عبد المجيد الصغير

الفكر الأصولي
وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام

قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

1415هـ - 1994م

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام

هاتف : 802428 -802407- 802296

ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

تلكس : LE M.A.J.D 21665- 20680

تمهيد

المدخل

أ ـ جدلية المعرفي والسياسي في الإسلام

(مشكلة المعرفة والسلطة)

ب ـ الفكر الأصولي بين الوصف «والقراءة»

ج ـ بين يدي المصادر

تمهيد

أ ــ جدلية المعرفي والسياسي في الاسلام

(مشكلة المعرفة والسلطة)

1ـ قديماً أعرب أفلاطون عن طموح الفيلسوف ـ وهو نموذج الإنسان المالك «للعلم» والمعرفة ـ نحو امتلاك السلطة، بل والاستئثار بها، دون «رجل السياسة»، زاعماً أن العدالة لن تعرف طريقها نحو المدينة إلا بذلك الشرط؛ شرط أن يكون رئيس الدولة ومدبرها حكيماً، فيلسوفاً وعالماً! وبذلك دشّن أفلاطون القول بامتلاك صاحب المعرفة العلمية لحق القرار السياسي «الشرعي» وممارسة السلطة الفعلية المؤثرة...

سوف يكون لمثل هذه النكسات والتراجعات دورها في إضفاء طابع جدلي على العلاقة بين المالكين لزمام القرار السياسي وبين الخاضعين له، خاصة منهم أرباب الفكر والقلم المشتغلين بالعلم والمعرفة، مما أعطى لمسألة السلطة طابعاً إشكالياً. حيث لم تعد مشكلة السلطة قضية واقع ومعطى يرتفع فوق كل نقد، بل وبفضل ضغوط الفيلسوف ورجل العلم، لم تعد السلطة ولا السياسة منطقة محرّمة أو مسألة قائمة على مجرد تبرير واقعها والاقتناع بفائدتها العملية... بل أصبحت أولى القضايا في كل سلطة ضرورة معالجة مشروعيتها وتأسيس «شرعيتها»، مع محاولة نفي تشخيص تلك الشرعية في فرد معيّن أو فئة متميزة؛ بل لا تتسع قاعدة هذه الشرعية ولا يثبت أساسها إلا على حساب تقليص نفوذ ذلك الفرد أو تلك الفئة، وتحويل ذلك النفوذ إلى مجرد وسيلة، بدل اتخاذه غاية مطلقة. وهو ما يعني الاتجاه نحو تقليص سلطة رجل السياسة مع توسيع أنواع أخرى من السلط الممثّلة في «الجماعة» وخاصة في المعرفة المنبثقة من تلك الجماعة والمتكلمة باسمها؛ الأمر الذي يستوجب الاعتراف بجدلية العلاقة بين كل معرفة وبين أطرها المجتمعية

المختلفة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تلك العلاقة المتحولة دوماً ليست محض علاقة ميكانيكية؛ بل اعتباراً للعلاقة الجدلية بين الفكر وبين واقعه وأطره المجتمعية، فإن ذلك الانتاج هو، بالضرورة، إنتاج معرفي «قصدي» الدلالة، ذو وظيفة اجتماعية وسياسية، ظاهرة كانت تلك الوظيفة أو مضمرة؛ الشيء الذي يجعل العلاقة بين «المعرفي» و«السياسي» علاقة ضرورية ودائمة»[1]...

من ثمّ يُستحسن التمييز بين الممارسة السياسية «للقوة» وبين مفهوم السلطة، من حيث أن العالم أو الفيلسوف أو المفكر بوجه عام، بالرغم من عدم امتلاكه لزمام القرار (GRAMSCI)، فهو مع ذلك يمتلك قدرة على التحليل والتقويم، ومؤهّل للنقد والتأثير والتوجيه، الشيء الذي يجعل من معرفته «سلطة» مؤثرة، وبالتالي منافسة لتلك التي يتمتع بها رجل السياسة، الأمر الذي يغريه بتوظيف مفهومي السلطة والشرعية في سبيل التأثير عليه وتوجيهه...!

ولا شك أن المفهومين المذكورين يضمران قصدية «سياسية» من حيث كونهما يقومان على أساس الرغبة في التقويم والتأثير، بالمقارنة مع من لا يملك سوى الكلام والمطالبة بالشرعية! بيد أن هذا الأخير يستطيع أن يملك السياسة الفعلية بمقدار اتساع قاعدة المؤيدين له، الذين يضفون حينئذ على مفهوم الشرعية المطالب بها قوة سياسية مؤثرة أيضاً...

واعتباراً **لهذا التداخل بين المعرفي والسياسي**، وجب عند مُنظّري السياسة في الإسلام ضرورة الفصل بين مفهوم السياسة ذاته ومفهوم القوة؛ ف «السياسة [الحق] هي القيام على الشيء بما يصلحه». وهو تعريف يتضمن، للوهلة الأولى، فصلاً بين مفهوم السياسة ومفهوم القوة أو العنف، من حيث أن السياسة **تدبير**، يقتضي ضرورة **القيام** على الشيء وإتقانه بهدف ترشيده وإصلاحه قبل كل شيء؛ كما أن من شأن ذلك التعريف، من جهة أخرى، أن

---

(1) وإذا وصف البعض المعرفة أو الإنتاج الفقهي والكلامي بـ«الطوبي»، فإنه يعترف بأن الطوبي «إنعكاس للواقع المعيش».. الواقع يفسّر الطوبي، والطوبي تضيء الواقع». انظر: العروي (عبد الله). مفهوم الدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1981، ص 90.

يوسّع من مفهوم السياسة بحيث يجعل منها مجالاً متداخل الاختصاصات؛ فسواء تعلق الأمر «برجل السلطة» الفعلية أو بصاحب «المعرفة العلمية»، فكل منهما رجل «سياسة» يملك سلطة وقدرة على **التأثير**. ومن ثم يقول الفخر الرازي: «السياسة رياسة، وعلم السياسة هو علم الرياسة»! ومن ذا الذي ينزع عن الفيلسوف أو العالم رياسته للوظيفة الفكرية، وقيامه على مصالح الجماعة والمدينة، ومراعاته لضوابط مصالحها، ودفاعه عنها في وجه كل من يلوّح بالقوة وحدها في غياب المصلحة المشروعة و«السياسة الشرعية»؟!

2 ـ وإذا كنا بدأنا نقترب سريعاً من مجالٍ تهيمن عليه خصوصية مفاهيم «المعرفة الإسلامية»، فيجب الاعتراف، بخصوص إشكالية موضوعنا هذا، أن كل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي إلى السياسة![2] خاصة وأن كل المواقف المعرفية والعلمية، شأنها في ذلك شأن المواقف السياسة والسلطوية الأخرى، تحرص على التماس شرعيتها وإثبات مشروعية وجودها داخل الأمة من ذلك الأصل (= القرآن والسنة) الذي يتداخل فيه، وبمناسبته، السياسي والمعرفي، والذي يؤسس الجماعة ويحفظها من «الابتداع»، ويضبط كل سلطة معرفية أو سياسية ممكنة.

لعل في هذا ما يبرر ظاهرة الحرص على إثبات «السند العلمي» حتى في المعارف والعلوم التي تبدو في غير حاجة إلى إثبات الشرعية ونفي الابتداع وتبرير الوجود، كالحال بالنسبة لعلوم العربية، كالنحو، أو بالنسبة للرياضيات أو الطب. ومع ذلك فالاهتمام بالسند، والحرص على إثبات الشرعية بالنسبة لهذه العلوم، فضلاً عن تلك التي تبدو علاقتها شديدة بالنص المؤسس، كالفقه والكلام والتصوف[3] والفلسفة، إنما يرمي إلى نفي الابتداع وإثبات الاستناد إلى مقصد من مقاصد ذلك النص، ومن ثم إثبات الشرعية المجمع عليها، هذه

---

(2) نود أن ننبه إلى أن مفهوم السياسة، كمصطلح أو كنسبة، مثله مثل مفهوم السلطة، لا يتحدد إلا بقدر ما يكون هناك تأثير «للمعرفة» على المستوى الاجتماعي. فحيثما ثبت هناك تأثير ممكن «للمعرفي» على مستوى الاجتماعي، أصبح الحديث ممكناً عن «السياسي» وعن مدى نفوذه وسلطته...

(3) الواضح أن الاعتناء الذي أبداه رجال التصوف بسلسلة «سندهم» الصوفي يندرج ضمن هذه الرغبة العامة في إثبات الشرعية ومنافسة «سلطة» الفقيه.

الشرعية التي تُعتبر الباب الأوسع للتمتع بـ«سلطة معرفية» لا تكفّ ـ شأنها في ذلك شأن النص المؤسس لشرعيتها ـ عن مد نفوذها نحو المجال السياسي والاجتماعي، ممّا يخلق تسابقاً، بل صراعاً، بين رجل العلم ورجل السياسة حول الاستئثار «بالنص» المؤسس؛ ذلك يحتج بالقدرة على تأويله وضبط بيانه و«فقهه»، وهذا يدعى امتلاك وسائل حفظه ودفع الأخطار عن أمته..!

لهذا لم يعد من الممكن غض النظر أو التغافل عن أبعاد هذا التداخل بين «المعرفي» و«السياسي» في الإسلام، ما دام هذا الأخير يقوم على «كتاب» يُعتبر «الدليل الأول... [و] الأصل المطلق الذي تلحق به كل الأحكام... [و] المرجع المعياري الأول لما ينبغي أن يُضبط به مجتمع الناس...»[4]؛ الأمر الذي يجعل من المواقف والخلافات السياسية، مواقف وخلافات تحيل إلى مشاكل اجتماعية وسياسية، بنفس القدر الذي تحيل إلى قضايا ومفاهيم «معرفية». شديدة الاتصال بالقيم وبالثقافة التي أسّسها ذلك «الكتاب»[5] ورسختها السنّة قولاً وتجربة... ولعل من نماذج هذا الترسيخ القولي لسلطة الكتاب ما رواه علي بن أبي طالب أنه سمع رسول الله (ص) يقول: «إنها ستكون فتنة! قلت: وما المخرج منها يا رسول الله؟! قال: كتاب الله عزّ وجلّ، فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم. هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله... هو الذي لا تزيغ به الأهواء... ولا تشبع منه العلماء. من قال به صدق، ومن عمل به أُجر، ومن حكم به عدل...»[6].

واضح أن بعض المفاهيم الواردة في هذا الحديث والتي لا تخلو من أبعاد «سياسية»، بالمعنى العام للكلمة، ستثير لدى «رجل العلم» في الإسلام

---

(4) أومليل (علي) «السلطة السياسية والسلطة العلمية: الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد» في: أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره، كلية الآداب، الرباط 1988، ص 12.

(5) نفسه، ص 29، 20، قارن الجابري (محمد عابد)، العقل السياسي العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1990، ص 11, 49, 51.

(6) الحديث رواه المحاسبي في: العقل وفهم القرآن، دار الكندي، دار الفكر ببيروت ط 2, 1398، 1978، ص 286 -287 [تحقيق حسين القوتلي].

شعوراً واعياً وقناعة بعدم انفصال السياسي عن «الثقافي» وتطلعاً نحو امتلاك سلطة يرتكز عليها ليزاحم بها عند الضرورة سلطة ونفوذ رجل السياسة، بل وليطعن في شرعيته إن اقتضى الحال!

ذلك أن نص الحديث نفسه، وارد بمناسبة يطغى عليها البعد السياسي، إنها الحديث عن «الفتنة»! هذا المصطلح الإسلامي الأصيل الذي يشير غالباً، بأصابع الاتهام إلى «رجل السيف» وتجاوزاته السياسية. فيأتي نص الحديث ليرسم المخرج والوقاية من تلك الفتنة ويحدد وسيلتهما الوحيدة، هذه الوسيلة التي يفخر رجل العلم قبل غيره، أنه أكثر اشتغالاً بها من رجل السيف! وأعرف منه وأفقه بمنقطها، إنها «الكتاب» المؤسس للأمة والجماعة. وواضح من جهة أخرى أن متن الحديث يتضمن تقابلاً بين مفهومي الحكم والفصل الحق بين الناس، من جهة، وبين مفهوم الجبروت، ومن ثم لا تصبح مفاهيم: الهدى، والصراط، والأهواء، مجرد معانٍ «دينية»، بالمعنى الضيق للكلمة، بل إنها تصير محمّلة بدلالات سياسية واضحة، ستدفع بالفعل «رجال العلم» في الإسلام إلى الربط بين الكتاب أو العلم وبين السياسة، وبالتالي سيعطون لأنفسهم حق الاشتغال بالسياسة، أو على الأقل حق «التدبير» لها والتفكير فيها ونقد اختيارات رجل السلطة ومالك السيف.

وإذا كان نص الحديث المنوه به هنا قد قرن مفهوم الجبروت بالأهواء والضلال، فقد حرص، وهو يذكر المعاني المقابلة لذلك، أن يخص بالذكر «العلماء، الذين ينهلون من ذلك «الكتاب» ولا يشبعون. وكأنه بذلك يحرص أن يضع العلماء في مقابل الجبابرة! ويجعل مهمتهم درء المفاسد والفتن التي قد يتسبب فيها غالباً رجل السلطة السياسية. وإذا كان هذا الأخير يضطر في مجتمع إسلامي إلى إعلان خضوعه إلى سلطة «الكتاب» والإذعان لشرعيته، في نفس الوقت الذي يعترف فيه، غالباً للعالم بعدم الاختصاص تجاه فهم ذلك الكتاب وفقهه لمقاصده... فإن من شأن ذلك أن يزيد من «نفوذ» رجل العلم ويغريه بممارسة ضغطه عليه، ويفتح الباب **لتقاطع السياسي والمعرفي في التجربتين السياسية والفقهية في الإسلام...**

لقد أسست نصوص إسلامية عديدة، إضافة إلى النص الأصلي

(الكتاب)، تقليداً فكرياً لدى «العلماء» في الإسلام، جعلهم يفتخرون بكونهم «الموقعين عن رب العالمين»! كما جعلهم يقفون غالباً موقف الحذر من السلطة السياسية الفعلية، وتنعدم لديهم الثقة باختياراتها وبنواياها؛ مما يعني، على مستوى آخر، أن مشكلة العلاقة بين رجل السياسة ورجل العلم في الإسلام، قد عكست إشكاليةً اتخذت دوماً صيغة التوتر بين منطق الواقع ومنطق الواجب، بين الكائن والذي ينبغي أن يكون، بين السياسة الفعلية و«السياسة الشرعية»؛ والمشكلة في آخر التحليل مشكلة العلاقة بين من يتخذ من سيطرته على الواقع حجة للتمسك بسلطتهُ الفعلية ومبرراً لإضفاء «الشرعية» عليها؛ وبين من يرفض الاحتكام إلى القوة و«منطق الواقع»، ويسود الصفحات ويسهر الليالي في التقويم و«الاعتبار» وتحليل المعاناة اليومية في صلب ذلك الواقع الكائن، ليفكر فيما ينبغي أن يكون! ولا ريب أن المشكلة اتخذت صوراً مختلفة عبر حقب وعصور تاريخ الإسلام حتى وقتنا الحاضر، ولكنها تظل في سائر الأحوال محتفظة بسمتها الأساسية، سمة الجدال والصراع والحذر!

إن إشكالية السلطة والمعرفة في الإسلام، أو حضور «السياسي» في «المعرفي»، وما تعكسه من ارتباط عميق بين «العلم» ومشكلة السلطة لإشكالية أثبتت حضورها في تاريخ الإسلام، سيما في الفترات الحرجة، المتسمة بـ «الفتنة» وانحلال السلط!. ولم ينازع في ذلك الارتباط إلا المالكون الفعليون للسلطة! الذي نجحوا لفترات طويلة في إقناع الفقهاء ورجال العلم ـ وجلّهم فاقد للعصبية ـ بخطورة الاشتغال بهذه السياسة التي تلسع من يقترب منها! حتى صار بعض هؤلاء العلماء يلعنون «السياسة» وما يأتي من قبلها! ويدعون إلى «ترك السياسة لأهلها»[7]! غير أنه بالرغم من نجاح رجل السياسة في إحاطة شخصه بهالة «سحرية» وفي تطعيم سياسته بمفاهيم «أسطورية»[8]، أفلحت في إقناع رجل العلم بخطورة غول هذه السياسة بعد أن تم له فعلاً

(7) هذا هو الموقف الذي سيتكرر مع الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، الذي رأى في «اتّقاء السياسة.. واجتناب مقاومة السلط» شرطاً لكل نشاط يمارسه «رجل العلم». انظر: مجلة المنار، المجلد 9 ج VI، 285 -288، القاهرة 1906.

(8) وذلك ما تعكسه «مرايا الملوك» وأدبيات كتاب الدواوين خاصة، كما سنقف على ذلك في الفصل الأول من القسم الأول الآتي وشيكاً.

تنحيته عن ساحته؛ بالرغم من ذلك فإن الهمّ السياسي الأكبر، وهو مشكل السلطة والشرعية، ظل هاجساً كامناً و«مكبوتاً» وراء الكتابات الفقهية والكلامية والفلسفية في الإسلام. مما يعني أن رجل العلم لم ينسحب من الساحة كما كان يود رجل السياسة، وإن كان كل منهما قد توهم أنه ترك لصاحبه مجاله الخاص واعترف له بعدم الاختصاص! ولعل في هذا ما يشجعنا اليوم على تعرية الغطاء عن هذه القناعة الزائفة التي تغالي في الفصل بين «العلمي» و«السياسي» في تاريخ الفكر الإسلامي، معتمدين في ذلك علم **تحليل مفاهيمي** لأهم المصطلحات والتصورات الأساسية في «أم العلوم» في الإسلام، علم أصول الفقه.

3 ـ لا بد إذن لأجل الوقوف على طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة المعرفية من اصطناع ذلك النوع من التحليل المنصب على «الأدوات» العلمية كما هو منصب على «النماذج» السياسية المتداولة. وقد شجعنا على اصطناع هذا التحليل ذلك التقاطع الواضح والملاحظ في تاريخ الإسلام بين المعرفي والاديولوجي (= السياسي)، وهو تقاطع برز في وقت مبكر منذ «عصر التدوين» ونشأة «علوم الملة» التي حرصت كلها على أن توجد بينها وبين «النص»، قرآناً وسنة، سبباً يعطيها مشروعية الوجود ويضفي عليها بعض ما لذلك النص من هيمنة واعتبار وسلطة على الأمة. وليس دفاع ابن رشد، فيما بعد، عن منزلة الفلسفة في الإسلام، إلا استمراراً لهذا التقليد الإسلامي القديم الذي يتخذ من النص الأصلي مصدراً وحيداً للسلطة وللشرعية، مع محاولة إضفاء هذه الشرعية، المجمع حولها، وتلك السلطة على المواقف الجديدة المراد «تبريرها»!

من هنا أيضاً أهمية حضور البعد السياسي لبعض المشاكل النظرية في تلك العلوم؛ ليس فحسب في علم الكلام أو الفقه مثلاً، بل حتى في ذلك العلم الذي يبدو في الظاهر، أنه أكثر من غيره إغراقاً في التجريد وهو علم أصول الفقه[9]. بل حتى رجال التصوف الذين يُظن فيهم الزهد والرغبة عن

---

(9) يبدو أن هذا التجريد والتعميم هو الذي سيحمل ابن خلدون على القطع بأن «العلماء ـ من بين البشر ـ أبعد ما يكونون عن السياسة ومذاهبها».

كل امتياز أو امتلاك لأية سلطة، نجدهم حريصين في نزاعهم مع الفقهاء، على أن يطعنوا في ولاء الفقيه للنص الذي يزعم الاستناد عليه متهمين إياه بالتفريط في «سلطته المعرفية» والوقوع، من ثم، ضحية حبائل رجل السياسة، ثم تبريره لأعماله غير الشرعية...! كل هذا من أجل أن يبرر المتصوف حقه في أن يؤسس لنفسه قاعدة شرعية و«سلطة» مشروعة ترغب في احتواء الفقيه نفسه، وبالتالي احتواء سائر علوم الملة لتكون للتصوف تابعة ولأولويته مقرة...![10].

هكذا يتبين كيف يتحتم علينا ضرورة الوقوف عند العديد من المفاهيم والمصطلحات التي تداولت في الحقل المعرفي في العالم الإسلامي منذ الظاهرة الإسلامية الأولى، خاصة منها تلك **المفاهيم التي تسربلت برداء العلم والتحصيل والمعرفة، وهي «تضمر» بوعي أو بدون وعي، تطلعاً نحو امتلاك نوع من «السلطة»** والتوجيه! كان لا بد وأن تكون له عواقب على المستوى السياسي والاجتماعي.

وحتى ندرك أبعاد عملية «الإضمار» هذه وما تتطلبه من كشف الغطاء وتعرية أو حفر! لا بد من الانتباه إلى أن مشكلة رجل العلم أو الفقيه ـ وهو في الإسلام من يملك «معرفة» تتمتع بإجماع حول أولويتها وضرورتها، مما يضفي عليها «سلطة» مؤثرة بكيفية ما ـ أقول إن مشكلة الفقيه في تاريخ الإسلام تكمن في كونه، حتى لو رغب في ذلك، لا يستطيع اتخاذ موقف الحياد من مشكلة السلطة؛ إذ لا حيلة له في اختيار أحد الموقفين! والإشكال أنه مهما يكن اختياره، فلابد أنه واجد نفسه في مأزق، من حيث أنه مطالب في أحسن الأحوال، بتحديد ولائه لجهتين مختلفتين ومتناقضتين أحياناً كثيرة: «السياسة الشرعية» الخاضعة لجملة مفاهيم من علم الأصول ومقاصد الشريعة، ثم السلطة السياسية الفعلية! هذه الأخيرة التي كانت تحسب ألف حساب لكل فقيه رفض اللعب على الحبلين! وغلب الكفّة الأولى على الثانية، ودعى مثلاً «أن يكون **المقرّر لأحكام السياسة**... ممن أوتي **العلم بقوانين الشريعة**... حتى لا يخرج في تقديره عن الرسوم المطابقة لمقاصدها» كما

(10) انظر هذه الرؤية للخطاب الصوفي، في بداية كتاب ابن خلدون: شفاء السائل.

يقول عز الدين ابن عبد السلام؛ أو كما يقول قبله القاضي ابن العربي بأن «الأمر كله يرجع إلى **العلماء**، لأن الأمر قد أفضي إلى الجهال... وزال الأمر عن **الأمراء** لجهلهم واعتدائهم...»! وسوف تساهم مثل هذه الأدبيات الفقهية في إقناع فئة من أهل العلم بوجوب الابتعاد عن رجل السلطة والتحذير من «حيله» معهم. وقد اعترف تاج الدين السبكي بخطورة هذا «الاستدراج» من قِبل رجل السياسة لرجل العلم. وعلى حدٍّ قوله «فكم رأينا فقيهاً تردّد على أبواب الملوك فذهب فقهه ونسي ما كان يعلمه... وذلك فساد عظيم وفيه هلاك العالم»!

4 ـ هكذا تتقاطع السلطتان في تاريخ الإسلام: سلطة المعرفة التي تطمح أن تكون «سياسية» وسلطة السياسة التي ترغب في امتلاك المعرفة وتوظيفها! وعليه، ولأجل الوقوف على إشكالية تلك السلطة المعرفية وخصوصية مفاهيمها وممارستها لأدبياتها، لا مفر من المغامرة بتقديم وتبرير التأويلات المناسبة لإشكالية تلك السياسة الشرعية وقواعد أصول الفقه ولمقاصد الشريعة المرتبطة بها ضرورة. وهي تأويلات تزداد إلحاحاً بالنظر إلى الموقف الإشكالي الحاد الذي يقفه الفقيه من السلطة السياسية التي يرفضها نظرياً ـ وهو يمارس نشاطه المعرفي ـ في نفس الوقت الذي يخدمها، بل ويقدِّم لها، قصد إلى ذلك أم لم يقصد، المبرِّر الشرعي لوجودها واستمرارها؛ وهو يفعل ذلك أثناء تأسيسه لسلطته المعرفية ولمقاصد الشريعة ذاتها...!

ولعل طبيعة هذا الإشكال تفرض علينا، في ضوء عناصره التاريخية، أن نقرأ ما هو كامن وراء الكتابات الفقهية الأصولية والسياسية ـ الشرعية، ونحاول إدراك ما ألمح إليه الفقهاء، بل وما لم يصرحوا به تصريحاً ولكنه متضمّن في ثنايا بسطهم، سواء للمفاهيم النظرية في الأصول أو لأنواع السياسات الشرعية وقواعد وضوابط المقاصد الشرعية. وكما سنلمس ذلك فإن هذه القواعد والضوابط تساعد بطبيعتها على ذلك النوع من الإضمار والتدرج في إلقاء الأحكام، وفي إعلان المواقف وتحديد أنواع ودرجات الولاء!

ونود أن ننبه بخصوص إشكالية عملنا هذا إلى أن النظر في الإنتاج المعرفي أو العلمي في الإسلام، خاصة بالنسبة لعلمي الأصول والمقاصد، **هو**

الذي فرض علينا اللجوء إلى ذلك المفهوم عن «السلطة العلمية» وتوظيفه، لأجل وصف وتقويم الإنتاج المعرفي الذي يأبى إلا أن يقدم نفسه، في وسط إسلامي، كبضاعة معرفية، ولكنها رغم ذلك تملك من قوة التأثير حتى على مالكي السلطة السياسية الفعلية!

لأجل هذا، **ودون أن نحمّل ذلك المفهوم أكثر مما يحمله في الواقع الإسلامي وخصوصيته**، يأتي إبرازنا لذلك الانتاج المعرفي، ولمواقف أصحابه المنتمين له من «العلماء»، لا كمواقف سياسية، بالمعنى الاصطلاحي والمحدد للكلمة، وكأن العلماء أصبحوا «رجال سيف»، يدافعون عن طموحاتهم بالقوة والمواجهة الجسدية...! وإنما كمواقف تريد من خلال إنتاجها المعرفي، داخل مجال متقبل لانتشار ذلك الإنتاج وتمثله، أن تضفي في البداية على «معرفتها العلمية» صبغة من **المشروعية**؛ ثم تضمن لها تبعاً لذلك نوعاً من **«التأثير»** على سائر الفئات المجتمعية، حتى منها صاحب السيف ورجل السياسة. الأمر الذي تصبح معه تلك المعرفة العلمية ذات «سلطة» مؤثرة، **قد تبلغ أحياناً حدّ المنافسة لسلطة رجل السياسة في مجاله** السياسي الخاص! كما سنبيّن ذلك بوضوح.

وإذا كان واضحاً بهذا أن **مقصودنا ليس أبداً تحويل علمي الأصول ومقاصد الشريعة إلى مجرد إنتاج «سياسي»**، بالدرجة الأولى، فإننا مع ذلك، نجد أنفسنا مدفوعين للاعتراف بأن العلمين المشار إليهما، من حيث النشأة في وسط تاريخي، اجتماعي وسياسي، لم يكن ممكناً ألا ينعكس عليهما تأثير هذا الوسط بكيفية من الكيفيات، مما يجعلنا نؤكد أن حضور مشكلة «السلطة المعرفية» مسألة لا يمكن تجاهلها داخل «الثقافة» الإسلامية وعبر خصوصيتها المعروفة... وعليه، فلا معنى لتلمس «البعد السياسي» فيما نقرأه من إنتاج معرفي وعلمي، سوى الاعتراف بمبلغ تأثير **المعرفة العلمية في الإسلام** داخل وسطها الاجتماعي والسياسي معاً؛ وهو ما يتضمن اعترافاً مماثلاً بتأثير هذا الوسط الأخير في تشكل وتطور تلك المعرفة ذاتها...

5 ـ نعم! إن موضوع هذه الدراسة، شأنه شأن باقي المواضيع المتصلة بالعلوم الإنسانية، يحيل بالضرورة إلى مشكلة الحدود الفاصلة بين الموضوع

وبين «قراءة» الموضوع؛ بين «تاريخية» الموقف الإنساني وبين «تأويل» ذلك الموقف؛ بين النص المعطي وبين «تفسير» ذلك النص... ونحن وإن كنا لا نساير مثل ذلك النهج الذي سلكه بعض الدارسين[11] في تناول موضوع الخطاب الأصولي، كموضوع مجرّد من حيثياته التاريخية الفاعلة فيه، ليقيمه من ثم على رؤية فلسفية خاصة (= فينومنيولوجية)، يمتزج فيها القارىء والمقروء، وينمحي الانفصال والتمايز بين الذات والموضوع؛ فإننا مع ذلك لا نملك إلا أن نرى في المواقف السياسية والمعرفية داخل التراث الأصولي مشاكل «إنسانية» مهما كانت درجة خصوصيتها فإن الباحث مضطر أن يدخل معها، كأحداث تاريخية، في تجربة مشتركة، حتى يستطيع «فهمهما» وإدراك عمق «دلالتها» على الحدث الإنساني، فكرياً كان أو سياسياً أو اقتصادياً.

هذا، ومع الاعتراف بأن فهم الماضي وقراءته إنما يتمّان، في مثل هذه الأعمال، انطلاقاً من هموم الحاضر؛ إلا أننا مع ذلك لن ندّخر وسعاً في «ضبط» قراءتنا ضبطاً تاريخياً موضوعياً قدر الإمكان؛ مقللين بذلك من دور الذات وإسقاطاتها، ومبدين من التأويل ما يسمح به الإطار التاريخي للحدث الفكري أو السياسي المراد تفسيره. وعليه فنحن نظن أن المضامين التي سنبرزها في الخطاب الأصولي مضامين محايثة له وملتصقة به، غير أنه وقع تعتيمها أو الغفلة عنها لحد الآن.

لأجل هذا كان حرصنا شديداً على «توثيق» تأويلنا للخطاب الأصولي لأجل إعادة ترتيب عناصر هذا الخطاب ورؤيتها من خلال ملابساتها وبيئتها التاريخية، واعتبارها «شهادات» تعكس أوضاعها السياسية عامة؛ رائدنا في ذلك «توثيق» ذلك التأويل بالاستناد إلى الأصول المؤسسة للخطاب الأصولي؛ خاصة وأن الهدف الأساس للدراسة إبراز ظروف «النشأة» وشروطها ومقاصدها، وهو ما يفرض الالتفات إلى دور الواقع المعيش كإطار يتضمن تفسيراً لتلك النشأة ذاتها، ممّا يعني أن هدفنا لن يكون هو التأريخ لهذه النشأة والاعتناء «بالتحقيب» لها وتتبع تطور المفاهيم والقواعد الأصولية، مما درجت كتب

(11) Hanafi (h); les metodes d'éxégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension «Il músul al - fiqh», le cair, 1385- 1965.
وانظر ملاحظتنا على هذه الدراسة الفقرة «ب» من هذا التمهيد.

التأريخ لعلم الأصول على إبرازه والعناية به... بل إن مقاصد هذه الدراسة ـ وهي تتسلح برؤية فلسفية قائمة على النقد والتحليل ـ تتجه إلى إعادة النظر في علم الأصول ومقاصد الشريعة، خاصة إبّان مرحلة النشأة، لا كمجرد تراكم معرفي، ولكن كمفاهيم أطّرها مناخ سياسي واجتماعي ساهم في بلورتها بجانب عناصر أخرى. وبذلك يصير من الأهمية بمكان استشراف هذه **العلاقة الممكنة** بين الظرفية السياسية لدولة الخلافة وبين **المواقف العملية** للفقهاء ورجال العلم من جهة، وبين **المفاهيم** والتبريرات الأصولية التي يقدمها الفقيه بين يديه. يساعدنا في إبراز ذلك خصوصية «الفقه» في المجتمع الإسلامي وقيامه فيه كمعرفة تمثل «قاسماً مشتركاً» تتمتع بأكبر قدر من الحضور والنفوذ والتأثير...

وأعتقد من جهة أخرى، أنه ما دام الهدف قد صار هكذا هو البحث عن «منطق» الخطاب الذي تشكّل مع نشأة علم الأصول، فإنه لا يعود للتحقيب التاريخي والتقيد بالتسلسل الزمني فائدة كبيرة إذا لمهم هو ابراز الخصائص والمميزات التي يمكن التقريب بينها أو التي يفسر بعضها بعضاً رغم اختلاف الظرف الزماني والبيئة المكانية[12]، ما دام ذلك مفيداً في رصد العلاقة الجدلية بين «نشأة» كل من علم الأصول والمقاصد وبين القول بـ «سلطة علمية» ممكنة. وهذا هو الإطار الذي حدّدناه لدراستنا وجعلنا من إثباته هدفاً رئيسياً لبحثنا.

وعليه، وأمام رغبتنا هذه في تلمس ورصد تلك العلاقة الجدلية بين «المعرفي» والسياسي داخل صنف من أهم أصناف التفكير في الإسلام، وحتى نتفادى كل تفسير مجاني أو تأويل إسقاطي، فإننا نرى أن لا سبيل لتجنب كل هذا من الاستناد إلى «شهادات» كفيلة بتوثيق كل تفسير أو تأويل نقترحه للفهم. ولعل هذا سيضطرنا إلى اللجوء إلى نصوص أساسية، نوظفها في هذا السياق ونبرزها تحت ذلك المنظور الذي اخترناه وبررنا إمكانيته؛ فتقوم تلك النصوص

(12) من هنا جاز لنا مثلاً تأخير الحديث عن مواقف إمام الحرمين، الجويني، لأنه كما سنبرهن على ذلك، لا يُفهم إلا في ضوء ما أتى بعده، ولكونه يمثل أفضل تمهيد لموقف تأخر عنه زمنياً، ولكنه قريب منه منطقياً، وهو موقف الإمام الشاطبي...

مقام «الشهادة» المباشرة أو غير المباشرة على وجهة نظرنا، وتكون بذلك سندنا لتبرير هذه القراءة المقترحة دون مبالغة أو إسقاط.

ولعل هذه الرغبة في ضبط القول و«تقنين التأويل» تكون عذراً لنا إذا لجأنا، من حين لآخر، إلى تلك النصوص نقدمها بين يدينا، نستنطقها ونحاول تعميق قراءتها. ولا شك أن الوقوف على النصوص التأسيسية، خاصة منها تلك القليلة الانتشار أو المنسية، أو تلك التي تؤخذ من منظور مخالف ويقع الآن التنبيه على بعدها الجديد، أمر له أهميته بالنسبة لهذه الدراسة، من حيث أن من شأن ذلك أن يضع على المحك طريقة تعاملنا مع تلك النصوص ـ الشهادات، فهماً وتأويلاً، ومن حيث أن تلك النصوص قد تساهم، في الأخير، في زرع «الحياة» في القضايا التي تود دراستنا تقديمها. وهي حريصة أن تفعل ذلك وفي تلك القضايا بقية من تلك الحياة، ومن «ديمومتها»، ومن عنصر الصراع والجدال الذي يحكم غالباً علاقة الإنتاج المعرفي بواقعه الاجتماعي والسياسي...

ب ــ الفكر الأصولي بين الوصف و«القراءة»!

يغلب على ظننا أنه لم يكتب بعد عن الفكر الأصولي ولم يقع تقويمه بكيفية شاملة، خاصة من وجهة النظر التي اخترناها هنا، وجهة نظر تحاول أن تزاوج ـ بكيفية جدلية ـ بين «التنظيرات» الأصولية والمواقف العملية، أخلاقية وسياسية، لرجل العلم في الإسلام، مع محاولة توثيق ذلك توثيقاً تاريخياً قدر الإمكان.

ومهما يكن فليس بالمستغرب أن يثير التراث الفقهي والفكر الأصولي اهتمام الباحثين، فيتوجهون إليه بالتقويم والمراجعة النقدية، خاصة بعد أن أدركوا منزلة الفقيه في المجتمع الإسلامي، وما تتمتع به معرفته الأصولية من «نفوذ» صارت تمثل، بفضله، ذلك القاسم المشترك بين مختلف حاملي القلم في الإسلام؛ وما دامت تلك المعرفة قد تسربت بسبب «سلطتها» هذه إلى سائر العلوم والمعارف الأخرى، فجعلت منها علوماً ومعارف تابعة لها وخادمة إياها...

1 ـ وإذا كان الخطاب الاستشراقي سبّاقاً إلى إعادة تقويم الفكر الفقهي والأصولي، مثلما فعل مع الفكر الصوفي خاصة، ورغم إدراكه أن «الشريعة

الإسلامية هي أبرز مظهر يميّز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لبّ الإسلام ولبابه»[13]، فإن الطروحات الاديولوجية المعلنة أو المضمرة العالقة بذلك الخطاب لم تكن لتسمح له باستيعاب كل مكونات الفكر الأصولي في الإسلام ولا الوقوف على أبعاده؛ اعتباراً لقصور المناهج التي ورث الاستشراق القديم معظمها عن القرن التاسع عشر وتكيف هذه المناهج مع إديولوجية غزو «الشرق المريض»؛ واعتباراً كذلك لتهافت الفكر الاستشراقي المعاصر على ذلك الزخم من المناهج المحدثة والتي لمّا تثبت نجاعتها في محيطها الأوروبي، فضلاً عن انطباقها على سائر التجارب الإنسانية الأخرى...

ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن بعض الدراسات الاستشراقية المعاصرة (Islamologie) رغم «موضوعيتها» الظاهرة وتنظيم وترتيب مادتها، قد صارت في الأغلب ـ تمثل بنزعتها التفكيكية «العدمية» المبالغ فيها، عائقاً معرفياً يُبعد الواقف عليها عن صلب المشاكل المراد بحثها ويفوت عليه فرصة الاتصال المباشر بالموضوع في أبعاده وحيثياته؛ فضلاً عن كونه يشغله إما برؤية إسقاطية ذات مركزية إثنية واضحة (Ethnocentrisme) أو بمشاكل زائفة من قبيل اللهث وراء الأصول «غير الإسلامية» لكل أصناف التفكير الإسلامي، ديناً وفقهاً وكلاماً وفلسفة! أو إبراز الأصالة والتبعية فيه أو التجديد والتقليد، والثابت والمتحول... علاوة على كثرة «القطعيات» التي تعج بها أعمال وتفسيرات المستشرقين، مع قصور واضح في «تحقيقها» وضبط تعليلاتها بما يناسب حدود الواقع التاريخي الفعلي...

أ ـ كل هذا قد انعكس على قيمة الدراسات الاستشراقية الأولى حول الخطاب الفقهي والكلامي في الإسلام، فحال دون قدرتها على استكشاف أصولهما النظرية المؤسسة لهما والوقوف على منطقهما الداخلي وعلاقتهما الجدلية بالواقع السياسي لدولة الخلافة. وإذا كان هذا يصدق على دارس قديم مثل السير توماس أرنولد[14]، فإنه يصدق أيضاً على عمل متأخر عنه

(13) شاخت، جوزف، «الشريعة الإسلامية»، ضمن تراث الإسلام، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، دسمبر 1978، ص 9. [ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد].

(14) أرنولد، توماس، الخلافة، الصادر سنة 1924.

لإروين روزنتال، الذي بالرغم من تتبعه لإشكالية العلاقة بين رجل السياسة وبين الفقهاء، وما تخلل تلك العلاقة من مظاهر الصراع ومواطن المدّ والجزر، إلا أنه بسبب عدم إحاطته بالأصول المؤسّسة لمواقف الفقهاء وانطلاقاً من رؤية مركزية أوروبية ومن مرجعيتها اليونانية، فقد ظل دوماً يستشكل اضطلاع الفقهاء والمتكلمين في الإسلام ـ وهم في عرفه «رجال دين» ـ بالنقد السياسي وتقويم أعمال رجل السلطة....[15].

ب ـ إلا أنه بالرغم من الخلفيات الثابتة المعروفة، فإن بعض الدراسات الاستشراقية الأخرى قد حاولت الوقوف على بعض معالم الفكر الأصولي واستشراف العلاقة بين التنظيرات الأصولية الكبرى والمشاكل الواقعية. ويحاول كل من هـ. جيب وهارولد بوون إدراك تلك العلاقة بالتأكيد على الحيثيات التي صيغت في ظلها نظرية الخلافة وفترات المد والجزر بين سلطة الخلفاء والفقهاء[16]... كما يحاول جيبْ في عمل مستقل له أن يتتبع نتائج الخلاف العميق بين الفقهاء من جهة وبين كتّاب الدواوين والخلفاء من جهة ثانية، مما أسفر في البداية عن تحقيق الفقهاء «لاستقلالهم» عن السلطة السياسية، ثم ما لبثت الظروف السياسية المتلاحقة أن أرغمت الفقيه ـ بحكم قدرته على التكيف ـ على التنازل عن استقلاله، «وكان هذا التنازل ـ كما يعتقد جيب ـ من أبرز خصائص المذهب السنّي»[17] الذي تنازل شيئاً فشيئاً عن مطالبته القديمة بحق مراقبة تصرفات رجل السلطة. ممّا أسفر في النهاية عن توسيع «الهوة بين واقع الحكم السياسي والمعايير الخلقية في الإسلام... [اضطر معه الفقهاء] لأن يسلّموا بمزيد من التنازلات والتسويات التوفيقية التي أصبحت

---

(15) Rosenthal, Erwin, El pensamiento politico en El islam medieval; Madrid: 1968 (trad, carmen de castro).

وانظر أيضاً لنفس المؤلف: «دور الدولة في الإسلام» مجلة الاجتهاد، بيروت: العدد 12، السنة الثالثة، صيف 1991، ص 43 -64.

(16) هـ جيب وهارولد بُوون، المجتمع الإسلامي والغرب، مصر: دار المعارف، جـ 1، ص 42 -49، [ترجمة أحمد عبد الحليم مصطفى].

(17) جيب، هـ. دراسات في حضارة الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين ط. 2 ,1974، [ترجمة إحسان عباس وآخرين].

تنزع منهم انتزاعاً من أجل الحفاظ على مبدأ الوحدة»[18]. والنتيجة الكبرى المستخلصة عند جيبْ، إنتصار النماذج السياسية الفارسية على حساب النماذج السياسية الإسلامية التي تعكسها المصطلحات والمفاهيم الفقهية والأصولية[19].

وإذا كان هـ. جيب يعتقد أنه قد عثر على «جرثومة» التدهور والتراجع في المواقف السياسية فيما سماه بالمذهب الأشعري، إلا أنه لم يقدّم بين يدي حكمه هذا ما يبرره من داخل المذهب الأشعري وبنيته الثابتة، إلا فيما نعته بالإسراف في التفريع الجدلي الذي نسبه إلى هذا المذهب[20]، مع إدراجه ضمن هذه «الرؤية» الأشعرية العمل التأسيسي لأبي الحسن الماوردي الذي اعتبره جيب «قد خطا الخطوات الأولى في ذلك المنحدر... [السياسي؛ ولذلك] سارت النظرية الأشعرية في تطورها المنطقي، خطوة خطوة، ابتداء من مبادىء الأشعرية[21] والدفاع السياسي الذي قدمه الماوردي، حتى انتهى إلى فصم مبدأ الإمامة عن صلب الشريعة ورفض حكم الشرع رفضاً كاملاً. وذلك سخف لم يتقبله جمهور المسلمين»![22] الذين رفضوا هذه النهاية ورفضوا معها «الأصول الجدلية [الأشعرية] التي أدت إليها» واستعاضوا عنها «بنظرية» تُعلي من شأن «رجل السيف» مع ضمانه لمبدأ سيادة الشريعة...

غير أنه مهما يكن من أمر خروج أو التزام الجمهور بهذه الرؤية، المقول عنها أشعرية، خاصة في توظيفاتها السياسية، إلا أن من المستغرب له حقاً أن يعتبر هـ. جيب القول التمجيدي المشيد بعصر الخلفاء الراشدين رأياً «ماترديا» خالصاً، نشأ كرد فعل للموقف الأشعري المساند لمختلف التجارب السياسية للخلافتين الأموية والعباسية؛ مع أن عملية التنميط لفترة الخلافة «الراشدة»

---

(18) نفسه، نفس الصفحة.

(19) نفسه، ص، 30-31.

(20) نفسه ص 186.

(21) لا ننكر من جهتنا مساعدة أصول الفكر الأشعري، خاصة إذا قوبلت بأصول المعتزلة، على تبرير التطور السياسي في دولة الخلافة، كما سنبين ذلك في المدخل؛ لكنا نعتقد أن مشكلة هذا التبرير أمر سابق على الأشعري، كما أنه شامل لغير الأشاعرة...

(22) نفسه، ص، 186-188.