تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

كثيرًا ما يتجدَّد الحديث حول ضرورة تجديد العلوم الإسلامية وأهمية مواءمتها لمستجدات الواقع العربي والإسلامي. وقد قدَّم عددٌ من المفكرين المسلمين -منذ مطلع ثمانينيات القرن المنصرم- محاولاتٍ منهجيةً لتقريب العلوم الإسلامية المختلفة من العلوم الاجتماعية والإنسانية، والانطلاق منها في سبيل ما سُمي بـ «**أسلمة المعرفة**»، إلَّا أن الأمر ظلَّ رهين البحوث النظرية والمحاولات المعرفية لخلقِ مساحاتٍ مشتركةٍ بين المجالَيْن: الإسلامي والإنساني، أو إدخال أحدهما في الآخر، انطلاقًا من مركزية العلوم الإسلامية.

يلاحظ عدد من الأكاديميين والمتخصِّصين استمرار سؤال الجمع أو التقريب بين الحقلَيْن المعرفيَّيْن: الإسلامي والإنساني، حتىٰ وقتنا الحالي، خاصةً بعد موجات الربيع العربي منذ عام ٢٠١١، حيث أثار الصعود السياسي الإسلامي في عددٍ من دول الربيع العربي سؤالَ الإمكان مجددًا: إمكان اختبار الأطروحات الإسلامية ونجاحها في فضاء الحداثة السياسية والاجتماعية، وتحديات التجديد والتجاوز، وإعمال نظريات «المصلحة والمفسدة الشرعية»، و«التفكير المقاصدي»، و«البُعْد الأخلاقي» للدين.

فكيف يمكن التفكير في سؤال العلاقة بين العلوم الشرعية الإسلامية والعلوم الاجتماعية؟

تُعَدُّ بنية هذا السؤال في حدِّ ذاته بنيةً سائلةً غير محدَّدة إلىٰ حدٍّ كبير، ومساحة الحقلين المعرفيين ضخمة ومتنوِّعة بشكلٍ كبير، وتتطلَّب الإجابة عنه تحديداتٍ أكثر دقةً ووضوحًا لبلورة إجاباتٍ علمية ومنهجية، تؤدي في نهاية الأمر إلىٰ الانتقال من مربعِ التفكير المجرَّد إلىٰ مربعِ الإنتاج المعرفي المُثمِر.

يفترض البروفيسور ساري حنفي -في هذا المشروع الذي يقدِّمه **مركز نهوض للدراسات والبحوث**- وجودَ قطيعة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، موردها طبيعة الممارسة العلمية التي يعمل من خلالها منتجو المعرفة الدينية الإسلامية في العصر الحديث والمعاصر تحديدًا، ويفكِّك المؤلف هذه الممارسة من خلال نماذج التعليم التقليدي (المساجد والجوامع السُّنية الكبرىٰ)، والتعليم الديني الجامعي (الجامعات والمعاهد السُّنية).

وخلال ما يقارب خمس سنوات، هي مدَّة العمل علىٰ هذا المشروع، بتمويلٍ من مركز نهوض للدراسات والبحوث، قام المؤلف بالحفر فيما وراء عملية إنتاج المعرفة الدينية، سعيًا منه إلىٰ تشخيص أسباب القطيعة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، وتناول مختلف أنماط التعليم والمناهج والأفكار والمؤثرات الاجتماعية والسياسية الفاعلة في بنية المنتج المعرفي في كل نموذج، بالإضافة إلىٰ تحليل تجارب التقريب والمزج بين العلوم الدينية والاجتماعية.

والجديد الذي يقدِّمه هذا الكتاب، هو المسح الواسع الذي شمل عددًا كبيرًا من النماذج والتجارب، والعدد الضخم من المقابلات وورش العمل والمؤتمرات التي أُقيمت لاستكشاف بعض التجارب البِكْر في هذا المجال، حيث توفرت قاعدة بيانات كبيرة صالحة للتحليل والتوظيف في سياق هذا المشروع.

وبالعودة إلىٰ سؤالنا السابق، فإن التفكير فيه من خلال المقاربات التي يقدِّمها هذا المشروع سيدفعنا حتمًا إلىٰ الاشتباك المعرفي والنقدي مع فكرة

السؤال وجوديًّا، وجدوىٰ البحث فيه، ومدىٰ فائدته في إنتاج معرفة لاحقة مبنيَّة عليه، ومن ثَمَّ فمن الممكن أن نطرح عددًا من الأفكار المثيرة للنقاش والجدل حول هذا الموضوع من خلال النقاط التالية:

أولًا: ينبغي تقرير أن ثمة فارقًا بنيويًّا بين التفكيرِ العلمي داخل الدين والتفكيرِ العلمي فيه من خارجه، وأن طبيعة إنتاج المعارف الدينية المعنيَّة بالتعبُّد والسلوك والتلقي الثيولوجي للأديان تتأطَّر بقواعد خاصَّة بكل دين، وتنشغل بحزمةٍ من الاهتمامات والأهداف التي يتغيَّاها كلُّ دين، وهو ما يتطلَّب -بطبيعة الحال- اعتبار «فارق البنية» عاملًا مهمًّا في تحديد الفوارق الإنتاجية والتفكيرية بين علوم الدين والعلوم الاجتماعية.

ثانيًا: يتميَّز الإسلام بطبيعة إنتاج معرفي ديني معقَّد ومتداخل، ولا يعني هذا التعقيد انحصارَه في أفراد محدَّدين، أو كونه لاهوتيًّا لدرجة غير عقلانية؛ لكنه في واقع الأمر معقَّد في ارتباطاته بالنصوص المؤسِّسة، وعمليات التأويل ودفع التعارض والترجيح بين ظاهر هذه النصوص، فالتعقيد «العقلاني» الذي تتَّسم به المعرفة الدينية الإسلامية محكومٌ بقواعد واضحة ومَرِنة للتعامل مع النصوص، سواء النصوص المؤسِّسة أو الأقوال المذهبية، فضلًا عن مساحات الاشتراك والاختلاف بين مختلف العلوم، وهي أمور يكتسبها الممارس لإنتاج هذه المعرفة اكتسابًا فنيًّا طويلًا وعميقًا.

إن التداخل المعرفي داخل الحقول العلمية الإسلامية المختلفة لم يتخذ -كتحديدٍ أوَّليٍّ- شكلَ الفصل الحاد بين هذه الحقول، ومن ثَمَّ رصد التداخل بينها؛ إنما هي بالأساس مرتبطةٌ بعضها ببعض منذ التأسيس، وتداخلها بنائيٌّ بشكل رئيس، والفصل المنهجي بينها جاء لاحقًا بوصفه نوعًا من التقسيم التخصُّصي، وبناء علىٰ تطوُّر علميٍّ منهجيٍّ في حجم هذه العلوم وشكلها، وهو ما يُكسب حقول المعرفة الإسلامية مزيةً منهجيةً مهمةً، وهي إمكان وصلها أو وصل غيرها بها دون احترازاتٍ مُفرطة أو حادَّة.

ثالثًا: يثير التفكير المقارن بين حقلي العلوم الإسلامية والاجتماعية الكثيرَ من الإشكاليات؛ إذ إن التفكير في العلوم الإسلامية من خلال ترتيبات وأنماط المقاربة في العلوم الاجتماعية سيكون خطأ منهجيًّا فادحًا؛ لأن طبيعة بناء العلوم وتطورها التاريخي، والسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أثَّرت في إنتاجها، والأبعاد النفسية الفاعلة في عقل منتجها (العالم أو المذهب)- ستكون مختلفةً بلا شكٍّ، وهو ما يعني أننا نقوم بالمقابلة بين كتلتَيْن معرفيتَيْن مختلفتَيْن في الأُسس والسيرورات والمآلات.

ومن ثَمَّ يمكن إعادة التفكير في خطواتٍ سابقةٍ علىٰ المقابلة بين الحقلَيْن، ومنها التحقُّق من فلسفة كلِّ حقلٍ من فروع العلم المختلفة داخله، والبحث في بنية المؤثرات الخارجية التي تؤثر في إنتاج كلِّ علم، وتحديد الأهداف التي يتغيَّاها كلُّ فرعٍ من العلوم المبحوثة.

رابعًا: كثيرًا ما يُستدعىٰ نموذج ابن خلدون بوصفه أولَ مُنظِّر إسلامي لعلم الاجتماع في التاريخ الإسلامي، والحقيقة أن محاولة الدفع به نحو تصنيفه «عالم اجتماع» قد تكون من التعسُّف، أو هي بالأحرىٰ تكرار للتفكير في العلوم الإسلامية من نافذة العلوم الاجتماعية، بينما يمكن التفكير بشكلٍ عكسيٍّ وأكثر موضوعيةً إذا ما نظرنا إلىٰ ابن خلدون في سياقه الطبيعي، وأن ما قدَّمه ابن خلدون في مقدمته كان نتاجَ تفاعل عالم ديني مع سياقه الثقافي والاجتماعي والسياسي، وأن علماء الدين في العصور المختلفة قد قدَّموا أيضًا إسهاماتٍ تفاعليةً مع بيئاتهم، لكنهم -تبعًا لطبيعة الإنتاج المعرفي في زمانهم- قدَّموا هذه الإسهامات منثورةً في كتاباتٍ مختلفةٍ داخل نصٍّ عقديٍّ أو فقهيٍّ أو حديثيٍّ.

وبناءً علىٰ ذلك، يمكن التساؤل مثلًا إذا ما يمكن اعتبار كتب الرجال والجرح والتعديل -داخل علوم الحديث النبوي- نموذجًا لتفاعلٍ معرفيٍّ خاصٍّ لمُصنِّفي هذه الكتب؟

أو بصورة أخرىٰ، هل يمكن قراءة الطبيعة التفاعلية التي تقدِّمها المعرفة الدينية في فرع نقد الرجال داخل علوم الحديث علىٰ أنها نمطٌ خاصٌّ من المعرفة الأنثروبولوجية والنفسية توازي ما تقدِّمه العلوم الاجتماعية الحديثة؟

والإجابة ههنا يمكن أن تكون منطلقةً انطلاقًا مبدئيًّا من بنية تفكيرٍ مختلفة، أي إن البحث في المكون السوسيولوجي والأنثروبولوجي القديم يكون من خارج التفكير السوسيولوجي والأنثروبولوجي الحديث؛ إذ قد تساعدنا الإجابة عن هذا التساؤل بهذه الطريقة في إنتاجِ طرحٍ مختلفٍ عن الطرح الذي يفترض القطيعة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية.

يطوف بنا البروفيسور ساري حنفي في هذا الكتاب في رحلةٍ ماتعةٍ ومتميزةٍ بين مختلف منابر التعليم الديني في العالم، ويسعىٰ من خلال أبواب هذا الكتاب إلىٰ استكناه مضمون التعليم الديني وحدوده وإشكالياته، بالإضافة إلىٰ السياقات التي أثَّرت في تشكُّله: حيث يقدِّم في **الباب الأول** قراءةً تفصيليةً لأنماط التعليم الديني المختلفة، ويبدأ بالمنابر الكبرىٰ: الزيتونة والقرويين والأزهر، ويُثنِّي بالاتجاهات الثلاثة الكبرىٰ: التقليدية والسلفية والمقاصدية. ثم ينتقل بعد ذلك إلىٰ تناول مساعي تجديد الخطاب الإسلامي من داخل الحالة الإسلامية، ويستعرض بعض تجارب دور النشر ومراكز الأبحاث العربية التي قدَّمت خطاباتٍ إسلاميةً جديدةً في رأيه. كما يتناول بالرصد والتحليل نماذجَ لمضامين خطب الجمعة السُّنية والشيعية في لبنان، ويختم الباب بتناول تجربة «**أسلمة المعرفة**»، مقدمًا منهجًا بديلًا سمَّاه منهج «**الفصل والوصل**».

ثم يستعرض في **البابَيْن الثاني والثالث** التعليم الشرعي في المشرق والمغرب العربي، وينتقل في **الباب الرابع** إلىٰ تناول نماذج يراها رائدةً، وهي: جامعة حمد بن خليفة في قطر، ومؤسسة دار الحديث الحسنية في المغرب، والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. بينما يعرض في **الباب الخامس** رؤيةً عامةً عن الملامح الإشكالية المشتركة لكليات الشريعة، والجوانب الإشكالية التي ينبغي علىٰ هذه الكليات تجنُّبها. ثم يختم المؤلف هذا الكتاب باقتراح ثلاث مقارباتٍ لتجسير الهوَّة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، ويرىٰ أن مقارباته المقترحة (تَبْيِئَة المعرفة وفقًا لمنهج «الفصل والوصل»، والمنهجية المقاصدية، والمقاربة الأخلاقية للدين) كفيلةٌ بالارتقاء بمستوىٰ الوصل والتقارب بين حقلي العوم الشرعية والاجتماعية.

وأخيرًا، يسعىٰ **مركز نهوض للدراسات والبحوث** من خلال هذا المشروع إلىٰ تقديمِ إضافةٍ معرفيَّة ضروريَّة ومهمَّة لفضاء المعرفة العربية والإسلامية الراهنة، وأن يشارك في خلقِ مناخٍ علميٍّ نقديٍّ وبنَّاء، يُسهم في طرحِ أسئلةٍ بحثيَّة وإجاباتٍ منهجيَّة واقعيَّة وفعَّالة لأزمات الفكر الإسلامي المعاصر.

المقدمة

«لا شكَّ أن الزمان قد أوجد أناسًا فيما بعد القرن الثامن يمجِّدون ويخضعون ويقلِّدون وهم لا يفهمون، وهذا كان عونًا كبيرًا علىٰ استفحال التقليد والبُعْد عن الحقيقة والنقد، وغرَّهم ما رأوا في تآليف الأقدمين من النقل عن أساطين العلماء، فظنُّوا ذلك وحده زينةَ العلم، فإذا كان السكاكي ينقل عن الزمخشري وعبد القاهر، فإنما يفعل ذلك في مواضع يريد بها البرهان علىٰ صحَّة معنىٰ أو بيان مذاق، فما بالنا اليوم لا نسمع إلَّا قال فلان وقال فلان؟ حتىٰ انقلب ذلك بالناس إلىٰ اعتقاد أن كلَّ قولٍ مسطورٍ فهو صحيحٌ لا ينبغي الطعن فيه»[1].

محمد الطاهر ابن عاشور

نفتتح هذا الكتاب باستشهادٍ من كتاب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣)[2]، رئيس مشيخة جامع الزيتونة سنة ١٩٤٥، الذي بعنوان: ***أليس الصبح بقريب***، والذي كتبه في شبابه عام ١٩٠٧، وأُعيدت طباعته مراتٍ عدَّة. يتناول الكتاب قضية إصلاح التعليم الإسلامي تاريخًا ومنهجًا ومضمونًا، وهو من أهم الكتب التي تناولت إشكالية التعليم الديني عند

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي (تونس-القاهرة: دار سحنون للنشر والتوزيع مع دار السلام، ٢٠٠٦ [١٩٠٧])، ص١٤٥.

(٢) كل السنوات في هذا الكتاب هي بالميلادي إلَّا إذا أضفت «هـ» دلالة علىٰ الهجري.

المسلمين. وها أنا اليوم أتواصل مع روح ابن عاشور، فقد وجدت أن كثيرًا مما أتىٰ به صالحٌ ليومنا هذا. وما سَحَرني في هذا الكتاب أنه كُتِبَ في سياق المواجهة التاريخية بين العالم الإسلامي المغلوب والغرب الاستعماري الغالب، إلَّا أن ابن عاشور قد ركَّز علىٰ كثيرٍ من العوامل الداخلية المؤسسية والمنهجية التي تتعلَّق بالتعليم الديني لا في جامع الزيتونة فقط، ولكن أيضًا في مراكز أخرىٰ للتعليم الديني. ولذا جعلت عنوان كتابه عنوانًا فرعيًّا لكتابي هذا. نعم، إن الإشكال الأساسي هو إشكال داخليٌّ (من داخل مجتمعاتنا الإسلامية)، ومحكومٌ بآلياتٍ ذاتيةٍ غير قابلةٍ للتعليل بأي «حصان طروادة» أيديولوجي أو إبستمولوجي متسلِّل من الخارج. وربما النقطة المشتركة الأخرىٰ مع كتاب ابن عاشور هي أن كلًّا منَّا مُسلَّح بحلمٍ سعيدٍ ويوتوبيا، فما أجملَ الصبح بوصفه كِنايةً بديعةً عن الأمل في قربِ انبلاج فجر الإصلاح وقدوم أنوار العلم بعد هيمنة الجمود. لقد حاول كلٌّ منَّا أن يكون أمينًا في الوصف، وأن يقدِّم نقدًا بنَّاءً ومتفائلًا. وقد أنهىٰ ابن عاشور كتابه قائلًا: «وقد تحقَّق العملُ بكثيرٍ من الملاحظات والمقترحات التي اشتمل عليها هذا الكتابُ، فأسفر بها وجه الصبح الذي رجوتُ له قُربًا، ولم أفتأ كلما وجدتُ فجوةً أن أرْتقيَ بالتعليم مرتقًى وإن كان صعبًا، حتىٰ قلتُ إن الصبح أعقبَ بضحاه، ورأيت كثيرًا من الناصحين توخَّىٰ سبيلَنا وانتحاه»[1].

إن كتاب الشيخ الطاهر بن عاشور من النصوص السهلة الممتنعة، فقد كتبه الشيخ وكأنه تقرير. وقد حاول الشيخ في كتابه أن يشخِّص أدواء التعليم الديني التقليدي، وأن يصف له وصفةً مركَّبةً من العلاج التحديثي، شملت السياسات التربوية، والبرامج التعليمية، والمواد المدرسية، وتكوين المعلمين، وأنماط التقييم، وأساليب المناظرات. فجاء نقده تاريخيًّا-

(١) ابن عاشور، مرجع سابق ص٢٥٤.

حضاريًّا، ومعرفيًّا-إبستمولوجيًّا، وسوسيولوجيًّا-علائقيًّا، وتعلميًّا-تعليميًّا، وسياسيًّا-أخلاقيًّا في آنٍ واحدٍ. وذلك علىٰ الرغم من إعجاب الإمام محمد عبده السابق بمنهج الزيتونة التعليمي الذي قال عنه: «إن مسلمي الزيتونة سبقونا إلىٰ إصلاح التعليم، حتىٰ كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيرًا مما عليه أهل الأزهر»[1]. وقد تناول كتاب الشيخ ابن عاشور وضعَ المؤسسات التعليمية في العالم العربي، وكذلك في إيران والهند. وكذلك تناول قضايا ما زالت إشكاليةً ليومنا هذا، من غيابٍ للجماعة العلمية والحريات الأكاديمية، وغياب مادة الأخلاق من التعليم الجامعي في فروع العلم كافةً، وليس الشرعي منها فقط.

بدأ التعليم عمومًا في المدرسة (الزيتونة، والقرويين، والأزهر) قبل أن يفصل الاستعمار بين التعليم الديني والتعليم العام. إلَّا أن هذا الفصل لم يكن بالطبع «مؤامرة استعمارية» فقط، ولكن أيضًا بسبب إشكالاتٍ كثيرةٍ في المؤسسات التعليمية الدينية. وقد ذكر لي أحد الباحثين أن طه حسين -وهو طالب سابق في الأزهر- قد وصف الحياةَ الطلابية في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة لاحقًا، وكان حينها عميدًا لكلية الآداب فيها) قائلًا: «حيث يمكن للمرء أن يتنفس الهواء النقيَّ ويشعر بملء الذات مع العلم بدون أن ينزعج من سيطرة أساتذة الأزهر».

إن كليات الشريعة والدراسات الإسلامية تكاد كلُّها تنادي بالوسطية[2]، ولكن هذه الوسطية قد وُضِعت علىٰ المحكِّ من قِبل السلطات السياسية التي لم تحاول استقطاب هذه الكليات فحسب، وإنما احتواءها أيضًا (كما استقطبت المؤسسة الدينية واحتوتها)، وكذلك من قِبل محافظة تقليدية

(١) مجلة المنار، ١٠/ ٧١.

(٢) فعلىٰ سبيل المثال، فإن أهداف برنامج البكالوريوس في الدراسات الإسلامية (الشريعة وأصول الدين) في جامعة البحرين هي: «تعزيز الفكر الإسلامي الوسطي، والعمل علىٰ تأصيله وتعميقه، والإسهام في حركة الإصلاح والتجديد» (منشور الكلية).

جعلت الوسطية لا تتناسب مع الواقع المتغيِّر. إن تسارع دخول أنماط الحياة المختلفة يطرح علىٰ هذه الكليات وعلماء الدين والإفتاء التعاملَ معها لا بوصفها حلالًا أم حرامًا فحسب، وإنما التفكير في كيفية استيعاب تعدُّدية هذه الأنماط في المجتمع الواحد. وكذلك فإن من الأمور التي تظهر أزمة علوم الشرع هي كثرة المؤتمرات التي تنظِّمها الجهات الأكاديمية في كليات الشريعة للوقوف علىٰ إشكالات التعليم الديني والمناهج المستخدمة[١].

وقد جاءت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لتلقي بظلالها علىٰ مسألة التعليم الديني الإسلامي، من خلال الادعاء بأن هذا التعليم هو أحد أهم الأسباب التي تقف وراء الإرهاب والعنف، بحسب ما ذهبت إليه قراءة المحافظين الجدد في الولايات المتحدة ومَنْ حاذاهم في أوروبا[٢]. ولا تزال المناقشات حول الإسلام تسيطر عليها بشدَّة الاعتباراتُ السياسية واعتماد نماذج ناظمة (براديغمات) مزدوجة مثل: الحديثة مقابل التقليدية، والعلمانية مقابل الدين (أو الديانية)، والنقلية مقابل العقلية. وجزء من هذا النقاش هو دور كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في تعليمها ومناهجها.

يأمل هذا الكتاب أن يتغلَّب علىٰ الانقسامات الأيديولوجية، ويهدف إلىٰ إعادة تأطيرٍ نقدية لمفاهيم تتعلَّق بواقعنا المتغيِّر، ومنها الهوية الوطنية والدينية والعولمة والتراث والحداثة والإنسانية. فلا يتمثَّل الموضوع في أسلمة الحداثة ولا التحديث الكلي للإسلام[٣]، بل سأتساءل -مع احميدة

(١) من ذلك مثلًا: «المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية: تحديات الواقع وآفاق المستقبل»، مسقط-عمان، ديسمبر/ كانون الأول ٢٠١٨.

(٢) عامر الحافي، «الدراسات الإسلامية في الجامعات الأردنية»، في: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر، إشراف: نايلا طبارة (بيروت: دار الفارابي، معهد المواطنة وإدارة التنوع، ٢٠١٦)، ص٤٤-٥٤.

(٣) حسن أوريد، الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب (الرباط: منشورات تاوسنا، ٢٠١٦).

النيفر[1]- عن كيفية تحقيق المعاصرة وتفعيل قيمة الأصالة، التي لا تعني تكرارًا للأصل بمعنىٰ أنها نسخٌ لصور زائلة، ولكن تخليق الأصل الذي يعلو بالفكر والفعل ليتحوَّل إلىٰ نَسخٍ حيٍّ ومبدعٍ.

أولًا: قصة هذا الكتاب

تبدأ قصةُ هذا الكتاب من تجربتي الشخصية ومروري بأنظمةٍ معرفيةٍ مختلفةٍ أغنتني شخصيًّا، إلَّا أنني شعرتُ بحجم الشروخ بين نخبٍ تتخاصم وفي أحسن الأحوال تتجاهل الواحدة الأخرىٰ ولا تتحدَّث معها. لقد نشأتُ في عائلةٍ متدينةٍ ومحافظةٍ في أحياء مدينة دمشق ومخيمها (مخيم اليرموك). ويرجع الفضل لأخويَّ الكبيرين محمد وثائر، وعميَّ صلاح وخالد، الذين سمحوا لي بمواكبتهم في دروسهم الدينية منذ نعومة أظفاري في السبعينيات من القرن الماضي. وقد كنتُ فضوليًّا، حتىٰ إنني كنتُ أحضر لمشايخ ينتمون لمدارس مذهبية وفكرية متناقضة، مثل الشيخَيْن محمد سعيد رمضان البوطي (١٩٢٩-٢٠١٣) ومحمد ناصر الدين الألباني (١٩٩٤-١٩٩٩) رحمهما الله، وكان الخلاف يشتدُّ بينهما وبين جماعتيهما، لدرجة الكُره والتكفير في بعض الأحيان. وأذكر أن البوطي نعت الألباني بـ «الأعجمي»، مشيرًا إلىٰ أصله الألباني. إلَّا أن وعيي بالفكر الإسلامي بدأ يتطوَّر مع القراءة لمالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣) أولًا (بدفعٍ من عمَّتي عفاف)، وجودت سعيد (وُلِدَ عام ١٩٣١)، ومحمد عمارة (١٩٣١-٢٠٢٠)، ومحمد قطب (١٩١٩-٢٠١٤)، وسيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦)، وسعيد حوىٰ (١٩٣٥-١٩٨٩). وبالطبع، فإن وعيي السياسي المزدوج -ضد استبداد النظام البعثي السوري وكولونيالية المشروع الصهيوني الإسرائيلي- قد جعلني أنخرط تنظيميًّا وفكريًّا في مجموعاتٍ سياسيةٍ أقرب وصفٍ لها هي أنها

---

(١) احميدة النيفر، «أزمة الجامعات العربية: هل نعولم أنفسنا؟ (٢/ ٢)»، تورس، ٢٠١١، علىٰ الرابط:

https://www.turess.com/alfajrnews20230/.

يسارية. وهناك قرأتُ بنَهمٍ لمحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ومحمد أركون، ثم عبد الله العروي، وهشام جعيط، ومنير شفيق، وميشيل فوكو، وآخرين. ومع ذلك، فلم أقطع مع بعض الشخصيات الإسلامية، حيث لعبتُ دورًا مع صديقي الحميم المهندس صفوان الموشلي في الترويج لأفكار بعض مفكِّري اليسار المهتمين بالتراث العربي-الإسلامي. وكان لصديقي صفوان (ابن السلمية، حيث تتفاعل التوجهات اليسارية المعارضة من رابطة العمل الشيوعي والحزب الشيوعي-المكتب السياسي، وكذلك بعض التيارات الفكرية الإسلامية الإخوانية والمنفتحة) الفضلُ في نضجِ توجهاتي. فقد كنتُ أهرب من دمشق وضوضائها إلىٰ السلمية عند صديقي صفوان، وما زلتُ أذكر قراءتنا لمانفستو ماركس وإنجلز في ليلة القدر! وكذلك قد زاوجنا معًا بين دراستنا للهندسة المدنية وعلم الاجتماع، وهذا بشكل غير شرعيٍّ، حيث يمنع نظام الجامعة من الجمعِ بين اختصاصَيْن في آنٍ واحدٍ. لم نكن نبحث آنذاك عن فهم العالم فقط، ولكن نسعىٰ لتغييره (كما هي مقولة ماركس الشهيرة).

ولا يمكن أن أنسىٰ الساعات الطويلة التي قضيتها أنا وصفوان مع الشيخ جودت سعيد في قريته بئر عجم في جنوب سوريا، حيث تناقشنا في فكر الجابري وأركون وحسن حنفي وميشيل فوكو. ومن الطريف القول: إننا كنَّا نجلب الكتبَ لقريته ونرجع بالعسل، حيث اشتهر سعيد بإنتاجه العسل اللذيذ في سهول القنيطرة وهضابها. وتتجلَّىٰ أهمية جودت سعيد -غاندي الهوىٰ في نظريته اللاعنفية- في انخراط أهم اتباعه في الثورة السورية في بعض الأرياف الدمشقية كداريا والغوطة. وقد أسَّستُ مجموعة قراءة للكتب في مخيم اليرموك مؤلَّفة من بعض الشباب الذين ترعرعوا في بوتقة دينية، وشعروا بالتَّوقِ لتجديد الفكر الإسلامي، وهاجسنا هو سؤال شكيب أرسلان: «لماذا تأخَّر المسلمون؟ ولماذا تقدَّم غيرهم؟»، حيث كنا نلتقي أسبوعيًّا لمناقشة كتبٍ كثيرةٍ. وأذكر أننا بدأنا بقراءة كتاب حسن حنفي

«التراث والحداثة»، وكيف كنَّا ننتظر بفارغ الصبر الكتابَ الذي أعلن عن صدوره، وهو كتاب «من التراث إلىٰ الثورة». كنَّا نتخيَّل أن قراءتنا هذه ستهيئ الأجواء لهذه الثورة. وهكذا جاء النبأ السعيد أن هذا الكتاب (المؤلَّف من أربعة أجزاء) متاحٌ في لبنان عام ١٩٨٠ (وهذه فترة الحماس، حيث أعطتنا الثورة الإيرانية دفعةً عظيمةً آنذاك). ومن ثَمَّ تحركت سريعًا إلىٰ بيروت مستخدمًا بعض علاقاتي بفصيلٍ فلسطينيٍّ للتمكُّن من دخول لبنان عن طريقٍ خاصٍّ يُسمَّىٰ «الطريق العسكري»، فالفلسطيني مثلي يعاني كثيرًا من إمكانية الذهاب إلىٰ لبنان. وليس سرًّا أننا شعرنا آنذاك بأن العنوان الضخم لهذا الكتاب لم يولد إلَّا شيئًا متواضعًا. وربما هذه الحسرة قد استمرت حتىٰ جاء الربيع العربي عام ٢٠١٠. لقد كنَّا نبحث دائمًا عن فضاءٍ لتلاقي الأفكار المتباينة وتلاقحها. وبالفعل، أوجدها صديقٌ لنا متأثِّر بالشيخ جودت ومدرسته، وهو رجل الأعمال السوري الفاضل والمثقف عدنان الزرزور، الذي قرَّر بمساعدتي (ومساعدة صفوان) إنشاء مكتبة «**الآفاق والأنفس**» في قلب دمشق، وهو المكان الوحيد تقريبًا الذي كان يمكن الحصول لديه علىٰ كل الكتب التجديدية في الفكر الإسلامي، وذلك بالإضافة إلىٰ انفتاحنا علىٰ كثيرٍ من الكتَّاب اليساريين من مهدي عامل، وصادق جلال العظم، والطيب تيزيني، وعلي أومليل، وحسين مروة وغيرهم. وقد تحوَّلت هذه المكتبة إلىٰ بوتقةٍ للنقاش بين هذه الاتجاهات المختلفة، وكان ابن عمتي سعيد حجير مديرًا للمكتبة، حيث اعتاد استقبالنا برحابة صدره، وكان يشاركنا في النقاش بحماسه المعتاد، بالإضافة إلىٰ إكرامنا بالشاي والقهوة. ولعل المكتبة قد شكَّلت ديوانًا، فهناك التقيتُ بكثيرٍ من المثقفين السوريين، وخاصةً من اليسار المعارض (علي نور الدين الأتاسي، وشكري الريان، والدكتور نوار عطفة، وعبد المجيد عرفة . . . إلخ)، قبل أن يسمح النظام بانعقاد دواوين لقيادات المعارضة ومفكِّريها (رياض سيف، والأتاسي . . . إلخ).

في هذا السياق، شعرتُ بأهمية هذه البوتقات الصغيرة لالتقاء الأفكار، ولكن شعرتُ أيضًا بالشروخ العميقة و«التكفيرية» بين النُّخب اليسارية

(وغالبًا بين باحثي العلوم الاجتماعية والإنسانية) من جهة، والنُّخب الدينية من جهة أخرىٰ. وسيأتي الربيع العربي ليُظهر هذا الشرخَ بشكل فاقع، مما جعل بعض اليساريين يلجؤون للجيش لتخليصهم من الصعود الشعبي للحركات الإسلامية، لتصبح القطيعة دمويةً (مصر مثلًا). وذلك علىٰ عكس محاولة الكثيرين الإشارة إلىٰ دور القوىٰ الخارجية في هذا الصراع. ومن ثَمَّ يبدو أن هذا الانفصال موجودٌ بموافقة ضمنيَّة من كلا الفريقين.

لقد ظهرت دلالات سوسيولوجيا القطيعة في أبحاثي السابقة، فعلىٰ سبيل المثال لا توجد نقاشاتٌ بين المثقف اليساري والمثقف الديني في الصحف اليومية، وإذا شاهدنا نقاشًا بينهما في التلفاز فغالبًا ما يكون علىٰ شكل مصارعاتي مشهدي سجالي، كما نجده مثلًا في برنامج «الاتجاه المعاكس» لفيصل القاسم علىٰ قناة الجزيرة. فلا يشكِّل هذا السجال بوتقةً لعقلنة الخطابات، بل للتجييش «البافلوفي»[1] اليساري ضد الديني أو العكس. وهكذا تصبح هذه الاستقطابات الحادة مادةً غنيةً للجماهير لتعميق الفكر التكفيري بأشكاله العلماني أو الديني أو الفكر الثنائي: الوطني/الخائن، أو المقاوم-الممانع/العميل. وتظهر سوسيولوجيا القطيعة أيضًا عند حصر أسماء المشاركين في ثلاث وعشرين ندوةً أو محاضرةً حول الانتفاضات العربية أُقيمت في الجامعة الأمريكية في بيروت، بين عامي ٢٠١١ و٢٠١٥، فمن بين عشرات المشاركين هناك فقط مدعوان من ذوي الاتجاهات الإسلامية، مقابل العشرات من المنظرين اليساريين. وكان هناك الكثير من الأوراق عن الحركات الإسلامية، ولكنها بلونٍ واحدٍ تجييشيٍّ للحديث عن «سرقة الثورات» من قِبل هذه الحركات، و«عدم مصداقية مطالبتهم بالديمقراطية»، وأن «سيد قطب يبقىٰ الملهم التنظيمي والنظري تحت عباءتهم»، وأنهم «عملاء لأمريكا والسعودية» ... إلخ. ولكن كان

(١) التجييش البافلوفي: هو الخارج عن منطق المحاججات العقلية، فهو رهن لاشتراط استجابي، وهو مصطلح يصف شكلًا من أشكال التعلم الترابطي، حيث يكتسب منبه خارجي معيَّن القدرة علىٰ استحضار استجابة الفرد الخاصَّة بمنبه آخر، وهي تجربة العالم بافلوف.

ينبغي الانتظار حتىٰ عام ٢٠١٦ للاستماع لشخصياتٍ مثل هبة عبد رؤوف وعبد الفتاح مورو، اللذين شاركا في مؤتمر للجامعة.

وتتكرَّر أمثلة هذه القطيعة في دولٍ عربيةٍ كثيرةٍ. فقد اعتاد المتدينون تعريف تدين المرأة بما إذا كانت محجبة أم لا، وجعلوا الحجاب هو الرمز -الذي لا بعده ولا قبله رمز- للعفَّة والطهارة، أما لدىٰ الكثير من غير المتدينين فهو يمثِّل استعبادًا للمرأة. وقد جلب هذا الاستقطابُ التطرفَ: فسيفرضه الطرف الأول بالقوة في إيران، بينما سيمنعه الطرف الثاني بالقوة في فرنسا (وفي سوريا علىٰ زمن رفعت الأسد أخي حافظ الأسد). إلا أنه من حسن الحظِّ أن حزب النهضة في تونس قد جاء لتجاوز هذا التقسيم الاختزالي لما هو محجَّب وغير محجَّب، عندما رشَّح نساء غير محجباتٍ نائباتٍ في البرلمان ورئيسة بلدية تونس، وليعطي رسالة أنه ليس حزبًا للنساء المحجبات حصرًا، بل لجميع النساء.

وتستمرُّ خطابات القطيعة في وسائل التواصل الاجتماعي، ففي عام ٢٠١٩ كتب أحد أساتذة علم الاجتماع في جامعة مغربية علىٰ الفيسبوك: «السوسيولوجيا لا ترىٰ في الفقر بأنه قدرُ الربِّ كما تتصوره الأديان. فهي ترىٰ أن الفقر نابعٌ من سوء توزيع الثروة، إنه خطيئة بشرية بالدرجة الأولىٰ. إن كنتَ طالبًا أو أستاذًا تؤمن بأن الفقر من أقدار الله، أنصحك أن تغيِّر الشعبة وتذهب إلىٰ شعبة الدراسات الإسلامية».

كل هذه السلفيات سيكتب عنها فهمي جدعان ببراعة: «لأن بعض ساكني زمننا العربي الحالي مسكونون بسلفيةٍ يتراكب فيها الديني والسياسي، ولأن معانديهم يضادونهم في ذلك، وفي كل شيء؛ فإن التقابل اشتدَّ بين الطرفين اشتدادًا تناول كل طرفٍ فيه مفهوم التنوير، وأنزله في منزلةٍ فقَدَ معها براءَته ودلالته ونُبْلَه. وقع المفهوم ضحية المتعاندين، وحوَّله القصور العقلي والنفسي من سياقه المعرفيِّ النقيِّ إلىٰ سياقٍ أيديولوجيٍّ «دنس»، أي تمَّت «زندقته»، مثلما تمَّت زندقة مفاهيم أخرىٰ كبرىٰ، ضاربة في الفضاء

نفسه الذي قَدم منه التنوير»[1]. وقد عبَّر عن ذلك أيضًا محمد هاشمي[2] في كيفية تحوُّل الطرح العلماني «إلىٰ عقيدة شمولية أخرىٰ، تتصرَّف كما لو أنها تلمُّ بكل قضايا الإنسان - وإن علىٰ نحوٍ سلبيٍّ من خلال اللامبالاة - وهو ما يحوِّلها إلىٰ مرجعيةٍ مُلزمةٍ بأوامر تكاد تتصف بالإطلاقية نفسِها التي تتميَّز بها الأوامر العقائدية الدينية».

إلَّا أن ضيق النفس من الرأي الآخر لا يقتصر علىٰ العلماني مقابل الديني، فهو ضيق نفس من الليبرالية في مفاهيمها في الحرية والتعدُّدية. فمن الممكن أيضًا انتقاد مركز الوليد بن طلال للدراسات والأبحاث الأمريكية في الجامعة الأمريكية ببيروت، الذي اعتاد لفترة طويلة أن يعرِّف الجمهور العربي إلىٰ صورةٍ اختزاليةٍ واحدةٍ عن الولايات المتحدة (أقرب إلىٰ شيطنة مفرطة)، ونادرًا ما يكون هناك جدلٌ بين اتجاهاتٍ مختلفةٍ تجتاح هذه الولايات. لذا لم يكن من الممكن لا في هذا المركز ولا حتىٰ بين نخب العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة توقُّع فوز الرئيس ترامب.

في هذا السياق من ضعف الروح الليبرالية في المنطقة، أظهرت أبحاثي حول إنتاج المعرفة العلمية في العالم العربي، التي تُوجت بكتاب[3]، أن النخبة السياسية الاستبدادية -فضلًا عن بعض السلطات الدينية- قد استطاعت استغلال الوضع الإشكالي للعلوم الاجتماعية (نشأتها في ظل العهد الاستعماري وتمويلها الأجنبي) وسيلةً لإلغاء شرعيتها. ومن النادر في

---

(١) فهمي جدعان، «ما التنوير . . عربيًّا؟»، العربي الجديد، ٣١ ديسمبر ٢٠١٨، علىٰ الرابط:

https://www.alaraby.co.uk/opinion/ما-التنوير-عربيا/30/12/2018.

(٢) محمد هاشمي، «الليبرالية السياسية والعقل العمومي: بعيدًا عن العلمانية والدينية»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦، علىٰ الرابط:

https://cutt.us/pXcDq

(٣) ساري حنفي وريغاس أرفانيتيس، البحث العربي ومجتمع المعرفة: نظرة نقدية جديدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥).

المنطقة العربية أن نسمع عن «ورقة بيضاء» كتبها باحثون أكاديميون بناءً علىٰ طلبٍ من السلطات العامَّة ومناقشتها في المجال العام[1].

غالبًا ما تشعر بعض السلطات الدينية بأنها مهدَّدة من قِبل الباحثين الاجتماعيين، حيث يتنافس كلٌّ منهما علىٰ مخاطبة المجتمع. وعلىٰ سبيل المثال، فقد أشرتُ في دراسة لي حول تنظيم الأسرة في الجمهورية العربية السورية عام ١٩٩٤ إلىٰ مناظراتٍ تلفزيونيةٍ حامية الوطيس اشترك فيها شيخ وناشطة: أما الشيخ، فهو الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي الذي يرىٰ أن الإسلام يعارض كثيرًا من أشكال تنظيم الأسرة. وأما الناشطة، فهي رئيسة الاتحاد العام للمرأة السورية ذات الموهبة الوحيدة، وهي أنها بعثيةٌ مواليةٌ للنظام الاستبدادي. مع أن تنظيم الأسرة يقع مباشرةً ضمن مجال علم الاجتماع والديموغرافيا، إلَّا أنه لم يُستشر أيٌّ من علماء الاجتماع في هذه المناقشات العامَّة.

ثانيًا: الهواجس والأسئلة البحثية

توالت السنوات حتىٰ أتىٰ الوقت لأتناول هذه القطيعة بحثيًّا. لقد استغرق العمل في هذا الكتاب الذي بين أيديكم أكثر من خمس سنوات، وتطلَّب أبحاثًا ميدانيةً مُضنيةً ومتأنِّيةً في عدَّة دول عربية، بالإضافة إلىٰ ماليزيا. وكانت منحة وقف نهوض الخيري (الكويت) ومن بعدها مؤسسة كارنيجي عونًا في تمكيني من إنجاز هذا العمل المتأنِّي، الذي ستتبعه لقاءات مكثَّفة للحوار. سأحاول في هذا الكتاب فهم كيف قام الفاعلون الدينيون بخلع الشرعية عن العلوم الاجتماعية، والعكس بالعكس بالطبع، إلَّا أن هذا خارجٌ عن اهتمام هذا الكتاب، وسيكون موضوعًا لبحثنا القادم، وخاصةً كيف نربط العلوم الاجتماعية بالفلسفة الأخلاقية. ومن ثَمَّ سأركِّز في هذا الكتاب علىٰ محتوىٰ المناهج التعليمية المتداولة في كليات الشريعة

---

(١) ساري حنفي، معرفة مُنْتَجة ولكن غير منْتِجة، إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد٤٠، ٢٠١٧، ص٤-١٥.

أو الدراسات الإسلامية في الجامعات العربية من خلال دراسات حالة في المشرق العربي (لبنان وسوريا والأردن)، والمغرب العربي (المغرب والجزائر)، ومن الخليج العربي (الكويت وقطر)، بالإضافة إلىٰ ماليزيا.

ينطلق هذا البحث من أنه لا يمكن اختزال الدين في الفقه، والفقه يلزمه فهم للأخلاق، وتنزيل الفقه علىٰ الواقع يحتاج إلىٰ أدواتٍ علميةٍ كانت تتطوَّر -وما تزال- في بوتقة العلوم الإنسانية عامَّة والعلوم الاجتماعية خاصَّة. فمن أهم وظائف هذه العلوم ربطُ الممارسة الدينية والانتماء الديني بالظواهر الاجتماعية الأخرىٰ، ودراسة كيف تمَّ مأسسة هذه الممارسات من خلال مؤسساتٍ اجتماعية دينية (حركات وأحزاب إسلامية، الجامع، دور الإفتاء، الإعلام الديني، الفضاء الإلكتروني ... إلخ). وعلىٰ ضوء هذه الهواجس، سيتناول هذا الكتاب الإجابةَ عن هذه الأسئلة:

- ما هدف التعليم الديني؟ هل يُقصد به تخريج المتخصِّص في الأمور الدينية فقط، أم يتجاوز ذلك إلىٰ ضرورة العمل علىٰ بناء المؤمن في إطارٍ إنسانيٍّ شاملٍ؟

- ما الفرق بين التربية الدينية والتعليم الديني؟

- ما هي طبيعة العلاقة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، ومدىٰ استفادة الدراسات الإسلامية من العلوم الاجتماعية؟

- ما هي سمات برامج التكوين ونوعية النظام البيداغوجي السائد في كليات الشريعة؟ وهل خلاصة التكوين الشرعي الذي يتلقَّاه الخريج اليومَ تؤهله للمشاركة في جدل الفكر السياسي الاجتماعي المحلي ولا نقول الفكر العالمي؟

- ما هي المقترحات التي نقترحها علىٰ المتشرعين لتطوير أدواتهم في فهم الواقع والدين والمجتمع في ظلِّ عصرٍ يتَّسم بالتعدُّدية؟ وكيف نُدخل العلوم الاجتماعية في كليات الشريعة؟

- ما هي أهم التوجُّهات الفكرية الأكثر حضورًا في الفضاء الجامعي علىٰ مستوىٰ هيئة التدريس والطلاب؟

- ما هي سمات الإنتاج العلمي المتمثل في الكتب والمقالات العلمية والأطروحات الجامعية؟

كل هذه الأسئلة مرتبطة بإطارٍ نظريٍّ لفهم أزمة تدريس علوم الشرع، وهو ما يتناوله الفصل الأول.

ثالثًا: بين دفتي هذا الكتاب

لقد جمعتُ بين دفتي هذا الكتاب خلاصات أبحاثٍ ميدانية أجريتُها خلال خمس سنواتٍ (٢٠١٥-٢٠٢٠) لدراسة بعض كليات الشريعة في البلدان المذكورة أعلاه، حيث درستُ مكونات هذه الكليات من حيثُ مناهجها وطرق تدريسها لعلوم الشرع وعلاقة هذه العلوم بالحقول العلمية الأخرىٰ (الاجتماعية، والإنسانية، والتجريبية)، وأجريتُ بمساعدة فريق عمل حوالي ٢٦٣ مقابلةً مع أساتذة وطلاب في كليات الشريعة أو في كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبعضهم رؤساء أقسام وعمداء وحتىٰ رؤساء جامعات. وقد التقينا بعضهم في جامعاتهم، والتقينا آخرين من خلال المؤتمرات والندوات العلمية التي شاركنا بها، حيث سَبرنا مواقفهم وآراءهم من خلال هذه المقابلات، وكذلك من خلال إنتاجهم العلمي (الأكاديمي)، وأبحاثهم في المجلات المُحكَّمة، وكتاباتهم الصحفية، ومشاركاتهم في وسائل التواصل الاجتماعي. وقد تفاوت التركيز في كل دراسة حالة علىٰ قضايا معيَّنة أكثر من الأخرىٰ، وقد استدعىٰ ذلك ضرورة فهم سياق تطوُّر تدريس علوم الشرع، وفي بعض الأحيان حيثيات البحث الميداني ومدىٰ ولوجنا للمعلومة. وإن كانت الزيارات الميدانية هي أهم طريقة استخدمناها في بحثنا الميداني، فإن حضوري المكثَّف للمؤتمرات العلمية -بوصفي رئيسًا للجمعية الدولية لعلم الاجتماع، وسابقًا نائب رئيس المجلس العربي للعلوم الاجتماعية وعضو مجلس أمنائه- قد ساعدني علىٰ تجميع كمٍّ هائلٍ من المعلومات بشكل غير متساوٍ بين دراسات الحالة

المذكورة. وسنفصل ذلك منهجيًّا -عند الحاجة- في مقدمة الفصول القادمة من هذا الكتاب.

بالإضافة إلىٰ المقدمة والخاتمة، يتألَّف هذا الكتاب من خمسة أبوابٍ وأربعة عشر فصلًا:

يتناول **الباب الأول** الإشكاليات النظرية لتدريس علوم الشرع وسياقها من خلال ثلاثة فصول: يتناول الفصل الأول التعليم الشرعي من حيثُ التاريخ، مركزًا علىٰ تحوُّل بعض الجوامع إلىٰ جامعاتٍ من خلال ثلاثة أمثلة: جامعة الزيتونة، وجامعة القرويين، والأزهر الشريف. ثم يضرب مثالًا من معاهد التكوين الإسلامي في الغرب: فرنسا نموذجًا. ومن ثَمَّ أتناول الاتجاهات الثلاثة الكبرىٰ: التقليدي، والسلفي، والمقاصدي. وكيف يدخل تدريس علوم الشرع في أزمة، وكيف تطورت بعض المقاربات التعامل معها، مركزًا علىٰ أربع مقاربات: مقاربة أن تعليم الدين ليس تعليمًا دينيًّا، ومقاربة الاكتفاء بتدريس مادة ثقافية عن الأديان مع التركيز علىٰ الطقوس، ومقاربة دراسة الكينونة الدينية، وأخيرًا مقاربة تدريس مادة دينية تشمل وظائف الدين كافةً. وسأقترح مقاربةً قريبةً من المقاربة الأخيرة، ولكن مع ربط علوم الشرع مع العلوم الاجتماعية، وسأسميها بالمقاربة الأخلاقية للظواهر الاجتماعية. أما الفصل الثاني، فيتناول بعض ملامح الحقول الدينية العربية مع التركيز علىٰ التدين وعلاقته بالاجتماعي والسياسي، والمسارات العربية للعلمنة الجزئية أو لمدنية الدولة، قبل الانتقال إلىٰ فهم آليات الإفتاء وصناعة الفتاوىٰ بمدارسها الثلاث. ومن ثَمَّ سينقلنا هذا إلىٰ دراسة التجديد الإسلامي من الداخل، مع تسليط الضوء علىٰ بعض تكويناته الجديدة، مثل: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ومركز نماء للبحوث والدراسات، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. وأخيرًا، أدرس خطب صلاة الجمعة من خلال دراسة حالة الخطب السُّنية والشيعية في لبنان، مركزًا علىٰ ملامح الخطباء، والعلاقة بالدولة: الإشراف والتمويل، ومصادر معرفة الخطباء، وتحليل محتوىٰ خطب صلاة الجمعة (الإشارة إلىٰ القضايا الاجتماعية والسياسية، والإشارة

إلىٰ الآداب العامة، وغير المسلمين). ويتناول الفصل الثالث إشكاليات أسلمة المعرفة وتأصيلها، متسائلًا عمَّا إذا كانت ضرورة أم سياسات هوية، مع اقتراح منهج «الفصل والوصل» بديلًا للأسلمة.

أما **الباب الثاني**، فهو حول التعليم الشرعي في المشرق العربي، وذلك في أربعة فصول (الرابع والخامس والسادس والسابع) تتناول دراسات حالة الدول المشرقية التالية: لبنان، وسوريا، والأردن، وهي المتأثرة أساسًا بالاتجاه التقليدي (مع أن ذلك قد أدىٰ إلىٰ نتائج تتجاوز التقليد)، بالإضافة إلىٰ الحالة الكويتية ذات التوجُّه السلفي. ثم يتناول **الباب الثالث** التعليم الشرعي في المغرب العربي من خلال حالتي المغرب والجزائر (الفصلان الثامن والتاسع).

وفي **الباب الرابع** عرضٌ لثلاثة نماذج رائدة: كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة في قطر، حيث استُعيد الجانب الأخلاقي في علوم الشرع (الفصل العاشر)، ومؤسسة دار الحديث الحسنية في المغرب (الفصل الحادي عشر)، ثم حالة جامعة مهمَّة في ماليزيا هي الجامعة الإسلامية العالمية، كونها تُعَدُّ مختبرًا لمشروع أسلمة المعرفة ومسار تحوُّل من سياسات الهوية إلىٰ تطبيعها علىٰ شكلٍ أقرب إلىٰ تبييء المعرفة (الفصل الثاني عشر). وفي بداية كل فصلٍ من دراسات الحالة هذه قسمٌ حول بعض خصائص الحقل الديني الخاص ببلد دراسة الحالة، وسأقوم بتوصيفه بشكلٍ يمكن أن يفسر اتجاهات التعليم الديني الشرعي في الجامعات هناك. وسأتطرق بالطبع إلىٰ المعاهد الدينية عندما يكون لديَّ معلوماتٌ كافية حولها، مع أنها تخرج من دائرة تركيزي في هذا الكتاب.

وأخيرًا، يقدِّم **الباب الخامس** (الفصل الثالث عشر) رؤيةً عامةً عن الملامح الإشكالية المشتركة لكليات الشريعة، حيث أتناول الجوانب الإشكالية التي ينبغي علىٰ هذه الكليات تجنُّبها، وهي: **أولًا**: التراوح بين التأييد ورفض تداخل المعارف، **وثانيًا**: العملية البيداغوجية: أسلوب الرتابة والتقليد والحشْو، **وثالثًا**: مخالفة العقل والمنطق، **ورابعًا**: التخصُّص

المفرط، **وخامسًا**: هجر مضامين القرآن الكريم، **وسادسًا**: الضعف الأكاديمي في رسائل وبحوث الماجستير والدكتوراه، **وسابعًا**: القدرات المحدودة لطلاب الشريعة، **وثامنًا**: رهان التأنيث وتبعاته الإيجابية والسلبية.

وينتهي هذا الكتاب بالعودة إلىٰ عنوانه الفرعي ***«أليس الصبح بقريب»***، فقد قررت ألَّا أتناول عوائق تفاعل علوم الشرع مع العلوم الاجتماعية، بل أركِّز علىٰ ثلاث مقارباتٍ كفيلة بارتقاء تدريس علوم الشرع وتجسيرها مع العلوم الاجتماعية، وهي: تَبْيِئَةُ المعرفة وفقًا لمنهج «الفصل والوصل»، والمنهجية المقاصدية، والمقاربة الأخلاقية للدين. وكما سنرىٰ، فإن هذه المقاربات قد جُربت بشكلٍ معقولٍ في ثلاث تجارب مهمَّة: تجربة كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة، والجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، ودار الحديث الحسنية.

وفي الختام، أرىٰ لزامًا عليَّ أن أسجِّل خالص الشكر والتقدير والعرفان لكل من ساهم في تعميق أفكار هذا الكتاب، وأخص بالذكر الدكاترة والأساتذة الأفاضل: علي فهد الزميع، ومحمد الشامري، ورضوان السيد، ونائلة طبارة، والطيب بوعزة، ومحمد عيسىٰ الشريفين، وناصر جابي، ومحمد بن حليمة، وعبد الحميد عليان، وعماد الدين شاهين، ورماح غريب، ومعتز الخطيب، وإبراهيم زين، ومحمد الطاهر الميساوي، وإياد عيد، ويونغ ديتريش، وسلمان بونعمان، ومحمد الناصري، ورشيد جرموني، وهيلاري ويزنر وكذلك عزَّام طعمة، وعلي حرفوش، وخالد بشير، وأنسي حنفي. ولكن أخص بالشكر والامتنان عبد الرحمن حللي، الذي راجع المخطوطة وأمدَّها بالملاحظات النقدية القيِّمة، وهو الضليع بعلوم الشرع، وله بحوث نقدية حول إشكاليات التعليم الديني في العالم العربي، وله باع طويل في مناطق مختلفة، حيث تخرج في كلية الشريعة من جامعة دمشق، وحصل علىٰ درجة الدكتوراه في علوم القرآن من جامعة الزيتونة ٢٠٠٤، وكان أستاذًا مشاركًا في الدراسات الإسلامية بجامعة حلب، وهو الآن محاضر في جامعة فرانكفورت.

أسأل الله العظيم أن يجعل هذا العمل مما ينفع الناس والباحثين في كليات الشريعة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وأن يتقبلوه بقبولٍ حسنٍ، معتذرًا عمَّا اعتراه من سَهو أو زلل. ولسان حالي يردِّد ما قاله الإمام الشافعي: «لمَّا أدبني الدهر أراني نقصَ عقلي، وإذا ما ازددت علمًا زادني علمًا بجهلي». لقد هدفتُ من النقد من خارج علوم الشرع الحرصَ علىٰ ارتقائها، والتواصل معها، والتأكيد علىٰ أهميتها، مع نقد للاتجاه الإقصائي نحوها.