المركز والهامش وحقيقة الشرعية في التراث

الدكتور : أحمـــد مداس
قسـم الآداب و اللغة العربيـــة
جامعة محمد خيضر- بسكرة ، الجزائر

ملخـــص:

موضوع هذا المقال ما تعرضه الحقيقة من التحولات وتبادل الأدوار في بنية المركز والهامش، والتي تتأسس على التناقض الفلسفي والمعرفي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي بما يغذي ويوسع فضاء الصراع الحاصل بين القطبين(مركز/ هامش).

كل مركز يعد كيانه لسان حال سلطة ما يستمد منها شرعيته ومرجعيته ليعين بوضوح مجالات اشتغاله. وعليه؛ فهو يبدو بصورة الأنموذج السامي والمقنع الذي لا يستطيع أي أنموذج آخر الصمود في وجهه ومقاومته.

Résumé :

L'objet de cet article est ce que la réalité expose en tant que transformations et changements de rôles dans la structure du centre /périphérie. C'est une structure à base de contraintes philosophiques, cognitives, sociales, politiques et économiques ; ce qui élargit l'espace de lutte entre les deux pôles.

Chaque centre se présente comme porte parole d'une autorité d'où il prend légitimité et référence pour désigner clairement les champs de travail. Donc, il se présente comme un modèle suprême et convainquant que tout autre modèle ne peut résister contre.

مقدمـــة:

دلت الحياة بشتى أشكالها على تلازم المركز والهامش على خلفية تلازم الصراع بين الأقطاب المشكِّلة لوجود ما؛ ولذلك لا نتصور أن يكون هناك في حيز معرفي ما وجود مركز فقط أو وجود هامش فقط، بدليل التسمية والنعت، فَلِمَ يكون المركز إذا غاب الهامش والعكس؟ وعلى كل حال يرتبط كل مركز بسلطة يستمد منها قوته ويأخذ من سلامتها المنهجية ومصدرها المكين دواعي الإتباع والخضوع، بل يسعى إلى بلورتها والخروج بها إلى العالم تعيينا لمواقفه الخاصة المندرجة تحت رؤية المركز، فيتخذ منها رؤيته، ويلتزم بحدودها وقضاياها واهتماماتها، ويصبح داعيا إليها، ومدافعا عنها، وجاعلا منها نموذجا ساميا ينبغي أن يُتَّبَع ويشيع، وتصير كل النماذج الأخرى إلى الهامش لعدم مقدرتها على الاستجابة لمطالب الحال.

ويقع حديث المركز في دائرة السلطة بشتى أنواعها، ولأنها هي السلطة ولها قوة إصدار الأحكام على الموجودات تُعيِّن بالضرورة إطار المركز الذي يصبح هو السلطة عينها، ويكون ما عداه هامشا معارضا إما أن يتخلى عنه أصحابه، وإما أن يبقى قطبا في صراع مع قطب المركز لقيام إمكانية تحوله إلى مركز مع الزمن بعلَّة سقوط المركز السائد قبله. من هنا نشأت التحولات، سواء أتعلقت بوجود ما يضمحّل بظهور وجود جديد بعد منافسة مسالمة تستوعب الوجود القديم وتتفوق عليه، أم تعلقت بوجود يُزَحزَح من موضعه بعد منافسة معلنة يقضي فيها الحادث الجديد على السائد، ويبدل كل خصائصه ومميزاته وأهدافه، بل ويطبق على منطلقاته الفكرية والفلسفية؛ فينشأ تبادل الأدوار بين السائد تحت غطاء المركز /السلطة وبين المضمحِل تحت غطاء الهامش أو المهمش، بعد أن تتخذ السلطة مصدرا دينيا أو أخلاقيا أو فكريا فلسفيا أو منطقيا. وعليه:

- فما طبيعة السلطة التي تضفي الشرعية على الممارسات العامة؟
- وكيف يمكن تحويل الشرعية إلى ممارسة التهميش في صراع المركز والهامش؟

وكيف يتم المرور من الإيديولوجي إلى المعرفي؟ من هنا يأتي مضمون المقال معينا لصور الصراع والتحولات ثم حقيقة الشرعية التي تحكم تلك الصور والنماذج.

أولا- صور التحول في تراثنا:

إن التدليل على هذا التحول والتبادل يتأسس في تاريخنا العربي من مظهره العادي وأوله التحول من خلافة راشدة إلى ملك أموي فعباسي فتشتت لدويلات مختلفة قبل أن تجتمع في شبه خلافة أيام المماليك، أو خلافة أيام العثمانيين[1]... وفي ذلك تبادل للأدوار بين مؤسسي هذه الدول في كل فترة زمنية من التاريخ العربي. ويأتي ظهور المتأخر بعد صراع قام على السرية وخلفية الولاء له حتى يتهدَّم بناء المتقدِّم ويصبح غير قادر على العطاء كما كان زمن نشأته. والحقيقة في هذا التحول أن الوجود الجديد كان مهمشا أو يتموقع في مجال التهميش أو يعدّ حاله منه، فيسعى إلى إحداث الدور الجديد. وهذا وجه تاريخي صرف.

الوجه الثاني عقائدي، قطباه المتكلمة والمتبعة؛ فأما الطائفة الأولى فترى في العقل مصدرا للمعرفة ولذلك يعود إليه فعل التدبر وإثبات الموجودات بالبرهان العقلي والمنطقي، وكل إدراك معرفي لا يتأسس على هذا المنطق فهو باطل لا يمثل إلا الشق الضعيف غير القادر على تسيير شؤونه فضلا عن تسيير شؤون غيره. وأما الطائفة الثانية -وعلى خلاف السابقة- فترى كل ذلك في النقل أولا ثم العقل ترتيبا ملزما. والوجه الثالث مذهبي، يتعلق بالفقه والإتباع، وأحقية الشيوع والقرب من الصحة والسلامة، وموافقة الحق الذي جاء به الهدي النبوي.

1- مع الفرق والطوائف الإسلامية:

لقد كان الناس في إيمانهم متبعة، أساس دينهم ما تناقلوه عن الأسلاف، وهم يعتزون بذلك لعدم إقدامهم على التبديل والتغيير وما يخرجهم من دائرة التدين السليم لمحافظتهم على الهيئة التي كان عليها جيل الصحابة والتابعين؛ فكان المركزُ في هذا الوضعِ القطبَ الأخيرَ، والهامش القطب الأول، وقد صارت إليه مقاليد الحكم فيما بعد – أيام المأمون- حتى اشتد عودهم وحملوا الناس كرها على آرائهم، وهو فعل المعتزلة الذين فقدوا بهذا الصنيع ما حققوه قبل أن يتبوأوا المركز وأفقدهم الهيبة العلمية والقوة المنهجية والمصداقية الدينية[2].

لقد تطور الصراع بين الطائفتين حتى بلغ حدّ تسمية المتبعة بالحشوية والمجسمة وتسمية الفلاسفة والمناطقة وعلماء الكلام بالأرأيتيين نسبةً إلى قولهم: (أرأيت لو أنه... بما يعادل الافتراض الذي يسبق الاستدلال والبرهان)، ثم ظهرت الأشاعرة بوصفهم قطبا آخر يعلو المتبعة ويخالف المعتزلة، وإن كانوا في الحقيقة يريدون التوسط بين الطائفتين، وإظهار الحق فيما غاب عن القطبين السابقين، فظهرت المناظرات واتجه إليها الناس بِنِيّة الغلبة الفكرية، وكل فريق يدَّعي قوته المركزية وينسب للفريق الآخر هامشيته وابتعاده عن الحق. كما تعيَّن أن المعتزلة والأشاعرة من نفس القطب مقارنةً بالمتبعة لوجود عوامل مشتركة بينهما كثيرة أهمها التأويل والتعطيل بنية التنزيه في موضوع الصفات الخبرية[3] التي تجاذبها القول بالنقل والقول بالعقل والتأويل؛ فازدادت وتيرة الخلاف، وشقَّ على الناس الاختلاف في الدين مع ما هم عليه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر. ثم ازداد الصراع ضراوة وبرزت ثنائية المركز والهامش أكثر بظهور تيار التصوف الذي عُدَّ منافيا للاعتدال في التدين؛ فهمّشه عموم المسلمين بوصفهم المركز، وهمَّش المتصوفة الخصوم بوصفهم مركزا، فصار القطبان مركزا وهامشا من وجهة نظر متقابلة، وهي الحقيقة التي تلازمت مع كل التطورات السالفة. لقد قال المتصوفة بالفناء حيث رؤية الله -جلَّ وعلا- في الدنيا رؤية عينيةً أساسها الذوبان والتعمق في العبادة، كما قالوا بالحلول والاتحاد[4] مما أجَّج عليهم عامة المسلمين وخاصتهم، وعَدُّوا ما قال به المتصوفة كفرا بواحا لمخالفتهم أصول الدين. ورأى المتصوفة في غيرهم سطحيةً وصدا عن المعرفة الحقة، فكان التحول عندهم من الظاهر إلى الباطن ومن سطح التعبُّد إلى عمق الحقيقة، ورأوا في ثبات غيرهم على ما هم عليه أبعد ما يكون عن الحقيقة المرادة أصلا بوجود الدين. وهو ما يخالف تماما ما عليه غير المتصوفة. وفي كل ذلك تلازم بين المركز والهامش من وجهة نظر كل طائفة، حتى وصل الأمر حدَّ التكفير خاصة في تصوف الحلاج وابن عربي.

ولعلّ من أبرز أشكال الصراع التي ما تزال قائمة إلى اليوم صراع السنة والشيعة، وهو الصراع الذي بدأ مع الفتنة الكبرى[5]. فمَن يمثل المركز؟ ومن يمثل الهامش؟ هو سؤال في

شطرين وإجابته في نظري لم تكن متعلقة بالمركز والهامش معنى أصليا، بل تعلقت بموقف علي وموقف معاوية بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم أجمعين.

فأمّا علي فقد افتقد إجماع الأمة عليه لعدم ورود بيعة أهل الشام وعلى رأسهم معاوية. وأما معاوية فلأنه يرى في نفسه وليا يحق له الأخذ بدم عثمان حين تأخر علي في الأخذ على القتلة، فعمل بقوله عزّ وجلّ: ﴿ومَن قُتِلَ مَظلُومًا فَقَد جَعَلنَا لِوَلِيّهِ سُلطَانًا فَلاَ يُسرِف فِي القَتل﴾ [الإسراء/الآية33]. وإنما هذا تقدير منه على أساس أنهما من أهل البيعة الذين علم الله ما في قلوبهم ورضي عنهم. وتأول معاوية الآية، ورأى علي الأخذ بما تفرضه قواعد البيعة، وقد يُرفَع عنهما الملام في ذلك، وفي فعل معاوية مخالفة لا تخفى.

لقد كان للفتنة أن تصير إلى ما هو أشد ولذلك ألّف أبو بكر بن العربي كتابه العواصم من القواصم بهذا المعنى، وأطال ابن كثير الحديث في هذا الموضوع في كتابه البداية والنهاية ليعلم الناس حقيقة تمّ إخفاؤها، فلم يُذكَر قط أنّ بين علي ومعاوية كان حكم الحسن بن علي وهو مَن سلّم أمور الحكم والولاية لمعاوية، ولذلك وجد الخوارج سببا للخروج عليه كما خرجوا على أبيه من قبل بسبب التحكيم.

وأما عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري فلم يكن بينهما دهاء ولا غباء لضعف رواية التحكيم وعدم معقوليتها مقارنةً بمكانة الصحابة عليهم الرضوان. وما روته كتب التاريخ مفاده الاتفاق على حقن دماء المسلمين بعودة جيش العراق وعلي رضي الله عنه أميرا للمؤمنين، وعودة جيش الشام ومعاوية رضي الله عنه واليا على الشام، وتأجيل القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه حتى حين.

إنّ الفكر عند الشيعة ينحو إلى ظلم وقع على آل البيت في صور متعددة. بدأ بأرض فدك[6]، وتواصل مع خلافة علي رضي الله عنه، ثم مع مقتل الحسن، وبعده بيعة ومقتل الحسين[7] وإلى اليوم مع تهميش تراثهم[8]. وهم الساعون إلى انتقام يردّون به على ظلم السنة مذ كانوا... بهذا المنطق هم مركز والسنة هامش، والأصل عندهم مسح فكر السنة. وعند أهل السنة الشيعة حركة هدّامة وجب تهميشها وتضييق مجالات نشاطها

والالتفاف حول السنة والعودة إلى هديها. فإن لم يحدث تحوّل في هذا الموضوع فلأن المركز والهامش على حد قول الطائفتين متلازمان تلازم الحق والباطل.

وكما جرى التهميش بالصراع وتبادل الأدوار بعد التلازم في العقائد وما ترتّب عن الفتنة الكبرى فقد جرى على المذاهب الفقهية.

2- مع المذاهب الفقهية:

شهد العالم الإسلامي ظاهرة الانتساب إلى مذهب فقهي ما يلتزم به أهل المصر الواحد دفعا للاختلاف بين أفراد البلد الواحد، لكن الحاصل أن اتخذ كل مصر مذهبهم مذهبا مثاليا، يفوق ويفضل غيره من المذاهب الأخرى، وقد تمَّ اختياره على جملة من الخصائص كلها تنتهي عند أفضليته.

إنّ الأصل عند الأئمة الأعلام التسامح والأخوة بل التبجيل والاعتراف بالعلم والتفوق والفطنة؛ ومن حكمة الله أن جعل بين كل اثنين منهم اتصال، أبو حنيفة ومالك، فمالك والشافعي، ثم الشافعي وأحمد، وقد اتفق جميعهم على وحدة العقيدة وكان اختلافهم في الفقه أمرا طبيعيا لاختلاف ورود الأدلة إليهم ومعرفتهم بخصوصيات الفتاوى قبلهم. والحقيقة أن موطأ مالك وضع تيسيرا للأمة وتسهيلا لأمر دينها ولذلك سُمِيَ كذلك، فلما طُلِب من مالك أن تُحمَل الأمة على ما فيه من أحكام فقهية رفض على أساس أن ما دَوَّنه لا يعدو إلا أن يكون ما وصل إليه، وقد يكون هناك غيره لعلمه بالناسخ والمنسوخ وكذا ورود الأدلة برواتها في غير مجلسه أو في غير ما طلب فيه علما من الأمصار، وإن كان قد اختار المدينة للتقرب من أهلها الذين عايشوا النبي -صلى الله عليه وسلم- صحابةً وعايش التابعون الصحابة على ما كان من أمر النبي، وعلى ذلك أسس مبدأ (عمل أهل المدينة) الذين ما فتئوا يعملون بما ورثوه أبا عن جَدّ.

يظهر من صنيع مالك هذا –وهو صنيع كل الأعلام من أصحاب المذاهب-أن لا أحد يحمل أحدا على شيء من الفقه بغير دليل شرعي واضح الدلالة والقصد، وأن الحق قد يكون عنده أو يكون عند غيره، وأن الاختلاف بين أعلام الأمة وارد، وهو من العلم الذي تشكل الإحاطة به علما شريفا لكونه الطريق المثلى التي قد ترسم معالم فقه موحد

التوجه بعلة اجتماع الأدلة عند المتأخرين، وهو ما لم يكتمل إلى الآن، ولعل السبب هو التمسك بهدي المذهب، وحتى الفقه المقارن على جلالة فضله لم يسهم في إرساء هذه الوحدة المرجوة. وخلاصة الحديث أن قامت المذاهب على شكل من الصراع يشتد حينا ويبرد حينا ولكنه لا يتبدد ويبقى على التلازم.

إنّ المشهد الفقهي القائم على الصراع والتعصب ورفض كل المذاهب الأخرى حمل الأمة على استحداث أربعة محاريب في مسجد بني أمية في دمشق لا تزال قائمة إلى الآن، مما يقوي فكرة الوجود والكينونة والتلازم، ليبدو من خلال هذا الوضع إيمان مشترك وصلاة مفروضة على الجميع ولكن وفق طريقة تختلف عن طريقة الغير، ويتلو ذلك جملة الاختلافات في كل مناحي الحياة الدينية.

لم يكن بالإمكان التعامل مع محراب واحد مع اختلاف أداء الصلوات وفق كل مذهب، وهو وإن كان فعلا مستهجنا، فيه بعض التسامح، غير أن البدء والسبق إلى الصلاة ومن يقيمها أولا أجَّج الصراع وزاده لهيبا. فصار الأمر إلى أداء صلاة واحدة بأربع جماعات مختلفة في مسجد واحد...

يبدو أن المسألة لا تتعدى تلازم الصراع في هذا المستوى، وأما سيادة مذهب ما في مصر من الأمصار فهو تثبيت له وتهميش ورفض لغيره. ولعل من صور ذلك التأكيد على ذكر المذهب في صيغة الزواج في مصر مثلا (وعلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان) فما دخل المذهب في الزواج وهو قد يحصل بصيغة القبول (قبلت)؟... إن الذي يرسخ في الذهن أن أتباع المذهب متعلقون بصاحب المذهب ذاته لا لما يحمله من أراء فقهية؛ فلم يربطوا الإتباع وفق فَهمٍ سليم واستنتاج علمي عارفٍ يكفله العلماء، بل تعصبوا لهم وميزوهم وفضلوهم على غيرهم، فتركوا السلامة المنهجية للجهل مخالفين أصحاب المذاهب في ذلك.

ومن الشواهد على التلازم والصراع وتبادل الأدوار مذهب أهل الظاهر[9] في الأندلس، فلما رأى ابن حزم ما آل إليه أمر الأمة من اختلاف وتمزق فكري وعقائدي وحتى منهجي سلك مبدأ السلامة فيما رآه[10]، وقد تمثل له في الأخذ بظاهر النصوص وكما وردت من غير بحث في علة ولا في منطق ويكفي أنها وردت كذلك، ولو رأى الله في

ذلك بيانا لعلة أو منطق لجاء مذكورا كما ذكر الأصل الفقهي، أو كما حدث في مواقف ومواضع أخرى، وعلى ذلك يحسن الوقوف على ما وقف عنده النص من غير رأي ولا اجتهاد قد يُحدثان فجوات تمزق النسيج الفقهي للإسلام[11].

ومنها أيضا ما شاع عن أهل المغرب العربي أنهم اتبعوا عقيدة الأشعري وفقه مالك وطريقة الجنيد[12]؛ فاجتمعت لهم ثلاثة تيارات قد أخذ كل تيار منحى من حياتهم الدينية. والحقيقة أن المذهب المالكي في الفقه يوافقه مذهب مالك في العقائد، ومذهبه في التعبد والتقرب إلى الله، والحاصل هنا أن المغاربة تمسكوا بفقه مالك وتركوا عقيدته ومنهجه في العبادة، ثم مالوا إلى صوفية الجنيد كما مالوا إلى عقيدة أبي الحسن الأشعري.

يبدو من هذا النسيج التمييز بين عناصر التكامل الديني فجاءت مختلفة لتشكل تآلفا فيه فصل بين عناصر الشخصية الواحدة؛ فلمالك فقه وعقيدة ومنهج تعبدي معلوم، وللأشعري مثل ذلك، وكذلك الجنيد، وثلاثتهم مختلفون فيما بينهم. لعل مسألة التمشعر عند المغاربة تعود إلى المهدي بن تومرت حين أقام حربا على المشبهة المجسمة ومنهم مالك فيما يظهر... وأقر مذهب الأشاعرة على أساس التوحيد، فسمى دولته بدولة الموحدين، فقد (لقي أكابر العلماء... وفحول النظار، ولقي أئمة الأشعرية من أهل السنة، وأخذ بقولهم في تأويل المتشابه. ويقال إنه لقي أبا حامد الغزالي رحمه الله... وطعن على أهله في الوقوف مع الظاهر، وحَمَلَهم على القول بالتأويل، والأخذ بمذهب الأشعرية في جميع العقائد)[13]، وكان(ينهى عن الجمود على الظاهر، وسمى أتباعه الموحدين تعريضا بتكفير القائلين بالتجسيم الذي يؤدي إليه الوقوف على الظاهر)[14].

وفي ذلك إيذان بالصراع الفكري والمذهبي الحادين في المغرب، إذ تحوَّلا إلى صراع سلطوي فيما بعد، يُحَمَلُ فيه الناس على المذهب بالقوة. ومع تأصّل التمذهب الفقهي، أصبحت فكرة التكفير قابلة لأن تطغى على الحياة العامة وبخاصة لما ارتبطت مع خلق القرآن وعقيدة الحلول ثم وحدة الوجود والكشف في نقطة الفناء عند المتصوفة، فكان ما هو معروف في التاريخ الإسلامي عن أحمد بن حنبل والحلاج وابن عربي، وما حدث مع كل واحد منهم من تهميش وإقصاء.

إن التشكيل الثلاثي السابق فيه كثير من الإقصاء والتهميش؛ ولذلك جاء مُجتزَأً، يأخذ من كل توجُّهٍ ما يبدو أنه أفضل ما فيه. يبدو -بشيء من المثالية-أن الاختيار تمَّ في زمن تساوت فيه الأشياء فهي معروضة على أساس التمييز والاختيار، فكان ذلك الاختيار عند أهله هو الأجدر والأفضل، ويمكن لغيرهم أن يتخيروا غير ذلك. لكن التساؤل ينشأ من أن يكون الكلُّ عرضةً لترك بعضه واستبداله ببعض كلٍّ آخر، وقد يكون في ذلك تشويه لكل كلٍّ على حدة، وهو التشويه القائم على التهميش والإقصاء والاختيار المتعمد.

كما أن التمذهب في حدِّ ذاته فيه كثير من التهميش، فلا يعتقد مسلم أن يكون الحق كل الحق عند واحد من أصحاب المذاهب دون غيره، ويكفي الاتفاق بينهم على ذلك دليلا على وحدة مشربهم، وما اختلفوا فيه له دواعيه وأسبابه[15].

إن كتب الفقه الإسلامي مليئة بصنوف التسامح والتآخي الغائبة في تعامل المسلمين فيما بينهم، مما ينمي حقيقة جهل الأتباع وسوء فهم انتهاج مذهب من المذاهب، حتى صار المذهب شيئا ماديا له وجوده وكيانه الذي تدركه الحواس والأفهام، وقد ارتبط بمكان معين واتخذ جنسية البلد الذي ارتضاه، على الرغم أنك ترى الكل يستند إلى القرآن والسنة واجتهادات العلماء، فيتبادر إلى الذهن أن لكل مذهب قرآنه وسنته، والحق لا يتعدى اختلاف الأدلة[16].

وقد بدا لي أن إظهار الصدق عند كل طائفة لا شكَّ فيه، وأن إدراك الحقيقة غاية عند الجميع، ولكن ما غاب هو العذر والتسامح، وهو ما جرَّ العوام إلى تكفير غيرهم وبغضهم، وزادت حدّة الصراع بين العلماء إشاعة فكر التهميش والكراهية. وليس المقصود هنا التقريب بقدر ما هو بحث عن التوسط؛ فالعيب في التعصب والتسرع وضعف الوازع الأخلاقي وافتقاد العذر، وذلك من أصول الدين التي تغاضى عنها كثيرون من أهل التعصب.

وقد يكون التهميش محمودا تستحسنه الأمة إذا حقّق هدفا رفيع الشأن ذا بال، كحال الحديث الشريف في جمعه وتدوينه، تصحيحا وتضعيفا؛ فهو بذلك تهميش وقائي محمود، رغم

ما يحمله من استهجان لمجرد أنه تهميش، وإنما يشفع له الصدق والاتكاء على النص والدليل من القرآن والسنة، فيجد السبيل إلى العمل به، ويُرفَع عنه الحرج بذلك، وفي الأمر تفصيلات ستأتي.

إن التهميش هنا يسري في أفعال الناس بما يتناسب والأوضاع القائمة في حالات مخصوصة، تتطلب استخدامه لما فيه من فائدة مرجوة، وهي تتعلق بعلم الحديث ومواقف في الفقه.

3- وجه محمود للتهميش في علم الحديث: [التهميش الوقائي]

سعت الأمة إلى جمع ما أُثر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من الأحاديث روايةً من غير كذب عليه ولا وضع، مما يستدعي التحري في رواية الحديث وقبوله اتباعا، وإحقاقا للحق الثابت برواية الرواة سندا ومتنا؛ ولذلك وضع الشيخان وأصحاب الحديث شروطا تقوم على الجرح والتعديل وقد تخصص فيه طوائف من الناس، فلا يُقبل من الحديث إلا ما رواه الثقة الثبت عن مثله إلى منتهاه، وكان موافقا لأصول ما جاء في محكم التنزيل، وما عدا ذلك يُترك لضعف طرق وروده وروايته، وإنما يتعين التهميش هنا كذبا عن النبي[17] -صلى الله عليه وسلم-، وقد اجتهد أناس في الوضع حتى شاعت الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة وعُلم الوضَّاعُون وسُوِّد بذكرهم بياض الورق بِنِيَّة الاحتراس مما يروونه، وردِّه لشيوع الكذب والوضع عنهم[18].

إن الترك لا يعني قبول ما لا يصح مطلقا، فقد يسلم الحديث من الضعف إذا تعددت طرق روايته فيصحح لغيره أو يحسن لذاته أو لغيره[19]. وقد يصدق الكذوب فتجري العادة على التحري والتمحيص، وإن كان الأصل التوقف إلا أن تتعدد الطرق فيكون ما سبق تقريره.

إنّ في هذا الصنيع استدراك وتضييق للتهميش والترك، وهذه صورة فيها كثير من الاعتدال والدقة العلمية. والصورة الثانية أن يعمل بالضعيف من حيث معناه الموافق للأصول الثابتة في الكتاب والسنة المقطوع بصحتها متى تعددت الطرق وتكاتفت فيما بينها،

وجبرت بتواترها أسانيدها، التي ترفض رفعها منفردةً إلى مصاف الحديث المنسوب إلى النبي –صلى الله عليه وسلم- فهو وحي يوحى بعيد عن كل هوى [20]. ومن هذا الاستدراك ما ألفه الحاكم مستدركا على الصحيحين، ولم يروياه من الأحاديث رغم توفر شروط الشيخين فيها[21] وما تمَّ تصحيحه من الأحاديث مع الزمن[22].

إن العمل بالحديث لا يستثني التعارض، ويفترض أن يتعين النسخ بمعرفة السابق من اللاحق، أو العمل بما تعارض جميعا لصحته فهو أولى من ترك بعضه، زيادة على الصحة والضعف التي سبق بيانها وذلك في العقائد والأحكام، وقد جرى العمل على التراخي في أحاديث الأخبار التي لا يُرجى منها التعبد والاعتقاد كتاريخ الطبري وتاريخ البخاري وهي التي تلقى قبولا عند الأمة عموما، على عكس كتاب الأغاني للأصفهاني الذي رأى فيه بعضهم مساسا بمقومات الأمة فكذبوا جلَّ الوارد فيه، وصنف فيه بعضهم ما سماه السيف اليماني في نحر الأصفهاني صاحب الأغاني[23]. وفي ذلك تهميش لرافد معرفي سواء أتعلق بالحق فيكون معينا عليه، أم تعلق بالباطل فيكون نموذجا للترك لما فيه، وقد تردَّد على ألسنة بعضهم تركه وعدم الالتفات إليه مطلقا، وأدنى ما فيه أن يقرأ المتأخرون للأولين بقراءة غيرهم التي لا تستقيم لاختلاف الأفهام والأمزجة.

4- وجه محمود للتهميش في الفقه واعمال التأويل:

وغايته أن يرفع حكم بحكم آخر[24]، فيأخذ مكانه على أساس أغلب الظن، والأصل في كل ذلك على إقامة العلاقات بين اللفظ المستخدم ومعنييه الأصلي والمراد، أو ما يُسمَّى بالصرف إلى المعنى الخفي؛ لأن اللفظ يمارس لعبة إخفاء بحسب الاستعمال السياقي ليعبر عن معنى ما، يفترض أن يدركه المخاطَب، لينتهي الموضوع عند تعيين فهم ما اختيارا مع عرض باقي الاحتمالات الممكنة، وبيان وجه ضعفها ووجه قوة المختار منها، ليكون هذا التعيين علما وقع عن دراية وتمحيص.

يبدو التأويل قريبا سهلا، ومتوسطا يحتاج إعمالا للفكر والبحث، أو بعيدا فيه إدراك بالاستبدال، لقيامه على علاقة إشارية يراها المؤول، أو بدليل صارف تحققت فيه شروط الصرف، وإلا بقي الملفوظ على ظاهره.

يقارب التأويل مصطلحات الظن الغالب والقطع والقصد الممكن سواء أتعلق بالأصالة أم بالتبع، بمنطوق اللفظ أم بمفهومه غير المنطوق، وسواء أتعلق بالنسبية في الإدراك أم تعلق بالإطلاق فيه، وهو ما يصاحب الفساد والصحة في التأويل بناءً على الشواهد والقرائن الصارفة.

وعليه؛ يتطلب الصرف دليلا شاهدا أو قرينة داخلية أو خارجية لتتمَّ صناعة المعنى الجديد، وإن كان إدراك نية القاصد الغائبة عند المؤول أصلا لا تتعدى الظن الغالب. إن الدليل (أغلب على الظن من الظاهر الذي صرف عنه اللفظ بالتأويل. والاحتمال البعيد يحتاج إلى دليل قوي... والاحتمال القريب يكفيه دليل يجعله أغلب على الظن من الظاهر. والمتوسط من الدليل للمتوسط من الاحتمال)[25]. وقد يكون الدليل قرينة أو نصا آخر أو قياسا راجحا[26]. ويلزمه وجوبا[27] اللفظ الظاهر فيما صُرِفَ عنه محتملا لما صُرف إليه، والدليل الصارف الأرجح .

يشكل الصرف أو الاستبدال بالدليل والمقام والقرينة أو الاستبدال الحر القائم على معارف المؤول دورا مهما في آلية التأويل للربط بين الملفوظات والأشياء؛ إذ يختار احتمالا ويهمش الباقي، أو ينشئ الاحتمال الجديد مخالفا مَن سبقه، ليترتب على ذلك وجود التأويل الصحيح والفاسد[28]. ويتعين مجال هذا التهميش التأويلي فيما يدفع فيه التناقض بالبحث في المطلق والمقيد، و العام و الخاص، والمنطوق والمفهوم، والظاهر والباطن، والجمع بين الأدلة، والترجيح، والناسخ والمنسوخ[29]. لقد صار الاستقراء عند الفلاسفة تأويلا عند علماء الشرع، سبرا لبواطن الأشياء وجواهرها[30]، وبدا المجاز سابقا الحقيقة[31].

ووجه الحمد في الصورة الأولى-علم الحديث- تحري الصدق ومعرفة الحق، لتعلق التهميش بالحديث تصحيحا وتضعيفا، وقايةً له من الوضع والكذب. وفي الصورة الثانية-في الفقه- أن يُدرك القصد والحقيقة من اللفظ بما تبيَّن وتعيَّن، فتُهَمَّش معان وتُثبت أخرى، لتعلق القصد بالفهم ومن ثمَّ يكون الاختيار الفقهي الموسوم بالصواب في موضعه حتى وإن قام على التأويل الذي يتعين في زمانه أقرب ما يكون إلى الصواب من الملفوظ؛ ففي الثقافة العربية يتأسس كل ذلك على قيام الدليل، مع بقاء فكرة المخالفة ورأي الجمهور كما هو الحال في

المسائل الفقهية. ومن ثمَّ تكتسب الأفعال السابقة شرعيتها، كما سيتعين اكتسابها في خلاف الطوائف والفرق والمذاهب بعد الإسلام وخلاف عنترة وطرفة والصعاليك مع القبيلة من قبل؛ لأن الأمر كما يبدو مرهون **بالشرعية** التي تضفي بسلطتها على الحقيقة، سواء أتعلقت بالمركز أم بالهامش؛ لأن مدار الاتفاق والاختلاف معا ما يستند إليه كل طرف وهو يبرهن على مركزيته، وأحقيته وغلط الآخر وسوء منهجه.

ثانيا- المركز والهامش وحقيقة الشرعية:

يبدو موضوع الخلاف بين السنة والشيعة قائمًا على أحقية الخلافة[32]، المرتبطة بآل البيت عند الشيعة وهم الأئمة المعصومون الذين يرثون خلافة الأرض بعد عهد النبوة[33]، ومخالفة مَن يقول بغير ذلك، على أنها لا تصح إلا في قريش دون سواهم -عندهم وعند السنة-، أو مَن أدرك مرتبة الإمامة عند الشيعة منفردين، فآل البيت إذن أولى بها من غيرهم... إن طبيعة السلطة هنا دينية تتعلق بالنصوص الشرعية والخلاف فيها ظاهر، ولكل طرف ما يدلِّل به على صدق مذهبه، ومن ذلك القول في الخلافة والإمامة في أنها بالنص كما عند الشيعة أو بالاختيار كما عند السنة[34].

يظهر أن التسامح فيما اختلف فيه الفريقان مع الاعتراف العلني بالخطأ، وتدعيم نقاط الاتفاق بالتأسيس لوحدة جديدة لا تلغي أحدا من الرعيل الأول إلا قتلة عثمان وعلي والحسين –عليهم الرضوان- مع التعايش السلمي وتحاشي التهييج والاحتساب عند الله دون فكر الإلغاء والتهميش هو الحل الذي يضمن للأمة عودتها وسلامتها بل وقوتها. وقد أجمعت الطائفتان على حبِّ الحسين وتبجيله ورفعة قدره، مما يسهل الوضع لو توفرت النوايا الحسنة والمقاصد الصادقة.

ويمكن للسنة أن يتفهموا عدم مبايعة الشيعة ليزيد لتشابه المسألة مع ما فعله بنو أمية في الشام مع علي –رضي الله عنه-، والكل خاضع للفهم والتفسير البشري للنصوص القرآنية مما ينزع عنها صفة القداسة التي تحملها تلك النصوص. كما يمكن للشيعة أن يتفهموا موقف السنة من الموضوع كله على أساس الفكر المتسامح والثقة في صدق عامة المسلمين فيما اختلفوا فيه من المسائل.

وأمّا خلاف الفرق الإسلامية فقائم على تنوع المعرفة[35]، لتكون السلطة الشرعية معرفيةً؛ ذلك أنها تحصل بالعرفان وفهم الجوهر عند الصوفية، كما تحصل بالنص من غير قلب ولا تأويل عند أهل الظاهر، وتحصل بالمنطق والعقل والبرهان عند المتكلمة والفلاسفة، كما تحصل بالنقل والإخبار ومعرفة طبيعة اللغة عند المفوضة. ويسير الأمر إلى خلافات جوهرية تميز الظاهرية عن المفوضة، والأشاعرة عن المعتزلة، والشيعة عن المتصوفة، وبين طرفي كل ثنائية شيء من التقارب والائتلاف وكثير من التباعد والاختلاف.

وأما خلاف القبيلة والصعاليك فيستمد شرعيته من سلطة الصراع الطبقي؛ فللقبيلة فكرها ونموذجها الذي تفرضه في الحياة الاجتماعية والحياة الفنية(الشعر)، وللصعاليك فكر مناهض وثقافة معادية تستهدف محو الطبقات وإرساء دعائم العدالة والحرية في الاختيار. ويعرفون بذلك علنا وكأنهم يعرضون الإيديولوجيا الجديدة، ويبينون جودتها وصلاحيتها وتميزها عما تفرضه القبيلة.

وينحو عنترة إلى تغيير الذهنيات وعدم النظر إلى العرق واللون، بل إلى القيم التي تجمع بين كل أفراد القبيلة دون تمييز، مستمدا الشرعية من الانتماء إلى القبيلة، وداحرا تغليب العرق واللون، فكان الصراع عرقيا. وليس طرفة عنه ببعيد؛ فهو الذي كان نظيرا لهم وزيادة، وتميزه عنهم فخر لهم وله، وليس إبعادا وهجرا وتهميشا.

إن الحقيقة في طبيعتها تتنوع إلى حقيقة تاريخية، تبرزها الحوادث بالتمحيص والمقارنة والاستقصاء، وتبقى في جميع الأحوال أو على الأقل أكثرها مصبوغةً بصفة الذاتية أو الذاتية الجماعية نسبةً لأمة أو مجتمع أو لطائفة في مقابل نظير ما عادةً ما يكون أمة أو مجتمعا أو طائفة أيضا. كما يمكن للحقيقة أن تكون اجتماعية متعلقةً بظواهر بعينها لا تتعين إلا في مجتمع بعينه دون آخر، وإنما يتم النظر إليها من جهة أهلها على أساس أنها مشكلات حقيقية تحتاج حلا أو هي خصائص طبيعية لنمط المجتمع الذي يمثلونه، في حين ينظر إليها من جهة غيرهم أنها وصمات ضعف أو أسباب ومؤشرات انهيار ناتجة عن سوء اختيار لنمط المجتمع الذي ارتأوه أنموذجا، ومن ثمَّ يبدأ سجال الأفضلية...

ويمكن للحقيقة أن تخرج إلى الشق الذاتي النفسي بوقع تأويلي أو استشرافي؛ فتتعين بصورة الصلاحية المعرفية عند العلماء والباحثين لتتحقق المعرفة المنسية أو المجهولة لعدم قدرة العقل البشري –في حقبة تاريخية ما- على استيعابها. كما يمكنها تحقيق المعرفة الاستشرافية بناءً على مقدمات واستقراءات لحوادث التاريخ والتطور الاجتماعي للأمم وكذا تشابه الوضعيات.

إن المسألة إلى الآن تتعلق بأنواع المعرفة التي تحتاج إلى أطر معرفية وتتأثر بمؤثرات ينبغي أن تنسجم معها هذه الحقائق. ومن ذلك:

1- <u>النسبية والوسطية:</u>

إن الحقيقة التي يرنو إليها الإنسان حسيا وإدراكا ذهنيا تحتمل القيم الاختلافية؛ فهي ليست مطلقة من جهة الإدراك مهما كانت طبيعته، وإنما المطلق فيها من جهة الإخبار والتكوين والحدوث، وهذا مبدأ عام يسري على كل الظواهر. ولعل الأمر متصل بالإخفاء والتعتيم المقصودين واللذين يرافقان الحقيقة؛ وذلك –كما يبدو-من جهتين:

- الأولى منع إدراك الحقيقة كاملةً لغايات إيديولوجية وأهداف سامية ومسطرة سلفا[36].
- الثانية عدم القدرة على إدراك الحقيقة؛ لأنها في صورتها التامة تسبب عطلا، وتُنشئ المعرفة المضادة، وتحول البيئة من حال الهدوء والتوازن إلى حال الاستنفار والصراع الدامي كما حدث في التاريخ الإسلامي بين المفوضة والمتكلمة والمتصوفة، وهذا مذهب أبي حامد الغزالي وابن رشد ومن وافقهما[37].

والغاية من هذا التعتيم والإخفاء التوسط[38]؛ وذلك كون الوسطية منهجا يجمع بين تحقيق المعرفة الحقة وبين تلاحم المجتمع بما ينمي الصورة المثلى للتعايش مع الآخر واستيعابه، وتخطي خط الاختلاف من الممنوع والمحضور إلى الجائز والمشروع وعلى قدر المدارك والطاقات. ومن ثمَّ اكتساب خلق قبول الآخر داخل مناخ الاختلاف الذي ينمي المجتمع ويرفع شأنه، ولا يكون الرفض عائقا أمام كل ذلك.

إن المراد هنا أن لا تقع صورة الماضي بحمل الناس على الاعتزال ثم حملهم على تركه والتوجه إلى التمشعر أو إرجاع الناس إلى ما كان عليه الأمر من قبل ذلك، وإنما

الموضوع متروك للألباب وما تدركه ثم ما تقرره وترى فيه اعتدالا وتوسطا لا يُغمط فيه حق، ولا يُكره فيه إنسان على حال.

إن **الوسطية** التي يعتمدها الأشاعرة بين المفوضة والمعتزلة تلغي بعضا من أسس الاعتزال، كما تلغي بعضا من أسس التفويض، وكأن في المسألة إرضاء للطرفين بعد مخالفتهما معا جدلا واستقصاءً، ليكون في الفكر الأشعري من فكر المذهبين وزيادة، حتى بدا الأمر ذا طابع إيديولوجي تجميعي أكثر منه معرفي فكري خالص. وهو الفعل عينه الذي تعتمده المعرفة البرهانية في مقابل ما تشيعه المعرفة الجدلية ولكن على خلافها تلغيها تماما لأن البرهان معرفة لا تقبل المجاملة.

2- بيئة إنتاج المعرفة:

تحتاج القدرة على الاستيعاب والتعايش والتأقلم مع الآخر على الرغم من التناقضات بين الطرفين إلى بيئة جديدة تتأسس على قيم الاختلاف والقبول والحوار تماما كحال الأندلس زمن ابن رشد؛ فقد كانت البيئة (ملتقى العوالم والثقافات والأديان، هذه البيئة التي أنتجت عقلانية ابن رشد وصوفية ابن عربي وإشراقية ابن طفيل في 'حي بن يقظان')[39].

إن الثقافة الجديدة الناهضة احتوت كل جديد، ولما هُمش ابن رشد أمام مركزية الغزالي، فقد وجد في البيئة الجديدة ما يسمح له بالانطلاق[40]. وما حدث في ذلك الزمان على بعده هو الحادث اليوم في الغرب على قربه، وما هجرة الأدمغة وتهجيرها وفتح مجالات البحث أمامها إلا صورة مماثلة ومتطورة عن الأولى. إن كان هذا كافيا؛ فإن بيئة الاختلاف هي التي تولد المعرفة وتسهم في البناء وتؤسس للرقي الحضاري، لتكون الحقيقة وحرية تعيينها حقا كما يكون الاختلاف حقا، وإنما هو الاختلاف الذي يرصد الحقيقة والحق معرفةً وعلما. وما من عائق لذلك سوى المعية والتسلط أو الانضواء تحت الجناح لئلا تقع المصادرة والتهميش والإقصاء بل الرفض في صورة الرأي والفكر والعلم[41].

ولنا أن نتساءل: الاختلاف علي أي أساس؟ ذلك أن الإيديولوجيا قناعة تترتب عليها اختيارات فكرية واجتماعية بما يصنع تداخلا في بناء الشخصية داخل بيئة الاختلاف

وفضاء إنتاج المعرفة، كما يصنع تمايزا في بنية الشخصية ذاتها. وعليه؛ فرفض الآخر أو قبوله ينبغي أن يكون على أساس المعرفة والحوار، حتى لا يقع الرفض المعادل للتهميش والإقصاء، وإنما هو الرفض العلمي الذي يصحبه بيان وتوضيح وبحث واستقصاء، وهنا يخرج من حال الترك والنفور إلى حال الاختلاف والتنوع المعرفي، وللمجتمع فيهما معا غاية وهدف، وكلاهما مرهون بالصحة والخطأ ولكن خارج تغليب الإيديولوجي على المعرفي.

تقوم الحقيقة على إنتاج المعرفة في مناخ يسمح بذلك الفعل الحر وغير المقيد أو المنصاع إلى توجه غير الحقيقة المحضة؛ وعلى ذلك يتعين الوجود الاجتماعي للمفكر، وأفضل سبل الاجتهاد المتاحة له شرطين لإنتاج المعرفة[42] بعيدا عن كل مؤثر سلبي يعيق رؤية الحقيقة وملامستها حسيا أو إدراكها ذهنيا (للخروج من أسر إنتاج الإيديولوجيا إلى فضاء إنتاج المعرفة العلمية بالواقع وبالتراث، بالحاضر وبالماضي...) [43]. والأصل في كل ذلك تحرير العقل من مختلف أنواع السلطات، و(تحرير الذاكرة من عمليات المحو والإثبات الإيديولوجية..)[44] وفق الأنظمة المعرفية المعتمدة في كل مجال معرفي، والموضوع بدءًا وانتهاءً عرفان وكشف كما عند المتصوفة، وبيان وجدل كما عند المتكلمة، وبرهان كما عند الفلاسفة وذلك مدار الخاصة، وعند العامة معرفة حسية مجملة تناسب ما عليه الغالبية من الأمة بوصف العرفان والبيان والبرهان أنظمةً معرفيةً من جهة. ومن جهة أخرى؛ فإن التوجه إلى الوسطية التي تقترب بين المذاهب، تلغي في بعض مداراتها المكتسبات المعرفية للآخر بهدف استبدالها بالنموذج الأكمل بعد الاستقصاء والجدل والنفي والإثبات[45].

خاتمـــــة

إن القواعد الأساسية لثنائية المركز والهامش محصورة في الآتي:

1- الدور و هو مرحلة زمنية تسود فيها عادة أو فكرة أو روح ما. وثبات الدور دليل سلامته وقوته.

2- التحوُّل و هو الصيرورة إلى حال يفرضها الصراع والغلبة.

3- تَعيُّنُ المركز والهامش بنمط السلطة وطبيعتها في تبنيها لمرجعية ما كالدين أو الأخلاق أو العرف الاجتماعي أو الفكر الإيديولوجي أو المعرفة العلمية؛ فيكون الصراع على أساس الشرعية الدينية أو الطبقية أو العرقية أو المعرفية.

4- التهميش تهميش فكري وحضاري وثقافي وإيديولوجي وسياسي وعرقي وجنسي.

5- التهميش المحمود هو تهميش وقائي تتطلبه مواقف معينة في حوادث معينة. وتهميش ما يستحق التهميش حسب رؤية ما يقابله تهميش ما لا يستحق التهميش حسب الرؤية المضادة.

6- التهميش سلوك يفرضه الواقع وطبيعة السلطة التي تتبنى ما يدعمها وتهمش ما يعارضها في نفس الوقت.

7- يقوم إحلال التوسط مطلبا شرعيا تقليصا لحجم الصراع ونمطيته.

8- تبقى الحقيقة مطلبا أزليا لا يخلو من جوانب غامضة ومبهمة تتطلب تمحيصا ودراية متجددة.

9- بيئة إنتاج المعرفة بيئة أساسها الاختلاف المباح منهجا وطريقة.

الهوامـــش و المراجـع

1 - للتمثيل لا الحصر يمكن العودة إلى الثورة العباسية ضد بني أمية التي نظمت سرا بدءًا من الكوفة دار التشيع في ائتلاف بين الشيعة والعباسيين ومن تبعهم من الموالي، الذين لم يحصلوا على نفس الحقوق، وحرموا من المساواة بغيرهم، ناهيك عن الالتفاف حول آل البيت المهمشين بحكم التشيع. ينظر: شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، مصر، ط16، 1966، ص9- 10.

2 - محمود على مكي ونصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ج م ع، ط4، 2003، ص13. وينظر أيضا نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/لبنان، ط2، 2005، ص127 وما بعدها. وفي ص19 وما بعدها منه تفصيل في مسألة المركز والهامش بين الغزالي وابن رشد، وأنه –أي ابن رشد- امتداد للتراث المهمش في الثقافة العربية، ينظر ص41 وما بعدها منه.

3- ينظر: ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي) : الإكليل في المتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ج م ع، 2002، ص33- 52 وله فيها تفصيلات دقيقة في الإثبات والنفي والتعطيل والتجسيم. و: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: فواز أحمد زمركي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2004، ج3، ص15-20. و: حسن الشافعي : الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 1418هـ /1998م،ص299 وص335 وص 238.

4 - الحلول حلول روح ذات في غير بدنها، وقد راح المتصوفة إلى القول بحلول روح الله في المخلوقات. والفناء هو الانتهاء إلى رؤية الله تعالى في الدنيا بعد انفصال كلي عن عالم الشهادة روحيا، وتماه كلي مع عالم الغيبيات. عقيدة الحلول عند الحلاج في القرن الثالث الهجري تقاربها معرفيا وحدة الوجود عند ابن عربي في القرن السابع الهجري. وفيهما معا

روح معرفية عرفانية أيدها الغزالي في بعض مداراته العقائدية بل أكد على منع تعاطي هذه المعرفة مع العامة لما تسببه من اختلال في الأفهام التي لم تبلغ درجة النضج المعرفي شبه الكامل. ينظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص29 وص47 وما بعدها.

5- ينظر في هذا الموضوع بشيء من التوسع والبسط البداية والنهاية لابن كثير، والعواصم من القواصم لأبي بكر ابن العربي.

6 - هي أرض كانت للنبي – صلى الله عليه وسلم- فلما مات طالبت بحق ميراثها فاطمة والعباس، أعلمها أبو بكر الصديق بأنها أرض لا تورّث وهي صدقة تعود على فقراء المسلمين بنص الحديث (ما تركناه صدقة).

7- قصة الحسين مع مَن أرسل له المبايعة من أهل العراق بيّنة؛ فقد صدقهم بعد أن وعدوه بالنصرة والولاء غير أنهم نكثوا عهدهم، وأسلموه لجيش عبيد الله بن زياد والي يزيد بن معاوية على الكوفة والبصرة، وكان يقوده عمرو بن سعد بن أبي وقاص. وكان مقتله رضي الله عنه في 10 محرم سنة 61هـ، وهو ابن ست وخمسين (56) سنة.

8- ومن تراثهم مسألة الظاهر والباطن، وفيها حديث مطول ناقشه علي حرب في التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 1985، ص273. ومن كتب الشيعة في هذه المسائل يمكن العودة إلى كتاب الإرشاد للشيخ المفيد، وإعلام الورى بأعلام الهدى لأبي علي الفضل بن الحسين الطبرسي، وكشف الغمة في معرفة الأئمة لأبي الحسن الأربلي، وتاريخ اليعقوبي، وشرح نهج البلاغة لابن أبي حديد الشيعي. وللقارئ في تاريخ الإسلام للذهبي، وشذرات الذهب لابن العماد، ومروج الذهب للمسعودي ما يفيده في صراع السنة والشيعة.

9- يمكن العودة إلى اختيارات ابن حزم الفقهية في الإحكام في أصول الأحكام. وتعليقا على ذلك ينظر: علي أحمد الديري: طوق الخطاب، دراسة في ظاهرية ابن حزم، مركز إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص17-18، معينا الظاهرية نسقا عقلانيا قائما على الضرورة والبداهة واليقين وهو ما ينتج عن الدليل. و: أنور الزعبي: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، نظرية المعرفة ومناهج البحث، المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، و.م.أ، ط2، 1429هـ/2009م، ص23-24، حيث تتعين الظاهرية منهجا يعتمد ظاهر النص لاشتماله على الوقائع دون حاجة إلى قياس يسلك سبيل التجريد.

10 - ينظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص53. وفيها حديث عن المعرفة العرفانية عند المتصوفة في مقابل المعرفة البرهانية عند الفلاسفة وما تعرضتا له من جهة الخطاب النقيض-خطاب المركز- ممثلا بـ: المعرفة الجدلية عند المتكلمة وعلى الخصوص الأشاعرة بوصفهم المركز. لقد تحددت المعرفة بما يلائم الخاصة وفق الأنظمة السالفة الذكر، وللعامة المعرفة الحسية البسيطة التي تستجيب لقدراتهم الفكرية والمعرفية.

11 - ينظر: علي أحمد الديري: طوق الخطاب، صص17-18 إذ يتعين الفهم معرفة يقينية ينتجها الدليل ليقابل مصطلح العلم، ومن ذلك فهم الأصول المنتجة لمعنى الخطاب، وبذلك تقوم قوانين التفسير عند الظاهرية على المعرفة واللغة والفهم كما في ص21-22، حيث البرهان أداة عقلية باليقين تفضي إلى المعرفة الحقيقية التي ترفض المعرفة الظنية كالإجماع والاستصحاب والاستحسان كونها لا تنتج أحكاما يقينية كما هو مضمون ص70-78، بل ترفض على وجه الخصوص الإجماع القائم على القياس كما في ص72. وتتعيّن الممارسة التأصيلية عند ابن حزم بكمال الشريعة ووضوحها واستواء أحكامها في مقابل الغموض الذي يسري على نصوصها وتقسيم الشريعة إلى أصول وفروع كما هو عند القياسيين عموما. وينظر أيضا دراسة أنور الزعبي حول النظرية المعرفية الظاهرية المؤسسة على نصوص القرآن والسنة والإجماع اليقيني المنقول بالتواتر عن الثقات والعدول كما في ص22، أو الضرورة المشاهدة بالحواس والعقل والمُعبَّر عنها بالبداهة الثابتة كما في ص95، تأكيد لما توصل إليه الباحث الأول.

12- ينظر للتمثيل: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تح: عبد المنعم فريد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ/2006م، ص8. وفيها أن المؤلف كان معتزليا متصوفا على طريقة محمد بن الجنيد؛ فهو كما قال المحقق: (أرسطو العرب في الفلسفة، وخليفة الجنيد في التصوف). وفي ذلك انصراف من الوحدة إلى التعدد والتنوع من حيث العقيدة والسلوك التعبدي والمذهب الفقهي، وهي ظاهرة لها وجود قوي عند

الشيعة أيضا لمخالفتهم عقيدة بعض أهل السنة درءًا للتجسيم والتعطيل، وطلبا للتنزيه بالتأويل على مذهب المعتزلة والأشاعرة. وعلى العموم هذا وجه يقابل الوجه المذكور في المتن.

13- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تح: يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، ط1، 1987، ج 5، ص 132.

14- السابق، ج5، ص.186

15 - ينظر: ابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعلام. والحق أن هذا الكتاب فيه إدانة لأكثر المتعصبين للمذاهب، إذ اللوم مرفوع عن الأعلام فلمَ التخاصم وعلامَ إذا كانوا أقل علما ومعرفةً منهم؟ بل وهم يقرون باختلافاتهم ويرونها طبيعية كونها اجتهادات يؤجرون عليها على كل حال خاطئة كانت أم صحيحة.

16 - للقارئ الكريم أن يتتبع مثلا سبل السلام للصنعاني أو بداية المجتهد ونهاية المقتصد للقرطبي ليتبين جودة العلاقة بين العلماء ورقيها وروعتها في مقابل سوء علاقة الأتباع ورعونتها.

17 - جمع المحدثون أحاديث متعددة تنفر من الوضع والكذب وتجعلها سببا لولوج النار ومن ذلك قوله علية الصلاة والسلام: (من كذب عليَّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار).

18 - ينظر كتب: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي، والتمييز لمسلم بن الحجاج، وتذكرة الحفاظ لشمس الدين الذهبي، و(الضعفاء الصغير) و(التاريخ الكبير) و(كتاب التاريخ الأوسط) للبخاري، لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، و(الثقات) و(المجروحون) لابن حبان البستي، والمتروكون للنسائي، وغيرها كثير. وعلم الجرح والتعديل علم يُبحَث فيه عن جرح الرواة وتعديلهم وذكر ما هم عليه من خلق وعلم ودراية بالحديث وأهله.

19 - هي مصطلحات حديثية تعني اكتساب الحديث للصحة من ذاته بعد معرفة طرقه كلها أو من غيره لكثرتها وتنوع أسانيدها؛ ولذلك يقال: حسن صحيح كما يشيع عند الترمذي، أو صحيح لغيره أو حسن لذاته، أو حسن لغيره، أو ما جوّده أحمد بن حنبل.

20- وهو أصل قوله تعالى: {وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}[النجم/3و4].

21 - ينظر في ذلك أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1411هـ /1990م. وفيه أربعة أجزاء. وللعلماء في الحاكم القول بالتساهل بعد أن تبيَّن عندهم ذلك من تعقّب تخريجاته للأحاديث.

22- ينظر في ذلك ما صححه الطبري والطبراني وابن حجر العسقلاني، وفي العصر الحديث السلسلة الصحيحة للألباني.

23 - وليد الأعظمي: السيف اليماني في نحر الأصفهاني صاحب الأغاني، دار الوفاء للنشر والطباعة والتوزيع، المنصورة، ط1، 1408هـ/1988م، وله على الكتاب ومؤلفه وعصره مؤاخذات عدة، ولعل ما أورده عن الشيعة وبني أمية أكثر ذلك سوءا عنده كما في الفصلين الثاني والثالث. وفي ص5 منه قول الخطيب البغدادي: (كان أبو الفرج الأصفهاني أكذب الناس، كان يشتري شيئا كثيرا من الصحف ثم تكون كل رواياته منه). وفي ص10- 11 من المقدمة أن الأصفهاني كان يحشر أسماء العلماء مع الوضاعين والكذابين والمجروحين ممن لا تقبل شهادتهم ولا رواياتهم.

24 - هذه المسألة ناقشتها في (النص والتأويل)، منشورات مخبر وحدة التكوين في نظريات القراءة ومناهجها، قسم الأدب العربي، جامعة محمد خيضر بسكرة، ط1، 2010، ص 62- 67. وفيها حديث عن الحدود والمستويات في التأويل.

25- الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه، على 'روضة الناظر' لابن قدامة المقدسي، الدار السلفية، الجزائر، 1391هـ/1971م، ص176. وله في أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415هـ/1995م، ج1، ص190-191.

26- الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه، ص.177

27- الآمدي : سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م، ج2، ص38. وابن

تيمية: الإكليل، ص27-28. والشنقيطي: مذكرة أصول الفقه، ص178. و: محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص98.

28 - آثرت أن آخذ هذا الملفوظ تقريبا كما هو من كتاب (النص والتأويل) في هذا المقام.

29- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: فواز أحمد زمركي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2004، ج3، ص55. و: محمد مفتاح: مجهول البيان، ص99 .

30- علي حرب: التأويل والحقيقة، ص273. و نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط5، 2003، ص185 وما بعدها، وص335 منه فيما سماه قضايا التأويل.

31- نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، ص288، رابطا بين الحقيقة والمجاز والباطن والظاهر . وينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص21 وما بعدها.

32 - يعد خروج الحسين –رضي الله عنه- إلى الكوفة حلقةً جديدة من جملة حلقات ابتدأت بمقتل عثمان بن عفان –رضي الله عنه- ، وكان الهدف العودة إلى الشورى والتخلي عن العهد بالولاية ثم المبايعة كما فعل معاوية بن أبي سفيان مخالفا اتفاقه مع الحسن بن علي-رضي الله عنهم أجمعين-.

33 - هم اثنا عشر إماما كلهم من قريش، وهم : علي والحسن والحسين وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي الباقر، وجعفر الصادق بن محمد، وموسى بن جعفر (الكاظم)، ومحمد (التقي)، وعلي (النقي الهادي)، والحسن (العسكري)، ومحمد بن الحسن بن علي(القائم المهدي الحجة) كما هو في اعتقاد الشيعة. ولهؤلاء فقط الولاية والعصمة والولاء. وآخرهم هو المهدي المنتظر الذي يملأ الدنيا عدلا، وهو الآن في الغيبة الكبرى، إذ بعد ظهوره تقوم الحجة ويسطع البرهان على سلامة الوجهة وصحيح الاعتقاد؛ وبذلك يكون الشيعة قد جسدوا الولاء وصانوا الأمانة وجاهدوا في ذلك وثبتوا عليه. وهذا مركز عندهم، وعندهم

مركزية فاطمية (فاطمة الزهراء) وأخرى حسينية (الحسين سفينة النجاة)، وما عدا ذلك لا يرقى ليكون هامشا فضلا عن المركز.

34 - ينظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص36-37.

35 - جاء في كتاب شرح السنة لأبي محمد الحسن بن علي البربهاري[ت329هـ]، تح: خالد بن قاسم الردادي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1414هـ/1993م، ص83 أن تعيين الجهمية يقع بتفسير أحاديث حدوث الحوادث والصفات، وفي ص99 الأخذ بالقياس والرأي في العقائد، وأضاف في ص101 القول بالتعطيل، وفي ص100 أن السكوت عند التلفظ بالقرآن أ مخلوق هو أم لا من علامات الفكر الجهمي، وفي ص101-102 أن الجهمية أنكروا العيدين والجماعة والجمعة، واستحلوا دماء المسلمين. كما تعين الخوارج في نفس المرجع في ص78 و132 والأساس في ذلك الخروج والعصيان وشق عصا الطاعة. وفي ص118 وص132 وص134 منه تعيين للروافض بالوقوف عند عثمان وعلي وتقديم علي على سائر الصحابة والتعرض لهم. وفي ص118 وص132 أيضا تعيين للقدرية والجبرية على أساس القول بالإجبار وثبات الإيمان، وما هو بالقول ولا بالفعل. وتعينت عنده المرجئة بنفس العلل السابقة في ص132. على أن المعتزلة يتكلمون في التوحيد بالتعطيل كما في ص118 وص123. وحاصل الكلام أنهم بدلوا وخالفوا ما كان عليه السلف. فخرجوا من المركز إلى الهامش ثم شدُّوا على ذلك ليكون هامشا ويتبوأوا المركز. يقع هذا المصنف موقع العقيدة الطحاوية والعقيدة الواسطية ومجمل ما ألفه أهل السنة في العقائد، ولخصومهم مؤلفاتهم التي يردون فيها على مجمل اعتقاد أهل السنة، ويبررون فيها مواقفهم الفكرية وتوجهاتهم الإيديولوجية ودائما على أساس المركز والهامش.

36- ينظر: ملحم قربان: إشكالات، نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1981، ص181-183.

37 - ينظر: نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص36-38 في مسألة الإمامة بالنص أو بالاختيار في خلاف السنة والشيعة. و: حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية،

ص 301 . وفيها: (وأما الغزالي فإنه مع اتجاهه لتأويل الصفات الخبرية، يحرم ذلك على العوام، بل وعلى كثير من الموسومين بالعلم من المتكلمين).

38- ينظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص28. وص45 وص46 منه بيان لسوء تأويل أهل الجدل لآيات الصفات وما أوقع فيه الأمة من اضطراب وتنافر.

39- السابق، ص26.

40- السابق، ص26. وأفرد في الصفحات من 58-64 كلاما مهما عن التعددية ودلالة الاختلاف.

41 - ينظر السابق، ص 40 وما بعدها. وأبو حيان التوحيدي: الإقناع والمؤانسة، ص9 في حديث المحقق عن صاحب الكتاب من أنه: (قدح في الشريعة وقال بالتعطيل وساء اعتقاده وأبطن الإلحاد)، ثم ما أورده من كلام دائرة المعارف الإسلامية التي حاولت إنصاف الرجل.

42- ينظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص110.

43- السابق، ص134.

44 - السابق، ص138. وينظر أيضا: برهان غليون: مجتمع النخبة، معهد الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص269 وسلطة المعرفة وفي ص 165 يتعين التحرر الفكري عنده مفتاحا لكل تحرر سياسي واقتصادي.

45- ينظر نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص39 -40.