

أهمية الدور النقدي للفلسفة في تجديد الدراسات الشرعية، أو حتى لا تظل دار لقمان على حالها.

The importance of philosophy's critical role in renewing
Sharia studies, ensuring that Dar Luqman changes from its current state.

د. مفتاح حلاب .

المعهد العالي للعلوم الإنسانية بجندوبة، تونس

Email :meftahhalleb@gmail.com

تاريخ النشر: 2025/07/31

تاريخ القبول: 2025/07/23

تاريخ الاستلام: 2025/07/13

ملخص:

تهدف هذه الورقة العلمية إلى استئناف الفتوحات النقدية في ثقافتنا الإسلامية، واستعادة السؤال عن أنفسنا العميقة، وإقامة الشكوك على كل معارفنا والبدء في أشغال فلسفية وحفريات ضمن الورشة الدينية التي تقتضي القيام بفحوصات مستعجلة لنصوصنا الشرعية التي تغرد خارج سرب النصوص الإنسانية العقلانية. كل ذلك من أجل مواكبة التحولات العلمية المستمرة، وتحقيق التنمية الشاملة في أوطاننا أي مدى ستكون قادرة على مضارعتها وعقلنتها ووضع حد لكل أشكال الفوضى المعرفية التي جعلتنا تحت خط العقلانية. فكيف ستؤجج الفلسفة أسئلتها عن النصوص الشرعية؟ وإلى أي قدرة على مضارعتها وعقلنتها ووضع حد لكل أشكال الفوضى المعرفية التي جعلتنا تحت خط العقلانية؟. كلمات مفتاحية: فلسفة، تجديد، نصوص شرعية، عقلنة.

Abstract:

This scientific paper aims to resume the critical openings in our Islamic culture and to revisit the profound question regarding our scientific selves. It seeks to establish a dialogue across all our philosophical and theological legacies, as well as across the boundaries of our civilizational heritage. This requires a serious reconsideration of our textual legacy, which has largely been excluded from the corpus of human rational texts. This effort is meant to

accompany the ongoing scientific transformations and to achieve comprehensive development in our homelands.

How can philosophy, as derived from the religious texts, shape a rational model capable of putting an end to all forms of epistemological chaos that have placed our knowledge under a rational crisis? And to what extent is it able to embrace its contradictions, rationality, and spiritual depth?

Keywords: philosophy; ; renewal; religious texts; rationalizing.

تصدير :

"لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ" (قرآن كريم، الرعد 11).

"ومن جهتي أريد أن أبشّر بإرادة الشك، فكلّ معتقداتنا ليست صحيحة تمامًا، في كلّ منها غمامة من الغموض والخطأ، إذ أنّ طرق زيادة درجة صحّة معتقداتنا معروفة جيّدا، وتكمن في الإنصات إلى كلّ الأطراق" (برتراند راسل)

1. مقدمة:

ليس من الغرابة أن يتصدّر خطاب تجديد الدراسات الشرعية النقاش الكبير (Le grand débat) حول الدين راهناً، وذلك لعدة اعتبارات أهمها ارتباط أزمة هذا الخطاب بمستجدات العصر ورهاناته التنموية الإنسانية. ولعل ما ساهم في تكاثف وتنامي هذا العبء التنموي الثقيل كثرة المطبات والعراقيل الاجتماعية وتدهور الأوضاع السياسية وانسداد الأفق أمام كل حركات التجديد والتغيير والإصلاح. ومن ثمّ ظلّت الدراسات الشرعية في أوطاننا على حالها تراوح مكانها وكأنتها قراءات صالحة لكل زمان ومكان وغلّقت أمامها أبواب الاجتهاد والنقد والتجديد¹.

واستبعدت كل مظاهر العقلانية والعلمية ووضعت بين قوسين، ووددت الفلسفة (أم العلوم) في مدننا وكفّر أهلها ومُرت بحالهم وأحيكت ضدّهم الدسائس وسرت بعض المقولات على غرار "الفلاسفة كفّار" ومن تمنطق فقد تزندق".

ومنذ نكبة "غرناطة"، انتقلت مجالس العلم إلى الغرب وصرنا خارج التاريخ والإنسانية وكأننا لسنا أحفاد ابن رشد. ولذلك نسعى من خلال هذه الدراسة العلمية إلى استئناف الفتوحات النقدية واستعادة العافية الفلسفية في ثقافتنا الخاصة من أجل فهم كلّ التحوّلات الطارئة على وجودنا اليوم وربطها بمكوّناتنا الروحية (الدينية) التي هي جزء لا يتجزأ من واقعنا الذي ننتمي إليه.

إنّ تفعيل الدرس الفلسفي في فضاءاتنا "المثقوبة"، بعبارة الفرنسي دولوز (Deleuze. G)، يقتضي إعادة تأهيل أنفسنا من أجل إقامة الشكوك على كلّ معارفنا الدينية والبدء في أشغال فلسفية وحفريات أركيولوجية على طريقة فوكو (Foucault) ضمن ثقافتنا النصية داخل ورشة التدين التي هي من أصعب الورشات المشكّلة لمعنى أنفسنا العميقة. هذه الحفريات تعتمد النقد والتمحيص والتجاوز وتبحث عن

¹ - سنحاول من خلال هذا المقال مواصلة تلك القراءة التصويبية التي دشّنّا الحديث فيها ضمن كتابنا بعد طول تفكير في ابن رشد: نحو قراءة تصويبية لمآزق التهافت وارتداداته (مجمّع الأطرش لنشر الكتاب المختص، ط1، تونس 2025)، لذلك ليست غايتنا تكرار كل ما قلناه بل البحث عن فتحات تأويلية جديدة للهروب من مآزق التهافت الذي بلغ "باطوريه" في ثقافتنا المحلية، حيث عادت تصنيفات من قبيل "الملل والنحل" إلى الواجهة، ولذلك فاءنّ العودة إلى تلك التمارين الرشدية التأويلية ضرورة حتمية للانخراط في معارك المعنى ضمن الفضاء الإنساني الذي يبدو أنّه وُضع على مقاس الآخر الذي لا يشبهنا.

حلول عاجلة لمآزق الإنسان المعاصر وتنفيس وجوده الروحي المضغوط الذي أثر بشكل كبير في زعزعة المكوّنات الوجوديّة للأمة و تقويض أسسها الحضاريّة.

إنّ مهمّة الفلسفة، تبدو اليوم، في غاية التعقيد والصعوبة في ظلّ هيمنة الخطاب الشرعي التبريري الذي نصّب أهله أنفسهم أولياء على أمور الناس. هذا الخطاب أنتج دراسات عاجزة على تخطّي عتبة العناد الفقهي الذي ما أنزل به الله من سلطان، دراسات أساءت للشريعة وعزلت العقل ووضعت تحت المراقبة المستمرة من أجل مآرب ذرائعيّة ضيّقة ومُجّت الفلسفة ومُقتت وفُرضت سياسة الاعتقاد وهذا ما خلق عندنا نوعا من الحول الفكري الذي ساهم في تعميق تخلفنا عن الإنسانيّة وتعميق الفجوة العلميّة في أوطاننا.

ومن أجل ذلك كلّه، على الفلسفة الإسلاميّة اليوم التحلّي بروح المسؤوليّة وتحريك سواكن هذه النصوص الشرعيّة التي تغرّد خارج سرب النصوص الإنسانيّة، يعني ذلك أنّه على الفلسفة القيام بفحوصات مستعجلة للنصوص الشرعيّة واستئناف الخطاب النقدي على اعتباره المحرك الأساسي لكلّ العلوم وتفعيله من أجل نخل كلّ الدراسات الدينيّة دون مجاملة. كلّ ذلك من أجل صناعة نماذج متينة للحياة الروحيّة تتماشى مع واقع المسلم الأخير الذي أصابه الملل من فرط تكرار نصوص شرعيّة متكرّرة ومتخلّفة عن ركب الحضارة والتفكير الكوني والإنساني. لذلك نعتقد بأنّ تحرير المسلم من ذلك الضياع الميتافيزيقي الذي خلقته نصوص الدراسات الشرعيّة الغليظة لا يكون إلّا بالفلسفة الموجهة إلى الفقهاء الجدد حتّى يكتبوا لنا نصوصا وأحكاما عن "الإيمان الحرّ"، الذي بواسطته يستطيع المسلم اليوم أن يستعيد عافيّته الدينيّة التي هي جزء لا يتجزأ من عافيّته الثقافيّة والحضاريّة. هذه العافية تعني، في واقع الأمر تقوية مناعة المسلمين النقديّة من أجل تسوية شاملة مع كلّ نصوص تراثنا الديني الذي هو من صميم أنفسنا، لكن لنحترس لأنّ هذه التسوية لا تعني إلغاء النصّ الديني أعني نصّنا الكبير (القرآن) بل تعني تجديد الدراسات القرآنيّة أو الشرعيّة وتفكيكها وفحصها ومن ثمّ مغايرتها ومضارعتها على نحو يستجيب ويستوجب كلّ أشكال المستجدّ من حولنا من كلّ المعارف والمناهج والعلوم، وجعلها دراسات شرعيّة مواكبة لعصرنا. وفي ضوء هذا الإخفاق العام، ماذا بوسع الفيلسوف أن يفعل ؟ وكيف تستعيد الفلسفة سؤالها الجدّي حول الشريعة المخطوفة " بكلّ جرأة وجسارة ؟ وعلى أيّ نحو يستطيع الخطاب الفلسفي تطويق أزمة الدراسات الشرعيّة؟ وأي دور للفلسفة في إشاعة الروح العلميّة وتجديد تلك الدراسات الدينيّة منتهية الصلاحية ؟

وهل، حقًا، الفلسفة قادرة على تشريح الحمولة الثقيلة لتلك النصوص الشرعيّة؟

وفي الأخير، فيم تتمثل رهانات التجديد الفلسفي للدراسات الشرعية ؟ وما هو دورها في تحقيق التنمية الشاملة ؟

2. أزمة الدراسات الشرعية الإسلامية راهنا :

1.2 الدراسات الشرعية المغلقة

لا أحد يستطيع أن ينكر فظاعة هذا العالم الرقمي الذي ننهي إليه اليوم، فظاعة تعكس من جهة مدى حجم المادة العلمية والمعرفية المتدفقة ومن الجهة المقابلة عجزنا على مسايرة هذا الجنون والتقدم المطرد. وهو ما يجعلنا نقرّ بوجود أزمة وعي فادحة ضمن هذا الواقع الذي نعيشه. ولعلّ ما زاد الأمر سوء ما تميّزت به بعض الدراسات الشرعية اليوم من تعميق لهذا الاغتراب العلمي مع عالمنا.

حيث عمد أصحابها إلى اصطناع عدائية مضمرة مع كلّ أشكال الراهن وأغلقوا الباب أمام كلّ محاولات الوعي والاجتهاد والتجديد والإصلاح بحجج واهمة أساسها تأمين الهوية. وهو ما خلق نوعاً من التشنّج الديني وصل أحيانا إلى مستويات غير مسبوقة، أعني إلى درجة التعصّب وارتفاع منسوب الكره للآخر ورفضه وتكفيره وإخراجه من دائرة الملل إلى دائرة النحل. لقد تمكّنت بعض الدراسات من زراعة الفتنة بين المسلم وواقعه، واستطاعت توجيه الشرع إلى وجهة غير آمنه خارج التوجّهات الأساسية التي رسم ملامحها الأنبياء في أوّل الأمر. هذا الأمر خلق خللاً عميقاً داخل الملة، أعني بين جماعاتها وحتى بين أفرادها من الذين ينتمون إلى مذهب واحد، وهذا ما نجم عنه ما يمكن أن نسمّيه تشنّجاً فقهياً، فلكلّ جماعة فتوى خاصّة بها كما لكلّ مؤسسة فقهية خطابها، والحقّ أنّ هذا التدافع الفقهي أدّى في أغلب الأحيان إلى شلل تام في الجراك الشرعي وعلامة ذلك أنّ هذه الأجيال أصبحت غير قادرة حتّى على التفريق بين الدين والتدين. هذا الخلط الفادح انتهى إلى هذا الغموض المعرفي الذي أثر في كلّ المسلمين من كلّ النواحي ونعتقد أنّ هذا الأمر ساهم في ظهور كلّ تلك الفراغات التأويلية على جميع أصعدة وجودنا.

ومن المفيد، هاهنا، أن نوضح بأن أزمة الدراسات الشرعية ليست أزمة دينية كما يروج بعض المستشرقين وأضربهم من العلمانيين سييء الذكر، بل إن الأزمة هيكلية بالأساس لأن الخطاب الشرعي مغلق وغير قادر بهذه الحالة على إنتاج المعنى.

وهو ما ساهم في حصول هذه القطيعة والفراغات المرعبة بين النص والواقع.

وقد ساهمت بعض الدراسات والقراءات المغلقة في مزيد تعكير هذا الوضع على غرار الدراسات الخطيئة الظاهرية المتشددة للنصوص الدينية (القرآن السنة) ذات التوجه الأحادي لفهم الإسلام، حيث تعتبره الفهم النهائي والأخير والمغلق والمطابق لمواصفات الدين.

هذه الدراسات غير المهيكلية والمنتفخة بشكل رهيب خلقت جيلا كبيرا من "العمائم"، ولكن هذه العمائم ليست تحتها ما يقتضيه الاختصاص من علمية ودقة وعقلانية، وهو ما يفسر تفسّي ظاهرة الإفتاء والدعوية إلى حد الاكتظاظ وهو ما ساهم في تردّي وسوء الأحوال الفقهية في حياة الناس.

والجدير بالملاحظة أن هؤلاء الفقهاء، رغم ضعف تكوينهم العلمي، استطاعوا المسك بزمام الحقيقة بواسطة "العصاميّة الفقهية" أعني دون اجتهاد يُذكر، ونجحوا إلى حدّ ما في صناعة وعي فقهي أفقي أعني ذلك الوعي الجماعي الذي يكون فيه الناس على شاكلة "عربيات مجرورة" مستسلمين للأفكار الجاهزة وسلطة توريث الأفكار والاعتقاد والخضوع لمبادئ التواتر والتكرار و الوقائع التاريخية². وبذلك في أصبح العرب في هذا الوضع خارج المعنى وخارج حسابات الإنسانية جملة وتفصيلا.

لقد أصبحت ثقافة المسلمين مجرد نمطية محدّدة سلفا وبشكل مسبق لا تزيد ولا تنقص وكأنّها ثقافة مطلقة وكاملة ونهائية وغلّقت أبواب الاجتهاد وأصبحت شعبونا أمام أفق مسدودة وصارت أحلامنا "مقابر أمل".

وقد أحسن الجابري توصيف أوضاع المسلمين، حيث اعتبر تلك اللحظة بأنّها: "تلتقي فيها النهاية مع البداية وهي لحظة تكون في العادة ثقيلة على النفس مؤترة للأعصاب مضبّبة للرؤية"³.

² - يسّى التكرار التاريخي بالانجليزية (Historic recurrence) وهو عبارة عن تواتر لأحداث تاريخية وتكررها وتشابهها، وطُبّقَت هذه النظرية على التاريخ الكلي للعالم، ويؤسّس مفهوم التكرار التاريخي "عقيدة" العود الأبدي التي مثّلت الفكرة الأساسية لعدّة أطروحات فلسفية مثل "نيتشة" و "هاينرش هاينه". ولمزيد التفاصيل بالإمكان العودة إلى:

TrompF(G.), *The Idea of Historical recurrence in western, Thought possim.*

³ - محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت، 2013،

ومن هذه المعطيات تحديدا ندرك بأنّ تردّي أوضاعنا الثقافية والحضارية وتعطل التنمية الشاملة في مدننا يعود بالأساس إلى المسألة الدينية، حيث ساهمت بعض الدراسات الشرعية في تعطيل إمكانات التحاقنا بالإنسانية وخلقت أزمة وعي كبيرة ضمن ثقافتنا المحلية.

وهذا ما يفسّر كيف أنّ الوعي الإسلامي مازال غارقا إلى حدّ النخاع في نقاشات الملة وتفسير الظواهر بشكل تقليدي خال من المنهج والمنطق وقائم على مبدأ توريث الفتاوى، بينما عالمنا أصبح عالما مفتوحا؟ وربما هذا ما خلق توترا دائما بين العقل الكوني المعاصر والعقل الشرعي، ولذلك ظلّ التعامل مع الدين عامّة ومع أصحاب الدراسات الشرعية الذين يدّعون امتلاك "الأصل التجاري" الديني من أصعب المعاملات وأخطرها، فالمسألة كما يذكرها الحكيم بروتاغوراس (Pratagoras) "معقدة زيادة على اللزوم" وبشكل لا يُطاق.

ولذلك على الفلسفة أن تفتح هذه المغالق وتفكّ ما يسمّيه دريدا (Derrida) "الشفرة"، وأن تفضح كلّ الخطابات الدينية المشبوهة أعني الخطابات المفعمة بالإيديولوجيا، فكيف ذلك؟

2.2 سلطة الرسوم وفوبيا العلمانية وهيمنة الدراسات الإيديولوجية :

تسعى سلطة الرسوم الدينية لاختلاق الأزمات الروحية وتأجيحها وتغذيتها من أجل فرض سلطتها على المؤمنين وجعلهم داخل حدودها و تحت تصرّفها ووصايتها الدينية المطلقة، لقد سعت بكلّ الطرق إلى بسط هيمنتها بشتّى الوسائل كلّفها ذلك ما كلّفها حتى لو كان على حساب حرية الناس وحقوقهم. ولقد عملت سلطة الفقهاء على السعي إلى تحجير استعمال العقل داخل حدود الكتاب الكبير (القرآن). ولأجل تحقيق تلك المخططات الشرعية سعت مؤسسة الرسوم إلى خلق نماذج تفسيرات متغيرة إلى حدّ ما، فالخطاب الرسمي في أغلب تلك الدراسات الشرعية من الأمويين إلى يوم الناس هذا سعى عن قصد أو عن غير قصد إلى خلق مزيد من التشوّهات التفسيرية التي عكّرت صفاء الدين وساهمت في ضرب قداسته في نفوس المؤمنين، وهذا ربّما ما يفسّر كثرة الذين خرجوا من دين الله أفواج في وقت ما وغير بعيد من تاريخ الإسلام.

ولعلّ هذا ما يجعلنا نتفصّل إلى نوع من العلاقة المشبوهة بين سلطة الرسوم والسلطة السياسيّة، فهذه الأخيرة تعتبر الحاضر الغائب في كلّ المجالات ويمكننا وصفها بـ"السلطة الميكروفيزيائية"⁴.

لقد نجحت مؤسسة الرسوم وبدعم من السلطة السياسيّة في إقناع الناس بالبقاء في نفس المناطق الشرعيّة المحدّدة منذ عهد الخلافة، هذا الوعي الرسمي عمّق تلك "الثقوب السوداء" التي زجّتنا إلى داخلها بعض الدراسات الشرعيّة الأصوليّة، فتورّطنا على إثر ذلك بسياسة فقهيّة جعلتنا أشبه بـ "ال دراويش". وهذا ما ضاعف خوف المسلمين من كلّ ما له صلة بالدين، ولذلك جعلوه "محلّ توجّس وخيفة من قبل الجميع"⁵.

لقد خلقت السلطة تداخلا بين الدين والتدين إلى درجة رهيبة صار فيها منتجا إنسانيا نتيجة الاختلاط بين الثابت والمتحوّل في المعطى الديني.

لقد تحوّل الفقهاء إلى ظلال للسلطة، وعُدّ كلّ خروج عن القوالب الدينيّة التي حدّتها الدراسات الشرعيّة وفق قانون الإفتاء خروجاً وانسلاخاً مليّاً. فخطّة الفقهاء تقوم بالأساس على تبني الآراء في المرحلة الأولى ثمّ في المرحلة الموالية من البحث عن القرينة التي تؤيّد تلك الآراء من داخل النصوص وتدعمها، لذلك نستطيع الجزم بأنّ ما يميّز الدراسات الشرعيّة الرسميّة أنّها انتقائيّة وغير شاملة.

وللخروج عن هذا التورّط الفقهي، يدعو المفكر الإيراني عبد الكريم سروش إلى ضرورة التمييز بين الدين وعلم الدين.. وللبرهنة على صحّة أطروحته تصدّى إلى أطروحات بعض المفكرين المجايلين له على غرار مرتضى مطهري وعلي شريعتي. لقد بيّن سروش أنّ علم الدين يُعدّ صنفاً من العلوم الإنسانيّة وهو منتج بشريّ لا يمكن تحديده مهما حاولنا ذلك لأنّه يتغيّر بحسب القدرات الفكرية والعلمية للأفراد ويرتبط بالتوجّهات الإيديولوجية كذلك.

ويرى صاحبنا (سروش) بأنّ تجديد الدراسات الشرعيّة يقتضي وجود خطّة أساسيّة تقوم على مراجعة البنية الفلسفيّة لذلك الفكر، ولذلك يفسّر غياب إصلاح حقيقي لعلوم الدين بتغيب الفلسفة عن الثقافة الإسلاميّة مقابل انتشار الخوف الجماعي من التجديد الديني، هذا الخوف الذي عملت السلطة على دعمه وبثّه على الخريطة الروحية للمسلمين مفاده العمل على بذر فوبيا العلمانيّة في قلب الفكر الإسلامي وتدعيم كلّ أشكال التعصّب والانغلاق والمغالاة، ممّا ساهم في كثرة المغالطات والتضخيم

⁵ أم الزين بن شيخة المسكيني، مقال: "راهنية كانط"، مجلّة الفكر العربي المعاصر، عدد 130-131، بيروت، 2004،

والمراوغة التي أخذت مكان الفلسفة حيث أُخرجت هذه الأخيرة من ديار المسلمين الفكرية، فقد اعتبرها بعض الفقهاء من العلوم المذمومة كما يذكر ابن رشد والحال أنها من "العلوم المحموده" حسب رأيه. لقد وُضع الفلاسفة ضمن سلسلة الملاحدة والكفار التي تمتد من الكندي والرازي والفارابي وابن الروندي وابن سينا شرقاً إلى ابن باجة وابن طفيل وابن رشد غرباً. لقد ساهم تكفير الفلاسفة في هيمنة الدراسات الفقهية الإيديولوجية التي قدّمت نفسها "كبديل ديني"، هذه الدراسات تأسست على آلية الإقناع الرمزي الذي خلق تشظيلاً معنوياً في نفوس الناس. والحقيقة أنّ القراءة الإيديولوجية للدين ترفض بكلّ الوسائل المقدّس الأصلي، كما تساهم في تضخيم التدين بشكل يمكنه من أخذ مكانة الدين الحقيقي وهذا ما خلق توتراً ضخماً وأصبح بمقتضاه الأفراد في حالة من "الاغتراب المعمّم" (بعبارة فوريباخ (Feyerbach)، ومن ثمّ تعمل السلطة بكلّ وسائلها على "تهميش" الدين ضمن متاهات اليومي وتحوّله إلى نوع من الإيديولوجيا الناعمة، وفي نفس هذا السياق أشار المغربي عبد الله العروي إلى خطورة ربط مفهوم الإيديولوجيا بالدين حيث توقّف في مؤلفه العمدة "مفهوم الايدولوجيا عند أمثلة فلسفية تاريخية تعبّر عن خطورة ذلك المفهوم"، فذكر تجربة الغزالي والكتابة في كنف نظام الملك السلجوقي وتوقّف عند فلسفة ماركس (K. Marx) - ومآلاتها الدينية، ورأى: "أنّ الباحث حرّ، بالطبع، له الحقّ أن يعقد المطلقات وأن يأخذ نظرية الأولوية كأدلة وأن يستعمل المفهوم كأداة تحليلية صرفة"⁶.

وبحسب التقريب، هذا ما ذكره مواطنه الجابري كذلك، وأطلق عليه تسميه تمويه إيديولوجي صارخ⁷. وللبرهنة على فكرته الأساسية يفكّك الجابري عدّة أمثلة من تاريخ المسلمين، فيتوقّف عند بعض النماذج التي توضّح ما يسمّيه بـ "الإيديولوجيا المشتركة" ويذكر بالتفصيل والتدقيق عقيدة الجبر والاختيار التي وسمت الدولة الأموية، وينتقل إلى نموذج آخر من الأيديولوجيات الإسلامية الناعمة والتي تحمل ملامح سياسية فتناول عقيدة القرباة من النبي صلى الله عليه وسلم ووراثته ضمن فترة الخلافة العباسية. وعلى العموم، نستطيع القول بهيمنة الأطروحات الإيديولوجية على كلّ المشاريع التي ارتبطت بأحلام النهضة والحضارة والتجديد. وهذا ما بيّنه "ادريس هاني" من خلال تتبعه للخطابات العربية المعاصرة. وقد اعتبر أنّ الأجيال الإصلاحية الثلاثة التي تمتد من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مروراً بطله حسين

⁶ - عبد الله العروي، مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1993، ص 128.

⁷ - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1993، ص 111.

وأترابه وصولاً إلى جيل الماركسيين العرب من أمثال عبد الرحمان بدري ومروّة وحنفي وأركون والجابري وطه عبد الرحمان كلّهم قد تميّزوا بما يسمّيه الانحياز للإيديولوجيا⁸.

لذلك بإمكاننا أن نقول إنّ الإيديولوجيا حشرت الدين ضمن ما يمكن أن نسمّيه "بؤراً دغمائية مغلقة". هذا الانغلاق ترعرعت في كنفه عدّة مفاهيم غليظة على غرار مصطلح "الحاكميّة" المستنبط من القرآن الذي وقع استغلاله لتجيش مشاعر المؤمنين وحثّهم على تصفية حساباتهم الدينيّة مع كلّ مختلف عنهم مذهبيّاً، وهذا ما يفسّر ربّما انقسام الأُمّة إلى عدد كبير من الفرق.

ولعلّ من أبرز الذين أعادوا مفهوم الحاكميّة إلى الواجهة السيد قطب الذي جعل الخضوع لحكم الله في مقابل الجاهليّة التي تقيّد حكم الحاكم⁹.

ومن بين الذين خاضوا في نفس هذا الموضوع نجد المفكّر المصري محمد شحرور الذي رجّح بأنّ مفهوم الحاكميّة يعكس بطريقة أو بأخرى تسلّط السلطة لأنّ في نظره أينما وُجدت السلطة وُجد الإكراه، ويستنكر شحرور هذا الفعل (الإكراه) ويعتبره من المحظورات الدينيّة، ولتقوية آرائه يحتاج بالنصّ القرآني حيث نهى الله عن الإكراه واعتبره من الأمور المشينة في الدين¹⁰.

واعتبر الناقد المصري أنّ مفهوم الحاكميّة تأسّس في وضع تاريخي مخصوص لذلك من المستحيل تعميمه على سياقنا التاريخي المعاصر¹¹.

ولأجل ذلك سعى إلى فضح بعض الحركات السياسيّة الدينيّة المعاصرة التي مازالت تحنّ إلى زمن "الحاكميّة" وتعمل على إحيائها بشقّي الطرق وتحاول تلك الحركات أن تجد مدخلا إلى ذلك من خلال اعتماد بعض الحجج الواهمة مثل ضرورة أن تستمد القوانين حضورها من الكتاب، بمعنى إحياء ذلك الشعار الذي رفعه مسلمو العهد الأوّل: "رفع المصاحف فوق أسنّة السيوف".

وهذا الأمر الخطير، في نظر شحرور، هو الذي شرّع إلى ترسيخ الملكية الشرعيّة أو الدينيّة أعني أنّه ساهم في تكوين رأس مال ديني عمل على تجهيز السلطة وتقوية استعدادها للتحوّل السلطوي.

⁸- إدريس هاني، خرائط إيديولوجيّة ممزّقة وصراع الإيديولوجيّات العربيّة والإسلاميّة المعاصرة، مكتبة مؤمن قريش، الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2000.

⁹- السيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، ط2، بيروت، 1993، ص 128.

¹⁰- القرآن، البقرة، الآية 256.

¹¹- محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكميّة، دار الساق، ط1، بيروت - لبنان، 2014، ص 132.

كما نشير إلى أنّ الشهرستاني في مؤلفه "الملل والنحل" قد تطارح هذه المسألة بقوة، فتوقّف عند مصطلح الإمامة على اعتباره من أخطر المصطلحات الدينية السياسية في تاريخ الإسلام ورأى أنّه "ما استلّ سيف في الإسلام مثلما استلّ على الإمامة"¹².

وهذا ما يفسّر في نظره كلّ ذلك الاقتتال المفرّغ على السلطة والخلافة باسم الدين. ولعلّ أكثر الذين فصلّوا القول في هذه المسائل بشكل طريف نجد الفيلسوف الجزائري محمد أركون الذي اعتبر أنّ تلك الدراسات الشرعية وما رافقتها من شبهات إيديولوجيّة قد أسّست إلى نوع من "الجهل المؤسّس" أعني بأنّ سياسة سلطة الرسوم الدينية قد عمّقت جهل شعوبنا وسطّرت لنظام معرفي رجعي ورسمت مبادئ الدين في حدود الاعتقاد.

ولذلك رأى أركون أنّ الوضع الديني عند العرب خاصّة والمسلمين عامّة ينطبق عليه ما سمّاه "مفهوم السياج الدوغمائي"، هذا يعني أنّ الدراسات الشرعيّة جعلت الدين آخر همّها بل الأكثر من ذلك من الموضوعات "اللامفكّر فيه"¹³.

وعلى العموم فإنّ هذا الانغلاق الشرعي يختزل في مجمله كلّ المواقف الراضية لكلّ مخالف شرعي أو سياسي، وهذا ما ساهم في ترعرع الإيديولوجيّات الإقصائيّة ذات اللون الواحد، وفي هذا السياق كان الجابري وطه عبد الرحمان من أكثر فلاسفة هذا الزمان، فقد أحسنا فصل المقال بين النظريّتين الإيديولوجيّة والمعرفيّة بشهادة الباحث الفلسفي الواعد "عبد النبي الحري"¹⁴، فقد جعلنا فلسفة ابن رشد فضاء لصراع إيديولوجي كاد أن يقضي على الفلسفة ويفسح المجال لللافلسفة، وربّما قد مهّدنا صراع القراءات الشرعيّة إلى تهافتها ونشأة ما يمكن أن نطلق عليه فوضى التفسير التي أدّت إلى تأسيس ونشأة الشعبيّة الفقهيّة، فكيف ذلك ؟

3.2 فوضى التفسير والشعبيّة الفقهيّة

¹² - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد الفاضلي، المكتبة العصريّة صيدا، ط1، بيروت، 2009، ص155-156.

¹³ - محمد أركون، فكر الأصول واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساق، ط1، بيروت - لبنان، 1991، ص8.

¹⁴ - عبد النبي الحري، طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشديّة، منشورات الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2012، ص51-52.

لعلّ من الأسباب الحقيقيّة التي ساهمت في تشكّل فوضى التفسير غياب وازع تفسيري، فكلّ مدرسة فقيّة تناولت النصّ الكبير بحسب برامجها الخاصّة و وفق شروط مضبوطة يلتزم فيها كلّ أتباع الفرقة باتباع آراء السلطة الدينيّة، فلا مجال للخروج عن الأوامر والنواهي، وهو ما ساهم إلى حدّ كبير في ظهور البدع وانتشارها بطريقة مرعبة إلى درجة التباسها بالدين ولم يعد المسلم على إثر ذلك قادرا على التمييز بين الدين والتدين.

ولعلّ ما عكّر أجواء التفاسير الشرعيّة في العصر الحديث تعمّد بعض المستشرقين ورؤاد العلمانيّة "المأكرة" إخراج القرآن عن طوره، أعني أنّهم عمدوا إلى النيل من نصّنا وقداسته وفتحوا باب التأويل لكلّ من هبّ ودبّ، ومن ثم نذكر اختلافات بعض التفسيرات وهو ما أدّى إلى ظهور بعض "المتطّلين"، إن صحّ التعبير، وهم فقراء من الفقهاء الذين ساهموا بشكل كبير في تسلّل الخرافة من تلك الفتحات الإيديولوجيّة التي فتحوها في التفسير دون وعي منهم، وهو ما يجعل خطرها مضاعفا نظراً للجهل المعمّم الذي رافق عمليّة التفسير من أولّها إلى آخرها.

فنذكر على سبيل الذكر لا الحصر، أنّ من بين تلك التفسيرات انتشار "التفسير بالرأي المذموم" (الاعتقاد) و "التفسير بالمأثور" أو المنقول كذلك، وهي تفسيرات في أغلب الأحيان، تعتمد على المنقول بالأساس وهي في الغالب تركز على أشياء ثانويّة، أي على الهوامش التي لا طائل معرفيّاً من وراءها.

هذه التفسيرات التبريريّة تكرّس معاني الانقياد الأعلى والخضوع للسلطة "الأبائيّة" الأبويّة؟ وتعزّز في نفس الوقت أشكال العبوديّة والطاعة العمياء للأشخاص وتفسيراتهم، وكأنّ المؤمن، ها هنا، غير قادر على ربط علاقة مباشرة مع الله وهو ما يتطلّب في تقديره نوعاً من المرافقة الدينيّة.

ولذلك يكون رجل الدين الوسيط الشرعي بين الله وعباده، هؤلاء المفسّرون يعمدون إلى استبعاد العقل "المشاكس" أعني العقل النقدي الصارم من دائرة الدراسات الشرعيّة، ويعتبرون الفلسفة وكلّ العلوم العقلية من صنف العلوم البخراء أمّا الفقهاء فإنّهم أصحاب الأصل والحقّ والعلم.

هذا الوعي كوّن حولاً فكرياً حول ثقافتنا الشرعيّة وقيدّها بلزوم ما لا يلزم، وساهم في صناعة أصنام معرفيّة مقدّسة تلزم المؤمن على التصديق والتسليم بها دون الخوض فيها ومناقشتها عقلياً. ولذلك ندرك من خلال كل هذه التوضيحات التي قدّمناها تباعاً أنّ تلك الدراسات الشرعيّة لبست الدين إلى درجة

إخفائه وحجبه، وأصبحت بمثابة "لباس التقوى"، كل هذا يمكن أن ننعت به "التستر الأنطولوجي" وفق عبارة صحيفة للأمريكي لويلارد كواين (Willard Van Orman Quine)¹⁵.

لكن الفلسفة، هاهنا، تكشف عن هذه المخفيات الفقهية التي ساهمت في تبديل القداسة الدينية بقداسة بشرية مفبركة وقائمة أساسا على "شعبوية" فقهية شقافة أصبحت أحد أهم مكونات الدراسات الشرعية وكأنها "الأثاث الأنطولوجي" (Contological Furniture) للدين، وفي المقابل استبعدت كل مكوناته الثابتة واستبدلتها بالأراء الشرعية المتحوّلة التي تغلغت وعشّشت في عقول الناس. وهو ما خلف وضعاً دينياً مأزوماً على جميع الأصعدة. ولتجاوز هذه العقبات وهذه الشعبوية الفقهية التي جعلت المسلمين خارج سياق الإنسانية وخارج التاريخ نرى أنه من الأصح لنا أن لا نتبذ مكاناً قصياً، بل علينا تجاوز هذه التجاوزات الشرعية والتشهير بفضائح الحقيقة التي عمدت إليها ونشر غسيلها المعنوي على "حبل" الفكر والمنطق، وعلى الفلسفة أن تلعب هذا الدور التاريخي من أجل تجديد تلك "الأطنان" من الدراسات الشرعية، فكيف ذلك ؟

3. الدور الفلسفي في تجديد الدراسات الشرعية

1.3 في أهمية التجديد الفلسفي :

أصبح تجديد الدين اليوم أمراً ملحاً أمام كل هذه الموجات من التدين، لقد أن الأوان لقول "لا" في وجه مالكي الحقيقة الدينية لأنّ الدين لله وحده، فكل ما علينا فعله هو تبديد الخوف الجماعي الذي أصاب الأمة الإسلامية في الصميم وكبل كل طموحاتها الروحية ولم تعد على إثر ذلك "خير أمة أخرجت للناس". ومن هنا نقرّ بمشروعية برنامج الإصلاح الفلسفي لكل الدراسات الشرعية، لأنّ الحضور الفلسفي كان فاعلاً في ظهور حركات الإصلاح الديني في أوروبا الحديثة في مرحلة أولى كان من أبرز روادها الألماني مارتن لوتر (M.Luther 1483-1546) الذي كان له في مرحلة ثانية الأثر الإيجابي على حركات الإصلاح الديني في الثقافة الإسلامية، وهو ما برز تحت عدّة مستميات على غرار "عصر النهضة" أو "اليقظة العربية" أو "حركة التنوير العربية"، وينبغي أن نعرف أنّ : رفاعة رافع الطهطاوي (1801 - 1843) وأديب أسخف (1856 - 1885) وخير الدين التونسي (1820 - 1890) وأحمد بن أبي الضياف (1802 - 1874) وجمال الدين الأفغاني (1838-1897) ومحمد عبدة (1849-1905) وكذلك محمد إقبال (1877-1938) كلّهم قد

¹⁵- ويلارد كواين، بسيط منطق الحديث، ترجمه أبو يعرب المرزوقي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1996، ص121.

غرفوا من مَعين الفلسفة وتشبّعوا من دروسها النقدية ومناهجها الصارمة، وهذا ما انعكس على تكوينهم الثقافي ومنتجاتهم العلمية التي بقيت خالدة ومفيدة إلى يوم الناس هذا، ولا أحد بإمكانه أن يجحد فضلهم على الثقافة الإسلامية المعاصرة.

لقد عملوا، بعبارة الجابري، على إعادة "توطين العقل" في الثقافة الإسلامية وترسيخ مبادئ التفكير العقلاني الصارم، وذلك بإعادة اجترار كلّ تلك النصوص الشرعية ومقارعتها وتصحيحها ونقدها وتفكيكها وتأويلها من أجل وضع حدّ لكلّ أشكال الدوغماتيكية (Dogmatisme) القطعية.

لقد أدرك ذلك الجيل أنّ الفلسفة تساعدنا على أن نقطع طرقاً جديدة في التفكير في الحقيقة. وتفتنوا إلى أنّها قادرة على وضع حدّ لكلّ تلك التوجّهات المغلفة التي جمعت بين الدين والتدين والقداسة في خانة واحدة كذلك. وللأسف فقد ساهم ذلك في تغوّل سلطة بعض الفقهاء، حيث بسطوا سيطرتهم وهيمتهم على عقول الناس بشكل مفرغ و صار على إثره بعض الفقهاء أكثر سلطة من سلطة الكتاب والسنة. لقد نهتينا فلسفة رواد الإصلاح الأوروبي والإسلامي بصفة عامة إلى أهمية العقل والتفكير ضمن الصيرورة التاريخية ودعوا إلى ضرورة تبني البرامج الفلسفية من أجل توظيفها في تجديد فهمنا الآني للدين. لقد فهم هؤلاء المصلحون أنّ تجديد الدراسات الشرعية هو في واقع الأمر تجديد للتدين، إذ يتجلى الإصلاح والتجديد بالأساس ضمن الوسائل والأدوات التي تنتج تلك الأفكار الشرعية، وعليه ينبغي علينا كقرّاء جدد لهذه المشاريع الفكرية الفلسفية أن لا نفهم مصطلح "التجديد" على أنّه من المصطلحات الزمنية، أعني أن نأخذ على أنّه نقيض القديم بل علينا أن نعتبره من المصطلحات الديناميكية التي هي بمثابة الوسيلة أو الأداة المنهجية الفاعلة التي تعمل على الربط بين الأفكار الذهنية والدينية ضمن مداورة داخل سيرورة زمنية غير محدّدة، كلّ ذلك من أجل أن يدرك المسلمون ما يناسب واقعهم، ليس هذا فحسب، بل إنّ مصطلح التجديد يبعث في الناس القدرة على طرح الأسئلة الجريئة حول الله والعالم.

وفي هذا السياق كان سؤال محمد إقبال جريئاً، إنّّه من الأسئلة الفلسفية المستمرة، حيث يصرّح: "هل الدين أمر ممكن؟"¹⁶، هذا السؤال الذي تذيّل كتاب فيلسوفنا بحثنا على القطع مع كلّ أشكال القطعية المطلقة وتبني المناهج الفلسفية القائمة على مبدأ النسبية، أعني أنّه لم يعد من الممكن اليوم الحديث عن دراسة شرعية نهائية، ومن هنا يمكننا القول إنّ كلّ الدراسات الشرعية دراسات مؤقتة قابلة للتجديد والتطور كلّما تقدّم الزمن، وكم كان إقبال يوصي: "ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أنّ التفكير الفلسفي ليس

¹⁶- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2015،.

له حدّ يقف عنده، فكلّما تقدّمت المعرفة وفتحت مسالك للفكر جديدة أمكن الوصول إلى آراء أخرى، فالواجب يقتضي ترقيّب تقدّم الفكر الإنساني"¹⁷.

وكأنّي به يعلن عن ضرورة التأميم الفلسفي لكلّ الدراسات الشرعيّة و يؤكد أهمية التجديد الفلسفي وأنّه لابدّ من استرجاع الدين "المخطوف" من بعض السفسافة من الفقهاء الذين وصفهم ابن سينا مرّة بأنهم: "قوم يظنّون أنّ الله لم يهد سواهم". ولأجل ذلك كلّهُ ، انكبّ إقبال على دراسة النصوص الفلسفيّة الكبرى كنصوص كانط (Kant) وديكارت (Descartes) في مرحلة أولى، ثمّ عمد إلى مقارنتها ومقارعتها مع نصوص الغزالي وربط بينهما ليثبت كيف منحت الفلسفة منذ حجة الإسلام وصولاً إلى الحداثة (ديكارت) الفكر الديني القدرة على تمثّل العالم برؤية جديدة تقوم على إثارة الشكوك على كلّ من حولنا من أجل دحر وشطب كلّ الفرضيّات المطلقة ووضع حدّ لكلّ الصياغات التفسيرية التي تستمدّ حقيقتها من مبادئ التعميم. وقد لا نخطئ عندما نقول الكوجيتو القرآني هو: "أنا أفكر إذن أنا مسلم".

وبإمكاننا القول إنّ إقبال يكذب كلّ تلك التهم العلمانيّة التي تروّج بأنّ العرب والمسلمين أبعد ما يكونوا عن العقل والفكر، ويوضّح صاحبنا أنّ: "التماس الأسس العقلية للإسلام قد بدأ مع الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه"¹⁸.

فالنصّ القرآني يدعو إلى الاجتهاد المستمرّ على اعتبار أنّ العالم يتطوّر باستمرار ويتشكّل في كلّ مرّة بطريقة جديدة، فالتفكير حركة مستمرة لا تنتهي أبداً. وإذا كان ذلك كذلك فإنّ بوسع الفلسفة إصلاح كلّ تلك الدراسات الشرعيّة وتوجيهها وجهة حسنة بواسطة التفكير المنطقي السليم، إنّها قادرة على امتصاص كلّ تلك "السموم" المعنويّة التي أفزرها العقل الفقهي العنادي.

ويبدو أنّ الفلاسفة وحدهم القادرين على خلق نوع من التفاعل الحيّ مع الدين. ولكنّ ذلك في نظرهم لن يتحقّق إلّا برّد الاعتبار إلى الفلسفة وإعادتها إلى قائمة العلوم المحمودّة بعد أن وضعها الفقهاء على رأس قائمة العلوم المذمومة وكفّروا أهلها، فتاريخنا الفلسفي حافل "بالتهافت" من تكفير الرازي الطبيب مروّرا بحادثة ابن الرواندي وابن حزم وصولاً إلى ما يُسمّى بـ "نكبة ابن رشد" الذي أُخرج من قرطبة مرغماً نحو مدينة يهوديّة في أطراف شبه جزيرة الأندلس تسمّى "أليسانة". لقد وضع ابن رشد "فصل المقال وتقرير ما

¹⁷- نفسه، ص 7.

¹⁸- نفسه ، ص 12.

بين الشريعة والحكمة من الاتصال"¹⁹ وبَيَّن فيه أنَّ الواجب الشرعي أباح التفكير البرهاني على جهة الوجوب وهذا مدلول الفلسفة بحسب أبي الوليد²⁰.

فلا مانع شرعي، بحسب فيلسوفنا، من النظر العقلي في الشرع، ومن ثمَّ وجب إعادة التفكير في النصوص الشرعية بطرق فلسفية منطقية لأنَّ الفلسفة في نظره هي "أخت رضية" للشريعة.

فالنظر العقلي ليس من الممنوعات الشرعية كما يروِّج بعض الفقهاء الذين ساهموا في تحريض الساسة وتعريض حياة الفلاسفة للخطر، إنَّ تاريخ المؤامرات والدسائس عند المسلمين ممتلئ بالأحداث الملفقة ضدَّ الفلاسفة وفكرهم، فقد نُعتوا بـ"الكفار" و"الزنادقة" و"الملاحدة" و"التجذيف"، وهو ما أدَّى في كثير من الأحيان إلى تصفيتهم كابن باجة الذي قُتل مسموماً وابن زهر كذلك الذي مات بنفس الطريقة الغادرة وابن رشد الذي أمر الخليفة المنصور بحرق كتبه أمام الملأ في ساحة أشبيلية (سنة 1195). وهذا ربَّما، ما يفسِّر إعلان ابن خلدون عن انتقال مجالس العلم إلى الغرب الأوروبي إثر هذه الممارسات الشنيعة وغابت الثقافة والحضارة عن مدننا منذ ذلك الوقت، وصرنا خارج تاريخ الإنسانية وصارت نكبة ابن رشد معمة على أمة اقرأ التي لا تقرأ أبداً. وفي هذا السياق كتب التونسي يوسف الصديق: "منذ ذلك الحين حتَّى يومنا هذا بقي المسلم وغيره ممَّن يهتمَّ بالإسلام يستهدي طريقه في التعرّف على معاني القرآن وألغازه من فضاءات استقرَّ فيها التفسير على أرض التلاوة والترتيل لا على مفهوم القراءة الحقَّ بمعناها الأوفى، ونقصد به القراءة بالمعنى هذا عملية التفكيك والتركيب المتجددة المعنوية ثمَّ وصلها مع غيرها من المعاني في ذات النصِّ مع تحديد المواقع والشخصيات والأحداث والإشارات التي احتواها هذا النصُّ"²¹.

ومن هذا علينا أن ندرك أنَّ التدين الاصطناعي البشري بوجه خاص هو الذي أعلن الحرب على العقل بصفة عامة وعلى الفلسفة بصفة خاصة وليس الدين، لأنَّ هذا الأخير يدعو بكلِّ قوَّة إلى العقلانية فقد وردت عبارة "أفلا يعقلون" أكثر من ثلاثة عشر مرَّة في القرآن وذكرت عبارة "يا أُولي الألباب" أكثر من تسع مرَّات، ولذلك فإنَّه من باب المغالطات أن نخفي كلَّ هذا الثقل المعنوي للعقلانية القرآنية لذلك حقيق بنا

¹⁹- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق د. ألبيير نصري نادر، دار

المشرق، ط5، بيروت، 1986.

²⁰- نفسه، ص28.

²¹- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، تعريب منذر سامي دار التنوير ودار محمد علي الحامي، ط

1، تونس، 2013، ص7.

أن نقول إنّ ديننا لم يعلن الحب على العقل أبداً، وفي هذا السياق يقول كانط: "إنّ ديننا يعلن الحرب على العقل سوف يصبح مع مرور الزمن غير قادر على الصمود أمامه"²²

ورغم ذلك ما زال البعض يصرّ على إتباع سياسة التحريم المصطنعة التي وضعتها بعض الدراسات الشرعية على المقاس.

ومن هذه المعطيات نعتقد أنّه لا سبيل إلى التخلّص من كلّ هذه الأوهام التي ابتدعها التدين المؤدّج بواسطة دراسات شرعية تغرّد خارج سرب الدين ومع ذلك تدّعي التدين.

لقد صنعت هذه الدراسات نوعاً من "الأفيونات" الإيديولوجية تحت مسميات شرعية ودائماً شعارها الكبير تخويف الناس من "غول" العلمانية، ولأجل ذلك تعمّدت تلك الدراسات إتباع أساليب لغوية ماهرة تقوم أساساً على قوّة البلاغة والإقناع (Convaincre) واستمالة مشاعر المؤمنين بأساليب ساحرة، وفي هذا السياق نعرّ على مفارقة طريفة لغورجياس (Gorgias) مفادها: "يوجد تماهٍ بين نسبة قوّة تأثير الخطاب على النفس وتأثير المخدّرات على طبيعة الأجسام. ذلك أنّه يمثّل ما تفعله بعض المخدّرات في إزالة بعض الأخلاط عن الجسم وما تفعله أخرى في إزالة أخلاط أخرى، وما تقدر عليه من وضع حادٍّ إمّا للألم أو للحياة، تستطيع بالمثل بعض الخطابات أن تهدئ تارة وتغري طوراً، وأن ترعب أحياناً وتلهب حماس المستمعين أحياناً أخرى، وأن تخدّر النفس وتسحرها بالجوء إلى الإقناع السيء"²³.

ولتجنّب كلّ ذلك على الفلسفة على أن تفتح ورشاتها النقدية والتأويلية لاختبار كلّ تلك الأطنان من الدراسات الشرعية وتفكيها من الداخل ونزع إيديولوجياتها المخفية، وقد وصفها المغربي محمد المصباحي: "بإيديولوجيا مقيّنة تنشر جواً بنيساً من التشدّد والكراهية والتفكير والإرهاب وتعظيم أفعال القتل الديني والافتتال باسم الله، إيديولوجيا تجعل الوجود البشري بما فيه وجود الإيمان مستحيلاً و ميئوساً منه"²⁴.

²² E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, in *cœuvres philosophiques*, III, Paris, Gallimard, 1986, p. 23.

ترجمة أم الزين المسكيني، *مجلة الفكر العربي المعاصر*، مقال، مرجع سابق، ص 68.

²³ Gorgias, *Eloge d'Hélène*, in J. P. Dumont, *Les sophistes, Fragments, Témoignages*, PUF, Paris, 1969 pp 83-88.

²⁴ محمد بنحماني، *مطلب العلمانية في العالم الإسلامي عند محمد المصباحي*، مقال منشور ضمن *مجلة دراسات فلسفية*، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية عدد 16، إبريل 2021، ص 83.

إنَّ غياب التربية الدينيَّة بالفلسفة أدَّى إلى كلِّ هذه "الرماديَّة"²⁵ الشرعيَّة في ثقافتنا التي أصبحت تعاني فقراً عقلياً مدقعاً، أضف إلى ذلك الفكر الروحي فقد اهتزَّت ثقة الأجيال الجديدة بشكل مخيف، أعني أصبح الأمر يبعث عن الحيرة والقلق، وقد أرجع بعض المفكرين أسباب ذلك إلى غلق المنافذ الشرعيَّة أمام الفلسفة حيث تميَّزت أغلب الجامعات الإسلاميَّة بتدريس الشريعة خارج أطر العقل والتفكير وتحجير دراسات العلوم الإنسانيَّة عامَّة. وأشار التونسي محمد الطالبي إلى أنَّ سبب تخلفنا يعود إلى ضعف المناهج التعليميَّة للمادَّة الشرعيَّة وغياب التفكير المنطقي فيقول: "تدريس الشريعة أصاب الأمة بداء الفصام" ويضيف أنَّ "التيَّارات التي تُوصَف بالمتشدِّدة ليست متشدِّدة في شيء، بل هي حركات تعمل بالشرعية مثلما تدرِّسها جامعاتنا"²⁶.

ومن هنا فإنَّه لا سبيل لتحريك سواكن شريعتنا إلَّا إذا تفلسف الفقهاء وتفقه الفلاسفة، وهذا ما دعا إليه الأستاذ عبد المجيد الشرفي، حيث ردَّ عن بعض المشكِّكين في الدين قوله: "...الدين لا يمكن أن تطالبه بأن يتغيَّر ويتطوَّر ولكنَّ فهمنا له وتعاملنا معه يتطوَّر ويتغيَّر لذا كان الحديث عن الفكر الإسلامي وعن الخطاب المتعلِّق به"²⁷.

ولذلك يرى أنَّه من الضروري الاعتماد على الفلسفة لتجاوز كلِّ هذه الأوهام التي صنعتها الدراسات الدينيَّة المتشدِّدة والتي تُخفي وراءها مخطَّطات إيديولوجيَّة كبيرة ساهمت في توجيه القرآن ونصوص الشرع عامَّة إلى وجهة غير قرآنيَّة أعني وجهة غير آمنة، وصارت تلك القراءات تستحوذ شيئاً فشيئاً عن منزلة النص الشرعي الأصيل.

إنَّ الفلسفة وحدها القادرة على تنبيه الناس إلى هذا الخداع الفقهي الذي انطلى على كثير من الناس ولفترة طويلة.

قال برتراند راسل (Rassel) مرَّة: "قد تقضي جلَّ عمرك وأنت تعتقد بأنك تدافع عن أفكارك. ثمَّ تكتشف أنَّك في الحقيقة كنت تدافع عن أفكارهم التي زرعوها في عقلك"²⁸.

²⁵- هذه العبارة يستعملها فلاسفة ما بعد الحداثة خاصَّة "جيل دولوز" و "ديدا" بكثافة، وقد لاحظنا عند الجيل الحديث تأثراً بالغاً بفلسفة الجماليَّات "اللاستيقيَّة"، ولذلك نعثر في مؤلِّفاتهم عن كثافة استعاريَّة الألوان للتعبير عن الأوضاع وقتنذ، نذكر مثلاً أنَّ (Jean_Luc Amrion) بعنوان كتابه ب L'ontologie grise de Descartes الذي تُرجم بـ "الانطولوجيا الرماديَّة لديكارت".

²⁶- حوار مع الطالبي نُشر في صحيفة العرب، التاريخ (الجمعة 17-04-2015) – السنة 37، عدد 890.

²⁷- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط2، بيروت، لبنان سنة 2009، ص11.

لقد ظهر بالكاشف أنّ كمّا هائلا من كلّ تلك الدراسات الشرعيّة (القراءات) تسبح عكس تيار الدين، بل الأكثر من ذلك لا يمكن أن تعدّها أكثر من "علف إبستمولوجي" لا يُغني ولا يُسمن من الجوع الروحي والمعنوي للمسلمين، وأنّه آن الأوان لتطبيق المناهج الفلسفيّة من أجل تجديد دراساتنا الشرعيّة ومواكبة التطوّرات التي يشهدها "عالمنا المجنون" بتوصيف "راسل".

فماهي المناهج الفلسفيّة التي يمكن التعويل عليها لتجديد دراستنا الشرعيّة ؟ ومن أين يبدأ التجديد وإلى أين ينتهي ؟ هل من داخل النصوص أم من خارجها ؟ أم من الاثنين معا ؟

2.3 المناهج الفلسفيّة وإعادة بناء الدراسات الشرعيّة من جديد

ينبغي الإقرار بأنّ تجديد الدراسات الشرعيّة لا يعني تقويض الشريعة والقطع معها وتعليق العمل بكلّ الدراسات المتخصّصة، كلّاً لأنّه في الواقع، لا يمكن إجراء هذا التجديد الفلسفي بواسطة قطيعة إبستمولوجيّة مع كلّ الدراسات السابقة بل إنّ التجديد الحقيقي ليس إلّا مغايرة ذلك القديم واستئنافه على نحو آخر ولنا في نبينا (صلى الله عليه وسلّم) أسوة حسنة حيث يقول : "إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدّد لها دينها"²⁹.

إنّ إعادة البناء والتجديد الشرعي يقتضي تمثّل هذين الفعلين اتمولوجيّاً من أجل معرفة حدود هذه الكلمات والأشياء، وفي هذا السياق يذهب ابن منظور في مؤلّفه "لسان العرب" أنّ فعل التجديد يفيد معاني : "تجديد الشيء أي صار جديدا"³⁰، وهي بحسب التقريب نفس المعاني التي وردت في معجم "الوسيط"³¹.

غير أنّ "معجم اللغة المعاصرة" قد أضاف معاني جديدة لهذا المصطلح المتحوّر، حيث ذكر : "تجديد مصدر جديد، أي إتيان بما ليس مألوف أو شائعا، كابتكار موضوعات أو أساليب تخرج عن النمط المعروف والمتّفق عليه جماعيّا أو إعادة النظر في الموضوعات الرائجة وإدخال تعديل عليها بحيث تبدو

²⁸- برتراند رسل، آمال جديدة في عالم متغيّر، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة على أدهم، مطبعة آفاق ، ط1، 2018، الفصل16، ص157.

²⁹- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مكتبة العصريّة، صيدا ، ط1، بيروت - لبنان، د4، دت، ص 109.

³⁰- ابن منظور، لسان العرب (15 جزء)، دار صادر، بيروت، ط1، 2009، مادة (جدد).

³¹- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربي، مكتبة الشرق الدوليّة، ط4، القاهرة، 2004، ص4.

مبتكرة لدى المتلقي³². والحقيقة، أنّ كلّ هذه المعاني تكشف عن أهميّة التفكير في تفعيل حركة التجديد،

إذ تساهم الفلسفة في لعب دور كبير في إعادة تمحيص النصوص وتفكيكها ونخلها وتقييمها ثم نقدها، أعني أنّ الفلسفة تنفرد لوحدها بـ"الجدة" والقدرة الفائقة على تثبيت الثوابت الشرعيّة ومجاراة المعاني الشرعيّة المتحوّلة حتّى لا نفع في "الريثاءة" وفق عبارة محمد الطاهر بن عاشور³³.

ولابدّ من التنبيه إلى أنّ التجديد الفلسفي للدراسات الشرعيّة لا يعني تقليد واجترار مشروع الإصلاح الديني الأوروبي، لأنّه كما يقول أحمد بن أبي الضياف: "بيننا و بينهم بون بائن"، فلكلّ ثقافة دينيّة تضاريسها المعنويّة الخاصّة.

وينبغي لنا أن نسخر من حجم "الحق"، بعبارة دولوز، الذي أصاب فئة من جيل ما بعد استقلال الدول الإسلاميّة (جيل الستينات) الذي اختزل التجديد الديني في "الماركسيّة" أو في إضفاء لمسة علمانيّة عن الدراسات الدينيّة كما قرّر ذلك محمد المصباحي³⁴.

ثمّة فرق شاسع بين الدعوة إلى علمنة الدين وبين الدعوة إلى التثاقف الديني، إذ أنّ النمط الأوّل يحصر المجال الديني في خانة واحدة وصوت و لون واحد، بينما النمط الثاني يدعو إلى الحوار الديني الثقافي والدعوة إلى دراسات شرعيّة مفتوحة في أساليبها (تقتدي بأساليب الفلسفات الأخرى) وفي معانيها وأفكارها، أعني إنّ الدور الفلسفي في تجديد الدراسات الشرعيّة يتمثّل في التأسيس لـ"الهويّة المركّبة"³⁵ بعبارة إدغار موران (Edgar Morin) وهو ما يفيد معاني الكونيّة القرآنيّة، لذلك علينا أن نفكّر بشكل عالمي ونتجاوز كلّ التسويات والحدود الفقهيّة التي وضعتها بعض الدراسات الشرعيّة المغلقة.

فالانتماء للإنسانيّة يقتضي الاستفادة من كلّ الإمكانيات الفلسفيّة المعاصرة حتّى نتفقّه على نحو آخر يسهّل حياتنا المعاصرة المعقّدة بشكل مفرّج، فالتجديد الشرعي ينبغي أن ينبع من الذات، أي أنّه ليس بضاعة أجنبيّة مزجاة فنحن لا نستلف فقهنّا من أحد بل علينا كما أوصى علي شريعتي: "العودة إلى

³²- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربيّة المعاصرة، عالم الكتب، ط1، القاهرة، سنة 2008، مج 1، ص349.

³³- محمد الطاهر بن عاشور، جبهة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تجميع محمد الطاهر الميساوي، دائرة النفائس، ط1، الأردن، سنة 2015، مج1، ص 135.

³⁴- عاهدة طالب، الفكر العلماني بين انغلاق الهويّة وأسئلة العصر ضمن رهانات الفلسفة العربيّة المعاصرة، الكتاب جماعي، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ط1، الرباط، سنة 2010، ص72.

³⁵ - MORIN (E.); *Une politique de civilisation*, éd. Erléov, Paris, 1997, p118.

الذات³⁶ وتحريك سواكها، ولكنه في نفس الوقت، ليس مجرد هوية شرعية مغلقة ومنطوية على نفسها. إنَّ كلَّ ما علينا فعله هو الاقتداء بالفلسفات النقدية الغربية في وسائلها ومناهجها وحججها المنطقية وأدواتها وعلميتها على وجه العموم وتوظيفها في بناء دراساتنا الشرعية من جديد، وهذا ما أكد عليه المفكر المصري محمد عمارة الذي رأى أنَّ هذا البناء يجب أن يكون: "كسبيل إسلامي أصيل يتطور بعالم الأفكار (...) الحداثة بمعناه الغربي، تلك التي تعني القطيعة المعرفية مع ثوابت الدين وأصوله، مع تطور في فقه الفروع مواكبة لمستجدات الواقع المعيشي وحفاظا في ذات الوقت على صلاح وصلاحيّة الثوابت والأصول الدينية لكلِّ زمان ومكان (...) فهما نقيضان في نظره كلّ منهما إلى ثوابت الدين وأصوله وأيضا في النتائج التي يثمرها كلّ منهما إزاء الدين"³⁷.

ومن هنا، علينا أن لا ننظر إلى مسألة التجديد الشرعي على أنّه مجرد تغيير نظري للدراسات الشرعية بل ينبغي أن نتمثّل التجديد كفعل فلسفي مركّب أعني يشمل عدّة مستويات نظرية وتطبيقية لعلَّ أهمّها التجديد اللغوي والتجديد المنهجي والتجديد المنطقي.

لقد تبين لنا من خلال العودة إلى المصادر الشرعية الكبرى أنَّ الإنشاء الذي تأسست عليه هذه الدراسات في معظمه إنشاء قريب من الصور الشعرية وهي في كثير من الأحيان أقرب إلى الترف اللغوي وشبيها بالمنحوتات اللفظية التي تخدع قارئها بواسطة الحيل الاصطلاحية التي تسوق عقول أتباع الجماعة الدينية إلى "بحبوحه" وهمية، لقد أسست تلك القراءات التمجيدية الشرعية إلى اللا معنى حيث حوّلت علاقة المؤمنين برّبهم إلى علاقة عمودية قائمة على الخوف ممّا ساهم في نشأة حركات التمرد والعصيان خاصة عند هذا الجيل الجديد الذي لم يعد تنطلي عليه تلك الخدع اللغوية، فتلك الألفاظ الغليظة التي كانت، في يوم ما، ترعب الناس لم يعد لها أيّ تأثير في عصرنا الذي بلغت فيه المدارس اللغوية العالمية أوج عطائها.

ومن هنا تظهر الحاجة الملحة، اليوم، لإعادة بناء فهم ديني متين وتدشين قراءات شرعية جديدة لنصوصنا الدينية بواسطة المناهج العلمية الإنسانية الراهنة، لذلك فإنّه من المفيد لنا أن نواكب كلّ تلك التحوّلات اللغوية التي تحقّقت في مراكز البحوث العالمية التي صارت مدارس قائمة الذات.

³⁶- علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدوسقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، ط1، القاهرة، 1946، ص27.

³⁷- محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، سنة 2003، ص7، (بتصرف).

و نعتقد أنّه من الضروري تطبيق المناهج اللسانية الحديثة على نصّنا القرآني، و علينا الاعتراف أنّ اللغة صارت اليوم "البراديجم" الأول للتفلسف الذي جرد كلّ النصوص من خارجيّتها وأمن بالمعطيات الداخلية وروابطها اللغويّة وعلاقاتها الانسيابية الألسنيّة المركّبة، وكم كان دريدا (Derrida) محقّقاً عندما صرّح ذات مرّة بأنّه "لا شيء خارج النص" ³⁸.

إنّ العقل اللغوي هو ذلك العقل الذي يعامق النقد ويتسرّب إلى أحشائه أعني إلى مخفيّاته أو لامرئيّاته التي لم نراها بعد، هذا العقل التحليلي يؤوّل الكلمات داخل سياقها بواسطة الفعل القولي ليشكّل الحقيقة الداخلية لنصّنا الإعجازي الكبير، وإعجازه في جزء كبير منه إعجاز لغويّ بامتياز. إنّ العقل اللغوي قادر على تجسير المعنى بين المؤمن والنصّ بشكل حقيقي دون إضافات إيديولوجيّة.

إنّ القراءة الألسنيّة التي توظّف "السيموطيقا" (علم الدلالات) ضمن السياق القرآني قادرة على منحنا بلاغة المغايرة بواسطة المستجذات اللفظيّة التي طرأت على بعض المصطلحات ضمن ظاهرة "النسخ اللغوي" التي تميّز بها نصّنا الشرعي، كما تكشف القراءة اللغويّة عن النظام الدقيق والخفيّ الذي يمثّل الجسر المعنوي "الميكروفيزيائي" (اللامرئي) بين كلّ الآيات "المحكمات"، كما يكشف هذا الإبستيحي الألسني عن دلالة المختلف ضمن المتشابه من القرآن الذي لا يعني النفي والتضاد بقدر ما يفيد الإمكان التأويلي المفتوح وهو ما يشرّع إلى نهاية مطلق الحقيقة وبداية نسبيّة المعرفة، وربّما هذا ما قد يُعدّ من قبيل الإشارات والتنبيهات اللغويّة على نوع من "الامتلاء" (la plénitude) القرآني بالمعنى الذي لم يحدّد بعد والذي تختزنه النصوص الشرعيّة (القرآن والسنة) في أحشائها.

قال عالم اللغة الأمريكي نعوم: "لقد تبينّ لنا أنّ المعنى اللغوي أهمّ بكثير من كلّ المعطيات الأخرى خاصّة في تعاملنا مع نصوصنا الشرعيّة لأنّ هذا الإبستيحي بإمكانه أن يفتح لنا أفق تأويليّة جديدة لطالما كانت مجهولة ولا نعرف علمها شيئاً.

إنّ استرجاع القرآنيّة الحقيقيّة والسنة النقيّة يتطلّب إستراتيجيّة لغويّة متكاملة من أجل إعادة التوقيع داخل النصوص وقطع حبلها السريّ مع كلّ القراءات الإيديولوجيّة التي وُجّهت معانها إلى وجهات خاصة وغير آمنة.

³⁸ - Derrida (J.), *De la Grammatologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967.

والحق إن القراءة اللسانية قادرة على إنهاء الفوضى التي خلفتها القراءات الحرفية التي لصقت ظاهر الكلمات ولم تفارقها وكأنها حقيقة نهائية ومجزومة، فالسيموطيقا اليوم قادرة على تنفيس النصوص الشرعية وتخليصها من جحيم الدوائر التأويلية المغلقة.

لقد صار بإمكاننا اليوم الحديث عن مصاهرة بين الثنائيات الشرعية داخل نصوصنا الكبرى (القرآن والسنة) بواسطة اللغة التي تمثل الرحم (la matrice) الذي تتخصب داخله المفاهيم لتشكل المعنى الحقيقي للنص وهو عادة ما يكون غير متاح إلا للراشخين في العلم أعني الذين يملكون زمام اللغة وناصيتها وزمام المعرفة كذلك. هذا التشابك كفيل بتوضيح الفتحات والمنافذ التي يعبر منها القارئ الفلسفي للشرع. إن الفيلسوف - الفقيه هو القادر وحده على استنباط مدلولات جديدة تتوافق مع ملامح عصره، والجدير بالملاحظة أن تلك الاستنباطات متغيرة باستمرار ما يعني أن كل استنباط هو استنباط مؤقت، وهذا ما يتماشى مع السمة المميّزة للشرع.

إن اللسانيات الحديثة بما تمتلكه من قدرة وآليات هائلة على القراءة قادرة اليوم على إعادة اختبار كل تلك النصوص الثواني التي كُتبت حول النصوص الشرعية المؤسسة وقادرة على خلع تلك الهالة والقداسة المزيّفة التي صنعها شذمة من الفقهاء الذين "ادعوا أن الله لم يهد سواهم" حتى صارت فتاويهم بفعل التقادم الزمني شكلاً من أشكال القرآنيات الجديدة التي لا يمكن تغييرها أو حتى الاقتراب منها.

تستطيع اللغة بأسلوبها التحليلي التفكيكي أن تفضح ذلك التزاوج التأويلي الخطير بين العقل الإنساني (الفقه) وبين الفقه الشرعي (الديني) الذي كان بمثابة زواج خارج أطر المعنى.

ولذلك على الفيلسوف الفقيه أن يعيد تفكيك قطع النصوص الشرعية المركبة على المقاس والتي رسمت طواطم (تماثيل) معنوية خطيرة على الحقيقة الربانية ومهمة الاستخلاف في الأرض.

الفيلسوف قادر اليوم على إعادة تركيب المصطلحات وربطها ضمن سياق إبستمولوجي راهن دون المساس بالجانب المقدس للمصطلح من أجل بناء نصوص شرعية تؤسس للقرآنية الثانية التي تتماشى مع روح هذا العصر، إنها الولادة الثانية التي تتشكل من داخل رحم اللغة التي بإمكانها أن تشكل نظام صارم مطابق للحقيقة والمعرفة التي غيّبها كل تلك الدراسات الشرعية التي ورثناها عن فقهاء الملة والتي رسمت تدبينا مغلقا، وقد صار اليوم خارج حدود المعنى والتاريخ وهو ما أثر عن حال أمتنا التي أصبحت خارج الفضاء الإنساني .

ولكن رغم أهمية التجديد اللغوي في مراجعة تلك الدراسات الشرعية، فإن ذلك ربما لا يكفي نظرا لخطورة المسألة وتقادمها، فالإرث الفقهي كبير وربما يصدق عليه ما قاله دريدا، في تعليقه على أطروحة كانط في المسألة الدينية، حيث يقول: "... فهذه الأخيرة تبدو قوية وبسيطة ومثيرة للدوار"³⁹.

ولأجل ذلك لابد من إجراء تجديد منهجي لكل تلك الدراسات الشرعية.

ولعل من أهم المناهج الفلسفية الحديثة التي يمكن اعتمادها في عملية إعادة البناء الفلسفي لكل تلك الدراسات الشرعية نجد المنهج التفكيكي الذي ساهم في بناء تصوّر جديد للحقيقة الشرعية اللامرئية أعني القراءة التي تتجاوز الحرفية والسطحية، فقد حاول دريدا في مؤلفه "الهوامش الفلسفية"⁴⁰ العودة إلى النص وإجراء اختباره التفكيكي المعقّد عليه، وقد نجح في تعرية تلك المفاهيم "المشفرة" وأدرك فظاعة تزييف المعنى ومدى حجم السطو المعنوي على المعاني الأصلية للنصوص، وقياسا على كلّ هذا نجد أنّ القراءات الشرعية ضمن السياق الإسلامي تصدق عليها أطروحة دريدا بشكل كليّ، فقد وقع السطو على المعاني القرآنية البكر واستبدالها بمعاني إنسانية ممثلة بالحشو الإيديولوجي لذلك فقدت بريقها الرباني وأصبحت "كأعجاز نخل".

ومن بين المناهج الأخرى التي بإمكاننا التعويل عليها في إعادة تجديد دراستنا الشرعية نجد المنهج الفلسفي التأويلي النقدي الذي يجعل كلّ برامج الحقيقة مجرد سياسات مؤقتة ونسبية فلا وجود لأجوبة نهائية في الدين، ولأجل ذلك حوّلت هذه المناهج الفلسفية هدفها من البحث عن الحقيقة إلى البحث عن الأسئلة الممكنة، فالسؤال كما يعلمنا جيل دولوز (Deleuze - G) "أهمّ بكثير من الجواب"، لذلك علينا الاقتداء بهذه المناهج التي تؤسس لمبدأ النسبية من أجل تقوية التفكير النقدي الذي يمكن الفيلسوف - الفقيه من التحرر وإقامة الشكوك على كلّ تلك المسلّمات الشرعية التي وهنت العقل الإسلامي وكتبته.

إنّ تطبيق المناهج النقدية على نصوصنا الشرعية قادر على تفعيل الحوار والنقاش الموجب حول المخفيات القرآنية والأسرار النبوية ومغادرة القطعيّات الجدلية الفقهية والمطلقات الدينية الثابتة والعموميّات الشرعية الشعبوية التي صنعت كماً فظيعاً من الجزميّات الماكرة واليقينيّات المقيتة وحثّت المسلمين على تكرار المكرّرات والشروحات المنتهية الصلاحية التي عطّلت كلّ أشكال النهوض الإسلامي، إنّ العقل التأويلي النقدي كفيل بإعادة الدين إلى وظيفته الطبيعية الأصلية وهي البحث عن المعنى.

³⁹ -Derrida (J.), **Foi et savoir in la Religion**, E. du Seuil, Paris, 1996, p. 19.

⁴⁰ -Derrida (J.), **Marges de la philosophie**, Ed. De Minuit, Paris, 1967.

وعلى سبيل المثال عندما تسرّب الفكر الفلسفي إلى "الفاتيكان الثاني (بين سنتي 1964 و 1965) استطاع أن يضع حدًا لكلّ تجاوزات اللاهوت القروسطي، وأعلن البيان الديني رقم واحد بأنّ: "الخلاص خارج أسوار الكنيسة".

ونرى أنّه بإمكاننا النسخ على هذا المنوال وتفعيل الفلسفة من أجل التخلّص من عبء تلك الدراسات الشرعيّة التي وهنت ديننا وجعلته غثاء أحوى خارج دوائر المعنى.

3.3 التفكير الفلسفي ودوره في استشكل الدراسات الشرعيّة

لقد تبينّ لنا من خلال الفصل السابق أنّ المناهج الفلسفيّة الحديثة قادرة على إعادة بناء الدراسات الشرعيّة من جديد وتعزيز مناعتنا الدينيّة عبر إقامة الشكوك على التدين الذي وضعته تلك الدراسات، وينبغي التوضيح أنّ الشكّ يفيد في هذا السياق نوع من المتابعة الحثيثة واللصيقة من أجل استئنافها ومغايرتها وفق محيطها التداولي، فالعقل الفلسفي يستطيع بهذه المناهج المنطقيّة الصارمة أن ينخل كلّ تلك الدراسات الشرعيّة ويقوم اعوجاجها الفقهي دون أن يمسّ من انسياب آنيّة الدين.

ولا بد من الإشارة إلى أنّ ابن رشد كان من الذين بادروا بمسألة الإصلاح الشرعي، فقد سبق حتى فلاسفة الأنوار وعمل على تبينة الفلسفة في مدن الملة وعمد إلى زرعها في عقول الناس وثنقيفهم فلسفيًا. لقد استمدّ التشخيص الرشدي آليّاته من مسألة الوصل بين الفلسفة والدين أو كما يسمّيها فيلسوفنا بـ"الحق"، حيث يقول: "الحق لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له"⁴¹.

وربّما يكون من الأهمّ اليوم العودة الفلسفة ابن رشد واستثمارها في معالجة أزمتنا الدينيّة الراهنة، فما أشبه اليوم بالبارحة، وعلى ما يبدو فإنّ تلك المشكلات الروحيّة التي عاصرها ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشرة ميلادي قد استأنفت حضورها بقوة هذا الزمان بل وربّما بشكل أكثر حدة وعتاوة من عصر صاحب "فصل المقال"، خاصّة وأنّها تزامنت مع الموجات الجديدة للعودة إلى الدين هروباً من بؤس العولمة وانسداد أفق الكونيّة وغياب فرص تحصيل السعادة.

لكن لنحترس، فالاعتداء بابن رشد ينبغي أن يتجاوز تكرار العناوين "الفزاعة" والشعارات الجوفاء ليلبغ مقارنة نصوصه واستخراج درره التأويليّة وتبرها المسبوك.

⁴¹- ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص 35.

لقد سعى ابن رشد إلى إعادة مراجعة القوانين الفقهيّة الجدليّة التي فرّقت بين العقل والشرعية ووضعت بينهما برزخا دغمائي يشبه إلى حدّ كبير المنطقة العازلة، فأساس الأزمة في نظره يعود إلى توهم العقل الأصولي وعدم تخصّصه في التعامل مع المفاهيم الدينيّة التي تتطلّب المعرفة العلميّة، وهذا ما خلق نوعا من السطحيّة القرآنية التي حجبت عنّا المعاني الباطنيّة للنص، لذلك، وبحسب ابن رشد، من أراد الحقّ عليه بالحقّ (العقل : الفلسفة) الذي يعتمد إلى التأويل، فالمشكلة الأساسيّة، في رأيه، تعود إلى طرق القراءة وإعادة استشكال الدراسات الشرعيّة وفق النواميس الفلسفيّة، فإنّ على العقل الفقهي لن تصلح مناهجه النقديّة إلّا إذا تخلّى عن منطق التخزين الجدلي البياني واستبدله بالتفكير الفلسفي البرهاني. فالخلل الأساسي يتمثل في بنية العقل وهذا ما نهّنا إليه كلّ من الجابري⁴² و طه عبد الرحمان⁴³ كذلك.

لذلك نعتقد أنّ ابن رشد على حقّ عندما وضع حدّا لسياسة الاقتصاد العقلي الشرعي ورسم حدود العقل والاجتهاد ضمن مؤلفه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"⁴⁴ الذي تناول من خلاله مسائل فقهية متعدّدة، وقد حصر أسباب الخلاف بين الفرق والفقهاء إلى عدّة أسباب يقول ابن رشد أنّهم وضعوها وشروطها هم بذاتهم ضمن مسألتي (الوجوب والندب) وهذا ما يفسّر انتقال الشارح الأكبر (ابن رشد) من توحيد الفكر الأصولي إلى خصوصية العقل الفقهي ليصبح من العقول الفلسفيّة ويتميّز بالقدرة على التأويل، ودعا إلى عدم تكفير فلاسفة التأويل لأنّ التعويل على التأويل لا يعدّ خروجاً عن الإجماع لأنّ التأويل خالٍ من أيّ إجماع، وهو عند ابن رشد لا يفعل إلّا عندما يتعارض البرهان مع البيان (ظاهر الشرع).

ويرى أنّ التأويل هو نقل دلالة اللفظ من دلالاته الأصليّة الحقيقيّة إلى دلالة اصطناعيّة منطقيّة مجازيّة، لكن يشترط فيلسوفنا أن يراعي هذا النقل السلامة اللغويّة، إذ أنّ الغاية من كلّ هذه العمليّة موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.

ومن هنا، فقد سعى ابن رشد إلى تكريس ما سمّاه الفيلسوف التونسي الواعد فتحي المسكيني "عموميّة العقل" فالعقل هو القاسم المشترك بين أهل العقل والنقل، وبرى ابن رشد ضرورة إجماع العوام والفقهاء عن التأويل لأنّه من العلوم الخاصّة التي تتطلّب الحنكة والمنطق وجودة الرويّة وهي صفات لا تتوفّر في الغالب إلّا عند الفلاسفة: "إذ أنّ طباع الناس متفاوتة في التصديق. فمنهم من يصدّق بالبرهان ومن هم

⁴²- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، سنة 1993، ص210.

⁴³- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، سنة 1998، الخاتمة.

⁴⁴- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار ابن حزم، ط1، بيروت، سنة 1995، المقدمة.

من يصدق بالأقوال الجدلية⁴⁵. ونرى أنّ أبي الوليد كان يلقي بلومه على حجة الإسلام الغزالي واعتبره قد جعل التأويل متاحاً لكلّ من هبّ ودبّ والمطلوب هو الظنّ به على غير أهله، حيث يصرّح: "جاء أبو حامد فطمّ الوادي على القرى"⁴⁶.

ويحدّ ابن رشد من كثرة التأويلات لأنّ ذلك قد يجني على المسلمين الويلات، فالكثرة قد تُغيّب الأحوال الشرعية وتأخذ مكانها. وهذا قد يؤدي إلى ما يسمّيه ابن حزم "التفاسد العقلي"، حيث يقول: "...ولا علينا قصر الألسنة بالحجة إلى الإذعان بالحقّ وإنّما علينا قصر النفس إلى تيقّن معرفته فقط. فهذا ظنوه رجوع من كان على مذهب إلى مذهب آخر أنّ ذلك كلّّه حجج عقل تفسدت إنّما هو خطأ صريح، فمن هنا دخلت عليهم الشبهة. وإنّما بيان ذلك أنّ ما كان من الدلائل صحيحاً مسبوراً محققاً فهو حجة العقل، وما كان منها بخلاف ذلك فليست حجة عقل بل العقل يبطلها فسقط ما ظنّوا..."⁴⁷

ولعلّ المقصود هنا، لا بدّ من تجديد أساليب التأويل الشرعي وتعصيرها وتحديثها وإضفاء الواقعية على كلّ الدراسات الشرعية ونمذجتها بواسطة التفكير الإستيمولوجي.

والخلاصة التي ننتهي إليها علينا الالتزام بشروط التفسير والتأويل وقوانينها والقواعد العامة لهذه العملية الدقيقة، ومن المهمّ الاستئناس بالمنطق وإزالة التشابه وتجنّب الشبهات وإعادة العلم إلى مكانه وفلكه، فالعالم (الفقيه) يجب أن يكون عالم بعوالم الدين أو لا يكون، ونعتقد أنّ هذه الشروط والملاحم "ما يُلقّاها إلّا ذو حظٍّ عظيم"⁴⁸، إنّّه الفيلسوف الفقيه الذي وسع علمه كلّ شيء.

وما بقي إلّا أن نتساءل: ماهي الرهانات الفلسفية لتجديد الخطاب الشرعي ودورها في تحقيق التنمية الشاملة؟

4. رهانات التجديد الفلسفي للدراسات الشرعية ودورها في تحقيق التنمية الشاملة

1.4 الرهان الحضاري الاجتماعي :

⁴⁵- ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص 31.

⁴⁶- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، 95 دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، سنة 2002، ص 183.

⁴⁷- ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، سنة 1983، ص 15-16.

⁴⁸- القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية 35.

لعلّ من أهمّ الأهداف التي يرسمها هذا التجديد الفلسفي للخطاب الشرعي هي إعادة توطين الفلسفة في مدننا التي هي تحت خطّ الفقر الفلسفي، فم منذ ابن خلدون غابت الفلسفة على أوطاننا وغاب معها التفكير والتأمل وصرنا نُنعت بأبشع النعوت من قبل الإنسانية الأخرى، وصار "الرجل الأبيض" يطلق علينا تسمية "البرابرة" أمام مسمعنا. لذلك نرى أنّ إدماج الفلسفة وتعميمها على كلّ المجالات الحيويّة للإنسان صار أكثر من ضرورة لاستعادة عافيتنا العقلانيّة التي كساها الجهل والأوهام والتلبيس والخداع. وإذ خالصنا في الفصول والمباحث الأولى من هذه الورقة، كيف ساهمت بعض الدراسات الشرعيّة في تعميق الجهل المركّب عند المسلمين؟

ولذلك كانت مراهنتنا على التجديد الديني بواسطة الفلسفة على اعتبارها "أمّ العلوم"، وتهدف هذه المراهنة إلى جملة من الأهداف لعلّ أهمّها الرهان الحضاري للإنسان الذي يُعدّ أولويّة قصوى، فقد اعتبر أفلاطون قديما أنّ الفلسفة هي الضامنة الوحيدة لحراسة المدينة، وفي هذا السياق لقد صرّح أحمد فؤاد الأهواني مرّة أنّ: "كلّ إنسان يسكنه فيلسوف بالمعنى الأفلاطوني، ذلك أنّ الإنسان بما هو إنسان، لا بدّ له من التفكير، والتفكير مطيّة الفلسفة"⁴⁹.

فالتفلسف في الأمور الشرعيّة طريق إلى اليقين الذي لا تشوبه شائبة، وهو الذي يراقب حدود الشريعة ويضمن أمنها المعنوي ولا يسمح بالتجاوزات والمطامع الفقهيّة. ولذلك فإنّ الفلسفة هي التي تصادق على كلّ القراءات الشرعيّة وتؤشّر صدقها، وتساهم في بناء العقل الشرعي بطريقة علميّة قوامها التأسيس لعقل فعّال على المستوى النظري أعني العقل متشبعّ بالمناهج النقديّة والفعال على المستوى العملي كذلك، حيث يساهم في وضع إستراتيجيّات لتغيير المجتمعات الإسلاميّة والنهوض بأحوالها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة.

إنّ للفلسفة قدرة عجيبة على إنزال الخطاب الفقهي من الميتافيزيقيا إلى الانطولوجيا (الوجود) وإضفاء الواقعيّة على كلّ الخطب الشرعيّة التي ظلّت خارج الإطار التاريخي للإنسانيّة الحديثة، فدروسها تناقش مسائل في البدهة الدينيّة التي لا تمتّ بصلة لواقعنا الراهن.

وتساعدنا الفلسفة على تحقيق تنميّتنا الدينيّة من أجل استعادة الدور الطبيعي للدين بما هو الرقيّ بالإنسان واستخلاف الله، حيث يعلّمنا الدرس الفلسفي الشرعي المناهج الأساسيّة للربط بين الفقه والقانون بما هو القدرة الفائقة على تنظيم الحياة الاجتماعيّة، ولما لا يكون الفقه دستورنا المدني الذي

⁴⁹- أحمد فؤاد الأهواني، معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، القاهرة، 1946، ص9.

نستعين به في تنظيم شؤون مدنا وضبط قواعد العيش المشترك وتحديد العقوبات التي تحفظ كرامة الإنسان وحرّيته وحقّه في العدالة والمساواة.

وكم كان ديكارت (Descartes) محقّا عندما اعتبر أنّ الفلسفة وحدها القادرة على التفريق بين الأقوام "الهمجيين" و"المتوحّشين" وهي، في نظره، أمانة تحضّر الشعوب وتفقّها.

إنّ الرهان الفلسفي الكبير ضمن هذا المشروع الديني يتجلّى في النهوض بالتربية الدينية وإصلاح مناهجها المتخلّفة وتغيير برامج التقليديّة التي ثبت فشلها الذريع، خاصّة أنّ ما تدعو إليه لم يعد مسموعاً من هذه الأجيال المابعد حديثة التي أصبحت تعيش وتُفكر بشكل عالمي.

إنّ برامج التربية الإسلاميّة والتفكير الإسلامي الموجّهة للأطفال اليوم تسبح عكس التيار فهي في خانة وأطفالنا في خانة أخرى والسبب الأساسي في هذه الفجوة الإبتيمولوجيّة هي العناد الفقهي الذي تسرّب إلى عمق البرامج الرسميّة وكبلها وأغلق أبواب التفكير والإبداع. وإذا أردنا تحريك السواكن في شؤون الفكر علينا بتدريس الفلسفة الناعمة أعني الموجّهة للأطفال في المراحل التعليميّة المبكّرة⁵⁰ وتدريبهم بشكل مبكّر على التفكير والنقد من أجل تحضير الأرضيّة المناسبة للقفزة العلميّة.

إنّ تعميم الدرس الفلسفي، اليوم، وتوسيع نطاقه ليشمل الاختصاصات كفيلا بالتأسيس لنواة مجتمعيّة راقية وصلبة، إنّ الفلسفة هي التمرين الفكري المناسب لتحضير المواطنة الناعمة الموجّهة للأطفال من أجل التحضير لمستقبل الشعوب، فالفلسفة من أبرز اهتماماتها "علم المستقبلات" والاستشراف من أجل الرقي بالإنسان وتحقيق كماله على جميع الأصعدة.

إنّ التفكير الفلسفي قادر على حلحلة أزمة الهوية التي ضربت مجتمعنا بشكل مفزع فالأحداث التي شهدناها العالم الإسلامي والعربي خاصّة كشفت عن ارتفاع منسوب التعصّب وعودة التطرّف الديني وتنامي ظاهرة الإرهاب التي صنعها الغرب في مخابره البحثيّة إثر تفتّنه لهشاشة العقليّة الإسلاميّة الممتلئة بالتغريب والأوهام وتضخّم الأنا الأعلى والعنتريات الفارغة، هذه الفتحات المخيفة صنعها تلك الدراسات الشرعيّة المغلقة التي جعلت القرآن على المقاس.

⁵⁰- عد على سبيل المثال إلى المشروع الفلسفي الكبير الموجّه إلى الأطفال الذي لم يلق إلى حدّ اليوم القبول الرسمي في وزارة التربية، ولمزيد التفاصيل راجع محي الدين كلاعي، الفلسفة الموجّهة واليافعين: آداب وإستراتيجيات، مراجعة هدى الكافي، دار الكلمة، ط1، تونس، 2021.

إنَّ شرط التمدّن والحضارة اليوم هو التخلّص من هذا الإرث الثقيل واستئناف الخطاب الشرعي ومغايرته ومعاصرته وتفعيل انسيابه لمواكبة ما حدث وما سيحدث في عالمنا.

إنَّ ديناميكية الخطاب الفلسفي تدفع بالتدوين إلى مناطق العقل والتفكير والإبداع في إطار الواجب الأخلاقي، فالفيلسوف لا تحرّكه المطامع والإيديولوجيا إنّما تحرّكه إنسانيّته وأخلاقه. ولذلك نتساءل، ها هنا، فيم تتمثّل الرهانات الأخلاقية لخطاب التجديد الفلسفي للدراسات الشرعية ؟

2.4 الرهان الأخلاقي

ربّما لا نجد إجابة أكثر تعبيرا ووضوحا عن أوضاعنا الإيتقية المتردية أكثر من إجابة كائط عن سؤال التنوير، هذه الإجابة تُرجع كلّ قصور الإنسان إلى الإنسان نفسه، ذلك العاجز على التحليّ بالشجاعة والإرادة، وهو في نفس الوقت غير قادر على المبادرة والتملّص من سلطة الانقياد والانجرار، يقول فيلسوف ألمانيا الكبير كائط :

"التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حقّ نفسه، وهذا القصور هو بسبب عجزه عن استخدام عقله إلّا بتوجيه من إنسان آخر ويرجع الذنب في هذا القصور إلى الإنسان نفسه، لأنّ العلة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنّما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين"⁵¹.

و من هنا فإنّ الفلسفة قادرة إلى دفع الناس وحثّهم على النهوض ومجابهة الجهل الذي خيم على وجودهم وجعله مجرد شذو وتكرار مبتذل.

إنّ الاقتداء بالتنوير وتبينته في ثقافتنا يجب أن يكون بطريقتنا الخاصة أعني أنّه لا ينبغي البحث عن ترجمة حرفية له في لغتنا بل ينبغي ترجمة معانيه وتطبيقها في تجديد الخطاب الديني الذي يتحكّم في زمام التربية والتفكير، فهو المسؤول الأوّل على نمطية المجتمعات الإسلامية التي أصبحت مجرد نسخ مطابقة للأصل من الرداءة الأخلاقية .

إنّ الأنوار الفقهية الإسلامية يجب أن تنطلق من النقطة الصفرية التي هي الاعتراف بالجهل، الاعتراف بأنّنا لا نعرف شيئا، لقد كان أفلاطون يرّد باستمرار شعاره الكبير :

⁵¹- كائط، مجلّة "بري لنش مونتشريفت"

Kant, A.Beantwortung der Frage, Was ist, Au. FK la erung, Kont werk, Bd. 3, Berlin, 1900, s 35.

باربارا باومان وبريجيتا اوبرلة، عصور الأدب الألماني، (ترجمة)، عالم المعرفة، رقم 278، ط1، الكويت، 2002، ص132.

"كلّ ما أعرفه أنّي لا أعرف شيئاً" فالاعتراف بالجهل أولى خطوات الاقتراب من المعرفة واليقين. إنّ العقل الفلسفي الذي سيقترح عمق الدراسات الشرعية يمكنه فهم الوجود من خلال تحليل تلك البيانات الشرعية والعمل على تغييرها وتجديدها وبالتالي فإنّ المهمة المستعجلة للفلسفة "تصحيح الأخطاء"، وفق عبارة كارل ياسبرز (Karl Jaspers)، فالتنوير الفقهي ليس مجرد تأمل وتفكير نظري في كلّ ما قيل في السياق الديني بل هو ورشة مفتوحة على الفعل الأخلاقي، ولذلك فإنّ توسيع مجالات الفكر الفلسفي ضمن الخطاب الشرعي هو مراهنة حقيقية وقويّة من أجل تحويل نبض الدراسات الشرعية إلى صميم الواقع، لتشمل مجال أخلاقيات العيش المشترك أو ما يسمّيه إدغار موران "الثقاف".

وهذا ما يُعرف اليوم بالأخلاقيات التطبيقية كأهمّ أنماط المعرفة الجديدة التي تعكس التحوّلات الإستمولوجية الكبرى داخل الحقل الإنساني والذي تحقّق بفضل الفلسفة. وهي رؤية أخلاقية لا تهتمّ بالنسق المثالي (الخير والشر، الحقّ والواجب...)، بل تهتمّ بكلّ مشكلات اليومي وجوهرها الإنساني ضمن قضايا مهمة مرتبطة بالعلوم الطبيعية والبيولوجية، لذلك فإنّ فلسفة الدراسات الشرعية عليها مستقبلا أن تهتمّ بنتائج الطبّ ومسائل الهندسة الوراثية وخاصة إشكالية "الموت الرحيم" التي أصبحت اليوم تطرح أكثر من سؤال في ظلّ الأوليّة التي أصبحت تهدّد عالمنا (الكورونا مثلاً)، وعليها أن تهتمّ بقضايا العدل والإنصاف زمن الأزمات كذلك. وهذا ما يجعل مسؤوليّة الفيلسوف الفقيه جسيمة، حيث يقتضي الأمر أن يتفلسف العلماء والفقهاء على حدّ السواء، من أجل تحقيق إنسانية الإنسان وتدوير كرامته وتسطيرها. ولذلك فإنّ مستقبل الدراسات الشرعية منوط اليوم بقدرتها على مواكبة نتائج التطوّر المذهل للعلوم، يقول سبينوزا (Spinoza): "تمثيلاً لمرحلة جديدة ارتقى إليها العقل العلمي، وباركتها المنجزات، والنتائج وواكها انقلاب في الصياغة الفلسفية للمنهج العلمي"⁵².

ولذلك فإنّ الفقهاء الفلاسفة عليهم التحوّل من البحث عن مطلب الأخلاق إلى البحث عن الأخلاقيات التي هي بمثابة التحوّل من الفهم إلى التجربة، وهذا المجال من صميم اهتمامات الفلسفة الراهنة المابعد حديثة، حيث صارت الأخلاق نسبيّة من أجل إضفاء سمة المرونة على كلّ المباحث الجديدة ومواكبة آخر مستجدّات الأبحاث البيولوجية وغيرها، فهذه المباحث تحتاج لرؤى فقهية قيمية راهنة. ولذلك شهدت العلوم ولادة الهندسة الوراثية التي تبحث في أساليب الوقاية من الأمراض والتصدّي لها، ومن أجل هذا خضعت لمبدأ "التنبؤ" من أجل وضع الإنسان في معمعة "الحتمية الطبيعية"، وحول هذه المعاني طُرحت

⁵²- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة د. جلال الدين السعيد، دار الجنوب للنشر تونس، ط1، دت، ص 12.

عدّة أسئلة حارقة من قبيل: "كيف يمرض شخصا سيّما أنّه يتعرّض آخر للأسباب نفسها ولا يمرض، وهذا السؤال هو الذي يحاول الطبّ اليوم الإجابة عليه؟"⁵³. ومن هنا فإنّ الفقيه عليه أن يعيد تنصيب الإنسان في قلب النقاش الشرعي، فالبحث في الإنساني لا يجب أن يختلف كثيرا عن البحث في المسائل العلميّة الدقيقة كـ"الذرات"، ولذلك ينبغي تفعيل الأخلاقيّات التطبيقيّة و مضارعتها ودمجها في السياق الابدستيمولوجي للثقافة الشرعيّة.

إنّ الفيلسوف الفقيه هو في واقع الأمر العقل المدبّر لحرية الفكر والاجتهاد ونزع كلّ الموانع التأويليّة التي حوّلت ديننا إلى ما يشبه المحميّة التفسيريّة المسيجة التي يُمنع من الاقتراب منها. ولذلك فإنّ التنوير الفقهي قد يكون فرصة المسلمين الأخيرة للتخلّص من كلّ أشكال الاستلاب الشرعي الذي أثر على المسلمين في كلّ تفاصيل حياتهم، خاصّة في علاقتهم بأرباب العمل حيث كوّن بنيان قائم على مبادئ الطاعة والقهرية والخضوع.

إنّ ما ينبغي أن تضعه الدراسات الشرعيّة نُصب أعينها في المستقبل القريب هو كرامة المسلم التي تقتضي الاحترام الكامل لقدراته الذهنيّة والنفسيّة والجسميّة والتعامل معه بمرونة تامّة دون تخويف أو تهديد، يقول جون راولز (J- Rawls): "... يجب على الأشخاص أن لا يقوموا بأعمال يصعب عليهم القيام بها أو تتحدّى قدراتهم"⁵⁴.

ونعتقد أنّ هذه الإصلاحات الفلسفيّة الموجهة للشرع غايتها إعادة الحياة إلى مركز البحوث الفقهية والتفكير في الإنسان كمحور الخلافة في الأرض.

إنّ الدراسات الشرعيّة المعدّلة فلسفيّا يجب أن تزرع في الناس قيم المثابرة والعقلانيّة، بحيث أنّه أن الأوان لعودة العقل إلى الشرق، أعني عودة العقلانيّة العلميّة إلى ثقافتها الشرعيّة من أجل أن تحتّ هذه الأجيال على تعزيز الثقة بالنفس والسعي للتطوّر والبناء وتوفير المناخ العلمي المناسب داخل مجتمعاتنا، إذ من الضروري أن تعمل الدراسات الشرعيّة في المستقبل القريب على خلق مجتمع إسلامي أكثر تصالحا وتعاوناً وانسجاماً. مجتمع يُعزّز فيه العلم ويسعى لنشر ثقافة تبادل الخيارات وتعزيز التنوّع وتقريب الاختلاف ويسهر على الاستثمار في الطاقات البشريّة من أجل خلق قيم الإبداع والجمال والخير.

⁵³- ريتشارد دهنون وزولت هاء، التنبؤ الوراثي، عالم المعرفة، الكويت، 1978، ط1، ص17.

⁵⁴- جون راولز، العدالة كإنسان، ترجمة حيدر الحاج اسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت، سنة 2001،

3.4 الرهان العلمي والفكري : لعل أهمّ الرهانات الاستمولوجية للتجديد الفلسفي للدراسات

الشرعية تتمثل في البحث عن إستراتيجية قرآنية راهنة تهدف إلى تأطير نصوصنا الشرعية (القرآن، السنة)، حيث نجد في هذا الصدد محمد أركون الذي حاول توظيف بروتوكول ألسني - نقدي وطبقه على سورتي (الفاتحة والعلق)، لقد تفتن إلى أهمية العلوم الدينية التي لم نحسن التعامل معها وعجزنا خاصة على ربطها بالواقع، وفي هذا السياق تساءل راسل في مؤلفه "أثر العلم في المجتمع": "هل يمكن لمجتمع يكون فيه الفكر والتقنية عميلين أن يستمر لفترة طويلة كما استمرت مصر الفرعونية مثلا ؟ وهل يحوي ضمن ذاته قوى يجب أن تسبب له الانحلال والانفجار"⁵⁵.

ألا يدعونا هذا إلى الربط بين علوم الدنيا والدين والبحث عن القواسم العقلانية المشتركة مثل : الدمج بين علم الموارث وعلوم القضاء وفقه السياسة الشرعية والسياسة وديمقراطية التشاور والمواطنة وما تقتضيه من تنظيم وتعددية وعدل ومساواة وحرية وحقوق وفرض سياسة المشاركة والتفريق بين الحقوق والواجبات.

والفقه ينبغي أن نوظف قواعده في المجال الاقتصادي بواسطة علم البيوعات والمعاملات، فقصة سيدنا يوسف يجب أن تدرس في كليات ومعاهد الاقتصاد بدل أن يكون تدريسها حكرا على أقسام الشريعة لأنها جمعت بين علم الاقتصاد والتصرف وعلم المحاسبة وسوق العملة والصرف وحتى تبييض الأموال و"الرشوة" (كهنة المعبد)، كما أنّ هذه القصة يجب أن تدرس في كليات الفلاحة والزراعة ضمن مواد علوم البذر وعلوم التخزين وطرق الريّ الصحيح، وينبغي كذلك أن تدرس في كلية الطب وعلم التحنيط ويجب أن تدرس في كليات علم النفس من خلال مواد علم الفراسة وقدرة الإنسان على قراءة تقاسيم الوجه وتفصيله دون النطق بأي كلمة: "وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ"⁵⁶. ومن بين الآيات الأخرى التي تكشف القدرة الكبيرة ليعقوب النبي على القراءة السيمائية التي هي قواعد علم

⁵⁵- براترنديل، أثر العلم في المجتمع، ترجمة صباح صديق المولحي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، بيروت،

سنة 2008، ص135.

⁵⁶- القرآن، يوسف، رواية قالون عن نافع المدني، الآية 58.

الفراصة نذكر هذه الآية: "ولمّا فصلت العيرُ قال أبوهُم إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفتدُون"⁵⁷. ولكن في معظم الدراسات الشرعيّة القديمة لا نجد لهذه الأشياء أي حضور، لذلك ينبغي أن تحقّق هذه الدراسات رؤية مستجدة، وأن يلتفت علم الأصول إلى مقاصد الشريعة الذي نضج مع شيخنا محمد الطاهر بن عاشور، حيث دشّن علم المقاصد الحديث الذي جعله في خدمة الاستنباط (الاجتهاد) الفقهي بالتوازي مع علم الأصول، كلّ ذلك من أجل تحقيق المعرفة والمصلحة للإنسان في الدنيا والآخرة. وراهن على كليّات شرعيّة خمس هي: "حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل (العرض) وحفظ المال"⁵⁸. كما أشار إلى ذلك ابن رشد وتبلور مع الشاطبي ولذلك فإنّ علوميّة الشرع غايتها إنسانيّة من أجل ضمان الحقوق العامّة وإقرار مبدأ الحرّيّة.

وينبغي للفكر أن يتفاعل مع تجارب أصوله والإطلاع على جهود العلماء لضبط السياسة المستقبلية للأمة الإسلامية (علم المستقبليات والتنبؤ) ووضع البرامج والمخططات التنمويّة، وينبغي أن نعوص في بحور السنّة ونربطها بالمستقبل وننظر بعيداً وأن نراه قريباً وهذا موضوع فقه المآلات أو ما يُسمّى في الشرع بفقه التوقّع.

كما أنّ الدعوة الإسلاميّة لابدّ من وصلها بعلوم الاتصال والتواصل والانفتاح (communication sciences) ضمن ورشة الإنسانيّة لخلق مجتمعات مسالمة و منفتحة وتحقيق السلام الدائم والعمل على تعزيز العلاقات الإنسانية والتعاون المثمر.

فآداب التواصل تقتضي التعايش تحت مظلة واحدة هي الدين، فلا مذاهب تفرّق بين آل البيت الواحد فالدين واحد وثابت والتدين متعدّد ومتحوّل، فلكلّ عصر ألوانه الفقهية.

كما يمكن أن نربط بين فقه الدعوة وعلوم الدعاية والإشهار، هكذا إذن نغاير الدراسات الشرعيّة ونجدّها دون المساس بالثوابت الثابتة. وأمّا علوم التربية والأخلاق والفضائل فلها علاقة بفقه أصول المعاملة حيث تطيّب النفوس المريضة وتعالج القلوب بعلوم الطبّ وعلوم النفس والعلوم الاجتماعيّة و هامش الخطأ فيها صفر، كما يراهن الإصلاح الفلسفي للشرع على التدرّب على الاستعمال الإيجابي للذكاء

⁵⁷ - القرآن، يوسف، الآية 94.

⁵⁸ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، تقديم حاتم بوسمة، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، ط1، سنة 2011، ص251. وراجع كذلك: نور الدين الخادمي، علم مقاصد الشريعة، مكتبة العبيكان، ط1، العربية السعودية، سنة 2001، ص18.

الاصطناعي والتعامل العقلاني الصارم مع مضادات التقنيات الحديثة مثل (Chat GPT)، وحسن استخدام هذه التطبيقات العلمية في حفظ ذاكرة المسلمين، ولنا في تجربة الإمارات العربية (سنة 2019) التي بعثت منصة إفتاء إلكترونية .

هذا التشابك العلمي - الشرعي، يعكس نسبة الحقيقة وبالتالي لا وجود لتنمية شاملة كاملة، بل إن ذلك يقتضي مخططات تنموية متسلسلة لا تقطع مع الماضي، لكن تسعى لتجاوز نقائصه وهذه التنمية تشمل الدين والسياسة والمجتمع والاقتصاد، وإنّ انخراط أي قاعدة من هذه القواعد يُعدّ انحرافاً لمخططات التنمية الشاملة وهو ما ينعكس على مستقبل الأمة وتخلّفها عن ركب الحضارة الكونية.

5. الخاتمة:

من كلّ ما سبق نخلص إلى أنّ الفيلسوف وحده القادر على تنوير الدراسات الشرعية، وإعادة فتح مسالكها المغلقة و ملئ فراغاتها المعنوية، إنّ الفيلسوف مؤجّج بالأسئلة في كلّ مكان وزمان قادر على توجيه سهام نقده إلى "كبد" المشكلات الدينية من أجل البحث عن مسالك الابتداء والبحث عن القرآنية الثانية التي هي الفهم الراهن لنصّنا الكبير وسنّتنا الشاسعة.

ولا ريب عندي أنّ كلّ الآفات التي يعانيها ديننا تعود بالأساس إلى بعض الدراسات الشرعية التي احتكر أصحابها الحقيقة باسم الدفاع عن الله، واستطاعوا لأكثر من عشرة قرون أن يسيطروا على عقول الناس، هذا "التدين الأسود" صنع أوهماً وفكراً أحاديّاً أساسه الاعتقاد والانقياد والخضوع والطاعة.

لقد تبين لنا أنّ الفلسفة قادرة على رسم مسالك النجاة والشفاء من كلّ الأزمات التي أصابت وعي المسلمين. لكنّ ذلك يقتضي وضع الدين في حدود العقل واكتشاف منطقته بشكل مستقرّ. ويهدف برنامج الإصلاحات الفلسفية للدراسات الدينية إلى تصحيح وتصويب كلّ تصوّرات الإنسان للوجود ومواكبة تحولاته المتسارعة.

وهذه الراهنية الدينية لا تتحقّق إلّا بواسطة العقل الفلسفي الذي يفتح بشجاعة وجرأة ورشة الشريعة ويطبّق مناهجه العلمية والمنطقية الصارمة ليكشف عن اتّصال العلوم الدينية والعلوم الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية. وما أحوجها اليوم ليقظة فلسفية للعقل الإسلامي من أجل أن تُحرّك سواكنه حتّى يندفع بسرعة لنخل كلّ هذه "الذكريات الفقهية المؤلمة". إنّ الفقيه الفيلسوف هو القادر على تجديد التدين "بشكل مستمرّ ودائم"، إنّ الفقه الفلسفي هو تفاعل العقل مع ذاته ومع أصوله من أجل وضع

حدّ لكلّ أنماط التفكير الوثوقي المستعجل، ولقد صدق هايدغير (Heidegger . M) عندما أوصى بضرورة "التفكير في التفكير".

لذلك فإنّ هذه الندوة هي فرصة العمر ليستعيد الفلاسفة دورهم الديني، حيث يقتضي وضع مجتمعاتنا أن يتفلسف الفقهاء ويتفقه الفلاسفة.

فالفلسفة قادرة بمناهجها التأويلية والنقدية على تنفيس الشريعة من كلّ التأويلات والتفسيرات المضغوطة التي ما أنزل بها الله من السلطان، ولذلك "لابدّ من إعادة النظر فيها وفيما يعتبر مسلمة في نظر البعض"⁵⁹.

فمن واجب الفلاسفة الأخلاقي إقامة الشكوك في كلّ تلك الدراسات ومقاطعة معانيها لكن دون القطع معها، إنّما ينبغي استئنافها على نحو آخر يكون معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في نفس الوقت.

والمهم أن يكون أساس خطاباتنا الشرعية في المستقبل مستوفية لكلّ الخصائص الفلسفية والعلمية، ويذكر ابن سينا في القصيدة العينية أنّ "العلم يرفع من لم يُرفع"⁶⁰.

لذلك فإنّه من المهمّ التدرّب على القول الفلسفي قبل الخوض في القول الديني، ومن حقّ الأجيال الجديدة أن تفكر في منابع ذاتها بطرق جديدة تشبهها، وأن لا تنظر بعين واحدة إلى ديننا المختلف، وكم نحن في حاجة لتذكير فقهاء الأمة بحكمة ماركوس أويليوس (Marcus): "العين السليمة ينبغي أن ترى ولا تقول أريد أريد فقط الأشياء الخضراء". ومن هنا، من حقّ هذه الأجيال أن تعود إلى دين الله أفواجا وتحيا من جديد وأن تهاجر إلى الإنسانية كي "لا تبقى دار لقمان على حالها".

إنّ الأمل لا يزال قائماً كما ذكرت الفيلسوفة التونسية رجاء بن سلامة عندما قالت إنّ "ستوجد يوم تترك التمسك بأبنية التميّز واللامساواة التي نسّمها خصوصيات، ويوم نعتبر أنفسنا بشرا قبل أن نكون عرباً أو مسلمين أو رجالاً أو نساء"⁶¹.

6. قائمة المصادر والمراجع

(دون اعتبار الألف واللام والابن وابن)

⁵⁹- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، د.ت ص 23.

⁶⁰- ابن سينا، القصيدة العينية، المكتبة السلفية، ط1، القاهرة، سنة 1910.

⁶¹- رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار المعرفة للنشر، ط1، تونس، 2006، ص 136.

المصادر العربية:

القرآن الكريم (رواية قالون عن نافع المدني)

أركون (محمد):

- فكر الأصول واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقى، ط1، بيروت - 1991.

إقبال (محمد):

- تجديد التفكير الديني في الإسلام، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2015.

الأهواني (أحمد فؤاد):

- معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة، 1946.

الجابري (محمد عابد):

- نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1993.
- المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط2، بيروت - 1993.
- المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، 2013.

ابن حزم (الأندلسي):

- الأحكام في أصول الأحكام، المنشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1963.

الخادمي (نور الدين):

- علم مقاصد الشريعة، المكتبة العبيكان، ط1، العربية السعودية، 2001.

أبوداود (سليمان بن الأشعث):

- سنن أبي داود، حقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، ط1، بيروت، د.ت.

رسل (برتراند):

- آمال جديدة في عالم متغيّر، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة علي أدهم، مطبعة آفاق، ط1، 2018.

- أثر العلم في العلم في المجتمع، ترجمة صباح صديق المولحي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2008.

ابن رشد (ابو الوليد):

- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق د. البير نصري نادر، دار المشرق، ط5، 1986.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار ابن حزم، ط1، بيروت، 1995.
ريتشارد (دهنون وزولت):

- التنبؤ الوراثي، عالم المعرفة، ط1، الكويت، 1978.
أبوزيد (نصر حامد):

- التجديد والتحرير والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، د.ت.
سبينوزا (باروخ):

- علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، د.ت.
ابن سينا (الحسين بن علي):

- القصيدة العينية، المكتبة السلفيّة، ط1، القاهرة، 1910.
شريعتي (علي):

- العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدوسقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، ط1، القاهرة، 1946.
الشهرستاني (أبو الفتح عبد الكريم):

- الملل والنحل، تحقيق محمد الفاضلي، المكتبة العصريّة، صيدا، ط1، بيروت، 2009.

بن عاشور (محمد الطاهر):

- جمهرة مقالات ورسائل الشيخ هو الظاهر بن عاشور، تجميع محمد الطاهر العيساوي، دائرة

النفاثس، ط1، الأردن، 2015.

عبد الرحمان (طه):

اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1933.

عبد الله (عروي):

مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1933.

عمارة (محمد):

- مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1،

2003.

قطب (سيد):

- معالم في الطريق، دار الشروق، ط2، بيروت، 1993.

المراجع الأساسية العربية:

الحري (عبد النبي):

- طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية،

منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2012

حلاب (مفتاح):

- بعد طول تفكير في ابن رشد: نحو قراءة تصويبية لمازق التهافت وارتداداته، مجمع الأطرش

للكتاب المختص، ط1، تونس، 2025.

الصدّيق (يوسف):

- هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، تعريب منذر ساسي، دار التنوير ودار محمد علي الحامي، ط1، 2013.

الطالبي (محمد):

- حوار نشر في صحيفة العرب، بتاريخ 17-04-2015، السنة 37، عدد 890.
طالب (عاهدة):

- الفكر العلماني بين انغلاق الهوية وأسئلة العصر ضمن رهانات الفلسفة العربيّة المعاصرة، كتاب جماعي، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب، الرباط، 2010.
كلاعي (محي الدين):

- الفلسفة للموجهة للأطفال واليا فعين: آداب واستراتيجيات، مراجعة هدى الكافي، دار الكلمة، ط1، تونس، 2021.
كو اين (ويلارد):

- بسيط منطق الحديث، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1996.
المسكيني (أم الزين):

- مقال "راهنية كانط"، مجلّة الفكر العربي المعاصر عدد 130-131، بيروت، 2004.
هاني (إدريس):

- خرائط إيديولوجية ممزقة وصراع الايديولوجيات العربيّة والإسلاميّة المعاصرة، مكتبة مؤمن قريش، الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2000.
المعاجم والقواميس:

ابن منظور (جمال الدين):

- لسان العرب، (15 جزء)، دار صادر، ط1، بيروت، 2009.

- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية المعاصرة، مكتبة الشرق الدوليّة، ط4، القاهرة، 2004.

أحمد (مختار عمر) :

- معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 2008.

المصادر والمراجع الأجنبية:

Derrida (J.) :

- **De la Grammatologie**, Editions de Minuit, Paris, 1967.
- **Foi et savoir in la Religion**, E. du Seuil, Paris, 1996.
- **Marges de la philosophie**, Ed. de Minuit, Paris, 1967.

Foucault (M):

- **Surveiller et punir**, éd. Gallimard, Paris.

Gorgias:

- **Eloge d'Hélène**, In J. P. Dumont, Les sophistes, Fragments, Témoignages, PUF, Paris, 1969.

E. Kant :

- **La religion dans les limites de la simple raison**, in œuvres philosophiques, III, Paris, Gallimard, 1986.

MORIN (E.):

- **Une politique de Civilisation**, ed. Er leav, 1970.

TrompF(G.):

- **The Idea of Historical recurrence in western**, Thought possim.

