نحو بدائل منهجية في ربط علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية

حول كتاب «علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، نحو تجاوز القطيعة: أليس الصبح بقريب؟»

أ.د. ساري حنفي
أستاذ في الجامعة الأميركية في بيروت

المقاصد
دورية ثقافية

«إن العلوم الشرعية لم تأتِ مرةً واحدةً، فعلم أصول الفقه جاء بعد انتهاء الوحي، وعلم الحديث وعلم القرآن عمومًا كلها قد جاءت نتيجةً للتفاعل الخلَّاق بين الفكر الحضاري الإنساني والمعرفة الموحاة. وعلى هذا الأساس، فإن علم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة ينبغي أن تجد طريقها إلى كثيرٍ من المعاهد والكليات الشرعية»(١).

كيف نفهم الإسلام بما يتناسب مع فهم الواقع؟ وكيف نُدخل العلوم الاجتماعية في كليات الشريعة؟ وكيف ندخل التراث وعلم الاجتماع الديني إلى أقسام العلوم الإنسانية والاجتماعية أيضًا؟ هذا هو رهان الكتاب المشار إليه؛ أي: ربط العلوم الاجتماعية بعلوم الشرع.

لم تنفتح البحوث الجامعية في الدرس الديني في العالم العربي على المقاربات المنهجية النوعية والحقول المعرفية المختلفة، بينما في كثيرٍ من الدول قد رفد الدين الدراسات المعاصرة في مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية. لقد اجتاحت الظاهرة الدينية أغلب موضوعات هذه العلوم، وأحدثت لها فروعًا

(١) الحافي، **الدراسات الإسلامية في الجامعات الأردنية**، مرجع سابق، ص٤٧.

مختصَّة بها (علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وعلم جغرافية الأديان، وأنطولوجيا الدين، وأنثروبولوجيا الدين...). إن هذا العجز عن استيعاب المعارف المعاصرة الحاصلة في الدراسات الدينية قد جعل دراسة الدين في وطننا العربي والإسلامي منفصلةً عن سياقها الإنساني العالمي، وبذلك ظلَّ علم الأديان قابعًا في مفترق طرق تتجاذبُه علوم شتَّى[١].

لم تكن العلاقة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية علاقةَ وئام دائم ولا علاقة صراع مستمرٍّ؛ بل تصفو إلى درجة التماهي المطلق للشرع أو للعلوم الاجتماعية أحيانًا، وتتوتَّر العلاقات في تعقيدٍ معرفيٍّ أحيانًا أخرى، فتثير علوم الشرع في وجه العلوم الأخرى (أو العكس) غبارَ النزاع والجدال، والحوارَ في أحسن الأحوال. ولا بدَّ أن يتعايش مع هذا الجدل مَنْ سيبحث عن اجتراح الحلول من العلوم الاجتماعية، ومَنْ سيتطلَّع إلى السماء لاستمطار توصياتها وحلولها. فهكذا الإنسان أنثروبولوجيًّا (أي: منذ القدم) وسيبقى كذلك. وفي عصرنا الحديث مراجعاتٌ لكثيرٍ من الثنائيات التقليدية، بالسعي نحو تقريب الوعي من اللاوعي، والعقل من الرغبة، والذكاء من العاطفة، والبرهان من الوجدان. إن التوتُّر التاريخي في العلاقة بين العقل والنَّقل، وبين الحكمة والشريعة، وبين الفلسفة والدين، لا تستوفيه الأسباب المعرفية المحضة، بقدر ما يمكن إرجاعه أيضًا إلى دوافع وجدانية نفسية[٢]. وقد رأينا أن المخرج من هذه التقابلات الضدية لن يكون إلَّا بالجمع بين العلوم من خلال التحصيل العلمي المزدوج ـ حتى لو كان بحدِّه الأدنى ـ بين التكوين الشرعي والتكوين في العلوم الاجتماعية، لمحاولة بناء ذهنية مزدوجة ذات نظرة متفتِّحة حول الدراسات الإسلامية والاجتماعية.

---

(١) عبد القادر بخوش، **أوليات البحث العلمي في علم الأديان في الجامعات العربية**، في: أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي، الدوحة: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٢٠م، ص٢٨٢ ـ ٣٠٠.

(٢) محسن بن الحطاب التومي، **تعليم التفكير الفلسفي والسياق الثقافي العربي: أي دور للمعطلات الثقافية؟ مقدمات في الحداثات التطبيقية**، بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠م.

كتابي علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، نحو تجاوز القطيعة: أليس الصبح بقريب؟ (٢٠٢٢م) كان محاولةً في اتجاه ألَّا يتحول علمٌ ما إلى ضوءٍ باهرٍ يعشي بصرَ الإنسان ويعيقه عن تشخيص ما ينفعه ويميزه عمَّا يضره **ضمن إطار أخلاقي**. لقد رأى إيمانويل كانط ـ محقًّا ـ أن التجربة الأخلاقية هي أساس رصين للإلٰهيات، معترفًا بعجز العقل في هذا المجال. وقد كتب أبو الفضل ساجدي[١] ـ محقًّا أيضًا ـ أن ثمة أمريْن كلما تأمَّل المرء فيهما أكثر امتلأ قلبُه بمزيدٍ من الإعجاب: السماء التي تزخر بالنجوم في الخارج، والقانون الأخلاقي في الباطن. ولكن الممارسة الأخلاقية تتطلَّب وجود لونٍ من التوافق بين الفضيلة وحسن العاقبة[٢]. ومن هنا تأتي أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الأخرى في دراسة إن كانت العاقبة حسنةً أم لا. إن تفاعل هذه العلوم مع بعضها وتكاملها لا يعني ذوبان بعضها في بعض. وما يحصل اليوم في العالم الغربي من رواجٍ للاهوت العملي (practical theology) الذي هو زواج كاثوليكيٌّ للاهوت مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، هو انتهاء عقودٍ وقرونٍ من رفضِ الآخر، وفي الوقت نفسِه ذوبان علمٍ في آخر. لقد استخدم اليسوعيون منذ القرن التاسع عشر في أمريكا اللاتينيةً علم الاجتماع من دون عُقَد، وأجروا استبيانات لفهم تديُّن الناس وفهم واقعهم، وانقسموا بين مؤيدٍ للاهوت التحرير ورافضٍ له. ولئن كان اللاهوت العملي سيقدِّم حلولًا ظرفيةً وقلقةً للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلَّا أنه سيبقى هناك توتُّر بين المناهج التجريبية والوحي، وعلى العقل والفلسفة محاولة حلِّ التناقضات والمعضلات المطروحة على البحث.

لا يدعو هذا الكتاب إلى إدخال العلوم الاجتماعية في علوم الشرع

---

(١) ساجدي، **إشكالية التعارض بين العلم والدين**، قراءة نقدية في الحلول المقترحة، مرجع سابق.

(٢) علي ربّاني الكلبيكاني، **جدل العلم والدين في التاريخ المسيحي**، في: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد: العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص١٣ ـ ٥٢.

فقط، وإنما العكس أيضًا، عن طريق تدريس علم اجتماع الدين (أو مثيلاته في الاختصاصات الأخرى) باعتباره أداةً لفهم التدين المعيش؛ لقد اهتمَّ علم الاجتماع الديني بمسألة الدين في المجال العام من خلال صيرورات حداثتنا المتأخرة: علمنة الدين، وتديين العلمنة، وعموميَّة الدين وتمثُّلاته لدى الفاعل الاجتماعي، والمجال الديني، ووسائل الدعاية، وتديين التعليم، وممارسة الشعائر الدينية، والمجال الديني في علاقةٍ بالسياسة. ويعلِّمنا علم الاجتماع احترامَ الآخر، أي: التعدُّدية، ومن ثَمَّ أسمِّي علم الاجتماع بـ«علم تأخير الحكم القيمي»، بمعنى التدرب على عدم البدء بالحكم القيمي؛ فلا نبدأ بإدانة المثليين جنسيًّا مثلًا؛ بل بفهم الظاهرة، وإن كان لا بدَّ من حكمٍ قيميٍّ فيكون في النهاية.

إن الأديان تلعب دورًا أساسيًّا في إعطاء معنًى لحياتنا وتنميط سلوكنا، فكيف نتعامل مع ذلك آخذين بعين الاعتبار دخول منظوماتٍ أخرى ذات بُعْد إنسانيٍّ يتجاوز ديانةً معينةً؟ يجب أن نواجه تجاور هاتين المنظومتين، والمواجهة تكون أولًا وثانيًا وثالثًا بالحوار، فأصل الكلام هو الحوار[١]، لا التجاهل على طريقة النعامة، ولا على طريقة نظرية العلمنة التي فصلت تمامًا بين الفضاء العام المدني والفضاء الخاص الديني. إن كلَّ التوجهات الحديثة، كما عند خوسيه كازانوفا[٢] وشارل تايلور[٣] وآخرين، قد أحدثت قطيعةً مع هذه النظرية، مُنظِّرة لمجتمع ما بعد العلمنة الذي ينادي بعلمانية هنيَّة ويتعامل مع الدين بوصفه جزءًا من الثقافة العامَّة، فهو الغائب الحاضر في المجال العام. ولذلك لا أحبّ مصطلح «الإسلام السياسي»، فكأننا نقول: إن الحركات الإسلامية لا يمكن أن تكون سياسيةً، فهي سياسيةٌ في التعريف مثل

(١) رشيد بو طيب، **رسالة إلى مفكر هرم: قراءات في الفلسفة الحديثة**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠١٥م.

(٢) José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," October 30, 2007, 101-20, https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39.

(٣) Taylor, A Secular Age.

أيِّ اتجاه أيديولوجي؛ إذ بإمكاني أن أنتقد توجهاتهم السياسية، لكن لا يمكن أن أقول لهم بادئ ذي بدء: إن الإسلام بأخلاقه بعيدٌ عن السياسة. إن الأديان كلها تلعب دورًا في السياسة، فإسرائيل ـ التي لديها نخبة علمانية مهمَّة ـ كلُّ سياساتها مربوطة بفهمٍ معيَّنٍ للدين اليهودي وشعب الله المختار، وتلعب الكنيسة الخمسينية (Pentecostalism) دورًا مهمًّا اليوم في سياسات دولٍ كثيرة، أهمها الولايات المتحدة الأمريكية والبرازيل. ويختلف هذا الدور من حيثُ السياق، فهذه الكنيسة نفسها التي دعمت اليساري لولا دا سيلفا، قد دعمت بعده الرئيس اليميني جايير بولسونارو. ولا خوف على الدين بعد اليوم ولا خوف منه إذا آمنَّا كما فعل عبد الكريم سروش[1] بنسبية المعرفة لا بنسبية الحقيقة، فالمعرفة الدينية تتَّسم بالتحوُّل والنسبية؛ لأنها مرتبطةٌ بألوان المعرفة الإنسانية الأخرى ومتأثِّرةٌ بها.

وكما ألمح العنوان الأساسي لهذا الكتاب «**أليس الصبح بقريب؟**»، فقد قررت ألَّا أتناول في الخاتمة عوائق تفاعل علوم الشرع مع العلوم الاجتماعية؛ بل أركِّز على ثلاث مقارباتٍ كفيلةٍ بارتقاء تدريس علوم الشرع وتجسيرها مع العلوم الاجتماعية. وكما ذكرتُ في السابق، فهذه المقاربات قد جُربت بشكلٍ معقولٍ في ثلاث تجارب مهمَّة: تجربة كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة، والجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، ودار الحديث الحسنية بالمغرب. وهذه المقاربات هي: تَبْيِئَةُ المعرفة وفقًا لمنهج «الفصل والوصل»، والمنهجية المقاصدية، والمقاربة الأخلاقية للدين.

أولًا: تَبْيِئَةُ المعرفة وفقًا لمنهج «الفصل والوصل»:

كما ذكرتُ في الفصلَيْن الثالث والثاني عشر من هذا الكتاب، فإن العلوم وإنْ كانت تنطلق من مبادئ ومفاهيم كونية، فإن تنزيل هذه المبادئ يحتاج إلى تبيئتها أو إعمال مقاربة إيكولوجية فيها، بمعنى أخذ السياق المحلي والتاريخ بعين الاعتبار، بما يشمل الثقافة والدين، وأنا أفضِّل مفهوم «التَبْيِئَة» على

(١) عبد الكريم سروش، **القبض والبسط**، مرجع سابق.

مفهوم «تكامل المعارف»؛ بسبب الالتباس الحاصل من تبنِّي فاعلين متعدِّدين له وإعطائه معانيَ مختلفةً جدًّا. فكيف يمكن فهمُ التَبْيِئَةِ وإعمالها في المعرفة أو في المناهج التعليمية بين العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية مع علوم الشرع؟

كما ذكرنا في خاتمة الفصل الثالث، فقد تبنَّيت ما اقترحه سمير أبو زيد من منهج «الفصل والوصل»، معتمدًا على نموذجٍ من التراث، وهو نموذج اللغوي الفارسي الشيخ عبد القاهر الجرجاني، لضمان موضوعية العلم، وفي الوقت نفسِه نظرة الذات إلى العالم، فلا تطغى الجوانب الاعتقادية والدينية على العلم، ولا يتجاوز العلم حدودَهُ المعرفية على حساب الجوانب المعيارية الأخلاقية المستمدَّة من الدين (وغيره). يقوم هذا المنهج على ثلاث خطواتٍ أساسية: **الخطوة الأولى** هي تحديد الموضوع العلمي محل البحث لمعرفة عدَّة أمور: فإذا كان قضيةً علميةً بحتةً تُستخدم المناهج العلمية الخاصَّة بمجاله، وإذا كان قضيةً علميةً دينيةً مشتركةً ننتقل **إلى الخطوة الثانية**، وهي تحليل الموضوع «العلمي ـ الديني» المشترك إلى قضيةٍ علمية وقضيةٍ دينية كل في مجاله، بشكل كامل. أما **الخطوة الثالثة**، فهي إنشاء علاقة رابطة بين القضيتَيْن.

وبذلك تصبح العلوم متوافقةً مع نظرة العالم كيفما وصفناها (فرنسية، سورية، اشتراكية، رأسمالية، عربية، إسلامية... إلخ). ولذا لا يصنِّف أبو زيد ـ مثل طارق رمضان ـ علمًا ما على أنه إسلاميٌّ، حيث يضعنا هذا في حالة انعزالٍ عن المجتمع العلمي الإنساني، وخاصةً إذا كان هدف الفكر الإسلامي هو الإنسانية جمعاء. فالعلم بطبيعته نشاط إنسانيٌّ تشترك فيه الإنسانية جمعاء عبر تاريخها. فأيُّ عزلٍ يكون الخاسر الأول فيه هو هذه العلوم بالذات في المجتمعات الإسلامية؛ لأنها ستفقد الجانب الموضوعي المشترك بين البشرية، وتفقد وجود المجتمع العلمي الذي هو شرط لازم لتقدُّم العلم.

ومنهج «الفصل والوصل» هو منهج ضروريٌّ لأيِّ علمٍ ولأيِّ مجتمعٍ

أو ثقافة بما في ذلك تدريس علوم الشرع. فحسب «أبو زيد»[١]، فإن التكامل ـ الذي أفضِّل مصطلح التبيئة بدلًا منه ـ إن تمَّ بشكلٍ جيدٍ يصبح في لاوعي الدارسين. فعلى سبيل المثال، لن يكون موقفنا العلمي من قضية «الوعي» مثلًا في علوم المخ والأعصاب متناقضًا مع قضية «الحرية» في الفلسفة السياسية مثلًا، أو مع قضية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في أصول الفقه، ما دام لا يتناقض أيٌّ منهما مع نظرتنا للعالم التي سنوصفها بأنها لبنانية أو عربية أو إسلامية. وغياب التناقض لا يعني أننا سنحل إشكاليات التوتُّر بين المجالات العلمية والأخلاقية، وخاصةً عندما يكون هناك تبسيط ناتج عن اقتناعنا بأن نظرتنا للعالم واحدةٌ ضمن الفضاءات اللبنانية أو العربية أو الإسلامية. ففي الفضاء الإسلامي ميادين حياة (lifeworlds) متعدِّدة، وتحكمها وقائعيات أو برغماتيات (pragmatics)[٢].

وعلى الرغم من هذا النقد لمنهج أبي زيد، فإننا بتطبيق منهجه «الفصل والوصل» لا يعود لمفهوم إبستمولوجيا إسلامية معنى أكثر من كونه شعورًا بـ «أناقة» الانتماء الهوياتي. وموقفي مماثل من مفهوم طوَّره منظِّر ما بعد الاستعمارية بوافنتورا دي سوسا سانتوس، وهو «إبستمولوجيا الجنوب»[٣]. فلستُ مع أي إبستمولوجيات مربوطة بماهيات هوياتية جوهرانية (أي: مربوطة بإثنية أو قومية أو دين). نعم هناك منظورات (perspectives) لبنانية وعربية وإسلامية أو جنوبية، ولكنها ليست إبستمولوجيات. إن منهج «الفصل والوصل» سيحافظ على موضوعية العلم المعاصر، والبحث عن الاتساق مع النظرة العربية/الإسلامية، ليصبح نوعًا من التعدُّدية الثقافية في قضايا البحث العلمي، خاصةً في العلوم الاجتماعية.

---

(١) أبو زيد، **العلم والنظرة العربية إلى العالم**، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، مرجع سابق.

(٢) Bamyeh, Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion.

(٣) Boaventura de Sousa Santos, Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide (Boulder: Paradigm Publishers, 2014).

وقد يكون هناك تناقضاتٌ بين المناهج في الرؤى الإسلامية والغربية، ولكن من خلال العمل في آنٍ واحدٍ مع كلتا الرؤيتين، سيكون المرء مجهزًا بشكلٍ أفضل في التعامل الحذر مع تلك المفاهيم التي تتعارض مع الأساسيات الإسلامية (الثوابت). إن مدرسة فرانكفورت، والماركسية، والفلاسفة الراديكاليين، وعلماء البيئة، والتآلفيين (convivialists)، وعلماء الاجتماع المناهضين للنزعة المنفعية (وأنا منهم)، لديهم العديد من النقاط النقدية المشتركة مع أنصار المنظورات الإسلامية للمعرفة. ولمعالجة الأمراض الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لعصر الحداثة المتأخرة، فلا بديل عن حشدِ جميع وجهات النظر البديلة وإقامة حوارٍ بينها.

وكما ذكرتُ في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب، فإن الجيل الجديد من باحثي الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا وأساتذتها قد استطاعوا تَبْيِئَة إنتاجهم المعرفي ومناهجهم التدريسية عن طريق استخدامٍ أكثر تكثيفًا للأدبيات المحليَّة، وأخذ الدين بعين الاعتبار، والتعامل مع العلوم بطريقةٍ أقرب إلى منهج «الفصل والوصل». ولعلَّ تطوُّر الاقتصاديات الإسلامية ـ التي بودي أن تُسمَّى يومًا من الأيام بالاقتصاديات ذات المنظور الإسلامي ـ في هذا البلد والدول المجاورة له ناتجٌ عن تمرس الباحثين غالبًا في علوم الاقتصاد أولًا، ومن ثَمَّ علوم الشرع، مستخدمين هذا المنهج. حتى مضمون وطرق التدريس في الجامعة العالمية قد توجَّه إلى الجانب المعرفي والإيماني من دون أن يتحوَّل الدرس إلى درسٍ دعويٍّ. وعلى أية حال، إن إدخال الإيمان في الجامعات موضوعٌ له فضائله ومثالبه كما بيَّنَّاه في الفصل الثاني عشر، ولكن هناك فضيلة من نوعٍ استراتيجيٍّ وليس معرفيًّا، حيث لا أحد يرغب اليوم في جعل التعليم الدينيِّ مع الإيمان خارج رادار المؤسسات التربوية الرسمية أو التابعة للمؤسسات الدينية المعترف بها.

ثانيًا: المنهجية المقاصدية:

إن الرهان الاجتهادي هو كيفية توظيف منهجية مقاصدية للاجتهاد، وهذا يعني إعادة النظر في علم أصول الفقه والتعامل مع المنهجية المقاصدية بجديَّة، وليس ببضع صفحاتٍ كما هو الحال في كثيرٍ من كليات الشريعة في المشرق

والخليج العربي. لقد كتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الإمام الشافعي أن «علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامَّة... فكان هذا نقصًا واضحًا في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه»[١].

لقد بدأت منهجية مقاصد الشريعة بحفظ الضرورات الخمس (الدين والنفس والعقل والعرض والمال)، وأضاف إليها الطاهر بن عاشور مقصد الحرية، وطوَّرها محمد نجاة الله صديقي (ولد بالهند سنة ١٩٣١م)[٢] بحيث لا تكون درءًا للضرر فقط، وبل لجلب المنفعة أيضًا؛ ولذا فقد أضاف إليها مكافحة الفقر والفساد وجلب السلم...، وكل هذه المقاصد من أجل أن يعيش الإنسان آمنًا مطمئنًا، يعمل لدنياه وآخرته. ومن أهم مقاربات مقاصد الشريعة مقاربةُ جاسر عودة، حيث يقترح حلَّ التعارض الظاهري بين روايات الحديث النبوي، وفهم دلالة الأحاديث عن طريق النظر إلى المعاني والغايات المقصودة من ورائها. وينتقد جاسر عودة المنهجية التي تقتصر على الدلالات الظاهرة للألفاظ دون معانيها المقصودة التي يُستَدلُّ عليها بالسياق، كما يبطل المنهجية التي تدَّعي «تأرُّخ» (أو تاريخانية) النص الشرعي من كتاب وسُنَّة، بحجَّة فصل الدال عن المدلول، أو ما سُمي بعملية التفكيك. ويوضِّح معتز الخطيب[٣] أنه من الأهمية بمكانٍ التفريق بين المقاصد والوسائل، حيث إن «الوسائل» تصلُح أن تُصاغَ في نظرية يمكن أن تُسمَّى «نظرية الوسائل»، وأن التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة يَصلُح أن ينتصب منهجيةً صالحةً للاجتهاد الفقهي، بحيث يفرّق بين الثابت والمتغيّر من الوسائل حتى لا يتمَّ الجمود على المنصوص، بدافع تَوَهُّم التعبُّد في كلِّه.

---

(١) محمد أبو زهرة، **الشافعي**: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠١٣م، ص٤٣.

(٢) محمد نجاة الله صديقي، **مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة**، دمشق: دار القلم، ٢٠١٦م.

(٣) معتز الخطيب، **منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي**، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقًا)، المجلد ١٨، العدد ٧١، ٢٠١٣م، ص٤٢ ـ ٥٩.

وفي معرض مراجعته لهذا الكتاب، أشار عبد الرحمٰن حللي ـ بحقٍّ ـ إلى أنه لا يزال هناك اختلاف بين المغاربة أنفسهم في كيفية استثمار مقاصد الشريعة ومدى إمكان الاعتماد عليها مباشرةً، وهم مختلفون حتى في فهم موقف ابن عاشور من هذه المسألة، بمعنى تجاوز القياس على الفروع والاعتماد مباشرةً على الكليات، وأن الإنتاج الغزير والمهم في الدرس المقاصدي لم يُترجَم دائمًا في الممارسة الفعلية. وهو ما يفسِّر إهمال كليات الشريعة في المشرق دراسة مقاصد الشريعة وعدم التوسُّع فيها؛ لأنهم يرونها مجرَّد فلسفة للتشريع، ولا تأثير لها في الاجتهاد. وثمة استخدام (حداثي) لمقاصد الشريعة لدى بعض الكتَّاب العرب في الإسلاميات، جعل من مقاصد الشريعة خطوةً لتجاوز الشريعة نفسها، وهو ما أدى إلى تشويه دراسة المقاصد وانغلاقها، والتحفُّظ في استخدامها في المشرق والمغرب على درجات.

ودعوني هنا أستحضر مثلًا حول كيفية تطبيق منهج مقاصد الشريعة على موضوعاتٍ شائكةٍ مثل السياسة الشرعية التي امتنعتْ بعض كليات الشريعة من تدريسها لصعوبة تجديدها وإشكالية إنزالها كما هي في الواقع. ففي كتابه **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، تناول عبد الله الكيلاني ـ وهو متخصِّص في ميدان السياسة ـ السياسة الشرعية على أنها فقهٌ لتطبيق الأحكام على نحوٍ مصلحيٍّ، مستوعبًا مجمل التراث الفكري في موضوعه، بالإضافة إلى كونه يحمل خلفيةً واضحةً عن الفكر السياسي الغربي وتاريخ المؤسسات الديمقراطية. ومن ثَمَّ يحاور الكتاب فقهاء السياسة الشرعية في مناهجهم وخبراتهم، لوضع ضوابط لتطبيق الأحكام الشرعية. ويرسمُ منهجًا مؤصلًا على ما قرَّره الجويني والشاطبي في مواجهة المستجدات، باستثارة الكُليَّات وإعمال الوحدة التشريعية، ممثلة في العموميات المعنوية والكليَّات، مُبيِّنًا أثرَها فهمًا وتطبيقًا فيما ورد فيه نصٌّ جزئيٌّ وفيما لا نصَّ فيه. كما يبيِّن الكتاب أهمية العلاقة بين السُّنن الاجتماعية والمقاصد الشرعية.

وقد اتَّسم هذا الكتاب ببيان القواعد والضوابط الفقهية التي اعتنى الباحث بصياغتها، وبيان تطبيقاتها التراثية والمعاصرة في مجالات السياسات

على تنوُّعها وسَعتها، في قضايا الأحوال الشخصية والنُّظُم الدستورية والإدارية والقانون الدولي. وقد مدَّ هذا الكتاب ـ بهذه الصياغة التي تستوعب نمطَيْن من الكتابة: التراثية والمعاصرة ـ جسور اللقاء بين مكونات الطيف الإسلامي؛ إذ عرض تطبيقات القواعد السياسية من التراث الفقهي الواسع للأمة الإسلامية ولم يحصره في مذهبٍ أو اتجاهٍ. وبهذا يجيب الكتاب على أغلب الإشكالات والأسئلة التي تُثار في مواجهة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، من خلال عرض الضوابط والقواعد الفقهية في الباب.

وقد أخذ هذا الكتاب فرصتَهُ من التطبيق العلمي من خلال التدريس الجامعي في مرحلة الدكتوراه لمدة تزيد على عقدٍ من الزمن في عددٍ من الجامعات الأردنية، كما حظي بمدارسة علمية في مدينة الرباط مع مجموعة من الخبراء والباحثين بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية في ديسمبر ٢٠١٥م. وأحد تطبيقات الكتاب العملية التي يسقطها على الواقع الحالي، مستخدمًا أطروحة وجود مصادر قانونية مختلفة في مجتمعاتنا، منها الوضعية والشرعية، وأن الشرعي يسمو على القانوني بشمولية رؤيته للعدل، هو أنه رأى أن شرعة حقوق الإنسان التي أتت من ثمار تطور الفكر الإنساني هي أقربُ للنهج الإسلامي، ومن ثَمَّ تتفوَّق على القوانين داخل الدول الوطنية. وما زال الفكر الإسلامي ينظر بحذرٍ إلى ما جاء بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان[1]. ومن ثَمَّ لا يعني هذا طيَّ صفحة الخصوصية الثقافية، فهي عماد التنوُّع؛ بل يعني تحويل هذه الخصوصية من متاريس نختبئ خلفها إلى معينٍ لا ينضب ولا يقتصر علينا، بل يتدلَّى ليسقي أرواحًا عطشى من عذوبة مورده. فلم يكن التراث ولا الخصوصية الثقافية نصَّيْن عذريَّيْن.

(١) انظر على سبيل المثال: علي زين العابدين بن عبد الرحمٰن الجفري، **جوهر التجديد في حقوق الإنسان**، ٢٠١١م.

وقد لاحظتُ التراكم الهائل في بحوث الماجستير والدكتوراه في الجامعات العربية في موضوع المقاصد في مختلف تجلياتها، ناهيك عن الإنتاج الكثيف في هذا الجانب من الدرس الأصولي لدى ثلَّة من الباحثين المعاصرين على رأسهم الشيخ أحمد الريسوني الذي راكم مطولاتٍ في هذا الباب تقعيدًا وتطبيقًا. ويبقى الرهان الرئيس في كيفية فهم المدرسة المقاصدية، وخاصةً في حالة تطبيق المنهج مع وجود نصٍّ قرآنيٍّ أو حديثٍ كما اقترح الإمام الطوفي.

ثالثًا: المقاربة الأخلاقية للدين:

كما ذكرتُ في خاتمة الفصل العاشر المتعلِّق بتجربة كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة، فإن المطلوب هو استعادة الجانب الأخلاقي في الشريعة والعلم. وهو استمرار للمدرسة الرحمانية (فضل الرحمٰن مالك)[١] بالتنقيب عن الأهداف والقيم الكامنة خلف الشرائع وموضعة الإسلام في سياقه الأخلاقي، وقراءة القرآن أيضًا في ضوء ذلك، فما عدا الثوابت الكليَّة للدين من عقيدة وعبادات، فالمطلوب هو قلب الأولويات بفهمنا للدين: تثبيت الأخلاق (بوصفها روح الدين) وتحريك الفقه والتشريع لمناسبة الأخلاق. أي إذا اعتبرنا أن السرقة مذمومة أخلاقيًّا في كل زمان ومكان (وفعلها لا يكتسب صفته الأخلاقية من المنفعة والمضرة التي تنتج عنه؛ بل من طبيعته بوصفه انتهاكًا لوجهٍ من وجوه الحق والعدل، والإنسان يرغب في العدل كما يرغب في اللذَّة)[٢]، فإن حكم السارق يتناسب مع السياق الزمكاني وحجم السرقة ودوافعها.

لذا فالمطلوب هو تعميم (Mainstream) براديغم جديد لربط الدين

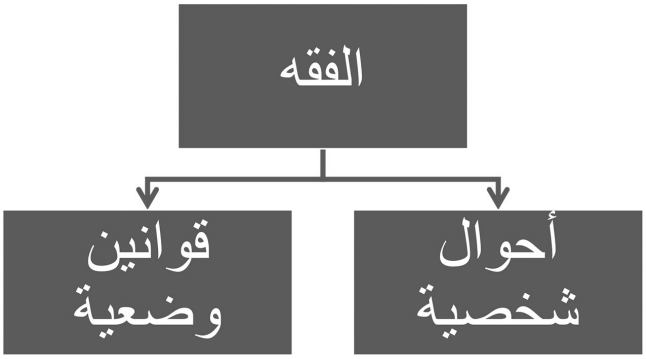
---

(١) Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago, IL.: University of Chicago Press, 2009).

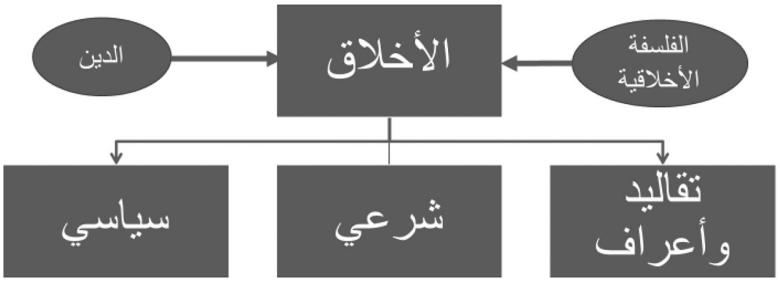
(٢) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣م.

ـ لا بوصفه تشريعًا ولكن بوصفه أخلاقًا ـ بالعلوم الاجتماعية، بحيث تتعاون علوم الشرع والعلوم الاجتماعية على التشريع، مستوحين من فهمهما لمصادر الأخلاق (من الدين والفلسفة). وبدلًا من اعتبار الشريعة (الأحكام الفقهية) هي المصدر الرئيس للقوانين، سواء كانت أحوالًا شخصية وشرعية أم قوانين وضعية، والتناحر على الحدود الفاصلة بينهما، وهو ما اعتادت الكليات الشرعية تدريسه (انظر: الشكل ١)، سيتمُّ الاعتراف بأن العلاقات البشرية تحكمها نُظُمٌ تتجاوز التقنين، فمنها ما هو مرتبط بالأعراف والتقاليد المتوارثة ببساطة، ومنها ما هو أحوال شخصية وأحكام شرعية، ومنها ما هو سياسي (المواطنة، وتقنيات الحكم، والضرائب... إلخ).

ويأتي التنظير الأخلاقي (المستمدُّ من تكامل التفكُّر في الفكر الديني والفلسفي) بالتأثير في المجالات الثلاثة (انظر: الشكل ٢)؛ أي: ما هو مأمول من التعليم الشرعي هو أن يبقى الدين هو الناظم للعلاقات البشرية، ولكن بوصفه أخلاقًا لا بوصفه فقهًا. وقد أضفنا الفلسفة الأخلاقية مصدرًا من مصادر الأخلاق، لأن أيَّ قراءة تأويلية (هيرمينوطيقية) للنصوص الدينية تحتاج إلى الأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي تؤثر فيه طبائع قادمة من التراث والعولمة والسياقات التاريخية والظروف الآنية. أي: إن القراءة التأويلية للنصوص تشمل الفلسفة الأخلاقية. والمقصود بالفلسفة الأخلاقية لا ما هو تنظير فلسفي فقط، بل ما هو تنظير أنثروبولوجي أيضًا، مع الأخذ بعين الاعتبار الطبائع البشرية الثقافية، والتنظير السوسيولوجي الذي يهتمُّ بكيفية فهم الناس في زمانٍ ومكانٍ ما لموقفٍ ما ومدى تجاوبهم مع فكرة تأتي باسم الكونية (universalism) أو الضرورات الآنية المحلية. إذن، ستقوم الأخلاق بوصفها عمليةً (process) لمعاينة حججٍ مختلفة (فيها السلبي والإيجابي) للوصول إلى الحكم الأخلاقي (المهم بحججه وليس بإطلاقه) بتأمين الوحدة العضوية بين التقاليد والأعراف والأحكام الفقهية والقوانين المدنية.



الشكل (١): الفقه بوصفه ناظمًا للقوانين



الشكل (٢): الأخلاق بوصفها ناظمةً للعلاقات البشرية

هل يتطلب زماننا اهتمامًا متميزًا بالأخلاق؟

إذا كانت الأخلاق ضروريةً في كل زمان ومكان، فإن هناك خصوصياتٍ لعصرنا الراهن (الحداثة المتأخرة) تجعل منها أكثر ضرورةً مقارنةً بالقانون (سواء كان مدنيًّا أم شرعيًّا). حيث يتَّسم هذا العصر بتعدُّدية منظورات الحياة، وأهمية الفردانية، ودور المشاعر الكبير في الحياة الخاصَّة والعامَّة (وخاصةً السياسية). ودعوني أركِّز هنا على موضوع المشاعر، إذ يلعب الفرح والخوف والدهشة والحزن والقلق والاشمئزاز والخزي والفخر والتباهي دورًا أساسيًّا في أحكامنا القانونية والأخلاقية. وقد كتب مارتن هايدغر[١] يومًا أن القلق هو

(١) Martin Heidegger, Being and Time, Reprint edition (New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008).

الثغرة الأهمُّ التي تساور وجود الإنسان. وقد لاحظ ذلك الفلاسفة الرواقيون في أن المشاعر التي يصعب كتمانها تدمِّر الشخصية الأخلاقية للفرد. وتشكِّل هذه المشاعر مضمارًا مهمًّا في التداولات الأخلاقية أو القانونية بشكلٍ يوميٍّ، ويكاد يكون التداول كعمليةٍ (ستؤمن تشكُّل التوافق التشابكي overlapping consensus حسب جان رولز) أهمَّ من النتيجة. فالأخلاق والقانون ينبغي أن يكونا اشتغالًا يوميًّا بكبح المشاعر السلبية. فالاشمئزاز مثلًا عاطفة غير منطقية، ويجب عدم الوثوق بها بوصفها أساسًا للقانون[١]، وفي المحاكمات الأخلاقية فقط يمكن التخفيف منها.

كلُّ ذلك قد أدخلنا في عمليةٍ مزدوجةٍ من التناقضات والمعضلات الأخلاقية: فمن جهة، هناك الحساسية الأخلاقية ويقابلها ضيق النفس الأخلاقي (moral enervation). وعلى سبيل المثال، لنأخذ علاقتنا بالآخر اللاجئ أو الغريب. إن هذا الخوف من العدو الداخلي يقابله شعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الغرباء، وما يسميه لوك بولتانسكي بـ«الاستجابة للمعاناة البعيدة» (distance suffering)[٢]، ولكن ما داموا بعيدين فقط. حيث تضغط العولمة الزمانَ والمكانَ بطريقة تجلب المعاناة البعيدة للآخرين إلى بيوتنا في الشاشات عبر وسائل التواصل الاجتماعي، إلى النقطة التي تقصف فيها صور المعاناة البعيدة مشاعرنا وتعزِّز العطاء الخيري. ولكن عندما ينتهي الغريب إلى حدود دولتنا الوطنية، فإن انهيار المسافة يكثف المشاعر المعادية للأجانب ويحوِّل الغريب إلى عدوٍّ في الداخل، ويتمُّ تقييد الحساسية الأخلاقية. وفي بعض الأحيان، تكون المفارقة مدفوعةً من البنى الاجتماعية: فحساسيتنا الأخلاقية للمعرفة تجعلنا نحبها ونتفاعل معها ويدخل عنصر الخوف ليفسد مستوى التسامح وحرية الفكر (بدفعٍ من قوى الاستبداد السياسي أو الديني غالبًا).

(١) Martha Nussbaum, Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

(٢) Luc Boltanski, Distant Suffering: Morality, Media and Politics, trans. Graham D. Burchell (Cambridge University Press, 1999), https://doi.org/10.1017/CBO9780511489402.

وليس مستغربًا أن الفكر العربي الإسلامي الحديث قد بدأ يهتمُّ اهتمامًا مكثفًا بموضوع الأخلاق. فعلى سبيل المثال، تشكِّل الأخلاق مرجعيةً ضابطةً لحدود مشروع طه عبد الرحمٰن إلى درجة أن المقولات الأخلاقية ـ إبداعًا ونقدًا وتجديدًا ـ تخترق مشروعه كلَّه. ويعسر أن تجد كتابًا أو دراسةً لطه عبد الرحمٰن إلَّا وفيها إشارة إلى الارتباط الوثيق بين الأخلاق وبقية القطاعات العلمية المتعدِّدة التي يشتغل فيها عبد الرحمٰن، حتى إن كان مشروعه فيه ما هو إنساني، وفيه ما هو تقوقع على الذات، وتمترس خلف الأقانيم. وفي هذا السياق من عودة المشاعر والأحاسيس والتفكُّر في الأخلاق، كيف يمكن أن يتعامل التعليم الديني مع مثل هذه المعضلات الأخلاقية؟ وما هي علاقة الدين بالأخلاق؟

علاقة الدين بالأخلاق:

لا ينبغي إدراج الروحانية والدين واللاهوت في الاعتبار كأسبابٍ للصراع فقط (كعلاقة الخوف بالاختلاف الديني)، ولكن كمحفزاتٍ للتطوُّر والتقدُّم المجتمعي بسبب دور الدين كأحد مؤسِّسي الأخلاق (تأكيده مثلًا على الرحمة والغفران). ويرى الفيلسوف الألماني هيرمان كوهين (١٨٤٢ ـ ١٩١٨)[١] أن الدين لا يثري بالضرورة الأخلاق، ولكن الدين يحدِّد الفعل البشري؛ لأن الدين في الأخلاق يصبح وصيًّا على التميُّز الفردي، حيث يضع الدين الأخلاق في جماعةٍ ملموسةٍ (مقارنة مع الإنسانية المجرَّدة) بتنظيمها وتقاليدها وطقوسها ومؤسساتها ومعرفتها، فإذا كانت الأخلاق الإنسانية العلمانية تميل إلى تجاهل الفرد باسم الإنسانية، فإن الدين يحيي موضوع الأخلاق من خلال التركيز على تجربة معيَّنة، وهي الاعتراف بالخطايا والاعتراف بضعف الإنسان كمفتاحٍ لإدراك الخير وهشاشته. ووحده تأكيدنا على ضعفنا هو تمهيد لحياة أخلاقية. إن الرؤية الإنسانوية الأخلاقية ترى أن البشر أحرار ومسؤولون،

(١) Hermann Cohen, La religion dans les limites de la philosophie (Paris: Cerf / La nuit surveillée, 1990).

ولكنها قليلًا ما تسيطر على نزعة الثقة الزائدة بالنفس أو الميل إلى الغطرسة. بينما تؤدي الرؤية الدينية إلى الاعتراف بالذات كإنسانٍ ضعيفٍ يمكن أن يخطئ ويذنب. ومن ثَمَّ فالدين يدفع بأن يصبح الموضوع الأخلاقي ملموسًا، معترفًا بنقاط ضعفه وحدوده. وليست الأخلاق مجرَّد صياغة للمعايير، ولكن تجربة لقاء مع معاناة الآخرين. ثم يصبح التعاون متعدِّد الأديان لمعالجة الفقر ومساعدة ضحايا الظلم والقضاء على الفساد تقاطعًا لقبول التعدُّدية. إن نقل هذه القيم ـ وكذلك قبول التعدُّدية ـ لا يُنظر إليه في المقام الأول على أنه فهمٌ إدراكيٌّ، ولكنه يُنمَّى من خلال لقاءات الحياة اليومية والتدريب عبر العبادات (مثل الصيام بوصفه تذكيرًا بألم الفقير الجائع، والزكاة بوصفها دعوةً لمساعدته) وتأثير البنى الاجتماعية والمؤسسة، بمعنى الهابتوس، وفقًا لبيير بورديو.

إن الفضيلة والمؤسسة بُعْدان للأخلاق، فالفضيلة عامل استقرار، لأن الفعل الفاضل يأتي من داخل الفاعل (نتيجةً لممارساتٍ طويلة ومتكرِّرة) يتمثَّل دوره في شحذِ الشعور بالمسؤولية، في حين أن المؤسسة تضمن استقرار العمل من خلال فرض عقوباتٍ خارجية على الفاعل أو تدريب الفرد على الأخلاق[١]. سوسيولوجيًّا، تُظهر بعض الدراسات الكميَّة أن الإدراك الذاتي للمعايير العامَّة التي اعتبرت محددةً للسلوكيات قد تأثَّر بالدين، ولكن ليس بشكلٍ كُليٍّ. فقد أجاب حوالي نصف المستجوبين في تونس بأن مُحرك أفعالهم هو اتباع الحلال وتجنُّب الحرام، واتَّبع ربع المستجوبين منفعتَهم الخاصَّة، أما البقيَّة فتتجنَّب العيبَ في العرف الاجتماعي واتباع الضمير[٢].

(١) حول نقطة التدريب وأهمية المؤسسة فيها، انظر: موقف زكي نجيب محمود من الأخلاق الصوفية ودور «فاعلية الولاية الصوفية»؛ أي: خدمة المجتمعات الإسلامية: تهذيبًا وتربية، تعليمًا وحكمة، اشتغالًا في الواقع وتدبيرًا للشأن العام، في كتاب «**التصوف في سياق النهضة: من محمد عبده إلى سعيد النورسي**»، لمحمد حلمي عبد الوهاب.

(٢) عبد اللطيف الهرماسي، **مقدمة في قراءة الاستبيان**، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١ ـ ٢٠١٥م (الجزء الرابع)، مرجع سابق، ص٢٣ ـ ٣٦.

ومن هنا يمكن القول: إن هناك انقسامًا في المجتمعات العربية بين هؤلاء الذين يرون الدين هو المصدر الرئيس للأخلاق، وآخرين يرونه مصادر مستوحاة من تبريراتٍ غير دينية ومقياسها المصلحة والمنفعة وبمنطق الفردانية وحرية الضمير واستقلال الذات. وعلى أية حال، مهما كان مصدر الأخلاق، فإن اشتغالها لتصبح إيتيقا (ethics) اجتماعية ومهنية وسياسية واقتصادية يتطلَّب عقد موازناتٍ بين القيم الأخلاقية الكبرى، وهو ما ينقلنا إلى أخلاقيات الاقتناع وأخلاقيات المسؤولية.

أخلاقيات الاقتناع وأخلاقيات المسؤولية:

إذا كان أمرٌ ما يحتاج إلى حكمٍ أخلاقيٍّ، فسنكون هنا أمام التمييز المهم الذي أقامه ماكس فيبر[١] بين أخلاق الاقتناع (ethic of conviction) وأخلاق المسؤولية (ethic of responsibility)، وهما مبدآن يحكمان أيَّ فعلٍ موجه أخلاقيًّا، وهما نوعان قد يكونان متكاملين أو متعارضين. ويفسر فيبر أخلاقيات الاقتناع في سياق أن الإنسان بوصفه كائنًا حُرًّا يجب عليه أن يكون حرًّا في اختيار الوسائل والغايات والقيم والمعاني المطلقة للحياة. وأخلاقيات الاقتناع هذه هي الدافع الأساسي للخيارات القيمية الواعية التي يعرِّفها فيبر بأنها تولد من الإيمان الواعي بقيمة عملٍ ما لذاته من الناحية الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية أو غيرها، بغضِّ النظر عن احتمالات نجاحه[٢]. فعلى سبيل المثال، حين يقرِّر المرء النضالَ من أجل فكرة ما، فإن الذي يحركه هنا هو أخلاق الاقتناع (الإيمان بفكرة مطلقة والإخلاص لها)، بينما تتطلَّب أخلاق المسؤولية أن يفكِّر المرء في نتائج تطبيق قناعاته على المجتمع، وأن يتحمَّل شخصيًّا عواقب أفعاله واختياراته، وتتضمَّن حتمية تضارب القيم في

(١) ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١م.

(٢) Bradley E. Starr, "The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility," Journal of Religious Ethics 27, no. 3 (1999): 408.

سياق العمل الأخلاقي. وهذا ما فعله معتز الخطيب[١] في دراسته الفقهية/ الاجتماعية حول الانتحار والمثلية الجنسية، فلم يعُد الإفتاء ينفع عندما يتعلَّق الأمر بالمعاملات باستخدام أخلاقيات الاقتناع، وإنما بمزاوجتها مع أخلاق المسؤولية. فإذا كان الموقف من الثورة السورية والنظام السوري الدموي موقفًا مربوطًا بأخلاقيات الاقتناع المرتبطة بالمفاهيم الأساسية في العدل والحرية، فإن أخلاقيات المسؤولية يجب أن توجِّهنا إلى كيفية التعامل مع هذا النظام في ظلِّ مجتمعٍ منقسمٍ بين مؤيدٍ له ومعارضٍ. وربما تتطلَّب هذه المسؤولية النظر في أن أيَّ تعاملٍ مع هذا النظام من وجهة نظر القانون الدولي الإنساني وقيم العدالة قد يجعل الصراع مستمرًّا إلى ما لانهاية، بينما توجهنا أخلاقيات المسؤولية باستخدامٍ متوازنٍ بين العدل والرحمة (كمفهوم مهمَّش؛ ولذا فهو عزيز على رضوان السيد في كل كتاباته)، وبين الحرية والمسؤولية؛ وكما يقول الفيلسوف اللبناني ناصيف نصار[٢]: إن المسؤولية هي الوجه الآخر للحرية. وكمثال آخر، فإن كل المواضيع التي تندرج ضمن تطبيق الأحكام الشرعية مرتبطةٌ بنتائج التطبيق وضرورة استخدام الحكمة، وخاصةً في ظل مجتمعاتٍ متعدِّدة الأديان والأعراق والثقافات. وربما ذلك دفع مقتدر خان[٣] إلى أن يبني فلسفة الحوكمة في الإسلام على مفهوم الإحسان بتفضيل العملية على البنية، والأفعال على الهوية، والمحبَّة على القانون، والرحمة والغفران على القصاص.

إنني أدرِّس منذ مدة طويلة مادة العدالة الانتقالية (أي: العدالة للمجتمعات التي تعرضت لانتهاكاتٍ طويلة الأمد وبدأت في المرحلة الانتقالية)، وكان من الصعوبة بمكانٍ إدخال مفاهيم مثل الغفران (forgiveness)

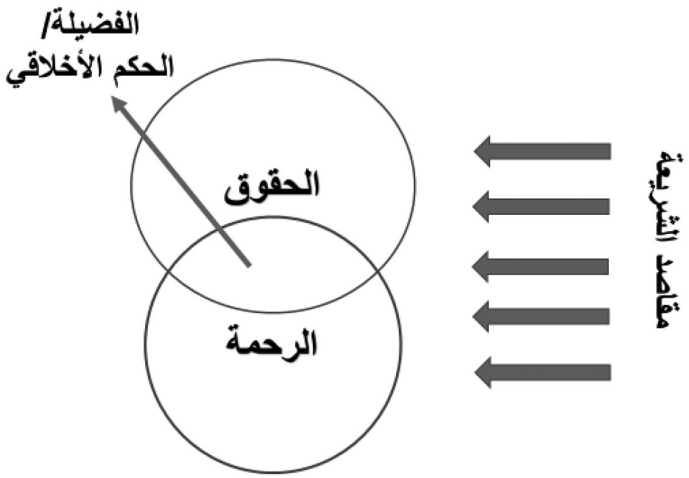
---

(١) معتز الخطيب، **الانتحار والمثلية الجنسية.. بين أخلاق الاقتناع وأخلاق المسؤولية**، الجزيرة نت، ٢٥ يونيو ٢٠٢٠م، على الرابط:
https://www.aljazeera.net/opinions/2020/6/24/الانتحار-والمثلية-الجنسية-بين-أخلاق.

(٢) نصار، باب الحرية، **انبثاق الوجود بالفعل**، مرجع سابق.

(٣) Muqtedar Khan, Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan (Palgrave Macmillan US, 2019), https://doi.org/10.1057/978-1-137-54832-0.

أو العفو العام (الجزئي أو الكلي) في أذهان طلابي، باعتبار أن مثل هذه المفاهيم هي آلياتٌ (غير قانونية، ولكن يمكن أن تكون ناتجةً عن أحكام أخلاقية) قد تكون فعَّالةً للخروج من النزاعات الطويلة الأمد. وقد جادلَ الكثيرون ضد ذلك، ووجدت أن النقاش كان يعنيهم أكثر (وبعضهم متدين) عندما أقاربه من وحي ثقافتهم وكيف نزاوج بين أخلاقيات الاقتناع وأخلاقيات المسؤولية. وكان جزء من النقاش يتعلَّق بكيفية مزاوجة الدين بين مفاهيم العدل (الحقوق) والرحمة، وكيف أن فهمنا الكليَّ لروح الدين (كما جاء في مقاصد الشريعة مثلًا) هو الذي يساعدنا على الحكم الأخلاقي وتحديد ما هي الفضيلة. وهكذا، فالفضيلة ليست ثابتةً، بل تتمثَّل في تقاطعها بين الحقوق والرحمة (انظر: الشكل ٣).



الشكل (٣): مخطط تمثيلي لمصادر الحكم الأخلاقي

رابعًا: مِسْكُ الختام:

دعوني أختم هذا **المقال** بالقول: إن الرهان الكبير هو تطوير تعليم الفنون الحرة داخل كليات الشريعة والعلوم الإسلامية، ويعني ذلك الاشتغال على المناهج والمواد التدريسية بطرقٍ جديدةٍ لقياس نجاعتها بحيث توفر تعليمًا متكاملًا وشامل التفكير، يُنتج أفرادًا قادرين على التفكير والكتابة بفعالية،

ولديهم تقدير نقديٌّ فيما يتعلَّق بالطرق التي يكتسب بها المرءُ المعرفةَ، ويفهم بها الكون والمجتمع، ويفهم بها بعضهم بعضًا وأنفسهم، ويتمُّ إعلامهم بالثقافات والأزمنة الأخرى، ويكون لديهم فهم وخبرة فيما يتعلَّق بالمشاكل الأخلاقية والإتيقية. ولن يكون ذلك من دون استقلال مؤسسات التعليم الديني (وكل الاختصاصات الجامعية عامَّة) عن السلطة السياسية الرسمية، وهو ما لن يتمَّ من دون إعادة الاعتبار للوقف.

لقد أصبحت هذه المقاربات الأربع لربط علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية أمرًا يتجاوز علاقة الديني بالعلمي، فالموضوع له علاقة بالسلم الأهلي. فالصراع بين نخبتَيْن متطرفتَيْن: **إحداهما**: تنفي الدين باسم العلم والفلسفة، **والثانية**: تنفي العلم والفلسفة باسم الدين، وكلتاهما قد حصرت ما تتكلَّم باسمه دون جوهره (أي: باسم العلم مثلًا دون جوهر العلم)، وهكذا يبقى الفكر يتصور هذه المجالات مختلفة بطريقة تمنع تفاعل بعضها مع بعض. وكما أسلفنا في مقدمة الكتاب، قد تقودنا هذه المعارف إلى تفكيرٍ عمليٍّ استبداديٍّ أو غير استبداديٍّ، وهنا الرهان الأكبر. والخبر الجيد أنه في بلدٍ مثل تونس، استطاع الفاعلون الاجتماعيون والإعلاميون المشاركون في المناقشة العمومية حول المساواة بين الجنسين في الميراث عام ٢٠١٨م النجاحَ في هذا الاختبار ببراعة، مُسلَّحين بالحجج المستنبطة من النصوص الدينية والعلوم الاجتماعية واستعمال التفكير العملي غير الاستبدادي[١]. لذا آملُ أن يكون هذا الكتاب لبنةً من لبنات بناء السلم الأهلي في مجتمعاتٍ عربيةٍ يهدِّد وجودَها الاستقطاباتُ الحادة. فهذا الكتاب مهتمٌّ ـ في آنٍ واحدٍ ـ بالعلاقة بين أهم حقلين في العلوم الإنسانية: العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، فهو يستهدف في موضوعه المختصين في المجالين، بما يقدِّمه من ملاحظاتٍ تعنيهما معًا، وهذا من شأنه أن يوفِّر أرضيةً لحوارٍ مستقبليٍّ عابرٍ للتخصُّصات.

(١) حنفي وطعمة، **ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي**، مرجع سابق.

حوارية من وحي ردود أفعال حول الكتاب

لقد استطاع كتاب «علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، نحو نجاوز القطيعة» منذ صدور الطبعة الأولى (٢٠٢١) تحريك المياه الراكدة حول تعليم علوم الشرع بشكل عام وفي الجامعات العربية بشكل خاص. واستفادت الطبعة الثانية (٢٠٢٥) من ١٦ ندوة و١١ مراجعة للكتاب، شكلت جميعها جدلًا صحيًّا حول موضوع الكتاب وردود أفعال مختلفة من ثلاث اتجاهات: **الاتجاه الأول** رأى أن هذا الكتاب قد وضع يده على الجرح وأنهم في كليات وعلوم الشرع بأمس الحاجة لبحث كهذا بما فيه من تحليل ونقد بناء لطرق ومضمون مناهج تعليم علوم الشرع؛ لذا استفاد أصحاب هذا الاتجاه من هذا الكتاب ودعوني إلى ندوات في كلياتهم الشرعية. على سبيل المثال قام عميد كلية الدعوة الإسلامية آنذاك الأستاذ باسم عيتاني بالدعوة إلى ندوة مع الأساتذة كافة في هذه الكلية للحضور والمشاركة في نقاش حول هذا الكتاب. وقد أتحفني أن أغلبهم قام بقراءته قبل حضور الندوة، وبعد النقاش الطويل الذي استمر أربع ساعات، بادر العميد عيتاني بالقول إن هذا الكتاب سيشكل محطة هامة في التفكر في مناهج الكلية، كما طلب مني تقديم بعض الاقتراحات العملية لتطوير مناهج الكلية. أما الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، فقد دعتني حديثًا إلى تقييم مناهج كلية العلوم الاجتماعية بعدما اطلع بعض أساتذتها على الكتاب وخاصة الفصل المتعلق في هذه الجامعة والذي انتقد فيه بوضوح براديغم (مقاربة) أسلمة المعارف التي كانت هذه الجامعة مختبرًا لهذا البراديغم. وقد نشرت مجلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي مقالتي حول هذه الجامعة مع نقدي لبراديغم أسلمة المعارف الذي حفره المعهد وتبناه إلى أن غيره لمفهوم تكامل المعارف في بداية القرن الحالي.

أما **الاتجاه الثاني** فيمثله أساتذة علوم الشرع الذين بخوفهم على الدين يخافون من نقد طرق ومضمون مناهج تعليم علوم الشرع. ويمثل الاتجاه الأخير

بعض أساتذة العلوم الاجتماعية ممن يتبنون فكرة الجامعة العلمانية على الطريقة الفرنسية (أي: ما سميتها العلمانية المناضلة الاستئصالية للدين) التي لا يمكن أن يكون لعلوم الشرع أي مكان فيها، ولو كانت تدرس بطريقة نقدية.

في هذا الفضاء، قررت أن أنهي هذا الكتاب بطبعته الثانية بحوار افتراضي مع زميلين، يمثل الأول الاتجاه الثاني وسأسميه سامح؛ بينما تمثل الثاني **الاتجاه الثالث** وسأسميها رغد. سيلخِّص هذا الحوار مع سامح ورغد بعض النقاشات التي حصلت بعد صدور الكتاب، ولن أقوم بمجاراة طريقة الكاتب مصطفى محمود (رَحِمَهُ اللَّهُ) في كتابه **حوار مع صديق ملحد**، حيث قام بتسخيف حججهم (كان يسُرني جدًّا ذلك عندما كنت يافعًا)، فأنا سأقدم بعض الحجج التي استخدمها سامح ورغد باحترام والتفاعل معها.

سامح: أزعجني في كتابك أنك تختزل الدين في الأخلاق. الدين هو منهج شمولي فيه كل شيء بما في ذلك الأخلاق.

ساري: أنا لم أختزل الدين في الأخلاق، في الدين إيمان وعقيدة وعبادات ومعرفة وروحانيات وسلطة وأخلاق وفقه، أحاول في كتابي إعطاء الأولوية للتفكر في الأخلاق قبل إصدار الأحكام الفقهية، أي موضعة التفكر في روح الدين ومُثُلِه الأخلاقية وكيف يتعامل الإنسان اليوم مع مشاكله باستخدام حجج أخلاقية مختلفة، باعتبار أن كل ذلك هو ضروري للبحث عن الفقه الذي غالبًا ما يأخذ شكل الأحكام والفتاوى؛ إذن لا أعتبر أن الأخلاق هي أهم من العبادات أو أقل أهمية منها، فلا يوجد دين من دون عبادات وطقوس ولكن أيضًا لا يوجد دين من دون مُثُل أخلاقية.

سامح: ولكن فقهاءنا في التاريخ الإسلامي قد قاموا بالتفكر الأخلاقي في الدين قبل إصدار أحكامهم الفقهية، فما تنادي فيه ليس جديدًا بالنسبة إليهم.

ساري: نعم أنا أؤيدك الرأي، وأعتقد أنّني لم أعط تاريخ التشريع الإسلامي حقه في هذا الكتاب، ولكن ما يتم اليوم هو دراسة المتون

والأحكام الفقهية لفقهائنا القدامى مجردة من سياقها التاريخي وشكل المحاكمات الأخلاقية التي تمت آن ذاك. أثار انتباهي حتى عند الحنابلة أنه كان هناك تفكر أخلاقي عام سبق الأحكام الفقهية، وهذا ما بيّنه الصديق معتز الخطيب في بعض دراساته التي نشرها في مجلة **الأخلاق الإسلامية** (Islamic Ethics).

رغد: في كتابك تقوم باختزال الأخلاق على الدين، وهذا يتعارض مع نضال طويل منذ عصر التنوير لفصل الأخلاق عن الدين وأنت تريد أن تعيد العلاقة بينهما.

ساري: أنت تعتبرين أن الأخلاق تمثل حقيقة فلسفية، بينما أنا أعتبر أن الأخلاق لا يحددها فقط المنطق الفلسفي، وبل أيضًا الوجود السوسيولوجي. ففي كثير من الأبحاث المبنِيّة على استطلاعات اتجاهات الرأي التي نجدها ليس فقط في العالم العربي، وبل في أماكن كثيرة وخاصة أمريكا اللاتينية وأفريقيا، يعتبر المستجوبين هناك أن أحد المصادر الأساسية للأخلاق ينبع من دينهم، بأي حق سأقول لهؤلاء إن التفكير الأخلاقي ليس له علاقة بالدين. على أية حال، وكما بينت في خاتمة هذا الكتاب لا يوجد أي مجموعة بشرية لا تقوم باستخدام حجج أخلاقية متنوعة، حيث يلعب تراثها الديني دورًا أساسيًّا في رؤيتهم لما هي الحياة الطيبة، لما هو مفهوم الخير والشر والجمال والقبح. إذا كان الفاعلون الاجتماعيون يفكرون كذلك فمن الأحرى بنا إعادة الاعتبار لأهمية الدين في التفكير الأخلاقي والاشتغال على كشف التناقضات بين المثل القادمة من الدين والسلوك الإنساني، وكشف التناقضات بين هذه المثل عندما لا تتكيف مع واقع متغير ومتعدد. إذن إن فهمنا لكيفية تشكل التبريرات الأخلاقية عند الفعل الاجتماعي هو شرط أساسي لفهمنا لواقعنا اليوم ومحاولة دفعه باتجاه قيم أساسية حول العدل والحرية والمساواة واحترام تعددية مفاهيم الحياة الطيبة، وهذا ما يمكن اختزاله باسم المثل الليبرالية، وتستقي هذه المثل مضامينها مما هو كوني أخلاقي وما هو خاص محليًّا

مربوط بالثقافة والتراث والدين. نسمع اليوم أنباء كثيرة عن اضطرابات في إيران حول موت «مهسا أميني» في قسم شرطة الأخلاق في طهران، تقوم بعض النسويات المناضلة برفض حجاب المرأة تحت اسم تحريرها، ويقوم بعض المتدينين بالدعوة إلى فرض حجاب المرأة في المجال العام. يجب أن أحاول كباحث اجتماعي فهم الحجج الأخلاقية التي يقوم بها كلا الطرفين. وهذا هام جدًّا بالنسبة إ لي لفهم الاستقطابات الحادة الموجودة اليوم في مجتمعاتنا الإسلامية وغيرها. هذا الفهم ضروري قبل أن أقوم كباحث اجتماعي بممارسة رسالتي المعيارية وأدافع عن المثل التي ذكرتها سالفًا. أدعي أن ذلك يمكن أن يخفف من الاستقطاب، في هذا المثال، أنا لدي موقف واضح، حيث أدين فرض الحجاب في المجال العام على النساء اللواتي لا يردن لبسه في إيران، وبنفس القوة أدين فرض عدم التحجب في المجال العام على النساء المسلمات في فرنسا.

سامح: لم يقنعني هذا الكلام، بالنسبة إليّ الأخلاق ثابتة فهي فضائل وأصول.

ساري: نعم طبعًا هناك فضائل وأصول، ولكن هناك معضلات أخلاقية معقدة، انظر كيف يعطي علماء الدين أحكامًا شرعية مختلفة ومتباينة حول معضلات، مثل طفل الأنبوب وشروطه، الموت الرحيم، حكم الاستدانة الاضطرارية من بنوك ربوية في مجتمعات لا توجد بها بنوك على أسس إسلامية، موقفنا من حزب إسلامي مقاوم ضد إسرائيل ولكن يناصر أنظمة مستبدة يقتل شعبها، إلخ. إنها معضلات تحتاج إلى اشتغال جدي من اختصاصات علمية مختلفة لتحديد الموقف الأخلاقي والحكم الشرعي منها.

سامح: ولكن الإسلام جاء بأخلاق جديدة صالحة لكل زمان ومكان.

ساري: نعم ولا. هناك ما هو تراكمية مربوطة بكل الأديان السماوية. انظر إلى الآية الكريمة: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا

تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٣]، وهناك ما له خصوصية بالدين الإسلامي من حيث التركيز على بعض القيم. هنا استحضر آيتين كريمتين يركز عليها الإسلام: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف: ١٩٩]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ﴾ [النحل: ٩٠].

سامح: التركيز على تغيير الأخلاق يقلقني، أنتم الحداثيون تريدون تغيير الإسلام تحت اسم تجديده وهذا يخوفني كثيرًا، الإسلام هو دين صالح لكل زمان ومكان، لا معنى لتجديده، وكل محاولة للتجديد هي محاولة للتخلّص منه.

ساري: في كل هذا الكتاب لم أقم باستخدام تعبير «تجديد الإسلام». أنا أعتقد أننا بحاجة إلى تجديد الفكر الإسلامي، ليتناسب مع المتغيرات التي تفرضه علينا حداثتنا المتأخرة؛ أعتقد أنه في سلوك الإنسان جانب بيولوجي وجانب آخر أنثروبولوجي (يستمر مع التاريخ والجغرافيا) وجانب أخير ثقافي. لذا نتوقع أن يتغير الإنسان مع تغير ثقافته، وهذا لا يعني أن التغيير للتغيير. وليس كل تغيير هو مقبول أخلاقيًّا، فمثلًا في بعض المجتمعات، لاحظت أن الدولة تقوم اليوم بالانقضاض على «الأسرة»، باعتبارها بنية اجتماعية أساسية، وعلى سلطتها، مُؤَسِسَة بذلك لفردانية متطرفة تحت اسم حقوق الطفل. أنا أعتبر أن تبعات التغيرات الحالية خطيرة على العلاقات الاجتماعية وكثافتها الضرورية لحماية الفرد في مجتمعات صارخة في رأسماليتها الجشعة وفردانيتها؛ نعم أعتقد أن في الإسلام، كما في كل دين، ثوابت وقطعيات

يجب احترامها. ولكن من خلال حديثي مع كثير من علماء الدين الأفاضل فهم غالبًا يؤكدون أن هذه الثوابت والقطعيات لا تشكل أكثر من خمسة بالمئة من التراث الفقهي، ومن ثَمَّ فنحن بحاجة دائمًا إلى إيجاد فقه يتعامل مع المتغيرات التي تحصل في عصرنا الحاضر.

سامح: كنت قاسيًا في نقدك لمناهج كليات الشريعة العربية في المشرق والخليج.

ساري: جل النقد لهذه المناهج جاء على لسان أساتذة كليات الشريعة الذين قابلتهم أنفسهم، الكثير يشعر بأن هذه الكليات لا تخرج مجتهدين وإنما نقلة. حاولت قدر المستطاع تحري الموضوعية هنا، وتأخير أحكامي المعيارية قدر الإمكان. وقد أظهرْتُ أن بعض أمراض هذه الكليات هي ناتجة عن الوضعية العامة للجامعة وعلاقتها بالمجتمع؛ أي: إن هناك إشكالات بنيوية تؤثر في كل الاختصاصات وليس فقط الاختصاص الشرعي. وقد أظهرت أن هناك ثلاث تجارب مهمَّة: تجربة كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة، والجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، ودار الحديث الحسنية في المغرب.

سامح: أنت بدعوتك إلى ربط علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية تريد هيمنة الأخيرة على الدين، وهذا شيء لا يمكن أن أقبله.

ساري: سامحك الله يا سامح، أين وجدت في كتابي شيئًا يدعو إلى هيمنة علوم العلوم الاجتماعية على علوم الشرع؟ المنهج الذي أتبناه، وقد وضحته في الفصل الثالث، هو مقاربة «الفصل والوصل والفعل التعددي». في مرحلة «الفصل» كل علم يقوم باستخدام أدواته المعرفية والإبستمولوجية من أجل التعامل مع مشكلة ما في حياتنا. لذا لا يوجد على الإطلاق هيمنة. هناك احترام لهذه الأدوات المعرفية ولخصوصية كل علم إن كان شرعيًّا أم اجتماعيًّا. إضافة إلى ذلك، فإن في مرحلة التركيب أي «الوصل» تلعب الثقافة والتراث بما فيها الديني دورًا أساسيًّا بما هو رؤية للعالم أو ما أحببت تسميته

بـ«ميادين الحياة» (lifeworlds) وَفْقَ ما نَظَّرَ لهذا المفهوم الفومنولوجي محمد بامية. أعتقد أنك يا سامح تعتبرني من أولئك الباحثين في العلوم الاجتماعية والفلاسفة من خارج الحقل الديني الذين يريدون التخلص من الدين باسم تجديده. مشروعي البحثي هو مشروع، كما وضحت في مقدمة الكتاب، يحترم علوم الشرع وضرورة تدريسها لكي تقوم بدورها بفعالية؛ أي: بإيجاد ما سميته «التطابق الديني» بمعنى: أن يكون الدين بصفته أخلاقًا أن يلعب دوره في أَخْلَقِة المجالات كافة: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

رغد: تريد أن يلعب الدين دورًا في السياسة؟ هذا ضد المبادئ الأساسية للعلمانية، وهذا ما يفعله «الإسلام السياسي».

ساري: أنا لست مع الفصل بين السياسة والدين، وإنما التمايز بينهما، والتمييز بين دور الداعية ودور السياسي، ويكون ذلك ممكنًا حين لا يدخل الدين إلى السياسة من باب الممارسة التقنية للسياسة، وإنما من باب الأخلاق، حيث سيؤثر الدين في الحجج الأخلاقية التي تطرح في المجال العام، قبل تبني تشريعٍ مدنيٍّ للمواطنين، كما أنني لست مع استخدام مصطلح «الإسلام السياسي»، فأنا أفضّل استخدام مفهوم «حركات إسلامية»، وهذا مرتبطٌ ببحثي أولًا، عما هو كونيٌّ، قبل التخصيص السياقي أو الثقافي، فنحن لم نسمع عن استخدام مصطلحات مثل مسيحيةٍ أو يهوديةٍ أو بوذيةٍ سياسيةٍ. فالإسلام، كأي دينٍ، يتدخل في الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، عن طريق أَخْلَقَة أفعالهم، والتنوع في طريقة الأخلقة، وتدخل الحركات الإسلامية، أهم بكثير من تمييزها على أنها سياسية. وقد يكون تسييسها شيئًا إيجابيًّا. لقد تحوَّلت بعض الحركات الإحيائية إلى إسلاميةٍ جديدةٍ؛ لأن السياسة قد روَّضت أيديولوجيتها الصلبة، وعملت على الوصول إلى السلطة وعلى جعلها برغماتية.

سامح: أنا لست ضد التعامل مع العلوم الاجتماعية، ولكن ليس قبل إخضاعها للأسلمة، أي: التأكد من أن ابستمولوجيتها ليست ضد الدين

ساري: أترى، كيف أنك تستخدم مفهوم الهيمنة هذه المرة؟ إنك تريد

هيمنة علوم الشرع على العلوم الاجتماعية، ما زال في كلامك خوف من العلوم الاجتماعية. دعني استحضر مثلًا علّهُ يخفف من خوفك هذا، في إحدى المقالات التي نادت بأسلمة العلوم الاجتماعية، ادعى الكاتب بأنه لا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تدرس موضوع «التعليم المختلط في المدارس»؛ لأن هناك حكمًا شرعيًا واضحًا ضد ذلك. ما أنادي به ببساطة بأنه لا يوجد هناك موضوع لا يمكن البحث فيه. يمكن البحث بأي موضوع نراه، وسيقوم البحث الاجتماعي بدراسة الإيجابيات والسلبيات للاختلاط في التعليم. وبغض النظر عما سيدعو إليه البحث الاجتماعي على ضوء نتيجته مفضلًا الاختلاط أم لا، فإن في مرحلة «الوصل» ستتشكل أطروحات تركيبية وسيستخدمها الداعي في دعوته للمؤمنين والسياسي في تشريعه للمواطنين. أي: ما سميته الفعل التعددي. ماذا يخيفك من كل هذا؟ هل تعتقد أن الداعي يمكنه أن يقنع المؤمنين مثلًا بحرمة الاختلاط من بدون استخدام نتائج البحث الاجتماعي؟ ما زلت يا سامح تظن أنك تؤثر في فعل المؤمنين برمي آية كريمة من هنا أو حديث شريف من هناك وادعائك بأن هذا يكفي لتغيير سلوكهم؟ أنت بحاجة ماسة إلى المعرفة الاجتماعية، وغالبًا ما يظن كثير من الناس بأننا نعرف العلاقات الاجتماعية ولا حاجة إلى أبحاث لها. وهذا شيء خاطئ، تمامًا مثل الذي يدعي بأنه كصيدلي يمكن أن يصف للناس دواء لمرضهم من دون الحاجة إلى أخذ الوصفة من طبيب عام أو خاص. أنا أحترم اختصاص علوم الشرع فأنا لا أفتي ولا أعطي أحكامًا فقهية، على الرغم من تربيتي وثقافتي الدينية منذ نعومة أظافري، فالكتاب يدعو إلى احترام علماء الدين للمعرفة الاجتماعية المشغولة ضمن مناهج الإنسانيات والعلوم الاجتماعية أو العلوم بشكل عام، وتدعو أيضًا هؤلاء العلماء إلى احترام المعرفة الدينية وأخذها بعين الاعتبار لأنها تؤثر في الإنسان في محاكماته الأخلاقية وسلوكه.

سامح: أعتقد أنه يبقى هناك فرق شاسع بين علوم الشرع وهي علوم نقلية والعلوم الأخرى وهي علوم عقلية.

رغد: أنا أتفق تمامًا مع سامح في أن هناك فرقًا شاسعًا بين هذه العلوم من هذه الزاوية.

ساري: أنا أختلف معكما، أنا أعتقد أن اختزال علوم الشرع على النقل هو إجحاف لها. ففقهاؤنا منذ العصور القديمة قد استخدموا أدوات معرفية عدة لقراءة الواقع، واستخدموا المنطق الأرسطي وغيره. كما أن اختزال العلوم الأخرى، وخاصة الاجتماعية منها، على العقل أيضًا إشكالي. فالعلوم الاجتماعية أيضًا تعتمد على بعض الفرضيات الأنطولوجية التي تنتقل عبر التاريخ والجغرافيا وتصبح ذات عطالة للتغيير، بانتظار باحثين كبار لكسر البراديغم واقتراح آخر. إذا هناك في جميع العلوم ما هو نقلي وما هو عقلي ولكن بدرجات متفاوتة.

رغد: تمامًا سأتوقّف عند هذه النقطة الأخيرة التي ذكرتها، أنا أرى أن هناك تناقضًا مركزيًّا وأساسيًّا بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية، أنا كفيلسوفة اجتماعية أرفض حتى التعامل مع المعرفة الدينية، وعن أي معرفة تتحدث؟ هل هي المعرفة المسيحية أم الإسلامية؟ كيف تريدني أنا في لبنان حيث الطوائف المتعددة أن أتعامل مع المعرفة الدينية؟

ساري: أنا أشعر يا رغد أنك تغردين في سرب الوَضْعَانية (positivism) حيث تظنين أنه يكفي للإنسان أن يعرف نتائج العلم ليطبقه، وأن العلم حيادي وموضوعي. سلوك الإنسان هو شيء معقد لا يمكن فصله عن المصالح الذاتية والطبقية وإيديولوجيا الطبقة والطائفة والدين، وكيف يشكل كل ذلك تفكيره الأخلاقي. لا يمكنك التعامل مع هذا السلوك المعقد بالاعتقاد بوَضْعانية المعرفة العلمية، فمن أجل فهم السلوك الإنساني نحن بحاجة دائمًا إلى التعامل مع المعارف إن كانت علمية أم دينية. كيف يمكن بمعرفتك العلمية أن تقنعي فردًا بمواقفك المعيارية المنبثقة من كونية الأخلاق من دون أن تفهمي

كيف يقوم هذا الفرد بعمل محاكماته الأخلاقية، لذا نحن بحاجة في جامعاتنا إلى أن يكون لدينا حد أدنى من فهم الثقافة المحلية بما فيها الثقافة الدينية، بغض النظر عن الدين السائد أو الأديان السائدة في مجتمع ما، مهما كان اختصاصنا العلمي. عندما أتحدث مع طلابي في الجامعة الأمريكية في بيروت يسرني تعمقهم في الحضارات الرومانية، واليونانية ولكن يزعجني معرفتهم الضئيلة بتراثهم العربي والإسلامي. لذا نرى هذا الاستقطاب الهائل في العالم العربي بين نخب باسم العلمانية تريد إلغاء الدين ونخب أخرى متدينة ترى أن الدين هو كل شيء. أنا أنادي بأن على كل من الطرفين أن يكون لديه معرفة بالحد الأدنى بعلوم الطرف الآخر. في إطار قيم الحرية والمساواة والتسامح والرحمة والتعدّدية، المطلوب المساهمة في بناء الموافقات المشتركة، ولا داعي هنا أن أكرّر أن ذلك يحتاج إلى صياغة وحوارات ضمن المجال التداولي العربي ـ الإسلامي بما يتجاوز حرب التسميات والاصطفافات (ليبرالي مناصر للعلوم الاجتماعية والإنسانية في مقابل دياني يناصر علوم الشرع). ولا داعي أن أكرّر هنا مرة أخرى، بعد مئات المرّات، أن الليبرالية السائدة (الرولزية وغيرها) بخطوطها العريضة لم تكن يومًا مناهضة للدين. ومن لديه أمثلة استهجانية عن عدم تطابق الفكر مع العمل على سلوك الليبراليين (أفرادًا أو مجتمعًا أو دولة) أن يتذكّر سلوك من ينتمون إلى أيديولوجيات دينية (أفرادًا أو مجتمعًا أو دولة)، فالتصنيف الثنائي الحاد المانوي بين ديني وليبرالي لا يخدم إلا من يريد أن يعمّق الانقسامات في المجتمعات العربية، ولن يستفيد منها إلا المستبدّون والعسكر.

رغد: بالنسبة إلي يا ساري، من يريد تعلم الدين يمكنه فعل ذلك في الجامع أو الكنيسة أو المدارس القرآنية والحوزات.

ساري: هل تعرفين يا رغد أن في أغلب الجامعات في العالم (ما عدا في بلد مثل فرنسا) هناك اختصاص اسمه علم اللاهوت (الثيولوجيا) ودراسات الدين. وفي هذه المؤسسات يقوم علماء الدين بتدريس بعض المواد جنبًا إلى جنب مع علماء الإنسانيات والعلوم الاجتماعية الذين يقومون بتعليم مواد

أخرى من اختصاصهم. منذ عدة سنوات حضرت مؤتمرًا في جامعة هامبولت في برلين بدعوة من كلية علم اللاهوت. هناك لم أشعر في لحظة بأن هناك إشكالًا في الجمع بين تدريس المعرفة الدينية في قلب جامعة عريقة تدرس كل العلوم. هذا المؤتمر يمكن أن يكون مؤتمرًا تنظمه أي من أقسام العلوم الاجتماعية. أنا لا أعبث بأهمية وظيفة النقد في كل العلوم وكل المعارف. لذا، هل يمكن تدريس الإنجيل أو القرآن في قسم الدراسات الثقافية؟ بالنسبة إليّ نعم ممكن، ولكن بطريقة تأويلية، بما في ذلك نقد للتأويلات التاريخية.

رغد: هل تظن أن ذلك سهلٌ؟ وهل يمكن للطلبة تقبل ذلك؟ أنا أفضل أن تكون الجامعة متخصصة بالعلم والكليات الشرعية والمدارس القرآنية بالدين.

ساري: أنت تبحثين عن الاستسهال، وبعد ذلك سوف تشكين من أن هذه المدارس القرآنية تصدِّرُ تزمتًا اجتماعيًّا وإرهابًا سياسيًّا. لماذا لا تكون جامعاتنا بوتقة لتدريب طلابنا على التفكير الأخلاقي وما يسميه جون رولز بـ«العقل العمومي» (public reason). صدقيني الجامعة هي المكان الأمثل لذلك، بدل أن يكون هذا الحوار بين سلطة تدعي العلمانية وتحاور «المتطرفين» في السجون أو سلطة دينية تحاور العلمانيين في السجون.

سامح: في كتابك هناك خلط بين علوم الشرع والدراسات الإسلامية فهم ليسوا شيئًا واحد، هناك مناهج لعلوم الشرع كيف تدرس القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه وهناك مناهج أخرى للدراسات الإسلامية التي فيها يمكن أن تدخل شيئًا من العلوم الاجتماعية. أنا لا أقبل بأن تخلط بينهما.

رغد: وأنا كذلك أنا ضد الخلط بين هذين الصنفين من العلوم.

ساري: أنا أعتبر أن هذين الصنفين يجب أن يخضعا لنفس الأدوات المعرفية والإبستمولوجية (مع الاعتراف بالتباينات الإبستمولوجية بين ما هو علوم تقرأ النصوص وأخرى تلاحظ الواقع). الفرق بينهما هو في مجال التعمق، أنا أفهم أن في كلية الشريعة هناك معرفة معمقة للقرآن الكريم والحديث الشريف وتفسيرهما، ولكن يجب أن يتم التعامل مع هذه المواضيع

بالمقاربة النقدية التي يستلزمها الحفر الفيلولوجي وكيفية إنزالها على واقعنا. لا يوجد علوم الشرع من دون حد أدنى من الاشتباك مع مناهج ومخرجات العلوم الأخرى التي غالبًا ما تركز عليها الدراسات الإسلامية. ونفس المنطق يمكن استخدامه للدراسات الإسلامية فلا يوجد دراسات جدية إسلامية من دون المعرفة بالنصوص التأسيسية للإسلام وسياقها التاريخي.