



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

# استراتيجية عبد الجواد ياسين التأويلية (اجتماعانية النص)

صبحي نايل  
باحث مصري

20  
24



◆ بحث محكم  
◆ قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية  
◆ 2024-12-30

استراتيجية عبد الجواد ياسين التأويلية  
(اجتماعانية النص)

يمثل فكر عبد الجواد ياسين ثمرة احتكاكه بالعقل اللاهوتي وتفاعله معه، واحتكاكه بالعقل الاجتماعي؛ فبين النظرية اللاهوتية التقليدية التي تنكر أي بعد اجتماعي في الديانة وتتعامل معها برمتها كمعطى إلهي لا حضور للإنسان فيه حتى على مستوى الاستقبال، والعقل الوضعي الذي يرى الدين ظاهرة اجتماعية من صناعة الإنسان والاجتماع الإنساني داخل هذا العالم، وما من إثبات أو قدرة على إثبات وجودها خارج العالم، يأتي مقترحه واضعاً نصب عينيه الدور الاجتماعي في صياغة الدين وتشكله في الديانة؛ فالمطلق (الله حسب العقل الديني في نظر ياسين) لا يمكن أن نعرفه إلا من خلال الاجتماع الإنساني؛ فالعقل الإنساني لا يملك القدرة على إدراك المطلق خارج الاجتماع الإنساني، والدين ملزم بالتجلي في الاجتماع الإنساني من خلال التصور الإنساني المستقبل له، وإلا كان متحدثاً في الفراغ غير ذي وجود واقعي.

ويقيم ياسين مشروعه النقدي للواقع والعقل الإسلاميين على إبراز الفاعلية السياسية في بناء العقل الإسلامي المعاصر وتصورات، وقدرة السلطة السياسية على بلورة نظرياتها ورغباتها كتعاليم وأوامر دينية، ومن ثم تأبيد رغباتها وآلياتها، وهذا ما يجعلها تمثل الصورة الأكمل والأنقى من النظم الاجتماعية والسياسية في الذهن الإسلامي. حسب ياسين، يعد صمت النص القرآني عن السلطة وكيفية توليها ونمط إدارة الجموع نصاً صريحاً بتولي العقل الإنساني هذه الشؤون؛ وذلك من خلال عمله بقاعدة أصل الأشياء الإباحة إلا ما حرم، فإذا كان أصل الأشياء الإباحة إلا ما حرم، فإن عدم النص على شيء بالتحريم يتضمن إجازته أو توكيله للعقل الإنساني. وتوجه للدور الذي لعبته السلطة السياسية في تأويل النص القرآني، وإنتاج قاعدة عريضة من الأحاديث النبوية، كما يبرز الدور الاجتماعي في النص القرآني، ويقدم نمطاً مغايراً لقراءة النص القرآني يبرز الدور الاجتماعي في النص القرآني، بوصفه جاء مخاطباً للعقل العربي بشكل آني.

### 3-1- الصياغة السياسية للفقه

حسب أرسطو، فإن السياسة تعني إدارة شؤون الأفراد بشكل يهدف إلى الخير لجميعهم، وهذا ما تقدمه السلطة السياسية عادة إلى المحكومين؛ فتقدم مشاريعها على أنها ساعية لتحقيق الخير للجميع وتنفيذ رغباتهم؛ لأن شعبيتها وصعودها للحكم مرتبط بما تقدمه من منافع وتلبية احتياجات لأفراد هذه الدولة. أما على مستوى الاستقراء التاريخي، لا يسع الفرد إنكار الحقائق التاريخية التي تفضي بأن أول مظهر من مظاهر الحكم السياسي جاء بصياغة دينية، حيث كان الملوك إما آلهة<sup>1</sup> أو أبناء آلهة كما هو الحال في الحضارة المصرية والبابلية والآشورية القديمة على سبيل المثال. لذا، عد الفكر الإنساني «المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي؛ فإمكان الدين أن يكون أداة للسلطة وضامناً لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستعملة في إطار المنافسات السياسية»<sup>2</sup>، فكثيراً ما مثل الدين ملاذاً وملجأً للنظم السياسية فاقدة المشروعية الشعبية. وغني عن البيان

1 - العلام (عبد الرحيم)، العلمانية والدولة المدنية تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، مؤنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، 2016، ص 75-76

2 - بالاندييه (جورج)، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 146

أن أي سلطة سياسية في أي مجتمع بشري تحاول أن تقرن رؤيتها بالرؤية الدينية، إن لم تقدمها كفرض ديني، كما فعل بعض الحكام في التاريخ، وخاصة التاريخ الإسلامي -كونه المعني بالدراسة-، وكذا تفعل أيضا بعض التيارات المعاصرة، ولعل أبرزها تيار الإسلام السياسي.

يقيم عبد الجواد ياسين نقده للعقل الإسلامي وأدواته مفاهيمه من خلال توضيح الدور الذي تلعبه السياسة في صياغة النمط الديني وتأييده، وتقديم رؤيتها في مفردات وبناء الخطاب الديني، ويقدم نقده للعقل الإسلامي -الذي كان قد تبنى فكره وحاول الدفاع عنه- في مؤلفه (السلطة في الإسلام) عبر طرح صورة أنثروبولوجية للتاريخ الإسلامي، تبرز فيها فاعلية السلطة في التاريخ الإسلامي، ودور التاريخ في تشكيل بنية العقل الإسلامي المعاصر.

### «إذا كان التاريخ (مفتاح) العقل، فإن (السلطة) هي مفتاح التاريخ»<sup>3</sup>

يضع عبد الجواد ياسين هذه العبارة كمفتاح لمشروعه النقدي للعقل الإسلامي؛ وذلك لقناعته بأن السلطة لعبت -في بعض الأحيان- دوراً جبروتياً في تشكيل العقل الإسلامي، ولا يقصد هنا العقل الإسلامي السياسي فقط، ولكن الحديث عن العقل الجمعي الإسلامي العام<sup>4</sup>، حيث إن المنظومة الفقهية (العقل الإسلامي) خضعت في صياغتها بشكل كبير إلى رغبة السلطة السياسية، بل إنها عملت من خلالها فكانت رغبات السلطة السياسية تصاغ -في العديد من الأحيان- من خلال النسق الفقهي، حيث كان الفقيه موظفاً بالبلاط الملكي بالدرجة الأولى.

فقد كرست السلطة الخضوع وأورثته للعقل المسلم، والتاريخ -المُتَخَيَّل- أصبح سلطة معنوية تضي الشرعية على العديد من المنجزات البشرية، وتعمل على صياغة المستقبل داخل عقل المسلم، الذي يطمح بأن يكون على غرار الماضي<sup>5</sup>. وعملاً بقاعدة أن المشكلة تكمن في المسلمين، وليس الإسلام<sup>6</sup> يعمل عبد الجواد ياسين على نقد الواقع والتاريخ الإسلاميين مرتكزاً على النص (الكتاب والسنة)، الذي يراه صحيح الإسلام، فهو يصرح قائلاً: «الإسلام ليس شيئاً آخر غير النص، وهو ما يؤدي بدوره إلى القول إن الحجية في الإسلام، ليست لشيء سوى النص»<sup>7</sup>. ويتوجه بالنقد إلى العقل الإسلامي الراهن الذي يراه في مجمله مؤسساً على الفقه -الذي يقدم من قبل العقل التراثي التقليدي/المدرسي كمطابق للنص وحاملاً درجة مشروعيته- أكثر مما هو مبني على النص<sup>8</sup>؛ فحضور النص متضائل في تشكيل الواقع العربي/الإسلامي بالنسبة إلى التاريخ سياسياً واجتماعياً، فلقد صيغ العقل الفقهي تحت رعاية ورغبة السلطة السياسية. ويستند الواقع العربي/الإسلامي في العديد من الأحيان على

3 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج 1، سبق ذكره، ص 8

4 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج 1، سبق ذكره، ص 8

5 - المصدر السابق، ص 8

6 - المصدر السابق، ص 34

7 - المصدر السابق، ص 33. انظر أيضاً، ص 195

8 - المصدر السابق، ص 34

9 - المصدر السابق، ص 195

مصادر مرجعية بعيدة عن النص كالإجماع والقياس وقول الصحابي وعمل أهل المدينة، تليهم أقوال الفقهاء من أصحاب المذاهب التي اكتسبت شرعية محايدة لشرعية النص (الكتاب والسنة)، وكان لها النصيب الأوفر في عملية التدوين الإسلامية<sup>10</sup>، حتى أصبح العقل المسلم حيال نوعين من النصوص: النص الأصلي (الكتاب والسنة) والنص الوافد؛ المكون من الاجتهادات المستنبطة من النص وفقاً لحركات الاجتماع<sup>11</sup>.

### المسكوت عنه

يقوم نقد عبد الجواد ياسين لمفهوم الإسلام العام والشائع الذي يراه قائماً على الفقه لا على النص، على أساس المسكوت عنه، حيث يمثل المسكوت عنه «نص بالإباحة»، فيقول: «الإباحة الأصلية» التي نعني بها أن «عدم النص» في ذاته «نص» بالإحالة إلى المباح<sup>12</sup>؛ فهو يضع المسكوت عنه ضمن بنية النص (القرآن والسنة)، ويجعله مُنتجاً للدلالة ويعتبره أحد مفردات الدائرة سمعية (أي واردة بالسمع)، وهذا ما يعنيه بقوله «عدم النص» في ذاته «نص». وعليه، يعتبر غياب نص إلزامي حيال أمر ما بمثابة نص واضح كتابي بحرية الإنسان في هذا الأمر، فهو يقول: «لا تعني «دائرة المباح» -من حيث هي في صميمها كف عن التكليف- شيئاً آخر غير إطلاق «الحرية الإنسانية»... وذلك على شتى المستويات النظر إليها فلسفياً، وسياسياً، وتشريعياً؛ لأن الإسلام فيما نعتقد ينكر «الجبر» ويحرم «الاستبداد»<sup>13</sup>. تبعاً لذلك، تُعد الاجتهادات الفقهية التي قدمت حول النص وتحد من حرية الفرد متعدية على الدين، وهذا ما جعل الإسلام المطروح هو إسلام تاريخي من صنع المنظومة السلفية<sup>14</sup> التي يراها تنتصر للجبرية، رغم التحسينات الشكلانية التي حاول إدخالها التيار الأشعري عليها، وهو ما جعلها (أي المنظومة السلفية) تعلن نفي الجبر من أدبياتها وتضمنه في آلياتها وأحكامها، فالأشاعرة رُغم ما حاولوا إتاحتهم من الحرية إلا أنهم أفضوا إلى نفي القدرة الإنسانية على الفعل ونفي الإرادة الإنسانية على الاختيار<sup>15</sup>. وهذا ما كرس النفور من الرأي كمسلك عقلي وعادة نفسية<sup>16</sup> واضحة في الواقع الإسلامي المعاصر بشكلٍ كافٍ.

ويرى ياسين أن العقل الإسلامي في بداياته انشغل كثيراً بتقييد المسكوت عنه، كونه يمثل تلك المنطقة الحرة التي يمكن استنطاقها بما يريد هذا العقل ومن خلفه السلطة السياسية، ويأخذ نقده تراتبياً يبدأ من الفقه، وكيفية تقديمه لنفسه كسلطة موازية ومساوية (مفسرة) للنص (القرآن والسنة)، ثم يتوجه إلى النص السني وتوضيح كيفية الإضافة والتنقيح التي لحقت به، ويعترف بأن التدخل في النص القرآني لم يكن متاحاً، حيث إنه أغلق بموت النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه لجأ العقل الإسلامي للتأويل.

10 - المصدر السابق، ص 195

11 - المصدر السابق، ص 34

12 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، سبق ذكره، ص 141

13 - المصدر السابق، ص 126-127

14 - المصدر السابق، ص 126

15 - المصدر السابق، ص 128

16 - المصدر السابق، ص 64 (\*) استمرت هذه النظرة من قبل الشافعي وحتى مجيء الشاطبي في القرن الثامن الهجري.

## الاجتهادات الفقهية في ميزان عبد الجواد ياسين

يلتقي عبد الجواد ياسين مع محمد عابد الجابري في نظريته حيال الاجتهادات الفقهية، لأنها تمثل اجتهاداً في اللغة التي نزل بها الوحي القرآني، انطلاقاً من رؤيتها للنص القرآني كبناء من الألفاظ والجمل والتراكيب، قبل أن يكون عالماً من الأحكام والمقاصد (\*). فقد كان الشعور الفقهي السائد وقتها؛ أن (اللغة) تحمل شفرات النص والنسق اللغوي كافٍ وحده لتوضيح النص وتبينه وإصدار الأحكام منه، وفق هذا كان الانطلاق من الألفاظ لا المعاني والاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات<sup>17</sup>. ويرى أن هذا يعد تفسيراً لما بين علوم الفقه والأصول والدراسات اللغوية التي ظهرت مزامنة لها أو سابقة عليها (\*\*).

ويرصد ياسين آليات عمل العقل الفقهي من خلال الشافعي، معتبراً إياه المؤسس النظري لهذا العقل، والشافعي يقر بأن مفتاح الأصول هو البيان، والبيان عند الشافعي؛ «اسم جامع المعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع»<sup>18</sup> وهذا التعريف يقضي بأن الألفاظ هي المكونة للنص<sup>19</sup>، ومن ثم تقتصر عملية فهم النص على الأدوات والمنهج اللغوية، وهذا دفعه للسؤال عن استطاعة الآلة اللغوية بمفردها الإحاطة بالنص من جميع أطرافه، وإمكانيتها لكشف الجزء المسكوت عنه من النص وإدراكه وتفسيره، وقدرتها على إدراك الواقع المتغير الذي هو جزء من بنية النص تبعاً لإعلان النص عن راهنيته.

ينتهي ياسين إلى أن اللغة محدودة وإقليمية (أي أنها نسبية) والنص الشرعي كما أعلن عن نفسه؛ فهو كوني مطلق، وعليه فهي قاصرة عن الإحاطة بالنص الشرعي. ولا بد من آلية تعاملية أخرى مكافئة لطابع النص الكوني، وهي «مبادئ العقل وحركة النشاط الداخلي» وهي ليست بناءً لغوياً، وإنما هي سمة إنسانية خلقها الله في الإنسان<sup>20</sup>، تمثل - إن صح التعبير - العقل الإنساني ومحاولة إنتاج حلول لأزماته الواقعية المتجددة تتفق مع البناء القصدي للنص؛ فيرى أن النص لا يمكنه العمل بمعزل عن الواقع بحكم وظيفته التنظيمية، وهذه الحقيقة لم تكن حاضرة بالشكل الكافي داخل الشعور الفقهي السلفي (القديم) كما صاغه الشافعي، وتوارثه العقل المسلم، لهذا نجد ثروة فقهية متضخمة، ولكنها غير نصية<sup>21</sup>؛ أي إنها ليست هي النص ولا مرادفة له حتى لو تولدت عنه؛ لأن الفقه يمثل احتكاك النص بالواقع، فيكون بمثابة أداة التوافق أو التقاء الاثنين؛ أي إنه لحظي مقيد بقيوده الزمنية والجغرافية، بينما النص هو الوحي المجرد قبل عملية الاحتكاك<sup>22</sup>.

17 - ياسين، السلطة في الإسلام، ج1، ص37. راجع أيضاً، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، ص63 (\*\*). وبالنظر إلى الواقع العربي/الإسلامي المعاصر لا زال الانتقاد الذي يقدم إلى اللغة العربية بهدف التطوير أو الإضافة والتنقيح أو توضيح مناطق القصور والتقدم لبعض اللغات الأخرى الناجم عن إنتاجها للعلوم وتناميها لها يُنظر إليه على أنه نقد للدين الإسلامي.

18 - الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الطليعة، بيروت، دت، ص22

19 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج1، سبق ذكره، ص38

20 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج1، سبق ذكره، ص44

21 - المصدر السابق، ص1، ص53

22 - المصدر السابق، ص ص60-61

## منهج عمل الفقه

يرى ياسين أن الفقه -في أغلب الأحيان- عمل على تقييد المباح واستنطاق المسكوت عنه، بالإضافة إلى نصوص السنة، وإنتاج تفسيرات ومصادر تشريع مجاوزة للنص كالإجماع والقياس، فهو يرى أن القياس هو أحد أدوات تنصيص غير المنصوص<sup>23</sup>؛ أي إنتاج الأحكام غير الواردة في النص وتضييق دائرة المباح، والإجماع كذلك؛ تمت صياغته لاختيار بيعة أهل الحل والعقد أو بولاية العهد<sup>24</sup>، وهو أيضاً شكل من أشكال تنصيص غير المنصوص. وعليه، فالفقه في ميزانه يمثل بشكل كبير أداة شرعنة السلطة وتبرير أفعالها، فهو يصرح قائلاً: «نُقرر كقاعدة عامة أنه باستثناء هذه الحقبة الاعتزالية ذات النيف وثلاثين سنة، فإن التاريخ الإسلامي على طوله منذ معاوية بن أبي سفيان وحتى اليوم، هو تاريخ تحالف بين التيار السلفي وبين السلطة الحاكمة»<sup>25</sup>. أما عن كيفية هذا التحالف يجيب في الجزء الثاني من كتابه قائلاً: «بقدر ما كانت الخلافة نظرية كتبتها السلطة للسلطة... كانت جميعاً لمجمل الردود التي أطلقها الكلام والفقه نيابة عن السلطة»<sup>26</sup>، فقد كان العقل السلفي يعمل تحت لواء السلطة ويصوغ لها مشروعيتها، ويبارك أهدافها إلى ذلك الحد الذي جعل العديد من المفكرين، ومنهم ياسين، يعترف بأن المدونة الإسلامية ما هي إلا صياغة لرغبات السلطة السياسية من خلال مفردات وبناء الخطاب الديني؛ فالخلافة في نظره هي نظرية كتبتها السلطة لنفسها من خلال رجال الفقه، وتجميع للسجال الكلامي الذي دار بين المتكلمين والفقه اللذين يراهما متحدثين نيابة عن السلطة السياسية.

على الرغم من أن التنظير الديني للسياسة بدأ في منتصف القرن الثاني الهجري مع الطرح الشيعي لنظرية الإمامة، إلا أنه استحضر الصراع السياسي منذ موت النبي محمد صلى الله عليه وسلم<sup>27</sup> محاولاً شرعنة أطروحاته من خلال محاولات انتقال السلطة السابقة، حيث إن حكومات الراشدين تمثل حالة مثالية طوباوية أشبه بجمهورية أفلاطون داخل المنظور السني يتم البناء عليها<sup>28</sup>. وبهذا أفضت حالة التنظير هذه بشيء من التشوش وعدم الاستقرار والوضوح؛ فالنظريات صيغت أولاً ثم تم محاولة شرعنتها مما أفضى إلى نوع من التناقض أحياناً وعدم الاتساق والتكامل أحياناً أخرى، فتظهر وهي تستعيد حوادث الماضي بأثر رجعي، وفي الحين ذاته تظهر، وهي تكرر مفاهيمها لتصبح آليات عمل المستقبل من خلال صبغها بالصبغة الدينية التي تعطيها صفة التأييد التي تحمله التعاليم الدينية.

23 - شريفي (مصطفى بن محمد)، قراءة نقدية في كتاب السلطة في الإسلام، ج(1)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - كلية أصول الدين، مجلة المعيار، ع 35، 2014، عدد صفحات البحث 221-245، ص11

24 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (نقد النظرية السياسية)، ج2، سبق ذكره، ص110

25 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج1، سبق ذكره، ص149

26 - المصدر السابق، ص110

27 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (نقد النظرية السياسية)، ج2، سبق ذكره، ص111

28 - المصدر السابق، ص113



فالفقه يمثل بشكل كبير لدى ياسين الوعاء الخطابي للسلطة السياسية، فقد كانت دائرتا الفقه والكلام تنظر للإمامة، بوصفها حقاً فردياً لشخص الحاكم، فكان موضوعها يدور حول الحاكم عادة في تغافل شبه تام عن المحكوم، حتى في مشكلة إسناد السلطة أو سحبها كان الحديث عن الحاكم<sup>29</sup>. وهذا ما يفسر تبنيه لزاوية النقد السياسية وتسلط الضوء على الدور الذي لعبته السلطة السياسية في صياغة التاريخ العربي/ الإسلامي والمنجز المعرفي لهما (الفقهي والكلامي)، ومن ثم صياغة العقل الإسلامي المعاصر، حيث إنه في الأخير يفكر من خلال المدونة الإسلامية التي أنتجتها السلطة السياسية عن طريق الفقهاء والمتكلمين.

### 3-2- الدور السياسي في تأويل القرآن وتنصيب السنة

يرى عبد الجواد ياسين أن السلطة السياسية لم تقف عند حد التدخل في البناء الفقهي والكلامي والمرجعيات التراثية ووضعتها في مصاف المصادر المرجعية المفارقة فحسب، بل حاولت التدخل في بنية النص وكان لها النجاح في النص السني، في حين كان نجاحها ضعيفا فيما يتعلق بالقرآن؛ فالتأثير في السنة وصل إلى حد الوضع والإنشاء؛ وذلك لطبيعتها الشفهية حينذاك. أما بالنسبة إلى القرآن، فالأمر لم يتعد حدود التأويل والتفسير<sup>30</sup> فقد ظهر مبكراً التأويل كآلية لإسقاط الأغراض السياسية على النص القرآني. فعبرت كل فرقة عن نفسها بشكل ديني (تبعاً لنمط المشروع المتبع حين ذاك) من خلال إسناد موقفها إلى (الله عز وجل) من خلال نسبة أفعالها إلى النص<sup>31</sup> وتبريرها عبر بعض آياته؛ وذلك بآلية التأويل التي تعطي للنص دلالة فضفاضة تمكن العنصر السياسي من إضفاء رغباته على النص واستنطاقه بها.

فلم تستطع السلطة السياسية التوجه حيال النص القرآني إلا بالتفسير والتأويل؛ وذلك لأن القرآن اجتمعت لحظاته النصيتان؛ لحظة النزول ولحظة التدوين، مما جعل عملية اكتماله وإغلاقه ممكنة، على خلاف النص السني الذي تم تناقله شفهياً عبر الأفراد والأجيال -مما يبيح احتمالية الإضافة والتنقيح- إلى أن تم تدوينه<sup>32</sup> مع بدايات عصر التدوين.

#### ما السنة؟

ينتقل ياسين إلى نقد النص السني ووضعه على منصة التشريح ومصاف الدراسة التاريخية والأنثروبولوجية والمنطقية، ويتساءل عن ماهية السنة وطبيعتها؛ فالسنة تبعاً للعقل الأصولي/السلفي (\*) السنة هي كل ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من فعل أو قول أو تقرير. ولا ينظر إلى مدى اعتبار هذا القول أو الفعل

29 - المصدر السابق، ص ص127-128

30 - المصدر السابق، ص ص195-196

31 - ياسين (عبد الجواد)، اللاهوت، سبق ذكره، ص 391

32 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج1، سبق ذكره، ص 196 (\*) يدمج عبد الجواد ياسين بين السلفي والأصولي، حيث يرى أن كليهما يجد مرجعية تراثية له.

سنة دينية أو عادة إنسانية بقدر ما يهتم بكون هذا المنقول ثابتاً أم غير مكتمل الثبوت، ومدى استخدامها المجاور للقرآن وكيفيته، فكما يقول هو «ثبوت المنقول» من ناحية، و«استخدام الثابت» من ناحية أخرى»<sup>33</sup>، وهو في هذه الناحية حريص على نقد السنة بالمفهوم الأصولي/ السلفي وليس مجاوزته. ويرى أن علم الحديث التقليدي لم يتوفر على أدوات النقد الكافية التي تعطي للنص السني الطابع الثبوتي الذي يتحدث به التيار الأصولي/ السلفي، ويتجه للبحث في مناهج تدوين الحديث، ويفضي بحثه إلى تصريحه الذي يقول فيه: «المنهج التقليدي لعلم الحديث بطابعه الكمي وأدواته الإسنادية قد سمح للكثير من الأقاويل والأفعال التي لم تصدر يقينياً عن النبي صلى الله عليه وسلم»<sup>34</sup>، فالأدوات الإسنادية الشفهية التي تحمل الانحيات والأهواء الإنسانية بطبيعة الحال، ولا تكفي كمنهج سليم لخروج السنة الصحيحة أمر غير مقبول من قبل الدقة المنطقية والعلمية المعاصرة، كما إن عملية التدوين للنص السني جاءت متأخرة، وهي بطبيعتها ظنية احتمالية وتخضع لأهواء السلطة بطبيعة الحال.

ومن ثم يرى ياسين أن الأحاديث النبوية في حاجة إلى نقد وفحص وتمحيص من خلال منهج جديد، يعمل بآليات مختلفة عن الطابع الكمي والأسانيد تضع في اعتبارها مضمون الحديث ومآله وفقاً للمقاصد القرآنية<sup>35</sup> وهذا ما يطلق عليه السنة المصححة<sup>36</sup>. فالسنة «هي قسيم القرآن من حيث إن الطاعة واجبة لكليهما»<sup>37</sup> فوضع العقل الأصولي/ السلفي للسنة كمنهاج وبعض التعريفات اللغوية التي تعرفها كمنهاج دفع ياسين إلى أن يتبناها كمنهاج، وإذا كانت دينية فهي منهاج ديني والمنهاج الإلهي/الديني هو في الوحي الثابت ثبوتاً لا شك فيه، وهذا الوحي هو القرآن<sup>38</sup>؛ فمن خلال تشاركية السنة في التشريع والتنظيم الحياتي للمسلمين يطرح منهجه الجديد الذي يعطي لتوافق مضمون الحديث مع الوحي الثابت (القرآن) أولوية عن ثبوت الأسانيد، ويدلل بذلك على فط حياة النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان يهتدي ويسير بالقرآن. ويحاول بهذا المنهج وضع مضمون الحديث في الاعتبار، ويوجه الدفة نحو المعنى وليس الكم أو اللفظ؛ فالطابع الكمي والإسنادي والاكتفاء بهما يوحى بغياب المضمون أو المعنى والتأكيد على الكم واللفظ وهي سمات شكلانية، كما أنه ينبه على عدم الدقة المنهجية التي مكنت السلطة السياسية بما تملكه من أدوات الضغط وإعطاء الامتيازات الإضافية والحذف أحياناً في المدونة السنوية. فكانت ثمرة أول خلاف سياسي تيارين: التيار السني والتيار الشيعي، رفض كل منهما الوقوف عند سكوت النص القرآني عن مسألة السلطة والإدارة السياسية، ومحاولة كل

33 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج1، سبق ذكره، ص237

34 - المصدر السابق، ص278

35 - سلام (حسام)، التنصيص السياسي الدين والسياسة في التراث الإسلامي، مقال منشور بموقع إضاءات، 2016/11/17، <https://www.ida2at.com/political-quotation-religion-and-politics-in-muslim-heritage>

36 - محمد (يوسف)، مقال بعنوان قراءة في كتاب «السلطة في الإسلام»، إضاءات، 2016/9/24، <https://www.ida2at.com/authori-ty-in-islam>

37 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج1، سبق ذكره، ص245

38 - المصدر السابق، الموضوع نفسه.

تيار التأسيس النصي؛ من خلال المكمل للنص القرآني (السنة النبوية) لشكل الحكم وكيفية انتقاله التي أخذت طابعاً جاهلياً من حيث إنها نادت بالصلة الدموية للنبي خاصة مع التيار الشيعي.

فقد أثار موت النبي صلى الله عليه وسلم صراعاً حول السلطة لما كانت تعنيه من حمل الراية النبوية/ الإرشادية ذات الطابع الأبوي والقبلي للمجتمع العربي/الإسلامي، ووفقاً لبنية الثقافة القائمة في شبه الجزيرة العربية حينها واعتدادها بالرابطة الدموية وعدم وجود أبناء للنبي نادى المهاجرون بوجود الحاكم منهم؛ لأنهم هاجروا تاركين بيوتهم وحياتهم مع النبي، وهو ما يعني صدقهم في التقوى والعبادة، ورأى الأنصار كذلك أن الحاكم يجب أن يكون منهم؛ لأنهم ناصروا النبي صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي أخرجه فيه أهله من بلاده، وعلى صعيد آخر ارتأى البعض أن الحكم يكون لعلي لزوجاه من ابنة النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة ولصلته الدموية به كابن عمه. وأنهى عمر الصراع على السلطة بمبايعة أبي بكر ولم يوافقهم الجميع على ذلك منهم التيار الذي نادى بإمامة علي وتبلور بعد ذلك، ليصبح تياراً موازياً للتيار الذي أطلق على نفسه السني، وكانت هناك انشاقات أيضاً داخل التيار الذي سمي نفسه فيما بعد بالسني، وحروب الردة خير دليل على ذلك. في مقابل تدشين المناصرين لعلي العديد من الأحاديث النبوية التي تنص بالوصاية لعلي، ظهرت أحاديث تنص على أن الوصاية لأبي بكر<sup>39</sup>، وعملت السلطة -التي تتخذ طابعاً تبريرياً على كل حال- على بناء شرعية دينية؛ وذلك من خلال ما أسماه ياسين بـ «التنصيب» وتعني هذه المفردة؛ تأويل النص القرآني، ووضع الأحاديث النبوية التي تعطي لتأويلاتها وشاحاً أكثر شرعية ومصداقية<sup>40</sup> فيصرح بـ «أن التاريخ، والتاريخ السياسي بوجه خاص، قد لعب دوراً بارزاً في تضخيم النص النهائي الراهن للسنة، أعني أدخل فيها ما ليس منها»<sup>41</sup>.

من داخل المفهوم الأصولي/السلفي للسنة وبأدواته يقدم ياسين نقده لهذا المفهوم، وي طرح المنهج الجديد للتعامل مع النص السني وإثبات الأحاديث، ولقناعاته بطغيان اللفظ على المعنى في المدونة الإسلامية ومن ثم في العقل الإسلامي المعاصر الذي يفكر من خلالها، يحاول بمنهجه الجديد طرح المضمون ضمن بنية العملية الإثباتية للحديث.

### التأويل كآلية التعبير الديني للسلطة السياسية

إذا كانت السلطة السياسية عبرت عن نفسها في السنة النبوية من خلال الإضافة والحذف أحياناً، فإنها عجزت عن ذلك بخصوص القرآن، ولكنها أنتجت التأويل كآلية تتمكن من خلالها استنطاق النص بما سكت عنه في القضايا السياسية خاصة، ويقول ياسين: «الواقع السياسي الديني اللاحق، أضاف إلى النص القرآني الخالص

39 - المصدر السابق، ص 235 - 236

40 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (نقد النظرية السياسية)، ج2، سبق ذكره، ص 117-150

41 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج1، سبق ذكره، ص 247

لا سيما في قضية السلطة، أبعاداً تأويلية لم تكن له وقت التنزيل، أعني وقت اكتماله ككتاب محكم بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم»<sup>42</sup>. ويرى أن النصيب الأكبر للتأويل السياسي للنص القرآني كان للشيعة، فكما كانوا الأسبق في استخدام التأويل، كانوا الأكثر تأويلاً للآيات القرآنية، في حين كان التأويل السياسي السني أقل، وجاء لاحقاً على التأويل الشيعي، وهذا ما يجعله يرى أن التأويل السني في أغلبه كان ردّاً على التأويل الشيعي.

وتبعاً للتدخل السياسي في تأويل النص القرآني، يرى ياسين أن ثمة مستويين لقراءة النص القرآني؛ في المستوى الأول يتمثل النص الخالص بمفرده، الذي يسكت فيه النص حيال النظرية السياسية (ولا يغفل علينا أن الصمت لديه ياسين يعني الإباحة بحكم أن أصل الأشياء الإباحة إلا ما حرم)، أو توصية لحاكم أو تعيين نظام أو شكل للحكم، ويظهر هذا بشكل واضح وجلي. أما في المستوى الثاني، فيخضع النص لعملية استنتاج تاريخية<sup>43</sup> بدأت بزعم التيار الشيعي أن ولاية علي وأبنائه على الأمة الإسلامية واجبة بالنص القرآني، ولخلو النص القرآني من مثل هذه النصوص -وهو ما يعني إحالة القضية لدائرة المجتمع- لم يكن ثمة طريق أمام التيار الشيعي غير التأويل واستنتاج النص ليقوض مسألة الحكم بقيود دينية، ويصوغ حكمه من خلال النص القرآني، خاصة وأنه لم يكن يملك سلطة بمقدوره أن يتحدث من خلالها وتعطيه شرعية ومنبراً كالأمويين الذين ملكوا السلطة السياسية وأطلقوا على أنفسهم التيار السني. بالمقابل ذهب أهل السنة إلى أن القرآن يؤيد الخلافة لأبي بكر، فكان للشيعة السبق في استخدام التأويل، ثم جاء التأويل من داخل التيار السني كرد فعل في أغلب الأحيان<sup>44</sup>.

ويتضح توظيف النص القرآني بشكل كبير في ذهاب النظرية السنية للخلافة بأن الخلافة تكون في قريش، وهي نظرية تعارض المطالبة بالمساواة وعدم التفضيل اللذين جاء بهما القرآن، حيث يقول عز وجل في سورة الحجرات { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } [الحجرات: 13]، وفي سورة النساء { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا } [النساء: 135]. وحسب ياسين لجأت السلطة حينها إلى إنتاج إحدى أدواتها المهمة لتقويض النص، وهي تخصيص العام، وهذا ما تقره المنظومة السلفية -غير أبي حنيفة- وتعطي لأحاديث الأحاد صلاحية وإمكانية تخصيص العام في القرآن، وتجعل الحديث الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم: الأئمة من قريش<sup>45</sup>، مقوضاً ومخصصاً للطرح المساواتي الذي يطرحه القرآن، ويضفي على القرآن الطابع الذي ترضيه وتباركه السلطة السياسية.

42 - المصدر السابق، ص 201

43 - المصدر السابق، ص 202

44 - المصدر السابق، ص 201

45 - المصدر السابق، ص 208

وبالنسبة إلى التيار الشيعي، فإن عبد الجواد ياسين يرى أن التأويل لنظرية الإمامة كان كبيراً إلى درجة تشعرك أحياناً بأن القرآن لم ينزل أصلاً إلا لإثبات إمامة علي وأبنائه، والنعي على المخالفين لهم والمنكرين<sup>46</sup>، وغني عن البيان أن الإمامة أحد أصول الدين بالنسبة إلى الشيعة، بل هي الأساس الذي قام عليه التيار الشيعي وانخلع عن التيار العام، فلا عجب إذن حين يستخدم النص القرآني ويستنتقه بأهدافه ورغباته، التي تنحصر عادة في ولاية علي وأبنائه.

ويرى ياسين أن صمت النص عن التنظير للخلافة مكن السلطة السياسية من التلوي مع التاريخ والظروف الاجتماعية والاقتصادية المتاحة وإنتاج ما يوافق رؤيتها من النص القرآني عبر التأويل، فالواقع السياسي كان يكتب التنظير للخلافة ومن ثم يلبسون النص لباسها ويلحقونها به.

### 3-3- القراءة الاجتماعية للقرآن

يميز عبد الجواد ياسين بين (الدين) الذي يمثل لديه المطلق الإلهي (الله والأخلاق الكلية)، وبين (التدين) الذي يراه نتاج امتزاج المطلق الكلي غير المتعين بالاجتماع الإنساني، ومصطلح التدين هنا لا يرادف مصطلح (Religiosity)، والذي يحيل عادة إلى مظاهر التدين الطقوسية وغير الطقوسية التي يمكن رصدها من خلال البحث الاجتماعي، ولكن التدين في قاموسه هو الشق ذو المنشأ الاجتماعي في الظاهرة الدينية ككل؛ كالطقوس والممارسات، والنصوص التشريعية، والبنية اللاهوتية<sup>47</sup>. فيمكن القول إن التدين هو حضور الدين في شكل اجتماعي معين، يجعل الدين يحمل صبغة هذا الشكل، ولكن لا يعد هو الدين في ذاته، فيقول في كتابه (الدين والتدين): «إن الإنسان هو الذات التي تتلقى الدين وتمارسه... من هنا لا سبيل إلى إدراك الدين والتعبير عنه إلا عبر وسائل الاجتماع البشرية وفي مقدمتها اللغة. ويترب على ذلك حضور الخصائص والمثيرات المتباينة للذوات الفردية والهياكل الاجتماعية إلى منطوق البنية الدينية»<sup>48</sup>، ويرى أن (النص) كونه يمثل «نقطة الالتقاء بين الدين والاجتماع، التي يمكن إدراكها مادياً»<sup>49</sup> أحد مقومات التدين ويمتد التدين ليتضمن الرؤى والمفاهيم التي قدمت حول النص، وأصبحت تقدم نفسها كمكونات الدين في ذاته.

#### النص في سياق النزول (الدين والتدين)

«النص هنا ليس هو الدين في ذاته، بل إحدى آليات الدين التي يتفاعل من خلالها مع الاجتماع»<sup>50</sup>.

46 - المصدر السابق، ص 213

47 - نوح (يامن)، سوسولوجيا عبد الجواد ياسين (قراءة في المنهج والنظرية)، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 29 نوفمبر 2018، ص 3

48 - ياسين (عبد الجواد)، الدين والتدين، سبق ذكره، ص 6

49 - المصدر السابق، الموضوع نفسه.

50 - المصدر السابق، ص 36

ينتقل ياسين في كتابه (الدين والتدين) إلى نقد مسلماته القبلية التي انطلق منها، وهي النص القرآني ويتحرك داخل بنية النص (القرآن)، ويميز داخله بين نوعين من المضامين: ما هو مطلق ثابت (الله والأخلاق الكلية) وهو ما يمكن وصفه بأنه «الدين في ذاته»، وما هو اجتماعي (الشق التطبيقي للأخلاق الكلية) نسبي متغير<sup>51</sup>. والتشريع عنده عاجز عن الخروج من الدائرة البشرية الاجتماعية يتعاطى مع الواقع المتغير لا يمكن بطبيعته أن يحمل الصفة الإطلاقيه، وبالتالي فإن وروده في النص لا يعني أبداً أنه مطلق<sup>52</sup> ويقع ضمن دائرة التدين؛ ومن ثم جاء النقاش حول التشريع بما في ذلك المنصوص منه، داخل نطاق المتغير والنسبي، لا دائرة المطلق الثابت الممتنع عن التغيير؛ وذلك من خلال البحث حول العلاقة الجدلية بين (الدين والاجتماع والقانون/ العرف)<sup>53</sup>. فياسين بصفته رجل قانون في المقام الأول مدرك للطبيعة الإنسانية والاجتماعية، وبالتالي كثيراً ما يشير ويصر على أن التشريع حتى وإن كان دينياً، فهو عاجز عن تجاوز أفق وإكراهات الاجتماع الإنساني<sup>54</sup>. فمجملة العقوبات والتشريعات التي جاء بها النص كانت متعاطية مع نمط الاجتماع في شبه الجزيرة العربية آنذاك؛ فأيات القتال تعطينا صورة عن المجتمع العربي من خلال وضعنا بشكل مباشر في الاجتماع القبلي العربي<sup>55</sup>. والنص القرآني لم يستحدث «تحريم القتال في الأشهر الحرم، بل أقر بشرعيته العرفية المستمدة من النظام الجاهلي»<sup>56</sup> كذلك خمس الغنائم {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ} [الأنفال: 41] ما كان سوى امتداد طبيعي لشريعة المربع القائمة في شبه الجزيرة العربية، والتي تفضي بأن مربع الغنائم لرؤساء القبائل في الجاهلية<sup>57</sup>، وغيرها من التشريعات التي جاءت امتداداً وتطويراً لشرائع شبه الجزيرة العربية. ويلتقي ياسين مع أركون وأبي زيد في التمييز بين لحظة النص في حالة النزول، وبين النص مجمعاً في وثيقة المصحف<sup>58</sup>، حيث تمثل الأولى حيوية التشريعات الآنية قطعة قطعة وتفاعلها مع الواقع القائم، بيد أن الثانية تمثل جمود النص وثباته وتقديسه في هيئته القائمة. فالنص يمثل نتيجة لحوار المطلق مع الاجتماع كونه يحمل الشق الثابت غير المتغير والمتمثل في (الله والأخلاق الكلية)<sup>59</sup>، والشق الاجتماعي المتغير الذي جاء مراعيًا ظروف ولغة الفهم الاجتماعية، وهو الشق التشريعي، بيد أن الرؤية السلفية سعت إلى تأييد وثيقة المصحف، باعتبارها ممثلة للقرآن وكلام الله. وليس بإمكان العقل الإنساني المعاصر تقبل الرؤية السلفية للنص، والتي تفضي أن النص التشريعي جاء مفارقاً لواقعه الاجتماعي، فالنص جاء متجاوزاً مع الوقع بشكل

51 - السابق، ص8

52 - حفل توقيع كتاب «اللاهوت» للمستشار عبد الجواد ياسين - معرض القاهرة الدولي للكتاب، 2019 / <https://www.youtube.com/watch?v=29auyCLd0Q0&t=3582s>

53 - ياسين (عبد الجواد)، الدين والتدين، سبق ذكره، ص26

54 - المصدر السابق، ص193

55 - المصدر السابق، ص125

56 - المصدر السابق ص136

57 - المصدر السابق، ص153-155

58 - المصدر السابق، ص79-80

59 - المصدر السابق، ص9

آني ومتجدد، وخير دليل على ذلك المرونة الكافية التي يتسم بها الجزء التشريعي؛ فقد جاء متحركاً ومتناقضاً -في بعض الأحيان- بتحريك وتناقض الاجتماع الإنساني يعكس حركة الواقع الاجتماعي وطبيعته. وهذا ما دفعه ل طرح رؤيته حول الدين والتدين، ويعلن حضور الاجتماع داخل بنية النص القرآني؛ وذلك من خلال تبنيه العديد من التشريعات والقوانين التي أقرها العرف الإنساني في شبه الجزيرة العربية عام 610 ميلادياً.

### استكمال بنية النص بأثر رجعي (أسباب النزول، النسخ)

إن تجميد النص والتعامل معه كمجموعة من الأوامر الإلهية الصريحة والمطلقة وعدم وضع مرونته واجتماعيته (تعاطيه مع المجتمع وتبنيه لغته وثقافته والتفاعل معه) في الاعتبار، جعل النص في هيئته المجمعة، والتي يعتبرها العقل السلفي/الأصولي مطابقة للمراد الإلهي، حاوياً لبعض التناقضات، وهذه التناقضات لم تظهر في الواقع وحال حركته، ولم تكن موجودة في وقت نزول الآية؛ لأنها نزلت متفاعلة مع الحدث الاجتماعي الآني<sup>60</sup>. وتقديس النص على هيئته الجامدة ومطالبتة بالتفاعل داخل الاجتماع المتغير في الحين ذاته، والتعامل معه كمرجعية نظرية شاملة، وتكريس المفهوم الجمعي للتدين وجعل النص القرآني لائحة مجردة تشرع للمستقبل منعزلة عن أي بعد اجتماعي<sup>61</sup>، ولطبيعة الدين التي تعمل داخل الاجتماع الإنساني بوصفه في الأخير يعمل ضمن إطار اجتماعي يسعى في غالبية الأمر إلى نقده وتطويره، والتغيير سمة الاجتماع الرئيسية، كان ثبات النص القرآني وتجميده يمثل إعاقة أمام قيام الدين بدوره التنظيمي داخل المجتمع حسب اعتقاد المؤمن. وفي نظر ياسين هذا ما دفع إلى وجود بعض المعالجات والتأويلات للنص بعد تحوله إلى وثيقة مجمعة كنص واحد طويل يتمتع بالقداسة، كنظرية النسخ وأسباب النزول لرفع التناقضات عن النص في صورته الأخيرة<sup>62</sup>؛ التي فرضتها ثقافة التدين.

فأسباب النزول والنسخ هما بمثابة الباب الخلفي الذي حاول أن يضع منه العقل السلفي/الأصولي الاجتماع الإنساني ضمن بنية النص، كونه جاء مخاطباً لهذا الاجتماع معنياً بظروفه ومتعاطياً مع تساؤلاته واحتياجاته. فتحت الواقع العملي المتغير مارس العقل الفقهي/السلفي تغيير الأحكام من خلالهما دون أن يغير رؤيته النصية<sup>63</sup>. ويرى ياسين أن وضع السنة كمكمل تشريعي للقرآن واعتمادها كمصدر نصي جديد أحد أدوات استكمال النص بأثر رجعي، جاءت لسد حاجات (سياسية، ولاهوتية، وتشريعية) كانت تريد أن تضع نفسها ضمن الإطار الديني<sup>64</sup>؛ فالقاعدة التنصيفية الهائلة التي تقدمها السنة تعطي فرصة أفضل لتحريك دلالات النص، وهو ما يجعله أكثر قابلية للحضور الواقعي.

60 - المصدر السابق، ص ص80-81

61 - المصدر السابق، ص ص81-83

62 - المصدر السابق، ص44

63 - المصدر السابق، ص87

64 - المصدر السابق، ص87

## العملية التأويلية وغياب المعنى الحقيقي والنهائي للنص القرآني

«النص لا يشرح ذاته إلا عبر المتلقي»<sup>65</sup>

إذا كان النص في ميزان ياسين ليس الدين في ذاته، ولكن أحد آلياته داخل الاجتماع الإنساني، ومن ثم فهو خاضع في بعض مناطقه الصياغية والتشريعية لمكرهات الاجتماع الإنساني، فإن الوصول للمعنى الحقيقي والنهائي له أمر غير مقبول على مستوى المنطق الإنساني؛ وعليه يعد العملية التأويلية -كونها عملية إنسانية- أيضاً تخضع لمكرهات الاجتماع هي الأخرى؛ فالنص -بشقيه المطلق والاجتماعي- في واقع الأمر يتشكل من خلال زاوية النظر وحدود الذات المدركة، والتي هي نتاج الاجتماع، وتتأثر بمكرهاته على كل حال<sup>66</sup>. ولا يمكننا الحديث عن نموذج تأويلي مطابق لغايات النص ومُنزله؛ فالنص ينبصم ببصمة الذات وعاجز عن التعبير الذاتي. فالتأويل يمثل «عملية احتكاك مباشر مع النص، وفق ما يبدو أنها قوانين صادرة من داخل النص ذاته... وفيها يبدو النص حاكماً ومؤثراً، وليس محكوماً أو متأثراً. ولكن التأويل ينطوي في الواقع على عملية إسقاط مزدوجة (من قبل الثقافة الكلية ودوافع الذات) على النص»<sup>67</sup>، فحسب ياسين تعد العملية التأويلية عملية إسقاط على النص أكثر من أن تكون صوت النص التي يتحدث عن نفسه من خلالها، وإذا قلنا إنها تتحرى الموضوعية، فإن الذات عاجزة في كل الأحوال عن الغياب التام، وهو ما يجعلها عملية ذاتية تسقط رغبات الذات والثقافة القائمة على النص.

ويصرح ياسين أن: التفسير غير مبرأ من الضغط السياسي والأهواء الحزبية؛ فـ «لم ينشأ التفسير في منطقة الحياد النظري الافتراضية، أعني لم ينشأ في سياق «علمي» تأملي، بريء من فواعل الاجتماع المباشرة وغير المباشرة، فقد ظهر بعد أن كان التدين السياسي قد انتهى من إفراز وتكريس المذهبية، وتبلور في السياق الجدلي الذي نشأ عنها، ما يعني أنه ولد، منذ البداية، محملاً بحمولات سياسية اجتماعية مغايرة لحمولات النص الأولى، أسفرت عن تعدد دلالات النص الواحد بتعدد الأطر المذهبية»<sup>68</sup>، وهنا يتفق مع أركون وأبي زيد في أن التأويل كان أحد أدوات السلطة السياسية التي مكنتها من إسقاط رغباتها على النص، فممكن التأويل كل مذهب من استنطاق النص برغباته، وليس أدل على ذلك من التأويل الشيعي الذي يحول النص القرآني إلى نصوص صريحة لولاية علي وأبنائه. وعليه، يرى أن العنصر الذاتي متواجد في العملية التأويلية، وهو ما يجعلها ذاتية إنسانية ليس بمقدورها الزعم بامتلاك كافة جوانب النص وحقيقته.

65 - المصدر السابق، ص 77

66 - المصدر السابق، ص 9

67 - المصدر السابق، ص 192

68 - المصدر السابق، ص 85 (\*) عبد الله بن محمد بن عبد الله الغدامي من مواليد عام 1946 في عنيزة. أكاديمي وناقد أدبي وثقافي سعودي، وأستاذ النقد والنظرية في كلية الآداب، قسم اللغة العربية.



وعن طرح ياسين لتأويلية معاصرة ذات بعد منهجي أكثر من كونه ذاتي، فيأتي طرحه تبعاً للمفهوم الذي يطرحه عن النص القرآني، ويجعل النص خاضعاً في خطابه من حيث اللغة واللهجة وتشريعاته لمكرهات الاجتماع عاجز عن تغافلها أو تخطيها، وإلا كان خطاباً مخالفاً لطبيعة المخاطب، ونصاً عاجزاً عن ممارسة طبيعته التفاعلية مع الاجتماع. ويجعل للسياق الثقافي دوراً رئيساً في قراءة وتأويل وفهم النص القرآني، وهذا يتفق مع طرح عبد الله الغدامي (\*) للانتقال من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي<sup>69</sup> - وفقاً لرؤيته للنص كحادثة ثقافية نابعة من الثقافة العربية- يجعل للنسق دوراً في فهم النص وبناء معناه. فقراءته تعيد الاعتبار للدور الاجتماعي في بناء النص، حيث يرى أن النص في الأخير جاء متجاوباً مع مجتمع شبه الجزيرة العربية عام 610م متبنياً بعض أعرافه ومتجاوزاً عن البعض؛ ومن ثم فإن إعادة هذا الدور والاعتراف به يرفع التناقض عن النص، ويصبح مفهوماً باعتباره جاء متجاوباً مع حوادث آنية تقتضي التناقض أحياناً.

### اللاهوت (تصور الإنسان عن الله والإيمان)

ينتبه ياسين إلى استحالة الإمساك بما يسميه (المطلق الأخلاقي) أو (النص في ذاته)<sup>70</sup> أو (الروح الأخلاقي) أو (جوهر الدين)<sup>71</sup>، في التفرقة التي يضعها بين الدين والتدين؛ وذلك لأن كل هذه المصطلحات ذات مضامين تحدها وترسمها أيضاً بيئة الاجتماع، ففكرة الإنسان عن المطلق أو جوهر الدين أو الأخلاق الكلية، وتصوره عنها لا يخرج عن نطاق الذهن البشري، وهو محكوم بالاجتماع وفقاً لبشريته. وهذا ما تداركه وحاول أن يقدمه في كتاب «اللاهوت» الذي يطرح فيه رؤيته للاهوت (تصور الإنسان عن الله، وعن الإيمان) كتصور بشري عن فكرة الله، فهو في نهاية المطاف فعل إنساني تقوم مادته على تصور «الذات الإنسانية» وإن كان موضوعه مطلقاً<sup>72</sup>.

فلا يسع العقل الإنساني إنكار الحضور العميق للمطلق في الروح الإنساني، مع الإقرار في الوقت عينه، بأن هذه الفكرة لا سبيل لها للتعبير عن نفسها إلا من خلال الاجتماع البشري المحكوم بالطبيعة؛ أي عبر قوانين التنوع والتطور. حسب هذا عبرت الدوافع والمعطيات الاجتماعية والسياسية عن نفسها في التصور القائم لفكرة المطلق وكان لها حضور جلي<sup>73</sup>. فكما يقول الفيلسوف الألماني هيغل «اللغة وعاء الفكر»، فمن غير اللغة يظل الفكر قابلاً داخل الذهن يعجز عن تقديم نفسه، هكذا يرى ياسين المجتمع وعاء الدين، من دون المجتمع يظل الدين عاجزاً عن تقديم نفسه، وهنا تكمن صعوبة الإمساك بالدين في اللحظة المجردة الخالية من أي دور اجتماعي؛ فالديانات بما أن موضوعها الإنسان، فهي في جزء منها رد فعل على الاجتماع، ترفض

69 - يلدز (سهيلة)، القرآن والهرمنيوطيقا، سبق ذكره، ص38

70 - نوح (يامن)، سوسولوجيا عبد الجواد ياسين، قراءة في المنهج والنظرية، سبق ذكره، ص32

71 - ياسين (عبد الجواد)، الدين والتدين، سبق ذكره، ص192

72 - ياسين (عبد الجواد)، اللاهوت، سبق ذكره، ص282

73 - المصدر السابق، صص 283-284

بعضاً من قوانينه وأعرافه وتبني البعض الآخر، ما ييسر عملية قبولها واستحسانها داخل البيئة الاجتماعية المعنية بعلاجها وتطويرها، كما أنها في جزئها الآخر هي عبارة عن تصور «الذات الإنسانية» للمطلق الإلهي، وتقديمه لنفسه في ظروف اجتماع محددة لا تعني أبداً تقيده بهذه الظروف، بقدر ما تفيد في فهم غاياته التي يضعها في صورة تشريعية تراعي في بنيتها جوانب وهياكل الاجتماع.<sup>74</sup>

وتمثل أطروحته نتيجة الجدل بين العقل اللاهوتي المطلق الذي ينكر أي دور اجتماعي في تشكُّل الأديان ويتعامل مع النص الديني بكامله كنص مفارق. والعقل الاجتماعي الذي يرى الظاهرة الدينية منتجاً اجتماعياً صرفاً لا تحمل في طياتها أي بعد مفارق<sup>75</sup>؛ فهو لم يتبنَّ هذه النظرية أو تلك، بل حاول فهم الظاهرة الدينية من خلال الرؤيتين، وكان مشروعه ثمرة هذه المحاولة.

فبين رفض المطلق كموجود خارج الذهن الديني من قبل الاتجاه الوضعي، ورفض الاعتراف بوجود أي بعد اجتماعي في الديانة من قبل العقل الديني، يرى (ياسين) أن علينا «الإقرار بأننا لا نعرف المطلق إلا داخل العالم؛ بمعنى أنه لا يتجلى إلا بالتمثل في الاجتماع من خلال التصور»<sup>76</sup> فالمطلق بمعزل عن العالم لا يمكن إدراكه أو القبض عليه، و«تصورات العقل الديني التفصيلية المتعددة حول المطلق هي... فعل اجتماعي يصدر عن الذات داخل العالم (التصور) وإن كان موضوعه هو المطلق الكائن خارج الذات والعالم (الله)»<sup>77</sup>؛ وعليه يأتي النسق الديني (الديانة) كتجلى للمطلق في دائرة الاجتماع، فالديانات عادة تأتي مطالبة الذات الإنسانية الإيمان بها، والإيمان يشير إلى فعل داخلي يتشكل من قبل الذات، وهو ما يفرض عليها مراعاة النسبية الإدراكية للذات الإنسانية لتتمكن من فهمها واستيعابها، وتنتقل إلى مرحلة الإيمان بها، فأوحى الله «لبعض الأشخاص المختارين كي يبلغوا البشر بالهيئة التي يلزم أن يعرفوه عليها»<sup>78</sup> ويصرح أنه «في بنية اللاهوت ليس ثمة إلا الذات، فهو أولاً «تصور» ذات، وثانياً «خطاب» موجه إلى ذات... ويأتي التصور منطقياً قبل الخطاب»<sup>79</sup> ويمثل الوحي تجل للمطلق في حيز التصور، أو الصورة التي يخبرنا بها عن نفسه مراعيّاً أبعاد الذات الإنسانية الإدراكية، فالنسبي لا يمكنه أن يحوي المطلق إلا وفقاً لنسبيته.

ومن الجانب الآخر للعملية الإيمانية (بوصفها فعل إنساني داخلي)، فإن الذات تفرض بصمتها أيضاً عند تلقي هذا الوحي، فيصبح الوحي من منظور الذات ومدركاتها التي تختلف من ذات لأخرى، لا الوحي في ذاته.

74 - جلسة حوارية مع المستشار عبد الجواد ياسين على هامش ورشة (أنثروبولوجيا الشريعة) الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بمقر مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي، 17 شارع رشدان، ميدان المساحة، الدقي.

75 - البكوشي (نجيب)، قراءة في كتاب الدين والتدين. <https://sawtalaql.com/2021/01/book-of-religion-and-religion-by-abdul-> [https://www.youtube.com/watch?v=\\_SP4vvoZtGk](https://www.youtube.com/watch?v=_SP4vvoZtGk) جواد ياسين، عبد الجواد ياسين، اللاهوت، ص 282-283

76 - ياسين (عبد الجواد)، اللاهوت، سبق ذكره، ص 17

77 - المصدر السابق ص 18

78 - المصدر السابق، ص 26

79 - المصدر السابق، ص 43

وهذا ما يدفع ياسين للقول إن: «كل ذات، داخل أي ديانة، تملك تصوراً لاهوتياً جوانياً خاصاً بها، لا يتطابق حرفياً مع أي تصور لاهوتي آخر بما في ذلك التصور الرسمي الصادر عن المؤسسة باسم الديانة التي ينتمي إليها»<sup>80</sup>؛ فالإيمان عملية وجدانية وليست منطقية استدلالية، وهو ما يعني أنها فردية بالدرجة الأولى؛ وبهذا يعد عصياً على الفرد تطبيق تصور ذاتي آخر على تصوره دون أن ينبصم ببصمته كونه في نهاية الأمر المسؤول عن هذه الصياغة، خاصة وإن كانت ذات طابع وجداني لا يخضع لمنطق أو لغة القياس أو الاقتناع.

من الملاحظ أن نظرية الدين والتدين عند عبد الجواد ياسين تأتي متفككة مع ما يطرحه أركون من التفرقة بين كلام الله في ذاته والوحي كأحد تجليات كلام الله ولكنه ليس كلام الله في ذاته، وهي تقع ضمن الإطار الداعي عن الحق الإنساني في فهم المقدس، ويكملها بطرحه عن اللاهوت كتصور الذات عن الله أو بالأحرى تقديم الله لنفسه في صورة تراعي مدركات الذات وحدودها، وثمة تقاطع هنا مع أركون أيضاً في اعتبار القرآن النسخة الأرضية المقيدة بالفهم الإنساني من كلام، والخاضعة لأدوات وآليات الفهم الإنساني، وثمة التقاء في استراتيجية التأويل بينهما التي تعطي للبعد الاجتماعي دواً رئيساً في القراءة المقدمة، فنأدى ياسين باجتماعية النص ونأدى أركون بتطبيق المناهج المعاصرة وقراءة القرآن كما قرأه رجل شبه الجزيرة العربية عام 610هـ—

 Mominoun

 MominounWithoutBorders

 @ Mominoun\_sm

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

مُهْمِنُون بِلا حدود

Mominoun Without 3orders

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com) للدراسات والأبحاث

