليه بشكل ممتاز، في حين عجزت الملائكة

[99] - إن صحّ القول بأن الله لم يستخلف قبله أحدا على الأرض كما جاء في اعتراض الملائكة.
[100] - الآية 72 من سورة ص.
[101] - الآيات من 15-18 من سورة الأعراف.
[102] - الآيات من 31-37 من سورة البقرة.

عن فعل ذلك، وهنا يعلن الله أمام الملأ تفوق آدم المعرفي على الملائكة [103]، والملائكة تقر بذلك لله لا لآدم، لأن الحجاج لم يكن مع آدم، وإنما حول جدوى خلقه.

ولم يكن الإقرار بتفوق آدم إقرار لساني من الملائكة فحسب، وإنما طلب الله منهم السجود لهذا الخلق الجديد، ففعلوا ما أمرهم الله به، ولم يعترضوا عليه، وهذا يمثل قمة الامتثال لأوامر الله، الطاعة وعدم السؤال، وهو درس يفيد في تجنب الاعتراض، وما يتمخض عنه من تداعيات، فلو لم يعترضوا على استخلاف البشر في الأرض، لما أدخلهم الله هذه التجربة، والتي انتهت بهم إلى السجود لآدم.

وبالوقوف على آليات إنتاج المعرفة عند آدم يتبين أن لدى آدم قدرة على ربط الاسم بالمسمى، وهي تشبه إلى حدّ ما عملية تعلّم الطفل الصغير لكلمات من لغة أجنبية، ثم اختبار هذا الطفل بتمرير صور الأشياء التي تعلّم معانيها ليلفظ مدلولها الصوتي.

والباحث هنا لا يغفل الفارق بين الطفل وآدم، فالطفل المقصود بالمثال لديه قدرة محدودة في ربط الأسماء بالمسميات، بينما عُرضت على آدم كلّ المخلوقات، وليس بعض منها، وقد أفلح في التعرف عليها. وبناء عليه مثّل طاقة سمعية عظيمة، وقدرة رهيبة على الحفظ والاسترجاع، والربط الأولي البسيط بين الصورة ومدلولها الصوتي. وفي المقابل، لم يكن هنالك في الآيات السابقة ما يؤشر على قدرة آدم في جعل المقدمات تنتظم في الاستدلال على أمر معين، وهو نمط متقدم من التفكير، لم تقم به سوى الملائكة كما أُسلِف الحديث عنه في المطلب السابق[104].

ثم تبين الآيات وجود ذات حية جديدة، وهي حواء زوج آدم، والتي لا يخبر عنها سوى أنها رافقت زوجها في السكن والزلة والهبوط[105]. وهذا يطرح تساؤلا على حجم حضور المرأة في النص، وعلاقة هذا الحضور في المعرفة[106].

ويدخل آدم مرحلة اختبار [107] جدي حينما يبلغه الله وزوجه بفعل الأمر "اسكن أنت وزوجك... وكُلا..." والنهي " ولا تقربا هذه الشجرة"، فتصبح المعادلة هكذا: الجنة وما فيها من نعيم في مقابل عدم اقتراب الشجرة [108]التي حددها الله،

---

[103] - هنا التفوق في الجانب الإخباري وليس في نظم إنتاج المعرفة.

[104] - هنا يكتفي الباحث بالإشارة للفرق بين المعرفة التي تمثلها آدم، والتي أنتجتها الملائكة، بينما يترك إبليس ولا يستشهد بآلية المعرفة لديه، لأنه موضوع البحث في المطلب اللاحق.

[105] - بينما في التوراة كانت حواء سبب الغواية، فهي التي تأثرت بوسوسة الأفعى التي حرضتها على الأكل من الشجرة التي حذرها الله وزوجها من الاقتراب منها. انظر الكتاب المقدس. ***سفر التكوين***. امتحان الحرية والزلة. الآيات من 1-14.

[106] - هذا موضوع يغري بالدراسة في وقت لاحق.

[107] - تسمى في التوراة امتحان الحرية والزلة. انظر الكتاب المقدس. ***سفر التكوين***. امتحان الحرية والزلة.

ولم يقدم الله أسبابا توضيحية لآدم وزوجه حول ثمن (سكنى)[109] الجنة، بمعنى آخر لم يوضح لهما علّة عدم الاقتراب من الشجرة. والمغري بالسؤال كيف توضع الجنة مقابل الشجرة؟ بمعنى أن الشجرة كانت لا تعدل شيئا ذات بال من الجنة، فهل العبرة في الابتعاد عنها محض اختبار لامتثال آدم بالطاعة والانقياد ضمن فلسفة السمع والطاعة؟ أم أن الشجرة كانت مطوية على سر خطير، ولا يرغب الله في كشفه؟

مهما يكن من أمر، فإن غرابة المقابل [110]، تلغيز يغري بالسؤال، لكن أدم وزوجه لم يسألا الله، واكتفيا بالامتثال لما سمعا منه من أمر ونهي على وجه الإلزام، كما أن السؤال ناتج عن عملية ربط واستدلال، وآدم قد يربط لكنه ليس من يستدل، وقد يكون هذا مناط مراهنة الله عليه بالسمع. وبذلك يرجح الباحث أن امتثال آدم وحواء الأولي لأمر الله ونهيه الخالي من السؤال، يصعب أن يكون العامل فيه العبرة مما جرى مع الملائكة[111].

والذي يدعّم الاستنتاج السابق، والمتعلق بغياب منطق الاستدلال عند آدم، أن الفاعل في إغراء الممنوع لم يكن نابعا من جبلة آدم وزوجه، بل كان "زلة"، والفاعل فيها إغواء الشيطان، "فأزلهما الشيطان".

وموطن الشاهد في الاستنتاج السابق أن آدم وحواء، وبتأثير شيطاني، يدخلان عالم السؤال، عالم الكشف وإماطة اللثام، يذهبان للتجربة مدعمين بسؤال شيطاني" لماذا؟" لماذا لا نقرب هذه الشجرة؟ هنا آدم على وجه التحديد والدقة يغلّب الحسي على الغيبي المستتر، ويغلب السؤال على الامتثال، ويغلّب الشوق للمعرفة الكشفية على اليقين السمعي المفضي للانصياع والطاعة.

وهذا التحول المذهل في مسيرة آدم المعرفية، كان ثمنه الجنة، فقد عاقبه الله وزوجه بالخروج من الجنة لأنهما عصياه، ولم يتقيدا بما قد سمعا منه، بل آثرا التجربة والسؤال، فأُهبطا وإبليس فاعل الغواية إلى الأرض" قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين".

---

[108] - الشجرة في الكتاب المقدس هي شجرة المعرفة، حيث انتفخت عيون آدم وزوجه بعد أن أكلا منها، وعرفا أنهما عاريان. انظر المصدر السابق. ***سفر التكوين.*** الآيتان 6 و7. أما ابن كثير فيرى أن الله أبهم ذكرها وتعينها، ولو كان فيه مصلحة تعود إلينا لعيّنها لنا كما في غيرها في المجال التي تبهم في القرآن. ابن كثير. ***خلق الكون.*** مصدر سابق، ص 200.

[109] - في الاستناد للمعنى المعجمي للسكنى فهي السكن بلا أجرة، بلا مقابل، والسكن يكون فيه الراحة والدعة والطمأنينة، ومع إقرار القرآن بأن الحياة التي منحت لآدم وزوجته في الجنة ينطبق عليها مفهموم السكنى، إلا أنها من ناحية المنطق اللغوي تتعارض دلاليا، فكون الإقامة في الجنة مرهون بعدم الاقتراب من الشجرة، فإن تحقق صفتي الأمان والاستقرار في الجنة أمر متعلق بعدم الاقتراب من الشجرة، بمعنى أن الأمان والاطمئنان مُهدد بالجنة، وهذا التهديد ما ينفي الأمان والاطمئنان، وبناء على ذلك لا يتحقق مفهوم السكنى الذي أشارت إليه الآية. يمكن العودة للمعجم الوسيط لاستظهار معنى السكنى من مادة **سكن.**

[110] - الشجرة كمقابل للجنة.

[111] - تحديدا آدم دون زوجه، لأن النص بشكل عام أعطى الفاعلية في الحضور والخطاب لآدم بينما كان حضور حواء حضورا ثانويا، أما الزلة فكانت مشتركة" فأزلهما الشيطان".

وانتهى الأمر بآدم أن استتاب الله عن "انحرافه المعرفي"، فتاب الله عليه، فتاب آدم عن التجربة التي تُقدِّم السؤال على الامتثال. وبات مقتنعا بأن المنطق الإلهي منطق هداية وتبليغ ورشاد، ولا يجوز تفحص هذا المنطق، بل عليه تقبله، وهذا مفاد الاستتابة، وتلخيص ذلك يكون بالتسليم قبل كل شيء بالمعرفة الإلهية العلية، ثم تَحَقُّق التجربة بالامتثال إلى هدي الإيمان المعرفي، وبذلك تتصالح التجربة مع الإيمان على أساس أولية الإيمان عليها؛ فتغدو تجربة المعرفة، تجربةُ في الاستماع إلى الإيمان.

وأخيرا، يحدد الله بعد تقبل توبة آدم طريقة لتعامله مع البشر، إذ جعل الأرض لهم ولإبليس، وطلب منهم التقيد بمنطق الهدى الذي سوف يبلِّغه إليهم، "قلنا اهبطوا منها جميعا، فإما يأتينكم مني هدىً فمن اتبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون* والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون*"[112]. فعلى آدم وزوجه وذريتهما أن لا يحيدوا عن منطق الهداية الذي سيُبلغون به عبر رسل الله، وإن لم يفعلوا ذلك فإن الله يتوعدهم يوم القيامة، يوم يرث الله الأرض ومن عليها، فيرجع البشر للسماء، ويحاسبهم على عدم تقبل هدايته بالنار.

وانطلاق مما مضى، فإن أدم حين اجترى على اجتراح المعرفة متأثرا بفعل الغواية، بفعل إبليس مشتق السؤال الأخطر في عالم المعرفة، تجاوز بفعله هذا منطق السمع المعرفي، وأقدم على منطق التجربة، فحاول أن يكتشف وأن يكوّن معرفة حسية انطلاقا من الوسوسة التي دفعته نحو تجربته البكر لعقل الأشياء، فسعى نحو إماطة اللثام عن كنه الشجرة، وما تنطوي عليه من سر يجعل الله يضعها في مقابل الجنة.

وبعد أن أغضب آدم ربه، عاقبه الله لتجاوزه منطق السمع، منطق الانصياع والخضوع، فلا يصير بحكم الله أن يجعل أحد مخلوقاته المعرفة تجد مرجعيتها في غير خالقه وخالقها، فعلى آدم والعصيان قد تحقق، أن يدفع ثمن المعرفة، ثمن وضع مرجعيتها في التجربة، فكانت الجنة مقابل الانصياع للسمع، والنار مقابل السؤال الذي يتحدى السمع، وعلى آدم وبنيه تتبني التجربة ومنطقها في الحياة.

[112] - الآيتان 38 و39 من سورة البقرة.

المطلب الثالث: إبليس والإصرار على السؤال

يتردد اللغويون ومؤلفو المعاجم العربية في أعجمية لفظة إبليس، فيوردها صاحب اللسان مترددا في تحديدها على النحو التالي: أبلس الرجل: قُطع به، وأبلس سكت، وأبلس من رحمة الله: أي يئس وندم، ومنه سمي إبليس، وفي التنزيل " يومئذ يبلس المجرمون". وإبليس، لعنة الله: مشتق منه، لأنه أبلس من رحمة الله، أي أويس، وقال أبو اسحق لم يصرف لأنه أعجمي معرفة[113].

ويذهب بعض اللغويين إلى أن الكلمة معرّبة من اليونانية " ديا بولس"، وأن العرب حذفت "ديا" من أول الكلمة، ثم توصلوا للنطق بالساكن بزيادة ألف الوصل في أوله. ويقول البعض بأنه عربي مشتق من أبلس الرجل: أي انقطعت حجته، والإبلاس اليأس، وكان إبليس مأخوذ بذلك[114].

وإبليس مختلف عن الشيطان، فإبليس علم يطلق على مخلوق أمره الله فعصاه، ونبذه الله فيئس من رحمته، أما لفظ الشيطان، فيدل على صفة لهذا المخلوق ولغيره ممن يعمل عملا مشابها لعمله، وفي هذا يقول العرب: تشيطن فلان إذا فعل أفاعيل الشياطين[115].

وقد ورد لفظ إبليس مرة واحدة في سورة البقرة "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس" [116]. بينما ورد لفظ شيطان وشياطين ثماني مرات في أنحاء متفرقة من آي السورة. وهذا التركيز على الذات الشيطانية في سورة البقرة لم يوازِه من ناحية العدد أي ورود له في أي سورة من سور القرآن[117].

وبالعودة إلى نص سورة البقرة من أجل الكشف عن مضمون الأبلسة والشيطنة، يتبين أن مركزية الحضور كانت في سياق الآيات من 34– 36 على النحو التالي: "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر، وكان

---

[113] - انظر لسان العرب مادة **بلس**، وتحمل نفس الدلالات في كل من القاموس المحيط والمعجم الوسيط.

[114] - يقدم عودة أبو عودة دراسة ثرية حول الموضوع، ويعرض لآراء الذين قالوا بأعجمية الكلمة كأبي عبيدة معمر بن المثنى، والزّجاج، ثم يعرض آراء من قالوا بعربية الاسم كأبي حاتم الرازي، والفراء. انظر عودة أبو عودة. ***" إبليس والشيطان- دراسة في الاشتقاق والدلالة" .*** مجلة جامعة النجاح للأبحاث (للعلوم الإنسانية). مجلد 20. ع 1. 2006، ص 267-268. وانظر أيضا: محمد باقر حجتي. ***إبليس في القرآن والحديث.*** بيروت: دار المجتبى. 1993، ص 7- 8.

[115] - انظر عودة أبو عودة. ***" إبليس والشيطان- دراسة في الاشتقاق والدلالة" .*** مصدر سابق، ص 278- - 280.

[116] - الآية 34 من سورة البقرة.

[117] - يعتبر انشغال الآيات بالهدى والضلال، تكثيفا لحضور إبليس والشيطان، ويدعم الحضور العالي لهذا الانشغال عدد ورود كلمتي إبليس وشيطان في السورة، فقد وردت لفظة إبليس مرة واحدة من أصل إحدى عشرة مرة وردت في عموم القرآن. بينما وردت لفظة الشيطان وشياطين ما يقترب من عُشر المرات التي وردت في عموم القرآن، والبالغة 84 مرة. وقد وردت في السورة البقرة في الآيات: 14، 36، 102، وأيضا 102، 168، 208، 268، 275. ويمكن التحقق من ذلك بالعودة إلى محمد عبد الباقي. ***المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم.*** القاهرة: دار الحديث. 1364 هـ. مادتي **"بلس" و"شطن"**.

من الكافرين* وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة، وكلا منها رغدا حيث شئتما، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين* فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين[118]".

يمكن اعتبار سؤال الله لإبليس عن عدم سجود لآدم غريبا بعض الشيء، فالخطاب لم يوجه إليه صراحة كما وُجّه للملائكة، وكان بإمكان إبليس كمحاجج أن يقول: لم أُؤمر حتى أُسأل، وبما أنني قد سُئلت فلماذا أسجد له.....؟ وبإمكانه أن يعتمد على قولة أن الاختبار المعرفي الذي قدمه آدم أمام الملأ كان يُقصد منه محاججة الملائكة وليس محاججة إبليس، فإبليس لم يعترض على استخلاف الأرض، فكان له أن يحتج على إقحامه في سياق حجاج لم يكن هو طرفا فيه، ومن ثم استنكار إلزامه بتبعاته.

وقد يكون التخريج مقبولا على أن غالبية الملأ من الملائكة، وإبليس فرد، من الممكن أنه كان يحظى بمعاملة من الله كالتي تحظى بها الملائكة. ومن هنا فإن الطلب إذا وجه وقصد الملأ، فإنه يَتَجوّز أن يشتمل ما كان في سياقهم وإن كان مختلفا عنهم. وهنا يكون الاستثناء منقطعا [119]، فيكون إبليس مستثنى من الملائكة على وجه جائز من أساليب العربية في نحوها.

وإبليس إذ يعترض على السجود فإن الآية تعلل ذلك بسبب الإباء، والاستكبار، والذي يمكن تعليقه على أن إبليس بنظر نفسه يفضل آدم بناء على مادة الخلق؛ فإبليس مخلوق من نار وآدم من طين، وعزة نفس إبليس تأبى وتستكبر أن يسجد للطين، " قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي، أستكبرت أم كنت من العالين*. قال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين"[120].

---

[118] - الآيتان 35 و36 من سورة البقرة.

[119] - الاستثناء المنقطع ما كان فيه المستثنى ليس من جنس المستثنى منه، وهو ضرب من ضروب الاستثناء، ومثال عليه: وصل المسافرون إلا أمتعتهم، فالأمتعة كمستثنى ليست من جنس المستثنى منه "المسافرون". انظر ابن هشام الأنصاري. ***أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك.*** المجلد 2. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. 1994، ص 229-231.

[120] - الآيتان 76-77 من سورة ص.

وفي هذا السياق، فقد قال الحسن البصري "أن إبليس أول من قاس، وقال ابن سيرين: أول من قاس إبليس [121]، وما عُبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، ومعنى هذا أنه نَظَرَ نفسَه بطريقة المقايسة بينه وبين آدم، فرأى نفسه أشرف من آدم، فامتنع عن السجود له مع وجود الأمر له ولسائر الملائكة بالسجود"[122].

ولكن أيًّا كان السبب، فإن إبليس قد عصى أمر الله، فتجرأ ورفض طلبه، وحاجج في موقفه، وألزم نفسه معرفة الأسباب التي جعلت الله يميّز آدم عليه.

وفي المقابل، فإن الله لم يقدم لإبليس أيّ توضيح يرفع اللبس عنده، واعتبر فعلته انحرافا معرفيا أوقعته في باب العصيان، وهو باب يختلف عن الاعتراض أو الزلة، فالملائكة إذ اعترضت على قضية الاستخلاف، فإنها تراجعت عن اعتراضها وقدمت طاعة مبالغا فيها وصلت حدّ السجود لآدم. وآدم إذ أزله الشيطان وزوجه، فإنه قد استتاب الله، وقَبِل العقوبة بأن أُهبط به وزوجه إلى الأرض. أما إبليس فإنه رفض الانصياع دون علة ترفع الاستغراب، ورفض والتراجع عن موقفه، وأصر على المعرفة حتى وإن تم توصيف ذلك بالعصيان، وتقبل الثمن المترتب على الانحياز نحوها.

وهكذا، فإن إبليس لم يقبل تلقي المعرفة من الله بالسمع، وما يفرضه هذا التلقي عليه من متواليات الانصياع والخضوع، وعدم المناقشة والحجاج، بل أراد أن يبتعد عن منطق السمع ليرى، حيث الأشياء تتجلى كما يراها لا كما يسمعها، وليعطي العين فعالية وقدرة على رؤية الأشياء كما تبدو هي، كيف تقدم نفسها، لا كما تقدم سمعا، فيراها من منطق مختلف، منطق التفحص، منطق تعلق المعرفة بالأسباب والسؤال.

وإبليس إذ يرفض تلقي المعرفة وحدوثها بالسمع، فإنه أيضا لا يعتد بالمرجعية ورمزيتها، وما لها من ثقل مهيمن في حدوث المعرفة عند المستمعين، فالمرجعية ليست برهانا لديه على المعرفة، بل برهان المعرفة في منطقها، وقول الله لا يبرر –في منطق إبليس المعرفي– الانصياع ما دام غير مقنع بالنسبة لإبليس، وهذا إقرار من إبليس بدوره وقدرته على إنتاج المعرفة لا تلقيها.

---

[121] - لا يتفق الباحث مع رأي الحسن البصري وابن سيرين في أن إبليس أول من قاس، فأول من قاس الملائكة حينما قاست فساد الأرض الأول بفساد سيأتي إليها إن تكرر الاستخلاف. والاختلاف بين قياس الملائكة وإبليس أن إبليس أصر على منطقية القياس وانحيازه له، بينما الملائكة تراجعت.

[122] - ابن كثير. ***بداية خلق الكون.*** مصدر سابق، ص 194.

المبحث الثاني: آلية إنتاج الإيمان للمعرفة

خلص المبحث السابق إلى أن المعرفة التي رغب الله في حدوثها عند الذوات الأولانية في السماء كانت معرفة عليّة إلهية، تبدأ بالأمر وتنتهي بالطاعة، وإلّا العقوبة، فجانبت المعرفة بذلك السؤال والتجربة، فكانت معرفة التلقي والانصياع.

وإن كانت الحدود السابقة حدود المعرفة في السماء، فما بالها على الأرض؟ فهل ماثلتها؟ أم توسطت دروب البحث والتقصي والتجريب بينها وبين والسؤال؟ هذا الموضوع سيكون مدار التقصي في هذا المبحث.

المطلب الأول: التأسيس المفاهيمي للتقوى والإيمان

تبدأ سورة البقرة " الم* ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب، ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون، والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون". يلاحظ أن الآية الأولى عبارة عن حروف مقطعة، وليس هنا موضوع الحديث عن فلسفة تقطيع بعض مفتتح آي القرآن[123].

وتبدأ الآية الثانية باسم الإشارة "ذلك"، واسم الإشارة يفيد تعيين مدلوله تعيينا مقرونا بإشارة حسية إليه، [124] وهو هنا "الكتاب" البدل من "ذلك" وهو المقصود بالحكم، فتحددت فائدة الإشارة إليه بتحديده وتخصيصه بأنه هو وليس سواه الذي لا جنس الريب أي شك فيه، متحققا الفهم بدلالة "لا" النافية للجنس [125]، ثم مكّنت جملة "لا" النافية للجنس الإخبار عن الكتاب بفائدة التأكيد عليه، منفي جنس الشك فيه، مقدر فيها الإخبار بـ "موجود" أو "حاصل"، فلا جنس الشك موجود في الكتاب أو حاصل. وهذا التوصيف لـ" الكتاب" مأخوذ بناء على آلية اشتغال النحو في تقديم

---

[123] - للاطلاع على دلالات الحروف المقطعة في مفتتح بعض السور، يمكن الرجوع لنصر حامد أبو زيد الذي ناقش رأي الزركشي والباقلاني وابن خلدون في هذا الجانب. انظر نصر حامد أبو زيد. ***مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن.*** ط6. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2005، ص 188-194.

[124] - إميل بديع يعقوب. ***موسوعة النحو والصرف والإعراب.*** بيروت: دار العلم للملايين. ط3. 1994، ص 54.

[125] - حول فائدة وعمل لا النافية للجنس انظر جمال الدين بن عبد الله الأنصاري. ***أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك.*** ج2. مصدر سابق، ص 3.

المعنى، وهذا الاشتغال النحوي لا يبرر الآليات التي بموجبها ينتفي الشك في "الكتاب" المقصود بالاستناد إلى آليات المنطق في التحقق والبرهنة.

ما يمكن ملاحظته بشكل أولي على تقديم الكتاب لنفسه بأنه لا شك فيه وأنه هدىً، وبما أن الكتاب منسوب لصاحبه استلزم ذلك أن لا شك في صاحب الكتاب" الله"، الذي يريد للمخاطبين الهداية. من هنا كان تعالي الكتاب تعاليا لله الذي يأخذ دورا متمركز علويا غير مضادة من أحد، وكل أحد بالضرورة دوني، وعليه أن ينقاد بصورة تراتبية كونه مخلوقا يَنْعَلُّ به [126]. وهذه التراتبية تجعل الانتقال من متوالية على أخرى تظهر ضمن تسلسل منطقي يحكم بناء المعرفة وطرق إنتاجها، وذلك ضمن العلاقة القائمة بين المتعالي "الله" الذي يمتلك مصباح الهداية، والأرضي التائه "الإنسان" الذي يبحث في الحياة عن النجاة، فمن الطبيعي والحال هذه، أن ينقاد التائه بفعالية ضوء الهداية كمعرفة موصلة إلى المتعالي.

وتقديم الكتاب يظهر الانسجام بين تصوره للانتقال من مستوى الإقرار بحقيقته ككتاب من وجهة نظر نفسه، إلى الإخبار عن نفسه بأنه هدى للمتقين، وكون "هدى" خبرا ثانيا لاسم الإشارة "ذلك"، فهو تأكيد على حقيقة الخبر الأول بأن "الكتاب" لا ريب فيه، وبما أنّ "الكتاب" لا ريب فيه جاء المنطق النحوي ليفيد تبرير وتأكيد غاية "الكتاب" بالهداية. وهذا المنطق التناوبي بين العلة والمعلول أحكم المعنى ومكّنه. فأصبح مفهوم التقوى يتحدد عبر الإقرار بأن "الكتاب" لا ريب فيه.

وقد يؤوّل نحويا "الهدى" على اعتبار موضوع الكلام وجوهره فيفيد الابتداء في الكلام، وأن الجار والمجرور "فيه" متعلق بالإخبار، فيستقر مفهوم الـ"هدى" في الظرفية بفائدة حرف الجر "في"، وبما أن "الهاء" المتصلة بحرف الجر عائدة على "الكتاب"، فإن الـ"هدى" مستقر في كينونة "الكتاب"، فيصبح مفهوم الـ"هدى" متشربا في الـ"كتاب"، منتشرا في كليته.

[126] - انظر توشيهيكو إيزوتسو. ***الله والإنسان في القرآن.*** ترجمة هلال محمد جهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص 127-129.

وكلا المذهبين التأويلين في الابتداء والإخبار، ينسجم تمام الانسجام مع حقيقة الإيمان بوظيفة "الكتاب" وتحققها، والمتمثلة بالهداية كتصور إلهي لا بشري نحو غاية الإنسان في الحياة. والمتقي في أحسن الأحوال متلقٍ لا تتبدله الأحوال، غايته ووظيفته تقبل المعرفة والإقرار بها عن طريق السماع، لا إنتاجها[127].

وبالوقوف على الجانب الصرفي لكلمتي: "هدى" و"المتقين" يتبين أن اختلاف فائدة الزمن في كليهما يحقق آلية اشتغال مفهوم الهداية للمتقين، فـ "هدى" مصدر، والمصدر يدل على ما يدل عليه الفعل غير مقيد بزمن معين [128]، وهذا يشير إلى أن "الكتاب" مستغرق لكلية الزمن الذي تتولد فيه الهداية، على أن الهداية كينونة مستقرة داخل "الكتاب"، وهذا يتطلب ممن يقع داخل الزمن وينفعل به، جهدا في السعي نحوها، وهم في الآية "المتقين" محل الخطاب. وهنا تظهر دلالة اسم الفاعل" المتقين"، ذلك أن اسم الفاعل يدل على اسم مجرد حادث(أي يطرأ ويزول) وعلى فاعله[129]. وهذا التقييد لاسم الفاعل في حالية الزمن يحدد الوظيفة لمن يريد أن تتحقق فيه صفة المتقي المهتدي، ويجعل زمنه زمن سعي واجتهاد نحو تحقق مفهوم الهداية كمصدر يستغرق الزمن. ويصبح محل اشتغال اسم الفاعل أكثر من الحالية؛ لأن السعي لتحقق الوصف في اسم الفاعل " المتقين"، يتطلب منهم التطلع رغبة في زمن الاستقبال ليتحقق فيهم متى أصبح حاضرا.

وهذا التقديم المتعالي لـ "الكتاب"، يجد معادله الموضوعي بداية في انتفاء التساؤل حول ماهية "الكتاب" بهدف تفحص مقولاته عبر إخضاعها لمبدأ الاستجواب. وثانيا في مفهوم "التقوى" التي يعني السماع المفضي للقبول والطاعة بناء على فعالية الخوف والتخوف، وهذا ما يمدنا به الحد اللغوي للتقوى، فـ ."تقيت الشيء حذرته" [130]، و"التقوى" الخشية والخوف، وتقوى الله خشيته والامتثال لأوامره واجتناب نواهيه"[131]. والإنسان التقي، هو الإنسان الذي أدمن الخوف من الله لشعوره المتعاظم بالنقص إزاءه، وهذا الشعور يقود إلى مفهوم العبودية والانصياع لا التفكير والتحرر. وهو اشتغال سمعي، فمتى ورد السمع وجبت الطاعة لتتحقق التقوى.

---

[127] - الاستنتاج بأن التقوى تعني تمام الخضوع السماعي تقره أيضا القراءات الإيمانية للقرآن، وفي ذلك يقول ابن عاشور:" والمتقي من اتصف بالاتقاء وهو طلب الوقاية، والوقاية الصيانة والحفظ من المكروه، والمتقي هو الحذر المتطلب للنجاة من شيء مكروه مضر، والمراد هنا المتقون لله، أي الذين هم خائفون غضبه واستعدوا لطلب مرضاته واستجابة طلبه، فإذا قرئ عليهم القرآن استمعوا له وتدبروا ما يدعو إليه فاهتدوا". ابن عاشور. ***تفسير التحرير والتنوير***. ج1. مصدر سابق، ص 226.

[128] - صالح سليم الفاخري. ***تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات***. القاهرة: عصمى للنشر والتوزيع. 1996، ص 172.

[129] - إميل بديع يعقوب. ***موسوعة النحو والصرف والإعراب***. مصدر سابق، ص 67.

[130] - القاموس المحيط مادة "**وقى**".

[131] - المعجم الوسيط مادة "**وقي**".

أما المحاججة بالدعوات للتفكير التي وردت هنا وهناك في القرآن، فإن مراجعة سريعة أو متأنية لها لا تُخلف شيئا في الربط بين الإيمان ووجهة التفكير، فحينما يفكر المؤمن المتقي، فإنه يكون بتفكيره منقادا بأمر إلهي يحدد له الأماكن التي سيرتادها فكره، والنتائج التي سيخلص لها، كما تقدمه الآية الآتية: " إن في خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح، والسحاب المسخر بين السماوء والأرض لآيات لقوم يعقلون" [132].

فالقوم الذين يعقلون هم الذين يربطون ربطا محكما بين هذه العلامات الدالة في الآية وبين الله، وإن لم يفعلوا فهم قوم لا يعقلون، ليس لأنهم فقدوا صفة العقل، وإنما لأنهم لم يجعلوا العقل يقوم بين الـ "دلائل" والله. وهنا لا مجال للعقل من الإفلات من أسر السمع المتذلل بالطاعة والانصياع للإيمان والمحبة[133].

وهذا النمط من الربط بين عقل السماع كثر في القرآن، ومنه " إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب* الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار" [134]. فما يُلحظ على الآيتين أنهما حددتا صورة أولي الألباب، بأنهم دائمو الذكر لله، ثم بينت أن تفكيرهم مستند إلى إيمانهم ، يتغيّا تعزيز الحالة الإيمانية وتبريرها، لتحقيق المبتغى الأسمى المتمثل في الوقاية من عذاب النار.

وينسحب هذا النمط من التفكير على كل الظواهر الطبيعية مثل المطر والريح وبناء السماء والأرض وتعاقب الليل والنهار وتحولات الريح، فكل ذلك لا ينبغي أن يفهم كظواهر طبيعية مجردة، بل بوصفه علامات أو رموز دالة على العناية الإلهية[135].

وأقصى ما يمكن العثور عليه ويستأنس به أهل الإيمان من التفكير العقلاني المصحوب بالدليل في القرآن، مستوى هش من الحجاج في الآية " ألم ترَ إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك، إذ قال إبراهيم ربي يحيي ويميت، قال أنا أحيي وأميت، قال إبراهيم أن ربي يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب، فبهت الذي

---

[132] - الآية 164 من سورة البقرة.

[133] - يعتبر محمد أركون طريقة إنتاج المعنى عند المؤمنين لا تشذ عن مقتضيات الخطاب الديني، فطريقة تعبيره أو تركيبه للمعنى تقع فوق كل احتجاج أو مناقشة، وتطلب بالتالي طاعة مباشرة، عفوية، وتقترب من كونها ذليلة، بل وحتى محبّة ومغرقة بالحب. محمد اركون. ***القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب. مصدر سابق***، ص 53.

[134] - الآيتين 190-191 من سورة آل عمران.

[135] - توشيهيكو إيزوتسو. ***الله والإنسان في القرآن.*** مصدر سابق، ص 214-215.

كفر"[136]. فهذا ليس حجاجا عقليا من جانب النبي إبراهيم بقدر ما هو ضعف في المعرفة الحجاجية عند المحاجج الآخر، وكان من الممكن أن يسأل إبراهيم أن يطلب من ربه أن يفعل هذا غدا، إي أن يأتي بالشمس من المغرب في صبيحة اليوم التالي.

وفي المقابل، فإن تجاوز التفكير للحد المسموح به إيمانيا، يرمي بالمفكر خارج الدائرة الإيمانية، إلى دائرة الانحراف والضلال واتباع الهوى وغيرها من التوصيفات القيمية المتعالي منشأ توصيفها، ويتضح ذلك في حجاج الله لنبيه بأن لا يتبع اليهود والنصارى، لأن هدي الله هو الحق وحده، حيث تقول الآية 120 من سورة البقرة "إن هدى الله هو الهدى، ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير"[137].

والذي يجدر التنبه إليه هنا، أن الله يبدي استعداده للتخلي عن نبيه إن حاد عن الهدي الذي حُدّد له، بأن لا يوليه، ولا ينصره. وإن كان هذا التهديد للنبي، فالأجدر بالبشر أن يتخوفوا أكثر، فيفروا إلى الأمان بنوازع الخوف نحو هداية الله، فيؤمّنوا على أنفسهم في الدائرة التي يليها الله وينصرها، والعلة دائما: الفاعل في الآية تقبل هدي الله كنتيجة لا كموضع للتفكير.

وبالعودة للآيات مدار الدراسة، تتأكد الحقيقة الإلهية المتعالية التي لا تتقبل الجدل في "الكتاب" بوصفه لا ريب فيه "ذلك الكتاب لا ريب فيه"، لذلك كان "الكتاب" هدى من لدن متعالٍ للمتقين، وهذا مدخل آخر يوجب على المتقين الطاعة انسجاما مع وصفهم، فيترتب عليهم تقبل الكتاب كهداية تضمن لهم عدم الوقوع في سوء العاقبة، والهداية بهذا النسق لا تكون عبر فعالية عقلية كما أسلفنا، بل عبر الخضوع والطاعة لـ "الكتاب" وصاحبه. وهذا التلازم بين التقوى والطاعة تؤكده الكثير من آيات القرآن على وجه يوجب للامتثال، كقول الآية "إني لكم رسول أمين* فاتقوا الله أطيعون*[138] والآية "ولما جاء عيسى بالبينات قال قد جئتكم بالحكمة لأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه، فاتقوا الله أطيعون"[139]، و"يا أيها الذين آمنوا و"اتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين" [140] والآية "فاتقوا الله ما استطعتم،

---

[136] - الآية 258 من سورة البقرة.

[137] - وإن كان موضوع الآية يتعلق ببني إسرائيل الذين لن يرضوا عن النبي حتى يتبع ملتهم، فإنها في فضائها تستند على ثلاثة مرتكزات: الأول: إن الهدى هدي الله، وهو العلم لا غيره، وهو علم متكون بالهداية لا بالتفكير. والثاني: أن اتباع غير هدي الله ضلال، أي استخدام التفكير خارج الحيز الإيماني ضلال. والثالث: أن من يضل يشقى لانتفاء وليه ونصيره.

[138] - الآيات 106-108 و 126، و 144، و163، و179 من سورة الشعراء.

[139] - الآية 63 من سورة الزخرف.

[140] - الآية 108 من سورة المائدة.

واسمعوا وأطيعوا" [141] والآية "أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون" [142]، والآية "إذا بطشتم بطشتم جبارين، فاتقوا الله وأطيعون"[143] والآية "فاتقوا الله وأطيعون، ولا تطيعوا أمر المسرفين" [144]. والآية "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين"[145] والتصديق هنا لا يقوم على أساس حد البرهان وإنما السماع والطاعة.

ولم تكتفِ الآيات ذات العلاقة بالتلازم بين التقوى والخضوع، بل خلقت وصفا معياريا يجعل التفاضل في الكرامة البشرية عند الله مبني على مقدار استغراق الإنسان في الخضوع له، كما تقول الآية "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[146].

وبعد تقصي فعالية التقوى في تغييب العقل عند المتقين، وتقبل الهداية عبر الخوف، وجعل حضورهم حضور خضوع لا معرفة، حضور خوف وسماع وطاعة وسلوك، تذهب الآيات إلى توصيف المتقين بأنهم الذين يؤمنون بالغيب، وفلسفة الإيمان تعني الأمان بداية في حدها اللغوي، فهي من الجذر "أمن" ضد خاف، والأمن ضد الخوف، والأمِنُ المستجير ليأمن على نفسه، والإيمان الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة [147] والمؤمن اسم فاعل [148] يدل على من قام بالأمن، والإيمان بالشيء الاعتقاد به والالتجاء إليه.

ويمكن مقاربة الإيمان دينيا ضمن علاقته بمفهوم التقوى، فتوصيف المتقين بأنهم "الذين يؤمنون"، توصيف تناولته آيات كثيرة في القرآن بربط محكم بينهما، ومن هذه الآيات "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما آمنوا واتقوا وعملوا الصالحات" [149]، والآية "وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم" [150]، والآية "وأنجينا الذين آمنوا وكانوا يتقون"[151]، والآية "واتقوا الله إن كنتم مؤمنين"[152]، وغيرهن من الآيات الكثير.

---

[141] - الآية 16 من سورة التغابن.
[142] - الآية 3 من سورة نوح.
[143] - الآية 131 من سورة الشعراء.
[144] - الآية 150 من سورة الشعراء.
[145] - الآية 119 من سورة التوبة.
[146] - الآية13 من سورة الحجرات.
[147] - مادة **" أمن"** القاموس المحيط.
[148] - اسم الفاعل يدل على وصف من قام بالفعل، انظر عبده الراجحي. ***التطبيق الصرفي***. بيروت: دار النهضة العربية. 1973، ص 75.
[149] - الآية 93 من سورة المائدة.
[150] - الآية 179 من سورة ال عمران.
[151] - الآية 53 من سورة النمل.
[152] - الآية 57 من سورة المائدة.

وهذا الارتباط بين التقوى والإيمان يقود إلى التأكيد على مفهوم التقوى [153]، فالمتقي هو الذي يلجأ إلى الله متقيا بالخوف غضبه معلنا طاعته له، وهذا الانقياد يبرهن عليه الإيمان الذي ينشده الإنسان بناء على تخوفه من ربه فيعتقد جازما بالتسليم به، والانقياد إليه. وبهذا تتلازم التقوى والإيمان تلازم استحضار، فتحقق مفهوم التقوى تَحَقّقٌ لمفهوم الإيمان، والعكس تمام الصواب.

المطلب الثاني: المعرفة بين الواقع والإيمان

وبالعودة إلى "الكتاب" الذي قوامه الهداية للمتقين، وهم المؤمنون إيمانا لا يتداخله شك أو ريب بـ"الكتاب"، ينبني الإيمان به على فلسفة الارتباط بالغيب، وهو البوابة التي تفصل بين المؤمن وغير المؤمن، وهي محل الاختبار وسر تقييمه، فالإيمان بالغيب أي ما غاب عن الحس، "هو أصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوي"[154]، ليصبح الإيمان بهذا التصور المنبني على أعلى أصل في الاعتقاد، وهو الإيمان بالغيب. والإيمان بالغيب صنو الكفر بانفعال العقل بالواقع كمنطلق للتفكير الوجودي والإنساني في تأمين المعرفة، وهذا ما أصل لمنطلقات التفكير الغيبية والماورائية في الثقافة العربية الإسلامية.

والإيمان مدار الحديث، يقوم في أساسه على التسليم السمعي، فهو إيمان خارج نطاق الحواس المفكرة، إيمان بالغيب، أي ينفي بجلاء آلية التفكير العقلي بالواقع، فهو سماعي، وأفضله ما صَدَق السمع بسرعة الاستجابة إليه، "ربنا إنّنا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا، ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفّر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار"[155].

ورغم كون المنادى معرفة بينة متمثلة بالنبي محمد، إلا أن الآية نكّرت المنادى" مناديا"، للتركيز على الرسالة التي يحملها النداء لأن العبرة فيها، وقد ترتب على سماع النداء تحقق غايته على الصعيدين المعجمي والنحوي، فالمنادي معجميا يرفع صوته ليبلغ نداءه بالإيمان، ويقال ندى فلانا: دعاه وصاح بأرفع صوته [156]، والنداء في حده النحوي "طلب المتكلم إقبال المخاطب إليه بالحرف " يا" أو إحدى أخواتها؛ سواء كان الإقبال حقيقيا أم مجازيا يطلب به قصد

---

[153] - يضع ابن كثير مفهوم الإيمان في دائرة التصديق والخشية. ولا يكون إلا اعتقادا وقولا وعملا. انظر ابن كثير. ***تفسير القرآن العظيم.*** المجلد الأول. مصدر سابق، ص 264.

[154] - ابن عاشور.***تفسير التحرير والتنوير.*** ج 1. مصدر سابق، ص 229- 230.

[155] - الآية 193 من سورة آل عمران.

[156] - المعجم الوسيط مادة **"ندى"**.

الاستجابة"[157] ورفع الصوت بقصد الإسماع جعل الإيمان معقبا ترتيبيا بفائدة حرف العطف "الفاء" على سماع النداء، متلوا دون فاصل أو مهلة تعقبه[158]. للدلالة على المبادرة والسبق إليه[159].

وبالارتداد إلى الإيمان بالغيب الذي تحدثت عنه الآيات مفتتح سورة البقرة، يتبدى هذا الإيمان في تجاوزه لمنطق البرهنة والاستدلال العقلي، فعلّة الوجود ومدار المعرفة فيه مرتبطة بشكل مقفل بالغيب السماعي، الذي باتت حقيقة لا يرقى إلى جوانبها الشك، وهذا يخلق هوة بين المؤمن وواقعه، فيرتبط المؤمن بما يسمع عن الغيب أكثر مما يعيشه عيانا، ويغدو الغيب حقيقة، والواقع زيفا وضلالا وإغواء، ويتوجب على المؤمن إصلاح عيب واقعه برؤية إيمانية، فيسلط الغيب السماعي على الواقع العياني، يشخصه إيمانيا، ويوصفه قيميا، ويعالجه معالجة مفارقة، فيغدو الواقع جسرا نحو العبور تجاه الغيبي، كتوظيف حسّيٍّ لحضور غيبي[160].

وتخلق الحالة الإيمانية الغيبية عند أصحابها صراعا يحتدم بين المؤمن وواقعه كإغواء، تقع نفسه منعوتة بجموحها نحو الملذات. وحتى ينتصر الإيمان عنده، يتوجب عليه أن يكبح جماح النفس عن الدنيا وملذاتها، وأن يقننها إيمانيا، فالدنيا اعوجاج لا يقومه سوى الإيمان. وهذا الموقف الإيماني من الدنيا لم ينشأ عن تجربة وعت واقعها، وإنما عن لحظة سماع قلبت الموازين، فخلقت ما هو غير موجود، وتمادت في تغييب ما هو موجود.

وهذا التوجه في خلق أنظمة المعرفة يئد ما السؤال عند المؤمن حول الماهيات الكبرى والصغرى في الوجود، وهو إذ لا ينفي التساؤل والبحث في الماهيات، فإن تحرزه يكون بالوصف الإيماني للمعرفة الذي يؤطر السؤال دائما بالدوافع الإيمانية، وكذلك الإجابة، وهو احتراز يقي من فعالية السؤال والإجابة في تفكيك منظومة المعرفة الإيمانية. ويجعل النزوع نحو ذلك من أقوى التابوهات الدينية.

---

[157] - ابن هشام. ***أوضح المسالك***. ج3، مصدر سابق، ص 3.

[158] - ينظر محي الدين الدرويش. ***إعراب القرآن الكريم وبيانه.*** المجلد الأول. دمشق- بيروت: اليمامة للطباعة والنشر. 1999، ص 598.

[159] - ابن عاشور. ***تفسير التحرير والتنوير***. ج4. مصدر سابق، ص 199.

[160] - حَصْر الإسلام المعرفة بالوحي إلغاء لقدرة البشر على العقل، فمعرفة أصل العالم، ومسائل الوجود، وقوانين الطبيعة، والمجتمع والفكر، مرجعه ومصدره غير الجهاز الإدراكي. حسين مروة. ***النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.*** ج1. بيروت: دار الفارابي. 1978، ص 359.

ويُحكم الإيمان سيطرته على الزمن متى وقع، ولذلك استخدمت الآية الإيمان الفعل المضارع "يؤمنون" للدلالة على أن الإيمان بالغيب مستمر في الحال والاستقبال [161]، أي أن صفة المؤمنين ملازمة لهم لا فكاك بينهما عبر حاليتها وتجددها المستقبلي، فهي تستغرق حاضرهم الفاعل، ومستقبلهم الآتي.

وهكذا، فإن المتقين لغضب الله، ينصاعون خوفا عبر الإخبار السمعي لا التدبر العقلي، نحو كتابه، ليتمثلوا هديه كما يقدمه هو كرؤية إلهية، وترجمة ذلك يكون بالإقرار بحقيقة مطلقة جوهرها الإيمان في الغيب.

ومجرد بحث بسيط عن فعالية الإنسان المؤمن المتقي بهذا التصور الإلهي تتضح استدلاليا [162] بالخائف والوجل والسّماع والمطيع والخاضع للإقرار الإلهي؛ فهو موقن بالله وكتابه وغيبه، ولا يعطي هذا التصور فسحة للمقابلة بين اليقين في انتفاء الريب في الكتاب وصاحبه، بل قد يدفع المؤمن إلى استشعار حضور الريبة في داخله من نفسه التي لم ولن يصل بها إلى المرتبة التي تحقق مفهوم التقوى والإيمان [163] من جهة، ومن جهة أخرى يرتاب من واقعه لصالح غيبه، وعليه أن يخضع كل واقعه لغيبه حتى يتحقق له مفهوم النجاة والفوز برضى الله، وبذلك يصبح تعامل الإنسان المتقي المؤمن مع واقعه مفارقا معرفيا لصالح أنظمة هيمنة سمعية غيبية.

المطلب الثالث: من الإيمان إلى السلوك

وبعد التأسيس النظري لمفهومي الإيمان والتقوى، وتنضيد الواقع إيمانيا تنتقل الآيات إلى تأطير السلوك، حتى يكون سلوك المؤمنين والمتقين من جنس المفاهيم التي تم تركيزها لتستغرق جوارحهم، وبهذا يمثل السلوك المنفعل بالتقوى والإيمان ضمانة فاعلة للخضوع.

ويبدأ الانتقال من التأسيس النظري نحو السلوك الإخضاعي بالصلاة، فقد عطفت الآيات الإيمان بالغيب كأعلى مرتبة في الإيمان وأسه المكين على إقامة الصلاة التي فرضت في بداية الدعوة المحمدية، وكان فرضها في السماء

---

[161] - يدل الفعل المضارع على معنى في نفسه بزمان يحتمل الحال والاستقبال انظر إميل بديع يعقوب. ***موسوعة النحو والصرف والإعراب.*** مصدر سابق، ص 500.

[162] - أهمية الاستدلال في اللسانيات أنه يفضح المحتويات المضمرة للخطاب، أي يجعله يتكلم عن الجانب الآخر المسكوت عنه في الخطاب والذي يكمل صورته. انظر كاترين كريبات. ***المضمر.*** ترجمة ريتا خاطر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2008، ص 46.

[163] - كونهما مفهومين تجريدين لا يتحققان بالمطلق، وإنما هنالك صور لهما، حيث يصبح الإنسان في سعيه صورة للمتقي والمؤمن.

في حادثة الإسراء[164]، وهي أول صفات المؤمنين، وهذا العطف أمر درج عليه القرآن "قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة"[165]. وقيام الصلاة أمر واجب عن المسلم "وأقيموا الصلاة"[166].

وقد قرنت سورة المؤمنين فلاح المؤمنين بالخشوع في الصلاة "قد أفلح المؤمنون* الذين هم في صلاتهم خاشعون" [167] "والذين هم على صلاتهم يحافظون" [168]. وأكدت آيات القرآن على ديمومة أداء الصلاة، ومن ذلك الآية "والذين هم على صلاتهم دائمون" [169] وبيّنت آيات القرآن أن الصلاة فرض يجب على كل المؤمنين الالتزام بأدائها "إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا"[170]. وغيرهن الكثير من الآيات التي قرنت موضوع الإيمان بموضوع الصلاة.

وتظهر فعالية الصلاة في كونها تدخل المؤمنين والمتقين في حالة طقوسية[171] تهيؤها يبقى قائما في كل حين، لأدائها خمس مرات على الأقل يوميا، بالإضافة إلى طقوس إقامتها كاستحباب أدائها جماعة في الجامع [172]، وتَمَثُّل الشروط الواجب توافرها لأدائها كالطهارة والوضوء وغيرهما[173]. ناهيك عن فعالية لحظة أدائها الطقوسية، وارتباطاتها المتشعبة في كل مناحي الحياة اليومية التي توجب على المؤمن أن يبني أفعاله ومواقفه من الحياة بالقياس على فلسفة الصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر بالاستناد إلى الآية " واتل ما أوحي إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" [174]. وبهذا التصور تُبقي الصلاة المستهدف في الخطاب على اتصال ساخن مع المفاهيم،

---

[164] - انظر لمعرفة تاريخ فرض الصلاة على المسلمين انظر جواد العلي. ***تاريخ الصلاة في الإسلام.*** بغداد: جامعة بغداد. دت. ص 20 وما بعدها.

[165] - الآية 31 من سورة إبراهيم.

[166] - الآية 43 من سورة البقرة.

[167] - الآيتان 1و2 من سورة المؤمنين.

[168] - الآية 9 من سورة المؤمنين.

[169] - الآية 23 من سورة المعراج.

[170] - الآية 103 من سورة النساء.

[171] - سوف يتم الحديث عن فعالية الطقوس في الفصل الثالث.

[172] - سيتناول الفصل الثالث فعالية المسجد الطقوسية في تكريس الفعالية السمعية.

[173] - مبحث الصلاة من أهم المباحث التي تناولتها الكتب التراثية الدينية، وقد جاءت بشكل موازٍ لأهميتها الدينية، وللاستفاضة في تناول أحكامها وشروطها وهيئاتها وفضائلها.... يمكن العودة إلى الشوكاني. ***نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار.*** ج2. القاهرة: مكتبة دار التراث. دت. فقد أفرد الجزء الثاني من كتابة البالغ 360 صفحة للحديث عن الصلاة، بينما تناول معظم الجزء الأول الطهارة والوضوء كمقدمة واجبة للصلاة، وختمه بكتاب الصلاة. وانظر كذلك الجزء الثالث وأطرافا من الجزء الرابع. وانظر في الطهارة والصلاة الغزالي ***. إحياء علوم الدين.*** ج1. ط3. دمشق: دار الخير 1994، ص 167- 276.

[174] - الآية 45 من سورة العنكبوت.

تحديدا لأن الصلاة أول أركان الإسلام الخمسة التي بني عليها، ففي الحديث" الصلاة عماد الدين، فمن تركها فقد هدم الدين" و" مفتاح الجنة الصلاة" و" من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر"[175].

ثم تقرن الآيات صفة جديدة للمتقين المؤمنين، وهي الإنفاق [176]، وهذا الانتقال من الجانب الروحي إلى الجانب السلوكي فيه تدرج من الإيمان المطلق إلى السلوك الروحي العبادي الفردي في مقامه الأول، ثم إلى السلوك الفردي العبادي التواصلي الإلهي المجتمعي، وهو تسلسل متين في بناء مفهوم الخضوع.

والآيات إذ تقر صفة جديدة للمتقين المؤمنين تتحدد في الإنفاق، فإنها توضح السبل أكثر لجعل المتقين المؤمنين من أهل الغيب، أهل الآخرة والفلاح والجنة، وتصور الإنفاق يجعل المال والرزق وسيلة من وسائل الاتصال الإخضاعي "لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون"[177] حيث تسعى وسائل الإخضاع إلى عدم الانجراف نحو زينة الحياة الدنيا[178]، بل تذهب فلسفة الدين إلى التحذير من هذه الزينة "المال والبنون زينة الحياة والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا"[179]، وهذا التحذير لا ينفي عن الحياة زينتها، لكنه يحذر من الركون إليها، فهي فانية بزينتها، لكن ما عند الله باقٍ، وهو الأمل لمن شاح بوجهه عن الحياة الدنيا، وجعل الآخرة بوصلة سعيه. لذلك يتوجب على المتقي المؤمن مقاومة جموح رغبته في الحياة، وهي وسيلة –كما أُسلف الحديث عنها– لنزع الإنسان من الحياة لصالح الغيب[180].

والإنفاق ضمن فلسفة النص القرآني لا يكون طوع الخاطر في أحد أهم ركائزه "الذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم"[181]، وهذا ركن من أركان الإسلام المعروف بالزكاة، التي تعني في جانبها اللغوي الطهارة [182] "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم بها" [183]، وكأن ما يؤخذ من المال زكاة يطهره ويطهر صاحبه كذلك، وهذا جزء مهم من أيديولوجيا الإخضاع الذي يعلي من شأن القيم التي ينخرط في دائرتها الفرد، ويسقط القيم الأخرى في دائرة الاستبعاد

---

[175] - وردت هذه الأحاديث عند الغزالي. ***إحياء علوم الدين.*** ج2 مصدر سابق، ص 196.

[176] - تعود الآيات مرة أخرى لتؤكد على مفهوم الإنفاق وما يتصل به من مثوبة في نهاية سورة البقرة تحديدا من الآية 261- 274.

[177] - الآية 92 من سورة ال عمران.

[178] - هذا الوصف خطير، فوصف الحياة بالدناءة أمر يجعل المتقي المؤمن لا ينصرف نحوها، بل يجتهد في مفارقتها نحو ما هو خير وأبقى.

[179] - الآية 46 من سورة الكهف.

[180] - لا يعيب الباحث الإنفاق، بل يعتبره أمرا مهما في بناء المجتمع وتكافله، ولكنه يعيب على وضع مفهوم الإنفاق ضمن التصور الديني الأيديولوجي الذي يتجاوز الحياة لصالح الغيب.

[181] - الآيتان 24 و25 من سورة المعارج.

[182] - القاموس المحيط مادة **"زكو"**.

[183] - الآية 103 من سورة التوبة.

الشيطانية[184]. وبذلك تنقسم المفاهيم تعارضيا، فالطهارة مفهوم قيمي مشحون أيديولوجيا يقف في تعارض تقابلي مع مفهوم النجاسة المثقل أيضا بشحنة أيديولوجية.

أما موضوع التطوع في الإنفاق فهو أمر متروك للإنسان كلما اجتهد فيه أكثر تمثل فيه جانب التقى والإيمان بصورة أوضح، لذلك بات الإكثار من الإنفاق ميدان يتسابق فيه المتقون المؤمنون لبلوغ أقصى الدرجات عند الله "إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور * ليوفهم أجورهم ويزيدهم من فضله"[185]. وتوضح الآية التالية الاستثمار المشجع على الإنفاق "مثل الذين ينفقون في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مئة حبة، والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم"[186].

كما أن الإنفاق غير مقتصر على الأغنياء، بل هو متاح لكل الناس، وهذا لا يحرم الفقراء من نفع الإنفاق، لذلك ذهبت فلسفة الإنفاق إلى مفهوم السعة، فكل ينفق حسب سعته "ولينفق ذو سعة من سعته"[187].

كما أن الصدقة سواء الواجبة أو النافلة مؤشر على الإذعان الذي يبرهن على تصديق الإيمان بالعمل، فالإنسان يصارع نفسه فيما يحب "وتحبون المال حبا جما"[188].

وبالاعتماد على المنطق النحوي للآية يتضح أن الجار والمجرور في الآية "مما" متعلق بالفعل ينفقون، وقد تقدم المعمول على العامل نظرا للأهمية والتركيز، وحرف الجر "من" يفيد التبعيض، أي ينفقون من بعض ما رزقناهم، ودلالة التبعيض هنا أنه يؤشر على تسهيل تقبل فعل الإنفاق لما فيه ثقل ووطأة، وحتى يتغلب الإنسان على ذلك تأتي التقوى والإيمان بالشحنة إخضاعية لتجاوز حبّ المال نحو حبّ الله، فيصبح بذلك الإنفاق برهان على التقوى والإيمان، والتقوى والإيمان فاعلان في تجاوز الحياة بالإنفاق، فيكون الإنفاق بذلك فعلا إخضاعيا بامتياز.

---

184 - انظر محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. ***الأيديولوجيا***. ط 2. الدار البيضاء: دار توبقال. 2006، ص 17-19.

185 - الآيتان 29 و30 من سورة فاطر.

186 - الآية 261 من سورة البقرة.

187 - الآية 7 من سورة الطلاق. والآية إن كانت تتعلق بشكل خاص بالنفقة على المطلقات من قبل مطلقيهن، إلا أنها تفيد العموم في موضوع الإنفاق بشكل عام.

188 - الآية 21 من سورة الفجر.

والجانب الآخر والمقابل للتبعيض الذي أفاده حرف الجر"من" الإطلاق في مفهوم الرزق، ليشمل كل موضوع يقع في دائرة الرزق، من المال المنقول وغير المنقول، والزرع والأبناء والنفس، وهو إذ يُبعِّض الإنفاق فإنه يقيده بالوجوب والشمول والإتاحة للاستزادة، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

الجانب الثاني في المستوى النحوي ترتيب الفعل والفاعل والمفعول به في جملة" رزقناهم" حيث ابتدأ بالفعل "رزق" وهو مشحون بشحنة إيمانية، فالمال الذي يقع فيه بعض الإنفاق، هو الواقع في فعل الـ"رزق"، الفاعل الأول والأخير في هذا الفعل الضمير الـ" الناء"، وهو عائد على علة الرزق وهو الله، وتقدم الفاعل هنا وجوبا وفق المنطق النحوي لأنه ضمير متصل، فالله علة الرزق وليس الإنسان في سعيه وكده، وهذا يوقظ في المتقي المؤمن بأن المال الذي بحوزته ليس له، بل هو مال الله، وعليه أن يراعي حق الله به؛ لأن الإنسان مفعول به في المال الذي تلقاه وفق منطق الرزق. وهذا المنطق يخلّي بين الإنسان وبين الكسب، ويعيد صياغته على أساس ارتباطه بالسعي نحو "الرزق" ارتباطا إيمانيا، فيسعى إيمانيا ويكسب إيمانيا وينفق إيمانيا. وكأن منطق الأشياء تغير لو كان سياق الآية "ومما كسب المتقون المؤمنون ينفقون. لكن مفهوم الرزق تحرز من الادعاء بأن يكون الملك لغير الله" الملك لله الواحد القهار"[189].

وهكذا، ربطت الآيات ربطا محكما بين الإيمان والتقوى والاتصال بالله ليس غير الاعتقاد فحسب، فالمعرفة المتكونة بالإيمان والتقوى أوجبت إطارا عاما يتحدد خلاله سلوك المؤمن، وبذا انعكس الإيمان على السلوك ليضمن مزيدا من الهيمنة والإخضاع للأتباع المؤمنين.

المطلب الرابع: السمع علّة فلاح المؤمنين المتقين

تواصل الآيات تحديد الوصف للمتقين المؤمنين بأنهم "يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وهم بالآخرة هم يوقنون" وهنا حددت دائرة الإيمان بأن المخاطبين– الرسول والمؤمنين– يؤمنون بكل ما أنزل على النبي محمد، وهو القرآن، أي مطلق الدين. وهم يؤمنون أيضا بما أنزل من الله قبل القرآن، أي يؤمنون بكل الأنبياء السابقين على النبي محمد ورسالتهم، وهذا المنطق الذي ينتقل من الخاص " الكتاب" و" محمد" والذي يجد نفسه في الدين الإسلامي ، نحو

[189] - الآية 16 من سورة غافر.

العام "ما تنزل من الله قبل البعثة المحمدية" و" الأنبياء السابقين" فيه منطق التقبل على سبيل التفكيك والرفض، فهو يقر إيمانيا بما أنزل قبل النبي، لكنه لا يتقبل رواية أصحابه له، بل يضعها في سياق القرآن "الكتاب"، بمعنى أنه يتقبلها ضمن رواية "الكتاب" لمقولات ما أنزل قبلك على أنها هي كذلك. وكل ذلك يتم مع تغييب لحضور فاعل للأديان في الدفاع عن مقولاتها. وللمؤمن التقي في تفحص هذه الأخبار.

وتتابع الآيات التشخيص الدقيق للمتقين المؤمنين مؤكدة على أهمية المعرفة الإيمانية السمعية، عبر ذكر صفاتهم المؤكِّدة لهم، وكذلك عبر استخدام أسماء الإشارة والموصولة ذوات الفعالية في التأكيد والتحديد، فكان هذا التركيز لمفهوم المتقين المؤمنين سببا في تمكن الإيمان لديهم. ومن سمع الصفات السابقة، رقب الحكم على أصحابها. وهكذا جاء منشأ الحكم عليهم في أنهم "على هدىً من ربهم، وأؤلئك هم المفلحون"[190].

ويقدم صاحب التحرير والتنوير تصورا للمجاز بأنهم" على هدىً من ربهم "بأن حرف الجر على يفيد الاستعلاء المجازي[191]، ليصبح المعنى بأنهم تمكنوا من الإيمان تمكنا يحاكي من يتمكن من استعلاء الركوبة [192]، والأصح أن التصوير الفني في الآية معكوس عما ذهب إليه صاحب التحرير والتنوير؛ فالإيمان هو من استعلى المؤمنين، وقد استعلاهم استعلاءين مجازيين: الأول: في المعرفة، فلا معرفة لديهم ما لم يكن الإيمان سببا لها. والثاني في السلوك، فهو من يتحكم بهم، ويقودهم، ويبين لهم ما يتوجب عليهم القيام به.

وتختتم آيات المتقين المؤمنين بثبات حكم الفلاح لهم "أولئك هم المفلحون"، وضمير الفصل" هم" يقود لتأكيد الفلاح لهذه الفئة، فعلة فلاحهم، كونهم مهديين لـ"لكتاب"، متقين خائفين من الله، مؤمنين بالغيب سماعا، كافرين بالعقل عيانا، وهكذا، كانت علة الفلاح لهذه الفئة: السمع والطاعة والانقياد للإيمان، وهي صنو الكفر بتحرر العقل من قيود التفكير.

---

[190] - انظر ابن عاشور. ***تفسير التحرير والتنوير.*** ج ا. مصدر سابق، ص 241.

[191] - الاستعلاء نوعان: استعلاء حقيقي كأن تقول الكتاب على الطاولة، فالكتاب يعلو الطاولة استعلاء حقيقيا. واستعلاء مجازي كوقولك: لي على زيد دين. فالدين يعلو زيدا استعلاء مجازيا. انظر: ابن هشام الأنصاري. ***مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*** . ج2. الكويت: دار التراث العربي. دت، ص 272-273.

[192] - انظر ابن عاشور. ***تفسير التحرير والتنوير.*** ج ا. مصدر سابق، ص 242.

وبالنظر إلى طبيعة الاشتغال للأساليب اللغوية في القرآن يُلحظ تضافر عملها لتحقيق مبتغاها كفكرة، وفي هذا السياق يرى محمد أركون أن الناطق في القرآن "يحشد كل الأساليب اللغوية ابتغاء ترسيخ يقينيات معينة في ذهن السامع أو في وعيه، إنّه يوجه بطريقة واضحة ومدروسة كل الاستخدام المعرفي للغة في الوجهة التي يريدها"[193].

وأخيرا، فإن قراءة الآيات السابقة عبر تدبر إيماني، أو قراءتها قراءة ظاهرية كما هو الحال عند عامة المسلمين، يقود إلى تكثيف حضور "الفلاح" عبر دلالات متلاحقة تسعى إلى خلق القلق ونفيه عند المتقي المؤمن في نفس الوقت، فجعلت المؤمن يرصد الدنيا من واقع القلق على مصيره الأخروي، بينما لا يقلق من مسار "الفلاح" على نفسه ودنياه اللذين أمعن في مفارقة فاعليتهما في الحياة.

وبذا، فإن المؤمن عبر الانصياع لمفاهيم التقوى والإيمان والإنفاق والهداية يسعى لتموقع إيجابي له في النص، والنص إذ يؤطر المؤمن المتقي بهذا الإطار فلأنه يشتغل كمنظم دلالي، يطمئن الأتباع عبر منحهم إيمانا متجددا بكفايته العقلية والعاطفية، حيث ينفتح القارئ على تدفق النص مستسلما لزخمه الدلالي، فيصبح النص وسيلة وحيدة لمعرفة الذات أحوالها على نحو أمثل[194].

وانطلاقا مما مضى يبدو مفهوم "التصديق وكأنه أصبح المحور الفاعل والحقيقي الذي يتمحور حوله الحقل الدلالي للإيمان عن المستهدفين في الخطاب" [195]، وهذا التصديق لا يجد له أساسا في البرهان، وإنما في الامتثال للسمع والطاعة والخضوع، وهذا المفهوم يتقابل مع مفهوم مضاد ومختلف، هو مفهوم " التكذيب" المنتج لإنكار الكافر بالتوصيف القرآني، الذي سيكون مدار البحث في المبحث التالي.

---

[193] - محمد أركون. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.*** مصدر سابق، ص 103.

[194] - انظر سوزان روبيين سليمان، وإنجي كروسمان. ***القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل.*** ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. 2007، ص 223.

[195] - توشيهيكو إيزوتسو. ***الله والإنسان في القرآن.*** مصدر سابق، ص 217-218.

المبحث الثالث: الكافرون مختوم على أسماعهم

سيحاول هذا المبحث أن يقدم إسهاما في قراءة مصطلح الكافرين من خلال المعجم والنص الديني. أملا أن يكشف عن تطور المفهوم وتحولات المعنى فيه إن وجدت، وعلاقة كل ذلك بالبعد الديني للكلمة، مع تفحص إشكال العلاقة بين الكفر ومنطق السمع واشتغالها دينيا، وسوف يتم تناول الموضوع بداية من خلال العودة إلى المعجم العربي، ثم إلى النص الديني ممثلا بسورة البقرة.

المطلب الأول: الكافرون: حضور السمع في فلسفة المصطلح

حاولت حركة المعاجم العربية أن تثبت المادة الاشتقاقية لكلام العربية ودلالاتها مع مشتقاتها بالدرجة الأولى، وعليه يعاد عليها في تحديد المعاني المحتملة للكلمة المراد استظهار معناها [196]. ومن أجل التعرف على معنى ودلالة الفعل "كَفَر" وما يشتق منه سيعود الباحث إلى بعض المعاجم العربية للوقوف على الكيفية التي تقدم بها دلالات الكلمة. ثم سيحاول مقاربة أصل الوضع بالكيفية التي نبا بها المفهوم دينيا عن القرآن.

قدمت بعض المعاجم العربية كلمة " كفر" وما يشتق منها على النحو الآتي:

ذهب صاحب القاموس المحيط إلى أن "الكُفر" بالضم: ضد الإيمان، وكُفر بنعمة الله: جحدها وسترها. وكافر: جاحد لأنعم الله تعالى، وكَفَر عليه يكفر: غطّاه، وكَفَر الشيء: ستره. والكافر: الليل والبحر والوادي العظيم، والنهر الكبير والسحاب المظلم، والزارع، والدرع[197].

وفي لسان العرب "الكُفر" نقيض الإيمان، آمنا بالله وكفرنا بالطاغوت. ويقال لأهل دار الحرب كفروا، أي عصوا وامتنعوا. والكُفر: كُفر النعمة، وهو نقيض الشكر.... وكُفر الإنكار أن يكفر بقلبه ولسانه، ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد، وكذلك روي في قوله تعالى: "إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون"... وكُفر الجحود

---

[196] - يذهب المعجم إلى مركزة المعنى المعجمي الإفرادي، وهو أصل ما تقوده دلالة اللفظ، وهي الدلالة الوضعية التي تواضع عليها الأصوليون. أنظر: أحمد مختار عمر. ***علم الدلالة***. الكويت: دار العروبة. 1982، ص 14.

[197] - انظر القاموس المحيط مادة **"كفر"**.

أن يعترف بقلبه ولا يقر بلسانه... وكُفر المعاندة أن يعترف بقلبه ولسانه لكنه لا يدين حسدا أو إباءً، وكُفر النفاق أن يقر بلسانه ويكفر بقلبه....

ويتابع ابن منظور" وأصل الكفر تغطية الشيء تغطية تستهلكه، وقال الليث: يقال إنما سمي الكافر كافرا لأن الكفر قد غطى قلبه....والكافر الزارع لستره البذر بالتراب....والكافر الليل...."[198]

وجاء في المعجم الوسيط "كفر الرجل كفرا، وكفرانا: لم يؤمن بالوحدانية، أو النبوة أو الشريعة، أو بثلاثتهم، وكفر بهذا: تبرأ منه، وكفر الشيء عليه كفرا: ستره وغطّاه، ، وتكفر بالشيء: تغطى به، والكفر: الجحود ويقال: كفر الزارع البذر بالتراب[199].

ويمكن من خلال ما قدمته المعاجم السابقة من معانٍ ودلالات لكلمة" كفر" وما يشتق منها أن يُلحظ مستويان من المعنى: الأول تعبير محايد إلى حد لا ينطوي على مواقف من المصطلح، فكفر بمعنى غطى وستر، والزارع كافر؛ لأنه يكفر البذر، والليل كافر لأنه يحجب النور، والمعنى إلى حد ما توصيفي محايد يحاول مقاربة المعنى من خلال توصيف حدث ناتج عن حركة دون أن يتخذ موقفا قيميا من الفعل وعمن ينتج عنه. فالمعنى المعجمي لـ "كفر" في لغة العرب: التغطية والحجب، كما يكفر السحاب للسماء في قول لبيد بن ربيعة:

يعلو طريقة متنها متواتر في ليلة كفر النجوم غمامها

وقوله: حتى إذا ألقت يدا في كافر وأجن عورات الثغور ظلامها

فالكافر: الليل، وسمي به لكفره الأشياء وتخبئتها[200].

في حين يبدو المستوى الثاني من المعنى الآخر متورطا في سياق قيمي، فالكفر أصبح مصطلحا يشخص به مجموعة من الناس ابتغاء النبذ والإقصاء والمواجهة، وهو بذلك معنى مشحون أيديولوجي بتوصيف تصنيفي يقع في تعارض مع الإيمان كعنصر مركزي فاعل تقاس بالاستناد إليه القيم قربا وبعدا، فيجعل الكفر من يقف منه في مكان النقيض.

---

198 - انظر لسان العرب مادة "كفر".

199 - انظر المعجم الوسيط مادة "كفر".

200 - ياسين الأيوبي، وصلاح الهواري. ***شرح المعلقات العشر***. بيروت: عالم الكتب. 1995، ص 212.

ومن خلال مقاربة المعنيين يمكن الحديث عن الفارق بين التغطية– المعنى المحايد، والرفض– المعنى الذي يُفترض حياده أيضا، لكن المعجم يقحمه في التورط؛ فتغطية الشيء لا تعني رفضه وعدم قبوله واتخاذ موقف سلبي منه بالضرورة، فكفر الليل للنور يخلو من قصد مؤنسن، وكفر الزارع للبذر حرصا على أن لا تلتقطها الطيور، وإيمانا منه بفعالية الكفر في الإنبات ومن ثم الإثمار، فكفر الزارع إيجابي، والكافر بهذا المعنى ليس مختلف مع أحد بل متفق مع كل أحد غيره. وبهذا يغدو "الكُفر" إيجابيا؛ لأنه يؤمن بالتجربة العلمية والعملية في مجال الزراعة، بعكس الإيمان الذي يتجاوز فيه التصديق التجربة ليصبح كفر بالواقع والتجربة.

وبذلك لا ينسحب الكفر على معنى الرفض، أي الذي لا يتفق على أمر معين مع آخر له، حيث ينتج الرافض المعنى مؤنسنا، معبرا من خلاله عن موقف محدد. كما أن الكفر –وإن تم التسليم بمعنى الرفض– فإن سلبية الرفض كموقف يجب أن تكون محض توصيف لموقف الرافض ورأيه من أمر معين، لا سلبية بالمعنى المشحون للكلمة.

أما كفر الليل فهو ميكانيكي فيزيائي، لا قصد فيه ولا أنسنة، وأن إقحامه في أي سياق آخر تعدٍ غير مبرر إلا للمقاصد الأيديولوجية لسلطة الخطاب.

والمدهش حقا في المعجم أنه لم يقف عند حدود هذه القفزة في المقاربة، حين قارب بين معنى الكفر كتغطية إلى الرفض كمعنى مؤنسن، بل تعدى ذلك حينما جعل الرافض سلبيا في موقفه، حتى وُصِف بالامتناع والعصيان، بل تمادى في تعديته للموقف السلبي للدعوة الذي تفترض المعاجم ايجابيتها ضمنا، فورطه في سياق التخطئة والضلال، وأخضعه عبر اصطلاحه عليه بـ "الكافر" لعملية الشحن القيمي، مجافيا علّة القياس على حركة التغطية ككفر بالحركة الميكانيكية غير المؤنسنة، أو إيجابية الكفر عند الزارع الذي يكفر بذوره.

كما أن "الكفر" كتوصيف أيديولوجي، يقوم في عمومه على إنكار ورفض وعصيان، والإنكار بعيدا عن الشحن الأيديولوجي يعني عدم العلم، إي الجهل بالأمر، أو إنكار محمول الخبر لعدم معقوليته، أو إنكارا له مع معقوليته، أو أن الإنكار يحوي ضمنا أن هنالك وعيا على نمط العلاقات المفضية للإيمان، ثم أنكر الرابط لخلل في العلاقة، فكان ممهدا لنفي هذا الإيمان، إي رفضه، وهذا ما لا يقدمه المعنى المعجمي والاصطلاحي لحال من ينكر الإيمان، ولا يقر به كتوصيف منسوب للمصطلح على المستويين المعجمي والديني، إذ لا يعترف المعجم أو النص الديني بهذه النسبة المتعلقة بالحيثيات المولدة لمنطلقات الإنكار، فالكافر من وجهة نظر كليهما متورط في سياق القيم، وبالتالي

يجتهدان في توصيفه أيديولوجيا، إذ غاية المعجم والمصطلح الديني أن يسم من ينكر الإيمان بالكافر، وبهذا لا يستقيم توصيف من يطلق عليهم بـ"الكافرين" بهذا الاسم لانتفاء حقيقة المقاربة بين المعنيين الإنكار كموقف علمي ومعرفي، والكافر كقيمة. وكان الأجدر أن يقال عنهم بما يوصفهم –بأحسن الأحوال انسياقا مع منطلقات المعجم– بالمنكرين الرافضين لغير التجربة كانحيازٍ معرفي [201]، تمهيدا لبحث أسباب الإنكار ثم الرفض، وهكذا يكون المصطلح وسيلة للتوصيف المحايد والبحث، لا موضوعا لإسقاط الأحكام واتخاذ المواقف القيمية المؤدلجة. والتي تبدأ بتحديد المنكرين الرافضين للإيمان مع قليل من الشحن الأيديولوجي، ثم تشخيص هويتهم وتموقعهم لتنسرب إليهم شحنة أكبر من الأيديولوجيا، تمهيدا لوصفهم بالعصاة، وهذا إيذانا بمواجهتهم بعد أن باتوا مدركين كنقيض للفئة الإيمانية، لأن العصيان يعني في منطق السلطة: الخروج على السلطة الشرعية من وجهة نظرها، بينما في الفكر الثوري العصيان عدم الامتثال للسلطة التي تدعي الوحدانية.

ولعل ما يفسر الخلط بين المعنيين المعجمي والديني أن الباعث على تقعيد اللغة العربية كان اللحن الذي انسرب إلى قراءة القرآن، وهذا يطرح تساؤلا مفتوحا حول مشروعية الشاهد في اللغة، فهل متن اللغة شاهد على صحة تقعيدها؟ أم أن التقعيد شاهد على سلامة اللغة؟ بمعنى هل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية هيمنت على إنتاج اللغة بالتقعيد فأعادت إنتاج اللغة بمعايير التقعيد؟ وبما أن الباعث على التقعيد كان العامل فيه دينيا فهل أنتج التقعيد لغة دينية بمعايير التقعيد؟ أم أن المتن الديني هيمن على آليات التقعيد فأعاد إنتاج اللغة؟

مهما يكن من أمر، فإن الدين حاضر –في كلا الحالتين في اللغة بقوة– سواء أهيمن الدين على التقعيد، أم أن التقعيد أعاد إنتاجه. وهي قضية تحتاج إلى دراسة معمقة يأمل الباحث التفرغ لدراستها في وقت لاحق.

وتأسيسا على ما سبق، فإن العلاقة بشكل عام، بين الدين واللغة تتسم ببعد نفعي، فالمعجم كحاوٍ للمواد المولدة للاشتقاقات، ومعانيها ودلالاتها، وكموجه لاشتغال البنى والتراكيب، لا يمكنه أن ينكر هذه العلاقة، بل يمثل وعيا على اللغة يجتهد في استيعابها دون الخروج عن مقتضياتها الدينية. إذ يحاول أن يقيم العلاقة بين المعنى المعجمي

[201] - فقد يكونوا منكرين على من يطلب منهم إنكار عقولهم وإنكار للتجربة، فيرفضون دعواه.

للكلمة وبين المصطلح الديني لها، مشحونا فعله بدافع ديني [202]، وهو بهذا الصنيع، قد مكّن للبناء النسقي الديني الثقافي المهيمن بمصطلحاته ودلالاته الرمزية، باحتكاره إنتاج المعاني وحق توزيعها.

وعلى الصعيد الإيماني، فإن النسق شرعن صحة قراءة المعجم، بناء على أن المعجم وُجد في سياق الحفاظ على سلامة قراءة القرآن، وحفظا لمعاني كلماته بعد شيوع اللحن.

وبالمقابل، لا شرعية لمعجم لا يقبل بتبني المقاربة بين أصل الوضع والمصطلح الديني، وفي حالة اتساع الفارق في بين المعنى في أصل الوضع والمصطلح الديني، لا بد من مقاربة تسعى لتخريجٍ معين لتتسق القراءة مع المعنى.

وهذا سبب وجيه في فهم منشأ التآخي بين المصطلح الديني وأصل الوضع المعجمي في مقاربة المفهوم الديني للكلمة.

وبالتوضيح السابق، تحققت فائدة إنتاج المعنى إيمانيا من خلال الامتثال لهذا النسق الثقافي السمعي الإيماني المالك الوحيد للقيم وحق توزيعها. والذي يستند في مقاربته للآخر على ضوء وعي النسق على ذاته [203]. فالنسق الثقافي المنتج لهوية" نحن"/ المؤمنون، هو المسؤول عن إنتاج كل ما هو غير"نحن" كل ما هو "هم"/ الكافرون.

وهذا الازدواج في دور المعجم بالحفاظ على مادة اللغة وتطويرها، وكذلك حفظ النص الديني من العبث، هو بالضبط ما ضمن للمعجم مكانا في النسق، يمتنه ويشد عضده، وهو الذي يدفع الباحث لتبني مقولة التورط، فالمعجم من غير شك في فعلة المقاربة المدروسة متورط في السياق الديني وإكراهاته السمعية.

والغريب في طغيان حضور معنى الكافر الطارئ أنه جافى شروط ورود الكلمة في المعجم، والتي يجب اتّصافها بالتعدد والاحتمال، والاحتكام للسياق، وهذا المقصود بوصف الكلمات في المعجم بأنها مفردات، في الوقت الذي لا توصف بهذا الوصف وهي في النص، وإن تعدد المعاني في المعجم يرجع إلى صلاحيتها في الدخول في أكثر من سياق[204]. لكن الغريب في الأمر، أن المعنى للمنتج اللاحق لمادة "كفر" وما يشتق منها، قد تفوق كاصطلاح على

---

[202] - الباعث على تقعيد اللغة باعث ديني، للمزيد من الاطلاع على دور هذا الباعث في التقعيد ينظر: ابن خلدون. ***مقدمة ابن خلدون.*** بيروت: دار الكتب العلمية. 1993، ص 469 وما بعدها.

[203] - المقاربة اللغوية للاصطلاح "كافر" بشكل عام تقوم على فكرة أساسية وهي: أن المعنى الديني ما هو إلا إسقاط لنظام اللغة في مجال معرفي معين، والنسق الذي يتحكم في المصطلح يرتبط بالمعاني الدينية أكثر من ارتباطاته المعجمية، لأن درجة الاعتباط فيه تكون أكبر، لذلك يزيغ المعنى الاصطلاحي عن المعنى المعجمي. للتوسع في العلاقة بين المعنى المعجمي والاصطلاحي ينظر: عبد القادر الفاسي الفهري. ***المقاربة والتخطيط في البحث اللساني العربي.*** الدار البيضاء: دار توبقال. 1998، ص 137 وما بعدها.

[204] - تمام حسان. ***اللغة العربية مبناها ومعناها.*** الدار البيضاء: دار الثقافة. 1994، ص 323.

أصل الوضع، ونحّى إلى حد ما كل السياقات الحاضنة للمعاني، وهذا ليس تجوّزا في القول، بل واقعة لغوية، فقد أقحم على بنية المعجم السمعية منطق سمعي أقوى، فأعاد صياغة نسق المعنى داخل نظام البنية المعجمي، والذي اضيّق واتّسع حسب مقتضيات الهيمنة، فتقرر المعنى المعجمي الجديد لـ "الكافر" باعتباره على ما يقود سمعيا لَحظَ السماع للمصطلح.

وهكذا، فقد غيّب المعنى الاصطلاحي تماما المعنى الوضعي، بحيث أصبح تذهّن الكلمة معجميا قراءتها اصطلاحيا، على أوجه المطابقة والتضمين والالتزام [205]، فوصلت لفظة "الكافر" في وجه دلالتتها درجة فوق اللغة [206]، بل وصل الأمر أبعد من ذلك حيث مثلت أحد أهم العوامل الفاعلة، والتي رمت بظلالها على إنتاج المعرفة العربية.

وفي سبيل تحرير الكفر من هيمنة الزج في الإطار الإيماني، يمكن القول بأن الكفر– بالاستناد إلى أصل الوضع– إيمان بالتجربة والمشاهدة، فمعرفة آلية كفر السحاب للسماء مبني على مشاهدة ولدت لدى صاحبها معرفة بفعل السحاب، وهذه المعرفة تؤهله للإفادة من فعل السحاب، وكذلك كفر الزارع للبذر تأتى له بالتجربة، فولدت لديه معرفة وعلما، وجعلته أكثر قدرة في التعامل مع الطبيعة وتطويعها لصالحه.

المطلب الثاني: الكافرون في سورة البقرة – قراءة في السمع وعلل الكفر

يتحدد مفهوم الكافر في الإسلام بالذي لا يستجيب للإيمان، المحصن ضده بختم على قلبه وعلى سمعه، والمغشى على عينيه فلا يميز ما يقع تحت بصره انسجاما مع توصيف الآية "إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون* ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم"[207].

---

[205] - يبين الغزالي أن الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه: الأول من حيث المطابقة، كالاسم الموضوع بإزاء الشيء. والثاني بطريقة التضمين، كدلالة كل وصف أخص على الأعم الجوهري، والوجه الثالث الالتزام والاستتباع. ويمكن قراءة الكافر بالدلالات الثلاث، فلفظة كافر تطابق من يوصفون بهذا الوصف، وهي تخصصهم، وكذلك يستتبع بالالتزام تصورهم والموقف تجاههم. للتعرف على دلالات الألفاظ وبيان وجوه دلالتها ينظر: الغزالي. ***معيار العلم في فن المنطق.*** ط. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. 1978، ص 42 وما بعدها.

[206] - يرى مصطفى صادق الرافعي أن ألفاظ القرآن بطريقة استعمالها ووجه تركيبها قد أصبحت وكأنها فوق اللغة. مصطفى صادق الرافعي. ***إعجاز القرآن.*** ط6. القاهرة: مطبعة الاستقامة. 1956، ص 256.

[207] - الآيتان 6 و 7 من سورة البقرة.

ولموقع الآية دلالة وأهمية تؤشر على المعنى الذي قدمته في تصورها للكافرين من جهة، ومن جهة أخرى تفيد تأكيد المعنى الذي انشغلت به الآيات الستة السابقة عليها، والتي أفادت معنى الإيمان بكثافة عالية من التركيز، ضمن ما يعرف بفائدة المقابلة في الدرس البلاغي[208]. حيث يتضح تفسير ما سبق من معانٍ بدلالة ما يلحق، والعكس في ذلك تمام الصواب.

تبدأ الآية السادسة بالحرف الناسخ "إن" وهو يفيد التأكيد على السياق الآيتين، وكأن الأمر من التأكيد على لازم كفر هذه الفئة أصبح حقيقة، وأن النقاش فيه بات أمراً مفروغا منه. ويعلو ذلك توكيد من نوع آخر، إذ يفقد الخبر السياق البلاغي له من كونه يحتمل التصديق والتكذيب، لأن قائل الخبر منزه عن التكذيب كونه خالق البشر والخبر والمعاني التي يتوجب على المخلوقات أن تحقق سياقاتها، لذلك كان إخبار الله عن الكافرين تقريرا يجب التسليم به [209]، والذي يمكن أن يوضع على النحو الآتي: إن هذه الفئة من الناس، والتي يُصطلح عليها دينيا "بالكافرين"، لم ولن يُجدي معها السماع شيئا، وهذا علة كفرهم.

وهذا الإقرار الرباني بحقيقة الكافرين ينفي عن خبره المنزه أي احتمال للتشكيك في مفاده، وهو استعلاء للخبر عن سياقاته اللغوية المعروفة بالتحقق المعرفي بتفحص بلاغه، فالله إيمانيا في محل من التنزيه لا يجوز أن تجري أو تصح عليه بعض قوانين اللغة، رغم أن نصه أبو متنها[210]، فواضع النص بالضرورة الإيمانية فوقه رتبة ومعنىً! وفحوى الخبر الذي أقرته الآية تشخيص حالة الكافرين بأنهم لا يؤمنون في الحاضر والمستقبل بدلالة فائدة المضارع التي هي للحال والاستقبال. كما أنه لا يصح على الذين كفروا فعالية الإنذار في تحويلهم إلى الإيمان فيستوي بذلك إنذارهم وعدم إنذارهم بدلالة همزة التسوية"أ"[211].

والإنذار في حقيقته ومفاده يتعدى الإخبار، فهو مشحون بالخوف والتوعد، وبالتالي فإن الآية تقر أن الخوف والتوعد اللذين هما أهم ركيزتين عند المؤمنين في إيمانهم لا يجدان نفعا في تكوين معرفة عند الكافرين، فهم حالة ميؤوس

---

[208] - تُعرّف المقابلة بأنها الإتيان بمعنيين متوافقين أو معانٍ متوافقة، ثم بما يقابلهما أو يقابلها على الترتيب. انظر عبد العزيز عتيق. ***علم البديع***. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. 1985، ص 86.

[209] - الكلام في اللغة يقسم إلى خبر وهو ما يصح أن يقال لقائله صادق إن صدق، وكاذب إن كذب. وإنشاء وهو الذي لا يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب انظر الخطيب القزويني. ***الإيضاح في علوم البلاغة***. بيروت: دار الكتب العلمية. دت، ص 18-21.

[210] - المقصود بمتنه القرآن بالاستناد إلى ما يعتقد به أهل السنة من أنه كلام الله.

[211] - ابن كثير. ***تفسير القرآن العظيم***. مجلد 1. مصدر سابق، ص 276-277.

منها، لكنها في المقابل تجد فعالية في تمكين موقف المؤمنين من إيمانهم، وكذلك موقف المؤمنين من الكافرين بأن تصورهم بات واضح المعالم.

ويفيد الحرف "إنّ" التوكيد، وهو إثبات علاقة خبره لاسمه على وجه تأكيد التحقق والإثبات. فالعلاقة بين اسم "إنّ" الاسم الموصول "الذين"، وبين خبرها الجملة الفعلية" لا يؤمنون" علاقة تأكيد من الله بالتحقق والإثبات.

ولعبت التسوية دورا آخر في التوكيد "سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون"، فالآية تقطع بعدم فعالية الإنذار للكافرين، وكأنها تقول للنبي: لا تجهد نفسك في إنذارهم، فالإنذار لا ينفعهم، وطول الرجاء والصبر لن يغير من حقيقتهم شيئا[212].

ويفيد تثبيت أحوال هذه الفئة اكتمال عناصرها المعرفية بالنسبة للنبي وأتباعه المؤمنين، فتشخيصهم بات معروفا، وما يمكن الحديث عنه تعميق حضور وعي النبي والمؤمنين عليهم، تمهيدا لاتخاذ الموقف النهائي منهم، ثم تحديد آلية جديدة للتعامل معهم.

وبالوقوف على اسم الحرف الناسخ "إنّ" وهو "الذين"، يمكن إجراء "ال" التعريف على دلالاتها الثلاثة [213]: فيمكن اعتبارها للعهد؛ فهؤلاء "الذين" الموضحون بصلة الموصول الجملة الفعلية "كفروا" هم قوم معهودون بالكفر، وتحقق قرينتهم في التسوية التي قدمتها الآية ابتداء "سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم"، فهم سيّان في ذلك كافرون، وأُكِّدت القرينة المعرفية مرة أخرى بأنهم "لا يؤمنون".

ويمكن اعتبار "ال" التعريف لبيان الجنس، فهي تبين جنس المعرف بـ "ال" التعريف، فجنس هؤلاء "الذين كفروا" كفار يستوي عندهم الإنذار مع عدمه. ويعبر بها كذلك لبيان الماهية التي عليها المعرف وحقيقته، فـ "الذين كفروا" يستوون بإسماعهم الإنذار أو عدمه؛ لأن ماهيتهم وحقيقتهم الكفر، فهم كافرون لا يؤمنون بالكتاب.

أما النوع الثالث، فإنها تفيد الاستغراق، وتأتي على قسمين، الأول باعتبار حقيقة الأفراد، والثانية باعتبار صفات الأفراد، ومن القسم الأول: أن حقيقة هؤلاء "الذين" الكفر" يستوون بالإنذار وعدمه، فمحصلة الاثنين تؤول إلى صفر،

---

[212] - **المصدر السابق**، ص 276.

[213] - انظر ابن هشام الأنصاري. ***شرح قطر الندى وبلّ الصدى***. مصدر سابق، ص 89-90.

فحقيقتهم عدم الإيمان. ومن القسم الثاني: أن جامع صفات "الذين كفروا" أنهم يستوي إنذارهم مع عدمه؛ لأن جامع صفاتهم الكفر وعدم الإيمان.

ويمكن القول أن توصيف "الذين كفروا" بات مؤكدا عند "الذين آمنوا" تأكيد سمعيا معرفيا لا يرقى إليه الشك، وهذا التوصيف لم يكن من "الذين آمنوا"، إي بناء على تجربتهم، ولو كان الأمر كذلك لربما وجدوا فيه مراجعة مُعوَّلة على بعض الخلل في التقدير، فتغير موقفهم تجاههم. لكن التوصيف كان توصيف ربهم، فبات المُتوجَّب عليهم إخضاع كل "الذين كفروا" لهذه القناعة المنشأة للموقف المعرفي الإيماني تجاههم تجاههم، وهنا يأتي موقفهم المبني على تجربتهم من "الذين كفروا" داعما للتوصيف الرباني لـ "الذين كفروا".

وكمحاولة معقولة لقراءة "الذين كفروا" بدلالة "الذين آمنوا" [214] يمكن الحديث عن "الذين كفروا" بأنهم الذين يجدون الريب في الكتاب، ولا يعتبرونه هدىً، وهم غير متقين، أي غير خائفين من تبيان موقفهم. وهم الذين لا يؤمنون بالغيب، إي هم غير مؤمنين بما يقع خارج مدركاتهم العيانية، وبالتالي ينعكس موقفهم مما لا يعتقدون على سلوكهم؛ فلا يقيمون الصلاة، ولا ينفقون مما "رزقهم" الله، ولا يؤمنون بما "أُنْزِل" إلى الرسول من رسالة، ولا بما أنزل من قبله[215]، وهم بالآخرة لا يوقنون، كل ذلك جعلهم على هدى من غير ربهم، وما كانوا مفلحين[216].

وبهذا تتضح التقابلية بين المؤمنين المتقين الخائفين المهتدين بفعل تقبل السمع المشحون بالخوف والمنعكس على سلوكهم بالصلاة والإنفاق، وهم الذين يخضعون منطق " العقل" لخبر البلاغ. وبين الكافرين غير الخائفين، الرافضين للسمع كوسيلة للمعرفة والإيمان. هذه هي التقابلية التي يمكن استظهارها من الآيات بين الإيمان والكفر، بين الكتاب "لا ريب فيه" وبين الكفر بالغيب كأساس للمعرفة. بين السرعة في تقبل المعرفة السمعية عند "الذين آمنوا"، وبين طول الفترة الزمنية التي لم تفلح في نقل " الذين كفروا" إلى خانة "الذين آمنوا" [217]، وهي صورة وتوضحها الآية "إن الله لا

---

[214] - يسمى هذا القلب في منطق القراءة بالمحسن البياني وذلك حينما يكون المحتوى المفترض هو الذي يشكل في الواقع موضوع الكلام الحقيقي، وبما أن القرآن ينفعل به قارئه، فإن حقيقة توصيف الكافرين يذهب لإفهام المؤمنين حقيقتهم. انظر. كاترين كريبرات. ***المضمر.*** مصدر سابق، ص206.

[215] - الإيمان بما أنزل قبل الرسول أو الآخرة هو من منطلقات ما يقدمها القران، فاليهودية والمسيحية مثلا تقول بأنها تؤمن بما لديها من أنبياء، وكتب، ولكنها ليست على الطريقة التي يتصورها القرآن لهم.

[216] - قابلت سورة البقرة في أكثر من مرة بين الذين آمنوا والذين كفروا، ومن ذلك" فمن اتبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" الآية 62 من سورة البقرة، وهي تقابل الآية 81 من نفس السورة" من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون". وتفيد هذه التقابلية في إغراء المؤمن بالإيمان والابتعاد عن أي مزلق يدنيه من النار.

[217] - يستدل ضمنا من أن الدعوة لـ "الذين كفروا" إلى الإيمان كانت قائمة لفترة طويلة، لكنها لم تفلح؛ لذلك جاء القطع الله بأمر "الذين كفروا" نهائيا.

يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها، فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم، وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بها مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا، وما يضل به إلا الفاسقين[218]، فالاختلاف بين الذين آمنوا والذين كفروا بيّن، ففي الوقت الذي يسارع فيه أهل الإيمان لتصديق المثل وتقبله فور سماعه، يستهجنه الذين كفروا ويحاولون تفكيكه ليعرفوا قصديته.

وبالعودة إلى الآيات السابقة التي تشخص الكافرين، يُرى أنّها لا تخبر عن رفض طائفة الكافرين للإيمان سوى أن قلوبها وسمعها قد أغلقها الله، فلا نفاذ لها إلى المنطقة الإيمانية، وبما أن السماع والخوف هما الفاعلين الرئيسيين في الإيمان، فانتفاء إيمانها مبني على انتفاء هذين العاملين، فعطلت قلوبهم عن منطق الخوف والسمع سمع تقبّل، وبذلك كان المترتّب على أمر الكافرين بتوصيف الآيات عدم اشتغال منطق القلب والبصر، ولعدم اشتغال منطلقات المعرفة الإيمانية لديهم [219]، تولدت الغشاوة على أبصارهم. فلا تنفعهم قلوبهم وسمعهم في تقديم تصور وجودي معرفي، فأبصارهم مغشاة لا نفاذ لها إن لم يكن الإيمان في ركابها.

وتحاول الآيات التي تأتي فيما بعد الآيتين السادسة والسابعة– آيات الكافرين– أن تقابل تجربة الذين كفروا قبل الإسلام، لا سيما اليهود –الذين أفردت لهم نصيب الأسد من آيات سورة البقرة– بالكفار الذين لم يؤمنوا بالدعوة المحمدية[220]، وهنا يجد الباحث في هذه القضية أمرين مهمين، الأول المحور الاستدلالي الذي تقدمه استعارة السابق للاحق وإشكالية التأسيس لعقلية قياسية مرجعية لا تقوم على فقه الواقع، وإنما بالعودة إلى أصل سابق يكون البوابة الشرعية لقراءة الواقع. والثاني مدى ملاءمة المثل السابق للاحق، إي مدى ملاءمة تجربة اليهود في عدم اهتدائهم لتجربة من لم يؤمن بالدعوة المحمدية.

والغريب في سياق المقابلة عدم تشابه المعطيات الإيمانية والكفرانية في الحالتين المستعارة والمستعار إليها، فبينما تنفعل التجربة اليهودية بالمؤثرات الحسية [221]، وتحديدا الأدلة البصرية في البرهنة على الإيمان، والتي بدأتها سورة

---

[218] - الآية 26 من سورة البقرة.

[219] - تبين الآية 171 إشكال تعطيل السمع لدى الكافرين،"ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع، إلا دعاء ونداء، صم بكم عمي فهم لا يعقلون" فالذين كفروا تعطلت لديهم قوى الفهم والإدراك لما جاءت به الرسل، فأصبحوا كالبهائم ينعق عليها الراعي -هنا النبي محمد- فتسمع البهائم – الكفار- الأصوات دون أن تفقهها. وهم يسمعون سماعا لا يوصلهم إلى الفهم، فلم يؤمنوا. ولو خضع السمع للإيمان عندهم لأدركوا وفهموا الإيمان وانقادوا له. ولهذا استوى جامع التشبيه لديهم بالصم والبكم والعمي، لأنهم لا ينتفعون بما يسمعون فكأنهم لم يسمعوا.

[220] - انظر محمد عابد الجابري. ***فهم القرآن الحكيم***. ج3. مصدر سابق. ص 89-90.

[221] - انظر محمد أركون. ***القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب***. مصدر سابق، ص 97.

البقرة بتنجية بني إسرائيل من فرعون" وإذ نجيناكم من آل فرعون" [222]، ثم " فرقنا بكم البحر وأنجيناكم من آل فرعون وأنتم تنظرون"[223]، ووصل الأمر بمطالب اليهود الحسية أنهم أرادوا انتفاء الوسيط بينهم وبين الله فرغبوا في رؤيته جهرة "وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة" [224]، وبعد أن أخذتهم الصاعقة وهم ينظرون، بعثهم الله من جديد "ثم بعثناكم من بعد موتكم"[225]، ثم ظللهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى"وظللنا عليكم الغمام[226] وأنزلنا عليكم المن والسلوى"[227]*، وكذلك حينما استسقى لهم موسى فضرب بعصاه الحجر"فانفجرت منه اثنتا عشر عينا" [228]، ثم كره بنو إسرائيل المن والسلوى، فطلبوا طعاما مما تنبت الأرض، وحصلوا على مبتغاهم [229]، وصولا إلى البقرة التي أمرهم الله بذبحها وضرب المقتول ببعض من لحمها لينهض ويخبر عمن قتله، وقد جادل بنو إسرائيل في التفاصيل المحسوسة للبقرة جدالا حسيا [230]، فلم يسلموا بما سمعوا من أمر ربهم أن اذبحوا بقرة، فبقرة "تكرة"، تدل على من تتحقق فيه صفة البقر، لكن بنو إسرائيل أرادوا أن يخرجوا البقرة من دائرة التنكير، إلى التعريف ليسهل عليهم فقه ماهيتها بالحس والعيان.

وعلى الرغم من توافر المعجزات الحسية زمن النبي موسى بكثرة، والتي تتفعل بالبصر أساسا، لكنها لم تفلح في تبديل الإيمان بالكفر، بل كان "الذين كفروا" في كل مرة يطمعون أكثر في تقديم النبي لأدلة حسية بصرية تدل على نبوته،

---

[222] - الآية 49 من سورة البقرة.

[223] - الآية 50 من سورة البقرة.

[224] - الآية 55 من سورة البقرة.

[225] - الآية 56 من سورة البقرة.

[226] - كان بنو إسرائيل يرحلون في خروجهم من مصر كلما ارتفع الغمام عن مخيمهم، وكان حسب الرواية التوراتية الغمام أمر من الرب في الرحيل أو المكوث، فإن حل الغمام عليهم استقروا، وإن ارتفع رحلوا. انظر الكتاب المقدس ***سفر العدد.*** مصدر سابق، الآيات من 15- 22. وانظر ابن عاشور. ***تفسير التحرير والتنوير.*** ج1. مصدر سابق، ص 509.

[227] - الآية 57 من سورة البقرة.

* جاء في سفر العدد من الكتاب المقدس" وكان المن كبزر الكزبرة، ومنظره منظر المقل، وكان الشعب يتفرق فيلتقطه ويطحنه بالرحى، أو يدقه في الهاون ويطبخه في القدر، ويصنعه فطائر، وكان طعمه كطعم قطائف بزيت، وكان عند نزول الندى على المخيم ليلا ينزل المن عليه". الكتاب المقدس. ***سفر العدد.*** مصدر سابق، الآيات من 7-9 . وانظر أيضا ابن عاشور. ***تفسير التحرير والتنوير.*** ج1. مصدر سابق ص 509.

أما السلوى فقد بينها الكتاب المقدس " وهبت ريح من لدن الرب، فساقت سلوى من البحر وألقته على المخيم، على مسيرة يوم من هنا، ويوم من هناك حوالي المخيم، على نحو ذراعين عن وجه الأرض، فأقام الشعب يومه كله، وليلته وغده يجمع السلوى". الكتاب المقدس. ***سفر العدد.*** مصدر سابق، الآيتين 31 و32. وانظر ابن عاشور. ***تفسير تحرير التنوير***. مصدر سابق، ص 510.

[228] - الآية 60 من سورة البقرة.

[229] - انظر الآية 62 من سورة البقرة.

[230] - الآيات من 67-73 من سورة البقرة.

حتى أرادوا أن ينزلوا الغيب من عليائه ليكون بينهم حينما قالوا للنبي موسى: "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة" [231]. فأرادوا أن تكون حاسة البصر بوابة الولوج للإيمان، بعكس "الذين كفروا" في زمن النبي محمد الذين حرموا من المعجزات الحسية، وأحيلوا هم و"الذين أمنوا" إلى تجربة النبي موسى مع "الذين كفروا" بدعوته، ليطلب منهم الانفعال فقط بحاسة السمع، فيصبح بصرهم بصرا سمعيا لا يخضع الإيمان بالمغيبات للسؤال المعرفي، فكان على "الذين كفروا" بالدعوة المحمدية تجاوز الجدال والسؤال في الإيمان، والاعتماد على السمع والطاعة والانصياع ليكونوا مؤمنين حقا، والذين آمنوا أولى بهم فعل ذلك.

وتبين الآيات مدى التصاق الكافرين بالواقع وبالحياة، "قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس، فتمنوا الموت إن كنتم صادقين* ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم، والله عليم بالظالمين* ولتجدنهم أحرص الناس على حياة[232] ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يُعمّر ألف سنة"[233]، فالكافرون يؤمنون بالحياة أية حياة أي الواقع أكثر من إيمانهم بالغيب، فتسليمهم يكون لفعاليتهم بالحياة، لا لفعالية الإيمان بهم.

ويعطي القرآن أدلة قوية على قدرة السمع في خلق المعرفة الإيمانية منها أن شرط "العبد الذي آتاه الله العلم [234]" للنبي موسى الذي طلب مرافقته عدم السؤال، "قال موسى هل اتبعك على أن تعلّمني مما علمت رشدا*.....قال إن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا" [235] فـ(العبد الذي آتاه الله العلم[236]) يصر على أن المعرفة تأتي بالسماع بالتلقين، لكن النبي موسى لم يطق الصبر على عدم السؤال، فأكثر منه، وكان كل مرة يذكره السيد الخضر بشرطه لمرافقته، كان النبي موسى يطلب عدم مؤاخذته، وأخيرا ضاق صدر السيد الخضر بأسئلة النبي موسى، فوضع حدا لتعليم النبي، بعد أن قدم للنبي تفسيرا لكل ما سأل.

---

[231] - الآية 55 من سورة البقرة.

[232] - نكرت الآية الحياة لتدل على العموم، فأية حياة يقبل بها الكافرون إذا وضعت في سياق تفاضل مع الموت.

[233] - الآيات من 94-96 من سورة البقرة.

[234] - اختلفوا في تسميته فقد قال البعض أنه رجل من صلحاء أو أنبياء بني إسرائيل اسمه "بليا"، وقيل هو من ذرية عيسى بن اسحق، وقيل إن الخضر مارجرجس، وقيل نبي بعث بعد شعيب، وهنالك قصص عنه يكذب بعضها بعض خصوصا من الناحية التاريخية، وكذلك ما يتخللها من الخرافة، والشائع أنها يهودية الأصل لكنها غير مذكورة في التوراة. محمد عابد الجابري. ***فهم القرآن الحكيم***. ج2، هامش 14 ص 213.

[235] - انظر الآيات من 66 – 82 من سورة الكهف.

[236] - تم التعارف على هذا العبد الصالح بالسيد "الخضر"، ولمعرفة المزيد عن نسبه يمكن العودة إلى ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ***. ج1. مصدر سابق، ص 121 وما بعدها.

وموطن الشاهد في قصة النبي موسى والعبد الصراع بين الحسي والغيبي، بين المرئي واللامرئي، المعقول واللامعقول، بين الواقع والتأويل، بين العلة والمعلول، بحيث اتخذت الأحداث منحى التصدع في القيم لدى النبي موسى الذي لم يفارق عالم الحس، وبين العبد الذي يرى ما وراء الجدر، والذي يتجاوز بأفعاله ظاهرية الأشياء، فخَرْقُ السفينة مثلا كان عند النبي موسى فعلا يمثل نتيجة لا بدّ أن يبحث له عن سبب، بينما كان لمن يتجاوز الحسي تحديدا البصري سببا كامنا في العلم الإيماني السمعي الذي جعله يعلم بوجود قراصنة يأخذون كل سفينة بحالة جيدة غصبا، وهلم جرا في قتل العبد للغلام، وفي إقامة الجدار[237].

وهذان المنطقان في الرؤيا بين النبي موسى والعبد الصالح غير متجاورين، فلا فكاك من الافتراق بينهما. وكان الحل لهذه الحبكة أن المعرفة التي من لدن عليٍّ تجعل الحسي مفارقا لمنطقه، مفسرا بدلالة الغيبي، ولا يتحقق ذلك إلا متى انصاع الإنسان إلى الإيمان، فيقوى الغيبي السمعي الماضوي الذي يعكس مطلق الحقيقة والحق على الواقعي العياني الذي لا بدّ من إعادة إنتاجه إيمانيا.

وذات الشيء حصل مع النبي إبراهيم، "فلما جنّ الليل رأى كوكبا قال هذا ربي، فلما أفل قال إني لا أحب الآفلين* فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين* فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي، هذا أكبر، فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون"[238].

والغاية من سوق المثل سوقا حجاجيا التأسيس للقاعدة ثم البرهنة عليها، بينما يلعب الاستشهاد الحجاجي دورا في توضيح القاعدة، وتكثيف حضور الأفكار في الذهن [239]. وهذا ما أفاد منه النص القرآني في سياقاته السابقة حيث وظف التمثيل والاستشهاد الحجاجي في تمكين مقولته الساعية للإقرار بالانحياز نحو السمعيات في الكليات كمركز تناط به كل معرفة.

ويعطي حضور استعارة الذين كفروا، والذين اهتدوا بالاستناد إلى السمع المعرفي، التأكيد على فكرة أن الاستعارة تفكر في المؤمنين من أجل تعميق إيمانهم، بمعنى أن البنى الدلالية للاستعارة التي تتحكم بالمؤمنين تفكر فيهم، فهي

---

[237] - للتعرف على تفاصيل قصة النبي موسى والسيد الخضر يمكن العودة للآيات من 66-88 من سورة الكهف.

[238] - الآيات من 76-79 من سورة الأنعام

[239] - صابر الحباشة. ***التداولية والحجاج: مداخل ونصوص.*** مصدر سابق، ص 49.

تتجلى وتكشف عن مصادرها الدلالية، وتعبر عن نفسها من خلال المؤمنين الذين يبدؤون بصوغ عملية التفكير والأفكار المقبولة والمواقف[240].

وكل السياقات السابقة تجعل من السمع وسيلة الإيمان، وتجعل السؤال غير مجدٍ في تكوين المعرفة، كما أنها تؤشر إلى الذين كفروا بالنبي موسى، وكذلك عند النبي موسى في مرافقته للعبد، ومثال النبي إبراهيم على إشكال طلب المعرفة بالبصر، فهي التي جعلت أتباع موسى لا يفارقون الواقع حتى يؤمنوا بالغيب، وهي التي حالت دون أن يملك النبي موسى سر المعرفة من السيد الخضر، وهي التي كادت توقع النبي إبراهيم في الضلال، وللمؤمنين بالدعوة المحمدية عظيم العبرة في ذلك.

وبعد هذه التقابلية بين حال من ينقاد بالسماع، وتكون معرفته معرفة سمعية إيمانية، وحال من لا ينفع معه السماع، فيأبى أن يُسلّط الإيمان على إنتاج المعرفة يأتي الانحياز الإلهي باتخاذ موقف من هذه القضية بقول فصل حيث من لا يؤمن بالسمع هو عدو الله "ومن كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل، فإن الله عدو للكافرين"[241].

بالاستناد إلى ما سبق، فإن وسائل المعرفة الإيمانية في الدعوة المحمدية، الإيمان عبر السماع بالغيب تصديقا وانصياعا موجبا للطاعة. وهذا ما أعفى الدعوة من أن تقدم ما يبهر الناس بصريا كما حدث لأتباع النبي موسى، لذلك كان الإيمان بالدعوة المحمدية يحتاج إلى من يستمع في المقام الأول، لا إلى من يجادل ويستفسر ويعصي كحال بني إسرائيل الذين ربط القرآن سماعهم بالعصيان "خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا، قالوا: سمعنا وعصينا"[242].

وأن ذكر أحوال "الذين كفروا" زمن النبي موسى محل لاعتبار "الذين آمنوا" لا "الذين كفروا" بالدعوة في الدرجة الأولى، ويتقصد هذا المحل تشخيص "الذين كفروا" بأن لا رجاء من تراجعهم عن كفرهم، وبالتالي جعل سياق من يكفر بالدعوة المحمدية سياقا معقولا بالنسبة للرسول والأتباع المؤمنين بالقياس الفاقد لعلله، فيقتنع" الذين آمنوا" بعدم إيمان "الذين كفروا"، ولا يعودون يرجون إيمانهم" أفتطمعون أن يؤمنوا لكم، وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله، ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون" [243]. لذلك كان النبي "والذين آمنوا" هم على الدوام [244]. وهذا يفيد تثبيتا لفؤاد

---

[240] - انظر سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان. ***القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل.*** مصدر سابق، ص 216- 220.

[241] - الآية 298 من سورة البقرة.

[242] - الآية 93 من سورة البقرة.

[243] - الآية 75 من سورة البقرة.

النبي حتى لا يبتئس، وتمكينا للإيمان في قلوب "الذين آمنوا" فل يُفتنوا، وضمانة للشحن في تعلية الإيمان وأتباعه على نقيضهم الكفر وأهله.

وأفادت استعارة "الذين كفروا" زمن النبي موسى التهويل من جانب، والتهوين من جانب آخر؛ فهي تبين أن "الذين كفروا" زمن النبي موسى هم أشد كفرا من هؤلاء الذين ترونهم الآن أمامكم. ومن جانب آخر فإن الاستعارة تهون من أمر "الذين كفروا" بـ"الكتاب"؛ فهم بالقياس أقل تأثيرا من "الذين كفروا" زمن النبي موسى. ناهيك عن فعالية الاستعارة في تعزيز حضور وعي "الذين آمنوا" على السياقات الرسالية النبوية، وهذا ما يجعلهم مطمئنين إلى ربانيتهم كونهم أتباعا لنبي، واثقين من أن الله سيظهرهم على "الذين كفروا".

استدراك

يجدر التنبه إلى قضية مهمة في هذه الدراسة، وهي أن النص القرآني يمثل خطابا في مواجهة خطابات أقل ما يمكن أن يقال عنها: أنها غير متفقة معه. وكل خطاب يمثل لغة تناضل في صراع مع آخرها من أجل فرض الهيمنة، وغايتها بذلك امتلاك السلطة لتنفرد في تقرير المعاني في المجتمع. فتنظم هذه التصارعات حسب رولان بارت حياة اللغة بتوزيع مكاني لا يرحم، إن اللغة تأتي من مكان ما، وهي مكان محارب"[245].

وتفسر مشهدية اللغات تصارعا على إنتاج المعاني داخل المجتمع، ويستبد الخطاب المهيمن في إنتاج القيم والتوصيفات متسلحا بادعائه إرادة الحقيقة، موجها من طرف الكيفية التي استعملت بها المعرفة في المجتمع، وبالكيفية التي تقيِّم بها، وتوزِّع بها، وبالكيفية التي تقسِّم بها المعرفة، وتمنح بها بصورة ما[246].

بناء على ذلك، فالتوصيف الأيديولوجي لمن تتمثل فيهم مستويات المعرفة –التي كانت قيد الدراسة– نتاج للتوصيف القرآني كخطاب مهيمن، تحكم في توزيع الأدوار وإنتاج القيم، حيث مثل إنتاجها وتنوعها وتوزيعها مفاهيم ذات

---

[244] - المؤمنون بالنص هم دائما موضوع ما يقدمه القرآن من حجاج؛ فالحجاج يستهدف التأثير في السامع حتى يكون الخطاب ناجعا فعالا، فنجاح الخطاب الحجاجي يرتهن في مدى مناسبته للسامع، ومدى قدرة التقنيات الحجاجية المستخدمة على إقناعه، فضلا عن استثمار الحالة النفسية للسامع، فمبدأ الحجاج لا يميل إلى ربط الأطروحة بما لا يميل إليها السامع، وإن فعل ذلك فإن جهد الحجاج يكون معلقا بلا فائدة، فمن أساسيات الحجاج ان يعرف المحاجج الأطروحات التي يسلم بها المستمع، فتكون الأطروحات نقطة ارتكاز من خلال عرضها كمسلمات. انظر صابر الحباشة. ***التداولية والحجاج: مداخل ونصوص.*** مصدر سابق، ص21، و 70-71.

[245] - رولان بارت. ***لذة النص.*** ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان. ط2. الدار البيضاء: دار توبقال. 2001، ص 34.

[246] - مشيل فوكو. ***نظام الخطاب.*** مصدر سابق، ص 14.

دلالات رمزية، عكست إطارا يتسع ليستوعب الأوصاف المعيارية للمعتقد وللسلوك البشري، ليكون مطواعا لتأطير هذه الأوصاف بالمستويات الأيديولوجية كأطر قيمية ناجزة.

وبهذا التصور الإيماني، يخضع المؤمن لهيمنة خطاب النص في التعرف على غير المؤمنين، راهنا تصوره في كليته للسلطة منبثقة من ذات الخطاب، والتي تجد مرجعيتها في الله، وهي تعكس سلطة رمزية لديها قدرة حسب بير بورديو على الإبانة والإقناع وإقرار رؤية عن العالم، وهي تتجلى وتتحدد في بنية المجال التي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه، وهذا ما يمنح كلمات الخطاب سر قوتها، حيث تأخذ مشروعيتها من الإيمان[247]. كخطاب لا يترك أي مساحة للآخرين لتقديم أنفسهم، بل يعمد بالإضافة إلى ذلك تقديم تصوره الأيديولوجي لكل خاطب آخري على أن ما يُقدم عنه قوام حقيقته، وهذا ليس تغييبا لكل خطاب آخر فحسب، بل تشويها له، وإفراغا له من مضمونه.

وهذا ما فعله الخطاب القرآني حين لم يكتفِ خطابه القيمي في تغييب رواية الآخرين عن أنفسهم، تحديدا الكافرين، بل قدمهم وفق تأطيره الأيديولوجي، وتَمثّل الأتباع المؤمنون"نحن" هذا التأطير عن "هم" الآخرين، ليصبح تأطير المؤمنين لـ "هم" الكافرين" بمثابة سلطة معرفية تخترق الأشياء وتنتجها، وتستخلص اللذة وتصوغ لديهم المعرفة [248]، وتنتج خطابهم الديني بكافة أشكاله وتشكيلاته.

كما أن انتصار الخطاب الديني في عهده الأول جعل من المتعذر على المستهدفين في الخطاب الديني" هم" الكافرين، تشخيص أنفسهم للدفاع عنها خارج توصيف هذا الخطاب؛ فلا يمكن لأي ممن يعيش تحت هيمنة الخطاب الديني –إلى حدّ ما – أن يتبنى التوصيف الأيديولوجي لـ "كافر"، أو تقديم نفسه عبر التنظير لرؤيا جديدة لمفهوم "الكفر" خارج الرواية القرآنية له، فأبسط قراءة جادة لإخراج مفهوم "الكفر" من عنق زجاجة التوصيف الأيديولوجي سيصطدم بمقولة الإيمان:" ملة الكفر واحدة". التي ستحشر الموصف والتوصيف مرة أخرى في الخانة الأيدولوجية.

ويلعب التخوف السابق دورا في الحيلولة بين الإنسان وإعادة النظر في مشروع الخطاب القرآني القيمي، فالخروج على الأطر الإيمانية الأيديولوجية يقود على استعداء الخطاب الديني، والانزلاق في المواجهة معه لا النقاش. وهو أمر ليس بالهين، ومن السهولة أن يدفع الإنسان حياته ثمنا لهذا الخروج. وتحت ثقل ورهبة التخوف يفقد الموصفون

---

[247] - بير بورديو. ***السلطة والرمز.*** ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. ط3. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2007، ص 56.

[248] - مشيل فوكو. ***نظام الخطاب.*** مصدر سابق، ص 84.

أيديولوجيا في الخطاب القرآني الوجود الأنطولوجي لهم، فغُيِّبت روايتهم عن أنفسهم، وبقي توصيف الخطاب القرآني لهم على أنهم كذلك هم.

وبناء على ذلك، فالكافرون رواية إيمانية حتى في إنتاجها المعجمي، هدفت لتشخيص هذه الفئة حتى يتم استظهارها وتحديد ملامحها تمهيد للتعامل معها.

استنتاجات

من خلال مقاربة كل من الذوات الأولانية الفاعلة مع المعرفة تبين أن الذوات الثالثة الفاعلة قد جربت حظها مع تجاوز السمع بنسب مختلفة، فالملائكة امتلكت قدرة على تحصيل المعرفة، وكان ذلك حينما غلّبت التساؤل على السمع كحقيقة ومعرفة مطلقة، لكنها سرعان ما تراجعت عن ذلك، فعادت مخلوقات سمعية تنقاد من آذانها.

وكان آدم مخلوقا سمعيا، استطاع أن ينجح في الاختبار الإلهي بامتياز، فأنبأ الملأ بأسماء المخلوقات. وحينما طلب الله منه عدم الاقتراب الشجرة التي أخبره عنها لم يسأل لماذا؟ فظّل وفيّا للسمع. وحين وسوس إليه إبليس أغواه الممنوع، فأراد أن يعرف، وأن يتجاوز مبدأ السمع، فأكل من الشجرة، وعصى السمع وأوامره، لكنه حين تعرض للعقوبة وهُبط به وزوجه الأرض استتاب الله، أي استتاب عن تعدي منطق السمع، فكانت الدنيا فرصته الأخيرة من الله، اختبارا له، وعليه أن يتخذ فيها موقفا من منطق العلاقة بين السمع والسؤال، من سيكون منهما في ركاب الآخر.

أما إبليس فلم تفصح عنه الآيات إلّا حينما اتخذ موقفا مما يسمع، إذ رفض الانصياع لعدم معقولية ما طلب منه بالنسبة إليه، وربط ربطا منطقيا لمقدمات انتظمت بكون آدم من طين، وإبليس من نار، والنار أفضل من الطين، فالمنطق أن لا يسجد الأعلى للأدنى، وأصر على تجاوز السمع نحو المعرفة، والكشف وتبيان الأسباب، وربطها بالمسببات.

أما بالنسبة للعقوبة، فقد كانت عقوبة الملائكة مختلفة عن عقوبة كل من آدم وزوجه، وعقوبة إبليس؛ فالملائكة اعترضت ولكنها لم تعصِ أمر ربها، ثم فوق ذلك استتابت، لذلك لم يخرجها الله من الجنة. بينما آدم وزوجه فقد أخرجهما الله من الجنة وتاب عليهما بعد أن قدم آدم استتابته، بمعنى تراجع عن خطئه بأن زلّ. أما إبليس، فقد

عصى أمر ربه وأصر على موقفه بأن طلب من الله أن يعلل له السبب، فما كان من الله إلا أن طرده من الجنة وأعلنه من أهل النار خالدا فيها. وهكذا أبان الله حدود مملكة السماء بأنها تأبى أن يكتنفها العصاة والزالون كحالي إبليس والبشر.

ومن جانب آخر، بينت قراءة الذوات الحية بالاستناد إلى المادة الأولية للخلق علاقة مفادها، أن الملائكة نور حاول الكشف والرؤيا في اعتراضها على الخلق، لكن الله ألزمها البياض وأحادية الرؤية التي منشؤها التسليم بعلم الله. بالمقابل كان إبليس من النار التي اشتعلت بالسؤال وتوهجت بإلحاحه، لذلك لم يتقبل الأمر الإلهي ما دام غير مقتنع به، فهو يريد التعليل، وهذا ما ضنّه الله عليه لغير سبب. وأخيرا كان آدم طينا في ثباته على المعرفة التي قدمها له الله، فلم يبصر غيرها إلى أن زلّه إبليس عنها إلى السؤال والتجربة، فأصبح بذلك آدم يتردد بين الثبات والفوز برضى الله وبين توهج السؤال المعرفة خارج نطاق الامتثال الإلهي.

ويظهر موضوع السجود لآدم كأخطر شيء في موضوع المعرفة، فالملائكة المخلوقة من نور، والتي تجيد انتظام المقدمات والاستدلال، تسجد للطين للتلقين والمعرفة السمعية الخالية من انتظام المقدمات والاستدلال، هنا تتحني المعرفة وسؤالها للسمع، فَيُعْلى الطين على النور، وينتصر الثبات على الكشف والمعرفة، ويحول السجود الملائكة إلى نور من طين، فيكون منطق الالتزام بالإيمان أعلى من المعرفة، وهذا التهاوي للنور لم يعجب إبليس، فلم يسجد للذي هو أدنى وأصرّ على علو مرتبته بالسؤال.

وأخيرا، من جانب آخر، وفي مكان مختلف، فعلى الأرض هذه المرة، ترمي الرواية الدينية لموضوع أولانية المعرفة، بظلالها على المأخوذين بالإيمان بشكل قوي، أو أصحاب الإيمان الفطريين، فكلاهما يرجع كل معرفة لديه إلى مرجعية عليا غيبية، تفرض عليه منطق التقبل والرفض والتعاطي، فالمعرفة عندهم تبدأ بتقبل السمع وهيمنته عليها، وكل معرفة منتجة أو تنتج أو ستنتج تجد قياسا لها في الإيمان، وهذا عقل اتصالي مع الماضي، يترك فقه المعرفة كمعرفة، ويُنشئ اتصالا مع مرجعية سمعية سابقة لتنظر في شأنها، وتحدد موقفا تجاهها، وبذلك يغدو سؤال المعرفة سؤالا يُحدِّد مؤشرَ بوصلته السمع، لأن الإيمان سابق على السؤال. وإذا وقع الشك، فبالسؤال لا بالإيمان.

وبناء على ذلك، فأسُّ المعرفة عند المؤمنين الإصغاء إلى الله عبر نصه، ثم عبر مفسره ومؤوله [249]، وهذا يفسر بعضا من احتراز المؤمنين من الاشتباك بين المعرفة والسؤال، والذي أبقاهم مخلصين لدائرة السمع، فوقفوا عند حدود ظاهر المقولات القرآنية، دون تفحصها ومحاولة مقاربتها لتتأتى رؤيتها لهم بعيدا عن الإرغامات السمعية الإيمانية. بينما كانت علاقة الكافرين بإنتاج المعرفة، علاقة تمرد على السمع، فهم الذين لا يجعلون السمع سيدا على المعرفة، فلم يؤمنوا بالغيب، بل ارتابوا منه، ولم يجدِ نفعا إنذارهم وتخويفهم، بل استوى عندهم الإنذار وعدمه، ونتيجة لذلك ختم الله على قلوبهم وسمعهم، وجعل على أبصارهم غشاوة فلا يبصرون ولا ينفذون للحقيقة المطلقة التي يدعي النص امتلاكها.

[249] - سيبحث استنطاق النص في المبحث الثاني في الفصل الثالث.

الفصل الثالث: طقوس العبور نحو المقدس

"إن الطقوس لا تعبر عن السلطة فحسب،

بل تعبر أيضا عن عملية أداء الطقوس–

أو فعل أشياء من منطلق أداء الطقوس–

وسيلة يصوغ بواسطتها البشر علاقات

السلطة والتبعية"

"كاترين بل"[250].

"وجد الإنسان فأوحيت إليه موسيقى العلاء لغة"

جبران خليل جبران[251].

سيقوم حاصل جهد هذا الفصل على بحث أثر ثقافة الاستماع الإيماني للنص القرآني على القارئ والمستمع. وفي سبيل ذلك سيسعى الفصل لمقاربة أثر الطقوس التعبدية على المؤمن، وارتباطها بالموسيقى من المثيولوجيات القديمة، وصولا إلى الإسلام في نصه القرآني، الذي اعتمد عليهما في تقديم نفسه، مع تحوير في شكل الطقس والمنتج الموسيقي، بناء على اختلاف أدوات الطقس في العبور نحو المقدس، وعلى مغايرة الآلة المنتجة للإيقاع، متكئا على الإيقاع النصي في لحظة الطقس التعبدي كتوهم عظيم، وتمثله كنوتة موسيقية. مما مكنه من التأسيس الشكلاني لهويته المغايرة في هذا الجانب.

كما سيتفحص هذا الفصل مقولة مؤداها: أن هناك حمولة تسلطية لطقوس القراءة والاستماع للنص القرآني، وأن موسيقى النص القرآني إحدى أدواته الإخضاعية الفاعلة في ممارسة الهيمنة والإخضاع للمؤمنين؛ بما لها من قدرة على التورية عليه، وتجاوزه تجاوزا يصب في مصلحته كسلطة.

---

[250] - مالوري ناي. ***الدين الأسس.*** مصدر سابق، ص 244.

[251] - جبران خليل جبران. ***المجموعة العربية الكاملة.*** بيروت: دار الجيل. دت، ص 86.

المبحث الأول: طقوس الاقتراب من النص

تبدأ فعالية الإخضاع حينما يتنازل الإنسان عن كليته لصالح ما يقدمه الخطاب على أنه حقيقة لا مراء فيها، والإنسان ذو الحقيقة المتعالية إذ لا يعترف بالعقل التجريبي، فإنه ينشئ عزلا ثقافيا يحول بينه وبين القدرة على تجاوز الاغتراب المعرفي.

وضمن هذا الإشكال المعرفي، يحاول هذا المبحث أن يقدم مساهمة في موضوع الاقتراب من النص القرآني، وعلاقته بالاقتراب أو الاغتراب عن النفس والمعرفة، من خلال بحث الطقوس التي ترافق القراءة والاستماع للنص القرآني.

المطلب الأول: قراءة في طقوس القراءة

تنهض أفعال الإيمان على أساس طقسي [252] تستغرق معظم سلوك الإنسان، إذ تنطوي هذه الأفعال على استعداد مبدئي لانخراط الإنسان في القالب الطقسي المهيأ له غالبا، ليغدو سلوكه أقرب إلى قالب التعود، وهو إلى حد ما يحاكي "الهابيتوس" عند "بيير بورديو" من ناحية الاستعداد [253]، لكنه في المقابل يغايره من حيث كون الطقس يتجاوز الاستعداد نحو التحقق.

وقد لعبت الطقوس في العبادات –قديما وحديثا– الدور المقيم لأودها؛ فهي وحدها التي تخرج الدين من حوزة الاعتقاد إلى حيز الممارسة، وبهذا التوصيف لا تمثل الطقوس بوابة للدخول إلى العبادات فحسب، بل إنها تستغرقها، فكل منحى من مناحي العبادة لا بدّ وأن ينهض من خلال فعل طقسي معين، يجعل سلوك الإنسان المؤمن استجابة للرغبة

---

[252] - يقدم مالوري ناي أستاذ الثقافات المتعددة في معهد آل مكتوم للدراسات العربية والإسلامية في اسكتلندا تعريفا مقتضبا للطقوس، إذ يعتبرها أفعالا تؤدى لأغراض أكبر من غرضها النفعي، بمعنى أنها أفعال ذات دلالات أكبر من الأفعال ذاتها. انظر مالوري ناي. ***الدين الأسس.*** مصدر سابق، ص 214-216.

ويقدم خزعل الماجدي تعريفا للطقوس من خلال تعريف الطقوس السومرية، بأنها الشعائر والأعمال الدينية التي تشكل الجانب العملي من العقائد واللاهوت، وتعبر عن بعض جوانب المثيولوجيا، وتكسبها صفة الديمومة والاتصال مع اللاهوت". انظر خزعل الماجدي. ***متون سومر: الكتاب الأول: التاريخ .. المثيولوجيا .. اللاهوت .. الطقوس.*** مصدر سابق، ص 309.

[253] - "بيير بورديو" عالم اجتماع فرنسي(1930- 2002)، وأستاذ السوسيولوجيا في "الكوليج دوفرانس"، والأستاذ بالدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ورئيس مركز السوسيولوجي الأوروبي، انشغل بالبحث الاجتماعي والنظرية الاجتماعية، صابا اهتمامه على اختبار المفاهيم الأولية على محك الممارسة الاجتماعية لتغدو الممارسة مرجعا يوسع ويقلص ويعيد صياغة المفاهيم باستمرار.

ولعل أشهر المفاهيم التي كشفت عنها الممارسات الاجتماعية عند "بيير"مفهوم "الهابيتوس"، الذي يمثل نسقا من الاستعدادات التي ينشأ عليها الفرد ويكتسبها، وهو بذلك يعبر عن" بنى مبنية قابلة، مسبقا، للاشتغال بوصفها بنى مبنية، أي باعتبارها مبادئ مولدة ومنظمة لممارسات وتمثلات يمكن لها، موضوعيا، أن تتأقلم مع هدفها، دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها انظر دنيس كوش. ***مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية.*** ترجمة منير السعيداني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة . 2007، ص 142.

بالقيام بالتعبد [254]، وهذا ما يغري بالقول: بأن الطقوس مادة العبادة وجوهرها، وأن العبادة في عمومها ليست إلا مجموعة من طقوس[255].

ويحتكر السلوك الطقسي في فعله التعبدي طرق نقل المعتقد السماوي الإلهي الروحي إلى ممارسة سلوكية بشرية، ثم ما يلبث أن يرتقي– وبشكل مزدوج وموازٍ– بالفعل البشري الأرضي نحو المقدس العلوي، دون أن يبلغه، وفي كلتا الحالتين يمنح السلوك الطقسي نفسه سلطة مقدسة؛ فهو بداية يشكل الجانب العملي للاعتقاد، ويمثل الطريق الوحيد للتعبير عن النظام الديني بكل تفاصيله، ويسهم أيضا–عبر ديمومة أدائه بشكل اليومي– في تجذّير نفسه كخلاص وحيد للمؤمنين، يطهرهم من رجس خطاياهم ودنسهم غير المفارق لبشريتهم. ثم يخلق –كاحتياج دائم للتطهير– اللحظة التأسيسية للسلوك الاعتقادي كنسق متعال من الهيمنة، ويمكّن لسلطة وهيمنة المعتقد الديني، وتسلطه على سلوك المؤمنين. وبهذا يحوّل السلوك الطقسي المعتقد الديني من الجانب الروحي السماوي، إلى الجانب السلوكي البشري الأرضي، مدعيا لنفسه فرادة الاتصال باللاهوت، حيث يرى في نفسه أكثر من طريق للعبور بين المدنس البشري الأرضي وبين السماوي العلوي، فيرأب الصدع بينهما، مما يمنحه كسلوك بعدا إلهيا مقدسا ينأى به عن المساءلة.

وتتحدد آلية اشتغال المبنى الأيديولوجي للطقوس من خلال رباعية المعنى الطقسي: بداية: التهيؤ، وهو عملية استحضار تساعد المتعبد على تجاوز واقعه المادي لصالح حالته الطقسية التوهمية. والثانية: الولوج ويتمثل باللحظة التي يتحقق فيها الانتقال من حالة التهيؤ على حالة الإنتاج المتوهم. والثالثة الإنتاج: وفيه يتم تحقيق التوهم الأكبر بالمعنى المطلق وتعظيم الإحساس به، وإعادة إنتاجه إنتاجا يمكنه من السيطرة على المؤمنين وإخضاعهم، عن طريق

---

[254] - يقوم الطقس التعبدي على مبدأ المثير والاستجابة، ويفرق "مالوري ناي" بين العفوية في السلوك الطقسي مثل قول" مرحبا لصديق تقابله، وبين تناول عباد في كنيسة مسيحية عشاءهم الرباني، إذ يرى: أن قول "مرحبا" لصديق هو طقس عفوي غير مبنيٍ على قصدية في إنتاج المعنى، بعكس تناول العشاء الرباني عند العباد الذي يذهب الطقس بهم –بوعي- لإنتاج المعنى الديني، انظر مالوري ناي. ***الدين الأسس.*** مصدر سابق، ص 214.

[255] - يرى "مالوي ناي" أن الدين بشكل عام يمارس من خلال الطقوس أو الأفعال الطقسية، مع وجود حد خادع أحيانا بين الدين والطقوس، شيء يمكن أن يكون طقسا ولا يكون تدينا وربما العكس بالعكس. كما أن الاختلاف في الإيمان يترتب عليه اختلاف في السلوك الطقسي في العبادة، ولعل هذا الجانب من الكشف محفز لمقاربة الأديان على أساس دراستها من ناحية اختلافاتها الطقسية . انظر ***المصدر السابق***، ص209 وما بعدها.

تحويل كل واقعهم إلى تفسيرات يقدمها المبنى الأيديولوجي للمعنى المتوهم[256]، والذي لا يعترف بأن للتاريخ حركة من الممكن أن تتجاوزه. والرابعة: التكرار الذي يضمن للمؤمنين مزيدا من اللحظات التي يقعون من خلالها تحت تأثير الهيمنة الأيديولوجية، وهكذا يفكك المبنى الأيديولوجي للطقوس الإحساس بالواقع، ويعيد تنضيده من جديد حسب مقتضيات الهيمنة الأيديولوجية.

ولقد اعتمد الإسلام –ككل الحكايات السردية العليا المؤسسة للهويات الدينية– على الطقوس في تجذير هويته وإخضاع المؤمنين بها. وبما أن الهوية الدينية الإسلامية هوية نصية في المقام الأول، وأن غالبية المسلمين يعتقدون بأنه كلام الله[257]، فإن دراسة طقوس الاقتراب من النص القرآني بالقراءة أو الاستماع أمر يتوجب الانصراف إليه؛ وذلك لما له من أهمية في التأشير على طبيعة البناء المعرفي لهذا النص.

تبدأ طقوس قراءة النص القرآني باستحباب التهيؤ بالوضوء، والذي يعني في حد اصطلاحه الطهارة [258]، وهو يكاد يكون اعترافا إلى حد ما بنجاسة الإنسان نجاسة معنوية، ما لم يكن الوضوء مصاحبا له؛ لأن غاية الوضوء إزالة النجاسة، وكون النص طهورا لأنه إلهي، استوجب طهارة من يقترب منه فـ "لا يمسه إلا المطهرون" [259]. لتصبح طهارة المؤمن بالوضوء من –ناحية المنطق– لازمة لتناوله النص [260]، وتعكس أوان الانتقال من عالم النجاسة إلى عالم الطهارة، محققة حالة إخضاع ودينونة للنص، وتضفي صفة مثالية على من يتحقق فيه الوضوء، وصبغة شيطانية على النقيض. وهذه التعلية من شأن المتوضئ والتنقيص من شأن النقيض يعكس الطابع الثنائي لأيديولوجيا الطقس"[261]، التي تبقى فعاليتها –بشكل عام– محدودة، ما دام الوضوء لم يرتقِ إلى شرط تستوجبه القراءة على وجه الوجوب والإلزام.

---

[256] - تنتج الأيديولوجيا الوهم، وتبدأ عند "التوسير" مثلا حينما "يتحول الفرد الملموس إلى ذات تتوهم أنها مستقلة حرة متحكمة في حركة التاريخ"، انظر عبد الله العروي. ***مفهوم الأيديولوجيا.*** مصدر سابق، ص 94. والوهم هو أحد المصادر التي تستمد منها الأديان نجاعتها. انظر فتحي بن سلامة. ***الإسلام والتحليل النفسي.*** ترجمة وتقديم رجاء بن سلامة. بيروت: دار الساقي. 2008، ص95.

[257] - يعتقد أهل السنة أن القر آن كلام الله، وهذا تعلية للكلام، وقول فصل ينهي الجدل حول أي شيء بمجرد أن يقال: قال الله . في حين قالت المعتزلة بأن القرآن مخلوق في تعلية واضحة لله على القرآن. انظر هشام جعيط. ***في السيرة النبوية: - 1- الوحي والقرآن والنبوة*** . ط2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 2000، ص 22 و70.

[258] - انظر سيد سابق. ***الصلاة الطهارة والوضوء.*** القاهرة: دار الفتح للإعلام العربي. 1996، ص5.

[259] - الآية 79 من سورة الواقعة.

[260] - كان المتوجب على تسلط النص حتى يكون منسجما مع ذاته أن يقرن قراءة النص بالوضوء بشرط لازم وموجب، فالمنطق يقتضي "طهارة" القارئ كشرط لقراءة نص" طهور".

[261] - انظر محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. ***الأيديولوجيا.*** مصدر سابق، ص 17-19.

ويخصص الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين كتابا كاملا لآداب تلاوة القرآن، يرصد فيه طائفة كبيرة من الأحاديث النبوية التي تبين مكانة قارئ القرآن عند الله، والذي يصل إلى خاصته، وأن جلاء صدأ القلوب تلاوة القرآن... وغيرها الكثير من المواقف التي تعلي مكانة قارئ القرآن إلى مرتبة إدراج النبوة بين جنبيه[262].

ثم يستعرض الغزالي طقوس قراءة القرآن، والتي يعلوها مرتبة أن يكون القارئ على وضوء، وأن يقرأ بأدب جم. وتتدرج مراتب القراءة من الوقوف حتى الاتكاء على الجنب، مستشهدا بالآية 191 من سورة ال عمران" والذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والأرض"[263].

ويتابع الغزالي بأن على القارئ أن يتأنى بالقراءة، وأن يقسم القرآن أحزابا، يقرأ في كل يوم حزب ممن قسم على نفسه، وعليه ألا يلحن في قراءته، وأن يرتل القرآن؛ لأن الترتيل– برأي الغزالي– معين على الفهم، وهو أقرب للتوقير والاحترام للنص، وأكثر تأثيرا في القلب. ثم يأتي التذلل لما يقرأ بالبكاء، ويَأْثِر الغزالي عن النبي قوله "اتلوا القرآن وابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا"... وعلى القارئ أن يتأمل التهديد والوعيد والمواثيق والعهود، ثم يتأمل تقصيره في أوامر القرآن وزواجره، وأن يراعي حق القراءة؛ فإذا قرأ آية سجدة سجد مستقبلا القبلة، وأن يفتتح القراءة بالتعوذ من الشيطان، وأن يجهر بالقراءة مرتلا ما يقرأ[264].

وقبل أن يتم التعامل مع طقوس القراءة التي بينها الغزالي، يستحسن أن نؤكد على أمر وأن نوضح آخر، أما الأول: فهو أن بحث طقوس القراءة هو بحث لثقافة السمع الإيمانية، والأمر الثاني: أنه يتوجب ابتداء توضيح آلية عمل هذه الطقوس: فهي تأخذ طريقا لعملها عبر انسيابها إلى لا وعي القارئ الذي يعني خضوعه لها، خضوعا وانعكاسا لتمثلات ثقافية ذات مرجعية إيمانية، فهناك حيث تتفاعل الطقوس مع هذه التمثلات الثقافية ينشغل بها لا وعي القارئ أو المستمع، ويعبر عن نفسه بحالة خضوع تنزلق وتنأى عن دائرة النقد، فشرط هيمنة طقوس النص انفعال دائرة اللاوعي. وبقاء دائرة النقد خرساء بتجاوزها[265].

---

[262] - أبو حامد الغزالي. ***إحياء علوم الدين.*** ج1. مصدر سابق، ص363.

[263] - المصدر السابق، ص 265.

[264] - المصدر السابق، ص 367-371.

[265] - القارئ المؤمن أو المستمع لا يدرك دائما، وبشكل واعٍ ما ترتبه طقوس القراءة في داخلة ، كاستشعار ما ينطوي عليه التعوذ من إبليس مثلا، حيث يستشعر التعوذ إيمانيا لا نقديا، فيحدث استحضار إبليس استحضارا من منطلقات الإيمان وتمثلاته المهيمنة، ولو وعى القارئ على آلية الاستحضار وعيا غير إيماني، لكان تفكيك المبنى الأيديولوجي لطقس الاستحضار والقراءة أقل صعوبة، فشرط مرور الطقس أن يمر من بوابة اللاوعي لتغييب الوعي النقدي عليه. وبذا تفرض هيمنة الطقوس سطوة التمثلات الإيمانية على شكل متواليات يقود بعضها إلى بعض،

وبالعودة إلى طقوس القراءة –التي سماها الغزالي آدابا للتلاوة– يجد الباحث أنها تفرض هيمنة أيديولوجية؛ فالتأني في القراءة يسمح لاستحضار حالة الخشوع والخوف، وتحديدا إذا نغم القارئ النص. وتقسيم النص أحزابا يوجب المؤمن قراءتها على نفسه يوميا يضع المؤمن تحت شرط الطقس الإيماني بشكل يومي، مما يساهم في تغييب البعد النقدي لصالح السلوك الطقسي [266]، وكلما كان قسط القراءة كبيرا، زاد وقوع المؤمن تحت التأثير المباشر لطاقة النص الإيمانية، مما يسمح للهيمنة أن تتعاظم فعاليتها عليه[267].

وإذ يذهب الغزالي إلى أن الترتيل معين على الفهم، فإن ذلك محل تساؤل كبير؛ لأن الفهم يتطلب التدقيق، لا التنغيم، ففي التدقيق كشف وإماطة وبيان، وفي التنغيم هيام وتورية وتجاوز، فهما ليسا متواليين يقود أحدهما إلى الآخر، بل هما يقعان في منزلة قريبة من التقابل[268].

ويحقق البكاء والتباكي من النص الخضوع والتذلل أمام سطوته، فيعظم خشوع القارئ وخوفه، ويستحكم النص على مشاعره، أو بالأحرى يُحكّم القارئ النص على مشاعره، وهو ببكائه أو تباكيه أمام النص، يؤكد علو النص وتعاليه، وفي المقابل يَقنع ويُقرُّ بدونيته أمام النص، وهي حالة فيها تأكيد لإيمان سابق على القراءة، فتصبح القراءة قراءة إيمانية لا نقدية واعية، فهو ينطلق من الإيمان للقراءة، لا من القراءة للإيمان.

ويفيد تأمل التهديد والوعيد، ومواثيق الله وعهوده بأن يجعل المؤمن القارئ للنص دائم الشعور بأن محله إن لم يكن محل عقاب وتوعد، فإنه قد يصير إلى ذلك إن لم يعظم نبذه للطاغوت واستمساكه بعروة الإيمان الوثقى، كما تقول

وهذا شبيه بالآليات التي يشتغل فيها الإشهار، فحتى تنجح الوصلة الإشهارية يجب أن تنفعل بها، لا أن تعي عليها. انظر في هذا المجال. سعيد بنكراد. ***سيميائيات الصورة الإشهارية: الإشهار والتمثلات الثقافية.*** المغرب: إفريقيا الشرق. 2006.

[266] - من الأمثلة التي تكشف عن فعالية الموقف الطقسي في تجاوز الوعي على مدلولاته ما يمارسه بعض الناس من عبارات لفظية دون الوقوف على معناها، حيث بات استعمالها لازمة لموقف معين يفرضها طقس الموقف، ومن ذلك قولهم لمن يريد أن يذهب لأداء عمل معين: " روح الله وعلي معاك"، أو قولهم" الله يسعد الله"، دون أن يتنبهوا لما في قولهم من شرك خفي. وكذلك قولهم: " لا ينساك ربنا من رحمته"، ففي ذلك افتراض بأن الله من الممكن أن ينسى. وهذه الأقوال وغيرها، وفي المواقف التي تؤدى فيها يلعب طقس الموقف دورا في تغيب الوعي على الملفوظات، ثم الانجرار وراء الموقف الطقسي.

[267] - تتمثل الهيمنة الأيديولوجية على مستوى الإبداع الأدبي في الانسجام ما بين شفرات الإنتاج النصي وشفرات التلقي، بسبب وجود وحدة دينامية بين القارئ والمقروء، بسبب صغر المسافة الاجتماعية والذهنية والأيديولوجية بين طرفي الظاهرة الأدبية ، فيقع القارئ ضمن هيمنة نظام تربوي يفرض نفسه عليه بقوة، وهو نظام لا يتيح المجال لقراءة مغايرة تشجع على اللعب بالمعنى، فكيف إذا كان القارئ "المؤمن"، والنص المقروء موضوع إيمانه المطلق. انظر: سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان. ***القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل.*** مصدر سابق، ص 240-243. وانظر أيضا محمد نديم خشفة. ***تأصيل النص: المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان.*** حلب: مركز الإنماء الحضاري. 1997، ص 43-46.

[268] - سيتم التعرض لموضوع التنغيم بشيء من التفصيل في المبحث الثاني.

الآية: "فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى"[269]، فيزداد وجل المؤمن وارتيابه من نفسه، التي قد تزل به؛ لأنها –باختصار– وسواسة وأمارة بالسوء، فيتوجب عليه حذر زلتها وإغوائها، ولا يكون ذلك إلا بالتيقظ والحذر العالي منها. وهذا الإيمان الذي لا ينفك يدين النفس ويخوف منها، يخلق قهرا لها بوصفها العدو الأول للإنسان، ويدفعه لمواجهتها عبر المزيد من مفارقتها بالتذلل والسلوك الإيماني، ليكون بوابة يلج منها المؤمن ليتجاوز شعوره بالتقصير في حقوق الله.

ويحقق فعل سجود آية السجدة، بعد أن يصادف القارئ تلك الآية أثناء القراءة، خروجا مذعنا للقارئ من سياق إيديولوجي إيماني نصي، إلى سياق إيديولوجي إيماني سلوكي، ليعظم هذا التناوب بين كلا السياقين، السياق الكلي للإيمان عند القارئ.

ويخلق التعوذ من الشيطان الرجيم [270]، بعدا تراجيديا في داخل المؤمن، فهي حالة استحضار لأسطورة الخلق الأولى[271]، والتي انتهت بطرد آدم وزوجه من الجنة، لذلك يمثل التعوذ حالة تطهير من إبليس وأفعاله، وهذا التطهر لا يتم إلا باللجوء إلى الله والاعتصام به من الشيطان، حتى لا تعيد التراجيديا تجددها في أبناء آدم[272].

بناء على ذلك، فإن القارئ ينبذ بالتعوذ إبليس ومكانته التي يربأ بنفسه عنها، والتي فيها تصور لمحاولات وأفعال شيطانية دائمة، لا تفتر ولا تهدأ في عمل دؤوب لإغواء الناس وإضلالهم، حتى يملأ إبليس النار من عباد الله بعد أن تحداه في إغوائهم، " قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم* ثم لآتينهم من بين أيديهم، وعن شمائلهم، ولا تجد أكثرهم شاكرين"[273].

---

[269] - الآية 256 من سورة البقرة.

[270] - يذهب ابن كثير إلى لزوم التعوذ من إبليس في كل عمل يقوم به الإنسان، ويأتي بطائفة من الآيات والأحاديث التي تؤكد لزوم التعوذ. انظر ابن كثير. ***خلق الكون.*** مصدر سابق، ص 162-186.

[271] - عقدة الغواية الأولى لا تنفك تقذف نفسها في وعي المؤمن، وهذه هي خطورة الأسطورة التي لا تنتهي، فهي "تغير جلدها، وتجدد شكلها ومضامينها في كل وقت وفي كل مكان، محتمية بمرض اللغة". عبد الهادي عبد الرحمن. ***عرش المقدس: الدين في الثقافة والثقافة في الدين.*** بيروت: دار الطليعة. 2000، ص21.

[272] - محمد أركون. ***القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب.*** مصدر سابق، ص63.

[273] - الآية 15-17 من سورة الأعراف.

واستحضار مفهوم إبليس وطرده فيه مقاربة في لاوعي المؤمن مفادها، أن الله هو الوحيد الذي لديه القدرة على طرد إبليس، فقد طرده بداية من الجنة، ثم طرده بعد ذلك من رحمته، وألحق به لعنته إلى يوم يبعثون، فأخرجه من رحمته في الدنيا والآخرة" قال فاخرج منها فإنك رجيم* وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين"[274].

لكن الشيطان أفلح في إغواء آدم وحواء وأخرجهما من الجنة، حيث تقول الآية "فوسوس له [275] الشيطان، وقال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد، وملك لا يبلى"[276]، فالشيطان تحدى الله في إغواء خلقه من البشر، وهم الذين كرمهم الله بالعقل[277]! وأمر الملائكة أن تسجد لأبيهم آدم، أخص خاصة الله قبل طرده من الجنة [278]، وعليه وعلى ذريته أقام إبليس الرهان[279]، فقالت الآية على لسان إبليس: "قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين" [280]. لذلك فإن قارئ النص يقر بأن لا مفر من تجنب غواية إبليس إلا بالالتجاء إلى الله، فينتصر بالاستعانة بالله على الشيطان، وينجح في طرده حيث أخفق آدم والكثير من بنيه في ذلك، فيصبح طرد الشيطان بمثابة استحضار إيديولوجي يلغي فعالية إبليس التي هي

---

[274] - الآية 35 و36 من سورة الحجر.

[275] - في التوراة الوسوسة والغواية حدثت لحواء، فقد جاء في سفر التكوين" رأت المرأة أن الشجرة طيبة للأكل، ومتعة للعيون، وأن الشجرة منية للتعقل، فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت زوجها الذي معها فأكل" انظر ***الكتاب المقدس: سفر التكوين.*** امتحان الحرية والزلة. مصدر سابق، الآيات 5-7.

[276] - الآية 121 من سورة طه.

[277] - ويقول ابن عاشور في تفسير الآية الرابعة من سورة التين" ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم":" جعل الشيء في قوام (بفتح القاف) أي عدل وتسوية، وحسن التقويم أكمله وأليقه بنوع الإنسان، أي أحسن تقويم له، وهذا يقتضي أنه تقويم خاص بالإنسان لا يشاركه فيه غيره من المخلوقات، ويتضح ذلك في تعديل القوى الظاهرة والباطنة، بحيث لا تكون إحدى قواه موقعة له فيما يفسده، ولا يعوق بعض قواه البعض الآخر عن أداء وظيفته، ويتابع" وليس تقويم صورة الإنسان الظاهرة هو المعتبر عند الله، ولا جدير بأن يقسم عليه، إذ لا أثر له في إصلاح النفس... وإنما هو متمم لتقويم النفس..." ثم يتابع إلى أن يصل"...فإن العقل أشرف ما خصّ به نوع الإنسان من بين الأنواع". ابن عاشور. ***تفسير التحرير والتنوير.*** مصدر سابق. ج 30، ص 423-424. ويضع ابن كثير التكريم في أربعة أمور: خلقه الله بيده الكريمة، ونفخ فيه من روحه، وامر الملائكة بالسجود له، وتعليمه أسماء الأشياء. انظر ابن كثير. ***خلق الكون.*** مصدر سابق، ص 194.

والباحث لا يتفق مع الآراء التي تذهب نحو تكريم آدم بالعقل لسببين: الأول: سهولة إغواء إبليس لآدم ينفي عن آدم صفة التكريم بالعقل.

والثاني: لأن الله حظر عليه التفكير في الكليات وطرح الأسئلة، والسؤال موضوع انفعال العقل واشتغاله، ولو سمح لآدم أن يشتغل عقله بالسؤال كان عليه أن يغلب السؤال على الإيمان.

ويرى الباحث أن السجود لآدم أعلى مظهر من مظاهر التكريم له، وأعلى مراتب الخضوع للملائكة (ينظر الفصل الأول من الدراسة: المبحث الأول: المطلب الأول: الملائكة تعف عن السؤال). وهذا التكريم لآدم فوق تكريم العقل المزعوم؛ لأن العقل الإيماني عليه أن ينفذ لا أن يناقش، وهو عقل لا يستحق التكريم لأنه غير منتج.

ومما يجدر التنبه إليه أن حواء لم تختص بتكريم السجود، وكأن ذلك إقرار بأن حواء دون آدم في الرتبة.

[278] - آدم أخص خاصية الله من الخلق، حيث أمر الله الملائكة وإبليس، أن يسجدوا لآدم، رغم أن السجود لا يتعلق بأحد غير الله، وأن السجود لغير الله شرك، يرى الزمخشري أن السجود لله على وجه العبادة، ولآدم على مجرى التكريم، بعد أن أنبأ الملائكة بأسماء المخلوقات، لذلك كان تكريمه للفعل الذي أتى به. انظر الزمخشري. ***الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.*** ج1.تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. دت. ص 156.

[279] - ولم يحتج إبليس الكثير من الشيطنة لإغواء آدم وزوجه، فقد أغواه ما بيسر وسهولة ولم يجف طينهما آدم من الخلق بعد، وهذا مؤشر على نِدّية إبليس من جهة، وعدم منطقية الزعم بأن التكريم وقع لآدم في العقل من جهة أخرى، فهذا العقل فشل في التجربة الأولى حينما وضع في مواجهة مع الشيطنة، وهذا يؤشر على قصور في العقل المزعوم.

[280] - الآية 83 من سورة ص.

فعالية عقلية[281]، لأن إبليس أول من سأل واحتج وأراد أن يعرف الأسرار المعرفية الإلهية [282]، فقراءة النص تتطلب طرد السؤال والاحتجاج، طرد العقل، طرد الشيطان، وكأن طرد السؤال من عالم المؤمن، مساوٍ تماما لإسقاط المعادلة الإبليسية بكليتها، وبكامل شيطنتها، لصالح إنتاج الحالة الإيمانية التوهمية[283].

هذا التصور منطوٍ على بعد يرهب الناس؛ فهو يغتال لحظ الأمان لديهم، فلا أمان وإبليس ذو الإمكانات التي تفوق طاقات البشر بكثير يقعد لهم كل مرصد [284]، يلاحقهم ويريد أن يضلهم. فيخلق هذا التصور الشيطاني الإرباك لدى الإنسان المؤمن على وجه التحديد، ويجعله يفقد خياراته في فقه واقعه، نحو توهم النجاة والخلاص باللجوء إلى الله والتمسك بخياراته العلوية، ليخلص نفسه من براثن إبليس الذي سلطه الله علينا ليتحكم بنا.

وهذا التصور المربك للإنسان حول نفسه يقع بين حدين: الحد الأول: حد الله، وهو حد يطلب من الإنسان مقاومة وممانعة لأفعال إبليس الذي ضل وأمعن في الضلال حين تحدى الله بإغواء البشر إلا المخلص لله، فإن أفلح الإنسان في التخلص من مشروع الأبلسة، نال رضى الله، واستحق مكافأة على إخساره لرهان إبليس، فكانت الجنة بانتظار مقدمه.

والحد الثاني هو حد إبليس، فعلى الإنسان أن يغالب إغواءه، حتى لا يتمكن إغواء إبليس منه أكثر من ربه، فإن حدث هذا، تحقق على الإنسان وعيد الله المنتقم؛ لأنه أخسره المعركة أمام إبليس. وفي سبيل النجاة على الإنسان دائما أن يتذكر ما لدى إبليس من مقدرة على إغواء البشر وإضلالهم إلا المخلصين،" إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين* وإن جهنم لموعدهم أجمعين" [285]، وأن يجتهد كل ليكون من الفئة المخلصة الناجية، التي لا يجدي معها عمل إبليس نفعا.

---

[281] - كانت المرأة في العهد القديم أول من تشيطنت وسألت ورفضت أن تأتي إليها المعرفة بالتلقين، بل بالتجريب، وقد يكون التخوف من شيطنتها مرة أخرى دفع نحو إسكاتها وتهميش كيانها ودورها، وعلى رأس هذا التهميش انتزاع دورها من اللغة لتغدو اللغة مذكرة ناهيك عن تهميش دورها في النصوص الدينية والسياقات الاجتماعية، فالنصوص الدينية ذكورية وكذلك الأنبياء. وهذا أمر يغري بدراسة جادة. ينظر ***الكتاب المقدس سفر التكوين.*** امتحان الحرية والزلة. مصدر سابق، الآيات 5-7.

[282] - ينظر الفصل الأول من الدراسة: المبحث الأول: المطلب الثالث: إبليس والإصرار على السؤال.

[283] - الحالة التخيلية: هي قوة باطنية نستعيد بها إحساساتنا الماضوية، أو صور المحسوسات الظاهرة، والمعاني الجزئية التي يدركها الوهم. راجح عبد الحميد الكردي. ***نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة.*** عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع. 2003، ص 85-86.

[284] - لا يشغل بال إبليس سوى الكيد لآدم وذريته. للمزيد من الاطلاع على كيد إبليس انظر ابن كثير. ***خلق الكون.*** مصدر سابق، ص 157-162.

[285] - الآيتان 43 و44 من سورة الحجر.

ولكن مهما يكن من أمر، فإن هذا الترسيم لمشروع الله في الإنسان، ومشروع إبليس في ذات الإنسان، يقود إلى جعل الإنسان دائرة الصراع بين الاثنين؛ فهو مادة الصراع، ورقعتيه: المكانية المتمثلة بالأرض، ثم بعد ذلك الجنة أو النار. والزمانية المتمثلة بالحياة الأرضية، ثم الأخروية التي بها قد يحسن بالإنسان المستقر، فتكون الجنة مثوبته خالدا فيها، وقد يسوء به المقام فتكون جهنم عاقبته الأبدية.

وهكذا، فإن تلفظ القارئ التعوذ من الشيطان، فيه استحضار درامي لهذه الملحمة الإلهية الإبليسية، الملحمة القدحيثة، والتي تجد نفسها في المؤمن، فتتصارع به وله وعليه، ثم له وعليه وزر هذا الصراع المحتدم والمؤبد بين الله وإبليس إلى يوم يبعثون، هذا التصور العبثي يبقي المؤمن دائما رهن التجاذب بهذين الحدين: حد الله، وحد إبليس. ويقود تجاذبهما إلى قتل مشروع الإنسان المعرفي على هذه الأرض، فيذهب ضحية صراع لا ناقة له ولا بعير بها بين الله الرحيم، وإبليس الرجيم.

ويعطف القارئ البسملة على التعوذ من الشيطان، كمدخل إضافي للقراءة، وفي البسملة يقرن القارئ كلمة "باسم" بكلمة "الله"، وليس بأي صفة من صفاته، كون الله يمثل مرجعية صفاته المختلفة، واسم "الله" يمثل اسم القيمة الأمثل له[286] دوما.

ومن منازل البسملة في معانيها الاعتماد بداية كل شيء على طلب العون من الله، وتعليل ذلك أنها تبدأ بحرف الجر الباء الذي يفيد الاستعانة، والمؤمن، بشكل عام، وقبل مباشرة أي فعل يتوجب عليه أن يبسمل، أي يطلب الاستعانة قبل الشروع بالفعل دائما من الله على ما سيقدم عليه، فحتى دخول البيت، أو فتح كتاب، أو كتابة مذكرة، أو غير ذلك أمر يقدّر فيه فعل محذوف، تقديره "باسم الله" ادخل البيت، أو أفتح الكتاب أو أكتب مذكرة... وما كان ليتم ذلك لولا عون من الله، وهذا يعزز فكرة الجبرية لديه والاتكال، "قل هو الرحمن آمنا به وعليه توكلنا" [287] و "على الله

---

[286] - يرى أركون في قراءته اللسانية لسورة الفاتحة أن تعريف "الله" في البسملة بال التعريف يحيل إلى مفهوم غير متبلور كثيرا في النصوص السابقة على سورة الفاتحة من (1-45 من السور التي سبقت الفاتحة) ، وهو يميل إلى أن يحل تسمية وحيدة وكونية محل استخدام مشترك ذي مضمون متغير، ولأجل تثبيت المضمون الجديد فقد شُرحت "ال" التعريف من قبل استخدام أسماء البدل من أمثال : الرحمن الرحيم، رب العالمين...الخ، وكذلك الأمر فيما يخص القراءة التشفعية الاسترضائية، فإن الاسم المستخدم(بـ سم) محدد مباشرة عن طريق الله الذي يشكل محددا أو معرفا من الناحية النحوية والقواعدية، ولكنه بعد أن يستعاد من قبل مصدرين مستخدمين كنعتين، فإنه يخلع على المحدد اسم قيمة، الاسم الأمثل بامتياز. محمد أركون. ***القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.*** مصدر سابق، ص 126.

[287] - الآية 29 من سورة الملك.

فليتوكل المؤمنون"[288]. وفي سياق قراءة النص القرآني فإن القارئ يقول: باسم الله أقرأ، أي أبدأ بعون الله لأحقق فعل القراءة. وهذا ليس ببعيد عن فهم أول ما تنزل من القرآن، "اقرأ باسم ربك الذي خلق" [289] فالمعرفة لا تتم ولا تنجز إلا إذا كان العون في تحصيلها مستندا إلى الله، وكذلك التبليغ بها لا يتم إلا بفلسفة هذا العون.

وقد تفيد الباء المعية، أي المصاحبة، فتكون بمعنى "مع"، فيصبح تقدير البسملة: أبدأ –العمل أو القول أو القراءة أو أي شيء آخر يُبسمل قبله– مع الله، أو مصاحبا في ذلك الله، وهذه المصاحبة ترتب حضور الله الفاعل في كل عمل تتم فيه البسملة، وبالتالي فإن المؤمن المبسمل يجب أن يأتي على قدر من مفعول البسملة الأيديولوجي يتناسب مع وضعه الإيماني.

وبعد أن يستعرض الغزالي آداب القراءة الظاهرة السابقة، يقابلها بعشرة آداب أخرى باطنية لتلاوة القرآن، وهي أن يفهم القارئ عظمة الكلام المقروء وعلو مكانته، وينبغي أن يحضر بداخله عظيم المتكلم (الله)، كما ينبغي حضور قلب القارئ وتركه لنفسه، وأن يتدبر النص المقروء، ويتفهمه باستيضاح صفات الله وأحوال الأنبياء والمكذبين لهم، وكيف أهلكهم الله.

ويتابع الغزالي الآداب الباطنية للتلاوة، بالتخلي عن موانع الفهم التي غالبا ما يكون الشيطان سببا لها، ثم يضيف التخصيص، وهو أن يقدّر القارئ أنه هو المخصوص بكل خطاب في القرآن، فإذا سمع مثلا أمرا أو نهيا قدّر أنه المأمور أو المنهي حسب الخطاب. ثم التأثر، وهو أن يتأثر قلب القارئ بحسب اختلاف موضوع الآيات؛ ليتنقل قلبه بين الحزن والخوف والرجاء والطمع والرضى. ثم الترقي، وهو توهم عالٍ يترقى إلى أن يسمع القارئ ما يقرأ من الله عز وجل لا من نفسه. وأخيرا التبري، فإذا قرأ القارئ آيات المدح والثناء على للصالحين مثلا، أشهد الموقنين والصديقين فيها، ويتشوف إلى أن يلحقه الله بهم، وإذا قرأ آيات المقت وذم العصاة شهد على نفسه، وقدّر أنه المخاطب خوفا وإشفاقا[290].

---

[288] - الآية 11 من سورة المائدة.

[289] - الآية 1 من سورة العلق.

[290] - الغزالي . ***إحياء علوم الدين.*** مصدر سابق. ج1، ص 372-382.

استحضار القارئ لعظمة الكلام وعلوه نتيجة مسبقة تُقدم للقارئ ويقنع القارئ نفسه بها قبل القراءة، فهذا المقروء قرآنا "يهدي إلى التي هي أقوم"[291]، فهو هادٍ، وهو تنزيل الله "قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض" [292] و"تنزيل من رب العالمين" [293]، فالقرآن كلام عليين، والمعرفة بذلك تتكون عند القارئ خارج سياق التجربة. فيقابل القارئ استشعاره بعلو الكلام الذي يقرأ، إقرارا بعدم مجاراة أي كلام آخر له من ناحية المكانة والرتبة، وهذا يزيد تعظيم الكلام المقروء وصاحبه، والخشوع منهما.

وإذا حضر ببال القارئ عظيم المتكلم بالترقي، فكيف سيكون حال القارئ المتلقي؟! إن هذا التجلي فيه عنف مرهب يسحق القارئ المترقي بخشوع وتذلل، ولكون الله هو الذي يتكلم معه، فإن ذهنه سينصرف عن تدبر النص إلى الخوف والرهبة، وتعظيم الإيمان بالخالق المتكلم. وهذا أخطر معيقات الفهم. والغزالي لا يعترف بهذا الاستنتاج، بل ينسب عدم تفهم النص إلى معيقات سببها الشيطان.

ويمكن عكس مقولة الغزالي ليصبح مفاد المقولة: تدبر القارئ للنص خارج الشرط الإيماني عمل شيطاني معيق للفهم! ويقود ذلك لاعتبار تدبر النص، نوعا من وأد العقل لصالح النص ومؤلفه [294]، والتسليم بهما، وقبول هيمنتهما قبول رضى وتذلل،" وقل آمنا بالله وما أنزل علينا"[295].

وهذا التصور يعين على تفهم طبيعة حضور القلب التي أشار إليها الغزالي في تدبر النص، فمن المنطقي، أن يكون حضور خشية وخوف ورهبة وطمع من الله وفي الله، "من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب" [296]، و"إنما

---

[291] - الآية 9 من سورة الإسراء.

[292] - الآية 6 من سورة الفرقان.

[293] - الآية 43 من سورة الحاقة.

[294] - أحد أهم جوانب تعالي النص القرآني أنه بنظر المسلمين كتاب الله الوحيد الباقي، بعد أن نال من كتبه السابقة التحريف والتزوير، وأن وأن الوحي انقطع بعده، ليكون النص الذي لا قبله ولا بعده، سيما أن الله تعهده بحفظه، مطابقا لقول الآية التاسعة من سورة الحجر" أنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" فالذكر حي وصاحبه كذلك، ولا يتوقف القارئ للنص عن قصدية المؤلّف، من هنا لا يُعترف إيمانيا بموت النص أو مؤلفه، - بعكس ما تبناه بارت- إلا لصالح تأويل لا يعترف بنفسه أنه تأويل، بل ذات النص. وهذا أحد أسباب التسلط على الفهم الإيماني، حيث يغدو النص مرجعية وعي المؤمن في كل المجالات، وليس لعقله سوى أن يؤكد صحة ما جاء بالنص. ف لا مجال لاستبصار النص واستكناهه عقلا بالكشف عن البنيات ونظم المعرفة المتحكمة في إنتاجه كخطاب، ولا مجال لتفكيك بنياته إلا بنزع هيمنة المؤ لّف وموقفه من المؤلَّف. للتعرف على فلسفة موت المؤلف انظر: رولان بارت. ***درس السميولوجيا***. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. ط 3. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 1993. ص 81-87.

[295] - الآية 84 من سورة ال عمران.

[296] - الآية 23 من سورة ق.

المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم"[297]، فالإيمان كمعرفة يقينية إلهية، ليس ابنا شرعيا للتجربة، وإنما للإرهاب وللخوف.

ويقود تفهم صفات الله القارئ إلى تعظيم الله والانقياد نحوه انقيادا سلسا [298]. ويفيد تذكر أحوال الأنبياء على عدم تكذيب النبي محمد بما يبلغه للناس على أنه من ربه. وإلا فعليه أن يتعظ، وأن لا يجعل فعله مطابقا لأفعال أقوام الأنبياء السابقين، الذين كذبوا الأنبياء فحق عليهم وعيد الله[299].

وهكذا، فإن تذكر أحوال الأنبياء يفيد القارئ عبرة تلمس الطريق، والصبر على المكاره، والاقتداء بهم، وأنهم مبشرون بالهداية، وهم شهداء على أقوامهم إن آمنوا وإن كذبوا، وهذا منشأ قيام الحجة على المكذبين لكلام الله، فاستحقوا بفعلهم العذاب الذي سيحيق بهم يوم يحضرون،"إنا أرسلنا لكم رسولا شاهدا عليكم" [300]، والآية "فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد"[301]، والآية "كذبت قبلهم قوم نوح وأصحاب الرس وثمود* وعاد وفرعون وإخوان لوط* وأصحاب الأيكة وقوم تبع كل كذب الرسل فحق وعيد"[302].

هذا تسلل متين في بناء المعرفة، والتي تتعالى فيها الفكرة الإيمانية الأولى على التعقل والنقد، ثم تسمح لتكون بعض الاستدلالات المنطقية هنا وهناك بالقياس على مقدماتها "اليقينية"، بما يخدمها كمعرفة؛ فكون الله قد بعث الأنبياء لهداية الناس، وأنهم صبروا على الإيمان والمكاره، وأنهم حجة الله على أقوامهم، فإن ذلك يخلق دعة وطمأنينة في قلوب المؤمنين الذين يحمدون الله على هدايته لهم، فالهداية منه والضلال منهم، وأن الله قد خصهم بالإيمان، فوجب شكره لأنه نجاهم من العذاب الذي ينتظر المكذبين.

وتصور البشر لأنفسهم وفق المعطيات السابقة قضية فيها إجحاف؛ فهم سلبيون ومحايدون لا حول لهم وقوة إذ يؤمنون، لأن الإيمان ليس تدبرا بل هداية من الله يمنّ بها على من يشاء من البشر "ذلك هدى الله يهدي به من يشاء

---

[297] - الآية 2 من سورة الأنفال.

[298] - القصص في القرآن طبع المرور يتشكل بسهولة ويقذف نفسه في ذهن القارئ أو السامع داعما للحالة الإيمانية، معظما لها، فالله المهيمن على النص القرآني كله بوصفه الفاعل الرئيس ومنتجه، يتدخل في النص لكي يحول جذريا وعي المتلقي. أركون. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.*** مصدر سابق، ص 101.

[299] - للمزيد أنظر محمد عابد الجابري. ***مدخل إلى القرآن الحكيم: ج1. في تعريف القرآن.*** ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2007، ص 292.

[300] - الآية 15 من سورة المزمل.

[301] - الآية 41 من سورة النساء.

[302] - الآية14 من سورة ق.

من عباده"[303]. ليصبح مضمر الكلام بأن الله يحجب الهداية عمّن يشاء، مع غياب منطق التعليل لآلية الهداية ومنطقها. أما الضلال فمنطق تعليله بسيط، فإما لأن أهواءهم تقودهم لذلك "وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم من غير علم"[304]، أو لأنه عصى الله ورسوله "ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا" [305]، وقد يكون الضلال من الله، من مثل "ومن يضلل الله فما له من هاد" [306]، وهذا تخويف للإنسان بأن لا يبتعد عن هدي ربه حتى لا يعاقبه الله بإضلاله إياه. وإن أراد الناس أن يكونوا ايجابيين بالتدبر، فإن حالهم لا يستقيم مع الإيمان كمعرفة بالتلقي، فتصبح ايجابيتهم تكذيبا ترتب عليم كمتدبرين وعيدا وعذابا.

وشعور القارئ بأنه المخصوص بالخطاب [307] تسلط يبقيه خائفا مترقبا وراغبا، ويجعله محلا تحل فيه كل المستويات الأيديولوجية التي يخبره بها النص، والتي تتراوح من المؤمن متدرجة حتى الكافر. وهذا لا يمثل استعادة مفاهيم ماضوية فحسب، بل ظروف إنتاجها [308]، والقارئ إذ يقوم بذلك فإنه يحبب إلى نفسه الحالة الإيمانية، وفي المقابل يبغض إليه النقيض، ثم يجعله هذا التصور يتبرأ من النقيض بتطهير نفسه بالإيمان لطرد أفعال الشيطنة من داخله، لأن القسمة بسيطة: إيمان ورشاد وفلاح، وكفر وإغواء وظلم للنفس ونار وهلاك.

وهذه الطقوس التي سماها الغزالي آدابا، لم ينص القرآن على جميعها صراحة، لكنها مستنبطة من آياته، وإن كانت لا تتحقق في الجملة عند قارئ القرآن، فإن الجزء الأكبر منها يتمثلها لحظة القراءة، وتتوزع بنسب تتفاوت بناء مع مستويات الإيمان.

ومهما يكن من أمر، فإن الإشكال المعرفي في طقوس القراءة الإيمانية، أنها طقوس سمعية لتلقي المعرفة عبر تدجين حالة الخضوع والإذلال، إن إرهابا أو ترغيبا، أمام النص وصاحبه كمعرفة إلهية عليا تنبثق منها كل معرفة دونية

---

[303] - الآية 88 من سورة الأنعام.

[304] - الآية 119 من سورة الأنعام.

[305] - الآية 36 من سورة الأحزاب.

[306] - الآية 36 من سورة الزمر.

[307] - تتوزع مستويات الخطاب في القرآن حسب التصنيف التالي: الله المرسل الأول، مالك الحقيقة والمعنى، والأنبياء وهم المرسل إليهم من الله، والمرسلون للبشر، ثم الفاعل الثالث وهو المرسل إليه، وهو الهدف النهائي للخطاب، أو المخاطب الأخير. انظر أركون. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني***. مصدر سابق، ص 31.

[308] - يعتبر الماضي المستعاد، وهويته البديلة المستعادة إنشاءات وأوهام وأقنعة، ومهمة الجينولوجي اكتشاف وتحديد تلك الأقنعة وتمزيقها ، وتبيان زيفها والتحذير من قدرتها التضليلية، حتى يُكفّ عن تقمص نماذج الماضي التي تهيمن على الحاضر بحضور أبدي لا مستقبل له إلا أن يكون ماضويا. انظر عبد السلام حمير. ***في سسيولوجيا الخطاب: من سسيولوجيا التمثلات إلى سسيولوجيا الفعل.*** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2008، ص 302.

وترتبط بها، وهي تجبُّ كل معرفة قبلها أو بعدها إن تعارضت معها. وحال القارئ المؤمن مستمع للنص من الله، يتعظ سمعيا من قصص الأنبياء وأحوال المكذبين... والمعرفة المتكونة اتجاهية في التعامل الإيماني مع النص، فالإيمان سابق، وطقوس القراءة تعزيز للحالة الإيمانية، تنأى بالقارئ عن التدبر والفهم، لتنتج الإيمان لا المعرفة. وفي قراءة النص، حين تشتغل حاسة السمع الإيمانية، لا مجال للاعتراف بتعدد القراءات ومغايرتها، فهي تتغاير صوتيا، لكنها تتوافق إيمانيا، فكل قراءة تتم بتبتل وخشوع إيماني، تكون بمثابة نقطة ارتكاز محددة يعود إليها القارئ نافيا أي مسافة بين النص والمعنى الذي يقدمه على اعتبار أنه الحقيقة المطلقة.

من هنا، فإن فالقراءة في طقوسها السمعية الإيمانية [309] تصليب لهيمنة النص، وإن حدث تدبر له فهو التدبر الذي لا يفسد للقراءة ودا، لأنه تدبر يعين على تمكين الحالة الإيمانية. أما إذا التبس على القارئ تعزيز قراءته للإيمان بتدبر آية خارج السياق الإيماني، فإنه سريعا ما يتبرأ من شكوكه المهلكة، فيعاجّل نفسه باستغفار الله، "قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي، فغفر له إنه هو الغفور الرحيم"[310].

وإذ تحدد العبارات القرآنية التصرفات الشعائرية للمؤمنين، وتحصر نطاق فعالية الناس الفكرية والخيالية والتخيلية، وهي التي تغذي إشكال إحساسهم[311]، فإن انفعال السمع بالقراءة يعني اشتغال له بالسلوك إلى حد ما، فيكون السلوك حينها انعكاسا إيمانيا للسمع.

---

[309] - يصعب هنا حصر طقوس قراءة النص، لكن الغزالي كما أسلفنا اجتهد في استظهارها، وهي في مجملها تكاد تكون حاضرة مع كل قراءة إيمانية.

[310] - الآية 16 من سورة القصص.

[311] - محمد أركون. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني***. مصدر سابق. ص 154.

المطلب الثاني: طقوس الاستماع

"القرآن... ليس الكلام المقدس بالنسبة للمؤمن بل هو

– ما يجب أن ينصت إليه في الأساسي والجوهري"

هشام جعيط [312].

يتطلب الاستماع والإنصات الحد من فعالية العين ومدركاتها، إذ يتعذر على الدماغ البشري تشكيل تصورات سمعية وبصرية بنفس الوقت بدقة وتركيز عاليين، بل يصل الأمر أن يذهل الذي يركز في نظره على جزئية معينة عن سماع صوت من يتكلم معه، حتى وإن كان ويقف إلى جواره. وبالمقابل فإن المستمع المندمج فيما يسمع يضعف تركيزه على الأشياء من حوله بصريا.

والعيب في الاستماع للنص ليس عيبا في السمع لأنه محض سمع، فالسمع أحد أهم الأدوات الحسية التي يتم الاعتماد عليها في تشكيل المعرفة، وذلك يكون حينما تكون هذه الأداة محايدة في نقل المسموع، ليتم عقلنته وفق عمليات دماغية متحررة من هيمنة المسموعات القبلية، بل موظفة إياها لتحرير شيفرة المسموعات، لتكون المسموعات القبلية والآنية خاضعة دوما لإعادة العقلنة والنقد. بهذا التصور يمكن إبطال سحر السمع الذي يقوم على تقبل المسموع من غير تدبر، مما يسمح للعقلنة بتفسير لحظة الخشوع أثناء التجويد للنص، حيث يصل الأمر بالسامع أحيانا حد شبه إغماض لعينيه.

ويبدو تنويم العينين عند المقرئ أو السامع إلغاء للوجود لصالح السمع الإيماني، فيمكن مثلا أن يكون الإنسان مثل "سوفوكليس" حينما جعل "ترزياس"، أعمى في مسرحية "أوديب" [313] أو كما فعل "أوديب" حين فقأ كلتا عينيه، لكن "ترزياس"، تحديدا، لم يكن مقيدا، فسبيل النظر لديه تجاوز الأشياء بصريا تجاه وجود مفارق ومتعالٍ، وهي لحظة

---

[312] - هشام جعيط. ***في السيرة النبوية***. *مصدر سابق*، ص 27.

[313] - مسرحية "أوديب" : مسرحية يونانية، كتبها "سوفوكليس" حيث تنبأت الآلهة للملك أبي "أوديب" بأنه سيولد له ولد سيقتله ويتزوج من أمه... تحققت نبوءة الآلهة دون أن يعلم "أوديب" أنه قد قتل أباه وتزوج من أمه. وحينما حل الطاعون كعقاب سماوي، ألمح العراف "ترزياس" إلى أن "أوديب" سر البلاء بشنيع فعلته، و"ترزياس" أعمى أدرك ذلك بقلبه، فأراد "أوديب" أن يمتلك عمق "ترزياس" ففقأ عينيه ليرى بقلبه عمق الحقيقة. انظر توفيق الحكيم. ***الملك أوديب***. القاهرة: دار مصر للطباعة. دت.

تأمل حرة غير مقيدة بل منتجة، تنتج رؤية تأملية تكاد تكون منفلتة من كل عقال يحاول أن يضعها في قولب مؤطرة مسبقا، فالوجود المتعالي هنا وإن كان مفارقا، فإنه متجاوز للواقع، بعكس اللحظة التأملية الأيديولوجية التي تعني المفارقة فيها للواقع تجاوز الواقع بالارتداد نحو معرفة قبلية حاضنة لكل التصورات التأملية.

أما حال القارئ أو المستمع للنص القرآني فمختلف ومغاير لحال "أوديب" و"ترزياس"، فالانقطاع عن الواقع أمام النص يكون لمفاد غاية واحدة: تأكيد الرهبة والخوف من الله عن طريق النص وتقنياته قراءته، والتي يتقدمها الإيمان الخالق للحظة الخشوع والخوف، [314]. "إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكِّروا بها خروا ساجدين بحمد ربهم وهم لا يستكبرون"[315] فمجرد التذكير بآيات الله، يفقد المؤمن تماسكه ويتداعى خوفا، فيخر ساجدا، وهذا هو معيار المؤمن الحق، وهو الذي لا حاجة له أن يتدبر الآيات ليبرهن صدقية الإيمان، فمجرد التذكير بالآيات يخرّ المؤمن ساجدا، راضخا، سعيدا، مبتهجا برضوخه، حامدا الله على هذه المنة والفضل" خروا ساجدين بحمد ربهم"، دون وجود مدة زمنية فاصلة بين التذكير والسجود. ويعني ذلك السرعة في تقبل المضمون الإيماني للنص دون نقاش، لينتقل من الإيمان إلى السلوك المعبر عنه بالجوارح[316].

والسياق السابق المتناغم بين الإيمان والسلوك، يتناغم جوهريا مع الآية التي تقول" وإذا قرأناه فاتبع قرآنه" [317]، فقراءة القرآن موجبة لاتباع ما يرتبه على المؤمن حتى يستقيم الإيمان، مع التأكيد دائما على غياب حالة التدبر للنص، حيث يفيد حرف الشرط" الفاء" الترتيب والتعقيب مع انتفاء المهلة. وجوهر التقيد دائما للنص الديني هو السرعة في إعلان الرضوخ وتقديم الطاعة.

وبالنظر إلى مرجعية السماع وطقوسه، فإن الاستماع والإنصات ملزمان بنص الآية "وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون" [318]. كما وتعتبر هذه الآية بمثابة حالة التهيؤ للسماع، وهي إما أن تكون مسموعة تتصدر القراءة، أو مضمرة متعارف عليها عند المستمعين.

---

[314] - من تقنيات القراءة المؤثرة في إنتاج الحالة الإيمانية الاستسلام لموسيقى النص الساحرة، وهو موضوع سيتم نقاشه في المبحث الثاني

[315] - الآية 15 من سورة السجدة.

[316] - يذهب هشام جعيط إلى أن هدف الدين الإيمان، وللإيمان معنيان: الإذعان الحر لما أتى به الدين، وتصديقه في كل أمر، ومنح الثقة للمؤسس بأن قوله الحق، فالنبي ليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقة، بل صيغته التأكيد ووسيلته التبليغ، ومطلبه التصديق. هشام جعيط. ***في السيرة النبوية***. مصدر سابق، ص70.

[317] - الآية 18 من سورة القيامة.

[318] - الآية 204 من سورة الأعراف.

وبالوقوف على الآية السابقة كمرجعية للقراءة والاستماع، يجد الباحث أن الآية تأخذ حكم الوجوب؛ فالفعل ابتداء بني للمجهول" قُرئ"، بمعنى أن الله لم يحدد زمان ومكان القراءة، أو ماهية الفاعل الذي يحققها، لأن الفاعل الحقيقي في المعنى وقوع القراءة لا من تسند إليه، لذلك أهمل الفاعل النحوي من جهة المعنى، ولم يعتد به كقيمة فاعلة في حدوث القراءة.

ثم إن الآية السابقة ذات صياغة شرطية، وفائدتها تعلق جملة الشرط " قرأ" بجملة جواب الشرط "فاستمعوا"، فهي تفيد وجوب الاستماع لحظ قراءة القرآن، وهذا يتكرر في كل لحظة تقع فيها القراءة، حيث تؤكد أداة الشرط" إذا" هذا السياق المستقبلي[319]، وقد ساعد على إخراج هذا المعنى فعل الأمر المقترن بالفاء الواقع في جواب الشرط "فاستمعوا"، فالأمر في الآية إلهي، والله يريد به أن يحقق فعل الاستماع الخالص لحظ القراءة، لأن سياق الأمر الحقيقي ما يتحقق فيه صفتي الاستعلاء والإلزام، لذلك كان الاستماع أمرا حقيقيا يوجب على القارئ والسامع حكم التنفيذ.

كل هذا التركيز على وجوب وإلزام الاستماع يأتي على رجاء قائم لدى المستمع، يقدمه حرف الترجي "لعل" بالرحمة، التي تعني تلطف الله بعبده فلا يمسه عذابه، والرحمة ليست متحققة بمحض السماع والإنصات، فكلاهما يقود إلى احتمالية وقوع الرحمة وليس تحققها، مما يجعل السامع إذا أراد أن يدنو من باب الرحمة أن يبالغ في السمع والإنصات بغية الوصول إلى قواعد الرحمة الإلهية.

والمقرئ إذ يقرأ القرآن، فإنه ينصت لما يقرأ، ولا يقاطع قراءته بلهو عنها أو ذهول أو كلام. ويتزامن استماعه وإنصاته لنفسه إخلاص المستمع في الاستماع، لأن لفظ الاستماع الوارد في الآية عام، وعموميته توصله إلى أنه قد يترافق مع السمع في بعض الأحيان انشغال، أو كلام، لذلك لم تكتفِ الآية بلفظ الاستماع، بل عطفت عليه الإنصات ليشاركه في لزوم حكم القراءة، والإنصات في حدّه أن يسكت السامع مستمعا [320]. فالاستماع هنا يقتضي عدم الكلام والانشغال. وتَشارك الاستماع مع الإنصات يقود إلى مفهوم الإصغاء، وهو الميل نحو ما يُقرأ، ومن ذلك ما جاء في المعجم الوسيط، فأصغى إليه برأسه وبأذنه: أي، أمالهما يسمع[321].

---

[319] - إذا: هي أداة شرط لما يستقبل من الزمان، وبالتالي هي فاعلة في كل لحظ تقع فيه قراءة القرآن. للتعرف على فائدة الشرط ودلالة الأداة"إذا". انظر إميل بديع يعقوب. ***موسوعة النحو والصرف والإعراب.*** مصدر سابق، ص 36 وص 408.

[320] - انظر المعجم الوسيط مادة **"نصت".**

[321] - انظر المعجم الوسيط مادة "صغى". وتقول الآية 113 من سورة الأنعام في الميل نحو إبليس " ولتصغي إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة، وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون".

وفي المقابل، فإن عدم الإنصات يدفع بالإنسان إلى شيء أقرب إلى اليقين بالطرد من رحمة الله، لأن مفهوم السماع مفهوم خضوع للمسموع وصاحبه كما تتطلبه طقوس قراءة النص، وعدم الخضوع لكلام الله كفيل بتحقق لعنة الله على من لا يخضع له، كما فعل الله بعبده إبليس، فلأنه رفض أن يستمع إلى كلام ربه حينما دعاه للسجود لآدم، كان عقابه أن طرده الله من رحمته التي وسعت كل شيء، ولكنها أول ما تم اختبارها ضاقت عن إبليس حينما تجرأ وسأل. وبناء على ذلك، إذا رفض المستمع الإنصات لقراءة القرآن، فإنه يأبى أوامر الله، وهذا يوقعه تحت طائلة لعنته التي أخرجت إبليس من رحمته[322]. ومن هنا يمكن فهم سماع القرآن والإنصات إليه بطقوس الخضوع بالإنصات لله. وإشكال الإنصات الذي تتطلبه قراءة النص القرآني، إنها لا تترك أدنى مسافة بين القارئ والنص المقروء، تلك المسافة التي تساعده على فقهه وتدبره، بل تجعله متشكلا بالنص، فلا يرى في النص إلّا ما يقدمه النص، ولا يرى ذاته إلا متذللة منصاعة لما يقرأ.

وهذا التلازم بين القراءة والإنصات يجعل سلطة القارئ تتجاوز انحيازه وإنصاته لما يقرأ، حيث ينضاف إلى هذا الجانب قدرته على أن يجعل الآخرين –كمستمعين ومنصتين– يذهبون في حالة إنصات ثم إصغاء [323]، وهما معا – القارئ والمستمع– في لحظتي الإنصات والإصغاء يؤكدان شرعية وقدسية المنصَت إليه. وفي كل مرة يُمارسان فيها الإنصات والإصغاء، تعود سلطة النص لممارسة الهيمنة عليهما من جديد.

ولم يكتف النص القرآني بالآية السابقة لتأكيد قيمة وأهمية السمع ووجوبه لعبور الحالة الإيمانية، فقد أُسندت بعدد آخر من الآيات منها "الذين أمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب" [324] ورأس ذكر الله أن تقرأ "كلامه"، والذي بنص الآية يقود إلى الطمأنينة، حيث تحققها لا يكون إلا إذا سبقت بخوف مطارد للإنسان، أو كانت استباقا ووقاية منه، وهي تَحقُّقٌ في هذه الحالة أيضا لخوف مطارد؛ فذكر الله طمأنينة يدحر الخوف، لكنه لا يقضي عليه، بل يبقي شبحه قائما، ليبقى ذكر الله ملجأ للطمانينة دائما نسعى إليه كخلاص.

---

[322] - يرى الجابري أن استكبار الملأ من قريش، ورفضهم الانصياع لأمر الله بالإيمان، وهذا التلازم تعرضه سورة الأعراف من مفتتحها حتى الآية 53. انظر الجابري. ***مدخل إلى القرآن الحكيم:*** ج1 مصدر سابق. ص 292-295.

[323] - "السلطة لا تعني قدرتنا على فعل الأشياء، بل أن نكون قادرين على أن نجعل غيرنا يفعلها" بول كلافال. ***المكان والسلطة.*** ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات. 1990، ص 15.

[324] - الآية 28 من سورة الرعد.

وتتنوع مستويات الخطاب في الآية التالية "الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني [325] تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم، ثم تلين قلوبهم وجلودهم إلى ذكر الله"[326] المستوى الأول هو مستوى اللين، فكلام الله "أحسن الحديث"، والآية لا تنفي الأحاديث الحسنة الأخرى، لكن كلام الله يفضلها بدلالة لفظ التفضيل" أحسن". ثم يظهر المستوى الثاني، وبنقلة تبدو مفاجئة، من أعلى مراتب اللين إلى أقصى طاقات العنف والإرهاب والفزع والخوف والاضطراب "تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم "، فالذي يخاف الله يقشعر جلده خوفا وفزعا من ذكره. والمستوى الثالث: "تلين قلوبهم وجلودهم إلى ذكر الله"، فبعد الخوف والاضطراب، تأتي الدعة والراحة، حيث يُهدِّئ ذكر الله من روع المؤمن ويزيل عنه الاضطراب، لكنه لا يلغيه، لأن إلغاءه إلغاء لحاجة المؤمن لفعل الالتجاء.

وبهذا تنعدم المفاجأة في النقلة بين المستويين: "أحسن الحديث"، و"تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم"، فحقيقة ذكر الله الذي ينسجم معه، فلا يوصف إلا بالحسن، يكشف للإنسان المؤمن طاقة كبيرة من الخوف التي يجب أن ينفعل فيها من الله، والتي هي أحد الأمور التي يترتب عليها فلاح هذا المؤمن، وهذا الكلام يجعل الإنسان المؤمن في حالة فزع وخوف من الله أن جافى كلامه بزلة أو غواية أو غيرها، وهنا يأتي المستوى الثالث ليهدئ من روع المؤمن وخوفه الفَزِع والفَتِكُ في قلبه، بأن قلبه وجلده يلينان للذكر الله فتحدث الطمأنينة، كما يُحدث المساج ارتخاء في العضلة التي زادت حدة انقباضها.

وتذهب في نفس الاتجاه الآية "إذا ذكر الله وجلت قلوبهم، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا، وعلى ربهم يتوكلون"[327] فذكر الله يجل القلب ويخيفه، وتهدئة الروع للإنسان تأتي بالإيمان بآياته. ثم الاتكال عليه. وكذلك الآية "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من ذكر الله" [328]. ففي الآية سلطة خوف ورضوخ وطاعة، والقياس واضح فيها ومبني على الذهول من المفارقة؛ فذكر الله يجعل الجبال تتصدع وتتخشع لثقله ورهبته، فما بال حال الإنسان وقد تنزل عليه القرآن ويقرأ بحضرته.

---

[325] - معنى مثاني: الآيات تتلى وتتكرر. مادة ثنى المعجم الوسيط.

[326] - الآية 23 من سورة الزمر.

[327] - الآية 2 من سورة الأنفال. وتقول أيضا الآية 35 من سورة الحج "والذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم".

[328] - الآية 21 من سورة الحشر.

وبشكل عام، فإن الآيات السابقة متشابهة في مبدأ اشتغال السمع لذكر الله، فهو سمع يجب أن يكون مبالغ فيه في مسارين متلازمين: الأول المبالغة في ذات السمع حتى يكاد يبتلع كل حواس الإنسان. الثاني ترافق السمع عند الإنسان بالمبالغة في شدة الخوف، فذكر الله مخيف وثقيل ومرعب، ولكنه متى ولد الإيمان تحول إلى راحة وطمأنينة. وهو بذلك يجمع بين الرحمة والعنف، وبين الإيمان والخوف.

المطلب الثالث: القراءة والزمن المقدس

يوجد انقطاع– بين الزمن المقدس والعادي–؛ بيد أن في وسع الإنسان الديني، بواسطة الشعائر، الانتقال بدون خطر من الديمومة الزمنية العادية، إلى الزمن المقدس"

"مرسيا إلياد"[329].

لا تكف إرغامات المقدس عن التدخل في مجريات العادي، حيث يمارس المقدس لعبة الإسقاط وإضفاء صبغة القداسية لتحديد ماهية عوالم الزمن وتمفصلاتها، وطرق وآليات تجاوز الزمن العادي والعبور نحو عوالم الزمن المقدس، وهذا ينطبق بصورة واضحة على زمن قراءة النص القرآني والاستماع إليه وطرق اشتغالهما.

يقع زمن قراءة النص القرآني ضمن مستويين من التجاوز: بداية تجاوز الطبيعة الفيزيائية للزمن، وهو تجاوز مبني أساسا على الإحساس بالزمن والشعور به، حيث يتجاوز كل من القارئ والسامع اللحظة الفيزيائية للزمن لصالح اللحظة الروحية التخيلية المقدسة عبر السماع، فتقع في نفس المؤمن رهبة الاستحضار من رهبة الكلام الذي يعتقد به كلام الله. وهكذا يمنح السماوي قدسية للحظة، ويخرجها من تحت عباءة العادي، ويرتب علي المؤمن متواليات الخشوع والإنابة والخضوع في ذات لحظ الزمن العادي الذي غلف بالقداسة، فبذلك يحكم زمن المقدس قبضته على الزمن العادي لحظة القراءة.

[329] - مرسيا إلياد. ***المقدس والعادي.*** ترجمة عادل العوا. بيروت: دار التنوير. 2009، ص 103.

وفي حقيقة الأمر فإن الزمن هو الزمن، مرجعيته فيزيائية، وإذا حولته التجربة إلى زمانية، فإن مقاربته لا تجعل أحدهما يلغي الآخر بالتغييب أو بحجب المعنى، بعكس الزمن الأسطوري الذي يرى في نفسه أصلا لكل زمن أرضي[330].

أما المستوى الثاني للتجاوز، فهو تجاوز الزمن الأرضي نحو الزمن السماوي، وهو تجاوز يمثل الانتقال من الدنيا المدنسة إلى الآخرة المقدسة مثقلتين بتفاصيل المعاني والدلالات، وهذا أمر يتكفل فيه مضمون القراءة والسماع، فالنص القرآني لا يكف عن تتفيه وتبخيس الحياة التي يصفها بالدنيا، ويطالب بالإعراض عنها، وهذا شأن المقدس المبني على التماسك والطمأنينة والذي يتغذى بالإعراض عن متاع الدنيا [331]، وفي المقابل يبالغ في تعلية شأن الحياة الآخرة، والمصير الذي سيؤول إليه الإنسان إن صالحا أو طالحا.

وهذا التصور المقدس للزمن المنبني على مبدأ إحالي، يحيل القارئ أو المستمع من زمن التلفظ إلى زمن القداسة، فيساهم في ارتداد كليهما إلى زمن التنزيل وقدسيته، زمن الله وغايته من الخلق. فيصبح الزمن الماضي مقدسا لكونه الزمن الأول المنتج للمعنى، وزمن التنزيل، وحينما يربط المؤمن هذا الزمن بالمصير، فإنه يقدس الزمن المستقبلي. وهذه لحظة تتفيه وتجاوز لحاضر الإنسان؛ إذ يصبح تصور المؤمن مرتكزا على نفي حاضره لصالح مغيبين: الماضي والمستقبل، فيربط زمان النص المقدس المؤمن برباط مفارق لأرضيته، حتى على مستوى مفاهيم قياس الزمن، حيث تقول الآية "إن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون" [332]و"تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين إلف سنة"[333] والآية "هو الذي خلق والسماوات الأرض في ستة أيام" [334]. فالزمن السماوي مبهم وغير محدد كما الزمن الأرضي.

ومن جانب آخر، إذ ينشغل المؤمن بالسمع، يصبح صوت القراءة للنص مقدسا وفاعلا، ويتحول زمن قراءة النص إلى زمن مقدس فيه ملزمات ومحظورات على القارئ والمستمع أن يتقيد بها، فيخلق نظام زمن القراءة زمن وطقس الهيمنة والدينونة.

---

330 - روجيه كايوا. ***الإنسان والمقدس.*** ترجمة سميرة ريشا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2010، ص 150.

331 - انظر **المصدر السابق**، ص 184.

332 - الآية 47 من سورة الحج.

333 - الآية 4 من سورة المعارج.

334 - الآية 4 من سورة الحديد.

وحين ينفصل زمن القراءة المقدس عن الزمن العادي، فإنه يعود ثانية ليؤطره بكل حيثياته، حيث يوصّفه ويشخصه بتبيان صلاحه وفساده، ثم يغيبه بإسقاطاته، ويحيله إلى مشروع للتغيير لبلوغ مآرب المقدس، فيفرض موقفا منه يحدد طبيعته، ثم يسعى نحو تحريره من دناسته. وهذا الأمر كفيل بانحراف تصور المؤمن إلى الإمكانات التي يتيحها الزمن العادي نحو بناء مشروع معرفي لصالح زمن النص المقدس الذي لا يعترف إلا بالهيمنة.

وفي المقابل، فإن انفتاح زمن القراءة العادي، كزمن كلي على زمن القراءة، يعني أن تصبح معطيات الزمن الكلي فاعلة في مقاربة زمن النص، وهو في حقيقته إحالة زمن النص المقدس إلى زمن عادي، وهذا الانفتاح لزمن القراءة يمثل تعديا على هيمنة النص الأيديولوجية، لأنه وضع القراءة في زمن يُمَكِّن من فهم قراءة النص ضمن معطيات الزمن الكلي.

وفي سياق آخر، تلعب تحولات الزمن تبدلا على مستوى مفهوم الفاعلية في القراءة على وجه التحديد، حيث يتخلى القارئ عن نفسه كذات فاعلة في عملية القراءة، فيتحول النص المقروء إلى نص قارئ يتحكم فيمن يقرؤه ويقوده حيث يريد، لأن القارئ بات استجابة للنص في لحظة القراءة، [335] ويصبح الزمن، زمن المقروء لا زمن القارئ، فينتفي مفهوم الفاعلية النحوي في مشروع القراءة، ويتحول القارئ إلى محض مستمع للمقروء. وهذا التحول في مفهوم القارئ ما كان ليكون لولا دخول القارئ الزمن المقدس، وبمجرد خروجه من هذا الزمن، يحصل على كل إمكانياته ليعود فاعلا فيما يقرأ.

وهكذا، ومن خلال الاستعراض السابق لطقوس الاقتراب من النص بالقراءة والاستماع، يخرج الباحث بمقولة مفادها: أن الاستماع موضوع أصيل في ثقافة النص، وأن طقوس القراءة فاعلة في تشكيل المعاني التي يذهب إلى تحقيقها النص، كما أنها إحدى الوسائل المسؤولة عن إكساب النص الفعالية والسيطرة.

ويخلص إلى أن الاستماع للنص عبر تلفظه يمارس تسلطا على وعي القارئ والسامع، فيدفعه نحو تجاوز دناءة كل ما هو دنيوي فيه نحو المقدس العلوي. والاستماع إن يفعل فعله هذا في المؤمن، فإنه لا يسمح له بلحظة المفارقة الأبدية، لأن المفارقة هنا تعني تفكيك الصيغة الإلهية والإنسانية معا، لذلك فإن المؤمن يجتهد في التجاوز، لكنه يبقى

[335] - يرى مشيل فوكو أن الرهبة تلازم الناس وهم يهمون بالتلفظ في خطاباتهم، وكأن الكلمات تفر من شفاههم فلا يتلفظ ونها، وإنما تتلفظهم وتقولهم وتنتجهم. انظر مشيل فوكو. ***نظام الخطاب***. مصدر سابق، ص 6.

أبدا دون سقفه ما دام يعرك الحياة، ليبقى التجاوز أملا لديه يتحقق الاقتراب منه بتعظيم إخلاصه في حياته لآخرته، ويجعل المؤمن دؤوب السعي نحو الله، وهذا أحد أسباب ضآلة الدنيا وهشاشتها عند المؤمن.

وأخيرا، فقد أخذت القراءة مفعولها وسحرها عبر الطقوس، فطقوس القراءة إخضاع للإنسان عبر تنظيم العلاقة بين المقدس العلوي برفعته والمدنس الأرضي بدناءته، وضرورة الفصل والوصل بينهما وفق علاقة يلقى على الطقوس وحدها سُبل إقامتها وتنظيمها، " فقابلية المقدس للتفشي، من جهة، تقوده إلى الانصباب الفوري على الدنيوي، حتى ليهدد بتدميره... كما أن حاجة الدنيوي إلى المقدس، من جهة أخرى، تحدوه أبدا إلى الاستيلاء عليه، حتى لينذر بتجريده من قدسيته، والانحلال هو نفسه في العدم، من هنا ضرورة تنظيم علاقتهما المتبادلة بمنتهى الدقة والصرامة، تلك هي تحديدا وظيفة الطقوس"[336].

[336] - روجيه كايوا. ***الإنسان والمقدس.*** مصدر سابق، ص 41.

المبحث الثاني: الموسيقى وإشكال التلقي

تنفعل الموسيقى في الروح، بينما ينفعل العقل في التفكير والتدبر، ولكن ما هي طبيعة العلاقة بينهما؟ فهل بين الاثنين من وشائج تقود إلى إحساس أكثر عمقا يجمع الروحاني بالعقلاني. مع أنهما يفترقان بناء على كيفية التلقي وآليات الاشتغال؟

على ضوء إشكال العلاقة بين الموسيقى والتدبر، يكرس هذا المبحث همه في تفحص أثر موسيقى النص القرآني على تدبر النص بالنقد المعرفي، مبتدئا باستظهار الجانب الروحي في الموسيقى وحضورها في العبادات، ثم طبيعة ظهورها في الإسلام ومنطق اشتغالها.

المطلب الأول: الموسيقى ذلك الساحر المقدس

الموسيقى، هي تلك الطاقة الإدهاشية للنفس ، الأثيرية الارتعاش، المنطوية على سر تفقهه الروح وحدها، نحسه ونعيشه ولا نتكلمه، وإذا أردنا، لم تعد محاولاتنا سوى الاقتراب منه، فلا نشكله لكنه يشكلنا خارج ثنائية المكان والزمان، هو زمان الروح التي تلج فيه دروبا من الشوق والحنين، وهي تلك القوى الماورائية الغريبة، التي تدهشنا وتفتننا، وتسحرنا وتأسرنا.

هي طاقة سيالة منفلتة من كل عقال، وفي كل اتجاه، متدفقة ذات سلطة رهيبة وتسلط عنيف، تدفعنا نحو انفلات "ديونيسيسي"[337]، ولكنها ومن حيث لا نشعر تحكم قبضتها علينا، فندين لها بالخضوع والاستسلام، تنومنا وتستعمر كل طاقة بنا لتنتصر علينا أو ننتصر بها أو ننتصر بها على أنفسنا، لتبقينا تلك الساحرة على كل حال مأسورين بسحر إيقاعاتها الأخاذة.

والموسيقى لغة إنسانية غير لغة الكلمات، تعبر بالنغم والإيقاع عن الانفعالات والأفكار، تزّوح عن النفس، وتارة تثقلها بأنواع مختلفة من المشاعر، إن فرحا أو شجوا. فيها تسلية ومتعة، وفيها تمثيل رمزي، وتحديدا حين تكثف التاريخ

[337] - هو إله الخمر عن د الإغريق، وفي كل سنة كانت تقام لهذا الإله حفلات دينية صاخبة في النشوة فياضة بالمرح، يرقص فيها الناس ويغنون. انظر توفيق الحكيم. ***أوديب الملك***. مصدر سابق، ص 17-18.

المثقل بأحداثه، وتغوص عميقا فيه لتخلق رمزا للشعوب والثقافات، فتظهر أبهى صورها الرمزية في موسيقى السلام الوطني للشعوب، أو لحن الرجوع الأخير.

وهي لغة تواصل اجتماعي، تحمل أفراح الناس وأحزانهم، وحكاياتهم ومواجدهم، وتخلق ألفة وتضامنا بين أفراد الجماعة الواحدة، وتعبر عن معاني القيم السائدة في المجتمع، تؤكد خصوصيته وهويته، وتميزه عن المجتمعات الأخرى لحنيا، لذلك كانت الموسيقى أحد أهم المكونات الثقافية للشعوب قديما وحديثا، يتمايزون بها، فيختصون ويختلفون، ويتشابهون.

وتجتاز الموسيقى العقل، وتحرك القلب، وتبعث الطاقة في الجسد، وهي سلطة تنقاد إليها الروح سلسة، وتوجهها الوجهة التي تريد، وتجعل النفس تتسامى مع اللحن، ولا يملك الإنسان السوي القدرة على ممانعة الانفعال بها، وفي السماع يقول الغزالي: "تأثير السماع في القلب محسوس، ومن لم يحركه سماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الروحانية"[338].

وتمتلك الموسيقى على الإنسان المصغي كيانه، بما توحي من قوة آتية من فضاءات بعيدة، مجازات لتجاوز الجسد، تقود إلى عالم مفارق، هي عوالم أثيرية، تفتح خلايا الإنسان وأنسجته فتحول الجسد إلى طاقة يفجرها النغم، يتجاوز من خلالها مخاوف الواقع، لأنها توحد الجسد من الداخل، لذلك فإن الذين يمارسون الإصغاء مشنفين آذانهم ينقطعون عن كيانهم الجسدي، وهم في ذلك يبحثون عن أصل لهم يخيل إليهم مفقودا، حيث يبدأ الغوص بالأذنين ويتحول الجسد إلى حالة إصغاء شديدة لبلوغ درجة من التلاشي الكوني والرقي الروحي، وهذا يتجاوز نسبية ما يدركه الإنسان واقعيا[339].

والموسيقى وهي تلغي الإحساس بالمكان ووطأته، فإنها تكتسب وجودا زمانيا أكثر مثالية، فهي لحظية وماضوية تجمع الذكرى والحنين بالأمل، فتنفتح بذلك لتستوعب الزمن، فجوهر عودة اللحن الذكرى، وهو أيضا انتظار يحقق الأمل،

---

[338] - الغزالي. ***إحياء علوم الدين.*** ج2. ط3. بيروت: دار الخير. 1994، ص 384.

[339] - إبراهيم محمود. ***الموسيقى: عتبات المقدس والمدنس.*** حلب: مركز الإنماء الحضري. 2005، ص 53-54.

سماع اللحن عودة له، لصوت سلف أن فقدناه، والصوت الذي يترجّع هو الذي سمعناه وقدناه، وها هو يترجّع في آذاننا من جديد[340].

وتعتبر الموسيقى أكثر الطقوس حضورا وتأثيرا في استحضار اللاهوت والمثيولوجيا. حيث يظهر النغم كعنصر مثالي مصنوع للتعبير عما هو إلهي [341]. ويقدم الأستاذ علي الشوك المتخصص في مجال الموسيقى والأساطير، دراسة مستفيضة حول ارتكاز المثيولوجيات القديمة على الموسيقى التي كانت تلازم طقوس المجتمعات الدينية القديمة، معتبرا أن "تهليلة" الربة عشتار * والموسيقى المرافقة لها، ونزولها إلى العالم السفلي، ونواحها على تموز، ثم صعودها من العالم السفلي أساس القداس المسيحي الموسيقي، حيث لا يزال صدى "تهليلة" عشتار، وولولتها يترجع في "هللويا" القداس وولولته[342].

وظهرت الموسيقى في الأساطير الصينية القديمة بصورة قوى تسلطية، تهدف إلى تقديم حياة مثالية سماوية للإنسان. وميز الأدباء الصينيون بين نوعين من الموسيقى الأسطورية، تمحورت حول النوع الأول حكايات مرعبة عن الأنغام المحرمة الشيطانية المطرودة من السماء، والتي يترتب على عزفها اظّلام السماء التي لا تتردد في تنفيذ وعيدها للأرض بالعقاب.

وبالمقابل، يتمتع النوع الثاني بجانب روحي قدسي، ولا يتأتى للبشر إلا عبر عمل روحي مجهد للنفس في تطهيرها، ليغدو اكتمال مقدس الموسيقى كبح للرغبات والعواطف عن الاقتراب من مسالك الضلال، فيخلق هذا الاكتمال وهذا الانصراف توازنا روحيا للإنسان يسهم في تعميق الراحة المنشودة للنفس، والتي هي هبة المقدس الموجد للعدل والصفاء[343].

---

[340] - سمير الحاج شاهين. ***روح الموسيقى.*** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1980، ص46.

[341] - المصدر السابق، ص 13، وص 234- 236.

[342] - ينظر علي الشوك. ***الموسيقى بين الشرق والغرب.*** ألمانيا: منشورات الجمل. 1997، ص7-34. وللمزيد من الاطلاع حول مناحات عشتار على زوجها تموز الذي قُتل بعد أن بُعث إلى العالم السفلي، حيث بدأت عشتار وعبادها البكاء عليه، واسدلو أخيرا في روعها أن الندب لا يقيم الإله الميت. انظر فراس سواح. لغز ***عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة.*** مصدر سابق. ص 292-300.

[343] - انظر هرمس هيسة. ***لعبة الكرات الزجاجية.*** ترجمة مصطفى ماهر. ط2. دمشق: دار مدى للثقافة والنشر. 2006، ص 44- 45 وص 57-59.

وتسامت الموسيقى عند الكلدانيين والمصريين إلى مرتبة إله عظيم، واعتقد الفرس والهنود بأنها روح الله في البشر، وبنى لها الرومان واليونان الهياكل ودعوها إلها سموه" أبلون، ونتيجة لتقديسها عند سائر الأمم غدت لسانهم الذي سبح معبوداتهم بالأناشيد ومجدها بالألحان[344].

ونظرا لأهمية الموسيقى في العبادات، وتمكين الإيمان في نفوس الأتباع، فقد أفرد لها العهد القديم سفرا خاصا من أسفاره البالغة خمسة وأربعين سفرا، مبينا الطابع الحي للمزامير التي رددها اليهود على مر الأجيال دون أن يملوها، مكيفين إياها حسب أهوائهم[345].

وهكذا، فإن للموسيقى حضورا قويا عند الشعوب والأديان، فهي لغة تتجاوز لغة الكلام بسبب انتظام إيقاعاتها ، وهي كما يقول علي الشوك، مشحونة ببعد سيكولوجي، وآخر تعبيري إضافي، وهي تلقي حجابا ذا صبغة حيادية أو مطلقة على ما هو ذاتي، أو واقعي، وتضفي عليه طابعا موضوعيا، فالفكرة المموسقة أكثر شكلانية وعمومية وغموضا وسحرا من الفكرة التي يعبر عنها بالكلمات المحضة[346].

ولعل الخاصية السابقة للموسيقى، هي التي مكنتها من التواصل، فاستطاع الإنسان من خلالها أن يعبر عن ميوله ورغباته وتطلعاته، وأن يشعر أنه المقصود فيما يسمع، وأن ما يسمعه يعكس تجربة تخصه فيحيي ذاكرته وشوقه وحنينه وأمله، فتصبح الموسيقى ملجأ له يشعره بالأمان من كل ما يهدد واقعه، وتتعاظم فعالية اللجوء إليها عندما تكون متعلقة بالمعتقدات الأسطورية أو الدينية، حيث تتحد قداسة المعتقد مع سحر الموسيقى، فتصبح الموسيقى ذلك المقدس الساحر.

---

[344] - جبران خليل جبران. ***المجموعة العربية الكاملة.*** مصدر سابق، ص 86.

[345] - انظر الكتاب المقدس. ***العهد القديم سفر المزامير***.

[346] - علي الشوك. ***الموسيقى بين الشرق والغرب.*** مصدر سابق، ص46-47.

المطلب الثاني: القرآن وتجلي الموسيقى الإلهية

ولم يكن الإسلام خلواً من أثر الموسيقى وقدسيتها في تقديمه لنفسه، وإن كان بشكل عام قد أحدث انقطاعا بين العبادات والعزف الموسيقى الذي كان مرافقا لأدائها سابقا [347]، فقد استند النص القرآني إلى موسيقى الكلمة والتراكيب بدلا من موسيقى الآلة، معتمدا على مقاطع الكلمة الصوتية كوحدات أولية، وعلى توليفة التراكيب اللغوية للجمل القرآنية عبر انتظام إيقاعاتها الموسيقية، والتي نأت بطبيعة تكوينها عن الأنظمة الموسيقية لفني الشعر والنثر، واخطط لنفسه طريقة مخصوصة في التنغيم تخرجه عن مألوف القول، مما عزز فرادته الإبداعية الموسيقية، ليبلغ شأوا عظيما يؤهله لأن يتحدى بهذه التقنية الأسس القولية الموسيقية عند العرب، التي في حقيقتها تعبر من ناحية الشكل والمضمون عن سر مقدسهم واعتقادهم[348].

وتأتي البنية الموسيقية للنص القرآني على ضربين اثنين: يتمثل الأول بتقنيات النص الصوتية الداخلية، وهي بنية معقدة تنهض من توليفة العلاقات بين الحروف ذات الأصوات الصائتة والصامتة في تكوين أصوات الكلمات ابتداء، والتي تنتج النص صوتيا.

وتنهض البنية الموسيقية للقرآن –باعتباره متلفظا– من خلال تنظيم العلاقات التي يمكن إقامتها من خلال تمفصل الصمت بين صوتين، وهذا النظام هو المسؤول عن توليد النغم الموسيقي ابتداء في النص القرآني، وهو أمر لا يستقيم بمحض المصادفة، بل اقتضى عناية بالغة في دوزنة أوتار حروف الكلمة لتكون ذاتية في تكوينها الموسيقي، من مثل " نُرِيَنّك" و" نَتَوَفَّيَنْك" في الآية" وإما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك" [349]. وكذلك يمكن استخلاص نمط العلاقة بين صوت الراء المفتوحة متلو بصوت الدال المفتوحة متلو بصوت بالدال الساكنة في الآية "ثم رَدَدْناه أسفل سافلين"[350] على سبيل التمثيل.

---

[347] - اعتبرت الموسيقى وكذلك الغناء مثار تساؤل وخلاف في الفقه الإسلامي؛ وقد أفرد أبو حامد الغزالي بابا في سفره إحياء علوم الدين حول الغناء، عرض فيه أراء بعض الفقهاء الذين ذهبوا لتحريم السماع، والذين أباحوه، ليقدم الدليل على إباحة السماع مبينا خلو آي القران من النص على تحريمه، كما أنه لم يستقم به قياس، واستشهدا على الإباحة بالآية الأولى من سورة فاطر "يزيد في الخلق ما يشاء"، معتبرا الزيادة في الصوت الحسن. انظر الغزالي. ***إحياء علوم الدين***. ج2. مصدر سابق، ص 374 وما بعدها.

[348] - مثل الحوار بين النبي محمد والعرب حوارا بين نصين، النص الشعري الذي كان أقوى الأنظمة القولية عند العرب قبل الإسلام، وأصل لمعتقداتهم الدينية والاجتماعية والاقتصادية. والنص الثاني: القرآني الذي مثل توجها آخر في الأنظمة القولية المؤصلة لاعتقاد جديد مغاير، وأن الصراع بين النبي والعرب كان صراعا في جوهره بين نصين، وسيتم مناقشة هذه المقولة في الفصل الثالث.

[349] - الآية 46 من سورة يونس.

[350] - الآية 5 من سورة التين.

وللعلاقة الصوتية أن تتجاوز المستوى الصوتي في حدود الكلمة المفردة، فتقع في كلمات متعاقبة، مثل تكرار القاف في الآية "وإن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله" [351]، أو العلاقة الصوتية في ذات الحرف، ومنها القلقة التي هي عبارة عن: تقلقل الحرف بالمخرج عند خروجه ساكنا حتى يسمع له نبرة قوية [352] من مثل: "ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون"[353].

ويبين تماثل الفواصل [354] وتجانسها إيقاعا موسيقيا مزركشا كالذي تقدمه سورة الرحمن "الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان، الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان....." [355]. وكذلك تقارب الفواصل، مثل "بل الذين كفروا في عزة وشقاق، كم أهلكنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص"[356].

وتعطي ظاهرة المد الموسيقي في فواتح السور إيقاعا يجلي صوت المقرئ أو القارئ ويجعله مهيئا لتنغيم النص بالقراءة من مثل: "الم"، و"طسم" و"المص" و"كهيعص" [357]. وكذلك موضوع إشباع المد وتطويله على قدر القراءة كإتيان الهمزة بعد صوت المد واللين والساكن، مثل المد الموسيقي في "آمن" و "يستهزئون" و"متكئين" وغير ذلك من تآلف أصوت الحروف[358].

والنص القرآني إذ يستخدم هذه التقنيات الصوتية فإنه لا يحتكرها، فهي مطروحة في الطريق، وهي في متناول جميع الفنون القولية، وكان للشعر حظ وافر منها، ومن ذلك قول امرئ القيس:

مكرٍ مفرٍ مقـبلٍ مدبرٍ معا كجلمود صخرٍ حطه السيل من عل[359]

---

[351] - الآية 140 من سورة آل عمران.

[352] - محمود خليل الخضري. ***أحكام قراءة القران الكريم.*** مكة: المكتبة المكية. 1417هـ، ص 98.

[353] - الآية 26 من سورة الحجر.

[354] - تماثل الفواصل في اللغة يعني السجع، وهو توافق الفاصلتين، أي الجملتين في اللغة، على حرف واحد، وهو يساوي القافية في الشعر. انظر عبد العزيز عتيق. ***علم المعاني.*** بيروت: دار النهضة العربية. 1985، ص215.

[355] - انظر سورة الرحمن.

[356] - الآية 2 و3 من سورة ص.

[357] - افتتاح سورة البقرة وال عمران وغيرهما بـ"الم" ، وافتتاح سورة الشعراء "طسم"، ومفتتح سورة الأعراف "المص"، و"كهيعص" مفتتح سورة مريم.

[358] - للمزيد في التعرف على التقنيات الموسيقية للنص القرآني، وطريقة ترتيله، ينظر محي الدين رمضان. ***وجوه من الإعجاز الموسيقي في القرآن***. عمان: دار الفرقان، 1982، ص 76 وما بعدها. وينظر محمد عابد الجابري. ***مدخل إلى القرآن الكريم.*** ج1. مصدر سابق، ص 179-181.

[359] - من معلقة امرئ القيس. انظر ياسين الأيوبي و صلاح الدين الهواري. ***شرح المعلقات العشر***. مصدر سابق. ص 48.

وقول زهير بن أبي سلمى في وصف الحرب:

متى تبعثوها تبعثوها ذميمة وتَضرَ إذا ضَرَّيتموها فتضرم [360]

ولكن الذي يميّز النص القرآني قدرته على التجاوز، فرغم كونه يندرج من ناحية الشكل ضمن دائرة النثر [361]، إلا أنه تجاوز هذه الدائرة بزركشة إيقاعات كلماته وجمله المبنية على النغم الموسيقي الفائق، وتجاوز بذات الميزة الشعر الذي أساسه انتظام الإيقاعات الموسيقية، فمثلت ميزة التجاوز للنص القرآني عبر الموسيقى اللحظة الإدهاشية الحقيقية للنص، دون أن يقع منه أي نشاز[362].

ويتمثل الضرب الثاني من البنية الموسيقية بقراءة المقرئ أو القارئ الذي يستطيع أن يفيد من التقنيات الداخلية للنص القرآني، وهو موضوع يحتاج إلى توفر ميزتين في المقرئ أو القارئ: الميزة الأولى عضوية بيولوجية تتعلق بالوضع السليم لآلة النطق عند المقرئ أو القارئ، ابتداء بعضلة الحجاب الحاجز بوصفها أول مؤثر في إنتاج الصوت، ثم الرئتين فالقصبة الهوائية فالحنجرة فالأوتار الصوتية، وانتهاء بالخيشوم والأسنان والشفاه. أما الميزة الثانية، فهي مكتسبة تنشأ عن دربة ودراية بتقنيات علم تم الاصطلاح عليه بعلم "التجويد"[363].

ويرى الجابري أن مفهوم الترتيل للنص ليس شيئا دخيلا أو زائدا عليه، بل هو جزء أصيل من النص بحكم الآيتين الآتيتين: "ورتلناه ترتيلا" و"إن علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه"، وهذا يدل على أن القراءة والترتيل كلاهما وقف من الله– والكلام للجابري– وهما جزء من الخطاب القرآني في التأثير على السامعين وتكوين المعاني لديهم[364].

---

[360] - من معلقة زهير بن أبي سلمى. ***المصدر السابق***، ص 151.

[361] - يجتهد الباقلاني في عدم إدراج القرآن ضمن دائرتي الشعر والنثر، فهو نص متجاوز للشعر على صعيد البناء والأسلوب، وللنثر بتجاوز القرآن للسجع، ويقدم تعريفا للسجع مفاده أن المعنى فيه يتبع اللفظ، بينما في القرآن اللفظ يتبع المعنى. انظر نصر حامد أبو زيد. ***مفهوم النص***. مصدر سابق. ص 143.

[362] - لا يريد الباحث أن يتوقف كثيرا عند تقنيات قراءة النص؛ لأن كتب التجويد قد حفلت بالحديث عن هذه التقنيات من إظهار، وإدغام، وقلب، وإخفاء، وإقلاب، ومد بأنواعه، ووقف، ووصل، وأحكام أخرى كثيرة لا مجال لذكرها، والتي قدمتها كتب تخصصت بالتجويد على اعتبار أنه ميزة القرآن الفريدة، دون أن تتنبه لإشكال هذه الميزة على التدبر.

[363] - معنى التجويد العلم بأحكام القراءة، والترتيل الهيئة التي قرأ فيها القرآن أول مرة، والتصويت مفهوم يقدمه الباحث على اعتبار فعل الصوت، وسيستخدم الباحث هذه الكلمات على اعتبار الترادف، ورغم كون التصويت مفهوم مقترح مختلف عن مصطلحي التجويد والترتيل، إلا أنه أولاني؛ فالتصويت هو عملية إنتاج الصوت التي لها السبق، وتصويت النص تحويله إلى منتج صوتي، من خلال نقله من الوضع المرئي البصري إلى الوضع السمعي، والصوت هو أساس النقل. ثم يجتهد المصوت في التجويد والتحسين للصوت المنتج. فنقل النص بالصوت تصويت، وقراءة النص ترتيل، والعلم بأحكامها تجويد. فإن كان التصويت عملية لها السبق فإن التجويد والترتيل لهما من الشهرة ما يوازي سبق مصطلح التصويت، لذلك يضعهن الباحث خارج الإنتاج الميكانيكي في سياق واحد وفق ذات الدلالة.

[364] - محمد عابد الجابري. ***مدخل إلى القرآن الحكيم***. مصدر سابق، ص 182.

وينقسم مصوت النص بتجويده وترتيله إلى مجتهد في التصويت، فيرسله حيث يقتضي فيه سمعه بأنه حسن، أو أفضل ما يمكنه إنتاجه. ومصوت يتعلم أحكام الترتيل والتجويد من خلال حلقات الدراسة في المساجد، أو عبر المناهج المدرسية، فيتربى منذ نعومة أظفاره على تحسين تصويته للنص، مازجا بين الدربة والاجتهاد من جهة، وبين الأحكام المتعلقة بالتصويت من جهة أخرى.

أما النوع الثالث، فهم ثلة جمعت اللياقة الصوتية العالية والمعرفة العلمية الدقيقة لأحكام التجويد، إلى جانب الاجتهاد الدؤوب، فباتوا يعرفون بهذه المهنة، ويرتزقون بها في المآتم والأفراح والمناسبات الاجتماعية والوطنية والثقافية، وينظمون دورات تعليمية يفيئ فيها الغلمان على شيوخهم بالمال. واستجابة لمعطيات تقنية ترزق مشاهير التصويت من هذه الفئة من خلال بيع الكاسيتات وأقراص الليزر المدمجة.

وهذا الامتهان يضع هذه الفئة أمام تساؤل يتعلق بتموقعهم من النص، فهم يخلصون للمهنة والترزق والصوت لا للمعاني الخبيئة التي طوي عليها النص، لأن تدبر النص لا يستقيم في لحظة ينصرف فيها المصوت – بوعي أم بعفوية– بكليته نحو التركيز على مخارج الحروف ومراعاة أحكام القراءة، مع إخلاص عالٍ لفعل التصويت حيث تنفعل ذائقة المصوتين. وقد تنقلهم طقوس القراءة ولحظة الخشوع إلى تعزيز الإيمان والدينونة للنص، دون التمعن فيه لحظة التصويت. وقد تخلص القراءة المقروء من المعنى وإلى حد ما التخشع الإيماني، إذا بالغ القارئ في مقاربة النص صوتيا.

وبالنسبة للمتعلم، فإنه ينصرف عن تدبر المعاني التي يحفل بها النص؛ لأنه يركز جل اهتمامه على تعلم أحكام القراءة، منفعلا ومنبهرا فيما يسمع بذائقة موسيقية عالية، ثم ينصب اهتمامه على التجريب في إنتاج النص صوتيا وفق أحكام القراءة التي تعلمها، وقد تُحدث الموسيقى عند المتعلم والمستمع خشوعا عاليا كنافذة لعبور مضامين النص وتجاوزها نحو تعزيز الإيمان به. وهكذا، لا يستقيم في أي حال من الأحوال تدبر النص عقليا عند المعلم والمتعلم للتصويت؛ لأن مناط الاهتمام يكون منصرفا عن النص إلى تعليم وتعلم إنتاجه مموسقا. وإن تركيز المصوت أو

المتعلم على إنتاج النص صوتيا، يعني إحالة النص إلى التصويت لا إلى المضامين، وتركيز المصوت المعلم على تعليم تلاميذه القراءة إحالة النص إلى مهنة لا إلى مضامين نص[365].

ويأخذ ترتيل النص من الإنسان المسلم البسيط المنفعل في الحس الإيماني أيما مأخذ، حيث يشعر برهبة النص المسموع لكونه النص الإلهي الوحيد في وعيه، فيتناغم مع إيقاعاته نفسيا، ويشعر بالبِشر والفرح حينما تحمل الآيات المقروءة المشتملة على معنى البشرى بطريقة فيها إيحاء عالٍ، ويشعر القارئ أو السامع بعظمة الله حينما تنغّم الآيات المشتملة على الفكرة بطريقة توحي بذلك، وحينما ينغم القارئ آيات الوعد والوعيد بطريقة مغايرة تتفق وموضوع الوعد والوعيد يشعر السامع بمزيد من الخوف نتيجة للنبرة مشحونة بهذه الحمولة.

وبشكل عام، فإن التنغيم لا يتعارض أو يخرج عن الفكرة التي يشتمل عليها النص بالنسبة للقراءة الإيمانية به، بل هي اشتغال لأنساق الهيمنة الداخلية لهذه البنية، حين ينضاف إنتاج النص منغما إلى حاضنته الإيمانية [366]، فالتنغيم إحدى الوسائل الفاعلة في إنتاج المعنى الديني للنص، حيث يَجِلُ قلب السامع خشوعا من الطاقة التي يحدثها رونق التنغيم وأثر موسيقاه.

أما قارئ النص المؤمن المرتل أو المؤمن المستمع للقراءة فإنه يتباين عن كل الفئات السابقة في مستوى تفاعله مع النص، فهو وإن كان موقنا في شرعنة تصويت النص بالاستناد إلى آيتين في النص القرآني: الأولى: "كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا" [367]، والثانية: "أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا" [368]. فإن أكثر انفعاله يتبدى في التذلل لله لحظ قراءة أو سماع النص.

على كلٍّ، مهما كانت طبيعة القراءة وطبيعة القارئ أو السامع، فإن التنغيم أدى دور صرف الانتباه عن تدبر المضامين التي يشتمل عليها النص نقديا، بل كان لها طابع تأثري انفعالي في أغلب الأحيان، فبات المعول على العاطفة لا العقل في التعامل مع النص صوتيا.

---

[365] - لا يقبل أرسطو الوزن في الأساليب الخطابية، لأنه يصرف انتباه السامع ليوجهه إلى ترقب عودة سياق الوزن، ويبعده عن الموضوع والتفكير فيه. عمر أوكان. ***اللغة والخطاب.*** المغرب: إفريقيا الشرق. 2001، ص132.

[366] - يعتبر التنغيم عنصرا من عناصر إنتاج المعنى، كما أن المد في الأحرف يمكن أن يعبر عن التوكيد، ومشاعر مختلفة مثل الحنان في الكلام الموجه للأطفال أو الغرام في المواقف الغرامية، ويمكن أن يثير العدوانية والذهول والإعجاب. انظر كلود حجاج. ***إنسان الكلام: مساهمة لسانية في العلوم الإنسانية.*** ترجمة رضوان ظاظا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2003، ص148-151.

[367] - الآية 32 من سورة الفرقان.

[368] - الآية 4 من سورة المزمل.

وبالعودة إلى الآيتين السابقتين يبدو أن "الله" يريد أن يركز على موسيقى النص، وأنه يعول عليها الكثير في إحداث الإيمان المتجاوز للعقل بالخشوع، وما يدعم وجاهة هذا الافتراض قول النص على لسان ربه "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من ذكر الله" [369] فإذا الجبال تتصدع لو تنزل عليها النص فما بال الإنسان؟ وهذا يدفع المؤمن إلى استحضار طاقة رهيبة من الخشوع ترتقي إلى مستوى سحق الإحساس بالوجود أمام سماع النص. فهو أمام سلطتين رهيبتين، الأولى أن الذي يسمعه "ذكر الله" الذي تتخشع له الجبال، والثاني سحر إيقاع الترتيل، وهكذا يكون إنتاج النص صوتيا وفق الآيات الثلاثة السابقة مشحونا بطاقة إيديولوجية؛ فالترتيل أمر إلهي تتحقق فيه صفتي الاستعلاء والإلزام بهدف التخشع، والذي في حد معناه الانخفاض والذل والسكون قمة الخضوع والتذلل، حيث يرمي المؤمن بصره نحو الأرض ولا يجرؤ أن يشخص به، تقبلا لسحق الله له، ليكون عبدا مطيعا يدمن على تنفيذ أوامر الله دون اعتراض[370]. لذلك لا غرو أن يصرف مستمع النص أو قارئه، كل حسب درجة إيمانه، مستويات متباينة من الانشغال بالتخشع والخضوع أمام النص وترتيله.

وبالتنقير عن الأنظمة القولية الشعرية عند العرب، يجد الباحث أنها تعتمد على عنصرين أساسيين: أولهما سحر الموسيقي الذي ترشح به مسامات القصيد، وثانيهما سحر المجاز وتجاوزه للواقع، وفي كلا الجانبين إغواء وسحر، وتقليل للمساحة التي يمكن للعقل أن ينفعل فيها، ويصبح بذلك تقديم الشعر لنفسه تجاوزا للعقلنة والواقع لصالح الموسيقى والمجاز، وبما إن القرآن قد تحدى العرب بما أبدعوا وتفننوا به، (السحر الموسيقي، والمجاز اللغوي)، فإن تفوق القرآن في هذين الجانبين يؤشر على مدى إيغال النص القرآني في تقديم نفسه موسيقيا وبلاغيا. دون أن يكون له من مثل هذا التحقق في جانب التدبر العقلي[371].

وقد أورد شوقي ضيف في نقله عن تفسير الزمخشري لسورة المدثر، أن الرسول محمد كان يروع سامعيه ويأخذ بمجامع قلوبهم حين يقرأ القرآن، ثم يدلل على ذلك برواية الرواة لقصة الوليد بن المغيرة الذي كان من ألد خصوم وأعداء النبي على إثر دعوته، فقد سمع ابن المغيرة الرسول يتلو بعض آي القرآن، فذهل لما سمع، وأتى لقريش

---

[369] - الآية 21 من سورة الحشر.

[370] - انظر ابن القيم الجوزية. ***مدارج السالكين.*** ج1. القاهرة: دار الحديث. دت. ص 557-563.

[371] - قابل المشككون بالقرآن والمنبهرون بالنغم الفائق والمتعالي في النص بالحكم عليه بأنه ليس نصا بشريا، بل هو نص شيطاني أو جني أو سحري أو جنوني وهذا اعتراف ينتزع من ألد أعداء النص بسحر القر آن الموسيقي، ولكن أعداء النص في الجوانب العقلية حاججوا الرسول وأتباعه حجاجا يدل على تفوق غير المؤمنين على المؤمنين في جرأة السؤال وإخضاع النص للمساءلة.

يقول:" سمعت كلاما ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وإن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق"[372].

يبدو من خلال تعليق ابن المغيرة على ما سمع أنه افتتن بالتلاوة لا بمضمونها، حتى أن حالة الذهول لسطوة التأويل عبر شدة أسر استماعه نحّى فيه القدرة على تدبر ما سمع خارج تأثير وسحر الموسيقى، وأنه حينما ثاب إلى عقله عاد عن حكمه ووصف القرآن بأنه سحر يؤثر.

ويذهب النص القرآني إلى أن الوليد قد "فكّر وقدّر* فقُتل كيف قّدر* ثم قُتل كيف قدّر* ثم نظر* ثم عبس وبسر* ثم أدبر واستكبر* فقال إن هذا إلا سحر يؤثر" [373]. وقد يكون التقدير هنا أن المغيرة اكتشف أن النص الذي انشده إليه طغى فيه الموسيقي الساحر، والمجازي البليغ على المضمون الاعتقادي. أو تقديرا لعدم منطقية ومعقولية الإيمان بالنص القرآني، أو أن الوليد لم يشأ الإيمان به خوفا من أن ينبذه المجتمع القرشي.

ولا تنقص المبررات السابقة وجاهة الأخذ والاعتماد؛ فقد لا يُخْتَلف على أن الموسيقى القرآنية ذات وقع سحري، على أناس تربت آذنهم أن تصيخ السمع لكل ما عذب. فقد تشنفت عليه وطابت قولا وسماعا للشعر الممسوق المنبي على الإيقاع، ومن جانب آخر فإن عمق إيمان قريش بمعتقداتها جعلت ابن المغيرة لا يؤمن. وهو إيمان– بغض النظر عن نوازعه– جعل القريشين يستميتون في الدفاع عن عقيدتهم، فحاججوا الرسول في دينه حجاجا يدل على تمسكهم بعقيدتهم. وحينما لم يفلحوا في تفكيك مقولات الدين الجديد بالحجة، مالوا لاستخدام السيف للقضاء عليه. وهذا يشير إلى أن المغيرة لم يؤمن بمضمون ما قد سمعه. وأما وجاهة الأخذ بالمبرر الثالث فبينة وذلك يقوم على افتراض أن الوليد قد قابل بين إيمانه بالدين الجديد وما يجنيه من نفع باتباعه، وبين مكانته في قريش، فيكون الوليد بذلك قد رجح المصلحة على المعتقد.

وبعد ذلك تتابع الآية "فقتل كيف قدر"، فالتفكير والتقدير يقتلان الإيمان ويهلكان الإنسان، فقد زلا برجلي ابن المغيرة نحو الهاوية، إما لأنه آمن وكذب، وهو موقن بما فعل فوجب عليه العذاب لتفكيره المهلك، أو لأن المغيرة عاد إلى رشده واكتشف فعالية الموسيقى للنص القرآني، وما لها من أثر في عدم مقاربة المسموع عقلا، فلزمه من إبطال

---

[372] - انظر شوقي ضيف. ***العصر الإسلامي***. ط7، القاهرة: دار المعارف. دت، ص31.

[373] - الآيات من 18-24 من سورة المدثر.

مفعول سحر النص قتله لنفسه بادعاء النص. وجاءت الآية التي تليها مؤكدة لهذه النتيجة" فقتل كيف قدّر". وينتهي موقف الوليد مع النص بقوله "إن هذا" أي النص القرآني "إلا سحر يؤثر" وفي ذلك إشارة إلى أن الوليد بات يرتاب من النص، ويحذر من طغيانه الموسيقي الساحر. وكل الرواية منسوبة للنص لا ينازعها فيها أحد مما يغيب التحقق من المصداقية العلمية للحدث.

وتأسيسا على ما سبق، يمكن توصيف إشكال العلاقة بين فعل التصويت وإمكانية تدبر النص بالطغيان، فطغيان تصويت النص يقلل فعالية التعقل والتدبر له؛ لأنه يقدمه على اعتبار فعل التصويت، ليكون قصد القراءة، فتصويت النص إحالة مضمون النص إلى جمالية صوتية، وهذا يقع في حكم التعارض مع مستويات المعاني الأخرى التي يحفل فيها النص، وفي أحسن الأحول يقلل من فعالية حضورها.

وبالمقابل، فإن تدبر النص يؤخذ منه كل بهائه الموسيقي، ويصبح صمت النص شرط أولي لتعقله، وأن الذهاب إلى تبني مقولة انبناء النص أساسا على أنه معرفة عقلية في المقام الأول لا جمالية موسيقية، فإن الجانب الصوتي، والحالة هذه لا يُأبه به عند تناول النص، بل يعتبر يضلل المعنى، فالمعنى يستقيم في الدلالات التي يقدمها النص أو يقترحها على أنها معرفة، لا في تصويته. فحقيقة ما يقدمه لا تتعدى دلالات تتعلق بالإمكانيات التي يشتمل عليها النص ليكون مصوتا، ودلالات أخرى تتعلق بقدرة المصوت على تصويته، ويكون بالتالي مثار مساءلة النص متعلق بالجوانب الصوتية[374].

وتتجلى فعالية الموسيقي للنص القرآني في أن السامع ينجذب نحو ما هو أبعد من الموسيقى، إلى تقديس النص وتعظيم الإيمان بالمعنى الذي يقدمه، فالخشوع لم ينبن على لحظة المعقول في النص، وإنما على الخوف وعلى سحر الموسيقى، وهذا ما يفسر التفاوت الواضح بين استسلام المسلم للقراءة المجودة للنص وبين تدبر النص.

[374] - لا يغفل البحث مستويات اللغة الأخرى ،كالمستوى النحوي والدلالي والصرفي وغيرها للنص، ولكن غلبة الجانب الصوتي في تصويته تجعل المستويات الأخرى متنحية.

وهكذا لا تحيل موسيقى القرآن إلى نفسها كموسيقى، رغم كونها منطقة الانفعال، وإنما تحيل إلى تقديس النص مع انتفاء وجود علة معقولة[375] جامعة بين المنطق العقلي الذي يجب أن يقع النص في دائرته وبين منطق تأثير وانفعال الموسيقى.

والتجويد إذ يذهب إلى تضخيم سلطة الكلام بالموسيقى، فإنه يقوم بإخضاع فائدة النص لصالح سلطة الخضوع، وهو بذلك يتجاوز سلطة النص بإقصائه عن أن يكون في دائرة المفكر فيه، وهكذا يصبح وسيلة لتجاوز النص لصالح النص. متكئا على نشوة آسرة إدهاشية يمكنها أن تنزع المستمع من مكانه وزمانه، وأن تحيله إلى حالة روحية فوق كلامية، طاقة سيالة تدنيه من استعادة أصوله الثيولوجية[376].

وهكذا، فإن اشتمال النص على هذا الجانب الموسيقي الفائق، هو المسؤول كما أسلفنا عن التقليل من فعالية الوعي على النص ذاته، وتصبح موسيقى النص بهذا التصور، متورطة في سياق التستر عليه، فهي تُورّي على الإشكال المعرفي الذي يتبناه النص. لتكون بذلك الموسيقى–عبر سلطتها الرهيبة في الإخضاع والتجاوز والتبديل والتورية– من أعنف أشكال النص الأيديولوجية.

ومن جانب آخر، فإن نسب القرآن لله عبر الكلام، وأن من أخص خواص النص الموسيقى العالية والفائقة، يقود إلى استخلاص مفاده أن تصويت النص وهو إعادة تقديم الله مموسقا، فتجتمع بذلك الموسيقى مع القداسة، ليتمخض عن اجتماعهما مفعول أيديولوجي يمعن في إحكام السيطرة على الأتباع.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن فعل مقاربة النص موسيقيا وأثرها على مضمون النص والمتلقي، مبني في أساسه على التفريق بين الكلام عن القوانين الموسيقية التي تتحكم إليها قراءة القرآن وبين سياق القراءة ذاتها، وهي ذات المفارقة حين مقاربة اللوحة التشكيلية بالكلام، فبين الإحداثين بون كبير، لذلك لا تتحقق فائدة هذه الدراسة إلا بالإحالات السمعية للنص مرتلا لتبيان سطوة الموسيقى المنبعثة منه، وقد تؤشر تلك الإحالة على تفهم لأثر هذه الموسيقى في

---

[375] - تظهر العلاقة بين النص وموسيقاه عبر تأثير متبادل، فقداسة الموسيقى التجويدية منبية في أساسها على قداسة النص كونه إلهيا، وهذا ما أعطى الموسيقى القرآنية أبعادا إيحائية إيمانية، تجعل الانفعال في الموسيقى تأكيدا على معاني النص دون تدبرها الواعي.

[376] - يرى إبراهيم محمود أن سماع الموسيقى يوحي بوجود قوة سرية مرهوبة الجانب، آتية من فضاءات بعيدة، تساعدنا على الذهاب إلى عالم مفارق، بحيث لا تعود مخاوف الواقع مهددة لمستمع الموسيقى من الداخل، لذلك فإن الذين يمارسون الإصغاء مشنفين آذانهم - برأي محمود- ينقطعون عن كيانهم الجسدي، ويبحثون عن أصل لهم يخيّل إليهم أنه مفقود، فيحنون إليه، لذلك يغيب النظر لصالح أصل ذي منحنى صوتي، ويبدأ الغوص بالأذنين ويبدو بذلك الجسد كله في حالة إصغاء لبلوغ درجة عالية من التلاشي الكوني والرقي الروحي. انظر إبراهيم محمود. ***الموسيقى عتبات المقدس والمدنس.*** مصدر سابق. 53-54.

ارتياب العربي من النص القرآني لحظة انبثاقه، حينما جعل النص مناط التحدي للعرب منبنٍ على مقدرته في تجاوز القولة الشعرية المموسقة لديهم، والتي مثلت لقرائحهم العرب ظرفا قوليا طالما تفاخر به العرب، فملؤوه تارة واغترفوا منه تارة أخرى، حتى عد مفخرة العرب الأولى، فجاء النص القرآني، وعبر ترتيله الموسيقي، ليتسامق في علو كعبه على مفخرة العرب هذه، ليكون ذلك مدخلا لتقديم نفسه كإعجاز وتعجيز قولي، أعيا مقدرة العرب قولة العرب الشعرية، فصاحة وموسيقىً وبلاغة، ولو تحداهم النص القرآني بغير ما تفننوا وبرعوا به لانتفى جوهر التحدي، وتداعى إدهاشه وتفوقه[377].

استنتاجات

أبانت دراسة الفصل أن النص القرآني، وإن نأى بنفسه عن الآلات الموسيقية في لحظة الطقس التعبدي، فإنه استقل بالإيقاع الموسيقي الفائق الذي حفلت به آياته، وهذا ما يؤشر على أن موسيقى النص القرآني هي امتداد واستكمال للموسيقى التي رافقت العبادات في المثيولوجيات القديمة.

وكشفت دراسة طقوس العبور نحو النص أن قراءة القرآن والاستماع إليه عززا ثقافة الاستماع للنص عند المسلمين، حتى غدت قراءة النص قراءة لغة إيمانية تدّعي قبلا أنها تملك الحقيقة الدينية المشتملة على كل الحقائق لما فيه خير الإنسان في الدنيا والآخرة، ولا تستوجب طقوس القراءة سوى الإيمان والإذعان، لذلك كانت هذه اللغة– قراءة واستماعا– متورطة في خلق حالة تذهن إيماني للنص والوجود المنبثق عنه.

وأن حاسة السمع تتجلى في طقوس القراءة والاستماع للقرآن، حيث تكون مسيطرة وفاعلة نتيجة لاحتواء القرآن على النغم والإيقاع الفائق، وأن تقديم النص مصوتا ساهم في تحييد الفاعلية العقلية لصالح الفعالية السمعية، وغالبا السمعية الإيمانية وما يترتب عليها من إخضاع وسيطرة. فتصبح قراءة النص القرآني –كأي لغة ميتافيزيقية– شكلا من أشكال المعرفة الذهنية القبلية الحاصلة بالتلقي السمعي، وأن طقوس القراءة تمكين لفعالية هذا التلقي، والتي لا تسمح بتدبر العقل الديني لنفسه. وأن أي سياق لفعالية العقل يجب أن تنصرف لتعزيز الحالة الإيمانية.

[377] - انظر إبراهيم محمود. ***قراءة معاصرة في إعجاز القرآن.*** اللاذقية: دار الحوار. 2002، ص 75 وما بعدها.

وإن كانت اللغة –بشكل عام– لا تقبل بمجرد تسمية الأشياء وتوصيفها وتعينها، بل تتعدى ذلك إلى إعادة إنتاجها، حتى تُستحضر في الذهن بحضورها فيه، فيصبح الوجود مختزلا على شكل مقولات وتصورات، فاللغة حينما تتكلم تعيد إنتاج العالم[378]، وهكذا فعلت ثقافة السمع بالمؤمنين حيث أعادت إنتاجهم وتصوراتهم للعالم وأقفلت الباب عليهم حتى لا يتأتى للغة جديدة إعادة إنتاجهم وفق معطيات مختلفة.

وأن نجاعة طقوس القراءة تتمثل في قوة التدين الداخلية كرصيد مرجعي– فالإيمان موجه للقراءة– فتتفاعل في القارئ وتستحكم به نوازع من الخوف والرجاء، وتجعله ينفعل سمعيا، لأن قوة التدين الداخلية والتي تتطلب من العقل الاعتراف بها تعزى إلى إشكالية الشوق ونجاعة التكوينات الخيالية عند المؤمنين، والتي لا يكفّ النص المقروء بتقنياته عن استحثاثها[379].

وهكذا، أحكمت طقوس قراءة القرآن أو الاستماع إليه منافذ العبور نحو المقدس، ومكن المبنى الأيديولوجي لهذه الطقوس الهيمنة على المؤمن القارئ أو المستمع، وكان شرط انتقاله إلى عالم النص مفارقة العالم الواقعي، حتى غدا الاقتراب من النص اغترابا عن النفس والمعرفة.

وإن كانت فعالية الموسيقى تتحدد في مساهمتها في تحرير الإنسان وتفجير طاقاته، فإنها وسيلة عنيفة في إخضاع الروح وتوجيهها، وبما أنه لا موسيقى بلا فكرة، فإن الفكرة الكامنة في الموسيقى قد توظف لتوجه الروح إلى حيث تريد. وفي ذات السياق فإن موسيقى النص القرآني–محملة بفكرة قداسة النص عبر سحر موسيقاه– قد ساهمت في توجيه الروح الوجهة الإيمانية، وأحالت النص إلى موسيقى متعالية، وهذه تورية على النص وتستر عليه. وتجاوز له تجاوزا يصب في مصلحته كسلطة.

من هنا، فإن قراءة القرآن ضمن الطقوس الإيمانية تتجاوزه كنص، وتحوله –بشكل سلس وخفي– إلى سلطة ذات مفعول أيديولوجي تلحق القارئ والمستمع دوما بها، مؤكدة على مبدأ التابعية للنص. فتصبح ارتهانات الإيمان عائدة إلى فعالية النص في السيطرة.

---

[378] - عبد السلام حمير. ***في سسيولوجيا الخطاب: من سسيولوجيا التمثلات إلى سسيولوجيا الفعل.*** مصدر سابق، ص 19.

[379] - انظر فتحي بن سلامة. ***الإسلام والتحليل النفسي***. مصدر سابق، ص 59.

وهنا، يأتي القول ملحا: لا بد من تفكيك اشتغال السمع كظاهرة ممركزة للذات المؤمنة، لضمان إعادة اشتغال السمع بتحرر عالٍ، ليعود السمع قناة اتصال بين الواقع الخارجي والعمليات الذهنية التي تحاول أن تعي الواقع، لا أن تتقبله أو تبرره. ولا يكون ذلك إلا بشرط تحرير السامع أو القارئ للقرآن من سلطة طقوس القراءة وموسيقاها الفاتنة، كشرط أولي لتحرير القراءة من أبعادها الإيمانية، حتى يتسنى للقارئ أو المستمع أن يتدبر النص. ولا يُرفع الحكم إلا بارتفاع الشرط.

وأخيرا، فإنّ تفكيك هيمنة السمع تفكيك لمقدس النص من جهة، ومن جهة أخرى أنسنة له، فيصبح إنتاج النص إنتاجا إبداعيا، ولا يتم ذلك إلا بتحرير الإنسان من أبعاده الإيمانية " فالإنسان يصنع نفسه بنفسه، ولا يستطيع أن يصنعها تماما إلا بقدر سلخ صفة القداسة عن نفسه وعن العالم، فالمقدس هو العقبة الأولى التي تقف أمام حريته"[380].

[380] - مرسيا إلياد. ***المقدس والمدنس.*** مصدر سابق، ص228.

الفصل الرابع: "الأسلمة"– اغتصاب المقدس

سينشغل هذا الفصل في البحث عن طبيعة الثقافة السمعية عند العربي قبل الدعوة المحمدية، وأثر هذه الثقافة على مفهوم الانتماء– الولاء للجماعة، ودور الشاعر والعصبية القبلية في بلورة هذا المفهوم. ثم طبيعة التغير على مفهوم الانتماء – الولاء في الدعوة المحمدية؛ ليكون حاصل الجهد من هذا الفصل موظفا لتقديم قراءة في مقولة "الدعوة إلى "أسلمة" المجتمع"، ومدى استناد هذه المقولة لفعل التدبر أو السمع.

وفي مقام البحث يود الباحث أن ينوّه إلى قضيتين: الأولى أن المقصود في الثقافة السمعية في القبيلة أو التجربة المحمدية هو الانصياع والخضوع للسياق في كليهما في القضايا المعرفية الكبرى، وعدم الخروج على هذه الثقافة في إنتاج المعرفة، أو حتى في مساءلتها. والثانية أن السرد التاريخي لبعض القضايا لم يكن مقصودا لذاته، وإنما لرصد بعض القضايا ذات الدلالة لتبيان تجليات هذه الثقافة.

المبحث الأول: مفهوم الولاء بين "تاءين"

فكرة الدعوة أصيلة في كل إنسان، وهذا أمر مستقر فيه بوصفه مجموعة من الانحيازات، فبمجرد وجوده في الحياة يجعله يتخذ مواقف منها، ويتفاوت تأثيره بهذه المواقف، وحسب درجة التأثير تتعزز لديه هذه المواقف لتتحول إلى اعتقاد بهذا الإيمان.

وقد تنتقل تلك الانحيازات –التي تم ترجمتها إلى اعتقادات– إلى خارج انعكاساتها على الذات المؤمنة بها، لتصبح محلا للتبشير والدعوة، من هنا تظهر الدعوة للجماعة أو الحزب أو الفكرة. وفي لحظة الانتقال يصبح تحقق الذات المنحازة– وبالتالي المعتقدة بهذا الانحياز لموقف ما– لا يتحقق إلا إذا خلقت الفكرة سياقا لها من خلال مجموع المستقطبين إليها. من هنا يمكن التأصيل للانحيازات الدعوية للمعتقدات كونها حاجة إلى وضع الحياة في سياق اعتقادي.

وعند مخاطبة العواطف من قبل المنظرين للفكرة المُبَشر بها كنوع من أنواع الخلاص، يستفيد الإيمان من قوة الاستعارة في الخطاب، وقدرتها على المراوغة والإيحاء والتضليل، فهو إذ يستعير الماضي "المقدس" لحاضر "مدنس"

بغية تطهيره، فإن استعارته لا تتغيا أغراض المشابهة بين المستعار منه "الماضي"، والمستعار إليه" الحاضر". بل تصبح الاستعارة تجري مجرى المطابقة، فالحاضر يُراد له أن يطابق الماضي، حيث تنعدم المسافة بين المستعار منه والمستعار إليه والظروف المنشئة لكليهما.

ويمكن في هذا الجانب أن نجد أصولا نفعية للاستعارة يمدنا فيها علم النفس ودرس اللسانيات، حينما يُسند الواقع إلى تصور سابق حميمي مثقل بالإيمان والخلاص، كما في مقولة "الإسلام هو الحل"، فيصعب حينها معرفة كنه الأشياء وحقيقتها، لأن الإيمان بالفكرة تسلط على الواقع عبر قدسية الاستعارة، التي باتت وسيلة لتغييب الإحساس به.

وتبدو العلاقة بين المقدس والدنيوي على أنها ليست علاقة تعارض أو توازٍ؛ لكن التعارض ينهض –تحديدا –بين المدنس والطاهر، وضمن تدرج التدنيس والطهارة يتولد الدنيوي، وينشغل بكليته بالمقدس، وهكذا يكون المقدس جوهر ا والدنيوي عرضا له، لكنه مع ذلك يبتلع المقدس[381].

من خلال الإشكال القائم بين المقدس والمدنس، نهض في التاريخ العربي نظامان دعويان بارزان متباينان، يتوزعان بين دائرتي التقديس والتدنيس، وكل منهما يمتلك حكايته السردية العليا ، ويتهاى أتباعه به بدرجة عالية من الارتباط الذي لا ينفك ساعيا لإضفاء القداسة على دعوته. لينتج الأفراد في انتمائهم وولائهم في سياق مقدس. وسوف تكون هذه الإشكالية محور المبحث الرئيس، وذلك عبر سعيها لقراءة مفهوم الانتماء– الولاء للعربي المسلم بين "ناعين": "ناء" القبيلة، و"ناء" العقيدة، وأثر ثقافة السمع في تشكيلهما.

المطلب الأول: القبيلة تتحدث والأبناء يغرقون في الاستماع

مثلت القبيلة قبل مجيء الإسلام الوحدة السياسية ال ناظمة لطبيعة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية في عموم الجزيرة العربية[382]، حيث مفردات القحط والجدب والاحتراب فرضت على الجاهلي إنتاج نظامه الاجتماعي ضمن محددات القبيلة، وعلى رأسها العصبية القبلية كرابطة المقدسة.

[381] - انظر نور الدين الزاهي. ***المقدس الإسلامي***. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2005، ص 30-32.

[382] - وذلك إذا ما استثنينا بعض الإمارات التي نهضت في جنوب الجزيرة العربية، كسبأ وحمير، وبعض الإمارات في شمال الجزيرة كإمارة الغساسنة والمناذرة.

وقد شكلت العصبية القبلية هوية القبيلة، وبنية الوعي عليها [383]. عبر الدور الذي لعبته في صياغة الإنسان الجاهلي لوجدانه، وتمثله لوعيه، وإنتاجه لسلوكه، المتورط في الانحياز المطلق لكل شيء له صلة برحمه الطبيعي إلى حد الالتحام، وقد عبر عنها العرب بنسبة الدم واللحمة[384].

وكانت العصبية القبلية من ضرورات المجتمع القبلي، فلا بقاء ولا وحدة للقبيلة بدون عصبيتها، فهي –بالنسبة إليهم– تمثل التضامن الاجتماعي الأول في مواجهة أيّ اعتداء عليها . فتكتّلت القبيلة على أساس عصبيتها، وبذلك أنتجت هويتها، وصنعت تاريخها ورموزها، وبثت الحياة فيها. وخلقت التضامن الاجتماعي الذي فسّر سر بقائها وتماسكها.

ومنشأ هذه العصبية شعور الأفراد بالتهديد الجماعي حين يرقى الإحساس لديهم بأنهم مستهدفون من قبل آخرين يتجسد فيهم التهديد الخارجي، فيتكتّل شعور الأفراد، ويؤدي بالضرورة إلى تكوين اتجاهات عصبية لديهم. وينبني سلوكهم كأفراد على أساس العمليات المعرفية التي ترتبط بتكوين أفكار الأفراد عن الجماعات الداخلية– جماعات الأمان، والخارجية– جماعات التهديد[385].

ومثلت العصبية القبيلة نظاما دعويا متعاكسا في الاتجاه والغاية، فعلى الصعيد الداخلي للقبيلة هدف هذا النظام إلى شد لحمة القبيلة، وتقوية تماسكها، وإعلاء حسها العصبي في مواجهة كل آخر لها، أما على الصعيد الخارجي فقد بحث عن مكانة عالية لها بين القبائل، وأراد أن يذكر القبائل الأخرى بصولات أبطالها، وذلك بهدف بث الرهبة في نفوس القبائل الأخرى.

وما كان للنظام الدعوي في القبيلة أن يدعو الآخرين إلى الانضمام إليها[386]، ذلك لأن الخطر الحقيقي على القبيلة يتمثل في كسر لحمتها، وتشويه الانتساب إليها عبر وسيلة غير وحدة الأصل بالدم والنسب، وبالتالي قتل تكوينها

---

383 - عبد العزيز الدوري. ***التكوين التاريخي للأمة***. ط2. القاهرة: دار المستقبل العربي. 1985، ص 21.

384 - انظر ابن خلدون. ***مقدمة ابن خلدون*** . مصدر سابق، ص 101-102. ويرى شوقي ضيف بأن العرب كانوا يؤمنون بالأنساب إيمانا شديدا، وهي تؤلف علما واسعا عند هم، حتى ولكأن النسب غدا عندهم مواز يا لمفهوم الوطن عندنا، ومن أجل ذلك عبروا عن القرابة باللحمة، كما عبروا عن عشائرهم وفروعهم بالبطن والفخذ. انظر شوقي ضيف. ***العصر الجاهلي***. مصدر سابق، ص 56-57. وانظر أيضا فاطمة جمعة التي تضيف إلى صلات القربى عبر رابطة الدم الواحد روابط أخرى تتمثل في الحاجة إلى تجاوز مشكلات الاستقرار الداخلي والدفاع عن النفس، كون القبائل تعيش في وضعية توتر وصراع دائمين. انظر فاطمة جمعة . ***الاتجاهات الحزبية في الإسلام*** . بيروت: دار الفكر العربي. 1993، ص 21-32.

385 - لمزيد من المعرفة حول نظريات التعصب ينظر معتز سيد عبد الله. ***التعصب دراسة نفسية واجتماعية***. ط2. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر. 1997، ص 120 وما بعدها.

386 - قد تضم القبيلة خلعاء من قبائل أخرى خلعتهم قبائلهم لأسباب معينة، ويسمون الموالي، أي الذين يرتبطون بالقبيلة الجديدة بالولاء لا النسب. انظر شوقي ضيف. ***العصر الجاهلي***. مصدر سابق، ص67.

العصبي، وتهجين أبنائها، وتمييع هويتها، فكانت الدعوة للاستقطاب تعني التهيؤ لرثاء القبيلة. لذلك كانت القبيلة تمثل في بنيتها نظاما مقفلا سياسيا واجتماعيا.

وقد استحكمت تلك العصبية في نفوس أبناء القبيلة، فقدموا أروحهم فداء لشرف قبيلتهم، وأُريقت من أجل هذا الشرف دماء الآباء ونهض الأبناء طالبين بثأرها، في ملاحم أسطرها التاريخ العربي في حروب سماها المؤرخون بـ "أيام العرب"، ومنها حرب "البسوس"، وحرب "داحس والغبراء" التي استمرت كل منهما ما يقرب من أربعين عاما[387].

وبما أن القبائل العربية في الجزيرة كانت محكومة بمبدأ الصراع على ما تجود به أرض الجزيرة الجدباء، ثارت الحروب بين القبائل على اغتصاب الحياة ، الأمر الذي جعل القبائل العربية تهنئ بمناسبات اجتماعية لها دلالات حربية، فكانت تهنئ بميلاد غلمانها، وخيولها التي تنتج، وشعرائها الذين ينبغون[388]، حيث مثل الغلمان والخيول أدوات الحرب التي تدافع فيها القبيلة عن حماها ، وتذود بهما عن شرفها وكرامتها، وبالتالي هيبتها في نفوس القبائل، أما شعراء القبيلة[389] فهم دعاة مجدها، وهم وزراء إعلامها وسفراؤها[390].

وساهمت جميع ظروف صحراء الجزيرة العربية القاسية، بتدعيم بنية النظام الاجتماعي داخل القبيلة، وتعظيم الولاء له، عن طريق إلغاء كلّ فرادات الأبناء من أجل خلق مجتمع متماسك ومتعصب تقوم فيه علاقة ترابط عضويّ في الولاء، والتفاعل المتبادل، فولاء الأفراد للقبيلة انتماء داخلي تفسره شبكة من علاقات الصحراء المتشابكة، في مواجهة الأخطار الخارجية التي تحدق في القبيلة، وولاء القبيلة لأفرادها مبني على التخوف من الخطر الخارجي، فتسعى القبيلة –محكومة بهذا التخوف– لتكتل أبنائها عن طريق إشعارهم أنه لا ملاذ ولا أمان لهم إلا في بيت القبيلة الذي

---

[387] - للمزيد من الاطلاع على أيام العرب يمكن العودة لصاحب الكامل في التاريخ الذي أفرد لها 150 صفحة. انظر ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ.*** المجلد الأول. مصدر سابق، ص 391-541.

[388] - انظر باب "احتماء القبيلة بشعرائها" ابن رشيق القيرواني. ***العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده.*** ج1. ط5. بيروت: دار الجيل. 1981، ص65 وما بعدها.

[389]- كان للقبيلة خطباء أيضا يفعلون ما يفعله الشعراء، وهم أيضا سفراء القبيلة ووزراء إعلامها لكن ما وصلنا من نثر يعود للعصر الجاهلي قليل جدا بالمقارنة مع الشعر ؛ وذلك لأسباب منها : صعوبة حفظ النثر، وبعد المسافة بين وقت إنشائه وتدوينه. لمزيد من الاطلاع على قلة الناتج النثري الذي وصل إلينا من العصر الجاهلي انظر شوقي ضيف. ***العصر الجاهلي***. مصدر سابق. ص 410-420. وقد جمع بعض الجاهلين بين الشعر والخطابة، وقد أورد أمثلة على ذلك الجاحظ "...فمن الخطباء الشعراء قس بن ساعدة الإيادي، والخطباء كثر والشعراء أكثر منهم، ومن يجمع الشعر والخطابة قليل". الجاحظ. ***البيان والتبيين***. ج 1. بيروت: دار مكتبة الهلال. 1988، ص 66.

[390] - كان الشاعر سفير قبيلته بامتياز انظر عائشة عبد الرحمن. ***قيم جديدة للادب العربي القديم والمعاصر.*** ط2. مصر: دار المعارف. 1970، ص 32-34. وانظر أيضا ذهاب امرئ القيس إلى القبائل طالبا مناصرتهم في سعيه لطلب دم أبيه. ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ.*** المجلد الأول. مصدر سابق، ص 399 وما بعدها.

هو منيع وقادر على حمايتهم وتحقيق وجودهم[391]، وصون كرامتهم من أي تهديد خارجي. وربما هذه العلاقة التراتبية بين دور الفرد في تكتل القبيلة ، ودور القبيلة في تكتل أبنائها تفسر هيمنة النظام القبلي وسيادته في الجزيرة العربية لردح طويل من الزمن.

وبذا، ساد نظام ولاء الأفراد للقبيلة، يقابله ولاء القبيلة لكل فرد، فلا سياق للفرد خارج القبيلة التي أبدعت وجوده، ولا سياق للقبيلة خارج سياق تكتل الأبناء الذين أبدعوا قبائلهم في تفاعلهم الدائم مع محيطهم الاجتماعي، والذي أسهم في صياغة الأساس التربوي والثقافي لهم.

ونتاجا لنظم المعتقدات القبلية تشكل تصور الأفراد للقبيلة والمحيط، فتلازم تصورهم بالانتماء إليها، فذهبوا يجسدونها، ويعبرون عن فرديتهم من خلال ها. وبالمجمل عاشوا فيها ضمن السياق الذي تمنحهم إياه. وبذلك تكونت القبيلة كمجتمع أسهم مجموع الأفراد في تشكيلها، وفي المقابل، تحدد إسهامها بإعادة صياغة الأفراد لتنتج من تصوراتهم ورؤاهم وسلوكهم سياق القبيلة.

وجسّد شعراء القبيلة هذه العلاقة الجدلية بين الأفر اد والقبيلة في شعرهم، فتمثّلت قيم الانتماء والولاء لدى الأفراد، وتأصلت، وأخذت على ألسنة الشعراء شأوها وتعاليها، فتعمق ارتباط الأفراد بمفردات القبيلة، كالشرف، والنخوة، والكرم والبطولة، وربطه القتلى في المعارك، والدعوة إلى الأخذ بثأرهم. والاعتزاز بالآباء والأجداد، كأساس في النسب جامع لهم، ومجسد لمآثر الخلف بكل تداعياته الرمزية والدلالية.

وقد دأب الشعراء على الانتقال بأفراد القبيلة عبر أشعارهم من الواقع إلى الرموز والخيال، ثم يعودون بهم من الرموز والخيال ليخلقوا واقعهم، حيث الفن بلغة فرويد يصبح" طريق للعودة ثانية من الخيال للواقع"[392].

---

[391] - تشذ عن هذه الصورة ظاهرة الصعاليك الذين انحلّوا من الرابطة القبلية، وفي ذلك يقول أحد أشهر شعرائهم:
أقيموا بني أمي صدور مطيّكم فإني إلى قوم سواكم لأميل
وقد فضل العلاقة مع الحيوانات على العلاقة مع القبيلة حين قال:
ولي دونكم أهلون سيد عملس (أي الذئب القوي) وأرقط زهلول (النمر) وعرفاء جيأل (الضبع)
انظر الشفرى. ***لامية العرب أو نشيد الصحراء.*** بيروت: دار مكتبة الحياة. 1996، ص 70.
فهؤلاء الصعاليك فقدوا توافقهم الاجتماعي الذي هو الأساس الذي تقوم عليه علاقة الفرد في المجتمع، لذلك قامت علاقتهم في المجتمع على أساس صراعي، فخرجوا على سنن قبائلهم، نتيجة لما رأوه من ظلم اجتماعي في هذه السنن التي تسودها أنانية اقتصادية جائرة، وتنقصه عدالة اجتماعية تسوي بين جميع أفراده، فخرجوا ليواجهوا حياة الصحراء دون أي حماية أو ضمان اجتماعي. يوسف خليف. ***الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي.*** مصدر سابق، ص55.

[392] - هربرت ريد. ***الفن والمجتمع.*** ترجمة فتح الباب عبد العليم. القاهرة: مطبعة شباب محمد. دت، ص 135.

بناء على التصور السابق، يمكن فقه العلاقة بين القبيلة والأفراد والشاعر، بوصفه الشاعر رائي القبيلة، ووجدانها ومُرمِّز مخيالها وقيمها، وصائغ علاقة أفرادها بها.

ولم يغب عن بال شعراء القبائل شيء مما يجدر فيه الفخر إلا وتناولوه ليعلو بذلك من رأسمالها الرمزي، حتى أنهم فخروا بصبيتها وغلمانها، الذين لم يتردد ابن كلثوم أن يضعهم في مدارج العظماء قوة وبأسا:

إذا بلغ الفطام لنا رضيع تخر له الجبابر ساجدينا[393]

ويلاحظ على ابن كلثوم استخدامه لضمير المتكلمين "نا"، لا يجهلن أحد علينا، الـ "ناء" هنا هي "نحن" قبيلة تغلب، إنّها "ناء" القبيلة.

والقبيلة حين تقرر، يتوجب على الأفراد أن يطيعوا وينفذوا، وإن أبوا فإنّها تلعنهم وتطردهم من تضامنها، فهي خالقتهم[394]، وترغب في أن يبرهن كل فرد على مدى ولائه وانتمائه لها، ب الانقياد والخضوع لها دون أي تبرير أو نقاش لما أقرته القبيلة[395]. وهذا ما عبر عنه الشاعر قريظ بن أنيف حين قال:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا[396]

وكذلك قول الشاعر الجاهلي دريد بن أبي الصمة، الذي قدّم وصفا دقيقا لغياب التفكير الفردي لأبناء القبيلة في اللحظة التي تفقد فيها القبيلة صوابها، فالشاعر لا يملك في تلك اللحظة سوى أن يفقد صوابه أيضا، وإن عادت القبيلة إلى رشدها وعقلها، فإن الشاعر كذلك ينقاد لها ويعود إلى رشده:

وما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزيَّةُ أرشد[397]

فزمان الوعي عند الشاعر مرهون في كليته لزمن القبيلة ومداراته، ليكون محكوما بقرار سابق عليه هو قرار القبيلة وموقفها، وبما أن الشاعر يرسّخ وعيه في نفوس أبناء قبيلته، فإنّ فعلته هذه تقود أيضا إلى تحويل زمن كل فرد من

---

393 - عمرو بن كلثوم. ***ديوان عمر بن كلثوم.*** تحقيق إميل بديع يعقوب. ط2. بيروت: دار الكتاب العربي. 1996، ص 78.

394 - تشبه القبيلة بهذا التصور، التصور الإيماني لما أراده الله لمخلوقاته، فخروج آدم وزوجه على محددات الله لهما تمخض عنه طردهما من الجنة، ورفض إبليس السجود لآدم كان سببا في لعنته وخلعه من رحمة الله.

395 - يرى الجابري أن العقل السياسي يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي لا في النظام المعرفي؛ لأن المخيال الاجتماعي يجسد القيم الروحية التي تخلق هوية الفرد من خلال الجماعة، ويصبح بذلك النظام الاجتماعي البنية الشعورية للنظام المعرفي. انظر محمد عابد الجابري. ***العقل السياسي العربي.*** ط4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2004، ص 16.
وفي سياق القبيلة الذي هو مدار هذه الجزئية في البحث، يظهر الفرد معتقدا بالقبيلة التي أصبحت إلى حدّ ما موضوعا غير مفكر فيه.

396 - أبو تمام. ***ديوان الحماسة.*** أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية. 1998، ص 11.

397 - أبي سعيد عبد الملك بن قريب. ***الأصمعيات.*** تحقيق محمد نبيل طريفي. ط2. بيروت: دار صادر. 2005، ص121.

أفراد القبيلة إلى زمن جمعي هو زمن القبيلة، فماضيها ماضي كل فرد من أبنائها، وحاضرها حاضرهم، ومستقبلها كذلك.

وهكذا، يخلق الشاعر من كل حدث من أحداث القبيلة تاريخا ورمزا وزمنا قَبَليا يشكل معلما بارزا في وجود وعي أفراد القبيلة على ذواتهم ومكانتهم، ومن ذلك ما خلده عمرو بن كلثوم في مخيال أبناء القبيلة، حينما قتل الملك عمر بن هند:

أبا هند فلا تعجل علـــينا وانظرنا نخبرك اليـــقينا

بأنا نورد الرايات بيضـــا ونصدرهن حمرا قد روينا

وأيام لنا غر طوال عصينا الملك فيها أن ندـــــينا[398]

والشاعر إذ يغرس هذه المفخرة في نفوس أبناء القبيلة، فإنه يحرص على أن لا تبان كمفخرة له، بل كمفخرة للقبيلة، ووسيلة الشاعر في هذه المهمة أن تتحد ذاتية بذاتية القبيلة، وتندمج فرديته في الجماعة إلى "حالة يصعب فيها الفصل بينهما[399]. وهذا لا يتم إلا إذا تحول العقد الاجتماعي بين الشاعر والقبيلة إلى عقد فني يجعله معبرا عن مشاعر القبيلة وتطلعاتها من خلال ذوبان الـ"أنا"" في الـ"نحن" [400] لذلك يحرص الشاعر على التكلم في هذا المقام بضمير المتكلمين الـ "ناء" ليحسن تمثيل وإنتاج الجماعة التي ينتمي إليها ويفخر بها. وكان هذا شأن شعراء القبائل كالحارث بن حلزة شاعر بكر، ولبيد بن ربيعة شاعر عامر وأضرابهم[401].

ومن ذلك أيضا ما يذكره الآمدي من أن بني ملحم بن شيبان أغاروا على إبل جار للشاعر جزن بن كهف الذي تبعهم وقتل منهم وارتجع الإبل، وقال:

أمن مال جاري رحت تحترش الغنى وتدفع منك الفقر يا بن ملحـــم

لقد أتيت الأمر من غير وجهـــــة وأخطأت جهدا وجهة المغنـــم

فما نحن بالقوم المباح حمـــــــاهم وما الجار فينا إن علمت بمسلم

---

398 - عمرو بن كلثوم. ***ديوان عمر بن كلثوم.*** مصدر سابق، ص 71.

399 - عائشة عبد الرحمن. ***قيم جديدة لأدب العربي القديم والمعاصر.*** مصدر سابق، ص 35.

400 - يوسف خليف. ***دراسات في الشعر الجاهلي.*** القاهرة: مكتبة غريب. دت، ص 174-175.

401 - عائشة عبد الرحمن. ***قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر.*** ط2. القاهرة: دار المعارف. 1970، ص 36.

وأنّا متى نندب للموت نأتهِ نخوض إليه لجّ بحر من الدّم[402]

ويلحظ على الأبيات السابقة التناوب في استخدام الضمير المتكلم "أنا"، وضمير المتكلمين "نحن"، فالشاعر هنا يوضح حتى ولو كان الاعتداء قد وقع على فرد من أفراد القبيلة، فإن الاعتداء واقع على كل القبيلة، وأن قتل فرد من أفراد القبيلة الشخص المعتدي، فإنّ القتل لا ينسب للفرد القاتل، وإنما للقبيلة الذي هو من صلبها، فذات الشاعر لا تجد لها مكانا خارج "نحن" القبيلة.

وبالاعتماد على ما سبق يمكن القول: إن القبيلة كانت أساس المعرفة في المجتمع الجاهلي، فقد انحصرت فيما تقوله القبيلة في مسائل الوجود والمجتمع والفكر، وقد تمثل أفراد القبيلة هذه المعرفة وخضعوا لها دون أن يسائلوها، فالقبيلة تأمر والأفراد ينصاعون، يسمعون قولها ولا يتدبرون، ينفذون مبتغاها ولا يناقشون. ولا حجة إلا ما أقامته القبيلة عليهم، ولا حجة للأفراد عليها. وبالمختصر، القبيلة تتحدث والأبناء يغرقون في السمع.

وبذا مثلت القبيلة بنظامها الدعوي مركزية لتسلطها وهيمنتها، وحددت وسيلة الاتصال مع أبنائها عبر الإنصات والإصغاء إليها، وهكذا كان منطلق تفكير الجاهلي لا يتجاوز مبدأ السمع في التعبير عن قبليته التي انتمى إليها أشد الانتماء. باستثناء الصعاليك الذين أنفوا من الخضوع لهذا النظام، الذي وجدوا فيه مقتا وظلما تحديدا في توزيع الثروة بين فئات مجتمع القبيلة، فخرجوا عليه لا لمساءلته فحسب، بل من أجل تفكيكه [403]، وهم بهذا الشأن يشبهون ما فعله إبليس حينما رفض الانصياع لمنظومة المعرفة السمعية الإلهية.

المطلب الثاني: قريش وراثة المجد

كانت أبرز القبائل في الجزيرة العربية مكان ة وهيبة ودعة قبيلة قريش، وذلك بحكم ظروف جمّة هُيّأت لها، منها الاستقرار وعدم الترحال، ولكونها وصية على الأصنام التي مثلت الأديان التي دانت بها معظم القبائل في الجزيرة

[402] - الآمدي. ***المؤتلف والمختلف***. بيروت: دار الجيل. 1991، ص127.

[403] - للتعرف على التفسير الاجتماعي لظاهرة الصعلكة يمكن العودة إلى يوسف خليف. ***الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي***. مصدر سابق، ص 89-121.

العربية، فمثلت السيادة الدينية لقريش بوابة السيادة السياسية، فالقرشي مثلا حينما كان يقول "أعلو هبل" كان يرمي من وراء قوله، أعليت قريش صاحبة المجد، وصانعة الإله هبل[404].

كما أن السيادتين الدينية والسياسية مهدتا للسيادة الاقتصادية واللغوية، فالأولى تمثلت بتجارة قريش التي لم تكن ليعترضها معترض من القبائل، لأن اعتراضها يعني حرمان القبيلة المعتدية من الحج إلى الكعبة، الأمر الذي يترتب عليه خسارة دينية، واقتصادية[405]؛ فلا تستطيع القبيلة المعتدية أن تعرض بضاعتها في أسواق مكة في فترة الحج، كما أن شعراءها لن يتمكنوا من حضور الأسواق الشعرية حتى يعرضوا بضاعتهم التي لا تخلو من الفخر بالقبيلة والإشادة بسيوف أبطالها المرهفة [406]، وهذا أشد ما تحرص عليه القبائل؛ فالشعر الذي يُلقى في سوق عكاظ مثلا، تحضره كل القبائل العربية التي تأتي للحج، وبالتالي فإن قصيدة الشعر التي تلقى في سوق عكاظ، تكون بمثابة رسالة يحملها داعية القبيلة، ويتم تبليغها للناس في الأسواق الشعرية[407].

أما السيادة اللغوية لقريش، فتمثلت بسيادة اللغة القرشيّة على حساب لهجات القبائل التي اندثرت، حيث أجبرت مجموع السيادات القريشية شعراء القبائل على عرض أشعارهم باللهجة القرشيّة، من هنا كانت قريش تمتلك كل تقنيات الدعوة لمجدها وسؤددها وعلو كعبها بين القبائل، مما جعلها تتسيد القبائل العربية بلا منازع قبل تنزل الدعوة المحمدية وبعدها، تحديدا أن النبي الجديد هو قرشيّ وأن القرآن تنزل باللغة العربية، وبلهجة قريش[408].

---

[404] - لمزيد من الاستفاضة في الموضوع، ينظر خليل عبد الكريم. ***قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية*** . بيروت: دار الانتشار العربي. 1997، ص 35 وما بعدها. حيث يبين عبد الكريم دوافع سيطرة قصي بن كلاب على مكة وطَرْد قبيلة خزاعة التي كان بيدها مفاتيح الكعبة ، إيمانا منه بما للمفاتيح من دلالة سيادية ورمزية في السيادة والسيطرة. وينظر أيضا سيد القمني. ***دور الحزب الهاشمي والعقيدة الحنفية في التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية: مدخل لقراءة الواقع الاجتماعي لعرب الجاهلية وإفرازاته الأيديولوجية.*** القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير. الطبعة الرابعة. 1996.

[405] - انظر فاطمة جمعة. ***الاتجاهات الحزبية في الإسلام***. مصدر سابق، ص13-16.

[406] - انظر حسين مؤنس، ***دراسة في أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة في التاريخ البشري*** . القاهرة: دار الرشاد. 2007، ص 114- 118.

[407] - للاستفاضة في قراءة أسباب المجد والسؤدد الذي ابتنته قريش لنفسها، ينظر كتاب سيد القمني. ***دور الحزب الهاشمي***. مصدر سابق، ص 73-85.

[408] - انظر شوقي ضيف. ***العصر الجاهلي***. مصدر سابق، ص 131-138. ولقد ترتب على التحول الجديد في تعزيز سيادة اللغة القرشيّة تعالي القرشيّة بعد أن كشف بها عن حجاب السماء، حيث التقت مع الوحي، وأصبحت لسان حاله، فاكتسبت القداسة كونها الوعاء الذي حمله، وكونها لغة التقاء بين ما هو أعلى بما هو أدنى، بمعنى آخر أصبحت وكأنها طريق المسلم نحو ربه، وهذا ما يفسر سر وإلزامية قراءة القرآن لغير العربي باللغة العربية القرشيّة، إذ يمكن اعتبار ذلك على أنه نوع من الخضوع اللاواعي الذي لا زال المسلمون يمارسونه تجاه قريش عبر فرض لغتها عليهم حتى يومنا هذا. لمزيد من الاطلاع حول سيادة اللغة القرشيّة قبل وبعد الإسلام انظر صادق محمد النعيمي. ***التاريخ الفكري لأزمة اللغة العربية***. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق. 2008، ص 47- 69.

وفي هذا المقام يصبح الحديث عن اللهجة القرشيّة كلغة مهمة في بناء المجتمع القرشيّ وتعاليه، بوصفها أقوى الروابط الاجتماعية في صياغة المجتمع وتماسكه، فإعلاء شأن اللغة القرشيّة يعني إعلاء شأن المجتمع وتمتين عراه، وتدعيم منطلقات الولاء له، وإكسابه المكانة المرموقة بين القبائل الأخرى التي قلّ شأن لهجاتها.

وقد كانت قبيلة قريش من أكثر القبائل العربية مقاومة للدعوة المحمدية، نظرا لما تستهدفه هذه الدعوة من تقويض لسيادة قريش التي ابتنتها لنفسها عبر رأسمالها المالي والرمزي [409]، فجندت كل طاقاتها الدعوية، من شعراء وخطباء، ومن سلاح لمقاومة الدعوة المحمدية الجديدة؛ لأنها تخشى على المكانة والمجد الذي صنعته لنفسها وسيادتها بين القبائل، لذلك لم يؤمن سادة قريش بالدعوة الجديدة، وناصبوها العداء.

وهنا يجدر التذكير بأن ظاهرة الولاء للقبيلة –بشكل عام– تمثل لحظة الاطمئنان لأفراد المجتمع القبلي، وأن الولاء للدين المحمدي يمثل كسرا لكل السياقات الاجتماعية التي وجد فيها الأفراد وسلوكهم الاجتماعي، فالفرد في المجتمع القبلي يعزز السياق الاجتماعي عبر الطقوس الاجتماعية التي يؤديها، أي يعزز إنتاج القبيلة بسلوكه الاجتماعي، والقبيلة في المقابل تضع الإطار الثقافي والاجتماعي الذي يخلق وجود الفرد داخل القبيلة، وإن أي نِكْثٍ لهذا النسيج الاجتماعي الجدلي، سيتسبب حتما في انهيار النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

والخطر يصبح شديدا حينما يروم النظام الديني الجديد تفكيك البنى الاجتماعية التقليدية القبلية، لصالح بنى جديدة تختلف في طريقة بنائها. هنا لحظة الهدم خطيرة، ولحظة البناء كذلك، لذلك خافت قريش أكثر من غيرها على البنى التقليدية السياسية والاجتماعية التي ترسخت عبر تجربة تاريخية، إلى بنى جديدة لا تقيم وزنا للتجربة حيث يسمو طرحها على تاريخية التجربة، لصالح بنى مجتمعية وأطر معرفية تتجاوز ما هو واقع أو معاش.

المطلب الثالث: التجربة النبوية وإعادة إنتاج مفهوم الولاء

بدت رغبة الإسلام واضحة في التغيير الاجتماعي منذ اللحظة الأولى، فأول ما تنزل على الرسول "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، أقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم" [410]، هنا يبدأ الإسلام

[409] - انظر محمد عابد الجابري. ***العقل السياسي العربي***. مصدر سابق، ص 61. و ص 99 وما بعدها.
[410] - الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق.

بالإعلان عن سياق دعوي جديد، لم تعد فيه القبيلة خالقة للفرد وجوديا واجتماعيا ومعرفيا ، وإنما خَلْقُ الفرد ارتبط بسياق علوي يراد له أن يحطم السياقات التقليدية القبلية، فالدعوة هنا لتجاوز الأنا القبلية في الصياغة الاجتماعية، وأول ما تقتضيه هذه فكرة الانتقال من القبيلة كبنية اجتماعية وسياسية واقتصادية ومعرفية إلى الله كفكرة علوية، ويترتب على هذه الدعوة قتل التمايزات الاجتماعية على أساس الدم والنسب ، وعلى صعيد الداخلي بين أشراف القبيلة وعموم أبنائها[411]. فدعا الدين الجديد إلى تمايز من نوع أكثر تجريدا يقوم على درجة الابتعاد عن الكفر والعصيان، والاقتراب من الدائرة الإيمانية، ومن هنا تحدد أول أعمال هذه الدعوة، والذي انصب على مركز الجماعات الاجتماعية التقليدية المتمثل بالعصبية القبلية كمراكز لهذه الجماعات، فقد جاء السياق القرآني ليحدد مركزية الله في الدعوة. "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتقاكم" [412]. فالتفاضل بين الناس تحكمه قيمتا التعارف والتقوى، لا ثنائية الحسب والنسب اللتان تتفاخر بهما القبائل.

وجعل السياق القرآني الرهان على مدى نجاح الدعوة الجديدة يتمثل في عمليتين متتاليتين، الأولى تفكيكية، تتمثل في الدعوة والعمل على إحداث الخلل في تصديع النسيج الاجتماعي القبلي للمجتمع الجاهلي، وتفكيك عراه، والثانية بنائية، تتمثل في الانتقال إلى مرحلة بناء نسيج الدعوة الاجتماعي الجديد، على أساس دعوي يتمثل في تجاوز مفهوم القبيلة لصالح مفهوم الله في الولاء، الذي يتحقق فيه خلاص الناس في الأرض والسماء[413].

وقد تموضع الله في كلامه المتمثل في القرآن– لأن القرآن بالتصور الديني، يمثل في حقيقته إرادة الله لما ينبغي أن يكون عليه البشر– وكان بذلك القرآن حلقة وصل بين الله وعباده، بمثابة جسر يوصلهم إليه، واقتضى نقل كلام الله للبشر، وجود وسيط تتحقق من خلاله عملية النقل، فكان جبريل، ملاك الله ، وسيط الله الأول، وسيط غير أرضي، قد

---

411 - يرى الصادق النيهوم أن كلمة "اقرأ" وسياقها كأول آية نزلت على الرسول محمد كانت بمعنى بلّغ، أي بلّغ الدعوة، فيما كان رد الرد ما أنا بقارئ، بمعنى أنه لا يعلم ماذا يبلغ، فجاء كلام الوحي للرسول " أقرأ باسم ربك الذي خلق"، وكلام النيهوم هذا يمثل توجها مغايرا لبعض التفسيرات التي ترى بأن رد الرسول على الوحي بـ " ما أنا بقارئ" تعني أن الرسول كان أميّا. انظر
أنظر الصادق النيهوم. ***إسلام ضد إسلام- شريعة من ورق***. بيروت: رياض الريس للنشر. 1995، ص 21-31.

412 - سورة الحجرات، آية رقم 13.

413 - فقد حدد القرآن وسيلة الخلاص من خلال الآية 85 من سورة آل عمران "ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه".

يكون محايدا في النقل فلا يتأثر المحمول بحمله إياه، وقد يكون غير ذلك فيتلون بديباجته، وهنا يثور التساؤل هل الأمانة لجبريل، هل هي ببذل الجهد في الفصل بينه وبين النص المحمول، أم أنه ملزم بتحقيق هذه النتيجة[414].

وكانت اللغة العربية القريشية وسيطا أرضيا لكلام الله تلون بديباجاتها وخصائصها اللغوية، ومنحها قداسة الاحتضان، أما الوسيط الثالث فكان النبي محمد مبلغ الكلام للناس ومبشرا بالدعوة الجديدة ، والمرتبط في الدين والجماعة ارتباطا عضويا[415]، ومن هنا يمكن أن نتحدث عن اللغة العربية كلغة دعوية للدين الجديد، والنبي محمد الداعية الأول للدين الجديد المكلف إلهيا بالتبليغ. وقد بينت سورة المدثر هذا التكليف الإلهي" يا أيها المدثر قم فأنذر * وربك فكبر * وثيابك فطهّر * والرجز فاهجر"[416].

ولم يكن الرسول محمد محض مكمل للدعوة، بل أصبح جزءا من سياقها، وهو تحقق لها، هو فكرة الله المجسدة على الأرض، وبالتالي فإن أي سياق يرد فيه الرسول، هو سياق ورود الوحي، وتعزيز لحضوره. ومن هنا كان كل ما يصدر عن الرسول هو حديث في الاصطلاح يفسر، ويؤول ويحلل، ويعطي أبعادا جديدة للفكرة الدينية المطلقة الكامنة في الدعوة، فيتحقق بروز الله وتجليه من خلال نبيه الذي أصبح جوهر الدعوة وامتدادها وأدواتها، هنا الله يمد مرونته في النبي، وفي الحياة، في الطبيعة والواقع الاجتماعي، ويصبح كل ما امتد الله فيه مقدس ا إما بذاته وخصائصه المادية، أو في فكرته. والتفاف الناس حول الرسول، هو بمثابة التفاف حول الدعوة، حول الفكرة، حول الله، وهذا يقود إلى وضعهم بالتالي في السياق الإلهي، وأي خروج أو تقاعس أو ابتعاد عن هذا السياق يعني الابتعاد عن الله[417].

---

[414] - لذلك في نظري كلمة الأمين تحتاج على تأويل. كما أن طاعة الملائكة لله - من منطلقات التأسيس التكويني للدين- ليست شرطا وضمانا لعدم خروجهم عن الطاعة أو عدم فهم إرادة الله، فقد انشق عنهم إبليس وقد كان مشمولا بالبعد الملائكي، كما أنهم، أي الملائكة، احتجوا على استخلاف الله الإنسان في الأرض، بسبب عدم فهمهم لمقاصد الله من الخلق. انظر ***الفصل الأول المبحث الأول: الملائكة تعف عن السؤال***. من الدراسة.

[415] - كان وجود الرسول في المجتمع الإسلامي وجودا عضويا، تحاكيه الجماعة الإسلامية على أنه نموذجا في كل ما يصدر عنه من فعل أو قول أو تقرير. محمد الجويلي. ***الزعيم السياسي في المخيال السياسي بين المقدس والمدنس***. تونس: دار سراس للنشر. 1992، ص 43-44.

[416] - قم فأنذر تعني، أظهر وبلغ ما في الرسالة، وهو تنبيه للرسول بعدم التقاعس عن نشر الدعوة، وهو دعوة للاستمرار في حمل الرسالة وتبليغها. الآيات السابقة هي من سورة المدثر من 1-3.

[417] - وردت آيات كثيرة تربط الله كفكرة جوهرية في الدعوة بالرسول ومنها "وما ينطق عن الهوى عن هو إلا وحي يوحى". الآية 3 من سورة النجم. والآية 100 من سورة النساء" ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله، ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله " والآية 115 من نفس السورة والتي تقول:" ومن يشاقق الله والرسول من بعد ما تبين له الهدى، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا". والآية 69 من نفس السورة " ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء

وتحقق الدعوة في الأفراد يعني أن الله يتحقق في المجموع، فالمجموع يشكل فئة اجتماعية محددة أولا بعصبية تضامنية في الولاء، وثانيا: يخضعون لنفس السلطة الممثلة بالنبي، وهذه السلطة خلعت عليهم مشروعية من قبل الله، وأنهم يمتلكون معرفة متماثلة تجاه الخير والشر، يرتبطون بميثاق مع الله، بموجبه يقدمون الطاعة، مقابل حصولهم على النجاة[418].

وبهذا التصور نحو طبيعة المجموع المتشكل، يصبح مجموع الكل هو حاصل وجود الله في الفكرة، لذلك لا نستغرب من عميرة بن حمام الأنصاري حينما قال في معركة بدر: "أليس بيني وبين الجنة إلا أن أقتل ؟!"، ورمى حبات التمر وقاتل حتى قتل[419]. هنا كانت لحظة التجاوز في تحقق فكرة الدعوة، تجاوز الأرضي تجاه العلوي، تجاه الله الذي يمثل جوهر فكرة الدعوة. ولا يعني التجاوز بهذا المفهوم ما يتحقق بحرفية الكلام، وإنما خلوص الدعوة من كل ما هو نفعي مدنس تجاه كل علوي مقدس يتمثل برضى الله، فيكون المؤمن على شاكلة ما يريده الله من خلال الرسالة الدعوية المحمدية.

نلاحظ على الفهم الجديد للفكرة الدعوية الجديدة أنها مغايرة لمفهوم الخلاص في الدعوة القبلية، فلم يعد تجاوز الفرد لفرديته لصالح القبيلة، وإنما أصبح تجاوزه يتحقق لصالح الله، ولم يعد التضامن الاجتماعي ينهض على أساس العصبية القبلية ، وإنما أصبح ينهض على أساس الولاء للدين، ولم تعد القبيلة مصدر التكليف للدعوة في الدين الجديد، وإنما أصبح مصدر التكليف هو الله، وأن الدعوة لم تعد توجه البناء لتكتل اللحمة القبلية، بل دعت إلى الانفتاح واستيعاب الناس كافة تحت قاعدة الولاء لله، وأن هوية الدعوة لم تعد تتحدد بالآخر الذي يمثل القبائل الأخرى، وإنما أصبحت تتحدد بآخر مختلف عبر بمفاهيم قيمية مؤمن وكافر ومشرك. والكل يمتلك الرغبة والقدرة على الحراك والتغيير، على أساس تمايزه واجتهاده في أن يصبح أكثر تقوى.

كما أن فكرة الخلاص في مجتمع القبيلة تمثلت في الرغبة في تمكين القبيلة في الجزيرة العربية لمنافع سياسية واقتصادية واجتماعية، بينما فكرة الخ لاص في الدعوة الجديدة تتمثل في مفارقة المنفعة الدنيوية لصالح الله. من ذلك

والصالحين وحسن أولئك رفيقا". والآية 52 من سورة النور" ومن يطع الله والرسول، ويخشى الله ويتقه، فأولئك هم الفائزون. وغيرهن الكثير من آي القرآن الكريم.

[418] - محمد أركون. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.*** مصدر سابق، ص 68.

[419] - انظر ابن حجر العسقلاني. ***الإصابة في تمييز الصحابة.*** تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. ج7. القاهرة: دن. 2008، ص515.

تحدد مفهوم الهجرة في الإسلام، فهو الفرار إلى الله، وترك كل ما في الدنيا من متاع، وهو أمر فيه مجاهدة كبيرة للنفس ومغالبة لها، وقد أوضح الرسول مفهوم الهجرة هذا حينما قال: "إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى لله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه"[420].

تصبح الهجرة بهذا التصور سياقا دعويا، وقد مكنت الرسول وأتباعه من تطوير أدواتهم الدعوية، فبعد أن أقام النبي سلطته في المدينة أوجد سياقا سياسيا واجتماعيا للدعوة، وغدت مخاطبته للقبائل تأخذ صفة الرسول وصفة القائد السياسي، وخضعت الدعوة لبروتوكولات تعقد من خلالها الأحلاف، وتكثر فيها الوفود والهبات.

وكان أول أعمال الرسول بعد الهجرة توطيد الأسس المجتمعية لمجتمع الدعوة المدني، حيث نظم علاقة أتباعه على أساس مبدأ الأخوة، " إنما المؤمنون إخوة" [421] وعلاقة أتباعه بيهود المدينة بوثيقة مدنية تضع أسسا للمفهوم المواطنة[422]. كما أن الظروف الجديدة ألزمت بنصٍ تشريعيٍ العمل الدعوي المنظم، والمتمثل في الآية" ولتكن منكم أمة يدعون للخير، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"[423].

ودخلت العقيدة الجديدة في عملها الدعوي في صراع مع القبيلة، بخلقها انزياحات في مفهوم الانتماء والولاء والدعوة، ومن ذلك أن النبي قال:" سلمان منا آل البيت" [424]، فسلمان ليس عربيا أصلا، بل هو فارسي، فآل البيت هم جماعة المؤمنين. وهذا سياق اجتماعي جديد ومغاير لكل السياقات القبلية.

---

[420]- محمد ناصر الدين الألباني. ***مختصر صحيح الإمام البخاري.*** المجلد الأول. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. 2002، ص 15.

[421] - آية 10 من سورة الحجرات.

[422] - هذا الأساس لمفهوم المواطنة لم يقم على أساس الانتقاص من شأن بعض المواطنين بناء على الجنس أو العصبية أو الدين، حيث كان في المدينة يقطن العديد من القبائل اليهودية، فقد سوّى الرسول بين جميع أهل المدينة في الحقوق والواجبات ومنها الدفاع عن المدينة، بعكس ما تم التعارف عليه فيما بعد في التاريخ الإسلامي من مصطلح "أهل الذمة" الذين يتوجب عليهم إما الإسلام أو دفع الجزية لقاء حماية الدولة الإسلامية لهم.

وقد ساهم هذا المصطلح والتعامل به أيضا من حالة عسر هضم حالت دون إنتاج مفهوم المواطنة في المجتمع العربي، ولا زال حتى عصرنا هذا ينظر إلى " أهل الذمة على أنهم خارج سياق تعريف المواطنة في أدبيات الحركات " الإسلامية"، وحتى عند الطائفة الأقل تشددا وأكثر انفتاحا على العقل كراشد الغنوشي الذي يرى أن الاشتراك في الفتح قديما، حل محله الاشتراك في التحرير، فغير المسلمون شركاء لغيرهم في المواطنة، لكن مواطنتهم لا تكتمل إلا بإسلامهم، والكلام للغنوشي! أنظر كتاب راشد الغنوشي. ***حقوق المواطنة: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.*** ط2. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.

[423] - الآية 73 سورة التوبة.

[424] - محمود شلبي. ***حياة سلمان الفارسي.*** بيروت: دار الجيل. 1988، ص 90.

وكذلك اتخاذ الرسول بلالا الحبشي الذي كان عبدا يباع ويشترى قبل الإسلام مؤذنا للصلاة، وحسان بن ثابت الأنصاري شاعرا للدعوة يروج لها ويدافع عنها، وطلب منه أن يذهب إلى أبي بكر كي يعلمه معايب وهنات قريش[425]، وأبو بكر والرسول والمهاجرين كلهم من قبيلة قريش، وكذلك خروج أبو حذيفة بن عتبة لقتال أبيه في معركة بدر، إلا أن حمزة عم الرسول منعه من ذلك، أما أبو عبيدة بن الجراح فقد قتل أباه في تلك المعركة[426].

وإن إعلان الانتماء إلى نظام العقيدة هو الذي يفسر سبب تسفيه الإسلام للعصبيات التضامنية الممارسة لدى الخصوم المتمترسين في القبيلة والحطّ من شأنها، فعظّم الإسلام القطيعة مع الآباء والعشيرة والحياة المادية المباشرة، وذلك من أجل التأسيس لرابطة جديدة على أسس مغايرة، فهدف الخطاب الجديد نزع القداسة عن العصبيات القديمة عن طريق تقديس العصبية الجديدة[427].

وبانتصار فكرة الله في الجزيرة العربية، وتحديدا بعد فتح مكة معقل الأصنام وحاضنة البعد الروحي للإطار القبلي، واعتناق أهلها الإسلام، حطمت بذلك دعوة العقيدة الجديدة أصنام القبيلة وسياجها الدعوي.

ولكن الدعوة الدينية للتحرر من الحاضنة القبلية بالانتقال من الولاء لـ "نا" القبيلة إلى "ناء" العقيدة، لم ترافقها دعوة لتحرير آليات التفكير عند المسلم، وإنما استبدلت انصياع الجاهلي لمقولة القبيلة دون مساءلة إلى الانصياع لمقولة العقيدة في إنتاجها للمعرفة دون أدنى مساءلة، فبقيت آليات إنتاج المعرفة رهينة محبس منطق السمع الذي تقوم فلسفته على الاعتقاد لا السؤال[428].

---

[425] - شوقي ضيف. ***العصر الإسلامي.*** ط7. مصر: دار المعارف. 1963، ص 77-78.

[426] - ابن حجر العسقلاني. ***الإصابة في تمييز الصحابة.*** ج5. مصدر سابق، ص 508.

[427] - محمد أركون. ***القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب.*** مصدر سابق، ص 74-75.

[428] - هذا الموضوع تم تفحصه في الفصل الأول.

المبحث الثاني: الدعوة إلى أسلمة المجتمع

استطاعت الدعوة المحمدية أن تتجاوز مفهوم الانتماء والولاء للقبيلة، لكنها لم تستطع القضاء على القبيلة ، فهناك شواهد كثيرة تدل على بقاء النعرة القبلية في المجتمع الإسلامي، ومن ذلك قول العباس عم الرسول لعمر بن الخطاب يوم ألقي القبض على أبي سفيان قبيل فتح مكة، وهَمَّ عمر بالقضاء على أبي سفيان، فقال العباس: "والله لو كان مخزوميا لما فعلت ذلك". ولا حاجة للدراسة باستعراض الشواهد التي تثبت أن القبيلة لم تغيّب من الحياة تماما [429]، لكن الجدير قوله بأن القبيلة مثلت صفة متنحية في التكوين الاجتماعي في عهد النبي محمد، وسادت صفة الانتماء والولاء لله.

وسوف يتناول هذا المبحث عودة القبيلة كأساس ناظم للبنى الاجتماعية والسياسية والمعرفية في الفترة التي أعقبت موت النبي محمد، لتكون من بعده "الردة"[430]. والتي كانت سقيفة بني ساعدة في المدينة المحطة الأولى لها. ثم سيتناول هذا المبحث قراءة تأصيلية لمفهوم " الدعوة" في العصر الحديث، الذي باتت تدعو له حركات ما يُعرف " بالإسلام السياسي".

المطلب الأول: طغيان المدنس على المقدس: السقيفة ووأد الدعوة

مكث الرسول طيلة ثلاثة وعشرين عاما يدعو الناس إلى الإسلام، جاعلا الناس في فكرته الدعوية متساوين في الدنيا كأسنان المشط، ومتفاضلين أمام الله بالتقوى، فلا فرق لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . "يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم".[431].

ولكن شبح الغياب يطل على النبي دون أن يضع الأمر في أحد من بعده ليرأس زمام الدعوة إلى الله، وتبرز أثناء احتضاره بذور القبيلة، التي لا يعني تغييب حضورها طيلة ثلاثة وعشرين عاما موتها . فالعباس عم الرسول يطلب من

---

[429] - للمزيد من التعرف على بقايا النعرة القبلية في المجتمع الإسلامي ينظر محمد عابد الجابري. ***العقل السياسي العربي***. مصدر سابق، ص 96-98.

[430] - يقدم محمد الجويلي دراسة تاريخية ثرية في انتقال المجتمع الإسلامي من الجانب القيمي العلوي إلى الجانب التاريخي بكل ثقله بغية السيطرة على المجتمع، فكانت السقيفة عودة للعصبيات التي كان لها كل الأثر الأبلغ في دموية الحقبة التي ستنشأ في وقت لاحق صراعا السلطة. انظر محمد الجويلي. ***الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس.*** مصدر سابق، ص 41-67.

[431] - الآية 13 من سورة الحجرات.

علي أن يدخل على الرسول وهو مسجى على فراش الموت، ليسأله عن الأمر من بعده "فإن كان فينا علمناه، وإن كان في غيرنا أمره فأوصى بنا. فقال علي: لئن سألناها رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنعناها لا يعطينا إياها الناس أبدا[432].

وحينما انتهى الخبر إلى بني هاشم أن أهل السقيفة قد بايعوا أبا بكر على الخلافة قال العباس:" تربت أيديكم إلى آخر الدهر، أما إني قد أمرتكم فعصيتموني"[433].

يلاحظ على كلام العباس وعلي تحول في مفهوم الولاء والانتماء، فـ "الناء" التي تحدّثا عنها ليست "ناء" العقيدة، كما أنها لم تعد سياق القبيلة بمفهومها العام الواسع، وإنما في سياق متخصص داخل القبيلة ، أي في بني هاشم دون غيرهم من قريش ، وهي الفرع الذي ينتسب إليه الرسول والعباس وعلي . وبذلك أصبحت الـ"أناء" القبلية تتهيأ لتأخذ مكانتها، وتستعد لاستبدال نفسها بالـ"ناء" العقدية، وهي بداية الردة.

يموت الرسول في الثاني عشر من ربيع الأول في العام الحادي عشر للهجرة، ويُترك جسده مسجىً ليومين قبل أن يدفن[434]، لأن أتباعه قد انشغلوا عنه، فقد ذهب الأنصار خلسة لسقيفة بني ساعدة [435]، رغبة في حسم الصراع المرتقب قبل حدوثه، ضمانة لانتقال السلطة السياسية والروحية إليهم، بغض النظر عن النتائج التي من الممكن أن تترتب على ذلك.

ولم تأخذ سرعة الارتداد للسقيفة بعين الاعتبار سوى الإعلان عن وضع الأمر في الأنصار، وبعد ذلك لكل حادثة حديث. ولكن الأسئلة المتوقعة على اجتماع الأنصار في السقيفة يمكن للمنطق أن يضعها في السياقات التالية: هل ترضى قريش بذلك؟ وهل سيسفر ذلك عن رضوخ من قريش لمشيئة الأنصار؟ أم أن قريش ا ستناور في هذا المجال

---

[432] - انظر ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ والأدب.*** ج2. مصدر سابق، ص 185. وانظر محمد بن فارس الجميل. ***"يوم السقيفة وبيعة أبي بكر: دراسة تحليلية مقارنة لروايات يوم السقيفة "*** حوليات الأدب والعلوم الاجتماعية. الحولية التاسعة والعشرون. 2009، ص 16-17. وقد ذكر العباس ابن أخيه -معاتبا إياه- حين ولي عثمان الخلافة، وقد قال علي يوم الجمل:" والله لكأن عمي كان ينظر من وراء ستر دقيق". انظر: الجوهري. ***السقيفة وفدك.*** مصدر سابق، ص 44 و 48.

[433] - ***المصدر سابق.*** ص 49.

[434] - انظر محمد فارس الجميل. ***"يوم السقيفة وبيعة أبي بكر الصديق".*** مصدر سابق، ص 19-20.

[435] - سقيفة بني ساعدة هي مكان قريب من المسجد النبوي في المدينة المنورة في السعودية، اجتمع فيها الأنصار للتشاور لاختيار من سيخلف الرسول بعد أن أعلن عن وفاته، وهو أمر لم يَرُق للمسلمين القرشيين، وكان ذلك محل احتجاجهم. والسقيفة كمكان وكحادثة لها دلالتها في تجدد الفكر القبلي خصوصا هالتها الروحية عند بني ساعدة، وللأنصار عموما، وقد دخلت حادثة السقيفة التاريخ السياسي العربي الإسلامي كمنعطف مهم خصوصا دور المكانة الروحية لقريش في تغييب هالة السقيفة، ومن ذلك بداية الصراع على الرموز في الفكر الدعوي الإسلامي.

في جدل كلامي؟ أم أنها ستعلن الخروج وانقسام الله (كجوهر للفكرة الدعوية) بين المهاجرين والأنصار؟ أما أن الطرفين سيلجآن إلى حسم الأمر بالسيف؟ والسؤال الأهم من كل ذلك ما هي التغيرات السياسية والاجتماعية التي ستترتب على هذه الأسئلة، وما الذي ستخرج به السقيفة على الفكرة الدعوية المحمدية؟ وما هي جوهر الدعوة الجديدة؟ وما هي أدواتها وتقنياتها ، ومفهوم الهجرة فيها والخلاص ؟ وما هي انعكاساتها السياسية والاجتماعية والمعرفية على المجتمع المحمدي[436]؟

وبعد أن اجتمع الأنصار في السقيفة، ألقى بهم سعد بن عبادة خطبة جاء فيها: "إن لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام، ليست لقبيلة من العرب، إن رسول الله– صلى الله عليه وسلم– لبث في قومه بضع عشرة سنة، يدعوهم إلى عبادة الرحمن، وخلع الأوثان، فما آمن به من قومه إلا قليل، والله ما كانوا يقدرون أن يمنعوا رسول الله ولا يغرّوا دينه، ولا يدفعوا عنه عِداه، حتى أراد الله بكم خير فضيلة، وساق إليكم الكرامة، وخصكم بدينه، ورزقكم الإيمان به وبرسله، والإعزاز لدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على من تخلف عنه منكم؛ وأثقله على عدوه من غيركم، حتى استقاموا لأمر الله طوعا وكرها، وأعطى البعيدة المقادة صاغرا، داحضا حتى أنجز الله لنبيه الوعد، ودانت لأسيافكم العرب، ثم توفاه الله تعالى، وهو عنكم راضٍ، وبكم قرير عين، فشدوا يديكم بهذا الأمر، فإنكم أحق الناس وأولاهم به"[437].

وتُظهر خطبة سعد مكانة الأنصار كونهم نصروا الدعوة في الوقت الذي قاومها من بعثت فيهم ابتداء، ولولا نصر الأنصار للدعوة لما تحققت بالشكل الذي انتهت إليه. وهذا الأمر مغاير لمنطق جني المؤمن للثمار، فبوصلة فكرة الخلاص والهجرة لله انشُغل عنها، فانحرفت البوصلة في ارتداد بيّن لتؤشر على الهجرة مرة أخرى للقبيلة كمركز لفكرة الخلاص.

وقد حددت الخطبة ملامح الصراع بين "نحن" ومن هم غير "نحن" فأخذ الصراع منحى اجتماعي وسياسي، والأنصار هنا يتجاوزون مبدأ الأخوة الدينية الاجتماعية كمفهوم أقره الرسول حينا آخى بينهم وبين المهاجرين، وترتب على هذه الأخوة ألفة وتضامن اجتماعي في الله، وعبر الأنصار عن مفهوم الأخوة في سلوك اجتماعي جعلهم يعطون يقتسمون

---

[436] - المجتمع المحمدي هو الذي تكون طيلة فترة دعوة الرسول، والتي امتدت لثلاثة وعشرين عاما. الباحث

[437] - الجوهري. ***السقيفة وفدك.*** مصدر سابق. ص 57. وانظر محمد عابد الجابري. ***العقل السياسي العربي***. مصدر سابق، ص 131-141.

ما يملكون مع المهاجرين الذين فروا لله بدينهم وتركوا أموالهم في مكة، حتى وصلت بعض الروايات بالأنصار أن طلق بعضهم إحدى زوجاته وزوجها لمن آخاه في الله من المهاجرين.

لكن الأنصار في لحظة موت الرسول ينبو عنهم سلوك يتجاوز مفهوم الأخوة والاقتسام في الله، وينذر بتفكك عرى المجتمع واقتسامه على الله، وهو صراع قد يمزق المجتمع، فلم يشغلهم في تلك اللحظة سوى الغنيمة التي كانت أساسا حاضرا في التكوينات الاجتماعية القبلية قبل البعثة المحمدية. والغنيمة هذه المرة ليست كأي غنيمة، فهي ليست غنائم معركة أحد التي حدت بالمرابطين النزول عن الجبل، بل هي تركة الرسول السياسية والروحية، وهي تركة جعلت الأنصار يتجاوزن مثاليتهم في المناصرة والمنع والأخوة.

مهما يكن من أمر، فإن الأنصار يحددون ملامح الصراع في العلن بخطبة سعد، وأصبح رأس المال الديني والرمزي لهذه الجماعة معليا لتفاضلها على غيرها في تسويدها على غيرها من الجماعات الأخرى، وهذا جوهر مشروع الأنصار السياسي، الذي حضر فيه الدين لتبرير مشروعية الجماعة القبلية. و هذا أول إعلان صريح لتسييس الدين، وربطه بالقبيلة أو الجماعة.

علم أبو بكر بنية الأنصار واجتماعهم في السقيفة فذهب على وجه السرعة إلى السقيفة ومعه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة عامر بن الجراح، ويحمل بداخله إرث قريش، وفي اصطحابه لعمر حجة قوية، فعمر يعرف بغيرته الشديدة على الإسلام، وأن الرسول قد دعا الله أن يعز الإسلام به، وهو قريشي عريق النسب. ولأبي عبيدة دلالة أخرى وهي أنه من قتل أباه في بدر [438]، أي أن فكرة الله في الدعوة الجديدة تحققت فيه بمطلقها في الإخلاص للدعوة من كل منفعة أرضية، ومن كل رابطة بالنسب والدم، أما أبو بكر، فهو أول من أسلم من الرجال، وهو رفيق الرسول وصديقه، والذي هاجر معه وأمَّ في الناس في الصلاة حينما كان الرسول يتغيب عنها.

ولكن لِمَ يصطحب أبو بكر عليا معه؟ ألأنه لم يجد وقتا لإبلاغ علي، ورغبة منه في تدارك الأنصار في السقيفة؟ أم أنه لم يخطر على باله في تلك اللحظة؟ أم أنه كان يعلم برغبته في أن يخلف الرسول؟ أم لأن عليا تشكك في عائشة

[438] - ابن حجر العسقلاني. ***الإصابة في تمييز الصحابة.*** مصدر سابق. ج5. ص 509.

بنت أبي بكر بما عرف بحادثة "الإفك"[439]، أم أن صراعا خفيا بين عائشة بنت أبي بكر زوجة الرسول مع علي – الذي طلب من الرسول أن يطلقها– أو مع زوجة علي التي هي فاطمة بنت الرسول محمد؟[440] الحقيقة أنه لا يُعلم ما هو الدافع الرئيسي وراء تغييب أبي بكر لعلي عن الاجتماع، رغم أن عليا كان أول من أسلم من الصبية، وكان الرسول يحبه كثيرا، وأبلى في سبيل الدعوة الجديدة بلاء لم يكن بأقل من بلاء أبي بكر ومن اصطحبهم ا معه إلى السقيفة.

وحينما وصل أبو بكر وعمر وأبو عبيدة السقيفة ، ناظر أبو بكر الأنصار المحتشدين من ذات المنطلقات التي انطلق منها سعد بن عبادة، حيث اعتمد أبو بكر على الرأسمال الديني والسياسي لقريش ، ففيها أوائل المؤمنين والمهاجرين ، ولها من المكانة والهيبة التاريخية التي تجعلها تنظر إلى نفسها على أنها أحق بالخلافة من غيرها، فكانت محاججة أبي بكر: "كّنا أول الناس إسلاما والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة الرسول (ص) ونحن مع ذلك أوسط العرب أنسابا، ليست لقبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة" [441]، "وأكرم الناس أحسابا[442]"، ثم خرج عليهم بحل "منا الأمراء ومنكم الوزراء"[443].

أما عمر، فقد قال: "هيهات أن يجتمع اثنان أو أكثر، والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبينا من غيركم... نحن أولياؤه (يقصد الرسول) وعشيرته"[444].

ومن جانب آخر، وداخل البيت القرشيّ، لم يتلق أبو سفيان خبر السقيفة بارتياح حيث قال "إني أرى عجاجة لا يطفئوها إلا دم يا بني عبد مناف (قبيلة الرسول)، فيم أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان؟ علي والعباس. فزجره علي واصفا عمله بالدعوة للفتنة"[445].

---

[439] - حادثة آلافك هي حادثة حصلت في إحدى غزوات الرسول حيث تخلفت زوجته عائشة بنت أبي بكر عن القافلة، وقد سارت القافلة وتركتها، فالتقت بأحد الصحابة الذي أوصلها إلى قافلتها بعد وقت قصير، ترتب عن ذلك انتشار شائعة تمس شرف زوجة الرسول . انظر ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ.*** مجلد 2. ص 83 وما بعدها.

[440] - الحقيقة أن هذه الأسئلة تحتاج إلى تمحيص علمي لرفع حضور وفعالية الملتبس منها والمشكوك فيه، كما أن التحقق وترجيح حضور وفعالية بعض هذه الأسئلة يسهم في أنسنة التاريخ.

[441] - ينظر سيد القمني. ***شكرا ... بن لادن؟؟.*** القاهرة: دار مصر المحروسة. 2005، ص 211-219 و 242.
وينظر أيضا عبد الحق الحر. ***تحالف الشيطان: مافيا السياسة .. و..مافيا الأديان***. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر. 2003، ص 44-49.

[442] - الجاحظ. ***البيان والتبيين.*** مصدر سابق، ص199.

[443] - للمزيد من الاطلاع على مجريات السقيفة ينظر ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ.*** المجلد الثاني. مصدر سابق، ص 189 وما بعدها.

[444] - ***المصدر السابق***، ص 193.

[445] - ***المصدر السابق***، ص 189. وانظر الجوهري. ***السقيفة وفدك.*** مصدر سابق، ص 39-40.

وأسفرت سقيفة بني ساعدة عن انتصار لرمزية قريش، ودان الأنصار لها ، بعد أن ضمنوا ألا يقطع أمر دونهم [446]، وبالتالي استطاعوا أن يؤمنوا لهم مكانة في الوضع الجديد الذي سيعقب موت الداعية الأول، وبدأ التاريخ الإسلامي مرحلة جديدة، يكون فيها التفاضل على أساس القبيلة التي أخذ الإسلام على عاتقه أن يحاربها ويقضي عليها، فها هو سعد بن عبادة وأبو بكر أول من يرتد عن فكرة المفاضلة بالتقوى إلى المفاضلة على أساس الحسب والنسب، عن "ناء" العقيدة كفكرة في سعيها لقتل التمايزات، إلى القبيلة ربٍّ للتمايزات وخالقة لها، ها هما يفتحان الباب القبلي على مصراعيه، لتعود القبيلة أساسا مركزيا يتكتل الناس على أساسه بدل "الله" الذي اجتهد النبي –الدعاية الأول– لجعله جوهر الدعوة المحمدية[447].

ويتضح بجلاء أن السقيفة كانت مكانا حيث تتصارع فيها الرموز القبلية بكل بما لها من ثقل، سواء رمزية الأنصار الذين آووا ونصروا الرسول وناصروا الدعوة وقاسموا المهاجرين كل شيء حتى قيل نساءهم[448]. وبات الاستماع للقبيلة يتحكم في سلوك المؤمنين الأوائل، يناظرون بها ولها. ويسعون إلى إعلاء شأنها لتسود على غيرها.

هنا تنتصر الثقافة السمعية الأولى، ثقافة القبيلة، التي لم يساءل فيها الأفراد القبيلة، فكانوا بنيتها التي أنتجتهم معرفيا وسلوكيا، فحرصوا عليها، وسعوا إلى إعزاز شأنها. رغم كونها ثقافة تلغي دورهم لصالح القبيلة، وثقافة تبرر وجودهم بالقواعد القبلية، ولم تتح لهم المجال لينتجوا معرفة تعيد صياغة وجودهم الإنساني والحضاري والمعرفي، فكانت معرفتهم معرفة القبيلة، ومجتمعهم مجتمع القبيلة، وفكرهم فكر القبيلة.

وفي المقابل تتراجع الثقافة السمعية الدينية، التي سعت واجتهدت في تفكيك وجود المجتمع القبلي، لكنها لم تتيح المجال للأفراد أن يعيدوا صياغة واقعهم المعرفي على أسس من التفكير والتدبر، بل أخرجتهم من ثقافة سمعية إلى أخرى، ثقافة قدمت لهم المعرفة وطلبت منهم أن يصغوا إليها بتبتل، ولم تتقبل هي الأخرى فكرة المساءلة.

---

[446] - ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ.*** المجلد الثاني. مصدر سابق، ص 192.

[447] - **استدراك.** يستدرك الباحث حتى لا يُفهم من حديثه أنه ينظر إلى الولاء للدين ويُدين الولاء للقبيلة، لكنه يحاول أن يثبت أمرين: الأول أنه يريد أن يستظهر أن الردة على الدين حدثت مبكرة، وأن العودة إلى ما هو أرضي، كان مخرجا ملائما من عنق الزجاجة بعد وفاة الرسول. والأمر الثاني الذي يريد الباحث أن يثبته من خلال مفهوم الردة أن الحياة شغلت صحابة الرسول بعد وفاته أكثر مما شغلهم الدين نفسه، بل استخدم الدين لتبرير منافع الحياة. وبالتالي علينا أن نقرنسن بهذه التجربة التاريخية لا أن نُ وِلها، وأن يفضي الاستئناس بها إلى فهم أعمق لضرورات الواقع التي تتجاوز الدين. لذلك اقتضى التنويه خوفا من اللبس.

[448] - للمزيد، أنظر. الجابري، محمد عابد. ***العقل السياسي العربي***، مصدر سابق. ص 79- 99.

والجديد في المجتمع الذي أنتجته السقيفة، أنه مجتمع متكون من امتزاج ثقافتين سمعيتين: ثقافة القبيلة لأغراض السياسة، وثقافة الدين لأغراض التبرير السياسي من جهة، ولأغراض تطبيق الشرع من عبادات ومعاملات وأحكام في الحياة من جانب آخر.

وبناء على ما سبق، بدأ الصراع على السلطة يتطور، ويقع المسلمون ضحية للنزاع عليها، حيث أصبحت الدنيا مبلغ هم النخبة في المجتمع الإسلامي، وانقسم في عهده المبكر إلى فرق تسعى لتحقيق رؤيتها للسياسة بتبرير ديني، ومن ذلك تعارض الخوارج مع الأمويين المبني على اختلافات سياسية– اجتماعية، تتقنع لإضفاء الشرعية على المواقف المختلفة بوجوه دينية[449].

وكان أحد أسباب قتل عثمان أنه مكن نفوذ أقربائه في الدولة[450]، مما جعل المحتجين يسعون في قتله احتجاجا على إقصائهم. وهو ذات الأمر الذي حدا بهم للخروج على علي حينما قبل التحكيم، فخرجوا عليه وتوعدوه وقتلوه.

ونتيجة للصراع على السلطة في المجتمع الإسلامي، ثارت فتنة كبيرة بين عائشة وعلي، وصلت ذروتها في معركة الجمل التي زهقت فيها أرواح الآلاف من المسلمين، ثم وقعت بعد ذلك معركة صفين [451] بين معاوية وعلي على السلطة، وانتهت بمأساوية أكثر من موقعة الجمل، دون أن يستتب الأمر لأحد من الفرقاء اللذين اتفقا على تداول السلطة.

أما ما يتعلق بسيناريو الأحداث بعد علي، تؤول الخلافة لمعاوية ويُقْتَل الحسن بن علي بالسم، ويورث يزيد بن معاوية الخلافة، فيخرج الحسين عليه، ويقتل جند يزيد الحسين، وتثور دائرة الصراع من جديد، وتتفرق أهواء المسلمين في الرغبة في السلطة، وتظهر حقبة سياسية دموية في النزاع على السلطة، وتتمكن الدولة الأموية من القضاء على معارضيها وتُمكِّن لنفسها في الأرض.

---

[449] - مثل الخوارج اسما يشمل فئات اجتماعية مختلفة جمعتها مصالح اقتصادية واجتماعية، رفضوا في ثورتهم علي مركزية الحكم، وأرادوا الاستئثار في الأراضي العربية التي فتحوها والاستفادة منها، فالغزو بنظرهم يمنح الغازي الحق في قطف ثمار الغزو ويعطيه منزلة خاصة في المجتمع. لاستفاضة في الموضوع انظر حيدر إبراهيم علي. "***ملاحظات أولية في دراسة الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية***". المستقبل العربي. عدد 126. 1989، ص 67-81.

[450] - ذكر ابن كثير أحداث العزل والتولية في عهد عثمان والتي تبين اهتمامه بخاصته. انظر ابن الأثير ***. الكامل في التاريخ.*** ج2. مصدر سابق، ص 476 وما بعدها وكذلك ***نفس المصدر*** . ج3، ص 44.

[451] - للمزيد من الاطلاع على الموقعتين: صفين والجمل. انظر. ***المصدر السابق***. ج3. ص 99-225.

وبذا، فإن المدنس الأرضي يمتد ليبتلع المقدس العلوي، ويُسدل على نفسه ثياب القداسة، التي تمنحه السلطة الشرعية في تبرير الفعل السياسي على أنه استجابة لرؤية فقهية توجب عدم الخروج على الخليفة. وفي المقابل فإن الخارجين على الخليفة يرون في خروجهم ضرورة دينية تهدف إلى تصويب مسار هذا الدين.

على كل، هذا جزء من سيرة السلف الذي يوصّفه الذين يدعون إلى "أسلمة المجتمع" بـ"الصالح"، والسؤال الذي يجب أن يطرح في هذا المقام في هذا المقام: هل استطاع الدعون "لأسلمة المجتمع" من الإفلات من أسر السمع بعد أكثر من أربعة عشر قرنا، فيقاربون تلك التجربة بنزع القداسة عنها من خلال مناهج نقد علمية تمكن من مقاربة تلك التجربة في أذهانهم ابتداء، ثم في أذهان الذين يستهدفونهم في خطاباتهم، فيتحقق نقد تلك التجربة بعيدا عن اشتغال الموروث السمعي الذي يقدس نخبها ومفاعيلها وأحداثها.

المطلب الثاني: قراءة في إشكال التأصيل لمفهوم "الأسلمة"

لقد بينت الدراسة إشكال التأصيل لمفهوم "أسلمة المجتمع" في العصر الحديث التجربة التاريخية، كون التجربة التاريخية لا تعني السياق الإلهي للدعوة، فهي سياق أرضي، وبالتالي لم تنتج التجربة التاريخية دولة دينية، بل دولة سياسية استحضرت الدين لغايات تخدم الصالح السياسي.

ويستحسن من الناحية القيمية أن يربأ "الإسلام السياسي" بنفسه . عن التأصيل في تجربة صراع صحابة ال نبي على السلطة، وبذلك لم يبق لـ "الإسلام السياسي" مجال للتأصيل إلا في النص، بمعنى إدانة التجربة التاريخية كمحطة لا ترقى للتأصيل الديني، ثم تجاوزها والذهاب نحو النص القرآني للتأصيل فيه، من أجل إعادة إنتاج المجتمع الإسلامي المحمدي الأول.

وإذا أقرت مشاريع "الإسلام السياسي" بأن التأصيل لا يمكن أن يقع في التجربة التاريخية، وأنه يقع في النص، فإن هذا الأمر يقود إلى الاعتراف الصريح بأن الدولة الدينية والمجتمع الإسلامي بالمفهوم الديني لم يتحقق في التجربة التاريخية، وأنه سيتحقق لأول مرة في التاريخ على يد مشاريع "الإسلام السياسي" الحديث، وهذا ينطوي على مغالطات كثيرة أيضا؛ منها كون " الإسلام السياسي" الحديث هو مشاريع وليس مشروعا واحدا، فأي مشروع يمثل الإسلام دون

غيره؟ أم أن هناك أكثر من إسلام يتكون بالاجتهاد فيما دون العقائد؟ وهل تتصالح مشاريع الإسلام السياسي مع ذاتها، فيكون وجود غيرها من المشاريع الداعية "للإسلام السياسي" أمرا مقبولا؟ أم أن هنالك رؤية توافقية بين مشاريع "الإسلام السياسي" المختلفة، بحيث يتنازل كل مشروع عن جزء من رؤيته ليكوّن رؤية واحدة تمثل مشروع واحد مقترحا " للإسلام السياسي" المدعو إليه؟ وهل التنازل هنا يكون تنازلا بشريا أم أنه مدعم إلهيا؟ وكيف تستطيع أن تفسر طرحها "كيف يكون الإسلام هـ و الحل"؟ بمعنى هل يقدم "الإسلام السياسي" الإسلام، أم رؤيته للإسلام؟ وهل رؤيته للإسلام صحيحة؟ وهل هي ملزمة لأحد؟ وما هو تبرير ذلك؟

سيحاول هذا المطلب الإجابة على بعض هذه التساؤلات التي هي مُشرّعة في وجه "مشاريع الإسلام السياسي"، من خلال الاستقصاء المعرفي لمفهوم التأصيل في الزمن والترجمة.

أولا: التأصيل سرقة للزمن

إن المقصد من نزول القرآن – حسب الرواية الدينية– هداية البشر، "ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين"[452]، وهذه الهداية هي ما يريد الله للبشر أن يكونوا عليه "أولئك على هدىً من ربهم وأولئك هم المفلحون"[453]، فالله لديه رغبة في تصحيح مسار خلقه، ووضعهم سياق الرغبة الإلهية، فانزل الله إرادته المتمثلة بالقرآن من السماء الأولى إلى السماء الدنيا في ليلة القدر[454]، وهذا يمثل بعدا زمنيا في التنزيل في "ليلة"[455]، وهي استغراق لوقت تم تحديده،(ليلة). أي أن جزءا من حدوث تدبر النص يكون عبر انفعال النص بالزمن.

وكأن الله بهذا التجزيء الزمني للقرآن –ابتداء من ليلة القدر، ثم في ثلاث وعشر ين عاما من السماء الدنيا إلى فؤاد الرسول، ليكون توضيحا لقضايا تستجد في الحياة، ثم اتخاذ مواقف منها – فيه إقرار بتحول المطلق "النص الإلهي" إلى نسبي زمني، وهذا ما تبنته المعتزلة من كون القرآن مخلوقا يخضع لفعل الزمن على الأقل على صعيد القراءة .

---

[452] - الآية 2 من سورة البقرة.

[453] - الآية 5 من سورة البقرة.

[454] - ابن كثير. ***تفسير القرآن العظيم***. مجلد 1. مصدر سابق، ص 403.

[455] - الآية الأولى من سورة القدر.

حيث الزمان المتعلق بالقضايا المستجدة اقتضى تنزل آيات القرآن ، وبالتالي تعتبر حركة الزمن التي لا تتوقف مدخلا مهما لإعادة قراءة النص. والعكس لا يتعلق بالصواب.

أما ترتيب الآيات داخل السور فقد كان توقيفيا [456] فلم يكن بعد الزمن فاعلا فيه، فقد كان النبي يقول لكتبة الوحي حين تتنزل عليه بعض الآيات: ألحقوا هذه الآيات بالسورة الفلانية، أي أن الآيات لم تخضع في ترتيبها لأبعاد زمنية، رغم كون تنزلها قد خضع لأبعاد زمنية.

وقد خضع جمع القرآن لمشيئة اللجنة التي كلفها عثمان لجمع القرآن[457]، فلم يرتب الله ولا الرسول القرآن على الصورة التي نجدها عليه اليوم، على اعتبار أن سورة الفاتحة أول سورة وسورة الناس آخر سورة، وإنما هذا ترتيب عثمان ولجنته[458].

وتبدو إشكالية عدم التقيد بالزمن سواء للآيات التي كانت تلحق بالسور، وكذلك عملية الجمع للقرآن بتجاوز موضوع الزمن ودلالاته، ليكون القرآن بهذا المعطى نص فوق زمني، نص يعيد تشكيل الزمن، والزمن لا يقدر على تشكيله، وهذا إقرار بتحول النص من نسبي زمني إلى مطلق فوق زمني، وبالتالي إعطائه مفهوما متعاليا فوق "تاريخاني" .وإن انعدام المسافة بين النص والمؤمن به لا تجعله يتدبره، بل تجعله يعيش سجينا فيه.

من هنا يفقد الزمان والمكان اعتبارهما لصالح النص، ليصبح الواقع بأبعاده الزمانية والمكانية والفكرية واقعا نصيا فوق زماني، فلا نستطيع مثلا أن نقول أن العصر يقتضي إعادة قراءة النص" القرآن" وإنما أصبح فهم الواقع وعصريته لا يمكن أن يكون في الفكر الإسلامي إلا من خلال فهم القرآن، فلو أشار الرسول وعثمان إلى أن النص استجابة للزمن، لكان الزمن محورا فاعلا في قراءة النص بدلا من تعاليه.

---

[456] - ابن كثير. ***تفسير القرآن العظيم.*** مصدر سابق. مجلد 1، ص41.

[457] - ***المصدر السابق.*** مجلد1. مصدر سابق، ص32 وما بعدها.

[458] - حاول الجابري أن يقدم قراءة جديدة للقرآن بالاعتماد على أسباب النزول، وفي هذه القراءة أهمية إذ أنها تعطي عامل الزمن والواقعة التاريخية أهمية في فهم الآيات، حيث ربط بين السيرة وتتابع النزول لفهم المحطات المفصلية في الدعوة، وقد سمى الجابري كتابه بالتفسير الواضح لأن التفاسير الأخرى خلطت بين المكي والمدني، مما خلق إشكالا في مفهوم الزمن، فأضعف القوة الزمنية للنص وأخرجه عن سياقه. انظر كتاب محمد عابد الجابري. ***فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب أسباب النزول.*** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

كما أن جمع القرآن أمر مختلف عليه في عدد سوره، فقد اختلفت روايات عدد السور قبل أن يحرق عثمان مصاحف الأمصار، فقد اشتمل مصحف عبد الله بم مسعود الذي يوصف بثقته وورعه على مئة واثنتي عشرة سورة، فقد أثبت أن المعوذتين أدعية لا سور كان الرسول يعوّذ بهما الحسن والحسين. واثبت أبي بن كعب مئة وستة عشر سورة بعد أن اثبت المعوذتين، وأضاف إليهما سورتين هما: الحفد والخلع. للاستفاضة في هذا الموضوع انظر كتاب رشيد الخيون. ***جدل التنزيل: مع كتاب خلق القرآن للجاحظ.*** مصدر سابق، ص 25-42.

ثانيا: النقل ترجمة

النقل انزياح معرفي عن الأصل، هو ترجمة له، ويقع في المجال، وانتقال القرآن [459] من اللوح المحفوظ يعني أن ترجمة من اللوح قد وقعت، فإرادة الله تم ترجمتها من السماء العليا، من اللوح المحفوظ إلى الدنيا، وهذا يبين الفرق بين ما تبقى من اللوح المحفوظ الأعلى، وبين المنقول "القرآن" الأدنى، حيث الاكتمال للإرادة الإلهية كان في أعلى.

ومن جانب آخر، فإن نزول القرآن من السماء الأولى إلى الدنيا يعني ترجمة لإرادة الله قد تمت، وأن تنزل القرآن عبر جبريل يعني أن ترجمة للترجمة قد تمت، وأن وضع النص القرآني في اللغة العربية– وهي لغة ليست إلهية، وإنما لغة بشرية– ترجمة للمترجم قد وقعت، وهي ترجمة تفرض على النص الخضوع لمنطق اللغة الداخلي، وإلا كيف يتأتى للناس أن يقرؤوا القرآن ويتدبروه؟ وهنا يجدر أن لا يُنسى أن كل ترجمة هي انزياح عن النص، والانزياحات فهم جديد لكل مرة يحدث فيها للنص.

وبما أن النص القرآني كان نتيجة مجموعة من الترجمات، فما الذي يضر النص لو انفتح على ترجمات جديدة [460]، تكشف عنه وتعيد قراءته بأدوات منهجية جديدة لتعطي إفادة جديدة في فقه النص. بدلا من تصليب عوده باحتكار قراءته وفق منهجيات إيمانية تفصله عن نفسه في أن يقول شيئا جديدا.

ويحسن هنا الإشارة إلى دراسة المفكر محمد أركون في كتابه "القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، حيث يذهب إلى أن انفتاح النص على قراءات جديدة يعني أن يجعل النص خلاقا ومبدعا لهذه القراءة ، وبالتالي المعاني والدلالات التي تنتجها هذه القراءات كمعرفة وقيم جمالية متحررة من فعل الهيمنة ، وبالتالي يصبح في النص تعدد الإمكانات للتجلي بعيدا عن التقديس[461].

وبالاستناد إلى مقولة كون نص إلهي ، فهو الجزء المتجلي من اللوح المحفوظ [462]، وقد وضع في سياق ترجمات متوالية، وكون النص لا ينطق بما فيه، وإنما يستنطق بما عند البشر على قدرة على استنطاقه، فإن قداسة النص لا تنسحب على الاستنطاق أبدا، لأن الاستنطاق بالضرورة استنطاق بشري، يقع خارج دائرة التقديس.

---

[459] - حتى لو انتزع فصل من اللوح المحفوظ وانتقل لكان جزءا خارج سياقه، وهو بالضرورة مختلف عن نفسه لو بقي مكانه.

[460] - انظر عبد السلام بنعبد العالي. ***ثقافة الأذن ثقافة العين***. مصدر سابق، ص 17- 18-

[461] - محمد أركون. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني***. مصدر سابق، ص 34.

[462] - انظر ***المصدر السابق***، ص 19.

من هذه الزاوية يُشرّع الباب واسعا أمام كل قراءة على أن تكون منزوعة الدسم، منزوعة القداسة[463]، فكل قراءة للنص ترجمة، والنص ينفتح على رؤى لا نهائية للترجمة [464]، كما أن الترجمة لا تلغي النص المترجم، ولا تلغي الترجمات الأخرى، ولا حتى تنهي إمكان الترجمة، كما أن نقد القصيدة مثلا لا يلغي القصيدة، ولا يلغي أي إبداع نقدي آخر لها، فقراءة النص عملية تفاعلية بين النص والقارئ، وعملية التفاعل تعني التشارك في الإنتاج، ففعل القراءة لا يطابق النص[465]، وتأويل القرآن لا يعني أنه القرآن، ففعل القراءة لأي نص لا يحشره في ذاتيه، فحرية النص ألا يسجن حتى داخل قيده، من هنا فإن الذات القارئة للنص تبدع النص كما أن النص يبدعها ، وحقيقة كل منهما منفتح على عالم اللاثبات. فقارئ القرآن لا يقدم قراءته إلا إذا دخل إليه عاريا، فهو حينها تماما في النص، لكن دخولهـ لقراءة القرآن لا يعني أن قراءته هي القرآن، بل هي خارج النص، هي قراءته للقرآن فحسب. وبهذا يستطيع القارئ الفصل بين نفسه والنص والسياق التاريخي.

ولا تتم عملية الإبداع التي أشار إليها الاستطراد السابق إلا من خلال منهجية، وتتضح أهمية المنهجية في القراءة بأنها تترك مسافة فاصلة بين الذات القارئة والموضوع المقروء، بمعنى أنها تلغي امتداد فعالية النص في سياقاته التأويليةِ، من هنا يجب أن لا يُحتكم في قراءة النص للتأويل الشارح له قبل ألف عام، بل يجب تجريد النص أي نص بشكل عام من خلال فصله عن سياقاته التأويلية ، هو إظهار له عاريا كما خلقه الله، عذريته تغري، أرض بكر، وجمالية المنهج أنه لا يدنس النص بوطئه إياه، بل يخرج منه، ويتركه بكرا من جديد، لوطئ جديد، وفي سياقات جديدة. وبالتالي تعدد المناهج في قراءة النص إغناء للنص. والنص في كل الحالات يشبه "ملتيتة" تقاوم من يريد

---

[463] - يذهب بول ريكور إلى موضوع الترجمة بأنها تبدأ بطموح إزالة القداسة عن اللغة الأم، ثم دعوتها للتفكير في ذاتها كلغة من بين اللغات. بول ريكور. ***عن الترجمة.*** ترجمة حسين خمري. الجزائر: منشورات الاختلاف. 2008، ص22.

[464] - يعتبر عبد السلام بنعبد العالي أن ما لا يمكن ترجمته لا نفتأ نترجمه أبدا بكيفيات لا متناهية، وهو ما يجعل عمليات الترجمة في انفتاح لا متناه، وتعيش توترا دائما، ويجعل النص المترجم يحيا في ترجماته حياة لا متناهية، فيه إعادة اكتشاف للنص المترجم وللغة الوصول. انظر عبد السلام بنعبد العالي. ***الكتابة بيدين.*** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر والتوزيع. 2009، ص 15-16.

[465] - يدين الجابري العقل العربي حين قد قدم استقالته عن كونه أداة الإنتاج النظري في الثقافة، وتحول إلى مضمون لها، فهو لا يفكر في الثقافة لنقدها وتحريرها من ذاتها، بل يأتمر بها، ويستقي الأفكار من ماضيها الذي لا يفتأ يحضر كل حين، الأمر الذي جعل الثقافة العربية فوق تاريخية، متعالية ومفارقة للواقع، وتتحول بحركته الدائرية إلى مستنقع. وهكذا عندما يتحول العقل إلى مضمون النص وتأويله، ويكِفُّ عن قراءته قراءة نقدية، ويكتفي بالقراءات الإيمانية، فإن العقل لا ينتج سوى إعادة إنتاج النص المؤول.
ويدعو الجابري لحل مشكلة العقل الذي تحول إلى مضمون للثقافة، بدراسة التراث العربي من خلال منهجيات حديثة، فيأخذ الباحث المنهج كأداة، ثم يعود للماضي لقراءته قراءة تجعله معقولا لذاته؛ حتى يكون معقولا لأهله، وبذلك تنزع القداسة عنه عبر عملية العقلنة، وتعود للعقل فعاليته في تحوله لأداة الإنتاج النظري في الثقافة من جديد، فيكِفُّ العقل بذلك عن استقالته وتجرده من الفعالية، ويعود لممارسة فعل النقد داخل الثقافة. وهذا ما يتبناه أركون أيضا. انظر محمد عابد الجابري. ***التراث والحداثة: دراسات ومناقشات.*** مصدر سابق، ص 21-33.

تصليبها لكنها تتشكل إبداعيا بأيدٍ تمتلك ذائقة الفن والإبداع. ومقاومة "الملتينة" لأي فعل تصليب ، يمثل قابلية لتصليب جديد أيضا، ف"الملتينة" تعطي شكلا للإبداع يأخذ الثبات النسبي، وتبقى "الملتينة" تحوي الإمكان لإعادة الصياغة مرة أخرى ، نحو شكل آخر، ومن هنا يكون الإبداع يتمثل في إنتاج الأشكال.

وانسجاما مع ما سبق، يمكن القول: إن التأصيل في النص (التجربة النبوية) يعني أمرين، التأصيل في التجربة النصية، ويفترض إعادة سياق النص النبوة، سياقا يتنزل فيه النص وحي، بهذا التصور نحتاج وفق ذلك لقرآن جديد، ونبي جديد، نعيش من خلالهما تجربة نصية جديدة.

وفي المقابل، يمكن القول: أن التأصيل يمكن أن يقع في المختلف، لكونه منفتحا على سياقات لا نهائية من الفهم، والفهم المختلف، وبالتالي تسقط أحقية كل من يدعي الفهم المطلق للنص والدين، وإن كان الإسلام السياسي من خلال رفع شعار "الإسلام هو الحل" يدعي أن منهجه هو الإسلام، وأن دستوره القرآن، وأنه يريد أن يحكم الناس وفق أوامر الله ونواهيه، فإنه يمارس تضليلا وغشا، ذلك لأنه يريد أن يحكم الناس من خلال فهمه للقرآن والدين، وأن فهمه هو فهم بشري وليس نصا إلهيا.

وأخيرا، فإن الدعوة لتحرير النص من هيمنة السمع، هي دعوة لتحرير المعرفة من القيود التي رانت عليها ردحا من الزمن، هي دعوة للغوص في التفاصيل، والتعمق في الاستكناه، واستخراج المكنون، ورؤية ما خلف الأكمة.

ولا تتم الدعوة لتحرير المعرفة إلا بالدعوة لتحرير النص والقارئ في آن، حيث يذهب القارئ للنص في دروب جديدة من الكشف، نحو إضافة مقولته جديدة، في لوحة تشكيلية، وحرية النص تمنحه انفتاحا يتيح للقارئ أن يسعى دائما نحو مزيد من التعرف على مكنوناته اللاتنتهي.

وهكذا، فحرية مثلث النص والقارئ والمعرفة، عدم الاعتراف بالنهايات، وحلقات الإقفال، بل يظل في عطشٍ لا يكفّ لفكرتي الامتلاء والفراغ، ويبقى وجِلا من فكرتي الخنق والحشر في الأطر القبلية الجاهزة.

المطلب الثالث: استئجار "بيت الله"

وسيتناول المطلب الأخير من هذه الدراسة "بيت الله" كتقنية دعوية، محاولا إبراز علاقته بإنتاج المعرفة، ومدى ارتباطها أو تحررها من الثقافة السمعية.

المسجد والجامع[466] في الاصطلاح "بيت الله" على الأرض ، الموقوف للصلاة المفروضة بشكل دائم، والقادم إليهما زائر مفترضة الزيارة به، وعليه أن يتقيد بأدب الزيارة، والتي يكتنفها تحليه بالتذلل والخشوع والخوف من الله، والابتعاد عن اللغو وكلام الشيطان.

ويَبِين التعريف اللغوي[467] لـ"بيت الله" معنيين: فالمعنى الأول: المسجد، وهو اسم مكان على وزن "مَفْعِل"، وهو يعود إلى أُس الكلمة **سجد**، والسجود يعني قمة الطاعة والولاء، فيصبح المسجد مكانا يؤكد فيه زائروه على ذلهم وخشوعهم وطاعتهم وولائهم لله.

وبالاستناد إلى الدلالة المستقاة من فعل السجود، فإن أي مكان على الأرض يمكن أن يتحقق فيه السجود يتجوز لهذا الفعل، فيصبح مسجدا بالإمكان، وفي لحظة الصلاة فيه يتحول إلى مسجد بالفعل، وذلك ما لم يرد تخصيص له يقيده بشروطه، كتأدية الصلاة فيه بشرط تحقق طهارته واستقباله للقبلة.

أما المعنى الثاني فهو: الجامع وهو المكان الملتقى الذي يجتمع فيه الناس ، للصلاة، وأكثر من ذلك حسب الصادق النيهوم[468] أنه يكفل للناس تحت سقفه حق الاجتماع الذي يضمن حرية القول والعقيدة، وحرية إقرار السلطة الجماعية، ولكونه "بيت لله" يعني عدم خضوعه لسلطة الدولة[469].

---

[466] - سيتم التعامل مع المسجد والجامع على اعتبار أنهما واحد في المعنى لأن الوظيفة لكليهما أصبحت واحدة متمثلة في نمط المعرفة المنتجة، بالإضافة لوظيفتي الصلاة والعبادة.

[467] - انظر مادة **"جمع"** ومادة **"سجد"** في المعجم الوسيط.

[468] - الصادق النيهوم مفكر ليبي ولد عام 1937 أعد أطروحته في الدكتورة في الأديان المقارنة، في مصر وأتمها في ألمانيا تحت إشراف مجموعة من المستشرقين الألمان. درّس مادة الأديان المقارنة في فنلندا، وفي جنيف، وأصدر سلسلة من الموسوعات أهمها: "تاريخنا"، و"بهجة المعرفة" و"موسوعة الشباب" وغيرها. وصدر له مجموعة من الكتب منها: "فرسان بلا معركة"، و"نقاش"، و" من هنا إلى مكة" و" الإسلام في الأسر".... انظر تقديم دار رياض الريس للنيهوم. الصادق النيهوم. ***الإسلام في الأسر***. ط3. دمشق: دار رياض الريس للكتب والنشر. 1995.

[469] - لقد تم سرقة الجامع حينما تحول إلى مكان حيث الوعظ والإرشاد، ويطالب النيهوم باستعادة دور الجامع الذي يمثل مؤتمرا إداريا سلطته أعلى من سلطة الدولة، وفعاليته في أنه ينعقد بشكل دوري لا يقبل التعطيل أو التأجيل. ***المصدر السابق***، ص 21.

وكلام السيد النيهوم فيه قدر من الإيجابية تجاه مفهوم الجامع، إذ يحرره من أسر السجود، ويعطيه أفقا أوسع، تحديدا في بحث القضايا التي تهم المجتمع، بالإضافة إلى شق مساءلة السلطة السياسية، لكن السيد النيهوم حين يقرّ بالسلطة المفترضة لـ "بيت الله" في الجامع في مواجهة السلطة السياسية، إلا أنّه في المقابل، لم ينبس ببنت شفة تجاه ما يشتمل عليه الجامع من سلطوية لمجرد كونه "بيت الله" في مواجهة الأفراد أو مجموعهم في داخله.

والجامع منطوٍ على أنظمة تقود إلى تدجين وإخضاع الزائر والسيطرة عليه، وأول هذه الأنظمة أن الجامع نفسه بناء سلطوي؛ أكثر ما يميزه مئذنته وأذانه ، وهما مأخوذان من أصل واحد "**أذن**"[470]: التي تعني عظيم الأذن، وطويلهما، (ويكنى اجتماعيا عن طويل الأذنين بالحمار). **وأَذِن**: أخذ الإذن، (وأخذ الإذن يفترض وجود سلطة يجب أن تنصاع إليها)، ومعناها أيضا أكثر الإعلام بالشيء (وهنا تأكيد على سلطة ال جامع في القول ، وانصياع الناس له في السماع)، **وتأذّن بالناس**: نادى فيهم بالتهديد (سلطة). **والأذنُ**: عروة الكوز (الانقياد والطاعة). **والمئذنة**: منارة يؤذن عليها (بنيان سلطوي يستوجب الانصياع للأذان). **وآذان الحيطان**: النمام والجاسوسية.

أحفظ السر بالسر بإخفائه فإن للحيـــــطان آذانا

يتطلب صمت وإصغاء (سلطة وخوف).

ويمثل الجامع أنظمة استعارية قوية، فمئذنة المسجد تمتد إلى السماء دلالة على اقترابها من الله، ومن ها تصدح مكبرات الصوت بقراءة القرآن المرتل، الذي فيه سحر وعذوبة وموسيقى عالية مخلوطة بخوف ورهبة وخشوع، تجعلان المسلم يمعن في السماع، " وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون"[471].

كما وتمثل المئذنة بشريا أنظمة استعارة قضيبية، فهي وإن كانت مؤنثة تأنيثا غير حقيقي [472]، فإنها تستعير الوقوف والانتصاب والفحولة، وبالتالي تعكس نظاما فحوليا يهيمن على زائر بيت الله. بينما يلج الزائر الجامع باستعارة مهبلية، وهي عودة للتكوين الجنيني، حيث الاتصال بحبل سري مع الله[473] .

---

[470] - انظر المعجم الوسيط مادة **"أذن"**.

[471] - الآية 204 من سورة الأعراف.

[472] - المؤنث غير الحقيقي هو الذي لا يلد ولا يبيض.

[473] - يرى جورج لايكوف أن ضرب الطائرات في أحداث 11 أيلول، بأن البرجين يمثلان استعارة فحولية قضيبية، وأن تداعي انتصابهما إلى الأرض مثل مسّا أخلاقيا في فحولة أمريكيا، وأن ضرب الطائرة للبنتاجون الذي يبدو من السماء كفرج مثّل استعارة فرجية، فولجته الطائرة كقضيب. لمزيد من الاطلاع على أنظمة الاستعارة وطرق اشتغالها ينظر جورج لايكوف. ***الاستعارات التي نحيا بها*** . ترجمة عبد

وتتعاظم هيبة الجامع بنظر المسلمين في كونه أطهر مكان في القرية أو المدينة، ولا تجوز زيارته إلا لمن كان طاهرا، فعلى المسلم قبل زيارته أن يحافظ على طهارته المعنوية والبدنية، وأن يجددها إذا فسدت بالغسل والوضوء . وعليه حين يلج الجامع أن يصلي ركعتين تحية للمسجد، وأن يتوجه مك انا معينا وهو جهة القبلة، وعليه أن يحافظ على هدوئه وخشوعه، وتحديدا في خطبة الجمعة، التي تفرض على الناس الالتزام بالإنصات وعدم الكلام حتى لا يقعوا في اللغو.

ويتوسط الجامع في العادة الحي السكني في المدينة أو القرية، ويكون أكبر بناء في القرية غالبا ؛ وذلك حتى يراه ويسمعه كل شخص، وتزين جدرانه الداخلية عادة بآيات من القرآن التي تتوزع بين الترغيب والترهيب. بينما تنقش على الجدران الخارجية أسماء الصحابة، والتي غالبا ما يكون إحداها اسما للجامع.

وبالإضافة إلى السلطة التي يستمدها الجامع من تسميته "بيت الله"، فإن استعارة اسم الصحابي للجامع يمنحه مزيدا من السلطة، حين يُدْخل الجامع في سياق بداية الدعوة، سياق صحابة الرسول وطهرانيتهم –على جهة التصور غير النقدي للتاريخ–، وفي المقابل يمنح الجامع سياقا طهرانيا للصحابي، ويدخله في السياق الإلهي المقدس حينما ينسب "بيت الله" إليه.

ويؤكد المثلث المعرفي بين الجامع والصحابي والزائر للجامع على تعالي الجامع ومفارقته لنفسه كمكان، وعلى تعالي الصحابي على بشريته، فيعزز التعالي حضور الماضي كزمن يملك أجوبة لأسئلة الحاضر ، ويفرض مستوى العلاقة بين المكان وزائره، فيمنح المكان سلطة الكلام، ويرتب على الزائر الاستماع والإصغاء، والخضوع والولاء للجامع والتاريخ الصحابي.

ويمكن الحديث عن قواعد للسيطرة والهيمنة للجامع بالنظر إلى فضائه الواسع من الناحية السيكولوجية؛ فالجامع عادة أضخم بناء في القرية على وجه قريب من الدقة، وإلى حد ما في المدينة. وزائر الجامع ضئيل في حجمه بالمقارنة مع الجامع، فضخامة البناء تفرض هيمنتها ، ومثل ذلك ارتفاع سقف الجامع عن أرضيته الذي غالبا ما يكون مبالغا فيه،

المجيد جحفة. ط2. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر . وكذلك كتاب آخر لـ جورج لايكوف. ***حرب الخليج: أو الاستعارات التي تقتل*** . ترجمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.، 2005.

والمنبر في مكان بين أرضية المسجد وسقفه، معلق بين بين، وكأنه حلقة وصل بين الأرض والسماء . ليلعب الخطيب دورا اتصاليا في تقوية قنوات الاتصال للمصلين في المسجد بالله.

ويلج الناس الجامع من مدخله الكبير ، وبابه الواسع، والذي غالبا ما يكون في مواجهة محراب الصلاة ومنبر الشيخ، فيشعر الداخل من اللحظة الأولى بأنه مراقب، ويساعد فضاء الجامع الواسع المنكشف في تعظيم هذه الحالة الشعورية.

والرقابة في الجامع ليست ربانية فحسب، بل رقابة مجتمعية أيضا ، تبدأ من شيخ الجامع، تحديدا إذا كان معتليا لمنبره، ثم من قبل أولئك الذين لا يقوون على كبح جماح فضولهم في الجامع. وهي سلطة تضمن بتعبير "فوكو" بقاء الناس في حالة رقابة مستمرة[474]، والتي تولد إحساسا عميقا بالسلطة والخضوع لها، فيتصرفون كأنهم على الدوام في حالة رقابة مستمرة، فيراقب المصلي في الجامع نفسه وكأنه مراقب، لأنه يعرف أن هناك من يراقبه.

وتتزاوج أنظمة الرقابة الدينية والاجتماعية خارج الجامع، حيث لا يمكن فصل الجامع عن الفضاء الاجتماعي للمسلم، ودورهما في صياغة التصورات لديه ، فللفضاء الاجتماعي يراقب المسلم بأبعاد قيمية اجتماعية رسّخها الدين، وأمدها بالسلطة والسيطرة، وكل أنظمة المراقبة والعقاب، ومن هنا يُفهم الكثيرُ من أنماط السلوك الاجتماعي الذي يجد الدين مرجعية له، كتقييم شخص ما على أنه غير جدير بالاحترام أو النسب أو حتى دفنه في مقابر المسلمين، لا لشيء إلا لأنه كان لا يؤدي حق الله في الصلاة[475].

ولم تقتصر أنظمة السلطة والرقابة والهيمنة على الجامع فقط، بل كثيرا ما تجسدت بشيخ الجامع كممثل للدين ووكيل له ولله على الأرض، فهيمنت معرفـته الدينية الغيبية ذات المرجعية السمعية التي يدعيها شيخ الجامع على المعرفة العلمية العقلية، وأصبح كل علم أو معرفة أو أمر يحتاج إلى شهادة براءة من رجس الشيطان، يملك شيخ ال جامع

---

[474] - يتحدث الفيلسوف الفرنسي مشيل فوكو عن نموذج لسجن تم تصميمه في القرن الثامن عشر، على شكل بناء دائري، وغرف للسجن مصفوفة على خط خارج الدائرة، ومكتب حارس السجن في مركز الدائرة، ومن خلال تموقع الحارس في المركز يستطيع أن ينظر إلى الغرف كلها من خلال شرياك صغير دون أن يتمكن السجناء من رؤيته، وهذا يعني شعور السجناء بأنهم مراقبون طوال الوقت، وهم لا يعرفون ما إذا كانوا مراقبين في تلك اللحظة أم لا، لأنهم لا يعرفون توقيت مراقبة حارس السجن لهم، ونتيجة لاحتمال مراقبتهم في أي وقت، يتصرف هؤلاء السجناء كما لو أنهم مراقبون في كل وقت، فبدأ السجناء بمراقبة أفعالهم لأنهم يعرفون أن هنالك سجان يراقبهم، وهكذا دجّن السجناء فكرة المراقبة داخليا. انظر مشيل فوكو. ***المراقبة والعاقبة. ولادة السجن.*** ترجمة علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء العربي، 1990.

[475] - يبدو لمن ينظر في عقوبة تارك الصلاة كما بحثها ألمع الفقهاء أن هنالك إجماع عند غالبيتهم على قتل تاركها، لكنهم اختلفوا على كيفية القتل، وكان الاختلاف مرده خلق أفظع الصور في القتل، فمن ضرب للعنق بالسيف إلى ضرب العصي إلى الوخز بالسف حتى الموت لأنه أبلغ في الزجر وأرجى للرجوع، انظر ابن قيم الجوزية. ***كتاب الصلاة وحكم تاركها.*** تحقيق عبد الله المنشاوي. القاهرة: مكتبة الإيمان. د ت، ص 5-13.

و"علماء الدين" وحدهم حق إصدارها. فجعلت هذه الهيمنة الناس يعودون إلى الشيخ في كل ما التبس عليهم في شأن دينهم وأمر ودنياهم، ليصبح بذلك شيخ الجامع مرجعا مهما للناس، يشرع لهم حياتهم، بما تتطلبه آخرتهم[476].

ومثّل شيخ الجامع في القرية على وجه الخصوص مستودعا للسر الاجتماعي، فيلجأ إليه الناس في السؤال عن أمور دينهم ودنياهم، واستفتائه في بعض الأمور، وسؤاله عما يحل ويحرم، وكيف يكفّر العبد ذنبه ليتجاوز خط أه. وقد منحت المعرفة الدينية للشيخ سلطة للحديث في الأسئلة المعروضة عليه، ومكنته أيضا من إنتاج نظام من الهيمنة والمراقبة، وأعطته هيبة اجتماعيه قوّى عراها الخجل الاجتماعي الذي يتكون عند أفراد المجتمع، والذي تظهر صورته حينما يحث الشيخ شخصا ما على عمل ما، أو يطلب منه تجنبه، ولعل هذين العاملين– المتمثلين بالهيمنة المعرفية للدين التي تتجسد في شيخ الجامع، والخجل الاجتماعي– يلقيان بعضا من الضوء على سبب مخاطبة الناس لممتلك المعرفة الدينية، تحديدا شيخ الجامع بـ" سيدي الشيخ".

ولعب شيخ الجامع –في القرية تحديدا– مركزية أخرى مكنته من تعزيز فرض حضوره السلطوي والمعرفي، فقد كان –سابقا– معلم صبية القرية القراءة والكتابة والعلوم الدينية، عبر نظام التعليم الذي كان يعرف بالكتاتيب [477]، فلقن الشيخ الصبية الصغار الكلام وكأنه زرعٌ يزرعه في داخلهم؛ ليعيد إنتاج المعرفة الدينية في المجتمع من خلال هذا النشء الذي يتربى على يديه، والذي يؤمن بشيخه عادة أشد الإيمان. وهكذا يمكّن النشء للشيخ وأنظمته المعرفية والسلطوية، وكذلك يمكن للجامع والدين في تجذير الفضاء الاجتماعي الذي مثل الدين الحاضن الثقافي الأوسع لهذا الفضاء.

كما ويمثل الجامع ملتقىً اجتماعيا ينظمه الدين، فصلاة الجمعة والجماعة والأعياد، وصلاة الجنازة والاستسقاء وسلام المصلين على بعضهم إثر انتهاء الصلاة بالدعاء" تقبل الله"، يشير إلى فضاء يقود إلى تضامن اجتماعي بين المصلين، يمتلك الجامع كلمة السرّ فيه.

---

476 - يوضح بيير بورديو الشروط الواجب توافرها حتى ينجز العمل الخطابي عمله في مدى التلاؤم بين المتكلم- أو وظيفته الاجتماعية- وبين ما يصدر عنه من خطاب، إن أي أداء للكلام سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صادرا عن شخص يملك سلطة الكلام، بعبارة موجزة إذا لم يتوفر المتكلم على السلطة التي تخول له التفوه بالكلمات التي تصدر عنه، وأن العمال السلطوية أو الأعمال المشروعة والأمر سيان، يتوقف على اقتران مجموعة من الشروط المترابطة التي تتألف منها الشعائر الاجتماعية. انظر بيير بورديو. ***الرمز والسلطة***. مصدر سابق، ص60.

477 - تراجع هذا الحضور بسبب انتهاء عهد الكتاتيب إلى حد ما، إذا ما تم استثناء دورات تحفيظ القرآن والتجويد التي يعقدها شيخ الجامع في الجامع.

وبذا، قاد الجامع تدين المجتمع عبر الممارسة الاجتماعية للتدين، وكان له أثر واضح في خلق الإطار الثقافي الحاضن للفضاء الاجتماعي للأفراد وهيمنة هذا الفضاء عليهم، بوصفه المكان الذي مكّن للمعتقد كنظام من القيم ينتجه الدين، ويعززه السلوك الاجتماعي، فغدا الجامع حاضنا للتصورات والمسلكيات الاجتماعية السائدة في المجتمع، وذلك عبر ربط الأنشطة الدينية بالمنظومات الاجتماعية، فترسخت الهيمنة الثقافية بالفضاء الاجتماعي من خلال آليات الزج الاجتماعي للأفراد في المنظومة الاجتماعية السائدة، والتي غالبا ما تكون ذات مرجعيات دينية يصعب التمرد عليها في المجتمعات التقليدية، فيدمج الأفراد داخل المنظومة الاجتماعية الدينية، لتصبح آليات لإنتاج الثقافة الاجتماعية[478].

وفي ذلك يرى الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي "دوركهايم" ، أن الشعائر تخلق وظائف الدين الأساسية التي حددها أولا بتجميع الناس بشيء يشبه الصمغ لخلق التضامن الاجتماعي، والثاني إعطاء الناس وسيلة لإدراك العالم ورؤيته، فالهويات الدينية– حسب "دوركهايم"– هي التي جعلت للناس هويات اجتماعية، فالفرد ينتمي لجماعة ما لأنه يحمل شعارا دينيا يتفق مع الشعارات التي يحملها أفراد الجماعة. ويرى "دوركهايم "أن هاتين الوظيفتين معا يجعلان المجتمع قابلا للعيش فيه، فالدين ذو علاقة مباشرة تماما بالعوامل الاجتماعية والثقافية، لذلك من المهم فهم كيفية عمل الدين وكيفية ممارسته[479].

وظل الجامع والشيخ يلعبان دورا مركزيا في تكوين الفضاء الاجتماعي، وتجسيد أنظمة السمع والانصياع في السلطة والسيطرة والسلوك الاجتماعي إلى حد ما، إلى أن ظهر من ينافسهما على خلق الفضاء الاجتماعي والسيطرة عليه بعدما استجدت وقائع كانت نتيجة للتطور الحضاري وإفرازاته المختلفة. وبدأ ظهور النوادي والجمعيات والمؤسسات والأحزاب والكاسيتات والانترنت والفضائيات، يلعب دورا في تضاءل دور المسجد، فتراجعت سلطته، ونازعه في السيطرة على الفضاء الاجتماعي العام فضاءات اجتماعية ناشئة، وضعت حدا لاحتكاره التأثير الفاعل في الفضاء

---

[478] - يعتبر علي الكنز أن الخطاب الديني استطاع نظرا لليونته أن يجتاز جميع فئات المجتمع، وأنه يقوم بتلقيح الممارسات البروليتارية والبرجوازية وكذلك ممارسة أصحاب الياقات البيضاء(الموظفين) والموظفين الكبار مما منع تبلور تأثيرات الطبقة العاملة والبرجوازية داخل الحركة الاجتماعية. مما ينتج قلقا واضطرابا في الفكر الاجتماعي. انظر علي الكنز. ***" الإسلام والهوية"***. المستقبل العربي. عدد 126. شهر 8. 1989، 104-105.

[479] - مالوري ناي. ***الدين الأسس***. مصدر سابق، ص 70-73.

الاجتماعي. وترتب على المستجدات التقنية أن تنشط الدعوة الدينية بأدوات التقنية الجديدة لزج الناس مرة أخرى للجامع، وهذه الأدوات ليست محلا للدراسة.

استنتاجات

أبان الفصل العلاقة بين المقدس العلوي والمدنس الدنيوي في التاريخ العربي، والتي استندت صياغتها لمبدأ اشتغال السمع وهيمنته على الأتباع، وكان تفكيك الإسلام لنظام القبيلة تفكيكا لآليات اشتغال هذا السمع المولدة لنظام الولاء في القبيلة. فأعاد صياغة مفهوم الفرد والجماعة والولاء على أسس جديدة مغايرة، وبذلك لم تعد المرجعية المعرفية مرجعية قبلية في المجتمع.

وفي المقابل، أبانت دراسة المجتمع الجديد، مجتمع الإسلام، أنه لم يبنِ المجتمع الناشئ على أسس جديدة سوى تغير مرجعية المعرفة في المجتمع، من القبيلة وفلسفة عصبيتها إلى الله ورؤيته العلوية، وبذا، فقد حررت المرجعية الجديدة الإنسان الجاهلي من رهن كلِّيته لصالح القبيلة التي غيبته وجوديا ومعرفيا، لكنها في الوقت ذاته أوقعت الإنسان المؤمن في القيد ذاته، لكن هذه المرة في رهن كلِّيته لصالح أنظمة معرفية إلهية، وبالتالي فإن تحرير الجاهلي من هيمنة السمع أوقعه كمؤمن تحت نفس الهيمنة السمعية.

وبعد مناقشة إمكانية التأصيل "للأسلمة"، تبين غياب التأصيل لهذه الفكرة بداية في التجربة التاريخية، على أنها منارة يمكن الاهتداء بها. وان القول بطهرانية هذه التجربة يستند إلى ثقافة سمع لا تقبل المقاربة النقدية التاريخ والمعرفة. وبذا، فإن مقولة "الأسلمة" في التأصيل تبدو متعذرة لانتفاء طهرانية التجربة التاريخية، وتبني هذه التجربة قد يجد له مكانا في تجربة الصراع على السلطة. ومن جانب آخر فإن الدعوة للتأصيل في النص أمر غير دقيق من الناحية العلمية والمنهجية، فتدبر النص لا يعدو أكثر من قراءة له، وهو في حقيقته منفتح على قراءات لا نهائية، ولا يتجوز احتكار قراءته لأي كان.

وقد أبان الجامع عن تقنية سمعية رهيبة، تؤسس لأنظمة سلطوية غيبية منشأها الإيمان، حيث تمارس تسلطا يهدف إلى إخضاع الزائر للجامع. وكان على رأس هذه التقنيات شيخ الجامع وكيل الله بتأويل الكلام، الذي امتلك قدرة على

صياغة المنظومة المعرفية للناس بما يملكه من سلطة دينية ، وعنف رمزي يؤهلانه لفعل ذلك . وساعده أيضا نظام الجامع الذي يمنح الشيخ سلطة الكلام والإجابة، بينما يمنح الآخرين الصمت والإنصات، وفي أفضل الأحول السؤال عن كيفية الوصول إلى دروب الإيمان.

الخاتمة

حاولت الدراسة أن تستظهر فعالية حاسة السمع في الخطاب الديني الإسلامي، من خلال الكشف عن آلية اشتغال هذه الحاسة في الخطاب الديني، ومسؤوليتها في تغييب المقاربة النقدية في المجتمعات العربية على حاضرها، وذلك من خلال دراسة النص القرآني ممثلا بسورة البقرة، ثم دراسة ثقافة السمع في طقوس قراءة القرآن والاستماع إليه، وأخيرا من خلال دراسة طبيعة الانتقال من المجتمع القبلي "الجاهلي" إلى المجتمع المحمدي، وانتهاء بمقولات التأصيل لمفهوم "لأسلمة".

وقد بدت علاقة الفرد في المجموع عبر الانتماء للقبيلة أو العقيدة بأنها علاقة ناشئة من قوة المؤثرات السمعية، والتي تتجاوز الفعل النقدي المتحرر على السمع. ولعل إشكال الثقافة السمعية الإيمانية يتبدى في جعل هذه الثقافة معرفة حقّة، فوضعت نفسها فوق المساءلة النقدية، وأصبح تفكير المؤمن لا يذهب لتفحص مقولات السمع، فالإيمان مرجع التفكير والاعتقاد في المفكِّر والمفكَّر فيه..

والدراسة إذا اجتهدت في هذا المجال فإنها لا تدعي القول الفصل، وإنما تقدم نفسها على أنها ليست إلا مساهمة نقدية في هذا الجانب، والمعرفة من وراء القصد.

نتائج الدراسة

خلصت الدراسة على مجموعة من النتائج والتي يمكن إيرادها على النحو التالي:

- هيمنت حاسة السمع على آليات إنتاج المعرفة في الخطاب الديني، فالإيمان اقتضى من المؤمن تقبل المعرفة الإيمانية، وعدم إخضاعها للمساءلة. لأنها ببساطة موهوبة له من الله، المرجعية العليا التي يجد المؤمن نفسه معلولا في سياقها، فوجب عليه عدم التتبيع على مقولات الإيمان بتفحصها.
- ثقافة السمع في النص –عبر دراسة سورة البقرة – هي ثقافة اتصال، وإن تفكيك مقولات السمع للتجربة التاريخية عند العربي المسلم، يعطيه متسعا من البعد لرؤية هذه الثقافة، ثم مقاربتها نقديا.

- بينت دراسة سورة البقرة آلية اشتغال حاسة السمع في إنتاج مفهوم الملائكة وآدم وإبليس الذين خلقوا ليسمعوا ويطيعوا ويخضعوا وينفذوا، وأن تجاوز كل منهم لما خُلق من أجله، جعل الله يعاقبه بطريقة مختلفة. فالمعرفة التي يريد الله لمخلوقاته تمثلها، هي فقط التي يقدمها إليها.
- لا يقرّ الخطاب الديني بالمعرفة إلا إذا كان الإيمان في ركابها، وهي معرفة يهيمن فيها السمع على العقل، وهنا يصبح دور الإنسان سلبيا في تكوين معرفة نقدية عن سياق وجوده في هذه الحياة.
- المؤمنون هم الذين ألغوا القدرة لديهم على العقل خارج الهيمنة الإيمانية في معرفة أصل العالم، ومسائل الوجود، والمجتمع، فجعلوا مرجعيتها الوحي، وتقبلوها سماعا ودار تفكيرهم في داخل دائرة السمع.
- الكافرون هم رواية إيمانية تم تغييب روايتهم، وقام القرآن بروايتها، وقد وضعها في خانة من لم ينصاع للسماع في الإيمان بالغيب، فالتصق بواقعه، وغيّب غيبه.
- تلعب طقوس قراءة القرآن دورا كبيرا في تغييب التدبر النقدي عليه، حيث تغدو طقوس الاقتراب من النص اغتراب عن النفس، وهي طقوس محل انفعالها حاسة السمع لا العقل.
- إن تصويت النص القرآني بالتجويد والترتيل انفعال لحاسة السمع التي تعظم البعد الإيماني، الذي يغيبّ جانب التدبر على النص القرآني لتصبح المعادلة تصويت وهيام وتورية على النص، بينما التدبر تعقل وأناة وتفكير، وكشف جديد للنص، وهما آمران لا يستقيمان معا.
- أن قراءة الولاء والانتماء في القبيلة ثم في العقيدة ثم في القبيلة هي قراءة في تحولات آلية اشتغال السمع كنظام مهيمن في إنتاج المعرفة عند الأفراد داخل الجماعة. وهي قراءة وضّحت طبيعة الصراع بين الاستماع للقبيلة، والاستماع للعقيدة، ومنطقة التداخل بينهما.
- إن تحرير العربي "الجاهلي" من أنظمة الهيمنة القبلية عبر الإسلام هو تحرير من هيمنة ثقافة سمعية لوضع المحرر تحت تأثير هيمنة سمعية دينية إلهية.
- إن فعالية حاسة السمع لا تجعل المسلم ينفذ لقراءة النص القرآني قراءة متحررة من قيود القداسة، بمعنى لا تمنحه مجالا لينزع القداسة عن كل قراءته للنص القرآني ليراه، فحتى تنفعل العين بالمقروء يجب أن تنفصل عنه، بمعنى يجب أن تبتعد عن النص لكي تراه، وتحرره من السمع الذي التصق به.

- إن من يطرح التجربة التاريخية للسلطة في الإسلام، أساسا للتأصيل عنده، يطرح التاريخ متغافلا عن أحداثه الكبرى المؤسسة، وهو بذلك يقفز عن الحقائق. وفي هذا السياق مثّل اشتغال حاسة السمع في مقولات "الأسلمة"، المقاربة النقدية للتاريخ. وأن تفكيك اشتغال حاسة السمع لهذه المقولات تفكيك لمقولات التأصيل لـ" الأسلمة".
- إن الدراسة إذ تنفي أي سياق لتأصيل لـ "الأسلمة المجتمعية" ، فإنها في المقابل ثبت أن التأصيل من الممكن أن يقع في سياق التجربة الفردية، فلكل مسلم أن يقيم علاقته مع الله كما يراها هو، وعليه أن يسقط مبدأ وصاية الآخرين على الدين وعليه.
- تبدو الثقافة السمعية وكأنها المسؤولة عن تغييب الفعل النقدي عند العربي المسلم، الذي استغنى في تدينه الفطري بالاستماع عن التفكير، في مفارقة المقولات من أجل فقه واقعه، وهنا تظهر الحاجة إلى عملية تجاوز يحدثها النقد الفكري للنص والتاريخ تؤهل العرب من دخول دائرة التحديث.

مرجعية

- ابن خلدون، عبد الرحمن. ***مقدمة ابن خلدون.*** بيروت: دار الكتب العلمية. 1993.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. ***تفسير التحوير والتنوير***. الكتاب الأول. تونس: الدار التونسية للنشر. 1984.
- ابن عربي، محي الدين. ***شجرة الكون.*** مصر: شركة مدبولي. الطبعة الأخيرة. 1968.
- ابن قريب، أبيّ سعيد عبد الملك. ***الأصمعيات.*** تحقيق محمد نبيل طريفي. ط 2. بيروت: دار صادر. 2005.
- ابن كثير، أبو الفداء. ***تفسير القرآن العظيم.*** تحقيق مصطفى السيد محمد وآخرون. مصر: مؤسسة قرطبة. 2000.
- ــ. ***بداية خلق الكون: السماوات والأرض، والنجوم، والكواكب، والجبال، والبحار، والأنهار، والملائكة، والجن، والإنس– آدم عليه السلام.*** تحقيق عادل المعاطي. القاهرة: دار البشير. 1991.
- ابن كلثوم، عمرو. ***ديوان عمر بن كلثوم.*** تحقيق إميل بديع يعقوب. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي. 1996.
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. ***لسان العرب.*** تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون. مصر: دار المعارف. دت.
- أبو تمام، حبيب بن أوس. ***ديوان الحماسة.*** تحقيق أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية. 1998.
- أبو زيد، نصر حامد. ***نقد الخطاب الديني.*** ط3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2007.
- ــ. ***مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن.*** ط6. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2005.
- أدونيس، علي أحمد سعيد. ***الكتاب الخطاب الحجاب.*** بيروت: دار الآداب. 2009.
- أركون، محمد. ***القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب.*** ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 2001.

- الألباني، محمد ناصر الدين. ***مختصر صحيح الإمام البخاري.*** المجلد الأول. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. 2002.
- إلياد، مرسيا. ***المقدس والعادي.*** ترجمة عادل العوا. بيروت: دار التنوير. 2009.
- الآمدي، أبو القاسم. ***المؤتلف والمختلف.*** بيروت: دار الجليل. 1991.
- الأنصاري، ابن هشام. ***أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*** . بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. 1994.
- ـ. ***مغني اللبيب عن كتب الأعاريب.*** الكويت: دار التراث العربي. دت.
- أوكان، عمر. ***اللغة والخطاب.*** المغرب: إفريقيا الشرق. 2001.
- إيزوتسو، توشيهيكو. ***الله والإنسان في القرآن.*** ترجمة هلال محمد جهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2007.
- بارت، رولان. ***درس السميولوجيا.*** ترجمة عبد السلام بن عبد العالي. ط 3. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 1993.
- ـ. ***لذة النص.*** ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان. ط2. الدار البيضاء: دار توبقال. 2001.
- بنعبد العالي، عبد السلام. ***الكتابة بيدين.*** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر والتوزيع. 2009.
- ـ. ***ثقافة الأذن ثقافة العين.*** الدار البيضاء: دار توبقال. 1994.
- بن سلامة، فتحي. ***الإسلام والتحليل النفسي.*** ترجمة وتقديم رجاء بن سلامة. بيروت: دار الساقي. 2008.
- بنكراد، سعيد. ***سيميائيات الصورة الإشهارية: الإشهار والتمثلات الثقافية.*** المغرب: إفريقيا الشرق. 2006.
- بورديو، بير. ***السلطة والرمز.*** ترجمة عبد السلام بن عبد العالي. ط 3. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2007.
- الجابري، محمد عابد. ***فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب أسباب النزول.*** ط3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2010.
- ـ. ***مدخل إلى القرآن الكريم. ج1.*** ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2007.

- ـــ. ***التراث والحداثة: دراسات ومناقشات***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- ـــ. ***العقل السياسي العربي***. ط4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2004.
- الجاحظ، أبو عثمان. ***البيان والتبيين***. بيروت: دار مكتبة الهلال. 1988.
- ـــ. ***الحيوان***. تحقيق عبد السلام هارون. ط2. مصر: منشورات الحلبي. 1965.
- جبران، خليل جبران. ***المجموعة العربية الكاملة***. بيروت: دار الجيل. دت.
- جعيط، هشام. ***في السيرة النبوية: - 1- الوحي والقرآن والنبوة*** . ط 2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 2000.
- جمعة، فاطمة. ***الاتجاهات الحزبية في الإسلام***. بيروت: دار الفكر العربي. 1993.
- الجميل، محمد بن فارس. ***"يوم السقيفة وبيعة أبي بكر: دراسة تحليلية مقارنة لروايات يوم السقيفة"*** . حوليات الأدب والعلوم الاجتماعية. الحولية التاسعة والعشرون. 2009، ص 8-132.
- الجوزية، ابن القيم. ***مدارج السالكين***. القاهرة: دار الحديث. دت.
- ـــ. ***كتاب الصلاة وحكم تاركها***. تحقيق عبد الله المنشاوي. القاهرة: مكتبة الإيمان. د ت.
- الجوهري، أبو بكر. ***السقيفة وفدك***. تحقيق محمد هادي الأميني. ط 2 بيروت: شركة الكتبي للطباعة والنشر. 1993.
- الجويلي، محمد. ***الزعيم السياسي في المخيال السياسي بين المقدس والمدنس***. تونس: دار سراس للنشر. 1992.
- الحباشة، صابر. ***التداولية والحجاج: مداخل ونصوص***. دمشق: صفحات للدراسات وللنشر. 2008.
- الحبيب، سهيل. ***خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر***. بيروت: دار الطليعة. 2008.
- حجاج، كلود. ***إنسان الكلام: مساهمة لسانية في العلوم الإنسانية***. ترجمة رضوان ظاظا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2003.
- حجتي، محمد باقر. ***إبليس في القرآن والحديث***. بيروت: دار المجتبى. 1993.

- الحر، عبد الحق. ***تحالف الشيطان: مافيا السياسة.. و..مافيا الأديان*** . بيروت: رياض الريس للكتب والنشر. 2003.
- حسان، تمام. ***اللغة العربية مبناها ومعناها***. الدار البيضاء: دار الثقافة. 1994.
- الحكيم، توفيق. ***الملك أوديب***. القاهرة: دار مصر للطباعة. دت.
- حمودة، عبد العزيز. ***المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك*** . الكويت: عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. عدد 232. 1998.
- حمير، عبد السلام. ***في سسيولوجيا الخطاب: من سسيولوجيا التمثلات إلى سسيولوجيا الفعل***. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2008.
- خشفة، محمد نديم. ***تأصيل النص: المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان***. حلب: مركز الإنماء الحضاري. 1997.
- الخضري، محمود خليل. ***أحكام قراءة القران الكريم***. مكة: المكتبة المكية. 1417هـ.
- خليف، يوسف. ***الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي***. ط2. مصر: دار المعارف. دت.
- ـــ. ***دراسات في الشعر الجاهلي***. القاهرة: مكتبة غريب. دت.
- خليل، أنسام خضير. ***دراسة نحوية وصرفية ودلالية***. رسالة ماجستير غير منشورة بإشراف كاصد ياسر الزيدي. بغداد: جامعة بغداد. 2002.
- الخيون، رشيد. ***جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ***. المانيا: منشورات الجمل. 2000.
- الدرويش، محي الدين. ***إعراب القرآن الكريم وبيانه***. بيروت: اليمامة للطباعة والنشر. 1999.
- الدوري، عبد العزيز. ***التكوين التاريخي للأمة***. ط2. القاهرة: دار المستقبل العربي. 1985.
- ديريدا، جاك. ***علم الكتابة***. ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 2005.
- ـــ. ***الكتابة والاختلاف***. ترجمة كاظم جهاد. ط2. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر والتوزيع. 2000.
- الراجحي، عبده. ***التطبيق الصرفي***. بيروت: دار النهضة العربية. 1973.
- الرافعي، مصطفى صادق. ***إعجاز القرآن***. ط6. القاهرة: مطبعة الاستقامة. 1956.

- رمضان، محي الدين. ***وجوه من الإعجاز الموسيقي في القرآن.*** عمان: دار الفرقان. 1982.
- روبيين، سوزان سليمان، وإنجي كروسمان. ***القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل.*** ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. 2007.
- الرويلي، ميجان وسعد البازعي. ***دليل الناقد الأدبي.*** ط5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2007.
- ريد، هربرت. ***الفن والمجتمع.*** ترجمة فتح الباب عبد العليم. القاهرة: مطبعة شباب محمد. دت.
- ريكور، بول. ***عن الترجمة.*** ترجمة حسين خمري. الجزائر: منشورات الاختلاف. 2008.
- الزاهي، نور الدين. ***المقدس الإسلامي.*** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2005.
- الزمخشري، أبو القاسم. ***الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*** . تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. دت.
- سابق، سيد. ***الصلاة الطهارة والوضوء.*** القاهرة: دار الفتح للإعلام العربي. 1996.
- سبيلا، محمد وعبد السلام بنعبد العالي. ***الأيديولوجيا.*** ط 2. الدار البيضاء: دار توبقال. 2006.
- سواح، فراس. ***لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة.*** ط 8. دمشق: دار علاء الدين. 2002.
- السيوطي، جلال الدين. ***الحبائك في أخلاق الملائك.*** تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية. 1988.
- شارودو، باتريك. ***الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى.*** ترجمة أحمد الودرني. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. 2009.
- شاهين، سمير الحاج. ***روح الموسيقى.*** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1980.
- شفيق، منير وآخرون. ***الصحوة الإسلامية.*** بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان. 1990.
- شلبي، محمود. ***حياة سلمان الفارسي.*** بيروت: دار الجيل. 1988.
- ـ. ***حياة آدم.*** بيروت: دار الجيل. ط8. 1992.
- الشنفرى. ***لامية العرب، أو نشيد الصحراء.*** بيروت: دار مكتبة الحياة. 1966.

- الشوك، علي. ***الموسيقى بين الشرق والغرب.*** ألمانيا: منشورات الجمل. 1997.
- الشوكاني، محمد بن علي. ***نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار.*** القاهرة: مكتبة دار التراث. دت.
- ضيف، شوقي. ***العصر الإسلامي.*** ط7. مصر: دار المعارف. 1963.
- ـــ. ***العصر الإسلامي.*** ط7، القاهرة: دار المعارف. دت.
- عبد الباقي، محمد. ***المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم.*** القاهرة: دار الحديث. 1364 هـ.
- عبد الرحمن، عائشة. ***قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر.*** ط2. القاهرة: دار المعارف. 1970.
- عبد الرحمن، عبد الهادي. ***عرش المقدس: الدين في الثقافة والثقافة في الدين.*** بيروت: دار الطليعة. 2000.
- عبد الكريم، خليل. ***قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية.*** بيروت: دار الانتشار العربي. 1997.
- عبد الله، معتز سيد. ***التعصب دراسة نفسية واجتماعية.*** ط2. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر. 1997.
- عتيق، عبد العزيز. ***علم البديع.*** بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. 1985.
- ـــ. ***علم المعاني.*** بيروت: دار النهضة العربية. 1985.
- العروي، عبد الله. ***مفهوم الأيديولوجيا.*** ط5. بيروت: المركز الثقافي العربي. 1993.
- العسقلاني، ابن حجر. ***الإصابة في تمييز الصحابة.*** تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. ج7. القاهرة: دن. 2008.
- العلي، جواد. ***تاريخ الصلاة في الإسلام.*** بغداد: جامعة بغداد. دت.
- علي، حيدر إبراهيم. "***ملاحظات أولية في دراسة الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية***" . المستقبل العربي. عدد 126. 1989، ص67-81.
- عمر، أحمد مختار. ***علم الدلالة.*** الكويت: دار العروبة. 1982.
- عناني، محمد. ***المصطلحات الأدبية الحديثة.*** ط2. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر- لنجمان. 2003.

- عودة، أبو عودة. " ***إبليس والشيطان- دراسة في الاشتقاق والدلالة"***. مجلة جامعة النجاح للأبحاث (للعلوم الإنسانية). مجلد 20. ع 1. 2006، ص 263-316.
- الغذامي، عبد الله . ***الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، دراسة نقدية لنموذج معاصر*** . ط4. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1998.
- الغزالي، أبو حامد. ***إحياء علوم الدين***. ط3. دمشق: دار الخير 1994.
- ـــ. ***معيار العلم في فن المنطق***. ط. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. 1978.
- الغنوشي، راشد. ***حقوق المواطنة: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي***. ط2. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.
- الفاخري، صالح سليم. ***تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات***. القاهرة: عصمى للنشر والتوزيع. 1996.
- فاديه، مشيل. ***الأيديولوجيا***. ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي. بيروت: دار الفارابي. 2006.
- الفهري، عبد القادر الفاسي. ***المقارنة والتخطيط في البحث اللساني العربي***. الدار البيضاء: دار توبقال. 1998.
- فودة، فرج. **الحقيقة الغائبة**. رام الله: الفلسطينية للنشر والتوزيع. 2007.
- فوكو، مشيل. ***نظام الخطاب***. ترجمة محمد سبيلا. بيروت: دار الفارابي. 2007.
- ـــ. ***المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن***. ترجمة علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء العربي. 1990.
- الفيروز أبادي، مجد الدين. ***القاموس المحيط***. ط2. تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1987.
- القرآن الكريم.
- القزويني، الخطيب. ***الإيضاح في علوم البلاغة***. بيروت: دار الكتب العلمية. دت.
- القمني، سيد. ***دور الحزب الهاشمي والعقيدة الحنفية في التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية: مدخل لقراءة الواقع الاجتماعي لعرب الجاهلية وإفرازاته الأيديولوجية***. القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير. الطبعة الرابعة. 1996.

- القيرواني، ابن رشيق. ***العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده***. ط5. بيروت: دار الجيل. 1981.
- كايوا، روجيه. ***الإنسان والمقدس***. ترجمة سميرة ريشا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2010.
- الكتاب المقدس.
- الكردي، راجح عبد الحميد. ***نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة***. عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع. 2003.
- كريبات، كاترين. ***المضمر***. ترجمة ريتا خاطر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2008.
- كلافال، بول. ***المكان والسلطة***. ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات. 1990.
- الكنز، علي. ***"الإسلام والهوية"***. المستقبل العربي. عدد 126. شهر 8. 1989، ص 85-111.
- كوش، دنيس. ***مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية***. ترجمة منير السعيداني. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2007.
- كوفمان، سارة ، وروجي لابورت. ***مدخل إلى فلسفة جاك ديريدا***. ترجمةإدريس كثير وعز الدين الخطابي. ط2. الدار البيضاء: إفريقيا. 1994.
- لايكوف، جورج. ***الاستعارات التي نحيا بها***. ترجمة عبد المجيد جحفة. ط 2. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2009.
- ـ. ***حرب الخليج: أو الاستعارات التي تقتل***. ترجمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.، 2005.
- لوسيركل، جان. ***عنف اللغة***. ترجمة محمد بدوي. ط2. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2006.
- ليتشة، جون. ***خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة***. ترجمة فاتن بستاني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2008.
- الماجدي، خزعل. ***متون سومر: الكتاب الأول: التاريخ .. المثيولوجيا.. اللاهوت.. الطقوس***. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع. 1998.

- محمود، إبراهيم. ***الموسيقى: عتبات المقدس والمدنس.*** حلب: مركز الإنماء الحضري. 2005.
- ــ. ***قراءة معاصرة في إعجاز القرآن.*** اللاذقية: دار الحوار. 2002.
- مروة، حسين. ***النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.*** بيروت: دار الفارابي. 1978.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون. **المعجم الوسيط.** ط2. مصر: دار الدعوة. 1972.
- مؤنس، حسين. ***دراسة في أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة في التاريخ البشري*** . القاهرة: دار الرشاد. 2007.
- ناي، مالوري. ***الدين الأسس.*** ترجمة هند عبد الستار. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2009.
- النعيمي، صادق محمد. ***التاريخ الفكري لأزمة اللغة العربية.*** الدار البيضاء: إفريقيا الشرق. 2008.
- نوفل، عبد الرزاق. ***عالم الجن والملائكة.*** القاهرة: مطبوعات دار الشعب. 1968.
- النيهوم، الصادق. ***إسلام ضد إسلام- شريعة من ورق.*** بيروت: رياض الريس للنشر. 1995.
- ــ. ***الإسلام في الأسر.*** ط3. دمشق: دار رياض الريس للكتب والنشر. 1995.
- هيسة، هرمس. ***لعبة الكرات الزجاجية.*** ترجمة مصطفى ماهر. ط 2. دمشق: دار مدى للثقافة والنشر. 2006.
- ياسين الأيوبي، وصلاح الهواري. ***شرح المعلقات العشر.*** بيروت: عالم الكتب. 1995.
- يعقوب، إميل بديع. ***موسوعة النحو والصرف والإعراب.*** بيروت: دار العلم للملايين. ط3. 1994.
- يوسف، عبد الكريم محمود. ***أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم.*** دمشق: توزيع مكتبة الغزالي. 2000.