البحوث والدراسات

العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية

إمكانات وحدود التفاعل

الدكتور:
عبد المنعم الشقيري
مؤسسة دار الحديث الحسنية – الرباط – المغرب

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨
All rights reserved © 2018

الفهرس:

الملخص ٣

مقدمة ٤

منظومة القيم الدينية وبؤر توتر التفاعل ١٣

مسوغات الاستفادة من العلوم الإسلامية ١٦

العنصر الأول: القرآن الكريم ومفهوم الدين ١٧

العنصر الثاني: من محدودية التوجيه القيمي إلى البعد الرعائي ١٩

العنصر الثالث من أنثربولوجيا الطقوس إلى الملكة الخلدونية ٢١

العنصر الرابع: معضلة الإسلام المعياري والإسلام الشعبي ٢٣

لائحة المصادر والمراجع ٢٧

الملخص:

موضوع هذه الورقة هو إبراز إمكانات وشرائط التفاعل والاستفادة بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية؛ بحيث كلما كان الداعي مرتبطًا بالواقع وحيثياته، كانت العلوم الإسلامية مطالبة بالاستفادة ومد الجسور لضرورات اختبارية، وبخلاف ذلك كلما خص الموضوع بالدين والقيم والشعائر تعثرت سبل التفاعل بينهما، وأصبحت العلوم الاجتماعية مطالبة بتوسيع مقولاتها النظرية وأطرها المفاهيمية لضرورات معيارية، ليصبح السؤال في هذا السياق:

- ما هو الشكل الممكن للاستفادة المتبادلة بين علوم اجتماعية وعلوم إسلامية تربطهما إرادةُ المعرفة وتفرقهما إرادة القوة؟

- هل يمكن أن تستفيد العلوم الإسلامية من العلوم الاجتماعية من حيث مناهج الإحاطة بالواقع؟

- كيف للعلوم الاجتماعية أن تظفر ببعض المفاهيم القيمية الإسلامية التي تخرج عن سياقها التداولي وتبعد عن تجربتها المعاشة؟

- كيف يمكن من خلال التفاعل أن تنشأ لكل علم منهما ملكة نقدية، إحداهما تعيد النظر في مقولاتها المُؤسسة بالمزيد من الإنصات لواقع المجتمعات الإسلامية، وأخرى تمكن العلوم الإسلامية من هدم الهوة بين المعايير التي توجهها والواقع المعاصر الذي تريد فهمه والتفاعل معه؟

مقدمة:

يرى العديد من المهتمين أن هناك قطيعةً بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، فالأولى ميدانها حقل **الدوكسا** حيث الوحي والاعتقاد والعرفان، في حين تتفرد الثانية بميدان **الإبستيمي** حقل البحث المرئي والتجربة والافتحاص.

وبعيدًا عن مدى صحة أو بطلان هذه الادعاءات، يلزم الإشارة إلى أن المشترك بينهما هو الإنسان، فكلاهما منشغل به فردًا أو جماعة من أجل مصلحته، وتطوير حياته نحو الأفضل، وليس ذلك بغريب عن العلوم الإسلامية التي جاءت لمصالح العباد، في المعاش والمعاد كما قرره غير واحد من العلماء[1]، ومع ذلك ظلت الاختلافات التاريخية بينهما حاضرةً تمثلت في:

أ) تداخل إرادة المعرفة وإرادة القوة؛ إذ تتبدى الجذور التاريخية الإبستيمية لنشأة العلوم الاجتماعية جد مختلفة عن العلوم الإسلامية، وكأننا أمامَ مفارقة الحضور والغياب؛ ففي الوقت الذي كانت أرضية العلوم الإسلامية في طريقها للضمور في إطار تراجع الحضارة العربية الإسلامية، وجدنا الظروف تتهيأ للعلوم الاجتماعية في إطار نهوض المجتمعات الصناعية الغربية، في سياق حاجات المجتمع الصناعي.

وقد عبر فوكو: "أن ظهور العلوم الاجتماعية والإنسانية وكل علم منها على حدة كان في مواجهة مشكلة أو حاجة أو عائق نظري أو عملي؛ فقد احتاج الأمرُ إلى ضرورة إيجاد معايير جديدة فرضها المجتمع الصناعي على الأفراد فنشأ ببطء، وعلى مدى القرن علم النفس كعلم، كما احتاج الأمر إلى مواجهة التهديدات التي باتت تُثقل كاهلَ البرجوازية، فنشأ تفكيرٌ من نمط سوسيولوجي"[2].

تهيأت أرضية العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب لملء الثغرات الإبستيمولوجية الناشئة بفعل القفزة النوعية التي عرفتها البنيات والعلاقات المجتمعية الغربية، في الوقت نفسه كان الشلل يدبُّ في المجتمعات الإسلامية، سرعان ما اكتملت ملامحه مع الحركة الاستعمارية؛ ما حدث أنه بفعل التحديث المُكره الذي حملته القوى الغربية إلى العالم الإسلامي تم الإجهاز على بنياته التقليدية وأطره الجمعية؛ في ظل هذه الأجواء المكرهة.

---

(١) فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية (محاولة في التأصيل المنهجي ضوابط- مناهج- تقنيات- آفاق). دار الكلمة لنشر والتوزيع ط ٢٠٠٢ ص٤٩.

(2) Michel Foucault, les mots et les choses,éd .Gallimard 1996, p.356.

"لم يفقد الفقهاء فقط مكاتبهم القضائية كقضاة ومدراء قانونيين ومسئولي محاكم، بل فقدوا أيضًا التدريس الذي كان العمود الفقري لوجودهم كمتخصصين، وبذلك كان تدمير المدارس بمثابة تدمير الفقه الإسلامي؛ لأن جميع نشاطاته تمثِّل جميع ما قام عليه الفقه الإسلامي"[٣].

يتفق كل من طلال أسد ووائل حلاق في توصيف عملية تدمير البنيات التحتية الحاضنة للعلوم الإسلامية؛ إذ يصفها أسد **بالخلع والتكسير**[4]، في حين يسميها حلاق بإستراتيجية **الهدم والاستبدال**[٥]، المتمثلة في إضعاف الوقف التعليمي ونهايته والمدارس وأحكام الفقه مقابل تدخل تمويل الدولة ونظام المحاكم الغربية، هذا التدمير للأطر الجمعية المتعارف عليها والذي ظل يسمح للعلوم الإسلامية بممارسة دور الوسيط بين مكونات ومفاصل المجتمع.

ب) الأسلمة كوجه للاعتراض:

من هذا المنطلق عرفت العلوم الاجتماعية اعتراضات متواصلة من طرف الباحثين المسلمين تحت مبررات نحصرها في نقاط ثلاث:

أولًا: كونها جزءًا من الثقافة والقيم الغربية.[6]

ثانيًا: أنها بنت الاستعمارَ الغربي، فموضوعاتها وقضاياها وأسئلتها ومناهجها منبعثةٌ من المصالح الغربية، كما أن هؤلاء الباحثين أنفسهم ذوو خلفية وأرضية إمبريالية سواء من حيث التمويل، المهن، النشر القراء...

ثالثًا: لا يمكنها أن تقدم شيئًا للعلوم الإسلامية؛ لأنها ذات أساس دهري وضعي، وعليه فإن البديل الذي يقترحه هؤلاء هو بناءُ علوم إنسانية إسلامية.

لا نرى هذا المدخل صحيحًا لأجل استثمار النقاش من طرف الباحثين حول إمكانية تبادل الاستفادة بين العلوم الإسلامية والاجتماعية، باقتراحهم تأسيسَ علم اجتماع إسلامي. الأحرى

(٣) وائل حلاق، مقالات في الفقه: دراسات حول الشريعة، ترجمة وتحرير: فهد الحمود- الشبكة العربية للأبحاث والنشر- الطبعة الأولى ٢٠١٤ ص٢٠٣.

(4) TALAL ASAD, Genealogy of Religion DISIPLINE REASONS OF POWER IN CHRISTIANITY AND ISLAM, John Hopkins university press, 1993, p1

(٥) وائل حلاق، م س، ص٢٠٣.

(6) RICHARD TAPPER "ISLAMIC ANTHROPOLOGY" AND THE "ANTHROPOLOGY OF ISLAM "Anthropological Quarterly, Vol. 68, No. 3, Anthropological Analysis and Islamic Texts. (Jul., 1995), p186.

الدخول مدخلًا آخر لمقاربة مسألة التفاعل، يحافظ على كلا العلمين كمكتسبات إنسانية من جهة، ويضعهما على المحك من جهة أخرى بتفكيك رؤاهما وتمحيص مفاهيمهما ومقولاتهما قصدَ استجلاء مدى صلاحيتهما، ومدى قوتهما الإجرائية في رصدهما للواقع نصًّا وثقافة وسلوكًا، وما هو مثمر سواء من حيث تشخيص أدواء هذه المجتمعات وما يصلح لها من حلول.

لذلك فموضوع هذه الورقة هو إبراز إمكانات وشرائط التفاعل والاستفادة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، فقد أصبحت العلوم الاجتماعية مطالبة بتوسيع مقولاتها النظرية وأطرها المفاهيمية لضرورات واقعية، ليغدو السؤال في هذا السياق:

ما هو الشكل الممكن للاستفادة المتبادلة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية؟ هل يمكن أن تستفيد العلوم الإسلامية من العلوم الاجتماعية من حيث مناهج الإحاطة بالواقع؟ كيف للعلوم الاجتماعية أن تظفر ببعض المفاهيم القيمية الإسلامية التي تخرج عن سياقها التداولي وتبعد عن تجربتها المعيشة؟ كيف يمكن من خلال التفاعل أن تنشأ ملكة نقدية لكلا العلمين، فتمحص العلوم الاجتماعية مقولاتها المُؤسسة بالمزيد من الإنصات لواقع المجتمعات الإسلامية، وتهدم العلوم الإسلامية الهوةَ بين المعايير التي توجهها والواقع المعاصر الذي تريد فهمه والتفاعل معه؟

قبل محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، يكفي أن نقف على حقيقة مكتسبات علم التاريخ وما آل إليه، خصوصًا إذا كنا أمام أمة مثقلة بتاريخها- بمعنييه الإيجابي والسلبي- مثل أُمتنا، فما أحوجَها لوعي تاريخي يؤهلها لتحويل الزمن إلى قوة للتحرر، هذا العلم الذي يسميه فيرناند بروديل بأم العلوم الإنسانية؛ إذ يهبنا كعلم تشخيص الأدواء التي ابتلينا بها والتي سكنت جسدَ أمتنا التاريخي وترسبت في أعماق شعورنا الحضاري، حتى غدت عوائق تشلُّ قدرتنا على تشخيص واقعنا الحاضر، بل وتجعلنا نخلط بين الزمن الفعلي والزمن الـمَروي الذي نبني من خلاله هوية سردية لأنفسنا، في الوقت الذي عملت المعرفة التاريخية على الفصل المنهجي القاطع بين الأثر والذاكرة؛ هكذا تتمكن العلوم الإسلامية- عبر هذا الوعي التاريخي- من الانتماء لعصرها، والتعريف به، بل تتمكن- كما يقول ميشيل فوكو- من تسميته وإدراك كُنهِه؛ وحتى يتحقق ذلك؛ ما أحوج العلوم الإسلامية إلى:

أولًا: أن ترهف السمع؛ حتى تستطيع توصيف الواقع بتحديد طبيعته وحركاته واتجاهاته!

لعل ذلك ما حاولت العلوم الاجتماعية إنجازه من خلال قدرتها على تعريف حاضرها وتشخيصه؛ مما سمح لها بإيجاد بعض الحلول ومكنها أحيانًا من استشراف المستقبل، نستحضر

مفهـوم السـياق هـذا المفهـوم الـذي ظهـر في التاريـخ ثـم انتقـل إلى العلـوم الاجتماعيـة، فخلافًـا للتبسـيط التـداولي لـه، اعتـبر حجـر الزاويـة في البحـث العلمـي، وإذا كان مفتـاح شرح وتفسـير البيانات متضمنًـا في السـياق، فإنـه داخـل العلـوم الاجتماعيـة يوجـد في سـياقها الاجتماعـي.

السـياق أحـد المفاهيـم الإجرائيـة المركزيـة داخـلَ العلـوم الاجتماعيـة وبعيـدًا عـن الاسـتعمالات الاختزاليـة للمفهـوم، فقـد كانـت لـه نتائـج مثمـرة حققهـا جـراء توظيفـه المنهجـي؛ إذ يعلمنـا ضرورة التوجـه نحـو الوقائـع عـوض التعامـل مـع المفاهيـم المجـردة.

لذلـك "بـدل أن نلاحـظ الوقائـع ونصفهـا ونقارنهـا، فإننـا نأخـذ وعيًـا بأفكارنـا"[7]. وهـي التـي نحللها وبخـلاف علـم الوقائـع فإننـا نهتـم بالأيديولوجيـا؛ يعلمنـا السـياق تعريـف موضوعنـا الـذي نريـد دراسـته انطلاقًـا مـن الخصائـص المحايثـة لـه، وليـس مـن بنـات الفكـر الخالـص أو المعايـير التـي نحملهـا، لذلـك فالواقـع مـن منظـور العلـوم الاجتماعيـة مـا هـو معطًـى، مثـلًا، ليـس المهـم الفكـرة التـي نشـكلها عـن القيـم الاقتصاديـة بـل تلـك المتبادلـة واقعيًـا وحقيقـةً داخـل مجـرى العلاقـات الاقتصاديـة. مـن هـذا المنطلـق وعلـى حـد تعبـير دوركايـم "يوجـد الحـق في القوانـين، كـما أن حركيـة الحيـاة اليوميـة في الأرقـام الإحصائيـة، الموضـة في اللبـاس، الأذواق في الأعـمال الفنيـة"[8].

نجـد أيضًـا ابـن خلـدون لم يفـسر ظاهـرةَ البـداوة احتكامًـا إلى مقـولات ذهنيـة مجـردة كمقولـة الهُويـة، بـل سـنعثر أثنـاء وصفِـه للبـدو جمعـه لأوصـاف متناقضـة، فنجـده في المقدمـة يصفهـم تـارةً بأنهـم أهـل انتهـاب وعيـث وتـارة أخـرى بأهـل كـرم وأسرع النـاس قبـولًا للحـق، وهـذا دليـل عـلى إرهـاف ابـن خلـدون السـمع لحركيـة المجتمـع، ولمـا كانـت العوائـدُ بنـتَ المجتمـع وكان هـذا الأخـيرُ في تغـير مسـتمر حسـب السـياقات، سـتكون بالـضرورة أوصافُنـا هـي الأخـرى متغـيرةً، بـل ومتناقضـةً. المهـم أنهـا تفـسر كلَّ حالـة حسـب سـياقها ووضعهـا.

تسـمح هـذه الخصائـص بوضعنـا مبـاشرةً مـع الأشـياء وفي احتـكاك معهـا، فمثـلًا لا يمكـن رصـد وفهـم الانزلاقـات الخطـيرة التـي تعرفهـا المجتمعـات الإسـلامية نحـو العنـف؛ إذ لا تُسـعفنا اليـومَ العلـوم الإسـلامية في فهـم جـذور العنـف ومنطقـه، اللهـم دعوتهـا المتكـررة إلى نهـج الوسـطية والاعتـدال، وأن الإسـلام ينبـذ العنـف، لكـن الفهـم التشـخيصي يحتـاج أكـبرَ مـن ذلـك إلى آليـات

(7) Émile Durkheim ,Les règles de la méthode sociologique QuadrigePuf 1990 P16

(8) Ibid. p31.

مركبة تمكننا من مفاتيح وظيفية لفهم العنف وكيفية تولده واشتغاله على المستوى النفسي والاجتماعي والتاريخي.

أيضًا تعلمنا العلوم الاجتماعية الخروج عن النسق الديني الإسلامي، بما في ذلك المذاهب وطرق اشتغالها ومناهجها المتشعبة، والتوجه إلى تفاعلها مع الممارسات اليومية للمتدينين والاستحضار الكامل للواقع الذي تتحرك بداخله، أو ما تحدث عنه دوركايم بالجانب المورفولوجي.

فليس المهم المضمون بل المتضمن المتمثل في الرقعة الجغرافية والوضعيات النفسية الاقتصادية والسياسية والثقافية؛ بما في ذلك الذاكرة. ولأن ظواهر وقضايا المجتمع أصبحت محكومةً بأحداث تجري على الصعيد العالمي أو القارّي؛ ذلك أن أحداثًا بعيدةً تتحكم في النزاعات السياسية والأزمات الاجتماعية التي تحدث من حولنا، بحيث يصبح الوضع المحلي يضفي معنى ثانويًّا على أحداث تجد تفسيرها في ما هو عالمي؛ باعتبارها متغيرات أساسية تتغير حالة الاعتدال والتشدد بتغيرها.

بل وتشكل الأرضية الماكر وسوسيولوجية الخصبة للعنف وكيفية ترعرعه، وأن معظم حركات العنف هي جزء لا يتجزأ من تطور تقنيات اقتصاد العنف، عوض تحميل كل المسؤولية للنسق الديني نفسه. لذلك فالسياق تأكيد أن الإسلام ليس دينًا فقط بل سياق حضاري وأسلوب في الحياة وتقليد ثقافي، وهي عناصر تدخل في إطار حقول معرفية تجد العلوم الإسلامية نفسها اليوم جد متأخرة عنها.

ثانيًا: أن تعثر على المداخل الحقيقية للعبور الإبستيمي والمنهجي من الدلالة المجردة إلى الوقائع المعاشة!

وحتى تتحقق مهمة العثور هذه سلكت العلوم الاجتماعية مهمتين أساسيتين:

المهمة الأولى إبستيمية: وذلك بإقرار أن وراء الفعل الإنساني يكمن الوجود الاجتماعي؛ إذ لا يمكن فهم هذه العلاقة الاجتماعية في نظر ماكس فيبر إلا بإرجاعها إلى أفعال الأفراد؛ بحيث يتم تحليل تلك الأفعال كنتائج لما هو فردي.

يقول فيبر في هذا الصدد: "إنه من الواجب التعاملُ مع الجماعات الاجتماعية كالدول والمجتمعات والمؤسسات التعاونية، من حيث كونُها تضم أفرادًا مشخصين. ولذلك استوجب من الناحية

السوسيولوجية اعتبار هذه الجماعات نتاجًا متفردًا للأفعال الفردية الشخصية..."[9]. هكذا سعت النظريات الاجتماعية منذ ماكس فيبر إلى تعقب وإرادة تفهم الفعل الإنساني في مختلف المجالات.

وحتى لا تقع في مطبي الاختزال والذاتية للتفسير فقد اتخذت وجهين:

أ- كي لا تقع في مطب الاختزال دحضت الأفكار التقليدية التي تتصور الحياة العملية جد شفافة؛ بحيث يكفي تحديد الأفعال الصالحة أو المثمرة للانتقال إلى أجرأتها. مثال: الشعار الذي يردد "لو طبقنا الشريعة الإسلامية ستحل كل المشكلات العملية"، والحال أن ما أكدته نظرية الفعل أن ليس الأمر بهذه البساطة، فلكل فعل نسيج رمزي معقد تتشابك فيه كل العناصر من مستوى الوعي والذاكرة والمخيال... إلى باقي المحددات والإكراهات الخارجية، وأنه كلما تمَّ الانتقال من الأفعال البسيطة الفردية إلى الاجتماعية المركبة كالسياسية والاقتصادية، لزم الانتقال إلى بُنى أكثر تعقيدًا.

ب - كي لا تقع في مطب الذاتية، فقد سعت إلى تحديد الفعل حسب المنطق الداخلي لدوائر الحياة بالانتقال من دائرة إلى أخرى، وأن ما يتمُّ التركيز عليه القوانينُ العملية الموضوعية للدوائر، فلو أخذنا الدائرةَ السياسية مثلًا سنجد أنه لم يعد التعويلُ على النصائح الشخصية أو ما يُسمى بمرايا الأمراء كوصفات أخلاقية تخص الحاكم لحل معضلة الاستبداد السياسي، بل أصبح الاعتماد على المنطق الموضوعي للدائرة السياسية التي تفترض معالجة مؤسساتية دستورية قانونية بانقسام السلطة على نفسها وتحديد كل من واجهاتها القضائية أو التشريعية أو التنفيذية؛ بهذا لم يعد الإشكال مسألةً ذاتية، بل تمت محاصرة الداء بشكل مؤسساتي، والذي ظهرت إرهاصاته المبكرة في روح القوانين.

المهمة الثانية منهجية: تتمثل في **المنطق التعليلي** كابتكار منهجي خلصت إليه بعض الأعمال السوسيولوجية المعاصرة[10]؛ إذ لكل دائرة أو عالم مبادئ يستند إليها في تعليل صحة ومشروعية الفعل، فإذا رجعنا إلى عالم المنزل حيث علاقات الاعتماد والحماية الموجودة في العائلة والسلالة تعلل الأفعال والعلاقات بمبادئ القرابة، لتكتسب الأفعال شرعيتها عن طريق الصلات الشخصية،

(9) Max Weber ,Economy and society An Outline Interpretive sociology Edited by Guenther Roth and claud Wittich. University of California- London .1978 p13

(10) Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT. "DE LA JUSTIFICATION LES ECONOMIES DE LAGRANDEUR". Edition Gallimard 1991 ...

في عـالم المواطنـة تتصـف العلاقـات بالشرعيـة والصفـة التمثيليـة، يكـون التعليـل بمبـادئ المصلحـة العامـة ويكـون الأشـخاص عظامًـا كلـما تصرفـوا تبعًـا للمنفعـة المشـتركة.

أمـا في **عـالم الصناعـة** ومـا يقتضيـه مـن مسـتلزمات الإنتاجيـة، فيكـون التعليـل حـولَ مـدى فعاليـة المناهـج والأسـاليب في قيـاس المردوديـة والإتقـان، ويرتبـط التعليـل في عالم الـرأي؛ حيث يعبر عـن الآراء بدرجـة التأثـير والتماهـي والإغـراء، وتأخـذ الأفعـال مشروعيتهـا من السـمعة والشـهرة ونظـرة الآخرين.

نحـن أمـام تعليـلات ترتكـز إلى مقاييـس، وهـي قيـم مرجعيـة منظمـة لـكل عـالم مـن هـذه العـوالم، يلجـأ إليهـا الفاعلـون الاجتماعيـون أثنـاء لحظـات الاختـلاف أو الشـقاق، فالمقاييـس لا تتكشـف إلا في وقـت الخـلاف ليُسـتند إليهـا كمبـادئ حـول مـدى صحتهـا وخطئهـا.

أليـس المشـتغلُ بالعلـوم الإسـلامية مـن أصـولي أو فقيـه أحـقَّ بالتفاعـل مـع هـذه المكتسـبات لإغناء منهجـه؛ قصـدَ الإجابـة عـن المطالـب الدلاليـة الكـبرى للواقـع، خصوصًـا وأن مـا يحكـم منطـق تطـور الواقـع هـو المزيـد مـن اسـتقلالية العـوالم وتعدديتهـا؛ ذلـك أن مـن أعـراض المعـاصرة أن أصبـح لـكل دائـرة مـن دوائـر الحيـاة - سـواء أكانـت سياسـيةً دينيـة اجتماعيـة فنيـة قانونهـا وقيمهـا ومعاييرهـا وإلزاماتهـا ومشروعيتهـا الخاصـة، والتـي تختـزل في ثـلاث أنمـاط مـن الاسـتقلالية **سـببية، أكسـيولوجيا، ومعياريـة**[11]، والتـي تحـدد مشروعيتهـا الخاصـة بعيـدًا عـن باقـي المجـالات الأخـرى.

ثالثًا: أن تحيط بروح العصر ومناخه الثقافي؛

ليتسـنى لهـا تشـخيص وضبـط سـنن وقوانـين التغـير، نسـتحضر هنـا نموذجًـا تطبيقيًّـا، مـن خـلال مفهـوم **النسـق الثقـافي** كمفهـوم إجـرائي وظفتـه المدرسـة الأنثروبولوجيـة الثقافيـة، قـد يسـاعدنا في اسـتجلاء قضيـة أخـرى تخـص مؤسسـة القضـاء الإسـلامي في ارتباطهـا بالفقـه والإفتـاء، فلطالمـا نعـت المسـتشرقون القانـون الإسـلامي نظريًّـا بكونـه إلهيًّـا مـن حيـث المصـدر واشـتقاق المعايـير.

أمـا عمليًّـا- وهـذا الـذي يعنينـا- فتتجلى مظاهـره في الوصـف القدحي لقـاضي العدالـة Kadi-Justiz بمـا يجسـده مـن الشـكل الـذاتي الاعتباطـي والشـاذ للحكـم، عـلى أسـاس اعتبـارات خـارج القانـون: أخلاقيـة، دينيـة، سياسـية، عاطفيـة، نفعيـة. وهـي عنـاصر تعـارض العقلنـة الصوريـة والجوهريـة

(11) RogerBrubaker : the limits of Rationality , An Essay on the social and moral thought of Max weber, London George Allen ,1984 p.81.

الغربية. فقاضي العدالة لا يتبع المبادئ العامة، بل يحكم ويصدر الحكم حسب الحالة المرتبطة بعوامل محض اعتباطية، مما يجعل قراراته تفتقر إلى التعميم والثبات، كما أن إجراءات عدالته غير متناسقة، مما يعسر معه أمر استشراف مسار القضاء وطبيعة الأحكام.

بالمحصلة يصبح القانون الإسلامي نسقًا جامدًا، غير قادر على الانسجام مع الظروف المستجدة. لقد ظلت هذه الأفكار تُروّج كشُبهة تلصق بالنظام المعرفي الإسلامي، وقد بادرت بعض الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية لفهم هذا الادعاء والتثبُّت منه؛ ذلك أن تمحيص هذا المفهوم يقتضي- حسب لورنس روزن- الرجوع إلى "العلاقة البديهية بين الثقافة المغربية واللغة من جهة، وطبيعة الإجراءات داخل المحكمة من لدن القاضي من جهة أخرى"[12].

فما هو متعارف عليه في عالم النزاعات القضائية السماحُ للشهود بالحديث بحرية داخل المحكمة، وتكمُن مهمة وحنكة القاضي في استنباط الحقيقة، لتبقى أهمية النطق وحرية الكلام داخلَ المحكمة في ارتباطها بالحقيقة موصولًا بمنهجية دقيقة متمثلة في دور العدول كشاهد ثقة، فهؤلاء لهم معرفة مباشرة بالناس؛ لذلك تتجسد عناصر تقويض أطروحة اعتباطية العدالة في دور جهاز العدول لقدرته الغريبة على تزويد المحكمة بمعلومات تخص الأطراف المتقاضية من جهة.

ومن جهة أخرى تقاسمه لعبء القرار الذي سيتخذه القاضي مما يقلل من درجة اعتباطية الحكم[13]؛ الذي لطالما نعت به القضاء الإسلامي؛ لينتقل إلى عنصر آخر يستمد عقلانيته من داخل الثقافة الإسلامية المغربية، فأثناء تعارض الشهادتين نلحظ لجوءه إلى آلية أداء اليمين، فلئن كان الشهود باستطاعتهم قول ما يحلو لهم، فإن أداء اليمين عنصر إثبات الشهادة، فهو- كما يرى روزن- "إحدى عجلات نقل الكلام والألفاظ العادية إلى مملكة الحقيقة"[14].

لذلك لا تقاس عقلنة أحكام القاضي بصورية الإجراءات كما طرحه الاستشراق، وإنما بالمصلحة العامة، إنه نسق يشتغل بطريقة نفعية، فما يهم القاضي هو النتائج المترتبة عن حكمه والهادفة إلى تجنب الفوضى عبر دفع المتقاضين إلى التفاوض انطلاقًا من المقولة التالية: "ينبغي أن يبنى الصالح العام على الاستمرارية والإقرار على ما هو موجود"[15].

(12) Rosen Lawrence, The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society (Lewis Henry Morgan Lectures) Paperback- July 28, 1989 p21.

(13) Rosen Lawrence op-cit,p26

(14) Idem ,p35

(15) Idem ,p49

ما نلحظه أننا أمام منطق يراعي النتائج، وهو يتماشى مع الثقافة الإسلامية التي تركز على آثار العلاقات والالتزامات، هكذا يجهد القاضي في ربط المفاهيم القانونية العامة بحالات بعينها، كما أن أحكامه موجهة للاحتياج المحلي وأنها مبنية على معايير إسلامية[16].

صحيح أن تقويمه يرتكز على تكوينه وكفاءته، لكنّ أيضًا لجوءه إلى الاستفتاء دليل على التبرير والتعليل العقلاني لقراراته القضائية مما يناقض المفهوم الفيبري Kadi-Justiz والصورة النمطية كرجل دون مبادئ أو ملزم بقواعد يمنح العدالة طبقًا لمؤهلاته الفردية عوض الاتساق المذهبي[17].

تكمن قوة هذا العمل المنهجية بتعليله الثقافي لكيفية اشتغال القضاء الإسلامي، وأن مفهوم النسق الثقافي هو الذي يثبت مدى عقلانية الممارسة القضائية؛ انطلاقًا من فعاليتها ونجاعتها في تسوية النزاعات، مما جعل الناس يرضون بأحكامه ويمتثلون له.

ما يفيد العلوم الإسلامية هو الأداة المنهجية الأنثروبولوجية التي أبرزت الروح أو الواقع الثقافي الذي مُورس فيه القضاء بارتكانه إلى أشخاص ثقاة عدول، بل يمكن القول أن الشهادة العدلية هي التي كانت تُضفي الصبغة الرسمية على الأحكام القضائية حتى قيل: "فَهُم حجة الإمام وبقولهم تنفد الأحكام"[١٨].

أيضًا أداء اليمين وآلية الشفاهي كعناصر مقبولة ومنسجمة مع واقعها؛ لعل هذه الأداة المنهجية أبرزت المنطق الذي كانت عليه العدالة، مما يدعونا إلى ضرورة الوعي بتغيُّر هذه الحتمية الثقافية المتمثلة في اكتساح منطق القانون جراء الحركية المواكبة لمنطق المجتمعات الحديثة من تحولات ديموغرافية بارتفاع حجم السكان، وما استتبعه من كثافة أخلاقية متمثلة في تعقد العلاقات الاجتماعية.

ساهم في ذلك تغير نمط الأسرة الممتدة إلى النووية، وتعويض علاقة الجوار بعلاقات أخرى تارة مهنية وتارة فئوية وأخرى طبقية مع بروز الثقافة الفردانية؛ إذ لم يعد كل واحد شاهدًا على ظروف وقضايا الناس الآخرين بتفاصيلها من جهة، وبحكم اقتحام الدولة جميع مفاصل المجتمع تشريعيًّا وقضائيًّا وتنفيذيًّا كسمة تخص المجمعات الحديثة.

---

(16) David S Power op-cit,362

(17) Idem ,p 366

(١٨) عبد السلام الهواري، شرح وثائق بناني، الطبعة الأولى ١٣٤٨هجرية، المطبعة الجديدة، فاس، صفحة المقدمة.

من جهة أخرى فقد تآكلت الأرضية الثقافية الفقهية التي تُكسب الفردَ صفةَ العدل، وأصبحنا أمام شخصية معنوية، ولم تعد الوثائق العدلية تستمد صلاحيتها من قوتها الإثباتية، بل تستقيها من صفتها الرسمية، وإجراءاتها الصورية المتمثلة في كيفية تحريرها بناءً على الشكليات المنصوص عليها في قانون التوثيق؛ فخطاب القاضي هو الذي يكسب الوثيقة الصفة الرسمية والأساس القانوني بموجب المادة ٣٥ من قانون ٠٣/١٦ المتعلق بخطة العدالة، " كما أنه لم يعد من صلاحيات القاضي تخويل صفة العدل لأي شخص كان"[١٩]، وأضحى تعيين العدول بقرار من وزير العدل في مجال التوثيق.

ولعل هذا التحول هو الذي يكشف اليومَ عن التوتر القائم بين مشروعية حجية السند الديني والتاريخي من جهة، وخطاب السند القانوني من جهة أخرى، أيضًا مأسسة فعل التوثيق، "كواجب شرعي قبل أن يكون قانونيًّا"[٢٠]، تمليه المقتضيات السوسيوثقافية، وإلا ستضيع حقوق المواطنين المدنية؛ فلا تتوقف الوثيقة العدلية عند الضوابط الشرعية، بل تتوقف على إجراءات قانونية تتممها عبر تحريرها وفقَ الضوابط القانونية بها، ثم تضمينها بالسجلات الممسوكة من طرف المحكمة التي حددها المرسوم التطبيقي لقانون ٠٣/١٦ في أربع سجلات للأملاك العقارية: سجل التركات والوصايا والتقديم، سجل وثائق الزواج والطلاق، وسجل باقي الوثائق.

هكذا لم يعد لمبدأ الشهادة وحدَه فائدة دون كتابة هذه الشهادة؛ فلكي تكون للشهادة حجيتها الإثباتية المعتبرة، لابد وأن تكون مكتوبةً وموثقة على الشكل المتعارف عليه فقهًا وقانونًا.

ما تستفيده العلوم الإسلامية من النسق الثقافي، أننا أمام مقتضيات ثقافية قانونية تستدعي مفاهيمَ كالمؤسسة، والشخصية القانونية كناظم أساسي في تحديد العلاقات داخل كل المؤسسات وأحد آليات تدبير الشأن العام للمجتمعات الحديثة، فقد بات لزامًا إقحامها داخل الشأن الاجتهادي كضرورة تمليها مصالح العباد، كيف للدرس الفقهي أن يستوعب هذا المفهوم القانوني وأن يوائمه مع مقتضياته الشرعية؟

منظومة القيم الدينية وبؤر توتر التفاعل:

لقد برزت أهمية ودور العلوم الاجتماعية في قدرتها المنهجية والمفاهيمية على تقريب الواقع المعاصر الذي تريد فهمه والتفاعل معه، لكن مجرَّد انتقالها إلى المنظومة القيمية

(١٩) أحمد الخمليشي، الاجتهاد تصورًا وممارسة، دار المعرفة، الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص١١٤.
(٢٠) نفسه ص١٤٥.

المؤطرة لواقع هذه المجتمعات، تواجه بعوائق قيمية، ولما كانت العلوم الإسلامية تمتح من هذا المكون الجوهري القيمي، فإنه لا محالة ستحصل اعتراضات تخص إمكانية الاستمداد والاستفادة، يرجع ذلك إلى المقولات التي ظلت تشكل الخلفية الأساس للعلوم الاجتماعية والإنسانية، والتي تحتاج إلى إعادة السبك على حد تعبير باشلار، والتوسيع من خلال منهجية تفهم- بمعنى الإنصات- مقتضيات وسياقات تختلف عن النموذج الحديث الذي تشكلت في سياقه العلوم الاجتماعية.

لقد اختزل فوكو تشكُّلَ الحقل الإبستيمولوجي لعلوم الإنسان بجوار ثلاثة نماذج من العلوم- البيولوجيا، والاقتصاد، واللغة- متوجهةً إلى الإنسان من حيث هو كائن يحيا ويتكلم وينتج، إلا إن الأساس هو حضور تمثلاته لهذه الحياة، أيضًا في الاقتصاد تمثلاته للفائدة والربح الأقصى والميل للادخار[21]، أيضًا تمثل الكائن لمعنى الكلمات فيما يخص اللغة ليصل فوكو إلى أن العلوم الإنسانية لا تهتم بالطبيعة الإنسانية، وإنما بالوضعية التي هو عليها كائن يحيا، يشتغل، يتكلم.

بهذه الروح الاختزالية تشكلت المقولات الكبرى الضابطة للعلوم الإنسانية، والتي تحددت على ضوئها المعايير الموجهة التي يشتغل عليها كلٌّ من علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والأنثربولوجيا والمجسدة في ثلاثة أزواج: البيولوجيا واشتغالها بالوظائف والمعايير، الاقتصاد في مدى ارتباطه بالصراع الذي يحتاج إلى الضبط بالقواعد، ثم اللغة بما تحمل لدى الإنسان من مقولة النسق والدلالة".

كما أنه لا يمكن التعرُّف على جوهر المعيار إلا بحضور الوظيفة التي يُحددها، أيضًا القاعدة مقابل الصراع الذي تُديره، ثم النسق مقابل الدلالات التي يجعلها ممكنةً؛ فليس التمثل موضوع العلوم الإنسانية، إنه حقلها وعمادها الذي تتشكل من خلاله هذه المعرفة بل ويجعلها ممكنة[22].

يصل فوكو إلى إبستيمية الحقل التاريخي والمتمثلة في التحول الذي طرأ مع القرن ١٩؛ إذ لم يعد زمن البشرية مرتبطًا بمصير العالم أو خاضعًا لعناية إلهية، بل أصبحت جُلُّ

(21) MichelFoucault, Op-cit, p.369

(22) MichelFoucault, p.354

النشاطات الإنسانية المتميزة كالعمل واللغة تنضوي في ذاتها على تاريخية لا تجد لها مكانًا في الحكاية الكبيرة المشتركة فيما بين الأشياء والإنسان"[23].

إذا كان هذا حال الرؤية التاريخية الغربية العلمانية وقد انسلخت عن كل الدلالات الغائية، مركزة على تاريخ الإنسان في حركاته وسكناته، فإنها لم تسلم من تداعيات خطيرة التحمت بإرادة القوة تجلى ذلك في استبدال الغايات الدينية بفلسفات امبريالية للتاريخ، وغدت التواريخ تصب في تاريخ وهمي واحد، ليصبح تاريخ الإنسان الغربي مرصدًا لما سواه من تواريخ الشعوب، فهو غاية التواريخ وما استتبعه من إلغائه للتواريخ الفعلية الحقيقية لتلك الشعوب، والتي هي عصارة امتزج فيها حقل تجربة الماضي بأفق انتظارات المستقبل على حد تعبير كوزيليك[24].

وبنفس هذا المنطق الكوني المركزي ظل مفهوم الدين يخضع لتحديدات داخل العلوم الاجتماعية مستقاة من التاريخ الديني المسيحي الغربي كتصور كوني، وكمرصد لتقويم أديان الشعوب غير الأوربية، ألم يقل ماكس فيبر: "ليس من باب الصدفة مثلًا أن تكون المسيحية الغربية قد استطاعت، خلافًا لما نجده في اليهودية من لاهوت أكثر نسقية، أو حاولت على الأقل أن تبني علم لاهوت أكثر نسقية، بل هي التي منحت هذا التطور معنًى تاريخيًّا يعتبر الأكثر أهمية، يعود الفضل في ذلك إلى أثر الروح الهيللني... فاللاهوت هو عقلنة فكرية للوحي الديني"[٢٥].

هذا التفوق فقط مقارنة باليهودية التي تعتبر هي الأخرى ديانةً توحيدية أصيلة، مسقط من الاعتبار الإسلام، باعتباره ليس سوى بقايا وتجميع لهاتين الديانتين لا غير، ، فمقولة الدين Religion داخل العلوم الاجتماعية هي حصيلة تطور أوروبي خاص داخل المسيحية، ويحمل معه خطورة مساواة الصور الخاصة للتقاليد الدينية حول العالم، بالخصوص مفهوم المسلمين للدين din وليس الدين Religion كجزء من التاريخ الغربي الحديث وما يحمله من آفات استعماله، كمفهوم معياري أثناء ترجمة التراث الإسلامي[26]. وهي نتاج لرؤية ما بعد أنوارية تنظر إلى الدين كظاهرة خفية قادرة على

(23) ibid

(24) ReinhartKoselleck: Le Future PASSE Contribution à la semantique historiques Editions école des hautes étudesParis p 237.

(٢٥) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١، ص ١٩٨.

(26) TALAL ASAD, Genealogy of Religion, Op-citp1

الوجـود، مفصولـة عـن المجـال العـام، فالديـن عنـد أسـد مقولـة محـض أوروميركزيـة[27] صيغـت لفـرض هيمنـة الكنيسـة عـلى الشـعائر والاعتقـادات.

لقـد لاحـظ دريـدا- انطلاقًـا مـن القـراءة النقديـة لاشـتقاقات بينفنيسـت- أن مصطلـح الديـن مـن حيـث الدلالـة، تابـع دائمًـا للمصـادر الرومانيـة والمسـيحية، وبالمعنـى الدقيـق هـو غـير قابـل للترجمـة إلى اللغـات والثقافـات الأخـرى، بالتـالي يتطلـب اسـتخدامه شـفرة "رومانيـة مسـيحية" تجـاه كل واقـع يريـد التعامـل معـه، حتـى حينـما تسـتخدمه الديانـات غـير المسـيحية (اليهوديـة والإسـلام) للمطالبـة بالمسـاواة في الحقـوق والاعـتراف داخـل الدائـرة "الدينيـة" [28].

مسوغات الاستفادة من العلوم الإسلامية:

يقـول جـاك بـيرك متحدثًـا عـن سوسـيولوجيا الإسـلام: "توجـد داخـل اللغـات الاسـتشراقية سوسـيولوجيا الإسـلام، وهـي بالطبـع مضمـرة، ويمكـن اسـتخراجها مبـاشرةً مـن جسـم العلـوم الدينيـة"[29]. فقـد حكمـت الخلفيـة الفلسـفية للعلـوم الاجتماعيـة عـلى الإنسـان بجعلـه موضوعًـا وضعيًّـا للمعرفـة،[30] إلى تجريـده مـن الأبعـاد الروحيـة المؤطـرة لسـلوكه، مفترضـة مسـار البشريـة في اتجـاه نـزع تسـحير العـالم، وأن المسـألة وقتيـة مرتبطـة فقـط بـشروط علميـة وتكنولوجيـة، مـما منـع هـذه العلـوم مـن التوقعـات الصحيحـة لمسـار التديُّـن داخـل المنظومـة الإسـلامية.

خـير دليـل عـلى ذلـك الاعتقـاد الـذي كان راسـخًا بـأن الرفـع مـن وتـيرة التحديـث الاقتصـادي والتكنولوجـي وحتـى المعلومـاتي داخـل المجتمعـات الإسـلامية، سـيسرع مـن وتـيرة سـيرورة العلمنـة، لكـن مـا حصـل هـو المزيـد مـن التشـبث بالأفـكار النصيـة وظهـور النزعـات السـلفية والطهوريـة، كل هـذا يؤكـد ضيـق النمـوذج الموظـف في فهـم هـذه المجتمعـات وأشـكال تدينهـا.

هـذه النواقـص لا يمكـن تداركهـا إلا بتوسـيع هـذه الخلفيـة الإبسـتيمية إلى المسـتوى الوجـودي، أي بالانتقـال مـن حـصر التجربـة الدينيـة في أذهاننـا عـوض تركهـا أمامنـا في المعيـش، حيـث تصبـح تـارة هويـة، وتـارة نظامًـا رمزيًّـا، والحـال أن الإسـلام ليـس هويـةً كـما أراد تفسـيره إرنسـت غيلـنر،

(27) TALAL p1

(28) JacquesDerrida. Foi et savoir , suivi de Le siècle et Le pardon , Editions du Seuil p,56

(29) Jacques BERQUE SOCIOLOGIES DE Ou SUR ISLAM Arc7i Sc Soc des Rel. 1978 46/2 octobre-décembre) P 194

(30) MichelFoucault, Op.cit, p378

ولا نظامًا رمزيًّا كما قدمه كليفورد غيرتز، بل هو موجود بين الناس. إنه نظام من العلاقات المجتمعية؛ إذ بهذه النقلة تستطيع الاقتراب من حقيقة هذه المنظومة واستمداد المعارف والتجارب الشعائرية الدينية من روح حقل هذا الدين والعلوم الإسلامية المتفرعة عنه.

في هذا السياق نجد جاك بيرك يأسف كون بعض الباحثين لا يمنحون المقولات الإسلامية أسبقيةَ صفة المحاور بقدر ما يعطونها صبغةَ موضوع للدراسة [31]؛ ذلك أن هناك علاقة مركبة ليس بمقدور العلوم الاجتماعية الإحاطة بمنظومة الدين الإسلامي إلا إذا التزمت أمرين: أولًا: تحررها من الثقل المفاهيمي والمقولات الغربية، ثانيًا: اقترابها من أنساق الفهم الدينية الإسلامية.

لذلك سنركز على ثلاثة عناصر يمكن أن تمثل اختبارًا وضرورة لفتح أبواب التحاور، وقد تصل إلى مستوى التفاعل مع العلوم الإسلامية:

العنصر الأول: القرآن الكريم ومفهوم الدين:

"هناك نص بامتياز كما يرى جاك بيرك يُطرح على كل من يريد الاشتغال بدراسة الإسلام، ليس من جهة ثقله العقدي، بل من حيث الانعتاق الوجودي؛ إنه القرآن الكريم"[32]. إذ لا يمكن تأسيس علوم اجتماعية تهتم بالإسلام انطلاقًا من فكرة تصميم مسبق لنظام اجتماعي، أو تعريف جوهري للدين يرى في المحلي نسخة خاصة مبثوثة منغرسة لنظام رمزي كبير، أو الاحتكام بشكل كلي لبنيات اجتماعية كعناصر محددة.

وليس كل ما يعتقده المسلم، أو يفعله يعد جزءًا من الإسلام، بل إن كل من يريد الاشتغال بالعلوم الاجتماعية للإسلام عليه أن ينطلق- كما يفعل المسلمون- من التقليد الخطابي الذي يتضمن نصوص القرآن والسنة الأساسية مع الارتباط بهما[33]. ذلك هو المدخل الصحيح، فالتقليد يوجد داخل الخطاب وليس في البنية الاجتماعية أو الأسلوب السياسي[34]؛ فما حقيقة مفهوم التقليد الخطابي؟

(31) Jacques BERQUE, Op.citp 195

(32) Jacques BERQUE, SOCIOLOGIES DE Ou SUR ISLAM Arc7i Sc Soc des Rel. 1978 46/2 octobre décembre) P 195.

(33) TALAL Asad, p14

(34) Ronald A Lukens, Bull Between Text and Practice Marburg Journal of Religion: Volume 4, No. 2 (December 1999) p9.

يـرى مـاك انتايـر "أن التقليـد امتـداد تاريخـي اسـتدلالي مجسـد اجتماعيًّا"[35]، فحينـما نقـول أن جامعـة مـا حاملـة لتقليـد عمـلي، [٣٦] فـإن هـذا التقليـد جـزءٌ مـن الحيـاة المشـتركة، لكـن في جزئـه الأهـم يتشـكل عـبر اسـتمرارية الاسـتدلال والجـدال والنقـاش حـول ماهيـة الجامعـة الجيـدة، ومـا ينبغـي أن تكـون عليـه وكيـف السـبيل إلى ذلـك.

لذلـك فدلالـة الإسـلام كتقليـد خطـابي[٣٧]، أي كجسـد اجتماعـي مـن النقـاش والممارسـة المسـتمرة، يعـرف مـن المعـاني المشـتركة المبنيـة، وهـذه السـيرورة بالـضرورة اجتماعيـة، برغـم أنهـا لا تتطلـب تفاعـل الفاعلـين وجهًـا لوجـه كأسـاس، فإنـه يمكـن توجيـه الخطـاب عـبر النصـوص...

فـكل لحظـة منـه تتضمـن التاريـخ بداخلهـا[38]؛ إذ تعمـل هـذه الخطابـات عـلى تعليـم وتلقـين الممارسـة الصحيحـة والتـي يحـدد فيهـا الأداء الصحيـح، وهنـا لابـد مـن الإشـارة إلى النقـد الـذي يوجـه للعلـوم الاجتماعيـة الدينيـة بتركيزهـا عـلى التقليـد الصغـير ممثـلًا في الممارسـة الشـعائرية الأرتوبراكـسي orthopraxy باعتبارهـا هـي قضايـا الإسـلام وليسـت النصوصيـة orthodoxy، متجاهلـة مركزيـة فكـرة النمـوذج الصحيـح الـذي ينبغـي أن تتطابـق معـه الممارسـات المؤسسـة بمـا فيهـا الممارسـات الشـعائرية[39]؛ ذلـك أن فعـل المطابقـة والعمـل عـلى مطابقـة الممارسـة للنمـوذج يقتـضي التعلـم والتلقـين، مـما ينقلنـا إلى فكـرة المذهـب الأرثوذوكـسي الـذي يـدل عـلى العمليـة الصحيحـة للتعليـم، إضافـة إلى الوضـع الصحيـح لمـا يجـب تعلمـه[40].

---

(35) Mac Intyre, After Vertue A Study in Moral Theory university of Notre Dame Pressthird edition 2007 p223.

(٣٦) "يعتقـد النـاس أن الليبراليـة كتقليـدٍ هـي مفهـوم مركـزي بالنسـبة للحداثـة، ولكـن كيـف ينـزل مـا هـو تقليـدي مكانـة مركزيـة بالنسـبة للحداثـة؟ وبـكلام أجـلى، فـإن الليبراليـة لا تتعيَّن بكونهـا مزيجًـا مـن عنـاصر تقليديـة وأخـرى حديثـة. إنهـا تقليـد يرسـم وجهًـا مركزيًّـا مـن وجـوه الحداثـة الغربيـة، وإن كونهـا تقليديـةً لا يجعلهـا أقـلَّ مـن الحديـث حداثـة".

هكـذا يـبرز أسـد اسـتمرارية البعـد التقليـدي لليبراليـة رغـم ادعـاء أنهـا مكـونٌ أسـاسي للحداثـة، وهـذا مـا يسـتدعي إعـادة التفكـير الجـذري في مفهـوم التقليـد، لتصبـح التقاليـد الإسـلامية هـي الأخـرى اسـتحضارًا مسـتمرًّا للتكيـف مـع الحداثـة، والارتبـاط بهـا كـما هـو حـال الليبراليـة. راجـع: مقابلـة طـلال أسـد مـع صبـا محمـود حـول السـلطة الحديثـة وإعـادة تشـكيل التقاليـد الدينيـة.

(٣٧) يـرى مـاك انتايـر أن ليسـت الحيـاة الدينيـة لحظـات منفصلـة فيـما بينهـا، أو عبـارة عـن حـدث في الزمـان والتاريـخ، وإنمـا هـي قائمـة في هـذا التاريـخ بكاملِـه منـذ ولادتـه إلى موتِـه، فتكـون الحيـاة الدينيـة لإنسـان مـا هـي سـيرته المحـددة لوجـوده.

(38) Ronald A LuKens , Op.cit p13.

(39) vTalal Asad, THE IDEA OF AN ANTHROPOLOGY OF ISLAM, occasional papers series, center for contemporary Arab studies Georgetown university ,March ,1986, p15.

(40) Talal Asad, THE IDEA p15.

ما يقصده أسد من مفهوم الأرثوذوكسية يختلف عن التصورات التي قدمتها كلٌّ من العلوم الاجتماعية التي اختزلتها في مجموعة من المذاهب على حد تعبير غيلنر، لتصبح مفهوم الأرثوذوكسية كالتالي: "أينما امتلك المسلمون سلطةَ تنظيم الممارسات الصحيحة، أو طلبها أو ضبطها، وشجب الممارسات غير الصحيحة أو إقصاءها أو إضعافها أو استبدالها، فثم حقل الأرثوذوكسية"[41]. وهذا لا ينبغي أن ينسينا الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المواكبة لمأسسة الخطاب الذي تجعله في عالم الإمكان التاريخي.

العنصر الثاني: من محدودية التوجيه القيمي إلى البعد الرعائي:

يصف ماكس فيبر المهمة التي كان عليها العلم أثناء مرحلة تأثره غير المباشر بالبروتستانتية والحركة الطهرية على لسان جوهان سفامردام عبارته البليغة "إنني أنقل إليكم هنا من خلال تشريح القملة البرهان على العناية الإلهية"؛ ذلك أن الله خفي عنا، وطرقه ليست طرقنا، وأفكاره ليست أفكارنا، إلا إن الأملَ انعقد على معرفة مقاصده في العالم[٤٢].

تلك إذن هي مهمة العلم في ذلك العصر، لكن مع وتيرة التحديث التي عرفتها المجتمعات الحديثة والتي كان من بين آثارها استقلالية القيم وصراعها جراء تعدد دوائر الحياة، ولما كان الوجود الاجتماعي يقف خلفَ الفعل حسب تعريف فيبر للمجتمع، فقد غدت العلوم الاجتماعية غير قادرة على الإرشاد والتوجيه الصحيح للفعل الذي ينبغي أن يسلكه الفاعل، فهي عاجزة عن القيام بدورها التنويري كما رسمته، منذ انطلاقتها بمساهمتها في إصلاح ونهضة المجتمعات الإنسانية[٤٣] عبر جعل العلم في خدمة الإنسان، وذلك بتحديد اختيارات قيمية كبرى في نواحي الاجتماع الإنساني.

تجلى هذا العجز في الكفاية التحديدية بعدم قدرتها على مساءلة اختيارات قيمية تشمل شتى أنواع الاجتماع الإنساني، والتي ترتبت عنه نتائج كارثية سواء في الأسرة أو العلاقات، فكل ما تستطيع فعله هو اضطلاعها بالتداعيات السلبية دون المساءلة الجذرية؛ ذلك أنه ليس في قدرتها الجمع بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية العلمية.

(41) Ibid p15.

(٤٢) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ص١٧٨.

(٤٣) راجع الأعمال الكبرى للمؤسسين: أوجست كومت (الخروج بالمجتمع من الفوضى)، دوركايم و(تجاوز الحالة الشاذة الأنومي)، ماركس (سرقة فائض القيمة)، فيبر و(القفص الفولاذي الذي طوق الإنسان الحديث).

نقدم مثالًا على انعدام قدرتها على توجيه سلوكات الفاعلين انطلاقًا من دوائر القيم؛ فحفاظًا على مصالح المردودية يقوم المنتجون بإتلاف الخيرات الاستهلاكية التي تهاوت أثمانها، كفعل رمي الطماطم في البحر وإحراق البُن، باعتباره يُلبِّي شروط ومقتضيات القوانين الداخلية للفعل الاقتصادي، المتمثلة في الحفاظ على سيرورة الإنتاج عبر قانون توازن العرض والطلب؛ مجسدًا بذلك أعلى مستويات العقلنة داخل دائرة الفعل الاقتصادي، ولكنه يصبح فعلًا غير عقلاني داخل الدائرة الإنسانية الأخلاقية. هكذا تم إسناد الفعل الاجتماعي إلى الفعل القانوني ليصبح فعلًا ملزما impérative، مما أفرغه من شحنته الخطابية العلائقية discursive.

تبرز محدودية العلوم الاجتماعية في عدم مقدرتها على الإرشاد والتوجيه الصحيح للفعل، الذي ينبغي أن يسلكه الفاعل الاجتماعي، فنجاحه سيظل نسبيًّا لأنه يتردد بين ما هو قيمي وما هو غائي.

والسبب في ذلك هو أن العلومَ الاجتماعية أمست مهمتُها جعلَنا نفهم الظواهر الاجتماعية والسياسية والأدبية والفنية للحضارة انطلاقًا من ظروف تكوينها؛ لكنها لا تأبه لسؤال: هل كانت هذه الظواهر تستحق الوجود على حد تعبير فيبر؟ من ثم لم يعد لها معنى؛ إذ إنها لا تعطي جوابًا على السؤال التالي: ما الذي يتوجب علينا فعله؟ كيف يتوجب علينا العيش؟

وهذا يدل على افتقادها للقيم المتعالية عن كل المصالح الآنية الذاتية الضيقة، باعتمادها على ضمانات خارج العقل الذاتي. هذا التوتر بين المسؤولية العلمية والمسؤولية الأخلاقية لا يمكن أن تجمع بينهما وأن توسع مقولاتها مستفيدة من البناء الأساسي التوجيهي للعلوم الإسلامية الذي لا يستقيم إلا عبر حركة ترجمة الكرامة الأساسية إلى كرامة تاريخية؛ وذلك بالنظر إلى طبيعة الهدي العقدي الذي تستنير به العلوم الإسلامية، من جهة مقاصدها الشرعية التي فيها مراعاة مصالح العباد الدنيوية والأخروية.

فتكتمل بذلك الحلقة؛ إذ بدل أن تظل مفاهيمها أسيرة سيرورة اجتماعية منفعلة بتقلباتها وحركيتها، وأن معيارها الوحيد هو القيمة الإجرائية، ستولي وجهها نحو المقاصد بعرض تلك الظواهر على الكليات حتى تضمن مساهمتها الفعالة، فليست الغاية الوقوفَ فقط عند تشريح الظاهرة، بل خدمة الإنسان من خلال النظر في مآلاتها وعواقبها حتى تضمن مساهمة علمية حية؛ إذ كلما أوغلت في التجريد باسم الموضوعية، نلفيها تتخلى تدريجيًّا عن وظيفتها الأصلية التي انطلقت مع احتياجات ومشاكل إنسان القرن ١٩ منزلقة إلى التخلص من هذه الغاية وانحسارها في وظيفة الفهم والتشخيص لا غير، لتترك شؤون المجتمع للبيروقراطية السياسية وللوبيات المال.

وقد فصل هابرماس في ذلك بعمق في نظرية الفعل التواصلي؛ لذلك تحتاج العلوم الاجتماعية إلى مصادر معيارية جديدة، فلكي تفكر في الإنسان من جديد، عليها من جهة النظر في القيم ليس كفعل عقلاني مجرد، بل كيف تعاش كتجربة ذات معنى يتطلع إليها الفاعل بكل جوارحه ويجتهد، باستمرار ليتداولها في حياته. هكذا يجمع الفعل القيمي بين مسألة التطلع والتجسيد أو المعايشة، مما يمكنها من جهة أخرى من المزاوجة بين المسؤولية العلمية والمسؤولية الأخلاقية؛ حتى لا تظل عرضة للاستعمال الأداتي.

فالعلوم الإسلامية علوم تبني واقعًا، وقد بنته حقًّا وتجسد في شتى مؤسسات الحضارة الإسلامية كمؤسسة الوقف أو القضاء مثلًا، لذلك اتسمت خلفيتها بالبعد الرعائي والذي كان من تجلياته: الحسبة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النصيحة مقابل ما يعرف اليوم بالنقد داخل المجال العام.

وإذا كان الإبستيمي يعتمد على ما يفحص ويباشر بالملموس بواسطة ملاحظات، فرضيات، تجارب ترتب عليها قوانين مقابل علوم المعتقد التي تعتمد على تجربة الانخراط بالمشاركة والانضباط، فإنه يظل من باب النقصان قراءة التجربة الدينية من جهة المعنى والرمز، بل ينبغي الالتفات إليها بما هي انضباط ليس بالمعنى الإكراهي كما طرحه فوكو، بل كرغبة في التطبع حسب بورديو؛ إذ يرغب الفرد في الاستقامة ضمن الجماعة والانضباط بما تنضبط به.

لذلك تبرز اليوم أهمية الحديث والاقتراب من مفاهيم كالإيمان والاستقامة، فللمؤمن نظامه والإيمان ضامن لحقائق لا نراها تفترض الانضباط والمزيد من التعلم. فالانضباط أحد أدوات المجتمع في غرس الفضيلة وتزكية النفس داخل الجماعة.

العنصر الثالث من أنثربولوجيا الطقوس إلى الملكة الخلدونية:

تجمع معظم الدراسات الأنثربولوجية أن الطقوس نشاطات تواضعية رمزية محددة اجتماعيًّا، فحسب تعبير ستانلي تامبيا وفيكتور تورنر"[44]، يتميز النشاط الطقوسي عن النشاط البراجماتي النفعي بكونه سلوكًا مفروضًا في لحظات الحياة، ولا يدخل في المجال الروتيني الاعتيادي التقني،

(44) Tambiah Stanly, A performative approach to ritualBritish Academy 1981, Victor W TurnerThe Ritual Process: Structure and Anti-Structure (Foundations of Human Behavior) Paperback 1995.

في حين يعتبر السلوك الشعائري داخلَ المنظومة الإسلامية جزءًا من مجموع الممارسات المستمرة الضرورية لتحقيق الذات المؤمنة، فالإنجازات الشعائرية تتضمن ممارسات تربوية من خلالها تتشكل الاستعدادات الإيمانية وليس مجرد أفعال رمزية كما درجت عليه الأنثربولوجية والتي لا علاقة لها بالنشاط النفعي، فلطالما تمَّ تهميش هذا البعد النفعي داخل النشاط الطقوسي من طرف النظريات الأنثربولوجية، لكن بمزيد من الإنصات للعلوم الإسلامية.

يمكن أن تقف هذه العلوم الاجتماعية على حقيقة الممارسات الشعائرية في الإسلام، لنأخذ الصلاة مثلًا؛ فحينما نسمع أن الصلاة أو فعل الصلاة مطلوب لذاته دون تحقيق التقوى والخشية تصبح الشعيرة فاقدة لقوتها المضمونية، تؤكد ذلك الآية القرآنية: {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} [العنكبوت: ٤٥].

لذلك فما يعاب على الأنثربولوجية الدينية أنها قرأت تقنيات الجسد لمارسيل موس كتأسيس للأنثربولوجيا الرمزية؛ حيث ينظر للطقوس كرموز منظمة تقف في عالم موضوعي متعارض ومنفصل عن عالم المشاعر والتجارب الذاتية"[45] أكثر من كونه يُعبر عن تدريبات وسيرورة تعليمات، ولعل ذلك يرجعنا إلى طبيعة الظروف التي تشكلت فيها المقولات التي تمتح منها العلوم الاجتماعية المتمثلة في التهميش المتزايد للانضباط الديني في المجتمعات الرأسمالية الصناعية؛ باختزال أهمية مفهوم الطقس كفعل رمزي وسلوك مرئي لا يتطلب سوى فك شفرته.

يخبرنا ابن خلدون "أن الملكات صفات للنفس وألوان، فلا تزدحم دفعةً، ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعدادًا لحصولها، فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة أضعف، وهذا بيّن يشهد له ملكة الوجود"[٤٦].

الملكة خاصية باطنية تتطور نتيجة للممارسة الخارجية، فأي فعل يترك آثاره في القلب وعلى الأفعال المستقبلية، ولذلك بخلاف تحليل الأنثربولوجيا ينبغي أن يتجسد الإسلام في الأفعال الخارجية كعلامة على الفضائل الداخلية للنفس، كما أن تطوير هذه الأخيرة رهين بالأعمال

(45) Talal Asad the genealogy of religion Op.cit p 77.

(٤٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، ص٤٤٩.

الفاضلة، "فوحده الشخص الذي صقلت روحه عبر الأفعال والفضائل يتلقى الحقيقة دون اعوجاج، بتمكينه من الرؤية السليمة"[47].

يقدم طلال أسد مثال طقس نسخ المخطوطات الذي اشتغل عليه جيل من الرهبان؛ حيث عُرف بأنه يشكل نمطًا من السلوك الزهدي والعمل التعبدي الإيماني، فالرهبان يصفون هذا العمل المضني الذي يتطلب الصبر والدقة بكونه يشبه الصلاةَ والصوم كوسيلة لتقويم الأهواء العنيدة، إنه طقس كباقي طقوس التوبة[48].

العنصر الرابع: معضلة الإسلام المعياري والإسلام الشعبي:

بخلاف ما توحي به ثنائية العلوم الاجتماعية بوجود إسلام أورثوذكسي وإسلام شعبي، فقد ظلت الحدود بين الممارسات العالمة للدين كنصوص ومسانيد الأحاديث وبين القصص الشعبية قابلة للاختراق، وليس كما تزعم الثنائية الأنثربولوجية؛ إذ لم تكن الشريعة في الفترة ما قبل الحديثة نسقًا مقننًا من القواعد المؤسسة، بل مجموعة من الممارسات الخطابية المعيشة داخل العلاقات الاجتماعية في الأجساد والتأويلات. بل أيضًا الأساليب التي من خلالها يوظف الفاعلون الاجتماعيون الشريعة لحل مجموعة من المشاكل وتسوية نزاعاتهم.

يعيد عالم الأنثربولوجيا ميسيك برينكلي النظر في مفهوم دين العامة استنادًا إلى الإمام الشوكاني؛ فإذا كان دينها عاميًّا لكونها تابعةً ومقلدةً لا تستعمل عقلها، فإن الشوكاني يرى أنهم بأسئلتهم لا يريدون من العالِم موقفه أو رأيه، ولكن يسألونه عن الرواية فقط، فهم لا يريدون منه سوى المعرفة المسموح بها[49]. "لذلك بمساءلته للعلماء يتصرف الإنسان العامي انطلاقًا من سلطة الدليل، فلا هو بالمقلد ولا بالمجتهد "[50].

ورغم أن أدبيات المسلمين تتسم بتقسيم آخر غير الأنثربولوجي كأهل العلم وأهل الجهل، أهل الدنيا وأهل الآخرة، إلا إننا نجد صورة الشريعة الواسعة للواقع الاجتماعي تتسم بتقويم

(47) Ira Lapidus knowledge,vertue and action the classical MuslimConception of Adab and the nature of Religion Fulfillement in Islam in B C METCALF moral conduct and Authority the place of Adab in south Asian Islam university of california press ?Berkeley, 1984 p53.

(48) Talal Asad , the genealogy of religion Op.cit p 64.

(49) Brinkley Messick, The caligraphic state,Textual Domination and History in a Muslim Society university of California press Berkeley,1993 p 152.

(50) Brinkley Messick.

مساواتي، والذي يتمثل في البناءات المفاهيمية مثل مفهوم الأمة وجماعة المسلمين وعباد الله والمؤمنين والمسلمين، بل إننا نجد مؤسسة كالمسجد والتي تجسد هذه الروح المساواتية عبر التجمع المنتظم للصلاة، والذي يخرق كل التراتبات والثنائيات الوصفية.

فكما يقول الإمام الشوكاني حتى وإن عثرنا على الفرق بين عالم وجاهل فهما متساويان من حيث المسؤولية التعبدية والفقهية، بهذه الطريقة يجهد في تأكيد التساوي الجوهري من جهة الواجبات الأساسية، إلى حد أن إمامة الإنسان العامي مسألة شرعية[51]، ولا تبطل صلاة الناس معها؛ لكن ما تسبب في تكريس الثنائية الأنثربولوجية هو فقدان الشريعة انطلاقًا من الأنساق القضائية الحديثة للمكان الذي كانت تشغله داخل الحياة اليومية للمجتمعات المسلمة؛ حيث التداخل بين إسلام العامة والخاصة مع وجود حدود أخلاقية تمنع تجرؤ العامة على مقامات وأدوار العلماء وسلطة المفتي وأحكام القاضي وعمل المحتسب...

لكن مع ظهور حركات الإحياء الإسلامي وتوظيفها واستعمالها للأحاديث داخل العلاقات اليومية والاستدلالات المستعملة في الحياة اليومية، وهي شبيهة على حد تعبير برينكلي للممارسات ما قبل الحديثة للشريعة [52]. قد ساهم في هذا التداخل بين الإسلام العامي والعالم توظيف تلك المطويات المتضمنة لأحاديث ملخصة وأدعية، وكل ما يخص الشأن التعبدي والفقهي بأسلوب سهل جعلها في متناول جميع الشرائح.

لذلك ليس بالسهل اختزال التعاليم الدينية بالنخبة فقط، ذلك ما توصلت إليه الباحثة الأنثربولوجية صبا محمود في بحثها سياسة التقوى لدى حركات الإحياء الديني النسوية في مصر؛ مستشهدة باستعمال امرأة أمية أثناء الحديث كلمة التجارة مع الله على مستوى الاستعارة، مستفهمة: ألا يعني هذا أنها تخرق مقولة ارتباط إسلام التعاليم بالطبقة المثقفة، علمًا أن كلمة التجارة مع الله مصطلح قرآني يتطلب قدرات تجريدية، وإلا هل لله عز وجل فائدة في الاتجار مع البشر، إذا ما ركنا إلى الذهن البسيط الذي يعتمد على ما هو ملموس كما تتصور الأنثربولوجيا؛ سنعثر على عدة أشكال من الاستدلالات والحجج العلمية التي يوظفها البسطاء مستوحاة من القرآن الكريم والسنة النبوية،

(51) Idem p 157.

(52) Idem p 152.

وهـذا يتنـافى مـع التقسـيم السـائد للديـن الشـعبي الـذي تختـص بـه العامـة والديـن المعيـاري الـذي يتوقـف عـلى الفئـة العالمـة[53].

تلـك هـي بعـض عوائـق وسـبل التفاعـل بـين العلـوم الإسـلامية والعلـوم الاجتماعيـة، وإذا كان هنـاك مـن يـرى هـذا التفاعـل محـدودًا بالمبـادئ الكـبرى الموجهـة لهذيـن النمطـين المعرفيـين، والتـي تسـتدعي تقليـب النظـر في نموذجيهـما، والـذي يـرى أنـه بالإجابـة عـلى السـؤال الوجـودي حـول كيفية العبـور مـن قـراءة الوحـي إلى قـراءة الشـهادة، وعثورهـا عـلى مـؤشرات دلاليـة جديـدة لعـالم الوحـي في حيـاة الإنسـان المسـتجدة، آنـذاك تسـتطيع العلـوم الإسـلامية الادعـاء بانتمائهـا للعـصر، وبـأن لهـا مـن الكفايـة مـا يجعلهـا قـادرة عـلى تعريـف حاضرهـا وإدراك كنهـه واتجاهـات تطـوره مـع إمكانيـة التعبـير عـن مطالبـه واحتياجاتـه كفـرد ومجتمـع وأمـة.

إلا إنـه بعيـدًا عـن طبيعـة الرؤيـة التاريخيـة التطوريـة للديـن التـي تحكـم هـذا الطـرح، نعتقـد أن جوهـر المعضلـة هـو اختـلال الانتظـام الـذي كان سـائدًا بـين الأطـر النظريـة والمرجعيـات والمؤسسـات، والـذي بـات حاليًّـا مجسـدًا في الارتبـاك الحاصـل بـين الشـأن الدينـي والمـدني، سـواء في بنيـات المجتمـع ومؤسسـاته، أو في مجـال التخصصـات المعرفيـة المرتبطـة بـه، أبسـط مثـال: أفـول الـدور المتكامـل الذي ظـل الفقيـه يمارسـه مـن حيـث الفتـوى والتشريـع والتعليـم مـع حرصـه عـلى اسـتمرارية الشـعائر، ممتلـكًا بذلـك زمـام الوسـاطة بـين الدولـة والمجتمـع دون إلغائـه خـبرة النـاس، ودون أن يجـرده النـاس مـن مهامـه بتحويلـه إلى فاعـل متقـادم كـما حصـل في الأزمنـة الحديثـة.

نفـس الأمـر ينطبـق عـلى العلـوم الاجتماعيـة، "فقـد تـم اسـتبعاد فكـرة المجتمـع كمبـدأ تقييـم للتصرفـات الاجتماعيـة، وبـات مـن المسـتحيل الـكلام عـن المؤسسـات وتصـور التربيـة عمليـة تنشـئة اجتماعيـة أو تحديـد الفاعـل بشـبكة أدواره أو مـا يتوقعـه مـن هـذه الأدوار[٥٤]، وأصبحـت اختيـارات الفاعلـين رهينـة بالمصلحـة الذاتيـة، فبعـد أن كانـت المؤسسـات الليبراليـة تلعـب دور وسـيط في إنتـاج أفـراد أحـرار ومسـؤولين حـدث انقـلاب عـلى حـد تعبـير تورين، فبتنـا أمـام أفـراد وجماعـات ليـس لهـا أي هـدف خـارج ذاتهـا، ليغـدو الفـرد غايـة قصـوى لا تقـوم مقام الله وحسـب، بـل مقام المجتمـع"[٥٥].

(53) Saba MAHMOOD. Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique Editions la découverte 2009 p 147.

(٥٤) ألان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ص١٤٥.

(٥٥) ألان تورين، ص١٥٦.

مـما سـاهم في تغـول المقـولات الاقتصاديـة عـلى الاجتماعيـة، وازداد الأمـر اسـتفحالًا مـع العولمـة؛ حيـث أصبحـت المقـولات المعتمـدة في تحليـل الحيـاة الاجتماعيـة تتفتـت بسرعـة ولا تجـدي نفعًـا لا لـشيء إلا لأن أحداثًـا بعيـدة تتحكـم في الأزمـات الاجتماعيـة والنزاعـات السياسـية التـي تحـدث مـن حولنـا؛ إذ أصبـح المحـلي بمثابـة بنـاء وإعـادة بنـاء مسـتمر داخـل مجـال تمثـلات خـارج حـدوده المادية، وبسـبب السـيل الإعلامـي والفضـائي الـذي يغـزو الحيـاة اليوميـة سـاهمت عنـاصر ثقافيـة آتيـة مـن أماكـن جـد بعيـدة في بنـاء تمثـلات الهويـة الاجتماعيـة.

وقـد أوجـز أرجـون أبـادوراي حينـما شـخّص مـآل المحـلي بأنـه "لم يعـد بسـيطا "[56]، وبـدأت تعطـى الأهميـة للُغـة الأرقـام عـلى حسـاب اللغـة الاجتماعيـة والتفكـير في المجتمـع بعنـاصر خارجـة عـن المجتمـع، بـل الملفـت للنظـر هـو قيـام العولمـة بالسـطو عـلى اللغـة التفسـيرية للعلـوم الاجتماعيـة بإرجاعـه علـمًا إرشـاديًّا تدخليًّـا في مكنـة المنظـمات الدوليـة دون جهـد نظـري أو مفهومـي؛ أليـس هـذا تحطيـمًا للمقـولات الكـبرى التـي انبنـى عليهـا الخطـاب الكلاسـيكي الاجتماعـي؛ حيـث يجـد كل شيء تفسـيره في المجتمـع انطلاقًـا مـن مقولـة مـن المجتمـع إلى المجتمـع؟!

(56) ARJUN Appadurai . Apres le colonialisme les conséquences culturelles de la globalisation 2001.

لائحة المصادر والمراجع:

أولاً: العربية

- ابن خلدون، **"مقدمة ابن خلدون"**، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت.
- أحمد الخمليشي، **"الاجتهاد تصورًا وممارسة"**، دار المعرفة، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- ألان تورين، **"براديغما جديدة لفهم عالم اليوم"**، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط١.
- عبد السلام الهواري، **"شرح وثائق بناني"**، الطبعة الأولى ١٣٤٨هجرية، المطبعة الجديدة، فاس، صفحة المقدمة.
- فريد الأنصاري، **"أبجديات البحث في العلوم الشرعية (محاولة في التأصيل المنهجي ضوابط- مناهج- تقنيات- آفاق)"**. دار الكلمة لنشر والتوزيع ط ٢٠٠٢م.
- وائل حلاق، **"مقالات في الفقه: دراسات حول الشريعة"**، ترجمة وتحرير: فهد الحمود- الشبكة العربية للأبحاث والنشر- الطبعة الأولى ٢٠١٤ ص٢٠٣.
- ماكس فيبر، **"العلم والسياسة بوصفهما حرفة"**، ترجمة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.

ثانيا: الأجنبية

- ARJUN Appadurai . Apres le colonialisme les conséquences culturelles de la globalisation 2001.
- Brinkley Messick, The caligraphic state,Textual Domination and History in a Muslim Society university of California press Berkeley.
- Émile Durkheim ,Les règles de la méthode sociologique QuadrigePuf 1990 P16
- Ira Lapidus knowledge,vertue and action the classical MuslimConception of Adab

and the nature of Religion Fulfillement in Islam in B C METCALF moral conduct and Authority the place of Adab in south Asian Islam university of california press ?Berkeley, 1984 p53

- Jacques BERQUE SOCIOLOGIES DE Ou SUR ISLAM Arc7i Sc Soc des Rel. 1978 46/2 octobre-décembre) P 194
- Jacques BERQUE, SOCIOLOGIES DE Ou SUR ISLAM Arc7i Sc Soc des Rel. 1978 46/2 octobre décembre) P 195
- JacquesDerrida. Foi et savoir , suivi de Le siècle et Le pardon , Editions du Seuil p,56
- Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT. "DE LA JUSTIFICATION LES ECONOMIES DE LAGRANDEUR". Edition Gallimard 1991 ...
- Mac Intyre, After Vertue A Study in Moral Theory university of Notre Dame Pressthird edition 2007 p223
- Max Weber ,Economy and society An Outline Interpretive sociology Edited by Guenther Roth and claud Wittich. University of California- London .1978 p13
- Michel Foucault, les mots et les choses,éd .Gallimard 1996, p.356.
- ReinhartKoselleck: Le Future PASSE Contribution à la semantique historiques Editions école des hautes étudesParis p 237.
- RICHARD TAPPER "ISLAMIC ANTHROPOLOGY" AND THE "ANTHROPOLOGY OF ISLAM "Anthropological Quarterly, Vol. 68, No. 3, Anthropological Analysis and Islamic Texts. (Jul., 1995), p186.
- Roger Brubaker : the limits of Rationality , An Essay on the social and moral thought of Max weber, London George Allen ,1984 p.81.

- Ronald A Lukens, Bull Between Text and Practice Marburg Journal of Religion: Volume 4, No. 2 (December 1999) p9
- Rosen Lawrence, The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society (Lewis Henry Morgan Lectures) Paperback- July 28, 1989 p21.
- Saba MAHMOOD. Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique Editions la découverte 2009 p 147
- TALAL ASAD, Genealogy of Religion DISIPLINE REASONS OF POWER IN CHRISTIANITY AND ISLAM, John Hopkins university press, 1993, p1
- Tambiah Stanly, A performative approach to ritualBritish Academy 1981, Victor W TurnerThe Ritual Process: Structure and Anti-Structure (Foundations of Human Behavior) Paperback 1995
- vTalal Asad, THE IDEA OF AN ANTHROPOLOGY OF ISLAM, occasional papers series, center for contemporary Arab studies Georgetown university ,March ,1986, p15

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

All rights reserved © 2018