

بنية خطاب الشافعي وآليات التأسيس



ناجية الوريّمي
باحثة تونسية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

بنية خطاب الشافعي وآليات التأسيس⁽¹⁾

1- يمثل هذا العمل الجزء الأخير من القسم الأول من كتاب "الاختلاف وسياسة التسامح"، تأليف: ناجية الوريثي بوعجيلة، منشورات مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث، ط1، 2015.

الملخص:

ينتزل هذا الجزء من الكتاب في سياق بحث ناحية الوريثي في الوجه المقابل للتجارب التي نُعتت بالمتسامحة، وهذا ما أحوجها إلى تقليب مثال على اللاتسامح في الفكر الإسلامي، مارسه مؤسسه الخلافة منذ العصر الأموي وتواصل مع عصر الدولة العباسية. وتقدر المؤلفة أن تدبر أسباب تحوّل الشافعي من الاعتزال إلى «التسنن» يستدعي البحث في الخصوصيات المميزة لإنتاجه الفكري من ناحية (اشتغاله مثلاً بعلم الكلام، طعن عدد من أصحاب الحديث فيه)، والنظر في المعطيات التي طبعت سيرته السياسية المعلنة والمسكوت عنها في آن معاً من ناحية أخرى. وقد تكلمت المؤلفة، قبيل هذا العمل، عن الظروف التي دفعت إلى محاكمة الشافعي وشهوده «المحنة». وفي ضوء المعطيات سالفة الذكر قامت ناحية الوريثي بدراسة بنية خطاب الشافعي وآليات التأسيس الجديدة، ومن ثمّ قامت بتحليل ذلك الخطاب وتفكيكه من أجل تنسيب مقالة «امتلاك الحقيقة» وادعاء احتكارها. وهنا تفحصت المؤلفة الآليات الخطابية الأربع التي وظّفها الشافعي في خطابه. وهذه الآليات هي على التوالي: آلية التكنيف الدلالي (سواء في طريقة طرح القضايا الإشكالية أو في حشد الآيات المُستشهد بها)، وآلية صياغة الجهاز المفهومي والاصطلاحي (مثل مصطلحات ومفاهيم السُنّة والعلم والعقل)، وآلية تشكيل الماضي المرجعي (استعادة أحداث مجتمع الدعوة واعتماد مسلّمة «لا اجتهد مع نصّ»)، وآلية الإيهام بالجدل وإفحام الخصم (الردّ على اعتراضات الخصوم من داخل المنظومة نفسها دون تعيين هويّة المجادلين). وكان المقصد الجامع من توظيف مختلف الآليات أعلاه هو الانتصار لأصحاب الحديث وتوفير الأساس النظري لمذهبهم على نحو يمكنهم مستقبلاً من ممارسة السلطة السياسية ومن توفير شروط سيادة المذهب.

لقد نجح الشافعي في توفير البنية الاستدلالية اللازمة لحجية كل المقولات التي كرّسها أصحاب الحديث، لأنه كان «عارفاً بسنة النبي محيطاً بقوانينها وعارفاً بأداب النظر والجدل [...] فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي على أصحاب الحديث، وسقط فقههم، وتخلّص بسببه أصحاب الحديث من شبهات أصحاب الرأي»¹. لكنّ هذا النجاح ليس عائداً فقط إلى دعم السلطة لخطابه، بل هو عائد وبدرجة أهم إلى بنية ذلك الخطاب، إلى خطط التشكيل الوظيفي للدلالات حتّى بدت من البداهة بمكان. لقد أقام الشافعي -المعتزلي سابقاً- بناء فكرياً مخصوصاً ارتقت فيه المواقف من وضع الرأي الخاص إلى وضع حقائق الدين.

وسنحاول أن نخضع هذا البناء للتحليل والتفكيك حتّى نقف على نوعية خطفه الدلالية، وحتّى نتبين ما وراء «الحقائق البديهية العامة» من حقائق خاصة بمنهج الخطاب وبالمنطقات التي يلتزم بها. وليس في هذا التفكيك ما ينقص من قيمة هذا البناء الفكري -فهو كسائر الأبنية له مشروعية وجود- لكن من شأنه أن ينسب الحقيقة التي يدعي امتلاكها وحده. وهو الادّعاء الكامن وراء منع الاختلاف ومصادرة التسامح. فالصراع حول امتلاك الحقيقة هو في جوهره صراع سياسي ثقافي يتخذ له من الخطابات ميداناً. وممارسة السلطة تظلّ مشروطة بإنتاج الحقيقة² وبادّعاء احتكارها. وتكمن كامل خطورة الخطاب -في هذا المستوى- في قدرته على خلق المعاني وفرضها على المجال التداولي ومن ثمة «دخلتها» في وعي الذات المتقبلة³، لا بما هي مجرد إمكان محدّد، بل بما هي الإمكان الوحيد لتمثّل الوجود والانخراط فيه.

لقد كان البناء الفكري الذي أسسه الشافعي قائماً على آليات خطابية مخصوصة من شأنها أن توهم بأنّ ما تنهض به من دلالات هو عين الحقيقة. وتمثّلت هذه الآليات في ما يلي: الأولى: آلية التكتيف الدلالي؛ الثانية: تحديد الجهاز الاصطلاحي والمفاهيمي الذي ستأسس عليه المنظومة؛ الثالثة: إعادة تشكيل الماضي المرجعي بطريقة تحوّلته إلى سند «واقعي» لجملة الاختيارات المرجّحة؛ والرابعة: هي الإيهام بالجدل وبإفحام المخالف «المصطنع»، لإسدال الستار نهائياً على المخالف الحقيقي.

● **الآلية الخطابية الأولى:** هي التكتيف الدلالي الذي يراد منه إبراز «حقيقة» ما عبر التكرار واحتلال مساحة نصية لافتة للنظر. ظهرت هذه الآلية في كيفية طرح القضايا الإشكالية التي لم تكن تحظى بالاتفاق حولها في الأصل، من قبيل اعتبار طاعة الرسول، في كلّ ما يصدر عنه، من طاعة الله. فقد جاءت في الرسالة عناوين فصول متكرّرة، متقاربة في صياغتها إلى درجة محيرة، تحاصر وعي المتقبل فلا تترك له مجالاً لاستحضار ما يخالفها. من قبيل: «بيان فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه»، «فرض الله طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها»، «ما أمر الله من طاعة رسول الله»، «ما أبان الله لخلقه من فرضه

1- فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 66.

2- Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 22.

3- Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, pp. 47-53.

على رسوله أتباع ما أوحى إليه، وما شهد له به من أتباع ما أمر به، ومن هُداة، وأنه هادٍ لمن اتَّبعه»⁴. أما داخل الفصل الواحد فقد عمد الشافعي إلى التكتيف الدلالي في مستوى الآيات التي يستشهد بها. ففي فصل «بيان فرض الله في كتابه أتباع سنة نبيه»⁵، يورد عدة آيات تحتوي الثنائية ذاتها: الكتاب والحكمة. وهي: «ويعلمهم الكتاب والحكمة» [البقرة/ 129]، «ويعلمكم الكتاب والحكمة» [البقرة/ 151]، و«يعلمهم الكتاب والحكمة» [آل عمران/ 164]، و«يعلمهم الكتاب والحكمة» [الجمعة/ 2]، و«ما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة» [البقرة/ 231]، و«أنزل الله عليك الكتاب والحكمة» [النساء/ 113]، و«واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة» [الأحزاب/ 134]. بهذه الكيفية بدا الخطاب مرهناً على تكريس دلالة بعينها، فخصّها بمساحة نصية مطوّلة، وجعلها -عبر التكرار- تفرض نفسها على المتقبل، بما هي البديهي الذي لا يمكن إغفاله. وهو في ذلك بقدر ما يروم إبراز أشياء، يروم حجب ما يخالفها؛ أو بالأحرى هو يثبت على أنقاض ما ينكر. فيقع -دون قصد- في توتر دلالي يكشف عن رهاناته: فلولا حدة الاختلاف حول ما قدّمه على أنه «بديهي»، ما كان هذا البناء غير المتوازن. أي إنّ قلق الخطاب البادي في «سوء توزيع» أقسامه، وفي تكراره المفرط أحياناً، هو من قلق المعنى أو المسئلة التي يريد تثبيتها.

● **الآلية الثانية:** صياغة الجهاز الاصطلاحي والمفاهيمي الذي ستتأسس عليه كامل المنظومة الفكرية. وذلك عبر الانتقاء الذي يكرّس دلالات معينة ويغيّب أخرى مغايرة. وهمت هذه الآلية مصطلحات تتعلّق بمسائل كانت محلّ جدل، وهي: السنة أو الحكمة، والعلم، والعقل.

نجد في خطاب الشافعي تركيزاً كبيراً على مصطلح السنة، تجلّى في سعيه إلى إيجاد ما يسنده من القرآن نفسه. ولما تذرّ عليه وجود المصطلح والمفهوم معاً⁶، حوّل الوجهة إلى كلمة أخرى وجدها مقترنة بكلمة الكتاب في أكثر من سياق، وهي كلمة «الحكمة»، فاستثمرها استثماراً ظاهراً لأنه وجد ضالته في عدد من الآيات القابلة لهذا المعنى، حسب رأيه. لكنّه وفي المقابل غيّب تماماً استعمالات أخرى للكلمة ذاتها في آيات أخرى يبعد فيها معنى الكلمة عمّا رآه من تأسيس اصطلاحى. فهو من جملة عشرين آية انتقى سبعاً، وتغافل عن البقية⁷.

4. الشافعي، الرسالة، ص 73-105.

5. المصدر نفسه، ص 76-78.

6. انظر لفظة "سنة" في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمّد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث.

7. من ذلك الآية 54 من سورة النساء: "فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً"، فمعنى الحكمة فيها يصعب حمله على السنة. واللافت للانتباه أننا عندما ننتبّع المعنى الفارّ لهذه الكلمة في مختلف السياقات القرآنية، نجده أقرب إلى "الإصابة في القول والفعل"، خاصّة أنّ الله يمكن أن "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً" (البقرة/ 269).

مصطلح العلم: يختص هذا المصطلح عند الشافعي «بالنص» لا غير. يقول: «وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة»⁸. ويقول: «وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها»⁹. ويستعمل مصطلح «أهل العلم»¹⁰ في كامل خطابه بمعنى القادرين على الفهم والإفهام الصحيحين -في نظره- وهم الفقهاء والمحدثون دون غيرهم من أصناف العلماء الذين يعتمدون مرجعية العقل. ويقابل في هذا الصدد بين أهل العلم وأهل العقول، يقول: «ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا في ما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان»¹¹. ويقول: «ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس كان أقرب إلى الإثم من الذي قال وهو غير عالم، وكان القول لغير أهل العلم جائزاً»¹².

مصطلح العقل: وهو عند الشافعي ما ركبّه الله في الإنسان، وهو «المميّز بين الأشياء وأضدادها»¹³. ووظيفته هي حسن فهم النص والقياس عليه عند الحاجة. فلا دور للعقل إزاء المعاني أو «الحقائق» التي تنسب إلى «النص» بمفهومه الموسع. بينما يتنامى هذا الدور عند علماء الكلام إلى درجة يكون فيها العقل في الصدارة، مقدّماً على النص، لأنّه به يُفهم¹⁴. فالحقيقة النصّية عند الشافعي هي للتسليم وليست للقبول المبرّر بمعقوليّة المعنى. ويحافظ مع ذلك على هامش للعقل من خلال ما اعتبره من أنّ حسن تمثّل العقل لهذه الحقيقة، هو شرط لنجاحه في القياس عليها قصد إحداث «حقيقة» ثانية فرعية. وأصبح الثالوث المفاهيمي «القياس والاجتهاد والعقل»، مزية في فكر الشافعي، لأنّه مكملّ لمدونة النصّ المغلقة: فما لم تعرض له هذه المدونة، يكون من نصيب العقل عن طريق القياس. ولا تعارض بين المرجعيتين، بل تكامل وسطي يرضي أنصار كلّ من المرجعيتين، كما صوّر ذلك خطاب المحدثين. هذا ما أُوهم به خطاب الشافعي في تأسيسه لمفهوم العقل، لكنّه في حقيقة الأمر لم يفعل إلّا أن حصّل الحاصل: إنّهُ يترك دوراً للعقل خارج الحدود المرسومة للمدونة النصّية. هذا لا يحتاج إلى رأي خاص. فالمدونة ثابتة ومحدودة أيّاً كان اتساعها، والتجربة التاريخية -بما تطرحه من مستجدّات- لا حدّ لها، وهي بالضرورة في حاجة إلى استحداثات، إلى حلول جديدة، وهذا سيكون بالضرورة دور العقل، أيّاً كانت الطريقة التي يؤدّي بها هذا الاستحداث. إنّ المفهوم الذي أسند إلى العقل والاجتهاد في خطاب الشافعي، أي الاجتهاد فيما لم يرد فيه نصّ، هو مسايرة للضرورة وليس مزية تحسب له. فالواقع المتغيّر لن يكفّ عن التغيّر، والمدونة الثابتة لن تكفّ عن أن تضيق عن استيعابه. لذلك لا

8- الرسالة، ص 39.

9- المصدر نفسه، ص 508.

10- المصدر نفسه، ص 166، 187، 189، وغيرها من الصفحات. انظر مادة "علم" وما يقترن بها من المصطلحات في "فهرس مواضيع الكتاب ومسانله"، ضمن الفهارس التي وضعها محقق الرسالة.

11- المصدر نفسه، ص 505.

12- المصدر نفسه، ص 508.

13- المصدر نفسه، ص 24.

14- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، الكويت، جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر، 1998، ص 65-67.

مناص من الإقرار بدور العقل. بينما وجدت مفاهيم أخرى للاجتهاد -كما سيأتي- لم تقيد بما يقع خارج ما حسمت أمره المدونة، ولا بالقياس عليها، وهي المفاهيم التي حاربها الشافعي.¹⁵

كان هذا الجهاز الاصطلاحي والمفاهيمي يوجّه عملية إنتاج المعاني في خطاب الشافعي، كما يوجّه وعي المتقبل بهذه المعاني بصفاتها الإمكان البديهي والوحيد.

● **الآلية الثالثة:** إعادة تشكيل الماضي المرجعي بطريقة تحوّل إلى سند «واقعي» لجملة هذه المعاني. وفي إعادة التشكيل تقع عملية انتقاء لنوعية من المعطيات وإقصاء أخرى يظلّ السكوت عنها شرطاً من شروط الإيهام بامتلاك الحقيقة. إنّ ما يعلنه الخطاب الذي يوظف مادة تاريخية هو أنّه مجرد نقل محايد لجملة من المعطيات و«الحقائق» الماضية. بينما هو -في الحقيقة- يعيد تشكيلها بطريقة تنسجم مع الأفق الفكري الذي تتحرّك فيه الذات المنتجة له.¹⁶

لقد حضرت المادة التاريخية المتعلقة بالفترة المرجعية -فترة الرسول والصحاب- بكثافة في خطاب الشافعي. وجاء حضورها متناسقاً تماماً مع المبادئ الأصولية المرجحة، من قبيل مبدأ حجّة الحديث، ومبدأ لا اجتهاد مع ما ورد فيه نصّ، ولا حقّ لأصحاب العقول في التشريع للمجتمع، إلى غير ذلك...، ويعود هذا التناسق إلى عملية انتقاء معطيات معينة من تلك الفترة وإقصاء أخرى قد تمسّ باستقرار هذه المبادئ. ويمكن أن نقف عند ما سكّته عنه الشافعي من معطيات تاريخية قد تمسّ بمبدأي «حجّة الحديث»، و«لا اجتهاد مع ما ورد فيه نصّ».

بالنسبة إلى المبدأ الأوّل، يعود الشافعي إلى عصر الصحابة ويجمع من الحجج عدداً هاماً، بدءاً بالقرآن وصولاً إلى المواقف التشريعية لبعض الصحابة، وهي أكثر من أن نحصيها. لكننا وجدناه يسكت تماماً عن مواقف أخرى مغايرة، صدرت عن عدد من الصحابة وأثبتها بعض كتب الطبقات والتاريخ، ومفادها رفض تحوّل الحديث إلى مصدر منافس للقرآن. تُنسب هذه المواقف إلى عمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود وصهيب بن سنان وعمران بن الحصين. وسنكتفي في هذا السياق بذكر نماذج منها، وفي مقدّمتها موقف عمر. لقد رفض هذا الخليفة تحوّل الحديث إلى مرجع مواز للقرآن، ومنع تدوينه. جاء في طبقات ابن سعد: «أراد عمر أن يكتب السنن، فاستخار الله شهراً، ثم أصبح وقد عزم له فقال: ذكرت قوماً كتبوا

15- ما يزال مفهوم الاجتهاد في علم أصول الفقه في حاجة إلى التدقيق وإلى إبراز التباين بين مختلف دلالته، لأنّ خطأ كبيراً يشوبه لا يبين مختلف الدارسين المعاصرين فقط، بل بين نصوص الدارس الواحد أحياناً. فالجابري على سبيل المثال يفكّك في تكوين العقل العربي (مرجع مذكور، ص 96-114) مفهوم الاجتهاد ويبيّن حدوده وانغلاقه، وهو الانغلاق الذي يؤدّي إلى الوثوقية ورفض الرأي المخالف، وفي قضايا في الفكر المعاصر (مرجع مذكور، ص 20) يطلق حكماً تعميمياً في غير محله يجعل بموجبه مبدأ «كلّ مجتهد مصيب»، «فمّة التسامح»، متغافلاً عن الحدود الضيقة التي سمح بها الفكر الأصولي كما بيّن ذلك هو نفسه.

16- H. G. Gadamer, L'art de comprendre. Écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Aubier, Paris, 1991, p. 54.

كتاباً فأقبلوا عليه وتركوا كتاب الله».¹⁷ فلم يكتب الحديث. ومن المعلوم أنّ ما لا يُدَوّن لا يثبت ولا يستمرّ، ولن تكون له سلطة مرجعية.¹⁸ فضلاً عن النهي عن التدوين، منع عمر رواية الحديث، وعاقب من فعل ذلك. جاء في **العواصم من القواصم**: «سجن عمر مجموعة من الصحابة سنةً بسبب روايتهم للحديث»، ثم لم «يُطلق سراحهم إلّا بعد وفاته وتولّى عثمان».¹⁹ وكان عمر يوصي الخارجين من المدينة، قائلاً: «أقلّوا الرواية عن رسول الله وأنا شريككم».²⁰ وكان يقول: «لتدعنّ هذا الحديث وإلّا لأفارقنكم».²¹ ومن أصداء هذا الموقف ما صرّح به أبو هريرة لاحقاً، في قوله: «إذا كنت أحدثكم بهذه الأحاديث في عهد عمر إذاً لألفيت الدرّة على ظهري».²²

وجاءت مواقف عدد من الصحابة مماثلة لموقف عمر. منها موقف صهيب بن سنان الذي كان يقول: «هلمّوا نحدثكم عن مغازينا، أمّا أن أقول قال رسول الله فلا».²³ وموقف عبد الله بن مسعود الذي يُروى في شأنه أنّه لم يكن يحدث عن الرسول حتّى لا يتقولّ عليه،²⁴ وموقف عمران بن الحصين الذي قال: «والله لو أردت لحدثت عن رسول الله عليه الصلاة والسلام يومين متتابعين، فإنّي سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكنهم يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يُشبّه لي كما شبّه لهم».²⁵ ورغم الأهميّة البالغة لهذه المواقف من حيث ضرورة الردّ عليها قبل تثبيت ما يخالفها -وهو حجية الحديث- فإنّ الشافعي يهملها تماماً، ويقدم بنية حاجيّة توهم بالشموليّة والحال أنّها مجزوءة تراهن على الانتقاء الوظيفي للمعطيات.

أمّا المبدأ الثاني -أي لا اجتهاد مع النصّ- فقد وجدنا الشافعي ينتقي من مواقف الصحابة ذوي النفوذ التشريعيّ ما من شأنه أن يؤكّده، محاولاً إقناع المتقبّل بأنهم أحجموا عن الاجتهاد كلّما تبين وجود النصّ قرآناً أو سنةً، وبالتالي لم يتجاوز اجتهادهم القياس في الحالات التي لم يكن فيها حكم النصّ صريحاً. وما سكت عنه هو مواقف اجتهادية اشتهر بها بعض الصحابة، بل أشهرهم في مجال الاجتهاد والتشريع وهو الخليفة عمر. لقد اجتهد مع وجود النصّ، وأحدث أحكاماً جديدة مغايرة لما جاء في القرآن أو في الحديث، ومستنده في ذلك

17- محمّد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، 1985، ج 3، ص 287؛ ابن الجوزي، مناقب عمر، ص 123-124.

18- نرجّح أنّ المواقف الفكرية الإسلامية التي تبلورت لاحقاً والتي حصرت ما يُقبل من الحديث في ما يوضّح الكتاب - أي دون أن يستقلّ بالتشريع - تعتمد هذا الموقف العمريّ (نسبة إلى عمر).

19- أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص 285. وانظر: أبو العرب التميمي، كتاب المحن، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988، ص 386. وكان عمر أول من اتخذ السجون للعقاب، كما ذكر المقرئ في كتابه المواقف والاعتبار، المعروف بالخطط المقرئية، ج 2، ص 187.

20- أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، الرياض، دار الخاني، 2001، مج 1، ص 259.

21- المصدر نفسه، مج 1، ص 259.

22- المصدر نفسه، مج 3، ص 208.

23- ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 229.

24- المصدر نفسه، ج 3، ص 156.

25- فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988، ج 2، ص 154.

أنّ الواقع تغبّر والمصلحة العامة تقتضي الإحداث والتجديد. وقد عرضت بعض كتب الخلافات والتاريخ لاختيارات عمر الاجتهادية، لكنّ كتب الأصول بدءاً بكتاب الشافعي، سكنت عنها تماماً لأنها تختلف جوهرياً مع الاختيارات التشريعية الرسمية التي يراد لها أن تستقر.²⁶

وعبر إعادة تشكيل الماضي المرجعي، ساهم خطاب الشافعي في تكريس الصورة المكوّنة للسلف الصالح؛ فجاءت انعكاساً شبه مباشر لمواقف أصحاب الحديث في الحاضر بكلّ ما يميّزها في المسائل الخلافية.

● **الآلية الرابعة:** هي الإيهام بالجدل وبإفحام المخالف. إذ تبدو صورة المجادل في خطاب الشافعي صورة وظيفية تؤدي دور الداعم الخارجي للدلالات التي يؤسّسها. وسواء كان حضور المجادل عن طريق الحوار المباشر أو عن طريق إيراد آرائه ملخّصة، فإننا في كلتا الحالتين إزاء إعادة تشكيل دلالي Reformulation sémantique لأقواله وآرائه ممّا يؤثر بشكل مباشر في معناها أو في محتواها²⁷. وننبين في كلّ ما احتواه خطاب الشافعي من أقوال المجادل²⁸ أنّها لا تخرج عن الاعتراضات التي يسهل الردّ عليها، لأنّها ليست سوى تنوّع داخل المنظومة نفسها، في مقابل السكوت عن الاعتراضات الجديّة التي كانت متداولة، والتي صدرت عن أصحاب الرأي وعلماء الكلام أساساً.

وممّا يؤكد هذا التوظيف الحجاجي للجدل أنّنا لا نعلم الهوية الحقيقية للمجادلين، وكلّ ما نجده هو اعتراضات أو أسئلة حول ما يسعى منتج الخطاب إلى تكريسه من حقائق. وهي في مجملها لا تشكّل أية خطورة دلالية، بل هي تتحوّل في مستوى معيّن إلى مداخل مختلفة لتأكيد تلك الحقائق بالذات.

ما الغاية منها إذن؟

إنّ حضور مساحة نصيّة كبيرة مخصّصة شكلياً للجدل من شأنه أن يسدل الستار نهائياً - بالنسبة إلى المتقبّل الواقع تحت تأثير هذا الخطاب منذ البدء - على اعتراضات أخرى جدّية هي فعلاً مراجعة هامة لما يقدّمه على أنّه مسلّمات وحقائق. ومن المعلوم أنّ «فاعلية فكرة ما (في الواقع الاجتماعي) لا تعود إلى كونها حقيقة، بل إلى اعتبارها كذلك»²⁹، أي إلى الإيهام بأنّها كذلك. ومن المعلوم أيضاً أنّ الخطابات التي تدّعي تمثيل الحقيقة، هي التي تؤثر في الواقع.³⁰

26- انظر فصل "الاجتهاد اعتبار مقتضيات الواقع" من المرجع السابق، وهو يتضمّن تحليلاً لخصوصيات الاجتهاد العمري (نسبة إلى عمر ابن الخطاب).

27- Georges-Elia Sarfati, Éléments d'analyse du discours, Nathan, Paris, 1997, p. 61.

28- انظر الفصول الأخيرة من الرسالة، وكتاب العلم من الأمّ، للشافعي.

29- Régis Debray, Critique de la raison politique, Gallimard, Paris, 1981, p. 169.

30- Michel Foucault, Il faut défendre la société, op. cit, pp. 22-23.

عبر مختلف هذه الآليات الخطابية نجح الشافعي في الانتصار لمنظومة أصحاب الحديث، ناقلاً إياها من درجة الإمكان المُناظر لإمكانات أخرى -من حيث كونها جميعها رؤى تاريخية لها ما يبرّرها- إلى الإمكان الوحيد الصحيح لأنّه يمتح من العلم الإلهي، ولأنّ سائر الإمكانات تمتح من العقل المحدود، كما أوهم خطابه بذلك. انتصر الشافعي إذن لأصحاب الحديث³¹، وسُمّي ناصر السنّة، وسُمّي عالم قريش، وأمر هارون الرشيد بتقديمه على غيره من العلماء.³² وتحول صحبة ابن حنبل إلى علامتي المذهب المميّزتين: الشافعي نظراً للمذهب، وابن حنبل كرسه اجتماعياً وسياسياً. فقد قيل: «تتبيّن السنّة في الرجل في اثنتين: في حبه أحمد بن حنبل، وكتابة كتب الشافعي».³³

إنّ ما أضافه الشافعي مؤشّر هامّ على تنامي حركة أصحاب الحديث ونزوعها نحو الفعل السياسيّ قصد منع الآخر المختلف من حقّ الوجود. وستظهر أزمتان متعاقبة ومتراصة من جهة الفواعل الاجتماعيين ومن حيث الخلفيات الفكرية المتباينة التي تصدر عنها كلّ مجموعة من هؤلاء الفواعل. ونعني الأزمة التي عايشها الشافعي، بل مهّد لها، وهي أزمة البرامكة، ثمّ خاصّة الأزمة الموالية وهي الأخطر: وهي صراع المأمون مع أصحاب الحديث، أو «محنة ابن حنبل» كما شاعت تسميتها في المصادر الرسمية.

31- وصل الشافعي في تشريعه لسلطة أصحاب الحديث إلى حدّ مماثلتهم بالصحابة موطفاً في ذلك المكانة المتميّزة الحاصلة لهم. قال عنهم: "إذا رأيت رجلاً من أصحاب الحديث فكأنما رأيت رجلاً من أصحاب رسول الله"، ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 19.

32- اتصل الشافعي بسلطة الخلافة في بغداد في عهد هارون الرشيد والبرامكة (دخلها أول مرة سنة 184 هـ أو قبل ذلك بقليل، ثمّ تعدّدت إقاماته بها إلى أن استقرّ بمصر سنة 199 هـ). ولهذه الفترة أهميّة خاصّة في التاريخ السياسي والثقافي للدولة العربية الإسلامية.

33- ابن عبد البر الأنلسي، الانتقاء، ص 144.

قائمة المصادر والمراجع

• المصادر

- ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، مالك بن أنس، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأبي حنيفة النعمان، بيروت، دار البشائر الإسلامية 1997.
- أحمد بن حنبل: الردّ على الجهمية والزنادقة فيما شكّوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، الرياض، دار الثبات للنشر والتوزيع 2003.
- فخر الدين الرازي:
- مناقب الإمام الشافعي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1986.
- المحصول في علم أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية 1988.
- محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر 1985.
- محمد بن إدريس الشافعي:
- الرسالة، بيروت، المكتبة العلمية، د. ت.
- الأمّ، مصر، دار الوفاء 2001.
- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، الكويت، جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر 1998.
- أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، القاهرة، مكتبة دار التراث، د. ت.
- إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، بيروت/ دمشق، دار ابن كثير 2010.
- تقي الدين المقرئ: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية 1987.

• المعاجم

- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث، د. ت.

• المراجع العربيّة

- محمد عابد الجابري:
- نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1991.
- قضايا في الفكر المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1997.

• المراجع الأجنبيةّة

- Régis Debray, Critique de la raison politique, Gallimard, Paris, 1981.
- Michel Foucault:
- Il faut défendre la société, Gallimard-Seuil, Paris, 1997.
- L'ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971.
- H. G. Gadamer: L'art de comprendre. Écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Aubier, Paris, 1991.
- Georges-Elia Sarfati, Éléments d'analyse du discours, Nathan, Paris, 1997.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com