حاضر الدراسات الإسلاميّة: مناهجها وميادينها*

الدكتور أنيف سنّو

في الخمسينيّات، طُرحت قضيّة المناهج المعتمدة في الدراسات الإسلاميّة. فقد كتب روبير برونشفيك (R. Brunschvig)، سنة ١٩٥٥: «لا شكّ أنّ دراسة التاريخ[١] الإسلاميّ ستكون ذات فائدة محدودة، إن اقتصرت على السبل التي تسلكها حاليًا. فإنّ عزلة من هذا النوع، عن تيّارات البحث الأوسع مَدى، تجعل أغلب العلماء من غير المستشرقين يعزفون عنها عزوفًا في محلّه، وفضلاً عن ذلك، تُنذر بتجفيفها وإصابتها بدورها، بهذا التصلّب الذي شلّ بالضبط لقرون متمدّدة، الشعوب التي هي موضوع دراستها»[٢].

فبفضل التقدّم الملموس الذي حدث في العلوم الإنسانيّة، لم يتأخّر انقلاب الأمور رأسًا على عقب. ومع ردّات الفعل المحافظة، وُجّه النقد إلى المناهج القديمة، وجرت محاولات لوضع مناهج جديدة، فهوذا أثرها الحاسم في النتاج الحالي يتبلور أكثر فأكثر.

ويرمي هذا البحث إلى تتبّع هذه المسيرة: فينطلق من الانتقادات

---

* هذه ترجمة عربيّة لمحاضرة ألقيناها بالفرنسيّة في حرم جامعة القدّيس يوسف للعلوم الإنسانيّة ببيروت، في ١٠ آذار ١٩٨٩، تنتظم في سلك مجموعة محاضرات حول الاتّجاهات الراهنة في العلوم الإنسانيّة، نظّمتها الجمعيّة اللبنانيّة للتنمية الثقافيّة، في نطاق كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف.

(١) تدلّ كلمة «تاريخ» هنا على أوسع معانيها.

(٢) «Perspectives», *in Etudes d'Islamologie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, I. 4
وانظر أيضًا: «Situation de l'Islamologie», *ibid.*, p. 40, § 3

الأساسيّة التي وُجّهت إلى المناهج القديمة (الكلاسيكيّة)، ليُحسن فهم المناهج الحديثة ويبرزها بطريقة أفضل، قبل أن يرسم صورة للتاج الحالي.

ولكنّنا نودّ لفت النظر إلى أربعة أمور، لنحدّد نطاق البحث تحديدًا أدقّ:

١ ـ فقد فضّلنا اختيار عبارة «الدراسات الإسلاميّة»، لأنّ «الإسلاميّات» في مفهومها الكلاسيكيّ على الأقلّ فرع من فروع الاستشراق، وهي بالتالي ابتداع أوروبيّ[١]، أو «خطاب غربيّ يتناول الإسلام»[٢].

٢ ـ ومن المفيد التذكير بأنّ الدراسات تتضمّن ميادين متنوّعة تشمل مظاهر العالم الإسلاميّ على اختلافها: أي التاريخ حسب معنى الكلمة الدقيق، والحضارة عمومًا، واللغة، والناس... فيجد المؤرّخون، والمختصّون في الإتنولوجيا أو الانتروبولوجيا أو الاجتماع، والألسنيّون، وفقهاء اللغة... في ذلك كلّه مادّة غنيّة لأبحاثهم. ولكنّنا سننظر إلى الدراسات الإسلاميّة من منظار ضيّق، لأسباب منهجيّة وزمنيّة، فنقتصر على ميدان الدين والفكر (من غير أن نعالج الجانب الفلسفيّ).

٣ ـ ومن الصعب وضع ركائز تاريخيّة لتحديد ما هو حديث، أو راهن، أو حاليّ. فمن الدراسات الصادرة سنة ١٩٨٨ ما عمد إلى تطبيق مناهج وضعت أصولها في الستّينيّات أو السبعينيّات (تلك هي حال حسن حنفي ومحمّد أركون مثلاً). لذلك، يمكننا في دراسة المناهج أن نرقى إلى الستّينيّات، ولكنّنا في دراسة التاج الحاليّ نادرًا ما عدنا إلى ما قبل ١٩٨٠، وهو تاريخ اخترناه اختيارًا كيفيًّا.

٤ ـ هل ينبغي التذكير بالطابع الجزئيّ، والنقص، والحذف... التي لا

(١) H. Hanafi, *Les méthodes d'exégèse. Essai sur la Science des fondements de la compréhension (ʿIlm ʾUṣūl al-Fiqh)*, le Caire, Conseil supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1384/1965.

تقدّم له روبير برونشفيك (R. Brunschvig)

(٢) M. Arkoun, «Pour une islamologie appliquée», *in Le mal de voir*, Paris, 10/18, 1976, p. 267

أعيد نشره في:

Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

بُدّ منها في مثل هذا البحث؟ وتجدر الإشارة إلى أنّنا سعينا إلى اجتناب القوائم واللوائح، وحاولنا إبراز الاتّجاهات الأساسيّة.

أولاً ـ المناهج القديمة: دراسة نقديّة[1]

يعرض أصحاب المناهج الحديثة مآخذهم على المناهج القديمة عادة، قبل أن يشرحوا محاولاتهم الخاصّة. فيمكننا إرجاع المآخذ هذه، إلى أهداف الإسلاميّات الغربيّة ومبادئها المنهجيّة، أقام بتطبيقها باحثون غربيّون أو باحثون ينتمون إلى المجال الثقافيّ المدروس (لجهة المبادئ خصوصًا).

فقد أُخذ على الإسلاميّات الكلاسيكيّة:

١ ـ إرتباطها بالاستعمار والامبرياليّة: فكانت ترمي إلى المعرفة من أجل القدرة (النموذج الديكارتيّ)، أي إلى تقديم معلومات حول البلدان المستعمرة، لأغراض اقتصاديّة أو عسكريّة مموّهة.

٢ ـ نظرها إلى الأمور من منظار أوروبيّ، وشواغلها الأوروبيّة، وجعلها العالم الإسلاميّ في مرتبة هامشيّة.

٣ ـ شعورها بالتفوّق، وبغضها الإسلام (بيكر Becker، دوزي Dozy، لامنس Lammens...)، وهذا العالم الإسلاميّ الذليل، الذي يبدو منهزمًا منذ النصف الأوّل للقرن التاسع عشر. فهي تعزو بؤس المسلمين وتأخّرهم إلى الإسلام نفسه.

---

(١) من المفيد مراجعة:

J.D.J. Waardenburg. *L'Islam dans le miroir de l'Occident*. Paris, Mouton et Cie, 1969; H. Hanafi. *op. cit.*, pp. CXLI-CLXXVIII; M. Arkoun. *op. cit., pp. 267-272; H. Djait, «Dimensions de l'orientalisme islamisant», in Le mal de voir (cf., supra)*, pp. 258-266; M. Rodinson, «Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant», *in Le mal de voir*, pp. 242-257.

وله أيضًا: *La fascination de l'Islam*. Paris, François Maspéro, 1981

وانظر أيضًا: إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربيّة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤ (فيه نظر)، وقد خصّت مجلّة الفكر العربيّ الاستشراق بمجلّدين، مج ٣١ و٣٢ (١٩٨٣).

٤ ـ الإسراف في المقارنة، لأنها تقيس الإسلام دائمًا بمقياس اليهوديّة والمسيحيّة.

٥ ـ علمويّتها (scientisme) أي تعويلها المطلق على العلم واكتفاؤها به في حلّ المسائل الفلسفيّة. ويتكلّم حسن حنفي من هذه الناحية على «المناهج السلبيّة الفارضة» (méthodes négatives imposantes) التي تفرض على موضوع البحث طرائق غريبة عنه. وتظهر هذه المحاولات من خلال مناهج متكاملة قد تجتمع عند المؤلّف الواحد، وهي: المنهج التاريخيّ الذي يجمع الظواهر ويرصفها رصفًا على أنها وقائع تاريخيّة، ويُهمل مسألة الأصول النفسيّة، والفكرة، وبنيتها الداخليّة، وتفاعل الفكرة والواقع؛ والمنهج التحليليّ الذي يفكّك الكلّ ويجعله أقسامًا مفرّقة، حتّى يذوب هذا الكلّ، ويتلاشى؛ والمنهج الإسقاطيّ حيث يُضفي الباحث على الظاهرة المدروسة صورة شعوره الذاتيّ وبنيته عوضًا من إبراز صورة الظاهرة وبنيتها الخاصّتين؛ ومنهج الأثر والتأثّر الذي يبذل ما فيه من وسع ليعزو الظاهرة إلى أصول خارجيّة[1].

٦ ـ إفساح مجال واسع لبعض الحقول، كالأقليّات (المسيحيّة أو اليهوديّة...)، والأثر اليونانيّ، والتصوّف...[2]، وإهمال حقول أخرى أساسيّة لفهم الإسلام، كالمؤلّفات التي اعتبرت غير ممثّلة للإسلام (المؤلّفات الشيعيّة...)، والتجربة الإسلاميّة المُعاشة (يُدرس الإسلام من خلال مؤلّفات العلماء، وأُهملت العلاقة بين المسلمين ونصوصهم المقدّسة)، والموروثات المنقولة شفهيًّا، والميثات، والطقوس، والبنى الاجتماعيّة[3]...

أمّا الباحثون الذين ينتمون إلى المجال الثقافيّ المدروس، فيأخذ عليهم حسن حنفيّ «مناهجهم السلبيّة العارضة» (بالعين لا بالفاء) التي يمكن حصرها بالإسراف الخطابيّ. ويبدو ذلك من خلال التكرار أو تحصيل الحاصل الذي يكتفي أصحابه بترداد المعطيات الدينيّة بشكل مختلف من غير إضافة أيّ عنصر

(١) H. Hanafi, *op. cit.*, pp. CXLI-CLXI
وانظر له أيضًا: التراث والتجديد، (راجع ص ٦، حاشية ١ أدناه)، ص ٥٩ ـ ٦٠ و٧٨.

(٢) H. Djait,. *op. cit.*, pp. 261-263

(٣) M. Arkoun, *op. cit.*, pp. 268-271

جديد؛ والتقريظ والدفاع اللذين يرى أصحابها في المعطيات الدينيّة أثرًا رائعًا ينبغي تأمّل أصالته والتغنّي بجماله؛ والجدل والمهاترات اللذين يحوّلان المعطيات الدينيّة إلى انفعالات، وأهواء، وأمنيات لإثارة النفوس؛ والحدس قصير المدى حيث تُدرك المعطيات الدينيّة من الداخل إدراكًا مباشرًا، ثمّ يعبَّر عنها بلغة عقلانيّة لا تخلو من مصطلح سلبيّ يشينها (كالتسويغ، والتقريظ والدفاع، والإثارة. . .)[1].

ولكن عندما انتهت الحرب العالميّة الأولى، وأمام تزعزع العالم العربيّ الإسلاميّ الباحث عن الاستقلال والتجديد من جهة، وتحت ضغط اليسار الأوروبيّ المناهض للاستعمار من جهة أخرى، تطوّرت الأهداف والمبادئ المنهجيّة. فغابت الطموحات السياسيّة شيئًا فشيئًا، وتزايدت المعارف، ولكنّ التنظير والتفكير المنهجيّ ظلاّ غائبين. فلا بُدّ من انتظار الخمسينيّات لمعاينة بداية تطبيق مناهج العلوم الإنسانيّة على الإسلام. ولكن هيهات أن يعمّم هذا النهج. فهو يصطدم أحيانًا بتيّار محافظ عنيد، أو برفض قويّ العزيمة.

فَبِمَ أسهمت المناهج الحديثة في حال كهذه؟

ثانيًا ـ المناهج الحديثة

نعني بالمناهج الحديثة هذه المحاولات التي أدركت ما في المناهج القديمة من نواقص، وأفادت من جديد العلوم الإنسانيّة، فرأت أنّها أفضل بلاءً من سابقاتها، وأرادت أن تحلّ محلّها تمامًا أو إلى حدّ بعيد على الأقلّ.

لا يرمي هذا البحث إلى القيام بعمليّة تصنيف شاملة ودقيقة لهذه المحاولات. فقد فضّلنا التوقّف عند ثلاثة مناهج تتميّز عن سواها بأهمّيّة تنظيرها، واتّساع تطبيقها، وهي:

- «منهج تحليل الخبرات»، الذي اعتمده حسن حنفي،
- و«الإسلاميّات التطبيقيّة» التي أخذ بها محمّد أركون،

(1) H. Hanafi, *op. cit.*, pp. CLXIII-CLXXVIII

ـ و«التحليل البلاغيّ» الذي مارسته مجموعة من الباحثين في جامعة القدّيس يوسف ببيروت.

أ ـ منهج تحليل الخبرات

في سنة ١٩٨٨، نشر حسن حنفي ببيروت كتابًا مهمًّا: من العقيدة إلى الثورة[١]، يُعيد فيه النظر في علم أصول الدين الإسلاميّ: فأعمل فيه فكره من جديد ليستخرج منه رؤية ومغزى جديدَين، بعد أن قام بالمحاولة نفسها في مجال أصول الفقه، في أطروحة ناقشها في جامعة السوربون، ونشرها سنة ١٩٦٥[٢].

أمّا المنهج الذي يقترحه فيريد أن يكون على طرف نقيض من المناهج السلبيّة، وأن يتجاوز المنهج القائم على الحدس. ويتضمّن منهجه هذا عنصرَين: الخبرة والتحليل الاستبطانيّ.

١ ـ أمّا الخبرة فهي «حالة واقعيّة من حالات الحياة اليوميّة يُمتحن فيها الشعور الذاتيّ»[٣]. ومع أنّها محدودة (هي ممكنة الحدوث فحسب)، فهي مصدر كلّ علم ممكن، وعنصُر تحقّق من الأمور، وذلك من خلال ردّ الفرضيّة إلى حيّز الحياة اليوميّة. ويتألّف الوحي من مجمل الخبرات المُعاشة يوميًّا على مدى زمن طويل، وهو ينطلق من حالة إنسانيّة (حالة نموذجيّة). فهو «الواقع نفسه الذي يُحلَّل ويترع إلى حقيقته»[٤]. فيصبح النصّ دليلاً بفضل مجريات ولادته.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ٥ مجلّدات (أنظر: ١/٣٦ ـ ٣٩ مثلاً). وهذا الكتاب جزء من خطّة واسعة عنوانها: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. فبهذا العنوان سبق لحسن حنفي أن نشر (بيروت، دار التنوير، ١٩٨١) كتابًا تناول فيه بالعربيّة القسم الخاصّ بنقد المناهج القديمة ووَضْع منهج جديد، من كتابه: *Méthodes d'exégèse*. ومن المفيد أيضًا مراجعة كتابه: *قضايا معاصرة: في فكرنا المعاصر*، بيروت، *دار التنوير*، ١٩٨١ ثمّ ١٩٨٣، ص ١٧٩ ـ ١٨٢ بخاصّة.

(٢) وانجع ص ٢، حاشية ١ أعلاه؛ وقد عرض منهجه من ص: CXCIX إلى CCXXXIX.

(٣) H. Hanaf, *Méthodes d'exégèse*, p. CLXXI

(٤) *ibid.*, p. CXC

٢ ـ وأمّا التحليل الاستبطانيّ فيمتدّ إلى الأصول العقليّة والمرتكزات الإنسانيّة للفكرة. وحدوده هي الذاتيّة، والتنظير، والتعميم.

ومن جهة أخرى، يتضمّن هذا المنهج ثلاث قواعد: الاختزال، والتركيب، والاتّساع.

١ ـ أمّا الاختزال فهو التخلّي عن الظروف والمناسبات التي وجد فيها النصّ، لأنّه لا يوجد تناسب بين الحدث الحقيقيّ (أي ما جرى) والحدث الكامن في الشعور الذاتيّ (أي ما قُرئ وسُمع، ودخل الذهنّ الإنسانيّ).
٢ ـ وأمّا التركيب فيُتيح استيعاب النصّ على أنّه حقيقة إنسانيّة.
٣ ـ وأمّا التوسيع فيسط «المعنى الذي أدركناه بواسطة الاختزال، فبواسطة تركيب الحالة الجديدة على مثال الحالة النموذجيّة، لإطلاقه حتّى يشمل العالم الحاليّ»[١].

فليس منهج تحليل الخبرات الذي عرضناه أعلاه، إلاّ الصياغة الحديثة للقياس الذي اعتمدته العلوم الدينيّة القديمة: فالاختزال والتركيب يُقابلهما الأصل، أي العنصر الأوّل من عناصر القياس؛ والخبرة المعاشة في الحياة اليوميّة والتحليل الاستبطانيّ يُقابلهما الفرع، أي العنصر الثاني من عناصر القياس؛ والبحث عن التطابق بين المعنى الذي نتوصّل إليه بواسطة الاختزال والتركيب، والمعنى الذي نتوصّل إليه بواسطة الخبرة المعاشة والتحليل الاستبطانيّ، إنّما هو البحث عن التطابق بين علّة الحالة الأصليّة أو النموذجيّة (الأصل) وعلّة الحالة الجديدة (الفرع).

وهكذا يُقيم هذا المنهج الذي يُجدّد موقفه في الحاضر، علاقاتٍ بالماضي. وقد لفت روبير برونشفيك في مقدّمته لكتاب مناهج التفسير (Méthodes d'exègèse) لأحمد حنفيّ، إلى هذه النتيجة التي «بلغت في تجديدها حدّ الثورة مع محافظتها على القديم، التي تُقاوم وتُؤكّد في آنٍ واحد»[٢].

(١) H. Hanafi, *Méthodes d'exegese*, p. CCXXII

(٢) *ibid.*, p. II

ب ـ الإسلاميّات التطبيقيّة

يستعمل محمّد أركون عبارة «الإسلاميّات التطبيقيّة» بالمعنى الذي يستعمل فيه روجيه باستيد (R. Bastide) عبارة «الانتروبولوجيا التطبيقيّة».[1] ففي محاضرة أسهم بها في مؤتمر حول التخصّص بشؤون الشرق (الاستشراق) وأفريقيا وأميركا، نظّمته جامعة باريس الثامنة (بين ٩ و١١ أيّار ١٩٧٤)، انطلق من الحال الراهنة السائدة في الإسلام، والبحوث الإسلاميّة، والعلوم الإنسانيّة، ليحدّد هدف الإسلاميّات التطبيقيّة، والمقصود بها، ومهمّاتها[2].

أمّا هدفها فهو في الوقت نفسه تجاوزٌ بمنهج المستشرقين القائم على التبحّر في العلم، وتجاوز التصدّي للاستشراق[3]؛ وهدفها أيضًا «الالتزام بمقتضيات الفكر المعاصر»، و«الاستجابة بدقّة كبيرة للحاجات العمليّة للفكر الإسلاميّ الحاليّ»[4]. و«الغاية القصوى هي إيجاد الظروف التي يمكن أن يعمل فيها فكر إسلاميّ متحرّر من المحرّمات القديمة، ومن الميثولوجيّات البالية، ومحرّر من الإيديولوجيّات المبعثة من جديد»[5].

---

(١) R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971
إنّ اهتمام محمّد أركون بالاطّلاع على كلّ ما يجري في مجال العلوم الإنسانيّة، وسعيه إلى تطبيق الملائم منه في الدراسات الإسلاميّة لأمر يلفت القارئ. ومن الأمثلة على ذلك: مفهوم الشخصيّة الأساسيّة (M. Dufrenne, *La personnalité de base*, Paris, P.U.F., 1966)
وراجع مؤلّفات محمّد أركون التالية:
Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosohpe et historien, Paris, Vrin, 1970, pp. 55-56; *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973, pp. 233 sqq. («Révélation, vérité et histoire d'après l'œuvre de Ġazālī» *L'Islam: Hier. Demain*, Paris, Buchet/Chastel, 1987, pp. 151 sqq).

وموقف الإسلاميّات التطبيقيّة المتأرجح من أجل الإسهام في الأنتروبولوجيا الدينيّة
(M. Meslin, *Pour une nouvelle science des religions*, Paris, 1973).

ويمكننا أن نتتبّع في مؤلّفاته تأثيرات أخرى، كتأثير غاستون باشلار (G. Bachelard) . . .

(٢) راجع ص ٢، حاشية ٢ أعلاه.

(٣) M. Arkoun, «Pour une islamologie appliquée», *in Le mal de voir*, p. 272

(٤) *Ibid.*, p. 279

(٥) *Ibid.*, p. 279-280

وأمّا المقصود بالإسلاميّات التطبيقيّة فقد حدّده في أمور ستّة:

١ ـ لمّا كان الإسلام يؤثّر في الجماهير (الإيديولوجيّات الرسميّة)، فينبغي التوجّه إلى القضايا الواقعيّة التي تُطرح على المسلمين في حياتهم اليوميّة. فالحالة معقّدة، وتبدو مناهج الإسلاميّات الكلاسيكيّة (المنهج الوصفيّ خصوصًا) غير كافية للإحاطة بها.

٢ ـ ومع التقدّم الأساسيّ في العلوم الإنسانيّة بالغرب، يظلّ الفكر الإسلاميّ قائمًا على نظام من المعارف (épistémè) ينتمي إلى العصور القديمة. فمن ذلك الخلط بين ما هو ميتيّ وما هو تاريخيّ، ومن ذلك الوثوقيّة الأخلاقيّة والدينيّة، وإضفاء القداسة على اللغة، وأحاديّة معنى الوحي... فتطمح الإسلاميّات التطبيقيّة إلى الإجابة عن السؤال التالي: ما هي الشروط التي تجعل الانتقال ممكنًا من نظام معارف ينتمي إلى العهد الكلاسيكيّ، إلى نظام معارف حديث.

٣ ـ ولمّا كان حصر الظاهرة الدينيّة في بنى دين واحد أمرًا غير ممكن، فإنّ الإسلاميّات التطبيقيّة تطمح إلى دراسة الإسلام من وجهتَي نظر متكاملتَين: الموقفُ المقارِن بين الإسلام وغيره من الديانات، بعيدًا عن التقريظ والدفاع، أو الجدل، والسعيُ إلى الإسهام بشيء جديد في حقل الانتروبولوجيا الدينيّة[1].

٤ ـ لقد عَمِلَ الفكر الدينيّ اليهوديّ، والفكر الدينيّ المسيحيّ، والفكر الدينيّ الإسلاميّ حتّى الآن عَمَل أنظمة ثقافيّة يستبعد بعضها بَعضًا. ولا بُدّ اليوم من طرح قضيّة نقد (بمعنى النقد عند كنط) العقل اللاهوتيّ في الديانات الثلاث المذكورة.

٥ ـ وتشكّل الإسلاميّات التطبيقيّة ممارسة علميّة متعدّدة الاختصاصات

---

(١) يؤدّي ذلك إلى قراءة جديدة للقرآن تولّي أمرها محمّد أركون: فيخضع القرآن عندئذ لتجربة النقد التاريخيّ، والبحث المقارِن، والتحليل الألسنيّ... راجع مثلاً:

«Comment lire le Coran», préface à la *Traduction du Coran* par Kazimirsky, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, pp. 11-38; «Lecture de la Fâtiha», *in Mélanges Armand Abel*, Leyde, Brill, 1974, tome I, pp. 18-44.

مرتبطة بالفكر المعاصر ارتباطًا وثيقًا: فلعلم اللسان، وعلم التحليل النفسيّ، وعلم النفس، وعلم الاجتماع محلّها فيها. فمن الضروريّ القيام بتقسيم العمل، من غير أن ننسى أنّه لمّا كان الإسلام دينًا ودنيا، لم ترسم الثقافة العربيّة الإسلاميّة حدودًا ثابتة بين الفلسفة، والكلام، والفقه، والتصوّف، والأدب، وعلوم اللغة، والعلوم الدقيقة نفسها.

٦ ـ وتعتمد الإسلاميّات التطبيقيّة تعدّد المناهج لتجتنب كلّ تقسيم يختزل شيئًا من الغرض المدروس (فلا وجود للمناهج البريئة).

فما هي مهمّات إسلاميّات كهذه؟

تبيّن محمّد أركون وجود قطبَين في المجتمعات الإسلاميّة: ففيها عدم تماثلٍ واتّساقٍ بين المطالبة الإيديولوجيّة «بأصالة» إسلاميّة (راجع التراث)، والانفتاحِ على حداثة ماديّة مسلوخة عن حداثة النظم والثقافة.

فيستخلص من ذلك مهمّتَين للإسلاميّات التطبيقيّة، هما الإجابة عن السؤال الأوّل: ما هو التراث، والإجابة عن السؤال الثاني: ما هي الحداثة؟ وهذان السؤالان مترابطان، لأنّ تحديد التراث مرتبط بتحديد الحداثة، ولأنّه لا يمكننا أن نضطلع بالحداثة ما دمنا نخلط بين التراث الميثيّ والتراث التاريخيّ.

نتبيّن ممّا تقدّم أنّ نقد محمّد أركون للإسلاميّات الكلاسيكيّة هو أقلّ حدّة من نقد حسن حنفي لها، وأنّ محاولته أوسع مدى، وتأخذ بعين الاعتبار بشكل أفضل حال الإسلام الراهنة، والجديد الذي تسهم به العلوم الإنسانيّة [1].

جـ ـ المنهج «البلاغيّ»

ترقى أصول المنهج «البلاغيّ» إلى النصف الأوّل من القرن الثامن عشر. وقد حجب تألّقه منهجُ النقد التاريخيّ زمنًا طويلاً، قبل أن يتعاظم شأنه منذ

(١) طبّق محمّد أركون خطّته في مؤلّفاته المختلفة. فنضيف عن دراساته المذكورة أعلاه (ولا سيّما كتابه: *Pour une critique de la raison islamique*) يُراجَع

«L'Islam, l'historicité et le progrès», *in Actes du colloque sur «Conscience chrétienne et conscience musulmane devant les problèmes du développement»*, Tunis, 1976; «L'Islam et le renouveau des sciences humaines», *in Concilium*, 1976.

ثلاثين سنة تقريبًا. أمّا ميدانه المفضّل فنصوص الكتاب المقدّس.

وفي خريف سنة ١٩٨١، تألّف فريق من الباحثين، من أربعة أساتذة ينتمون إلى كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف ببيروت (رولان مينيه، ولويس بوزيه، ونائلة فاروقيّ، وصاحب هذه السطور)، وقاموا بأبحاثهم في نطاق معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة التابع لجامعة القدّيس يوسف أيضًا، وأفادوا من مساعدته. فطبّقوا على نصوص من الحديث النبويّ أصول التحليل «البلاغيّ» المعتمدة في دراسة نصوص الكتاب المقدّس. وكانوا يرمون إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل راعَتْ النصوص الإسلاميّة المختارة في تأليفها، النسق نفسه الذي اكتُشِفَ في نصوص الكتاب المقدّس. إنّ المنهج المعتمد هو المنهج الذي طبّقه رولان مينيه (Roland Meynet) بعد الكثير من مفسّري الكتاب المقدّس، على إنجيل لوقا بخاصّة [1].

وينطلق المنهج «البلاغيّ» هذا من تحليل مستوى النصوص الشكليّ. فقد ثبت وجود سمات داخل النصّ تدلّ على نمط تأليفه، وهي سمات لغويّة. أمّا العلاقات بين هذه العناصر فهي علاقاتُ تَماثُل أو تَضادّ تظهر على مستوى المفردات، ومستوى الصرف، ومستوى التركيب، ومستوى الكلام (الخِطاب).

وتشكّل السمات اللغويّة التي يتمّ تبيّنها، وجوهًا «بلاغيّة» أساسيّة، وتنتظم العناصر في «البلاغة» الساميّة حسب نوعَين من التوازن:

- التوازن المتوازي (أ - ب - ج - د ... / أ' - ب' - ج' - د' ...).
- والتوازن المشترك الوسط، أو القلب (أ - ب - ج - د / أ' - ب' - ج' - د').

(١) سبق لرولان مينيه أن أقام دعائم منهجه على أسس متينة في عدّة مقالات وكتابين:

- *Quelle est donc cette Parole? Lecture «rhétorique» de l'Evangile de Luc 1-9 et 22-23*, Paris, Le Cerf, 1979.

- *Initation à la rhétorique biblique. Qui est donc le plus grand?* Paris, Le Cerf, 1982.

وانظر أيضًا مقاله: «قضاء سليمان أو القول الفصل: دراسة بلاغيّة»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة)، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، المجلّد الأوّل (١٩٨١)، ص ٥٧ - ٦٩.

فهكذا نتوصّل إلى كتابة النصّ كتابة جديدة حسب ترتيب مختلف؛ ويشكّل ذلك تفسيرًا للنصّ، كما يعيشه القارئ ويراه طبعًا.

إنّ المنهج «البلاغيّ» الذي طُبّق بهذه الصورة، مفيد في نقد النصوص لاختيار الرواية الفضلى، وفي تحديد وحدات النصّ لتبيّن تركيبه. ومن شأن هذا المنهج أن يجعل ترجمة النصّ أشدّ صرامةً أيضًا، وأن يُتيح فهمًا للنصّ يجد ما يسوّغه في بنية النصّ نفسها[1].

* * *

لقد شعر أنصار المناهج التي رسمنا منذ قليل خطوطها العريضة، بأنّها ضروريّة لسدّ ثغرات المناهج القديمة. وهي مناهج تتوجّه بنوع خاصّ إلى الباحثين والمثقّفين، ولكنّ الجماهير الإسلاميّة ليست غائبة عنها. فهذا محمّد أركون يهتمّ بالواقع الاجتماعيّ، وينظر في شروط الانتقال من نظام معارف منتمٍ إلى القرون الوسطى، إلى نظام معارف حديث؛ وهذا حسن حنفيّ ينقد الإيديوليجيّات السياسيّة التي تدعو إلى العلمانيّة وفشلت في محاولاتها للتجديد، ويرغب في إحلال أصول الدين محلّها لأنّها في نظره الوحيدة القادرة على تزويد الجماهير الملتزمة بالإسلام التزامًا عميقًا، سُبلاً جديدة لإدراك العالم، وقواعد جديدة للتصرّف. وهيهات أن تقتصر هذه المناهج على النشاط النظريّ، فقد طُبّقت، وما زالت تطبّق بدرجات متفاوتة في دراسات كثيرة. ونريد في ما يلي أن

(١) صبّت نتائج هذا البحث في كتاب باللغة الفرنسيّة: *Méthode rhétorique et herméneutique. Analyses de textes*، لم يُنشر بعد. ولكن ترجمته العربيّة قيد الطبع.

وتجدر الإشارة إلى باحث آخر ينتمي إلى جامعة القدّيس يوسف ببيروت، حاول التجديد في ميدان تحليل النصوص الإسلاميّة. ففي مقال عنوانه: «Méthode d'analyse de texte appliquée à un passage de Muḥammad ʿAbduh», *Studia Islamica*, fascicule XXXI (1970), pp. 15-28.، تأمّل ميشال ألار (M. Allard) مناهج تحليل النصوص انطلاقًا من آخر ما توصّلت إليه البنيانيّة بعامّة، وعلم الدلالة بخاصّة، بعد ما طبّق رولان بارت (R. Barthes) مبادئ التحليل البنيانيّ على الرياضات الروحيّة (*Les exercices spirituels*) للقدّيس إغناطيوس دو لويولا Saint Ignace de Loyola *Tel Quel*, n° 35, été 1969, pp. 32-54) وأعمال الرسل (محاضرة ألقيت في شانتيي Chantilly بفرنسا، في مؤتمر لمستشرقي الكتاب المقدّس). وقد رمى إلى فهم النصوص العربيّة فهمًا أكثر موضوعيّة وأشدّ إحاطة بجوانب الموضوع المختلفة، فطبّق مبدأ الملاءمة (علاقات التضادّ ذات الدلالة)، ومبدأ البحث عن الرموز (الرموز الزمنيّة، والرموز الدينيّة...). ولكنّ جهود ميشال ألار لم تثمر إلاّ قليلاً، إذ أودت به الحرب الأهليّة اللبنانيّة سنة ١٩٧٦.

نرسم الخطوط الكبرى للإنتاج الحاضر، لنطرح أخيرًا قضيّة تأثير النشاط المنهجيّ النظريّ في المجال التطبيقيّ نفسه.

ثالثًا ـ النشاط الحاضر: اتّجاهاته الكبرى[1]

يمكن التمييز بين أربعة أنواع أساسيّة من النشاطات:

أ ـ تحقيق النصوص، ويأتي في مركز ممتاز. وحسبنا لندرك مداه الهائل أن نتصفّح أخبار التراث العربيّ وأخبار التراث الإسلاميّ، وهما نشرتان تصدران في الكويت بانتظام. ومع أنّ كتبًا على قدر كبير من الأهمّيّة (ابن فُورك، والجوينيّ...) صدرت في السنوات الأخيرة، فغالبًا ما يحقّق الباحثون ـ لسوء الحظّ ـ ما يقع بمتناولهم، أو ما يُتاجرَ به، من غير أن يحسبوا لقيمة الكتب المنشورة حسابًا. أمّا الإغارة على ما سبق نشره، أو نهبه وإصداره في طبعات «جديدة» مسروقة فأمر مألوف. وأمّا انعدام التنسيق في التحقيق والنشر فيؤدّي لدى الباحثين إلى إضاعة وقت ثمين: فليس من النادر أن يحقّق النصّ الواحد باحثان (أو ثلاثة)، يعملان (أو يعملون) في بلدان مختلفة[2]، أو أن يُناقَش النصّ الواحد في مؤسّستين جامعيّتين مختلفتين، لحيازة درجة علميّة معيّنة. فقد حقّق أحد الطلبة نصًّا يتناول أحكام الخنثى المُشْكِل في الفقه الإسلاميّ، وناقشه في جامعة القدّيس يوسف ببيروت سنة ١٩٨٢، لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الإسلاميّة، ثمّ حقّقه طالب آخر وناقشه سنة ١٩٨٥ في جامعة محمّد ابن سعود الإسلاميّة بالمملكة العربيّة السعوديّة لنيل الشهادة نفسها[3]...

---

(١) إستندنا استنادًا أساسيًّا إلى نشرتين بالعربيّة: أخبار التراث العربيّ، معهد المخطوطات العربيّة، الكويت (منذ ١٩٨٢)؛ وأخبار التراث الإسلاميّ، جمعيّة إحياء التراث الإسلاميّ، الكويت (منذ ١٩٨٤)؛ وإلى:

Bulletin critique des Annales Islmologiques, n° 1 (1984), 2 (1985), 3 (1986), 4 (1987).

ينظر أيضًا:

Cl. Gilliot, «Bulletin d'islamologie et d'études arabes», *in. Rev. Sc. ph. th.*, 72 (1988), pp. 121-143. ورأينا من المفيد أن نأخذ بعين الاعتبار أيضًا ما نوقش من رسائل وأطاريح في جامعة القدّيس يوسف ببيروت (منذ ١٩٨٠).

(٢) راجع: أخبار التراث العربيّ، ٢٧/٣٠، و٣٤/٢٥.

(٣) راجع: أخبار التراث الإسلاميّ، ٣/٢٣.

ب ـ ترجمة النصوص والتعليق عليها، وذلك من العربيّة إلى الفرنسيّة بشكل خاصّ. ففي السنوات الأخيرة، كثُرت ترجمات الكتب الصوفيّة بخاصّة، وتتبوّأ مؤلّفات ابن عربيّ (٦٣٨/١٢٤٠) هٰهُنا مركز الصدارة.

جـ ـ الكتب الجامعة، وقوائم المخطوطات (المخطوطات الإسماعيليّة، ومخطوطات المكتبة الوطنيّة بباريس، ومخطوطات الضفّة الغربيّة...)، وكتب المراجع، والفهارس...

د ـ الدراسات (بمعنى العبارة الحصريّ)، ويمكن إدراك مداها من خلال تفحّص قطاعات الإنتاج.

* * *

وليس من الصعب أن نتبيّن أنّ القطاعات المختلفة للدراسات الإسلاميّة تتوزّع أنواع النشاطات المذكورة، بشكل متفاوت الدرجات. وهذه القطاعات هي: حياة محمّد وبدايات الإسلام، والقرآن والعلوم القرآنيّة، والحديث النبويّ وعلومه، والكلام، والفقه وأصوله، والأخلاق، والنظام التربويّ...

وتتمثّل هذه القطاعات بشكل متفاوت الدرجات أيضًا. وتتميّز ثلاثة منها عن سواها باتّساع تمثيلها، وهي:

أ ـ أصول الدين (علم الكلام): نصيب أهل السنة من هذا القطاع على جانب من الأهمّيّة (ابن حزم، الغزالي، ابن الجوزيّ...) غير أنّ بعض الميادين التي صنّفت من قبلُ في المرتبة الثانية لاعتبارها قليلة التمثيل للفكر الدينيّ، عاد الباحثون فأولوها قدرًا كبيرًا من اهتمامهم، ومنها المعتزلة (عبد الجبّار خصوصًا)، والشيعة الاثنا عشرية (الطوسيّ...)، والإسماعيليّة، وإخوان الصفاء، والباطنيّة عمومًا.

ب ـ التصوّف: يتمتّع التصوّف حاليًا ـ على أثر الأبحاث التي وضعها بعض الروّاد مثل لويس ماسينيون (Louis Massignon) وبولس نويا، بإيثار الباحثين الراغبين في الروحانيّات، مع طابعه الهامشيّ نوعًا ما في الأمّة الإسلاميّة. فقد كثرت ترجمات الآثار الصوفيّة، ووضعت معاجم للغة الصوفيّة وكشافات لمصطلحها، وخُصّ المتصوّفة بدراسات عديدة (ويأتي ابن عربيّ في

رأس القائمة)، ودُرست الطرق الصوفيّة على اختلافها، وتجاوز الباحثون نطاق الآثار الصوفيّة العربيّة، ليستكشفوا مجال التصوّف الفارسيّ والهنديّ.

جـ ـ الفقه: إلى جانب أصول الفقه التي تشكّل إلى حدّ بعيد ميدانًا اسلاميًّا صرفًا، وإلى جانب العقوبات والقضاء، خُصّ «الحقّ العام» بمركز مميّز، ولا سيّما النظريّة السياسيّة حسبما وضعها الفقهاء (الماوردي، وأبو يعلى...).

ودون ذلك، تتمثّل الدراسات التي تتناول النّظام التربوي، والعلاقات بين الاسلام والمسيحيّة، والإسلام الحديث أو المعاصر:

أ ـ النّظام التربوي: إلى جانب النظريّة العامّة للنظام التربوي، دُرست بعض القضايا المعيّنة أو بعض المؤلّفين الذين خُصّوا بأبحاث مستقلّة (الغزالي، وابن عبد البرّ...). وغالبًا ما ترمي هذه الدراسات بطريقة أو بأُخرى، إلى اثبات موافقة هذا النّظام لمقتضى العصر، أو تحاول ان تجعله يلائم الأوضاع القائمة.

ب ـ الاسلام والمسيحيّة: من الدّراسات التي ظهرت في هذا الميدان، ما أسهم اسهاماً حقيقيًا في الحوار الاسلامي المسيحي (روجيه أرنلديز R. Arnaldez، ووليم مونتغمري ـ واط W. Montgomery- Watt). ومنها ما عالج مسائل مشتركة بين الديانتين، أو تناول شخصيّات مشتركة (المسيح، والأنبياء....). وفي سبيل مزيد من التعارف، دُرست المسيحيّة من خلال نظرة المسلمين اليها انطلاقاً من نصوص معبّرة (كتاريخ الطبري)، ودُرس الاسلام من خلال بعض وجهات النّظر المسيحيّة، كوجهة نظر بُطرس المكرّم (١٠٩٤ ـ ١١٥٦م) Pierre le Vénérable الذي ترجم القرآن الى اللاتينيّة، أو رامون لول (حوالى ١٢٣٥ ـ ١٣١٥) Ramon Lull الكاتب والكيميائي الفَتَلُوني، ولويس ماسينيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) Louis Massignon المستشرق الفرنسي المختصّ بالتصوّف الاسلامي. ولا يمكننا على هذا المستوى من المعرفة المشتركة بين أتباع الديانتين، ومن الحوار القائم بينهما، أن نعتبر تعبيرًا كافيًا، عن فضل معهد الدراسات الاسلاميّة المسيحيّة التابع لجامعة القديس يوسف بيروت. فمع التمزّق السياسي والديني السائد في لبنان، ومع مصاعب العبور من منطقة إلى أخرى، يتابع باحثون مسلمون وباحثون مسيحيّون العمل معًا في جوّ من الإحترام المتبادل. ومن أجل ما حقّقه هذا المركز تطبيق المنهج

«البلاغي» الذي ذكرناه آنفًا، على نصوص من الكتاب المقدّس والحديث النبوي. ومن جهة أخرى، هل نحتاج إلى التذكير بالدّور الذي ما زالت تمثّله في الظروف نفسها كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة (جامعة القديس يوسف) بعامّة، وفرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة) بخاصّة، من خلال مواصلة اهتمامها بالدّراسات الاسلاميّة، والدعم الذي يُقدّمانه لها. فالى جانب منشوراتها العديدة (الحوليّات، ومجموعة أبحاث...)، نوقش فيها بين ١٩٨٠ وبدايات ١٩٨٩ ما يزيد على ثمانين رسالة او اطروحة تنتمي إلى ميدان الدّراسات الاسلاميّة.

جـ ـ الإسلام الحديث أو المعاصر: مراكز الاهتمام الأساسيّة في هذا المجال هي الإصلاح (محمّد عبده، وعبد الرحمن الكواكبيّ، وإسماعيل مظهر، ووليّ الدين يكن...)، ومحاولات التحديث، وأوضاع المرأة، والقضايا الاجتماعيّة والسياسيّة.

وقد تعدّدت الدراسات الصادرة بالعربيّة حول القضايا التي تُطرح على مسلمي اليوم. وتختلف مواقف الدارسين وسبلهم في فهم الإسلام: فليس من النادر تبيّن تفسيرات متعارضة لنصوص دينيّة واحدة (القرآن والحديث). أمّا المناهج التي يعتمدونها فيوضّحونها في مباحث متفاوتة الطول، أو تأتي بشكل ضمنيّ في أثناء المعالجة، فلا يمكن كشف النقاب عنها إلاّ بواسطة التحليل. ومن الأسماء الجديرة بالذكر في هذا المجال: محمّد خلف الله، وفؤاد زكريّا، ورضوان السيّد، وحسن صعب، وزكي نجيب محمود، ومحمّد النويهيّ... وإنّ تحليل فهمي جدعان الدقيق والواضح لمفهوم التراث يستحقّ التفاتة خاصّة.

ولكنّنا نودّ في هذه العجالة أن نتبّه إلى أمرين:

ـ أوّلهما الأهمّيّة المتزايدة التي يُخصّ بها الإسلام «المُحيط» (شبه القارّة الهنديّة). ولهذا الموقف ما يسوّغه في خصوصيّة هذا الإسلام وقلّة الأبحاث التي خضع لها.

ـ وثانيهما قلّة الدراسات الخاصّة بميادين يصعب سلوكها، نظرًا إلى ضرورة تمكّن الباحث فيها من المناهج الملائمة، وإلى هالة التقديس التي تحيط

بها. ونعني بذلك، النصّ القرآنيّ نفسه، ونصوص الحديث النبويّ، والسيرة (فنحن نفتقر إلى الدراسات النقديّة باللغة العربيّة)، والعبادات نفسها (دعائم الإسلام).

* * *

فبعد أن رسمنا الخطوط الكبرى للوحة الدراسات الإسلاميّة، ماذا يمكننا أن نقول في النقد العنيف الذي وُجّه إلى الاستشراق المتخصّص بالدراسات الإسلاميّة، وفي قيام مناهج جديدة على ساحة البحث العلميّ، وفي نتاجٍ بلغ أوجه.

قد يكون من المفيد التذكير بأنّ كلّ معرفة وكلّ منهج وقف على زمانها. ولا يُستثنى الاستشراق من هذه الملاحظة، ولكنّ لا بُدّ من الإقرار بأنّه لا يمكن رفضه دفعة واحدة. فينبغي أن نحسن استلهام ما حمله إلينا، لأنّه أدّى ـ مع ما فيه من سلبيّات ـ إلى نتائج بارزة في الوثيق، وتحقيق النصوص وترجمتها، ودراسة الوقائع التاريخيّة، وفقه اللغة (كتب النحو والمعاجم). ومن البديهيّ أنّنا سنحتاج دائمًا إلى وسائل بحث مماثلة (نصوص محقّقة تحقيقًا علميًّا، وقوائم، وكشّافات مصطلحات، ودراسات قائمة على التبحّر في البحث، وكتب مبادئ الآداب والعلوم[1]...). وينبغي أيضًا أن نحسن الإفادة من مناهجه في نقد المصادر، والتمييز بين ما هو ميثيّ وما هو تاريخيّ، وتجريد اللغة من هالة القداسة المحيطة بها...

فهكذا يتقفّى الباحثون الغربيّون آثار مَن سبقهم من روّاد الاستشراق المتخصّص بالدراسات الإسلاميّة، مع أخذهم بعين الاعتبار المكتسبات الجديدة. وتنتمي إلى هذا الاستشراق «المهذّب المنقّح»، المعتصم بحبل البحث العلميّ الصرف، أبحاث لويس بوزيه (Louis Pouzet) الدقيقة التي تناول فيها الأربعين النوويّة، أو دمشق في القرن السابع/الثالث عشر، وهي أبحاث تسترعي الانتباه بمدى توثيقها وتبحّرها في العلم.

وينبغي أيضًا أن نُحسن تجاوز الاستشراق، رغمًا عن أنف هذا النزوع إلى

(1) M. Arkoun, *«Pour une islamologie appliquée»*, op. cit., p. 272

المحافظة، الذي لا يزال ماثلاً في الغرب والشرق. فنستطيع أن نفيد ههُنا أعظم الإفادة من المناهج الحديثة، فنجتنب الوقوع في التحيّز الضيّق، ونفسح المجال الواسع للعلوم الإنسانيّة (علم النفس، وعلم الاجتماع، والأنتربولوجيا)، ولتعدّد الاختصاصات، وتنوّع المناهج. فبهذه الطريقة يسعنا السير قُدمًا على طريق الموضوعيّة، واجتناب التمحور العنيد حول الدين، حيث تُردّ الوقائع المعاينة كلّها إلى الإسلام، ويسعنا أن نحسب حساب الإشكاليّات الحديثة، وأن نطرق الميادين المهملة (كالعصور غير الكلاسيكيّة)، والتاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وتاريخ الذهنيّات والعادات... ومع أنّ هذه الاتّجاهات لا تزال في نطاق الممارسة الراهنة محصورة بعدد ضئيل من الأبحاث، فهي تتابع شقّ طريقها، وستزداد نموًّا واتّساعًا في مستقبل قريب، وهذا على أيّ حال ما نرجوه.

فهل ينبغي في هذه الحال أن نستمرّ في الكلام على المستشرقين والمستعربين من جهة، وعلى الباحثين المنتمين إلى البلدان المدروسة من جهة أخرى؟ من الباحثين العرب مَن سلك منذ أمد بعيد سُبل الغرب وأخذ بمناهجه. وقد تزايد عددهم عندما ازدهرت العلوم الإنسانيّة، وتدين لهم الدراسات الإسلاميّة بآثار كثيرة. ولكن لا يسعنا إلاّ أن نأسف مرّة أخرى، للمحاولات القديمة البالية، أو التقريظيّة الإطرائيّة، أو الإيديولوجيّة التي ما زالت صاحبة الغلَبة في بلادنا. فلا بُدّ من اكتساب ثقافة متينة في حقل العلوم الإنسانيّة للتمكّن من مناهج البحث الجديدة. فلولا الثقافة الفلسفيّة الملائمة التي حصّلها حسن حنفي، ومحمّد أركون، وفهمي جدعان وكثير غيرهم، ولولا صلتهم الوثيقة بالعلوم الإنسانيّة، لَما استطاعوا أن يصلوا بتأمّلاتهم وملاحظاتهم الأبستمولوجيّة إلى شاطىء الأمان. فإنّه لَمن غير المعقول، وغير الجائز تاريخيًّا مثلاً أن يستمرّ كثير من باحثي بلادنا، في تخصيص مباحث طويلة في بداية دراساتهم، لتناول عصر المؤلّف الذي يدرسونه، وبيئته، وسيرته، مهملين علاقة ذلك كلّه بموضوع دارستهم. فبهذه الطريقة يعيدون الاعتبار إلى ممارسة بالية، لم تفهم حقّ فهمها، وتنتمي إلى نموذج ينكرونه (هو الاستشراق في مطلع القرن العشرين). ومن المُلِحّ أيضًا أن ندرك أنّ الإحياء والتحديث وحدهما قد لا يكفيان. فلا بُدّ من التضحية، ومن المعاناة الشديدة، ومن إعادة النظر

المستمرّة في الأمور، حتّى يؤول بنا الأمر إلى تجاوز هذه الثنائيّة: المستعربون من جهة، والباحثون المتمرنون إلى البلدان المدروسة من جهة أخرى. فهكذا تتكامل نظرتنا إلى أنفسنا، ونظرة غيرنا إلينا، وتغني كلّ نظرة صاحبتها [1].

ولا بُدّ للدراسات الإسلاميّة في الغرب والشرق على السّواء، من الأخذ بالمناهج الملائمة حتّى تخرج من قوقعتها المحكمة الإغلاق، وتتكيّف مع سائر فروع المعرفة، وتندمج فيها. فلا يعود هناك ـ على حدّ ما يرجوه مكسيم رودنسون (M. Rodinson) ـ حقول تخصّص موقوفة على الشرق (الاستشراق)، أو على الصين، أو على إيران، بل يكون هناك علوم قائمة بذاتها تطبّق على شعوب مختلفة[2].

لقد بدأنا هذا البحث بقول لروبير برونشفيك، ونودّ أن نختمه بقول آخر من أقواله، فنحيّي باحثًا تمكّن مع انتمائه إلى الاستشراق، من تعيين حدوده، والدعوة إلى التجديد. فقد كتب سنة ١٩٦١ ما يلي: «إنّ تعدّد المناهج هو على الأرجح أسلم ضمانة لموقف علميّ بلغ أقصى مداه، ولانفتاح على المستقبل. ولكن حسبما هو محتمل كلّ الاحتمال، ستكون الغَلَبة غدًا عند أفضل علماء الإسلاميّات، للمناهج التي تساعد على الدخول إلى صميم الإسلام، وعلى استخراج مغزى تاريخه وشخصيّته، بكلّ ما نرجوه من صرامة»[3].

---

(١) M. Rodinson, *Fascination*, pp. 119-120

(٢) M. Rodinson, *Fascination*, p. 142.

(٣) «Situation de l'Islamologie», *in Etudes d'Islamologie*, p. 47

صدر عن دار المشرق

في الإسلاميّات

- مدخل الى الفرق الإسلاميّة السياسيّة والكلاميّة، للدكتور ألبير نصري نادر
- مذهب المعتزلة الفلسفي، للدكتور ألبير نصري نادر (بالفرنسية)
- ابن عطاء الله ونشأة الطريقة الشاذليّة، للأب بولس نويّا اليسوعيّ
- نصوص صوفيّة غير منشورة، للأب بولس نويّا اليسوعيّ
- المجموع في المحيط بالتكليف، لأبي الحسن عبد الجبّار بن أحمد (تحقيق الأب هوين اليسوعيّ)
- الخواجه عبدالله الأنصاري المتصوّف الحنبلي، للأب سرج دي بُوركاي
- مناظرات فخر الدين الرازي (تحقيق د. فتح الله خليف)
- القصيدة الشافية (تحقيق عارف تامر)