

السُّلْطَةُ فِي الْإِسْلَامِ العقلُ السُّلْفِيُّ بَيْنَ النَّصِّ وَالتَّارِيخِ *

عبد الرحمن الحاج إبراهيم **

لماذا يظهر العقل المسلم الراهن مفارقاً للعصر كلما أخذ تجلياته في الواقع سلَبنا
باتجاه التاريخ؟

ومماذا نفسر نفوره 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 يفكر بهذه الطريق وليس بغيرها؟
هذه الأسئلة وغيرها لا تزال تفرض نفسها علينا كلما شرعنا نبحث في جذور التقدم
والتخلف في المجتمع العربي الإسلامي.

إن الإجابة تكمن - بشكل أساسي - في الدراسة التاريخية، حيث لا زال بحث جدل
السياسي - المعرفي في تاريخية العقل المسلم بحثاً حافلاً بالمفاجئات. في هذا السياق تحديداً
تأتي دراسة عبد الجواد ياسين؛ لتسهم في الكشف عن حدود دور التاريخ في تشكيل العقل
المسلم مفترضاً أن هذا العقل صار أسيراً لفاعل السلطة في التاريخ "تاريخ السلطة"، ولفعل
التاريخ في العقل "سلطة التاريخ"، حيث أورثته "سلطة التاريخ" خضوعاً شبه كلي

* عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النص والتاريخ (بيروت - دار البيضاء: المركز

الثقافي العربي، ١٩٩٨م) ص ٣٤٩..

** باحث سوري.

للماضي، وأورثه "تاريخ السلطة" خضوعاً شبه كلي للحكومة، من هنا رأى أن مراجعة تكوين العقل الإسلامي الراهن لا بُدَّ أن تدور حول هاتين المسألتين. وبهذا الكتاب يدشن عبد الجواد ياسين ما يمكن أن نسميه "مشروعاً" 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 السطة في الإسلام لم تتشكل من خلال النص، وإنما تشكلت من خلال التاريخ: "والسطة هنا بمعنى التنظير الفقهي والعقدي المؤطر لها"، ليس ذلك فحسب؛ بل إن تاريخ السلطة من خلال التنقيص السياسي "وضع النصوص السياسية الشرعية" قد أذى دوراً جزئياً في تشكيل النص، ومن ثمَّ فإن دوراً طاعياً 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 بألة نقدية "بالغة الكفاءة" في مجال ثبوت النص ذاته.

في هذا الكتاب - الذي يشكل القسم الأول من دراسته (مشروعه) - يُكرِّس عبد الجواد 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".

يثير المؤلف إشكالية التدوين ذاهباً مع الجابري - الذي يشكل مرجعه الأول - إلى أن النص النبوي نتج بميلاد مزدوج، فنحن أمام لحظتين نصيتين؛ وليس أمام لحظة نصية واحدة، الأولى هي: لحظة "التلقي" الأول أو التزل، 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 العيث بالسنة إنشأً "الوضع"، وتأويلاً. فهل استطاعت المبادئ النظرية والأدوات النقدية "العلم الحديث" أن تحول بين التاريخ (متمثلاً بالأنظمة الحاكمة والفرق الموازية لها فكرياً وسياسياً) وبين

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

وهكذا يخلص المؤلف إلى السؤال الآتي: هل كنا سنرى المنظومة الراهنة نفسها بتفاصيلها 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 عنوانه 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 حجة لغير النص إذ الإسلام ليس شيئاً آخر غير النص، وهذه الحقيقة ظلت لفترة طويلة قبل عصر التدوين بوصفها حقيقةً أوليةً، ما لبثت أن تغيرت عندما نشأت نصوص "وافدة" مستنبطة من هذا النص الخالص نتيجة لحركته مع الزمان والمكان "الواقع"، هذه النصوص "الوافدة" على النص الخالص "نص الوحي" هي "الفقه" الذي أخذ يحمل "بوصفها مرجعيةً إلزاميةً" بجوار النص الخالص، فصارت في نهاية الشوط "نصاً" جديداً يمارس سلطته وإلزاميته على واقع زمني 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 للتلقي في كل حين، فإن الفقه ما هو إلا جملة من تجليات هذا النص الخالص في الوقائع والحوادث، وهكذا يمكن لنا أن نعرف لماذا يبدو العقل الإسلامي بامتداده الراهن مفارقاً للعصر باستمرار!

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

أما مبدأ "اكتناز النص" فيعني أن النص لا يمارس "تمدده في الزمن" عبر دائرة المباح، ولكن من خلال "المُصَرَّح 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 "حقيقته" في زمن معين إلا بفهم الواقع "المباطن" لهذا الزمن واستيعابه، وهو ما وقع فيه العقل السلفي الراهن (والسلفية نزعة العقل الإسلامي بعمومه) وهو يتجاهل بدرجة مؤسفة اعتبارات الواقع البشري المعاصر، ذلك أنه يتعامل مع "النص" من خلال "الفقه"؛ ومع الشريعة من خلال "السلف"، والنتيجة هي تغييب 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 التزعة "السلفية" التي وجدت منذ البواكير الأولى للإسلام والتي بقوتها أصبح الشافعي مهيمناً برسائلته على العقل الفقهي بأجمعه. تلك التزعة نفسها التي أصبحت "مؤسسة" مع الشافعي، فبنى الأشعري عليها - في دوره الموازي للشافعي - 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 مقولة المعارضة الشيعية "بالوصية" فما أن تبلّرت أطروحات الشيعة في ثوبها النظري مع جعفر الصادق؛ حتى بدأ الفكر السني في الردّ عليها "بفعل السلف"!

إن حقيقة المنظومة السلفية أنها "منظومة غير نصية" أي النص الخالص 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

والأمر مع الشيعة في مواجهة "أهل السنة والجماعة" لم يبق في حيز الرفض الكامل للوضعية السنية على مستوى السياسة والأصول، فالعقل الشيعي يرفض التاريخ السياسي في صيغته السنية، كما يرفض المنهجية الأصولية في صيغتها الرباعية الشافعية، فهو لا يعترف بالإجماع، ولا يعتد 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، فالخطر 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 تحتم دخول الشيعة في دوامة الاستنصاح "طلب النص"، والتنصيص "وضع النص" بطريقة تركيبية موافقة للأحداث، وسادة للحاجة المذهبية.

مع الشيعة أيضاً نشأت مقولة الظاهر والباطن لتبرير سكوت القرآن عن النص لهم، مستفيدين من المفاهيم النصوصية التي تعد سمة أصيلة من سمات العقل الشيعي حسب تعبير المؤلف، والتي تسربت إليه من مقولة العصمة، وهكذا جرى تأويل الآيات تأويلاً تحكيمياً متكلفاً اعتباراً لمقولة الازدواج للنص "الباطن — الظاهر" في محاولة وصل "النصوص" الجديدة بـ "النص الخالص".

يمكن القول أيضاً بشأن التزعة السلفية بالنسبة للشيعة، أن الممارسة الشيعية للاجتهاد الحر داخل الدائرة المذهبية هي بالنسبة إلى مثلتها السنية ممارسة متحررة إلى حد كبير من وصايا الماضي أو السلف؛ إذا ما صرفنا النظر عن مرجعية الأئمة من أهل البيت باعتبارها نصاً من النصوص.

يصل عبد الجواد ياسين في مناقشة قضية "النص الخالص" و "قانون النص" في المدارس الإسلامية إلى المعتزلة، وهكذا يكاد يتحول المؤلف من ناقد ذي إحساس نقدي عالٍ إلى "مرافع"، ليصف مبتدئاً الفكر الاعترالي أنه فكر "ولد مفطوراً على العقل مبصوماً بخاتم الحرية"، وأن عقلانية المعتزلة وحريتها "على وجه التحديد" سبب عزله عن التيار العام السلفي واعتزالهم له، بل إن مصطلح المعتزلة يشير إلى ولادة

كبير من تأثيراتها. 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 ينتبه بالقدر الكافي للخلل الكامن في المنهجية التقليدية لعلم الحديث فضلاً عن كونه ينتمي إلى عائلة أموية بالولاء!

مع أن ابن حزم وفي ظل ممارساته النقدية للمنظومة السلفية، تعود الحجية إلى "النص الخالص" وحده "الكتاب والسنة" مع إبقائه 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 مساوية للوحي في صلاحية التشريع، وللسبب ذاته كان هجومه الرافض للقياس أكثر حدةً وعنفاً، فإن ابن حزم يؤسس منهجيته الحجاجية على ما يمكن تسميته بـ "العقل المنصوص" أو "النص المعقول" ويقصد به عبد الجواد ياسين ذلك المزيج الحميم والسائغ المكون من النص والعقل.

بهذه العقلية أدرك ابن حزم دلالة "المسكوت عنه" في النص الخالص، فجزم بأنه ليس فيه إلا ثلاثة أقسام للحكم "واجبٌ، ومحرمٌ، ومباحٌ"، وفي استدلاله على نفي حجية القياس يستخدم هذه المقولة فيشير بأن القياس هو على حساب المباح المساوي لمسكوت النص.

وتتداخل عند ابن حزم حجية "العقل" مع "النص" فلا يرى طريقاً للعلم إلا من وجهين أحدهما ما أوجبه بديهية العقل وأوائل الحس، والثاني: مقدمات نصية راجعة إلى بديهية 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 الهداية.

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

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

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

وإذا كانت قضية الخلافة هي أول قضية فرضت نفسها على الفكر الإسلامي. فإنها كانت آخر قضية حاول التنظير لها، حينما يبيرر أصحاب النظريتين الشيعية والسنية ذلك بعدم تبلر قواعد الأصول، فإن ذلك لا يفي بالحقيقة كلها، ذلك لأن نظرية الخلافة — على الأقل — لم تكتمل فصولها بمجرد تقعيد 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 السني للقرآن مختلف عن مثيله الشيعي، فهو لم يكن قط تأويلاً باطنياً، بل كانت استخداماته استخدامات استدلالية تركيبية، بمعنى 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 السني تجاه نص السنة الذي استخدمته النظرية السنية في مرحلة معينة بوصفه ردّ فعل لمواجهة الموقف الشيعي الإمامي.

وفي الفصل الثالث: يتابع 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 بالشروح والتأويلات — وقد فرغت من الاعتراف بنصيتها — أن تذهب في تفسيرها نذاهب شتى، بل وأن تترتب 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 أمّتي اثنا عشر أميراً كلهم من

التحديث به إلى تلك الأيام؟ ثم إن الراجح أن أم سلمة توفيت في خلافة معاوية قبل موته بستين ولم 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 أخواله كلب "كان أحوال يزيد بن معاوية من بني كلب" فيبعث الله عليهم بعثاً فينظرون عليهم، وذلك بعث كلب، والخبيبة لمن لم يشهد غنيمة كلب" لاحظ التلويح بالغنيمة حين يهزم جيش كلب، وهي وسيلة ناجعة للحض 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 تحسب تعريف المؤلف — "محنة" منذ نشأتها وحتى اليوم، ليس فيما يتعلق بالماضي والحاضر فقط، بل فيما يتعلق بالمستقبل أيضاً.

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

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

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

٤ نشر دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ومما يوسف له أنها لم تلق حقها من الاهتمام على الرغم من أهميتها وجدديتها.