ألفـــة يوســـف

القرآنُ
تحت مجهر التحليل النفسيّ
(أو القرآن تحت مجهر الشّوق)

ترجمة: وليد أحمد الفرشيشي

إلى مهدي،

الّذي يرى بعينيْ قلبه.

"أنتم تقولون حدّثني فلان عن فلان عن فلان، وأنا أقول حدّثني قلبي عن ربيّ.
لقد أخذتم علمكم ميّتًا عن ميّت وأخذت علمي عن الحيّ الّذي لا يموت"

ابن عربي

توطئة

يندرجُ هذا الكتاب في إطارِ حركة مُزدوجة تصلُ الموضوعيّ بالذاتيّ، إذ يتناول مسألتين يزعمُ البعضُ أنّ القُرآن يُبرّرهما، المسألة الأُولى تتمثّل في الأعمال الإرهابيّة البربريّة والوحشيّة المُرتكبة باسم الإسلام، والثّانية تتعلّق بالحطّ من شأن المرأة وممارسة العنف ضدّها. هذان سببان موضوعيّان من المنطقيّ أن يدفعا امرأة مُسلمة مثلي نحو مُساءلة القُرآن باعتباره المصدر الأوّل في الإسلام والمصدر الوحيد الّذي يحظى بإجماع المُسلمين. على أنّ الدّافع الذّاتيّ هُو المُحرّك الحقيقيّ لإنجاز هذا الكتاب، فقد وُلدت ودرستُ واشتغلتُ في تونس، وَما لفت انتباهي منذُ صغري أنّ القانون التونسيّ يمنع تعدّد الزّوجات بينما تبيحهُ بقيّة تَشريعات الدُّول الإسلاميّة، وَلكنّ الفخر السّاذج الّذي شعرتُ به في تلك الفترة سُرعان ما ترك مكانه لتساؤل ضمنيّ ما انفكّ يلحّ عليّ باطراد، ألا وَهُو لماذا تختلفُ هذه التشريعات على الرّغم من أنّ لها مصدرًا واحدًا ووَحيدًا هُو القرآن؟

وَالحقُّ أنّي لم أكن أملّ البتّة من طرح هذا السّؤال الّذي رفض البعضُ إجابتي عنه، وَاكتفى البعضُ الآخر بصبّ جام غضبه على المشرّع التونسيّ ناعتًا بالكافر بُورقيبة صاحب مُبادرة منع التعدّد. بينما أكّد لي آخرون إنّ تعدّد الزّوجات يعدُّ مُمارسة قديمة ليس ثمّة ما يُبرّرها في وقتنا الحاضر، دُون أن يُقدّموا حُججًا مقنعة تدعمُ طرحهم. وَقدْ استمعتُ ذات يومٍ إلى بورقيبة في خطابٍ برّر فيه منع تعدّد الزوجات مُستندًا إلأى آيات من القرآن، فأدركتُ منذ ذلك الوقت، على نحوٍ حدسيّ أكثر منهُ فكرّيا، أنّ القرآن مفتوح على القراءات المُتعدّدة. وبعد مُضيّ عشرين سنة

ناقشتُ رسالة دكتوراه حول "تعدّد المعنى في القرآن"، وَأنا مُقتنعة تمام الاقتناع بأنّ دوافع اهتمامي بقضيّة التّفسير القرآنيّ هي دوافع لُغويّة وتأويليّة صرفة.

وقد مكّنني الاهتمام بالتّحليل النّفسيّ نظريّا، والمرور بالتّجربة السّريريّة من أن أفهم أنّ عُلوم اللّسانيات والتّأويل الدّلاليّ ليست بالنّسبة إليّ سوى الأشجار الّتي تحجبُ الغابة. فكلّ ما تشوّقتُ إليه بالنّهاية لم يكن فهم القوانين الّتي تحكمُ تأويل لُغة القرآن وحدودها فحسب، وإنّما مُساءَلة القرآن في معانيه المُتعدّدة والوُصول إلى حقيقة مّا تُؤدّي إلى الخلاص.

وقد أتاحتْ لي تجربة التّحليل النّفسيّ فُرصة تذكّر واقعةٍ مررت بها سابقًا وَحجبتها ذاكرتي. وفهمت أنّ هذه الواقعة كانت أحد الأسباب المُغذّية لاهتمامي بمسألة تعدّد المعنى في القرآن: ففي ثمانينيات القرن الماضي بلغ المدّ الأُصوليّ أوجه في تونس، وقد شهدت هذه الفترة إقدام العديد من زميلاتي في المعهد على ارتداء الحجاب. كُنت في الثّالثة عشرة من عُمري حينَها، وقدْ تعرّضت لمُضايقاتهنّ بسبب إصرارهنّ على أن أحذو حذوهنّ. مُستلقيةً على الأريكة، رُحتُ أتذكّرُ ما عشتهُ من أوقات مُروّعة في تلك الفترة، لقد وُزّعت علينا مناشير ضَمّت أحاديث تُنسبُ أغلبها إلى الرّسول محمّد، وَتصوّرُ بوحشّية لا تخلو من السّاديّة ما ينتظرُ المُسلمات السّافرات من صُنوف العذاب داخل قُبورهنّ وَيوم القيامة، وَبطبيعة الحال لم تخلُ هذه الصُّنوف من التّفاصيل المرضيّة. بالنّسبة إلى زميلاتي كانت كُلّ وسائل الإقناع مشروعة، من أكثرها إغراءً إلى أكثرها ترويعًا. وَعلى الرّغم من أنّي شعرت بالرّعب في ذلك الوقت، إلّا أنّ شيئًا مّا بداخلي كان يرفضُ ارتداء الحجاب. حينئذٍ وَجدتُني أمام ضرورة اتّخاذ قرارٍ مُؤلم، فعدتُ إلى القرآن لأهدّئ من روعي، وَبحثتُ فيه عن جميع الآيات الآمرة بارتداء الحجاب، ثُمّ قمتُ بفرزِ كلّ ما عثرت عليه من تفاسير على نحوٍ محمومٍ، وَعبثًا بحثتُ في كُتب التّفاسير

اللّغويّة وَالتّاريخيّة، إذ أنّي لم أحصل قطّ على ما تشوّقتُ إليه من اطمئنانٍ داخليّ. وقد فهمت لاحقًا بعد سنوات كثيرة أنّ كُلّ اتّجاهات التّأويل غير قادرة بأيّة حال من الأحوال على أن تقودني إلى ما أبحثُ عنه من سلامٍ وطمأنينة، بل لعلّها تقود إلى عكس ذلك.

إنّ تذكّري لتلكَ الواقعة أماط اللّثام عن سرّ اهتمامي بقضيّة تعدّد المعنى في القرآن، وبيّن لي في الآن نفسه حُدود عُلوم تفسير القرآن وَاتّجاهات تأويله وفق المُقاربة اللّسانيّة النّصّيّة (L'approche linguistique textuelle) وَالمُقاربة المقاميّة (L'approche contextuelle). وسأُحاولُ في هذا الكتاب إبراز هذه الحُدود، وسأحاول مُقاربة مسألة تأويل القرآن انطلاقًا من بعد آخر. فما انتهيتُ إليه من خلال تجربتي في التّحليل النّفسيّ من جهةٍ، وَما اطّلعتُ عليه من دراسات لدولتو (Dolto) ودرويرمان (Drewermann) ولفيناس (Lévinas) وسيبوني (Sibony) وفاس (Vasse)[1] من جهة أخرى، قد كشفَا لي ما تنضوي عليه

---

[1] أهمّ الكُتب الّتي اطّلعنا عليها في هذا السّياق، وهي كُتب تعتمدُ على التّحليل النّفسيّ لمُقاربة النّصوص الدّينيّة:

Françoise Dolto, *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir*, Paris, Gallimard 1996.

Eugen Drewermann, *Dieu en toute liberté*, Paris, Albin-Michel 1997.

Fonctionnaires de Dieu, Paris, Albin-Michel 1993.

Psychanalyse et exégèse, t-1, Rêves, mythes, contes, sagas et légendes, Paris, Seuil 2000.

Psychanalyse et exégèse, t-2, Miracles, visions, prophéties, apocalypses, paraboles, Paris, Seuil 2001.

Sigmund Freud, *L'homme Moise et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard 1986.

Emmanuel Lévinas, *Lectures Talmudiques*, Paris, Minuit 1968.

L'Au-Delà du verset : Lectures et discours Talmudiques, Paris, Minuit 1982.

Daniel Sibony, *Psychanalyse et judaïsme, Questions de transmission*, Paris, Flammarion 2001.

Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila, Paris, Seuil 1991.

Le temps du désir, Paris, Seuil 1997.

La vie et les vivants, Paris, Seuil 2001.

مُقاربة التّحليل النّفسيّ للنُّصوص الدّينيّة من عُمق. يقترحُ هذا الكتاب، بتواضع، مُقاربة القرآن انطلاقًا من أبعاده العميقة. أقولُ ذلك وَذهني يخلو من الادّعاء بأنّي أُقدّم إجابة نهائيّة أو دليلًا إرشاديًّا لقراءة القرآن، أوْ أنّي أمتلك حقيقة قد تُؤدّي إلى الخلاص. إنّ كُلّ ما يطمحُ إليه هذا الكتابُ الّذي يُعدّ ثمرة تساؤلات وَشكوك هُو أن يتمكّن من إثارة الشُّكوك وَدفع الفرد نحوَ إثارة الأسئلة. ولا تمتّ غاية هذا الكتاب بصلة إلى ما يُشبه الوصول إلى يقينٍ عقلانيّ، وإنّما تتمثّل غايته في تسلّل شوق الفرد (Le désir de l'individu) وآفاق طُمأنينته بين شُقوق التّفاسير الاجتماعيّة الجامدة للقُرآن.

لقد استخدم كُلّ من استشهدنا بهم منهج التّحليل النّفسيّ في قراءة النُّصوص الدّينيّة وتمثّلاتها، وَلكنّهم اختلفوا فيما بينهم، فبينما اعتمد كلّ من دولتو، ولفيناس وفاس على كلّ من المدرسة الفريودية والمقاربة اللاكانيّة، استلهم درويرمان مُقارباته من أعمال يونغ أو مدرسة علم نفس الأعماق.

الجزء الأوّل:

التباس المَعنى في القرآن

أوْ

(وَمَا يعلم تأويله إلّا الله)[1]

[1]"... وما يعلم تأويله إلّا الله...."، سورة آل عمران، الآية 7.

ليسَ من الضروريّ أن يكون المرءُ فيلسوفًا بارزًا أو مُفكّرًا معروفًا حتّى يُلاحظ أنَّ عددًا من المقولات القُرآنيّة (énoncés coraniques) تحتملُ أكثر من تأويل (interprétation)، إذ يكفي الاطّلاع على بعض تفاسير القرآن للوُقوفِ على هذه الحقيقة. فمن ذلك أنّ تفسيريْ الطّبري أو الرّازي قدْ تنظّمَا وفقاً لهذا الاستنتاج، إذ يُؤكّد الطّبري في شرحه للآيات القُرآنيّة اختلافَ أهل التّأويل حول معاني العديد منها، وَيتجلّى ذلك في اعتماده: "قال بعضهم..، وذكر غيرهم...."[1]، أمّا الرّازي، فيبني تأويله على أساسِ الآراء المُختلفة لمُفسّري القُرآن.[2]

وَعندما نتحدّث عن تعدّد المعنى في القُرآن (la pluralité de sens du coran)، فإنّنا لا نشيرُ مُطلقَا إلى البدائل النصيّة (variantes textuelles) أو الأصواتيّة (vocaliques) داخل القرآن نفسه، أي أنّنا لا نُشير إلى البدائل المُشكّلة لتقاليد قراءات القُرآن السّبع أو العشر، ذلك أنّ الفُروقات بين هذه القراءات تنحصرُ في آياتٍ قليلة. وقد فُسّر وجود قراءات مختلفة للقرآن تفاسير عديدة لعلّ أكثرها قبولًا لدى جُمهور الباحثين هو ذاك الّذي يُرجع تعدّد القراءات إلى اختلاف لهجات قبائل شبه الجزيرة العربيّة . وَحاول الزّركشي تصنيف هذه القراءات استنادًا إلى أوجه الاختلاف بينها. فمن الأمثلة البارزة على ذلك الاختلاف في ترتيب الألفاظ مثلما هو الحال في الآية 19 من سورة ق، "وَجاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" الّتي

[1] محمد بن جرير الطّبري، *جامع البيان عن تأويل آيّ القرآن*، (تفسير الطّبري)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.

[2] فخر الدّين الرّازي، *مفاتيح الغيب*، بيروت، دار الفكر، 1985.

قُرِئَتْ " وَجاءَتْ سَكْرَةُ الحَقِّ بالمَوْتِ" ، أوْ بالزّيادة مثلما هو الحالُ في الآية 238 من سورة البقرة الّتي تقول: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ" إذ قُرِئت كالتّالي: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةَ الوُسْطَى صَلاَةَ العَصْرِ"[1]. وتبدو مُعظم هذه البدائل أكثر دقّة، إذ يكفي أن يطرأ تغييرٌ مّا على حُروف العلّة فيتحوّل الفعلُ المبنيّ للمعلوم إلى فعل مبنيّ للمجهول ويتبدّل المعنى. ولكنّ هذهِ التغيّرات لا تعنينا في بحثنا طالمَا أنّه من البديهيّ أن تُفيد الدّوالّ المُختلفة معاني مُختلفة.

إنّ ما يهمّنا في قضيّة تعدّد المعنى هو التعدّد القائم على الدلالات نفسها، فعلى سبيل المثال، وقع تأويل الآية 129 من سورة النّساء " وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ" بطريقتين على الأقلّ، تمثّلت الطّريقة الأُولى في اعتبار العدل المُشار إليه في الآيةِ عدلًا ماديًّا يقتصرُ على الإنفاق على الزّوجات وَتوفير حقوقهنّ الشّرعيّة، أمّا الطّريقة الثّانية فوسّعت من مجال "العدل" ليشمل ما يحملهُ الرّجل من مشاعر قلبيّة تُجاه زوجاته. يبدو هذا التباينُ بين التّأويلين قليل الأهميّة للوهلةِ الأُولى، وَلكنّه يتضمّنُ استتباعات جذريّة، إذ يقرُّ التّأويل الأوّل بتعدّد الزّوجات بينما يجعلهُ التّأويل الثّاني مُستحيلًا. وإذا عدنا إلى الآية الثّالثة من سورة النّساء، لوجدنا أنّها لا تجيز التعدّد إلّا بتوفّر شرطٍ واحدٍ وهو أن يعدل الرّجلُ بين نسائه " وَإِنْ خِفْتُمْ أَلّا تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلّا تَعُولُواْ". على أنّ الآية 129 من السُّورة نفسها تنكر إمكان توفّر شُروط عدلٍ مُطلق بين الزّوجات، وَهُو الشّرط الأساسيّ لإباحة التعدّد. من البديهيّ إذن أنّه إذا كان شرط إباحة الزّواج بأكثر من واحدة هو الالتزام بتحقيق المُساواة التامّة في التّعامل مع الزّوجات، وإذا كانت تلك المساواة مستحيلة حتّى لو حرص الرّجلُ على ذلك،

[1] بدر الدين الزّركشي، *البرهان في علوم القرآن*، بيروت، دار الجيل، المجلد 1، ص 213-227

فهذا يقودنا نحوَ استنتاجٍ مفادهُ أنّ تعدّد الزوجات هو ممنوع. وقد أقرّ بذلك عدد من المُفكّرين المُسلمين على غرار المُفكّر التّونسي الطّاهر الحدّاد[1] (1901-1936). إلاّ أنّ "إنقاذ" مبدإ تعدّد الزوجات مُمكن في حال منحنا مفهوم "العدل" معنيين مُختلفين، فالعدل المُتعلّق بمسائل ماديّة محسوسة مقدور عليه، ولكنّ العدل المُرتبط بالمحبّة والميل العاطفيّ لا يُمكنه أن يتحقّق مهما بذل الرّجل من جُهد، وَهُو ما ذهب إليه أغلبُ المُفسّرين مبرّرين بذلك ما يبدو تقابلا بين آيتين من القرآن.

إنّ آية مثل هذه تُبرز إمكانيّة تعددّ المعاني داخل القرآن بوُضوح شديد، ولكن هل يكفي ذلك حتّى نُعلن أنّ المعنى في القرآن يحمل أوجهًا مُتعدّدة؟ إنّ الاقتصار على الإشارة إلى هذا التعدّد ليس أمرًا مُهمًّا في ذاته الأهمّ هو أن نجد السّبب الّذي يجعل تعدّد المعنى أمرًا مُمكنًا، والأهمّ أن نبحث إثر ذلك عن النّتائج المُترتّبة عن هذا التعدّد. سنهتمّ بهذه النّتائج في الجُزء الثّاني من الكتاب، ولكن علينا أوّلًا أن نعرض أسس التباس معاني القُرآن اللُّغويّة ساعين إلى الإجابة على السُّؤالين التّاليين: كيف تَحتملُ بعض الآيات القُرآنيّة أكثرَ من تأويل؟ وَلماذا؟

---

[1] الطّاهر الحداد، *امرأتنا في الشّريعة وَالمجتمع*، تونس، الدار التّونسية للتوزيع 1981، ص 55.

تفسير الطّبري، المجلّد 4، ص 313/312. بإذن الله

أبو بكر بن العربي، *أحكام القرآن*، مطبعة حلبي، 1968، المجلد 1، ص 313.

الفصل الأوّل:

وَاختار الله الالتباس

يُعدّ القُرآن، بالنّسبة إلى المُسلم، كلام الله. هذا إقرار يبدو بسيطًا في الظّاهر إلّا أنّه طالما شكّل مسألة فكريّة كانت محور العديد من النّقاشات الفلسفيّة وَالفقهيّة. سنكتفي بذكر ثلاثة أمثلة منها، وَهي الأمثلة الأكثر أهميّة من وجهة نظرنا: طبيعة الوحي اللّسانيّة، الطّابع الأنطولوجي للقُرآن، وَالظُّروف التّاريخيّة الحافّة بعمليّة جمعه.

+ وَبالنّظر إلى المثال الأوّل المُتعلّق بطبيعة الوحي اللّسانيّة، سنجدُ أنّ المُفكّرين المُسلمين قد استفاضوا في مُناقشة هذه المسألة. وقد رصد السيوطي (1445-1505) عدّة فرضيّات لدى علماء التّنزيل في بيان ما نزل به جبريل من الوحي القُرآنيّ على النبيّ محمّد، ادَّعت الفرضيّة الأولى أنّ الملاك جبريل أوحى إلى النبيّ دوالّ (signifiants) القُرآن وَمدلولاته (signifiés)، أمّا الثّانية فأكّدت أنّ جبريل لم ينزل إلّا بالدّلالات (significations) وَأنّ محمّدًا هُو من كساها بدوالّ اللُّغة العربيّة[1]. إنّ الفرضيّة الأُولى تعتبر القرآن كلام الله لفظًا وَمُحتوى، بينما تعتبرهُ الفرضيّة الثّانية كلام الله من حيثُ المُحتوى فحسب، وَهُو ما يعني أنّ ألفاظهُ من إنتاج محمّد، وبالتّالي لا تُعدّ هذه الألفاظ مُقدّسة طالما أنّها عملٌ بشريّ.

[1] جلال الدين السيّوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، بيروت، عالم الكتب، المجلّد الأوّل، ص. 43

+ وَعندما نطّلعُ على الأعمال القديمة والحديثة الّتي كُتبت حول القرآن، فإنّنا سُرعان ما نكتشف أنّ ما كُتب حول طبيعة الوحي اللّسانيّة يُعدّ ضئيلًا جدًّا مُقارنة بما لا يُحصى من مقالات ناقشت الطّابع الأنطولوجي للوحي القُرآنيّ. ونُلاحظ في هذه الأعمال اهتمامًا خاصًّا بقضيّة خلقِ القُرآن، إذ اتّجه البعضُ نحو اعتباره مخلوقًا وحادثًا، في حين ذهب البعض الآخر نحو قول أنّه قديم أو أزليّ. وَمن الطّبيعيّ أن يؤثّر كُلّ توجّه في تصوّر الذّات الإلهيّة. ومن ذلك أنّ اعتبار القرآن مخلوقًا، يَقتضي القول بعدم مشاركته الله فِي إحدى صفاتهِ وَهِي وحدة الذّات الإلهيّة، أمّا القول بأنّه قديمٌ، فذلك يعني القيام بجُملة من الاستعراضات البلاغيّة حتّى نميّز الكلام الإلهيّ عن الذّات الإلهيّة.

+ وَإذا كان الاهتمامُ بطبيعة القُرآن اللّسانيّة وَالأنطولوجيّة يقعُ في قلب السّجالات الفلسفيّة وَالميتافيزيقيّة، فإنّ التّحقيق في قضيّة جمع القُرآن يعدُّ موضوع جدل تاريخيّ محض اهتمّت به كتب ومراجع كثيرة. ويُعدّ كتاب "المصاحف"[1] أهمّها، ففيه نكتشفُ أنّ النّصّ القرآنيّ، مثلما نعرفه اليوم، لم يكن دومًا النُّسخة الوحيدة المُتداولة بين المُسلمين. وَما فرادةُ النّصّ القرآني الحاليّ إلّا نتيجة لعمل بادر به عثمان ثالث الخلفاء الرّاشدين، إذ قام بجمع القرآن كلّه في نسخة مُعتمدة وَوحيدة وَأمر بإحراق ما عداها من النسخ. ويُؤكّد لنا هذا الحدث التاريخيّ حقيقة بديهيّة وَهي أنّ الانتقال إلى طور الثّقافة الكتابيّة، بعد عُقودٍ من هيمنة الثّقافة الشّفويّة، لا يمكنُ أن يحصلَ دونَ لبس.

لا شكّ أنّ السّجالات المذكورة أعلاه تحظى بأهمّية بالغة إلى حدّ أن كلًّا منها يُمكن أن يُشكّل موضوعَ تأمّلات مُفيدة وَثريّة في معانيها. ورغم احتفاظنا بهذه السّجالات كخلفيّة في مُقاربتنا لقضيّة تعّدد المعنى في القرآن، فإنّنا سنحاولُ ما أمكن ألّا

[1] ابن أبي داود، *المصاحف*، منشورات القاهرة 1937

نخوضَ فيها في هذا الكتاب. إنّنا نودّ أن ننطلق من حقيقةٍ تواضع عليها جُمهور المُسلمين، وهي أنّ "القرآن" و"كلام الله" لفظتانِ مُتماثلتان، وبالتّالي يُعتبر القرآن كتاب الله في دواله وَفي مدلولاته. ولهذا الكتابُ نسخة وحيدة هي مصحف عثمان، مصحفٌ لم يتدخلّ لا الرّسول وَلا الصحابة في عمليّة جمعه.

رغمَ ذلك، لا يعيقُ الإقرار بهذا الطرح تأكيدنا أنّ القرآن المُتعالي بألفاظه وَمعانيه قد فضّل الالتباس على الوُضوح في أكثر من موضعٍ. وَلعلّ الآية السّابعة من سُورة النّساء تعدّ أكثر الأمثلة وضوحًا في هذا السّياق، ففيها نقرأ: "هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ".

فإضافة إلى إقرار هذه الآية بوُجود التباس في بعض الآيات (المُتشابهات)، فإنّها تنطوي بدورها على لبسٍ كبير. إنّ جُملة " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ"، بُنيت بصيغة يستحيلُ معها أن نُحدّد، باستخدام قواعد النّحو وحدها، ما إذا كان العلم بالتّأويل مقصورا على الله وحده أم أنّهُ أشركَ فيه "الرّاسخين في العلم". وَقد كان بالإمكانِ ترتيبُ ألفاظ الجملة بطريقة مُختلفة للقطع بأحد المعنيين دون سواه. وهذا دليل واضح على أنّ هذا الالتباس (وهو التباس من الدرجة الثّانية لأنّهُ يتعلّق بالآيات المُتشابهات) ما هو إلّا ثمرةُ مشيئة إلهيّة تقصّدت ذلك، وهُو ما ذهب إليه العديد من المُفسّرين كالرّازي[1] والطّبري[2].

[1] تفسير الرازي، المجلد 7، ص 190- 192.

[2] تفسير الطّبري، المجلد 3، ص 183.

وَفي علاقة بما تمّ ذكرهُ، ثمّة منهجان لتحليل المقول اللّساني (énoncé Ghm linguistique) -وَالقرآنُ نفسه يعدُّ مقولاً لسانيًّا- الأوّل هُو المنهج الدلاليّ (sémantique) وَهُو منهج يهتمّ بعلاقة الدوّال بالمدلولات وعلاقة المدلولات فيما بينها داخل المقول الواحد. أمّا الثّاني، فهو المنهج التّداوليّ (pragmatique)، وهُو منهج يُركزّ على معنى المقول (sens de l'énoncé) في علاقته بالباثّ وَالمُتقبّل وَالمقام التّاريخيّ، وفي علاقته بصُورة عامّة بوضعيّة المقول (situation de l'énoncé)[1]. والالتباس في القرآن دلاليّ بقدر ما هو تداوليّ، إضافة إلى أنّه ليس نتاجًا لقصد الباثّ فَحسبْ وَإنّما لطبيعة اللُّغة نفسها.

عندما يختارُ الله الالتباس الدلاليّ

إنّ ما سنوردهُ من أمثلة عن الالتباس الدّلاليّ لا يتوخّى بتاتًا أن يكون جامعًا مانعًا، فعدد الآيات الّتي تحتملُ أكثر من تأويل كبيرٌ نسبيًّا، وَهُو ما يجعلنا لا نجدُ فائدة من مُراكمة الأمثلة المُتنافرة. لذلك نرى أنّ تحليل بعض الحالات الشّائعة سيكون كافيًا لتبيان هذه التّعدّدية الدلاليّة وَرصد مُخرجات الالتباس اللّسانيّة الأكثر شيوعًا. وفي هذا الإطار يتعيّنُ علينا التّمييزُ بين شكلين من الالتباس الدلاليّ: يتعلّق الأوّل بالدالّ (اللّفظة أوْ الآية) معزولًا عن المعنى، وهُو ما سنُسمّيه الالتباس الجُزئيّ (ambiguïté particulière)، أمّا الثّاني فيظهرُ إثرَ تعارض آيتين أو أكثر، وهو ما سنُسميّه التّناقض (contradiction) أو الالتباس الشّامل (ambiguïté globale).

قضيّة الحجاب (ضبابيّة المقولة le flou de la catégorie)

[1] اعتمدنا التمييز بين المنهجين لدواعي منهجيّة أكثر منها مفاهيميّة، إذ لا نرى من المعقول تخيّل مفهوم المقول اللسانيّ خارج سياق مّا، أمّا مدى مُراعاة هذا المفهوم داخل المقام فهُو ما يختلفُ من وجهة نظرٍ إلى أُخرى.

من النّادر أن أسال مبحث قرآني الحبر أو أن شكّل مصدر جدلٍ كبير أكثر من قضيّة الحجاب. وسببُ ذلك بلا شكّ بعد الحجاب السّيميائيّ الواضح، وَتعبيره عن الانتماء إلى مجموعة إيديولوجيّة أو اجتماعيّة معيّنة، علاوة على ارتباطه الوثيق بالمرأة وبمسألة تحريرها. كُلّ هذا يجعل من قضيّة الحجاب رهانًا فكريًّا وسياسيًّا يتشاركُه عدد كبير من المُفكرّين المُسلمين وَغير المسلمين. وعلى الرّغم من أنّ "مسألة الحجاب" لا تُعدّ قضيّة مركزيّة في القُرآن فهي تُعتبر أكثر المباحث إثارة للجدل بين المُسلمين.ghm والدّليل على أنّ هذه القضيّة ليست مركزيّة في القُرآن هو أنّه لم يخصّص للمسألة إلاّ ثلاث آيات فحسب. اقتصرت الآية الأُولى على زوجات النبيّ، وقد جاء فيها "... وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ..." (الآية 53 من سورة الأحزاب)، أمّا الثّانية فلم تخصّ نساء النبيّ وبناته بالحجاب وإنّما وسّعت من مجال الأمر الإلهيّ ليشمل نساء المُؤمنين "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ..." (الآية 59 من سُورة الأحزاب)، وعلى الرّغم من توسيع هذه الآية لدائرة النّساء المعنيات بالحجاب، إلّا أنّها لم تنصّ بوُضوح على طريقة بعينها تحدّد لباس نساء النبيّ وَبناته وَنساء المؤمنين. وهي على الأرجح آية أمرتهنّ بارتداء الحجاب لحمايتهنّ ممّا كان يأتيهِ الكفّار من اعتداءات مُتكرّرة تنالُ من النّساء حين يخرجن بمفردهنّ ليلًا. وَعلى أيّة حال، فإنّ هذا الحادث كان سبب نُزول هذه الآية حسب شرح الطّبري لأسباب نُزولها[1]. ولقد أكّد عدد من المُفسّرين على أنّ هذه الآية مُوجّهة إلى الحرائر من النّساء فحسب وَذلك لكيلا يتشبّهن بالإماء في لباسهنّ، حتّى إنّ عددًا من المؤرّخين ذكروا أنّ عمر بن الخطّاب كان يضربُ كلّ أمة "مُختمرة" أو "مُتحجّبة" لأنّ الحجاب حكرٌ على الحرائر من

[1] تفسير الطّبري، المجلّد 10، ص 332.

النّساء[1].. وَثمّة خبر آخرٌ رُوي عن أبي هريرة قال فيه إنّ النبيّ محمّدا أَقَامَ عَلَى صَفِيَّةَ بِنْت حُيَيٍّ بين خيبر وَالمدينة ثلاثة أيّام حَتَّى أَعْرَس بها. وقد قام أبو هريرة بدعوة المُسلمين إلى عرسِ النبيّ، وإذ تساءل عدد منهم: هلْ ينبغي اعتبارها واحدة من أمّهات المُؤمنين[2] أم ملك يمينه؟ أجاب بعضهم: إنْ حَجَبَها فهي إحدى أمّهات المُؤمنين، وإن لم يَحْجِبها فهي ممّا ملكت يمينه[3]. ومن هنا نتبيّن أنّ للحجاب وظيفة سيميائيّة تمييزيّة[4] (distinctive fonction sémiotique)، وَهي وظيفة علّلها الزّمخشري (1074-1143)[5] بشرحه ما كان يقومُ به الرّجال من مُضايقات للإماء حين يخرجن ليْلًا، وَهُو ما جعل من الضّروريّ حماية النّساء الحرائر من سلوك التّحرّش المقبول اجتماعيًّا في تلك الفترة. وَلعلّ هذا ما يفسّر الأمر القُرآنيّ للنّساء الحرائر بألّا يتشبّهن في لباسهنّ بالإماء، وذلك لتجنبّ الخلط بينهنّ وَتجنبّ التحرّش بالحرائر سهوًا في حال اعتقد الرّجال أنّهنّ إماء. ومن هنا يبدو واضحا أنّ الحجاب متّصل بالظُّروف التّاريخيّة وَالاجتماعيّة إلى حدّ كبير. بقيت الآية 31 من سورة النّور الّتي يدّعي البعض أنّها عمّمت ارتداء الحجاب على كلّ نساء المُؤمنين، وقدْ جاء فيها: "وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...".

---

[1] أبو عبد الله القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، بيروت، دار كالكتاب العربي 1985، المجلد 14، ص 224.

[2] يُطلق اسم "أُمّهات المُؤمنين" على زوجات النبيّ، وقد ذكر ذلك في الآية السّادسة من سورة الأحزاب " النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ"، تزوجت هذه الآية أمومتهنّ الرمزيّة بتحريم زواجهنّ من بعده.

[3] محمد البخاري، *صحيح البخاري*، دار مطابع الشعب، المجلد 3 صفحة 8.

[4] سنعثرُ على هذه الوظيفة السيميائيّة التمييزيّة بوضوحٍ في حديثين للرّسول، الأوّل حثّ فيه المُسلمين على إعفاء اللّحية وقصّ الشوارب لكي يخالفوا المُشركين (صحيح البخاري، دار إحياء الكتب العربية 1995، المجلّد 1، ص 222)، والثّاني دعاهم فيه إلى صبغ الشيب لمُخالفة النصارى (صحيح مسلم، المجلد 3 ص 1663).

[5] أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري، *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل*، بيروت، دار المعرفة، المجلد 3، ص 246.

احتوت هذه الآية على عدد كبير من الألفاظ ذات المعاني غير المُحدّدة، وهُو ما يفتحُ الباب أمام شتّى التّأويلات. ويُسمّي اللّسانيون التباس معنى الكلمات المُستعملة في الآية بـ"ضبابيّة المقولة"[1] (le flou de la catégorie)، إذ تحيلُ كلّ لفظة إلى جُملة من العناصر تنتمي كُلّها إلى مجموعة معيّنة، فإذا استعملنا لفظة "كلب"، سترتسمُ في ذهن المُتلقيّ أنواع كثيرة من الكائنات الّتي يُحتمل انتماؤها إلى مقولة "كلب"، وَبالتّالي يحتملُ تسمية كُلّ منها بـ"كلب". على أنّ المقولات الدلاليّة ليست دومًا محدّدة على نحو واضح، ففي كثير من الأحيان قد يتردّدُ المُتلقّي في تبيّن انتماء عناصر معيّنة إلى مجموعة دلاليّة مّا، وَقد يتساءل مثلًا: هل ينتمي البطريق إلى مقولة الطُّيور؟ أو هل ينتمي الرّاهب المسيحيّ إلى مقولة العزّاب؟ وَقد يبلغُ التردّدُ ذروتهُ حالمَا يتعلقّ الأمرُ بعناصر دلاليّة تعدُّ ذاتيّة أو معياريّة (subjectifs ou normatifs)[2]، فقلّما يتّفق الناس حول مرجعيْ (référents) "جميل" وَ"جيّد"، بل وَيتباينون كلّما تعلّق الأمرُ بمراجع عناصرٍ قائمة على الاسترسال (continuum). كأن نتساءل مثلاً: ما هو الحجم المرجعيّ الّذي يمكّننا من أن نقول إنّ هذا الشخص طويل القامة أو قصيرها؟ أو أن نقول عنه إنّه طويل جدًّا أو قصير جدًّا؟ أو في أيّ درجة من درجات اللّون الأخضر نمرّ إلى اللّون الأزرق؟[3] إنّ هذه الصُّعوبة في تحديد انتماء عنصرٍ إلى مقولة دلاليّة هي ما نُسمّيه بـ"ضبابيّة المقولة"، وفي ما يخصّ آيتنا، ثمّة لفظتان تشملهما هذه "الضبّابية" وَهُما: "الزّينة" وَ"ما ظهر". وقد قصر بعض المُفسّرين الزّينة على كُلّ ما تتحلّى به المرأة لتظهر جمالها، مثل الحليّ ومساحيق التّجميل والملابس، في حين قام بعض المفسّرين

---

[1] Georges Kleiber, *La sémantique du prototype*, Paris, Puf 1990,p. 143.

Robert Martin, *Pour une logique du sens*, Paris, Puf 1983..

[2] Catherine Kerbrat-Orecchioni , *L'énonciation : De la subjectivité dans le langage*, Paris, Colin 1980,p. 83.

[3] Willard-O-Quine, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion 1977, p. 186.

بتوسيع مفهوم الزّينة ليشمل صفات المرأة الجسديّة. وَبناءً على موقفهم يُمكننا تعريفُ "الزّينة" باعتبارها الـ"تبرّج"، وَلكنّ تعريفًا كهذا لا يُحدّد بوُضوح ما الّذي يمكنُ عدّه زينةً أم لا. وهذا التّعريف لا يحدّد بوضوح هل يُسمحُ بـ"إظهار" القدمين وَاليدين وَالشّعر والعينين أم لا، إذ من الواضح أنّ ما يتعيّنُ على المرأة ألّا تبديهِ يتغيّرُ بتغيّر الأماكنِ والعُصور، فقبل قرنٍ تقريبًا كانت المرأة في الغرب توسمُ بالوقاحة عندما تترك كاحلها ظاهرًا للعيانِ. تتأكّد إذنْ هذه الضبابيّة الناتجة عن طابع الألفاظ المُستخدمة الذّاتيّ أو المعياريّ في حالة لفظةِ "ما ظهر": فطالمَا أنّ الآية تنصُّ على تغطية جزءٍ من "الزّينة" وترك بعضها مكشوفًا، وَتحديدًا تغطية "ما ظهر منها"، فإنّ هذا يعني أنّ "ما ظهر" ليست مرادفًا لـ"ما هو مرئيّ" مثلما قد يتبادر إلى أذهاننا، وإلّا كانت الآية ستنصّ على تغطية ما يجبُ تغطيتهِ وَتركِ ما هو مرئيّ مكشوفًا، وَفي هذه الحالة لن نستفيد من الآية بأيّ شيء. إنّ هذا الالتباس يناقض تمامًا ما ورد في بقيّة الآية من توضيح، لاسيّما عندما تُفَصِّلُ الآية على نحو منهجيّ فئات الرّجال الّذين يُسمحُ للنّساء بـ"إظهار زينتهنّ" لهم. ومنذ القرن الثّاني للهجرة، وجدنا الطّبري يؤكّد تعدّد دلالات "الزّينة" وتعدّد دلالات "الظّاهر منها"[1]. ويجعلنا كُلّ هذا نفهم بيسرٍ لماذا حظيت "الزّينة الظّاهرة"، وَبالتّالي "الزينة الّتي يمكنُ كشفها"، بتأويلاتٍ مختلفة من قبل المفسّرين. فالوجه والقدمان واليدان والشّعر والجواهر وغيرها، عُدّت تباعًا، زينة يسمحُ بإظهارها بالنّسبة إلى البعض، وزينة يجبُ ألّا يقع إبرازها بالنّسبة إلى البعض الآخر[2]. وإلى حُدود اليوم ما زالت هذه التّأويلات المُتعدّدة بارزة للعيان، فبعض المُسْلمات قد يعترضن طريقنَا اليوم وهنّ يرتدين النّقاب (وهو حجاب يغطّي الوجه تمامًا)، ويُمكن في

[1] تفسير الطّبري، المجلد 9، ص 303.

[2] محمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير*، تونس 1984، المجلد 18، ص 207.

تفسير الرازي، مجلد 23، ص 207.

نفس الوقت أن نلتقي بأُخريات يُغطّين أجسادهنّ بالكامل وَيستثنين وُجوههنّ من ذلك، علاوة على فئة أخيرة تتركُ الشُّعور والأذرع والسّيقان مكشوفة. تتبّعُ كُلّ هذه الفئات مرجعيّة واحدة وَوحيدة هي هذه الآية الّتي اختارَ باثّها الالتباس في نُقطتين: استخدام "ضبابيّة المقولة" في لفظة "ما ظهر" من جهة وَعدم تسمية أعضاء الجسم الواجب تغطيتها من جهة أخرى باستثناء الجيب المختلف أيضا في حدوده. وَعلى الرّغم من أنّ الفقهاء يحتجّون بالإجماع لإضفاء الشّرعيّة على ارتداء الحجاب، إلّا أنّه يبدو لنا واضحًا أنّ القرآن قد اختار إستراتيجيّة الالتباس بخُصوص هذا الموضوع.

زواج المُسلمة بغير المُسلم (ضبابيّة المقولة،2)

أجمع الفُقهاء على تحريم زواج المرأة المُسلمة بغير المُسلم، وَفي المُقابل أباحوا للرّجل المُسلم الزّواج من المرأة النصرانيّة أو اليهوديّة بحُجّة انتمائها إلى "أهل الكتاب"، وَقد استندت هذه الإباحة على مصدر قرآنيّ صريح وَهي الآية الخامسة من سُورة المائدة[1]، بينما اعتمد تحريم زواج المسلمة بالكتابيّ على آية مُبهمة[2]، وَهي الآية العاشرة من سورة الممتحنة: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ". تنتمي مُفردة "كفّار" (الجاحدون أو المنكرون) إلى "ضبابيّة المقولة"، وَلقد تساءل مُفسّرو القرآن في أكثر من موضعٍ إن كان النّصارى وَاليهود ينتمون إلى مقولة "الكفّار"، فأكدّ بعضهم أنّه لا يوجدُ كُفر صريح أكثر من ادّعاء النّصارى بأنّ المسيح هو ابن الله، وَهو ما اقتضى

[1] "الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ...".

[2] ثمّة آية أخرى تُعتمد أحيانًا للتدليل على تحريم زواج المُسلمة بغير المُسلمة، وهي الآية 121 من سورة البقرة "وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَئِكَ..." يبدو واضحًا أنّ التحريم يشملُ زواج المسلمين بالمشركات وَزواج المسلمات بالمشركين على حدّ سواء، ولكنّ الآية تسكت عن احتمال زواج المسلمة بالكتابيّ.

تصنيفهم ككفّار مثل اليهود المُتّهمين بتأليه عزير (الآية 30 من سورة التوبة)، إذ بناءً على تصنيفهم كمشركين بالله يكونون مَشمولين بصفة الكُفر. إلّا أنّ البعض الآخر قد رأى أنّ مفهوم الكفر مرتبطٌ بالوحي القُرآنيّ فحسب، وَأنّ يهود ونصارى ما قبل الوحي القرآنيّ غير مشمولين بهذا الاتّهام[1]. إجرائيًّا يُؤدّي هذا الرّأي إلى نفس نتائج الرّأي الأوّل، إذ على الرّغم من أنّ غالبيّة المُفسّرين لا يرون اليهود والنّصارى كفارًا طالمَا أنّهم مُوّحدون أصليّون، فإنّ ما يُثير الاستغراب هو أنّ هذا التّفسير الغالب لم يقع اعتمادُه في تأويل الآية المُتعلّقة بالزّواج. وَسبب ذلك أنّ إباحة زواج المرأة المُسلمة بغير المسلم يعدّ أمرا "لا يمكن التّفكير فيه" داخل مجتمعٍ ما زالت تحكمه النظم القبليّة وَالأبويّة، وهي نظمٌ لا ترى في المرأة ذاتًا

بشريّة بل مجرّد كائن تابع لا يتمتّع بأيّ حقّ في الاختيار[2]. إنّ استمرار مُعظم تشريعات الدُّول الإسلاميّة الحاليّة في حرمان المرأة من عقد زواجها دون حُضور وليّ أمرها، يدفعنا إلى الافتراض بأنّ إباحة زواج المرأة المُسلمة من غير المسلمِ

[1] تفسير الرّازي، المجلّد 11، ص 150.

[2] جواد علي، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، بيروت-بغداد 1970، المجلد 4، ص618.

في مجتمع ما قبل الإسلام لا يمكن تصوّره عندهم إلاّ بما هو مُعاملة تجاريّة يتمّ بمقتضاها خسارة بضاعة بتسليمها إلى الغير. إنّ الآية القرآنيّة الملتبسة لا تقرّ مبدأ تحريم زواج المسلمة من الكتابيّ ضرورةً، وإنّما التحريمُ هو نتيجة تأويلٍ مُمكنٍ تحوّل بحُكم الإجماع والعادة إلى تأويل وحيد.

ما هو النّشوز؟ (ضبابيّة المقولة،3)

وَبمُواصلة التّنقيبِ في السّورة الرّابعة، أيْ سُورة "النّساء"، نعثرُ على آية تبيحُ للزّوج تأديب زوجتهِ في ظُروف معيّنة، إذ نقرأ في الآية عدد 33: "... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً ..." لم يتفّق الفقهاء على معنى كلمة "نشوز" في هذه الآية، لاسيّما أنّها تعني حرفيًّا "الارتفاع"[1]، وَتُعدّ هذه اللّفظة مقولة دلاليّة ضبابيّة، فسّرها البعض بكونها تعني كراهيّة المرأة لزوجها، أوْ عصيانها له، أوْ رفضها القيام بـ"واجباتها الزّوجيّة" تُجاهه، أو خيانته[2]. إنّ اختلاف الآراء في هذا الموضع يصيبُ الرّجل بالحيرة، ومن ثمّة يصبح غير قادرٍ على تمييزِ المعايير الّتي "تبيحُ" له ضربَ زوجته.

تحريم الخمر (تعدّد المعاني 1، polysémie)

تعدُّ عمليّة التّجريد المقاميّ (décontextualisation) سببًا رئيسيًّا في صعوبةِ إسناد معنى مّا إلى بعض الألفاظ القرآنيّة. فإنْ كان مصدرُ ضبابيّة المقولة هو طبيعة اللُّغة نفسها، فإنّ تعدّد المعنى يُفهمُ قبل كلّ شيءٍ من خلال تاريخ اللّغة، فمعاني اللّفظة تتغيّرُ بمُرور الزّمنِ مثلما تُبرز القواميسُ التّاريخيّة وَقواميس علم أصول الكلام، ونلاحظُ عمومًا أنّ الاتّجاه الغالبَ هو زيادة المعاني المُمكنة

[1] ابن منظور، *لسان العرب*.

[2] تفسير الزمخشري، المجلد 4/ ابن العربي، *أحكام القرآن*، المجلد 1، ص417.

وَانزياحها عن المعنى الأصليّ بدلًا من نقصانها، على الأقلّ هذا ما ينطبقُ على الألفاظ ذات الاستخدام المُشترك.

وبالتّالي يتوجّب علينا أن نحرصَ على تجنّب إسقاط معاني ظهرت لاحقًا على ألفاظ نصّ مّا، وهذا ما ينطبق بشكل خاص على لغة مثل اللّغة العربيّة، ففي هذه اللّغة، يسحبُ الجذرُ الكلمة إلى داخل شبكةٍ من الدّلالات أنتجها الجذرُ نفسه، وهي دلالاتُ قد تكون واسعة جدًّا أو اصطفائيّة (éclectique).

إنّ الكلمات ذات المعنى الواحد نادرةٌ في اللّغة، ومن ثمّة يصبح المقامُ ملاذ المُفسّر الوحيد لتعيين المعنى الدّقيق لهذه الكلمة أو تلك. وكمثالٍ على ذلك، تعدُّ كلمة "عين" العربيّة لفظة مُتعدّدة المعاني، وَمع ذلك فإنّ المقام الّذي وردت فيه في الآية 21 من سورة الغاشية، " فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ"، هو ما يسمحُ لنا بمعرفة معنى العين، أي ينبوع الماء، وَأنّها لا تدلُّ في ذلك المقام على عضو الإبصار أو الجاسوس، وَهي من المعاني المُمكنة للفظةِ "عين".

مُقابل ذلك نجدُ أنّ لفظة "خمر"، وَهي لفظة مُتعدّدة المعاني، قدْ تُرجمت إلى "نبيذ" في أغلب ترجمات القُرآن، وَتُحيل هذه اللّفظة على المشروبات الكحوليّة المصنوعة من العنب وَعلى كلّ المشروبات الكحوليّة في الآن نفسه[1]. وحين نطلّع على الآية 90 من سورة المائدة، وَهي الآية الّتي تحرّم شرب الخمر، نجد أنّها لا تُرجّحُ كفّة المعنى الأوّل وَلا الثّاني، ففيها نقرأ: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ". وقد أثار تعدّد معاني لفظة "خمر" نقاشات المُفسّرين التّأويليّة، ففي حين اختار كُلّ من أبو حنيفة وَأبو حيّان وَالجاحظ التّعريف الضيّق الّذي أَباحوا من خلاله شُرب ***النّبيذ*** لأنّه غير مصنوعٍ من العنب، أَكّد الغزالي وَغالبيّة الفقهاء أنّ لفظة "خمر"

[1] لسان العرب/القاموس المحيط للفيروز آبادي

يجب أن تفهم في معناها الواسع وَهي كلّ مسكرٍ من الشّراب، وَقد تبنّى عدد من الخُلفاء المُسلمين الرّأي الأوّل وَشربوا النّبيذ.

زَواج المرأة من رجلٍ واحدٍ (تعدّد المعاني، 2)

أقرّ ابن عبّاس بعجزه عن تفسير الآية الرّابعة من سُورة النّساء، وَقال عنها مُجاهد " لو أعلم من يُفسّر لي هذه الآية لضربت إليه أكباد الإبل"[1]، وَقد جاء في هذه الآية: " وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ". وَيُقصد بلفظة "المُحصنة" المرأة العفيفة أو الحُرّة أو المُتزوّجة، وَلأنّ المقام لم يُرجّح معنى على آخر، قام المُفسّرون باستكشاف الآثار الفقهيّة المُترتبّة عن مُختلف تأويلات اللّفظة. فإنْ كانت اللّفظةُ تشيرُ إلى المرأة العفيفة، فإنّ الآية تُحرّم اتّخاذها محظيّةً وَلا تبيحُ الزّواج منها إلّا شرعًا. أمّا المعنى الثّاني المُحتمل فيُحرّمُ اتّخاذ الحرائر محظيّات، وَلكنّه يبيحهُ بخصوص الإماء[2]. وَتجدرُ الإشارةُ هُنا إلى أنّ القِراءتين السابقتين، وَإن حرّمتا المُخادنة، فإنّهما لم تمنعَا بشكلٍ صريح المرأة العفيفة أو الحُرّة من أن يكون لها أكثرُ من زوجٍ، وَلتجاوز هذه الاحتماليّة الدّلاليّة، المُحرجة وَالمُزعجة في آن، اختار المُفسّرون معنى ثالثا مُمكنا للفظة "مُحصّنات" فاعتبروا أنّها المرأة المتزوّجة، ومن ثمّة صارت الآية تحرّمُ صراحة تعدّد الأزواج. ولكن هذه الآية حتّى وإنْ عالجت صمت القرآن بخُصوص قضيّة تعدّد الأزواج، فإنّها طرحت إشكالًا آخر، إذ نصّت على حقّ المسلم في اغتصاب "سبايا الجهاد المُتزوّجات"، أو على حقّ السيّد في التمتّع بأمته وَلو كانت متزوّجة. وَلأنّ الاحتمالين لا يعدّان أمرًا مشرّفًا من وجهة نظر أخلاقيّة، فقد حاول العديد من المُفسّرين تبريرهما

[1] تفسير الطّبري، المجلّد 4، ص 8.

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، المجلّد 1، ص 382.

وافتراض أنّ الأمة تُحلُّ من التزاماتها الزوجيّة السّابقة[1] منذ لحظةِ سبيها أو شرائها. وَما يثيرُ الاستغراب في هذه الحالة يتمثّل في تسمية الآية لهذه المرأة بالمُحصنة على الرّغم ممّا تقدّم.

(الكلالة) أوْ عندمَا يمثّل اقتسام الميراث مُشكلة (تعدّد المعاني، 3)

إن كان هناك لفظة قرآنيّة أربكت الفقهاء فهي بلا ريب لفظة: "الكلالة". وَقد ورد ذكر الكلالة في آيتين. تقولُ الأولى، وهي الآية 12 من سورة النّساء: " وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُواْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ"، بينما تقولُ الآية الثّانية، وَهي الآية 176 من السّورة نفسها: " يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ...". إنّ الكلالة لفظة تختلفُ معانيها، فأن يرث الشّخص على نمط الكلالة[2] يعني أن يرثَ شخصًا لا ولد له وَلا والد، أو لا وَالد له، أو لا ولد له، وَاختلاف المعاني هُنا ليس شكليًّا بأيّة حال من الأحوال، وَإنّما هُو اختلاف يُؤدّي إلى فروقات كُبرى عند اقتسام ميراث الإخوة وَالأخوات الأشقّاء[3]. وَلقد رُوي أنّ تعدّد المعاني في لفظة "الكلالة" قد جعل عمر بن الخطابِ يقول: "ثلاث لئن يكون رسول الله بيّنهنّ أحبّ إليّ من الدُنيا وَما فيها: الكلالة وَالرّبا وَالخلافة"، أو مثلما قال في رواية أُخرى أوردها الطّبري: " لئن أكون أعلم الكلالة أحبّ إليّ من أن يكون لي مثل قُصور الشّام"[4].

---

[1] تفسير الطّبري، المجلّد 4، ص.ص. 8-10.

[2] ثمّة تباينٌ بالفعل في انتساب لفظة الكلالة إلى مقولة نحويّة بعينها في الآيتين المذكورتين، فهي نعت بالنّسبة إلى بعض المفسّرين واسم من وجهة نظر البعض الآخر. وَمن ثمّة يمكننا الحديثُ عن الميراث على طريقة الكلالة أو الميراثُ كلالةً.

[3]. تفسير الطّبري، المجلد 3، ص.ص. 625-628.

تفسير الزمخشريّ، المجلّد 1، ص.ص. 254-255.

[4] تفسير الطّبري، المجلّد 4، ص 381.

المجاز Le Trope

يُسمّى مجازاً كلّ مقولٍ لا يُقصد به معناه الحرفيّ وَإنّما معنى ثانٍ يدلّ عليه المعنى الحرفيّ. والمقامُ وحدهُ، أو وُجود مُؤشّر دلاليّ عند الاقتضاء، هو ما يجعلُ من المقولِ مجازاَ. وَهكذا فإنّ عبارة "يطيرُ بجناحيه" تعدُّ مجازًا إذا تمّ إطلاقها على إنسان وليسَ على طائر. وَمن ثمّة لا يقتصرُ مفهوم المجاز على بعض الأساليب البلاغيّة كالاستعارة (métaphore) وَالكناية (métonymie) وَنفي الموجب بضدّه (litote) وَالمغايرة (antiphrase)، بل يتعدّاه إلى الأفعال اللغويّة غير المُباشرة (les actes de language indirects) أيْ عندما تتجاوز نيّة المُتكلّم الحقيقيّة مضمون كلماته الفعليّ، وَهُو ما لا يمكنُ استخلاصهُ إلّا من المقام. على سبيل المثال، حين يقولُ شخص مّا لشخص آخر موجود معه بنفس الغرفة: "إنّ الطّقس بارد"، فإنّ القصد من كلماتهِ قد يكون "هلاّ أغلقت النّافذة؟"، إذ أنّ الوصفَ في تلك الحالة قد يُخفي طلبًا. وَتطلقُ أوركيوني (Orecchioni) على هذا النّوع من المجاز اسم "المجاز التداوليّ" (trope pragmatique) لتمييزه عن المجاز الكلاسيكيّ، أي "المجاز الدلاليّ" (trope sémantique)[1]. علمًا أن كلا المجازين يُعدّان من المرتكزات اللّسانية لتعدّدية الخطاب القرآنيّ، ونحنُ ندرك قبل كلّ شيء أنّ عبارة مّا هي مجازٌ حين يتضاربُ المعنى الحرفيّ لهذه العبارة مع المقام، وَهُنا لا نقصدُ المقام الخاصّ (Contexte particulier) فحسب- أي مقام النصّ بطبيعة الحال- وَإنّما نقصد أيضًا المقام العامّ (Contexte général)، ذلك الّذي يعرفُ المُتقبّلُ أنّه واقعيّ. وَمن الأمثلة على ذلك ما ورد في الآية 168 من سورة البقرة" وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَان"، فهذه الآية تعتمد المجاز لتنهى عن التمثّل بالشّيطان وَعصيان الله، إذ لا يُمكن أن يكون المعنى الحرفيّ للجُملة هُو

[1] Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'implicite*, Paris, Colin 1986, pp. 93-107.

المقصود مادام لم يسبق لأيّ مخلوق أن رأى خطوات الشّيطان. ومن الأمثلة الأُخرى ما ورد في الآية 24 من سورة الإسراء الّتي جاء فيها: " وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ". إنّنا لو نقرأ هذه الآية حرفيًّا سنجدُ أنّها تعني "اخفضْ لوالديك جناحا من الذلّ"، بينما من الواضح أنّ المعنى المجازيّ يفيدُ المُبالغة في التواضعِ، أيْ "كُن متواضعًا معهما وَرحيمًا بهما".

وَحتّى إن تلاءم معنى المقول الحرفيّ مع المقام العامّ، فإنّ علاقته بالمقام الخاصّ قد تُؤديّ إلى تفضيل التّأويل المجازيّ. فالتّباين بين المعنى الحرفيّ والمقام قد لا يأخذُ ضرورةً شكل التّناقض، ولكنّه قد ينتج عن تضاربٍ أكثر تعقيدًا يخالفُ قوانين الخطابِ كقانون الشُموليّة (Loi de l’exhaustivité) وقانون التّهوين (Loi de la lilote) وقانون الإفادة (Loi de l’intérêt) وقانون الإخباريّة (Loi de l’informativité)[1]. وَلو أخذنا القانون الأخير كمثالٍ، سنجد أنّه ينصُّ على أنّنا يجب ألّا نُقدّم معلومة إلى شخص مّا حين نكون على علم بأنّه مطلّع عليها بالفعل، فعندما تقولُ امرأةُ عمران في الآية 3 من سورة آل عمران " رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى"، فإنّها "ما ذكرت ذلك لتخبر الله، تعالى عن أن يحتاج إلى إعلامها، بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار"[2]، فقد نذرت طفلها لخدمة الله وَظنّت أنّ نذرها لن يقع موقعًا حسنًا في عين الله بعد أن أنجبت أنثى، لأنّ الذّكر عندهم هو من يتفرّغ لخدمة المسجد وَطاعة الله وليس الأنثى.

يتوقّف المقام الخاصّ على استعمالات القواعد الأسلوبيّة وَالسّرديّة الخاصّة بكُلّ نوع من أنواع الكتابة، وَعلى ما يُفترضُ أنّ المؤلّف والقارئ يعرفانه. فهو إذن مقام قابل للتغيّر حسب الزمان والمكان تمامًا مثلما هو الحال مع المقام العامّ. وإن

[1]Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris,Hermann1972,p. 9,133,134,173,178,196,199,201…

[2] تفسير الرّازي، المجلّد 8، ص 28.

كانت الآياتُ المذكورة أعلاه تُؤوّلُ وفق معانيها المجازيّة، فإنّ مُفسّر القرآن قد يجدُ نفسهُ أمام مقولاتٍ يكتنفها الالتباس، إلى حدّ يعجزُ معه على تبيّن ما إذا كان المعنى المشارُ إليه حرفيًّا أو مجازيًّا. وبهذا الخصوصُ سنكتفي بذكر مثالين هاميّن يتعلقّان بصفات الله وَالمعجزات.

لقد أثارت الآيات الّتي تصفُ الله جدلًا بين المذاهب، وَناقش مُفسّرو كلّ مذهبٍ قضيّة تجسيم الله وإسباغ الصّفات البشرّية عليه كالقول إنّ لله وجهًا ويدين، أو وصفهِ جالسًا على كرسيّ أو فوق عرشٍ[1]. وَمن أمثلة ذلك الآية 78 من سورة ص: "قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ" وَالآية 255 من سُورة البقرة "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ" والآية 115 من نفس السُّورة "فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ". ولئن أصرّ بعض المُفسّرين ممّن يُسمّون بالمجسّمة على الأخذ بالمعاني الحرفيّة الواردة في تلك الآيات وَاثبات الطابع الماديّ للصّفات الإلهيّة، فإنّ عددًا آخر من المُفسّرين نفوا هذه القراءة بشدّة وَأكّدوا على مجازيّة المعاني الواردة في تلك الآيات وَإثباتِ الطّابع الرمزّي للصّفات الإلهيّة. ومن الواضح أنّ السّبب الرّئيسي وراء تعددّ هذه التّأويلات، وما أثارته من جدلٍ بين مُختلف المدارس الفقهيّة، هو جهلُ كلّ مدرسة بشكل الله، لاسيّما في ظلّ غياب المقام الغيبيّ (contexte métaphysique) الّذي يسمحُ بترجيح كفّة الطّابع المجازيّ لتلك الألفاظ، ما حدا بمالك بن أنس (715-796) إلى الدّعوة إلى ترك الإجابة عن هذا السّؤال قائلًا: "الاستواء غير مجهول، وَالكيف غير معقول، وَالإيمان به واجب، وَالسُّؤال عنه بدعة".

وثمّة مثال آخر هو الآية الأولى من سورة القمر، ونقرأ فيها: " اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ". وقدْ أَوّل أغلب المُفسّرين صورة انشقاق القمر حرفيًّا وَالحال أنّ

[1] عبد الرحمن بدوي، *المذاهب الإسلامية*، بيروت، دار العلم للملايين، 1983، المجلّد 1، ص 613.

الآية تحيلُ إلى خبرٍ يقولُ إنّ كفّار أهل مكّة سألوا النبيّ محمّد أن يريهم آية، فأراهم انشقاق القمر علامة على قُدرتهِ على القيام بالمعجزات[1]. وإضافة إلى هذا التّفسير الحرفيّ للآية، أوّل بعضُ المُفسّرين نفسَ الآية تأويلا مجازيّا. ومن ذلك المنظور، يعدُّ انشقاقُ القمر صُورة رمزيّة تدلُّ على ظُهور حجّة لا تقبل الدّحض على نبوّة محمّد، دون أن تكون طبيعة تلك الحجّة ماديّة.[2]

تعدّد دلالات المجازات

يمكنُ أن يستمرّ تعدّد الدلالاتُ في الحالات المجازيّة حتّى بعد أن يقع توضيح الاختلاف بين المعنى الحرفيّ والمجازيّ. وطبَعًا يستمرّ التعدّد في حال وَقع السُّكوتُ عن هذا الاختلاف، وفي الواقع، فإنّ مُجرّد القبول بحقيقة أنّ المقول يتضمّن مجازًا لا يضعُ القارئ أمام معنى واحد، وإنّما أمام عدد لا حصر له من المعاني المُمكنة. فتقارب المُفسّرين في قضيّة تنزيه الله عن الصّفات الماديّة سرعانَ ما يتحوّلُ إلى خلافٍ بمُجرّد طرحِ قضيّة تحديد المعنى الدقيق لعرش الله، فهل المقصود بالعرش علم الله أم قدرتهُ؟[3] وَتُطرح القضيّة نفسها أيضًا في تأويل معنى يد الله الواردة في الآية 10 من سورة الفتح " يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" فهل المقصود باليد هُنا قُدرة الله أم النّعم الإلهيّة؟[4]

---

[1] تفسير الطّبري، المجلّد11، ص.ص. 544-547

تفسير الرّازي، المجلّد 29، ص.ص. 29-30.

[2] محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسّرون*، القاهرة، مكتبة وهبة 1989، المجلد 2، ص 560.

[3] أبو الفضل الطبرسي، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، (تفسير الطبرسي)، بيروت، دار المعرفة 1986، الملجلد2/1، ص.ص. 628-629

[4] عبد القادر الجرجاني، *أسرار البلاغة*، بيروت، دار المسيرة 1983، ص. 343.

وَتعدُّ آية النُّور من الآيات الّتي أثارت معاني مجازاتها الكثير من الجدل. تقول الآية 35 من سورة النّور: " اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ". في هذه الآية لم تَسلم سوى عناصر قليلة من التّأويل البلاغيّ: فالمشكاةُ قد يقصدُ بها قلب النبيّ محمّد، أو قلب النبيّ إبراهيم، أو قلب المؤمن، أو حتّى علّة الوجود، وبالمثل قد تشيرُ الزّجاجةُ إلى قلب النبيّ محمّد أو قلب النبيّ إسماعيل أو قلب علي بن أبي طالب أو قلب المُؤمن، أي أنّ الأمر مُتعلّق بما يتناسبُ مع خيال المفسّر. أمّا "لا شرقيّة ولا غربيّة" فقد يرادُ منها قول " لا يهوديّ ولا نصرانيّ" أو "مكانٌ وسط بين مكّة وَالصّحراء". وَيمكنُ أن نتعرّف في شجرة الزيتون، تلك الشّجرة المُباركة، على شجرة النبوّة أو وحدانيّة الله أو الوحي أو قوّة العقل أو إلهام الملائكة. بينما قد يرمز الزّيتُ الّذي يكاد يضيءُ ولو لم تمسسهُ نارٌ إلى نور محمّد الّذي أشّع نورُ حكمته قبل أن يتكلّم. فمحمّد بين النّاس، يكادُ يبيّنُ لهم أنّه نبيّ وإن لم يتكلّم، أو قد يرمز أيضًا إلى حجج القرآن الّتي تقنع السّامع حتّى قبل أن يقرأها. أمّا "نورٌ على نورٌ" فقد تُفهم على أنّها إشارة إلى النبيّ المُنحدر من سلالة الأنبياء، أو إلى إمام يعقبُ إمامًا أو إلى القرآن كعلامة إلهيّة تُصدّق ما سبقها من علاماتٍ وَتختمها[1].

عندما يختارُ الله الالتباس الدلاليّ الشّامل: التّناقض في القرآن

[1] تفسير الطّبري، المجلد 8/7، ص.ص 225-226.

تفسير الرازي، المجلد 23، ص.ص. 232-282.

مثلما سبق أن ذكرنا، مرّ القُرآن بمراحل شفويّة طويلة قبل أن يُجمع في نصّ واحدٍ. وقد تمّت عمليّة جمعه في إطارِ سياقات مختلفة، ولكن يبدو واضحًا لنا أنّه يشكلُّ اليوم نصًّا واحدًا وليس مجموعة من النُّصوص غير المُتجانسة. إنّ القرآن متطابق عموما بالنسبة إلى جميع المسلمين. وَإذا رصدنا وُجود حالات تناقضٍ داخلهُ، فإنّه يجدرُ بنا أن نحاولَ حلّها. وفي الواقع، لا يخلو القرآن من وُجود هذه الحالات.

وَفي هذا الإطار، يُميّز علماء المنطق بين التّقابل (opposition) والتّناقض (contradiction)، فالتّقابل يُميّز بين شيئين لا يجوزُ أن يجتمعَا معًا ويمكنُ أن يكون أحدهما عدمًا للآخر (كَالحرارة والبرودة مثلاً)، أمّا التّناقض فيُميّز بين شيئين لا يجوزُ أن يجتمعا معًا وَلا يكون أحدهما عدمًا للآخر (كاللّيل وَالنّهار مثلاً). وَبالنظر إلى أنّ طبيعة هذا التّمييز تقنيّة بحتة، نرى أنّه من غير المناسب الإشارة إليهِ في بحثٍ ينحو نحو التّفكير أكثر منهُ نحو مُناقشة المسائل الفنيّة، ناهيك أنّ التّناقض وَالتّقابل يشتركانِ في نقطةٍ هامّة على الرّغم من اختلافهما. فالتّناقض أو التّقابل يفترضان أن يكون اللّفظان المُتضادّن مُتزامنين آنيّا (synchroniques). وَكمثال على ذلك يختفي التّناقض بين عبارتي "الطّقس جميل" وَ"الطّقس سيّء" إذا لم يُحيلا على الزّمان نفسه وَالمكان نفسه. وَلقد مكّن هذا التّدقيق بعض المُفسّرين من إزالةِ حالات التّناقض المُفترضة بين عدد من الآيات القرآنيّة. فاعتمد الزّركشي على السّياق الزّمنيّ في تأويله للآية 103 من سورة الأنعام "لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ" وَهي الآية النافية لإمكانيّة رُؤية الله، وَالآيتين 22 و23 من سورة القيامة " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" وَهُما الآيتان اللّتان تُقرّان بإمكانيّة رؤية الله، إذ أنّ السّياق الزمنّي للآية 22 من سورة القيامة، وَتحديدًا لفظ "يَوْمَئِذٍ"، يُثبت أنّ إمكانيّة رؤية الله لا تحدثُ في الحياة الدُّنيا وَإنّما في

يوم القيامة. على أنّه نادرًا ما يستدلُّ بالاختلاف الزّمنيّ بين مراجع الآيات في حالات التّناقض، وهو ما يفسّرُ استخدام الكثير من المُفكّرين المُسلمين طرقًا أُخرى لنفي ما يُصرّون على تقديمهِ كتناقضٍ ظاهريّ بين بعض الألفاظ القُرآنيّة. فقد وسم الزّركشي نفسهُ أحد فُصول كتابه بعنوانٍ موحٍ للغاية وَهُو "معرفة الموهم في الاختلاف والتّناقض بإذن الله". ولتحقيق غايتهِ، أعطى بعض الألفاظ القُرآنيّة تأويلات مُختلفة لا يُستدلُّ بها من المقولِ ضرورةً، مثلما هُو الحال في الآيتين التّاليتين المُتناقضتينِ ظاهريًّا مع أنّهما تحيلانِ على المحور الزمنّي نفسه. تقولُ الآية الأُولى إنّ الله لن يُكلّم المُذنبين يوم القيامة: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلّا النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" (البقرة، 174) بينما تقولُ الآية الثّانية: " فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ " (الحجر، 92)، وفي هذا الموضع يَفترضُ توجيه السُّؤال إلى شخص مّا التكلّم معه. لذلك اقترح الزّركشي التّمييز بين نوعين من الكلام: كلامٌ على سبيل التلطّف والإكرام لن يتوجّه به الله إلى المُذنبين، وكلامٌ على سبيل التّوبيخ والإهانة سيتوجّهُ به إليهم. إنّ انطلاق الزّركشي من مسلّمة تقولُ بعدم تناقض القرآن هو ما أوجد ذلك التّمييزَ بين ضربين للكلام. أمّا مادّة النصّ نفسها فلا توحي بذلك. وفي موضع آخر، سنعثرُ داخل الآية 39 من سورة الرّحمن على إقرار يبدو مُناقضًا للآية الثّانية وَمُوافقًا للآية الأُولى على نحوٍ صريح، فقد جاء في هذه الآية: " فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ"، وهذا إقرار صريح بأنّ الله لن يكلّم المذنبين حتّى على سبيل التّوبيخ. من جهتهِ عمدَ السّكّاكي إلى الجمعِ بين معنى وجود الكلام من جهة وَمعنى غياب السّؤال الّذي يفترض غياب الكلام من جهة ثانية. وَفسّر هذا التّناقض بأنّ يوم الحساب مقدارهُ ألف سنة، وأنّ الآيتين

تحيلانِ على لحظتين زمنيّتين مُختلفتين تقعانِ في اليومِ نفسه، لحظة حضر فيها الكلام، ولحظة غاب فيها.

على أنّ التّناقض في القرآن، ظاهريّا كان أم فعليّا، لم يقتصر على المجالات الغيبيّة أو اللّاهوتيّة. وَلكنّه شمل أيضًا المجالين السياسيّ والاجتماعيّ. وَفي هذين المجالين، ستتوقّفُ المقولات القرآنيّة عن أن تكون وصفيّة (descriptifs) وَستصبحُ حُكميّة (prescriptifs). وَلذلك سيكون دور المُفسّرين حاسمًا، إذ سيُؤثّر تفضيلهم آية على أُخرى وَتحديدهم مقاماتها ومجال تطبيقاتها تأثيرا مباشرا في الحياة الاجتماعية والسّياسيّة، وَهُو ما سيُشكّل تحدّياً رئيسيّاً قد يغيّر وجه الحضارة الإسلامية. وَسنقدُّم ثلاثة أمثلة في هذا الإطار، وَهي العنف الزّوجيّ والتعدّديّة الدّينيّة وتقسيم الميراث.

النسّاء المُعنّفات

حيّرت الآية 34 من سُورة النّساء الكثير من مُفسّري القُرآن المُعاصرين، بل وَصدمتهم، إذ أنّ ما تتضمّنه من إيحاءات تحملُ كراهيّة للمرأة يتعارضُ مع التصوّر الحديث للعلاقات بين الرّجال والنّساء. وقدْ جاء في هذه الآية: "وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فلا تبغوا عليهنّ سبيلا..." وفي هذا الإطار لاحظ المفكّر محمّد الطّالبي تناقض هذه الآية مع الآية 229 من سُورة البقرة "الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ". وإذْ افترض الطّالبي أنّ مُعاملة النّساء بإحسانٍ تقتضي قبل كلّ شيء تجنّب استخدام العُنف اللّفظيّ أو الجسديّ، فإنّه قد خلصَ إلى أنّ واجب مُعاملة الزّوجة برفق يعلو على إباحة ضربها الواردة في الآية الأُخرى[1]. وبالمُقابل، أكّد

[1] محمد الطّالبي، *"أمّة الوسط، الإسلام وتحدّيات المعاصرة"*، سيراس، تونس 1996، ص 137.

سيّد قطب أنّ ضرب الزّوجة لا يتعارضُ مع معاملتها برفقٍ، فالرّجل لا يُسيء مُعاملة زوجته عندما يضربها بغرض تأديبها، بل إنّ ضرْبها يُعدُّ علامة على ما يحملهُ لها من مودّة، ألا يضربُ المُعلمّون تلاميذهم أو أطفالهم أحيانًا بغرض تأديبهم؟ وأكّد سيّد قُطب موقفهُ قائلًا إنّ ضرب الزّوجة بغرض إهانتها أوْ تعذيبها هُو وحده ما يعدُّ عملاً عنيفًا[1].

حريّة العقيدة وَ"الجهاد"

يختلفُ أنصارُ "الإسلام السّلميّ وَالمتسامح"، مع نُظرائهم من أنصار الإسلام "الصّافي والحازم" المُعتبرين أنّ الجهاد ضدّ الكُفّار هو "رُكن الإسلام السّادس". وَيتّهم كُلّ من الفريقين الآخر بترويج نُسخة مُشوّهة من الإسلام، والحالُ أنّ لكُلّ رُؤية أساسها القُرآنيّ. فالآية 256 من سُورة البقرة تقولُ: "لا إكراه في الديّن"، ومع ذلك، غالبًا ما وقع تأويلها بالاعتماد على نمط الأفعال اللغويّة الإنشائيّ (mode performatif). فصار معناها أنّ الله لا يُكرهُ أحدًا على اعتناق دينٍ بعينه. إنّ هذا التّأويل الإنشائيّ الّذي يملأ كُتب التّفسير القديمة وَالمعاصرة، يُخفي معنى آخر أَكثر ثراء، وهو أنّه يمكن اعتبار هذه الآية إقرارًا من القرآن باستحالة الإكراه في الدّين. ذلك أنّ الاعتقاد يظلّ قناعة شخصيّة وسرّية يحظرُ على الغير معرفتها والنّفاذ إليها قطعا. وَهُذا ما يجعل الاعتقاد عصيّا على التأثير فيه بالإكراهِ أو بالعنف. بل إنّ قوة المنطق نفسها عاجزةٌ عن زعزعة الإيمان. إذ لو أمكن إثبات حقيقة الإيمان أو زيفه، فإنّه يتوقّف عن أن يكون اعتقادا ويتحوّل إلى رأي. وفي ما يخصّ مجال الدّعوة إلى اعتناق الدّين مثلا، فإنّ كلّ ما يمكنُ الحصولُ عليه هو

[1] سيّد قطب، *في ظلال القرآن*، بيروت/القاهرة، دار الشروق 1988، المجلد 2، ص 654.

شهادةُ الشّخص بأنّه قد آمن، وهي شهادة لا يمكن تقرير صدقها من كذبها[1]. ومن هنا، فإنّ القيمة الإنشائيّة في خطاب آية "لا إكراه في الدين" تخفتُ حدّتها لصالح القيمة الإخباريّة أي الإخبار بحقيقة معلومة سلفًا، وَهي أنّ الإكراه في الدّين ليسَ مُحرّمًا فحسب، وإنّما هو غير مجد أساسًا، وَبالتّالي فلا طائل منه.

وسيلاحظُ مفسّرُ القرآن المُتمرّس أنّ كلاّ من المعنى الإنشائيّ المُتداول للآية المذكورة ومعناها الإخباريّ الممكن، يتردّدُ صداهما في العديد من الآيات الّتي تنصُّ على حُريّة المُعتقد. وهذا هو الحال في الآية 29 من سورة الكهف "وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ" أوْ الآية 99 من سورة يونس "وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ". وحسب تفسير الطّبري، تُناقض هذه الآيات تلك التي تحضُّ على قتال غير المُسلمين[2]، وَهؤلاء يتوزّعون على ثلاث فئات: الكُفّار والمُرتدّون والكتابيّون (اليهود وَالنّصارى). فإن كان الهدفُ من القتال حمل الفئة الأُولى على اعتناق الإسلام، وَإعادة الفئة الثّانية إلى الصّراط المُستقيم، فإنّ قتال اليهود وَالنصارى لا يهدفُ إلى حملهم على اعتناق الإسلام بالضرورة، إذ يظلُّ ذلك خيارًا. وإنّما يُشترطُ إخضاعهم إلى الحكم الإسلاميّ، حتّى إنّه سيتعيّنُ عليهم دفع إتاوة خاصّة تسمّى "الجزية". وعلى الرّغم من إثباتِ القُرآن لمبدإ حرّية المعتقد، فإنّه يتجاهلُ ظاهريّا هذا المبدأ في هذه الحالات الثّلاث المذكورة. وحتّى إن سُمح لليهود والنّصارى بالمحافظة على مُعتقداتهم الدّينيّة، فإنّ ما يدفعونه من إتاوة يُشكّل بلا ريبٍ نوعًا من العُقوبة تسمهم وتصمهم لعدمِ انضمامهم إلى الأمّة الإسلاميّة، وهو ما يعني أنّ المُسلمين يعتبرونهم أدنى منهم من حيث المرتبة.

---

[1] في هذا الإطار سمح القرآنُ للمُسلمين الّذين عذّبهم الكفّار بإخفاء إيمانهم، إذ يقول " مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ..." (السورة 16، الآية 106).

[2] تفسير الطّبري، المجلّد 3، ص607.

وَلئن حاول بعض المُفسّرين التّوفيق بين هذين الموقفين القرآنيّين المُتناقضين، فإنّ أغلبهم قد أدرك أنّ هذا التّناقض ممّا يعسر حلّه. ولهذا السّبب اعتمدوا مبدأ "النّسخ" (Abrogation)، وَالنّسخُ هُو رفع حُكم شرعيّ سابق بدليل شرعيّ مُتأخّر عنه لتضارب الحُكمين وَعدم قابليّتهمَا للتّطبيقِ في المقام نفسه، وهذا مَا يعني أنّ الآية الثّانية النّاسخة تُلغي الحُكم الوارد في الآية المَنسوخة[1]. وقد أوردت الآية 106 من سورة البقرة هذا المبدأ، إذ جاء فيها: " مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا". وَمَع أنّ القرآن لا يحدّدُ الآيات النّاسخة وَالمنسوخة، فإنّ الاعتقاد الشّائع لدى المُفسّرين هو أنّه " إذا تناقض نصّان فالنّاسخ هو المُتأخّر"[2]، وَهذا ما يُفسّر الأهميّة القُصوى الّتي تُوليها العلوم الإسلاميّة التّقليديّة لمعرفة أسباب نُزول كلّ آية. وَهذا الاعتقادُ يحظى بالإجماعِ، بل وَيحظى بالتّقديس إلى حدٍّ يجعل مخالفتهُ تُؤدّي إلى عواقب وخيمة. ولعلّ حادثة إعدام محمود محمّد طه (1909-1985) تُعدّ من النّماذج المأساويّة في هذا الخُصوص. فقد تجرّأ طه على القول بأنّ النّسخ ليس بالضرورة نهائيًّا، وتجرّأ على الإقرار بأنّ الآية النّاسخة ليست بالضّرورة سابقة للآية المنسوخة. ومن وجهة نظره، فالنّسخُ يفرضهُ المقامُ، وَبالتّالي فإنّ ما يُلائمُ المقام أكثر هو الآية النّاسخة. وعلى ذلك الأساس فإنّ الآيات الّتي تدعوُ إلى حُريّة المُعتقد آياتٌ ناسخة على الرّغم من أنّها سبقت زمنيًّا الآيات الّتي تحضّ على قتال الكُفّار. وَقد خلص طه بعد ذلك إلى اعتبار أنّ القرآن يُحرّمُ صراحة "الجهاد" الهجوميّ[3]. إنّ اغتيال محمود محمّد طه يثبتُ أنّ تفسير القرآن ليسَ قضيّة فكريّة أوْ تأويليّة فحسب، بل يتكشّفُ أيضًا كقضيّة سياسيّة، وهذا ما سنعودُ إليه في الجُزء الثّاني من الكتاب.

---

[1] تفسير الطّبري، المجلّد 3، ص 607.

[2] أبو حامد الغزالي، *المصطفى*، بيروت، دار الفكر، المجلد 2، ص 128.

[3] عبد الله النعيم، *نحو تطوير التشريع الإسلامي*، القاهرة، منشورات سيناء 1994، ص.ص.86-87.

هلْ الميراثُ من حقّ أسرة المُتوفّى وحدها؟

لقد ورد حكم قسمة الميراث في الآية 11 من سُورة النّساء، وَفيها نقرأ: " يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا". وَمع ذلك نعثرُ في الآية 8 من السُّورة نفسها على حُكم شرعيّ مُوازٍ يربكُ هذه المُعادلة الرياضيّة، تقولُ الآية: "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا". وعلاوة على المُفارقة بين دقّة الآية 11 والطّابع العام للآية 8، فإنّ الآيتين حيّرتا مُفسّري القُرآن، فَرأى فيها بعضهم تقابلًا يتضمّنُ نسخًا، فيما أصرّ البعض الآخر على الرّأي القائل بأنّ سبب نسخ الحُكم في الآية الثّانية مردّهُ جشع البشر وَأنّ الشّريعة الإسلاميّة لا تلزمُ أحدًا بإعطاء نصيبٍ من الميراثِ لليتامى وَالمساكين، ولو كانوا حاضرين أثناء اقتسام هذا الميراث[1].

الفصل الثّاني

الالتباس في القرآن أو قدرُ اللغة

لا ينجمُ الالتباسُ في معاني القرآن دومًا عن إرادة المُتكلّم، ففي بعض الأحيانِ يكونُ الالتباسُ مُلازمًا للُّغة ولسماتها الجوهريّة الدّلاليّة وَالتّداوليّة.

[1] تفسير الطّبري، المجلد 3، ص.ص. 606-607.

النّقص الدّلاليّ (Le manque sémantique)

إنّ بناء كُلّ مقول، سواء كان إخباريّا أو إنشائيًّا، يعني نسج علاقات مُتفاوتة التّعقيد بين الموضوع (Objet) وَالمسندات (prédicats) النّحويّة والدّلاليّة. على أنّه من المُستحيل أن يُحيط المقول، مهما يبلغ ثراؤُه، بكُلّ تفاصيل الواقع اللّانهائيّة، ذلك أنّنا نترك جُزءًا كبيرًا من الواقع غير مُحدّد في كُلّ مرّة نُخبر فيها بشيء عن العالم. ومثالُ ذلك مقول: "الطّفل يأكل تفّاحة". إنّ هذا المقول لا يُحدّد صفات الطّفل وَالتُّفاحة، وَلا يحدّدُ المقام المكانيّ وَالزّمانيّ لفعل الأكل. إنّ الجُملة الكاملة غير موجودة، وبالتّالي فإنّ المقول لا يمكنُ إشباعهُ البتّة. وهذه المساحات الّتي لا يُغطيّها المقول، أو هذه الزّوايا العمياء المُلازمة للأُفق الّذي يفتحهُ، يقعُ تقديرها على نحوٍ مُختلفٍ حسب التخصّصات: فالنحويّ يعدّها خانات نحويّة، وَالمُختصّ في نظريّة المعلومات يراها معلومات مسكوت عنها، أمّا المُختصّ في علم الدّلالة فَيعتبرها معاني خفيّة. وهذا النّقص الجذريُّ الملازِمِ لكلّ مقولٍ هو ما يفسّرُ عناد بني إسرائيل بخُصوص صفات البقرة الّتي طلب الله منهم أن يذبحوها، مثلما ورد في الآيات 67-68-69-70-71 من سُورة البقرة: " وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ، قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُون، قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ، قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ، قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا ... "..

وَانطلاقًا من مُلاحظة أرسطو حول "تعدّد الوجود"، أنشأ أومبرتو إيكو (Umberto Eco) نظامًا دلاليًّا يتعدّى الدّلالةَ المُعجميّة إلى الدّلالة الموسوعيّة.

وَمن المنظور الموسوعيّ، ما عاد القطُّ مُجرّد حيوانٍ منزليّ، وَإنّما أصبح ذلك الهرُّ (Felis Catus) معبود المصريّين القُدامى، وَظهر في لوحة "أوليمبيا" لمانيه (Manet)، وَأكل كطبقٍ ملكيّ أثناء حصار باريس من طرف البروسيّين، وتغنّى به بودلير في قصائده، وشبّهه كوللودي (Collodi) بالثّعلب لمكره وشرّه، وَظهر في بعض قصص لافونتين كخادم للماركيز دوكابراس، وَعُدّ حيوانًا كسولًا لا يرتبطُ سوى بالأمكنة وَلا يموتُ جوعًا على قبر سيّده، مثلمَا اعتُبرَ حيوان السّحرة المُفضّل.... [1]

وَلأنّ المقول اللسانيّ محدودٌ حتمًا بينما خصائصُ الموضوع هي بالضّرورة لانهائيّة، فإنّ اللُّغة لا تستطيع أن تقول الموضوع في كُليّته. وَفي أحسن الأحوال، فإنّ المقول ينجحُ في قول الموضوعِ وفقًا لمنظورٍ مُحدّدٍ ينفي كلّ المنظورات الأخرى المُمكنة والمسكوت عنها. وَعندما ندفع بالتّحليل إلى أبعد من ذلك، يُمكننا أن نقول إنّ هذا النُّقص المُميّز للُّغةِ ناتجٌ عن التَّرميز. ففي الواقع، تُعدّ اللُّغة نظامًا رمزيًّا، وَلفظةُ الرّمز تجد جذورها في اللّفظ الإغريقيّ "symbolon"، وهُو لفظ يعني قطعة قُماش مُقسّمة بين شخصين، كُلّ واحد منهما يحتفظُ بقسم منها لاستخدامها عند الحاجة كعلامة للتّعارف. ومن ثمّة يتمّ اقتسام الموضوع بين منظورين: الموضوعُ في حدّ ذاته مثلما هو في الواقع، والموضوعُ مثلما تمثّله اللُّغة. ففي الجانب الأوّل، الموضوعُ هو "شيء في ذاته" (chose en soi) حسب الفلسفة الكانطيّة، وهو شيء يمكن إدراكه وَلكن لا يمكنُ التّعبير عنه باللّغة. هذا الشيءُ هو ضرب من الواقع في ذاته لا ترمّزه اللّغة. أمّا في الجانب الثّاني، فإنّ الموضوع لغويّ رمزيّ، وليس الموضوع الحقيقيّ كما هو في الواقع. ولقد بيّن

[1] Umberto Eco , *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF 1988, p. 109.

بيرس (Pierce) أنّ المعنى لا يمكنُ إدراكه إلّا من خلال مفسّرٍ (un interprétant) يستدعي مفسرًّا ثانيًا وَهكذا دواليك إلى ما لانهاية. وهُنا يجبُ أن نُميّز المُفسّر (interprétant) عن المُؤّولِ (interprète)، فالمفسّر ليس الشّخص مؤوّلِ العلامة (signe) بل هو العلامة الّتي نستخدمها لتوضيح معنى علامة ثانية[1]. إذ أنّنا عندما نريدُ أنْ نُوضّح معنى لفظة مّا، نضطرُّ إلى استخدام ألفاظ أُخرى، ومن ثمّة فإنّ مفسّري العلامات هي ما تجعل اللُّغة تستدلُّ بذاتها أكثر من استدلالها بالواقع. وَاستنادا إلى اللّفظ الإغريقيّ "symbolon"، فإنّ الواقع واللّغة هما بمثابة قطعتي قُماش افترقتا عن بعضهما إلى الأبد، على الأقلّ في هذه الحياة. بل إنّه في مقدورنا أن نتخيّلهما مثل خطّين مُستقيمين يزعمان أنّهمَا يُمثّلان بعضهما البعض، وَلكنّهما لا يلتقيان مُطلقًا. إنّ الموضوعَ يختفي لحظةَ قوله، وَمن ثمّة فإنّ تسمية الموضوع هي فعل اغتياله، والقطيعة بين اللُّغة والواقع تعدّ شرطًا ضروريًّا لوُجود أشكال التّرميز.

تبدو لنا هذه المُلاحظات بالغة الأهميّة لفهم التباس المعنى في الخطاب القُرآنيّ فهما دقيقا. فلكي يكونَ القرآنُ كلام الله، يجبُ أن يُعدَّ في البدء كلامًا طالما أنّهُ مُنزّلٌ "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ" مثلما أوردت الآية 195 من سورة الشّعراء. وَبالتّالي فالقرآن يخضعُ لنفس الحدود الّتي يخضع لها أيّ موضوع لغويّ آخر. ومن ثمّة نستطيع أن

نفهم أنّ الاختلاف بين الكلام البشريّ والكلام الإلهيّ لا يعودُ إلى طبيعتيهما، وإنّما إلى الطّريقة الّتي بها يُدرك كلّ منهمَا. إنّ بين اللّغة والواقع فجوة لأنّ اللّغة قاصرة عن تمثيل الواقع كما هو. فإذا ما وُجدت لغة إلهيّة تتماهى تمامًا مع الواقعِ، فإنّها

[1] Charles Sanders Pierce, *Ecrits sur le signe*, Paris, Seuil 1978, p. 189 ; p. 222.

ستكونُ مُتعالية عن العقل البشريّ، ولن تكون تلك الّتي نتّصل بها عبر النصّ القُرآني الّذي بين أيدينا.

وتوجد في القرآن أمثلة كثيرة للالتباس الدلاليّ الّذي يتجسّم عبر اللُّغة القرآنية. فالآية 23 من سورة النّساء حرّمت علينا الزواج من أُمّهاتنا وأُمّهاتنا من الرضاعة، دُون أن تُحدّد مُدّة الإرضاع وَعدد مرّاته، أي دُون أن تضع الشّرط الّذي بمُقتضاه تصيرُ المرضعةُ أمًّا بالرضاعة، وَهُو ما أدّى إلى اختلاف المُفسّرين في حلّ هذه المسألة[1]. وبالمثل، تقولُ الآية 282 من سورة البقرة: " وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ"، ومع ذلك لا تُحدّدُ الآية معايير اختيار الشّهود، الأمر الّذي جعل المُفسّرين يختلفون حول ما إن كان الشُّهود المقصودون في الآية هُم المُسلمون أوْ الرّجال الأحرار أو من ثبت عدلهم[2]. وَأحيانًا تغيبُ مقولة السببيّة عن الآيات فينتجُ الالتباسُ. فمعلوم أنّ لكلّ شيء سببًا إذ لا يوجدُ مقول (énoncé) بلا سبب، وَيقع هذا السّبب في موضعِ القول (lieu de l’énonciation). إنّ الفرق بين المقول والقول يتأتّى من الفرق بين النّتيجة والفعل، فالمقول أو النّتيجة هو ما قيلَ (le dit) بينما القول أو الفعل هو فعلُ التلفّظ بالمقول. وَنحنُ عندما نطرحُ السُّؤال التّالي: "لماذا قيل هذا المقول؟"، نموضعُ أنفسنا على صعيد القول لنبحث عن سبب التلفّظِ بمقول مّا. إنّ هذه الأفكار تطرح مُشكلة قصد المُتكلّم (l’intention du locuteur)، وَهُو ما سنعودُ إليه مطوّلًا في الجُزء الثّاني من الكتاب. وسنقتصرُ هُنا على تأكيد أنّ السّكوت عن مقولة السببيّة يجعلُ المقول عُرضة للتأويلات المُتعدّدة مثلما هو الحالُ في الآية 3 من سورة النّساء، وهي آية نصّت على تعدّد الزّوجات: " وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي

[1] تفسير الطبرسي، المجلدان 3و4، ص 47.

[2] تفسير الرازي، المجلد 7، ص 122.

الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ...". وقد اختلف مفسّرو القرآن في فهم سبب إباحة التعدّد، فمنهم من فسّره بارتفاع عدد النّساء اللّواتي بلغنَ سنّ الزّواج مُقارنة بالرّجال الّذين بلغوا سنّ الزّواج، ومنهم من ردّ الإباحة إلى خُصوبة الرّجال المُمتدّة في الزّمنِ مُقارنة بالنّساء، ما يجعلهم مُؤهّلين للإنجابِ في أيّ سنّ وَهُو الهدفُ الأسمى للزّواج، وَمنهم من ادّعى أنّ القُرآن يشّجعُ على إشباع الرّغبات الشّهوانيّة[1]. ومع ذلك، ثمّة من المُفسّرين من خالف كلّ هؤلاء وَفسّر إباحة التعدّد بطريقة أُخرى، إذ أشار إلى أنّ القُرآن عندما حدّدَ عدد الزّوجات الشّرعيّات بأربع، كان يهدفُ إلى إلغاء التعدّد تدريجيّاً[2].

النقص التداوليّ أو حتميّة التجريد المقاميّ

إنّ عبارة فيتغنشتاين (Wittgenstein) الشّهيرة "لا تبحثوا عن المعنى، بل عن الاستخدام" الّتي غدت الشّعار المميّز للمنهج التداوليّ[3]، علاوة على مؤلفات أوستن (Austin) وسورل (Searle) وغيرهما[4]، وَالطّفرة الّتي شهدتها دراسات اللُّغة العاديّة (langage ordinaire)، كلّها تُشكّلُ علامات دالّة على إعادة الاعتبار إلى مفهوم لسانيّ تمّ إهماله لفترة طويلة، وَهُو مفهوم وضعيّة المقولِ أو مفهوم المقام. ليس المقام عنصرًا غريباً عن المقول، وهو إلى ذلك عنصر لازم لتحديد الدلالة بدقّة. إنّ جملة مثل "هذا الطّبق لذيذ" تبدو في ظاهرها وصفيّة (descriptive) على نحو صريح، ولكنّها تصبحُ طلبًا (demande) إذا كان مُتلفّظها مدعوًّا إلى

[1] تفسير قطب، المجلد 1، ص 579.

[2] *امرأتنا في الشريعة وَالمجتمع*، ص 55.

[3] Ludwig Wittgenstein*, Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard 1995, p. 107.

[4] بهذا الخصوص، سنذكرُ بعض الأمثلة:

J-L-Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil 1971.

John Searle, *Sens et expression*, *études de théorie des actes de langage*, Paris, Minuit 1982.

Dan Sperber et Deirde Wilson*, La pertinence*, Paris, Minuit 1989…

مأدبة وَظلّ صحنهُ فارغًا. أمّا إذا قيلت في أحد المطاعم، فإنّها تعني مُوافقة الشخص الضمنيّة على العودة مرّة أُخرى لتناول العشاء هناك، مثلما أنّها ستفهمُ بوضوحٍ كتحفيز على اختيار ذلك الطّبق بدلًا من الآخر لحظة طلب الطّعام. إنّ أخذ المقام بعين الاعتبار يعدُّ مسألة جوهريّة لفهم القرآن، إذ لولا هذه الأخذ بعين الاعتبار لما عرف المُسلمون كيفيّة إقامة شعائر الصّلاة، فالنصّ المُقدس لا يصفُها تفصيلا.

إنّ الأمر في باب تفسير القرآن، لا يتعلّقُ باستحالةِ النّفاذ إلى معنى المقولُ في غياب المقام فحسب، وإنّما المقام نفسهُ، وهو الّذي يسمحُ بإدراك المعنى، ليس متّفقا فيه. وهُو ما يدفع أحيانا المتلقّي نحوَ إعادة تشكيل بعض أجزاء المقام انطلاقًا من المَقول.

وفي حالة المقول الشّفاهيّ، أي حين يجتمعُ المتكلّمُ والمتقبّلُ معًا، فإنّ وضعيتهما المُشتركة وَالعلاقة المُستمرّة بينهما تلعبان دورًا محوريًّا في عملية بناء المقام واختياره. أمّا في حالة المقول المكتوب، فإنّ الباثّ يلعب دورا هامّا في تحديد المعنى، ومن ثمّة تكتسب الذاتيّة (la subjectivité) أهمّية كبرى.

ويعدّ هذا النّمط التّجزيئي (parcellaire) الّذي يميّز المقام، أو ما يُعرف بالتّجريد المقاميّ، أحد أسس تعدّد معاني القرآن، وَذلك وفق طريقتين سنبسطهما الآن.

يمكنُ أن تعترضنا عدم كفاية المقام في أيّ سُورة، ومن المُمكن أيْضًا أن يعترضنا غيابهُ التّام، وَيُمكن تقديم الآيتين الأولى والثّانية من سورة عبس مثالا: "عَبَسَ وَتَوَلَّى، أَن جَاءَهُ الأَعْمَى". لا يوجد مقام في هاتين الآيتين يحدّدُ الشّخص المقصود بـلفظة "عبس"، وَيعود ذلك إلى تغييب الفاعل الظّاهر من الجملة. وَلذا قدّر أغلبُ

المُفسّرين أنّ المقصود هو النبيّ، في حين رأى قلّة منهم أنّ المقصود بلفظة "عبس" شخص آخر من قبيلة بني أُميّة[1].

وقد جاء في الآية الأُولى من سُورة التحريم: " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ...". وَلم تذكر هذه الآية في أيّ موضع ما "حرّمه" الرّسولُ على نفسه، الأمرُ الّذي جعل المُفسّرين يضطرّون إلى القيام بعمليّة انتقاء من داخل المقام العامّ المُحدّد للعادات في تلك الفترة ليُغطّوا هذا النُّقص الّذي فرضهُ غياب المقام الخاصّ. فرَوى الطّبري أنّ عددًا من أهل العلم اجتمعوا على رأي يقول إنّ النبيّ حرّم على نفسه مملوكته القبطيّة مارية بعد أن حلف يمينًا أنّه لن يقربها إرضاءً لزوجته حفصة بنت عمر، بينما قال بعضهم إنّ النبيّ حرّم على نفسهِ تناول أطعمة تفسدُ رائحة الفم كالمغافير إرضاءً لزوجاته[2]. إنّ الالتباس في هذا الموضع ليس دلاليًّا، وَلا يعودُ إلى التباسٍ كامن في اللّفظ، ولكنّه نتج عن غياب المقام الإخباريّ.

وفي المثالين السّابقين، ارتبطت الظنيّةُ (l'incertitude) الّتي طبعت المقام، بأحداث بسيطة طبعت السّلوك الرّسولي. وهي أحداثٌ كان يمكنُ عدّها من النوادر العاديّة لو لم يقع إدراجها في النصّ القرآني، وَمن ثمّة لو لم تقع إحاطتها بهالة من القدسيّة. على أنّ هذه الظنيّة قد تظهر أيضًا داخل خلافاتٍ فقهيّة أكثر خُطورة، بعضها ناتج عن الفجوة الزّمنيّة الفاصلة بين نُزول الوحي والفترة التي جُمعت فيها أسبابُ نزوله كتابةً، وبعضها الآخر ناتج عن حالات التّلفيقِ أو الحجب لدوافع سياسيّة أو إيديولوجيّة. وقد ازدهر الخلاف بين علماء السنّة والشّيعة في هذا الحقل

[1] تفسير الطبرسي، المجلد10/9، ص 664.

.

[2] تفسير الطّبري، المجلّد 12، ص.ص. 148+149.

الخصب، وَانعكس صدى هذا الخلاف على التفسير القرآنيّ. فلعبت إحدى آيات سورة "الرّعد" دورًا محوريًّا في تغذية هذا الخلاف، إذْ جاء في الآية السّابعة منها: " إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ". وقد رأى الطبرسي أنّ المقصود بـ"الهادي" شخصيّة أخرى غير شخصيّة "المنذر"، وَمن ثمّة اعتبر أنّ عليّ بن أبي طالب هو المقصودُ بها، وهو ما كشف تعاطفهُ مع الأطروحات الشّيعيّة. ولدعم موقفه روى حادثة تاريخيّة زعمت "أنّه لما نزلت (إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ) أخذ رسول الله بيد عليّ بعد ما تطهر، فألزمها بصدره، ثُمّ قال: إنّما أنت مُنذر، ثُمّ ردها إلى صدر عليّ، ثُمَّ قال: وَلكُلّ قوم هادٍ، ثُمّ قال: (إنّك منارة الأنام، وغاية الهدى، وأمير القرى، وَأشهد على ذلك أنّك كذلك)[1]". وقد نفى مفسّر سنيّ، هو ابن كثير (1302-1373)، هذا الحديث وَرأى فيه نكارة شديدة، فَبالنسبة إليه، الرسولُ وحدهُ هو من دُعي إلى هداية النّاس إلى الطريق المُستقيم[2].

وَالحقّ أنّ كتب التّفسير لا تخلو من حكايات مُثيرة للجدل تدفعُ بعليّ بن أبي طالب إلى مسرح الأحداث، إذ روى الطبرسيّ نفسهُ أنّ عليّا قد تصدّق بخاتمه أثناء رُكوعه في الصّلاة، ومن ثمّة نزلت فيه آية "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ" (السورة 5، الآية 55)[3]. بالمُقابل، رأى الذهبيّ أنّ الحديث متروكٌ وَأنّ الحادثة لم تقع أصلًا، وَمن ثمّة اختفت في روايته الإشارةُ إلى عليّ[4].

وقد تعدّدت التّأويلات في هذين المثالين نتيجة الغُموض المُحيط بالظّروف التّاريخيّة لا نتيجة الالتباس الدلاليّ الكامن في النصّ بمعناه الضّيّق. وَمن هنا تبدو

---

[1] تفسير الطبرسي، المجلد 6/5، ص.428.

[2] إسماعيل بن كثير، *تفسير القرآن*، القاهرة، دار الهيئة للكتب العربية، المجلد 2، ص. 502.

[3] تفسير الطبرسيّ، المجلد ¾، ص 324.

[4] محمّد حسين الذهبي، *التفسير والمفسّرون*، القاهرة، وهبة 1989، المجلد 2، ص. 448.

هذه الإشكاليّة خارجة عن إطار ما ناقشناه لتعلّقها بالتباس عرضيّ لا بالتباس جوهريّ. ولكنّها تفتحُ الباب أمام منظور أساسيّ لتأويل القرآن مقاميًّا، وهو تأويلٌ يقعُ في قلب النّقاشاتِ المعاصرة. وَبعيدًا عن قضيّة البراهين التّاريخيّة ومدى وَاقعيّة هذا العنصر المقاميّ أو ذاك، تشكلُّ مُلاءمة المنظور المقاميّ تحدّيًا حقيقيًّاً، فأنصار "التّأويل المقاميّ"[1] يؤكّدون استحالة فهم أحكام بعض المقاطع القرآنيّة دون إلمامٍ بمقام نُزولها التّاريخيّ، وَمن ثمّة، فإنّها تصبحُ واقعًا بلا فائدة عندما يتغيّر المقام التّاريخيّ[2]. وَغالباً ما يقعُ الاستئناسُ بهذا النّمط من التّأويل في إعادة قراءة بعض الأحكام المُتعلّقة بمؤسّساتٍ "عفا عليها الزّمن"، مثلَ الأحكام المُتعلّقة بالعُبوديّة بدرجة أولى، ثمّ تلك المُتعلّقة بوضع المرأة.

وَمسألة العبوديّة تظلّ حالة مخصوصة بسبب الإجماع الحديث على إلغائها استنادا إلى تأويل مقاميّ للنصّ القرآنيّ. ذلك أنّه لا توجدُ آية واحدة في القرآن تمنعُ الرقّ صراحة. بل على العكس تمامًا، تفترضُ العديد من الأحكام الفقهيّة وُجوده وَتقرُّ باختلاف الوضع القانونيّ للإنسان الحرّ عن الوضع القانونيّ الخاصّ بالإنسان العبد، لاسيّما فيما يتعلّق بأحكام الزّواج[3]. صحيحٌ أنّ القرآن حثّ على عتق العبيد تكفيرًا عن الذّنوب، ولكن لكي يوجدُ عتقٌ لابُدّ من وُجود العُبوديّة أوّلًا. وَفي الحقيقة كانت العبوديّة في العالم القديم، وَإلى حُدود القرن التّاسع عشر، مُؤسّسة محوريّة لا يجرؤ أحدٌ على التفكير في إلغائها. وَلقد تحتّم انتظارُ ظُهورِ أشكال

---

[1] نصر حامد أبو زيد، *النصّ والسّلطة والحقيقة*، لبنان- المغرب، المركز الثقافي العربي، ط4 2000، ص.ص. 91-147.

[2] على أساس هذا الاستنتاج ذي الطبيعة المُعاصرة، قامت بعض المجموعات باستخلاصِ استنتاجات مُناقضة له تمامًا، فمنحت السّياقات الاجتماعيّة والسياسيّة الّتي عرفتها الجزيرة العربيّة في القرن السابع ميلادي، قيمة النموذج المُطلق والإطار الوحيد القمين بحياة إسلامية مثاليّة.

[3] يفضّل القرآن زواج الرّجل المسلم بالمسلمة الحرّة، أمّا حدّ الأمةُ الزانية فحدّدهُ القرآنُ بنصفِ ما على الزانية الحرّة من عقوبة. " وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ..." (السورة 4، الآية 25)

أُخرى من التنظّم الاقتصاديّ للتّقليل من أهميّة هذا النمط من أنماط استغلال القُوى العاملة، وَلتوفير فُرصة مُعاينة مدى تعارضه مع الكرامة الإنسانيّة.

وبالتّالي، عندما وَجد واقع إلغاء العبوديّة طريقه إلى قوانين المسلمين في العام 1876، أثارت النُّصوص القرآنيّة المُتعلّقة بمسألة الرقّ الانزعاج من وجهة نظر فقهيّة أوّل الأمر، إذ كيف يمكنُ تبرير قيام مُؤسّسة الخلافة بمنع مُمارسة يقرّها القُرآن ضمنيًّا؟ ثُمّ من وجهة نظر أخلاقيّة، إذ كيفَ يسمحُ القرآن بقيام مُؤسّسة تتعارض مع حُقوق الإنسان، بينما يعدُّ مفهوم المساواة بين البشر أحد مقولاته الكُبرى؟

رأى ابن عاشور أنَّ عولمة الحُريّة هِي أحد الأهداف الرئيسيّة للإسلام، ومن ثمّ استنتجَ أنّ الأحكام المُنظّمة للعبوديّة تظلّ وقتيّة[1] من وجهة نظر القرآن، طالما يتمثّل هدفهُ في إلغاء هذه المُؤسّسة نهائيًّا.

غير أنّ المُؤسف في الأمر، هو عدم قيام العُلماء المُسلمين بتوسيع دائرة هذا التّأويل المقاميّ ليشمل الأحكام المُنظّمة لقوانين الأحوال الشّخصيّة بعد أن شمل مسألة الرقّ، لاسيّما أنّ أغلب المُفسّرين أسقطوا الأحكام المُتعلّقة بوضع المرأة تحديدًا من عمليّة التَنسيب التّاريخيّ، لتبقى الأحكام الشّرعيّة المُتعلّقة بتعدّد الزّوجات والطّلاق وعدم المساواة في الميراث بين الجنسين أحكامًا ثابتة وقوانين فقهيّة "صالحة لكلّ زمانٍ ومكان".

ومع ذلك، ترتفع بعض الأصوات الإسلاميّة بانتظام لتحدّي سياسة الكيل بالمكيالين المُعتمدة في تأويل الشّريعة الإسلاميّة. وَيرى هؤلاء المُفسّرون أنّ أحكام قانون الزّواج في الإسلام مثلما هي عليه اليوم تتعارض مع القواعد الأخلاقيّة الحديثة بل

[1] تفسير ابن عاشور، المجلد 5، ص.ص 158-159.

وَتتعارض مع رُوح القرآن، ويعتبرون بالتّالي أنّ حصر التعّدد في أربع زوجات إستراتيجيّة إلهيّة تؤمّنُ عمليّة الانتقال من تعدّد الجاهليّة، حيثُ كان الرّجلُ يتزوّجُ بعدد غير محدود من النّساء، إلى الزّواج الأحاديّ المُوافق لروح القرآن، وَهو ما استحال فرضه في زمن النبيّ، على نحوٍ مُفاجئ وَدُون تدرّج[1].

إضافة إلى ذلك، رأى هؤلاء المفسّرون في حُصول المرأة على نصف ما يرثهُ الرّجل تقدّمًا مُقارنة بوضعها السّابق، إذ لم تكن ترثُ شيئًا بل كانت تعاملُ على أنّها جزءٌ من التّركة[2]. وَهُو ما حدا بالرّازي إلى التّلميح بأنّ المقصد النهائيّ للقُرآن هو إقرارُ المساواة التامّة في الميراث[3].

وفي نفس سياق ما أشار إليه الرّازي، يُمكننا أن نضيف أنّ الآية الّتي منحت المرأة الحقّ في الميراث قد كانت محلّ اعتراض شديد من قبل مُسلمي تلك الفترة. فقد ذكر الطّبري أنّ أهل الجاهليّة "كانوا لا يقسمون من ميراث الميّت لأحد من ورثته بعده، ممّن كان لا يُلاقي العدوَّ وَلا يقاتل في الحُروب من صغار ولده، ولا للنّساء منهم، وَحين نزلت فريضة الميراث، كرهها النّاس أو بعضهم، وقالوا: " تُعطى المرأة الرُّبع وَالثُّمن، وَتُعطى الابنة النّصف، وَيُعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة! اسكتوا عن هذا الحديث لعلّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم ينساه، أو نقول له فيغيّره". وَلمّا يئسوا من نُزول آية تنسخُ الآية السّابقة، وَتنقذهم من ورطتهم، قالوا: هي إذن فريضة واجبة من الله"[4].

---

[1] امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 55.

[2] المفصّل، المجلّد 5، ص 534.

محمّد بن حبيب، *المحبّر*، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ص. 326.

[3] تفسير الرازي، المجلّد 9، ص 201.

[4] تفسير الطّبري، المجلّد 4، ص. 298.

من الجليّ إذَنْ أنّ التّمييز في التعامل مع قضيّتيْ العبوديّة ووَضع المرأة سببه الاعتبارات الإيديولوجيّة، إذ في حين باتت المُوافقة على الاسترقاق من قبيل المواضيع المُحرّمة داخل البلدان الإسلاميّة[1]، فإنّ الإقرار بعدم وجود مساواة بين الجنسين ما زال يُعدّ تعبيرًا عن المخيال الجماعيّ العامّ وعن الرّأي الشّائع. على أنّ ما سبق كلّه لا ينفي أنّ تعدّد التّأويلات القُرآنيّة حول هذه المسائل مُتجذّر داخل القُرآن نفسه، في سماته اللغوّية والسيميائيّة، وَخصوصًا في العلاقة الّتي تربطه بالتّجربة التاريخيّة بصفته كلاما إلهيّا.

وما زال بإمكاننَا إلى اليوم مُعاينة هذه العلاقة المُلتبسة بين الأحكام القرآنيّة والمقام التّاريخيّ في مجالاتٍ أخرى أقلّ تشنّجا. ولعلّ علم أسباب النُّزول الّذي ينشد توضيح ظُروفِ نُزول كلّ آية يؤكّد أهمّية المقام في فهم آي القرآن. ولا يعنينا في هذا الإطار تحديد مدى احترام الأدبيّات الإسلاميّة للحقيقة التاريخيّة أو مُخالفتها لها بصياغتها الأحداث وفق رؤية تبريريّة تدافعُ عن الإسلام. فَهذه الأدبيّات، مهما يكن وفاؤها للواقع التّاريخيّ، قد شكّلت المخيال الإسلاميّ.

وسنذكر على سبيل المثال تعامل الفقهاء مع الأخبار الّتي أدّت إلى تحريم الخمر. فأُولى الأخبار الّتي رويتِ بهذا الخصوص، هو خبر عثور علي بن أبي طالب على جملين له وَقد بقرت خواصرهما، وحين علم أنّ حمزة بن عبد المطّلب هو الفاعل وأنّه كان جالسًا يشربُ الخمر مع أصدقائهِ في أحد البيوت، ذهبَ إلى النبيّ وشكاهُ صنيعهُ. وَحالما تلقى النبيّ شكوى علي، ذهبَ إلى حمزة وَطفق يُوبّخه على صنيعهِ، ولكنّ حمزة الثّمل تجرّأ على مُخاطبة الرّسول بغلظة وَقال له: وهل أنتم إلّا عبيد لأبي؟ فَعرف النبيّ أنّه ثمل وَنكص على عقبيه القهقرى، ثُمّ نزلت آية

[1] ظلّ الموضوع محرّما إلى حين ظهور داعش (الدّولة الإسلاميّة بالعراق والشّام) الّتي مارست الرّقّ على أساس أنّه مباح في الإسلام.

تحريم الخمر إثر ذلك بقليل[1]. أمّا الخبر الثّاني فروي على لسان سعد بن أبي الوقّاص إذ أتى على نفر من الأنصار وَالمُهاجرين فأطعموه وَسقوهُ خمرًا. ثمّ ذكر الأنصارَ وَالمُهاجرين عندهم، وقال إنّ المُهاجرين خير من الأنصار، فضربه واحد من الأنصار وَجرح أنفهُ. فأتى الرّسولَ وَأخبره بما حدث، ولم تتأخّر بعدها آية تحريم الخمر في النُّزول[2].

يُقرأُ هذان الخبران بطريقتين مُختلفين: فهما وردَا إمّا لإماطة اللّثام عن السّبب الفعليّ لتحريم الخمر أو لمُساعدتنا على فهم ظروف نزول الآية. وَفي الحالة الأولى، يجب أن تُفهم تفاصيل الحادثتين على أنّها تضييق للتّحريم: إذ يُباحُ شرب الخمر باعتدالٍ شرط ألّا يؤدّي ذلك إلى العنف. أمّا في الحالة الثّانية، فتُفهم تفاصيل الحادثتين على أنّها مجرّد تحديد مقام نُزول آيةٍ يكونُ حُكمها في التّحريمِ باتًّا وَدائمًا، وَمن ثمّة فإنّ أعمال العنف المنجرّة عن شرب الخمر ليست سبب التّحريم.

وَقد حظيت القضيّة التي أثرناها سابقًا حول العنفِ الزّوجيّ،[3] بخبرٍ مُماثل يمكن إدراجه ضمن أسباب النّزول. فقد قيل إنّ آية (...وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ...) نزلت في سعد بن الرّبيع حيث نشزت عليه امرأته حبيبة بنت زيد، فلطمها، فقال أبوها: يا رسول الله أفرشته كريمتي فلطمها، فقال عليه السّلام: " لتقتصّ من زوجها " فانصرفت مع أبيها لتقتصّ منه، فقال عليه السّلام: "ارجعوا، هذا جبريل أتاني: فأنزل الله هذه الآية فقال عليه السّلام "أردنا أمرًا وأراد الله غيره"[4]". وعلى الرّغم من أنّ القرآن أمر

---

[1] أبو الحسن النيسابوري، *أسباب النزول*، بيروت، دار الكتاب العربي 1986، ص.ص. 168-196.

[2] المصدر السابق، ص. 168.

[3] سورة النساء، الآية 34.

[4] أسباب النزول، ص.ص 125-126.

بطاعة النبيّ[1]، إلّا أنّه ناقض حكمه ذاك في تلك الحالة مكرّسًا بالتّالي عادة جاهليّة[2] تقرّ ضرب المرأة.

ولحلّ هذا التّناقض بين سُلطة القرآن وَسُلطة النبيّ، يمكن النّظر في سبب نُزول تلك الآية، ويمكن وضعها في سياقها. ذلك أنّ مُواجهة النبيّ لتسلّط الرّجال على النسّاء المُتجلّي في إباحة ضربهنّ جاء في سياق خسارة المُسلمين معركة أحد، ومن ثمّ فوقوف النّبيّ إلى صفّ النّساء وقتها قد يؤدّي إلى عواقب كارثيّة تؤثّر في مَعنويات الجنود الرّجال، وتؤثّر حتّى في في سلطة الرّسول الّتي تضعضعت بالفعلِ إثر خسارة المعركة. ولا ننسى أنّ عمر بن الخطّاب، وَهو رجلٌ لا يُخفي كرهه للنساء وتعنيفه لهنّ، كان في طليعة المُعارضين لأيّ تقويضٍ لسُلطة الرّجال على النّساء. ومن هذا المنظور لم يرَ الطّالبي[3] أنّ حُكم إباحة الضّرب الوارد في الآية 34 من سُورة النّساء حُكم ثابت، بل رأى أنّه حكمٌ وثيق الصّلة بظروف نزولهِ وأنّه من ثمّ قابل للتّغيير. ولكنّ الكثير من مُفسّري القرآن قد عارض هذه القراءة، فهم يعتبرون أنّ حُكم إباحة ضرب الزّوجات هو حكم قطعيّ وصالحٌ لكلّ زمانٍ ومكان. وهذا الفكرُ المتزّمتُ هو الّذي حظي بأكبر قدر من القبول بين المُسلمين. على أنّ تطوّر المعارف والعلوم قد قوّض بعد ذلك أحكاما كثيرة كانت تبدو صالحة لكلّ زمان ومكان، ومن ذلك أنّ أحكام "العدّة" وَ"الملاعنة" عدت عديمة الفائدة بعد أن تقدّم الطبّ. فالعدّة أو براءة الرّحم هي المُدّة الشّرعيّة الّتي يحظرُ فيها على المرأة المُطلقّة أو الأرملة الزّواج مرّة أُخرى[4]، إذ تُعدّ مدّة لازمة لتحديد ما إذا

---

[1] " وَأَطِيعُواْ اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" (السورة 3، الآية 132)، " مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ..." (سورة النساء، الآية 80).

[2] تفسير ابن عاشور، المجلد 5، ص.ص 41-42.

[3] أمّة الوسط، ص.ص. 115-142

[4] تختلفُ مدّة العدّة بين المرأة المطلّقة والأرملة. فعدة المرأة المُطلّقة ثلاثة أشهر " وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ" (سُورة النساء، الآية 228)، وتستمرّ عدّة المرأة المطلقّة الحامل إلى أن تضع حملها "وَأُوْلاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (سورة الطلاق، الآية 4)، أمّا عدّة المرأة المتوفّى عنها زوجها فأربعة أشهرٍ وَعشرة أيّام " وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا" (سورة البقرة ، الآية 234).

كانت حاملا من زوجها السّابق أم لا، وَهُو ما من شأنه أن يُؤثّر على نصيبها من النّفقة أو الميراث. أمّا الملاعنة فهي أن تحلف المرأة الرّاغبة في أن تدرأ عن نفسها تُهمتي الزّنا وَالحمل غير الشرعيّ، أنّ زوجها من الكاذبين فيمَا اتهمها به، وذلك أربع مرّات أمام النّاس، وكذا يفعلُ الزّوج الّذي يتّهمها بالخيانة[1]. أمّا في الوقت الحاليّ، فلقد صارت عمليّات تخطيط الصّدى الطّبيّ أو اختبارات الأُبوّة باستخدام البصمة الوراثية كافية للحصول على تأكيدٍ فوريّ في حالتيْ العدّة والملاعنة، وَهُو ما يلغي تمامًا وثاقة تلك الأحكام الفقهيّة.

وفي هذا الإطار رُبمّا يُعدّ مُناسبًا التّساؤل عن مدى استعداد المُسلمين اليوم للإقرار بالطّابع التّاريخيّ المحدّد لبعض أحكام الشّريعة، وَمن ثمّة التّساؤل عن مدى قبولهم بإلغاء عدد منها، خُصوصًا تلك الّتي تعدّ قطعيّة وَصالحة لكلّ زمان ومكان؟

النُّقص الأنطولوجيّ (Le manque ontologique)

قد تكون نماذجُ الغُموض الدلاليّ وأركانه الّتي قُمنا بتحديدها ملائمة لأيّ مقولٍ لسانيّ. على أنّه ثمّة ركنٌ لا يمكنُ إسنادهُ إلّا للقرآن، وهو ما نسميّهِ بالامتداد التّأويليّ (la durée interprétative). إنّ الإصرارُ على تقديم القُرآن الّذي يُعدّ نصًّا مُقدّسًا أو كلامَ الله كمقول لسانيّ، يجعلنا نغفلُ مسألة مُهمّة وَهي أنّ هذا المقول لهُ ميزة أساسيّة من وجهة نظر المُؤمنين. فإن كان صحيحًا أنّ كلّ مقولٍ يعرضُ نفسهُ على أجيالٍ مُتعاقبة من القرّاء، حتى إنّنا نقرأ أعمال شكسبير منذ القرن السّابع عشر حتّى يومنا هذا، وقد يستمرّ ذلك لقُرون قادمة، فإنّه ينبغي التأكيدُ على أنّ مفسّري أيّ مقول ليس بوسعهم إهمالُ المقام التّاريخيّ للقولِ، إذ أنّ هنالك تأويلات لا تتلاءَمُ مطلقًا مع المقامات التّاريخيّة الّتي ورد فيها القولُ. وإسقاط

[1] سورة النّور، الآيات 6-7-8-9.

معارف خاصّة بالمقام الحالي على مقام سابق يُسمّى المُفارقة التّاريخيّة (anachronisme)، كأن تتساءل مثلا عن سبب غياب مفهوم "حقوق الإنسان" عن القرون الوسطى. والمفارقة التّاريخيّة مفهوم يتعارضُ مع ما نُسمّيه بالمُدّة التّأويليّة. ونحنُ نرى أنّ المُفارقة التاريخيّة لا يمكنُ أن تلحق بالقرآن إذ كلّ التّأويلات القرآنيّة بخُصوص الاكتشافات أو الاختراعات اللّاحقة للوحي مقبولة منطقيّاً، طالما أنّ القرآن خالدٌ وَمُرسلهُ كذلك.

فإذا كان الله أزليّا وَإذا كانت معرفته مُطلقة، فإنّ باستطاعة أقواله أن تنقل معاني مُتعدّدة بحسب المقامات الزمنيّة المُختلفة. ومن ثمّة، تستطيعُ المعارفُ الإنسانيّة الجديدة، في كلّ عصرٍ أن تميط اللثّام عن معان جديدة للقرآن. إنّ وجهة النّظر هذهِ هي ما غذّى منهج "القراءة العلميّة" للقرآن (La lecture «scientifique» du coran)، وَهو منهجٌ ازدهر منذ سبعينيّات القرن العشرين. وإذ حافظ أنصار هذا المنهج التّأويليّ على المعاني المُتداولة لبعض الآيات، فإنّهم اكتشفوا معاني أخرى "غير مطروقة" تتعلّقُ بالاكتشافات العلميّة الّتي ظهرت بعد الوحي بفترة طويلة. وَهذا ما ينطبقُ في واقع الحال على مجازينِ قرآنيّين شهيرين، هما بيتُ العنكبوت والعرجونُ القديم. ففي الآية 41 من سورة العنكبوت نقرأ " مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاء كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ"، وإذ عزا الزمخشريّ "الوهن" وضعف القوّة إلى طبيعةِ نسج العنكبوت، فإنّ مصطفى محمود بالاعتمادِ على المعطيات العلميّة المعاصرة خالفهُ في ذلك وأعلى المغزى الرّمزيّ للفظةِ "الوهن" على حساب مغزاهَا الحرفيّ، وَفسّرها بإقدامُ أنثى العنكبوتِ على التغذيّ على ذكرها وصغارها بعد التّزاوج[1].

[1] مصطفى محمود، القرآن: محاولة لفهم عصري، بيروت 1973، ص 70.

وَإذ استغلّ مصطفى محمود ما وقع تحت يديهِ من معطيات بيولوجيّة لتأويل هذه الآية، فإنّهُ اعتمد على المعلومات الجيولوجيّة لتفسير الآية 39 من سورة يس "وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ"، مُخالفاً في ذلك المفسّرين القُدامى. ففي حين أرجعوا هم الشّبه بين القمر والعرجون القديم إلى الرقّةِ أو اللونِ أو الانحناءة، عزاهُ هو إلى الجفافِ، فالقمرُ جرمٌ سماويّ قاحلٌ وَهو ما يعدُّ اكتشافًا حديثًا نسبيًّا[1].

ولقد أفرط المُفسّرون المُعاصرون للقُرآن في استخدام "القراءة العلميّة"، وَبلغ بهم الأمرُ حدّ إسناد مُصطلحات علميّة لبعض الألفاظ الغامضة وَالضبابيّة، فعندما يقول القرآن في الآية 47 من سُورة الذّاريات: "وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ"، يعمد بعض المُفسّرين إلى تملّك لفظة "الاتسّاع" وشحنها بمعاني فلكيّة، وَمن ثمّة صارت اللّفظة تحيلُ على الأبعاد السماويّة الهائلة وَالسّنوات الضوئيّة الفاصلة بين النجوم[2]. ولعلّ ما يزخرُ به القرآنُ من ألفاظٍ معياريّة هو ما سهّل مهمّة هؤلاء المفسّرين، فلفظةُ "نافع" مثلًا من شأنها أن تفسح المجال للمُخاتلات التّأويليّة، وهو ما لم يغب عن ذهنِ نديم الجسر في تأويله للآية 164 من سُورة البقرة " وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ"، إذ ادّعى أنّ كلمة "النّفع" الواردة في الآية تحيلُ إلى ظاهرتي التبخّر وسقوط الأمطار...[3]

ومهما يبد لنا ذلك التّأويل متمحّلا، فإنّه يمكننا المجازفة وَالتّأكيدُ على أنّ أكبر عمليّة مُخاتلة إيديولوجيّة تجلّت في تأويل القرآن كان منطلقها انتشار فيروس نقص

---

[1] المصدر السابق، ص 71.

[2] نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، لبنان، طرابلس، ص.ص. 303-307

[3] المصدر السابق، ص.ص. 336-337.

المناعة المُكتسبة في ثمانيّنيات القرن الماضي، إذ ارتفعت الأصواتُ عالية وَمُدويّة للتأكيد على أنّ ذلك المرضُ هو أحد أسباب تحريم الزّنا في القرآن.

وَمع ذلك، يبدو من الواضح أنّ كلّ هذه التّأويلات "العلميّة"، حتّى وَهي تقتربُ أحيانًا من الشطحات العبثيّة، لم تكن لتظهر لولا ما أتاحهُ القرآنُ من احتمالاتٍ تأويليّة زمانيّة (diachronique). وهو ما يعني احتواء القرآن على معان أخرى ما تزالُ في حالة كمون. ثمّ إنّ قارئ هذه التّأويلات العلميّة قد لا يهتمّ بمضامين الآيات قدر اهتمامهِ بسماتها العلميّة الّتي تعدّ من وجهة نظره دليلًا على وُجود الله، كُليّ المعرفة والعلم؟؟؟بإذن الله، وَعلى الطابع الإعجازيّ للقرآن. وفي الواقع، ثمّة إجماعٌ على أنّ القرآن هو معجزة النبيّ محمّد، حتّى وإن اختلف المفسّرون في سماته الإعجازيّة. وَمن هنا فإنّ تضمّن آيات القُرآن لبعض العناصر العلميّة المُتوافقة مع اكتشافات العُلوم الحديثة، صارت أحد مظاهر مُعجزة النبيّ محمّد.

الجُزء الثّاني

في البحث عن معنى القرآن المفقود

يترتبُّ عن الالتباس في معاني القُرآن- باعتباره حقيقة بديهيّة سبق لنا عرضها وَتحليلها- نتائج بالغةُ الأهميّة. فأمام وفرة الدلالات، يجدُ المُفسّر نفسه أمام خيارين: إمّا النظرُ إلى معاني آية مّا بوصفها كلّها معاني مُمكنة، أو اصطفاء معنى واحد وَإلغاء البقيّة.

عندما يتبنّى المُفسّرون الموقف الأوّل، يقومون بِعرض كُلّ المعاني المُمكنة، ثمّ غالبًا ما يختارون من بينها المعنى الأكثر احتمالًا. وهذه الطريقة التّأويليّة اعتمدها مثلًا كلّ من الطّبري وَالرّازي، ولذا نجدهما كثيرا ما يُنهيان تفسيريهما بتلك العبارة الشّهيرة "وَالله أعلم". ومع ذلك، تجدرُ الإشارة إلى أنّ هذا الموقف الأوّل، أو ما نسميّه بـ"النسبيّة التّأويليّة" (la relativité interprétative)، يكادُ يقتصرُ على آياتٍ ليس لها انعكاساتٌ مُباشرة على تصوّر المُسلم لله أو على سلوكهِ الشخصيّ أو الاجتماعي.

وَكمثال على ذلك، لم تثر معرفةُ صنف شجر النّخيل المذكور في الآية 25 من سُورة مريم[1] ، أيّ جدل تأويليّ بخصوصها، فالحاجةُ إلى معرفة الصنف النّباتيّ تكادُ تكون مُنعدمة في هذا المقام[2]. وهُو نفس الأمر في علاقة بأمثولة وهن بيت العنكبوت، فأن يحيل الوهنُ إلى طبيعة ما ينسجهُ العنكبوت أو إلى هشاشة البنى العلائقيّة، يعدُّ مسألة ثانويّة بالنسبة إلى المُفسّرين، ولكن الأمر يختلف تمامًا في مسائل كقضيّتي تقسيم الميراث أوْ شرعيّة التّطليق.

أمّا الموقف التّأويليّ الثّاني، أي اصطفاءُ معنى بعينه على حساب بقيّة المعاني، فقد تبناهُ المفسّرون في تأويل الآيات المُتعلّقة بمعرفة الله وَصفاتهِ أو في تأويل الآيات الّتي تتضمّنُ أحكامًا فقهيّة، وذلك لاستحالةِ مقاربتها اعتمادًا على التعدّدية الآنيّة للدّلالات. وَفي الواقع، يفترضُ تأويلُ صفات الله أو طبيعة الوحي الأنطولوجيّة انتقاء معنى واحد، وذلك لاتّصاله بآياتٍ مُتعارضة وَمذاهب مُختلفة. وَكمثالٍ على ذلك، يستحيلُ القولُ بأنّ يد الله ماديّة وغير ماديّة في الوقت نفسه، ومن ثمّة لا يمكنُ للمُفسّر أن ينتمي في الآن نفسه إلى "المُجسّمة" (من يقولون بأنّ لله جسم) وَ"المُنزّهة" (من يُنزّهون الله عن مُشابهة المخلوقات). وكذا الأمرُ بالنّسبة إلى خلق القرآن، إذ يستحيلُ أن يكون القرآنُ مخلوقًا وقديمًا في الآن نفسه، ومن ثمّة ليس بوسع المُفسّر الانتماء إلى "المعتزلة" وَ"الأشاعرة" في الوقت ذاته.

وبالنّظر في النّقاشات الفلسفيّة بين المذاهبِ، فإنّه يبدو من العسير على جمهور المسلمين النّفاذ إلى المسائل الكلاميّة حول تأويل الآيات المُتعلّقة بمعرفة الله وَصفاته ويبدو أنّ تأويل آيات الأحكام هو ما يغري جلّ المسلمين. فلو عُدنا إلى ما ذكرناهُ سابقًا من أمثلة حول تعدّد المعنى، سنرى أن مُفسّر القُرآن عليهِ أن يحسم

---

[1] وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا.

[2] تفسير الطبرسي، المجلد 3، ص. 790.

الأمر وَيقرّرَ ما إذا كان الخمرُ حلالا أم حراما، أو ما إذا كان ارتداءُ الحجابُ ضروريّا أم لا، أو ما إذا كان يحقّ للمرأة المُسلمة أن تتزوّج بنصراني أم يهوديّ أم لا. إنّ هذا القرار له أهميّة سلوكيّة تهمّ الأفراد وَالجماعة أكثر من كونهِ قرارًا عرفانيًّا نظريّا. فالمسلمُ العاديّ يحتاجُ إلى اصطفاء معنى بعينهِ ليُحدّد سلوكًا دون غيرهِ تمامًا مثلَ المُشرّع الإسلاميّ الّذي يحتاجُ إلى اصطفاء معنى بعينه لوضع حكمٍ شرعيّ.

ومع ذلك، علينا أن ندركَ أنّهُ ليس ثمّة معنى هو في حدّ ذاتهِ، أكثر احتمالًا من معنى آخر. فعلى مدار تاريخ المُسلمين، تناوبَ المُشرّعون على اختيار المعاني المختلفة. فبينما أباحت بعض التشريعات الطّلاق، منعتهُ أُخرى، وَكذا الأمر في قضيّة زواج المُتعة، إذ أباحهُ بعضها بينما حرّمتهُ أخرى، وذلك على الرّغم من اعتمادها جميعًا على مصدرٍ لغويّ واحدٍ وَوحيد هو القرآن.

الفصل الأوّل:

غيابُ المُتكلّم

لطالما طُرح عليّ سُؤال " ما هُو المعنى الحقيقيّ للقُرآن؟" في المُحاضرات الّتي تطرّقت خلالها لقضيّة التباس معاني القُرآن وَتعدّد تأويلاته. وَلطالما أثارت لفظةُ "حقيقيّ" أسئلتي، فَـ"المعنى الحقيقيّ" يحيلُ مبدئيًّا إلى المعنى المقصود من قبل الباثّ، أو بمعنى آخر يحيلُ إلى قصد المُتكلّم. فإن قالُ فلان مثلًا "أقدّرُ نقد سارتر"، فإنّ مقوله هذا يحتملُ معنيين مرجعيّين (sens dénotatifs)[1]، وبالّتالي

[1] قد يقصد الباثّ في هذا الموضع أنّه يقدّر ما أنجزه سارتر من دراسات نقديّة، أو أنّه يقدّرُ النقد الّذي وجّه إلى سارتر.

سيكونُ هذا الباثُّ هو الوحيدَ القادر على تعيين المعنى المقصود، وَمن ثمّة المعنى الحقيقيّ.

زدْ على ذلك أنّ كلّ مقولٍ هو مَقول موسومٌ بالنّقصِ، نظرًا إلى طبيعة اللُّغة نفسها. وَلأنّ كلُّ مقولٍ هو طلبٌ[1] بالضّرورة، فإنّه يُمكننا أن نبحث عن الهدف من القول، أي أن نبحث عن سبب القول. فإذا كانَ سؤالُ "لماذا قال فلان ما قاله؟" يُعدُّ سؤالًا عاديًّا ومألوفًا، فإنّ الميل العامّ إلى الاعتقاد بأنّ المُتكلّم يعرفُ القصد من مقولهِ يعدُّ أمرًا مألوفاً هو أيضاً. وَيُمكن تشبيه هذا القصد الّتي يمتلكها المتكلّمُ فحسب بحقيقةٍ خفيّة يُسمّيها بعض الفلاسفة بالتّجربة الخاصّة، أيْ إنّها تجربةٌ لا أحد غير المتكلّمُ قادرٌ على إظهارها أو إخفائها[2]، وتزدادُ الأمورُ تعقيدًا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أنّ أيّ اعترافٍ يصدرُ عن المتكلّم قد لا يكون صحيحًا، فالمتكلّمُ قد يكذبُ في الواقع وَقد يخفي قصده، فيمنع النفاذ إلى مجاله الخاصّ. وَفي هذا المستوى، يكونُ نفاذُ المتقبّلُ إلى دلالة مقول مّا عشوائيًّا متوقّفا على مدى صدق المتكلّمِ وَعلى درجة صفاء سريرته. على أنّ النّفاذ إلى هذه الدّلالة يغدو مستحيلا إذا أخذنا في الحسبان موضعَ اللّاوعي(le lieu de l’inconscient). وَلأنّ التّحليل النفسيّ علمّنا أن نأخذ هذا الموضع بعين الاعتبار، فإنّه يُمكننا التأكيدُ أنّهُ ليس ثمّة من مُتكلّم يعرفُ قصد كلامه. بل وُجود القائل الّذي يخبرنا عن دلالة قولهِ صادقا، لا يكشف عن معنى هذا القول كشفا قطعيّا، وذلك لعدم إحاطة القائل بدواعي قوله اللاّواعية.

أمّا القرآن، موضوعُ اهتمامنا، فهو كلامٌ مخصوص لأنّ إسنادهُ إلى متكلّمٍ بعينه يتوقّفُ على ما يعتقدُه المُتلقيّ. فمن وجهة نظر غير المُؤمنين يُعدّ القرآنُ كلامًا

[1] Jacques Lacan*, Ecrits 1*, Paris, Seuil 1966, p. 123.

[2] P. M-S Hacker, *Wittgenstein*, Paris, Seuil 2000, pp. 33-38.

بشريًّا، ومن ثمّة هو لا يُعاني من غيابِ المُتكلِّمِ/الباثّ فحسب، ولكن يعاني أيضا من عجز الأخير عن معرفةِ قصده المتّصل بلاوعيه. أمّا من وجهة نظر المُؤمنين فالقرآن كلامٌ إلهيّ، وَمن ثمّة فاللهُ وحدهُ يعرفُ قصده ومعنى كلامه حتمًا، وَمع ذلك يُعاني القرآنُ من غياب الباثّ على الأقلّ.

يقول القرآنُ في الآية 51 من سورة الشُّورى: " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ". وقد أثار المُفسّرون مسألة غيابِ أيّ حوارٍ لغويّ مع الله كتحدٍّ بالغ يُواجهه كُلّ مُفسّر للقُرآن، إذ أكّد الزّركشي مثلًا أنّ الصُّعوبة الرئيسيّة الّتي يُواجهها مُفسّرُ القرآن تتمثّلُ في أنّ القُرآن كلامٌ يستحيلُ الوُصولُ إلى باثّه، خلافاً للشّعر أو الأقوالُ المأثورة الّتي يمكن للمتقبّل معرفة مقاصد أصحابها منهم أو من أولئك الذين تحدّثوا إليهم. وهذا الاحتمال مستحيل فيما يخصّ القرآن، إذ ليس بمقدور أحد ادّعاء معرفة معاني القرآن الحقيقيّة إلاّ استنادًا إلى آياتٍ قليلة أوّلها النبيّ محمّد بالاعتماد على الوحي الإلهيّ[1].

وَنحنُ نَرى أنّ فكرة غياب الله تستحقُّ تفكيرًا متأنيًّا. ففي نُقطة أُولى يُمكننَا أن نُؤكّد أنّه لا يسعنا أن نعزو الغياب إلاّ لكيانٍ يحتملُ أن يكون موجودًا أو على الأقلّ يحتملُ أن يكون قد تشكلَّ كنمطٍ من الوُجود. ولا يمكن أن نعزو الغياب إلاّ لكيان قابل لأنّ يسمى بواسطة اللّغة. وكلمة "الله" هي كلمة موجودة دالاّ ومدلولا. وَفي نُقطة ثانية علينا الوعي بأنّ الاعتقاد في وجود الله أو عدم الاعتقاد في وجوده ليسا إلاّ قضيّة تسميات لغويّة ذلك أنّ موضع الخالق هو موضع موجود بالقوّة لدى المؤمن ولدى غير المؤمن. فطالما وجدت نتيجة، فلا بدّ من وجود ذات قد أنشأت تلك النّتيجة. وإذ أنّ الوجود كائن، فلا بدّ أنّ كائنا مّا أنشأه، وليس ضروريّا أن يكون خارجا عنه. ومن هنا فأن نسمّي هذا الكائن الله أو البيغ بانغ أو الصّدفة يفترض ضرورة وجود موضع للخلق. ونحن واعون طبعا بالفروق الضّخمة في تمثّل هذا الموضع. لكن مهما تكن تصوّراتنا لموضع الخلق هذا، فلا يمكن أن ننفي

[1] البرهان في علوم القرآن، المجلد 1، ص 16.

أنّه موجود. وَوفقًا لهذا المنظور، يُمكننا فهمُ مصطلح "كافر" في القرآن. ففي اللُّغة العربيّة تعني كلمة "الكافر" حرفيًّا، المنكر أو الجاحد. وَلقد قال ابن قتيبة "كفرت الشيء، إذ غطيّتهُ، وَمنه قيل ليلٌ كافرٌ لأنّه يسترُ كلّ شيء. وَبخصوص هذا المعنى يقولُ القُرآن في الآية 20 من سورة الحديد: " اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا"، يُقصد بالكُفّار هنا: الزّرّاع، لأنّهم إذا ألقوا البذر في الأرض كَفَروه، أي غَطّوه، وبالتّالي يكون الكُفّار بالله كمثل الزرّاع لأنّهم ينكرون حقيقة الله وَنعمه[1]. من جهته، أكّد ابن عاشور أنّ الكافرَ هو الجَاحد[2]. ومن ثمةّ، فإنّ لفظتيْ "النُكران" و"الجُحود" تقتضيان لغويًّا وجود الله بشكلٍ حتميّ[3]، وَأنّ الكفّار، في جَوهرهم، ما هم إلّا أشخاصٌ يُحاولون عبثًا إخفاء هذا البرهان اليقينيّ أو إنكاره[4].

ويمكن توضيح ضرورة وجود موضع الأصل (lieu d'origine) من خلال مثال اللُّغة. فكلُّ كلامٍ، حتّى وَإن لم يبلغ عن شيء، يكشفُ عن وجود مبدإ التّواصل (communication) نفسه[5]. ومن يتكلّمُ يُنشئ ضرورةً موضعًا لإثبات القول من خلال فعل الكلام. ومن ثمّة فإنّ كلّ ما نحظى به من مُناقشاتٍ، وكلّ ما نتلفّظهُ من كلامٍ، يُخفي مقولًا خفيًّا مسكوتًا عنه، هو مقول "أنا أقولُ" أوْ "هو يقولُ". إنّ هذا المقول المسكوت عنه غائبٌ داخل الخطاب وَلكنّه موجودٌ بالقوّة إذ بدونهِ يستحيلُ الكلامُ. بل إنّ الكلام هو الّذي يوجِد، بوجوده، هذا المقول الخفيّ. وقد اهتمّ فريجه

---

[1] ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص 28.

[2] تفسير بن عاشور، المجلد 1، ص 176.

[3] المُقْتَضى هو ما أُضمِرَ في الكلام ضرورة صدق المُتكلّم ونحوه أي ما لا صحّة له إلا بإدراج شيء آخر ضرورة صحّة كلامه. ومثالٌ على ذلك يقتضي مقول "فلانٌ توقّف عن التدخين"، أنّ فلاناً كان يدخّنُ في السّابق.

[4] هذه الفكرة تم تحليلها باستفاضة في كتاب عبد الله صولة، *الحجاج في القرآن*، تونس، منوبة، المجلد 1، ص.ص. 120-128.

[5] Jacques Lacan, *Ecrits 1*, op. cit., p. 128.

(Frege) بموضع الإثبات هذا، وأطلق عليها من تبعهُ من منطقيّين ولسانيّين اسم القوّة الإنجازيّة (la force illocutionnaire). وحتّى لو افترضنا أنّ الخطاب المسكوت عنه وقع تفسيره أو لو افترضنا أنّ أحدهم قال:" أنا أقولُ: الطقسُ جميل"، فإنّ هذه العبارة تقتضي في حدّ ذاتها وُجود مقول آخر خفيّ يعلنُ أنّهُ يقولُ القول، من نوع: "أنا أقول: أنا أقول: الطّقس جميل". إنّ موضع الإثبات ليس فحسب موجودًا بالضّرورة، ولكنّهُ أيضا مسكوتٌ عنه بالضّرورة لا يمكن أن ينقال.نخلص إذن إلى أنّه لا يوجدُ كلامٌ قادرٌ على إنتاج هذا الموضع الأصليّ، رغم أنّ الكلام يعدُّ الشرط الضروريّ لاشتغالهِ[1]. ومثلما يعدُّ موضع الإثبات شرطًا لازمًا وَكافيًا لوُجودِ الكلام، فإنّ موضع الأصل يعدّ شرطًا لازمًا وكافيًا لوجود المخلوقات، ومثلما لا يمكنُ لموضع الإثبات إلّا أن يكونَ غائبًا بالضّرورة عن مقولٍ هو علّة وجودهِ، لا يمكنُ لموضع الأصل إلّا أن يكونَ غائباً بالضّرورة عن عالمٍ مخلوقٌ هو علّةُ وجوده. فلا يتحقّقُ وُجود موضع القول وَموضع الأصل إلّا بغيابهما. ومن هنا، فالأمر يتجاوزُ مسألة استحالة تواصل البشر مع الله ويتجاوز آية: " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ"[2]. إنّ غياب الله أنطولوجيّ، فهو ليس غياب "احتجابٍ" أو "مغادرة"، بل الغياب هو شرطٌ حتميٌّ لوجود الله تعالى.

وَلكي نقاربَ هذه المسألة أكثر، سنجري قياسا بإذن الله بين علاقة المُؤمن بالله، وعلاقة المُؤمن نفسه بمعنى الكلام الصّادر عن الله. إنّ الاعتقاد بوُجود الله فعلٌ يتمّ داخل الكلام وَبواسطة الكلام. وليس من قبيل الصُّدفة أن تكون الشّهادةُ هي أولى أركان الإسلام، فلكي يكون الإنسان مسلمًا يتعيّن عليه أن يقول "أشهد أنّ لا إله إلّا

[1]Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, *op. cit.*, p. 242.

[2]سورة الشورى، الآية 51.

الله وأشهد أنّ محمّد رسول الله"[1]، وَمن ثمّة يصبحُ مُسلمًا بواسطة هذا الكلام. واعتقاد المرء لا يتجلّى للآخرين إلّا بواسطة الكلام، إذن هُو فعلٌ إنشائيّ. وَلأنّه كذلك، فهو لا يحتملُ الوصف الصّدقَ أو بالكذب. وفي نفس السّياق، فلا أحد قادر على إثبات وُجود الله، ولا أحد قادر على نفيه. إنّ فعل الاعتقاد يهمُّ الذّات المعنيّة بالاعتقاد، أمّا موضوعُ ذلك الاعتقاد فلا يمكنك الإقرار به، لا يمكنك إلاّ أن تفترضه. وليس أمامنا إذن سوى أن نفترضَ وجودَ "الغائب"، لا يمكننا إلاّ أن نعتقد في هذا "الغائب". وهذا ما يُفسّر ما نجده في القرآن من تأكيد الصّلة الوثيقة بين الله وَغيابهِ. فقد قيل في أكثر من موضعٍ قرآنيّ إنّ المُؤمنين هم من يخافون الله في غيابه[2]. ووُجود الله لم يكن قطّ شرطًا للاعتقاد أو عدمه، فالمُؤمن يعتقدُ في وُجود الله في غيابِ الوُجود الماديّ وَالبرهان العقليّ، بينما لا يعتقدُ غير المؤمنُ في وُجودهِ حتّى لو تجلّى لهُ في شكلٍ من أشكال الحُضور، وفي هذا الإطار جاء في الآية 7 من سُورة الأنعام: " وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ".

إنّ قصّة النبيّ موسى، وَهو نموذج للمُؤمن، تؤكّدُ حتميّة هذا الغياب الإلهيّ. فالآية 143 من سُورة الأعراف تقول: " وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ". لقد طلب موسى أن يرى الله، هو يسأل الله إمكانيّةِ تجليّهِ كوُجودٍ يمكنُ معاينتهُ موضوعيًّا. وعندما لم يرفض الله طلبَ موسى تمامًا، بل ووافقهُ عندما قال له " فَسَوْفَ تَرَانِي"، لمْ يكن هدف الله أن يُعاين موسى غيابه

[1] الأركان الخمسة للإسلام هي الشهادتان، إقامة الصلاة، إيتاء الزكاة، صوم شهر رمضان، وَالحجّ.

[2] السورة 2، الآية 2/ السورة 5، الآية 94/السورة 35، الآية 18/السورة 36، الآية 11.

عقليّاً، وإنّمَا أراده أن يعيش ذلك الغياب واقعيّا. ومن هنا فإذا كان الله غائبًا حتمًا، وإذا كانت مقاصده مُستغلقة علينا، فهل ما زال بإمكاننَا الحديثُ عن معنى حقيقيّ للقُرآن؟ وَهل ما زالُ بوسعنا اعتبارُ أنّ معنى آية مّا هو القصد الإلهيّ من الكلام؟

معنَى القرآن الأصليّ أو أمّ الكتاب

يتوفّر القرآن بلا ريبٍ على قصد للمُتكلّم وعلى دلالة مقصودة وَعلى غرض إلهيّ. على أنّ الإقرار بوُجود هذا القصد لا يمنعُ من الإقرار أنّ النفاذ إليه وَإلى معناه يظلُّ مسألة مُستحيلة. إنّ الله موجود بالنسبة إلى المُؤمنين، وَلكنّ النّفاذ الماديّ إلى موضع الأصل مُستحيل. وَهذا القصد الإلهيّ الّذي يتعذّر النفاذُ إليه أوْ هذا "المعنى الأصليّ للقُرآن" هو موجودٌ فقط في اللّوح المحفوظ. وَهذا المعنى أو هذا القصد الإلهيّ سابقٌ للُّغة بما هي مصدر الالتباس الدلاليّ الرئيسيّ. وَطالما أنّ هذا المعنى سابقٌ للّغة، أي سابقٌ على عمليّتي التلفّظ وَالترميز، فإنّه لا يتوقّف على تقطيع المعنى وَاللّفظ أو على تعجيم التّاريخ. وَلو استخدمنا المُفردات الكانطيّة، سنقولُ إنّ هذا القصد الإلهيّ هو "المعنى في ذاتهِ"، أي ما يُماثلُ "الشيء في ذاته" أوْ "النومينون السيميائيّ" (noumène sémiotique). كما يمكنُنا مُقاربة هذا المعنى الأصليّ في التّحليل النّفسيّ بمقولة "الشّيء"، والشّيءُ هو شكلٌ من أشكال الإدراك السّابق للّغة ولوُجود الذّات.

وَلكنْ، لماذا نفترض وُجود هذا المعنى في اللّوح المحفوظ؟ يذكرُ القرآن اللّوح المحفوظ مرّة واحدة في الآيتين 21 وَ22 من سُورة البروج: " بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ". وَيشيرُ إليه في سياقٍ آخر بلفظ مُغاير هُو "أمّ الكتاب"، وقد ورد ذكر هذا اللّفظ في الآية 39 من سُورة الرعد: " يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ"، وَالآية 4 من سُورة الزخرف: " وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ". وَاعتمادًا على هذه الآيات الثّلاث، نفهم أنّه ثمّة قُرآن موجودٌ لدى الله

مكتوبٌ على اللّوح المحفوظ. وَهذا القرآنُ يُسمّى أمّ الكتابِ، فَالعربُ، مثلما يذكرُ الرّازي[1]، تُسمّي كلّ ما يجري مجرى الأصل للشيء أمًّا له وَمِنه أمّ الرأس للدّماغ، وأمّ القُرى لمكّة، وَمن ثمّة فإنّ القرآن الأصليّ هو أمّ الكتاب. وَهذا القرآنُ الأصليّ المُتضمّن للقصد الإلهيّ، لا يُحيطُ الالتباسُ بمعانيه، لأنّه سابقٌ على الرّمز وسابق على لُغة البشر. وفي آية مثيرة للجدل، هي الآية 7 من سورة آل عمران، يؤكّد القُرآن على وُجود نوعين من الآيات، هما الآياتُ "المُحكمات" وَالآيات "المُتشابهات"، ويؤكّدُ حرفيًّا أنّ الآيات المُحكمات هنّ أمّ الكتاب. وَوفقاً لهذه القراءة، فإنّ "أمّ الكتاب" و"الآيات المُحكمات"[2]، سيكونان مُرادفين يحيلانِ على كيان واحدٍ، وهو القرآن الأصليّ. وبذلك تسقطُ كُلّ الاختلافات المذهبيّة بخُصوص تحديد "الآيات المُحكمات" و"الآيات المُتشابهات" داخل القرآن الذي بين أيدينا، طالمَا أنّ القرآن الأصليّ هو الوحيدُ المُحكم، وَهو الوحيد الّذي لا يحيطُ الالتباسُ بمعانيه. أمّا القرآنُ المُوحى به إلى البشر، هذا القرآن المُتلفّظ به، فسيكونُ مُتشابهًا بالضّرورة. ومن ثمّ، فلن تشيرُ ثنائيّة "المُحكم" وَ"المُتشابه" مُجدّدًا إلى نوعين من الآيات داخل القرآن المُوحى إلى الرّسول، بل ستشير إلى "مظهرين" مُختلفين للقرآن، فمن جهة ثمّة أمّ الكتاب أو القرآن الأصليّ، وهو قرآن غير رمزيّ وَلا يحيطُ الالتباسُ بمعانيه، ومن جهة أخرى، ثمّة القرآن المُوحى به إلى البشر، ذلك المُتلفّظُ به وَالعاجزُ عن التحرّر من الالتباس الكامنِ فيه. نخلص إذنْ إلى استحالة النّفاذ إلى معنى القُرآن الأصليّ، أي إلى ذلك المعنى الجوهريّ المُطلق وَالقصد الإلهيّ النقيّة. وألا يمكن أن تكون هذه الاستحالة المُرتبطة بالقرآن الأصليّ هي سبب عجز النبيّ محمّد عن تنفيذ أمر الملاك جبريل حين أمره بالقراءة؟ فَالأخبارُ

---

[1] تفسير الرازي، المجلد 19، ص 68.

[2] " هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ **آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ** وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ".

تذكرُ أنّ الملاك جبريل ظهر للنبيّ في غار حراء وَقال له: " يا مُحَمَّدُ أَنْتَ رَسُولُ اللهِ وَأَنَا جِبْرِيلُ"، ثمّ قال له: "اقرأ"، فأجابه النبي: " ما أنا بقارئ". فأخذ جبريل النبيّ فغطه حتّى بلغ منه الجهدُ ثمّ أرسله، وقال: "اقرأ". فقال النبيّ: " ما أنا بقارئ". فأخذه فغطهُ الثالثة حتى بلغ منه الجهد، ثم أرسله، فقال: " اقرأ باسم ربك الذي خلق"[1].

إنّ مُعظم المُفسّرين عَلّلوا إجابة النبيّ محمّد بأميّته المزعومة، هذه الأُميّة الّتي صارت حقيقة لا تقبل النّقاش أوْ الدحض عند جُمهور المُسلمين طالمَا أنّها تثبتُ طابع القُرآن المُعجز، والحالُ أنّها تظلّ مسألة قابلة للنّقاش. فلفظةُ "الأمّيّ" المَنسوبة إلى الرّسول لها معنى آخر غير معنى الجَهل بالقراءة والكتابة، وَهُو مذكور بالآية 78 من سُورة البقرة: " وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ..." إذ تُشير لفظة "الأميّون" هنا إلى أولئك الّذين لم يوح إليهم بالكُتب المقدّسة[2]. وهُو ما أكّده هشام جعيّط عندما قال إنّ أميّة الرسول تعني أنّهُ لا ينتمي إلى بني إسرائيل، أي إلى أولئك الّذين نزلت فيهم الكُتب المقدّسة، وهو ما يشكّلُ سابقة في التّقليد التوحيديّ السّاميّ[3]. وَإذا اتضّح أنّ النبيّ ليس أميًّا، فيمكن أن يُقرأ ردّهُ على أمر الملاك جبريل الملزِم، كإقرارٍ منهُ بعجزه عن قراءة ما طُلب منه، لا كاعتراف منه بجهله القراءة والكتابة، إذْ لا يوجدُ من هُو قادرٌ حقًّا على قراءة نصّ مفارق أعلى من اللُّغة. فحتّى النبيّ نفسه، رسولُ الله إلى النّاس، لم يستطع النّفاذ إلى الكلام الإلهيّ الأصليّ، وَهذا ما يفسّرُ أنّ أوّل آية أُوحيت للرّسول هي الآية الأُولى من

---

[1] صحيح البخاري، المجلّد 1، ص 35. ومن المهمّ هنا أن نشير إلى أنّ إجابة النبيّ "ما أنا بقارئ" إجابة ملتبسة، فهي تحتملُ معنيين، الأوّلُ "لا أعرفُ القراءة" والثّاني "لن أقرأ البتة". تجدرُ الإشارة أيضًا إلى أنّه ثمة رواية أخرى زعمت أن النبيّ أجاب جبريل "ما أقرأ؟"، راجع تاريخ الطّبري، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، المجلّد ، ص 298.

[2] تفسير الطّبري، المجلّد 1، ص 417.

تفسير الرّازي، المجلّد 3، ص 148.

[3] هشام جعيّط، *في السّيرة النّبويّة: الوحي والقرآن والنبوّة*، بيروت، دار الطليعة 1999، ص 43.

سورة العلق: " اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ". نحنُ عاجزون إذنْ عن قراءة الكلام الأصليّ مباشرة، وَكلّ ما نقدرُ على قراءته هو الكلامُ المُوحى إلى البشر. إنّنا لا نستطيعُ القراءة إلّا باسم شيء مّا سبقنا في الوُجود.

إنّ المعنى الأصليّ، أو القصد الإلهيّ المُفترض، أو الشّيء في ذاته، أو أمّ الكتاب، هي أسماء كثيرة مختلفة تحيلُ على كيانٍ واحدٍ مفترضٍ. إنّ وجود اللاّرمزيّ لا يمكن إلاّ أن يكون مفترضا لأنّه لا يمكنُ إدراكهُ إلّا من خلال الرّمزيّ. إنّ َاللُّغة هي ذلك القيد الّذي لا يُمكنُ أن نفلتَ منه سواءً في حُضورها الخانق، أوْ حتّى في غيابها، وهُو غيابٌ لا يمكنُ لنا إلاّ أن نفترضهُ بواسطةِ حُضورها.

إنّ المعنى الأصليّ للقرآن هو في جوهره معنى يستحيل النَّفاذ إليه، فهو ينتمي إلى دائرة الواقع في ذاته (la réalité en soi)، خارج مجال إدراكهِ باللُّغة، مع أنّ هذا الواقع لا يُفترض إلاّ بواسطة اللُّغة. ويشير لاكان (Lacan) إلى هذا الواقع المستحيل بلفظ "الواقعيّ" (le Réel)، وهو مفهوم يشكّلُ جوهر الفكر اللاكانيّ. إنّ هذا "الواقعيّ" ليس سوى كيانٍ يمكنُ تصوّره وَلكن تستحيلُ معرفته. إنّه ذلك "المُستحيل" الذي نبحثُ عنهُ داخل كُلّ التمثّلات دُون أن نعثر عليه في أيّة واحدة منها"[1]. وهو في ذلك كالمعنى الأصليّ للقرآن نبحثُ عنهُ داخل كلّ التّأويلات دون أن نجدهُ في أيّ منها. لذلك لا يعبّر أيّ تأويل ولا أيّ تفسير ولا أيّ قراءة عن هذا المعنى القرآنيّ المفقود. وفي أفضل الأحوال، فإنّ التّفاسير القرآنيّة تعكس وجهات نظر المُفسّرين وَآراءهم الشّخصيّة وَحتّى طبائعهم النّفسيّة الدّفينة. فتفسيرُ الطّبري لا يلزمُ سواه، ونفسُ الأمر بالنّسبة إلى الرّازي والزمخشريّ وغيرهم، ولا يوجدُ تأويلٌ واحدٌ قادرٌ على تمثيل القصد الإلهيّ الّذي فُقد إلى الأبد. إنّ الله لا يقولُ شيئاً عن كلامهِ إلّا بالكلام. ومن ثمّة فإنّ كلّ ما يقولُه الله يُعدّ كلامهُ، ولكن بما أنّ هذا

[1]Denis Vasse, *Le temps du désir*, *op. cit*. p. 173..

الكلامُ موجودٌ بين دفّتي المصحف، فسيكون من الأجدى أن نُسميّهِ خطابًا لا كلامًا، طالما أنّ الخطاب "يفيدُ في الآن نفسه التعبير اللّفظي عن الفكر، وَالعرض الشّفويّ للذّات"[1]. في مقابل ذلك، يكون القرآنُ الأصليُّ كلاما بمعناهُ الجوهريّ. إنّه موضعُ إثبات القولِ وَأثرهُ هو المقولُ القرآنيّ. وَمن ثمّة فليس من حقّ أيّ مُفسّر الإدّعاءُ بأنّهُ يتحدّثُ عن الكلام القرآنيّ. هم جميعًا يتحدّثون عن الخطاب. فليس من حقّ أيّ كان أن يدّعي الحديثُ عن "الواقعيّ"، فكلّ ما نفعلهُ هو فحسب الحديثُ عن اللُّغة باللّغة داخل اللّغة[2]. إنّنا لا نملكُ بين أيدينا سوى الخطاب لكي نُحاول عبثاً أن نقول معنى قد فُقد تحديدًا بسبب ظُهورِ هذا الخطاب. وَكُلّ ما يفعلهُ المُفسّرون عند عرضهم لمعاني القرآن هُو خطاب على الخطاب. هذا الخطاب اجتهادٌ بشريّ، هو ضروريّ بكُلّ تأكيد، هو يستحقّ الثناء بلا شكّ، ولكنّهُ خطاب عاجزٌ عن ترجمة القصد الإلهيّ، بما هو المعنى الوحيد للقرآن الأصليّ.

الغيابُ المرفوض أو هوس البحث عن الإجابة

يُسلّط المُفسّرون الضّوء عمومًا في مُقدّمات كُتبهم وَدِيباجاتها عَلى الطابع النسبيّ المميّز لتأويلاتهم للقُرآن[3]. ومع ذلك، تَكمن المُفارقة في رفض مُعظمهم كلّ تأويل ما يتعارضُ وَتأويلاتهم. ومن ذلك أنّ الطّبري الّذي عُرف تفسيرهُ بجمعه كُلّ التّفاسير السّابقة له، رَفض البعض منها بحُجّة مُخالفتها لمعاني القُرآن المُتداولة والشّائعة[4]. أمّا الرّازي، فذهب إلى حدّ استجلابِ مفهوم جديد هو "التّأويل

[1] Jean Gérard Rossi, *La philosophie analytique*, Paris, Puf 1993, p. 44.

[2] المصدر السابق ص 90.

[3] تفسير الطّبري، المجلد 1، ص27.

البرهان في علوم القرآن، المجلد 1، ص 9.

[4] تفسير الطّبري، المجلد 1، ص 417.

الصّالح"[1]. وَيبدو واضحًا وُجود فجوة بين نسبيّة التّأويل المُعلن عنها في المُقدّمات وبين الإقصاء التّأويليّ الموجودِ في ثَنايا كُتب التّفسير. تستحقّ هذه الفجوة اهتماماً أكبر منَّا، لأنّهُ عندما يصرُّ مفسّرٌ مّا على نسبيّة تأويلهِ نظريًّا ثمّ يتراجعُ عن موقفهِ -فينفي بشدّة التّأويلات الأخرى المُمكنة لمعاني القرآن ويفرضُ تأويله هو- فإنّ ذلك يعكسُ حاجتهُ المُلحّة اللّاشعوريّة غالبا، إلى إيجاد المعنى القُرآنيّ بالألف واللاّم الاستغراقيّة. وهذه الحاجةُ الملحّة مشتركة بين المفسّرين وجمهور المسلمين، إذْ يكفي أن نُلقي نظرة سريعة على ما تبثّه معظم القنوات التليفزيونيّة وَما تكتبه أغلب الصُّحف في البلدان الإسلاميّة، حتّى نُلاحظ وفرة البرامج والأركان الصحافيّة القائمة على ثنائيّة الأسئلة وَالأجوبة، حيثُ يقوم العُلماء وَالمُفكّرون وَالفُقهاء بالإجابة على أسئلة عموم المُسلمين. هي أسئلة تتعلّق بتفسير القرآن وَالشّريعة الإسلاميّة[2]. ولعلّ مُحاولة العُلماء تقديم أجوبة تُرضي هوس الجمهور بطرح الأسئلة تعود إلى شُعور الفريقين بالحاجة إلى إيجاد أجوبة نهائيّة، لأنّ كليهما غير قادر على تقبّل فكرة فقدان القصد الإلهيّ، وَلأنّ كليهما يُريد ملءَ غياب معنى القرآن الأصليّ.

إنّ السّعي إلى نفي الغياب منطلقه رعب من الفراغ ومن الغياب متّصلان بالطّفولة. فقد علّمتنا تجارب التّحليل النّفسيّ أن الطّفل يبحثُ عند أمّه عن إجابة تُعطي لحياتهِ معنى. وَلكنّه لا يعثر عليها مطلقًا لأنّ شوق الأمّ إلى الطّفل هو ما يقولب بنيته ذاتها[3]. وَفي مُواجهة حالة غيابِ الأمّ المُخيفة، تكونُ ردّة فعل الطفل الأُولى، وهي ردّة فعلٍ ضروريّة، مُحاولة ملء ذلك الغياب. وَقد أطلق فرويد (Freud) على هذه

[1] تفسير الرازي، المجلد 10 ص 167.

[2] يعدّ عمرو خالد، نجم الفضائيات الدينية العربية، أحد الأمثلة البارزة على ذلك.

[3] Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le séminaire, Livre IX*, Paris, Seuil 1973, p. 188

الحالة تسمية لعبة "Fort-Da " بعد مُراقبته حفيده، وَمُلاحظته أنّه حالمَا تخرجُ أمّ الصبيّ، يأخذُ هذا الأخيرُ كرة من الخُيوط مربوطة بغزل من الصُّوف وَيُلقي بها بعيدًا، فيما صوتُ "o-o-o-o " يصدرُ من فمه، وقد التقطت أُذن فرويد (Freud) هذا الصّوت وبدا له كأنّه كلمة "Fort " الألمانيّة الّتي تعني "راحت"، بعد ذلك يجذبُ الطّفل الخيط حتّى تعود الكرة إليه وَيقولُ بصوتٍ سعيد" da " أيْ "جاءت"، خلص فرويد (Freud) إلى أنّ"كلّ شيء لعبةٌ تامّة تدورُ حول الغياب وَالعودة"[1]. إنّ هذه اللُّعبة تنشئ رمزّية هامّة، محورها حالات ذهاب الأمّ وَعودتها وحالات غيابها وحضورها. ويُضيفُ لاكان (Lacan) أنّ "بكرة الخيط لا تعكسُ موضوعًا يُمثّل الأمّ فحسب، وإنّما تعكس موضوعًا تعيشهُ الذّات وكأنّه انتزع منها، وهكذا يكتسبُ الموضوعُ وظيفة سدّ النُّقص والغياب، ويُجسّدهما في الآن نفسه."[2] وعلى غرار هذه البنية نفسها، يحاولُ الفقهاء تقديم معنى نهائيّ للقرآن مُدّعين امتلاكهم لهذا المعنى المفقود وَمُعوّضين غياب الله، سواء في لاوعيهم أو لاوعي عموم المُسلمين. على أنّه مثلما أنّ بكرة الخيط توهم بتعويض الغياب ولكنّها تذكّر به، فإنّ كُلّ ما يقوم به الفقهاء يوهم بتعويض غياب الله ومعنى القرآن ولكنّه يزيد في إبراز هذا الغياب أكثر. إنّهم تحوّلوا إلى ذواتٍ رمزيّة تجسّم ذلك الغياب الّذي يخشونه أيّما خشية. وَبما أنّ الحُضور الوهميّ يعمّق الغياب ويسمه، فإنّنا نستطيع أن نفهم الهوس الحادّ بطرح الأسئلة والمُحاولات اليائسة الّتي يسعى من خلالها الفقهاء إلى إيجاد إجاباتٍ مرضيّة. وهي محاولاتٍ لطالما كان الفشل مصيرها لأنّها تفتحُ الأبواب على مصراعيها أمام تساؤلات أُخرى أكثر دقّة وَإلحاحًا.

[1] Sigmund Freud, *Au-delà du principe du plaisir*, trad, j-Laplanche et J-B-Pontalis, in Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1981, pp 52-53.

[2] Alain Vanier, *Lacan*, Paris, Société d'édition les Belles Lettres 2000, p. 69.

وَلعلّ قضيّة الرّبا ممّا يمثّل لهذا الأمر تمثيلا واضحا. إنّ الرّبا مُمارسة حرّمها القرآنُ في أكثر من آية مثل الآية 275 من سُورة البقرة: " الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...". وتعني لفظة الرّبا حرفيًّا الزيادة، وقد قال الرّازي إنّ الرّبا كان "مشهورًا ومتعارفًا عليه في الجاهلية، وذلك أنّهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كلّ شهر قدرًا معيّنًا، وَيكون رأس المال باقيًا، ثمّ إذا حلّ الدّين طالبوا المَدْيُون برأس المال، فإنْ تعذّر عليه الأداء زادوا في الحقّ وَالأجل"[1]. وَمع ظُهور المؤسسات البنكيّة في وقتنا الحاليّ، واجه الفقهاءُ معضلة حقيقيّة بخصوصِ ما تقدّمه البُنوك من فوائد على المدخّرات أو ما تحصّلهُ من فوائد على القُروض، وَتساءلوا هل تعدُّ الفوائد البنكيّة مُمارسة شبيهة بالرّبا، وهل يجب من ثمّة تحريمها؟ لقد تباينت الآراء بهذا الخُصوص، فرأى بعض الفُقهاء في تحصيل البُنوك للفوائد وفي تقديمها ممارسة شرعيّة تماما، بل هي من صميم الإنصاف لأنّ قيمة المال تتغيّر مع تقدّم الزمن، ولأنّه من المنطقيّ تحصيلُ الفائدة على مال استخدمَ في أعمالِ ربحيّة مُختلفة. وَفي هذه الحالة، فإنّ الفائدة البنكيّة تعدّ استثمارًا كغيرها. على أنّ مجموعة من الفُقهاء خالفوا هذا الرّأي، وَأصرّوا على اعتبار الفائدة البنكيّة نوعًا من الرّبا حرّمه القرآن، متغاضين عن إنشاء ما يعرف بالبُنوك الإسلاميّة، وَهي بنوكٌ تُقدّم الفوائد مثل غيرها، وإنْ أُطلقت عليها تسمية "الأرباح" دون أن تُحدّد قيمتها مسبقًا. بإذن الله وقد شطب الفقهاء بجرّة قلم كلّ الرّهانات والحسابات الاقتصاديّة الّتي قد تكون قطب الرّحى في الخلاف الفقهيّ حول الرّبا، وتركوا العديد من المُسلمين في حيرة وقلق لا يعرفون إلى أيّ "فقيه" يتوجّهون حتّى لا يزيغوا عن الصّراط المُستقيم.

[1] تفسير الرّازي، المجلد 7 ص 92.

إنّ طرح الأسئلة على هذا النّحو المحموم، وَانتظار إجابات مُرضية لن تأتي مطلقًا، يتموضعان في قلب إشكاليّة ثنائيّة الحاجة (besoin) وَالشوق (désir) مثلما طرحها التحليل النفسي. فالحاجةُ هي تلك الرغبة المُتعجّلة في ملءِ فراغ وسدّ فجوةٍ. والحال أنّها فجوة لا يمكن ملؤها لطبيعة بنيتها ولأنّها تعدّ شرطا لظُهور الذّات. وَإذا سلّمنا بأنّ الكلام هو الشرطُ الضروريُّ لظهور الذّات، فسيكون واضحًا أنّ أوّل ما تفعله للّغة هو إجراؤها لعمليّة فصلٍ بين مقولٍ حاضرٍ قيلَ وبين مقولٍ غائبٍ لم يُقل. إنّ كلّ كلام إذ يكون، يلغي كلّ الكلام الّذي كان يمكن أن يقال والّذي لم يكن. منذ البدء، تُميَّزُ الذّات جنسيًّا باعتماد فصلٍ بين الذُكورة والأُنوثة، وَمنذُ البدء أيضًا، نولدُ وَننفصلُ عن موضعنا الأثير الّذي لنْ نَعود إليه مطلقًا. إنّ كلّ خيارٍ يُلغي خياراً آخر مُمكنًا، وَهُو ما يجعل "المُوجب" (le positif) وَ"السّالب" (le négatif) يتمظهران بتزامنٍ تامّ، فالفعل المُوجبُ هُو نفسه عمل سالبٌ، إذ أَليس الموجبُ في جوهره نفيٌ للنّفي، إضافة إلى أنّ السّالب نفيٌ للمُوجب؟

إنّ شرط وجود الذّاتِ هو فقدانُ ذات أخرى مُمكنة، وتؤكّدُ دولتو(Dolto) أنّ الحياة تقوم على الافتقار (manque)[1]. إنّ عصرنا الحاليّ وَما يميّزهُ من جوعٍ إلى الاستهلاك وَالامتلاك مُتجذّرٌ بقُوّة داخل منظور الحاجة. وَمع ذلك، يستحيلُ إشباع الحاجة، فحالمَا يتمُّ التخفيف من حدّتها، تظهرُ حاجات أُخرى جديدة أكثر إلحاحًا. وَمثل هُوّة واسعة لا قرار لها، يَستحيلُ ملءُ الفجوة داخل الإنسان. فكلّمَا طفقنا نملؤها شعرنا بالفراغ أكثر. وهذه الفجوةِ، بما هي شرطٌ لظُهور الذّات، هي بمثابة الفجوة الّتي تعدُّ شرطًا لظُهور القُرآن. إنّ الذّات إذ تكون تغدو يتيمة للشّيء ما قبل الرّمزيّ، وكذا الكلام الإلهيّ إذ يتمّ التّلفّظ به يغدو يتيما لمعناه الأصليّ الّذي لا ينقال. إنّ الشيء يجب أن يموت لكيْ تولد الذّات. وأمّ الكتاب، مفارقة ومُتمنّعة عن

[1] Françoise Dolto, *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir, op. cit.*, , p. 281.

البشر حتّى يتمكّن الرّسول من القراءة وحتّى يُولد القرآن في نسخته اللّغويّة التي يتواصل بها البشر. إنّ الذات إذ تترسّخُ داخل الحاجة، تطرحُ طلبًا لكنّها تنسى أنّه لا توجدُ إجابة واحدة تطابقُ طلبها. وهي تحاول عبثا أن تتَجاوز افتقارها (manque à être) من خلال امتلاك الأشياء، تمامًا كما يفعلُ المُسلمون حين يُحاولون عبثًا ملء غياب معنى القرآن الأصليّ من خلال إيهام أنفسهم بامتلاك معنى القُرآن.

من المشروع أن نطرح السُّؤال التّالي: لماذا تعجزُ إجابات الفُقهاء عن إسكات حيرة المُسلمين مرّة واحدة وَإلى الأبد؟ إحدى الإجابات الممكنة عن هذا السؤال تكمنُ في الخَلط بين كلام الفقيه وَكلام الله شأن الخلط بين حليب الأمّ وَحُضورها لدى الأطفال[1]. فحليب الأمّ قد يُغذّي الطّفل وَلكنّه يفشلُ في ضمان حُضور الأمّ، وكذا إجابة الفَقيه فهي تُسَكِّنُ حيرة المسلم لمدّة خاطفة، ولكنّها تفشلُ في أن تضمن له رضا الله. فطالما نحنُ أحياء، لنْ نحظى مُطلقًا بيقين عقليّ يُؤكّد لنَا أنّنا نسلك الطّريق المُستقيم، وذلك مهمَا حاول مُفسّرو الأرض قاطبة طمأنتنَا بذلك.

القُرآن، هل هو كلامٌ تاريخيّ؟

لجهلنا بمقاصد الله أسبابٌ كثيرة مِنها أنّ المتكلّم يأخذ في كلامه المُتلقي بعين الاعتبار. وفي الواقع، وَكما قالت فاطمة المرنيسي على نحوٍ بليغٍ: ف"إذا كان البشرُ يحتاجون إلى الله، فإنّ الله يحتاجُ إلى البشر أيضًا"[2]. ومن هذا المنظور، كُنّا قد عرضنا تأويل محمد الطّالبي للآية 34 من سورة النساء[3]. وَهو تأويل مقاميّ وتاريخيّ، أقرّ بأنّ إباحة ضرب الرّجل لزوجته مشروطٌ بظرفيّة مُحدّدة، وهي من

[1] Denis Vasse, *Le temps du désir*, *op. cit*., p. 25.

[2] Fatima Mernissi, *Le Harem politique- Le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel 1987, p-175.

[3] "... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً ..."

ثمّ ليست إباحة صالحة لكُلّ زمانٍ ومكان. ومع ذلك، ورغم أنّ هذا التّأويل مُفصّلٌ جيّدًا وَمدعومٌ بالبراهين، فلا يمكننا أن نضمن أنّ ذلك التّأويل يُمثّل القصد الإلهيّ; ، وذلك لسببين على الأقلّ. ghmأوّلهما أنّ السّياقات التّاريخيّة لعُصور ما قبل الإسلام وَللقُرون الأُولى الّتي تلت ظهور الإسلام، لم تدرس بعد دراسات عميقة تعتمد المناهج الفيلولوجية والأركيولوجية المناسبة. أمّا السّبب الثّاني، فهو أنّ الدّين كان عماد إن لم يكن مرجعها النموذجيّ، وقد وَقع بالتأكيد ربط الأحداث التّاريخيّة المُتعلّقة بالدّين بأحداثٍ مُختلقة كليًّا أو جزئيًّا لإضفاء شرعيّة دينيّة على عدد قليل من الأفرادِ أو الجماعات. زدْ على ذلك، يقرُّ المُسلمون بوُجود عدد من الأحاديث الموضوعة، وَتمتلئُ كُتب التّاريخ أو عُلوم القُرآن بعناصر تاريخيّة مُتناقضة، وأحيانًا بعناصر ذات إحالات أسطوريّة[1]، ومن ثمّة فإنّ تاريخ الإسلام المُبكّر ما يزالُ في حاجة إلى إعادة كتابة، وهو ما حاول عدد من المُؤرّخين البارزين القيام به[2]. وَمع ذلك، حتّى لو تجاوزنا مأزق المقام التّاريخيّ، وهو مقام ما يزالُ يفتقد إلى التحديد من زوايَا عدّة، يظلُّ التّأويل المقاميّ إمكانيّة تأويليّة يسهلُ دحضها بواسطة مبدإ المُسلمين المرجعيّ الّذي يقرّ بأنّ أحكام القُرآن الصالحة لكُلّ زمانٍ ومكان. بيدَ أنّ أخذ المُتلقيّ في الحُسبان كمُرتكزٍ رئيسيّ لفهم المقول، وَهو ما يُعتبر إقرارًا بعدم معرفة نيّة المُتكلّم، لا يعدُّ لغوًا كما يزعمُ بعض المُسلمين على الرغمِ من أنّه لغو مُحبّب لدى المُفسّرين المُعاصرين. ففي القرن الأوّل للهجرة افترض عمر بن الخطّاب، المشهور بكونه من المُحافظين، أنّ فهم المقول قد يعتمدُ أحيانًا على مُتقبّلِهِ. وبهذا الخصوص، ثمّة حديث رواه أبو هريرة عن النبيّ مُحمّد جاء فيه "من يشهد أن لا إله إلا الله مُستَيْقِنًا بها قلبه بشرّه بالجنّة". وَعندما التقى عمر بأبي هريرة وَسمع منه الحديث، ضربهُ بين ثدييه حتّى سقط على الأرض،

[1] تجدرُ الاشارة إلى اختلاف الأخبار حول سنّ الرسول لما حضرته الوفاة. تاريخ الطّبري. ص.ص. 215-216.

[2] نذكر على سبيل المثال البحوث المهمة التي انجزها كل من محمد أركون وهشام جعيّط.

ولقد فسّر عمر سلوكه حيال أبي هريرة بقوله للرّسول: " يا رسول الله بأبي أنت وَأمي أبعثت أبا هريرة بنعليك من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مُستَيْقِنًا بها قلبه بشره بالجنة"، قال: "نعم"، قال: "فلا تفعل فإنّي أخشى أنْ يتكّل النّاس عليها فخلهم يعملون"[1]. إنّ موقف عمر بن الخطّاب يفترضُ أن إخفاء بعض المقولات الصّادقة عن المتقبّل قد تعودُ عليهِ بالنفع، وَبالتّالي يُمكن أن نفترض بشيء من المنطق البسيط أنّ إعطاء بعض المقولات الكاذبة للمُتقبّل قد تعودُ عليه بالنفع أيضًا، وَبالتّالي، فإنّ المَقول المُوجّه للمُتقبّل يُخفي احتمالين على الأقل: الأوّل، أنْ يُوافق المقولُ الحقيقة، والثّاني أن يُخالفها بغرض حمل المُتقبّل على اتّخاذ موقفٍ بعينه.

أيضًا، لا أحد بوسعه إدّعاء امتلاك إجابة يقينيّة عن جوهر النيّة الإلهيّة في علاقتها بعدد من المباحث المَذكورة في القُرآن. كأن نتساءل مثلًا، هل أباح الله تعدّد الزّوجات في المُطلق- على افتراض أنّه أَجاز ذلك- أم أنّ هذه الإباحة مُجرّد وسيلة لتحديد عدد الزّوجات الشرعيّات مُقارنة بما كان عليه الوضع في الجاهليّة[2]، ومن ثمّة يصبحُ التعدّد مرحلة انتقاليّة تهدفُ إلى إلغائه بالنّهاية؟[3] من جهة أُخرى، هل ثبّت القرآن وضعيّة الرقّ عن قصد لحكمة نجهلها، أم أنّه احتفظ بذلك الوضع لكيلا يخلّ بالتماسك الاجتماعيّ والاقتصاديّ؟ إضافة إلى ذلك، هل ستكون الصُّورة الأخرويّة لكلٍّ من الجنّة والجحيم، كما بسطها القرآن، وفيّة لحقيقة غيبيّة مّا، أم أنّها وسيلة لإغراء المُتلقّين أو إثارة خشيتهم وَحملهم على اعتناق الإسلام؟ ألن تكون الحُوريّات وَأنهار الخمر والفواكه أيضًا تجسيمًا لجنّة العوامّ، وهي تلمُّ أكثر

[1] صحيح مسلم، ص 45.

[2] كان الرّجلُ يتزوّجُ بعدد غير محدودٍ من النساء. المفصّل، المجلّد 4، ص 609.

[3] هذا الرأي هو للطار الحداد أورده في كتابه امرأتنا بين الشريعة والمجتمع، ص. 55.

الهوّامات (fantasmes) الدفينة وَالمقموعة في صُدور مُسلمي تلك الحقبة[1]؟ في الواقع، ليس بمقدور أحدٍ أن يقدّم إجابات نهائيّة حول هذه الأسئلة وذلك نظرًا إلى استحالة النّفاذ إلى النيّة الإلهيّة.

الخطيئةُ: امتلاكُ معنى القرآن

ما يميلُ المُسلمون إلى التَّغاضي عنه هُو أنّ وهم امتلاك معنى القرآن المفقود يعدُّ خطيئة دينيّة أكثر من كونها انحرافًا فكريًّا أو ميلاً نفسيًّا، بل يمكنُ اعتبارهُ أيضًا عملًا من أعمال العصيان وَالشّرك بالله.

وبخُصوص العصيان، يقولُ القرآن في الآية 72 من سُورة الأنبياء: " إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا". وَإذا كان صحيحًا أنّ مفهوم "الأمانة" يحيلُ على معاني مُختلفة كالتّكاليف الدّينيّة وَالمُحافظة على مُمتلكات النّاس، فإنّه من الصّحيح أيضًا أنّ جمهور المُفسّرين فهموا "الأمانة" كإحالةٍ على مَسؤوليّة الإنسان[2]. ونحنُ لا نرى مَسؤوليّة بالنّسبة إلى الإنسان أكثرَ شقاءً من مُواجهته لقضيّة المعنى دُون ضماناتٍ للحصول على إجابةٍ دقيقة، فجوهر الإنسان مرادفٌ إذنْ للمَسؤوليّة الفرديّة.

من ناحية أخرى، فإنّ القرآن، وَهو يمتنعُ عن تعيين مرجع الآيات المُتشابهة، يفتحُ الأبواب على مصراعيها أمام كلّ التّأويلات المُمكنة لها، لاسيّما وَقد فشل المُفسّرون جميعهم في الوُصول إلى اتّفاقٍ حول مَفهوم "المُتشابه"، ما حدا بالرّازي إلى قول إنّ المُفسّرين يُصنّفون الآيات المُوافقة لتأويلاتهم في خانة "المُحكم"،

[1] وكمثال على التّأويل الهوّاماتي لبعض الآيات الأخروية في القرآن، نجدُ تأويل الآية 55 من سورة يس، (إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ)، إذ أكّد عدد من المفسّرين أن معنى الشغل الذي وصف الله أصحاب الجنة أنهم فيه يوم القيامة، هو افتضاض العذارَى. تفسير الطّبري، المجلد 10، ص 452.

[2] تفسير الرازي، المجلد 25، ص 236. تفسير الطّبري، المجلد 10، ص.ص. 339-342.

والآيات المُخالفة لها في خانة "المُتشابه"[1]. ونحن نرى أنَّ هذه التعدّدية الدلاليّة تسمحُ بتصنيف كُلّ آيات القرآن في خانة "المُتشابه"، ومثلما سبق أن أشرنا إلى ذلك، يمكنُ إخضاعُ الآية 7 من سُورة آل عمران[2] إلى تأويلين مُختلفين: إمّا أنّ الله يحتكرُ لنفسه تأويل القُرآن، أو أنّ العلماءُ يُشاركونه هذه المعرفة. وَإذ يشيرُ الاحتمالُ الأوّل إلى أنّ تأويل مَعنى القُرآن مقصور على الله فحسب، فإنّ الاحتمال الثّاني يكادُ لا يختلفُ عنهُ، فحتّى لو افترضنَا قُدرة العلماء على النّفاذ إلى معنى القرآن، فمن ذا الّذي سيُحدّدُ تصنيف العلماء؟ بلْ من سيكونُ مُتيقّنا أنّهُ مشمولٌ بهذا التّصنيف المُشار إليه في القُرآن؟ إنّ الآية الّتي أشرنا إليها، في معنييها الممكنين، تؤكّدُ استحالة وُصول أيّ إنسانٍ إلى معنى القُرآن باستثناء الله، ومن ثمّة يعدُّ الإدّعاءُ بامتلاك مَعنى القُرآن مُعارضة لحكمٍ إلهيّ، وبالتّالي يُصنّفُ عملًا من أعمال العصيان.

وَقد يتجاوزُ المُفسّرُ العصيان إلى مُجاورة الشّرك حين يدّعي أنّ تأويلهُ لمعنى القرآن هو التّأويل الوحيد، إذ أنّ المسلم عندمَا يراجعُ مُفسّرًا أو فقيهًا باعتباره رمزًا للحقيقة المُطلقة، يسقطُ في شركِ تعظيم ذلك المُفسّر، طالما أنّه يعتبرهُ سدًّا في مواجهة الخوف من الغياب، حتّى وَإنْ كان سدًّا هشًّا، وبالتّالي يُحلّ المفسّرُ نفسه محلّ الله وَيعوّضهُ. إضافة إلى ذلك، عندما يقدّرُ المفسّرُ أنّ تأويلهُ هو الوحيد المقبول، وَيلغي بقيّة التّأويلات، يكشفُ عن اعتقادٍ بأنّه ينوب الله في الأرض، ويضعُ نفسه في موضع المعرفة المُطلقة، ما يُمكنّه من محاسبة الآخر. ومع ذلك، نعلمُ جميعًا أنّ الله وحدهُ هو مَنْ يُنشئ كلامهُ في ذلك الموضع المُطلق.

---

[1] تفسير الرازي، المجلد7، ص 188.

[2] " هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ "

وثمّة حديثٌ للرّسول يُوضّحُ هذا الشّرك اللّاواعي الّذي يتكشّفُ في مُحاسبة الآخر. يقولُ الرّسول: "كَانَ رَجُلَانِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ مُتَوَاخِيَيْنِ، فَكَانَ أَحَدُهُمَا يُذْنِبُ وَالْآخَرُ مُجْتَهِدٌ فِي الْعِبَادَةِ، فَكَانَ لَا يَزَالُ الْمُجْتَهِدُ يَرَى الْآخَرَ عَلَى الذَّنْبِ فَيَقُولُ: أَقْصِرْ. فَوَجَدَهُ يَوْمًا عَلَى ذَنْبٍ فَقَالَ لَهُ: أَقْصِرْ. فَقَالَ: خَلِّنِي وَرَبِّي، أَبُعِثْتَ عَلَيَّ رَقِيبًا؟ فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ، أَوْ لَا يُدْخِلُكَ اللَّهُ الْجَنَّةَ. فَقَبَضَ أَرْوَاحَهُمَا، فَاجْتَمَعَا عِنْدَ رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَقَالَ لِهَذَا الْمُجْتَهِدِ: أَكُنْتَ بِي عَالِمًا؟ أَوْ كُنْتَ عَلَى مَا فِي يَدِي قَادِرًا؟ وَقَالَ لِلْمُذْنِبِ: اذْهَبْ فَادْخُلْ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِي. وَقَالَ لِلْآخَرِ: اذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ"[1].

من النّاحية الرّمزيّة تبدو لنا أهميّة هذا الحديث واضحة جدًّا إذ تكشفُ لنا ما يتهدّد أيّ شخصٍ ينسبُ آراءه الشخصّية إلى الله، إذ يُخاطر كُلّ من المُسلم وَالمُفسّر بالسُّقوط في شرك تعظيم صُورته الشّخصيّة من خلال السّعي المحموم إلى ملء غياب المعنى الأصلي وَمُحاولة إكساب معنى غير رمزّي موضوعيّة مّا، وهُو شركٌ يَعود إلى كون التعظيم مقصور على الله. إضافة إلى ما تقدّمنا به، نُلاحظ أنّ في مُحاسبة الآخر وفقَ تصوّر أُحاديّ للـ"حقيقة" تطابق تامٌّ مع مُحاسبة الذّات، إذْ تجعلُ هذه المُحاسبة مُرتكبَ الفعل مُتيقّنًا من أنّ فعله إمّا صالح أو طالح، أوْ بمعنى أدقّ، حلال أو حرامٌ، وفقاً للثنائيّة الفقهيّة والأخلاقيّة التي ترتكزُ عليها معظمُ الأسئلة المُوجّهة إلى الفُقهاء.

نسبيّة الأحكام

عندما يستبدُّ بالجميع هوس البحث عن إجابة، يفقدُ تأويل معاني القرآن مغزاه الرّوحي ويتحوّلُ إلى وصفةٍ أوْ دليل استخدامٍ مُكوّن من أحكام جامدة وَمُطلقة يُمنعُ

[1] الأحاديث القدسية، بيروت، دار الكتاب العربي، ص.ص. 51-52.

على النّاس مُساءَلتها، والفقهاءُ مثلَ عوام المسلمين ينسون أنّ الرّسول طالما ساءل الأحكام وَحاول سبر أغوارها وفهم طريقة عملها. وَبهذا الخصوص، ثمّة حديثٌ يروي أنّ رجلًا جاء إلى الرّسول وَأخبرهُ أنّه رأى رجلًا وَامرأة يزنيان، فقال له النبيّ: "لو كنت سترته بثوبك كان خيرًا ممّا صنعت به"[1]. ولطالما أثار ذلك الحديث دهشة مُعظم من ذكّرتهم بهِ بلْ وذهولهم أيضًا، وَإذا كان هذا الذُّهول يجدُ له اليوم تفسيرًا داخلَ رُؤى المُجتمعات الإسلاميّة الأخلاقيّة، وَهي رؤى تجعلُ مخيال المُسلمين الجمعيّ يرى في الزّنا واحدة من الكبائر، فإنّ الحديث في حدّ ذاتهِ يُحيلنا إلى قصّة عيسى مع المرأة الزّانية، إذ نقرأ فيها ما يلي: " أَمَّا يَسُوعُ فَمَضَى إِلَى جَبَلِ الزَّيْتُونِ. ثُمَّ حَضَرَ أَيْضًا إِلَى الْهَيْكَلِ فِي الصُّبْحِ، وَجَاءَ إِلَيْهِ جَمِيعُ الشَّعْبِ فَجَلَسَ يُعَلِّمُهُمْ. وَقَدَّمَ إِلَيْهِ الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ امْرَأَةً أُمْسِكَتْ فِي زِنًا. وَلَمَّا أَقَامُوهَا فِي الْوَسْطِ قَالُوا لَهُ: "يَا مُعَلِّمُ، هذِهِ الْمَرْأَةُ أُمْسِكَتْ وَهِيَ تَزْنِي فِي ذَاتِ الْفِعْلِ، وَمُوسَى فِي النَّامُوسِ أَوْصَانَا أَنَّ مِثْلَ هذِهِ تُرْجَمُ. فَمَاذَا تَقُولُ أَنْتَ؟" قَالُوا هذَا لِيُجَرِّبُوهُ، لِكَيْ يَكُونَ لَهُمْ مَا يَشْتَكُونَ بِهِ عَلَيْهِ. وَأَمَّا يَسُوعُ فَانْحَنَى إِلَى أَسْفَلُ وَكَانَ يَكْتُبُ بِإِصْبِعِهِ عَلَى الأَرْضِ. وَلَمَّا اسْتَمَرُّوا يَسْأَلُونَهُ، انْتَصَبَ وَقَالَ لَهُمْ: "مَنْ كَانَ مِنْكُمْ بِلاَ خَطِيَّةٍ فَلْيَرْمِهَا أَوَّلًا بِحَجَرٍ!". ثُمَّ انْحَنَى أَيْضًا إِلَى أَسْفَلُ وَكَانَ يَكْتُبُ عَلَى الأَرْضِ. وَأَمَّا هُمْ فَلَمَّا سَمِعُوا وَكَانَتْ ضَمَائِرُهُمْ تُبَكِّتُهُمْ، خَرَجُوا وَاحِدًا فَوَاحِدًا، مُبْتَدِئِينَ مِنَ الشُّيُوخِ إِلَى الآخِرِينَ. وَبَقِيَ يَسُوعُ وَحْدَهُ وَالْمَرْأَةُ وَاقِفَةٌ فِي الْوَسْطِ. فَلَمَّا انْتَصَبَ يَسُوعُ وَلَمْ يَنْظُرْ أَحَدًا سِوَى الْمَرْأَةِ، قَالَ لَهَا: "يَا امْرَأَةُ، أَيْنَ هُمْ أُولئِكَ الْمُشْتَكُونَ عَلَيْكِ؟ أَمَا دَانَكِ أَحَدٌ؟". فَقَالَتْ: "لاَ أَحَدَ، يَا سَيِّدُ!". فَقَالَ لَهَا يَسُوعُ: "وَلاَ أَنَا أَدِينُكِ. اذْهَبِي وَلاَ تُخْطِئِي أَيْضًا".[2]

---

[1] موطأ مالك، بيروت، دار الفكر 1998، ص 546.

[2] انجيل يوحنّا، 8-11.

ومن خلال هذين المثلين، نرى أنّ كلّا من عيسى ومُحمّدًا لم يُدينَا الزّناة على الرّغم من أنّ شريعتيْ موسى وَالقُرآن تُحرّمان الزّنا، إضافة إلى أنّهما لم يتوقّفا عند ظاهر النصّ الحُكميّ بل أعملا التّفكير فيه. فالمعلومُ أنّ "كبيرة" الزّنا من شأنها أن تُؤدّي إلى اختلاط الأنساب، وَهُو ما يثيرُ خشية الفُقهاء، حتّى إنّ الرّسول نفسه دعا إلى أن يُنسب الطفل إلى أبيه طالما أنّه وُلد بمُوجب عقد زواج شرعيّ ساري المفعول[1]. ومن ثمّة، سيكونُ حكم تحريم الزّنا وثيق الصلّة بحكم تحريم سفاح القربى، أي أنّه وثيق الصّلة بهويّة الإنسان، فالإنسانُ عندما يفقدُ اسمهُ، أو يعجزُ عن تحديد هوّيتهِ وفقًا لانتماء محدّدٍ، قد يتزوّجُ من أُخته أو من أُمّه، ومن ثمّة يرتكبُ ما يعتبره لاكان (Lacan) الخطيئة الوحيدة القادرة على إحداثُ البلبلة داخل الأجيال البشريّة[2].

وَوفقاً لهذا المنظور، لا تقتضي الأحكام القيام بعمليّة تطبيق ميكانيكيّة لها، بل تستوجبُ قراءَةً عميقة ومدروسة، فالرّسولُ لم يكن في عجلة من أمره لإنزال العُقوبات بالمُخطئين وَلم يُسارع إلى توبيخهم وَلومهم، بل رُوي عنهُ أنّه أدار وجهه أكثر من مرّة عن رجل جاءَه واعترف أمامه بارتكابه للزّنا[3]. وَفي خبر آخر نقرأ أنّ رجلًا أعرابيًا دخل المسجد فبال في طائفة المسجد فلمّا همّ به الناسُ قال الرّسول: "لا تزرموه"، وَنهاهم أن يتعرّضوه وقال: "إنّمَا بُعثتم مُيسرين ولم تبعثوا معسرين"، فلمّا فرغ الأعرابي من بوله أمر النبيّ أن يصب على بوله سجل من ماء وَاكتفى بذلك[4]، وَمن المُؤكّد أنّ الرّسول أدرك أنّ الأعرابيّ فعل ما فعلهُ لا بنيّة

---

[1]" الولد للفراش وللعاهر الحجر"

[2]Denis Vasse, *Inceste et jalousie*, Le Seuil, 1995, p. 126.

[3] صحيح البخاري، المجلد 7، ص 59.

[4] المصدر السّابق، المجلد 8، ص37.

تدنيس مكان المُسلمين المُقدّس وإنّما لإصابته المُؤكدّة بمرض عضويّ أو عقليّ، فلماذا يعاقبهُ إذن والحالُ أنّ تنظيف المسجد من آثار بوله كافٍ؟

وثمّة أخبارٌ أخرى تظهرُ عدم اهتمام النبيّ بتطبيق الأحكام بانتظامٍ، وسنذكرُ في هذا الإطار خبرًا نراهُ وثيق الصّلة بموضوعنا، فلقد جاء عن أبي هُرَيْرَةَ أنّه قَالَ:" بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ قَالَ مَا لَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ[1] فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا قَالَ لا قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لا فَقَالَ فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لا قَالَ فَمَكَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِيهَا تَمْرٌ وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ (وهو الزنبيل الكبير) قَالَ أَيْنَ السَّائِلُ فَقَالَ أَنَا قَالَ خُذْهَا فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ الرَّجُلُ أَعَلَى أَفْقَرَ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَوَ اللَّهِ مَا بَيْنَ لابَتَيْهَا (يُرِيدُ الْحَرَّتَيْن) أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ"[2].

وَإذ نتوقّفُ قليلًا عند هذا الخبر، سنُلاحظُ أنّ العقوبة من وجهة نظر النبيّ ليست هدفًا في حدّ ذاته، فهُو يفترضُ غيابَ نمط عقوباتٍ ثابتٍ، وبالتّالي تستوجبُ كلّ حالةٍ التعامل معها بوصفها حالة خاصّة وَبأقصى قدر من التسامحِ والتّنسيب.

وباستثناء تحريم زنا المحارم فإنّ التّنسيب ملازمٌ لكلّ الأحكام، وَكمثال على ذلك، للخمر دلالة مُقدّسة في المسيحيّة بينما يُحرّمه الإسلام، وكذلك تعدّد الزوجات، فهو مُحرّم في المسيحيّة بينما يُبيحه الإسلام، حتىّ وَإن ردّ الفقهاء الاختلافات بين الشّرائعِ الثّلاث إلى تحريف اليهود والنّصارى لكُتبهم المُقدّسة[3]. إضافة إلى ذلك

[1] تحرّم الآية 187 من السورة الثانية الوطء في نهار رمضان، وتباح المعاشرة الجنسيّة بعد الإفطار. (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ...)

[2] صحيح البخاري، المجلد 7، ص. 86.

[3] راجع السّورة 2، الآية 75/السورة 4، الآية 46/السورة 5، الآيتان 13 و41.

يُؤكّد القُرآن على نسبيّة الأحكام في الآية 160 من سُورة النّساء: " فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا". وَمن ثمّة تظلّ القوانينُ قابلة للتغيير أيّا كان السببُ أو المقام، في هذا السّياق قال الرّازي إنّ الله غيّر الحلال الطّيب بالحرام الخبيثِ لكي يُعاقب بني إسرائيل على معاصي، وإنّ المُفسّرين قد اختلفوا في تأويل الآية[1]. وَهكذا نرى أنّ الحُكم الإلهيّ لا يَرتبطُ بطبيعة الأشياء بل بأفعال من نَزل فيهم هذا الحُكم، وَمن ثمّة يمكنُ للحُكم أن يتطوّر وفقًا لأفعال البشر، وَبحسب هذا المنظور القُرآنيّ، فإنّ ما يُحرّمه الحُكم قد يرتبطُ بتضليل البشر لبعضهم البعض، وَحينئذٍ يمكنُ أن يكون تحريم الخمر مثلًا تحريمًا نسبيًّا وَمقاميًّا، أيْ أنّ التّحريم نزل لمُعاقبة سلوكيّات مُبالغ فيها أتاها المُسلمون حين أفرطوا في الشّراب وَتجاوزوا كلّ الحُدود مُلحقين الأذى بالآخرين.

وإذا سلّمنا بأنَّ الأحكام نسبيّة ومُرتبطة بسياقات وَمقامات بعينها، أمكن لنا أن نفهم أيضًا أنّ البشر أنفسهم قد حرّموا الكثير من الأُمور ونسبوا هذا التّحريم إلى الله، فالقُرآن يلومُ في أكثر من موضعٍ أُولئك الّذين يحرّمون على أنفسهم بعض الأفعال أوْ الأقوال أو يُحرّمونها على غيرهم، ومن ثمّة ينسبونها إلى الله. وَالآية الأُولى من سورة التّحريم تُخاطب النبيّ كفردٍ بقولها: " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ..."، بينمَا تتوّجهُ الآية 87 من سُورة المائدة بخطابها إلى عُموم المُؤمنين: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ...". في وقتنا الحاليّ نسي الكثيرُ من المسلمين هذه الآيات، وتُعدّ طريقتهم في تقديس الأحكام الفقهيّة وَمُحاولاتهم تبرير بعض سُلوكيّات النبيّ أبلغ دليل على ذلك. وخيرُ مثال على هذا التّبرير زواج النبيّ بزينب بنت جحش، زوجة ابنه بالتبنّي، وهو زواجٌ أطلق ألسنة بعض المُستشرقين ممن رأوا فيه سلوكًا لا يستقيمُ مع كرامةِ مقام

[1] تفسير الرّازي، المجلّد 11، ص 106.

النبوّة، فمن وجهة نظرهم كيف سمح الرّسول لنفسهِ بأنْ يُعجب بامرأة، هي زوجة زيد بن حارثة، ابنه بالتبنّي؟ وَلقد دفع هذا الموقف التجريحيّ ببعض العلماء المُسلمين المُعاصرين إلى الدّفاع عن الرسول ودحض "افتراءات" المُستشرقين. افترض هؤلاء المُسلمون، باتّخاذهم دور المُدافع عن الرّسول، أنّ سُلوكه لا يتضمّن ما يُدان، حتّى إنّ بعضهم ذهب إلى حدّ التّصريح بإنكار "كُلّ الأوهام وَالقصص المُختلقة"[1] حول إعجاب النبيّ بزينب، وَفي مُقابل هذا الرّأي، نجدُ في كتاب السّيرة لابن إسحاق الخبر التّالي:" "مَرِض زيدُ بنُ حارثةَ فدخَل عليه رسولُ الله - صلَّى الله عليه وسلَّم - يعودُه وزينبُ ابنةُ جحش امرأتُه جالسةٌ عندَ رأس زيد، فقامتْ زينب لبعض شأنها، فنَظَر إليهَا رسولُ الله - صلَّى الله عليه وَسلَّم - ثُمّ طأطأ رأسَه، فقال: سبحان الله مقلِّب القلوبِ وَالأبصار، قال زيد: أُطلِّقها لك يا رسولَ الله؟ فقال: لا، فأنزل الله الآية 37 من سُورة الأحزاب: "وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا"[2].

أمَّا الطّبري فقدْ ذكَر عِدَّة روايات حول تلك الحادثة، من بينها أنّ " النبيّ زوّج زيد بن حارثة زينب بنت جحش ابنة عمّته فخرج رسول الله يومًا يُريده وعلى الباب ستر من شعر فرفعت الرّيح الستر فانكشف وَهي في حجرتها حاسرة فوقع إعجابها في قلب النبيّ فلمّا وقع ذلك كُرهت إلى الآخر. ثمّ جاء زيد إلى الرّسول فقال: يا رسول الله إنّي أُريد أن أُفارق صاحبتي، فقال: مالك أرابك منها شيء، فقال: لا والله يا رسول الله ما رابني منها شيء ولا رأيت إلّا خيرًا، فقال له الرّسول صلّى

[1] اسطنبولي وشلبي: نساء حول الرسول، جدّة، ص 354.

[2] سيرة بن إسحاق، القاهرة، أخبار اليوم 1998، المجلد 1، ص 339.

الله عليه وسلّم: أمسك عليك زوجك وَاتّق الله"[1]. إنّ هذا الخبر يفسّرُ الآية 37 من سورة الأحزاب الّتي تؤكّد أن النبيّ كتم إعجابه بزينب وَرغبته في الزّواج منها. ومع ذلك لم يرَ الطّبري، المعروف بميله إلى تجميع كلّ الأخبار، ضرورة في تهذيب رواياته من مسألة إعجاب النبيّ بزينب، فهو انجذابٌ عاديّ من وجهة نظره يمكنُ أن يُعزى إلى رجل يأكل الطّعام وَيمشي في الأسواق[2]. وَبناء على كُلّ هذا نرى في موقف بعض المُفسّرين المُعاصرين التبريريّ نهلًا من قراءة جامدة للأحكام، وهي قراءة تتحوّلُ أحيانًا إلى قراءة خاطئة تَتعارضُ وَأحكام القُرآن الّتي لا تُعدّ فيها الحياةُ الجنسيّة من المُحرّمات وَلا تُستحضرُ منها مقولات العفّة، وَلكنّ هذه المقولات قد صارت تُشكّل عماد المؤسّسة الدّينيّة[3] في ما بعد.

التشريع عملٌ بشريّ

يجبُ أن تُقرأ الأحكامُ من زاوية التّنسيب طالمَا أنّهَا مُرتبطة بسياقات نُزولها، وَبالتّالي سيكونُ من العبث الخلطُ بين حقيقة إلهيّة يستحيلُ النّفاذ إليها وَخيارات بشرّية تعدُّ نسبيّة مادامت مُرتبطة بتأويلنا للأحكام وَمادام هذا الفعل يظلّ عملًا بشريًّا. وَفي حال صرنَا نعي أنّ آراءَنا لا تعكسُ النيّة الإلهيّة قطّ، سيصيرُ بوسعنا إذن أن نضع هذه الثنائيّة الوهميّة "الحكم الإلهيّ/الحكم البشريّ" موضع تساؤل جذريّ، لاسيّما أنّها لطالمَا شكّلت ذريعة للقيام بأعمال عنفٍ تُعتبر الأكثر وحشيّة. والحقّ أنّ تسليمنا بأنّ الحُكم الإلهيّ ليس سوى تأويل بشريّ محض للقُرآن سيجعلُ القُرآن يفقد طابعهُ الإلهيّ، في هذا الإطار يكفي أن نُشير إلى الفُروقات الكبيرة بين تشريعات الدُّول الإسلاميّة رغمَ استنادها جميعها إلى مرجعٍ واحدٍ هو القُرآن،

[1] تفسير الطّبري، المجلد 10، ص 307.

[2] (وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ...)(سورة الفرقان، الآية 7)

[3] Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, PUF, 2003.

وَذريعة "الاجتهاد" المفتوح والمُتابين لا يُمكنها أن تردّ الاعتبار إلى الثنائيّة المذكورة سابقًا، بل على العكس تمامًا إذ إنّ ما يفعله مفهوم "الاجتهاد" هو تأكيد الطّابع البشريّ للأحكام وإظهاره، وَمن ثمّة تأكيدُ نسبيّة كلّ ما يُزعمُ أنّه إلهيّ. صحيح أنّه قيل في القرآن، وَتحديدًا في الآية 33 من سُورة يس " وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ"، ولكن ألا يحيلنا ذلك إلى حقيقة أنّ البشر هم من يُفسّرون أمر الله؟ إذ مادام الأمر الإلهيّ غير قادر على التجلّي إلّا بواسطة البشر، ومادامت هذه الوساطة لا تسمحُ لنا بالنّفاذ إلّا لآراء بشريّة، سيكونُ من المُستحيل حينئذٍ الحديث عن شريعة إلهيّة خارج القراءة البشرّية لها. في الحقيقة يتحوّل كُلّ حُكم يزعمُ أنّه إلهيّ إلى عُنف منذ اللّحظة الّتي نقوم خلالها بانتقاء معنى بعينه وَإلغاء بقيّة المعاني الأُخرى المُمكنة، ومن يمتلكون السُّلطة يقومون بفرضِ تأويلاتهم ومن ثمّة أحكامهم بواسطة العنف الرّمزيّ أو العنف الماديّ، هذا الفرضُ يتمّ عبرَ وَسائل عُنفٍ رمزيّ تبدو في ظاهرها مُختلفة، ولكنّها تخدمُ الهدف نفسه بتناغمٍ تامّ، ويتمثّل هذا الهدف في إدامة المقاربة أو التّأويل الأحاديّ للقُرآن، من ضمن هذه الوسائل نجدُ تعظيم دور العُلماء والفقهاء عند السنّة، وَالأئمّة عند الشّيعة، وَخطب أيّام الجمعة باعتبارهَا مُؤسسات تتحكمّ فيها الدّولة، إضافة إلى الوسائط الإعلاميّة الدّينيّة المُستخدمة للإغراء تارة وَالترهيب طورًا (كُتب، برامج إذاعيّة، بَرامج تلفزيونيّة، أقراص مضغوطة، مواقع إلكترونيّة...). وَعبر هذه الوسائل المُختلفة تتجذّرُ المُقاربة المُتبنّاة من قبل السُّلطة داخل اللّاوعي الجمعيّ للمُسلمين إلى حدّ يجعلهم يُصدّقون أنّها مُقاربتهم الخاصّة، فيتملّكونها وَبالتّالي تُصبح علامة على الانتماء وَالهوّية. إنّ مسار فرض تأويل قرآنيّ بعينه يحصلُ مع الوقت، على نحو خبيث وَغادر، إلى أن تصير الإحالة على "الإلهيّ" مُجرّد حيلة تهدفُ إلى الإقناع بالارتكاز على حجج تفرضها

السُّلطة، والعُنف الرمزّي يعدُّ الأكثر فاعليّة، حتّى صار المُسلمون نادرًا ما يقرؤُون كُتب التّفسير القديمة أو كُتب علوم القرآن المُمتلئة بأخبار وَتأويلاتٍ مُحيّرة يجهلونها[1]، إذ يكتفون بترديد آراء الفُقهاء، هؤلاء الّذين يفترضُ بهم أن يكونوا ضمانة للحقيقة بينمَا هم في الواقع مُجرّد وكلاء نقلٍ[2].

إلى جانب العُنف الرّمزيّ نجدُ العنفُ المادّي الّذي تنتهجه السُّلطة وتعتمده كوسيلة لفرض تأويل بعينه للقُرآن. صحيحٌ أنّ حُضوره قليلٌ في تاريخ المُسلمين، ولكنّه ليسَ أقلّ تمظهرًا من العُنف الرّمزيّ، إذ إنّ عددًا كبيرًا من المُفكرّين قد اضطهدوا بسبب آرائهم[3]، وَسنكتفي في هذا الإطار بالإشارة إلى مِحنتي[4] ابن حنبل وَابن رشد. لقد عاش ابن حنبل بين القَرنين الثّاني والثّالث هجري تحت حكم المأمون، ولأنّ المأمون مُعتزليّ، قال بقول المعتزلة في خلق القرآن، بينما يؤمنُ السُنّة أنّ القرآن قديم، وَهُوَ ما كان يمثلُّ من وجهة نظر المُعتزلة إشراكًا للقُرآن في صفات الله. وَلقد امتحن المأمونُ ابن حنبل السنّي والمُؤمن حدّ النخاع بأنّ القرآن كلام الله غير المخلوق، وَحاصره بالأسئلة وَالاستجوابات راغبًا في حمله على تغيير آرائه وَدعم الأُطروحة الرسميّة حول خلق القرآن. لكنّ الاضطهاد الحقيقيّ عرفه ابن حنبل تحت حُكم المعتصم، أخ المأمون وَخليفته، إذْ ضُرب وَسُجن لمدّة ثمانية وَعشرين شهرًا، وَحتّى بعد خُروجه من السّجن، أمضى ابن حنبل أيّامه تحت الحُكم المعتصم في نوع من الإقامة الجبريّة. ولم تغيّر نهاية عهد المعتصم شيئًا من

---

[1] تعد أخبار جمع القرآن من بين الأخبار المحيّرة للمسلمين، إذ توحي أحيانًا بوجود نسخٍ أخرى للقرآن وقع إعدامها وفرض نسخة وحيدة، هي مصحف عثمان. راجع كتاب الاتقان، المجلّد 1، ص. ص 78-86.

[2] وقع مفهوم النّقل على نحو مستفيض في كتاب عادل خذر "الأدب عند العرب، مقاربة وسطيّة"، تونس-منوبة، دار سحر 2004.

[3] في كتابه "المثقفون في الحضارة العربيّة: محنة بن حنبل ونكبة بن رشد"، عرض محمد عابد الجابري أمثلة كثيرة عن اضطهاد عدد من المفكرين بسبب آرائهم.

[4] إن كلمة محنة، إذْ تحملُ دلالات كلمة اختبار، فهي تتميّزُ عنها بدلالات أخرى حالما تنسبُ إلى المفكّرين: فالمحنة تحيلُ إذن على اختبار فرضه سلطان على مُفكّر، وَتُحيل على اضطهاد هذا المُفكّر بسبب آرائه.

معاناة ابن حنبل، لأنّ الواثق، خليفة المُعتصم، اعتمد نفس المنهج وواصل في اضطهاد كلّ من يطعن في أطروحة خلق القرآن. وَلقد أمضى ابن حنبل تلك الأيّام قابعًا في بيته حتّى إنّه حُرم من التردّد على المسجد للصّلاة[1]. أمّا ابن رشد، فلقد عاش في القرن السّادس هجري تحت حكم المنصور (1160-1199)، وبسبب مقارباته الفلسفيّة للدّين، أمر المنصور بنفيه وَحرق كتبه الفلسفيّة[2]، وَإن كان صحيحا أنّ محنة هذا الأخير لم تدم طويلًا، إذ لم تتجاوز السّنتين أعقبهما عفو المنصور عن الفيلسوف اللّامع، تنبغي الإشارة إلى أنّ ابن رشد قد أُضطهد بسبب آرائه المُخالفة لآراء المُمسكين بالسّلطة في تلك الفترة.

وَفي كُلّ الأحوال، يعدُّ العنف، سواء كان رمزيًّا أو ماديًّا، طريقة لمصادرة معنى القُرآن وادّعاء النّفاذ إلى النيّة الإلهيّة، وبعيدًا عن الاستتباعات السياسيّة لهذا الاستنتاج، سيكون من المشروع طرح السّؤال التّالي في هذا المُستوى من التّحليل: هل يعني إقرارنَا باستحالة نفاذ أيّ كان إلى معنى القرآن الأصليّ توقّفنا عن تأويل كلام الله؟ وهل ثمّة طريقة لمُقاربة القُرآن دُون الوُقوع في تملّك المعنى وفرضِ تأويلنا على الآخرين؟

سبق أن برهنَّا أنّ غياب الله مُلازمٌ لطبيعته، وَهذا الغيابُ ليس ماديًّا بقدر ما هو غيابُ إمكانيّة تمثيلهِ، ولهذا السبب يشيرُ القرآن إلى الله بالقول في الآية 11 من سُورة الشّورى " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"، إنّ الله الأزليّ لا يمكنُ تحديدهُ بالإيجاب، إنّه يتحدّدُ بالنّفي، وَلأنّه مُتعالي على "التّرميز"، يختلفُ في جوهره عن كُلّ ما يمكنُ أن نتصوّره أو نتخيّله[3]. وتمامًا مثل الله الأزليّ، لا يُمكنُ تمثيلُ معنى القُرآن

---

[1] محمد عابد الجابري، *المثقفون في الحضارة العربيّة: محنة بن حنبل ونكبة بن رشد*، ص.ص 75-83

[2] المصدر السابق، ص.ص. 119-143.

[3] الجنّة مثل الله يُميزّها النّفي، إذ رُوي عن الرّسول أنّه قال : "لقد أعددت لعبادي الصّالحين ما لا عين رأت وَلا أذن سمعت، ولا خطر بقلب بشر"، صحيح البخاري، المجلد 4، ص 143.

الأصليّ، كونهُ محتكرًا من الله، ومن ثمّة فإنّ كلّ المعاني والتّأويلات المُمكنة للقُرآن لا تُمثّل البتّة أُمّ الكتاب.

وَمن المهمّ هنا أن نُشير إلى أنّ إقرارنا باستحالة تمثيل **معنى** القرآن لا يعني دعوة إلى التخلّي عن التّأويل، فالآية 11 من سُورة الشّورى المذكورة أضافت: " وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" بَعد أن أكّدت استحالة تمثيل الله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)، أيْ أنّها أسندت إلى الله صفات إيجابيّة، ومن ثمّة ليس أمام المُسلمين من خيار سوى تأويل كلام الله، إذ يستحيلُ علينا ألّا نتكلّم عن الكلام، وَمع ذلك يقتضي منَّا الأمر أن نُدرك أنّ هذا الكلام ليس سوى موضوع خطابنا فحسب، وأنّ العائق الوحيد يتمثّل في عدم قُدرتنا على قوله كما هو. إضافة إلى ذلك، تطرحُ الآية المذكورة إشكاليّة استحالة إدراك الإله عقليًّا وَحاجتنا اللُّغويّة إلى قول شيءٍ مّا عنه على الرّغم من هذه الاستحالة، وَقياسًا على ذلك، نحنُ نريد من خلال هذا الكتاب أن نذكّر بغياب معنى القرآن الأصليّ، مُصرّين في الوقت نفسه على حتميّة تأويلهِ، وَقد نذهب أبعد من ذلك في استخدام القياس، فنقول إنّه يتوجّب على المُسلمين إعلان الحداد على معنى القرآن الأصليّ. صحيحٌ أنّ الحديث عن الحداد يفترضُ أنّ هذا المعنى قد كان متاحًا للمُفسّرين المُسلمين في السّابق وأنّه لم يعد كذلك الآن، بينما سبق لنا أن أكّدنا أنّ هذا المعنى يستحيلُ النّفاذ إليه، ومع ذلك، فإنّ هذه المُلاحظة الفكريّة تبدو مُتناقضة في الظّاهر فحسب، ذلك أنّه ليس بوسعنا القضاء على المخيال الجمعيّ للمُسلمين الّذي يعتقدُ في معرفة بعض المُفسّرين لهذا المعنى. وَما يميّزُ هذا المخيال الجمعيّ يتمثّل في قُرون من المُراكمات التّأويليّة الّتي أنتجها الفُقهاء وَالمُفسّرون، وَمُحاولاتهم، الواعية أو اللاواعية، إعطاء المُسلمين إجابات نهائيّة، إضافة إلى شوقهم إلى توحيد الأمّة، وَمن ثمّة فإنّ وضع هذا المخيال موضع المُساءلة سيشكّلُ، بالنّسبة إلى جمهور المُسلمين، فصلًا رمزيًّا (séparation

symbolique) قاسيًا جدًّا، وَمثل كلّ عمليّة فصْلٍ نرغبُ في تجاوزها، ثمّة حداد سيعقبها بالضُّرورة. زدْ على ذلك، نحنُ لا نعلنُ الحداد على ما كان موجودًا بالفعل فحسب وإنّما أيضًا على ما اعتقدنا في وجوده[1]، ومن ثمّة، يتوجّبُ على من يعلن الحداد أن يقبل بأنّ ما كان موجودًا لم يعد كذلك، وَبالتّالي فعلُ الحداد هو فعلُ قبول وتسليم بالغياب.

الفصل الثّاني:

الشّوقُ إلى الغائب

إنّ استيعاب الموضوع المفقود هو النتيجة النهائيّة للحداد، ومن ثمّة، لا يكونُ الفقدُ نهائيًّا إلّا إذا اقترن بوجود واقعيّ لهذا الموضوع، وهكذا يتركُ كلّ موضوع مفقود أثارًا وراءَه ليُذكّرَ بوُجودهِ، فإذا محا القرآنُ/النُّسخة أمّ الكتاب من الوُجود، وإذا أشارت التّأويلات البشريّة النّسبيّة إلى فقدان معنى القُرآن الأصليّ نهائيًّا، فإنّ المحوَ والفقد، فيما يخصّهما، لا يمكنُ أن يكونَا عرضةً للمحوِ والفقد: فعدمُ محو المحو هو خاتم الأثر، وَهكذا يمكنُ لتأويل القرآن أن يسترجع معناه الأصليّ الاشتقاقيّ: فجذر لفظة تأويل مُكوّن من الحُروف (أ، و، ل)، وَهذه الحروفُ تحيلُ

[1] هذا لو افترضنا وُجود فرق بين الحالتين، فالكائنات توجدُ فحسب إنطلاقًا من تصوراتنا.

إلى دلالتيْ العَودة إلى الأصل وَالسّراب في الآن نفسه، وَمن ثمّة يعدُّ التّأويل حركة تعكسُ الشّوق إلى معنى القُرآن الأصليّ، هَذا المعنى الشّبيه بالسّراب رغم أنّهُ الدّافع وراء أيّ حركة تذهبُ في اتّجاهه.

وَعندما يُقاربُ المُسلم القرآن كأثرٍ لأمّ الكتاب، سيتخلّى عن توقه في الحُصول على معنى القُرآن النهائيّ وَالإجابات الّتي تُرضي أسئلته، ولن يعبّر مجدّدًا عن ذلك مُرتهنًا إلى ديناميّة الحاجة، وَلن يبحث عن ترضيات وَقتيّة تفتح على حالة نهمٍ أبديّ. وَهكذا سيقبلُ بغياب الله، وسيقتنع بأنّ الحُصول على رضا الله مسألة ليست يقينية، وبالتّالي سيدرك أن فعل الاعتقاد فعلٌ بلا ضمانات وسيفتحُ قلبهُ إلى ديناميّة الشّوق. ولكن كيف نعرّف الشّوق؟

إنّ الكلام سابقٌ لوُجودنا، فهُو من شَكّلنا كذوات. وَكُلّ كلام هُو طلبٌ حتَّى وَإن كان طلبًا يعكسُ شوقنا في أن نُسمعَ من قبل الآخر مثلما يؤكّدُ جاك لاكان (Jacques Lacan)[1]. وَمع ذلك، لا توجدُ إجابة على طلبٍ في مقدورها أن تشبع الحاجة (besoin)، فالطلبُ ينشدُ في الواقع شيئًا آخر ليس هو الموضوع المطلوب، ومن ثمّة فإنّ الطّلب ينفتحُ على ما وراء الحاجة، أي على موضعِ الشّوق. وإذا استخدمنا التّحليل الرّياضيّ اللاكانيّ، سيكونُ بمقدورنا أن نقول إنّ الشّوق هو ما يتبقّى من الطّلب حين ننزعُ عنه الحاجة[2].

ومع ذلك، هل باستطاعتنا الإقرار بأنّنا قد وضّحنا مفهوم الشّوق؟ نعتقد أنّ هذا المفهوم يتطلّب مزيدًا من التّحليل، فمفهوم الشّوق مرتبطٌ بمفهوم الحاجة المذكور سابقًا: فإذا كانت الحاجة تفترض استهلاك الموضوع وامتلاكه، ومن ثمّة الميل نحو التمتّع به، فإنَّ الشّوق لا ينشد اللّذة مُطلقًا بل يتموضعُ في "ما وراء مبدأ اللّذة"

[1] Jacques Lacan*, Ecrits 1*, *op. cit*., p. 123.

[2] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, Paris, Bordas 1987.

كما يسميّها فرويد (Freud). من ناحية أخرى، إذا كان من المُمكن تمثيلُ الحاجة بواسطة ما تنشدهُ من مواضيع، فإنّ الشّوق يستحيلُ تمثيلهُ، أو بمعنى آخر، يمكنُ القول إنّ الحاجة تنشدُ "الواقع" (la réalité) بينما ينشدُ الشّوقُ "الواقعيّ" (le Réel).

إنّ الواقع يضمُّ كلّ المواضيع الّتي ندركها، وَتابعٌ للمجال الرمزيّ، بينما تستحيلُ موضعةُ الواقعيّ (inobjectivable). فكيف يمكننا إذن أن نقترب ممّا لا يمكنُ موضعتهُ، إنْ لم نستخدم النّفي، أو إن لم نقم باستنساخ نموذج الآية المذكورة "ليس كمثله شيء"، وَمن ثمّة نقولُ، على سبيل المثال، إنّ "الواقعيّ" هو كلّ ما يفلت من ترميز يميل إلى أن يقوله؟ رغم ذلك، يمكن للواقعيّ أن يتجلّى فيما تشعرُ به الذّات من مُعاناة جسديّة أو نفسيّة، غير أنّها لا تقدرُ على التعبير عنها رمزيًّا. ومن ثمّة فإنّ هذه المُعاناة موجودة بالفعل طالمَا أنّ الذات تشعرُ بها، وَلكنّها تظلُّ غير قابلة للتمثيل.

إنّ ثُنائية "الحاجة والشّوق" تشتملُ على جوانب أخرى، لا شكّ أنّها تحيلُ على المعنى نفسه وَإن بطُرق مُختلفة، ومع ذلك نرى من المُلائم أن نقدّم عنها صورة لتوضيح مفاهيم علم التحليل النّفسيّ، بما في ذلك المقاربة اللاكانيّة المُعتمدة في هذا الكتاب. وبهذا الخُصوص، وحتّى لا نكرّر ما سبق أن ذكرناه، يُمكننا أن نقول إنّ الحاجة تميل إلى **"الآخر"** (l'autre) بينما الشّوقُ يميلُ إلى **" ال-آخر"** (l'Autre). فـ"الآخر" هو نظيري[1]، وهُو الصُّورة الّتي يمتلكها كلّ منّا عن نفسهِ وعن الآخرين المُحيطين به، ومن ثمّة يقعُ هذا "الآخر" داخل النظام الخياليّ. فيما "ال-آخر" ليس نظيرًا لي، فهُو غيري، أي أنّه آخر الآخر، وَمن ثمّة يقعُ داخل ذلك النّوع من الشُّعور الذي يجعلنا "نُفكّر في شيء آخر" دُون أن نعرف ما الّذي نفكّر

[1] Denis Vasse, *Le temps du désir*, op. cit., p. 19.

فيه[1]. إنَّ "ال-آخر" هو ما لا أدركهُ في الآخر، إذْ "يتجاوزُ ما نمثّلهُ نحنُ بالنّسبة إلى الشّخص الذي نُخاطبهُ"[2]. وإذا كان "الآخر" تابع للمجال الخياليّ، فإن "ال-آخر" تابع للمجال الرّمزّي، فهُو موضع الكلام وَ"كنز الدلالات" حيث يتشكّلُ الموضوع، بلْ وَيُمكننا أن نقول أيضًا إنّ "ال-آخر" يعرّفُ اللّاوعي، فهذا الأخيرُ ما هو إلّا موضعُ "ال-آخر" حيثُ يندرجُ الكلامُ في خانة الشّوق، حتى وَلو كان كاذبًا"[3].

إنّ هذه الجملة المُقتبسة تفتحُ النّقاش حول مظهر آخر لثنائيّة "الحاجة-الشّوق"، فالحاجةُ تنتمي إلى مجال "الإرادة" الواعية، فيما ينتمي الشّوقُ إلى مجال "الإرادة" اللّاواعية، إذ إنّ ما يقدّمه الإنسانُ كإرادة حرّة، هي في الواقعِ ما يقولهُ، ولكنّه يُغفل في قوله ما لا يقدر أن يقولهُ، أيْ ما يتشوّقُ إليه في الواقع.

وَنحنُ في مقدورنا أن نعرف ما نُريد، أو بالأحرى ما يفترضُ أن نقولهُ، وَلكن ما نتشوّقُ إليه ينتمي إلى مجال اللّاوعي، ولأنّهُ كذلك، يستحيلُ علينا تسميتهُ (innommable)[4]. وَلأنّهُ ينتمي إلى مجالِ اللّاوعي، قد يتجاهلُ الإنسان حقيقة أنّ ما يتشوّقُ إليهِ قد يقدّمُ نفسهُ له في صُورة أُخرى، هي ما لا يُريدهُ"[5].

إنّ مجالي الحاجة والشّوق يعدّان معيارين لا غنى عنهمَا إذا أردنا الإجابة على سُؤال مهمّ للغاية، وَهو: كيف يمكنُ أن تنتقل علاقتنا بالقرآن، كلام الله، من ديناميّة الحاجة إلى ديناميّة الشّوق؟

---

[1] Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, op. cit.*, p. 236.

[2] Denis Vasse, *La vie et les vivants, op. cit.*, p. 41.

[3] Jacques Lacan*, Séminaire VI , sur Hamlet* , p. 242.

[4] Vincent Descombes, *L'inconscient malgré lui*, Paris, Ed Minuit 1977, p. 63.

[5] المصدر السّابق ص 27.

سبق أن أشرنا إلى أنّ الحاجة تحثّ المُسلم على البحثِ عن تأويل نهائيّ، وقد ذكرنا أنّ حاجتهُ لن يُشبعها أيّ تأويل مهما كان مصدره، وبناءً على هذا نسأل عن إمكانيّة اعتبار الشّوق بمثابة تخلٍّ عن تأويل القُرآن؟ فعلى ضوء استحالة تمثيل أيّ معنى لمعنى القُرآن الأصليّ (وَهُو ليس ما ننشده بالنّهاية) وَعلى ضوء استحالة موضعة الشّوق، نطرحُ سُؤالًا عن كيفيّة تكلّمنا على القُرآن: أيْ كيفَ سنتكلّم عنه وكيف سنقوله بعد كُلّ ما تقدّمنا به؟

إنّ ما يُغري في هذا الأمر هو اعتقادنا في إمكانيّة أن نقول الشّوق، وَمع إقرارنا بأنّ الشّوق لا يُقال، فإنّ ذلك لا يعني أنّه غير موجود، فالشّوقُ لا ينهلُ من الموضوع الدلاليّ وإنّمَا من الذات. إنّ الشوق يتكشّفُ للذاتِ، ما يجعلنا نقولُ مع فاس (Vasse)، بأنّ الشّوق يُعرفُ من آثاره، أي من ثمار الحياة تلك[1]، والمقصود هُنا هُو أنّ الشّوق يُعرف ممَّا تشعرُ به الذّات. ونحنُ نعرفُ، على الأقلّ منذ أعمال باركلي (Berkely) أنّه لا يُوجد دليل باتّ لا يقبل الدحض على وُجود المواضيع بمعزلٍ عن إدراكنا لها. فما هو مؤكّدٌ أنّ العواطف وَالمشاعر والأحاسيس الفردّية فحسب هي الموجودة حقًّا بالنّسبة إلى الذّات، ومن ثمّة فإنّ كلّ ما يتكشّفُ بواسطتها ينتمي حقًّا إلى مجال الواقعيّ.

ما وراء الآية

طالما أنّ كلّا من الواقعيّ وَالشّوق يُحسّان فحسب، يُمكننا أن نقول إنّ قراءَتنا للقُرآن، من منظور الشّوق، لا تنشدُ الحسمَ في معاني آياته وَمحاولة فهمها أو عقلنتها، ولا حتّى مُحاولة الإمساك **بالمعنى**، وَإنّما تعني القُبول بمبدأ التجرّد من كلّ تمثّلاتنا المُمكنة عنه، لكي ندعهُ يلمسُ أعماق أرواحنا. ولعلّ في أميّة النبي- على

[1] Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, op. cit.*, p. 154.

افتراض أنّها تعني الجهل بالقراءة وَالكتابة- ما يحيلُ على تلك القُدرة على التجرّد من كلّ تلك المعارف العقلانيّة، وَالتأثيرات الخارجيّة وَالمُكتسبات الاجتماعيّة لاستعادةِ تلك التقبليّة الأصليّة (la réceptivité originelle) وَذلك الفراغ الخلاّق (le vide créatif) . وبهذا الخُصوص، أصرّ ابن عربي على فكرته القائلة أنّ سذاجة قُلوب لأنبياء وَخُلّوها من التفكير العقلانيّ، هو ما أوصلهم إلى معرفة حُدود العقل العاجز عن إدراك الأشياء كما هي[1]، ومن ثمّة بُلوغهم المعرفة بواسطة الوحي الإلهيّ المُنزّل على كلّ واحد منهم. وَعلى النقيض من الفكرة الشائعة، فإنّ الفراغ وَغياب الأنظمة الجامدة وَالمُغلقة، هما مصدر الخلق وتوليد المعاني بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى.

وَإذ سبق لنا أن وَضّحنا العلاقة العميقة، بلْ والشرطيّة، بين الاعتقاد بوجود الله وغيابه، فَإنّه من المهمّ أن نشيرَ إلى أنّ الغياب الخلاّق وَالفراغ المُولّد للمعاني قد سجّلَا حُضورهما أيضًا في حياة النبيّ، إذْ ثمّة خبرٌ يروي أنّ النبيّ قال وهو على فراش الموت وَبحُضور الصّحابة: " ائْتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لاَ تَضِلُّوا بَعْدَهُ"، فقال بعضهم: "إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَلَبَهُ الوَجَعُ، وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حَسْبُنَا"، ولكنّ آخرين أصرّوا على إحضار الكتاب امتثالا لرغبة النبي، فاختلفوا، وكثر اللّغط. فقال النبي: "قوموا عنّي، وَلا ينبغي عندي التنازع". فَخَرَجَ ابن عبّاس يقول: "إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ، مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ كِتَابِهِ"، وفِي قوله ذاك تأكيدٌ على أنّ فقدان الكتاب حدث نتيجة عناد الصحابة المتحلّقين حول النبي المُحتضر[2]. ومع ذلك، قد يكونُ غيابُ فعل الكتابة ذاك، يمثّل مشيئة إلهيّة مُنسجمة تمامًا مع المعنى العميق للإيمان، ومن ثمّة سيعدُّ نعمةً لا

[1] ابن عربي، *زبدة فصوص الحكم*، القاهرة، عالم الكتب، ص. 45.

[2] صحيح البخاري، المجلد 3، ص 12.

رزيّة. إنّ غياب الجواب النهائيّ راجع في حقيقة الأمر إلى نقص الكينونة الملازِمِ للذّات البشريّة، نقصٌ له دالّ يحيلُ عليه الشوقُ. وَثمّة حديث آخر يُؤكّدُ هذه المقاربة، جاء فيه أنّ الله إذا أراد رحمة أمّة قبض نبيّها قبلها[1].

بناء على هذا، ليس بوسعِ معنى، وقع تعيينهُ كـ**معنى منشود**، أي ذلك المعنى المحسوس والمسكوت عنه، إلّا أن يملأ جوف تلك الحساسيّة التقبليّة حين يفرغ من إلغاء كُلّ الاحتمالات التّأويليّة الأُخرى. ومن ثمّة، لا تبحثُ قراءة القُرآن من منظور الشّوق عن مراجع خارجيّة لألفاظ النصّ، مثلما إنّها لا تسعى إلى اكتشاف إطار منطقيّ ونموذجيّ لفهم دلالاتها، بل إنّها تنشد الاستماع فحسب إلى ما يتجاوز القول، أي إلى ما يوجدُ وراء الآيات (au-delà des versets)[2]، لكي يبرز في هُدوء التأمّل صدى المعنى السّابق للذات، بل وَصدى المعنى الّذي شَكّلها.

الرّسالة الإلـهيّة

وَردت لفظة "ذكر" مرّات عديدة في القرآن، وقد جاءت أوّلًا في الآية 58 من سُورة آل عمران: " ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ"، تمّ تأويل لفظة "الذكر" هُنا على أنّها القرآن أو اللّوح المحفوظ، ذلك الّذي نسخت منه كلّ الكتب المنزّلة على الأنبياء[3]. كما قال المُفسّرون إنّ لفظة "الذكر" الواردة في الآية 6 من سورة الحجر: " وَقَالُواْ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ"، وَفي الآية 9 من السّورة نفسها " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"، تحيلُ على القرآن فحسب.

[1] صحيح مسلم، المجلد 2، ص 33.

[2] استخدمنا مفهوم لفيناس الوارد في كتابه:

Emmanuel Lévinas, *L'Au-Delà du verset : Lectures et discours Talmudiques*, Paris, Minuit 1982.

[3] تفسير الرازي، المجلد 8، ص 82.

ومن ثمّة يعدُّ القُرآن تذكيرًا باللّوح المحفوظ[1]. إنّ هذا اللّوح المحفوظ، مثلما نفهم دلالتهُ، يحتوي على معنى القرآن الأصليّ، ذلك الّذي يتعذّر النفاذ إليه، ومن ثمّة نفترضُ أنّ القُرآن ما هو إلّا تذكيرٌ بأثر ذلك المعنى الأصليّ الّذي يُخفي ذاكرة جوهر الطّبيعة البشريّة قبل مجيء الكلام، بل وَيُخفي الجوهر الجَمعيّ بقدر ما يُخفي الجوهر الخاصّ بكلّ فرد، وَمن ثمّة، تتيحُ لنا قِراءة القرآن من منظور الشّوق الاقتراب من ذلك الجوهر البشريّ وَتذكّره. وَمادامت هذه القراءة تشكّلُ انفتاحًا على الصّوت الأصليّ داخل كلّ واحدٍ منَّا، فإنّها ستشكّلُ رحلة نحو أعماق جوهرنا البدئيّ (essence initial) الّذي أضاعه الترميزُ إلى الأبد. وَإن كان المقصود هُنا بضياع الجوهر ضِياعه كموضوعٍ للتمثّلات فحسب، لأنّ أصل الذّات لا يُمكن أن يضيع بما أنّها كيانٌ حاضرٌ بقوّة. وَمن ثمّة، سيكونُ بوسعنا تأويل الآية 28 من سُورة الرّعد الّتي جاء فيها: " الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ". تُحيل لفظةُ "الذكر" هُنا على معنيين: الاستحضار (الله) أو "التذكّر" (الجزاء وَالعقاب وَالأحكام الإلهيّة)[2]، وَعلى الرّغم من أنّ هذه التّأويلات تظلُّ مُمكنة، إلّا أن أكثر مَا استوقفنا في هذه الآية يتمثّل في تلك العلاقة الشرطيّة بين ذكر الله وَما يشعرُ به المُؤمن من سلام وَطُمأنينة. ولطالما التقينا بمؤمنين يستحضرون الله من خلال الصّلاة ويتذكّرون عقابهُ حدّ الهوسِ أحيانًا، ومع ذلك لا يشعرون بالطُمأنينة الدّاخليّة. من ثمّة، فإنّ تلذّذ "الأنا الواعية" بهذا الخضوع إلى الطقوسِ المُقنّنة وَالعبادات المُنظّمة لا يعني بالضّرورة استمتاع "الأنا اللّاواعية".

لا يُعدّ الذكر كَطريق نحو الطُمأنينة فعلًا واعياً، وَلا سلسلة مُتتابعة من الأفعال المُقنّنة والمُنظّمة، إضافة إلى أنّهُ لا يتأتّى من هوس المُتديّن أو ما يُسميّه فاس

[1] المصدر السابق، المجلد 19، ص 162.

[2] تفسير الطّبري، المجلد 7، ص 380.

تفسير الرازي، المجلد 19، ص51.

(Vasse) بالهوس الروحيّ. فالذكرُ هو تذكير لاواعٍ وَعميق برسالة إلهيّة سابقة للكائن، وَلقاء بالرُّوح الّتي سبق لله أن نفخها في الإنسان[1]. ونحنُ نعرفُ هذه الرّسالة دون أن نكون قادرين على موضعتها، فهي معرفة تماثلُ معرفة اللّاوعي: إذ أنّها رسالة تتشكّل بواسطة اللُّغة، ومن ثمّة تشكّلنا كذواتٍ وَلكن يستحيلُ تمثيلها على نحو واع. إضافة إلى ذلك، صرّحت الآية 172 من سُورة الأعراف بأنّ الإنسان قد شهدَ على ربوبيّة الخالق:" وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ". وعلى الرّغم من أنّ بعض المُفسّرين كالزمخشريّ[2] وغيره، اعتبروا هذه الآية أمثولة (allégorie)، وفسّروا لفظة الشّهادة المذكورة على أنّها علاماتٌ تدلّ على وُجود الله، إلّا أنّه ليس هناك ما يمنعنا من تصوّر هذه الشّهادة كرسالة واقعيّة، فبنسيانِ هذه الرّسالة يُعدّ الإنسانُ كافرًا من وجهة نظر الله، ويُحرم من تذكّر الرّسالة الإلهيّة المُلازمة لجوهره.

ويمكنُ العثورُ على مفهوم هذه الرّسالة في عددٍ من الأساطير القديمة. إذ ثمّة أسطورة هنديّة قديمة تقول إنّ البشر كانوا جميعًا آلهة في زمنٍ مّا، لكنّهم أساؤوا استخدام ألوهتهم إلى حدّ كبير فقرّر براهما، كبير الآلهة، انتزاعهَا منهم وإخفاءها في مكانٍ يستحيلُ عليهم أن يعثروا عليها فيه، وتمثّلت الصُّعوبة في إيجاد المكان المُناسب لإخفائها. فقام باستدعاء الآلهة الصُّغرى إلى مجلس الآلهة حتّى يجدوا حلاّ لهذه المشكلة، فاقترح هؤلاء عليه أن يدفنوا ألوهة البشر في جوف الأرض. حينئذٍ أجاب براهما: "لن يكون كافيًا، إذ سيحفر الإنسان الأرض وسيعثر عليها"، فقالت الآلهة الصُّغرى "في هذه الحالة، علينا أن نُلقي بها في أعماق المحيطات"،

[1] " ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ" (سورة الزمر، الآية 9)

[2] تفسير الزمخشري، المجلّد 2، ص 103.

لكنّ براهمَا أجاب مرّة أخرى: "لا، فالإنسان سيستكشفُ أعماق المُحيطات عاجلًا أو آجلًا، لأنّه واثق من أنّه سيعثرُ عليها يومًا مّا ويخرجها إلى السّطح". فختمت الآلهة الصُّغرى حديثها بالقول: "نحنُ لا نعرفُ أين نُخفي الأُلوهة، فلا يبدو أنّه ثمّة مكانٌ مّا في الأرض أو في البحر يتعذّر على الإنسان الوُصول إليه في يوم مّا". حينئذٍ مكث براهمَا يُفكّر في صمتٍ قبل أن يُصدر حُكمه: "هذا ما سنفعلهُ بأُلوهة الإنسان: سنُخفيها داخل أعماق نفسه، إنّه المكان الوحيد الّذي لن يُفكّر قطّ في البحث عنها فيه"، وَمنذ ذلك الحين، جاب الإنسان الأرض طولًا وعرضًا، واستكشف وتسلّق وغاص وحفر، لكنّه لم يكتشف مطلقًا ما كان كامنًا بداخله.

وفي استعراضنا لهذه الأسُّطورة، نتذكرُ ما كان لاكان (Lacan) يصرُّ على ترديدهِ وهُو أنّه ثمة نوع من الترابط بين البحث العلميّ السّاعي إلى التحرّي عن الحقيقة وَالسجلّ الدّينيّ الّذي تهيمنُ عليه الفكرة الرئيسيّة التّالية: "لن تستطيع أن تبحث عنّي إذا لم تكن قدْ عثرت عليّ بالفعل"[1].

إنّ العُثور على الرّسالة الإلهيّة الأصليّة يعدُّ إعادة اكتشافٍ لما هو موجودٌ في أعماقنا، وَهُو ما نتذكّره، وَقد سبق لنا أن نسيناه، وَإعادة الاكتشاف هذه لا يُمكن أن تحصل إلّا بعد أن يقوم الإنسان برحلة طويلة وشاقّة بحثًا عن الله في أعماق قلبه. وبهذا الخصوص، استعمل ابن عربي لفظة "السّفر" في كتاب "الإسفار عن نتائج الأسفار"، وَذكر ثلاثة أنواع من السّفر، فقال" أما بعد، فإنّ الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الله عزّ وجلّ، وهي سفر من عنده وَسفر إليه وسفر فيه وهذا السفر فيه سفر التّيه والحيرة فمنْ سافر من عنده فربحه ما وجد وَذلك هو ربحه، ومن سافر

[1] Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 16.

فيه لم يربح سوى نفسه، والسّفران الأوّلان لهما غاية يصلون إليها ويحطّون عن رحالهم، وَسفر التّيه لا غاية له".[1]

إنّ التيه يتعارضُ تمامًا مع السّؤال الّذي يطرحُ عادة على المُحلّل النّفسيّ: "ما الّذي يتعيّن عليّ فعله لكي أُشفى؟ " وَهذا السُّؤال نفسه يعدُّ أحد أعراض قلق المُؤمن، عندما يُنقل إلى مُستوى روحيّ ويُصبح كالتّالي: " ما الّذي يتعيّن عليّ فعله لكي أشعر بالسّلام والطُمأنينة؟". ففي غياب الضمانة العقليّة، لا يبقى أمام الإنسان سوى أن يسلك طريق البحث الرّوحيّ دُون علامات تُرشده. وفي الواقع، السّلامُ والطُمأنينة ليسَا غاية يمكنُ الوُصول إليها، فهما نتيجة لتعرية الأنا الخياليّة، تلك الّتي تعتقدُ أنّها قادرة على النّفاذ إلى معنى القرآن، وَنتيجة لقراءة متواضعة تنهلُ من الوحي، بما هو معرفة ذاتيّة، أكثر من المعرفة العقليّة، وَلأنّ القُرآن يتكلّمُ إلى كلّ واحدٍ منّا، فإنّ قراءته تُعدّ مغامرة فرديّة وَجسورة. ولقد سخر ابن عربي، أحد أعظم متصوّفة الإسلام، من أولئك الّذين يعتقدون أنّهم عثروا على المعنى النهائيّ المزعوم عند الفُقهاء، فعارض مُقارباتهم التلفيقيّة وَالمحسوبة بمُقاربتهِ الرُّوحيّة والمَسؤولة قائلًا: " شتّان بين مؤلّف يقول لي حدثّني فلان عن فلان عن فلان، وبين من يقول حدّثني قلبي عن ربّي، وحدّثني ربّي عن ربّي أي حدّثني ربّي عن نفسه. لقد أخذتم علمكم ميّتًا عن ميّت وَأخذت علمي عن الحيّ الّذي لا يموت"[2].

موضع الأصل

إنّ قراءة القرآن من منظور الشّوق تمكّننا من قراءة الآية 38 من سورة الأنعام على نحوٍ مُختلف، وقد ورد في هذه الآية:"... مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ...". إنّ القرآن يضمرُ تعدّدية تأويليّة وفقًا للسّياقات والمقامات المُختلفة، ونحنُ لا نقصدُ

[1]Ibn Arabi, *Le dévoilement des effets du voyage*, traduction de Denis Gril, Tunis, Cérès 1999.

[2] ابن عربي، *الفتوحات المكية*، بيروت دار الفكر 1994، المجلد 3، ص 59.

هنا المقامات التّاريخيّة وَالدايكرانيّة/ اللّاتزامنيّة فحسب، وإنّما أيضًا المقامات التزامنيّة، مثلما لا نقصدُ ظُروف النُّزول الموضوعيّة فحسب، وَإنّما أيضًا الظُّروف الذّاتيّة. فمن يُؤمن بالحقيقة، لن يعثر على التّفاصيل الدلاليّة المُحيّرة وَالتّناقضات القُرآنيّة المُقلقة، فهو يعلمُ أنّ ما من شيء في الحياةِ ثابتٌ في موضعهِ، بل هو في حركة دائمة، وَأنّ كلّ حالة هي حالة فريدةٌ، يُذهب إليها من طريق مُختلفة وَمسار مختلف، لكنّه يعلم أيضًا أنّ وراء كلّ تلك الاختلافات والتباينات، ثمّة وحدةٌ ثابتة. أليس الإنسان عرضة للتغيير في كلّ لحظة؟ ألَا تموت خلاياه لتُولد أُخرى؟ ألَا يتدّفق دمُه باستمرار داخل عُروقه؟ ألا تتغيّر خصائص الكائن الفيزيائيّة في كلّ لُحظة؟ ألا تتنوّع أنشطتهُ وَتتباين؟ وعلى الرّغم من تلك الظّواهر العرضيّة، فإنّ لكُلّ ذاتٍ جوهرٌ يستحيلُ تمثيلهُ، جوهرٌ هو علامةُ على هويّتها النفسيّة. وفي حقيقة الأمر، لقد خُلق الإنسان، هذا الّذي استخلفه الله في الأرض، على صُورة الله، ومع أنّ القرآن يقول عن الله "كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" (السورة 55، الآية 29)، إلّا أنّهُ يُؤكّدُ أنّ جوهر الله أَبديّ في الآن نفسه. من ناحية أخرى، لله تسعة وتسعين اسمًا من وجهة نظر المُسلم، فماذا لو كان اسم الله المجهول من البشر، أي ذلك الّذي يستحيلُ على أيّ كان نُطقه، هو الجوهر الإلهيّ، وماذا لو كانت "الأنا"، تلك الّتي يستحيلُ على أيّ كان تحديدُ ماهيتها، هي الجوهر البشريّ، وماذا لو كان معنى القرآن الأصليّ، هو ذلك الجوهر الدلاليّ الّذي تستحيلُ موضعته؟ وَلو افترضنا أنّ الأمر كذلك، فلماذا يفلتُ معنى القرآن من تلك الثنائيّة الكامنة في طبيعة الأشياء، أيْ ثنائيّة الظواهر العارضة وَالهويّة الجوهريّة؟ وَلماذا إذن يثيرُ التباس معاني القُرآن القلق؟ بل وَلماذا يميلُ المُفسّرون القُدامى والمُعاصرون على حدّ سواء إلى إنكار وُجود ذلك الالتباس أو تجاوزه؟ وفي الحقيقة، لا يُوجدُ فرقٌ بين مضمون ما يقولهُ الزمخشريّ عندما يعتبرُ التّناقض في

القرآن مُجرّد أوهامٍ وَما يقوله الطّالبي الّذي يحاولُ إزالة الالتباس وتبرير بعض الآيات، فكلاهما أشعرهُ الالتباسُ بالرُّعب، ومن ثمّة حاولَا، على نحو لاواعٍ، إنكار ذلك الاتّهام الضمنيّ للقرآن، لقد انصبّ كلّ اهتمامهما على الظّواهر العرضيّة بدلًا من البحث عن جوهر كلامٍ لا تنهلُ حقيقتهُ من معنى تمّ تمثيلهُ، أيْ مِنْ معنى يُستدلّ به عقليًّا من النصّ، وإنّمَا من الأصل الّذي تشكلّ فيه.

إنّ هذا الأصل هو موضع الحقيقة، إضافة إلى ذلك لا يتجلّى معنى القرآن "الحقيقيّ" في مُستوى المقول وَإنّما على مُستوى القول، مادام الأصل لا يتجلّى إلّا في مُستوى القول، وَكما هُو حال الموضوع "أ" الّذي ينشدهُ الشّوق، فإنّ موضع الأصل ليسَ ما ينشدهُ المقولُ، وَإنّما سبب تشكّل المقول، أي السّبب الّذي يستحيلُ قوله وَيظلّ عصيًّا على الترميز. وبالمثل، يستحيلُ الإنصاتُ إلى كلام الله الأصليّ إلّا إذا لاذت الذاتُ بالصّمت[1]. ألم تمتنع مريم عن الكلام حتّى تُفسح مجال الكلام لعيسى، كلمة الله[2] كما جاء ذكر ذلك في الآيات 26-30 من سُورة مريم؟ وقد جاء في هذه الآيات: " فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا. فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا. يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا. فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا. قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا". وَألم يأمر الله زكريّا بالصّوم عن الكلام لمدة ثلاثة ليالٍ حتّى يتشكّل ابنه يحيى في رحم أمّه، كما ورد ذكر ذلك في الآيات 8-10 من السُّورة نفسها: " قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا. قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا. قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً

[1] Denis Vasse, *La vie et les vivants, op. cit.*, p. 191.

[2] تقول الآية 45 من سورة آل عمران: " إِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ".

قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا"؟ . وفي حالتي مريم وَزكريَّا، يعدُّ الصّمتُ تعليقًا لنشاطهما اللُّغويّ في الدُّنيا حتّى يتسنّى لكلام الله أن يتجسّد. ومن ثمّة، عندما يقومُ الإنسان بإسكات ما يتوهمّ أنّهُ قدرة على التحكّم في العالم ويعترف بعجزه عن قول المعنى، سيتشكّلُ داخل ما يشعرُ به قلبه من طُمأنينة مسارٌ "غير لغويّ" يوصلهُ إلى معرفة الله.

وثمّة أناس يشعرون بأنّ الله يُوجّه خُطواتهم من خلال علاماتٍ لا أحد غيرهم له القُدرة على إدراك دلالاتها، وهذه العلامات هي أبعدُ من أن تُدرك بواسطة العقل أو المَنطق، إذ أنّها تنتمي إلى مَجاليْ الوحي والكشف: ألم يترك النبيّ ناقته تختار موضع إقامته في المدينة المنوّرة[1]؟ وَبالتأكيد، فإنّ اختيار ناقة الرّسول لبيته لا يعدّ عملًا عقلانيًّا أو منطقيًّا، ومع ذلك قبِل الرسولُ بمنطق آخر غير منطق الاختيارات العقلانيّة، وبالتّالي قبِل الالتجاء إلى علامات إلهيّة يستحيلُ قولها، وَلم يطعن في صحّتها وَهُو ما يعدُّ مخاطرة جوهريّة تكمنُ في التّنازل عن امتلاك المعنى ووهم وُجود ضمانة للإيمان.

إنّ قراءة القُرآن من منظور الشّوق تعيدُ طرح سُؤال موضوع الشّوق، ولقد سبق أن أشرنا إلى الاختلافات الشّهيرة حول طبيعة القرآن، هل هُو مخلوق أم قديم، وَهي اختلافات وضعت المُعتزلة والأشاعرة على طرفيْ نقيض، فعلى الرّغم ممّا ميّز النّقاشات الكلاميّة من تباينٍ وَاختلافٍ، إلّا أنّها افترضت جميعها أن الله وَكلامه كيانان مُختلفان وَمُنفصلان، وَإلاّ فلن يكون من المنطقيّ اتّهامُ من قالوا بقدم القرآن بالشّرك. وهذه الرُّؤية التي تقولُ بالفصل بين الله وَكلامه تنهلُ من مُماثلة لاواعية بين الذّات الإلهيّة والذّات "البشريّة"، فكما أنّ جسد الإنسان الناطقْ يختلفُ عن كلام "الأنا" الخياليّ، يعتقد البعض أنّ الذّات الإلهيّة تختلفُ عمّا تنتجه من

[1] سيرة ابن هشام، المجلد 2، ص.ص. 119-121.

كلام، وَالحقّ أن هؤلاء يخلطون بين القرآن كنسخة تضمّ معاني مُتعدّدة قابلة للتمثيل، وَبين أمّ الكتاب، أيْ المعنى الأصليّ الّذي يستحيلُ قوله. ومن ثمّة، نرى أنّ الذّات الإلهيّة ليست مُنفصلة عن كلامها. وَلهذا نُؤكّد أنّ الله هو الكلام الّذي يستحيلُ قوله، عَلى النقيض ممَّا ذهب إليه فتحي بن سلامة[1]، في قوله بعدم الحاجة إلى التمييز بين الشّوق إلى الله، المعروف عن الصوفيّين، والشّوق إلى الكتاب، المعروف عن النبيّ مُحمّد. فعندما يتشوّقُ المُسلم إلى الله، وَإلى معنى القرآن الأصليّ، وَعندما يتوقف عن التشبّث بمُحاولة تمثيل ذلك المعنى أو تعويض غياب الله بحُضور وهمّي توفّره له آراء الفُقهاء، فإنّه ينشد ذكرى وَيتشوّقُ إلى أن تُكشفَ له حقيقة الله، وَهذا التنازلُ عن امتلاك المعنى هو ما يُسميّه فاس (Vasse) بـ"حقيقة الشّوق"، وَهُو ما سنحاول تحليله في الجزء الثّالث من هذا الكتاب. إنّ الشّوق إلى الحقيقة ليس سوى مسار يكشفُ للإنسان حقيقة شوقه، وَهذه الحقيقة الّتي يستحيلُ قولها، تتكلّم داخلنا دُون أن تحتاج إلى مُوافقة المُفسّر أو الفقيه، وتظهرُ من خلال آثارها، أيْ من خلال ما نشعرُ به من سعادةٍ وطمأنينة.

[1] Fethi Ben Slama, *La nuit brisée, Muhammad et l'énonciation islamique*, Paris, Ramsay 1988, p. 69

يؤكد فتحي بن سلامة أنّ "أيّ مُحاولة لإجراء مُماثلة بين محمد أو أيّ مُؤسس لشريعة وَبين مُتصوّف، هي محاولة محكوم عليها بالفشل سلفًا، ذلك أنّ مواضيع شوقهم مُتباينة". من جانبنا، حاولنا إبراز أنّ الشّريعة لا تعدُّ هدفًا في حدّ ذاته بالنّسبة إلى النبيّ مُحمّد، فما كان يهمّه أكثر هو دلالات الأحكام الشرعيّة في علاقتها بشوق الإنسان.

الجزء الثّالث:

قراءات القُرآن/قراءات الشّوق

إنّ قدر هذه القِراءات هُو أن تتحوّل إلى كلامٍ صادرٍ عن الله وَإلى تأويلٍ منطوق، وَفي النّهاية هذا مصير كُلّ شيء يقالُ، إذْ وَإنْ كان صحيحًا أنّ "ما لا يُمكننا قوله، ينبغي إسكاته"[1]، إلّا أنّه يتعيّن علينَا أن نُصرّح بأنّنا حين نتكّلمُ نكتفي بقول الكلام الّذي يحمل آثار ما يستحيلُ علينا قوله.

ومن ثمّة سيُحاول هذا الكلام أن يندرج داخل رُؤية التّحليل النّفسيّ، وَلإضفاء الشّرعيّة على عمليّة القراءة هذه، يمكننَا أنْ نُحاجج بأعمال من سبقونا إلى قراءة النُّصوص الدّينيّة من وجهة نظر علم التّحليل النّفسيّ، وَمع ذلك، نُفضّل عرضَ دوافع هذه القراءات على نحوٍ مُغاير ما دُمنا غير ميّالين إلى استخدام حُجج القُوّة (arguments d'autorité).

لا يعدُّ التّحليل النّفسيّ نظريّة، بل هُو تجربة فرديّة، وَهُو ما يُعسّر عمليّة تعريفهُ ما لم نستنجد بمبدأ "تحصيل الحاصل" (tautologie) وَنقول مع لاكان (Lacan) إنّ "التّحليل النّفسيّ هو العلاج الّذي يتوقّعه المرء من المُحلّل النّفسيّ"[2]، ولكنّ هذا العلاج غير المُعرّف بدوره يرتكزُ حتمًا على مفاهيم وَمصطلحات أساسيّة يعدُّ

[1] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard 1995, p. 107.

[2] Alain Vanier, *Lacan*, *op. cit*., .p. 18.

اللّاوعي (inconscient) أهمّها، وهو مفهومٌ مفترض يتحوّلُ إلى يقينٍ أثناء العلاج التحليليّ النّفسيّ. وهذا اليقين التجريبيّ هو دليلنا في قراءتنا للقُرآن، باعتبار علاقة الإنسان به تجربة فرديّة فحسب، وَبالتّالي لن نبحث عن لاوعي نصّ (un inconscient du texte)[1] يكونُ مُستقلًّا عن لاوعي قارئ (l'inconscient du lecteur). إنّ ما ذكرناه للتوّ يفترضُ وُجود معنى خفيّ داخل النصّ يتعيّنُ علينا اكتشافهُ، ومثلما رأينا سابقًا، تُعدّ كُلّ مُحاولة لاكتشاف **المعنى** داخل النصّ، سواءً كان معنى صريحًا أو ضمنيًّا، مُحاولةً مَحكومًا عليها بالفشل. ومن ثمّة فإنّ ما يعنينا هُنا هُو لاوعي القارئ، فَعندما يُغامر هذا الأخير بقراءة نصّ دُون أن يبحث عن إجابة نهائيّة داخله، أو دُون أن يسعى إلى تأويله استنادًا على التقائه بالكلام الأصليّ الّذي أنشأه، لن يكون بوسعهِ سوى المُحاولة. فكُلّما تجاوزنا مطبّات القراءة الّتي تفرضها الحاجة وَحاولنا تعليق كلّ اليقينيّات اللّسانيّة وَالمقاميّة وَالتّاريخيّة وَالفقهيّة، ستتبدّدُ آخر خيالات السّراب حَول وُجود إجابة تتلاءم مع نيّة مّا سَبِقَتْهَا[2]، وَسَتظهر قراءة ذاتيّة تطمح إلى أن تكون قراءة شوق. وَتتخّذ هذه القراءة من الشّوق، مثلما يُقدّمه النصّ القرآنيّ، خلفيّة لها بل وَتندرجُ هي نفسها داخل ديناميّة الشّوق، وَطالما أنّه لا تُوجد قراءة للقُرآن تزعمُ أنّها الوحيدة المُمكنة، فَإنّ قراءتنا المُقترحة تظلُّ قراءة موسومة بالقُصور وَالنُّقص، هذَا إن لم تتبنّاهما بشكلٍ صريح. بالإضافة إلى ذلك، تنشد قراءتنا ما هُو "واقعيّ" في الوحي وما هُو حُضورٌ مُتجذّر في الحميميّ، ذلك أنّها تسعى إلى إعادة الاعتبار إلى مفهوم الذّاتيّة وتنصتُ إلى صوت اللّاوعي، وبالتّالي هي تُحاول أن تتوغّل في الحميميّ الّذي يُعدّ

---

[1] استخدم عدد من الباحثين هذا المفهوم من بينهم:

Jean Bellemin-Noël, *Vers l'inconscient du texte*, Paris, Puf 1979.

[2] تُحيل هذه الجُملة على قولة للاكان مفادها: "يجب أن تتوجّه موهبة المُحلّل إلى تعليق كل يقينيّات الذات حتّى تتبدّد آخر خيالات السّراب، وَمن ثمّة يجب أن يهتف بقرار الحسم فيها داخل الخطاب"

Jacques Lacan, *Ecrits 1*, *op. cit.* .128-127

تجربة فريدة مثلما هُو الحال في العلاج النفسيّ، وَلأنّها تجربة فريدةٌ في صميمها، سيكونُ بمقدور أيّ كان أن يشعر بها ومن ثمّة أن يُعيد تشكيلها على نحوٍ فرديّ لعلّه يعثرُ فيها على صدى أعماقهِ الخفيّة.

الفصل الأوّل:

المرأة في القُرآن أوْ مُحاولة لتقديم قراءة مُغايرة

تَناولت كتابات عديدة موضوع المرأة في القُرآن، وَاقتصرت أغلب هذه الكتابات على طرح الموضوع وفق رُؤية ثُنائيّة تبدو مُتناقضة ظاهريًّا، إذ مِن جهة نجدُ الأدبيّات الدّفاعيّة (apologétique) الّتي تُؤكّد أنّ ما جاء به القُرآن حول المرأة يعدُّ ثوريًّا مُقارنة بوضعها في الجاهليّة، وتعتبرُ أنّه قد ردّ لها اعتبارها بعد أن كانت تُوأد حيّة، وَأنّها صارت ترثُ بمُقتضى ما جاء به من تعاليم والحالُ أنّها كانت محرومة من الميراث في السّابق، إضافة إلى أنّه لا يمنع المرأة من العمل، وَيفرض على زوجها مُعاملتها برفق دُون أن تكون له سُلطة على مُمتلكاتها. وَوفق هذه الأدبيّات يتساوى المُؤمنون والمُؤمنات في الواجبات الشّرعيّة طالما أنّهم مُتساوون أمام الله، لكنّ هذا الموقف تعارضهُ أدبيّات أخرى تزعمُ أنّ القُرآن انتهك حُقوق المرأة، إذ ألزمها بطَاعة زوجها إضافة إلى أنّه يملك حقّ تطليقها متى شاء، ووِفق هذه الأدبيّات تنصّ أحكام القُرآن على قوامة الرّجال على النّساء مثلما تنصُّ على أنّ المرأة ترثُ نصفَ ما يرثهُ الرّجل.

وَإنْ كان تناقضُ هذه الرُّؤى يعود إلى ما تنطوي عليه بعضُ آيات القُرآن من تناقض، إلَّا أنّه يتعيّن علينَا أن نشير إلى أنّ هذه الأدبيّات تنهلُ جميعها من معين أيديولوجيّ، وَمن ثمّة، يدّعي أصحابها تقديم رأي القُرآن الصحيح والنهائيّ، بينما هم عاجزون عن إدراك طبيعة العلاقة بين المرأة وَالرّجل خارج رُؤَاهم المعياريّة.

إنّ ما تقترحه قراءتنا، وهي تزورُ البنى اللّاواعية العميقة المشكّلة لثنائيّة الذكورة والأنوثة الواقعة في قلب رهانات الشّوق، هو مُحاولة تجنّب فخاخ المُقاربات المعياريّة، إضافة إلى أنّ قراءتنا للذُّكورة والأُنوثة لا تسعى البتّة إلى تقديم مُقاربة جوهريّة حول الفُروقات بين الجنسين، لاسيّمَا مع وُجود أحد أهمّ مفاهيم التّحليل النّفسيّ، وهُو مفهوم ازدواجيّة التوجّه الجنسيّ (bisexualité) الّذي يبرزُ وُجود جزء أنثويّ لدى الرّجل وَآخر ذكوريّ لدى المرآة[1]، وإنْ كان ذلك بدرجات مُتفاوتة.

اسم الأب أو سلطة الرّجل الرمزيّة

تعدُّ الأُمومة واحدة من المُقاربات المُمكنة لخصائص المرأة، فالمرأة، وَحتّى إشعار آخر، هي من تحملُ الجنين، وَمن ثمّة، فإنّ هذه الحقيقة لن يُغيّرها الافتراض القائل بأنّ التّلاعب الجينيّ قد ينجح في تمكين الرّجل من الإنجاب، ففي هذه الحالة، كلّ ما سيكتسبه الرّجل هو الخصائص الأنثويّة. وَيُظهر التّحليلُ النّفسيّ أنّ الجنين يتأثّرُ تمامًا بأبيه وأمّهِ حتّى قبل الولادة نفسها، من خلال غمر نفسهِ داخل حوضهما اللسانيّ وَالأخلاقيّ، فيما تُظهر تجاربُ الأريكةِ (Les experiences du divan) مدى تأثير الحياة الجنينيّة على لاوعي الذّات، إذ تشعر الذّات خلال هذه الفترة إن كان والديها يرغبان فيها أم لا، وَتحدّد موقفهما الرافض لجنسها أو القابل

[1] Sigmund Freud, *La vie sexuelle*, Paris, Puf 2004, p. 141.

به[1]. ومع ذلك، لا يصلُ شوق الأب إلى الطّفل إلّا بواسطةِ الأمّ الّتي تحمله في رحمها، فهي الّتي تنقلُ شوق الأب، لاسيّما أنّ الطّفل "يحبُّ الأمّ الّتي يختارها الأب"[2]. وَلا توجد علاقة أكثر عمقًا وحميميّة من علاقة بالأمّ بالجنين، فهما يرتبطان برباطٍ خاصّ وَفريد لَا مثيل له بعد الولادة، إذ يتواصلان دُون الحاجة إلى اللُّغة، وَمن ثمّة تترسّخُ آثارُ تلك العلاقة المُميّزة في لاوعي الذّات.

وَمُنذ لحظة الولادة، يتحوّل الجنينُ إلى رضيع، وسيتواصلُ اعتماده على أمّه بعد قصّ حبله السريّ وَانفصاله عنها، فهي الّتي تُرضعه وَتُغيّر حفّاظاته وَتُنظّفه وتستجيبُ إلى حاجياته. ومع ذلك، لا يُعدّ حُضور الأم حضورًا دائمًا، فحياة الرضيع تتخلّلها حالاتُ الحُضور وَالغياب، وَهي حالات فوضويّة تمامًا بالنسبة إلى الرّضيع، إذ لا تخضعُ إلى منطق أو ترتيب. إنّ الأمّ ليست موضوعًا يُخفّف حضورهُ نهم الرّضيع، إذ أنّها مُدرجة منذ البداية في مجال الرّغبة بالنّسبة إلى الطّفل، ومع ذلك "يجب أن يخضع ذلك العالم المتخبّطُ والمُتقلّب والمُخيف إلى مبدأ ناظمٍ وَهذا المبدأ هُو وظيفة الأب"[3].

وَيتجلّى الفرق بين دور الأمّ وَوظيفة الأب الرمزيّة في عُقدة أوديب، فَمَا تُوفّره الأمّ من رعاية للطّفل تمنحه مُتعة، لَا نُسيء الوَصف إن قُلنا إنّ هذه المُتعة ذات طابع جنسيّ[4]. صحيحٌ أنّ الطّفل يكون في البدء موضوعًا للمُتعة قبل أن يصير الذّات المُتمتِّعة، وَالأصحّ أنّ "الفتنة الأُولى منطلقها الأمّ الّتي برعايتها للابن تفتح له مجال المُتعة"[5]. وَهذا الانفتاح على المُتعة ينكشف للبنت وللولد كليهما. وقد غيّر

[1] Françoise Dolto, *Le féminin*, Paris, Gallimard 1998, pp. 89-91.

[2] المصدر السّابق ص. 123.

[3] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, *op. cit.,* p. 67.

[4] Serge André, *Que veut une femme ?,* Paris, Seuil 1995, p. 91.

[5] المصدر السّابق ص 91.

فرويد(Freud) نفسه موقفه التّقليدي من وضعيّة البنت الأوديبيّة، ففي واقع الأمر ثمّة إجماع على أنّ الولد، في الفترة الّتي يكون فيها سنّه بين العامين والثّلاثة، يكون عاشقًا لأُمّه وَيرى في أبيه مُنافسًا على الحبّ الّذي تمنحه إيّاه، فيما ترغبُ البنتُ في إنجاب طفل من أبيها، وَلكنّ ما نَميل إلى نسيانه أو تجاهله هو أنّ فرويد (Freud) يتحدّث عن "إحياء حبّ قديم"، أيْ أنّ ميل البنت نحو أبيها يُعبّر في الأصل عن حبٌّ كانت تكنّه لأمّها[1]. إنّ الأمّ هي المَوضوع الأوّل للحبّ[2] بالنّسبة إلى البنت والولد على حدّ سواء، وهُو ما يجعلُ الطّفل يرغبُ في أن يكون فالوس (phallus) الأمّ، وهي وضعيّة سفاحيّة (position incestueuse) سيتعيّنُ إخراج الطّفل منها عن طريق الأب الرمزيّ (le père symbolique)، وهذه الوظيفة الرمزيّة تقومُ مقام قانون أساسيّ قامت عليه البشريّة، وَهُو قانون تحريم سفاح القربى، فالأبُ هو الطّرف الثالثُ الرمزيّ الّذي يخرجُ الطّفل من تلك العلاقة الثنائيّة الخانقة مع الأمّ، وَمن ثمّة يُجسّدُ "الدال"(le signifiant)، لأنّه بإعطاء اسمه للطّفل، يكرّسُ عمليًّا حالة الفصل الرمزيّ بين الطّفل والأمّ. لذلك يلعبُ "اسم الأب" دورًا رمزيًّا، وهو دورٌ لا يعدُّ بالضّرورة تفضيلًا للرّجل على المرأة مثلما ذهبت إلى ذلك بعضُ النّسويّات، وَيمكن إدراج الآية 5 من سُورة الأحزابِ ضمن منظور وظيفة الفصل الرّمزيّ الّتي يقوم بها الأب، وقد جاء في هذه الآية: "ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ"، وَيُمكننا قراءة الآية 34 من سورة النّساء ضمن نفس المنظور:" الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ..."، وقد أثارت هذه الآية جدلًا كبيرًا بين مُؤَوّلي القُرآن، إذ عدّها السّواد الأعظم من المُحافظين آية تُبّرر تفوّق الرّجال الطّبيعيّ، فيمَا رَأى أغلب المُؤوّلين المُعاصرين أنّها آية مُعادية للنّساء. وعلى الرّغم من أنّ

[1] المصدر السّابق ص 196.

[2] المصدر السّابق ص 196.

هذه الآية لا تذكر شيئًا عن تفضيل الرّجل على المرأة، وَتكتفي بالإشارة إلى أنّ كلاّ منهما يمتازُ بفضائل، إلّا أنّ مُؤوّلي القرآن وَمُترجميه على حدّ سواء، فسّروها كتعبير عن هذا التفضيل[1]. وإذ انبرى المُفسّرون إلى اقتراح تأويلات مُختلفة تُفسّر تفوّق الرّجال، كمُمارستهم للسُّلطة، وَتمتّعهم بنصيب مُضاعف من الميراث، وَغنائم الجهاد، وَما أُبيح لهم من ضرب لزوجاتهم بغرض تأديبهنّ[2]، وَهي إباحة استثنيت منها النّساء، فإنّ لا أحد منهم تفطّن إلى أنّ هذه "السُّلطة الذُّكوريّة"، المذكورة في هذه الآية، يمكنُ قراءتها كسُلطة رمزّية تؤكّد أنّ اسم الأب يتعيّن عليه أن يحذف ذلك الشّوق إلى الأمّ وأنّ هذا الحذف لا يُشكّل بأيّ حال من الأحوال، إعلاء من شأن دور الأب على حساب الأمّ، بقدر ما هو علامة على خصوصيّةِ دور كلّ منهما[3]. وهذه السّمة الرمزّية تعدّ مُهمّة للغاية، لأنّ الأب ليس الوالد دومًا، ولا رفيق الأمّ، بل هو ذلك الشّخص الذي يشغلُ أفكار الأم الحَامل وَيلعب دور الطّرف الثّالث الرمزّي[4]، وهذا الدورُ سينظرُ إليه دومًا من المنظور الرّمزيّ الذُّكوريّ حتّى لو لعبتهُ امرأة، على سبيل المثال، في إطار علاقة جنسيّة مثليّة. ومن ثمّة، عندما يفشل "الأب الرّمزيّ" في القيام بدوره المُتمثّل في تكريس عمليّة الفصل الرّمزّي بين الأمّ والطّفل، فإنّ هذا الأخير سيكونُ عُرضة لشتّى أمراض العصاب[5].

إنّ ما يثيرُ الاهتمام في هذا المُستوى من التّحليل هُو أنّ القراءة الرّمزيّة لسلطة الذُّكور على الإناث، لا تنهلُ من عُلوم التّحليل النّفسيّ الحديثة فحسب، إذ إنّنا نعثرُ

---

[1] تفسير الطّبري، المجلد 10، ص 91.

[2] تفسير الطّبري، المجلد 2، ص 468. تفسير الطبرسي، المجلدان 1 و2، ص 575.

[3] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, *op. cit*., p. 66.

[4] Françoise Dolto, *Tout est langage*, Paris, vertiges du nord/carrere 1987, p. 43.

[5] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, *op. cit*., pp. 55-56.

على ابن عربي الّذي فسّر القُرآن في القرنين السّادس وَالسّابع هجري، والّذي قدّم في وقتهِ وعصرهِ قراءةً رمزيّة للآية 32 من سورة النّساء، وقدْ فسّرها كالتّالي: " (للرجال): أيْ الأفراد الواصلين، (نصيب ممّا اكتسبوا) بنور استعدادهم الأصليّ (وللنّساء) أي: الأفراد الناقصين والقاصرين عن الوصول (نصيب ممّا اكتسبن) بقدر استعدادهنّ". [1]

موسى، عيسى ومحمد: الأب الغائب

إنّ غياب الأب هُو ما يميّزُ حياة كلّ من موسى وَعيسى وَمحمّد، ومن المُسلَّم به أنّ هذا الغياب تجلّى في حياة كُلّ واحد من هؤلاء الأنبياء بشكلٍ مُختلف. فَبالنّسبة إلى مُوسى لا يُوجدُ ما يشيرُ إلى أبيه في القصص القرآنيّ، أمّا غياب أب عيسى فهو أكثر وضوحًا، بل إنّ هذا الغياب يعدُّ أحد مُكوّنات هوّية عيسى الرئيسيّة، فالقُرآن يُطلق عليه اسم "عيسى بن مريم"[2]، ومن ثمّة يبدو تعويض اسم الأمّ لاسم الأب الغائب في هذه الحالة واضحًا بشدّة، وَعلى النقيضِ من أب مُوسى المسكوت عنه في القصص القرآنيّ، وَأب عيسى الغائب تمامًا، فإنّ القُرآن قد أشار إلى أب مُحمّد دُون أن يُسمّيه صراحة، وذلك في الآية السّادسة من سُورة الضّحى: " أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى". إنّ ضمير المُخاطب في هذه الآية يشيرُ إلى النبيّ "محمّد" الّذي عاشَ يتيمًا[3]، بعد أن توفّي والده قبل مولده وَبعثته.

وَلا نعتبرُ غياب هؤلاء الآباء الثّلاثة مسألةً عرضيّة، بل يمكنُ إخضاعها إلى التّأويل في حال استحضرنَا العلاقة الرمزّية بين الله والأب مثلما تناولها علم التحليل النفسي، ولا نقصد هنا عقيدة التثليث في التصوّر المسيحيّ الّذي يرى في

---

[1] تفسير ابن عربي، بيروت، دار الأندلس 1981، المجلد 1، ص. ص. 255-256.

[2] وكمثال على ذلك: في الآيتين 87 و253 من سورة البقرة، والآية 45 من سورة آل عمران والآية 157 من سورة النّساء...

[3] تجدرُ الإشارة إلى أنّ مفردة "اليتيم"، في المجتمع الأبويّ قبل الاسلام، تطلق فقط على من تُوفّي والده.

الله أبًا، أو معتقدات الكفّار الّذين يُؤكّدون أنّ الملائكة هم بنات الله، فمثل هذه التصوّرات يرفضها المُسلمون تمامًا مُستندين في ذلك إلى القرآن، وتحديدًا إلى الآية 30 من سُورة التّوبة "وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ"[1]، ينفي المُسلمون الأبوّة عن الله باعتماد هذه الآية وغيرها من الآيات، وَمَا نقصده نحنُ ليسَ تلك الرّابطة بين علاقة الفرد بأبيه وَتأثيرها على علاقته بالله، وَفي هذا السياق، قال فرويد (Freud): "...من التحليل النفسيّ للفرد، يتضّح لنا بمُنتهى الجلاء أنّ إله كلّ إنسان هو صُورة أبيه، وأنّ الموقف الشّخصيّ لكلّ فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه الماديّ، ويتنوّع ويتبدّل طردًا مع هذا الموقف، وأنّ الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة"[2]. وَوفقًا لهذا المنظور، سيكونُ في مقدورنا أن نعدّ غياب الأب أمرًا له ما يبرّرهُ في حالة هؤلاء الأنبياء المذكورين أعلاه، إذا افترضنَا أنّ التصوّر المُتخيّل (conception imagée) لله هو في ارتباط بعلاقة الفردِ مع أبيه الماديّ. وفي واقع الأمر، لا يحتاجُ هؤلاء الأنبياء، كغيرهم من البشر، إلى المثلنة (idéalisation) أو التعلية (sublimation) حتّى يكون الأب الأرضيّ منطلقهما في تخيّل الأب السّماويّ، ذلك أنّهم مرتبطون عن طريق الوحي بعلاقة مُباشرة مع "الأب في السّماء"، وبالتّالي مع السُّلطة الرّمزّية العليا، وَمن ثمّة لا ينبغي أن تتداخل أيّ سُلطة أُخرى مع تلك السُّلطة الأصليّة، أو أن تحلَّ محلّها.

هل النّساء ناقصات عقل؟

[1] في القرآن الكريم، ثمة العديد من الآيات الّتي تنفي الأبوة عن الله، ومثال على ذلك: الآية 68 من سورة يونس، والآيات 88-91-92 من سورة مريم، والآية 26 من سورة الأنبياء والآية 4 من سورة الزمر.

[2] Collectif, *Le père. Métaphore paternelle et fonctions du père : L'Interdit, La Filiation, La Transmission*, Paris, Denoël 1989, p. 36.

تمكّنَا من خلال مَفهوميْ الأب وَ"اسم الأب" من مُقاربة سُلطة الذُّكورة الرّمزيّة وإسناد اسم الأب إلى الطّفل وَالعلاقة بين مثلنة كُلّ من الأب وَالإله، وَما يميّزُ دوريْ الأب وَالأم من تعقيد نفسيّ، قد يسمحُ لنا كذلك بتجاوز مَجموعة من التّحاليل الّتي تنضحُ كراهيّة للنّساء، وقد انبرت لتفسير أحد الأحاديث المَعروفة للنبيّ، وهو حديث طالمَا وقع الاستنجادُ به لإبعاد النّساء عن الحياة السّياسيّة أو الفقهيّة[1]، إذ يزعمُ أنّ الرّسول قال إنّ النّساء ناقصات عقل[2]. إنّ إعادة قراءة هذا الحديث من وجهة نظر التّحليل النّفسيّ، تسمحُ بإبراز معنى آخر مُختلف، إنّ الأمومة بقدر ما تعدُّ حسيّة، بل وَحالة طبيعية، تعدُّ الأبوّة بناءً اجتماعيًّا، إذ لطالما كان موقعُ الأب عرضة للتّشكيك وَمُحفّزًا نشيطًا للتّفكير، بينمَا تنزعُ طبيعة الأمّ المُرهفة والحسيّة إلى شلّ التّفكير[3]. ذَلك أنّ الأموميّ يقعُ في دائرة موضع الشّوق (lieu du désir) في مُعارضة رمزيّة لموضع الأبويّ المُمثّل للقانون وَالعقل. علاوة على ذلك، يمكننَا إدراك "نقص العقل" المُميّز للأُنثى، ليس على صعيد دور الأمّ فحسب، وإنّمَا أيضًا في مُستوى البناء النفسيّ لهويّة البنت، صحيحٌ أنّ كلّ النّساء أمّهات مُحتملات، وَلكنّ الأصحّ أنّهن كُنّ بنات في بدايةِ حياتهنّ، ودراسة المرحلة الأوديبيّة، سواء لدى الولد أو البنت، تظهرُ اختلافات مُثيرة للاهتمام من بينها أنّ الولد الّذي يجعلُ أمّه موضوعًا لشوقه، سيضطرّ لاحقًا إلى النأي بنفسه عن هذا الموضوع المُحرّم فيشتاقُ إلى نساء أخريات، وَهُنّ مواضيع شوق ينتمين إلى جنس أمّه، وَمن ثمّة يتماهى مع أبيه، بينما تضطرّ البنتُ إلى الابتعاد عن الأمّ، وقد سبق أن أشرنا إلى الارتباط الأوّليّ بينهما، فتشتاقُ إلى الرّجال الّذين يُعتبرون

[1] إلى اليوم تستندُ تشريعات بعض الدول الإسلامية على هذا الحديث وحديث آخر يقول " لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة" (صحيح البخاري، المجلد 9، ص 70)، لمنع النساء من تقلّد القضاء، كما هو الحال في المملكة العربية السعودية والجزائر وغيرهما.

[2] صحيح البخاري المجلد الأول، ص.81/ صحيح مسلم، المجلد الأول، ص.ص. 86-87.

[3] Collectif, *Le père*, *op. cit.,* p. 39.

مواضيع شوق لا ينتمون إلى جنسها، وَفي الوقت نفسه، ستميل إلى التماهي مع الأمّ. إنّ هذه "العملية اللّاوعية" مُعقّدة لأنّ البنت مُطالبة بالانفصال عن أمّها كمَوضوع شوق في نفس الآن الّذي تُطالَب فيه بالاحتفاظ بعلاقة وثيقة مع هذه الأُمّ حتّى تتماهى معها، وَما هو أكثر تعقيدًا من ذلك، هو حقيقة أنّ انفصال البنت عن الأمّ بقدر ما يفترضُ منها رفضًا للسلبيّة (passivité)، بقدر ما تكونُ هذه السلبيّة مطلوبة في العلاقة بين الأنثى وَالذكر[1]. وطالمَا أنّ المرحلة الأوديبيّة لدى البنت تُعدّ مرحلة إشكاليّة[2] بل مرحلة تنطوي على تناقضٍ حسب التعبير الفرويديّ، فإنّنا نخلصُ إلى أنّ الأُنوثة- في موضع تمظهرها اللّاواعي- تقعُ على هامشِ ما هو عقلانيّ، وَمن ثمّة ألَا يُعدُّ "نقص العقل" مُجرّد استنتاج رمزيّ بلَا أهميّة معياريّة، وبالتّالي لا تأثير لهُ على قوانين الشّريعة الإسلاميّة؟

"المرأة غير موجودة" (la Femme n'existe pas)

وَمع مُضيّنا في نفس نهج التّحليل الرّمزي لمفهومي الذُّكورة وَالأنوثة مثلمَا وردا في القرآن، نرى أن مفهوم الخصاء (castration) قد يُمكنّنا من تقديم قراءة مُختلفة لا فقط لا لعدد من الآيات الّتي يُستشهد بها غالبًا في سياق الجدل القائم حول العلاقة بين الجنسين فحسب، وَإنّما لبعض الخصائص البلاغيّة المُميّزة للقُرآن.

إنّ الخوف من الخصاء يبدأ في الظُّهور حالما يدركُ الطفل الذكر وجود فرق بين الجنسين، ويُلاحظ أنّ بعض الأشخاص لا يملكون قضيبًا، ومن ثمّة سيكون هذا الاستنتاجُ بمثابة تهديدٍ يعيشهُ الولد خوفًا من فقدان قضيبه. إنّ الاستثناء في هذه القاعدة هو ما يُحدّد مجموعة الذكور، فوفقًا لقوانين المجموعات (Les lois des ensembles)، لا تتأسّس كلّ كليّة مُوجبة (universelle affirmative)، (كلّ

[1] Serge André, *Que veut une femme ?*, *op. cit.* , p. 194.

[2] المصدر السابق ص. 182.

"أ" لديه السّمة "ب"، كأن نقول في حالتنا هذه "كلّ الرّجال لديهم قضبان")، إلّا في ظلّ وُجود جُزئيّة سالبة (particulière négative) تُقابلها (ثمّة أشياء ليس لديها السّمة "ب"، كأنْ نقول ثمة أشخاصٌ ليس لديهم قضبان)، وَتتأسّس عليها في الآن نفسه[1]. وبالتّالي، إن كان الخصاء يعدُّ مكوّنًا لهويّة الكائن الذكر، فإنّ البنت لا تخشى الخصاء لأنّها مخصيّة بالفعل. وفي هذه الحالة، "طالما أنّها غير معنيّة بالاستثناء، فلا وُجود لكليّة يمكنُ أن تكون جزءًا منها"[2].

ووفقًا لهذا المنظور، يجب أن نفهم عبارة لاكان (Lacan) الشّهيرة "المرأة غير موجودة" أو "لا وُجود لِـ ال-مرأة"، وهي عبارة لا تدلّ على عدم وُجود أفراد نساء، وإنّمَا تدلّ على عدم وجود مجموعة من النّساء، ما يفسّر استخدام "ال" التعريف، ذلك أن النّساء لسنَ سوى امرأة زائد امرأة زائد امرأة، إلى ما لا نهاية، ومن ثمّة لا توجد نهاية لتعدادهنّ. إنّ قانون المجموعة المُشكّل للرّجال لا ينطبق على النّساء، وبالتّالي نستطيع أن نفهم سبب عدم مخاطبة القُرآن النّساء كمجموعة قطّ، فالنّساءُ في القُرآن هنّ مواضيع الخطاب الموّجهِ للرّجال، إذ عندما يتحدّث القرآن عن زواج المُسلمات لا يخاطب النّساء كمجموعة مطلقًا، والدليل على ذلك ما جاء في الآية 221 من سورة البقرة: "وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ". يُوجّهُ القرآن خطابه هُنا إلى الرّجال محرّمًا عليهم الزّواج من المُشركات أو تزويج المُسلمات من المُشركين. وإذ كان الاستبعاد اللُّغويّ(exclusion linguistique) لمجموعة النّساء يُبَرَّر هنا بعادات المُجتمع الأبويّ وتقاليده، مجتمع تُمنع فيه المرأة من عقد زواجها إلّا بوجود وليّ أمرها،

[1] Alain Vanier, *Lacan*, Paris, *op. cit.,* p. 85.

[2] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, *op. cit*, p. 86.

حتّى إنّ قرار زواجها يعدُّ مسؤولية هذا الأخير، من الناحية الشرعيّة، أكثر منه قرارًا شخصيًّا منها، نرى من الصّعب تبرير الاستبعاد اللُّغوي نفسه لمجموعة النّساء عندما يخاطب القرآن الرّجال مُعدّدًا النّساء المحرّمات عليهم[1] أو مستحضرًا ما يمكنُ أن يعترض الحياة الزوجيّة من مشاكل، ففي الحالتين، يقصرُ القرآن خطابه على الرّجال فقط[2]. وَعندما نُزيح جانبًا التبريرات التاريخيّة أو المبدئيّة المُتعلّقة بتفضيل الرّجال على النّساء ، لن نرى في غياب كلام قرآنيّ مُوّجه إلى مجموعة من النّساء سوى علامة على غياب "ال- مرأة" (la Femme) كمجموعة أو كفئة. علاوة على ذلك، يُوجّه القُرآن خطابهُ إلى النّساء، ولكنْ كأفراد أو كَمجموعة مُعيّنة لا يُحدّدها الانتماء الجنسيّ على الإطلاق، ففي الآية 42 من سورة آل عمران، خاطب القرآن مريم قائلًا: "وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاء الْعَالَمِينَ"، وبالمثل، خَاطب زوجات النبيّ في الآيتين 32-33 من سورة الأحزاب بقوله: "يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلا مَّعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ... ". ومن ثمّة نرى أنّ غياب كلام قرآنيّ موجّه إلى كلّ النّساء يندرجُ في إطار قراءة عُلوم التّحليل النّفسيّ للعلاقات بين الجنسين، وهي قراءة تؤكّدُ على عدم وجود "ال- مرأة" "la Femme" كمجموعة اعتمادًا على مفهوم الخصاء.

[1] " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا" (سورة النساء، الآية 23).

[2] عندما يشير القرآن إلى قضيّة "نشوز" الزّوجة، يوجّه خطابهُ إلى الرّجل/الزّوج، ويبسطُ أمامه طرق التعامل معها، كما ورد في الآية 34 من سورة النساء: "... وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ..."، وعندما يذكرُ الله قضية نشوز الزوّج، فإنه لا يتوّجه أيضا بخطابهِ إلى المرأة، وهو ما تبرزه الآية 128 من سورة النساء: " وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا...".

الذُكورة والأنوثة: ثنائيّة رمزيّة (dualité symbolique)

على النّقيض مِن فرويد (Freud) الّذي نادرًا ما استخدمَ مصطلح الفالوس (phallus) كمُرادفٍ للقضيب[1]، يصرّ لاكان (Lacan) على أنّ الفالوس ليس القضيب، وَأنّه لا يعدو كونهُ دالّ رمزيّ (signifiant symbolique). وهذا الدالُّ هو ما يُحدّد الذُّكورة وَالأنوثة على نحوٍ رمزيّ، إذ يحدّدُ الذُّكورة من خلال صفة إيجابيّة حاضرة، وَالأنوثة من خلال صفة سلبيّة غائبة، وَتنشأ الوظيفة الفالوسيّة (fonction phallique) مثلما يُسمّيها لاكان (Lacan) عن طريق تحديد هذا الدالّ. ومع ذلك، إنْ كانت هذه الوظيفة تُحدّد على نحو كليّ الصّفة الذُّكوريّة، تلكَ الّتي يُميّزها امتلاك القضيب وَالميل اللّاواعي لحيازة الفالوس، فإنّها لا تُحدّد الأنوثة إلّا على نحو جُزئيّ، هذا إن تحدثّنا عن غياب القضيب فحسب، وَتبدو عاجزة عن تسمية الأنوثة من خلال صفة إيجابيّة، وَمن ثمّة تفرضُ الأنوثة نفسها كمفهومٍ يستحيلُ تسميته. وإذ تظلُّ الذُّكورةُ مفهومًا يمكنُ ترميزهُ بالكامل، تفشلُ الوظيفة الفالوسية في احتواء جزء من الأنوثة، ما يجعلها مُستحيلة التّرميز. وانطلاقًا من هذا الطّابع المُميّز لكُلّ من الذُّكورة وَالأُنوثة، يُمكنُ إدماج عدد من الثُّنائيّات التّأويليّة ذات الأهميّة البالغة.

وبما أنّ الفالوس دالّ، وَبما أنّ هذا الدالّ ينتمي إلى المجاز الرّمزيّ، وَبما أنّ هذا الرمزّي هو في صميمه جمعيّ لأنّهُ يتأسس على مجموعة من المعايير، نتذكّرُ في الحال ما سبق أن أشرنا إليه حول الذُّكورة، أي أهمّية مفهوم المَجموعة في تحديد الذُّكورة. إنّ من يملكون قضبانًا، أولئك الّذين تسميّهم الوظيفة الفالوسيّة على نحو كليّ، يُعلنون عن وُجودهم داخل مجموعات رمزيّة جماعيّة. هُنا يقول ميللر إنّ: " "جميع المُنظّمات، وَكلّ التجمّعات الكُبرى على غرار الأحزاب والجيوش

[1] *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard 1997, p. 815.

والكنائس، هي مجموعات ذُكوريّة في المقام الأوّل"[1]. وَعلى النقيض من ذلك، تنتمي الأنوثة إلى مجال الفرد، طالمَا أنّها لا تحتكمُ إلى منطق المجموعة، ولا يُحدّدها سوى تعداد الأفراد إلى ما لا نهاية، وهَذه الثنائيّة الأولى بين الذكورة والأنوثة، تسمحُ لنا بمُقاربة ثنائيّة أخرى ناتجة عنها وهي ثنائيّة الدّين والإيمان، وَالمعلوم أنّه ليس ثمّة وُجود لدين في غياب مؤسسات ترمزُ إليه، ومهما تعدّدت الدّيانات الّتي ترتبطُ بها تلك المُؤسّسات، فإنّ الكنائس، وَرجال دينها، وَالحسبة، وَرجالها، تظلّ أنظمة هرميّة مُؤسسة على "مزيج من القيم الفالوسية (valeurs phalliques) وَالاندفاعات (pulsions) من قبيل: المُعلّم/المُبتدئ، الحُكم/الخُضوع، الخ.، مُرتبطة بمجموعةٍ من الشرائع والطُّقوس، وما إلى ذلك"[2]. إنّ الدينَ ينهلُ من فكرة المجموعة، وَما مجموع الطُّقوس الدّينيّة أو مفهوم الجهاد المقدّس ضدّ "الآخرين" إلّا تعميقٌ لفكرة الانتماء إلى تجمّعٍ أوْ مجموعةٍ بعينها.

ووفقا لهذا المنظور، يمكننا أن نفهم بعض الآيات ذات الطابع القتاليّ التي تحضّ على الحرب والقتال، كالآية 60 من سورة الأنفال: " وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...".

وفي المُقابل يظلُّ الإيمان اعتقادًا شخصيًّا، أيْ أنّه اعتقاد فردّي خالص، ومن ثمّة فهو لا يحتاج إلى بنى مُؤسّسيّة جماعيّة، إذ بقدر ما يكونُ الدّين انتماءً اجتماعيًّا، يظلُّ الإيمان انتماءً قلبيًّا، وَيترتّب عن هذا قُدرة الإنسان على اختيار دين بعينه، أو تقرير التحوّل من دينٍ إلى آخر، وَهُو ما لا ينطبقُ على الإيمان، فهو لا يرتبطُ بقرارٍ ولا يمكنُ إعمالُ العقل فيه، إنّنا لا نقرّر على نحوٍ عقلانّي أن نتكّل على الله اتّكالًا تامًّا مثلما لا نُقرّر الوُصول إلى حالة من الطُمأنينة الدّاخليّة بين عشيّة

[1] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, *op. cit.,* p. 86.

[2] Françoise Dolto, *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse*, op. cit., p. 92.

وضُحاها. وَفي القرآن ثمّة آيات تحضُّ على الانتساب إلى دين مّا وَأُخرى تتحدّث عن تثبيت الإيمان في قُلوب المؤمنين، في الحالة الأولى، تبدأ العديد من الآيات القرآنيّة بفعل أمر "آمنوا"[1]، وفي هذا السياق، يعدُّ هذا الفعل الإنجازيّ طلبًا يدعو إلى الانتساب إلى الدّين، مادام هذا الانتساب منوطٌ بخيارِ المُتلقّي[2]. وَفي الحالة الثّانية، تُؤكّد آيات أُخرى على أنّ الإيمان ليس عملًا يقومُ على حريّة الاختيار وَليس قرارًا يخضعُ للإرادة الحرّة، وَهُو ما تُوضّحهُ الآية 99 من سُورة يُونس: " وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ". مثلما نعثرُ في آيات أُخرى على مفهوم آخر هو "الهداية" الّذي يعوّضُ مفهوم "الإيمان"، للتّأكيد على أنّ الإيمان هو هبة من الله: " قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ"(سورة الأنعام، الآية 149).

قدْ يعدّ المُفسّرون هذين النّوعين من الآيات من قبيل الآيات المُتقابلة، وَقد يبذلون جهدًا بالغًا لإزالة هذا التّقابل (opposition)[3]، مَع أنّهما في حقيقة الأمر لا يمثّلان سوى مستويينِ مُختلفين في مُقاربة النصّ الدّينيّ: مستوى أوّل يتعلّق بالانتماء إلى مجموعة، ومستوى ثانٍ يتعلّقُ بالتجربة الفرديّة، بل إنّنا نعثرُ على هذين المُستويين صراحةً في آية واحدة تتحدّثُ عن الأعراب، إذ يقول القُرآن في الآية 14 من سورة الحجرات: " قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ..."، ومعنى الآية أنّ الأعراب اختارت اعتناق الإسلام، ومن ثمّة الانتماء إلى الأمّة الإسلاميّة، وَلكنّ هذا الانتماء الجماعيّ لا يُعدّ بأيّة حال ضمانة على إيمانهم كأفراد.

---

[1] راجع: الآيتين 72 و179 من سورة آل عمران، والآية 47 من سورة النساء والآية 157 من سورة الأعراف والآية 31 من سورة الأحقاف...

[2] علاوة على "الطّلب"، يتضمّن فعل الأمر دلالات إنجازيّة مجازيّة أخرى كالتهديد أو التعجيز.

[3] يذهب بعض المُفسّرين إلى اعتبار تخصيص الله بفعل الهداية من قبيل المجاز. راجع تفسير الزمخشري، المجلد 2، ص. 293..

وبقدر ما يتحرك الدين في المجال "الإيجابيّ"، بما أنّه خيارٌ طوعيّ، يتحرّك الإيمانُ في المجال "السلبيّ"، لأنّهُ هبة من "ال-آخر" (l'Autre)، وَعندما نتذكّر أنّ نظريّات التّحليل النّفسيّ، خصوصًا النظرية الفرويديّة، تعزو الطّبيعة الإيجابيّة إلى الذُّكورة وَالطّبيعة السلبيّة إلى الأنوثة[1]، نجدُ أنفسنا مرّة أخرى أمام مظهر آخر من مظاهر الثنائيّة الجنسيّة. الأمر الّذي قد يُساعدنا على فهم الحديث النبويّ الّذي يقول إنّ النساء ناقصات دين[2]، لا كحطّ من شأن المرأة، من وجهة نظرٍ معياريّة بحتة، وإنّما كمظهرٍ للعلاقة الوثيقة بين الأُنوثة والإيمان.

وعندما نقرأ تاريخ اللّاهوت الإسلاميّ وفقًا لهذا المنظور، سنرى أنّ الفقهاء لا يُغادرون المجال الدينيّ قطّ، فباعتبارهم ضامنين للمُؤسّسات الدّينيّة الّتي يمثّلونها، علاوة على ما يتبنّونه من تصوّرات جمعيّة للشأن الدينيّ، وطرائق مُعالجتهم للمسائل الجدليّة والخلافيّة، وما يُولونه من أهميّة قُصوى للطقوسِ والأحكام، نجد أنّ مُتعتهم تُعدّ مُتعة اجتماعيّة تحتفي بالرّموز، أي أنّها متعة فالوسيّة. وَعلى العكس منهم، يتموقعُ المُتصوّفة المُسلمون داخل المجال الإيمانيّ، فبتبجيلهم للتجربة الشّخصية وانفصالهم عن المُشاركة في الطُّقوس الجماعيّة[3] وتلذّذهم بالشّوقِ إلى الاتّحاد والحُلول والفناء، تكون مُتعتهم مغايرة للمُتعة رمزّية أو الفالوسيّة. إنّ مُتعتهم تُعدّ متعة إضافيّة (jouissance supplémentaire) تنحو إلى مماثلة المتعة الأنثويّة. وهذه المتعةُ يستحيلُ قولها وَتفتحُ على الواقعيّ، أو مثلما ورد على لسان النفرّي، أحد المُتصوفّة المُسلمين، الّذي قال: " كلّما اتّسعت الرُّؤية ضاقت العبارة". وَالمتعة الأنثوية، أيْ تلك الّتي يستحيلُ قولها، ليست مقصورة على المُتصوّفة المُسلمين فحسب، بل يشعرُ بها الصوفيّون من المُسلمين وغيرهم، وَلقد

[1] Serge André, *Que veut une femme ?*, *op. cit.,* p. 194.

[2] صحيح البخاري، المجلد 1، ص. 83.

[3] لقد أنشأ الحلاّج طقسا فرديّا ورمزيّا أسماهُ الحجُّ العقليّ، عوضا عن الحجّ الشرعيّ الجماعيّ إلى الكعبة.

طرح لاكان(Lacan) مفهوم المُتعة الأنثويّة، في مُحاضرتهِ " مرّة أخرى أيضًا"، انطلاقًا من ملاحظتهِ لسُلوك القدّيسة تيريزا الأفيلاويّة، ومن ثمّة خلص إلى قول: "ترى بماذا كانت تستمتع؟ إنّه ليبدو لي واضحًا أنّ شهادة الصُّوفيين الجوهريّة تكمنُ تحديدًا في قولهم إنّهم اختبروا المُتعة حقًّا، لكنْ دون أن تكون لديهم معرفة بها"[1].

إنّ الذُّكورة والأُنوثة ثُنائيّة قادرة على استيعاب ثُنائيّات أُخرى، ولو مضينا في تحليلنا أبعد من ذلك، لقُلنا إنّ الذُّكورة والأُنوثة يُعبرّان عن حالة انشطار يعيشها الكلّ، رجالًا ونساءً، انشطارٌ بين أنا – إيجابيّ، واع وذكوريّ وبين موضوع- سلبيّ، لاواعٍ وأنثويّ- كما تشيرُ الثنائيّة نفسها إلى انشطار بين الواقع، بما هو كيانٌ خارجيّ يُدركُ، وَبين الواقعيّ أو الحقيقة، بما هي كشفٌ باطنيّ يُحسُّ، بل إنّ الاختلاف بين عالميْ اليقظة وَالأحلام يمكنُ مقاربته أيضًا وفقًا لثُنائيّة الذُّكورة والأُنوثة، حتّى إنّنا قد نذهبُ بعيدًا وَنقول إنّ الذُّكورة تحيلُ على الكلام والحياة، فيما تحيلُ الأنوثةُ على الصّمت والموت، ونحنُ لا نرى أنّه من قبيل المصادفة أن يقع تجسيم الباركات (Parques)، وَهي آلهة ترمزُ إلى الموت، على هيئة نساء. علاوة على ذلك، كان فرويد (Freud) قد أوّل الأنوثة، في تفسيره للعديد من الأحلام، كدلالة على الصّمت والموت[2]، بينما دافع دولتو (Dolto) عن طرح يقول إنّ "المرأة بالنّسبة إلى الرّجل، هي تلك الّتي تجسّمُ اندفاعات الموت"[3]، وقد اعتمد بعضُ المُفسّرين المُسلمين كالرّازي والطّبري نفس المنهج في تحليلهم للفظة

[1] Jacques Lacan, *Encore*, Paris, Seuil 1975, p. 97.

[2]Sigmund Freud, *Le thème des trois coffrets et l'inquiétante étrangeté*, dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Puf, NRF 1993.

[3] Françoise Dolto, *Le féminin, op.cit.*, p. 46.

"إناث" الواردة في الآية 117 من سُورة النّساء،" إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَانًا مَّرِيدًا"، وقالوا أنّها تعني "الأموات"[1].

الحُكم والحقيقة

تتحكّمُ رمزّيةُ الأنوثة والذُّكورة في كلّ أقوالنا وأفعالنا: فكُلّ ما نتلفّظهُ يطرح نفسه كفعل واع وَمدروس (ومن ثمّة فهو ذكوريّ)، غير أنّ دوافعنا اللّاوعية هي ما تنتجهُ في الحقيقة (ومن ثمّة فهو أنثويّ)، وَبالمثل، نفترضُ أنّ أفعالنَا تصدرُ عن إرادة حُرّة وأنّنا نتحكّم بها (وَمن ثمّة فهي ذكوريّة)، وَمع ذلك نعرفُ أنّ أفعالًا كثيرة تصدر عنّا مُتجاوزة إرادتنا (ومن ثمّة فهي أنثويّة). إنّ ضرورة تطبيق حكمٍ ما على المُذنبين، من النّاحية الشّرعيّة، والوعي بنسبيّة تلك الأحكام، يُعدّان مثالين بارزين على ما يميّزُ الأُنوثة والذُّكورة من انشطار، فالقرآن يقول في الآية 179 من سُورة البقرة: " وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"، ومن ثمّة عيّنَ الحياةَ كمجال للقصاصِ، تلك الحياة الّتي علينا أن نذكّر بأنّها تقع داخل مِحور الذُّكورة الرمزّي. إنّ العقاب يظلُّ ضروريًّا لإقامة تماسك اجتماعيّ مّا، لكنّه لا يعدُّ في صميمه مُحاكمة للمُذنب، طالمَا أنّ هذا الأخير قد دُفع إلى ارتكاب جريمته تحت تأثير دوافع نفسيّة عميقة لا يمكنُ التحكّم فيها على نحو عقلانيّ، ومن ثمّة لا يُوجدُ حكم واحدٌ قادرٌ على تفسير سلوك فردٍ يختلف مسار حياته عن غيرهِ لا محالة، فيكون هذا الاختلافُ مثلَ بصمة الإصبع، وَبالتّالي، لا يمكنُ للعقاب أن يدّعي القدرة على تحديد مسؤوليّة المُذنب على نحو قاطع، طالمَا أنّ هذا التحديد يقتضي النّفاذ المُطلق إلى كلّ السّياقات وَالمعرفة المُطلقة بالآخر، وهُمَا حالتان

[1] تفسير الرازي، المجلد 11، ص. 46.

تفسير الطّبري، المجلد 4، ص. 278.

مُستحيلتان تمامًا. وَمن ناحية أخرى، لا يطرحُ العقابُ مسألة تغيير "المذنب"، وهو ما يُؤكّدهُ موقف الرّسول من الرّجل الّذي قدم عليهِ ليشتكي من زوجته. فهذا الرّجل جاء إلى الرّسول وَقال له: "عندي امرأة هي من أحبّ النّاس إليّ وهي لا تمنع يد لامس" فَقال له: "طلّقها" فقال: "لا أصبر عنها"، فقال الرّسول: " استمتع بها"[1]. إنّ هذا الخبر يُوضّحُ كيف أنّ الرّجل الّذي قدم يشكو "عيبًا" في سلوك زوجته قد آثر الاحتفاظ بها وطلب من الرّسول أن يغيّرَ هذا "العيب السلوكيّ"، لكنّ الرّسول أخبره بأنّ هذا التغيير مُستحيل، ومن ثمّة وجد ذلك الرّجل نفسهُ أمام خيارين: إمّا الالتحاق بالرمزّية الاجتماعيّة الذُّكوريّة والانفصال عن زوجته، أو الالتحاق بالرمزّية الفرديّة الأنثويّة والمُوافقة على قُبول زوجته مثلما هي ودون السّعي إلى تغيير مُيولاتها. إنّ هاتين الفرضيّتين تبدوان مُتناقضتين، ومن ثمّة يستحيلُ التوفيق بينهما على نحو مُتزامن وَإنهاء حالة الانشطار الدّاخليّ الّتي يعيشها كلّ كائن بشريّ، وبقدر ما يستندُ الحكمُ، أي موضعُ الذكورة، إلى مبدأ الواقع، بقدر ما تتباينُ الحقيقةُ مع الواقع، وهذا التباينُ هو ذلك المجال الّذي يختلفُ فيه النّاس، وَسيحكم الله بينهم يوم القيامة ناظرًا في هذا الاختلاف مثلمَا تُوضّح ذلك الآية 113 من سُورة البقرة: " فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ"؟[2]. إنّ "المُختارين" قد يشعرون بأنّ الحقيقة تكشّفت لهم، وَلكنّ الحقيقةَ، تقعُ في دائرة الأنوثة، ومن ثمّة يستحيلُ ترميزها أو موضعتها شأنها في ذلك شأن "الواقعيّ"، إذ ألسنا نقولُ دومًا إنّ الحقيقة مَحجوبةُ كليًّا؟

الحجاب الرّمزيّ

[1] سنن النسائيّ، بيروت، دار الجيل 1987، المجلد6 ، ص. 69.

[2] نجدُ هذا المعنى في عدد كبير من الآيات على غرار: الآية 55 من سورة آل عمران، الآية 48 من سورة المائدة، الآية 164 من سورة الأنعام، الآية 93 من سورة يونس، الأيتين 39 و 124 من سورة النحل، الآية 25 من سورة السجدة...

تتيحُ لنا الحقيقة، تلك الّتي يستحيلُ النّفاذ إليها، التّفكير في قضيّة الحجاب من منظور يختلفُ عن المنظورَين الاجتماعيّ أو الشرعيّ. فمنظور علم النفس التّحليليّ، يؤكّد أنّ المرأة في لاوعيها تتشوّق إلى امتلاك الفالوس الغائب، وَلكن طالمَا أنّ هذا الشّوق يظلّ في صميمه غير قابل للتحقّقِ، يذهبُ اهتمام المرأة إلى العناية بجسدها حدّ المُبالغة، وَهو ما عبّر عنه فرويد (Freud) بالقول إنّ النرجسيّة هي طبيعة أنثويّة[1]. فمن وجهة نظر رمزّية، يحلُّ جسد المرأة محلّ الفالوس، وعلى النقيض من الرّجال الّذين يتشوّقون إلى امتلاك الفالوس، تتشوّق النّساء إلى أن يكنّ هنّ الفالوس[2]. وَليست النساءُ فحسب من يرين، في لاوعيهنّ، أنفسهنّ فالوسًا رمزيّا، بل إنّ الرّجال يرون في جسد المرأة مُعوّضًا للفالوس. ومن ثمّة يصبحُ من الصّعب على الرّجال القبول بحقيقة خصاء النّساء الفعليّ، خصاء يعدُّ في الوقت نفسه تهديدًا ضمنيّا لـ"خصائهم"، وَهذا هو السببُ في أنّ حياة الذُّكور الجنسيّة، وَهي تقارب جسد المرأة كفالوس، تظلّ في جوهرها حياة ذات ميول شهوانيّة[3].

وبوسع هذه المُقاربة اللّاواعية لجسد المرأة أن تُفسّر صرامة مَواقف المُفسّرين والفُقهاء المُسلمين- وكلّهم من الرّجال- في اعتبارهم جسد المرأة عورة (الأعضاء التناسليّة). وَمع ذلك، عندما يُؤكّد مُفسّر مثل الرّازي أنّ جسد المرأة كلّه عورة، فإنّه يدافعُ ضمنيًّا عن طرحٍ يعتبرُ جسده هو الآخر عورة في الآن نفسه[4]. وإصرار الفقهاء على اعتبار جسد المرأة عورة، يكشفُ بواسطة اللُّغة، ما لا يقوله اللّاوعي الذُّكوريّ، ومن ثمّة نرى في إخفاء جسد المرأة طريقة لاواعية لإخفاء

[1] Sigmund Freud, *La féminité*, in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard 1984, pp. 173-174.

[2] Serge André, *Que veut une femme ?*, *op. cit.*, p. 119.

[3] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, *op. cit.*, p. 84.

[4] تفسير الرّازي، المجلّد 23، ص. 205.

خصاء الإناث وَشهوانّية الذُّكور في آن واحد، أي إخفاء ما لا يقدر اللّاوعي على مُواجهته، أو ما يرغب في تجاهله أو دفنه في أعماق الذّات، ومن ثمّة نفهم سبب هوس المُتشدّدين والأصوليّين المُسلمين بقضيّة الحجاب. فالحجاب لا يعدُّ لباسًا مُميّزًا يُعبّر عن انتماء للمجموعة، إضافة إلى أنّه لا يعدُّ زيًّا يُخفي تفاصيل جسد المرأة تجنّبًا للإغواء فحسب، فلو كان للحجاب وظيفة تمييزّية، لوقفنا على الإصرار نفسه بخصوص إطالة اللّحية[1] على سبيل المثال، ولو كان زيًّا يقصدُ به تجنّب الإغواء، لاستوت الخشيةُ من إغواء الذُّكور والإناث على حدّ سواء. زد على ذلك، ذهب عدد من المُفسّرين إلى اعتبار كامل جسد الرّجل عورة بالنّسبة إلى المرأة[2]، وَلكنّ هذا الرأي ظلّ أقليًّا، بل وشاذّا، وَسرعان ما بكّتهُ إجماع العلماء، وَهُو إجماعٌ كشفَ ما للحجاب من أهمّية رمزيّة ونفسيّة عميقة، لاسيّما في إخفائه الخصاء الأنثويّ كمصدر للقلق والخوف.

وَطالما أنّ الحجاب يقعُ ضمن دائرة الأنوثة، فإنّ بمقدوره أن ينفتح على دلالات أخرى مُحافظًا في الوقت نفسه على طابعه الرمزّي، فبقدر ما يستحيلُ قولُ المتعة الأنثويّة، تحيلُ كلّ من العلاقة بين الأنوثة والموت، والعلاقة بين الأنوثة والحقيقة، إلى غياب الدالّ فيما يخصّ الأنوثة. وَمن ثمّة، تظلُّ هذه الأخيرة محجوبة ومخفيّة ومسكوت عنها، على نحوٍ مّا، بل ويستحيلُ إدراكها عن طريق الحُضور أو التكشّف.

لماذا خُلق آدم قبل حواء؟

إنّ ثنائيّات القانون/الشّوق، الجمعيّ/الفرديّ، الدّين/الإيمان، الإيجابيّ/السلبيّ، الكلام/الصّمت، المتعة الفالوسية/المُتعة الأُخرى، تقرُّ جميعها بإمكانيّة مقاربة

[1] ثبت عن الرّسول أنّه قال :"قصّوا الشّوارب وأعفوا اللحى خالفوا المشركين" (صحيح البخاري، المجلّد 7).

[2] المصدر السّابق، المجلّد 23، ص. 205.

الذكورة وَالأنوثة بواسطة المجال الرمزّي، ووفقا للمنظور ذاته، سيكون بوسعنا أن نُفكّر في قصّة خلق الرّجل وَالمرأة مثلما جاء ذكرها في القرآن. والقرآن لا يقول صراحة إن كان آدم خلق أوّلًا أم حوّاء، فالآية 189 من سُورة الأعراف تقول: " وَالَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا"، وَمع أنّ مفردة "زوج" تشيرُ إلى الذّكر وَالأنثى في اللّغة العربيّة، قصر أغلب المُفسّرين إحالاتها على الأنثى، فيما ترجمها المُترجمون إلى "زوجة". وسواء استندوا في ذلك إلى حجج الدّيانات الأُخرى أو إلى حديث للرّسول يقول إنّ حوّاء خلقت من ضلع آدم[1]، فإنّ الثّابت في الأمر وجود اعتقاد عامّ بأنّ خلق آدم سبق لخلق حوّاء، وهُو ما جعل بعض المُؤوّلين يرون في هذه الأسبقيّة الدايكرانيّة/اللّا تزامنيّة علامة على أفضليّة الرّجل على المرأة. وبخصوص ذلك، قال ابن عربي: " ولا يُخفى على لبيب فضل الرّجال على النّساء، ولو لم يكن إلّا أنّ المرأة خُلقت من الرّجل فهو أصلها"[2]، ومع ذلك، نرى أنّ هذه الرُّؤية المعياريّة لا تُلائِم مقاربتنَا للعلاقة بين الذُّكورة وَالأنوثة، ولذا نرى أنّه في مقدورنا أن نقرأ هذه الأسبقيّة على نحو مُختلفٍ مُستندين إلى مفاهيم علم التّحليل النّفسي السّابق ذكرها، حتّى لو افترضنا خلق آدم قبل حوّاء.

وَعلى الرّغم من فشل الوظيفة الفالوسيّة في استيعاب جُزء من الأُنوثة إلّا أنّها تُشير، في تمثيلها للرّجال والنّساء على حدّ السواء، إلى عدم وُجود دالّ للأُنوثة، ومن ثمّة يبدو لنا مِن غير المنطقيّ أن تكون المرأة قد خُلقت قبل الرّجل، لأنّه ليس بوسع الكائن أن يسبق اللُّغة، وبالتّالي يستحيل أن يكون خلق المرأة سابقًا على خلق الرّجل، طالمَا أنّها في صميمها تفتقدُ إلى دالّ يمثّلها. إنّ خلق الرّجل يعدُّ تمظهرًا للُّغة وللفعل الخالقِ، وإنْ خُلقت المرأة من الرّجل- جزء منها وليس كلّها- أو من

[1] صحيح البخاري، المجلّد 7، ص. 34.

[2] أحكام القرآن، المجلّد 1، ص. 181.

ضلعه أو من بقايا الطّين الذي تشكّل منه، فمن المُؤكّد أنّها ستكونُ مُمثّلة بالوظيفة الفالوسيّة الّتي سبقتها. ومع ذلك، لا تُمثّلها هذه الوظيفة إلّا على نحو جُزئيّ، بالإضافة إلى أنّه سيكون من المنطقيّ أن يكون الدالّ الممثّلُ للذُّكورة سابقًا حتّى يعيّنَ ما فشل الدالّ الأنثويّ في تمثيلهِ، فالرمزّي يجب أن يكون سابقًا لكي يتحقّق "الواقعيّ"، أي ما يفشل الرّمزُ في قوله. وبهذا الخُصوص، قال لاكان (Lacan): "من الصّدع أو الشقّ أو خطّ الفتحة يبرزُ الغياب، كمثل صرخة لا تتراءى كخلفيّة للصّمت، وَإنّما على نقيض ذلك، الصّرخة هي من يجعل الصّمت يظهر صمتًا"[1]، وَفي الأثناء، يجب ألّا ننسى أنّ ثنائية الذُّكورة/الأنوثة حاضرةٌ، على المُستويين النفسيّ والرمزّي، داخل كلّ فرد سواء كان رجلاً أو امرأة، وَوفقًا لهذه الرُّؤية المُؤسّسة على الثُّنائيّة الجنسيّة، سيكون بوسعنا أن نفهم الآية التّالية: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى...." (سورة الحجرات، الآية 13).

العلاقة بين الجنسين: تفوّق أم اختلاف؟

من العبث الادّعاء بأنّ الذُّكورة، بما هي دالّ رمزيّ، أفضلُ من الأُنوثة الواقعة ضمن المجال الواقعيّ، ومثل ما ذكرنا سابقًا يطرحُ أغلب الباحثين مسألة العلاقة بين الأنوثة والذكورة من منظور معياريّ، وَهُنا يتعيّن علينا أن نقول إنّ هذه الرُّؤية المعياريّة مُتجذّرة منذ زمن الرّسول داخل منظومة العادات القبليّة. وبهذا الخصوص، ثمّة خبر يقول إنّ امرأة تُدعى أم سلمة جاءت إلى الرّسول وَقالت له: "يا رسول الله، يغزو الرّجال ولا نغزو، وإنّما لنا نصف الميراث"، وَفي رواية أخرى، طلب النّساء من الرّسول تمكنيهم من المُشاركة في الجهاد، فقلن: "وددنا لو أنّ الله جعل لنا الغزو فنصيب من الأجر ما يصيب الرّجال". وتوجد رواية ثالثة تقولُ إنّ الرّجال قالوا للرّسول: "إنّا لنرجو أن نفضّل على النساء بحسناتنا في

[1] Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, p. 28.

الآخرة كما فضلنا عليهن في الميراث، فيكون أجرنا على الضعف من أجر النّساء"، وقالت النّساء: "إنّا لنرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرّجال في الآخرة، كما لنا الميراث على النصف من نصيبهم في الدُنيا"[1]. ومن خلال هذه الرّوايات الثلاث، نتبيّنُ أن أقوال النّساء كشفت عن شُعور بالغبن والقلق، فيما كشفت أقوال الرّجال عن إحساسٍ مُتنام بالتفوّق، ومن ثمّة نُلاحظ أنّ هذه الأقوال كشفت عن الطّبيعة العميقة للطّابع العصابيّ المميّز للرّجل والمرأة على حدّ سواء. فالمرأةُ تظلُّ تحاولُ يائسة أن تتموقع داخل الوظيفة الفالوسيّة، أي تلك الوظيفة الّتي لا تعبّر عنها كليّةً، وهو ما أشار إليه فرويد (Freud) بعبارة شوق المرأة إلى الفالوس[2]، فيما يظلّ الرّجلُ خائفًا من الخصاء- طالمَا أنّ إدراجه ضمن الوظيفة الفالوسيّة تمّ نتيجة عدم خُضوع آخرين لهذه الوظيفة- وهذا الخوفُ هُو ما يدفعهُ إلى البحث عن التميّز عن المرأة. وَقد تطرّق القرآن إلى هذا السُّلوك العصابيّ في الآية 32 من سورة النّساء: " وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا ۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ ۚ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا". إنّ هذه الآية تدعو الرّجال والنّساء إلى القبول بالاختلافات فيما بينهم، ذلك أنّ كلاّ من الجنسين يعيشُ وهم الاعتقاد بأنّ السّمات المُميّزة لكلّ من الرّجل وَالمرأة سماتٌ معياريّة.

[1] أسباب النزول، ص.ص. 124-125.

[2] Serge André, *Que veut une femme ?*, *op. cit.*, p. 119.

الفصل الثّاني:

الموتُ والشّوقُ في القُرآن

من الحتميّ وُجود علاقة مّا بين الموت وَالشّوق المُتّصل بالغيابِ، بما هو حركة تميلُ نحو "ال-الآخر" وَيستحيلُ تحّققها كموضوعٍ مُمَثّل أو قابل للتمثيل. ويعدُّ الموت حدثًا مجهولا هو الآخرُ، حدثٌ يستحيلُ تمثيله بالنّسبة إلى الكائن الحيّ على الأقلّ، إذْ يظلُّ عاجزًا عن استيعاب فكرة موتهِ الشّخصيّ رَغم معرفتهِ بأنّه سيعيشُ ذلك الحدث يومًا مّا، إنّ الموت "الحقيقيّ" هُو موتنا الشّخصيّ الذي لا ندرك كُنهه إلّا من خلال موتِ الآخر، وبهذا الخصوص يُمكننا أن نُميّز بين ثلاث صور للموت: الموتُ كمَسار، وَموت الآخر وَالموتُ كأحجية.

الموتُ مسارًا:

إنَّ اعتبار الحياة وَالموت كنقيضين يعدُّ أمرًا شائعًا، وَمع ذلك، لا يمكنُ التّفكيرُ في الحياة بمعزل عن الموت، ووفقًا لهذا المنظور لا يعدُّ الموتُ نهاية نصلُ إليها، بل يعدُّ الوجه الآخر للحياة، يقولُ القرآنُ في الآية 30 من سورة الزمر: " إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ"، وَهذه الآية يمكنُ أن تترجمَ بطريقتين، إمَّا "إنّك ستموتُ وهم سيموتون" أو "إنّك مُتّ بالفعل وهم أيضًا ماتوا بالفعل". ولقد أصرّ الرّازي[1] على وجود التباس في معنى الآية، التباس يسمحُ بتقديمِ تأويلين للموتِ، الأوّلُ يرى في الموتِ وضعيّة مُستقبليّة، وَبهذا المعنى يصبحُ القصد من الآية:" يا محمّد، لا تهتمّ بما يقوله الكُفّار، فالموتُ هو مآلكم جميعًا"، والثّاني يَرى في الموتِ مُعطى حاليّ،

[1] تفسير الرازي، المجلّد 26، ص. 278.

ومن ثمّة يصيرُ معنى الآية: "حتّى لو كنتم جميعًا (أنت والكفار) أحياء في الوقت الحاليّ، فإنّكم ميّتون في الواقع".

إنّ الإنسان يحيا حين يموتُ، حتّى إنّنا يمكن أن نقول إنّ الموتَ هو من يُنادي للحياة، وَينتجها، وثمّة حديثٌ للرّسول يُؤكّد أنّ الموت سيؤتى به في "الحياة الآخرة" على شكل كبشٍ ويُذبح[1]. وَبغضّ النّظر عمّا تحملهُ مفاهيم الذبيحة والقربان من دلالات أنثروبولوجيّة[2]، وما تحملهُ طُقوس ذبح الأغنام من مقاصد في الإسلام، يبيّن هذا الحديث استحالة وُجود الموت دونَ حياة، فالموتُ هو وجهها الآخر، وَلذلك سيكونُ اختفاء الموتُ حالمَا تختفي الحياة أمرًا منطقيًّا. وبهذا الخصوص، استخدم دينيس فاس (Denis Vasse) صُورة رائعة للتَّدليل على أنّ الحياة وَالموت ما هُما إلّا وجهين لكيانٍ واحد، فقال: "يُدركُ الإنسانُ أنّه حيّ لأنّهُ يشعرُ بموته المحتملِ. إنّ حدث الموت، في حالته الخام، هو لؤلؤة تختفي في الظّلام، لؤلؤة لا يكشفها سوى سُطوع النُّور الحيّ"[3].

وَبعيدًا عن صُورة الموتِ كَحدث قد يقعُ في أيّة لحظة، يموتُ الإنسان في كُلّ لحظة بالفعل، وَدلالة الموت هُنا تتجاوزُ المعنى الأوّلي والضيّق المُتمثّل في توقّف الوظائف الحيويّة وَتعتنقُ معنى أشمل يتمثّلُ في قُبول الإنسان بكلّ الهزائم الّتي تكبّدها أثناء حياته، إنّ هذه الهزائم، أو "المِيتات الصّغيرة"، هِي ما يُميّزُ حياة الإنسان، فهُو يعيشُ الموت كُلّ لحظة، سواء عند انفصاله عن الآخر فيه أو عن ذلك الآخر المُختلف عنه. ونَحنُ نخسرُ أوقاتًا تمرّ من أعمارنا مع مُرور كُلّ لحظةٍ، ونعتبرُ أنّ هذه الأوقات قد ماتت لوعينا بأنّها لن تعود قطّ، فكلّ طفل مِنّا رأى

---

[1] صحيح البخاري، المجلّد 5، ص. 85.

[2] للاطلاع على تحليل هذه المفاهيم، راجع كتاب:

René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Albin Michel 1990.

[3] Denis Vasse, *Le temps du désir*, op. cit., p. 60.

الرّضيع فيه يموت، وكلّ مراهق منّا رأى الطفل فيه يموت، وَكلّ كهل منّا رأى المُراهق فيه يموت... وبالإضافة إلى ذلك، يرى كُلّ إنسان منَّا أثر الموتِ في خلاياه، كتساقط الشّعر والأسنان وَشيخوخة الجلد وَالأوردة، وَهي علاماتٌ عن موت صغير يطبعُ جزءا من أعمارنا، وطوال حياته سيلتقي الإنسان بأشخاص آخرين، أشخاص سيحبّهم ويكرههم ويغارُ منهم ويعشقهم ويرافقهم، ولكنّه سينفصلُ عنهم حتمًا، وهذا الانفصالُ ما هو إلّا موتٌ صغير، وقد قال الرّسول في هذا الإطار:"... وَأَحْبِبْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مُفَارِقُهُ"[1]؟

إنّ الموتَ كمَسارٍ يسمحُ لنا بالتّفكير في حياة الإنسان كَما لو أنّها مسارُ كتابة، وَالكتابةُ هي فعلٌ متحرّك في الزّمن، بل إنّ ما تَمّت كتابتهُ لا يمكنُ أن يكون ثابتًا في الزّمن، لأنَّ تأويل ما كُتب في السّابق يتوقّفُ عليه مثلما يتوقّفُ تأويلهُ على ما سيكتبُ لاحقًا، وَمن ثمّة لا يمكنُ قراءة حياة الإنسان، بما هي نصّ مكتوب، بصُورة نهائيّة إلّا بعد وضع نُقطة النهايةِ فيها، وفي تلك اللّحظة يتمّ الانتهاء من كتاب حياة الإنسان، ذَلك الّذي سيظلُّ محفورًا في ذاكرة العالم، أو كما جاء في القُرآن: " وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا. اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا" (سورة الاسراء، الآيتين 13-14).[2]

إضافة إلى ذلك، يذكّرُ الموتُ في استمراريّتهِ الإنسانَ بأنّه كائنٌ زائلٌ وَفانٍ، وأنّ الله وحدهُ حيّ لا يموتُ، مثلما ورد ذكر ذلك في الآيتين 26 و27 من سُورة الرحمن: " كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ".

موت الآخر:

[1] موطأ مالك، ص. 56.

[2] راجع أيضًا الآية 145 من سورة آل عمران والآية 71 من سورة الإسراء والآية 25 من سورة الحاقة والآية 10 من سورة الانشقاق.

إنّ موت الآخر هو صورة الموت البيولوجيّ الوحيدة الّتي يمكنُ أن نتحدّث عنها. وَطوال حياتنا، نواجهُ موت أشخاص سبق لنا أن عرفناهم، ومن نافلة القول التأكيد على أن ما يُميّز موت الآخر هو توقّف أنشطته الحيويّة وَتحوّل وجهه إلى قناع خال من التّعبير[1]، مع ذلك نُلاحظ أنّ الصّمت هو ما يميّز موت الآخر أكثر، وَلا نعني بالصّمت التوقّف عن الكلام، بلْ غياب إمكانيّة الكلام. فعندما يموتُ الآخر يتوقّفُ تمامًا عن قول أيّ شيء بخُصوصه أو بخُصوص العالم الّذي يُحيط به، حتّى إنّ الأمر يبدو لنَا كَأنّ الإنسان، وَهُو يلفظ أنفاسه الأخيرة، يلفظ معها الكلام الّذي أنشأه كذات. ومن ثمّة ليس على الجسد، وقد صُيّر إلى الصّمتِ نهائيًّا، أن يبقى في عالم "الكائنات المُتكلّمة"[2]، بل يتعيّنُ عليه أن يختفي، وَيقضي التقليد الإسلامي، في هذا الباب، بضرورة دفن الميّت إكرامًا له. وَالقُرآن يطلقُ على الجثّة، بما هي جسد فاقد للنُّطق، اسم "السوأة"، وهي مُفردة تحيلُ معانيها على القُبحِ والفضيحة[3] مثلما ورد ذكر ذلك في الآية 31 من سورة المائدة: "قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ"، وَيُحيلنا كُلّ ما تقدّمنا به إلى طرحِ سُؤال: هل هناك اضطرابٌ في نظام العالم أكثر من وُجودِ حُضورٍ، لا يكونُ كلامًا في جوهره؟

ماذا يبقى من الموت عندمَا تتحلّلُ الجثّة وَتفنى؟ وللإجابة عن هذا السّؤال، نرى من المهمّ التذكيرُ بأنّ الموت أمر لا رجعة فيه، وهُو في ذلك لا يختلفُ عن الحياة. فحالما نولدُ، نحيَا، وحالما نحيا، يمكنُ أن نموت، ولكنْ يستحيلُ القولُ بأنّنا لم نكن أحياء. وَفي غيابِ هذا الطّابع اللّا ارتجاعيّ (irréversible)، لن يكون بوسعنا

[1] Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset 1993, pp. 20-21.

[2] Parlêtres: مفردة استحدثها لاكان وتعني "الكائنات المتكلّمة".

[3] تفسير الرازي، المجلّد 11، ص. 215.

استحضارُ حزننَا على يوم مولدنا أو سعادتنا به[1]. فالإنسانُ الميّتُ هو قبل كلّ شيء إنسانٌ كان حيّا، وكلّ الذين عاشروه، يعرفون أنّه كان كذلك، وَمن ثمّة يعاملونه على ذلك النحو، وَعندما يموت الإنسان يتعذّر علينَا النّفاذ إلى ما يَحمله من تصوّرات عن نفسه، ولكنّه يَظلّ حاضرًا لدينَا كأثرٍ، حتّى وَإن غابَ كَجسدٍ فهُو يظلّ أثرًا حاضرًا في حياةِ كلّ من عرفه أو لم يعرفه. وَهُنا، لا يتورّعُ الأحياءُ عن "استخدام" الموتى: سواء باستحضار أسمائهم كذكرى، أيْ كأثرٍ استحضاريّ (trace mémorielle)، أوْ استدعائهم كسُلطة، يصعبُ مُناقضة حُججها الصّادرة عن "ال- الآخر" الأصليّ (l'Autre radical)[2]. وَمن ثمّة ما يخلّفهُ من كانوا أحياء من آثارٍ هو ما يطبعُ حياتنا، إنّ موتنا هو موتٌ شخصيّ، وإذا مازال الأحياءُ يعدّون الأموات أحياءَ، على نحو مّا، بل ويعدّونهم جوهر وجودهم، فذلك لأنّنا خلقنا من أجل الآخر وكلّ أقوالنا وأفعالنا هي آثارٌ خلّفها "ال- الآخر". ويصلنا كُلّ هذا بنظريّة "النسبة"، وهي نظريّة تفيدُ بأنّ كلّ ما هو كائن يدلُّ على وُجود الله[3]: ففي هذه الحياة، كلّ ما هو كائن خُلق من أجل الآخر، ومن ثمّة فإنّ ما نهبهُ لهذا الآخر، سواء في هذه الحياة أو ربّما في الحياة الآخرة، ما هو إلّا علامةٌ على عبادة الله.

وَالتسليمُ بحقيقة أن الله نفخ في الإنسان من روحه، يجعلُ من الإنسانِ عُنصرًا ينتمي إلى كلّ، هو الإنسانيّة، ومن ثمّة فإنّ جوهر وجوده هو خدمة الآخر، حيّا كان أو ميّتا، وَكحال أعضاء جسم الإنسان، إذ لا يوجدُ من بينها ما هو مُستقلّ عن البقيّة طالمَا أن وظائفها كأعضاء تتمثّل في المحافظةُ على الجسم بأسره، فإنّ كلّ إنسانٍ موجود، حيّا كان أم ميّتا، لا يُمكنه الهربُ من قَدره، أي أنّه لا يتمكّن من

[1] Emil Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard 1973.

[2] Vincent Descombes, *L'inconscient malgré lui*, *Op. cit.*, pp. 108-113.

[3] أبو عثمان الجاحظ، *البيان والتبيين*، تونس، دار سحنون، 1990، المجلد الأول، ص. 81.

التخلّص من المصير الّذي يجعل وُجوده يرتبط بوُجود الآخر. وَمن العبث أن نتصوّر عُضوًا داخل جسم الإنسان يغارُ من عضو آخر، أو يتصرّفُ على نحو مُخالفٍ للبقيّة، طالما أنّ هدفها جميعًا هو المُحافظة على وحدة الجسم، وَكحال الجسم الذي يطبعُ بوحدتهِ كلّ أعضائه، تعدُّ الذاتُ البشريّة دالًّا على وحدة البشر شاءت ذلك أم أبت، أي أنّها تُعتبر دالًّا على وحدة كُلّ أولئك الّذين نفخ الله فيهم من روحه. ووفقًا لهذه الرؤية نقرأ حديث الرّسول: " مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ؛ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى"[1].

الموتُ أحجيةً:

وَمثلما يدشّنُ الموت مرحلة الصّمت، فإنّهُ يستحيلُ على أيّ إنسانٍ الكلام عن الموت أو عن جزء منهِ، ذلك أنّ الموتَ لا يقال، وكلُّ ما قيلَ حول الموتُ استند على المُماثلات والاقتباسات، بدءًا بما ورد منها في القرآن، مرجعنَا البحثيّ في هذا الكتاب.

الرّوح والنّفس

وكمثالٍ على ذلك، ما ورد في الآية 185 من سُورة آل عمران "كلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۖ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ"، والآية 35 من سورة الأنبياء :" كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۗ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ"، والآية 57 من سورة العنكبوت "كلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۖ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ"، إذ تشهدُ هذه الآياتُ الثّلاث

[1] صحيح البخاري، المجلد 4، ص. 92.

بأنّ الموت قدر حتميّ لا مفرّ منه، وَمع أنّ هذه الحقيقة تبدو بديهيّة للوهلةِ الأولى، إلّا أنّها تظلُّ حقيقة خلافيّة وَمطعونٌ فيها، فهي خلافيّة لأنّنَا لوْ سلّمنَا بأنّ جميع الكائنات البشريّة قد ماتت، فلنْ نجد دليلًا واحدًا يثبتُ، بالاستناد على الاستقراء الجزئيّ، أنّ فلانًا، وَهُو شخصٌ ما يزالُ على قيد الحياة، سيموتُ هو الآخر. فيمَا يستهدف الطعنُ معصوميّة الموت (l'infaillibilité de la mort) وذلك لأنّ المعصوميّة تنتمي إلى دائرة اللّاوعي. وهو ما عبّر عنهُ يانكيلفيتش (Jankélévich) على نحو بليغ عندما قال: "التهديدُ بالموت هو فعلُ إدّعائيّ، بينما يعدُّ خطرُ الموت مفهومًا مثاليًّا لا يختلف البتّة عمَّا تقدّمهُ لنا قصص المُغامرات وَالروايات البوليسيّة"[1].

إضافة إلى ذلك، تقرُّ الآياتُ المذكورة أعلاه بأنّ كلّ "نَفْسٍ" ذائقةُ الموت، ولهذا المفهوم المستخدمِ منذ ما قبل ظُهور الإسلام ثلاثةُ معاني مُختلفة: أوّلًا، النفسُ بمعنى النّفَسِ، فالنَّفَسُ هُو ما يُفقد لحظة خُروج الرّوح، ثانيا، النفس بمعنى الدمّ، وذلك أنّه إذا فُقِد الدم من الإنسان فَقَد نَفْسه؛ أوْ لأن النَّفْس تخرج بخُروجه. ثالثًا وأخيرًا، النفسُ بمعنى "الفرد"، وَهذا المعنى يتكرّر كثيرًا في القرآن، في معرض كلامه عن أفعال الإنسان وَأقوالهِ، مثلما ورد ذكر ذلك في الآية 281 من سورة البقرة "وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" والآية 30 من سُورة آل عمران "يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ..." والآية 51 من سورة إبراهيم "لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ". وَأحيانًا يقدّمُ القرآنُ النفسَ كمكوّنٍ من مكوّنات الإنسان عليهِ أن يَنهاها عن الهوى، مثلما ورد ذكرُ ذلك في الآيتين 40

[1] Vladimir Jankélévich, *La mort*, Paris, Flammarion 1977, p. 21.

و41 من سورة النازعات "وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ".

ولقد أرجعَ بعض المُفكّرين تكرار مُفردة "نفس" في الآيات القرآنيّة إلى شيوع الكلمة في الجاهليّة، وَهي الحقبة الّتي انتهت بنُزول القرآن[1]، ولقد استخدم القرآن الكثير من المفردات الشائعة في شبه الجزيرة العربيّة ليُسهل فهمَ مُتلقّي الكلام الإلهيّ، طالمَا أنّ هذه المُفردات تنتمي إلى حقول دلاليّة مألوفة لهم. ومن جهتنا، نريد أن نلفت الانتباه إلى شيوع لفظة "نفس" في القرآن مقابل ندرة لفظة "روح". وَهذه اللّفظة أحالت إلى معنى "النفس" في أربع مواضع في القُرآن (الآية 29 من سورة الحجر والآية 85 من سورة الإسراء والآية 9 من سورة السجدة والآية 72 من سورة ص)، أمّا في بقيّة المواضع، فلقد تمّ الارتكان إليها للإشارة إلى الملاك جبريل مثلما ورد في الآية 193 من سورة الشّعراء:" نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ". وبالتأكيد، يعدُّ مفهوم الرّوح مفهومًا طارئًا على عرب الجاهليّة، باستثناء قلّة منهم من أهل الكتابِ (اليهود والنّصارى)، إذْ كانوا يعرفونه من كتبهم، حتّى إنّهم استفسروا النبيّ محمّد عن ذلك[2].

وإذا كان بوسعنا مقاربة مفهوم النّفس من خلال مفهوم آخر هو الذّات أو "أنا" الفرد، فإنّ مفهوم الرّوح يبدو لنَا مفهومًا غيبيًّا يصعبُ تعريفهُ، وَكلّ ما نعرفهُ في هذا الباب، هو أنّ النّفس هي من تموتُ بينمَا تبدو الرّوح خالدة لا تموتُ. وبالإضافة إلى ذلك، تُعدّ روحُ الإنسان من رُوح الله الحيّ الّذي لا يموت، أو مثلما وقعت الإشارة إلى ذلك في الآية 29 من سورة الحجر "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ"، والآية 72 من سورة ص "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ

[1] عادل خذر، *الأدب عند العرب، مقاربة وسطيّة*، ص.ص. 147-150.

[2] تفسير الطّبري، المجلّد 9، ص.ص. 141-142.

رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" والآية 9 من سورة السجدة "ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ...". والقرآنُ يسكتُ عن تحديد طبيعةُ هذه الرّوح، سواء كانت إلهيّة أو بشريّة، بل إنّهُ يوضّحُ أنّها عصيّة على إدراك الإنسان، في قولهِ: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" (الآية 85 من سورة الإسراء). ومن ثمّة يبدو لنا أنّ العلاقة بين النّفس والرّوح شبيهة إلى حدّ مّا بالعلاقة بين الأنا والذات، فالأنا مثل النفس فانية، والذاتُ مثل الرّوح، يستحيلُ موضعتها، أو على الأقلّ هذا ما يوحي به تأويلُ دولتو (Dolto) للأمر عندما قال: " عندما يفنى هذا الجسد، سأظلُّ "أنا" موجودًا، طالما أنّ الربّ كائنٌ و"أنا" كائنٌ منه"[1].

البعثُ، أو الولادة الجديدة

إنّ توقّف الوعي لبُرهةٍ زمنيّة وَتباطؤ وظائف الجسم الحيّوية غالبًا ما يجعلان من النوم عند الأحياء مرادفًا للموت، وهذا المثالُ عن "الموت الصّغير" عبّرت عنه الآية 42 من سورة الزمر: " اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...". وفي هذا الموضع يعدُّ النومُ موتًا حقيقيًّا أكثر منه صُورة عن الموت، وهُو ما يفسّرُ استخدام عالم الأحلام كنموذجٍ للتواصل مع الموتى.

من ناحية أخرى، تفترضُ الآية وُجود حياة أخرى تعقبُ كلّ "موت"، فالنومُ يعقبه الاستيقاظُ والموتُ الحقيقيّ يعقبهُ البعث، إضافة إلى أنّ الموت لم يُقدَّم مُطلقًا كنهاية في القُرآن بل كبداية لحياة أخرى، وهُو ما يفسّرُ تمييز القُرآن المُتواتر بين الحياة الدُنيا والحياة الآخرة، وَسنضربُ هنا أمثلة من بين ثلاثين آية متشابهة تطرّقت إلى

[1] Françoise Dolto, *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse*, op. cit., p. 325.

الفرق بين الحياة الدنيا وَالحياة الآخرة، كالآية 77 من سورة النّساء "... قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا"، والآية 67 من سورة الأنفال "... تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"، والآية 38 من سورة التوبة "... أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ". ولقد كان البعثُ من المواضيع المطَعون في صِدقها من قبل الكفّار، حتّى إنّ القرآن تحدّث عن شُكوكهم في وُجود حياة أخرى، في الكثير من الآيات، مثل الآية 38 من سورة النّحل "وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ۙ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ"، والآية 35 من سورة المُؤمنون "أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُمْ مُخْرَجُونَ"، والآية 82 من السّورة نفسها " قَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" (راجع أيضًا الآية 53 من سورة الصافات والآية 3 من سورة ق، الخ).

صحيحٌ أنّ الاعتقاد في وُجود حياة أخرى بعد الموتِ يعدُّ أحد الأسس الإيمانيّة للعقيدة الإسلاميّة[1]، والأصحُّ أنّ هذا الاعتقاد يصعبُ تصديقه طالمَا أنّهُ لا يقدّمُ دليلًا عقليًّا حاسمًا على صدقه، وهذا ما يفسّرُ أنّ التّشكيك لم يقتصر على الكفّار فحسب، بل إنّ المُؤمنين أنفسهم أعربوا غالبًا عن دهشتهم من وُجود هذه الحياة الأُخرى. ولقد قدّم القرآنُ أدلّة على وُجود حياة أخرى في أكثر من موضعٍ، أو علاماتٍ تدلُّ بالأحرى عن البعث، فالمماثلةُ بين النّوم والموت، وما يعقبُ الاثنين من استيقاظ، تمّ تقديمها كآية عقليّة، وهُو ما أشارت إليه الآية 42 من سُورة الزمر بقولها "... إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ".

[1] " ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" (سورة البقرة: 2-4).

وإلى جانبِ هذه المماثلة، نعثرُ في القُرآن على قصّتين حول البعث، وردت القصّة الأولى في الآية 259 من سورة البقرة، وقد تحدّثت عن رجل مجهول[1] بقولها: " أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ۖ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ". وإذْ قدّمت هذه الآيةُ دليلًا ملموسًا عن البعث إلى شخص مجهولٍ، فإنّ الآية المُوالية تحدّثت عن النبيّ إبراهيم وَهُو يسأل ربّه أن يقدّم له دليلاً عن البعث: " وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ". إنّ هاتين القصّتين تبرزانِ استغراب مُؤمنَيْن من فكرة البعث، وَبوسعِ هذا الاستغرابُ، مع ما يحملهُ من بذور شكّ، أن يكشفَ عن شوق الإنسان إلى رؤية هذه الحياة الأخرى تتحقّقُ أمام عينيه. ومع ذلك نرى أنّ عدم اعتقاد الكفّار في فكرة البعث وَاعتقاد المُؤمنين القلق في وُجوده، يُخفيان معًا خوفًا من الموت، وَفي واقع الأمر، عندما يخافُ الكافرُ من الموت، فذلك لأنّه لا يُريد أن يخدع نفسه بفكرة حياة أُخرى وَبوُجود خلاصٍ مُمكن، والحالُ أنّه لا يُوجد ضمان على وُجودهما. أمّا خوف المؤمن من الموتِ فمردّهُ رغبته في أن يطمئنّ قلبه، وقد قال الرّسولُ في هذا السّياق: " نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: " رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي"[2]؟

[1] تفسير الطّبري، المجلّد 2، ص.ص. 29-31.

[2] صحيح البخاري، المجلّد 5، ص. 77.

الخوفُ من الموت

أشارَ القرآنُ في أكثر من موضعٍ إلى الخوف من الموتِ ونسبهُ خصوصًا إلى الكفّار الّذين " يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ" (الآية 19 من سورة البقرة)، بل إنّ القرآن يذهبُ إلى حدّ استخدام الموت كمجاز دالّ (trope signifiant)، ويصف حال الكافرِ- والكفرُ يعدُّ ذروة الحالات السلبيّة- فيقولُ في الآية 6 من سورة الأنفال: " يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ".

ولكن كيف يمكنُ تفسيرُ حالة الخوف من الموت؟ ولماذا لا يخاف معظم النّاس النومَ إذَا كان مُماثلاً للموتِ على نحوٍ مّا؟ يعتقدُ الإنسانُ أنّه سيستيقظُ من بعد نومه، ومن ثمّة مردُّ خوفه من الموت هُو الخوف من عدم "الاستيقاظ"، أيْ خوفٌ مردّهُ عدم وجود بعثٍ بعد الموت، بعثٌ ينكرهُ الكفّارُ وَسعى إبراهيم إلى الحُصول على دليل يثبتهُ لكي يطمئنّ قلبه، فهل يكونُ مرّد خوف الإنسان من الموتِ، خوفه من الضياع؟ إنّ خطأ الإنسان يكمنُ في اعتقاده أنّه يملكُ نفسه، وأنّهُ سيفقدُ لحظة موتهِ نفسهُ كما لو أنّها شيئًا يحوزهُ، وَمدفوعًا بوهم الامتلاك هذا، يذهب الإنسانُ أحيانًا إلى حدّ قتل نفسهِ حتّى لا يحين أجله[1]، وَظاهرة القتل الرّحيم هي مثالٌ بارز على اعتقاد الإنسان بأنّه يملك نفسه، فهي مُمارسة تُطالب بحقّ الإنسان في إنهاء حياته ومن ثمّة التحكّم فيها، قبل أن يحدث الموت بواسطة إرادة خارجيّة لا سلطان لهُ عليها. وإذ يصرُّ القرآن على انتماء الإنسان إلى الله، يذكّرُ البشر بحقيقة أنّهم لا يَمتلكون أنفسهم، فيقولُ في الآيتين 155 وَ156 من سُورة البقرة: "... وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ". المَوتُ في القرآن يعدُّ رُجوع النّفس إلى مالكها، وَهُو ما عبّرت عنهُ الآيات من 27 إلى 30

[1] Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, op. cité*, p. 115.

من سورة الفجر: "يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّة، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي". وَهذه الحقيقة الوجوديّة بإمكانها أن تُثني الإنسان عن الهرب من الموت، في حال آمن بها.

يقولُ القرآن في الآيتين 94 و95 من سورة البقرة: " قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ". وَمع أنّ الآيتين تُخاطبان عددًا من اليهود، فإنّهُ يمكنُ تأويلهمَا وفق رُؤية أشمل تتجاوزُ المقام الخاصّ، فالأمرُ الواردُ في " فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ" يفترضُ أنّ من يحيا داخل الحقيقة هو من سيقبلُ بفكرة موتهِ، عكس من يحيا داخل سلسلة من الأكاذيب، فهذا الأخير لن يرى في الموت سوى نتيجة نهائيّة لحياةٍ مُتخيّلة سعى إلى امتلاكها واعترضَ على انتهائها.

وَمع ذلك، نَرى من المُهمّ أن نميّز بين رفض الموت وَما يمكنُ أن يسبّبهُ موتُ الأقارب من ألمٍ، فالألم لا يعدُّ اعتراضًا على الموتِ نفسه وإنّما هو شعورٌ إنسانيّ يعكسُ مُعاناة الانفصال عن الأحبّاء، وَلقد خلط بعض المُفكّرين المُعاصرين بين الحالتين، وبلغ بهم الأمرُ حدّ توصيفِ حُزن النبيّ على وفاة ابنه إبراهيم بالحالة المُناقضة لفكرة التسليم بالموت[1]. وَنحنُ نَرى أنّ المُعاناة النّاجمة عن الانفصال عمّن نحبّ تَختلفُ كليّة عن سُلوك بعض النّاس المُعترضين على الموت، وقد ذهب في ظنّهم أنّ عودة الرّوح إلى خالقها تعكسُ صورة إله ساديّ يمنحُ الحياة فحسب لكي يسترجعها[2] فيما بعد، وينسى هؤلاء أن ما يسمّونه "استرجاعًا" ليس أكثر من امتداد لما وهبنا الله من حياة، فالموتُ وحده هو ما يفتحُ باب البعث، ومن ثمّة باب

[1] رجاء بن سلامة، *الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري وصحيح مسلم*، تونس، منشورات دار الجنوب، 1997، ص. 66.

[2] Denis Vasse, *La vie et les vivants, op. cit.*, p. 140.

الحياة الأبديّة. وَفي واقع الأمر، الموتُ هو "اختبارٌ يهيّئ للحياة الأبديّة"[1]، وَينهي حالة النُّقص ويصلُ بحركة الشّوق إلى الطُّمأنينة النهائيّة، عَلاوة على أنّهُ طريقٌ لا مفرّ للإنسان من عبورها لكي يَصل إلى الرّضا التامّ، ألمْ يَعد الله نبيّهُ في القرآن، وتحديدًا في الآية 5 من سُورة الضّحى: " وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى"[2]؟. إنّ هذا الرضّا التامّ الّذي يُعتبر ولادة جديدة، وقد أعلنت الآيةُ صراحةً أنّه سيحدثُ في المُستقبل البعيد، لا يتحققُ إلاّ بالموتِ، ولقد سبق أن قلنا إنّنا ندركُ حقيقة الموتَ بواسطة (وَداخل) المماثلة: وَمن ثمّة، أليس بوسعنا القولُ إنّ الجنين يموتُ لكي يحيا الرّضيع؟ ألسنَا نتخلّى عن المشيمة وَالحبل السرّي وَننسى أمريهما في ذروة الفرح باستقبال المولود الجديد، على الرّغم من أنّهما عضوين ضروريّين لحياة الجنين؟ ولماذا لا تكونُ الجثّةُ المدفونةُ عُنوان ولادة جديدة طالمَا أنّ الجسد مُجرّد "تفصيل"[3]؟.

[1] Françoise Dolto, *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse*, op. cit., p. 277.

[2] "سوف" الواردة في الآية هي حرف مبنيٌّ على الفتح يخصِّص أفعال المضارعة للاستقبال البعيد.

[3] Françoise Dolto, *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse*, op. cit., p. 324

الفصل الثّالث

التسليم أو حقيقةُ الشّوق

الرّمزيّ علامةٌ على فقدان الواقعيّ

يُنشِئُ الكلام الذّات البشريّة: فالذّاتُ في أوّل أمرها لا تكونُ إلّا إذَا وقعت تسميتها، وبعد ذلك تشرع بدورها في تسميةِ الموجودات بدورها. وَهذه الحقيقة البديهيّة تُميّز قصّةُ الخلق في القرآن، ولقد أخبرنا القرآنُ في الآية 30 من سورة البقرة عن استنكار الملائكة عندمَا أمرهم الله بالسُّجود لآدم: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ". وَبعد ذلك علّم الله آدم اللُّغةَ، ثمّ طلب من الملائكة أن تُسميّ الموجودات، فعجزت عن ذلك وَاستخلصت من فشلها أنّ علمها ما هو إلاّ هبة من الله، ومن ثمّة نفّذوا الأمر الإلهيّ وَسجدوا لآدم، مثلما جاء في الآيتين 31 و32 من سورة البقرة: " وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ

عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ".

إنّ هذه القصّة تُؤكّدُ على أسبقيّة الدالّ بوُضوح، ومن ثمّة، تؤكدُ أنّ اللُّغةَ أنشأت آدم كمخلوق فريدٍ من نوعهِ يتمتّعُ بقُدرة النّفاذ إلى المجال الرّمزيّ، ومع ذلك فقدَ آدمُ اللاّرمزيّ (le non-symbolique) في اللّحظة نفسها. إذ ليَكُونَ الإنسان، يتعيّنُ عليه أن يتنازل عمّا يستحيلُ قولهُ (l'indicible)، وهذا التسليمُ (renoncement) لا يسبقُ الخلقَ زمنيًّا وإنّما يعدُّ شرطًا له، ومنذ البدء لم يكن للإنسانِ أن يكونَ إلّا بالتّسليم، وهذا التّسليمُ الّذي يسميّه فاس (Vasse) بـ"حقيقة الشّوق"، هو جوهر الإنسان، أمّا الفقد (perte) فهو شرط الوُجود، ومن ثمّة، يرتقي ما فُقدِ إلى مرتبةِ موضوع الشّوق (l'objet de désir)، أي أنّه يكون موضوعًا متشوّقًا له دومًا وَيستحيلُ النّفاذ إليه.

يستحيل تمثيل موضوع هذا الفقد، بما أنّه سابقٌ للرّمزّي، وَمن ثمّة يُعتبر هذا الفقدُ فقدًا أنطولوجيًّا، ومع ذلك لا يمكنُ طرحُ هذا الموضوع من قبل الذّات إلّا بواسطةِ الرّمزيّ حتّى وإن كان هذا الفقدُ في صميمه مُتمنّعًا على الرّمزيّ وَغير موجودٍ بالنّسبة إليه، بل إنّنا حين نعدُّ هذا الموضوع عدمًا، نفترضُ ضرورةً أنّهُ محمّلٌ بمحتوى رمزيّ ضئيل كدلالة على ما يستحيلُ ترميزهُ، أو مثلما يقولُ أفلاطون، علينا أن نفترضَ أنّ للعدم وجودًا نسبيًّا لكي نستطيعَ أن نتكلّم عنه.

ولا يمكنُ للقُرآن، بما هو خطابٌ في جوهره، استحضارُ اللاّرمزيّ إلّا بواسطة الدوالّ اللّسانية (signifiants linguistiques). فالكلام الإلهيّ حول "الواقعيّ" ليس هو القرآنُ، وَلكنّ هذا الأخير يستحضرهُ في أكثر من مناسبة مثلما هو الحالُ في الآية 117 من سورة البقرة " بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"، أو الآية 47 من سورة آل عمران " قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي

وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"، أو الآية 59 من السّورة نفسها " إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ"[1]. في كلّ هذه الآياتُ يُعدُّ فعل "كن" فعلَ خلقٍ. فقبل نشأة الرّموز، كان كلّ من اللّفظة والشيء كيانًا واحدًا، وَمن انفصالهما نشأت *الكلمة*، وَهذا المفهومُ هو في الأصل مشتقٌّ من *الكلمِ* أي الجرح، أو كما يقولُ ابن عربي: "وَأنّها (الكلمة) من الكلم وهو الجرحُ وهو أثرٌ من الجارحِ في المجروح"[2]. وَالكلمةُ في تشكلّها هي جرحٌ مادامت ناتجة عن انفصال اللّفظ عن الشيء على نحوٍ قسريّ، ومن ثمّة يستحيلُ تمثيل الشّيء (la chose)، بما هو موضوعُ شوق أبديّ، ولكن يستدلُّ عليه بأثرهِ أي بموضوعه[3].

إنّ اللُّغة عندمَا تُلغي ما يستحيلُ ترميزهُ وَتدرجهُ ضمن إشكاليّة الاستحالة، تثبّتُ نفسها كقانونٍ حتميّ، وَطالما أنّ الإنسان يتكلّمُ فهو يخضعُ ضرورة إلى قانون اللُّغة[4]. وَهذا الخضوعُ الأوليّ هو شرطُ الوجود الإنساني، وجودٌ لا ينتظمُ ضمن دائرة الاستحالة وَالقانون الحتميّ فحسب، وإنّما أيضًا ضمن دائرة المحرّمِ، فإذا قلنا إنّ الإنسان يكتسبُ كينونتهُ عندمَا يفقدُ الواقعيّ، فذلك لأنّهُ مُلزمٌ- حتّى وَهُو في قلب المجال الرّمزيّ- على التنازلِ عن الكلّ، وهو ما ينجرُّ عنهُ موضعةُ، لا العدمُ الّذي يستحيلُ الوصولُ إليه، وإنّما الكائن المُحرّمُ عليه النّفاذ إلى ذلك العدم.

وعندمَا يقولُ القرآن في الآية 35 من سورة البقرة: "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ

---

[1] راجع أيضًا الآية 73 من سورة الأنعام والآية 35 من سورة مريم والآية 82 من سورة يس والآية 68 من سورة غافر.

[2] ابن عربي، *الفتوحات المكيّة*، المجلد 1،، ص. 95.

[3] ندينُ لكانط بهذا التمييز بين الشيء والموضوع: فالشيء، أو الشيء في حدّ ذاته، والمتشخّص خارج إدراك الذّات له، يختلفُ عن الموضوع الّذي لا يتشكّلُ كموضوعٍ إلاّ حينَ تدركهُ الذاتُ حينَ تضعهُ أمامها.

[4] Denis Vasse, *Inceste et jalousie, op. cit.,* p. 65.

الظَّالِمِينَ" أو يضيفُ في الآية 19 من سورة الأعراف "وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ"، يصبحُ نوع الشّجرة المُحرّمة، سواء كانت زيتونة أو شجرة تين أو شجرة حنطة[1] غير مهمّ، فما يهمّنا هو مبدأ التحريم. وعلى الرغمِ من أنّ المواضيع التي أحلّت لآدم أكثرُ بكثير من المحرّمة عليه، فإنّ الضوء سُلّط على المُحرّم، فبدونه ليسَ لـ"المُباح" أيّة قيمة.

القُرآن وتحريمُ زنا المحارم:

أو الانتقالُ من "الآخر" إلى "ال- آخر"

يعدُّ التحريمُ البنية الجوهريّة للقانون الّذي يشكّلُ الكائن البشريّ، وَمن وجهة نظر التحليل النفسي، هذا القانون هو تحريم زنا المَحارم الملازمِ لقانون اللُّغة الّذي يشكّلُ الذوات (les sujets)، فعندما تقومُ اللغةُ بتسمية كلّ من الأب والأمّ، تسمحُ بالتمييز بين المُحرّم والمُباح من النّساء والرّجال. وبهذا الخصوص يقولُ القرآن في الآية 23 من سورة النّساء: " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ"، وَقد سبق أن أشرنا إلى ما يلعبهُ الأب من دور رمزيّ فاصل، وَمن ثمّة يحولُ دونَ اندفاع الطّفل نحو علاقة خانقة مع أمّه، وَعندما يدركُ الطّفل استحالة أن يكون مصدر رضا تامّ لأمّه، يتخلّى عن وهمه الخياليّ بامتلاكِ القُدرة المطلقة، فإن كان زنا المحارم هو الخطيئة الوحيدة القادرة على إحداث بلبلة داخل السّلالةِ، فإنّ تحريمهُ يطرحُ نفسهُ كعامل مشكّلٍ للجيل البشريّ، ومن ثمّة يضعُ حدودًا للكائن البشريّ، إنّ انفصال الطفل عن أبويه، وهو

[1] تفسير الطّبري، المجلد 1، ص.ص. 269-271.

انفصالٌ مُؤسّس على تنازل الطّفل عن تمتّعهِ الحسيّ بأبويه، يسمحُ لهُ باكتساب موقع داخل المجتمع، مثلما كان الحالُ بالنّسبة إلى أبيه وأمّه، ولكنّه لا يحلُّ محلّهما. وتجدرُ الإشارةُ بهذا الخصوص إلى أنّ رسل الديانات التوحيديّة الثّلاث قد فُصلوا بطريقة أو بأخرى عن أمّهاتهم، فأمّ موسى عهدت بطفلها إلى نهر النّيل ليُنقذه من قرار فرعون المُتمثّل في إبادة أطفال العبرانيين[1]. وبالمثل، انفصل عيسى رمزيًّا عن أمّهُ- رغم ارتباط اسمهُ باسمها في القرآن- عندما نذرت مريمُ ألّا تكلّم إنسيًّا، بعد أن أوكل لهُ الله مهمّة دفع تهمة الزّنا عن أمّهِ[2]، أمّا محمّد، فلقد توفيّت أمّهُ وَهُو صغير وَأرضعتهُ حليمة السعديّة، ومن ثمّة كانَ فطامهُ، باعتبارهِ أحد المراحل الأولى في عمليّة الانفصال عن الأمّ، فطامًا إجباريًّا.

إنّ الهدف من حركة الفصل هذهِ، بما هي حركة يقعُ على عاتقها تشكيلُ كلّ ذات، هو الحيلولة دون غرق الطّفل داخل علاقة خياليّة مع أبويهِ تَدفعه إلى الاعتقاد بأنّهما مصدر الحياة، وَفي حقيقة الأمر، يسمحُ تحريم سفاح القربى بإزالةِ الخلط بين "الأخر" و"ال- آخر"، وهو التباسٌ يُعلنُ عن وجوده لدى الأطفال وَالآباء على حدّ سواء، فالأطفالُ يعتقدون أنّهم مدينون بحيواتهم إلى آبائهم، بينما شوقُ الآباء وحدهُ لا يعدُّ باعثًا على الحياة، فَكلّ الّذين يتشوّقون إلى إنجاب طفل، قد لا يتمكنّون من ذلك ضرورةً، أو على الأقلّ قد لا يتمكنّون من ذلك لحظة تشوّقهم إلى الإنجاب، وعلى عكسهم، ثمّة آخرون لا يتشوّقون إلى الإنجاب، ومع ذلك

---

[1] تفسير الطّبري، المجلد 8، ص.ص. 415-417.

"إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى" (سورة طه، الآيات 38-40)

[2] "فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا. فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا. يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا. فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا. قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا. وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا. وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا" (سورة مريم، الآيات 26-32).

يحصلون على طفل. وَبعيدًا عن إرادة الآباء، يبدو جليًّا أنّ شيئًا آخر قد أراد أن نأتي إلى العالم، وسواءً أسميناه الصُّدفة أو الطبيعة أو الله، فإنّنا ندينُ لهُ بالحياة. إنّ هذا العنصر الثّالث، أي "ال- آخر"، ينضافُ إلى الأبوين، أيْ الآخريْن، ويشكّلَ موضع الأصل (le lieu de l'origine)، هذا الموضعُ الّذي شكّلنا كذوات دونَ أن يكونَ موضوعًا لمعرفتنا.

ويبرزُ الخلطُ بين الآخر و"ال- آخر" لدى الأبوين عندمَا يرفضانِ انفصال أطفالهما عنهمَا، وَيبرز هذا الرّفضُ من خلال تماديهما في مُعاملتهم كأطفال وَالحرص على حمايتهم، ومن خلال رفضهما لفكرة تحلّل الحبل السريّ رمزيًا بعد أن تمّ قطعهُ ماديًّا منذ سنوات طويلة، وبالّتالي يعلنُ الوالدان عن احتجاجهما على عمليّة الفصل الإيجابيّ، متناسين أنّهما "ليسا مصدر الحياة وَإنّما مظهرٌ لبدايتها"[1]. ولقد ميّز القرآنُ في أكثر من موضعٍ بين من يُؤمنون بدين آبائهم ومن يؤمنون بدين الله، إذ يقول في الآية 170 من سورة البقرة:" وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ"[2].

والإخلاصُ لدين الآباء هُو ما يعيقُ النّفاذ إلى المصدر، أي إلى مصدر الحياة، والحقّ أن رفض أبو طالب، عمّ الرّسول ووالد عليّ، التحوّل إلى الإسلام مردّهُ تعلّقه بدين آبائهِ وَرفضه التخلّي عنه أكثر منه عدم اقتناعه بالدين الجديد. وفي هذا الخُصوص، ثمّة خبر يقول إنّ أبا طالب لمّا حضرته الوفاة دخل عليه النبيّ وعنده أبو جهل فقال: "أي عم قل لا إله إلا الله كلمة أحاجُّ لك بها عند الله"، فقال أبو جهل

[1] Denis Vasse, *Inceste et jalousie, op. cit.,* p. 133.

[2] راجع أيضا الآية 104 من سورة المائدة والآية 28 من سورة الأعراف والآية 53 من سورة الأنبياء والآية 21 من سورة لقمان والآية 22 من سورة سبأ.

وعبد الله بن أبي أميّة: يا أبا طالب ترغب عن ملّة عبد المطلب، فلم يزالا يكلمانه حتّى قال آخر شيء كلّمهم به: على ملّة عبد المطلب"[1].

وإذا كان القرآنُ يربطُ عبادة الله بالإحسان إلى الوالدين، فليس لأنّ الدافع من وراء الإحسان هو الوفاءُ بدين الحياةِ للوالدين، وَلكنْ اعترافًا بالجميل لهما نظير تربيتهما لأطفالهما وَالعناية بهم، يقولُ القرآن في الآيتين 23 و24 من سورة الإسراء: " وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا".

إنّ الأبوين، عَندما يتحدّثان عن أطفالهما أو يُحدّثانهم، يتسبّبان في انحرافِ شوق الطفلِ لا محالة، طالمَا أنّهما عاجزان عن منحه إجابات مُرضية لتساؤلاته الوجوديّة[2]، وهذا العجزُ يماثلُ إلى حدّ مّا عجز المُفسّرين أمام أسئلة المُسلمين القلقة، فكلّ من يبحثُ عن إجابة لدى الآخر، وهي إجابةٌ لا تُوجد سوى عند "ال- آخر"، سيجدُ نفسهُ وسط حالة من الهذيانِ الخياليّ، ومن ثمّة ستُؤدّي محاولة المرء معرفة حقيقة هوّيتهِ اعتمادًا على نظيرهِ إلى إصابتهِ بالذّهانِ أو الانحراف. وهذا ما يفسّرُ أنّ العلاج النّفسيّ ينشدُ موضعة الذّات في مُستوى شوقها إلى ذلك "ال- آخر" طالمَا أنّ الذّات العصابيّة تُعاني من فقدانها لذلك الشّوق[3]. إنّ لاكان (Lacan) في دفاعه عن طرحه القائل بأنّ العلاج النفسيّ هو "تحقّق الذّات بواسطة كلامٍ يأتي من مكان آخر وَيخترقها"[4]، يتماهى مع آية قرآنيّة تقول: "مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ"، وَمن ثمّة فما يصيبُ الإنسان من شرّ يأتي من

[1] صحيح البخاري، المجلد 2، ص. 119.

[2] Alain Vanier, *Lacan*, *op. cit*., p. 52.

[3] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, *op. cit*., p. 28.

[4] Denis Vasse, *Inceste et jalousie, op. cit.,* p. 211.

نظيرهِ في المجال الخياليّ، وما يصيبهُ من خير/علاج يأتي من الله، خالقُ نظرائه. صحيح أنّ موضع "ال- الآخر" لا يمكنُ مبادلتهُ بموضع إله المؤمنين، ومع ذلك، يضعُ هؤلاء الله حيثُ يضعُ لاكان (Lacan) "ال- آخر"[1]. وَمثلما لا يُوجدُ آخرٌ لهذا "ال- آخر"، أو ما وراء اللغة(métalangage)[2] أو أيّ شيء يُمكن أن يضمن اللُّغة خارج اللُّغة نفسها، لا توجدُ ضَمانة على وجود الله خارج الإيمان بالله. ومثل حال "ال- آخر" المُطلق الّذي لن نتمكنّ البتّة من معرفة إن كان يخدعنا أم لا، فإنّ الاعتقاد في الله لا يحصلُ بالمعرفة وَإنّما بالثّقة والإيمان.

وبعد أن بيّنَا الرّوابط بين الموضعينِ، أيْ مَوْضعي "ال- آخر" والله، سيكون بوسعنا قولُ إنّ القُبول بقانون تحريم زنا المحارم هُو ما يسمحُ بالخروجِ من شرك الآخر وَالتموضعِ في مُستوى الشّوق إلى الـ"ال- آخر"، ومع ذلك يجدرُ بنا القول أيضًا أنّ انتهاك قانون تحريم زنا المحارم لا يقتصر على التمتّع بالأبوينِ جنسيًّا فحسب، فمن الناحية الرمزيّة، مرتكبُ سفاح القربى هو ذلك الّذي يريدُ امتلاك أمّه وَيرفضُ منزلة الأب في حياة هذه الأخيرة وقلبها، ومن خلال رغبته في الاستحواذِ على المكان ورفضهِ لموقع الآخر، يكشفُ مرتكب سفاح القربى عن سلوكٍ غيور.

من ناحية أخرى، عندما ينتهكُ مقترفُ زنا المحارم المُحرّمَ، يعبّر عن رفضهِ للنقص (manque) وَالتنازل عن وهم القدرة المُطلقة، وهُو ما نسمّيه بالكبر (vanité)، وسواءً كان غيورًا أو متكبّرًا، فإنّ مُرتكب زنا المحارم لا يتحرّكُ في فضاء الشّوق، لأنّ مصدر الشّوق هو التّنازل عن القدرة الخياليّة (puissance

[1] Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, op. cit., p. 209. Voir aussi, du même auteur, *Le Poids du réel, la souffrance*, Le Seuil,1983, p. 191 :

يقول دينيس فاس بهذا الخصوص:" إنّ الآخر ليس الله، ومع ذلك، فإنّ موضعه الضّروريّ في النّظام المنطقيّ للبنية يجعل تساؤل الإنسان عن نفسه منفتحًا في اللّحظة نفسها الّتي نتصوّر فيها أنّ السّؤال لقي جوابًا. ويكون ذلك في سجن الذّات المنشطرة قسرًا في انشطار يكاد يبلغ حدود الانتحار بسبب الرّعب من عذاب لا حدّ له. هذا الانفتاح المتواصل دومًا يسمح، في المنظومة التّاريخيّة، بموضع يطرح مسألة الله".

[2] للاطلاع أكثر على مفهوم اللُّغة العليا أو الميتا لغة راجع كتاب:

Jacques-Alain Miller, *« U ou il n'y a pas de métalangage »,* Ornicar , n° 5, hiver 1975/1976, p. 67-72.

imaginaire) والقُبول باختلاف الآخر، ومن ثمّة يتشاركُ هبة الحياة مع الآخر، طالمَا أنّ هذا الأخير ليس مُنافسًا لهُ، ففي النهاية، ليس الإنسانُ "سوى كائنٍ من بين كائنات أخرى، تُشبهُ وَتختلفُ عنه"[1].

الغيرة

لا يبلغُ اهتمامُ الغيورُ بالموضوع الّذي يطمحُ إلى امتلاكه مبلغ اهتمامه بما يمنحهُ هذا الموضوعُ من لذّة للآخر، وفي حقيقة الأمر، يتوق الغيورُ إلى الاستحواذ على منزلة الآخر، مثل حال إبليس الّذي لم يكن يهتمّ كثيرًا برضا الله عنه أو تقديره لهُ كملاكٍ، قدرَ رغبتهِ في أن يكون في موضع آدم وَمكانه وَبالتّالي يختصّ لنفسه برضا الله وَتقديره، فهو يعتبرُ نفسه أفضل من هذا الأخير إلى حدّ جعله يُحقّر عمليّة خلقه (راجع الآية 12 من سورة الأعراف). وهذه الرّغبةُ في الاستحواذ على منزلة الآخر قد تبلغُ حدّ القتل، وَفي أغلب الأحيان يكون هذا القتل قتلًا هوّاماتيًا (meurtre fantasmagorique) يتكشّفُ خصوصًا في شوقِ الطّفلِ- وهو شوقٌ لا واعٍ- إلى قتل مُنافسهِ، أي أبيه، كي يستحوذ على منزلتهِ إلى جانب الأمّ. وَلكن إذا كان هذا القتلُ الهوّاماتيّ يميّزُ مرحلة نفسيّة ضروريّة يمرُّ بها الطّفل قبل مغادرتهِ للمرحلة الأوديبيّة، فإنّ القتل، بما هو فعلُ قضاء ماديّ على المُنافسِ، يعدُّ أكثر علامات الغيرةِ تمظهرًا، وضمن هذه الرُّؤية تندرجُ أوّل جريمةُ قتلٍ عرفتها البشريّة.

وفي حقيقة الأمر، قام واحدٌ من أبناء آدم بقتل أخيه، وَمع أن القرآن يسكتُ عن اسميهما[2]، فإنّ التُّراث الساميّ يُطلق اسم قابيل على القاتل واسم هابيل على القتيل،

[1] Denis Vasse, *Le temps du désir*, *op. cit*. p. 76.

[2] "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ. لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاء الظَّالِمِينَ. فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (سورة المائدة، الآيات 26-30).

ولقد عرض المفسّرون روايتينِ تشرحان سبب الجريمة. تقول الأُولى إنّ هابيل وقابيل قدّما قربانًا إلى الله، وكان هابيل راعيًا فقدّم أحسن كبش في غنمه، وكان قابيل فلاّحا فقدّم أسوأ ما في حصاده، فنزلت نارٌ من السّماء على كبش هابيل وأحرقته، وَكانت تلك علامة على قُبول القربان، ولكنّها لم تنزل على حنطة قابيل، فزاد حسدهُ لأخيه فقام بقتله. وتقولُ الرواية الثّانية إنّ حواء كانت تلد في كلّ بطن ولداً وبنتًا، فيحلّ زواج ابن البطن الأوّل من بنت البطن الثّاني وَالعكس، بعد ذلك وضعت حواء تَوأمين وَهُما قابيل وأخته، وَهابيل وأخته، وكبر الإخوة في رعاية الأبوين، ثُمّ أراد قابيل أن يتزوّج بأخت هابيل، وَكان أكبر منه، وَأخت قابيل أحسن، فأراد قابيل أن يستأثر بها على أخيه، وَطلب من أبيه آدم عليه السّلام أن يزوجه إيّاها فأبى. ولكي يحكم آدم بينهما، أمرهمَا أن يُقدّمَا قربانًا ففعلا، فنزلت نار من السّماء والتهمت قربان هابيل، وكانت هذه علامة قبول قربانه، بينما لم تمسّ النّار قربان أخيه. فملأ الحسدُ قلب قابيل على أخيه وقتله[1]. وَفي تقديرنا، لا يعدُّ الاختلاف بين الروايتين جوهريًّا، ففي القصّتين، رفض قابيل القرار الإلهيّ، وَمن ثمّة رفض حُكم القانون الّذي أنشأ الأخوين داخل الاختلاف، وأراد أن يستحوذ على منزلة أخيه، وَما كان هذا ليتحقّق إلّا بإزاحته بعد أن صار غريمه، مثلما هو الحالُ في قصّة إخوة يوسف، فهُم لم يعلنوا رفضهم للشّريعة الإلهيّة الّتي جعلت من أخيهم يوسف نبيًّا، فذلك أمرٌ لم يكن قد حدث بعد، وإنّما أرادوا إزاحة يوسف والاستئثار بمنزلته في قلب أبيهم، يقولُ القرآن في الآيتين 8 و9 من سورة يوسف: " إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ. اقْتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُواْ مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ".

ولعلّ سكوت القرآن عن اسمي ولدي آدم يكشفُ عن مغزى عام لعاطفة الغيرة، إذ تعتبرُ هاهنا الدافع الرئيسي لجريمة القتل المرتكبة.

[1] تفسير الرازي، المجلد 11، ص. 209.

إنّ الغَيور، في انتهاكه للقانون وَمُعاناته من استحالة النّفاذ إلى المُتعة اللّامحدودة، لا يُعاني لأنّه واحدٌ من بين آخرين فحسب، وإنّمَا يعاني خصوصًا لعجزهِ عن تملّك المُتعة، وتتجاوز المُعاناة هُنا مُجرّد التمتّعِ بدلًا من الآخر فتصيرُ الرّغبة في التمتّع في موضع الآخر ومكانه، إذ كان هو موضعُ الأصل لما وُجد الآخرون بوصفهم منافسين له، وَالحقّ أنّ الغيور يُعاني لأنّه لم يكن الأوّل، بل يأتي الثّاني في الترتيب، حالهُ كحال بقيّة البشر الّذين سبقهم موضعُ "ال- آخر"، ومن ثمّة يعجزُ عن التدخّلَ وتغيير هذه الحقيقة. ولقد قدّم لنَا القرآن شخصيّتين مثّلتَا صراحةً أولئك الّذين يغارون من منزلة "الأوّل" (le Premier)، أيْ الله[1]، الشخصيّة الأولى هي مخاطب إبراهيم في الآية 258 من سورة البقرة: " أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ". وقدْ سكت القرآن عن هوّية ذلك المخاطِب، رَغم أنّ المفسّرين قالوا إنّه النمرود بن كنعان[2]، أوْ بمعنى أدقّ، النمرود البابليّ، فهذا الأخير لم يرض أن يمتلك الله قدرةً الإحياء والإماتة دُون أن يتمكّن بدوره من حيازتها، وهذه الصفةُ تحديدًا هي ما يَجعلُ من الله الأوّلَ، وَمُعاناة هذا الغيور تَتجاوزُ عدم حيازته القُدرة على الإحياء وَالإماتة إلى عدم حيازته القُدرة على حياتهِ نفسها، فهُو لا يمتلكها، ناهيك أنّها هبة من "ال- آخر" لهُ، هبة يعجزُ هو نفسه عن النّفاذ إليها. أمّا الشّخصية القرآنيّة الثّانية الّتي غارت من الله لأنّه الأوّلُ، فهي شخصيّة فرعون الّذي أعلنُ نفسهُ ربًّا صراحة وَمن ثمّة أراد أن يُثبت لمُوسى أنّ إلهه غير موجودٍ مثلما جاء ذكر ذلك في الآية 38 من سورة القصص: " وَقَالَ

[1] الأوّل هو اسم من أسماء الله الحسنى.

[2] تفسير الرّازي، المجلّد 7، ص. 23.

فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ".

الكبرُ أو مجالُ القدرة الخياليّة

إذا كانت الغيرةُ تعكسُ مُعاناة من يتوقُ إلى موضع "ال- آخر" المتمنّع عليه، لاسيّما في سعيهِ إلى الحُلول مكان الآخر، فإنّ المُتكبّر يتجاهلُ معاناة كونهِ ثانيًا في الترتيب دومًا وَمن ثمّة يستقرُّ داخل مجال القُدرة الوهميّ، أي مجال الخياليّ(sphère imaginaire).

إنّ الخياليّ- وَهُو مجال يشكّلُ مع "الرّمزيّ" و"الواقعيّ" المجازات اللاكانيّة الثّلاث- يرجعُ بجذورهِ النظريّة إلى تحليل طور المرآة (stade de miroir) لدى الطّفل. ويُمثّل طور المرآة مرحلة الطُّفولة الّتي يتعرّف فيها الطّفل على صُورته في المرآة، وهو طور بنيويّ أكثر منه زمنيّ مرتبط بالطفولة المبكرة، إذ خلال هذه الفترة يتعرّف الرّضيع على صورته بشكلٍ مُتنامي ومُشتّت، يُولّد لديه شعورًا بالبهجة على الرّغم من عدم اكتمال تَطوّره الفسيولوجيّ والعصبيّ تقريبًا في سنّ الستّة أشهر. وَمع ذلك، لا يتحققُ التعرّف على الذّات خارج إشراف طرف ثالث يقومُ بحمل الطّفل أمام المرآة وَينظرُ إليه، ومن ثمّة يرتبطُ هذا الطّور بتجربة الانشطار بين الأنا (ضمير المُتكلّم النحويّ (Je))/ الصّورة الهوّاميّة (imago) /أوْ النظام الخياليّ، وَبين الأنَا (moi)/"أل- آخر"/ أو النظام الرمزيّ، إضافة على ذلك، يعدُّ طور المرآة طور الأحبولة (captation) وَالافتتان (leurre) حيثُ يظهرُ الاختلاف جليًّا بين وضعيتين، أي بين الاعتماد على الآخر وَوهم الكمال والتحكّم الذّاتي.

ينتمي كُلّ من الافتتان والأحبولة والوهم إلى دائرة الخياليّ، أي موضع النرجسيّة بامتياز. صحيحٌ أنّ كلّ هذه المفاهيم لا تتمُّ مُقاربتها، بطبيعة الحال، وفق مقاربة معياريّة، ومع ذلك، يظلّ النّظامُ الرّمزيّ الواقعُ خارج مجال الخياليّ، دليل الذّات وَمرجعها، ذلك أنّ الأنا الخياليّة ينظّمها المجال الرّمزيّ، وَمن ثمّة تخضعُ إلى القانون[1]. ومن خلال التماهي مع الأنَا الخياليّة، تُحبس الذّاتُ نفسها داخل علاقة ازدواجيّة، وفي غيابِ الشاهد (témoin)، يصبحُ هذا الكائن الخياليّ ضحيّة ثلاثة أنماط من الوهم هي: وهم المعرفة، وَوهم القدرة وَوهم الامتلاك.

وهم المعرفة

عندمَا لا يرى الإنسانُ الفرق بين الصّورة التي يحملها عن نفسه وَعن الآخرين من جهة، وَبين حقيقته وحقيقة الآخرين من جهة أخرى، يجدُ نفسه وسط حالة من الخلط الخياليّ (confusion imaginaire)، إذ أنّ مفهومنا للأشياء وما نحملهُ من صُورٍ عنها لا علاقة لهمَا بالأشياء نفسها، وبالمثلِ، ثمّة اختلاف جوهريّ بين صُورنا المنعكسة في المرآة وحقيقة أجسادنا. وانطلاقًا من هذا المعطى، نتبيّن أنّ معرفتنا تظلّ نسبيّة دومًا، إذ تتموقع إمّا في مستوى تمثيل الشيء (la representation de la chose) أو في مُستوى المجال الواقعيّ، بمَا هو كشفٌ داخليّ صرف وغير قابل للتمثيل.

وَمن ثمّة، يصيرُ الخلط المنقول إلى مُستوى الكلام وَالحاصل بين صورة الشّيء وبين الشّيء في ذاتهِ، خلطًا بين المقولِ وَالقول، ولعلّ أحد الأمثلة المَعروفة عن هذا الخلط، هُو ما تقدّمهُ مُفارقة الرّجل الكاذب (le paradoxe du menteur)، ففي إطار منطق الخطاب، يعدُّ المقولُ "أنا أكذب" متناقضًا أو بلا معنى، فإمَّا أن

[1] Alain Vanier, *Lacan*, *op. cit*., p. 44.

يكون المتلفّظ كاذبًا حين يقولُ ذلك، وفي هذه الحالة يكونُ ادّعاءه بأنّه كاذبٌ كذب أيضًا، وبالتّالي فهو رجل صَادق وَمَا يَقوله صحيح. وإمّا أن يكون ما يقولهُ هو الحقيقة، وَفي هذه الحالة سيكونُ وصفهُ لذاته بأنه كاذب حقيقة أيضًا، وبالتّالي فإنّ أي كلامٍ يَقولهُ سيكونُ كاذبًا. وَيبدو أنّ سبب هذه المفارقة هو الخلطُ بين الأنا المُتكلّم في المقول (ضمير المتكلّم النحويّ Je) وَبين الأنا المُتكلّم في القول (ضمير المُتكلّم النحويّ Je) أيْ الأنا (moi). وَالأنا المتكلّم في المقول تحيلُ على الصّورة، بينما ليس للأنا المُتكلّم في القول مرجعيّة موضوعيّة طالمَا أنّ القول هو موضعُ الذاتيّة (le lieu de la subjectivité). بالإضافة إلى ما تقدّمنا به، إنّ "واقع أنّ الإنسان يتكلّم يمنعهُ من أن يخلط بينه وَبين ما يقولهُ والصّورة التي يحملها عن نفسه"[1].

وفي قصّة بليغة الدّلالة، يبيّن القرآن وهمَ المعرفة المنطقيّ، فيقولُ في سورة الكهف (الآيات 65-82): "فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا. قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا. قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا. وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا. قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ صَابِرًا وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا. قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا. فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا. قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا. قَالَ لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيت وَلا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا. فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا. قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِي صَبْرًا. قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا. فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ

[1] Denis Vasse, *Inceste et jalousie, op. cit.,* p. 134..

فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا. قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا. أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا. وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا. فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا. وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا". ويوردُ تفسيرُ الطّبري تكملة لهذه القصّة، جاء فيه أنّ الرّجل الصّالح سار بمُوسى "في البحر حتّى انتهى إلى مجمع البحور، وَليس في الأرض مكان أكثر ماء منه، قال: وَبعث ربّك الخُطَّاف فجعل يستقي منه بمنقاره، فَقيل لموسى: كم ترى هذا الخطاف رَزَأَ من هذا الماء؟ قال: ما أقلّ ما رَزَأ، قال: يا موسى فإنّ علمي وَعلمك في علم الله كقدر ما استقى هذا الخطاف من هذا الماء" ثُمّ يضيف الطّبري[1] أنّ مُوسى كان قد حدّث نفسه أنّه ليس أحد أعلم منه، وَلهذا السّبب وضع الله ذلك الرّجل غريب الأطوار في طريقه، ليظهر له العكس.

إنّ القصّة القرآنيّة تظهرُ الاختلاف الكبير بين موسى والعبد الصّالح، فهذا الأخيرُ، وَعلمهُ من علم الله، ارتكب أفعالًا تبدو في ظَاهرها ضَارَّة، حتّى إنّ مُوسى عدّها أفعالًا وحشيّة وظالمة، وبإطلاقهِ لتلك الأحكام النهائيّة، وَضع مُوسى نفسهُ في دائرة وَهم المعرفة الجامدة، وَلم يفطن إلى أنّ مَعرفته نسبيّة مُقارنة بالمعرفة الإلهيّة المُطلقة. ولكن بعد أن فسّر له العبد الصالحُ سرّ تصرّفاته، تأكّد لموسى أنّ أحكامه خاطئة، ولأنّنا نفتقرُ إلى المعرفة المُطلقة كموسى، ليس بوسعنا أن نصدر أحكامًا حول مصائرنا، ولهذا السّبب يقول القرآن في الآية 216 من سورة البقرة:

[1] تفسير الطّبري، المجلد 8، ص 251.

"... وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ". وإنْ كان القرآن قد ذكّرنا في أكثر من موضعٍ بأنّ معرفتنا ضئيلة مُقارنة بالمعرفة الإلهيّة، أو مثلما خاطبنا في الآية 85 من سورة الإسراء "...وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"، فإنّ هذه الحقيقة البديهيّة الّتي تناقضُ وهم القدرة الخياليّة المُطلقة ليسَ من السهل قبولها، وهو ما يفسّر أنّ القرآن وسم التّنازل عن وهم المعرفة بالصّبر، وهو مفهومٌ سنعود إليه لاحقًا.

وهم القدرة

إن كان العلمُ الواعي والعقلانيّ يتموقعُ في دائرة المعرفة، فإنّ القُدرة تتموقعُ في دائرة الفعل. وثمّة مستويان لوهم القدرة، يتأتّى الأوّلُ من وهم المعرفة، فالإنسان الّذي يعتقدُ أنّه يعرفُ نفسهُ تمامًا يعتقدُ أنّه يتحكّمُ في أفعالهِ تمامًا، وحالما نقبل بحقيقة أنّنا نجهلُ دوافعنا العميقة، وبحقيقة الانشطار بين الأنا الخياليّة وبين الأنا المتكلّمة، أو الذّات المُنتمية إلى دائرة اللّاوعي، سنقبلُ حتمًا بحقيقة أنّ أفعالنا لا تخضعُ لقدرتنا الخياليّة، ذلك أنّنا نعجزُ عن تغيير أفعالنا ما دمنا غرباء عن أنفسنا[1].

أمّا المستوى الثّاني فيتعلّق بالآخر: فمهما كانت قدرتنا على التحكّم في الآخر عظيمة، فإنّها تظلُّ محدودة بشوق الآخر، شوقٌ لا يتحكّم فيه الآخر مثلمَا لا نتحكّمُ فيه نحن، ولقد سبق أن أشرنا إلى مثال الإيمان باعتباره حقلًا يستحيلُ على الآخر النّفاذ إليه. والقرآن يُؤكّدُ هذه المُقاربة من خلال قصّة فرعون الّذي اعترض بإصرار على إيمان سحرتهِ بالله دُون أن يأذن لهم بذلك، وهُو ما ورد ذكره في الآية 71 من سورة طه الّتي جاء فيها: " قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ

[1] Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard 1991

الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ ۖ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ"، يكشفُ هذا الاعتراضُ عجزَ فرعون عن انتهاك موضع الإيمان الفرديّ، وَهو عجزٌ جوهريّ نجدهُ أيضًا في قصّة امرأة العزيز، زوجة حاكم مصر، الّتي فشلت في إجبار يوسف على حبّها وَمن ثمّة اضطرّت إلى اتهامه بالتحرّش بها وَزجّت به في السّجن. (راجع الآيات 23-32 من سورة يوسف).

ومَثلما نحنُ عاجزون عن التحكّم في إيمان البشر، تظلّ قدرتنا على التحكّم في الأشياء محدودة أيْضًا، طالمَا أنّ كُلّ أفعالنا تظلّ مُحدّدة، على الأقل جزئيّا، بمتغيّرات خارجيّة لا نتحكّم فيه، وَلعلّ حادثة "أصحاب الفيل" تعدُّ مثالًا بليغًا على ذلك، تقول الرواية إنّ أبرهة بن الصباح الأشرم ملك اليمن حلف ليهدمنّ الكعبة[1]، وَكان ذلك قبل نصف قرنٍ من بعثة النبيّ. فخرج بالحبشة وَمعه جنودهُ وفيل اسمه محمود وَكان قويًّا عظيمًا، فلمّا بلغ قريبًا من مكّة قدّموا الفيل فكَانوا كلّما وجّهوه إلى جهة الحرم برك وَلم يبرح، ورغم ذلك أصرّ أبرهة على تحقيق هدفهِ، إلى أن شاهد آلاف الطُّيور ترمي جنوده بالحجارة حتّى أجهزت عليهم جميعًا، ولقد ورد ذكرُ هذه القصّة في القُرآن، وتحديدًا في سورة الفيل (الآيات 1-5): " أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ. أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ. وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ. تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ. فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ".

إنّنا محكومون بسُلطةٍ أخرى، حالنا في ذلك كحال بقيّة البشر بل وكحال الطبيعة نفسها، وهذه السلطة هي اللّاوعي الّذي يشكّل أفعالنا وأقوالنا، بينما الإرادةُ، كما

[1] تفسير الرازي، المجلد 32، ص. 96

يسميّها شوبنهاور (Shopehauer)، هي الّتي تسيّرُ العالم، فـ"الإرادةُ هي السيّد والعقلُ هو التّابع"[1].

يتعيّنُ علينا أن نقرأ الإشكال الفقهيّ حول الجبر والاختيار وفقًا لهذا المنظور، فالانجازُ وَالإعداد وَوضع التصوّرات والتّخطيط تظلُّ حريّات إنسانيّة جوهريّة تنتمي جميعهَا إلى دائرة النّظام الخياليّ، بمَا هُو سُلطة ضَروريّة لاشتغال حياة الإنسان النّفسيّة، وَلكنّ نتائج هذه الأفعال وَالبرامج وَالتصوّرات والمشاريع لا تخضعُ لسلطة الإنسان. وَمن ثمّة يتحدّدُ مجالُ الاختيار بالأفعال وَلكنّه يعجزُ عن التوسّع ليشملَ آثارها المُستقلّة عن إرادة الإنسان، ولقد عبّر القرآن بوُضوح عن محدوديّة قُدرة الإنسان في الآيتين 23 و24 من سورة الكهف: " وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ...".

وهم الامتلاك

تقول الآيات (3-1) من سورة الهمزة: " وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ. الَّذِي جَمَعَ مَالا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ". إنّ ما تتضمّنهُ هذه الآيات من تهديدٍ لا يستهدف من يجمعُ المال بقدر استهدافه من يعتقد أنّ مالهُ سينقذهُ من الموت، ذلك الموتُ الّذي يعدُّ، في صميمه، خطّ النهاية بالنّسبة إلى الإنسان، بالمَعنيين الحرفيّ والاستعاريّ، ومن ثمّة يعكسُ اكتنازُ الأشياء، عندما يصبحُ غاية في حدّ ذاته، هوسًا محمومًا غايتهُ إنكار نقص الكينونة المُلازم لطبيعة الإنسان. إنّ الحاجات تعلنُ عن نفسها حتّى وإنْ تمكنّ المرءُ من تلبية سابقاتها، فحالمَا يُلبّي الإنسانُ حاجته، يعلنُ الافتقارُ إلى موضوعٍ آخر عن نفسه، أي الافتقارُ إلى شيء يتجاوزُ ملكيّة أي موضوع آخر مهما كانت ماهيّتهُ. وشراهةُ تكديس الأشياء ما هي إلّا مُحاولة يائسة لتجاوز نقص

[1] Arthur Shopehauer*, Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Puf 2004, p. 77.

الكينونة، وَهو نقصٌ لا يمكنُ مَلْؤُهُ مَادام وُجود الذّات يتأسّس عليه، وَمن ثمّة يحيلُ إنكارُ نقص الكينونة إلى إنكار الذّات نفسها. إنّ ما يُميّز الحضارة الماديّة الحديثة من نهم للاستهلاك وَالامتلاك، هو ما يجعلها مُتجذّرة ضمن منظور الحاجة الّذي يُبعد الإنسان عن موضع الشّوق، وَطالمَا أنّ كلّ حاضر يقتضي ضَرورة وُجود غائبٍ يَستحيلُ الوصول إليه ومتشَوَّقٌ إليه دومًا، فإنّه ليس بوسع أيّ موضوعٍ أن يلبيّ شوق الإنسان. وبهذا الخصوص، ثمّة حديث للرّسول يقول: " المُؤمن يأكل في معي واحد، وَالكافر يأكل في سبعة أمعاء"[1]، وَفي هذا الحديثُ نقعُ على العلاقة بين "الأكل" وَ"الامتلاء" بموضوع مّا، وما الامتلاءُ إلاّ افتتان يلاحقُ كلّ من يرفضُ شرطه البشريّ، بينما المؤمنُ، لا ينشدُ اكتناز الأشياء وَلا الوُصول إلى ذلك الإشباع المُستحيل. زد على ذلك أنّ تشكلّ استعاذة الرّسول من النّفس الّتي لا تشبع[2]، دعوة إلى كلّ مؤمن ليعرفَ ما للفراغ داخلهُ من قيمة ثمينة للغاية، فهو فراغُ مولّدٌ ينقلُ كلّ الوُجود من مجال البحث عن الامتلاء المُرهق والمُستحيل، أي مجال الحاجة، إلى مجال القُبول بنقص الكينونة المُلازم لطبيعة الإنسان، ذلك الذي يفتحُ على الشّوق إلى "ال- آخر". ومن ثمّة، يتعيّن على المؤمن أن يتنازل عن وهم الامتلاك، لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يمتلك شيئًا ببساطة، بما في ذلك حياته، وهكذا يدرك أن الحياة في صَميمها هبة، ويتذكّر أنّه في كُلّ دقيقة تمضي من عمره يهبُ لحظة من حياته، فبواسطة الهبة توجدُ الحياةُ، وداخل الهبة يتحقّق معنى الوُجود البشريّ.

إنّ حياة الرسول تُظهر أنّ الامتلاك واكتناز الأشياء لا تَمنح القلب الطُمأنينة مطلقًا، ففي كتب السيرة نقرأ أنّ سادة قريش احتجّوا على مُجاهرة النبيّ بالدّعوة إلى

---

[1] موطأ مالك، ص.615.

[2] محمد بن ماجة (887-824)، *السنن*، دار إحياء التراث العربي، 1975، المجلد 1، ص. 92.

الإسلام، فقدم وفد منهم على عمّه أبي طالب وقالوا: "يا أبا طالب، إن لك سنًّا وشرفًا ومنزلة فينا، وإنّا قد استنهيناك من ابن أخيك فلم تنهه عنّا، وإنّا والله لا نصبر على هذا من شتم آبائنا، وَتسفيه أحلامنا، وَعيب آلهتنا، حتّى تكفّه عنّا، أو نُنازله وإيّاك في ذلك، حتّى يهلك أحد الفريقين". فعَظُم على أبي طالب هذا الوعيد والتّهديد الشّديد، فبعث إلى الرّسول، وقد كان غير راضٍ عن إسلام ابن أخيه وَخائفًا من عداوة قومه له، فقال له: يا ابن أخي، إنّ قومك قد جاؤونى فقالوا لي كذا وكذا، فَأبق عليَّ وَعلى نفسك، ولا تحمّلني من الأمر ما لا أطيق". فظنّ رسول الله صلى الله عليه وَسلّم أن عمّه خذله، وَأنّه ضعُف عن نصرته، فقال: "يا عم، وَالله لو وضعوا الشّمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتّى يظهره الله أو أهلك فيه ما تركته". وثمّة خبرٌ آخر[1] يقولُ إنّ سادة قريش جاؤوا إلى النبيّ للومه على سبّه آلتهم وَدين آبائهم، فقالوا: "إن كنت تطلبُ مالًا جمعنا لك أموالنا حتّى تكون أكثرنَا مالاً، وإنَ كنت تطلب الشّرف فينا فنحن نسودك علينَا، وإن كنت تريد ملكًا ملّكناك علينا". فردّ عليهم الرّسول: " ما جئت بما جئتكم به أطلب أموالكم، ولا الشّرف فيكم، ولا الملك عليكم، وَلكن الله بعثني إليكم رسولًا، وأنزل علي كتابًا، وأمرني أن أكون لكم بشيرًا ونذيرًا، فبلغتكم رسالات ربّي، ونصحت لكم، فإنْ تقبلوا منّي ما جئتكم به، فهو حظّكم في الدُّنيا والآخرة، وإنْ تردّوه عليّ أصبر لأمر الله حتّى يحكم الله بيني وَبينكم".

وهذا الخيارُ الرمزّي الّذي عرض على النبيّ يُواجههُ كلّ إنسان على نحوٍ أو آخر، فإمّا أن يختار اكتناز الأشياء معتقدًا أنّ هذا التكديس هو علامة على حقيقة كينونته أو يدرك أنّ كلّ اكتناز يخنق الحقيقة داخله، إنّ البشر منشطرون بين "أنا" تطمح إلى تلبية حاجات الإنسان الخياليّة وبين ذات لا تمنحها الحاجة الاطمئنان مطلقًا

[1] سيرة ابن هشام، المجلد 1، ص. 195.

طالمَا أنّها محكومة بما وراء مبدأ اللّذة. ومن ثمّة تطمحُ "الأنا" إلى النّجاح بينما تتشوّق الذاتُ إلى السّعادة. ووفقًا لهذا المنظور يُؤكّد القرآن في الآية 46 من سورة الكهف أنّ المال والبنون زينة الحياة الدنيا، ومن ثُمّ يستدرك: " وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا". فَمن الناحية الاستعاريّة، يرتبطُ كلّ من المال والبنون بمبدأ اللّذة وَمفهوم النّجاح، بينما ترتبطُ الصّالحات الباقياتُ بمفهوم السّعادة. إنّ الرّسول لَا يرفضُ الامتلاك، إذْ نظر إليه مِن منظور الاستخلاف، فَالقرآن يقول في الآية 7 من سُورة الحديد: " آَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ"، ولكنّه يرفض الامتلاك الّذي ينتج وهم أنّ كيان الإنسان محدّدٌ بهِ، فخطأ الإنسان لا يكمنُ في امتلاكه المال والسُّلطة وإنّما في اختزال كيانه في هذا الامتلاك. إنّ الإنسان لا يملك، وَبالمقابل لا يتوقّف عن لعب دور من يملك، بينما يتعيّنُ عليه أن يعي بأنّ الله هو مالك كل شيء، وَفي غياب هذا الوعي، سيبدو الإنسان شبيهًا بممثّل مجنون يخلطُ بين دوره وكيانه، وَلقد قال لاكان (Lacan) بهذا الخصوص: "ما هو جدير بالمُلاحظة هو أنّ الرّجل الّذي يعتقد نفسه ملكًا يعدُّ مجنونًا، وَأنّ الملك الّذي يعتقد نفسه ملكًا، لا يقلُّ عنه جنونًا"[1].

إنّ منظور الامتلاك يسمحُ لنا بتأويل مَسألتي إجباريّة الزكاة وَالحثّ على الصّدقة، وهما مفهومان كثيرًا ما تواتر ذكرهما في القرآن. فالهبة تعودُ بالنفع على المانح أكثر من الممنوح له، فإذا لم ننكر البعد الاجتماعي المتمثّل في التبرّع بالمال للفقراء، وَهو ما أثنت عليه كتب الفقه كثيرًا ونوّهت به خطب أيّام الجمعة، سنرى كيف تعود الهبة بالنفع على المانح، فهي تحرّره[2] بل وتعدّ ضروريّة لتحقيق توازنه

[1] Jacques Lacan*, Ecrits 1*, op. cit., pp. 17-171.

[2] Eugen Drewermann*, Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel 1993, p. 575.

النفسيّ، وإذ يؤكّد حديثُ الرّسول أنّ أعظم الصدقة أجرًا هي "أنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَحِيحٌ شَحِيحٌ تَخْشَى الْفَقْرَ وَتَأْمُلُ الْغِنَى"[1]، فَإنّهُ يحيلُ إلى ضرورة أن تذكّر الهبة الإنسان بمَا يُلازمه من نقص في كينونتهِ، بَلْ وَأن تُعطيه معنى، أو مثلما عبّر عن ذلك دروارمان (Drewermann) على نحو بليغ بقول: "إنّ السّخاء ليس ما يجلبُ الرّفاه دومًا، وإنّما ذلك القدرُ القليلُ الكافي"[2].

إبليس أو الرفض بالتّسليم (*antirenoncement*)

إنّ الغيرة والاستقرار داخل المجال الخياليّ ووهم المعرفة ووهم القدرة والكبر تعبّر جميعها عن رفض التسليم وإعاقة الشّوق، وكلّ هذه الصّفات نجدها مجتمعة في شخصيّة إبليس أو الشّيطان، وبكلّ تأكيدٍ، يُعدّ رفضه السُّجود لآدم فعل عصيان من وجهة نظر دينيّة، وَلقد قال عنه القُرآن إنّه "أبى" أيْ "رفض وَامتنع" مثلما ذهب إلى ذلك المفسّرون، ومع ذلك، بوسع هذا الرّفض أن يكشف لنَا عن دلالات أخرى أيضًا، لقد انبرى إبليس في أوّل الأمر إلى الاحتجاج على الأمر الإلهيّ، مثلما جاء ذكر ذلك في الآية 12 من سورة الأعراف: " قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ". فعلى النقيض من الملائكة الّذين انتهى بهم الأمر إلى الاعتراف بحُدود معارفهم، اعتقد إبليس أنّه صاحب معرفة يقينيّة وأحكام نهائيّة، وَهُنا لم يكن إبليسُ عاجزًا عن التّنازل عن تلك الصُّورة الّتي يحملها عن نَفسه فحسب، بلْ إنّه كان عاجزًا عن القُبول بعجزه والتّسليم بحُدود معرفته. وَهذا الاستكبارُ هو ما دفعهُ إلى ارتكاب الخطيئة، مثلما ورد ذكر ذلك في الآية 75 من سورة ص: " قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ". وهذا الاستكبارُ هو سلوك معدٍ طالمَا

[1] صحيح البخاري، المجلد 4، ص 5.

[2] Eugen Drewermann, *Fonctionnaires de Dieu*, *op. cit.*, p. 576.

أنّه دفع بإبليس إلى عرض عالمٍ من القُدرة الخياليّة أمام أعين آدم وحوّاء، وَهُو ما عبّرت عنه الآيات 20-21 من سورة الأعراف: " فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ. فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ..."(راجع أيضا الآية 120 من سورة طه). إنّ لفظة الغُرور الواردة في الآية تحيلُ أيضًا على معنى الكبر، وفي واقع الأمر كلّ وُعود الشّيطان ما هي إلّا مظاهر للاستكبار، سواءً من خلال إنكار ذلك التناه (finitude) الّذي يعرّف لا الموت فحسب وإنّما الحياة أيضًا، أو إيهام آدم وَحوّاء بأن يعودَا ملكين، إذ أنّ هذا الوعد يحيلُ على وهمٍ هُو وهم العِصمة عن ارتكاب المعاصي. وَهذهِ العصمة لا تبرّرهَا الطّاعة المُطلقة للأوامر الإلهيّة، بل إنّ ما يُبّررها هو ذلك السُّلوك المُتكبّر والاعتقاد في العصمة وَالكمال، أو مثلما عبّر دينيس فاس (Denis Vasse) عن ذلك بقوله:" إنّ ما يثير الرّعب أكثر ليس ارتكاب الإنسان للخطايا، وإنّما اعتقادهُ في قداسته"[1].

عبادة الصُّورة أو الوثنيّة اللّاواعية

يعتقد المتكبّرُ أنّ الصّورة الّتي يحملها عن نفسه هي الله، وَمن ثمّة يرتكبُ إثمًا عظيمًا، ألا وهو الشركُ بالله، يقول القُرآن في الآية 48 من سورة النّساء: " إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا". فعندما يعبد الإنسان صُورته، يسقطُ دُون وعي منه فيما يشبه الوثنيّة، وَتجعله عبادته لصُورته يعتقدُ أنّه أصل الحياة، ومن ثمّة يتغذّى على وهم صورتهِ

[1] Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, *op. cit.*, pp. 215-217.

بدلًا من الإنصات إلى صوت الأصل داخلهِ. ونحنُ نرى أنّه ليس من قبيل الصّدفة أنّ القُرآن، في تعداده لحواسّ الإنسان، يبدأ بحاسّة السّمع ثمّ يُردفها بحاسّة الإبصار[1]، وإذا كان السمعُ سابقًا للإبصار، فذلك لأنّ النّظر يخدعُ. إضافة إلى ذلك يمنح النّظرُ في المرآة الطّفلَ وهم التّماسك والتحكّم الذاتيّ بينما هو في الواقع يعتمدُ على غيره، مثلمَا يمنحُ الرّجل صورة عمّا يريدُ فعله، لا الحقيقةَ تلك الّتي لا تتبدّى إلّا بالكلام الّذي *يُسمعُ* في صمت التأمّل، وَفي ذلك ما قد يفسّرُ تشديد الإسلام على تحريم التمثيل، وهُو تحريمٌ تعودُ جذوره إلى الأحاديث النبويّة[2]. يتجاوز هذا التّحريم التّصوير الماديّ الضيّق ليشمل كُلّ صُورة على اعتبارها مرادفًا للكذب والافتتان، وخصوصًا يعدُّ تمثيل الله كذبًا، لأنّ الله موجودٌ في كلّ ما يقال وكلّ ما ننصتُ إليه داخلنا، إنّ الإنصاتَ واعتبار الكلام الأصليّ مصدرًا للحياة يتعارضان مع الكذب الخياليّ (mensonge imaginaire)، أيْ ذلك الوعد الّذي قدّمه إبليس للبشر، وفي واقع الأمر ليس بوسع إبليس سوى أن يُقدّم هذا الوعد الوحيد، أو مثلما ورد ذكر ذلك في الآية 120 من سورة النساء " يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا " (راجع أيضا الآية 64 من سورة الإسراء). ولفظة "الغُرور" هنا تتجاوزُ في دلالاتها "الكذب" لتُحيل على فكرة مَفادها ظنُّ الإنسان بالشيء أنّه نافع ولذيذ، ثم يتبين اشتماله على أعظم الآلام وَالمضار[3]، ومن ثمّة يمنحُ الغُرور الإنسان ذلك الافتتان الواقع في المجال الخياليّ، وهُو يعرضُ أمام ناظريهِ سراب الصُّورة اللّامع.

طاعة الله

[1] راجع الآيات: 20 من سورة هود و78 من سورة النحل و78 من سورة المؤمنون و40 من سورة الزخرف.

[2] صحيح البخاري، المجلد 7، ص.ص. 215-217.

[3] تفسير الرّازي، المجلد 6، ص. 51.

تتعارض كلّ من القُدرة الخياليّة وَالمُعاناة الغيورة مع النُّقص والشّوق، فعندما يتنازل الإنسانِ عنهما يلتقي بالشّوق في فعل الطّاعة. فماذا تعني طاعة الله؟ وَعلى أيّ نحوٍ تتصّلُ بالشوق؟

تعني الطاعةُ التّسليم بإرادة أُخرى تختلفُ عن إرادة الذّات، والطاعةُ المقصودةُ هنا هي طاعة "ال- آخر" المُطلقة وليست الطّاعة الظرفيّة. ومن ثمة فإنّ كلّ قبول يخالفُ البحث عن اللّذة، وهُو ما يعني أنّ المرء لا يقبل باللّذة وإنما يخضع لها. إنّ الطّاعة الّتي نتحدّث عنها تستوجبُ لا التنازل عن وهميْ المعرفة والقدرة فحسب، وإنّما تستوجب الإيمان بـ"ال- آخر". فَعندما نُؤمنُ أنّ الوقائع والأفعال والأحداث الّتي تقع من حولنا، أوْ في دواخلنا، ليستْ عبثيّة وإنّمَا ثمّة معنى يكمنُ وراءَها ويتجاوزُ أفهامنَا، نكون قد وقفنَا عند العتبة الّتي تؤدي إلى الطّاعة، ولنعبُرَ منها، يكفي أن نُؤمن إيمانًا مُجملًا بأنّ ذلك المعنى هو حقيقة شوقنَا، أو بالأحرى **حقيقة الشّوق**. لا يُفرَّقُ بين المُؤمن وغير بالمُؤمن بنظرة كُلّ منهما إلى جوهر العالم وإنّما بالطّريقة الّتي يُؤَوّل بها كُلّ منهما هذا العالم، فالمؤمنُ يرى العالم خاضعًا لحكمة لا يمكنُ موضعتها فيما يراه غير المُؤمن خاضعًا للصُّدفة وعلامةً على العبث. ومع ذلك، لا الأوّل ولا الثّاني يحتكمان على أدلّة قطعيّة بهذا الخُصوص، أيْضًا، تُسلّم الذّات زمامها إلى ***إرادة*** أخرى عندمَا تتخلّص من إرادتها، أي تتخلّص من شرك الحاجة والحسد، وَتكونُ مدفوعة فقط بالإيمان بذلك "ال- آخر" المعصوم الّذي لا يُخطئ ولا يخدعنا.

وهذا الإيمانُ هو ما يفسّرُ سبب قبول إسماعيل بالأمر الإلهيّ القاضي بذبحه وشروع إبراهيم في تنفيذه (سورة الصافات، الآية 102)، مثلما يفسّرُ قُبول مريم بولادة طفل دون تدخّل رجل حالمَا علمت أنّه أمرٌ إلهيّ، وَذلك على الرغم ممّا أبدتهُ من خوفٍ أوّل الأمر. (سورة مريم، الآيات 16-19). وما طرحتهُ مريم من

أسئلة على رسول الله، لم يكن المقصود منها مُساءلة جوهر الأمر الإلهيّ أو حكمته، بل مُساءلة الجوانب "الإجرائيّة" للمسألة، مثلما أظهرت أسئلتها تعجّبها لا اعتراضها، وهو ما تبرزه الآيتان 20 و21 من سورة مريم: " قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا. قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا".

فأن يقبل الأب بذبح ابنه، ويقبل الابن بأن يكون الذّبيح أو تقبل امرأة أن تلد دون تدخلّ رجل رَغم انتمائها إلى مُجتمع مُحافظ، كلّها أفعالٌ يرفضها الإنسان في الأوقات العاديّة، ولكن عندما تكون صادرة عن أمر إلهيّ، فإنّها تحوّل الرّفض إلى قبول وَإلى خضوع للمشيئة الإلهيّة. إنّ لفظة الإسلام تعني الخُضوع إلى مشيئة الله والاتّكال عليه، وَهذان المَفهومان يعكسان جوهر الإسلام الرُّوحيّ، فالخُضوع هو علامة التّنازل عن وَهم القدرة الخياليّة وَالاتّكال هو علامة الإيمان بإرادة أخرى، ومن ثمّة يُشير كُلّ من الخُضوع والاتّكال إلى طريق الشّوقِ، وهو شوق تستحيل موضعته ويستحيل التحكّم فيه، ومن ثمّة سيتعيّنُ القبول بهِ كمجهولٍ، لن يكون أمام المرء حلّ غير الرّضوخُ إلى ديناميّة هذا الشّوق. يفترضُ هذا الرضوخُ عدم وُجود ضمانات ملموسة أو منطقيّة، ومن ثمّة يعدُّ مُخاطرةً دافعها الوحيد هُو الإيمانُ، وبالتّالي يكون الرُّضوخ تواضعًا مُؤسّسًا على الثّقة.

يصبحُ الإسلام وفقًا لهذه الرُّؤية اتّكالًا مصدرهُ الثّقة في المحبّة الإلهيّة أكثر منه مجموعة طُقوس مُقنّنة وأحكام وشعائر جماعيّة، إنّ الله هو من أحبّنا أوّلًا، والإحساس بأنّ هذا الحبُّ يتجلّى لنا لا يمكن إلّا أن يُولّد حبًّا لذلك الصّوت الأصليّ الكامنِ فينا، والمؤمن العاشق لا يعنيه كثيرًا ما يُقدّمه المحبوبُ، فكلّ ما يعنيه هُو وُجود هبة من الله، ومن ثمّة يتمايز المُؤمنُ عن أولئك الّذين يُوقفون ثقتهم وإيمانهم على طبيعة الهبة، وَهُو ما عبّرت عنه الآيتان 9 و10 من سُورة هود:" وَلَئِنْ أَذَقْنَا

الإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ. وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاء بَعْدَ ضَرَّاء مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ". إنّ المُؤمن هو من يقول: "لا يهمّني ما تهبني إيّاه طالمَا أنّك أنت من يهبني"[1]، ولهذا نفهمُ السّبب في أنّ أوّل سُورة في القرآن، تلك الّتي يتلوها ملايين المُسلمين على الأقلّ سبعة عشر مرّة في اليوم، تبدأ بـِ"الحمد لله"، وَهذا الحمدُ المُلازمُ للمؤمن لا يتوقّف البتّة على طبيعة ما يهبهُ الله للإنسان، وَلَقد كانت رابعة العدويّة (ت. 752 م)، وهي واحدة من أعظم النّساء الصوفيّات، تقولُ إنّ العبد يكون راضيًا إذا سرّته المُصيبة كَما سرّته النّعمة.

الصّلاة والصّبر

من المُؤكّد أنّ هذا **الحُبّ** -شأنه في ذلك شأن التّسليم والإسلام- لا يُعدّ من الأُمور الهيّنة، إذ أنّ المسار الذي يحدّده يستوجبُ الصبر قبل أيّ شيء آخر، وَالصّبر في القرآن هو من عزم الأمور (راجع الآية 186 من سُورة المائدة والآية 17 من سُورة لقمان). مثلما ذكر القرآن الصّبر في قصّة لقاء موسى بالعبد الصّالح، إذ تكرّرت جُملة "لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" بصِيغ مُختلفة، وبالمثل، ذُكر الصّبر في قصّة الذبيح إسماعيل، إذ تقولُ الآية 102 من سورة الصافات على لسان إسماعيل وَهو يُخاطب أباه: "يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ".

وفي واقع الأمر، ذُكر الصبّرُ باعتباره فضيلة أساسيّة لدى المُسلمين والرّسل (راجع الآية 35 من سورة الأحقاف) فِي أكثر من موضع في القُرآن، وقد ارتبطَ بالصّلاة (راجع الآيات: 45 من سورة البقرة، و22 من سورة الرعد و35 من سورة الحج). والصّلاة مثلما يقولُ عنها فاس (Vasse) هي: "ذلك الوقت الّذي تتوقّف فيه جميع أنشطة الإنسان ليزعم أنّه يقفُ بين يدي الله، مُستخدمًا جسده

[1] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, *op. cit.*, p. 82.

كمطيّة"[1]. والمعنى الأوّل للصّلاة هو الدّعاء، فهو "مُخُ العِبادَةِ" مثلما قال عنه الرسول. وَتتجلّى وظيفة الدُّعاء الدّاخليّة، باعتبارهِ كلامًا، في القولِ لا في المقول، وفي الفعل لا في المحتوى، إذْ أنّه طلبٌ يموضعُ الإنسان كداعٍ والله كمدعوّ. وَيكشفُ محتوى هذا الطّلب عن مُفارقة مثلما أكّد ذلك عدد من المفسّرين، وعلى سبيل المثال عبّر الرّازي عن هذه المُفارقة بالقول إنّ: " المطلوب بالدُّعاء إن كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع، فلا حاجة إلى الدّعاء، وإن كان غير معلوم الوقوع كان مُمتنع الوقوع، فلا حاجة أيضًا إلى الدعاء"[2]، تفترضُ هذه الفكرة وجود تناقضٍ بين إرادة الإنسان مثلما تتجلّى في فعل الدعاء، ومشيئة الله مثلما تتجلّى في درجة استجابته لذلك الدعاء، ونحنُ نرى أنّ هذا التّناقض ما هو إلّا وهم، لأنَّ إرادة الإنسان قاصرة دومًا عن تلبية شوقه. وَمَا إراداتنا المُتذبذبة إلاّ وهم خياليّ يُخفي إراداتنا "الحقيقيّة"، ويكتم شوقنَا الأصليّ ويحجبه، ومن ثمّة يقدر الله وحدهُ على أن يظهر لنا حقيقة شوقنا. فإن كان الطلبُ عاجزًا عن تمثيل الحاجة، وإن كان الشّوقُ "يتجلّى في الهامشِ حيثُ يتمزّق الطلبِ عن الحاجة"[3]، نقفُ حينئذ عند الفرق بين صلاة الحاجة وصلاة الشّوق. وصلاة الحاجة هي طريقة لموضعة الله وفقا لحاجتنا[4]، وَبهذا الخصوص تتحدّث مواضع كثيرة في القرآن عن أولئك الّذين لا يدعون الله إلّا عندما تعترضهم مشكلة مّا أو يمسّهم ضرّ، وَحالما تُحلّ مشاكلهم أو يكشفُ عنهم الضرّ يَمرّون إلى شأن آخر، وَينسون دعاء الله بعُمق، طالمَا أنّ دافعهم كان حاجاتهم الظرفيّة (راجع الآيات 12 من سورة يونس و53-54 من سورة النحل). إنّ صلاة الحاجة تختلف كليًّا عن صلاة الشّوق، فهذه

[1] Denis Vasse, *Le temps du désir*, *op. cit*., p. 17.

[2] تفسير الرازي، المجلد 5، ص. 105.

[3] Gérard Miller (sous la dir.), *Lacan*, *op. cit*., p. 82..

[4] Denis Vasse, *Le temps du désir*, *op. cit*., p. 25.

الأخيرة تتمثّل في توجيه الدُّعاء إلى الله ليكشف لنا عن تلك الإرادة الأُخرى الكامنة فينا، تلكَ الإرادة الّتي لا يمكنُ أن نأمل في الاقتراب منها إلّا إذا ابتعدنا عن سيطرة الأنا وَعبادة صورنا الشخصيّة، ومن ثمّة يتجلّى لنا ذلك الرّابط بين الصّلاة/الدّعاء وَبين الصبر، فالصّلاةُ تصبحُ علامة عن الصّبر مادامت لا تنشدُ تلبية الحاجات الآنيّة، وَالصّبر هو تلك الفضيلة الّتي تُساعدنا على التّسليم بأنّ كلّ ما يأتينا من الله يعكسُ شوقنَا العميق، حتّى وَإن بدَا لنا ذلك مُتعارضًا مَع رغباتنا وحاجتنا. وقد أكّد الرّازي في تفسيره لمعنى الصّبر على وجود أنواع كثيرة من الصّبر، لعلّ من أهمّها، "الصّبر على الله"[1]. والقرآنُ يطلقُ على المصيبة الّتي تنزلُ ببعض البشر اسم الابتلاء (راجع الآيتين 186 من سورة آل عمران و31 من سورة محمد)، بل إنّ الرّسل أنفسهم عانوا كثيرًا من هذه المصائب، وَمع ذلك، يظلّ الابتلاء فُرصة تتوفّر للإنسان ليُعاين في ما يمسّه من ضرّ وما يصيبهُ من نعم حقيقة شوقهِ الخفيّة، فيكون الابتلاء فُرصة لمعرفة حقيقة إيمانه أكثر من كونه مُناسبة لاحتمال المصائب الّتي تتجاوزُ مشيئته.

حُدود التّسليم أو التّوبة: جوهرُ الإيمان

على الرّغم من أنّ طاعة "ال- آخر" الكامن فينا، تُعدّ علامة الشّوق الجوهريّة، لا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّ هذه الطّاعة ليست سوى طاعة نسبيّة، فتسليمُ الإنسان أو تنازلهِ عن إرادته الخاصة يعدُّ مسارًا متواصلًا أكثر منه إنجازًا نهائيًّا. والقرآنُ يُؤكد في أكثر من موضع أنّ الأنبياء ارتكبوا أخطاء، وَأوّلهم آدم بطبيعة الحال، الّذي تسبّب قبولهُ بمقترح إبليس في طرده من الجنّة، مثلما تذكرُ بعض القصص أنّ داود عشق امرأة أوريا، فاحتال بالوُجوه الكثيرة حتى قتل زوجها ثم تزوّج بها[2]،

[1] تفسير الرّازي، المجلّد 7، ص. 68.

[2] تفسير الرّازي، المجلّد 15، ص. 189.

وَورد في رواية مُغايرة أنّ داود أُعجب بخطيبة أوريا وَأرادها لنفسه، رغم تزوّجه بعدد كبير من النّساء، وطلبها من أهلها الّذين فضّلوه على أوريا[1]، فنزلت فيه الآية 24 من سورة ص: "... وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ". وبالمثل، لم يكن لنوح الصّبر الكافي لقبول غرق ابنه وَسأل الله عن سبب إغراقه (الآية 45 من سورة هود)، وغضب يونس على الله لأنّه لم يُنزل العقاب بقومه بعد أن هدّدهم به، وهو ما وضعهُ في موقف مُحرج[2]، وتشوّق موسى إلى رؤية الله، أي أنّه أراد أن يتمثّل أمامه ما لا يُمثّل، وَهُو ما تسبّب لهُ في الصّعق مثلما ورد ذكرُ ذلك في الآية 143 من سورة الأعراف: " وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ". وَتذكر الأخبار إنّ محمّدًا عبسَ وَأعرض عن رجل أَعمى جاء يسأله، وَهي الحادثة الّتي وَردت في سورة "عبس": " عَبَسَ وَتَوَلَّى. أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى. وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى. أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى. أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى. فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى. وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى. وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى. وَهُوَ يَخْشَى. فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى" (سورة عبس، الآيات 1-10).

ولقد قارب مُعظم المفسّرين الكلاسيكيين هذه القصص من زاوية تبريريّة/دفاعيّة(aplogétique)، بهدف تنزيه الأنبياء عن ارتكاب الأخطاء. ومن ثمّة انبرى الرّازي إلى "مُرافعة" طويلة تهدفُ إلى إظهار براءة آدم[3]، مثلما اعتبر أنّ ما قام به داود يعدُّ من الصّغائر في حقيقة الأمر[4]، معتبرًا أنّ من يزعمون

---

[1] المصدر السّابق، ص. 192.

[2] تفسير الطّبري، المجلّد 9، ص.ص. 73-74.

[3] تفسير الرازي، المجلّد 3، ص.ص. 12-16.

[4] المصدر السابق، المجلد 15، ص. 189.

العكس قد قامت اتّهاماتهم لداود بارتكاب جريمتي الزّنا والقتل على حُجج باطلة، وَبالمثل، نرى أن روايات المُفسّرين[1] الّتي تقول إنّ سورة عبس نزلت في رجل من بني أميّة تندرجُ هي الأُخرى ضمن مسار دفاعيّ، وهذه التبريرات تنطلقُ في واقع الأمر من نقطة ارتكازٍ هي مفهوم عصمة الأنبياء، أيْ تلك الحماية الّتي أسبغها الله عليهم لكيْ تَقيهم من الوُقوع في الأخطاء. ولئن تمّت مقاربة مفهوم العصمة بطرائق مُختلفة من قبل العلماء والفقهاء، لاسيّما بخُصوص درجتها وَامتدادها، إلّا أنّها تظلّ حاضرة بقُوّة سواء لدى غالبيّة المُفسّرين أو عوام المُسلمين[2]، غير أنّ ما يدهشنا حقًّا، هو إشارات القرآن الصّريحة إلى **توبة** الأنبياء، فالتّوبة هُنا ليس لها من معنى إن لم يكن ثمّة معصية قد سبقتها، ولذلك نقرأ في الآية 37 من سورة البقرة:" فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ..."، ونقرأ قول موسى في الآية 143 من سورة الأعراف:"... سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ"، وَاعتراف يونس في الآية 87 من سُورة: " لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ". إضافة إلى كوننا نجدُ الله في مواضع أخرى يُعاتب رسله، كعتابه لمحمّد في سورة عبس، أو لنُوح في الآية 46 من سورة هود: " فَلاَ تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ".

ومن ثمّة، نرى أنّ مفهوم العصمة ما هو إلاّ مفهوم هوّاماتي، وَأنّه سيكونُ من الأفضل لوْ ألقينا الضّوء على خلل الإنسان البنيويّ، إذْ لا يمكنُ أن تكون طاعةُ الصّوت الأصليّ الكامن فينا، أيْ تلك الطّاعة المُطلقة، أمرًا واقعًا، بل نرى أنّها مسارٌ دائمٌ وَحركة متواصلة. ومن ثمّة ليس بِوسع الإنسان أن يَستقرّ داخل ديناميّة الشّوق إلى ما لانهاية، حتّى وهو ينشدُ الاندراج فيها، فمجال الحاجة قد يجذبهُ بعيدًا

[1] تفسير الزّركشي، المجلّد 2، ص. 243.

[2] راجع تفسير الرّازي، المجلّد 3، ص.ص.7-11.

عنها أحيانًا. وبالمثل، ليس بوسع الإنسان أن يخرج من المجال الخياليّ نهائيًّا، ومن ثمّة لا يعيشُ إلّا ما تكشّف له من المجال الواقعيّ، ذلك أن الشّوق يظلّ، في صميمه، أمرًا يُلاحقه الإنسانُ ولا يصل إليه قطّ.

وَمفهوم التّوبة يؤكّدُ وُجود ذلك الخلل البنيويّ لدى الإنسان، وَمن ثمّة يُميّز الطّاعة باعتبارها مسارًا، فالتوبة ليست فعلًا لحظيًّا وإنّما فعل مُتحرّكٌ في الزّمن، وَهُو ما يُفسّر استغفار المُسلم ربّه باستمرار. وَليس الهدفُ من المَغفرة المُمتدّة في الزّمن تعميق الإحساس بالذنب، وإنّما تخفيف ذلك الإحساس من خلال فتح أبواب الرّحمةِ على نحوٍ دائمٍ، وَهُو ما أشارت إليه الآية 53 من سورة الزمر: " قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ".

الرّحمة الإلهيّة

إن حُدود طاعة البشر تَقودنا إلى قراءة مَفهومي العقاب والثّواب على نحو مُغاير، ففي تصوّر المُسلمين الجمعيّ، ما يَضمنُ الدُّخول إلى الجنّة هُو القيام بأعمال وَمهامّ معيّنة وَالتصرّف على نحوٍ معيّن، ووفقًا لهذا المنظور يشكّلُ الخُضوع إلى الأحكام طريقَ الخلاص الوحيد، وحتّى أكثر من ذلك، على اعتبار أنّ هذا الخُضوع هو ما يضمنُ الثّواب. وَمن ثمّة، تأخذُ هذه الأحكام مَكان الله الرّمزيّ، فالإنسان يتخيّلُ أنّ إرادتهُ الخاصّة هي ما أَنشأ لنفسه صُورة خلاصيّة مثاليّة، وهي صورة لطالما رغب فيها، وَذلك بفضل تضحياته المتواصلة وَالتزامه المُطلق بالأحكام. وهذه الصورةُ هي مَا يوّلدُ شُعورًا زائفًا بالاطمئنان لدى الإنسان، وَتَجعله يتوهّم أنّه صاحب الفعل وَالقرار، وهو ما يعكسُ مُفارقة، إذ أن هذا الوهم يدفعُ الإنسان إلى الشُّروع في عبادة صُورته المثاليّة الّتي كوّنها عن نفسه، بَينما يعبدُ الله في الوقت نفسه، وَهذا التمشيّ مخادعٌ لأنّ الإنسان يَنسى أن الأحكام ليست مرآة، وَأنّ

إطاعتها لا تكفي كي تجعلُ منه إنسانًا فاضلًا[1]، وينسى كذلك أنّ" رفض الخطيئة لا يدخلُ في الإيمان، بلْ غالبًا ما عزّز ذلك الرّفض شُعور الكبرياء"[2]، بل إنّه ينسى خصوصًا أن الخلاص لا يتأتّى بالخُضوع إلى الأحكام، وإنّما هُو رهين الرحمة الإلهيّة، والرّسول نفسه يدعمُ هذا الموقف، فقد قال في حديث رواهُ عنه أبو هريرة: "لنْ يُدخل أحدًا عملُه الجنّة" قالوا: "ولا أنت يا رسول الله؟" قال: "لا، وَلا أنا، إلّا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة".[3]

وقد أكّد الرّسول في حديث آخر أنّ رحمة الله هي بوّابتنا إلى الجنّة، إذ قال: "كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ إِنْسَانًا، ثُمَّ خَرَجَ يَسْأَلُ، فَأَتَى رَاهِبًا فَسَأَلَهُ فَقَالَ لَهُ: هَلْ مِنْ تَوْبَةٍ؟ قَالَ: لاَ. فَقَتَلَهُ. فَجَعَلَ يَسْأَلُ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ ائْتِ قَرْيَةَ كَذَا وَكَذَا، فَأَدْرَكَهُ الْمَوْتُ فَنَاءَ بِصَدْرِهِ نَحْوَهَا، فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلاَئِكَةُ الْعَذَابِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَقَرَّبِي، وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَبَاعَدِي، وَقَالَ: قِيسُوا مَا بَيْنَهُمَا، فَوُجِدَ إِلَى هَذِهِ أَقْرَبُ بِشِبْرٍ، فَغُفِرَ لَهُ"[4]. ومن ثمّة غُفر لهذا القاتل بفضل رحمة الله الّتي وسعت كُلّ شيء رغمَ أنّه أزهق مائة نفسٍ، أَلم يُقل عن الجنّة مجازيًّا أنّها "رحمة الله"؟

إنّ هذا التصوّر يظلّ عصيًّا عن الإدراك بالنّسبة إلى كُلّ أولئك الّذين يربطون الدُّخول إلى الجنّة بتطبيق الأحكام، وهذا ما ينطبقُ في واقع الحال على الصحابيّ أبي ذرّ، ففي صحيح البخاري نقرأ أنّ الرّسول قد قال: "مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الجَنَّةَ، قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى

1

2

3

4

وَإِنْ سَرَقَ، قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ، قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ"[1].

ويثبتُ موقف الرّسول أنّ رحمة الله ليست حقًّا يكتسبُ بالسّعي إلى مثلنة صُورنا من خلال التزامنا المفترض بالأحكام، فرضَا الله هُو كالحياةِ تمامًا، هبة من الله وَرحمة يمنحها لمن يشاء. بل إنّنا قد نضمّ صَوتنا إلى بعض المُفسّرين في تأويلهم للرّحمة، إذ قالوا إنّ لإرادة الإنسان نصيبٌ في الحُصول على رحمة الله[2]، أيْ ذلك الشّوق العميق إلى الرّحمة الّذي يتكشّفُ لمن آل على نفسه طلبَ المغفرة من الله، بتواضع وَصدق، وخاصّة بالأمل في الله وَاليأس من الذّات[3]. وَثمّة أحاديث قدسيّة كثيرة تُؤكد هذه المُقاربة. ففي أحدها نقرأ: " أنا عند ظنّ عبدي بي"[4]، وَفي حديث آخر[5] نقرأ: " إنّ رجلين ممّن دخل النّار اشتدّ صياحهما فقال الربّ تبارك وتعالى أخرجوهمَا، فلمّا أُخرجا قال لهمَا لأيّ شيء اشتدّ صياحكمَا؟ قالا فعلنَا ذلك لترحمنا، قال رحمتي لكمَا أن تنطلقَا فتلقيَا أنفسكما حيث كنتما من النّار فينطلقان. فيلقي أحدهما نفسه فيجعلها عليه بردًا وسلامًا، ويقوم الآخر فلا يُلقي نفسه، فيقول له الربّ تبارك وتعالى: ما منعك أن تلقي نفسك كما ألقى صاحبك؟ فيقول يا رب إنّي لأرجو أن لا تُعيدني فيها بعد ما أخرجتني، فيقول له الربّ تبارك وتعالى: لك رجاؤك فيدخلان الجنة جميعا برحمة الله".

فطالمَا أنّ الطاعة نسبيّة بالضّرورة، لا يُعدّ خلاصنا حقًّا مُكتسبًا بل هو رهينُ رحمة الله، وَمن ثمّة نتوقّف عن إصدار الأحكام على الآخرين، ففي حديث للنبيّ

1

2

3

4

5

نقرأ: "من رمى مؤمنًا بالكفر فهو كقتله"[1]. وَبالتأكيد، يثبطُ كلّ من التواضع الجوهريّ والتوقّف عن إصدار الأحكام، همّة الأنا تلك الّتي تسعى من خلال أوهام القُدرة الخياليّة والمعارف غير المَحدودة إلى تقييم الآخر وفقًا لمعاييرها الخاصّة. ومع ذلك، " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبّ لنفسه"[2]، وهُنا يحيلُ شرط الإيمان هذا على الالتباس، لأنّ مُفردة "لنفسه" المُستخدمة في هذا الحديث قد تُحيل من النّاحية اللغوية الصّرفة على "من يحبّ" أو على الأخّ. فوفقًا للمعنى الأوّل، وهو المعنى الدارج، يتعيّن على المُؤمن أن يحبّ أن يحصل الآخر على ما يرغبُ هو في الحُصول عليه، بينما في المعنى الثّاني المُمكن، سيتعيّنُ على المُؤمن أن يحبّ أن يحصل الآخرُ على ما يرغبُ هذا الآخرُ في الحُصول عليه، وبالتّالي لا يحثّ هذا الحديثُ الإنسان على فرض إرادته الخاصّة على غيرهِ، بل يَدعوهُ إلى مساعدة الآخر في إنجاز مَشاريعهِ، وإنْ كانت مُختلفة تمامًا عن المشاريع الخاصّة به.

1

2

الخاتمة

في محاولتنا تقديم قراءة للقُرآن من منظور الشّوق، غالبًا ما وجدنا أنفسنا نطرحُ سُؤال الإنسان في علاقته بقضايا اختلاف الجنسين والموت واللّغة والأنا والآخر. ومع كُلّ سؤال من هذه الأسئلة، تتكشّفُ أمامنا حقيقة أنّ الإنسان يتعيّن عليه أن يتنازل عن سعيه إلى أن يكون الكُلّ (être tout)، لكي يكون أحدًا (Un)، داخل جسدٍ مُحدّد وَأطُر زمكانيّة دقيقة. ومن ثمة، يتعيّن عليه أن يتنازل عن أوهام القدرة والمعرفة والامتلاك، ليكون شاهدًا في إطار طاعته لـ"ال- آخر" على حُدوده المُلازمة لجوهره. ومن وجهة نظرنا إن وُجدت صفة مُميّزة للإنسان فَستكون الانشطار(clivage)، فمن منظور القرآن، يقفُ الإنسانُ في انشطارهِ- بين كينونته وما يقوله، بينَ أنا (ضمير المُتكلّم النّحويّ Je) اللّاوعي وَالأنا الخياليّة، بين الذُكورة وَالأُنوثة، بين الشّوق والحاجة من جهة، وإدراكه لحدوده أمام الله الواحد الأحد (l'Un absolu) من جهة أُخرى. وَهذه الوحدانيّة تتجاوزُ تلك الوحدانيّة الّتي يحمدها الفُقهاء ويثنون عليها باستمرار، إلى وحدانيّة يُباهي الله بها خلقهُ، إذ ليس له كفؤ ولا مثل، أو مثلما ورد في القرآن: " قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ " (سورة الإخلاص، الآيات 1-4).

وانشطار الإنسان وَافتقاره إلى كينونة تقدّمه كأحدٍ، يطرحانهِ حتمًا كموضوع للشّوق. وسواءً تعلّق الأمر بالشّوق إلى "ال- الآخر" أو إلى الله أو إلى الأصل الّذي تستحيلُ تسميتهُ، فإنّ هذا الشّوق هو مسارٌ ينتمي إلى الزّمن الحَاضر. وَالزمنُ الحاضرُ ليسَ مَوضوعًا قابلا للتّمثيل، بَلْ هُو ذلك الإحساسُ بكلّ لحظة زمنيّة. وفي واقع الأمر، ليس ثمّة من زمنٍ موجود بحقٍّ خلاف الزمن الحاضر، إنّ الأمر يتجاوزُ مُجرّد إدراك هذه الحقيقة البديهيّة إلى الشعور بهذا الزّمن الّذي يثبّتُ الإنسان داخل جسدهِ وداخل الكونِ باعتباره زمنًا للشّوق[1]، والشّوقُ إلى الله مسارٌ يحدثُ الآن وهنا، وهُو دالٌّ على عبادة الله. يقول القُرآن في الآية 56 من سورة الذاريات: " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"، ومن ثمّة تعدّ العبادة الجوهر الأصليّ من وراء خلق الإنسان، إضافة إلى أنّ طابعها الشّامل يجعلها تتجاوزُ العقائد الدّينيّة والطُّقوس المُقنّنة، باعتبارها مُمارسات لا يَقوم بها سوى جُزء من الخلق، وَتُصبح فعلي اتكالٍ وامتنان دائمين يسعانِ كلّ لحظةٍ وكلّ عمل.

ليست العبادة مظهرًا من مظاهر الشّوق فحسب، بل هي ثمرة لهُ، وإذ تُبرزُ شوق الإنسان إلى الله، فإنّها تنتجُ عن شوق الله إلى أن يُعرف من مخلوقاته. وفي هذا الباب، ثمّة حديث قُدسيّ مشهورٌ لدى الصّوفيين، يقولُ: " كنتُ كنزًا لا أُعرف فأحببتُ أن أُعرفَ فخلقتُ خلقًا فعرّفتهم بي فعرفُونِي"[2]، وبالتّالي يستجيبُ خلق الإنسان كذاتٍ مُتشوّقة، في صميمه، إلى شوق الله، أي شوقهِ إلى شوق الآخر إليه.

في تشكّل علاقته بالله يُعدّ الإنسان ذاتًا متشوّقة ومتشوّق إليها في الآن نفسه، ووفقًا لهذا المنظور نتساءل: كيفَ للمُؤمن أن يكون ذاك الّذي يتوهمّ القدرة على ملء النُّقص المُلازم لجوهره، أو ذاك الّذي يملك إجابة عن كلّ سؤال، أو ذاك الّذي لا

[1] استعرنا هذا المفهوم من دينيس فاس، راجع كتابه: *Le temps du désir, op. cit.*

[2] ابن عربي، *الفتوحات المكية*، مص. سابق، المجلد 8، ص. 574.

يخاطرُ مطلقًا، لغياب ثقته في الله، حتّى بالسّعي إلى ملاقاة الله؟ كيف للمؤمن أن يكون مُرتزقًا، وَيحسب أفعاله، ويركعُ فحسب لكي يجيء الإيمانُ إليه؟ وَلماذا يحتاجُ إلى ضمانة عقليّة، أي إلى ضمانة مُماثلة لرهان باسكال (Pascal)- وهو رهانٌ لا يثبتُ شيئًا باستثناء اختلال بنية التّفكير العقليّ وَعجزها عن إدراك موضع الأصل؟ فإنْ كان الإيمانُ، في تعريفه، إفلاتًا من كلّ التزامٍ بخطاب العقل[1]، وإن كان مسارُ الشّوق كشفًا وانتهاكًا للمجال الواقعيّ (le Réel)، لن تكون الطّريق إلى لقاء الله عندئذٍ طريقًا محدّدة سلفًا بالوصفات الجاهزة المُؤدّية إلى الجنّة أو بطرائق التّأويل، بل هي طريقٌ يمشي المؤمنُ فيها مكشوفًا ومذعورًا ودائم البحث، بعد أن أسلم نفسهُ إلى الشكّ واللّامعرفة (non-savoir)[2]، ومع ذلك، رُبمّا سيكونُ واثقًا من المشيء في تلك الطريق بسببِ كُلّ ذلك، بل من المُؤكّد أنّه سيكون واثقًا.

[1] Denis Vasse, *Le temps du désir*, *op. cit.,* p. 118.

[2] Eugen Drewermann*, Fonctionnaires de Dieu*, *op. cit.*, p. 582.

فهرس المراجع والمصادر

المراجع العربية

- أبو زيد (ناصر حامد)، *النصّ والسّلطة والحقيقة*، لبنان- المغرب، المركز الثّقافي العربي، ط 4، 2000.
- الأحاديث القدسيّة، بيروت، دار الكتاب العربي.
- البخاري (محمد)، *صحيح البخاري*، دار مطابع الشعب.
- جواد (علي)، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، بيروت-بغداد 1970.
- الجابري (محمد عابد)، *المثقفون في الحضارة العربيّة: محنة بن حنبل ونكبة بن رشد*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
- الجاحظ (أبو عثمان)، *البيان والتبيين*، تونس، دار سحنون، 1990.
- الجاحظ (أبو عثمان)، *رسائل الجاحظ*، القاهرة، خانجي، 1979.
- الجسر (نديم)، *قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن*، لبنان، طرابلس.
- الجرجاني (عبد القادر)، *أسرار البلاغة*، بيروت، دار المسيرة،1983.
- النعيم (عبد الله)، *نحو تطوير التشريع الإسلامي*، القاهرة، منشورات سيناء، 1994.
- النسائي (أحمد بن شعيب)، *سنن النسائي*، بيروت، دار الجيل، 1987.
- النيسابوري (أبو إحسان)، *أسباب النزول*، بيروت، دار الكتاب العربي، 1986.
- القرطبي (أبو عبد الله)، *الجامع لأحكام القرآن*، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985.
- الرازي (فخر الدين)، *مفاتيح الغيب*، بيروت، دار الفكر، 1985.
- السكاكي (أبو يعقوب)، *مفتاح العلوم*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

- السيوطي (جلال الدين)، *الاتقان في علوم القرآن*، بيروت، عالم الكتب.
- الطّبري (محمد بن جرير)، *جامع البيان في تأويل القرآن*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
- الطّبري (محمد بن جرير)، *تاريخ الطّبري*، القاهرة، دار المعارف، ط 4.
- الطبرسي (أبو الفضل)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، بيروت، دار المعرفة، 1986.
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، بيروت، دار المعرفة.
- الزّركشي (بدر الدين)، *البرهان في علوم القرآن*، بيروت، دار الجيل.
- الغزالي (أبو حامد)، *المصطفى*، بيروت، دار الفكر
- بدوي (عبد الرحمن)، *المذاهب الإسلامية*، بيروت، دار العلم للملايين، 1983.
- بن سلامة (رجاء)، *الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري وصحيح مسلم*، تونس، منشورات دار الجنوب، 1997.
- الذهبي (محمد حسين)، *التفسير والمفسّرون*، القاهرة، مكتبة وهبة، 1989.
- الحداد (الطاهر)، *امرأتنا في الشريعة والمجتمع*، تونس، الدار التونسية للتوزيع، 1981.
- ابن أبي داود (عبد الله بن سليمان)، *المصاحف*، القاهرة، 1937.
- ابن العربي (أبو بكر)، *أحكام القرآن*، مطبعة حلبي، 1968.
- ابن أنس (مالك)، *الموطأ*، بيروت، دار الفكر.
- ابن عربي (محي الدين)، *الفتوحات المكية*، بيروت، دار الفكر، 1994.
- ابن عربي (محي الدين)، *زبدة فصوص الحكم*، القاهرة، عالم الكتب.
- ابن عاشور (محمد الطاهر)، *التحرير والتنوير*، تونس، 1984.
- ابن حبيب (محمد)، *المحبّر*، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
- ابن هشام (أبو محمد بن عبد الملك)، *سيرة بن هشام*، بيروت، المكتبة العصرية، 2001.
- ابن إسحاق (أبو بكر محمد)، *سيرة النبي*، القاهرة، أخبار اليوم، 1998.
- ابن كثير (اسماعيل)، *تفسير القرآن*، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
- ابن ماجه (محمد)، *السنن*، دار إحياء التراث العربي، 1975.

- الاستانبولي (محمود) والشلبي (مصطفى)، *نساء حول الرسول*، جدّة.
- جعيّط (هشام)، *في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة*، بيروت، دار الطليعة، 1999.
- خذر (عادل)، *الأدب عند العرب: مقاربة وسطية، تونس*، كلية منوبة- دار سحر، 2004.
- محمود (مصطفى)، *القرآن: محاولة لفهم عصري*، بيروت، 1973.
- مسلم، *صحيح مسلم*، دار إحياء الكتب العربية، 1995.
- قطب (سيد)، *في ظلال القرآن*، بيروت-القاهرة، دار الشروق، 1988.
- صولة (عبد الله)، *الحجاج في القرآن*، تونس، كلية منوبة، 2001.
- طالبي (محمد)، *أمة الوسط: الإسلام وتحديات المعاصرة*، تونس، سيراس، 1996.

المراجع الفرنسية

- André (Serge), *Que veut une femme ?*, Paris, Seuil 1995.
- Austin (John L.), *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil 1971.
- Ben Slama (Fethi), *La nuit brisée, Muhammad et l'énonciation islamique*, Paris, Ramsay 1988.
- Bouhdiba (Abdelwahab), *La sexualité en Islam*, PUF, 2003.
- Cioran (Emil), *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard 1973.
- Descombes (Vincent), *L'inconscient malgré lui*, Paris, Ed Minuit 1977.
- *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard 1997.
- Dolto (Françoise), *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir*, Paris, Gallimard 1996.
- Dolto (Françoise), *Le féminin*, Paris, Gallimard 1998.
- Dolto (Françoise), *Tout est langage*, Paris, vertiges du nord/carrere 1987.

- Drewermann (Eugen), *Dieu en toute liberté*, Paris, Albin-Michel 1997.
- Drewermann (Eugen), *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin-Michel 1993.
- Drewermann (Eugen), *Psychanalyse et exégèse, t-1, Rêves, mythes, contes, sagas et légendes*, Paris, Seuil 2000.
- Drewermann (Eugen), *Psychanalyse et exégèse, t-2, Miracles, visions, prophéties, apocalypses, paraboles*, Paris, Seuil 2001.
- Eco (Umberto), *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF 1988.
- Freud (Sigmund), *Au-delà du principe du plaisir*, traduit par, J. Laplanche et J. B. Pontalis, dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.
- Freud (Sigmund), *La féminité*, dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard 1984.
- Freud (Sigmund), *La vie sexuelle*, Paris, Puf 2004.
- Freud (Sigmund), *Le thème des trois coffrets et l'inquiétante étrangeté*, dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Puf, NRF 1993.
- Freud (Sigmund), *L'homme Moise et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard 1986.
- Hacker (Peter M.S.), *Wittgenstein*, Paris, Seuil 2000.
- Ibn Arabi (Muhyi al-din) *Le dévoilement des effets du voyage*, traduction de Denis Gril, Tunis, Cérès 1999.
- Jankélévich (Vladimir), *La mort*, Paris, Flammarion 1977.
- Kerbrat-Orecchioni (Catherine) , *L'énonciation : De la subjectivité dans le langage*, Paris, Colin 1980.
- Kleiber (Georges), *La sémantique du prototype*, Paris, Puf 1990.

- Lacan (Jacques), *Ecrits 1*, Paris, Seuil 1966.
- Lacan (Jacques), *Ecrits 2*, Paris, Seuil 1966.
- Lacan (Jacques), *Encore*, Paris, Seuil 1975
- Lacan (Jacques), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le séminaire, Livre IX*, Paris, Seuil 1973.
- Lévinas (Emmanuel), *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset 1993.
- Lévinas (Emmanuel), *L'Au-Delà du verset : Lectures et discours Talmudiques*, Paris, Minuit 1982.
- Lévinas (Emmanuel), *Lectures Talmudiques*, Paris, Minuit 1968.
- Martin (Robert), *Pour une logique du sens*, Paris, Puf 1983.
- Mernissi (Fatima), *Le Harem politique- Le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel 1987.
- Miller (Gérard) (sous la direction de), *Lacan*, Paris, Bordas 1987.
- Miller (Jacques-Alain*), « U ou il n'y a pas de métalangage »*, Ornicar , n° 5, hiver 1975/1976.
- *Le père. Métaphore paternelle et fonctions du père : L'Interdit, La Filiation, La Transmission*, Paris, Denoël 1989.
- Pierce (Charles Sanders), *Ecrits sur le signe*, Paris, Seuil 1978.
- Quine (Willard O.), *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion 1977.
- Rossi (Jean Gérard), *La philosophie analytique*, Paris, Puf 1993.
- Searle (John), S*ens et expression, études de théorie des actes de langage*, Paris, Minuit 1982.
- Shopehauer (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Puf 2004.
- Sperber (Dan) et Wilson (Deirde), *La pertinence*, Paris, Minuit 1989.

- Vanier (Alain), *Lacan*, Paris, Société d'édition les Belles Lettres 2000.
- Vasse (Denis), *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil 1991.
- Vasse (Denis), *Inceste et jalousie*, Le Seuil, 1995.
- Vasse (Denis), *Le Poids du réel, la souffrance*, Le Seuil,1983.
- Vasse (Denis), *Le temps du désir*, Paris, Seuil 1997.
- Vasse (Denis), *La vie et les vivants*, Paris, Seuil 2001.
- Wittgenstein (Ludwig), *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard 1995.
- Wittgenstein (Ludwig), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard 1995.

ثبت مصطلحيّ

أ

أب	Père
أب رمزي	Père symbolique
أثر	Trace
أثر استذكاريّ	Trace mémorielle
أحكام	Lois
أحبولة	captation
آخر	Autre
أخرويّ	Eschatologique
ازدواجية التوجه الجنسي	Bisexualité
استبعاد لغويّ	Exclusion linguistique
استنتاجِ	Constation
استرسال	Continuum
استعارة	Métaphore
اصطفائيّ	Eclectique
أصل	Origine
أصليّ	Originel
أصليّ	Radical

Ontologie	أنطولوجيا (علم الوجود/الكينونة)
Ontologique	أنطولوجي (طابع)
Leurre	افتتان
Pulsions	اندفاعات
Actes de language indirects	أفعال لغوية غير مباشرة
L’Autre	أل- آخر
La Femme	أل- مرأة
Divin	إلهي
Possession	امتلاك
Ordre	أمر
Ordre divin	أمر إلهي
Allégorie	أمثولة
Féminin	أنثويّ
Moi (le)	أنا
Moi Imaginaire (le)	أنا الخيالية (أل)
Je	أنا (الضمير النحوي المتكلّم)
Perversion	انحراف
Clivage	انشطار
Féminin (le)	أنوثة
Œdipe (complexe d’)	أوديب (عقدة)
Verset abrogé	آية منسوخة
Verset abrogeant	آية ناسخة
Positif	ايجابيّ

ب

باث	Emetteur
بديل، بدائل	Variante/variantes
بدائل نصيّة	Variantes textuelles
بدائل أصواتيّة	Variantes vocaliques
بدئيّ	Initial
بنية	Structure

ت

تأويل	Interprétation
تأويل تاريخي	Interprétation historique
تأويل آنيّ	Interprétation synchronique
تأويل مقامي	Interprétation contextuelle
تأثير	Effet
تجريد مقاميّ	Décontextualisation
تجزيئي (نمط)	Parcellaire (mode)
تحصيل الحاصل	Tautologie
تحليل الخطاب	Analyse du discours
تحليل نفسي (علم)	Psychanalyse

Pragmatique (linguistique)	تداولية (علم)
Conception imagée	تصوّر متخيّل
Conceptions	تصوّرات
Lexicalisation de l’histoire	تعجيم التاريخ
Renoncement	تسليم/تنازل
Pluralité	تعدّد
Pluralité du sens	تعدّد المعنى
Polysémie	تعدّد المعاني
Sublimation	تعلية
Exégèse	تفسير
Symbolisation	ترميز
Opposition	تقابل
Réceptivité originelle	تقبّلية أصليّة
Représentation	تمثّل
Représentations	تمثّلات
Distinction	تمييز
Contradiction	تناقض
finitude	تناه
Communication	تواصل
Affirmation	توكيد

ث

Dualité	ثنائيّة
Dualité symbolique	ثنائية رمزية

ج

Particulière négative	جزئيّة سالبة
Essence	جوهر
Essence initial	جوهر بدئي

ح

Beoin	حاجة
Intuitif	حدسيّ
Argument	حجّة
Argument d’autorité	حجج القوّة
Présence	حضور
Loi	حكم
Injonction	حكم
Prescriptif	حكميّ

خ

خ

Discours	خطاب
Castration	خصاء

Soumission	خضوع
Confusion imaginaire	خلط خيالي
Imaginaire (l’)	خياليّ

د

Signifiant	دال
Signifiant symbolique	دال رمزيّ
Apologétique	دفاعيّ/تبريري
Signification	دلالة
Sémantique (la)	دلالة (علم)
Signifiants linguistiques	دوالّ لسانية

ذ

Sujet/soi	ذات
Subjectif	ذاتيّ
Subjectivité	ذاتيّة
Masculin (adj.)	ذكوريّ
Masculin (le)	ذكورة

ر

Opinion	رأي
Antirenoncement	رفض التسليم
Symbole	رمز
Symbolique (le)	رمزيّ (مجال)

س

س	
سالب	Négatif (le)
سبب (علّة)	Cause
سببية (عليّة)	Causalité
سفاح القربى/زنا المحارم	Inceste
سلبيّ	Négatif
سلبيّة	Passivité
سلطة	Autorité
سيميائيّة	Sémiotique

ش

شاهد	Témoin
شوق	Désir
شيء	Chose
شيء في ذاته	Chose en soi

ص

Image	صورة

ض

Flou	ضبابية
Flou de la catégorie	ضبابية المقولة

ط

Caractère	طابع
Obéissance	طاعة
Nature	طبيعة
Demande	طلب
Stade de miroir	طور المرآة

ظ

Incertitude	ظنيّة

ع

Adoration	عبادة
Cognitive	عرفانيّ

Signe	علامة

غ

Abscence	غياب
Métaphysique	غيبيّ
Jalousie	غيرة

ف

Phallus	فالوس
Vide	فراغ
Vide créatif	فراغ خلاّق
Séparation	فصل
Séparation symbolique	فصل رمزي
Acte	فعل
Acte performatif	فعل انجازي
Individu	فرد
Perte	فقد/فقدان
Juridique	فقهيّ

ق

Règle	قاعدة
Règles	قواعد
Règles stylistiques	قواعد أسلوبية
Règles narratives	قواعد سرديّة
Loi	قانون
Loi de l’exhaustivité	قانون الشموليّة
Loi de la lilote	قانون التهوين
Loi de l'intérêt	قانون الإفادة
Loi de l’informativité	قانون الإخبارية
Loi des ensembles	قانون المجموعات
Meurtre fantasmagorique	قتلٌ هوّاماتي
Pouvoir	قدرة
Pouvoir imaginaire	قدرة خيالية
Lecture	قراءة
Lecture scientifique	قراءة علمية
Pénis	قضيب
Force illocutionnaire	قوة انجازية
Enonciation	قول/فعل القول
Valeur performative	قيمة انجازية

ك

Vanité	كبر/تكبّر/غرور

Mensonge imaginaire	كذب خياليّ
Parole	كلمة/كلام
Universelle affirmative	كليّة موجبة
Métonymie	كناية

ل

Irréversible	لا ارتجاعيّ
Diachronique	لاتزامنّي
Non-Symbolique	لا- رمزيّ
Non-savoir	لا-معرفة
Inconscient (l’)	لاوعي
Innomable	لا يسمّى/غير قابل للتسمية/ يستحيل تسميته
Indicible	لا يقال/غير قابل للقول/يستحيل قوله
Irreprésentable	لا يمثّل /غير قابل للتمثيل/يستحيل تمثيله
Inobjectivable	لا يموضع/غير قابل للموضعة/يستحيل موضعته
Ambiguïté	التباس/لبس/غموض
Ambiguïté particulière	التباس جزئي
Ambiguïté sémantique	التباس دلاليّ
Ambiguïté globale	التباس شامل
Ambiguïté du sens	التباس المعنى
Plaisir	لذة/تلذذ
Linguistiques	لسانيات (علم)

Language	لغة
Vocable	لفظة

م

Le dit	ما قيل
Métalangage	ما وراء اللغة
Jouissance	متعة/تمتع
Jouissance supplémentaire	متعة إضافية
Variables	متغيّرات
Synchronique	آنيّ
Locuteur	متكلّم
Idéalisation	مثلنة
Trope	مجاز
Trope pragmatique	مجاز تداولي
Trope signifiant	مجاز دالّ
Trope sémantique	مجاز دلالي
Durée	مدّة
Durée interprétative	مدّة تأويلية
Signifié	مدلول
Référant	مرجع
Prédicat	مسند
Paradoxe	مفارقة

Anachronisme	مفارقة تاريخيّة
Exégète	مفسّر
Interprétant	مفسّر
Présupposé	مقتضى (القول)
Savoir	معرفة
Infaillibilité	معصوميّة
Sens	معنى
Sens performative	معنى إنجازي
Sens originel	معنى أصلي
Sens dénotatif	معنى مرجعيّ
Sens affirmatif	معنى توكيدي
Sens de l’énoncé	معنى المقول
Normatif	معياريّ
Antiphrase	مغايرة
Approche	مقاربة
Approche linguistique textuelle	مقاربة لسانية نصيّة
Approche contextuelle	مقاربة مقاميّة
Contexte	مقام
Contexte particulier	مقام خاص
Contexte général	مقام عام
Contexte métaphysique	مقام غيبيّ
Enoncé	مقول
Enoncé linguistique	مقول لساني

Catégorie	مقولة
Catégorie de causalité (la)	مقولة السببية
Méthode	منهج
Méthode sémantique	منهج دلالي
Méthode pragmatique	منهج تداوليّ
Analogie	مماثلة
Positif (le)	موجب
Lieu	موضع
Lieu de l’origine	موضع الأصل
Lieu de création	موضع الخلق
Lieu de l’origine	موضع الشوق
Lieu de l’énonciation	موضع القول
Lieu de l’inconscient	موضعَ اللاوعي
Objet	موضوع
Interprète	مؤول
Position incestueuse	موقف/وضع سفاحي

ن

Syntaxe	نحو/تركيب
Relativité	نسبية
Relativité interprétative	نسبية تأويليّة
Abrogation	نسخ

Texte	نص
Ordre	نظام
Ordre historique	نظام تاريخي
Lilote	نفي الموجب بضدّه
Manque	نقص/افتقار
Manque à être	نقص الكينونة
Manque ontologique	نقص أنطولوجي
Manque sémantique	نقص دلاليّ
Intention	نيّة
Intention du locuteur	نيّة المتكلّم
Mode	نمط
Noumène	نومينون

هـ

Fantasmes	هوّامات
Fantasmagorique	هوّاماتي
Identité	هويّة

و

Réalité	واقع
Réel (le)	واقعيّ

Révélation	وحي
Certitudes	وثوقيّات
Descriptif	وصفيّ
Situation	وضعيّة
Situation de l’énoncé	وضعية المقول
Fonction	وظيفة
Fonction sémiotique distinctive	وظيفة سيميائيّة تمييزيّة
Fonction phallique	وظيفة فالوسية
Conscient (le)	وعي
Illusion	وهم

ي

Certain	يقيني
Certitudes	يقينيات
Inaccible	يستحيل النفاذ (الوصول) إليه
Dicible	يقال/يقبل القول
Représentable	يمثّل/يقبل التمثيل
Objectivable	يموضعُ/يقبل الموضعة

فهرس الأعلام والأماكن

- عبد المطلبّ (؟ - 579): جدّ النبي محمّد وكفيله موت أبيه.
- أبو حنيفة (699-767): أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، ومؤسس المذهب الحنفي في الفقه الإسلامي.
- أبو حيّان (1344- 1256): نحوي ومفسّر مسلم.
- أبو هريرة (؟ - 676): صحابيّ ومحدث. لزم النبي محمداً، وحفظ الحديث عنه، حتى أصبح أكثر الصحابة روايةً وحفظًا للحديث النبوي.
- أبو جهل (؟ - 624): كان سيدا من سادات بني قريش، قبل البعثة، وكان من أشد المعادين للنبي محمد.
- أبو طالب (؟ - 619): عمّ النبي محمّد وكفيله بعد موت جدّه.
- أخبار: جمع خبر، والخبر عند المحدّثين ما أضيف إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من قول، أو فعل، أو تقرير، وصفة خُلُقية أو خَلْقية، وما أضيف إلى الصحابي أو التابعي من قول أو فعل.
- الغزالي (1058-1111): فيلسوف ومتصوف إسلامي معروف.
- الجاحظ (780- 869): أديب عربي، من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي، ومعتزليّ.
- علي بن ابي طالب (602- 661): ابن عم الرسول محمد بن عبد الله وصهره، ووالد حفيديه وأوّل من أسلم من الصبيان. وهو رابع الخلفاء الراشدين عند السنة وآخرهم.
- المأمون (786 - 833): سابع الخلفاء العبّاسيين.
- المعتصم (795 - 841): شقيق المأمون وخليفته.

- الرازي (فخر الدين) (1150 - 1210): مفسّر وفيلسوف مسلم.
- السيوطي (جلال الدين) (1145 - 1505): مؤرّخ وأديب وفقيه مسلم.
- الطّبري (محمد بن جرير) (839 - 923): مؤرّخ ومفسّر مسلم.
- الواثق (815 - 847): خليفة عباسي، وخليفة المعتصم.
- الزّركشي (بدر الدين) (1344 - 1392): فقيه شافعي، أصولي ومحدث.
- الأنصار: هم أهل يثرب (المدينة) الذين ناصروا النبي محمد.
- الأشعريّة: إحدى الفرق الإسلامية الكلامية. تنفي هذه الفرقة التجسيم عن الله وتؤمن بأن الوحي هو مصدر الأخلاق، لا العقل.
- بورقيبة (الحبيب) (1903 - 2000): أول رئيس للجمهورية التونسية، أصدر عن طريق البرلمان التونسي مجلة الأحوال الشخصية التي منحت المرأة الكثير من الحقوق، من بينها منع تعدّد الزوجات وإلغاء الطلاق الشفوي.
- الفناء: مصطلح صوفيّ ويقصد به فناء الذات داخل الحقيقة الإلهية.
- غار حراء: هو غار كان يختلي فيه الرسول الله محمد صلى الله عليه قبل نزول القرآن عليه بواسطة الملاك جبريل.
- الأحاديث: جمع حديث، والحديثُ هو ما ورد عن الرسول محمد بن عبد الله من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقية أو صفة خُلقية أو سيرة سواء قبل البعثة أو بعدها.
- الحديث القدسي: هو ما رواه النبي عليه الصلاة والسلام عن الله، ومرتبته تأتي بين القرآن الكريم والحديث النبويّ.
- حفصة (604 - 665): ابنة عمر بن الخطاب، وإحدى زوجات النبيّ.
- حسبة: مؤسسة دينية يشرفُ عليها المحتسبُ وهي مكلّفة بأمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر.

- الحلول: مصطلح صوفي يُقصد به حلول الله - عز وجل - في مخلوقاته، أو بعض مخلوقاته .
- ابن عباس (عبد الله) (619 - 687): ابن عمّ الرّسول. عدّه النبي من الصحابة على الرغم من أن عمره كان ثلاثة عشر سنة حين توفّي الرّسول.
- ابن العربي (أبو بكر) (1076 - 1148): وهو غير محي الدين بن عربي الصوفي - من حفاظ الحديث.
- ابن أنس (مالك) (712 - 795): أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، ومؤسس المذهب المالكي في الفقه الإسلامي.
- ابن عربي (محي الدين) (1165 - 1240): فيلسوف وصوفيّ مسلم، سميّ بالشيخ الأكبر.
- ابن عشور (محمد الطاهر) (1879 - 1973): مفسّر ومفكّر تونسي.
- ابن حنبل (أحمد) (780 - 855): أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، ومؤسس المذهب الحنبلي في الفقه الإسلامي.
- ابن قتيبة الدينوري (828 - 889): أديب ومفسّر مسلم.
- ابن رشد (1126 - 1198): أحد أبرز الفلاسفة المسلمين. اشتهر بمقارباته الفلسفيّة للنصوص الدينية، وهو ما تسّبب في سجنه.
- الإجماع: يقصد به اتفاق مفسّري القرآن على حكم ديني.
- الإجتهاد: بذل مجهود علمي، ممن تتوفر فيه شروط الاجتهاد، للبحث والنظر والاستدلال، واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.
- الاتحاد: مصطلح صوفي يقصد به اتحاد الله بمخلوقاته ، أو ببعض مخلوقاته.

- الجاهليّة: مصطلح يطلقُ على الفترة السابقة لبعثة النبي، ويربطها بجهل قبائل شبه الجزية العربية من الناحية الدينية.
- الكلام (علم): حد أبرز العلوم الإسلامية الذي يهتم بمبحث العقائد الإسلامية وإثبات صحتها والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية.
- خيبر: موضع قرب المدينة.
- مارية القبطية (؟ - 637): سبيّة تزوّجها الرسول محمد.
- المدينة: عرفت قبل ظهور الإسلام باسم "يثرب". غيّر الرسول اسمها، بعد هجرته إليها، وصارت تسمى المدينة أو المدينة المنوّرة.
- المعتزلة: إحدى الفرق الكلامية الإسلامية، عرف عنها القول بخلق القرآن.
- المهاجرون: هم من صحابة النبي الذيم هاجروا معه إلى المدينة.
- مجاهد (642 – 722): مفسّر مكي.
- قريش: قبيلة مكية ينحدرُ منها النبي محمد.
- قطب (سيد) (1906 - 1966): منظر ومفسّر مصري، يعدّ من أشهر مفكري القرن العشرين. ألهمت آراءه جماعة الاخوان المسلمين، وهي حركة تنتمي إلى الإسلام السياسي، خصوصا رأيه القائل بأن العالم دخل طورًا جديدا من أطوار الجاهليّة.
- صفيّة بنت حييّ (؟ - 670): سبيّة يهوديّة تزوّجها النبي محمّد.
- أحد: جبل يقع قرب مكة، شهد معركة بين المسلمين والمشركين.
- عمر بن الخطاب (584 - 644): ثاني الخلفاء الراشدين.
- عثمان بن عفان (577 - 656): ثالث الخلفاء الراشدين وهو من أمر بجمع القرآن.
- الزكاة: تعد ثالث أركان الإسلام الخمسة، وهي مفروضة بإجماع المسلمين. وتقضي بأن يدفع المتصدّقُ ما قيمته 2.5 بالمائة من ماله. ولا تعد الزكاةُ إجباريّة إلاّ إذا تجاوز

مال المسلم وأملاكه مبلغا ثابتا تحدده المؤسسات الدينية سنويا، أو إذا لم يصرفُ ذلك المالُ أو تسخدمُ الاملاكُ خلال تلك السنة.

فهرس المحتوى

توطئة

الجزء الأوّل: التباس المعنى في القرآن أو (وما يعلم تأويله إلا الله)

الفصل الأول: واختار الله الالتباس

عندما يختارُ الله اللبس الدلاليّ

- *قضيّة الحجاب*
- *زواج المسلمة بغير المسلم*
- *ما هو النّشوز؟*
- *تحريم الخمر*
- *زواج المرأة من رجلٍ واحدٍ*
- *(الكلالة) أو عندما يمثّل اقتسام الميراث مشكلة*

المجاز

- *تعدّد دلالات المجازات*

عندما يختارُ الله الالتباس الدلاليّ الشامل أو التّناقض في القرآن:

- النسّاء المعنّفات
- *حرية العقيدة و "الجهاد*
- *هل الميراثُ من حقّ أسرة المتوفّى وحدها؟*

الفصل الثّاني: الالتباسُ في القرآن أو قدرُ اللغة

النقص الدلالي

النقص التداوليّ أو حتميّة التجريد المقاميّ

النقص الأنطولوجي

الجزء الثاني: في البحث عن معنى القرآن المفقود

الفصل الأوّل: غيابُ المتكلّم

معنى القرآن الأصلي أو "أم الكتاب"

الغياب المرفوض أو هوس البحث عن إجابة

القرآن، هل هو كلام تاريخي؟

الخطيئة: امتلاك معنى القرآن

نسبية الأحكام

التشريع عمل بشريّ

الفصل الثاني: الشوق إلى الغائب

ما وراء الآية

الرسالة الإلهية

موضع الأصل

الجزء الثالث: قراءات القرآن/قراءات الشوق

الفصل الأول: المرأة في القرآن:

اسم الاب أو سلطة الرجل الرمزيّة

موسى، عيسى، محمد: الأب الغائب

هل النساء ناقصات عقل؟

المرأة غير موجودة

الذكورة والأنوثة: ثنائية رمزية

الحكم والحقيقة

الحجاب الرمزي

لماذا خلق آدم قبل حوّاء؟

العلاقة بين الجنسين: تفوّق أم اختلاف؟

الفصل الثاني: الموت والشوق في القرآن

الموت مسارًا

موت الآخر

الموت أحجية

- *الروح والنفس*
- *البعث أو الولادة الجديدة*
- *الخوف من الموت*

الفصل الثالث: التسليم أو حقيقةُ الشوق

الرمزيّ علامة على فقدان الواقعيّ

القرآن وتحريم زنا المحارم: من الآخر إلى "أل- آخر"

الغيرة

الكبر أو مجال القدرة الخيالية

- *وهم المعرفة*
- *وهم القدرة*
- *وهم الامتلاك*

إبليس أو رفض التسليم

- عبادة الصورة أو الوثنية اللاواعية
- طاعة الله
- الصلاة والصبر
- حدود التسليم أو التوبة: جوهر الإيمان

الرحمة الإلهية

خاتمة

فهرس المراجع والمصادر

ثبت مصطلحيّ

فهرس الأعلام والأماكن

فهرس المحتوى