الخلاف والاختلاف

أو الفصل بين الواحد والمتعدد

سعيد بنگراد

يميز المشتغلون بأصول الفقه بين أربعة مستويات في تناول النص ومحاولة الإحاطة بدلالاته. فالنص عندهم يكشف عن معانيه من خلال عبارته أو إشارته، أو يقوم بذلك من خلال اقتضائه أو دلالته، ولكل مستوى من هذه المستويات سيرورة وحكم وغاية. يتعلق الأمر بمساءلة النصوص بغية استيفاء حاجات إنسانية متنوعة تكشف عنها الدلالات التي تُبنى استنادا إلى تمثيل رمزي لا إلى رغبة في استعادة واقع مفقود. "فأصول الفقه إنما هو بحث في الدلالات لفظا وجملة، ونصا وسياقا، وذلك عن طريق مبدأ التلازم بين قوانين اللغة في فهم الخطاب، وضوابط السياق في تحديد دلالاته، وبين قواعد الشرع في توجيهها على نحو مخصوص" (1).

ولا ريب في ذلك، فمن شروط الاجتهاد "التفقه في اللغة"، ذلك ألا شيء يمكن استبانة وجوده خارج ما تقوله وتكشف عنه، فالمعنى موجود في اللغة لا في النفس، إنها الوجود المرئي له، أو هي غلافه المكون والواقي. لذلك، عد الاجتهاد توسيعا لدائرة السياقات الممكنة من خلال الكشف عن قصديات جديدة، أما التفقه فهو، في معناه العام، الإحاطة بإواليات اللغة وتحديد طريقتها في التعيين والتسمية والتقطيع المفهومي، وطريقتها أيضا في الكشف عن العوالم التي تُبنى ضمن المتخيل والمحتمل والقابل للإسقاط، لا ضمن ما تقوله الوقائع وحدها.

لذلك سيظل فهم النصوص، بدون امتلاك القدرة على تحديد مجمل الذاكرات القريبة والبعيدة التي تحبل بها الكلمات أو بعضها على الأقل، ناقصا أو مبتسرا أو عاجزا عن الذهاب بالتأويل إلى أقصى حالات التدليل التي يمكن أن تستثيرها نصوص جامحة تتملص من مدلولاتها، كما هي حالة النصوص الدينية مثلا. فالاستعاري وحده يمكن أن يكون صالحا لكل زمان، أما التعيين فدال على وجود عارض.

وهذا ما تؤكده النظرة الأصولية للوقائع النصية. فالأصوليون يركزون على الطابع المفتوح للطاقات الدلالية التي تختزنها وحدات اللسان العربي. والنصوص ذاتها ليست سوى بناء يتم استنادا إلى هذه الوحدات ووفق إكراهاتها. ذلك أن القرآن أُنزل في عرفهم (أو في عرف بعضهم على الأقل) "على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تُخاطب بالعام يُراد به ظاهره، وبالعام يُراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، وبالظاهر يُراد به غير الظاهر— وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام يُنبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يُعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد"(2). وهي حقيقة تكشف أن الحاجة إلى التأويل ليست قدر المؤول فحسب، بل قدر الأداة التي يشتغل بها أيضا.

ولا يتسع المجال هنا لتحديد أنماط التدليل هذه (ويمكن العودة إلى كتب أصول الفقه ففيها تفصيل لهذه الدلالات)، ونكتفي بالإشارة إلى أن الأصل في هذا التمييز هو الاعتراف صراحة أن النص (كل الوقائع الإنسانية في واقع الأمر) لا يفشي أسراره بسهولة، فهو غامض ومبهم بالطبيعة والاشتغال، ومصدر الغموض فيه تعدد الحاجات الإنسانية ذاتها وتنوعها، فالإنسان يحيا في عوالم رمزية لا تني وتتوسع وتغتني، "وكلما اتسعت دائرتها تراجع الواقع" كما يقول كاسيرير.

وأمر ذلك بين وجلي، فالنص يبني عوالمه الدلالية استنادا إلى وحدات تشتمل بشكل سابق على ممكنات دلالية هي في الأصل سلسلة من السياقات المضمرة من طبائعها الاحتمال والإمكان والكمون؛ إنها وحدات لا ترى بالعين المجردة، بل تُبنى ضمن إكراهات الثقافة وضرورات المخيال الإنساني وتوجيهات التصنيفات المسبقة. وهو ما يعترف به الأصوليون حين يؤكدون تعدد وجوه المعنى وتنوع حالات تجسده، كما يشير إلى ذلك الشاطبي أعلاه. بل إن الوجود "الضمني" أكثر اتساعا من وجود المعلن عنه، وإلا لما احتاج الإنسان إلى التأويل. وفي جميع الحالات، فإن التعدد في المعاني وفي الحاجات هو الأصل لا التعيين المباشر، ولو لم يكن الأمر كذلك لفقدت كل النصوص سلطتها، لأنها ستكشف عن معنى كلي دفعة واحدة.

بل هناك ما هو أبعد وأعمق من هذا التمييز. فقد كان الأصوليون حريصين على الفصل الصارم بين التأويل باعتباره مساءلة "بريئة " للنصوص بغية الكشف عن دلالاتها استنادا إلى ما تبيحه طاقات المعنى داخلها، وبين الاستعمال (3) باعتباره بحثا عن دلالات تمكن من توظيف النصوص خدمة لغاية معينة. "فلا يجوز في العمل الأصولي تطويع النص الشرعي تعضيدا لمذهب لغوي أو انتصارا لقاعدة

نحوية، كما لا يجوز عندهم الأخذ بالنقل الحرفي للمقرر في الكتب اللغوية إذا تعلق الأمر بالمفاهيم الأصولية" (4).

ولقد رد بعض الأصوليين مستويات الدلالة هاته وتنوعها إلى ما يسمى ب" شرف العربية وعبقريتها"، أو إلى قدرتها التعبيرية التي تفوق في رأيهم طاقات كل اللغات. ويتجسد ذلك في إحاطتها الشاملة بكل حاجات الإنسان ومناطقه الأكثر غموضا وإبهاما. فالقرآن، في نظر هؤلاء، "نزل بلسان العرب دون غيره لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها"(5)، لأنه "جل ثناؤه خص اللسان العربي بالبيان، وسائر اللغات قاصرة عنه وواقفة دونه "(6).

وهذا أمر عار من الصحة، وليس هناك من دليل يثبت ذلك، ولا يمكن أن يقبل به الحس السليم أحرى أن تتبناه النظرة العلمية الدقيقة. فاللغات ليسن أدوات لتعيين محايد بل مصفاة يتسلل من خلال إواليالها المدرك العيني إلى الذهن، ويتخذ شكل مفهوم مجرد. وتلك ميزة كل اللغات، حتى تلك التي لا تتوفر على تراث مكتوب.

وبيان الأمر أننا أمام خاصية لسانية كونية تشترك فيها ألسنة العالم أجمع، بحكم ارتباط هذه الألسنة بتنوع الأبعاد المشكلة للكيان الإنساني المتعدد بالطبيعة. فوجود مناطق للنفعي والعارض، وأخرى للانفعال الخارجي أو الأحاسيس الثابتة، يقتضي وجود مستويات في التعبير، وطرقا مختلفة في تغطية هذه الحاجات، وهو ما يعني أيضا غياب التلازم بين المنطوق الظاهر وبين القصديات الضمنية التي تتسرب في غالب الأحيان إلى هوامش النص ومحيطاته البعيدة في غفلة من لحظة التلفظ وبعيدا عنها. فقد لا تحترم السياقات المتداخلة في التعبير وعي المتلفظ ومقاصده، بل قد تتجاوزها وتوجه الكلام وجهة ما كانت في بال المتكلم ولا قصدها أصلا.

إن للمسألة وجها آخر. فاللغة طاقة تعبيرية تبني سياقاتها استنادا إلى حاجات إنسانية مرئية، لذلك، فإن "وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص ولا عمل للغة، ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة"، كما يرى ذلك ابن حزم في إحكامه (7). فلا وجود للسان تقف وحداته التمثيلية عند حدود الوصف الخارجي للأشياء، ولا تخبئ داخلها سوى حالات التعيين المباشر. إن اللسان هو في المقام الأول شكل رمزي، أي استعادة مجردة لمعطى موضوعي يستعصي على الضبط خارج ما تبيحه آليات التمثيل الرمزي. والثابت علميا أن لكل لسان طريقته في تقطيع المدرك

الموضوعي استنادا إلى خصائصه هو لا إلى خصائص الموجود في العالم الخارجي. وبعبارة أخرى، إن كل لسان يتضمن رؤية للعالم.

ولو كان الأمر على عكس ذلك لثبت المثنى في كل اللغات، كما هو ثابت في العربية مثلا، ولتوحدت رؤيتنا للألوان والأعداد أيضا، ولكان لأشياء الكون جميعها موقع واحد في كل الألسنة. وهذا أمر لا يقبله واقع الحال ولا يجيزه المنطق أو التجربة المشتركة.

وما هو أساس هنا لا يكمن في إثبات أحقية هذه اللغة في التعبير عن كلام الله دون سواها، فهذا أمر لا إجماع حوله، وهو بالإضافة إلى ذلك لاتاريخي ولاإنساني ولا علمي، وحكم القرآن في هذا المجال بين وصريح، "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم " (إبراهيم)، بل يكمن في التسليم باستحالة الإحالة الدلالية الواحدة والوحيدة. وتلك ميزة كل اللغات، فالمعنى ليس معطى قبليا، بل هو بناء بعدي، كما تشير إلى ذلك تصنيفات الأصوليين أنفسهم للدلالة، ذلك أن المعطى الموضوعي أوسع من التمثيل وأغنى منه، وهو بالإضافة إلى ذلك متحول. والقول بخلاف ذلك، معناه ادعاء القدرة على الإحاطة بمعنى كلي صافي ونقي ومودع في النص في غفلة من القارئ، وفي غفلة من التاريخ والممارسة الإنسانية. إن تاريخ الكلمات لا يقاس بحجم الأشياء الحاملة لها، بل بمجمل الدلالات التي أودعتها الممارسة الإنسانية داخلها.

وفي جميع الحالات، فإن هذا أمر تأباه طبيعة المعنى وتأباه آليات التمثيل ذاتها، فلا وجود لتأويل كلي نستطيع من خلاله "وضع اليد" على كل الدلالات الممكنة، إلا إذا كان بإمكاننا الادعاء بوجود زاوية نظر واحدة ووحيدة نطل من خلالها على كل مكنونات الذات الإنسانية. وهذا أيضا أمر لا يمكن القبول به، وقد رفضه تراث الإسلام من قبل، رفضه في الفقه وعلم الكلام ورفضه في التفسير أيضا.

وهنا أيضا يؤكد النص القرآني ما يجحد في قبوله الكثيرون من المشتغلين بتأويله "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب" (آل عمران آية 7). وهي دعوة إلى التأويل لا نهي عنه، كما يبدو ذلك من ظاهر النص. فما دام التأويل الصحيح (أي المعنى الحقيقي للنص) لا يعلمه إلا الله، فهو مودع في ملكوت لا تطاله ذاكرة الإنسان ووعيه، فإن كل تأويل إنما هو بحث عن جزئية دلالية ممكنة مدرجة ضمن سيرورة تبنى ضمن السياقات المتنوعة. وهو ما يعني أن التأويل ليس غاية يجسدها امتلاك لكلية الدلالة المودعة في النص، كما يمكن أن تحيل على ذلك الهرموسية التي كانت تبحث عن معنى أصلي ضاع في تفاصيل زمن لا يتوقف. فقد

يكون الأصل ثابتا (والثابت هنا يحيل على الحد الأدنى الدلالي باعتباره سياقا يقبل به المعطى المباشر للواقعة الإبلاغية)، إلا أن هذا السياق الأول لا يمكن أن يحجب عنا أن الكلمة مخاتلة وتجنح إلى الفوضى في التمثيل والتلقي والتأويل.

وعلى هذا الأساس، فإن ما تستبعده الآية وتدينه هو الاستعمال المغرض، أي التأويل الهادف إلى زرع الفتنة وزعزعة القناعات: "فأما الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله " (آل عمران آية 7)، فالزيغ، كما هو ثابت في مداخل كل القواميس العربية، ليس خطأ، فالخطأ إنساني، ولا يمكن أيضا أن يكون زلة، فالزلة ما يحدث خارج الوعي الصاحي، إن الأمر يتعلق بقصد مسبق وهو سيء ومشبوه. لذلك فالغاية المقصودة من التأويل هي محاولة الدعوة إلى توجه على حساب آخر، أو هي تبرير لهذا السلوك دون ذاك. وهو ما لا يدخل في إطار الخلاف الذي يتحدث عنه الأصوليون، بل هو حصيلة استقطابات إيديولوجية تروم تحقيق غايات "أرضية" صريحة ولا تبحث عن ثواب يأتي من السماء كما يبدو ذلك في الظاهر.

والحاصل، كما يقر بذلك الأصوليون وكل العارفين بأسرار اللسان، أن المعنى في ذاته لا متناه. "فحكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصلة محدودة"(8). وهذا ما يبيح لنا النظر إلى المعنى باعتباره سيرورات تبنيها الغايات التأويلية، وليس "كما" سابقا على التلقي ومكتف بنفسه. ولو كان الأمر غير ذلك لصح القول بالقراءة الواحدة والمعنى الواحد، والسياق الواحد والوحيد. وهو أمر يفنده تنوع المذاهب وتنوع أحكامها، بل ما تؤكده الصراعات والتنكيل بالفقهاء والأئمة في التاريخ الطويل للإسلام. لذلك، وجبت النظرة إلى المعنى باعتباره كيانا متعددا ومتشعبا في الوجود والمسارات والتحقق. وهو أمر يستمد صحته من طبيعة الفكر الإنساني ذاته، فهذا الفكر ناقص، إنه يشتمل على الضمني والممكن والمحتمل، كما يؤكد ذلك بورس.

وبناء عليه، فإن الأحكام ليست معطاة بشكل جاهز وقائمة بذاتها وتتمتع بوجود قبلي مثواه النصوص وليس فعل التأويل (وإن وجد هذا الوجود فهو وجود في ذات الله لا خارجها، باعتباره الذات الكلية التي تنتهي عندها كل تناقضات الوجود). استنادا إلى هذا، فإن الأحكام هي نتاج سيرورة أخرى؛ إنها مبثوثة في اللغة، بسياقاتها القريبة والبعيدة، وبموقعها في التاريخ والجغرافيا وفي النفس وميولاتها أيضا. إنها في قلب الكلمات بشكل صريح أو خفي أو متوار، أو قد تستعصي مطلقا على الضبط والإدراك، إلا ما يمكن أن يبيحه الاجتهاد، أو يشير إليه التأمل الصوفي، أو ما يمكن الوصول إليه

من خلال مضاعفة فرضيات القراءة وتنويعها. وهو أمر ممكن لأن العلامات تسمح بذلك، فالدال اللغوي ليس سجينا لمدلول، إنه يهاجر من خلال السيرورات التي قد يفترضها التأويل.

وهو ما يعني، من جهة ثانية، أن الفعل الإنساني ذاته، وهو أصل الأحكام ومبررها الأول والأخير، لا يدرك من خلال تحققاته المحسوسة (النسخة التي ترى بالعين المجردة)، وإنما يتم تدبره من خلال صورته داخل اللغة وقوانينها. ولسنا في حاجة هنا أيضا للوقوف عند تباينات التقطيع المفهومي استنادا إلى المعطى الموضوعي الواحد، وهو الأمر الذي يترتب عنه القول إن كل تمثيل يشتمل بالضرورة على جزئية تأويلية، فما يُرى وما يُسمع ويدون باعتباره كذلك إنما يتم استنادا إلى مصفاة لسانية هي الموحد للرؤى والضامن للتواصل. إن المصفاة هي الخالقة للصورة المجردة لواجهات المدرك.

لذلك، فإن ما يُمثل لا يعيد إنتاج صورة أصلية عن المَثل، بل يقوم برسم حدود صورة مجردة لا يستقيم وجودها إلا حين تتخلص من كل أشكال تحققها. ولهذا السبب، يسلم الناس بأن الفعل يصاغ ويدرك ويؤول باعتبار موقعه داخل اللسان وضمن إكراهاته، لا ضمن الفعل الإنساني المباشر، ذلك أن القاعدة التي تصدق على حالة واحدة فقط لا يمكن أن تكون مبدأ عاما، أي لا يمكن أن ترقى إلى مستوى القانون العلمي الذي منه تستنبط الأحكام وقواعد الفعل. لذلك، لا يمكن أن نعرف عما وصلنا من الوقائع، التي هي أصل التشريع وأصل القياس والاستنباط أو الافتراض أو التناظر، إلا ما يسمح به هذا اللسان ويجيزه، إن الأمر يتعلق بحياة " تمت في الثقافة" كما يقول غادامير.

وهذا ما يبرر القول إن استنباط الأحكام هو حصيلة فعل للتدبر (قراءة تبحث عن العام أو القابل للتعميم)، فلا وجود لحكم سابق على القراءة أو متعال عليها : لقد ألغيت في التاريخ الطويل للإسلام أحكام كثيرة، أو استبدلت بأخرى أو استحدثت أحكام جديدة (يحرم على النساء سياقة السيارات في السعودية، ولن يطول بنا الزمن كثيرا حتى نرى من يحلل السياقة ويستحسنها). وفي هذه الحالة أو تلك، فإن الأمر يتعلق باستعادة لقصد لا تقبله بعض القراءات، ولكنه ممكن ضمن أخرى، وهي التي ستكون الأصل في الحكم الجديد ومبرر وجوده. وبعبارة أخرى، فإن الاقتراب التأويلي، لكي يكون كذلك، لا بد له من الاستناد، كما يقول الأصوليون، إلى "دليل معتبر"، هو مفتاح الفهم الذي يؤسس للتأويل" الصحيح"التأويل، وعليه الاعتماد من أجل استخراج قاعدة للفعل. وهو ما يعني، بعبارة أخرى، استنبات النصوص ضمن سياقات جديدة هي غير سياقاتها الأولى، وهو ما تتطلبه الشروط الحياتية الجديدة.

ومع ذلك، فإن "الدليل المعتبر" ذاته ليس معطى مفصولا عن سياق نظرة المؤول وأهوائه، وليس مفصولا عن مبررات الاستعمال أيضا. وحكم الاستعمال ليس هو حكم التأويل، يخص الثاني للتوجيهات الأولية للموضوع الممثل، أما الأول فيكيف المعطى وفق ما يقتضيه الموقف المسبق. بعبارة أخرى، إن التأويل كشف عن طاقة دلالية داخلية مهدها عناصر النسق التعبيري ذاته بامتداداته في الحقل الثقافي الذي يسنده، أما الاستعمال الحر فهو من طبيعة أخرى، إنه إثارة للمخيلة، أو هو قراءة مرتبطة باستراتيجيات أخرى – إيديولوجية، سياسية، دينية – لا علاقة لها بالمقاصد التي يمكن أن تشتمل عليها الوقائع (9).

ولهذا السبب، فإن الاجتهاد ذاته يستند، لكي يتحقق، إلى فرضيات مسبقة هي أصل التأويل واتجاهه وغاياته، وهو ما يتحكم في طبيعة الأحكام ويحدد سعتها أو ضيقها، شدتها أو لينها. إن التأويل يتم في هذه الحالة وفق غايات نفعية، أو فرضيات مسبقة، أو هو كذلك في حدود وجود فرضيات للقراءة. وهو ما يؤكده أمر "مدونة الأسرة" نفسها. فقد أدى تطور الوعي وظهور حاجات جديدة، أفرزتها علاقات جديدة إلى العودة إلى النصوص ذاتها من أجل إشباع هذه الحاجات.

وما يعود إلى "رفع الضرر" و"سد الذرائع" وغيرهما من الحالات المشكلة لأصول الأحكام لا يمكن أن يخرج عن دائرة استراتيجيات الاستعمال هاته. وهي أحكام تستبق الضرر ولا تكتفي بمعاقبته، وما كان لأحد أن يخلط بين "الضرر" أو "الذريعة" في حجمهما الحقيقي، وبين صورتهما المجردة التي تتخذ منطلقا لاستنباط الحكم. فالضرر حقيقي ومرئي وملموس، أما قياس حجمه وامتداده وتأويله فهو من تقدير المؤول. والحال أن المؤول ليس استراتيجية كلية توجد خارج كل الأهواء ولا تحكمها "مصالح " الوجود الإنساني ذاته. إن الشخص المؤول ليس خالي الذهن، فهو إن لم يكن متحيزا لهذا الرأي، فإنه قد يفضل هذا الرأي عن ذاك. لذلك فهو لا يكتفي بتأويل ما في النصوص، بل يؤول ما في نفسه من مسبقات مصدرها التوجه الفكري والميل والاستعداد والأهواء. وهنا مكمن الخلل ومصدر كل التباينات في قراءة النصوص وخطر تحويل اتجاهها خدمة لمبدأ "كل ما من شأنه" الذائع الصيت في السياسة.

وهناك ما هو أهم من كل ما سبق. إن موضوع التأويل ليس نصا من نصوص الأرض، إنه سماوي، والنص الديني خلاف نصوص الدنيا يتميز بأسراره، إنه عميق وعام وشديد الكثافة ويحكمه هاجس السمو والتعالي واعتناق كل السياقات الممكنة. إنه بذلك يطمح أن يكون عابرا لكل الأزمان (أي لا زمني). وذاك سر معناه المضاعف (أو معانيه المضاعفة)، فكلما اقتربت منه ازداد تشعبا وتملصت

معانيه وانتشرت في كل الاتجاهات. لذلك يعتقد البعض (المتصوفة مثلا) أن تحريره من السياقات المباشرة هو السبيل الوحيد نحو الدفع به إلى أن يسلم دلالات أخرى مخبأة في الوجه الخفي للحكايات أو في صور مشخصة تمثل أمامنا في شكل جزئيات حياتية مألوفة. لذلك لا يكترث المتصوف، في تأويله، لوجود أو غياب قاعدة للفعل، فاللذة عنده هي الكشف عن حالات التسامي المبثوثة في لغة النص ذاتها.

والثابت في هذا الأمر أن الكم الدلالي لا يمكن الوصول إليه من باب التصريح والمنطوق المباشر، بل يجب الإمساك به من باب الإشارة والإيحاء والتلميح. والفرق جلي بين نشاط يقوم على استنطاق معطيات نصية ليست محكومة بهاجس الوصول إلى قاعدة للفعل، وبين تأويل يستند إلى غايات استعمالية. ولنا في التاريخ الإسلامي ما يبرر ذلك ويؤكده. فالفرق بين "الفرق" لا يستند، ولم يستند أبدا، إلى خلاف حول التأويل. إنه يقوم، على العكس من ذلك، على تباين في الخلفيات والمصالح التي تتحكم في الآليات التأويلية، الإيديولوجية منها والسياسية، وربما الطائفية أيضا. فلم تقم دولة بني أمية نتيجة اجتهاد في تأويل النصوص، بل خدمة لمصالح سياسية صريحة؛ ولم يكن الأمر مختلفا مع كل الإمبراطوريات اللاحقة.

ومن هنا كان الخلاف الذي يتحدث عنه الأصوليون ويبحثون عن سبل لتدبيره. والاعتراف بوجود الخلاف وضرورته هو اعتراف بجزئية القراءة ونسبية الأحكام، واعتراف بتضارب المصالح أيضا: مصالح السلطة والجماعة والفرقة، وربما الفرد أيضا. وهو كذلك اعتراف بضرورة الفصل بين مقولتي "الصواب" و"الحق " كما يرى ذلك الأصوليون عن حق، فالصواب أو الخطأ هما حصيلة لفعل التدبر، وبذلك وجب إدراجهما ضمن زمنية معدودة تلغي وتضيف وتعدل وتؤجل وتعجل، وتتقدم وتتراجع وتكيف الحكم وتراعي "خصوصية السبب وعموم الحكم"، وتراعي كل ما يؤكد تعددية الأبعاد الإنسانية وغناها.

أما الحق فمجرد وعام، أو هو صيغة مثلى لفعل إنساني كلي غير قابل للتحقق. وهو بذلك متعدد التجليات والمظاهر. لذلك، فإن طريق الحق لا يمكن أن يكون واحدا، وإلا أتلفت الغاية من التكليف، ذلك أن الغاية من التكليف، في جوهرها، ليست رغبة في خلق تطابق بين البشر، بل هي إسقاط لفكرة التنوع في التحققات، ذلك أن هذا التنوع وحده يمكن أن يغني الوجود ويقوده إلى الرقي المتصاعد. فتشابه الناس في الخير هو حالة افتراضية يسقطها الضمير الجمعي وهو يجاهد على بلورة

مجتمع مثالي، كما ردد ذلك الفلاسفة قديما وحديثا، وكما يرغب في ذلك السياسيون من خلال برامجهم.

لذلك فالخلاف، بما هو "تضاد" و" تقابل" و" تباين" في الرؤى والمصالح والتقديرات الشخصية، يتم داخل البناء الثقافي الواحد، ولا تجب إدارته بالعودة إلى تأويل أصلي واحد تتوحد داخله كل الرؤى، ويشهد على هذه الحقيقة التاريخ نفسه. إن القيام بذلك يقودنا حتما إلى البحث عن تقابل أصلي بين حالات للتشابه وأخرى للاختلاف، حيث يُربط الوجود الشرعي والمقاصدي بفكرة التشابه كحالة نهائية مثلى لا شيء بعدها، وينظر إلى الخلاف باعتباره ما يأتي من العرضي والزائل، أي كل ما يمكن أن يكون نتيجة تأويل خاطئ. إنه بحث عبثي في جميع الحالات، لأننا لا يمكن أبد أن نوحد كل الثقافات. فالإسلام مثلا لم يستطع بكل قوته أن يقضي على الثقافات المحلية، بل كان مضطرا للتكيف معها وتكييف مبادئه وفق إكراهاتها.

والتشابه ذاته لا يمكن أن يكون أصلا، فهو في أحسن الحالات علاقة شبيهة بالعلاقات الأخرى، فهذا الشيء يتشابه مع هذا الشيء في حدود اختلافهما مع شيء آخر وليس في اتحادهما. والحاصل أن التشابه هو علاقة وليس أصلا، أي نقطة بداية لا شيء قبلها، وهو بذلك شبيه بعلاقات أخرى منها التقابل والتضاد والتناظر وما شئتم من العلاقات التي يصاغ وجداننا وفكرنا وميولاتنا، نحن البشر، داخلها ومن خلالها، ونتحدد باعتبارنا كائنات منتجة للاختلاف لا التطابق. وستظل الرغبة في الوصول إلى دائرة تنتهي عندها كل العلاقات الممكنة حلما يسعى من أجله الإنسان ويكد ويجتهد ويصارع ويقاوم : سيرورة تقود إلى مآل مثالي.

لذلك، فإن "الأصل" هو حالة افتراضية للعمل، وليست حقيقة موضوعية. فالله تعالى يسقط حالة مثلى لا يمكن أن تتم ضمن الزمن المرئي ومن خلال الفعل الإنساني، وهي الحالة الكلية التي يمثلها العالم الآخر حيث يتم الفصل النهائي بين طرفي الوجود: الشر والخير باعتباره – أي الفصل- حكما نهائيا يستعيد طولية الزمان في شكل دائرتين تشيران إلى كمال كلي مجسدا في عالمين لا رابط بينهما : الشر في جهة والخير في جهة أخرى. إن الأمر لا يتعلق بحالة إيجابية ضمن إيجاب مطلق، بل "فصل بين الخير والشر والقضاء نهائيا على قوى الشر لكي يعود العالم طيبا ونقيا وكاملا كما كان، أو من أجل الارتقاء به من حالة الوجود المادي إلى حالة الوجود الروحاني" (10).

وعلى هذا الأساس، إذا كان الحق واحدا، فإن السبيل إليه لا يمكن أن يكون كذلك. فطرق شتى تقودنا إلى تملي عظمة الكون وخالقه. لذلك وجب ربط الخلاف بتعدد السبل المؤدية إلى الحق.

ومتى تم ذلك، ثبت أن الخلاف أصل وليس عرضا، وهو جوهري وليس تفاوتا في التقدير. وحينها سيتحول الخلاف إلى اختلاف، وحكم الخلاف ليس هو حكم الاختلاف. فالخلاف مضادة وتقابل وتنازع حول الحق في امتلاك هذا المعنى دون ذاك، أو هذه المعاني دون تلك، بل قد يكون صراعا يقود إلى التطاحن والاقتتال وتنظيم حملات القمع والترهيب، كما تشهد على ذلك الكثير من الوقائع التي عرفها التاريخ الإسلامي. لذلك، فإن الخلاف يستدعي جوابا تقبله الثقافة وترضى عنه وتجيزه باعتباره يمثل حالة توازن قائمة على التسامح العرضي لا الاختلاف المبدئي.

أما الاختلاف فشيء آخر، بل هو نقيض الحالة الأولى. إنه تعدد وتنوع في الرؤية وتباين في توزيع المضامين واستثارة ردود الأفعال. إن الخلاف مرتبط بإدارة شأن محلي لا تُفهم مراميه وغاياته إلا ضمن الثقافة التي أنتجته، أما الاختلاف فهو موقف أو حالة وعي يجيز كل الثقافات الإنسانية بما هي إفراز لسلوك تحكمت فيه عوامل متعددة منها التاريخ والجغرافيا واللغة والمعتقدات.

إن الأمر يتعلق بعودة صاحية إلى ماهية الإنسان ذاته. فإنسانية الإنسان، كما يقول الشيخ حسين فضل الله، سابقة على الكفر والإيمان؛ "لذلك فالعدل لا دين له، فالعدل لكل الناس، والظلم لا دين له فهو مرفوض من كل الناس" (11). ولهذا السبب، كُرم الإنسان لإنسانيته قبل أن يتم له ذلك استنادا إلى مبدأ يعتنقه أو عقيدة يؤمن بها. " فالإنسان، وإن كان موجودا من قبل علل كثيرة، فإن علته التي هو بها موجود بذاته هي الإنسانية، لأنه إنسان بذاته"(12). ولا شيء في الوجود يمكن أن يعد ضمانة على هذه الإنسانية أكثر من الاختلاف الذي يجيز كل الخلافات إلا ما يمس إنسانية الإنسان. وهو ما لا يمكن خلطه بحالات التسامح، فالتسامح، تنازل من قوي تجاه ضعيف، أما الاختلاف فهو حق، لا يعطي للأغلبية ما يعود إلى الأقلية، بل يساوي بينهما في الحق والواجب.

الهوامش

1- محمد سالم أبو عاصي: الدلالات وأثرها في تفسير القرآن، دار علي للطباعة والنشر، 1997 ص 8.

2- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، الجزء الثاني دار المعرفة بيروت، المجلد الثاني، ص64-65.

3- Umberto Eco : Lector in fabula, éd Grasset 1985, p76

4- عبد الحميد العلمي: مسالك الدلالة بين اللغويين والأصوليين، ص11 ويحيل المؤلف إلى كتاب بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية.

5- الشافعي: الرسالة، ص 50 ذكره عبد الحميد العلمي، المرجع السابق ص 6.

6- ابن فارس : الصاحبي ص 16، ذكره عبد الحميد العلمي، المرجع السابق ص 5.

7- ابن حزم الظاهري: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، المجلد 1-4 ص 35.

8- الجاحظ : البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، المجلد الأول ص.76.

9- انظر سعيد بنكراد : التأويل بين الكشف والتعدد ولانهائية الدلالات، علامات 25، 2006، ص .14

10- فراس السواح : الرحمن والشيطان، دار علاء الدين، 2000، ص .11

11- مجلة الوعي المعاصر، حوار مع الشيخ حسين فضل الله، العدد 8-9 ربيع 2002.

12- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، ذكره محمد المصباحي في : "الحرية عند ابن رشد، بين العقل النظري والعقل العملي"، عالم الفكر المجلد 33 يناير مارس 2005 ص57.

صدر للأستاذ محمد الزموري