افتتاحية العدد
"أزمة المثقف المسلم"

Editorial

The crisis of the Muslim intellectual

By Editor | بقلم رئيس التحرير
د. سعيد بنتاجر
Dr. Said Bentajar

يعيش المثقف المسلم أزمة مركبة تتطلب جوابًا مركبًا يلم بمختلف العناصر المشكلة لهذه الأزمة مع الحاجة إلى أن يكون هذا الجوابُ مبدعًا ومختلفًا ومؤثرًا. وبالنظر إلى الاختلاف الشديد الذي يَسِمُ فهمنا لمفهوم المثقف ولأدواره في المجتمع، يكون الحديث عن أزمة خاصة بالمثقف المسلم زيادة في تعقيد فهمنا لمتطلبات وأدوار مثقف ينتمي إلى المجال التداولي الإسلامي العربي، ويحمل على عاتقه معالجة الإشكاليات التي طرأت في هذا المجال بما يحقق الغايات المنشودة من قبل المجتمع المسلم. ولذلك لا تقف صعوبات الفكر الإسلامي المعاصر عند التباين في الأجوبة والمشاريع النهضوية المقترحة، بل تمتد إلى الأسئلة والإشكالات التي يتعين الجواب عليها ومعالجتها، ليس فقط في علاقتها بالإشكاليات التقليدية الموروثة عن التراث وصيغها المعاصرة، كإشكالية العلاقة بين النقل والعقل وبين النص والواقع وبين التراث والحداثة، بل أيضًا في علاقتها مع التحديات الثقافية والتاريخية المستجدة داخلية كانت أم خارجية. ويقصد بأن أزمة المثقف المسلم مركبة أنه صار مطالبًا بالعمل على معالجة إشكاليات ذات عناصر متكاثرة العدد، وفي كل عنصر منها مناقشات ومشاريع يصعب على الفرد الواحد حصرها، لذلك لا يتوقع من المشروع الذي يفترض إنتاجه إلا أن يكون شديد التركيب، ولن يكون إلا حصيلة لتوليفة من مشاريعَ فكريةٍ جزئيةٍ هي أيضًا مركبة بدرجة من الدرجات، بما أن تشابك الأسئلة وتركيب أمر قد راعته كثير من المشاريع الفكرية التي أنتجت في الفكر الإسلامي والعربي منذ عصر النهضة. وبغض النظر عن كثرة التطلعات وجسامة الانتظارات التي يتوجه بها المجتمع المسلم إلى مثقفيه من مفكرين وعلماء ومصلحين، فإن كل مشروع يروم به المثقف المسلم تأدية التزاماته والخروج به من أزمتنا الشاملة إنما يحتاج إلى أن يكون فيه مبدعًا ومختلفًا ومؤثرًا.

يفترض أن يكون المثقف مبدعًا بأن يأتي بأمر جديد لم يُسبق إليه يكون مفتاحًا لتميز مشروعه عن المشاريع السابقة، وهذا المفتاح قد يكون رؤيةً شاملةً لامةً لعناصر الأجوبة التي يقدمها للإشكاليات الفرعية المثيرة لاهتمام المفكرين المسلمين؛ لكن قد يكون إعادة قراءة وتأويل وتجديد لمفاهيم ورؤى مركزية في المشاريع الإصلاحية وقد يكون غير ذلك. بمعنى أن تكون خلاصة إنتاجه هو مشروع منسجم يقدم أفكارًا وحلولًا لمختلف الإشكاليات الأساسية التي تشغل بال المثقفين والمفكرين المسلمين في وقتنا الحاضر، آخذًا بعين الاعتبار تلك المتغيرات المتعددة التي أشرنا إليها، لكن بطريقة مختلفة عن الطريقة التي استعملها بها غيره في تناولها. وليس الإبداع الفكري كالإبداع الأدبي؛ لأن الإبداع الفكري إنما يتعامل مع إشكاليات موجودة يبحث لها عن أجوبة، كما أنه يرتبط بأجوبة ومشاريع سابقة قدمت ولا يمكنه أن يمر على كل ذلك مرور الكرام؛ لذلك، ليس الإبداع قفزًا على التراكم المعرفي الذي حصل في الفكر الإسلامي والإنساني بخصوص القضايا الإشكالية. وليس بمكنة الذي يتصدى

للتفكير في قضايا النهضة في أبعادها المختلفة أن يضرب صفحًا عن كل ما كتبه مفكرو النهضة بمختلف مشاربهم وتوجهاتهم وأنظارهم، سواء فيما تعلق بمشاريعهم جملة أو بقضايا جزئية وردت في ثنايا هذه المشاريع. بل قد يتساءل المرء أحيانا عما يمكن قوله في هذه القضايا غير ما قيل فيها سابقًا وعلى مدى قرون من التنظير والمناظرة التي انخرط فيها أجيال من المفكرين بمختلف مشاربهم. ولذلك، غالبًا ما يكون المثقف المسلم الآن إزاء معضلة كثرة الأفكار والمشاريع والعلوم لا قلتها، ولا شك أنه يجد في بعض هذه المشاريع اختيارات ومناهج وأجوبة تطابق اختياراته ومناهجه وأجوبته، بل قد يجد في بعض هذه المشاريع قوة ومتانة وجدوى رغم اختلافها، وتعارضها أحيانًا. وغالبًا ما يدفعه إلى إعادة التفكير في قضايا النهضة مرة أخرى مآلُ تلك المشاريع جملة مع التسليم بانطوائها على أفكار نيرة وحلول يرى أنها ناجعة. يجد المثقف المسلم نفسه إزاء مادة فكرية قابلة لاستثمارها في إعادة البناء لكنه يخاف أن يسقط عرضة لمفاسد التقليد والتلفيق. ولا يكون له من حل جدي إلا التوفيق بين أفكار ومشاريع مختلفة. ولكي يتحقق الإبداع في هذا التوفيق لا بدَّ من عنصر جديد يضيفه يكون به متميزًا عن غيره، سواء كان هذا المضاف رؤية كلية أو تجديد مفاهيم مركزية أو اقتراح مفاهيم جديدة أو اجتراح منهج أو غير ذلك.

لا يتعارض إبداع المثقف المسلم وحاجته إلى التأصيل لمفاهيمه وأدواته وأفكاره، بالعودة إلى أصول الفكر الإسلامي العربي، من جهة؛ وأصول الفكر الغربي من جهة أخرى. وقد صار الازدواج في التأصيل كما الازدواج في النقد أمرًا لا مندوحة عنه من أجل التعامل مع الاختلاف الفكري الشديد في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر: فلم يعد التأصيل واحديًا: فلا يمكن للمفكر المسلم أن ينقطع عن الأصول التي شكلت الثقافة العربية الإسلامية وميزت حضارتها عن غيرها من الحضارات، فحتى المشاريع التي دعت إلى الانقطاع عن التراث إنما أصلت هذه الدعوة من التراث نفسه، إما تأسيسًا أو نقضًا؛ كما لا يمكن للمثقف المسلم أن يتعامى عن واقع قد فرضت فيه الثقافة الغربية مفاهيمها ومناهجها، ومنها ما هو مفيد ونافع، ولم يعد من الممكن التعامل معها بما قد أمر به المسلم من الأخذ بالحكمة حيثما وجدت فقط، بل صار مطالبًا بتبرير مفاهيمه وأدواته وأفكاره بالإضافة إلى مفاهيمها وأدواتها وأفكارها، إما مقارنًا لها بها أو مضاهيًا لها بها أو مستمدًا منها أو غير ذلك.

يمثل الاختلاف ظرفًا موضوعيًا يشتغل فيه المثقف المسلم في اجتهاده في البحث عن حلول لأسئلتنا المؤرقة. وهو اختلاف متعدد المستويات، أصله الأول الاختلاف الحاصل بين واقعه ومأموله وبين مشروعه والمشاريع السابقة عليه وبين مشروعه والمشاريع المنافسة له وبين إطاره الحضاري الإسلامي العربي المخصوص والإطار الحضاري الكوني الذي غلبت عليه الرؤية الغربية وبين شروط إمكان النظر وشروط تمكن العمل

وبين مطالب الفرد ومطالب الجماعة؛ وليست هذه إلا أوجه محددة من الاختلاف الذي يجب أن يراعيه ويأخذ به المثقف المسلم. لا مناص إذن من الاعتراف بحقيقة الاختلاف، رغم أن مهمة المثقف عادة هو عكسها تمامًا، أي السعي إلى توحيد الأسئلة والأجوبة والأطر الحضارية والشروط والمطالب في بوتقة واحدة تسفر في النهاية عن مشروعه التغييري المختار أو المبدع. تكمن حكمة الاعتراف بحقيقة الاختلاف في أنها تسمُ أفكارَ المثقف المسلم ومشاريعه بالانفتاح على مساهمات الآخرين المؤتلفين والمختلفين بغاية انتشال الأمة من وهدتها، كما تمنع هذه الأفكار والمشاريع من السقوط في التطرف والانغلاق على الأفكار والمشاريع.

وليس من سبيل إلى درء آفات الجمود من جهة والتطرف من جهة أخرى إلا بسلوك طريق المناظرة العاقلة، بأن تتخذ شكل تفاعل بناء بين الأفكار والمشاريع والمدارس الفكرية، مع استصحاب الاعتراف بحقيقة الاختلاف وتعقد الأسئلة وامتناع الحسم في الكثير منها. ولا شك أن منهج المناظرة في سياقنا الخاص صار محكومًا بضرورات قد ذكرنا بعضها؛ لعل أهمها أن يكون البناء الاستدلالي لكل مشروع مستوفيًا لشروط التأصيل المزدوج (التراثي الإسلامي العربي/الفكري الحداثي الكوني) والنقد المزدوج وأن يكون القصد متوجهًا إلى طلب جواب شمولي للأسئلة الحضارية المطروحة على المثقف المسلم بأبعادها المختلفة دون اختزال ولا إغفال، وأن يكون منفتحًا على النقد والتصحيح وممارسا لهمًا باعتبارهما زكاة للنظر والعمل.

وهب أن المثقف المسلم قد استوفى وصفي الإبداع والاختلاف، فكيف يكون لجوابه ومشروعه تأثير في أنظار أفراد مجتمعه وأفعالهم وأنظار الناس أجمعين وأفعالهم؟ يعبر هذا السؤال عن مأخذ يواجه المشاريع الفكرية في عالمنا الإسلامي العربي هو دعوى انفصالها عن واقع الناس. وهو انفصال مزدوج في نظرنا تحكمه محدودية التأثير في الثقافة وغياب التأثير في الواقع الاجتماعي والسياسي. أين المثقف المسلم مما هو منتشر في الثقافة المعولمة المعاصرة في مجتمعنا الإسلامي العربي وفي العالم أجمع؟ وأين تأثيره في حركية التاريخ والتحولات الاجتماعية والفعل السياسي بمفهومه العام؟ وماذا أعد ليكون لمشروعه التأثير في هذين المستويين؟ تعبر هذه الأسئلة عن معضلة حقيقية تواجه المثقف المسلم وكل مثقف، وهي معضلة السلطة في أبعادها المختلفة. فالثقافة، بما فيها البحث الأكاديمي والإبداع الأدبي والفني، صارت صناعة هائلة توجهها المصالح والتمويلات، ولم يعد إنتاج الثقافة وتعميمها من مهمة المثقف، بل صار فيها المثقف حلقة ضعيفة. ولم تعد الثقافة السائدة ثقافة ملتزمة بقضايا وقيم ينتقيها ويقترحها المثقف وتتوافق عليها الجماعة بل صارت نمطًا مخصوصًا من القيم والأفكار تُفرض فرضًا على المجتمع الإسلامي العربي، والإنساني عمومًا، بواسطة وسائل العولمة الثقافية. وتتخذ

العولمة الثقافية أشكالا متعددة، زادتها وسائل الإعلام والتواصل المعاصرة قوةً وتأثيرًا. وإذا كان تأثير المثقف في الوعي الجمعي لمجتمعه محدودًا، فمحدودية تأثيره، بل غياب هذا التأثير، في الحركية الاجتماعية والسياسية والتاريخية لمجتمعه أولى. والواقع يشهد أن المثقف قد غدا غرابًا مغتربًا عن مجتمعه ناعقًا، حالمًا بالإصلاح من برجه العاجي. إن رجال السياسة والتدبير لا يستمعون إلى المثقف إلا إذا كان لهذا المثقف تأثير في الحياة الثقافية، من جهة، وكان له فهم دقيق لمحركات التاريخ أو الإنسان، من جهة أخرى. ولذلك، فإن تأثير المثقف المسلم في الواقع السياسي والاجتماعي إنما يحصل إذا كان له فهم سديد لهذا الواقع وكان لمشروعه أثر في الثقافة وحاملون في ميادين التدافع الفكري والسياسي.

ينتظر أفراد المجتمع المسلم وجماعاته من العقل المسلم أن يقدم لها أجوبة شافية شاملة عن الاشكالات والمعضلات التي نشأت في المجتمع المسلم بفضل المواجهة والمقارنة مع نموذج حضاري سائد ومتغلب، ليس بالقوة المادية فقط، بل بالقوة الفكرية والثقافية اللطيفة. كما يحتاج الفرد المسلم إلى جواب شامل لمشكلاته الفردية المتعلقة بالروح والاعتقاد والسلوك الفردي. ولا خلاف على محدودية الخطب المنبرية والوعظ في تلبية هذه المتطلبات، بالنظر إلى ما يشاهد في عموم المجتمعات المسلمة من تزايد لحالات القلق الوجودي وغياب المعنى، الذي يتجلى في صور شتى (انتحار وتطرف وإلحاد وأمراض نفسية وغير ذلك)، واختلالات في السلوك الأخلاقي (الجرائم بكل أنواعها مثلًا). ومع أن أسباب هذه المشكلات ليس بالضرورة نابعة من غياب الجواب النظري فقط، ولكن هذا الغياب سبب مهم ومؤثر في نظرنا كيفما كانت العوامل الأخرى. فوجود جوابٍ شافٍ عن أسئلة المعنى والاعتقاد يكون مستصحبًا للاعتراضات والتحديات التي فرضتها الثقافة المعاصرة على أفراد المسلمين، من جهة؛ ومستمدًا من التراث الروحي والعقدي الثري، من جهة أخرى، هو من أوكد مهمات المثقف المسلم؛ كما أن هناك حاجة إلى تجديد التنظير التوجيهي الأخلاقي (والفقهي) وتحديثه بمراعاة ما استجد من المفاهيم والقضايا المتعلقة بمجالي الأخلاق والقانون، فلا مناص من معالجة مفاهيم مثل الحرية والفردانية والمسؤولية والجسد والحق، والتعامل مع التحديات الأخلاقية التي فرضتها الثقافة الاستهلاكية الغربية، إضافة إلى التحديات الأخلاقية التقليدية.

غير أن النموذج الحالي والاعتقادي والسلوكي للمسلم الفرد، ولو تحقق على أرض الواقع لا يفيد في إصلاح المجتمع بالضرورة، وذلك لأن قوانين الجماعة غير قوانين الفرد، وليست الجماعة مجرد انعكاس مباشر لأفرادها؛ لأن ثمة تحديات جماعية، ستفشل كل محاولة تقويمية لمجتمع المسلم من زاوية الحال والاعتقاد والسلوك الفردي، وذلك بالنظر إلى وجود بيئة ثقافية مركبة ومؤثرة.

لذلك، يجب تطوير رؤى معيارية إيجابية للأبعاد المختلفة للحياة الجماعية للمسلمين (ما يجب ويستحسن عليهم فعله في الحياة)، خاصة تلك التي تهم فئة الأطفال والشباب والنساء. وذلك بسبب تهميش التصور التقليدي، بل وحتى التصورات الإسلامية المعاصرة، لأهمية تقديم نماذج توجيهية ترفع الظلم عن هذه الفئات رغم الخطابات الشعاراتية التي نسمعها هنا وهناك، ولا أدل على ذلك مما يلاحظ من تِيهٍ وتوترٍ قيمي وسلوكي عند هذه الفئات وانخراطهم السلس واللاواعي والطبيعي في المنتج الثقافي للعولمة خيره وشره. وليس هذا المطلوب بالأمر الهين؛ ذلك أنه يحتاج إلى اجتهاد في التأصيل وشجاعة في التجديد لمواجهة أسئلة صناعة نموذج للمستقبل وليس تبرير ما عمت بها البلوى أو مواجهته. انظر، مثلًا، كيفية التعامل مع صناعة الترفيه الضخمة، التي تمس الجميع وتشكل وعيَهم الثقافي، وهو مجال لم يُقَلْ فيه قول جامع مانع. إن الحاجة ماسّة، إذن، إلى نموذج إيجابي متوازن يكون نبراسًا يهتدي به المجتمع المسلم، بدل الاكتفاء بالخطابات المانعة والمحذرة والداعية إلى الزهد. ولا يتحقق ذلك إلا بمنظومة قيمية تحقق ما يمكن تسميته بـ«الطمأنينة القيمية»، وتقرر تراتبية مقبولة بين القيم، وتوفق بين القيم الدينية والقيم الدنيوية، وتوازن بين مطالب الروح والعقل والجسد، وتتسامح من موقع قوة مع المنظومات القيمية الأخرى. ولعل أبرز معيار لنجاح هذا النموذج هو قابليته للتحول إلى فلسفة تربوية تبنى على ضوئها أنظمة التربية والتعليم. وكيف يكون التنظير للنموذج الأفضل غافلًا عن مجتمع المستقبل الذي يتشكل بالتربية والتعليم؟

ولنفترض أن العقل المسلم نجح في التطوير النظري لنموذج شامل لإصلاح الفرد والمجتمع المسلم، كيف ينطبق هذا الإصلاح على أرض الواقع ما دامت انتظارات المجتمع المسلم ومطالبه ليست معنوية وثقافية فقط، بل مادية أيضًا؟ وكيف يحصل ذلك إذا كان الممسكون بحبال السياسة والتدبير لا يأخذون بآراء المفكرين؟ تلك معضلة عويصة تقف سدًا أمام تأثير المثقف المسلم في مسار مجتمعه. وهي لا تتمثل فقط في الجمع بين العلم والعمل في التجربة الحضارية الإسلامية خاصة، بالنظر إلى أن وجود كيفيات أخرى لتدبير السلطة غير تلك المعتمدة في مجال الوعي الفردي والثقافة الجماعية، بل أيضا لأن الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتمكني (التقني والعملي) الذي يعيش فيه المسلمون محليًا وعالميًا وضع مزر بكل المعايير، ولا تغيب ألفاظ «الظلم» و«الفقر» و«التفاوت الاجتماعي» و«التخلف» أو «التأخر» أو «التبعية» عن المعجم الواصف لأحوال المسلمين. لذلك، لا يعقل أن يقف المثقف المسلم منشغلًا بقضايا الأحوال الروحية والاعتقادات العقلية والسلوكات الأخلاقية الفردية أو بالتحديات الثقافية والتربوية، متناسيًا ومتغافلًا الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتمكني

للمجتمع المسلم، فلا مناص من مكانة محورية للجواب على ذلك في المشروع الإصلاحي للمثقف المسلم.

إن الإشكالات عويصة والتحديات شديدة ولا يتصور أن يتصدى لها المثقف المسلم بصيغة الرجل المفرد، كما قد يفهم من استعمال هذا المصطلح، بل تمثل للمثقف المسلم باعتباره اسمًا كليًا يشمل كل المثقفين المنشغلين بهذه القضايا وينتمون إلى المجتمع المسلم، بغض النظر عن اختلاف مواردهم الفكرية ومناهجهم. لكن الذي لا يسمح فيه بالاختلاف بينهم ويعطي لاستعمال مصطلح «المثقف المسلم» بصيغة المفرد لا بصيغة الجمع، هو وجود النية الحسنة والقصد السامي والرؤية الشاملة عندهم.

لا تخرج مقالات هذا العدد عن انشغالاتٍ للمثقف المسلم أو بالمثقف المسلم. فهي رغم تنوع منطلقاتها واختلاف ميادينها المعرفية التي تشتغل فيها، تشترك في البحث في قضايا تهم الأسئلة المطروحة على المثقف المسلم راهنًا أو تهتم بتجاربه؛ فنجد السعي إلى إبداع رؤية كلية مركزها الإنسان هي رهان مقال الباحث التونسي الدكتور محمود الذوادي الموسوم بـ **«الإنسان الكائن الثقافي في العقل والنقل»**، والذي تولى فيه التأصيل النقلي والعقلي لتصور مخصوص للإنسان يعتبره كائنًا ثقافيًا رمزيًا، خلافًا للتعريفات الأخرى، في إطار نظرية الرموز الثقافية التي دافع عنها بحجج كثيرة. وقد استند في هذا التوصيف على ما سماه بـ «شهادة النقل ومعطيات العقل». كما دعا الباحث إلى تبني «البرنامج القوي» في العلوم الاجتماعية الذي يعطي منظومة الرموز الثقافية الأولوية في الدراسة العلمية الاجتماعية للأفراد والمجتمعات سواء جانبها النظري أو في جانبها التطبيقي والميداني فهما وتفسيرا؛ وفي سياق التأصيل الحداثي للعلوم التي تساعد المثقف المسلم على فهم المجتمع، انخرط الباحث الجزائري الدكتور عبد الحليم مهورباشة في معالجة إشكالية المنهج في علم الاجتماع في مقاله الموسوم بـ **«سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية: من البراديغم الوضعي إلى البراديغم التأويلي»**. وقد تبنى فيه الباحث مفهوم البراديغم، الذي طوره طوماس كون، باعتباره الأنسب لتصنيف المعرفة السوسيولوجية بديلًا عن مفاهيم النظرية والمنهج. وخلص، بعد تحليليه لمعايير التصنيف وأنواعه كما تبناها عدد من علماء الاجتماع، إلى أن ثمة براديغمين رئيسين سادا المعرفة الاجتماعية، وهما البراديغم الوضعي والبراديغم التأويلي؛ وقد كان البراديغم الوضعي مرمى لسهام الباحث النقدية بالنظر إلى كونه منهجًا اعتُمد بتأثير من الفلسفة الوضعية وأريد له أن يكون صورة للمنهج العلمي المعتمد في العلوم الطبيعية بما يعني استبعاد الذات والتعامل مع الظاهرة بطريق الملاحظة والاستقراء كأشياء خارجية. ووجد الباحث أن أنسب براديغم للمعرفة الاجتماعية هو البراديغم التأويلي؛ وذلك لأنه يسمح بأن تكون الحقيقة بنائية ويدرس الفاعل الاجتماعي باعتباره وحدة التحليل السوسيولوجي. ولم تنل الانتقادات التي وجهتها المناهج والنظريات الأخرى من اختيار الباحث، خاصة من قبل التوجهات المنهجية

الجديدة التي قدمت نفسها كبديل للبرادغمين الوضعي والتأويل، مثل فكرة فوضوية المنهج التي طرحها فيرباند والمنهج المركب الذي طوره إدغار موران والمنهج النقدي، الذي مثلته التيارات النسوية والماركسية المحدثة، ومدرسة فرانكفورت؛ وفي مقابل التأصيل الحداثي لطرق فهم المجتمع، اقترح الباحث حسن مظفر الرزو، في مقاله الموسوم **بـ «البدع والمحدثات: تنقيب معلوماتي في جانب من خطاطتها المعرفية»** منهجًا في التأصيل التراثي للمفاهيم يعتمد على تطورات الحوسبة الذكية بواسطة تقنية التنقيب في البيانات المعرفية، من خلال نموذج بحث حول مفهوم «البدع» و«المحدثات». وقد ابتدع الباحث في هذه الدراسة بدعتين إحداهما منهجية والأخرى معرفية: أما المنهجية فهي استعماله لمناهج تقنية معلوماتية جديدة في البحث الإلكتروني في البيانات المكتوبة لاستخراج وترتيب وتحليل المادة المعرفية التراثية المتعلقة بمفهومي البدع والمحدثات، خاصة منهجية التنقيب في البيانات التي صارت مجالًا من مجالات الذكاء الاصطناعي؛ أما البدعة المعرفية فهي استنتاجه لنتائج متميزة، أكثرها لفتًا للانتباه في دراسته للأحاديث المتعلقة بالبدع بيانه أن الأحاديث الصحيحة أو التي حكم عليها بالصحة إنما تنحصر في موضوعات: بيان حقيقة البدعة وحكمها وأقسامها، بينما تغيب تمامًا في الموضوعات المتعلقة ببيان فئات المبتدعة والتعامل مع أهل البدع وتوبة المبتدع ونتائج البدعة وآثارها على المجتمع الإسلامي، في التقسيم المفاهيمي الذي اتخذه الباحث إطارًا نظريًا له. ونحسب البدعتين حسنتين بالنظر إلى أهمية استثمار ما تتوصل إليه تطورات الحوسبة الذكية في دراسة المادة التراثية الضخمة، والنتائج التي نحصلها من هذه المساعدة التقنية في ما يتعلق بالتصنيف والتحليل والربط العلاقي وغيرها من التقنيات المنهجية التي قد تعفينا منها الآلة، لكن مع ذلك وجب الحذر والاحتياط في قبول النتائج لمجرد استعمال هذه التقنيات، وذلك لأن استعمالها إنما يكون بعد إعداد إطار نظري منهجي يكون بمثابة الموجه لهذا البحث؛ وأما المقالات التي اهتمت بوضع المثقف المسلم نفسه، فمنها مقال الباحث المغربي **«ياسين السالمي» الموسوم بـ«الاختلاف العقيدي بين مالكية الغرب الإسلامي وآثاره: قراءة في نماذج مختارة»**، الذي تولى فيه إبراز نموذجين لكيفية التعامل مع الاختلاف العقدي داخل المذهب الواحد في الغرب الإسلامي. تَمَثَّلَ أحدُ النموذجين في الاختلاف العقدي بين مُتَتَلْمِذَيْن على يد نفس الشيخ (هو سحنون المالكي)، والذي أدت إلى مناظرات مكتوبة وشفوية وإلى انفراط لحبال الود بين علماء من نفس المذهب. ويتعلق الأمر هنا بالاختلاف في قضية الاستثناء من الإيمان، وما جرى فيه بين مذهبين ينتسب أحدهما لمحمد ابن سحنون وتلميذه والآخر لمحمد بن عبدوس، -وهو من أنجب تلاميذ سحنون-، من مناكفات نظرية وصلت حد المقاطعة الاجتماعية بين علماء أقران من نفس المذهب بل وتلاميذ لنفس الشيخ؛ والنموذج الثاني هو نقد أبي زيد القيرواني لمعاصره عبد الرحمن الصقلي البكري حول خوارق العادات، مع توجيه بعض العلماء لهذا النقد وتأويله. وقد أبرز الباحث في هذا المقال

كيف يمكن للاختلاف العقدي أن يؤدي إلى نتائج فكرية واجتماعية متطرفة حتى من داخل نفس المذهب الفقهي.

وفي السياق نفسه الذي يهم المثقف المسلم، أخضع الباحث إلياس الكشوري كتاب المرحوم محمد عابد الجابري الموسوم بـ**«المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد»** للتقويم من زاوية انتمائه لمشروعه الفكري العام. وقد أبرز الباحث دخول الكتاب ضمن إطار هذا المشروع بالاستناد إلى مبررات منهجية ومضمونية. تتمثل المبررات المنهجية، في نظر الباحث، في سريان المناهج العامة التي اعتمدها الجابري في عموم مشروعه على هذا البحث المخصوص بالمثقفين، وذكر الباحث منها: التبيئة والحفر وإثبات الاستمرارية في العلاقة بين جوانب من التراث والحداثة، مع تطبيقها على مفهوم المثقف (وهو مفهوم حديث) في علاقته بالشخصيات المدروسة في الكتاب وابن حنبل وابن رشد خاصة؛ وخص الباحث من المبررات المضمونية بالذكر حضور نقد المركزية الغربية في هذا الكتاب، وهو موضوع قد عالجه الجابري في مشروعه. وتمثل هذا الحضور في إبراز دور للثقافة العربية الإسلامية في تشكيل مفهوم المثقف في الثقافة الغربية. وفي مقال يعكس حس الاعتراف والامتنان لجهود المثقفين المسلمين الذين اجتهدوا في البحث عن جواب شامل عن أسئلة الفكر الإسلامي المعاصر، استعرض الدكتور محمد همام جهود المفكر الإسلامي عبد الحميد أبو سليمان في تطوير المشروع الفكري المعروف بـ **«إسلامية المعرفة»**. وقد أجاد الباحث في عرض تطورات المشروع الذي تبناه عبد الحميد أبو سليمان والتحديات التي لقيها في طريقه، خاصة ما تعلق منها بالمآل الذي آل إليه والأزمة الداخلية صار إليها، والتي حاول أبو سليمان تجاوزها برؤيته الأصلية وانفتاحه على المشاريع المتقاطعة مع مشروع إسلامية المعرفة.

في محور المراجعات، تولى الباحث «حفيظ هروس» مراجعة كتاب المفكر السِنغالي سليمان بشير ديان الموسوم **بـ «دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربي»**. وقد نبَّه الباحث إلى أن مدار هذا الكتاب هو الدفاع عن ضرورة تبني المسلمين لفلسفة تقوم على العقلانية والحوار والتعددية والانفتاح من أجل مواجهة المعضلات الداخلية التي يعانيها المسلمون، كأحادية الفكر وإقصاء الآراء المخالفة وتكفيرها ونفي كل تعدد واختلاف. واستعرض الباحث مضامين الكتاب التي دارت على «أهمية استحضار العقلانية باعتبارها مضمونًا للخطاب الإسلامي التراثي من خلال إبرازه آليتين عقليتين هما: الدفاع عن العقائد الإيمانية بطريق العقل، وتقديم تأويلات عقلية مقبولة للنص الديني»، منبهًا على تجاوزات وتعميمات تبناها الكاتب، والتي عزاها المراجع إلى تضييقه لمفهوم العقلانية في العقلانية البرهانية والانتقائية في المنهج المؤدية إلى التغافل عن وجوه أخرى مقابلة لما جرى النظر فيه من قيم عند أسماء مخصوصة وقطاعات معرفية محددة.

وفي سياق العلاقة بين الإسلام والغرب، اخترنا نشر الترجمة التي أنجزها الباحث خالد بن مهدي نص «الكولونيالية والفقه الإسلامي» لإبراهيم موسى. وقد حاول فيه الكاتب إبراز العلاقات المعقدة بين الاستراتيجية الثقافية الكولونيالية وثقافة المجتمع المسلم المستعمَر، والفقه الإسلامي بوجه أخص. وقد نبه الكاتب إلى أن الأثر العكسي الذي أحدثه الفقه الإسلامي في الوعي الغربي، بدل العلاقة المفترضة ذات الاتجاه الواحد المعبرة عن ميزان القوة المادية. لقد أبرز التأثير الذي أحدثته الكولونيالية في الثقافة القانونية للبلدان المستعمرة، خاصة بسبب إنشاء وتقوية الدولة الوطنية المستعمرة وسيادتها وما أدى إليه من تضييق لمجال الفقه الإسلامي في النظام القانوني، من جهة؛ وتبيئة لهذا الفقه وفصله عن الجانب الأخلاقي ليكون ملائمًا للطابع الوضعي للأنظمة القانونية المدنية باجتهاد من مفكرين مسلمين، من جهة أخرى. وقد كانت حيوية الاجتهادات المذكورة مخالفة لأنظار نمط من الاستشراق «القانوني» الذي تولاه بعض من قادة الاستعمار الأوروبي للدول المسلمة، وأدى ذلك إلى بروز مطالب بتبني الفقه الإسلامي كمنظومة قيم متميز. بل والمطالبة بالاعتراف به وتطبيقه في الدول التي توجد فيها أقليات إسلامية كبيرة.

وفي ترجمة أخرى أنجزها الباحث المغربي سفيان البطل، حاول «رونالد بوديشي» في مقال موسوم بـ «**وليام جيمس والتعليم**» إثبات الدور المحوري الذي أداه فكر الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس بمقاربته البراغماتية الفلسفية للتربية والتعليم في التعليم الأمريكي، وهو الدور الذي خفف منه ظهور صديقه وسلفه فيلسوف التربية البراغماتي جون ديوي. وقد بين الكاتب كيف أن جيمس رغم الاعتراف الذي يحظى به كَمُلْهِم للمقاربة البراغماتية للتعليم الأمريكي لم يعتبر موجهًا فعليًا لهذا التعليم إذا قورن مع جون ديوي. كما بين أن أكثر الإشكاليات الفلسفية في مجال التربية والتعليم التي حاول ديوي حلها، ومنها تلك التي لا زال النقاش فيها مستعرًا، قد سبق لجيمس أن قدم فيها أنظارًا وآراء جديرة بالاهتمام والاستثمار، ومنها مثلًا إشكالية الحرية والبنية أو الحرية والتحكم، عولجت ولا زالت تشغل بال فلسفة التربية، عموما والأمريكية بوجه خاص، وقسم المشتغلين بها إلى مذاهب، أبرزها المذهبين التربويين "العلمي" و"الإنساني".

ونختم هذا العدد بحوار مع الأستاذ الدكتور عبد المجيد بو شبكة أستاذ الدراسات القرآنية حول الإشكاليات التي تواجه مجال تخصصه. وقد أفاد فضيلة الدكتور في استعراض وضع الدراسات القرآنية والتنبيه على مكامن الخلل في هذا النوع من الدراسات في العالم العربي مع مقارنة ذلك بما أنجز من قبل مستشرقين وما ينجز في مراكز عالمية. كما قدم توصيات وتوجيهات تسهم في تقويم البحث في هذا المجال وتجويده.