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

العلوم الدينيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة

تأمّلات في البينيّة المهدورة

علي الصالح مولى
باحث تونسي

2023

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 11 دجنبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

العلوم الدينيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة[1]

تأمّلات في البينيّة المهدورة

1 - البحث مقتطق من كتاب في الأكاديميا العربية والإسلامية - علي الصالح مولى، صدر عن دار مؤمنون بلاحدود للنشر والتوزيع 2023

مقدّمة

أفضى بنا التقليبُ في تجارب التشبيك المعرفيّ التي انتقيْنا نماذِجَ منها إلى جملة من النتائج أبرزُها أنّ عمليّات التشبيك بين العلوم الدينيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، لم تُنْجَزْ في إطار استراتيجيا معرفيّة وحضاريّة تستهدف النهوض بواقع المسلمين والتحرّرَ من التبعيّة ومَخاطرها، وإنّما جاءت في سياق صراعات التموقع بين الجماعات العلميّة، وفي إطار توظيف المعرفة لغير الأغراض الأصليّة الموضوعة لها. ونُقيم معقوليّة هذا الفصل الثاني على فرضيّةٍ غير التي أنشأْنا على أساسٍ منها الفصلَ الأوّل مفادها أنّ ازدياد الضغوط على العقل الفقهيّ من جهة، والحاجةَ إلى تمكين الوجدان الإسلاميّ المعاصر من أجوبة فَرَضَتْها أسئلة جديدة مَصْدَرُها حضارة العالَم الحديث الوضعانيّ والمُعَلْمن من جهة ثانية، أدَّيَا إلى الإقرار بأنّه ليس بإمكان علوم الدين أنْ تظلّ منغلقة على نفسها وظيفةً ومنهجاً في السياق الحداثيّ المُعَولَم، وبأنّ علوم الإنسان والمجتمع لن تكونَ في خدمة المجتمعات الإسلاميّة إنْ ظلّت مجرّدَ معارفَ تقنيّةٍ مدرسيّة معزولة عن هموم الناس وقضاياهم. ونقترح، لدراسة هذا التحوّل في التعاطي مع علوم الشرع وعلوم الإنسان والمجتمع، مباحثَ ثلاثةً تُغَطّي أهمّ القضايا التي قد تُطْرَح في مثل هذا الإطار وهي: المَجامع الفقهيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة مبحثاً أوّلَ، والمعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ مشروعا للتشبيك والتأصيل مبحثاً ثانياً، والمقاصد أفقاً لتطوير سياسات البيْنَنة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة مبحثاً ثالثاً.

ويعود مُبَرَّرُ هذا الاختيار إلى الرغبة في دراسة ثلاث تجاربَ بدتْ لنا حاملةً وعوداً جدّية بتدشين الزمن المعرفيّ الإسلاميّ البينيّ: اقترحْنا المَجامع باعتبارها مؤسّساتٍ رسميّةً تتوفّر على قابليّة تجميع جهود علماء المسلمين من مشاربَ تخصّصيّة متنوّعة، والقدرة على التخطيط والتمويل والتنفيذ. واقترحْنا المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، باعتباره مؤسّسة بحثيّة مستقلّة ورائدة في مسألة التشبيك تحت عنوان أسلمة العلوم. واخترنا المقاصد لاعتقادنا بأنّها من أفضل المجالات البحثيّة التي تتيحُ فُرَصا حقيقيّة أمام العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة للعمل في الحقل الدينيّ بالقدْر الذي يُتاح أمام علوم الدين للتفاعل الخلّاق مع تلك العلوم. فكيف وقع تنفيذ مشاريع البيْنَنَة في هذه التجارب؟ وما نوع الصعوبات التي واجهتْها؟ وما قيمة المحصول منها؟

أولا- المَجامع الفقهيّة وإمكانات البيْنَنة

في سياق البحث عن مَخارِجَ مُحتَمَلة من المآزق التي وَجدت العلومُ الشرعيّة نفسَها فيها، تَمّ التفكير في استحداث أفق اجتهاديّ جماعيّ/ مجمعيّ يُجنّب المجتهدَ الفردَ الانهيار أمام الوقائع والأحوال والقيم التي جاءت بها تيّارات العالم المُعَوْلَم العاصفة إلى بلاد الإسلام، أو التصدّي لها بأسلحة بدائيّة وتقليديّة. ونعتبرُ تجربة المَجامع الفقهيّة من بين التجارب الأكثر نضجا التي وقع استحداثُها للتفكير تفكيراً جماعيّاً في ما يَشْغَل المسلمين. ولا يَعْدِمُ الناظر في قائمة الأهداف التي من أجلها تأسّست الانتباهَ إلى إلحاحها على ضرورة فهم الواقع وتطوير النظر الشرعيّ.

وما نودّ أن نتجنّب الخوض فيه ههنا هو ما أدارت عليه بحوثٌ كثيرة مقدّماتها حول بعض أهداف الاجتهاد الجماعيّ، نقصد تلك التي ترى أنّ من وظائف هذا النوع من الاجتهاد مَنْعُ ما يُعَبَّرُ عنه عادة بالفوضى التشريعيّة[1]. وما دعانا إلى هذا الاختيار سببان؛ فأمّا الأوّل فيتعلّق بعسْر نيْل هذا المطلَب خاصّة في ظلّ الانفجار المعلوماتيّ الذي وسّعَ على نحو غير مسبوق في أعداد المتصدّين للفتوى إلى حدّ أنّ فضائيّات كثيرة ومواقع للتواصل الافتراضيّ صارت تحترف هذا النشاط وتستقطب جحافلَ من المُفتين خارج كلّ ضابط علميّ ومذهبيّ، بل إنّنا لا نبالغ إنْ قلنا إنّ مؤسّسات الإفتاء الرسميّة تُمارسُ هي أيضا هذا النوع من الفوضى من جهة غياب التنسيق بينها وتناولها كلّاً على حدة القضايا نفسَها تقريباً، وأمّا السبب الثاني، فيتعلّق بالهدف الذي رسمْناه وهو البحث في مدى توفّر شروط إنتاج المعرفة الدينيّة في إطار تشبيك الاختصاصات داخل العمل المجمعيّ.

يقول الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور (1879- 1973م): «إنّ أقلّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به... أن يسعَوْا إلى جمع مَجْمَع علميّ يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعيّة في كلّ قطر إسلاميّ على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمّة، ويصْدرون فيها عن وفاق فيما يتعيّن عمل الأمّة عليه»[2]. وعلّق الشيخ يوسف القرضاوي على أهميّة العبور من اجتهاد الأفراد إلى اجتهاد المَجامع في المسائل الطارئة بقوله: «ينبغي في القضايا الجديدة أن تنتقل من الاجتهاد الفرديّ إلى الاجتهاد الجماعيّ الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصا فيما يكون له طابع العموم، ويهمّ جمهور الناس، فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانبا من الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تُبرز المناقشة نقاطا كانت خافية، أو تُجلي أمورا كانت غامضة، أو تُذكّر بأشياء كانت منسيّة، وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعيّ دائما، عمل الفريق، أو عمل المؤسّسة، بدل عمل الأفراد»[3].

---

1 - أنظر على سبيل المثال: شعبان محمّد إسماعيل، الاجتهاد الجماعيّ ودور المجامع الفقهيّة في تطبيقه، (بيروت: دار البشائر الإسلاميّة/ حلب- بيروت: دار الصابوني، 1998)، ص: 28

2 - محمّد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، تحقيق محمّد الحبيب بن الخوجة، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 2004)، ص: 395

3 - يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة مع نظرات تحليليّة في الاجتهاد المعاصر، (الكويت: دار القلم، 1996)، ص: 182

كان مَجْمع البحوث الإسلاميّة بالقاهرة الذي تأسّس سنة 1961 أوّل مؤسّسة رسميّة تتمتّع بقانون ينظمّ أعمالها[4]، ولا يمكن لِمنْ يطّلع على الأهداف التي اختطّها هذا المجمع لنفسه إلّا أنْ يُنوّه بها. فقد كان هناك تَوجّهٌ نحو تَحمُّل مسؤوليّة نحت معالم الشخصيّة المسلمة. وهذه مسؤوليّة حضاريّة كبرى، غيْرَ أنّها إنْ لم تستند إلى تخطيط وسياسات واستراتيجيات ومهارات عقليّة من مشارب متنوّعة لن تكون سوى مجرّد أحلام وأمنيات عابرة. نصّت التوصية الأولى من توصيات المؤتمر الأوّل الذي عقده هذا المَجْمَع على ما يلي: «وَضْعُ خطّة إيجابيّة لتكوين الشخصيّة المسلمة على أساسٍ من المبادئ الإسلاميّة التي تدعو إلى العزّة والحريّة والكرامة، وتُمَكّنُ المسلمين من مواجهة قضاياهم، وتهيئتهم لردّ أيّ عدوان على حقوقهم في أيّ قطر من الأقطار»[5].

ومِنَ المهمّ الإشارةُ إلى أنّ بعْضاً من هذه المَجامع استشعرت ما للتكامل المعرفيّ بين العلوم من انعكاس إيجابيّ على تأمين أحكام شرعيّة ملائمة لزَمن الناس الأحياء وقضاياهم؛ فقد جعلَ مَجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ على رأس أهدافه الأحد عشر هدفاً خاصّاً بالبيْنيّة، وهو: «تحقيق التلاقي الفكريّ والتكامل المعرفيّ بين فقهاء المذاهب الإسلاميّة المعتبَرة والمتخصّصين في مجالات المعرفة والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة... بغية بيان الموقف الشرعيّ من مشكلات الحياة المعاصرة»[6].

ولكنّنا لا ندري على وجه اليقين ما هي الصعوبات أو العراقيل التي خفّضتْ من سقف التوقّعات المعلن عنها؛ هل هي هيكليّة تتّصل بفلسفة بَعْثِ هذا الصنف من المؤسّسات، أم هي أداتيّة تتعلّق بطريقة العمل داخلها، أم هي سياسيّة تتعلّق بضغوط تمارسها سلطة الدولة عليها، أم هي معرفيّة تتعلّق بنوع التحصيل العلميّ للعاملين صُلبها؟ قد يكون كلّ ذلك وغيره ساهم بقسط في تعطيل عمل المَجامع أو عدم تحوّلها إلى مقدّمات حقيقيّة لنهضة إسلاميّة شاملة.

ما نودّ لَفتَ الانتباه إليه أنّ الأهداف التي رسمتْها المجامِع لنفسها كأنّها لا تتناسبُ مع نوع الخبرات المُكَلّفة بوضع السياسات والاستراتيجيات؛ فإذا نظرنا على سبيل المثال، في المقصد الأسمى لمَجْمَع الفقه الإسلاميّ بجدّة وجدنا الفقرة (أ) من المادّة الرابعة من باب الأهداف تنصّ على الآتي: «تحقيق الوحدة الإسلاميّة نظريّاً وعمليّاً عن طريق السلوك الإنسانيّ ذاتيّاً واجتماعيّاً ودوليّاً وفقاً لأحكام الشريعة الإسلاميّة». وهذا الهدف، بقطع النظر عن عموميّته، غامض ومُربِك: فالسلوك الإنسانيّ الذاتيّ والاجتماعيّ والدوليّ تتدخّل اليوم في تشكيله وتوجيهه شبكات قيم عابرة للثقافات والأديان، وتتحكّم فيه نزعات نفسيّة واقتصاديّة وأخلاقيّة وجماليّة يعسُر ضبْطُها أو فهْمُها إلّا بتضافر قطاعات عديدة من العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة والاقتصاديّة، فهل تَهيّأ المَجْمَعُ لهذا التحدّي بما يَلزم من العلوم والرجال؟

---

4 - ظهر بعد ذلك على سبيل المثال: مجمع رابطة العالم الإسلاميّ بمكة عام 1977، والمجمع الفقهيّ الذي أفرزه مؤتمر القمّة الإسلاميّ المنعقد بالطائف سنة 1981، والأكاديميّة المغربية سنة 1980

5 - شعبان محمّد إسماعيل، الاجتهاد الجماعيّ، مرجع سابق، ص: 145

6 - راجع ذلك في موقعه الإلكترونيّ: https://www.iifa-aifi.org

ونصّت المادّة السادسة من باب العضويّة في مجمع الفقه الإسلاميّ على التالي: «يكون أعضاء المَجْمَع من الفقهاء والعلماء والمفكّرين في شتّى مجالات المعرفة الإسلاميّة»[7]. واشترطت المادّة التاسعة من الباب نفسه في العضو «سعة الاطّلاع وعمقه في العلوم الإسلاميّة عامّة والشريعة منها بوجه خاصّ، فضلا عن معرفته بواقع العالَم الإسلاميّ». وبدا كأنّ هذه المادّة ضيّقت ما كان متّسعا في اختصاص الأعضاء كما بيّنتْه المادّة السادسة؛ وذلك بأنْ جعلت سعة الاطّلاع وعمقَه خاصّتيْن بالعلوم الإسلاميّة على وجه العموم، وبالشريعة على وجه التخصيص. وأمّا العلوم الاجتماعيّة، فلم يُلْتَفتْ إليها، ووقع الاستعاضة عنها بتعبير عامّ، وهو: «فضلاً عن معرفة بواقع العالَم الإسلاميّ». وفي هذا إهدار لفرصة كبرى كان يُمْكن أنْ يتحوّل بها المَجمَع إلى فضاء تتقاطع فيها الحقول المعرفيّة.

ونجد الأمر نفسه تقريباً في باب شروط العضويّة في مَجمع البحوث الإسلاميّة بالقاهرة، فقد نصّت مادّته السادسة عشرة (16) على ما يلي: «يتألّف مجمع البحوث الإسلاميّة من خمسين عضواً من كبار علماء الإسلام، يمثّلون جميع المذاهب الإسلاميّة»[8]. وغابَ التنصيص على اختصاصات غير شرعيّة، ولكنّها ضروريّة لمعالجة القضايا التي نَدَبَ المجمع نفسَه للتصدّي لها. ويتجلّى التغييب صريحاً في الشروط التفصيليّة، فقد جاء الشرط الثالث من المادّة السابعةَ عشرةَ (17) على هذه الصيغة: «أن يكون حائزاً لأحد المؤهّلات العلميّة العليا من الأزهر أو من إحدى الكليّات أو المعاهد العليا التي تهتمّ بالدراسات الإسلاميّة»[9]. ويعكس هذا التغييب وجود مشكلة حقيقيّة في العقل الدينيّ الإسلاميّ المعاصر تتمثّل في الادّعاء بأنّ المعرفة الصحيحة لا تكون إلّا في المؤسّسة الدينيّة.

وقد تكون عضويّة مجمع الفقه الإسلاميّ بجدّة أكثر إغراء من جهة توسعة الشروط لتشمل اختصاصاتٍ غيرَ شرعيّة، فقد جاء في قرار إنشاء المَجمع ما يلي: «يكون أعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكّرين في شتّى مجالات المعرفة: من فقهيّة وثقافيّة وعلميّة واقتصاديّة»[10]، ولكنّ شيئاً من الخيبة تحصل حين نقرأ بعضَ ما ورد في الهدف من إحداث المَجمع: «دراسة مشكلات الحياة المعاصرة والاجتهاد فيها اجتهاداً أصيلاً فاعلاً بهدف تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلاميّ والمنفتحة على تطوّر الفكر الإسلاميّ لتلك المشكلات»[11]؛ فلئن كان معقولاً إلى حدّ ما أنْ يكون النصْف الأوّل من الهدف هو «تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلاميّ»، فإنّ المثير للقلق أنْ يكون النصف الثاني من الهدف «تقديم الحلول المنفتحة على تطوّر الفكر الإسلاميّ». ومَأتَى

7 - نفسه، ص: 190

8 - نفسه، ص: 138

9 - نفسه، ص: 139

10 - نفسه، ص: 190

11 - مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، تجميع عبد الحقّ العيفة، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ (1403- 1430/ 1988هـ- 2009م)، ص: د.

القلق أنّنا كنّا ننتظر أنْ يكون الأمر على هذا النحو: «تقديم الحلول المنفتحة على تطوّر الفكر الإنسانيّ»[12]. وغنيّ عن البيان أنّ استتباعات هذا التغييب خطيرة على النشاط البحثيّ الشرعيّ والنشاط البحثيّ الاجتماعيّ والإنسانيّ. وهو ما يحتاج إلى ثورة حقيقيّة في طرائق التفكير ومنظومات المعرفة التي يتحصّن داخلها العقل الدينيّ الإسلاميّ المعاصر. ونظنّ أنّه لا مَناص من الإطاحة بمعقوليّة تصنيف العلوم تصنيفاً كلاسيكيّاً إيتيقيّاً لتجاوز هذا العائق الذي يُرى بوضوح في هذا الهدف الذي يدافع عنه المَجْمع: «إبراز تفوّق الفقه الإسلاميّ على القوانين الوضعيّة وإثبات شمول الشريعة واستجابتها لحلّ كلّ القضايا التي تواجه الأمّة الإسلاميّة في كلّ زمان ومكان»[13]. ومَنْ يُراجع مقرّرات المجمع الفقهيّ الإسلاميّ بمكّة[14] على سبيل المثال ينتبه إلى أنّ نزعة الإفتاء كانت متحكّمةً إلى حدّ بعيد فيها. والمثير للاستغراب أنّ المسائل التي دارت عليها القرارات تنتمي إلى شواغل متنوّعة علميّة وفكريّة وتقنيّة وأخلاقيّة شديدة التعقيد، وأنّها في منابتها الأصليّة غير الإسلاميّة من مرتكزات الحياة العصريّة. ويُفْتَرَضُ في الخائض فيها كفايات غير تقليديّة، وغير شرعيّة على الأرجح؛ فممّا تصدّى له فقهاءُ هذا المَجْمَع إعدادُ أجوبة فقهيّة (أحكام شرعيّة) عن أمور تتعلّق بالسؤال مثلاً عن «تشريح جثث الموتى»، وعن «الملاكمة والمصارعة الحرّة ومصارعة الثيران»، و«تسجيل القرآن على شريط الكاسيت»، و«التطهّر بمياه المجاري بعد تنقيتها»، و«حقوق التأليف للمؤلّفين»، و«استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثيّة»، و«حكم الشيوعيّة والانتماء إليها»، و«الوجوديّة وحكم الانتماء إليها».

ينبغي أنْ نقول إنّ ما نُبديه من ملاحظات نقديّة، لئن كان مُستخلَصاً من رَصْدِ المنطق العامّ الذي يتحكّم في إنتاجات المَجامِع، لا يَمْنَعُنا من الإقرار بأنّ فكرة اعتماد خبراء مستشارين للمَجامِع في القضايا التي تَخرج عن تكوين الفقهاء العلميّ أمْرٌ جدير بالتنويه به نظراً إلى ما يُمَثّلُه من فُرَصٍ للالتقاء بين علماء الشرع وعلماء الاجتماع والإنسان. ويَدخل تحت هذا الباب أيضاً أنّ مجالس المَجامع غالبا ما يَسبِقُ اجتماعاتِها التي تتّخذ فيها ما تراه من قرارات نَدواتٌ يَتدارسُ فيها أهل الاختصاص ما يَعتزم مجلس المجمع استصدار حكم فيه. وقد وجَدْنا شيئاً من آثار هذا التلاقي في مواضِعَ مِنْ قرارات المَجْمَعيّين. والمثال الذي نضْربه على ذلك يؤكّد أهميّة هذا المَنْحى: تَداوَلَ مجلس مَجْمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ المنعقد في دورته الحادية والعشرين سنة 2013 في مسألة الجينوم البشريّ واتّخذ جملة من القرارات، منها القرار الثامن الذي نصّ على أنّه «لا يَجوز أنْ يُعَرَّضَ أيّ شخص لأيّ شكل من أشكال التمييز بسبب صفاته الوراثيّة إذا كان الغرض النيل من حقوقه وحرّياته الأساسيّة والمساس بكرامته»[15]، والقرار التاسع الذي نصّ على أنّه «لا يجوز إجراء أبحاث سريريّة (إكلينيكيّة) تتعلّق

12 - لا نخفي أننا قلنا لعلّ الكلمة طُبعتْ خطأ، فبدل أنْ تُكتَبَ «الإنسانيّ» كُتِبَتْ «الإسلاميّ». وبحثنا في مَواضِعَ كثيرة فما وجدنا إلا كلمة «الإسلاميّ».

13 - مجمع الفقه الإسلاميّ الدولي، قرارات وتوصيات، مصدر سابق، ص: ج.

14 - المجمع الفقهيّ الإسلاميّ، قرارات مجمع الفقه الإسلاميّ بمكة المكرّمة. https://ia801404.us.archive.org/2/items/FP116/116.pdf

15 - راجع هذه القرارات تحت عنوان: ‹قرار رقم 203 (21/9)، في موقع المَجْمع الرسميّ: https://iifa-aifi.org/ar/2416.html

بالجينوم البشريّ أو بأيّ من تطبيقاتها، ولاسيما في مجالات علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم الوراثة والطبّ تخالف أحكام الشريعة الإسلاميّة أو لا تحترم حقوق الإنسان التي يقرّها الإسلام»[16].

ونُشير إلى أنّ هذه القرارات جاءت بعد اطّلاع مجلس المَجْمع على «توصيات الندوة الفقهيّة الطبيّة بالكويت حول موضوع الوراثة والهندسة الوراثيّة والجينوم البشريّ»[17]، ونشير أيضا إلى أنّ انعقاد هذه الندوة كان بقرار اتّخذه المجمع في دورته العشرين سنة 2012. ويُستفاد من هذا أنّ الأحكام التي يُصْدرها علماء الشرع في مثل هذه القضايا متأسِّسَةٌ على آراء أهل الاختصاص من خارج العلوم الشرعيّة. وما يَعْنينا منها على نحو خاصّ، ليسَ طابعها الفقهيّ أو الطبيّ، وإنّما ما داخَلَها منْ روح القِيَم الحديثة التي تُديرُ عليها علوم الاجتماع والإنسان رهاناتِها؛ فبعض المصطلحات المسْتخدَمة في نصّ القرارات لا يُخالطُنا شكّ في أنّها مُجتَلَبَةٌ اجتلاباً وظيفيّاً من المُعجَم الحقوقيّ الحديث؛ نقصد على سبيل المثال هذه المصطلحات: الحقوق والحرّيات الأساسيّة والكرامة الواردة في القرار الثامن، ومصطلح حقوق الإنسان الوارد في القرار التاسع.

صحيحٌ أنّ فلسفة تشريع اعتماد علوم الجينوم النظريّة والتطبيقيّة إسلاميّاً المُصرّحَ بها في هذه القرارات تنبع من مقاربة إسلاميّة شموليّة تتحدّد بشرطِ ألّا يكون الاستخدام مخالفا الشريعةَ الإسلاميّة، وصحيحٌ كذلك أنّنا لاحظْنا بروز نزوع نحو استثمار المعجم الحقوقيّ الحديث استثمارَ تبنٍّ تأويليٍّ على نحو ما ورد في القرار التاسع الذي أسْبَغَ على مصطلح الحقوق الإنسانيّة الصفة الإسلاميّة (حقوق الإنسان التي يُقرّها الإسلام)، ولكنّ الذي يحتاج إلى الإبراز والإشادة به هو أنّ المبادئ المؤسِّسَةَ أخلاقيّاتِ الطبّ والبحوث التجريبيّة المتّصلة به المستلهَمة من المدوّنة الحقوقيّة الحديثة المَرْعيّة في المعاهدات الدوليّة نراها حاضرةً دون حَرَجٍ في الخطاب الفقهيّ[18].

وعلى الرغم من قيمة هذا النوع من التشريع الذي يستهدف الحفاظ على حقوق الإنسان وحريّته وكرامته، فإنّ شيئاً من القلق ينتابُنا ونحن نبحث في هذا الأفق الاجتهاديّ ذي الأبعاد الإنسانيّة الصريحة، فقد تبيّن لنا، في حدود ما أمكن لنا الاطّلاعُ عليه من المنجَز الاجتهاديّ المَجْمَعيّ الغزير، أنْ ننتهيَ إلى رأي أوّليّ مفاده أنّ المسائل المبحوث فيها ذات العلاقة المباشرة بما هو اجتماعيّ وإنسانيّ خالص لا تُسْتَدْعَى في الغالب إلّا عبر الوسائط العلميّة الدقيقة التي تَفرضُ نفسَها على علوم الشرع كالطبّ والاقتصاد. وقد لا نجازف إنْ قُلنا إنّ أكثر المتعاونين مع المجامِع الفقهيّة متخصّصون في العلوم الدقيقة.

16 - نفسه، الصفحة نفسها.

17 - نفسه، الصفحة نفسها.

18 - قارب معتزّ الخطيب مبحث الجينوم مقاربة إسلاميّة أخلاقيّة طريفة انطلاقاً نوع قرارات مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ في شأنه. راجع ذلك في دراسته الموسومة بـــ: «من المقاربة الفقهيّة إلى المقاربة الأخلاقيّة: الاجتهاد المعاصر والجينوم مثالاً»، Journal of Islamic Ethics، عـــ03ـــدد، (2019)، ص: 90- 127

وقد تُوغِل بَعْض المَطالب المَجْمَعيّة في التفريط في وظائفها المكفولة بالقانون لِتُنْشِئ مساحات اهتمام وهميّة يزداد بها التنافر بين الشرعيّات والإنسانيّات مِنْ قَبيلِ قرار «مناشدة حكّام الدول العربيّة والإسلاميّة بتطبيق الشريعة الإسلاميّة»[19] الذي صدر عن مجمع مكّة المكرّمة. فهذا القرار يثير الدهشة لا من جهة نوع المطلب فحسْب، بل من جهة ما يغرق فيه من مثاليّة. فقد كان ينبغي وضع الخطط والدراسات والمؤسّسات والتشريعات، وتهيئة الأرضيّة الثقافيّة المناسبة لروح العصر (وظيفة علماء الاجتماع والإنسان) وجوهر الإسلام (وظيفة علماء الشريعة). فتطبيق الشريعة في واقع بعيد عن روحيّة الدين لا يغيّر من واقع المسلمين شيئاً. جاء في نصّ القرار: «قرّر مجلس المَجمع أنّ من أهمّ واجباته، أن يكتب إلى ملوك ورؤساء الدول العربيّة والإسلاميّة رسائل، يدعوهم ويناشدهم فيها إلى أن يبادروا إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة، التي تكفل لهم بالتزامها عزّ الدنيا وسعادة الآخرة، ويحصل لهم بالاستمساك بها النصرُ على الأعداء، والظفر بالأمن والطمأنينة، والخلاص من المصائب التي يعانون منها»[20].

هل السبيل الأنجع للاشتغال بالقضايا الواقعة في قلب علوم الاجتماع والإنسان وعلى أطراف العلوم الدينيّة أن تُدرجها المَجامع في سلّم اهتماماتها بتسليط الأحكام الفقهيّة عليها؟ وهل تحتاج علوم الحياة والتقنية فعلا إلى مجرّد جواز عبور بآليّة الفتوى حتّى تتحصّل على علامة «حلال» وتَدْخل في المجال الثقافيّ الإسلاميّ؟

ينبغي الإقرار بوجود إشكال حقيقيّ متولّد من عمليّات العبور بالشأن المعرفيّ الاجتماعيّ والإنسانيّ إلى الشأن المعرفيّ الدينيّ في تجربة المجامع الفقهيّة. ومن الضروريّ البحث في أسباب تولّده؛ وذلك بطرح هذه التساؤلات: هل يكمن الخلل في سعي العلوم الشرعيّة إلى الاستحواذ على «سوق» الحياة العامّ؟ أم في استقالة علوم الإنسان والمجتمع وانكفائها على نفسها في حجرات التدريس الأكاديميّ؟ أم في غياب الوعي بخطورة الفراغ الذي ينشأ من انعدام التواصل الإيجابيّ بين هذه العلوم؟

ودون مزيد من التفصيل الذي لا يقتضيه المقام، نعتقد أنّ العمل الأكاديميّ في مجال التجديد يقتضي القيام بثورة حقيقيّة في مجال المعارف والعلوم في بلاد الإسلام. وللمَجامع، إذا أريد لها حقّاً أن تَكُون مراكزَ بحثيّةً عالية الجودة وذات تأثير في واقع المسلمين ومستقبلهم، دورٌ مركزيّ يتجاوز استصدار أحكام التحليل والتحريم إلى المساهمة في إنتاج المعنى، ولا يتأتّى ذلك إلّا بتحويل جزء كبير من الجهد المبذول (الاجتهاد) من مجال النصّ إلى مجال الواقع. ولا اجتهاد في الواقع بمعزل عن علماء الاجتماع والإنسان[21]. والراجح أنّ العقل الإفتائيّ عموماً لا يُمْكنه أن يقتحم مجال المعنى ما لم يتحرّر من مُعيقاته الذاتيّة ويؤسّس نوعاً من القطيعة مع

19 - نفسه، ص: 51

20 - نفسه، الصفحة نفسها.

21 - لمحمّد بنعمر كتاب في هذا السياق، يُستحسَن العودة إليه خاصّة في ما يتعلّق بمسوّغات نقل الاجتهاد من النصّ إلى الواقع: من الاجتهاد في النصّ إلى الاجتهاد في الواقع (نحو مساهمة في تأصيل فقه الواقع)، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2009).

الحاضنة الإبستيمولوجيّة التي وُلِدَ فيها ويُنْشِئ جسوراً نحو مدارات المعنى، حيث الرهان فيها كبيرٌ على العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. وليس لهذا الاتّجاه حظٌّ من النجاح إنْ لم «يتواضع» علماء الشرع، ولم يَحصُل عندهم الوعيُ بأنّ إبستيميّة المعرفة الكلاسيكيّة فَقدتْ مقوّمات وجودها اليوم، وبأنّ تصنيف العلوم الإيتيقيّ صار بلا جدوى أيضاً. وقد لَفتَ نظرَنا في هذا السياق، أنّ الغالبَ على النقد الذي وجّهه علماء الشرعيّات للاجتهاد المَجمعيّ كان نقداً داخليّاً وشكلانيّاً يغيب عنه التفكير في فَتْح المَجامع على العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة[22].

ومن المهمّ الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ البيْنيّة لا تتحقّق بمجرّد حصول التواصل بين علماء الشريعة وغيرهم في مناسبات معيّنة كالمؤتمرات والندوات التي تبحث في قضايا مشتركة، فإذا انفضّت أشغال المؤتمِرين عاد كلّ اختصاص إلى حقله وانغلق عليه. ومِنَ الأمثلة التي نَسُوقها للتدليل على هذا النوع مِنَ التواصل الهشّ والمناسباتيّ أنّ الشيخ القرضاوي استعمل عبارة «جمَعَ» لوصف التعاون القائم بين الفقهاء والأطبّاء: «منذ سنتيْن عقدت المنظمّة الإسلاميّة للعلوم الطبيّة بدولة الكويت الشقيقة ندوة جمعت بين رجال الفقه ورجال الطبّ حول الإسلام والإنجاب، كان لي شرف المشاركة فيها»[23]. ونظنّ أنْ لا جدال في أنّ العبارة المشار إليها لا علاقة لها بالبيْنيّة. والواقِعُ أنّ الأمثلة على هذا النوع من التواصل كثيرة جدّاً، والمبالغة في تثمينه لا قيمة حقيقيّة لها[24].

ثانيا- إسلاميّة المعرفة... دراسة في رسالة المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ

ليس الغرضُ من استقدام هذه التجربة استعراضَها على نحو تاريخيّ، أو التوسّعَ في التعريف بها، فالدراسات من هذا القبيل كثيرة. إنّ ما يهمّنا على وجْه الحصْر هو ما له علاقة وثيقة بما يشْغَلُنا في هذا البحث؛ نقصد النظر في المقاربات التي كانت بمثابة فُرَص متاحة لإجراء جملة من الاختبارات المنهجيّة والمضمونيّة حول تشبيك العلوم الدينيّة مع العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة.

في إطار السعي نحو تقديم بدائل تنافسيّة لأطروحات الحداثة العَلمانيّة وللعصر الوضعانيّ بصفة عامّة، تلاقتْ جهود مجموعة من الباحثين المسلمين المستقرّين في بلاد الغرب الأمريكيّ والأوروبيّ، وأفْضتْ إلى بعْث هياكل بحثيّة بغية إنتاج معرفة إسلاميّة في شتّى صنوف العلوم. وقد يكون من أسْبَقها وأكثرها نشاطاً وطموحاً «جمعيّة العلماء الاجتماعيّين المسلمين» Association of Muslim Social Scientists AMSS. وهي جمعيّة أكاديميّة ضَمّت باحثين يبدو أنّ الغالبَ على أعضائها انتسابُهم إلى اتّحاد الطلبة المسلمين المستقرّين في

22 - أنظر مثلاً إلى نوع النقد الذي وجّهه الريسوني للعمل المَجمعي: «الاجتهاد الجماعيّ»، ص ص: 10- 16 http://raissouni.net/2019/03/20/الاجتهاد-الجماعي/

23 - القرضاوي، الاجتهاد، مرجع سابق، ص: 106

24 - أنظر الأمثلة التي ساقها القرضاوي وهو يستعرض مجالات تجديد الفقه في العصر الحديث، الاجتهاد، نفسه، ص: 104- 106

الولايات المتّحدة الأمريكيّة وكندا[25]. وقد تأسّست سنة 1972، وهدفتْ إلى البحث عن السبل الممكنة للتعاون بين علماء الإسلام وعلماء الاجتماع؛ وذلك بتوحيد المعارف المستحصَلة من الوحي والمعارف الإنسانيّة. وكانت تسهر على تنظيم مؤتمر سنويّ، إضافة إلى ندوات وأيّام دراسيّة. ومِنْ المنشورات التي أمّنتْ فيها جانباً من بحوثها «مجلّة علوم الاجتماع الإسلاميّة»[26] Journal of Islamic Social Sciences. واللّافتُ في سيرة مُنْشئيها والمشرفين عليها أيضا انتسابُهم إلى حقول معرفيّة اجتماعيّة وإنسانيّة[27]، وهو ما يَدْفع إلى الاعتقاد بأنّ برامج هذه الجمعيّة الأكاديميّة تتنزّل في صلب النشاط البحثيّ البيْنيّ. وهذا أمر مهمّ نظراً إلى أنّ المُتوقّعَ هو أنْ نرى الصيغ التي يَقترحها هؤلاء الباحثون لإغناء العلوم الدينيّة من ناحية، ولتخصيب العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بما في العلوم الدينيّة من إمكانات ذات طبيعة قيميّة وروحيّة بالأساس من ناحية ثانية.

وحاولنا أنْ نَرْصد شيئاً مِن اهتمامات هذه الجمعيّة في ما تنشره أو تنظّمه من ملتقيات، فحصل لدينا انطباع غير مستقرّ حول الأهداف النوعيّة التي وعدتْ بتحقيقها والوسائل المستخدَمة في ذلك؛ فقد رأيْنا على سبيل المثال اهتماماً بالتقاطع المعرفيّ في بعض أنشطتها؛ ومِن ذلك أنّ مؤتمرها السنويّ الرابع والعشرين الذي التأمتْ أشغاله بشيكاغو سنة 1995 انعقد تحت هذا العنوان: «الإسلام والمسلمون في القرن العشرين: نحو أفق متعدّد الاختصاصات»[28]، وأنّ الدعوة إلى المشاركة فيه توجّهتْ إلى أهل الخبرة من المسلمين وغير المسلمين، وهو ما يدلّ على أنّ الانفتاح على الآخر وعلومه لدراسة واقع المسلمين واستشراف مستقبلهم مبدأ لا غنى عنه في هذا العصر الذي لا يمتلك علماء الإسلام مفاتيحَه. ويبدو أنّ طموح المؤسّسين ضاقتْ به هذه الجمعيّة، فتمّ المرور بعد عشر سنوات تقريبا إلى خوض تجربة جديدة تجسّدتْ في إنشاء المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، مع ضبط الهدف بوضوح، وهو أسلمة المعرفة.

نظنّ أنّ المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ الذي أُعْلِن عن ولادته في بنسلفانيا سنة 1981 أفضلُ مَن يجسّد الرهانات المعقودة على هذا المشروع الضخم: أسلمة المعرفة. وقد عَرّف أصحابُ هذا المشروع المعهدَ على النحو التالي: «المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ هو مؤسّسة غير ربحيّة متميّزة في البحث التربويّ، وينصبّ اهتمامها الرئيسيّ على إجراء البحوث القائمة على الارتقاء بالتعليم في المجتمعات المسلمة ونشر هذه البحوث من خلال النشر والترجمة والتدريس والتوصيات السياسيّة العامّة والمشاركة الاستراتيجية»[29].

---

25 - أنظر: Mohamed Fall Ould- Bah, L'argent de Dieu: contribution à une anthropologie économique des systèmes financiers musulmans, (Thèse de l'Université Paul Verlaine- Metz en anthropologie soutenue le 19- 11- 2007), p. 51. http://docnum.univ-lorraine.fr/public/UPV-M/Theses/2007/Ould_Bah.Mohamed_ Fall.LMZ0718.pdf. (Consulter le 16- 10- 2021).

26 - أنظر: John L. Esposito, The Oxford Dictionary of Islam, (Oxford- New York: Oxford University Press, 2003).

27 - من هؤلاء على سبيل المثال: إسماعيل راجي الفاروقي (دكتوراه في فلسفة الأديان من جامعة إنديانا الأمريكيّة)، وسيّد أحمد سيّد (دكتوراه في السوسيو- ألسنيّة من جامعة بلومنغتون الأمريكيّة)، ولؤي صافي (دكتوراه في العلوم السياسيّة من جامعة وين الأمريكيّة)، وعبد الحميد أبو سليمان (1936- 2021) دكتوراه في العلاقات الدوليّة من جامعة بنسلفانيا الأمريكيّة).

28 - راجع نصّ الإعلان عن المؤتمر في: https://ur.booksc.eu/book/49324718/9b30f9

29 - راجع ذلك في موقع المعهد الإلكترونيّ: https://iiit.org

ومِنَ المهمّ أن نَسوق ملاحظة تمهيديّة قبْلَ تعميق النظر في الأهداف والخطط والوسائل التي بَرّرت لمُنْشِئيه استحداثَه مفادُها أنّ الانتماء لجماعات علميّة غير إسلاميّة من جهة، ومنغرسة في مدارات المدارس الفلسفيّة الحديثة والعَلمانيّة من جهة ثانية، قد لا يُمثِّل بالضرورة إرباكاً للمسلم الأقلّي المغترب والبعيد عن مراكز حضارته الأمّ. والأقرب للظنّ أنّه قد يَكون، على العكس من ذلك تماماً، فُرصةً ثمينة للالتقاء بين مصدريْن للمعرفة، ولإجراء التحويرات أو التعديلات أو المراجعات اللّازمة على بنى التفكير وإنتاج المعرفة في ضوء ما تفتحه المعارف الحديثة من آفاق أمام العلوم الدينيّة. وما يساعِدُ على ذلك هو ما أَلْمَعْنا إليه سابقاً حول تكوين أصحاب هذا المشروع العلميّ. فهم، في أغلبهم، من ذوي التخصّص في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. وما ينبغي التنويه به في هذا السياق، هو أنّ المجلّتيْن العلميّتيْن[30] اللّتيْن يُشرف عليهما المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ تتّخذان من تقاطع الاختصاصات خصيصة أساسيّة لهما[31]، كما نشير إلى أنّ أعمالاً مهمّة في التقاطع أشرف على دعمها وتنظيمها ونشرها، منها مؤتمر «التكامل المعرفيّ ودوره في تمكين التعليم الجامعيّ من الإسهام في جهود النهوض الحضاريّ في العالم الإسلاميّ» الذي عُقد في الجزائر سنة 2010[32]. ونشير أيضاً إلى أنّ بعض الأنشطة التحفيزيّة التي يُشجِّع من خلالها المعهدُ الباحثين على الكتابة في هذا الأفق تُعطي انطباعاً إيجابيّاً حول الممارسة البحثيّة البينيّة. نقصد، على نحو خاصّ، استحداثَ جائزة يتنافس عليها المهتمّون بهذا المجال العلميّ. ومن المفيد الإشارةُ إلى أنّه وقع تخصيص نسختها في سنة 2018- 2019 «لأحسن كتاب في حقليْ علم الاجتماع وعلم النفس».

وجّهت هذه المؤسّسة البحثيّة عنايتها إذن نحو إنتاج أدبيّات علميّة يُمَحِّضُها أصحابُها لتقديم تصوّرات إسلاميّة للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. ويُمكن أن نعتبر كتاب إسماعيل راجي الفاروقي (1921- 1986) الذي كان أوّل رئيس للمعهد الموسوم بـــ: «أسلمة المعرفة» نوعاً من البيان التأسيسيّ أو البرنامج الذي يوضّح معنى أنْ تكون المعرفة معرفةً إسلاميّة؛ فقد جاء في التمهيد: «الدراسات الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة والطبيعيّة يجب -كمقرّرات دراسيّة- أن تُتَصوّر وتُبنى من جديد، وأن تقام على أسس إسلاميّة جديدة، وتُناط بها أغراض جديدة تتّفق مع الإسلام... يجب أن يعاد تشكيل كلّ علم كي يصبح ملائماً للإسلام عبر محور أساسيّ هو

30 - ينشر المعهد مجلّة بالإنجليزيّة منذ 1984 وهي American Journal of Islamic Social Sciences 1995، ومجلّة باللّسان العربيّ وهي إسلاميّة المعرفة. وصار ينشر منذ 2019 مجلّة ثالثة بالإنجليزيّة، وهي Journal of Education in Muslim Societies. ونشير إلى أنّ المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ غيّر في 2019 عنوان المجلّة العربيّة إسلاميّة المعرفة، فصار الفكر الإسلاميّ المعاصر.

31 - تُعَرِّفُ مجلّة American Journal of Islamic Social Sciences نفسَها في بداية كلّ عدد هكذا: `` The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) is an interdisciplinary journal that publishes a widevariety of scholarly research on all facets of Islam and the Muslim world: anthropology, economics, history, philosophy and metaphysics, politics, psychology, religious law, and traditional Isla››. ومن عناصر تعريف مجلّة إسلاميّة المعرفة بنفسها في بداية كلّ عدد هذا العنصر: «العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفيّ الإسلاميّ في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، على أساس من التمثّل المنهجيّ للرؤية الكونيّة التوحيديّة والقيم الأساسيّة والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثّل العلميّ النقديّ لمعطيات الخبرة العلميّة والعمليّة الإنسانيّة في عمومها وشمولها من ناحية أخرى».

32 - نُشِرت منتخبات من الأوراق التي شارك بها أصحابُها في هذا المؤتمر تحت عنوان: التكامل المعرفيّ وأثره في التعليم الجامعيّ وضرورته الحضاريّة، (فرجينيا: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 2012).

التوحيد»[33]. ويؤكّد طه جابر العلواني (1935- 2016) أحد مؤسّسي المعهد وممّن تولّى نيابة رئاسته (1984-1986) الرهانَ على إعادة بناء المعرفة عبر مدّ الجسور بين قراءتيْن أطلق عليهما: قراءة كتاب الوحي وقراءة كتاب الكون مُقَدِّراً أنّ مشكلات الحضارة المعاصرة سببُها الانفصال بين اللّاهوت والوضعانيّة. ولاحظ أنّ هذا الخلل تسرّب إلى أنظمة التعليم في البلاد الإسلاميّة، حيث يوجَد فصل «بين كليّات الشريعة وأصول الدين من ناحية، وكليّات العلوم الحديثة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة والتطبيقيّة من ناحية ثانية، تأثّراً بسيادة المركزيّة الغربيّة وبسْطها سلطانها على شعوب المعمورة»[34]. وعوّل على «مَنْ أوتيَ القرآن وحظّاً وافراً من العلوم والمعارف الاجتماعيّة والإنسانيّة المعاصرة والمتوارَثة بشكل كاف»[35] من أجل «اكتشاف العلاقة المنهجيّة بين الوحي والكون»[36] التي هي «علاقة تداخل وتكامل منهجيّ تكشف عن استيعاب منهجيّة القرآن العظيم للكون وسننه وقوانين حركته»[37].

واقترح ستّة محاور لتحقيق هذا الغرض تدور في أغلبها على كيفيّة تحويل مَجرى مُخرَجات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة والطبيعيّة لتعزيز ترسانة قراءة الوحي وتطوير العلوم الدينيّة. ولا مشاحّةَ في القول إنّ ما بَسَطه في هذا الشأن مهمّ من جهة الاعتراف بأنّ ما أنتجه العقل الإسلاميّ قديماً قد تمَّ بالوسائل القرائيّة المتاحة آنذاك، وأنّ البشريّة اليوم تجاوزت في علومها ومناهجها ذاكَ المتاحَ قديماً. ومِن انعكاسات هذا الإقرار أنّ مِنْ بين ما هو محمول على المسلم اليوم «إعادة بناء وتركيب علوم القرآن... وتجاوز الكثير من الموروث في هذا المجال من العلوم التي أدّت دورها في خدمة النصّ القرآنيّ»[38]. ويرى العلوانيّ أنّ إنجاز هذه المهمّة لا يكون إلّا بفتح مسالك جديدة أمام العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة والطبيعيّة، وهي أنْ يكونَ القرآن الكريم المصدر المعرفيّ والمنهجيَّ لها. وتَوَقَّعَ أنّ التحرّك في هذا الاتّجاه «سيعود على هذه العلوم كلّها بالفوائد التي تجعلها قادرة على إمداد الحياة الإنسانيّة بما يُخرجها من أزماتها، وسيعيد العلاقة بين هذه العلوم والقيم إلى سابق عهدها ويربطها بمقاصد الحقّ وغائيّة الخلق»[39].

وهذا المنزع الذي يَدفع نحو أسلمة المعرفة يَخوض معركتَه تحت عنوان حضاريّ وقيميّ، وليس فقط من أجل الاستثمار في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة والطبيعيّة استثماراً تقنيّاً أو مدرسيّاً محدود الأثَر. وإذْ نستعمل عبارة «معركة»، فلأنّنا نُقَدِّر أنّ مشروع الأسلمة بالنسبة إلى المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ يستهدف هُويّة العلوم ومصادرَها، ويَعمل ليس فقط على تحويل وجْهتها، بل على إعادة التفكير في منابعها ومشروعيّتها

33 - إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامّة وخطّة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد، (الكويت: دار البحوث العلميّة، 1983)، ص: 5

34 - طه جابر العلواني، إسلاميّة المعرفة بين الأمس واليوم، (القاهرة: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 1996)، ص: 18

35 - نفسه، ص: 19

36 - نفسه، الصفحة نفسها.

37 - نفسه، الصفحة نفسها.

38 - نفسه، ص: 22

39 - نفسه، ص: 23

ووظائفها. ولا يخالطنا شكّ في أنّ هذا الأمر يتجاوز مسألة التشبيك والتقاطع إلى ما هو أبْعَد من ذلك. إنّه الاستحواذ والتملّك والتحوّز.

يُعلن محمّد أبو القاسم حاج حمد أحدُ أَبْرَزِ منظّري هذا المشروع بوضوح لا غبارَ عليه عن هذا الهدف، فيقول: «أسلمة المعرفة تعني فكّ الارتباط بين الإنجاز العلميّ الحضاريّ البشريّ والإحالات الفلسفيّة الوضعيّة بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجيّ ومعرفيّ دينيّ- وضعيّ»[40]. وإذا كنّا في غير حاجة إلى مناقشة مشروعيّة هذه المغامرة من زاوية أخلاقيّة وحضاريّة ومن موقع الالتزام الإيديولوجيّ، فإنّ مساءلةَ أصحابِها عن معقوليّتها من جهة إمكانات تَحقّقها الموضوعيّة أمر ضروريّ لتَبَيُّنِ الفرق بين الخطاب المعبِّر عن أزمة المسلم المعاصر، والحلول التي يتمّ اقتراحها تحت عنوان «أسلمة المعرفة».

إنّ ما تَطرحه أدبيّات المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ النظريّة يؤكّد دوما أنّ البشريّة اليوم تعيش شقاء قيميّاً بسبب طبيعة العلوم الوضعانيّة، واستبعاد المصدر الإلهيّ من أنظمتها المعرفيّة والأخلاقيّة. وبقطع النظر عن وجاهة هذا التحليل وسلامة مقدّماته، فإنّ التفكير في الاشتغال بالعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة لمقاربة النصّ الدينيّ يُعَدّ من المَداخل التي لا غنى عنها لتخفيف العزلة المضروبة على هذا النصّ من علوم الشرع بأدوات عملها القديمة. ولِهذا السبب تحديداً وَجبَ التنويه بالأفق التجديديّ الذي كان المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ من السبّاقين إلى التأليف فيه سواء في البينيّة عموماً[41]، أو في تجسير العلاقات بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة على نحو خاصّ.

وإنْ كان المقام لا يسمح بالتوسّع في تحليل هذه التجربة ودراسة منزلتها ضمن مشاريع تحديث الفكر الإسلاميّ[42]، فإنّنا، مع ذلك، نميل إلى أنّ الإفادة من العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة في الدراسات والبحوث التي رعتْها هذه المؤسّسة أو أجازتْ نشرها يحتاج إلى توقّف طويل بسبب ضعف التناسب بينها وبين فكرة أسلمة المعرفة. وقد لا نكون في مَوقع المتجنّي، إنْ قلنا إنّ نصيباً غير قليل ممّا ينشره المعهد وإنْ كان وثيق الصلة بالأسلمة هدفاً أسمى، فإنّ مَطلبَ التقاطع بين الاختصاصات من جهة كونه ممارسَةً إجرائيّة يُثير أسئلة كبرى حول مآل المشروع برمّته. وحتّى لا يظلّ ما تراءى لنا مجرّد أحكام لا دليل عليها، ننتخب في ما يلي نماذج ممّا بدا لنا مخالِفاً فلسفةَ مشروع الأسلمة ودور العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة فيه.

---

40 - محمّد أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2003)، ص: 31

41 - من الأمثلة التي نضربها في هذا الإطار أنّ دراسات مهمّة في التقاطع المعرفيّ رأت النور في منشورات المعهد، أنظر على سبيل المثال: Ali Paya, "The transdisciplinary Approach: a Critical Appraisal from an `Islamic Perspective'", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol.32, N1, (2015), p. 23- 48

42 - لشيء من التوسّع في مسألة أسلمة المعرفة ومنزلتها ضمن مشاريع التحديث عامّة يُمكن الإفادة من: - مهورباشة عبد الحليم، التأصيل الإسلاميّ لعلم الاجتماع: مقاربة في إسلاميّة المعرفة، (أطروحة دكتوراه غير مطبوعة)، تُراجَع على الموقع الإلكترونيّ: http://dspace.univ-setif2.dz/xmlui/handle/setif2/239 - Zouaoui Beghoura, «L'islamisation de la connaissance: entre savoir et pouvoir», Le Télémaque, n 34, (2008), p. 121- 140 - Khadidja Medani et Bakheit Nur, «L'islamisation de la connaissance et ses institutions dans le monde musulman contemporain», Cahiers d'études africaines, n, 240, (2020), p. 827- 849

ونقترح النظر في محتوى عددَيْن من مجلّة إسلاميّة المعرفة. و«إسلاميّة المعرفة» هو عنوان مجلّة المعهد التي استمرّ صدورها بهذا العنوان إلى حدود سنة 2019 لمّا تقرّر استبداله بعنوان آخَر، وهو «الفكر الإسلاميّ المعاصر». وقع تخصيص مادّة العددَيْن اللّذَيْن انتقيْناهما لواحد من مباحث علوم الشرع، وهو الدرس الحديثيّ والسنّة النبويّة؛ فأمّا العدد الأوّل، فهو التاسع والثلاثون (39) الصادر سنة خمس وألفيْن (2005)، وأمّا الثاني فهو الواحد بعد المائة (101) الصادر سنة تسع عشرة وألفيْن (2019). وقد قصدنْا إلى هذا الاختيار عَمْداً حتّى نقف على إمكان وجود تطوّرٍ في معالجة هذا المبحث، فالمساحة الزمنيّة الممتدّة على أربع عشرة سنة (14) بين العددَيْن تُغري بذلك.

تمحّض العدد التاسع والثلاثون للمتْن الحديثيّ، وجاء في خمس دراسات وحوار ومراجعات. وقد كَتَبَ الدراساتِ باحثون متخصّصون في علوم الحديث ومنتسبون إلى مؤسّسات تعليميّة دينيّة. ورغم أنّ المتوقَّع، بناءً على المقال التوجيهيّ الذي قدّم به طه جابر العلواني[43] هذا العدد، هو معالجة إشكاليّات التدوين، والبحث في سبل تطوير هذه المنظومة التشريعيّة التي تتعرّض لتحدّيات كبرى، منها بروزُ «مقلّدين لمدارس ‹النقد ونقد النقد› الغربيّة المعاصرة التي انتهت إلى تفكيك كلّ شيء»[44]، فإنّ الناظر في محتوى الدراسات والنتائج التي وصلتْ إليها، لا يجد أيَّ أثَر للتفاعل مع العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وفتْح مَعابرَ نحوها. كانتْ جميعُها أعمالاً كلاسيكيّة تتّبِعُ سَمْتَ المقاربات المتداولَة سواء في بنائها، أو في مصادرها ومَراجعها، أو في الخلفيّة المعرفيّة التي تنهض عليها، أو في الخلاصات والتوصيات.

وقد يُشْعِرُك هذا النوع من التفكير والتحرير بأنّ المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، وهو يخوض تجربة أسلمة المعرفة كأنّه، بالرغم ممّا تحت يده من وسائط عمل كبرى، لم يُفارِق كثيراً منهجيّات التأليف التقليديّ في علوم الشرع، والحال أنّ هناك اعترافاً بأنّ هذه العلوم تعيش أزمات ومآزق في ظلّ سيطرة العلوم ذات المرجعيّات الوضعانيّة على أغلب الفضاء المعرفيّ الكونيّ. وقد يَدفَعُ بك ما تقف عليه من مظاهر الانغلاق على المخزون المعرفيّ الموروث في إنتاج الكتّاب الناشطين تحت لواء المعهد إلى الاعتقاد بأنّ هؤلاء يَصْدرون في ما يكتبون عن موقف سلبيّ من تجريب التفكير المتسلّح بمنجزات علوم العصر. وهذا ما نتبيّنُه بوضوح أكبر حين نتنقّل في أرجاء العدد الثاني الذي اخترنا النظر فيه.

خَصّصت مجلّة الفكر الإسلاميّ المعاصر («إسلاميّة المعرفة» سابقاً)، عددَها الواحد والمائة (101) لمحور تجديد الدرس الحديثيّ، وهو من مراكز الاهتمام النوعيّة التي يدير عليها المعهد شواغله البحثيّة، ويُمثّل مساحة تَصلُح لاختبار مناهج العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة فيه. وقد ساهم في هذا المحور تسعة باحثين

43 - نشير إلى أنّ العلواني كان إلى تاريخ صدور هذا العدد رئيسَ المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ونشير كذلك إلى أنّه أسّس وترأس في هذه السنة بفرجينيا جامعة العلوم الإسلاميّة والاجتماعيّة (GSISS). وغرَضُنا من تسجيل هذه الملاحظة هو التنبيه على وجود هوّة بين الأهداف النظريّة من جهة والمنجزات العمليّة من جهة أخرى، فالعلوم الاجتماعيّة حاضرة بقوّة في خطابات التأسيس والكتابات التنظيريّة، غير أنّها مغيَّبة أو مُطارَدة من قِبَل كثير من الباحثين التطبيقيّين (كما سنرى في تعليقنا على محتويات العدد 101).

44 - طه جابر العلواني، «السنّة النبويّة الشريفة ونقد المتون»، إسلاميّة المعرفة، عـــ39ـــدد، (2005)، ص: 36

توزّعتْ أعمالهم بين مقالات وحوار ومراجعات. وهؤلاء جميعهم، حسَب التعريف بهويّاتهم الأكاديميّة، متخصّصون في علوم الشرع، واستهدفتْ كتاباتهم أعمالاً لباحثين وقع تقديمهم باعتبارهم حداثيّين اعتمدوا في مقارباتهم السنّةَ النبويّة المناهجَ الحديثة المجتلَبَة من حقول العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة.

وما يشدّ الانتباه في كلّ ذلك هو المواقف الحديّة المعادية لاستخدام المناهج الحديثة والاحتماء بمناهج النقد الحديثيّ واعتبارها أدوات بحث قادرة على تأمين المطلوب منها. والناظر في الخلاصات الكبرى لهذه المقالات والمراجعات يقف على التحذير من الاتّجاهات الحداثيّة باعتبارها تهديداً للإسلام. فقد جاء على سبيل المثال في خاتمة المقال الموسوم بـ «المشروعات الحداثيّة لقراءة السنّة النبويّة: استعراض ونقد لبعض الأدبيّات» ما يلي: «غاية الحداثة وهدفها الأبرز إلغاء النصّ، وإقصاؤه عن دائرة العمل والتأثير، ونقض المشروع الإسلاميّ الإحيائيّ، وإلغاؤه»[45]. ونقرأ في خاتمة المقال الموسوم بـ «تقنيات الخطاب الحداثيّ في إعادة قراءة السنّة النبويّة» ما يلي: «بعد البحث والتقصّي تبيّنَ... أنّ تلك المقاربات هي في الحقيقة استراتيجيات دوغمائيّة مفارِقة وإيديولوجيّات وثوقيّة محنّطة في مسالك الفكر الوضعيّ الحداثيّ... وأنّ أسطورة المناهج الحديثة هي فقط مجرّد وسائل وأدوات ووسائط لا تغيّر من طبيعة الفكر، ولا تؤسّس لحقائق مبتكرة أو محكَمة بالمطلق، بل هي على العكس من ذلك»[46]. ومن النتائج التي خلص إليها المقال الموسوم بـ «منهجيّة التعامل مع السنّة النبويّة في عالَم ما بعد الحداثة»، هذه النتيجة: «الحداثيّ في حداثته مقلّد للغرب تقليدا أعمى، وفي أحكامه قائس تراثاً على تراث مع الفارق، وهو في مناهجه وأدواته مُعْتَدٍ على مفاهيم تراثنا، ومحرّف لمضامينها وفق رغبته، فهذه ثلاثة إيرادات إشكاليّة تكفي في الردّ على مشروعه من الأصل»[47]. ومن بين ما انتهى إليه المقال الموسوم بـ «القراءة التاريخانيّة للسنّة النبويّة» ما يلي: «التاريخانيّة مقولة غير إسلاميّة، والأخذ بها منزع غير إسلاميّ، وليست خصيصة ذاتيّة من خصائص النصّ الإسلاميّ... عمد الحداثيّون في بنائهم لتاريخانيّة السنّة النبويّة على تفكيك الدرس الحديثيّ، بإعادة قراءة علوم الحديث... وترتّبَ على ذلك طعْن ظاهر في جهد علميّ كبير، هو عمليّة تدوين السنّة النبويّة»[48]. ويصل المقال الموسوم بـ «النقد الحديثيّ بين المحدّثين والحداثيّين» إلى نتائج تخصّ مناهج الحداثيّين المطبّقة على المدوّنة الحديثيّة، فيرى أنّ الحداثيّين «وإنْ بذلوا جهودا كبيرة في التنقيب عن مَواضع في الحديث يُسقطون عليها مبادئ الفكر الحداثيّ الغربيّ، إلّا أنّهم لم يستطيعوا بناء منظومة علميّة جادّة لنقد الحديث... لقد نقل بعضُنا ساحة العراك الفكريّ من الغرب إلى الشرق من دون رؤية معرفيّة... ومن دون رويّة»[49].

---

45 - الحارث فخري عبد الله، «المشروعات الحداثيّة لقراءة السنّة النبويّة: استعراض ونقد لبعض الأدبيّات»، الفكر الإسلاميّ المعاصر، عـــ101ـــدد، (2021)، ص: 57

46 - عزّوز بن عمر الشوالي، «تقنيات الخطاب الحداثيّ في إعادة قراءة السنّة النبويّة»، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، نفسه، ص: 93

47 - محمّد أنس سرميني، «منهجيّة التعامل مع السنّة النبويّة في عالم ما بعد الحداثة»، مجلّة الفكر الإسلاميّ الحديث، نفسه، ص: 133

48 - مرزوق العمري، «القراءة التاريخانيّة للسنّة النبويّة»، الفكر الإسلاميّ المعاصر، نفسه، ص ص: 178- 179

49 - نماء البنّا، «النقد الحديثيّ بين المحدّثين والحداثيّين»، الفكر الإسلاميّ المعاصر، نفسه، ص ص: 223- 224

لئن كان العدد التاسع والثلاثون منخرطاً كليّاً في الدفاع عن مناهج النقد الحديثيّ القديمة واعتبارها مستوفيةً شروط الحفاظ على هويّة العلوم الإسلاميّة وقادرةً على تطويرها من الداخل دون التفات تقريباً للمناهج الحديثة، فالعدد الحادي والمائة تَجنّد للهجوم على هذه المناهج واستخداماتها في بعض التجارب العربيّة. وهو ما يدعو إلى التساؤل عن حقيقة وجود مشروعٍ في أسلمة المعرفة قائم على التناسق والانسجام بين مكوّناته الإنتاجيّة ومُحصَّنٍ برؤية ناظمة تنسكبُ فيها الكتابات المستجمِعة شروطَ الإيمان بالدور الذي ينبغي أن تنهض به العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة تحت سقف الأسلمة. فهذه العلوم مسكوتٌ عنها في جميع موادّ العدد التاسع والثلاثين، وهي مُطارَدَة ومُشَنَّعٌ بها في جميع موادّ العدد الحادي والمائة، وكأنّ السنوات الأربع عشرة الفاصلة بين العددَيْن لم تزد بعض المتخصّصين في بعض مسائل العلوم الدينيّة إلّا عدوانيّة تجاه العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة.

نظنّ أنّ طموحات هذا المشروع اصطدمت بمشاكل كبرى تصوّراً وتنفيذاً، وهي، فوق ذلك، لا تعتني بالبينيّة باعتبارها من الفروض التي لا غنى عنها اليوم لتحسين أداء الإنتاج العلميّ وكسْر الحلقات المغلقة التي تستبقي علومَ الدين خارج المنظومات المعرفيّة المهيمنة. ولعلّنا لا نجانب الصوابَ إنْ مِلْنا إلى تفسير قد يصلح لفهم هذه المفارقَة بين خطاب نظريّ يؤكّد أنّ الباعث الأساسَ لإنشاء المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ هو الاشتغال بالعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة في إطار استراتيجيا الأسلمة من ناحية، واستهداف هذه العلوم بالطعن والاستبعاد في كثير من الأعمال التطبيقيّة المنشغلة بعلوم الدين بحجّة أنّ أصولها ومقدّماتها الفلسفيّة وضعانيّةٌ لا تتناسب مع أصول المعرفة الإسلاميّة الإلهيّة من ناحية ثانية بما يسكن الاختيارات المنهجيّة من مَشاكلَ. وما نعنيه هو أنّ السؤال عن آليّة الأسلمة، بقطع النظر عن الجدوى منه، تمّت الإجابة عنه بقرار تأصيلها، وليس بقرار إنتاجها. ونلتقي، في هذا الإطار، مع محمّد بن نصر في ما ذهب إليه وهو يعالج هذا السؤال: «أسلمة العلوم الاجتماعيّة أم إنتاجها؟»[50]، فقد رجّح أنّ الإشكال لا يتّصل بفكرة الأسلمة في حدّ ذاتها، «ولكن يعود إلى المنهجيّة المتّبعة في ذلك»[51]. وفصّل ما رأى، فقال: «المطلوب ليس أسلمة المعارف الإنسانيّة الموجودة، من خلال نقدها في ضوء التصوّرات الإسلاميّة، فهذا لا يتجاوز الجانب السلبيّ؛ وذلك بإظهار عيوبها ونواقصها... ولكنّ المطلوب هو إنجاز دراسات في المجال الإنسانيّ تكون مختلفة في منطلقاتها وفي صياغاتها العلميّة وفي غاياتها»[52].

ما يُمْكن الاحتفاظ به في نهاية هذا المبحث هو أنّ تجربة المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ كانت إمكاناً جيّداً لجعْل العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة في شراكة مع العلوم الدينيّة من أجل تيسير السبل لتحديث الفكر

50 - محمّد بن نصر، «تأصيل العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة: أما آن لهذه الازدواجيّة أن تنتهي؟»، إسلاميّة المعرفة، عـــ42-43ـــدد، (2006)، ص: 82

51 - نفسه، الصفحة نفسها.

52 - نفسه، الصفحة نفسها.

الإسلاميّ وإدراج المعرفة الإسلاميّة في مجرى علوم العصر، فتنافس علوم الأمم الأخرى بما تقترحه من آفاق وحلول لكثير من أزمات الإنسان المعاصر.

والحقّ أنّ ما أُنْجِزَ في القسم النظريّ من مشروع المعهد جدير بالتقدير نظراً إلى ملامَستِه ملامَسةً نوعيّة معنى الرهان على علوم الإنسان والمجتمع لإنشاء نظام معرفيّ وقيميّ إسلاميّ. وقد لا يكون في الأمر ما يدعو إلى العجَبِ إنْ عَلِمْنا أنّ أغلب مَنْ كَتبَ في التنظير هم من المختصّين في تلك العلوم. فمن التآليف النظريّة المهمّة التي أشرف عليها المعهد كتاب «نحو نظام معرفيّ إسلاميّ»، وهو حصيلة أعمال الحلقة الدراسيّة التي عُقدت في عمان/ الأردن يومَيْ 10- 11 حزيران (يونيو) 1998. ويهمّنا من هذا المعطى أنْ نشير إلى أنّ جميع المشاركين البالغ عددهم أحد عشر باحثاً متخصّصون في علوم الإنسان والمجتمع، وليس فيهم باحث واحد متخصّص في العلوم الدينيّة[53]. وتظلّ هذه الملاحظة المتعلّقة بهيمنة علماء الاجتماع والإنسان على الكتابة النظريّة في التشبيك صالحةً بعد مرور اثنتي عشرة (12) سنة، فالمؤتمر الذي دارتْ أشغاله بالجزائر سنة 2010 تحت عنوان «التكامل المعرفيّ ودوره في تمكين التعليم الجامعيّ من الإسهام في جهود النهوض الحضاريّ في العالم الإسلاميّ» المشار إليه في موضع سابق حافظ تقريبا على الهيمنة نفسها، فمن جملة خمس وعشرين (25) ورقة بحثيّة تخيّرها المعهد للنشر لا نجد إلّا خمساً (5) منها فقط لباحثين متخصّصين في العلوم الدينيّة.

وقد يَحْمِلُ المؤشّران المتزامنان اللّذان ننُهي بهما بَحْثَنا في هذه التجربة ما قد يساعد على إعادة النظر في بعض معقوليّات خطاب أسلمة المعرفة: فأمّا المؤشّر الأوّل فهو أنّ مؤسّسة تعليميّة في جامعة الجزيرة بالسودان تمّ بَعْثُها سنة 1990 تحت اسم: «معهد إسلام المعرفة». ونَحَتْ هذه المؤسّسة منحى المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ سواء في برامجها التدريسيّة أو في أنشطها البحثيّة. ومجلّتها الناطقة باسمها «تفكّر» لا فرق بينها وبين مجلّة «إسلاميّة المعرفة» من جهة الموضوعات والمقاصد. ولم يكن عجيباً أن نجد أعلاماً من مؤسّسي المعهد العالميّ والمشرفين على مجلّة إسلاميّة المعرفة يكتبون في مجلّة تَفكّر[54]. وأمّا ما يدعو إلى العجَب، فهو أنّ التغيير الذي أطاح بنظام حكم البشير (نيسان/أبريل 2019) وصلت ارتداداته إلى معهد إسلام المعرفة. فقد أصدر مدير جامعة الجزيرة بتاريخ 18- 8- 2020 «قراراً قضى بأيلولة كلّ ما يتعلّق من أصول وممتلكات معهد إسلام المعرفة (إمام) لإدارة جامعة الجزيرة وتجميد نشاط المعهد إلى حين انعقاد مجلس إدارة الجامعة»، ثمّ وقع حلّ المعهد بقرار من مجلس جامعة الجزيرة في اجتماعه الأوّل للعام 2020. وجاء ذلك في إطار تصفية كلّ ما له علاقة بالنظام السياسيّ السابق تحت أنظار ما يُعْرَف بلجنة التمكين. وهذه معضلة من المعضلات المتولّدة من نوع علاقة المعرفة بالسلطة في العالَم الإسلاميّ. وأمّا المؤشّر الثاني، فهو الاستعاضة عن «إسلاميّة المعرفة» بـ «الفكر الإسلاميّ المعاصر» عنواناً لمجلة المعهد العالميّ للفكر الفكر الإسلاميّ. والاسم علامة وهُويّة،

53 - فتحي حسن ملكاوي (محرّر)، نحو نظام معرفيّ إسلاميّ، (عَمّان: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 2000).

54 - أنظر على سبيل المثال العدد الأوّل (1999) تَجد فيه إسهاماً للؤي صافي عنوانه: «الدولة والعالميّة السياسيّة»، ص: 95- 123. (هذه المؤسّسة فرع من فروع أخرى أنشأها المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ في بعض البلدان الإسلاميّة).

فإنْ تقرّر استبدالُ اسم بآخَر فلأمْرٍ غير يسير، فهل هو الاعتراف العَلاميّ بأنّ تجربة أسلمة المعرفة وصلت إلى نهايتها؟

ثالثا- المقاصد والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة... أيّ علاقة؟

مَثّل الأفق المقاصديّ إمكاناً آخَر في رحلة البحث عن المسالك القادرة على التفاعل الإيجابيّ مع التغيّرات الكبرى التي اخترقت أنظمة العالَم التقليديّة. وإذا كان الاجتهاد المجمعيّ طريقةَ عَمَلٍ ترمي إلى تجميع جهود المجتهدين الأفراد تحصيلاً للفائدة على الوجه الأفضل[55]، فإنّ الاجتهاد المقاصديّ نشاط عقليّ مهمّتُه تحقيق أهداف الإسلام عن رويّة وتدبّر وتبصّر بعيداً عن الارتهان لقيودٍ وشروطٍ وأشكالٍ تحفل باستخراج الحكم أكثر من احتفائها بفلسفة التشريع. ومِن التعريفات الجيّدة التي تتجلّى فيها منزلة المقاصد ووظائفها في الفكر الإسلاميّ ما قاله في شأنها محمّد كمال الدين إمام (1946- 2020): «مقاصد الشريعة ليست جزءاً من الفقه، بل هي الفقه الأكبر لأنّها أرحب وأوسع من أن تُحصَر في دائرة علم من علوم الشريعة»[56]. وأضاف في إشارة لافتة أنّها حقل معرفيّ يمدّ الجسور نحو العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة؛ فهي «قطب جاذب لعلوم إنسانيّة وطبيعيّة... فالمقاصد ليست في تدبير مصالح الأديان فحسْب، بل هي أيضاً في تدبير مصالح الأنفس والأبدان، ومصالح العيش والعمران»[57]. وقد يلخّص قولُه عنها: «إنّها مصالح الإنسان»[58] تلخيصاً بارعاً أطروحةً أساسيّة مفادُها أنّ مركز التشريع من منظور مقاصديّ هو الإنسان. ولا عجب حينئذ أنّ تكون العنايةُ بها مستمرّةً، وأنْ يكون التعويل عليها في جعْل المصلحةِ عنواناً من عناوينها الكبرى. ولا نظنّ أنّ قطاعاً معرفيّاً من قطاعات العلوم الإسلاميّة قادر على جعل التشريع حيويّاً وحركيّاً كقطاع المقاصد نظراً إلى ارتباطه الوثيق بالأسئلة الناشئة عن تبدلّات أحوال الناس ومعاشهم.

ومَنْ ينظر في كمّ الكتابات التي تمحّضت للمقاصد يدرك أنّ الرهان عليها كان مَطلباً لكلّ مَن اعتقد بأنّ في الإسلام فُرَصاً متعدّدة لجعْله ديناً حيّاً يُلبّي انتظارات المؤمنين به، وليس فقط ديناً طقوسيّاً. وقد يتفاجأ المرء حين يعلم أنّ محمّد كمال الدين إمام حاول أنْ يَحصر ما أُلّف في المقاصد، فكانت النتيجة أنْ أخرج للقارئ مُؤَلَّفاً ضخماً نشره في تسعة مجلّدات[59].

---

55 - وهو كذلك وسيلة عمل. انظر: عبد المجيد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعيّ في التشريع الإسلاميّ، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 1998)، الفصل الخامس: وسيلة الاجتهاد الجماعي (المجمع الفقهي)، ص: 125 وما بعدها.

56 - محمّد كمال الدين إمام، الدليل الإرشاديّ إلى مقاصد الشريعة الإسلاميّة: كتب- رسائل- أبحاث، الجزء الأوّل، (لندن: مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ ومركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلاميّة، 2007)، ص: 8

57 - نفسه، الصفحة نفسها.

58 - نفسه، الصفحة نفسها.

59 - نقصد كتابه الدليل الإرشادي المذكور أعلاه. وقد امتدّت طباعة أجزائه من سنة 2007 إلى سنة 2012

وإذا كان الوعي بأهميّة المقاصد ميزةً جليلة من ميزات العقل الإسلاميّ الكلاسيكيّ والمعاصر، فإنّ التحديّات التي يفرضها الزمن الحديث على الإسلام تجعل المقاصديّين أمام إشكاليّات لم يسبق لهم أنْ وجدوا أنفسهم أمامها. فقد كان الإسلام قديما يتطوّر من الداخل نظراً إلى الكفايات التي كان يتمتّع بها المسلمون في شتّى الميادين. وليس ذلك بمستغرَب، فالحضارات التي تكون في وضع نموّ وازدهار وريادة تتحرّك وفْقَ ما يرسُمه لها عقلها. وكان ميسوراً على علمائها أنْ يواكبوا التغيّرات التي تستدعيها قوانين الاجتماع ويساهموا فيها. ولكنّ حضارة الإسلام في الزمن الحديث كفّتْ عن أن تكون حضارةَ مبادَرَةٍ وريادة وتوجيهٍ. فالعالَم الحديث تُوجِّهُ بوصلتَه الأممُ الغالبة وتضبط إيقاعَه في مجال المنظومات القيميّة العلومُ الإنسانيّة والاجتماعيّة بعد أنْ أُزيحَت الأديان من مَواقعِها القياديّة. والتوصيف الذي عَرَضَه محمّد سبيلا لخصائص الزمن الكونيّ الحديث يؤكّد جحم التحدّيات التي تنهض في وجه الحضارة الإسلاميّة: «العرب لم يدخلوا الحداثة بعد، لم يدخلوا هذا العصر وإنّما يعاصرونه زمنيّاً فقط لأنّهم لم يتخطّوا بعد المرحلة الغاليليّة، ولم يحقّقوا الثورة الفكريّة الجذريّة التي ستفصلهم عن عصور الانحطاط، ولم ينتقلوا من مرحلة الاعتماد على الدليل النقليّ إلى مرحلة الاعتماد على الدليل العقليّ والتجريبيّ، وهكذا فالعرب يعيشون في عالم لا يفهمونه، ولا يملكون المفاتيح التي تمكّنهم من فكّ رموزه على جميع المستويات»[60].

فبأيِّ معنًى إذنْ تُعَلَّقُ على المقاصد الآمالُ؟ وأيُّ سبيل يُمْكِنُ أن تَلْتقيَ فيه العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بالعلوم الشرعيّة لجَعْلِ البحثِ في المقاصد بحثاً راهنيّاً؟ هل تستطيع لحظة الشاطبيّ التي تتراكم حولها الدراسات أن تُجيبَ عن أسئلة الناس اليوم؟ وهل يمْكن البناء على لحظة ابن عاشور والفاسي لاستئناف التفكير في المقاصد؟ وهل ثمّة بوادر لتدشين اللّحظة المقاصديّة الخاصّة بالمسلمين الآن وهنا؟

لا بدّ من الاعتراف أوّلاً، بأنّ أسئلة الزمن الحديث ومعقوليّاته تختلف اختلافاً بيّناً عن أسئلة الزمن السابق عليه ومعقوليّاته، وهو ما يعني أنّ التحديّاتِ المطروحةَ على الفكر الإسلاميّ المعاصر تتحدّد في تَزامُنٍ غير متكافئ بين سياقيْن: سياق حداثيّ يَفْرض نفسه على جميع المجتمعات والثقافات والأديان تحت سقف، وسياق إسلاميّ متوقّف منذ قرون عن قيادة العالَم عجزاً وانهزاماً، ولكنّه يُصرّ على أنْ يبقى منوالاً حضاريّاً قابلاً للتجدّد والاستمرار في مدّ المنتمين له بما يحتاجون إليه من أجوبة عن الأسئلة التي تتشكّل في واقعهم الحيّ.

قد لا نذهب شَطَطاً لو قلنا إنّ المَخارج من هذا التزامن الإشكاليّ تكاد تكون منعدمة ما لم يتحقّق شَرْطُ الاعتراف بأنّ زمن الحداثة بكلّ حمولاته الرمزيّة والماديّة في تقابل ضدّي مع الزمن الدينيّ[61]. وما ذلك بمنتقصٍ من مقام المعترِف، بل إنّه قاعدة منهجيّة وأخلاقيّة تُهيِّئ المجال لِمَا سيترتّبُ عنها. وقد كان للشيخ محمّد الغزالي (1917- 1996) على سبيل المثال، منذ ما يَقْرُب من ثلاثة عقود، ما يكفي من الوضوح المنهجيّ

60 - محمد سبيلا، مدارات الحداثة، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2009)، ص: 174

61 - من المفيد في هذا السياق الاطّلاع على مقال وائل حلاق: Wael Halleq, ``Maqasid and the Challenges of Modernity'', in: Al-Jami ' ah Journal of Islamic Studies, Vol. 49, N° 1, (2011), p. 1- 31

والموضوعيّة العلميّة ليقول: «إنّ العصر الذي نعيش فيه يمتاز بغلبة تشكيلة حضاريّة، تمّت نشأتها وتطوّرها في المحيط الغربيّ، وهي تستند إلى الأفكار التي تعتمد في غالبها على نتائج العلوم الاجتماعيّة، كما يمتاز عصرنا هذا بالتقدّم الهائل في وسائل الإعلام، التي تمثّل جناحا قويّا للتشكيلة الحضاريّة الغربيّة وتُستخدَم على نطاق واسع لترويج السنن الحضاريّة الغربيّة بين الأمم. فهذه القرية المصغّرة معرّضة طوعا أو كرها إلى استلام رؤية كونيّة معيّنة، هي وليدة التفكير الناتج من رؤية معرفيّة علمانيّة، خالقة لمنهجيّة العلوم الاجتماعيّة»[62]. ومن المُفْتَرَض أنْ يترتّبَ عن هذا الإقرار القَبُولُ بالانتقال للعيش في الزمن الحداثيّ. ولكنْ، من المهمّ أنْ نقول أيضاً إنّه لا انتقال من زمن إلى زمن دون ضريبة أو ثمَن. فما الذي سيقدّمه العقل المقاصديّ لتيسير مغامرة الانتقال هذه؟ وما الذي بالإمكان أنْ تقدّمه له العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة من مساعدة؟

لا ريبَ في أنّ الكليّات النوعيّةَ المركزيّةَ الخَمْسَ التي أعطتْ لحقل المقاصد معقوليّتَه وحجيّتَه مازال لها من الوجاهة، من الناحية النظريّة، ما تَفْرِضُ به نفسَها على الفكر الإنسانيّ نظراً إلى قابليّتها لاستقبال كثيرٍ ممّا استحدثَه العقل الحداثيّ من فلسفات قِيميّة لصالح الإنسان في بُعْديْه الفرديّ والجماعيّ. ولكنّ تحويلَ هذا الإمكانِ النظريّ إلى فعل إنجازيّ يقتضي استعداداتٍ نفسيّةً ومعرفيّة وثقافيّة عامّة؛ فما نقلْناه عن الشيخ محمّد الغزاليّ هو نصف الحقيقة إذن، باعتبار كونه إقراراً وصْفيّاً بأنّ العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة المُعَلْمَنة هي التي قادت معاركَ الحضارة المعاصرة وأنتجتْ شَبَكاتِها القيميّةَ. ورغم قوّة هذا الاعتراف، نراه يُخفي توجّساً من إمكان عدم الاهتداء إلى الوسيلة المُثلَى لاستفراغ المُنتَج الغربيّ المُعَلْمَن في سياق دينيّ.

ويبدو سؤال الشيخ محمّد الغزالي المنهجيّ الذي حفّز به العقلَ الإسلاميّ المعاصر على التدبّر في الصلات التي ينبغي عليه إقامتُها مع تلك العلوم أساسيّاً للخروج من المدارات المعرفيّة المغلقة: «هل ينبغي لنا، نحن المسلمين، تجاهل هذا الرصيد الهائل من المعرفة والمعلومات والآراء تماماً، حيث لا نسمح لأنفسنا بفرصة للاطّلاع على نتائج العلوم الاجتماعيّة، وأن لا ندخل في أيّ حوار أو نقاش مع أصحابها، على الرغم من غلبة الحضارة الغربيّة التي تستند إلى هذه العلوم في عالم اليوم؟»[63]. وبعد أنْ استبعد فكرة رفض التعامل مع تلك العلوم، اقترح المسلك المقاصديّ لاستجلاب النفع منها: «لا يُمْكن طبعاً ولا يجوز لأحد أن يقول: ‹تجاهلوا هذه العلوم واكتفوا بما عندكم›. فإنّ هذا غير صحيح، وغير مطلوب لأسباب عدّة لا تخفى على أحد، ولكنّ المطلوب -كما تمّ عليه شبه الإجماع في عصرنا- هو إيجاد المنهجيّة للتعامل الصحيح مع العلوم الاجتماعيّة لتكون مطابقة لمقاصد الدين الإسلاميّ»[64].

---

62 - محمّد الغزالي، «العلوم الإسلاميّة والعلوم الاجتماعيّة»، ضمن التأليف الجماعيّ: علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح، تحرير فتحي الملكاوي ومحمّد أبوسل، المجلّد الأوّل، (عمان: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 1995) ص: 309. وانظر في الاتّجاه نفسه: محمّد قطب، حول التأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة، (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص: 8

63 - نفسه، ص ص: 315- 316

64 - نفسه، ص: 319

مِنْ أهمّ ما يُستخْصَل ممّا كنّا نستعرِضُ أنّ المقاصد مُؤَهَّلةٌ لاستدراج العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة إلى الحقل الشرعيّ. وما يعزّزُ هذه الفرضيّة هو ما يجوز أنْ نُطلق عليه الخاصيّة المطّاطيّة للمقاصد. فبهذه الخاصيّة يستطيع العقل الاجتهاديّ أنْ يُوسِّعَ شُعَاعَ نشاطه، وأنْ يستشْعِرَ روح الإسلامَ في كثير مِنْ إبداعات العقل العَلمانيّ. وإذا جاريْنا محمّد كمال الدين إمام في ما ذهب إليه حين حدّد وظيفة المقاصد فقال: «المقاصد ليست في تدبير مصالح الأديان فحسْب، بل هي أيضا في تدبير مصالح الأنفس والأبدان، ومصالح العيش والعمران»[65]، تَيَسَّرَ النظرُ إلى المصلحة التي هي عماد المقاصد العقلانيّ باعتبارها القناة التي يَعْبُر من خلالها العقل الفقهيّ إلى ما في الزمن العلمانيّ من فوائد، ولكنّ ذلك يَتوقّفُ على ما أسميْناه سابقاً الاستعداد النفسيّ والعلميّ للقائمين على العلوم الدينيّة أفراداً ومؤسّسات وإستراتيجيّات. فالواجب الحضاريّ والشجاعة الأخلاقيّة لا يقتضيان فقط الإقرارَ بأنّ الزمن الحديث زمن عَلمانيّ، وأنّ منزلة الدين فيه تكاد لا تتجاوز مرتبة الإيمان الفرديّ، بل الإقرار أيضا بأنّ مؤسّسات التعليم الدينيّ في البلدان الإسلاميّة تعاني من تخلّف وعجز، وأحياناً من إصرار على أنْ تظلّ منفصلةً عن واقع المسلمين واحتياجاتهم.

بالإمكان أن نجد دراساتٍ نقديّةً كثيرة انتبه فيها أصحابها إلى مِثْل هذه المشكلات الكبرى التي تمنع مؤسّسات العلوم الدينيّة من الدخول في دورة إنتاج المعنى الملائم لتطلّعات المسلم المعاصر. ولا يبدو الحكم المُضَمَّنُ في هذا التقدير النقديّ مجافياً الصوابَ، وهو يقف على بعض مُخرَجات التعليم الدينيّ العليلة، وإنْ كان مبنيّاً على تعميم وإطلاق قد لا يستقيمان إلّا بشيء من التنسيب: «لا غرابة إذا ما سألتَ أحدَ خرّيجي الجامعة عن الأسس التي يقوم عليها النظام السياسيّ في الإسلام أو النظام الاقتصاديّ، أو نظام الأسرة، أو نظام التربية، ألّا يَحيرَ جواباً، وكأنّما أنتَ تسأله عن بعض ‹اللّوغاريتمات› المستعصية، مع أنّه يكون قد فرغ لتوّه من دراسة العلوم الشرعيّة طوال أربع سنوات في أحد أقسام الجامعة»[66]. فالعلوم الشرعيّة، إنْ لم تشهد ثورة حقيقيّة في مستوَيَيْ الصناعة الفنيّة والوظائف، تبقى كلُّ الدعوات إلى تجديدها مجرّدَ شعارات.

ويجدر بنا، مِنْ باب الإنصاف والتنسيب، أنْ نلاحظ أنّه ثَمّةَ، رغم هذا الحكم القاسي في موضوعيّته، نزوعاً جديّاً في بعض المؤسّسات الجامعيّة الدينيّة نحو انفصال العلوم الشرعيّة الإيجابيّ عن مَحاضنها التقليديّة المغلَقَة وتشبيكها مع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. وهذا ما لاحظه ساري حنفي لمّا وَصَلَ في بحوثه الميدانيّة إلى أنّ «الجامعة الإسلاميّة العالميّة بماليزيا» و«كلّية الدراسات الإسلاميّة بجامعة حمد بن خليفة بقطر» و«دار الحديث الحسنيّة بالمغرب» مؤسّسات تعليميّة تجسّد الاتّجاه التحديثيّ الذي يخوض باقتدار وشجاعة معركة الاندراج في الزمن العلميّ المعاصر[67].

---

65 - كمال الدين إمام، الدليل الإرشادي، مرجع سابق، ص: 8

66 - علي أحمد مدكور، «محتوى منهج العلوم الشرعيّة في الجامعات»، ضمن المؤلّف الجماعيّ: علوم الشريعة في الجامعات، مرجع سابق، ص: 366

67 - أنظر الباب الرابع من كتابه علوم الشرع والعلوم الاجتماعيّة الموسوم بـــ: «نماذج رائدة»، مرجع سابق.

وإنْ كنّا لا ندري إلى أيّ مدى على وجه التحديد تكون ملاحظتنا التي استخلصناها من مُراقبة أداء النقد الذي يستهدف هذا التعليم قابلةً للتعميم، فإنّنا لا نرى ضيْراً من اتّخاذها مستنَداً من جملة المستندات المُقتَرَحة حين يُرادُ البحثُ في مسألة تجديد الدرس الشرعيّ على قاعدة المقاصد عامّة والمصلحة خاصّة. ومفادُ هذه الملاحظة أنّنا وقفْنا على اتّجاهيْن غالبيْن على مسألة التجديد: نقد من داخل الدرس الشرعيّ، ونقد من خارجه.

ونقترح، في هذا المقام، صَرْفَ العناية إلى النقد من الداخل لأهميّته النظريّة على الأقلّ، باعتباره يمثّل مساحةً مُحتمَلةً لإنتاج خطاب مقاصديّ له من الراهنيّة ما يسمح بسَحْب مبحث المقاصد من المعالجة التقليديّة المدرسيّة وتغذيتها بمستخلصات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة عساها تلبّي احتياجات المسلم المعاصر. وهذا الأفق هو ذاك الذي تبنّاه طائفةٌ من علماء الدين المقتنعين بأنّ قضايا العالَم والإنسان في العصر الحديث أصبحت تمثّل تحدّياً حقيقيّاً للعلوم الدينيّة بسبب الانفصال التاريخيّ الضخم بين زمنيْهما.

ويهمّنا ههنا أنْ نُبديَ ملاحظة تأسيسيّة استخرجناها من بَحْثنا في مُنجَز أصحاب هذا المشروع مفاده أنّ أقصى مُرتَجًى لهؤلاء هو أنْ تَستعيدَ العلومُ الدينيّة وظائفها التأطيريّة المتمثّلة في تزويد المسلمين بالأجوبة الدينيّة دون بذْل ما يلزم من الجهد للتدقيق في جدوى فكرة استعادة هذه العلوم أدوارَها، والحال أنّ الزمن العالميّ اليوم ليسَ زمَنها. إنّ ما نعنيه هو أنّه طالما لم يقع الوعيُ بأنّنا أمام براديميْن حضاريّيْن مُتنافريْن، يَمتَنِعُ عقلا كلّ مَسْعًى نحو التجديد من الداخل. فما يشدّ الانتباهَ في هذه المشاريع النقديّة إذنْ هو الطابع الإحيائيّ الشكلانيّ الذي يُبْقي المقاصد في حدود النظر الفقهيّ الكلاسيكيّ. ونحن مِنَ الذين يميلون إلى أطروحةٍ لا ترى ما يُعْرف في أدبيّات الإحياء بالتأصيل أو التكييف مسلكاً حقيقيّاً لإنتاج معرفة إسلاميّة معاصرة، فما التأصيل إلّا نشاطا عقليّاً شكلانيّاً يدخل في باب الحِيل التي تُخْرِج العقل الإسلاميّ المأزوم خروجاً وهميّاً أو سطحيّاً من مدارات الفراغ والسلبيّة، وذلك باستصدار أحكام فقهيّة لصالح القيم الحديثة بعد أنْ يتمّ بيانُ وجه المنفعة منها في ضوء فقه المصالح[68].

وما يَجعلُ نقد العلوم الدينيّة من الداخل محدود الفاعليّة أيضا هو الانكفاءُ الكليّ تقريبا على ما وفّره الاجتهاد الفقهيّ للفقهاء من إمكاناتٍ مُستخلَصَة من المدوّنة الفقهيّة دونَ مدّ البصَرِ إلى علوم الإنسان والمجتمع والإفادة منها، رغم أنّ هذه العلوم هي التي ساهمت في بناء هُويّة الزمن الإنسانيّ الحديث. وقد أقمْنا هذا الحُكم على ما أفضى إليه تقليبنا في مَراجع هذا النوع من النقد وأسانيده العلميّة، وفي التوصيات التي انتهت إليها كثيرٌ من المؤتمرات والندوات التي أشرفت عليها إمّا مؤسّسات التعليم الدينيّ أو الهيئات والمنظّمات الخاصّة والمستقلّة ذات النفس التجديديّ الفقهيّ. فما تنشره هذه الجهات تخلو قائماتُ مَراجعه

68 - كثيرة هي الدراسات التي مارست التأصيل والتكييف لمواجهة إبداعات العقل الحديث الذي بنى براديماته لا فقط من خارج المعقول الديني، بل من منطق التناقض الأصليّ معه. وعلى هذا الأساس ملنا إلى أنّ التأصيل نشاط غير منتج. راجع على سبيل المثال أمثلة متنوّعة من هذا النشاط في: عبد الرحمن الحاج، «التأصيل الفقهيّ في الاجتهاد الحديث: تطويع الفقه لمقتضيات العصر»، Journal of Islamic Ethics، مجلّد 3، عـــدد 1-2، (2019)، ص: 64- 89

تقريباً من الدراسات التي لم تُنْجَز داخل السياق الشرعيّ التخصّصيّ بالمعنى التقليديّ، وغالباً ما يكون الاستناد إلى المراجع القديمة هو المتحكّم في قراءات الباحث المجدِّد. ومن الأمثلة التي يُمْكن أن نستشهد بها في هذا السياق مقال الشيخ محمّد رشيد قباني عالِم الشرعيّات اللّبنانيّ الشهير الموسوم بـ: «زراعة الأعضاء الإنسانيّة في جسم الإنسان»[69]، فرغم ما يقتضيه هذا النوع من المباحث المستجَدَّة منْ معارف متنوّعة ومَراجع وإحالات على علوم واختصاصات متشابكة، لم نجد سوى خمس (5) إحالات. واللّافت أنّها مُستجلَبَة من خارج الزمن الحديث، فقد اعتمدَ الكاساني (تـــ 1191م)، وابن رشد الأندلسي (تـــ 1198م)، والعزّ بن عبد السلام (تـــ 1262م)، والشاطبي (تـ 1388م)، وعبد العزيز البخاري (تـــ 1330م).

وحتّى لا يكون المثال الذي ضرَبْنا شاذّاً، نحيل أيضا على مقال الشيخ صالح البقمي الأمين العامّ لمجمع الفقه الإسلاميّ بمكّة الموسوم بـــ «الاتّجار في العملات عبر وسائل الاتّصال الحديثة وأشهر صور المضاربة المطبّقة في الأسواق العالميّة»[70]، فقد بلغت مَراجع المقال ستّة وتسعين (96) مرجعاً، وليس منها سوى خمسة مَراجع من خارج المقاربة الشرعيّة. ونحيل أيضاً على مقال أستاذ الفقه بجامعة الملك عبد العزيز، منصور الغامدي الموسوم بـ «المتاجرة بالعملات من خلال المنصّات الإلكترونيّة على الأنترنت (منصّة الفوريكس)»[71]، ففي هذا المقال ثمانية وثلاثون (38) مرجعاً ليس فيها إلّا خمسة (05) مراجع عربيّة حديثة في علاقة بالعُمْلَة.

وقد يكون مفيداً الإشارةُ إلى أنّ مقالاتٍ كثيرةً تنشرها مجلّة المجمع الفقهيّ الإسلاميّ يُحرّرها علماءُ دين بارزون في مسائل علميّة شديدة التعقيد والراهنيّة وموغلة في التخصّص الأكاديميّ دون أنْ يعودوا إلى أيّ مَرجع[72].

وفي بحث ميدانيّ مُطَبَّق على مناهج التدريس والبحث في بعض الجامعات الدينيّة اللّبنانيّة، وصل ساري حنفي بعد تعميق النظر في رسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراه المنجَزَة في رحاب جامعة بيروت الإسلاميّة إلى ما يلي: «تفتقر أغلب رسائل الماجستير والدكتوراه إلى النظر في المصادر الغربيّة أو غير المُسْلِمَة، وبالتالي، ففي أغلب الحالات، يعتبر الكاتب أنّه يكتب وحده أو في فضاء إسلاميّ فقط، وهذا يعرّضه للكثير من المشاكل التي تشمل التكلّم فيما نُقِض أصله حديثا، وإعادة اختراع العَجَلة، وبالتالي بذل الجهد فيما تمّ الاجتهاد به

69 - محمّد رشيد قباني، «زراعة الأعضاء الإنسانيّة في جسم الإنسان»، مجلة المجمع الفقهيّ الإسلاميّ، السنة الأولى، عـــ1ـــدد، (2003)، ص: 55 -65

70 - صالح البقمي، «الاتجار في العملات عبر وسائل الاتّصال الحديثة وأشهر صور المضاربة المطبّقة في الأسواق العالميّة»، مجلة مجمع الفقه الإسلاميّ، السنة الأولى، عـــ1ـــدد، (2003)، ص: 21- 105

71 - منصور الغامدي، «المتاجرة بالعملات من خلال المنصّات الإلكترونيّة على الأنترنت (منصّة الفوريكس)» مجلة الدراسات العربيّة، كليّة دار العلوم، جامعة المنيا، ص: 785- 810

72 - فمن ذلك على سبيل المثال: مقال أستاذ الفقه وأصوله بجامعة أمّ القرى أحمد فهمي أبو سنّة: «حكم العلاج بنقل دم للإنسان أو نقل أعضاء أو أجزاء منها»، مجلة مجمع الفقه الإسلاميّ، السنة الأولى، عـــ1ـــدد، (2003)، ص: 47- 54

والانتهاء منه، وتضييع المجهود فيما هو موجود أصلا، كما أنّه يَحرم الطالب من اكتساب العمق المطلوب في فهم موضوع البحث من خلال قراءة كلّ ما كتب فيه»[73].

ولا نخال ما خلص إليه ساري حنفي استثناءً خاصّاً بمُخرَجاتٍ بحثيّةٍ لجامعة إسلاميّة لبنانيّة، فبالإمكان أنْ نرصد هذا الانغلاق على المعارف الشرعيّة واستبعاد ما سواها من العلوم في جغرافيّات أكاديميّة أخرى. ومِنْ ذلك أنّنا نظرْنا في أطاريح دكتوراه كثيرة نوقِشَتْ في رحاب مؤسّسات جامعيّة دينيّة، فوقَفْنا على ما يدعو إلى تساؤلات كبرى حول ضمور الحضور البيْنيّ في حقل يقضي بوجوب التقاطع بين العلوم والمناهج، وهو حقل المقاصد: نوقشت على سبيل المثال في كليّة الشريعة بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرياض أطروحة دكتوراه تحت عنوان: «أحكام التعامل في الأسواق الماليّة المعاصرة»[74]، وقد لفت نظرَنا أنّ صاحبَها اعتمد واحداً وعشرين وخمسمائة مرجع (521) ليس فيها مَرجع واحد بلسان أعجميّ، وفيها أربعة مراجع فقط مترجمة إلى العربيّة، رغم أنّ الموضوع يَفرض الانفتاح على علوم العالَم الحديث. ونوقشت في قسم العلوم الإسلاميّة في رحاب كليّة العلوم الإنسانيّة والحضارة الإسلاميّة بجامعة وهران الجزائريّة أطروحة دكتوراه في اختصاص الشريعة الإسلاميّة عنوانها: «طرق الكشف عن مقاصد الشريعة واستثمارها»[75]، وليس في قائمة مصادرها ومَراجعها الستّة والسبعين والثلاثة مائة (376) مرجع واحد أعجميّ أو مُعرّب، والغالب عليها القَدامَة وضآلة الخروج من الكتابات الشرعيّة إلى ما سواها من علوم الاجتماع والإنسان. ونوقشت في معهد العلوم والبحوث الإسلاميّة بكليّة الدراسات العليا التابعة لجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا أطروحةُ دكتوراه تحت عنوان: «إصلاح المجتمع في منظور المقاصد الإسلاميّة: دراسة تحليليّة»[76]، ولم يعتمد صاحبها أيضاً أيّ مرجَع أعجميّ أو مترجَم إلى العربيّة، رغم أنّ الهدف الثاني من الهدفيْن اللّذيْن تعهّد بتحقيقهما تمحور حول عَزْمِه القيامَ بـ«مراجعات نقديّة للكتب الفقهيّة ودراسة آراء أصحابها على ضوء المناهج المعرفيّة للاستفادة منها؛ إيماناً من الباحث بأنّ تراث الأوائل في المدارس الفقهيّة بحاجة ماسّة إلى قراءات نقديّة مُنْصِفة، لبيان مكامن الضعف ومراجعتها، ونقاط القوّة واستثمارها»[77]. ولا جدال في أنّ الاشتغال بمناهج البحث الحديثة لا يكون إلّا بالاطّلاع عليها واستيعابها واستثمارها، وهو ما يوفّر الفرصةَ لاستنطاق المادّة الشرعيّة بأدوات عمل معاصرة، ولكنّ الأطروحة غيّبت تغييباً كاملاً كلّ ما له علاقة بمناهج البحث الحديثة، وانغلقت على موضوعها انغلاقاً مُميتاً. ويكفي أنْ نقولَ إنّ نصيب الكتب التراثيّة في قائمة مصادر هذه الأطروحة المتصديّة للراهن الإسلاميّ ومَراجعها

---

73 - ساري حنفي، «مناهج برامج الشريعة والدراسات الإسلاميّة في لبنان»، ضمن الكتاب الجماعي: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلاميّة، مرجع سابق، ص: 157

74 - مبارك آل سليمان، أحكام التعامل في الأسواق الماليّة المعاصرة، (الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، 2005).

75 - بوعبدالله بن عطيّة، طرق الكشف عن مقاصد الشريعة واستثمارها، (2013/2012. راجع الأطروحة على الموقع الإلكتروني: https://theses.univ-oran1.dz/document/61201329t.pdf. (نظرنا فيها بتاريخ 03- 10- 2021).

76 - همد عثمان آدم محمّد، إصلاح المجتمع في منظور المقاصد الإسلاميّة: دراسة تحليليّة، منشورة على الموقع الإلكترونيّ: http://repository.sustech.edu/handle/123456789/14053. (نظرنا فيها بتاريخ 09- 09- 2021).

77 - نفسه، ص: 8

الستّة والمائة (106) أكبر بكثير من حظّ الدراسات المعاصرة، وهو ما قد يُفَسَّرُ بأنّه موقف سلبيّ من مصادر المعرفة غير الشرعيّة تتبنّاه المؤسّسات الجامعيّة القائمة على إنتاج المعرفة في حقل العلوم الشرعيّة.

فصّل الشيخ ابن عاشور حدود أصول الفقه، ونَقَدَ عدم تعلّقه بالحكمة من الشريعة، واقترح مخرجاً منها إلى المقاصد: «معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تَمكّن العارف بها من انتزاع أوصاف تُؤْذن بها تلك الألفاظ يُمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها، لاعتقاد اشتمال تلك الفروع كلّها على الوصف الذي اعتقدوا أنّه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمّى بالعلّة»[78]. وفي مبادرة تأسيسيّة جريئة، ذهب في اتّجاه إحْلال المقاصد محلّ الأصول بعد إدخال التصويبات والتنقيحات الضروريّة عليها: «ننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غُلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه علم مقاصد الشريعة»[79].

ويندرج في باب الوعي بأهميّة المقاصد واتّخاذها سبيلاً إلى تجديد النظر في قضايا العصر بزوغُ اتّجاه اجتهاديّ نشيط وصفَ أحمد الريسوني وَفْرَة إنتاجه بـ «الصحوة المقاصديّة»[80]. وما يُسْتخلَص عموماً من استقدام المقاصد بدل الأصول هو أنّ ضغوط العصر نبّهتْ طائفةً من علماء المسلمين على ضرورة مراجعة أدوات العمل القديمة، واستحداث أفق معرفيّ قادر على التفاعل الإيجابيّ مع الواقع.

فليس منْ فراغ إذن أن يتداعى إلى المقاصد كثيرٌ من المجتهدين، سواء من داخل المدار الفقهيّ أو من المنتسبين إلى حقل العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. وبدا الرهان عليها كبيراً من جهة كونها الآليّة الأقدر على استدرار المعاني والقيم التي يَقْصُرُ دون الإتيان بها الفقهُ مثلما عبّر عن ذلك باطمئنان وثقة كبيريْن جاسر العودة حين قال: «مقاصد الشريعة من أهمّ الآليّات التي قد تُسهم اليوم في الانتقال من المنهجيّات القاصرة... إلى المنهجيّة الكلّيّة المنشودة... ذلك لأنّ مقاصد الشريعة لا تتعلّق فقط بالفقه، ولو أنّها تاريخيّاً قد ولدت من رحم أصول الفقه. مقاصد الشريعة أوسع من الفقه؛ لأنّها تتعلّق بالشريعة كلّها، والشريعة هي الإسلام نظاماً للحياة بعقيدته ومجتمعه وتشريعه وروحه وأخلاقه وكلّ ما فيه»[81]، وهي إذ تتجاوز الفقه (أو الأصول بعبارة ابن عاشور) ويتّسع مداها ليشمل الشريعة من حيث هي نظام الحياة الإسلاميّة، لا تكون من الناحية النظريّة إلّا مساراً جديداً لإنتاج المقدّمات الفلسفيّة الضروريّة لخوض مغامرة الاندراج في الزمن المعاصر اندراجاً إيجابيّاً.

---

78 - ابن عاشور، مقاصد، مرجع سابق، ص ص: 8-9

79 - نفسه، ص: 22. وللتوسّع في اتّجاهات الإصلاح عند ابن عاشور راجع: فتحي حسن ملكاوي (تحرير)، الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلاميّ المعاصر: رؤية معرفيّة ومنهجيّة، (فرجينيا: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 2011).

80 - أحمد الريسوني، الفكر المقاصديّ: قواعده وفوائده، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص: 7

81 - جاسر العودة، الاجتهاد المقاصديّ من التصوّر الأصوليّ إلى التنزيل العمليّ، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2013)، ص: 10

تستوقفنا في كلام جاسر العودة إشارةٌ عابرة يَحسُن التوقّف عندها قليلاً. قال: «ولو أنّها تاريخيّاً ولدت من رحم أصول الفقه»، ومفادها أنّ المقاصد تظلّ مشدودةً إلى مَرجِعها، دائرةً في فلكه. فهي ليستْ صناعةً عقليّة ابتدعها العقل الإسلاميّ المعاصر ابتداعاً من عدم. وقد يكون «الحبل السُرّيّ» بين المقاصد والأصول مانعاً الانطلاق الحرّ نحو جميع الاتّجاهات. فالأصول، شئنا أم أبينا، نوع من القيد والحدّ والضبْط والميزان. ونظنّ أنّ حضارة الإسلام في زمن توهّجها وتدفّقها كانت حضارة الحرّية بامتياز. وإحساس المسلمين بأنّ الإسلام كان لا يضيّق عليهم في العلوم والآداب والفنون واكتشاف المجهول تحت عنوان التدبّر والسيّر في الأرض هو الذي أنتج التنوّع الفقهيّ والكلاميّ والفلسفيّ، وهو الذي أنتج روائع الشعر والنثر والنقد في العهديْن الأمويّ والعبّاسيّ. وقد لا يُسعِفُ التقليب في علاقة الدين بالحياة في تاريخ المسلمين إبّان مجد حضارتهم بالوقوع على ما يفيد بوجود علاقات توتّر عَدَميّ بينهما أو رقابة استباقيّة أو حتّى لاحقة. وليس مستبعداً أن يكون التأليف في علم الأصول شأنه شأن التأليف في الطبيعيّات أو الإلهيّات أو الجماليّات. كان نشاطاً عقليّاً إلى جانب الأنشطة الإبداعيّة الأخرى في سياق حضارة نامية ومتمدّدة. وليس مستبعداً كذلك أن يكون الدور الرقابيّ للأصول ناشئاً متأخّراً وقد بدأت مساحات الإبداع تتقلّص وأجواء الحريّة تضيق. ولذلك كأنّ جاسر العودة يتمنّى، بتلك الإشارة، لو لم يكن للأصول أثرٌ في المقاصد. فقد يكون ذلك مَدخلاً إلى حصر الاجتهاد المقاصديّ في أفق الضوابط الأصوليّة. وإذا أُضيفَ إلى ذلك شرطُ أن يكون المَجمعيّ فقيهاً على وجه الحصر[82] على النحو الذي تعرّضنا له في المبحث الثاني من هذا الفصل، لَنْ يكون عجيباً، مهما كانت ألمعيّة الفقيه، الرجوعُ بالمَجامع إلى أداء دور المجتهد الذي يتغلّب فيه البعد الإفتائيّ على بعد التفكير الحرّ.

لا نبالغ إنْ قلنا إنّه ليسَ أفضل من باب المقاصد لدخول علوم الإنسان والمجتمع إلى رحاب علوم الدين لتخصيبها وتنمية اتّجاهات البحث في شِعابها الكثيرة. وكان بالإمكان أنْ تتحوّل النظرة المقاصديّة إلى فرصة حقيقيّة لبروز مساحة مشتركة يتعاضد فيها جهد الفقيه وجهد عالِم الإنسانيّات لإنتاج مقاربة بشريّة للدين؛ وذلك باستثمار أدوات البحث الاجتماعيّ واستصحاب المَداخل المناسبة لجعل النصّ الدينيّ نصَّ المعنى الحيّ الملائم لحاجات الناس الآن وهنا، وليس لإكراههم على أنْ يكونوا أسرى الأحكام المفارقة للتاريخ وتحوّلات العمران.

ولكنْ، ما الذي عطّلَ هذا الإمكانَ؟ نميل إلى الأخْذ بإجابة رأيناها معقولة إلى حدّ بعيد، وهي تلك ضمّنها إبراهيم غانم إحدى مقالاته، ومفادها أنّ مُشكلتيْن حالتا دون تجسير العلاقة بين علم المقاصد والعلوم الاجتماعيّة: فأمّا المقاصد، فـ «تكاد تكون غائبة باستثناء حضورها النظريّ -التقليديّ في أغلبه- في قاعات المحاضرات والدروس في الكليّات الشرعيّة»[83]، وأمّا العلوم الاجتماعيّة الوافدة من الحداثة الغربيّة فقد «ظلّت

82 - يقول القرضاوي: «ينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهاداً جماعيّاً في صورة مجمع علميّ يضمّ الكفايات الفقهيّة العالية»، الاجتهاد، مرجع سابق، ص: 107

83 - إبراهيم البيّومي غانم، «مقاصد الشريعة وتجديد العلوم الاجتماعيّة»، موقع إضاءات الإلكترونيّ. (نظرنا فيه بتاريخ 2021/09/15). https://www.ida2at.com/the-purposes-of-sharia-and-the-renewal-of-social-sciences

في جملتها غير فاعلة ولا وظيفيّة في بلادنا إلى اليوم»[84]. ورأى إبراهيم غانم أنّه لِحَلِّ هذه الإشكاليّة «لا بدّ أن نرجع إلى معضلات نشأة العلوم الاجتماعيّة في بلاد أمّتنا الإسلاميّة، وانفصال تلك العلوم قبل أكثر من قرن من الزمان عن العلوم الشرعيّة الموروثة، واعتمادها إلى اليوم على النقل والترجمة من مؤلّفات الباحثين والعلماء الغربيّين»[85].

يَطْرَح إبراهيم غانم مسألة مهمّة تتعلّق بما يُمْكن أنْ نسمّيَه غُربة العلوم الشرعيّة والعلوم الاجتماعيّة كِلْتيْهما عن الواقع المعيش في حياة المسلمين المعاصرة من ناحية، والعجز عن تبْيئتهما وجَعْلِهما استجابةً موضوعيّةً للقضايا المصيريّة الراهنة من ناحية ثانية. ويبدو هذا التفسيرُ أشْمَلَ من ذاك الذي يدافع به أصحابه عمّا يُعْرَفُ بمشروع «أسلمة المعرفة». فالمعضلة معضلتان إذن: معضلةُ مشاريع التحديث الدينيّ التي مردّها إلى عدم قدرة العقل الإسلاميّ على إنتاج معرفة مقاصديّة إبداعيّة تقطع مع سياسة إعادة إنتاج المستهلَك تاريخيّا وتؤسّس حالَةَ وعي بأنّ صلاحيّة الإسلام الدائمة تَفْرضُ وجود عقل مستعدّ دائما لبناء المعنى الخاصّ به، ومعضلةُ مشاريع التحديثِ العالِم التي مَردُّها إلى عجز العقل الأكاديميّ العربيّ عن تَجاوز سياسة ترجمة علوم الاجتماع إلى مرحلة ابتكار النسخة الملائمة للخصائص العمرانيّة العربيّة والإسلاميّة. وانطلاقا من هذا العجز المركّب عن صَوْغِ المعرفة صوْغاً إبداعيّاً، يُصبِحُ كأنّه من باب العبث الكلامُ على التقاطع بين العلوم الدينيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة في مسألة المقاصد. فالقضيّة في جوهرها إذن لا تتعلّق بكيفيّة إخراج المقاصد والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة من قاعات التدريس إلى الفضاء العامّ ومدّ قنوات التواصل بينهما، وإنّما تتعلّق بكيفيّة إبداع المعرفة مُقدِّمةً كبرى لبناء الإنسان.

ما يَتيسَّر الخروج به ممّا كنّا بصدده أنّ الدفعَ بالمقاصد لمواجهة أسئلة الراهن لا يكون بتحرير الأحكام الفقهيّة والرفع من منسوب الإباحة فيها بالاستناد إلى أنّ المصلحة توجب ذلك؛ فهذا النوع من الاجتهاد غير قادر على الانتقال بالعقل الإسلاميّ إلى الزمن الحديث وتهيئة السبل أمامه للإسهام في إغناء المعرفة الإنسانيّة. ومن شروط هذا الانتقال إيجادُ مساحات عمل مشترَكة بين العلوم الشرعيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة دون الارتهان كثيراً لفكرة الأسلمة والتوطين التي تُضْعِف حظّ التقاطع المثمر بين العلوم وتَزيغُ به إلى قضايا هامشيّة[86].

ولكنْ، مِنَ المهمّ أيضا أنْ نشير إلى أنّ ما تَقدّم لا يَنفي وجودَ مُحاولاتٍ لتجاوز الكتابة التقنيّة في المقاصد، أو للتعامل المَرِن مع جملةٍ من «النوازل» القطاعيّة في إطار الاستجابة لهذا التحدّي أو ذاك، خاصّةً في ما له صلة

84 - نفسه، الصفحة نفسها.

85 - نفسه، الصفحة نفسها.

86 - من الأمثلة على ذلك هذا المطلب الذي يقترحه علي أحمد مدكور: «تأصيل العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة عموما، التي تدرّس في الجامعات الحديثة تأصيلاً إسلاميّاً... إرجاع العلوم الاجتماعيّة إلى أصولها وجذورها الأولى لدى المبدعين من علماء المسلمين، الذين لم يضعوا أصول العلوم الاجتماعيّة فحسْب، وإنّما تجاوزوها إلى أصول مناهج العلوم التجريبيّة، كالطبّ والهندسة والفلك والطبيعة والكيمياء»، من مقاله «محتوى منهج العلوم الشرعيّة في الجامعات»، مرجع سابق، ص: 374

بعلوم الطبّ والاقتصاد والبيئة[87]، والذي لا مِراء فيه أنّ المقاصديّين المعاصرين استطاعوا أن يفتحوا بواسطة آليّة المصلحة مَعابِرَ غير قليلة نحو هذه العلوم. وقد وجدنا منهم ما يُشْبه التسليم للمختصّين بالتقدّم عليهم في ما لا علمَ لهم به. وهذا تطوّر مهمّ يتقهقر به الفقيه لصالح العالِم بدقائق علمه. ومِمّا نسوقه مثالا على ذلك أنّ المَجمع الفقهيّ الإسلاميّ بجدّة ينتدب لمساعدته مستشارين في اختصاصات علميّة دقيقة، وأنّ لهؤلاء المستشارين الكلمةَ الفصل التي يُبْنَى في ضوئها الحكمُ الفقهيّ. فالدكتور محمّد علي البار مستشار الطبّ الإسلاميّ بمركز فهد للبحوث الطبيّة بجامعة الملك عبد العزيز بجدّة يكتب على صفحات مجلّة المجمع حول الخنثى مثلاً، فيقول بكلّ وضوح: «لا شكّ أنّ تشخيص الفقهاء للخنثى في هذه الحالات خاطئ، ولا نلومهم على ذلك فتلك هي معلومات زمنهم. أمّا اليوم، فالقول في موضوع الخنثى يعود لأهل الذكر، وأهل الذكر ها هنا هم الأطبّاء لا الفقهاء... وعلى الفقهاء أن يَبْنُوا أحكامهم بعد ذاك على ما يقرّره الأطبّاء»[88].

ولكنْ، من المفيد أيضاً لَفْتُ النظر إلى أنّ التعامل الفقهيّ تعاملا قطاعيّا مُجَزَّأً مع إكراهات الزمن العالميّ الحديث عن طريق الاستثمار في المقاصد، رغم أهميّته البراغماتيّة المباشرة، لا يُمْكنه أن يَكون الحلّ الحقيقيّ للفجوة الهائلة بين العلوم الشرعيّة وسائر العلوم الحديثة. فإذا كانت المقاصد مَدخلاً ضروريّاً إلى اعتماد المصلحة في استجلاب فوائد تلك العلوم، فإنّ الاكتفاء بالإباحة التي يُوفّرها حكم شرعيّ لا يُغني عن ضرورة التفكير في ابتداع زوايا نظر أخرى قد تُنهي التعامل القطاعيّ والتفصيليّ عبر الفتوى، وتُنشِئُ اعتمادا على المقاصد نفسها رؤيةً نسقيّة وشموليّة.

ومِنَ المشاريع التي استحسَنّاها في هذا السياق المشروعُ الذي انتدَب مركزُ دراسات التشريع الإسلاميّ والأخلاق بجامعة حمد بن خليفة نفسَه للدفاع عنه، وهو ما عبّر عنه بـ «الإصلاح الجذري» الذي يعني الخروجَ بالممارسة الفقهيّة من ملاحقة المستجدّات بالفتوى والإبقاء على الواقع، إلى العمل على تغييره. وتمّ إطلاق مصطلح «التجديد التحوّلي» ليُناسِبَ مضمونُه الأهدافَ الكبرى لهذا المشروع. وقُدِّمَ على النحو التالي: «أمّا التجديد التحوّلي فيتخطّى هذه المساحات الفكريّة، إلى تجديدٍ واجتهاد يتطلّعان إلى التعامل النقديّ مع الواقع القائم والاشتباك الفكريّ معه، فيُصلحان هذا الواقع، بل ويعيدان بناءه إذا تطلّب الأمر»[89].

---

87 - نذكر على سبيل المثال الندوة العلميّة التي نَظّم أشغالها مركزُ دراسات التشريع الإسلاميّ والأخلاق بجامعة حمد بن خليفة تحت عنوان: مقاصد الشريعة إطاراً لمعالجة التحدّيات البيئيّة المعاصرة والمبادئ الأخلاقيّة الحاكمة في 4- 6 كانون الثاني/يناير 2014. نُشرت مختارات من الأوراق البحثيّة في تحت العنوان نفسه في: دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، 2017 ويَظهر من نوع المختارات المنشورة التقاءُ كلّ من الفقيه علي محيي الدين القره داغي، وأستاذ الزراعة والأغذية وأخلاقيّات البيئة في جامعة هومبولت في برلين فرانز تيو جوتفالد، والباحثة في مجالات الغذاء والأخلاق البيئيّة والأخلاق الإسلاميّة والمنتمية منذ 2014 لجامعة لودفيغ ماكسيميليان في ميونيخ بصفتها باحثة أكاديميّة في مجال السياسة والإعلام في منطقة الشرق الأوسط للتباحث في قضيّة راهنة تشغل العالم وهي المخاطر التي تهدّد البيئة وطرائق حمايتها.

88 - محمّد علي البار، «مشكلة الخنثى بين الطبّ والفقه»، مجلّة مجمع الفقه الإسلاميّ، السنة الرابعة، عـــ6ـــدد، (2005)، ص: 355

89 - من مقدّمة كتاب المركز: مقاصد الشريعة إطارا لمعالجة التحدّيات البيئيّة المعاصرة والمبادئ الأخلاقيّة الحاكمة، مرجع سابق، ص: 9

ويقترح المركز لضمان إدراك هذا المشروع غاياتِه أن تَكُون سلطة الاجتهاد مشتركة «بين علماء النصوص الشرعيّة وعلماء الواقع»[90]. وأمّا ما يختلف به هذا المشروع عن سياسات الاجتهاد الرائجة التي تستثمر في المقاصد استثماراً إفتائيّاً وليس إبداعيّاً، فنوع التعاون بين علماء النصوص وعلماء الواقع؛ فهذان الفريقان وهما يشتغلان معا على هذا المشروع في المركز «لم يجتمعوا من أجل العمليّة التقييميّة التي تنحصر في فهم الواقع، من خلال الرجوع إلى أهل التخصّص، وكيفيّة التكيّف معه والحكم على بعض جزئيّاته وأشكاله بالحِلّ أو الحرمة، بل اجتماعهم هنا، هو من أجل السعي إلى إقامة ذلك الإصلاح الجذريّ، وبناء تصوّر أخلاقيّ متكامل، لا يأخذ التكيّف مع الواقع منطلقاً، وإنّما يدرس هذا الواقع من منظور نقديّ، بغية القيام باقتراح الحلول المنبثقة من مبادئ الإسلام وخبرة الخبراء»[91]. ومأتَى الاستحسان الذي عبّرْنا عنه هو الابتعاد عن فكرة تطويع علوم الواقع لصالح علوم النصّ واستنباتها وأسلمتها، واختيار مسلك آخر هو مسلك البينيّة الذي تشتبك بواسطته العلوم والمناهج فيتغيّر الواقع بإعادة بناء المعرفة.

وقد تندرج تحت هذا السقف أفكارٌ لافتة، وإنْ لم يُطوّرْها أصحابُها في اتّجاهِ أن تكون مشاريعَ تجديد بَيْنيّ ذاتَ فاعليّة علميّة وحضاريّة، نقصد على سبيل المثال ما طرحَه الشيخ علي جمعة في واحد من بحوثه المنشغلة بالمقاصد. فقد تصدّى فيه لمسألتيْن لا تقلّ إحداهما قيمة عن الأخرى، وهما: ترتيب المقاصد، وتغيير المصطلح. فأمّا الترتيب، فاقترحَ مُخالَفة ذاك الذي استقرّ في الثقافة الإسلاميّة: حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، وتصميمَ ترتيب آخَر: النفس والعقل والدين والنسل والمال.

وأمّا تغيير المصطلح، فيَظهر في استبدال عبارة النسل/النسب بعبارة كرامة الإنسان، وفي استبدال عبارة المال بعبارة المِلْك؛ قال: «وهذا الترتيب هو: حفظ النفس، والعقل، والدين، وكرامة الإنسان -حسَب التسمية المعاصرة وكانت تُسمّى قديما بالنسل أو العرض، والمِلْك- وهي تسمية معاصرة كذلك والتسمية القديمة المال»[92]. وبرّر إقدامَه على إحداث هذا التغيير المُزدوَج بكون الترتيب المتوارَث إنّما قامَ به السلف «بطريقة تناسب عصرهم وتستوعب جميع المسائل القائمة، بل والمحتملة في عصرهم»[93].

ونظنّ أنّ استحضار الحسّ التاريخيّ في التعامل مع المُنْتَج التراثيّ الدينيّ ضرورة منهجيّة لا غنى عنها لممارسة قراءة نقديّة متحرّرة من سلطان السلف ومُشجِّعة على تنزيل المبادئ النظريّة الكبرى على الواقع بحَسَب ما يَسْمَح به، وبالقَدْرِ الذي يلائم حاجات الناس فيه. وهذا تقريباً ما صرّح به الشيخ علي جمعة حين

90 - نفسه، ص: 10

91 - نفسه، الصفحة نفسها.

92 - علي جمعة، «ترتيب المقاصد الشرعيّة»، ضمن الكتاب الجماعيّ: مقاصد الشريعة وقضايا العصر، (لندن: مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، 2007)، ص: 11

93 - نفسه، ص: 11

قال: «سنرتّبها بكيفيّة تسمح بتشغيلها أكثر مع معطيات الحضارة الإنسانيّة المتشابكة منذ بداية القرن الماضي إلى الآن»[94].

لا يخامرنا شكّ في أنّ مصطلح الكرامة الإنسانيّة الذي استعاض به الشيخ علي جمعة عن مصطلح النسل، وكذا مصطلح المِلْك الذي استعاض به عن مصطلح المال قد اجتلَبَهما من المعجميْن الحقوقيّ والاقتصاديّ اللّذيْن وَفَّرَتْهما العلوم الحديثة للإنسان المعاصر. ونعتقد بأنّ أخْذَهما بعيْن الاعتبار من أجل إنجاز قراءة متجدّدة للمقاصد ترتيبا ومضامينَ يكشف عن الوعي بمدى التَغَيُّر الحاصل في شبكات القيم والتموقُع الذي صارَ به الإنسان مركز الكون في اهتمامات المعارف الإنسانيّة التي أنشأتْ معمارَ العالَم الحديث القيميَّ. فأنْ يكونَ حفظ النفس الأوّلَ في الرتبة وقد كان الثاني، وأنْ يكون حفظ الدين ثالثاً وقد كان الأوّلَ، من القرائن التي تؤكّد أنّ علي جمعة بصدد اقتحام مساحة بحثيّة غير تقليديّة قد لا يكون التوغّلُ فيها سَهْلاً. وربّما وجدناه مستشعرا خطورة هذا الاختيار في ما أبداه من حرص مبالَغ فيه على أنّه لا يخالف بما يأتيه من تفكير مدارات تفكير الأسلاف: «فنحن لن نخالفَ مناهج السلف في ترتيبها، بل سنرتّبها بكيفيّة تسمح لنا بتشغيلها أكثر مع معطيات الحضارة الإنسانيّة... نَضُمُّ إلى أفكار العلماء السابقة ما لا يخالفها إلّا من باب التنوّع... نرى ترتيباً آخَر لا نخالف به ما قال به المتقدّمون»[95].

ولئن كان هذا الحذَر المبالَغ فيه قابلاً للتفسير، إنْ استحضرْنا وظيفة الشيخ علي جمعة الرسميّة في مؤسّسة دينيّة رسميّة تُعْتَبَر مندوبةً لحراسة الإسلام السنيّ السلفيّ، فإنّ ما يُحتاج إلى التوقّف عنده هو أنّ العقل الإسلاميّ الرسميّ المعاصر سيظلّ منفصلاً عن صوت عصره إنْ بقيَ أسيرَ أفهام المسلمين الأوائل واجتهاداتهم، وأسير الأنظمة القيميّة التي أسّسوا عليها نظريّتهم في المعرفة. والاختراقات النوعيّة ولكنّها المحدودة التي يتجاسَر بها بعض الفقهاء لإحداث ثُقوبٍ في السياج المعرفيّ المغلَق الموروث، رغم أهميّتها، لا يُمْكِنُ أنْ تُمثِّلَ بداية حقيقيّة لتدشين أفق إبداعيّ تصبح به علوم الشرع مصدراً من مصادر المعرفة وبناء المعقوليّات للمسلم المعاصر أوّلاً ولإنسان هذا الزمان ثانياً ما لم تندرج ضمن مشروع تجديدي واضح الأهداف والأدوات.

94 - نفسه، الصفحة نفسها.

95 - نفسه، الصفحة نفسها.

خاتمة

ما نسْتبْقيه في مقام الخلاصات الكبرى وقد نظرْنا في تجاربَ مهمّة حاولتْ فتح حدود الاختصاصات بعضها على بعض، أنّه بعْد الاطّلاع على المنجَز التطبيقيّ ثمّة ما يشبه خيبة أمل لسببيْن على الأقلّ: فجزء من التآليف التطبيقيّة إمّا منغلق على مناهج الأقدمين ومنخلع من سياقات الزمن الحديث، أو في صدام مع المناهج الحديثة، وجزء منها يَخضع تحت إكراهات الفتوحات الكبرى في العلوم الطبيّة والماليّة خاصّة إلى ما يُشْبِه التسليم لها بالأمر، فيكون الحلّ هو الاكتفاء بإنتاج الأحكام الفقهيّة. وقد لا نَعْجَبُ مِنْ تَشَكُّلِ هذا المسار داخل المناويل الاجتهاديّة التي ألقيْنا عليها بعض الأضواء إنْ علمنا أنّ الغالبَ على كُتّاب المسائل التطبيقيّة هو التخصّص الفقهيّ. ويَطْرَح وجود خطّيْن بحثيّيْن متنافريْن تقريباً في هذه التجارب مشكلةً حقيقيّة تتعلّق بسياج عازل بين العلوم الدينيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة رغم الجهود الكبرى المبذولة لِمدّ الجسور بينهما. والأقرب إلى الظنّ أنّ تبنّي إستراتيجيا الأسلمة بدل إستراتيجيا إنتاج المعرفة كان السببَ الأساس لتَعطُّلِ مشروع التشبيك بين مختلف عناصر المعرفة[96].

وما نودّ الإلحاحَ عليه في هذه الخاتمة واستصفاءً ممّا سُقْناهُ من أمثلة، سواء ما تعلّق منها بمُعَطِّلات الاندراج في الزمن المعرفيّ الحديث، أو ما تَعلّق منها بالعوامل المساعِدة على النفاذ إليه، هو أنّ العقل الفقهيّ المعاصر مازال محكوماً، إلى حدود بعيدة، بما يختزنه مِنْ صُوَر وتمثّلات حول الوظائف السياديّة التي كان ينهض بها في إطار نظريّة المعرفة التي بناها علماء الإسلام الأوائل. وقد أرجعْنا نصيباً غير قليل من ضعف المحصول التجديديّ في العلوم الدينيّة إلى أنّ هذا العقل لم تتهيّأْ له الفرص الحقيقيّة حتّى يفكّ ارتباطَه بأوهام الصورة المتخيّلة لإسلام مفارِق، فيدرك أنّه لا يُمْكِنُ له أن يكون عقلاً سيّدا في سياق حضاريّ إسلاميّ مركّب التخلّف: تخلّف تاريخيّ عامّ، وتخلّف مؤسّسيّ شرعيّ.

وقد يكون التفكير في تحويل عمليّات التحديث الجزئيّة والقطاعيّة الواقعة تحت ضغط الواقع المعوْلَم إلى مشاريع تجديد كبرى للانفصال عن المُنْتَج التراثيّ الدينيّ وتدشين أفق معرفيّ خاصّ بالمسلم اليوم هو ما حدا بطيف من الباحثين من داخل الحقل الدينيّ ومن خارجه إلى اقتراح علم الكلام حقلاً بحثيّاً والهرمينوطيقا أداة عمل لتحقيق عمليّتيْ الانفصال عن القديم والانتساب إلى الزمن المعرفيّ الحديث. وهذا موضوع بحثنا في الفصل القادم؛ فما الذي بإمكان هذا النهج أنْ يُفيدَ به المعرفة الإسلاميّة؟

---

96 - ومن الذين قاربوا هذا المشروع مقاربة نقديّة مهمّة ساري حنفي في دراسته الموسومة بـــ «أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعيّة: دراسة في بعض الإشكاليّات»، المستقبل العربيّ، المجلّد التاسع والثلاثون، عـــ451ـــدد، (2016)، ص ص: 45- 64 وقدّمت كارّي يورك الكرم قراءة نقديّة مهمّة أيضا لما يُسمّى علم النفس الإسلاميّ. راجع ذلك في: Carrie York Al-Karam, ``Islamic Psychology: Toward at 21 st Century Definition and Conceptual Framwork'', Journal of Islamic Ethics, Vol. 2, N 1-2, (2018), p. 97- 109

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com