البحوث والدراسات

الشريعة والتاريخ والأخلاق

المراجعات التجديدية للداخل الثقافي: نموذجا "إقبال" و"حلّاق"

أ. د. احميده النيفر

مركز نهوض للبحوث والدراسات
NOHOUDH CENTER FOR RESEARCHS AND STUDIES

جميع الحقوق محفوظة ٢٠٢٠
All rights reserved © 2020

الشريعة والتاريخ والأخلاق

المراجعات التجديدية للداخل الثقافي: نموذجا "إقبال" و"حلّاق"

أ. د. احميده النيفر

الفهرس:

1- في السياق واستتباعاته العقدية والفكرية ٥

2- سؤال المراجعة ودوافع التجديد ٦

3- «إقبال»: الشريعة والفكر الغائي الديني ٨

4- وائل حلَّاق: الشريعة في مواجهة أزمة الحداثة ١١

5- الإنسان الجديد في صميم سؤال التجديد ١٤

المصادر والمراجع ١٦

الملخص:

- يمكن مقاربة موضوع "الشريعة في القرن الحادي والعشرين" من زاوِيَتَيْ نظرٍ مختلفتَيْن تمثِّلان مفارقةً دالَّة. تحيل الأولى على ما تميزت به هذه الألفية الثالثة منذ انطلاقها من أحداثٍ للعنف المسلح الذي تجاوز مناطق الصراع القديمة في "الشرق الأوسط" ليصيب العواصم الغربية باسم الإسلام والجهاد والشريعة وعلاقات المسلمين بالآخرين المختلفين.

- وتهتمُّ الزاوية الثانية بما أُنجز في المستوى التنظيري والفكري في الزمن المُمتد بين القرن العشرين وبين العقدين الأوَّلين من القرن الحادي والعشرين بخصوص موضوع الشريعة. في هذا المستوى نتوقَّف عند الجهود العلمية للمُفكرَيْن: "محمد إقبال" (ت: ١٩٣٨) و"وائل حلَّاق" (و: ١٩٥٥) في مقاربتهما المفهومية للشريعة، كلٌّ وفق منهجيته وخطابه لما لهما من دلالاتٍ تجديدية مميزة.

- لم يعتمد محمد إقبال من جهته فهمًا تقديسيًّا للشريعة كما استحضرها "المنهج الفقهي" عندما جعلها أولويةً في كل مشروعٍ إصلاحيٍّ أو نهضويٍّ. كان "إقبال" بذلك يعتبر الشريعة نموذجًا حضاريًّا ليس للاستعادة والتكرار، بل للتمثُّل والاعتبار بما يحوِّلها إلى بوابةٍ للتطوُّر.

- في التوجُّه التجديدي ذاته، يتساءل "وائل حلَّاق" عن معنى "استعادة الشريعة" أو تطبيقها، رافضًا اعتبارها مجرَّد حزمة من القوانين والأحكام غير الموصولة بالأسس الاجتماعية والأخلاقية التي صاغت نمطًا للحياة كاملًا ومتكاملًا.

- على هذا يكون نموذجا "إقبال" و"حلَّاق" في مراجعتهما لموضوع الشريعة في اتجاهٍ مناقضٍ لما انتهى إليه الواقع السياسي والدولي بخصوص عالم المسلمين من عنف وصدام. لقد أكَّدا بذلك أن الشريعة موضوعُ رهانٍ مستقبليٍّ مرتبط بسيرورة المساعي العلمية والأكاديمية. وهو رهان مُؤذِنٌ بإمكانيات تقليص حالة العنف في عالم المسلمين، بما يتيح انبثاق روحٍ للتجديد تمكِّن من مرجعية دينية تجعل المسلم قادرًا - ضمن الدائرة الفكرية العالمية - على بحث عقائده وخطوطه الفكرية من جديد.

1- في السياق واستتباعاته العقدية والفكرية:

شهد العالم الإسلامي في العشرية التي اختُتِمَ بها القرن الرابع عشر الهجري الموافقة لسبعينيات القرن العشرين الميلادي، شهد لحظات تحوُّل ثقافيٍّ سياسيٍّ لا يُخطئه الباحث. ومن أبرز مواقع هذا التحوُّل الكبير نذكر هزيمة الجيوش العربية في يونيو/حزيران ١٩٦٧، وما تلاها من توقيع وثيقة السلم بين مصر و«إسرائيل»، وما انطلق إثر ذلك في إيران مع الثورة الإسلامية، وما شهده الحرم المكي في السنة ذاتها من تمرُّد مسلَّح في غرَّة شهر المحرم من عام ١٤٠٠ من الهجرة، والذي اعتبره منفِّذوه تحقيقًا لقدوم مجدِّد كل مائة عام[١].

في المدى الأوسع وفي سياق نهاية القرن العشرين ومنطلق القرن الحادي والعشرين، نقف في العالم على نهاية سردياتٍ كبرى طبعت عقودًا وأجيالًا: الفاشية بعد الحرب الثانية، والشيوعية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي.

من هذين السياقين - العالمي وما انبثق عنه في المستوى الخاص - اندفعت المجتمعات العربية الإسلامية منخرطةً في مرحلة إثبات الذات ورهاناتها بطرح الأسئلة الكبرى للمرحلة في أبعادها الثلاثة:

- **البُعْد المجتمعي:** حيث تَراجع بصورة واضحة - خاصةً في الفضاء العربي الإسلامي - مسوِّغُ الاعتقاد أن الإنسان يعيش في إطار نظامٍ طبيعيٍّ لا داعيَ لتغييره، وذلك نتيجة استنفاد الإطار الحياتي الجامع لمقومات الوجود الاجتماعي والسياسي.
- **البُعْد النقدي:** الذي شمل مقومات ثقافة الإنسان وعاداته الموروثة وتقاليده السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية مع ميلٍ واضحٍ لتجديد النظر في المقاربة الأصلح للتعامل مع التراث الديني، خاصةً قصدَ مواجهة مستجدات السياق الحضاري الكوني[٢].
- **البُعْد المفاهيمي:** تبعًا للبعدين السابقين في بحثهما عن البديل، أُعيد طرح مسائل الإصلاح والاجتهاد والتجديد في أفق ما استلزمته تعبيرات «الصحوة الدينية» و«التنوير» و«اليقظة»، وما واكبها من مطالب الحرية السياسية وحقوق الإنسان والمساواة ومكانة الآخر.

---

(١) اعتمادًا على الحديث الصحيح المتعلِّق بالتجديد المئوي: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا**». رواه أبو داود.

(٢) التجديد هو أن يبحث المسلم ضمن الدائرة الفكرية العالمية عقائدَه وخطوطه الفكرية من جديد، وذلك بإعادة مباشرة النص الديني وَفْقَ قواعد الحركة العقلية الانسانية ما كان منها ثابتًا أو متغيرًا.

وقد أدَّى هذا إلى تميُّز القرن الخامس عشر الهجري (القرن الحادي والعشرين الميلادي) - عقديًّا وفكريًّا - بمحدداتٍ ثلاثة هي:

١. أن الفكر الديني[٣] السائد لدى المسلمين - باعتباره كُلاًّ مركَّبًا وقائمًا على معرفة وتجارب إنسانية - أصبح عديمَ الجدوى.

٢. صار الطرح البديل يعتبر غايةَ الدين هي الإنسان الذي يريد أن يصنع المعنى بتخطي فرديته إلى الجماعة، وبالسعي للتغلُّب على عجزه وقصوره عن إدراك الحقيقة الكلية.

٣. هذا وذاك برز توجُّهٌ مُراجع نقديٌّ وتجديديٌّ عمل على وضع المعرفة الدينية في صيغة علمية تؤسِّس لمبادئ الدين بصورة موضوعية متمثِّلة للمعارف الإنسانية المستجدة.

وقد نجم عن هذه الخصوصية السياقية أنَّ جزءًا كبيرًا من إشكالية نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين ستركِّز على مفاهيم ومُصطلحاتٍ تراجع التفكير الديني بمحدداتٍ قاطعة في التعامل مع ذاتنا ومع الآخر، قصدَ اعتماد دلالاتٍ بديلة للمعجم الفقهي الإسلامي.

وهو ما أتاح لمفهوم «الشريعة» مكانةً بارزةً في هذه المراجعات النقدية التي ميزت جانبًا محوريًّا من تساؤلات القرن الجديد.

2- سؤال المراجعة ودوافع التجديد:

تحديدًا لهذا السياق العقدي والفكري الجديد، برزت في الفضاء العربي الإسلامي شخصيتا «محمد إقبال»[٤]

---

(٣) الفكر الديني في الإسلام مختلفٌ عن الدين، فالأول ممارسة إنسانية وتاريخية تكون نتيجة التفاعل مع الوحي ونصوصه المقدَّسة في الحياة البشرية. ولذلك فالفكر الديني خاضعٌ لقدرات العلماء وإمكانياتهم وثقافتهم ومعطيات الزمان والمكان. أما الدين فهو الرسالة الموحاة والموسوعة في القرآن الكريم، والتي تقتضي الإيمان بها والأخذ بها في الحياة. انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦، المجلد الأول/ ص٤٤٠. أما تعريف الدين لدى محمد إقبال، فهو: تمكين الإنسانية إلى تأويل الكون تأويلًا روحيًّا.

(٤) محمد إقبال (١٨٧٦-١٩٣٨): وِلد بمدينة سيالكوت في البنجاب (الباكستان)، وبها تعلَّم اللغة والدين. التحق سنة ١٨٩٥بكلية لاهور، حيث حصل على إجازة في الفلسفة، ثم درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية. درس في إنجلترا القانون، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من ألمانيا عن موضوع «ازدهار علم ما وراء الطبيعة في فارس». وعند عودته إلى الهند سنة ١٩٠٨، عمل أستاذًا للفلسفة واللغة الإنجليزية في الكلية الشرقية بلاهور، ثم اشتغل بالمحاماة، كما انتُخب في بعض الهيئات السياسية.

و«وائل حلاّق»[٥]، بما يمثِّله الأول من رمزية الفكر المُراجع لمسألتي التجديد والشريعة في لحظة الانطلاق، وما يمثِّله فكر الثاني في التعاطي مع الموضوع ذاته فيما هو قائمٌ في الطور الحالي. وفي نفس مسيرة المراجعة النقدية من الداخل الثقافي، يتنزَّل الجهد الفكري لهذين العَلمين بما توخَّاه الأول من مقاربة فلسفية-عقدية وقانونية، وبما ركَّز عليه الثاني في جانبي القانون والعلوم الاجتماعية عند دراسته للموضوع ذاته.

مع الرجلين في هذه المسيرة الممتدَّة منذ انطلاقها، تبرز جهود باحثين وكتَّابٍ آخرين مختلفي الإسهام، من أهمهم المفكِّر المغربي «طه عبد الرحمن»[٦] الذي ميَّز القرن الحادي والعشرين بإضافة واضحة خصَّها «وائل حلَّاق» بكتابٍ بعنوان: «**إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فكر طه عبد الرحمن**»[٧].

ما نبَّه إليه «وائل حلَّاق» فيما يتعلَّق بإنجاز «طه عبد الرحمن»، هو أنه تطلَّب: علومَ اللغة مع التقاليد الفكرية الإسلامية والتراثية إلى جانب المتابعة الذكية للمخرجات الفكرية الأوروبية والأمريكية، معتبرًا أن الخطَّ الذي يمتدُّ عبر كامل نسيجه الفلسفي هو الخيط الأخلاقي في جميع أبعاده واتجاهاته المتنوِّعة[٨].

قبل ذلك، حدَّد «محمد إقبال» صميم مسعاه في المراجعة ببحثه لقضية تجديد الفكر الديني في الإسلام وتناوله لمسألة الشريعة، في تجاوز «المنهج الفقهي» الذي سادت حُجيته عقودًا من الزمن، ثم رجعت لتستعيد جانبًا من نفوذها عن طريق الدعوة إلى أوَّليَّة الشريعة في كل مشروعٍ نهضويٍّ. في ذلك يعلن إقبال «أنَّ مصير شعبٍ من الشعوب لا يتوقَّف على النظام الذي يحرص الفقيه على

(٥) وائل بهجت حلاَّق: من مواليد مدينة حيفا بفلسطين سنة ١٩٥٥، حصل على درجة الماجستير من جماعة واشنطن سنة ١٩٧٩، ودرجة الدكتوراه من الجامعة نفسها سنة ١٩٨٣. وهو أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونريال، كندا. كما درَّس بجامعاتٍ أخرى بسنغافورة وإندونيسيا وواشنطن. من مؤلفاته: تشكُّل الشريعة الإسلامية (٢٠٠٣)، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره (٢٠٠٧)، السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي (٢٠٠٧)، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة (٢٠١٩).

(٦) طه عبد الرحمن: من مواليد الجديدة بالمغرب الأقصى سنة ١٩٤٤، وهو فيلسوف مغربي متخصِّص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق، ويُعَدُّ من أبرز الفلاسفة والمفكِّرين في مجال التداول العربي الإسلامي. من مؤلفاته: اللغة والفلسفة (١٩٨٥)، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (٢٠٠٠)، تجديد المنهج في تقويم التراث (٢٠٠١)، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد (٢٠١٥).

(7) Wael B. Hallaq, Reforming Modernity: Ethics and new Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha, Colombia University Press, New York, 2019.

(٨) Wael B. Hallaq, Reforming Modernity المذكور سابقًا.

حمايتـه وتركيـزه بقـدر مـا يتوقَّـف عـلى قيمـة الأفـراد وقوتهـم ضمـن ذلـك المجتمـع»[٩]. بهـذا أضحـى الخيـط الناظـم للاتجـاه النقـدي المُراجـع في الفكـر الإسـلامي الحديـث والمعـاصر موصـولًا بصـورة عضويـة بسـؤال الشريعـة، حيـث إنـه أظهـر أنـه سـؤال إشـكاليٌّ يقتـضي مقاربـة معرفيـة مُركَّبـة.

مُقتـضى هـذا الإسـهام الممتـد مـن الثلـث الأول للقـرن العشريـن إلى مـا توصَّـل إليـه العقـدان الأوَّلان مـن القـرن الحـادي والعشريـن في تركيـز حقـلٍ تحـدِّدُه:

- ضرورة **تحقيـق مسـألة الشريعـة الإسـلامية** مـن جهـة كونهـا **ثقافـةً مؤسسـةً ماديًّـا**، بـدل أن تكـون مجـرَّد قانـونٍ دينـيٍّ أو حضـارة دينيـة لاعقلانيـة كـما آلـت بعـد الهيمنـة الحداثيـة[١٠]. عـلى ذلـك، فـلا معنـى للشريعـة - حسـب «حـلَّاق» - إن فُهمـت عـلى أنهـا مجـرَّد أحـكامٍ لضبـط النظـام الاجتماعـي بصـورة دائمـة. والأصـح بـدلًا مـن ذلـك، هـو أن الشريعـة - في الإسـلام المُنجَـز - لا تنفـكُّ مرتبطـة بمسـألة الثقافـة وقيمـة **الفـرد المجتمعـي** وتنشـئته ضمـن المجتمـع تفعيـلًا لقيـم المجتمـع وأخـلاق ثقافتـه.

- **خصوصيـة هـذا الحقـل في رؤيتـه النقديـة التجديديـة تجعـل الأخـلاق - ضمـن المنظومـة الاجتماعيـة - المجـالَ المركـزي لفهـم الشريعـة؛ لأنهـا اسـتطاعت بذلـك أن تنتـج إنسـانًا مختلفًـا في جوهـره وفي فاعليتـه.**

- **في الزمـن المعـاصر وفي ضـوء خصوصيـة هـذا التوجُّـه، تصبـح الشريعـة الإسـلامية الترياقَ لمـرض «الحداثـة» فيـما انتهـت إليـه التجربـة الغربيـة الحديثـة والمعـاصرة[١١].**

3- «إقبال»: الشريعة والفكر الغائي الديني:

بالعـودة إلى لحظـة الانطـلاق، كيـف عالـج «محمـد إقبـال» موضـوع الشريعـة في كتابـه «تجديـد الفكـر الدينـي في الإسـلام»؟

---

(٩) انظر الملف الخاص بفكر محمد إقبال: مجلة فكر وفن الألمانية، عدد ٣٢، سنة ١٩٧٩، ص٣٣-٥٦. وانظر:
Ali Merad, Un penseur musulman moderne : Mohammed Iqbal, Revue IBLA XVIII,1955.

(١٠) وائل حلاق، ما هي الشريعة؟ ترجمة: طاهرة عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، ٢٠١٦.

(١١) راجـع: وائـل حـلاق، الدولـة المسـتحيلة: الإسـلام والسياسـة ومـأزق الحداثـة الأخلاقـي، ترجمـة: عمـرو عثـمان، المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات، ط٣، بـيروت، ٢٠١٥.

يتأسَّس معنى الشريعة في المنظور التجديدي لمحمد إقبال من خلال ثلاثة مفاهيم رئيسة هي: **النبوة - الإنسان - الفكر الغائي للدين.**

يؤكِّد إقبال **في المفهوم الأول** على أن الوحي ظاهرةٌ عامَّةٌ في الوجود لدى الكائنات كافةً بحسب مكانتها ورتبتها. وفي السياق التاريخي المميِّز لنبوة محمَّد عليه الصلاة والسلام، صار الوحي شرعنةً لعصر جديد يؤسِّس للتفكير الفردي والاختيار الشخصي بعد أن كانت الأحكام والاختيارات تُعَدُّ من قبلُ خارجَ إرادته ودون اعتبار لأساليب عمله[١٢].

وَفْقَ هذه النبوَّة، يكون الإنسان - **بالمفهوم الثاني** - فاعلًا يُكسِب الزمان صفتَه التاريخية الحيَّة التي لا تجعله على شكل خطٍّ قد رُسِم بالفعل، وإنما هي حركةٌ تُبنَى في صيرورة لتحقِّق ممكناتٍ متنوِّعة بفضل ملكة النقد والتمحيص[١٣].

مع المفهوم الثالث يصبح الفكر الديني غائِيًّا لكن بصورة مختلفة عن الفكر الديني السائد الذي يعدُّ الزمان مجالًا لترتيب الحوادث. وضمن غائية الفكر الديني السائد، تكون وظيفة الزمن محاكاة قوالبَ أزليَّة بما يجعل الجبرية ميزةَ الفكر والسلوك، فلا معنى - إذن - لحرية الإنسان، كما لا مجال للإرادة الإلهية ذاتها[١٤].

بدل ذلك، يصبح للفكر الديني الجديد غائيَّة دينيَّة أخرى انتقائيَّة (sélective)، تعني أن هناك غاياتٍ ومطالبَ جديدةً وموازينَ مثاليةً لتقدير القيم، تتكوَّن بالتدريج كلما نمت الحياة وامتدَّ بساطها. عندها يكون **الفكر الديني الانتقائي** صانعًا للترابط بين مراحل الحياة، ولما تقتضيه من تغييراتٍ في تقدير الأشياء.

إن الزمن - في هذا الفكر الديني الانتقائي - يَرسم ممكناتٍ جائزةً في الحاضر مع الحرص على الاحتفاظ بالماضي، بما يحقِّق إضافةً نوعيةً إليه.

بهذا يكون «محمد إقبال» قد وضع معالمَ للمعرفة الدينية الحديثة، بناءً على تجديد **معنى الشريعة، لتصبح قابلةً للتطوُّر**[١٥].

---

(١٢) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، القاهرة، ١٩٦٨.

(١٣) تجديد الفكر الديني في الإسلام، المذكور آنفًا، فصل روح الثقافة الإسلامية.

(١٤) الصاوي شعلان، فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية بالهند والباكستان، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٠.

(١٥) احميده النيفر، الإنسان والزمان في منظومة إقبال التجديدية، ملتقى المسلم في التاريخ، كلية الآداب منوبة، تونس، ١٩٩٦.

يستفيد هذا المنظور من آيات الذكر الحكيم حين تؤكِّد أن العالَم قابلٌ للزيادة، وأنه ينمو ويتَّسع، وليس صُنعًا مكتملًا(١٦).

في ضوء كل هذا، تكون التجربة النبوية **سعيًا مزدوجًا**، واجه فيه ظروفَ بيئته العربية، وأسَّس في الوقت نفسه رسالةً عالميةً تتجاوز خصوصيات الإطار الاجتماعي والقيمي الذي ميَّز الجزيرة في القرن السابع.

على ذلك، تكون الشريعة المُنَزَّلَةُ متضمنةً لأمرين اثنين: مبادئ عامَّة شاملة، وتنظيمًا لأمَّة معيَّنة تُتخذ نواةً لبناء شريعة عالمية، ويكون الرسول/ النبيُّ - فيما يشرِّع - مؤكِّدا للمبادئ التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعًا، لكنَّه يكون قائمًا بتطبيقها على حالاتٍ واقعيَّة في ضوء العادات المميزة للأمَّة التي يعيش بين ظهرانيها.

يصل «محمد إقبال» بهذا إلى تجاوز الفهم «التقديسي» للشريعة برفض «المنهج الفقهي» الذي يكرِّر القولَ بالقيم التي اعتمدها عموم السلف بطريقةٍ آليةٍ نتيجة رفض استحداث قيمٍ جديدة.

هذه الاعتبارات تجعل الأحكام الشرعية قائمةً على امتزاجٍ بين ما يخصُّ ظروف الأمَّة التي نزلت فيها، وبين ما تحتاجه الإنسانية في حياتها الاجتماعية بصفة متواصلة. وبعبارة أخرى: امتزاج بين ما هو مقصود لذاته وما لا يمكن أن يُفرَض بحَرفيته على الأجيال المقبلة والبيئات المختلفة.

تُحيل هذه الغائية الانتقائية للفكر الديني الإسلامي على **التصوُّر القرآني للوجود بأنه خلقٌ يزداد ويرتقي بالتدرجُّ**(١٧)، ومقتضاها في المجال الشرعي **بأن يكون لكلِّ جيلٍ الحقُّ في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحلِّ مشكلاته الخاصَّة.**

---

(١٦) انظر الآيات الكونية كقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ} [الأنبياء: ٣٠]، وقوله تعالى: {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} [الرحمن: ٢٩]].

(١٧) انظر قوله تعالى: {وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ... وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [سورة النحل: ٥-٨]، وقوله: {يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [سورة فاطر: ١]، وقوله: {بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ} [سورة ق: ١٥].

4- وائل حلَّاق: الشريعة في مواجهة أزمة الحداثة:

في سنة ٢٠١٧ وبعد حوالي ٨٠ سنةً من مراجعة «محمد إقبال» التجديدية لمعنى الشريعة الإسلامية، ألقى وائل حلَّاق - المحاضر والباحث في جامعة كولومبيا بنيويورك - محاضرةً شهيرةً تحت عنوان: «**لماذا ندرس الشريعة وكيف؟**»[١٨].

من بين أهم ما ورد في المحاضرة أن الشريعة - باعتبارها مجموعةً من الأفكار النظرية والممارسات الاجتماعية والسياسية - **ليست فقط مشروعًا إسلاميًّا يخصُّ المسلمين وحدهم**.

مؤدَّى هذا القول أن الشريعة قادرةٌ على أن تكون مشروعًا بإمكانه أن يتعدَّى النطاق المِلِّي للمسلمين للدخول في حيِّز التفكير العلمي والأخلاقي الإنساني بشكلٍ واسعٍ، بما يجعله رائدًا من روَّاد الحوار العالمي بهذا الخصوص.

أوَّل ما ينبغي التذكير به أن المراجعة التجديدية لـ«وائل حلَّاق» لمسألة الشريعة والفقه لا تنفصل عن مشاريع سابقةٍ له تتفاوت في مناحيها ومضامينها، لكنها تبقى منشغلةً بنفس تساؤل المعاصرة الذي تميَّز بريادته «محمد إقبال» فلسفيًّا وعقديًّا. بعده ظهرت مشاريعُ مختلفة في تماسٍّ مع التساؤل المُراجِع نفسه، من أبرز ما ظهر منها فيما يقارب القرن نذكر: فضل الرحمن (ت: ١٩٨٨)، وإدوار سعيد (ت: ٢٠٠٣)، وأبو القاسم حاج حمد (ت: ٢٠٠٤)، وجمال البنا (ت: ٢٠١٣)، ومحمد شحرور (ت: ٢٠١٩).

إن صميم المقاربة التي اشتغل عليها «وائل حلَّاق» في الرؤية التي يقيمها لفهم لشريعة الإسلامية؛ إذ يعتبرها «**مستودعًا معرفيًّا يمتلك منطقًا داخليًّا وقدرةً وإمكانياتٍ تتيح له المساهمة في حلِّ أزمة الحداثة التي تعاني من إشكالاتٍ أخلاقية عميقة**»[١٩].

في ذلك يلتقي «وائل حلَّاق» مع مشروع المفكِّر المغربي «طه عبد الرحمن»، لِما يرى فيه من اختلافٍ نوعيٍّ عمَّا هيمن على المشهد الفكري منذ بداية القرن العشرين، وفيما عبَّرت عنه المشاريع «القومية والماركسية والعلمانية والإسلام السياسي والليبرالية»[٢٠].

(18) https://www.youtube.com/watch?v=f1ijAyS08vQ&t=1956s

(19) https://www.youtube.com/watch?v=f1ijAyS08vQ&t=1956s

(20) https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2019/

في كتابه الجديد: «**إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فكر طه عبد الرحمن**»[٢١]، يصِّرح حلاَّق أن «عبد الرحمن» قدَّم **طرقًا بديلة للتفكير، وطوَّر نظامًا أخلاقيًّا قويًّا بهدف إصلاح الحداثة الحالية.**

في هذا يتميَّز الرجلان فيما اعتنيا به، كلٌّ من زاوية تخصُّصه الدقيق: المنطق وفلسفة اللغة بالنسبة إلى «طه عبد الرحمن»، والشريعة والبنى الفقهية والمذهبية بالنسبة إلى «وائل حلَّاق». لكنهما كانا يُنتجان فكرًا جديدًا متساوقًا مع ما تحقَّق في القرن العشرين من منعطفاتٍ معرفية كبرى. لقد كانا متمثِّلين بصورة واعية للمنعطف اللساني[٢٢]، والمنعطف التأويلي[٢٣]، والمنعطف الأنثروبولوجي[٢٤]، والتي فرضت حالةَ وعيٍ لخطِّ المراجعات النقدية في مختلف ميادين المعرفة.

ذلك ما مكَّن « وائل حلَّاق» من القول:

١. بأن تعدُّد الرؤى داخل المنظومة الشرعية كان تعبيرًا عن مواكبةٍ للتغيرات الزمنية والمكانية على مدى قرون، بما يؤكِّد أن **الاستمرارية والتغيير في الشريعة هما وجهان لعملة واحدة**[٢٥].

٢. ينجم عن هذا القول اعتبار «وائل حلَّاق» دراسة الشريعة غير منفصلةٍ عن قاعدتها السوسيولوجية وأُسسها الاجتماعية والفكرية والأخلاقية فيما بينها من تفاعل، بما يجعل من الشريعة **منظومةً حياتيةً وبنيةً عضويةً** (Écosystème). إن الشريعة بذلك تعتبر «ثقافةً»، بالمعنى الواسع والفاعل، وتختلف نوعيًّا عمَّا يُعتقد أنه مجرَّد نظام قضائيٍّ أو مذهب فقهيٍّ تنحصر وظيفته في تنظيم العلاقات الاجتماعية وتسوية النزاعات بين الناس[٢٦].

---

(٢١) Wael B. Hallaq, Reforming Modernity: المذكور.

(٢٢) المنعطف اللساني أو اللغوي (Linguistic turn) تحدَّد بالانتقال من التفكير بواسطة اللغة إلى التفكير في اللغة ذاتها. انظر: إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط٢، بيروت، ٢٠١٧.

(٢٣) تعتني التأويلية الكلاسيكية بمعنى النص الذي تراه كليًّا ونهائيًّا، بينما جاء المنعطف التأويلي الحديث ليهتمَّ بشروط حصول الفهم وظروفه، أي بمعنى الفهم. بذلك لم يبقَ المعنى مودعًا في النص فقط، بل هو إنتاج مشترك بين النص والقارئ؛ إذ لا نص من دون قارئ، ولا معنى من دون مؤول. فالفهم هو فعل إنتاجيٌّ يُتمثَّل بشكل مغاير، مجسدًا بذلك إمكانات جديدة في النص. انظر: حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، دروب للنشر والتوزيع، عمَّان، الأردن، ٢٠١١.

(٢٤) مع تسعينيات القرن العشرين وما واكبها من مستجداتٍ جيو-سياسية، وجِد منعطف في نسق الأفكار السياسية بتهاوي الأيديولوجيات، مما أدى إلى تجاوزات التاريخ بما يعنيه من أحداثٍ للنفاذ إلى عمق البنى الاجتماعية والذهنية. انظر: مجموعة مؤلفين، التأريخ العربي وتاريخ العرب: كيف كُتب وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، بيروت، ٢٠١٧.

(٢٥) وائل حلاق، السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦.

(٢٦) ما هي الشريعة؟ مرجع سابق.

٣. تقوم هذه المقاربة في اعتنائها بالمنطق الداخلي للشريعة بما انتهت إليه عندما تحوَّلت تلك الشريعة بأحكامها ونصوصها إلى ثقافةٍ تُستحضر في الفقه، وفي الإجراءات القانونية، وفي القواعد الأخلاقية، ضمن مجتمعٍ أخلاقيٍّ لا يمكن للقانون فيه إلَّا أن يُطاع لدى مختلف المُخاطَبين[٢٧].

٤. دلالة تحوُّل الشريعة إلى ثقافة فاعلة يجعلها قاعدةَ إنتاج أفكار وتشكيل مجموعة معقَّدة من العلاقات المُفضِية إلى واقعٍ سياسيٍّ وأيديولوجيٍّ. فهي باقتدارها على «التناغم الاجتماعي»، صارت قادرةً على مواجهة السلطة في أوقاتٍ معينة، وعلى تنظيم سياسات الزراعة والتجارة، وعلى تجسير الترابط بين مختلف طبقات المجتمع. لقد صارت ركيزة عقدية كلامية صبغت كثيرًا من رؤية الناس للعالَم ووجهتهم فيه، بما أتاح احتواءها للتنوُّع والتعدُّد الذي يجمع بين الصوفي التقليدي إلى جانب الحلولي الباطني بإزاء العقلاني الفلسفي.

٥. اقتضى الفهم المُراجع للشريعة - في محصلة هذه العناصر - مواجهةَ ت**يار الإبستمولوجية الاستشراقية الحداثية** المهيمنة على حقل الدراسات الإسلامية، وعلى الإنتاج الثقافي التاريخي منذ بداية القرن التاسع عشر.

- لقد ناهض هذا الفهم المُجدد تيارًا قويًّا، يحمل - من جهة - تصورًا لا صلة له بما عرفه المسلمون طوال تاريخهم من الشريعة؛ لكونه يعتبرها مجرَّد قانون بمدلوله الحداثي، أي مجموعة من المعاني والأحكام القائمة على الفصل بين القانوني والأخلاقي، بينما لم تعرف الشريعة هذا الفصل أبدًا.

- ومن جهة ثانية، هو فهم لا يعتمد الفرضية المعرفية التي تتبنَّى معنًى مُحدَّدًا للتاريخ الإنساني، فترى فيه بناءً يُقيم تحسيناتٍ متواصلةً في وضع الإنسان. وعلى ذلك، فالتاريخ يُعتبر - ضمن هذه الفرضية - مشروعًا زمنيًّا تكنولوجيًّا يتقدَّم فيه الإنسان من السيئ إلى الحسن، ومن الحسن إلى الأحسن، إلى ما لانهاية.

بهذه المراجعة التجديدية التي تُعيد فهم الشريعة الإسلامية، تستلزم مواجهة ما يسميه «وائل حلَّاق»: «ثيولوجيا التقدُّم»، لِما أفضت إليه من مشكلاتٍ هائلة تودي بالحياة البيئية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية إلى الدمار بزيادة الحروب واستشراء العنف.

(٢٧) ما هي الشريعة؟ مرجع سابق.

ذلك ما يقتضي دراسة الشريعة ضمن بُعدها الأخلاقي الذي يمكِّن من نقد المشروعِ الحداثي ومراجعتِه على أساس أنَّ **الشريعة بناءٌ مجتمعيٌّ أخلاقيٌّ مفتوحٌ على العالَم**.

5- الإنسان الجديد في صميم سؤال التجديد:

انطلاقًا من سؤال التجديد الذي اشتغل عليه حقل الدراسات الإسلامية منذ القرن التاسع عشر وصولًا إلى القرن الحادي والعشرين، تحدَّدت مقولة المراجعين المسلمين مع «محمد إقبال» بأن مصير شعبٍ من الشعوب لا يتوقَّف على النظام الاجتماعي الذي يحرص الفقيه على حمايته وتركيزه بقدر ما يتوقَّف على قيمة الأفراد وقوتهم ضمن ذلك المجتمع. ولذلك جاء نقد المنهج الفقهي المقتصر على فقهٍ فروعيٍّ وقائيٍّ خاوٍ من مصدر الرحمة والحيوية الذي تمثِّله الشريعة ذات الطاقة الإبداعية التعدُّدية.

لقد أسَّس «محمد إقبال» لهذا التوجُّه عقديًّا بمبدأ «الوعي النبوي» الذي يجعل النبيَّ - فيما يتمثَّله مما يقع تشريعه - مؤكِّدًا للقواعد التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعًا، لكنَّه يطبقها على حالاتٍ واقعية في ضوء العادات المميزة للأمَّة التي يعيش بين ظهرانيها[٢٨].

معنى ذلك أن الشريعة المُنزَّلة تشمل بُعْدين متفاعلين: البُعْد العالمي الإنساني، والبُعْد الخصوصي التاريخي؛ وأن اعتبار هذين البُعْدين يجعل الأحكام الشرعية قائمةً على الامتزاج بين ما يخص ظروف الأمَّة التي نزلت فيها، وبين ما تحتاجه الإنسانية في حياتها الاجتماعية بصفة ثابتة. وبعبارة أخرى: من امتزاج ما هو مقصود لذاته وما لا يمكن أن يُفرَض بحَرْفِيَتِه على الأجيال المقبلة والبيئات المختلفة، تصبح الأحكام الشرعية معتمدةً على التصوُّر القرآني للوجود بأنه خَلْقٌ يزداد ويرتقي بالتدرُّج.

ما ينجم عن هذا التصوُّر في المجال الشرعي هو:

- أن يكون لكلِّ جيل الحقُّ في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحلِّ مشكلاته الخاصَّة.
- وهذا يتطلَّب في خطِّ المراجعات الذي دشَّنه «محمد إقبال» تفسير الأصول الشرعية تفسيرًا جديدًا لمكونات الداخل الثقافي على ضوء التجارب المستحدثة وباعتبار مستجدات العصر وأحواله المتغيِّرة.

(٢٨) تجديد الفكر الديني في الإسلام، المذكور سابقًا، فصل روح الثقافة الإسلامية.

أما أبرز ما انتهى إليه الخط المراجع مع «وائل حلَّاق» في القرن الحادي والعشرين، فهو:

- انفتاح التجديد على هويَّة خاصَّة للشريعة الإسلامية أكَّدت على مقاربات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من جهة، وعلى علاقة الشريعة بالقانون والأخلاق بعيدًا عن التأطير والتوظيف السياسي.

- هي معالجة مُثَنَّاة للشريعة؛ إذ هي تعمل - من جهة - على الإجابة عن فقدان العالم الإسلامي للمرجعية الفكرية التي تلاحق الواقع في جميع مواقعه وجميع تطلعاته.

- ومن جهة ثانية، تصبح الشريعة والأخلاق المجالَ المركزي للإسلام، بما يُتيح تنشئة إنسانٍ جديد، عقلاني وروحي مختلفٍ أخلاقيًّا في جوهره، بما يسهم في إنتاج الترياق لمرض الحداثة في الزمن المعاصر.

في الخلاصة، يكون سؤال خط المراجعة التجديدي هو: بأي معنى يكون تجديد فهم الشريعة الإسلامية إسهامًا في الإجابة عن أسئلة أزمة الحداثة الغربية؟

للإجابة عن هذا السؤال، يمكن القول إن الرهان المطروح هو اعتبار الشريعة مشروعًا شاملًا قائمًا على اعتباراتٍ أساسية مركَّبة ومتفاعلة وذات سيطرةٍ على الوقائع الموضوعية للمجتمع. وهي بذلك تستوعب الحاجة الدينية الخاصَّة، لكي تصيِّرها حاجةً إنسانيةً ذات مدى كونيٍّ.

اللافت الذي لا ينبغي أن نذهل عنه، هو أن هذا الخطَّ الممتدَّ منذ ما يناهز القرن لا يجد قُبالته سوى واقع سياسيٍّ محليٍّ ودوليٍّ مُعاند ومُنافٍ لسيرورة حضارية تكدح لترسيخ مراجعةٍ تجديدية للفكر الإسلامي في بُعْده الإنساني.

****

المصادر والمراجع:

- وائل حلاق، ما هي الشريعة؟ ترجمة: طاهرة عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، ٢٠١٦.
- وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط٣، بيروت، ٢٠١٥.
- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، القاهرة، ١٩٦٨.
- الصاوي شعلان، فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية بالهند والباكستان، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٠.
- حميده النيفر، الإنسان والزمان في منظومة إقبال التجديدية، ملتقى المسلم في التاريخ، كلية الآداب منوبة، تونس، ١٩٩٦.
- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط٢، بيروت، ٢٠١٧.
- حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، دروب للنشر والتوزيع، عمَّان، الأردن، ٢٠١١.
- مجموعة مؤلفين، التأريخ العربي وتاريخ العرب: كيف كُتب وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، بيروت، ٢٠١٧.
- وائل حلاق، السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦.

- Wael B. Hallaq, Reforming Modernity: Ethics and new Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha, Colombia University Press, New York, 2019.
- Ali Merad, Un penseur musulman moderne : Mohammed Iqbal, Revue IBLA .

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠٢٠

All rights reserved © 2020