Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, **volume 3, Issue 1 (2018), 153-165**

لماذا ندرس الشريعة وكيف؟[1]

وائل الحلاق[2]

تتناول هذه المحاضرة موضوعا عاما وخريطة طريق، إذا صحّ التعبير، ترى الأشياء وتقيمها من الخارج لتحكم عليها بالإجمال. ولا أريد الدخول في موضوع مفصل، يفترض أنّ البتّ فيه أمر مفروغ منه، فالمسائل المهمة في الدراسات العلمية والأكاديمية هي مسائل تتعلق أولا وأخيرًا بالأسئلة والمعضلات الكبيرة التي تقرر - متى تمّ التسليم بها - ما سيتم الاستنتاج به في المسائل الثانوية والفرعية. إذًا، محاضرتي اليوم هي مقالةٌ في الأصول النظرية للمعرفة لا الفروع والمسائل. وقبل الشروع، أود أن الفت الانتباه إلى أنّ هذه المحاضرة هي خلاصةٌ موجزةٌ إذا لم تكن إشارةً عابرةً لمجموعة من النظريات والأفكار لا يمكن البث بها هنا بأي تفصيلٍ كان. وعليه فإنّ هذه المحاضرة ليست إلاّ دعوة لاستكشاف هذه النظريات، والتي ستمكّن بمجموعها رؤية شاملة تهدف إلى نقد بنيوي لمناهج المعرفة الحديثة.

السؤال الأساسي الأول هنا هو: لماذا ندرس الشريعة؟ وهذا السؤال هو سؤال تمثيليٌ لا أكثر، يمكننا أن نتساءل وبنفس القوة والمنهج لماذا ندرس الصوفية أو علم الكلام أو البوذية أو الديانات القبلية الإفريقية، ولكنّ موضوعي الاختصاصي هنا اليوم هو الشريعة.

وطبعًا هناك عدة أجوبة محتملة لهذا السؤال، بما فيها ما يلي: إحياء علوم الدين، وخصوصا إحياء الشريعة، أو ربما دراسة الشريعة لأقلمتها لواقع الحداثة، أي بالمختصر: تحديث العلوم الشرعية على نمط جديد، نمط حداثيّ بصفة خاصة. وهذا الطريق في النهج، نهج عليه الكثيرون وهو في الحقيقة النهج السائد في عصرنا هذا. فدعوني أن أقول في بادئ الأمر إنّ هذا المنهج، وهو المنهج الذي سيطر على العقول، هو بالضبط ما لا أريد أن أخوض فيه، بل على العكس فملاحظاتي اليوم تقوم على نقد هذا المنهج، إذا لم تكن خطوة اتجاه نقده تمامًا.

---

[1]. محاضرة ألقيت في المؤتمر الثاني لقسم الدراسات الإسلامية للقب الثاني، أكاديمية القاسمي، قراءات في الفقه والفلسفة"، 2017.

[2]. بروفيسور حلاق باحث ومحاضر في قسم دراسات الشرق الأوسط، جامعة كولومبيا، نيويورك.

ثمة جواب ثانٍ على السؤال الذي طرحناه، ألا وهو: إنّ الدراسة الأكاديمية لا يجب أن تكون محفزةً من قِبَل داعٍ أيديولوجيّ أو دينيّ أو شخصيّ أو أي حافز من هذا القبيل. فالدراسة العلمية، كما يعتقد الكثيرون، يجب أن تكون موضوعية، والدراسة الموضوعية نراها اليوم منزهةً عن الدوافع المتحيزة والأيديولوجية، فعندئذ يكون الجواب على سؤال: لماذا أدرس الشريعة؟ هو لأنني قررت ومن غير سبب واضح - شخصيّ أو أيديولوجيّ أو اجتماعيّ أو دينيّ أو سياسيّ - أن أدرس الشريعة. فمن الواضح أن هذا الجواب لا يفي بأي غرض كان، لأنّ فيه تجاهلا عن المبادئ الأساسية لسيكولوجيي المعرفة، بالإضافة إلى ما فيه من المخادعة، أكانت مقصودة أم لم تكن، أكان الباحث واعيًا لها أم لم يكن. أقول بهذه المناسبة إنّ علم الاستشراق الغربي قد تبنّى هذا الاتجاه والمأخذ منذ أكثر من قرن، وجعله حجرًا أساسيًا في تبريره لنفس الأسباب التي أخذ بها لدراساته للشرق. ونحن نعرف الآن أنّ هذه التبريرات كانت وما تزال عبارة عن غطاء للدوافع الغربية السياسية، فإنّ الوعي الذاتي لدراسة الشرق كان لا يمكن أن يتبلور بشكل جدي من غير هذه التغطية الأيديولوجية التي كانت جزءا لا يتجزأ من دراسة الشرق كمشروع سياسي وعسكري.

الجواب الأوروبي والأمريكي عن سؤال: لماذا أدرس أو لماذا ندرس الشريعة؟ لا بد أن يكون كالتالي: لأننا بحاجة أن نفهم الإسلام وشريعته في ضمن إطار السيطرة عليه، أي في ضمن مشروع استعماري كولونيولي مهيمن، فالعلم والموضوعية العلمية أصبحا بمثابة غطاءٍ، ولكن هذه المسألة وما فيها من تشويه وتحريف ليست محطّ اهتمامي اليوم. لذا نعود للسؤال ونقول: لماذا ندرس الشريعة؟

يجب أن نلاحظ أنّ دراسة الشريعة تعتمد في الأساس على مجالين من المجالات الأكاديمية، ألا وهما: التاريخ والقانون. لكلّ من هذين الموضوعين مبادئ بحث ومعايير خاصة. مَن يدرس، مثلًا، الممارسات الشرعية بالنسبة للحسبة والسوق في عهد المماليك ليس كالذي يدرس قانون الأحوال الشخصية في مصر أو الأردن في سنة 2017. هذا كلّه دراسة شرعية، ولكن المسألة هنا هي الفرق بين المؤرخ الصرف والقانوني الصرف، فالمؤرخ الصرف يتظاهر بأنّه يدرس الشريعة تحت حكم المماليك في زمنٍ غابر لا يمتّ بصلة للواقع الحداثيّ الذي توجد

فيه أنظمة قانونية جديدة تحت إشراف الدولة الحديثة وسيطرتها، والقانونيّ، من جهة أخرى، يضع هذه الدولة أمام نظره كالمشرّع المشروع الوحيد. هدف الأول هو استعادة السرد التاريخي وهدف الثاني هو توضيح قانون الدولة والمساهمة في إنشائه. ويجب أن نقف هنا على ادعاءات الفرق بين الاثنين، فالقانونيّ هو، وباعتراف الجميع، رجل قانون يبحث في النظام القانونيّ للدولة، وعليه يفترض بدءا أنه جزء لا يتجزأ من السرد الأيديولوجي للدولة، أو إذا كان ناقدًا لممارسات الدولة القانونية، أو بالأحرى للممارسات القانونية للدولة، فإنّه يعمل على دفع ودحض قانون من قوانين الدولة - ربما لأنه قانون متعسف - ولكن مرجعية القانونيّ الأولى والأخيرة لا تزال تكمن في النظام القانونيّ للدولة كنظام قانوني وفي الدولة كدولة. لا بدّ أن يستند النقد الموجّه لقانون معين على الافتراضات السائدة والمسلّمات العامة لقانون الدولة وشرعيتها، مع اختزال أي اعتبار آخر. من خلال المقارنة، يبدو المؤرخ، ولأول وهلة، أنه يستقل استقلالًا تامًا بالمقارنة مع القانونيّ في كونه غير محكوم للدولة أو لأولوياتها، سواء كانت هذه الأولويات قانونية أو سياسية. لكن هذه الرؤية ليست سطحية فحسب، بل هي خاطئة جدًا كذلك. المؤرخ على وجه العموم يشترك اشتراكا تامًا بعملية إيجاد سرد وطني يوطّد المفهوم القومي الوطني للدولة والأمة، لأن السرد التاريخي الحديث -كما ظهر منذ بداية القرن التاسع عشر- ما هو إلا إنتاج ثقافي مصدره الجامعات والمعاهد التي أسستها الدولة أو قامت بإيحاء من الدولة كقوة اجتماعية منظمة. التاريخ الحديث عموما هو تاريخ قومي لا محاله، فأية دراسة للشريعة تأتي من المنظور التقليدي لمفهوم التاريخ هي دراسة مبنيّة على فهم معين ومحدود للتاريخ.

وهذا الفهم ينبني بالتالي على فرضية معرفية لا محيل عنها ألا وهي أنّ التاريخ هو مشروع بناء يأتي دائما على التحسينات في وضع الإنسان. لا شكّ بأنّ هناك تراجعات وانعطافات ونكسات في مسار التاريخ ولكن التاريخ - على المعدل – هو بمثابة مشروع زمني فليولوجي يتقدم فيه الإنسان من السيء إلى الحسن ومن الحسن إلى الأحسن حتى ما لانهاية.

وتسمى هذه الرؤية اليوم باسم التقدّم، فنحن نترعرع على مفهوم واحد لا ينازعه آخر وهو أنّ اليوم أفضل من الأمس وأنّ العلم والمعرفة في الحداثة هي الأفضل، ومتقدّمة على جميع

أنواع المعارف في القرون العابرة. فمعرفتنا تتفوق على علوم القرون الوسطى وهذه الأخيرة أفضل مما سبقها وهلم جرًا. فإذا اتبعنا هذا المفهوم سنصل إلى النتيجة الحتمية وهي أنّنا اليوم متفوقون على الماضي، وبما أنّ الشريعة هي نتاج العصور الماضية وليست نتاج الحداثة المقدمة والمتطورة فإننا حتما سنرى أنّ الشريعة قد عفى عليها الزمان وأنها - كما يقول الكثير من المستشرقين - متحجرة وغير صالحة لهذا الزمان، وإن كانت قد صلحت في زمانٍ ما قبل الحداثة. فالسؤال هنا إذا هو: إذا كنا نريد أن نبدع في دراسة التاريخ، هل نستطيع أن نستمر في طريقنا المعتاد، وهو طريق ينبني - وبدون تفكير ومناقشة - على ما أسميه بثيولوجيا التقدم؟ هل حان الأوان أن نقصي هذه الثيولوجيا من علم التاريخ؟ ترى هذه الثيولوجيا في التقدم المادي والتقني المعيار الوحيد للتقدم. وهي ذاتها التي أودت بنا إلى الدمار في جميع المجالات، سواء كانت هذه المجالات بيئوية أو اقتصادية أو صحية أو معنوية أو أخلاقية. فلا نستطيع أن ننسى أنّ هذا التقدم كان سببا في زيادة حدة الحروب والعنف، وأودى بنا إلى حافة الهاوية في تدمير البيئة الطبيعية والتوازن الأيكولوجي والمنظومات الاجتماعية.

هناك الكثير من العلماء والمثقفين الذين يشكون في هذا الأمر أو أنهم يعترفون بالدمار ولكنهم يرون فيه استثناء للتقدم، ويرون أيضًا أنّ الإنسان الحديث سيجد الحل لهذه المعضلات وإن صعبت. ما زالت هذه رؤية تهيمن على العقول منذ القرن الثامن عشر، وما نراه اليوم هو شيء واحد: الدمار لا يتضاءل البتة، بل يزداد ويتكاثر كلّ يوم. لأنّ ثيولوجيا التقدم هي كأي ثيولوجيا دينية، فأنا لا أستطيع أن اقنع هؤلاء الأقوام، وما عليّ إلا أن أدعوهم ألا يستمعوا لكلامي -فلهم دينهم ولي دين. فأما الذين آمنوا بالنقد المستقل بأننا على مسار يستزيد من الدمار والتدمير، فهؤلاء يرون الفائدة على الأقل في اعتبار هذه المقولة.

إذا، وقبل أن نسرع لدراسة الشريعة كأمر يتعلق بالمسلمين فقط، فإنّ مشروع دراسة الشريعة كما تفضل الأخ (مُشيرًا لشخص من الجمهور) في جملة حكيمة جدًا فإنّ مشروع دراسة الشريعة له نطاق أوسع من ذلك. أعني أن الشريعة (وكذلك المجالات الأخرى أيضًا، بما فيها التصوّف) لها أهمية شاملة وعامة كونها عنصرا مهما يمت بصلة قريبة لدراسة

الحداثة. وعندما أقول "الحداثة" أعني بذلك دراسة كلّ الموجودات التي تهتم بها الحداثة، من التاريخ والقانون والسياسة والاقتصاد إلى العلوم والتقنيات وغيرها.

دعوني أوضح ما أقصد. من التحديات الأساسية التي تواجهنا في دراسة الشريعة هي: ماذا تعني لنا كمجتمع وأشخاص يعيشون في القرن الحادي والعشرين. فإذا درسنا نظام النكاح أو الطلاق في العصر العباسي الأول أو مجلس القضاء في العصور العثمانية المختلفة، فما هو هدفنا هنا؟ لماذا ندرس هذه المواضيع؟ حب الاستطلاع وحب المعرفة، ليسا بأجوبة مقنعة، وهذا التفسير، كما قلت سابقًا، غطاء لعوامل أعمق تكشف لنا أسرارًا تجعل من هذه التفسيرات مادةً للسخرية، إن لم يكن بها من التضليل ما شاء الله. فالمؤرخ الذكي يستطيع أن يسأل في الوقت نفسه: لماذا استطاعت المجتمعات السابقة، ولفترة طويلة من الزمن، أن تعيش وتطور أجهزة علمية فعّالة من غير دراسة التاريخ على هذا المنوال. فإذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامي بأجمعه والتاريخ العلمي والثقافي، الصيني والهندي على مدى القرون فإننا لن نجد في صفوف علمائهم من درس التاريخ على هذا النحو. وهذا يدعونا لطرح السؤال التالي، سؤالًا لا أريد الإجابة عليه الآن وإنما أطرحه لأهميته في سياق موضوعنا الحاضر، ولنأخذ مثالًا آخر يمس جوهر الموضوع، وهو: لماذا مثلًا ندرس تاريخ أصول الفقه وديناميكيات وأساليب التفكير فيه؟ لماذا ندرس القياس مثلًا؟

من الواضح جدًا أن الصعوبة الأساسية في الدراسة الحداثية للقياس هي أن القياس، كنموذج أساسي في الشريعة عامةً والأصول خاصةً، يتعلق أبدًا بالنص، وبالرغم من التأويلات المختلفة للنص، من مبين ومفسر ومتشابه إلى آخره. فإنّ النص يبقى القاعدة التي لا مزيغ عنها. فالمستشرقون مثلًا يشدّدون على أهمية النص وعلى توثيق العلاقة بين كلمة الله والشرع الدنيوي، بينما يشدد المسلمون الحداثيون على مرونة هذه العلاقة وعلى قابلية الشرع والقياس للتأقلم للحداثة ومتطلباتها، وقد توسعوا مؤخرًا في هذا الباب، وذهبوا إلى مذاهب تشوّه التاريخ، فمنهم من يدعي أنّ الإسلام ينطوي على تناقضات تمنع من تعريفه كجملة عقائد وممارسات متناسقة أو أنّ لها قاسما مشتركا، فكان هناك إصرار جديد من نوعه على

أنّ الإسلام ليس فقط حضارة ودين ذات تعدديه داخلية، بل أنّ العناصر التي يتركب منها هذا الدين متناقضة.

وآخرون حاولوا الهروب مما سموه بسلطة النص، ولجأوا إلى المقاصد الشرعية التي يمكن من خلالها تفادي المواجهة مع النص، فكان الهدف، على الإجمال، إيجاد حل لمشكلة التقيّد بالنّص على الأقل التقيّد الحرفي. فأصبحت دراسة المقاصد مثابةً عن محاولةٍ للهروب من التقييدات النصيّة. فمراعاة كلية حفظ الدين أصبح الطريقَ الذي من خلاله نستطيع أن نتبنى الأطروحة الليبرالية بتعدد الأديان، ناسين ومتناسين منطق الشريعة في حفظ الحريات الدينية تحت الحكم الإسلامي. فأقلّاء هم الذين يتفطنون إلى الحقيقة الساطعة بأنّ الأقلّيّات الدينية تحت الحكم الإسلامي، قبل الحداثة، قد عاشت في ظروف تتميز تمييزًا كيفيًّا يعلو ويتفوق على حقوق الأقليات تحت الدولة الحديثة. سواء في أوروبا وأمريكا اليوم أو في الشرق الآسيوي من الصين إلى ميانمار.

فدراسة القياس والمقاصد لا يمكن أن تؤدي بنا إلى المقصود الصحيح إذا بدأنا مع النصوص، وكأنّ النصوص هي عالم مستقل عن العالم الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والسوسيولوجي الذي انبثقت من خلاله هذه النصوص. وبكلمات أخرى، هناك، وفي كل مجتمع قديمًا وحديثًا، ما أسميه "بالمنطق الداخلي" أي تفاعل معقد للاعتبارات الأساسية التي تسيطر على الوقائع الموضوعية لمجتمع ما. وأنا لا أقصد أن أقول إنّ النصوص ليست مهمه، وإنّما دراسة هذه النصوص يجب أن تُحكم باعتبارات أخرى، تعلوها إذا صح التعبير، في أولوية الاعتبار. فالنصوص بالرغم من أساسيتها في الاعتبارات الشرعية والفقهية منبثقة من رسالة عليا، رسالة كوزمولوجية كونية. ولكي نفهم هذا الادعاء على وجهه الصحيح، يجب علينا أن نفهم أنّه ليس من الممكن لنا أن ندرس أي شيء أو أي موضوعٍ في المجالات العلمية والأكاديمية، سواء كان تاريخيًا أو قانونيًا أو علميًا (بالمعنى الفيزيائيّ والتكنلوجيّ للكلمة) ليس لنا أي شيء من خارج الافتراضات التي تكمن في جذور المعرفة الحديثة. فنحن مثلا، هؤلاء الذين يدرسون العلوم الإنسانية، نذهب لدراسة موضوعٍ كعلم الشريعة وكأن هذا الموضوع يمكن أن يُدرَس من غير، أو من خارج، اعتبارات أساسية كوّنتها ما نسميه اليوم بعصر التنوير

Enlightenment، فهذا يبدو من المستحيلات. وبالرغم من استحالته فنحن عامةً لسنا واعين بأهميته وقوته في التأثير على تفكيرنا. فمن المزايا الأساسية لعصر التنوير، مزايا قد أثرت تأثيرًا كبيرًا في تكوينه، هو الفصل بين الحقيقة والقيمة، بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون، فتغلغلت هذه الفكرة- فكرة الفصل بين القيمة والحقيقة- في نسيج الفلسفة الأخلاقية الحديثة وباتت مصادر العقل تكمن في الذات، كقوة إنسانية داخلية، لا كانبعاث فكري من نظامٍ كونيّ أوكوزمولوجيّ، قوة تقطع من خلاله الحرية علاقتها مع العالم الخارجي لتصبح جزءا من الذات التي تنبع منها وتعمل كليًا في إطارها. وباتت الكرامة الإنسانية، كالحرية، تتعلق بمبدأ العقل الذي أصبح صاحب السيادة، حيث لا يمكن نيلها إلا بتفعيل هذه السيادة في تنظيم شؤون البشر.

فإذا كانت هذه الفلسفة التجزيئية قد تبلورت في عصر التنوير، فإنها تبلورت على أيادي هوبس وديكارت اللذين كيّفا فكرة الانقسام بينما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وكأنه شيء طبيعي. وجاء هيوم ليطرحها كإشكالية فلسفية، في حين ترجمها جون أوستين إلى الوضعية القانونية، وهذا ما يهمنا في الأساس. لقد أتى نيتشه ليدفع بالثنائية الديكارتية إلى نهايتها القصوى وقلب الأخلاق الأوروبية المسيحية من النوع الأكويني رأسًا على عقب، وبالرغم من أنّ نزعة أوستن الوضعية لم تذهب إلى الحد الذي ذهب إليه نيتشه فإنّ أطروحة أوستن لم تمنح مكانًا فعليًا للأخلاق والأخلاقي في مجال القانون.

وكما استنتجت في كتاب الدولة المستحيلة، التميّز والتفريق بين ما هو كان كائن وما ينبغي أن يكون في القانون الحديث، لا يمكن أن يتحقق في أي شكل. يجدر الإشارة إليه في الحكم الإسلامي، لأنّ التراث الإسلامي منذ نزول القرآن الكريم وحتى القرن التاسع عشر، لم ينظر إلى القانوني والأخلاقي باعتبارهما مقولتين منقسمتين أو قابلتين للتفريق بأي شكل من الأشكال. فإذا تقبلنا الأطروحة القائلة بأنّ الشريعة مخلصة في رؤيتها للعالم والإنسان، لحكمة القرآن الكريم، وقلنا إنّها قابلة لهذا التقسيم فإنّ النتيجة البرهانية لهذا الجدل هو أنّ القرآن لا يفرّق ويقسم بين ما هو أخلاقي وما هو قانوني، أو على شكل موسع، أنه بالتالي يفصل بين الأخلاق وبين المجالات الإنسانية الأخرى، وهذا من المستحيلات.

فإذًا دراسة الشريعة، إن كانت في مجال التاريخ الاجتماعي (مثل الممارسات الحسبية في الأسواق المملوكية) أو في المجالات النظرية (كدراسة القياس ومقاصد الشريعة)، يسيطر عليها مفهوم معرفي أو منظومة معرفية قد قرر طبيعتها وقواعدها وأسسها عصر التنوير وفلسفته العقلية والمعرفية. نحن نسري في مسلك السذاجة إذا ظننا أن هذه الدراسات التي نشرع بها في مجالات الشريعة غير متأثرة تأثرًا جذريًا بهذه المنظومة المعرفية. وعليه يجب، عند الوصول إلى هذا الوعي، أن نتخذ قرارًا مهمًا (كأفراد وكجماعات) وهو: هل نتبع ونقلّد هذه الفلسفة التنويرية أم لا؟ فإذا قررنا اتباعها، وقررنا في الوقت نفسه أن ندرس الشريعة من أجل أقلمتها لحياتنا الحداثيّة، سيكون هناك مقدارٌ وفيّ من النفاق. لأنّ التصميم على دراسة الشريعة بحسب المبادئ التنويرية سيفرغ الشريعة مما كانت عليه، ومما جعلها شريعة إسلامية مميزة. فهذه العملية هي عملية تشبه هاجس التملّك لفرس عربي لنجعله، عبر عملية جراحية، كلبا. **فمن العقلانية أن نقتني الكلب أولا ونترك الفرس وحده.** ولكن إذا قررنا أنّ هذا هو الطريق الذي يجب أن نسلكه، فإننا سنواجه معضلةً كبيرةً، وهي، هل نريد أن نقلد الغرب ونتاجاته المعرفية؟ فإذا أجبنا بنعم، فعندها سنقع في فخ الأزمات العلمية والحضارية التي أتى بها الغرب، والتي ما يزال هذا الغرب يجتهد في حلها. فإنّ كلّ ما يدعى اليوم بالدراسات الما بعد- حداثيّه، ما يسمى بـ postmodernism ما هي إلا محاولة حداثيّة لحل مشاكل وأزمات الحداثة. السؤال الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا هو: هل نتبنى ما يسعى الغرب أن يتخلص منه؟ هل نتبنى ما يسعى الغرب بشكلٍ ضمنيّ أن يتفاداه؟ ومن المهم هنا أن نفهم أن التاريخ الحداثيّ، ومنذ أكثر من مئتي عام، هو تاريخٌ ملخصه يكمن في محاولات الشرق في تقليد الغرب في المرحلة قبل النهائية. القانون التاريخي لمسار الحداثة هو أن الشعوب الأفريقية والآسيوية تنجز التكييف، أي تكييف نفسها، مع الأنظمة العلمية والمعرفية للغرب بعد أن كان الغرب قد قفز إلى مرحلة أخرى. وبالتالي كان هذا التكييف والتقليد يأتي دائما (ومن غير استثناء) متأخرا، هذا، اللهم إن كان تكييفا في المقام الأول. فالقرار بهذا الاتباع إذا تكمن فيه مشاكل عويصة، فدخول عرين الأسد بالرغم مما ينطوي عليه من المشقات ليس كالخروج منه. وعليه يجب أن ينبني القرار فيما يتعلق بالسؤال: كيف المضي؟ فإذا أردنا أن

نساهم في المجهود العلمي والفكري العالمي، فعلينا أن ننظر إلى الشريعة كحقل دراسي وكأنها مستودع معرفي يستطيع المساهمة في النقد الما بعد الحداثي. وهنا لا أقصد بالما بعد حداثي ذلك المشروع النقدي الذي يسعى لنقد الحداثة وبنائها من جديد بمنظور حداثي، أي داخل الحداثة، لأنّه من المقرر عندي أنّه لا يمكن حل مشكلة جذرية في منظومة معينة، من خلال وعلى أساس قواعد ومبادئ الأنموذج المهيمن على هذه المنظومة. فمثلا حل مشكلة مرض السرطان لا يمكن أن تكون جذرية ما دام الدواء هو دواء حداثي (وهذه الطريقة هي المتبعة اليوم، والسرطان يتكاثر ولا يقل)، الحل الجذري للسرطان ولأمراضه المميتة يتطلب أن نبحث عن شروط الحياة الرأسمالية والتكنلوجية التي يجب أن تكون محط البحث والنقد. أي أنّ الحل لن يأتي من خلال معالجة المرض بعد حدوثه، وهي الطريقة المتبعة اليوم، وإنما يأتي من خلال تقدم منهجي للمنظومة الحداثية. وكذلك يجب أن نفعل في كلّ حقل آخر، سواء كان تاريخيا أو قانونيا أو اجتماعيًا. وبالتالي فإنّ دراسة الشريعة إن كنا نقصدها بشكل جدي، يجب أن تُبنى على هذه التنظيرات الأساسية وتبدأ من خلال نظرة ناقدة لطبيعة القانون والمجتمع الحداثيين.

وهذا يعني أنّ الدراسة الشرعية ستفترض أولا مجموعة من النظريات النقدية التي تبدأ عملها بتفكيك الأفكار الفلسفية القانونية الغربية، والتي على أساسها بُني النظام القانوني في العالم الحديث بأجمعه. فالشريعة إذا، سواء كانت عبارة عن مجموعة أفكار نظرية أم ممارسات اجتماعية أو سياسية، هي ليست فقط مشروعا إسلاميا يخص المسلمين فقط، ولكن بإمكانها أن تتعدى هذا النطاق وأن تدخل في حيز التفكير العلمي والأخلاقي على شكل واسع، أي تدخل في الحوار العالمي بصفتها رائدة من الرواد في هذا الحوار، وهذا بالمناسبة ما حاولت أن أنجزه في كتابي: الدولة المستحيلة وكتاب الاستشراق. فقد تنبه العديد من القراء والنقاد، بالرغم من غيابه عن كثيرين، أنّ هدف الكتاب الأول، الدولة المستحيلة، هو فرض تحديات نقدية للفلسفة الأخلاقية الغربية، وهذا من خلال قراءة مُعينة لتاريخ الشريعة الإسلامية. ومن هنا يلتقي السؤالان المتداخلان في عنوان هذه المحاضرة، سؤال: لماذا وسؤال كيف. الإجابة الوافية على الأول ترسلنا على الفور إلى حيز السؤال الثاني لأنه متى عرفنا

الهدف في تحقيق مهمة ما فإننا نجد أنفسنا أمام تحدي إيجاد الطريق والحل لهذا التحدي. يجب أن أشدد في هذا المقام أنّ مهمة الاشتراك في الحوار الما بعد حداثي هي ليست مجرد حوار علمي يجب على العرب والمسلمين أن يظهروا به كما يظهر الآخرون، وإنّما هذا الحوار النقدي يلازم برمته القضايا والإشكاليات التي تهم المسلمين مباشرة. يعني، بكلمات أخرى، أنّ الاستثمار في هذا الحوار العالمي هو استثمار في النفس، في معنى الهوية الإسلامية من داخل الأزمات الحداثية. فالأزمات الحداثية لا يحتكرها أحد، وإنّما هي عامة وملك الجميع، وإن كانوا أوروبيين أم أمريكيين أم صينيين أم أفارقة.

وهنا أود الرجوع لسؤال كيف، كيف ندرس الشريعة؟ ولنأخذ مثالنا السابق: وهو القياس، وهو ليس إلا مثالا أو عيّنة. فما هو القياس كأصل من أصول الشرع؟ فنظرة مُجملة في القياس لا تترك مجالا للشك أنه عبارة عن ديالكتيكية بين العقل والنص، أي هو عملية استنتاجية إنسانية تعتمد على التقيد بحكمة عُليا. حكمة إلهية نقصد بها، أو قُصد بها، تكييف مبدأ من المبادئ العليا بحسب ظرف أو ظروف إنسانية في عصر أو عصور معينة، فبالتالي لا محيد عن نتيجة واحدة ومركزية ألا وهي أنّه لا يمكن انتزاع القياس من سيطرة سيادة فوق الإرادة الإنسانية، كما تحكمها الظروف المتغيرة والمتغايرة. وفي الوقت نفسه لا يمكن لهذه السيادة أن تستقل عن الواقع الإنساني أو تتجاهله فهي تأتي لكي تُروضه وتضع له المعايير الخلفية بحسب المعطيات المتوفرة في هذا الواقع. ليس لنا أن نقول إنّ الله خلق الإنسان ليتجبّر به، ولا إنّ الإنسان خُلق في عنان مطلق، متروكا لنزواته وإراداته الفالتة. وها هنا يكمن الفرق بين الافتراضات الحداثية للقانون والافتراضات الشرعية للفقه، وهنا أيضا تتوفر الشروط الوافية لتقديم نقد للحداثة ولفلسفتها الفردية، التي تفترض استقلال الإرادة الفردية وسيادتها، وإرادة الدولة كالعنصر الأساسي التي يُقرر طبيعة القانون. إصرار الشريعة والقياس الشرعي على التماسك الوحدوي بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون هو إصرار ليس على حرفية النص وإنما على الالتزام بما أُسميه المبادئ الأولى، وهذه المبادئ يمكننا استنتاجها وبسهولة من اللغة القرآنية. فمن المحاور الأساسية للرسالة القرآنية التي تكشف عن أصلها الجينولوجي هي الحقيقة التي لا مفر منها، أنّ القران وكلمة الله تعبير عن الإرادة

الإلهية في زمان ومكان ما. فهو كتاب قد أرسل لأمة معينة يعكس الحكمة الإلهية كما هي مدونة أبدا في اللوح المحفوظ، ذلك اللوح السماوي الذي ينظم ويحكم الكون بأجمعه جملة وتفصيلا، وهذا هو نفس اللوح الذي استنسخت منه الآيات الحكيمة وفُصلت منه تفصيلا " كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ"[1] فُصّلت لمن؟ " قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"[2] "لَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"[3] فما معنى هذا التفصيل؟ وكيف هذا التفصيل؟ أي لمن هو؟ ومن هو المخاطب هنا؟ يأتي القرآن الكريم ليقول: "إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"[4]، وهذه الآية لا تطرح علينا مسألة لغوية كما فهمها الكثيرون، بل هي اعتبار عام ذات **طبيعة أبستمولوجية** محضة، هي اعتبار للظروف البيئية، المعرفية والحضارية والثقافية واللغوية التي أُنزل بها ومن أجلها القران. فانه لم يُنزل فقط قرانا عربيا وإنما "أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا"[5].

فمن الملاحظ هنا أن الحكمة في أي عملية قياسية تكمن فيها الدياليكتيكية بين المبادئ الأولى وبين الواقع البشري وهذه نقطة الالتقاء بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، هذه العلاقة التي فُقدت في المشروع الحداثي، فأي نقد مفيد للحداثة يجب أن يتعدّى حرفية النص إلى معناه الكُلي مع الإبقاء على سيادة المبادئ الأولى التي استُنسخت من اللوح المحفوظ في حكمة قُرآنية عليا. فهذه الخطوط العريضة لمشروع فكري جديد يمكن استثمارها ليس فقط في حلّ معضلات الفكر العربي والإسلامي المُعاصر، بل ربما تكون عند التفصيل، وبعد إلمامنا بمشكلات الحداثة وعصر التنوير، أساسا متينا لمشاركتنا في الحوار الذي يهتف العبور من الحداثة إلى عصر تسود فيه أخلاقيات محترمة ومقنعة.

[1] سورة الأنعام، آية 55.

[2] سورة الأنعام، آية 97.

[3] سورة الأعراف، آية 52.

[4] سورة يوسف، آية 2.

[5] سورة الرعد، آية 37.