الافتتاحية

-1-
في البدء والمنتهى

لكل نشرة أكاديمية بداية، وحكاية، هدف، ورؤية. تكبر البداية مع الزمن، أو تصغر. تلد مرة بعد أخرى، حينًا بسلاسة، وحينًا بعُسر شديد. تتغلّب على الصعاب تباعًا أو تسقط عند العائق الأول. تضرب في الأرض عميقًا، تحرّك راكدًا من الأذهان، تؤثّر حالًا أو بعد حين، أو لا يكون لها أيّ جذور، ولا يتأتّى منها أيّ أثر. تلك باختزال، طبيعة المغامرة. وبغضّ النظر عن النتائج والعواقب، هي تستحقّ المحاولة، مرة ومرتين، وأكثر.

أما حكاية النجاح، فترتبط أولًا بالمثابرة، ثم بعمق الرؤية، وأيضًا بخطورة الهدف. وتتعلّق كذلك بالمعيار: أن تكون مجلّة بحثية أكاديمية محكّمة، وأن تكون مستقلّة في الوقت نفسه. الاستقلال هو شرط أساسي لحرية البحث، وهي طريق إلزامي لتطوّر العلوم، وانبثاق العلماء، في تراكم معرفي، وسياق نهضوي. فمن دون حرية الباحث ضمن المعايير المنهجية الصارمة، لا أمل. ومن دون الاستقلال عن دوائر التأثير مهما كان اتجاهها أو طبيعتها، لا إمكان.

«تكوين»، كلمة مفتاحية. تعني كثيرًا من الأشياء في كثير من المجالات. فيها تلمح الرؤية، وتستحضر المجال، وترسم الأفق. وفيها تتعدّد الرؤى والإيحاءات. فأول سفر من أسفار التوراة، هو سِفْر التكوين Genesis. وفي الإصحاح الأول منه: «في البدء خلق الله السماوات والأرض». وفي القرآن، تكرّر فعل التكوين:

﴿كُن فَيَكُونُ﴾ في ثماني مواضع، منها قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البَقَرَة: 117]. والمعنى الدِّيني بادٍ من الكلمة. والتكوين هنا، يعني الخَلْق، والبدء، والولادة، والنشأة. ولا هو مراد المجلة أن يكون هذا اختصاصها بالمعنى الضيق.

أولًا، تهتم «تكوين» بالأبحاث الدِّينية بالمعنى الواسع، أي دون أن تكون مجلة دينية تقليدية؛ والدِّين هو أحد أهم العناصر المكوّنة لاتجاهات التفكير، والتصرّف، والاجتماع، والافتراق، لجهة آثاره، وتجلّياته، وإسهاماته في المجال العام. وهي ترحّب بالكتابات التجديدية التي تخاطب المشكلات المعاصرة، وتطرح معاني غير مطروقة، وتحرّك الفكر في اتجاهات منسية، وفق قواعد البحث الرصين.

ثانيًا، إن «تكوين» تبحث في الظواهر الاجتماعية العامة ارتباطًا بالدِّين، على خطى ابن خلدون، الذي أورد لفظ تكوين في **مقدّمته** حين طرح كيفية تكوين العصبية؛ والعصبية هي مرتكز قيام الدول والحضارات كما يقول. والمعنى الخلدوني لـ«تكوين» بعيد طبعًا عن فعل الخَلْق من عدم، وهو أقرب إلى معنى «تشكيل» العصبية القبلية أو ما يشبهها، وهي موصلة بحسب **المقدمة** إلى المُلك وفق الدورة المعروفة من صعود وسقوط، ثم صعود وسقوط آخر.

ثالثًا، يستعمل المغاربة خاصة كلمة تكوين بالمعنى التربوي، بما يرادف كلمة formation بالفرنسية والإنجليزية والألمانية، أي التشكيل والبناء والتثقيف والتعليم. ولا تخلو كلمة «تكوين»، من هذا المعنى أيضًا، فالتعلّم والتعليم، دورة متواصلة، ومتكاملة الأطراف، والهدفُ تكوين المعرفة العلمية في المجال الذي اختارته ليكون مجالها الأثير.

فبمَ تختص «تكوين» إذًا على وجه الدقة؟ هل تهتمّ على نحوٍ خاص بالمفاهيم

الاجتماعية والبراديغمات السائدة في زمان ومكان، وبالبيانات الإحصائية لحالة من الحالات المدروسة وحسب، أم تتناول العلوم الاجتماعية ونظرياتها ومدارسها عامة، أم العلوم الإنسانية في إطار أوسع، بل العلوم قاطبة لجهة نشأتها وتطوّرها وتأثيرها في ترقية المجتمعات والحضارات؟

هي ليست مجلّة منحصرة بالعلوم الاجتماعية، بل تُعنى بالاجتماع العربي والإسلامي، ماضيه، وحاضره، ومستقبله، كما أنها تناقش بالقدر نفسه الفكر الاجتماعي الذي هو أوسع نطاقًا من السوسيولوجيا بحدّ ذاتها.

وعلى هذا، فإن العدد صفر، ليس تجريبيًا وحسب، بل هو استكشافي أيضًا، وتمهيد لما سيأتي في قادم الأيام...

-2-
علوم الاجتماع والدِّين

منذ أن نشأ علم الاجتماع في الغرب، قبل قرنين، كان أمام روّداه الأوائل، تحدّيان أساسيان: الأول تأكيد علميّته، والثاني تثبيت موضوعيته. في التحدّي الأول، راود أوغست كونت August Comte (ت 1857) طموح إلحاق علم الاجتماع بالعلوم الطبيعية، فأطلق أولًا عليه اسم «الفيزياء الاجتماعية la physique sociale» مع أنّ موضوعه هو حراك الإنسان في بيئته ومحيطه، ماضيًا وراهنًا، حيث مساحة اللايقين أكبر، بخلاف العلوم الطبيعية التي موضوعها المادة في ثباتها النسبي، أو حركيّتها وفق قواعد مستقرة، ومن الممكن توقّع مآلاتها أكثر نسبيًا من إمكانية التنبؤ بسلوك الأفراد والجماعات. فيما دعا المؤسس الثاني لعلم الاجتماع إميل دوركهايم Émile Durkheim (ت 1917) إلى التعامل مع الظواهر الإنسانية الاجتماعية كأنها أشياء (Durkheim, 1967: 8). أما تحدّي الموضوعية في العلوم الاجتماعية، فلا يقلّ صعوبة. موضوع البحث هو الإنسان، والملاحِظ هو كذلك

الإنسان، بأحاسيسه وانفعالاته، ومعتقداته الدِّينية، وانحيازاته الأيديولوجية. ولذا، فإن الموضوعية هنا نسبية، وقد تكون ظرفية، بل مؤقتة.

بهذه الحمولة الإبستمولوجية القلقة، كان تعامل علم الاجتماع مع الدِّين عامة، مشوبًا منذ اللحظات الأولى، بالتوجّه إلى إقصائه، أو تهميشه، وحتى محاولة الحلول مكانه؛ فرائد علم الاجتماع الحديث كونت، الذي وضع هدفًا له منذ أن كان شابًا، إعادة تنظيم المجتمع، ليس ببعده السياسي فقط، بل بكل أبعاد الوجود، كان مُعجَبًا بالكاثوليكية ليس كلاهوت، بل كمؤسسة إنسانية بحت، وإبداع بشري، كما كان يحترم الأشكال الدِّينية البدائية، والوثنية ضمنًا. فهو الملحد منذ مرحلة المراهقة، اعتبر أنّ وجود الإله ليس ضروريًا، وبقي مقتنعًا بأن المعتقدات الدِّينية لا تناسب سوى النفوس الضعيفة، أو الذين تغلب عاطفتُهم عقلَهم. فما هو الدِّين الذي يحتاج إليه الإنسان الحديث؟ يقول كونت: ثمّة كائن كبير يحيط بنا ويتجاوزنا، وهو الذي أعدّ وجودنا، ويمدّه إلى ما بعد موتنا، بحيث تنتفي الحاجة إلى كائن متعالٍ فيما وراء المادة. ويتحقّق الوجود الإمبيريقي (التجريبي) لهذا الكائن بسهولة، وهو الإنسانية. والدِّين الطبيعي عند كونت، هو عبادة الإنسانية le culte de l'humanité (Comte, 1830-1842: 17, 18, 19, 20). أما دوركهايم، فرجع إلى أصل التديّن استنادًا إلى ممارسات الإنسان البدائي، في كتابه: **الأشكال الأوّلية للحياة الدِّينية المنظومة الطوطمية في أستراليا** *Les Formes élémentaires de la vie religieuse le système totémique en Australie*. لقد درس الدِّين الأكثر بدائية وبساطة، مما كان معروفًا في زمانه لدى السكان الأصليين في أستراليا، وذلك بغرض تحليله ومحاولة تفسيره. ولم يدرسه من أجل الاستمتاع بحكاية الغرائب والفرائد، بل من أجل إدراك الطبيعة الدِّينية للإنسان، أي كشف الجانب الجوهري والدائم من الإنسانية (Durkheim, 1960: 1-2).

إنّ المقاربات السوسيولوجية للدّين تأثّرت بقوة كما يقول أنتوني جيدنز

Anthony Giddens، بأفكار المنظّرين السوسيولوجيين الكلاسيكيين:

1 - كارل ماركس Karl Marx (ت 1883)، الذي لم يدرس الدِّين على نحوٍ تفصيلي أبدًا، تأثّر بمن قبله من فلاسفة مطلع القرن التاسع عشر، لا سيما لودفيج فيورباخ Ludwig Feuerbach (ت 1872)، وكتابه الشهير **جوهر المسيحية** *Essence of Christianity*. وبحسب فيورباخ، فإن الدّين ينطوي على الأفكار والقيم التي ينتجها الإنسان في مسار تطوّره الثقافي، ويُرجعها خطأ إلى قوى إلهية. واعتبر ماركس أنّ الدّين هو استلاب ذاتي للمرء، وأنه بصيغته التقليدية سيختفي، وينبغي له ذلك (Anthony Giddens, 2006: 536-537).

2 - دوركهايم، وبخلاف ماركس، صرف زمنًا طويلًا من حياته في دراسة الدّين، مكثّفًا جهده في مجال محدود، لدى المجتمعات القديمة، وكتابه **الأشكال الأوّلية للحياة الدِّينية**، هو أحد أكثر الكتب تأثيرًا في مجال سوسيولوجيا الدّين. واعتقد دوركهايم أنّ الدّين ليس اعتقادًا فقط، بل دوره فعّال من خلال الطقوس والاحتفالات في المجتمعات القديمة لتقوية التضامن الاجتماعي. أما في المجتمع الحديث، فيرى أنّ الدّين يتلاشى، وأنّ التفكير العلمي يأخذ مكانه.

3 - ماكس فيبر Max Weber (ت 1920)، وعلى خلاف دوركهايم، انكبّ على دراسة شمولية للأديان في العالم، ورأى في الدّين قوة تغيير في المجتمع، وهو ما لم يهتمّ به دوركهايم إلا قليلًا، كما أنّ فيبر يتناقض مع ماركس، إذ اعتبر أنّ الدّين ليس قوة محافظة بالضرورة (المرجع نفسه، 537-540).

والدِّين ذو بُعدين: عَقَدي غيبي ومادي شهودي. ولا علاقة للسوسيولوجيا باللاهوت أو العقيدة، إلا من حيث الأثر الاجتماعي، فيكون الدِّين كعامل اجتماعي مجال بحث وإحصاء، دراسةً وتأويلًا. لكن علماء الاجتماع لا يجمعون المعطيات والبيانات من أجل تحليلها، واستنباط النتائج منها وحسب. بل هم

يستخلصون النتائج، ويدعون إلى انتهاج سياسات عامة، لإحداث تغيير اجتماعي معيّن، سواء أكانوا جزءًا من آلة السلطة أم مستقلين عنها. الفارق هنا رقيق ودقيق بين الوضعي (ما هو كائن) والمعياري (ما ينبغي أن يكون). وههنا، تنافسٌ على توجيه المجتمع بين السوسيولوجيا من جهة، والأديان من جهة أخرى.

لقد وُجد العلم الاجتماعي الحديث، منذ نشأته، في علاقة تناقضية تدابرية مع الدِّين. هما في الحيّز نفسه؛ لكنهما يتغايران في المنطلق، والمنهج، والغاية. الدِّين حمّال قيم فردية واجتماعية إلى جانب المعتقدات والطقوس والشعائر، وهو متعالٍ عن الواقع المادي في طبيعته وجوهره. أما السوسيولوجيا، فتصدر عن فلسفات إنسانية تتناول الواقع البشري، وهي تحاول التأثير فيه أيضًا، كما يحاول أهل الدِّين أن يفعلوا؛ بالدعوة، والتبشير، وبناء المؤسسات، وصولًا إلى تشكيل كيانات سياسية ودول ذات سيادة. ومع تغلّب العلمانية على الكنيسة في الغرب، بغضّ النظر عن المكانة الباقية للدِّين في المجتمع هناك، توصّل التغالب بين السوسيولوجيا والدِّين إلى طرح إعادة بناء الدَّين نفسه، ومراجعة دور الكنيسة، وفق الاتجاهات الاجتماعية الحديثة، بالتخلّي عن عقائد والإبقاء على أخرى، أو مجرّد التخفّف من صرامة بعض العقائد والطقوس تحت عنوان المعاصرة والحداثة (Edward Farwell Hayward, 1919: 329-342).

وفيما يتعلّق بسوسيولوجيا الإسلام خاصة، يقول طغرل كسكين Tugrul Keskin إنّ الأصول الدِّينية للإسلام قد دُرست على مدى 14 قرنًا، لكن الفهم المتأتّي من هذه الدراسات لا يمكن أن يفسّر بشكل كامل الأبعاد الاجتماعية الحالية؛ أي التحوّلات السياسية والاقتصادية في عالم اليوم، من نظام مالي عالمي، وسريان نمط الدولة القومية، الاقتصاد النفطي، الرأسمالية الليبرالية الجديدة، الثقافة الشعبية، زيادة التمدْين، وبروز الحركات الاجتماعية. لذا، من أجل فهم هذه الظواهر فيما يتعلّق بالإسلام والمجتمعات الإسلامية، يجب علينا

تطبيق الفهم الاجتماعي للإسلام كما فعل ابن خلدون في **المقدمة** في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. في هذا السياق - كما يقول - فإن دراسة الإسلام كدين هي دراسة محدّدة جدًا. ولذلك، يمكن وصف سوسيولوجيا الإسلام، بأنها دراسة منهجية للأمور الاجتماعية والسياسية، والجوانب الاقتصادية، وتحوّلات المجتمعات الإسلامية في سياق عالم معولم على نحوٍ متزايد. اليوم، بينما يتوافر مزيد من الهياكل السياسية البيروقراطية، أضحى الفرد أقل تديّنًا، وأكثر ميلًا إلى أن يكون عقلانيًا، فيما المجتمع أكثر حداثة وعلمانية من أيّ وقت مضى. ويرى كسكين أننا في العالم المعاصر بتنا أبعد عن الفضاء الاجتماعي، الذي يسود فيه شكل من أشكال التضامن الأكثر ميكانيكية، والدِّين فيه مؤسسة مهيمنة، فيما الاتجاه الحالي هو نحو مجتمع مَقُود اقتصاديًا. وفي هذا المجتمع الجديد، يهيمن الإنتاج الضخم والاستهلاك الشامل على كلّ جانب من جوانب الحياة البشرية، بما في ذلك العلاقات بين الناس. ويستنتج كسكين أنّ الإسلام في هذا السياق، هو الدِّين الأخير في العالم الذي لم يُضبط بعد أو يُعلمَن (Tugrul Keskin, 2011: 3-7).

-3-
الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والإسلام

برز علم الإناسة «Anthropology»، في القرن التاسع عشر خاصة، كمجال أكاديمي يدرس الإنسان البدائي، من كلّ النواحي، الثقافية، واللغوية، والبيولوجية، والأركيولوجية. ثم تطوّر ليمتدّ إلى الراهن، متكاملًا مع السوسيولوجيا الذي يدرس ظاهرات الاجتماع الإنساني من حيث البنى والعلاقات والسلوكات في زمان ومكان محدّدين. الأول مشدود أكثر إلى الماضي ومخلّفاته دون أن ينسى الحاضر، والثاني غارق في مشكلات الحاضر دون أن يُغفل التاريخ وعوامله. يعتمد الأنثروبولوجي على فهم الظاهرة في عمقها، وملاحظتها، ومعايشتها، فيما يبدو السوسيولوجي أكثر تجرّدًا ولجوءًا إلى الإحصاء والاستنباط. ولهذا، حظيت

الأديان أكثر باهتمام الأنثروبولوجيين، بوصفها جزءًا عضويًا من الثقافات. لكن دراسة الإسلام أنثروبولوجيًا لم يكن سهلًا لا في أهدافه ولا منهجياته. لقد طرح طلال أسد في دراسة له عام 2009 سؤالًا عن سبب الاهتمام المتزايد للأنثربولوجيين الغربيين بما سُمّي أنثروبولوجيا الإسلام، في الأبحاث التي تضمّنت كلمة إسلام أو مسلم. وإذ أشار إلى الدافع السياسي وراء ذلك (بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001)، فإنه ثمّة إجابات ثلاث عن السؤال المركزي: هل توجد أنثروبولوجيا للإسلام؟ وكانت كما يلي: 1. لا يوجد في التحليل النهائي موضوع للدراسة تحت عنوان الإسلام. 2. الإسلام هو الوسم المعطى لمجموعة مختلفة من العناصر التي قيل عنها إنها ترجع إلى الإسلام. 3. الإسلام هو كلّ تاريخي مميّز يضمّ جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية. ويورد أسد نماذج من الإجابات الثلاث:

أولًا، ثمّة طرح شجاع لكن غير مفيد، للأنثرولوجي المصري عبد الحميد الزين (ت 1979) في دراسته تحت عنوان: «بعيدًا عن الأيديولوجيا والثيولوجيا: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam». لقد وقف الزين عند الأشكال المتعدّدة للإسلام، والتي هي متساوية واقعيًا، وكلّ واحد منها يستحق الوصف، وهي تعبيرات عن منطق أساسي لا واعٍ. وتوصّل إلى أنّ الإسلام كمقولة تحليلية يتلاشى. وعليه، لا وجود لأنثروبولوجيا الإسلام (Talal Asad, 2009, 1-2).

عبد الحميد الزين كان أنثروبولوجيًا واعدًا، حصل على شهادتي ماجستير في الأنثروبولوجيا، الأولى من جامعة الإسكندرية، والثانية من الجامعة الأميركية في القاهرة. أكمل الدكتوراه في جامعة شيكاغو عام 1970. ويقول زميله دالي إيكيلمان Dale Eickelman إنّ مسار الزين تغيّر بعمق عام 1966، عندما نال منحة لدراسة الدكتوراه في جامعة شيكاغو من مؤسسة فورد Ford Foundation، فوجد نفسه وسط

مقاربات منهجية متنافسة في دراسة الرموز ومعناها، وأساليب متعارضة من المنهجيات البنيوية واللسانيات الشكلية ومقاربات الدِّين بعيدًا عن الدراسات الوظيفية. وغذّت محاضرات كليفورد جيرتز Clifford Geertz (ت 2006) لا سيما تأويلاته للرمزية الدِّينية وتحليلها، رغبته بخوض هذا المجال، وجيرتز صاحب كتاب **الإسلام ملاحَظًا التطور الدِّيني في المغرب وأندونيسيا** *Islam Observed Religious Development in Morocco and Indonesia* (1969). أنجز الزين أطروحته بعمل ميداني في جزيرة لامو Lamu في كينيا، وهي مركز رئيسي للتعليم الإسلامي. وأمضى معظم حياته الأكاديمية في جامعة تامبل Temple University، وكان يعمل على تحليل مطوّل ومعمّق لشعائر الحج في مكة. وكان يسعى في آخر حياته للعودة إلى الشرق الأوسط، والحصول على شهادة في العقيدة والفقه، كي يتمكّن أكثر من مناقشة نظرائه المسلمين، في فهم القدرة اللامتناهية للإسلام على التجدّد الذاتي (Dale Eickleman, 1981: 362, 365). توفي عن عمر 44 سنة.

ثانيًا، وافق مايكل جيلسنان Michael Gilsenan في كتابه **تعرّف الإسلام** Recognizing Islam، عبد الحميد الزين، في أنه لا يمكن إقصاء أيّ شكل من أشكال الإسلام، بذريعة أنه غير حقيقي. أما اقتراحه القاضي بأن تكون الأشياء المختلفة التي يعتبرها المسلمون أنفسهم إسلامية، موجودة في حياة مجتمعاتهم وتطوّرها، فهو بالفعل قاعدة سوسيولوجية معقولة، على أنّ هذا لا يساعد في تحديد الإسلام كموضوع تحليلي للدراسة، وذلك لأنه يقوم على قاعدة أنّ كلّ ما يعتبره المسلمون إسلامًا فهو كذلك، على الرغم من الاختلافات بين المسلمين أنفسهم، على تحديد الإسلام الحقيقي من غيره (Talal Asad, 2009, 2-3).

ثالثًا، اعتبر طلال أسد، أنّ عمل إرنست جيلنر Ernest Gellner (ت 1995)، **مجتمع مسلم** *Muslim Society*، هو الأكثر طموحًا، ويُقدّم نموذجًا أنثروبولوجيًا للأساليب المميّزة التي يتفاعل بها الهيكل الاجتماعي، والمعتقد الدِّيني، والسلوك

السياسي في كلٍّ إسلامي. لكن أسد ينتقد مقاربة جيلنر في سياق إنتاج أنثروبولوجيا للإسلام، وذلك عندما جعله معادلًا للشرق الأوسط وأغفل غير المسلمين فيه. وعندما اعتبر أنّ الإسلام هو الصورة المنطبعة في مِرآة التاريخ المسيحي. وفي العلاقة بين الدّين والسلطة، عكس جيلنر الأدوار بين الإسلام والمسيحية، فأصبح الإسلام بنظره أكثر تسيّسًا من المسيحية، وهو خلاف الواقع التاريخي، كما يتجاهل مقتضيات السلطة التأديبية في التاريخ المسيحي. وهو غير ملائم من الناحية النظرية. المشكلة هنا بحسب أسد، هي محاولة جيلنر تعميم نظرة واحدة عن الإسلام، مع أنه على أيّ باحث في أنثروبولوجيا الإسلام أن يدرك أنّ هناك تنوّعًا كبيرًا في المعتقدات والممارسات الإسلامية (المرجع نفسه: 3-6).

بالمقابل، ظهرت كتابات في ثمانينيات القرن الماضي، تدعو إلى أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا إسلاميتين بدلًا من أنثربولوجيا (أو سوسيولوجيا) الإسلام الذي سبقت الإشارة إليه. منهج الأنثربولوجيا الإسلامية، يعني الانطلاق في الدراسة الأنثروبولوجية من قواعد الإسلام ومبادئه، بدلًا من دراسة الإسلام نفسه أنثروبولوجيًا، أي من القواعد التي أثمرتها الحضارة الغربية. ومن الأعمال التي ظهرت في هذا المنحى، كتاب **علم الاجتماع الإسلامي** *Islamic Sociology* لإلياس بايونس وفريد أحمد، وكتابا أكبر أحمد **نحو أنثروبولوجيا إسلامية** *Toward Islamic Anthropology*؛ و**اكتشاف الإسلام** *Discovering Islam*، وكتاب ميريل واين ديفيز Merryl Wyn Davies (ت 2021) **تعارفوا** *Knowing one another* (Richard Tapper, 1995: 185).

كان علي شريعتي (ت 1977)، قد حاول من قبل، في مجال دراسة سوسيولوجيا الدّين، تأسيس نوع من هذا العلم على قاعدة الإسلام، استمدادًا من مصطلحات القرآن والأدبيات الإسلامية. لقد تبيّن له أنه ثمّة مواضيع غير مطروقة أبدًا من قبل، ولم يتخيّل أنها كانت موجودة. وهو عَكَس المسار السابق فيما يرتبط

بدراسة الإسلام سوسيولوجيًا؛ فبدلًا من تناول آيات معيّنة من القرآن، أو بعض تصرّفات الرسول، أو نظام حياة الرسول، سياسيًا واجتماعيًا وسيكولوجيًا وأخلاقيًا، وتحليلها بوساطة العلم المعاصر؛ مثل علم الفيزياء لتفسير آيات تتناول الظواهر الفلكية، وعلم الاجتماع لاستنباط معانٍ تاريخية وسوسيولوجية من الآيات القرآنية ذات العلاقة، عمد شريعتي إلى استخراج مواضيع من القرآن في التاريخ والسوسيولوجيا والعلوم الإنسانية، باعتبار أنّ القرآن نفسه، والإسلام نفسه، مصدر للأفكار (Ali Shari'ati, 1979: 42-43).

وينطلق مالك بن نبي (ت 1973)، من معادلة التغيير في القرآن في سياق تفتيشه عن طريق النهضة وشروطها، أنّ للتاريخ دورة وتسلسلًا، فهو تارة يسجّل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو تارة يُلقي عليه دثارها، فتنام عميقًا. ولعلّ أعظم الزَّيغ كما يقول أننا نجهل النقطة التي نبدأ فيها تاريخنا، فتبدأ الكارثة، كمثل الكارثة التي أصابت العالم الإسلامي في وقعة صفين (37هـ/ 657م)، فأخرجته من جو المدينة المنورة الذي كان مشحونًا بهدي الروح وبواعث التقدّم إلى جو دمشق حيث تجمّعت مظاهر الترف. ويضيف: يجب التأمّل في سنن التاريخ التي لا تتغيّر ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الفتح: 23]، وكما وضّحها ذلك العبقري؛ عمدة المؤرخين ابن خلدون..

ويقول: في القرآن نص تاريخي تكويني bio- history ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرّعد: 11]. ولا ينبغي تقرير هذا المبدأ بحسب الإيمان به فقط، بل في ضوء التاريخ. وفي نقطة انطلاق الحضارة، ليس أمامنا سوى العوامل المادية الثلاثة؛ الإنسان والتراب والوقت. وفي هذه العوامل ينحصر رأس مال الأمة الاجتماعي الذي يمدّها في خطواتها عبر التاريخ. ولا يختلف تطوّر الحضارة الإسلامية عن تطوّر الحضارة المسيحية، إذ هما ينطلقان من الفكرة الدِّينية التي تطبع الفرد بطابعها الخاص، وتوجّهه نحو غايات سامية (مالك بن نبي، 1986: 47، 48، 50).

أما شارل عيساوي، فيدرس -سيرًا على منهج ابن خلدون- عوامل انتشار الإسلام وانحساره في منطقتين متوازيتين في حوض المتوسط؛ شبه جزيرة الأناضول في الشرق، وشبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا والبرتغال) في الغرب. وأرجع سبب النجاح في دمج الأناضول بالإسلام وفشله في إيبيريا، إلى أنّ الأناضول أكثر جفافًا، ما يسمح للبدو بالعيش والتكاثر والتحوّل إلى قوة متغلّبة، ووجود عوائق جغرافية في إيبيريا. وثمّة عامل أهم، وهو قرب الأناضول من قلب الإسلام العربي الفارسي، وقرب إيبيريا من قلب المسيحية الغربية. أما العامل الأكثر أهمية، فهو العامل الثقافي، إذ إنّ العرب والترك انتصروا بشكل واضح على الشعوب الأرثوذكسية، فيما لم ينجحوا في اختراق الحضارة المسيحية الكاثوليكية، التي لم يشهد العالم مثيلًا لها من حيث التقدّم والقوة (شارل عيساوي، 1996: 22-23).

في خضمّ هذا المعترك، طرح الدكتور ساري حنفي عام 2016 رؤية مغايرة، في العلاقة بين علوم الاجتماع وعلوم الشرع، بما يختلف عن مشهد غلبة العلوم الاجتماعية في أوروبا على الدِّين منذ أواخر القرن التاسع عشر، وعن المسعى الناشئ أواخر القرن العشرين لأسلمة تلك العلوم؛ فمن جهة، رفض مفهوم أسلمة العلوم، ومنها أسلمة العلوم الاجتماعية. ومن جهة أخرى، رأى فائدة في التكامل، بين العلوم الشرعية والاجتماعية، دون أن يعني ذلك رفضًا للأطر الغربية، بل الإفادة من التراثين المحلي والعالمي معًا (ساري حنفي، 2016). لكنه بعد خمس سنوات، سيبدو مائلًا إلى تغليب علوم الاجتماع على علوم الشرع، دون أن يتخلّى عن التكامل المشار إليه آنفًا، عبر كتابه الصادر عام 2021 تحت عنوان: **علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة - أليس الصبح بقريب**. وذلك من باب دمج علم الاجتماع بعلوم الشرع، والدخول إلى آلية الاجتهاد الفقهي نفسها، كي يبدأ التغيير من داخل.

هشام عليوان

المراجع

- بن نبي، مالك (1986). **شروط النهضة**. دمشق: دار الفكر.
- حنفي، ساري (2016). «أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات». **المستقبل العربي**، العدد 451، (أيلول/سبتمبر)، صص. 45-64.
- عيساوي، شارل (1991). **تأملات في التاريخ العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- Asad, Talal (2009). ''The Idea of an Anthropology of Islam''. *Qui Parle*, Spring/Summer, Vol. 17, No. 2: Duke University Press, pp. 1-30.
- Comte, Auguste, (1830-1842). *Cours de philosophie positive*, introduction et commentaires par Florence Khodoss.
- ————, (1851-1854). *Système de politique positive* Extraits des tomes II et III du Système de politique positive publié entre 1851 et 1854: version numérique par Jean-Marie Tremblay.
- Durkheim, Émile (1960). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ————, (1967). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- El-Zein, Abdul Hamid. (1977). "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam". *Annual Review of Anthropology*, pp. 227-254.
- Giddens, Anthony (2006). *Sociology*. UK: Polity Press.
- Hayward, Edward Farwell (Jul., 1919). ''The Reconstitution of Religion'', *The Harvard Theological Review*, Vol. 12, Nº 3, Cambridge University Press, pp. 329-342.
- Keskin, Tugrul (2011). *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*. UK: Ithaca Press.
- Shari'ati, Ali (1979). *On The Sociology of Islam*. Berkeley, USA: Mizan Press.
- Tapper, Richard (July,1995). "Islamic Anthropology" and the "Anthropology of Islam". *Anthropological Quarterly*. Vol. 68, No 3. The George Washington University Institute for Ethnographic Research, pp. 185-193.