المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i1.362

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 5-2-2024
تاريخ القبول: 11-3-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

حول علم الكلام وأصول الفقه في السياق الحديث:
إشكالات الاستمداد من فلسفة العلم ونظريات المعرفة المعاصرة(*)

عبد الرحمن زعتري(2)
abderrahmane.zaatri@uni-muenster.de

الملخص:

يفحص هذا البحث الأفكار الأساسية التي اشتغل عليها الحسان شهيد في كتابه (علوم الوحي ونظرية المعرفة: في الفلسفة والتاريخ والمنهج)، والطريقة التي وظفها في النظر في تاريخ تطور المعارف الإسلامية. ورغم أن هذه المقالة تناقش كتاب شهيد وتدرس ما يطرحه من إشكالات، فإنها، من منظور أوسع، تتناول بالنقد اتجاهًا أكاديميًا عريضا في دراسة العلوم الشرعية بشكل عام، وفي علمي الفقه وأصوله بشكل خاص. أسس لهذا الاتجاه مصطفى عبد الرازق، وأيده فيه علي سامي النشار، وهما يحاولان إثبات استقلالية تامة للعلوم العقلية الإسلامية من جهة، وقدرة هذه العلوم على ابتداع نهضة جديدة. تثبت هذه الورقة أن أدبيات البحث عند هذه المدرسة مختلة منهجيا على أكثر من صعيد، لكنني سأركز في هذه الورقة على الطريقة اللاتاريخية التي تعالج من خلالها المفاهيم والمصطلحات.

الكلمات المفتاحية:

أصول الفقه، نظرية المعرفة، تاريخ العلم، الإصلاح، الحداثة.

(*) مراجعة لكتاب: الحسان شهيد، علوم الوحي ونظرية المعرفة، في الفلسفة والتاريخ والمنهج، القاهرة: مركز إحياء البحوث والدراسات، 2019. عدد الصفحات 331.

أشكر زملائي يحيى عالم ومحمد الريوش وعبد الإله بوديب ومحمد الراضي على تعليقاتهم القيمة.

(1) محاضر وباحث بمرحلة ما بعد الدكتوراه بجامعة مونستر/ألمانيا الاتحادية. تتركز أبحاثه حول سوسيولوجيا الإسلام، والتاريخ الثقافي والسياسي للشريعة. مع تركيز على المرحلة المبكرة والكلاسيكية من تاريخ الحضارة الإسلامية.

للاقتباس: زعتري، عبد الرحمن، حول علم الكلام وأصول الفقه في السياق الحديث: إشكالات الاستمداد من فلسفة العلم ونظريات المعرفة المعاصرة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع1، 276-290.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

Volume 8- Issue 1 / 1 المجلد 8 - العدد
March 2024 مارس

OPEN ACCESS
Received: 2024-2-5
Accepted: 2024-3-11

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

On Theology and Islamic Jurisprudence Principles in Modern Context:

Problems of Using Contemporary Social Theories of Knowledge as Tools for *Ijtihad*

Abderrahmane Zaatri[(3)]

abderrahmane.zaatri@uni-muenster.de

Abstract:

In his book *Revealed Sciences and the Theory of Knowledge: In Philosophy, History, and Methodology,* Alhassan Shaheed attempts to examine some of the features of the general philosophy of Sharia sciences, and glimpses of the aspects of their development over time. He has discussed the philosophy of science and the theory of knowledge, in their modern context. He tried to draw a comparison between the philosophy of the legal sciences and the philosophy of the true sciences, and social sciences. The present article examines the author's assumptions and evidence as well as the methodology he adopts to establish his thesis. Although this article discusses Shaheed's thesis, it criticizes a broader academic trend in studying Sharia sciences.

This trend was founded by ʿMustafa ʿAbd al-Rāziq and supported by ʿAlī Sāmī al-Nashshār. They tried to prove the complete independent development of the Islamic sciences, and the ability of these sciences to create a new renaissance. This paper proves that the research literature of this school is methodologically dysfunctional on many levels. I will focus, in this paper, on the ahistorical way in which concepts and terminology are examined

Keywords:

Usūl al-fiqh, Epistemology, History of Science, Reform, Modernity

(2) A postdoc researcher at Münster University, Germany. His research is focused on Early Islamic History, Medievel Islamic Fiqh, with a special emphasis on the Sociology of Medievel Islam.

Cite this article as: Zaatri, Abderrahmane, On Islamic jurisprudence and its principles in modern context: Problems of using contemporary social theories of knowledge as tools for ijtihad, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V8, issue 1, 2024: 276-290.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

(1)

تكمن الفضيلة الأساسية للكتاب في أنه يواصل تقليدا علميًا نشأ منذ بدايات القرن الماضي. ظهرت بواكيره مع مصطفى عبد الرازق، وأسفر عمله الفكري عن نشأة اتجاه أكاديمي يهتم بإبراز أوجه أصالة علوم المسلمين، والتأريخ لها ولتطورها من زاوية علاقتها بالمعارف الإنسانية السائدة في العصر الإسلامي المبكر ثم المرحلة الكلاسيكية، وقد كان كتابه الشهير «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»[4]، ملمحًا بارزًا على ذلك، ثم واصل تلميذه علي سامي النشار من خلال عمله ذائع الصيت «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»[5] منهج أستاذه في التأريخ للعلوم الإسلامية وبيان أصالة نشأتها وانفصالها عن الإرث العلمي لحضارات شرق البحر الأبيض المتوسط.

يقوم الإطار النظري لهذا التيار الفكري على أساسين اثنين: التأكيد على أصالة العلوم الإسلامية، ونفي تأثرها بأي فضاء ثقافي أجنبي كما كان شائعا آنذاك، وعلى وجوب اعتبار العلوم الإسلامية، العقلية منها خصوصًا، منطلقًا للنهضة الإسلامية المعاصرة. ويستدلون في أدبياتهم على أصالة العلوم الإسلامية، بتضعيف الأدلة التي تساق عادة لادعاء صلة قوية بين حركة الترجمة لعلوم اليونان ونشأة علمي أصول الفقه وأصول الدين. أما باعتبارها علوم نهضة؛ فيرجعون علة هذا الاعتبار إلى كونها علوما منهجية، سبق فيها المسلمون آباء الابستمولوجيا الغربية الحديثة، وهو الاتجاه الذي كرسه علي سامي النشار ودافع عنه بقوة وأيده فيه عدد من تلاميذه.

نشأ هذا التيار في سياق الجو الإصلاحي الذي كان سائدًا منذ نهايات القرن التاسع عشر، ثم استمر متوهج الإشعاع طيلة النصف الأول من القرن العشرين. ويحاول بعض الباحثين مواصلة هذا النهج كالحسان شهيد، بتأكيده على أصالة العلوم العقلية الإسلامية على طريقة علي سامي النشار ومناصرة حججه (ص 264). واشتهر علي جمعة في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية باتباع الخط الفكري نفسه، حيث دعا إلى استفادة العلوم الاجتماعية من منهجية أصول الفقه[6]، كما تحاول بعض المؤسسات الثقافية تكريس هذا التصور، مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي[7]. ورغم كل هذه الجهود، فإننا

(4) عبد الرازق، مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (1944).

(5) النشار، علي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، (1947).

(6) جمعة، علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1996) ص 41.

(7) من وجهة نظر مؤرخة للأفكار (كرونولوجيا الأفكار)؛ فإن المعهد العالمي للفكر الإسلامي امتداد فكري وفلسفي مباشر لمدرسة مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار.

نلاحظ أنه قد ضَمُر اليوم ضمورا واضحا لأسباب كثيرة تصلح أن تكون مادة بحث وتفكير للمتخصصين في سوسيولوجيا المعرفة.

كان من مظاهر هذا الضمور أن انتقل البحث في الدراسات الإسلامية من التفكير في كونها وسيلة، ضمن وسائل أخرى، للنهضة، بتعبير الإصلاحيين العرب، أو للمقاومة، بتعبير وائل حلاق[8]، إلى دراستها دراسة تحمل أهدافًا مختلفة وتصورًا مختلفا أيضا لا يمت بصلة إلى أي هدف إصلاحي. حدث هذا التحول بسبب التأثير المباشر للنموذج الأكاديمي الغربي على النخب العلمية العربية والإسلامية؛ والتي صارت وفية للافتراضات والاستبطانات الفلسفية والسوسيولوجية الغربية سواء أكانت حداثية أم ما بعد حداثية. وهي اليوم غالبة في جل أقسام كليات الدراسات الإنسانية العربية. ولئن ظهرت هذه النخب، في بعض السياقات، معارضة لبعض التجني الغربي على أجزاء من المعارف والتاريخ في الحضارة الإسلامية، فإنها في الواقع تتبنى أطر تفكير مابعد الحداثة الغربية بحماس شديد. ولقد شرح وائل حلاق هذا الأمر بقدر كبير من التبصر في مواطن متفرقة من كتابه «قصور الاستشراق»[9].

يمثل اختفاء مفهوم المسؤولية الثقافية إحدى أهم خصائص النمط الأكاديمي الجديد[10]، كما يزدهر البحث التقني الذي يدرس الموضوعات بروح عدمية، ليس لها هدف واضح ولا وجهة محددة؛ بسبب تأثير ما بعد حداثي واضح لا يصعب رصده. وهو ما صار ينعكس على طبيعة دراساتهم نفسها؛ حيث تصبح نصوصًا واصفة في الغالب، وتغيب عنها الخلفية النقدية. ولئن كانت محللة لعلل تاريخية فإنما يحدث هذا الأمر بلامبالاة ملحوظة[11] مع ارتفاع حاد في منسوب الصوابية السياسية؛ وهي

(8) يصرح وائل حلاق بالأفق المقاوِم في أكثر من موضع. ومقدمة كتابه الضخم «الشريعة» تشير بشكل واضح إلى الهدف المقاوم للعلم الحداثي من جهة، والهجوم الحداثي على الثقافات الأخرى وتدميره لها. ينظر:

حلاق، وائل، الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات، ترجمة: كيان أحمد حازم، بيروت: دار المدار الإسلامي، (2018).

(9) ينظر، على سبيل المثال، نقد حلاق لإدوارد سعيد وإدراجه ضمن المثقفين الأوفياء للأساس الفلسفي الغربي (مفهوم المثقف المعارض والمدمر):

حلاق، وائل، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، (2019).

(10) أستعير هنا التعبير الشهير لميشيل فوكو.

(11) من المهم أن نشير إلى أن هذه مشكلة عالمية، ومن أشهر من تناولها بالرصد وحذر من خطورتها؛ نعوم تشومسكي Noam Chomsky و تيري إغلتون Terry Eagleton. وقد كتب عدد من المثقفين والأكاديميين الغربيين عن موت الجامعة، وخيانة المثقف، وعدم نزاهة ولا مبالاة الأكاديمي في كتاباته نصوصا كثيرة جدا. ينظر على سبيل المثال:

فوريدي، فرانك، أين ذهب كل المثقفين؟ ترجمة: نايف الياسين، الرياض: مكتبة العبيكان،(2009).

بونيفاس، باسكال، المثقفون المغالطون: الانتصار الإعلامي لخبراء الكذب، الجزائر/ بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية-ناشرون، (2015).

Scruton, Roger. *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers f the new left,* London: Bloomsbury Publishing, 2015.

إحدى النتائج المباشرة للفصل الحاد بين القيمة والفعل الإنساني/ الاجتماعي بشكل عام. يمكن اعتبار الإنتاج الثقافي العربي والإسلامي المعاصر ضحية الإعجاب المبالغ فيه بالأكاديميا الغربية المعاصرة[12].

تمثلت طبيعة الإنتاج العلمي في الجامعة الغربية، كما شكلتها السلطة السياسية الحداثية منذ القرن التاسع عشر، في السعي الحثيث نحو إنتاج معرفة بديلة عن المعرفة التي أسستها المدرسية الكنسية[13]؛ حيث تم تفكيك البنية التقليدية للمعرفة التي كانت مؤسَّسة على اللغة اللاهوتية ومفاهيمها واستبطاناتها الفلسفية والقيمية، وتم إحلال الفيلولوجيا وفلسفة الدين مكان البنى المعرفية التقليدية. أدى هذا التحطيم للأساس اللاهوتي المسيحي للهيكل العلمي إلى ظهور عدة ظواهر، كالاحتراف والتخصص، كما ظهرت مفاهيم جديدة، مثل مفهوم «النقد الأدبي» الذي أضحى مفهومًا محوريًا في تلقين الأساس الأخلاقي للحضارة الغربية لطلبة الجامعات عبر دراسة النصوص الأدبية الكلاسيكية[14] عوض نصوص الكتاب المقدس. ورغم أن الانتقال من اللاهوت المسيحي إلى النقد الأدبي في تأطير العقل الثقافي الغربي قد أعاد بعضًا من التماسك العلمي إلى الأكاديميا الغربية، كما يرى طلال أسد[15]، فإن عددًا من آثارها السيئة قد أصبح ملاحظًا على نحو متزايد.

أدى هذا السياق التاريخي لتطور الجامعة الغربية، بالنهاية، إلى ظهور عقل جمعي أكاديمي يشكك في الموضوعية والعقل والحقيقة، ويتبنى منهجًا سطحيًا في التفكير، بأسلوب لعوب وبلا ركيزة كما يلاحظ إيغلتون Terry Eagleton [16]. كما أدى إلى ظهور طبقة «الباحثين المتخصصين»، وهو باحث قد لا يتبنى موقفًا، إذ كل المواقف متماثلة، وفي الآن نفسه، حدث ضمور في البحث المؤسس على ركائز علمية وخلفيات نظرية متماسكة، فأصبح الباحث في العموم فاعلًا عدميًا وبحثه إنتاجًا مهنيًا صرفًا.

لم تنج الدراسات العربية والإسلامية المنجزة في الجامعات الغربية والعربية، على السواء، من هذا التحول الجوهري في بنى التفكير والبحث الجامعي. غاب الحس النهضوي، وتراجعت الحمولة النقدية

---

(12) ألفت النظر إلى كتاب مميز للفيلسوف تيري إيغلتون شرح فيه الوضع الذهني للنخب ما بعد حداثية المسيطرة على الجامعات الغربية والمشهد الثقافي الغربي بشكل عام. ينظر:

إيغلتون، تيري، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، القاهرة: مركز اللغات والترجمة-أكاديمية فنون، (د، ت).

(13) للاستزادة حول تاريخ تحول الجامعة الغربية من الأساس اللاهوتي إلى الأساس الليبرالي والأدوات التي تم من خلالها هذا التحول، ينظر:

Robers, John H. and Turner, James, *The sacred and the Secular University,* Princeton University Press, 2000.

(14) من الواضح أن هذا الفعل ليس أقل من إزالة للمسيحية وتقاليدها الأكاديمية، وإحلال دين جديد بتقاليد ومفاهيم مقدسة جديدة.

(15) Asad,Talal et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech,* Fordham University Press, 2013, p 40-49.

(16) إيغلتون، مصدر سابق، ص 7.

في إنتاجاتها الفكرية، وضمرت تلك الرغبة العارمة في صناعة تفرد عربي أو إسلامي خالص في إنتاج المعرفة وإنتاج مناهجها. عوضا عن ذلك، وقعت ضحية الاستبطان الما بعد حداثي القائل بعدم وجود الطريقة الأمثل والنموذج الأفضل. فصارت تستقبل الإنتاج الغربي الذي يبدو مُثمِنا لمناحي من الثقافة العربية وتاريخها الاجتماعي، أو مقتصدًا في النقد بسبب الصواب السياسي أو لسبب آخر، بترحاب شديد وقبول كامل لنتائج تلك الأبحاث.

رغم كل ما يمكن أن يقال، على سبيل النقد، عن الدراسات العربية التي أنجزت في الجامعات العربية منذ السبعينيات، فإنها قد حققت تراكما إصلاحيًا، وأكسبت الثقافة العربية إضافات علمية مهمة بشكل عام، بسبب ارتفاع منسوب الحس النقدي، وطغيان الهم الإصلاحي[17]، وهوما تفتقر إليه الدراسات الحديثة، رغم جودتها العالية من الناحية التقنية.

ومما لا شك فيه، فإن كتاب شهيد ينتمي إلى التقليد الإصلاحي والنهضوي. وبالتالي فهو يشكل إضافة مرحب بها في الدراسات الإسلامية المعاصرة. من المهم أن أشير إلى أن الكتاب قد شابته بعض الأخطاء في ترجمة بعض النصوص الغربية، وأخرى في كتابة بعض أسماء المؤلفين والفلاسفة الغربيين[18]، لن نشغل أنفسنا بها؛ إذ يمكن استدراكها بسهولة في طبعات لاحقة، لكن من المهم أن أشير، من باب الإنصاف، إلى أن غياب دور نشر قوية تساعد المؤلفين على تحرير ومراجعة نصوصهم، على الشكل الذي نجده في السياق الغربي، يجعل في الإصرار على تخصيصِ حيزٍ كبير من النقد لمثل هذه الأشياء بعض الحيف والظلم للمؤلف.

سنركز إذن على الفكرة العامة التي يحاول شرحها، والطريقة التي سلكها في كتابه، وبالنهاية فإننا سنناقش ما يحاول أن يفتتحه الكاتب من آفاق واقتراحات بحثية جديدة.

(2)

ذكرتُ فيما سبق أن كتاب «علوم الوحي ونظرية المعرفة في الفلسفة والتاريخ والمنهج» يشكل امتدادًا لمدرسة مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار في التأريخ للعلوم الإسلامية. وقد أهمل الدارسون في حقول الفلسفة والتاريخ نصوص هذه المدرسة لأسباب إيديولوجية بحتة. وكان للقطيعة المنتصبة في الجامعات العربية بين الفضاءات الأكاديمية التقدمية والمحافظة أثر قوي في تشكل جزر منعزلة

(17) كان للهزيمة الثقافية والسياسية دور أساسي في العودة إلى الذات لمحاولة النهوض من جديد.
(18) كتب المؤلف، على سبيل المثال، اسم الفيلسوف راسل خطأ في كل مكان أحال فيه إليه في الكتاب.

للإنتاج المعرفي. ورغم ذلك، فقد انتقد بعض الباحثين المرموقين منهج البحث عند مدرسة مصطفى عبد الرازق وتلميذه النشار، ولعل عبد الله العروي وسالم يفوت من أبرز هؤلاء الباحثين الذين كتبوا عن النقائص المنهجية في الأعمال المؤرخة للثقافة العربية في أقسام الدراسات الإسلامية.

يرى المنتقدون لأعمال مدرسة عبد الرازق أنه لا تجوز المقارنة بين منهج العلم الطبيعي الذي أسسته الحداثة الغربية وبين منهج أصول الفقه وعلم الكلام، وهو ما وقع فيه النشار[19] وغيره من الباحثين، كما أنهم عمدوا إلى البحث عن مصطلحات ومفاهيم مشتركة بين المجالين؛ كمصطلح الاستقراء والسبر و بعض مباحث العلة وغيرها، وادعوا أسبقية المسلمين إلى اكتشاف المنهج العلمي التجريبي، من قبل أن يفعل فرانسيس بيكون، أو إلى ادعاء ندية منهجية في التاريخ العلمي الإسلامي للعلم التجريبي الغربي الحديث، وهو ما نجده في عدد كبير من الكتب التي أرخت للعلوم عند العرب، واستعملت نصوصًا تنتمي إلى مجال أصول الفقه. والحجة الأساسية التي يسوقها هؤلاء النقاد تتمثل في كون المجالين مختلفين تماما، وتشابه بعض المصطلحات لا يعني أي شيء؛ فمجال العلوم التطبيقية هو غير مجال العلوم الاجتماعية والتاريخية[20]، وسياق كل واحد منهما مختلف عن الآخر، كما أن التطبيقات والغايات مختلفة أيضًا. لا تؤدي استعارة مفاهيم من مجال معين لاستعمال في مجال آخر، وعدم وضع الأفكار في سياقها التاريخي المناسب لها إلا إلى طمس الفهم ومعها فكرة التاريخ نفسه[21].

يخلص عدد من الباحثين، وسالم يفوت منهم، إلى أن ما قام به مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار وغيرهما من الباحثين العرب، يصدر عن طريقة تمجيدية لا تحترم القواعد الأساسية لعلم التاريخ، والمعايير التي ينبغي أن يلتزمها المؤرخ أثناء دراسة الأحداث والمفاهيم التاريخية. ويرجعون سبب هذا التوجه البحثي الذي ساد الأكاديميا العربية، في فترة من الفترات، إلى أهداف قومية وسياسية[22]،

---

(19) عنوان كتاب النشار دال على هذا المعنى، إشارته إلى اكتشاف «المنهج العلمي» تحيل إلى أسبقية للمسلمين على الغربيين في المنهج العلمي. ونجد مصداق هذا الأمر في مواضع من كتابه. لكننا سنجدها بشكل أوضح وأكبر عند باحثين آخرين من نفس التيار كالأستاذ محمد عبد الرحمن مرحبا. ينظر:

مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، ص: 29. بواسطة: يفوت، سالم، كيف أرّخ العرب لماضيهم العلمي؟ حصيلة وتقويم، في: كيف يؤرخ للعلم، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 58، (1996) ص40.

(20) يفوت، ص41.

(21) يناقش عبد الله العروي بشكل بليغ، في مقدمة كتابه «مفهوم التاريخ»، طريقة تناول التاريخ واستعماله وكتابه في الأوساط القومية والإسلامية والمحافظة. ينظر:

العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، (1992) ص18 وما بعدها.

(22) يشير الدكتور عبده الراجحي في تقديمه للطبعة الثالثة من كتاب "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" لعلي النشار إلى أنه =

تمثلت في هبوب رياح الحركات والأنظمة القومية العربية التي كانت تحاول مقاومة المد الاستعماري، وهو ما نجده بشكل واضح في مقدمة النشار لكتابه[23].

لا يبدو أن شهيد قد التفت إلى الانتقادات المحقة التي وجهت لمنهج هذه المدرسة في التأريخ للفكر والعلم الإسلاميين، وهو أمر مؤسف كونه لا يساعد على تطور معرفتنا بالتاريخ، ولا مناهجنا في دراسة الظواهر والمفاهيم العلمية من جهة ولا التأريخ بطريقة احترافية للأفكار.

لم يَدَّع شهيد أن تجديد أصول الفقه وتثويره أساس للنهضة الحضارية والتقنية الحديثة، وهو أمر يُحسبُ له، فقد سيطرت هذه الفكرة على عدد من الإصلاحيين في القرن العشرين. وقد اكتفى باستدعاء مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار في سياق إثبات أصالة المنهج الأصولي، وعدم تأثره بالمنطق اليوناني. لكننا نجده قد وقع في فخ المقارنة بين المناهج الحديثة، وبعض مفردات المنهج في النصوص التراثية، واعتبر أن علوم الشريعة «قد تكون هي السباقة» (ص 229) إلى اكتشاف واستعمال منهج من المناهج أو مفهوم من المفاهيم. وقد كان حذرًا فقارنَ بين مناهج العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية الحديثة وليس التجريبية، وهو أمر مهم وممتاز.

أقام الباحث مقارنة مشكلة بين مفهوم التجربة عند بعض العلماء المسلمين، حيث استدعى نصوصًا لابن خلدون، وبين ما يسمى في الدراسات السوسيولوجية المعاصرة بعلم الاجتماع التجريبي Empirical sociology، واعتبر أن المسلمين قد سبقوا الغربيين في هذا المضمار، كما ذكرتُ سابقا، وأن هذا المنهج مما يمكن الاستفادة منه في الدراسات الفقهية ومجالات الاجتهاد (ص 231). لا يسمح المقام ببسط القول في التجربة عند ابن خلدون، ولا علم الاجتماع التجريبي والنقاشات التي تعرض لها كونه يبدو متصلًا، عند بعض الدارسين، بالاتجاه الوضعي، وعند آخرين فإن الاعتماد الشديد على البيانات، رغم أهميتها، يحرم البحث السوسيولوجي من خصائص البحث التأملي والحدس وسواهما، وهو ما يؤدي بالنهاية إلى نتائج توحي بالدقة واليقين، لكنها خطرة ومضللة[24] وهو ما لم يقصده ابن خلدون ولا طرأ على ذهنه. من جهة أخرى فإن معنى التجربة عند ابن خلدون لا يخرج عن الإطار

= لم يكن للمسلمين منهج يميزهم عن غيرهم، وأنهم كانوا عالة على المنهج الأرسطي وممثليه من فلاسفة الإسلام، كان رأيا أساسيا وسائدا، وأنه «كان يلقى دعما من دوائر الفكر الغربية». ينظر:
النشار، علي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربية، ط3، (1984) ص5.

(23) المرجع السابق، ص7.

(24) يُقبل استعماله اليوم، مع وعي شديد بحدوده، وقواعد صارمة لاستعماله.

الأساسي الذي تتصادق عليه البشرية جمعاء، ورغم أن التأكيد الخلدوني على المفهوم مهم جدًا، وهو مسبوق فيه بأعلامٍ كُثر جدًا كابن حزم و الغزالي والقاضي عبد الجبار وغيرهم، فإن عقد مقارنة مجحفة بين مفهومين، يتشابهان في المبنى ويختلفان في الدلالات والسياقات والفلسفة التي أنتجته، يطمس القدرة على الإدراك التاريخي للمفاهيم، واستعمالها استعمالًا صالحًا؛ منتجا ومفيدا. لقد ظهرت التجربة في الفكر الحديث في جو من إنكار الميتافيزيقا وحصر طرق تحصيل المعرفة في التجربة، وهو ما لم يكن حاصلًا في زمن ابن خلدون، وأيضًا، فهو مما لا يمكن أن يقبله متكلم أو فقيه في زمن ابن خلدون أو اليوم.

(3)

يمكنني أن أصف ما يقع فيه شهيد، ومن خلفه المنتسبون المعاصرون لمدرسة مصطفى عبد الرازق بأنه تفكير في المعرفة بطريقة لا تاريخية. تكمن المفارقة في أن ظاهر اشتغالهم تاريخي تمامًا. هذا الإشكال يجعلهم يعانون من مشاكل في إيضاح معاني الجهاز المفاهيمي ومصطلحاته، وقد ضربت من قبل مثلًا بالتجربة، لكننا نجد مثل هذا، أو ما يقترب منه، على امتداد الكتاب، وعبر مفاهيم كثيرة. تحاول هذه الفقرة أن تثبت أن أي نظر لا تاريخي للمعرفة يؤدي إلى سوء الفهم وسوء الاستعمال.

تحدث المؤلف عن مفهوم نظرية المعرفة باقتضاب، وقد بدأ حديثه بالقول بأنها «بحث في البعد التاريخي للمعرفة وفلسفتها» (ص 28)، وهذا القول إشكالي جدًا إذ الحديث عن البعد التاريخي للمعرفة ينتمي إلى مجال تاريخ المعرفة وليس نظرية المعرفة بما هي مبحث فلسفي، اللهم باعتبار ضيق في التقليد الفرنسي ترسخ مع باشلار. ومجال التأريخ للتفكير في نظريات المعرفة وتطورها عبر الأزمان، ليس هو مجال التأمل في المعرفة نفسها وتحقيق القول في ما يتصل بها من التفكير في اليقين، والظن، ومصادر المعرفة...إلخ.

ثم انتقل بسرعة إلى حديث مختصر عن نظرية المعرفة باعتبارها مبحثًا نفسيًا، أو منطقيًا. ويبدو أن المؤلف لم ينتبه إلى أن المقصود بالمبحث النفسي إبستمولوجيا جان بياجيه وأعماله حول طريقة تكون المعرفة، وأما المنطقي فهو المعنى المتعلق بفحص أساليب الاستدلال وغيرها، رغم أنه سيقتبس لاحقا نصا للشاعر والفيلسوف ألان ليغشي Alain Lercher (ص 29)، وهو نص يشرح الاختلاف في المعنى بين التقليدين الفرنسي والإنجليزي من جهة.

لقد كانت الفقرة المخصصة لمعنى نظرية المعرفة مضطربة جدًا، والأسلوب المستعمل من طرف

الباحث إنشائيًا/أدبيًا وليس تقريريا يجنح إلى الوضوح الشديد، ما يجعل فهم مراد الباحث صعبًا، واحتمالات التأويل وتحميل الجمل معاني مختلفة مرتفعة، وذلك راجع، بوضوح، إلى عدم حضور إدراك تاريخي سلس وواضح للمفهوم من جهة، وتطوره عبر التاريخ في البيئة العلمية الفرنسية والانجليزية، وكذلك العلاقة الوثيقة والاختلافات القائمة بين مفاهيم نظرية المعرفة وفلسفة العلوم والابستمولوجيا. وقد أدى غياب التأني في دراسة المفهوم وتطوره التاريخي في التقليدين الفرنسي والإنجليزي إلى الانتهاء إلى خلاصات غير دقيقة تماما، أو مضطربة في أفضل الأحوال. حيث انتهى إلى تلخيص معنى نظرية المعرفة في أنها دراسة لتاريخ المعرفة وشروط إنتاجها، ودراسة تكامل مناهج إنتاج المعرفة وتطويرها ودراسة مقاصد المعرفة وأبعادها الاجتماعية (ص 30).

من المؤكد أنه يمكن لأي أحد أن يفترع لنفسه اصطلاحًا خاصًا، أو يؤول مصطلحًا ما تأويلًا شخصيًا أو يصبغ عليه معنى زائدًا لم يُعهد من قبل، إلا أننا حين نتحدث عن تواضعٍ اصطلاحي مثقل بحمولات وسياقات تاريخية محددة فلا يسع الباحث سوى الالتزام بما يقرره درس التاريخ وطرائق البحث المتعارف عليها والأساليب اللغوية المعتمدة من الجماعة العلمية في العبارة عن تلك المعرفة. لا ترتبط نظرية المعرفة، بصفتها علمًا محدد الأركان، بالأبعاد الاجتماعية نهائيًا[25]، فهذا المبحث تختص به سوسيولوجيا المعرفة. ولا يفهم للدراسة التاريخية معنى ضمن مبحث نظرية المعرفة سوى في السياق الفرنسي؛ ويتمثل في الابستمولوجيا التاريخية، وبالمثل فإن دراسة تكامل المناهج في إنتاج المعرفة ليس شيئا يعرفه المتخصصون في نظرية المعرفة سواء من جهة التقليد الفرنسي[26]، أو من جهة التقليد الإنجليزي.

ونجد مثل هذه المشاكل في مواضع عدة من كتاب شهيد[27]. يبدو أن الباحث لا يستعمل في كتابه مصطلح «فلسفة العلم» بصفته اسمًا لعلمٍ محددٍ نشأ وتطور خلال القرن العشرين، يأخذ على عاتقه

(25) قد يكون لبعض مشاكلها ومباحثها آثار اجتماعية بشكل من الأشكال في سياق من السياقات، لكنها غير معنية بدراسة الأبعاد الاجتماعية.

(26) لكنه أقرب، بكل تأكيد، إلى المعنى الفرنسي لو حاول باحث ما أن يستحدث هذا المبحث. لربما تكون إنتاجات إدغار موران Edgar Morin المتعلقة بنظرية التعقيد أقرب، بشكل من الأشكال، لما يقترحه الباحث عن دراسة تكامل مناهج العلوم. ومع ذلك فلا زالت نظرية التعقيد بعيدة جدا عما يقصد شهيد بتكامل العلوم.

(27) يحضر مصطلح «فلسفة العلم» في الكتاب أحيانًا بمعنى الافتراضات والقواعد التي تؤسس لعلم ما، وفي أحايين أخرى يأتي المصطلح للدلالة على علم قائم بذاته، وحقل معرفي محدد ازدهر ازدهارًا كبيرًا منذ القرن العشرين، وتتداخل استعمالات المؤلف للمصطلح مما يجعل القارئ يبذل جهدًا في الوصول إلى قصد المؤلف من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا التداخل يوقعه في التباسات علمية ومعرفية لا تحصى؛ وهي نتيجة منطقية.

دراسة أسس العلوم، وكيف نصل إلى الحقائق، واختبار مدى موثوقية المناهج والأساليب العلمية في إيصالنا للحقيقة. بل إنه يعتمد مفهومًا مغايرًا، حسب ما يبدو لي، يجعل فيه فلسفة العلم تعني النشاط القبلي الحر الذي يتساءل أسئلة عامة عن العلم وغاياته ومقاصده؛ وهو ما لا يمكن إسقاطه على معنى فلسفة العلوم سواء في التقليد الفرنسي أو الأنجلوساكسوني. ويبدو أن هذا هو التفسير الوحيد الذي سيبرر لنا سبب عدم اعتماد الكاتب على أي من المراجع الأساسية في فلسفة العلم؛ خاصة إنتاجات كارل بوبر Karl Poppe، وتوماس كون Thomas Kuhn، بول فايرابند Paul Feyer-abend وغيرهم من الأسماء الأساسية في هذا الحقل. وسيفسر لنا هذا الغياب، أيضًا، الطريقة التي تناول بها مفهومي العلم والمعرفة (ص 23)، وطبيعة المصادر والمراجع التي استعان بها في تحليله.

إن كثيرًا من آراء الفلاسفة المتخصصين في فلسفة العلم تمس أسس الإسلام بشكل مباشر، وكان ينبغي على الباحث أن يورد آراءهم ويناقشهم[28]، خاصة وأنه قد عقد فصولًا للمقارنة. لقد تحدثوا عن الاستقراء، خاصة كارل بوبر، والميتافيزيقا ونزع صفة العلمية عنها، وإضفائهم صفة العلمية على ما يقبل الدحض[29] دون غيره[30]، مع أنها شديدة الالتصاق بموضوعه، وتمس بشكل مباشر العلوم الإسلامية بشكل عام، وعلم الكلام بشكل خاص ووثيق.

إن هذا الاضطراب الذي سببه عدم استحضار الدراسة التاريخية، والتأني في السرد التاريخي للمفهوم ومعانيه وأهم مقولاته يسبب إشكالات كثيرة في الدراسات العربية المعاصرة، وبكل تأكيد فإنه يؤدي إلى اختزالات سيئة ومقارنات في غير محلها واستنتاجات غير مصيبة[31]. ولم يقتصر الإشكال التاريخي في الكتاب على المفاهيم المتعلقة بالعلوم الغربية. بل نجد نظيرها أيضا في الفصول التي

(28) عقد مقارنة منهجية بين فلسفة العلوم الحقة والعلوم الإسلامية خطأ من أساسه. لكن بما أنه قد حصل، فينبغي أن يحدث وفق قواعد مناسبة، وهو ما أتحدث عنه.

(29) للمزيد عن هذه المسألة وغيرها يمكن الرجوع إلى

بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، (2006) ص75. فصل كارل بوبر هذه المسألة وقضايا أخرى بتفصيل أفضل في مواضع أخرى. أقتصر على هذا الكتاب كونه مترجمًا إلى العربية ويسهل الوصول إليه.

(30) يحضر باشلار وبرتراند راسل وهابرماس في سياقات غير مناسبة. ومن المهم الإشارة إلى أن الباحث لا ينتبه، أيضًا، إلى الاختلافات الجوهرية بين هذه الأسماء وانتماءاتهم الفلسفية المتضادة. ما يجعل الاستشهاد بهم جميعا في سياق واحد أمرا غير مناسب.

(31) تحدث المؤلف في موضع آخر عن غالب الظن واعتباره في الفقه، وساق هذه الفكرة بعد أن أشار إلى ما ظن أنه يقابلها في الفكر الغربي؛ وهو مذهب ديكارت. وهذا مثال شديد الوضوح على سوء تصور الأفكار والفلسفات، ومثال واضح على ضرر إقامة مثل هذه المقارنات غير المفيدة والمضللة. يقول الباحث في نص لن أعلق عليه حتى لا أطيل في الحاشية: «وقد كان الاعتقاد أو الشك مستند العقل العلمي الغربي في اكتشاف الحقائق العلمية، بل إن للشك مذاهب تأسست في الغرب اعتمادا على الظنون، ومنهم ديكارت [...] كما أبدعت النظرية المعرفية الإسلامية أيما إبداع في الاعتماد على المعرفة الظنية في تطوير العلوم المترابطة في مجالها».

خصصها للحديث عن المعارف الإسلامية. أعني مجمل الباب الثاني من الكتاب، الذي أسماه «علوم الوحي: من الوعي التأسيسي إلى الاستئناف المنهجي» (ص 93). فرغم أن ظاهر الباب يشي بتوجه الباحث نحو تأريخ لتحولات علوم الشريعة، إلا أنه لم يقم بشيء من ذلك. فجاءت تلك الفصول مفككة بشكل واضح، وكان ينبغي على الأقل أن يدور تأريخ تطورها حول محور من المحاور مع مراعاة مناسبة لقواعد التحليل التاريخي، حتى لا يصبح السرد مبعثرا وغير واضح المعالم وبالنهاية غامض الأهداف[32] أو لا جدة فيها لدرجة ألا نجد أي مبرر لإيرادها في موضعها. ومع أنني أتفهم أن التأريخ ليس قصدًا أساسيًا للباحث في هذا الفصل، إلا أن حضور الحد الأدنى من آداب الكتابة التاريخية المحترفة سيظل مطلبًا محقًا.

إن الوعي التاريخي نقطة ضعف كبيرة في الدراسات الإسلامية المعاصرة، ولا يبدو أن هذه المشكلة ستُحل قريبا. ينظر الباحثون في الدراسات الإسلامية في السياق العربي إلى التاريخ بطريقة بعيدة عن الاحتراف، وهم إلى ذلك لا يدرسون شيئا عن مناهج التأريخ وقواعده وأساليبه؛ إذ هو في النهاية حرفة لها تقنياتها وأساليبها ومناهجها. وفي المقابل فإن المتخصصين في التاريخ، في العالم العربي، لا يؤرخون لتطور العلوم الشرعية، وأغلبهم إما يركز على التاريخ السياسي الوسيطي، أو التاريخ الثقافي الحديث. وهو ما يجعل المشكلة مضاعفة بشكل ملحوظ، وإيجاد حل حلها بتوافقات أكاديمية، أو إرادة علمية وسياسية أمرًا عسيرًا.

(4)

رغم كل الانتقادات التي وجهتها إلى كتاب شهيد وفكرته الأساسية، فإن محاولته وضع الدراسات الإسلامية ضمن سياق المعرفيات المعاصرة، تعد جهدًا مهما، وينبغي البناء عليه. إذ رغم تعاظم التحديات السياقية على المعرفة الشرعية، وعلى تطبيقاتها العملية، فإن البحث العلمي المواكب لها يظل شديد الضعف.

يظن كثير من الباحثين أن التحديات تكمن أساسًا في الضغط الثقافي الذي تُلحقه الحداثة بالمنظومة الفكرية الإسلامية، لكن الواقع أن التحديات متنوعة، وضغط مناهج البحث الحديثة، لا يقل أهمية عن أي تحد آخر. إذ تتسبب هذه المناهج، إلى جانب النظريات التاريخية والاجتماعية

(32) أحب أن أشير إلى أن أكثر العناوين في هذا الباب مشكلة جدا. وأزعم أن حثّ الباحثين على اعتماد اللغة التقريرية بشكل أكبر، كما هو الحال في الأكاديميا الأنجلوساكسونية، قد يكون حلًا قويا لهذا الإشكال اللغوي الذي يخلق مصاعب عدة.

المتسربة إلى حقول الدراسات الإسلامية، والعلوم الدينية في تآكل مستمر للبنى المعرفية الأساسية لتلك العلوم.

من المؤكد أن شهيد قد نجح في إثارة سؤال المنهج، والتفكير فيه من جديد. أصبح الحديث عن موضوع المنهج مبتذلًا، بسبب العائد القليل. لكن الواقع يشهد أن سؤال المنهج شديد الأهمية في الدراسات الإسلامية الحديثة بسبب تعاظم حركة الترجمة، وانتقال أعمال كثيرة من بيئات أكاديمية مختلفة إلى اللسان العربي، وهي تستبطن فلسفات معينة، وتعتمد أدوات منهجية تناسب تلك الفلسفات. وأحسبُ أن سؤال المنهج ينبغي أن يعالج من خلال فحص النظريات الفلسفية الأساسية في الأكاديميا المعاصرة في قسم الإنسانيات بشكل عام.

من المعروف أن النظريات الفلسفية تخلق مناهجها، فالمناهج أبناء نسق أو سياق في التفكير. قد ترفض هذه النظريات الفلسفية، كليًا أو جزئيًا، لكن مناهجها تُقبل بشكل سلس، الأمر الذي يتسبب في تصدع أبنية العلوم، واتساقها النظري والعملي، والأخطر من ذلك تشوش واضح في إدراك نسقها العام، وتمثل هذه الفكرة إحدى الأفكار والرسائل الأساسية لكتاب "قصور الاستشراق" لوائل حلاق.

بماذا ينبغي أن نقارن مناهج العلوم الإسلامية؟ ما حدود الاستفادة من المناهج الحديثة؟ ماهي النظريات الفلسفية التي تقف خلف هذه المناهج ولماذا نشأت في بيئاته الأصلية؟ هل يسبب انتقالها بطريقة خام أي خلل علمي في أبنية العلوم الإسلامية؟ هذه هي الأسئلة الأساسية، كما أظن، لأي بحث جاد في ابستمولوجيا العلوم الإسلامية ومقاصدها ومستقبلها.

المراجع:

- إيغلتون، تيري، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام،القاهرة: مركز اللغات والترجمة-أكاديمية فنون، (د،ت).
- بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، (2006)
- جمعة، علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1996).
- حلاق، وائل، الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات، والتحولات، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيىبيروت: دار المدار الإسلامي، (2018).

- حلاق، وائل، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، (2019).
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة/بيروت: دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني، (2011).
- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، (1992)
- النشار، علي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربية، ط 3، (1984).
- يفوت، سالم (محرر)، كيف يؤرخ للعلم، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 58، (1996).

Arabic references:

- Iyghltwn, tyry, awhām mā baʿda al-ḥadāthah, al-Qāhirah: Markaz al-lughāt wāltr-jmt-'kādymyh Funūn, (D, t).
- Bwbr, Kārl, Manṭiq al-Baḥth al-ʿIlmī, Bayrūt: al-Munaẓẓamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah, (2006)
- Jumʿah, ʿAlī, ʿilm uṣūl al-fiqh wa-ʿalāqatuhu bi-al-falsafah al-Islāmīyah (al-Qāhirah: al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, (1996).
- Ḥallāq, Wā'il, al-sharīʿah: al-naẓarīyah wa-al-mumārasah wa-al-taḥawwulāt, Bayrūt: Dār al-Madār al-Islāmī, (2018).
- Ḥallāq, Wā'il, quṣūr al-istishrāq: Manhaj fī Naqd al-ʿIlm al-ḥadāthī, Bayrūt: al-Shabakah al-ʿArabīyah lil-Abḥāth, (2019).
- ʿAbd al-Rāziq, ʿMustafa, tamhīd li-Tārīkh al-falsafah al-Islāmīyah, al-Qāhirah / Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Miṣrī / Dār al-Kitāb al-Lubnānī, (2011).
- al-ʿArawī, ʿAbd Allāh, Mafhūm al-tārīkh, Bayrūt: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, ṭ2, (1992).

- al-Nashshār, ʿAlī, Manāhij al-Baḥth ʿinda mufakkirī al-Islām wa-iktishāf al-manhaj al-ʿIlmī fī al-ʿālam al-Islāmī, Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-ʿArabīyah, Ṭ 3, (1984).
- Yafūt, Sālim (muḥarrir), Kayfa yu'arrikhu lil-ʿilm, al-Rabāṭ: Manshūrāt Kullīyat al-Ādāb wa-al-ʿUlūm al-Insānīyah bi-al-Rabāṭ, Silsilat nadawāt wa-munāẓarāt raqm 58, (1996).

باللغات الأجنبية:

- Talal Asad and others, Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech, Fordham University Press, 2013.
- Robers, John H. and Turner, James, The sacred and the Secular University, Princeton University Press, 2000.