

السلطةُ فِي الْإِسْلَامِ الْعُقْلُ السَّلْفِيُّ بَيْنَ النَّصِّ وَالْتَّارِيخِ *

كـ عبد الرحمن الحاج إبراهيم **

لماذا يظهر العقل المسلم الراهن مفارقًا للعصر كلما أخذ تحلياته في الواقع سلبنا
باتجاه التاريخ؟

ومنذأ نفسه من العقل والرأي بالرغم من إصراره على التعامل معها؟

وكيف نفسر ظاهرة حضور التاريخ في منظومته الراهنة فقهاً وعقيدةً؟

ما هي حدود علاقة هذا العقل بالنص والتاريخ؟

وباختصار لماذا يفكر العقل المسلم حين يفكـر بهذه الطريق وليس بغيرها؟

هذه الأسئلة وغيرها لا تزال تفرض نفسها علينا كلما شرعنا ببحث في جذور التقدم

والتحلـف في المجتمع العربي الإسلامي.

إن الإجابة تكمن - بشكل أساسـي - في الدراسة التاريخية، حيث لا زال بحث جدل السياسي - المعرفي في تاريخـة العقل المسلم بـعثـاً حافلاً بالمناقشـات. في هذا السياق تحديـاً تأتي دراسة عبد الجـود يـاسـين؛ لـتسـهم في الكـشف عن حدود دور التاريخـ في تشكـيل العـقل المسلم مفترضاً أن هذا العـقل صـار أـسـيراً لـفعـل السـلـطـة في التـارـيخ "ـتـارـيخـ السـلـطـةـ" ، ولـفعـل التـارـيخـ في العـقل "ـسـلـطـةـ التـارـيخـ" ، حيث أـورـثـه "ـسـلـطـةـ التـارـيخـ" خـضـوعـاً شـبـهـ كـلـيـ

* عبد الجـود يـاسـين، السـلـطـةـ فـي الإـسـلـامـ:ـ العـقلـ السـلـفـيـ بـيـنـ النـصـ وـالـتـارـيخـ (ـبـيـرـوتـ -ـ الدـارـ الـبـيـضاـءـ:ـ المـكـرـ)ـ ١٩٩٨ـ صـ ٣٤٩ـ

** باـحـثـ سـورـيـ

للماضي، وأورثه "تاريخ السلطة" حضوراً شبه كلي للحكومة، من هنا رأى أن مراجعة تكوين العقل الإسلامي الراهن لا بد أن تدور حول هاتين المسألتين. وبهذا الكتاب يدشن عبد الجود ياسين ما يمكن أن نسميه "مشروعًا" في المراجعة النقدية، الذي يذكرنا بمشروعات عديدة مطروحة في الساحة الثقافية. أصبحت "هذه المشاريع" "ظاهرة" في العقد الأخير في مجال نقد العقل العربي الإسلامي...

الفرضية الأساسية لهذه الدراسة - والتي تمثل أرضية تلك القراءة الشاملة - تقول: إن السلطة في الإسلام لم تتشكل من خلال النص، وإنما تشكلت من خلال التاريخ: "والسلطة هنا بمعنى التنظير الفقهي والعقدي المؤطر لها"، ليس ذلك فحسب؛ بل إن تاريخ السلطة من خلال التنصيص السياسي "وضع النصوص السياسية الشرعية" قد أدى دوراً جزئياً في تشكيل النص، ومن ثم فإن دوراً طاغياً ذاك الذي قام به التاريخ السياسي في تشكيل العقل المسلم لا يأتي من جهة تنحية النص وحسب، بل أيضاً من جهة الإسهام في إنشائه وتكوينه!.. وهكذا نجد أنفسنا أمام ضرب من التداخل العضوي المعقد بين النص والتاريخ في خصوص مسألة السلطة "بمعناها الواسع"، وعلاقتها بهذا العقل بما يفرض على منهج البحث أن يتم من خلال القراءة المزدوجة للنص والتاريخ كل منهما في ضوء الآخر. وهو المنهج الوحيد - حسب رأي المؤلف - الذي سيمدنا بالآلة نقدية "بالغة الكفاءة" في مجال ثبوت النص ذاته.

في هذا الكتاب - الذي يشكل القسم الأول من دراسته (مشروعه) - يُكرّس عبد الجود ياسين جهده لقراءة "السلطة في النص في ضوء التاريخ" مفتتحاً إياه بالإشكالات النظرية التي تلف العقل المسلم من خلال حقائق التاريخ المعروفة، تحت عنوان "قراءة في الجدل مع التاريخ".

يشير المؤلف إشكالية التدوين ذاهباً مع الجابرية - الذي يشكل مرجعه الأول - إلى أن النص النبوي نتج بميلاد مزدوج، فنحن أمام لحظتين نصيتين؛ وليس أمام لحظة نصية واحدة، الأولى هي: لحظة "التلقى" الأولى أو الترول، والثانية هي لحظة التدوين النهائي "المنظم"؛ التي جاءت بعد اللحظة الأولى بنحو قرن أو يزيد، ثم استغرقت بعد ذلك - حتى اكتملت - نحو هذه المدة أو يزيد، وبين هاتين اللحظتين تم العبث بالسنة إنشاء "الوضع"، وتأويلاً. فهل استطاعت المبادئ النظرية والأدوات النقدية "العلم الحديث" أن تحول بين التاريخ (متمثلاً بالأنظمة الحاكمة والفرق الموازية لها فكريًا وسياسيًا) وبين

الubit بالسنة؟ وهل يمكن - في المقابل - تبرئة العملية التدوينية في جملها من قمة "الانتقائية"؟ أم أن هذه "اليد" التي اضطاعت بعهدة التدوين كانت في ذاها تياراً من هذه التيارات ضالعاً في المعرك الشامل فيها على مستوى السياسة والفقه والفكر جيئاً؟

وبقدر ما نرى في هذه الإشكالية "إشكالية التدوين" من قابلية للنقاش^١، بقدر ما نرى فيها من المشروعية، إن المؤلف هنا لا يلبث طويلاً حتى عند القول بـالميلاد المزدوج للنص النبوى، حتى يعترف أن هناك محاولات "أولى" لكتابه السنة والأخبار قبل انتصاف القرن الثاني الهجري الثاني، لكنه يهون من شأنها، فبهي في رأى المؤلف قليلة ومحدودة ومتقطعة، إنما مبعثرة بصورة "طبيعية وغفوية وعذراء".

المؤلف يقصد بالعملية التدوينية "تلك العملية الواسعة المنظمة التي صنعت على عين الأنظمة الحاكمة، والتي يورخ لها غالباً بعهد المنصور العباسي، والتي استمرت في طريقها ولا سيما بعد إمدادها على طول رحلتها بذلك الوقود المتواصل من المنهجات الفكرية والحضارية، سواء هذه الموروثة القديمة ، أو التي استفزت من مكانتها في البنية العقلية للبلدان المفتوحة - بحوسيّة، مانوية، صابئية، غنوصية، هرمسيّة، أفلاطونية، محدثة، مشرقية وهيلستينية) أو تلك الواجهة المتمثلة أساساً في منطق أرسطو، والفلسفة اليونانية بوجه عام. فما انتهى عصر التدوين حتى وجدنا أنفسنا أمام نظرية كاملة من الرؤى والنظم والمفاهيم تحاول أن تقدم نفسها على نحو جدي واعٍ (بوصفها الممثل المعتمد والوحيد للإسلام).

إذا كان شأن المشكلة في علاقة السنة بالتاريخ تشكيلاً وتأوباً فإن القرآن الكريم بدوره تعرض لتأثيرات التاريخ بدءاً من عصر التدوين، لكن لم يكن إلا على مستوى التفسير والتأويل، فالأمر بالنسبة له لم يكن أمر توليد أو إنشاء، لأنه قد اكتمل كنص مدون قبل أن يبدأ التاريخ حركته النشطة باسم الإسلام بما في ذلك العملية التدوينية ذاتها.

١ نحيل هنا إلى كتاب: دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث، مؤلفه امتياز أحمد، ترجمة عبد المعطي قلعي، (القاهرة: دار الوفاء، ط١، ١٩٩٠) وهو أطروحة دكتوراه في الفلسفة في جامعة إدنبرة عام ١٩٧٤. هذه الأطروحة المهمة تقوم على نظرية مناقضة تماماً لنظرية التدوين المتأخر اعتماداً على وثائق تاريخية وتحقيق عميق في التراث، وتقول بأن التدوين بدأ مبكراً في فجر الإسلام، مما يخفّف غلواء وحدة القول بالحظظتين نصيتين للنص النبوى، ويجعلنا لا نقبل التعامل مع إشكالية التدوين إلا باعتبارها إجراءً نظرياً بحثاً يعيننا على بحث ودراسة تلك المرحلة.

لقد تجاوز دور التاريخ في السنة للإنشاء والتأويل، وفي القرآن التأويل إلى "التركيب"، حيث أسرى عن تدشين المنظومة "الفقه — فكرية" الشاملة، التي بلغت في الفقه السياسي بوجه خاص من المرونة والاتساع حد التوافق باستمرار مع الأنظمة الحاكمة المتعاقبة جمِيعاً على اختلاف وجهاتها وطراقي وصولها إلى السلطة.

وهكذا يخلص المؤلف إلى السؤال الآتي: هل كنا سنرى المنظومة الراهنة نفسها بتفصيلها كما هي لو أن حركة التاريخ لم تحصل كما حصلت؟ وللإجابة عن هذا التساؤل لم يجد سوى ممارسة قراءة النص والتاريخ كل منهما في ضوء الآخر، ولكن كيف تتم هذه القراءة؟

في الفصل الأول الذي عنونه بـ "قانون النص" يقدم المؤلف أطروحته النظرية لإنشاء هذه القراءة، حيث يعتبر ما سماه "قانون النص" هو مفتاح هذه القراءة. "في البدء كان النص" بهذه العبارة البليغة يبدأ تحرير مفهوم النص الشرعي الخالص بوصفه مقدمة لشرح مبادئ "قانون النص"، فلا حاجة لغير النص إذ الإسلام ليس شيئاً آخر غير النص، وهذه الحقيقة ظلت لفترة طويلة قبل عصر التدوين بوصفها حقيقة أولية، ما ليشت أن تغيرت عندما نشأت نصوص "وافية" مستبطة من هذا النص الخالص نتيجة لحركته مع الزمان والمكان "الواقع"، هذه النصوص "الوافية" على النص الخالص "نص الوحي" هي "الفقه" الذي أخذ يحمل "بوصفها مرجعية إلزامية" بجوار النص الخالص، فصارت في نهاية الشوط "نصاً" جديداً يمارس سلطته وإلزاميته على واقع زماني لاحق لنشوئه، بنفس صلاحيات النص الخالص ومكانته! وهنا تكمن المشكلة الأولى، فقد أصبح العقل الإسلامي نتيجة لذلك مؤسساً على "الفقه" أكثر مما هو مبني على "النص".

وإذا كان النص الخالص مُفرغاً للتلقى في كل حين، فإن الفقه ما هو إلا جملة من تخيّلات هذا النص الخالص في الواقع والحوادث، وهكذا يمكن لنا أن نعرف لماذا يبدو العقل الإسلامي بامتداده الراهن مفارقاً للعصر باستمرار!

ولكن لماذا وقع العقل المسلم في هذه "المفارقة" فلم يكتفى بالنص الخالص؟ إن العقل الفقهي بمحمله هو "البيان" فعندما ينظر إلى "النص" يراه في الدرجة الأولى بناءً من الألفاظ ينبغي "بيانها"، وقد أدى هذا به في النهاية إلى الإحساس بحدودية النص حيال

الرمن، وذلك بالضبط أساس مقوله "الثبات" "المحدودية" التي تقف وراء العقل الفقهي السلفي في جوئه إلى المصادر "التعويضية" غير النصية (القياس، حجية مذهب الصحابي،..) مفتتًا بذلك على قانون النص. فالآلات اللغوية بمفردها لا يمكنها اكتشاف الجزء "المسكوت عنه" في النص، فضلاً عن إدراكه وتفسيره.

إن القياس - مثلاً - ظهر تحت تأثير النهج التحوي بشكل خاص و مباشر، وهو تعبير صارخ عن الإيمان بعجز النص عن الإحاطة بأحكام المحادث، أي هو بمثابة المتناهٰى مقابل اللامتناهٰى (الحججة الأساسية للقياس الأصولي)، وهو ما يعنيه المؤلف بمقدمة الثبات. فإذا فالناظرة "اللغوية" - حسب المؤلف - أدت إلى ثبات النص "محدوديته"، والاعتقاد بمحدوديته أدى للبحث عن مصادر معينة لاستمرار عمله في التاريخ اللاحق! فكيف إذاً تحل هذه المشكلة: عمل النص في التاريخ دون مصادر إضافية؟

يقول المؤلف إن "النص الخالص" له قانونه البسيط، وهو ما سماه بـ "قانون النص" هذا القانون يستند إلى مبدأين أساسيين هما "دائرة المباحث" ، و "خاصية الاكتناز". فالبيئة النصية مكونة من حيث الحكم التكليفي من شقين: الأول هو المصحّح به، والثاني هو المسكوت عنه، وإن هذا المسكوت عنه هو جزء لا يتجزأ من محيط النص؛ لأن الشرعية التي يتأسس عليها إنما هي شرعية نصية مستمدّة من مجموع "النص وإحالته" ، ولا معنى للمسكوت عنه إلا أن يكون مقصوداً من الشارع العليم. وإذا كان المسكوت عنه مقصوداً؛ فالقول بإلزامية الإجماع والقياس وما أطلق بهما من مرجعيات مفارقة للنص؛ تصبح مناقضة لمقصود الشارع العليم في إنشاء دائرة الحرية، هذه الدائرة القائمة على سبيل الأصلية والابتداء. فتلك المرجعيات (الإجماع، القياس) لا تبدأ "بالعمل" إلا عند سكوت النص، في حين أن الغرض من سكوت النص هو "وقف العمل"؛ أي "الإلزامية" إيجاباً وتحريماً.

هنا يتضح كيف لا يعمل النص بمعزل عن حركة الواقع التاريخي، فدائرة المباحث في النهاية ليست أكثر من "إفساح شرعي" معترف به بمحال واسع يراد تمليكه لحركة التاريخ بمعطياتها المختلفة بوصفها تحصيلاً حاصلاً يمثل القاعدة وليس الاستثناء. إن هذه "الحقيقة" - كما يرى المؤلف - لم تكن حاضرة بالقدر الكافي في الشعور الفقهي السلفي كما صاغه الشافعي وتوارثه العقل المسلم من بعده.

أما مبدأ "اكتناز النص" فيعني أن النص لا يمارس "تمدده في الزمن" عبر دائرة المباح، ولكن من خلال "المُصرّح به"، وهو الشق الآخر من الآلية المزدوجة التي زوّد بها النص، والتي يعمل من خلالها ويقوم بوظيفته. فالنص نزل ليعمل في واقع إنساني، فهو مهيء للإنتاج داخل واقع وليس خارجه، فهو مرتبط في إنتاجه ارتباطاً عضوياً كاملاً وابتداءً وحركته في الواقع. فالواقع المتغير - كما يقول المؤلف - جزء من المحيط الموضوعي للنص، أي كينونته الشاملة، وبناءً عليه فلا سبيل إلى فهم النص على "حقيقة" في زمن معين إلا بفهم الواقع "المباطن" لهذا الزمن واستيعابه، وهو ما وقع فيه العقل السلفي الراهن (والسلفية نزعة العقل الإسلامي بعمومه) وهو يتتجاهل بدرجية مؤسفة اعتبارات الواقع البشري المعاصر، ذلك أنه يتعامل مع "النص" من خلال "الفقه"؛ ومع الشريعة من خلال "السلف"؛ والتنتيجية هي تغيب الواقع الراهن خلف واقع "السلف"؛ وهكذا يفتقد النص طاقته التشغيلية الكاملة، وتظهر في وضوح الفجوة الفاصلة بينه وبين العصر.

وهنا يطرق المؤلف أخطر مسألة تحكم العقل الراهن وهي تعامله مع النص من خلال سلف ما، تلك الترعة "السلفية" التي وجدت منذ البواكيير الأولى للإسلام والتي بقوتها أصبحَ الشافعي مهيمناً برسالته على العقل الفقهى بأجمعه. تلك الترعة نفسها التي أصبحت "مؤسسة" مع الشافعى، بفن الأشعري عليها - في دوره الموازي للشافعى - العقل العقدي المسلم، متبعاً لتيار قد تبلّر قبله واستقر في توافق مع الخط السياسي العام للسلطة الحاكمة التي تلتمس "الشرعية" في فعل السلف؛ ما ينسب إليهم من "الإجماع" على اختيار أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده لنفي مقوله المعارضة الشيعية "بالوصية" مما أن تبلّرت أطروحتات الشيعة في ثوبيها النظري مع جعفر الصادق؛ حتى بدأ الفكر السنى في الردّ عليها "بفعل السلف"!

إن حقيقة المنظومة السلفية أنها "منظومة غير نصية" أي النص الحالص لم ينفرد بتأسيسها، وإنما تأسست بوجه عام على مصادر تاريخية مفارقة للنص وإن كانت متاخمة له، كالإجماع والقياس وقول الصحابي.... إلخ. وحسب رأي المؤلف إذا عرفنا هذه الظروف التاريخية التي تبلّرت فيها مدرسة الحديث — وهي المدرسة التي

قدرت لها السيادة على العقل المسلم، والتي كتبت بيدها منظومة الفقه الإسلامي المعتمدة حتى اليوم على أنها الإسلام — وهي ظروف لتأجيج الخصومة مع مدرسة الرأي والاجتهاد، إذا عرفنا ذلك؛ فقد عرفنا مصدر "النفور من الرأي" بوصفه مسلكاً عقلياً وعادةً نفسية متصلة ليس فقط في خلايا العقل الفقهي الإسلامي الراهن، بل على مستوى سلوكه الفكري والسياسي العام.

فلم يكن غريباً ألا ينقضي القرن الخامس الهجري حتى تردد في جنبات العقل المسلم أصداء فكرة إغلاق باب الاجتهاد. لقد كانت المنظومة السلفية في نفورها من الرأي تفر من الحرية والعقل كليهما، ونحن — كما يقول المؤلف — نعلم كم يتضمن مفهوم الحرية من الشحنة السياسية.

في مقابل ذلك — وبشأن "قانون النص" — يرى عبد الجود ياسين أن الخوارج كانت أول الفرق اسلاماً عن التيار العام، فقد تميزت بقدر من النقاء باعتباره ضرباً من "الصلة المباشرة" بالنص بغير وصاية مرجعية وسيطة، وذلك بغض النظر عن سذاجة التناول وسطوحية الأداء. وإذا رفض الخوارج الإجماع؛ فلأنه في النهاية إجماع "أهل السنة والجماعة" كما يتجلّى بشكل أولي عند مناقشة شرط "القرشية" — مثلاً في الخلافة. إن هذا "الرفض" المبكر من الخوارج جدير بأن يوضع في الاعتبار عند مناقشة القرشية، فهو موقف يراه المؤلف سابقاً على التدوين الملزم للنظرية السلفية، ومبيناً على عدم وجود نصّ.

أما الشيعة فقد كانت "الإمامية" بالنسبة لهم سبب وجودهم، وبنائهم الكلي على مستوى الفكر والسياسة، وكانت أطروحاً من الخروج الفكري البديل عن الخروج السياسي، مما جعل الشيعة تشكل استفزازاً فكرياً للعقل الفقهي على طول الحقبة الزمنية التي استغرقتها صياغة النظرية السلفية.

فقد كانت المذاهب الشيعية تنشأ شيئاً فشيئاً مع حركة الحوادث التاريخية في عملية جدل تاريخية بطيئة، بمعنى أن النظرية السياسية للتتشيع لم تُقدم في نسقها النهائي المعروف قبل التداعيات اللاحقة على الانفجار السياسي الأول، مما يعني أن هذه المبادئ النظرية ليست أصلية في نسيق النص الحالص.

والأمر مع الشيعة في مواجهة "أهل السنة والجماعة" لم يبق في حيز الرفض الكامل للوضعية السننية على مستوى السياسة والأصول، فالعقل الشيعي يرفض التاريخ السياسي في صيغته السننية، كما يرفض المنهجية الأصولية في صيغتها الرباعية الشافعية، فهو لا يعترف بالإجماع، ولا يعتمد بالقياس ولا يرى في قول الصحابي أي حجة ملزمة، لأنها المنهجية التي يتم توظيفها أصولياً في الرد عليه وعلى مواقفه السياسية... الأمر لم يبق في هذا الحيز، فالخطير فيه أن الموقف الشيعي كان يفعل ذلك لا لحساب العقل، ولكن لحساب مرجعية تاريخية أخرى هي مرجعية أهل البيت، فقد أعلنت أقوال الأئمة من أهل البيت نصوصاً من النصوص "التشريعية"، الأمر الذي لا بد أن يتأسس بدوره على "نصوص"، ومن هنا فقد تختتم دخول الشيعة في دوامة الاستناد "طلب النص"، والتنصيص "وضع النص" بطريقة تركيبية موافقة للأحداث، وسادة للحاجة المذهبية.

مع الشيعة أيضاً نشأت مقوله الظاهر والباطن لتبرير سكوت القرآن عن النص لهم، مستفيدين من المفاهيم النصوصية التي تعد سمةً أصليةً من سمات العقل الشيعي حسب تعبير المؤلف، والتي تسربت إليه من مقوله العصمة، وهكذا جرى تأويل الآيات تأويلاً تحكمياً متکلفاً اعتباراً لمقوله الازدواج للنص "الباطن — الظاهر" في محاولة وصل "النصوص" الجديدة بـ "النص الحالص".

يمكن القول أيضاً بشأن الترعة السلفية بالنسبة للشيعة، أن الممارسة الشيعية للاجتهد الحر داخلدائرة المذهبية هي بالنسبة إلى مثيلتها السننية ممارسة متحررة إلى حدّ كبير من وصايا الماضي أو السلف؛ إذا ما صرفاً النظر عن مرجعية الأئمة من أهل البيت باعتبارها نصاً من النصوص.

يصل عبد الجود ياسين في مناقشة قضية "النص الحالص" و "قانون النص" في المدارس الإسلامية إلى المعتزلة، وهكذا يكاد يتحول المؤلف من ناقد ذي إحساس نقدی عالٍ إلى "مرافع"، ليصف مبتدئاً الفكر الاعتزالي أنه فكر "ولد مفطوراً على العقل مخصوصاً بخاتم الحرية"، وأن عقلانية المعتزلة وحرفيتها "على وجه التحديد" سبب عزّ لهم عن التيار العام السلفي واعتزلهم له، بل إن مصطلح المعتزلة يشير إلى ولادة

تاريجية، فهو يومنئ إلى غير تمّ اعترافه، فثم علاقة بين المعتزل والممعترَّل، إن هذا المقابل "هو السلفي الذي تم اعترافه" يفسر لنا عقلانية الفكر الاعتزالي وحرفيته.

لقد نفى المعتزلة اعتماداً على روحهم العقلية الحججية التشريعية من غير النص الحالص؛ الذي لا يخرج عن الكتاب الناطق والسنّة المجمع عليها حسب تعبير الجاحظ، إن صفة "المجمع عليها" هنا تعبير عن الموقف الاعتزالي العام من المنهج السلفي في قبول الأحاديث وتصحیحها، وهو المنهج الإسنادي البحث، الذي يفلت روایات لا تخطأ بالإجماع العام لمختلف المدارس والفرق الإسلامية، وهكذا عمل المعتزلة لتحقيق النص الحالص وتنقيته من الدخيل بعض الحديث على "معقول الدين ومتواتر السمع" خاصة القرآن، فقد كانوا إذا يمارسون منهجاً نقدياً عالياً في علم السنّة باصطدام العقل كآلة نقدية ليس فقط في تقييم المتن من خلال السنّد، ولكن من خلال قراءته في محيط إجمالي واسع هو "معقول الدين ومتواتر السمع"، لقد فطن المعتزلة بذلك إلى إرهادات مبكرة للمنهج التاريجي في نقد الأخبار.

إن المؤلف إذ يقدر كثيراً المنهج الاعتزالي يشعر بالرثاء إزاء المصير الذي آل إليه المسلمون بسبب نفي هذا المنهج الذي كلفنا في الحقيقة — حسب تعبيره — "ضياع حضارة كاملة"!

من هذه المبالغة بشأن المنهج الاعتزالي تجاه النص الحالص وقانونه، ينتقل المؤلف إلى موقف ابن حزم، الذي وإن لم يشر إلى مؤسسة جماعية؛ فإنه يعتبر "مؤسسة فردية باللغة الضخامة" — حسب تعبيره — وذلك ليس للأثر البالغ الذي تركه بالعقل في التاريخ السياسي والفكري للإسلام، وإنما للأثر البالغ الذي يمكن لمنهجه الأصولي أن يحدُّثه في العقل المسلم لو قدر له أن يوضع موضع التطبيق، الذي يرى فيه المؤلف أنه المنهج الأصولي الوحيد الذي يمكن على نحو شبه كامل من الوقوف على "الأسرار" الحقيقة لـ "قانون النص".

إن تجربة ابن حزم التي تبعد كثيراً عن مركز المنظومة السلفية بالشرق، والتي واجهت المنظومة السلفية بعدما تبلّرت في صيغتها النهائية (الشافعية — الأشعرية) أثارت له في هذه الظروف أن ينظر برأوية كلية إجمالية للمنظومة السلفية ناجياً إلى حدٍ

كبير من تأثيرها. وعلى الرغم من أن ابن حزم يشبه في نظريته السياسية الرؤية السلفية إلى حد كبير، فإن أسباباً سياسية بعينها هي التي أملت عليه ذلك، وهي أنه لم يتتبه بالقدر الكافي للخلل الكامن في المنهجية التقليدية لعلم الحديث فضلاً عن كونه يتمي إلى عائلة أموية بالولاء!

مع أن ابن حزم وفي ظل ممارسته النقدية للمنظومة السلفية، تعود الحجية إلى "النص الخالص" وحده "الكتاب والسنّة" مع إيقائه على حجية الإجماع إلا أنه يقلصه إلى أدنى درجة فيه، وهو إجماع الصحابة، وليس أي إجماع أيضاً، إنه الإجماع المبني على نص وتوقيف. وهو بذلك ينفي "شرعية" الإجماع بالمفهوم السلفي، فقد كان ابن حزم واعياً بأن القول بالإجماع السلفي يعادل القول بمرجعية بشرية متساوية للوحي في صلاحية التشريع، وللسبب ذاته كان هجومه الرافض للقياس أكثر حدةً وعنفاً، فإن ابن حزم يؤسس منهجهية الحاجاجية على ما يمكن تسميته بـ "العقل المنصوص" أو "النص المعقول" ويقصد به عبد الجواب ياسين ذلك المزيج الحميم والسائع المكون من النص والعقل.

بهذه العقلية أدرك ابن حزم دلاله "المسكوت عنه" في النص الخالص، فجزم بأنه ليس فيه إلا ثلاثة أقسام للحكم "واجب"، ومحرم، ومباح"، وفي استدلاله على نفي حجية القياس يستخدم هذه المقوله فيشير بأن القياس هو على حساب المباح المساوي لمسكوت النص.

وتتدخل عند ابن حزم حجية "العقل" مع "النص" فلا يرى طريقةً للعلم إلا من وجهين أحدهما ما أوجبهه بديهيّة العقل وأوائل الحس، والثاني: مقدمات نصية راجعة إلى بديهيّة العقل وأوائل الحس، فالعقل سابق للنص، فهو أصل الأصول، ولكنه ملازم له على وجه الدوام من حيث الدلالة، فالعقل ينضبط بالنص في الحدود، ويحتاج إليه في المداية.

وهكذا يمكن قراءة "ظاهرية ابن حزم" على أنها ليست فقط اكتفاءً من النص الخالص "بظاهره؟، وهما وجهان لعملة واحدة، فإن ابن حزم يرى في القول بالتأويل أو القول بالباطل ضرباً من الإضافة على النص، فالنصوص عنده كافية بذاتها للدلالة على

نفسها، فظاهرите ليست إلا تأكيداً على مبدأ "لا حجية إلا للنص"، ومع كل ذلك فإن المنهج الحزمي لم يحط بقانون النص من كل جوانبه، ذلك أن موقفه "سلفي قح" من النص النهائي للسنة وعلم الحديث.

إلى هنا وينتهي المؤلف من أطروحته ومناقستها في المدارس والفرق الإسلامية الكبرى، ومع انتهاءه من الصياغة النظرية لهذه الأطروحة في ختام الفصل الأول — الذي يشكل الجزء الأهم من الكتاب — يُقدم الفصل الثاني ليمارس فيه تطبيقاته ويثبت دور التاريخ مثلاً في السلطة بكل قواها التاريخية "النظام والفرق المتصارعة" ومنظوماتها الفكرية.

يبدأ في هذا الفصل بالتأويلات التي حикت حول القرآن، ومن خلال البناء الشكلي للسلطة أو نظام الحكم بين الكيفية التي تم بها الجدل بين القرآن والواقع السياسي الديني اللاحق عليه.

لقد راحت كل فرقة من فرق الصراع الناجم عن الفتنة لا سيما الشيعة، ثم أهل السنة تزول آيات الكتاب تأويلاً موافقاً لنظريتها السياسية في السلطة، متجاهلاً بذلك حقيقة "السکوت القرآني" الحاسم عنه. فزعم الشيعة — مثلاً — أن في القرآن ثبت الوصية لعلي وأبنائه من بعده!، أما أهل السنة فمنهم من ذهب إلى أن القرآن يؤيد خلافة أبي بكر ! ومنهم من اكتفى بالقول بأنه يثبت النظرية السنوية في الخلافة !، ولأداء هذه المهمة "التطبيق" يستحضر المؤلف ثانية مفهوم اللحظتين النصيتين المشار إليهما في البداية، ليقرأ النص القرآني من خلالهما مرتين.

في قراءته للحظة النصية الأولى توصل إلى أن النص القرآني، لم يكن يحمل أي دلالة — مثلاً — على الوصية بالسلطة لفرد أو لأسرة — كما تزعم الشيعة —، أو الوصية لقبيلة أو شعب كما تزعم النظرية السنوية في الخلافة، نستطيع أن نصف هذه القراءة التي أجرتها المؤلف بالموقفة، لأنها استطاعت أن تمسك بالخيوط الرئيسة التي قامت عليها التأويلات المذهبية متمثلةً في خلفيات تاريخية، ونجح الكاتب في استخدامها أيضاً في قراءة "سکوت النص" في اللحظة النصية الثانية أيضاً متلمساً ذلك كله من خلال نصوص الأئمة أنفسهم والأحداث التاريخية المقطوع بها في التاريخ، وهكذا يضعننا أمام

حقيقة "المسكوت عنه" في القرآن بشكل عملي، بنصوص تعارض السكتوت إلى الإلزام، هي من صنع التاريخ قطعاً.

إن نصيب الموقف الشيعي من صبغة التاريخ كان أوفر من نصيب الموقف السنوي — حسب المؤلف — لأسباب تتعلق بالتاريخ ذاته، ذلك الذي فرض على الموقف الشيعي — كأقلية — أن يولد في داخلأتون متواصل من القمع والاهتزام.

وإذا كانت قضية الخلافة هي أول قضية فرضت نفسها على الفكر الإسلامي. فإنها كانت آخر قضية حاول التنظير لها، حينما يبهر أصحاب النظريتين الشيعية والسنوية ذلك بعدم تبلُّر قواعد الأصول، فإن ذلك لا يفي بالحقيقة كلها، ذلك لأن نظرية الخلافة — على الأقل — لم تكتمل فصوتها بمحرَّد تعقيد القواعد، وإنما اقتضى ذلك أن يتم "الواقع السياسي" ذاته دورته الكاملة، ذلك أن هذا "الواقع السياسي هو الذي كتب النظرية في الحقيقة، وكانت النظرية تبرر الواقع وتقننه".

إن الاستخدام السنوي للقرآن مختلف عن مثيله الشيعي، فهو لم يكن قط تأويلاً باطنياً، بل كانت استخداماته استخدامات استدلالية تركيبية، معنى أنه لم يزعم أن آية من الآيات نزلت نصاً في خلافة أبي بكر، أو الوصية له، أو أن آية قد انطوت على تفصيل واضح في شكل نظام الحكم في الدولة، خلافاً للموقف السنوي تجاه نص السنة الذي استخدمته النظرية السنوية في مرحلة معينة بوصفه ردّ فعل لمواجهة الموقف الشيعي الإمامي.

وفي الفصل الثالث: يتبع المؤلف ممارسته النقدية "التطبيقية" على السنة، التي وصلت متونها إلينا قصيرة تشبه الأحكام في صياغتها النبوية ذاتها بحيث كان من العسير على العقل أن يدرك المراد من ورائها، الأمر الذي أدى بالشرح والتآويلات — وقد فرغت من الاعتراف بنصيتها — أن تذهب في تفسيرها نذاهب شتى، بل وأن تترتَّب عليها أحكام في غاية الخطورة، لا تزال حتى اليوم تفعل فعلها في العقل المسلم.

استطاع المؤلف بأمثلة صارخة الدلالة إثبات ما يذهب إليه، من خلال ما أدرج في أمهات كتب صحيح السنة بشكل "متكلف وفوضوي ومثير" في آن واحد، كما هو الحال مثلاً في حديث البخاري ومسلم: "يكون من أمتي اثنا عشر أميراً كلهم من

قريش" الذي اضطر الشارحين أن يصطدموا في بعض الأحيان بكل حقائق التاريخ الثابتة، بل إلى حد قول بعضهم بأن الخلفاء الراشدين الأربع ليسوا خلفاء، وأن معاوية ليس متغلباً، وأنه بانتهاء الدولة الأموية انتهت عزة الإسلام!

وسيجد القارئ للكتاب أمثلة حاسمة على التدخل التاريخي السياسي في السنة منذ العهد الأموي المبكر، والذي استمر إلى العهد العباسي أيضاً، والمثال الذي نختاره هنا أحد أمثلة عديدة مارس المؤلف فيها قراءته، وهو حديث أم سلمة "أم المؤمنين"، إذ دخل عليها الحارق بن أبي ربيعة، وعبد الله بن صفوان وعبيد الله بن القبطية فسئلوا عن "الجيش الذي يخسف به" وكان ذلك في أيام ابن الزبير، فقالت: قال رسول الله ﷺ "يعود عائد بالبيت فيبعث الله إليه بعثاً، فإن كانوا بيداء من الأرض خسف بهم" فقلت يارسول الله: فكيف من كان كارهاً؟ قال: "يخسف به معهم، ولكنه يبعث يوم القيمة على نيته"، وقال أبو جعفر: هي بيداء المدينة والله إنما ليبيداء المدينة!، وفي رواية يوسف بن ماهك عن عبد الله بن صفوان أن العائد هم قوم ليست لهم منعة ولا عدد يبعث إليهم جيش" قال يوسف: وأهل الشام يومئذ يسيرون إلى مكة!

هذا الحديث أخرجه مسلم ضمن أحاديث الفتنة وأشراط الساعة... ولكن الحديث يشير إلى أحداث قريبة ومحددة! وليس مؤجلة إلى آخر الزمان! إنما الأحداث التي تتعلق بعد الله بن الزبير وصراعه الدموي مع الأمويين على السلطة، فقد اتفق أن عبد الله بن الزبير أصبح "عائداً بالبيت" يحتمي به من سطوةبني أمية، وهو يعلن الخروج على سلطانهم، ويرسم نفسه خليفة للمسلمين، فيرسل ولاته على الأمصار ويمنع حاجاج الشام من الوصول إلى مكة.

ولم يكن يمتلك من أسباب القوة ما يكفي لجسم الصراع لصالحه، وهو ما يفسر جزئياً عيادة بالحرم المكي، وتوقعه جيشاً أموي آت لا ريب فيه من قبل الشام، حيث لا بد أن يمر في طريقه إلى مكة "بيداء المدينة" وقد جاء هذا الجيش بالفعل مرتين سنة ٦٤ هـ وسنة ٧٣ هـ حيث قمعت الثورة بقيادة الحاجاج بن يوسف الثقفي وقتل ابن الزبير، فهل كان هذا الحديث نصاً دعائياً استخدمه الزبيريون للتسبيط في فترة توقعهم لجيش الشام؟ يقول راوي الحديث أن ذلك كله كان في زمن الزبير، فلماذا يتآخر

التحديث به إلى تلك الأيام؟ ثم إن الراجح أن أم سلمة توفيت في خلافة معاوية قبل موته بستين و لم تدرك أيام الزبير كما ينقل القاضي عياض؟ ورواية يوسف بن ماهك أن هذا الحديث ظهر إلى الوجود "وأهل الشام يسرون إلى مكة"؟
وكان الزبير — وهو ما يلقي مزيداً من الضوء على خلفية النص التاريخية — كما ينقل الطبراني — يسمى يومئذ بـ "العائد"!

إن كثيراً من التطابق بين هذا الحديث والمرحلة الزمنية لعبد الله بن الزبير، بل إن الروايات الأخرى لتؤكد ذلك، فرواية أبو داود مثلاً "يكون عند موت خليفة، فيخرج رجل من أهل المدينة هارباً إلى مكة" "وعبد الله فعل ذلك بعد موت معاوية"، ثم ينشأ رجل من قريش أخواه كلب "كان أحوال يزيد بن معاوية من بي كلب" فيبعث الله عليهم بعثاً فينظرون عليهم، وذلك بعث كلب، والحقيقة لمن لم يشهد غنيمة كلب "لاحظ التلویح بالغنيمة حين يهزم جيش كلب، وهي وسيلة ناجعة للحضور على القتال.

إن الصراع السياسي أو بتعبير آخر "السلطة" أفرزت منظومة هذا العقل المسلم المشبع بسلفيته، وهو الذي شكل نظريته المعرفية والسياسية، تلك النظرية التي لا تزال تحسّب تعريف المؤلف — "محنطة" منذ نشأها وحتى اليوم، ليس فيما يتعلق بالماضي والحاضر فقط، بل فيما يتعلق بالمستقبل أيضاً.

ينهي المؤلف كتابه بوعد بدراسة لتاريخ النظرية في ضوء التاريخ العام للسلطة والمعارضة، أي تاريخ السلطة، وهو القسم الثاني من مشروعه النبدي إذا جاز لنا التعبير.

ذلك كان عرضاً مطولاً لكتاب جدير بالاحتفاء والتداول، فقد بذل فيه مؤلفه - الذي يتمتع بقدرة تعبيرية عالية - طاقة كبيرة في التحليل النبدي الواسع، بل إن الميزة الأساسية والهامة للكتاب هو هذا الفعل التحليلي النبدي الواسع، وهو فعل يتكشف عن معرفة شاملة وعميقة بالتراث. وعلى الرغم من قلة المراجع والإحالات، فإن الباحث استطاع أن يُقدم صورة متماسكة ومنهجية تنم عن استيعاب الفكر، ولكن البحث مع ذلك ينقصه تحديد أكثر دقة لمصطلحاته، فهو

يستعمل - مثلاً - مصطلح "السلطة" بمعانٍ عديدة يختار القارئ أحياناً بأي معنى يستعمله في بعض الموضع. هذا فضلاً عن أن تطبيقاته التي وإن جاءت موفقة ومثيرة، لكنها كانت أضيق من "النظيرية" التي أخذت على عاتقها دراسة العقل الإسلامي بوصفه كلاً متكملاً، ومن خلال النصوص المكونة له!

والمؤلف أحد أبناء الحركة الإسلامية الذين تأثروا بأفكار أقطاب الحركة وخصوصاً سيد قطب، كما يتضح ذلك في كتاباته السابقة، مثل: "مقدمة في فقه الجاهلية" ^٢، و "تطور الفقه السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر": بحث في بدايات التوجيه الغربي" ^٣، مما يبرز هذا الكتاب وكأنه في قطيعة حقيقة معها، ويبدو أن همه المنصب على مشكلة المسلمين وأزمنتهم دفعه للاهتمام بالسياسي - نظراً لأن الواقع يشكله السياسي أكثر مما يشكله غيره - عندما بحث في مؤلفه تطور الفكر السياسي في مصر.

واكتشف أن ثمة أزمة في عقل المسلمين أنفسهم، وبناءً عليه فقد رأى أن (أصول الخلل في تاريخ الأمة الإسلامية يرجع إلى بدايات سابقة على الحملة التغربية "...". حيث المكمن الحقيقي للخلل، اعني تارينخنا الذاتي ذاته) كما يقول في مقدمة كتابه الذي عرضناه.

إذاً ولد الكاتب في سياق البحث عن مكمن الخلل، بل في الخلل نفسه، ويبدو أن الباحث وهو يبحث في ذلك - خلال سنوات عديدة - تطور رؤيته إلى درجة أخذت معه قطيعة مع فكره السابق، وهكذا أخذ في مقدمة الكتاب يعترف بفشل الطرح الإسلامي ونظام الحكم في الدولة، لأن من شأن هذا النظام أن يشير جملة من التداعيات المستهجنة؛ التي تستحضر معاني القهر والاستبداد ونفي العقل والحرية!

^٢ مقدمة في فقه الجاهلية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، د. ط، ١٩٨٦.

^٣ تطور الفقه السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر: بحث في بدايات التوجيه الغربي، لندن، المعهد الإسلامي، ١٩٨٧، وله طبعة في القاهرة.

أخيراً تذكرنا "قراءة" هذا الكتاب بقراءة مماثلة في التوجه "تاريخ المعرفة" لكنها متعاكسه بالاتجاه "الفرضية والمدفء" ، وهي دراسة عبد الحميد الصغير: "الفكر الأصولي وإشكالية السلطة: دراسة في نشأة علم المقاصد"^٤ ، تقوم فرضيتها على أن علم الأصول نشا في مواجهة السلطة لحماية الدين من عبئها وليس لتبريرها، وبرهنت تلك الفرضية من خلال كم هائل من النصوص والأفكار المثبتة في كتب التراث عموماً والأصولي منه بشكل أساسي، فهل تمتلك إحدى القراءتين مشروعية أكثر من الأخرى، هذا ما يمكن أن تكشفه الدراسات المقبلة التي تشغلي في الميدان نفسه، لكن ما تجدر الإشارة إليه أن قيمة هذه الدراسة لا تتأكد من خلوها من المقولات الإيديولوجية الجاهزة فحسب، ولكن من كونها تتعلق أيضاً من موقع إسلامية متقدمة.

^٤ نشر دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤، وما يُؤسف له أنّها لم تلق حقها من الاهتمام على الرغم من أهميتها وجديتها.