

قراءة نقدية في كتاب السلطة في الإسلام (ج1)

للباحث: مصطفى بن محمد شريفي

ملخص البحث

تناول الدكتور عبد الجواد ياسين في الجزء الأول من كتابه السلطة في الإسلام كمًّا كبيراً من الأطروحات، سواء منها ما تعلق بالقرآن أم بالحديث أم بالتاريخ، أم بالمنظومة الفقهية السلفية... بطريقة مثيرة للجدل والنقد. وتتلخص أطروحة المؤلف في التمييز بين نوعين من النصوص: نص خالص ملزم (القرآن والسنة زمن التلقي)، ونص وافد (الفقه، بما فيه من إجماع وقياس) اكتسب قوة إلزامية تترجم النص الخالص، بَنَتْ عليه المنظومة السلفية فكرها. نَقَدْنَا المؤلفَ في إنكاره إحالة المسكوت عنه على المنصوص عليه، بطريق القياس، وبيَّنَّا أن لا مناص من ذلك في كثير من الأحيان. وبشأن ما تردد في كتابه بأن لا إلزام إلا في النص، نرى أنها ليست قاعدة مطردة، وإنما ينبغي التفريق بين القطعي والظني من الاستدلالات التي يسميها «لانصية».

Abstract

In his book entitled « **Authority in Islam** » part one **Dr Abdeldjawad** addresses a great deal of approaches whether relative to the holy Koran, Hadith, history, or *the worthy ancestors'* ideological and doctrinal system, causing considerable controversy and critics.

The author's approach consists in distinguishing between two categories of texts: mandatory pure texts (the Holy Koran and *Hadith* at the time of revelation) and later texts (doctrinal texts, such as: *Unanimous Resolution and Juristic Reasoning*) which gained a mandatory authority, competing with the pure texts and becoming the groundwork of the *worthy ancestors'* ideology.

We explained how it is inevitable in many cases and that is unworthy to consider it as decreasing *the permission scope*, besides it is unworthy to consider it as a mandatory text only by submitting it to the said scope, according to the author's assertion.

Furthermore, we disagree with the author on the fact that "No mandatory but through a text", for it is not a steady rule. We should rather distinguish between the *presumptive and cogent argumentations* which he qualifies as "non- textual".

مقدمة

ظهرت في العقود الأخيرة كتابات تقويمية للتراث الإسلامي؛ لأجل إعادة صياغة منظومتنا الفكرية، فمن ذلك ما كتبه الدكتور محمد عابد الجابري ضمن مشروعه: "نقد العقل العربي" بأجزائه الأربعة (التكوين، البنية، العقل السياسي، العقل الأخلاقي)، ومحمد أركون، وما تلاهما من نقود وردود، على يد جورج طرايشي، وعلي حرب، وطه عبد الرحمن، وهي كلها تصب في نقد المعرفة الدينية التي هي في حاجة ماسة إلى تقويم وتنقية مما علق بها من

مخلفات اجتماعية وتاريخية لا مسوَّغ للإبقاء عليها في حل القضايا والإشكاليات التي يعج بها المجتمع المعاصر⁽¹⁾. وفي عام (2009م) أصدر الباحث والقاضي المستشار عبد الجواد ياسين، الجزء الثاني من كتابه "السلطة في الإسلام" بعنوان فرعي وسمه بـ"تقد النظرية السياسية"⁽²⁾، مما يعيدنا إلى نقاش بعض أطروحات الجزء الأول، والتي لا تزال كثير منها غير محسومة، وبما أنها أساس الأفكار التي يبني عليها المؤلف أحكامه لاحقاً، فإني أعدُّ هذا الموضوع قديماً جديداً، ما لم نصل إلى أرضية علمية يتفق بشأنها أغلب الباحثين.

صدر الجزء الأول قبل عدة سنوات بنفس العنوان الرئيس، وعنوان فرعي موسوم بـ: "العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ"، تناول فيه بالبحث تأويل نصوص القرآن، وتمحيص الروايات السنية، بطرح قويٍّ يحتاج منا إلى وقفات في الصميم مع المؤلف. وقد انبهر البعض به حتى قال: «وقد أذهلني فعلاً، حينها تركت كل عمل لديّ وعكفت على قراءته، فأعاد ترتيب مصفوفاتي الفكرية، بل منهجي العقلي من جديد وبعمق. كان كتابه الجزء الأول، المنعطف الكبير والملموس في تفكيري، حتى لكأنني أنظر إلى شريط دماغي، وهو يعيد عملية الصف والترتيب!»⁽³⁾. ووصفه الشيخ أحمد بن حمد الخليلي المفتي العام لسلطنة عمان بقوله: «إنها محاكمة للمسلمات التاريخية إلى ثوابت النصوص القطعية»⁽⁴⁾، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فقد أثار جدلاً كبيراً في الأوساط العلمية، وتم منعه من التداول أو الدخول إلى بعض الدول العربية.

هذا شيء مما ناله الكتاب من تقريظ أو تحقُّظ، الأمر الذي يدعونا إلى إبداء ملاحظتنا بشأنه (إيجاباً أو سلباً)، ففي قراءتنا هذه نحاول أن نناقش بعض آراء الكاتب، وندارسه فيها، بعد أن نعرض نبذة عن الكاتب ولمحة عن محتوى كتابه وأهدافه ومنهجه وموقعه ضمن الدراسات النقدية للتراث الإسلامي.

ونهدف من هذا المقال إلى وضع بعض أفكاره على طاولة التشريح بالنقد العلمي البناء، لتهذيب نظريته، حتى تستقيم وتستوي على سوقها، قصد إثراء الكتاب، إذ العلم يتطور بالنقد البناء، والتكميل والإثراء. ولولا إعجابي به (من

(1) ينظر: إدناصر العربي: جدلية المعرفي والسياسي في الفكر الإسلامي. مدونة أول الغيث: http://idnacer.blogspot.com/2008/11/blog-post_1986.html نوفمبر، 2008م.

(2) نشر: المركز الثقافي العربي، بيروت 2009. تعرّض فيه إلى نقد النظريات السياسية الثلاث للسلطة، وهي: السُّنِّيَّة، والإماميَّة، والإباضيَّة. وخلص إلى أنها كلّها عجزت عن محاكاة الواقع والإجابة عن أسئلة الحداثة. ولمعرفة ملخص حول محتوى الكتاب ينظر مقال محمد الكفراوي: السلطة والإسلام.. الفقيه في خدمة الحاكم، في موقع: المصري اليوم، ص20. تحميل بتاريخ: 2009/8/6م.

والجزء الأول: السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، 2000.

(3) خميس بن راشد العدوي: مقال في موقع المجرة، بتاريخ: 2009/06/06م.

(4) حوار مع المستشار عبد الجواد ياسين، خميس بن راشد العدوي. مجلة "المعالم" العدد الخامس ص26-29. ونشر في سبلة العرب العمانية، بتاريخ 29 مايو 2001م. وفي موقع الشهاب للإعلام:

(<http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=806>)

حيث أطروحته العامة، وتحليله، وتفتحه، وتحرره من أغلال الأحكام المعلّبة) لَمَّا كَلَفَتْ نفسي عناء إعادة قراءته، ومتابعة أفكار الكاتب "من الجلدة إلى الجلدة" كما يقال.

لا أقصد في هذا المقال إلى مناقشة كل أفكاره، ولا سيما ما يتعلق منها بالتحليلات التاريخية، وعلاقة السلطة بالفقه، أو علاقة الاستبداد السياسي بالاستبداد الفقهفكري، على أهميته وعمق تحليلاته، وإنما أقتصر على بعض الجوانب التأصيلية التي بنى عليها أطروحته.

نبذة عن المؤلف:

عبد الجواد ياسين من مواليد عام 1954م، في قرية الزرقا إحدى قرى شمال مصر، تخرج في كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام 1976م، وتدرج في سلك القضاء المصري منذ تخرجه. ويعمل اليوم قاضياً في دولة الإمارات العربية المتحدة.

له مؤلفات في الفكر السياسي والفقه الدستوري، منها: كتاب «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة»، نشر عام 1986، وبعد ذلك بعامين أصدر كتاب: «تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر».

وهو من الكتّاب الذين «يصرّون على إسلام غير ملطّخ بتاريخ الأسر الحاكمة وكهنوت المنظومة السلفية... [فهو] يمثل أنموذجاً لهؤلاء الباحثين المتسلحين بثقافة العصر وبالعلم الشرعي وبحرية الفكر، وملكة الاستهانة بضخامة اسم من قال، لو كان ما قيل لا يتفق مع العقل والنقل، مع ثقة راسخة بوجوب هيمنة الشريعة الإسلامية وعلوّها على التشريعات البشرية وضرورة عودتها إلى مكانها الطبيعي في إدارة شؤوننا»⁽¹⁾.

نبذة عن محتوى الكتاب:

يقع الكتاب في 350 صفحة، وينقسم إلى ثلاثة فصول، هي كالاتي:

الفصل الأول: قانون النص، قراءة في العقل الفقهي المسلم:

- المنظومة السلفية.
- الشيعة.
- أصالة الحرية الإنسانية.
- مدرسة ابن حزم.
- هل في الإسلام أحكام ملزمة فيما يتعلق بشكل السلطة ؟.

الفصل الثاني: في القرآن، قراءة في التأويل السياسي للنص.

الفصل الثالث: في السنة، بين سلطة النص ونص السلطة.

- التنقيص السياسي في العصر الأموي.

(1) كتاب عن السلفية من الإنترنت لكاتب غير مذكور، ص78.

- التتصيص السياسي في العصر العباسي.

- أحاديث الفتن.

- أحاديث الفتن في صحيح مسلم.

- أحاديث القرشية.

- أحاديث الاستخلاف.

فالكتاب غزير في مادته العلمية، بحيث يصعب تلخيصه، بديع في تركيبه، سلس في أسلوبه، عميق في طرحه. يندرج ضمن الدراسات النقدية للعقل المسلم⁽¹⁾، فهو من نوع النقد الذاتي الداخلي، بدل توجيه أصابع الاتهام في تخلف المسلمين إلى أياد أجنبية. بل غاص في العقل المكوّن لفلسفة السلطة، التي أناخت بكلّها على الأمة الإسلامية لعدة قرون.

وقد مسّ كتابه جملة من المسلّمات التي استقرّت في أذهان المسلمين - علماء الشريعة والأصول بصفة خاصة، فضلا عن العامة - وأماط عنها لثام الجمود والتقليد والقداسة.

درس عبد الجواد جملة من المفاهيم، منها: «الإسلام»، «النص»، «السنة»، «السلف»، «الإلزام»، «التاريخ»، «السلطة»، «العقل»، وهي مفاهيم مركزية في صياغة الحضارة الإسلامية، وبين مدى التفاعل والتأثير المتبادل فيما بينها⁽²⁾.

وركّز على بيان أن "السلطة" قد أدت «دورا جبروتيا طاعيا في تشكيل العقل، لا العقل السياسي الإسلامي، بل العقل الجمعي الإسلامي العام... هذه الإشكالية التي تكمن في رأينا خلف معظم المعضلات التي تتخّن جسد الحضارة الإسلامية بالجراح، على مستوى العقيدة والفكر والعلم، والسياسة والاقتصاد والاجتماع، بل على مستوى السيكولوجيا واللغة والفن والجمال»⁽³⁾.

وحاول تبيين الفرق بين إسلام الوحي (النص الإلهي الخالص الملزم)، وبين إسلام الواقع التاريخي، الذي هو ممارسة بشرية لشكل من أشكال الحكم، واجتهاد في فهم النصوص، يتأثران بالنوازع البشرية، فيعتريهما النقص والنقض. ويتحمّل مسؤولية الخلط بين النص الملزم وبين الممارسة والاجتهاد علماء المنظومة السلفية، التي تحمل فكر النقديس للتراث، والتبرير والتتصيص والتوجيه المسيّس لنصوص الوحي.

وفي هذا الشأن وضّح الكاتب أنه لا إلزام إلا في دائرة الوحي، الذي تتسع فيه دائرة المباح، وخصوصا في المجال السياسي، فهو لم يحدّد شكل الحكومة وطرق تعيينها...

(1) جارينا المؤلف في استخدام لفظة "العقل" بدل الفكر، رغم تحفظنا عليه. وإنما العقل في تقديرنا هو ميزان أو آلة وهبها الله لبني البشر، يميز بها بين الأشياء، وفق البيانات التي تعطى له، وبالتالي لا يمكن القول بأن هناك عقلا مسلما وعقلا كافرا، وعقلا سنيا وعقلا اعتزاليا؛ كما لا يمكن التحدث عن كمبيوتر مسلم وآخر كافر، أو آلة حاسبة سنية وأخرى شيعية...

(2) هشام منور: التراث الإسلامي: تاريخ السلطة أم سلطة التاريخ؟ (http://hicham978.maktoobblog.com)، 10 أيار 2007.

(3) عبد الجواد: السلطة، 8/1.

وخلص إلى أن السلطة في الإسلام لم تتشكل من نصوص الوحي، وإنما من خلال آلة التنصيب السياسي. وليبيان هذه الأطروحة «خصص القسم الأول من كتابه لقراءة السلطة في النص على ضوء التاريخ، والقسم الثاني لقراءة السلطة في التاريخ على ضوء النص».

فدرس في الفصل الأول: آليات فهم النص لدى بعض المدارس الإسلامية، وأشاد بجهود ابن حزم؛ لخروجه عن المنحى العام للفعل الفقهي في النص. وعرج على عملية التأويل السياسي للنص القرآني. ودرس في الفصل الثاني: عملية التنصيب السياسي التي استشرت في العهد الأموي والعباسي، وركز على أحاديث الفتن، والاستخلاف والقرشية.

وقد احتوى الكتاب على كم كبير من المعلومات والنصوص، وأثار زوبعة من التساؤلات، بحيث يخرج قارئه بفكر نقدي متبصر لنصوص كان يسلم بها، أو يمر عليها دون انتباه إلى ملامسات ظهورها، ولا إلى الخلل الذي يعتري طرق الاستنباط منها. وإثارة الإشكالات العلمية ومحاولة حلها، هي «الوظيفة الأساسية للكتب المهمة على المستوى المعرفي، والتي من المرجح أن تشكل رصيذاً فكرياً هاماً لأي باحث بما تثير لديه من أسئلة مشروعة لا بد من البحث في معقوليتها وشرعية طرحها، والبحث عن إجابات واثقة ومقنعة لها، وهو ما يضطلع هذا الكتاب به، وينجح فيه إلى حد بعيد»⁽¹⁾.

دوافع التأليف وأهدافه:

استطاعت الدولة الأموية أن تحول مفهوم الطاعة إلى معنى فضفاض، ليشمل القبول بكل أنواع الذلة والمهانة، وحصر أولي الأمر في الحاكم المتغلب، مهما طغى وتجبر!. ولكي تكتمل حلقات المنظومة الدخيلة على القيم الإسلامية، يجب أن تقتنع الرعية بأن الطاعة لأولي الأمر هي من صميم طاعة الله، وأنها من علامات الإيمان، الذي يقتضي الرضا بقضاء الله والتسليم لقرده. وأي خروج عن الحاكم خروج عن الإيمان!. ولأجل ذلك تفتنت السياسة في التلاعب بتأويل نصوص الشرع الموجودة، وإن لم تكن موجودة اجتهدت في إيجادها!.

وإذا كان الإمام الشافعي قد لمس هذا التلاعب بفهم النصوص، وتوظيفها لخدمة السياسة، وتبرير انحرافاتهما، فوضع قواعد علمية ضابطة للاستنباط، فأولى «عناية كبيرة للقواعد اللغوية وتحديد دلالاتها على الأحكام والأوامر، وتبعه في ذلك الأصوليون الذي عملوا على تقييد تأويل الظاهر بشروط وقوانين لغوية ومعنوية إذا فُقدت بطل التأويل»⁽²⁾ - فإن توقف الأصوليين فيما بدأه الشافعي، وتكرار أغلب ما توصل إليه، ثقة منهم فيما أنتجه السلف، دون محاولة لإرساء أبنية وقواعد أخرى للحد من ذلك التلاعب - دفع بعبد الجواد ياسين إلى الكشف عن الصفة النقدية التي يرى بها المتأخرون لتراث المتقدمين. وهو ما يتبين لنا من خلال نقده لتعامل المنظومة السلفية مع

(1) هشام منور: التراث الإسلامي، مرجع سابق.

(2) رضوان زيادة: التوظيف السياسي لمفهوم "الفتنة" في التاريخ الإسلامي، موقع الملتقى الفكري للإبداع، <http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?id=28&cat=4>، نشر بتاريخ: 16 جوان 2006.

مصادر التشريع.

وجاء بعض الفقهاء، كالماوردي وأبي يعلى في كتابيهما: «الأحكام السلطانية»، والجويني في «غياث الأمم»، فبذلوا جهودا جبارة لا ليرجعوا الأمور إلى نصابها، أو يحدوا من التلاعب بالنصوص، بل ليسبغوا ثوب الشرعية على أعمال السلاطين والأمراء، بشتى الأساليب الملتوية، كما يقول أحد الباحثين: «وما لم يجده من تشريع في هذا المجال في الكتاب والسنة صريحا، استنبطوه منها تأويلا وقياسا واستحسانا واستصحابا وسدا للذرائع، وتحقيقا لمقاصد ومصالح مرسلة، أو بمفاهيم الإشارة والموافقة والمخالفة، ودلالاتي الأولى والاقتضاء، والعام المخصص بالقياس أو المصلحة، والمطلق المقيّد بالعقل أو المقاصد، إلى غير ذلك من أساليب الاستنباط التي أوهنت النصوص، وحوّلت علم أصول الفقه إلى لعبة شطرنج ينلّهي بها الفقهاء، ويستفيد منها الحكام...». ويضيف: «ثم تدهور الاستنباط في هذا الموضوع مرة أخرى، فاتخذوا لهم من سير ملوك بني أمية وبني العباس مرجعا فقهيّا ومستندا شرعيّا؛ ونزل بذلك فقه الأحكام السلطانية إلى حالة من الإسفاف والسطحية الفجة، تعب الفقهاء بها في تبرير تصرفات الحكام المنحرفة، ولم يتعب الحكام من استحداث شتى ضروب البدع، في سلوكياتهم وأحكامهم وتصرفاتهم الضالة»⁽¹⁾.

وهذا ما استغله العلمانيون للخلط بين النص والتاريخ، بين الإسلام والممارسات. كما خلطوا بين شكل السلطة الذي لم يكن له وجه للإلزام، سواء في النص أم في التاريخ، وبين منهاج السلطة الموضوعي «فانتقلت بذلك من القول "بعدم وجوب الشكل" إلى القول "بعدم وجوب المنهاج"، أو "عدم وجود المنهاج"»⁽²⁾. لذا فالهدف من هذا الكتاب هو «فك الاشتباك بين إلزامية النص وإلزامية التاريخ من جهة، وبين وضعيّة الشكل ووضعيّة المنهاج من جهة ثانية»⁽³⁾. كما أن الغرض هو تصحيح ذلك الالتباس لدى العقل الإسلامي والعقل العلماني جميعا، وإن اختلفت نواياهما، بالبحث الموضوعي المنهجي العميق. والفصل الدقيق بينهما، ببيان أن الأول ملزم، والثاني غير ملزم. وهذا أيضا من أغراض هذه الدراسة⁽⁴⁾.

وذكر عبد الجواد ياسين في مقابلة له مع صحيفة «المصري اليوم» أن من دوافعه لكتابة هذه الدراسة النقدية اهتمامه بفكرة الحريات، فقال: «وفي رأيي أن التاريخ الإسلامي لديه مشكل في قضية الحريات، ويمكن اعتبار اهتمامي بتلك القضية هو الدافع الأساسي للبحث والكتابة في هذا المجال»⁽⁵⁾.

(1) الحمداوي عبد الكريم مطيع: فقه الأحكام السلطانية رؤية نقدية للتأصيل والتطوير. (نقلا عن مقال عبد الوهاب عيسى: فقه السياسة الشرعية.. هدية الفقهاء للأمراء!، موقع: مدارك - إسلام أون لاين، نت، 2009/11/23).

(2) عبد الجواد: السلطة، 12/1.

(3) المرجع نفسه، 12/1.

(4) المرجع نفسه، 14/1.

(5) المفكر عبد الجواد ياسين: العقل الإسلامي يعاني خللاً والمسلمون يخلطون بين الفقه والدين الحقيقي، حوار: محمد الكفراوي، المصري اليوم، الصادر يوم الخميس 5 نوفمبر 2009 عدد 1971.

المنهج المتبع في الدراسة:

استطاع المؤلف بسعة اطلاعه على النصوص السياسية (المنسوبة إلى رسول الله ع)، وعلى الأحداث التاريخية، من جهة، وبقوة منطقته ودقة نظره من جهة أخرى، أن يقرأ النص والتاريخ، كلاً منهما على ضوء الآخر، واستطاع أن يربط بينهما بطريقة لم نعهدها ممن تصدى لنقد المتن في السنة النبوية، مما نبهنا إلى جوانب كان أغلبنا غافلاً عنها. وهذا المنهج في تصوره هو «المنهج الوحيد الذي يمكن أن يمدنا بأدوات الفهم الصحيح للنص والتاريخ كليهما، فضلاً عن أن يمدنا بآلة نقدية بالغة الكفاءة في مجال الثبوت النصي ذاته»⁽¹⁾.

ونحن نوافق على سلامة هذا المنهج إلى حد بعيد، وعلى هذه الآلة النقدية البالغة الكفاءة، غير أن الادعاء بأنه «المنهج الوحيد» فيه مبالغة؛ لأن أدوات الفهم ومناهجه متعددة، لا يمكن حصرها في هذا المنهج المقترح. وإلا وقعنا فيما يعيبه المؤلف نفسه من تقييد حرية الفكر، ورفع الاجتهاد البشري -اجتهاده هو بالذات- إلى مرتبة النص الملزم؛ بدعوى أنه الطرح المتفرد بـ"الوحدانية". كما لا نوافق على ادعاء الصحة في الفهم الناتج عن هذا المنهج "الوحيد"؛ لأن الصحة والبطلان أمور نسبية في الدراسات الاجتماعية عموماً، والسياسية والتاريخية خصوصاً. وهذا الادعاء أيضاً (ادعاء الصحة) مما قد يوقعنا فيما انتقد المؤلف على العقلية السلفية، باعتقادها العصمة عن الخطأ في اجتهادات "السلف". وعليه فالفهم المبني على المنهج المقترح يقربنا إلى الفهم الصحيح، دون أن يبلغ به درجة الكمال؛ لارتباطه بعمل العقل البشري القاصر، وبالمعطيات التاريخية والنصية المتوفرة.

وقد حاول الدكتور عبد الجواد أن يكون موضوعياً إلى حد بعيد، إذ أشار إلى موضوعيته عندما نقد الفكر الشيعي بقوله: «لا نصدر في شيء من ذلك عن توجهات مذهبية، بمعنى أننا لا نمارس نقد جناح من جناحي العقل المسلم لحساب الجناح الآخر، وإنما نمارس نقد الجناحين معا لحساب الإسلام، إن القضية التي تشغلنا في هذا الصدد هي قضية العقل المسلم بوجه عام، وكيف أن العقل يعجز اليوم -لأسباب ذاتية مبعثها التاريخ- عن تقديم إسلام للعالم، لا أثر فيه لإقليمية الجغرافيا، ولا لزمنية التاريخ»⁽²⁾.

ونحن نعترف له بتلك الموضوعية إلى حد كبير، فإن نقده للمنظومة الفكرية الراهنة لدى المسلمين جاء ريحاً عاصفاً على كل الأفكار اللاتنصية، المصبوغة بثوب تاريخي مذهبي إقليمي، لم تستثن ريحه العاصفة (وبالأحرى رياحه الطيبة) فرقة من الفرق، أو مذهباً من المذاهب الإسلامية: أهل الحديث والأشاعرة والخوارج والإباضية والشيعة والمعتزلة، والحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية⁽³⁾. ويبدو أن لطبيعة عمله في سلك القضاء أثراً بالغاً في هذه الميزة، حيث مكنته من التناول الموضوعي، والتعامل مع النصوص من خارج الإطار المدرسي، أي بنظرة متعالية على الانتماء إلى مدرسة معينة، وحين سئل عن هذا الملحظ أجاب: «لأن القاضي يمارس تعاملًا متواصلًا مع

(1) عبد الجواد: السلطة، 22/1.

(2) المرجع نفسه، 220/1.

(3) لم يشر إلى المالكية إلا قليلاً، من ذلك تعليقات على حديث ورد في موطأ الإمام مالك. ينظر: 282/1-284.

النص، وفي هذا التعامل من الواجب عليه أن يمارس نوعاً من منطقية في التعامل»⁽¹⁾.

غير أن الذي نعتب عليه منهجياً، هو تقصيره في توثيق المعلومات، إذ نلاحظ أنه - وإن كان غالباً ما يعتمد على المصادر الأساسية لكل مذهب - إلا أنه أحياناً يعتمد على المراجع الثانوية، فعند تعرّضه لبعض الأفكار الشيعية "اللاعقلية"، اعتمد في عدة نقول متوالية على الملل والنحل للشهرستاني، والفصل في الملل لابن حزم⁽²⁾، وعلى الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي، وعلى الحاكم وأبي نعيم⁽³⁾، فالأمانة العلمية، والموضوعية تقتضيان أن يرجع في بيان أفكار كل مذهب إلى مصادره المعتمدة. وبين يدي المؤلف مصادر شيعية أحال عليها في مواضع أخرى، مثل: الكافي للكليني، فلم غفل عنها هنا؟ بالإضافة إلى وجود برامج الإعلام الآلي⁽⁴⁾ التي تمكنه اليوم من الوصول إلى المصادر الأساسية بأيسر طريق.

ونفس الملاحظة يمكن إبدائها في إشارته إلى الإباضية، فقد تابع كُتَّاب المقالات في تصنيف الإباضية ضمن فرق الخوارج⁽⁵⁾، مع ما يشهد له تاريخهم وفقههم من البون الشاسع بين الطائفتين؛ والمنهجية العلمية والموضوعية تقتضيان أن يعتمد على مصادره مباشرة، لا على كُتَّاب المقالات، الذين جازوا السياسة في هذا التصنيف غير الموضوعي. ولا يكفي رفض الإباضية للتحكيم ونبد الظلم الأموي والعباسي لتصنيفهم ضمن الخوارج، علماً أن كثيراً من الباحثين المعاصرين يؤيدون الإباضية في انتقاد ظلم الحكام الجورة، عبر كامل التاريخ الإسلامي، ومنهم عبد الجواد نفسه، فهل يسوغ لنا أن نقول عنهم إنهم كلهم خوارج؟.

كما نعتب عليه أيضاً استطراده الذي كان على حساب الموضوع الرئيس، وذلك لما أطل في تحليل التوجه العقلاني لدى المعتزلة، وانساق وراء موضوع السببية والتوَلَّد عندهم، لتوضيح منهجهم العقلي، غير أن إطالته في تطور مسألة السببية⁽⁶⁾، بدا نشازاً عن الموضوع الرئيس (وهو تأثير السلطة والتاريخ على النص). وفي رأينا أن المسألة لا تحتاج إلى كل هذا التطويل؛ لأن عقلانية الفكر الاعتزالي، وتميزه عن الفكر السني لا تحتاجان إلى تدليل كثير ولا تطويل كبير. ورغم اعتراف المؤلف بهذا "النشاز"، وبرره بـ«إبراز الحضور النشط والجريء لآلة العقل في منظومة الفكر الاعتزالي»⁽⁷⁾، إلا أن هذا المبرر ليس مقبولا من الناحية الأكاديمية، كما أراد المؤلف لكتابه أن يكون.

(1) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم"، مرجع سابق.

(2) عبد الجواد: السلطة، 92/1-93.

(3) المرجع نفسه، 222/1-223.

(4) برامج الإعلام الآلي متوفرة منذ ما قبل صدور الكتاب سنة 2000، وأما شبكة الإنترنت فربما كان انتشارها عند إعداد الكتاب محدوداً.

(5) المرجع نفسه، 85/1.

(6) شغلت المسألة عشر صفحات: 106/1 - 115.

(7) المرجع نفسه، 115/1.

موقع عبد الجواد بين المفكرين المعاصرين:

قد يظلم بعض من لم يدرس أطروحة عبد الجواد دراسة متأنية، فيصنفه في خانة هذا المفكر أو ذاك، فأين يضع المؤلف نفسه؟ يقول: «بالطبع هناك العديد من الباحثين قدّموا دراسات مهمة في هذا المجال ومنهم نصر حامد أبو زيد، إلا أن مشروعي مختلف تماماً عنه، فالمشروع الذي أبحثه ربما يسير في خط متواز مع مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، أو ربما مع مشروع محمد أركون، إلا أن مشكل العقل الإسلامي الذي أبحثه يختلف أيضاً عن القضايا التي يبحثها كل منهما؛ ولذلك أقول: ربما نكون نسير في خط متواز»⁽¹⁾. ويمكننا تصنيف عبد الجواد في خانة الناقدين للتراث ولمسلماتنا الفكرية، الناقلين أنظارنا من حيز اللامفكر فيه إلى حيز المفكر فيه.

نقد بعض أفكار الكتاب:

الكتاب يشتمل على كم كبير من الأفكار والأطروحات، ونقتصر في هذا المقال على عرض نماذج منها، ولا نقصد بالنقد الردّ فحسب، كما قد يتبادر إلى الأذهان، بل يشمل - زيادة على بعض الردود - الموافقة والضبط والإثراء..

حركية النص مع التاريخ، وملخص أطروحة المؤلف:

ما هو الإسلام؟

قد يبدو طرح هذا السؤال غريباً بعد خمسة عشر قرناً من ختم الرسالات السماوية على يد سيد البشرية محمد ع، ولكن الإجابة عنه لا تزال غير دقيقة، ولأجل ذلك ميّز عبد الجواد في الإسلام بين نوعين من النصوص: نص خالص، ونص وافد. أما الخالص: فهو القرآن والسنة زمن التلقي، وأما الوافد: فهو الفقه المتمثل في الأحكام المستنبطة منهما، والتي اكتسبت مرجعية وحجية وقوة إلزامية ممتدة عبر الزمان والمكان، تلاحم النص في صلاحياته. والعقل الإسلامي المعاصر مبنيٌّ على الفقه أكثر من النص؛ وهو ما يفسر انفصامه عن الواقع الراهن. وهذه نتيجة لمقدمات مبنية على صورة استدلال أرسطي بالشكل الآتي: «النص وحده يصلح للعصر - المنظومة السلفية المدونة ليست نصية - العقل المسلم الراهن مبني على هذه المنظومة الأخيرة - الفجوة إذن حتمية بين هذا العقل المسلم وبين العصر»⁽²⁾. وانبرى عبد الجواد إلى تتبع هذه المقدمات للاستدلال عليها:

1- النص وحده يصلح للعصر؛ لأنه بحكم ربّانيّة مصدره متعالٍ على الزمان والمكان، وهو مجهّز للاحتكاك بهما، بخلاف الفقه الذي هو نتيجة احتكاك النص بالواقع في زمن ومكان معين.

2- المنظومة السلفية المدونة ليست نصية خالصة، بل اعتمدت أصولاً غير نصية، كالقياس والإجماع وأقوال

(1) المفكر عبد الجواد ياسين: العقل الإسلامي يعاني خلافاً، مرجع سابق.

(2) عبد الجواد: السلطة، 34/1.

الصحابة وعمل أهل المدينة، وعمل أهل الكوفة، بل والحديث الضعيف أحيانا... فضلا عن اعتمادها على أدوات قاصرة في تعاملها مع النص؛ نظرا لطبيعتها شبه المعجمية التي «كانت عاجزة عن استقراز النص وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغير والمثقل بالواقعات»⁽¹⁾.

3- العقل المسلم الراهن مبني على المنظومة السلفية، إذ إن قضاياها المطروحة في زمنها الأول لا تزال حاضرة في الطرح الراهن للإسلام، بنفس مشكلاتها ومعاركها الفقهية القديمة، وبمفرداتها اللغوية وأمثلتها التوضيحية، رغم البون الشاسع زمانا ومكانا، فلا وجود لتشابه في التيارات الفكرية والسياسية بين العصرين.

« وهذا يولد حتما فجوة بين هذا العقل المسلم وبين العصر، «وهو ما يجعل الأمر يبدو بالنسبة للعقل الإنساني المعاصر كما لو كان يستمع - إذا استمع - إلى لغة لا يفهمها»⁽²⁾.

وهذه النتيجة التي توصل إليها الباحث بادية في الخطاب الإسلامي اليوم بوضوح، إذ لا يعدم المطلع على ما تنبئه القنوات الفضائية، والمواقع الإلكترونية الإسلامية، والخطابات المنبرية، وما تنشره المطابع... من أفكار عفا عليها الزمن، لا تمت إلى الواقع بصلة، ولا تلبي حاجات المجتمع في همومه ومشاكله المعاصرة (السياسية والاجتماعية والأخلاقية والأكاديمية...) إلا قليلا، فقد اشتغل بعض «الدعاة» (!) بالمسائل الكلامية الخلافية بين أهل السنة والشيعة، وبين هؤلاء والإباضية... فهل يرجع ذلك إلى طبيعة التكوين العلمي القاصر لهؤلاء؟ أم أن وراءهم أيادٍ خفية تعمل لحسابات سياسية مأجورة؟!

المنظومة السلفية غير نصية:

وضح المؤلف الفكرة بقوله: «نعني أن النص الخالد لم ينفرد بتأسيسها، وإنما تأسست بوجه عام على مصادر تاريخية مفارقة للنص، وإن كانت متاخمة له، كالإجماع والقياس»⁽³⁾. لقد كان القياس يستخدم كأداة أخرى من أدوات التفكير والاستدلال، ولم يكتسب صبغة الإلزام إلا عند الشافعي الذي رأى أنه يجب اللجوء إليه عند سكوت النص، فتبعه على ذلك الأصوليون، لتكون للقياس عبر العصور اللاحقة سلطة كالنص الأصيل. كما أنه (أي الشافعي) حصر الاجتهاد في القياس، وحظر الرأي فيما عدا ذلك⁽⁴⁾. «معنى ذلك أنه يحرم إعمال العقل والاجتهاد حول الوقائع المستحدثة من خلال أدوات الاستدلال العقلية الأخرى، كالاستقراء والاستنباط والمقارنة والتحليل والتجريب، ويحول دون الإقادة من مناهج البحث العلمي الحديثة في العلوم الإنسانية والطبيعية على السواء»⁽⁵⁾.

(1) المرجع نفسه، 35/1.

(2) المرجع نفسه، 36/1.

(3) المرجع نفسه، 60/1.

(4) المرجع نفسه، 62/1.

(5) عبد الجواد ياسين في حوار مع الشرق الأوسط: حين تضاعلت قيمتا «العقل» و«الحرية» في التاريخ الإسلامي تخلف تراثنا السياسي. جريدة الشرق الأوسط، الأحد 04 ذو القعدة 1424هـ / 28 ديسمبر 2003م، العدد 9161، حاوره: نواف القديمي (<http://www.libyaforum.org/index>) تاريخ النشر الرقمي: 15 فبراير 2004.

والشافعي بذلك يحيل المسكوت عنه إلى المنصوص، فضيق دائرة الإباحة، وبالتالي ضيق دائرة الحرية الإنسانية؛ ولأجل ذلك رفض عبد الجواد القياس الأصولي، واعتبره إلزاماً بما لا يلزم شرعاً. وفي تصورنا إذا صح أن الشافعي قد حظر أي وسيلة أخرى من الوسائل العقلية في الاستنباط بغير القياس، فإن الأصوليين اللاحقين لم يلتزموا بهذا الحظر، وقد استخدموا تلك الوسائل العقلية التي ذكرها عبد الجواد؛ وعليه فلا معنى لتحميل الكل جريمة رأي واحد منهم.

ورفض المؤلف للقياس يضعنا أمام تساؤل، وهو: ما الفرق بين رفضه للقياس من هذا الباب، ورفضه من قبل أهل الحديث؟ يجب: بأن رفضه مبني على اعتباره ملزماً إلى جانب النص الخالص، ومضيّقاً من دائرة الحرية والاجتهاد، بينما رفضهم مبني على كونه "رأياً" لا ينبغي أن يقدم على الخبر. وكلا المنهجين (الرافض للقياس أصلاً، أو الآخذ به) يضيق من دائرة المسكوت عنه حتى لا يكاد يكون له وجود.

الحديث عن الحرية لم يتجاوز علم الكلام ليشمل الحرية السياسية والفكرية:

نحن نساير المؤلف في تعجبه من تغييب مسألة حرية الفرد في مواجهة السلطة، في فقه الإمامة لدى المنظومة الفقهية السلفية، والتفنين "لوجوب طاعة الحاكم"، بدعوى الخوف المبالغ فيه من "الفتنة"، في حين قد ظفرت مسألة "الحرية" - في مقابل "الجبر" - بجهود واسعة في التراث الفلسفي الكلامي⁽¹⁾. ونضيف في هذا الشأن أن طرح الإمام الأشعري لنظريته في الكسب - والتي تنبأها الإباضية أيضاً - لم يحل إشكالية علاقة إرادة الإنسان بإرادة الله، بل زاد المسألة تعقيداً، فضلاً عن أنها في نهاية المطاف تقضي إلى نوع من القول بالجبر.

إلغاء الإجماع والقياس:

نحن نوافق حضرة المستشار على أن كثيراً مما ادّعي فيه الإجماع كان غير صحيح، وغني عن الذكر ما انتقده الفقهاء على إجماعات ابن المنذر، على سبيل المثال. وكذلك لا يخفى ما في كتب الفقه من قياسات باطلة. ولكن ليس هذا مبرراً لأن نرفض هذين المصدرين باعتبارهما غير ملزمين، بدعوى اقتحامهما لدائرة المسكوت عنه؛ لأننا نقول: إن الإجماع والقياس درجات، منهما الصحيح والقوي، ومنهما الباطل والضعيف، أي: منهما الملزم، ومنهما غير الملزم، وللاصوليين تفاصيل في بيان الأقوى منهما والأضعف.

انتقاد الأصوليين على إلحاق غير المنصوص بالمنصوص:

نلاحظ أن المؤلف يركز في كتابه على انتقاد إحالة المسكوت عنه على المنصوص عليه، بطريق القياس، وفي ذلك تضيق لمنطقة المباح، ويرى أن الأشياء تبقى على أصل الإباحة الأصلية، ويهدف بذلك إلى إثبات أن شكل السلطة يدخل في باب المباح (المسكوت عنه)، وليس في النصوص شيء ملزم لشكل السلطة. ونحن نوافقه على النتيجة التي يود الوصول إليها، ولكن ليس عن طريق انتقاد القياس الأصولي، وانتقاد إحالة المسكوت عنه على

(1) ينظر: عبد الجواد: السلطة، 63/1.

المنصوص عليه، نظرا للمبرر الآتي:

إن المسلم المكلف - بحكم أن محياه ومماته لله رب العالمين - مطالب بمعرفة الحكم الشرعي في أي عمل يُقدّم عليه، بل لا يتجرأ على الإقدام إلا بعد أن يتثبت من حكم الله في كل خطوة يخطوها⁽¹⁾، وهو ما يدفعه بالضرورة إلى البحث في الأدلة النصية المحدودة ألفاظها، ليقيس الأشباه بالنظائر، وهو منهج سليم إلى حد بعيد. ولكن الذي ننقده هو وقوف الفقيه عند هذا الحد، والاكتفاء بالنتيجة التي توصل إليها بالقياس، إذ كان الأولى به أن يقارن تلك النتيجة الجزئية بمبادئ الشرع الكلية ومقاصده العامة، فقد يكون القياس صحيحا من حيث الصناعة الصورية لأشكال القياس المنتجة، غير أن نتيجته لا تتوافق مع تلك المبادئ والمقاصد، فهنا لا بد من مراجعة القياس، وتقديم ما شأنه التقديم، وتأخير ما شأنه التأخير. مع العلم أن القياس ليس في كل صوره قطعيا، فمنها القطعي، ومنها الظني، ومنها ما هو إلى الوهم أقرب، بسبب خلل في الدليل أو الحكم أو العلة في الأصل أو الفرع. ثم إن قوله بتقديم الإباحة على الإجماع والقياس، اعتبارا لاستصحاب البراءة الأصلية «الثابتة قبل النص، أي قبل ورود السمع»⁽²⁾، لم يوضح من أين جاءت هذه الصفة الثبوتية لاستصحاب البراءة؟ وكيف ساغ لها أن تكون أقوى ثبوتا من الإجماع والقياس؟. فإن كان يستند إلى قوله ع: «ذروني ما تركتكم»⁽³⁾، فمن المعلوم أنه ع قال ذلك في زمن التشريع ونزول الوحي؛ وبالتالي ليس هذا النهي مستمرا على الدوام. فهل يسوغ لنا اليوم أن نقول للناس: لا تسألوا عن أمور دينكم، ولا تستفتوا أهل العلم عن نوازلكم التي لم يرد بشأنها نص، ونغض الطرف عن قوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} (سورة الإسراء: 36)، وقوله: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (سورة النحل: 43)؟.

ونحن وإن كنا نوافقه على أن كثيرا من دعاوى الإجماع لا أساس لها من الصحة، وكثيرا من صور القياس غير يقينية، ولكن لا ينبغي أن نعمم الحكم برفض الإجماع والقياس جملة وتفصيلا، ولا أن نعمم الحكم بالإباحة

(1) قال المفسر الشيخ إبراهيم بيوض: «من هنا نفهم عموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ لا تقدّموا على تحليل شيء أو تحريره، أو على القيام بأي عمل مهما كان حتى يحكم الله فيه، وعليكم أن تنتظروا أمر الله في كل شيء. ومن عجيب أمر الذين لا يقولون بالقياس من الأصوليين، أو نفاة القياس كما يسمّون، أنهم اعتمدوا على هذه الآية فقالوا: إن الله تعالى يقول: ﴿لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، فإذا قسنا شيئا على شيء وحكنا عليه بحكم شبيهه في القرآن أو في السنة فهذا يعدّ تقدّما بين يدي الله ورسوله. ولكن الحق غير هذا، لأن الله تعالى وضع لنا الأشباه والنظائر نقيس عليها إذا اتّحدت العلة. فمثلا كانت الخمر في عهد النبوة تصنع من العنب والتمر، فإذا صنعت الخمر من مادة أخرى، وكان تأثيرها كتأثير الخمر المصنوعة من العنب حرّمت قياسا لاتّحاد العلة». في رحاب القرآن، تفسير سورة الحجرات، ج20، نشر: جمعية التراث، القرارة، غرداية، ج20، ص11.

(2) عبد الجواد: السلطة، 143/1.

(3) متفق عليه. البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي: صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. ط3، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 1407هـ/ 1987م، كتاب الاعتصام، باب الافتداء بسنن رسول الله، حديث رقم: 6858، 2658/6. مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، حديث رقم: 1337، 975/2.

الأصلية على كل شؤون الحياة - غير المنصوص عليها - جملة وتفصيلاً. ففي تصورنا أنه لا بد في كل قضية تعرض علينا أن نقوم بمقارنة الدليل بالدليل، والحجة بالحجة، بين أدلة استصحاب البراءة، وأدلة الإجماع والقياس؛ حتى نتمكن من الموازنة والترجيح.

دلالة المسكوت عنه إحالة على المباح:

من خلال ما نقله المؤلف عن الشافعي في أن الاجتهاد هو القياس⁽¹⁾، أراد أن يبين لنا أنه لا ينبغي استعمال القياس في ما لم يثبت فيه حكم بعينه، وسكت عنه النص، لإحاقه بأقرب شبيهه؛ لأن «الدلالة الحقيقية للمسكوت إنما هي الإباحة المطلقة، أو البراءة الأصلية بالتعبير الأصولي المعروف»⁽²⁾. وكل ما لم يرد فيه نص خالص بالأمر الجازم أو النهي الجازم فهو مسكوت عنه. ويبالغ في هذه الدعوى ليعتبر «أن "عدم النص" في ذاته "نص" بالإحالة على المباح»⁽³⁾. ويرى أن الحل في استغلال خاصية الاكتناز في النص. ولنا على الكلام تحفظات من عدة أوجه:

- أولها: لا نوافق على أن الدلالة الحقيقية للمسكوت هي الإباحة المطلقة، وإلا أبخنا كثيرا من المعاملات المالية والتجارية... (كالحيل الربوية المستحدثة)، وكثيرا من المأكولات والمشروبات والملبوسات و"الموضات"... المبتدعة؛ وهي معلومة الحرمة بالضرورة؛ ولم نعلم حرمتها بالنص الصريح في عيناها، ولكن بالقياس الأصولي الذي يرفضه عبد الجواد، وكمثال على ذلك: التدخين والمخدرات والمسكرات والمفترقات بأنواعها المختلفة المستحدثة، التي تم قياسها على الخمر، والتي لا يختلف اثنان - مسلما أو غير مسلم - على ضررها بالصحة والمجتمع⁽⁴⁾، وبالتالي حرمتها، فلا يمكن الحكم بحليتها لمجرد أنها غير منصوص عليها، أو لم يرد في عيناها نهي جازم أو لا يمكن قياسها على المنصوص. ولو كان المسكوت عنه دليلا على الإحالة على منطقة المباح، لاقتضى ذلك أن يصرح النص بحكم كل شيء بعينه، مما كان وما هو كائن وما سيكون، ويقتضي استخدام لغات وألفاظ تستغرق الزمان كله، منذ نزول الوحي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ومعلوم أنه ليس من الحكمة (ويكاد يستحيل) أن يصرح النص بحكم كل شيء بعينه، وإلا كان القرآن غير مبين، لأنه سيستخدم كلاما لا يعيه العرب فيما هو غيب (مستقبلي) بالنسبة لهم، كما لا يمكن لنا نحن أن نعي حكم ما هو غيب بالنسبة لنا...

- ثانيها: أن كل من يريد إعمال خاصية الاكتناز في النص محتاج بالضرورة إلى المنهج اللغوي، وإلى القياس، وإلى إلحاق الأشباه بالنظائر... وإلى كل ما استخدمه الأصوليون في منهجهم الذي ينتقده عليهم. وهذا

(1) قال عن القياس والاجتهاد: «هما اسمان لمعنى واحد... والاجتهاد: القياس»، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1358هـ/1939م، 477.

(2) عبد الجواد: السلطة، 51/1.

(3) المرجع نفسه، 141/1.

(4) قد يقال إن كثيرا منها ثبتت حرمتها بعموم نص الكتاب على تحريم كل مضر، بقوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (سورة البقرة: 195)، ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (سورة الأعراف: 157)، فهذا صحيح، ولكن لا شك في أن استعمال القياس على الخمر وارد، ومقوٍ لأدلة التحريم؛ لأن دلالة العام على أفرادها دلالة ظنية عند كثير من الأصوليين.

يدخل ضمن المنهج الكلي الذي يدعو إليه عبد الجواد، فنحن نؤيده في دعوته إلى النظرة الكلية الشاملة للنصوص، والمقارنة مع المبادئ والمقاصد العامة، ولكن دون إقصاء للاستدلالات الأصولية الصحيحة (بما فيها الإجماع والقياس). وبعبارة أخرى: أن نضيف ما يدعو إليه عبد الجواد (من استغلال ظاهرة الاكتناز في النصوص، والنظرة العامة في كلياتها...) إلى جملة الضوابط والاستدلالات التي وضعها الأصوليون، دون إلغاء شامل، أو هدم فبناء من جديد.

- ثالثها: إن ما ينتقده المؤلف على الأصوليين عموماً، وفي المنظومة السلفية خصوصاً، قد وقع فيه هو أيضاً من حيث لا يشعر، فإن إصراره على اعتبار المسكوت عنه في حكم المنصوص على إباحته، بل هو «نص» بالإحالة على المباح»، هو حكم ملزم بنوع من الاجتهاد، ورفع لقضية اجتهادية إلى درجة النص الملزم. وهذا الإلزام افتئات على دائرة الحرية الفكرية، وتضييق من دائرة الاجتهاد التي يعمل المؤلف نفسه على توسيعها. غاية ما في الأمر أن الأستاذ عبد الجواد قد اجتهد فرجح فكرة رآها صائبة، قد يراها غيره خاطئة، فرأيه بالتالي غير ملزم، فضلاً عن أن يكون له حكم النص!.

- رابعها: لا ننكر أن الشارع قد سكت عمداً عن كثير من أمور الحياة، قصداً إلى إباحتها - ومنها: شكل السلطة - ولكن لا ينسحب هذا على كل مسكوت عنه؛ لأنه قد تتفاوت بشأنه درجات الأحكام الخمسة (من الوجوب إلى التحريم)، بناء على عدة اعتبارات، وكمثال لحكم الوجوب، فإن من المسكوت عنه ما هو وسيلة ضرورية إلى الواجب، وبالتالي فهو واجب، والقاعدة الأصولية المنطقية البديهية نقول: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». وكذلك ما هو ذريعة مؤكدة إلى المحرم فهو محرم بشكل مؤكد، ولو لم يأت أي نص بعينها.

- خامسها: إن إحالة المسكوت عنه إلى أحد الأحكام الخمسة ليس من باب الافتئات على الحرية الإنسانية؛ لأن هذه الحرية المنصوص عليها ليست مطلقة، وكأبسط وأوضح مثال على ذلك: وجود التكاليف الشرعية، ويكفي تسميتها تكليفاً لتعتبر تضييقاً للحرية الإنسانية، ففيها حمل للنفس على واجبات فيها كلفة وعناء، وحظرٌ لأشياء تميل إليها... بل الذي ينبغي أن نقوله: إن إحالة المسكوت عنه إلى أحد الأحكام الخمسة يعدُّ امتثالاً لأحكام الله تعالى، واستحضاراً لها في كل شؤون حياتنا، الخاصة والعامة، الاجتماعية والسياسية... وفي ذلك تحرير لتصرفاتنا من سلطان الهوى وشياطين الإنس والجن، وانعتاق من أسر الشهوات إلى فضاء العبودية المطلقة لله.

- سادسها: نلاحظ أنه قد يقطع من كلام الشافعي بعض العبارات، ليحمّله مسؤولية الافتئات على دائرة المباح وتضييقها، حتى كاد يلغيها - حسب رأيه - بحيث لا تكون ثمة إباحة إلا أن تكون منصوصة «أما الإباحة الأصلية الناجمة عن محض السكوت فلا وجود لها؛ لأن هذا المسكوت عنه يجب قياسه على نص أو خبر، أي يجب رده إلى النص للحصول على "أمر أو نهى"»⁽¹⁾. ونقل عنه قوله: «قال الله عز وجل: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى}

(1) عبد الجواد: السلطة، 63/1.

[سورة القيامة: 36] فلم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى: الذي لا يؤمر ولا ينهى⁽¹⁾، اقتطع عبد الجواد هذا النص ليصل إلى النتيجة الآتية: «إن الحياة هنا في منطق الشافعي لا تخرج عن كونها أمراً ونهياً، أي أنه ليس ثمة في الحياة إلا دائرة واحدة، وهي دائرة الإلزام، وكأن الإباحة أو الحرية (بضوابطها الشرعية بالطبع) ليست من خلق الله ومقصود فطرته»⁽²⁾. وهذا كلام لا يسلم من النقد من عدة أوجه:

- 1- أنه لا يتوافق مع اعتبار الشافعي دائرة المباح ضمن الأحكام الخمسة المعروفة، باعتراف عبد الجواد.
- 2- أن ردَّ المسكوت عنه إلى المنصوص عليه لا يستلزم بالضرورة الردَّ إلى الأمر أو النهي فقط، بل يمكن رده إلى المباح المنصوص عليه.

3- التفسير الذي نقله الشافعي لكلمة "السدى" جاء في سياق محدد واضح، وهو نفي أن يُترك الإنسان هملاً دون تكليف، وليس في هذا التفسير ما يدل على نفي دائرة المباح؛ لأن في أحكام الله ما يدخل في دائرة الإلزام، كأغلب الأوامر والنواهي التي يراد بها حقيقتها، وفيها ما يدخل في دائرة الإباحة، كالأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ (سورة البقرة: 168)⁽³⁾.

إلغاء الشافعي لدائرة الإباحة:

انقذ عبد الجواد الشافعي بأنه كاد يلغي الإباحة؛ لأنها لا بد «أن تكون منصوطة في كتاب أو خبر، أما الإباحة الأصلية الناجمة عن محض السكوت فلا وجود لها؛ لأن هذا المسكوت عنه يجب قياسه على نص أو خبر»⁽⁴⁾. ومن جهة أخرى يوضح نظريته في أن المسكوت عنه نصٌّ في الإحالة على الإباحة الأصلية، فيقول: «فدائرة المباح [إباحة أصلية] دائرة نصية سمعية، أي: مؤسسة على النص السمعي، ليس من ذلك الوجه فحسب، بل هي مؤسسة على النص السمعي المنطوق»⁽⁵⁾. وأودُّ من القارئ الكريم أن يقرأ النصين معاً: نصُّ انتقاده للشافعي، ونصُّ عرض نظريته، فيخرج بنتيجة أن المؤلف ينتقد نفسه، أو يناقض نفسه. وإلا فما الفرق بين أن لا يكون ثمة إباحة إلا أن تكون منصوطة في كتاب أو خبر، وبين قوله: إن المباح مؤسس على النص السمعي المنطوق؟ ففي كلا الطرفين إلزام!

«زروني ما تركتكم» إحالة على دائرة المباح:

يقول عبد الجواد تعليقا على قوله ع: «زروني ما تركتكم»⁽⁶⁾: «يدلنا هذا النص الصحيح إلى أن البنية النصية

(1) الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس: الأم، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ / 1973م، 298/7.

(2) عبد الجواد: السلطة، 63/1.

(3) هذا بطبيعة الحال في الظروف العادية دون الاضطرارية التي ينتقل فيها أمر الإباحة إلى الوجوب.

(4) المرجع نفسه، 63/1. ولا سيما إذا كان هذا الخبر نصا في الإباحة.

(5) المرجع نفسه، 141/1.

(6) تقدم تخريجه.

على وجه الإجمال مكوّنة من حيث التشريع التكليفي من شقين اثنين: الأول: هو المصرح به، والثاني: هو المسكوت عنه، هذا من ناحية، ويدلنا من ناحية أخرى على أن هذا المسكوت عنه يدخل بمجرد السكوت في دائرة المباح⁽¹⁾. وبناء على المنهج الذي ارتضاه عبد الجواد لمؤلفه، وهو قراءة النص في ضوء التاريخ: تاريخ التلقي وتاريخ التكوين، فإننا نطبق نفس المنهج على استدلاله بهذا الحديث.

نلاحظ أن هذا الحديث جاء في وقت تنزّل النصوص، فالمنظومة التشريعية لم تكتمل بعد؛ لذلك جاء المنع؛ إذ لا يزال من المحتمل آنذاك أن يقلّص السؤال دائرة المباح، بدليل قوله ع في حديث آخر: «إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته»⁽²⁾، والشريعة الإسلامية لم تجئ للتشديد بل للتيسير. وعليه فإن ظرف الحديث خاص بزمان التشريع وتنزل الوحي، أما بعد ذلك، وبعد استقرار النصوص (القرآن والسنة الصحيحة)، ومع ما يستجد من نوازل فلا يسع المسلم اقتحام أي ميدان من ميادين الحياة المتشعبة، ويهرول فيه دون قيود ولا ضوابط من قياس أو نظر في المآل... بدعوى عدم التنصيص عليه، وإحالته على دائرة المباح. بل من المفروض عليه قبل اقتحام أي ميدان أن يعرف حكم الله فيه (بالنص أو القياس أو المبادئ العامة...؛) وإلا فما الفرق بين حياة المسلم وحياة غير المسلم إذا كان كلاهما يلهث وراء كل جديد دون أن يسأل عن حكم الله؟! وما معنى أن تكون الحاكمية لله في كل تصرفاتنا إذا استبحنا كل ما لم نجد فيه نصاً صريحاً بعينه؟. إن الإحالة على دائرة المباح دون قيود ستؤدي حتماً إلى عواقب لا تحمد عقباها، وإلى الوقوع فيما وقعت فيه الظاهرية، التي حملت بذور فئائها في فكرها، لما جمدت على ظواهر النصوص. وعبد الجواد من المعجبين بمنهج ابن حزم، ولكن النظرية التي يطرحها، والتي من أبرز سماتها: خاصية الاكتناز، والنظر إلى النصوص في إطار علاقاتها الداخلية والخارجية، وكليات الشرع ومقاصده العامة، لا تتوافق مع منهج ابن حزم، الذي لا يخرج عن ظواهر النصوص، ولا يرضى بالقياس وإعمال العقل في النصوص.

لا إلزام إلا في النص:

«لا إلزام إلا في النص»: مقولة رددتها كمنطلق لا يناقش، وفي تصورنا أنه بدل أن يقول ذلك، عليه أن يميز بين الاستدلالات القطعية والاستدلالات الظنية، فإن كان قطعياً فهو ملزم، وإلا فليس كذلك؛ لأن رفض كل ما ليس نصاً قد يفضي إلى الوقوع فيما انتقدت عليه الظاهرية، من آراء أوهى من خيط العنكبوت، أو ظاهرة البطلان. ولا عجب في تبني المؤلف لبعض أفكار الظاهرية، لأنه معجب أيما إعجاب بابن حزم لخروجه عن خط الفقه السلفي المألوف. وإن كنا نعتقد أن النظرية التي يطرحها لا تتوافق في كثير من جوانبها مع النهج الظاهري، كما أشرنا إليه سابقاً.

(1) المرجع نفسه، 51/1.

(2) متفق عليه. البخاري: كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال، حديث رقم: 6859، 2658/6. مسلم: كتاب الفضائل، باب توقيره وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، حديث رقم: 2358، 1831/4.

الخط بين علم الكلام والأصول:

نقل المستشار عبد الجواد استعراض البغدادي لـ "قضائح" المعتزلة، ومنها أنهم يقولون: «إن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد، لم يشأ الله شيئاً منها»⁽¹⁾، وعلق عليها بأن هذه العبارة «تعد صياغة صريحة لمبدأ "الأصل في الأشياء الإباحة" أو ما أسميناه بمبدأ "أصالة الحرية الإنسانية"»⁽²⁾. وفي تقديرنا أن عبد الجواد قد حمل نص المعتزلة ما لا يحتمل، وقولهم ما لم يقولوا. فالنص جاء لبيان رأي المعتزلة فيما يخص مشيئة الله (التي هي صفة من صفاته، والتي لا علاقة لها بالفقه، ولا بمسألة الإباحة) وعلاقتها بأعمال العباد، أو بصياغة أخرى: علاقة مشيئة الله وإرادته وتقديره بمشيئة العباد وإرادتهم وأعمالهم. فسياق النص المنقول عن المعتزلة كلامي فلسفي لاهوتي، وسياق كلام عبد الجواد فقهي، "حقوقي"، إنساني. وفي دراسته هذه نموذجان آخران من تحميل أقوال العلماء ما لا تحتمل، وهما: الشافعي وابن حزم.

وماذا بعد ؟

إن الأطروحة الجديدة الجادة التي قدمها الدكتور عبد الجواد لَهِي - في عمومها - جديرة باهتمام الباحثين المنصفين، وقد يصعب تقبلها - ولا ريب - على من ألف الأفكار المعلبة، ولو كانت ميتة أو مميتة - على حد تعبير مالك بن نبي - أو لا تمثل حقيقة الإسلام، ولم يكن التشبُّث بها إلا مسابرة للعادة، ومجازاة للآباء، وتقليداً للأجداد. وبالتالي فإننا لا ننتظر جني نتائج هذه الأطروحة في القريب العاجل، ولكن كما يقول المؤلف: «المهم أن ينجح الكتاب في توصيل الرسالة، وربما لا يتأتى ذلك على المدى القريب، إلا أنني لا أكتب وأنتظر نتيجة فورية فالموضوع الذي أبحثه مشروع كبير ويحتاج سنوات حتى يكتمل، وسنوات أخرى حتى يكون له أثر ملموس»⁽³⁾. ونحسب أن دراسته قد بدأت تؤتي ثمارها في الأوساط الأكاديمية الجادة، غير أن تعميمها يحتاج إلى طول زمن؛ ذلك لأن الأمة الإسلامية لا تزال ترزح تحت وطأة «الميراث السلفي العاتي الشديد الوطأة»⁽⁴⁾. ولكي تؤتي مثل هذه المراجعات أكلها لا بد من عدة أمور:

- إطلاق الحاسة النقدية لدى الفكر المسلم.

- إعطاء مفهومي "العقل والحرية" مكانتهما اللائقة بهما في منظومتنا الفكرية، واللذان تم تغييبهما منذ أمد بعيد، وذلك ضمن إطار الثوابت النصية الخالصة بطبيعة الحال.

- الصدع بالحق، والجرأة في النقد وطرح البديل، دون هيبه من التيار العام مهما كان معارضا وجارفا.

- الحوار البناء: مع أن النزوع السلفي آفة نفسية يعاني منها الفكر الإسلامي المعاصر، فإنه بات من الصعب

(1) البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977، 93-94.

(2) عبد الجواد: السلطة، 141/1.

(3) المفكر عبد الجواد ياسين: العقل الإسلامي يعاني خلافاً، مرجع سابق.

(4) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم"، مرجع سابق.

جدا التحاور وفق أسس ومنطلقات علمية، «ومع ذلك نحن لا ننفي أهمية الحوار مع أي أحد من الناس وفي أي وقت من الأوقات، ونحن نعيب على العقل السلفي أنه ينفّر من الحوار ويتوجس منه خيفة، وأنا لا أنفر من الحوار، بل أحب الحوار وأحب الخلاف، لأنني أعلم أن الاتفاق الكامل مستحيل، ولا يوجد نوع من الاتفاق الكامل ولن يحدث (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ)»⁽¹⁾.

خاتمة

من خلال هذه الجولة القصيرة مع المؤلف، والتي قد نصل فيها إلى نفس أفكاره -كالقول بعدم الإلزام بشكل معين للسلطة، وبأن الأحاديث الأحادية لا يمكن لها أن تتسخ متواتر القرآن وكليات الشريعة ومقاصده العليا... إلى غير ذلك من الأطروحات الصائبة إلى حد بعيد- ولكن دون حاجة إلى نفس أدلة القياس، وهو ضروري، ولا إلى لوم علماء الحديث في جهودهم التي بذلوها في التدوين والتنقيح، والتي يعترف لها المؤلف نفسه بعظمتها⁽²⁾. وإنما ندعو إلى تبني علماء الحديث لقراءة متأنية جديدة للحديث على ضوء التاريخ، ومواصلة درب عبد الجواد ياسين، فبالإضافة إلى النقد التقليدي -للسند والمتن، وفق منهج المحدثين القدامى - ينبغي إضافة التحليلات التاريخية وفق المنهج "الجوادي" المطروح، دون إقصاء أو أحكام مسبقة، فإن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها؛ فكيف إذا صدرت ممن يبتغي خدمة هذا الدين الحنيف!.

ونحن إذا انتقدنا بعض آراء الكاتب فإن ذلك لا يستتقص من قيمة النظرية التي يطرحها، ولا نخفي إعجابنا بقوة طرحه، أو موافقتنا له في جلّ ما ورد في مؤلفه القيم. غاية ما في الأمر أننا سعيينا لنشذيب تلك الآراء، وحاولنا ضبط بعض الأمور، حتى تكتمل النظرية "الجوادية"، وهي بحقّ جديرة بأن يعتني بها الباحثون، بالنقد البناء وبالإثراء، ولن يبلغ العلم كماله بغير حرية النقد وتناقل الأفكار وتلاقحها.

الباحث: مصطفى بن محمد شريفي

أستاذ محاضر بجامعة نزوى - حاليا

أستاذ مساعد بجامعة الأمير عبد القادر - سابقا

البريد الإلكتروني: mucherifi@unizwa.edu.om / mucherifi@yahoo.fr

الهاتف: + 213662951533 / + 96894263347

العنوان: جامعة نزوى، بركة الموز، ولاية نزوى، سلطنة عمان.

(1) المرجع نفسه.

(2) عبد الجواد: السلطة، 237/1.