محمد البشير رازقي، التنوير وهاجس المعرفة ونشأة الحداثة في تونس: دراسة مقارنة بين إنتاج الفتوى لدى قاسم عظّوم (١٥٢٣– ١٦٠١) ورهانات البحث العلمي عند رينيه ديكارت (١٥٩٦– ١٦٥٠)، العدد الثاني، ص١٢٧– ١٥٨.

التنوير وهاجس المعرفة ونشأة الحداثة في تونس:
دراسة مقارنة بين إنتاج الفتوى لدى قاسم عظّوم (1523– 1601)
ورهانات البحث العلمي عند رينيه ديكارت (1596– 1650)

د. محمد البشير رازقي

جامعة تونس– تونس

الملخّص:

يرتكز هذا البحث على محاولة نقد مجموعة من الصور النمطيّة حول احتكار أوروبا لنشأة الحداثة المرتكزة أساسًا على حشر العالم الإسلامي ضمن عصور وسطى طويلة أو "انحطاط الألف عام". وما استتبع ذلك من محاولة تشكيل وإنتاج أصول خاصّة بالحضارة الغربيّة من خلال ربطها بـ"الأقانيم الثلاثة" التي ارتكز عليها التنوير اليوناني هي "الخير" و"الحقيقة" و"الجمال"، وما استتبع ذلك من ثلاثيّة أخرى وهي التي اعتمدت عليها الحضارة الغربية وهي "الانسان" و"الطبيعة" و"التاريخ". وفرضيّة البحث الأساسيّة هي أنّ المفتي التونسي قاسم عظّوم من خلال منهجه البحثيّ وتقنيات إنتاج معارفه وفتواه لم يكن متخلّفا ومختلفا عن فكر ومناهج بحث رينيه ديكارت عن "الحقيقة". ومن هنا تبرز أهمية دراستنا لزمن عظوم ومقارنتها برينيه ديكارت وهو شخصية معاصرة له تقريبا وتعدّ من أهم مؤسسي الحداثة الغربية. فدراستنا للمفتي ومعارفه وتوظيف منهج الدراسات المقارنة يعدّ أمرا مهما من أجل تغيير زوايا النظر، ومزيد تفهّم خُطاطة نشأة مفاهيم مثل الحداثة والتنوير وعلاقتها بممارسة وإنتاج الفتوى وبالفكر الإسلامي عمومًا في فجر الفترة الحديثة، فنحن نتحدّث هنا عن محور "التراث الإسلامي وإشكاليّة التنوير".

الكلمات المفتاحيّة: التنوير؛ الحداثة؛ تونس؛ قاسم عظّوم؛ رينيه ديكارت.

Mohamed Bechir Rezgui
University of Tunis
Rezgui.medd@gmail.com

This research based on trying to criticize a set of stereotypes about Europe's monopoly on the emergence of modernity, based mainly on the cramming of the Islamic world within the long middle Ages or "the degeneration of a thousand years". The consequent attempt to form and produce a genealogy of Western civilization by linking it with the "three hypostases" on which the Greek Enlightenment was based is "goodness", "truth" and "beauty", and what followed from that of the other three which is the one upon which Western civilization relied, namely "Man", "Nature" and "History". The basic thesis of the research is that the Tunisian mufti Qassim Azzum through his research method and techniques for producing his knowledge and fatwa was not different from the thought and methods of Rene Descartes' research on "the truth".

Hence the importance of our study of great times and its comparison with René Descartes, who is an almost contemporary figure to him and is considered one of the most important founders of Western modernity. Our study of the mufti and his knowledge and employing the methodology of comparative studies is important in order to change the viewing angles, and more understanding of the plans of the emergence of concepts such as modernity and enlightenment and its relationship to the practice and production of fatwa and Islamic thought in general at the dawn of the modern period, we are talking here about the axis of "Islamic heritage and the problem of enlightenment".

Keywords: Enlightenment; Modernity; Tunisia; Qassim Azzum; René Descartes.

المقدّمة:

يرتكز هذا البحث على محاولة نقد مجموعة من الصور النمطيّة حول احتكار أوروبا لنشأة الحداثة المرتكزة أساسا على حشر العالم الإسلامي ضمن عصور وسطى طويلة أو "انحطاط الألف عام"[١]، وما استتبع ذلك من محاولة تشكيل وإنتاج أصول خاصّة بالحضارة الغربيّة من خلال ربطها بـ"الأقانيم الثلاثة" التي ارتكز عليها التنوير اليوناني؛ وهي "الخير" و"الحقيقة" و"الجمال"[٢]، وما استتبع ذلك من ثلاثيّة أخرى اعتمدت عليها الحضارة الغربية؛ هي "الانسان" و"الطبيعة" و"التاريخ"[٣]، والمتشابكة بدورها مع ثلاثية "الذات" و"الجسد" و"العالم"[٤]. ومنهجيًّا تعتبر الدراسات المقارنة بين الفاعلين الاجتماعيين مهمة جدًّا من أجل الفهم والتفسير[٥]، سواء من خلال مقارنة السرديّات المنتجة عبر أزمان مختلفة، أو مقارنة بين فاعلين اجتماعيّين يحملان قواسم مشتركة واختلافات متنوعة، خاصة إذا ما حاولنا إزالة "الأساطير" المنتجة وتفهّم الرهانات الحقيقية للفاعلين الاجتماعيين، حيث لا نعدم تواجد "تنوير" إسلاميّ[٦]. فالحداثة حداثات، فهي مُنتج انساني بامتياز لا يمكن احتكاره من طرف حضارة ما وليس شيئا "لا يمكن إلاّ للبيض فقط تذوّقه"، بل يمكن أن يكون مفهوم الحداثة نفسه في صيغته المتمركزة حول ذاتها أوروبيًّا مفهومًا "مخترعًا"؛ "فالحداثة مفهوم نحته المحدثون من أواخر القرن التاسع عشر وحتى الوقت الحالي"[٧]. وكلّ مجتمع يُشكّل حداثته من أجل تلبية رغبة مجتمعيّة، فهي خاضعة لسياقات خاصة بأهاليها وفاعليها الاجتماعيّين. وكانت البلاد التونسية خلال القرن السادس عشر الميلادي متشابكة مع سياقاتها الخارجية[٨]. كما أنّ هذا القرن عمومًا كان زاخرًا ومُتخمًا بالرهانات الدوليّة خاصة على مستوى المتوسّط[٩].

3. الانسان ومركزيّة Humanisme ومعرفة الحقيقة[١٠]:

تعد النوازل الفقهيّة منبعًا مهمًّا لفهم ممارسات وتمثّلات الفاعلين الاجتماعيين[١١]، وقد استخدم قاسم عظوم مصطلحات عديدة عند حديثه عن القواعد الفقهية مثل "القاعدة" و"القانون" و"الضابط" و"الأصل"[١٢]. وتكمن أهميّة القواعد الفقهية التي وظّفها عظّوم في كونها تختصر تراكمًا فقهيًّا كبيرًا من خلال جملة قصيرة ومفيدة وذات معنى، وهذا ما يُجنّب التشعّب الشديد. وهذا المبدأ يدعّمه رينيه ديكارت René Descartes، ويبرز لنا ذلك من خلال قوله: "مثلما توفّر كثرة القوانين في أغلب الأحيان أعذارا للرذيلة، بحيث تكون

الدولة أكثر تنظيما بقدر ما تكون قوانينها قليلة، وبقدر ما يُثابر الناس على احترامها"[١٣]. وقد وظّف عظّوم في أجوبته مجموعة من القواعد الفقهية التي تُحيل إلى أهميّة الذات الإنسانيّة في عمليّة التشريع والفتوى، حيث إن الفقيه يحرص دائمًا على "حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسب ثم المال فالعرض"[١٤]؛ فـ"الأعراض والأموال كليّتان من الكليّات التي أجمع الملأ على حفظها"[١٥]. وقد ارتبطت مقاصد الشريعة الخمسة تاريخيًّا مع هاجس الرغبة في تدبير الاختلاف[١٦] فإذا فالبعد الأخلاقي والإنساني حضوره أساسي في ممارسة الفتوى حيث إن "قاعدة وسيلة الواجب واجبة... كوسيلة المحرّم مُحرّمة"[١٧]. وهذه القولة تدحض تماما قولة مكيافلّلي حول الغاية تبرّر الوسيلة[١٨]، الذي كتب كتابه الأمير في نفس الفترة التاريخية تقريبا التي عاش فيها عظوم، والذي كان دائمًا ما يحرص على التذكير في فتاويه: "القاعدة أنّ الوسائل تتْبع مقاصدها"[١٩]. فمن أكثر هواجس المفتي دفع الظّلم والحرص على العدل والتذكير الدائم بأنّ "القاعدة...لا يؤاخذ أحد بذنب غيره"[٢٠]، و"الأصل عدم الغبن"[٢١]. والحرص على الحقوق يصل إلى درجة عدم حصانة المفتي والفقيه والقاضي من العقوبة إذ "تُتصوّر التهمة في المفتي كما تُتصوّر في حقّ القاضي والشاهد، وهي جرحة في حال ثبوتها"[٢٢]. ثبوتها"[٢٢].

نلاحظ أنّ الفرق بين عظّوم وديكارت هو ميدان الاشتغال، حيث يقول ديكارت: "عقدت العزم على أن لا أبذل الوقت الذي بقي في حياتي إلاّ في السعي إلى الحصول على معرفة بالطبيعة"[٢٣]. وهذا الاختلاف لا يمنع كثرة القواسم المشتركة بين عظّوم وديكارت، خاصّة هواجسهم المتشاركة لمعرفة الحقيقة، حيث يبرز ديكارت اهتمامه المفرط بمسألة "الحقيقة"، سواء "الحقيقة في بعدها المنهجي –طريقة الشكّ–، أو الحقيقة في بعدها الأنثروبولوجي – الإنسان أو مشكلة النفس والجسد"، و"أساس كلّ هذا المعرفة بحقيقة الذّات وحقيقة الإله وحقيقة العالم"[٢٤]. وانطلاقا من أنّ منظومات القيم تمثّل مرتكزات حضاريّة مهمّة للوجود والتأثّر والتأثير[٢٥]، فقد أبرز لنا رينيه ديكارت، مثله مثل عظّوم، اهتمامه بمركزيّة الانسان وخاصّة هوسه بمعطى الفضيلة، ولهذا نلاحظ تشابها بين حرص عظوم على حفظ الكليات الشرعية الخمسة وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وبين ديكارت حينما أراد استغلال العلوم من أجل حماية الأفراد، حيث يقول: "وهو أمر ليس محبّذا فقط من أجل اختراع ما لا يحصى من الوسائل التي تجعلنا نتمتّع دون عناء بثمار الأرض وكلّ المنافع الموجودة فيها، بل كذلك وبصفة رئيسة من أجل حفظ الصحة"[٢٦]. وفي مقام آخر يذكّرنا

بأهميّة "اللذين يتوقون عمومًا إلى خير البشريّة"[٢٧]، وأنه "لا قيمة البتة لمن لا يفيد أحدا"[٢٨]. ويسعى الانسان دائما إلى تعلّم "التحكّم في إرادتنا بتمييز الطيّب من الخبيث وإدراك الفرق الحقيقي بين الفضائل والرذائل"[٢٩]. ويحرص ديكارت على "توفير الخير العام لكلّ النّاس، بقدر ما يكون ذلك باستطاعتنا"[٣٠]. كما يذكّر ديكارت بتساوي البشر حيث إن "العقل أو الصواب...هو الشيء الوحيد الذي يجعل منّا بشرا ... لا تفاوت إلاّ بين الأعراض لا بين صور أفراد النوع الواحد أو طبائعها"[٣١]، خاصة وأنّ "الصواب (العقل) أعدل أشياء الكون توزّعا بين بين النّاس"[٣٢]. ويقول في إطار آخر في ظلّ حضور هاجس أخلاقي: "نتعلم التحكم في إرادتنا بتمييز الطيب من الخبيث وإدراك الفرق الحقيقيّ بين الفضائل والرذائل"[٣٣]. وهنا يجتمع حسب مترجم الكتاب "الطريقة والحقيقة والأخلاق"[٣٤].

ونلاحظ أنّه رغم ما تدّعيه المركزية الأوروبية كون الحداثة ارتكزت أساسا على محوريّة الإنسان في الكون، وما استتبع ذلك من نشأة الفردانية[٣٥]، وما ترافق ذلك من نشأة التيّار الإنساني Humanism بداية من النهضة الأوروبية، إلّا أنّنا نسجّل أن الإسلام، انطلاقا من الخطاب القرآني، جعل من الإنسان "محور الخطاب القرآني" خاصة من خلال التركيز على تيمة "الحقوق" وإجبارية توفيرها[٣٦]. وهذا المعطى أكّده بوضوح شخصيّة المفتي قاسم عظوم[٣٧]. فقد وظّف قاسم عظّوم عددا مهمّا من القواعد الشرعيّة من أجل دفع الظّلم وحماية الحقوق. فمن يقدّم شهادة مُجملة غير مفصّلة لا تقبل شهادته حيث إن "الإجمال في المشهود به مبطل للشهادة"[٣٨]، ولا يُؤخذ بالشهادة المتناقضة؛ فـ"اختلاف قول المؤتمن يقتضي كذبه ويوجب تضمينه"[٣٩]، أو الشهادة المضطربة حيث إن "اضطراب قول المدمّي يُسقط تدميته"[٤٠]. والفقيه يتحرّز من الشهادة الفضفاضة العامّة فـ "الأعمّ ما زاد فردًا والأخصّ ما زاد قيدا"[٤١]. كما ينتقي الفقيه شهادته مثل حالة "إقرار الصبيّ لغو"[٤٢].

وقد حرص قاسم عظّوم، في سبيل سعيه إلى معرفة الحقيقة وإصدار فتاوي عادلة ومنصفة، أن يضع النّازلة ضمن سياقاتها المختلفة الزمانيّة والمكانيّة وتنوّع الفاعلين الاجتماعيّين حيث إن "الحكم إنّما يتعلّق بمعيّن ولمعيّن وبشهادة معيّن"[٤٣]. ومن ناحية أخرى كان المفتي يسعى إلى معرفة تاريخ وقوع النّازلة حيث "لا بدّ للشاهد أن يُؤرّخ شهادته"[٤٤]. ويحرص المفتي على تدوين تاريخ كلّ نازلة وكتابة أسماء الشهود[٤٥]، مع أخذ الحيطة من إمكانيّة تزوير إمضاءات الشهود عند استخدام الشهادة مستقبلاً حيث إنه "لا تجوز الشهادة على خطّ الشهود ولو عرف الشاهد خطّه وما عندي فيه خلاف؛ لأن الأزمنة حالت وحال

الناس، وكثر الضرب على الخطوط وقلّ تمييزهم لها"[٤٦]. ومن شروط قبول شهادة الأفراد أن يكون الشّاهد صاحب أمانة ودين، والرجل "المزكّى في السرّ" والرجل "المبرّز في العدالة بغير العداوة"[٤٧]. هنا يسعى المفتي إلى معرفة حيثيّات النّازلة مثل طبيعة العلاقات الشخصيّة بين أطراف النّازلة فـ "العداوة مُبْطلة شهادة العدوّ على عدوّه باتّفاق المذهب المالكي..."[٤٨]، أو "شهادة المديان المعسر لربّ الدَّين باطلة"[٤٩].

ومن ناحيته اعتمد ديكارت في كتابه "البحث عن الحقيقة بالنّور الطبيعي" على "الحوار"؛ وهو "أسلوب شائع في الأوساط العلمية والفلسفية على حدّ السواء في القرن السابع عشر، المعروف بـ"قرن المحاورات"[٥٠]. وهذه التقنية الحوارية مرتبطة بالنظام المعرفي للعصر "وانبثاق علم جديد"[٥١]. وهناك من قال عن الكتاب أنه: "مشروع متكامل يبدأ بالمعرفة ليصل في جزء آخر إلى الأخلاق"[٥٢]. وقد اعتمد ديكارت في هذا الكتاب على مجموعة من التقنيات وهي "التحديد Détermination والتوضيح Clarification والتمييز Distinction"[٥٣]. و"نستخلص أن أساس الحوار هو السؤال وليس الإجابة"، وهو "تشريع للاختلاف والابداع، والحوار بهذا المعنى هو تأسيس لطريقة مغايرة في التفكير وذلك أحد مقوّمات الحداثة"[٥٤].

نلاحظ إذا أنّ الثلاثيّة التي تعتمد عليها منهجيّة ديكارت، وهي "التحديد" والتوضيح" والتمييز"، لا تختلف بتاتا على المنهج الذي اتبعه عظّوم في تحقيق نوازله والحوادث المعروضة عليه، فعظّوم يعتمد الحوار مع أطراف نوازله، وأيضا من خلال تحديده للزمان والمكان وحيثيّات الحدث وطبيعة الفاعلين الاجتماعيّين وهواجسهم؛ فهو في الحقيقة يقوم بالتحديد والتوضيح والتمييز.

5 -هاجس المعرفة ونشأة الحداثة:

نلاحظ بداية "إنّ العقل الغربي يُولي الولادات كل عناية، فمدة ما قبل الولادة تشكل بحد ذاتها مؤسّسة"[٥٥]؛ فالأصول أو الولادات التي ارتكزت عليها الحضارة الغربية أنتجت صورًا نمطيّة وممارسات وَصْمٍ لم تكن حكرا فقط على الحضارة الإسلامية وإنما امتدت لتشمل الجميع من خلال الإثنو -مركزية الأوروبيّة. وقد اخترنا القرن السابع عشر لأهميته ضمن هذا الإطار المعرفي، وبسبب الرهانات والهواجس المعرفيّة التي يحملها؛ إذ "تُعزى بشائر الحداثة عادة إلى القرن السابع عشر، فهو قرن كبار العقلانيين"[٥٦]. كما أنّ "مغامرة العقل منذ القرن السابع عشر قد أنتجت أشكالاً من العقلنة Rationalisation والعقلانية

Rationalité، والتبرير العقلاني، في آن واحد وبصورة غير متمايزة"[٥٧]؛ ففي "معظم الحقب وبصورة فريدة منذ نهاية القرن السابع عشر، يوجد نموذج قد فرض نفسه هو نموذج الصراع بين القدامى والمحدثين"، وهذه الظرفيات أسست "الأزمنة الحديثة"[٥٨]. وقد ارتكز هذا العصر أساسا على "اخضاع الواقع في ذاته لقوانين الفرد العارف"[٥٩]. ويعتبر ديكارت من أهمّ مؤسسّي مؤسسّي "الأزمنة الحديثة"[٦٠]. وارتقى الانسان مع ديكارت "مرتبة سيّد الطبيعة ومالكها"[٦١]. فليس صدفة إذ إنه بداية من القرن ١٧ بدأت هواجس منهجيّة وبحثية تبرز خاصة فيما يتعلّق بالاستقراء والاستنتاج: "فالاستقراء والاستنتاج مترابطان ومتعاكسان، إذ أنّ الاستقراء هو التراجع Régression التحليليّ الذي يتيح فيما بعد التدرّج بواسطة التركيب Synthèse"[٦٢]. ونحن هنا في هذا العمل سوف نقارن بين السبل التي اتّخذها ديكارت وعظّوم من أجل "انتزاع المعرفة" ومعرفة الحقيقة. وندرس طبيعة كل نظام معرفيّ أنتجه كل منهما.

أمّا قاسم عظوم فينتمي إلى عائلة علمية مشهورة، وهي عائلة العظاظمة، وأصلها من مدينة القيروان، و"عائلة عظوم اشتهرت بالعلم في المجتمع التونسي وفي مدينة القيروان خاصة"[٦٣]. وعند استقراره في مدينة تونس سعى عظّوم إلى أن يحافظ على شبكة علاقات فقهيّة مع عدد كبير من المفتين المقيمين في مدن أخرى مثل باجة[٦٤]، أو المنستير[٦٥]، فقد لعب دور الفقيه المساهم في تناقل المعرفة من خلال إنشاء شبكة معارف تتخلّل الجغرافيا الواسعة[٦٦]، فقد كانت تأتيه الأسئلة وهو في مدينة تونس من أماكن مختلفة من البلاد التونسيّة مثل القيروان وسوسة وغيرها[٦٧]. ومن خلال المراجع والمصادر التي اعتمد عليها عظوم نلاحظ انفتاحه على فقهاء من المشرق والمغرب والأندلس[٦٨]. وممارسات عظّوم تؤكّد أطروحة رجب شانتورك Recep Şentürk حول علاقة قدرة الفقيه على جلب وتكوين فقهاء المستقبل وبناء شبكة علاقات علميّة عابرة للحدود الجغرافيّة، حيث نلاحظ الحرص على تبيين أن طلبة عظّوم كانوا من أماكن جغرافية مختلفة وليسوا من تونس فقط، كما نسجّل الحرص على ذكر الإنتاج الفكري الذي صاحب هؤلاء الطلبة ومساهمته بالتّالي في تأسيس الجماعة العلميّة وسلسة الحديث وبالتّالي المكانة العلميّة[٦٩]. ومرتكزًا على هذا الرصيد المعنوي والعلمي عايش قاسم عظّوم أزمات كثيرة خاصّة مع وصول العثمانيين إلى البلاد التونسيّة سنة ١٥٧٤[٧٠].

من ناحية أخرى يُجمع عدد كبير من الباحثين على أنّ "العقلانية المطلقة قد نشأت حقّا مع ديكارت" (١٥٩٦– ١٦٥٠)[٧١]. كما أنّه هناك من اعتبر كتاب "حديث الطريقة" هو

"أورغانون الحداثة"[٧٢]، ويُمثّل الكوجيطو الديكارتي "مفتاح الفكر الحديث"[٧٣]. من هنا تبرز أهمية بحثنا من خلال مقارنة بين عظوم وديكارت. فهم أولاً متعاصران، وثانيًا أبناء مناخ متوسّطي يتأثّران بتقلباته وظرفياته وبُناه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والذهنيّة، وثالثًا لكونه منهجًا مهمًّا لإعادة تبيّن ومراجعة جغرافيّة تشكّل خُطاطة الحداثة ورهانات ميلادها وطبيعة فاعليها الاجتماعيين. فديكارت يُطلق عليه "فيلسوف الحداثة"[٧٤]. ويعد كتاب "البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي" "تحوّلاً من مقاضاة فيلسوف الحداثة والاعتراض على فلسفته إلى مقاضاة ديكارت للمذهب المدرساني ونقضه...وهو تقويض الفلسفة المدرسانية وتأسيس فلسفة الحداثة"[٧٥]. ومن مقوّمات الممارسة الحوارية لدى ديكارت: "هو إجراء منهجي من مقوماته التريّث والتنظيم والترتيب"، ومن هنا نقول كما قال إرنست كاسيرير "ديكارت بإبداعه لفنّ التفكير أضحى مبدعا لفنّ التعليم"[٧٦]. وقد أبرز ديكارت هواجسه بخصوص بناء وإنتاج "طريقة" للفهم والبحث عن الحقيقة حيث إن "الطريقة (أي المنهج) ضرورة في البحث عن الحقيقة"[٧٧]، وهو يعني بالطريقة "جملة قواعد يقينيّة سهلة تعصم كلّ من يراعيها بصرامة من حمل الخطأ محمل الصواب"[٧٨]. ولهذا يقول ديكارت: "أنا أفكّر فإذا أنا كائن"، وديكارت يعج هذه الحقيقة "نقطة أرخميدس" و"الأرض الصلبة" أي "النقطة الثابتة التي يستطيع أن يركّز عليها نظاما جديدا"[٧٩].

تاريخيّا اعتمد المفكرون المسلمون تقنيات عديدة للتعرّف وتقصّي الحقيقة، وقد اعتمد أساسًا على "المخاطبة البرهانية والمخاطبة الجدلية والمخاطبة الخطبية والمخاطبة السوفسطائية"[٨٠]. وأيضًا "القياس على الإطلاق هو قول تُوضع فيه أشياء أكثر من واحد ... فالقياس البرهاني هو الذي يكون من مقدمات صادقة أوليّة، والقياس الجدلي هو الذي يكون من مقدّمات ذائعة محمودة، والقياس السوفسطائي هو الذي يكون من مقدمات يظن بها أنها صادقة، والقياس المشاغبي هو الذي يكون من مقدمات يظن بها أنها مشهورة"[٨١]. و"صناعة الجدل صناعة عامّة ... وغرض هذه الصناعة هو أن تعمل من مقدّمات مشهورة قياسا في إثبات رأي ما أو إبطاله"[٨٢]. و"وينبغي للجدليّ أن يستعمل الاستقراء مع العوام فهم إليه أمْيل، والقياس مع أهل الحكمة والتخرّج في العلوم"[٨٣]. كما احتلّ مفهوم الحرية مكانة مهمة في الإسلام[٨٤]، إلى جانب مواضيع أخرى مهمّة مثل الصلاح والفساد في الإنسان والعمران[٨٥]، والنظام القيمي في الدين والمجتمع[٨٦]، وقضايا السلام والعدالة والرحمة[٨٧]. وهذه الحرية مرتبطة أيضًا بمرتكزات مهمة تتراوح بين "حقوق الله وحقوق العباد"، أي

"الحرية والمسؤوليّة"[٨٨]. بالمقابل ارتكزت مواضيع فكر الأنوار على موضوع الإنسان والعقل، والحرية والتسامح[٨٩]. كما شغل سؤال الحقيقة وتقنيات استنباطها الفكر الغربي منذ فجر الحداثة[٩٠].

وقد اعتمد عظّوم في سبيل بحثه عن الحقيقة على مجموعة من القواعد الصارمة، فالفقيه يتجنّب الشهادات المُبهمة ويُشير إلى أنّ "المطلق يُحمل على المقيّد والمفسّر يقضي على المبهم"[٩١]. وأيضًا "الخاص يقضي على العام...المطلق والمقيّد كالخاص والعام"[٩٢]، والخاص والعام هنا يُقاس بالعلاقة مع "الأفراد" و"الأزمنة والأمكنة والأحوال والمتعلّقات"[٩٣]. عظّوم هنا يبرز شبه تقنياته بعلم التاريخ كممارسة سواء من خلال ثلاثية المكان والزمان والمفهوم، أو ثلاثية أين؟ ومتى؟ وكيف؟، أو بالعلاقة مع الحدث وظرفيّاته الداخلية والخارجية، فالممارسة الفقهية هنا مثلها مثل الممارسة التأريخيّة هدفها تبيّن الحقيقة بالاستناد إلى الأدلة المكانية والزمانية والفاعلين والظرفية والبنيوية والمفهومية[٩٤]، فعظّوم في تحقيقه لحيثيّات نوازله يحقّق "في زمن ما، في مكان ما، في حالة ما" و"شيء ما"[٩٥]، من أجل إنتاج حكم لا تصدر إلاّ "على معروف بمعروف وبشهادة معروف"[٩٦]، حيث إنه "ما يُرى وما يُلمس هي أكثر الأشياء صدقًا"[٩٧]. واعتناء ديكارت بالأدلة الملموسة يبرز بوضوح في كتبه حيث يقول مثلا: "أبيّن علاقة الأشياء المحسوسة بالأشياء المعقولة"[٩٨]. ومن خلال سيرورة بحثه عن الحقيقة يعتمد ديكارت على مجموعة من التقنيات مثل الشموليّة في التفكير إذ يقول مثلاً: "نتحاور أنا وأنت في جميع ما في العالم وأن نتفحصه في ذاته"[٩٩]. كما يقول ديكارت في إطار آخر تدعيمًا لمسألة وضع المسائل ضمن سياقاتها: "إنَّ كلَّ اللذين يملكون أحاسيس مخالفة لأحاسيسنا ليسوا لذلك همجًا ولا متوحّشين ... إذ إن الشيء الذي كان يروق لنا منذ عشر سنوات، والذي كان يروق لنا أيضا قبل مضيّ عشر سنوات يبدو لنا الآن غريبا ومدعاة للسخرية"[١٠٠].

على مستوى المنهج ترتكز عمليّات التحقيق والبحث عن الحقيقة على مجموعة من الأسئلة: "من فعل ماذا؟ هل اتّخذ الأمر اتخاذًا علنيًّا؟ من شاهده ومن يستطيع أن يشهد بما رآه؟ ما هي القرائن، ما هي الأدلّة؟ هل هناك اعتراف؟"، وأمّا مراحل التحقيق فهي: "مرحلة إثبات الواقعة، مرحلة تحديد المتّهم، مرحلة إثبات ظروف الفعل"، وأمّا الفاعلين الاجتماعيين المرتبطين بالتحقيق فهم: "المتتبّع، المبلّغ، من شاهد الأمر، من ينكر أو يعترف، من يجب عليه أن ينكر أو يتّخذ القرار"، وكل هذه "النموذج التحقيقي" يرتكز على "نظام كامل للسلطة، إنّ هذا النظام هو الذي يحدّد ما يجب أن يتشكّل بوصفه معرفة وكيف وممّن وعلى يد من

ينتزع وبأيّ شكل ينتقل ويقع تبليغه وعند أيّ نقطة يتجمّع ليتيح المجال لحكم أو قرار ما"، والهدف هنا هو "انتزاع المعرفة ونقلها وجمعها"[١٠١]. وقد أبرز ميشيل فوكو إلى أنّنا "ننتمي إلى حضارة تحقيقيّة ... إنّ التفتيش inquisition هو شكل من أشكال السلطة، المعرفة الأساسية في مجتمعنا"[١٠٢]. ولم يحصر فوكو هاجس التحقيق ضمن المجال الأمني، بل نظر له بأنه ممارسة مجتمعية وهاجس معرفي يشغل بال عالم التاريخ الطبيعي والرياضيات والفيزياء والإدارة والقضاء وغيرها[١٠٣].

وقد بيّن لنا عظّوم أهمّية القضاء والفتوى في تبيّن الحقائق حيث إن "علم القضاء يدور على معرفة المدّعي من المدّعى عليه"[١٠٤]. فالحديث النبوي الشريف يُبيّن لنا أنّ "البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر"[١٠٥]. وقد "عمل بالقرائن والأمارات فقهاء الطوائف الأربعة" (أي المذاهب الأربعة)[١٠٦]. و"لا عذر للقاضي أن يحكم إلا على معروف لمعروف في معروف بشهادة معروف"[١٠٧]. والمعرفة تعتمد على توجيه السؤال الدقيق والصحيح فـ "حسن السؤال نصف العلم[١٠٨]"، والطريق المثالي إلى "نظام الاستدلال الحقّ"[١٠٩]، والارتكاز على تقنية السببيّة؛ خاصّة وأنّ هاجس "السببيّة" ودوره في معرفة الحقيقة لم يكن غريبًا على الحضارة الإسلامية ومفكّروها[١١٠]. والفقيه أو القاضي عندما يعجز عن معرفة الحقيقة من خلال شهادة الشّهود فقط يلجأ إلى تقنيات تحقيق أخرى حيث إن "...المتّهم وهو من أهل الريبة، يشدّد عليه القاضي بالسجن والضرب إن رأى ذلك لعلّه يُظهر ما اتّهم به، ثمّ أفتى إن طال حبسه ولم يُظهرها فليس عليه إلا اليمين"[١١١]. وعظّوم يُبيّن أن المتهم إن كان لديه سوابق أي من أصحاب الشبهة فهو "يحلف ويُهدّد ويُسجن"، وإن "لم يكن متّهما بها (أي لم يكن صاحب سوابق) ولا موصوفا لم أعرض له"[١١٢]، وصاحب الشبهة يُسمّى "المتّهم المعروف بالريبة"[١١٣]، وحسب ابن عرفة "الأخذ بالظنّة فيمن يُظنّ به فيُسجن حتّى يستبرئ أمره"[١١٤].

وقد اعتمد عظّوم من أجل إبراز عقلانيّة حججه إلى أساليب منطقيّة مدعّمة بظواهر طبيعيّة حيث يقول: "هل يحتاج النهار إلى دليل، ويحتمل انكار وجود الشمس وجه تأويل"[١١٥]، أو "لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا. والقاعدة أنّ: الاعتراف بالملزوم يقتضي الاعتراف بلازمه"[١١٦]. ومن العبارات الأخرى التي تدلّ على البداهة والمنطق: "كالطير في الهواء والحوت في الماء"[١١٧]. ويعتمد ديكارت مثله مثل عظّوم على ظواهر الطبيعة من أجل الفهم[١١٨] وخلال بنائه لنماذجه التفسيريّة: "كذلك رغم أنّنا نرى الشمس بكثير من الوضوح، فلا ينبغي لذلك أن نحكم بأنّها ليست إلا بالحجم الذي نراها عليه...إذ أن العقل لا يملي علينا البتّة أنّ

ما نراه أو نتخيّله على هذا النحو صحيح. ولكنّه يملي علينا بالتأكيد أنّه لا بدّ أن يكون لكلّ فكرنا ومدلولاتنا بعض الأساس من الصحة إذ لولا ذلك لما كان من الممكن للإله وهو تام الكمال تام الحقيقة أن يضعها فينا"[١١٩].

من هنا ارتكز قاسم عظّوم على مجموعة مهمّة من القواعد الشرعيّة مثل أهميّة توافر العلّة في تعيّن الأحداث[١٢٠]، فالقاعدة أنّ "الحكم يدور مع علّته وجودًا وعدمًا"[١٢١]. ودعّم عظّوم حجّته ببيت شعريّ وهو: "وكيف يصحّ في الأذهان شيء ... إذا افتقر النهار إلى دليل"[١٢٢]. وقد حرص عظّوم على الاعتماد على الأدلّة الملموسة حيث "لا يقبل حكم الحاكم إلا ببيّنة"[١٢٣]. ومن الأدلة نجد الوثائق فالقاعدة "أنّ من حفظ حجّة يقدم على من لم يحفظ"[١٢٤]؛ فالفقيه لا يعتمد إلا على الأدلّة الثابتة حيث إن "حكاية الحال إذا تطرّقه الاحتمال سقط به الاستدلال"[١٢٥]، فعند "الاحتمال يسقط الاستدلال ... وقائع الأحوال إذا تطرّق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال"[١٢٦]، أو "الشهادة إذا رُدّ بعضها رُدّت كلّها"[١٢٧]. ولا يُغفل ديكارت من ناحيته مبدأ الشكّ من أجل معرفة الحقيقة حيث يقول: "اعتبرت شبيهًا بالخطأ كلّ ما لم يكن إلا شبيها بالحقيقة"[١٢٨]. ويقول أيضًا "فكّرت أنه من الواجب أن أدأب على عكس ذلك، وأن أنبذ كخطأ كل ما ألمس فيه أدنى شكّ"، أو "كلّ ما يمكن أن يمثّل لي منها موضوعًا للشك سيكون كافيًا لجعلي أرفضها جميعًا"[١٢٩]. وديكارت عوّض مصطلح "العلّة" الذي وظّفه عظّوم وهو لبُّ رحى وجود الحقيقة، بمصطلح "الشيء الثابت" إذ يقول: "يجب أن نعيد فحص الأشياء التي يخامرنا أدنى شكّ فيها إلى أن نعثر على شيء ثابت"، و"أنّه لفوز كبير إذا استطعنا أن نعثر على شيء ثابت واحد"[١٣٠].

كذلك؛ أنّ الفقيه لا يمكنه الاعتماد على العموميّات فالقاعدة أنّ "الأعمّ لا يدلّ على الأخصّ ولا يُشعر به"[١٣١]؛ فإذا "تعارض دليلان أحدهما عام والآخر خاص قُدّم الخاص على العام لأن ذلك لا يقتضي إلغاء أحدهما بخلاف العكس"[١٣٢]. واعتمد عظّوم كثيرًا على قاعدة شرعية وهي "المعدوم شرعًا كالمعدوم حسًّا"[١٣٣]. وهذه القاعدة مهمّة إذ تثبت تشابكًا بين الحكم الديني وهو الشرع وبين الممارسة اليوميّة الملموسة القائمة على الأدلّة الملموسة وهو الحسّ، فالذي لا يمكن إثباته حسًّا لا يمكن إثباته شرعًا. وهذا ما يدلّل عليه عظوم في أحد النوازل التي تحتوي وثيقة أو عقد ولم يذكر فيها التاريخ جيدًا: "ظهر أنَّ التاريخ بالشهر والتاريخ بالعام كلاهما معدوم، الأوّل معدوم حسًّا والثاني معدوم شرعًا"[١٣٤]. ويختصر ديكارت الخُطاطة التي اعتمدها في سبيل معرفة الحقيقة ضمن أربعة قواعد أساسيّة وهي:

"الأولى أن لا أقبل أبدًا أيّ شيء كحقيقة دون أن أعرف معرفة جليّة أنه كذلك؛ أي أن أبتعد تمام الابتعاد عن التسرّع والظنّ، وأن لا أشمل بأحكامي أكثر مما يتقدّم لفكري بقدر من الوضوح والتميّز لا يدع أيّ فرصة للشكّ فيه"، والثانية تتمثل في تقسيم كل من الصعوبات التي أفحصها إلى ما يمكن من الأجزاء، أو إلى ما يلزم لحلّها على أحسن وجه"، "وتمثّلت الثالثة في تسيير أفكاري بحسب نظام مبتدئًا بأبسط المواضيع وأسهلها على المعرفة للارتقاء شيئًا فشيئًا وحسب التدرّج إلى معرفة أكثر تركيبًا..وكانت الأخيرة أن أقوم في كلّ المواطن بتعدادات على درجة من الاكتمال، ومراجعات على درجة من الشمول بحيث أكون واثقًا من أنّني لم أهمل شيئًا"[١٣٥]. وفي أعمال ديكارت، خاصّة وعيه بأهميّة التمييز بين العام والخاص، تذكير تذكير بهواجس عظّوم عن "الأعمّ" والأخصّ"، إذ يقول ديكارت مثلاً "النّظام الذي اتّبعته في هذا الميدان كان كالتالي: لقد سعيت بادئ ذي بدء إلى العثور بوجه عام على المبادئ أو الأسباب الأولى لكلّ ما هو كائن أو يمكن أن يكون في العالم...وبعد ذلك فحصت ماذا كانت النتائج الأولى المعهودة التي يمكن استنتاجها من تلك الأسباب...ثم عندما أردّت النّزول إلى التي هي أخصّ اعترضني فيها من التنوّع...تقديم النتائج على الأسباب واعتماد كثير من التجارب الخاصة...أكبر صعوبة لديّ تتمثّل عادة في العثور على الكيفيّة المحدّدة التي بها ترتبط تلك النتيجة بهذه المبادئ. ولست أعرف من حلّ لهذه الصعوبة سوى أن أبحث من جديد عن بعض التجارب التي تكون على نحو لا تنتج عنها نفس النتائج"[١٣٦].

وإذا كان عظّوم يدعو من خلال نوازله إلى تقديم الخاص على العام فإنّ ديكارت يحرص على إبراز أنّ "الحقائق تتتابع الواحدة تلو الأخرى وهي مترابطة فيما بينها ترابطًا تبادليًّا ... نبدأ بأولى القضايا وأبسطها ... إلى أن نبلغ أقصاها وأكثرها تعقيدًا"[١٣٧]، فكليهما يبحث يبتغي الانطلاق من العموم والبسيط نحو المخصّص والمعقّد أي الانطلاق من "القضايا المعقّدة الغامضة بصفة تدريجية إلى قضايا أبسط منها"[١٣٨]، و"البحث أولاً عن الأشياء السهلة، والمرور بعد ذلك شيئًا فشيئًا بالتدرّج إلى أخرى أصعب منها"[١٣٩].

كما نلاحظ أنّ عظّوم من خلال حرصه على توفير الأدلّة الملموسة تجاوز عائقًا معرفيًّا مهمًّا كثيرًا ما أرّق رجال الدّين وهو "قياس الغائب على الشاهد" الذي كان ركنًا أساسيًّا للممارسة الفقهية و"ترسّخ كطريقة في التفكير، كطريقة في العمل داخل بنية العقل العربي"، ولكن هذه الطريقة "العلمية" تحوّلت مع طول الممارسة وعدم التجديد حسب الجابري إلى "قياس للجديد على القديم، فأصبحت معرفة الجديد متوقّفة على اكتشاف

قديم يُقاس عليه"[١٤٠]. ويمكن القول إن عظّوم من خلال ممارسة اليومية للفتوى واشتباكه مع هموم أبناء عصره يُوظّف ويستخدم عقله ومعرفته عن طريق "الاستعمال العمومي للعقل" من خلال "تدبير شؤون الخطاب في فضاء ثقافي ما"[١٤١]. فالفقيه يوظّف ملكته العقلية ومكتسباته المعرفيّة من أجل تدبير جيّد لمصاعب الحياة اليومية ومواءمتها مع طبيعة النص الديني. بل إنّ طبيعة وظيفة الفقيه تجعله مندمجًا ضمن "جغرافية الفضاء العام" ورهاناتها و"جدل العقل اليومي" بحسب عبارة الأستاذ فتحي المسكيني[١٤٢].

1. الفتاة اليوميّة والوقائع وإنتاج المعرفة:

راهن عظّوم على تقنيات أخرى لمعالجة النوازل المعروضة عليه، ومن أهم الأساليب التي اعتمدها هي التركيز على أهميّة العُرف. فالعُرف يعالج إشكاليّات مخصوصة ودقيقة، ومقابل هذه الدقة والخصوصية نجد أنّ "كلام العلماء من باب الكليات، والحادثة المعيّنة (أي النازلة) جزئيّة..."[١٤٣]. ففي ظلّ حضور ظرفية خاصة بزمن عظّوم وهي النصف الثاني من القرن السادس عشر مع وصول العثمانيّين (١٥٧٤م) أبرز الفاعل الاجتماعي حينها عدم ثقة برجال الدّين عمومًا وخصوصًا القُضاة، "... إذ الغالب اليوم عدم الثقة بالعدول والقضاة والمفتين"[١٤٤]، خصوصًا في هذه "الأزمنة الفاسدة التي غلب فيها الجهل والهوى والفساد ومخالفة الحق في دين الله –تعالى– وفي شرعه جهارًا حتى صار في كلّ كُويرة نُيّاب (جمع نائب) –تتصرّف في الشرع بفتاوي أحداث– انتصبت للإفتاء في دين الله، وهم على الجهل المركّب والحداثة (أي صغر السنّ) وعدم نقل مجرّد قراءة أدنى الكتب"[١٤٥]. كما أنّه "قد كثر في هذا الوقت امتناع وصول الضعيف إلى القضاة لغِلَظ حجّابهم ولكثرة الأعوان، وجلّ الأعوان ممن لا يتّقي الله...ويقبل الرشا في تعمية الحق وعدم القدرة على الوصول إليه بهم"[١٤٦]، وأنّه "قد كثر الاستعداء بالسلطان وعمّاله، وربما ضعفت القضاة عن إقامة الحقوق وربّما لا يتوصّل إلى حقّه إلا بالاستعداء بالسلطان"[١٤٧]. ولهذا كانت عقوبة العلماء والمفتين والفقهاء مضاعفة عند ارتكاب الخطأ، إذ نجد في أحد النوازل إشارات مهمة يبرز فيها أنّ "العالم عليه عقوبتان وذنبه بعذابين ... فإن تقرر وجوب نكال هذا القاضي...يكون النكال بالسجن واللوم والإقامة ونزع عمامته وضربه"[١٤٨]. ويبرز لنا من ديكارت من ناحيته "إدانة العصر والمحيط إدانة تامة والحكم عليها بالفساد الذي يقود الناس نحو الهلاك"[١٤٩].

ومن أهم الأفكار التي نحرص على تأكيدها هنا أن فقهاء المالكية ومن ضمنهم

قاسم عظوم –ومع الدخول العثماني ومحاولة تثبيت المذهب الحنفي– راهنوا على "العادة" و"العرف" من أجل تثبيت المذهب المالكي، أي تصبح عادات أهل البلاد آلية من آليات التشريع، ومن أجل هذا تعددت في أجوبة عظوم نوازل الإحالة إلى العرف والعادة، حيث نجد مثلا أنّ "كلّ دعوة ينفيها العرف وتكذّبها العادة فإنها مرفوضة"، والعرف "أوجب الشرع الرجوع إليه عند اختلاف الدعاوي"[١٥٠]. ولهذا يحرص عظّوم على التأكيد أنّه من أعراف الفتوى: "إذا جاءك رجل من غير أقاليمك يستفتيك فلا تجبه على عُرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجر عليه واقعته"[١٥١]. والعرف هنا يدعّم ويرسّخ تواجد المذهب المالكي المهدّد من قبل المذهب الحنفي المُدعّم من قبل إمبراطوريّة عثمانيّة حديثة التواجد في البلاد التونسيّة ولها رهاناتها السياسيّة والاجتماعية والدينيّة، ولهذا حرص قاسم عظّوم على التأكيد على أنّه "لا يجوز للقاضي ولا للمفتي أن يخرجا عن القول المشهور"[١٥٢]. والقول المشهود في البلاد التونسية هو المذهب المالكي؛ حيث إن "أصل مذهب مالك رضي الله عنه مراعاة العادة حتّى أفتى اللخمي أن أصل مذهب مالك القضاء بالعرف"[١٥٣]. ولهذا يُعرّف عظّوم العرف بكونه "العُرف والعادة وشرط الحكم بالعرف أن يتكرّر القضاء به حتّى يُعلم علم أهله به...وشرطه أيضًا أن يكون جاريًا بينهم على وجه الشرطية واللزوم دون أن يكون مستعملاً بينهم على وجه المكْرُمة..."[١٥٤]. كما أنّ الفقيه وظّف العرف من أجل تجاوز عائق تشريعي مهم وهو عمومية الأحكام وخصوصية الحوادث والنوازل، ولهذا نجد أنّ "العرف الفعلي يخصّص العموم ويقيّد المطلق"[١٥٥]، كما أن "مدلول عوائد الناس كالإقرار ... مدلول العادة كالنصّ"[١٥٦].

ولأهميّة تقنية العرف في المنظومة المعرفيّة التي حاول عظّوم بناءها نجده يذكر العرف في عدّة مواضع ونوازل وحوادث خاصّة الشائكة منها، فقد "أوجب الشرع الرجوع إلى العادة عند اختلاف الدعاوي" إذ "مدلول عوائد الناس كالإقرار" وأيضا "كلّ دعوة ينفيها العرف وتكذّبها العادة فإنها مرفوضة"[١٥٧]. وقال أحد الفقهاء الذين استدل بهم عظوم: "العادة عندنا دليل من أدلة الشرع تقيّد المطلق وتخصص العام وتفسر المبهم وتكون شاهدة لمدعيها"[١٥٨]. ومن خلال توظيف العرف يتمّ تجديد ممارسات الشريعة وتأسيس لراهنيّتها وصلاحيتها للتواجد اليومي، فالقاعدة هنا أنّ "كل دعوة ينفيها العرف وتكذّبها العادة فإنها مرفوضة"[١٥٩]، و"الظاهر من العادة يكذّب الحاضر المشاهد... فكلّ من يكذّبه العرف والعادة فلا تُسمع دعواه"[١٦٠]، خاصّة وأنّ "عوائد الناس كالإقرار"[١٦١]. ويسمّي عظّوم العرف

أحيانًا بمصطلح "عادة"، فقد قال في أحد النوازل: "عبّرت في جوابي بالعادة فهي بمعنى العرف والعرف بمعناها قطعا"[١٦٢].

من ناحيته سعى ديكارت من خلال مُجمل أعماله إلى "وضع طريقة أو منهجا يقي العقل من الخطأ"[١٦٣]. وقد وزّع ديكارت تفكيره بين النظري والعملي حيث "نستخلص من هنا أن الفلسفة إن غيّرت موقعها الاجتماعي في مطلع هذا القرن السابع عشر، فهي كذلك قد غيّرت وظيفتها الأساسية ... أصبحت تمثّل اهتمام الناس المنهمكين في العمل اليومي...فالخطاب الفلسفي ينطلق إذا من أعماق الحياة العمليّة والاهتمامات اليومية، اهتمامات الناس المتواضعين"[١٦٤]. فالقاسم المشترك بين المفتي عظّوم وديكارت هنا هو اشتغالهم بهواجس الحياة اليومية ومحاولتهم إيجاد الحلول وتقليص الممارسات النظريّة لفائدة الملموس. وهذا ما أكّده ديكارت بقوله: "سعيت إلى اكتشاف الخطأ أو عدم اليقين في القضايا التي كنت أفحصها لا باعتماد افتراضات واهية بل باعتماد استدلالات واضحة يقينيّة"[١٦٥]. نلاحظ إذا تشابها بين عظّوم الذي استخدم القواعد الفقهيّة من أجل تنزيل الممارسة الفقهية من موقع التنظير إلى حياة الناس اليوميّة، وبين ديكارت التي كان هاجسه إنزال العلوم من موقع التنظير إلى منفعة الناس حيث يقول مثلا: "نستطيع أن نعثر عوضا عن هذه الفلسفة النظريّة التي تدرّس بالمدارس، على فلسفة عمليّة، إذا عرفنا من خلالها ما للنار والماء والهواء...من قوّة وأفعال...نجعل أنفسنا بذلك بمثابة أسياد للطبيعة ومتملّكين لها"[١٦٦].

كما نلاحظ أيضًا أنّه في سبيل السعي إلى تأسيس "معاصرة إسلامية" يمكن التفريق بين "العبادات والمعاملات"، وأيضا دراسة معطى "العرف" كممارسة دنيوية فقهيّة تساعدنا على تمثّل بعد "المعاصرة" الجنيني في الحضارة الإسلامية[١٦٧]. ويمثّل العرف دليلاً مهمّا على قدرة الشريعة والمشرّعون على مواكبة التحوّلات وتغيّر الظرفيّات، والأهمّ هنا الحرص على "مصالح العباد"[١٦٨]، حيث إن "إنّ عدم قدرة الشرع على الإجابة عن الأسئلة التي تتطلّبها تقلّبات الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة لمجتمع مجتّد باستمرار، تقتضي وجود العرف، أي بنية قانونيّة تأخذ من الشّرع ما يتلاءم وتلك الحياة تارة، وتكمل ما سكت عنه تارة أخرى"[١٦٩]. إذا فإنّ "مبدأ الضّرورة هو الذي سمح للعرف أن يدخل مجال الشّرع"، رغم أنّ "العلماء لم يقبلوا في الواقع العرف، وإنّما قبلوا الظواهر العرفيّة"، فعلى عكس الشريعة المكتوبة والثابتة فإنّ "البعد الشفوي للعرف يعبّر عن ديناميّته المتحوّلة"[١٧٠].

وتبرز قدرة قاسم عظّوم على المقاومة والمناورة والإنتاج من خلال دوره الفقهي باعتباره

مفتيًا لا قاضيًا. ففي "مقابل المفتي والمصنّف، لم يكن للقاضي أيّ دور حقيقيّ ليبقي السلطة الفقهيّة وتقليد المدرسة. فبكل البساطة، القاضي بوصفه قاضيا لم يُوثق به لوسيلة كهذه. والأدب الإسلامي الفقهي مليء بالمراجع حول أدوار القضاة المشبوهة كوسيلة من وسائل الفساد السياسي. فالقاضي حتى العصر العثماني كان الموظّف القضائي الوحيد الذي يُعيَّن بشكل حصريّ وإعطاؤه رواتبه وطرده من قبل وكالات الحكومة"، فدور الفقيه يبرز من خلال كون "الفقه الإسلامي كان نظاما يعمل بعيدًا عن الدولة وتأثير الحكومة"[١٧١]. ولهذا كان هجوم عظوم في أجوبته تجاه قُضاة عصره هجومًا عنيفا، كما أنّ الأجوبة أبرزت لنا تخوّف ونفور سكّان البلاد التونسيّة من القضاة بسبب كثرة فسادهم، وهذه العوامل قرّبت قاسم عظّوم "الفقيه" المالكي من سكان مدينة تونس خاصّة على حساب القضاة الذين ارتبطوا عادة بالسلطة العثمانيّة الحديثة الانتصاب ذات التوجّهات الحنفيّة. ولهذا دائمًا ما يسعى المفتي والقاضي إلى أن يكون "على ألفة عميقة بالعوائد المحليّة وطرائق حياة المجتمع الذي يخدمه" و"يعترف بالأعراف المحليّة ويأخذها بالحسبان ويحملها محمل الجدّ"[١٧٢]، واعتماد تقنيات أخرى و"استنباط الحلول الكفيلة بالحدّ من المعضلات الناجمة عن تشغيل الأساليب الملتوية للغصب والتعدّي" ومن ضمن هذه التقنيات الاعتماد على العُرف[١٧٣] و"العادة"، حيث إن "القاعدة أن: الذي يصدق شرعًا إنما يصدق ما لم يكذّبه العرف"[١٧٤]، و"العادة كالإقرار حُكمًا"[١٧٥] ، و"عوائد النّاس كالإقرار"[١٧٦]، كما أنّ "العُرف يتنزّل منزلة الشاهد الواحد"[١٧٧]. إذ ورد مصطلح "عُرف" عند عظّوم في ١٣٩ موضع، وجاء مصطلح "عادة" عنده في ١٩٤ موضع[١٧٨].

وعلى مستوى علاقة العرف برهانات المجتمع يتبيّن لنا "إمكانيّة التدليل على حكم معيّن بالعرف الخاص في نطاق محلّي حيث يسود ذلك العرف، حتى إن كان معارضًا لدلالة ظاهر النصّ"[١٧٩]. ويرتكز الفقيه والمفتي عند الاعتماد على العُرف على: "حجّة تنزل منزلة الضرورة- الضرورات تبيح المحظورات- المشقّة تجلب التيسير- العادة محكمة- المعروف عرفا كالمشروط شرطا- التعيين بالعرف كالتعيين بالنصّ، وتغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان"[١٨٠]. وقد لاحظ وائل حلاق أنّه "بحلول القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي وجد الفقهاء أنّه من الضروري الاعتداد بالعُرف بمقدار يكفي للتعريف بدوره في الفقه من دون أن يؤثّر ذلك في الفرضيات والبديهيات المقرّرة في أصول الفقه"[١٨١].

ولهذا عادة ما يتميّز الفقيه بالمرونة اللازمة لحلّ المشاكل الواردة والمستجدّة على

المجتمع، فالتغيّر والتعديل في الأحكام الفقهيّة خاضع إلى "التطبيقات الفعليّة الفقهيّة للحياة اليومية"، ومن هنا نستطيع أن نُموضع ونتبيّن مدى "قوّة العُرف في اختراق الخطاب الفقهي الرسمي"[١٨٢]. وتفاعل الفقيه والمفتي مع عصره يبرز بوضوح "الاعتراف بشرعيّة العلاقة بين الكاتب ودنيويّته"؛ إذ أنّ الفقه هو "علم مستمرّ باستمرار القرون ويتغيّر بتغيّر ظروف وأحوال النّاس"[١٨٣]. وعلى ذلك لم تكن الممارسة الفقهية خلال القرن السادس عشر "جامدة" ومتأزّمة[١٨٤]، بل كان الفقيه يسعى للاجتهاد وخدمة الجماعة والمجتمع. فمن منطلق أنّ "بُنية كلّ مبحث علميّ" تعتمد على ثلاثيّة: ممارسة، تقنية، نظريّة"[١٨٥]، فقد برز قاسم عظّوم متفاعلا مع ظرفيّات وبُنى زمنه، وبحكم مهنته كمفتي يُخالط الناس في حياتهم اليوميّة أبعادا مهمّة على مستوى "الممارسة" و"التقنية" وجهدا واضحا لـ"التنظير"، مع عدم إغفاله عند قيامه بالتحقيق في النوازل المعروضة عليه في البحث عن الأسئلة الأساسية الثلاثة في عمليّات البحث والاستنتاج وهي: "الكم" و"الكيف" و"لماذا"[١٨٦]، هذا إلى جانب اهتمامه بتقنية "الملاحظة" و"التنظيم" و"القياس" و"الاستنتاج"[١٨٧].

الخاتمة:

إن الممارسة التاريخيّة هي أداة وأثار وأسئلة[١٨٨]. وقد سعينا من خلال هذا البحث إلى المساهمة ولو بجزء بسيط في عملية تفكيك مجموعة من الصور النمطية التي ألصقت بالعالم "الشرقي" عامّة، خصوصًا وصمه بـ "العاجز عن التفكير"، عندما يبرز الفقه ضمن ممارسات الفاعلين الاجتماعيّين وعلاقته بسيرورة الحياة اليوميّة. فعلى مستوى السرديّات التي أنتجت حول العالم الإسلامي، نسجّل تشابكًا ملحوظًا بين السرديات الاستشراقية الماضية التي حشرت الفاعلين الاجتماعيين في العالم الإسلامي ضمن نطاق الشهوانية، ونظرت إلى المسلم بوصفه "رمزًا للرعب والخراب"، وهو أيضا "البدوي"[١٨٩]، والسرديّات المُنتجة إلى اليوم. فالصور النمطيّة Stereotypes التي أُنتجت حول الشرق لعبت دور "التواريخ المُعلّبة، المُكبسلة"[١٩٠]، وقد تضرّر حق البلدان غير الغربيّة من هذا التعليب خاصّة عند إرادة مُراجعة خُطاطة بزوغ الحداثة وعلاقتها بالمنتجات التي يُشكّلها المجتمع المحلّي، ومن ضمنها الفقه في البلاد التونسيّة فجر القرن السادس عشر. ومن هنا يمكن القول إن الفقيه في البلاد التونسية خلال أزمة القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان من أهمّ حوامل الحداثة.

ونعني هنا بالحداثة هي مجموعة الممارسات التي تتشكّل من أجل تلبية رغبة مجتمعيّة وتجاوز عائق معرفي أو أزمة والتوصّل بالتالي إلى تشكيل إطار معرفيّ جديد يخلف الإطار المعرفي القديم، وقد استطاع الفقيه أن يُساهم في مساعدة تسيير المجتمع لحياته اليوميّة. إذ أنه من خلال زمن عظوم وديكارت كان العامل الديني عنصرا أساسيا للوجود والتمثّلات[١٩١]، فلا يمكن منهجيا ومعرفيا حصر الحضارة الإسلامية وحدها خلال القرن السابع عشر ضمن بوتقة الدين[١٩٢]. بل كان الدّين في أوروبا "في حقبة الحداثة المبكّرة" لبّ رحى للحياة اليومية ورهاناتها، خاصة على مستوى شرعنة الحروب الدينية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر[١٩٣]. ورغم ما يُلصق بالشريعة من وصم وصور نمطية مثل الجمود، فإنّ الشريعة منذ بدايتها كانت طيّعة ومرنة وقابلة للتطويع لمصالح الحياة اليوميّة المتغيّرة[١٩٤]. وتبرز أهميّة عمل مجهود عظّوم في كونه مفتيا وليس قاضيًا، بحيث إنه اندمج تمامًا في مشكلات عصره واجتهد في إيجاد حلول لهذه المشكلات، فإذا كان "لا بدّ من أن يتمّ تأسيس المجتمع من خلال إدارة الاختلافات"[١٩٥]، فقد أسهم عظّوم في تسيير الحياة اليوميّة لمدينة تونس في مدة صعبة جدًّا من تاريخها شهدت صراعًا عثمانيًّا إسبانيًّا على السيطرة على الإيالة، بل أنّ البلاد

التونسيّة نفسها شهدت انقسامًا داخليًّا بين سلطة حاكمة تركيّة، وإرادة لتأسيس دولة شابيّة و"أعراب" شبه مستقلّين على المركز.

بالمقابل حملت تمثّلات الأوروبيين للحضارة الإسلامية مجموعة مهمة من الصور النمطية[١٩٦]. ويشير سلمان سيّد إلى أنّه "لا يتمّ ترسيخ المركزيّة الأوروبيّة والمحافظة عليها فقط من خلال الدعاية السياسيّة البدائيّة الفجّة، بل أيضًا من خلال التسلّل الابستيمي الخفيّ"، ومن هنا تقوم هذه المركزيّة "بمحو التاريخ بشكل أساس من خلال ترسيخ جوهرانيّة بصورة مؤسسية في خدمة دعاواه العالمية"[١٩٧]. إذن "لا يمكن اختزال الإسلام في شعائره"[١٩٨]، ومن هنا تصبح دراستنا للفقيه ومعارفه أمرًا مهمًّا من أجل تغيير زاوية النظر. وتبرز أهمية دور الفقيه في كونه مساهمًا في كتابة وصناعة التاريخ، فلم "يكن نظام الشريعة مجرد سلسلة من القواعد، بل كان أيضًا نظامًا من المحاكم والعلماء المستقلين عن الحكومة"[١٩٩]. فإلى حدود القرن السادس عشر كان المستوى العلمي لأوروبا والعالم الإسلامي متساويًا[٢٠٠]. ويمكن أن يندرج مقالنا في فهم أسباب التطوّر الكاسح لأوروبا بداية من القرن السابع عشر، إذ تشير المصادر إلى "انفصام مفصلي حصل في القرن السادس عشر تقريبًا، ويبدو أن هذا القرن يحتوي على بذور عصر الانحطاط... ينبغي عندها أن نبحث عن الأحداث التي حصلت فيه"[٢٠١]، خاصة وأن جورج صليبا يرى أن الأسباب الأساسية التي ساهمت في ترسيخ عصر الانحطاط في الحضارة الإسلامية هي "ظروف العالم الخارجيّة ابتداء من القرن السادس عشر" بداية من "اكتشاف العالم الجديد"[٢٠٢]. من هنا تبرز أهمية دراستنا لزمن عظوم وتوظيفنا للدراسة المقارنة من خلال شخصية معاصرة له تقريبًا ومن أهم مؤسسي الحداثة الغربية ألا وهو ديكارت، ودراسة طرق التفكير لدى الفاعلين.

حواشي البحث

(١) رضوان السيّد، "مسألة العصور الوسطى الأوروبية والسلامية"، التفاهم، العدد ٦٣، سلطنة عمان (شتاء ٢٠١٩م)، ص٣٨١–٣٩١، ٣٩٠؛ عبدالله إبراهيم، المركزيّة الغربيّة: إشكاليّات التكوّن والتمركز حول الذات (المغرب، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م)، ص٢٢٩–٢٧٨. ويقول الأستاذ فتحي التريكي: "إنَّ المركزية الغربية أبعدت التفكير الفلسفي العربي من تاريخ الفلسفة والعلوم، وجعلته تفكيرا أدبيًّا ليس إلاَّ، مدّعية أن العقليّة الأوروبيّة تقدميّة ارتقائيّة والعقليّة العربيّة رجعيّة دينيّة". انظر: فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة: دراسات في الفلسفة المعاصرة (بيروت، مركز الانماء القومي، ٢٠٠١م)، ص٣١.

(٢) مطاع صفدي، نقل العقل الغربي: الحداثة– ما بعد الحداثة (بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م)، ص٩٩.

(٣) نفس المرجع، ص١٤٣.

(٤) نفس المرجع، ص٢١٩.

(٥) ريتشارد دي. تشيلفان، ما الذي يربط دمشق بباريس: تحليل مقارن لابن تيميّة وغريغوري الريميني. نقض المنطق الأرسطي لتسويغ الوحي الإلهي في التراث الإسلامي والمسيحي، ترجمة: ريم أحمد وفا (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م)، ص ص١٢٥–١٤٠؛ محمد بكور، "راهب وفقيه: سيرة متقاطعة لنيكولاس كلينرد ومحمد بن خروف"، أسطور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، العدد ١٠، يوليو ٢٠١٩م، ص١٠٢– ١٢٠؛ محمد عبد الرحمان حسن، "المصادر التاريخيّة العربيّة للأسطورة المؤسّسة للهويّة الغربيّة: بين تاريخي فتح أمريكا وفتح الأندلس"، أسطور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، العدد ١٠، يوليو ٢٠١٩م، ص٨٧–١٠١؛ نادر هاشمي، الإسلام والعلمانيّة والديمقراطية الليبراليّة: نحو نظريّة ديمقراطيّة للمجتمعات المسلمة، ترجمة: أسامة غاوجي، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م)، ص٣٢٣– ٣٣١. ونجد عددًا مهمًّا من الأعمال التي وظّفت منهج المقارنة للفهم والتفسير، فمن الدراسات من درس الثنائي ابن طفيل (١١٠٠– ١١٨٥م)/ سبينوزا (١٦٣٢–١٦٧٧م)، أو بن باجة (ت. ١١٩٨م)/ غاليلي (١٥٦٤–١٦٤٢م)، أو سبينوزا/ ابن باجة. انظر:

Juan Domingo Sanchez Estop, "Ibn Tufayl et Spinoza, une rencontre en exil", In, *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne au 16e et 17e siècles*, Actes du colloque de Tunis recueillis et publies par : Fatma Haddad- Chamakh et Alia Baccar- Bournaz, Cérès Edition, Tunis, 1994, pp.279- 290; Hamadi Ben Jaballah, « Ibn Baja- Galilée : transformation de la science et devenir de la pensée », *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne au 16e et 17e siècles*, Actes du colloque de Tunis recueillis et publies par : Fatma Haddad- Chamakh et Alia Baccar- Bournaz, Cérès Edition, Tunis, 1994, pp.291- 300 ; Salah Mosbah, « Spinoza et Ibn Bajja », *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne au 16e et 17e*

siècles, Actes du colloque de Tunis recueillis et publies par : Fatma Haddad- Chamakh et Alia Baccar- Bournaz, Cérès Edition, Tunis, 1994, pp.301- 307.

(٦) هندري لورانس، "الامبرياليّة الأوروبيّة وتحوّلات العالم الإسلامي"، ضمن: هنري لورنس/ جون تولان/ جيل فاينشتاين، أوروبا والعالم الإسلامي: تاريخ بلا أساطير، ترجمة بشير سباعي (مصر، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦)، ص٣٧٥– ٥٥٤.

(٧) ساندر ل. غيلمان، عندما لا يكون الجديد جديدًا"، ضمن: عصور نهضة أخرى: مدخل جديد إلى الأدب العالمي، تحرير بريندا دين شيلدجن، وغانغ تشو، وساندر غيلمان، ترجمة علاء الدين محمود، سلسلة عالم المعرفة ٤١٧ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤م)، ص٢٨٩– ٢٩٦، ٢٩٠، ٢٩٢.

(٨) عبدالحميد هنيّة، تونس العثمانية: بناء الدولة والمجال (تونس، تبر الزّمان: سلسلة الذاكرة التاريخية للبلاد التونسية، ٢٠١٦م)، الطبعة الثانية، ص٧٥–٩٣.

(٩) جون روبرت مكنيل، وليام هاردي مكنيل، الشبكة الإنسانية: نظرة محلّقة على التاريخ العالمي، ترجمة مصطفى قاسم، سلسلة عالم المعرفة ٤٥٨ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٨م)، ص ص٢١١– ٢٩٠.

(١٠) تمثّل "الحركة الإنسانية" Humanisme ركنًا أساسيًّا لتأسيس "العالم الحديث" بداية من القرن ١٦. انظر: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة ٨٢ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤م)، ص٢٤–٧٥.

(١١) عمر بنميرة، النوازل والمجتمع: مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط (الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط: جامعة محمد الخامس، ٢٠١٢م)، ص١٩–٩١؛ أحمد التوفيق، "الفتوى المواجهة للتاريخ"، ضمن: التّاريخ وأدب النوازل: دراسات تاريخيّة مهداة للفقيد محمد زنيبر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط: جامعة محمد الخامس (الرباط، ١٩٩٥م)، ص١٨٧–٢٠٣؛ محمد الحبيب الهيلة، المفتي أبو القاسم عظّوم في عصره: لمعة نور في عصر آفل، بيت الحكمة، قرطاج. انظر: http://www.elhila-4t.com/pdf/lamata-nour.pdf

(١٢) أبي القاسم بن محمد مرزوق المرادي ابن عظّوم، كتاب الأجوبة، تحقيق وتقديم: محمد الحبيب الهيلة (تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون. بيت الحكمة، ٢٠٠٤م)، ج١١، ص٢٥٩، هامش١؛ ج٣، ص٦٩.

(١٣) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمه وشرحه وقدم له عمر الشارني (تونس، دار المعرفة للنشر، ١٩٨٧م)، ص٦٣.

(١٤) الأجوبة، ج٧، ص٢١٨. تمثّل العدالة ورهاناتها حجر أساس في المخيّلة الجماعيّة الاسلاميّة، وتدعّم ذلك بمدوّنة فقهيّة متينة. انظر:

Salah al-Din al-Munadjdjid, *Le concept de justice sociale en Islam: ou La société islamique à l'ombre de la justice*, Traduit de l'arabe et annoté par : Mohammed Hadj Sadok, (Édition Publisud, Paris, 1982), p.104- 106

(١٥) الأجوبة، ج٦، ص١٣٠. مقاصد الشريعة الخمسة هي "حفظ الدّين والنفس والعقل والنسل والمال". انظر: سعد الدين العثماني، التصرّفات النبويّة السياسيّة: دراسة أصوليّة لتصرّفات الرسول ﷺ بالإمامة (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م)، ص٣٩٢.

(١٦) محمد المنتار، "مقاصد الشريعة وتدبير الاختلاف: دراسة في فقه المقاصد عند الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ)"، التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٣٦ (ربيع ٢٠١٢م)، ص٢٥٣-٢٧٦.

(١٧) الأجوبة، ج٧، ص١٧٩؛ أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل (مصر، دار المعارف: مكتبة الدراسات الفلسفية، ١٩٦٩م)، ص٣١٥-٣٢١. يقول وائل حلاّق بخصوص مكانة الأخلاق في الشريعة الاسلاميّة: "لم تكن الشريعة غاية في حدّ ذاتها، فقد كانت الأبعاد القانونية للشريعة أداة للأخلاقي وليس العكس. باعتبارها نطاقا مركزيّا، كانت الشريعة المقياس الذي قوّمت على أساسه النطاقات الفرعية، وحدّدت إجاباتها حلول هذه النطاقات بدرجة كبيرة". انظر: وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة عمرو عثمان، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م)، ص١٣٢.

(١٨) أحمد داود أوغلو، النموذج البديل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، ترجمة طلعت فاروق محمد (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م)، ص١٤٣-١٥٧؛ ص٣٠٣ -٣١٤.

(١٩) الأجوبة، ج١٠، ص٢٧٠.

(٢٠) الأجوبة، ج٧، ص١٦٩.

(٢١) الأجوبة، ج١، ص٦٦.

(٢٢) الأجوبة، ج٤، ص١١١.

(٢٣) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص٢٨١.

(٢٤) رينيه ديكارت، البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ترجمه وقدّم له سفيان سعد الله (صفاقس، دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٦م)، ص٧-٨.

(٢٥) مسعود ضاهر، "نظام القيم وأثره في تاريخ الحضارات"، التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٥٧- ٥٨ (صيف وخريف ٢٠١٧م)، ص١٤٣-١٦٠.

(٢٦) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص٢٥٣-٢٥٤.

(٢٧) نفس المصدر، ص٢٦٣.

(٢٨) نفس المصدر، ص٢٦٤-٢٦٥.

(٢٩) رينيه ديكارت، البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ص١٢٨.

(٣٠) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص٢٥١-٢٥٢.

(٣١) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص٢٧.

(٣٢) نفس المصدر، ص٢٥.

(٣٣) رينيه ديكارت، البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ص١٢٨.

(٣٤) نفس المصدر، ص١٢٨.

(٣٥) Rudolf Stichweh, *Etudes sur la genèse du système scientifique moderne*, Traduction de: F. Blaise, (Presse Universitaires de Lille, 1991), p.171- 184.

(٣٦) معتزّ الخطيب، "منظومة الحقوق ومقاصد الشريعة عند الفقهاء"، التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٣٩ (شتاء ٢٠١٣م)، ص٢٧–٤٨.

(٣٧) "نظر المفتي أعمّ من نظر القاضي". انظر: أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المُعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف: محمد حجّي، (بيروت/ المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية/ دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م)، الجزء الأول، ص١٠٤.

(٣٨) الأجوبة، ج٥، ص٢٦٣.

(٣٩) نفس المصدر، ج٢، ص٢٧٧.

(٤٠) نفس المصدر، ج١، ص٢٩٩.

(٤١) نفس المصدر، ج٩، ص٢٢٧، ص٢٩٨.

(٤٢) نفس المصدر، ج١، ص٩٠.

(٤٣) نفس المصدر، ج٥، ص٣٤١.

(٤٤) نفس المصدر، ج٣، ص٣١.

(٤٥) الأجوبة، ج٥، ٢٦٨.

(٤٦) نفس المصدر، ج٥، ٣٠٣.

(٤٧) نفس المصدر، ج٧، ٢٢٢.

(٤٨) نفس المصدر، ج١٠، ٢٤٥.

(٤٩) نفس المصدر، ج١٠، ١٩٠.

(٥٠) رينيه ديكارت، البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ص٥٦ - ٥٧.

(٥١) نفس المصدر، ص٥٧.

(٥٢) نفس المصدر، ص٦٠.

(٥٣) نفس المصدر، ص٦٤.

(٥٤) نفس المصدر، ص٦٥.

(٥٥) لويس ألتوسير، "فرويد ولاكان"، ضمن: دراسات لا أنسانويّة من لويس ألتوسير وجورج كانغيليم، ترجمة سهيل الفش (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١م)، ص٤٣– ٤٦، ٦٦.

(٥٦) جلال الدين سعيّد، "ميلاد العقل، ميلاد الحداثة"، المجلّة التونسية للدراسات الفلسفيّة، الجمعيّة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، عدد ١٥–١٦، (١٩٩٥م)، ص٨١–٩٤، ٨١.

(٥٧) إدغار موران، "العقل والعقلانية"، ضمن: العقل والعقلانية، إعداد وترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام

بنعبد العالي (المغرب، دار توبقال للنشر: سلسلة دفاتر فلسفية، ٢٠٠٣م)، ص٧. يقول الأستاذ فتحي التريكي: "القرن السابع عشر قرن مولد العلوم الحديثة والعقلانيّة الصارمة". انظر: فتحي التريكي، العقل والحريّة، (ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت– الجزائر، ٢٠١٦م)، ص١٥٢. ويقول الأستاذ فتحي التريكي في مؤلّف آخر: "كانت الثورة العلميّة في القرن السابع عشر تحوّلًا فكريًّا عميقًا"، وقد كان رينيه ديكارت من أهمّ معالم هذه الثورة. انظر: فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، ص٢٣–٢٤.

(٥٨) فرانسوا شاتله، "الحداثة في الفلسفة"، ترجمة: علي مقلّد، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد ٦ (ربيع ١٩٨٩م)، ص٢٦–٥٠، ٢٧.

(٥٩) نفس المرجع، ص٢٩.

(٦٠) ميلان كونديرا، "فنّ الرواية"، ترجمة: بدر الدّين عرودكي، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد ١٥–١٦، (خريف ١٩٩١م)، ص٦–٥٤، ص٨؛ رينيه ديكارت، "سيطرة العقل على انفعالات النفس"، ترجمة جورج زيناتي، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد ٦، (ربيع ١٩٨٩م)، ص١٠٠–١١٩، ١٠٠.

(٦١) ميلان كونديرا، "فنّ الرواية"، ص٧. يقول ج. د. برنال J. D. Bernal أنّ رينيه ديكارت هو أحد "أنبياء العلم" إلى جانب فرنسيس بيكون Francis Bacon. انظر: ج. د. برنال، موجز العلم في التاريخ، ترجمة سعد الفيشاوي (دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٢م)، ص١٠٠–١٠١.

(٦٢) روبار بلانشاي، الاستقراء العلمي والقوانين الطبيعيّة، ص٢١.

(٦٣) الأجوبة، ج١، ٨.

(٦٤) نفس المصدر، ج١، ١٧١.

(٦٥) نفس المصدر، ج١، ٢٠٥.

(٦٦) أرماندو سالفاتوري، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية، ترجمة ربيع وهبه (بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م).

(٦٧) الأجوبة، ج١، ٨٥.

(٦٨) نفس المصدر، ج١، ٢٦٤.

(٦٩) رجب شانتورك، البنية الاجتماعيّة السرديّة: تشريح شبكة رواية الحديث النبوي (٦١٠–١٥٠٥م)، ص٣٠٩ -٣٢٧.

(٧٠) الأجوبة، ج١، ص١٦٧؛ ج ١، ص٦١، إحالة ١– ٢.

(٧١) جلال الدين سعيّد، "ميلاد العقل، ميلاد الحداثة"، المجلّة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، عدد ١٥–١٦ (١٩٩٥م)، ص٨١–٩٤.

(٧٢) رينيه ديكارت، البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ص٩، إحالة٢.

(٧٣) علي حرب، الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي (المغرب، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م)، ص١٣٠.

(٧٤) رينيه ديكارت، البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ص١٥.

(٧٥) نفس المصدر، ص٣١.

(٧٦) نفس المصدر، ص٧٣ -٧٤.

(٧٧) رينيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ص٣٩.

(٧٨) نفس المصدر، ص٤٠.

(٧٩) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص١١٦، إحالة ٢٣.

(٨٠) ابن طملسون، كتاب في المنطق: كتاب الأمكنة المغلّطة/ كتاب الجدل، تقديم وتحقيق وتعليق فؤاد بن أحمد (منشورات ضفاف، بيروت؛ منشورات الاختلاف، الجزائر؛ دار الأمان، الرباط/؛كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ٢٠١٦م)، كتاب الأمكنة المغلّطة، ص٤– ٥.

(٨١) نفس المصدر، كتاب الجدل ص٣٧.

(٨٢) نفس المصدر، ص٣٨.

(٨٣) نفس المصدر، ص١٠٦.

(٨٤) طه لحميداني، "مقصد الحريّة كفرع للتصوّر الكوني في الإسلام"، التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٥٩– ٦٠ (شتاء وربيع ٢٠١٨م)، ص٣٧ -٦٢.

(٨٥) التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٦٣، شتاء ٢٠١٩م.

(٨٦) التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٣٤، خريف ٢٠١١م.

(٨٧) التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٣٧، صيف ٢٠١٢م.

(٨٨) انظر العدد الخاص من مجلّة التفاهم بعنوان: "حقوق الله وحقوق العباد: الحرية والمسؤولية": التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٣٩، (شتاء ٢٠١٣م).

(٨٩) محمد الشيخ، "ما معنى التنوير؟: سؤال التنوير وحيثيّاته وأجوبته في الفكر الغربي"، التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٣٧، (صيف ٢٠١٢م)، ص١٠٦–١٣٢، ١٢١–١٣٢.

(٩٠) محمد مزيان، مسألة الذات في الفلسفة الحديثة (منشورات ضفاف، دار الأمان، الرباط؛ كلمة للنشر والتوزيع، منشورات الاختلاف، ٢٠١٥م)، ص٢١–٦٤.

(٩١) الأجوبة، ج٩، ص٤٤.

(٩٢) نفس المصدر، ج٩، ص٥١.

(٩٣) نفس المصدر، ج٩، ص٥٢.

(٩٤) قاسم يزبك، التّاريخ ومنهج البحث التاريخي (دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٠م)، ص٧٩–١٦١.

(٩٥) الأجوبة، ج٩، ص٥٢.

(٩٦) نفس المصدر، ج٥، ص٤٠١.

(٩٧) رينيه ديكارت، البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ص١٤١.

(٩٨) نفس المصدر، ص١٣٨.

(٩٩) نفس المصدر، ص١٣٧.

(١٠٠) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص٥٧–٥٨.

(١٠١) دروس ميشيل فوكو (١٩٧٠–١٩٨٢)، ترجمة محمد ميلاد (دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٩٤م)، ص١٥.

(١٠٢) نفس المرجع، ص١٥.

(١٠٣) نفس المرجع، ص١٥.

(١٠٤) الأجوبة، ج٤، ص٢٩١.

(١٠٥) نفس المصدر، ج٤، ص٢٩٢.

(١٠٦) نفس المصدر، ج٤، ص٣٢٠.

(١٠٧) نفس المصدر، ج٧، ص٨٣.

(١٠٨) نفس المصدر، ج٦، ص١٩.

(١٠٩) رينيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ص١٣٣.

(١١٠) شفيعة بليلى، "مشكلة السببيّة بين القدّيس توما الأكويني ومفكّري الإسلام"، التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٥٧– ٥٨، (صيف وخريف ٢٠١٧م)، ص٢٥٩–٢٧٤.

(١١١) الأجوبة، ج٩، ص١٧٦.

(١١٢) نفس المصدر، ج٩، ص١٧٦.

(١١٣) نفس المصدر، ج٩، ص١٧٧.

(١١٤) نفس المصدر، ج٩، ص١٧٧.

(١١٥) نفس المصدر، ج٩، ص٣٩.

(١١٦) نفس المصدر، ج٩، ص١٦٦.

(١١٧) نفس المصدر، ج٩، ص١٦١.

(١١٨) انظر مثلا: رينيه ديكارت، البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ص١٣٦.

(١١٩) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص١٧٤–١٧٥.

(١٢٠) يقول مارتن هايدغر: "لا يوجد شيء بدون علّة...الذهن البشري يباشر دائمًا بنفسه وفي كل زمان ومكان بالبحث عن العلة التي تجعل ما يصادفه على ما هو عليه...التنبّه إلى العلل، إلى العقول...لا شيء له حيثية وجودية إلا وله علة". انظر: مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة: نظير جاهل (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩١م)، ص٥–٧.

وللتوسّع في مسألة توظيف مفهوم "العلّة" في الحضارة الاسلاميّة انظر: بلال شيبوب، "التكامل المعرفي بين الفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه من خلال المفاهيم الرحّالة: مفهوم العلّة أنموذجا"، التفاهم، مسقط، العدد ٦٤، (ربيع ٢٠١٩م)، ص٢٧١–٣٠٠، ص٢٨٩–٣٠٠.

(١٢١) الأجوبة، ج٧، ص١٢١.

(١٢٢) نفس المصدر، ج٧، ص١٢٣.

(١٢٣) نفس المصدر، ج١، ص١٨٧.

(١٢٤) نفس المصدر، ج١٠، ص٢٨٧.

(١٢٥) نفس المصدر، ج٢، ص٤٢.

(١٢٦) نفس المصدر، ج١٠، ص١٣٢.

(١٢٧) نفس المصدر، ج٦، ص٧٥.

(١٢٨) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص٤٠.

(١٢٩) نفس المصدر، ص٤٠، حاشية ٦٢.

(١٣٠) رينيه ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقيّة في الفلسفة الأولى نثبت أنّ اللّه موجود وأنّ نفس الانسان تتميّز من جسمه، ترجمة: كمال الحاج، (بيروت– باريس، منشورات عويدات: سلسلة زدني علما، ١٩٨٨م)، الطبعة الرابعة، فصل: التأمّل الثاني، في طبيعة الروح الإنسانية التي نعرفها أكثر ممّا نعرف الجسم (الملاحظة ١، ٢).

(١٣١) الأجوبة، ج٣، ص١٩٣.

(١٣٢) نفس المصدر، ج٤، ص٢٠٥.

(١٣٣) نفس المصدر، ج٨، ص١٧٦.

(١٣٤) نفس المصدر، ج٨، ص١٧٦.

(١٣٥) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص٦٣–٦٩.

(١٣٦) نفس المصدر، ص٢٥٨ -٢٦٢.

(١٣٧) رينيه ديكارت، البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ص١٥٩.

(١٣٨) رينيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ص٤٨. يقول فرانسيس بيكون في هذا الإطار "ليس أمامنا سوى طريقة واحدة بسيطة لطرح قضيّتنا: هي أن نضع النّاس وجها لوجه أمام الجزئيّات نفسها وأمام تسلسلها ونظامها المطّرد". انظر: فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى (مؤسسة هنداوي، المملكة المتّحدة، ٢٠١٧م)، ص١٩. يتحدّث محمد إقبال عن فرانسيس بيكون Francis Bocon (١٥٦١–١٦٢٦) أنّه استقى عددا مهمّا من أفكاره من "الجامعات الإسلامية في الأندلس. والقسم الخامس من كتابه Cepus Maius الذي خصّصه للبحث في البصريّات هو في حقيقة الأمر نسخة من كتاب المناظر لابن الهيثم. وكتاب بيكون في جملته شاهد ناطق على تأثّره بابن حزم". انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عبّاس محمود (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م)، ص١٤٨–١٤٩.

(١٣٩) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص٢٧١.

(١٤٠) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (المركز الثقافي العربي، المغرب؛ دار التنوير، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م)، ص١٧–١٩.

(١٤١) فتحي المسكيني، "ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل"، المجلّة التونسية للدراسات الفلسفيّة، الجمعيّة

التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، عدد ١٩ (١٩٩٨م)، ص٦١-٧٢، ص٦٤.

(١٤٢) فتحي المسكيني، "جغرافية العقل اليومي أو من يتفلسف في الفضاء العمومي؟"، المجلّة التونسية للدراسات الفلسفيّة، الجمعيّة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، عدد ١٥- ١٦، (١٩٩٥م)، ص٢٧-٤٧.

(١٤٣) الأجوبة، ج٤، ص٢٤٦.

(١٤٤) نفس المصدر، ج١، ص١١١، النازلة بتاريخ مارس ١٥٧٥م.

(١٤٥) نفس المصدر، ج٣، ص٣٧٢.

(١٤٦) نفس المصدر، ج٥، ص٣٢٤.

(١٤٧) نفس المصدر، ج٥، ص٣٢٥.

(١٤٨) نفس المصدر، ج١، ص٢٠٦ -٢٠٩، يناير ١٥٧٧م.

(١٤٩) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص١٢.

(١٥٠) الأجوبة، ج٤، ص٨٩.

(١٥١) نفس المصدر، ج٧، ص٨٩.

(١٥٢) نفس المصدر، ج٨، ص٢٨٧.

(١٥٣) نفس المصدر، ج٣، ص٣٥١.

(١٥٤) نفس المصدر، ج١٠، ٢٣٥.

(١٥٥) نفس المصدر، ج٧، ٢٥.

(١٥٦) نفس المصدر، ج٧، ٣٣.

(١٥٧) نفس المصدر، ج٢، ٢٥٨.

(١٥٨) نفس المصدر، ج٣، ٦٠.

(١٥٩) نفس المصدر، ج٣، ٤٢٢.

(١٦٠) نفس المصدر، ج٥، ٢٤٧.

(١٦١) نفس المصدر، ج٥، ٣٥٣.

(١٦٢) نفس المصدر، ج٨، ١٧٥.

(١٦٣) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمه وشرحه وقدم له عمر الشارني (دار المعرفة للنشر، تونس، ١٩٨٧م)، ص٥.

(١٦٤) نفس المصدر، ص٦.

(١٦٥) نفس المصدر، ص١٠١-١٠٢.

(١٦٦) نفس المصدر، ص٢٥٢-٢٥٣.

(١٦٧) نادر هاشمي، الإسلام والعلمانيّة والديمقراطية الليبرالية: نحو نظريّة ديمقراطية للمجتمعات المسلمة،

ترجمة أسامة غاوجي (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م)، ص٣٢٠، إحالة ١٦٠، ص٣١٩–٣٣١.

(١٦٨) وائل حلاّق، "التمهيد للإصلاح الفقهي في عهد الدولة العثمانية: نظريّة ابن عابدين حول العُرف وتغيُّر الأحكام الفقهيّة"، ضمن: مقالات في الفقه. دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق، ترجمة وتحرير: فهد الحمودي (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر/ WSI، ٢٠١٤م)، ص١٥٥–١٨٦.

(١٦٩) رحمة بورقيّة، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحوّل في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١م)، ص٨٢.

(١٧٠) نفس المرجع، ص٨٦–٨٧.

(١٧١) وائل حلاق، "السلطة القضائيّة والدولة: الأزمة الفقهية للإسلام في العصر الحديث"، ضمن مقالات في الفقه. دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاّق، ترجمة وتحرير فهد الحمودي (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر/ WSI، ٢٠١٤م)، ص١٨٧–٢٠٥، ص١٩٤–١٩٥.

(١٧٢) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦م)، الطبعة الرابعة، ص١٢٠–١٢٤.

(١٧٣) نفس المرجع، ص٢١٧.

(١٧٤) الأجوبة، الجزء ٢، ص١٤٢.

(١٧٥) نفس المصدر، الجزء٤، ص١٨٤.

(١٧٦) نفس المصدر، الجزء٥، ص٣٥٣.

(١٧٧) نفس المصدر، الجزء١، ص٢٣٦.

(١٧٨) نفس المصدر، الجزء١١: الفهارس العامّة، ص٣٠٢–٣٠٤.

(١٧٩) وائل حلاق، "التمهيد للإصلاح الفقهي في عهد الدولة العثمانية: نظريّة ابن عابدين حول العُرف وتغيّر الأحكام الفقهية"، ضمن مقالات في الفقه. دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق، ترجمة فهد الحمودي (الشبكة العربية للأبحاث والنشر/ WSI، بيروت، ٢٠١٤م)، ص١٥٥–١٨٦، ١٧٨.

(١٨٠) نفس المرجع، ص١٨٦، إحالة ٩٦.

(١٨١) نفس المرجع، ص١٦٣.

(١٨٢) وائل حلاق، "مخاطبات القضاة: التغيّر الفقهي وفقه الأدلة الموثقة"، ضمن مقالات في الفقه. دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق، ترجمة فهد الحمودي (الشبكة العربية للأبحاث والنشر/ WSI، بيروت، ٢٠١٤م)، ص١٢١–١٥٤، ١٥٢–١٥٤.

(١٨٣) وائل حلاق، "أصول الفقه: التقليد والتجديد"، ضمن مقالات في الفقه، ص٦٩–١٠١، ص٩٨–١٠١. نقلا عن:

George Makdisi, The juridical Theology of Shāfiʿī: Origine and significance of Uṣūl al-Fiqh, *Studia Islamica*, vol. 59, (1984), p.36.

(١٨٤) محمد الصمدي، "أزمة الاجتهاد الفقهي ومحاولات الإصلاح في المغرب خلال القرن ٩-١٠هـ/١٦ ميلادي"، التسامح، سلطنة عمان، العدد ٤ (٢٠٠٤م).

(١٨٥) لويس ألتوسير، "فرويد ولاكان"، ضمن دراسات لا أنسانويّة من لويس ألتوسير وجورج كانغيليم، ترجمة سهيل الفش (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١م)، ص٤٣-٦٦، ٤٨.

(١٨٦) روبار بلانشاي، الاستقراء العلمي والقوانين الطبيعيّة، تعريب محمود بن جماعة (صفاقس، دار محمّد علي للنشر: سلسلة أضواء، ٢٠٠٦م)، ص١١.

(١٨٧) أشار ج. د. برنال إلى أنّ منهجيّة العلم ترتكز على خمسة عناصر وهي: الملاحظة والتنظيم والقياس والتجربة والاستنتاج"، ونقول هنا أنّه بالمقارنة مع قاسم عظّوم فإنّ رينيه ديكارت بحكم توجّهاته العلميّة اعتمد كثيرا على تقنية "التجربة" إلى جانب بقية التقنيات الأربعة. انظر: د. برنال، موجز العلم في التاريخ، ترجمة سعد الفيشاوي (بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٢م)، ص١٠-١٤.

(١٨٨) Abdelahad Sebti, *Ville et figures du charisme*, (Les Editions Toubkal, Maroc, 2003), p.11.

(١٨٩) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة محمد عناني (رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٦م)، ص١٢٤ وما بعدها.

(١٩٠) إدوارد سعيد، الثقافة والامبرياليّة، ترجمة كمال أبو ديب (دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م)، ص٣٨٠.

(١٩١) أنطوني جيل، الأصول السياسية للحرية الدينية، ترجمة محمد محمود التوبة (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م)، ص٥٣-٩٨.

(١٩٢) Michel Cassan/ Elie Haddad/ Natalia Muchnik/ Elizabeth Tuttle, *Les sociétés anglaises, espagnole et française au 17e siècle*, (CNED- SEDES, Paris, 2007), p.145-189.

(١٩٣) وليام. ت. كافانو، أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة أسامة غاوجي (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م)، ص١٩٣-٢٨٨.

(١٩٤) سعد الدين العثماني، التصرّفات النبويّة السياسيّة: دراسة أصوليّة لتصرّفات الرسول ﷺ بالإمامة (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م)، ص١٣-١٩، ٤١٣-٤١٨؛ أحمد عاطف أحمد، فتور الشريعة، ترجمة طلعت فاروق (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م)، ص٢٥٣-٢٥٩.

(١٩٥) سلمان سيّد، استعادة الخلافة: تفكيك الاستعمار والنظام العالمي، ترجمة محمد السيّد بشري (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٨م)، ص٤٩.

(١٩٦) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة رضوان السيّد (دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦م)، ص٣٥-٧٠.

(١٩٧) سلمان سيّد، استعادة الخلافة: تفكيك الاستعمار والنظام العالمي، ص١٥-١٦.

(١٩٨) نفس المرجع، ص١٧.

(١٩٩) نفس المرجع، ص١٩.

(٢٠٠) جورج صليبا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، ترجمة: محمود حداد (كلمة أبو ظبي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١١م)، ص٤٠٦.

(٢٠١) نفس المرجع، ص٣٩٩.

(٢٠٢) نفس المرجع، ص٤٠٧.