

الدراسات والأبحاث

الإنسان الكائن الثقافي بالطبع في العقل والنقل
محمود الذواذي

سؤال المنهج في المعرفة السوسولوجية
من البراديغم الوضعي إلى البراديغم التأويلي
عبد الحليم مهور باشة

البعد والمحدثات: تنقيب معلوماتي في جانب من خطاطتها المعرفية
حسن مظفر الرزو

الاختلاف العقيدي بين مالكية الغرب الإسلامي وآثاره
قراءة في نماذج مختارة
ياسين السالمي

مكانة كتاب «المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل
ونكبة ابن رشد» ضمن المشروع الفكري للجابري
إلياس الكشوري

تحولات أطروحة (إسلامية المعرفة)، قراءة في مساهمة عبد الحميد
أبو سليمان
محمد همام

الترجمات

وليام جيمس والتعليم
رونالد ل. بوديشي
ترجمة: سفيان البطل

الكولونيالية والفقہ الإسلامي
إبراهيم موسى
ترجمة: خالد بن مهدي

حوارات

حوار مع أ.د. عبد المجيد بوشبكة
حول : «الدراسات القرآنية: الواقع
والإشكالات وأفاق المستقبل»
يحاوهره: يوسف عكراش

مراجعات كتب

العقلانية والحوار

قراءة في كتاب سليمان بشير ديان
«دعوة إلى العقلانية: حوار
الفلاسفة المسلمين مع التراث
الغربي».
حفيظ هروس



مؤسسة نماء البحثة

مؤسسة بحثية مستقلة متخصصة في العلوم الإسلامية والإنسانية، تأسست عام ١٤٣٢/٢٠١١، تعنى بإعداد ونشر الدراسات العلمية المتخصصة، والترجمات، والدوريات المحكمة، وتقديم التعليم الأكاديمي، والاستشارات البحثية في المجالات التي تسهم في تنمية حقول الإسلاميات والإنسانيات وتعزيز التكامل بينها. يهدف إلى تطوير البحث في حقول الدراسات الإسلامية والإنسانية، وتعزيز التكامل المعرفي بينهما.

المدير العام:
ياسر ماطر المطر في

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. سعيد بنتاجر

أستاذ المنطق بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء،
(المغرب)

مدير التحرير: د. عبد الغني سلطان الفقيه

دكتوراه في الفقه وأصوله وفقه السياسة
الشرعية، (اليمن)

هيئة التحرير

أ. د. أحمد محمود إبراهيم

أستاذ التاريخ، بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة (مصر)

أ. د. عبد الرحمن بودرع

أستاذ لسانيات النص وتحليل الخطاب بجامعة عبد
المالك السعدي، كلية الآداب، تطوان، (المغرب)

د. عبد الحليم مهور باشة

أستاذ علم الاجتماع بجامعة سطيف ٢ (الجزائر)

أ. د. يوسف الكلام

أستاذ مقارنة الأديان بمؤسسة دار الحديث الحسنية
جامعة القرويين (المغرب)

أ. د. نورة بوحناش

أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة ٢
(الجزائر)

د. محمد الريوش

دكتوراه في الدراسات الإسلامية (المغرب)

سكرتير المجلة: سعد خضر.



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مؤسسة نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء للعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
٢٤٢ ص، (مجلة دورية محكمة: العدد ١٦). ١٧ × ٢٤ سم
١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: أيي الحسيني - أمل جمال

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المحكمه (*)

د. الطاهر سعود
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع بجامعة
محمد لمين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. الطيب بوعزة
أستاذ التعليم العالي - تخصص فلسفة (المغرب)

د. عبد الرحمن عزي
أستاذ الإعلام والاتصال بكلية الاتصال
بجامعة الشارقة بالإمارات (الجزائر)

د. فريدة زمردة
أستاذ التعليم العالي - تخصص تفسير وعلوم
قرآن (المغرب)

أ.د. محمد محمد أبو موسى
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة الأزهر
وعضو هيئة كبار العلماء بمصر (مصر)

البروفيسور محمد فاضل
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

د. هاني الجبير
دكتوراه في الفقه وأصوله وقاض بالمحكمة
العامة بمكة المكرمة (السعودية)

د. هبة رؤوف عزت
أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم
السياسية بجامعة القاهرة سابقًا (مصر)

البروفيسور وائل حلاق
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولومبيا
بالاتحاد الأمريكية (كندا)

د. أبو بكر باقادر
أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا السابق
بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

د. إدريس نغش
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

د. بدران مسعود بن الحسن
أستاذ مقارنة الأديان بجامعة حمد بن خليفة
بقطر (الجزائر)

أ.د. بشار عواد معروف
أستاذ التاريخ السابق بجامعة المستنصرية (العراق)

أ.د. حاتم بن عارف العوني
أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (السعودية)

أ.د. حسن عبد اللطيف الشافعي
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم
ورئيس مجمع اللغة العربية السابق

أ.د. حمو النقاري
أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس (المغرب)

د. خالد المزيني
أستاذ الفقه بجامعة الملك فهد للبترول
والمعادن (السعودية)

د. خالد حاجي
أستاذ اللغة الإنجليزية ورئيس مجلس إدارة
المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة (المغرب)

أ.د. رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة
هارفارد (لبنان)

د. صالح بن طاهر مشوش
أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة
الإسلامية العالمية بماليزيا (الجزائر)

(*) مرتبة أنفائيا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Editorial

The crisis of the Muslim intellectual

By Editor:

Dr. Said Bentajar

افتتاحية العدد

أزمة المثقف المسلم

بقلم رئيس التحرير

د. سعيد بنتاجر

Research Papers

Man the naturally third dimensional being within reason and Islamic perspectives

Mahmoud Dhaouadi

الدراسات والأبحاث

الإنسان الكائن الثقافي بالطبع في العقل والنقل

محمود الذواودي

The question of the method in sociological knowledge:

From positivism paradigm to interpretive paradigm

Abdel Halim Mahorbach

سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية:

من البراديغم الوضعي إلى البراديغم التأويلي

عبد الحليم مهورباشة

Heresies (Bida'a) and Novelties (Muh-dathat): Text-Mining A selected Aspects of Its Knowledge Paradigm

Hasan M. Al-Rizzo

البدع والمحدثات: تنقيب معلوماتي في جانب من خطاطتها المعرفية

حسن مظفر الرزو

Doctrinal differences within the Maliki school of the Islamic West and its effects:

A reading of a selection of samples

Yassine Es-Salmi

الاختلاف العقيدي بين مالكية الغرب الإسلامي وآثاره:

قراءة في نماذج مختارة

ياسين السالمي

The status of «Intellectuals in the Arab Civilization: Ibn Hanbal's plight and Averroes's disgrace» in al-Jabiri's thought-programme

Ilyass El kechouri ١٢٥

مكانة كتاب "المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" ضمن المشروع الفكري للجابري

إلياس الكشوري ١٢٥

Transformations in the 'Islamiization of knowledge' project: A reading in the contribution of Abdel Hamid Abu Sulayman

Houmam Mohamed ١٤٥

تحولات أطروحة (إسلامية المعرفة)، قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان

محمد همام ١٤٥

Book Reviews

Reason and Dialogue:

Review of An Invitation to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition

Harrous Hafid ١٦٩

مراجعات كتب

العقلانية والحوار

قراءة في كتاب سليمان بشير ديان "دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربي".

حفيظ هروس ١٦٩

Translations

Colonialism and Islamic Law

Ebrahim Moosa

Translated by

Khaled ben Mahdy ١٨١

الترجمات

الكولونيالية والفقه الإسلامي

إبراهيم موسى

ترجمة:

خالد بن مهدي ١٨١

William James and Education

Ronald L. Podeschi

Translated by

Soufiane EL BATAL ٢١٣

وليام جيمس والتعليم

رونالد ل. بوديشي

ترجمة:

سفيان البطل

Dialogues

Dialogue with Prof. Dr.: Abdel Majid Bouchabaka
on "Quranic Studies: Reality, problems, and future
prospects"

by: Youssef Akrache ٢٢٥

حوارات

حوار مع أ.د عبد المجيد بوشبكة
حول : "الدراسات القرآنية: الواقع والإشكالات
وآفاق المستقبل"

يحاوره: يوسف عكراش



افتتاحية العدد "أزمة المثقف المسلم"

Editorial

The crisis of the Muslim intellectual

بقلم رئيس التحرير | By Editor

د. سعيد بنتاجر

Dr. Said Bentajar

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 مبدعاً ومختلفاً ومؤثراً.

يفترض أن يكون المثقف مبدعاً بأن يأتي بأمر جديد لم يسبق إليه يكون مفتاحاً لتمييز مشروعه عن المشاريع السابقة، وهذا المفتاح قد يكون رؤية شاملة لامة 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 أفكاراً وحلولاً لمختلف الإشكاليات الأساسية التي تشغل بال المثقفين والمفكرين المسلمين في وقتنا الحاضر، آخذاً 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 قفراً على التراكم المعرفي الذي حصل في الفكر الإسلامي والإنساني بخصوص القضايا الإشكالية. وليس بمكنة الذي يتصدى

يعيش المثقف المسلم أزمة مركبة تتطلب جواباً مركباً يلم بمختلف العناصر المشكلة لهذه الأزمة مع الحاجة إلى أن يكون هذا الجواب مبدعاً ومختلفاً ومؤثراً. وبالنظر إلى الاختلاف الشديد الذي يبيِّن 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 مطالباً بالعمل على معالجة إشكاليات ذات عناصر متكاثرية 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 مشاريع فكرية جزئية هي أيضًا مركبة بدرجة من الدرجات، بما أن تشابك الأسئلة وتركيب أمر قد راعته كثير من المشاريع الفكرية التي أنتجت

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 واحدًا؛ 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 مقارنة 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

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 أحيانًا 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 مأل تلك المشاريع جملة مع التسليم بانطوائها على أفكار نيرة وحلول يرى أنها ناجعة. يجد المثقف المسلم نفسه إزاء مادة فكرية قابلة للاستثمارها 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 بد 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

منفتحًا على النقد والتصحيح وممارسا لهما 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 والتحويلات 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 ينتقها ويقترحها المثقف وتتوافق عليها الجماعة بل صارت نمطًا مخصوصًا من القيم والأفكار تُفرض فرصًا على المجتمع الإسلامي العربي، والإنساني عمومًا، بواسطة وسائل العولمة الثقافية. وتتخذ

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 تسمُّ أفعال المثقف المسلم ومشاريعه بالانفتاح على مساهمات الآخرين المؤتلفين والمختلفين بغاية انتشار الأمة من وهدها، 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

في صور شتى (انتحار وتطرف وإلحاد وأمراض نفسية وغير ذلك)، واختلالات في السلوك الأخلاقي (الجرائم بكل أنواعها مثلاً). 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 جواپ شافٍ عن أسئلة المعنى والاعتقاد يكون مستصحباً للاعتراضات والتحديات التي فرضتها الثقافة المعاصرة على أفراد المسلمين، من جهة؛ ومستمدًا من التراث الروحي والعقدي الثري، من جهة أخرى، هو من أؤكد مهمات المثقف المسلم؛ كما أن هناك حاجة إلى تجديد التنظير التوجيهي الأخلاقي (والفقهية) 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.

العولمة الثقافية أشكالاً متعددة، زادت وسائل الإعلام والتواصل المعاصرة قوةً وتأثيراً. وإذا كان تأثير المثقف في الوعي الجمعي لمجتمعه محدوداً، فمحدودية تأثيره، بل غياب هذا التأثير في الحركية الاجتماعية والسياسية والتاريخية لمجتمعه أولى. والواقع يشهد أن المثقف قد غدا غريباً مغترباً عن مجتمعه ناعقاً، حالماً 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

إلى فلسفة تربوية تبنى على ضوئها أنظمة التربية والتعليم. وكيف يكون التنظير للنموذج الأفضل غافلاً 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 أيضاً؟ وكيف يحصل ذلك إذا كان الممسكون بحبال السياسة والتدبير لا يأخذون بآراء المفكرين؟ تلك معضلة عويصة تقف سداً 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 كيافيات أخرى لتدبير السلطة غير تلك المعتمدة في مجال الوعي الفردي والثقافة الجماعية، بل أيضاً لأن الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتمكني (التقني والعملي) الذي يعيش فيه المسلمون محلياً وعالمياً 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 منشغلاً بقضايا الأحوال الروحية والاعتقادات العقلية والسلوكات الأخلاقية الفردية أو بالتحديات الثقافية والتربوية، متناسياً ومتغافلاً الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتمكني

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 تيه وتوتر قيمي وسلوكي عند هذه الفئات وانخراطهم السلس واللواعي 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، مثلاً، كيفية التعامل مع صناعة الترفيه الضخمة، التي تمس الجميع وتشكل وعيهم الثقافي، وهو مجال لم يُقَلَّ فيه قول جامع مانع. إن الحاجة ماسة، إذن، إلى نموذج إيجابي متوازن يكون نبراساً 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 للتحويل

في العلوم الاجتماعية الذي يعطي منظومة الرموز الثقافية الأولوية في الدراسة العلمية الاجتماعية للأفراد والمجتمعات سواء جانبها النظري أو في جانبها التطبيقي والميداني فهما وتفسيراً؛ وفي سياق التأصيل الحدائي للعلوم التي تساعد المثقف المسلم على فهم المجتمع، انخرط الباحث الجزائري الدكتور عبد الحليم مهورياشة في معالجة إشكالية المنهج في علم الاجتماع في مقاله الموسوم بـ **«سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية: من البراديغم الوضعي إلى البراديغم التأويلي»**. وقد بنى فيه الباحث مفهوم البراديغم، الذي طوره طوماس كون، باعتباره الأنسب لتصنيف المعرفة السوسيولوجية بديلاً عن مفاهيم النظرية والمنهج. وخلص، بعد تحليله لمعايير التصنيف وأنواعه كما تنبأها عدد من علماء الاجتماع، إلى أن ثمة براديغمين رئيسين سادا المعرفة الاجتماعية، وهما البراديغم الوضعي والبراديغم التأويلي؛ وقد كان البراديغم الوضعي مرمي لسهام الباحث النقدية بالنظر إلى كونه منهجاً اعتمد 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 تلل الانتقادات التي وجهتها المناهج والنظريات الأخرى من اختيار الباحث، خاصة من قبل التوجهات المنهجية

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 اسماً كلياً 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 انشغالات

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 راهناً أو تهتم بتجاربه؛ فنجد السعي إلى إبداع رؤية كلية مركزها الإنسان هي رهان مقال الباحث التونسي الدكتور محمود الذوايدي الموسوم بـ **«الإنسان الكائن الثقافي في العقل والنقل»**. والذي تولى فيه التأصيل النقلي والعقلي لتصور مخصوص للإنسان يعتبره كائناً ثقافياً رمزياً، خلافاً 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»

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 العقدي 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 مُتَلَمِّذَيْنِ على يد نفس الشيخ (هو سحنون المالكي)، والذي أدت إلى منازعات 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

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 الحدائي لطرق فهم المجتمع، اقترح الباحث حسن مظفر الرزو، في مقاله الموسوم بـ «البدع والمحدثات: تنقيب معلوماتي في جانب من خطاطتها المعرفية» منهجاً 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 بمفهوم البدع والمحدثات، خاصة منهجية التنقيب في البيانات التي صارت مجاًلاً من مجالات الذكاء الاصطناعي؛ أما البدعة المعرفية فهي استنتاجه لنتائج متميزة، أكثرها لفتاً 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 تماماً في الموضوعات المتعلقة ببيان فئات المبتدعة والتعامل مع أهل البدع وتوبة المبتدع ونتاج البدعة وآثارها على المجتمع الإسلامي، في التقسيم المفاهيمي الذي اتخذته الباحث إطاراً نظرياً له. ونحسب البدعتين حسنتين بالنظر إلى

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 «حفيف هروس» مراجعة كتاب المفكر السنغالي سليمان بشير ديان الموسوم بـ **«دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربي»**. وقد نبّه 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 مضموناً للخطاب الإسلامي التراثي من خلال إبرازه آليتين عقليتين هما: الدفاع عن العقائد الإيمانية بطريق العقل، وتقديم تأويلات عقلية مقبولة للنص الديني»، منبهاً على تجاوزات وتعميمات تبناها الكاتب، والتي عزاها المراجع إلى تضيقه 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.

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

وفي السياق نفسه الذي يهتم 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 عالج 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

الأمريكي وليام جيمس بمقارنته 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 كُملهم للمقاربة البراغماتية للتعليم الأمريكي لم يعتبر موجباً فعلياً 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 مستعراً، قد سبق لجيمس أن قدم فيها أنظراً وآراء جديرة بالاهتمام والاستثمار، ومنها مثلاً إشكالية الحرية والبنية أو الحرية والتحكم، عولجت ولا زالت تشغل بال فلسفة التربية، عموماً 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.

وفي سياق العلاقة بين الإسلام والغرب، اخترنا نشر الترجمة التي أنجزها الباحث خالد بن مهدي نص «الكولونيالية والفقہ الإسلامي» لإبراهيم موسى. وقد حاول فيه الكاتب إبراز العلاقات المعقدة بين الاستراتيجية الثقافية الكولونيالية وثقافة المجتمع المسلم المستعمر، والفقہ الإسلامي بوجه أخص. وقد نبه الكاتب إلى أن الأثر العكسي الذي أحدثه الفقہ 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 تضيق لمجال الفقہ الإسلامي في النظام القانوني، من جهة؛ وتبينة لهذا الفقہ وفصله عن الجانب الأخلاقي ليكون ملائماً 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 الفقہ الإسلامي كمنظومة قيم متميز، بل والمطالبة بالاعتراف به وتطبيقه في الدول التي توجد فيها أqliات 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



الدراسات والأبحاث Research Papers



الدراسات والأبحاث | Research Papers

الإنسان الكائن الثقافي بالطبع في العقل والنقل

**Man the naturally third dimensional being
within reason and Islamic perspectives**

محمود الذواوي^(١)

Mahmoud Dhaouadi

ملخص البحث:

تقدّم هذه الدراسة النظرية الجديدة والمتمثلة في نظرية البعد الثالث للإنسان أو الرموز الثقافية. فهذه الأخيرة هي تلك السمات/الرموز التي تميّز الجنس البشري عن غيره من الأجناس الأخرى. والرموز الثقافية عندنا هي المنظومة الثقافية التالية: اللغة المكتوبة والمنطوقة والفكر والدين والمعرفة/العلم والأساطير والقوانين والقيم والمعايير الثقافية. تؤكد هذه النظرية اعتماد على معطيات العقل وشهادة النقل أن عناصر البعد الثالث للإنسان مركزية في صميم هويّة بني البشر. ومن ثمّ، ينبغي أن يكون الاعتماد عليها ذا أولوية قصوى بالنسبة للمتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية الذين يرغبون في فهم وتفسير سلوكيات الأفراد وحركة المجتمعات والتنظير حولها. نود في هذا البحث استكشاف مشروعية تسميتنا للإنسان كائنًا ثقافيًا بالطبع Homo Culturus قبل وبدليًا عن اعتباره كائنًا اقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا كما ذهب إلى ذلك الكثيرون من نخب المفكرين الاجتماعيين؛ إذ إن هذه الصفات التي ركزوا عليها لم تكن لتوجد أصلًا دون البعد الثالث

للإنسان. يساعد هذا الإطار الفكري/البردايم على تفسير ظاهرة العقول المتنوعة وفي طليعتها العقول العظيمة مثل عقل ابن خلدون.

الكلمات المفتاحية: هوية الإنسان، البعد الثالث للإنسان، شهادة العقل والنقل، الجوانب المتعالية للرموز الثقافية، ابن خلدون.

Abstract:

This paper claims theoretically that Humans are first of all **Homo Culturus** before being Homo Politicus or Homo Sociologus or Homo Oeconomicus. Humans are distinguished from the rest of the species by what I call the Third Human Dimension/THD or Cultural Symbols/CS: language, thought, religion, knowledge / science , myths , laws and cultural values and norms. According to the reason/Aql analysis and the the Islamic perspective/Naql, CS are very central to the human identity of individuals, groups and societies. Consequently, they are basic keys for understanding and explaining individual as well as collective behaviours in human societies. The paradigm of Homo Culturus helps explain also the phenomenon of the human mind in its various forms: illiterate mind, educated mind and the great thinking minds of scientists and scholars like Ibn Khaldun's.

الفقهاء والعلماء والمفكرون المسلمون
الأوائل (الذوايدي ٢٠١٠).

طبيعة الإنسان وتطوره: آفاق جديدة

نشرت المجلة العلمية الأمريكية الشهيرة Scientific American عددًا خاصًا عنوانه: (البشر: لماذا نحن البشر لسنا كأى جنس آخر على وجه الأرض؟) صدر هذا العدد في شهر سبتمبر ٢٠١٨ (المجلد ٣١٩، العدد ٣). يقول أحد المقالات في مقدمته «عموماً، يعتقد معظم الناس على هذه الأرض بابتهاج دون أي سند علمي موثوق به أن البشر مخلوقات خاصة ومميزة عن الحيوانات الأخرى. من اللافت للنظر أن أهم العلماء القادرين على تقييم ذلك الاعتقاد يبدون في الغالب متحفظين على الاعتراف بأن الجنس البشري جنس فريد. وربما يعود ذلك إلى الخوف من دعم فكرة الاستثناء البشري الذي تطرحه العقائد الدينية. لكن المعطيات العلمية القوية الحديثة من مبادئ علمية مختلفة من علم البيئة إلى علم النفس المعرفي تؤكد أن البشر هم حقاً جنس متميز» (ص ٣٤).

قُسمت صفحات هذا العدد الخاص إلى بعض المقالات تقتصر على ذكر عناوين البعض منها فقط: كيف أصبحنا نوعاً مختلفاً من الحيوان، تشفير لغز الوعي/ الإدراك البشري، ما الذي يجعل اللغة أمراً

Keywords: The Third Human Dimensional being, human identity, Aql and Naql perspectives, transcendental dimensions of CS, Ibn Khaldun.

هدف البحث

يهدف هذا البحث إلى التعرف على مشروعية تسمية الإنسان كائنًا ثقافيًا بالطبع. فقد وجدنا صمتًا شبه كامل حول هذا الأمر في العلوم الاجتماعية المعاصرة. نود التأكيد في صفحات هذه الورقة بأن تلك العلوم لا يمكن أن تكسب نظريًا وميدانيًا رهان فهم وتفسير موثوق بهما بالنسبة للظواهر الفردية والجماعية البشرية دون إعطاء دور مركزي لما نسميه منظومة الرموز الثقافية أو البعد الثالث للإنسان (اللغة والفكر والدين والمعرفة/ العلم والقيم والأعراف الثقافية والأساطير والقوانين) في تحديد معالم تلك الظواهر.

وكما سيتجلى ذلك في صفحات هذا البحث، فالعلوم الاجتماعية الحديثة لم تُولِ اهتمامًا كبيرًا إلى أهم معالم الهوية الإنسانية والتمثلة في عناصر تلك المنظومة الثقافية. بل هي أعطت جُلَّ اهتمامها إلى المعالم الأقل مركزية في هوية الإنسان مثل الجنس والاقتصاد والسياسة والاجتماع بدل تركيزها في المقام الأول على منظومة الرموز الثقافية التي نعكفُ هنا على كشف الحجاب عنها بمنهجية العقل والنقل، المنهجية التي بناها

يتطور ليس من أجل التأقلم مع طبيعة البيئة ولكن لصالح البيئة غير الطبيعة التي صنعها الإنسان نفسه.

الإنسان ليس قرودًا

كُثرت المسائلة أخيرًا في الدوائر المعرفية الغربية لفكرة «أصل الإنسان قرود». فالمؤلف ألان بروشيانيز Alain Prochiantiz ينكر هذه الفكرة كما يعبر عن ذلك عنوان كتابه الصادر في ٢٠١٩: «لماذا نحن/البشر لسنا بالقرود Pourquoi nous ne sommes pas des singes». كما نشرت مجلة Science et Vie عددًا خاصًا في شهر ديسمبر ٢٠١٨ عنوانه «الإنسان لا ينحدر من القرود». ويتساءل ويجيب العالم George G. Simpson في عنوان كتابه «هل نحن قرود؟ لا نحن بشر ٢٠١٥».

مربط الفرق بين الحيوان والإنسان

تردد الكتابات المعاصرة صفة التشابه بين الإنسان والحيوان أكثر من صفة القطيعة بينهما. نقتصر على ذكر مثالين يبرزان الفرق بين الاثنين: فمن جهة، وجدت الباحثة جاين جودال Jane Goodal أن القرود الكبيرة (الشمبانزي) قادرة على صناعة بعض الأدوات لصيد دودة الخشب. ومن جهة ثانية، لاحظ بعض الباحثين اليابانيين لعالم الحيوانات أن القرد الآسيوي يعلم أولاده تقنيات غسل البطاطس الحلوة. لكن هذه

مميزًا للإنسان؟ البشر هم بصدد تغيير مسار التطور. لماذا ربما نحن البشر نمثل الحياة الذكية الوحيدة على هذا الكوكب؟

وبالتوازي مع هذه المجلة الصادرة باللغة الانجليزية نشرت مجلة (Sciences Humaines) décembre 2018 باللغة الفرنسية ملفًا خاصًا عنوانه: **البشر: إعادة نظر تفكيرنا في أصولنا**. يقدم هذا الملف أطروحات وفرضيات جديدة حول ظهور العقل البشري المختلف كثيرًا عن نظيره لدى أبناء عمه الأكثر قربا منه وهم القرود الكبار. يعود ذلك في نهاية المطاف إلى مسيرة تطور مختلفة لدى الجنس البشري. تتكون هذه المسيرة من مرحلتين: ١- كسب الإنسان رهان المشي على رجلين ومخ أكبر حجمًا و٢- ظهور اللغة والأدوات المتنوعة والفن والمقابر. ففهم هذه العملية المميزة للجنس البشري التي قادت إلى ميلاد العقل البشري يطرح اليوم **رؤى وآفاق جديدة** بخصوص إعادة النظر في حركة مسيرة تطور الجنس البشري. وينطبق نفس الشيء على الآليات الفاعلة في هذا التطور (الاختيار الطبيعي والاختيار الاجتماعي والاختيار الثقافي) الذي تقع اليوم إعادة النظر فيه بالكامل. يأتي هذا الطرح الجديد لعوامل تطور مسيرة الجنس البشري **مخالفًا** للمقاربة الكلاسيكية لداروين القائلة إن الاختيار الطبيعي يفسر تطور الجنس البشري. يعمل ذلك الاختيار على تحاشي ضغوط وعوائق البيئة. أما في الرؤى الجديدة، فالجنس البشري

اقتصار منهجية العلوم على المعطيات الكمية

يعود تحاشي تلك العلوم التركيز على الثوابت الكبرى لدى الجنس البشري إلى المنهجية التي تتبناها والمبنية على الملاحظة **والمؤشرات الكمية** دون الحرص على الأخذ بعين الاعتبار **المعطيات الكيفية**، من جهة، وعدم وضع، من جهة ثانية، تفاصيل معطيات المنهجية الكمية في إطار رؤية فكرية معرفية تجمع بين شتات تلك المعطيات المتناثرة فتعطيها تفسيراً ومن ثمّ معنى أوضح ومشروعية أكبر عند أهل الذكر. إن مواصفات الإنسان بأنه كائن اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي في تصورات علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة المعاصرين هي مواصفات للإنسان يصعب أن تكون حقائق إنسانية دون أن يكون الإنسان في المقام الأول كائناً ثلاثي البعد/ثقافياً بالطبع. ففقدان **الحقيقة الثقافية الكبرى في طبيعة الإنسان** يعيق الفهم والتفسير الأكثر مصداقية. فهامشية الثقافة في الرؤية المعرفية لعلوم الإنسان والمجتمع جعلت، على سبيل المثال، فكر العالم الروسي لاف فيجوتسكي Lev Vygotsky في كتابه **الفكر واللغة** غير مرحب به في الدوائر العلمية الغربية في تلك العلوم: إذ إن حضور العامل الثقافي في تفكير علم النفس بقي أمراً هامشياً جداً في الجزء الكبير من القرن العشرين. فمعالم الخل في العلوم الاجتماعية والإنسانية المشار إلى البعض

السلوكيات البسيطة لبعض القرود لا تغير شيئاً من **الحقيقة الكبرى الثابتة** التي يبرزها هذا العدد الخاص من المجلة الأمريكية. تتمثل هذه الحقيقة الكبرى في تميز الجنس البشري بما يسميه بعض المقالات في هذه المجلة بالثورة المعرفية Cognitive Revolution أو ما نطلق عليه نحن منظومة الرموز الثقافية أو البعد الثالث للإنسان (اللغة والفكر والمعرفة والعلم والدين والأساطير والقوانين والقيم والأعراف الثقافية). فبهذه المنظومة الثقافية يعتبر **الإنسان مخلوقاً فريداً** على وجه الأرض قادراً على التحكم في غيره من الأجناس الحية وفي المخلوقات الجامدة في هذا العالم. فانفراد الإنسان بتلك الميزات ومنه بمشروعية السيادة على وجه الأرض مرتبط شديد الارتباط بمنظومة الرموز الثقافية تلك الحقيقة الكبرى والثابتة التي يتميز بها الجنس البشري عن سواه. وعليه، فمن وجهة هذا المنظور الفكري لا يجوز أن تخفي بعض أوجه الشبه بين الجنس البشري والأجناس الأخرى **الحقيقة الكبرى** المتمثلة في أن الإنسان هو الكائن الوحيد الثلاثي البعد. وما لم يصبح أي من الأجناس الأخرى منافساً حقاً للجنس البشري في إدارة شؤون ما يجري على بساط الأرض وفي السماء، فإن الحقيقة الكبرى المتمثلة في تميز الجنس البشري بمنظومة الرموز الثقافية **بقي محافظة على مصداقيتها** في أن الإنسان هو الذي ينفرد بالسيادة على الأرض بين كل المخلوقات.

المعرفية الثقافية تستند على الحقائق الكبرى في فهمها وتفسيرها لسلوكيات الناس وحركية المجتمعات والحضارات البشرية في القديم والحديث.

ترشح نظرية التطور للمساءلة

تفيد المعطيات الواردة أعلاه أن الصيغة الكلاسيكية لنظرية التطور مرشحة بقوة للتعديل وربما للتغيير. كما ذكرنا، فالمجلة الأمريكية تعلن بصوت عال أن الجنس البشري ليس كمثله جنس آخر على وجه الأرض. أي أنه **جنس فريد** بكل المقاييس التي استعملتها فروع العلوم الحديثة المتنوعة والمتعددة في دراسة الإنسان. أما المجلة الفرنسية فهي لا تتردد في القول إن إعادة النظر في أصول الجنس البشري هي أمر جارٍ في العلوم المهمة بدراسة الإنسان. وتفصح عناوين الكتب المذكورة جهرًا أن القردة ليست أصلًا للجنس البشري. وهو توجه يدعو إلى إعادة النظر في صلب نظرية التطور لدى داروين. هناك مشروعية كبيرة للقيام بذلك في الظروف الحالية لعلوم الإنسان والمجتمع التي بدأت تعطي الأبعاد الثقافية أهمية **متزايدة** في فهمها وتفسيرها لسلوكيات الأفراد وحركية المجتمعات والحضارات البشرية. ومن ثَمَّ، لإعادة النظر تلك تعزز إشارتنا إلى أن منظومة البعد الثالث للإنسان تمثل ما سميناه **الحقيقة الكبرى** في طبيعة الإنسان. وإذا كُيِّسَ الرهان في «تثقيف»

منها تأتي أساسًا من **رؤيتها المعرفية/ الإبيستمولوجية** لطبيعة الإنسان. فهي تركز على الجوانب المادية المحسوسة من الإنسان. وتلك الرؤية المعرفية هي **وليدة** لعوامل عرفتها الحضارة الغربية منذ عصر النهضة العلمية: صراع العلماء مع الكنيسة أدى إلى نفورهم من الدين الأمر الذي جعل كلاً من العلوم الطبيعية الدارسة للظواهر المادية ونظرية التطور لداروين تهتم بدراسة الجانب البيولوجي في الإنسان قبل الثقافي، كما رأينا.

اهتمام صاعد بالعوامل الثقافية

هناك مؤشرات عديدة اليوم في تلك العلوم لصالح إعطاء **اهتمام أكبر لعنصر الثقافة** في فهم وتفسير سلوكيات الأفراد والظواهر الاجتماعية. يأتي علم الاجتماع الثقافي في الصدارة. يعتبر هذا الفرع الناشئ والصاعد في علم الاجتماع أن **الثقافة هي متغير مستقل وليس بالتابع**. أي أنها في صميم طبيعة الإنسان ومن ثَمَّ فهي الأساس في فهم وتفسير ما يجري في المجتمعات وسلوكيات الأفراد. ويتفق هذا مع مقولتنا في هذا المقال الداعية إلى أن الإنسان كائن ذو بعد ثالث/ ثقافي قبل أن يكون اقتصاديًا أو سياسيًا أو اجتماعيًا؛ إذ الثقافة هي الحقيقة الكبرى الثابتة التي يتميز بها الجنس البشري عن بقية الأجناس الأخرى. فهي الأصل لمعالم حركة المجتمعات وتنوع السلوكيات الفردية والظواهر الاجتماعية. وهكذا، فالرؤية

جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ. وعند ابن خلدون ينفرد الإنسان عن بقية الأجناس **بالفكر** الذي هو عنصر بارز في منظومة الرموز الثقافية: «وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكنّ وغير ذلك. وإنما تميّز عنها بالفكر... فهو مفكر دائماً لا يفتر عن الفكر... وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمنا من الصنائع...». فموقف علماء اليوم الناقد لفكرة «أصل الإنسان قرده» وإبراز صاحب المقدمة لتمييز الإنسان عن الحيوانات **بالفكر يشكك بقوة** في مصداقية دراسات علم النفس الحديث، مثلاً، الذي جعل دراسة **سلوك الفئران والحمام والقردة** ونتائجها مُسلّمات ثابتة لفهم سلوك الإنسان! ذلك الكائن الثلاثي الأبعاد في الصميم.

الإنسان غير الثقافي

فمقولتنا (الإنسان كائن ثقافي بالطبع) هي رؤية فكرية تنتمي إلى ما يُسمى عند علماء الاجتماع الثقافييين «**البرنامج القوي**» لا «البرنامج الضعيف». ويعني مصطلح البرنامج القوي إعطاء منظومة الرموز الثقافية المكانة الأولى في البحوث الميدانية والأطروحات النظرية حول الأفراد والمجتمعات. وهذا ما لم يكن موجوداً أصلاً في العلوم الاجتماعية المعاصرة باعتراف الباحثين الغربيين أنفسهم في علم الاجتماع الغربي منذ بداياته الأولى. ومن ثم، يوصف الرواد الأوائل المؤسسون لعلم الاجتماع

(إعطاء مكانة مركزية للثقافة في دراسة الإنسان) العلوم الطبيعية والاجتماعية في دراسة الجنس البشري فإن ذلك يمكن أن يحدث **إطاراً ثورياً علمياً** (بردايم) بالمعنى الذي يعطيه توماس كون لهذا المصطلح، أي **قطيعة** مع النموذج الإرشادي لما يسميه كون العلم العادي Normal Science الذي جُمع رصيذاً معرفياً تراكمياً ضخماً لصالح نظرية التطور الكلاسيكية لداروين التي يتبنى نموذجها الإرشادي الكثير من العلماء من فروع العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية المختلفة على حدّ سواء.

تغيير في الرؤية المعرفية للعلوم

مما لا شك فيه أن نهضة العلوم المعاصرة انطلقت من منهجيتها التي تعتمد على المعطيات الكمية: لأن العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء والطب تستعمل عوامل مادية في إنشاء رصيدها العلمي المفاهيمي والنظري لدراسة الظواهر التي تهتم تلك العلوم بالبحث فيها. لكن الأمور قد تغيرت في العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية في آخر القرن العشرين وبداية من مطلع هذا القرن، كما أشرنا. وهو تغيير تسانده الرؤية المعرفية للإنسان في **الحضارة العربية الإسلامية** وعلومها الرائدة قبل العصور الحديثة. فالقرآن يعتبر **الإنسان كائناً متميزاً** على كل الأجناس الأخرى؛ لذا أُسندت له الخلافة **وحده** «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي

مركزياً في صلب هوية الجنس البشري كأفراد ومجتمعات وحضارات. وحتى علم الأنثروبولوجيا المعاصر الذي يركز على دراسة الثقافة في المجتمعات البشرية، فإنه لا ينظر إلى الإنسان على أنه كائن رموزي ثقافي بالطبع. كما تؤكد مقولته هذا البحث (الذواوي ١٩٩٧، ٢٠٠٢، ٢٠٠٨ Dhaouadi). ومن ثم، غاب مصطلح **الإنسان الثقافي** Homo Culturus في أدبيات العلوم الاجتماعية المعاصرة. وفي مقابل ذلك، ذهب علماء الاقتصاد وأصحاب الرؤية المادية للإنسان إلى وصف طبيعة هذا الأخير بأنه كائن اقتصادي (Homo Oeconomicus). أما علماء السياسة فقد أطلقوا عليه مصطلح كائن سياسي (Homo Politicus). والإنسان عند علماء الاجتماع هو كائن اجتماعي

(Dahrendorf 1974). (Homo Sociologus). ورغم تركيز علماء الأنثروبولوجيا المعاصرة على دراسة الثقافة لدى الإنسان والمجتمع، فإنهم لم يستعملوا مثل زملائهم مصطلحاً مشتقاً من كلمة الثقافة ليصفوا الإنسان على أنه كائن ثقافي (Homo Culturus) في المقام الأول. **وبغياب البحث الأساسي أو ضعفه** في دراسة الإنسان ككائن ثقافي بالطبع، فإنه يصعب الاطمئنان على مصداقية الرؤى المعرفية/العلمية والنتائج الميدانية التي تتوصل إليها العلوم الاجتماعية الحديثة. يجوز وصف فكر تلك العلوم بأنه فكر أعطى أولوية اهتمامه إلى ما يقترب من المهم بدلاً عن إعطائه بالكامل إلى **الجانب الأهم** في

الغربي بأنهم أصحاب «البرنامج الضعيف». أي أنهم **همشوا مركزية منظومة الرموز الثقافية** في التنظير والعمل الميداني.

فعلماء الاجتماع الغربيون الأوائل المنظرون حول الثقافة مثل فيبر Weber ودوركايم Durkheim وماركس Marx وبارسنز Parsons وميلس Mills والشيوعيين والفاشييين وآخرين عُرفوا بأنهم كانوا **أصحاب «برنامج ضعيف»**. لقد أعطوا منظومة الرموز الثقافية/الثقافة أهمية صغيرة في تحاليلهم السوسيولوجية (Semashko, Daloz, Erdemir 2006 : 831-838). كما أن المدرسة الفكرية Birmingham School وعالم الاجتماع بورديو Bourdieu والفيلسوف فوكو Foucault ونظرية إنتاج واستهلاك الثقافة لم يقوموا بأفضل من رواد علماء الاجتماع الغربيين: أي أنهم تبنا كذلك «البرنامج الضعيف» في دراسة الثقافة. وما يزال اتجاه **«البرنامج الضعيف» هو المهيمن** اليوم في الدراسات السوسيولوجية للثقافة رغم أن اتجاه «البرنامج القوي» لعلم الاجتماع الثقافي يلقي اهتماماً متزايداً بين علماء الاجتماع منذ ميلاد ما يسمى «التحول الثقافي Cultural Turn» في أواخر التسعينات من القرن الماضي (Wolff 1999: 503). فالماركسية والبنوية الوظيفية والتحليل النفسي والتفاعلية الرمزية Symbolic Interactionism والمدرسة السلوكية Behaviorism كلها ذات أطروحات معرفية ورؤى فكرية **لا تجعل** منظومة الرموز الثقافية أمراً

٣. ينفرد الجنس البشري بلعب **دور السيادة/ الخلافة** في هذا العالم دون منافسة حقيقية له من طرف كل الأجناس الأخرى.
٤. يتميز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن الأجناس الأخرى **بمنظومة الرموز الثقافية**.
٥. يختص أفراد الجنس البشري **بهوية مزدوجة** تتكوّن من الجانب الجسدي/ البيولوجي الفيزيولوجي، من ناحية، والجانب الرموزي الثقافي المشار إليه في ٤، من ناحية ثانية.

والسؤال البحثي والفكري المشروع بهذا الصدد هو: **أولًا** هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يميّز بها الإنسان؟ وثانيًا: هل أن **الرموز الثقافية** تؤثر تأثيرًا حاسمًا في المعالم الأربعة الأخرى؟

هناك علاقة مباشرة بين المعلمين ١ و ٢. إذ إن النمو الجسمي البطيء عند أفراد الجنس البشري يؤدي بالضرورة إلى حاجتهم إلى معدل يبيّن أطول يمكنهم من تحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة والمتعددة المستويات. أما الهوية المزدوجة التي يتصف بها الإنسان فإنها أيضا ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المعلم ١) للإنسان، من جهة، والعنصر الرموزي الثقافي (المعلم ٤)، من جهة أخرى.

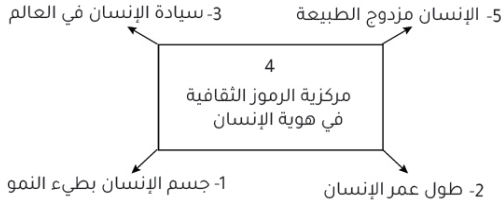
وبالنسبة لسيادة الجنس البشري فهي ذات **علاقة قوية** ومباشرة بالمعلمين ٥ و ٤: الهوية المزدوجة والرموز

هوية الإنسان ومجتمعه وهي منظومة الرموز الثقافية (الذوايدي ٢٠٠٦: ٢٨). وهكذا يجوز القول بأن غفلة رواد العلوم الاجتماعية الحديثة عن إعطاء الصدارة لمنظومة الرموز الثقافية في هوية الإنسان يشبه عملية **تغيب الشجرة** والاقتصار عن إحضار فروعها فقط: إذ إن وصف الإنسان بأنه اجتماعي واقتصادي وسياسي أو رقمي (l'Homo Numericus) (Compiègne 2011) كما ظهر أخيرًا، لا يمكن رؤيته وتجسمه كحقيقة ميدانية بدون حضور منظومة الرموز الثقافية في صلب هوية الإنسان (الحاج 1967: 26 121 : Seidman 2008).

ملاحظات رئيسية حول تمييز الجنس البشري

نأتي الآن إلى صلب المعطيات البحثية والفكرية التي سمحت لنا بإرساء **الإطار الفكري** لهذه الأطروحة الثقافية الجديدة. تستند مقولتنا هذه (الإنسان كائن ثقافي بالطبع) على ملاحظات فكرية وبحثية شخصية جديدة حول **خمسة معالم** ينفرد بها الجنس البشري عن غيره من عالم الحيوانات، مثلًا:

١. يتصف النمو الجسمي (البيولوجي الفيزيولوجي) لأفراد الجنس البشري **ببطء شديد** مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي نجده عند بقية الحيوانات.
٢. يتمتع أفراد الجنس البشري بأمد حياة (سن) **أطول** من عمر معظم الحيوانات.



نظرية الرموز الثقافية

هناك مشروعية فكرية ومنهجية لوصف هذا الإطار التحليلي للرموز الثقافية بأنه يمثل **نظرية**؛ لأن النظرية هي ذلك الإطار الفكري الذي يفسر عددًا من الظواهر المختلفة [Turner ٢٠٠١: ١-١٧]. وهذا ما تبيّنه مقولة الرموز الثقافية عندنا. فالمعالم ١، ٢، ٣، وه المميّزة للإنسان في الرسم هي حصيلة لمركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان. ومن هنا تأتي مشروعية استعمال الرموز الثقافية لبناء نظرية لفهم وتفسير طبيعة الإنسان وسلوكيات الناس وشؤون مجتمعاتهم. إن مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان أدت عندنا إلى بروز مفهوم جديد نسميه **البيولوجيا الرموزية الثقافية CS Biology** أي أن الرموز الثقافية تؤثر حتى في هندسة جسد الإنسان من حيث بطء نموه وطول أمد حياته. إنه مفهوم معاكس لمفهوم السوسيوبيولوجيا Sociobiology الذي يرى أنه يمكن تفسير الكثير من السلوكيات الاجتماعية والثقافية البشرية انطلاقًا من معطيات بيولوجيا الإنسان (Wilson 1970)

الثقافية. والعنصر المشترك بين هذين المعلمين هو **منظومة الرموز الثقافية**. ومن ثم، يتجلى **الدور المركزي** والحاسم لمنظومة الرموز الثقافية في تمكين الإنسان وحده من السيادة / الخلافة في هذا العالم.

مقدرة مقولتنا على التفسير

إن الرموز الثقافية تسمح أيضا بتفسير المعلمين ١ و ٢. فالنمو الجسمي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى كون أن عملية النمو الشاملة عنده تشمل **جبهتين**: الجبهة الجسمية والجبهة الرموزية الثقافية. وهذا خلافًا للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب فقدانها لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الواسع والمعقد. وهذا يعني أن نمو الكائن البشري على **مستويين** يؤدي بالضرورة إلى بطء عملية النمو ككل عنده: أي على الجبهتين. وبعبارة أخرى، فانصراف كل جهود عملية النمو عند الإنسان إلى جبهتين -لا جبهة واحدة- **يعطل سرعة النمو على الجبهتين عند الإنسان**: أي إلى بطء في النمو الجسدي وبطء في النمو الرموزي الثقافي. يلخص الرسم التالي مركزية منظومة الرموز الثقافية في ذات الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لمقولة **الإنسان كائن رموزي ثقافي بالطبع**.

هذا الواقع، فالإنسان ليس حيوانًا ناطقًا فحسب كما قال قدماء الفلاسفة بل هو أيضًا كائن رموزي ثقافي بالطبع.

القرآن ومركزية الرموز الثقافية في الإنسان

لا تستند مقولة الإنسان كائن ثقافي بالطبع في هذا البحث على منهجية تحليل العقل فقط، بل هي تعتمد أيضًا على ما يتضمنه **تراث النقل للثقافة الإسلامية** وفي طليعتها القرآن الكريم، نحاول هنا اكتشاف مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان من خلال بعض الآيات التي ورد فيها ذكر **السمع**.

من اللافت للنظر أن عامة الناس وخصتهم في المجتمعات البشرية يعتبرون البصر أهم من السمع. فينظرون، مثلًا، إلى إعاقة العمى على أنها أخطر وأبشع من إعاقة الصمم. يجوز تفسير هذا السلوك بسبب أن العمى ظاهرة فيزيولوجية مادية **ظاهرة** تراها عيون المبصرين بينما الصمم لا يتجلى فيزيولوجيًا وماديًا للناظرين مثل العمى الأمر الذي جعل **معظم الناس** يميلون إلى اعتبار حاسة البصر **أكثر أهمية وقيمة** من حاسة السمع. وهي رؤية جماعية وشعبية لا تتناقض مع التحليل الموضوعي للظاهرة فحسب، كما سنرى، وإنما تتناقض أيضًا مع ما تشير إليه **الآيات القرآنية** التي تتحدث عن السمع والبصر. وينبغي الإشارة هنا أن قيمة الأشياء لا تأتي فقط من طبيعتها الذاتية

اللغة ونشأة الثقافة في المجتمع البشري

وعند التساؤل عن أهم عنصر في منظومة الرموز الثقافية يقف وراء ميلاد هذه المنظومة المميزة للجنس البشري: فإن **اللغة البشرية المنطوقة والمكتوبة** تكون هي وحدها المؤهلة لبروز منظومة الرموز الثقافية: فلا يمكن تخيل وجود بقية عناصر تلك المنظومة كالدين والعلم والفكر دون حضور اللغة البشرية المنطوقة على الأقل. ومن ثم جاءت مشروعية اعتبارنا أن **اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعًا**. ونظرًا لمركزية اللغة المنطوقة والمكتوبة في نشأة منظومة الرموز البشرية أو الثقافة، فإن وصف **الإنسان بأنه حيوان ناطق** وصف مشروع جدًا: لأن أكثر ما يميز الجنس البشري عن بقية الأجناس الأخرى ويعطيه السيادة عليها بواسطة منظومة الرموز الثقافية هي اللغة المنطوقة والمكتوبة. إذن، فاللغة هي منشئة ظاهرة الثقافة نفسها.

يتبين مما سبق أن مقولتنا تُعلن أن منظومة الرموز الثقافية هي ذلك الجانب غير البيولوجي الفيزيولوجي لهوية الإنسان الثنائية التركيبية (منظومة الرموز الثقافية + الجسم). وأن الرموز الثقافية هي **مربط الفرس في هوية الكائن البشري**. أي أن هيمنته على بقية الكائنات الأخرى وسيادته عليها يأتي من الجانب غير المادي في هويته المزدوجة. ومن

بَعَثَكُمْ إِلَّا كُنْفُسٍ وَحِيدَةً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿٢٨﴾ لقمان

فتقدم ذكر السمع على البصر أربع عشر مرة في تلك الآيات يوحى بأن **هذا التقديم أمر مقصود** وليس مجرد صدفة. ومن أهداف تقديم كلمات على كلمات أخرى في أسلوب نصوص اللغة العربية وغيرها من اللغات هو **إبراز أهمية وأفضلية الكلمات المتقدمة** على الكلمات المتأخرة. ومنه، فتقديم كلمة السمع كاسم أو فعل أو وصف على مثيلاتها من كلمة بصر يشير بكثير من الوضوح والشفافية إلى أن أهمية حاسة السمع **تفوق** كثيرًا حاسة البصر.

تسمح صدارة كلمة السميع/سميع على كلمة بصير في الآيات المذكورة وغيرها بالقول إن **حاسة السمع أهم من حاسة البصر**. وهذا ما تؤكدته مقارنة الأعمى بالأصم منذ الولادة أو الطفولة المبكرة في ميدان كسب المعرفة والعلم والإبحار فيهما. فمعروف أن بعض الأفراد المصابين بإعاقة العمى مع الولادة أو بعدها بسنوات قليلة قادرون على أن يصبحوا علماء ومفكرين مرموقين يُشار إليهم بالبنان. بينما لا تسمح إعاقة الصمم عند الولادة بالتأهل للفوز في آفاق العلم والمعرفة؛ لأنها إعاقة **تحرم الإنسان من تعلّم اللغة** وبالتالي من **منظومة الرموز الثقافية ميزة الإنسان الكبرى**. ومثال طه حسين عميد الأدب

وإنما قد تأتي أيضًا من استعمالها **كواسطة** لتحقيق أشياء أخرى. وينطبق هذا على حاسة السمع لدى الإنسان. فالأهمية العظمى لحاسة السمع عند الإنسان لا تعود مباشرة إلى السمع نفسه وإنما تأتيه **بطريقة غير مباشرة** من منظومة الرموز الثقافية التي ينفرد بها الإنسان عن غيره من الكائنات، كما رأينا؛ إذ لو كان الأمر يرجع مباشرة إلى حاسة السمع فقط لما تأهل الجنس البشري **وحده** للسيادة على وجه الكرة الأرضية. وهكذا يمكن صياغة **الهوية المميّزة للإنسان** في المعادلة التالية: **الإنسان = الرموز الثقافية + السمع** حيث لا تستطيع الاستعدادات والمؤهلات الفطرية للرموز الثقافية في الإنسان أن ترى النور وتتطور وتبلغ أشدها إذا وُلد الإنسان أصم أو أصبح أصم في السنوات الأولى لطفولته. وبعبارة أخرى، فلا وجود للإنسان باعتباره كائنًا ثقافيًا في الصميم بدون **التفاعل** بين عنصري الرموز الثقافية وحاسة السمع لديه اللذين يمثلان الركيزتين الأساسيتين في تكوين الهوية الثقافية للإنسان.

تفوّق السمع على البصر

فقد أحصينا ١٤ آية يُذكر فيها دائماً السمع قبل البصر عند الإنسان وعند الله. نكتفي بذكر ثلاث منها: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ الإنسان ٢ و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشورى ١١ و﴿مَا خَلَقُكُمْ وَلَا

على جانب الطبيعة الصوتية للرموز اللغوية. وهكذا تتجلى العلاقة الفطرية والعضوية بين **اللغة كأصوات والأذن كحاسة سماع لها**. ومن الصعب تخيل ميلاد بقية عناصر منظومة الرموز الثقافية، كالفكر والدين والعلم والقيم، مع الغياب الكامل للغة كأصوات بشرية. أي أن **اللغة هي المنشئة والناقلة للرموز الثقافية** بين الناس في المجتمع الواحد وبين الشعوب وبين الأمم وبين الحضارات الإنسانية.

الصمتُ عن الوظيفة العظمى للسمع

لا يكاد معظم المفسرين للقرآن الكريم يذكرون شيئاً علمياً عن الحكمة من تقديم كلمة السمع على كلمة البصر في الآيات القرآنية. يكتفي البعض منهم بذكر عدد الآيات (١٤) التي يأتي فيها ذكر السمع قبل البصر. وأن الجنين في بطن أمه يسمع قبل أن يبصر. وأن الإنسان لا يمكنه سماع صوتين مختلفين في آن واحد، بينما يمكنه إحصار أكثر من شيء بالعين الواحدة. نستطيع بذلك فهم الحكمة من إيراد السمع **بالإفراد** وإيراد الأبصار **بالجمع**. فهذا الوصف الإيجابي لبعض معالم حاسة السمع يُعتبر وصفاً موضوعياً للسمع في حد ذاته. لكن يصعب على المفسرين وغيرهم الاهتمام إلى **أهم وظيفة** يؤديها السمع والتمثلة في أهم شيء على الإطلاق يتميز به الجنس البشري

العربي الأعمى منذ الصغر نموذج على قدرة حاسة السمع من التمكين للأفراد في طلب العلم والمعرفة والتفوق فيهما بامتياز رغم إعاقة العمى. لقد جاء في مقدمة ابن خلدون أن العدل أساس العمران وبالمثل يجوز القول **إن السمع أساس المعرفة والعلم لدى الإنسان وجعله كائناً ثقافياً بالطبع وبالتالي عمرانياً بالطبع أيضاً**.

السمع أصل ثقافة الإنسان

تكمُن الأهمية الكبرى لحاسة السمع في كونه **سبيلاً** لتحقيق الطبيعة الثقافية للإنسان. فالسمع هو، إذن، الوسيلة الأولى التي يستطيع بواسطتها الإنسان **تعلم منظومة اللغة والرموز الثقافية**. فهذه الأخيرة هي **أبرز وأهم** ما ينفرد به الجنس البشري عن غيره من الأجناس الأخرى وهي التي تعطيه مقاليد السيادة الكاملة/الخلافة على بقية المخلوقات على سطح الأرض. وللتعرف أكثر على وظيفة حاسة السمع في ميلاد منظومة الرموز الثقافية عند الإنسان والعلاقة العضوية بينهما، ينبغي أولاً معرفة طبيعة **اللغة** التي نعتبها **أمّ الرموز الثقافية جميعاً**. فابن جني العالم اللغوي العربي الشهير يُعرّف اللغة على «أنها **أصوات** يعبر بها كل قوم عن أغراضهم». وهو تعريف دقيق في جوهره ومتناسق كثيراً مع تعريفات اللغة عند الباحثين المعاصرين. فابن جني وعلماء اللغة المحدثون يؤكدون

فهوية الإنسان هي، إذن، هوية رموزية ثقافية في الصميم يتميز بها عن غيره من الكائنات بسبب تمتع الإنسان بكل من **حاسة السمع ومنظومة الرموز الثقافية**. بينما حُرمت من هذه الأخيرة الأجناس الأخرى الأمر الذي جعلها عاجزة، رغم تمتعها بالسمع، عن إنشاء منظومات ثقافية مشابهة لمنظومة الرموز الثقافية عند الإنسان. ومن ثم، فزوال السمع والرموز الثقافية **شرطان أساسيان** ومؤسسان لظهور الإنسان ككائن متميز وقادر وحده على السيادة/الخلافة في هذا العالم المترامي الأطراف. وهكذا يتجلى سمو دور السمع على دور البصر-في التحليل العقلي والتراث النقلي- في كسب الإنسان لرهان هويته الثقافية. ومن ثم، **فثنائية السمع والرموز الثقافية** تجعل من الإنسان كائناً ثقافياً بالطبع ومن ثم مؤسساً لظاهرة العمران البشري بطريقة فريدة لا تضاهيه فيها بقية الكائنات الأخرى.

يُبرز ما وقع ذكره **عظمة دور السمع** التي تأتي من مصاحبه وخدماته الثمينة لأهم شيء في الإنسان: منظومة الرموز الثقافية. ألا تُشبه هذه العلاقة ما يشير إليه القول المعروف: «**إن وراء كل رجل عظيم امرأة؟**» يجسم الرسم التالي ميلاد الرموز الثقافية بواسطة حاسة السمع وارتباطها المتواصل معه:

ألا وهي **منظومة الرموز الثقافية**. ففهم ما وراء أفضلية السمع يحتاج إلى **إدراك** معرفي/إبيستيمولوجي عميق بالنسبة لمكانة منظومة الرموز الثقافية في هوية الإنسان. فمقولتنا للرموز الثقافية في هذه الورقة تُعلن بوعي كامل أن الرموز الثقافية هي بيت القصيد في كينونة الإنسان -كما يبين ذلك الرسم السابق- الأمر جعلنا في هذه المقالة ننادي بأن **الإنسان كائن ثقافي بالطبع** قبل أن يكون اجتماعياً أو سياسياً أو اقتصادياً بالطبع. كما تقول العديد من نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة. فمقولتنا تُعطي مشروعية واضحة وصريحة لتفضيل السمع على البصر. فالسمع وليس البصر هو **الأساس الضروري** لتعلم اللغة ونشأة منظومة الرموز الثقافية عند الإنسان. أي أن حاسة السمع هي ملكة نشأة وحماية وتطور واكتمال منظومة الرموز الثقافية عند كافة بني البشر. ألا تؤهل هذه الوظيفة السامية السمع للحصول على **تأشيرة الأفضلية** على البصر وغيره من الحواس الأخرى لدى الإنسان كما تُشير آيات القرآن الكريم؟ فالأهمية العظمى لحاسة السمع تتجلى في كونها الوسيلة الأولى والمبجلة لخلق عالم الرموز الثقافية المميزة الذي **يؤهل الإنسان وحده** ليكون سيد هذا العالم أو خليفة الله في الأرض **والكائن العمراني الأول بامتياز** حسب ابن خلدون.

يجوز التأويل ومنه القول إن معنى «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» مرشح بقوة لكي يكون مرادفاً لمفهوم **منظومة الرموز الثقافية** أهم معلم ينفرد به آدم/الإنسان عن الملائكة وغيرها من الكائنات وسبب تأهله وحده للخلافة ولتشديد المشروع العمراني البشري بالتعبير الخلدوني.

حتمية ميلاد العقل في حُضن الرموز الثقافية

إن مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان من منظوريّ العقل والنقل كما رأينا في الصفحات السابقة تزداد قوة بما وجدناه، مثلاً، من **علاقات متينة** بين الرموز الثقافية وبين طول عمر الإنسان وسيادته في العالم، وتأخر مشي الأطفال مقارنة بالمشي المبكر لدى صغار الحيوانات وعلاقة خلود الفكر البشري بالرموز الثقافية (الذواوي ٢٠١٢: ١٣٥-١٤٨).

وتدعيماً لمقولة هذا البحث (الإنسان كائن ثقافي بالطبع) نحاول الآن كشفَ الحجاب عن العلاقة الوثيقة التي تربط بين **منظومة الرموز الثقافية** وبين أعز ما يميز الإنسان عن سواه من الكائنات الأخرى ألا وهو **العقل**: فالنجاح في هذا المسعى يحسّن القدرة على فهم وتفسير أفضل لمركزية منظومة الرموز الثقافية في هوية الإنسان ومن ثمّ كسب رهان التقدم والنضج في **التنظير حول الظواهر الإنسانية الفردية والجماعية**.

مصدر تفوّق/تميّز الإنسان



فقرأنا هذه عن طريق **العقل والنقل** لدلالات تفضيل السمع على البصر في النص القرآني يُفيد أن منظومة الرموز الثقافية هي أهم ما يميز به الإنسان عن بقية الكائنات. ولعلّ مثل هذا الفهم لأثمن ما تحتضنه هوية الإنسان (منظومة الرموز الثقافية) يساعد على كسب رهان وضوح شفاف بالنسبة لمعنى آية قرآنية أخرى تبنى في تأويلها المفسرون تأويلات مختلفة: إنها آية «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» البقرة ٣١؛ فالآية تشير بوضوح إلى أن إسناد الخلافة لآدم وحده «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» البقرة ٣٠ مرتبط بشديد الارتباط بـ«عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» الميزة الفريدة التي يتمتع بها الجنس البشري دون سواه من المخلوقات كما تصرّح بذلك الآيات الأخرى في نفس السورة. وكما رأينا، يفيد التحليل العقلي والنقلي أن هذه الميزة الغالية هي منظومة الرموز الثقافية. وهكذا

العقل والرموز الثقافية

ميزة كاملة للإنسان مما يسمح بالقول إن هناك على الأقل **علاقة ارتباط** correlation بين الاثنين وربما تكون هذه العلاقة أكثر من ذلك؛ علاقة سبب بمسبب. أي أن العقل هو سبب وجود تلك المنظومة لدى الإنسان أو العكس. وهذا يحتاج إلى **رفع الالتباس** في مسألة متشابكة جدا تشبه قضية هل الدجاجة نتيجة للبيضة أم البيضة نتيجة للدجاجة؟

وهكذا يمكن القول إن **العقل ومنظومة الرموز الثقافية** هما **ميزتان بارزتان في الإنسان**. وعلى مستوى ثان فإن ظاهرة سيادة الإنسان في العالم يُرجعها عامة الناس إلى مواهب العقل المتميزة. بينما تفسرها بحوثنا بمركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان كما سبق تشخيص ذلك في الرسمين السالفين.

فمنطق المعطيات والتحليل لهذه العلاقة المتشابكة بين منظومة الرموز الثقافية والعقل يسمح بالقول إن تملك الإنسان لتلك المنظومة الثقافية هو **السبب الرئيس الأول** لتأهله لامتلاك مواهب العقل. يمكن تقديم حجتين لصالح هذه الرؤية. **أولاً:** لا تملك الكائنات الأخرى منظومة الرموز الثقافية التي يتمتع بها الجنس البشري. ومن ثم، فهي فاقدة لنوعية العقل البشري. **ثانياً:** يتجلى تأثير الرموز الثقافية على طبيعة العقول لدى الناس في **ثلاثة أصناف لتلك العقول:** العقول الأمية والعقول المتعلمة والعقول المفكرة العظيمة كما سنرى.

عندما يسأل المرء عامة الناس: ما الذي يميز الإنسان عن بقية الكائنات الحية الأخرى؟ طالما تكون إجابة الأغلبية أن **العقل** هو أكثر الأشياء التي **ينفرد بها الجنس البشري** على وجه الأرض. وهي إجابة ذات مصداقية عالية. ومع ذلك، فإن الفضول العلمي لا يكتفي بتلك الإجابة البسيطة، بل يريد معرفة العوامل التي تؤدي إلى وجود ظاهرة العقل لدى الإنسان دون سواه من الكائنات. ولكسب رهان رصيد المعرفة اللازم لتفسير ظاهرة العقل يمكن للباحث أن يتبنى منهجية شفافة الطرح للموضوع في ثلاثة معالم: ١. التعرف على إمكانية **وجود سمات أخرى** يتميز بها أيضًا الإنسان بطريقة قاطعة كما هو الحال في انفراده بالعقل، و٢. وفي حال وجود تلك السمات تُطرح **فرضية وجود علاقة** بينها وبين ظاهرة العقل. ٣. إن التأكد من وجود علاقة بين السمات الواردة في ١ وظاهرة العقل لدى الإنسان يساعد على فهم وتفسير أصل **جذور منبت العقل** كخاصية يتميز بها الإنسان وحده.

فبحوثنا المتواصلة منذ ١٩٩٠ قادتنا إلى التأكد من أن الإنسان يتميز عن غيره من الدواب بمنظومة الرموز الثقافية، كما وقع بيانه. فهذه المنظومة هي ميزة بشرية بكل وضوح تُلبى ما يتطلبه ما جاء في رقم ١. أما احتمال وجود علاقة بين الرموز الثقافية وظاهرة العقل فهذه فرضية مقبولة بسبب **أن كلياً منهما هو**

فالمخ يتكون من عناصر بيولوجية فيزيولوجية ونرولوجية، من جهة، ومنظومة الرموز الثقافية، من جهة ثانية. يمثل الكورتاكس الأمامي تلك المنطقة الخاصة الخصبة لنشأة منظومة الرموز الثقافية وفي طليعتها اللغة والفكر وتطورهما ونضجهما عند الإنسان. فالعقل والرموز الثقافية هما، إذن، صفتان يختص بهما الإنسان مما يطرح فرضية وجود علاقة ترابط قوية بين الاثنين. تصلح هذه العلاقة الفرضية لكي يُقال **معرفيًا/**

إبستمولوجيا إن منظومة الرموز الثقافية هي **المصدر الأول** لتجسيم ظاهرة العقل لدى أفراد الجنس البشري: إذ إن غياب الرموز الثقافية لدى الأجناس الأخرى، كما وقعت الإشارة، حرّما من تمتعها بمواصفات العقل البشري. وهكذا، يصعب الحديث عن العقل الإنساني دون وجود منظومة الرموز الثقافية. وبعبارة أخرى، فالإنسان ككائن عاقل هو كائن واسع ومكثف الاستعمال لعناصر منظومة الرموز الثقافية الأمر الذي يساعد على تفسير ظاهرة **ثلاثة أنواع من العقول** وهي العقول الأمية والعقول المتعلمة والعقول المفكرة العظيمة. نركز لاحقًا على النوع الأخير من هذا التصنيف مستعملين العقل الخلدوني المفكر مثالًا لتأثير منظومة عالم الرموز الثقافية

العربية الإسلامية في ميلاد **العقل العمراني** **الرائد** لصاحب المقدمة. نتعرّف الآن على ما يقوله العلم الحديث والفكر المعاصر حول نشأة العقول العظيمة المفكرة والمبدعة.

مؤشرات علاقة العقل بالرموز الثقافية

وللتقدم في مسيرة كشف الحجاب عن طبيعة العلاقة بين العقل ومنظومة الرموز الثقافية، فمن المناسب في المقام الأول طرح بعض الملاحظات التي قد تساعد على القرب من الوضوح من المسألة الغامضة قيد التحليل وذلك بذكر بعض مؤشرات الارتباط بين تلك المنظومة والعقل:

١. **إن القراءة والتعلم** بواسطة الذهاب إلى المدارس أو بطريقة مستقلة يُعطي عقل الإنسان معرفة وعلماً يمكنّاه من فهم أفضل لكثير من الأشياء والأمور في الحياة. وهذا يعني أن عقل الإنسان المتعلم يملك قدرة أكبر من عقل الإنسان الأمي على الفهم والتفسير لعديد الظواهر ومجريات الحياة. ويتضح من هذا المثال أن الاستعمال لبعض عناصر منظومة الرموز الثقافية كقراءة اللغة وكتابتها وتعلم بعض المعلومات العلمية والأفكار والقيم الدينية والثقافية تُحسّن من مستوى قدرة العقل بصفة عامة على الإدراك والفهم والتفسير لكثير من الظواهر والأشياء في محيطه المباشر القريب على الأقل.

٢. **إن الاعتماد على العقل** كوسيلة وأداة لإنشاء المعرفة لدى بني البشر يتطلب **فهم مكّونات العقل** التي تمنحه القدرة على تكوين المعرفة والعلم. يمكن القول إن العقل الإنساني هو نتيجة لعنصرين رئيسيين:

رحابة الرموز الثقافية والإبداع الفكري

cognitive processes معقدة قد تقود إلى حالات التألق لدى بعض البشر (Kraft, 2005: 17). قد تُعتبر مقولة هذه النظريات خلاصة متسركة: لأنها تقلل من دور العاملين الآخرين (العوامل الاجتماعية وسمات الشخصية للأفراد المبدعين) في عملية الإبداع/الخلق. ورغم دعوتنا للحذر، فإن العلاقة بين المعرفة العربية الإسلامية العالمة والواسعة **لصاحب المقدمة**، من ناحية، وابتكاره لعلم العمران البشري الجديد، من ناحية ثانية، تمثل اختباراً في هذا البحث لتلك النظريات المهمة بفهم وتفسير ظواهر **الإبداع/الابتكار/الخلق**؛ علماً أن أحد التعريفات المتفق عليه للإبداع يرى أن هذا الأخير يتمثل في: «قدرة الناس على تجاوز المعلومات المعروفة وتخيّل طرق جديدة ومثيرة للوصول إلى صياغة جديدة لمشاكل قديمة» (Sternberg, 2003: ١). وهكذا يجوز القول بأن رصيد منظومة الرموز الثقافية التي يملكها العقل البشري هي التي تُمكن بعض العقول البشرية من النضج الفكري والمعرفي الرائد في فهم وتفسير الظواهر المتعددة والمختلفة في هذا العالم وهذا الكون الفسيح المترامي الأطراف. وخلاصة القول بهذا الصدد، فظاهرة العقل البشري مرتبطة شديد الارتباط بوجود منظومة الرموز الثقافية في مخ الإنسان وأن درجة استعمال العقل للرموز الثقافية هي التي تحدد مدى مستوى النضج الذي يمكن أن يبلغه العقل الإنساني بما فيه ظاهرة العقول العظيمة والريادية في دنيا المعرفة والعلم.

يشهد التاريخ البشري الطويل عبر ثقافته وحضاراته المختلفة بأن ظهور العقول العظيمة الرائدة في الميادين المعرفية والعلمية المتنوعة ارتبط في غالب الأحيان بحصول تلك العقول على **مستوى علمي/معرفي عال** يتمثل في المعرفة العالمة المتقدمة. ويتطلب كسب رهان ذلك **أمرين رئيسيين**: معرفة القراءة والكتابة، من ناحية، والتمتع بمستوى متميّز في ميدان التخصص العلمي ورحاب المعرفة الواسعة العامة، من ناحية أخرى. فعامل معرفة القراءة والكتابة قد لا يكون ضرورياً في عمليات الإبداع والابتكار في بعض ميادين الأنشطة الإنسانية، ولكن معرفة القراءة والكتابة تعدّ **ركيزة أساسية** بالنسبة للعقول العظيمة المبتكرة في معظم فروع المعرفة البشرية والثقافية. تبرز النظريات المعاصرة بقوة العلاقة بين الإبداع /الابتكار والمعرفة البشرية الرحبة (Sternberg, 1999: 226-50 ; 2003). وفي الواقع تؤكد تلك النظريات على وجود **علاقة مباشرة** بين الاثنين (المعرفة الواسعة والإبداع/الابتكار/الخلق) (Sternberg, ١٩٩٩: ٢٤٨): إذ يرى المنظرون حول ظاهرة الإبداع «بأنه كلما كان المرء أكثر وأوسع معرفة بالأشياء، كلما كان **أسهل** عليه العثور على حلول مبتكرة لما يواجهه» (Kraft, 2005: 22). كما أن المعرفة الواسعة تعطي الإنسان القدرة على **المبادرة المكثفة** في القيام بأنشطة ذهنية/فكرية

محددات العقول العظيمة

وعلى الرغم مما جاء في السطور السابقة: فهناك حاجة لاستكشاف والتعرف على **العوامل الرئيسية المحددة** التي تعمل على نشأة العقول البشرية العظيمة ذات الابتكار والإبداع في ميادين المعرفة الإنسانية (٢). يبدو أنه توجد **ثلاثة عوامل أساسية** تؤهل كثيرًا العقول البشرية لاكتساب رهان الإبداع والعمق المعرفي. هذه العوامل هي: (أ) المعرفة الواسعة والمتينة لدى المفكر/العالم و(ب) المحيط الاجتماعي الخصب بالعوامل والمؤثرات المثيرة والمثيرة لتفكير العقل البشري و(ت) وجود صفات خاصة في شخصية الفرد المرشح للتأهل ليكون عضوًا في سرب المبدعين والمبتكرين والعباقرة في المجتمعات البشرية على مر العصور.

وفي محاولتنا لاستكشاف العبر من العقل الخلدوني الذي كتب المقدمة، نود التركيز على العامل الأول، أي على دور **الرصيد المعرفي الرحب (عالم الرموز الثقافية)** لصاحب المقدمة في خلق العقل العمراني الخلدوني. يأتي هذا التركيز في مكانه المناسب. فمن جهة، نرى في هذه الورقة أن المعرفة الواسعة (عالم الرموز الثقافية) هي أمر أساسي لإمكانية بروز عقول متميزة في ميدان الثقافة والفكر. ومن جهة ثانية، فإن كلاً من العوامل الاجتماعية المحيطة بالإنسان والسمات الخاصة التي تتصف بها

شخصيته يمثلان **مؤثرات رئيسة** تساعد على ظهور وخلق عقول عظيمة مفكرة بين بني البشر. ومن جهة ثالثة، فإن مفهوم العقل والنقل عند المسلمين لا يكاد يلقى قبولًا في الثقافة الغربية العالمية المعاصرة باعتباره وسيلة لإرساء معرفة ذات مصداقية في ميادين الثقافتين The Two Cultures. إن مناقشة هذا الموضوع أمر في محله في زمن يسود فيه تساؤل جديد ومتزايد بالنسبة لمدى مصداقية كل من العلوم الاجتماعية والطبيعية في العصر الحديث وذلك بسبب **فقدان الوحدة المعرفية/الإبيستمولوجية** epistemological unification في ثقافتنا هذين الصنفين من العلوم اليوم. (Wallerstein, 1999: 243- Wilson, 1999). **إن العقل المسلم** الجامع بين استعمال النقل والعقل لا يدعو فقط إلى الوحدة الإبيستمولوجية بين الثقافتين بل هو ينادي كذلك **بوحدة المعرفة البشرية** المكتسبة عن طريق استعمال العقل مع معرفة الوحي المنزل في القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة لرسول الإسلام. فأفاق معرفة ابن خلدون الواسعة الحمالة لفكره العقلي والنقلي هيأته ليكون الرائد الفريد في ميدان علوم الإنسان والمجتمع في كامل التاريخ البشري وذلك بإنشائه في القرن الرابع عشر علمًا جديدًا هو **علم العمران البشري**.

العقل الخلدوني ولباس الرموز الثقافية العربية الإسلامية

بكل المقاييس يمثل العقل العمراني الخلدوني الذي ألف **المقدمة** في القرن الرابع عشر **عقلاً رائداً وعملاقاً** في دنيا الفكر البشري قاطبة. ونظراً لمناداة أطروحة هذه الورقة بالدور الريادي الذي تلعبه الرموز الثقافية في تكوين مستوى العقل الإنساني، فإن التعرف على منظومة الرموز الثقافية التي نهل منها عقل ابن خلدون يصبح أمراً ضرورياً لفهم وتفسير ظاهرة **العقل الخلدوني الفريد**.

ففي صباه درس ابن خلدون في تونس التي كانت يومئذ مركز العلماء والأدباء في بلاد المغرب. ركز ابن خلدون دراسته في ثلاثة مجالات وهي (١) العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه على المذهب المالكي وأصول وتوحيد و(٢) العلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب و(٣) المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية. لقد أعطت تلك الدراسات ابن خلدون تكويناً تعليمياً في **ثقافته عصره** بالمعنى الحديث لمصطلح الثقافتين The Two Cultures. ففي كتابه (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً) يصف بكثير من التفصيل **أهم شيوخين** تلقى تعليمه على يديهما وهما أبو محمد بن عبد المهيمن بن عبد المهيمن **الحضرمي** وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم **الأبلي**. يذكر ابن خلدون ما تعلمه عن الأول فيقول: «لزامته، وأخذت عنه، سماعاً، وإجازة، **الأهيات الست**،

وكتاب الموطأ، والسير لابن إسحاق، وكتاب ابن الصلاح في الحديث، وكتباً كثيرة شذت عن حفظي، وكانت بضاعته في الحديث وافرة ونحلتها في التقييد والحفظ كاملة. كانت له خزانة من الكتب تزيد على ثلاثة آلاف سفر، في الحديث والفقه والعربية، والأدب والمعقول وسائر الفنون...» (التعريف: ٢١). أما عن معلّمه الثاني الأبلي، شيخ العلوم العقلية فيقول عنه ابن خلدون: «أصله من تلمسان، وبها نشأ، وقرأ كتب التعاليم، وحذق فيها، وأظله الحصار الكبير بتلمسان أعوام المائة السابعة، فخرج منها وحج. ولقي أعلام المشرق يومئذ ...، وقرأ المنطق والأصليين، على الشيخ أبي موسى عيسى بن الإمام. وكان قرأ بتونس، مع أخيه أبي زيد عبد الرحمن، على تلاميذ ابن زيتون الشهير الذكر. وجاء إلى تلمسان بعلم كثير من **المعقول والمنقول**... ولما قدم على تونس في حملة السلطان أبي الحسن، لزمته وأخذت عنه الأصليين، والمنطق، وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية، وكان رحمه الله، يشهد لي **بالتبريز** في ذلك» (التعريف: ٢١-٢٣).

يعترف ابن خلدون بأنه كان **صاحب رغبة قوية في التعلم** وكسب رهان المعرفة منذ طفولته الأولى «لم أزل منذ نشأت وناهزت مُكْباً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دور العلم وحلقاته إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان، والصدور وجميع المشيخة» (التعريف: ٥٧). ونتيجة لذلك هاجر من تونس إلى المغرب العلماء

المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي يقول: «ففي ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاءوا بعده. ومع ذلك فإنه في المقدمة وكتاب العبر قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك **أعظم الأعمال الفكرية** في مجالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري» (372 : 1956 Toynbee) في أي زمان وأي مكان

ومن العالم العربي يصف المفكر المغربي الكبير الراحل محمد عابد الجابري محتوى المقدمة على أنه يمثل عملاً فكرياً يتسم بالتدرج (من البسيط إلى المعقد) والوحدة في مواضيعه، وكذلك في تنظيم فصوله وفقراته، والانسجام الذي يسود أجزائه المختلفة. ويرى أن البحوث التي تتناول مسائل الغيبيات والروحانيات والحالات النفسية في المقدمة ليست بحوثاً استطرادية، بل هي جزء لا يتجزأ من الهرم العمراني الخلدوني. ومن الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدمة (الجابري، ١٩٩٢: ١١٥). ثم يضيف الجابري ملخصاً رأيه في فكر كتاب المقدمة: «وفي رأبي أن مقدمة ابن خلدون سواء من حيث مضمونها، أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها، وتناسق أجزائها، **تشكل بناء هرمياً متماسكاً**، ذلك أن الشيء الذي يلفت النظر في هذا الصدد ليست تلك الهوة المزعومة بين البحوث الأصلية والبحوث

والمثقفون الذين لم يصابوا بالطاعون. وفي زمن لاحق كان لابن خلدون فرصة العودة للدراسة في مدينة فاس التي أصبحت مركزاً للعلماء والمثقفين الذين غادروا الأندلس وتونس؛ فمكتبات هذه المدينة كانت أغنى المكتبات الإسلامية في ذلك العهد. ومن ثم فإن وجود ابن خلدون في هذا **المحيط الفكري الثقافي اللامع قد وسّع وعزز آفاق معارفه وأرضى رغبته الحقيقية في المعرفة** «... وعكفتُ على النظر والقراءة، ولقاء المشيخة، من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس، والوافدين في غرض السفارة، وحصلت من الإفادة منهم على البغية» (التعريف: ٦١). وهكذا يتجلى أن العقل الخلدوني صاحب الفكر الجديد والمبتكر هو وليد لعاملين رئيسيين: الموهبة الشخصية، من جهة، **وتشبعه بالمعرفة والعلم/الرموز الثقافية** في محيطه الثقافي العربي الإسلامي ومن كبار علماء عصره، من جهة أخرى. وهذا يعني أن العقل العملاق لابن خلدون ما كان لينضج ويكتب المقدمة دون منظومة الرموز الثقافية العربية الإسلامية التي اكتسبها وعاشها في المغرب والمشرق.

إعجاب الشرق والغرب بالعقل الخلدوني

هناك إجماع كبير في الشرق والغرب بين العلماء والمفكرين بأن **ابن خلدون قد وهب عقلاً شغوفاً بالعلم والمعرفة**؛ فما هو

الذي يجعلهما يحافظان على درجة عالية من الاقصاء لبعضهما البعض (Porter 1967). ومن جهة أخرى، تتحدث وسائل الإعلام الكندية على ما يسمّى «بظاهرة العزلتين Les Deux Solitudes» بين الكنديين الفرنسيين والكنديين الإنجليزيين بمدينة مونتريال على الخصوص. فسكان هذه المدينة يطالعون صحفا ومجلات مختلفة، كما أنهم لا يستمعون إلى نفس المحطات الإذاعية ولا يشاهدون نفس القنوات التلفزيونية ويبدو أنه حتى رجال الأعمال من الطرفين لا يأكلون في نفس المطاعم. وهذا يعني أن للمجموعتين **أقطاب انتماء ورؤى مختلفة**.

ولا تقتصر ظاهرة العزلتين على مدينة مونتريال فحسب؛ بل يمكن ملاحظتها عبر المجتمع الكندي بأكمله وعلى مستويات متعددة. فعلى سبيل المثال، يصف عالم الاجتماع الكيبيكي المعروف جي روشاي Guy Rocher ملامح تلك الظاهرة في خطابه الذي ألقاه في ٢٧ مايو ١٩٩٠ أمام زملائه بمناسبة الاحتفال بالذكرى الخامسة والعشرين للجمعية الكندية لعلم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا فيقول: «إنّ مؤتمرات الجمعية الكندية لعلمي الاجتماع والانثروبولوجيا تشير إلى الحضور الخفي لعلماء الاجتماع الكنديين الفرنسيين، وخاصة المنحدرين من مقاطعة كيبيك. وحتى نكون أكثر دقة فهي تشير إلى غيابهم الكبير. إن قراءة المرء لبرامج المؤتمر تجعله يستنتج بأن علم الاجتماع

الاستطردادية، بل إن الذي يثير الانتباه والإعجاب معاً، هو ذلك **التماسك المنطقي المتين** الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة نتيجة التي قبلها ومقدمة التي بعدها» (الجابري، ١٩٩٢: ١١٦).

الميدان التطبيقي لرؤية البحث

ودعماً لمقولة هذا البحث ننهيه بذكر مثالين يبينان مدى أهمية دور منظومة اللغة والرموز الثقافية في فهم وتفسير الظواهر التالية: العلاقة بين كيبيك وكندا ومسألة الحوار بين الغرب والعالم العربي الإسلامي.

ازدواجية الهوية الكندية ومشكل كيبيك

نُرجع التحاليل للعلاقات المتوترة والصاخبة أحياناً بين كيبيك، من ناحية، والمقاطعات الكندية الأخرى والحكومة المركزية (الفيدرالية) من ناحية أخرى، إلى **الاختلافات اللغوية الثقافية بين الطرفين**: أي الكنديين المتحدثين بالإنجليزية والكنديين الناطقين بالفرنسية. نقتصر هنا على ملاحظات عالِمَيْن اجتماعيين كنديين مشهورين حول قضية التعايش المتأزم بين كيبيك وكندا.

يرى جون بورتير John Porter عالم الاجتماع الكندي الانجليزي بأن كندا هي بلد منقسم إلى مجموعتين بشريتين كبيرتين **تتحدثان لغتين وتمارسان تقاليد وعادات مختلفة** الأمر

والقدرة على الحوار والتفاعل على المستويين الفردي والجماعي بين تلك التجمعات. **واللغة أم الرموز الثقافية جميعًا** هي أهم عناصر المنظومة الثقافية لفتح أبواب الحوار والتواصل بين الأفراد والمجموعات البشرية. ومن ثم، يمكن القول بأن حوار الثقافات بين العالم الإسلامي، من ناحية، والعالم الغربي، من ناحية أخرى، يتطلب في المقام الأول من الطرفين **معرفة لغات بعضهم البعض**. وهذا ما هو مفقود أو قاصر عند الطرف الغربي نخبويًا وشعبيًا. وعلى العكس من ذلك: فإن لنخب العالم العربي الإسلامي معرفة واسعة وتمكنة بلغات المجتمعات الغربية المتقدمة وفي طليعتها اللغتان الإنجليزية والفرنسية. وبازدياد نسبة التعليم منذ استقلال المجتمعات العربية الإسلامية، انتشر تعلم اللغات الغربية فيها. إن هذا الواقع اللغوي الشعبي يهيئ بالضرورة المجتمعات العربية الإسلامية ويعزز عندها **هاجس التفتح والحوار** مع المجتمعات الغربية وخاصة الأكثر تقدمًا. أما المجتمعات الغربية المتقدمة فليس لها ما يحفزها على نطاق شعبي واسع على تعلم ولو لغة واحدة من لغات العالم العربي الإسلامي. فهذا الأخير عالم متخلف لا يجذب الغربيين لتعلم لغاته. ويقتصر الأمر في أغلب الأحيان على تعلم بعض لغات العالم العربي الإسلامي لعددٍ محدود جدًا من الأفراد من العلماء والمستشرقين والدبلوماسيين ورجال الأعمال والاستخبارات، كما يتجلى ذلك في الاهتمام المتزايد عند الإدارات الأمريكية

الكيبكي يمر بفترة تدهور منذ ١٩٦٥ بينما هو يتمتع في الحقيقة بعطاء فكري زاهر. وفي الواقع يمثل الحضور القليل لعلماء الاجتماع الكيبكيين الفرنسيين شرخًا عميقًا: **فالهوة** بين علماء الاجتماع الكنديين الناطقين بالفرنسية، خاصة الكيبكيين منهم، هي في ازدياد. لقد وقع بناء جدار من الصمت بيننا يبدو وكأنه أقوى من جدار برلين وأطول عمرًا منه. لا يوجد انفصال بيننا ولكن يوجد عوضًا عن ذلك افتراق وابتعاد عن بعضنا بعضًا دون استفتاء (Rocher 1990).

حوار وصدام الثقافات

نفضل هنا استعمال كلمة «الثقافات» بدل «الحضارات» في تحليل مسألة الحوار أو الصدام بين الأمم والمجتمعات؛ إذ إن الثقافات (منظومات اللغات والرموز الثقافية) هي **المؤسسة** للحضارات وتجلياتها بما فيها القدرة على الحوار والصدام مع «الآخر».

ما من شك أن قضية حوار/صدام الثقافات هي اليوم موضوع الساعة. يساعد مفهومنا لمنظومة اللغة والرموز الثقافية على المساهمة في فهم وتفسير حيثيات هذا الموضوع. ويسهل **الاشتراك أو التشابه في عناصر هذه المنظومة** بين الأمم والمجتمعات والجماعات على التواصل والحوار بينها؛ فالاشتراك أو التشابه بين تلك التجمعات البشرية في عالم الرموز الثقافية يعزز بالتأكيد من الاستعداد والتحمس

الببليوغرافيا:

باللغة العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمن: **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، دون تاريخ.

- الحاج، كمال يوسف (١٩٦٧) **في فلسفة اللغة**، بيروت، دار النهار للنشر.

- الجابري، محمد عابد (١٩٩٢): **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

الذواوي، محمود: في الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية، **عالم الفكر**، المجلد ٢٥، العدد ٣، يناير/مارس ١٩٩٧، ص ٩-٤٣.

الذواوي، محمود ٢٠١٠: المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

- الذواوي، محمود (٢٠٠٢): **التخلف الآخر: عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث**، تونس، الأطلسية للنشر.

- الذواوي، محمود (٢٠٠٦): **الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية**، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة.

في تعلّم اللغة العربية من طرف العاملين بوكالة الاستخبارات الأمريكية CIA.

يتفوق العرب المسلمون أيضاً على الغربيين المسيحيين في إيمانهم بعيسى الرسول النبي. ومنه؛ فالمسيحيون واليهود عند المسلمين هم **أهل الكتاب**. بينما الإيمان بمحمد بوصفه رسولاً ونبيّاً ليس جزءاً من العقيدة المسيحية واليهودية. ونتيجة لذلك فالعرب المسلمون أكثر تأهلاً دينياً للتجاوز مع أهل الكتاب. وفي ضوء هذه المعطيات؛ فإنه لا يجوز الحديث عن المساواة في رغبة الطرفين الغربي والعربي الإسلامي في الحوار. واعتماداً على ما سبق ذكره، فالمجتمعات الغربية الحديثة هي **أقل استعداداً ومقدرة لغويّاً ودينيّاً وثقافيّاً** على الدخول في حوار ثقافي واسع ومثمر مع المجتمعات العربية والإسلامية. وفي ظل ظروف الجهل المتفشى في العالم الغربي بلغات وثقافات العالم العربي الإسلامي وفقدان الدين المسيحي للإيمان بالإسلام باعتباره ديناً إلهياً؛ فإنه يمكن القول إن الطرف الغربي هو الأكثر استعداداً وترشحاً من العالم العربي الإسلامي للدخول في عملية التوتر والصدام معه.

«Les Deux solitudes chez les sociologues canadiens» Le 27 mai 5, 1990p.

Semashko, L. and others (2006) International Sociology Review of Books, Vol.2, no.6, pp.38-829.

Seidman, S. (2008) Contested Knowledge: Social Theory Today (4th edition), Oxford, Blackwell Publishing.

Sternberg, R., (2003) Wisdom, Intelligence and Creativity Synthesized, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

-Sternberg, R., (1999) Handbook of Creativity, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Toynbee, A., (1956) The Study of History, London, UK, Oxford University Press.

Turner, J.H. (2001) Handbook of Sociological Theory, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp.17 -1.

-Wallerstein, I., (1999) The End of the World as We Know It, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Wilson, E. (1999) Consilience: The Unity of Knowledge, New York, Vintage Books.

Wolff, J. (1999) Cultural Studies and the Sociology of Culture, Contemporary Sociology, Vol.28, no.5, September, pp.506-499.

- الذواودي، محمود (٢٠١٢): مقولة (يرحل الكبار ولا يرحلون) في ميزان نظرية الرموز الثقافية، **المستقبل العربي**.

بركات، حليم (٢٠٠٠): **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

باللغات الأجنبية:

Compiègne, I. (2011) La société numérique en question, Auxerre Cedex, Editions Sciences Humaines.

Dahrendorf, R. (1974) Homo Sociologicus, Hamburg, Westdeutscher Verlag.

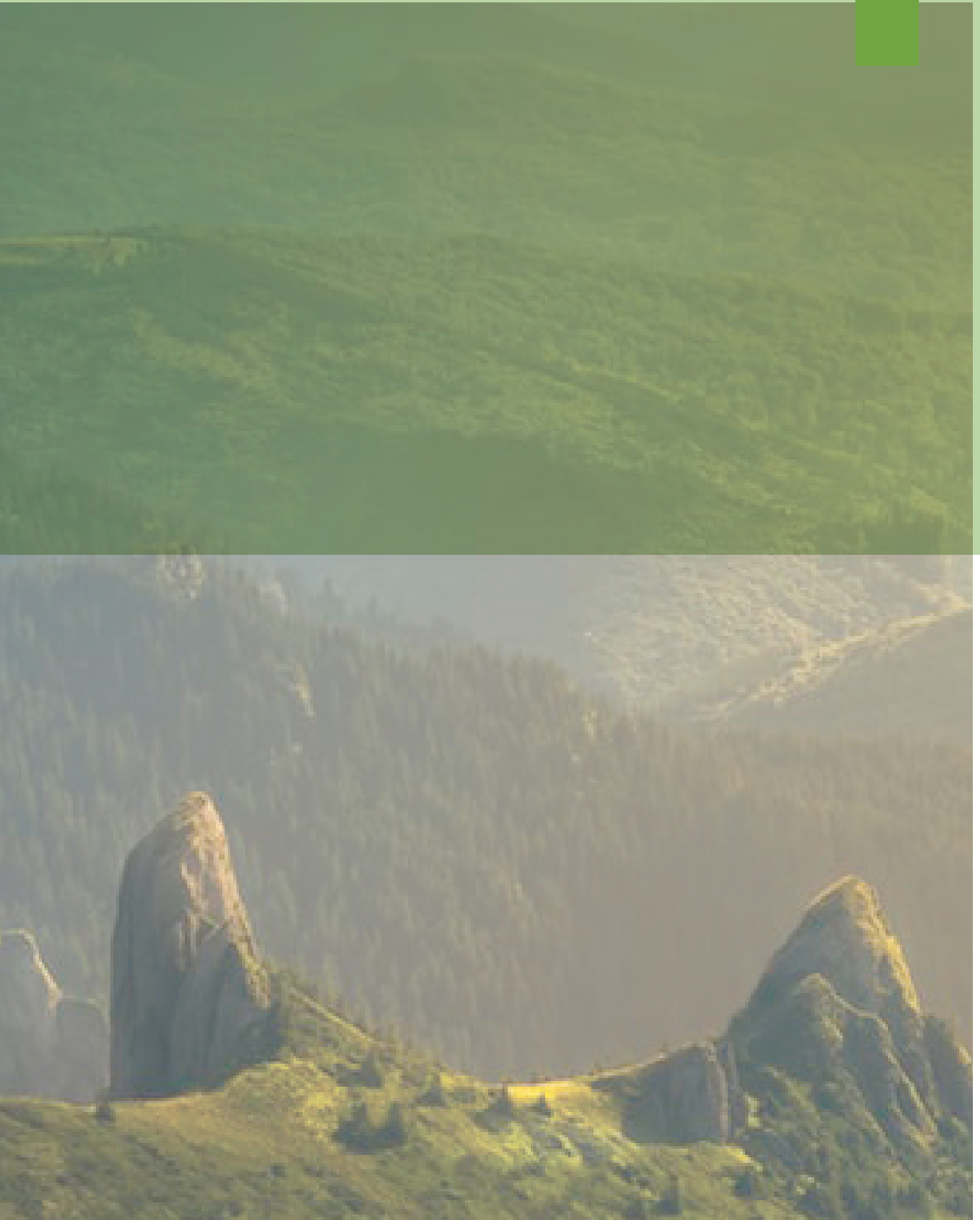
Dhaouadi, M., Arab Cultural Concepts for Cultural Sociology, Contemporary Arab Affairs, Vol.1, No.1, January 2008, pp.82-76.

Dhaouadi, M. (2002) Globalization of the Other Underdevelopment: Third World Cultural Identities 2002, S. Noordeen, Kuala Lumpur.

Kraft, U., (2005) "Unleashing creativity", Scientific American Mind, vol.16, n°3.

Porter, J. « Canadian Character in the Twentieth Century », The Annals (March 1967) p 49.

بعث لي الأستاذ روشي Rocher بنسخة من خطابه بعنوان:



الدراسات والأبحاث | Research Papers

سؤال المنهج في المعرفة السوسولوجية: من البراديغم الوضعي إلى البراديغم التأويلي

**The question of the method in
sociological knowledge:
From positivism paradigm to
interpretive paradigm**

عبد الحليم مهورباشة^(١)

Abdel Halim Mahorbach

ملخص البحث:

حاولت هذه البدائل أن تتجاوز التناقضات والسلبيات التي وقع فيها البراديغم بثنائياته الوضعي والتأويلي، إلا أننا أثبتنا أن هذه البدائل على قيمتها المنهجية لم ترتقِ الى مرتبة البراديغم البديل.

الكلمات المفتاحية: المنهج، المعرفة السوسيولوجية، البراديغم، الوضعية، التأويلية.

Abstract:

This research paper aims to try to provide an answer to the question of the approach in sociological knowledge, Proceeding from a Directed hypothesis, it assumes that sociological knowledge has been subject to paradigmatics in its historical cognitive course, and employs a critical analytical method in its testing, So we talked in the first element: the legitimacy of Classification sociological knowledge from a paradigm positivism; We indicated that classification using theory or method does not help us in determining the determinants of sociological knowledge, And we highlighted in the second element: the nature of positivism paradigm in sociological knowledge, Referring to his basic methodological rules, such as his concept of scientific truth, his view of social phenomena as objects, and the

تهدف هذه الورقة البحثية الى محاولة تقديم إجابة عن سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية، انطلاقاً من فرضية موجهة، ترى أن المعرفة السوسيولوجية خضعت لبراديغمات في مسارها المعرفي التاريخي، وتوظف المنهج التحليلي النقدي في اختبارها، فتناولنا في العنصر الاول: مشروعية تصنيف المعرفة السوسيولوجية من منظور البراديغم، وبينا أن التصنيف باستخدام النظرية أو المنهج لا يُسعفنا في الوقوف على محددات المعرفة السوسيولوجية، وأبرزنا في العنصر الثاني: طبيعة البراديغم الوضعي في المعرفة السوسيولوجية، بالإشارة الى قواعده المنهجية الأساسية، كمفهومه للحقيقة العلمية، ورؤيته للظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء، والتفسير السببي لها، وتناولنا في العنصر الثالث سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية من منظور البراديغم التأويلي، أشرنا الى مرجعيته الفلسفة الكانطية الجديدة، ورؤيته لماهية الظواهر الاجتماعية، وقواعده في فهم وتأويل الفعل الاجتماعي، وفي العنصر الرابع والأخير، عرضنا مجموعة بدائل منهجية طرحت في المعرفة السوسيولوجية المعاصرة، كالنقدية والبراغماتية، حيث

منهجها المخصوص، ولكل مقارنة نظرية أدواتها التقنية والمنهجية في كيفية دراسة الظاهرة الاجتماعية، لكن هذا التعدد في الإجابات لا يحجب عنا تلك التقاطعات المعرفية في المنطلقات الإستمائية التي يقوم عليها كل منهج في السوسيولوجيا، فتبدو ظاهرياً هذه المناهج وكأنها تنتمي إلى أراضيات إستمائية متناقضة، بينما هي في الحقيقة تشع من براديغم معرفي واحد أو اثنين على أكثر تقدير.

تأتي أهمية الاشتغال على سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية كونه من أكثر الأسئلة تداولاً بين الباحثين، ونظراً لاختلاف الإجابات عنه، فمن الباحثين، من يرى أن المعرفة السوسيولوجية لم تتمكن من حسم خيارها المنهجية والمفهومية والنظرية منذ لحظة ميلادها إلى يومنا هذا، بينما يرى باحثون آخرون، أن الإجابات المتعددة عن هذا السؤال تعكس حيوية المعرفة السوسيولوجية، وقدرتها على تطوير أدواتها وتقنياتها المنهجية في دراسة الظاهرة الاجتماعية، تلك الظاهرة التي لا تجمد على وضع اجتماعي واحد، بل تعرف تغيرات وتحولات لا نهائية.

ما يزيد برأينا من تعقيد هذا السؤال، هو وقوف الباحث أمام معرفة سوسيولوجية تتسم بتشظٍ نظرياتها وتعدد أنساقها التفسيرية والتبريرية، واختلاف مقاربتها المنهجية للظواهر الاجتماعية، لذا تسعى هذه الدراسة إلى توظيف البراديغم كأداة منهجية

causal interpretation of them, In the third element : The question of the curriculum in sociological knowledge from the perspective of Al-Baraigham interpretive, We referred to his reference to the new Kantian philosophy, his vision of what are social phenomena, and his rules for understanding and interpreting social action, And in the fourth and last element, we presented a set of methodological alternatives that were brought up in contemporary sociological knowledge, such as critical and pragmatic, As these alternatives attempted to overcome the contradictions in which the paradigm occurred with its positional and interpretative duality, we have demonstrated that these alternatives to their methodological value have not been elevated to the alternative paradigm.

Keywords : Method, Paradigm, Positivism, Interpretative, Sociological knowledge

مقدمة

يثير سؤال المنهج في العلوم الاجتماعية عموماً وعلم الاجتماع خصوصاً موجة من النقاشات الأكاديمية والإستمائية بين الباحثين والمفكرين، وتأتي الإجابة عنه بصيغ متعددة، إذا طالعنا التراث المعرفي السوسيولوجي، نجد أن لكل نظرية اجتماعية

ما فتئ أن تعرض لانتقادات إبستمولوجية بينت محدوديته المنهجية في تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية، في المقابل، تنامي التيار المنهجي الذي أظهر البراديغم التأويلي في عقدي السبعينات والثمانينات من القرن المنصرم، ترجمه انهمام المشتغلين في الحقل السوسيولوجي بالبحوث الكيفية والدراسات الميكروسوسولوجية، إلا أن هذا البراديغم لم يسلم من النقد في المعرفة السوسيولوجية المعاصرة، التي دعى روادها ومؤسسوها إلى التحرر من البراديغم التأويلي، ودعوا إلى تأسيس براديغمات منهجية بديلة، تُمكننا من فهم تعقيدات الظواهر الاجتماعية المعاصرة، من هذا المنطلق، سنحاول في هذه الورقة البحثية أن نجيب عن التساؤلات الآتية:

١. ما طبيعة البراديغمات التي خضعت لها المعرفة السوسيولوجية؟
٢. ما مقومات المنهج في البراديغم الوضعي في المعرفة السوسيولوجية؟
٣. ما هي قواعد وأسس المنهج في البراديغم التأويلي في المعرفة السوسيولوجية؟
٤. ما هي أبرز الانتقادات التي وجهت للبراديغم (الوضعي والتأويلي) في المعرفة السوسيولوجية المعاصرة؟ وما طبيعة البدائل المنهجية التي اقترحت في المعرفة السوسيولوجية المعاصرة؟

تساعدنا في رسم صورة مركبة حول المعرفة السوسيولوجية من جهة، والكشف عن طبيعة المنهج الذي ساد هذه المعرفة من جهة أخرى، على اعتبار أن البراديغم هو الذي يوطر المنهج، ويحدد قواعده وخطواته الإجرائية، رغم أننا سنكون حذرين منهجياً عند توظيف مفهوم البراديغم في المعرفة السوسيولوجية؛ لأننا سنعمل على تكييف البراديغم الإرشادي عند توماس كون بما يفيد الاجابة عن سؤال المنهج في علم الاجتماع.

نعتقد أن قراءة فاحصة للمعرفة السوسيولوجية تشي لنا بأنها خضعت لبراديغمات معرفية، اخترقتها منذ لحظتها التأسيسية الأولى، حيث انبنى كل براديغم على رؤية أنطولوجية للعالم الاجتماعي وظواهره، وعلى رؤية إبستمولوجية لكيفية دراسة الظواهر الاجتماعية، فنجد أن هناك براديغمين رئيسين هيمننا على المعرفة السوسيولوجية، تولدت في فلكهما العديد من المفاهيم والمناهج والنظريات، يتمثل الأول في البراديغم الوضعي، الذي أسست منطلقاته وقواعده المنهجية أعمال دوركايم، ويتمثل الثاني في البراديغم التأويلي الذي أسست له أعمال ماكس فيبر، ويحتوي كل براديغم على تصورات وقواعد منهجية لكيفية دراسة الظواهر الاجتماعية.

هيمن وساد البراديغم الوضعي لعقود زمنية طويلة، ترجمتها سيطرة البحوث الكمية على المؤسسات الأكاديمية، لكنه

أولاً:

فرضية الدراسة ومنهجها:

الطبيعية، فلئن كانت هذه الأخيرة، تخضع لنوع من الانتقالات الخطية عبر مسارها العلمي، حيث تتميز كل مرحلة من تاريخ العلم بمجموعة من المناهج والفرضيات والنظريات، خاضعة لثنائيتي التراكم والقطيعة في كل مرحلة تاريخية، حيث نجد أن توماس كون استطاع أن يحقب المعرفة في العلوم الطبيعية بواسطة النموذج المعرفي، «النموذج هو ما يؤسس ويحافظ على الإجماع بين المتخصصين فيما يتعلق بمشروعية المشكلات الحقيقية، التي يجب العلم على حلها، ومنهجيات الاستخدام وطرق إيجاد الحلول ملموسة»⁽¹⁾.

إذا أتينا إلى مجال العلوم الاجتماعية، فإننا سنجد أن الآليات الإبيستيمولوجية التي استخدمت في التحقيب المعرفي للعلوم الطبيعية، تكاد لا تنطبق على معظم فروع العلوم الاجتماعية، فهل يمكننا أن نحقب التطور التاريخي للمعرفة في العلوم الاجتماعية بواسطة البراديغم كما فعل توماس كون؟ هل تعد العلوم الاجتماعية علومًا قياسية؟ وعبرة علم قياسي: «تعني البحث الذي رسخ بنيانه على إنجاز، أو أكثر، من إنجازات الماضي، وهي إنجازات يعترف مجتمع علمي محدد، ولفترة زمنية، بأنها تشكل الأساس لممارسته العلمية مستقبلاً»⁽²⁾.

الفرضية البحثية التي نطلق منها في هذه الدراسة، تفترض أن المعرفة السوسيولوجية خضعت لبراديغمات معرفية عبر مسارها المعرفي التاريخي، وأن المناهج والتقنيات والأدوات تحددها طبيعة هذه البراديغمات، وهنا، نجد البراديغم الوضعي الذي أسس للمنهج الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية، والبراديغم التأويلي الذي أسس للمنهج التأويلي في دراسة الظواهر الاجتماعية، وطرحت في المعرفة السوسيولوجية المعاصرة بدائل منهجية إلى أنها لم ترق إلى مرتبة البراديغم، وبقيت محاولات منهجية ومعرفية مشتتة وموزعين بين أعمال العديد من الباحثين، وسنستخدم المنهج التحليلي النقدي في التحقق من صحة هذه الفرضية البحثية.

ثانيًا:

في مشروعية تصنيف المعرفة السوسيولوجية من منظور البراديغم:

يُقر معظم المشتغلين في فلسفة العلوم الاجتماعية، أن هناك صعوبات إبستيمولوجية في عملية التحقيب التاريخي لمعارف هذه العلوم، تختلف هذه العلوم في مجال تراكم معارفها ونظرياتها ومنهجها عن العلوم

(1) Gilles Willett, Paradigme, théorie, modèle, schéma : qu'est-ce donc ?, Communication et organisation [En ligne], 10 | 1996, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 28 février 2020. URL

(2) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، العدد: 18، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992)، ص 39.

في البداية على تقديم تبرير معرفي ومنهجي لاختصاصها لمفهوم البراديغم (النموذج المعرفي)، وسنحاول أن نفكك الألغام الإبستمولوجية التي تعرض طريقنا في سبيل رسم صورة جلية واضحة لهذه المعرفة، فأول سؤال سيواجهنا به القارئ: ما مشروعية توظيف البراديغم في تصنيف المعرفة السوسيولوجية؟ ونحن، نقرأ في المسار التاريخي لهذه العلوم محاولات عديدة، للوقوف على أشكال وأنماط هذه المعرفة، فاستخدمت النظرية العلمية كمعيار في عملية التصنيف، في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، تحت وطأة النزعة المتنامية لمأسسة هذه العلوم داخل الجامعات الحديثة، وتحت ضغط تجزئة المقررات الدراسية والمناهج التعليمية، حيث لم يعد ممكناً عرض هذه المعرفة دون تبويبها وتصنيفها، فظهرت العديد من التصنيفات للمعرفة السوسيولوجية، نعثر في هذا الصدد على محاولة نيقولا تماشيف، وبيتر سوركين، وغيرهما.

وفي السياق نفسه، هناك من أخذ بمعيار الموقف من المجتمع، وقسم المعرفة السوسيولوجية إلى نظريات محافظة، ونظريات نقدية، وهناك من اتخذ من وحدة التحليل السوسيولوجي معياراً للتصنيف، وقسمها إلى الماكروسويولوجيا والميكروسويولوجيا، ونجد من الباحثين من قسمها إلى تيارات واتجاهات، يضم كل اتجاه مجموعة من العلماء المؤسسين، إلا أن النقد الذي نوجهه لهذه

السؤال الذي يُطرح هنا: هل تشكلت جماعات علمية في العلوم الاجتماعية واتفق باحثوها على ممارسات منهجية تلزم الباحثين القادمين إليها بها؟ أم أن هذه العلوم تعاني من التشظي النظري والتعدد المنهجي بشكلٍ مستمر منذ لحظة ولادتها؟ نظراً لمجموعة من الخصوصيات، التي تتعلق بالبنية الإبستمولوجية الداخلية لهذه العلوم، كونها علوماً تهتم بدراسة الإنسان، ونحن نعلم، مثار الجدل حول ماهية الإنسان، وانفلاته من قبضة الحتمية الطبيعية، كما أننا نجد أن هذه العلوم: تعاني من استباحة مستمرة لحدودها ومجال اشغالها من طرف العلوم الطبيعية، فغالبا ما تستعير هذه العلوم منها مقولات ومفاهيم وتقنيات منهجية: كمقولة النسق، العضوية، التماثل، التوازن، البيئة، المورفولوجيا وغيرها، لذلك تشغل وضعا إبستمولوجيا قلما على الدوام، يُوحى بالنظر إليها أنها علوم مأزومة، في حين، أن أزمتها حالة مصابحة لها على الدوام، وتتهتك باحثها ومشتغلها، بالإضافة إلى إشكالية التحيزات الذاتية والثقافية والأيديولوجية التي تخترق ممارساتها، وتعاني من استباحة مجال اشغالها من طرف المؤسسات السياسية، مما يجعلها تنحني في مرات لطلبتها خائنة مبادئها الإبستمولوجية وقواعدها المنهجية.

من هذا المنطلق، إذا أتينا إلى المعرفة السوسيولوجية باعتبارها مركز المعرفة في العلوم الاجتماعية، فإننا سنكون مجبرين

التصنيفات لأشكال المعرفة السوسيولوجية، إنها تتغافل عن الانقسام الحاد الذي نجده داخل الاتجاه النظري الواحد، وكذلك التحيز الأيديولوجي المصاحب لكل عملية التصنيف، حيث توصف بعض النظريات بالعلمية، بينما الأخرى توصف بغير العلمية، مثلاً يعتبر البعض النظرية الماركسية نظرية علمية، في حين، يراها آخرون مجرد أيديولوجيا، مع الإشارة إلى أن: «أي نظرية تقوم بوصف الواقع لا بد أن تطرح بين ثناياها-تصريحاً أو تلميحاً- افتراضات عما يجب أن يكون عليه شكل ذلك الواقع. ولقد دعا ألفن جولدنر هذه الافتراضات افتراضات المجال، وبناء على ذلك، فإن النظرية دائماً تنطوي على نظرة معينة إلى الفعل السياسي، وعلى أشكال الفعل الممكنة والمستحبة»^(١).

بناء على هذا، نعتقد أن تصنيف المعرفة السوسيولوجية انطلاقاً من النظريات يُعقد عملية الاستيعاب المعرفي لها، ويرسم أمامنا صورة مشوهة عن مسارات نموها وتطورها، لذا نرى أن البراديغم الذي وظفه توماس كون في فلسفة العلم الطبيعي، مع إدخال بعض التعديلات الصورية والمنطقية عليه، يُسعفنا في تحقيق المعرفة السوسيولوجية، بحيث كل براديغم سوسيولوجي، هو عابرة عن كل مركب من النظريات، «ومن الأيديولوجيات، من الأفكار الكبرى، من المفاهيم، مثل الوضعية، البنيوية، يقوم بانتقاء مجموعة محددة من

المنطلقات الإبيستمولوجية، والتصورات الأنطولوجية، والإجراءات المنهجية، وكل واحد منها يفضل جانباً إبيستمولوجياً معيناً (وصف، تنبؤ، سببية)، أو موقفاً أنطولوجياً معيناً (كلية، فردانية)»^(٢).

في هذا السياق، نقرب هنا من فكرة البرنامج العلمي الذي وضعه امري لوكوست في فلسفة العلوم، حيث يرى أن: «الإنجازات العلمية العظيمة هي برامج بحثية يمكن تقييمها من حيث المشكلات التقديمية والانتكاسية، تتكون الثورات العلمية من برنامج بحثي يحل محل برنامج آخر، توفر هذه المنهجية إعادة بناء عقلائي للعلوم، من الأفضل تمثيله عكس التكذيب والتوافقية، فكلاهما يستعير عناصر أساسية»^(٣).

(٢) جاك مهان، الخطابات علم الاجتماع، ترجمة: عياشي عنصرطا (الأردن: دار المسيرة، ٢٠١٠)، ص ١٨.

(3) Fetcu, Nicolae, Imre Lakatos, La méthodologie des programmes de recherche scientifique, SetThings (25 mars 2019), MultiMedia Publishing; URL = <https://www.setthings.com/fr/imre-lakatos-la-methodeologie-des-programmes-de-recherchescientifique>

(١) أيان كريب، النظرية في علم الاجتماع، من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين علوم، العدد: ٢٤٤، (الكويت: المجلس الأعلى للفنون والثقافة والآداب، ١٩٩٩)، ص ٣٧.

التي ندافع عنها، حيث يرى آلان توران أنه لتصنيف النظريات والاتجاهات النظرية في حقل معرفي، يجب توافر ثلاثة شروط رئيسية، وهي: «أن تكون وحدة المعرفة في هذا الحقل محددة وواضحة، تكامل نتائج البحوث في نظرية واحدة، والتعدد النظري يكون نظرياً خالصاً، وليس تعبيراً عن الإيديولوجيا والآراء الذاتية»^(٢).

يتمثل المعيار الأساسي الذي اعتمد عليه توران في طبيعة العلاقة بين النسق الاجتماعي والفاعل الاجتماعي، وفي طبيعة العلاقة بين المؤسسات ودوافع الفاعلين، «النسق الاجتماعي محدد بواسطة العلاقة، التي تظهر بين القيم والمعايير وأشكال التنظيم داخل النسق وتوجهات الفاعلين الاجتماعيين»^(٣)، فخلص توران إلى أن المعرفة السوسيولوجية عرفت ثلاثة مدارس كبرى: المدرسة البنائية الوظيفية، والمدرسة البنائية الماركسية، المدرسة التفاعلية الرمزية، ونرى أن هذا التصنيف على ما فيه من تعميم مبالغ فيه، إلا أن معايير أكثر عقلانية في تصنيف المعرفة في علم الاجتماع، وسوف يفيدنا في إجابتنا عن سؤال المنهج في علاقته بالبراديجمات المعرفية.

نجد من الباحثين المعاصرين من استخدم البراديجم كميّار تصنيفي عالم

يصعب علينا استيعاب النظريات؛ لأنها من الغزارة والتعدد ما يجعلنا حائرين أمامها، نرى من وجهة نظرنا أن توظيف البراديجم يُساهم في عملية الاستيعاب المعرفي لسؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية، فتطبيق البراديجم في دراسة التاريخ المعرفي للعلوم الاجتماعية يغطي فائدة ثلاثية: «الأولى: هي أنه ليس له أي هدف معياري وتوجيهي، ولا يزعم أنه يعلن ما هو العلم الحقيقي، بعد ذلك يطرح هذا المفهوم أداة للوصف المنطقي قائمة على الأقرب من الإجراءات المستخدمة فعلياً في العمل اليومي للباحثين، وفي الأخير هذه الأداة تجعل المقارنة بين الميادين ممكنة، وتسمح بطرح مسألة المعرفة العلمية بتعبيرات متجددة»^(٤).

بعد أن بررنا مشروعية توظيف البراديجم، ننتقل إلى الإجابة عن سؤال: **ما هي البراديجمات الأساسية التي خضعت لها المعرفة السوسيولوجية عبر مسارها التاريخي المعرفي؟** نجد في هذا الصدد العديد من الإجابات المعرفية التي سبقنا إليها باحثون متخصصون، سنحاول أن نستأنس بعملين رئيسيين في تصنيف المعرفة السوسيولوجية بما يخدم الإشكال المركزي الذي نحاول أن نجيب عنه، نعتقد أن المحاولة التي قدمها عالم الاجتماع آلان توران، تقترب من فكرة توظيف البراديجم

(2) Alain Touren, LES ÉCOLES SOCIOLOGIQUES, Cahiers de recherche sociologique, no 14, printemps 1990, p21.

(3) Ibid.p22.

(١) فليب كابان، جان فرنسوا دروتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، ترجمة: إياس حسن، (ط١ سوريا: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٢٨١.

المعيار معايير أخرى من قبيل: معيار المنهج والحقيقة العلمية، والقواعد الإبستمولوجية، والإفترضات المنهجية.

قمت بتطوير فكرة ريمون بدون حول البراديغمات في علم الاجتماع⁽³⁾، وخلصت إلى أن هناك براديغمين رئيسين سادا وهميًا في المعرفة السوسيولوجية، وهما: البراديغم الوضعي، والبراديغم التأويلي، ويقوم كل براديغم على مرجعية فلسفية محددة، يبنى في ظلها رؤيته للحقيقة العلمية، ويحدد طبيعة الموضوع القابل للدراسة العلمية، وكذلك يُحدد المنهج الذي يُمكننا من دراسة الظواهر الاجتماعية، ويتشكل البراديغم من مجموعة من النظريات التي تبدو في ظاهرها أنها تختلف لكنها تخضع لنفس المبادئ المعرفية والقواعد المنهجية.

ف نجد أن المعرفة السوسيولوجية من لحظة انبثاقها إلى يومنا هذا خضعت لبراديغمين، الأول: البراديغم الوضعي بمختلف تياراته النظرية ومذاهبه المنهجية، والثاني: البراديغم التأويلي بكل تياراته ونظرياته ومفاهيميه، وهنا، نؤكد على أن البراديغم يخضع لثنائية: القطيعة والتواصل، عكس البراديغم الإرشادي بمفهومه عند توماس كون، الذي يخضع للقطيعة الجزرية، نحن، هنا لا نتحدث عن ثورات وانقلابات معرفية كلية حدثت في المعرفة السوسيولوجية، وإنما أتحدث عن قطائع حدثت في بعض الافتراضات المنهجية،

الاجتماع ريمون بدون، الذي يرى أن المعرفة السوسيولوجية عبر مسيرتها التاريخية، خضعت للبراديغم الحتمي، الذي يضم كل من: الماركسية، التوكفيلية، الفيررية، الميرتونية، والبراديغم التفاعلي الذي يضم: الوظيفي، الثقافي، الشمولي الحتمي المنهجي، حيث يرفض البراديغم الحتمي: «استقلالية الفاعل الاجتماعي، يتعامل معه سلبًا، تفسر الظاهرة الاجتماعية باعتبارها محصلة مجموعة السلوكيات محددة المعنى مسبقًا، يركز على الدور والقيم والمعايير، إدخال القيم والمعايير، تحديد الفعل بشكل حتمي، الحتمية وصفية واحتمالية الفعل الاجتماعي»⁽¹⁾.

ينطلق البراديغم التفاعلي من الفاعل الاجتماعي، الذي يضع في حسابه سلوكيات الآخرين، سنحاول في هذه الورقة البحثية، أن نبني على هذا التصنيف، مع توسيعه بما يخدم إشكالية الدراسة وما تروم تحقيقه: لأن عملية التصنيف التي قدمها ريمون بدون، تقوم على مبدأ جوهرية معياري يتمثل في طبيعة العلاقة بين الفاعل الاجتماعي والنسق الاجتماعي⁽²⁾، بينما نحن نريد أن نصف المعرفة السوسيولوجية وفق لمبدأ معياري متعدد، يعتبر معيار ريمون بدون هو أحد المعايير التي سنوظفها، فهناك بالإضافة لهذا

(1) Yao Assogba, La sociologie de Raymond Boudon. Essai de synthèse et applications de l'individualisme méthodologique, Québec : Les Presses de l'Université Laval-l'Harmattan, 1999, p13.

(2) Boudon Raymond, Traité de sociologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

(3) Ibid.

المجتمعات»^(١)، بالإضافة إلى أن الفلسفة الوضعية كنظرية في المعرفة تختلف عن نظرية المعرفة التجريبية ونظرية المعرفة العقلانية، حيث طرحت خبازًا معرفيًا جديدًا، يستند إلى فكرة جوهريّة، ترى بأن هناك علاقة بين المعرفة الانسانية والأطر الاجتماعية، كما تعتمد المعرفة الإنسانية على منهج واحد في دراسة الظواهر الاجتماعية والطبيعية.

نشأت السوسيولوجيا كآخر علم في سلسلة العلوم الوضعية، يعلوها مرتبة، على اعتبار أنه يُوظف ما تصل إليه بقية العلوم في المناهج في دراسة الظواهر الاجتماعية، سيكون من السهل علينا الآن أن نحدد بدقة الطبيعة الصحيحة للعلوم الوضعية، نرى مما سبق، أن طابعها الأساسي هو اعتبار جميع الظواهر خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، ويكون اكتشافها وتقليصها إلى أقل عدد ممكن، هدفًا لجميع جهود المفكر الوضعي من ناحية أخرى، فإن البحث عن ما يسمى بالأسباب، سواء كانت أساسية أو نهائية، يبدو عديم الجدوى وبلا معنى^(٢)، واعتبرت السوسيولوجيا بمثابة الديانة الجديدة، التي أتت على أنقاض المعرفة الدينية الغيبية، وهنا، حملت المعرفة

لكنها حافظت على افتراضات منهجية أخرى في نفس الوقت، مثلًا البراديغم الوضعي عرف قطيعة جزئية عند البنيويين على مستوى رؤية الظاهرة الاجتماعية، عندما أرجعوا الظاهرة الاجتماعية إلى هيمنة البيئة الاجتماعية، مخالفين العديد من القواعد التي صكها دوركايم في منهجه الوضعي، كقاعدة تمثلات الأفراد للظواهر الاجتماعية، وكذلك نفس الأمر، حدث مع التيارات النقدية والنسوية في تعديلها لبعض قواعد البرايغم التأويلي في دراسة الظواهر الاجتماعية المعاصرة.

ثالثًا:

سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية من منظور البراديغم الوضعي:

ساد البراديغم الوضعي في المعرفة السوسيولوجية لعقود زمنية طويلة في الجامعات والمؤسسات البحثية، وهيمن على الرؤى النظرية والمنهجية للباحثين في علم الاجتماع، حيث تُعتبر الفلسفة الوضعية إطاره المرجعي، وتقوم الفلسفة الوضعية على فكرة دراسة الاجتماعي الواقعي، فأكد كونت على الملاحظة والمقارنة والتجريب في علم الاجتماع، وهي نفس الخطوات المنهجية المستخدمة في الكيمياء والبيولوجيا، وتسعى السوسيولوجيا إلى صياغة القوانين العلمية التي تحكم تطور

(1) Moustfa Boutafnouchet, introduction a la sociologie, les fondement, Office national des publication universitaire, algerie, 1990, p18.

(2) Comte, Cours de philosophie positive I. Leçons 1 à 45, éd. M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, Paris : Hermann, 1998, p25/26.

بين الوضعيين الرئيسيين لإثبات الحقيقة، مع معاداة الفلسفة الحديثة في شقيها (الوضع العقلاني والوضع التجريبي)^(١).

بتعبير أدق، يفترض كل علم فرضيات ذات طبيعة محددة، ويحدد أنواعًا من الحقائق، وهذا يعني بشكل غير مباشر تحديد جانب واحد من نظام حقيقي أو نظام للعالم لا يُقرأ بشكل مباشر، ولكن الذي نشير إليه، وبالتالي، فإن العلم أو هذا النظام للعالم يزودنا بمعرفة معينة ودقيقة بالإضافة إلى المعرفة النسبية والجزئية، وبهذا المعنى، فإن الوضعية تنصحنا بالتخلي عن روح المطلق (اللاهوت والميتافيزيقيا)، والاعتراف النهائي بالجانب التقريبي للمعرفة الذي يستمد منها صلاحيتها، اليقين النسبي هي الحقائق العلمية، هذه النسبية لا تؤدي إلى أي شكوك ولا تستبعد تطبيق المعرفة»^(٢).

بناءً على مفهوم الحقيقة العلمية في البراديغم الوضعي، تكون الحقيقة السوسيولوجية منفصلة عن الذات الإنسانية، يُمكن الوصول إليها من خلال الملاحظات الحسية المتكررة للعالم الاجتماعي، «فكل نموذج ينحو إلى تشكيل علم عادي، أي صيغة خاصة من المعرفة تستبعد التأويلات الخارجية عن النموذج، وكذلك تصورات النماذج المناهضة: ضمن

السوسيولوجية في جيناتها التأسيسية فكرة الإصلاح الاجتماعي.

يقوم البراديغم الوضعي في المعرفة السوسيولوجية على مجموعة من الافتراضات المؤسسة لطبيعة المنهج الذي يُمكننا من دراسة الظواهر الاجتماعية، يتمثل أول افتراض مركزي النظر إلى الحقيقة العلمية وماهيتها وكيفية الوصول إليها، فهنا، وهنا، نطرح سؤالاً عن ماهية الحقيقة العلمية؟ كما هو معلوم في تاريخ الفلسفة الوضعية، أنها عدلت من مفهوم الحقيقة الميتافيزيقية واعتبرتها مرحلة سابقة على المرحلة الوضعية، وخلافاً للحقيقة الجاهزة المبنوثة في اللاهوت الديني، لم تعد الحقيقة معطى سابقاً، وإنما يصل إليها العقل الإنساني عن طريق اتباع قواعد المنهج العلمي، لكن الوضعية بخلاف التجريبية، لا تنطلق في دراسة الظواهر الاجتماعية من واقعها الحسي التجريبي، وإنما تنطلق من افتراضات نظرية سابقة حول هذه الظواهر، وبالتالي، من أجل الانخراط في الملاحظة الميدانية للظواهر، يحتاج عقلنا إلى بعض الافتراضات النظرية، إذًا، من خلال التفكير في الظواهر، إذا لم نعلقها بمبدأ ما، فإنه سيكون من المستحيل أن نستخلص منها شيئاً ما، «فالحقائق لن تمر أمام أعيننا، هذه ضرورة يُفسرها كل علم معين بطريقته الخاصة، وبالتالي، فإن نظرية المعرفة عند أوغست كونت توفق طواعية تمامًا

(1) Juliette Grange, Lire Auguste Comte aujourd'hui, Entre Science et société, Bulletin de la Sabix, 30 | 2002, 11-20.

(2) Ibid.

المعرفة السوسولوجية، فما طبيعة الظواهر التي تدرسها السوسولوجيا؟ فما هو ما تداول بين الباحثين في فلسفة العلوم، أن الموضوع objet تترتب عليه العديد من الاستتبعات المنهجية، هنا، الموضوع موجود في العالم الاجتماعي، بشكل خارجي مستقل عن وعي الذات الانسانية، حدده إميل دوركايم في النظر إليه كأشياء خارجية كما ننظر إلى الظواهر الطبيعية، قائلاً: «علينا أن نهتم بالظواهر الاجتماعية في حد ذاتها، ومنفصلة عن وعي الأفراد الذين يقومون بتمثلها. علينا أن ندرسها من الخارج كأشياء خارجية، وهي الصفة التي تتقدم بها إلينا»^(٣).

لكن أهم خاصية تتميز بها الظواهر الاجتماعية تتمثل في طبيعة القهر والجبر الاجتماعي، بمعنى يخضع الافراد بصفة قهرية لها وبدون وعي منهم، ما يقابل صفة الحتمية التي تتميز بها الظواهر الطبيعية، يخضع الأفراد لسلطانها، فتتكرر الممارسات الاجتماعية مشكلة محتويات الظواهر الاجتماعية، وعلى هذا الأساس، يُمكننا أن نتخذها موضوعاً للتقصي المعرفي في السوسولوجيا، لذا اعتبر الموضوع الرئيس في هذا البراديغم بمختلف فروع واتجاهاته النظرية: المجتمع/ البيئة الاجتماعية/النسق الاجتماعي/الطبقة الاجتماعية، وبناءً على طبيعة ماهية الموضوع، يصف الباحثون هذا البراديغم بالاتجاه الكولينيالي: holism في

السياق نفسه قد يختار النموذج بعض الوقائع ويعتبرها جوهرية ويستبعد وقائع أخرى»^(١)، وهذه الحقيقة نجدها ماثلة في فلسفة العلم الطبيعي، وقد أخذت بها المعرفة السوسولوجية، وهي القوام الرئيس للمنهج العلمي، وتتجلى هذه الحقيقة في قواعد المنهج التي وضعها إميل دوركايم، عندما دعى إلى دراسة الظواهر الاجتماعية كما تُدرس الظواهر الطبيعية، «علم الاجتماع، كعلم الطبيعة، فرع من فروع المعرفة التي غايتها أن تجمع بين الجانب النظري والتجريبي في وقت واحد»^(٢).

بناء على مفهوم الحقيقة السوسولوجية، تصبح مهمة المعرفة السوسولوجية صياغة القوانين العلمية التي تحكم سير الظواهر الاجتماعية والمجتمعات الانسانية، ويوصلنا المنهج الوضعي إلى الحقيقة التي توجد في العالم الاجتماعي، تلك الحقيقة العلمية، التي يمكن أن نصل إليها باستخدام العقل الإنساني، ونُدركها بحواسنا، وتكون منفصلة عن ذواتنا، وتسكن الحقيقة السوسولوجية شبكة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية التي تنشأ بين الأفراد والجماعات.

تؤسس الحقيقة العلمية في البراديغم الوضعي لتصور أنطولوجي لموضوع البحث في

(١) بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة: نخلة فريفر، ط(المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١٦.

(٢) كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عبد الحميد صبرة، (مصر: دار المعارف، ١٩٥٩)، ص ٤٩.

(٣) إميل دوركايم، قواعد المنهج السوسولوجي ترجمة: محمد سيعيني. (الجزائر: دار القصبة للنشر، ٢٠٠٨)، ص ٥٥.

الماركسي بمنهجه المادي الجدلي، يرى أن المعرفة العلمية (حسية ومباشرة) تعقبها النظرية (تنظيم المعارف، معرفة ملموسة/ ملموس مفكر فيه) كما يقول ماركس، والتي توجه بدورها الممارسة تغذي البراكسيس [...] وعليه يشكل السعي بين النظرية والممارسة أحد أسس المادية الجدلية»^(٣). والتيار الإمبريقوي، الذي قادته مدرسة شيكاغو. رغم الاختلاف الظاهري بين هذه التيارات النظرية والمنهجية، فإنها تنهل من قواعد وأسس البراديغم الوضعي، وتبني عليها مفاهيمها ومناهجها في مقارنة الظواهر الاجتماعية، حيث تتعامل هذه التيارات النظرية مع العالم الاجتماعي كمعطى سابق، ومستقل عن وعي الباحث، أو بتعبير إيمانويل كانط نوعاً من المعرفة القبلية.

هنا، نسجل ملاحظة أخرى في غاية الأهمية: أسبقية الأنطولوجي للإبستمولوجي في التأسيس للمعرفة السوسيولوجية من منظور البراديغم الوضعي، فيفترض هذا البراديغم وجود كائن سامٍ يسامي المجتمع أو ما يمثله، يتعالى على كينونة الأفراد، بحيث يخضع الأفراد لسلطته، وهو شبيه بالإله في الفكر اللاهوتي، لذا تُنتج المعرفة السوسيولوجية عبر فهم هذا الكلي الاجتماعي، ويفترض البراديغم الوضعي أن الظواهر محصلة تفاعل الأفراد والجماعات والطبقات مع المجتمع، وهو عبارة عن تفاعل

المعرفة السوسيولوجية، حيث يعتبر الفرد/ الفاعل الاجتماعي متغيراً تابعاً للمجتمع، وأن سلوكه لا ينبع من خياراته الذاتية، وإنما من قهريّة الاجتماعي الكلي، وعرفت الظاهرة الاجتماعية على أنها محصلة تفاعلات الأفراد مع المجتمع، وليس محصلة الأفعال الفردية، فالمجتمع كينونة متعالية على ذوات الأفراد، نجد أن التيار البنيوي أخذ بهذا البعد الى مداه الأقصى، عندما انتصر للبنية الاجتماعية ماحياً كل أثر للفرد في الوجود الاجتماعي.

تفرع البراديغم الوضعي إلى تيارات ونظريات عديدة في المعرفة السوسيولوجية، نذكر منها: التيار الوظيفي الذي قاده بارسنز، الذي لم ينظر إلى الفعل الاجتماعي كتصنيف كما نظر إليه ماكس فيبر، ولا كعمليات متعاقبة من منظور باريتو، ولكن كبنية اجتماعية مستقلة تماماً، بنفس المبنى الذي أعطاه دوركايم ومفهومه البنية في تقسيمه للمجتمعات الميكانيكية والمجتمعات العضوية^(٤)، وتيار البنيوية الجينية الذي قاده بيار بورديو، فأثناء مراجعته نموذج دوركايم، لم يفشل بورديو في تذكر أن رأس المال الاجتماعي لا ينشأ عن تأثير الذات، بل هو نتاج منطق علاقي يربط الأفراد المتناثرين في الفضاء الاجتماعي، حيث الحفاظ على الروابط بشكل مستقل عن إرادتهم، حتى لو كانوا يتمثلون هذه الروابط ناشئة عنهم»^(٥)، والتيار

(1) M.Boutefnouchte, p180.

(2) Lahouari Addi, sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, La Découverte, 2002, p137.

(٣) جان بيار دوران، روبير فايل، علم الاجتماع المعاصر، ترجمة: ميلود طواهري، طا (بيروت: دار البرافد الثقافية - ناشرون، ٢٠١٢)، ص٧١.

ويترتب على هذا المبدأ المبدأ الثاني ممثلاً في التفسير السببي أو العلي للظواهر الاجتماعية. فالتفسير السببي للظواهر، من خلال إلحاق الظواهر بعضها ببعض، والسعي إلى صياغة قوانين تطور المجتمعات أو الأنساق الاجتماعية، «فالمجتمع آلة، الإنسان آلة، يجب لذلك أن يدرس بواسطة الأدوات التي أوضحها علم الفيزياء، وبشكل أدق علم الميكانيك، والخواص التي سلط عليها الضوء علم السكون، وعلم الحركة علم الديناميك باعتبارها تستخدم أيضاً في المجتمع، إن قانون جاذبية اجتماعية مشابهة للجاذبية الفيزيائية»^(١).

ترتبط الموضوعية العلمية في المعرفة السوسيولوجية في البراديغم الوضعي بطبيعة المنهج العلمي المستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية، والذي استعيرت خطواته الإجرائية من منهج العلوم الطبيعية، القائم على فكرة القطيعة الجذرية بين الباحث والملاحظ وموضوعه، على هذا الأساس، على الباحث في علم الاجتماع أن يفصل بين ذاتيته وموضوعه، «إذا العلوم الاجتماعية والانسانية علوم بالفعل، فإن عليها أن توفر لنفسها هذه الثنائية، وما لها إلا أن تنقلها فقط لتضعها داخل الانسان نفسه: فتم الانقطاع عندئذ بين الإنسان الذي يراقب والإنسان أو البشر المراقبين»^(٢).

للجزء مع الكل، مع أسبقية واضحة للكل على الجزء، طبقاً مع إضافة مسلمة تاريخية خفية، ترى أن المجتمعات الانسانية سائرة في طريقها للتصبح مثل المجتمع الصناعي الغربي، وهي قراءة تاريخية خطية لتطور المجتمعات الانسانية، وتعاذل المرحلة الثالثة الوضعية من مراحل تطور العقل التي حدثنا عنها أوجست كونت .

بناء على الرؤية الأنطولوجية للظواهر الاجتماعية في البراديغم الوضعي، يتأسس المنهج العلمي الذي نوظفه في دراستها، حيث يرى أصحاب هذا البراديغم أن منهج العلم الطبيعي هو المنهج الأصوب لدراسة الموضوعات في المعرفة السوسيولوجية، يقوم هذا المنهج على النزعة الاستقرائية، القائمة على فكرة أن العلم يبدأ من ملاحظات ميدانية جزئية، وينتقل منها الى تعميمات كلية (القوانين والنظريات)، لذلك الباحث في علم الاجتماع مطالب بجمع أكبر قدر من الملاحظات حول ظاهرة ما، ثم صياغة فرضيات علمية، إذا تكررت تصبح قانوناً اجتماعياً.

تقوم النزعة الاستقرائية على مبدأ السببية، بمعنى مبسط كل سبب يؤدي الى نتيجة، يكتشف العقل الإنساني الأسباب التي تقبع خلف الظواهر الاجتماعية، طبقاً عُبِّرَ عن هذا المبدأ في البحوث الكمية في المعرفة السوسيولوجية بمفهوم المتغيرات، حيث يسعى الباحثون للكشف عن العلاقة بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة،

(١) جيفاني ياسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، ط١(لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ٢٤.

(٢) كلود ليفي شتراوس، مقالات في الأناسة، ترجمة: حسين قبيسي، ط١(لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ١١٢.

حاولت أن تتجاوز الأخطاء التي وقع فيها المنهجي الوضعي.

رابعًا:

سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية من منظور البراديغم التأويلي:

اتخذ البراديغم التأويلي من الفلسفة الكانطية الجديدة إطاره الفلسفي المرجعي، تلك الفلسفة التي عملت على إحياء الميراث الفلسفي الكانطي في مجال المعرفة في العلوم الاجتماعية. يعتبر ريكتر، وفلهالم ديلتاي، من أبرز ممثليها، الذين دعوا إلى الفصل بين طبيعة المعرفة في العلوم الطبيعية والمعرفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ووسموا هذه العلوم بعلوم الروح أو العلوم التاريخية، حيث تنهض هذه العلوم على منهج مخصوص يقوم على تأويل سلوكيات وأفعال الأفراد، «رغم نقاط الاختلاف المختلفة هذه، فإن مجموع الشامل للطرائق المتبعة في علوم الروح مختلف، من حيث منطلقاته، عن نظيره الذي في علوم الطبيعة»^(١).

قدم أصحاب هذا البراديغم مبررات إبستمولوجية قوية لقضية الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، فأبرز اختلاف بين هذه العلوم: يتمثل في طبيعة المنهج المستخدم في المعرفة، فتقوم

وهنا، ضرورة استبعاد الأيديولوجيا والتحيزات الثقافية عند دراسة الظواهر الاجتماعية.

في الأخير، كان لهذا البراديغم المعرفي ومنهجه الوضعي السيادة على مستوى المؤسسات الجامعية والمراكز البحثية، نظرًا لتماشيه مع أيديولوجيا النظم السياسية في رؤيتها لوظيفة العلم في المجتمعات الصناعية، حيث ترى أن وظيفة العلم تتمثل في حل المشكلات الاجتماعية، فسادت النظرية الماركسية في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، وسادت النظرية الوظيفية في الدولة الغربية والولايات المتحدة الأمريكية.

تعرض البراديغم الوضعي لانتقادات حادة من طرف العديد من الباحثين والمفكرين، إلا أن أقوى نقد صوب نحوه يتمثل في اتهامه إدخال المعرفة السوسيولوجية في أزمة إبستمولوجية حادة، بسبب رؤيته المادية للظواهر الاجتماعية، «فعلم الاجتماع يتناول موضوعًا واقعيًا قابلاً للملاحظة، ويعتمد على البحث الإمبريقي، وعرف محاولات كثيرة لصياغة نظريات والتوصل إلى تعميمات تفسر تلك الظواهر وتحيط بها. ولكن البشر ليسوا كالموضوعات المادية الموجودة في الطبيعة، فدراسة سلوكنا البشري تختلف بالضرورة اختلافًا قد يكون كليًا في بعض النواحي عن دراسة الظواهر الطبيعية»^(٢)، وهو ما دفع بالعديد من الباحثين إلى طرح بدائل منهجية،

(٢) فلهلم ديلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة: ف. تحة انقزو، ط(١) تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٥، ص. ١١.

(١) أنتوني جيدنز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة: أحمد زايد وآخرون، ط(٢) القاهرة، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ٢٠٠٦.

تتم عملية بناء الموضوع من قبل الباحث، ولا يعتبر معطى جاهزاً في العالم الاجتماعي.

تتعلق رؤية الموضوع من زاوية أنطولوجية في البراديغم التأويلي، بمفهوم الحقيقة العلمية، وهنا، تتسم الحقيقة العلمية في المستوى الأول بالبنائية، «تقدم البنائية الخطوات العلمية كنشاط منظم في شبكات اجتماعية تتميز بلا تجانس الفاعلين الاجتماعيين، وتعتبر عن رابط قوي مع المجتمع المحيط بها»^(٣)، والقصد من هذا الكلام، أن الحقيقة يقوم ببنائها الباحث في المعرفة السوسيولوجية، وليست معطى جاهزاً، والمستوى الثاني: نسبة الحقيقة، بمعنى لا توجد حقيقة علمية أزلية، وإنما تتشكل الحقيقة بحسب اللغة والسياق التاريخي والاجتماعي، «المعرفة ليست معطى بل هي عبارة عن بناء، الحقيقة العلمية من منظور بنائي لا وجود لها، بل محض وهم، الحقيقة لا تجذب اهتمام الباحث البنائي، ما يهمه قواعد الاكتشاف والبحث، لا ينبغي الخلط بين هذه القاعدة وما يتم تطبيقه في البنائية الاجتماعية للحقيقة الاجتماعية، نحن نعلم، الفاعلون الاجتماعيون يُشيدون الواقع الذي يعيشونه»^(٤).

هذه العلوم على منهج يخالف المنهج العلمي في العلوم الطبيعية، وتدافع عن تطبيق معايير خاصة بالعلوم الاجتماعية - التاريخية، وليس شرطاً أن تلتزم بدقة العلوم الطبيعية، حتى تُصنف ضمن العلوم، وإنما هناك اختلاف بين نماذج العلوم، وتختلف جذرياً عن العلوم الفيزيائية»^(٥)، وهذا، بخلاف البراديغم الوضعي الذي دعى أصحابه إلى الأخذ بوحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والاجتماعية.

هنا، نسجل ملاحظة هامة: أسبقية الإبستمولوجي على الأنطولوجي في بناء المعرفة السوسيولوجية، بناء على فرضية خفية ترى أن الإنسان مركز الكون، وبالتالي، الذات العارفة هي مركز المعرفة، والموضوع يسبح في فلكها، لذا الموضوع في المعرفة السوسيولوجية من منظور البراديغم التأويلي، لديه صلة بعالم القيم الثقافية وعالم المعاني والرمز، «فبناء الموضوع في العلوم الاجتماعية يتم بناءً على علاقته بالقيم والثقافة، علاقة إبستمولوجية مع الثقافة، تدرس العلوم الاجتماعية من زاوية دلالاتها الثقافية، علاقة معرفية بالقيم، مفهوم الثقافة يحدد طبيعة القيم السائدة في الظواهر الثقافية الموجودة»^(٦)، وعليه،

(3) Marc Jacquemain, Bruno Frere, Epistemologie de la sociologie, paradigmes pour 21 siècle, Edetion de boeck universite, Bruxelles, 2008, p111.

(4) Alex Mucchielli, Le développement des méthodes qualitatives et l'approche constructivistedes phénomènes humains , RECHERCHES QUALITATIVES-Hors-Série - Numéro 1, p11
Actes du colloque RECHERCHE QUALITATIVE ET PRODUCTION DE SAVOIRS, UQAM, 12 mai 2004

(1) Julien Farges, LE RÔLE DU CONCEPT D'ÂME DANS LA FONDATION DES SCIENCES DE L'ESPRIT Entre phénoménologie, néokantisme et philosophie de la vie, Archives de Philosophie, 2014/4 Tome 77, p633

(2) Frédéric Gonthier, RELATIVISME ET VÉRITÉ SCIENTIFIQUES CHEZ MAX WEBER, L'Année sociologique, 2006/1Vol. 56, p17.

المعرفة السوسيولوجية بالفاعل الاجتماعي، وهو ما نلاحظه فيما بعد عند العديد من التيارات الفرعية والنظرية لهذا البراديغم كالفردانية المنهجية، والتفاعلية الرمزية، والإثنوميثودولوجيا.

إذا جئنا إلى طبيعة المنهج، الواجب اتباع خطواته في المعرفة السوسيولوجية، نجد أنه يتمثل في المنهج التأويلي، حيث يقوم هذا المنهج على تأويل سلوكيات الفاعلين الاجتماعيين، وفهم المعاني والرموز التي يصفونها على أفعالهم في العالم الاجتماعي، ويختلف هذا المنهج عن منهج العلم الطبيعي القائم على الملاحظة والتجريب، بل لديه خطواته الاجرائية وأدواته التطبيقية المخصصة، «فإن تفسيرات العلم الاجتماعي للأفعال الاجتماعية تشغل من خلال إظهار معقولية هذه الأفعال وفاعليتها وعقلانياتها في ضوء معتقدات الفاعل ورغباته»^(٣).

إذا كان التفسير الوضعي يطمح إلى معرفة الأسباب والعلل التي تحكم سير الظواهر الاجتماعية، ومن ثم صياغة القوانين والنظريات، فإن التفسير التأويلي يطمح إلى فهم الظواهر والاجتماعية عبر فهم سلوكيات الأفراد ومقاصد أفعالهم، فتطمح جميع أنواع التفسير إلى الوصول إلى الوضوح، الوضوح يمكن أن يكون وضوح

يترتب على هذا المنظور للحقيقة العلمية، طبيعة خصوصية الموضوع، فما هو الموضوع الذي تدرسه المعرفة من منظور البراديغم التأويلي؟ ترى السوسيولوجيا أن الفرد الاجتماعي أو كما وسمه فيما بعد المفكرون وعلماء الاجتماع بالفاعل الاجتماعي/ الذات الاجتماعية/العون الاجتماعي، هو وحدة التحليل السوسيولوجي، على اعتبار أن الظواهر الاجتماعية هي محصلة الأفعال الفردية، «فالمنهجية الفردانية في العلوم الاجتماعية تقرب أن الظواهر الاجتماعية من خلال دراسة الفاعل الفردي، والتركيز على التفاعلات والفعل، وفهم وتأويل الاعتقادات والقيم والاتجاهات»^(١).

يُعتبر ماكس فيبر الأب الروحي لهذا البراديغم، فلقد عرف علم الاجتماع، بأنه العلم الذي يهتم بدراسة الفعل الاجتماعي، «علم يهدف إلى فهم الفعل الاجتماعي بطريقة شارحة ويفسر بذلك أسبابه في تتابعه وتأثيراته. الفعل هو هنا سلوك إنساني (سواء كان فعلاً خارجياً أو داخلياً، تخطيطاً أو قبولاً)، وبالقدر الذي يربط به القائم بالفعل أو القائمون به معنى ذاتياً، ذلك الفعل الذي يتبع في معناه المقصود من قبل فاعل أو فاعليه سلوك الأفراد الآخرين ويتوجه في تتابعه حسب ذلك»^(٢)، طبقاً، يرتبط الموضوع في

(1) Naishtat Francisco s. Max Weber et l'individualisme méthodologique. In: Raison présente, n°116, 4e trimestre 1995, p99

(٢) ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هوال، ط١ (مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١)، ص٢٩.

(٣) حسن احجيج، التفسير القصدي للسلوك الاجتماعي وشروط صدقيته، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، العدد ٢٩ (صيف ٢٠١٩)، ص٧٦.

نجد أن التيار الانثيمثدولوجي الذي تزعمه الأفراد شوتر، يرى أن أي حقيقة اجتماعية، تحمل معنى حقيقياً أو تجريبياً. ثم نقوم بعد ذلك باستنتاج تفسيرات معينة (تجريبية) تحدد «موضوعات الفكر» لدى الأفراد بالحقائق الأكثر صلة، وبالتالي، تسمح لنا بإدراك الأساسيات، ومن ناحية أخرى، تتميز «الأشياء الفكرية» للعالم عن تلك التي يمتلكها الأفراد الآخرون: لأنها تخضع لقواعد علمية لا تسود لدى الآخرين»^(٣)، وهنا، يلتقي فيبر مع شوتر في البحث عن المعنى الذي يضيفه الفاعل على سلوكياته في الحياة اليومية، وفي نفس الاتجاه تقريباً، نجد ما أشارت إليه التفاعلية الرمزية عن: «أشكال التواصل والتمثيلات التي تدخل في إطار العلاقات ما بين الأفراد. من هذه الزاوية لا يعتبر المجتمع ولا المؤسسات والعلاقات الاجتماعية معطيات، أو ضغوطات موجودة سلفاً، بل هي أمور يُعاد بناؤها، أو مناقشتها وتأويلها من ضمن التفاعل والتبادل اليومي»^(٤).

وجهت انتقادات حادة للمنهج من منظور البراديغم التأويلي، يأتي في مقدمتها عدم قدرة الباحثين على الفكك من أحابيل التحيزات الذاتية عند دراسة الظاهرة الاجتماعية، وعليه، طرح سؤال عن موضوعية

الفهم، سيكون الفهم هو الغاية التي تسعى إليها البحوث السوسولوجية، ويعني التفسير السببي لصحيح لفعل معين: «فالمسار الخارجي والدافع متطابقان وفي الوقت ذاته يُمكن التعرف على معنى كل منها في سياقه بصورة مفهومة. ويعني التفسير السببي الصحيح لفعل نمطي (لنمط فعل مفهوم): أن يبدو مجرى الأفعال الذي يفترض أنه نمطي متطابق المعنى وكذلك يكون ممكناً (بأي درجة) إثبات أنه متطابق سببياً أيضاً»^(١).

تجلت امتدادات البراديغم التأويلي في العديد من التيارات النظرية في المعرفة السوسولوجية في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، لعل أبرزها تيار المنهجية الفردانية، لصاحبه ريمون بدون، الذي يفترض في الأول: «أن أي ظاهرة اجتماعية ناتجة عن مزيج من الأفعال أو المعتقدات أو المواقف الفردية (PI: مسلمة الفردية). ويترتب على ذلك أن اللحظة الأساسية لأي تحليل اجتماعي تتكون من «فهم» سبب الأفعال أو المعتقدات أو المواقف الفردية المسؤولة عن الظاهرة التي يسعى المرء إلى تفسيرها. بحسب الفرضية الثانية، «لفهم» أفعال ومعتقدات ومواقف الفاعل الفردي، هي إعادة بناء معانيها له، والتي من حيث المبدأ على الأقل - ممكنة دائماً (Pr: مسلمة الفهم)»^(٢).

(3) Guy HUARD, Alfred SCHÜTZ :LE CHERCHEUR ET LE QUOTIDIEN, Publié dans Aspects sociologiques, Vol. 5, no 1, novembre 1996, pp. 30-36.

(٤) دورتيه، ج.ف. معجم العلوم الإنسانية ترجمة: جورج كتورة، ط. ٢ (بيروت- لبنان: كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١١).

(1) Raymond Boudon, THÉORIE DU CHOIX RATIONNEL OU INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE ? Revue du MAUSS », 2004/2, no24, p281.

(١) فيبر، ص ٣٨.

العديد من الباحثين والمفكرين، فلكل باحث أو مجموعة بحثية مبرراتها في التأسيس لهذا البديل، انطلقت بعض الطروحات البديلة من النقد المعرفي للمنهج الوضعي، باعتباره منهجاً أيديولوجياً أكثر منه منهجاً علمياً، ونفس الأمر بالنسبة للمنهج التأويلي الذي اعتبر تحريفاً للمنهج في علم الاجتماع، اتفقت هذه البديل على النقد لكنها لم تتفق على افتراضات منهجية بديلة، فطرح فكرة التكامل بين الوضعي والتأويلي، والتكامل بين الكمي والكيفي في تحليل الظواهر الاجتماعية، وطرح بعض الباحثين فكرة منهج يتماشى مع السياق الاجتماعي والتاريخي المغاير للسياسات التي ظهرت فيها البراديغم المنهجي المهمين، في حين، اكتفى بعض الباحثين بالنقد، الذي يرقى في بعض ممارساته إلى مرتبة منهج علمي له خطواته الإجرائية.

ما يُحسب لهذه البدائل المنهجية إعادتها الحيوية لسؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية المعاصرة، تمشياً مع التحولات التي عرفت فلسفة العلوم المعاصرة، والانتقادات التي طالت المنهج في العلوم الطبيعية، وخاصة مع فكرة فوضوية المنهج التي طرحها فيرماند، والمنهج المركب الذي طوره إدغار موران، لذلك نستهل هذا السجال حول البدائل من المنهج النقدي، الذي مثلته التيارات النسوية والماركسية المحدث، ومدرسة فرانكفورت، حيث كان ثمة رفض للافتراضات الوضعية،

النتائج التي يخلص إليها الباحثون، فتتهم البحوث الكيفية بأنها بحوث أيديولوجية تنطلق من رؤى ثقافية ومعرفية مسبقة، وليست لها علاقة بالعلم أو المنهج العلمي، لذا لا يُعتد بنتائجها وخلصاتها.

كذلك، طرحت بالنسبة للبحوث الكيفية التي تتبنى البراديغم التأويلي، مشكلة التعميم العلمي، حيث عادة ما يختار الباحثون عينات صغيرة الحجم، وبمواصفات منهجية تكون في الغالب الأعم ذاتية، «فإن البيانات الكيفية، والتي منها ما نراه في تقارير المقابلات مع جماعات المناقشة المركزة، كثيراً ما يُشار إليها بأنها بيانات مزعومة أو مؤلفة مما يعني أنها أقل علمية، ومن ثم فهي أقل دقة وبالتالي أقل أهمية»^(١).

خامساً:

سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية المعاصرة: نحو صياغات منهجية بديلة:

بناء على الانتقادات التي تعرض لها كل من البراديغم الوضعي والتأويلي في المعرفة السوسيولوجية، طرحت محاولات منهجية بديلة، ولنكن واضحين من البداية، أن هذه الاجتهادات على قيمتها العلمية المنهجية إلا أنها لم ترق إلى مرتبة براديغم منهجي بديل، وإنما بقيت محاولات متناثرة ومشتتة، أنتجها

(١) شارلين هس-بيير باتريشيا ليفي، البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة: هناء الجوهري، ط١ (مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١)، ص ٥٦.

التأويلي، فانتقد ادورنو البحث الكيفي، قائلاً: «أي لو جرى الاعتماد على الطريقة الكيفية، فإن ذلك سيؤمن دون شك ويمكن في كل الأحوال التعرف على أكثر الأمور فعالية، ولكن الباحث سيجد نفسه هنا وليس له ما يحميه، إزاء حائط مسدود، إذًا هل يمكن الخروج من وجهات النظر المتعددة المميزة وحتى العينية بتعميم ما»^(٤).

نرى أن المنهج النقدي لا يشكل براديغمًا منهجيًا مخصصًا، وإنما بقي يتغاضى عن أخطاء وتناقضات القواعد المؤسسة للبراديغم الوضعي-التأويلي، ولم يُطور أدوات وتقنيات على مستوى الممارسات البحثية، وبالتالي، لا يُمكننا الحديث عن براديغم نقدي، رغم ادعاء بعض باحثيه المتحمسين. المنهج النقدي لم يضيف إلى تكوين معارف جديدة في العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع، وإنما بقي في لحظة النقد ولم يتجاوزها، يُعلق كارل بوبر على أعمال ادورنو قائلاً: «فإني لا أستطيع الاتفاق ولا الاختلاف مع القطاع الأكبر من فلسفته. وعلى الرغم من بذل الجهد لفهم فلسفته، لتبدو لي بأسرها، أو في معظمها، مجرد حشد للألفاظ، لا شيء لديه البتة ليقوله، وهذا اللاشيء يقوله بلغة هيجلية»^(٥).

في السياق نفسه، طرح بديل منهجي

«خاصة الفكرة التي تزعم وجود مراقب متحرر من أحكام القيمة، وبعيد عن التحيز ومعها تلك الزيادة الملحوظة المتساوقة في ما يمكن أن ندعوه بالنقد الملتزم أخلاقياً، ذلك النقد الذي سبق له أن انحرف في بعض الأحيان صوب الأخلاقوية المحضة»^(١)، ويقوم المنهج النقدي على رؤية جدلية لمفهوم المجتمع، «فالمجتمع لا يمكن مع ذلك أن يكون مفهوماً يتعدى الأفراد، فلا هو بالفعل مجرد جمع أو حيلة الأفراد الذين يكونون المجتمع، ولا هو شيء قائم مستقل إزاء الأفراد، بل شيء يتوسط هاتين اللحظتين، فهو لا يتحقق من خلال الأفراد ومع ذلك فلا هو حصيلتهم»^(٢)، ومنطوق هذا القول، أن هناك علاقة جدلية بين الفرد والمجتمع، يتحدد في ضوئها منهج الدراسة في المعرفة السوسيولوجية.

بذل الباحثون في مدرسة فرانكفورت جهداً من أجل عدم الفصل آلياً بين منهج علم الاجتماع وموضوع هذا العلم، «بل إنها تحاول جاهدة، وإن تفاوتت درجات نجاحها في ذلك، أن تناسب مسبقاً بين المنهج وبين المواضيع التي ستكون مدار البحث»^(٣)، إلا أن رفض الفصل بين المنهج والموضوع في السوسيولوجيا، لا يعني تماهي المنهج النقدي مع المنهج

(١) ألان هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ثائر ديب، طا (مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠)، ص ٢٣.

(٢) تيدور فون أدورنو، محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة: جورج كتورة، (بيروت: مركز الانماء القومي، د.س)، ص ٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٥) كارل بوبر، أسطورة الاطار، في الدفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة: بمنى طريف الخولي، العدد: ٢٩٢، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، والآداب، ٢٠٠١)، ص ١٠٦.

كلي الظاهرة الاجتماعية^(٢)، كذلك، نعثر على محاولات منهجية أكثر إجرائية، ولم تغرق كثيرًا في التفصيلات النظرية، كمحاولة النظرية التكيفية الجمع بين الأساليب الاستقرائية والاستدلالية في دراسة الظواهر الاجتماعية^(٣):

- ترتكز النظرية التكيفية على موقف معرفي لا هو وضعي ولا هو تأويلي.

- إنها تفيد كل من النزعتين الموضوعية والذاتية فيما يتعلق بافتراضاتها الأنطولوجية.

- تفترض النظرية التكيفية أن العالم الاجتماعي عالم معقد، ومتعدد الأوجه، ومتلاحم بصورة مكثفة.

وجهت انتقادات حادة لفكرة التكامل بين الكمي والكيفي في المعرفة السوسولوجية، على اعتبار أن لكل بحث أدواته ومناهجه وتقنياته، فلا يمكننا من الناحية الإبستمولوجية التوفيق بين العديد من الافتراضات المنهجية المتناقضة، لذلك فكرة التكامل بين الكيفي والكمي لا تؤدي إلى فهم عميق للظواهر الاجتماعية، فكيف يُمكننا التوفيق بين الميكر والماكرو في دراسة الظواهر الاجتماعية؟ وتعبير أدق، كيف يمكننا الانتقال من دراسة وحدات صغرى إلى دراسة

آخر في المعرفة السوسولوجية، يتمثل قوامه في التكامل بين البحث الكمي والكيفي في دراسة الظاهرة الاجتماعية، طبعًا، هذا الخيار يعكس إلى حد ما؛ فكرة التوفيق أيضًا بين المنهجية الفردانية والمنهجية الكليانية، بمعنى مبسط، أننا لا ندرس الظواهر الاجتماعية بالرجوع للفاعل الاجتماعي مع إقصاء المجتمع، والعكس، لا ندرس الظواهر الاجتماعية انطلاقًا من البيئة الاجتماعية ونقصي الفاعل الاجتماعي، نجد أبرز من مثل هذه الخيار عالم الاجتماع أنتوني جدينز، حيث حاول الجمع بين ثنائية الفرد والمجتمع في تحليل الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، مُعتبرًا أن مجال الفعل الإنساني محدود بحدود معينة، فالبشر يخلقون المجتمع، ولكنهم يفعلون ذلك باعتبارهم فاعلين مشروطين تاريخيًا ولا يفعلونه في ظل ظروف من اختيارهم، ومع ذلك فهناك هامش غير ثابت من السلوك الذي يمكن أن يحل كفعل قصدي، والسلوك الذي ينبغي أن ناموسيًا ومنطقيًا كمجموعة من الأحداث^(٤)، هنا، يأخذ المنهج في المعرفة السوسولوجية طبيعة مزدوجة، أو كما وسمه غيدنز بمنهج التأويل المزدوج، عرّف في المستوى الأول المنهج، سواء الكمي أو الكيفي، على أنه مجموعة من الإجراءات تساعدنا في فهم الممارسات في وضعيات معينة، وتشرح على مستوى

(2) Jean -Yves Couser, Crioisement des methodes et approfondissement d un regard, la scientifique de empirisme en sociologie, sous la direction de abdehalim Berretima, L Harmattan, 2019, p172.

(٣) ديرك لايك ، قضايا التنظير في البحث الاجتماعي، ترجمة: عدلي السمري، طا (مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٠)، ص٣٤.

(٤) أنتوني جدينز، قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمد محيي الدين، (مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٠)، ص٢٧٩.

مصادرة كلمتهم باسم موضوعية علمية مزعومة تبحث دائماً أن تكون قريبة من اهتماماتهم وتجاربهم الآنية»^(٢).

بناء على هذا، لا أسبقية للفاعل الاجتماعي كخيار في السوسيولوجيا البراغماتية، وكذلك نفس الشيء بالنسبة للبنية الاجتماعية، وإنما هناك مستويين متداخلين عند النظر إلى الظاهرة الاجتماعية، يقودنا المستوى الأول: الميكرو إلى المستوى الثاني: الماكرو، لنصل إلى فهم عميق لخيارات ومقاصد الفاعلين الاجتماعيين، «لا يعتبر الميكرو Micro يقع في تضاد مع الماكرو Macro، وإنما يدخل ضمن مخطاطته، إنه وضعية ضمن وضعيات، فمستوى الماكرو يكمل مستوى الميكرو تحقيقاً وموضوعية من خلال الممارسات، فيقرون بوجود البيانات الاجتماعية والمؤسسات، لكننا لا يمكننا وصفها عبر الفاعلين الاجتماعيين»^(٣).

وهذا، عكس البديل المنهجي الذي يدعو أصحابه إلى التكامل بين البحث الكيفي والبحث الكمي، فهنا قضية تداخل على مستوى التحليل السوسيولوجي بين الكلي والجزئي للظواهر الاجتماعية، فسوسيولوجيا الاختيارات كما يحلو للبعض أن يدعوها، أرادت أن تنأى بنفسها

وحدات كبرى؟ وبالتالي، لم يرتق هذه البدائل إلى بردايغم منهجي متنسق المنطلقات المعرفية وواضح القواعد المنهجية.

وليس بعيداً عن هذا المنحى، تشكل تيار سوسيولوجي في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات تحت مسمى السوسيولوجيا البراغماتية في فرنسا، أتى هذا التيار كرد فعل معرفي على سوسيولوجيا الهيمنة عند بيار بورديو، وسوسيولوجيا الفردانية المنهجية عند ريمون بدون، حاولت السوسيولوجيا البراغماتية أن تتجاوز من الناحية المنهجية تلك ثنائيات الشهيرة في المعرفة السوسيولوجية: الفردي والكلياني، الذاتي والموضوعي، الوضعي والتأويلي، لتؤسس لتصورات منهجية بديلة، حيث ينصب تركيز الباحث على المشكلة والسؤال المتعلق بالبحث السوسيولوجي، بغض النظر عن أي اعتبارات نظرية أو منهجية مسبقة، ولذلك قد يلجأ الباحث إلى مقاربات متنوعة سواء كانت ما بعد وضعية، أو بنائية، أو تحويلية، في البحث ذاته»^(١)، فقام علماء الاجتماع البراغمتيون بصياغة طرق جديدة لإجراء المسوح الاجتماعية وجمع المعطيات الميدانية واستكشاف الميدان، «فالأفق البرغماتي للسوسيولوجيا ومتطلبها الأول هو الأخذ على محمل الجد أفعال ومسوغات الأشخاص العاديين وفي خلال ذلك تفادي

(٢) محمد ناشي، مدخل إلى علم الاجتماع البراغماتي، ترجمة: طواهي ميلود، طا(بيروت: دار الروافد الثقافية- ناشرون، ٢٠١٤)، ص ٢٢٨.

(3) Yannick Barthelet autre, SOCIOLOGIE PRAGMATIQUE : MODE D'EMPLOI, Politix, 2013/3 N° 103, p 178.

(١) باسم محمود، نحو علوم اجتماعية في السياق العربي: في الحاجة إلى النظرية المتجذرة، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، العدد ٢٦ (خريف ٢٠١٨)، ص ٩٢.

على هذا، دعت الدراسات السوسولوجية في مرحلة ما بعد الكولونيالية إلى تأسيس براديغم منهجي بديل لدراسة الظواهر الاجتماعية يُراعي السياقات الاجتماعية والتاريخية لهذه المجتمعات، «فلقد جعلتنا إيجابيتنا تجاه النظريات السوسولوجية الغربية نتقن التعليم في هذا المجال، إلا أنها لم تعطنا الأدوات اللازمة لمعالجة قضايا واقعنا الذي يختلف في تكوينه ويزيد تعقيداً على واقع المجتمعات الغربية»⁽¹⁾.

وفق هذه الرؤية النقدية، طرحت فكرة التبعية في مجال المعرفة السوسولوجية، حيث تُنتج المجتمعات الغربية البارديغمات المعرفية، بينما تبقى المجتمعات الثالثة في حالة تبعية معرفية تامة، وهي تبعية لها جذور بالمرحلة الكولونيالية وكذلك تتعلق بالمؤسسات الدولية في العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع، وعليه، تصبح هذه النماذج المعرفية مسائلة عامة⁽²⁾، ومن هذا المنطلق، حاول بعض الباحثين صياغة بدائل منهجية، تتجاوز التحيزات الثقافية والحضارية للبراديغم الوضعي والتأويلي؛ لأن النظريات الاجتماعية

عن الجدل الشهير بين الفاعل الاجتماعي والبيئة الاجتماعية، إلا أننا نعتقد أنها في الأخير انحازت إلى خيار الفاعل الاجتماعي، ولا تعدو أن تكون محاولتها إلا تطويراً منهجياً للفردانية المنهجية، بدمجها للمستوى الكلي في الجزئي عند مقارنة الظواهر الاجتماعية، وعليه، اتهم هذا التيار بتميع موضوع علم الاجتماع، بتداخله مع موضوع علم الاقتصاد، وبالتالي، لم تتمكن الافتراضات المنهجية التي قدمتها السوسولوجيا البراغماتية من صياغة براديغم منهجي، وبقيت محدودة التوسع والانتشار بين الباحثين والأكاديمين، بل هناك من اتهم هذا التيار بأنه عمل على هدم حدود السوسولوجيا.

في الأخير، ومن زاوية بعيدة عن الجغرافيا التي نبتت فيها السوسولوجيا، طعن الباحثون الذين ينتمون إلى الدراسات ما بعد الكولونيالية في العالم الثالث في البراديغم الوضعي/التأويلي في المعرفة السوسولوجية من منظور السياق التاريخي والاجتماعي، منطلقين من فكرة نسبية هذا البراديغم، بحيث استُخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية التي خبرتها المجتمعات الغربية، إذا قمنا بإخراجه من هذا السياق، تظهر لنا محدوديته، فحتى المؤسسات الأكاديمية الغربية في مرحلة زمنية ما ابتكرت الأنثروبولوجيا بمناهجها للدراسة المجتمعات غير الغربية، بناءً

(1) علي الكنز، المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع، في كتاب: نحو علم الاجتماع العربي، محمد عزت حجازي وآخرون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، ١٩٨٩، ص١٠٠.

(2) Wiebke Keim, POUR UN MODÈLE CENTRE-PÉRIPHÉRIE DANS LES SCIENCES SOCIALES, Aspects problématiques des relations internationales en sciences sociale, Revue d'anthropologie des connaissances, 2010/3 Vol 4, n° 3.

على التحيزات الثقافية والحضارية. ومحاولة تأسيس براديغم متحيز ثقافيًا وحضاريًا. مما أوقعها في نفس الأخطاء المعرفية التي انتقدتها، حيث ما تزال هذه المحاولات الطريفة، تجذب إليها الباحثون المبتدئون والشباب المتحمس، بينما ينُفّر منها الباحثون المتمرسون؛ لأنهم يعتقدون أن البراديغم الوضعي والتأويلي، لا يكمن الخطأ في أسسه المنهجية وافتراضاته الإبستمولوجية، وإنما في إشكالية الإلتقان المنهجي لأدواته وتقنياته، وصعوبات أخرى تتعلق بالجوانب الذاتية للمبوحوثين في مجتمعات العالم الثالث، الذين لا يتعاونون مع الباحثين، مما يؤثر سلبًا على نتائج الدراسات الميدانية، وبالتالي، لم تتمكن هذه المحاولة على جديتها من طرح براديغم بديل.

خاتمة

خضعت المعرفة السوسيولوجية منذ نشأتها إلى براديمغات معرفية، وهي عبارة عن مجموعة من الافتراضات الإبستمية والنظريات والقواعد المنهجية التي يتبعها الباحثون في دراسة الظواهر الاجتماعية، يتحدد في ضوءها المنهج الذي يمكننا من دراسة الظواهر الاجتماعية، ومدار النقاش إلى يومنا هذا يدور حول الثنائيات الشهيرة: الوضعي والتأويلي، الموضوعي والذاتي، الميكرو والماكرو، الفاعل والبنية، حيث تعبر هذه الثنائيات التي تخترف المعرفة

المتولدة عنه هذا لا تجيب عن إشكالات واقع مجتمعات العالم الثالث، «فيحاول الكثيرون إقحامها في تفكيرهم مهما كان الثمن باهظًا أو أصبحت مجالًا واسعًا لاغتراب بحوثنا ومرتبًا للمتاهات اللفظية وخروجًا واضحًا خطيرًا عن المسأليات والاشكاليات العربية الأصيلة»^(١)، وعلى هذا الأساس، طرح بعض الباحثين في العالم العربي بدائل منهجية، لعل أمتنها معرفيًا محاولة عبدالله حمودي تأسيس أنثربولوجيا عربية، «هم مشروع هذا هو إنتاج البديل المعرفي من طرف الباحثين المنتمين إلى المنطقة المغاربية والعربية، وعلى أساس تطلعات شعوبها، والأسئلة العريضة التي يطرحها الناس يوميًا على أنفسهم ومجتمعاتهم، وبطبيعة الحال، فإن نقد الخطابات الغربية من حيث هي خطابات همينة وتحيز له دور حيوي»^(٢).

على وجهة هذا النقد الذي وجه للبراديغم الوضعي والتأويلي في المعرفة السوسيولوجية، والكشف عن نسبة الافتراضات الإبستمولوجية التي ينطلق منها، واستحالة تطبيق قواعده المنهجية على الظواهر الاجتماعية في مجتمعات العالم الثالث، إلا أن هذه المحاولة شابها القصور المنهجي والمعرفي، بسبب التركيز

(١) عبد الوهاب بوحدية، لأفهم فصول عن المجتمع والدين، ط (١) تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢، ص ٨٨.
(٢) عبد الله حمودي، المسافة والتحليل، في صياغة أنثربولوجيا عربية، ط (١) المغرب: دار توبقال للنشر، ٢٠١٩، ص ٨.

للباحثين، لذلك نعتقد أن سؤال المنهج سيبقى سؤالاً حاضراً يطرح على كل باحث يشتغل في حقل السوسيولوجيا.

الباحثون في العالم العربي مطالبون بطرح سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية، وتكييفه بحسب السياق الاجتماعي والتاريخي للمجتمعات العربية، فالبراديغم المنهجي الوضعي الذي كانت له الحظوة، نظراً لسهولة استيعاب قواعده المنهجية الكمية، في المقابل، استُبعد البراديغم التأويلي، نظراً لصعوبة قواعده المنهجية وتداخلها مع الفلسفة، والقائم على تأويل الفعل الاجتماعي، وفهم دوافع ومقاصد الفاعلين الاجتماعيين، لذا، يحتاج الباحث العربي أن يفتح على كل المناهج التي طورتها السوسيولوجيا المعاصرة، وأن يبتعد عن النقد الأيديولوجي للمنهج في علم الاجتماع، كما يحاول البعض تأسيس مركزية عربية، نرى أنها لا تسهم في ترسيخ وتوطين المعرفة السوسيولوجية، وإنما تزيد من مأساتها على مستوى الخطاب الأكاديمي الجامعي.

وعى الباحثين بالبراديغمات المنهجية التي تشكلت في المعرفة السوسيولوجية، يجب أن لا يحجب عنهم تلك العلاقة الجدلية بين المنهج والنظرية في السوسيولوجيا، فنحن عندما تحدثنا عن البراديغم الوضعي أو التأويلي، يجب أن يكون لدينا وعى بمنطلقاته، وامتداداته، بحث يتجلى كل براديغم في نظريات عديدة،

السوسيولوجية عن تعدد زوايا النظر العقلي إلى العوالم الاجتماعية، لذا علينا كباحثين في العالم العربي أن ننخرط في هذا النقاش للإثراء والإغناء، دون أن نصد عنها بحجة هذا التعدد المنهجي، فحتى العلوم الطبيعية التي تعتبر أكثر رسوخاً من الناحية المنهجية، لا تزال تعرف نقاشات حادة حول وضعياتها الإبيستمولوجية، أما من أراد أن ينخرط في نقد هذه المناهج، فإنه سيمر عبر تأزيم أسسها وقواعدها ومنطلقاتها بالممارسات الإمبريقية، فالتجريب والممارسة الميدانية، هي التي تحكم عن ما تبقى صالحاً من هذه المنهج في تحليل الظواهر الاجتماعية في المجتمعات الحديثة، كما تسهم هذه الممارسات البحثية في بلورة بدائل منهجية تثري المعرفة السوسيولوجية.

سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية، سؤال يحمل على الدوام إجابات متعددة بحسب السياقات التاريخية والاجتماعية التي يطرح فيها، سؤال تتحكم في استقهاميته البنية الابستمولوجية للمعرفة السوسيولوجية، كالسؤال عن أفضل الأدوات والتقنيات التي يمكن أن يعتمد عليها الباحثون في دراسة الظواهر الاجتماعية، وقد يكون سؤال المنهج من خارج حدود المعرفة السوسيولوجية، كالأسئلة الفلسفية النقدية حول موضوعية المعرفة السوسيولوجية، والعلاقة بين السوسيولوجيا والتحيزات الأيديولوجية والثقافية

-بوبر، كارل، عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عبد الحميد صبرة، (مصر: دار المعارف، ١٩٥٩).

-بوحديبة، عبد الوهاب، لأفهم فصول عن المجتمع والدين، ط١ (تونس: الدار التنوسية للنشر، ١٩٩٢).

جيدنز، انتوني، قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمد محي الدين، (مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٠).

جيدنز، انتوني، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة: أحمد زايد وآخرون، ط٢ (القاهرة، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ٢٠٠٦).

حمودي، عبد الله، المسافة والتحليل، في صياغة انثروبولوجيا عربية، ط١ (المغرب: ادار توبقال للنشر، ٢٠١٩).

دورتيه، ج.ف. معجم العلوم الإنسانية ترجمة: جورج كتورة، ط٢ (بيروت- لبنان: كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١١).

دوركاييم، اميل، قواعد المنهج الوسوسيولوجي ترجمة: محمد سبعيني، (الجزائر: دار القصة للنشر، ٢٠٠٨).

ديلتاي، فلهلم، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة: فتحة انقزو، ط١ (تونس:

تشتترك في مجموعة من القواعد والافتراضات المنهجية، وفي كيفية تفسير الظواهر الاجتماعية، وهنا، هذا الاحتراز ضروري حتى لا نقع فريسة للنزعة الميثدولوجية، التي تعلي من قيمة المنهج على حساب النظرية، حيث نلاحظ نزعة إمبيريقية كمية أصبحت سائدة في الممارسات البحثية على مستوى الجامعات العربية، تحولت معها المعرفة السوسيولوجية إلى مجرد معادلات رياضية إحصائية باهتة، مفرغة من كل تحليل سوسيولوجي.

البيلوغرافيا:

-أنصار، بيار، العلوم الاجتماعية المعاصر، ترجمة: نخلة فريفر، ط١ (المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢).

-أهاو، آلان، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ثائر ديب، ط١ (مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠).

-باسينو، جيفاني، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، ط١ (لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨).

-بوبر، كارل، أسطورة الإطار، في الدفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة: يمنى طريف الخولي، العدد: ٢٩٢، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، والآداب، ٢٠٠١).

الانسانسة، ترجمة: حسين قبيسي، ط١(لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨).
 مهان. جاك. الخطابات علم الاجتماع، ترجمة: عياشي عنصر، (الأردن: دار المسيرة، ط١، ٢٠١٠).

ناشي. محمد، مدخل إلى علم الاجتماع البراغماتي، ترجمة: طواهري ميلود، ط١(بيروت: دار الروافد الثقافية-ناشرون، ٢٠١٤).

هس-بيبر. شارلين، باتريشيا ليفي، البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة: هناء الجوهري، ط١(مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١).

قائمة المجلات:

احسن احجيج، التفسير القصدي للسلوك الاجتماعي وشروط صدقيته، **مجلة عمران للعلوم الاجتماعية**، العدد ٢٩ (صيف ٢٠١٩).

باسم محمود، نحو علوم اجتماعية في السياق العربي: في الحاجة الى النظرية المتجذرة، **مجلة عمران للعلوم الاجتماعية**، العدد ٢٨ (خريف ٢٠١٨).

References:

Gilles Willett, Paradigme, théorie, modèle, schéma: qu'est-ce donc ?, *Communication et organisation* [En

المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٥).

فيبر، ماكس، مفاهيم اساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هوال، ط١ (مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١).

كابان، فليب، جان فرنسوا دروتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، ترجمة: اياس حسن، ط١ (سوريا: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠).

كريب. أيان، النظرية في علم الاجتماع، من بارسونز الى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، العدد: ٢٤٤، (الكويت: المجلس الأعلى للفنون والثقافة والاداب، ١٩٩٩).

الكنز علي، المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع، في كتاب: نحو علم الاجتماع العربي، محمد عزت حجازي وآخرون، ط١(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٩).

كون. توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، العدد: ١٦٨، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢).

لايك. ديرك، قضايا التنظير في البحث الاجتماعي، ترجمة: عدلي السمري، ط١(مصر: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٠).

ليفي شتراوس. كلود، مقالات في

Juliette Grange, Lire Auguste Comte aujourd'hui, Entre Science et société , *Bulletin de la Sabix*, 20-11 ,2002 | 30.

Lahouari Addi, sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, France ; La Découverte, 2002.

Julien Farges, LE RÔLE DU CONCEPT D'ÂME DANS LA FONDATION DES SCIENCES DE L'ESPRIT Entre phénoménologie, néokantisme et philosophie de la vie, Archives de Philosophie ,4/2014 Tome 77,

Jean-François Dortier, La sociologie; Editions Sciences Humaines, 2009, p34.

Frédéric Gonthier, RELATIVISME ET VÉRITÉ SCIENTIFIQUES CHEZ MAX WEBER, L'Année sociologique , 1/2006 Vol. 56.

Alex Mucchielli, Le développement des méthodes qualitatives et l'approche constructiviste des phénomènes humains , RECHERCHES QUALITATIVES– Hors-Série – Numéro 1, p11

Actes du colloque RECHERCHE QUALITATIVE ET PRODUCTION DE SAVOIRS, UQAM, 12 mai 2004.

ligne], 1996 | 10, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 28 février 2020. URL

fetcu, Nicolae, Imre Lakatos, La méthodologie des programmes de recherche scientifique , SetThings (25 mars 2019), MultiMedia Publishing.

URL = <https://www.setthings.com/fr/imre-lakatos-la-methodologie-des-programmes-de-recherchescientifique>.

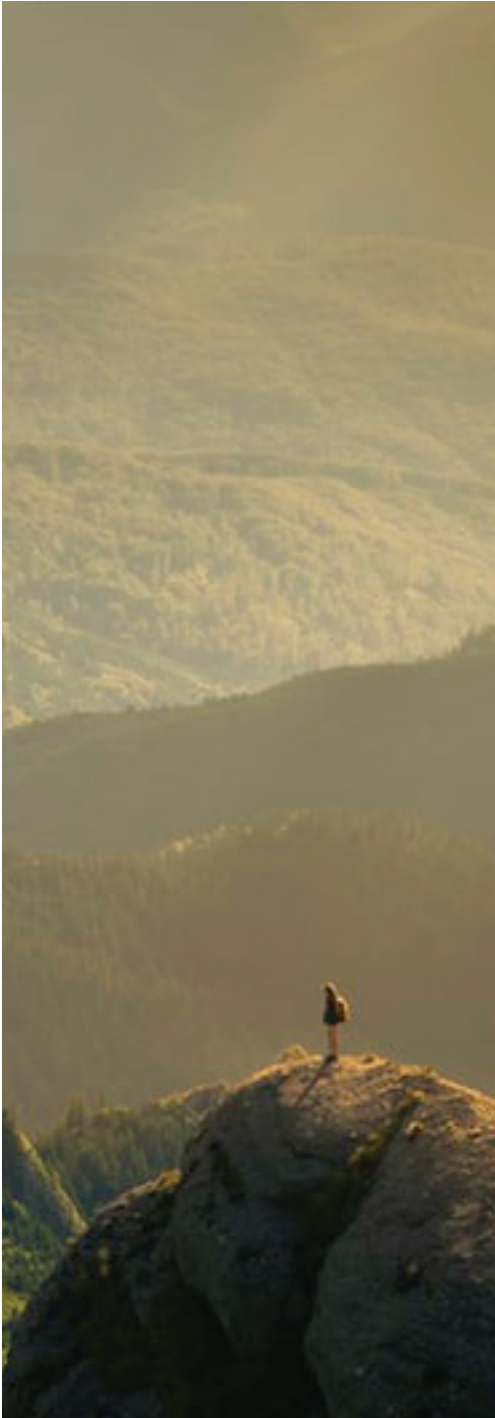
Alain Touren, LES ÉCOLES SOCIOLOGIQUES, Cahiers de recherche sociologique, no 14, printemps 1990.

Yao Assogba, La sociologie de Raymond Boudon. Essai de synthèse et applications de l'individualisme méthodologique, Québec : Les Presses de l'Université Laval- l'Harmattan, 1999.

Boudon Raymond ,Traité de sociologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Moustfa Boutafnouchet, introduction a la sociologie, les fendement, O-N-U , alger, 1990.

Comte, *Cours de philosophie positive I. Leçons 1 à 45*, éd. M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, Paris : Hermann, 1998.



Naishtat Francisco s. Max Weber et l'individualisme méthodologique. In: Raison présente, n4 ,116°e trimestre 1995.

Raymond Boudon, THÉORIE DU CHOIX RATIONNEL OU INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE ? Revue du MAUSS », 2/2004, no24.

Guy HUARD, Alfred SCHÜTZ :LE CHERCHEUR ET LE QUOTIDIEN, Publié dans Aspects sociologiques, Vol. 5, no 1, novembre 1996

Jean -Yves Couser, Crioement des methodes et approfondissement d un regard, la scientificite de empirisme en sociologie, sous la derection de abdehalim Berretima, L Harmattan ,2019.

Yannick Barthe et autre,SOCIOLOGIE PRAGMATIQUE : MODE D'EMPLOI, Politix ,3/2013 N° 103,p 178.

Wiebke Keim, POUR UN MODÈLE CENTRE-PÉRIPHÉRIE DANS LES SCIENCES SOCIALES, Aspects problématiques des relations internationales en sciences sociale, Revue d'anthropologie des connaissances, 3/2010 Vol 4, n° 3.



الدراسات والأبحاث | Research Papers

البدع والمحدثات: تنقيب معلوماتي في جانب من خطاطتها المعرفية

**Heresies (Bida'a) and Novelties
(Muhdathat): Text-Mining A selected
Aspects of Its Knowledge Paradigm**

حسن مظفر الرزوي^(١)

Hasan M. Al-Rizzo

ملخص البحث:

الكلمات المفتاحية: البدع، المحدثات،

التنقيب المعلوماتي، الخطاطة المعرفية،

الحوسبة الذكية لموارد الشريعة الاسلامية.

Abstract:

The study aimed to employ text mining techniques on a selected large number of Islamic works in the fields of theology, hadith, interpretation, jurisprudence and its origins, history, Islamic historical figures, Arabic language sciences, and book indexes. The e-texts of these have been processed and reconstructed in the form of knowledge databases by employing computational intelligence algorithms formulated for this purpose. The issues of heresy (Bid'a) have been classified into six categories. The selected categories cover most of the details of the Islamic epistemological discourse that addressed its issues during a period that extended from the second century to the fifteenth century A.H. The results obtained from knowledge mining in the texts corresponded to a large extent with the reality as it clearly showed that interest in these issues during the eighth Hijri century and the fourth and fifteenth centuries of Hijri increased and multiplied the presence of their vocabulary and issues as a result of the presence of a group of scholars who sought to fight Heresies such as: Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyya, Al-Shatibi, and others to consolidate the Salafi's doctrine in the

استهدفت هذه الدراسة تطبيق تقنيات التنقيب في المعلومات على عدد كبير من المصنفات الإسلامية في حقول: علم الكلام، والحديث النبوي، والتفسير، والفقه وأصوله، والتاريخ والبلدان، والتراجم والطبقات، وعلوم اللغة العربية، وكشافات الكتب. وقد عولجت نصوص هذه المصنفات المتوفرة على شبكة الإنترنت وأعيد تشكيلها على شكل قواعد بيانات مع الاحتفاظ بموقع الكلمة في شبكة النص، وصفحات هذه المصنفات. وقد روعي أثناء الدراسة تبويب مسائل البدعة الى ستة محاور لضمان تغطية جل تفاصيل الخطاب المعرفي الإسلامي الذي عالج مسائلها خلال حقبة زمنية امتدت من القرن الثاني الى القرن الخامس عشر الهجري. تطابقت النتائج التي تم التوصل اليها من عمليات التنقيب في النصوص، الى حد كبير مع الواقع، في تحديد مستقر مفردات البدع والمحدثات في مصنفات علوم الكلام والحديث، والتفسير، وشروح الحديث وغيرها، كما أظهرت بجلاء أن الاهتمام بهذه المسائل خلال القرن الهجري الثامن والقرنين الرابع والخامس عشر الهجريين قد تزايد وتكاثر حضور مفرداتها ومسائلها نتيجة لوجود ثلة من العلماء الذين سعوا الى محاربة البدع مثل: ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، والشاطبي، وآخرين لترسيخ المذهب الوهابي في القرنين الأخيرين بالتشدد غير المسبوق في التعامل مع البدع والمحدثات.

دراساتهم كما يمكن أن نعدّها منارات تحدد ملامح الإشكاليات القائمة في التعامل مع هذه المفردات والبعد الزمني لتفريعات تناولها لدى أئمة مختلف علوم الشريعة الإسلامية.

٢. التنقيب عن المعلومات والمعرفة: تحليل المفهوم:

يمكن أن تعدّ البيانات وصفاً لحقيقة أو إحصائية تستخدم مرجعية أو تحليلًا مفاهيمي لنسق محدد. وعلى هذا الأساس يمكن تعريفها بأنها مجموعة من الحقائق والأرقام التي يتم جمعها واستقصاؤها للاختبار، والسبر، والتحليل لإنتاج مفهوم معرفي يدعم صناعة قرار، أو تصبح قابلة لسلسلة من المعالجات الرقمية لتتحول إلى مادة يمكن خزنها واسترجاعها بواسطة أدوات الحوسبة التقليدية أو الذكية.

بيد أن هذا المفهوم يجعل البيانات مقصورة على المتغيرات العددية، والحقائق التي تقاس بمقاييس كمية، مما يسهم بإقصائها عن دائرة العلوم الإنسانية والاجتماعية، فيغيّب اصطلاح البيانات عن المتغيرات الوصفية التي تشكّل مادة هذه العلوم.

لقد نجحت آلات الحوسبة الذكية (هذه الأيام) في التعامل مع البيانات بوصفها نسيجًا من الكيانات الرقمية التي تؤلف خصائصها الكمية والنوعية، وتسلسل حضورها، وشبكة العلاقات التي تقيمها مع بقية الكيانات، جزءًا من المعاني والدلالات الملتصقة بهويتها المعرفية. ويتألف هذا النسيج من هيكلية بنائية تصف النظام الذي يسوده، وتدرج

last two centuries with unprecedented strictness in dealing with heresies and innovations.

Keywords: Hersey, Novalities, Text Mining, Knowledge Paradigm, Computational Intelligence in Islamic Studies.

١. مقدمة:

تعدّ مسألة البدعة والابتداع من المسائل الشائكة على المستويين العقدي والتعبدية في مجال الخطاب الإسلامي. المعرفي نتيجة لتعامل أئمة الشأن مع موارد النصوص الشرعية قبولًا وردًا، إضافة إلى المنطق الأصولي الذي اعتمده في بيان مفهوم النص في قول رسول الله ﷺ «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»^(١) من حيث عموم المفهوم أو خصوصه.

وقد لفت انتباهنا الإمكانات الفريدة التي توفرها معالجات الحوسبة الذكية في ميادين التنقيب بالنصوص Data Mining واستخلاص المعرفة Knowledge Mining في سبر محتوى النصوص وبيان مستويات حضور المفردات في نسيج خطابها، وتوفير خرائط مفصلة عن حضور المفردات وتوجهات وأنماط حضورها، الأمر الذي دفعنا نحو توظيف هذه الآلية المحوسبة في دراسة والتنقيب في مادة النسيج النصي لموارد الشريعة الإسلامية لتوفير خارطة طريق واضحة المعالم يمكن للباحثين في ميدان العلوم الإسلامية استثمارها في

(١) أخرجه الإمام الترمذي في جامعه (٢٦٧٦)، والإمام أبو داود في سننه (٤٦٧).

المعاني، ومسارات التأويل المستوطنة فيه لتجاوز عقبة تكاثر النصوص الرقمية وتناسلها بشكل غير مسبوق في عصرنا الراهن^(١).

وترتكز آلة التنقيب في المعلومات الى مجموعة متنوعة من الخوارزميات^(٢) والاستعلامات البرمجية التي تستخدم لمعالجة النصوص، وتصنيف محتواها، وإزالة الشوائب وسمة التكرار التي تسود بعض أجزائها، بغرض استخلاص العلاقات والمعاني المنطقية أو الرياضية التي تسود كيائها، وذلك للحصول على خلاصة معرفية يمكن استثمارها في فهم فحوى الخطاب أو سبر الدلالات المستوطنة في النصوص.

ولما كانت عملية إنشاء الخطاب المعرفي (الذي يستودع في النصوص والوثائق) توظف أدوات اللغة وتنظم بقواعد البيان فإن نمطاً جديداً من التحديات قد برزت قبالة معالجات التنقيب في النصوص، بعد أن منحت مفردات النصوص معانٍ استبطنت فيها، أو نتيجة لبناء الجملة حيث يتشكل نسيج المعاني بتلاحمه مع المباني اللغوية، من جهة، وخطوط العلاقات التي تجمع مفردات الخطاب، من جهة أخرى.

من أجل هذا نلاحظ أن التنقيب في النصوص يتوجه في معالجاته من خلال مرحلتين: الأولى:

(١) الرزو، حسن مظفر، الخطاب المعرفي الإسلامي: معالجة رقمية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥)، ص ١٢٣.

(٢) الخوارزمية (نسبة الى العلامة العربي محمد بن موسى الخوارزمي) عبارة عن سلسلة من الإجراءات الرياضية و/أو المنطقية التي تستخدم في حقول الرياضيات والبيانات المحوسبة لإجراء سلسلة من العمليات الحسابية، أو معالجة البيانات، أو الاستدلال المعرفي. وتتألف الخوارزمية من قائمة محددة من الايعازات تبدأ بحالة ابتدائية، وتنفذ سلسلة الإجراءات بين مرحلة البداية، ونهاية الخوارزمية حيث تستكمل نتائج معالجاتها.

في مستوى التعقيد من نمط يخلو الى حد كبير من أي هيكلية بنائية يطلق عليه اصطلاح البيانات غير المهيكلة Unstructured Data، ويرتقي تدريجياً فيكتسب هيكلية منطقية أو معرفية تربط كياناته بمجموعة متنوعة من العلاقات، مع تباين ملحوظ في هوية الكيانات المقيمة فيه وخصائصها يطلق عليه اصطلاح البيانات المهيكلة Structured Data.

ويعد اصطلاح البيانات غير المهيكلة من الاصطلاحات المستحدثة، التي اقترحت لوصف مجموعة متنوعة من البيانات التي لا يمكن أن تستوطن في قواعد البيانات، وتتألف من مزيج من البيانات النصية Textual وغير النصية Non-Textual.

وتشمل البيانات غير المهيكلة حزمة من بيانات تسودها اللغة الطبيعية Natural Language، يتعامل معها الحاسوب، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولا تمتلك هيكلية بنائية متماسكة. ويشمل هذا الطيف من البيانات: ملفات النصوص Text Files، والوثائق Documents، والكتب الالكترونية التي أضحت في كثير من الأحيان للكتب التقليدية التي نتاولها في ميدان المعرفة الإسلامية وبقية العلوم الإنسانية، وغيرها من مواد المحتوى المنتشرة في بيئة الفضاء المعلوماتي.

وقد برزت آلية التنقيب عن المعلومات والمعرفة في النصوص، بشقيها المهيكلة وغير المهيكلة، بوصفها آلية ذكية قادرة على سبر مادة محتوى الخطاب المعرفي وتثوير عناصره ومفرداته للبحث عن مادة المعرفة، وأنماط

وعلى هذا الأساس برزت أماننا معايير جديدة لسير محتوى والدلالات المستبطنة في نسيجه، فاستخدمت معايير تكرار حضور الكلمة Word Frequency، وتوزيعها التكراري Frequency Distribution، وكثافتها المعجمية Lexical Density، وغيرها كثير من المعايير الإحصائية (التي تستخدم لوصف مادة البيئة الإحصائية) في تحليل مادة النص ومحاولة سبر المعاني التي تقيم في بنيته الخطابية واللغوية.

٣. النهج المستخدم في عمليات التنقيب بالمادة المعرفية لخطاب البدع والمحدثات:

استند العمل في هذا البحث إلى تحويل النصوص الرقمية لموارد الشريعة الإسلامية الى عناصر عمدنا الى توطئتها في قواعد بيانات مهيكلية بواسطة برنامج أعد بلغة البرمجة C. فتحوّلت النصوص التي انتخبت موردًا لهذه الدراسة الى قواعد بيانات روعي في إعدادها تسلسل ورود الكلمة في كل صفحة من صفحات النص لتكون أسهل تناوّلًا في الاستعلامات التي ستمارس على مادة النصوص من خلال قواعد البيانات التي أنشئت لتبسيط عمليات التنقيب في نصوص العلوم الإسلامية التي نقلت فيها المسائل ذات الصلة بالمحدثات والبدع^(٢).

تفكيك عناصر النص، وإعادة تشكيلها بنسق مهيكل يتوافق مع متطلبات البيئة التي تتعامل معها أدوات التنقيب في البيانات، والثانية: التقطير المفاهيمي الذي يستثمر محتوى الخطاب فيستخلص المعاني، والقواعد المعرفية التي تنتشر في أماكن متباعدة من مساحة النص حيث يتضح حضورها من خلال تتبع الأنماط، وسبر العلاقات التي تكمن وراء حضور المفردات وتجاوزها.

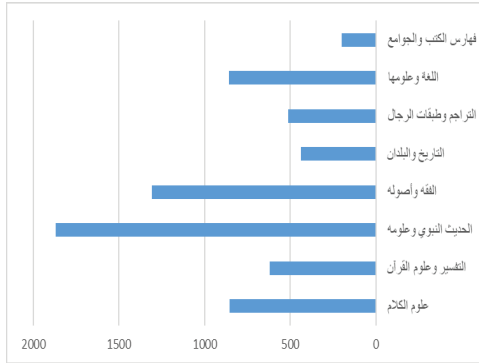
وتعتمد المعالجة المنطقية للنص على تحديد معيار، أو مجموعة معايير لاقتناص أهم المفردات التي تمنحنا فرصة سبر المحتوى وممارسة عملية التحليل اللغوي، والدلالي، والبنوي لمادته. وتطرح هذه الرؤية مستويين للتعامل مع النص، الأول: معالجة على مستوى الكلمة تسعى الى تعريف دلالة الكلمة والمفردات التي ترتبط معها داخل حدود النص؛ والثاني: معالجة على مستوى الوثيقة التي تستضيف النص، وتسعى الى بيان الدور الذي تمارسه الكلمات في جبك المعنى لكامل النص^(١).

وبناءً على الخطاطة التي جاءت بها تقنيات التنقيب المعلوماتي تحولت المفردة المعرفية (التي تستوطن الخطاب المعرفي الإسلامي) الى سلسلة من رموز الشيفرات البرمجية، التي تصطف في مواقع يحدد مضمونها التطبيق البرمجي الذي يستخدم في معالجتها. حيث تلعب عدد الرموز، والموقع الذي تستوطن فيه على مصفوفة البيانات دورًا فاعلاً في تمييز الهوية، وتحديد ثقلها في مادة النص الرقمي. المحوسب.

(٢) الرزق، حسن مظفر، الخطاب المعرفي الإسلامي: معالجة رقمية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥)، ص ٢٠٦.

(١) الرزق، حسن مظفر، الخطاب المعرفي الإسلامي: معالجة رقمية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥)، ص ٢٠٤.

اعتمدت عمليات التنقيب المعلوماتي على قواعد بيانات مصنفات في شتى حقول المعرفة الإسلامية بعد أن تم تبويب هذه العلوم الى ثمانية أبواب، كما بُوِّت هذه المصنفات بحسب القرون الهجرية التي ألفت فيها وخلال بعد زمني امتد من القرن الثاني الى القرن الخامس عشر من قرون الهجرة النبوية المباركة^(١). انظر الشكل (٢).



الشكل (٢) - عدد المصنفات التي بوشرت على قواعد بياناتها عمليات التنقيب المعلوماتي.

وقد مورست عملية التنقيب بواسطة سلسلة متنوعة من الاستعلامات المبينة في الشكل (١) وعلى عدة محاور لضمان نجاح الحفريات المعرفية في النصوص وتشكيل خطاطة معرفية واسعة

(١) تعد هذه الدراسة جزءًا من عمل ضخم استغرق من جهات عدة مثل فريق العمل على المكتبة الشاملة وجهات أخرى عقدًا من الزمان لجمع ومعالجة عدد كبير من موارد الشريعة الإسلامية التي تتوفر في مواقع المنتديات الإسلامية، ومواقع الكتب، والبرمجيات التي تحتوي على عدد كبير من النصوص وفي مجالات متنوعة من العلوم الشرعية، نجحنا في استثمار محتوى قواعد بياناتها الرقمية في إعداد هذه الدراسة من خلال التنقيب في تربتها الرقمية.

وعلى هذا الأساس فإن نص أي كتاب من الكتب المنتخبة في الدراسة قد تم تمثيله بمجموعة من البنود التي تجمعها الصيغة:

$$I = \{i_1, i_2, \dots, i_n\} \dots \dots \dots (1)$$

حيث:

= النص المنتخب سواء كان كتابًا أو موسوعة.

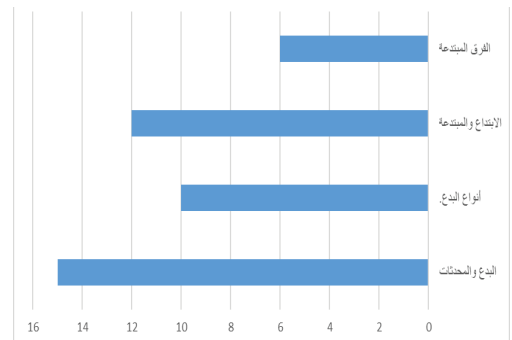
= الكلمة الأولى حضورًا في مادة النص

المنتخب.

= آخر كلمة حضورًا في مادة النص

المنتخب.

وقد أجريت سلسلة من الاستعلامات البرمجية/ المنطقية في محتوى قواعد البيانات للعثور على المفردات المعرفية التي أردنا التنقيب عنها (سواء كانت حاضرة بمفردها أو مع مجموعة أخرى من المفردات ووفق منطق الجمع أو الاقصاء) وبأعداد فرضتها المفردات ذات الصلة بموضوع البحث، وبما يتوافق مع الخطاطة المفاهيمية التي حددت لموضوع دراسة مسائل البدع والمحدثات في ميدان العلوم الشرعية. انظر الشكل (١).



الشكل (١) - عدد الاستعلامات التي مورست على قواعد بيانات مصنفات العلوم الإسلامية.

والبدع في المكانز والمعاجم اللغوية، والتي تتميز بخصوصية تحكمها جذور اللغة والهيكلية البنيوية للمصطلح اللغوي والشرعي.

المسار الثاني: البحث عن حضور اصطلاح المحدثات والبدع في كتاب الصحاح ومسانيد الحديث النبوي الشريف، والتي تتطلب التنقيب عن رواة الحديث، والحكم عليه سواء كان الحديث صحيحاً او ضعيفاً، وغيرها من أحكام أئمة الحديث ونقاده عند تعاملهم مع موارد السنة النبوية الطاهرة.

المسار الثالث: البحث عن حضور المفردات في المصنفات الإسلامية بحسب أقسامها المختلفة، وبحسب التسلسل الزمني لحضور هذين المصطلحين خلال الحقبة التي امتدت بين القرن الثاني والقرن الخامس عشر الهجريين.

وحاولنا أن نثري هذين المسارين بعمليات بحث تضمنت مسائل مهمة في ميادين البدعة والمحدثات، شملت: الحضور الكلي لهذه المفردات في النصوص، التنقيب عن المسائل ذات الصلة بأنواع البدع، بيان أهم الفرق التي أدرجت ضمن دائرة الابتداع، وأخيراً التنقيب عن الابتداع بوصفها ممارسة نهى الشرع عنها، مع بيان أحكامها، ودعوة الشارع ﷺ وصحابته الى هجران أهلها والتغليظ بشأنهم.

النطاق، واضحة المعالم عن مسائل البدع والمحدثات يمكن أن تسهم بدعم الباحثين في تفاصيل هذه المسألة وتفريعاتها المتشابكة.

٤. تشكيل خطاطة التعامل مع مفردات البدع والمحدثات في مصنفات العلوم الإسلامية:

هرع أئمة الحديث وعلماء الكلام وأئمة التفسير والفقهاء الى اعتماد الموارد التي حفلت بها خزانة الحديث النبوي فعكفوا على قراءتها وفق الخطاطة المعرفية لعلومهم المختلفة، بينما قام أئمة الجرح والتعديل بمراجعة ونقد رجال هذه الأحاديث والآثار، وذكرهم أهل كتب الطبقات والتاريخ في كتابهم، بينما عمد أئمة علوم البلاغة في مراجعة موارد المفردات المعرفية في كلام العرب، وهرع المتخصصون في علوم الفهرسة والجوامع الى إيرادهم بمصنفاته. فتكاثر حضور المفردات التي تخص مسائل البدع والمحدثات في هذه المصنفات بحسب التوجهات الكلامية والفقهية لكل قرن من قرون الهجرة النبوية.

وقد حددنا ثلاث مسارات رئيسة أثناء بحثنا في نسيج النصوص الإسلامية:

المسار الأول: البحث عن حضور المدخلات المعجمية لاصطلاح المحدث

٤.١. المسار الأول: حفريات رقمية في معاجم ومكنزات اللغة العربية:

بصورة عامة تقوم صناعة الخطاب الفقهي على موارد الشريعة على التوازي مع استثمار الذخائر الخبرية والسجلات المعرفية التي تحفل بها معاجم ومكنزات اللغة العربية حيث تستوطن مادة الخطاب العربي من شواهد شعرية واستعارات لغوية، وإشارات بيانية تمنح للأصولي والفقهاء فرصة إنشاء مجالات معرفية يمكن للصناعة الفقهية أن توظفها في ترسيخ فهمنا بالخطاب الشرعي من خلال ممارسة سلسلة من التأويلات التي تستمد شرعيتها من موارد اللغة العربية وأصولها الموعلة في الطبقات العميقة من الخطاب اللغوي الذي كان سائداً قبل بزوغ الرسالة، وانتشار احكامها حيث ولدت معها استعارات لغوية جديدة جذبت الكثير من الكلمات فأودعتها في مادة الخطاب الشرعي، وأضفت عليها معاني إضافية أو موازية لما كانت تحمله عند استعمال العرب لمفردات الكلم في خطابهم اليومي، والشعري على حد سواء، فاستخدمت بوصفها مادة استدلالية توجه معاني الأحكام وتسهم في تجلية ما غمض منها.

لقد انفتحت الصناعة الفقهية على الشاهد الشعري، المستوطن في المدونة الشعرية العربية، وجعلت منه معيّن لا ينضب في المراجعة والاستمداد عند معالجة مختلف المسائل الأصولية والفقهية، منذ بدايات ولادة

الفقه الإسلامي وعند ترسيخ جذوره العميقة في الفضاء المعرفي للشريعة الغراء.

ولا شك أن استعارة اصطلاحات البدعة والمحدثات من ميدان اللغة الى ميدان الشريعة ومجالاتها المعرفية لم يتم إلا لوجود قرينة رابطة بين المعنى اللغوي والاستخدام الشرعي، كذلك فإن محمولات اللفظ قد تدعم الصناعة الفقهية في إدراك مقاصد العبادات وأسرارها من خلال سبر المعاني المتكاثرة التي حملها اللفظ عند التطور الحاصل في استخداماته اللغوية، قبل ورود الشريعة، وما بعد عملية الاستعارة والتي ستعكس لا محالة على مستويات فهمنا لمادة الخطاب الشرعي.

من أجل هذا فقد مارسنا سلسلة من عمليات التنقيب المعلوماتي في المادة الرقمية لمعاجم ومكنزات اللغة العربية وبأبعاد زمنية متفاوتة، ومنذ بدايات تدوين الاستخدامات الابتدائية لمصطلحات البدع والمحدثات، متتبعين التغيرات التي حصلت على مادة المحتوى، وشبكاتها الدلالية، كونها ستسهم في تعميق فهمنا بالمسألة التي حرصنا على تناولها في هذه الدراسة المحوسبة.

ووقد أودعنا حصيلة عمليات التنقيب المعلوماتي التي مارسناها في الفضاء المعجمي لهذه المسألة في الجدول (١).

الجدول (١). نتائج الحفريات المحوسبة في المدونات اللغوية وديوان شعر العرب.

الكلمة	عدد الجذور	الجذر	المعنى	سنة الاستخدام	
				هجري	ميلادي
بدع	10	يُدْع	الْبِدْع من الأمور: الغريب العجيب ^(١) .	95 ق.هـ	٥٢٩
			الْبِدْع من الأشياء: الأول في الأمر ^(٢) .	35 ق.هـ	٥٨٨
			الْبِدْع من الناس: من بلغ الغاية في أي شيء ^(٣) .	14 ق.هـ	608
			الْبِدْع من الدّوَاب: المنقطع عن السير لعلّة ^(٤) .	50	670
			الْبِدْع: الحسن الجميل ^(٥) .	262	867
	بَدَع	بَدَع	بَدَع الشيء: بدأ صناعته ^(٦) .	86 ق.هـ	538
			بَدَعَ اللهُ تعالى الأشياء: صنعها من العدم ^(٧) .	175	791
			بَدَعَ بالشخص: انقطع به لإعفاء دابته ^(٨) .	11	632
	بَدَع	بَدَع	بَدَعَ الحيوان: سَمِن ^(٩) .	130	748
			الْبَدْع: إحداث شيء لم يكن له وجود من قبل ولا ذكر ^(١٠) .	175	791
			الْبَدْع: العجب والغرابة ^(١١) .	406	1015
	بَدَّع	بَدَّع	بَدَّع الشخص: نسبته إلى البدعة في الدين ^(١٢) .	235	849
			بَدَّع في الأمر: جدد به وجوّد ^(١٣) .	296	909
			الْبَدْع: الغرابة ^(١٤) .	247	861
	يُدْع	يُدْع	الْبَدْع: الاختلاق ^(١٥) .	262	876

(١) تأبط شراً، ديوان تأبط شراً وأخباره، تحقيق علي ذو الفقار شاكر، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤)، ص ٨١.

(٢) العبادي، عدي بن زيد، ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق محمد جبار المعبيد، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٦٥)، ص ١٠٤.

(٣) المفضل الضبي، ديوان المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، (القاهرة: دار المعارف بمصر، بدون تاريخ)، ص ٤٠٨.

(٤) النابغة الجعدي، ديوان النابغة الجعدي، تحقيق عبد العزيز رباح، (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤)، ص ٢٣٢.

(٥) خالد الكاتب، ديوان خالد الكاتب، تحقيق كارين صادر، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦)، ص ٢٠١.

(٦) شعر همدان وأخباره، تحقيق حسن عيسى أبو ياسين، (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٣)، ص ٣٠٣.

(٧) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق إبراهيم السامرائي، (بغداد: الدار الوطنية للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ٢: ٥٤.

(٨) أين حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (بيروت: دار الرسالة، ١٩٩٥)، ص ٣١٣.

(٩) الكلبي، بشير بن النكت، أراجيز المقلّين، تحقيق محمد يحيى زين الدين، (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٢)، ص ٦٣٠.

(١٠) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق إبراهيم السامرائي، (بغداد: الدار الوطنية للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ٢: ٥٤.

(١١) الشريف الرضي، ديوان الشريف الرضي، (بيروت: دار صادر، ١٩٦١)، ٢: ٢٢.

(١٢) الامام أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق طارق بن عوض الله، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٠هـ)، ٣٦٣.

(١٣) القيرواني، أبو اسحق الحصري، جمع الجواهر في الملح والنوادر، تحقيق علي محمد الجاوي، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ)، ١٧٦.

(١٤) البحتري، ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، ٣: ١٨٨٧.

(١٥) خالد الكاتب، ديوان خالد الكاتب، تحقيق كارين صادر، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦)، ص ١٠٠.

الكلمة	عدد الجذور	الجذر	المعنى	سنة الاستخدام	
				هجري	ميلادي
بدع	10	بَدَعَ	بَدَعَ السَّرح: ابتداء صناعته ^(١) .	86 ق. هـ	538
			بَدَعَ الله الأشياء: أوجدها من العدم ^(٢) .	175	794
		يُدْعَة	البديع من الأمور: المحدث ^(٣) .	84 ق. هـ	540
			ابتدع الأمر: أحدثه ^(٤) .	84 ق. هـ	540
			ابتدع: ابتكر الشيء واخترعه على غير مثال سابق ^(٥) .	74 ق. هـ	550
			جمعه البديع: المحدث العجيب الذي لم يعرف من قبل ^(٦) .	129 ق. هـ	496
			المبتدع من الأمور: المستحدث المستجد ^(٧) .	11	632
			بديع الأشياء: موجدتها من العدم على غير مثال سابق ^(٨) .	175	791
			البُدْعَة: الأمر العجيب المنكر ^(٩) .	36 ق. هـ	587
			البُدْعَة: الأمر المحدث على غير مثال سابق ^(١٠) .	22 ق. هـ	600
			المبتدع في الدين: المحدث فيه مما ليس منه ^(١١) .	36	656
			المُبْتَدِعَة: فرقة كلامية أبدعت في الدين ما ليس فيه ^(١٢) .	314	926

(١) شعر همدان وأخبارها، تحقيق حسن عيسى أبو ياسين، (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٣)، ص ٣٠٣.

(٢) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق إبراهيم السامرائي، (بغداد: الدار الوطنية للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ج ٢: ٥٤.

(٣) البغدادي، ابن ميمون، منتهى الطلب من أشعار العرب، تحقيق محمد نبيل الطريفي، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٨: ٢٧٨.

(٤) المصدر ذاته.

(٥) شعراء جاهليون، تحقيق أحمد محمد عبيد، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠١)، ص ١٥٠.

(٦) الشعراء الجاهليون الأوائل، تحقيق عادل الفريجات، (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٨)، ص ٤٤٣.

(٧) ابن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (بيروت: دار الرسالة، ١٩٩٥)، ج ١: ٢٣٦.

(٨) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق إبراهيم السامرائي، (بغداد: الدار الوطنية للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ج ٢: ٥٤.

(٩) ديوان المثقّب العبدى، تحقيق حسن كامل الصيرفي، (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٧١)، ص ٢٥٣.

(١٠) ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، تحقيق عزة حسن، (دمشق: دار الثقافة، ١٩٦٠)، ص ١٢٦.

(١١) سيف بن عمر الفتنة ووقعة الجمل، تحقيق أحمد راتب عرموش، (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٤)، ص ١٠٨.

(١٢) الكوفي، ابن أعثم، كتاب الفتوح، تحقيق علي شيري، (بيروت: دار الأضواء، ١٩٩١)، ج ٢: ٣٩٦.

سنة الاستخدام		المعنى	الجذر	عدد الجذور	الكلمة
ميلادي	هجري				
538	86 ق.هـ	أَحَدَثَ الْبَالِي: أَصْلَحَهُ وَجَدَّه ^(١) .	أَحَدَثَ	1	محدثة
538	86 ق.هـ	أَحَدَثَ الشَّيْءَ: صَنَعَهُ ^(٢) .			
544	80 ق.هـ	أَحَدَثَ الْأَمْرَ: فَعَلَهُ ^(٣) .			
626	5	أَحَدَثَ بِهِ الْعَهْدَ: جَدَّه ^(٤) .			
632	11	أَحَدَثَ الْأَمْرَ: أَوْجَدَهُ وَأَظْهَرَهُ ^(٥) .			

ويبدو واضحًا من الحصيلة المعرفية التي نجحنا في استخلاصها من الفضاء المعجمي الذي امتد ببعد زمني سابق لظهور الإسلام، والقرون التي تلت الهجرة النبوية الشريفة، أن كلمة بدعة أو محدثة قد استخدمها العرب في خطابهم قبل ظهور الإسلام وبمختلف جذورها اللغوية، وبدلالات لغوية تكاد تتطابق مع المفهوم الشرعي، أو تصف إحدى محمولات المصطلح الذي أسهم الفقه الإسلامي بتهديب دلالاته، وأرسى حدوده الاصطلاحية.

من جهة أخرى أظهرت التنقيبات الرقمية في المكانز والمعاجم اللغوية أن عدد المدخلات المعجمية لاصطلاح المحدثات والبدع قد شهدت تغيرًا ملحوظًا خلال القرون التي سبقتها والتي تلتها. فبينما لم يتجاوز عددها قبل ظهور الدعوة الإسلامية ١٣ مدخلًا معجميًا، تزايدت هذه المدخلات إلى ١٩ مدخلًا معجميًا في القرنين الأول والثاني من الهجرة النبوية، ثم شهدت قفزة نوعية في القرن الثالث الهجري فبلغت ٢٥ مدخلًا كنتيجة متوقعة لتطور الخطاب الفقهي في القرن الثالث الهجري وتوظيف الاصطلاح في كثير من المصنفات الشرعية، ثم تراجعت المدخلات في القرن الرابع وانحسرت تدريجيًا في القرن الخامس. انظر الشكل (٣).

وهنا تبرز أهمية النتائج التي تعلن عنها عمليات التنقيب المعلوماتي حيث تفرض علينا مجموعة من التساؤلات المعرفية لتبرير هذه الظواهر والتنقيب عن مبرراتها بأدوات أهل اللغة والبيان.

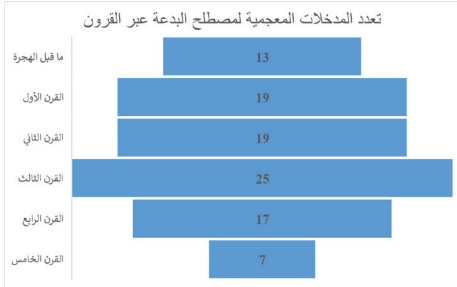
(١) شعر همدان، تحقيق حسن عيسى، (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٣)، ص ٣٠٣.

(٢) المصدر ذاته.

(٣) السكري، ديوان أمرو القيس وملحقاته، تحقيق أنور عليان أبو سويلم، (العين: زايد للثقافة والتاريخ، ٢٠٠٠)، ٣٦٨:١.

(٤) الإمام مالك بن أنس، الموطأ، رواية محمد بن الحسن، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٤)، الحديث ٣٥٨١.

(٥) سورة الطلاق: ١.



الشكل (٣). تعدد المدخلات المعجمية
لاصطلاح البدعة (ما قبل الهجرة حتى القرن
الخامس الهجري).

٤. ٢. المسار الثاني: حفريات محوسبة عن أدلة فقه البدع والمحدثات في أمهات كتب الحديث والمسانيد:

تزخر كتب الحديث ومسانيده بعدد كبير
من الروايات المنقولة عن رسول الله ﷺ
التي تخص مسائل البدع والمحدثات. وتباين
مراتب هذه المرويات بحسب اتصال سندها
أو انقطاعه، أو وجود علة قد تقدح في صحة
الحديث ليصبح حديثاً ضعيفاً لا يحتج به، بينما
نجد روايات أخرى حسنة تشد عضدها الروايات
الصحيحة التي اتفق الشيوخ أو بقية أصحاب
الكتب التسعة على تصحيحها وإخراجها في
كتبهم ومسانيدهم.

بصورة عامة نتج عن عمليات حراثة
النصوص، والتنقيب في مواردها كمًا كبيرًا من

ويبدو واضحًا من الحصيلة المعرفية التي
نجحنا في استخلاصها من الفضاء المعجمي
الذي امتد ببعد زمني سابق لظهور الإسلام،
والقرون التي تلت الهجرة النبوية الشريفة، أن
كلمة بدعة أو محدثة قد استخدمها العرب في
خطابهم قبل ظهور الإسلام وبمختلف جذورها
اللغوية، وبدلالات لغوية تكاد تتطابق مع
المفهوم الشرعي، أو تصف إحدى محمولات
المصطلح الذي أسهم الفقه الإسلامي
بتعزيز دلالاته، وأرسى حدوده الاصطلاحية.

من جهة أخرى أظهرت التنقيبات الرقمية
في المكانز والمعاجم اللغوية أن عدد المدخلات
المعجمية لاصطلاح المحدثات والبدع قد
شهدت تغيرًا ملحوظًا خلال القرون التي
سبقتها والتي تلتها. فبينما لم يتجاوز عددها
قبل ظهور الدعوة الإسلامية ١٣ مدخلًا معجميًا،
تزايدت هذه المدخلات إلى ١٩ مدخلًا معجميًا
في القرنين الأول والثاني من الهجرة النبوية، ثم
شهدت قفزة نوعية في القرن الثالث الهجري
فبلغت ٢٥ مدخلًا كنتيجة متوقعة لتطور الخطاب
الفقهي في القرن الثالث الهجري وتوظيف
الاصطلاح في كثير من المصنفات الشرعية، ثم
تراجعت المدخلات في القرن الرابع وانحسرت
تدرجيًا في القرن الخامس. انظر الشكل (٣).

وهنا تبرز أهمية النتائج التي تعلن عنها
عمليات التنقيب المعلوماتي حيث تفرض علينا
مجموعة من التساؤلات المعرفية لتبرير هذه
الظواهر والتنقيب عن مبرراتها بأدوات أهل
اللغة والبيان.

المرويات التي سنسعى الى بيان ما قال أئمة الشأن ونقاد الحديث النبوي في مستوى انتمائها الى مثلث القيمة (صحيح / حسن / ضعيف) مشفوعاً في تحديد مستوطنها ومستقرّها في هذه الكتب والمسانيد. كذلك سنسعى الى بيان أسماء الصحابة الذين رووا هذه الأحاديث والآثار، بعد أن حاولنا تبويبها ضمن فقرات تغطي جلّ تفاصيل مسائل البدع والمحدثات لكي تتوفر لدينا صورة واضحة المعالم عن محاور الخطاطة المعرفية لفقه البدع والمحدثات، مشفوعة بوزن المرويات بميزان أئمة هذا الشأن، ولتكون موردًا يمكن للباحثين أن يرجعوا إليه عندما تظهر الحاجة الى استشراف تفاصيل محددة من هذه المسائل. انظر الجدول (٢).^(١)

الجدول (٢). إحصاء تعدد الروايات التي تمتلك تأثيرًا على دلالة عناصر خطاطة فقه البدع والمحدثات.

عبارات الروايات المنقولة				عدد الصحابة الرواة	التبويب الموضوعي
حديث صحيح	حكم عليه بالصحة	حديث ضعيف	الألفاظ المنقولة للروايات		
40	12	3	محدثات الأمور.	4	حقيقة البدع
26	16	3	كل محدثة بدعة.	7	
1	4	3	نشر الأمور محدثاتها.	3	
11	0	0	من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ.	1	
3	0	0	من أحدث في أمرنا ما ليس منه.	1	
14	14	10	من رغب عن سنتي فليس مني.	9	
66	36	20	كل بدعة ضلالة.	10	حكم البدعة
40	12	3	إياكم ومحدثات الأمور.	4	
0	1	0	إياكم والبدع.	1	
0	0	2	إياكم والتنطع والتعمق والبدع.	2	

(١) لم نسع الى بيان أسماء الصحابة الرواة ولا تخريج مروياتهم وبيان مواطن العلة في الروايات الضعيفة لغابتين. (الأولى) أن الدراسة قد تركزت على كيفية توظيف الذكاء المحوسب وأدوات التنقيب المعلوماتي لدراسة مسألة موارد المجال المعرفي لفقه البدع والمحدثات، لذا فإن المخرجات قد توجهت الى أرقام وبيانات محوسبة في كثير من جوانبها، و(الثانية) لثقل مادة الدراسة بمسائل ذات صلة بعلوم الحديث دراية ورواية مع بيان علل الحديث، وهو مجال دراسات علوم تخريج الحديث وبيان العلل.

عبارات الروايات المنقولة				عدد الصحابة الرواة	التبويب الموضوعي
حديث ضعيف	حكم عليه بالصحة	حديث صحيح	الألفاظ المنقولة للروايات		
20	36	66	بدعة ضلالة.	10	أقسام البدعة
5	0	2	أمر مبتدع.	1	
1	6	2	نعمت البدعة.	2	
1	0	0	كل بدعة ضلالة إلا بدعة في عبادة.	1	
3	16	26	كل محدثة بدعة.	7	الأمر المبتدعة
0	0	3	من أحدث في أمرنا ما ليس منه.	1	
0	1	0	التثويب انه بدعة	1	
1	0	0	كيف والناس يزعمون أنه بدعة (القص).	1	
0	1	0	الركعتان قبل المغرب بدعة.	1	
5	0	2	القنوت في الصبح بدعة.	3	
1	0	0	صلاة الضحى بدعة.	1	
1	0	0	الاضطجاع بعد ركعتي الفجر بدعة.	1	
0	0	1	بدعة ورب الكعبة.	1	
1	0	0	رفع أيديكم بدعة.	1	
5	0	0	من طلق في بدعة.	2	
37	0	0	صاحب بدعة.	31	فئات المبتدعة
3	0	0	صاحب البدع.	1	
1	0	0	أصحاب البدع.	1	
3	0	0	أهل البدع.	2	
1	0	0	أصحاب الأهواء والبدع.	1	
1	0	0	أصحاب البدعة والأهواء.	1	

عبارات الروايات المنقولة				عدد الصحابة الرواة	التبويب الموضوعي
حديث ضعيف	حكم عليه بالصحة	حديث صحيح	الألفاظ المنقولة للروايات		
3	0	0	من أعان صاحب بدعة.	1	التعامل مع أهل البدع
3	0	0	من سلّم على صاحب بدعة.	1	
6	0	0	من انتهر صاحب بدعة.	1	
1	0	0	ومن اهان صاحب بدعة.	1	
7	0	0	من وقّر صاحب بدعة.	4	
1	0	0	من مشى الى صاحب بدعة.	1	
1	0	0	لا تجادلوا أهل البدع.	1	
1	0	0	إذا جادلکم أهل البدع.	1	
3	0	0	حلّت شفاعتي لأمتي إلا صاحب بدعة.	1	توبة المبتدع
1	0	0	إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة.	1	
2	0	0	إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة.	1	
1	0	0	إن الله يحجب التوبة عن كل صاحب بدعة.	1	
7	0	0	أبى الله أن يقبل عمل صاحب بدعة.	1	
1	0	0	لا يقبل لصاحب بدعة صرفاً ولا عدلاً.	1	

عبارات الروايات المنقولة				عدد الصحابة الرواة	التبويب الموضوعي
حديث ضعيف	حكم عليه بالصحة	حديث صحيح	الألفاظ المنقولة للروايات		
6	0	0	ما أحدث قوم بدعة إلا.	1	نتائج البدعة
1	0	0	ما من امة تحدث في دينها.	1	
13	0	0	ما أحدث قوم بدعة.	1	
6	0	0	الأمر المفطع والحال المضلع إظهار البدع.	1	
3	0	0	إذا مات صاحب بدعة.	1	
2	0	0	لو أن صاحب بدعة.	1	
1	0	0	أن يبتدع بدعة يحمل الناس عليها.	1	
9	0	0	من ابتدع بدعة لا يرضاها الله ورسوله.	1	آثار البدع
1	0	0	القصد في السنة خير من الاجتهاد في البدعة.	1	
1	0	0	الاقتصاد في السنة أحسن من الاجتهاد في البدعة.	1	
3	0	0	إذا ظهرت البدع.	1	

ويمكن إيجاز نتائج التنقيح في موارد السنة النبوية التي أودعها في الجدول (٢) في الشكل (٤) حيث يمكن أن نطالع خلاصة ما ورد من أحديث في هذه المسألة ولكي تكون منارًا يستهدي به من يعمل في هذا المجال عند التعمق في دراسة مسألة المحدثات والبدع.

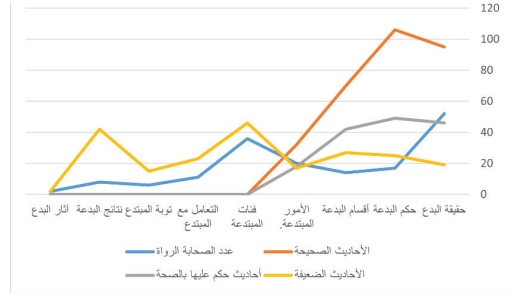
٤.٣. المسار الثالث: التنقيب عن البدع والمحدثات في الفضاء الرقمي لعلوم الشريعة الاسلامية:

اعتمدنا في هذا القسم نمطاً آخر في عمليات التنقيب المعلوماتي بقواعد البيانات الرقمية المتوفرة بين أيدينا. فقد قمنا باعتماد عدة محاور في عمليات البحث، شملت جميع النصوص التي احتوت مفردات: بدعة / محدثة/ البدع والمحدثات/ المبتدع/ الابتداع/ محدثات الأمور وبجميع مستويات الجذور المحتملة لها مع اللواصق وبغياها. وقد قسّمنا عملية التنقيب الى محورين:

المحور الأول بحسب ورود هذه الكلمات في جميع مصنفات الشريعة التي انتخبت لهذه الدراسة.

المحور الثاني: ظهور هذه الاصطلاحات بحسب القرون الهجرية.

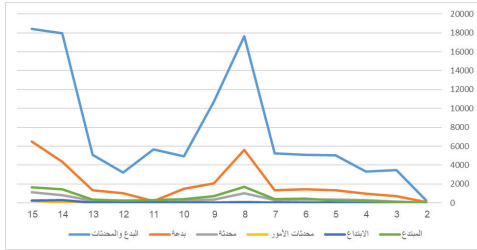
وكانت الغاية من اعتماد هذا النهج هو تتبع حضور هذه المفردات في الخطاب الشرعي بمختلف أنماطه ومستوياته، وتحديد البعد الزمني الذي ازداد فيه حضور هذه الاصطلاحات، وتلك التي قل حضور المصطلحات فيها . انظر الشكل (١) الذي أوردنا فيه عدد الاستعلامات التي مورست على موارد الشريعة الإسلامية خلال عملنا بهذا المحور.



الشكل (٤) . تصنيف الأحاديث المنقولة في فضاء المحدثات والبدع وعدد الرواة المنقولة عنهم مع بيان الحكم عليها وفق نهج أئمة الحديث النبوي.

ويبدو واضحاً من الشكل (٤) أن فضاء الأحاديث الصحيحة ينحصر في دائرة المواضيع ذات الصلة بكل من حقيقة البدعة، وحكمها وأقسامها، بينما تغيب الأحاديث الصحيحة تماماً عن دائرة المواضيع ذات الصلة بفئات المبتدعة، والتعامل مع أهل البدع، وتوبة المبتدع، ونتائج البدعة، وآثارها على المجتمع الإسلامي.

ويمكن للمتخصصين بهذا المجال أن يعمّقوا عنايتهم بهذه النقاط وإعادة مراجعة الكثير من المسائل التي قد استوطنت في كتب فقه البدعة وتفتقر الى أحاديث تؤكد مشروعيتها حضورها وفق منطق أئمة علم الحديث ونقاده.

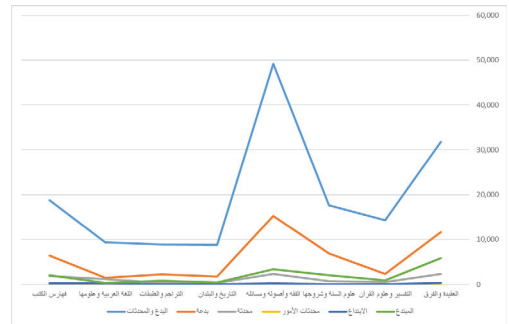


ويظهر في الشكل (٤) مستوى حضور المفردات المعرفية ذات الصلة بالخطاطة المعرفية للبدع والمحدثات في قواعد بيانات المصنفات الإسلامية المتوفرة بين أيدينا.

الشكل (٦) . التنقيب عن حضور مفردات البدع والمحدثات ومسائلها خلال القرون الهجرية ١٥-٢.

ويبدو واضحًا من الشكل (٦) أن حضور مفردات البدع والمحدثات في مصنفات العلوم الإسلامية قد تزايدت تدريجيًا منذ القرن الثاني الهجري، وقد بلغت ذروتها الأولى في القرن الثامن الهجري، ثم بدأت بالتراجع تدريجيًا حتى نهاية القرن الثاني عشر الهجري حيث عاودت ارتفاعها لتبلغ ذروتها الثانية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين.

ويمكن تفسير هذه النزعة في التغير نتيجة لبروز كل من الأئمة ابن تيمية الحراني (٧٢٨-٧٦١ هـ)، وابن قيم الجوزية (٧٥١-٧٩١ هـ)، في بلاد الشام خلال القرنين السابع والثامن، والامام الشاطبي في المغرب العربي وإثارة مسائل البدع والمحدثات، من جهة، وتنامي الحركة الوهابية خلال القرنين الرابع والخامس عشر الهجريين والذين أولوا اهتمامًا خاصًا بموضوع البدع والمحدثات ونشأت عنهم مدارس صدعت بهذه المسائل وجعلتها

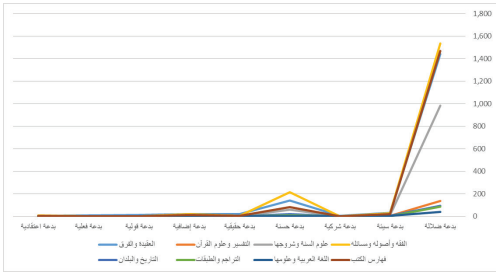


الشكل (٥) . التنقيب عن حضور مفردات البدع والمحدثات ومسائلها في مجموعة منتخبة من مصنفات العلوم الإسلامية.

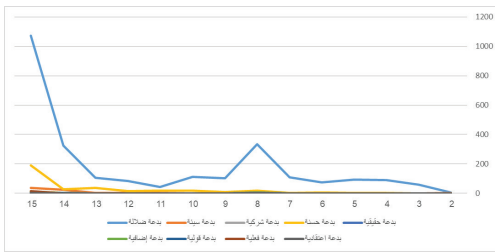
ويبدو واضحًا من الشكل المذكور أن مصنفات كل من علوم الكلام، والتفسير والحديث النبوي والفقهاء قد احتلت مكانة متقدمة في توطن مفردات ومفاهيم البدع والمحدثات فيها.

وحاولنا في الشكل (٦) إظهار البعد الزمني لتداول المفردات والمفاهيم ذات الصلة بخطاطة البدع والمحدثات وخلال القرون ١٥ - ٢ الهجرية.

أما الشكل (٧) فيظهر التطور الزمني لأقسام البدع والذي يتبوأ بينها مصطلح «بدعة ضلالة» مكان الصدارة في النمو عبر القرون الهجرية بينما لا يكاد يلاحظ حضور بقية الأقسام إلا بنسبة متوسطة أو ضئيلة نتيجة اعتماد هذه المصطلحات لدى مدارس فقهية محدودة.



الشكل (٦). التنقيب عن أنواع البدع في مجموعة منتخبة من مصنفات العلوم الإسلامية.



الشكل (٧). التنقيب عن أنواع البدع خلال القرون الهجرية ٢ - ١٥.

ضمن أولويات المسائل العقدية والفقهية في العالم الإسلامي.

٤.٤. التنقيب عن أنواع البدع وأقسامها:

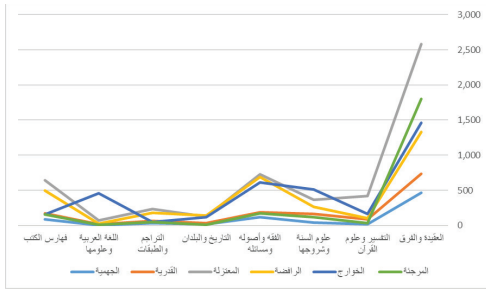
كانت البدع والمحدثات في الخطاب النبوي الشريف نوعًا واحدًا نهي رسول الله ﷺ عن فعلها، بيد أن ظهور المدارس الفقهية والعقدية والتفصيل في دلالات مواردها في السنة النبوية والآثار المنقولة عن الصحابة والتابعين قد نجم عنه بروز تقسيمات جديدة، منها: بدعة ضلالة، وبدعة سيئة، وبدعة مكروهة، وبدعة حقيقية، وبدعة إضافية، وبدعة شرعية، وبدعة قولية، وبدعة فعلية.

وقد وُظفت عشر استعلامات على قواعد بيانات المصنفات الإسلامية التي مورست عليها عملية التنقيب المعلوماتي فحصلنا على البيانات التي أودعناها في الشكلين (٦، ٧).

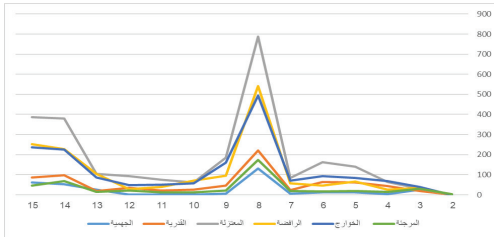
ويبدو واضحًا (من الشكل ٦) أن كل من اصطلاحى بدعة ضلالة والبدعة السيئة هما الأكثر حضورًا في معظم مصنفات العلوم الإسلامية حيث تشدد العلماء في التعامل مع البدعة، وتأتي بعدهما البدعة الحسنة التي اقترحتها المذاهب المتوسطة التي اقترحت تقسيم البدع بحسب الأحكام الشرعية الخمسة.

٤. ٥. التنقيب عن الفرق المبتدعة في مصنفات العلوم الإسلامية:

حجم الحضور في القرن الثامن الهجري عما عليه في القرنين الرابع والخامس عشر، وذلك بحسب حجم السجلات العلمية التي حصلت في الأول وبوجود أئمة من المتكلمين والفقهاء الذين تعاملوا مع الفرق المبتدعة التي صلب عودها في ذلك العصر.



الشكل (٨) . التنقيب عن الفرق المبتدعة في مجموعة منتخبة من مصنفات العلوم الإسلامية.

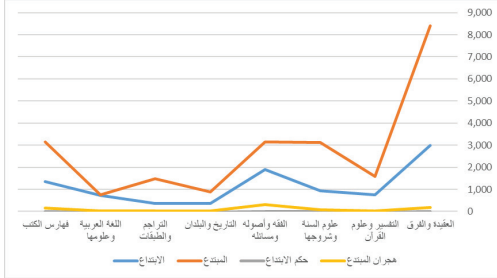


الشكل (٩) . التنقيب عن الفرق المبتدعة خلال القرون الهجرية ٢ - ١٥.

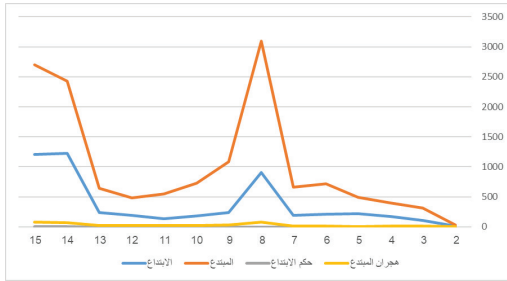
ظهرت كثير من الفرق الإسلامية التي أدلت دلوها في علوم الكلام ومسائلها العويصة، وقد انخرفت بعضها في خطاطتها العقدية عند التعامل مع مسائل: الأسماء والصفات الإلهية، والقضاء والقدر، والاختيار والجبر، وغيرها من مسائل العقيدة الإسلامية. وقد وقع اختيارنا على ستة فرق هي: المعتزلة، والمرجئة، والخوارج، والقدرية، والجهمية والرافضة، فحاولنا التنقيب عن حضورها في هذه المصنفات وادعت نتائج التنقيب في الشكلين (٨، ٩).

ويبدو واضحًا من الشكل (٨) أن فرقة المعتزلة كانت الأكثر حضورًا في مصنفات العلوم الإسلامية، ثم أتت بعدها فرقة المرجئة، فالخوارج. ويمكن أن يعزى ذلك إلى ثراء خطابهم العقدي وأثارته لكثير من المسائل التي عززت حضورهم في هذه المصنفات.

أما الشكل (٩) فيظهر نموًا لحضور المفردات في حقبتين زمنييتين، القرن الثامن والقرنين الرابع عشر والخامس عشر، وبمنط بقارب ما لاحظناه في أنواع البدع بيد أن الاختلاف يظهر بجلاء في تزايد



الشكل (١٠) - التنقيب عن فعل الابتداء وحكمه والتعامل مع المبتدعة في مجموعة منتخبة من مصنفات العلوم الإسلامية.



الشكل (١١) - التنقيب عن فعل الابتداء وحكمه والتعامل مع المبتدعة خلال القرون الهجرية ٢ - ١٥.

٥. محاولة لتفسير بعض النتائج التي أثمرت عنها الحفريات المحوسبة:

لم تستقطب البدع والمحدثات في القرون الثلاثة الأولى، اهتمامًا كبيرًا، وبالأخص العبادية منها، كونها كانت محدودة إلى حد كبير، وقد قوبلت بمعارضة من الصحابة والتابعين، وتابعيهم وعملت بوصفها أفعال مارسها البعض، بصورة فردية، أو لبضع مرات،

٤. ٦. التنقيب عن فعل الابتداء وحكمه وكيفية التعامل معه في مصنفات العلوم الإسلامية:

التزم المسلمون بمضامين الأحاديث والآثار التي تضمنت النهي عن الابتداء بوصفه ظاهرة تخالف ما جاءت به الشريعة الإسلامية، واعتزلوا أهل البدع فلم يجالسوهم ولم يحضروا مجالسهم، وتركوا الداعية إلى بدعته فلم يقبلوا بروايته.

وقد حاولنا التنقيب عن هذه المحاور الثلاثة في المصنفات الإسلامية التي توفرت بين أيدينا، وأودعنا نتائجها في الشكلين (١٠، ١١). احتلت المسائل ذات الصلة بالمبتدع المقام الأول، وأنت المسائل ذات الصلة بالابتداء في المقام الثاني، ثم التعامل مع المبتدع، بينما جاءت مفردات حكم الابتداء في المرتبة الرابعة. وكانت كتب العقيدة وعلوم الكلام الوعاء الأكبر لهذه المفردات، وكذلك مصنفات الفقه وعلوم الحديث التي ناقشت الأحاديث الواردة في هذه المسائل.

ويبدو واضحًا من الشكل (١١) أن المفردات المعرفية ذات الصلة بهذه المحاور الثلاثة قد ازداد حضورها من القرن الثاني الهجري وبلغت ذروتها في القرن الثامن الهجري، ثم عادت إلى اتجاهها بين القرون ٩ و ١٢ الهجري قبل أن تعاود ارتفاع مستويات الحضور مع بدايات انتشار الحركة الوهابية والتشديد على مكافحة البدع وأهلها بشكل غير مسبوق على المستويين العقدي والفقه.

نوع البدع	البدعة أو المحدثة	القرن الهجري
	الحسن البصري وقوله في القصص: نعمت البدعة ^(٧) .	القرن الأول
عبادية	الذكر والتكبير الجماعي ^(٨) .	
عبادية	التكبير عند قراءة القرآن ^(٩) .	
عبادية	أداء صلوات غير مشروعة ^(١٠) .	
عقدية	ظهور الخواارج والشيعة في زمن الامام علي ^(١١) .	
عادية	بدعة القصاص وتكاثر القصص ^(١٢) .	
عقدية	ظهور مقالات القدرية وانتشار آراؤهم الكلامية ^(١٣) .	
عقدية	ظهور عبد الله بن سبأ وانتشار الدعوة السبئية.	
عقدية	ظهور القول بالإرجاء ^(١٤) .	
عقدية	انتشار مقالة غيلان الدمشقي ^(١٥) .	
عقدية	ظهور الخصومات والجدل الكلامي بين الفرق ^(١٦) .	

متوهماً فيها المزيد من التقرب الى الله تعالى بالطاعات. واقتصر الحديث عن البدع على الفرق التي ظهرت وحاولت أن تشكّل خطاطة عقدية لا تتوافق مع الخطاطة العقدية الأصلية التي استمدت مواردها من الكتاب والسنة.

ولقد حاولنا أن نتتبّع مسارات المجال المعرفي لمسألة البدع والمحدثات عبر القرون الهجرية، فأثمرت عملية التتبع عن البيانات التي أودعناها في الجدول (٣).

الجدول (٣). حصيلة سريعة لنتائج التنقيبات في المجال المعرفي لفقه البدع والمحدثات^(١).

نوع البدع	البدعة أو المحدثة	القرن الهجري
عقدية	صبيغ بن عسل والسؤال في القرآن ^(٢) .	عهد الصحابة
عبادية	قطع شجرة الحديبية ^(٣) .	
عقدية	النبطي الذي أنكر القدر بالشام ^(٤) .	
عبادية	قصة الصخرة ^(٥) .	

(٦) اليافعي، عبد الفتاح بن صالح، **البدعة المحمودة والبدعة الإضافية: بين المجيزين والمانعين دراسة وتأسيساً**، (اليمن: مركز الخيرات للدراسات والنشر، بدون تاريخ)، ص ٣٣.

(٧) القرطبي، محمد بن وضاح، **البدع والنهي** عنها، تحقيق عمرو بن عبد المنعم، (جدة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦ هـ)، ص ١٩.

(٨) العقل، ناصر بن عبد الكريم، **دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف** منها، (الرياض: دار إشبيلية للنشر، ١٤١٧ هـ)، ص ٢٣٥.

(٩) المصدر ذاته.

(١٠) العقل، ناصر بن عبد الكريم، **دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف** منها، (الرياض: دار إشبيلية للنشر، ١٤١٧ هـ)، ص ٢٣٦.

(١١) القرطبي، محمد بن وضاح، **البدع والنهي** عنها، تحقيق عمرو بن عبد المنعم، (جدة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦ هـ)، ص ٢٠.

(١٢) العقل، ناصر بن عبد الكريم، **دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف** منها، (الرياض: دار إشبيلية للنشر، ١٤١٧ هـ)، ص ٢٤٨.

(١٣) المصدر ذاته، ص ٢٤٨.

(١٤) المصدر ذاته، ص ٢٥٥.

(١٥) المصدر ذاته، ص ٢٢٥.

(١) لم نعد هذا الجدول بقصد استيعاب جميع البدع والمحدثات التي اشتهرت في المجال المعرفي لهذه المسألة وإنما لنوفر مشهداً واضحاً يعضد النتائج التي توصلنا إليها في عمليات التنقيب المعلوماتي ويعضد طبيعة النزعة التي اتسمت بها متغيرات هذه الأشكال.

(٢) القرطبي، محمد بن وضاح، **البدع والنهي** عنها، تحقيق عمرو بن عبد المنعم، (جدة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦ هـ)، ص ٥٦.

(٣) القرطبي، محمد بن وضاح، **البدع والنهي** عنها، تحقيق عمرو بن عبد المنعم، (جدة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦ هـ)، ص ٤٢.

(٤) ابن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، المسند، ٤٣٣:٢.

(٥) ابن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، المسند، ٣٨.

نوع البدع	البدعة أو المحدث	القرن الهجري
ضلالة	محمد بن أحمد الملطي.	القرن الرابع
محمودة/ مذمومة	أبو حامد محمد بن محمد الغزالي.	القرن الخامس
محمودة/ مذمومة	أبو محمد علي بن حزم الأندلسي.	
ضلالة	أبو الفرج محمد ابن الجوزي.	القرن السادس
محمودة/ مذمومة	أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي.	
محمودة/ مذمومة	أبو محمد عز الدين بن عبد السلام.	
محمودة/ مذمومة	عز الدين ابن الأثير الجزري الموصلي.	
ضلالة	أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي.	القرن السابع
محمودة/ مذمومة	أبو زكريا يحيى بن شرف النووي.	
ضلالة	تقي الدين أحمد أبو العباس ابن تيمية الحراني.	القرن الثامن
ضلالة	أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن قيم الجوزية.	
ضلالة	زين الدين عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي.	
محمودة/ مذمومة	إبراهيم بن موسى الشاطبي.	
محمودة/ مذمومة	عماد الدين أبو الفداء ابن كثير الدمشقي.	
محمودة/ مذمومة	أبو محمد بدر الدين العيني.	
محمودة/ مذمومة	أبو عبد الله محمد ابن الحاج.	
محمودة/ مذمومة	شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي.	القرن التاسع
محمودة/ مذمومة	جلال الدين السيوطي.	القرن العاشر
محمودة/ مذمومة	محمد بن عبد الرؤوف المناوي.	
		القرن الحادي عشر
ضلالة	شمس الدين أبو العون محمد السفاريني.	

نوع البدع	البدعة أو المحدث	القرن الهجري
	الإمام الشافعي وقوله البدعة بدعتان.	القرن الثاني
عقدية	ظهور جماعة الجهم بن صفوان والقدرية.	
عقدية	دعوة الجعد بن درهم ومسألة خلق القرآن.	
عقدية	ظهور المعتزلة وانتشار آراؤهم الكلامية.	القرن الثالث
عقدية	خصومات ومنازعات أهل الكلام ^(١) .	
عقدية	ظهور فرق القرامطة والإسماعيلية والعبدية.	
عقدية.	ظهور فرق الكلاية والكرامية.	
	محمد بن وضاح القرطبي وكتابه «البدع والنهي عنها».	القرن الرابع
عقدية.	خصومات أهل الكلام والفلاسفة ^(٢) .	
عبادية.	صلاة الرغائب ليلة النصف من شعبان ^(٣) .	القرن الخامس
عبادية.	الصلاة الرجبية ^(٤) .	
نعمت البدعة	الخليفة عمر بن الخطاب.	عهد الصحابة والتابعين
ضلالة	عبد الله بن عمر بن الخطاب.	
نعمت البدعة	الحسن البصري.	القرن الثاني
نعمت البدعة	أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي	
البدعة بدعتان	الإمام محمد بن إدريس الشافعي.	القرن الثالث
ضلالة	محمد بن وضاح القرطبي.	

(١) العقل، ناصر بن عبد الكريم، **دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف** منها، (الرياض: دار إشبيليا للنشر، ١٤١٧ هـ)، ص ٢٨٥.

(٢) العقل، ناصر بن عبد الكريم، **دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف** منها، (الرياض: دار إشبيليا للنشر، ١٤١٧ هـ)، ص ٢٢٥.

(٣) العقل، ناصر بن عبد الكريم، **دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف** منها، (الرياض: دار إشبيليا للنشر، ١٤١٧ هـ)، ص ٢٨٢.

(٤) أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، **الباعث على إنكار الحوادث والبدع**، تحقيق عثمان أحمد عنبر (القاهرة: دار الهدى، ١٣٩٨ هـ)، ص ٣٢.

بين ظهرا نهم وسعيهم المستمر إلى إرشادهم إلى سنة رسول الله ﷺ. قد أسهم إلى حد كبير في كفا انتشار هذه الممارسات التعبدية وغيابها قبل دخول القرن الثالث للهجرة.

غير أن هذا الأمر لا يعني توقف المسلمين عن ابتداء أمور عقدية، وأخرى تعبدية، ومحدثات قولية وفعلية لم تكن موجودة في زمن رسول الله ﷺ. مع استمرار حركة التاريخ الإسلامي وعبر القرون المتتالية. بيد أن مفردات البدع والمحدثات قد تزايد حضورها في متون مادة الخطاب المعرفي الإسلامي مع زيادة اهتمام المتكلمين والأصوليين والفقهاء وسعيهم إلى إدراجها في مصنفاتهم، الأمر الذي أسهم في تكاثر الإشارة إلى المبتدعات ومناقشة مشروعيتها، وتأصيل الخطأ الشرعية للبدع والمحدثات، وبدأنا نلاحظ اصطلاحات جديدة لم تكن مألوفا لدى السلف. فتعددت أقسام البدع والمحدثات في القرون الأخيرة فأضحى لدينا: بدعة لغوية، بدعة شرعية، بدعة كلية، بدعة جزئية، بدعة عامة، بدعة خاصة، بدعة مفردة، بدعة مركبة، بدعة كبيرة، بدعة صغيرة، بدعة محرمة، بدعة مكروهة، بدعة دينية، بدعة دنيوية، بدعة محمودة، بدعة مكروهة، بدعة هدى، بدعة ضلالة، بدعة كبرى، بدعة صغرى، بدعة عبادية، بدعة عادية، بدعة حقيقية، بدعة إضافية، بدعة فعلية، بدعة تركية، بدعة مكفرة، بدعة مفسقة، بدعة حسنة، بدعة قبيحة، بدعة

القرن الهجري	البدعة أو المحدث	نوع البدع
القرن الثاني عشر	محمد بن علي الشوكاني.	ضلالة
القرن الثالث عشر	محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني.	ضلالة
	محمد أمين بن عمر بن عابدين الدمشقي.	محمودة/مذمومة
	صالح بن مهدي المقبلي.	ضلالة
القرن الرابع عشر	محمد بن عبد الوهاب.	ضلالة
	أحمد عبد الكريم نجيب.	ضلالة
	علي محفوظ.	ضلالة
	عبد العظيم الزرقاني	محمودة/مذمومة
	محمد بخيت المطيعي	ضلالة
القرن الخامس عشر	أبو عبد الله محمد بن صالح بن عثيمين.	ضلالة
	عبد العزيز بن عبد الله بن باز.	ضلالة
	علي بن محمد الحسيني.	ضلالة
	عزت علي عطية.	ضلالة

ويمكننا القول إنه نظراً لأن عدداً كبيراً من المسلمين كان جديد العهد بالإسلام، أو أنهم لم يتفقهوا بالدين ولم يميزوا بين فرائضه وسننه ومستحباته، فقد ظهرت في عصر الصحابة والتابعين، ممارسات تعبدية توهم أصحابها أنها ستزيدهم قربة إلى الله تعالى، وستكسبهم المزيد من الأجور، فظهر الذكر الجماعي، والتكبير عند قراءة القرآن جماعة، والتسبيح بالحصى بدءاً من الأصابع، وتتبع الآثار المكانية لرسول الله ﷺ^(١). إلا أن وجود الصحابة الكرام والتابعين من بعدهم،

(١) إن ذكر هذه الممارسات التعبدية ضمن قائمة المحدثات لا يعني أننا نميل إلى اعتبارها بدعة ضلالة وإنما اقتضت عملية التنقيب المعلوماتي ذكرها لاستكمال المسح المعرفي في مادة الخطاب الإسلامي؛ ذلك لأن هناك أكثر من إمام قد أجاز بعضاً منها ولم يدرجها ضمن قائمة بدع الضلالة، والله أعلم.

الأكبر من الأئمة والفقهاء والأصوليين، فقد ذهب أصحابها الى تقسيم البدعة الى مذمومة وحسنة، وعمد بعضهم الى إلحاق حكمها بالأحكام الخمسة للفعل الشرعي، بينما اعتبروا البدعة بدعة ضلالة عند مخالفتها بصورة صريحة لأصول الشريعة ومقاصدها.

وقد أظهرت الحفريات الرقمية في الكتب والنصوص الشرعية، وجود فئتين من هؤلاء، منهم من ينتسب أصحابها الى أئمة الفقه والأصول مثل: الإمام الشافعي، والغزالي، وابن حزم، والعز بن عبد السلام، والنووي، والمنذري، والقرافي، وغيرهم كثير يصعب حصرهم. أما الصنف الثاني من المعاصرين لهؤلاء الأئمة في مختلف القرون.

الجدول (٤) . مذاهب نخبة من الأئمة والمصنفين في الحكم على البدع والمحدثات.

القرن	الأئمة التي نقلت أقوالهم في البدع والمحدثات	القول في البدعة
عهد الصباحة والتابعين وتابعيهم	الخليفة عمر بن الخطاب.	نعمت البدعة
	معاذ بن جبل.	ضلالة
	عبد الله بن عمر بن الخطاب.	ضلالة
القرن الثاني	الحسن البصري.	نعمت البدعة
	أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي	نعمت البدعة
	الإمام محمد بن إدريس الشافعي.	البدعة بدعتان
القرن الثالث	محمد بن وضاح القرطبي.	ضلالة
	أبو زكريا يحيى بن عون.	ضلالة
القرن الرابع	محمد بن أحمد الملطي.	ضلالة

عملية، بدعة اعتقادية، بدعة شركية^(١)، وغيرها من الاصطلاحات المستحدثة، بالإضافة الى تخصيص مؤلفات تعنى بها، دراسة وتأصيلًا، لا بل ظهرت معاجم وجوامع للبدع الشائعة^(٢).

بيد أن عمليات التنقيب المتأنية في مصنفات العلوم الشرعية، وبمختلف أطيافها أظهرت لنا انقسام أصحاب الكتب المصنفة في البدع والحوادث أو مناقشة مسائلها الفقهية والأصولية (سواء المتقدمين منهم أو المتأخرين) الى مدرستين أساسيتين . انظر الجدول (٤).

المدرسة الأولى، التي أقر أصحابها أن البدعة لا تكون إلا مذمومة، وأنه ليس في البدع ما يمكن القبول به أو وصفه بالحسن.

وقد أظهرت الحفريات الرقمية في الكتب والنصوص الشرعية، وجود فئتين من هؤلاء، منهم من ينتسب أصحابها الى أئمة الفقه والأصول مثل: ابن وضاح القرطبي، والطبرطوشي، وابن تيمية، والشاطبي، وابن قيم الجوزية، وابن الحاج، ومحمد بن عبد الوهاب، وابن عثيمين، وابن باز. أما الصنف الثاني من المعاصرين لهؤلاء الأئمة في مختلف القرون.

أما المدرسة الثانية: التي تضم الجلّ

(١) نجيب، أحمد بن عبد الكريم، أقسام البدعة وأحكامها، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، الصفحات ١٦٩-٢٠٦.

(٢) انظر على سبيل المثال: أبو علفة، رائد بن صبري، معجم البدع، (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٦).

القرن	الأئمة التي نقلت أقوالهم في البدع والمحدثات	القول في البدعة
القرن الثاني عشر	شمس الدين أبو العون محمد السفاريني.	ضلالة
	محمد بن علي الشوكاني.	ضلالة
القرن الثالث عشر	محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني.	ضلالة
	محمد أمين بن عمر بن عابدين الدمشقي.	الأحكام الخمسة
	صالح بن مهدي المقبلي.	ضلالة
القرن الرابع عشر	محمد بن عبد الوهاب.	ضلالة
	المباركفوري.	محمودة/مذمومة
	أحمد عبد الكريم نجيب.	ضلالة
	علي محفوظ.	ضلالة
	عبد العظيم الزرقاني	محمودة/مذمومة
	محمد بخيت المطيعي	ضلالة
القرن الخامس عشر	أبو عبد الله محمد بن صالح بن عثيمين.	ضلالة
	عبد العزيز بن عبد الله بن باز.	ضلالة
	علي بن محمد الحسيني.	ضلالة
	عزت علي عطية.	ضلالة

١ خلاصة واستنتاجات:

برهنت هذه الدراسة على الأهمية والمكانة التي يمكن أن تتبوأها تقنيات التنقيب في النصوص في دراسة الكثير من المسائل الفقهية والعقدية وعلوم القرآن شريطة معالجة النصوص وتنقيتها وتحويلها من بيانات غير مهيكلة الى بيانات شبه مهيكلة او مهيكلة لكي تتوافق مع أدوات البحث والتنقيب عن الموارد المعرفية.

ويمكن أن تسهم النتائج التي يمكن الحصول عليها من مثل هذه الدراسات في

القرن	الأئمة التي نقلت أقوالهم في البدع والمحدثات	القول في البدعة
القرن الخامس	أبو حامد محمد بن محمد الغزالي	محمودة/مذمومة
	أبو محمد علي بن حزم الأندلسي.	محمودة/مذمومة
القرن السادس	أبو الفرج محمد ابن الجوزي.	ضلالة
	أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي.	محمودة/مذمومة
	أبو محمد عز الدين بن عبد السلام.	الأحكام الخمسة
	عز الدين ابن الأثير الجزري الموصلي.	محمودة/مذمومة
القرن السابع	أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي.	ضلالة
	أبو زكريا يحيى بن شرف النووي.	محمودة/مذمومة
	شهاب الدين أبو العباس القرافي.	الأحكام الخمسة
	الحافظ المنذري.	محمودة/مذمومة
القرن الثامن	تقي الدين أحمد أبو العباس ابن تيمية الحراني.	ضلالة
	أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن قيم الجوزية.	ضلالة
	زين الدين عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي.	ضلالة
	إبراهيم بن موسى الشاطبي.	حقيقية/إضافية
	عماد الدين أبو الفداء ابن كثير الدمشقي.	محمودة/مذمومة
	أبو محمد بدر الدين العيني.	محمودة/مذمومة
القرن التاسع	أبو عبد الله محمد ابن الحاج.	محمودة/مذمومة
	شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي.	محمودة/مذمومة
	الامام عبد الحق الدهلوي.	محمودة/مذمومة
القرن العاشر	جلال الدين السيوطي	محمودة/مذمومة
	محمد بن عبد الرؤوف المناوي.	محمودة/مذمومة

علي شيري، (بيروت: دار الأضواء، ١٩٩١).

- **ديوان المثقّب العبدى**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٧١).

- **ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي**، تحقيق عزة حسن، (دمشق: دار الثقافة، ١٩٦٠).

- القيرواني، أبو اسحق الحصري، **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ).

- البحتري، **ديوان البحتري**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ).

- سيف بن عمر، **الفتنة ووقعة الجمل**، تحقيق أحمد راتب عرموش، (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٤).

- **شعراء جاهليون**، تحقيق أحمد محمد عبيد، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠١).

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق إبراهيم السامرائي، (بغداد: الدار الوطنية للطباعة والنشر، ١٩٨٠).

- تأبط شرًا، **ديوان تأبط شرًا وأخباره**، تحقيق علي ذو الفقار شاكر، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤).

إثراء الدراسات الإسلامية المعاصرة بتحديد الأنماط المعرفية السائدة في مختلف حقول المعرفة الإسلامية وبيان التوجهات في المدارس العقدية والفقهية والأصولية والتفسيرية ودعم الباحثين في تحديد مسارات بحوثهم وتركيز اهتماماتهم على البقع المنيرة، والفجوات التي ستسهم الى حد كبير في تعميق فهمنا لمادة الخطاب المعرفي الإسلامي المستوطن في المصنفات الموجودة بين أيدينا.

الببليوغرافيا:

- الشريف الرضي، **ديوان الشريف الرضي**، (بيروت: دار صادر، ١٩٦١).

- الامام أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق طارق بن عوض الله، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٠هـ).

- صفوت، أحمد زكي، **جمهرة خطب العرب**، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٣٣).

- الحموي، ياقوت، **معجم البلدان**، (بيروت: دار صادر، ١٩٧٧).

- القيرواني، الحصري، **زهر الآداب**، تحقيق صلاح الدين الهواري، (بيروت: الدار العصرية، ٢٠٠١).

- الكوفي، ابن أعثم، **كتاب الفتوح**، تحقيق

- الرزوي، حسن مظفر، **البدعة في ميزان**

الشرع، مجلة دراسات إسلامية، العدد ١، المجلد ٢١، ١٤٠٦ هـ، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان.

- الرزوي، حسن مظفر، (٢٠١٥)، **الخطاب**

المعرفي الإسلامي: معالجة رقمية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- السكري، **ديوان أمرؤ القيس وملحقاته**،

تحقيق أنور عليان أبو سويلم، (العين: زايد للثقافة والتاريخ، ٢٠٠٠).

- **شعر همدان**، تحقيق حسن عيسى،

(الرياض: دار العلوم، ١٩٨٣).

- الإمام مالك بن أنس، **الموطأ**، رواية

محمد بن الحسن، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٤).

- اليافعي، عبد الفتاح بن صالح، **البدعة**

المحمودة والبدعة الاضافية: بين المجيزين

والمانعين دراسة وتأصيلًا، (اليمن: مركز

الخيرات للدراسات والنشر، بدون تاريخ).

- العصري، سيف بن علي، **البدعة الإضافية:**

دراسة تأصيلية تطبيقية، (الرياض: دار الفتح

للنشر، ١٤٣٤ هـ).

-نجيب، أحمد بن عبد الكريم، **أقسام**

البدعة وأحكامها، (بيروت: دار الكتب العلمية،

- العبادي، عدي بن زيد، **ديوان عدي بن زيد**

العبادي، تحقيق محمد جبار المعيب، (بغداد: وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٦٥).

- النابغة الجعدي، **ديوان النابغة الجعدي**،

تحقيق عبد العزيز رباح، (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤).

- المفضل الضبي، **ديوان المفضليات**،

تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، (القاهرة: دار المعارف بمصر، بدون تاريخ).

- خالد الكاتب، **ديوان خالد الكاتب**، تحقيق

كارين صادر، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦).

- ابن حنبل، الإمام احمد بن حنبل، **المسند**،

تحقيق شعيب الأرنؤوط، (بيروت: دار الرسالة، ١٩٩٥).

- الكليبي، بشير بن النكت، **أراجيز المقلّين**،

تحقيق محمد يحيى زين الدين، (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٢).

- **شعر همدان وأخبارها**، تحقيق حسن

عيسى أبو ياسين، (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٣).

- **الشعراء الجاهليون الأوائل**، تحقيق

عادل الفريجات، (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٨).

- البغدادي، ابن ميمون، **منتهى الطلب من**

أشعار العرب، تحقيق محمد نبيل الطريفي،

(بيروت: دار صادر، ١٩٩٩).

من البدع والعوائد، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٩ هـ).

- Han, J., Cheng, H., Xin, D. & X., Yan, (2007), **Frequent Pattern Mining: Status and Future Directions**, Data Min Knowledge Discovery: (86–15:55 (2007.

-Wu,X. & V. Kumar,(2009), **The Top Ten Algorithms in Data Mining**, Data Mining & Knowledge Discovery Series, Chapman & Hall/CRC, New York, USA.



(٢٠٠٧)، الصفحات ١٦٩-٢٠٦.

- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، **الباعث على إنكار الحوادث والبدع**، تحقيق عثمان أحمد عنبر، (القاهرة: دار الهدى، ١٣٩٨ هـ).

- القرطبي، محمد بن وضاح، **البدع والنهي عنها**، تحقيق عمرو بن عبد المنعم، (جدة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦ هـ).

- الطرطوشي، محمد بن الوليد أبو بكر، **الحوادث والبدع**، تحقيق علي بن حسن الحلبي، (دمشق: دار ابن الجوزي، ١٤١٩ هـ).

- القاضي، أبو عبد الرحمن علي بن إسماعيل، **البدعة: مفهومها بيانها آثارها**، (القاهرة: الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٤٣١ هـ).

- أبو علفة، رائد بن صبري، **معجم البدع**، (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٦).

- العقل، ناصر بن عبد الكريم، **دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها**، (الرياض: دار اشبيليا للنشر، ١٤١٧ هـ).

- المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد، تحقيق محمد بدر الدين القهوة جي، **إتباع السنن واجتناب البدع**، (دمشق: دار ابن كثير، ١٣٩٩ هـ).

- القاسمي، محمد جمال الدين، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، **اصلاح المساجد**



الدراسات والأبحاث | Research Papers

الاختلاف العقيدي بين مالكية الغرب الإسلامي وآثاره: قراءة في نماذج مختارة

**Doctrinal differences within the
Maliki school of the Islamic West
and its effects:**

A reading of a selection of samples

ياسين السالمي^(١)

Yassine Es-Salmi

ملخص البحث:

يحاول هذا البحث تسليط الضوء على بعض الاختلافات العقيدية التي وقعت بين مالكية الغرب الإسلامي، والمذاهب الفرعية التي نشأت عنها، والتعريف بأبرز علماء هذه المذاهب، وما نتج عن ذلك من آثار علمية متمثلة في التأليفات والردود المتبادلة، وكذا الآثار الاجتماعية التي رافقت ذلك.

الكلمات المفتاحية: الاختلاف العقيدي، المالكية، الغرب الإسلامي، الفرق الإسلامية، علم الكلام.

Abstract:

This research attempts to shed light on some doctrinal differences that occurred between the Maliki school of the Islamic West, and the subsidiary sects that arose from them, and to introduce the most prominent scholars of these sects, and the resulting scientific effects represented in the compositions and mutual responses, as well as the social effects that accompanied that.

Keywords: doctrinal difference, the Maliki school, the Islamic West, Islamic sects, Islamic theology

الحمد لله وصلى الله وسلم على رسول الله، وبعد.

عرف تاريخ الإسلام منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مجموعة من الاختلافات، كان أشدها الخلاف في الإمامة، الذي سُلِّت فيه السُّيُوفُ، وسُفِكَت الدِّمَاءُ؛ فكان ذلك أعظم خلاف بين الأئمة: «إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة»^(١). إضافة إلى ذلك ظهرت اختلافات أخرى: من أشدها أيضًا الاختلافات العقيدية، التي ذهب أكثر النُّظار إلى منع الاجتهاد فيها وعدم العُذر بالخطأ فيها، كالخلاف في الإيمان وحُكم مُرتكب الكبيرة، والصفات، والأفعال، والقَدَر...

وقد كان من الطَّبِيعِيِّ أن تكون بداية ظهور هذا الاختلاف العَقِيدِي في المشرق، مثلما كانت بداية الإسلام فيه، لكن هذا لا يعني أنَّ الغرب الإسلامي كان بعيدًا عن هذه الاختلافات، فقد انتقلت مجموعة من الآراء والمذاهب العَقِيدِيَّة والكلامية إليه، بطرق مختلفة: من بينها: بئ الدُّعاة، وإرسال الطلبة والتلاميذ مثلًا: فواصل بن عطاء (ت.١٣١هـ) بعث تلميذه عبد الله بن الحارث إلى المغرب الأقصى يدعو لمذهب المعتزلة، فاستجاب له كثير من الناس^(٢). بل إنَّ دخول

(١) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، ٢٢/١.

(٢) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م. (ضمن مجموع بعنوان فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة). ص ٢٣٧.

النَّاسَ^(٣)، وَمَمَّنْ امْتُجِنَ مِنْ أَعْيَانِهِمْ: موسى بن معاوية الصَّقَادِحِيُّ (ت. ٢٢٥هـ)، وسُحْنُونُ بْنُ سَعِيدِ التَّنُوخِيِّ (ت. ٢٤٠هـ) الذي يقول أبو العرب (ت. ٣٣٣هـ) إِنَّ نَازِلَتَهُ وَنَازِلَةَ أَحْمَدَ ابْنِ حَنْبَلٍ كَانَتَا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ^(٤).

وفضلاً عن ذلك وقعت اختلافات أخرى بين مالكيّة الغرب الإسلامي، نشأت عنها مذاهب فرعية لا ترقى في اختلافها إلى درجة الاختلاف في أصول الدّين الكُبرى، لكنّ آثار ذلك الاختلاف "الفرعيّ" الاجتماعيّة، لم تكن بعيدة عن آثار الاختلافات الرئيسيّة بين الفرق الكُبرى. وهو ما نوضحه من خلال الكلام عن السُّحُونِيَّة والسُّكُوكِيَّة والبَكْرِيَّة. من خلال المحاور الآتية.

المحور الأول:

السُّحُونِيَّة والسُّكُوكِيَّة، أو: الخلاف في الاستثناء في الإيمان بين مالكيّة الغرب الإسلامي

بدايةً نشير إلى أنّ القضية التي سنناقشها في هذا المحور، قضية تتعلق بموضوع الإيمان، الذي هو مبحث من مباحث «الأسماء والأحكام» في علم الكلام، وهي قضية الاستثناء في الإيمان: وهي أن يقول المرء: «أنا مؤمن إن شاء الله».

يذكر عبدُ القاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ) الخلاف في موضوع «الاستثناء» فيقول: «أنكرته

دُعاة الإباضيّة والصُّفريّة إلى الغرب الإسلاميّ كان أسبق من دخول عبد الله بن الحارث مبعوثٍ واصل بن عطاء؛ وذلك راجعٌ إلى أنّ هذين المذهبين أسبق في النشأة من المذهب المعتزليّ، فتذكر المصادُر أنّ سلَمة بن سَعْدٍ الحَضْرَمِيّ -وهو إباضيّ- وعُكرمة (ت. ٥٠هـ) مولى ابن عبايس رضي الله عنه -وهو صُفريّ-، كانا أول المبعوثين إلى شمال إفريقيا للدعوة إلى هذين المذهبين، وذلك في نهاية القرن الأوّل أو بداية القرن الثاني من الهجرة على أبعد تقدير؛ فاختار عكرمة النُزول في القيروان، بينما توجّه سلَمة بن سعيد إلى المغرب الأقصى^(١)، وقد أسفرت دعوته عن قيام الدّولة الرُّسُتُمِيَّة الإباضيّة التي استمرّت من ١٦٢هـ إلى ٢٩٧هـ.

بل إنّ آثار بعض القضايا التي بدأت في المشرق، وصلت إلى الغرب الإسلاميّ في وقت وجيز؛ فمثلاً قضية خلق القرآن التي بسببها وقعت المحنة المشهورة، امتُجِنَ بسببها علماء في الغرب الإسلاميّ أيضاً؛ ففي القيروان "لما وليّ أبو جعفر أحمد بن الأغلب العهد لأخيه محمّد، وكانت الإمارة لأخيه محمّد بن الأغلب، ففوّض إليه الأمر والنهي، دعا النَّاسَ إلى المحنة في خلق القرآن، وأظهره على المناير في كثير من المساجد"^(٢)، فكان ابن أبي الجواد (ت. ٢٣٤هـ) قاضي القيروان يمتحن

(١) - نشأة الحركة الإباضيّة، عوض خليفات، وزارة التراث والثقافة، مسقط- عمان، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص ١٣٣.

(٢) - المحن، أبو العرب التميمي، تح. يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، ط. ٣، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص ٣٥٢.

(٣) - نفسه.

(٤) - نفسه، ص ٣٤٦.

الجهميّة، والكراميّة، وأكثر القدريّة، وذهب أبو الحسن الأشعري، وعامة أصحاب الحديث... إلى أنّ المؤمن على الحقيقة: هو من سبق علم الله تعالى فيه بأنّ عاقبة أمره الإيمان^(١)، ومن ثمّ قال الأشاعرة وأهل الحديث بجواز الاستثناء في الإيمان، وهذه المسألة أيضا من المسائل التي وقع الخلاف فيها بين الأشاعرة والماتريديّة، مع تقاربهما، فإنّ أبا منصور الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ) قال: «الأصل عندنا قطع القول بالإيمان، وبالتّسمي به بالإطلاق، وترك الاستثناء فيه»^(٢).

وارتباطا بموضوع بحثنا هذا، نقول إنّ بعض مالكيّة القيروان اختلفوا أيضا في هذا الموضوع؛ وهم محمّد بن سُخُون (ت. ٢٥٦هـ)، ومحمّد ابن عَبْدُوس (ت. ٢٦٠هـ)، اللّذين كانا من جليّة أصحاب سُحنون، قرّينين في السّنن، من كبار الفقهاء المالكيّين، قال القاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ) عن ابن عَبْدُوس: «كان قرّناً لابن سُحنون، وجاراً لهم، نشأ معه بين يدي سُحنون، رحمه الله»^(٣).

ويُحكى أنّه «لما تصفّح محمّد بن عبد الله بن عبد الحكيم كتابه [أي: كتاب محمد

لكن قبل ذلك، ننظر في بعض الألقاب المقاربة للفظ الشُّكوكية في علم الكلام؛ إذ في بحثنا عن وُجود هذه التسمية في التراث الكلامي، وجدنا ما يأتي:

(٤) طبقات علماء إفريقية، الخشني، تح. محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط. ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ١٠٠.

(٥) ترتيب المدارك، ٢٢٧ / ٤.

(١) الأسماء والصفات، عبد القاهر البغدادي، تح. أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار التقوى، دمشق، ط. ١، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢٠م، ٦٠ / ٣.

(٢) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تح. بكرطوبال أوغلي ومحمد آروتنشي، نشریات وقف الديانة التركي، إستانبول، ط. ٤، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م، ص ٥٠٢.

(٣) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، مجموعة من المحققين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة-المحمدية، المملكة المغربية، ٢٢٣ / ٤.

القول بالاستثناء في الإيمان، بنوا ذلك على أنه شك في الإيمان، وبما أن الشك يخالف الإيمان، لم يجز الاستثناء فيه، أما الذين قالوا بجوازه فلم يروا فيه شكًا، ولا ريبًا؛ لأنّ المُستثنى في الإيمان يجزم بأنّه كان مُؤمنًا في ماضيه، وحاضره، لكنّه لا يدرى بم يُختم له، ولهذا قال القاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ) إنّ الخلاف لفظي؛ ونصّه: "والمسألة قد كثر الخوض فيها، وكلام الأئمة عليها. والحققة فيها: أنّه خلاف في أفاض لا في حقيقة؛ فمّن التفت إلى مغيب الحال والخاتمة، وما سبق به القدر، قال بالاستثناء. ومن التفت إلى حال نفسه، وصحّة مُعتقدِه، في وقته لم يقل به" (٤).

ولهذا قال القاضي أبو بكر بن الطيّب الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ): «يجوز أن يقول العبد: أنا مؤمن حقًا؛ ويعني به في الحال. ويجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله؛ ويعني به في المستقبل. فأما في الماضي وفي الحال فلا يجوز أن يقول: إن شاء الله؛ لأنّ ذلك يكون شكًا في الإيمان، ولأنّ الاستثناء إنّما يصح في المستقبل، ولا يصح في الماضي» (٥).

ومع أن الخلاف خلاف في عبارات، وزوايا نظر، فقد كانت له آثار فكريّة واجتماعيّة، لا تقل عن آثار الخلافات الحقيقيّة في بعض تجلّياتها،

(٤) ترتيب المدارك، ٢٩/٤.

(٥) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر بن الطيب الباقلاني، تح. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط. ٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ٥٧.

– **الشكّائيّة:** وهو لقب أطلق على الخوارج؛ لأنّهم «قالوا لعلّي ﷺ: شككت في دينك، وحكمت عدوك في نفسك» (١). وظاهر أن هذه التسمية لا علاقة لها بما نحن بصددّه.

– **الشكّائيّة:** لقب نجده في شرح أبي منصور الماتريديّ كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب لأبي حنيفة النعمان، يقول فيه: «قالت الشكّائيّة: العمل من الإيمان، وعن هذا قالت بزيادة الإيمان ونقصانه» (٢).

– **الشكّائيّة:** وهو لقب، حسب ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ)، كان المرجئة والجهميّة يُسمّون به من استثنى في إيمانه؛ لأنهم يقولون: «من استثنى في إيمانه فهو شاك» (٣).

يظهر إذًا، أن أقرب لقب إلينا في هذا السياق، هو اللقب الأخير الذي ينص بوضوح على علاقته بموضوع الاستثناء في الإيمان، لكن لا يُمكننا تحديد زمن ظهوره بدقّة من خلال كلام ابن تيمية، فلا ندري هل ظهر هذا اللقب قبل ابن سحنون؟ أمّا لقب «الشكّائيّة»، عند الماتريديّ، فمع أنه متعلق بالإيمان، إلّا أنّه لا يمكن الجزم بأنّ المقصود به أيضا القائلون بالاستثناء فيه؟

عمومًا، يُمكن القول: إنّ الذين منَعوا من

(١) تلخيص البيان في ذكر أهل الأديان، عليّ الفخري، تح. رشيد الخيرون، مدارك، بيروت، ط. ١، ٢٠١١م، ص ٧٠.

(٢) شرح الفقه الأكبر، أبو منصور الماتريدي، عني بطبعه ومراجعته: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر، ص ١٦.

(٣) الإيمان، ابن تيمية، تح. محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان، الأردن، ط. ٥، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ٣٣٤.

وهو ما نوصّحه فيما يأتي.

١. المظاهر الفكرية للاختلاف:

ذهب ابنُ سُخْنُونٍ في موضوع بحثنا إلى المنع من الاستثناء في الإيمان، وكان يقول: "أنا مؤمنٌ عند الله"^(١)، ويقول: "المرءُ يعلمُ اعتقاده. فكيف يعلمُ أنّه يعتقدُ الإيمانَ، ثمَّ يشكُّ فيه؟"^(٢). لكنَّ قِزْنَةَ ابنَ غَبْدُوسٍ رأى في ذلك ميلاً إلى «الإرجاء»، وذهب إلى القول بالاستثناء في الإيمان؛ فقد حكى أبو الحسن القايسي (ت. ٤٠٣هـ) عنه: "أن رجلاً ضرب عليه باب داره، فسأله عن المسألة. فقال ابنُ غَبْدُوسٍ: أنا مؤمنٌ. فقال: عند الله؟ فقال: قد قلتُ لك. فأما عند الله فلا أدري يَمُ يُخْتَمُ لي"^(٣).

وهذا الخلاف بينهما، كان له آثارُ فكريّة، من أبرزها التّأليفُ في هذا الموضوع، كما سنراه.

وهنا نُنبّه إلى أنّ بعضَ المصادرِ تذكرُ لابنِ سُخْنُونٍ كتاباً بعنوان: "كتابُ الإيمانِ والرّدِّ على أهلِ الشّركِ"^(٤)، ونتساءل في هذا السياق: هل هذا الكتابُ مَوْجّهٌ للرّدِّ على أهلِ الشّركِ من غيرِ الأُمّةِ الإسلاميّة، أم وقع تصحيّفٌ في العنوانِ من النّسخِ، فبدل كتابة أهلِ الشّكِّ (الشكوكية)، كتبوا:

(١) ترتيب المدارك، ٢١٨/٤.

(٢) نفسه، ٢١٨/٤.

(٣) نفسه، ٢٢٧/٤.

(٤) ترتيب المدارك، ٢٠٧/٤.

أهلِ الشّركِ؟ والذي يفرضُ هذا التّساؤلُ: هو أنّ العنوانَ فيه قرينةٌ قد تُزكّي هذه الفرضيّة وتُرجّحها، وهي أنّه كتابٌ في "الإيمان"، والخلافُ مع الشّكوكية كان في الإيمان. فضلاً عن أنّ ابنَ سُخْنُونٍ لا يُمكن أن يُغفل التّأليفَ في الرّدِّ على هذه الطّائفة، وهو الذي كتب في الرّدِّ على مُخالفه في العقائد أكثرَ من كتابٍ.

أ- من وافق ابنَ سُخْنُونٍ من العلماء في المسألة:

اختر مذهبَ ابنِ سُخْنُونٍ مجموعةٌ من العلماء؛ منهم من أفرَدَ المسألةَ بالتّأليفِ، مثلُ يحيى بنِ عمرَ بنِ يوسفَ بنِ عامِرٍ الكِنَانيّ (ت. ٢٨٩هـ)، وهو مقلِّدٌ تَفَقَّهَ بِسُخْنُونٍ، ومع أنّه كان لا يفتَحُ على نفسه بابَ المناظرة، فقد ألّف كتاباً خاصّاً بالرّدِّ على العبدوسيّة سمّاه: "كتابُ الرّدِّ على الشّكوكيّة"^(٥).

وذهبَ ابنُ غَافِقٍ التّونيسيّ (ت. ٢٧٥هـ) أو (٢٧٧هـ) أيضاً إلى مذهبِ ابنِ سُخْنُونٍ؛ فإنّه لمّا رَحَلَ إلى مِصْرَ لِقِيَ مُحَمّدَ بنَ عبدِ الحَكَمِ فسأله عن مسألة الإيمان، وما وقعَ فيها من الاختلافاتِ بالقيروان. فلمّا قَدِمَ ابنُ غَافِقٍ تُونِسَ "وضعَ رسالته في الإيمان، ولم يَنْسبها إلى نفسه"^(٦)، فلمّا انتشرت بين النّاسِ ودَاعَتْ، ادّعاها رجلٌ نحوِّي لِنفسه، فصرّحَ ابنُ غَافِقٍ للنّاسِ بأنّه واضعُها، وأنّه

(٥) نفسه، ٣٥٩/٤.

(٦) نفسه، ٣٩٩/٤.

- أَبُو مَيْسَرَةَ (ت. ٣٣٧هـ):

أحمدُ بنُ نِزارٍ يُكنى أبا جَعْفَرٍ. روى عن حمديس القطان، وموسى القطان^(١). وتأثر بموقف حمديس من مسألة الإيمان كما سُوضَّحَ لاحقاً.

أولئك بعضُ الأعلام الذين وافقوا ابن سُخْنون في مسألة الإشتناء.

ب- من وافق ابن عبدويس في الاستثناء:

وافق ابن عبدويس أيضاً جملةً من العلماء؛ من بينهم:

- لقمان بن يوسف الغساني (ت. ٣١٩ أو

٣١٨هـ):

كان «يميلُ إلى طريقة ابن عبدويس في فقهه، وفي مسألة الإيمان والاستثناء فيه، وفي جميع معانيه»^(٢).

- أبو الفضل المفسري (ت. ٣٣٣هـ):

وسياي الكلام عن قصته مع أبي ميسرة قريباً.

- حمّاش القاضي (ت. ٣٠٤هـ):

كان يقول: «ما رأيتُ مثلاً لابن عبدويس، في الزّهادة والفقه»^(٣)، ووافقه في المسألة.

(١) نفسه، ٦/ ٢٧.

(٢) ترتيب المدارك، ٥/ ٢٩٦.

(٣) نفسه، ٤/ ٢٢٣.

قرأها على يحيى بن عمّار صاحب الرّد على الشُّكوكية. فاستحسنها^(١).

وكتب أبو عبد الله محمد بن عليّ البجلي (ت. ٣١٤هـ)، من شافعية القيروان، كتاب «الرّد على الشُّكوكية»^(٢).

وممن اختار مذهب ابن سُخْنون ولم يُنسب له كتاب في الموضوع، بحسب ما وجدته حتى الآن:

- إبراهيم بن عتاب الخولاني (ت. ٢٦١هـ):

من أصحاب سُخْنون، وكان كاتباً له حين كان قاضياً. قال ابن خارث: «كان قليل الفهم، غالباً في مذهب ابن سُخْنون في مسألة الإيمان»^(٣).

- حمديس القطان (ت. ٢٨٩هـ):

كان ممن يُعجب برسالة ابن غافقي في الإيمان المذكورة قبل^(٤)، وله مواقف ممن خالف في المسألة سنذكرها لاحقاً.

- موسى القطان (ت. ٣٠٦هـ):

من أصحاب ابن سُخْنون، وكان أيضاً ممن يُعجب برسالة ابن غافقي في الإيمان^(٥).

(١) نفسه، ٤/ ٤٠٠.

(٢) كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، حسن حسني عبد الوهاب، مراجعة وإكمال محمد العروسي المطوي وبشير البكوش، دار الغرب الإسلامي- بيروت، وبيت الحكمة- تونس، ط. ١، ١٩٩٠، ٩٨٥/١.

(٣) ترتيب المدارك، ٤/ ٣٩٧.

(٤) نفسه، ٤/ ٤٠٠.

(٥) نفسه، ٤/ ٤٠٠.

فَجَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَبِي مَيْسِرَةَ هَجْرٌ، تَذَكُّرُهُ لاجِقًا.

٢. المظاهر الاجتماعية للاختلاف

في البداية لا بُدَّ من التذكير بأنَّ ابنَ عبدويس كانَ من جَلَّةِ تلامذة سُحنون: إذْ "لم يكنْ في أصحابِ سُحنون أقرُّه من ابنه، ومن ابنِ عبدويس" (١)، كما مرَّ، ونظرًا لقيمتيهما العلميَّة واختلافيهما في مسألة الإيمان تفرَّق أصحابُ سُحنون طائفتين بافتراقهما، وبقيَ بينَ الطائفتين في المسألة تنازعٌ، ومُجاذلاتٌ، ومُطالباتٌ، غير أنَّ هَذَا الاختلافَ لم يَنقُ حَيْسَ الجَدَلِ الفُكْرِيِّ والاختلافِ النُظَرِيِّ، بل انتقلَ إلى التَّأثيرِ العَمَلِيِّ في الواقعِ الاجتماعيِّ، وهو ما نُوَضِّحُه فيما يَأْتِي.

يحكي أَبُو الحسَنِ القَابِسِيُّ (ت. ٤٠٣هـ): أنَّ رجلاً ضَرَبَ عَلَى ابنِ عَبْدِوَيْسِ بابَ دارِهِ، فساءَلَهُ عن مسألة الإيمان. فقالَ ابنُ عَبْدِوَيْسِ: أَنَا مُؤْمِنٌ. فقالَ: عِنْدَ اللَّهِ؟ فقالَ: قَدْ قَلْتُ لَكَ. فَأَمَّا عِنْدَ اللَّهِ فلا أَذْري بِمَ يُخْتَمَ لِي. فَبَصَّقَ الرَّجُلُ في وَجهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِوَيْسٍ (٢).

ويذكرُ القاضي عِيَاضُ (ت. ٥٤٤هـ) ما يَظْهَرُ مِنْهُ أنَّ هَذَا الحَدَثَ لَيْسَ مُجَرَّدَ حَدَثٍ عَابٍ، من رَجُلٍ مَجْهولٍ، بلْ هُوَ دَلالةٌ عَلَى ما صَارَ إِلَيْهِ حَالُ الفِرْقَتَيْنِ المذكورتين؛ وهو حَالٌ أَصْبَحَ فِيهِ عنوانُ القطيعةِ هو الأصلُ، بينَ جَلَّةِ علماءِ

المذهبِ المالِكِيِّ. وفيما يَأْتِي صَوْرٌ تَوْضُحُ ذَلِكَ:

ذكرَ القاضي عِيَاضُ أنَّ حَمْدِيْسَا القَطَّانَ (ت. ٢٨٩هـ) "هَجَرَ حَماساً بسببِ مخالفتِهِ في الاِسْتِثْناءِ في الإيمانِ، وَلَمْ يُصَلِّ خَلْفَهُ، وَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ إِذَا سَلَّمَ" (٣).

وقَدْ كانَ أَبُو مَيْسِرَةَ (ت. ٣٣٧هـ) مِمَّنْ تَأَثَّرَ بِحَمْدِيْسِ القَطَّانِ (ت. ٢٨٩هـ) في مسألة الإيمانِ كما مرَّ، وهو مَعَ رُهْدِهِ وعبادَتِهِ، لَمْ يَجِدْ بُدًّا من مقاطعةٍ مَن خَالَفَهُ من العَبْدُوسِيَّةِ «السُّكُوكِيَّةِ»، امْتِثالاً لِأَمْرِ القَطَّانِ، فَقَدْ كانَ "مُهاجِراً لِحَمائِسِ، بسببِ مسألة الإيمانِ، لَا يُسَلِّمُ عَلَيْهِ، وَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ السَّلَامَ. وكانَ يَقولُ: تَرَكْتُ السَّلَامَ عَلَيْكَ لِمَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي. حَمْدِيْسُ أَمَرَنِي بِذَلِكَ. وَاللَّهِ، فَرَجُلٌ حَمائِسِ، في الأَرْضِ، خَيْرٌ مِنْ كَذَا وَكَذَا مِنْ أَبِي مَيْسِرَةَ" (٤).

وَأَبُو مَيْسِرَةَ في هَذَا النِّصِّ يَسْتَنُّ بِحَمْدِيْسِ القَطَّانِ -مِنَ السُّحنونِيَّةِ- الَّذِي يُذَكِّرُ عَنْهُ أَنَّهُ «كانَ عِلْماً في الفضلِ، ومِثْلاً في الخَيْرِ، مَعَ شَدَّتِهِ في مَذاهِبِ أَهْلِ السُّنَّةِ. وَغُلُوُّ عَظِيمٍ، في التَّهْيِ على مَنْ يَنحَرِفُ عَنْ طَرِيقَةِ أَهْلِهَا. لَا يُسَلِّمُ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ» (٥).

ولعلَّ أبا مَيْسِرَةَ لَمْ يَكُنْ أَقْلَ شَدَّةٍ مِنْ حَمْدِيْسِ القَطَّانِ؛ فَإِنَّهُ مِثْلُما قاطَعَ حَماساً، جَرَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَبِي الفَضْلِ المُفْسيِّ مُهاجِرَةٌ

(٣) نَفْسُهُ، ٣٧٩ / ٤.

(٤) نَفْسُهُ، ٣٢ / ٦.

(٥) نَفْسُهُ، ٣٧٩ / ٤.

(١) نَفْسُهُ، ٢٢٧ / ٤.

(٢) تَرْتِيبُ المَدَارِكِ، ٢٢٧ / ٤.

امتداداً للاختلاف الأول؛ وهذه المرة يحدّد لنا القاضي عياض الشخص الذي طرح هذه المسألة، وهو محمّد بن حكّمون الرّبعي الرّياتي، أبو الحَكَم، الذي رحل إلى المشرق، فجاء بهذه المسألة فألقاها إلى علماء القيروان، ووقع فيها الخلاف بين ابن أبي زيد (ت. ٣٨٦هـ) وابن التّبان (ت. ٣٧١هـ).^(٥)

فكان ابن التّبان إذا سُئِلَ عن غيره؛ هل يقول: هُوَ مُؤمّنٌ عند الله، أو يسكت؟ يقول: "هُوَ مُؤمّنٌ عند الله. وقال بقوله جماعة من علماء القيروان. وخالفه أبو محمّد بن أبي زيد رحمه الله. وأكّر عليه ذلك. وقال: إنّما يقول: إنّ كانت سريرتك مثل علانيتك، فأنت مؤمّن عند الله. وقال بمثل مقالته أكثر علماء القيروان، ووقع بين الطّائفتين في ذلك تهاجر، وتقاطع".^(٦)

تنبيه ٢:

اختار بعض العلماء عدم الخوض في هذا النزاع، وفصل السّكوت؛ ومنهم أبو الحسن عليّ بن محمّد بن مسرور الدّبّاغ (ت. ٣٥٩هـ)، وهو ما يظهر في النّص الآتي: «قال عتيق بن إبراهيم: لمّا وقعت مسألة الإيمان، واختلف فيها الفقهاء، قلت لأبي الحسن: انشُرْ مذهبك في

(٥) نفسه، ١/ ٢٧٣.

(٦) ترتيب المدارك، ١/ ٢٥٥.

عَظيمة^(١)، ف«كان أبو ميسرة يقول له: تُب، وأنا أخدمك. فكان أبو الفضل يقول: ممّاداً أتوب؟»^(٢).

وإذا كان هذا حال أبي ميسرة، فإن رجلاً آخر هو إبراهيم بن عتاب الخولاني (ت. ٢٦١هـ) كان، مع قلة فهمه، «شديد الحفل على محمّد بن عبدويس، عصبية لابن سُخْنُون. حتى أنّه لم يصل خلف ابن عبدويس، وقد تقدّم على جنازة، فوجّه فيه ابن طالب رحمه الله تعالى... فسأله: لم فعل ذلك؟ قال: لأنّه سُكُويّ. يقول: إنّّه ليس بمؤمّن عند الله»^(٣).

تلك، إذا، بعض المظاهر الفكرية والاجتماعية التي وقعت بسبب الاختلاف في مسألة الاستثناء في الإيمان، مع أنّ الخلاف فيها لفظي كما قرّره القاضي عياض.

وقبل الانتقال للمحور الثاني من هذا البحث، لا بأس من إبراد بعض التّنبهات:

تنبيه ١:

ارتبط الخلاف في مسألة الإيمان بين ابن سُخْنُون وابن عبدويس باستثناء المرء في إيمانه نفسه، غير أنّه بعد المئة الثالثة، ظهر خلاف آخر يتعلّق بالحكم على الغير بالإيمان من غير استثناء^(٤)، وهو

(١) ترتيب المدارك، ١/ ٣٢.

(٢) نفسه، ٥/ ٣٠٢.

(٣) نفسه، ٤/ ٣٩٧.

(٤) نفسه، ٤/ ٢١٩.

إذا أردنا البحث في هذا الموضوع بترتيب زمني، سنجد أنه:

- يُنسب لابن سحنون (ت. ٢٥٦هـ) كتاب بعنوان: "الرّد على الفكرية"^(٣)، أو "الرّد على البكرية"^(٤).

- ويُنسب لابن أبي زيد القيرواني (ت. ٣٨٦هـ) كتاب في الرّد على «الفكرية» بعنوان: "كتاب الاستظهار في الرّد على الفكرية". وكتاب كشف التّلبيس في مثله^(٥).

- ويُنسب لأبي جعفر أحمد بن نصير الدّاوديّ من أئمّة المالكية بالمغرب (ت. ٤٠٢هـ) كتاب بعنوان: "الإيضاح في الرّد على الفكرية"^(٦).

- ويُنسب لعليّ بن محمّد بن خلف المعافريّ، المعروف بابن القابسيّ (ت. ٤٠٣هـ)، كتاب بعنوان: "الرسالة الناصرية في الرّد على البكرية"^(٧)، وبهذا العنوان ورد في شجرة النور^(٨)، وذكر محقق الديباج أنه وقع في نسخة أخرى: "الفكرية" بدل البكرية، وذكرها الزركلي

(٣) ترتيب المدارك، ٤ / ٢٠٧.

(٤) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ٢ / ١٧١.

(٥) ترتيب المدارك، ٦ / ٢١٨.

(٦) نفسه، ٧ / ١٠٣.

(٧) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ٢ / ١٠٢.

(٨) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف، تح. عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط. ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م، ١٤٥.

ذلك، تبيّخك. فقال: إنّنا إذا وقفنا بين يدي الله، لم ينسألنا الله عن هذه المسألة: إيش أنتم مؤمنون عنده، وإلا عندكم؟ إن كنتم عقلاء فاسكتوا عنها"^(١).

تنبيه ٣:

إذا دُكر مصطلح «الاستثناء» في سياق علم الكلام، فغالبا ما يُقصد به موضوع الاستثناء في الإيمان، لكن ينبغي التّنبية إلى أنّ هذا المصطلح يرد أيضا في سياق علم الكلام مُرتبطا بموضوع آخر، وهو الاستثناء في الوعد والوعيد^(٢).

المحور الثاني: البكرية أم الفكرية؟

بالنّظر في بعض كتب تراجم المالكية في الغرب الإسلاميّ، تُطالعنا إشارات إلى «فرقة» تُسمّى البكرية، غني العلماء بالرّد عليها، فمن هي هذه الفرقة؟ وهل هناك بكريات أم بكرية واحدة؟ وهل توجد فرقة اسمها «الفكرية» أم إنّ هذا تصحيّف للبكرية؟

ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في هذا المحور من البحث.

(١) نفسه، ٦ / ١٣١.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تح. هلموت ريتز، دار فرانز شتاينر، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط. ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م، ص ١٤٤.

وكانت بينهما «**صُحبةٌ عظيمةٌ**»، إلى أن تهاجرا بسبب كُتُبِ ابنِ مهديِّ البكريِّ. وقد نهاهُ حمديسٌ عنها، وقالَ له: «سمِعْتُ سُحْنُونَ يقول: **ابنُ مهديٍّ** هذا ضالٌّ مضلٌّ»^(٣).

وقد حاولنا البحث عن «ابن مهديٍّ» هذا، وترجمته، للوقوف على كُتُبِهِ ومَذْهَبِهِ، لكن لم نَقِفْ حَتَّى الْآنَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ. غيرَ أَنَّهُمْ خَلَّوْا نَصَّ الْقَاضِي عِيَّاضٍ يَظْهَرُ أَنَّ رَجُلًا ابْتَدَعَ بِدْعَةً، وَصَفَّ كُتُبًا، كَانَتْ مُتَدَاوِلَةً بَيْنَهَا، وَبِمَا أَنَّ سُحْنُونَ تَكَلَّمُوا فِيهِ، وَوَصَفَهُ بِالضَّلَالِ وَالْإِضْطَالِ، فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ هَذَا الرَّجُلَ كَانَ مُعَاصِرًا لِسُحْنُونَ، أَوْ كَانَ قَبْلَهُ.

بناءً على ذلك، نفترضُ أَنَّ ابْنَ سُحْنُونَ، قَدْ أَلَّفَ كِتَابًا فِي الرَّدِّ عَلَى بِدْعَةِ هَذَا الرَّجُلِ وَاتَّبَاعِهِ، الَّذِينَ يُنْسَبُونَ إِلَيْهِ «**الْبَكْرِيَّةُ**»، خَاصَّةً أَنَّ ابْنَ سُحْنُونَ -كَمَا رَأَيْنَا- كَانَ مُغْتَنِيًا بِالرَّدِّ عَلَى أَهْلِ الْبِدْعِ.

ذلك ما يُمكنُ قولُه بخصوصِ هذه المسألة، لِقَلَّةِ الْمَعْلُومَاتِ الْوَارِدَةِ فِيهَا، وَلَعَلَّنَا نَجِدُ فِيهَا يُسْتَقْبَلُ مَعْلُومَاتٍ وَافِيَةً، تَوْضِّحُ آرَاءَ هَذَا الرَّجُلِ عَلَى التَّفْصِيلِ.

(ت. ١٣٩٦هـ) بعنوان: «الرسالة الناصرة في الرد على **الفكرية**»^(١).

فمن المقصود بهذه المصنّفات عند ابنِ سُحْنُونَ وابنِ أبي زيد؟

١. البكرية عند ابن سُحْنُونَ:

رأينا أَنَّ ابْنَ سُحْنُونَ يُنسَبُ لَهُ كِتَابٌ بِعُتُوبَيْنِ: «**الرَّدُّ عَلَى الْفَكْرِيَّةِ**»، أَوْ «**الرَّدُّ عَلَى الْبَكْرِيَّةِ**».

الأوّل: يردُّ في ترتيبِ المدارك، والثاني في الديباج، وقد ذُكر في هامش التّرتيبِ أَنَّ جَمِيعَ النُّسخِ فيها «**الفكرية**»، خلافاً للديباج، فأَيُّ التّسبطينِ أصحُّ؟

بعدَ البحثِ والاستقصاء -في حدود الإمكان- نفترضُ أَنَّ الرَّاجِحَ هُوَ «**الرَّدُّ عَلَى الْبَكْرِيَّةِ**»، وذلكُ أَنَّنا في محاولتنا البحثِ عَنْ هذهِ الفِرْقَةِ، وَمِنْ نُسَبَتْ إِلَيْهِ، لَمْ نَجِدْ ذِكْرًا لِفِرْقَةٍ بِهَذَا الْاسْمِ، ثُمَّ وَجَدْنَا نَصًّا لِلْقَاضِي عِيَّاضٍ يَذْكُرُ فِيهِ أَنَّ حَمِيدِيَّ الْقَطَّانَ «هَجَرَ عَبْدَ الْجَبَّارِ بِسَبَبِ قِرَاءَتِهِ كُتُبَ **ابْنِ مَهْدِيٍّ الْبَكْرِيِّ**». وَكَانَ لَا يُسَلِّمُ عَلَيْهِ، وَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ إِذَا سَلَّمَ»^(٢).

وعبدُ الجبّارِ (ت. ٢٨١هـ) هذا، هُوَ ابْنُ خَالِدِ بْنِ عِمْرَانَ الشَّرْتِي، مِنْ أَكْبَرِ أَصْحَابِ سُحْنُونَ، وَكَانَ صَدِيقًا لِحَمِيدِيَّ الْقَطَّانِ،

(١) الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، ط. ١٥، ٢٠٠٢م، ٤/ ٣٦٦.

(٢) ترتيب المدارك، ٤/ ٣٧٩.

(٣) نفسه، ٤/ ٣٨٥.

٢. البكرية (أو الفكرية) عند ابن أبي زيد القيرواني:

ذَكَرْنَا قَبْلَ قَلِيلٍ أَنَّهُ يُنسَبُ لابْنِ أَبِي زَيْدٍ الْقَيْرَوَانِيَّ كِتَابَانِ فِي الرَّدِّ عَلَى «الْفِكْرِيَّةِ» بَعُنَوَانِ: «الْكَشْفِ»، وَ«الاسْتِظْهَارِ». فَمَنْ هِيَ هَذِهِ الْفِرْقَةُ؟

حَقِيقَةً، تَعَدَّرَ عَلَيْنَا إِيجَادُ فِرْقَةٍ بِهَذَا الْاسْمِ فِي تَارِيخِ عِلْمِ الْكَلَامِ فِي الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ حَتَّى الْآنَ، ذَلِكَ مَا جَعَلَ مُحَمَّدًا مَحْفُوظًا يُرَجَّحُ أَنَّ لَفْظَ **الْفِكْرِيَّةِ** فِي «تَرْتِيبِ الْمَدَارِكِ» -مَرَّةً أُخْرَى- هُوَ تَصْحِيفٌ لِبِكْرِيَّةٍ غَيْرِ أَنَّ -البكرية- بِنَاءٌ عَلَى هَذَا التَّرْجِيحِ لَيْسَتْ هِيَ **البكرية** الَّتِي تَكَلَّمَ عَنْهَا ابْنُ سُخْنُونَ. وَإِنَّمَا هِيَ فِرْقَةٌ مَنْسُوبَةٌ إِلَى أَبِي الْقَاسِمِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَكْرِيِّ الصَّقَلِيِّ نَزِيلِ الْقَيْرَوَانِ (ت. نحو ٣٨٠هـ)^(١).

وهذا الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ مَحْفُوظٌ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الَّذِي يَتَرَجَّحُ مِنْ خِلَالِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْقَرَائِنِ السِّيَاقِيَّةِ، نُوضِّحُهَا فِيمَا يَأْتِي.

أَمَّا **أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَكْرِيُّ الصَّقَلِيُّ**؛ فَقَدْ حَلَّاهُ الدَّبَّاعُ فِي تَرْجُمَتِهِ بِإِمَامِ الْحَقِيقَةِ وَشَيْخِ أَهْلِ الصَّرِيقَةِ^(٢)، وَذَكَرَ أَنَّهُ سَمِعَ بِالْقَيْرَوَانِ عَلَى جَمَاعَةٍ مِنْ

الْعُلَمَاءِ؛ مِنْهُمْ: أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُورٍ الدَّبَّاعُ، وَخَبِيبُ بْنُ نَصْرِ الْجَزْرِيُّ، وَأَبُو الْعَرَبِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ تَمِيمٍ، وَزِيَادُ بْنُ يُونُسَ الْيَحْصَبِيُّ، وَأَبُو إِسْحَاقَ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ السَّبَّائِيُّ. وَكَانَتْ لَهُ رِخْلَةٌ إِلَى الْمَشْرِقِ، وَجَمَعَ الْحَدِيثَ، وَالْفَقْهَ، وَأَصُولَ الْفِقْهِ، وَالتَّصَوُّفَ، وَالصَّلَاحَ، وَالرَّهَادَةَ^(٣).

غَيْرَ أَنَّ أَكْثَرَ مَا اشتهَرَ بِهِ الْبَكْرِيُّ هُوَ **التَّصَوُّفُ**؛ وَقَدْ أَلَفَ فِيهِ كُتُبًا؛ مِنْهَا:

- الْأَنْوَارُ فِي عَالِمِ الْأَشْرَارِ وَمَقَامَاتِ الْأَبْرَارِ.

- كِتَابُ الدَّلَالَةِ عَلَى اللَّهِ وَآدَابُ الدُّعَاءِ إِلَيْهِ وَمَعَانِي أَوْلِيَائِهِ.

- الشَّرْحُ وَالْبَيَانُ لِمَا أُغْفِلَ مِنْ كَلَامِ سَهْلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيِّ.

- صِفَةُ الْأَوْلِيَاءِ وَمَرَاتِبُ أَحْوَالِ الْأَصْفِيَاءِ.

- كَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ وَالْمُطِيعِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ. وَقَدْ نَقَلَ الدَّبَّاعُ فِي مَعَالِمِ الْإِيمَانِ نُصُوصًا مِنْ هَذَا الْكِتَابِ، فِيهَا حِكَايَاتٌ عَنْ كَرَامَاتِ بَعْضِ الْأَوْلِيَاءِ.

وبخصوص هذا الموضوع، أعني **الكرامات**، وَقَعَ خِلَافٌ بَيْنَ ابْنِ أَبِي زَيْدٍ الْقَيْرَوَانِيِّ وَبَيْنَ الْبَكْرِيِّ الصَّقَلِيِّ؛ فَقَدْ ذَكَرَ الْمَازَرِيُّ حِكَايَةً عَنْ رَجُلٍ كَانَ بِالْقَيْرَوَانِ

(١) تَرَاثَمَ الْمَوْلَانِ التُّونِسِيِّينَ، مُحَمَّدٌ مَحْفُوظٌ، دَارُ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ، بِيْرُوت - لُبْنَان، ط. ٢، ١٩٩٤ م. ٤٤٤ / ٢.

(٢) **مَعَالِمُ الْإِيمَانِ فِي مَعْرِفَةِ أَهْلِ الْقَيْرَوَانِ**، أَبُو زَيْدٍ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَنْصَارِيِّ الدَّبَّاعُ، (الجزء الثالث) تَحْقِيقٌ وَتَعْلِيلٌ مُحَمَّدٌ مَاضُودٌ، الْمَكْتَبَةُ الْعَتِيقَةُ بِتُونِس، مَطْبَعَةُ الشَّرْكَةِ التُّونِسِيَّةِ لِفَنُونِ الرَّسْمِ، ١٤٤/٣.

(٣) **نَفْسُهُ**، ١٤٤/٣.

تنبيه ١: ابن أبي زيد وموقفه من الكرامات

يذكر القاضي عياض أن ابن أبي زيد لمّا أنكر على البكريّة كثيراً ممّا نقلوه في خرق العادات، «شئعت المتصوفة وكثير من أصحاب الحديث عليه ذلك، وأشاعوا أنّه نفى الكرامات»^(٤).

وبلغ الإنكار عليه أن ألّف بعضهم عليه تواليف **معروفة**؛ قال القاضي عياض:

”فردّ عليه جماعة من أهل الأندلس، ومن أهل المشرق، وألّفوا عليه تواليف **معروفة**. ككتاب أبي الحسن ابن جَهْصَم الهمداني، وكتاب أبي بكر الباقلائي، وأبي عبد الرحمن بن شقّ الليل، وأبي عمَرَ الطَلَمَنْكِيّ في آخرين»^(٥).

أما ابن جَهْصَم (ت. ٤١٤هـ)، فهو عليّ بن عبد الله بن الحسن الهمداني، عاش في مكة، وكان يُعَدُّ كبير الصوفيّة بها، ومن كُتبه: «**كتاب الأنوار وبهجة الأسرار في أخبار الصالحين**»^(٦)، قال عنه الذهبي: “ولقد أتى بمصائب يشهد القلب بطلانها”^(٧)، ولست أدري إن كان ردّ في هذا الكتاب أو غيره على ابن أبي زيد.

(٤) ترتيب المدارك، ٢١٩/٦.

(٥) نفسه، ٢١٩/٦.

(٦) فهرسة ابن خير، ابن خير الإشبيلي، تح. بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ٢٠٠٩ م، ص ٣٦٨.

(٧) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ٢٠٠٣ م، ٢٣٨/٩.

معلوماً بالصّلاح، يقول: “رأيتُ فلاناً وكلمتُ فلاناً، لأشياء تنفرُ منها العقول، فكان ابن أبي زيد إذا ذكر له ذلك يقول: نعم، يصحّ ما قال؛ فإن رأى ذلك في المنام فيرى في المنام أكثر من هذا، فقل له يوماً: قال: رأيتُ البارّي تعالى، فقال السّيخ: هذا عظيم، لكنّ ذلك في الإمكان، ويصحّ أن يرى الإنسان البارّي تعالى في المنام. فبلغ الرجل ذلك، فقال: ما رأيته إلا في اليقظة. فلمّا بلغ أبا محمّد ذلك أنكره. وألّف تأليفاً بالإنكار على هذا الرّجل، فقام معه فقهاء القيروان، وشنّوا عليه وقالوا: هذا إنكار لكرامات الأولياء ونزوع لمذهب المعتزلة”^(٨).

والرّجل الصّالح المذكور في هذا النصّ هو عبد الرحمن الصّقلّي؛ وهو يردّ صريحاً عند القاضي عياض؛ إذ يقول عن ابن أبي زيد القيرواني: “ولمّا ألّف كُتبه على الفكرية”^(٩)، ونقض كتاب عبد الرحمن الصّقلّي، بتأليفه الكشف، وكتاب الاستظهار، وردّ كثيراً ممّا نقلوه من خرق العادات...^(١٠).

فمن هذا النصّ، يترجّح أن لفظ الفكرية تصحيفٌ للبكريّة. إذ كتب ابن أبي زيد موجّهة أساساً للردّ على عبد الرحمن الصّقلّي البكريّ.

(١) فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تح. محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٢، ٢٢٦/٦.

(٢) الذي نرجحه: البكريّة، كما مر.

(٣) ترتيب المدارك، ٢١٩/٦.

المغاربة الَّذِينَ بَعَثُوا إِلَيْهِ فِي شَأْنِ إِنْكَارِ ابْنِ أَبِي زَيْدٍ عَلَى الْبَكْرِيَّةِ.

وقد كان القاضي ابنُ الباقلانيّ في هذا الكتاب -بحسب القاضي عِيَاضٍ- «أَرشَدٌ» من أَلَفٍ تعقيباً على ابنِ أبي زَيْدٍ «وأَعْرِفَهُمْ بِغُرُضِهِ وَمِقْدَارِهِ»^(٦).

وبما أَنَّ كِتَابَ ابْنِ الباقلانيّ بين أيدينا، فَلْنَنْظُرْ مَاذَا قَالَ فِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي زَيْدٍ.

يقولُ ابنُ الباقلانيّ: «وقَدْ كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا الْمَغَارِبَةِ ذَكَرَ لَنَا مِنْ إِنْكَارِ شَيْخِنَا أَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي زَيْدٍ الْقَيْرَوَانِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَذَلِكَ مَا لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَنَا، وَلَمْ يَحْكِهِ الرَّأْيُ لَنَا عَنْ لَفْظِهِ وَسَمَاعِهِ»^(٧).

وهنا نفهمُ أَنَّ ما وصلَ إلى ابنِ الباقلانيّ إِنَّمَا هُوَ فَهْمٌ وَإِلْزَامٌ لِلْقَيْرَوَانِيِّ، لَا نَصٌّ مِنْ نصوصه أو كتابٍ من كُتُبِهِ الَّتِي أَلْفَهَا فِي الموضوع.

وبناءً على المعهودِ من فضلي ابنِ أَبِي زَيْدٍ وسيرته ومعرفته بأصولِ الدِّينِ، حاولَ ابْنُ الباقلانيّ أَنْ يُخْرِجَ ما نُقِلَ لَهُ عَنْهُ مَخَارِجَ تَلِيْقٍ بِهِ: فقال: «ولعلَّه إِنْ قَالَ ذَلِكَ فَإِنَّمَا أَنْكَرَ ما يَجِبُ إِنْكَارُ مِثْلِهِ. فَإِنَّمَا لَا تُجِيزُ الْكَرَامَاتُ لِلصَّالِحِينَ بِجَمِيعِ الْأَجْنَاسِ وَبِمِثْلِ سَائِرِ آيَاتِ الرُّسُلِ، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، أَوْ لَعَلَّه أَنْكَرَ ذَلِكَ لِمِثْلِ

وَأَمَّا ابْنُ شَيْقٍ اللَّيْلِ^(٨)، فَهُوَ مُحَمَّدٌ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُوسَى الْأَنْصَارِيِّ (ت. ٤٥٥هـ)، كَانَ فَقِيْهًا، إِمَامًا، مُتَكَلِّمًا، وَكَانَ نَحْوِيًّا، شَاعِرًا مَجِيدًا، لَغَوِيًّا، دَيِّنًا، فَاضِلًا، كَثِيرَ النَّصَانِيْفِ، خُلُوَ الْعِبَارَةِ^(٩)، وَكَانَتْ لَهُ عَنَانِيَّةٌ بِأَصُولِ الدِّيَانَاتِ وَإِظْهَارِ الْكَرَامَاتِ^(١٠)، وَمِنْ كُتُبِهِ: «الْكَرَامَاتُ وَبِرَاهِيْنُ الصَّالِحِيْنَ»^(١١).

وَأَمَّا أَبُو عُمَرَ الطَّلَمَنْكِيُّ (ت. ٤٢٩هـ)، فَقَدْ ذَكَرَ الْقَاضِي عِيَاضٌ عَنْهُ نَصًّا يَقُولُ فِيهِ: «كَانَتْ تِلْكَ مِنْ أَبِي مُحَمَّدٍ بَادِرَةً لَهَا أَسْبَابٌ، أَوْجَبَهَا التَّنَافُرُ الَّذِي يَقَعُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ، صَحَّ عِنْدَنَا رَجَوُهُ عَنْهَا. وَلَمْ يُرَدْ فِي ظَاهِرِ أَمْرِهِ إِلَّا تَحْصِيْنَ التَّبَوُّعَةِ، فَادَّى الْأَمْرُ إِلَى أَنْ جَهِلَ الْكَرَامَاتُ بِاعْتِلَالِهِ لَهَا، وَإِلَّا فَهُوَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يُنْكَرَهَا إِنْكَارٌ إِبْطَالٍ لَهَا. وَإِنَّمَا أَنْكَرَهَا فِيمَا بَلَّغْنَا عَنْ طَبَقَاتٍ عِنْدَهُمْ مُحْتَالِيْنَ لِأَكْلِ أَمْوَالِ النَّاسِ، مُخَادِعِيْنَ لِلْجُفْهَالِ، وَقَدْ رَوَى مِنْهَا وَأَمَلَى كَثِيرًا»^(١٢).

وَأَمَّا أَبُو بَكْرٍ بْنُ الطَّيِّبِ الْبَاقَلَانِيُّ (ت. ٤٠٣هـ)، فَقَدْ كَتَبَ كِتَابَهُ «الْبَيَانُ عَنِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَعْجَزَاتِ وَالْكَرَامَاتِ وَالْحِيلِ وَالْكَهَانَةِ وَالسَّحْرِ وَالنَّارُنجَاتِ»، جَوَابًا عَلَى طَلَبِ

(١) كَذَا فِي الْأَعْلَامِ لِلزَّرْكَلِيِّ، ٢٩٥/٥، وَبِالْبَعْضِ يَضْبِطُهَا بِ: شَيْقٍ اللَّيْلِ.

(٢) تَارِيخُ الْإِسْلَامِ وَوَفَايَاتُ الْمَشَاهِيرِ وَالْأَعْلَامِ، ٦٣/١٠.

(٣) الدِّيَاخُ الْمَذْهَبُ فِي مَعْرِفَةِ أَعْيَانِ عُلَمَاءِ الْمَذْهَبِ، ٦٤/٢.

(٤) مَعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ، عَمْرِ بْنُ رِضَا كَحَالَةٍ، مَكْتَبَةُ الْمَثْنَى، بَيْرُوتَ، دَارُ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ بِبَيْرُوتَ، ٢٢١/٨.

(٥) تَرْتِيبُ الْمَدَارِكِ، ٢١٩/٦-٢٢٠.

(٦) نَفْسُهُ، ٢١٩/٦.

(٧) الْبَيَانُ عَنِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَعْجَزَاتِ وَالْكَرَامَاتِ وَالْحِيلِ وَالْكَهَانَةِ وَالسَّحْرِ وَالنَّارُنجَاتِ، الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ الطَّيِّبِ الْبَاقَلَانِيُّ، تَح. الْأَبُ رَتَشَرْدُ يَوْسُفَ مَكَارِثِي الْيَسُوعِي، الْمَكْتَبَةُ الشَّرْقِيَّةُ، بَيْرُوتَ، ١٩٥٨م، ص ٥.

خاتمة

ظهرَ لنا من خلالِ هذا البحثِ أنَّ مَالِكِيَّةَ الغربِ الإسلاميِّ، مع وحدتهم المذهبيَّة الفقهية، وجُهودهم في مُواجهَةِ بعضِ الفرقِ الكلامية، لم يكنْ بينهم وفاقٌ تامٌّ في بعضِ الجزئياتِ العقيدية والكلامية، ما أدَّى إلى وقوعِ اختلافاتٍ حادَّةٍ بينهم في بعضِ الأحيان؛ تجلَّت في تشكيلِ "فرقٍ" ثانويةٍ جديدةٍ، وقَعَ بينها قطائعُ اجتماعية.

وفي محاولتنا تجلية بعض ما يتعلَّق بتلكِ الفرقِ، بتحقيقِ نسبتها، وأهمِّ رجالها، وقفنا على إشكالاتٍ تتعلَّق بإخراجِ النصوصِ وتحقيقها وتصنيفِ بعضِ مُفرداتها، مستعينينَ بسياقاتِ تلكِ النصوصِ في إعادةِ توجيهها، وترجيحِ صوابها.

وفي الختام، يجدرُ بنا أن نُؤكِّدَ مرَّةً أخرى على صُرورةِ العنايةِ بتاريخِ الدِّرسِ العقيدِيِّ والفكرِ الكلاميِّ في الغربِ الإسلاميِّ.

من لا يجوزُ ظهوره على مثله، أو أنكرَ إغراقاً في ذلك وتجاوزاً لا يجوزُ المصيرُ إليه؛ لأنَّ فضلَ علمه وما نعرفه من دينه، وحسنِ بصيرته، واضطلاعِه بعلمِ أصولِ الدِّين، والانبساطِ في التَّوسُّعِ في معرفةِ مُروِّعِه وأحكامه، يُوجدُ عندنا خلاقه في هذا البابِ إلَّا على وجهِ ما ذكرنا^(١).

وبهذا يكونُ النُّقلُ عن القَيروانيِّ بنفيِ الكراماتِ إنما هو من بابِ التَّشْنيعِ عليه كما يقولُ البُزْزُلِيُّ^(٢)؛ إذ هو لم ينفِ أصلَ الكراماتِ، وإنَّما نفى الإغراقَ فيها؛ كَمَنْ يزعمُ رؤيةَ الله تعالى يقظَةً.

تنبیه ٢:

تذكرُ بعضُ كتبِ المقالاتِ، وكتبِ علمِ الكلامِ فرقةً باسمِ **البكرية**، وهذه الفرقةُ لا علاقةَ لها بمن تمَّ ذكره في هذا البحث؛ إذ هي فرقةٌ نشأت بالمشرق، وهي تُنسبُ لـ **بَكْرِ بْنِ أُخْتِ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ زَيْدٍ**؛ وقد ذكرَ بعضُ آرائها الأشعرِيُّ^(٣)، وعبدُ القاهر البغداديُّ^(٤)، وابنُ حزم^(٥)، والرازِي^(٦)...

(١) نفسه، ص ٥.

(٢) فتاوى البرزلي، ٢٠١/٦.

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢١.

(٤) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط. ٢، ١٩٧٧م، ص ٢٠٠.

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد بن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٣/ ٦٨، ع/ ١٤٦.

(٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، تح. علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٨م، ص ٦٩.

البليوغرافيا:

مطبوعة فضالة- المحمدية، المملكة المغربية.

– **تلخيص البيان في ذكر أهل الأديان.** عليّ الفخري، تح. رشيد الخيرون، مدارك، بيروت، ط. ١، ٢٠١١م.

– **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب.** ابن فرحون، برهان الدين اليعمري، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

– ط. ١، ٢٠٠٩ م.

– **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية.** محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف، تح. عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط. ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

– **شرح الفقه الأكبر.** أبو منصور الماتريدي، غني بطبعه ومراجعته: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر.

– **فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام.** تح. محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٢م.

– **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية.** عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط. ٢، ١٩٧٧م.

– **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.** فخر الدين الرازي، تح. علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٨م.

– **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به.** أبو بكر بن الطيب الباقلاني، تح. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط. ٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

– **الإيمان.** ابن تيمية، تح. محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان، الأردن، ط. ٥، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

– **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات.** القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، تح. الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٨م.

– **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام.** شمس الدين الذهبي، تح. بشار عوَّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ٢٠٠٣ م.

– **تراجم المؤلفين التونسيين.** محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط. ٢، ١٩٩٤ م.

– **ترتيب المدارك وتقريب المسالك.** القاضي عياض، مجموعة من المحققين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،



– **الفصل في الملل والأهواء والنحل،**

أبو محمد بن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة.

– **فهرسة ابن خير،** ابن خير الإشبيلي، تح.

بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد،

دار الغرب الإسلامي، تونس.

– **كتاب العمر في المصنفات**

والمؤلفين التونسيين، حسن حسني

عبد الوهاب، مراجعة وإكمال محمد

العروسي المطوي وبشير البكوش، دار

الغرب الإسلامي- بيروت، وبيت الحكمة-

تونس، ط. ١، ١٩٩٠.

– **معالم الإيمان في معرفة أهل**

القيروان، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد

الأنصاري الدبّاغ، (الجزء الثالث) تحقيق

وتعليق محمد ماضود، المكتبة العتيقة

بتونس، مطبعة الشركة التونسية

لفنون الرسم، ١٤٤/٣.

– **معجم المؤلفين،** عمر بن رضا كحالة،

مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث

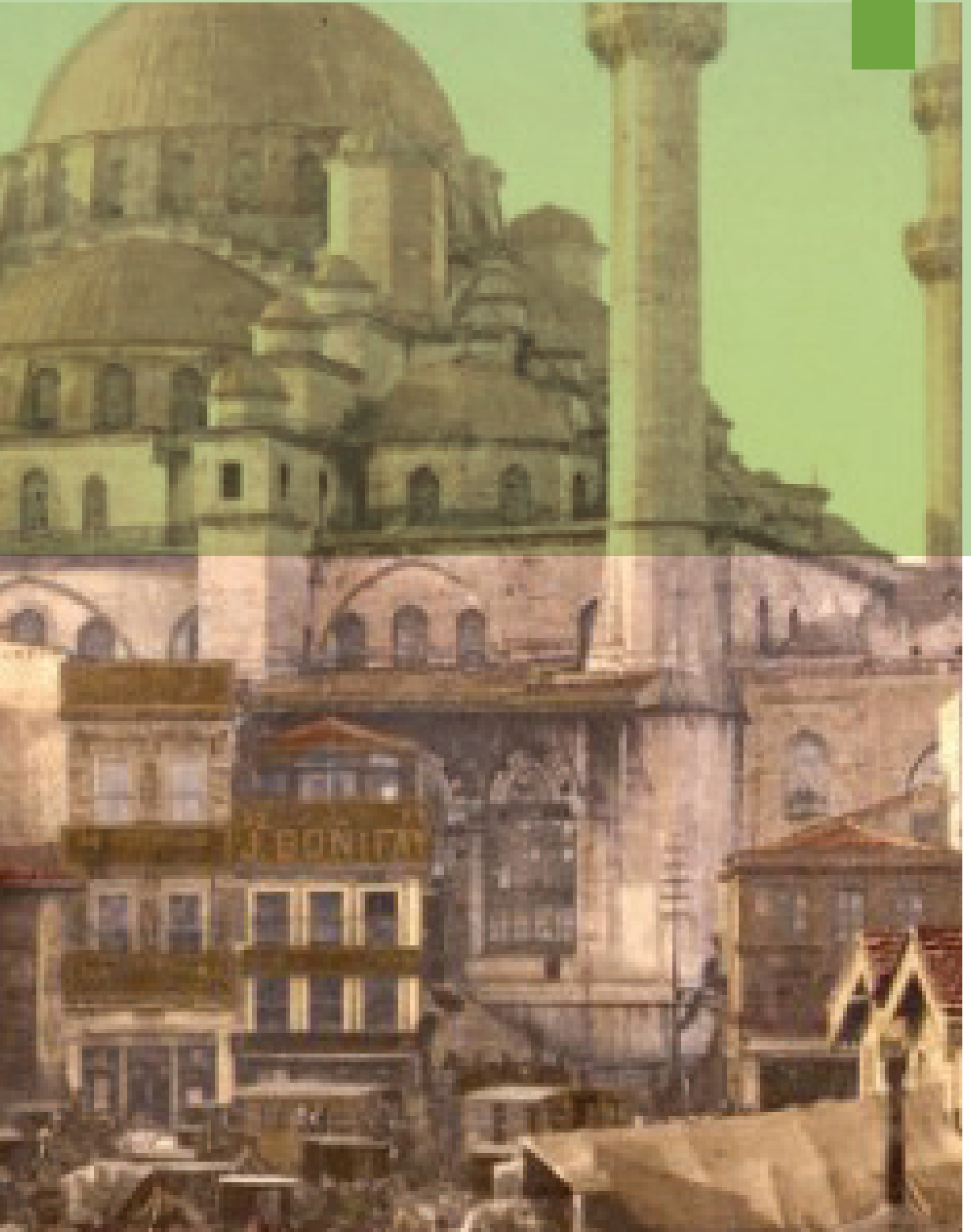
العربي بيروت.

– **مقالات الإسلاميين واختلاف**

المصلين، أبو الحسن الأشعري، تح.

هلموت ريتز، دار فرانز شتايز، بمدينة

فيسبادن (ألمانيا)، ط. ٣، ١٤٠٠ هـ-١٩٨٠م.



الدراسات والأبحاث | Research Papers

مكانة كتاب "المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" ضمن المشروع الفكري للجابري

The status of «Intellectuals in the Arab Civilization: Ibn Hanbal's plight and Averroes's disgrace» in al-Jabiri's thought-programme

إلياس الكشوري^(١)

Ilyass El kechouri

(١) أستاذ الفلسفة، وطالب باحث بسلك الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، بن مسيك، الدار البيضاء، المغرب.
البريد الإلكتروني: Elkechouri.il@gmail.com

ملخص البحث:

من خلال العنوان يظهر أن هذا المقال يقرأ عقلَ الدكتور الجابري (المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)؛ ليسائله عن المدى الذي تحقق فيه ما كتبه في تأليفه ككل وهل عكس الكتاب ما توفر في المشروع بأكمله؟ وبعبارة أخرى تساءلنا هل كان هذا الكتاب صدى آخر لما توفر في المشروع الفكري الكبير لهذا المفكر المغربي؟ ولأجل التحقق من هذا فقد حاولنا الوقوف عند بعض أبرز ما ميّز مؤلفات الأستاذ الجابري في جانبها المتعلق أساسا بالأدوات المنهجية المستعملة في جُلِّ ما كتبه، وبالنظر في المفاهيم العلمية المؤظفة عنده، وفي الخلفية التاريخية المعتمدة في أعماله. هذا، وقد أعلنّاها بدايةً، وقلنا: نعم إن الكتاب تجلي صريح واستكمال واضح لما توفر في الكتابات الأخرى للجابري. ولندلّل على كلامنا، فقد استقر اختيارنا على ثلاثة من الدلائل، وجدنا أنها تخترق بشكلٍ صريح -أو على الأقل بشكل ضمني- كل ما كتبه هذا المفكر. وهي تباعا، إعماله لتقنية التّبيّة، وإقراره بالاستمرارية - بدل الانفصال - بين التراث والعصر؛ ومواظبته على تقويض خرافة المركزية الأوروبية/الغربية. وإذن؛ هل شكّل

هذا الكُتيب مجردَ قويسٍ صغيرٍ فتحه الفيلسوف على هامش مشروعه، فكان مجرد استراحة فكرية كتّبتها الفيلسوف في لحظة تأمل لا تزيد فائدة ولا تُنقص شيئاً، سواء أأضيفت أم انتزعت من المشروع، أم أنّها استكمالٌ للمشروع ككل من خلال الانخراط في موضوع «معاصر» هو «سؤال المثقف»؟

الكلمات المفتاحية: المثقف، التّبيّة، الاستمرارية، التراث، المركزية الأوروبية/الغربية.

Abstract:

This article investigates the work of Dr. Al-Jabri «**Intellectuals in the Arab Civilization: Ibno Hanbal's plight and Averroes's disgrace**» in order to discuss the extent to which what was written was achieved, and did the book reflect what was provided in the entire intellectual project? In other words, we wondered if this book was another echo of what was preached in the great intellectual project of this Moroccan thinker?

In order to answer the aforementioned questions, we have tried to identify some of the most prominent features of Professor Al-Jabri's writings concerning mainly the methodological tools used

«...هكذا ظفر الحداثيون العرب من الثقافة الغربية [...] بدُّرة دُررها: النقد؛ وهو عُثمٌ غير قليل الشأن من وجهة نظر المعرفة المعاصرة. وما يقال عن الحسن النقدي، هنا، يقال عن الحسن التاريخي، أي الوعي بالتاريخية. لا يكون وعيٌ ما نقدياً إلا متى كان وعياً تاريخياً، أي وعياً يضع المعطى المقروء أو المدرك في نطاق تاريخيته المتحدِّد بها [...]»: فالتاريخ مصدر الأحكام النقدية ومرجعها وليس للنقد من مرجع آخر غير التاريخ».

عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٧، ص ١٣.

نتساءل في هذا المقال عن مدى انسجام كتاب «المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد» مع المقاصد الكبرى في المشروع الفكري للأستاذ المرحوم محمد عابد الجابري؟ وبعبارة أخرى نطرح السؤال التالي: **إلى أي مدى يتطابق هذا الكتاب مع الرهانات الكبرى والمرتكزات الأساسية التي نجدها في المشروع العلمي للدكتور الجابري؟**

ولعلنا لا نحتاج إلى كثير أدلة لبيان مدى الاهتمام الذي ناله المثقف بوصفه موضوعاً بين أوساط الباحثين والمفكرين -العرب على الأقل- في العقود الأخيرة. اهتمام عبَّرت عنه عناوين مؤلفات ومقالات أُخذت المثقف

in most of his writings, the employed scientific concepts, and the adopted historical background. We have said at the beginning that the book is an explicit manifestation and a clear complement to what is available in the other writings of Al-Jabri.

As evidence to support our claim, we have settled on three signs, which we find explicitly - or at least implicitly - permeate everything that this thinker wrote: His implementation of the **technique of adaptation**, his acknowledgment of **continuity** - instead of separation - between the heritage and modernity, and his perseverance in undermining the **myth of Eurocentrism/Western**.

So, was this booklet just a small window opened by the philosopher on the side lines of his project Or is it a continuation of the project as a whole by engaging in a “contemporary” topic which is “issue of the intellectual”?

Keywords: Intellectual, adaptation, continuity, Heritage, myth of Eurocentrism/Western.

مرجعيتيه الأصلية»^(١). وهذا رهان كبير؛ إذ كيف لنا أن نعيد بناء مفهوم نقدٌ بأنّه مولودٌ في ثقافة أخرى ونعترفُ بأن له مرجعية أخرى غيرَ التي نريد إدخاله إليها، لنعطيه معنى يناسبه في الثقافة المنقول إليها والدخيل عليها؟ هل هو عمل مسوّغ ومقبولٌ في العقل غير مرذول، أم أنه مجردُ إقحام قسري وعملٌ هجينٌ لمفاهيم وأفكار «غريبة» نريد زرعها -عنوة- في تربة أخرى؟ عمل شبيه بمن يجهد نفسه لأجل تربيعة الدائرة!

مع ما لهذا السؤال من أهمية، غير أنه لا يُشكّلُ هَمّاً الرئيس هنا، بل إن المسؤول عنه هو صاحب الكتاب. أما نحن فيبقى سؤالنا المركزي الذي يدور عليه مقالنا هذا هو ما ذكرناه أعلاه. ويمكن أن نعيد صياغته -اختصاراً- كالآتي: هل يخرج هذا الكتاب عن المقاصد الكبرى التي اشتغل عليها الأستاذ الجابري في مشروعه الفكري؟ أي تلك «المتعلقة أساساً بالأدوات المنهجية المستعملة والمفاهيم العلمية الموظفة والخلفية التاريخية المعتمدة في أعماله»^(٢). لننظر في مدى تطابق الكتاب موضوع الدراسة مع أبرز مرتكزات وأساسيات وهموم الأستاذ الفُكرية في مشروعه الفكري في نقد العقل العربي.

موضوعاً للتفكير. فمن واحد يتناول «المثقف والسلطة» (محمد الشيخ) إلى ثانٍ يُظهر «أزمة المثقفين العرب» (عبد الله العروي)، وثالثٌ يفصل بين «السلطة الثقافية والسلطة السياسية» (علي أواميل) ورابع يفصح «أوهام النخبة» (علي حرب)، ثم خامسٌ يعلنُ «نهاية الداعية» ويرسم خطوط «الممكن والممتنع في أدوار المثقفين» (عبد الإله بلقزيز)... إلخ. من كل هذا يجد القارئ أن المثقف نال حظّه في مقالات الكتاب العرب المعاصرين، وفرض نفسه بوصفه إشكالاً حقيقياً يستفز أذهان أغياره من المثقفين. وإذا كان من الخصائص المميزة للفلسفة هي أن كل جواب فيها يصير سؤالاً، فسؤال المثقف هو أيضاً من خصائصه أن كل جواب فيه يؤلّد تساؤلاتٍ جديدة ويبيحُ إشكالات أخرى، ويُفاجئ بمفارقات متنوعة، وكلها جوانب تجعلُ منه موضوعاً ممتعاً مؤنساً يفتح شهية النقاش.

ولقد كان الأستاذ - المثقف الجابري (١٩٣٥ - ٢٠١٠) هو أيضاً على موعدٍ مع المثقف. موعد عبّر عنه بكُتَيْبٍ متوسطٍ في حجمه (في حدود ١٥٦ صفحة) لكنّه طريفٌ وشيقٌ في مضامينه، حمل العنوانَ المذكور أعلاه.

وفكرة الكتاب عموماً هي عبارة عن هاجس «البدء من البداية» وذلك بـ «إعادة بناء مفهوم «المثقف» بالصورة التي تجعله يُعبّر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي يُغطى له اليوم في الفكر الأوروبي حيث يجد

(١) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٨، ص ١٠.

(٢) الزواوي بغوره، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت دار الطليعة، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ٤٢.

١. تقنية التبيئة

الفيزياء (مفاهيم العائق الإبيستيمولوجي، القطيعة الإبيستيمولوجية...)، من أجل أن يعيد [...] قراءة كارل ماركس»^(٢). بل إن ماركس (١٨٨٣ - ١٨٨٨) نفسه قد فعل الأمر عينه حينما وظّف بعض المفاهيم الفيزيائية واستلهم التصورات الرياضية حين كان يحلّل الاقتصاد الرأسمالي؛ فنقلها من حقلها المرجعي واستدمجها بنجاح كبير في حقل الاقتصاد والتاريخ. وكذلك فعل فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) الذي نجح هو الآخر في تبيئة مفاهيم مأخوذة من عالم الفيزياء والاقتصاد ليدخلها في حقل السيكلوجيا.

ولأن مفكرين غيره فعلوا ونجحوا إلى حدّ كبير فتجددت الماركسية وحلّل النظام الرأسمالي، وفُسّر «الجهاز النفسي» فإن الأستاذ الجابري -هو الآخر- ظلّ مُتَشَبِّهًا بمشروعية عملية التبيئة. وجَعَلَ يُبَرِّرها كلّما سنحت له فرصة الكتابة ويدافع عن ضرورة استعمالها بشكلها الإجرائي. لنقرأ ما يقوله عنها: «واضح أن اللجوء إلى **تبيئة مفهوم** ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تملّيحها الحاجة إليه في ذلك الحقل، وبالتالي فالهدف من العملية هدف إجرائي، أعني توظيفه أملاً في الحصول على نتائج يصعب [...] الوصول إليها من دونه»^(٣). وعليه: فإن موضوع التبيئة هي المفاهيم التي يتم استدعاؤها من حقل

نُعلنها بدايةً ونقول نعم إن الكتاب انسجم كثيرًا مع انشغالات صاحبه. ولدينا على ذلك غير قليل من الدلائل. فما تعلق «**بالأدوات المنهجية**» نجد أن أستاذنا قد عمد -وكعادته- إلى تقنية «**التبيئة**» أي تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا العربية. هذه التقنية المنهجية «العزيزة عليه» التي طالما أغمَلها الجابري في كثير من أعماله حتى بات يُعرَفُ بها وباتت تُعرَفُ به. وكُم أثارت هذه العملية من اعتراضات وشكوكٍ على الجابري من قِبَل قرائه وزملائه في العالم العربي. أشهرها طبعًا -في ما يُعبّر عنه هو نفسه- يتعلق بمدى «المشروعية الإبيستيمولوجية في عملية نقل مفهوم من حقل معرفي معين إلى حقل معرفي آخر بعيد عنه أفضًا، أي على مستوى تصنيف العلوم وتمييز الحقول المعرفية بعضها عن بعض، أو عموديًا على مستوى تحقيق المعرفة والعلوم إلى عصور معرفية وأزمنة ثقافية»^(١). وللعلم فأستاذنا لم يكن وحده الذي استضاف في مشروعه المعرفي الكبير «كمًا كبيرًا من المفاهيم المستقاة من مجال الإبيستيمولوجيا المعاصرة، والموظفة توظيفًا تأسيسيًا [...] في ميدان دراسات التراث، [فقد فعلها قبله] لوي ألتوسير، حين استعار بعض المفاهيم التي نحتها غاستون باشلار، وهو يقرأ التاريخ العلمي الخاص لعلم

(٢) عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث، العرب والحداثة** (٣)، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤، ص ٣٣٨.

(٣) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، الصفحة نفسها. (التشديد من عندنا).

(١) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ١٠.

إليه ربطًا عضويًا» متوسلاً لأجل ذلك وفي نفس الآن وسيلة «الحفر»^(٢) حتى يتمكن من الوصول إلى نقطة «البداية» التي تمنحه نقطة انطلاق وتجعله يقف على أرض صلبة يؤسس عليها «مرجعية [...] تمنحه [أي مفهوم المثقف] المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد»^(٣).

وعلى الرغم من أن الدكتور الجابري معروفٌ عنه تقيُّله من ذكر المفكرين الذين يشهد قراءه أنه متأثرٌ بهم، بل ومُدينٌ لهم، إلا أن لكلمة «الحفر» هنا تلميح صريح لمنهجية اشتهر بها مفكرٌ فرنسي لامعٌ هو م. فوكو M. Foucault (١٩٢٨-١٩٨٤) والمعروفة عنده بالآركيولوجيا (Archéologie)^(٤). وبعيدًا عن التفاصيل الكثيرة المتعلقة بهذا المبحث الأركيولوجي، والتي قد تذهب بنا إلى التَّشعُّب في فكر الرَّجُلَيْن (فوكو والجابري)، يمكن أن نقول باختصارٍ إن منهج الأركيولوجيا هو منبعٌ مُنحَدِرٌ من الفلسفة الألمانية ممثَّلة في الفيلسوف الألماني نيتشه Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) بدرجة أولى، وخصوصاً ما عُرفَ عنده بـ «الجينياولوجيا»

معرفي معين ومحاولة استدماجها في الحقل المعرفي الآخر الذي تُقِلَّت إليه.

وطبعاً إن الأمر ليس متاحاً بشكلٍ تلقائي، بل هو رهان عسير. يُوضِّحه قولُ كاتبٍ مغربي يُغْتَبَرُ واحداً من أبرز قراء الجابري، هو الدكتور عبد الإله بلقزيز. يقول عن المفاهيم (وتبيئتها استطراداً): إنها «ليست مفردات للزينة المعرفية، تستدعي كأكسسوارات لإخراج النص في صورة جمالية تزفُّه إلى المتلقي، وهي [...] ليست جاهزة دائماً للاستدعاء والاستعارة والإعمال «من دون تقديم مقدمات وتمهيد أصول»، أي من دون أن يتوافر لاستعمالها شرط التناسب الذي يجنب مُسْتَعْمَلِهَا الإسقاطات والتنزيلات المُجافية». وعلى هامش هذا الكلام يضيف، «تنشأ المفاهيم وتولد في بيئات ثقافية ونصوصية لا تكون دائماً مطابقة للبيئات والنصوص والإشكاليات التي انتقلت إليها. لا بد في هذه الحال من أن تشتمل هذه المفاهيم المنقولة في تربة القضايا والنصوص التي تُنْقَلُ إليها وأن يقع الاعتناء والرعاية بشتلاتها حتى تصيب حضا من التَّبْيُّو مع محيطها الجديد»^(٥). وإذن: يبقى الرهان هنا على الحدود التي يمكن أن يبلغها الباحث وهو يحاول تطوير وملاءمة المفهوم القديم مع الموضوع الجديد الذي استدعي إليه.

وهذا هو عين ما أراده الجابري الذي اعتزم ربط مفهوم المثقف «بالحقل المنقول

(٢) يقول الأستاذ الجابري: «إن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بِالْحَفْرِ داخل ثقافة هذه الأمة...». أنظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٦، ص ٣٣. (التشديد من عندنا).

(٣) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ١٤.

(٤) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.

(٥) عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث، العرب والحداثة (٣)**، المرجع نفسه، ص ٣٣٧. (التشديد من عندنا).

والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام [...] «قبل عصر الانحطاط». لكنه أضاف تمييزاً غاية في الدقة وهو قوله: «ولكن **دون تحديد دقيق لبدايته**. فمثل هذا التحديد يخضع في الخطاب العربي المعاصر لاعتبارات إيديولوجية»^(٤). وعليه، فهو حين يلغي الأبعاد الميتافيزيقية والاعتبارات الإيديولوجية، يستمر في عملية «الحفر» ليجد لمفهوم المثقف أماكن وبدايات، بكل تفاصيلها واتفاقاتها مع «الاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها».

وقريب من هذا الأمر، ما تحقّق للجابري حين «**حَفَرَ**» وبحث عن مفهوم المثقف في الثقافة العربية الإسلامية، فلم يجده يقطن الأعالى أو يُحَلَّق في سماء المعقولات، بل افترض أنّه قد تجسّد، **فِعْلِيًّا**، في شخص الإمام أحمد بن حنبل في **محنته** مع الخليفة المأمون في موضوع خلق القرآن، وبعده في شخص الفيلسوف ابن رشد في **نكبته** مع يعقوب المنصور الموحي بتهمة الانحراف عن الدين. إن خطابات أمثال هؤلاء لم تكن مجرد خطابات لاهوتية أو ميتافيزيقية، بل هي **خطابات دينية بمضمون سياسي**.

ربما هو الأمر نفسه الذي تحقّق -بعد ذلك- في سياق آخر، هو السياق الثقافي الغربي والفرنسي بوجه خاص، من خلال ما

(Généalogie)^(١) بوصفها المنهل الذي استقت منه بعض التيارات المعاصرة طريقتها في نقد القيم وقراءة التاريخ وتفكيك الموروث. وكان فوكو «في طليعة تلك التيارات وأقواها»^(٢) على الإطلاق. وقد أغمّله المفكر المغربي في كثير من أعماله، وبه حاول «البدء من البداية».

ولأننا ذكرنا هذه المناهج وهي في خطوطها العريضة لا تختلف؛ فعلى الانتباه إلى أن الجابري يريد البحث عن «البداية» وليس «الأصل». ونحن على يقين بأن الرجل يعي جيداً ما يقول. فهو لم يقل الأصول؛ لأنه يعرف أن التاريخ الميتافيزيقي المُحَلَّق في المطلق هو الذي يبحث عن الأصول. وحين يفعل، يكون مُسْتَبَحًا بالأصول الميتافيزيقية. تلك المسكونة بالغايات المثالية والماهيات البرآقة والجذور الأضلية والجواهر المفارقة. في حين أن البحث الأركيولوجي يقترح **فقط** البدايات، البدايات التاريخية^(٣). لننتبه، كذلك، إلى أن الجابري حين أراد أن يبرز المقصود بـ «التراث» فقد حدّده كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي، أي في «الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية: العقيدة

(1) - Frédéric Nietzsche, *Généalogie de la morale*, présentation par Philippe Choulet, Traduction inédite par: Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, GF-Flammarion, Paris, 1996.

(2) عبد الرزاق الدواي، **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة**، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠٤، ص ١٩٤.

(3) الزاوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٤) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، المرجع نفسه، ص ٣٠. (التشديد من عندنا).

٢. لحظة الاستمرارية

بعد «التبئية»، هناك مقصد آخر حضر بجلاء في الكتاب؛ ويرتبط بشكل وثيق بالخطوط العريضة في كتابات الجابري، إنه: **انتظام بعض مفاهيم الحداثة في جزء من التراث.** وقد وسمناه بـ «الاستمرارية» بالنظر إلى الطريقة التي أفاض بها هذا المفكر في توضيحه في كتابه المدخل «نحن والتراث» وتفصيل معانيه. فهو حين سعى إلى «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه وبعمله على» بناء مرجعية له داخل الثقافة العربية - الإسلامية لم يفصل الجابري عن مطالبه الكبرى، وإنما كررها والتزم بها.

ولعل «لحظة الاستمرارية»^(٢) في مشروعه تشهد على ما نقول. فبعد لحظة «الموضوعية» التي «تعني فصل الذات عن الموضوع [...] أو تحقيق الانفصال»^(٣)، تأتي بعدها اللحظة الثانية أي لحظة الاتصال بهذا الموضوع، الذي هو التراث، والتواصل معه من جديد فتعالج مشكل الاستمرارية. وبالتالي فهي تعتزم «وصل التراث بالعصر»^(٤). أي بإعادته إلينا «في صورة جديدة تجعله [...] معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية»^(٥).

(٢) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ط ٦، ٢٠٠٦، ص ٢٥.

(٣) الجابري، **التراث والحداثة**، المرجع نفسه، ص ٣١-٣٢.

(٤) الزواوي بغوره، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٥) الجابري، **التراث والحداثة**، المرجع نفسه، ص ٣٣.

عُرف **بقضية دريفوس** (Affaire Dreyfus). هذه القضية الاجتماعية والسياسية التي تمكّنت -إجماع كلّ الدارسين تقريباً- من أن تُدسّن لمقولة «المثقفين» (les intellectuels). وتحولت بحكم الأبعاد الثقافية والرمزية التي اكتسبتها إلى إطار مرجعي في هذا الموضوع^(١). وعليه، فمثلاً كانت قضية دريفوس بمثابة «بداية هناك» (في الغرب)، كذلك كانت قضيتنا ابن حنبل وابن رشد بمثابة «بداية هنا» (في حضارتنا العربية) لتُسكّل الوعي بمسألة المثقفين. إنّ كل تلك المرجعيات مُجرّد **بدايات نسبية**، اختلط فيها الديني بالسياسي والإيديولوجي بالاجتماعي. ومنه نخلص إلى أن الجابري قد تحقّق له التأصيل للمفهوم ثقافياً ومَنَحَه شرعية الوجود من داخل خصوصيته العربية-الإسلامية، وكل ذلك في سبيل جعل مفهوم المثقف، إحدى المرجعيات الفكرية «للحداثة عندنا». وهذا هو معنى «التبئية».

(١) «تجمع كل الأبحاث الاجتماعية والتاريخية على أن مفهوم «المثقف» l'intellectuel نشأ أول ما نشأ بفرنسا [...] إنه وليد قضية اجتماعية وسياسية شهيرة عرفت في تاريخ فرنسا الحديث باسم «قضية دريفوس». في الثاني والعشرين من شهر كانون الأول (دجنبر)، سنة ١٨٩٤، أدانت إحدى المحاكم الفرنسية ضابطاً فرنسياً برتبة قبطان يدعى [...] Alfred Dreyfus بتهمة تسريب معلومات عسكرية إلى ألمانيا [...]». وقد بدت القضية في الوهلة الأولى قضية تجسس وخيانة استحق مقترفاها الإهانة أمام الملأ والنفي إلى إحدى الجزر الغابرة. يقول أحد أولئك الذين تحملوا مسؤولية هامة في محاكمته بتاريخ ٤ دجنبر ١٨٩٧ في جمع عام: «ليست هناك قضية اسمها قضية دريفوس» إلا أن تعقد الوضع الاجتماعي الفرنسي آنذاك من جهة، وغياب أدلة كافية تثبت تورط هذا القبطان ذي الأصل اليهودي من جهة ثانية، كذب كذبتاً قاطعاً هذا التصريح المطمئن، وجعل هذه المحاكمة تتحول إلى فتيل أوقد قضية سياسية كبرى عصفت بالحياة الاجتماعية والسياسية الفرنسية [...] وقسمت الشعب الفرنسي ونخبته المثقفة إلى مناصر لدريفوس Dreyfusard ومعاد له Anti Dreyfusard. انظر: محمد الشيخ، **المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر**، بيروت دار الطليعة، ١٩٩١، ص (١٤، ١٥، ١٦).

بنشأة المفاهيم وبالانقطاعات»^(١)، أو مفهوم النموذج الإرشادي (Paradigme) لطوماس كون Th. Kuhn (١٩٢٢ - ١٩٩٦)^(٢). وفوكو نفسه يُقرُّ بأن هذه الأنواع من الإبيستمولوجيات «من غير الممكن كتابة التاريخ خارج بعض مفاهيمها»^(٣). مع ما بين أركيولوجيته وتلك الإبيستمولوجيات من فروقات. وهذه بعض مميزات هذا المنهج.

١. الأركيولوجيا لا تؤرخ للعقليات والذهنيات، بل تحلل الشروط التاريخية القبلية (apriori historique) التي صُفِّتها يتجلى وينبثق الحدث.

٢. الأركيولوجيا وإن أنكرت التَّألي والأصول المفارقة والبدايات العظيمة فهي لا تنكر التاريخ.

٣. تؤكد الأركيولوجيا على دراسة العلاقات بدلاً من المعنى.

٤. إن «تاريخ المعرفة» الذي تتضمنه أو تعتمد «الأركيولوجيا» لا يسمح بالارتداد أو الرجوع إلى الماضي للبحث عن شروط التكوين أو النشأة»^(٤).

إن هذا الذي نقوله عن مناهج تهتم بـ«القطائع»

(٢) عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، بيروت دار الطليعة، ١٩٩٢، ص ١٤٦.
Thomas S. Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, traduit par: Laure Meyer, Champs - Flammarion, 1983.

(٤) الزواوي، **المرجع نفسه**، ص ٣٧.

(٥) عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، المرجع نفسه، ص ١٤٧.

غير أن لحظة الاستمرارية هاته، من شأنها أن تضع تناسق أعمال الجابري موضع إحراج. إذ كيف له أن يحفر في التراث ليحاول وصل التراث بالحدث في إحالة منه إلى استعمال المنهج الأركيولوجي؛ والحال أنَّ هذا المنهج معروف أنه يرفض التناسق والاستمرارية والاتصال في فضاءات الفكر والثقافة والقيم؟

ثم إننا نعلم أن المفهوم الشهير في فلسفة فوكو المعروف بالإبيستيمي (Epistémè) أو **النظام المعرفي في عصر معين** وثقافة ما والذي هو **بنيتها المعرفية اللاشعورية**، والذي استعمله هذا المفكر الفرنسي «على نحو خصب وغني في تحليل الثقافة الغربية في العصر الكلاسيكي لهذه الثقافة في القرنين السادس عشر والسابع عشر والإبيستيمي الناظم لها، والقطيعة الإبيستمولوجية التي حصلت في القرن التاسع عشر وأنتجت نظامًا معرفيًا جديدًا هو **الحدث**»^(٥)، (نقول) إن هذا المفهوم من الراجح جدًا أن تكون فجرة فوكو عنه قد أوحث له به مضامين فلسفات وعلوم مجاورة له؛ وذلك بالنظر إلى الاهتمام المشترك لديها بإشكالية نشأة العلوم والمعارف وتطورها. وخصوصًا «الإبيستمولوجيا الفرنسية المعاصرة كما تتجلى من خلال أبحاث باشلار [Bachelard] وكفاليس Cavaillès وكانجليم Canguilhem، تلك الإبيستمولوجيا التي اشتهرت بكونها تهتم

(١) عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث، العرب والحدث (٣)**، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

وب«الباراديجمات» وب«الإبيستيمات» التي تتعاقب من دون ترابط، وتظهر لتختفي بشكل «مفاجئ» من شأنها أن تتعارض بل وتتناقض مع رهان هذا المفكر العربي الذي يريد وصل القديم (تراثنا) بالجديد (الحداثة). والحال أن هذا التناقض المحتمل بين المناهج الفرنسية (باشلار - ألتوسير - فوكو) ورهان الكاتب المغربي من شأنه أن يقود حتماً إلى التناقض إذا لم يُفهم جيداً! وقد يُؤدى بالقارئ إلى اتهامه بتجميد الزمن وفرض التثالي المطلق وافتراس التعاقب الوحيد (unique) عُنوةً على ظواهر التاريخ. وهي أمور لا يطيقها منهج الأركيولوجيا «يحفر» ليرى أن العلاقات بين الظواهر التاريخية تقوم على الانفصال والتشتت والتنافر والقطائع.

والأن التراث نفسه ليس مفهوماً تراثياً بل هو من مفاهيم خطابنا المعاصر. فإن الوصل والاستمرارية في موضوع المثقف عملية جائزة. فهو يكتفي بوصل مضمون معاصر (مفهوم المثقف) في عالم معاصر يلائمه. الاختلاف الوحيد ريثما هو الجغرافيا. ومنه نفهم أن الجابري لا يقم المفهوم الجديد في زمن بعيد. ولا يبحث عنه في بلاد العجائب، بل هو فقط يحمله من هذا المكان ليضعه في مكان آخر قريب. ويتعامل بنوع من «قياس الأشباه والنظائر» مع الاحتفاظ دوماً بـ «الفارق»، ولكن لا بوصفه جدراً حديدياً، بل بوصفه جسراً ومعبراً»^(٢). وهكذا فقد تغيب الاستمرارية أو ينعدم الاتصال بين الأفكار.

(١) عبد السلام بنعبد العالي، **التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**، الدار البيضاء دار توبقال للنشر، ١٩٨٧، ص ١١.

(٢) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ١٤.

فالفروقات القائمة بين ما يقود إليه الحفر الأركيولوجي وبين رغبة الأستاذ الجابري في البرهان على الاستمرارية يقودنا إلى الخلوص إلى أن ثمة تباعداً وخصاماً شديداً يمنع تلاقي المنهج الفرنسي مع ما يريد أن يفعله به الكاتب العربي. غير أن هذا الخصام وهذا التباعد، من الممكن أن نقوم بتذليله إذا نحن فهمنا بعض الأساسيات في فكر الجابري.

نعم قد لا يكون أمر الاستمرارية حقيقياً في العلاقة بين الظواهر. بل ديدنها القطيعة والانفصال. لكن لفهم ما تعني القطيعة والانفصال علينا أن نطرح الاستمرارية والاتصال. عملاً بقاعدة «الأشياء تُعرف بنفائضها». أليس هذا هو نفس ما قام به

المفكر الفرنسي أ. كومت (A. Comte ١٨٥٧ -

من باب الشوفينية أو المُخاصمة المجانية للآخر. وليس ذلك لأنهم تغميهم الرؤية التراثية، فيُحَقِّقون ويلعنون الآخر. بل باعتماد مناهج حديثة وبانفتاح على مستجدات العالم الفكري وبإقبالٍ على جديد التأليف. لِيُتَيَّنُوا كيف أسقم كلُّ من جهته- في تطوير النوع البشري وبناء الحضارة الإنسانية، على أساس من التكامل الحضاري والعمل المشترك. ومن هؤلاء يمكن أن نُذكر المفكر الاقتصادي المصري **سمير أمين** (١٩٣١ - ٢٠١٨) الشهير بأطروحته «النقدية في تفنيد النظرة الثقافية المركزية الأوروبية ودحضها». و**إدوارد سعيد** الشهير بنقده للاستشراق، أو لنقل الاستشراق الكولونيالي، والمرحوم **محمد أركون** (١٩٢٨ - ٢٠١٠). والمفكر اللبناني **جورج قرم** المعروف بكتاباته العديدة التي يسخر فيها من تضخم أسطورة الغرب^(٣)، إضافة إلى الكاتب المغربي **عبد الإله بلقزيز**.

وأستاذنا الجابري واحدٌ من بين هؤلاء. فهو الذي عمل في مناسبات كثيرة على إبداء تَبَرُّمه الشديد من خرافة المركزية الأوروبية. ومنها كتابه هذا موضوعُ مقالنا. الذي حاول فيه تقويضَ مزاعم هذه الأطروحة والنيل من تهافتها. ببيان فضل الثقافة العربية وتأثيرها الإيجابي في غيرها من الحضارات، مثل الحضارة الأوروبية. فلطالما عمل

لكن علينا أن نفرِّصها بشكلٍ واعٍ ومقصود^(١). بمقاييس علمية وليس لاعتباراتٍ ميتافيزيقية. إبستمولوجيًا لا إيديولوجيًا. ولعل الجابري هنا كان يريد أن «يقطع» مع مَنْ يتوهم أنه يقطع مع التراث؛ لأن «الذين يلغون التراث، هكذا بجرة قلم أو بشطحة فكرية، واهمون؛ لأن إلغاء التراث لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقه. والذين يطالبون بتحقيق التراث، هكذا بجرة قلم أو بموعظة حسنة واهمون أيضًا؛ لأن تحقيق التراث لا يتم إلا بإلغائه»^(٢). والجابري في «قطعه» مع الذي يقطع مع التراث يحقق الاستمرارية.

٣. في تقويض المركزية الأوروبية (الغربية)

نزعة المركزية الأوروبية (والغربية استطرادا) هي مسألة تثير بشكل كبير حفيظة نوع من المثقفين يُعَرِّقون بتشبيُّتهم بحقهم الفكري، ويدركون قَدَى أهمية الاعتراف بما للناس من حقوق، أنَّى كان انتماءهم فيُنصِفُونَهُمْ، ويُثَقِّنون آليات التصدي لجموح الغرب في الاستحواذ على كل الفضائل الفكرية والمنجزات الحضارية، ويحدِّون من جموحه في الاستيلاء على حسنات غيره. فتجدهم يدافعون بشراسة عن حضارتهم ويتشبثون بتاريخهم وينتصرون لأنفسهم. ليس

(٣) يمكن أن تراجع بهذا الصدد بعض أهم الكتابات التي يطرح فيها ج. قرم نقده ونقضه لفكرة المركزية الغربية، مثل:

George Corm, l'Europe et le mythe de l'Occident: La construction d'une histoire, Ed. La Découverte, Paris, 2009. Et G. Corm, Orient-Occident: la fracture imaginaire, La Découverte, Paris, 2002.

(١) لنذكر أننا هنا في قلب مضمون القاعدة الديكارتية الثالثة والتي يقول فيها علينا أن نقود أفكارنا بالترتيب مبتدئين من الأشياء البسيطة نحو المركبة، مفترضين وجود الترتيب حيث لا يكون على الحقيقة. أنظر: René Descartes, Discours de la Méthode, Bookking International, Paris, 1995, p: 33.

(٢) الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص ١٠٤.

المنهج **التاريخي** الذي يَفْكُرُ في موضوعاته بشكلٍ «شمولي» أو **المنهج الفيلولوجي** الذي يُكْرَس «النظرة التجزيئية» أو **المنهج الفردي/الذاتي** الذي يكتفي «بالتعاطف» مع هذا المفكر أو ذاك. إنهم كُلُّهم يعملون داخل «إطار المركزية الأوروبية: يفكرون بوعي من معطياته، ومن حاجاته وانجازاته، من نجاحاته واخفاقاته، وبالتالي يربطون كل شيء في تراثنا به»^(٤). وهم «كلهم» تحركهم في ذلك الخلفيات والمقاصد والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله. والمقصود «بذلك» رغبتهم في إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي [والفكر الغربي عمومًا] بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة وتجعل منه من جهة أخرى «التاريخ العام» للفلسفة كلها»^(٥). ولنتأمل هنا كيف أثبت الجابري لنفسه مشروعية الدفاع عن «الاستمرارية» في مشروعه هو، لكنه أنكرها وسخر منها في المشاريع الغربية. تلك التي رأى أنها تريد إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخها العام. وطبعًا ليس في الأمر من تناقض وإن كان لا يخلو من مفارقة...!! ذلك أن الفرقَ قائم في الوسائل والخلفيات والمقاصد. فبينما اعتمد الجابري «الاستمرارية» بوصفها منهجًا **فقط** أو لنقل هي مجرد لحظة ضرورية منه للتعامل مع التراث: كانت مقاصد غيره مِمَّن ذكرهم في عديد مناسباتٍ (هيجل - رينان (=Renan) - برهيه (=Bréhier) - ماكس

المرحوم الجابري على التَّيْل من تهافت الأطروحة المركزية المُغْرِضة. فالأمرُ بالنسبة إليه مرتبطٌ فقط بنظرةٍ تُصدَّر «عن ظاهرة طفولية، ظاهرة التمرکز حول الذات، الظاهرة التي تجعل الإنسان ينظرُ إلى الأشياء من مركز واحد يربطها به»^(٦). وهكذا هو فعلاً «المركزية الأوروبية» (والغربية استطرادًا) التي جعلت من الثقافات الأخرى، ومنها العربية - الإسلامية، مجردَ أطرافٍ وهوامش «إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءًا مقومًا لهذا التاريخ «العام» [تاريخ الحضارة الغربية] بل بوصفها «بركًا» أشبه بـ «البحر المَيّت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان»^(٧). حتى إن الأستاذ الجابري قد بلغ به «الغضب» من هذه الرؤية إلى اطلاق حكمٍ «عام» شديد القسوة. وذلك حين اعتبرَ أن مؤرخي الفكر في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو القرن الحالي (المقصود هو القرن العشرين) وإن لم يكونوا «يصدرون كلهم، [...] عن رؤية واحدة ولا كانوا يعتمدون منهجًا واحدًا بعينه. ومع ذلك فإنه لا اختلاف رؤاهم ولا تنوع مناهجهم ولا تضارب دوافهم الشخصية، لا شيء من ذلك كان يخرق بهم الإطار الذي كانوا يتحركون داخله عاملين على تعزيزه وتقويته، إطار المركزية الأوروبية»^(٨). والأمر نفسه ينسحب على المناهج التي أعملوها. سواء

(١) الجابري، **نحن والتراث**، المرجع نفسه، ص ٥٧-٥٨.(٢) الجابري، **التراث والحداثة**، المرجع نفسه، ص ٧٦.(٣) الجابري، **المرجع نفسه**، ص ٢٧.(٤) الجابري، **المرجع نفسه**، ص ٢٨.(٥) الجابري، **المرجع نفسه**، ص ٧٥.

موضوعه بمقولة المثقف، فإن الأستاذ الجابري تساءل «كيف ارتبط ظهور «المثقفين» في الغرب مع هذه النهضة الحضارية [نهضة المدن ونشأتها في أوروبا]، وما دور الثقافة العربية الإسلامية في ذلك؟»^(٣).

وللإجابة عن هذا السؤال يستشهد بما وصفه لوكوف من أحوال «العلم» في أوروبا قبل القرن الثاني عشر وتأثير الحضارة العربية في نشأة مدنها؛ يقول: «لم يكن لـ «العلم» في أوروبا وجود، قبل القرن الثاني عشر خارج الأديرة [...] ومع نشأة المدن واتساع العلاقات التجارية مع العالم العربي الإسلامي بدأت الحياة الثقافية في أوروبا تنتعش [...] وبدأ الوعي بما يحدث من تطور ثقافي وفكري يعبر عن نفسه من خلال إيمان الناس بأنهم بصدد شيء «جديد» [...] بل لقد كان الناس مقتنعين بأنهم يعيشون «حدثاً» ثقافية وفكرية قوامها الارتباط بـ «القدماء» وعلومهم المتحررة [...] لكن لا «القدماء» في بلاد أوروبا البربرية، بل [...] أولئك الذين كان الناس يتجهون إلى «الشرق» للارتباط بهم...»^(٤). نفهم من هذا أن الأستاذ الجابري «تكلم بلسان» لوكوف ليستنتج معه أن السبب وراء ظهور «المثقفين في العصر الوسيط» إنما حصل نتيجة اتصالهم بالعرب تجارياً

فبـ... وأنكر عليهم دعاويهم الباطلة ومقاصدهم المغرضة التي تفصح عما تريد وتسكت عما لا تريد، وتتعاطف حيناً وتقسو حيناً، وتطرد إلى الهامش من لا تريده وتضم إلى المركز من تريد. فكانت مقبولة مشروعة عنده مرفوضة مردولة عندهم^(٥).

إن هذا المنطق «الطفولي» المتمركز حول الذات نجد أنه هو كذلك حضر في هذا الكتاب وحاول الجابري التصدي له. وفي سبيل دحضه فصل إعمال منطق «شاهد شاهد من أهلها». حيث عاد إلى باجتيين فرنسيين عُرفا بإنصافهما لعطاءات الفكر العربي الإسلامي و«بالدور الثقافي الذي مارسه هذا الفكر على نشأة الثقافة الأوروبية الحديثة»^(٦). وهذان الباحثان هما **جاك لوكوف** (Jacques Le Goff) الذي عُرف باعتباره واثقاً من أفضل من قرأ القرون الوسطى، و**آلان دي ليبيرا** (Alain de Libera) من خلال كتابه «التفكير في العصر الوسيط».

وما دام الكتاب موضوع دراستنا مُتعلق

(١) لا يرتبط الأمر بشوفينية أو انحياز. لنذكر كيف أن عالم المستقبلات المغربي الدكتور المهدي المنجرة استشراف قيام «الحرب الحضارية الأولى» والكل أعجب بأطروحاته ورحب بها وهلل «لتنبيهه»، لكن حين جاء شخص آخر هو ص. هنتينغتون و«أعاد» صياغتها وطورها، «الكل» لعنه وشنَّ عليه. ومرت ذلك راجع طبعاً لأن الأول (المنجرة) قدم «ما هو بمثابة احتجاج على اختلالات المنتظم الدولي، للتخفيف من إفراط السيطرة الأمريكية على مقدرات العالم، فإن [الثاني] هنتينغتون سلك بها مسلكاً آخر، هو مسلك القطيعة التامة مع العالم الخارجي». انظر: إدريس هاني، **حوار الحضارات**، الدار البيضاء - بيروت المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٢، ص ١١٣.

(٢) نور الدين أفاية، **أسئلة النهضة في المغرب**، المغرب كتاب الجيب منشورات الزمن، يونيو ٢٠٠٠، ص ١٧.

(٣) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص ٦١.

(٤) الجابري، **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

المعرفية»^(٤) -على الأقل في مرحلة معينة- على الحضارة الأوروبية.

ولقد كُذِّبَ أن الدكتور الجابري - من خلال هذا الموضوع وإضافة إلى الاستشهادات الكثيرة التي كان يأتي بها في كل حين- جعل يواجه المركزية الأورو-غربية بمركزية أخرى عربية-إسلامية. خصوصاً حين خُصَّصَ إلى أنه صار «أمام حقيقة تاريخية تفرض نفسها هي أن المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتاج المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية»^(٥)؛

(نقول) لقد كُذِّبَ بهذا الحكم لولا قوله الذكي الذي خُصَّصَ إليه، ومفاده «أن ظاهرة «المثقفين» في الوطن العربي المعاصر؛ إذا كانت ترجع إلى الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطة نتيجة الاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية»^(٦). ومن دون مبالغة أو تزيُّد نقول إنه حقاً استنتاج جَنَّبَ السقوط في فخٍّ ما ينتقده عند الآخر. فمثل هذا الكلام لا يقوله إلا شخص يفكر خارج الصندوق، شخص متشبَّع بمبادئ الانفتاح على الآخر مع الاعتزاز بالذات. ويستحضر عناصر الثقاف والتبادل والتكامل الحضاري. وبه تحاشى أستاذنا هدم مركزية (غربية)

(٤) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية**. ضمن: **المثقف العربي: همومه وعطاؤه/ أحمد صدقي الدجاني...** [وأخ...]. بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٤٨.

(٥) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**. المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٦) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية**. المرجع نفسه، ص ٥٢.

أولاً وفكريًا ثانيًا. ومن هذين الاتصاليين حدث الانبثاق الجميل ليقظة «العقل الأوروبي وتفتحه»^(٧).

وبعدّ لوكوف يذهب الجابري عند آلان دي ليبيرا ليجد أنه يحذو حذو الأوّل ويكمل غمّله «بالقائه الضوء على دور «الفلاسفة» الذين تمكنوا من اختراق أسوار الجامعات والتحول إلى «مثقفين» يخاطبون الجمهور ويتكلمون في قضايا سياسية بخطاب فلسفي مستعار من العرب من ابن رشد خاصة، إنها «الرشدية اللاتينية» التي يبرزها دي ليبيرا كخطاب لـ «المثقفين الجدد» الذين هيمنوا على الحياة الثقافية في أوروبا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر»^(٨). وإن عودة هذا الباحث إلى «الرشدية اللاتينية» كان يريد بها أن ينفخ الغبار عن «الدور الذي كان لـ«التراث المنسي»، التراث العربي المترجم إلى اللاتينية، في ظهور فئة المثقفين في أوروبا العصر الوسيط»^(٩).

وباختصار نقول إن الجابري من خلال إبرازه لدور المثقفين العرب القدامى في ظهور المثقفين في الحضارة الأوروبية قد كان يريد أن يُظهِرَ «سلطة الشرق

(١) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية**. ضمن: **المثقف العربي: همومه وعطاؤه/ أحمد صدقي الدجاني...** [وأخ...]. بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٤٨.

(٢) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**. المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٣) الجابري، **المرجع نفسه**. الصفحة نفسها.

ببناء مركزية (عربية).

بـ«السياسة الواقعية في العالم الجديد»^(٣)، فإنها كُلُّها تحيل إلى ضُخِّ دماءٍ جديدةٍ لأجلِ إعادة إنتاج أطروحة المركزية الغربية من خلال تركيزها على الحاجة إلى الدخول مرة أخرى في «صدام» أو «صراع» مع عدوٍ آخر جديد، «في الأطراف»، يؤدي ما كان يُؤدِّيهِ الاتحاد السوفياتي من دورٍ ويتخذ من مسائل الأمن الاجتماعي والهجرة والتصادم بين الهويات الحضارية المتنافسة مجالات لهذا الصراع بين دول الأطراف ودول المركز.

وإذكرنا لهذه الأطروحات القريبة زمنياً إلينا، لم نبتعدْ عمَّا كانت تدَّعيه «نظرية» المركزية الأوروبية. بل نحن الآن في قلب هذه الأزعومة المركزية. يُعَيِّننا على ذلك ما يلاحظه كاتب مغربي آخر، خُلصَ إلى أنه «بهذه الروح المحافظة والارتكاسية تطل [علينا] المركزية الأوروبية (والغربية استطراداً)، وهي غارقة في نرجسية مَرَضِيَّة تزوِّدها الثقافية [Culturaliste] بالطاقة المتجددة التي تسمح لها بالبقاء والديمومة. وها هي اليوم تطل، من جديد، وراء أزعومات

(٣) كلاًّ هنا عبارة عن إحالة إلى نظرية الصحفي وأستاذ الدراسات الدولية في جامعة وُزوك البريطانية، باري بوزان (Barry G. Buzan) الذي رأى «أن التصنيف الذي درج العالم عليه منذ الحرب العالمية الثانية، فقد معناه بعد انهيار الكتلة الشيوعية، وبالتالي لا بد من تصنيف آخر لفهم الوضع العالمي الجديد في التسعينات. والتصنيف الذي يقترحه الكاتب ويبنى عليه تحليله يقسم العالم كله مركز وأطراف: المركز هو الغرب، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية، والأطراف هي ما شكل سابقاً دول العالم الثالث». انظر: عبد الرزاق الدواي، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**، بيروت المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣، ص ١٤٢.

ويستمر الأستاذ الجابري في تصديه لدعاة المركزية ليتوجه رأساً لمواجهة أشهر دُعائِها ويحاور الاسم الأبرز في العالم المعاصر: وهو الإستراتيجي الأمريكي صمويل هانتينغتون ٢٠٠٨ - ١٩٢٧ S. Huntington). هذا «الذي انتزع الأضواء في أمريكا والعالم أجمع من أستاذ أمريكي آخر، من أصل ياباني، فوكوياما [F. Fukuyama] الذي كان قد سبقه بمقالاته الشهيرة التي أعلن فيها عن «نهاية التاريخ»^(١). إنه (أي فوكوياما) هو «كبيرهم الذي علمهم السحر» لكونه أشهر وأبرز من بشرَّ بانتصار النظام الرأسمالي في الاقتصاد وبانتهاء التاريخ مع بلوغ الديمقراطية الليبرالية في السياسة. وما على دول بقية العالم إلا الإسراع إلى الركوب واللاحق بهذا المسار الحتمي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية^(٢). وطبعاً إنَّ أكثر ما استوقفنا بخصوص هذا النقاش وتلك المسائل التي انخرط فيها المفكر المغربي مع أصحاب هذه الأطروحات، هو جانبها المتعلِّق بالمركزية الغربية. وسواءً سُمِّيت بـ«نهاية التاريخ» أم بـ«الصراع بين الحضارات» أم

(١) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق**، ... بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٧، ص ٨٣.

(٢) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، فريق الترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشايبي، الإشراف، المراجعة والتقديم: مطاع صفدي، بيروت - مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣.

من يحترم نفسه، يدرك جيداً أن كاتباً مثل محمد عابد الجابري ليس هذا معدنه: بل إن الرجل كان أصيلاً في نقده، مُتَزَيِّناً في شخصيته، ومُتَّسِقاً في قلمه. نعم كانت له هَنَات وعيوب طفيفة، لكنها لا تنال من عمقه الفكري وثباته الأخلاقي، وانزائه العقلي. وإذا كانت له من مِزَّة فهي أنه مفكر غَصِيٌّ على التصنيف؛ مثلما تُجْمَعُ على مكانته الآراء وينعقد عليه الاجماع، تختلف في شأنه المواقف.

يلُحِظ القارئ لأعمال المرحوم الجابري (على الأقل بخصوص موضوع نقده للنزعة المركزية) مِيزَات ثلاث. **أولها**، تنويغ في المصادر الدالة على الفكرة؛ أي بدل اكتفاؤه بمفكر واحد أو اثنين، ثم اسقاط أفكاره (أو أفكارهما) على حضارة الانتماء، نلحظ عنده تنويغاً في النماذج وتَقْصِي للفكرة في شَتَّى مَظَانِّها. **وثانيهما**، إلمامه وانفتاحه على ثقافة الآخر قبل الدخول في مناقشتها؛ بحيث لم تأت مُنَاقَشَاتُه من فراغ، بل هو المُطَّلِع وهو المتمكن من مادته. **وثالث** **المِيزَات** اعتزازه بـ «الخصوصية» التي ينتمي إليها وينطلق منها. فهو الذي عُرِفَ عنه رفضه المطلق الاستغناء عن تراثه أو الاستغناء عن لغته وثقافته، بل وعَمِلَ على التأسيس من داخلها. وما نقده لـ «تَمَرُّكُزِ» الآخر إلا دليل على تَبَرُّمِهِ من أفعال الإقصاء والتغالي. وهي كلها من المناقب التي ميَّزَتْ شخصية وخصال المرحوم الجابري.

جديدة من قبيل «صراع الحضارات» و«صراع الثقافات»، الذي بشَّر به صمويل هنتنغتون، و«انتصار» «المتفوقة» منها كما انتصرت الرأسمالية على «النظام الاشتراكي» فأوصلت التاريخ إلى نهايته في رواية أخرى لفوكوياما^(١).

وبالمناسبة، إن الجابري يُسَجِّلُ على المفكر الألماني نيتشه أنه هو كذلك كان محكوماً «بالمركزية الأوروبية». وذلك حين قام هذا المفكر الألماني «باستعراض تاريخ الأخلاق [الذي] يجده عبارة عن صراع بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة وأخلاق العبيد»، وكانت «نقطة البداية في تاريخ تقدم البشرية [عند هذا المفكر] هي المرحلة اليونانية [...] فالمجال التاريخي لأخلاق السادة يبدأ مع العصر اليوناني الروماني»^(٢).

إن نقد نزعة المركزية الأوروبي - غربية وبيان تهافتها هو في عمقه نقد ودحض لدعاوى الإمبرالية والصهيونية والعنصرية. لأجل هذا وجب الانتباه إلى أنه كثيراً ما يختلط الأمر - أحياناً بشكل مقصود - لينتهي النقد بصاحبه إلى إسناد الخطابات الأصولية، وتدعيم الإيديولوجيات الإسلامية والنزعات القومية المتطرفة. والحال أن

(١) عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٧، ص ٢٠٢.

(٢) الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات**، المرجع نفسه، ص ٤٩.

على سبيل الختم

في عالمنا المعاصر، وسياق تشكُّلها في تراثنا العربي. وبهذا فقد استطاع إنشاء جسر تواصل فكري بين ثقافتين، عربيّة وغربيّة؛ فينتقيبه عن المثقف داخل ثقافتنا العربية، استطاع الجابري -إلى حد كبير- «تبيئة» المفهوم. وفي تبيئته نزع المركزية، التي تدّعيها حضارة أخرى، عن هذا المفهوم. حتى وإن كنّا لا نستطيع أن ننكر أن هذا المفهوم قد نشأ - أول ما نشأ الوعي به- في بيئة أوروبية.

وإذا كان الكاتب قد راهن، على التأصيل الثقافي لهذا المفهوم في حضارتنا العربية، فقد عمل -من خلاله- كذلك على «التأصيل الثقافي للحدث [برمتها] في فكرنا ووعينا»^(١). باعتبار أن مفهوم «المثقف» واحدًا من «مشثقات» الحداثة. هذه (الحداثة) التي باتت تفرض نفسها علينا اليوم كقيم إنسانية كلية وعالمية.

وأما بخصوص ما يتعلّق بالكتاب في حدّ ذاته، فنحن نشاطر الباحث المغربي نور الدين أفاية الذي قال إن القارئ يشعر «بنوع من الخصاص، بل وبإحساس حاد بأن الكتاب توقف عندما كان يفترض فيه أن يعمق الحديث»^(٢)، خصوصًا في ما يتعلق بمسألة صراع الدولة والمثقف، وقضية «التناوب» على خدمة سيطرة

تساءلنا بداية عن مدى انسجام كتاب (المثقفون في الحضارة العربية..) مع أبرز مرتكزات المشروع الفكري للجابري؟ وفي وسعنا الآن أن نورد بعض أبرز الاستنتاجات التي توصلنا إليها.

لنذكر أنّ الكتاب لم يكن مقصودًا لذاته، بقدر ما كان مجرد وسيلة لمعرفة مدى استمرارية الأستاذ الجابري في استكمال ما بدأه في مشروعه الفكري. والذي لاحظناه، أنه جمع في كل متفرقات أعماله، بين تقنية التبيئة ومطلب الاستمرارية ونفوّه من أزعومة المركزية الغربية. وهي نفس الأسس التي أثبتنا أنها ترددت مرة أخرى في هذا الكتاب. وقد يكون هذا الكتاب دون المشروع الفكري للجابري قيمة من الوجهة المنهجية والعلمية، لكنه، من دون شك، كتاب له غير قليل من الأهمية والضرورة؛ بحيث يجعلنا نعيد النظر في موضوع «قديم - جديد» (أي موضوع المثقف)، وفي أفهامنا عن أدوار المثقفين وعن علاقاتهم سواء بالسلطان السياسي أو بالمجتمع، وكذلك ببعضهم البعض، أي بغيرهم من المثقفين.

لقد جمع الأستاذ الجابري -من خلال هذا الموضوع- بين قضية لها راهنيّتها وقيمتها

(١) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع نفسه، ص ١٦.

(٢) أفاية، أسئلة النهضة في المغرب، المرجع نفسه، ص ٢٣.

الدولة وهيمنتها.

أزعومة **المركزية الغربية** فإننا (ثالثاً) لا نريد أن نكون مجرد «هوامش» تفرج على إنجازات النابيس وتعلّق على متغيرات العالم وتكتفي بالانبهار بل نتمنى أن نكون نحن كذلك من المساهمين إيجابياً في تقدم الحضارة وسموّ المجتمعات وتحقيق الإنجازات.

البليوغرافيا :

باللغة العربية:

-أفاية، نور الدين، **أسئلة النهضة في المغرب**، المغرب - كتاب الجيب - منشورات الزمن، يونيو، ٢٠٠٠.

-بغوره، الزواوي، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت - دار الطليعة، ط ٢، ٢٠٠٧.

-بلقزيز، عبد الإله، **نقد التراث، العرب والحدثة (٣)**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤.

____، **نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٧.

-بنعبد العالي، عبد السلام، **التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**، الدار البيضاء - دار توبقال للنشر، ١٩٨٧.

-الجابري، محمد عابد، **التراث والحدثة: دراسات.. ومناقشات**، بيروت - مركز دراسات

وعموماً نقول، سواء وُفق الرجل في **تبيئة** المفهوم ووجد له المرجعية التي تناسبه من داخل التراث؛ وسواء تمكّن من ربط الماضي بالحاضر ووُضِل الحاضر بالماضي، لإثبات **استمرارية** التراث في عالمنا المعاصر؛ وسواء استطاع تقويض خرافة **المركزية الغربية** أم لم يستطع، فإن الذي علينا نحن هو أن ننّبه إلى أن الكتاب -ببساطته وطرافته- إضافة غنيّة في مشروع صاحبه. ويمكن أن ننظر إليه بوصفه مناسبة أو أرضية، بالنسبة إلينا نحن الذين نقرؤه، نطلق منها لأجل فتح نقاشٍ جديّ مُستأنف ومفتوح.

واجب علينا إذن نحن أن نقرأ جيداً عمل الجابري لنُجبه ونُثّمه. بحيث نعيد التفكير (أولاً) في فعل **التبيئة**، ونتمنى أن لا نكتفي من خلاله «بسرقه» و«استنساخ» ما جادّ به عقول الآخرين، بل نريده أن يكون عملاً مشروعاً ومقبولاً في محكمة العقل غير مرذول. ولنقول (ثانياً) نعم إننا من خلال تحقيق **الاستمرارية** مع تاريخنا لا نريد أن نكون مجرد كائنات تراثية مخاصمة للحاضر وخائفة من المستقبل لصالح عصورٍ حجرية. فالتراث ما يزال يفيدنا؛ لأنه يعيش فينا، نحن نجّبه، نعم، لكننا علينا أن نكون قادرين على تحقيقه وتجاوزّه. ومن خلال نقدٍ ونقضٍ أوهام

الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٦.

____، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق....**
بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٧.

____، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٨.

____، **نحن والتراث**، الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي، ط ٦، ٢٠٠٦.

-الدجاني، أحمد صدقي... [وآخ.]، **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**؛ أنيس صايغ (معدّ)، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠١.

-الدواي، عبد الرزاق، **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة**، الدار البيضاء - شركة النشر والتوزيع- المدارس، ٢٠٠٤.

____، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**، بيروت - المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.

____، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، بيروت - دار الطليعة، ١٩٩٢.

-الشيخ، محمد، **المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر**، بيروت - دار الطليعة، ١٩٩١.

-فوكوياما، فرانسيس، **نهاية التاريخ**

والإنسان الأخير، فريق الترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشايبي، الإشراف، المراجعة والتقديم: مطاع صفدي، بيروت - مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣.

-هاني، إدريس، **حوار الحضارات**، الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٢.

باللغة الأجنبية:

Corm, George, *l'Europe et le mythe de l'Occident: La construction d'une histoire*, Ed. La Découverte, Paris, 2009.

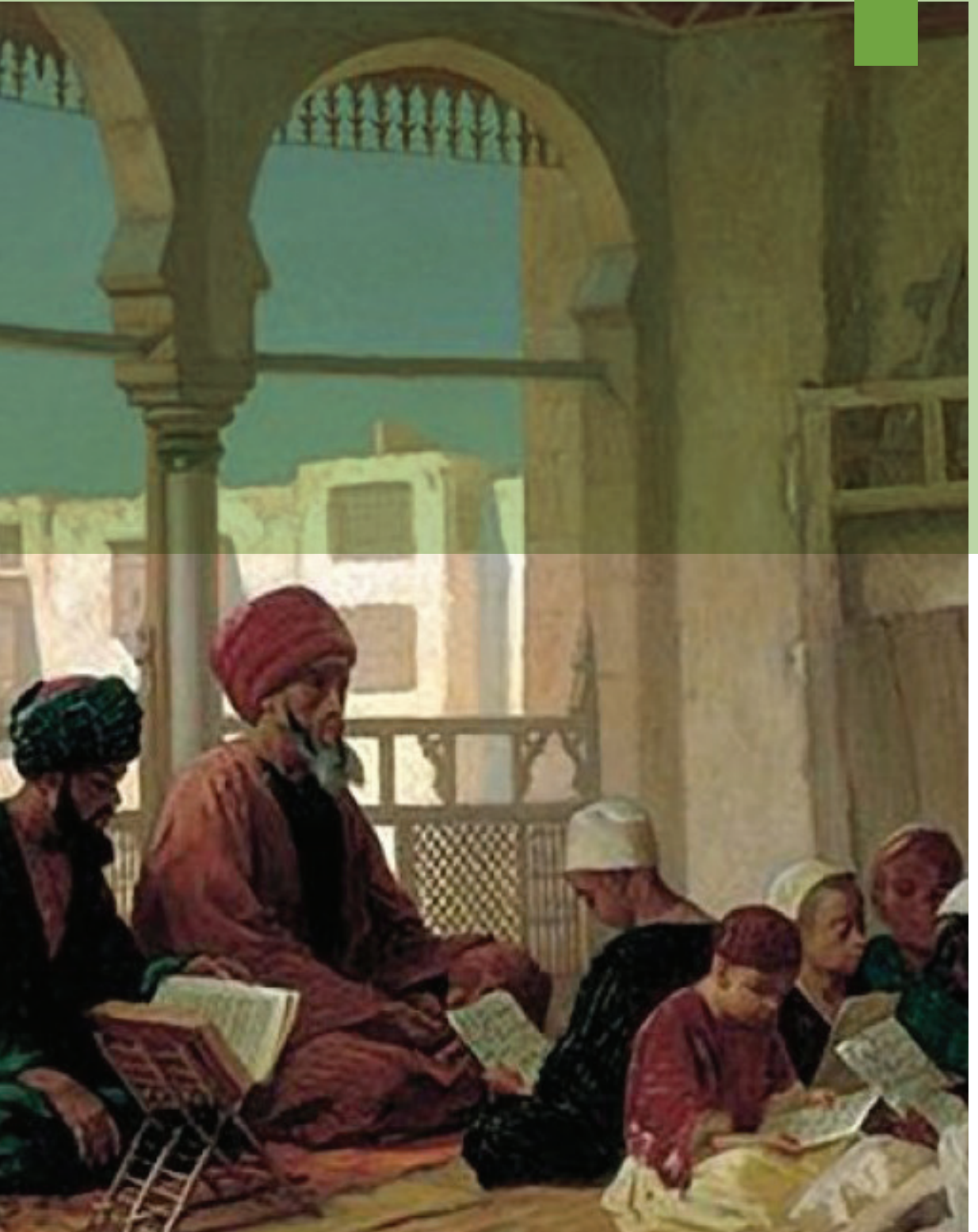
____، *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, La Découverte, Paris, 2002.

Descartes, René, *Discours de la Méthode*, Bookking International, Paris, 1995.

Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.

Kuhn, Thomas, S. *La structure des révolutions scientifiques*, traduit par: Laure Meyer, Champs - Flammarion, 1983.

Nietzsche, Frédéric, *Généalogie de la morale*, présentation par Philippe Choulet, Traduction inédite par: Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, GF-Flammarion, Paris, 1996.



الدراسات والأبحاث | Research Papers

تحويلات أطروحة (إسلامية المعرفة)، قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان

**Transformations in the 'Islamiization
of knowledge' project:
A reading in the contribution of
Abdel Hamid Abu Sulayman**

محمد هُمام^(١)

Houmam Mohamed

(١) أستاذ التعليم العالي بجامعة ابن زهر/أكادير، المغرب. البريد الإلكتروني: m.houmam@uiz.ac.ma



ملخص البحث:

تبحث هذه الدراسة في سيرة عبد الحميد أبي سليمان، وفي مساره العلمي؛ كما تركز على تشكله العلمي، سواء من حيث الرؤية المعرفية أم من حيث المنهج النقدي الذي ميزه كما ترصد الدراسة مساهمته من داخل مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن في عمليات الإصلاح الفكري والمنهجي الإسلاميين؛ من خلال مفاهيم تفسيرية تقوم على (الرؤية الأخلاقية)، وعلى مفاهيم (الاستخلاف)، و(العدل)، و(الإعمار).

وترصد الدراسة مساهمته، إلى جانب، إسماعيل راجي الفاروقي، وطه جابر العلواني، في تأسيس (جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين)، للربط بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية المعاصرة، وبلورة الأطروحة الجديدة للفكر الإسلامي المعاصر، تحت اسم (إسلامية المعرفة)؛ أطروحة تستند إلى الفلسفة وإلى النقد، من داخل معادلة (تكامل عالم الغيب وعالم الشهادة)، أو ما سمي لاحقاً في كتابات أخرى بـ: (الجمع بين القراءتين). وتبين الدراسة كيف سعى عبد الحميد أبو سليمان إلى تخليص

أطروحة الفكر الإسلامي المعاصر من النزعة الحركية والسياسية، من خلال الاستفادة من المجهودات العلمية للمفكر الماليزي محمد نقيب العطاس، والمفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، في إطار أطروحة: (التوحيدية الكونية) في مقابل (اللاهوتية الدينية)، و(الوضعية العدمية). كما عرضت الدراسة، في هذا السياق، مجهود عبد الحميد أبي سليمان في تجاوز حالة التأزيم التي وصل إليها باراديغم (العلوم الشرعية) الكلاسيكية، بأدواتها ومفاهيمها وتاريخيتها. وخاض أبو سليمان، في هذا الاتجاه، معركة فكرية ومنهجية متعددة المستويات؛ وهو ما تجسد في كتبه: (أزمة العقل المسلم)، و(الرؤية الحضارية والكونية)، وغيرها... مما هو مذكور في صلب الدراسة.

الكلمات المفتاحية: إسلامية المعرفة.

الفكر الإسلامي، الجمع بين القراءتين، تكامل العلوم، الاستخلاف.

Abstract:

This study addresses the biography of Abdel Hamid Abu Suleiman, and his scientific path. It also focuses on its scientific formation, both in terms of the epistemological vision

Abu al-Qasim Haj Hamad, for any framework of the thesis: (universal monotheism) versus (religious theology)), and (nihilistic condition). The study also presented, in this context, the effort of Abd el-Hamid Abu Suleiman in overcoming the crisis situation that the classical paradigm (forensic sciences) reached, with its tools, concepts and history.

Keywords: Islamic knowledge, Islamic thought, combining the two readings, integration of sciences, succession.

تقديم: عبد الحميد أبو سليمان: سيرة ومسيرة

ودعنا المفكر الإسلامي المجدد عبد الحميد أبو سليمان. كان من الرعيل الأول من المفكرين الإسلاميين الذي انتبهوا إلى محورية التجديد الفكري والبناء المعرفي والمنهجي في التنمية والنهوض. وكان من المؤسسين الأوائل لتقاليد النقد الذاتي للحركات الإسلامية، وللمعرفة التراثية بعامة. كان كثير الاشتباك مع الفكر التقليدي الإسلامي، وكان مزعجاً، بحكم ولادته في المملكة العربية السعودية، للحركة الوهابية، بمختلف أطيافها ومدارسها؛ فتكوينه الأكاديمي كان على أرضية مخالفة لأرضية الحركة الوهابية؛ إذ لم يتخرج من محاضنها التقليدية، ولم يتخرج من معاهد الدراسات الشرعية.

or in terms of the critical approach that distinguished it. The study also highlights his contribution from within the institution of the International Institute of Islamic Thought (IIIT) in Washington in the processes of Islamic intellectual and methodological reform; by recourse to explanatory concepts based on the (Ethical vision), and the concepts of (ISTIKHLAF), (AADL), and (IAMAR).

The study explain his contribution, along with Ismail Raji Al-Farouqi and Taha Jaber Al-Alwani, in establishing the Association of Muslim Social Scientists (AMSS) , to link Islamic sciences and contemporary social sciences, and crystallize the new thesis of contemporary Islamic thought, under the name (Islamic Knowledge) ; A thesis based on philosophy and criticism, from within the equation (the integration of the world of the unseen and the world of testimony), or what I call referred to later in other writings: (combining the two readings).

The study shows how Abdel Hamid Abu Suleiman sought to rid the thesis of contemporary Islamic thought from the dynamic and political tendency, by taking advantage of the scientific efforts of the Malaysian thinker Muhammad Naqib al-Attas, and the Sudanese thinker Muhammad

١. عبد الحميد أبو سليمان: التشكل المعرفي، هاجس الرؤية والنقد

يتحرك الإنتاج العلمي للمفكر المجدد عبد الحميد أبي سليمان على محاور: التجديد الفكري والمنهجي، وعلى بناء أطروحة جديدة، من منظور إسلامي، في العلاقات الدولية وفي العلوم السياسية؛ فقد كتب حول: قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، وإسلامية العلوم السياسية من منظور أطروحة (إسلامية المعرفة)، وهي عنوان المشروع العلمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن؛ فقد أشرف على تحرير الورقة المعرفية والمنهجية/ أطروحة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعنوان: (إسلامية المعرفة: المبادئ العامة-خطة العمل- الإنجازات). كما كتب في: إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي. وكانت له مواقف فكرية جريئة وغير معتادة في الفكر التقليدي الإسلامي، بخصوص تصور الدولة، والحريات السياسية، والتداول على السلطة، وقضايا الشورى، باعتبارها مؤسسة سياسية واجتماعية، وليست نصيحة للحاكم وحسب! ومفهوم الأمة، وحقوق المرأة، وقضايا فصل التربية والتعليم عن السلطة، وهذا الفصل هو المدخل، بنظره، لتفكيك متلازمة الاستبداد والفساد... كما انتقد طغيان النزعة الجزئية والانتقائية في الفكر الإسلامي؛ هذه النزعة التي تتصيد النصوص النبوية والتراثية وتحتمي خلف

التقيت بأستاذنا عبد الحميد أبو سليمان في أكثر من مكان؛ في ماليزيا، وفي القاهرة، وفي المغرب... وأعرفه منذ تسعينيات القرن الماضي، وتشرفت بأن أهداني عددا من كتبه القيمة والمزججة. واستفدت من العديد من الدورات التدريبية التي أشرف عليها، في إطار البرامج التكوينية، والندوات العلمية، التي نظمها، وينظمها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

ولد عبد الحميد أبو سليمان، رحمه الله، بمكة المكرمة سنة ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م. يمتد مساره التعليمي/الأكاديمي بين مكة المكرمة والقاهرة وفيلادلفيا؛ إذ تخرج من مدرسة تحضير البعثات في مكة المكرمة / ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م، ونال شهادة البكالوريوس في التجارة، من قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة/١٣٨١هـ/١٩٦٣م، وتحصل على شهادة الدكتوراة في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا/١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

عمل أميناً لاجتماعات المجلس الأعلى للتخطيط بالمملكة العربية السعودية، وأستاذًا بكلية العلوم الإدارية بجامعة الملك سعود بالرياض، ورئيسًا لقسم العلوم السياسية بالكلية نفسها. من المؤسسين للندوة العالمية للشباب الإسلامي بالسعودية، ومن المؤسسين لجمعية علماء الاجتماعات المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية، ورئيس تحرير سابق للمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية. وشغل منصب مدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ورئيسا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

جديدة للسياسة الاقتصادية التي اعتمدها النبي صلى الله عليه وسلم؛ والقائمة على مفاهيم فلسفية مؤطرة ومرجعية؛ هي: (الغائية الأخلاقية)، و(الاستخلاف)، و(العدل)، و(التكافل)، و(الإعمار). وهي مفاهيم تحولت إلى نموذج اقتصادي تنموي ومتطور، بحسب سقفه الاجتماعي والحضاري. وأنجز عبد الحميد أبو سليمان رسالته للدكتوراه في جامعة بنسلفانيا تحت عنوان: (النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية)^(٣)، استغرقت منه ثلاث سنوات تحريرًا. وعليه، ساهم أبو سليمان في بناء كتلة حرجية من الشباب المسلمين، من العرب خصوصًا، في الولايات المتحدة الأمريكية، يحملون همَّ الجواب الفكري والأكاديمي عن أسئلة التنمية والنهوض في بلدانهم، من خلال الانفتاح على المعارف الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي غرّفوا منها هناك، وسعوا إلى خلق علاقات جدل وتكامل بينها وبين العلوم الإسلامية. وكانت أنشطة الحركات الفكرية للشباب المسلم في أمريكا والتي كان يُؤطرها أبو سليمان: (اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا)، و: (جمعية العلماء والمهندسين المسلمين)، و: (جمعية الأطباء المسلمين). وقد عمل أبو سليمان على توحيد جهود هذه الجمعيات في إطار: (جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين)، التي عقد مؤتمرها

(٣) - صدر بالإنجليزية، بعنوان: Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought، ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن. نقله إلى العربية وعلق عليه وراجعته: ناصر أحمد المرشد البريك.

قدسيته، وتوفير المناخ المحتضن للاستبداد، والذي يوظف الدين لفائدة الصفوة/ النخبة السياسية. ويذهب عبد الحميد أبو سليمان، رحمه الله، في هذا السياق، من خلال قراءاته ومراجعاته/النقدية لكيفية استلهاهم التجربة النبوية عند المسلمين، مثلًا، إلى (أنه ليس المقصود أن يستمر العهد النبوي، وأن تستمر ممارساته وترتيباته الحرفية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا ما رأت الأمة وأولو الأمر والفكر أنه ما زال مناسبًا ويحقق مقاصد دينهم ومصالحهم)^(١).

٢. عبد الحميد أبو سليمان: رائد تأسيس المؤسسات الفكرية واستقطاب الكفاءات

ترجع الجذور الأولى للحركة الفكرية التي دشنها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، في الإصلاح الفكري والمنهجي، إلى بحث تقدم به عبد الحميد أبو سليمان لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية من كلية التجارة بجامعة القاهرة بعنوان: (نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة)^(٢). وفي البحث قراءة

(١) - عبد الحميد أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، قراءات منهجية اجتماعية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ٢٠١١، ص ١٠٢. وينظر: عبد الحميد أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠١٣/١٢م، ص ١٩. وينظر: مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٢٢، ديسمبر ٢٠٠٦.

(٢) - عبد الحميد أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، منشورات دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٠.

الناصرى، بنظره. هذا هو المفكر الذي اجتمع حوله فريق من الشباب الباحثين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان من أبرزهم أستاذنا عبد الحميد أبو سليمان، رحمه الله. ولعل القوة الفكرية والإشعاعية للبروفيسور الفاروقى هو ما ألبَّ عليه خصوم تجمعات المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية؛ فاغتيال رفقة زوجته لمياء الفاروقى، يوم ١٨ رمضان ٢٧/١٤٠٦م، طعنًا بالسكين^(١). وكان الفاروقى رئيسًا للمعهد العالمى للفكر الإسلامى حين اغتياله.

بقي الفاروقى في بداية السبعينات رئيسًا لجمعية علماء الاجتماعات المسلمين، وعاد فريق من المؤسسين إلى بلدانهم في الشرق، السعودية خصوصًا، للبحث عن الدعم والتمويل للمؤسسة. وفي هذا السياق أسست: **(الندوة العالمية للشباب الإسلامى)**، وكانت اليد الطولى في ذلك للمرحوم عبد الحميد أبو سليمان. وقد عملت الدولة السعودية على تمويلها في إطار شبكة مؤسسات إسلامية عالمية؛ مثل: **منظمة المؤتمر الإسلامى**.

(١) - كانت زوجته لمياء الفاروقى مسيحية متخصصة في الموسيقى الكنسية، وفي الموسيقى الدينية عمومًا. اعتنقت الإسلام، وشاركت زوجها في الكثير من المشاريع البحثية، والمؤلفات العلمية. ساهمت معه في كتابة موسوعة: أطلس الحضارة الإسلامية، وكتاب: الفنون الإسلامية الصادر عن منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن.

التأسيسي سنة ١٩٧٢م. وكان المؤتمر فرصة لتعرف الشباب المسلم على قامة علمية أمريكية/ فلسطينية كبيرة هي: إسماعيل راجي الفاروقى (١٩٢١-١٩٨٦)، أستاذ الفلسفة ودراسة الأديان في جامعة (تمبل)، لتنضم جهوده إلى جهود عبد الحميد أبي سليمان، وتتشكل مجموعة علمية، تسعى إلى بلورة خطاب فكري موجه إلى المجتمع الأمريكى وإلى المسلمين في مختلف البقاع، وفي العالم العربى تحديدًا.

أسندت رئاسة جمعية علماء الاجتماعات المسلمين إلى البروفيسور إسماعيل راجي الفاروقى بدعم من عبد الحميد أبو سليمان. فقد كان الفاروقى، وهو من أبناء يافا بفلسطين، وأمريكى الجنسية، كان من الرموز الفكرية العربية والإسلامية يومها؛ متخصص في الفلسفة وعلم مقارنة الأديان، ويجمع بين التكوين الأزهرى الكلاسيكى، وقد قضى في الأزهر حوالى أربع سنوات، وبين التكوين الفلسفى الحديث؛ فقد درس في جامعتي إندينا وهارفارد، وحصل على الدكتوراه من جامعة إنديانا/ ١٩٥٢، عن أطروحته: (نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم).

وكان ذا نزوع ناصرى في بداية تكوينه الفكرى، ثم تحول إلى الاتجاه الإسلامى في التفكير بعد فشل المشروع

والبنك الإسلامي للتنمية...

ودعا عبد الحميد أبو سليمان سنة ١٩٧٦، رفقة ثلة من الباحثين الشباب إلى عقد مؤتمر **لوغانو Lugano** للفكر الإسلامي بسويسرا. وبُورث أطروحة إصلاح الفكر الإسلامي وتجديده في هذا الملتقى الذي جمع ثلة من الباحثين الشباب في الفكر الإسلامي، من مختلف البلدان. وكلف إسماعيل راجي الفاروقي بتسجيل مؤسسة جديدة تستجيب لطموحات الشباب الباحثين في تجديد الفكر الإسلامي، بمنظور نقدي وفلسفي معاصر، وفي إطار بارادغم التكامل المعرفي بين العلوم الاجتماعية الحديثة والعلوم الإسلامية؛ بارادغم يستند على نقد الميثودولوجيا الطبيعية وتأزمها، والوقوف على محدوديتها في دراسة الظاهرة الإنسانية والاجتماعية المفعمة بالحياة والحركة. وسُجلت بالفعل مؤسسة **(المعهد العالمي للفكر الإسلامي)**، سنة ١٩٨١، وتولى الفاروقي مسؤولية المدير العام للمعهد. وكان عبد الحميد أبو سليمان أول رئيس له. ووضعت مسافات مع المنظمات ذات الطبيعة الأيديولوجية والسياسية: مثل اتحاد الطلبة المسلمين بأمريكا...

٣. عبد الحميد أبو سليمان: من الفكر الإسلامي إلى إسلامية المعرفة

أضحى عبد الحميد أبو سليمان من أبرز المنظرين لمشروع **(إسلامية المعرفة)**، رفقة البروفيسور الفاروقي والدكتور **طه جابر العلواني**، رحمهم الله جميعاً. وخرج أبو سليمان إلى الأضواء مضطراً بعد اغتيال الفاروقي، ثم بعد وفاة طه جابر العلواني. وكانوا يرددون أن مشروع **(الإسلامية) هو إنجاز نخبة ومشروع أمة**، يقوم على النقد والبناء، ويسعى إلى بناء النظرة الكلية في الفكر، وعدم الاستغراق في التفاصيل والجزئيات. وكتب أبو سليمان في هذا السياق أبحاثاً تحليلية في مناهج إصلاح الفكر الإسلامي؛ واشتهرت أبحاثه: **(الخط والتسطيح)**^(١)، و: **(الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني)**^(٢)، كما اشتهر كتابه: **(أزمة العقل المسلم)**^(٣) والذي ترافع فيه على أن أزمة المسلمين هي أزمة فكر وليست أزمة عقيدة، مما عرّضه لفوهات مدافع الحركات السلفية والتيارات التقليدية عامة، كما ترافع فيه عن إحدى أهم مقولات أطروحة (إسلامية

(١) - صدر هذا البحث كتاباً مستقلاً ضمن منشورات مركز الناقد الثقافي، الطبعة الأولى، دمشق ٢٠١٠.

(٢) - صدر ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

(٣) - صدر ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، فرجينيا، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

من آلامه وزفرات قلبه ومعاناته.

يقدم عبد الحميد أبو سليمان تصويره لأطروحة (إسلامية المعرفة)، من خلال نقل العقل المسلم من الاستغراق في قضايا الفكر الإسلامي إلى التعمق في منظور جديد سيعرف بـ (إسلامية المعرفة)، بتأطير نظري يستند إلى الفلسفة والنقد، من داخل معادلة تكامل (الغيب) و (الشهادة)^(١). وستظل هذه المعادلة، برغم مجهودات رواد المعهد وفي مقدمتهم عبد الحميد أبي سليمان، من أعقد المستويات في هذه الأطروحة برمتها، ولا يكاد يجتمع حولها روادها ومنظروها من داخل المعهد العالمي للفكر الإسلامي نفسه. فإذا كان أبو سليمان يتكلم عن (تكامل الغيب والشهادة)، فطه جابر العلواني يتكلم عن (الجمع بين القراءتين)^(٢)، وهو مفهوم استُدعي من أطروحة المفكر السوداني أبي القاسم حاج

(المعرفة)، وهي: (تكامل الغيب والشهادة)، كما ترفع عن حرية العقيدة، وحرية الفكر، وحرية الأداء الاجتماعي، و قدّم أفكارًا إبداعية ومزعجة للخطاب الإسلامي التقليدي، في ما يتعلق بعلوم التربية^(٣)، والعلوم السياسية، والعلوم التقنية. وظل مقتنعًا بأن (الإسلامية) ليست فكرًا إسلاميًا جزئيًا وتحريضيًا، بل هي رؤية معرفية وكلية، ومنهج متكامل، قادرة على أن يكون أداة دفع، ذاتي وموضوعي، من أجل عطاء حضاري متجدد يقدمه المسلمون لعالم اليوم. وظلت كتابته، من منظور أسلوبي، كمال قال رفيقُ دربه الدكتور طه جابر العلواني: **جزءًا**

(١) - اهتم عبد الحميد أبو سليمان بقضايا التربية والتعليم، وظل يلح على العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي. وبحث، في العديد من الدراسات التي أنجزها، في دور العوامل البيئية والتاريخية في إنتاج مناهج المعرفة في التراث. وفي تأثير هذه المناهج في تكوين عقلية أبناء الأمة ونفسياتهم. (ينظر كتاب: أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، عبد الحميد أبو سليمان، منشورات دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤). وينظر: التكامل المعرفي وعلاقته بالإصلاح الفكري المنطلق من الجامعات: قراءة في إسهامات الدكتور عبد الحميد أبو سليمان وتجربته في إصلاح التعليم الجامعي، محمد أبو بكر إبراهيم، ضمن كتاب: التكامل المعرفي، أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، تحرير: راند جميل عكاشة، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، فريجينا، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص ٣٢٣-٣٥٢. كما اهتم أبو سليمان بوضع مناهج للتعليم الجامعي، واقترح أكثر من برنامج في العلوم الدينية وفي العلوم الاجتماعية، من خلال تخصصات رئيسية، وتخصصات فرعية، وتخصصات مزودة بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية. وتمثل الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا أهم نموذج قدمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي لإصلاح مناهج التعليم العالي، خصوصًا في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية. وللاطلاع بتفصيل على مناهج الدراسة وعلى خلفياتها المنهجية والمعرفية بهذه المؤسسة، ينظر كتاب صديقنا الأستاذ الباحث أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم، في كتابه: التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية: دراسة في تجربة كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، فريجينا، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، الفصل الخامس، ص ٢٤٠-٣٠٦، والفصل السادس، ص ٣٠٧-٣١٦.

(٢) - تنظر دراستنا: الإنسانية الإسلامية في مشروع إسلامية المعرفة: عبد الحميد أبو سليمان نموذجًا، ضمن كتاب: رحابة الإنسانية والإيمان، عبد الوهاب المسيري، منشورات دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٣٤٠.

(٣) - صدر كتاب لطفه جابر العلواني بعنوان: الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، منشورات مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٦هـ. قدم طه جابر في هذا المؤلف مداخل جديدة لقراءة القرآن: مثل: مدخل التنزيل، ومدخل الإيمان بالوحدة البنائية للقرآن، ومدخل الإيمان بوحدة السورة القرآنية، ومدخل القيم العليا، التي حددها في: التوحيد والتزكية والعمران، ومدخل العلاقات بين الله والإنسان والكون، ومدخل التصنيف الموضوعي، ومدخل البحث في المناسبات. كما قدم مداخل لقراءة الكون: حددها في: مدخل الخلق، ومدخل العناية، ومدخل النظر في الواقع الموضوعي الخارجي. ورسم من خلال هذه المداخل كلها طريقة الجمع بين القراءتين كما تصورهما.

والاستمداد منها. لذلك تكفل خريجو الدراسات الإسلامية بالتأليف في مجال (إسلامية المعرفة)، من دون انفتاح على المعارف الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بما فيها العلوم الفلسفية والإبستمولوجية^(٣). هذا ما عرّض الأطروحة برمتها للنقد والتشكيك في قيمتها المعرفية. وهو الشيء الذي انتبه له أيضًا الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي، فأحجم عن نشر بعض كتابات الفيلسوف الماليزي محمد نقيب العتاس: خصوصًا كتابه: the Concept of Education of Islam ، وقد سلمه له العتاس سنة ١٩٧٦، كما يحكي في كتابه: Islam and Secularism ، الذي نشره سنة ١٩٧٨، وترجمه صديقنا الدكتور محمد طاهر الميساوي.

(٣) - يذهب أبو القاسم حاج حمد إلى أن أبحاث المنتسبين للدراسات الإسلامية أغرقوا مكتبة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بمؤلفات تخلط بين مقولة (التأصيل) وبين أطروحة (إسلامية المعرفة). وهي مؤلفات تناقض (إسلامية المعرفة)، بحيثياتها الإبستمولوجية التي تقوم على التفاعل بين الجدليات: الغيب والإنسان والطبيعة. فظهرت كتابات كثيرة في سياق هذا الخط: تتحدث عن: (الوسطية)، و(أزمة المسلم)، و(أزمة الفكر الإسلامي)، و(التفسير التاريخي الإسلامي)...تقوم على الرّفص والهّجاء للثقافة الغربية، وتفتقد إلى القدرة (التفكيرية) و(التركيبية). (ينظر: إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص٧٤ وما بعدها) ويرى عبد الجبار الرفاعي أن مقولة/ أو نزعة التأصيل تكاد تكون مرحلة طفولية في تطور الفكر الإسلامي المعاصر: وقد عبر عن ذلك بنص دال على تلك النزعة عندما قال: «كنت قبل أن أبلغ عشرين عامًا كغيري من فتية الجماعات الدينية مولعًا بالبحث عن هوية دينية للعلم، لذلك مضيت أنقب في المكتبة عن كتابات تفسر القرآن الكريم تفسيرًا علميًا. وفي مرحلة لاحقة من حياتي بدأت أفتش عن كل إشارة يمكنني تصنيف انتمائها للصور الحديثة في تراثنا الديني، فإن لم أجد في هذا التراث ما يؤشر إلى ذلك أسعى إلى العثور على محاولات تسعى لتوطينه بأي شكل. فمئلاً كنت أحسب المدونة الفقهية تتسع لكل نظم الدولة الحديثة، بل كنت أمني نفسي بالعثور على كل ما جاء به علم الاقتصاد الحديث والعلوم السياسية ولوائح الحقوق والحريات والقوانين في هذه المدونة». (الدين والاغتراب الميتافيزيقي، مرجع سابق، ص١٣٢)

حمد^(٤)، بغير قليل من التحوير والتعديل، بل والتحفّظ! على ما يتميز به أستاذنا الدكتور طه جابر العلواني، رحمه الله، من رحابة صدر، واتساع أفقه الفكري، ودفاعه المستميت عن الحرية الفكرية، وهي نفس الأخلاق الفكرية التي تُميز أبا سليمان، بخلاف قادة آخرين في المعهد أو في محيطه الفكري. كما أن طه عبد الرحمن يقترح مصطلح (التقريب التداولي) عوض الأسلمة!^(٥)

٤. عبد الحميد أبو سليمان: محاولات تجديد أطروحة إسلامية المعرفة

لقد كان أبو سليمان وطه جابر العلواني يقومون بدور تطعيم مفهوم (إسلامية المعرفة) بمقولات يستمدونها من مفكرين مبدعين لم يكن عقل النخبة يومذاك في المعهد، والمستلب للتيارات الحركية والسياسية، قادرًا على التفاعل معها

(١) - قدم أبو القاسم حاج حمد أطروحته في كتابه: منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م. ينظر تصور أبي القاسم حاج حمد لمفهوم الجمع بين القراءتين، في الفصل الثالث، بعنوان: الجمع بين القراءتين: مراتبه والتأسيس الإبراهيمي، ص١٨٦-٢٤٨.

(٢) - ينظر كتاب طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية. ينظر الباب الثالث، بعنوان: النظرة التكاملية إلى التراث الإسلامي العربي والاشتغال باليات التقريب التداولي، ص٢٣٧-٤٢. وتنظر دراستنا بعنوان: مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لطله عبد الرحمن: دراسة في جدل التداول والتقريب، على المنصة العلمية لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، سبتمبر ٢٠١٤، رابط الدراسة: <https://www.mominoun.com/articles>

لندن)، وفيها حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية. ويعتبر من كبار الفلاسفة المسلمين بأرخبيل الملايو، ومن مؤسسي الجامعة الوطنية في ماليزيا. كان صديقا لمفكرين كبار في الفكر الإسلامي الحديث، ممن التقى بهم في كندا؛ مثل: المفكر الباكستاني فضل الرحمن، والإيراني سيد حسين نصر، والفلسطيني إسماعيل راجي الفاروقي، والياباني توشيهيكو إزوتسو.

ووقع الأمر نفسه مع الفيلسوف السوداني أبي القاسم حاج حمد، بخصوص كتابه: (منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، والتي تحفظ المعهد في نشره، واكتفى بمناقشته في جلسة فكرية مغلقة بالقاهرة، هي، بتعبير أحد الباحثين، أقرب إلى المحاكمة^(١). وقد حكى أبو القاسم تفاصيل قصة عدم نشر الكتاب ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، رغم أنه بحث تفرغ له أبو القاسم بتكليف من المعهد نفسه! ومن حسن الحظ أن التقطه المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي ونشره ضمن منشورات مركز (دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد)/٢٠٠٣.

فإسلامية المعرفة عند سيد محمد نقيب العتاس تلقى مع تعريف أبي القاسم حاج حمد: وهي تعبير مرادف ل(الرؤية الفلسفية)،

(٢) - نشر مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي ببيروت، وقائع هذه الجلسة الفكرية، لمناقشة كتاب أبي القاسم حاج حمد، في ملحق، ضمن كتاب: (منهجية القرآن المعرفية)، مرجع سابق، ص ٢٥٥-٣٢٧.

إلى العربية، بعنوان: (مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية)، سنة ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م^(١). وانتقد العتاس إسماعيل الفاروقي على تكتمه على مجهوداته، في ابتكار أطروحة (إسلامية المعرفة)، من منظور فلسفي نقدي، كما اشتكى من انتحال أفكاره، ومن إخراجها عن سياقاتها، ومن إلباسها صفة (إسلامية المعرفة)، من غير استيعابها وتمثلها، ومعرفة مقاصدها وحدودها؛ وبالمناسبة فالعتاس (ولد سنة ١٩٣١ بأندونيسيا)، وهو فيلسوف وعالم اجتماع ماليزي، ومتخصص في الميتافيزيقا، وفي الدراسات الأدبية... خريج جامعات: كندية (ماكغيل)، وبريطانيا (مدرسة لندن للدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة

(١) يحمل الكتاب في أصله بالإنجليزية عنوان: Islam and Secularism. فقد اختار المترجم عنوان: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية: أي تعديل العنوان الأصلي، بعد الاتفاق مع المؤلف، ولأسباب علمية وتداولية ذكرها أخونا محمد الطاهر الميساوي في (مقدمة المترجم)، ص ١٤. وقد ظهر الكتاب في صيغته الأولى باللغة الإنجليزية سنة ١٩٧٨، ولكن أفكاره صيغت، كما ذكر المؤلف سيد محمد نقيب العتاس في مقدمة الطبعة الإنجليزية الثانية، منذ منتصف الستينيات من القرن الماضي، خصوصاً ما تعلق بقضايا التربية والتعليم، وإسلامية المعرفة. وقد صدر الكتاب بالعربية، وترجمة الميساوي، ضمن منشورات المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، الطبعة الأولى، كولالمبور، ماليزيا، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م. وتظهر فصول الكتاب الستة العمق الفكري والفلسفي والعرفاني والنقدي الذي يميز مفهوم (إسلامية المعرفة)، في منظور نقيب العتاس: ففي فصول الكتاب نكتشف حفراً معرفياً ومنهجياً عميقاً في التاريخ الغربي الحديث، وفي مفهوم علماني، وعلمنة، وعلمانية (بفتح الميم)، وحفر فلسفي في مفهوم الدين، وفي مفهوم الأخلاق في الإسلام، وفي الوقوف بشجاعة فكرية وفلسفية ونقدية على جذور المأزق الإسلامي، وعلى العمل الكبير الذي أنجزه نقيب العتاس لتحرير المعرفة من الرؤية الغربية، ثم الانتهاء إلى خصوصيات الأسلمة في أرخبيل الملايو، هذا المجهود البحثي العميق سيُهدر، للأسف، ولن يُستفاد منه للبناء المعرفي الصلب لجذر أطروحة (إسلامية المعرفة)، مما سيفتح المجال للأطروحات التقليدية لخطف (إسلامية معرفة) وتوظيفها ضمن النسق السلفي المغلق.

مما أوصلها إلى حالة قصوى من التأزيم!

سعى عبد الحميد أبو سليمان من خلال أبحاثه إلى تجاوز حالة التأزيم التي بلغتها أطروحة (إسلامية المعرفة)، بمضمونها التقليدي الذي لم يستطع تجاوز باراديغم (العلوم الشرعية) الكلاسيكية، بأدواتها ومفاهيمها وتاريخيتها. وبعدم قدرة روادها (العرب خصوصاً)، على الانفتاح على إبداعات محمد نقيب العطاس، وأبو القاسم حاج حمد، وعبد الوهاب المسيري... كما لم يفتحوا على أفكار مشاريع فكرية وفلسفية عربية ذات أفق فكري أوسع، وذات خلفية منهجية ومعرفية قادرة على تعميق البعد المعرفي والمنهجي للأطروحة: من مثل مشاريع: محمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن... كما لم يتم التفاعل مع المجهودات العلمية في مجال (نظرية المعرفة)، و(الميثودولوجيا)، و(الفلسفة)، و(العرفان)... مما أُنتج في الفضاء الإسلامي، غير العربي، خصوصاً في: إيران، والهند، وباكستان، وتركيا... وغالباً ما يكون المانع نزعة طائفية متخفية، عند هذا الفريق أو ذاك، مع أنه من المفروض أن يكون النص المرجعي والتأسيسي لأطروحة إسلامية المعرفة هو: القرآن الكريم. يضاف إلى هذا (اللا تفاعل الداخلي) خصومة خارجية للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي نشأت في الغرب؛ مثل: الإبيستمولوجيا، والسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، وتاريخ الأفكار، وتحليل

والتي يسميها: (التوحيدية الكونية)، في مقابل: (اللاهوتية الدينية)، وكذلك (الوضعية العدمية)؛ (إنها فلسفة وجود مطلق تجمع بين جدل الغيب الإلهي استنباطاً من القرآن، وجدل الإنسان المطلق بذاته واللامتناهي النزوع، وجدل الطبيعة بمنطق علمي تحليلي إبستمولوجي، يعتمد على (التفكيك)، و(التركيب) معا). ينظر كتاب أبي القاسم حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، منشورات مركز فلسفة الدين والكلام الجديد، ص ٥٢^(١)، كما كان العطاس وحاج حمد يقتربان في النظر من تصور المفكر المصري عبد الوهاب المسيري^(٢)، ويتقاطع الثلاثة مع طه جابر العلواني وعبد الحميد أبي سليمان، من داخل المعهد، ويتعدون جميعاً في النظر إلى (أسلمة المعرفة) عن التيار الذي ساد وهيمن على الأطروحة في المعهد وهو تيار تقليدي،

(١) - يرى أبو القاسم حاج حمد أن معظم كتاب (إسلامية المعرفة) لا يبصرون الجانب التفكيكي في الإبيستمولوجيا العلمية المعاصرة، ودحض المنهج المادي وحتميته، وهو الأمر الذي تنبه إليه عبد الوهاب المسيري بنافذ بصيرته الفكرية، مما ساهم في مد جسور (إسلامية المعرفة) إلى (الإنسانيين)، ممن تحرروا من هيمنة (المادية الطبيعية)، وجعلوا العلاقة معها ثنائية: أي: (الإنسان-الطبيعة)، أملاً أن يتواصل توجههم ليدركوا الثنائية الكبرى (الله-الإنسان)، عوضاً عن موقفهم الحيادي الذي يمكن أن يوصلهم إلى (العدمية). فالتفكيك والتركيب والجدل بين هذه الثنائيات هو القادر، بنظر حاج حمد، على بناء الإطار العام لإسلامية المعرفة، وتحرير فلسفة العلوم الطبيعية من (الإحالة المادية)، وتحرير الإنسان من (الوجودية العنثية)، وتحرير الغيب من (اللاهوت والخرافات). (إبستمولوجية المعرفة الكونية، مرجع سابق، ص ٨٣).

(٢) - ينظر في هذا السياق دراسة بعنوان: معالم الخطاب الإسلامي الجديد، عبد الوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٦، ١٩٩٧. وبميز فيه المسيري بين أنواع الخطابات داخل الساحة الإسلامية، ويعتبر خطاب (إسلامية المعرفة)، خطاباً جديداً، أو هكذا ينبغي أن يكون؛ إنه خطاب جذري وتوليدي واستكشافي، وليس توفيقياً ولا تلافيقياً، وهو خطاب نقدي وتفاعلي.

الخطاب، والتأويل (الهيرمينوطيقا)...) (١).

وعليه، كادت أطروحة (إسلامية المعرفة) أن تتحول إلى مقولة، أقرب إلى الأيديولوجيا منها إلى المعرفة، محصورة داخل أقسام الدراسات الإسلامية، بمنظور مدرسي واسترجاعي للمجهود العلمي الذي أنتجه العلماء المسلمون، والعرب خصوصاً، في التاريخ الماضي، لولا المجهودات النوعية لأبي سليمان ولطه جابر العلواني، والمواكبة النقدية البانية والناصرة، على حدتها، للأطروحة، من مفكرين كبار معاصرين، ويتقدمهم المفكر العراقي الموسوعي عبد الجبار الرفاعي، من خلال مجلته الرائدة: (قضايا إسلامية معاصرة). فإلقاء نظرة على عناوين بعض أعداد المجلة، التي تجاوزت السبعين، يظهر الخلفية النقدية والفلسفية التي توطد المجلة، والقيمة المضافة التي يمكن أن تضيفها لأطروحة (إسلامية المعرفة)، نقدًا وتوجيهًا وتعديلاً؛ إذ تقحم هذه الموضوعات الأطروحة داخل النقاش اللاهوتي المعاصر، من خلال الاشتباك مع المفاهيم والمنهجيات التراثية، وليس الاقتصار على إعادة إنتاجها، من خلال عمليات ترحيل من التاريخ، إلى سياقات معاصرة غير مناسبة، مما يفقد البحث الاستفادة المنهجية من علوم التراث، كما تم

إنتاجها في سياقها التاريخي الخاص والمحدود. من هذه العناوين التي ميزت أعدادًا من مجلة (قضايا إسلامية معاصرة): (فلسفة الفقه/ العدد السابع)، و(مقاصد الشريعة/العددان التاسع والعاشر)، و(الاتجاهات الجديدة في علم الكلام/العدد الخامس عشر)، و(التباسات المفاهيم/العددان ٢٤-٢٥)، و(الدين والتراث في عصر الحداثة/العدد ٣٠)، و(العيش سويًا في فضاء التنوع والاختلاف: مقاربات في التعددية الدينية والثقافية/العدد ٣١-٣٢)، و(أنماط الإيمان والاعتراف بالآخر/العدد ٣٣-٣٤)، و(أنماط الإيمان وحدود الحرية الدينية/العدد ٣٩-٤٠)، و(رهانات الدين والحداثة/في ستة أعداد متتالية/في العدد ٤٩-٥٠، مثلًا، عنوان المحور: فلسفة الدين واتجاهات اللاهوت الحديث، وفي العدد ٥١-٥٢، عنوان المحور: الإيمان والتجربة الدينية. و(الهرمينوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية/في أكثر من عدد، بداية من العدد ٥٣-٥٤). وغيرها من الموضوعات الثرية التي زخرت بها أعداد المجلة. وكانت تلك الموضوعات بنظرنا تستحق أن تكون محاور وأسئلة بحثية، من منظور نقدي وفلسفي وثقافي، لأطروحة (إسلامية المعرفة)، وكان الانخراط في هكذا مواضيع سيدفع بالأطروحة إلى مستويات متقدمة من التألق المنهجي والمعرفي، عوض الانطواء في حدود المعرفة التراثية وخلاصاتها التاريخية، التي تتكرر هنا وهنا، بعناوين مختلفة، لكنها مُغرقة في التبشيرية والدعوة، وغير قادرة على الانخراط في النقاش المعرفي الكوني، من خلال أسئلة

(١) - ننظر دراستنا: لماذا تخاصم العلوم الإسلامية الإبيستمولوجيا؟ بحث قدم في المنتدى الفكري الثامن بجامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب، ٢٠٢٠ فبراير/٢٠١٥، صدر ضمن كتاب: الإبيستمولوجيا وإسلامية المعرفة: مقاربات في المنهج، منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٩، بيروت، ص ١٨٥-١٩٠.

إسلامية معاصرة) والذي كان مخصصاً لنقد أطروحة إسلامية المعرفة، تحت عنوان: (إشكالية أسلمة العلوم: التحيز والتمركز في المعرفة)^(٣). وقد وصف عبد الجبار الرفاعي عبد الحميد أبا سليمان، بعد أن أجرى معه حواراً للمجلة بأنه: (كان أرحب رؤية وثقافة من رفاقه الدكاترة المهندسين في فريق إدارة المعهد، على الرغم من أنه ليس متجذراً في دراسة التراث وغربلته)، بل يحكي عبد الجبار الرفاعي أن الدكتور أبا سليمان والدكتور طه جابر العلواني دعواه إلى زيارتهم في مقر المعهد، وتقديم رؤيته النقدية ومناقشتها مع فريق المعهد، ولكنها زيارة لم تتحقق!

كان إذن أبو سليمان يسابق الزمن لإنقاذ الأطروحة من أزمته، وفتح آفاق جديدة لها، وظل يُلح على بناء الجذر الفلسفي لها، مركزاً على رؤية كلية تقوم على (التوحيد والوحدانية)، وتحقيق تكامل الغيب والشهادة، على أساس تكامل الوحي والعقل والكون، أو ما سماه أبو القاسم

(٣) - دعا عبد الجبار الرفاعي في تقديم هذا العدد إلى الاستيعاب النقدي للتراث وللمعرفة الحديثة. وتضمن العدد حوارات في موضوع (أسلمة المعرفة) مع مفكرين عرب وإيرانيين: مع: عبد الوهاب المسيري حول تحيزات المعرفة، ومع عبد الكريم سروش حول إشكاليات التنمية العلمية، ومع مصطفى ملكيان حول جدل العلم والدين، ومع أبو بكر أحمد باقادر حول إشكاليات أسلمة العلوم الاجتماعية، ومع سيد حسين نصر حول المعرفة والأمر القدسي. كما تضمن العدد فعاليات الندوة التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة لمناقشة كتاب أبي القاسم حاج حمد: (منهجية القرآن المعرفية). وتوجد في العدد أيضاً دراسات في الموضوع لمفكرين: مثل: عبد الله إبراهيم (نقد التمرکزات الثقافية في العالم المعاصر)، وعبد الكريم سروش (الإسلام والعلوم الاجتماعية)، ومصطفى ملكيان (أسلمة الجامعات)، وأبو القاسم حاج حمد (المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم).

بحثية عميقة، فبقيت أقرب إلى السؤال العقدي والهوياتي القائم على تبجيل الذات وهجاء الآخر! والبحث المضني عن (تأصيل) المعارف الجديدة في التراث. وقد بذل أبو سليمان، رحمه الله، مجهوداً معتبراً لإخراج الأطروحة من مأزقها.

ه. عبد الحميد أبو سليمان: من أجل أفق معرفي جديد لأطروحة إسلامية المعرفة

لقد كان عبد الحميد أبو سليمان، رحمه الله، مستشعراً لأزمة أطروحة (أسلمة المعرفة)، خصوصاً أمام انحسارها داخل فضاءات العلوم الشرعية، وبين الباحثين التراثيين. واستطاع بفعل خلفيته التدبيرية، وتكوينه في العلوم السياسية والإدارية، تنظيم لقاءات حوارية، والانفتاح على الخطابات النقدية للأطروحة. لذلك كان صديقاً متواصلاً مع عبد الجبار الرفاعي، ومطلعاً على دراسته النقدية لأطروحة (الأسلمة)، وخصوصاً بحثيه العميقين: (عندما يتجاوز الدين حدوده)^(١)، وبحث: (إسلامية المعرفة: أيديولوجيا وليست معرفة)^(٢). كما يبدو أنّ أبا سليمان اطلع على العدد ٢٣/ربيع ٢٠٠٣، من مجلة (قضايا

(١) - الفصل السادس من كتاب: (الدين والاغتراب الميتافيزيقي، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، الطبعة الثانية، ٢٠١٩، ص ١٢٩-١٥٠).

(٢) - الفصل السابع من كتاب: الدين والنزعة الإنسانية، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨، ص ١٥٥-١٦٥.

والقراءة، والآفاق، والنفوس... مفاهيم مركزية في القرآن الكريم. وقد سعى أبو سليمان في كتابه (أزمة العقل المسلم)، إلى كشف البعد الفكري والمنهجي للأزمة، وتبنى مصطلح (النقد المزدوج)، في التعامل مع المعرفة التراثية، أو المعرفة الغربية. وأعطى مفهومًا جديدًا للأصالة، واعتبر صفة (الإسلامية)، هي حقيقة تكوينية ونفسية وفكرية في حركة الأمة.

وسعى أبو سليمان، رحمه الله، إلى إعطاء صفة (الإسلامية) للمعرفة، من خلال تصور رحب، ومن خلال فصله عن النزعة الفقهية (السلفية تحديدًا)^(١)، التي سحبت لذاتها. وقد حصل هذا السحب من خلال أعمال ومؤتمرات ومنشورات الندوة العالمية للشباب الإسلامي. فاشتغال أبي سليمان، ومجموعة من قادة المعهد، بشكل مزدوج؛ أي من داخل الندوة العالمية للشباب الإسلامي وفي الوقت ذاته من داخل جمعية علماء الاجتماعات المسلمين، خلق، بنظرنا، خلطًا في الجذر المعرفي لأطروحة (إسلامية المعرفة)، فبقيت داخل الإطار التقليدي المهيمن على الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

ووجد أبو سليمان نفسه في هذا السياق مضطرًا إلى الخوض في قضايا تجديد الفقه الإسلامي، وإحداث اختراقات في بنيته التراثية

حاج حمد: جدل الغيب والإنسان والطبيعة. وحدد أبو سليمان لرؤيته الكلية مستويات ثلاثة: هي: الوجدانية، أو الفطرة والإيمان المطلق، ثم: خلافة الإنسان في الأرض والكون، ثم: المسؤولية الأخلاقية في إدارة الكون وتسييره، على قواعد: الحق، والخير، والعدل، والإعمار، والحب، والبذل، والصبر. ويختزل أبو سليمان هذه (الرؤية الكلية) في ثنائيات: الخلق والوجود، وموضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها، وحرية القرار والإرادة الإنسانية ومسؤوليتها، وحرية العقيدة وحرية الفكر، ثم ثنائية التوكل على الله مع السببية في أداء الفعل الإنساني في الواقع الاجتماعي.

ودعا أبو سليمان في هذا السياق إلى التخلص من الخوف النفسي والمرضي من السلط الدينية والسياسية المنتحلة، الذي يصيب إرادة الفرد وإرادة المجتمع؛ فسلامة منهج التفكير، من منظور أبي سليمان، هي التحرر من مشاعر الخوف والإرهاب النفسي؛ فالغرب، بنظره، لم ينطلق في مشروعه النهضوي إلا بعد التخلص من سلطان الكنيسة وكهنوتها وإرهابها النفسي لشعوبها، مما جعله يبدع من دون كوابح في مجالي المعرفة والعلوم والتنظيم... فالتخلص من نفسيات العبيد مدخل حاسم للنهوض، مع الوعي الكامل بمعادلات الزمن والمكان، وبالواقع الموضوعي الملموس. لذلك كانت مفاهيم: التفكير، والعقل، والنظر،

(١) - ينظر الفصل الثاني من كتاب (أزمة العقل المسلم)، مرجع سابق، بعنوان: المنهج التقليدي للفكر الإسلامي: تقويم ونقد، ص ٧٣-١٠٣.

وفي أفغانستان...^(١) وفي سياق مواجهة أيديولوجيا ثورة الخميني في إيران، وما تسميه الحركات السلفية بتمدد (الروافض)، وتقصد: الشيعة، في أكثر من بلد عربي^(٢).

وجد أبو سليمان إذن نفسه في خضم معركة لها أبعاد فكرية وجذور فقهية سلفية. وكأني به يريد تخلص (الجزر المعرفي) لأطروحة إسلامية المعرفة من السقوط رهينة في الشباك السلفي، وهو ما حصل، وظلت رهينة فيه أمداً طويلاً وما

(١) - يشرح أبو القاسم حاج حمد هذه المعادلة من منظور فكري-استراتيجي في كتابه: (جذور المأزق الأصولي)، منشورات دار الساق، بيروت، ٢٠١٠، ينظر على الخصوص: الفصل الأول، بعنوان: الفخ الأفغاني: طبيعته وما ينبغي فعله عربياً وإسلامياً، ص ٢٣-٢٨، والفصل الثاني، بعنوان: طبيعة مخطط الهيمنة الأمريكية المعاصرة، ص ٣١-٥٢.

(٢) - هذا التخوف الطائفي والمذهبي المتبادل، بين السنة والشيعة، تسرب بنظرنا إلى الحالة الفكرية والمعرفية، وتحكم في العلاقات بين الأفراد وبين المؤسسات ممن يحملون همّ التأسيس لمشروع إسلامية المعرفة، فإذا استثنينا مجلة قضايا إسلامية معاصرة، التي تجمع في جل أعدادها بين مفكرين سنة وبين آخرين شيعة، أو بين مفكرين إسلاميين وبين آخرين علمانيين أو حداثيين، تكاد تكون القطيعة هي الغالبة على المنابر الأخرى. وعليه، لا نجد عادة في مجلات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكذا في ندواته ومؤتمراته، مفكرين، من منظور إسلامي، لكنهم يحسبون (مذهبيًا) على الشيعة: مثل: عبد الكريم سروش، ومحمد حسين نصر، ومصطفى ملكيان، ومحمد مجتهد شبستري، ومحمد حسين فضل الله، وعبد الجبار الرفاعي... كما لا نجد مفكرين يحسبون عادة على التيارات الصوفية: مثل: محمد نقيب العتاس، وطه عبد الرحمن، وفضل الرحمن... أو مفكرين يحسبون على التيارات العلمانية: مثل: محمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون... أو مفكرين يحسبون على غير المسلمين: مثل: إدوارد سعيد، وغيره. مع أن المتن الفكري لهؤلاء كان سيوفر لأطروحة إسلامية المعرفة فرصة كبيرة وغنية، من خلال الحوار والاختلاف، لبناء جذر معرفي قوي ومتماسك. ولكن، برغم مجهودات الفاروقي وأبي سليمان وطه جابر، ظلت الأطروحة رهينة للرؤية السلفية المتخفية تحت عناوين براق، ضمن إصدارات المعهد وأنشطته وفعالياته. وكان المعهد العالمي في مرحلة من مراحل الأولى مؤهلاً، من بين كثير من المؤسسات الفكرية، وحده دون غيره، لاحتضان هكذا نقاش فكري موسع بين مختلف المكونات الفكرية والثقافية للأمة.

السميكة، التي كانت تكبل العقل المسلم وتنتج أزمته. فقد كان أبو سليمان واعياً بأن الباراديغم الفقهي التقليدي في مخرجاته، بما أنه يسيء استخدام القداسة، ينتهي إلى قهر العقل بالقداسة وليس هدايته بها؛ فنصبح أمام حالة (قهر قداسة) وليس (هداية قداسة). وكان هذا الموضوع محور بحث مطول أنجزه بعنوان: (الخطاب الإسلامي المعاصر وتشوهات الخلط والتسطيح)، وبرغم أنه كان خريج تخصصات العلوم السياسية والإدارية والعلاقات الدولية، فقد اقتحم مجموعة من الموضوعات الفقهية، ذات علاقة بالحياة الاجتماعية والفكرية والفنية: من تصوير ونحت، وقضايا التعددية الدينية ومقارنة الأديان، والعلاقات مع الآخر من غير المسلمين، وتجديد نظام العقوبات، ونظرية الإسلام الاقتصادية، وقضايا العنف السياسي... وفي هذا السياق كتب أبو سليمان أبحاثاً في هذه الموضوعات، يبدو أن طرحها كان مرتبطاً بانتشار الحالة السلفية، وهيمنة (الأجندة الفكرية السلفية) وامتداداتها على طول العالم الإسلامي، منذ سبعينيات القرن الماضي، متفاعلة ومغذية، من منظور فكري ومرجعي وسياسي وأيديولوجي، لكثير من التنظيمات والحركات والجماعات السياسية، وفي سياق أحداث وحروب ومواجهات مسلحة، هنا وهناك؛ مثل: صراعات الجماعات المسلحة في مصر مع السلطة، وفي سوريا، وفي العراق،

زالت، برغم مجهودات المعهد المعتبرة في هذا السياق، وخاصة مجهودات أبي سليمان وطه جابر العلواني... فكتب أبو سليمان أبحاثاً مهمة ومبدعة في سياقها وفي ظروفها، وفي إطار اشتباكات معرفية مع الرؤية السلفية، بأفق فكري وأدوات منهجية جديدة في حينها. لذا كان أبو سليمان، في خضم هذه المعركة، مسكوباً بالرغبة في تأسيس ما يسميه بـ: الرؤية الحضارية القرآنية، وقد أصدر كتاباً في هذا السياق بعنوان: (الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، منشورات المعهد العالمي للفكر الإنساني)، وصدر بالإنجليزية تحت عنوان: The QUR'ANIC WORLDVIEW: A Springboard For Cultural Reform. وكان بمثابة رؤيته المعرفية لأطروحة إسلامية المعرفة، وفيها يمكن تأطير أبحاثه في المراجعات الفقهية/ الفكرية التي قدمها. ومن أهم أبحاثه في هذا السياق: (أسس الحكم الشرعي في التصوير والتجسيم)، ويعالج إشكالية فقهية واجهت أبا سليمان سنة ١٩٧٦، عندما كان أميناً عاماً للندوة العالمية للشباب الإسلامي، وعلاقة ذلك الإشكال بالإعلام والفنون. وبحث: (تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر: الثابت والمتغير: نظام العقوبات نموذجاً). وبحث: (عقيدة الصليب بين المسيحية والإسلام). وبحث: (نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة). وبحث (ضرب المرأة: هل هو الفهم الصواب لحل

الخلافات الزوجية؟) وبحث: (العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي)، وغيرها. وكانت هذه الأبحاث في حينها مزعجة للتيار السلفي، بل ولمجموعة من منتسبي المعهد. وقَدَّم فيها أبو سليمان مجهودات شجاعة كانت قادرة على تشكيك الشباب في المنظومة السلفية، وفي قدرتها الفكرية والتفسيرية، على بناء باراديغم معرفي (رؤية) للفكر الإسلامي المعاصر، وفي قدرتها على تأسيس جذر معرفي ومنهجي لأطروحة إسلامية معرفية، بل ظل الباراديغم السلفي عبئاً ثقافياً وتاريخياً ومنهجياً على أطروحة الأسلمة ذاتها، وعلى العقل المسلم، وما زال.

خاض عبد الحميد أبو سليمان، إذن، معركة فكرية ومنهجية لتخليص جذر (إسلامية المعرفة) من الرؤية السلفية التراثية، وبرغم هذا المجهود المقدر رفقة ثلة من الأعضاء الفكريين للمعهد؛ مثل إسماعيل راجي الفاروقي وطه جابر العلواني، وغيرهم من الذين يفكرون قريباً من الإطار العام لأطروحة (إسلامية المعرفة)، لم تتحقق مُفاصل معرفية حقيقية مع الباراديغم السلفي، وظل هو الإطار الموجه لفلسفة الأطروحة، نظراً لثقل الثقافة التراثية وغريزة الانشداد إلى الماضي، في المزاج العام للمنتسبين للفكر الإسلامي، ونظراً للهجمة الشرسة من التيارات التغريبية على الثقافة الإسلامية، وعلى

الألماني يورغن هابرماس^(٢)، وإلى غيره، في إنجلترا وفي أمريكا وفي كندا على الخصوص.

كان أبو سليمان واعيًا بهذا الصراع، وبمعوقات تطوير أطروحة (إسلامية المعرفة)، لذلك حرص في كتبه: (أزمة العقل المسلم)، صدرت طبعته بالإنجليزية بعنوان: (CRISIS IN THE MUSLIMS MIND) و(الرؤية الكونية الحضارية)، صدرت طبعته بالإنجليزية بعنوان: (THE QUR'ANIC WORLDVIEW) و(Springboard For Cultural Reform)، و(الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية)، و(قضية المنهجية في الفكر الإسلامي)، و(Islamization Reforming)، و(Contemporary Knowledge)، حرص على تعميق البعد الرؤيوي/الفلسفي في الفكرة، من خلال الاستمداد من القرآن الكريم، و من خلال إعادة بناء مفاهيمه/المفاتيح، في التفكير والنظر. كما سعى في كتبه: (الإصلاح الإسلامي المعاصر: تجديد الخطاب وإعداد الكوادر)، و: (الإصلاح الإسلامي المعاصر)، و(الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر)، سعى إلى تقديم تصورات لتجديد الخطاب الإسلامي، وبناء لغة تواصل جديدة، من منظور معرفي

مفاهيمها، وعلى رموزها، وعلى مكتسياتها، مما ولّد حالة رد فعل عند المفكرين الإسلاميين، وتدرج التفكير الإسلامي إلى حلات السجال والصراع الأيديولوجيين. وقد تغذى هذا الصراع بتأثير الأصول الفكرية، الحركية والسياسية والتنظيمية، لعدد غير قليل من قادة المعهد في أمريكا وكندا، وفي غيرها من البلاد الأوروبية، وكذا العربية والإسلامية، كما تغذى هذا الصراع الأيديولوجي بالخلفيات الفكرية للتيارات التغريبية التي كانت مستلبة لثقافة غربية متحيزة ومخاصمة للدين عمومًا وللعلوم اللاهوتية خصوصًا، كما نقل فريق من هذه النخبة أجواء الصراع بين العلمانيين والأصوليين في أوروبا إلى التربة العربية والإسلامية^(٣)، وبذلك ترسخ عند هذه النخبة ضرورة مفاصلة الدين، والاعتناق بعدم قدرته على تأسيس رؤية الناس للعالم، وهو الرأي الذي هيمن في مرحلة من مراحل تطور الفكر الأوروبي. وقد تغيرت هذه المعطيات اليوم، وأصبح رواد الفكر الأوروبي وأمريكي المعاصرين ينظرون إلى الدين باعتباره قوة أساسية في المجال العام، وفي الحياة. ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى مجهودات الفيلسوف

(٢) - ينظر في هذا السياق كتاب: قوة الدين في المجال العام، يورغن هابرماس، جوديث تيلر، كورنيل ويست، تشارلس تيلر، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣. وينظر كتاب: عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، فريدريك شلايهرماخر، ترجمه عن الألمانية أسامة الشحمان، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ودار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧.

(١) - ينظر في هذا السياق كتاب: معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، هاشم صالح، منشورات دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠. وقد وضع المؤلف مقدمة لكتابه تمشي في اتجاه نقل هذا النوع من الصراع إلى الساحة الثقافية والعلمية العربية والإسلامية، باعتباره الطريق اللامع للتخلص، كما يدعي، من التراث ومن علومه ومن أغلاله، من دون استحضار السياقات التداولية المختلفة من مجتمع إلى آخر.

الصراع السياسي في الفكر الإسلامي: بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية^(١)، إلى استقراء التجربة النبوية، والوقوف على منهج النبي صلى الله عليه وسلم في مواجهة قريش، في بداية البعثة. وخلص أبو سليمان في كتابه الثمين إلى أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم لم يواجه الملأ القرشي الكافر، على خلاف التصور العام لدارسي السيرة النبوية، ليس بسبب اختلال موازين القوى التي لم تكن في صالح الجماعة المؤمنة الصاعدة، واكتفى بحثاً أصحابه على الصبر والمقاومة السلمية داخل مجتمع مكة، ولكن لأن موقفه صلى الله عليه وسلم كان مبدئياً من العنف، وكان يرفضه وسيلة للتعامل مع مشاكل المجتمع الواحد ولو كان قادته كفاراً!!! والتزم الرسول صلى الله عليه وسلم بالحلل السياسية السلمية للصراع السياسي داخل المجتمع الواحد، وترك انحراف السلطة الحاكمة، أوبغي أية فئة من فئات المجتمع، إلى رحم الأمة، وإلى مسؤولية المجتمع نفسه، وإلى قادة الرأي والفكر والمؤثرين في المجتمع، من خلال مؤسساتهم ونواديهم وتكتلاتهم وحواراتهم...^(٢). ولعبت هذه الدراسة التي قدمها أبو سليمان دوراً أساسياً في تليقح العقل المسلم المعاصر، والفكر الحركي

ومنهجي، بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين العالم الذي يعيشون فيه. وقدم قراءة جديدة لبعض القضايا الاجتماعية بما يبرز العمق الإنساني للتشريع الإسلامي والقائم على احترام الحقوق والحريات في الفكر والاعتقاد، وعلى صيانة الكرامة الإنسانية. وعمل على تفكيك مفاهيم منظومة الاستبداد والفساد المتخفية وراء تفسيرات دينية غير إنسانية وغير قرآنية: وتجسد هذا المجهود التحليلي النقدي الذي قدمه أبو سليمان في كتبه: (إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي)، و: (حد الردة في الإسلام)، صدر في طبعة بالإنجليزية بعنوان: (Apostates, Islam and Freedom of Faith Marital Discord: Recapturing the Higher Human Dignity Through the Higher Objectives of Islamic Law). كما بذل أبو سليمان مجهوداً تحليلياً في تفكيك منظومة الفكر العنيف الذي ترسخ في ذهنيات الكثير من الجماعات، وسبب لجمهور الأمة ولأوطان بكاملها في كثير من المآسي والمشكلات، وعرض الكثير من الأقطار العربية والإسلامية لاضطرابات، فأضاعت أزمته، وأضاعت طاقات الأجيال، والشباب على الخصوص، في التنمية والنهوض، وبناء حياة سياسية قائمة على التنوع والاختلاف، والتنافس السلمي على السلطة، وتوفير مناخات الحرية، لإنتاج الأفكار البانية والايجابية، وتنمية العقول والوجدان؛ وقد سعى أبو سليمان في كتابه: (العنف وإدارة

(١) - من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

(٢) - يمكن الرجوع إلى دراستنا التحليلية لهذا الكتاب، بعنوان: العنف والصراع السياسي، مجلة الأزمنة الحديثة، المغرب، العدد ٢، مارس ٢٠١٠م.

مما أوصل مشروع (إسلامية المعرفة) إلى الباب المسدود، وإلى أزمة استمرار يعيشها اليوم. وهذا ما يتطلب اليوم جيلاً جديداً من الشباب الباحثين يتجاوز أفق الأزمة الذي وصله الجيل المؤسس للمشروع.

البليوغرافيا:

- أبو القاسم حاج حامد، إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- أبو القاسم حاج حمد، المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ١٤٤٢م، ص ٢٧٣-٢٨٨.
- أبو القاسم حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، منشورات دار الساقى، بيروت، ٢٠١٠.
- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- أبوبكر أحمد باقادر حول إشكاليات أسلمة العلوم الاجتماعية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ١٤٤٢م، ص ٩٧-١١٤.

السياسي، من منظور معرفي، بمفاهيم النضال السلمي، والعيش داخل مجتمع متعدد ومتنوع الأطياف الفكرية والسياسية والطبقات الاجتماعية. وأتصور أنه لو توفر مثل هذا الكتاب في بداية السبعينيات لكثير من الشباب، لما وقعت مجموعة من المآسي والصراعات السياسية الدموية في أكثر من بلد عربي!

خاتمة:

سعت هذه الدراسة إلى التعريف بمجهود عبد الحميد أبي سليمان، رحمه الله، في بناء أطروحة (إسلامية المعرفة)، وفي تجديدها. وهي أطروحة علقت عليها آمال إخراج الفكر الإسلامي من حالة الأزمة التي كان يتخبط فيها، في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد سعى أبو سليمان من داخل مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى بناء جذر معرفي جديد للتفكير الإسلامي، يستمد مرجعيته من المفاهيم القرآنية/المفاتيح، ومنهجيته من عمليات تكامل العلوم وتداخل التخصصات، وأُفقه من الانفتاح على العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة.

وقدم أبو سليمان مجهوداً معتبراً، عرضاً ونقداً وانفتاحاً. وساهم في حوارات معرفية بين مختلف ألوان الطيف الفكري في الأمة، إلا أنه اصطدم بنزوع محافظ، حتى من حملة الفكر، ومن داخل المعهد نفسه،

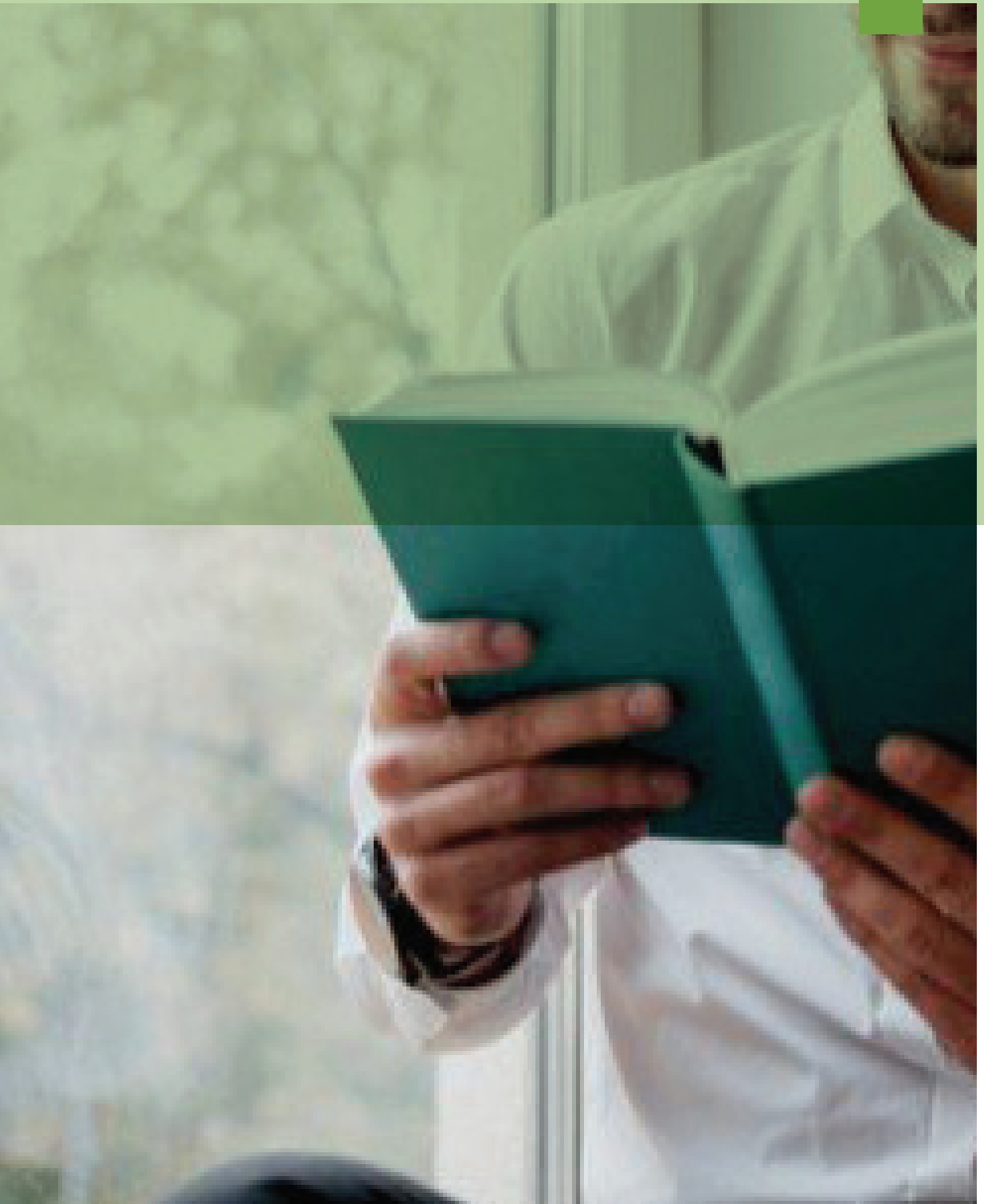
- أبوبكر محمد أحمد محمد إبراهيم، التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية: دراسة في تجربة كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، فرجينيا، ٢٠٠٧/١٤٢٨م.
- رائد جميل عكاشة (تحرير)، التكامل المعرفي، أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، فرجينيا، ٢٠١٢/١٤٣٣م.
- سيد حسين نصر حول المعرفة والأمر القدسي، وضرورة العلم المقدس، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ٢٠٠٣/١٤٢٢، ص ١١٥-١٢٩.
- طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، منشورات مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٦.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية.
- عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميثافيزيقي/منشورات مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد/ الطبعة الثانية/٢٠١٩.
- عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية/ منشورات مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد/ الطبعة الثالثة/٢٠١٨.
- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ٢٠٠٣/١٤٢٢ منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤/١٤١٤.
- عبد الحميد أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، قراءات منهجية اجتماعية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
- عبد الحميد أبو سليمان، الخطاب الإسلامي المعاصر وتشوهات الخلط والتسطيح، مركز الناقد الثقافي، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠١٠.
- عبد الحميد أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، منشورات دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٠.
- عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.
- عبد الحميد أبو سليمان، Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought، ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن. نقله إلى العربية وعلق

- عليه وراجعته: ناصر أحمد المرشد البريك.
- عبد الحميد أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.
- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، منشورات دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤.
- عبد الحميد أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي: بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٢/١٤٢٣.
- عبد الكريم سروش، العلوم الحديثة في العالم الإسلامي وإشكاليات التنمية العلمية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ٢٠٠٣/١٤٤٢، ص ٢٩-٧٠.
- عبد الكريم سروش، الإسلام والعلوم الاجتماعية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ٢٠٠٣/١٤٤٢، ص ٢٣٧-٢٥٤.
- عبد الله إبراهيم، نقد التمرکزات الثقافية في العالم المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ٢٠٠٣/١٤٤٢، ص ١٩٢-٢٣٦.
- عبد الوهاب المسيري، تحيزات المعرفة وسيادة منطق الأشياء على الإنسان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ٢٠٠٣/١٤٤٢، ص ٩-٢٨.
- فريدريك شلايرماخر، عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمه عن الألمانية أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ودار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.
- لمياء لويس الفاروقي وإسماعيل راجي الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة رياض نور الله، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨.
- لمياء لويس الفاروقي، الفنون الإسلامية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.
- مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٢٢، ديسمبر ٢٠٠٦.
- محمد أبو بكر إبراهيم، التكامل المعرفي وعلاقته بالإصلاح الفكري المنطلق من الجامعات: قراءة في إسهامات الدكتور عبد الحميد أبو سليمان وتجربته في إصلاح التعليم الجامعي.
- محمد همام، الإنسانية الإسلامية في مشروع إسلامية المعرفة: عبد الحميد أبو سليمان نموذجًا، ضمن كتاب: رحابة الإنسانية والإيمان، عبد الوهاب المسيري،

- منشورات دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٢.
- محمد همام، العنف والصراع السياسي/ مجلة الأزمنة الحديثة/المغرب/العدد/٢ مارس ٢٠١٠.
- محمد همام، لماذا تخاصم العلوم الإسلامية الإبيستمولوجيا؟ بحث قدم في المنتدى الفكري الثامن بجامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب، ٢٠٢٠-٢١ فبراير، صدر ضمن كتاب: الإبيستمولوجيا وإسلامية المعرفة: مقاربات في المنهج، منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٩ بيروت.
- محمد همام، مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لطه عبد الرحمن: دراسة في جدل التداول والتقريب، على المنصة العلمية لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، سبتمبر ٢٠١٤. رابط الدراسة: <https://www.mominoun.com/articles>
- مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، محمد الطاهر الميساوي، منشورات المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، الطبعة الأولى، كولالمبور، ماليزيا، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
- مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي ببيروت.
- مصطفى ملكيان، أسلمة الجامعات: رؤى في الإمكان والضرورة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ٢٠٠٣/١٤٢٢، ص ٢٥٥-٢٧٢.
- مصطفى ملكيان، جدل العلم والدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد ٢٣، ربيع ٢٠٠٣/١٤٢٢، ص ٩٦-١٠٧.
- معالم الخطاب الإسلامي الجديد، عبد الوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٦، ١٩٩٧.
- هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، منشورات دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠.
- يورغن هارماس، جوديث بتلر، كورنيل ويست، تشارلس تيلر، قوة الدين في المجال العام، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣.



مراجعات الكتب Book Reviews



Book Reviews | مراجعات الكتب

العقلانية والحوار

قراءة في كتاب سليمان بشير ديان
”دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة
المسلمين مع التراث الغربي“.

Reason and Dialogue:

Review of An Invitation to Reason:
Muslim Philosophers in Conversation with
the Western Tradition

حفيظ هروس^(١)

Harrous Hafid

تقديم

هذه الأوبة شبه الجماعية للاعتصام بالتراث والتاريخ هو الاختلاف الشديد حول القيم والمبادئ التي يجب إحيائها دون غيرها، وذلك تبعاً للخلفيات المذهبية والفكرية التي ينطلق منها كل تيار أو مفكر على حدة، لكن عموماً يمكن القول إن الصراع تركّز على أصليين كبيرين كانت لهما الخطوة دون غيرهما: النص والعقل.

لكن بالإضافة إلى هذين الأصليين برزت قيم ومبادئ أخرى كانت أقل حضوراً منهما مثل قيمة الحوار، وهي قيمة تستحق العناية والاحتراف لما يمكن أن تُسهم به اليوم في حل المعضلات والتحديات التي تواجه حاضر المسلمين.

١. الكتاب: المضمون والمنهج

يبدو أن قيمة الحوار هي القيمة التي عوّل عليها المفكر السينغالي سليمان بشير ديان في كتابه «دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربي»، واختارها لتشكل مع قيمة العقلانية أساس انفكاك الفكر الإسلامي من عُقله المكبلة له، التي تتركز على مستوى المعضلات الذاتية في أحادية الفكر، وإقصاء الآراء المخالفة، ووشمها بالكفر والانحراف، وهو ما يؤول إلى نفي كل إمكانية للتعدد والاختلاف، كما أنها تتمثل على مستوى التحديات الموضوعية في الانغلاق على الذات والتاريخ، أو في الإقبال على استهلاك الأفكار الواردة دون ضوابط محددة، وهو ما يفضي إلى استبعاد أية إمكانية للانفتاح الراشد على الآخر.

لا شك أن المسلمين اليوم يعيشون زمناً صعباً، فهم يكابدون على المستوى الداخلي معضلات شتى، كالاستبداد السياسي، والتخلف الاقتصادي، والتأخر في ميادين التربية والتعليم، فضلاً عن المناكفات الهوياتية التي تطحن الأخضر واليابس، كما أنهم يواجهون على المستوى الخارجي تحديات كثيرة، كضرورة اللحاق بالركب الحضاري، ومواكبة التقدم الهائل الذي تشهده الإنسانية، وأيضاً القدرة على المنافسة في ميادين الصراع المفتوحة قصد الحفاظ على مصالحهم، والدفاع عن حقوقهم.

ولعل أبرز الحلول التي تقصدها العقل المسلم الحديث للإجابة على مجمل المعضلات والتحديات السابقة هي محاولة العودة إلى «العصر الذهبي» الذي شهده المسلمون في تاريخهم القديم التماساً لمصادر القوة، وبحثاً عن قيم الإحياء والتجديد التي يمكن أن تشكل رافعات نظرية وسلوكية تقود المسلمين للخروج من أتون التخلف والصراع.

لكن الملحظ الذي يمكن تسجيله بخصوص

النسخة الفرنسية الأولى»^(١)، ويمتد الكتاب على عشرة فصول حاول من خلالها المؤلف إعادة قراءة تراث قامات فكرية وفلسفية سامقة من التاريخ الإسلامي القديم والحديث، وذلك على ضوء القيم التي تحدثنا عنها سابقا. فالكاتب لم يعمد إلى مناقشة كل القضايا الفكرية والفلسفية، كما أنه لم يتناول تاريخ الفلسفة بالطريقة المدرسية المعهودة، ولكن تعامل مع هذا التاريخ وتلك الموضوعات بصورة انتقائية، بحيث سلط الضوء على قضايا وتساؤلات بعينها، واستحضر النماذج الفلسفية التي قدّر أنها مناسبة كي تساعد على بحث تلك القضايا والتساؤلات.

فالكاتب من الناحية المنهجية يندرج ضمن أسلوب الكتابات الانتقائية، التي تفترض مسبقا أهمية قضايا أو تساؤلات محددة، ثم تعمل بعد ذلك على البحث عن النماذج الفلسفية، والأنساق الفكرية التي قدمت إجابات مقبولة ومقنعة على تلك التساؤلات، لكن مشكلة هذا النوع من الكتابات هو أنها لا تقدم لنا إلا وجهاً واحداً للصورة، وهو الوجه المشرق الذي ظهرت فيه قيمة العقلانية رؤىة ومضمونا، وقيمة الحوار مسلماً ومنهجاً، ولكن ماذا عن الوجه الآخر للصورة؟ والذي يحضر هو الآخر في التاريخ والتراث، كيف يمكننا معالجة الإشكالات التي يطرحها؟ لا أظن أن مجرد السكوت عن هذا الوجه المقابل يقدم حلاً لإشكالاته.

لكن الكتاب على العموم مسكون بهواجس

(٢) - المرجع السابق، مقدمة المترجم ص٩.

فالأطروحة العامة للكتاب تقوم على أساس أن المسلمين بحاجة اليوم إلى الفلسفة من جديد، وأن الفلسفة القادرة على انتشالهم من وهدهم الحضارية هي الفلسفة القائمة على العقلانية رؤىة ومضمونا، والحوار منهجاً ومسلماً، والتعددية والانفتاح غاية ومطلباً؛ التعددية لمواجهة المعضلات الداخلية، والانفتاح الراشد لرأب الصدع في علاقتنا مع الآخر المخالف.

ورغم أن عنوان الكتاب تبرز فيه قيمة العقلانية والدعوة إليها، فإنه قد أُضيف إليه عنوان فرعي في الترجمة العربية ليدل على قيمة الحوار، وذلك «للتعبير عن موضوع الكتاب بطريقة أوضح»^(١) كما يقول الكاتب نفسه، والحقيقة أن القيمتين معا حاضرتان بقوة في الكتاب، ويمكن النظر إليهما باعتبارهما لا تتحققان إلا معاً، وذلك إذا نظرنا إلى الأولى منهما باعتبارها مضمونا ورؤىة، والثانية باعتبارها مسلماً ومنهجاً، وأن مقصدهما هو الوصول إلى التعددية والانفتاح غايةً ومطلباً.

والكتاب الذي بين أيدينا ترجمه إلى العربية طلعت فاروق محمد استناداً إلى الطبعة الإنجليزية، «وليس إلى الأصل الفرنسي، وذلك وفقاً لرغبة المؤلف الذي يرى أن النص الإنجليزي فيه إضافات لم تشتمل عليها

(١) - سليمان بشير ديان، دعوة إلى العقلانية: حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربي، ترجمة: طلعت فاروق محمد، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٢٠، ص١١.

متنور» كما يقول^(١)، وهذا الهم الإصلاحية هو الذي دفعه للاهتمام بفكر الإصلاحيين أمثال الفيلسوف الهندي محمد إقبال، والسياسي والمفكر والشاعر السنغالي ليوبولد سيدار سنغور، وخصّ كل واحد منهما بكتاب منفرد^(٢).

٢. العقلانية رؤية ومضموناً

إذا كانت حركة الرجوع إلى التاريخ الإسلامي وتراثه للخلاص من معضلات الحاضر وتحدياته طغى عليها في البداية، خصوصاً مع الحركات الإحيائية السلفية المبكرة، استحضار النص، والوقوف عند إمكانياته، فإن غرض المؤلف في هذا الكتاب هو لفت الانتباه إلى أهمية قيمة العقلانية في معالجة تلك المعضلات والتحديات، وأيضاً تفعيل ما يسمح به العقل من إمكانيات لإثراء الفكر الإسلامي المعاصر بالرؤى والمضامين الثاقبة متى ارتبطت بقيمة الحوار وتآلفت معها.

نشط الكاتب في العودة إلى الماضي واستقراء وقائعه وأحداثه، والنبش في تراثه بُغية الكشف عن مواقف المسلمين المختلفة من العقل وحدود إعماله، سواء في إجاباتهم عن المعضلات الداخلية، أو عند مجابهتهم للتحديات الخارجية، على المستويين معاً: الفكر والممارسة.

(١) -من حوار الكاتب مع مجلة «الفلسفة» الفرنسية. Philosophie, N56, Janvier 2012.

(٢) -خصص الكاتب لهما أيضاً كتاباً مشتركاً. سليمان بشير ديان. برغسون ما بعد الكولونيالي: الفلسفة الحيوية لدى ليوبولد سنغور ومحمد إقبال، ترجمة: فريد الزاهي، المغرب، دار توبقال، ط١، ٢٠١٨.

إصلاح الحاضر؛ إذ لم يكتف المؤلف باستدعاء النماذج التي يراها صالحة من التاريخ البعيد فقط، بل خصص فصولاً مهمة لبعض الإصلاحيين من الزمن الإسلامي الحديث. والملاحظ في رجالات الإصلاح التي عمل الكاتب على استعراض جزء من تجاربها شيئان: أولهما أنها نماذج منتقاة بعناية لخدمة أغراض الكتاب المتمثلة في إبراز قيم العقلانية والحوار، ثانيهما أنها نماذج موزعة على جغرافيا العالم الإسلامي، ولعل مُراد الكاتب من استعراض هذه الجغرافيا الإصلاحية المتسعة هو إنهاء احتكار النماذج العربية للإصلاح، وتقديم نماذج إسلامية أخرى ساهمت بحظ وافر في تعميق الرؤى الإصلاحية في العالم الإسلامي، هذا بالإضافة إلى محاولة إبراز النماذج الهامشية والمغمورة بهدف إنهاء احتكار النماذج الإصلاحية المعروفة، والموجودة دائماً في المراكز والحواسر الكبرى.

أعتقد أن الهمَّ الإصلاحية عند الكاتب ينبع من اعتباره مثال المثقف الملتزم، فرغم المكانة الأكاديمية المرموقة التي يمثلها المفكر السنغالي سليمان بشير ديان اليوم، فهو أستاذ الفلسفة، ومدير برنامج الدكتوراه في قسم اللغة الفرنسية في جامعة كولومبيا في نيويورك، فإنه لم ينسَلْخ البتة سواء في شبابه أو كهولته عن الاهتمام بقضايا الإصلاح، لهذا فإن عنايته بالفكر والفلسفة الإسلاميتين رغم خلفيته الأكاديمية العلمية والرياضية يرجع إلى الإحساس بمسؤولية ضرورة الدفاع عن «إسلام

العقلي يخف عند الأشاعرة، فليس مرد ذلك إلى موقف معارض للعقل من الأساس، وإنما يرجع إلى نوع من التمرد على التصور العقلاني المجرد للإله «فالمتكلمون الأشاعرة... يريدون أن يكون العقل دليلاً في الطريق، الذي يمكن في نهايته أن تتوجه قلوب ضاقت عليها الدنيا، وأرهقتها الحيرة بالدعاء المخلص إلى الله فيقبلها بقبول حسن»^(٤).

هذا بخصوص الشق الكلامي، أما الشق الفلسفي فرغم النكوص الذي عرفه الموقف من الفلسفة مع الأشاعرة، فإن الكاتب حرص على إبراز صورتين مختلفتين لشخصية الغزالي، المتكلم الأشعري، وأشهر المناوئين للفلاسفة في التاريخ الإسلامي. خصص سليمان ديان الفصل الرابع لمناقشة هجوم أبي حامد المعروف على الفلاسفة، واتهامه لهم بالبدعة والكفر «بسبب عقلانيتهم المفرطة»^(٥)، أو بسبب تعويلهم المطلق على العقل رغم «عدم كفاية العقل ذاته»^(٦) في الاستدلال في مجال الإلهيات، وقد اعتبر الكاتب الغزالي هنا أبرز ممثل لموقف الأشاعرة السليبي من الفلسفة والعقلانية، أما في الفصل العاشر فأبرز الغزالي في صورة الفيلسوف المنفتح القائل بإمكانية التعدد والاختلاف، وذلك من خلال تقديمه تأويلًا جديدًا لحديث «الفرقة الناجية» في كتابه «فيصل التفرقة» استنادًا إلى رواية مختلفة للحديث ورد فيها أن الفرق

ويرى المؤلف أن الأصل في إعمال قيم العقلانية هو التفاعل الأول للعقل المسلم مع القرآن الكريم، فقد اضطر هذا العقل للرجوع إلى كلام الله لاستمداد الإجابات المقنعة عن الإشكالات التي انتهضت أمامه، سواء بفعل الجدل الداخلي بين الفرق المختلفة حول القضايا العقدية والسياسية، أو بفعل التحديات الخارجية التي واجهته بعد التوسعات الكبرى واحتكاكه بعقائد المخالفين.

وكانت نتيجة هذه التفاعلات أن «ظهر (علم الكلام) الذي يختص بالنظر العقلي والفلسفي في مثل هذه المسائل»^(٧)، لكن هذا العلم قوبل بنوع من التوجس من طرف مدرسة النص والأثر التي ترى أن «اتباع السنة لا يكون إلا بالالتزام الحرفي بما ورد عن السلف»^(٨). ورغم هذا التحفظ المبدئي فقد تولد عن الاتجاه العقلي تياران كبيران في الحقل الكلامي هما المعتزلة والأشاعرة.

ومع أن هذين المذهبين الكبيرين يختلفان عمومًا بخصوص الموقف من الفلسفة، بحيث يرى الكاتب أن «من المفارقات أن الفلسفة في الإسلام هي ربيبة الروح المعتزلية، بينما تمثل الروح الأشعرية مصدر إلهام لأبلغ صور تحريم الفلسفة»^(٩)، فإنهما قد اشتركا معا في قضية عقلية مهمة وهي الدفاع عن العقائد الإيمانية بطريق العقل. وإذا كان هذا الطابع

(١) - سليمان بشير ديان، دعوة إلى العقلانية، مقدمة المترجم، ص ٢٤.

(٢) - المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) - المرجع السابق، ص ٢٨-٢٩.

(٤) - المرجع السابق، ص ٢٨.

(٥) - المرجع السابق، ص ١٣.

(٦) - المرجع السابق، ص ٦١.

معرفة المتشابهات^(٤)، و«يؤكد ابن رشد أن الروح البرهانية لدى الفلاسفة هي التي تجعلهم (راسخين في العلم)، وتمكنهم تأويل الخطاب الإلهي»^(٥)؛ لأنهم وحدهم القادرون على التوفيق بين منطق النص ومقتضى العقل بفضل «العقلية البرهانية» التي يمتلكونها.

بعد هذا العرض الموجز لآراء الكاتب بخصوص أهمية استحضر العقلانية باعتبارها مضموناً للخطاب الإسلامي التراثي من خلال إبرازه آليتين عقليتين هما: الدفاع عن العقائد الإيمانية بطريق العقل، وتقديم تأويلات عقلية مقبولة للنص الديني، يمكننا أن نسجل الملاحظات التالية:

١- لا يمكن الفصل مطلقاً -عند المؤلف- بين هذا الحفر البحثي عن الآثار العقلانية في التراث وبين هموم الحاضر المتجلية في معضلاته وتحدياته، ومن هنا أهمية إحياء هذه القيم والآليات العقلية للإجابة على المشكلات التي تواجه المسلمين اليوم، وبناء على ذلك يدافع الكاتب على أهمية إحياء الروح المعترلية المعتدة بالفلسفة والعقل، التي أخذت تظهر من جديد عند بعض مفكري الإصلاح مثل محمد عبده وأمير علي، وهو سرُّ اهتمام الكاتب بهؤلاء الإصلاحيين دون غيرهم.

ويظهر هذا الربط بالواقع أيضاً من خلال استدعاء المواقف الفلسفية العقلانية التراثية لحلّ بعض الإشكالات المعاصرة، ومن

الثلاث والسبعين كلها في الجنة إلا واحدة في النار، وهي فرقة الزنادقة^(٦).

بعد ذلك سلّط الكاتب الضوء على قامات فلسفية أخرى، كان لها مواقف إيجابية من العقل كابن سينا وابن طفيل وابن رشد، ولعل أهم جوانب العقلانية التي حاول الكاتب استثمارها في تراث هؤلاء الفلاسفة هي محاولتهم تقديم تأويلات عقلية مقبولة للنص الديني، فقد كانت مهمة الفيلسوف هي «تقديم تفسير موافق للعقل ومفاهيمه»^(٧)، وهو ما طبقه ابن سينا في مقالة منسوبة إليه خصصها لرحلة المعراج النبوية، حيث قدّم تفسيرات رمزية معقولة لأحداث المعراج النبوي، تجعل منه رحلة عقلية «روحية»، ذات أبعاد وظيفية تميل بها نحو التجربة الصوفية العملية، مما يجعل المعراج «رحلة عبر الملكات الإنسانية نحو إدراك الطبيعة البشرية»^(٨).

أما ابن رشد الذي خصص له الكاتب الفصل السادس فقد قدّم تأويلاً عقلانياً لمفهوم «الراسخين في العلم» الوارد في سورة «آل عمران»، حيث اعتبر أن الراسخين في العلم هم الفلاسفة، منطلقاً من الوقوف على كلمة ربنا بدل كلمة الله في الآية، مما يجعل الراسخين في العلم مشتركين في

(١) -أبو حامد الغزالي. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، قرأه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمود بيجو، ط١، ١٩٩٣، ص٥٨.

(٢) -سليمان بشير ديان، دعوة إلى العقلانية، ص٤٥.

(٣) -المرجع السابق، ص٥٣.

(٤) -المرجع السابق، ص٧٧.

(٥) -المرجع السابق، ص٨٢.

الفلاسفة. أما المجالات الفلسفية الأخرى كالطبيعيات والمنطق فقد كان الموقف الأشعري منها إيجابياً على العموم، فالغزالي تبنى بوضوح المنطق بوصفه مدخلاً ضرورياً لكل العلوم، كما أن متأخري الأشاعرة كالرازي والآمدي والتفتازاني مزجوا مباحث علم الكلام بالفلسفة، وتوسلوا بالكثير من أدواتها ومناهجها في تقرير القضايا الكلامية.

لهذا فإن الموقف الأشعري لم يكن بالضرورة ضد العقل والعقلانية، بل كان ضد نوع خاص من العقلانية، وهي العقلانية المجردة على طريقة الفلسفة المشائية في تقريرها للقضايا الغيبية، حيث يقصر العقل عن الإدراك والاستدلال، وقد أقرّ الكاتب بذلك حينما أكد أن الأشاعرة يريدون العقل دليلاً في الطريق لا مصدرًا أصيلاً لإثبات الحقائق الغيبية.

٣- اقتصر الكاتب على بحث البواعث العقلية في مجالي الكلام والفلسفة، يجعل دائرة المعقول في التراث الإسلامي ضيقة، وإلا فإن ثمة إمكانات زاخرة في مجالات تراثية أخرى حبلت بالاختيارات العقلية، مثل علم أصول الفقه الذي يمكن توظيف آلياته العقلية في الاستنباط والاستقراء والتفعيد لإيجاد حلول مبتكرة لمشكلات الواقع. ولو أن الكاتب وسّع مفهوم العقل ليشمل العقل التداولي الحجاجي، ولم يقتصر فقط على العقل البرهاني المجرد لأمكنه الحديث عن طراز آخر من العقلانية هي العقلانية التداولية الحجاجية، ولَفَتَحَ بذلك آفاقاً واسعة لاستثمار الأعمال التراثية للعقل من أجل إغناء

ذلك إعادة قراءة المؤلف لتراث ابن طفيل الفلسفي على ضوء «درس الفلسفة البيئية»، فُيْلِفَت الانتباه في قصة «حي ابن يقظان» إلى الجانب البيئي، حيث توصل هذا الأخير بتأملاته الشخصية إلى وجود واجبات ضرورية نحو العالم المحسوس. وقد عمل الكاتب على ربط هذه الواجبات البيئية بمفهوم الخلافة ليستنتج أن «الإنسان حين يدرك تمامًا ماهيته وما ينبغي أن يكون عليه، يمكن أن يعي مسؤوليته كخليفة في الأرض، قِيمَ عليها وضامن لسلامتها، وليس ك(سيد ومالك)»^(١) كما هو الشأن في العقلانية الديكارتية.

٢- شنّع الكاتب على الأشاعرة موقفهم السلبي إزاء الفلسفة، وذلك على الأقل في موضعين: الأول عندما اعتبر أن «الروح الأشعرية» مصادمة للفلسفة، بل اعتبر هذه الروح المصدر الأهم لصور تحريم الفلسفة في التاريخ الإسلامي^(٢). الثاني عندما اعتبر أن موقف الغزالي المتشدد تجاه الفلسفة إنما كان تعبيراً عن الروح الأشعرية وموقفها السلبي من الفلسفة.

لكن هذه الصورة السلبية العامة لا تعكس حقيقة الموقف الأشعري من الفلسفة، وحق هذا الموقف أن يحظى بنوع من التفصيل، فالنقد الأشعري للفلسفة إنما توجه أساساً لموقف الفلاسفة من القضايا السمعية «الإلهيات»، وهو ما يُفصَح عنه موقف الغزالي من القضايا الثلاث المشهورة التي كُفِّرَ فيها

(١) - المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) - المرجع السابق، ص ٢٨-٢٩.

متسامح من الفلسفة، كما حاول الاستناد إلى بعض الأصول الشرعية قصد إيجاد مدخل لاستنباتها في البيئة الإسلامية.

ولعل أبرز النماذج الحوارية التي ساقها المؤلف المناظرة المعروفة التي جرت بين متى بن يونس المدافع عن المنطق اليوناني، والممثل لتيار الفلسفة في البيئة الإسلامية، وأبي سعيد السيرافي المدافع عن اللغة والنحو العربيين، والممثل للاتجاه «التدولي الحجابي»، والمناظرة بالإضافة إلى كونها تعكس غنى الاتجاهات المعرفية في تراثنا الفكري، فإنها تبرز كذلك أن المنهج الأغلب الذي كان يسلكه الناس من أجل الدفاع عن أفكارهم هو الحوار.

ثانيًا: الحوار الخارجي: ويتمثل في حوار المسلمين مع الأفكار الواردة عليهم، وقد تجلّى هذا الحوار قديمًا في التفاعل مع الفكر والفلسفة اليونانيتين، حيث شكلت الترجمة جسرًا مهمًا لهذا الحوار منذ رؤيا المأمون لأرسطو التي قرر على إثرها إنشاء بيت الحكمة وترجمة كتب الفلسفة.

أما في العصر الحديث فقد تجلّى في الحوار مع الأفكار والفلسفات التي اكتشفها المسلمون عند الغرب بعد «صدمة الانفتاح»، حيث سعى الكثير من المصلحين للإفادة من هذا الأفكار والفلسفات بما يصلح للإجابة على المعضلات والتحديات التي يواجهونها، ومن المحاورات الطريفة التي ساقها الكاتب، الحوار

المباحث العقلانية ومسلكياتها في الحاضر.

٣. الحوار منهجًا ومسلكًا

أعتقد أن القيمة الرئيسة التي حاول الكتاب بعثها من جديد هي قيمة الحوار، ولم أؤخر الحديث عنها وأجعلها بعد قيمة العقلانية إلا من حيث التصنيف، حيث أرى أن الكاتب يجعل العقلانية في محل الرؤية التي ينبغي أن توجه الفكر الإسلامي، بينما يجعل الحوار في مقام المنهج الذي ينبغي على هذا الفكر أن يسلكه.

ويمكن أن نلاحظ أن قيمة الحوار تظهر بين تضاعيف الكتاب في مستويين متكاملين هما:

أولًا: الحوار الداخلي: وهو الحوار الذي تمّ بين المسلمين أنفسهم، والذي تجلّى في أشكال متعددة، مثل الحوار الكلامي الذي دار بين الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة، وقد تأسس على أرضية الخلاف حول الإشكالات الكلامية والعقدية. ورغم وجود بعض نزعات الهيمنة وفرض الرأي التي نتأت أحيانًا، فإن ثراء الإنتاج الفكري في المجال الكلامي، وغنى أدبيات الجدل والمناظرة تؤكد رسوخ قيمة الحوار في التاريخ والتراث الإسلاميين.

وإلى جانب الحوار الكلامي نجد الحوار الفلسفي أيضًا، وكان من أشكاله البارزة النقد المنهجي للأفكار والمواقف بين الفلاسفة المسلمين، ومن ذلك محاورات ابن رشد الشهيرة مع أفكار الغزالي ومواقفه المعادية للفلسفة، حيث عمل على إبداع موقف

٢- اعتبر الكاتبُ السيرافي في حوارهِ مع متى بن يونس ممثلًا لفكر الانغلاق، والحق أنه يمكن النظر إلى المسألة من زاوية أخرى، وهي زاوية ثراء النظريات المعرفية التراثية التي لم تقتصر على النقل والترجمة فحسب، بل ساهمت بنصيب وافر في الإبداع والتجديد، ويمكن القول بأن نظرياتها الإبداعية في مجال المعرفة هي التي كان لها الامتداد والتأثير في الفكر الإنساني، وهو ما أثبتته المؤلف نفسه من خلال المقارنات التي عقدها بين نظرية السيرافي حول المنطق اللغوي وصورتها الحداثية في طرح إميل بنفيسست، بحيث يتفق الرجلان بطريقة تدعو إلى الدهشة على أن المقولات المنطقية التي «يُدعى أنها كونية هي في حقيقتها (منقولة عن مقولات لغوية)»^(٤).

٤. التعددية والانفتاح غايةً ومطلباً

بقي لنا أن نبين في الأخير أن المؤلف من خلال تركيزه على قيمة العقلانية باعتبارها رؤية ومضمونًا، وقيمة الحوار باعتبارها منهجًا ومسلًا، كانت تحكمه مقاصد محددة، وهي قدرة هاتين القيمتين على تقديم الإجابات المناسبة لما سبق ذكره في البداية من معضلات وتحديات، وكذلك لأنهما تفضيان إلى تحقيق قيمتين أخريين لا تقلان أهمية عنهما، وهما التعددية والانفتاح.

الذي جرى بين إرنست رينان والشيخ جمال الدين الأفغاني، فبعد المحاضرة الشهيرة التي ألقاها رينان حول موضوع «الإسلام والعلم» سنة ١٨٨٣، التي خلص فيها إلى أن «الإسلام في جوهره عدو للعلم والفكر»^(١)، ردّ عليه الأفغاني -الذي صادف وجوده آنذاك في باريس- رأيه هذا، معتبرا أن «الإصلاح... يستند في حركته إلى الفهم الحقيقي لروح الدين»^(٢)، لكن المهم في رأي الكاتب لم يكن محتوى الحوار بين الرجلين بقدر ما كان اعتماد الأفغاني الحوار مسلًا ومنهجًا من أجل دحض أفكار رينان، بعيدا عن مسلك «الاحتجاج الذي ربما يتوقعه المرء، والذي كان تلامذته يتمنون»^(٣).

وقبل أن أختتم هذه الفقرة أبدي الملاحظات التالية:

١- لقد اعتبر الكاتب في معرض حديثه عن أثر الفلسفة اليونانية أن الفكر الإسلامي تطور من خلال احتكاكه أساسًا مع الفكر الأرسطي، وهذا التقرير فيه نوع غفلة عن الوجهين المتقابلين لصورة الحوار كما بينته سابقًا، فإذا كان الحوار الخارجي مع الفكر والفلسفة الواردين على المسلمين من الخارج قد شكل أحد أوجه هذه الصورة، فإن الحوار الداخلي للفكر الإسلامي هو الوجه الآخر للصورة، بل يمكن اعتباره الوجه الأصلي، وذلك بحكم أنه انطلق منذ فترة جد مبكرة، وأن باعته الرئيس هو المشكلات والتساؤلات العقدية التي نتجت عن الصراعات الداخلية.

(١) - المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢) - المرجع السابق، ص ٩٩.

(٣) - المرجع السابق، ص ٩٤.

(٤) - المرجع السابق، ص ٣٨.

الفلسفة من جديد، وأن الفلسفة القادرة على انتشالهم من وهدهم الحضارية هي الفلسفة القائمة على العقلانية رؤية ومضموناً، والحوار منهجاً ومسلكاً، والتعددية والانفتاح غايةً ومطلباً: التعددية لمعالجة المعضلات الداخلية، والانفتاح الراشد لرأب الصدع في علاقتنا مع الآخر المخالف.

أما الثانية، فرغم أن الكاتب توفيق إلى حد كبير في المرافعة عن أطروحاته من خلال القضايا والنماذج التي ساقها، فإن ثمة ملمحين أشير إليهما: الأول يتعلق بالمنهج، ذلك أن المنهج الانتقائي الذي اعتمده الكاتب لا يقدم لنا إلا وجهاً واحداً للصورة، وهو الوجه المشرق من تاريخنا، بينما يتغاضى عن الوجه الآخر الذي غابت عنه هذه القيم، والذي يجب أن يُبحث هو الآخر خصوصاً من حيث الأسباب والسياقات؛ لأنني لا أظن أن مجرد السكوت عنه يقدم حلاً لإشكالاته. الثاني يخص المضمون، فقد أثر الكاتب حصر مفهوم العقلانية في صورة العقلانية البرهانية، مما أدى إلى تضيق غنى النظريات المعرفية التراثية المرتبطة بالعقل، فقد كان من شأن انفتاح الكاتب على نماذج أخرى من العقلانيات كالعقلانية التداولية الحجاجية في علم أصول الفقه أن يؤدي إلى إثراء الفكر الإسلامي المعاصر بنماذج معرفية متعددة ومنفتحة.

والقيمتان عند الكاتب تكدان تنطبقان في المعنى، كما أنهما خلاصة معنى التفلسف في الإسلام، يقول في بيان معنى ذلك: «إن الانفتاح يعني عدم الوقوف عند حد، وعدم التقييد بقيد، كما يعني أيضاً، التعدد، ومن ثم فإن تبني التفكير الذي يميل نحو الحركة والانفتاح، والذي يرى فيه مؤلف هذا الكتاب معنى (التفلسف في الإسلام)، يكافئ التفكير ذا النزعة التعددية...»^(١).

لكنني أعتقد أنه يمكن تقديم فهم آخر للمسألة، يتلاءم مع ما سبق ذكره من تأويلات في هذه المراجعة، وهو أن قيمة التعدد قد تكون أنسب لمعالجة معضلات الداخل المتمثلة في صلاحيتها أكثر من غيرها من القيم لإدارة الاختلاف الفكري بين المسلمين أنفسهم، مثلاً أن قيمة الانفتاح كفيلة بالإجابة على تحديات الخارج المتمثلة في جدارة هذه القيمة في إدارة التدافع الحضاري الراشد مع الآخر، فتكون بذلك القيمتان منطبقتين في تقديم الحلول المناسبة، لكنهما مختلفتان من حيث مناسبة كل واحدة منهما لمستوى معين.

الخاتمة

أفضت بنا هذه المراجعة البسيطة للكتاب إلى نتيجتين:

تتمثل الأولى منهما في تأكيد الأطروحة العامة التي افترضنا أن الكتاب يقوم عليها، والقائلة بأن المسلمين بحاجة اليوم إلى

(١) - المرجع السابق، ص ١٢٧.

ترجمات Translations



ترجمات | Translations

الكولونيالية والفقه الإسلامي

Colonialism and Islamic Law

إبراهيم موسى

Ebrahim Moosa

ترجمة: خالد بن مهدي^(١)

(١) مترجم وكاتب متحصّل على شهادة التّبريز في اللغة والآداب الإنجليزيّة من جامعة منوبة، تونس. البريد الإلكتروني:

Khaledothman618@gmail.com



المقدمة

إنَّ الأمور المألوفة حول الفقه الإسلامي في المواجهة الكولونيالية مؤسَّسة في الفولكلور بعمق يماثل رواية شهرزاد للقصص لمدة ألف ليلة بلا انقطاع أو تفاحة نيوتن أو المحرك البخاري لوات^(١). فالسرديّة هي تقريباً أحادية الاتجاه دائماً: احتل المستعمرون أراضي المسلمين وأقصوا القوانين المحلية واستبدلوها بأخرى أوروبية^(٢). ليس ثمة ما هو بخلاف الواقع في هذا الوصف ما خلا ما وقع إلغاؤه في محاولة التبسيط هذه.

ليس القانون جزءاً من الجهاز الأيديولوجي للدول فحسب، بل هو أيضاً جزء من المصفوفة الثقافية. وبصرف النظر عن حشده لنماذج متعددة للسلطة -العسكرية والسياسية والاقتصادية- فقد اعتمد الحكم

(١) لقد ألهمني أي. جي. لابلينغ ([1959]) (A. J. Liebling) (1986) لكتابة هذه الجملة وبنيتها.

(2) al-Shaf'ie 2003: 8.

الكولونيالي أيضاً على جهاز معقد من التقنيات الثقافية لإثبات نفسه^(٣). إنَّ مجال الفقه الإسلامي هو مجال من قبيل تجمع للسلطة **زائد** الثقافة. وإذا نظرنا إلى الفقه الإسلامي من خلال مؤشرات الكولونيالية والعولمة وعبر الحدودية في مواقع مختلفة، فإنَّ ما سيظهر هو صورة أكثر تعقيداً. فبالاعتماد على عدد قليل من اللقطات، يمكننا تتبع كيف وجدت الأفكار والممارسات الحداثيّة طباقاً لها في المؤسسات والتقاليد الإسلامية وخصوصاً كيف أثرت الحداثة على ممارسة الفقه الإسلامي^(٤). ولأجل مسابقة التطورات التي حدثت في عصور الكولونيالية وما بعد الكولونيالية والتي تميزت بالعولمة، سيكون من المفيد دراسة الفقه الإسلامي عن طريق مفردات تبادل الثقّف، وتطورات الطباّق أو الكونترينتالية، والتخيلات الاجتماعية النامية، وشبكات الاستشراق القانوني وموروثاته، والتي سيتم مناقشة كل منها تباعاً.

(3) Dirks 1992: 5.

(٤) إنَّ الكلمة المفتاح التحليلية البارزة هي: الطباّق. فعلى الرغم من أنَّ مصطلح «الكونترينتالية»، المساوي للطباّق في الموسيقى الكلاسيكية، قد شهّره المفكر الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد (١٩٩٤)، إلا أنَّ الجدير بالملاحظة أنه وقبل سعيد بقراءة خمسين سنة كان بالفعل مفهومًا قويًا في المجالات الفكرية في مفردات الأنثروبولوجي الكوبي فرناندو أورتيّز (1995 [1947]) (Fernando Ortiz). أبان مصطلح الطباّق في معجم أورتيّز عن تفعيل الوهم والسلطة في إنشاء وإزالة التشكيلات الثقافية. إنَّ تبصّر أورتيّز المستمد من سياقه الكوبي يمكن أن يكون قابلاً للتطبيق في البيئات الاستعمارية الإفريقية والآسيوية وبيئات الشرق الأدنى على السواء في مواجهاتها المتتابة للإمبريالية. راجع مقدمة فرناندو كورونيل (Fernando Coronil 1995) المفيدة للغاية.

تبادل الثقاف^(١)

الثقافي^(٤)، غالبًا ما يُستعاض عنها بثقافة جديدة (التثقف المحدث)^(٥) ناجمة عن عملية تبادل الثقاف. في السيناريو الأخير، كانت التغييرات غير خطية وغير متوقعة. ينطبق تبادل الثقاف على نحو ملائم مع ما حدث للفقه الإسلامي في المستعمرات. وعلى الرغم من محاولات القضاء على الفقه أو استبداله في المستعمرات، كانت النتيجة بروز ثقافات إسلامية فقهية جديدة إلى حيز الوجود. وبقدر ما قاوم المستعمرون قوانين المستعمرين، فقد أُجبروا على إقرار قانون السكان الأصليين إلى درجة أنهم أرغموا على استيعابه في بيروقراطية العواصم الاستعمارية في الأنشطة التشريعية وعمليات الاستئناف.

الطباق

من نافلة القول الإشارة إلى أنه يُقصد بالمشاريع الاقتصادية في المستعمرات توطين الدولة الوطنية في العواصم الأوروبية.

إذا كان مقصود المستعمرين الأوروبيين جعل مستعمراتهم غير الأوروبية معتمدة على العواصم الأوروبية، إذن فإنّ هذا الطموح لم يكن ناجحًا بصفة كاملة. لقد أظهرت نتائج الكولونيالية صورة مختلفة في مقابل دعاوى الإمبريالية الكونية، حيث صرفت المواجهة الكولونيالية الاهتمام نحو مجتمعات المستعمر والمستعمر المترابطة كونيًا، مسلّطة الضوء على فوضى تبادل الثقاف. إنّ الثقاف من الخارج^(٦) مطيئة تبادل الثقاف، مع الأخذ في الاعتبار الاختلافات المهمة بينهما. لقد أشار الثقاف من الخارج إلى اكتساب الثقافة في اتجاه واحد ومن خلال ترتيب خطي للسلطة: ابتداء من الأقوياء نحو الضعفاء^(٣).

ومع ذلك، عندما تُفقد الثقافة القائمة أو تُقتلع جذورها من قبل ثقافة تخلفها (التفكك

(١) Transculturation، وهي «عبارة عن عملية ثقاف من الخارج متبادلة أو ثنائية، أي موقف ثقاف من الخارج تؤثر فيه الجماعتان الثقافيتان الداخلتان في الموقف في بعضهما... وهي تتضمن علوة على هذا [التفكك الثقافي] فكرة خلق ظواهر ثقافية جديدة بعد ذلك، وهو ما يمكن تسميته التثقيف المحدث». إيكه هولكرانس، «قاموس مصطلحات الإنثولوجيا والفولكلور»، ترجمة: د. محمد الجوهري ود. حسن الشامي (الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى: دار المعارف بمصر ١٩٧٢)، ص٧٠. (المترجم).

(٢) acculturation، «الثقاف من الخارج هو العملية التي تتصل عن طريقها ثقافتان اتصالًا وثيقًا ويكون من نتيجة ذلك ازدياد التشابه بين الثقافتين... هناك فكرتان أساسيتان يركز عليهما هذا التعريف. أولًا: الثقاف من الخارج عملية... والفكرة الثانية هي أن الالتقاء الكامل بين ثقافتين يمثل جذور مفهوم الثقاف من الخارج». المصدر السابق: ص٧٧ (المترجم).

(3) Devereux and Loeb 1943.

(٤) deculturation، و«هو أن تصاب الثقافة بالفقر في المواد الثقافية، والأفكار الثقافية، والإبداع الثقافي، كنتيجة للاتصال الثقافي أو التثقيف من الخارج. وينبغي أن نشير على الفور إلى أن هذا المفهوم قد يتضمن حكمًا قيميًا، وهو يشبه في ذلك نظيره المصطلح الألماني (التدهور الثقافي) Kurturgetälle. ومهما يكن من شأن فإن بيدني Bidney يعرف التفكك الثقافي بأنه موقف (لا تستبدل فيه الأشكال والنظم الثقافية القديمة المهجورة جزئيًا بأشكال وظيفية جديدة). ويرى شبيرو Spiro أن المقصود بحالة التفكك الثقافي هو (التوقف عن الأخذ بالمعتقدات، والطقوس الدينية مع عدم استبدالها بغيرها من معتقدات وطقوس الجماعة السائدة)». المصدر السابق: ص١٩ (المترجم).

(٥) Neoculturation، وهي فكرة خلق ظواهر ثقافية جديدة بعد تفكك أو اضمحلال ثقافة ما. راجع المصدر السابق: ص٧٠ (المترجم).

بأنها مركز الشرق الأوسط^(٣). أصبحت دلهي مركزاً لخدمة مناطق الملايا وساحل شرق إفريقيا، في حين لعبت القاهرة نفس الدور بالنسبة لأجزاء من منطقة الشرق الأوسط. لقد كان لكل من مصر والهند بوصفهما مستعمرات، وبالتالي كأطراف بالنسبة لأوروبا، دوراً مركزياً في الطريقة التي شكَّلا بها التطورات القانونية والعسكرية في أجزاء أخرى من العالم المستعمر. لقد شكلت المواجهة الكولونيالية أيضاً فئات معرفية جديدة ومشاعر وعواطف مهيكلية لم يعد بالإمكان عزوها إلى سبب أو تأثير ثقافي واحد. أظهر إدوارد سعيد بطريقة مقنعة أنَّ وجودنا في العالم الحديث تثيره تأثيرات تحويلية عميقة تتصف بما سماه الطباق أو الكونتربنالية، «لا أحد اليوم هو شيء واحد متمحض»^(٤). واصل سعيد قوله بأنَّ نتيجة الإمبريالية أنها «دعّمت خليط الثقافات والهويات على نطاق عالمي»^(٥). وقد أشار إلى أنَّ «البقاء يتعلق في واقع الأمر بالاتصالات بين الأشياء». وبالتالي فإنَّ «التفكير في الآخرين بشكل عملي وعاطفي، أي بكونتربنالية، هو أكثر مردودية وأكثر صعوبة من التفكير في (نحن)»^(٦). في محاولة لفهم التطورات المعاصرة للفقه والسياسة الإسلامية، لا بد لنا أن نكون متيقظين بشأن الإرث الاستعماري^(٧). دون الرغبة في حشد الماضي لخدمة الحاضر،

ومن المفارقات أن مع هذه الشركات كانت القوى الكولونيالية تقوم، على حد تعبير ديركس (Dirks)^(٨) «إبراجاع كل من الكولونيالية والثقافة إلى الوطن». إحدى الطرق التي عادت بها الكولونيالية إلى العواصم هي أنه كان يتوجب على النظم القانونية والسياسية البريطانية استيعاب الفقه الإسلامي، والذي غالباً ما يسمى بالقانون المحمدي. لقد أنشئ مجلس ملكي خاص بالمشاورات في بريطانيا لتلقي الطعون من الهند. حيث تلقى المحامون والإداريون البريطانيون تدريباً قانونياً متخصصاً في الفقه الإسلامي؛ فقد كان يجب على البيروقراطية التأقلم، بصرف النظر عن الترجمات لنصوص الفقه الإسلامي المتاحة باللغة الانجليزية. وفي الهند اضطر القضاة البريطانيون إلى توظيف خبراء مسلمين مستشارين في المحاكم.

في التكوين الذاتي للمستعمرات، ما كان يُنظر إليه بصفته مراكز وهوامش كان كيانات متحولة باستمرار. دعونا نأخذ حالة مصر. مقارنة بفرنسا وإنجلترا، كانت مصر باعتبارها مستعمرة في البحر الأبيض المتوسط دولة هامشية. ولكن في كثير من الأحيان، لعبت المستعمرات دور الضَّباق لمجالات كولونيالية إقليمية أخرى. وبعبارة أخرى، فإنَّ «الأطراف» قد تحولت إلى «مراكز» فيما يتعلق بـ«هوامش» أخرى^(٩). لاحظ كيف أنَّ كل من الأنظمة الكولونيالية الفرنسية والبريطانية لعبت مصر

(3) Maghraoui 2006: 74-86.

(4) Said 1994: 407.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه: ص ٤٠٨.

(7) Spivak 1999: 215.

(2) Coronil 1995: p. xiv.

(١) (١٩٩٢: ٤)

مرصعة من الفقہ الإسلامي الحديث كذلك طبقات من الصراعات السياسية المضطربة في المجتمعات الإسلامية المتعددة في مواجهة وفرة من القوى الكولونيالية القاهرة. وقد كشفت في الآن ذاته عن الصراعات الداخلية الحارقة حول معنى المعايير والقيم.

ولكن كان هناك بعد عقدي إضافي للفقہ الإسلامي. فمنذ أن أُطرت المعايير والقيم جزئياً عن طريق الإحالة إلى السلطة الإلهية أو السلطة التابعة، كان ينبغي التفاوض بشأن النزاع حول ماهية الحقيقة الأخلاقية في التوتر الديناميكي المتشكل بين الإنتاج البشري للمعايير من ناحية، والتعليمات الإلهية من ناحية أخرى. لقد أبرزت هذه النزاعات صراعات ومناقشات حادة بشكل خاص في تاريخ المجتمعات المسلمة مولدةً عدداً وافراً من نظم المعايير الإسلامية الداخلية. إنَّ ما أضفى عليها حدية إضافية هو أنَّ هذه الصراعات حول المعايير والقيم حدثت في المجال الخصب للثقافة.

الشبكات

إنَّ ما يراه الناس اليوم كشبكات سلطوية وثقافية معولمة خاصة بعالم الإسلام

قد يكون عرض الطعون المعاصرة على القوانين الإسلامية أكثر إفادة باعتباره جزءاً من طبيعة الماضي غير المكتملة، وخاصة في مرحلة ما بعد الكولونيالية^(١).

الخيال الاجتماعي

أعلنت الحداثة والكولونيالية عن رسم جديد لخيال اجتماعي حول نظريات جديدة للقانون الطبيعي منذ القرن السابع عشر^(٢). فقد دفعت هذه الخيالات الجديدة التي تستند إلى رؤى جون لوك حول مفاهيم العقد الاجتماعي النظريات القديمة حول المجتمع إلى الهوامش. من بين نظريات المجتمع التي حاول الحكم الكولونيالي تهجيرها هي ما يشير إليها المسلمون بالحكم، والمدفوعة بالخطابات القانونية-الأخلاقية المعروفة بالشريعة أو الفقہ. تُعد الشريعة، والمعروفة شعبياً بالفقہ الإسلامي، خاصة بعد تشكيل الدول الوطنية في المجتمعات الإسلامية نقطة ارتكاز الرؤية الأخلاقية الإسلامية. وهي أيضاً منحوتة ومشكَّلة عبر تاريخ المسلمين المعقد من الانشقاقات والطوائف التي تتراوح على مدى قرون. كتب جورج أورويل (George Orwell)^(٣): «لقد كان التاريخ برمته كالرق الممسوح الذي حُكَّ وُدون عليه من جديد بقدر الضرورة تماماً».

كمثل الرق المتآكل، جسدت طبقات

(1) Banerjee 2004: 261.

(2) Taylor 2004: 5, 62.

(3) [1949] 2003 : 41.

مقاربة ومتشابهة ثقافيًا شاذة^(٤). فإذا كان التاريخ والحياة البشرية يُعتبران أفعالاً أدائية، فإن المجتمع سيكون كذلك «شبكات من الأفعال المستمرة دوماً وغير المكتملة على الإطلاق»^(٥). إذ إنَّ الاستعارة الجذرية التي تحدد الحضارة الإسلامية لم تصمد فحسب، وإنما اكتسبت، بفضل الاستعمار الأوروبي للأراضي المسلمين، معنىً جديداً مختلفاً إلى حد بعيد عن مثيلتها قبل العصر الحديث^(٦). حيث تُعطي العولمة الشبكات القديمة معنىً جديداً: توسيع الاندماج والاندماج على صعيد الكوكب. فالليبرالية هي الإطار الأيديولوجي للعلومة: إذ تفضل التجارة الحرة وحرية حركة رأس المال^(٧). في الوقت الحالي، تُعَدُّ ما بعد المستعمرة شبكات من مواطني المستعمرات السابقين الذين انتقلوا إلى العواصم الأوروبية وعواصم أمريكا الشمالية السابقة عن طريق عدد كبير من تقنيات الاتصالات المتطورة. وبقطع النظر عن شعور معين بالوحدة والتفرد، فإنَّ الأهم من ذلك كله المناقشات والنزاعات النشطة حول معنى الفقه والأخلاق الإسلامية خلال مجموعة متنوعة من الشبكات العالمية في سياقات الأقليات والأغلبية المسلمة على السواء. من ناحية، من تأمل كيف حرك الجدل حول ارتداء المرأة الحجاب في المدارس العامة المسلمين في فرنسا، تماماً كما نشط أولئك الذين يحافظون على الارتداء الحجاب في تركيا.

(4) Hodgson 1977: 89-90.

(5) Lapidus 1975: 41.

(6) Gilmartin 2005: 53.

(7) - Cooper 2005: 96.

(Islamdom)^(٨) كان مسبقاً منذ قرون خلت بسيرورات معيَّنة لشعوب مسلمة كانت قد تقاسمت «المنطقة المعمورة» الشاسعة (oikumene)^(٩). كانت هذه الصيغة الفقهية جزء لا يتجزأ من إسلاماتية (Islamicate) المنطقة الممعمورة تلك، كما هو ميَّين من قبل الخبير القانوني القاضي الرحالة أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، المعروف بابن بطوطة (ت. سنة ١٣٦٩م أو ١٣٧٧م)^(١٠). لم تكن تجارب ابن بطوطة في العيش في مجتمعات

(١) وهذا المصطلح صاغه المستشرق الأمريكي مارشال هودجسون في كتابه الموسوعي «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية»، وهو يعود على المجتمع الذي يكون فيه المسلمون مهيمين، رغم أنه لا يحدد بالضرورة حيزاً مكانياً معيناً وإنما يصف علاقات اجتماعية وتاريخية وثقافية، معقدة. وبالتالي، يفصل هودجسون بين (الإسلام) و(عالم الإسلام)، فيجعل الأول مختصاً بالمعنى الديني المحض، ويخص الثاني بالمنطقة الافتراضية حيث يكون المسلمون مهيمين ثقافياً واجتماعياً. وفي هذا الصدد وضع هودجسون مصطلحاً آخر ألا وهو (الإسلاماتية) وهو «لا يعود مباشرة على الدين، الإسلام، نفسه؛ وإنما على المجتمع الاجتماعي والثقافي المرتبط تاريخياً بالإسلام والمسلمين، فيما بين المسلمين أنفسهم وكذلك الموجود بين غير المسلمين» (المصدر: «مغامرة الإسلام» المجلد الأول، ص٩٥). وينبغي التنبيه إلى أنَّ العزو إلى النسخة الإنجليزية من الكتاب، وأنَّ ترجمة المقطع السابق من عملي (المترجم).

(٢) هذه كلمة إغريقية مأخوذة من الفعل oikein والذي يعني: سكن أو قطن أو غقر. وقد استعمل في الفترة الهلنستية في سياق سياسي للإشارة إلى مناطق السيطرة الإغريقية رومانية وللتمييز بين «العالم المتحضر» و«أراضي البربر». ثم تطور هذا اللفظ ليصبح في القرن الرابع متعلقاً بالعالم المسيحي بمعناه السياسي والديني. أما في العصر الحديث فصار مرتبطاً بالحركة الأوكومينيكالية المنظمة (the organized ecumenical movement) التي تهدف إلى تحقيق وحدة العالم المسيحي في كل العصور. وقد تعالت أصوات بتجاوز الحدود الضيقة للعالم المسيحي للتواصل مع المجتمع البشري ككل. المصدر: مقال بعنوان: ECUMENICAL MOVEMENT على هذا الرابط:

http://www.religion-religions.com/html/sub_chapter.php?select=christian0007&religion=christianity

(3) Hodgson 1977: 109; Cornell 2005.

إلى اختزال الظواهر في الممارسات القانونية والاجتماعية للشرق فسمح المجال لصعود اقتصادات أخلاقية جديدة، المعروفة باسم الاستشراق.

الاستشراق القانوني

إذا كان لـ«الاستشراق القانوني» في أي وقت مضى تأثيراً بعيد المدى ومؤثر على المجالات الخطابية والوجودية، فبالأكيد كان ذلك في حيثية القوانين الإسلامية والعرفية. وجزء ضئيل من هذا الاستشراق لقي إلى هذا الحد اعترافاً أو حتى استحقاقاً من قبل الدراسات العلمية الجادة^(٢). فمن المؤكد أنَّ إدوارد سعيد^(٣) قد غلط في قراءة الممارسات القانونية على أنها إنتاج أدبي، والتي ليس لها في رأيه سوى «أهمية رمزية». فقد استهان باهتمام المسؤولين الاستعماريين الرسميين بالكتابات القانونية والترجمات. فإذا كان سعيد مخطئاً فيما يتعلق بأدوات الاستشراق، فإنَّ وصفه للاستشراق ينطبق على المستشرقين الأوروبيين وكذلك على أنماط معينة للتفكير التقليدي لدى المسلمين، خاصة تلك التي تبناها العلماء: «نمط تفكير قائم على تمييز أنطولوجي ومعرفي بين (الشرق) و[في معظم الأوقات] (الغرب)»^(٤). ففي حين أنَّ بعض العلماء نظر إلى العلماء المستشرقين على أنهم أشخاص مشكوك في نزاهتهم، إلَّا أنه

وبالمثل، فقد خلقت الاقتراحات حول دور ممكن لفقہ الأسرة الإسلامي قلماً متزايداً في الدوائر السياسية الكندية والبريطانية مبرزَةً توترات مماثلة في مصر وباكستان حول الحكم والولاء لأحكام الشريعة في تلك البلاد.

في قلب النقاش حول الفقہ الإسلامي في الفترة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية توجد السرديات المتعلقة بالشريعة كروية أخلاقية. إذ تكمن في كل من استبدال واستيعاب الفقہ الإسلامي أمنية استعادة أو إعادة خلق التخليلات الاجتماعية الإسلامية حول أبعاد معقدة تبعث على الرضا، وهي حقيقة غالباً ما يقع تجاهلها من قبل المؤرخين المعاصرين للفقہ الإسلامي^(٥). فغالباً ما تشتمل محاولات إصلاح وتجديد الممارسات القانونية أو الاجتماعية اختزالية معينة، إن لم تكن تشويها للظواهر. في أحيان كثيرة، يقوم المصلحون الاجتماعيون، أثناء سعيهم لصياغة أساس منطقي للسبب الذي يستلزم تغيير أو تحويل ممارسة ما، باستنباط المعنى والغرض من هذه الممارسة، مجردين إيها من تركيبها ووظائفها المتعددة. إنَّ المصلحين الاجتماعيين المتورطين في إعادة تشكيل وإعادة صياغة ممارسات ومذاهب قديمة كانوا كذلك ينسبون اقتصادات أخلاقية جديدة إلى هذه الممارسات. إنَّ الميل الأوروبي

(١) راجع أعمال: Gerber (1999), Zubaida (2003) and (Hallaq (2005). تولى زبيدة اهتماماً لاستمرارية الفقہ من العصر ما قبل الحديث إلى العصر الحديث، بينما يولي أغلب مؤرخي الفقہ الإسلامي الآخرين الاهتمام فقط لقطائع الفقہ. للوقوف على نقاشات حول كتابة التاريخ والفرق بين التاريخ والذاكرة، انظر من بين آخرين: de Certeau (1988: xxvi) and Chatterjee (2004: 12).

(2) Said 1978; Strawson 2001.

(3) 1978: 78.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢.

والأفكار عبر زمانيات وفضاءات متعددة. وهذا لا يمكننا فقط من رسم تخطيط التحولات في نماذج المعرفة والتخيلات الاجتماعية بعناية أكبر، ولكنه يمكننا أيضًا من رؤية تشابك النظم القانونية والاقتصادية والسياسية بدقة أكثر.

المواعدة بين أوروبا والفقهاء الإسلامي

في خلطة غريبة من المشاعر السياسية واللاهوتية، حمل معظم المسؤولين والنواب الاستعماريين الأوروبيين الاعتقاد المدروس بأنه كان قدرهم إنقاذ غير الأوروبيين من ثقافتهم الرجعية والمظلمة. لقد كانت تلك النظرية التاريخية للويغ (the Whig theory of history) بحروفها: مخطط إلهي قريب لنشر النور تدريجًا في الأماكن المظلمة من الكون. كتب اللورد كرومر (Lord Cromer)^(١) أن كل شخص إنجليزي «كان مقتنعًا بأن مهمته إنقاذ المجتمع المصري». وقد وصف مصر بكونها «مادة خام أكثر أي مادة أولية أخرى»، من خلالها كان لا بد للرجل الإنجليزي «المتحضر أن يطور شيئًا يشبه النظام»^(٢). وواصل قائلاً بأن الرجل الإنجليزي سوف يمارس عبقرية الوطنية وسيعتمد مسارًا وسطيًا وسيقدم تنازلات بغية عمل نظام عربي والذي كان بكل المقاييس غير قابل للتطبيق. جزء من تلك العبقرية كان عدم ضم مصر، وأن تحقق نفعًا مساوٍ لما ستحققه لو وقع ضمها؛ إذ لن يتدخل الإنجليز في الحكم المحلي، ولكن

كان ثمة تداخل جلي في المقاربات الشخصية ومنهجيات تناول الفقه الإسلامي بين هاتين المجموعتين من العلماء.

لم تكن الخطابات والمؤسسات القانونية رمزية فقط؛ بل كانت كذلك مواقع أنتجت المعرفة التي فرقّت بين المستعمر الخاضع والمستعمر. يوفر القانون الأجهزة والوسائل لإنفاذ هذه الأنواع المتباينة من المعرفة. بيد أن العلماء والنخبة الحداثيّة في البلدان الإسلامية المستعمرة قد تعاونوا مع المستعمر لإنفاذ أنساق مختلفة للفقه الإسلامي، والتي شعروا بأنها حيوية من أجل تحقيق الرفاه لمجتمعاتهم. إن مثل هذا التقييد المتبادل جعل الكشف عن الطرق الجوفية التي تعمل وفقها السلطة في المجتمعات المستعمرة أكثر صعوبة: فقد كانت تركات المستعمر والمستعمر مشتبكة^(٣). ففي الوقت الذي سعى المستعمرون إلى التحرر من الحُكْمَة السياسية للمستعمرين، كانوا مكبلين بشكل مساوٍ بتركات المستعمر من خلال الأنظمة القانونية والاقتصادية. ولتجنب الخرائط أحادية اللون من نوع المستعمر في مواجهة المستعمر، فسوف نغتنم إحدى الحُسنَيْن ونستجوب الفقه الإسلامي في الفترة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية من خلال مؤشر تبادل الثقّف. فما تظهره الخطابات القانونية إذن هي سلسلة من تبعيات الكونترينتالية: شبكات تحركات الأشخاص

(٣) المصدر نفسه: ص ١٢٦، ١٣٠.

(1) Chaudhuri 2006.

(2) [1980] 200: 124. (2)

بوصفه أداة ثقافية، قد أربكهم. إنَّ الإسلام بكونه حضارة، حيث وصفته تقييمات ما بعد عصر التنوير بأنه إرث ديني، لم ينتظم فيما كان مألوفًا في الغرب ولا في المخططات التنويرية الكولونيالية. إنَّ الإسلام «همجي» متقلَّب، له تاريخ تمهيدي جعله يقع في مكان ما بين فئتي الهجري والمتحضر متأرجحًا بين «ازدراء الغرب لما كان مألوفًا وانتفاضه مهملًا بالجدَّة أو خوفًا منها»^(٤). لقد بيَّن كرومر^(٥) هذه المعضلة أفضل ما يكون باعترافه أولاً بتأثير الإسلام الكبير على عالم الهمج، لكنه مضى قديمًا ليضيف أنَّ «الإسلام» بكونه «نظامًا اجتماعيًا قد فشل فشلاً ذريعًا». من ضمن الرذائل الرئيسة للإسلام، عدَّد كرومر موقف الإسلام من المرأة، تسامحه مع العبودية، وسمعته بعدم التسامح تجاه الأديان الأخرى. مع أنه ظل طيلة الوقت معارضًا للحركة المطالبة بحق المرأة في الاقتراع في إنجلترا.

في مخيلة المستعمر، لا بد أولاً أن يوسم المسلم بكونه يعاني من انفصام في الشخصية، بالطريقة ذاتها التي صور بها عالم اللاهوت الإسباني فرانسيسكو دي فيتوريا (ت ١٥٤٦) الهندي الأصلي في الأمريكيتين بأنه: شخص يكتنفه تماثل الإنسانية بشكل غريب غير أنه مختلف. ومن ثم صار التقسيم الأساسي أيضاً التقسيم الإمبريالي بين **البربر**، الذي لم يكونوا سادة ولا مسيحيين ولا متحضرين؛ وبين الأمم الأوروبية، التي تمثَّلت

سيئاتكدون من أنَّ النائب التركي على مصر، والمعروف باسم الخديوي، ووزرائه سيطبَّعون مع وجهات النظر الإنجليزية.

لقد كان كرومر غافلاً تمامًا عن تناقضاته. ففي الوقت الذي ادعى فيه أنه لن يقوم بالتبشير، فإنه ادعى أنَّ إنجلترا، من بين جميع الأمم الأوروبية، سوف تسعى لغرس «قانون أخلاقي مسيحي مميز» في الرعايا المستعمرة^(٦). ليس فقط أنَّ كرومر حمل معتقدات استعمارية مثلما فعل وارن هاستينغز أو اللور ماکولي في الهند، بل إنه احتقر جميع الشرقيين سواء كانوا أقباطًا، هندوًا أو مسلمين^(٧). ففي حين اعتنق الأقباط المصريون دينًا «يعترف بالتقدم»، فقد ظلوا هم أيضًا بمنأى عن التغيير، بسبب التأثيرات المفسدة لعالم الإسلام على المسيحية الشرقية، وهو ما تفاقم أكثر بكون أنَّ الأقباط كانوا أولاً وأخيرًا شعبًا شرقيًا^(٨).

إنَّ مثار القلق بالنسبة للمسؤولين الاستعماريين وكثير من المستشرقين هو أنَّ الإسلام لم ينتظم تمامًا في إطار محدد للدين مألوف لديهم. في حين أنَّ أغلبهم رغبوا أن يروا الإسلام يأخذ نفس منعطف المسيحية الغربية، حيث يتبع طريق ما بعد عصر التنوير، ويتحول إلى شأن خصوصي: إلَّا أنَّ الإسلام،

(١) المصدر نفسه: ص ١٣٤.

(٢) للوقوف على دراسة نافعة للغاية حول تعمل الهيمنة الثقافية عن طريق الموافقة، انظر: [1989] Viswanathan, 1998.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٠٢.

(4) Said 1978: 59.

(5) ([1908] 2000: 134).

القرآن، قد بلورت الدين والقانون في كلِّ لا يتجزأ ولا يتغير، فكانت النتيجة أن نُقلت كل أشكال المرونة بعيداً عن النظام الاجتماعي».

كان كرومر، بطبيعة الحال، على بينة من حقيقة أن علماء المسلمين في عصره كانوا يجاهدون في تأويل العقائد القديمة لمواجهة الحالات الطارئة في العصر الراهن. ومع ذلك، فقد لاحظ رافضاً أنَّ كل أولئك «العلماء المجيدون عذبوا عقولهم» فقط ليرهنوا أنه يمكن «للمبادئ القانونية والنظام الاجتماعي للقرن السابع عشر، من خلال عملية تفكير متوترة ومعقدة، أن تُجعل متوافقة بشكل متناسق ومنطقي مع الممارسات الحضارية للقرن العشرين»^(٧). لو أنَّ كرومر تذكر فقط تاريخ القانون الروماني والقانون العام، لربما امتنع عن إبداء السخرية في كلامه. ولكن كما هي سمات جميع أنواع الاختزال والكونيات الخيالية، والتي يعد الاستشراق فقط واحداً منها، أنها أيضًا لم تكن إمبريقية. وعلى الرغم من الوعي بالاستثمارات الفكرية المعقدة التي قام بها المسلمون على مر القرون في الخطابات الفقهية، استطاع كرومر بسهولة أن يصرف النظر عن العادات والأعراف التي أُقيمت على «القانون الديني» ليشكل «قبضة حديدية لا مفر منها»^(٨). لم يستطع كرومر أن يقدّر أنَّ إصراره الخاص على قانون أخلاقي مسيحي يمكن أن يعمل كمقارنة بالنسبة له ليدرك معنى الشريعة بالنسبة للمسلمين.

هذه الصفات تمامًا^(٩). أضدى هذا التحليل في حكم جون ستيوارت ميل^(١٠) في كتابه «عن الحرية»، مبرراً الادعاء بأنَّ «الاستبداد نمط حكم شرعي في التعامل مع البربر شريطة أن تكون الغاية تحسُّن أحوالهم، والوسيلة يبررها تفعيل تلك الغاية حقاً».

غير أنَّ المشكلة الأساسية بالنسبة لكرومر، كما هو الحال بالنسبة لأغلب المستعمرين الأوروبيين، كانت هي الشريعة. هنا رد كرومر آراء الفيلسوف الألماني هيغل (G. W. F. Hegel)^(١١)، الذي اعتبر الإسلام، مثله مثل اليهودية، مسيحية قاصرة، وذلك لافتقاره لموضوعية ذاتية ملموسة بالفكر الخالص. إنَّ ما يميز الفكر الخالص عن نقيضه في رأي هيغل هو الدور المحدد والطبيعة الحسيَّة للطقوس في كل من اليهودية والإسلام. لقد كانت الحكمة الكامنة وراء ممارسة الطقوس، والموسومة بـ(cultus)^(١٢)، في نظر هيغل مؤشراً واضحاً على أنَّ هذه التقاليد كانت متخلفة، على خلاف المسيحية الغربية التي تطمح إلى الذاتية والفكر الخالص^(١٣). تتكون الشريعة في رأي كرومر^(١٤) من «تقاليد متحلقة حول

(1) Fitzpatrick 2001: 155.

(2) 1997: 48.

(3) (1827) 1988: 357.

(٤) (المترجم) من اللاتينية وتعني: الملة أو المذهب الديني والمعنى المراد في هذا السياق هو على الأرجح: الشعائر الدينية. انظر:

The American Heritage Dictionary of the English Language (Fifth Edition), Published by Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

(٥) - المصدر نفسه: ص٣٧٤.

(6) ([1908] 2000: 135).

(٧) المصدر نفسه: ص١٣٦.

(٨) المصدر نفسه.

الإمبريقية المتوفرة. فهو أيضًا لديه تحفظات على الشريعة مماثلة لتلك التي أثارت حنق الرجل الإنجليزي كرومر^(٣).

لقد اتهم المؤرخ القانوني جون تراوسن (John Strawson) عشرات الخبراء الغربيين في الفقہ الإسلامي بالاستشراق القانوني، بما في ذلك علماء مشهورين مثل إيجنز غولدزيهر وجوزيف شاخت، الذين تجاوزوا تقييماهم العلمية وانتقدوا أوجه القصور في الفقہ الإسلامي ككيان راكم، وبالتالي، منيع ضد التغيير^(٤). يمكن أن يوضح هذا جزئيًا إذا قمنا بتعيين اللغة كموقع للممارسات الخطابية الكولونيالية^(٥). فقد تمكنت السلطات الاستعمارية، من خلال الترميز في اللغة ووساطتها الديناميكية، من إعلان حرب على الممارسات المحلية وتفعيل التحولات الغازية. إذ كانت لغة الرغبة وإرادة الحكم التي روجت لها السلطات الكولونيالية، كما أشار إلى ذلك المنظر غاياتري شاكرافورتى سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak)، جزءًا من «خيال» متقن. لقد كان المسؤولون الاستعماريون، من مصر إلى الهند، قادرين على نشر رغباتهم وعكس صورتها على المستعمر مستخدمين صورًا ورموزًا مخيفة متكررة بدعاء في السياسات والقانون. وللقيام بذلك، كان من الضروري أن تظهر الرغبة والقانون كلاهما كتعبير فريد عن

ربما وجد الأخلاق المسيحية رفيعة بشكل غير عادي إلى درجة أن فكرة المقارنة نفسها اعتُبرت مسيئة.

لم يكن كرومر الوحيد الذي حمل مثل هذه الآراء. فحتى مسؤول مطلع تسبق سمعته بأنه خير في الفقہ الإسلامي، المستشرق الهولندي سي. سنوك هورغرونجي (C. Snouck Hurgronje)^(٦)، استطاع القول بكل يسر بأن طابع الخلود الذي هو سمة المدونات القانونية اليهودية والإسلامية «والتي جعل نفوذها كعائق أمام أتباع تلك الأديان في حياتهم وكذلك في تعاملهم الحر مع غيرهم». كيف تطور الإسلام إلى مجتمع انتقالي تقيمه عقيدة فقهية قوية أو نظام أخلاقي على مر القرون، مرّ هذا دون أي تفسير البتة. ففي حين أنه كان رجلًا معقدًا وكان يمكن أن يسلم في الجزيرة العربية، استطاع سنوك هورغرونجي أن يكتب بعنفوان: «إنّ خزائن الإسلام تملؤها الترهات بشكل مفرط مما جعلها عديمة الفائدة تمامًا؛ إذ لم يقع إخضاعها لمدة تسعة أو عشرة قرون لمراجعة خليقة بذلك الاسم»^(٧). ورغم أنّ سنوك هورغرونجي كان أكثر اطلاعًا من كرومر نظرًا لتمرّسه في الفقہ الإسلامي، فإنّ استشراقه حاد به إلى النظر إلى معلوماته حول الإسلام كنظام مغلق. فيما أنّ مزاعمه أكدت شكًا استثنائيًا للوجود (أسبابًا أنطولوجية)، لا يمكن الطعن في آرائه ضيقة العطن أو تغييرها أو صرفها عنه مهما كان مقدار المواد

(3) Snouck Hurgronje: 141-56.

(٤) للاطلاع أكثر حول الاستشراق الفقهي، انظر: Strawson (1993, 2001).

(5) Spivak 1999.

(1) 1916: 137.

(٢) المرجع نفسه: ص١٣٩.

بعبارة أخرى، فقد فُرض التحول من الروح المجتمعية السابقة للفقهاء والأخلاق الإسلامية العامة إلى أخلاق جديدة محورها الدولة التي قامت بتعهدات للفرد. كان الهدف واضحاً: تكييف الممارسات الإسلامية من أجل أن تتزامن مع مطالب الدولة الوطنية وإيقاعها التي كان يتم تشكيلها في وضع جنيني.

الدولة وتبادل تثقف القوانين الإسلامية

لقد أفصحت كل دولة مسلمة حديثة عن قصة فريدة من نوعها حول تحول المشاهد الثقافية والسياسية والاقتصادية وكذلك حول كيف زُرعت القوانين الاستعمارية في مجالات جديدة. وكيف سيجب التعامل مع النظم القانونية والأخلاقية التي تحولت إلى الحركات المكررة الحالية في مواضع آخر، على الرغم من أنَّ نسخاً من قصة تبادل التثقف معروفة وموثقة إلى حد كبير^(٤).

إنَّ الطريقة التي أُنْزِلَ بها تبادل التثقف على القوانين الإسلامية هي الأقل شهرة. حيث استحدثت السياسات الكولونيالية عدة تغييرات كبيرة في مفهوم وممارسة وتظهر القوانين الإسلامية، بصفة عامة، كان العلماء، وهم السلطات الدينية، يحتلون موضعاً خاصاً في المجتمع المسلم. في حين تقلد العديد من العلماء مناصب خارجة عن الدولة، فإنَّ بعضهم كانوا كذلك موظفين لدى السلطات

الإرادة، أو كما نحت نيتشه هذا المصطلح: لا بد أن تبرز إرادة للقوة. وقد تكلم سبيفاك^(١)، متقمصاً دور محامي الشيطان، بصوت السيد المستعمر مخاطباً رعيته المستعمرة: «رغباتنا هي قانونكم إذا حكمتكم نيابة عنا، حتى قبل أن يُفصح عن تلك الرغبة كقانون ينبغي أن يُطاع». إنه من موقع الرغبة المتميز ذاك، المتنكر في زي القانون، استطاع اللورد كرومر^(٢) أن يجهر بمهمته الحضارية: «لا بد أن يتم إقناع الجيل الجديد من المصريين أو يُجبر على تشرب الروح الحقيقية للحضارة الغربية». واستطاع وارين هاستينغز في الهند أن يفصح بصراحة مذهشة أن فقه الجنايات الإسلامي «بربري البناء، ويتعارض مع المبدأ الأول للمجتمع المدني»^(٣).

لم يتورع هاستينغز، مدفوعاً بقناعاته، في استبدال فقه الجنايات الإسلامي القائم والمعمول به في بلاد البنغال. لقد كان فقه الجنايات الإسلامي مجتمعاً الروح، حيث جعل التكفير عن جرائم الجراحات والقتل والظلم من خلال تقديم التعويض و/أو العقاب المناسب للأشخاص والطوائف. غير أنه وقع تغيير هذا النظام الديني في ظل الحكم الاستعماري، فمنذ ذلك الحين كانت الدولة الاستعمارية هي التي تصمم وتنفذ القانون الجنائي، وليس المجتمع المتضرر.

(٤) انظر أعمال:

Fisch (1983), Cannon (1988), Blue, Bunton and Croizier (2002) and Rai (2004).

(1) 1999: 216-17.

(2) ([1908] 2000: 882-3).

(3) Jain 1966: 492.

على شرعنة عمل الدولة أو سلبه الشرعية في مجال الدين ومسائل السياسة العامة التي كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدين بطرق قد لا تكون صائبة في القرون السابقة.

إنَّ التحول الأكثر أهمية الذي أحدثته الكولونيالية في التقاليد القانونية للبلدان المستعمرة هو أنها جعلت الدولة الوطنية لاعباً مركزياً في الحياة السياسية والأخلاقية للشعوب الخاضعة. بطريقة لا مثيل لها، تقوم الدولة بالتوسط في تمرير العقد الاجتماعي بين الحكام والمحكومين وغالباً ما تمثل مصالح الطبقة الحاكمة. كذلك أصبحت السيادة، وخاصة نوع سيادة الدولة الوطنية الأوروبية لأكون أكثر دقة، سمة من سمات النظام الإسلامي. مارست الدولة الوطنية سيادتها من خلال السيطرة على أراضيها عن طريق تطبيق القانون على جميع الرعايا الواقعين تحت هيمنتها. في محاولة لإعلاء شأن النموذج الأوروبي للدولة الوطنية وقوانينها، كان المسؤولون الاستعماريون وكذلك ورثتهم في فترة ما بعد الكولونيالية تقريباً مضطرين لجعل كافة القوانين والممارسات المحلية همجية أو تقليصها إلى المستوى المحلي أو الشعبي أو الوضع العرفي. يلاحظ المؤرخ القانوني بيتر فيتزباتريك (Peter Fitzpatrick)^(٢) أنه «منذ القرن الثامن عشر، تدهورت الحضارات التي لقيت قبولاً في وقت سابق بشكل غامض وباتت غير متحضرة».

السياسية. من وقت لآخر، انتقد العلماء أفراداً أو جماعات الخليفة وممارسته، أو أنه كان هناك توتر بين الدولة والعلماء المخالفين لها؛ إذ كان الخليفة أو من يعادله مجرد راع للفقہ إلى درجة أنه كان مُطالباً بخلق بيئة مؤاتية لتطبيق حكم الشريعة. وقد طُبقت مثل هذه الأحكام عن طريق السياسة الشرعية، وبشكل تراكمي، شكلت هذه الخطابات والممارسات «حكم الشرع»^(١)، والتي تهدف إلى تحصين الشريعة ضد بعض المظاهر العامة سيئة السمعة من سكرٍ وزنى وتمرد. لكي تتمكن الدولة من خلق مثل هذه البيئة العامة بشكل أكثر فاعلية، يمكنها فرض بعض القوانين التي تسند سلطتها القهرية بشكل مناسب، فيمكننا بذلك التحدث في حالات محدودة عن القانون «المناسب». خلافاً لذلك، كان الفقہ الإسلامي حقاً نظاماً نوموقراطي تنظمه أعراف تُؤَصَّل إليها بالاتفاق وتفرضه سلطة أخلاقية ذات مركزية ثيوقراطية ينظمها الأفراد والمجتمعات التي تمارس الإكراه. في مثل هذه النماذج السابقة للمجتمعات القائمة على الأعراف، يكون للدولة دور ضئيل للغاية. ولكن مع ظهور الدولة الوطنية الحديثة، اكتسبت الدولة العلمانية حصة أكبر ومباشرة في تطبيق القانون وبالتالي صارت طرفاً مؤثراً رئيساً. إلى جانب تطور الدولة الوطنية الحديثة، اكتسب العلماء أيضاً قدراً كبيراً من السلطة في سياقات الدولة الوطنية. فبكونهم كياناً مستقلاً، فقد اكتسبوا في مواضع كثيرة القدرة

(2) 2001: 157.

(1) Kawtharani [1990] 2001: 41.

موضع نقاش ما إذا كانت القوانين الجنائية الكولونيالية عرضت البعد الإنساني للقانون وما إذا كانت سياسة الاستعاضة عن النظام الفقهي الإسلامي مجرد تمرين لإظهار السيادة الاستعمارية.

تدرجياً، انخفضت قيمة الفقه الإسلامي، في سياقات كولونيالية عديدة، كجزء من النظام القانوني الدولي من كونه قانون حضارة إلى حالة أقرب إلى القانون العرفي. فلم يكن، إذن، من المستغرب تمامًا أن يتخذ الإسلاميون في الربع الأخير من القرن العشرين من الفقه ساحة المعركة للمنازعة وإثبات الهوية وذلك عند منازعتهم حول طبيعة نظام الحكم العلماني في الدول المسلمة بعد الفترة الكولونيالية. وقد كانت السيادة في كثير من الأحيان هي نقطة الخلاف الرئيسية: ففي حين ادعى أنصار نظام الحكم العلماني أنَّ الدولة مَحْوَلَةٌ للسيادة من خلال الدستور والبرلمان (demos)، جادل خصومهم الإسلاميون بأنَّ السيادة منوطة حصراً بالله وتتمظهر من خلال المحافظة على قانون الله، أي الشريعة.

تقنين الفقه

بالتوازي مع تزايد دور الدولة في الحياة اليومية، جعلت ترجمة النصوص الفقهية الإسلامية الرئيسة إلى اللغات الأوروبية المعرفة بالفقه متاحة للنخب المسلمة الحداثية التي تفتقر إلى معرفة هذه النصوص الفقهية. في حين أنَّ ديمقراطية

إنَّ استبدال هاستينغز للأحكام الإسلامية المتعلقة بالعدالة الجنائية في بلاد البنغال في القرن الثامن عشر لم يحول أنماط العدالة المحلية فحسب، وإنما جعل الدولة أحد الأطراف المعنية في الملاحقة القضائية لأحد رعاياها القانونيين والانتقام له. كان مثل هذا الحق في المطالبة بالعدالة سابقاً حكراً على الأسرة وقرابة الميت. في ظل حكم قانوني جديد، صيّر أقارب المتوفى مجرد مشجعين للعملية القضائية. تعتبر السياسات الكولونيالية الممارسات الإسلامية التي سمحت لمرتكب جريمة قتل أن يقدم تعويضات مادية لأقارب الضحية بدلاً من عقوبة الإعدام إهانة. لاحظ فيش (Fisch)^(١) أنه من خلال إلغاء المفهوم الإسلامي للجريمة والعقاب في مجال القانون الجنائي، أزلت قوانين هاستينغز الجديدة «بكل الفروق المتعلقة بقيمة الحياة البشرية» التي وفرتها الشريعة الإسلامية. لقد تم تثبيت زرع قانون جديد في أفكار جديدة مثل الفلسفة الجنائية الأوروبية «بأنَّ حياة الإنسان لا يمكن أن تُقاس وإنما هي قيمة تتجاوز كل مقارنة»^(٢).

في حين احتفظ الفقه الإسلامي بمجموعة من العلاجات لجرائم القتل، فلم تشرع القوانين الكولونيالية سوى عقوبة الإعدام. وبالتالي، فإنَّ النتيجة الضمنية لقيمة «الحياة» من المنظور الاستعماري كانت نقيضها الصارخ ألا وهو «الموت». أو في بعض الأحيان، الحرمان من الحرية من خلال السجن. لا يزال

(١) 1983: 54.

(٢) المرجع نفسه.

«الموافقات» لأبي إسحاق الشاطبي بظهور عقلانيات جديدة جعلت من المصلحة العامة الهدف الفقهي الأسمى والمحقة لغايات الشرع (مقاصد الشريعة)، وهي الفلسفة الأساسية للفقہ الإسلامي^(١). في العالم العربي على وجه الخصوص، اخترعت المناهج الدراسية القانونية، من قبيل تلك التي أدرجتها المدرسة الخديوية للقانون في القاهرة أو في الجامعات العلمانية، تصنيفًا جديدًا للفقہ الإسلامي تبعا لنموذج القانون العلماني، مضيعة فئات مجهولة حتى ذلك الحين للفقهاء التقليديين. شمل التصنيف القانوني الجديد فئات تعرف الآن باسم القانون المدني، والقانون التجاري، والقانون الخاص، والقانون الجنائي، وسلطة الوثائق المكتوبة والقوانين الإجرائية المفصلة.

كانت ممارسة الخلع، وهو إجراء يقع بموجبه الفصل بين الزوجين عن طريق التراضي، خير مثال على تبادل الثقاف. كن على ذكر أنه في الفقہ الإسلامي التقليدي كان للذكور السلطة الحصرية على فسخ رابطة الزواج. ولكن بغية التخفيف من هذه السلطة أحادية الجانب الممنوحة للذكر، سمح الفقهاء المسلمون في العصور الوسطى للزوجة أن تفاوض زوجها للخروج من عقد الزواج بلا ضرر. تشتمل عملية التفاوض على إرجاع المهر الذي أعطاه الرجل زوجته عند عقد الزواج. يمكنها أيضًا

هذه المعرفة التي سبق أن كانت متخصصة قلل من احتكار الطبقات الدينية للخطاب الفقهي، كان ثمة أيضًا عواقب أخرى غير متوقعة. من بين أمور أخرى، فقد جردت الفقہ الإسلامي من مرجعياته وسياقاته المعتمدة، فكانت النتيجة أن فعّلت عملية تشييء للفقہ؛ حيث اقترضت بشكل انتقائي من أرسيف فقهي يتميز بالتأليف والتركيب، وحولت الخطابات الفقهية إلى أشياء ومصنوعات يدوية. في العصر الجديد، صارت مفاهيم مثل: الشريعة، وممارسات فقہ الأسرة المسلمة مثل النكاح والطلاق أو الممارسات التجارية المباحة في الإسلام وحظر الربا، بكونها أفكارا وممارسات، معروضة بشكل أكثر تفصيلاً لكي تكون بدائل رمزية أو مبتورة، إن لم تكن تمثيلاً لرؤية أخلاقية «إسلامية» للعالم.

إنّ عمليات الزرع المستمرة من القوانين الإنجليزية والفرنسية إضافة إلى تقنين الفقہ الإسلامي لم تكفل سوى الانتقال التدريجي للفقہ الإسلامي نحو الوضعية القانونية، وبالتالي قطعت اتصال الفقہ بمراسيه الأخلاقية والمعنوية. ولقد استفتحت هذا العمليات بمهارة وولدت عقليات جديدة وتصنيفات حديثة للفقہ الإسلامي، وذلك باكتساب الممارسات القديمة معاني جديدة في السياقات الجديدة. إذ آذنت إعادة اكتشاف نصوص مختارة للفقهاء المالكية التي كتبت في الأندلس مثل كتاب

(1) Opwis 2005: 201-2.

الخلع في مصر على نحو فعال أنَّ سياسة القوة قد ارتبطت، خصوصًا في السياقات الحديثة بالمقارنة مع أزمنة ماضية، بشكل وثيق بالفقه ولونت الممارسة القضائية بشكل دائم. ومع بروز وحدات اجتماعية أوسع، مثل المجتمع والحكومة والدولة، غالبًا ما مارست هذه الأخيرة المصلحة الغالبة على كل مصالح المجتمع الأخرى. وعن طريق القيام بذلك، استوعبت القوة الماحقة للحكم الحديث القوانين الإسلامية في سوسيولوجيا وأثروبولوجيا قانونية مختلفة تمامًا عن الحالة المكررة لما قبل الكولونيالية.

تحت مراقبة مجموعة متنوعة من السلطات الكولونيالية من الإنجليز والفرنسيين والإيطاليين، برز صنف متميز من الفقه متعلق بالأسرة المسلمة إلى حيز الوجود تحت عنوان واسع لفقه الأحوال الشخصية أو فقه الأسرة، ينظم الزواج والطلاق وحضانة الأطفال و الميراث. كذلك أثرت السلطة الكولونيالية على جسد قانوني مترابط ينظم الأوقاف (الوقف)، الذي يدير الودائع الدينية والاجتماعية بغية توفير الدعم لمجموعة من وظائف الرعاية الاجتماعية والخيرية العامة. تاريخيا، لم تكن الأنشطة المتعلقة بالودائع دينية بشكل معلن، ولكن في ظل الحكم الاستعماري أُفرزت مفاهيم جديدة للدين والتدين في المجتمعات المستعمرة. وبمرور الوقت،

أن تقدم مبلغًا إضافيًا من المال إلى زوجها لكي تتحرر من عقد الزواج.

لقد مُنحت ممارسة الخلع، في العصر الحديث، أساسًا منطقيًا جديدًا. حيث نظر العديد من المسلمين الناشطين في المجال الفقهي إلى الخلع بوصفه معادلًا لمنح الإنث الحق في إنفاذ الطلاق. وقد استبدلت وجهة النظر هذه الافتراض القديم حول السلطة الحصرية الممنوحة للذكور لحل عقد الزواج بافتراض جديد حيث يكون للزوجين سلطة وحقوق متساوية. ومع ذلك، لا يزال التجسد الحديث للخلع محل خلاف بين الدوائر الإسلامية المختلفة وفقًا للأيديولوجية الفقهية المعتمدة.

فضل الإصلاحيون الحداثيون تحويل الفقه لكي يلبي المتطلبات الاجتماعية الجديدة، بينما فضل التقليديون أن تكون التغييرات في النطاق الذي يكون فيه تناسق مع السلطة المرجعية. أصبح خط الصدع بين هذه الدوائر مرئيًا عندما أسقط المشرع المصري في عام ٢٠٠٢ أحكام الخلع على حق المرأة في الطلاق لغير ضرر^(١). فقد عارض كل من التقليديين والنسويين هذا الإجراء: بالنسبة للأولين، فقد حَرَّف القانون البرلماني منطق الأحكام الواردة في الفقه الإسلامي التقليدي، بينما عد الآخرون هذا القانون غير كافٍ من منظور حقوق المرأة^(٢). تبرهن حالة

(1) Arabi 2001; Muhammad 2003.

(2) Shahine 2004.

المفاهيم حول الدين باعتباره مجال الخاص عن طريق بناء الأسرة والممارسات المتعلقة بها. لاحظ أسد أنَّ تقنين الشريعة وتقييدها كان في حد ذاته «صيغة علمانية لخصخصة (الدين) وتمهيد الطريق أمام الرعايا لممارسة حكم ذاتي»^(٢). دعم كل من مينو وخاصة أسد، في الملاحظات الخاصة بكل منهما، الفكرة القائلة بأنَّ الدولة الوطنية الحديثة، بدءًا من الدولة الكولونيالية، استخدمت الفقه لإنشاء فئة فقهية مختلفة - أي فقه الأسرة - بغية تشكيل موضوع جديد، الموضوع «الخصوصي». فمن خلال الأسرة، «وقع إعادة إنتاج الفرد ماديًا ومعنويًا واكتسب صيغته الأساسية باعتباره كائنًا (خصوصيًا)». وقد لاحظ أسد^(٣) عقب تحليل دقيق لخطابات فقهية إصلاحية مختلفة، بما في ذلك أعمال المصلح المصري الشهير الشيخ محمد عبده وأحمد صفوت المحامي الأقل شهرة في مصر في الفترة الكولونيالية: «إذا كانت مفاهيم العدالة المتجسدة بشكل تقليدي والخبرة المستوعبة على نحو غير شعوري تُعد مهمة في الحفاظ على سلطة الفقه، إذن فسوف تعتمد تلك السلطة بشكل كلي على قوة الدولة المتمظهرة في أحكامها». هنا يؤكد أسد على تبادل الثقاف الحاصل بين المفاهيم التقليدية للعدالة والمفاهيم التي تتمحور حول الدولة كمنتج للكولونيالية.

اكتسبت هذه الودائع والأوقاف طابعًا دينيًا غريبًا تماشيًا مع البناءات الحديثة للدين.

تساءل الكثيرون لماذا احتفظت السلطات الكولونيالية العلمانية بفقه الأسرة ذي الطابع الديني في حين ألغت قوانين أخرى متأثرة بالدين. من الواضح أنَّ الفقه نفسه كان محل نزاع بين السلطات الكولونيالية والمستعمرين فيما يتعلق بقضايا مثل الحصول على الموارد والتشغيل أو العلاقات القوة والسلطة حول التأويلات الفقهية والأخلاقية. بيَّن غيل مينو (Gail Minault) أنَّ السلطات الكولونيالية قد وسمت بعض الممارسات بوصفها خاصة بالمسلمين لكي تعلن أنها إسلامية بشكل جوهري. لهذا السبب، كان ينبغي لطائفة من الخطابات الفقهية المتناغمة مع مفاهيم بروتستانتية للغاية حول الدين أن تتناسب مع بنية الدولة الكولونيالية البريطانية في المجال «الخصوصي». أنتجت مجموع مساعي المستعمر والمستعمر على مر الزمن «هيئة قانونية متميزة في إطار الدولة» التي يمكن للمسلمين والمسلمات التعرف عليها بسهولة^(٤).

يشير عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد، خلال دراسة الإصلاحات القانونية المصرية في ظل الحكم الكولونيالي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلى أن السلطات الكولونيالية حاولت صياغة

(2) Asad 2003: 227.

(3) 2003: 240.

(١) المرجع نفسه.

لفرض نظام أخلاقي جديد يتزامن في جزء منه مع النظم السياسية والاقتصادية المقترحة التي تم تأسيسها على «الولاء للدول المتروبوليتية الاستعمارية وعلى الانضباط والنظام والانتظام في العمل ووقت الفراغ والعادات الجسدية»^(٤).

أظهر سكوت كوجل (Scott Kugle ٢٠٠١) كيف كانت عملية إنتاج نسخة كولونiale من حكم الشريعة في الهند أمراً مختلفاً فيه. يوثق كوجل جهود السلطات الكولونiale لإعادة صياغة الفقه الإسلامي وثقافته ليصبح قانوناً أنجلو محمدي. لقد كان هذا المزيج من القوانين الإسلامية والإنجليزية الذي صار هو الموضوع لإنتاج الفقه الإسلامي في وضع نظرية العقد الاجتماعي. وقد كانت النقاشات مستعرة حول أهداف الفقه وبروز المصلحة العامة في الفقه الإسلامي عندما صُجبت هذا الأخير عناصر من القانون الطبيعي في مقام إسلامي^(٥). في حين أخبر كوجل عن دور بعض الهنود في إنتاج القانون الأنجلو محمدي، إلّا أنّ لهجة روايته ثبّتت مسؤولية بناء قوانين إسلامية على السلطات الكولونiale. ومع ذلك، فقد كان واضحاً جداً تدخل النخب الهندية المسلمة، وكذلك النخب في مصر والجزائر وفي غيرها، حيث عملت كل منها بمثابة صوت حاسم في صنع نسخة جديدة من الفقه الإسلامي ضمن سياقاتهم المحددة

تستمد سلطة القانون في مجتمعات ما قبل الكولونiale من الانسجام بين الخبرة والأحكام المتعلقة بالعدالة الخاصة بالرعية. إذ كان للإكراه دور ضئيل جداً في ترسيخ السلطة. وكانت نتيجة القطع الاستعماري أن اختلت السمة الخطابية للفقه - العلاقة السلسلة بين الخبرة ومفاهيم العدالة -، وبالتالي أصبحت متجذّرة. إنّ ما يحدد اللحظة الكولونiale للفقه حسب الأسد^(١) هو «قدرة الدولة على إحداث فصل استراتيجي بين القانون والأخلاق... لأنّ هذا الفصل هو الذي يمكن للعمل القانوني المتمثل في تعليم الرعايا أخلاقيات عامة جديدة». أصبح فقه الأسرة، المدعوم من قبل قدرة الدولة على الإكراه، فقهاً «مناسباً» وسرعان ما جنح بعيداً عن المفاهيم الأخلاقية، مما تسبب في عواقب وخيمة بالنسبة للنساء والأطفال في سياقات عديدة، خاصة في الحالات حيث وقع تقنين فقه الأسرة^(٢).

إنّ استراتيجية استخدام الفقه لإعادة تنظيم المشاعر الأخلاقية للرعايا لم يقتصر فقط على مستعمرة مصر والهند. في إفريقيا المستعمرة كذلك، كما لاحظ ريتشارد روبرتس وكريستين مان (Richard Roberts and Kristin Mann)^(٣)، لعب الفقه دوراً حيويًا في التربية الأخلاقية والانضباط في الرعايا المستعمرة. سعت الكولونiale

(1) 2003: 240.

(2) Sonbol 1996.

(3) 1991: 3.

(٤) - المصدر نفسه.

(5) Abdul Hakim 1953: 27-65.

الفقهية السنية المعتمدة^(٢). ومع ذلك، فإنَّ اللقاء بين مفهوم مُعَدِّلٍ حول النظرية الفقهية الإسلامية مع الوقائع السياسية الحديثة جعل من التقليد الفقهي المصري مرجعاً وذلك بوجود عنصر للشرعية الإسلامية. حدث هذا من خلال ما وصفه أرماندو سلفاتوري (Armando Salvatore) بأنه هندسة المجال العام حيث مصطلحات الإصلاح والشرعية والسياسة تشكل القواعد اللغوية بالنسبة لعملية تعليمية حضارية^(٣).

في مناطق أخرى، كان هناك عمليات أخرى في طور التنفيذ غير أنها استخدمت صيغ وقواعد لغوية مختلفة للإصلاح الإسلامي. قلة هم اليوم من يطرح تساؤلات حول منطق ووجهة اعتبارات وأيديولوجيات السياسة العامة (المقاصد) والمصلحة العامة (المصلحة) في الفقه الإسلامي، رغم أنَّ هذه الخطابات نفسها كانت هامشية في النقاشات الفقهية في الماضي ولم تزل موافقة التيار السائد إلّا بشكل تدريجي، إن لم يكن على مضض. ومع ذلك، فقد كان لهذه الأيديولوجيات دور أساسي في إيجاد التناغم بين القوانين الإسلامية التقليدية والطبيعة التخصصية والمركزية للدولة الحديثة^(٤).

بالتعاون مع السلطات الكولونيالية^(٥).

كذلك فقد جاءت النخب من مشارب أيديولوجية مختلفة وبالتالي لا يمكن أن تُقلَّص وتُختصر في شكل مُنِث، حيث يختلف نوع السياسة المفَعَّلة باختلاف السياق، مما يجعل التعميم أمراً عسيراً. وجدت النخب الحديثة المسلمة نفسها في الهند ومصر وفي أماكن أخرى أمام خيارين أحلاهما مر: إما أن يقاطعوا النظام الاستعماري أو أن يشاركوا فيه بنشاط بغية إعادة تشكيل تقاليدهم الفقهية. لأسباب عملية، قلة تمكنوا من المحافظة على عدم مبالاتهم. فبشكل نسبي، خاضت النخب الإسلامية التقليدية في أوساط العلماء في مصر على نحو مباشر ومستمر في الإصلاح الفقهي مقارنة بالتدخلات العرضية لنظرائهم في الهند. في مصر، يقفز اسم المفتي محمد عبده وتلميذه رشيد رضا إلى الذهن بشكل بارز.

لقد ألقى كل من عبده ورضا الفلسفة الفقهية الإسلامية بقوة في قالب نظرية العقد الاجتماعي ضمن نموذج معين للقانون الطبيعي. وحققوا ذلك عن طريق إحياء خطابات المصلحة العامة والسياسة الفقهية العامة (مقاصد الشريعة) التي كانت فيما مضى مفاهيم فقهية هامشية، إن لم تكن مثيرة للجدل، ضمن السلطات

(٢) أي: القرآن والسنة والإجماع والقياس. (المترجم)

(3) Salvatore 2001.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٣٨.

(5) Christelow 1985.

أزواجهن أو أصبحوا بمرور الوقت مقصرين في توفير الدعم المالي والمعونة. وفقاً للقواعد الصارمة التي تحكم الزواج طبقاً للمذهب الحنفي، ليس للنساء الهنديات المسلمات سوى أسباب قليلة جداً لفسخ عقد الزواج. حيث اضطر كثير منهن إلى إنهاء زيجاتهم بأن يصرن مرتدات: وفقاً للفقهاء الإسلامي التقليدي، تغيير الدين يبطل عقد الزواج^(١). فمن أجل تسهيل الفسخ القضائي لعقود الزواج في الهند، استعار التهانوي من المذهب المالكي الذي لديه أسس أكثر مرونة فيما يتعلق بفسخ عقد الزواج. وبمداخلات من قبل العلماء الهنود المسلمين الأعضاء في التشريع الوطني، وقع تقديم مشروع قانون عرف بقانون فسخ عقود الزيجات المسلمين عام ١٩٣٩ من أجل تعديل القانون الأساسي^(٢).

إنَّ شخصيات مثل عبد الرزاق السنهوري في مصر وآصف فيضي في الهند يمكن أن يمثلًا شخصيتين نموذجيتين حيث ترجمت أعمالهما الفكرية وتطبيقاتهما العملية للفقهاء الإسلامي إلى هيئة القانون الوضعي العصري الذي كان يشغل في الدولة الحديثة^(٣). فلأنهم اضطروا إلى ترجمة القوانين الإسلامية إلى نماذج الدولة العلمانية والوطنية، فقد كانوا مجبرين أيضاً على التضيحية بجوانب معينة منها، مثل

لقد تبرأ نظراء عبده في القرن العشرين من بين العلماء التقليديين في شبه القارة الهندية من حركاته الراديكالية التي دعت إليها ماركة (brand) الإسلام الإصلاحية الخاصة به. حيث فضّل العلماء اعتماد النظريات الرسمية التي طرحتها المدارس التقليدية الفقهية السنية. كان التطورات الفقهية في الشرق الأوسط مصدر إلهام فقط لتلك النخب الهندية، مثل أمير علي وآصف فيضي من بين آخرين، التي أصبحت أشرعتها مليئة برياح الفقه الإسلامي التقدمي والتي خاضت في خطاب رسمي أو متمحور حول الدولة بشأن الفقه الإسلامي في الهند.

غير أنه وفي بعض المناسبات تدخل العلماء الهنود في الخطاب الفقهي الرسمي. كانت تلك المناسبة عندما استعار العالم الكبير المنتمي إلى المدرسة الدينية بدوبند في الهند ما قبل التقسيم مولانا أشرف علي التهانوي (ت. ١٩٤٣) وبعض زملائه استراتيجية فقهية من نظرائهم العرب واعتمدوا مقارنة انتقائية للفقهاء الإسلامي (التلفيق)، فيختارون الحكم الفقهي الأفضل عوضاً عن التمسك الصارم بتأويلات مذهب فقهي واحد. كان طموحهم أن يتجاوزا الرأي المعتمد في المذهب الحنفي، الذي كان هو المذهب المهيمن في شبه القارة. حيث بحث التهانوي وزملائه عن مخرج للنساء المسلمات لتحصل على فسخ قضائي لعقود زواجهن في حالة تخطى عنهن

(1) Thanawi and Qasimi n.d.

(2) Ahmad 1986: 78.

(3) Hill 1987.

لكي ينسجم مع متطلبات الدولة الوطنية الحديثة. كان فيضي واضحاً في مقاربتة الواقعية للفقہ: إنَّ للدين والأخلاق أساس الدين ينتمي إلى المجال الخصوصي.

اعترف فيضي^(٢) أنه خلال الحالات المتكررة المبكرة للإسلام «لم يتميز الفقہ عن الأخلاق» وأنَّ نهريَّ الشريعة كلاهما، الشريعة والفقہ، يجريان في مجرى واحد ولا يمكن التمييز بينهما. لكن بالنسبة لأنظمة الحكم كلها الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، كانت وحدة الشريعة والفقہ أزمة أو معضلة لا حل لها ولا تزال كذلك إلى اليوم. في محاولة لمعالجة هذه المشكلة، أشار فيضي إلى أنَّ لفظ الشريعة هو مجرد تذكير للمرء بالوحي. في مقابل ذلك، يشمل لفظ الفقہ أعمال عقلانية وإجراءات قانونية مقررة. في بناء آخر، قام فيضي بوصف الشريعة على نحو مثير للاهتمام بكونها القانون الأخلاقي والفقہ بكونه القانون المدني^(٣). ولذلك، تنتمي الشريعة بشكل فعال إلى مجال الأخلاق، ومن خلال ارتباطها في المقام الأول بالمقدس: تظل ذاتية وخصوصية. من ناحية أخرى، يتألف الفقہ من قواعد سلوك خارجية وموضوعية للسلوك الاجتماعي^(٤). وفي هذا الصدد، دفع

التبرُّو من الأبعاد الأخلاقية للفقہ الإسلامي.

في معرض تعليقه على بعض الفقهاء العرب المُحدثين، كتب المؤرخ القانوني بابر جوهانسن (Baber Johansen)^(٥): «إنَّ تحويل قانون مقدس إلى قاعدة قانونية مؤسسة على التشريع من شأنه أن يغير هيكله الأساسية ويضحي ببعض أبعاده المهمة... في واقع الأمر، فإنَّ المؤلفين العرب في فترة التقنين قاموا... بإزالة أبعاد الفقہ تلك التي لا يمكن أن تدخل الفهم الغربي (للفقہ) عن طريق مناقشتهم الفقهية». خشي جوهانسن أن تكون العملية التشريعية الحديثة للتقنين قد ضحت بالمحتوى الأخلاقي الموجه إلى ضمير الفرد (forum internum)، أو أن يفشل مؤيدو إعادة بناء الفقہ الإسلامي في معالجته؛ وهو بعد كان دائماً جزءاً من تاريخ الفقہ والأخلاق الإسلامية.

سوف تثبت تعليقات جوهانسن صوابها بالنسبة للتطورات في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، فما كان ينبغي إلَّا النظر إلى آراء آصف فيضي في الهند. فباعتباره محام متخرج من جامعة كمبريدج، ثم موظف هندي، أحاط فيضي الفقہ الإسلامي ضمن حدود الدولة الوطنية. لقد كان أكثر وضوحاً، مقارنة بنظرائه العرب، في إعلانه الجلي عن افتراضاته الراديكالية النظرية. حيث نص على احتاج الفقہ الإسلامي إلى إعادة صياغة

(2) 1981: 85.

(٣) المرجع نفسه: ص ٥٧.

(٤) المصدر نفسه: ص ٩٩.

(1) 1999: 59.

فيضي إلى البناء العلماني للفقهاء الإسلامي^(١).

لعلّنا بهذا المعنى المزدوج للفقهاء بكونه القانون والأخلاق أو الوعي على السواء، اقترح فيضي حلاً رائعاً فقد لاحظ قائلاً^(٢): «ومن هنا، ولكي نضمن الطاعة للقانون، ينبغي للفقهاء الإسلامي أن ينشئ عقوبتين: عقوبة أساسية وعقوبة ثانوية. العقوبة الأساسية هي رغبة الضمير البشري في الفوز بفضل الله؛ أما العقوبة الثانوية فممنشأها المجتمع، أي إنفاذ الأوامر القانونية من قبل الدولة باسم الملك». وبهذا التفسير، أظهر فيضي إدراكاً للبعد الأخلاقي للفقهاء الإسلامي. وقد أشار إلى عدم التناسب المتزايد بين نظام الضمير ونظام السياسية في دولة حديثة تخصصية ومركزية مثل الهند. في عالم ما قبل الحداثة، تشترك مملكة الضمير ومملكة السياسة في عالم ثقافي وأخلاقي مع بعض الاستمرارية والتماسك. وقد انحلت هذه الاستمرارية بمجيء الكولونيالية حيث تسببت التغيرات السياسية والاقتصادية والقانونية في مجموعة من التحولات منتجة مجاًلاً عامّاً غير متجانس وهو ما خلقت تناقضاً أكبر بين القطاعين الخاص والعام.

(١) ومما يزيد في تعقيد الطبيعة المترابطة للأخلاق والفقهاء أن الاستعمال التقليدي سمح ببعض الخلط بين الشريعة والفقهاء دون أي فصل أتيق بينهما. علاوة على ذلك، فإن المرجعيات مثل أبي حنيفة، أحد مؤسسي المذاهب الفقهية التقليدية السنية، والفقهاء المتكلم أبو حامد الغزالي، وكذلك المؤرخ ابن خلدون: كلهم أقرّوا بتفسير أخلاقي قوي للفقهاء. إذ إنّ التمييز الأخلاقي، كما أجمعوا جميعهم على ذلك، كان نوعاً من الوعي أو الإدراك الحدسي (المعرفة) من قبل الفرد عن طريق العلم والانضباط الذاتي من أجل الكشف عن الصواب والخطأ.

(2) 1981: 32.

ظلت الأخلاق معتمدة على الخطابات الدينية، في حين تقوّمت السياسة غليان العلمانية. أيد فيضي بشكل صريح السردية السياسية العلمانية والتغييرات التي بشرت بها. إدراكاً منه للخطوة الضمنية لمقترحاته، قال بحكمة: «إذا... كان لا بد أن يقع تعديل في بعض العناصر التي كانت تُعتبر جزءاً من جوهر الإسلام، أو أن يُخلى عنها بالكلية: إذن يجب علينا مواجهة العواقب»^(٣).

لقد بدا مقتنعاً أنه كان من الضروري «الفصل بشكل منطقي بين دغماييات الدين وعقائده وبين مبادئ القانون وأحكامه... إنّ الإيمان الجوهري للإنسان يختلف عن الملاحظة الظاهرة للأحكام؛ فالأحكام الأخلاقية تنطبق على الضمير، لكن لا يمكن تنفيذ الأحكام القانونية إلّا عن طريق الدولة... ينبغي الفصل إلى حد ما بين الحياة الباطنة للروح، «فكرة المقدس»، عن الأشكال الظاهرة للسلوك الاجتماعي. إنّ هذا الفصل ليس بالهين، إذ يمكن حتى أن يُعتبر مخالفاً للإسلام. بيد أنّ المحاولة لإعادة التفكير في الشريعة لا يمكن تبديلاً إلّا بالقبول بهذا المبدأ»^(٤).

كان نظير فيضي في مصر محام آخر، أحمد صفوت أنف الذكر، والذي فرق كذلك بين القانون العام والأخلاق الشخصية وقد

(٣) المصدر نفسه: ص ٨٨.

(٤) المصدر نفسه: ص ٩٩.

الأقل كان ثمة عالم تقليدي واحد دعا إلى مفهوم مجتمعي لإمارة الشريعة. لقد دعا أبو المحاسن محمد سجاد (ت. ١٩٤٠)، وهو عالم ديني ذو تدريب تقليدي ربّخ ذكراه من خلال إنشاء شبكات غير رسمية متكونة من هيئات قضائية فقهية إسلامية في العديد من ولايات الهند، إلى مؤسسة «إمارة الشريعة» الخاصة بالمسلمين. لقد جادل سجاد بحماس في العديد من كتاباته بأنّ فقدان المسلمين السلطة على أقاليمهم لا يعني أنهم لم يعودوا ملزمين بالالتزام بأحكام الشريعة، ولكي يقوموا بذلك، كان عليهم أن ينظموا أنفسهم طوعية في شكل حكم ذاتي قائم على الشريعة، ومن ثم، كانت هناك حاجة لانتخاب «أمير للشريعة» في كل ولايات الهند لينظم الحياة الأخلاقية للمجتمع. بعد فشل اللاتماسات التي تقدم بها سجاد من أجل نيل الحقوق الأساسية الدينية للمسلمين التي ينص عليها الدستور، اختار الحقوق الخاصة المنتظمة بشكل غير رسمي لطائفته الدينية، دون أن يؤثر على الطابع العام للدولة الهندية.

في هذا التغيير، كان طابع الشريعة، بقطع النظر عن كونها قانوناً أخلاقياً، حصناً منيعاً ضد التدخل الخارجي وكذلك أداة لحشد المسلمين سياسياً. هنا مرة أخرى أصبحت الشريعة جزءاً من القواعد اللغوية للمجال الإسلامي العام الناشئ، كما كان الحال في مصر. لم يطالب سجاد بتطبيق

قام طلال أسد^(١) بتحليل كتاباته بعناية في السياق الفقهي في مصر المستعمرة. بالمقارنة مع نظرائه المصريين، نظر فيضي بجدية أكبر في العواقب الاجتماعية بعيدة المدى والتحويلات الفكرية التي كان يقترحها لتطبيق الفقہ الإسلامي في ظل الأنظمة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. لقد خاض الإصلاحيون المسلمون في أحيان كثيرة في التحريفية الفقهية خلسة. فقد أظهروا حساسية إزاء ردة فعل العلماء ذوي الميولات الأكثر تقليدية وحتى من الأشخاص العاديين، إذا ما بدوا داعمين لمفاهيم التغيير الراديكالية جداً. وفي مناسبات أخرى، فشل الإصلاحيون في التنظير لتبعات إصلاحاتهم من الناحية المعرفية والأنطولوجية للفقہ، متلافين الأسئلة الأكثر صعوبة بشأن العواقب المنجّرة عن إصلاحاتهم. لقد تفادى معظم المفكرين المسلمين النقاش حول شرعية الدولة الوطنية، حيث قبلوا بها بحكم الواقع كدولة تسيير الأعمال وتمسكوا ببناءات عبر وطنية للمجتمع الطائفي (الأمة)، بكونه أجدر بالولاء والالتزام.

ومع ذلك، في الهند في مرحلة ما قبل التقسيم بدأ بعض العلماء التقليديين في التفكير في كيفية إضفاء الشرعية على الدولة الوطنية ضمن لغة فقهية إسلامية. فإذا كان فيضي قد دعا إلى قانون مدني، فعلى

معينة بعيدة عن قبضة الدولة، كما اقترح سجاد، يمكن للمجتمعات أن تستعيد مستوى معيّنًا من الاستقلالية عن طريق ممارسة سلطة أخلاقية على الرعايا. اليوم، تستمر الهيئات القضائية غير الرسمية التي أسسها سجاد في الازدهار في الهند العلمانية في حين أنشأت في الآن ذاته روابط غير مباشرة مع النظام القانوني الرسمي.

الخاتمة

إنّ القوانين الإسلامية كالرق الممسوح أو كالأنسجة الوراثية التي تكشف عن تعقيد المواجهات الكولونيالية وكذلك عن التجارب الاجتماعية المبكرة. بعيدًا عن التبادلات البسيطة في اتجاه واحد، فإنّ كلا من السلطات الاستعمارية والرعايا المستعمرة قاموا بتوليد وتجديد خطاباتهم الداخلية لمواجهة الحالات الطارئة الجديدة. فمثلما أعادت الشعوب المسلمة في أماكن مختلفة بناء قوانينها، قاموا أيضًا بتبديل الخيالات الاجتماعية من خلال التفاعلات وعمليات تبادل الثقف التي أسفرت عن تحولات هامة: تحولات لم يبدأ المؤرخون القانونيون في وضع رسم بياني لها إلّا بعد عقود أو قرون من الزمن.

في حين أنه لم يكن هناك تكافؤ في السلطة بين المستعمر والمستعمّر، فإنّ هذا لا يعني أنه لم يكن للمستعمر

القوانين الجنائية الإسلامية، رغم أنه أعلن عن إحياء الشريعة وادعى أنها نظام معياري شامل وكلي. إنّ أولئك الذين أغفلوا عمدًا الالتزام بالشريعة كانوا حرفيًا يعودون إلى حالة الجاهلية. تنبأ هذا النوع من الخطاب الذي يفرق بين الإسلام باعتباره «ترتيبًا» أو «نظامًا» في مقابل الحالة الجاهلية التي تعاني من اضطراب أخلاقي بكونه جزءًا من التحليل السوسيولوجي لسجاد بوجود قواعد لغوية أخرى ستلقى شعبية في وقت لاحق على يد شخصيات مثل المفكر أبو الأعلى المودودي والمفكر المصري الراحل سيد قطب.

بالنسبة لسجاد وخلفائه في حركة إمارة الشريعة، فإنّ الممارسة المنظمة والمؤسسية للشريعة حلت محل الخليفة. بعبارة أخرى، كانت الشريعة إمبراطورية رمزية مع فارق بالغ الأهمية؛ فلا أحد سيتعهد بالولاء لإمبراطورية معيارية (قانونية)، وليس إمبراطورية إقليمية. كما علمنا سابقًا. إنّ إمارة الشريعة كما نص عليها سجاد هي شكل من أشكال مقاومة الحداثة. تجدر الإشارة إلى أنه يُنظر إلى النظم القانونية الحديثة على أنها الحكم القضائي والأخلاقي النهائي. لقد استعويض عن المعايير الأخلاقية التي كانت تقع في وقت سابق ضمن المجتمعات أو القبائل أو شبكات القرابة القائمة بالمعايير القضائية. فمن خلال الحفاظ على مجالات قانونية

ميلاً اختياريًا. فمن رفاة رافع الطهطاوي ومحمد عبده في مصر وخير الدين التونسي في تونس إلى سيد أحمد خان وأشرف علي التهانوي في الهند، وهذه مجرد أمثلة قليلة، لم يحكم أحد منهم على الأنظمة القانونية الأوروبية وبعد ذلك أنظمة الفترة ما بعد الكولونيالية بكونها مثيرة للاشمئزاز. ففي حين أنَّ العديد من العلماء المسلمين التقليديين عارضوا جوهر القوانين الاستعمارية واستاءوا من الفلسفة السياسية التي تحركها، إلّا أنهم وجدوا مع ذلك ميلاً اختياريًا نحو الممارسة والتناسق المرتب والإجراءات والملاحم الوضعية للقوانين الكولونيالية. جزء من هذا الميل الاختياري تعود جذوره إلى وضعية قانونية مشتركة بين التقليديين القانونيين: الإسلامي والأوروبي. يستمر الماضي الاستعماري كذكرى خلال الوقت الحاضر في الشبكات عبر الوطنية على نطاق عالمي من خلال الهجرات الجماعية للسكان المسلمين إلى الغرب، وخاصة في أمريكا الشمالية وأوروبا. وهذه الذكرى كذلك يقع استدعاؤها في بعض المناسبات لتأجيج المعارضة السياسية والعنف. إنَّ الأعمال الإرهابية من قبل عدد كبير من الجهات الفاعلة من غير الدول الإسلامية استدعت ذكرى الاستعمار من أجل مواجهة الحروب الغربية الكولونيالية الجديدة واحتلال الأراضي. من جهة الفقہ الإسلامي، تحول هذا الماضي إلى موضوع

قدرة على تحديد بعض الجوانب من حياتهم الأخلاقية والثقافية. في سياقات مختلفة خلال الفترة الكولونيالية بات من الواضح أنَّ المسلمين قاموا بتدخلات وأظهروا مقاومة وكانوا أيضًا شركاء في تحديد الفقہ الإسلامي. أصبح عدم التكافؤ في السلطة واضحًا من خلال الاستشراق الفقهي: الطريقة التي يتم تصور ودراسة القوانين الإسلامية وفقها، وعلى أساس أية سياسات ومواقف وقع تشكيلها. إنَّ للاستشراق الفقهي تركة شديدة ولا يزال يعمي على التصورات حول المجتمعات والممارسات الإسلامية بأسرها.

إذا كان هناك تغيير وحيد مهم أحدثته التركيبة الكولونيالية في بناء القوانين الإسلامية، إذن لجعل الدولة لاعبًا أساسيًا في صنع القوانين الإسلامية الحديثة. لقد كان هذا تحولًا كبيرًا، وهو تحول لم يلاق سوى القليل من الاهتمام وقد وجد مقاومة من قبل العديد من الممارسين التقليديين للقوانين الإسلامية اليوم. فضل العلماء التقليديون المحافظة على خيال ما قبل الكولونيالية حول الفقہ الإسلامي، بغض النظر عن المفارقة التاريخية الناتجة عن ذلك.

وللمفارقة، كان الخطاب القانوني أو الفلسفة الأخلاقية أيضًا المجال الوحيد الذي وجد فيه المستعمر والمستعمَر

معينة وقبول جوانب أخرى. في واقع الحال، يمثل الفقه والأحكام الاجتماعية جزءًا من مصفوفة الثقافية المعقدة، والتي بدورها تقع في مركز التحول الاجتماعي والسياسي. يرافق التطور الثقافي تغييرات معينة في الخيالات الاجتماعية الإسلامية وكذلك يغذي الطفرات في مفاهيم الذات والآخر (الهوية). إنَّ الفقه الإسلامي والمداولات الأخلاقية الإسلامية يُعَدَّان رُقًا ممسوخًا افتراضيًا بشهادة كاشفة على مثل هذه التحولات بتفاصيل ثرية. بدل التفكير في الكولونيالية والعولمة وعبر الوطنية كعمليات تشبه شارعا ذو اتجاه واحد - حيث توجه القوى المهيمنة القوى التابعة -، يعرض هذا الفصل علاقة الهيمنة لتكون أكثر تعقيدا ولا يمكن التنبؤ بها. إذ لعب المستعمر دورا يساوي الدور الذي لعبه المستعمر في تشكيل ترتيبها المعياري، رغم عدم تكافؤ ميزان القوى بين الطرفين المعنيين.

في الفترات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، أصبحت التقاليد المعرفية الإسلامية متشابكة قسراً بالتقاليد المعرفية الأوروبية والأمريكية بكثافة أكبر مما تم توثيقه في وقت سابق وأنتجت هجائن (hybridities) جديدة. لقد اكتسبت مناطق مستعمرة معينة نفوذا وأهمية أكبر بالمقارنة مع مناطق أخرى وصارت نماذج تحتذيها دول أخرى. في عالم ما بعد الكولونيالية في أواخر القرن العشرين

التماسات لتنفيذ نسخ من الشريعة في شكل قانون الأحوال الشخصية الإسلامي في المملكة المتحدة وكندا وجنوب إفريقيا. في الوقت ذاته، عارض المسلمون الهنود بشدة محاولات حل قانون الأسرة الإسلامي في الهند، بينما في عدة ولايات شمال نيجيريا والسودان وقع تطبيق قوانين العقوبات القائمة على الشريعة بحماس لبعض الوقت. بيد أنَّ أشباح الكولونيالية وموروثات تشابكها مع القوانين الإسلامية لا تزال مستمرة.

خلاصة:

باعتبارها فئات متداخلة، شكلت الكولونيالية والعولمة وتبادل الثقافات الفقه الإسلامي، تمامًا كما أثرت في التصورات الإسلامية المنتجة داخليًا حول المعايير والقيم والنظام والعدالة والحقيقة. بوصفه نظاما معياريا يقع في الطرف الأضعف لنظام جيوسياسي وأخلاقي عالمي غير متوازن، فإنَّ قدرًا كبيرًا من التحول الواقع في الفقه الإسلامي حصل في مرآة التقاليد الأوروبية الأوروبية الأمريكية. لا تزال الرؤى الليبرالية هي الخطاب المهيمن. مثلما هي المثل الديمقراطية العلمانية المنتجة لذوات وأشكال عيش تعكس تلك القيم. غالبًا ما يحس المفكرون المسلمون بأنه يجب عليهم الاستجابة لهذه الأشكال بشكل متضارب، من خلال رفض جوانب

Natural Law in the Moslem Tradition', in Edward F. Barrett (ed.), University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings, vol. V, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 65–27.

Ahmad, Furqan (1986), 'Contribution of Maulana Ashraf _Ali Thanavi to the Protection and Development of Islamic Law in the Indian Subcontinent', Islamic and Comparative Law Quarterly, 9–71 :1/6.

Arabi, Oussama (2001), 'The Dawning of the Third Millennium on Shari_a: Egypt's Law No. 1 of 2000, or Women May Divorce at Will', Arab Law Quarterly, 21–2 :1/16.

Asad, Talal (2003), Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford, CA: Stanford University Press.

Banerjee, Prathama (2004), 'Re-Presenting Pasts: Santals in Nineteenth Century Bengal', in Partha Chatterjee and Anjan Ghosh (eds), History and the Present, Delhi: Permanent Black, pp. –242 73.

Blue, Gregory, Martin P. Bunton and Ralph C. Croizier (2002), Colonialism and the Modern World: Selected Studies, Armonk, NY: M. E. Sharpe.

وأوائل القرن الحادي والعشرين، جذب الفقہ الإسلامي اهتمامًا عالميًا. في الدول المستعمرة سابقًا، كانت هناك مطالب معلنة بإعادة نحت الفقہ الإسلامي في الهوية المعيارية للدولة الناشئة. كانت هناك دعوات في بعض الدول لذهاب بالفقہ الإسلامي إلى ما وراء نطاق فقہ الأسرة والارتقاء به كرمز لسيادة الدولة مع سلسلة كاملة من القوانين القائمة على الشريعة التي كانت بصدد للتنفيذ. كان الهدف المعلن دائمًا وراء هذه التحركات أن يُجعل الفقہ الإسلامي نظام قيم متميز وهو الذي سيؤدي إلى الخلاص الاجتماعي. خارج سياقات الدولة الوطنية حيث أصبحت الصحوۃ الإسلامية ملموسة، أصبح الفقہ الإسلامي معيارًا ونظام قيم مرغوبًا فيه في المجال الخصوصي كجزء لا يتجزأ من الممارسات الفردية للخلاص. لقد طالبت مجتمعات الأقليات المسلمة الضخمة في أجزاء من أوروبا وأمريكا الشمالية بتطبيق جوانب من الفقہ الإسلامي أو الاعتراف بها.

ملاحظة المؤلف: أود أن أشكر أرماندو سلفاتوري ومارتن فان برونسن وخالد مسعود ودايفد وينس على تعليقاتهم وردودهم المفيدة على المسودات الأولى لهذا الفصل.

الببليوغرافيا:

Abdul Hakim, Khalifa (1953), 'The

Coronil, Fernando (1995), 'New Introduction', in Fernando Ortiz, Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar, Durham, NC: Duke University Press, pp. ix–lvi.

Cromer, The Earl of (Evelyn Baring) ([2000 [1908), Modern Egypt, Part 2. Reissued as vol. VI of Orientalism: Early Sources, ed. Bryan W. Turner, London and New York: Routledge.

de Certeau, Michel (1988), The Writing of History, New York: Columbia University Press.

Devereux, George, and Edwin M. Loeb (1943), 'Antagonistic Acculturation', American Sociological Review, –133 :2/8 47.

Dirks, Nicholas B. (1992), 'Introduction: Colonialism and Culture', in Nicholas B. Dirks (ed.), Colonialism and Culture, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 25–1.

Fisch, Jörg (1983), Cheap Lives and Dear Limbs: The British Transformation of the Bengal Criminal Law 1817–1769, Wiesbaden: Franz Steiner.

Fitzpatrick, Peter (2001), Modernism

Cannon, Byron (1988), Politics of Law and the Courts in Nineteenth-Century Egypt, Salt Lake City, UT: University of Utah Press.

Chatterjee, Partha (2004), 'Introduction: History and the Present', in Partha Chatterjee and Anjan Ghosh (eds), History and the Present, Delhi: Permanent Black, pp. 23–1.

Chaudhuri, Amit (2006), 'Two Giant Brothers', London Review of Books, 20 Apr.,30–27.

Christelow, Allan (1985), Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria, Princeton: Princeton University Press.

Cooper, Frederick (2005), Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Cornell, Vincent J. (2005), 'Ibn Battutas Opportunism: The Networks and Loyalties of a Medieval Muslim Scholar', in miriam cooke and Bruce B. Lawrence (eds), Muslim Networks: From Hajj to Hip Hop, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, pp. 50–31.

Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, vol. 1, Chicago: Chicago University Press.

Jain, Mahabir Prashad (1966), *Outlines of Indian Legal History*, Bombay: N. M. Tripathi.

Johansen, Baber (1999), *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden, Boston and Cologne: Brill.

Kawtharani, Wajih ([2001 [1990), *al-Faqih Wa-l-Sultan: Jadaliyyat al-Din Wa-l-Siyasa Fi Iran al-Safawiyya al-Qajariyya Wa-l-Dawla al-Uthmaniyya*, 2nd edn, Beirut: Dar al-Tali'a.

Kugle, Scott Alan (2001), 'Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia', *Modern Asian Studies*, 313–257 :2/35.

Lapidus, Ira M. (1975), 'Hierarchies and Networks: A Comparison of Chinese and Islamic Societies', in Frederic Wakeman Jr and Carolyn Grant (eds), *Conflict and Control in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 42–26.

Liebling, A. J. ([1986 [1959), *Between*

and the Grounds of Law, Cambridge: Cambridge University Press.

Fyze, Asaf A. (1981), *A Modern Approach to Islam*, Delhi: Oxford University Press.

Gerber, Haim (1999), *Islamic Law and Culture 1840–1600*, Leiden: Brill.

Gilmartin, David (2005), 'A Networked Civilization?', in Miriam Cooke and Bruce B.

Lawrence (eds), *Muslim Networks: From Hajj to Hip Hop*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, pp. 68–51.

Hallaq, Wael B. (2005), *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich ([1827 1988), *Lectures on the Philosophy of Religion: One Volume Edition, the Lectures of 1827*, ed. Peter C. Hodgson, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Hill, Enid (1987), *Al-Sanhuri and Islamic Law*, Cairo Papers in Social Science, vol. 10, Cairo: American University in Cairo Press.

Hodgson, Marshall G. S. (1977), *The*

Ortiz, Fernando ([1995 [1947), *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, trans. Harriet de Onís, 4th edn, Durham, NC: Duke University Press.

Orwell, George ([2003 [1949), *Nineteen Eighty-Four*, New York: Plume/Harcourt Brace.

Rai, Mridu (2004), *Hindu Rulers, Muslim Subjects: Islam, Rights and the History of Kashmir*, London: Hurst & Co.

Roberts, Richard, and Kristin Mann (1991), 'Introduction', in Richard Roberts and Kristin Mann (eds), *Law in Colonial Africa*, Portsmouth, NH, and London: Heinemann, pp. 58–3.

Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.

Said, Edward W. (1994), *Culture and Imperialism*, New York: Knopf: Distributed by Random House.

Salvatore, Armando (2001), 'After the State: Islamic Reform and The "Implosion" of Shari_a', in Armando Salvatore (ed.), *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, vol. 3, *Yearbook of the Sociology of Islam*, Münster: Lit; New Brunswick, NJ:

Meals: An Appetite for Paris, New York: North Point Press.

Maghraoui, Abdesalam M. (2006), *Liberalism without Democracy: Nationhood and Citizenship in Egypt, 1936–1922*, Durham and London: Duke University Press.

Mill, John Stuart (1997), 'On Liberty', in Alan Ryan (ed.), *The Spirit of the Age, On Liberty, the Subjection of Women*, New York and London: W. W. Norton, pp. –41 131.

Minault, Gail (1998), 'Women, Legal Reform and Muslim Identity', in Mushirul Hasan (ed.), *Islam, Communities and the Nation: Muslim Identities in South Asia and Beyond*, Dhaka: University Press Limited.

Muhammad, Samih Sayyid (2003), *Al-Khul_ Bayna al-Madhahib al-Fiqhiyya al-Arba_a Wa-al-Qanun al-Misri: Dirasa Tahliiliyya li-Ahkam al-Mahakim: Mulhaq Khass: al-Munaqashat al-Barlamaniyya al-Khassa bi-Maddat al-Khul_*, 1st edn, Cairo: S. S. Muhammad.

Opwis, Felicitas (2005), 'Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory', *Islamic Law and Society*, 223–182 :1/12.

Legal Education in the Middle East: Reading Frederic Goadbys Introduction to the Study of Law', *Legal Studies*, 78–663 :4/21.

Taylor, Charles (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC, and London: Duke University Press.

Thanawi, Mawlana Shah Ashraf _Ali, and Khurshid Hasan Qasimi (eds) (n.d.), *Al-Hila Al-Najiza: Ya_ni Ahkam-i Talaq Va Nizam-i Shar_i-_adalat*, Deoband: Maktaba-e Rida.

Viswanathan, Gauri ([1998 [1989), *Masks of Conquest: Literary Study and the British Rule in India*, Delhi: Oxford University Press.

Zubaida, Sami (2003), *Law and Power in the Islamic World*, London and New York: I. B. Tauris.

Transaction.

al-Shaf _ie, Hassan Mahmood Abdul Latif (2003), 'Introduction', *Islamabad Law Review* 12–3 2–1/1.

Shahine, Gihan (2004), *Divorced from Justice?* *Al-Ahram Weekly*, 22–16 Dec.

Snouck Hurgronje, C. (1916), *Mohammedanism*, New York and London: G. P. Putnam's Sons.

Sonbol, Amira El Azhary (ed.) (1996), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

Strawson, John (1993), 'Encountering Islamic Law', University of East London School of Law Publications, Media and Exhibitions no. 1 (online at: <http://www.uel.ac.uk/law/research/publications/islamiclaw.htm>).

Strawson, John (1995), 'Islamic Law and English Texts', *Law and Critique*, 38–21 :1/6.

Strawson, John (2001), 'Orientalism and



ترجمات | Translations

وليام جيمس والتعليم

William James and Education

رونالد ل. بوديشي^(١)

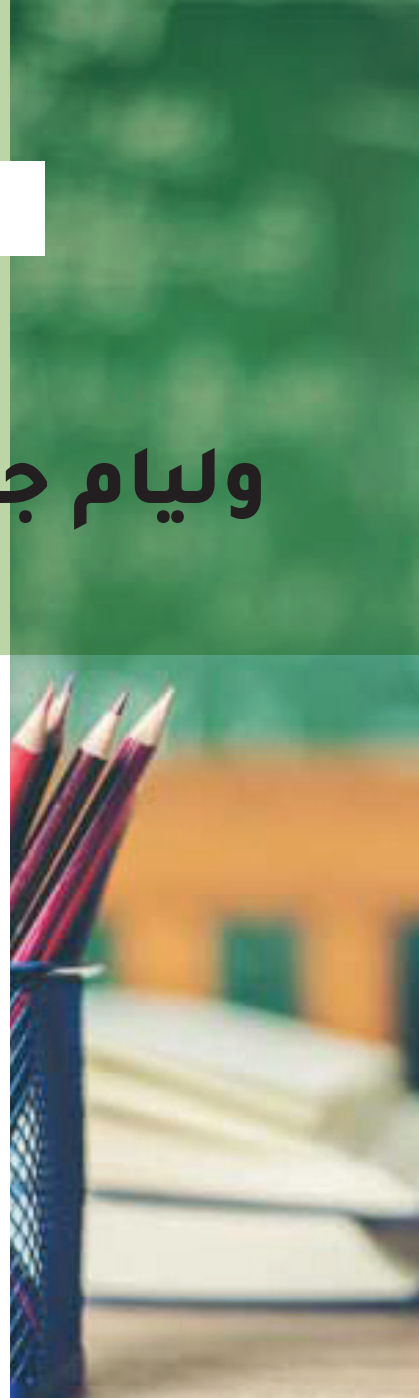
Ronald L. Podeschi

ترجمة: سفيان البطل^(٢)

Soufiane EL BATAL

(1) Ronald L. Podeschi, William James and Education, The Educational Forum, Volume 40, issue 2, pages 223-229, 1976. (Published online: 30 Jan 2008).

(2) دكتوراه في الفلسفة البراغمية، باحث وعضو بمختبر الفلسفة والمجتمع في جامعة ابن طفيل، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، القنيطرة-المغرب. البريد الإلكتروني: Soufiane.elbatal@hotmail.com



يقوم بذلك بشكل رائع، لكنه كان مثل صديق زائر. أما ديوي كان عليه أن يصبح مثل الحاكم المنتخب للمعلمين الأمريكيين، ويظل جيمس مجرد صديق جيد.

أحاديث للمعلمين. تعد محاضرات جيمس الشهيرة للمعلمين حول علم النفس وكتابه الوحيد عن التعليم، ولقد قنحت جيمس شهرة في التعليم على مرّ السنين. هذا الاعتراف كان عموماً من خلال عرض الكتاب على أنه كتاب كلاسيكي جميل، الأمر الذي يدل على قدرة جيمس على التحدث بشكل هادف إلى المعلمين حول الموضوعات المعقدة للتعليم والتعلم. في عام ١٩٦٧ صدر مقال لا زال يعامل جيمس بنفس الطريقة النمطية عند التركيز على **أحاديث للمعلمين**.

«...الأكثر أهمية وإثارة -وبالتأكيد أجمل كتاب كتب للمعلمين على الإطلاق ... يا لها من معاملة لهؤلاء المعلمين كانت له من قبلهم- امتياز قراءة هذا الكتاب الدافئ والودي والملهم لأول مرة ... تتمثل عبقرية جيمس في قدرته على تقديم أفكاره التجريدية والفلسفية والنفسية للغاية في مثل هذا النثر النابض بالحياة والرائع والجميل تمامًا»^(١).

لم يكن لدى وليام جيمس كلمة مألوفة في المدارس المهنية للمعلمين خلال القرن العشرين. وإنما يظهر بين الحين والآخر في الاقتباس، ولكن في الغالب، فُقد جيمس في هوامش الفلسفة التربوية الأمريكية في القرن العشرين. لقد كانت هذه خسارتنا، وهي خسارة كبيرة. في العقد الماضي، أعاد مجال الفلسفة اكتشاف جيمس ودَرسَ أهميته للحركات الفلسفية المعاصرة^(٢). لقد حان الوقت لكي نبدأ بالكشف في التعليم عن وليام جيمس واستكشاف كتاباته لأهميتها في المشهد المعاصر في التعليم الأمريكي.

الربط الذي أُجري تاريخياً بين وليام جيمس والتعليم كان غير مباشر أكثر منه مباشر. يُنظر إلى جيمس في المقام الأول على أنه فيلسوف براغماتي ومؤسس علم النفس التجريبي الذي كان رائدًا مؤثرًا في المعلم الأمريكي لهذا القرن: جون ديوي. إن ظلال ديوي وتأثيره الضخم في التعليم بالقرن العشرين تضمنت جيمس في هذا الدور التاريخي، ولكن في نفس الوقت جُربت رؤية أفكار جيمس الخاصة، مثل ديوي، كان جيمس فيلسوفًا وطبيبًا نفسيًا رائدًا. وعلى عكس ديوي، لم تركز كتاباته بشكل كبير على الروابط المختلفة والحيوية مع مؤسسة التعليم الرسمي. من المؤكد أن جيمس تحدث إلى المعلمين في زمانه، وكان

(1) For a comprehensive review of philosophy's rediscovery of James, see James M. Edie, "William James and Phenomenology," *Journal of Metaphysics* (Fall 1971): 481-526.

(2) A. L. Gates, "Educational Classic: Talks to Teachers," *NEA Journal* 56 (October 1967): 34-35.

والآن، دعونا نذكر بوضوح أنه لم يتم الجدل على أن هذه الأنواع من وجهات النظر السابقة حول جيمس والتعليم لا أساس لها من الصحة. بل لقد كان جيمس فردًا نادرًا تستحق حياته الدراسة، فلا غرابة أن يطلق على **أحاديث للمعلمين** مسمى الكتاب الكلاسيكي في التعليم. إن مساهمة جيمس لديوي لا تُبسّ فيها، إن الخطأ في هذه المعالجة النمطية بالتعليم هو أنه أبقى جيمس في دور صديق على الهامش وساعد في التستر على مساهماته الأكثر أهمية في الفلسفة التربوية والنظرية.

من المفارقات، أنه إذا كان هنا اليوم، فإن آرائه حول التعليم الأمريكي في السبعينيات من القرن الماضي كانت ستغير ملامح الإدراك القديم. وبدلاً من وصف فلسفته بأنها تجسد ثقافة العالم الجديد ومرحلة من الوعي القومي، فإن العديد من أفكاره الأساسية تتعارض مع الافتراضات الأمريكية المهيمنة. إذا كان يتحدث إلينا اليوم عن التعليم الأمريكي، فإن وجهات نظره ستقودنا إلى التشكيك في بعض الافتراضات والقيم الكامنة وراء التعليم في أمريكا المعاصرة.

نشأ ارتباط غير مباشر آخر بين جيمس والتعليم الأمريكي حين وُضِعَ جيمس على أساس أنه بطل ثقافي أمريكي، الذي لديه نوع من الهوية والطبع يجب على التعليم أن يسعى إليهما. وهناك مقال صدر عام ١٩٦١، بعنوان "تأثير وليام جيمس على التعليم الأمريكي"، يصور هذا المنظور المستمر:

«لقد كان تأثيراً لم يمارس بشكل مباشر من خلال كتابات محددة حول موضوعات تعليمية، بل بالأحرى من خلال تأثير شخصية نابضة ومتحررة جعلت نفسها محسوسة في العديد من مجالات الحياة الأمريكية. فقد كان جيمس مثلاً رائداً، أكثر من أي عامل منفرد آخر. لقد ساعد على "جعل العالم آمناً" للإصلاحيين البراغماتيين الذين خلفوه ... لقد كان هذا الموقف الحماسي لمواجهة عالم متغير مليء بالتحديات والمخاطر والمغامرات هو أكبر مساهمة لجيمس في التعليم الأمريكي ... وفوق كل شيء، أعطانا جيمس مثلاً على تلك الندرة الأبدية: الفرد العظيم»^(١).

(1) H. A. Larrabee, "William James' Impact Upon American Education," *School and Society* 89 (February 25, 1961): 84-86.

المعرفة العلمية والموضوعية

والعلوم لم تنتج الفنون مباشرة من
نفسها. يجب على العقل المبتكر
الوسيط خلق الوضعيات بتوظيفاتها
الأصلية»^(١).

علم النفس التربوي في هذا البلد،
مثل علم النفس، له جذور تاريخية مهمة
في كتاب جيمس **مبادئ علم النفس**،
أي عمله الرائد الذي استُخدم باعتباره
مرجعاً في مهد علم النفس التجريبي.
فقط مؤخراً رُفعت **مبادئ علم النفس**
إلى دور عمل فلسفي مهم، وتم تفسير
جيمس الآن على أنه كافح مع الأسس
الفلسفية لعلم النفس كعلم. يُظهرُ
مثلاً هذا التفسير أن جيمس يُعبّرُ
بشكل مؤلم عن وعيه بأن علم النفس
لا يمكنه الهروب من كونه ميتافيزيقي
بمعنى أن الافتراضات الفردية موجودة
دائماً، وإن كانت مخفية. يشرح المعقب
الأخير:

«يستخدم جيمس كلمة
"ميتافيزيقا" للإشارة بشكل أساسي
إلى... بعض الفروق والافتراضات
التي أجبر على فحصها على الرغم
من أنه ينبغي استبعادها من
خلال منهجه التجريبي للبحث
... "الميتافيزيقا" بالمعنى الذي
يمارسها في **المبادئ**، ليست بحثاً

مثل أي شيء آخر، سنجد بحضور
جيمس اليوم يكتب ويتحدث إلى الجمهور
العامي والمهني هو حول الافتراضات
الغير المدروسة للنزعة العلمية في
التعليم المعاصر. لقد كان سيجد أمريكا
التي جعلت من التعليم إحدى أعلى
أولوياتها من حيث القيمة المؤسسية
حاولت تحميله بحيادٍ علمي معصوب
العينين، وتملؤه بالقياس الكمي، وتَصْخُّهُ
بجرعات هائلة من حوسبة درجات الاختبار.
إن هذا من شأنه أن يضايقه. وهذا
الإنسان الذي كان يُنظر إليه تاريخياً على
أنه مؤسس مجال علم النفس التجريبي،
كان سيهاجم فلسفياً وشخصياً وكذا
روحياً. ربما نسمع من إحدى محاضراته
نوع البيان الذي اقْتُبِسَ على مر السنين
ولكنه يأتي الآن في الوقت المناسب أكثر
من أي وقت مضى:

«أقول إلى جانب ذلك أنك ترتكب
خطأ فادحاً، خطأ فادحاً جداً، إذا كنت
تعتقد أن علم النفس، كونه علم
قوانين العقل، هو شيء يمكنك من
خلاله استنتاج برامج ومخططات
ومناهج تعليمية محددة للاستخدام
الفوري في الفصل الدراسي. علم
النفس هو علم، والتعليم هو فن:

(1) William James, Talks to Teachers (New York: Dover Publications, 1962), p.3.

والموضوع والنزعة الأمريكية الناتجة عن الفصل قوي بين «المعرفة الموضوعية» و«المعرفة الذاتية». هذا يكمن وراء التعليم الأمريكي وتركيزه السائد على البيانات الموضوعية وقابلية القياس والتحديد الكمي. ليس من الصعب أن نرى كيف يتأثر النظام التعليمي الأمريكي بهذا النمط من الاعتقاد عند سماع هذا التحليل من قبل باحثٍ عن الأنماط الثقافية الأمريكية:

«بالنسبة للأمريكي النوعية الأساسية هي قابلية القياس. ينظر إلى العالم بالنسبة له على أنه يحتوي على أبعاد يمكن قياسها كمياً... النجاح والفشل يقاس بالإحصاءات؛ كذلك مقدار العمل والقدرة والذكاء والأداء»^(٣).

ما كان لجيمس أن يتجاهل تقريباً التمييز بين المعرفة الذاتية والموضوعية. ومع ذلك، فإن غرضه من التمييز هو إبلاغ أن المعرفة الحقيقية بالكامل تحتاج إلى جميع هذين الجانبين. لقد كانت المصطلحات المفضلة عند جيمس لهذا التمييز هي «المعرفة بالتعلم» (knowledge by acquaintance) و«المعرفة حول» (knowledge about).

عن كيانات ما وراء التجريبية، أو قوى سببية فوق تجريبية، أو تعميمات كونية، لكن بالأحرى التحقيق الذي لا مفر منه للافتراضات الضرورية لمنهجه النفسي. ثبت مثل هذه الادعاءات وجودها "في وصفنا للحقائق الظاهرية" ولا يمكن تركها دون مناقشة»^(١).

لن يتجاهل جيمس بيانات اليوم. في الواقع، لن تسمح له قوته العقلية بأن يتم الاستيلاء عليه من خلال أمن البيانات الكمية وحدها، فالأرقام لن تقترب بدرجة كافية من حقيقة التجربة الإنسانية بالنسبة إليه. كان ليرغب في الدعوة إلى تجريبية راديكالية من شأنها أن تضع تركيزاً كبيراً على وصف الظاهرة الإنسانية بدقة وبشكل كامل. قد نسمعه يقول:

«في فشلهم في تحقيق مثل هذه الدقة، تجاهل «التجريبيون» المزعومون المسؤولية الأساسية لأي تجربة أصيلة. لقد تجاهلوا دفي المشاعر الجسدية، واستمراريتها، وأنشطتها المناسبة، والتي تشارك جميعها في الوعي الذاتي الفردي»^(٢).

تستند التجريبية في هذا البلد إلى الافتراض النموذجي للانقسام بين الذات

(٣) Edward Stewart, American Cultural Patterns: A Cross-Cultural Perspective (University of Pittsburgh: Regional Council for International Education), p. 66

(1) . James M. Edie, "William James," p. 497.

(2) . John Wild, The Radical Empiricism of William James (New York: Doubleday, 1969), p. 110

في تجربة ملموسة. إنها المعنى القبلي في آنية الحياة. يصبح هذا «معرفة حول» عندما يتم تصورهما في معرفة العلاقات أو إدراك المعاني. وهذه تصبح إدراكًا للحقيقة فقط عند العودة إلى أفعال المعرفة الحسية المباشرة. وهكذا، فإن نوعي المعرفة يعملان ذهابًا وإيابًا مع بعضهما البعض. وهذا يعني أنه ليس من الممكن فقط أن تكون «الهوامش الغامضة» لشيء ما (تعلمية acquaintance) أكثر وضوحًا من خلال التحليل المفاهيمي (about)، ولكن يمكن بعد ذلك الاستيلاء على المفهوم مرة أخرى من خلال شعور جديد- وهذا يؤدي بعد ذلك إلى هامش جديد من الغموض.

اليوم، سيتحدث جيمس بقوة وبشكل خاص على قسمين في المشهد التعليمي المعاصر. أولًا، سيجادل التأثير على هؤلاء المعلمين الذين يعتمدون بشكل شبه كامل على عناصر مثل الأهداف السلوكية ودرجات الاختبار والنتائج المحوسبة والبيانات الإحصائية والعمليات المعرفية والتحليلات المنهجية. كان ليحذرهم من خطورة معادلة الوضوح بالحقيقة: بمعنى آخر، جعل ما يمكن تقييمه بعبارات واضحة إلى ما هو مهم في التعليم. لعله يُعبر عما قاله أحد منتقدي ممارسات التقييم مؤخرًا: «ما نشهده في التعليم اليوم هو تصغير شامل للأهداف لإرضاء بدائية قدرات

«المعرفة بالتعلم»^(١) هي شعور المرء بشيء ما؛ كالانطباعات المجردة؛ لأنها تحيا

(١) يقصد بها أيضًا التعلم بالممارسة، وهو المعنى الذي يدل على المعرفة بالاحتكاك والتجربة الإدراكية. وفي هذا الصدد نجد وليام جيمس يقول في **مبادئ علم النفس**: «هناك نوعان من المعرفة يمكن التمييز بينهما على نطاق واسع وعملي: قد نطلق عليهما على التوالي معرفة بالتعلم والمعرفة حول. أنا على دراية بالعديد من الأشخاص والأشياء، التي لا أعرف عنها سوى القليل جدًا، باستثناء وجودهم في الأماكن التي قابلتهم فيها. أعرف اللون الأزرق عندما أراه، ونكهة الإحاص عندما أذوقها [...] أعرف ثائية من الوقت، عندما أشعر أنها تمر؛ وأعرف جهد الانتباه عندما أفعل ذلك؛ والفرق بين شيئين عندما ألاحظ ذلك؛ ولكن عن الطبيعة الداخلية لهذه الحقائق أو ما يجعلها ما هي عليه، لا يمكنني قول أي شيء على الإطلاق. لا أستطيع أن أنقل الممارسة (أي تجربة التعلم والمعرفة) معها إلى أي شخص لم يسبق له أن قام بذلك بنفسه. لا أستطيع أن أصفها، أو أجعل الرجل الأعشى يخمن ما هو اللون الأزرق، أو أعرف للطفل قياسًا منطقيًا، أو أخبر الفيلسوف عما هو عليه، ويختلف عن الأشكال الأخرى للعلاقة». ترجمة بتصرف، انظر:

William James, The Principles of Psychology, Vol. 1, new york, henry holt and company, 1890, printed in the united states of America, p. 221.

وفي كتاب **البراهماتية** لوليام جيمس نجد يقول: «هناك طريقتان لمعرفة الأشياء، معرفتها بطريقة مباشرة أو بديهيًا (حدسيًا أو ذوقيًا) ومعرفتها تصورًا (ذهنيًا) أو تمثيليًا ونبأية. وعلى الرغم من أن مثل هذه الأشياء كالورق الأبيض أمام أعيننا يمكن أن تعرف بالبداية، إلا أن معظم الأشياء التي نعرفها، كالنمر الموجودة الآن في الهند مثلاً، أو النظام المدرسي للفلسفة، لا تعرف إلا تمثيليًا، أو نبأية، أو ركزًا». وليام جيمس، البراهماتية، ترجمة محمد علي العريان، الطبعة الأولى ٢٠١٦، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ص. ٢١٩.

أما في كتاب **معنى الحقيقة** نجد يقول: «يقول «جروت»: يمكن أن تتم معرفتنا بطريقتين، بمعنى آخر نستطيع الحديث عن الموضوع بطريقتين من طرق المعرفة، ونعبر عنهما بعبارتين: فنستطيع القول «نعرف هذا الشيء كأن يكون رجلاً مثلاً... أو نقول «نعرف كذا وكذا عن الشيء أو الرجل مثلاً. تفرق اللغة دائماً وفق تركيباتها النحوية بين طريقتين أو العبارتين والمقصود بمفهوم المعرفة، تقصد الطريقة الأولى المعرفة بما هو ظاهر أو مألوف، وترتبط بالظواهر الحسية، وأقل قيمة فكرية من الثانية. وتمثل معرفة شيء معين عن طريق ظهوره أمام الحس أو عن طريق تمثله وإعادة تصويره كمجرد فكرة. المفهوم الثاني للمعرفة نعبر عنه في أحكامنا والقضايا، ويكون مجسداً في التصورات أو في المفاهيم دون وجود الموضوع المقصود أو مثوله أمامه. ويعد في أساسه المفهوم النظري للمعرفة». ولين جيمس، معنى الحقيقة، ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ص. ٣٣.

دون الإدراك المباشر هو مصطنع^(٣) ويفتقر إلى التوجه العام... ومن ناحية أخرى، إن أولئك الذين تهيمن عليهم مشاعرهم تجاه شيء واحد، ويحيط بهم ضباب من الهوامش، يصبحون رجعيين ومحافظين^(٤). كل منهما يوفر شيئاً يحتاجه الآخر. عندما يُؤسَّسُ بشكل صحيح، يمكن للتفكير المفاهيمي أن يوضح معاني منطقة محددة من الخبرة ويمكن أن يفتح آفاقاً جديدة. لكن وحده الشعور يمكنه عندئذ أن يسيطر عليه ويعطيه مكاناً في عالم متكامل ومستمر^(٥).

الحرية والبنية

يميل العقل الأمريكي أيضاً نحو استقطاب الحرية والبنية، ويميل إلى مساواة الحرية بغياب البنية. ضمن هذه المتلازمة الثقافية، يكون التعليم الأمريكي عرضة للتعامل مع مسائل الحرية والبنية كما لو كان هناك جواب بطريقة ما أو بأخرى. يتأرجح البندول التعليمي بِنَهْمٍ بحثاً عن هذا الطريق الوحيد للإجابة أخيراً على المشكلة الفلسفية القديمة المؤلمة

(٣) يقصد بمصطنع، متظاهر بما ليس فيه، أي إنه مفتري. (المترجم).

(٤) محافظ بمعنى الشخص البسيط والساذج. (المترجم).

(٥) John Wild, *The Radical Empiricism of William James*, p. 70.

القياس لدينا. لقد كسبنا القليل جداً وخاطرنا كثيراً إذا سمحنا بتحديد أهدافنا للتعليم من خلال قدرتنا على القياس^(١).

على الجانب الآخر، سيتعين على أنصار جيمس أن يتضمن بعض هؤلاء المؤيدين المتحمسين لما يسمى بالتعليم الجديد، الذين، في تمردهم على الأسبقية الغربية للتفكير العقلاني والمفاهيمي، يدعون بقوة إلى "الذهاب مع مشاعر المرء". كان جيمس سيَحْذَرُ من خطر إقامة المشاعر كإله جديد ليحل محل النزعة العلمية. ربما يشير إلى أن رد الفعل هذا، الذي غالباً ما يستخدم حُجُباً شرقية، هو في الواقع الطريقة الأمريكية النموذجية لخلق استقطابات ذات طبيعة "إما-أو". إن الاعتماد فقط على المعرفة الذاتية ليست طريقاً إلى فهم الإنسان أكثر من نظيرتها من الموضوعية فقط. قد نجد جيمس، في محاولته للتواصل مع كلا الفريقين^(٢)، يذكر شيئاً مثل أحد المفسرين المعاصرين له: #

«الشعور بعدم الوضوح المفاهيمي هو أمر غامض ولا مفصلي. هذا هو السبب في أن الوضوح غالباً يُربط بالبصيرة. ولكن هذا خطأ. إن التعبير المفاهيمي

(1) James B. Macdonald, "An Evaluation of Evaluation," Urban Review, January 1974, p. 3.

(2) كتبت في الأصل كلا الجماهير (audiences)، والكاتب يقصد الجمهور من ذوي النزعة الذاتية والجمهور من ذوي النزعة الموضوعية. ونحن أثّرنا ترجمتها بالفريقين لسلامة المعنى ووضوحه أكثر. (المترجم).

يحتاجها من بيئته. يؤكد جيمس بشدة على أن الحرية لا تعني تلقائيًا بنية أقل أو أن هذه البنية بالضرورة أقل قدرًا من الحرية.

على مستوى آخر، كان سيتحدث لنا عن الحرية اليوم بطريقة مختلفة ومعاصرة أكثر من ديوي. بالنسبة لجيمس كان سيدرك قوة ما يسمى بحركة التعليم الإنساني باعتبارها اعترافًا بتيار الوعي الفريد لكل فرد والمكان الأساسي للشعور في أي عملية تعلم. بدلًا من طمس الحرية بالإيمان المطلق بالمنهج العلمي، كما فعل ديوي، كان جيمس سيستخدم مصطلحات مثل "الحرية الوجودية". [في مواجهة] ضد تيارات السبعينيات (١٩٧٠)، وعالم التكنولوجيا والبيروقراطية المتنامية، كان جيمس، الفردي، ليؤكد على القدرة الذاتية للفرد على اتخاذ قرارات حقيقية. بالنسبة له، تأتي الخيارات الحرة في شكل "خيارات قسرية" التي من خلالها نختار مساراتنا البشرية. فالخيارات جزء لا مفر منه من وجودنا.

إن أول فعل للحرية، كان جيمس ليؤكد عليه، هو الإيمان بالحرية نفسها- اختيار الاختيار. والتصرف كما لو كان المرء حرًا يطلق الثقة والمبادرة والعمل المؤثر في الموقف. إن الهدف الأساسي للتعليم هو تعلم اتخاذ مثل هذه الخيارات التي

المتمثلة في الحرية والتحكم. لسوء الحظ، الإجابة ليست سهلة أو بسيطة كما يصور التفاؤل الأمريكي. في كثير من الأحيان، يُرسم الوهم في شكل أهداف سلوكية مرتبة ومنظمة تجعل التدريس والتعلم يبدو أن أكثر قليلًا من مجرد توجيهات لصنع قهوة سريعة التحضير. من قَبْلِ الآخرين، يُروج لهذا الوهم من خلال صرخة عاطفية من أجل الحرية المطلقة للفرد غير المقيد الذي سيجد السكنى إذا كان فقط خارج نطاق السيطرة. لقد رأى جيمس من خلال هذه الأنواع من المراوغات بالجملة من معضلات الحرية والتحكم، واليوم كان سيخبر بعقله وروحه للمعلمين عن أعماق الحرية الحقيقية التي لا مفر منها.

على مستوى واحد، سيتفق جيمس مع صديقه، جون ديوي، الذي قال إن الجدل على نحو تجريدي فقط حول مشكلة الحرية والتحكم يؤدي إلى "إما-أو"^(١) سطحية. بدلًا من ذلك، يجب مواجهة المشكلة في مواقف محددة مع أفراد معينين. إذ سيحاول أن يدفع إلى الاهتمام بالنقطة الأساسية التي حاول ديوي جاهدًا تجاوزها على مر السنين: يتضمن التدريس الجيد البحث عن توازن بين الحرية والتحكم الذي يعترف بالعالم الذاتي لكل طالب وفي نفس الوقت يدرك المساعدة التي

(1) For Dewey's most explicit statement on freedom and control, see his *Experience and Education* (New York: The Macmillan Company, 1938).

قصير النظر وأعمى عن الجانب المضني للحرية البشرية. دعونا نستعير من جون وايلد تفسيره الهام لوجهة نظر جيمس عن الحرية لتختل ما سيقوله جيمس ردًا على الصيحات الرومانسية الأخيرة من أجل الحرية والابتهاج.

«الإنسان الذي يؤمن بأن الخيارات حقًا مهمة سيأخذ الحياة على محمل الجد... ما نختار القيام به بحرية يحدث فرقًا: القضايا الحقيقية على المحك. هذا يعني «الرغبة في العيش بحيوية، على الرغم من أن الحيوية تجلب الألم...» كما الأفعال تصبح أكثر استقلالية وتُختار بحرية، فإنها تصل إلى مستويات نوعية أعلى، تتضمن المزيد من «العمل الداخلي» ... إن «الحياة الأخلاقية الأسمى ... مع ذلك قد يدعى القليلون لسماع أعبائها - التي تتألف في جميع الأوقات من خرق القواعد التي أصبحت أضيق من أن تتناسب مع الحالة الفعلية ...» عندما تعاش حقًا، تبدو الحياة «كأنها قتال حقيقي»، وفقط من خلال إلقاء أنفسنا فيها قد تصبح الحياة جديرة بأن نعيشها. بالطبع هناك ثمن يجب دفعه. لسبب واحد، فالإنسان الحر الذي يفكر ويعمل من أجل

تحدث فرقًا في عالم مليوني^(١). في حياتنا المعاصرة، حيث التغيير نفسه هو الثابت الوحيد، كان جيمس يوجه انتباهنا إلى القوة الثمينة للشخص: الحرية في الاختيار بطريقة أو بأخرى. التعليم الذي لا يقود الشخص إلى تجربة حريته الوجودية ليس تعليمًا: بل إنه تدريب من نوع ما. بالنسبة للحياة الجيدة عند جيمس فهي: الإدراك المتزايد لـ «هذا الاتحاد الغريب للواقع مع الجِدَّة المثالية (ideal novelty)» والذي يكون دائمًا ممكنًا بدرجة ما على الأقل في حالة الشخص.

نظرة جيمس حول الحرية من المحتمل أن تضعه رمز «التعلم الإنساني» في مجتمعنا المعني. ومن المفارقات، أن أقوى تحذيراته اليوم قد تكون على الأرجح لأولئك الذين ينتمون إلى حركة التعليم الإنساني الذين يبشرون بعفوية. هنا والآن، و«فعل المرء لأمره» كأن الحياة لا تتكرر. بالنسبة لجيمس، هؤلاء هم الجنس اللامبالي الذي في نشوته الأبيقورية

(١) عالم مليوني (melioristic) مصطلح مأخوذ من معنى يفيد مفهوم الارتقاء (meliorism) ويوظفه جيمس كثيرًا للدلالة على الاعتقاد بأن العالم يميل إلى التحسن وأن البشر يمكنهم المساعدة في تحسينه. إن التزام وليام جيمس بالإصلاح الاجتماعي الذي يعبر عن ارتباطه الراسخ بالعدالة الاجتماعية، من خلال التركيز على التغيير الاجتماعي، لهذا الغرض سيضع مفهومه المركزي الذي يحدده بـ Meliorism، وهو مفهوم يدل على التقدم وتحسن العالم بفعل الأفراد. إن meliorism للفرد والمجتمع، تعتبر أساس الديمقراطية الليبرالية المعاصرة وحقوق الإنسان كما أنها تعتبر مكونًا أساسيًا في الفلسفة الليبرالية. (المترجم)، انظر:

Stephen S. Bush, William James on Democratic Individuality, Cambridge University Press, 2017, p. 154-155.

(وكذلك هدف التعليم). أشبه بيسر الحرية في الحياة. أي إنه بيسر القدرة على التحكم في الجهد العقلي. إن وجهة النظر التي تساوي الحرية في التعليم أو الحياة مع غياب البنية الواعية (من قبل الطلاب والمعلمين) تجعل الحرية في حبوب الإفطار السكرية. إن جيمس، مثل خبراء التغذية المعاصرين، يشير إلى أن بعض الجمهور الأمريكي قد خُدِعَ.

إن تناقضات الحرية والبنية، كتلك المتعلقة بالمعرفة الموضوعية والذاتية، تسود التعليم الأمريكي وتكمن وراء المعارك الحالية بين التربويين «العلميين» و«الإنسانيين». يقدم جيمس أساساً للتوليفات الفلسفية التي تتجاوز الانقسامات السطحية التي ابتليت بها الحركات التعليمية في أمريكا اليوم، لذلك سيكون من مصلحتنا أن نبحث في المصادر القديمة وأن نعود ونختبر قوتها العتيدة انطلاقاً من وليام جيمس في التعليم^(٣).

نفسه سيكون معزولاً ووحيداً ... الحياة الشاقة تواجهنا بالمعاناة والألم ... ومن أجل تحملها، يلزم «كل نوع من الحيوية والتحمل، والشجاعة والقدرة على التعامل مع شروخ الحياة». لكن أولئك الذين هم أحرار ومستقلين بقوة يمكنهم أن يستجمعوا هذه الشجاعة التي لها صفات أخلاقية خاصة بها^(١).

من الواضح أن جيمس لا يساوي بين الحرية والليبرالية. فحرية الإنسان لا تعني أي خيار يغرينا، بل تعني الخيارات التي تؤدي إلى نضوج قدراتنا البشرية. مذهب، أن يؤجل الرضا قصير المدى بمنظور كيركيغارد: الحرية هي «السكينة على الدوام».

بطبيعة الحال، جيمس هو من أخذ الرعب والضجر خارج المدارس وجعل التعليم أكثر فائدة، كما هو ظاهر بوضوح في محادثاته المبكرة حول «الاهتمام» و«الانتباه»^(٢). لكن هو يعلم أن التعلم الهادف، باعتباره حياة ذات مغزى، يتطلب جهداً وانضباطاً. يسر الحرية في التعليم

(1) John Wild, *The Radical Empiricism of William James*, pp. 278-80.

(٢) الفرق بين الاهتمام والانتباه، هو أن الاهتمام إعطاء الرعاية وتلقيها من قبل شخص ما، بينما الانتباه يتطلب تركيزاً عقلياً، الاهتمام (قابل للعد) أي أن هناك شيء ما يهتم به المرء، في حين يكون الانتباه (قابلاً للحساب)، فعلاً أو ملاحظة تعبر عن القلق. (المترجم).

(٣) لقد غُذِلت هذه العبارة بشكل كلي ووضعها في نظم آخر يتوافق مع مراد المؤلف في الأصل، وبالتالي رغم التدخل في الترجمة إلا أننا تمسكنا بالمعنى المقصود وهو ما وضعناه في المتن. أما عما كتب في الأصل لقد كان كالتالي: «سيكون من مصلحتها أن نحفر ونخرج الزجاجات القديمة من القبو، واختبار عتاقة قوية أكثر لوليام جيمس في التعليم». باللغة الأصلية:

«It would be to our benefit to dig the old bottles out of the cellar and experience a more full-bodied vintage of William James on education», Ronald L. Podeschi, *William James and Education*, p. 229.



حوارات Dialogues





Dialogues | حوارات

حوار مع أ.د عبد المجيد بوشبكة^(١)

حول : " الدراسات القرآنية: الواقع والإشكالات وآفاق المستقبل "
يحاوره: يوسف عكراش^(٢)

**Dialogue with Prof. Dr.: Abdel Majid Bouchabaka on
"Quranic Studies: Reality, problems, and future prospects"
by: Youssef Akrache**

(١) أكاديمي مغربي. أستاذ التعليم العالي بجامعة شعيب الدكالي، مدير مختبر دراسات الفكر والمجتمع، ورئيس المركز الأكاديمي للثقافة والعلوم، ورئيس شعبة الدراسات الإسلامية، ومنسق لعدة وحدات علمية من أبرزها تكوين الدكتوراه (التكامل المعرفي)، يشرف على عدة تكوينات وتدرّيات بيداغوجية جامعية، له العديد من الكتب والدراسات العلمية في مجلات وطنية ودولية محكمة، له أيضا العديد من الأعمال العلمية ذات صلة بمجال الدراسات القرآنية لم تطبع بعد (٢) أستاذ التعليم الثانوي، باحث في الدراسات القرآنية والقضايا الفكرية والتربوية، أستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين الدار البيضاء- سطات، نشرت له العديد من الأعمال العلمية ضمن كتب جماعية ومجلات علمية محكمة محلية ودولية.

السؤال الأول:

في البداية نرحب بكم ونشكركم على قبولكم دعوة دورية نماء لإجراء هذا الحوار، ونفتتح أسئلتنا بسؤال الماهية؛ فما التعريف الذي يمكن أن نجده عند فضيلتكم لمفهوم الدراسات القرآنية لاسيما وقد زحرت الساحة العلمية قديمًا وحديثًا بمفاهيم عدة لها؟ وهل الواقع البحثي المعاصر للدراسات القرآنية متطابق مع معايير تعريفكم؟

ومقاصد القرآن وغاياته الإنسانية العالمية. الشيء الذي يجعل الدراسات القرآنية محاصرة بين تيارين متجاذبين. وهذا يجعلها إما رهينة توجهات الفيلولوجيا أو الأنثروبولوجيا، أي «دراسة النص القرآني الكريم، آيًا ورسماً، نزولاً وتاريخاً. أو تحنيطها في دوامة الوعظ والإرشاد والارتهان للتقليد. وإن كانت لا تخفى أهمية هذا الجانب؛ لكنه غير مستوعب حقيقة لكل ما يحمله وعاء الدراسات القرآنية من حيث المفهوم العام.

وقريب من التعريف الذي طرحناه وخاصة من حيث الشكل، ما يوجد ببعض المراكز والمؤسسات العالمية الرائدة أمثال مشروع «كوريوس كورانيوم» بألمانيا، و «الجمعية الدولية للدراسات القرآنية» بأمريكا، و«مجلة الدراسات القرآنية» بلندن.

السؤال الثاني:

بناء على هذا التعريف في ارتباطه بالواقع البحثي، كيف تقيمون واقع الدراسات القرآنية في الساحة العلمية؟ وهل ظهور المستجدات العلمية له تأثير على الدراسات القرآنية؟ وهل هذا التأثير إيجابيًا يسهم في إثراء هذا الفن أم هو سلبي يفضي إلى تقهقر وتعتثر؟

بداية قبل خوض أطراف الحديث أود أن أشكر مركز نماء للبحوث والدراسات على ما يقدمه من خدمة واعدة للمجتمع البحثي وفق رؤية محكمة ومتكاملة، ونخص بالذكر هذا المنبر والمقام الفكري دورية نماء على الاستضافة وإتاحة الفرصة للتعبير عما في خلد النفس من هم واهتمام بمجال الدراسات القرآنية، وعودة للسؤال المذكور والمتعلق بالتعريف، لا شك أن من المعلوم أن الدراسات في اللغة من الدرس، ودرسٌ موضوع ما يعني تقصيه والبحث فيه، والمقصود بالدراسات القرآنية الدراسة بمفهومها الشامل: أي: «كل الدراسات المتعلقة بالقرآن الكريم في العصر الحديث، شكلاً ومضموناً».

لكن المتأمل في النتائج المعاصر لهذه المادة سيلحظ وجود بعض التوجهات المتأثرة بالدراسات الغربية سلبيًا أو إيجابيًا، تحاول أن تخلق بينها وبين القرآن علاقات، قد تتعارض

لا شك أن الواقع يتحرك بسرعة متزايدة وفي كل المجالات، لا يلحظها إلا المهتمون، وعليه فالدراسات القرآنية، ضمن جبة البحث

واضح في الدراسات الاستشرافية حينها. باستثناء تلك الفترات فإن كثيرا من الدراسات الاستشرافية الأخيرة إن لم تعتمد المنهج الفيلولوجي، فغالبا يعول على المنهج الأنثروبولوجي خاصة والمناهج الاجتماعية، وبذلك فشلت كل محاولات التشويش من بعض التوجهات والباحثين والمقلدين، فيما بات كثير منها اليوم يغلب عليه الطابع الأكاديمي. ولعل ذلك يرجع إلى فلسفة العولمة التي سيطرت عليها الأهداف المادية المباشرة بالأساس، وحلت المؤسسات محل الأفراد الذين كانوا يتحملون ثقل هذه الأدوار.

بناء على ما سلف، ونظراً لتوفر أهم شروط البحث العلمي، قد نرى ميلاد واقع أفضل حالاً بالنسبة للدراسات القرآنية. ومن أهم أسباب ذلك استفادة الدراسات القرآنية من ظروف وواقع الباحثين والمؤسسات والمراكز البحثية التي ترفل في كثير من الفرص المتاحة في أكثر من قارة وبلد في عالمنا الفسيح اليوم. سواء في الشرق أو الغرب.

وفي ظل واقع البحث العلمي الآنف الذكر، وبخصوص المستجدات العلمية وعلاقتها بالدراسات القرآنية، فلا أملك إلا أن أكرر القول الشائع الذي يفيد أن العالم اليوم أصبح عبارة عن قرية صغيرة. لذا فالمستجدات العلمية والمنهجية تتزاحم في واقعنا، لكن من يستفيد منها وكيف؟ وأجدي حزيباً وأنا أرى كثيراً من المعنيين بالبحث العلمي في واقع أمتي، يوظفون بعض فترات البحث

العلمي، اليوم تعيش مخاضاً عسراً ولعل السنوات الأخيرة بدأت تعيش تحركاً إيجابياً؛ سواء تعلق الأمر بالوضع الداخلي للأمة، أم على المستوى الخارجي.

فداخلياً وبالرغم من ظهور باحثين ومؤسسات ومراكز بحثية، فإن غياب الشروط المواتية والمناسبة لمواكبة المستجدات وتسارع الأحداث، أثقل كاهل الباحثين وأضر بعض الشيء بمصداقية البحث العلمي، ومن ثمة مازال وضع الدراسات القرآنية في واقعنا يراوح منطقة رمادية. يئن فيها تحت وقع ضغوط وتحديات الواقع العام الذي تتقلب فيه الأمة. ذلك أن كلفة البحث العلمي في عالمنا الإسلامي عموماً والعربي بوجه خاص، لا يمكنها الوفاء بالحد الأدنى من شروط البحث العلمي بله مواكبة التحديات العلمية العالمية. ومنه فإننا نأمل توسيع دائرة الاهتمامات بمجالات الدراسات القرآنية، والعناية بالمتفوقين، وتأسيس المراكز والمخابر الجادة في اشتغالها وتحفيز العلماء بغية المواكبة.

أما خارجياً فإننا إن تجاوزنا الحقبة الأولى للدراسات الاستشرافية الملوغمة ما بين القرنين ١٩ و١٨ خاصة زمن نابوليون، أمثال «جولدتسيهر» (١٩٢١م) مؤلف كتاب «مذاهب التفسير الإسلامي» و«نولدكه» (١٩٣٠م) صاحب كتاب «تاريخ القرآن» الذي لا يستغني عنه مستشرق، و«آرثر جيفري» (١٩٥٩م) وله كتاب «مصادر تاريخ القرآن»، والتي كان لها تأثير

العلمية، أو تهميشها في عالم العلوم بكل أصنافها، ودفعها إلى مؤخرة الصفوف بعد ما كانت تقودها، في هذا الوقت نجد كثيرًا من بلدان العالم تحتفي بتكامل العلوم وتوسعها، كما لاحظنا تتزاحم العلوم وتفرع ميادينها، الشيء الذي يزيد من قنوات بمستقبل جيد للبحث في الدراسات القرآنية والتسابق إلى إظهار جواهر ومحاسن القرآن الكريم للعالمين، وفي كل ذلك تحقيق لوعده الله المتمثل في قوله سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

السؤال الثالث:

كيف يمكن ربط حقل الدراسات القرآنية بالواقع المعاصر والإسهام في حل بعض أزماته التي باتت تنخر في عمق ثوابته كظاهرة الإلحاد والانتحار وغيرها؟

الأصل في الإسلام، كما بينه صاحب الرسالة محمد صلى الله عليه وسلم، أنه منهج حياة. وعليه فالأصل في كل دراسة تنطلق من القرآن أن تتغيا الإنسان ورسالته في الدنيا والدين، وإلا فليس من العدل أن تنسب إلى القرآن، إذ موضوع الدراسات القرآنية هو القرآن الكريم، وإنه مما أجمع عليه علماء المسلمين أن رسالة القرآن وهدفه المحوري هو الهداية والإرشاد، وغير ذلك لا يعدو كونه منطلقات ووسائل. وعليه فإن كل دراسة قرآنية لا تأخذ هذا الهدف السامي في الحسبان، أقدر أن

العلمي في الهرولة نحو تطبيق شراكات، واجتهاد في تحسين علاقات من خلال الاكتفاء بما هو موجود أو مفروض. لذا من المؤسف أن نجد مجالات الدراسات الإسلامية عمومًا والدراسات القرآنية بوجه خاص، آخر من يستفيد من «ثمار» هذا التسابق المحموم للاستفادة من الكسب الإنساني في مختلف المجالات المنهجية والعلمية والثقافية عبر أوساط ووسائل واسعة من ميادين البحث العلمي داخل أمتنا.

وعلى العكس من ذلك يؤسفنا أن نرى المبادرات والمشاريع تلو الأخرى على المستوى الخارجي بخصوص الدراسات القرآنية، ومما يبكي العيون دقًا، أنه في الوقت الذي يضيق على كل ما هو ديني أو قرآني في كثير من واقع أمتنا، نرمق تزايد المبادرات المنفتحة نحو كل ما هو إسلامي وقرآني في الضفة الأخرى. فلو صوبنا النظر نحو عدد الأعلام والمراكز والمؤسسات التي باتت تهتم بالدراسات القرآنية لخلجنا من أنفسنا. ويكفينا علمًا أن جلّ المؤسسات الجامعية في الشرق والغرب كما في الشمال من عالمنا الفسيح لا تكاد تخلو من مؤسسة أو كلية أو قسم أو جناح لدراسات الإسلامية وعلى رأسها الدراسات القرآنية، وقد عاينت ما يثلج الصدر بكثير منها في أوروبا وأمريكا.

من أجل ذلك أقول: إنه في الوقت الذي يسعى بعض المحسوبين على أمتنا جاهدين إلى عزل العلوم الدينية عن المؤسسات

ولا يتحقق هذا الجمال إلا بمعرفة رسالات القرآن وعلى رأسها الهداية، التي جعلها الله لنا مطلباً كثير التكرار، ولا هداية إلا باتباع هذا النور حتى نستبين الصراط المستقيم. إنها معادلة سننية وكونية قبل أن تكون قاعدة شرعية ومنحة ربانية. (الهداية تساوي اتباع النور). فكل دراسة تدعي نسباً إلى القرآن الكريم ولا تراعي هذه الجواهر السننية، والقواعد الربانية، هي مجرد ادعاء لا يمكنها أن تلو على شيء.

والخلاصة أن هذا واجب المهتمين بالدراسات القرآنية في زمن العولمة من بني قومنا، فلا وجود لظواهر سلبية مستعصية عن الحل في المنهج القرآني. فإذا كان هدف الإنسانية السامي هو الفلاح والفوز، ذلك الهدى الذي وعد الله به عباده. ولا سبيل لتحقيق ذلك إلى عن طريق النور. نور الله، نور الرسالة، نور الإسلام، نور العلم، نور الحق. فكم من بحث وكلمة من قضية قد تفتح للوقوف على مضامين هدايات الله وأنواره بين خلقه. كم يحتاج أهل الدراسات القرآنية من بحوث ومخابر ومؤسسات للكشف عن هداية الله للناس، ولبيان أنواره تسعف للوصول إلى تلك الهدايات. فكم نحتاج من طاقات وجهود لبيان ومدارسة بعضاً من النصوص المزلزلة بين دفتي المصحف الشريف، منها قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾. وقوله: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾. وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ

نسبته إلى القرآن تعد من باب المجاز ليس إلا. ولك أن تتأمل قول الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ﴾.

إن النصوص القرآنية التي تبين الأهداف السامية وتحدد خارط طريق لحياة حقيقية كثيرة في عدها، وافية في مضامينها، وهي بمثابة مستودع وأرض خصبة لكل المهتمين بمجال الدراسات القرآنية، وهي تنتظر الكفاءات القادرة على قراءتها ومدارستها وبيان ما تخزنه من معاني إنسانية، وما تكتنزه من توجيهات بانية لعالمنا المعاصر.

وعليه: فإن جل الظواهر التي أنتجها واقع الناس تعد انعكاساً لمرايا ذواتهم وبحسب علاقتهم بالقرآن الكريم، وفهمهم لنصوصه التي تتضمن نُسَخ الحياة. كما أن ما يراحم العالم اليوم من ظواهر سلبية، فردية أو مجتمعية أو عالمية، لا تعدو أن تكون انعكاساً لنقص في التصور أو انحراف عن جادة الفهم لرسالة القرآن، وهذا مجال أيضاً هو مجال أرحب وحقل أخصب وبحر لا ساحل له بالنسبة لكل المعنيين بالدراسات القرآنية في العصر الراهن. فالقرآن لم ينزل ليتلى على الأموات بل لترشيد الأحياء، ولا لتزين به الجدران، بل ليُجَمَّلَ به الإنسان فكراً وفعلًا. قال الله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

الرحمن وقدرته، وبيان عظيم شأنه وسلطانه. لتذكير الإنسان بحقيقته حتى يدخل باب الخوف ويقرع باب الرجاء، كل ذلك لن يثمر إلى علقما، ويصدق فينا المثل السائر: **«من زرع التسويف، يحصد الترجي»**.

لكن إن استطعنا في هذا المجال -الدراسات القرآنية- المثابرة في قضايا ومناهج تحصيل الهداية واتباع نور الله، لا يمكن بحال إلا أن نصل مهما طال الطريق وكثرت أشواكه: حينها سيكون هناك علاج وترياق لكل الأزمات التي حطت رحالها في الواقع المعاصر وخاصة في صفوف الشباب كالانتحار والإلحاد وغيرهما، وهذا ما علمنا التاريخ. ونتأمل جميعًا ما نعيشه في بطون الكتب مع الجيل الفريد من صحابة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم. الذين تصدروا الأمم وساسوها بعدما كانوا خدماً وعبداً لها.

السؤال الرابع:

ما أبرز الآفات التي يواجهها حقل الدراسات القرآنية من خلال واقعنا العلمي المعاصر؟ وكيف يمكن تجاوزها؟

يمكن الحديث عن أبرز الآفات التي يواجهها حقل الدراسات القرآنية من خلال واقعنا العلمي المعاصر من جهتين:

أولاً: بالنسبة للمجتمع: عدم إدراك حقيقة قيمة القرآن الكريم وعظمة أحد مقاصده أولاً وهو توحيد كيان الأمة، ولكن الملاحظ غلبة

نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ». صحيح أن نجومًا من علمائنا الأبرار في مختلف الديار قد أفادوا في بيان كثير من نصوص كتابنا العزيز، وأجادوا في تفسير مبانيها، وتأويل معانيها؛ إلا أن تطورات الحياة ومستجدات الواقع تفرض على الناس تعميق النظر والبحث عن أجوبة للأسئلة التي لم يطرحها جيل السلف من علماءنا. وما معنى صلاحية النص القرآني لكل زمان ومكان غير ذلك؛ عبر التشمير للبحث عن أجوبة لأسئلة الحياة المعاصرة وقضاياها المتطورة وظواهره المحيرة.

وإن الإنسان الذي هُدي إلى سواء السبيل، سيعلم بالتدريج أنه أخ كل إنسان، وأن قَدْرَهُ أن يتقاسم الأدوار والأعباء مع إخوانه، وأن ما ضاقت به الحياة الأولى سيجد متسعاً وِعوضاً في الحياة الأخرى، بهذا فقط يمكن للعالم اليوم أن يُلْجَم شيطانه، ويُقْلَل من فسادِهِ الذي تجاوز الأرض ليعم البحر والجو، ويخفف من غلواء عنفه الذي تجرعه في كل مجتمعاته، وعبر مختلف مراحلهِ ومجالات حياته؛ ولا مخرج للعالم اليوم من هذه الانتكاسة الشاملة إلى بالرجوع الشامل إلى هُدى الله وتلُمُس أنواره. وهذا هو التحدي الذي يواجهه أهل الدراسات القرآنية اليوم والمهمومين بالبحث عن أدوية لعالمنا المريض.

كما أن تفلّت المهتمين بالدراسات القرآنية والبقاء على الواقع والتهرب من المسؤولية والفشل في إحاطة الإنسان بعظمة الخالق

الآفة الثانية: آفة التقليد: التي غدت سمة عامة في جل الإنتاجات «العلمية» ولو جردنا عناوينها أحياناً، أو غيرنا مداخل أبوابها أحياناً أخرى. وعزمنا على الإبداع وأخذنا الكتاب بقوة لكان أفضل، لكن السكن في الماضي والتعويل على السلف، جعلنا ندور في فلك لا نتعداه. وفي الوقت الذي تصدر أعلام السلف طقات العلوم وسيطروا على أسواقها، كان لهم من الحفاوة والمكانة ما نجده منارة للعالمين إلى اليوم. أما نحن فلم نستطع اليوم مجازاة التحديات، ولا حل المعضلات. فإن فاز بعضنا بفهم شيء من نصوص القرآن، لم يسلم من عتمة الواقع فضلاً. فلو استثنينا بعض المجالات الضيقة في عالم الطب والمال، مازالت جل أبحاثنا ضحلة، سطحية لا تستطيع السباحة في بحر واقع الناس العميق.

الآفة الثالثة: الجري وراء المباني وترك المعاني: ومن ذلك التعجل في البحث عن الشواهد والتسمي بالألقاب، حتى بات يصدق علينا قياساً لما يقتضيه هذا الكلام قول أبي شامة المقدسي (ت ٦٦٥هـ) رحمه الله في كتابه المرشد الوجيز: «لم يبق لمعظم من طلب القرآن العزيز همة إلا في قوة حفظه وسرعة سرده، وتحرير النطق بألفاظه... وكل ذلك وإن كان حسناً ولكن فوقه ما هو أهم منه وأتم وأولى وأحرى، وهو فهم معانيه والتفكير فيه والعمل بمقتضاه».

وهذا ما جعل العديد من المهتمين -الباحثين وغيرهم- بالدراسات القرآنية

الصورة على الحقائق، فبرزت تجاذبات حادة للاتجاهات الفكرية والتيارات المذهبية نحو القرآن فصارت هذه الأخيرة الدراسات القرآنية تتنازعها مؤثرات متعددة جعلت -المجتمعات- أحياناً تنطلق اتجاهها من مقدمات ومحددات خارجية يريد أن يستدل لها أو عليها من خلال زاوية محدودة وضيقة للمذهب أو الجماعة أو التيار الفكري.

ومن جهة أخرى تتعامل العديد من الجهات مع الدراسات القرآنية تعاملًا سطحيًا للغاية يلحظ معه كثرت الحفاظ والقراء دون غيرهم، اللهم إلا إذا استثنينا بعض المؤسسات اليتيمة التي تطرق باب الدراسات القرآنية برؤى رصينة ومتكاملة، أما الجامعات فالعديد منها في ذيل التصنيف «العلمي» للجامعات الدولية. وإذا صوبنا النظر نحو بعض المؤسسات الرسمية نجد أحسنها مكبلاً بقيود مذهبية حيناً وإيديولوجية حيناً آخر. أما إن صوبنا النظر نحو الإمكانات المرصودة للبحث العلمي فلا نكاد نستطيع المقارنة.

ثانيًا: بالنسبة للباحثين: فقد تعددت الآفات فينا. ويمكن إجمالها في ثلاث:

الآفة الأولى: ضعف الهمم: تجاه هذا الشق من الدراسات في ظل واقع ضعيف للبحث العلمي، تهتز معنويات الباحثين وتستسلم النفوس لداعي الواقع ومتطلباته، من غياب الشروط وتزاحم الأمانى، حتى خارت الهمم، وبارت الحيل أمام الباحثين.

المتخصصة الأجنبية، والتي يسعى بعضها إلى زعزعة الثقة تجاه صروح الدراسات القرآنية من خلال زوايا ورؤى متعددة؟

من بدع الدراسات القرآنية في زمننا، أننا نجد عددًا غير يسير من الباحثين ينجزون أعمالهم في شهور أو في أقل من زمنها المعقول، وقد هالني ما نقرأه حول سيرة عدد من المستشرقين وصبرهم عدد سنين لإنجاز بعض من بحوثهم، بل قد يتعدى الأمر إلى أن تشترك فرق في العمل العلمي الجماعي الجاد فيتمم اللاحق ما بدأه السابق. ولعل الكثير من الباحثين يستحضرون قصص ولادة عدد من هذه المؤلفات القيمة والرصينة وما أنفقت فيها من أموال وأعمار كما فعلت أنفقت فيها من أموال وأعمار كما فعلت «زيغريد هونكه» في كتابها «شمس العرب تسطع على الغرب» وكما فعل الألماني «فلوجل» مع كتابه «نجوم الفرقان في أطراف القرآن» الذي كان نواة ونبراس الشيخ «محمد فؤاد عبد الباقي» في كتابه الذي لا يستغني عنه دارس في مجال الدراسات القرآنية والإسلامية عامة وهو «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم». ومن النماذج الصارخة في صبر المستشرقين ومن ورائهم في الصبر والتضحية من أجل الدراسات القرآنية بما تعنيه من معاني عندهم، تضحية فريق مكون من ثلاثة أجيال بخصوص أوسع وأهم ما كتب في القرن العشرين حول القرآن الكريم، ذلك فريق وتلامذة المستشرق الكبير

يتساءلون عن أسباب تخلفنا والقرآن بين أيدينا، فتوقف كثير منهم حول الوسيلة الكفيلة بتحقيق أهداف ومقاصد القرآن فينا، وكيف السبيل إلى فهم ذلك؟ فتوقف بعضهم عند دور التفسير وأهميته وقال آخرون بل نحتاج إلى تأويل نصوص القرآن بما يتناسب مع هذا الزمان، فيما نبه آخرون على أن تلکم الأهداف لا تتحقق إلا بتدبر القرآن الكريم وتلاوته حق التلاوة. والحال أننا في مسيس الحاجة إلى الجمع بين كل ذلك.

ويمكن أن نتجاوز هذه الآفات التي حطت

رجالها بالمجتمع عامة والباحثين خاصة من خلال سد الأبواب التي كانت سببا في بروزها، بمعنى لما نقول إن من الآفات الجري وراء المباني وترك المعاني، فسد الباب في هذا المقام هو الانشغال بالمعاني وبذل الوسع في فهمها وتحقيق المراد منها، أما المبني يأتي تبعا للمعني وليس العكس، وقس على هذا الطريق علاج كل الآفات التي أصابت الدراسات القرآنية في واقعنا العلمي المعاصر.

السؤال الخامس:

يولي باحثون أجانب من شتى بقاع العالم كأوروبا وأمريكا... اهتمامًا متزايدًا بالدرس القرآني، وبعضهم قدم مشاريع بحثية تمتد لسنوات، ما هي خلفيات هذا الاهتمام ومقاصده برأيكم؟ وكيف تقومون جهودهم في هذا الدرس؟ وكيف يمكن برأيكم التعامل مع الدراسات

والغرب» الذي قال فيه: «إن الإسلام يجتهد في تنظيم هذا العالم عن طريق التنشئة والتعليم والقوانين التي شرعها، وهذا هو مجاله المحدود، أما مجاله الرحيب فهو التسليم لله».

بالقدر الذي نعتز بدراسات قرآنية من هذا المستوى العالي والرفيع، بالقدر الذي يؤمننا ما نشاهده على المستوى الداخلي بين صفوف المهتمين بالدراسات القرآنية في أوطاننا. خاصة حينما نجد جيلاً من المهتمين بالدراسات القرآنية في العالم الغربي، يتسابقون ويدعون في توليد الأفكار واستنطاق النصوص بشتى الآليات والمناهج التي توجه قضاياهم، ويقترحون حلولاً للتحديات التي تعوق نهضتهم.

الخلاصة: إن تقييمي لأعلام الغرب بل والشرق في اهتماماتهم بالقرآن ودراساته، قد يكون سبباً في نهضة علمية جديدة ستسطع شمسها من الغرب، ولست أدري إن كان ذلك سيسر «زغريد هونكه» أم يحزنها؟ وهي التي أنتجت أروع ما كتب عن حضارة العرب تحت عنوان «شمس العرب تسطع من الغرب».

وبالرغم من الأهداف الملوثة والسياسات المعوقة التي قد يلتحفها جل الأعلام أو تتضمنها بعض الأعمال، فإن روح التجديد كما الإبداع والجودة في كثير من هذه الأعمال لا ينكرها عاقل. فلولا رجال أفذاذ ومؤسسات يتيمة تنوب عن الأمة، لتحقيق لعدد من أعلام الغرب شرف السبق في غير ما مجال ونحن ورائهم نلهث ونشتم.

«تيودور نولدكه» وهو كتابه: «تاريخ القرآن»، الذي أصدره سنة ١٨٦٠م واستمر بعده تلميذه «فريدريش شفالي» في إعادة صياغة الجزء الأول منه سنة ١٩٠٩، وقد وافته المنية بعدما أعده للطبع ثم أشرف على تصحيحه وإصداره «أوغوست فيشر»، وتكلف بإنجاز الجزء الثالث من الكتاب «غوتهلغ برغشترسر»، لكن الذي أتمه بعد وفاته هو تلميذه «أطو بريتل» بداية سنة ١٩٣٧م.

وفي تقديري المتواضع أن الدروس المستفادة كبيرة جداً نستلهمها من هؤلاء تتمحور حول كبير صبرهم على متاعب هذا الطريق ومعوقات السير فيه، من جهة: ثم جديتهم وإبداعاتهم في هذا الصدد. ناهيك عن الإمكانيات والشروط التي هيأتها لهم مجتمعاتهم، مادياً ومعنوياً. هذا ما يجب ألا تحجبه عنا الأهداف المشبوهة لمعظمهم، ولا الخلفيات والشبهات التي يستبطنونها ويدسونها كلما سمحت الفرصة.

وفي السياق ذاته نجد من العباقرة المبدعين في رؤيتهم للقرآن والمستلهمين لقضاياهم في مواجهة واقع العولمة المريع الفيلسوف والمحامي ورجل الدولة «علي عزت بيغوفيتش» رئيس جمهورية البوسنة والهرسك (ت ٢٠٠٣م) الذي استطاع بفضل رؤيته الحضارية الثاقبة للقرآن الكريم أن يُحرر شعباً ويؤسس دولة، وكل ذلك بفضل دراساته القرآنية التجديدية، التي تجلت في مؤلفاته القيمة خاصة «الإسلام بين الشرق

السؤال السادس:

كيف ترون موقع الدراسات القرآنية في ظل المناداة بالتكامل المعرفي، وخاصة أن التخصصات باتت تعاني من ضيق المسالك وانغلاق الأفق والامتداد؟

بداية لا شك أن الباحث الحصيف يلقي في النسق العلمي المتخصص أنه صار يعاني من أزمة امتداد مغلقة الأفق؛ مما نتج عنه عودة الاهتمام والعناية بالتكامل المعرفي في المشهد العلمي الراهن، إلا أن هذه العناية ظلت حبيسة أركان مجلات دون أخرى، الشيء الذي قد يحول بين التكامل المعرفي وبين المرامي المرجوة منه.

وإني لأعتبر أن قضية التكامل والتداخل قضية عابرة للزمان والمكان، أي أنها قضية جديدة قديمة. جديدة من حيث الاصطلاح ليس إلا؛ أما من حيث الموضوع فإنني أرى أنه لو أرادت أمتنا أن تفخر بشيء في تاريخها العلمي، لحق لها أن تفخر بتاريخها في مجال التكامل المعرفي بكل صوره ودلالاته. وكيفينا فخرًا أن نتحدث عن تجربة جامعة القرويين. فقد ضمت من العلوم أصنافًا ومن أهلها صنوفًا، تجاوزت العرب لتضم العجم، وتعدت المسلمين لتشمل اليهود والنصارى. وذلك في مختلف مجالات علم والمعرفة. وعبر نظرة عجلية في مقررات القرويين سنجد أنها تضم غضافة إلى علوم الوحي، علوم اللغة بجزئياتها، وعلم أسرار الحروف أو ما يسمى اليوم «السيمياءات»،

وعلوم الآداب بفروعها، وعلم المنطق والكلام، وعلم التوقيت، وعلوم الحساب بفرعيه الجبر والمقابلة، وكثيرًا من علوم الطبيعيات خاصة الطب والصيدلة، حتى كانت الممارسات بالمرغرب تضم قسما لدراسة الطب وأخرى للعلاجات. ثم كان بها علم الهندسة والفلك، وقد ظلت الساعة المائية التي صنعها علماء فاس بصومعة القرويين شاهدة على حسن صنيعهم في عدد من العلوم والفنون.

أما من حيث رجالات العلم والمعرفة فقد اجتمع في القرويين إضافة إلى أعلام المسلمين ووجهاء العلم من شيوخ وطلاب، عدد من اليهود والنصارى، الذين كانوا يحلون بالمرغرب لأسباب مختلفة، لكن مكانة القويين وإشعاعه، إضافة إلى سمعة علماءه، دفع كوكبة مهمة منهم لمزاحمة الطلاب والجلوس إلى حلقات العلماء. وقد ذكر الاستاذ عبد الهادي التازي -رحمه الله-، في كتابه جامع القرويين، أصنافا واسماء كثيرة منهم، أمثال القسيس «نيكولا كيلينار» ق.١١هـ، ومنهم المستشرق الهولندي «جاكوبيس كوليبس» ق.١١هـ. ومنهم اليهودي الحاخام والفيلسوف موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤م).

إن صور التكامل المعرفي التي بدأت تتلمس طريقها بعض الجامعات الدولية المتقدمة، عاشها المسلمون في أبهى صورها، حيث تشاركت العلوم واجتمع أهلها ليُخرجوا أجيالًا من المفكرين والمثقفين، رفعت راية العلوم وصعدت بالحق في كثير من بقاع العالم،

منهجية أو معرفية تجاه هذا الشق من العلوم البحتة والدقيقة كما يحب أن يسميها بعض. ليبين لنا هذا الأمر ولو من طرف خفي أن الدراسات القرآنية قادرة على تحقيق التكامل المعرفي في عصرنا الراهن.

السؤال السابع:

شاع في البلدان الإسلامية وغيرها الانجذاب المفرط تجاه الإيمان بالعلوم الحقة أكثر من غيرها، فكيف ترون علاقة الدراسات القرآنية بالعلوم الحقة في واقع غلب عليه الإيمان بما هو مادي قائم على التجربة؟

هذه من آفات عصر العولمة التي جعلت لكل شيء «قيمة مادية» فقط. ونظرًا لطبيعة الإنسان المغلوب المنبهر بالغالب دومًا، -على حد تعبير ابن خلدون-، فإن اكتساح العلوم الحقة للعالم الحديث وتأثر البلدان الإسلامية بالفلسفة المادية، ضمن تحولات فائقة عرفها العالم بأسره فضلًا عن العالم الإسلامي؛ كل ذلك على قيم المسلمين حتى خفت عندهم موازين الدين وأركان الاعتقاد، حتى لم يعد للناس ثقة إلا في الماديات. ناسين أو متناسين العلاقة الحميمة بين الإنسان وبين العلم بمختلف تلويناته.

ومن الغريب أن نتساءل: كيف يحصل التشويش أو الدعوة للفصل بين العلوم في عالم المسلمين، رغم الحيز الوافر الذي احتلته

حتى بات طلاب العلم وأهله من الغربيين يتسابقون ليحصلوا شواهد جامعات الزيتونة والقرويين بعد غرناطة وقرطبة. وبقيت مؤلفات ومكتشفات المسلمين تدرس في عدد من الجامعات الغربية، في الفلسفة والطب والرياضيات والتصوف. كل ذلك نابغ من مؤسسة المسجد، معلمة الدين وبيت المسلمين الذي تتساوي فيه مهام الدنيا والدين، بل إن الحياة الدنيا لا تعدو أن تكون مزرعة للحياة الأخرى، كما هو مفصل في نصوص القرآن الكريم. وذلكم شيء من عبق تاريخ الأمة الذي يجب على أهل المهتمين بالدراسات القرآنية أن يبينوه للعالمين، وأن يُحيوا ما ما اندرس من معالمه ومناهجه ومقاصده السامية.

ومنه فلا شك أن الدراسات القرآنية ليس ببعيدة عن الإسهام في تحقيق تكامل وتداخل المعرفة والعلوم، بل لا نبالغ إذا قلنا إن المعرفة الناتجة عن الدراسات القرآنية هي المحور لهذا التكامل المنشود بعد طول غياب، وذلك راجع لما يتميز به النص القرآني من خصوصيات لا توجد في غيره؛ ومن أهمها: الربانية والشمولية والاستمرارية التي تفضي لتحقيق الهيمنة التي تجعله نصًا مهيمًا على كل العلوم عابر لمختلف التخصصات، ولا أدل على ذلك مركزية النص القرآني بالنسبة للعديد من العلوم وليس فقط العلوم الانسانية والاجتماعية؛ بل حتى العلوم الحقة التي لا تكاد تخلو صفحات القرآن من إشارات وتوجيها

أفلاطون فيما نُظِر له بمدينة الفاضلة جعل الحكم والزعامة فيها للحكماء؛ لأنهم الأقدر على تدبير شؤون الناس وسياستهم. وقد استمر هذا التوجه مقدرا لدى كثير من أعلام العالم الغربي وفلاسفته أمثال «ديكارت» و«جون جاك روسو» و«فولتير» وغيرهم. حتى صار الفيلسوف الفرنسي «غاستون بلاشلار» (١٩٦٢م) رائد فلسفة العلوم والإبستمولوجيا، في العهود الأخيرة كما يتجلى ذلك في كثير من مؤلفاته خاصة كتابه «العقلانية التطبيقية»، ومما جاء فيه أن البحث سيرجع بنا دائما إلى المحور الفلسفي حيث تتأسس في الوقت نفسه الخبرة المتبصرة والاختراع العقلي، وباختصار إلى المنطقة التي يشتغل فيها العلم المعاصر. إن واقع الانحراف الذي يشهده العالم اليوم، كان نتيجة طبيعية للانحراف الذي حصل في الرؤية الغربية للعلوم، بعد أقول نجم العالم الإسلامي.

وإن ركوب الرؤية المادية والنظرة الأحادية للعلوم، لا شك سيقود العالم إلى واقع بئيس، تذوب فيه كل القيم الإنسانية التي كانت تتغذى على الرؤية المتوازنة للإنسان. أي: الإنسان الجسد الروح والنفس، الإنسان العقل والفكر، الإنسان الجسد والمادة. كل تلكم الأسباب أثمرت واقعا مريرا سادت فيه الرؤية المادية لكل شيء؛ فكان طبيعياً أن «يغتال» الإنسان. الإنسان الروح والنفس، وأن يشوه الإنسان العقل والفكر، ليعج العالم المعاصر بإنسان المادة والجسد والشهوة. حتى يكرم في

النصوص القرآنية الداعية إلى العلم، بل وإلى شروطه وقواعده وآدابه من تأمل وتفكير وتدبر. منها للتمثيل لا الحصر فقط: قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنََّّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَؤُلَآءِ الْآلَبِ﴾ الزمر الآية: ٩. وقوله ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ فاطر الآية: ٢٨... إلخ، ويزيد هذا الرأي وضوحاً ما سجله لنا التاريخ من واقع المسلمين الذين يرجع لهم الفضل الكبير في نقل العلوم الحقة والدقيقة من النظر إلى التطبيق، وكان لهم فضل السبق في تصالح العلوم بزواج النظر بالتجريب والتطبيق، حتى كانت العلم بمفهومه الإسلامي حكراً على عواصم البلدان الإسلامية تقريباً كفاس ومراكش والقاهرة وبغداد والكوفة. كما تزال كثير من صفحات الكتب مزينة بأسماء أعلام العلم في مختلف المجالات، كابن سينا، وابن رشد، والفارابي، وابن البناء المراكشي والخوارزمي وابن النفيس وغيرهم كثير، الذين لم يتأثروا بالعلوم الحقة ولم يضيعوا نصيب العلوم الأخرى غير المادية، بل سعوا للمزاوجة بينها بعدل وانصاف ولكل ذي حق من العلوم حقه، وبذلك حققوا ما عجزت عنه الحضارة المعاصرة من أهداف إنسانية شاملة وهي «أنسنة العلوم».

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن هذا التيار المادي الجارف الذي أثر في حياة الناس منذ زمن بعيد، يكاد يعم كافة الدول والمجتمعات. فكلنا قرأ أو سمع كيف كان فلاسفة اليونان وحكماؤهم يمجدون العلم والحكمة؛ وكيف أن

المصطلحات سبيل يعول عليه لإعادة بناء الذات التي فقدت أهم معالمها؛ وقد بات هذا فقدان يهدد هذه الأمة تهديدًا حقيقيًا بالفناء، نعم...ذلك أن تعويل الدراسات القرآنية على الجانب المصطلحي يقيها شرور الاستلاب والتقليد، ويعينها على تلمس طريق التأصيل والتجديد.

أولوية الإعجاز القرآني: في زمن العولمة قد نصدق المثل: «رب ضارة نافعة». ونحن لا نعدم وجود قضايا ومباحث غاية في الأهمية والفاعلية للجواب على كثير من أسئلة العصر وتحديات الحياة الراهنة. ذلك أن من خصائص هذا النص القرآني، المؤيد بالحفظ الرباني، صالحيته لكل زمان ومكان أي: الاستمرارية. ففي الوقت الذي نجد فيه بعض الذين في قلوبهم مرض، يروجون أن زمن القرآن انتهى وذهب بذهاب الذين نزل فيهم؛ ونسي هؤلاء المهرطقون أن النص القرآني تحدى أسلافهم من المنكرين، كل حسب مجاله. بدءًا بمن ادعوا امتلاك زمام اللغة والفصاحة والبيان، ومروا بكل من ادّعى دعوى أو ألقى شبهة، إلى اليوم. وليس هذا إلا غيض من فيض دلالات قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾. هذا النص العظيم يفيد التحدي اللامحدود، تحدٍ يعم الزمان والمكان والإنسان، وقد اجتمع كثير من المشككين، وما زالوا، يدبرون ويقدرّون ماذا يفعلون بدون جدوى. وما أشبه

كل ميدان، وتفتح أمامه كل الأبواب وفي كل المجالات. فلم يبق أمام الإنسان الضعيف والمقهور إلا الاستجابة لهذا الواقع، ومخالطة أهله؛ أو يئن تحت وطأة واقعه الخاص حتى يجعل الله له مخرجًا. ولا مخرج إلا بالرجوع السريع إلى المنهج الوسطي الذي درسنا خصائصه وعلمنا مقاصده ورأينا نتائجه. إن السبيل الأوحى هو مدارس النصوص القرآنية الإنسانية التي أعجزت وما زالت، السابقين واللاحقين، للاستضاءة بأنوارها، والتدرج في أطوارها لاستخراج أنواع الهدايات الكامنة في معانيها والمتسرلة في مبانيها. حينها سنفاجأ بهدايات موضوعية رائعة، وهدايات منهجية تذكرنا ببركتها وأسرارها الحق فيها.

السؤال الثامن:

من خلال ما ذكرتموه نستطيع القول: إن الواقع البحثي للدراسات القرآنية يزخر باهتمام كبير من لدن متخصصين وباحثين مهتمين، فما هي في نظركم أولويات البحث في الدراسات القرآنية التي من شأنها أن تزيد من ريادة هذا المجال مستقبلاً في الساحة المعرفية؟

أولوية الاشتغال على النصوص والمصطلحات: لم أجد ما أعبر به عن أهمية درس ومدارس القضايا القرآنية، خيرا من قول عميد الدراسات المصطلحية في المغرب الشاهد البوشيخي حفظه الله في كتابه دراسات مصطلحية فيما مضمونه أن

أولوية الهدى القرآني (موضوعًا ومنهجًا): لقد أمرنا الله بالسير في الأرض والنظر وأخذ العبر، والنظر في الكتاب المنظور وهو الكون، كما سبقت الإشارة، والكتاب المسطور وهو القرآن، ونتأمل من خلال دراسات قرآنية موضوعية في عدد من القضايا وفي شتى المجالات، سنهتدي بدون شك إلى التي هي أقوم، عقيدة وتشريعًا وأخلاقيًا.

كما أن منهج القرآن في هدي الإنسان ونقله من النظر إلى التطبيق ومن النص إلى الواقع جلي بين للعيان: وقد كتب الناس فيه من قديم الزمان، وتزاحمت الكتابات في هذا الأيام، حول منهج القرآن في كثير من قضايا الإنسان فقهاً وتنزيلاً. وقد كان من حسنات المدرسة الإصلاحية في العصر الحديث، أن اهتمت بمبحث «الهداية» كما فصل القول في ذلك مدرسة المنار التي أيقظت جذوة نور طال انتظارها. حيث بدأت روح الإصلاح والعمل على إيقاظ الأمة من سباتها، فامتدت إلى عدد من بقاع العالم، شرقًا وغربًا. وبالرغم من بعض ما سجل على بعض أعلام مدرسة المنار من مؤاخذات، فإني أعتبر عملها في هذا الاتجاه خطوة شديدة الأهمية في ظرف حساس تحتاج فيه المجتمعات المسلمة بل الإنسانية الحائرة من يأخذ بيدها.

اليوم بالبارحة. فإن كان بعض المهتمين أმაطوا اللثام عن بعض جوانب النص القرآني في مجالات اللغة والبيان، والتشريع وغيرها من صور إعجازه، فإن دهشة علماء العصر من أولياء وأدعياء لا تتوقف نتيجة ما لامسته نتائج دراساتهم، وأسرار أبحاثهم من قضايا علمية غطت كل مجالات الحياة. وهذا مجال أقدر أن أهل الدراسات القرآنية مسؤولون عن التذكير به وبيانه، ومدارسته وإعلانه خاصة للشباب الهائم على وجهه، الجاهل بكثير من حقائق وفضائل وخيرات القرآن الكريم. كما أن اهتمام الدراسات القرآنية بمبحث الإعجاز سيكون مدخلًا سهلًا ومنهلاً سائغًا لمن يبحثون عن الإشارة، ويطلبون الجديد.

هكذا يؤيد كتاب الله المسطور من خلال نصوصه الدامغة، ما جَلَّته الاكتشافات العلمية وما تزال تبينه من خلال صحائف كتابه المنظور، يوما بعد يوم. ولو أردنا بيان النصوص التي أმაط أهل المخابر عن معانيها اللثام، لاحتجنا إلى تفاصيل يضيق بها المقام. وحسبي التذكير ببعضها، ولمن شاء التفصيل فليرجع إلى مظانها، ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَنُجُومًا مُمِيزًا﴾ الفرقان الآية: ٦١. وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاحٍ فَأَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ الحجر الآية: ٢٢. وقوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ الرحمن الآية: ١٩-٢٠.

المصادر، للوقوف على مضامين النصوص وحقائق العلوم. فلا قيمة لدراسات قرآنية بنيت على المنتج البشري وعولت عليه؛ ولا معنى لدراسات قرآنية لم تنطلق من النصوص القرآنية وفق القواعد المقررة في هذا الشأن. بل المطلوب الجمع بين محاسن ذلك.

أما المدارس، فهي الفعل الجماعي، أو التمحيص والتقييم لما عكف الباحث على درسه. فبالمدارس يوزن الدارسون، وتفتح المغاليق وتتكشف الحقائق. وكثير من الأعمال الكبيرة في الدراسات القرآنية اليوم لا يقوم بها إلا فرق للعمل حقيقة. إذ إن تناسل العلوم وكثرة المناهج وتعدد المجالات، غلّقت الأبواب أمام العمل الفردي، إلا بغرض الدرس والتحصيل.

نعم هناك نماذج مشرقة على قلتها في أوطاننا، لكنها لم تبلغ بعد أشدها. وباستثناء ما تقدمه بعض أقسام الدراسات القرآنية في عدد من الجامعات الدولية، وهي عبارة عن مشاريع تتعلق بالشواهد أكثر من تعلقها بالبحث العلمي بعيد الأمد. فهناك بارقة أمل تلوح في الأفق من خلال بعض المراكز العلمية الدولية، مع ما يستوجب التعويل عليها من حذر. منها على سبيل المثال: مشروع «كوبوس كورانيوم» لأكاديمية «برلين براندنبورغ» للعلوم، والذي تهتم بالعمل على جمع مخطوطات القرآن فكل أنحاء العالم ودراستها، وهو مشروع ضخم يشتغل حوله

السؤال التاسع:

تزخر ساحة الدراسات القرآنية بحراك بحثي واسع، فهل ترون البحث الجماعي أولى من الاشتغال الفردي؟ وكيف تنظرون إلى مستقبل الدراسات القرآنية في ظل نهج العديد من الخبراء لسياسة إنشاء المراكز البحثية والمخابر العلمية؟

صدق من قال: لا يكون للباحث إشراق حتى يكون له احتراق. لا مفر من طريقين أساسيين، الدرس والمدارس. وهو منهج يمكن استلهامه من شرعنا الحنيف. فقد قسم الله واجباتنا في هذه الحياة بين ما هو جماعي وما هو فردي. وقد يكون من حكم ذلك التدريب على الأعمال في أوقات وأمكنة وأزمنة محددة، ليتسنى لنا العمل بها على أكمل وجه في عموم مجالات الحياة وفي كل الأوقات. وباستقراء التاريخ نلاحظ أن كل العلماء والمفكرين كانت لهم «كهوف» خاصة للتزود قبل الخروج على الحياة العامة. وقد كان أعلام أمتنا يشرعون في تعليم أبنائهم وتكوينهم عبر حفظ النصوص في مختلف المجالات والعمل على فهمها أولاً، وبعد أن يستأنسوا بالعلم وخباياه، ينطلقون في المناظرات والحوار إلى التأليف والتصنيف. وهذا الذي وقفنا عليه في سير عدد منهم أمثال الفقهاء الأربعة، وقبلهم أعلام المدينة السبعة، وبعدهم خلق كثير. لذلك نؤكد اليوم أنه لا بد من الاعتكاف والدرس لما كتب خاصة من طرف أمهات

المنتجات البشرية فيها، أمر بات ملزماً للخروج من شرقة التقليد. وذلك من خلال الاهتمام بالبحث في القضايا الراهنة والعمل على إنشاء بنك معلومات من عصارة الدراسات والتقارير التي يقوم بها المشتغلون في حقل الدراسات القرآنية، بالتنسيق مع خبراء في عدد من المجالات، والعمل بمنهج التكامل المعرفي بين الباحثين في مختلف المجالات ذات الصلة. وأقدر أن هذا الأمر لا يستطيعه إلا جهة مؤمنة بالمشروع حاملة لهم الأمة أمله في وعد الله للعاملين بمقتضى شرعه. علما أن المشاريع الحقيقية يجب أن تنبع من الفريق المعني ببناء على ما بين يده من بنك معلومات، ووفق ما يملكه من وسائل وإمكانات، وما يرتبه من أولويات، بحسب المكان والإنسان المستهدف. ومن ذلك للتمثيل فقط:

- قضايا الحقوق والواجبات والربط بينهما في الرؤية القرآنية.
- التخليق على مستوى الفرد والإدارة والمجتمع، وتلك قاصمة الظهر بالنسبة للأمة اليوم.
- الأسرة والتحديات التي تواجهها. وما نعيشه من معضلات تفرض تعميق النظر فيها.
- الأمن الخاص والعام، وهذه القضية مطية جل المصائب التي ابتلي بها العالم المعاصر، وكيف تسهم رسالات القرآن في المساعدة على تحقيقه.
- المسؤولية والكسب وأهمية ذلك في تحقيق التنمية الشاملة والتخلص من التبعية.

عدد كبير من الباحثين. ومنها أيضا «الجمعية الدولية للدراسات القرآنية» وقد عقدت أول مؤتمرها بأندونيسيا عام ٢٠١٥، ويشغل بمشاريع الجمعية عدد من الباحثين من مختلف الديانات والثقافات، أما على المستوى الداخلي فتوجد أعمال متواضعة هنا وهناك لا يمكن مقارنتها بما سبق من مؤسسات رائدة في هذا الفن.

السؤال العاشر:

هل يمكنكم الإدلاء بمقترحات لمشاريع بحثية تكون لها آفاق مستقبلية زاخرة في إثراء وإغناء حقل الدراسات القرآنية في المغرب خاصة والعالم الإسلامي عامة؟

قد يكون من قبيل العبث الحديث عن الآفاق دون استحضار الواقع، ولا طلب الأهداف دون توفير الشروط. لكن باب الأمل يدفعنا للتفكير في مزاحمة العالمين في البحث عن أجوبة للتحديات التي يعيشها إنسان هذا العصر. علما أن مشاكلنا في فقه النصوص فقها مواكبا للتحديات أولاً، ثم في تنزيل النصوص وفق المتطلبات من جهة ثانية، وبين هذا وذلك تدايب وخبرات عبر مختلف المجالات.

على مستوى الباحثين في حقل الدراسات القرآنية، فإن التعويل على مُسألة النصوص القرآنية، والعمل على التسليح بمحكم الأدوات والمناهج لمدارستها، وعدم الاتكاء على كثير من

- استصحاب النفس التعبدية والرسالي، في مدارس هذه القضايا، حتى لا تكون كلاً بلا معنى وجسداً بدون روح.
- التركيز على البعد الإنساني في هذه الدراسات. انسجاماً مع أهداف رسالات القرآن.
- الاهتمام بمجال الإعجاز في الدراسات القرآنية، وذلك لكونها أقرب للتأثير في نفوس الناس عموماً والشباب على وجه الخصوص.
- اعتماد منهج التكامل المعرفي في دراسة القضايا. وإلا سيبقى هذا العمل صيحة في واد.
- الاهتمام بالقضايا التي يطرحها الأعاجم المهتمون بالدراسات القرآنية، حتى نستفيد من التحديات التي اعترضت طريقهم، والأسئلة التي شغلت بالهم.

السؤال الحادي عشر:
من خلال تجربتكم في البحث العلمي وخبرتكم في التدريس الجامعي؛ ما هي خلاصة رؤيتكم التي تقدمونها إلى الجامعات والمراكز العلمية من أجل النهوض بحقل الدراسات القرآنية في العالم الإسلامي؟

لا يمكنني إلا أن أنصح نفسي وكل مهتم ومهتم مشتغل بالدراسات القرآنية إلا أن أقول أمرين:

أولاً: من جهة الهم: أي الهم الذي نحمله في صدورنا اتجها هذا الفن - الدراسات القرآنية- علينا أن نتذكر دائماً ما ورد في القرآن الكريم:

- أما على مستوى الدول والمجتمعات: فلم لا يتم التفكير في مؤسسات من قبيل ما استحدث في مجالات التكوين المهني، أو على غرار المختبرات والمؤسسات والمراكز العلمية، ينتخب إليها الأكفاء من ذوي الهمم والهمة والعمل والعمل على:
- إيجاد مجموعات للتفكير في تحديات مجال معين، من خلال جمع ما يتعلق به من قضايا واقتراح خطوات إجرائية لتفعيلها، عبر التنسيق والتشارك مع خبراء في تخصصات ذات أهداف مشتركة.
- إيجاد فرق بحث في تحليل النصوص ومدارسها، وتحديد قضاياها.

القرآني، وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى ضرورة الاستفادة من المعارف والعلوم الحديثة وهو أمر مهم للغاية؛ لما يثمر عن ذلك من مساهمة في سير العلوم واستمرارها في ظل هذه المتغيرات والمستجدات اللامتناهية التي لا ينفع منفع معها التقليد.

وأن منهج البحث عبر التكامل المعرفي قد لاحت معالمه وفرض نفسه؛ ومنه يجب على المؤسسات بمختلف أطيافها أن تتبنى رؤية تكاملية تداخلية للعلوم تنطلق من الخطاب القرآني ليكون بمثابة مفصل يشد بعضها بعضاً، وقد أشرنا في أحد الأسئلة السابقة أن الأنساق العلمية والتخصصات والتقسيمات في عدة مجالات باتت تعاني من أزمة امتداد مما نتج عنه دعوة من جديد إلى إحياء الاهتمام بالتكامل والتداخل المعرفي في شتى ميادين المشهد العلمي الراهن والدراسات القرآنية ليس ببعيدة عن تحقيق هذا الطرح، وهذا ما نود أن نلفت إليه الانتباه ألا وهو دراسة القرآن دون أدنى قطيعة أو حواجز بين مختلف المعارف والعلوم وخاصة التي تمخضت عن مركزية القرآن.

وختاماً على هاته المؤسسات قاطبة إدراك حق الادراك أن روح البحث العلمي يكمن في الشرط التعبدي الذي هو أساس ومنطلق وغاية.

سارعوا، وسابقوا، وجاهدوا، وصابروا، ورابطوا. وعلينا أن نعلم توضيحات العلماء من أجل العلم. فقد نام عطاء بن أبي رباح بالمسجد من أجل طلب العلم ثلاثين سنة؛ وقد مشى الإمام أحمد ثلاثون ألف ميل من أجل طلب العلم. وروى ابن حبان عن ألف شيخ؛ وكرر المزني رسالة الشافعي خمسمائة مرة؛ وكتب ابن تيمية أربع كراريس في اليوم تفرغ الواحدة منها في أسبوع؛ وكان ابن اسحاق الشيرازي يعيد درسه مائة مرة. هكذا سطعت هذه النجوم في الأعالي لتضيء لنا الطريق. وعلينا ألا نضيق ذرعاً بالمحن فإنها تصقل الإنسان، وتقود العقل، وتشعل الهمم.

ثانيًا: من جهة الاهتمام: أي الاهتمام العلمي أو بالأحرى العمل الأكاديمي، فلا سبيل للجامعات والمراكز العلمية في العالم الإسلامي لتجاوز التقهقر المشهود، والسير قدماً بالدراسات القرآنية ومنحها ريادة العلم التي حقت لها بين مختلف العلوم والفنون إلا بالإيمان بأن زمن العمل الفردي قد ولى، وأن العمل الجماعي صار هو المعول عليه، ولا شك أن الجميع يلحظ الفرق بين الأعمال العلمية التي اعتنت بها فرق بحثية، ولبن الأعمال والانجازات ذات الاشتغال الفردي.

كما أن زمن التقليد قد انتهى وخاصة في واقع عصيب كثرت مستجداته وتشعبت نوازلها، ومنه فإن الجامعات والمراكز العلمية ذات اهتمام بهذا الفن مطالبة بخوض غمار الاجتهاد المنضبط أثناء ممارسة الدرس

نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية

جون هوفر - ترجمة: محمد خضر

هل سد باب الاجتهاد

وائل حلاق - ترجمة: سعد خضر

اليقيني والظني من الأخبار

أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

مراجعات بحثية في التراث العقدي

تحرير: ياسر بن ماطر المطرفي

العوامل النفسية المؤثرة في حكم الناقد على الراوي

مسعود محروس كوني

التقليد والاجتهاد في أصول الدين (أطروحة دكتوراة)

د. ياسين السالمي

سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية (أطروحة دكتوراة)

د. أحمد ذيب

تكوين الملكة اللغوية (الطبعة السابعة)

د. البشير عصام المراكشي

مدخل إلى إبستمولوجيا الدين (الطبعة الثانية)

محمد سيد سلامة

